

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

IVANE JAVAKHISHVILI TBILISI STATE UNIVERSITY  
IVANE JAVAKHISHVILI INSTITUTE OF HISTORY AND ETHNOLOGY

ISSN 1987-6564

**ისტორიისა და ეთნოლოგიის  
ინსტიტუტის შრომები**

**X-XI**

**THE PROCEEDINGS OF THE INSTITUTE  
OF HISTORY AND ETHNOLOGY**

**X-XI**

თბილისი  
Tbilisi

მთავარი რედაქტორი: ვაჟა კიკნაძე

სარედაქციო კოლეგია: გონელი არახამია, † თამაზ ბერაძე, ვახტანგ გოილაძე, შოთა ვადაჭკორია, ჰუმბერტუს იანი (დიდი ბრიტანეთი), ხათუნა იოსელიანი, ეკა კვაჭანტირაძე, სეიჩი კიტაგავა (იაპონია), გიორგი ქავთარაძე (მთავარი რედაქტორის მოადგილე), ხათუნა ქოქრაშვილი, ნინო ღამბაშიძე, დოდო ჭუმბურიძე, ლავრენტი ჯანიაშვილი, თემო ჯოჯუა

კრებული გამოსაცემად მოამზადეს: ირინა არაბიძემ, შალვა გლოველმა, ნინო ღამბაშიძემ და თემო ჯოჯუამ

Editor-in-Chief: **Vazha Kiknadze**

Editorial Board: **Goneli Arakhamia, † Tamaz Beradze, Dodo Chumburidze, Nino Gambashidze, Vakhtang Goiladze, Khatuna Ioseliani, Hubertus F Jahn (Great Britain), Lavrenti Janiashvili, Temo Jojua, Giorgi Kavtaradze (Deputy Chief editor), Seiichy Kitagawa (Japan), Khatuna Kokrashvili, Eka Kvachantiradze, Shota Vadachkoria**

Prepared for publishing by: **Irina Arabidze, Nino Gambashidze, Shalva Gloveli, Temo Jojua**

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, 2010/2011



წინათქმა..... 9

**პლატონ იოსელიანი – 200**

**ცაცა ჩხარტიშვილი**  
*პლატონ იოსელიანი – ცხოვრება და მოღვაწეობა.....* 10

**ლელა სარალიძე**  
*პლატონ იოსელიანისა და მარი ბროსეს სამეცნიერო თანამშრომლობის ისტორიიდან.....* 16

**დოდო ჭუმბურიძე**  
*პლატონ იოსელიანი გიორგი სააკაძის შესახებ.....* 24

**მზია ტყავაშვილი**  
*პლატონ იოსელიანი ქართლ-კახეთის სამეფო კარზე ტახტის მემკვიდრესთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების შესახებ.....* 29

**კველი ისტორია**

**ნანა ბახსოლიანი**  
*ქარხეშიშის ორთოსტატის ერთი სიუჟეტის ინტერპრეტაციისათვის.....* 39

**ეკა ავალიანი**  
*ურარტუს ტრანსკავკასიური სამხედრო კოლონიზაციის საკითხისათვის.....* 44

**გიორგი ქავთარაძე**  
*მცხეთის უძველესი ადგილმდებარეობისა და სახელწოდების საკითხისათვის.....* 49

**შუა საუკუნეების ისტორია**

**დავით მერკვილაძე**  
*მითი და ისტორია ხალხურ თქმულებაში დავით გარეჯელის შესახებ.....* 61

**ლადო მირიანაშვილი**  
*კიდევ ერთხელ საეკლესიო მშენებლობის დასაწყისის შესახებ დავითგარეჯში.....* 71

**ელდარ მამისთვალიშვილი**  
*საქართველო-რომის ეკლესიების ურთიერთობა დიდ განხეთქილებამდე (1054 წ.).....* 83

**Vazha Kiknadze**  
*Anonymous Georgian Historian of the 14<sup>th</sup> c. about Mongols and Their History.....* 90

**ციალა ღვაბერიძე**  
*ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღისათვის.....* 95

**გონელი არახამია**  
*სისხლის დაურევების საკითხისათვის XIV-XVIII სს. საქართველოში.....* 100

**თამაზ გოგოლაძე**  
*კიდევ ერთხელ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ვეოდალთა შეთქმულებების შესახებ.....* 108

**თემო ჯოჯუა**  
*აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი (1657-1658, 1669/1672-1673 წწ.).....* 142

## წყაროთმცოდნეობა

### თემო ჯოჯუა

ქუთათელი მთავარეპისკოპოსის ანტონ II საღირისძის (1183/1184 – 1190-იანი წწ.) დაკვეთით გადაწერილი ოთხთავი (H-325) (ანდერძების პუბლიკაცია, კოდიკოლოგიურ-წყაროთმცოდნეობითი ანალიზი).....218

### ვლადიმერ კეკელია

ქართველები უფლის საფლავზე სამი იერუსალიმური ხელნაწერის კოლოფონების მიხედვით (XIV საუკუნე).....239

### ნიკოლოზ უდენტ

კიდევ ერთხელ მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემულ 1465-1467 წლების საბუთში მოხსენიებული სამოხელეო წოდების „მეზართლომე“-ს შესახებ.....244

### დალი ჩიტუნაშვილი

ახალი მასალა ქართულ-სომხური ურთიერთობისათვის (ივანე ჯავახიშვილის პირად არქივში დაცული კიდევ ერთი დოკუმენტი).....261

## ფილოლოგია

### ლელა შათირიშვილი, თეა ქართველიშვილი

პოლემიკური თხზულება „კსენებად სიტყვს-გებისად და სასჯელისად შჯულისათვის ქრისტიანეთადასა და სარკინოზთა“ (ფილოლოგიურ-ისტორიული კვლევა)..... 266

### თეა ქართველიშვილი

ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი მაჰმადისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი და წიგნსთაგან მახმადიანთაგან გამოღებულნი და ნათესაობა მათი გალობა ფსალმუნი ასაფისი პბ“ (ტექსტის პუბლიკაცია).....289

## ხელოვნების ისტორია

### ეკატერინე გედევანიშვილი

უდაბნოს მონასტრის სატრაპეზოს საწინამძღვრო ნიშის მოხატულობისათვის.....314

## ახალი და უახლესი ისტორია

### მზია ტყავაშვილი

რუსეთის იმპერიის მიგრაციული პოლიტიკა ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაში XIX საუკუნის 50-იან წლებში..... 321

### ნატო სონღულაშვილი

ქართული იდენტობის ისტორიის კვლევის წყაროთმცოდნეობითი და მეთოდოლოგიური პრობლემები XX საუკუნის პირველი ოცწლეულის მემუარული ლიტერატურის მაგალითზე.....328

### ირინა არაბიძე

საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის დელეგაციის მოღვაწეობა პეტროგრადში (1917 წლის ივნისი-აგვისტო) (დელეგაციის მოხსენების მიხედვით).....332

### შოთა ვადაჭკორია

შიდა ქართლის მთის ოსების ტერიტორიული მოწყობის საკითხი და ქართული პოლიტიკური აზრი 1918-1920 წლებში.....344

### ოთარ გოგოლიშვილი

ბოლშევიკური ხელისუფლების პირველი წლები აჭარაში

(„შავი“ და „წითელი“ მეჯღისი).....	372
<b>ლელა სარალიძე</b> რუსეთ-საფრანგეთის 1932 წლის თავდაუსხმელობის პაქტი და ქართული ემიგრაცია.....	380
<b>Nugzar Papuashvili</b> <i>Die Neuordnung des Kalenders und die orthodoxe Kirche in Georgien</i> (Die zweite korrigierte und ergänzte Auflage).....	386
<b>Danko Taboroši</b> <i>Transplant from the Caucasus: Historical Overview and the Current Status of Circassians in the Balkans</i> .....	404

## ეთნოლოგია

<b>გიორგი გოცირიძე</b> სვანთა დასახლებები ქვემო ქართლში (გარდაბნისა და მარნეულის რაიონები).....	408
<b>სალომე ბასია-ოქრუაშვილი</b> ავხაზური რწმენა-წარმოდგენები ეთნიკური ისტორიის კონტექსტში.....	415
<b>ნუგზარ მგელაძე</b> დემონთა სამყარო სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მითორელიგიაში (I. ლომპაპი და კუდიანები).....	423
<b>ელენე გოგიაშვილი</b> გველეშაპი და მისი ილუსტრაციები წმ. იოანე სინელის „კლემაქსის“ XII საუკუნის გარეჯულ ხელნაწერში.....	436
<b>ეთერ ინწკირველი</b> ბორცო სულის დატყვევების მოტივი ხალხურ ტრადიციაში.....	444

## თარგმანი

<b>ჰაინრიხ კარლ ფირცი</b> ანალიტიკური ფსიქოლოგია და საზოგადოება: დაკარგული სიმბოლო, ანუ ძიებანი მასის ფსიქოზის შესახებ (ინგლისურიდან თარგმნა და ბოლოთქმა დაურთო ნინო ღამბაშიძემ).....	450
--	-----

## რეცენზია

<b>იზა ჩანტლაძე, ნუგზარ მგელაძე</b> საყურადღებო გამოკვლევა (რეცენზია ეთერ ბერიძის წიგნზე – „ნიგალი: ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და ლინგვისტურ-ტოპონიმიკური ასპექტები).....	459
--	-----

## CONTENTS

<i>Foreword of the Chief Editor</i> .....	9
---	---

### PLATON IOSELIANI - 200

<b>Tsatsa Chkhartishvili</b> <i>Platon Ioseliani - The Life and Activity</i> .....	10
<b>Lela Saralidze</b> <i>From the History of the Cooperation of Platon Ioseliani and Marie Brosset</i> .....	16
<b>Dodo Chumburidze</b> <i>Platon Ioseliani About Giorgi Saakaadze</i> .....	24
<b>Mzia Tkavashvili</b> <i>Platon Ioseliani About the Customs Connected with the Heir of the Kartl-Khakheti Thrown</i> .....	29

### ANCIENT HISTORY

<b>Nana Bakhsoliani</b> <i>On Interpretation of One Plot of the Carchemish Orthostat</i> .....	39
<b>Eka Avaliani</b> <i>For the Issue of Urartu Military Colonization of the Transcaucasia</i> .....	44
<b>Giorgi L. Kavtaradze</b> <i>About the Ancient Location of Mc'xet'a and Its Name</i> .....	49

### MEDIEVAL HISTORY

<b>David Merkviladze</b> <i>Myth and History in the Folk Story About Davit Garejeli</i> .....	61
<b>Lado Mirianashvili</b> <i>Once Again About the Onset of Church Construction Activity in Davit-Gareji Wilderness</i> .....	71
<b>Eldar Mamistvalishvili</b> <i>Relations between the churches of Georgia and Rome before the great division (in 1054)</i> .....	83
<b>Vazha Kiknadze</b> <i>Anonymous Georgian Historian of the 14<sup>th</sup> c. about Mongols and Their History</i> .....	90
<b>Tsiala Gvaberidze</b> <i>Concerning the Date of Vakhtang III's Reign</i> .....	95
<b>Goneli Arakhamia</b> <i>On Weregild Problem in Georgia in 14<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries</i> .....	100
<b>Tamaz Gogoladze</b> <i>Once again about Nodar Tsitsishvili's Revolt and Conspiracy of the Feudal Lords of Qartli</i> .....	108
<b>Temo Jojua</b> <i>Illarion, the Catholicos of Apkhazeti (1657-1658, 1669/1672-1673)</i> .....	142

### SOURCE STUDIES

<b>Temo Jojua</b>	
-------------------	--

<i>Tetraevangelion (H-325) Commissioned by Anton Saghirisdze, archbishop of quatsi (1183/1184-1190s) (publication of “testaments”, codicological and source study analysis)</i> .....	218
<b>Vladimer Kekelia</b> <i>Georgians in the holy land according to the colophons of the three Jerusalem manuscripts (14th c.)</i> .....	239
<b>Nikoloz Zhgenti</b> <i>Once Again About the Position „Mebartlome“ Mentioned in 1465-1467 Years Deed Granted to „Mtis“ Saint George Monastery</i> .....	244
<b>Dali Chitunashvili</b> <i>New material on the Georgian-Armenian interrelationship (Another Document Kept in Ivane Javakhishvili’s Private Archive )</i> .....	261

## PHILOLOGY

<b>Lela Shatirishvili, Tea Kartvelishvili</b> <i>Polemic Work “On Discussion and Judgement about Christians and Saracens” (Historical-Philological Analysis)</i> .....	266
<b>Tea Kartvelishvili</b> <i>Anti-Moslem Polemic Composition “Story of Mohammed in the Translation of the Psalm, Taken from the Mohammed’s Books, and Relation Thereof Canticle Psalm of Asaf PB” (Publication of the Text)</i> .....	289

## ART HISTORY

<b>Ekaterine Gedevanishvili</b> <i>The painting of the Abbot’s niche in the refectory of the Davit Gareji Udabno monastery</i> .....	314
---	-----

## MODERN AND CONTEMPORARY HISTORY

<b>Mzia Tkavashvili</b> <i>The Migration Policy of Russia in the Caucasus in the 1950es</i> .....	321
<b>Nato Songulashvili</b> <i>The problems of methodological and of source the analizisis of the history Georgian identity the example of memoirs in first and second decades of 20<sup>th</sup> century</i> .....	328
<b>Irina Arabidze</b> <i>The Activity of the Delegation of Georgian Church Provisional Administration in Petrograd (Jun-August, 1917)</i> .....	332
<b>Shota Vadachkoria</b> <i>Territorial Arraignment Issue of Shida Kartli Mountainous Ossetians and Georgian Political Thinking in 1918-1920</i> .....	344
<b>Otar Gogolishvili</b> <i>The First Years of the Bolshevik Power in Ajar („Black“ and „Red“ Medjlises)</i> .....	372
<b>Lela Saralidze</b> <i>The Franco-Soviet Non-Aggression Pact (1932) and Georgian Emigration</i> .....	380
<b>Nugzar Papuashvili</b> <i>Die Neuordnung des Kalenders und die orthodoxe Kirche in Georgien (Die zweite korrigierte und ergänzte Auflage)</i> .....	386
<b>Danko Taboroši</b> <i>Transplant from the Caucasus: Historical Overview and the Current Status of Circassians in the Balkans</i> .....	404

## ETHNOLOGY

<b>Giorgi Gotsiridze</b> <i>Settlement of the Svans in Kvemo Kartli</i> .....	408
<b>Salome Bakhia-Oqruashvili</b> <i>Beliefes of the Abkhazians in the Context of Ethnic History</i> .....	415
<b>Nugzar Mgeladze</b> <i>The World of Demons in the Mythology of South-Western Georgia (1. Lompapi and kudiani)</i> .....	423
<b>Elene Gogiashvili</b> <i>The Dragon and its Illustrations in the Saint John Climacus' Manuscript</i> ..... <i>of the 12<sup>th</sup> Century from Gareji</i>	436
<b>Eter Intskirveli</b> <i>Motif of Taking Captive of the Evil Soul in Folk Tradition</i> .....	444

## TRANSLATION

<b>Heinrich Karl Faierz</b> <i>Analytical psychology and society: The lost symbol, or an inquiry in to the nature of mass psychosis</i> (Translation and afterword by <b>Nino Gambashidze</b> ).....	450
--	-----

## REVIEW

<b>Iza Chantladze, Nugzar Mgeladze</b> <i>Research of Special Interest (Review on Eter Beridze's Book</i> <i>"Nigali: Historical-Ethnographic and Linguistic-Toponymyc Aspects")</i> .....	459
--	-----

## წინათქმა

“verba volent – scripta manent”  
(„სიტყვა წარმავალია – ნაწერი მუდმივი“)

სამეცნიერო საზოგადოების წინაშე, საკმაო დაგვიანებით, წარმოვადგენთ „ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომების“ X-XI კრებულს.

ისევე, როგორც წინა ნომრები, კრებული ძალიან მრავალფეროვანია. „ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომებში“ წარმოდგენილია, როგორც ინსტიტუტში გამართული პლატონ იოსელიანის დაბადების 200 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, ასევე ძველი და შუა საუკუნეების ისტორიის, წყაროთმცოდნეობის, ფილოლოგიის, ხელოვნებათმცოდნეობის, ახალი და უახლესი ისტორიის სხვადასხვა პრობლემებისადმი მიძღვნილი ორიგინალური და მნიშვნელოვანი გამოკვლევები. კრებული მოიცავს აგრეთვე რუბრიკებს: „ეთნოლოგია“, „ანთროპოლოგია“, „თარგმანი“ და „რეცენზია“. აქვე იბეჭდება სერბი ავტორის Danko Taboroši-ს პუბლიკაცია „თანამედროვე ბალკანეთის ჩერქეზთა პრობლემები“.

დარწმუნებული ვართ, მიუხედავად იმისა, რომ დღევანდელ საქართველოში მრავალი კრებული თუ წიგნი გამოიცემა, „ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომებს“ უთუოდ გამორჩეული ადგილი მიეკუთვნება მათ შორის.

ვფიქრობთ, წარმოდგენილი კრებული საინტერესო იქნება სამეცნიერო წრეებისა და ფართო საზოგადოებისათვის.

მთავარი რედაქტორი და სარედაქციო ჯგუფი

ცაცა ჩხარტიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

პლატონ იოსელიანი – ცხოვრება და მოღვაწეობა

პლატონ იოსელიანს სრულიად გამორჩეული ადგილი უჭირავს XIX საუკუნის ქართული მეცნიერული და საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორიაში. არ დარჩენილა ამ დროს ქართული ეროვნული მეცნიერებისა თუ დიდი კულტურული წამოწყების რაიმე მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომელშიც პლატონ იოსელიანს მონაწილეობა არ მიეღოს და თავისი ავტორიტეტული სიტყვა არ ეთქვას. თეიმურაზ ბაგრატიონი, მარი ბროსე და დავით ჩუბინაშვილი თუ პეტერბურგის ქართველოლოგიური სკოლის შემქმნელები იყვნენ, სოლომონ დოდაშვილი და პლატონ იოსელიანი – ამ სკოლას ნაზიარები და საქართველოში ცოცხალ ეროვნულ ფესვებზე ეროვნული მეცნიერული აზროვნებისა და კულტურის პირველი დამწერგავეები არიან.

პლატონ იოსელიანის ცხოვრება და მრავალმხრივი მეცნიერულ-ლიტერატურული მოღვაწეობა არა ერთი მკვლევარის ინტერესის საგანი გამხდარა. ამ მხრივ საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ზ. ჭიჭინაძის „პლატონ იოსელიანის წერილები აკად. მარი ბროსესადმი“, თ. ტაბლიაშვილის „დოკუმენტური მასალები პლატონ იოსელიანის შესახებ“, გ. შარაძის „პლატონ იოსელიანი რუსთველოლოგი“ და მრავალი სხვა. ორასი წლის იუბილესთან დაკავშირებით საჭიროდ ჩავთვაღეთ კიდევ ერთხელ გაგვეხსენებინა საზოგადოებისათვის პლატონ იოსელიანის ცხოვრების და მოღვაწეობის მნიშვნელოვანი ეტაპები.

მეცხრამეტე საუკუნის პირველი ნახევრის გამოჩენილი ქართველი საზოგადო მოღვაწე, პედაგოგი და ისტორიკოსი – ჩვენი წარსულის დაუცხრომელი მკვლევარი პლატონ იოსელიანი დაიბადა 1809 წელს 18 (30) ნოემბერს თბილისში, წმიდა პლატონის († 306 წ.) ხსენების დღეს, რის გამოც ახალშობილს საქართველოში მანამდე ნაკლებად გავრცელებული სახელი დაარქვეს<sup>1</sup>. პლატონის მამა, ეგნატე ონისიმეს ძე იოსელიანი, გიორგი XII-ის კარის მღვდელი იყო – მომსწრე და მცოდნე ერეკლე მეფისდროინდელი ამბებისა, მის კარზე აღზრდილი და მამის თანამდებობაზე დაწინაურებული, მწერლობასა და ისტორიაში კარგად ჩახედული კაცი. დედა – ბარბარე, სულხანიშვილის ასული.

თავისი წინაპრების შესახებ ერთგან პლატონი გვიამბობს: „მე, მამა-პაპითა ვეკუთვნოდი მეფეთა სასახლეს გუარისა გამო... 1560 წლიდამ, ვითარცა ფიცისა კაცნი ვიყვნით სუანეთსა, ოდიშსა, იმერეთსა და ქართლსა, ვითარცა სასახლის კაცნი ვახდით მთავართა და მეფეთა იმერეთისა და ქართლისა დასრულებამდე მეფობისა“<sup>2</sup>. სხვაგან პლატონ იოსელიანი თავის გვარს იტალიური წარმოშობისად გვისახავს, რომელნიც ვენეციელ და გენუელ ვაჭრებს შემოჰყოლიან იმერეთში და შემდეგ გავრცელებულან მთელ საქართველოში. „Род Иоселиани замечателен: во первых, своей древности, как остаток италийских выходцев в Имеретию владни Венециановской и Генуезской торговли: во вторых по обширности, ибо целое почти племя, под етою фамилиею, живет расеянное в Грузии, Имеретии, Сванетии, Абхазии и Менгрелии. Она занимала первое место в так называемом „Трехродовом Союзе“, заключенном в начале XVIII века в Имеретии на защиту трона, коллелемаго внутренними раздорами и натиском Турков. Этот Тронный Союз, известный на местном языке под именем Пицис Кацни (ფიცის კაცნი) заключили меж собой три фамильные рода Иоселиани, Лорткиპანიძე и Авалиანი“<sup>3</sup>.

სამეცნიერო ლიტერატურაში შესწავლილია „ფიცის კაცის“ ინსტიტუტი, რომლის მსგავსი გარდა იმერეთისა, „საქართველოს სხვა სამეფო სამთავროებისათვის უცნობი იყო“ – გვაუწყებს

\* ამ რუბრიკით წარმოდგენილი ნაშრომები მოხსენებების სახით იყო წაკითხული 2009 წლის 7-8 ნოემბერს ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში გამართულ პლატონ იოსელიანის დაბადების 200 წლისთავისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო კონფერენციაზე.

<sup>1</sup> თ. ტაბლიაშვილი, *დოკუმენტური მასალები პლატონ იოსელიანის შესახებ, საისტორიო მოამბე* (თბილისი, 1973), გვ. 57.

<sup>2</sup> პ. იოსელიანი, *ცხოვრება მეფისა გიორგი მეცამეტისა, აკაკი ვაჭერელიას შესავალი წერილებით, რედაქციითა და შენიშვნებით* (თბილისი, 1936), გვ. 284.

<sup>3</sup> П. Иоселиани, *Описание Марткопского минастыря* (Тифлис, 1847), стр. 5.



ქველი ჩხატარაიშვილი თავის შრომაში „ქართული ფეოდალური სამხედრო ორგანიზაციის ისტორიიდან“ („შიდა ლაშქარი“)<sup>1</sup>.

რაც შეეხება პლ. იოსელიანის უშუალო წინაპრებს, ისინი იმერელი (წყალტუბოელი) აზნაურები ყოფილან, რომლებიც შემდეგ აღმოსავლეთ საქართველოში (გარე კახეთში) გადმოსულან და მამული მარტყოფს ჰქონიათ. კერძოდ, შემონახულია სოლომონ II-ის, იმერთა უკანასკნელი მეფის, 1804 წლის 1 იანვრის სიგელი, რომლითაც იგი პლატონის პაპას – „ონისიმე იოსელიანს (გარდაიცვალა 1816 წელს)<sup>2</sup>, უმტკიცებს აზნაურობას, უკეთ რომ ვთქვათ, უახლებს ადრე სოლომონ I-ის მიერ გაცემულ აზნაურობის სიგელს“<sup>3</sup>.

ირკვევა, რომ ეგნატე იოსელიანის ოჯახი დაახლოებული ყოფილა მელიტონ ბარათაშვილის – ნიკოლოზ ბარათაშვილის მამის ოჯახთან. 1841 წლიდან ისინი მეზობლებიც გამხდარან: ბარათაშვილები, რომლებიც ადრე „მუხრანის ხიდს ახლოს“ ცხოვრობდნენ, 1841 წლის დასაწყისში გადასულან ანჩისხატის უბანში – დღევანდელი ჩახრუხადის №17-ში, ხოლო იოსელიანები იმავე ქუჩის №6-ში ცხოვრობდნენ<sup>4</sup>.

აქვე მინდა მოვიტანო ნინო ისიდორეს ასული იოსელიანი-რუტკოვსკაიას მიერ მოწოდებული პლატონ იოსელიანის საბიოგრაფიო მასალა, რასაც გურამ შარაძე წერს თავის ნაშრომში „პლატონ იოსელიანი რუსთველოლოგი“: „Платон Иоселиани родился в 1809 году в доме по ул. Чахрухадзе №6, который принадлежал царскому духовному деду Платона – Онисиму.

В последствии Платон и его сестра Мая приобрели на Вознесенский (Ныне Давиташвили) (ახლანდელი ამაღლების ქ. – ც. ჩ.) улице дома №1 и №3. Первый принадлежал Платону, а второй – Мае. Дома обелись между собой калиткой в разделяемой стене.

В этом доме же умер 15 ноября 1875 года Платон, каторый был похоронен в Вознесенской Церкви.

После смерти Платона, вдова Анна Николаевна Багратиони-мухранская переселилась в маленькой комнате во дворе, а квартиру сдала доктору Александру Бахуташвили, Впоследствии, продав дом, переселилась в Мцехский монастыр (женский). В этом доме у Платона был рабочий кабинет и большая библиотека, с которой он никогда не расставался (Дом Платона был одноэтажный и жил только он со своей семьей).

ამ დოკუმენტიდან ჩანს, რომ სინამდვილეს არ შეეფერება ჩახრუხადის №6-ის სახლზე გაკეთებული მემორიალური დაფის წარწერა, თითქოს 1809-1875 წლებში სიკვდილამდე ამ სახლში ეცხოვროს პლატონ იოსელიანს. ირკვევა, რომ პლატონ იოსელიანს თავის სიცოცხლის ბოლო წლები გაუტარებია და გარდაიცვალა ამაღლების (ახლანდელი დავითაშვილის) ქ. №1 სახლში.

პლატონ იოსელიანი იზრდებოდა და ვითარდებოდა მაშინდელი საზოგადოების იმ მაღალსა და განათლებულ წრეში, რომელშიც ტრიალებდნენ ქართველი მეფის-ძენი: დავითი, იოანე, თეიმურაზ, ბაგრატ და სხვა გამორჩენილი მწერლები და მოღვაწენი – გრიგოლ, ალექსანდრე და ვახტანგ ორბელიანები, ალექსანდრე ჭავჭავაძე, სოლომონ დოდაშვილი და მრავალი სხვა<sup>5</sup>.

1809 წლის 2 დეკემბერს პლატონი მოუნათლავს ელენეს, აბიმელიქის ასულს, დავით ბატონიშვილის მეუღლეს, რომელიც ჯერ კიდევ არ იყო პეტერბურგს გადასახლებული და 1811 წლამდე თბილისში ცხოვრობდა<sup>6</sup>.

შემდეგ, როგორც ცნობილია, იგი პეტერბურგს გადასახლეს და პლატონის სასულიერო აკადემიაში სწავლის დროს (1831-1835) არც იქ აკლებდა მზრუნველობას თავის ნათლულს<sup>7</sup>.

თავდაპირველად თურმე პლატონ იოსელიანი სწავლობდა ძველი ქართული მწერლობის თვალსაჩინო წარმომადგენლებთან დავით რექტორთან (ალექსი-მესხიშვილთან)<sup>8</sup>. შემდეგ იოანე ნათლისმცემლის სამრევლო სასწავლებელში, მდებდელ იესე ჩუბინაშვილის (პროფ. დავით ჩუბინაშვილის მამის) ხელმძღვანელობით, 1819 წელს 10 წლის პლატონი მიაბარეს თბილისის სასულიერო სამაზრო სასწავლებელში, რომლის დამთავრების შემდეგ 1821 წლის სექტემბერში შესულა თბილისის სასულიერო სემინარიაში, რომელიც 1817 წელს გახსნა თეოფილაქტე ეგზარქოსმა. სემინარიაში პლატონი სწავლობდა რუსულ ენასა და სიტყვიერებას, გეოგრაფიას, სამოქალაქო ისტორიას, ფილოსოფიის ისტორიას, ღვთისმეტყველებას, საეკლესიო ისტორიას, დაწყე-

<sup>1</sup> ქ. ჩხატარაიშვილი, ქართული ფეოდალური სამხედრო ორგანიზაციის ისტორიიდან („შიდა ლაშქარი“), *მცნე, ისტორიის სერია*, №4 (თბილისი, 1971), გვ. 135-139.

<sup>2</sup> თ. ტაბლიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 57, 224.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 59.

<sup>4</sup> ი. მეუნარგია, *ქართველი მწერლები*, I (თბილისი, 1954), გვ. 192.

<sup>5</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, პლატონ იოსელიანის არქივი, საქმე №5; გ. შარაძე, *პლატონ იოსელიანი – რუსთველოლოგი* (თბილისი, 1980).

<sup>6</sup> ი. მეუნარგია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 1.

<sup>7</sup> ა. აბრამიშვილი, *დოკუმენტები და მარჯინალები*, II, *პლატონ იოსელიანის ბიოგრაფიისათვის* (თბილისი, 1956), გვ. 103.

<sup>8</sup> ზ. ჭიჭინაძე, *პლატონ იოსელიანი* (ტფილისი, 1893), გვ. 8.

ბით მათემატიკას. მას სემინარია წარჩინებით დაუმთავრებია 1829 წელს<sup>1</sup>. „სემინარიის დამთავრებისთანავე, 1828-1831 წლებში, პლატონი სამაზრო-სასულიერო სასწავლებლის მასწავლებლის, სემინარიის სამეურნეო ნაწილის, საქმის მწარმოებლის, სემინარიის გამგეობის თარჯიმნის, სასულიერო-სამაზრო-სამრევლო სასწავლებლების ინსპექტორისა და ბოლოს, სემინარიის ბიბლიოთეკარის თანამდებობებს ასრულებდა. ჯერ კიდევ სემინარიაში სწავლის წლებში შესდგომია ჭაბუკი პლ. იოსელიანი სამწერლო-მთარგმნელობით საქმიანობას: გადაუწერია ხელნაწერი კრებული („მოთხრობა ჰსჯულთა უღმრთოთა მახმადიანთა“, და სხვა. 1829 წელს რუსულიდან უთარგმნია ფილარეტის ორი სიტყვა<sup>2</sup>.

1831 წლის შემოდგომაზე პლ. იოსელიანმა სწავლა განაგრძო პეტერბურგის სასულიერო აკადემიაში. იგი იყო პირველი ქართველთაგანი, რომელიც აღიზარდა რუსეთის უმაღლეს სასულიერო სასწავლებელში. აკადემიაში სწავლის დროს პლატონ იოსელიანს რუსულ ენაზე შეუდგენია „საქართველოს ეკლესიის მოკლე ისტორია“.

საქართველოში დაბრუნებული ახალგაზრდა სწავლული, რომელსაც ფართო განათლება ჰქონდა მიღებული ფილოსოფიაში, ისტორიასა და ღვთისმეტყველებაში, 1835 წელს ინიშნება ფიზიკისა და ფილოსოფიის მასწავლებლად თბილისის სასულიერო სემინარიაში. ნაყოფიერი იყო პლატონის მოღვაწეობა ამ სასწავლებელში, როგორც მასწავლებლისა და სახელმძღვანელოს ავტორისა. მან ამ ხანებში შეადგინა ქართული ენის გრამატიკა და სხვა წიგნების გამოცემასაც მიჰყო ხელი. ამავე ხანებში მან პირველად გამოსცა „ანბანი ქართული სასარგებლოდ ქართველთა მოსწავლეთა ყრმათა“, ამის გარდა, სხვადასხვა დროს ასწავლიდა კეთილშობილ ქალთა სასწავლებელში, რომელიც 1841 წელს დაარსდა.

თბილისში დაბრუნებული ახალგაზრდა სწავლული, ბუნებრივია, ქართველ ინტელიგენციას და თავის ძველ მეგობრებს მოიკითხავდა. მათ შორის განსაკუთრებით საყურადღებოა პლატონ იოსელიანის ურთიერთობა ნიკოლოზ ბარათაშვილთან. თანამედროვეთა მოგონებებით ნ. ბარათაშვილის ბინაზე დაახლოებით 1837 წელს ერთგვარი ლიტერატურული წრე ჩამოყალიბებულა, რომელშიც, დიდი პოეტის გარდა, შედიოდნენ ლევან მელიქიშვილი, კონსტანტინე მამაცაშვილი, მიხეილ თუმანიშვილი და სხვები, მათ შორის პლატონ იოსელიანი<sup>3</sup>.

პლ. იოსელიანის მეცნიერული და ქართველოლოგიური მუშაობის წამოწყება გარკვეულად უკავშირდება პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიას და კერძოდ, აკად. მარი ბროსეს სახელს. როგორც ცნობილია მ. ბროსე 1837 წელს ჩავიდა პეტერბურგში, როცა პლატონი იქ უკვე აღარ სწავლობდა. მისი დაახლოება მ. ბროსესთან იწყება 1838 წლიდან.

მ. ბროსე პეტერბურგში ჩასვლისა და ქართველოლოგიური მოღვაწეობის გაშლას პ. იოსელიანი „ახალი დიდი ეპოქის დასაბამს“ უწოდებს, რაც მას აღაფრთოვანებს მშობლიური კულტურის სამსახურისათვის. ახალგაზრდა პლ. იოსელიანი გატაცებულია ძველი ქართული ხელნაწერი წიგნების შეგროვებით. იგი ყოველმხრივ ცდილობდა ხელი შეეწყო მ. ბროსესათვის მუშაობაში. უგზავნიდა ძველი ქართული ხელნაწერების ასლებს, ამუშავებდა საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის ძველ ქართულ სიგელ-გუჯრებს, იღებდა ქართული ეკლესია მონასტრებისა და საფლავების წარწერებს, ფრესკულ გამოსახულებებს, მათ შორის იტალიელი მხატვრის რიცის დახმარებით მან გადაიღო მცხეთის სვეტიცხოვლის უნიკალური მხატვრობა და ბროსეს გაუგზავნა პეტერბურგში 1840 წელს.

პლატონს 1837 წელს შეურთავს ცოლი ელენე პავლეს ასული წინამძღვრიშვილი, მაგრამ იგი მალევე, 1840 წელს, გარდაცვლილა. პლატონის მეორე მეუღლე იყო ანა ნიკოლოზის ასული ბაგრატიონ მუხრანსკი, რომელმაც მოხუცებულობაში პლატონის მამული (დუშეთში) შესწირა მცხეთის დედათა მონასტერს, თვითონაც იქ დასახლდა და 1912 წელს გარდაიცვალა<sup>4</sup>.

აწ განსვენებული მკვლევარი გ. შარაძე კი ამის შესახებ გვაუწყებს: ჩვენ საგანგებოდ დავინტერესდით ანა ნიკოლოზის ასულ ბაგრატიონ-მუხრანბატონის საფლავის ბედი. იგი აღმოჩნდა მცხეთაში, სამთავროს დედათა მონასტრის შიგნით, დასავლეთის კედლის ძირში და ასეთი წარწერა აქვს: „ამ ლოდის ქვეშ განისვენებს მოლოზანი ანა თავად ნიკოლოზ ბაგრატიონ-მუხრანსკის ასული, პლატონ იოსელიანის მეუღლე, 85 წლის გარდაიცვალა 1913 წელს 15 დეკემბერს, მხილველნო, ლოცვა ყავთ ჩემთვის<sup>5</sup>. ამ წარწერიდან ირკვევა, რომ ანა ბაგრატიონ-მუხრანბატონი-იოსელიანისა გარდაცვლილა არა 1912 წელს, როგორც ამას ლ. ქადაგიშვილი გვაუწყებს, არამედ 1913 წლის 15 დეკემბერს, აქედან დასკვნა – იგი დაბადებულია 1928 წელს“.

<sup>1</sup> გ. შარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 37.

<sup>2</sup> მ. კელენჯერიძე, *რუსულ-ქართული ხელნაწერი ლექსიკონები XVIII-XIX სს.* (თბილისი, 1961), გვ. 8, 9, 16.

<sup>3</sup> კ. მამაცაშვი, ნ. ბარათაშვილი, *დროება* (თბილისი, 1881), №206.

<sup>4</sup> ლ. ქადაგიშვილი, პლატონ იოსელიანი დუშეთში, *კომუნიზმის გზა*, №20 (თბილისი, 1967).

<sup>5</sup> გ. შარაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 31.

პლატონ იოსელიანის ერთადერთი ვაჟი პირველი ქორწინებიდან – ევგენი დაბადებულა 1840 წლის 13 დეკემბერს. 1847 წელს ევგენი ქოლერით მიიმედ ავად გახდა და გარდაიცვალა. მამას შვილის სახელზე აღთქმა დაუდგია ეკლესიას ავაგებო. მართლაც, 1851 წლის 12 მარტს პლ. იოსელიანს სოლოლაკში (ახლანდ. ამაღლების ქუჩის გადასასვლელი №1) დაუწყო ამაღლების ეკლესიის მშენებლობა, რომელიც საზეიმოდ უკურთხებიან 1852 წლის 23 ნოემბერს<sup>1</sup>. ეკლესია აშენებული ყოფილა ათენის წმ. გიორგის ეკლესიის (ძველი ეოლის ტაძრის) მოდელის მიხედვით, რომელიც პლ. იოსელიანს 1849 წელს საბერძნეთში მოგზაურობიდან ჩამოუტანია. ამაღლების ეკლესია დაუნგრევიანთ მეოცე საუკუნის 60-იან წლების შუა ხანებში. ასე რომ პლატონი უძეოდ გადაეგო<sup>2</sup>.

ქართული სიძველეების შესწავლის მიზნით 1841 წლის ზაფხულში იოსელიანს უმოგზაურია იმერეთში, აფხაზეთში, სვანეთში, ლეჩხუმსა და გურიაში. 1842 წლის შემოდგომიდან 1857 წლის ივლისამდე იგი უწმინდესი სინოდის უწყებაშია. ჯერ სინოდის კანცელარიაში შტატგარეშე მოხელედ მსახურობდა, შემდეგ, 1842 წლის შემოდგომიდან 1844 წლის ზაფხულამდე პეტერბურგში ცხოვრობდა. 1844 წლიდან იგი საქართველო-იმერეთის სასინოდო კანტორაში პირად საპროკურორო მაგიდის მოხელედ, ხოლო შემდეგ 1856 წლიდან პროკურორის მოვალეობასაც ასრულებდა. 1857 წელს თავისივე თხოვნით გადაჰყავთ სამოქალაქო უწყებაში – კავკასიის მეფისნაცვალთან, სადაც ნიშნავენ საგანგებო დავალებათა V კლასის მოხელედ. ამ თანამდებობაზე რჩება სიცოცხლის უკანასკნელ დღემდე. 1859 წელს იღებს „დეისტვიტელნი სტატსკი სოვეტნიკის“ ჩინს, იგი წევრია კავკასიის სასწავლო ოლქის მზრუნველთან არსებული სასწავლო გეგმების პროგრამებისა და სახელმძღვანელოების შემქმნელი კომიტეტისა, თავმჯდომარე – თბილისის საჯარო ბიბლიოთეკის ქონების შემმოწმებელი კომისიისა და სამეგრელოს საეკლესიო მამულების შემოსავლის სარევიზიო კომისიისა<sup>3</sup>.

ასეთი სამსახურებრივი გადატვირთულობის მიუხედავად, პლ. იოსელიანი მთავარმართებელ ა. ნეიდგარტის წინადადებით, 1845 წლის იანვარში ხელს ჰკიდებს „ზაკავკასისკი ვესტნიკის“ რედაქტორობას. იგი აგრეთვე, რედაქტორობდა ქართულ გაზეთს „კავკასიის მხარეთა უწყებანი“, რომელმაც მხოლოდ წელიწადნახევარი იარსება – 1845 წლის იანვრიდან 1846 წლის 1 ივლისამდე<sup>4</sup>.

ახალგაზრდა მკვლევარი ჯერ კიდევ 1838 წელს დიდად იყო დაინტერესებული ათონისა და იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერთა ბედი. 1849 წელს პლ. იოსელიანმა თავად შეძლო ათონის მთაზე მოგზაურობა. მის არქივში დაცულია ათონზე მოგზაურობის ცნობები და ჩანაწერები, ხოლო იმდროინდელ რუსულ პრესაში გამოქვეყნებულია ათონზე პლ. იოსელიანის მოგზაურობის დღიურები<sup>5</sup>.

პლატონ იოსელიანს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქართული წიგნის ბეჭდვის ისტორიაში. მან გამოცა იმ დროისათვის მრავალი მეცნიერული წიგნი: იოსებ თბილელის „დიდი მოურავიანი“, 1851; ტიმოთე ქართლის მთავარეპისკოპოსის „მიმოხილვა“, 1852; იონა რუისის მიტროპოლიტის „მიმოსულა“, 1853; არჩილ მეფის „ცხოვრება მეფის თეიმურაზ პირველისა, 1853; ანტონ პირველის „წყობილსიტყვაობა“, 1850 წელს პლ. იოსელიანის რედაქციით გამოვიდა გ. ერისთავის „გაყრა“. აღნიშნულ გამოცემებს დართული ჰქონდა კომენტარები და გამოკვლევები.

საქართველოს წარსულის შესწავლით გატაცებულ პლატონ იოსელიანს დადლა არ შეტყობია, იგი ინტენსიურად ზედიზედ წერდა და აქვეყნებდა საინტერესო და მნიშვნელოვან შრომებს. მის მიერ რუსულ ენაზე დაწერილი შრომებიდან მნიშვნელოვანია: „თბილისის სიძველენი“, „საქართველოს ეკლესიის მოკლე ისტორია“, „მცხეთის ტაძარი“, „დიდი მოურავის ცხოვრება“, „საქართველოს ძველი და ახალი ქალაქები“, „მთაწმინდა“, „ქალაქ დუშეთის აღწერა“, „მოგზაურობა დაღესტანში“, „მოთა რუსთაველი“, „მოგზაურობა თბილისიდან მცხეთამდე“, „ქართველები და მათი ძველი სახელწოდებანი“, „ქართული წელთაღრიცხვა“, „კაცხის ტაძარი იმერეთში“, „მოგზაურობა კახეთში“, „მარტყოფის მონასტერი“ და სხვა შრომები, რომელთა გვირგვინად უნდა ჩაითვალოს „ცხოვრება მეფისა გიორგი მეცამეტისა“. ეს ნაშრომი დაწერილია ერუდიციითა და ისტორიის ღრმა ცოდნით. შრომაში მოცემული ფაქტები, მასალები და მთელი რიგი მოსაზრებანი ანგარიშგასაწევ და ამოუწურავ წყაროდ დარჩება საქართველოს მეცხრამეტე საუკუნის მეისტორიეთათვის.

პლატონ იოსელიანის დაუდალავმა მეცნიერულმა შრომამ იმთავითვე საყოველთაო აღიარება ჰპოვა. 1840 წლის დეკემბერში ირჩევენ ამიერკავკასიის სტატისტიკური კომიტეტის წევრ-კო-

<sup>1</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, პლატონ იოსელიანის არქივი, საქმე №5, გვ. 313, 314.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 26.

<sup>3</sup> თ. ტაბლიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 60.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> *Кавказ*, №236 (Тифлиси, 1850); *Закавказский вестник*, №22 (Тифлиси, 1849).

რესპოდენტად, 1847 წლის ოქტომბერში ოდესის ისტორიისა და სიძველეთა საზოგადოების ნამდვილ წევრად, 1849 წელს პეტერბურგის არქეოლოგიისა და ნუმისმატიკის საზოგადოების წევრ-კორესპოდენტად, 1852 წელს პეტერბურგის საიმპერატორო რუსული გეოგრაფიული საზოგადოების ნამდვილ წევრად, 1863 წლის 4 ნოემბერს ათენის საახო საზოგადოების წევრად<sup>1</sup>.

პლატონ იოსელიანი სხვადასხვა დროს დაჯილდოებული იყო წმ. ანას პირველი, მეორე და მესამე ხარისხის ორდენებით, სხვადასხვა წარჩინების ნიშნებით, ხოლო 1857 წელს სპარსეთის შაჰმა იგი დააჯილდოვა ვარსკვლავიანი ღმრისა და მზის მეორე ხარისხის ორდენით<sup>2</sup>.

პლატონ იოსელიანი ენის საკითხში ბოლომდე დარჩა არქაისტად და კონსერვატორად, რამაც ის სალიტერატურო და სხვა საკითხების გარშემო ატეხილი ე. წ. „მამათა“ და „შიგლთა“ ბრძოლების დროს „მამათა“ ბანაკში მოაქცია. ის თავის დიდებულ ნაშრომს – „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“ – სწორედ ამ ცხარე ბრძოლების პერიოდში წერდა და აყალიბებდა, მაგრამ მის ლიტერატურულ სტილზე არავითარი გავლენა „ახლისა“ არა ჩანს, ის კვლავ თავის დიდი მენტორის – ანტონ კათალიკოსის – ლიტერატურული სკოლისა და ენობრივი ნორმების მონა-მორჩილად დარჩა.

მართალია, მსოფლმხედველობა, რომელსაც პლატონ იოსელიანი იცავდა დღეს სავსებით მოძველებული და მიუღებელია, იგი განიხილება როგორც გავლილი ეტაპი, როგორც წარსულის კუთვნილება, რომელსაც თავის დროზე გარკვეული როლი ჰქონდა დაკისრებული. მას მაინც თავისი მრავალრიცხოვანი წიგნებით, სახელმძღვანელოებით, წერილებით, გამოკვლევებით და პრაქტიკული პედაგოგიური მოღვაწეობით გარკვეული დამსახურება მიუძღვის ქართველი ხალხის წინაშე.

პლ. იოსელიანი გარდაიცვალა 1875 წლის 15 (27) ნოემბერს 66 წლის ასაკში. დაკრძალეს თბილისში, მის მიერ აგებულ ამაღლების ტაძარში, მოგვიანებით მისი ნეშტი გადაასვენეს დიდუბის პანთეონში. საფლავის ქვაც იქ გადაიტანეს, რომელზედაც ქართულ და რუსულ ენებზე ვკითხულობთ: „დეისტვიტელნი სტატსკი სოვეტნიკ პლატონ ეგნატეს ძე იოსელიანი, მიმღები უმაღლესი განათლებისა, იყო რა წევრად რაგდენტამე სამეცნიერო საზოგადოებათა რუსეთისა და ევროპის ქვეყნებისათა, ამან განამდიდრა სამშობლო ქუეყანა თავისი საქართველო მრავლითა სხუადასხუა გვართა სასარგებლო თხზულებითა და დასასრულ 66 წლისამ ჰპოვა საუკუნო სადგური სართულსა ქუეშე ამა მისგანვე აღმშენებულსა ამაღლების ეკლესიისასა“.

ახალი თაობის წარმომადგენელმა სერგი მესხმა „დროების“ ფურცლებზე გულწრფელი სიტყვებით შეაფასა „აკაკასიის თითქმის უძველესი მწიგნობრის“ ღვაწლი, რომელთანაც, „როგორც ძველი თაობის ერთ-ერთ ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელთან, მათ ბევრი ლიტერატურული ბრძოლა გადაიხადეს, მაგრამ ქართული ლიტერატურის სიყვარულმა ორი თაობა შეარიგა მიცვალებულის საფლავზე“<sup>3</sup>.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. ა. აბრამიშვილი, *დოკუმენტები და მარჯინალები, II, პლატონ იოსელიანის ბიოგრაფიისათვის* (თბილისი, 1956).
2. პ. იოსელიანი, *ცხოვრება მეფისა გიორგი მეცამეტისა, აკაკი გაწერელისა შესავალი წერილებით, რედაქციითა და შენიშვნებით* (ტფილისი, 1936).
3. მ. კელენჯერიძე, *რუსულ-ქართული ხელნაწერი ლექსიკონები XVIII-XIX სს.* (თბილისი, 1961).
4. კ. მამაცოვი, ნ. ბარათაშვილი, *დროება*, №206 (ტფილისი, 1881).
5. ს. მესხი, *პლატონ იოსელიანი, დროება*, №26 (ტფილისი, 1875).
6. ი. მეუნარგია, *ქართველი მწერლები*, I (თბილისი, 1954).
7. თ. ტაბლიაშვილი, *დოკუმენტური მასალები პლატონ იოსელიანის შესახებ, საისტორიო მოამბე*, №27 (თბილისი, 1973).
8. ლ. ქადაგიშვილი, *პლატონ იოსელიანი დუშეთში, კომუნიზმის ვზა*, №20 (თბილისი, 1967).
9. გ. შარაძე, *პლატონ იოსელიანი – რუსთველოლოგი* (თბილისი, 1980).

<sup>1</sup> ა. აბრამიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 110.

<sup>2</sup> თ. ტაბლიაშვილი, დასახ. ნაშრომი.

<sup>3</sup> ს. მესხი, *პლატონ იოსელიანი, დროება*, (თბილისი, 1875).

10. ქ. ჩხატარაიშვილი, ქართული ფეოდალური სამხედრო ორგანიზაციის ისტორიიდან („შიდა ლაშქარი“), *მაცნე, ისტორიის სერია*, №4 (თბილისი, 1971).
11. ზ. ჭიჭინაძე, *პლატონ იოსელიანი* (ტფილისი, 1893).
12. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, *პლატონ იოსელიანის არქივი*, საქმე №5.
13. П. Иоселиани, *Описание Марткопского минастыря* (Тифлисъ, 1847).
14. *Кавказ*, №236 (Тифлисъ, 1850).
15. *Закавказский Вестник*, №22 (Тифлисъ, 1849).

**TSATSA CHKHARTISHVILI**

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology,  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

### **PLATON IOSELIANI – THE LIFE AND ACTIVITY**

The life and activity of Platon Ioseliani has a special place in the history of Georgian scientific and social thinking of the 19<sup>th</sup> century. Platon Ioseliani was active participant of each significant national scientific and great cultural initiative of those days Georgia; was always expressing his authoritative meaning about these events. If Temuraz Bagrationi, Marie Brosse and Davit Chubinashvili were the founders of the Kartvelology school of Petersburg, Solomon Dodashvili and Platon Ioseliani, who were coming from that school, are the founders of European scientific thinking and culture having national roots.

On the pages of „Droeba“ Sergei Meskhi, the representative of the young generation, heartedly and sincerely evaluated „the desert of the oldest scholar of the Caucasus with whom, as one of the outstanding representatives of the old generation, they had a struggle on the issues of literature, but on the graves of the deceased ancestors the love of Georgian literature united these tow generations“.

**პლატონ იოსელიანისა და მარი ბროსეს  
სამეცნიერო თანამშრომლობის ისტორიიდან**

პლატონ იოსელიანი (1809-1875 წწ.) XIX საუკუნის გამოჩენილი საზოგადო მოღვაწე, საქართველოს ისტორიის მკვლევარი, თეოლოგი და ლიტერატორი იყო. მან წარუშლელი კვალი დატოვა საქართველოს სიძველეთა შესწავლისა და ქართული კულტურის განვითარების საქმეში. 1835 წელს პლატონ იოსელიანმა პეტერბურგის სასულიერო აკადემია დაამთავრა ღვთისმეტყველების კანდიდატის ხარისხით. მისმა სამეცნიერო მოღვაწეობამ თავიდანვე დიდი აღიარება ჰპოვა. 1847 წლის ოქტომბერში იგი ქ. ოდესის ისტორიისა და სიძველეთა საზოგადოების ნამდვილ წევრად, 1849 წელს პეტერბურგის არქეოლოგიისა და ნუმიზმატიკის საზოგადოების წევრ-კორესპონდენტად, 1863 წელს კი ათენის სამეფო არქეოლოგიური საზოგადოების წევრად აირჩიეს. ასეთი პოპულარული ორგანიზაციების წევრობა ქართველი მეცნიერისთვის მეტად საპატიო იყო. იგი მაღალ სამეცნიერო ტრიბუნას აქტიურად იყენებდა საქართველოს ისტორიისა და ქართული კულტურის პროპაგანდისთვის.

ცნობილი ფრანგი ქართველოლოგის მარი ბროსეს (1802-1880 წწ.) საქართველოს ისტორიით დაინტერესება არქიმანდრიტ ევგენის ნაშრომის „საქართველოს ისტორიული სურათი“-ს (გამოცა 1802 წელს, სანკტ-პეტერბურგში) კრიტიკული განხილვით დაიწყო, რომელიც ამ თხზულების ვრცელი ნაწილებით, 1819 წელს ჟურნალ „მოგზაურობის ანალებში“ ფრანგულ ენაზე გამოქვეყნდა. ეს ინტერესი მას კიდევ უფრო გაუღვივდა ევგენი ბოლხოვიტინოვის შრომის „Историческое изображение Грузии в политическом, церковном и учебном ее состоянии“ წაკითხვის შემდეგ<sup>1</sup>. მარი ბროსემ შეისწავლა სომხური და ქართული ენები. იგი იკვლევდა ამიერკავკასიაში მოგზაურთა მიერ შეგროვილ საინტერესო მასალებს საქართველოს შესახებ, ეცნობოდა კერძო პირთა ნუმიზმატიკურ კოლექციებს. მან გამოაქვეყნა ლექსიკონი მარი 1826 წელს საქართველოდან ჩატანილი „ქართული ისტორიული ქრონიკა“, რომელიც საქართველოს ისტორიის შესახებ ერთ-ერთი პირველი პუბლიკაციაა ევროპაში<sup>2</sup>.

1836 წლის 14 დეკემბერს მარი ბროსე პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის წევრად ერთხმად აირჩიეს, 30 დეკემბერს ამის შესახებ მან წერილობით მიიღო ცნობა აკადემიის მდივნის პავლე ფუსისგან.<sup>3</sup> 1837 წლის 7 აპრილს მისი აკადემიის წევრად არჩევა რუსეთის იმპერატორმა დაამტკიცა, ხოლო 18 ივლისს, ოჯახთან ერთად, მარი ბროსე პეტერბურგში ჩავიდა. იგი დაუკავშირდა პეტერბურგში მყოფ თეიმურაზ ბატონიშვილს, რომელთანაც მიმოწერა მას საფრანგეთიდანაც ჰქონდა. მარი ბროსე გაეცნო პეტერბურგში არსებულ ხელნაწერებს, ისტორიულ დოკუმენტებს, კერძო პირთა კოლექციებს, ასევე თეიმურაზ ბატონიშვილის მდიდარ ბიბლიოთეკას, რომელიც მან პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემიას შესწირა. მ. ბროსემ გამოაქვეყნა თეიმურაზ ბატონიშვილის მდიდარი ქართული ბიბლიოთეკის კატალოგის სრული თარგმანი. ბატონიშვილმა საკუთარი ხელით გადაწერა ეს კატალოგი და ბროსეს გადასცა. პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემიის დავალებით მარი ბროსემ შეადგინა ამიერკავკასიაში დაცული სალიტერატურო ძეგლების გაცნობის გეგმა, რომელიც კავკასიაში ადმინისტრაციული დავალებით მივლინებულ სახელმწიფო საბჭოს წევრს ბარონ ჰანს გადაეცა. ამ გეგმის შემწევობით აკადემიამ სრულიად ახალი ცნობები მიიღო მრავალი ქართული ხელნაწერის შესახებ, რომლებიც კერძო პირთა საკუთრებას შეადგენდა.

პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემია საქართველოს ისტორიული წარსულის შესწავლის საქმეს საგანგებოდ 1835 წლიდან შეუდგა. ამ მიზნით წარმოშობით ფინელი ენათმეცნიერი ანდრია მისიელის ძე შეგრენი<sup>4</sup> (1794-1855 წწ.) ორი წლით ამიერკავკასიაში მიაგვლინა. ა. შეგრენი საქართველოს ისტორიისა და მწერლობის პირველწყაროებს გაეცნო. მან მოინახულა ქუთაისი, გელათი, გორი, თბილისი. შეისწავლა ქართული და სომხური ენები. ა. შეგრენმა თბილისში გაიც-

<sup>1</sup> რ. დოდაშვილი, *მარი ბროსე – ქართული მწერლობის მკვლევარი* (თბილისი, 1962), გვ. 56.

<sup>2</sup> შ. ხანთაძე, *მარი ბროსე (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი)* (თბილისი, 1966), გვ. 20.

<sup>3</sup> E. Khochtaria-Brosset, S. Andrieu, *Marie-Felicite Brosset, Bibliographie (ფრანგულ და ქართულ ენებზე)* (Tbilissi, 1999), p. 112.

<sup>4</sup> *Сто замечательных финнов, калейдоскоп биографий*, ред. Т. Вихавайнем, пер. с финск. И. М. Соломеша, общества финской литературы (Хельсинк, 2004).

ნო პლატონ იოსელიანი და ნიკოლოზ ქუთათელაძე და ისინი აქტიურად ჩააბა პეტერბურგის სა-  
მეცნიერო აკადემიის მუშაობაში.

თავის მხრივ, მარი ბროსეც დაუახლოვდა საქართველოში მყოფ ისტორიკოსებს, რომელთა  
მეშვეობით აგროვებდა საჭირო ცნობებს საქართველოს ისტორიის მნიშვნელოვან საკითხებზე.  
1838 წლიდან დაიწყო მარი ბროსეს უშუალო მიმოწერა პლატონ იოსელიანსა და ნიკოლოზ ქუ-  
თათელაძესთან. პლატონ იოსელიანი ისტორიულ დოკუმენტებს, ასევე ეკლესია-მონასტრებიდან  
გადმოწერილ სიგელ-გუჯრებს აგროვებდა და პეტერბურგში მყოფ მარი ბროსეს უგზავნიდა. ამ  
მასალებს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა საქართველოს ისტორიის შესასწავლად. ორი დიდი  
მეცნიერის თანამშრომლობაზე ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის მათი პირადი წერილები.

პლატონ იოსელიანისა და მარი ბროსეს წერილები გამოაქვეყნეს პროფესორებმა სოლომონ  
ყუბანეიშვილმა (1941 წელს),<sup>1</sup> ხოლო 1996 წელს გასტონ ბუაჩიძემ პარიზში ფრანგულ ენაზე გა-  
მოცემულ წიგნში „მარი ბროსეს ცხოვრება“<sup>2</sup>. ამ ორი მეცნიერის ეპისტოლარული მეგობრობა,  
ამჟამად, ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრშია დაცული<sup>3</sup>. პლატონ იოსელიანი დიდ მნიშვნელო-  
ბას ანიჭებდა მარი ბროსეს ღვაწლს ქართულ სიძველეთა შესწავლის საქმეში, მას ევროპაში  
საქართველოს ისტორიის პირუთენელ მკვლევარად მიიჩნეოდა და ძველი ქართული ხელნაწერე-  
ბით ამარაგებდა. პლატონ იოსელიანი ამისთვის არ ზოგავდა არც ენერჯიას და არც ფინანსურ  
საშუალებებს. ერთ-ერთ წერილში მან მ. ბროსეს მისწერა: „დიდად ვარ მეძიებელი ქართულთა  
წიგნთასა, არცა ვიშურვი ფულთა მოსყიდუად მათდა, მიმოვლასა ჩემსაგ საქართველოდ, უამთა  
თავისუფალთა თანამდებობისაგან ჩემისა დღეთასა შეუდგების მოპოვნა ძველთა წიგნთა ყოვლი-  
სა გვარისათა...“<sup>4</sup>

პლატონ იოსელიანის მიერ შეგროვებულ ხელნაწერებს შორის განსაკუთრებით საყურად-  
ღებოა „ცხოვრება ქართველთა მეფის ძის პეტრესი“, რომლის ასლიც ქართველმა მეცნიერმა პე-  
ტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიას გადაუგზავნა. იგი უძველესი იყო და დიდი მნიშვნელობა  
ჰქონდა მეცნიერებისთვის. ხელნაწერის შესახებ პლატონ იოსელიანი ბროსეს წერდა: „...მე ვგო-  
ნებ, უწინარეს და უძველეს წერილისა ამის არა იპოვებდეს ჩვენ შორის, თვით შტილიცა წერი-  
სა ამტკიცებს ამას“<sup>5</sup>. პლატონ იოსელიანი მარი ბროსესადმი გაგზავნილ წერილში აღნიშნავს,  
რომ მან ეს ძველი სრულიად შემთხვევით იპოვა.

პლატონ იოსელიანის მიერ მიწოდებული მასალის საფუძველზე, ეს ძველი აკადემიკოსმა ნ.  
მარმა გამოსცა სახელწოდებით: „Житие Петра Ивера, царевича-подвижника и епископа Маиюмского“<sup>6</sup>.  
Маиюмского“<sup>6</sup>. V საუკუნის გამოჩენილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწის, მაიუმის ეპისკოპოსის,  
ქართული ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული პეტრე იბერის ცხოვრების ასურული ტექსტი  
1895 წელს გერმანელმა მეცნიერმა რიხარდ რააბემ გამოსცა. ამ ვერსიის ქართული ვარიანტი  
ივანე ლოლაშვილმა შეასრულა<sup>7</sup>.

მარი ბროსეს მისამართით გაგზავნილ წერილებს პლატონ იოსელიანი ასე ამთავრებდა:  
„თქვენდა უმორჩილესი მოსამსახურე საქართველოს აზნაურიშვილი პლატონ იოსელიანი“, „უფ-  
ალს ექსტრა-ორდინარის აკადემიკოსს ბროსეს“, რითაც თავის პატივისცემასა და მოწიწებას  
გამოხატავდა მარი ბროსეს ღვაწლისადმი. პლატონ იოსელიანი ხელნაწერებს აწვდიდა, ასევე  
ცნობილ ლინგვისტს ანდრია მიხეილის ძე შეგერენს.

პლატონ იოსელიანი მთელ თავისუფალ დროს უძველესი ხელნაწერების შეგროვებას ან-  
დომებდა. 1838 წლის 4 აგვისტოს ბროსესთვის გაგზავნილ წერილში სინანულს გამოთქვამს:  
„ახალციხეს ივლისის პირველიდან განჩნდა ჭირი და გზები იმერეთისა და ახალციხისა შეჰკრ-  
ეს და მე ვითარდა განვეტევებოდი გზად? დამიშთა მხოლოდ ერთი მხარეი საქართველოსი –  
დუშეთი ანუ არაგვი, სადაცა ვიყავ ერთი თუე. კერძო ესე კინნდა მარადის იყო შეუხებელ მტერ-  
თაგან და მაშასადამე, წიგნებითა და წერილებითა უნდა იყოს სავსე. აქა მოძიება ჩემი არა დაშ-  
თა უნაყოფოდ...“<sup>8</sup> ამ მხარეში პლატონ იოსელიანს, როგორც თავად აღნიშნავს 21 ხელნაწერი

<sup>1</sup> ს. ყუბანეიშვილი, პლატონ იოსელიანის წერილები აკადემიკოს მარი ბროსესადმი, *შოთა რუსთაველის სახელობის ბათუმის სახელმწიფო სამასწავლებლო ინსტიტუტის სამეცნიერო შრომების კრებული*, წიგნი პირველი (ბათუმი, 1941). შენიშვნა: ს. ყუბანეიშვილმა აღნიშნული წერილები საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის პალეოგრაფიის განყოფილების ფონდში მოიძია.

<sup>2</sup> G. Bouatchidzé, *La vie de Marie Brosset, édition du Petit Véhicule* (Nantes, 1996).

<sup>3</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, მარი ბროსეს არქივი, საქმე №167.

<sup>4</sup> ს. ყუბანეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 150.

<sup>5</sup> იქვე გვ. 151.

<sup>6</sup> Житие Петра Ивера, царевича – подвижника и епископа Маиюмского V века, *Православный палестинский сборник*, XVI (1896).

<sup>7</sup> *ცხოვრება პეტრე იბერისა*, ასურული რედაქცია გერმანულიდან თარგმნა და განმარტებითი საძიებლები დაურთო ი. ლოლაშვილმა (თბილისი, 1988); საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ავტორ-შემდგენელი: ე. გაბიაშვილი, მ. მამაცაშვილი, ა. ლამბაშიძე (თბილისი, 2007).

<sup>8</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, მარი ბროსეს არქივი, საქმე №77.

შეუგროვებია, რომელთაგან 6 პერგამენტის ქაღალდზე იყო შესრულებული, ხოლო დანარჩენი ტყავზე ძველი ხუცური დამწერლობით, მათ შორის იყო ძველი სახარება ხატებითურთ.

პლატონ იოსელიანი 1838 წლის 6 ოქტომბრის წერილით მარი ბროსეს სთხოვს პეტერბურგის აკადემიას გამოაგზავნინოს თხოვნა ამიერკავკასიის მაშინდელი მთავარმმართველის ეგენი გოლოვინისადმი (1837-1842 წლებში იყო კავკასიის მთავარმმართველი), რათა თანხა გამოეყო მხატვრისათვის, რომელიც მცხეთის უნიკალური ფრესკების ასლების გადაღებას განახორციელებდა, რადგან დროთა განმავლობაში ფრესკები ზიანდებოდა, ისტორიას კი აღარაფერი შემორჩებოდა. პლატონ იოსელიანს მიაჩნდა, რომ ეს საქმე მხოლოდ პროფესიონალ მხატვარს უნდა გაეკეთებინა, ვისთვისაც სათანადო გასამრჯელო უნდა გადაეხადათ, რადგან მისი თქმით: „დაუდევნელობა მხატვართა შორის არა არის იშვიათი, მეტადრე მაშინ, როდესაც უსასყიდლოდ აღასრულებენ ესე გუართა მინდობილებათა“<sup>1</sup>.

პლატონ იოსელიანმა იტალიელი მხატვრის როცის დახმარებით 1839-1840 წლებში მცხეთის სვეტიცხოვლის უნიკალური მხატვრობა გადმოიღო და მარი ბროსეს პეტერბურგში გაუგზავნა. ამ უნიკალური მასალის ბროსესათვის გადაცემის ფაქტები ფართოდ აისახა ორი თვალსაჩინო მეცნიერის მიმოწერაში. პლატონ იოსელიანი ბროსესადმი გაგზავნილ არაერთ წერილში შენიშნავს, რომ მასალების დაგვიანებით მიწოდება იტალიელი მხატვრის უგულისყურობის შედეგი იყო, რის გამოც არა ერთხელ მოუბოდიშა დიდ ქართველოლოგს.

პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემიის ერთ-ერთ სხდომაზე მარი ბროსემ ქართული მხედრული შრიფტის ორი კომპლექტის დამზადების (მსხვილის – ტექსტებისათვის და წვრილის – შენიშვნებისთვის) საკითხი დააყენა. შრიფტის ჩამოსხმა 1838 წლის დამდეგს დასრულდა, მანამდე მ. ბროსე იძულებული იყო ძველი, ხუცური შრიფტით ესარგებლა.

პლატონ იოსელიანის სახელს უკავშირდება საქართველოს ძველი ქალაქების კვლევა. 1850 წელს მან ამ საკითხს ცალკე წიგნიც კი მიუძღვნა<sup>2</sup>.

თავის მხრივ, მარი ბროსე ამუშავებდა პლატონ იოსელიანის მიერ წარგზავნილ უნიკალურ მასალას და სხვადასხვა ქართული ხელნაწერების მისეულ ახსნას უზიარებდა ქართველ მეცნიერს და აზრსაც ეკითხებოდა. მარი ბროსეს ხელნაწერთა არქივში აღმოჩნდა, აგრეთვე, პლატონ იოსელიანისგან მიღებული „ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია“. მარი ბროსე ქართველ მეცნიერს სთხოვდა შეექმნა მაღალი მეცნიერული ღირებულების ნაშრომი, რომელშიც ქართველთა მდიდარი ისტორიული წარსული იქნებოდა ასახული. პლატონ იოსელიანი გაეცნო ბერძენთა და რომაელთა ცნობებს საქართველოს შესახებ და შექმნა იმ დროისთვის მნიშვნელოვანი შრომები ქართველთა წამომავლობაზე, ეკლესიის ისტორიაზე, საქართველოს ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა. 1867 წელს გაგზავნილი წერილიდან ჩანს, რომ პლატონ იოსელიანმა ცნობილ მეცნიერს თავისი ნაშრომი „ცხოვრება მეფისა გიორგი მეცამეტისა“<sup>3</sup> გაუგზავნა, სთხოვდა ამ ნაშრომს გასცნობოდა და სქოლიოები შეეკვრა, ხოლო შემდეგ პეტერბურგში მყოფი იოანე გრუზინსკისთვის გადაეცა. პლატონ იოსელიანის თხოვნით, მარი ბროსემ ეს ნაშრომი წაიკითხა, შენიშვნები დაურთო და პეტერბურგის აკადემიას გადასცა. 1867 წლის 17 მაისს გაგზავნილი წერილით, ნაშრომის შესახებ მან საკუთარი აზრი გაუზიარა ქართველ მეცნიერს: „გმადლობ დაუვიწყებლობისათვის: თქვენი წიგნი რომ მომივიდა, ვთხოვე მუზეუმში ხელნაწერი თქვენი, „აღწერა ძველისა საქართველოსა“ და გუშინ წარვადგინე აკადემიის კრებაში. მოეწონა პრეზიდენტსა და ჩვენებსა ვედრება თქვენი და ნება მისცეს სამარადისო სეკრეტარსა გაგზავნად თქვენთვის ნამდული თქვენისა შრომისა... მიხარიათ დიდათ, რომ დაგიწერიათ სრული ისტორია უკანასკნელი მეფისა გიორგისი. ჩვენ ჭეშმარიტებასა ვიცნობთ ძლივდა ნახევრამდინ, და თქვენ ქართველი, თვალთ თვისით მნახველი ყოველისა შემთხვევისა, უნდა გამოაცხადოთ საქმე, როგორც იყო...“<sup>4</sup> პლატონ იოსელიანის აღნიშნული ნაშრომით დაინტერესდნენ პეტერბურგში მყოფი ბატონიშვილებიც. მისი გამოცემა იოანე გრიგორის ძე გრუზინსკიმ იკისრა, თუმცა წიგნის დაბეჭდვა დაგვიანდა. თხზულების ნაწევები პირველად 1879 წელს ჟურნალ „ივერია“-ში დაიბეჭდა, რომელიც შემდეგ ცალკე წიგნად ზაქარია ჭიჭინაძემ გამოსცა, ხოლო 1936 წელს დედნის მიხედვით, აკაკი გაწერელიას მიერ შესავალი წერილებით, რედაქციით და შენიშვნებით გამოიცა. ნაშრომში მოცემული ფაქტები და მეცნიერული მოსაზრებები დღესაც ანგარიშგასაწევია.

<sup>1</sup> ს. ყუბანეიშვილი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 161.

<sup>2</sup> П. Иоселиани, *Города существовавшие и существующие в Грузии* (Тифлис, 1850).

<sup>3</sup> პ. იოსელიანი, *ცხოვრება მეფისა გიორგი მეცამეტისა*, ა. გაწერელიას შესავალი წერილებით, რედაქციითა და შენიშვნებით (თბილისი, 1936).

<sup>4</sup> ს. ყუბანეიშვილი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 201.



მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეული მიზეზების გამო, პლატონ იოსელიანის შრომები ცენზურის ქვეშ ექცეოდა, ისტორიული პროცესების მისეული ხედვა დღესაც აქტუალურია. ისტორიას იგი ღვთიური ნების გამოვლენად მიიხსენებდა. აღსანიშნავია მისი დაინტერესება საზღვარგარეთ დაცული საეკლესიო ლიტერატურის და წყაროების შესწავლით<sup>1</sup>.

პეტერბურგში არსებული მასალების დამუშავების შემდეგ მარი ბროსემ გადაწყვიტა, გაცნობოდა იმ ძეგლებს, რომლებიც რუსეთის ძველ, სატახტო ქალაქ მოსკოვში ინახებოდა, სადაც XVIII საუკუნის დამდეგიდან ქართველთა რამდენიმე კოლონია არსებობდა. 1838 წელს ის სამეცნიერო მივლინებით მოსკოვში ჩავიდა, სადაც ერთი თვე (1838 წლის 25 ივლისი-25 აგვისტო) დაჰყო. იგი გაეცნო მოსკოვში მცხოვრებ ქართველთა ოჯახებში აღმოჩენილ საბუთებს, რომელიც შემდეგში პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემიამ შეიძინა. მ. ბროსემ დაათვალიერა ქართველთა მიერ მოსკოვში აშენებული სამი ეკლესია, შეკრიბა ცნობები იქვე დაცული ივერიის ღვთისმშობლის ხატის შესახებ და ქართველთა და სომეხთა საფლავებიდან წარწერები გადმოიღო. მოსკოვში ყოფნისა და მუშაობის დროს მას დახმარებას უწევდა პეტრე ქებაძე, რომელმაც აკადემიას დიდი სამსახური გაუწია ძველ ხელნაწერთა შექენაში<sup>2</sup>.

1838 წელს მოსკოვში სამეცნიერო მივლინებისას, მარი ბროსემ მოსკოვის უნივერსიტეტის სტუდენტი ზაქარია ფალავანდიშვილი გაიცნო<sup>3</sup>. პეტერბურგში დაბრუნების შემდეგ მარი ბროსემ, იმავე წლის 23 აგვისტოს, თავის ახალ ნაცნობს წერილი მისწერა, სადაც აუწყებდა, რომ ფრანგულ ენაზე გამოსაცემად ამზადებდა ვახუშტი ბატონიშვილის ნაშრომს: „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ და ცნობების შეგროვება სთხოვა მას. მათი სამეცნიერო მიმოწერა ხშირი იყო. მოსკოვის უნივერსიტეტში სწავლის დასრულების შემდეგ, ზაქარია ფალავანდიშვილი 1841 წლის იანვარში თბილისში დაბრუნდა. იმავე წელს მარი ბროსემ დავით ჩუბინაშვილთან და ზ. ფალავანდიშვილთან ერთად „ვეფხისტყაოსანი“ გამოსცა, რომლის გაცნობასა და შესწავლაზე ჯერ კიდევ საფრანგეთში ყოფნისას დიდი შრომა გასწია.

XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველო რუსეთის იმპერიის შემადგენელი ნაწილი იყო. ქართული კულტურის პროპაგანდა ევროპაში ძირითადად რუსული ენის მეშვეობით ხდებოდა. საქართველოში დაფუძნდა არაერთი რუსულენოვანი სამეცნიერო თუ სამეცნიერო-პოპულარული ორგანო. პლატონ იოსელიანი 1844 წელს გაზეთ „ზაკავკაზსკი ვესტნიკ“-ის რედაქტორად დაინიშნა. მას საფუძვლით გაცნობიერებული ჰქონდა კავკასიაში რუსული პერიოდული გამოცემის რედაქტორის პასუხისმგებლობა. გაზეთის ფურცლებზე გამოქვეყნებული წერილებით იგი რუსულენოვანი მკითხველისთვის საქართველოს ისტორიის და ქართული კულტურის პროპაგანდას ცდილობდა. პლატონ იოსელიანს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა კავკასიის მეფისნაცვალ გრაფ მიხეილ სიმონის ძე ვორონცოვთან. მიხეილ ვორონცოვის თანამდებობიდან წასვლის შემდეგ, მისმა შემცვლელმა ნ. მურავიოვმა, 1855 წლის 21 ივლისს ვასილ ბებუთოვის პროექტი დაამტკიცა და გაზეთი „ზაკავკაზსკი ვესტნიკ“-ი ადგილობრივი მთავრობის ოფიციალურ გაზეთ „კავკაზთან“ მიაერთა, რომლის რედაქტორი, სამოქალაქო კანცელარიის მოხელე ვერდერევესკი გახდა<sup>4</sup>. პლატონ იოსელიანი სამსახურის გარეშე დარჩა. იგი მთელ თავის დროს ისტორიული დოკუმენტების შეგროვებას უთმობდა.

პლატონ იოსელიანისა და მარი ბროსეს ინტერესთა ერთობლიობა, კერძოდ, ქართული სიძველეების შესწავლა, საფუძვლად დაედო მათ შემდგომ სამეცნიერო საქმიანობას. პლატონ იოსელიანის მიერ შეგროვილმა მასალებმა და ქართულმა ხელნაწერებმა, ეკლესია-მონასტრებიდან გადმოწერილმა სიგელ-გუჯრებმა, დიდი დახმარება გაუწია მარი ბროსეს, რომელმაც რუსულ ენაზე დაწერა საქართველოს ისტორია (Очерк критической историй Грузии). ნაშრომი მარი ბროსეს 30 წლიანი დაუღალავი შრომის შედეგი იყო.

მარი ბროსე ცდილობდა ამიერკავკასიაში გამგზავრებას, რათა პირადად გასცნობოდა ქართულ კულტურას. ამ საკითხთან დაკავშირებით მან თავის მეგობარ ნიკოლოზ ხანიკოვს წერილი გაუგზავნა, რომელიც იმხანად, თბილისში, მეფისნაცვალთან დიპლომატიურ რანგში სამუშაოდ იყო განწესებული<sup>5</sup>. ხანიკოვმა მიხეილ ვორონცოვს აუწყა მ. ბროსეს კავკასიაში მოგზაურობის სურვილი. მ. ვორონცოვი დაინტერესდა ფრანგი მეცნიერის გადაწყვეტილებით და უზრუნველყო მისი მოგზაურობა მთელი ერთი წლის განმავლობაში. 1847 წლის 1 აგვისტოს მ. ბროსე

<sup>1</sup> ხ. ქოქრაშვილი, პლატონ იოსელიანი – საეკლესიო ისტორიის მკვლევარი (ზოგადი მიმოხილვა), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1(7) (თბილისი, 2010), გვ. 42.

<sup>2</sup> E. Khoctaria-Brosset, S. Andrieu, დასახ. ნაშრომი, გვ.117.

<sup>3</sup> G. Bouatchidzé, დასახ. ნაშრომი, გვ. 94.

<sup>4</sup> გ. საითიძე, პლატონ იოსელიანი – რედაქტორი, პუბლიცისტი (დაბადების 200 წლის გამო), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1(7) (თბილისი, 2010), გვ. 29.

<sup>5</sup> E. Khoctaria-Brosset, S. Andrieu, დასახ. ნაშრომი, გვ. 126.

სანკტ-პეტერბურგიდან გამოემგზავრა. კავკასიის მეფისნაცვალმა მიხეილ ვორონცოვმა ღირსეული დახვედრა მოუწყო პეტერბურგიდან ჩამოსულ სახელგანთქმულ ფრანგ მეცნიერს.

1847 წლის 19 აგვისტოს მ. ბროსე თბილისში ჩავიდა და პირადად გაიცნო პლატონ იოსელიანი, რომელმაც გილობა გაუწია ფრანგ მეცნიერს საქართველოს კუთხეების მონახულებისას. თავის მხრივ, ეგზარქოსმა ისიდორემაც მიიღო მარი ბროსე, რომელიც ეგზარქოსს თავისი მოგზაურობის სამეცნიერო მიზნებზე ესაუბრა. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოგზაურობისას ბროსეს აგონდებოდა ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ აღწერილი ადგილები. 1847 წლის 5 სექტემბერს ბროსემ მეტეხის ეკლესია მოინახულა, 7 სექტემბერს მცხეთა, 9 სექტემბერს შიო მღვიმის მონასტერს ეწვია, 17 სექტემბერს თელავს, მოინახულა ალავერდის მონასტერი, ასევე ახალციხე. პლატონ იოსელიანი მარი ბროსეს მცხეთის დასათვალიერებლად გაჰყვა და მას ეპიგრაფიკული და არქეოლოგიური ხასიათის უძვირფასესი მასალა გააცნო. მცხეთის მონახულება პლატონ იოსელიანს შემთხვევით არ გადაუწყვეტია. მან იცოდა, რომ მცხეთაში მრავალი შეუსწავლელი ძეგლი იყო<sup>1</sup>. ფრანგმა მეცნიერმა მოიარა იმერეთი, სამეგრელო, აფხაზეთი ბიჭვინთამდე, ლეჩხუმი, სვანეთი, რაჭა. საკმაოდ დიდი დრო მოანდომა გელათის სიძველეთა შესწავლას. ამიერკავკასიაში იგი თერთმეტი თვე გაჩერდა. შვიდი თვე მან საქართველოს ისტორიული კუთხეების მონახულებას, დანარჩენი დრო კი სხვადასხვა ძეგლების და ეკლესიების გაცნობას, განსაკუთრებით კი სინოდალური კანტორის მდიდარი სიძველეთსაცავის შესწავლას მოანდომა. კავკასიაში მოგზაურობის დროს, მარი ბროსეს უამრავი მასალა გადასცეს კერძო პირებმა, რამაც პეტერბურგის აკადემიის ქართული არქეოლოგიური კოლექციებით შევსება-გამდიდრებას შეუწყო ხელი. საქართველოში მუშაობის დროს მარი ბროსეს დიდი დახმარება აღმოუჩინა მ. ხანიკოვმა, რომელმაც მეცნიერს თავისი ბინა დაუთმო, გადასცა თეთრი წყაროს (აღბულადის) ჯვარი-პატიოსანის, წყაროსთავის და სხვა ეკლესიების მეტად საინტერესო საბუთები. ფრანგი მეცნიერისთვის დახმარების აღმოჩენის მიზნით, 1848 წელს იგი პირადად გაემგზავრა ანისში, საიდანაც მუსულმანურ წარწერათა მნიშვნელოვანი კოლექცია წამოიღო და სათანადო განმარტებებითურთ მარი ბროსეს გადასცა. ატენსა და გორიჯვარში მოგზაურობისას მარი ბროსეს მეგზურობა დიმიტრი მეღვინეთუხუცესმა გაუწია<sup>2</sup>. იგი თან ახლდა მეცნიერს მაზრის ჩრდილო ნაწილის ხანგრძლივი დათვალიერების დროს და იმდენად გაერკვა რუსეთის აკადემიის მიერ დასახულ ამოცანებში, რომ შემდეგში დამოუკიდებლად ახერხებდა იმ ადგილების გამოკვლევას, რომელთა ნახვა მ. ბროსემ ვერ მოასწრო.

საქართველოში მოგზაურობის შემდეგ, 1847 წელს, მარი ბროსემ გამოაქვეყნა წერილი „საქართველოს წარსულის ძეგლთა შესწავლის აუცილებლობა და საშუალებანი“<sup>3</sup>. წერილში მარი ბროსე აღნიშნავს იმ დიდი დახმარების შესახებ, რომელიც პლატონ იოსელიანმა მას საქართველოში მოგზაურობის დროს გაუწია. ამ ორი მეცნიერის მოსახრებები ზოგჯერ ერთმანეთს არ ემთხვეოდა. ასე მაგალითად, მარი ბროსეს მიერ გამოცემულ „ქართლის ცხოვრების“ მეექვსე დამატებაში, იგი შეეხო ქართლში ასურელ მამათა შემოსვლის საკითხს. პლატონ იოსელიანის აზრით, ეს V საუკუნეში უნდა მომხდარიყო. მარი ბროსემ კი ეს ფაქტი VI საუკუნით დაათარიღა. მისი მოსაზრება სწორი აღმოჩნდა. ასურელ მამათა ქართლში შემოსვლა დღესაც VI საუკუნით თარიღდება<sup>4</sup>.

მარი ბროსეს სამეცნიერო საქმიანობა მრავალ ქართველ მოღვაწესთან აკავშირებდა, საქართველოში მათთან კავშირს პლატონ იოსელიანის მეშვეობით ახერხებდა. დიდი მეგობრობა აკავშირებდა ქართველ პოეტთან, სამხედრო და საზოგადო მოღვაწესთან ალექსანდრე ჭავჭავაძესთან (1786-1846 წწ.). თავის მხრივ, მათ საერთო ნაცნობობა აკავშირებდათ ფრანგ დიპლომატ ლეტელიესთან, ასევე გამბასთან, თბილისში საფრანგეთის კონსულთან, რომელიც არის ავტორი ნაშრომისა: „მოგზაურობა საქართველოში“. ალექსანდრე ჭავჭავაძე და მარი ბროსე დაუსწრებლად იცნობდნენ ერთმანეთს, შეხვედრის საშუალება კი მათ არასოდეს ჰქონიათ, თუმცა საკუთარ აზრებს უზიარებდნენ ერთმანეთს, მათ შორის შუამავლობა პლატონ იოსელიანმა იკისრა. ალექსანდრე ჭავჭავაძეს ეკუთვნის ნაშრომი: „საქართველოს მოკლე ისტორიული ნარკვევი და მდგომარეობა 1801 წლიდან 1831 წლამდე“. პლატონ იოსელიანმა აუწყა პეტერბურგში მყოფ ფრანგ მეცნიერს ქართველი მწერლის გარდაცვალების ამბავი, რომელიც ტრაგიკულად დაიღუპა თბილისში 1846 წლის 18 ნოემბერს.

1845 წლის 26 იანვარს გაგზავნილ წერილში პლატონ იოსელიანი ბროსეს თავისი ახალგაზრდა მეგობრისა და კოლეგის ზაქარია ფალავანდიშვილის მოულოდნელი გარდაცვალების ამბ-

<sup>1</sup> მ. ბროსეს წერილი ზ. ჭიჭინაძისადმი, *ივერია*, №27 (1902), გვ. 18.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 128.

<sup>3</sup> М. Броссе, *О необходимости и способах изучать памятники старины Грузии* (Тифлис, 1847), стр. 130.

<sup>4</sup> თ. ზარნაძე, მარი ბროსეს სამეცნიერო კონტაქტები ქართველ მოღვაწეებთან, *კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის პერიოდული ორგანო ამირანი*, №10 (თბილისი, 2004), გვ. 44-45.

ავს ატყობინებს. წერილი ადრესატთან ვერ მოხვდა, რადგან ბროსე იმ პერიოდში სამშობლოში იმყოფებოდა ჯანმრთელობის გაუარესების გამო<sup>1</sup>. პეტერბურგში დაბრუნებისას, 1845 წლის 30 სექტემბერს, მარი ბროსემ წერილი გაუგზავნა პლატონ იოსელიანს, სადაც გამოთქმული იყო სინანული იმ ტკივილის გამო, რაც მას ზაქარია ფალავანდიშვილის მოულოდნელმა გარდაცვალებამ მიაყენა.

პლატონ იოსელიანს სიცოცხლის ბოლომდე არ შეუწყვეტია სამეცნიერო თანამშრომლობა ფრანგ მეცნიერთან. თავის მხრივ, მარი ბროსე მას რუსეთის აკადემიის გამოცემებს უგზავნიდა, ასევე რეცენზიებს წერდა მის შრომებზე. მარი ბროსეს თხოვნით და უშუალო შუამდგომლობით პლატონ იოსელიანმა სინოდის კანტორის არქივში მუშაობის უფლება მოიპოვა, სადაც მან 400-მდე უძველესი დოკუმენტი გაარჩია, შეისწავლა და ორ ტომად გამოსცა.

პლატონ იოსელიანი გარდაიცვალა 1875 წლის 15 ნოემბერს, საკუთარ დაბადების დღეზე, 66 წლის ასაკში. ამ სამწუხარო ფაქტს ერთი პირველი გახეთი „დროება“ გამოეხმაურა<sup>2</sup>.

პლატონ იოსელიანს მარი ბროსესთან ერთად დიდი წვლილი მიუძღვის ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლების შესწავლასა და გამოცემაში. პლატონ იოსელიანი თავისი მეცნიერული კვლევის შედეგებს აქვეყნებდა შემდეგ გამოცემებში: სახალხო განათლების სამინისტროს ჟურნალი, შინაგან საქმეთა სამინისტროს ჟურნალი, ჟურნალებში: „კავკასია“ და „კავკასიური კალენდარი“. თავის მხრივ, მარი ბროსემ არა ერთი ნაშრომი უძღვნა საქართველოს ისტორიის, არქეოლოგიის, ნუმიზმატიკის საკითხებს. მან ფრანგულად თარგმნა და 1849-1958 წლებში 7 ტომად გამოსცა „ქართლის ცხოვრება“<sup>3</sup>, ვახუშტი ბატონიშვილის „ისტორიის“ გეოგრაფიული ნაწილი, სეხნია ჩხეიძის, პაპუნა ორბელიანისა და ომან ხერხეულიძის ისტორიული თხზულებები, კომენტარებით და შენიშვნებით. მისი დაულაღავი შრომის დაგვირგვინება იყო „საქართველოს ისტორია“, რომლის I ტომი 1848 წელს გამოიცა. ბროსეს ამ ნაშრომზე მუშაობა სიკვდილამდე არ შეუწყვეტია. 1851 წლიდან მარი ბროსე აქტიურად მონაწილეობდა რუსეთის საიმპერატორო არქეოლოგიური საზოგადოების მუშაობაში, რომლის წევრადაც 1852 წლიდან ირიცხებოდა, ხოლო 1859-1867 წლებში აღნიშნული საზოგადოების აღმოსავლეთის სექციის გამგე იყო. 1879 წლის 6 ივნისს იგი უკანასკნელად დაესწრო პეტერბურგის აკადემიის ისტორიულ-ფილოლოგიური განყოფილების სხდომას. ჯანმრთელობის გაუარესების გამო, მეცნიერი საფრანგეთში გაემგზავრა, სადაც სამი თვის შემდეგ, 1880 წლის 3 სექტემბერს, 78 წლის ასაკში გარდაიცვალა.

პლატონ იოსელიანი მ. ბროსესადმი გაგზავნილ წერილებში ხშირად რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიას გულგრილობაში ადანაშაულებს. ერთ-ერთ წერილში იგი წერს: „აკადემიას, ეტყობა არა აქუს სურვილი ქართულისა ამბებისა და უგულოთაც არის – ესე საზოგადო ჰაზრთა და ჭეშმარიტი“<sup>4</sup>.

მარი ბროსე, მართალია, რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის დაკვეთით მუშაობდა და ბუნებრივია, ამ ქვეყნის ინტერესებს ვერ უღალატებდა, მაგრამ მას ზოგჯერ სერიოზული კამათი მოსდიოდა თვით რუს მკვლევრებთან. ასე მაგალითად, რუსმა ორიენტალისტმა, პეტერბურგის უნივერსიტეტის არაბული ენის პროფესორმა სენკოვსკიმ გამოაქვეყნა წერილი: „ზოგიერთი ეჭვი ქართველთა ისტორიის შესახებ“, რომელშიც მან სადავო გახადა ქართველთა თვითმყოფადობაც კი XII საუკუნემდე. მარი ბროსემ, ისტორიულ დოკუმენტებზე დაყრდნობით, საგანგებო წერილში სენკოვსკის მიერ გამოთქმული ეჭვების უსაფუძვლობა მეცნიერულად დაამტკიცა.

ორი თვალსაჩინო მოღვაწის – პლატონ იოსელიანისა და მარი ბროსეს სამეცნიერო თანამშრომლობამ დიდი სამსახური გაუწია, როგორც საქართველოს ისტორიის მკვლევართ, ასევე ქართული კულტურის და სიძველეების საზღვარგარეთ პოპულარიზაციას.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. მ. ბროსეს წერილი ზ. ჭიჭინაძისადმი, *ივერია*, №27 (ტფილისი, 1902).
2. *დროება*, 18 ნოემბერი (ტფილისი, 1875).
3. რ. დოდაშვილი, *მარი ბროსე – ქართული მწერლობის მკვლევარი* (თბილისი, 1962).

<sup>1</sup> G. Bouatchidzé, დასახ. ნაშრომი, გვ. 95.

<sup>2</sup> *დროება*, 18 ნოემბერი, (ტფილისი, 1875).

<sup>3</sup> M. Brosset, *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX siècle*, volume I-VII (Saint-Petersbourg, 1848-1858).

<sup>4</sup> ს. ყუბანეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 192.

4. თ. ზარნაძე, მარი ბროსეს სამეცნიერო კონტაქტები ქართველ მოღვაწეებთან, *კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის პერიოდული ორგანო ამირანი*, №10 (2004).
5. პ. იოსელიანი, *ცხოვრება მეფისა გიორგი მეცამეტისა*, აკაკი გაწერელის შესავალი წერილებით, რედაქციითა და შენიშვნებით (თბილისი, 1936).
6. პ. რატიანი, ეპიზოდები პლატონ იოსელიანის მოღვაწეობიდან, *საბჭოთა ქალი*, №2 (თბილისი, 1976).
7. გ. საითიძე, პლატონ იოსელიანი – რედაქტორი, პუბლიცისტი (დაბადების 200 წლის გამო), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1(7) (თბილისი, 2010).
8. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ავტორ-შემდგენელი: ე. გაბიაშვილი, მ. მამაცაშვილი, ა. დამბაშიძე (თბილისი, 2007).
9. ი. ტაბაღუა, მარი ბროსეს ნაკვალევზე, *დროშა*, №2 (თბილისი, 1965).
10. ხ. ქოქრაშვილი, პლატონ იოსელიანი – საეკლესიო ისტორიის მკვლევარი (ზოგადი მიმოხილვა), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1(7) (თბილისი, 2010).
11. ხ. ყუბანეიშვილი, პლატონ იოსელიანის წერილები აკადემიკოს მარი ბროსესადმი, *შოთა რუსთაველის სახელობის ბათუმის სახელმწიფო სამასწავლებლო ინსტიტუტის სამეცნიერო შრომების კრებული*, წიგნი პირველი (ბათუმი, 1941).
12. გ. შარაძე, *ვეგენი ბოლხოვიტინოვი – პირველი რუსი რუსთაველოლოგი* (თბილისი, 1978).
13. ზ. ჭიჭინაძე, *პლატონ იოსელიანი* (თბილისი, 1893).
14. შ. ხანთაძე, *მარი ბროსე (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი)* (თბილისი, 1966).
15. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, მარი ბროსეს არქივი, საქმე №72, 77, 80, 82, 87, 88, 97, 111, 164.
16. ე. ხოშტარია-ბროსე, აკადემიკოს მარი ბროსეს საარქივო მემკვიდრეობა, *ლიტერატურული საქართველო* (თბილისი, 2002).
17. *ცხოვრება პეტრე იბერისა, ასურული რედაქცია გერმანულიდან თარგმნა და განმარტებითი საძიებლები დაურთო ი. ლოლაშვილმა* (თბილისი, 1988).
18. ხ. ჯორბენაძე, დიმიტრი ბაქრაძის და მარი ბროსეს სამეცნიერო ურთიერთობისათვის, *კავკასიოლოგიის საერთაშორისო სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის პერიოდული ორგანო ამირანი*, №8 (თბილისი, 2003).
19. А. Барамидзе, Д. Ватейшвили, П. И. Иоселиани, *Очерк жизни и научно-общественной деятельности* (Тбилиси, 1978).
20. G. Bouatchidzé, *La vie de Marie Brosset, édition du Petit Véhicule* (Nantes, 1996).
21. М. Броссе, *О необходимости и способах изучать памятники старины Грузии* (Тифлис, 1847).
22. М. Brosset, *Chronique Géorgienne publiée par la Société royale asiatique de France* (Paris, 1830).
23. М. Brosset, *Rapport sur un voyage archéologique exécuté dans la Géorgie et dans l' Arménie en 1847-1848, publié par l' Académie impérial des sciences* (Saint-Petersbourg, 1851).
24. М. Brosset, *Additions et éclaircissement a l'Histoire de la Géorgie publiée par l' Académie impérial des sciences* (Saint-Petersbourg, 1851).
25. М. Brosset, *Histoire de la Géorgie depuis l' antiquité jusqu'au XIX siècle*, volume I-VII (Saint-Petersbourg, 1848-1858).
26. Жизнь Петра Ивера, царевича-подвижника и епископа Маиюмского V века, *Православный палестинский сборник*, XVI (1896).
27. П. Иоселиани, *Мцхетский храм в Грузии*, журнал министерства народного просвещения, XXXVI (С-Петербург, 1842).
28. П. Иоселиани, *Описание древностей города Тифлиса* (Тифлис, 1866).
29. П. Иоселиани, *Путевые записки от Тифлиса до Ахталы* (Тифлис, 1850).
30. П. Иоселиани, *Города существовавшие и существующие в Грузии* (Тифлис, 1850).
31. E. Khochtaria-Brosset, S. Andrieu, *Marie-Felicité Brosset, Bibliographie* (ფრანგულ და ქართულ ენებზე) (Tbilissi, 1999).
32. Н. Махарадзе, Платон Иоселиани В „Закавказском Вестнике“, *Вопросы теории и истории журналистики* (Тбилиси, 1974).
33. *Сто замечательных финов, калейдоскоп биографии*, ред. Тимо Вихавайнем, пер. с финск. И. М. Соломеща, *общества финской литературы* (Хельсинк, 2004).

## **FROM THE HISTORY OF THE COOPERATION OF PLATON IOSELIANI AND MARIE BROSSET**

The given work is about the scientific cooperation of the famous Georgian public figure, theologian and literary man – Platon Ioseliani with well-known French scientist- Marie Brosset. Since 1838 Platon Ioseliani and Marie Brosset were actively exchanging letters on the problems of the history of Georgia. Platon Ioseliani greatly valued Marie Brosset's contribution in the study of Georgian antiquities and was providing him with old manuscripts. Professor Solomon Kubaneishvili published in 1941 correspondence of Platon Ioseliani and Marie Brosset. Lately, in his book „The Life of Marie Brosset“ Gaston Buachidze published the same correspondence in French in Paris.

In the given work it is underscored that Marie Brosset studied and worked on the unique materials sent by Platon Ioseliani. He shared with Georgian scientist his own explanations of the Georgian manuscripts and used to ask what Platon Ioseliani's viewpoints were about them. Platon Ioseliani's and Marie Brosset's scientific interests, mainly the study of Georgian antiquities became the basis of their future scientific cooperation. The materials that were gathered by Platon Ioseliani and Georgian manuscripts, deed charters written from the churches and monasteries where they were preserved, did a great service to Marie Brosset who wrote a history of Georgia in Russian („Reviews of Critical History of Georgia“).

In August 19, in 1847 Marie Brosset arrived in Tbilisi and met Platon Ioseliani for the first time. Platon Ioseliani was guiding and showing the foreign scientist historical regions of Georgia. On his turn the governor-general of the Caucasus-Vorontsov met famous French scientist who arrived in Tbilisi from Peters-Burg with honor. Scientific interests made Marie Brosset to be in touch with many Georgian public figures. It was Platon Ioseliani who connected Marie Brosset with them. Marie Brosset had a great friendship with Georgian poet, military and public figure – Aleksandre Chavchavadze (1786-1848). On their turn both of them had friendship with French diplomat Letailier, with Jaques Francois Gamba, with a consul of France in Tbilisi who is an author of the work: „The Travel in Georgia“. Aleksandre Chavchavadze and Marie Brosset had never met each other, but were exchanging their opinions with the help of Platon Ioseliani.

Platon Ioseliani together with Marie Brosset contributed greatly in studding and editing of the old Georgian liturgical monuments. The cooperation of these two outstanding figures served greatly both the researchers of the history of Georgia as well as the popularization of the Georgian culture and antiquities abroad.

**პლატონ იოსელიანი ბიორბი სააკაძის შესახებ**

თუმცა ამ წერილის მთავარი მიზანია გიორგი სააკაძის პიროვნებაზე პლატონ იოსელიანის თვალსაზრისის გადმოცემა და შეფასება, ორიოდ სიტყვით არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ის დიდი ვნებათაღელვა, რასაც ეს თემა იწვევს არა მარტო დღეს, არამედ იმ დროიდან, როდესაც ქართულმა საზოგადოებამ გაიცნო და დაინახა ამ ადამიანის ნაღვაწი. ეს კი XVII საუკუნეშივე მოხდა, დავაც ამ დროიდან გაჩაღდა. სააკაძე ძულდათ და უყვარდათ, ხან მოღალატედ, ხან საქართველოს მხსნელად მიიხსნა, მის პიროვნებას, დროდადრო ხან აღაზრებდნენ, ხანაც ლანძღავდნენ, პოლიტიკური ვითარება ამ პროცესებზე პირდაპირ მოქმედებდა და სააკაძის სახეც ამ ფონზე გაიაზრებოდა. რუსეთის სამსახურში ერთგულად ჩამდგარ პლატონ იოსელიანსაც მოუწია საკუთარი დამოკიდებულების ასახვა სახელგანთქმული ქართველი სარდლისადმი იმ ისტორიულ ნარკვევში, რომელსაც ასევე პოლიტიკური დატვირთვა ჰქონდა.

საქართველოს ისტორიაში გამოჩენილ პიროვნებათა შორის, გიორგი სააკაძე ერთადერთი ადამიანი არ არის, ვისი მოღვაწეობის შეფასებაც აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. პლატონ იოსელიანს მოუხდა საკუთარი აზრის გამოთქმა ორი ისეთი ადამიანის შესახებ, რომელთა ფენომენი მრავალჯერ ყოფილა განსჯის საგანი და ხშირად ქართველ მოღვაწეთა მიერ ხოტბაშესხმულიც და გაკიცხულიც. ესენი არიან – თეიმურაზ პირველი და გიორგი სააკაძე. სააკაძისადმი იოსელიანის დამოკიდებულება ორივე ამ ნაშრომიდან ჩანს, რადგანაც ამ ორი ისტორიული პიროვნების ცხოვრება მტკიცედ და საბედისწეროდ გადაეჯაჭვა ერთმანეთს.

პლატონ იოსელიანის შრომა, რომელსაც ერქვა – „დიდი მოურავი გიორგი სააკაძის ცხოვრება“, დაიბეჭდა 1848 წელს, თბილისში, მეფისნაცვლის კანცელარიაში<sup>1</sup>. აქვე დაიბეჭდა პლატონ იოსელიანის მიერ 1853 წელს გამოცემული არჩილის პოემა „თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასება“. მეცნიერმა პოემის მხოლოდ ნაწილი გამოსცა სახელწოდებით – „ცხოვრება მეფისა თეიმურაზ პირველისა“, რასაც საკუთარი ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის შენიშვნები დაურთო. ეს გამოცემაც მიძღვნილია მეფისნაცვალ მიხეილ ვორონცოვისადმი<sup>2</sup>. ამ ნაშრომთა კონიუნქტურით დადღასმულობას თუნდაც ეს ფაქტიც ადასტურებს. პლატონ იოსელიანს სააკაძეზე წიგნის დაწერა შეუკვეთა მოურავის შთამომავალმა – რევაზ დიმიტრისძემ თარხან-მოურავმა. ისტორიკოსი შიშით შედგომია ამ დავალების შესრულებას. „თქვენ ისურვეთ გქონოდით თქვენი წინაპრის, დიდი მოურავის გიორგი სააკაძის ისტორია და არ შეუშინდით იმ ფიქრს, რომ საქართველოს მატრიანებში ესოდენ განთქმული მისი სახელი დაკავშირებულია სისხლიან საქმეთა საზარელ მოგონებებთან“, – ასე იწყება ნაშრომის შესავალი ნაწილი. ის პირობას აძლევს დამკვეთსა და საზოგადოებას, რომ უტყუარი საბუთებით იტყვის სიმართლეს და ობიექტურად შეაფასებს ამ ავით და კარგით გამორჩეულ ისტორიულ პიროვნებას. „დაე თქვენი წინაპრის ბედ-იღბალში ამოიკითხონ ბედი აღკვიბიადესი, იმდენადვე დიდებული რომ იყო თავისი საქმეებით, რამდენადაც პირადად უბედური და ცნან დიადი სახელი ათენელი მთავარსარდლისა, რომელიც გაჭირვებას განიცდიდა მის მიერვე ამადლებულ და დიდებით შემოსილ სამშობლოში“. ეს განაცხადია იმ მკვლევრისა, ვინც ბევრი საბუთი იპოვა სააკაძის პიროვნების დადებითად შესაფასებლად, რის გამოც ჩათვალა იგი უსამართლოდ ჩაგრულად და საკუთარი ხალხისგან დაუფასებლად. დამკვეთი რუსული სამხედრო არისტოკრატის რიგებში იყო, მისი წინაპარი დიდი მოურავის მსგავსად, ბევრ თანამემამულესთან ერთად, თავგანწირულად ემსახურებოდა დამპყრობელს და სწორედ ასეთი საბუთების მოკრებასა და სააკაძის რეაბილიტაციას ითხოვდა მისგან.

ავტორს გამოუყენებია ქართული და უცხოური წყაროები, კერძოდ, სომხური, სპარსული, თურქული, გერმანული, ფრანგული და სხვა, ყველაზე მეტად დაყრდნობია XVII საუკუნის გამოჩენილი პოეტის – იოსებ თბილელის ისტორიულ პოემას – „დიდმოურავიანს“<sup>3</sup>. ამ პოემის გამომცემელიც თავად იყო და შესავალში წერდა კიდევ, რომ თავისი თხზულებისათვის „ხელთ აქვნდა“ ეს ნაწარმოები. შრომისათვის მას ცოტა გვიან დაწერილი ფარსადან გორგიჯანიძის ის-

<sup>1</sup> პ. იოსელიანი, *დიდი მოურავი გიორგი სააკაძის ცხოვრება*, პირველი გამოცემა, თარგმანი რუსულიდან (თბილისი, 1977), გვ. 13-110.  
<sup>2</sup> ქ. ცხადაძე, *პლატონ იოსელიანი, ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარი* (თბილისი, 1986), გვ. 39-57; ლ. გვარამაძე, *პლატონ იოსელიანი რედაქტორ-გამომცემელი, ტექსტოლოგიის საკითხები*, III (თბილისი, 1971), გვ. 138-174.  
<sup>3</sup> იოსებ ტვილელი, *„დიდმოურავიანი“* (თბილისი, 1939), გვ. 3-64.

ტორია<sup>1</sup> და ერეკლე პირველის ასულის – მარიამ ბაგრატიონის XVII საუკუნის საქართველოს ისტორიის შესახებ დაწერილი საისტორიო თხზულებაც გამოუყენებია, რომელიც მის არქივთან ერთად შემდეგში დაიკარგა. თუ XVII საუკუნეში გიორგი სააკაძეს ხოტბით მოსავენ იოსებ თბილელის (1620-1688), ფარსადან გორგიჯანიძის (1626-1696) და არჩილის (1647-1713) თხზულებები, XVIII საუკუნეში უკვე გამოუჩნდა ოპოზიცია სააკაძეს იმის გამო, რომ თეიმურაზ I-ის (1606-1660) მემკვიდრეები – თეიმურაზ II (1744-1760) და ერეკლე II (1744-1798) აქტიურ სახელმწიფოებრივ პოლიტიკას ატარებენ. ამდენად, გახშირდა მისი კრიტიკა და უფრო მეტად განმტკიცდა უარყოფითი საზოგადოებრივი აზრი სააკაძეზე. ეს პროცესი შენედა და სააკაძის რეაბილიტაცია დაიწყო რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ. სააკაძე ჩაითვალა ეროვნულ გმირად, ხოლო ქართველი მეფეები უფრო მეტად საკუთარი ხელისუფლების განმადიდებელ და ერთგული თავადების ინტერესების დამცველებად, ხალხის ბედის არად ჩამგდებ პიროვნებებად. ქართველ მეფეთაგან მხოლოდ მცირე რაოდენობა იყვნენ გულმოდგინე (მაგალითად, თამარი), რომელთა საქმეებს ახლა რუსი მწყალობელი იმპერატორები და მოხელეები აგრძელებდნენ.

გავიხსენოთ გრიგოლ ორბელიანის „სადღეგრძელოდან“ იმპერატორისადმი მიძღვნილი სიტყვები, სადაც პოეტი პირსისხლიან ნიკოლოზ პირველს თამარის საქმის გამგრძელებლად და საქართველოს დიდ მოამაგედ მიიხსენებს...<sup>2</sup> და თუნდაც პლატონ იოსელიანის აზრი ვორონცოვის „სასარგებლოდ ქართველთა“ მოღვაწეობის შესახებ. სააკაძის ფენომენი რუსეთს ჭირდებოდა საქართველოს უკეთ დასამორჩილებლად, უნდა განმტკიცებულიყო აზრი: ქართველები უნდა ჩადგნენ რუსეთის სამსახურში, ამით სამშობლოსაც მოემსახურებიან და ეროვნული გმირის ტიტულსაც მოიპოვებენ ისევე, როგორც ეს სააკაძის შემთხვევაში მოხდა.

უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ხშირად ჩვენს ისტორიოგრაფიულ მეცნიერებას არ აქვს სწორად შერჩეული კრიტერიუმი, რომლითაც უნდა მოხდეს პიროვნების ღვაწლისა და დამსახურების შეფასება. ამოსავალ წერტილად, ალბათ, მიჩნეული უნდა იქნეს ქართული სახელმწიფოებრიობის ერთგულება, ერთგულება იმ „ჩვეულებისაებრ მამულისა სვლისა“, ანუ ქრისტიანობისა და იმ ეროვნული ტრადიციებისა, რაც განამტკიცებდა ქართულ სახელმწიფოს. მაგ. ხოსრო მირზა, ივივე როსტომ მეფე (1632-1658), ხშირად ხოტბაშესხმულია თავისი გაწონასწორებული და ლოიალური პოლიტიკის გამო და მივიწყებულია მისი სისხლისმღვრელი ბრძოლები ქართველების წინააღმდეგ ივივე სააკაძის პერიოდში, ასევე, მისი მავნე ზეგავლენა ქართველი ხალხის ეროვნულ ცნობიერებაზე, სულიერ პროცესებზე. ეს კრიტერიუმი ვერც პლატონ იოსელიანმა მონახა, მან, ზოგადად დადებითად შეაფასა გიორგი სააკაძე, თუმცა მისი მოღვაწეობის უარყოფითი მხარეებიც არ დაუმაღავს.

მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიული ეპოქაც და უშუალოდ დამკვეთიც (რამაზ დიმიტრისძე თარხან-მოურავი) ისტორიკოსისგან სააკაძის ერთმნიშვნელოვან (დადებით) შეფასებას ელოდნენ, პლატონ იოსელიანმა ეს არ გააკეთა და თავის ისტორიაში არ დამალა სააკაძის მიერ ჩადენილი ანტიეროვნული ქმედებანი და მას უარყოფითი დახასიათებაც მისცა, თუმცა ეს არ აისახა ამ გამოჩენილი ისტორიული გმირის იოსელიანისეულ ზოგად შეფასებაში.

ე. წ. გაორებულ პიროვნებათა ფენომენი იმდენად რთულია, იმდენად წინააღმდეგობრივი, რომ ისტორიკოსს უჭირს მათი ადგილისა და როლის ობიექტური შეფასება საზოგადოების განვითარების ამათუიმ საფეხურზე, არადა, რაც უნდა დიდი უნდობლობა და კრიტიკული დამოკიდებულება იყოს მათ მიმართ, ინტერესი მაინც შეუნელებელი და განუზომელია. თუ კვლევა ამგვარი, ანუ ობიექტური, ისტორიულ ფაქტებსა და პროცესების ანალიზზე დამყარებული არ იქნება, მაშინ მიუდგომელი მკითხველი თუ მსმენელი არც იმას დაუჯერებს ბოლომდე, ვინც ამგვარ პიროვნებებს ხოტბას აღუვლენს, და არც იმათ, ვინც მათ ორპირობასა და საქვეყნო მტრობაში გვარწმუნებს. მითუმეტეს, არგუმენტებს ისინი ორივე მხარეს საკმაოდ აძლევენ. აქაც, გიორგი სააკაძესთან, არის: გადახდილი ომების დიდი მასშტაბები და სამხედრო სტრატეგიის ვირტუოზული ფლობა, კრიტიკული სიტუაციიდან გამოსავლის მონახვის ნიჭი, მასშტაბური აზროვნება, რაც უპირისპირდება: სააკაძის სპარსეთში გაქცევას, მის დიდ ავტორიტეტსა და მისადმი გამოჩენილ ნდობას სპარსეთის ვერავი შაჰისაგან მაშინ, როდესაც საქართველოში სპარსეთი უდიდეს ტრაგედიებს ატრიალებდა. ისტორიული საბუთები, რასაც პლატონ იოსელიანიც არ მაღავს, მიუთითებს სააკაძის მონაწილეობაზე ქართული ეთნოსის მასობრივ აყრასა და გადასახლებაში, მოურავის აქტიურობაზე სპარსელთა ჩამოსახლებისა და იმ პატრიოტ ქართველთა სიკვდილით დასჯის პროცესში, ვინც სააკაძის პირადი მტრები იყვნენ, ყოველ შემთხვევაში, მის მტრებად გაიაზრებოდნენ. თუ ავტორს დაუჯერებთ, სააკაძე ხშირად იმათ მხარეზე მდგარა, რომელთა მიზანი იყო ქართული სახელმწიფოებრიობის არა მარტო დასუსტება, არამედ დამხო-

<sup>1</sup> ფარსადან გორგიჯანიძე, ისტორია, *საისტორიო მოამბე*, II (თბილისი, 1925), გვ. 198-316.

<sup>2</sup> გრ. ორბელიანი, „სადამო გამოსაღმებისა“, *ერთგომეული* (თბილისი, 1989), გვ. 189-190.

ბა. აი, რა ორი მხარეა და რა ძნელია – ერთს (მის ეროვნულ გმირად შეფასებას) დაუჯერო ბოლომდე და მეორეში (ლალატში) ეჭვიც არ შეიტანო... ანუ მკითხველიც და მთლიანად საზოგადოებრივი აზრიც გაორებული არ დარჩეს და ჯანსაღი კონცეფცია არ მიიჩქმლოს.

თუ ისტორიულ პროცესებს დავაკვირდებით, დაპყრობილი ქვეყნის ბუნებრივ მექანიზმში სუსტი რგოლები თავისთავად ჩნდება. მშობლიურ ენას ერთმევა უნივერსალური ფუნქცია და ის მხოლოდ ადგილობრივი მოხმარების საგანი ხდება. გიორგი სააკაძის დროს ეს მოვლენა ისეთივე მძაფრი იყო, როგორც ყოველთვის და ყველა დაპყრობილ ქვეყანაში. მისი თანამედროვე მეფე და პოეტი წერდა: „სპარსული ენის სიტკბომან მასურვა მუსიკობანიო“<sup>1</sup>. ამ ნათქვამს აქვს გამორჩეული სიმძაფრე მარტო იმითაც, რომ მას ისეთი ადამიანი წარმოთქვამს, რომელსაც ყველაზე მეტად უნდა ესმოდეს მშობლიური ენის უზენაესი დანიშნულება და იბრძოდეს მისი განმტკიცებისთვის. სახელმწიფო ირღვევა და რენეგატები მრავლდებიან ენის ფუნქციის დაკნინებისას. იოანე ზოსიმეს „ქებაი და დიდებაი...“ ქართული ენის მომავალს კი არა, ქართული სახელმწიფოს მომავალს ჭირდებოდა. როდესაც სხვა ენა უცვლის მშობლიურს, პიროვნებაში შემოდის ამ ენის პატრონი ერისადმი ღოიადური განცდა. აღარ შევჩერდები ე. წ. გაორებულ რომანტიკოსებზე, რომელთათვის მშობლიურ ენას მხოლოდ ემოციური დატვირთვა ჰქონდა, მას მხოლოდ პოეზიაში იყენებდნენ და საუბარში, პირად წერილებსა თუ ყოფაში რუსულს ირჩევდნენ, ლექსებში სამშობლოს დამპყრობელი ვეშაპის დამარცხებაზე ოცნებობდნენ და რეალობაში ამ ვეშაპს თავგანწირვით აძლიერებდნენ. ანუ ეს ადამიანები, შეიძლება ვთქვათ, მხოლოდ ვირტუალურ საქართველოს ასხამდნენ ხოტბას და ის უყვარდათ, რეალურს კი დალატობდნენ<sup>2</sup>.

გიორგი სააკაძის ნიჭისა და გაქანების ადამიანს სამოქმედოდ სამეფოებად და სათავადოებად დაყოფილი პატარა ქვეყნის სივრცე ვერ ეყოფოდა, მას შეეძლო დიდი იმპერია ემართა და, რაღაც მომენტებში სპარსეთისა და ოსმალეთის იმპერიებს არაპირდაპირ კიდევ მართავდა (პოლიტიკური რჩევებითა თუ იარაღით მათ მმართველებს ეხმარებოდა), ზოგჯერ საკუთარი სამშობლოს დალატის ხარჯზეც. ეს არ იმალებოდა მის სამშობლოში და აქ მისი ქმედებების შესახებ სიმართლესთან ერთად ლეგენდებიც დადიოდა. ეს ლეგენდები იცოდა ყველამ, მათ შორის პლატონ იოსელიანმაც, კაცმა განსწავლულმა და ისტორიულ-სახელმწიფოებრივად მოაზროვნემ.

საკაძის გამართლებას პლატონ იოსელიანი ცდილობს თავადების აღზევებითა და შეურიგებელი ბუნებით. მათ, იოსელიანის აზრით, არ მოსწონდათ, რომ სააკაძე იყო თავისი პირადი დამსახურებით და არა შთამომავლობითი წარმომავლობით გათავადებული და დაწინაურებული სამეფო კარზე. ამდროინდელი თავადური მენტალიტეტი კი სხვა რამეზე იყო დაფუძნებული. საუკუნეობით განმტკიცებული მდგომარეობა არისტოკრატიას ხელს უშლიდა გაეგო ერთბაშად გათანაბრება და გვერდით ამოდგომა ვინმესი, თუნდაც ისეთი ნიჭიერისა და გამბედავი ადამიანისა, როგორც სააკაძე იყო, მითუმეტეს, თუ ეს კაცი მათზე აღმატებულიც იქნებოდა. ფეოდალურ ინსტიტუტს თავისი წესი ჰქონდა და გვარიშვილობის მიხედვით ანაწილებდა ამა თუ იმ პიროვნების ადგილს ფეოდალურ საზოგადოებაში. ივანე ჯავახიშვილს კარგად აქვს შესწავლილი ფეოდალური იერარქიის სისტემა, მისი აზრით, ეს სისტემა იყო დაურღვეველი და ხელშეუხები. ისევე, როგორც ბაგრატიონთა დინასტიის შეცვლა სამეფო ტახტზე, არც ამ იერარქიის დარღვევა შეიძლებოდა. ფეოდალური კიბე, ცხადია, მარტო ცერემონიის დადასტურება არ ყოფილა, დიდგვაროვნობა მარადიულ ფენომენად განიცდებოდა. არ გაიაზრებოდა დიდგვაროვნობის ფესვები: როგორ გახდნენ შორეულ წარსულში ეს ადამიანები ჯერ აზნაურები, შემდეგ თავადები, შემდეგ ფეოდალურ აღზევებას როგორ მიაღწიეს. „ღვთით დადგენილ“ ფეოდალურ წრეში ახალ ადამიანებს, პირადი ღირსებით დაწინაურებულს, ახლად გადიდკაცებულს არადა არ მიიღებდნენ. ასეთი ადამიანი მათ მეტოქეობას გაუწევდა, ადვილად დაჩრდილავდა, არ დაექვემდებარებოდა. ის მარტო მეფეს შეიძლებოდა დამორჩილებოდა. ამ ფაქტს სააკაძის ბევრი მკვლევარი აქცევს ყურადღებას და მას ამ ისტორიული პიროვნების ზედმეტად გაიდევალებისა და განდიდებისათვის იყენებს<sup>3</sup>.

პლატონ იოსელიანი სააკაძის ყველა ანტიქართულ ქმედებას თავადებს აბრალებს, მათი მხრიდან მოურავის დევნით, მის წინააღმდეგ მეფის ამხედრებითა და სამშობლოდან გაძევებით ხსნის. ის აღფრთოვანებულია სააკაძის უშიშარი ხასიათით, შეუპოვრობით, „გონიერი პატრიოტიზმით“. მთელი მისი ცხოვრების აღწერის მომენტებში წარმოგვიდგენს მთლიან პიროვნებას, სიტუაციიდან გამოსვლისათვის პრაგმატული გადაწყვეტილებების მიმღებ, არაორდინალურ ეროვნულ გმირს.

<sup>1</sup> თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებულის I გამოცემა (თბილისი, 1934), გვ. 24.

<sup>2</sup> ახალი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია (თბილისი, 1979), გვ. 5-112.

<sup>3</sup> ჯ. ლვინჯილია, გიორგი სააკაძის პიროვნება (თბილისი, 1980), გვ. 46-47.



რაც შეეხება უარყოფითს: იოსელიანი, ეყრდნობა რა მის ხელთ არსებულ მარიამ ბატონიშვილის თხზულებას, ასევე მის დროს შემორჩენილ ზეპირ გადმოცემებს სააკაძის შესახებ, წერს, რომ სააკაძე 1605 წელს იყო სპარსეთში და ივარაუდება, რომ ამ დროიდან ახლო ურთიერთობა დაამყარა შაჰ-აბასთან. ხელმწიფესთან სიახლოვე კი მის ნავში ჯდომას ნიშნავს, და როდესაც ქართველი მეფეები აღარ იჯდნენ შაჰის ნავში, განდიდების უნით შეპყრობილი დიდი სამხედრო და პოლიტიკური ამბიციების სააკაძე ადვილად დაიწყებდა იმაზე ფიქრს, სად უკეთესად შეძლებდა ამ ამბიციების დაკმაყოფილებას. არა შთამომავლობითი უფლებებით, როგორც იოსელიანი წერს, არამედ მარტოოდენ მტკიცე შეგნებით იმისა, რომ მას დიადი მომავალი თავად უნდა შეექმნა და დაეჩრდილა თავადნი, ის აგებდა ციხესიმაგრეებს დვალეთის მთებიდან თბილისამდე, ამით ეჯიბრებოდა და აღიზიანებდა საგვარეულო ციხე-სიმაგრეთა მემკვიდრეობით მფლობელებს. ამით, იოსელიანის აზრით, მან მეფესთანაც გაიფუჭა ურთიერთობა, თუმცა ეს მალე გამოსწორდა, რაშიც მკვლევარი ეპისკოპოს დომენტის დავაწეს ხედავს და მეფისა და ქვეყნის წინაშე დიდ დამსახურებად თვლის სააკაძის მიერ ოსმალთა ჯარის დამარცხებას ტაშისკართან.

სპარსეთში ცოლისძმასთან – ნუგზარ ერისთავთან ერთად გაქცეული სააკაძე შაჰს მუდმივად ჩააგონებდა ლუარსაბის მოშორებას ტახტიდან, ეუბნებოდა, რომ ქართველი მეფეები რუსეთთან აწარმოებდნენ საიდუმლო მიმოწერას. საიდან ჰქონდა ამის საბუთები მკვლევარს, არ ვიცით, თუმცა სააკაძისადმი დადებითად განწყობილი მკვლევრის ამგვარი კრიტიკა არ იქნებოდა, თუ ეს ამბავი მაშინდელ ზეპირგადმოცემაში მაინც არ იყო. ის ფაქტი, რომ შაჰ-აბასს სააკაძე საქართველოში ლაშქრობების დროს ახლდა, სხვა ისტორიული წყაროებითაც დასტურდება, კერძოდ, ფარსადან გორგიჯანიძის „ისტორიით“. პლატონ იოსელიანი წერს: „ეპისკოპოსნი საკურთხევლის წინ ღოცულობდნენ გიორგი სააკაძის დღეგრძელობისათვის, თითქოს ავიწყდებოდათ ის საშინელი მსხვერპლი, რაც მოჰყვა მის გაუფრთხილებელ სიტყვებს, რამდენიმე წლის წინათ შაჰ-აბასთან რომ თქვა: ვიდრე ლუარსაბი ცოცხალია, ქართლში მშვიდობა არ იქნებაო“. იოსელიანი არც ხონთქრის კარზე წასვლას უწონებს თავის გმირს:

„მოურავი ვეღარ დადგა, ახლა ხონთქარს მიაშურა, ვერ კარგად ჰქმნა **ორგულობა**, ვერ ომი და ვერ აშურა“ – ოღონდ ამას ისტორიკოსი მეფე თეიმურაზის ცხოვრებაში წერს.

პლატონ იოსელიანს ხშირად უწოდებენ რომანტიკოს ისტორიკოსს. ამ ნაშრომშიც ბევრი დეტალია, პოეტური ფანტაზიით წარმოსახულს რომ ჰგავს და არა ობიექტურად მომხდარს. მაგრამ მკვლევარი ყველგან საბუთს იშველიებს. ერთი პასაჟი – VI თავი, აღწერს თბილისის ციხეში მყოფ ლუარსაბ მეფეს, მის მხურვალე ღოცვას – დმერთო ჩემს მტრებს აბატიეო და მეფის წინაშე ატირებულ სააკაძეს – მე შენი მტერი არა ვარო. „ – შენ შეგეძლო ჩემზე შური გეძია, უპასუხა მეფემ, მაგრამ რას ერჩოდი ხალხს, რომელიც სამუდამოდ დაიდუპა, ან ეკლესიას, რომელმაც შენ სარწმუნოება და ცხოვრება მოგანიჭა?“ მონაზონი მაკრინე წერს, რომ ამ წუთიდან გახდა სააკაძე სპარსეთის მტერი და გადაწყვიტა ბოლო მოეღო საქართველოში სპარსეთის ბატონობისთვისო. რამდენად შეესაბამება სინამდვილეს პლატონ იოსელიანის მიერ დახატული ეს სცენა, არ ვიცით, მაგრამ მკვლევარი უთითებს ხელნაწერს, რომელიც მისთვის გორის ეპისკოპოსს – ნიკიფორეს გადაუცია და რომელშიც შედიოდა მონაზონი მაკრინეს ნაამბობიც<sup>1</sup>.

ნაშრომში არის ამგვარი სხვა ადგილებიც. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პლატონ იოსელიანმა სცადა პირველად ქართულ ისტორიოგრაფიაში სააკაძის რეაბილიტაცია ქართველი მკითხველის წინაშე. პლატონ იოსელიანის დამსახურებად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ მან არ გაიზიარა სააკაძის სწორხაზოვნად შემფასებელთა აზრი, მისი ავიც და კარგი ნამოქმედარიც არ დაუმალა მკითხველს. მაგრამ ვერ შეძლო მისი პიროვნების ობიექტური შეფასება, ყველა ქმედების გამართლება და, ჩვეულებრივად, გაორებული პიროვნების ცხოვრება მოგვცა. ამის მიზეზი იყო ის, რომ; 1. იოსელიანმა ნაშრომი გავლენიანი სამხედრო პირისა და მოურავის მემკვიდრის – რევაზ თარხან-მოურავის შეკვეთით დაწერა; 2. რუსეთის სამხედრო რეჟიმის პირობებში მყოფ კოლონიურ საქართველოში ხელისუფლება სააკაძისნაირ გმირთა იდეალს ამკვიდრებდა და პლატონ იოსელიანიც ამ კონიუნქტურას ემორჩილებოდა. თუ ამოსავალ კრიტერიუმად სახელმწიფოებრიობისა და ეროვნულ-სარწმუნოებრივი ტრადიციების ერთგულებას ავიღებთ და პლატონ იოსელიანის მიერ მოტანილი ფაქტებითა თუ შეფასებებით ვიმსჯელებთ, მაშინ გიორგი სააკაძე ვერ იქნება ეროვნული გმირი. ის დიდი ნიჭის სარდალი, უადრესად გაბედული და უშიშარი მებრძოლი, მაგრამ ამავე დროს დიდი ამბიციების გამო პატარა ქვეყნის სივრცეში დაუტყვეველი კაცი იყო, რომელსაც პირველობა ყველაფრის ფასად შეეძლო მოეპოვებინა და რომლის ამბიციებს უამრავი ქართველის სიცოცხლე შეეწირა. გმირები სამშობლოსთვის იბრძვიან და კვდებიან, ის კი, ხან სად იბრძოდა და ხან სად, ოღონდ მისი დიდება გაბრწყინებულიყო, მისი მხედრული და მთავარსარდ-

<sup>1</sup> პ. იოსელიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 34.

ლის ნიჭი საქართველოზე მეტად და ხშირად სპარსულ-ოსმალურ ომებში დაიხარჯა, ეს ქვეყნები კი ჩვენი სამშობლოს დაუძინებელი მტრები, მისი სახელმწიფოებრიობის, ენისა და ეროვნული ტრადიციების მოსპობის მომხრენი იყვნენ. სახარებას თუ დაუფუჯერებთ, ადამიანს არ ძალუძს ორ ბატონს ემსახუროს: ღმერთსა და მამონას. ეს გენიალური ნიჭის კაცი, სამწუხაროდ, ორ ბატონს მსახურებდა: სამშობლოსა და მის მტრებს. ამიტომაც, „ამოდ დაშვრა, საწუხ არს ესე“. პლატონ იოსელიანის ნაშრომით კიდევ ერთხელ ვრწმუნდებით ამ ისტორიულ სიმართლეში.

### დამოწმებული ლიტერატურა

1. *ახალი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია* (თბილისი, 1979).
2. ლ. გვარამაძე, პლატონ იოსელიანი რედაქტორ-გამომცემელი, *ტექსტოლოგიის საკითხები*, III (თბილისი, 1971).
3. ფარსადან გორგიჯანიძე, ისტორია, *საისტორიო მოამბე*, II (თბილისი, 1925).
4. თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებულის I გამოცემა (თბილისი, 1934).
5. პ. იოსელიანი, *დიდი მოურავი გიორგი სააკაძის ცხოვრება* (თბილისი, 1977).
6. გრ. ორბელიანი, „სადამო გამოსაღმებისა“, *ერთტომეული* (თბილისი, 1989).
7. იოსებ ტფილელი, „დიდმოურავიანი“ (თბილისი, 1939).
8. ჯ. ღვინჯილია, *გიორგი სააკაძის პიროვნება* (თბილისი, 1980).
9. ქ. ცხადაძე, პლატონ იოსელიანი, *ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარნი* (თბილისი, 1986).

### DODO CHUMBURIDZE

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology,  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

### PLATON IOSELIANI ABOUT GIORGI SAAKAADZE

Platon Ioseliani was the first who tried to rehabilitate Saakadze. The great service that Platon Ioseliani served was that he did not share straightforward opinion about Giorgi Saakadze and did not keep a secret, revealed his good and bad deeds in the face of readers. But he could not manage to evaluate him objectively. Ioseliani gave us a portrait of a dual personality and justified him in everything. The reasons of these were: 1. The work was ordered to Ioseliani by Revaz Tarkhan-Mouravi, a heir of Giorgi Saakadze, almighty military servant and *mouravi* (administrative and military officer). 2. In the conditions of Russian military regime the colonial Georgian state was trying to inculcate into the society ideal portraits of the heroes like Saakadze. Ioseliani was merely obeying this state of political affairs.

**პლატონ იოსელიანი ქართლ-კახეთის სამეფო კარზე  
ტახტის მემკვიდრეთან დაკავშირებული  
წეს-ჩვეულებების შესახებ**

ტახტის მემკვიდრის ინსტიტუტი მაშინ ჩნდება, როცა ქვეყანაში დინასტიური მმართველობაა. არსებული წყაროების საფუძველზე, საქართველოში ტახტის პირველ მემკვიდრედ ფარნავაზის ვაჟი საურმაგი უნდა მივიჩნიოთ.

სახელმწიფოს სათავეში ფარნავაზის (ძვ. წ. აღ. 328-263 წწ.) მოსვლის შემდეგ ქვეყნის ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრება ძირეულ ცვლილებებს საჭიროებდა. ეს პერიოდი ხელსაყრელი დროც იყო რადიკალური გარდაქმნებისთვის. ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ, სამხედრო, კულტურულ-საგანმანათლებლო სფეროებში განხორციელებულმა რეფორმებმა ქართველი ხალხის კონსოლიდაცია და ქვეყნის ცენტრალიზაცია გამოიწვია. საქართველო ძლიერი და ანგარიშგასაწევი პოლიტიკური ძალა გახდა. რაც მთავარია, ამ დროს „ქვეყნისა და ხალხის ისტორიაში უდიდესი გარდატეხის მოვლენა მოხდა: ხელისუფლების ერთი სისტემიდან – მამასახლისობიდან, მეორე სისტემაზე – მეფობაზე, გადასვლა“<sup>1</sup>.

ფარნავაზის მრავალმხრივ რეფორმატორულ მოღვაწეობაში განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია სამეფო ტახტის მამიდან შვილზე გადაცემის დაკანონება. ამ ნაბიჯს დიდგვაროვანთა მხრიდან იმდენად ძლიერი წინააღმდეგობა მოჰყვა, რომ ფარნავაზის სიკვდილისა და მისი ვაჟის – საურმაგის (ძვ. წ. 263-230 წწ.), სამეფო ტახტზე ასვლის შემდეგ ქვეყანა სამოქალაქო ომის ქარცეცხლში გაეხვია. საურმაგი იძულებული გახდა დედულეთში – ძურძუკეთში გაქცეულიყო, საიდანაც სამშობლოში დამხმარე ჯარით დაბრუნდა. მან ცეცხლითა და მახვილით შეძლო მამის ანდერძის დაცვა.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფარნავაზიანთა დინასტიას (და საერთოდ ქართულ დინასტიურ მმართველობას) სწორედ მაშინ ჩაეყარა საფუძველი, როდესაც საურმაგმა სამეფო ტახტის შენარჩუნება შეძლო. ანუ ფარნავაზის (მეფის) მიერ შემუშავებული იურიდიული საფუძვლისა და საურმაგის (მემკვიდრის) მიერ განხორციელებული პრაქტიკული ქმედებების ერთიანობამ დასაბამი დაუდო ფარნავაზიანთა დინასტიას.

ვფიქრობთ, საქართველოს ისტორიაში მომხდარი და ქართულ საისტორიო წყაროებში შემორჩენილი ეს ფაქტი დინასტიურ მმართველობაში მემკვიდრის უდიდეს როლზე მიანიშნებს.

ამ დროიდან საქართველოში, მცირეოდენი გამონაკლისის გარდა, განუხრელად იცავდნენ სამეფო ტახტის მამიდან შვილზე გადასვლის წესს. იგი, როგორც ჩანს, იყო ყველაზე მისაღები და არსებული საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ წყობილებისთვის ყველაზე შესაფერისიც.

ტახტის მემკვიდრეობით გადაცემის დაკანონება ქართველი წარჩინებულებისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა. ქართველმა ისტორიკოსმა ლეონტი მროველმა ასე გადმოგვცა მათი უკმაყოფილების მიზეზები: „არა კეთილ არს ჩვენდა, რათამცა ვმსახურებდეთ ნათესავსა ჩვენსა, არამედ ვიყოთ ერთად, და მოვკლათ ჩვენ საურმაგ, და ვიყვნეთ თავისუფალ, ვითარცა ვიყვნით პირველ, და მივსცემდეთ ხარკსა ვინცავინ გამოჩნდეს მძღუ, რამეთუ ესრეთ ყოფითა უფრო განვისუენებთ“<sup>2</sup>.

როგორც მატიანიდან ჩანს, მოცემულ შემთხვევაში მოლაპარაკების გზამ შედეგი არ გამოიღო, შესაძლოა ამისთვის დროც არასაკმარისი იყო, რადგანაც მმართველობის სფეროში ფარნავაზის მიერ გატარებულ რეფორმას და თვით ახალ მეფეს საშიშროება ემუქრებოდა.

საურმაგის მიერ ქართველ წარჩინებულთა მიერ მოწყობილი აჯანყების ჩახშობის შემდეგ ქართული პოლიტიკური აზროვნება მმართველობის ახალი ფორმისთვის (დინასტიური) მყარი იდეოლოგიური საფუძვლის შექმნას და მისი პოზიციების გამყარებას სხვადასხვა საშუალებით შეეცადა. ფარნავაზიანთა დინასტიის სიმყარისა და ლეგიტიმაციისთვის, ასევე, საჭირო იყო, წამოჭრილ კითხვებზე პასუხის გაცემა და უკმაყოფილების გამომწვევი მიზეზების მოგვარება.

წარჩინებულების მიერ დინასტიური მმართველობის წინააღმდეგ გამოთქმული პირველი პრობლემა – „არა... ვმსახურებდეთ ნათესავსა ჩვენსა“, – დღის წესრიგიდან მას შემდეგ მოიხს-

<sup>1</sup> ზ. კიკნაძე, ფარნავაზის სიზმარი და მეფობის ლეგიტიმაციის ტიპოლოგია, *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, VIII, *ედვენება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს* (თბილისი, 2008), გვ. 45.

<sup>2</sup> ლეონტი მროველი, *მეფეთა ცხოვრება*, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1955), გვ. 26.

ნა, როდესაც დინასტიურ მმართველობას იდეოლოგიური საფუძველი შეექმნა. ფაქტი, რომელმაც ფარნავაზიანთა დინასტიის ლეგიტიმაცია განსაზღვრა, მატიანის მიხედვით, საურმაგის წინააღმდეგ მოწყობილი აჯანყების პერიოდში უკვე არსებულა.

ეს მემატიანის მიერ აღწერილი ფარნავაზის სიზმარია, რომელსაც საკრალური დატვირთვა აქვს. როგორც ისტორიკოსი ზ. კიკნაძე აღნიშნავს, „მეფე“ ფარნავაზის სიზმრის ცენტრალური მითოლოგემაა. ფარნავაზის სიზმარი ხომ მისი პატრონის გამეფების მითია. ფარნავაზი მითოსურად და ისტორიულადაც (ის არ იყო მეფის შვილი), პირველი მეფეა. ის პირველად ქმნის საქართველოს ქვეყანას იმ სახით, რა სახითაც ის ისტორიულ სინამდვილეში, თუნდაც, მისი ჩაწერის ხანაში არსებობს<sup>1</sup>. ხილვამ, რომელშიც ფარნავაზი მზის ცვარს – რეალობაში რადიკალურად საპირისპირო და ერთმანეთთან შეუთავსებელი სტიქიების: წყლისა და ცეცხლის (მზის) სინთეზს (რაც სასწაულის კატეგორიას განეკუთვნება), – იცხებს, იგი გაადვითიურა. „სიზმარში მზის ცვარის ცხების ძალით ფარნავაზზე გადმოდის მზის წილი, მეფური დიდების სახით“<sup>2</sup>. ალბათ, წარმოდგენელია ღვთის გამოვლენის „მზის ცვარზე“ სრულყოფილი სასწაული და კაცის (მიწიერის) გადვითიურების (ღმერთთან ზიარების) უფრო დახვეწილი ფორმა, ვიდრე მზის (ღმერთის) ცვარის ცხების რიტუალია, რის შემდეგაც ფარნავაზი (მიწა) ღვთისა და კაცის – ცისა და მიწის, საწყისების მატარებელი ხდება. ამის შემდეგ იგი აღარ არის სხვა მიწიერთა მსგავსი. **ქართლის დიდებულნი აღარ არიან მისი თანასწორნი. იგი მათზე არა მარტო აღმატებული, გამორჩეული და ამაღლებული, არამედ ღვთიურთან წილნაყარიცაა.**

მატიანის მიხედვით, ქართველი დიდებულები არც ეწინააღმდეგებიან ფარნავაზის გამეფებას. უფრო მეტიც, ისინი ხელსაც უწყობენ მის გაპირველებას. როგორც ჩანს, ეს ქვეყანაში არსებული უსამართლობითა და აუტანელი ვითარებით, უცხო ძალასთან გაიგივებული ბოროტებითაც იყო გამოწვეული.

შესაძლოა, ამ დროს ისინი არც ფიქრობდნენ, რომ გამარჯვების შემთხვევაში მმართველობის ფორმის შეცვლა მოუწევდათ.

აღსანიშნავია, რომ ფარნავაზის გამეფება აკმაყოფილებს ამ დროს ქვეყნის მმართველის არჩევის ორი ძირითადი აუცილებელი პირობიდან მხოლოდ ერთს – უპირველესი პირის პიროვნული თვისებებით სხვებზე აღმატებულობას – ფარნავაზი არის „მძლე“; თუმცა არღვევს მეორეს – ქვეყნის მმართველი არ უნდა იყოს „ნათესავი ქართველთა“. ეს ნიშნავს, რომ დაირღვა მმართველის არჩევის ერთი ძირითადი აუცილებელი პირობა.

გამოდის, რომ ქართველი დიდებულები ადვილად შეეგუენ ფარნავაზის – „თავისიანის“ – გამეფებას.

აღსანიშნავია ისიც, რომ მათთვის აუცილებელია სიუზერენის არსებობა. ამის საუკეთესო დადასტურებაა მათი გამონათქვამი – „მისცემდეთ ხარკსა, ვინცავინ გამოჩნდის მძლე“. მოცემული ნაწყვეტიდან ირკვევა, რომ დიდებულები უარს არ ამბობენ ხარკის გადახდაზე; პირიქითაც ჩანს, ისინი საკუთარი ნებით, ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე მზად არიან, მისცენ ხარკი ქვეყნის პირველ პირს.

როგორც აღვნიშნეთ, იმ პერიოდში საქართველოში მიღებული წესის მიხედვით, სახელმწიფოს სათავეში უნდა მდგარიყო პიროვნება, რომელიც იქნებოდა „მძლე“. „მძლე“, ბუნებრივია, უკეთესს, ძლიერს, გამორჩეულს, სხვებზე არა მარტო ძალით, არამედ გონებრივი შესაძლებლობითაც აღმატებულს ნიშნავს. დიდებულთა მიერ საურმაგის გამეფების (და საერთოდ, დინასტიური მმართველობის) წინააღმდეგ გამოთქმულ მოსაზრებებში მოცემულია იმ საფრთხეზე მინიშნება, რაც ძალაუფლების მემკვიდრეობით გადაცემას თან სდევს, ხომ შეიძლება რეგალიებით პირველი სულაც არ იყოს სხვებზე აღმატებული, „მძლე“. უფრო მეტიც, იგი შესაძლოა ერთობ უღირსი და ტახტისთვის შეუფერებელი პიროვნებაც აღმოჩნდეს. მაშინ როგორ წავა ქვეყნის საქმე? რა თქმა უნდა, საფუძვლიანი შიშია<sup>3</sup>. ერთი შეხედვით იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს დიდებულებს ძლიერი ხელისუფალი სურთ. მათ ნამდვილ ზრახვებს მომდევნო სტრიქონი აკონკრეტებს.

მომდევნო სტრიქონიდან – „და მოვკლათ ჩვენ საურმაგ, და ვიყვნეთ თავისუფალ, ვითარცა ვიყვენით პირველ... რამეთუ ესრეთ ყოფითა უფრო განვისუენებთ“<sup>4</sup> – ირკვევა, რომ ადრე ქვეყანას მართავდა „მძლე“ პიროვნება, თუმცა სუსტი მმართველი შეზღუდული უფლებებით, რომელიც დიდებულებზე იყო დამოკიდებული. ერთიანობა კი, რომელსაც წარჩინებულები ასე ებღაუჭებიან, სამწუხაროდ, ქვეყნის კი არა, დიდებულების ერთად ყოფნას ნიშნავს. მატიანიდან ირკვევა,

<sup>1</sup> ზ. კიკნაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 45.

<sup>2</sup> იქვე გვ. 55.

<sup>3</sup> მ. ტყავაშვილი, თ. შაკიაშვილი, ჩრდილოკავკასიელთა მიგრაცია საქართველოში (ძვ. წ. აღ. III საუკუნე), ისტორიულ-ეთნოლოგიური ძიებანი, VIII (თბილისი, 2006), გვ. 362-363.

<sup>4</sup> ლეონტი მროველი, მეფეთა ცხოვრება..., გვ. 26

რომ დიდებულების აზრით, კარგი იქნებოდა თუ სუზერენიც მათთან იქნებოდა. სხვა შემთხვევაში მას მრავალი სირთულისა და წინააღმდეგობის გადალახვა, მმართველის პოსტის დატოვება და უარეს შემთხვევაში, სიკვდილი მოელოდა. მათთვის ყველაზე საჭირო და მისაღები სწორედ მმართველობის ასეთი ფორმა იყო. მაშინ, როდესაც ქვეყანას ერთიანობა სჭირდებოდა (განსაკუთრებით ომებისა და პოლიტიკური სირთულეების დროს), სუზერენი უზრუნველყოფდა ამას. თუმცა საშინაო საქმეებში, ანუ ცალკეულ სამფლობელოებში, დიდებულები შეუზღუდავნი და მაქსიმალურად დამოუკიდებელნი რჩებოდნენ. რაც ნიშნავს, რომ ერთი შეხედვით „მძლე“ მმართველი, სინამდვილეში მარიონეტს წარმოადგენდა.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, დიდებულებისთვის ყველაზე საშიში მმართველობის დინასტიური ფორმა იყო. ამიტომ ისინი დინასტიური მმართველობის დაკანონებას ებრძოდნენ.

აღსანიშნავია, რომ დინასტიური მმართველობის თავისთვის მაგნე შედეგები მთელი სიგრძე-სიგანით მაშინვე გაუახრებიათ ქართველ დიდებულებს და მისი დაკანონების თავიდან აცილების საშუალებად ერთხმად მიუჩნევიათ მემკვიდრის მოკვლა. იმ შემთხვევაში, თუ ისინი შეძლებდნენ ჩანაფიქრის განხორციელებას, ფარნავაზიანთა დინასტიას წერტილი დაესმებოდა. აქედან გამომდინარე, დინასტიურ მმართველობაში მემკვიდრის უდიდესი როლი უდავოა და მისი სიცოცხლისუნარიანობისა და სიძლიერის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ძირითადი ფაქტორია.

ფარნავაზიანთა დინასტიის უსაფრთხოებისა და ლეგიტიმაციისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა ფარნავაზიანთა ღვთიური წარმომავლობის კონცეფციის არგუმენტირებულად დასაბუთებას.

არის თუ არა ღვთიური თვისებების მატარებელი ფარნავაზის ვაჟი – საურმაგი და მთელი მისი შობამომავლობა – არის კითხვა, რომლისთვისაც არსებულ იდეოლოგიას პასუხი სასწრაფოდ უნდა გაეცა.

დინასტიის გაგრძელების, და საერთოდ, მემკვიდრეობის ინსტიტუტთან დაკავშირებული საკითხები აქტუალობას არ ჰკარგავდა ნებისმიერი დინასტიური მმართველობის დროს. მის მოგვარებას საუკუნეების განმავლობაში სხვადასხვა საშუალებებით ცდილობდა სამეფო კარიც და პოლიტიკური ელიტაც. დროთა განმავლობაში იხვეწებოდა ის მეთოდები და წესები, რომლებსაც ხელი უნდა შეეწყო მემკვიდრის მეფედ, ქვეყნის პირველ პირად, ჩამოყალიბებისთვის. პიროვნული თვისებებით ღმერთის მიერ უხვად დაჯილდოებულ უფლისწულსაც საკმაოდ მრავალი რამ უნდა შეეთვისებინა მემკვიდრედ ყოფნის დროს, რომ ღირსეული მეფე გამხდარიყო.

სამეფო კარი კონსერვატიზმით გამოირჩევა. ამავე დროს იგი ყოველთვის უნდა იყოს მზად შეითვისოს ახალი – საუკეთესო ანუ პროგრესული. სწორედ ტრადიციებისა და თანამედროვეობის სინთეზი, წარსულს, აწმყოსა და მომავალს შორის ერთგვარი ოქროს შუალედის შენარჩუნება, განსაზღვრავს მის სიცოცხლისუნარიანობას. ცხოვრების რიტმიდან ამოვარდნა მას აუცილებლად გადააქცევს ძველი რიტუალების სამუხეუმო ბუტაფორიად. ამ პრობლემის წარმატებით გადაჭრა ბევრადაა დამოკიდებული მომავალ ტახტის მემკვიდრეზე, რომელიც შესაფერის ჩვევებს სამეფო კარის მიერ სწორად წარმართული აღზრდის შედეგად შეისისხლხორცებს.

XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს ანექსიის შემდეგ რუსეთის საიმპერატორო კარმა ქართული სახელმწიფოებრიობა და ბაგრატიონთა დინასტია გააუქმა. მსოფლიოში ერთ-ერთმა უძველესმა და ასაკოვანმა სამეფო დინასტიამ არსებობა შეწყვიტა. ცნობილია, იმ დიდი სიყვარულისა და ავტორიტეტის შესახებაც, რომლითაც ბაგრატიონთა წარმომადგენლები სარგებლობდნენ როგორც ადგილობრივ მოსახლეობაში, ასევე კავკასიელ ხალხებში. მეტად მნიშვნელოვანი და აქტუალურია ქართულ სამეფო კარზე არსებული წეს-ჩვეულებების კვლევა, რომელთა შორის დიდ ინტერესს იწვევს ქართული ტახტის მემკვიდრესთან დაკავშირებული ტრადიციების შესწავლა. ამ მხრივ მეტად ღირებულია პლატონ იოსელიანის ნაშრომი „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“, რომელშიც ავტორმა ამ პერიოდის მნიშვნელოვანი მოვლენების აღწერასთან ერთად ტახტის მემკვიდრესთან დაკავშირებული საკითხებიც წამოწია წინა პლანზე.

პლატონ იოსელიანის „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“ ისტორიული წყაროა. ავტორი ცდილობს, ობიექტურად აღწეროს იმდროინდელი ვითარება. თუმცა იგი დროადადრო არღვევს ამ წესს და ზოგიერთი მოვლენის თავისებურ ხედვას და შეფასებასაც იძლევა.

პლატონ იოსელიანი თხზულების პირველივე მონაკვეთში აღწერს ტახტის მემკვიდრის – გიორგის დაბადებას: „გიორგი, პირმშო ძე მეფისა ირაკლი II-ისა, დაიბადა ქალაქსა თფილისსა 1746 წელსა, ნოემბრის 10 დღესა, რომელსაცა ქართველთა ეკლესია დღესასწაულობს წმიდისა გიორგისა სასწაულსა“<sup>1</sup>. მომავალი მემკვიდრისთვის სახელის შერჩევას სამეფო ოჯახს ლოგიკურად არჩევანი უდიდესი ქრისტიანული წმინდანის – წმინდა გიორგის სასარგებლოდ გაუკეთებია.

პლატონ იოსელიანი აღწერს იმ ტრადიციას, რომლითაც ქართულ სამეფო კარზე მომავალი მეფის დაბადებას ხვდებოდნენ. ქართულ მატრიანეებში შემორჩენილია მემკვიდრის დაბადებასთან დაკავშირებული ცნობები, თუმცა პლატონ იოსელიანის მიერ მოყვანილი ფაქტები უფრო

<sup>1</sup> პ. იოსელიანი, *ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა* (თბილისი, 1978), გვ. 3.

ტვეადი და კონკრეტულია. პლატონი წერს: „პაპამან მისმან თეიმურაზ, დღე შობისა მისისა გარდაიხადა დღესასწაულობითა: აუწყა ეპისტოლეებითა იმერეთისა მეფესა და მთავართა: კახეთისა და ქართლისა თავადთა, კათოლიკოსთა და მღვდელმთავართა“<sup>1</sup>; ეპისტოლეები და ძღვენი „წარუვლინეს ოთხთა მართლმადიდებელთა პატრიარქთა, სინასა და ათონისა მათთა წინამძღვართა“<sup>2</sup>.

არსებული ტრადიციის მიხედვით, მემკვიდრის დაბადება „აცნობეს მეზობელთა ხანთა და წარუვლინეს სპარსეთისა ყაენსა ნადირ-შაჰს დესპანად თურქისტანიშვილი დავით და იბრაჰიმ-აღა ბორჩალოელი სულთანი, ერთგული თეიმურაზისა“<sup>3</sup>. ამ დროს გარდაიცვალა ნადირ-შაჰი, რის გამოც ქართველ სამეფო კარზე საჩუქრები გამოატანა ახალმა ყაენმა ალიყული-ხან ადილ-შაჰმა.

უფლისწულის დაბადებას ყოველთვის თან სდევდა ფართომასშტაბიანი ქველმოქმედება. ქართულ სამეფო კარზე ის მხოლოდ მოწყალების გაცემით არ შემოიფარგლებოდა: თეიმურაზ II-მ „მიანიჭა საჩუქარნი მრავალნი გლახაკთა, ობოლთა და ქვრივთა“<sup>4</sup>. მემკვიდრის დაბადებას მრავალი პატიმრის შეწყალებაც მოჰყვა. „მიეცა მრავალთა პერობილთა მიტევება ბრალთა“<sup>5</sup>; არც შავი სამღვდელთა დაავიწყებიათ: „მეუდაბნოეთა წარუგ ზავნეს ნუგეშინის-ცემითნი საძმოდ ბოძებანი“<sup>6</sup>;

სრულყოფილი მხიარულებისთვის „ენა ხალხისა განმხიარებულისა შეიქმნა საწერელი მწიგნობრისა ხელოვნისა. დროთა ჩვეულებისა გამო მოლექსენი უძღვნიდნენ ლექსთა ქებითა: მეცნიერნი სიტყვათა წყობითთა კატელორიისამებთა ზედა აღშენებულთა სხოლასტიკოსთა წესითა; მქადაგებელნი ქადაგებათა; მეუდაბნოენი ღოცვითა; მემხოლოენი კურთხევითა ქარტაათა“<sup>7</sup>. პლატონ იოსელიანის მიერ დახატული ეს სურათი საყოველთაო მხიარულების ეფექტს ქმნის და შთაბეჭდილებას გვიქმნის, რომ იმ დღეებში ქვეყანაში სამეფო კარის სიხარულს საზოგადოების ყველა ფენა იზიარებდა.

სამეფო ოჯახი, ამ შემთხვევაში ქართლის მეფე თეიმურაზ II, ანუ მემკვიდრის პაპა, დაბადებიდანვე იწყებს ზრუნვას მის მოსანათლად. ამ შემთხვევაში არჩევანი თავისუფალია. იგი არ არის წინასწარ განსაზღვრული და დაკანონებული სამეფო კარის ეტიკეტით. ეს მთლიანად მემკვიდრის ახლობლების სურვილზეა დამოკიდებული და ქართული ტრადიციისამებრ ხდება. უფლისწულს ოჯახის მეგობარი და ჭეშმარიტი ქრისტიანი ნათლავს. თეიმურაზ II-მ „მეგობარი თვისი დიდად მახლობელი საბა ნინოწმინდელი მოუწოდა თფილისად, რათა ექმნას მიმქმელად წმინდისა ემბაზიდამ მეფისა ყრმასა გიორგის“<sup>8</sup>.

მეტად საპასუხისმგებლო იყო მემკვიდრის ნათლობის რიტუალი. ეს ტარდებოდა დაბადებიდან ცხრა დღის შემდეგ. „შემდეგ ცხრისა დღისა, ამ შემთხვევაში ე. ი. 19 ნოემბერსა, დღესა წმ. ილარიონ ქართველისა ნათელ-სცა მას კათოლიკოსმან ანტონი I და მიმქმელად იყო არქიეპისკოპოსი საბა ნინოწმინდელი“. ეს უკანასკნელი „ამავე დღეს აყვანილ იქნა მეფისაგან მიტროპოლიტის ხარისხში“<sup>9</sup>. „წესი ემბაზიდან აღმოშობისა აღსრულდა არა სასახლესა შინა, არც სახლის წმიდისა კვართისა ეკლესიასა შინა, არამედ მცირედსა ეკლესიასა წმიდისა გიორგისსა“<sup>10</sup>. ამ შემთხვევაშიც წინ არის წამოწეული უფლისწულის მფარველი წმიდანის – წმიდა გიორგის პატივისცემა. პლატონ იოსელიანის ამ ცნობაში მოცემულია მინიშნება იმის შესახებაც, თუ რომელ ეკლესიებში სრულდებოდა ჩვეულებისამებრ მემკვიდრის ნათლობა.

ოთხ წლამდე მემკვიდრე უშუალოდ ძიძებისა და მშობლების მეთვალყურეობის ქვეშ იზრდებოდა. ოთხი წლის შემდეგ მას უკვე აღსაზრდელად აბარებდნენ აღმზრდელებს. „ცხოვრებისა მისისა წელსა მეოთხესა მიუჩინეს მას ღალად თავადი კახეთისა სვიმონ მაყაშვილი და ქართლიდამ რთინ ბარათაშვილი, რომელიცა მალე გარდაიცვალა და გარდა სვიმონ მაყაშვილისა არღავინ დაუშთა ყრმასა ჯერეთ გიორგის“<sup>11</sup>. ვფიქრობთ, აქ გათვალისწინებულია, ორივე სამეფოს – ქართლისა და კახეთის ინტერესები, რომელთა თანასწორუფლებიანობა ამ ფორმით არის ხაზგასმული. სამეფო კარი ცდილობს, უკმაყოფილების ყოველი შესაძლო მიზეზი გაითვალისწინოს და საფუძველშივე აღმოფხვრას. ამ ენსტით მართალია, არაპირდაპირ და შეფარვით, მაგრამ მაინც კიდევ ერთხელ არის გაცხადებული გიორგი ერეკლეს ძის უფლებების შესახებ ქართლ-კახეთის სამეფო ტახტზე და მინიშნებულია ისიც, რომ მომავალი მეფე მთელი ქვეყნის ცხოვრებაში კარგად ჩახედული და გათვითცნობიერებული პიროვნება უნდა ყოფილიყო.

<sup>1</sup> პ. იოსელიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 4.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე.

<sup>8</sup> იქვე.

<sup>9</sup> იქვე.

<sup>10</sup> იქვე.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 5.

არ შეიძლება ყურადღება არ მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ მემკვიდრესთან დაკავშირებული რიტუალურ ღონისძიებებში ინიციატორის როლში ყოველთვის გვევლინება არა გიორგის მამა – ერეკლე II, არამედ პაპა თეიმურაზ II. თითქმის არსად არ ახსენებს პლატონ იოსელიანი ერეკლეს, რომელიც, მთლად უმოქმედოდ არ იქნებოდა მემკვიდრის დაბადებისა და აღზრდის დროს. რა თქმა უნდა, პლატონი ამას შემთხვევით არ აკეთებს. იგი გამიზნულად გვიჩვენებს ახლო რაკურსით თეიმურაზ II-ეს. ამით იოსელიანი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მემკვიდრის დაბადების პერიოდში ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში სწორედ თეიმურაზ II იყო ცენტრალური ფიგურა. პოლიტიკური დატვირთვაც მის მიერ განხორციელებულ ქმედებებს ჰქონდა. მხოლოდ თეიმურაზ II-ეს, როგორც მეფეს, შეეძლო სამეფო ტახტის რეალურ პრეტენდენტად პირველი შვილიშვილი – გიორგი ელიარებინა.

ყოველი სამეფო დინასტიისთვის ერთ-ერთი მთავარი საზრუნავი მემკვიდრისთვის დროის მოთხოვნის შესაბამისი სწავლა-განათლების მიცემა იყო. ქართულ სამეფო კარზე უდიდეს ყურადღებას აქცევდნენ ამ საკითხს.

XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოში შემოსული რუსი მოხელეები, ერთობ დამამცირებლად უყურებდნენ არა მარტო ადგილობრივი მოსახლეობის, არამედ ქვეყნის უპირველესი არისტოკრატიული წრეების წარმომადგენლების სწავლა-განათლების დონესაც. *„При самом поступлении Грузии в подданство России страна эта находилась на весьма низкой степени умственного развития /Просвещение грузинь в то время простиралось далее знания чтения и письма на своем природном языке/. Впрочем и этого рода знания были достоянием лишь немногих; грамотность не было необходимою и для первейших сановников государства. Большая часть князей не умела даже читать на своем природном грузинском языке“* – წერდა ციციანოვი კონუბების 1804 წლის 10 მარტს<sup>1</sup>.

პლატონ იოსელიანი არ აკონკრეტებს, თუ რა ასაკში შეუდგა გიორგი ერეკლეს ძე წერაკითხვის შესწავლას, თუმცა ეს ადრეულ ასაკში უნდა მომხდარიყო. ჩვენ მოვიძიეთ მატინაეებში ამ ფაქტის შესახებ ინფორმაცია. მაგალითად, პეტრე იბერიელს, ვარაზ-ბაკურის ძეს, წერაკითხვის შესწავლა 3 წლის ასაკიდან დაუწყია<sup>2</sup>. პლატონ იოსელიანის აღწერით, „ტახტის მემკვიდრეს ქართულისა ანბანის მასწავლებლად ჰყვა ისაკ მწიგნობარი, რომელიცა იყო შემდეგ კანდელაკი სიონისა საუფლოსა ეკლესიისა და აღმწერელი ხუცურად მრავალთა წერილთა, მეცნიერი და მცოდნე ძველისა, ვითარცა იტყოდნენ, ფილოსოფიისა“<sup>3</sup>, ე. ი. საკმაოდ განსწავლული პიროვნება. რაც ნიშნავს, რომ სამეფო კარზე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მშობლიური ენის ცოდნას და ბავშვის სწავლა-განათლებას სწორედ ქართული მწიგნობრობისა და მართლწერის შესწავლით იწყებდნენ.

მშობლიურთან ერთად აუცილებელი იყო სხვადასხვა ენის ცოდნაც, რომელთა დასაუფლებლად ყველაზე იოლ და შედეგიან მეთოდად მიჩნეული იყო ყოველდღიურ ცხოვრებაში მისი სწავლება. სამეფო კარი წარმატებით იყენებდა ამ საშუალებას. იმ დროს კავკასიაში საურთიერთობო ენად ითვლებოდა თათრული ენა. პლატონ იოსელიანი წერდა: გიორგიმ „თათრული ენა ისწავა კარის მოხელეთაგან და სომხური სომეხთა მღვდლის ტერ-დავითის შვილისაგან შაიკოვისა და ყაითმაზაშვილისაგან“<sup>4</sup>. სულ სხვა ვითარებაა ბერძნულთან დაკავშირებით. ამ ენის შესწავლისთვის გიორგის სპეციალური მასწავლებელი ჰყოლია. „ბერძნულისა ენისა მასწავლებლად იყო თეოდორე ეპისკოპოსი ბერძენი მცხეთას ყოფილი კათოლიკოსისა კარზედ“<sup>5</sup>.

შვიდ წელს საკრალური დატვირთვა ჰქონდა მემკვიდრის ცხოვრებაში. ამ დროს მთავრდებოდა ბავშვობა და იწყებოდა ახალი ეტაპი – მოზრდილობის (ყმაწვილობის) ხანა. ამ პერიოდიდანვე ადიოდა ახალ საფეხურზე მემკვიდრის სწავლა-განათლება. „მეშვიდესა წელსა ცხოვრებასა მისისა მასწავლებლად ქართულისა ენისა მიუჩინეს მეფის ძესა დეკანოზი იოანე“<sup>6</sup>. პ. იოსელიანი მის შესახებ წერდა: „1751 წელსა მოვიდა იერუსალიმით, დროთა მუნ წარსრული დეკანოზი ესე იოანე, ძე გარსევანისა, დეკანოზისავე მოძღვრიშვილად გვარ-წოდებულთ. ესე იყო კაცი განსწავლული, დიდი მწიგნობარი, მწერალი წიგნთა და მცოდნე დროთა მათ, ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველებისა ძველთაგან ქართველთა შორის ნაქონთა. პატრიარქისაგან იერუსალიმისა ქებითსა წერილითა მოსრული“<sup>6</sup>. „ესე იოანე პირველ სხვათა იყო მოძღვარი მეფისა ირაკლისა II-ისა და დედოფლისა დარეჯანისა“<sup>7</sup>. ე. ი. უფლისწულის სწავლა-განათლებას სათავეში ჩას-

<sup>1</sup> Н. Дубровин, история войны и владычества русских на кавказе, IV (С-Петербург, 188), стр. 493.

<sup>2</sup> მაკარი მესხი, პეტრე იბერიელის ცხოვრება, ქართული მწერლობა, 5 (თბილისი, 1988), გვ. 290.

<sup>3</sup> პ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა..., გვ. 5.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 6.

დგომია პიროვნება, რომლის განსწავლულობაც საყოველთაოდ იყო აღიარებული. მან კარგად იცოდა, მეცნიერების როგორც ძველი, ასევე თანამედროვე ტენდენციები.

ქართულ სამეფო კარზე, როგორც ჩანს, სასურველი იყო სხვადასხვა მეცნიერებების შესწავლა. მემკვიდრეს შეეძლო მეცნიერების ამა თუ იმ დარგს საკუთარი სურვილის მიხედვით დაუფლებოდა. გიორგი „მისრული სრულსა პასაკსა მოისურვებდა ფილოსოფოსთა ძველთა სწავლისა მოსმენასა. კათოლიკოსი ანტონი, გარდმომღები რუსულით ქართულსა ენასა ბაუმეისტრისა ფილოსოფიისა, განუმარტებდა პაზრთა და ლექსთა მნიშვნელობასა. დაუტკევა სწავლა ეს და იტყოდა: „არა მესმის ესე: ვნაყავ წყალს“<sup>1</sup>.

სწავლა-განათლების პარალელურად ხდებოდა სამეფო კარზე მიღებული სხვა სარიტუალო წესების შესრულებაც, რაც ნელ-ნელა მომავალი მეფის ქვეყნის მართვაში ჩართვას და მის მიერ მასზე დაკისრებული უდიდესი პასუხისმგებლობის გათავისებებს ემსახურებოდა.

თანდათანობით ხდებოდა ქვეყნის ატრიბუტიკისადმი მემკვიდრის პატივისცემის გამომუშავებაც. ამ მხრივ მეტად ნიშანდობლივია სახელმწიფოსთვის აუცილებელი სიმბოლოს – დროშის დამზადების რიტუალი. ყველა ბატონიშვილს (მამაკაცი იგულისხმება) ჰქონდა საკუთარი დროშა, რომლის დამზადების თადარიგსაც მემკვიდრისთვის სამეფო კარზე დროულად იტყვრდნენ. ეს იყო საჩუქარი, რომელიც უფლისწულს შვიდი წლის ასაკში უნდა მიეღო, ოღონდ არა დაბადების, არამედ დღესა „სახელწოდებისა მისისა“<sup>2</sup>. პლატონ იოსელიანი წერს: „მეფემან ქართლისა თეიმურაზ მეორემან, ჯერეთ შვიდისა წლისა მეფის ძესა გიორგის, შვილიშვილსა თვისსა 23 აპრილისა დღისათვის ე. ი. სახელწოდებისა მისისა, ბრძანა მოუმზადონ დროშა საუფლისწულო. მისისავე ბრძანებითა მოიღეს ყვითელი ატლასი და მასზედ მოქსოვეს ხატი მეტეხთა ღვთისმშობელისა ფერადებითა და კილიტებითა. მოქსოვი მისი იყო ამირეჯიბისა როინისა ასული და ქვრივი როსტომ ციციშვილისა ნასტასია, რომელიცა ახლდა დედოფალსა ანა-ხანუმს, თეიმურაზ მეფისა მეუღლესა“<sup>3</sup>. ამ სახით მემკვიდრე ეტაპობრივად ითავისებდა იმ პასუხისმგებლობას, რასაც მას შემდგომში ცხოვრება და თავისი მდგომარეობა აკისრებდა. ეს ცნობა სხვა მხრივაც არის მნიშვნელოვანი. შვიდი წლის ტახტის მემკვიდრეს უძღვნიან არა გასართობ და უბრალო თვალის გასახარებლად, არამედ ისეთ საჩუქარს, რომელიც მისი მომავალი ვალდებულების გათავისებასა და პასუხისმგებლობის სრულ გააზრებას ემსახურება.

„კათოლიკოზმან უკურთხა დროშა ესე და მიართვა მეფის ძესა მეტეხისა ეკლესიასა შინა, პარაკლისისა გარდახდითა. დღესა ამას იყო დიდი პატიუობა სტუმართა სასახლისა პალატებში, ქალთა და კაცთა. მასავე დღესა აღსაზრდელად მეფის ძისა შესწირეს მეტეხისა ეკლესიასა, ვითარცა კარისა ძველად საყდარსა და კათოლიკოსისა მეტოქსა, ძვირფასი ბარძიმ-ფეშხუმი, რომელიცა დაიკარგა 1795 წელსა, სამი კომლი კაცი და ერთი ხელი შესამოსელი და მიუბოძეს წინამძღვართა მისთა ოქმი შეწირულობისა“<sup>4</sup>.

სამეფო კარი უდიდესი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა მემკვიდრის დაოჯახებას. ვინ იქნებოდა მომავალი დედოფალი, რა თქმა უნდა, მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი იყო. დინასტიური ქორწინებები დიდი ხანია წარსულს ჩაბარდა. XV საუკუნის ბოლო პერიოდიდან, საქართველოს სამეფო-სამთავროებად დაშლის შემდეგ, სამეფო საგვარეულო ძირითადად ქართველ დიდგვაროვანთა ოჯახებს უმოყვრდებოდა.

როგორც ჩანს, ქართული სამეფო კარი მემკვიდრის ქორწინებისას ცდილობდა რაღაც ფორმით ძველი წესი მაინც შეენარჩუნებინა. პლატონის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ ტრადიციის აღწერისას იგი ყოველთვის მიანიშნებდა მისი სიძველის შესახებ. პლატონ იოსელიანი ასე აღწერს გიორგი ერეკლეს ძის პირველ ნიშნობას: „ჯერეთ რვისა წლისა, ძველთა დროთა ჩვეულებისა გამო, დანიშნეს ჩერქეზ ბატონის გირვი ოძისა ქალზედ, რომელიცა ახლდა მეფეს ირაკლის თვისთან, ვითარცა მეგობარი. განსასწავლებელად ქალისა, წარუვლინეს მას თავადი შარიდან შალიკაშვილი, 6 მოახლე ქალი მსახურად და აზნაურიშვილის ქვლივიძის ქვრივი ნინო სოფლისა კავთისვეიდან, დედაკაცი მწიგნობარი, ძლიერი სიტყვითა და ბრძენი ჭკუითა. დიდი ცხენოსანი იყო, ბრძანებდა სადმე თვით მეფე გიორგი, და გულოვნობისათვის მისისა დიდად პატივსცემდნენ მას სასახლეშიაო“<sup>5</sup>. ე. ი. ამ ცნობის მიხედვით, მომავალი დედოფალი გარკვეულ დრომდე სამშობლოში რჩებოდა, თუმცა იგი ქართული ტრადიციისამებრ უნდა აღზრდილიყო (რაც ალბათ აუცილებლად ნიშნავდა ქართული ენისა და მწიგნობრობის შესწავლასაც. ტყუილად არ უსვამს პლატონ იოსელიანი ხაზს მის აღზრდელად მივლინებული ნინო ქვლივიძის მწიგნობრობასა და სიბრძენს), რათა საქართველოში ჩამოსვლისას არც მას

<sup>1</sup> პ. იოსელიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 36-37.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 27.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 7.



ეგრძნო თავი ეულად და უცხოდ და ქვეშევრდომებსაც იგი თავისიანად მიეღო. ამით თავიდან იქნებოდა აცილებული მრავალი უხერხულობა და გაუგებრობა, რასაც შეეძლო დაეძაბა ვითარება სამეფო კარზე. დედოფლად გახდომის შემდეგ მას, ასევე, გვერდში ეყოლებოდნენ მზრუნველი და საყვარელი ადამიანები.

*„ქალი ესე ჰერქეთა, დანიშნული გიორგიზედ, შემდგომად ოთხისა წლისა მზადებისა, ჯერეთ მოუნათლავი, მოკვდა ყვაილისა სენითა სამშობლოსა თვისსა სახლსა და უკუქცეული ნინო შედგა მონაზენად“<sup>1</sup>.*

პლატონ იოსელიანი სავე აღწერით, ცხადი ხდება, რომ ტახტის მემკვიდრეს კარგად უნდა სცნობოდა თავისი სამართავი ქვეყანა, მისი საზღვრები და ხალხი, მისი გასაჭირი და პრობლემები, ღირსებები და ნაკლოვანებები. ამისი საუკეთესო საშუალება იყო მოგზაურობა, რასაც მემკვიდრე ადრეული ასაკიდან იწყებდა. „14 წლისამ მიმოველო საქართველო: ქართლი, კახეთი, სომხეთი, ფშავი, ხევსურეთი, თუშეთი და იხილა მას დროს განმგე სომეხთა ეკლესიისა ოქქვარტერი ანუ კათოლიკოსი იაკობ V (1759-1763)“<sup>2</sup>. გიორგი შემდგომშიც ხშირად მოგზაურობდა<sup>3</sup>.

მოგზაურობის საშუალებით თავისი სამართავი ქვეყნის გაცნობა, მისი საზღვრების მოხილვა და ხალხთან ურთიერთობა, ადგილზე მათი ჭირის და ღვინის უშუალო გაზიარება, ქართულ სამეფო კარზე მიღებული და აპრობირებული მეთოდი ჩანს. პლატონ იოსელიანს მოეპოვება ცნობა, რომ ქვეყანაში მოგზაურობდა გიორგი XII-ის მემკვიდრე – დავითი. უფრო მეტიც, მისთვის (იოანე გიორგის ძესთან ერთად) ქვეყნის აღწერა – მეტად საპასუხისმგებლო და მნიშვნელოვანი საქმე – დაუვალებიათ<sup>4</sup>.

პლატონ იოსელიანი ქართლ-კახეთის სამეფო კარზე მემკვიდრესთან დაკავშირებით კიდევ ერთ ტრადიციას გვამცნობს.

*„ოდეს დროთა ვარემოებათა გამო წარვიდა რუსეთად (1760) მეფე თეიმურაზ, მაშინ მეფისა ძესა გიორგის, ვითარცა შვილიშვილსა უბოძა სკიპტრა ქართლისა მეფობისა, ვარემოსდგა მას თავისი სამეფო ხმალი, დაჰკიდა მას ძალი მორწმუნეთა – ჯვარი ძელ-ჭეშმარიტითა ცმული, ოქროსა ჯაჭვითა საკიდარი და თვალ-მარგარიტითა შემკული მცხეთისა ეკლესიასა შინა, თანა დასწრებითა იოსებ კათოლიკოსისა და ეპისკოპოსთა, თავადთა, აზნაურთა და კარისკაცთა, აკურთხა იგი ღვთისმშობლისა მცირედითა შემკულითა ხატითა“<sup>5</sup>.*

ეს არის გიორგისთვის ქართლის სამეფო ტახტის რეალურ პრეტენდენტად აღიარების მანიშნებელი ფაქტი. თეიმურაზ II ამ შემთხვევაში წინდახედულებასაც იჩენს და ვფიქრობთ, საგადადებლო რიტუალსაც ასრულებს. იგი, როგორც მეფე, თავის ტახტს უთმობს შვილიშვილს გიორგის, რათა მისი წასვლის შემდეგ ვინმემ არ განაცხადოს მასზე პრეტენზია. ამით თეიმურაზი წინ სწევს შვილიშვილის ლეგიტიმურობას. პლატონი აღნიშნავს, კიდევ, რომ ამ ამბავმა ყველას დაავიწყა რუსეთში გადახვეწილი ქართლის მეფის ოჯახი, ანუ ტახტის მოსალოდნელი პრეტენდენტი<sup>6</sup>.

პლატონს მოეპოვება ცნობა იმის შესახებ, რომ გიორგის ლეგიტიმურობა რუსეთის იმპერატორმაც დაადასტურა: „ტრაქტატის ძალითა შორის იმპერატორისა კატერინა II და ირაკლისა, მეფის ძე გიორგი დამტკიცდა მემკვიდრედ საქართველოსა; მიიღოცა ორდენი ალექსანდრე ნეველისა“<sup>7</sup>.

საინტერესოა, თუ რა დროიდან და რა დოზით იღებდა ტახტის მემკვიდრე მონაწილეობას საქვეყნო საქმეებში. პლატონ იოსელიანს აქვს ცნობა, რომ „ოდეს იქმნა კრება, იღუმაღლ განლათინებულისა და კათოლიკოს პატრიარქისა ანტონისა, სამსჯავროდ მიცემულისა, მაშინ კრებისა განჩინებასა ზედა დასდევს ბეჭედიცა 9 წლის ყრმისა მეფის ძის გიორგისა“<sup>8</sup>. ვფიქრობთ, ასეთ ადრეულ ასაკში საქვეყნო საქმეებში მემკვიდრის მონაწილეობას ქართულ სამეფო კარზე მხოლოდ განსაკუთრებულ შემთხვევებში ჰქონდა ადგილი.

საერთოდ, ქართულ სამეფო კარზე სრულწლოვანების ასაკად მიიჩნეოდა თვრამეტი წელი. სწორედ ამ პერიოდიდან ტახტის მემკვიდრე აქტიურად ებმებოდა საქვეყნო საქმეებში. პლატონი წერდა: „18 წლიდამ ცხოვრებისა თანაჰყვის მამასა თვისსა, სადაცა წარვიდის, ანუ საომრად, ანუ მოსახილველად სამძღვართა“<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 7-8.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 35-36, 45-48, 82.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 66.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 8.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 13.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 15.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 8.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 9.

საინტერესოა, პლატონის ცნობა სოლომონ I-ის გარდაცვალების შემდეგ იმერლების სურვილზე ერეკლე II-ის მეფობის ქვეშ მთლიანი საქართველოს გაერთიანების შესახებ. ტახტის მემკვიდრე ესწრებოდა იმ დარბაზობას, რომელზეც ქვეყნის დიდგვაროვნები ამ საკითხს იხილავდნენ, თუმცა მას თავისი აზრის გამოთქმა მხოლოდ მეორე შეკრებილობისას, ისიც ერეკლეს კითხვის შემდეგ მიეცა. ამ დროს წარჩინებულები დაჯგუფებულები იყვნენ რამდენიმე პარტიად, გიორგის მოსმენილი ჰქონდა ამა თუ იმ მათგანის შეხედულება და არჩევანის გაკეთებაც შეეძლო<sup>1</sup>. შეეძლო<sup>1</sup>.

საინტერესოა, პლატონის მიერ აღწერილი ქსნის ერისთავებისთვის მამულების ჩამორთმევისთვის მოწვეულ დარბაზობაში გიორგი XII-ის მონაწილეობა. პლატონ იოსელიანი გადმოგვცემს იმ წინააღმდეგობას, რომელიც ერეკლე II-ის სამეფო კარზე ამ საკითხის განხილვას ახლდა: „შეგროვილთა მეფისა სასახლეში შინა მდივანბეგთა განხილვეს საქმე და ორგულება, რომელთაცა შესწამებდნენ ერისთავთა. ჰაბუა ორბელიანმან და იოსებ თუშანიშვილმან და სხვათა სძლეს სხვათა და განაჩინეს სრულიად უკუნიითი უკუნისამდე მოელოს მათ საერისთაო. სიმტკიცისათვის და შეუცვალელობისათვის ესრეთისა განჩინებისა იქმნა კრება, დაიწერა ძეგლის წერა, და მოსწერდა ხელი დაესვათ ბეჭედნი მეფისა და სამეიფოსა სახლისა წევრთა, კათალიკოსისა და მღვდელმთავართა რვათა. კირილე მთავარეპისკოპოსმან მისცა ხმა მიემატოს ძეგლის წერას ესეცა: „იყავნ კრული თვით მეფეცა, რომელმანცა განხსნას შეკრულება ესე და სცვალოს განჩინება“<sup>2</sup>. ამ საკითხის ირგვლივ ერთსულოვნება არ იყო თვით სამეფო ოჯახში. ბატონიშვილ გიორგის (შემდგომში მეფე გიორგი XII) „არა უნებდა არც ხელის მოწერა, არცა ბეჭდის დასმა“, მაგრამ ერეკლე II-ეს ვერ შეეწინააღმდეგა და „მორჩილ ექმნა მამასა, გარნა გაიმეგობრა ერისთავნი და მთისა მკვიდრნი, რომელთაცა სურდათ ერისთავნი თვისნი, გალაღებულნი მათგან“<sup>3</sup>. „აქედამ სცნეს პირველად ჰაზრი მეფის ძისა, რათა ჰყვანდეს შემდეგ დროთათვის განდევნილნი ერისთავნი თანაშემწედ პირისპირ მეორისა დედისაგან ძმათა, რომელნიცა სძულობდნენ მას“. „ესე სიყვარული მათ შორის დასცხრა და განქარდა მაშინ, როდესაც ერისთავმან რევაზ 1800 წელსა შეირთო ცოლად ანასტასია, ქალი ირაკლისა და ოდეს ფარნაოზ მეფის ძემან იღუმაღვე მამისა მიიყვანა ცოლად ანნა ქალი ყულარადასისა ერისთავისა“<sup>4</sup>.

ქართულ სამეფო კარზე მიანდათ, რომ ქვეყნის მართვაში სერიოზული ადგილი ეკავა პიროვნულ ფაქტორს. კერძოდ კი, მომავალ მეფეს ახლო ურთიერთობა უნდა ჰქონოდა მეზობელი ქვეყნების რელიგიურ და პოლიტიკურ ლიდერებთან, რაც ბავშვობიდანვე, მემკვიდრედ ყოფნის პერიოდში, მათთან მის უშუალო ნაცნობობას და ხშირ შემთხვევაში მეგობრობას გულისხმობდა. ეს დაეხმარებოდა მეფედ ყოფნის პერიოდში მათთან ურთიერთობაში, პიროვნული თვისებების ცოდნა კი საშუალებას მისცემდა რთულ და გადამწყვეტ ვითარებაში სასურველი შედეგის მისაღწევად შესაბამისად ემოქმედა და ყველაზე ხელსაყრელი მეთოდები გამოეყენებინა.

სამეფო ტახტის მემკვიდრე კარგი მეომარი და მხედართმთავარი უნდა ყოფილიყო. მას ამისთვის ბავშვობიდანვე ამზადებდნენ. საბრძოლო მოქმედებებში უშუალოდ იგი თვრამეტი წლიდან ერთვებოდა. სამხედრო საქმეში მისი მომზადება კი გულისხმობდა როგორც საბრძოლო ოპერაციებში (ბრძოლის ველზე) უშუალო მონაწილეობას, ასევე ზურგში სათანადო მოქმედებასაც. ამით, რა თქმა უნდა, ხდებოდა მემკვიდრის მიერ იმის გათავისება, რომ გამარჯვებისთვის თანაბარი მნიშვნელობა აქვს ბრძოლის ამ ორ განუყოფელ კომპონენტს. პლატონი წერს: „ყაენის მოსვლისა წინათ თვილისს მეფის ძესა გიორგის მიენდვა ქიზიყის ჯარის შეყრა“<sup>5</sup>.

სამეფო კარი მარტო პოლიტიკური ცხოვრებით არ იყო დაკავებული. მასში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა დასვენებას და გართობას. სამეფო კარზე ნადირობითა და ჯირითით იქცევდნენ თავს. რა თქმა უნდა, მასში ტახტის მემკვიდრეც მონაწილეობდა. პლატონი აღწერს, რომ გიორგის არ უყვარდა არც ერთი და არც მეორე: „მონადირეთა დიდ-კაცთა უწოდებდა კაცთა უსაქმთა მოცლილთა“. მისი აზრით, „დევნა მხეცთა და პირუტყვთა შეჩვევს მტერობასა და მესისხლეობასაო, გააბოროტებს გულსაო. შეილთაცა თვისთა არ ურჩევდა ნადირობისა შეჩვევასა და მართლად არცა ერთი მათგანი, რომელთაცა მე ვიცნობდი, არ იყვნენ მონადირენი, გარდა მეფის ძისა ილიასა, და ესეცა შეჩვეოდა ნადირობასა რუსეთში“. ჯირითობას კი იგი უწოდებდა „სავანსაცდელოსა რასმე“<sup>6</sup>. იმის მიუხედავად, უყვარდა თუ არა გიორგი ერეკლეს ძეს ნადირობა, სამეფო კარზე აუცილებლად იზრუნებდნენ იმაზე, რომ იგი კარგი მონადირეც ყოფილიყო და მო-

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 15-18.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 77-78.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 78.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 44.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 26.

ჯირითეც. ამ შემთხვევაში ტახტის მემკვიდრეს არჩევანის საშუალება არ ჰქონდა. მას შეეძლო მონაწილეობა არ მიეღო აღნიშნულ გასართობებში, მაგრამ აუცილებლად უნდა სცოდნოდა თავის შექცევის ეს საშუალებები, რომელიც სამეფო კარის ეტიკეტით იყო განსაზღვრული.

XVIII საუკუნის II ნახევარში ქართული სამეფო სახლის მმართველობის სისტემაში მნიშვნელოვანი მოვლენა მოხდა. პლატონ იოსელიანი წერს, რომ ერეკლე II-ს დააწერინეს ანდერძი, რომლითაც ტახტის დაკავების მამიდან უფროს შვილზე გადაცემის წესი შეცვალა და ძმიდან ძმაზე გადაცემა დააკანონა. პლატონ იოსელიანი ამ ანდერძს უგვანსა და ქვეყნის დასაღუპად შედგენილს უწოდებდა<sup>1</sup>.

ტახტის მემკვიდრესთან დაკავშირებული წესები სხვა წეს-ჩვეულებებთან ერთად ქმნიდა ქართულ სამეფო კარს, რომელსაც, პლატონ იოსელიანის გადმოცემით, თეიმურაზ ბატონიშვილი ასე ახასიათებდა: „როდესაც მე თვით შემდგომად მეფის გარდაცვალებისა წარვედი სპარსეთსა... ვნახე... სპარსელთა ქცევა, ბილწი აზრი მათი უსაფუძვლო განმგებლობისათვის და საომრად. ვსცან ივინი არა რაისა მცოდნენი, ყავნისაგან დაშორებულნი, ვერ გამბედავნი სიტყვისა თვისისა მეფესთან და სწორისაცა სასარგებლოსა პაზრისა არ გამომთქმელნი. დიდად მიკვირდა მდგომარეობა ირანისა, მეფეთა კარისა, და მოვიხსენიებდი პაპისა ჩემისა კარსა და თვით მამისა ჩემისა, ყოვლად მეფურისა, დიდებულისა, განცხრომითისა, მხიარულებითისა, სამართლიერისა და კარლია ტახტისა მდიდართა, მოკლებულთა, სნეულთა, მშვიერთა, ობოლთა, ქვრივთა და პურობილთათვის. ეხლაც ვეკვირვი, მიხედვით სპარსეთისა და სხვათასა ევროპიისა მეფეთა, ჩემგან ნახულთა რეინისა პირამდინ, მამისა ჩემისა სიმაღლესა და ბრწყინვალეობასა“<sup>2</sup>.

მართალია, მ. დუმბაძე წერდა, რომ „ისეთი გონიერი ისტორიკოსიც კი, როგორც იყო პ. იოსელიანი, რომელსაც მეფის ცენზურის პირობებში თავისუფლად არ შეეძლო მოსაზრებათა გამოთქმა, გიორგი მეფის პოლიტიკის შეფასებისას აშკარად წინააღმდეგობრივ შეხედულებებს აცალიბებდა“<sup>3</sup>, ვფიქრობთ, რომ ქართულ სამეფო კარზე ტახტის მემკვიდრესთან დაკავშირებული ტრადიციების შესახებ პლატონ იოსელიანის მიერ დახატული სურათი, ზედმიწევნით რეალურია.

პლატონ იოსელიანი XIX საუკუნის ქართველი ისტორიკოსების იმ პლეადას მიეკუთვნება, რომლებმაც მეცნიერულ დონეზე აიყვანეს საქართველოს ისტორიის შესწავლა და საფუძველი ჩაუყარეს ქართველოლოგიურ მეცნიერებას.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. მ. დუმბაძე, ქართლ-კახეთის სახელმწიფოს გაუქმება და რუსეთთან შეერთება, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV (თბილისი, 1973).
2. პ. იოსელიანი, *ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა*, რედ. აკ. გაწერელია (თბილისი, 1978).
3. ზ. კიკნაძე, ფარნავაზის სიზმარი და მეფობის ლეგიტიმაციის ტიპოლოგია, *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, VIII, *ედღენება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს* (თბილისი, 2008).
4. ლეონტი მროველი, *მეფეთა ცხოვრება*, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1955).
5. ლ. პატარიძე, მირიანი და მისი მეფობა: იდეოლოგიური ასპექტი, *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, VIII, *ედღენება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს* (თბილისი, 2008).
6. მ. ტყავაშვილი, თ. შაკიაშვილი, *ჩრდილოკავკასიელთა მიგრაცია საქართველოში* (ძვ. წ. III საუკუნე), *ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი*, VIII (თბილისი, 2006).
7. Н. Дубровин, *история войны и владычества русских на кавказе*, IV (С-Петербург, 1889).

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 219.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 175-176.

<sup>3</sup> მ. დუმბაძე, ქართლ-კახეთის სახელმწიფოს გაუქმება და რუსეთთან შეერთება, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV (თბილისი, 1973), გვ. 807

**PLATON IOSELIANI ABOUT THE CUSTOMS CONNECTED WITH  
THE HEIR OF THE KARTL-KHAKHETI THROWN**

Platon Ioseliani belongs to that generation of the 19<sup>th</sup> century Georgian historians who laid the foundation of the Georgian historical and Kartvelological studies.

In the historical account „The Life of Giorgi XIII“ Platon Ioseliani speaks about the issue connected with the heir of the Georgian royal court.

The rituals of the birth and baptism of the thrown heir; his education, marriage, including him into the internal and foreign political affairs, participation in war affairs, the relations with the members of the royal family and subordinates were the problems of Platon Ioseliani's interest. When the rule is of dynastic character the role of a heir is great. That's why the rules and rituals connected with a heir was strictly regulated by Georgian political elite. The rules connected with the institution of heir together with other traditions of the royal court were creating the phenomenon that was called Georgian royal court. King Teimuras Bagrationi was characterizing it so: „My grandfather's and my father's court was completely royal, great, comfortable, joyful and fair. The door of the royal court was always open for rich, poor, sick, hungry people, orphans, widows and prisoners. Even now I am amazed how brilliant and majestic was my father's court in comparison with the courts of Persian and other European kings up to the riverside of Rhine I have seen“.

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

**ქარხემიშის ორთოსტატის ერთი სიუჟეტის  
ინტერპრეტაციისათვის**

იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობით შესრულებული წარწერები, ძირითადად, ქვის საბეჭდავებზე, ქვის ორთოსტატებზე (სიმაღლეზე მდგარი ქვათლილები, ლოდები), მონუმენტურ სტელებზე, კლდეში ნაკვეთ რელიეფებსა და ტყვიის ფირფიტებზე დასტურდება.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული თვალსაზრისის თანახმად, იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობა თავდაპირველად საკულტო ხასიათის იყო: იგი მონუმენტურ რელიგიურ დამწერლობას წარმოადგენდა. გვიანხეთურ ხანაში სეკულარიზაციას განიცდის. ჩნდება მიძღვნილი, სამშენებლო წარწერები, ისტორიული შინაარსის ტექსტები<sup>1</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ ამ დამწერლობით შესრულებული ტექსტები მოკლე, ტრაფარეტული და ხშირ შემთხვევაში ბუნდოვანი შინაარსით ხასიათდება, მათი მნიშვნელობა მაინც განუზომლად დიდია. წარწერებს არც თუ იშვიათად თან რელიეფური გამოსახულებანი ახლავს. ამიტომ, მონუმენტური ძეგლები კიდევ უფრო მეტ ღირებულებას იძენს ამა თუ იმ პრობლემური საკითხის დასმის, კვლევა-ძიების ჩატარებისა და შედარებითი ანალიზისათვის.

ამჯერად, ჩემი კვლევის საგანს ჩრდილოეთ სირიაში, გვიანხეთური ხანის ქარხემიშის (დღევ. ჯერაბლუსი) სამეფო ხელისუფლების უზურპატორის – იარირისის (ძვ. წ. VIII საუკუნის 60-40-იანი წლები) წარწერა წარმოადგენს. იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერა ციცაბო კლდეზეა ამოკვეთილი. ძველი სამეცნიერო ლიტერატურაში ქარხემიშის სამეფო საგვარეულოს ოჯახის რელიეფურ გამოსახულებადია მიჩნეული. XX საუკუნის მეორე ნახევარში ამ ძეგლისადმი მიძღვნილი რამდენიმე საინტერესო ნაშრომი გამოქვეყნდა<sup>2</sup>.

იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერა აქ გამოსახული პირების – მამაკაცების თეოფორულ სახელებს გვამცნობს, რომელთაც ერთ შემთხვევაში ღვთაება თარხუნთის, უმთავრესად კი ღვთაება თეშუბის სახელწოდებები უდევს საფუძვლად: „ეს მაღია-თეშუფ(ია), ეს ასთი თრჰუ(ია), ეს თარნა-თიშფა(ა), ეს ასაკარ-თიშფა(ა), ეს სანგარა(ა), ეს აზიდ-თიშფა(ა), ეს ჰალპავარა(ა), ეს თუვარსა(ა) საყვარელი მეუღლე... ეს გამოსახულება იარირისისია. ეს ქამანა(ა), ისინი უმცროსი ძმები(ა)... მე მიტაცებული? ხელისუფლება... და მე ტაძრების უმაღლეს მსახურად ვაქციე... თუმცა იგი უდარდელი ბავშვი...“<sup>3</sup>.

რამდენადაც კვლევის ფოკუსში ქარხემიშის ორთოსტატის ერთი სიუჟეტი ექცევა, მონუმენტური ძეგლის აღწერილობაზე დაწვრილებით შევჩერდები.

რელიეფური გამოსახულება რამდენიმე ნაწილისაგან შედგება: წინა, მარცხენა ორთოსტატზე ქამანასი და იარირისია გამოსახული. ამ უკანასკნელს მარცხენა ხელში სამეფო რწმუნების სიგელი მაგრად ჩაუბღუჯავს, მარჯვენა კი ქამანასის ხელზე აქვს დადებული. ორთოსტატზე აღბეჭდილი ეს სცენა სამეცნიერო ლიტერატურაში გაზიარებული თვალსაზრისის თანახმად, იარირისის მიერ ქამანასის შვილად, მემკვიდრედ გამოცხადების ცერემონიას წარმოადგენს.

მარჯვენა მხარეს, პროფილში ქალბატონი ხელში ბავშვითა და ყელსაბამზე გამობმული ძაღლითაა გამოსახული. შუა ნაწილი ორადია გაყოფილი: ზემო და ქვემო რეგისტრებად. ზემო რეგისტრზე სამეფოს უმაღლესი პირი – სამი ყმაწვილი ხელში შესაბამისი ატრიბუტებითაა წარმოდგენილი, მათ უკან „უბრადლო“ (?) ბიჭი მოჰყვება, რომელსაც ხელში ჭოკი უჭირავს. ჭოკზე კი ჩიტი ზის. ყველანი მარცხენა მხარეს, მთავარი პერსონაჟებისაკენ – ქამანასისა და იარირისისკენაა მიმართული.

ქვემო რეგისტრზე წყვილად დაჯგუფებული ოთხი ბიჭია გამოსახული. თითოეული თამაშის სცენაში წარმოდგება. მარჯვნივ ორი ყმაწვილი ფეხზე დგას და ბზრიალას ატრიალებს, მარ-

<sup>1</sup> ნ. ხაზარაძე, ნაგებობების აღმნიშვნელი ლუვიური იეროგლიფები, (მასალები ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მცირე აზიის ქალაქების ისტორიისათვის), *ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში* (თბილისი-ბათუმი, 2000), გვ. 32-35.

<sup>2</sup> Merrigi P., *Manuale Di Eteo Geroglifico*, II, Testi I-1a Serie (Roma, 1967), p. 19.; Barnett R. D., Karatepe, the key to the Hittite Hieroglyphs, *AnSt*, III (Ankara-London, 1953), p. 91; Mallowan M. E., Carchemish, Reflections on the chronology of the sculptura, *AnSt*, XXII (Ankara-London, 1972), p. 76; Hawkins J. D., Bulding inscriptions of Carchemish the Long Wall of sculpture and Great Staircase, *AnSt*, XXII (Ankara-London, 1972), p. 87-114; Hawkins J. D., Some historical Problems of Hieroglyphic Luwian inscriptions, *AnSt*, XXIX (Ankara-London, 1979), p. 157.

<sup>3</sup> Merrigi P., *Manuale Di...*, p. 20.

ცხენა მხარეს კი, ორი ყმაწვილი ფეხებმოკეცილ პოზაში „წილს ყრის“, „კოჭაობს“, სავარაუდოდ, „კამათლებს“ აკორებს.

მრავალი ხალხისათვის „წილის ყრა“, „კოჭაობა“, „კამათლები“ თამაშიცაა და რელიგიური ქმედებაც. იმ შემთხვევაში, თუ ეს რიტუალია, მისი მონაწილენი დარწმუნებულნი არიან, რომ მათი ქმედება ღვთაებრივი ძალის მიერაა ნაკარნახევი და ამდენად, ღვთაების შემოტანილი წესრიგი ჩვეულებრივი ცხოვრების წესრიგზე მაღლა დგას.

თამაში ჩვეულებრივ ცხოვრებას თავისი ადგილითა და ხანგრძლივობით გამოეყოფა, სანამ ის მიმდინარეობს, გამეფებულია მოძრაობა, აღმავლობა და დაღმავლობა, დაკავშირება და გათიშვა, ცვალებადობა. მას თან დაძაბულობაც ახლავს. ის განმუხტვისაქნ მისწრაფვის, სადაც დიდი დაძაბულობაა, იღბალია საჭირო. დაძაბულობის ელემენტი თავისთავად სიკეთისა და ბოროტების მიღმა მყოფ თამაშობრივ ქმედებას გარკვეულ ეთიკურ შინაარსს აძლევს. იღბალი ღვთის წყალობაა, ღვთის რჩეულობა<sup>1</sup>.

ქარხემიშის ორთოსტატზე გამოსახული „წილის ყრა“, „კოჭაობა“, „კამათლებით“ თამაშის სცენა, ჩემი აზრით, თამაშის ფორმატს სცილდება. მას სრულიად ნათელი სემანტიკური კოდი გააჩნია. საქმე სამეფო ხელისუფლების მომავალი პრეტენდენტების წილის ყრით არჩევას უნდა ეხებოდეს.

ორთოსტატზე გამოსახული სცენის დედააზრი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ასეთ „იღბლიან“ გამარჯვებულად სამეფო ოჯახის წევრებიდან ქამანასია. ის, მისი რეგენტის მიერ უკვე ხელდასმულია. სამეფო ოჯახის დანარჩენი წევრები, ქამანასის ძმები კი, თავიანთი რიგითობის ადგილს, თუ იერარქიას იმ ტაძრებში განისაზღვრავენ, რომელიც მათ „წილის ყრით“ ერგებათ.

ამგვარი ინტერპრეტაცია, ვფიქრობ, თავის ადგილს უჩენს „წილის ყრის“, „კოჭაობის“, „კამათლებით“ თამაშის დანიშნულებას – გამოავლინოს გამარჯვებული და პირველთა შორის რიგობითობის პრინციპი დაიცვას.

საკითხის ისტორიისათვის საყურადღებო ინფორმაციის შემცველია ხეთური წერილობითი წყაროები. ერთ-ერთი ტექსტი ამინდის ღვთაების გველეშაპთან/გველთან შერკინების მითს შეეხება. იგი წილის ყრის რიტუალურ ცერემონიაზე მოგვითხრობს. საილუსტრაციოდ მომყავს ნაწყვეტი ხეთური ტექსტიდან: §31 (DIV II-16) „ასე (მიუგებს მათ) „კურთხეული ქურუმი“ – თახფურილი: „როდესაც თქვენ დიორიტის ტახტზე დაბრძანდებით და „კურთხეული ქურუმები“ წილს ყრიან, ის „კურთხეული ქურუმი“, რომელსაც ცალიანუს (გამოსახულებას) ეჭირება ხელში, წყაროზე აღმართულ დიორიტის ტახტზე, (სწორედ) იქ დაჯდება“. §2 (A 14-17) „ღვთაებები, ყველანი, მოდიან და წილს ყრიან, ყველა (სხვა) ღვთაებიდან ქასთამას ცასხაფუნა (ყველაზე) დიდი(ა)“<sup>2</sup>.

ზემომოყვანილთან ერთად საგულისხმოა ხეთური საკულტო-საინვენტარო ჟანრის ტექსტი KUB 17. 35. მასში ხეთური დღესასწაულების აღწერილობებს ვხვდებით. ტექსტში განსახილველი საკითხი EZEN pulaš-ის სახელწოდებით წარმოდგება და „წილის ყრის დღესასწაული“ ჰქვია. მითითებული წარწერის მოწმობით: „[როდესაც ჭექა-ქუხილის ღვთაებას წილის ყრის დღესასწაულს] გამართავენ, დაიბანენ. sanga-ქურუმი დაიბანს (და) ღვთაებასაც განბანს. [ ] დამსხდარნი წილს ყრიან და ვისთანაც კენჭი დავარდება, ის შეიტანს [მას] [ტაძარში] და ის დადებს საკურთხეველზე“<sup>3</sup>. წილის ყრის რიტუალი ახალი ქურუმის ასარჩევად სრულდებოდა. მისი არჩევა ტაძრის პერსონალიდან ან ქურუმთა ოჯახიდან ხდებოდა. მოყვანილი წარწერის მსგავსი კონტექსტი კიდევ რამდენიმე ხეთურ ტექსტში (KUB 60.152, KUB 2. 1, KUB 55. 14) დასტურდება. ასე, მაგალითად, KUB 60. 152 ფრაგმენტულ წარწერაში ახალი sanga-ქურუმი კვლავ წილის ყრის რიტუალთანაა დაკავშირებული. დღესასწაული ქალაქ Zuppara-ში იმართებოდა. დაზიანებული ტექსტიდან მაინც ნათლად ჩანს, რომ აქ ჩამოსული sanga-ქურუმი ღვთაების სიმბოლოს ღებულობს. სადღესასწაულო პროცესიაში gudu-ქურუმებთან და უხუცესებთან ერთად მომღერალი ქალები და ქალაქის მოსახლეობაც მონაწილეობს. წილის ყრა იმ პირის გამოსავლენად ტარდებოდა, რომელიც ქურუმებს ტაძარში მოუხმობდა. ა. კოენის მოსაზრებით, ეს რიტუალის კიდევ ერთი სახეობაა<sup>4</sup>.

მოყვანილ ფრაგმენტში „წილის ყრის“ მიზანი აშკარად იკვეთება – გამოავლინოს და განამწესოს უპირველესი ქურუმი დანიშნულ ან გამორჩეულ ადგილზე.

KUB 55.14-ში წილის ყრის დღესასწაული სხვა საკულტო რიტუალების ჩამონათვალში ფიგურირებს. ხეთურ ტექსტებში დღესასწაულების მრავლობით რიცხვში მოხსენიება იმაზე მიუთითებს, რომ რიტუალი ერთი წლის განმავლობაში რამდენჯერმე სრულდებოდა. რაც შეეხება KUB 2. 1-ს,

<sup>1</sup> ი. პაიზინგა, *Homo Ludens კაცი მოთამაშე* (თბილისი, 2004), გვ. 82-84.

<sup>2</sup> ი. ტატიშვილი, *ხეთური რელიგია* (თბილისი, 2001), გვ. 45-50.

<sup>3</sup> Taggar-Cohen A., *The EZEN pulaš – A Hittite Installation Rite of a New Priest*, *JANER*, 2 (Leiden, 2002), p. 134-136.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 144-145.

იგი ორ ქალაქში გამართულ წილის ყრის ცერემონიაზე მოგვითხრობს<sup>1</sup>. ნიშანდობლივია, რომ ეს ფაქტი საზგასმით მიუთითებს ამ რიტუალის გავრცელების არეალზე.

არქეოლოგიური მასალიდან აშკარად ჩანს, რომ კოჭებს, კამათლებს ხეთების შემდგომ ხანაშიც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ასე, მაგალითად, ფრიგიაში ერთ-ერთ ყორღანში Ky (ძვ. წ. VII ს.) სათამაშო კოჭები აღმოჩნდა, რასაც ასევე შემთხვევითობით ვერ ავხსნი<sup>2</sup>.

ახ. წ. I საუკუნის ავტორი პომპონიუს მელა ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით მეტად მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ერთ-ერთი ქართველური ტომის მოსინების შესახებ: „...მოსინები ცხოვრობენ ხის კოშკებში, მთელ სხეულს ნიშნებით იჭრებენ, საჯაროდ ჭამენ, განურჩევლად (აღრეულად) იჭერენ ერთმანეთთან სქესობრივ კავშირს და საქვეყნოდაც; მეფეებს კენჭის ყრით ირჩევენ, ინახავენ მათ ბორკილებში მტკიცე დაცვის ქვეშ და როცა რაიმე უგვანი ბრძანების გამოცემით დააშავებენ, მთელი დღის უჭმელობით სჯიან“<sup>3</sup>.

ხეივანიანი პირველწყაროდან საკმაოდ კარგად ხერხდება კოჭების, კენჭის ყრის სემანტიკური კოდის ახსნა. ნათელია, რომ მას, უპირველეს ყოვლისა, არჩევის (ან გამორჩევის – ნ. ბ.) დანიშნულება ჰქონდა. მისი საშუალებით წესრიგი მყარდებოდა არა მარტო რელიგიურ, არამედ პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც.

„წილის ყრის“, „კოჭაობის“, „კამათლებით“ თამაშის რიტუალური წარმოდგენები სხვა, არაერთ ძველ აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურაშიც გვხვდება. ასე, მაგალითად, ძველ ინდურ სიტყვაში „დიულამ“ შერკინებისა და კამათლით თამაშის მნიშვნელობა ურთიერთმიმართებაში გადადის. თვით სამყარო შივასა და მის მეუღლეს შორის გააზრებულია როგორც კამათლებით თამაშის პარტია. წელიწადის დრონი „რტუ“ ექვსი მამაკაცითაა წარმოდგენილი, რომლებიც ოქროსა და ვერცხლის კამათლებს აგორებენ. ღმერთების შერკინებას საჭადრაკო დაფასთან გერმანული მითოლოგიაც იცნობს. როდესაც სამყაროში წესრიგი დამყარდა, ღმერთები კამათლის სათამაშოდ შეიკრიბნენ, სიჭაბუკეს ნახიარვეი ღმერთები – არები თავის ადრინდელ გატაცებას – ოქროს სათამაშო დაფებსაც იბრუნებენ.

გ. ჰელდის თანახმად, „მაჰაბჰარატას“ ძირითადი მოქმედება მეფეების – იუდჰისტირასა და კაურავას კამათლით თამაშის გარშემო ტრიალებს.

საინტერესოა თამაშის გასამართი ადგილი. ეს შეიძლება იყოს უბრალო წრე, „დიუტმან დალამ“, რომელსაც, ეჭვგარეშეა მაგიური მნიშვნელობა გააჩნია. იგი საგულდაგულოდაა შემოსაზღვრული და თაღლითობის ასაცილებლადაც ყველანაირი ზომია მიღებული. მოთამაშეებს არ აქვთ წრიდან გამოსვლის უფლება, ვიდრე ყველა თავის ვალდებულებას არ შეასრულებს. ზოგჯერ თამაშისათვის დროებითი, საგანგებოდ ნაკურთხი დარბაზი აიკვება. „მაჰაბჰარატაში“ მთელი თავი ეძღვნება პანდუს შვილებისა და მათი მეტოქეების თამაშისათვის განკუთვნილი დარბაზის „საბჰას“ მშენებლობას<sup>4</sup>.

„წილის ყრა“, „კოჭაობა“, „კამათლებით“ თამაში ძველ საბერძნეთში ასევე ფართოდ იყო გავრცელებული. არსებული მონაცემების თანახმად, საბერძნეთში თამაშის ეს სახეობა სარიტუალო ფუნქციის მატარებლად კი არ გვევლინება, არამედ გართობისა და დასვენების ერთ-ერთ საშუალებად. ამით არა მარტო მამაკაცები, არამედ ქალები და ბავშვებიც კი იყვნენ დაკავებულნი. ასე, მაგალითად, ჰეროდეს თხზულებაში „მასწავლებელი“ ბავშვის დედა წუხილს გამოთქვამს იმის გამო, რომ მან „კამათლებით“ თამაში უკვე ფულზე დაიწყო. აქ საქმე ეხებოდა „თეთრ კამათლებს“. იგი ცხოველის ფეხის სქელი ძელისაგან იყო გამოჭრილი. კოჭის ორი მხარე სწორი იყო, მესამე – ამობურცული, მეოთხე კი ჩაზნექილი. მას ყველა მხრიდან პატარა ფოსოები ჰქონდა გაკეთებული: ჩაზნექილ მხარეს ერთი, ამობურცულზე ექვსი, სწორზე კი, სამი ან ოთხი. კოჭს სპეციალურ წრეში ისროდნენ, შემდეგ დანარჩენ კოჭებსაც აისროდნენ და თვალს ადევნებდნენ კოჭებს თუ რომელ მხარეზე დაეცემოდა. ვისი კოჭებიც ჩაღრმავებულ მხარეზე დავარდებოდა, გამარჯვებულადაც ის ითვლებოდა. როდესაც ოთხივე კოჭი, კამათელი ერთსა და იმავე ნიშანზე დაჯდებოდა, წარუმატებლად ითვლებოდა. მას ბერძნები „ძაღლს“ უწოდებდნენ, წარმატების შემთხვევაში – „აფროდიტეს“. თამაშში გამარჯვებულს ნადიმის დროს „თამადად“ ირჩევდნენ. ძველი ბერძნები „კოჭებით“, „კამათლებით“ კიდევ შემდეგნაირად თამაშობდნენ: რამდენიმე კოჭს „კამათელს“ აადებდნენ ისე, რომ ყველა კოჭი, კამათელი ხელისგულზე დაცემულიყო, ან მკითხაობდნენ, მოთამაშემ ხელში რამდენი „კოჭი“, „კამათელი“ დამალა – ლუწი თუ კენტი.

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 154-155.

<sup>2</sup> ნ. საზარაძე, გორდიონის ყორღანული სამარხები, *კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული*, II (თბილისი, 1962), გვ. 255-264.

<sup>3</sup> აღ. გამყრელიძე, პომპონიუს მელას ცნობები საქართველოს შესახებ, *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, I (თბილისი, 1965), გვ. 29.

<sup>4</sup> ი. ჰაინინგა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 82-84.

რომაელებიც ძველი ბერძნების მსგავსად თამაშობდნენ. სათამაშო „კოჭი“, „კამათელი“ პატარა, ექვსწახნაგოვანი კუბიკის ფორმისა იყო. რომაელებიც, ისევე როგორც ელადის მცხოვრებნი, წარუმატებელ ნასროლს „ძაღვს“, ხოლო საუკეთესოს – „ვენერას“ უწოდებდნენ.

„კოჭებით“, „კამათლებით“ თამაში უკვე იმპერიის ხანაში აიკრძალა. იგი მხოლოდ სატურნის დღესასწაულზე – სატურნალიებზე იყო ნებადართული. აკრძალვას სწორედ ისინი არღვევდნენ, ვინც იგი შემოიღო. ამაზე იუვენალიუსი თავის „სატირებში“ (XI, 176-178) კრიტიკულად წერდა.

თამაშის ამ სახეობით ცნობილი პოლიტიკური მოღვაწეები იყვნენ გატაცებული (პუბლიუს მუციუს სცევოლა, კატონ უფროსი ცენზორი, კატონ უმცროსი, სციპიონ აფრიკანიუს უმცროსი, კატილინა, ცეზარი, პომპეუსი, ოქტავიანე ავგუსტუსი, ტიბერიუსი, კალიგულა, კლავდიუსი, ნერონი, ვიტელიუსი, ვესპასიანე, დომიციანე)<sup>1</sup>. ამ შემთხვევაში, „კოჭაობა“, „კამათლებით“ თამაში სახელმწიფოს ძნელი და რთული საქმეებისაგან და ასევე არანაკლებ აწეწილი ოჯახური ცხოვრებისაგან დასვენებისა და გართობის საშუალებას იძლეოდა.

ამგვარად, მოყვანილი მონაცემები, რომლებიც, ფაქტობრივად, პირველადაა თავმოყრილი, სიმცირის მიუხედავად, ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ ხეთურ და გვიანხეთურ ხანაში, როგორც ეს აშკარად ჩანს ხეთური წერილობითი წყაროებიდან და ქარხემიშის ორთოსტატზე გამოსახული სიუჟეტიდან, „წილის ყრა“ „კოჭაობა“, „კამათლებით“ თამაში რიტუალური, საკრალური მნიშვნელობის მოვლენა იყო. იგი გვიანხეთურ ხანაში (ქარხემიშის მაგალითზე) პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც კი წესრიგის განმსაზღვრედად გვევლინება.

სამწუხაროდ, სადღეისოდ არსებული წერილობითი პირველწყაროები საშუალებას არ იძლევა უფრო ღრმად ჩავწვდეთ განხილული საკითხის სხვა ასპექტს. კერძოდ, ჯერჯერობით ვერაფერს ვიტყვი იმაზე, თუ რამ გამოიწვია „წილის ყრის“, „კოჭაობის“ რიტუალის ტრანსფორმაცია ძველ საბერძნეთსა და რომში.

#### დამოწმებული ლიტერატურა

1. აღ. გამყრელიძე, პომპონიუს მელას ცნობები საქართველოს შესახებ, *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, I (თბილისი, 1965).
2. ი. ტატიშვილი, *ხეთური რელიგია* (თბილისი, 2001).
3. ნ. ხაზარაძე, გორდიონის ყორღანული სამარხები, *კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული*, II (თბილისი, 1962).
4. ნ. ხაზარაძე, ნაგებობების აღმნიშვნელი ლუვიური იეროგლიფები, (მასალები ძვ. წ. II-I ათასწლეულების მცირე აზიის ქალაქების ისტორიისათვის), *ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში* (თბილისი-ბათუმი, 2000).
5. ი. ჰაიზინგა, *Ното Ludens კაცი მოთამაშე* (თბილისი, 2004).
6. Винничук Л., *Люди, Нравы и Обычай древней Греции и Рима* (Москва, 1988).
7. Barnett R. D., Karatepe, the key to the Hittite Hieroglyphs, *AnSt*, III (Ankara-London, 1953).
8. Mallowan M. E. L., Carchemish, Reflections on the chronology of the sculptura, *AnSt*, XXII (Ankara-London, 1972).
9. Hawkins J. D., Bulding inscriptions of Carchemish the Long Wall of sculpture and Great Staircase, *AnSt*, XXII (Ankara-London, 1972).
10. Hawkins J. D., Some historical Problems of Hieroglyphic Luwian inscriptions, *AnSt*, XXIX (Ankara-London, 1979).
11. Merrigi P., *Manuale Di ETeo Geroglifico, II, testi I-1a Serie* (Roma, 1967).
12. Taggar-Cohen A., The EZEN pulaš – A Hittite Installation Rite of a New Priest, *JANER*, 2 (Leiden, 2002).

<sup>1</sup> Винничук Л., *Люди, Нравы и Обычай древней Греции и Рима* (Москва, 1988), стр. 288-300.





**NANA BAKHSOLIANI**

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology,  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

### **ON INTERPRETATION OF ONE PLOT OF THE CARCHEMISH ORTHOSTAT**

The article focuses on one plot of the Carchemish orthostat – four boys grouped in pairs, depicted in the lower register. Each of them appears in a scene of playing. On the right, two youths are shown standing, spinning a whirligig. To the left, two youths, sitting cross-legged, are “casting lots”, “playing knucklebones”, presumably, rolling “dice”.

The scene of “casting lots”, “playing knucklebones”, rolling “dice”, represented on the Carchemish orthostat, in my view, goes beyond the game format. It has a quite clear semantic code. We must be dealing with selection of future pretenders to the royal power by casting lots.

The basic idea of the scene depicted on the orthostat is exactly that of the members of the royal family such a “lucky” winner is Kamanas. He is already consecrated by his regent. Other members of the royal family, brothers of Kamanas, occupy their order or hierarchy in the temples according to the “lot fallen” to them.

Noteworthy information for the history of the question is contained in archaeological data, Hittite and the Classical period written sources, in which the purpose of “casting lots” – identification and appointment of the high priest or king to his assignation – is explicitly manifested.

## ურარტუს ტრანსკავკასიური სამხედრო კოლონიზაციის საკითხისათვის

### 1. ურარტუს მემკვიდრეობის პრობლემა

ურარტული ცივილიზაცია (ტერმინი *ურარტუ* მომდინარეობს ასურული ტექსტებიდან, ურარტელები საკუთარ თავს მოიხსენიებდნენ ტერმინით – *Biainili*, საიდანაც მომდინარეობს *ვანი*, ადრეულ ეტაპზე, ასევე იყენებდნენ მეორე ასურულ ტერმინს – *ნაირი*) თანამედროვე დასავლურ სამეცნიერო წრეებში ვანის სამეფოს ისტორიასთან იგიველება. ბერძნული წყაროების მიხედვით, აღმოსავლეთ ანატოლიაში მცხოვრები ორი ხალხი უკავშირდება გვიანი ხანის ურარტელებს: ესენი არიან ალაროდინები/ალაროდები და ქალდეველები<sup>1</sup>. ქალდეველების წარმომავლობის საკითხის კვლევა დღეს ერთგვარ ჩიხშია მოქცეული; ერთის მხრივ, მათი სახელის გამო ისინი არ უნდა იყვნენ გაიგივებულნი სამხრეთ შუამდინარეთის ქალდეველებთან, ხოლო, მეორეს მხრივ, იყვნენ თუ არა ეს ქალდეველები ურარტელების მემკვიდრეები ეთნიკური მახასიათებლით, ლინგვისტური პარამეტრებითა და რელიგიური ორიენტაციით, კვლავ სერიოზული სამეცნიერო დავის საგანი ხდება<sup>2</sup>. ალაროდინები/ალაროდების საკითხიც ბუნდოვნებით არის მოცული, ცნობილია მათი განსახლების ტერიტორია, ეს არის არარატის მიდამოები, თუმცა მათი ეთნიკური ვინაობის შესახებ მხოლოდ ჰიპოთეტური ვერსიები მუშავდება; აქვე, გასათვალისწინებელია, ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრება: “ქართველები უნდა ჰეროდოტეს მიერ მოხსენიებულ ალაროდებს შორის ყოფილიყვნენ, რომელნიც არარატის მიდამოებში ბინადრობდნენ”<sup>3</sup>. დიდი ქართველი მეცნიერი თავის თეორიულ კვლევებში უფრო შორს წავიდა და გამოთქვა მოსაზრება, ურარტელებისა და ქართველების მემკვიდრეობის და ერთგვარი ნათესაური კავშირების შესახებ, და დაიმოწმა მისი თანამედროვე მეცნიერებს, ლენორმანის, სეისის, მასპეროს, ჰომმელის შრომები<sup>4</sup>. მოგვიანებით, მეორე დიდმა ქართველმა მეცნიერმა, გიორგი მელიქიშვილმა გამოაქვეყნა ურარტული წყაროები, რომლებიც აღწერენ ურარტელებისა და ისტორიული საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთ რაიონებში მცხოვრები ხალხების ურთიერთობებს, დოკუმენტურ მასალების დონეზე<sup>5</sup>. ურარტელებისა და ინდოევროპულ ენაზე მოლაპარაკე სომხების კულტურული მემკვიდრეობის საკითხი დღეს დასავლურ სამეცნიერო წრეებში აღიარებული პოსტერიორია. აღმოსავლეთ ანატოლია ითვლება ამ ორი ძველი ხალხის შეხვედრის და ასიმილირების რეგიონად. ურარტული კულტურის გავრცელების და გავლენების სივრცე, რეგიონალური სისტემის დონეზე, საკმაოდ ფარო არის და მოიცავს კავკასიას, ჩრდილოეთ სირიასა და ფარავს სამხრეთ ერაყს<sup>6</sup>. ამ პოლიტიკური გავლენების ფონზე ჩნდება კითხვა, იყო თუ არა ურარტუ მილიტარული ტიპის იმპერია და თავისი მეზობელი ასურის დარად ახორციელებდა თუ არა თანმიმდევრულ კოლონიზაციის პოლიტიკას მისთვის საინტერესო რეგიონებში?

### 2. ურარტული ტრანსკავკასიური კოლონიზაციის ასპექტები

1913-14 წლებში არარატის მთის სამხრეთ მისადგომებთან მიმდინარეობდა არქეოლოგიური გათხრები<sup>7</sup>. ეს გეოგრაფიული მხარე ცნობილია ორი ტოპონიმით იგდირი (Igdyr) და მალაკლიუ (Malaklyu)<sup>8</sup>. არქეოლოგიური გათხრები ჩატარდა სოფელ მალაკლიუსთან, მარქარის გზაზე, სადაც გამოვლინდა ურარტული სამაროვანი და შორიანხლოს მდებარე ძველი დასახლება, გადარჩენილი ციტადელის ნანგრევებით, რომელიც სპილენძის ხანით იყო დათარიღებული. 1944

<sup>1</sup> Zimansky P., *The Kingdom of Urartu in East Anatolia, in Civilization of the Ancient Near East*, ed. by J. Sasson, I (Massachusetts, 2000), გვ. 1145.

<sup>2</sup> Zimansky P., დასახ. ნაშრომი, გვ.1145-46.

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, 1 (თბილისი, 1960), გვ.437.

<sup>4</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 438.

<sup>5</sup> გ. მელიქიშვილი, *როგორ ამტკვევდნენ ლურსმული წარწერები* (თბილისი, 2004). გვ. 98.

<sup>6</sup> Zimansky P., დასახ. ნაშრომი, გვ.1135.

<sup>7</sup> გათხრების მასალები პ. პეტროვის მიერ იქნა გამოქვეყნებული 1917 წელს თბილისში: *Отчет по Кавказскому музею за 1914 год* (Тифлис, 1917), გვ. 1-21. ამ გათხრების მასალებით მოგვიანებით დაინტერესდა ცნობილი არქეოლოგი ბ. კუფტინი და გამოსცა წიგნი Куфтин Б. А., *Урартский колумбарий у подошвы Арарата и куро-аракский неолит* (Тбилиси, 1944).

<sup>8</sup> Barnett R. D., *The Urartian Cemetery at Igdyr, Anatolian Studies, 13, British Institute at Ankara* (Ankara, 1963), გვ. 153-198.

წელს ბ. კუფტინმა გამოსცა წიგნი „*Урартский колумбарий у подошвы Арарата и куро-аракский энеолит*“, რომელიც ეძღვნებოდა მალაკლიუში აღმოჩენილ ძეგლებს. ავტორი ახდენდა ამ ძეგლების აღწერას, სტრატეგრაფიულ ანალიზს და აღმოჩენილი არტეფაქტების სისტემატიზაციას<sup>1</sup>. მალაკლიუში აღმოჩენილი სამაროვანი სავარაუდოდ ურარტული დასახლების მიმდებარე ტერიტორიაზე იყო განთავსებული. არტეფაქტების იდენტიფიკაციას თუ გავითვალისწინებთ, ეს სამარხები რიგით მოსახლეობას ეკუთვნოდა და ადგილობრივ ნეკროპოლის წარმოადგენდა. სამარხის არტეფაქტები თავსდება ზოგად ტრანსკავკასიური ქრონოლოგიის ქარგაში. მალაკლიუს სამაროვანი განლაგებული იყო მთის ფერდობზე და აქ აღმოჩენილი სამარხები შეძლება ტიპოლოგიურად შემდეგნაირად დავაჯგუფოთ: ა) სამარხი, ინგუმაციის პრაქტიკით (მხოლოდ ერთჯერადი ინგუმაციის პრაქტიკა, საერთო/საოჯახო სამარხი) ბ) კოლექტიური სამარხები, თიხის ურნა-სამარხები, კრემაციის პრაქტიკა. ურნა-სამარხები მოთავსებული იყო ნაპრალებში და დაფარული იყო განიერი ქვებით, ან ლამბაქის ტიპის სახურავებით. ამ ორი დამარხვის პრაქტიკის თანადროული გამოყენება ერთ სივრცეში გარკვეულ ინტერესს აღძრავს და სავარაუდოდ მიგვანიშნებს ან კლასობრივი დიფერენციაციის ერთგვარ ფაქტზე, ან ამ დასახლებაში მცხოვრები სხვადასხვა წარმომავლობის ხალხის კოგლომერატის თანადროულ არსებობაზე. ინგუმაციის პრაქტიკა მხოლოდ ერთ სამარხში ჩანს; ეს სამარხი სავარაუდოდ ერთი ოჯახის განსასვენებელი იყო. სამარხის დასვლეთ ნაწილში განისვენებდა ქალი და ორი ბავშვი<sup>2</sup>. იქვე, 50სმ-ით დაცილებით, იმავე ფენაში აღმოჩნდა ადამიანის (სავარაუდოდ მამაკაცის) თავმოკვეთილი ჩონჩხი, ბრინჯაოს სამკლავურებით. სამარხში ჩონჩხის ნაწილები რატომღაც უწესრიგოდ იყო გაბნეული და, თუ რატომ მოხდა ძვლების ამგვარი მიმობნევა, გაურკვეველია. თუ ეს ჩონჩხი ბრძოლაში დაღუპულ მეომარს ეკუთვნოდა, მაშინ შეიძლება დასახინრებული ნაწილები ერთად შეეგროვებინათ და ისე დაეკრძალათ, თუ ჩონჩხი მტერს, ან შერისხულ სოციუმის წევრს ეკუთვნოდა, სავარაუდოდ, მას არ მიუჩენდნენ ადგილს საოჯახო განსასვენებელში. ჩონჩხის გვერდით მოთავსებული იყო ორი ბავშვის ძვლები, იქვე იყო ბრინჯაოსა და რკინის სამაჯურები. გარდაცვლილების თავის ქალებთან მიწაზე მიმობნეული იყო 90 სარდონიქის, პასტის, აგატის, შუშისა და ბრინჯაოს მძივი. სამარხში აღმოჩნდა ორი ცალი ბრინჯაოს ქინძისთავი, კაურის ჩენჩო და საბეჭდავი, რომელიც ორივე მხარეს ჩიტების გამოსახულებით იყო დამშვენებული. საბეჭდურის აღმოჩენის დეტალი მიგვანიშნებს იმ ფაქტზე, რომ გარდაცვლილთა ოჯახის ერთ-ერთი წევრი, სავარაუდოდ ეს იყო მამაკაცი, თავის საზოგადოებაში სოციალური სტატუსით განსხვავდებოდა სხვა რიგითი წევრებისაგან, რადგანაც ეს საბეჭდური პირდაპირ მიუთითებს მის გარკვეულწილად პრივილეგირებულ სოციალურ მდგომარეობაზე. ამ სამარხშივე აღმოჩენილია ცხენის კბილები<sup>3</sup>. ალბათ, ცხენის თავის ქალის ან ყბის სამარხში ჩატანების პრაქტიკა, ერთგვარ სამხედრო თემატიკასთან ასოცირდება. ურნა-სამარხები ჯგუფ-ჯგუფად მოთავსებული იყო მთის ნაპრალებში და გაფანტული სხვადასხვა ადგილზე. ურნებს გადაფარებული ჰქონდათ თიხის რკალური ფორმის სახურავები, ან სპილენძის ფირფიტები. ურნები სავსე იყო ფერფლით, რაც კრემაციის პირდაპირ პრაქტიკაზე მიგვითითებს. აღმოჩენილი ურნები, როგორც ზომების სიდიდით, ასევე მათ გარშემო მიმობნეული ინვენტარითაც ნაწილობრივ განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. ამ არტეფაქტებს შორის ჩნდება კერამიკის ნიმუშები<sup>4</sup>, ასურული ტიპის ლომისთავიანი ბრინჯაოს სამკლავურები, ბრინჯაოს, ყოველგვარი დეკორატიული ელემენტისაგან თავისუფალი, სადა სამკლავურები<sup>5</sup>, ბრინჯაოს კონუსის ფორმის საკიდრები<sup>6</sup>, რკინის დანები<sup>7</sup>, რკინის ცულის ფრაგმენტი, ბრინჯაოს ქინძისთავები<sup>8</sup>, რკინის შუბის თავის ფრაგმენტები. ურნა-სამარხების ერთ კონცენტრირებულ ჯგუფთან აღმოჩნდა ცილინდრული ფორმის თიხის საბეჭდური, გრიფონის

<sup>1</sup> ბ. კუფტინის წიგნი გამოსცა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიამ, სერიის „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმების ბიულეტენის“ ფარგლებში, იხ. ნაწილი XIII.

<sup>2</sup> Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 155.

<sup>3</sup> Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 15; აღსანიშნავია, რომ ურარტელები რკინის ხანის ადრეული პერიოდიდან მიჰყვებოდნენ ცხენების მოშენებას. შტრ. Zimansky P., დასახ. ნაშრომი, გვ. 1137.

<sup>4</sup> ადგილობრივი წითელპირილა გამოძვარი კერამიკა უნდა უკავშირდებოდეს ტრანსკავკასიაში აღმოჩენილ კერამიკის ნიმუშებს, რომლებიც მომდინარეობენ კიხიდ კალაიდან, წალკის სამარხებიდან და აგრეთვე, არმავირიდან. Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 166.

<sup>5</sup> სამკლავურების ერთი ტიპი მიმართებას ავლენს კახეთში, ველისციხეში აღმოჩენილ ნიმუშთან.

<sup>6</sup> Wilke G., *Archaeologische Parallelen aus dem Kaukasus und den unteren Donauländern*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 36 (Braunschweig, 1904), 71-72. მალაკლიუს კონუსის საკიდრები მსგავსებას ავლენენ კოლხურ კონუსის საკიდრებთან, რომლებიც აღმოჩენილია ეშერაში, აგრეთვე სამარხების კონტექსტში. Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 179.

<sup>7</sup> ეს დანები მსგავსებას ავლენენ ქარხემიშის დანებთან. Woolley C. L., *Carchemish*, II (London, 1921), გამოსახულება: 23, 10, 11.

<sup>8</sup> მალაკლიუს ქინძისთავების ერთი ტიპი იმეორებს ყობანურ-კოლხურ და გვიანი ხანის ყობანურ ქინძისთავების ფორმას, მსგავსებას ავლენს ახალციხეში აღმოჩენილ ქინძისთავთან. R. Barnett, დასახ. ნაშრომი, გვ. 179.

გამოსახულებით<sup>1</sup>. ერთ-ერთი ურნის გასწვრივ, მიწის სიღრმეში იყო სამხედრო იარაღები: რკინის ფართო დაშნა, შუბის პირები, ისრის თავები და კვერთხის ტიპის საგნები. ურნათა ეს ჯგუფი, თავისი ინვენტარის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მეომრების სამარხები უნდა ყოფილიყო. მთის ნაპრალებში მოთავსებული ურნათა ერთი ნაწილი წითელი საღებავით იყო შეღებილი და მათ წითელი საღებავით შეღებილი თავსარქმელები ჰქონდათ. ურნების გვერდით მოთავსებულ შავი ფერის თიხის ჭურჭელში საჭმლის ნარჩენები ინახებოდა, იქვე იყო სამხედრო იარაღები<sup>2</sup>. ერთ-ერთი მინიატურული ზომის ურნა სავარაუდოდ ბავშვს ეკუთვნოდა. ურნას ფარავდა მცირე ზომის ყურებიანი ფიალა. შიდა პლატოზე განლაგებული ურნების ინვენტარი თითქმის იმეორებდა სხვა ჯგუფების კონტექსტში აღმოჩენილ ინვენტარს, საინტერესო გამონაკლისი იყო ბრინჯაოს ქამრის ნაწილი<sup>3</sup>, ბრინჯაოს პინცეტები, კონუსური ტიპის საკიდრები. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ სამაროვანის სამარხების ნაწილი დაზიანებული იყო ცეცხლისაგან, რამაც გამოიწვია არტეფაქტების დაშლა და დაქანება.

ბ. კუფტინმა მალაკლიუს მთის სამაროვანი ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველი ნახევრის მიწურულთ დაათარიდა. ბარნეტი სამაროვანს ათარიღებდა ძვ.წ. 650 წლით<sup>4</sup>. თანამედროვე მონაცემებით, ურარტუს სახელმწიფოს არსებობის ქრონოლოგიური ქარგა მოიცავს ძვ.წ. 850-635 წწ.<sup>5</sup>. ჩვენი აზრით, მალაკლიუს დასახლების გაჩენა უნდა უკავშირდებოდეს დაახლოებით იმ პერიოდს, როცა აღმოსავლეთ ანატოლიაში წარმატებულმა ურარტუს სახელმწიფომ დაიწყო მეზობელი რეგიონების დაპყრობა-კოლონიზაცია; ურარტელებმა სამხედრო ექსპანსია განაგრძეს ჩრდილოეთისკენ და თავიანთი გავლენების სისტემაში სამხრეთ კავკასიის რეგიონებიც მოაქციეს. სავარაუდოდ, ამ პერიოდში ჩნდება ურარტული სამხედრო ტიპის დასახლებები, რომელიც რეგიონის თანამედროვე კოლონიზაციას ისახავდა მიზნად. ეს პერიოდი ემთხვევა ურარტული მეფეების წარმატებულ სამხედრო კამპანიებს, რომლებიც ხორციელდება ორი მიმართულებით, ერთის მხრივ, დასავლეთით, მაღათიაში და მეორეს მხრივ, ჩრდილო-აღმოსავლეთით, არაქსის დასავლეთ სანაპიროს მხარეს. ამ უკანასკნელმა ექსპანსიის ტალღამ მოიცვა ერევნის მიდამოები და დაიძრა სევანის ტბისკენ<sup>6</sup>. სავარაუდოდ, წარმატებული სამხედრო პოლიტიკა სარდურ I-ის მეგვიდრეებმა განახორციელეს ძვ.წ. VIII საუკუნიდან, ხოლო ძვ.წ. VIII საუკუნის შუა ხანებიდან, ურარტელები უკვე ერევნის მიდამოებს აკონტროლებენ<sup>7</sup>. ვფიქრობთ, რომ ამ პერიოდში, დაახლოებით ძვ.წ. 750-700 წლებში უნდა ჩნდებოდეს სამხრეთ კავკასიაში ურარტული ტიპის “მილიტარული დასახლებები”, ისეთი როგორიც არის მალაკლიუ, არარატის მთის სამხრეთ მისადგომებთან<sup>8</sup>. მალაკლიუს სამარხებში აღმოჩენილ პირადი ნივთების ანალიზის თუ მოვახდენთ, ნათელია, რომ მოსახლეობის მამრული ნაწილი სწორედ სამხედრო საქმეს მისდევდა და ისინი პროფესიონალი მეზობლები უნდა ყოფილიყვნენ. ამ არტეფაქტებზე სჭარბობს ასურული და ურარტული მოტივები. სამარხებში წარმოდგენილი საბრძოლო არსენალის მრავალფეროვნება მოწმობს მოსახლეობის საბრძოლო დახელოვნების მაღალ ხარისხზე; თუმცა ამავე ნეკროპოლისში ქალებისა და ბავშვების სამარხების თანადროული არსებობა მეზობლების სამარხების გვერდით, მიგვანიშნებს იმ გარემოებაზე, რომ სოფლური, პერმანენტული ტიპის დასახლებასთან გვაქვს საქმე, სადაც მეზობლები ცხოვრობდნენ ოჯახებთან ერთად და არა სამხედრო ბანაკის ტიპის დასახლებაში. ამ ფაქტს ადასტურებს სამაროვნის ტერიტორიაზე შინაური ცხოველების, თხების ნაშთების არსებობაც. ჩვენი ვარაუდით, მალაკლიუს სამარხების არტეფაქტების კონტექსტუალური ანალიზი მიგვანიშ-

<sup>1</sup> Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 157. ბარნეტი ამ საბეჭდურების ტიპს უწოდებს “ურარტულ საბეჭდურებს”, რომლებიც წარმოდგენილია ორი სახით, ცილინდრული ფორმითა და შტამპის ფორმით. ძველი წინა აზიის გლიპტიკაში იშვიათად ჩნდება ამ ტიპის საბეჭდურები და უკავშირდება ირანში, ანატოლიაში და ეგვიპტეში აღმოჩენილ საბეჭდურებს. შდრ. Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 190. პიოტროვსკის აზრით, მალაკლიუს ზომორფული საბეჭდურები დიდ მსგავსებას ავლენენ თსოვენარის, ნორ-ბეიუზიდის, მუხანატ-ტეფეს, არმავირის და თოფაკ კაღეს საბეჭდურებთან. შდრ. Пиотровский Б. Б., Урарту и Закавказье. *Краткие сообщения Института истории материальной культуры* (Москва, 1940), გვ. 33, გამოსახულება 9.

<sup>2</sup> Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 158.

<sup>3</sup> მალაკლიუს ბრინჯაოს ქამრის ორნამენტი დიდ მსგავსებას იწენს სამთავროში აღმოჩენილ სარტყლის გეომეტრიულ ორნამენტთან, ხოლო ბალთაზე დატანებული რგოლის ფორმით მსგავსებას ავლენს კარმირ ბლურის ქამრებთან. შდრ. Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 177.

<sup>4</sup> Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 161, შენიშვნა 5.

<sup>5</sup> შდრ. ძველი მახლობელი აღმოსავლეთის სახელმწიფოების ქრონოლოგიური სისტემა, ტაბულა 1, იხ. წიგნიში *Civilization of the Ancient Near East, ed. by J. Sasson, I* (Massachusetts, 2000), გვ. 1-6.

<sup>6</sup> Zimansky P., დასახ. ნაშრომი, გვ. 1139.

<sup>7</sup> Zimansky P., დასახ. ნაშრომი, გვ. 1139.

<sup>8</sup> ბარნეტი მიიხედავს, რომ მალაკლიუსში სავარაუდოდ ურარტელების სამხედრო გარნიზონი იდგა. Barnett R., დასახ. ნაშრომი, გვ. 163.

ნებს სოციალური სტრატეგიათა გარკვეულ ხარისხზე, კერძოდ, ხშირ შემთხვევაში სამარხეული ინვენტარის იდენტიფიკაცია და განმეორადობა მოწმობს იმ ფაქტზე, რომ მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი ერთ სოციალურ ფენას ეკუთვნის და ერთგვაროვანი ქონებრივი ცენტრის ქვეშ მოიაზრება. ჩვენი აზრით, ეს ხალხი ურარტელი ყოფილი მეზობლები, ლეგიონერები არიან, რომლებიც ქმნიან კოლონიას დაპყრობილ ტერიტორიაზე და ერთგვარ ინფილტრაციას ახდენენ ადგილობრივ, ტრანსკავკასიის მოსახლეობასთან. კოლონიზაციის და ტრანსკოლონიზაციის სქემა რეგიონში ასურის მიერ კარგად აპრობირებული სამხედრო – სოციალური პრაქტიკა იყო, როდესაც იმპერია ამა თუ იმ დაპყრობილ რეგიონში ასახლებდა თავის აგენტს და ახდენდა მშვიდობიან ინფილტრაციას, ან პირიქით, ადგილობრივი მოსახლეობის დეპორტაციის შემდეგ, ასახლებდა ახალ მოსახლეობას. ჩვენი აზრით, ურარტელებს მარტივად შეეძლოთ გადმოედოთ და დაენერგათ ეს პრაქტიკა იმპერიის მშენებლობის პროცესში; მალაკლიუს დასახლება ტიპური “ვეტერანთა დასახლება” არის, ის ჩნდება ტრანზიტულ მონაკვეთზე, სამხრეთ კავკასიაში, იქ სადაც ურარტელებს პოლიტიკური-სამხედრო წარმატება აქვთ მოპოვებული და შემდგომ უკვე პოზიციებს იმყარებენ. შესაბამისად, აქ ვეტერანს მშვიდად შეუძლია იცხოვროს და, ამავე დროს, აკონტროლოს ტრანზიტული კორიდორი. ეს დასახლება პერმანენტულ ხასიათს ატარებდა და ურარტელების ერთგვარი ფორტპოსტი უნდა ყოფილიყო სამხრეთ კავკასიის მისადგომებთან. მეორე არანაკლებ საურადღებო პრობლემას წარმოადგენს მალაკლიუს არტეფაქტების ტიპოლოგია, ამ არტეფაქტების სტილისა და ფორმების გავრცელების არეალი და ე. წ. “ხელოვნების ზონების” დადგენის და მათი კვთების საკითხი. მალაკლიუს არტეფაქტების ერთი ნაწილი ერთმნიშვნელოვნად “ურარტულ ტიპოლოგიაში” ექცევა, ურარტულ ინდივიდუალურ სტილთან ერთად ახასიათებს წინააზიური, განსაკუთრებით კი, ასურული გავლენები. მეორე ნაწილი არტეფაქტებისა კი, ტრანსკავკასიური გავლენების ზონაში ექცევა, კერძოდ კი, კოლხურ-ყობანური კულტურების გავლენებით გამოირჩევა. მალაკლიუს ერთგვარი მარგინალური რეგიონი უნდა ყოფილიყო, სადაც იკვთებოდა ძველი წინა აზიისა და ტრანსკავკასიური “ხელოვნების ზონები”, სწორედ ამით აიხსნება ამ რეგიონში ტრანსკავკასიური და წინა აზიური წარმომავლობის არტეფაქტების კონცენტრაცია და თანადროული არსებობა. ადგილობრივი და ურარტული კულტურების სინთეზის ფაქტზე ირიბად მიგვანიშნებს მალაკლიუს სამაროვანში აღმოჩენილი დასაფლავების ორი ფორმის თანადროული არსებობა. მართალია, ინგუმაციის პრაქტიკა მხოლოდ ერთჯერადი სახით გამოვლინდა, მაგრამ უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ დასახლებაში მარტო ურარტელები არ ცხოვრობდნენ.

#### დამოწმებული ლიტერატურა

1. გ. მელიქიშვილი, *როგორ ამეტყველდნენ ლურსმული წარწერები* (თბილისი, 2004).
2. ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, 1 (თბილისი, 1960).
3. Куфтин Б. А., *Урартский колумбарий у подошвы Арарата и куро-аракский неолит* (Тбилиси, 1944).
4. *Отчет по Кавказскому музею за 1914 год* (Тифлис, 1917),
5. Пиотровский Б. Б., Урарту и Закавказье. *Краткие сообщения Института истории материальной культуры* (Москва, 1940).
6. Barnett R. D., The Urartian Cemetery at Igdyr, *Anatolian Studies*, 13, British Institute at Ankara (Ankara, 1963).
7. Wilke G., Archaologische Parallelen aus dem Kaukasus und den unteren Donauländern, *Zeitschrift für Ethnologie*, 36 (Braunschweig, 1904).
8. Woolley L., *Carchemish*, II (London, 1921).
9. Zimansky P., *The Kingdom of Urartu in East Anatolia, in Civilization of the Ancient Near East*, ed. by J. Sasson, I (Massachusetts, 2000).

## **FOR THE ISSUE OF URARTU MILITARY COLONIZATION OF THE TRANSCAUCASIA**

In 1913-1914, archaeological excavations were conducted to the South side of the foot of Mount Ararat. This geographical region is referred to as two toponyms: *Igdir* and *Malaklyu*. Excavations revealed Urartian cemetery and the nearby ancient village with ruins of the citadel, dated by the Copper Age. The Malaklyu cemetery was in the territory adjacent to the settlement of Urartian settlement.

The Malaklyu necropolis with its modest material likely belonged to ordinary settlers and allowed to assume certain social stratification. The Malaklyu cemetery is located at rocky slopes; the discovered burials may be classified into two types: (a) general (family) inhumation single burial graves; b) collective cremation burials with clay (earthen) ossuaries.

The ossuaries were placed in rock crevices, covered with large stones or saucer-shaped lids. The coexistence of the two principles of burial practice (inhumation and cremation), in chronological and spatial ranges brings a certain interest and suggests an assumption of a model of social differentiation, or the heterogeneity of the settlement.

B.P. Kufin dated the Malaklyu cemetery by the end of the first half of the I millennium BC, while Barnett dated it by 650-635 years, B.C. According to the contemporary data, the chronological timelines of Urartu Kingdom covers 850-635 years B.C. In our opinion, the emergence of Malaklyu settlement should be connected with the period when Urartu, after achieving success in Eastern Anatolia conquered the surrounding regions as well.

Urartians' military expansion was directed to the North, covering within the system of their influence the Southern regions of Transcaucasia. During this period, the successful military operations held by Urartian kings fought on two fronts – to the West, Malatya and the North-East, towards the Western coastline of the Araxes River. The wave of this latest expansion captured the neighborhood of Yerevan and set out on Lake Sevan. Supposedly the heirs of the Sardur the First implemented successful military policy during the period from the VIII century B.C. by the mid- VIII B.C. Urartians had already controlled the area of Yerevan.

We have assumed during this period (approx. 750-700 B.C. ) in the southern Transcaucasia there could be arisen "military settlements" of Urartian veterans like Malaklyu at the South foot of the Ararat. Analyzing the personal objects found in burials of Malaklyu, it becomes clear that the male part of the population was engaged in a war and they were professional warriors. Diversity of the military arsenal found in burials indicates a high level of ownership of the military ability of Malaklyu settlement.

On the other hand, the existence of women's and children's burials among the men indicates that we are dealing with the rural, permanent type of a settlement, where the warriors lived with their families. This assumption is confirmed by discovering of the traces of domestic animals, in particular of goats in the territory of the cemetery. In our view, a contextual analysis of the Malaklyu cemetery artifacts indicates a certain level of social stratigraphy, namely the identity of the funereal artifacts – and their frequency of occurrence, shows that most of the inhabitants of this settlement belonged to the same social strata and is perceived under identical property qualification.

In our view, the Malaklyu settlement-typical "settlement of the war veterans" occurs at the transit point in the southern Transcaucasia, where the Urartians achieved political success and strengthened their positions. The settlement probably was some kind of fort for the Urartians to the approach to the South Caucasus. Another important problem that deserves attention is the issue of typology : the area of the transmission and spreading of artifacts, "Malaklyu style " and the theme of the definition of the so-called " Malaklyu zones of art", and their intersections. One piece of the Malaklyu artifacts clearly contained in the Urartian typology, along with individual Urartian style is characterized by the Near Eastern, in particular – Assyrian influences; another part of the artifacts belongs to the area of the Transcaucasia influence, in particular, it is characterized with the different effects of Colchian-Cobanian culture.

Apparently, Malaklyu was the marginal region where there were crossed the ancient Near Eastern and Transcaucasian "zones of art», namely this aspect explains and confirms the concentration and the simultaneous existence of the artifacts of the Near Eastern and Transcaucasian origin in this region. The synthesis of the local culture with Urartian one is indirectly indicated by the simultaneous co-existence of the two types of funeral practice at Malaklyu cemetery; although the inhumation burial found was only the one, however, this finding certainly suggests that this settlement was inhabited not only by the Urartians.

**მცხეთის უკველესი ადგილმდებარეობისა  
და სახელწოდების საკითხისათვის**

1960 წელს საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის პირველ კრებულში გამოქვეყნებულ თავის წერილში „ერთი ფურცელი ისტორიულ-გეოგრაფიული დღიურიდან“, რომელიც მოხსენებად იყო წაკითხული 1959 წლის 30 ივნისს ისტორიის ინსტიტუტის ისტორიული გეოგრაფიის განყოფილების პირველ სამეცნიერო სესიაზე, ნიკო ბერძენიშვილი შენიშნავდა, რომ „წელს [ივანე ჯავახიშვილის] 1959 წელი, – გ. ქ.] მცხეთის არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ უთუოდ წარმატება მოიპოვა. მან წიწამური აღმოაჩინა... წიწამურის აღმოჩენა კარგი მიღწევაა არტავს თავს გადაბხდარი ამბავი რეალურ-ისტორიულად ცოცხლდება. ეს ასეა, მაგრამ აქამდე ჩვენმა არქეოლოგიამ ძველი მცხეთა ვერ აღმოაჩინა“<sup>1</sup>.

სად უნდა იყოს საძებარი ძველი მცხეთა? პასუხი თითქოს თავისთავად ცხადია – მცხეთის მიწა-წყალზე! მაგრამ რას ნიშნავს და რას მოიცავდა „მცხეთა“?

ქართული საისტორიო წყაროების მონაცემთა გათვალისწინების შედეგად შემუშავებული და ფართოდ გაზიარებულია აზრი ქართლის ძველი დედაქალაქის ე. წ. დიდი მცხეთის მრავალუბნიანობისა და მტკვრისა და არაგვის ორივე ნაპირზე დიდ მიწა-წყალზე გაშლის შესახებ. თუ საკუთრივ მცხეთა ჩრდილოეთისკენ ბაითხევს არ ცილდებოდა (რომელიც მას სამთავროს ტერიტორიისგან გამოყოფდა), „დიდი მცხეთა“ სამთავრო-ბებრის ციხის, ციხე-დიდის, ურიათ-უბნის, მოგუთას და სხვა უბნების გარდა, მუხრანსაც მოიცავდა, სარკინე-ნასტაკისსაც და წიწამურსაც. მტკვრის სამხრეთით „არმაზით კერძი ქალაქი“ იყო, ხოლო ჩრდილოეთით საკუთრივ მცხეთა და „მუხნარით კერძი ქალაქი“<sup>2</sup>.

გასული საუკუნის 20-წლების დამლევს ს. კაკაბაძეს გამოთქმული აქვს ვარაუდი, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „ძუელი მცხეთა“ შესაძლებელია ყოფილიყო მოგუთას რაიონში, ე. ი. ხიდის ახლოს მტკვრის მარცხენა ნაპირას<sup>3</sup>. უფრო გვიან, იმავე ავტორმა, იმის გამო, რომ თბილისის ციხეს ალექსანდრე მაკედონელის მიერ ნაგებად თვლიდა, ალექსანდრეს მიერვე ქართლის მმართველად დასმული აზოს რეზიდენციად – „ძველ მცხეთად“ – უკვე თბილისი მიიჩნია<sup>4</sup>.

ლ. მელიქსეთ-ბეგი, მოესეს ხორენაცის ტექსტზე დაყრდნობით, თვლიდა, რომ ძველი მცხეთა (древняя Мцхета) მტკვრის მარცხენა ნაპირზე, ე.წ. პომპეუსის ხიდთან მდებარე და კოდმანის სახელით ცნობილ შემადღებზე უნდა ყოფილიყო ლოკალიზებული, არმაზის ქანდაკების პირდაპირ, მდინარის მეორე ნაპირზე<sup>5</sup>. თავის „სომხეთის ისტორიაში“ მოესეს ხორენაცი გვამცნობს: „...ჭეჭა-ჭეხილის [მომკლინებელი] არამაზის [არმაზის – გ. ქ.] ქანდაკება, რომელიც ქალაქისაგან [მცხეთის – გ. ქ.] განცალკევებით, დიდი მდინარის მეორე მხარეს იდგა. როგორც წესი, დიდილოებით ყველა სცემდა მას თავყანს სახლთა სახურავებიდან, საიდანაც სახით ჩანდა იგი...“<sup>6</sup>.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკაში მოხსენიებულ „ძუელ მცხეთას“ ა. აფაქიძე შატბერდისეულ „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ ნახსენებ „ძუელ ქალაქთან“ აიგივებს და თვლის, რომ ეს ორი ტერმინი ერთი და იგივე პუნქტის გამომხატველი უნდა იყოს და ის ქართლის სამეფოს უძველეს დედაქალაქს – ქართლს უნდა გულისხმობდეს<sup>7</sup>; ავტორს, მისივე თქმით, საამისო საფუძველს აძლევს ლეონტი მრო-

<sup>1</sup> ნ. ბერძენიშვილი, ერთი ფურცელი ისტორიულ-გეოგრაფიული დღიურიდან, – საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, I (თბილისი, 1960), გვ. 164-165.  
<sup>2</sup> შდრ. Северов Н. П., Чубинашвили Г. Н., Мцхета (Москва, 1946), გვ. 5-6; ა. აფაქიძე, არმაზციხის ლოკალიზაციის საკითხისათვის, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტომი IV, ნაკვ. I (თბილისი, 1958), გვ. 74, 93; ნ. ბერძენიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 165-167, 174.  
<sup>3</sup> ს. კაკაბაძე, ქალ. არმაზი – ქალ. მცხეთა, საისტორიო კრებული, წიგნი III (ტფილისი, 1928), გვ. 8.  
<sup>4</sup> ს. კაკაბაძე, თბილისი მე-5 საუკუნის მეორე ნახევარში, მნათობი, 1958, № 10, გვ. 100-101. იხ., აგრეთვე, ქვემოთ, შენიშვნა 27.  
<sup>5</sup> Меликсет-Бекон Л. М., Армазни, Историко-археологический очерк, Материалы по истории Грузии и Кавказа, Вып. II (Тбилиси, 1938), გვ. 51.  
<sup>6</sup> მოესეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდ. ლაძემ (თბილისი, 1984), გვ. 171 (II, 86).  
<sup>7</sup> ა. აფაქიძე, ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში (თბილისი, 1963), გვ. 215. ა. აფაქიძის აზრით, დედაქალაქის უძველესი სახელი უნდა ყოფილიყო „ქართლი“ და მის ნაწილებს შეადგენდნენ: „პირველ მცხეთა“, „ძუელი მცხეთა“, „ძუელი ქალაქი“, „არმაზი“, „არმაზის ციხე“, „არმაზით კერძი ქალაქი“ და „მუხნარით კერძი ქა-



ველის შემდეგი ცნობა: „ხოლო მცხეთოს, რომელი უგმირე იყო ძმათა მისთა, ესე დარჩა საყოფელთა მამისა მათისა ქართლოსისათა, რომელსა აწ ჰქვან არმაზი. და მანვე აღაშენა ქალაქი შესაკრებელსა შორის მტკვრისა და არაგვსასა, და უწოდა სახელი თვისი მცხეთა“<sup>1</sup>. ა. აფაქიძის განცხადებით, ამ ცნობაში მნიშვნელოვანია ის, რომ სახელი „მცხეთა“ ადრეულ ხანაში გაჩენილად არის მიჩნეული ლეონტი მროველის მიერ. ერთი და იმავე დედაქალაქის ორ ნაწილად: „არმაზით კერძ ქალაქად“ და „მუხნართ კერძ ქალაქად“ გაყოფას, „მეფეთა ცხოვრება“ მხოლოდ ქართლის მთაზე არმაზის კერძის აღმართვის შემდგომი ხანის ამსახველად მიიჩნევს, ხოლო „ქართლის“ ხანაში, ყურადღება არ მახვილდებოდა ქალაქის ძირითად ნაწილებზე; ამის საჭიროება, ა. აფაქიძის თვალსაზრისით, ჩნდება იმ დროის სურათის წარმოსადგენად, როდესაც „არმაზის“ ხანა დადგა, ე. ი. ქალაქობა მკაფიოდ დაეტყო მტკვრის მარცხენა მხარესაც<sup>2</sup>. მის მიერ „ძუელი მცხეთისა“ და „ძუელი ქალაქის“ გაიგივების მიუხედავად, ა. აფაქიძემ მაინც არ მოახდინა „ძუელი მცხეთის“ მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე ლოკალიზება და ზოგადად შემოიფარგლა ამ ორივე ტერმინში ქართლის სამეფოს უძველესი დედაქალაქის ქართლის დანახვით, რომელიც, მისივე შეხედულებით, მდინარის ორთავე ნაპირზე უნდა ყოფილიყო გადაშლილი.

„მუხნართ კერძი ქალაქის“ დედაქალაქის უძველეს ნაწილთა შორის მოხსენიება ცხადყოფს, რომ ა. აფაქიძემ მტკვრის მარცხენა, ჩრდილოეთ მხარესაც ქართლის – ქართველთა უძველესი დედაქალაქის – შემადგენელ ნაწილად თვლის. შესაბამისად, თუ ერთის მხრივ, მას ქალაქი ქართლი მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე ეგულებოდა, სადაც ქართლის (გვიანი ხანების არმაზის) ქედი მთავრდება და რომლის აღმოსავლეთ კალთებსა და ბაგინეთად წოდებულ სამკუთხა ზეგანზე დედაქალაქის შიდა ციხე ანუ აკროპოლისია აღმოცენებული (უფრო გვიან არმაზციხედ სახელდებული), მეორეს მხრივ, სახელწოდება „ქართლი“, მას ქრონოლოგიურად სახელწოდება „მცხეთის“ წინამორბედად მიაჩნია<sup>3</sup>. არ არის გამორიცხული, ქართული და უცხოური წერილობითი წყაროების ხედვის მიღმა მდებარე ხანაში, არაგვისა და მტკვრის ორივე ნაპირზე გადაშლილ მხარეს მართლაც „ქართლის“ სახელი ეტარებინა და შედარებით უფრო გვიან ხანებში ამის შედეგად აღმოცენებულიყო ქორონიმი „ქართლი“, მაგრამ ჩვენს ხელთ არსებული წყაროების მონაცემებით, ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებით, ტოპონიმი „ქართლი“ ერთმნიშვნელოვნად გამოიყენება მდინარე მტკვრის მარჯვენა, სამხრეთის ნაპირზე მდებარე მთისა და მისი სანახების, ანუ იმ ტერიტორიის აღსანიშნავად, რომელიც არმაზციხისა თუ არმაზის სახელით არის ცნობილი.

ამ საკითხთან დაკავშირებით, ალბათ, საკმარისია, მოვიყვანოთ ერთი ამონარიდი „მეფეთა ცხოვრებიდან“: „და ესე ქართლოს მოვიდა პირველად აღვიღსა მას, სადა შეერთვს არაგვ მტკუარსა, და განვიდა მთასა მას ზედა, რომელსა ეწოდების არმაზი. და პირველად შექმნა სიმაგრენი მას ზედა, და იშენა მუნ ზედა სახლი, და უწოდა მთასა მას სახელი თავისა თვისისა ქართლი. და ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერძი არმაზისი ერქუა მთასა მას ქართლი, და მის გამო ეწოდა ყოველსა ქართლსა ქართლი, ხუნანითგან ვიდრე ზღუამდე სპერისა... მოკუდა ქართლოს და დაფლეს იგი თავსა ზედა ქართლისასა, რომელსა აწ ეწოდების არმაზი. და შემდგომად ამისსა ცოლმან მისმან აღაშენა დედა-ციხე“<sup>4</sup>. არმაზი და არმაზციხე ტრადიციულად მტკვრის მარჯვენა ნაპირით განისაზღვრება<sup>5</sup>, იქ სადაც მთა ქართლია ლოკალიზებული. არქეოლოგიური შესწავლის შედეგად სწორედ აქ ისახება ძველი დედაქალაქის შიდაციხის რთული სა-

ლაქი“ (ა. აფაქიძე, არმაზციხის..., გვ. 74; ა. აფაქიძე, ქალაქები..., გვ. 163). ს. კაკაბაძე, თავის მხრივ, შენიშნავდა, რომ „საბედნიეროდ ერთს ძველს ქართულ ნაწარმოებს – „მამათა და ნათესავთა ცხოვრებას“ – დაცული აქვს არმაზის უძველესი სახელი – ქართლი“. სახელი არმაზი, მისი აზრით, მხოლოდ ქართლში მაზღვიზმის დამყარების შემდეგ შეიძლება გაჩენილიყო (ს. კაკაბაძე, ქალ. არმაზი..., გვ. 5).

<sup>1</sup> ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1955), გვ. 9.

<sup>2</sup> ა. აფაქიძე, ქალაქები..., გვ. 215.

<sup>3</sup> ა. აფაქიძე, არმაზციხის..., გვ. 90, 93.

<sup>4</sup> ლეონტი მროველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8.

<sup>5</sup> იხ., მაგ., ა. აფაქიძე, არმაზციხის..., გვ. 78-83. განსაკუთრებით მკაფიოდ არის დაფიქსირებული არმაზისა და მცხეთის დაპირისპირება მეფე ადურკის მიერ შვილებისათვის ქვეყნის ორ ნაწილად გაყოფის ამსახველ ქართლის-ცხოვრებისეულ სტრიქონებში: „ხოლო ამას ადურკის ესხნეს ორნი ძენი, რომელთა ერქუა სახელად ერთსა ბარტომ და მეორესა ქართამ. და ამით განუყო ყოველი ქუეყანა თვისი: მისცა ქალაქი მცხეთა და ქუეყანა მტკუარსა შიდა ქართლი, მუხნართ კერძი ქალაქი და ყოველი ქართლი მტკუარსა ჩრდილოეთი, პერეთითგან ვიდრე თავადმდე ქართლისა და ეგრისისა – ესე ყოველი მისცა ბარტომს ძესა თვისსა, ხოლო არმაზით კერძი ქალაქი, მტკუარსა სამხრით ქართლი, ხუნანითგან ვიდრე თავადმდე მტკუარისა, და კლარჯეთი ყოველი მისცა ქართამს ძესა თვისსა“ (ლეონტი მროველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 43). ანუ, როგორც ზემოთაც ითქვა, მტკვრის სამხრეთით „არმაზით კერძი ქალაქია“, ხოლო ჩრდილოეთით საკუთრივ მცხეთა და „მუხნართ კერძი ქალაქი“.



ფორტიფიკაციო ნაგებობების მთელი სისტემა, აქვე უნდა ყოფილიყო სამეფო რეზიდენცია და მისგან მოშორებით მდებარე საპიტიახშოც<sup>1</sup>.

თვით ზემომოყვანილი ცნობაც: „ხოლო მცხეთოს, რომელი უგმირე იყო ძმათა მისთა, ესე დარჩა საყოფელთა მამისა მათისა ქართლისისათა, რომელსა აწ ჰქვან არმაზი. და მანვე აღაშენა ქალაქი შესაკრებელსა შორის მტკვურისა და არაგვსასა, და უწოდა სახელი თვისი მცხეთა“ (ქც 9: 11-13.), ხომ აშკარად მიგვანიშნებს, რომ ციხე-ქალაქი არმაზი უფრო ადრე იყო დაარსებული და შესაბამისად უფრო ძველიც უნდა ყოფილიყო, ვიდრე მცხეთა ქალაქი, რასაც ა. აფაქიძეც ეთანხმება<sup>2</sup>.

ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორედ მტკვრის მარჯვენა ანუ, ქართული საისტორიო წყაროების მონაცემთა მიხედვით, უფრო ძველად დასახლებულ ნაპირზე და არა მარცხენა, საკუთრივ მცხეთის მომცველ, მხარეზე უნდა იყოს საძებარი ძველი მცხეთა?

ამასთან დაკავშირებით მხედველობაშია მისაღები ერთი რამ: თუ სახელწოდებით „არმაზი“ არასოდეს არ აღინიშნებოდა მტკვრის დინების მარცხენა, ჩრდილოეთით მდებარე ადგილები, სახელწოდებით „მცხეთა“ მდ. მტკვრის სამხრეთით მდებარე მხარეც აღინიშნებოდა ხოლმე; გავიხსენოთ თუნდაც ერთი ადგილი „მეფეთა ცხოვრებიდან“: „ხოლო ამან ადერკი მეფემან უმატა სიმაგრეთა ქართლისათა, ქალაქთა და ციხეთა, და უმეტეს მოამტკიცნა ზღუდენი ქალაქისა მცხეთისანი, წყლისა იმიერ და ამიერ“<sup>3</sup>. აშკარაა, რომ „წყალში“ მდინარე მტკვარი იგულისხმება; ასევეა ხომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-შიც: „ამან [ფარნავაზ] აღმართა კერპი დიდი ცხურ[ს]სა ზედა, და დასდვა სახელი მისი არმაზი. და მოქმნა ზღუდე წყლით კერძო...“<sup>4</sup>.

თავისთავადაც, ტოპონიმ „მცხეთაში“ უფრო ვრცელი და შედარებით ნაკლებად კონკრეტული მიწა-წყალი იგულისხმებოდა, ვიდრე ადგილის სახელწოდება „არმაზში“, და არ არის გამორიცხული, რომ მისი შემადგენელი ზოგიერთი ადგილი მდ. მტკვრის მარჯვენა, ე. წ. არმაზულ ნაწილში ყოფილიყო განლაგებული<sup>5</sup>. ა. აფაქიძეც საგანგებოდ შენიშნავდა, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში საკმაოდ ფესვგამდგარი მოსაზრება, რომლის მიხედვით არმაზი სხვა ქალაქია და მცხეთა კიდევ სხვა, რომელიც მტკვრის მხოლოდ მარცხენა ნაპირზე განიხილება, ხოლო არმაზი და არმაზციხე ამ მდინარის მარჯვენა ნაპირზე, არ არის მართებული და რომ მცხეთა მდინარის ორივე ნაპირზე იყო გაშლილი<sup>6</sup>. მაგრამ, როგორც ვხედავთ, საუბარი შეიძლება იყოს მდინარის ორივე ნაპირზე მხოლოდ ქალაქ მცხეთის განფენის შესახებ და არა ქალაქ ქართლისა თუ არმაზისა.

თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში, განსაკუთრებით გასული საუკუნის სამოცდაათიანი წლებიდან, ფეხი მოიკიდა მოსაზრებამ, რომ სამადლო-ნასტაგისის ნაქალაქარი უნდა ყოფილიყო „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტის „ძუელი მცხეთა“, სადაც ასევე უნდა არსებულიყო ძვ. წ. IV-III საუკუნეთა ქართლის მეფეთა რეზიდენცია და რომლის დახანძრებულ ფენებში არეკლილი უნდა იყოს იმ ბრძოლების ნაკვალები, რომელნიც წინ უძღოდნენ ფარნავაზის გამეფებას იბერიაში<sup>7</sup>.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტში შემონახული უძველესი ქართული ცნობა ქალაქ მცხეთის შესახებ გვამცნობს, რომ, როდესაც ვითომდა ქართლში მოსულმა ალექსანდრე მაკედონელმა ბუნ-თურქნი და ჰონნი გაანადგურა, თანხლებულ არიან-ქართლის მეფის ძეს აზოს მან: „მიუბოძა მცხეთაჲ [ხაზი ჩვენია, – გ. ქ.] საჯდომად“, ხოლო „ესე აზოჲ წარვიდა არ[ი]ან-ქართლად, მამისა თვისისა და წარმოიყვანა რვაჲ სახლი და ათნი სახლნი მამა-მძუეთანი, და დაჯდა ძუელ მცხეთას [ხაზი ჩვენია, – გ. ქ.] და თანაჲყვანდეს კერპნი ღმრთად – გაცი და გა. და ესე იყო პირველი მეფს მცხეთას შინა აზოჲ, ძს არიან-ქართველთა მეფისაჲ“<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> ა. აფაქიძე, არმაზციხის..., გვ. 96-97.

<sup>2</sup> იხ., მაგ., ა. აფაქიძე, არმაზციხის..., გვ. 72.

<sup>3</sup> ლეონტი მროველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 38.

<sup>4</sup> მოქცევაჲ ქართლისაჲ, შატერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა (თბილისი, 1979), გვ. 320.

<sup>5</sup> ვახუშტის ცნობით: „იყო ქალაქი არმაზი აქიდგან ვიდრე ნაქულობაჲქვეამდე“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973), გვ. 339), თუმცა ჩრდილოეთის მიმართულებით მტკვრის დინებას ეს ქალაქი არ გადმოცილებულა.

<sup>6</sup> ა. აფაქიძე, არმაზციხის..., გვ. 83, 86-87, 90, 93-94, 98.

<sup>7</sup> აღ. ბოხოჩაძე, ნასტაგისი, სარკინე, ძალისი, ძეგლის მეგობარი, № 33 (თბილისი, 1973), გვ. 36-37, 100-101; Бохоцадзе Ал., Настагиси, Саркине, Дзалиси – города Иберии античной эпохи (Некоторые результаты полевых исследований), Краткие сообщения Института археологии (Античные памятники Колхиды и Иберии), Вып. 151 (Москва, 1977), гв. 93-102; შდრ. ი. გაგოშიძე, ნასტაგისი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 7 (თბილისი, 1984), გვ. 326; ი. გაგოშიძე, სამადლო, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 8 (თბილისი, 1984), გვ. 697.

<sup>8</sup> მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 320.

მოყვანილ ტექსტში, ერთი შეხედვით, თითქოს შეუსაბამობა შეინიშნება, მიუხედავად იმისა, რომ ალექსანდრე დიდმა აზოს „მიუბოძა მცხეთა საჯდომად“, იგი „დაჯდა ძუელ მცხეთას“; რატომ ჩაანაცვლა (თუ დააკონკრეტა) ავტორმა აზოსთვის „საჯდომად ბოძებული“ ადგილი – „მცხეთა“ ტერმინით „ძუელი მცხეთა“? სად უნდა იყოს ეს „ძუელი მცხეთა“ და რით უნდა განსხვავდებოდეს (თუკი განსხვავდებოდა) „ძუელი მცხეთა“ საკუთრივ მცხეთისგან, რომელიც ალექსანდრემ დაუდგინა მას სატახტოდ? თვით ზემომოყვანილი ტექსტის ფრაგმენტი, რომ აზო „დაჯდა ძუელ მცხეთას და თანაჰყვანდეს კერპნი ღმრთად – გაცი და გა“, სავარაუდოდ, უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ ვინაიდან „ძუელ მცხეთაში“ დამჯდარ აზოს თან ჰყავდა „კერპნი ღმრთად – გაცი და გა“, ამ უკანასკნელთა აღმართვის ადგილის დადგენა უნდა იძლეოდეს „ძუელი მცხეთის“ მდებარეობის განსაზღვრის შესაძლებლობასაც. ამ მხრივ გასათვალისწინებელია „ქართლის ცხოვრების“ შემადგენელი ნაწილის, „წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის“ ცნობა, რომ „...კუალად [არმაზისა – გ. ქ.] იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი და სახელი მისი გაცი; და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვეცხლისა, და სახელი მისი გაიმ, რომელნი-იგი ღმრთად უხნდეს ერსა მას ქართლისასა“<sup>1</sup>. ხოლო არმაზის ადგილმდებარეობას თვით „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტიც გვამცნობს: „შემდგომად მისა [აზოსა – გ. ქ.] დადგა ფარნავაზ. ამან აღმართა კერპი დიდი ცხვრისა ზედა, და დასდგა სახელი მისი არმაზი. და მოქმნა ზღუდე წყლით კერძო, და პრქვან არმაზ“<sup>2</sup>.

ამრიგად, უძველესი ქართული წყაროების მონაცემთა გათვალისწინების შედეგად ცხადი ხდება, რომ სწორედ ეს ადგილი – არმაზი/არმაზციხე (იგივე ბაგინეთი), სადაც არმაზის კერპის მარჯვნივ და მარცხნივ იყვნენ აღმართულნი გაცი და გაიმი (=გა), არის „ძუელი მცხეთა“. სწორედ ეს გარემოება, ფარნავაზის მიერ აქ არმაზის კერპის აღმართვის შემდეგ ამ ადგილის „არმაზის“ სახელით მოხსენიება („და პრქვან არმაზ“), უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ უფრო ადრეული მოვლენის – აზოს მცხეთაში „დაჯდომის“ აღწერისას, „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ტექსტის ავტორი ამ ადგილს არმაზ/არმაზციხის სახელით ვერ მოიხსენიებდა. ამავე დროს ეს გარემოება მიგვანიშნებს, რომ ამ ადგილის უფრო ძველი სახელწოდება, არმაზ/არმაზციხესთან შედარებით, უნდა ყოფილიყო „მცხეთა“, „მოქცევაჲ ქართლისაჲსაში“ „ძუელ მცხეთად“ მოხსენიებული.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ არქეოლოგიური შესწავლის შედეგად სწორედ აქ მტკვრის მარჯვენა ნაპირით შემოსაზღვრულ არმაზ/არმაზციხეშია გამოვლინებული ძველი დედაქალაქის მიდაციხის რთული საფორტიფიკაციო ნაგებობების მთელი სისტემა; აქვე იყო მეფის სასახლე და მისგან რამდენადმე მოშორებით საპიტიახშო რეზიდენცია და პიტიახშოთა სამაროვანი<sup>3</sup>.

მაგრამ, თუკი ჩვენ გავიზიარებთ სამადლო-ნასტაგისის ნაქალაქარზე ძველი მცხეთისა და მასთან ერთად მეფეთა რეზიდენციის ლოკალიზების შესაძლებლობის ვარაუდს, მაშინ, ბუნებრივია, მოგვიხდება შესაბამისი ხანის იბერიის სამეფოს ღვთაებათა პანთეონის იქვე ლოკალიზებაც; იმის წარმოდგენა, რომ ქართლის მეფეთა რეზიდენცია დაშორებული იყო ღვთაებათა სამეფო პანთეონს, ძალზე რთულია. როგორც ზემოთაც შევნიშნეთ, გაცისა და გას აღმართვის ადგილის დადგენა თავისთავად უნდა იძლეოდეს „ძუელი მცხეთის“ მდებარეობის განსაზღვრის შესაძლებლობას, ვინაიდან „ძუელ მცხეთაში“ მჯდარ აზოს „თანაჰყვანდეს კერპნი ღმრთად – გაცი და გა“. გარდა ზემომოყვანილი ქართული მატიანეების ცნობებისა, ადგილობრივი ქართული ტრადიციის და ბერძენი და რომაელი მეტ-ნაკლებად თანამედროვე ისტორიკოსების მონაცემებისა, არმაზციხისა თუ არმაზის კერპის ადგილმდებარეობის თაობაზე იუწყება აგრეთვე სომეხი მემატიანე მოვსეს ხორენაციც, რომელიც გვამცნობს, რომ არმაზის ქანდაკება მცხეთისგან განცალკევებით, მდინარე მტკვრის მეორე მხარეს იდგა..” (იხ., ზემოთ)<sup>4</sup>. როგორც ვხედავთ, ავტორისათვის ცნობილია, რომ არმაზის კერპი მცხეთასთან, დიდი მდინარის ანუ მტკვრის გაღმა იყო აღმართული. „წმ. ნინოს მიერ ქართლის მოქცევის“ ზემომოყვანილ ცნობაზე დაყრდნობით, შეგვიძლია დავძინოთ, რომ არმაზთან ერთად იქვე იქნებოდნენ მისი განუყრელი ღვთაებებიც – გაცი და გა, რომლებიც „თანაჰყვანდა“ წამოყვანილი არიან-ქართლიდან წამოსულ და „ძუელ მცხეთაში“ მეფედ დამჯდარ „მოქცევაჲ ქართლისაჲსეულ“ აზოს.

ქართული მატიანეების მსგავსად, ზოგიერთი არაბული წყაროც თითქოს იძლევა იმის საშუალებას, რომ არმაზციხე-ბაგინეთს, აქ ადრე არსებულ წარმართულ ტაძართან ერთად, დაფუკავშიროთ ალექსანდრე მაკედონელის ლეგენდარული სახელი. მხედველობაში მაქვს ატ-ტაბარის (გარდ. 923 წ.) ცნობა იმის თაობაზე, რომ ჰიჯრის 110 წელს (ანუ ახ. წ. 728 წლის 16 აპრილიდან 729 წლის 4 აპრილამდე დროის მონაკვეთში) დარიალისაკენ ხაზართა ხაკანთან საბრძოლ-

<sup>1</sup> ლეონტი მროველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 89-90.  
<sup>2</sup> მოქცევაჲ ქართლისაჲ, გვ. 320.  
<sup>3</sup> ა. აფაქიძე, არმაზციხის..., გვ. 78-83, 96-97.  
<sup>4</sup> მოვსეს ხორენაცი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 171 (II, 86).

ველად გალაშქრებული მასლამა იბნ აბდ ალ-მალიქი (ომაიანი ხალიფის აბდ ალ-მალიქ იბნ მარვანის ძე) უკან ბრუნდება „ალექსანდრეს ტაძრის“ (Masgid Δ'I-Qarnain) გავლით; ამის გამო ი. მარკვარტი ვარაუდობს, რომ „ალექსანდრეს ტაძარი“ არაგვის ხეობაში მდებარეობდა<sup>1</sup>. ალ-მას-ყუდის თანახმად „ალექსანდრეს ტაძარი“ ქართველთა (ჯურზანის – جُرْزَان) მეფის ატ-ტანბალის (الطنبغى) ანუ ი. მარკვარტისავე განმარტებით – ადრეულ ბაგრატიონთა დინასტიური ტიტულის მატარებელი პირის – მამფალის („მამა უფლის“) ადგილსამყოფელია<sup>2</sup>. ი. მარკვარტი შენიშნავს, რომ ვაჰბ იბნ მუნაბიჰის „ალექსანდრეს რომანში“, კერძოდ მის მ. ლიძბარსკისეულ გამოცემაში, „ალექსანდრეს ტაძარი“ არსად არ გვხვდება, თუმცა კი მასში მოხსენიებულია „არმაზის მიწა/ქვეყანა“ – „არდ ალ-ჰურმუზი“ (ارض الهرمز), ისევე, როგორც, ჰაბიბ იბნ მასლამას მიერ ქართველთათვის გაცემულ „დაცვის სიგელის“ ატ-ტაბარისეულ ვარიანტში<sup>3</sup>. აქედან გამომდინარე, ი. მარკვარტი დაასკვნის, რომ ამ სახელწოდებით თბილისის აღმა მტკერისა და არაგვის შესართავთან მდებარე ქვეყნის ძველი დედაქალაქი მცხეთა უნდა აღინიშნებოდეს<sup>4</sup>. უფრო რომ დავაზუსტოთ ი. მარკვარტის მოსაზრება (და, ალბათ, თავისთავად, ამის გარეშეც), უფრო გამართლებული იქნებოდა „ალექსანდრეს ტაძარში“, პირველ რიგში, არმაზციხე-ბაგინეთი გეგეულისხმა, სადაც ძველი ქართული წერილობითი წყაროების მონაცემებით, მართლაც მდებარეობდა ალექსანდრე დიდის ქართლში ლეგენდარული ლაშქრობის მოვლენებთან დაკავშირებული წარმართული ღვთაებების პანთეონი; „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, აზო, ვისაც „თანაჰყვანდეს კერპნი ღმრთად – გაცი და გა“ ხომ ალექსანდრეს მიერ არის მოყვანილი და მეფედ დადგენილი.

მასლამა იბნ აბდ ალ-მალიქის მიერ სწორედ არმაზციხე-ბაგინეთის დალაშქვრას, შესაძლოა ის გარემოებაც მოწმობდეს, რომ ქართული წარმართობის ამ წმინდა ალაგისა და ქართლის უძველესი სახელმწიფოებრივი ცენტრის საბოლოო განადგურებას სულ რამდენიმე წლით უფრო გვიანი ხანით (736 წ.) ათარიღებენ ხოლმე, როდესაც აქ თითქოს მერვან იბნ მუჰამედს (იგივე მურვან ყრუს, მომავალ ომაიან ხალიფას მერვან II) ულაშქრია. ეს უკანასკნელი ცნობა ვახუშტი ბაგრატიონისაგან იღებს სათავეს. ეჭვი არ არის, დარიალისაკენ მიმავალ მერვანსაც მცხეთაზე უნდა გადაეგლო: ისეთი დიდი საფორტიფიკაციო და სტრატეგიული მნიშვნელობის პუნქტს, როგორც არმაზციხე-ბაგინეთია, ხომ ვერც ერთი მოლაშქრე გვერდს ვერ აუვლიდა. მაგრამ იმის გამო, რომ არაბული წყარო აქ მდებარე მნიშვნელოვანი ადგილის – „ალექსანდრეს ტაძრის“ სახელწოდებას საგანგებოდ მხოლოდ მასლამა იბნ აბდ ალ-მალიქის ლაშქრობისას მოიხსენიებს, შესაძლებელია ვივარაუდოთ, რომ სწორედ მისი ლაშქრობა უნდა გამხდარიყო საბედისწერო ქართლის უძველესი დედაქალაქისათვის, ვინაიდან იმ რვაწლიან დროის მონაკვეთში, რომელიც ამ ლაშქრობას მერვანის ლაშქრობისაგან აშორებს, ბუნებრივია, ძნელად თუ მოხერხდებოდა ამ ადგილის თავდაცვითი ფუნქციის სრულფასოვანი აღდგენა. ასეთი ვარაუდის

<sup>1</sup> Marquart J., *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940)* (Leipzig, 1903), გვ. 175.

<sup>2</sup> Marquart J., დასახ. ნაშრომი, გვ. 186.

<sup>3</sup> მართალია, ე. სიხარულიძემ ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელის“ აბუ ‘უბაიდის (გარდ. 838 წ.) ვარიანტში დადასტურებული ფორმის *ارض الهرمز* გამო, „არმაზის მიწა/ქვეყანა“ „ჰირმინის მიწად“ ანუ „არმინიდას ქვეყნად“ შეასწორა, იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ არაბული სახალიფოს ადმინისტრაციული დაყოფის მიხედვით ქართლი (ჯურზანი) სომხეთთან და არრანთან ერთად არმინიდაში ერთიანდებოდა (ე. სიხარულიძე, *ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელის“ აბუ ‘უბაიდისეული ვარიანტი* (თბილისი, 2001), გვ. 9-10), მაგრამ ვაჰბ იბნ მუნაბიჰის „ალექსანდრეს რომანში“ „არმაზის ქვეყნის“ დასახელება მეტ სანდლობას მატებს ტრადიციულ შეხედულებას ჰაბიბ იბნ მასლამას „დაცვის სიგელში“ ამ უკანასკნელის მოხსენიების შესახებ. აღსანიშნავია, რომ ე. სიხარულიძე იმავე ნაშრომში დასძენდა, რომ ფორმა „ალ-ჰირმინი“ „არმინიდას“ მაგივრად მას სხვაგან არსად შეხვედრია, ვინაიდან ეს უკანასკნელი, ჩვეულებრივ, „არმან“ *أرمان* ფორმით გადმოიცემოდა ხოლმე და მან, შესაბამისად, ფორმა „ჰირმინი“ „არმანის“ დიალექტურ ფორმად მიიჩნია (იქვე, გვ. 10). გასათვალისწინებელია ისიც, რომ თუ ფორმა „არდ ალ-ჰირმინი“ იხმარებოდა საკუთრივ „დაცვის სიგელის“ ტექსტში, აბუ ‘უბაიდის მიერ სიგელისათვის წამმღვარებულ ტექსტში მოცემულია ფორმა „ირმინიდა“, რაც ცხადყოფს, რომ აბუ ‘უბაიდი „არდ ალ-ჰირმინის“ „ირმინიდად“ (არმენიად) განმარტავს და თან ორივე ეს ტერმინი საგანგებოდ ერთნაირად აქვს გახმანოვებული; ეს კი მიუთითებს, რომ ავტორი ტექსტისეული გაუგებარი სიტყვის რედაქტირებას ახდენს (თვით ე. სიხარულიძეც შენიშნავს, რომ „დაცვის სიგელის“ არც აბუ ‘უბაიდისეული ვარიანტი უნდა იყოს თავდაპირველი სახის, თუმცა ქრონოლოგიურად ყველაზე ადრინდელია და შედარებით სრული, იქვე, გვ. 9, 11). აღსანიშნავია ე. სიხარულიძის დაკვირვება იმის თაობაზე, რომ ალ-ბალახორი ძლიან ხშირად იმოწმებს აბუ ‘უბაიდს, თუმცა არც ერთხელ არ იხსენიებს მას არმენიის დაპყრობასთან დაკავშირებით (იქვე, გვ. 4, შენიშვნა 1), როგორც ჩანს, აბუ ‘უბაიდის კონიექტურა მისთვის მიუღებელი იყო. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ აბუ ‘უბაიდის წყარო სიგელის ტექსტის გადმოცემისას ყოფილა „ირმინიდას“ (არმენიის) ერთ-ერთი მცხოვრები აჰმად იბნ ალ-აზრაკი (იქვე, გვ. 5), რომელსაც, ადვილი მოსალოდნელია, ტექსტში მოცემული გაუგებარი ტერმინი მისთვის ბევრად უფრო გასაგებ და ლოგიკურად გამართლებულ „ირმინიდად“ წაეკითხა.

<sup>4</sup> Marquart J., დასახ. ნაშრომი, გვ. 187. ს. კაკაბაძის აზრით, ალექსანდრე მაკედონელს ციხე თბილისში უნდა აეგო, სადაც ნარიყალას ზენა-ციხე ისკანდერის სახელით იყო ცნობილი (ს. კაკაბაძე, თბილისი..., გვ. 100).

გამოთქმის საფუძველს გვაძლევს სპეციალისტთა მიერ შენიშნული ის ფაქტი, რომ მერვანის ლაშქრობამ იმდენად ძლიერი შთაბეჭდილება დატოვა თაობათა მესხიერებაში, რომ შემდგომში იგი მიჩნეულ იქნა, საზოგადოდ, არაბების პირველ შემოსევადად საქართველოში<sup>1</sup>. მით უმეტეს, ადვილი იქნებოდა, როგორც ზემოთ ითქვა, ერთი და იმავე რეგიონში, ორი ომაიანი სარდლის მხოლოდ რამდენიმე წლით ერთმანეთისაგან დამორებული ლაშქრობების ერთმანეთში აღრევა<sup>2</sup>.

ძირითადი მიზეზი, რის გამოც „ძუელი მცხეთის“ არმაზციხესთან გაიგივება უძნელდებოდა, ამ უკანასკნელის მცხეთისაგან განსხვავებული სახელწოდების არსებობა უნდა წარმოადგენდეს<sup>3</sup>, არადა ამ ორი უძველესი ადგილის ურთიერთკავშირი ყოველთვის ყველასათვის ცხადი იყო<sup>4</sup>. ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა საქართველოს მეფის ალექსანდრე I დიდის 1434 წლის გუჯარი, გაცემული კათოლიკოს-პატრიარქის თეოდორე III-ის სახელზე, სადაც ვკითხულობთ, რომ „დასაბამითგან არმაზი ციხე მცხეთისა [იყო]“<sup>5</sup>. რაც შეეხება განსხვავებულ სახელწოდებას, ამის თაობაზე „მეფეთა ცხოვრება“ გვამცნობს, რომ არმაზ/არმაზისციხეს ძველად „ქართლის მთა“<sup>6</sup> ერქვა: „ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქვა მთასა მას ქართლი...“ ან კიდევ: „და მოკუდა ქართლოს დაფლეს იგი თავსა ზედა ქართლისასა, რომელსა აწ ეწოდების არმაზი“<sup>7</sup>. როგორც უკვე ითქვა, ტოპონიმი „ქართლი“, განსხვავებით ქორონიმ „ქართლისაგან“, ერთმნიშვნელოვნად გამოიყენება მდინარე მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე მდებარე მთისა და მისი სანახების ანუ იმ ტერიტორიის აღსანიშნავად, რომელიც არმაზციხისა თუ არმაზის სახელით არის ცნობილი. ამ მხრივ საინტერესოა, რომ ჯუანშერის „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“ ერთმანეთისაგან განასხვავებს ერთის მხრივ, „არმაზ ქართლს“, ხოლო მეორეს მხრივ, „მცხეთას“: „ცნეს სპარსთა, ვითარმედ დამძიმდა ვახტანგ წყლულებისაგან, მოაოკრეს ტფილისი და არმაზი ქართლი, ხოლო მცხეთა ვერ დაიპყრეს...“<sup>8</sup>.

„მეფეთა ცხოვრების“ ავტორი სახელწოდება „ქართლის“ თავისებურ ეტიმოლოგიასაც გვთავაზობს, როდესაც მას ქართველთა ეპონიმ-ეთნარქოსის, ლეგენდარული ქართლოსის სახელიდან მომდინარედ მიიჩნევს: „...და ესე ქართლოს მოვიდა პირველად ადგილსა მას, სადა შეერთვს არაგვ მტკვარსა, და განვიდა მთასა მას ზედა, რომელსა ეწოდების არმაზი. და პირველად შექმნა სიმაგრენი მას ზედა, და იშენა მუნ ზედა სახლი, და უწოდა მთასა მას სახელი თავისა თვისისა ქართლი.. და მის ვამო ეწოდა ყოველსა ქართლსა ქართლი, ხუნანითგან ვიდრე ზღუამდე სპერისა“<sup>9</sup>. ლეგენდა ლეგენდად დარჩება, მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს სინამდვილეში სახელწოდება „ქართლი“? სიტყვა „ქართლი“, მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით, წარმომდგარი უნდა იყოს ინდოევროპული სუბსტრატის ნიშნად მიჩნეულ სიტყვა „karta“-საგან, რომელიც თავდაპირველად აღნიშნავდა „შემოღობილ ადგილს“, ხოლო შემდეგ – გალავანს, ნაგებობას, ციხესიმაგრეს<sup>10</sup>.

თუმცა არსებობს უფრო მარტივი ვარაუდის გამოთქმის შესაძლებლობაც: რამდენადაც „ქალაქის“ (Stadt) აღმნიშვნელ არამეულ სიტყვას „karda“ წარმოადგენს<sup>11</sup>, ხოლო ეს ენა ერთ-ერთი ძირითადი სახელმწიფო ენა იყო აქემენიანთა ზეგავლენის ქვეშ მყოფ არმაზციხის ადრეულ ბინადართათვის, ვფიქრობ, სავსებით დასაშვებია, სწორედ სიტყვა „karda“ დასდებოდა საფუძველად

<sup>1</sup> ს. ჯანაშია, არაბობა საქართველოში, ს. ჯანაშია, *შრომები*, ტომი II (თბილისი, 1952), გვ. 372.

<sup>2</sup> როგორც ცნობილია, VIII საუკუნის პირველი ნახევარი გამოირჩევა საქართველოს ტერიტორიაზე არაბთა ლაშქრობების განსაკუთრებული სიხშირით (ა. ბოგუგრაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები VI-VIII საუკუნეებში, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტომი II (თბილისი, 1973), გვ. 288-290.

<sup>3</sup> თუმცა „მოქცევა ქართლისაჲს“ ქრონიკაში დასტურდება ნასტავისის სახელიც; კერძოდ, ალექსანდრე მაკედონელის ქართლში „ლაშქრობასთან“ დაკავშირებით, ნაუწყებია, რომ ალექსანდრე „სარკინესა ქალაქსა ებრძოლა ათურთმეტ თთუშ და დაღვა სარკინესა დასავალით კერძო და დაასხა ვუნაკი და რუე ვამოილო ქანით, და დასხნა კაცნი მერუენი დასტავითა რუისადთა; და პრქვან ადგილსა მას ნასტავისი“ (მოქცევა ქართლისაჲ, გვ. 320).

<sup>4</sup> ცალკეულ პერიოდებში, როდესაც არმაზში არმაზელი, ხოლო მცხეთაში მცხეთელი მეფეები იხდნენ, ალბათ, ადვილი უნდა ჰქონებოდა გარკვეულ ურთიერთდაპირისპირებასაც.

<sup>5</sup> იხ. Меликсет-Беков Л. М., დასახ. ნაშრომი, გვ. 89.

<sup>6</sup> არმაზისციხის სახელდება ბაგინეთად მაზღვანური ზეგავლენით აიხსნება; „ბაგინი“ ხომ წარმართების, არაქრისტიანების სამლოცველოს აღმნიშვნელ სიტყვად გამოიყენებოდა (მ. ანდრონიკაშვილი, *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, I (თბილისი, 1966), გვ. 16-17, 225-226.

<sup>7</sup> შდრ. ლეონტი მროველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8.

<sup>8</sup> ჯუანშერი, *ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1955), გვ. 202.

<sup>9</sup> ლეონტი მროველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8.

<sup>10</sup> იხ. ს. კაკაბაძე, თბილისი..., გვ. 100; გ. მელიქიშვილი, *საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის* (თბილისი, 1965), გვ. 237-240; გ. მელიქიშვილი, ქართლი (იბერია) ძვ. წ. VI-IV საუკუნეებში. ქართლის სამეფოს წარმოქმნა, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტომი I (თბილისი, 1970), გვ. 427-429.

<sup>11</sup> Brockelmann C., *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, Neunte Auflage (Leipzig, 1962), გვ. 176\*.

ტერმინ „ქართ-ლ-ს“. „მთა ქართლის“ აღმნიშვნელად არამეული სიტყვა „karda“-ს გამოყენება აქემენიანთა და მომდევნო ხანებში ჩამოყალიბებული პოლიტიკური კონიუნქტურით უნდა ყოფილიყო განპირობებული. გასათვალისწინებელია, რომ ირანულ სამყაროში ფართოდ გავრცელებულ და ასევე ქალაქის აღმნიშვნელ -karta, -kerta ფორმას ზოგიერთი მკვლევარი ირანულ ენებში სემიტური ენებიდან ნასესხობად მიიხსენებს<sup>1</sup>.

არამეულ ტერმინს კიდევ იმის გამო უნდა მიენიჭოს განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რომ სავარაუდოა მცხეთის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სიმაგრის, არაგვისპირთან მდებარე „ბელტის ციხის“ სახელიც (ამჟამად ცნობილი ბებრის/ბერის ციხედ, რომელიც მცხეთა-არმაზციხის საერთო საფორტიფიკაციო სისტემის ნაწილს წარმოადგენდა და კეტავდა ჩრდილოეთის შესასვლელს), წარმომდგარი იყოს ასევე „ციხე-სიმაგრის“ (Burg) აღმნიშვნელი არამეული სიტყვიდან – „birta“<sup>2</sup>. იქნებ გასათვალისწინებელი იყოს „ქართლის ცხოვრების“ ცნობის, მტკვარგამოდმა (არმაზციხის, იგივე „მთა ქართლის“) და მტკვარგამოდმა (მცხეთის) მხარეთა მეფეების – ქართამისა და ბარტომის სახელთა შესაძლო კავშირიც ციხე-სიმაგრეების აღმნიშვნელ არამეულ სიტყვებთან – „karda“ და „birta“ და, შესაბამისად, ამ სიტყვებით მოხსენიებულ მათ რეზიდენციებთან თუ უმთავრეს საფორტიფიკაციო ნაგებობებთან – არმაზციხესთან („მთა ქართლი“) და მცხეთა-ბებრის („ბელტის“ თუ „ბერდის“) ციხესთან.

ამავე დროს, უფრო ისე უნდა ჩანდეს, რომ თითქოს ქართულენოვან სამყაროში ადრეული ხანებიდანვე ფეხი ჰქონდა მოკიდებული ციხე-სიმაგრის აღმნიშვნელ ხურიტულ ტერმინს „ard“-ს, რომელმაც რეგიონში აქემენიანთა დომინირების ხანაში ანალოგიური მნიშვნელობისა და ქრეზადობის მქონე და შესაძლოა მასთანვე დაკავშირებულ არამეული სიტყვის „karda“-ს ზეგავლენის შედეგად შეიძინა ანლაუტში ველარული ფონემა<sup>3</sup>. ასეთი ვარაუდის შესაძლებლობაზე ალბათ უნდა მიგვანიშნებდეს ქართულ სინამდვილეში დადასტურებული არაერთი ციხე-სიმაგრის აღმნიშვნელი და „ართ/არტ/არდ“-ძირიანი ტოპონიმი: „ართვინი/ართვანი“, „არტაანი“, „არტანუჯი“; შდრ., აგრეთვე, „არდისუბანი“, „კ-არდანახი“, ვინ იცის იქნებ მარტყოფიც და სხვ. აქვე უნდა გავიხსენოთ, არღამ ერისთავის სახელიც, რომელმაც „წარმოზღუდა ცხერი არმაზისი ვიდრე მტკვარამდე“, „მოჰკიდე კირი ზღუდე ციხესა არმაზისასა“ და „მოზღუდა მცხეთა ქალაქი ქუთკირითა“<sup>4</sup>. ასევე ყურადსაღებია „ვარციხის“ ანუ ისტორიული „ვარდციხის“ სახელწოდება, რომლის სახელის აღდგენისას განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია VI საუკუნის ბერძნულ წყაროებში „როდოპოლისის“ ფორმით მისი მოხსენიება. ჩემი აზრით, ტოპონიმ „ვარდ-ციხეში“ მოცემულია ციხის აღმნიშვნელი ხურიტული ძირი „არდ/უარდ/ვარდ“-ი, რომელსაც თან ახლავს ქართულენოვანი განმარტება „ციხის“ სახით. ამ გარემოებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს არტაანის მხარის ძველი ეთნიკური ვითარების გარკვევის საკითხისას, ვინაიდან ქალაქ არტაანის აღმოსავლეთით მდებარე დასახლებული პუნქტის – ჩამლი ჩათაქის ძველი სახელწოდებაც ასევე „ვარდციხეა“ და იგი ქრონოლოგიურად წინ უსწრებს ადგილობრივი მოსახლეობის მასსოვრობაში დღემდე შემონახულ ამავე პუნქტის სომხურ სახელწოდებას „გულაბერდს“, რომელიც, ისევე როგორც ბერძნული როდოპოლისი, აშკარად ხურიტულ-ქართული კომპოზიტიდან „ვარდ-ციხიდან“ (ანუ უარდ-ციხიდან, იგივე არდ-ციხიდან) არის ნათარგმნი. „Ard“-ძირიანი სახელწოდებების ქალაქები, გარდა ურარტული ქალაქის – მუსასირის ხურიტული სახელწოდებისა (არდინი), ცნობილია რუსახინილის მახლობლად მდებარე მხარიდან და ეტიუნის ქვეყნიდანაც<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> კერძოდ, მიიხსენიებს, რომ ტერმინი -kerta, -karta ქალაქის აღმნიშვნელი ებრაულ-არამეული სიტყვიდან – הירק, חירק – არის მიღებული (Blau O., Ueber -karta, -kerta in Ortsnamen, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Bd 31 (Leipzig, 1877), გვ. 495-505. საინტერესოა სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია ვარაუდი, რომ პერსეპოლისის სპარსული სახელწოდება იყო Pārsakarta. ანაქსიმენესის (ძვ. წ. III ს.) ინტერპრეტაციით Παρσα-γάρδα ნიშნავს „სპარსულ ზანაკს“. ხოლო აპიანესა და ასინიუს კვადრატუსის თხზულებებში დაცული ცნობებიდან ირკვევა, რომ ტიგრან II-ის დედაქალაქის სახელწოდება – Τυρανάρτα – სპარსულად ნიშნავდა ტიგრანის ქალაქს – Τυρανόπολις. თუმცა მკვლევრები ამ სახელწოდებაშიც გამოყოფენ ქალაქის აღმნიშვნელ არამეულ სიტყვას – certa (იქვე, გვ. 495-496).

<sup>2</sup> Brockelmann C., დასახ. ნაშრომი, გვ. 154\*; შდრ. გ. ქავთარაძე, *ანატოლიაში ქართველურ ტომთა განსახლების საკითხობათვის* (თბილისი, 1985), გვ. 85, 173, შენიშვნა 361. იქნებ გასათვალისწინებელი იყოს „ქართლის ცხოვრების“ ცნობის, მტკვარგამოდმა (არმაზციხის, იგივე „მთა ქართლის“) და მტკვარგამოდმა (მცხეთის) მხარეთა მეფეების, ქართამისა და ბარტომის სახელთა შესაძლო კავშირიც ციხე-სიმაგრეების აღმნიშვნელ არამეულ სიტყვებთან – „karda“ და „birta“ და, შესაბამისად, ამ სიტყვებით მოხსენიებულ მათ რეზიდენციებთან თუ უმთავრეს საფორტიფიკაციო ნაგებობებთან – არმაზციხესთან („მთა ქართლი“) და მცხეთის ბებრის („ბელტის“) ციხესთან.

<sup>3</sup> არამეული ტერმინი „karda“, თავის მხრივ, დაკავშირებული უნდა იყოს ხურიტულ „ard“-თან.

<sup>4</sup> ლეონტი მროველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13.

<sup>5</sup> იხ. გ. ქავთარაძე, ტაოხთა უძველესი ქვეყანა და ქართული სახელმწიფოებრიობის საწყისები, *ენა და კულტურა*, 5 (თბილისი, 2005), გვ. 106, შენიშვნა 127.

ტერმინ „ქართლის“ ციხე-სიმაგრის სახელწოდებიდან წარმომავლობას მხარს უჭერს კასიუს დიოს ცნობა, რომ ქართლის მთავარ ქალაქს აკროპოლისი (‘Ακρόπολις) ანუ ციტადელი/დედაციხე ეწოდებოდა, ამდენად კასიუს დიო ფაქტობრივად ამ ადგილის ფუნქციურ მნიშვნელობასთან ერთად მისი სახელწოდების ბერძნულ თარგმანსაც იძლევა. კასიუს დიოს სიტყვებით, დედაციხე აგებული იყო იმ მიზნით, რომ დაეცვა უვიწროესი ადგილი, სადაც ერთ მხარეს მტკვარი (Cyrus) მოედინება, ხოლო მეორე მხარეს კავკასიონია აღმართული<sup>1</sup>. ამ ქალაქში, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ქართლი/არმაზციხე შეიძლება იგულისხმებოდეს. გასათვალისწინებელია ი. რაინგსის ცნობაც, რომ მცხეთის ჩრდილოეთით, საქართველოში მის ჩასვლამდე (ანუ 1779 წლამდე) არცთუ დიდი ხნით ადრე, ერთ-ერთ მაღლობზე მკვიდრად ნაგებ ნახევრადმიტოვებულ ციხე-სიმაგრეში (აღბათ ბებრის ციხეს გულისხმობს – გ. ქ.) ნაპოვნი ყოფილა ბერძნულ ენაზე შესრულებული წარწერა, თუმცაღა დაუთარიღებელი, რომელზედაც ადგილობრივი, ერუდირებული ქართველების მიერ ამოკითხული ყოფილა სიტყვა „აკროფთოპოლისი“ (Acroftopolis). ი. რაინგსი ვარაუდობს, რომ ეს უნდა ყოფილიყო მცხეთის ძველი სახელწოდება<sup>2</sup>. მაგრამ, როგორც უკვე ვიცით, კასიუს დიო აკროპოლისს (‘Ακρόπολις) არმაზციხეს უწოდებდა და არა მცხეთას.

როგორც ვხედავთ, სავარაუდოა, რომ მთა ქართლი (იქვე მდებარეობდა სოფელი ქართლი და ქართლის ხევიც) სახელდებული იყო ციხე-სიმაგრისა თუ გაღავნის აღმნიშვნელი სიტყვებით, თუმცა კი არაქართულით (ხურიტულით, არამეულით, ბერძნულით). მართალია სტრაბონისა და პლინიუსის ცნობებში ასახულია ქართული სიტყვის „ციხის“ კვალიც, ოღონდ, ტოპონიმ არმაზციხის მეორე, განმარტებითი კომპონენტის სახით; კერძოდ, იგი მოხსენიებულია, როგორც ‘Αρμωζική სტრაბონის მიერ<sup>3</sup> და როგორც ‘Αρμακτικά პტოლემეაოსის მიერ<sup>4</sup>, ხოლო პლინიუსი მას Harmastus-ის სახელწოდებით იცნობს<sup>5</sup>. ამ მხრივ, საგულისხმოა, რომ ქართულ საისტორიო წყაროებში არმაზციხე მოხსენიებულია დედაციხის, შიდაციხის თუ ციხისციხის (მთავარი, თავადი ციხის მნიშვნელობით) სახელწოდებითაც. ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ არმაზციხეს ძველთაგანვე, ანუ ჯერ კიდევ აქ არმაზის კულტის გაჩენამდე, გააჩნდა ციხის აღმნიშვნელი შესაბამისი ქართული ტერმინი და ხომ არ არის დაკავშირებული ეს სახელწოდება მცხეთის სახელთან. ასეთ შემთხვევაში „ძველი მცხეთა“ აღმოჩნდებოდა არმაზციხე/ბაგინეთის ანუ მთა ქართლის აღმნიშვნელი სახელი, ხოლო ამის საპირისპიროდ საკუთრივ მცხეთა – „ახალი მცხეთის“ ანუ „მუხნართი კერძი ქალაქისა“, რომელიც მტკვრის მარცხენა ნაპირზე იყო განლაგებული და ხშირად აკროპოლისიდან ანუ მთა ქართლი/არმაზციხე/ბაგინეთიდან კონტროლდებოდა.

ამჟამად, თითქმის უკვე საყოველთაოდ არის გაზიარებული მოსაზრება, რომ სახელწოდება „მცხეთა“ წარმოდგება მესხთა (მოსხები – მუშქები) ტომის სახელიდან და რომ ამ ტომის სამოსახლო მცხეთის ტერიტორიაზე ძვ. წ. VIII საუკუნის შემდეგ უნდა გაჩენილიყო<sup>6</sup>. ითვალისწინებენ აგრეთვე ქართლის სამეფოს უზენაესის დვთაების არმაზის სახელწოდების სავარაუდო კავშირს ხეთურ-მცირეაზიულ მთვარის დვთაებასთან – არმასთან, რომლის კულტიც თითქოს მცირე აზიიდან მუშქი-მესხების ჯერ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში და შემდეგ მცხეთაში, გადმოსახლებასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული<sup>7</sup>. თუმცა, უფრო სავარაუდოა, რომ დვთაება არმაზი ავლენს იუპიტერისადმი (რომის იმპერიის უზენაესი დვთაება), ხოლო არმაზის თანხმლები კერპები გაცი და გაიმი (გა) – აპოლონისა და დიანასათვის (იუპიტერისადმი დაქვემდებარებული დვთაებები) დამახასიათებელ ზოგიერთ ნიშან-თვისებას. იბერიის სამეფოს პანთეონი, როგორც ჩანს, სინკრეტული ხასიათის დვთაებებისაგან შედგებოდა; იგი იმთავითვე დაკავშირებული ჩანს გვიანაქემენიდური-ადრეელინისტური ხანის აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის სინკრეტული ხასიათის კულტურულ სამყაროსთან და, შესაბამისად, არმაზის კულტიც ძველახ-

<sup>1</sup> Dio 37, 1, 4; იხ. Cary E., *Dio's Roman History*. With an English translation by E. Cary on the basis of the version of H. B. Foster, vol. III. The Loeb Classical Library (London & Cambridge, Massachusetts, 1969), გვ. 99.

<sup>2</sup> Reineggs J., *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*, Aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von F. E. Schröter, Zweiter Theil (Hindelsheim und St. Petersburg, 1797), გვ. 86.

<sup>3</sup> Strabo 11, 3, 5; იხ. Jones, H. L., *The Geography of Strabo*, with an English translation by Horace Leonard Jones, vol. V. The Loeb Classical Library (Cambridge, Massachusetts & London, 1961), გვ. 221.

<sup>4</sup> Cl. Ptol., 5, 10, 2; იხ. Nobbe K. F. A. (Ed.), Ptolemy, *Claudii Ptolemaei Geographia*, Volume 2 (Lipsiae, 1845), გვ. 46.

<sup>5</sup> Plin., n.h., 6, 29; იხ. Mayhoff K. F. T. (Ed.), Pliny the Elder, *Naturalis Historia*. English translation by Bostock J., Riley H.T. (Lipsiae, 1906).

<sup>6</sup> იხ., მაგ., ა. აფაქიძე, ს. კინწურაშვილი, ლ. მენაბდე, *მცხეთა, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტომი 7 (თბილისი, 1984), გვ. 254.

<sup>7</sup> იხ., მაგ., ა. აფაქიძე, *არმაზციხის...*, გვ. 91-93.



ლოადმოსავლურ, აქემენიდურ და ელინისტურ ეპოქებისათვის დამახასიათებელ სინკრეტიზმის ანაბეჭდს ატარებდა<sup>1</sup>.

აღსანიშნავია, რომ ტერმინები „სამცხე“ და „მცხეთა“ ერთმანეთთან დაკავშირებული ჰქონდა და ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონს, თუმცა იგი სახელწოდება „სამცხეს“ „მცხეთისაგან“ წარმოქმნილად მიიჩნევდა<sup>2</sup>. XIX საუკუნეში ტოპონიმ „მცხეთას“ მესხების სატომო სახელთან აახლოებდნენ თეიმურაზ ბაგრატიონი, პლატონ იოსელიანი, ა. ხახანაშვილი და ვ. სენ-მარტენი<sup>3</sup>. გ. მელიქიშვილის შეხედულებითაც, სახელწოდება „მცხეთა“ უდავოდ წარმოქმნილია მესხთა სატომო სახელისაგან, ეს ფაქტი კი უნდა მიანიშნებდეს მცხეთის მესხური დასახლების არამესხური მოსახლეობის წიაღში წარმოქმნის შესაძლებლობაზე<sup>4</sup>.

მიუხედავად იმ გარემოებისა, რომ შესაძლებლად მიმაჩნია მტკვრის ზემო წელიდან ანუ მესხეთიდან (თუ ე.წ. დიდი მესხეთიდან), რომელიც მტკვრის სათავეების მხარეს და მის იქით, კიდევ უფრო სამხრეთით მდებარე მხარეებსაც მოიცავდა, მოსახლეობის ერთმანეთის მომდევნო ტალღების გადმონაცვლება, რაც საზოგადოდ დამახასიათებელი მოვლენაა მდინარეთა დინების მიმდებარე ხეობებისათვის, არა მგონია მცხეთისა და მისი სანახების უფრო ადრეული მოსახლეობა იმდენად განსხვავებული ყოფილიყო ახალმოსულთაგან (თუნდაც იმის გამო, რომ მათი – ძველისა და ახლისა – წარმომავლობის მხარე ერთმანეთს ემთხვეოდა), რომ საჭირო გამხდარიყო მათი წინამოსახლეობისაგან განმასხვავებელი სახელით სახელდება. სავარაუდოდ, აქ ადგილი ექნებოდა ერთიან ეთნო-კულტურულ არეალში დიდი მდინარის დინების ზემო, მთიანი მხარეებიდან ნამატი მოსახლეობის ქვემო დინების, დაბლობი მხარეებისაკენ გადმონაცვლებას, ანუ მთისა და ბარის მოსახლეთა ურთიერთობის „კლასიკურ“ მოდელს, რაც, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავდა განსხვავებული წარმომავლობის ეთნიკური ჯგუფების ამ მეტად მნიშვნელოვანი საკვანძო ადგილისაკენ სწრაფვასა და ინფილტრაციას, რის შესახებაც არაერთი მინიშნება გვაქვს ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში. თუმცა ეს საკითხები ჩვენი წინამდებარე წერილის ჩარჩოებს სცილდება და ვიმედოვნებთ, რომ მათ სხვა დროს ცალკე შევეხებით.

თავისთავადაც საკითხავია, თუ რამდენად არის უცილობელი მცხეთის სახელის ეტიმოლოგიის ახსნა მესხთა სატომო სახელით, თუკი დავუშვებთ, რომ „ძველი მცხეთა“ ლოკალიზებოდა არმაზციხის ტერიტორიაზე, რომელსაც მკვეთრად გამოხატული ფუნქცია გააჩნდა: კონტროლის ქვეშ მოექცია სტრატეგიულად უაღრესად მნიშვნელოვანი საკმაოდ ვრცელი არეალი<sup>5</sup> და რომლის სახელწოდებაც, როგორც ითქვა, სხვადასხვა ენებზე ძირითადად ციხე-გალავნის, დედაციხე-ციტადელის აღმნიშვნელი იყო; ნუთუ ამ სახელწოდებებს არ უნდა ჰქონოდათ ამავე ფუნქციის გამომხატველი ქართულენოვანი შესატყვისი?

ამ მხრივ საინტერესოა, რომ ჯერ კიდევ ი. რაინეგსი, ტერმინ „მცხეთას“ „ციხის“ ქართული სახელწოდების გადასხვაფერების შედეგად წარმოქმნილად თვლიდა; ამის დამადასტურებელ საბუთად იგი მცხეთის ადგილმდებარეობის გარდა, აქ ციხე-სიმაგრეთა ნანგრევების სიუხვეს მიიჩნევდა<sup>6</sup>. ტერმინ „მცხეთის“ წარმომავლობის ასახსნელად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია საკუთრივ ენათმეცნიერულ მონაცემებზე დაყრდნობით გამოთქმული თვალსაზრისი ადგილის სახელწოდების – „მცხეთის“ წარმომავლობის თაობაზე ქართულ-ზანური ერთობის ხანის „ციხის“ აღმნიშვნელი სიტყვიდან – \*zix<sup>7</sup>. ცნობილია, რომ ფუძის კუმშვადობა საზოგადოდ დამახასია-

<sup>1</sup> Kavtaradze G. L., Georgian Chronicles and the raison d'être of the Iberian Kingdom (Caucasica II), *Orbis Terrarum, Journal of Historical Geography of the Ancient World*, 6, 2000 (Stuttgart, 2001), გვ. 220-222.

<sup>2</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 657-658.

<sup>3</sup> თეიმურაზ ბაგრატიონი, *ისტორია დაწვებითაჲ ივრეთისა, ესე იგი ვიორგისა, რომელ არს სრულიად საქართველოელსა* (სანკტ-პეტერბურგი, 1848), გვ. 10, 23; Иоселиани Платон, *Различные наименования грузинов* (Тифлис, 1846), გვ. 408; St.-Martin V., *Recherches sur les populations primitives et les plus anciens traditions du Caucase* (Paris, 1847), გვ. 50-51; Хаканов А. С., *Древнейшие пределы расселения грузин по Малой Азии* (Тифлис, 1903), გვ. 37-39.

<sup>4</sup> Меликишвили Г. А., *К истории древней Грузии* (Тбилиси, 1959), გვ. 112, 229.

<sup>5</sup> ჯერ კიდევ ი. რაინეგსი, რომელიც ერეკლე II-ის კარზე რუსეთის პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად იყო შეგზავნილი და რომელმაც არცთუ მცირე როლი შეასრულა ქართლ-კახეთის სამეფოს დათანხმებაში, რათა მას ხელი მოეწერა 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატისათვის, ძალზე კარგად ხედავდა მცხეთის სტრატეგიულ მნიშვნელობას. იგი შენიშნავდა, რომ მცხეთის უაღრესად ხელსაყრელი სამხედრო-სტრატეგიული მდებარეობა სომხეთ-აღბანეთზე კონტროლის დამყარებისათვის, უნდა ყოფილიყო ის მიზეზი, რის გამოც რომაელებმა თუ ბერძნებმა აქ დაარსეს ციხე-სიმაგრე; მას არც ჩრდილოეთის მომთაბარე ხალხებთან არაგვის გზით მცხეთის დაკავშირების შესაძლებლობა ავიწყდებოდა (Reineggs J., დასახ. ნაშრომი, გვ. 86-87). რომაელთა მიერ მცხეთაში ციხე-სიმაგრის დაარსების შესახებ მცდარი შეხედულება, ეფუძნებოდა მისსავე უზუსტო ცნობას, რომ თითქოს XVIII საუკუნის მცხეთელები არმაზციხეს „ჰორუმის ციხეს“ (Horum Zighe) ანუ „რომაელთა ციხეს“ უწოდებდნენ (იქვე) და არა არმაზის ციხეს.

<sup>6</sup> Reindeggs J., დასახ. ნაშრომი, გვ. 86.

<sup>7</sup> იხ. Климов Г. А., *Этимологический словарь картвельских языков* (Москва, 1964), 239. \*ძიხე > ციხე განვითარება აიხსნება ქართული ენისათვის დამახასიათებელი თავკიდური მჟღერი თანხმოვნის დისტანციური დაყრუებით მომდევნო ზ

თებელი მოვლენაა ქართული ენისათვის; როგორც ჩანს, თავსართ-ბოლოსართის დართვის შემთხვევაში შესაძლებელი ხდება თვით ფუძისეული ი-ხმოვნის შეკუმშვაც კი. ამ მხრივ ყურადღებას იპყრობს საჩხერის სახელწოდების კავშირი ამ ქალაქის უშუალო სიახლოვეს დადასტურებულ ტოპო/ჰიდრონიმებთან: მთა „ჩიხი“, მდინარე „ჩიხურა“ და ა.შ.<sup>1</sup> რაც შეეხება ტერმინს „მცხეთა“, მასში გარდა თა-სუფიქსისა, შესაძლებლად მიგვაჩნია მ-პრეფიქსის გამოყოფაც: შდრ. ტოპონიმები „წყნ-ეთი“ (ქ. თბილისთან) და „მ-წყნ-ეთი“ (ბოლნისის რაიონში), ორივე ნაწარმოებია სიტყვა „მუხის“ შესატყვისი და მეგრული „ჭყონის“ პარალელური ძველქართული ფორმიდან – „წყანი“.

ამრიგად, თუკი ტერმინი „ძველი მცხეთა“ არმაზციხე/ბაგინეთში ლოკალიზდება, ხოლო ტერმინი „მცხეთა“ თავისი პირვანდელი სემანტიური მნიშვნელობით ციხისციხის ანუ დედაციხის აღმნიშვნელია, მაშინ ბევრ, მცხეთისა და მთლიანად იბერია/ქართლის უძველეს ისტორიასთან დაკავშირებულ, ჯერ კიდევ არცთუ მთლად ნათელ მოვლენას ახალი შუქი მოეფინებოდა.

### დამოწმებული ლიტერატურა

1. მ. ანდრონიკაშვილი, *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, I (თბილისი, 1966).
2. ა. აფაქიძე, არმაზციხის ლოკალიზაციის საკითხისათვის, *ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, ტომი IV, ნაკვ. I (თბილისი, 1958).
3. ა. აფაქიძე, *ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში* (თბილისი, 1963).
4. ა. აფაქიძე, ს. კინწურაშვილი, ლ. მენაბდე, *მცხეთა, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტომი 7 (თბილისი, 1984).
5. თეიმურაზ ბაგრატიონი, *ისტორია დაწვებითვან ივერიისა, ესე იგი გიორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველოდსა* (სანკტ-პეტერბურდი, 1848).
6. ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973).
7. ნ. ბერძენიშვილი, ერთი ფურცელი ისტორიულ-გეოგრაფიული დღიურიდან, – *საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული*, I (თბილისი, 1960).
8. ა. ბოგვერაძე, ადრეფეოდალური ქართული სახელმწიფოები VI-VIII საუკუნეებში, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტომი II (თბილისი, 1973).
9. აღ. ბოხოჩაძე, ნასტაკისი, სარკინე, ძაღისი, *ძველის მეგობარი*, № 33 (თბილისი, 1973).
10. ი. გაგოშიძე, ნასტაკისი, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტომი 7 (თბილისი, 1984).
11. ი. გაგოშიძე, სამადლო, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტომი 8 (თბილისი, 1984).
12. თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, *სონანტა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, საერთო-ქართველური სტრუქტურის ტიპოლოგია* (თბილისი, 1965);
13. ს. კაკაბაძე, ქალ. არმაზი – ქალ. მცხეთა, *საისტორიო კრებული*, წიგნი III (ტფილისი, 1928).
14. ს. კაკაბაძე, თბილისი მე-5 საუკუნის მეორე ნახევარში, *მნათობი*, 1958, № 10;
15. ლეონტი მროველი, *ცხოვრება ქართველთა მეფეთა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1955).
16. გ. მელიქიშვილი, *საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის* (თბილისი, 1965).
17. გ. მელიქიშვილი, ქართლი (იბერია) ძვ. წ. VI-IV საუკუნეებში. ქართლის სამეფოს წარმოქმნა, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტომი I (თბილისი, 1970).
18. მოვსეს სორენაცი, *სომხეთის ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ა. აბდალაძემ (თბილისი, 1984).
19. *მოქცევა ქართლისა*, შატბერდის კრებული X საუკუნისა. გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გიუნაშვილმა (თბილისი, 1979).

სპირანტის ზეგავლენის შედეგად (იხ. თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, *სონანტა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, საერთო-ქართველური სტრუქტურის ტიპოლოგია* (თბილისი, 1965), გვ. 119, შენიშვნა 4).

<sup>1</sup> აღსანიშნავია, რომ იმერხევში არის სოფელი ჩიხისხევი (სოფლის დღევანდელი თურქული სახელწოდებაა იანიქლი).



20. ე. სიხარულიძე, *ჰაბიბ იბნ მასლამას „ღაცვის სიგელის“ აბუ 'უბაიდისეული ვარიანტი* (თბილისი, 2001).
21. გ. ქავთარაძე, *ანატოლიაში ქართველურ ტომთა განსახლების საკითხისათვის* (თბილისი, 1985).
22. გ. ქავთარაძე, ტაოსთა უძველესი ქვეყანა და ქართული სახელმწიფოებრიობის საწყისები, *ენა და კულტურა*, 5 (თბილისი, 2005).
23. ს. ჯანაშია, არაბობა საქართველოში, ს. ჯანაშია, *შრომები*, ტომი II (თბილისი, 1952).
24. ჯუანშერი, *ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1955).
25. Бохоцадзе Ал., Настакиси, Саркинэ, Дзалиси – города Иберии античной эпохи (Некоторые результаты полевых исследований), *Краткие сообщения Института археологии (Античные памятники Колхиды и Иберии)*, Вып. 151 (Москва, 1977).
26. Климов Г. А., *Этимологический словарь картвельских языков* (Москва, 1964).
27. Меликишвили Г. А., *К истории древней Грузии* (Тбилиси, 1959).
28. Меликсет-Беков Л. М., Армазни, Историко-археологический очерк, *Материалы по истории Грузии и Кавказа*, Вып. II (Тбилиси, 1938).
29. Иоселиани Платон, *Различные наименования грузинов* (Тифлис, 1846).
30. Северов Н. П., Чубинашвили Г. Н., *Мухета* (Москва, 1946).
31. Хахановт А. С., *Древнейшие пределы расселения грузин по Малой Азии* (Тифлис, 1903).
32. Blau O., Ueber -karta, -kerta in Ortsnamen, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Bd 31 (Leipzig, 1877).
33. Brockelmann C., *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, Neunte Auflage (Leipzig, 1962).
34. Cary E., *Dio's Roman History*. With an English translation by E. Cary on the basis of the version of H. B. Foster, vol. III. The Loeb Classical Library (London & Cambridge, Massachusetts, 1969).
35. Jones, H. L., *The Geography of Strabo*, with an English translation by Horace Leonard Jones, vol. V. The Loeb Classical Library (Cambridge, Massachusetts & London, 1961);
36. Kavtaradze G. L., Georgian Chronicles and the raison d'être of the Iberian Kingdom (Caucasica II), *Orbis Terrarum, Journal of Historical Geography of the Ancient World*, 6, 2000 (Stuttgart, 2001).
37. Marquart J., *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940)* (Leipzig, 1903).
38. Mayhoff K. F. T. (Ed.), Pliny the Elder, *Naturalis Historia*. English translation by Bostock J., Riley H.T. (Lipsiae, 1906).
39. Nobbe K. F. A. (Ed.), Ptolemy, *Claudii Ptolemaei Geographia*, Volume 2 (Lipsiae, 1845);
40. Reineggs J., *Allgemeine historisch-topographische Beschreibung des Kaukasus*, Aus dessen nachgelassenen Papieren gesammelt und herausgegeben von F. E. Schröter, Zweiter Theil (Hindelsheim und St. Petersburg, 1797).
41. St.-Martin V., *Recherches sur les populations primitives et les plus anciens traditions du Caucase* (Paris, 1847).
42. Thomson R. W. (Ed.), *Rewriting Caucasian History, The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles*, The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation, Translated with Introduction and Commentary by Robert W. Thomson (Oxford, 1996).

### **ABOUT THE ANCIENT LOCATION OF MC'XET'A AND ITS NAME**

About the ancient location of Mtskheta – i.e. “Old Mc'xet'a” mentioned in the Chronicle of “the Conversion of K'art'li” (*Mok'c'evay k'art'lisay*) – quite different opinions are expressed. However, the easiest way to solve this problem gives the text of the Chronicle itself. As we know from the Chronicle, the legendary image of Alexander the Great had bestowed Mc'xet'a to Azoy, son of the king of *Arian-K'art'li*, as his royal sit and Azoy took from his homeland two idols – Gac'i and Ga as gods and brought with him to “Old Mc'xet'a”, therefore the place of erection of these idols must indicate to us the exact place where “Old Mc'xet'a” should be located.

As we know from “the Life of K'art'li” (*K'art'lis c'xovreba*), idols Gac'i and Ga (Gaim) were erected beside the idol Armazi: “...to his right was a man of gold whose name was Gac'i and to his left a man of silver whose name was Gaim” [Thomson, 1996, 98]. And Armazi was erected “at the entrance to K'art'li” [ibid., 36]. Toponym “K'art'li” is the old name of Armazi (Armazc'ixe, Bagineti) which is on the right side of Kura River. Therefore, it seems quite possible to assume that “Old Mc'xet'a” was located on the right side of Kura, which is different from Mc'xet'a's present location on the left side of the river. As it seems, this difference was a main reason why the identification of “Old Mc'xet'a” with Armazi/Bagineti was not acceptable for such a long time.

But if we will compare the old name of Armazi/Bagineti – “K'art'li” with the Aramaic word “karda” which means fortress/town and recall the fact that the name Acropolis (*Ἀκρόπολις*) was given by Cassius Dio to Armazi/Bagineti and, at the same time, we will take into account the opinion of some linguists that the name “Mc'xet'a” is derived from the root of the Georgian-Zan linguistic unity: \**ʒlix*e – with the meaning fortress/stronghold, the proposed above identification of the name “Old Mc'xet'a” with K'art'li/Armazi becomes much more reasonable.

## შუა საუკუნეების ისტორია

### დავით მერკვილაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

### მითი და ისტორია ხალხურ თქმულებაში დავით ბარძეგის შემთხვევა

წმ. დავით გარეჯელის შესახებ, ჩვენამდე წერილობითი წყაროების სახით მოღწეული ისტორიული ცნობების მიღმა, მოიპოვება ერთი მეტად საგულისხმო ხალხური გადმოცემა. ეს არის თქმულება დავით გარეჯელის თბილისის მახლობლად მთაწმინდაზე მოღვაწეობის შესახებ.

#### ლეგენდის საერთო ქარგა.

როგორც ზოგადად ხალხური გადმოცემებისათვის არის დამახასიათებელი, წმ. დავითის ლეგენდაც მრავალმხრივი ნიუანსობრივი განსხვავებებით არის დაფიქსირებული. თუმცა მასში, შესაძლებელია, გამოირჩეს ერთიანი საფუძველი, რომელიც საერთოა ყველა ჩანაწერისათვის.

მაშ ასე, საერთო ქარგის შინაარსი, რომელზეც აიგო ლეგენდა მთელი თავისი შემდგომი ვარიაციებით, ასეთია:

წმ. იოანე ზედაზნელის ერთ-ერთი მოწაფე, წმ. დავითი ზედაზნის მთიდან თბილისისაკენ გამომართულა და მის დასავლეთ მხარეს აღმართულ მთის ფერდობზე დამკვიდრებულა.

წმ. მამას თავისი უმწიკვლო ცხოვრებითა და გულში ჩამწვდომი ქადაგებით მრავალი ქრისტიანისათვის რწმენა განუმტკიცებია და მრავალი ურწმუნოც მოუქცევია, რომელთა შორის ყოფილან ცეცხლთაყვანისმცემელნიც. წმ. დავითის წარმატებულ მისიონერულ მოღვაწეობას საგონებელში ჩაუგდია იმ დროს ქალაქში მოღვაწე ცეცხლთაყვანისმცემელთა კულტმსახური. განრისხებულ მახდებებს წმ. დავითის წინააღმდეგ ცხადად გამოსვლა ვერ გაუბედავთ ხალხში მისი დიდი ავტორიტეტის გამო. ამიტომ გადაუწყვეტიათ მორწმუნეთა თვალში მისთვის სახელი იმდაგვარად შეებღაღად, რომ თავიანთი მგზნებარე მოწინააღმდეგე საბოლოოდ მოეცილებინათ თავიდან. ამ მიზნით მათ თურმე ერთი ქორწინების გარეშე დაფეხმძიმებული დედაკაცი გამოიყენეს, რომელსაც ჩააგონეს, რომ თავის ფეხმძიმობის მიზეზად სახალხოდ სწორედ წმ. მამა დაესახელებინა. სულმოკლე ფეხმძიმე ასეც მოქცეულა.

უფრო გავრცელებული ვერსიით, დავითი საჯარო სასამართლოზე მოუხმიათ სიმართლის დასადგენად, რომელიც ქრისტიან სასულიერო პირთა მოთხოვნით დაუნიშნავთ. თუმცა არის ასეთი ერთეული მითითებებიც, რომ ბრალის წაყენება წმ. დავითის ქალაქში საქადაგებლად ყოფნისას ბერისათვის მოულოდნელად მომხდარა, ან წმ. დავითი თავად მისულა ცილისმწამებლის სახლში. ეს უკანასკნელი ვერსია იმ შემთხვევას ახლავს თან, თითქოს ფეხმძიმე ქალს სამშობიარო ტკივილები დაწყებოდა, თუმცა ვერ მშობიარობდა და საშინლად იტანჯებოდა. აი, ამ დროს ცეცხლთაყვანისმცემელ ქურუმებს, რომლებიც თან მკითხაობასაც ეწოდნენ, მშობიარისთვის ურჩევიათ, დროზე მორჩენისა და ტანჯვის დასასრულის მისაღწევად ბავშვის მამად დაესახელებინა წმ. დავითი.

მრუშობის ბრალდებით შეცბუნებულ წმ. დავითს თვალები ჯერ ზეცისკენ აღუპყრია, შემდეგ თავისი კვერთხით შეჭხებია უნამუსო ორსულის მუცელს და ჯერარშობილი ბავშვისთვის უბრძანებია, ეღიარებინა, იყო თუ არა იგი მისი მამა. აი, სწორედ ამ დროს მომხდარა სასწაული, რომელიც დრმად აღიბეჭდა ხალხის მეხსიერებაში. უამრავი მოწმის გასაგონად ჩვილმა დედის წიაღიდან ამოსძახა: „არა, არა!“ მთხრობელთა ნაწილი იმასაც უმატებს, რომ ბავშვს ამასთან ერთად თავის მამად დაუსახელებია ვინმე ადგილობრივი მჭედელი.

წმ. დავითის მტრები გაწბილებულები დარჩნენ. ღირსი მამის ავტორიტეტი კი ხალხში ამ სასწაულის შემდეგ ერთი-ათად ამაღლდა. სასწაულის შედეგიც ორგვარი სახით მოვიდა ჩვენამდე. ერთი ვერსიით ცილისმწამებელი ქალი აღფოთებულ ხალხს (მეორეთი – თავად მოგვებს) ქვებით ჩაუქოლავთ, წმ. დავითს აღელვებულთა დამშვიდება ვერ მოუხერხებია. დასჯილი ქვათა შუა დაუტოვებიათ. ამიტომ აქ ამ ამბის აღსანიშნავად ამ ადგილას აგებულ წმ. გიორგის ტაძარს „ქაშვითი“ (ქვაშოთი) ეწოდა. მეორე ვერსიით, ცილისმწამებელი წმ. დავითს დაუწყევლია,

რის შემდეგაც ფეხმძიმეს ქვა უშვია. ტაძარსაც სახელიც შესაბამისად ამის გამო დარქმევია – „ქვაშეთი“.

მართალია, წმ. დავითს თავისი უმანკოების დამტკიცება არ გასჭირვებია და ეს აქამდე ჯერარსმენილი საშუალებითაც კი შეძლო, ძველ სამყოფში დარჩენა მაინც არ ისურვა: ჯერ მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე ერთ გამოქვაბულში დაიდო ბინა ლუკიანესთან ერთად, ხოლო შემდეგ გეზი გარეჯის მრავალმთისაკენ აიღო. მანამდე წმ. დავითს, ამ ამბის აღსანიშნავად და ქალთა უნაყოფობისაგან საკურნებლად, თავის საცხოვრებელთან უფლისაგან გამოუთხოვია წაყრო, რომელიც დღემდე გამოედინება კლდიდან და საამო სასმელია.

### ლიტერატურის მოკლე მიმოხილვა.

ლეგენდა პირველად გამოქვეყნდა 1858 წელს. ნაშრომში „Гора Св. Давида (в Тифлисе)“ (წმ. დავითის მთა თბილისში) პ. იოსელიანი მოგვითხრობს ერთ ძველ თქმულებას წმ. დავითის მთაწმინდაზე დამკვიდრებისა და მოღვაწეობის შესახებ.<sup>1</sup>

ეს თხზულება პ. იოსელიანმა უცვლელად შეიტანა 1866 წელს გამოცემულ ნაშრომშიც: „Описание древностей города Тифлиса“ (ქალაქ თბილისის სიძველეთა აღწერილობა).<sup>2</sup>

1871 წელს მ. საბინინის გამოცემულ „საქართველოს ეკლესიის წმინდანთა ცხოვრებათა სრული აღწერილობის“ („Полное жизнеописание святых грузинской церкви“) პირველი ნაწილში შემდგენელი დავით გარეჯელის ცხოვრება-მოღვაწეობის შესახებ საუბრისას აღნიშნავს ნეტარ მამა დავითის ქალაქ თბილისის მახლობლად მთაწმინდის ერთ გამოქვაბულში დასახლებისა და მოღვაწეობის შესახებ.<sup>3</sup> მ. საბინინი დავით გარეჯელის ვრცელი ცხოვრების გამოცემაში 1881 წ. სქოლიოში კვლავ შეგვახსენებს აღნიშნულ „უწინდელ თქმულებას“.<sup>4</sup>

ამ ლეგენდას შეეხებო დ. ბაქრაძე 1875 წელს გამოსულ ნაშრომში: „Кавказ в древних памятниках христианства“ (კავკასია ძველ ქრისტიანულ ძეგლებში).<sup>5</sup> იგი ძირითადად ხალხური გადმოცემის პ. იოსელიანთან დაფიქსირებულ ვერსიის მოკლე გადმოცემაა.

1893 წელს ქუთაისში გამოიცა მღვდელ ნესტორ ყუბანეიშვილის „ღირსი მამა დავით გარეჯელი“, რომლის მეორე თავში, ავტორი ვრცლად და ხატოვნად გადმოგვცემს ჩვენთვის საინტერესო თქმულებას.<sup>6</sup>

ამის შემდეგ, XIX საუკუნის მიწურულსა და XX საუკუნის დამდეგს, ხალხური თქმულება თავის პუბლიკაციებში მოჰყავთ მღვდელ ნ. მაჭარაშვილს,<sup>7</sup> მ. ჯანაშვილს,<sup>8</sup> ეპისკოპოს კირიონს (საბაგლიშვილს),<sup>9</sup> გ. იოსელიანს,<sup>10</sup> კ. ცინცაძეს,<sup>11</sup> დ. ნათიევს.<sup>12</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ ხშირია ისეთი შემთხვევები, როცა პუბლიკაციის ავტორი რომელიმე წინამოცემას ეყრდნობა და ხანდახან თქმულების ცალკეული დეტალებიც იქიდან აქვს ზედმიწევნით გადმოღებული.

საგულისხმოა, რომ ჯერ კიდევ თქმულების პირველ პუბლიკაციამდე ხალხური გადმოცემის შესახებ პირდაპირ თუ ირიბ აღნიშვნებს ვპოულობთ XIX ს-ის პირველ ნახევარშიც. თავის ნაშრომში „Древние памятники Тифлиса“ (თბილისის ძველი ძეგლები), პ. იოსელიანი 1844 წელს თბილისის ღირშესანიშნაობათა შორის მთაწმინდაზე მიუთითებს „წმ. დავითის მონასტერს“.<sup>13</sup> ასევე მოიპოვება ამავე წლით დათარიღებული უცნობი უცხოელი (საგარაუდოდ რუსი) მოგზაურის „საგზაო ჩანაწერები“, სადაც თბილისის ღირშესანიშნაობათა შორის ნახსენებია „დიდებული კლდე წმ. დავითისა“. აქვე ვხვდებით ერთ-ერთ პირველ მითითებას მამადავითის მთაზე

<sup>1</sup> Иоселиани П., *Гора св. Давида (в Тифлисе)*, Кавказский Календарь (Тифлис, 1858), გვ. 320-321.

<sup>2</sup> Иоселиани П., *Описание древностей города Тифлиса* (Тифлис, 1866), გვ. 41-43.

<sup>3</sup> М. Сабинин, *Полное Жизнеописание Святых Грузинской Церкви, Жребий Божией матери*, ч. 1 (СПб., 1871), გვ. 124-125.

<sup>4</sup> გ. საბინინი, *საქართველოს სამოთხე* (სანკტ-პეტერბურგი, 1882), გვ. 268-269, შენ<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Бакрадзе Д., *Кавказ в древних памятниках христианства, Записки любителей кавказской археологии*, кн. 1, под ред. Ад. Берже и Дм. Бакрадзе (Тифлис, 1875), გვ. 81.

<sup>6</sup> ნ. ყუბანეიშვილი, *ღირსი მამა დავით გარეჯელი* (ქუთაისი, 1893) გვ. 6-10.

<sup>7</sup> ნ. მაჭარაშვილი, *აღწერა მთა-წმინდის ეკლესიისა და წმ. მამა დავითის ცხოვრებისა* (ტფილისი, 1895) გვ. 21, შენ<sup>6</sup>.

<sup>8</sup> მ. ჯანაშვილი, *საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი* (ქუთაისი, 1899). გვ. 164.

<sup>9</sup> Кирион Еп., *Преподобный Давид Гареджелли и его Лавра* (Тифлис, 1901). გვ. 3-4.

<sup>10</sup> გ. იოსელიანი, *ქართველი წმინდანები* (ტფილისი, 1901), გვ. 95-96.

<sup>11</sup> კ. ცინცაძე, განახლებული ქვაშეთის ტაძრის კურთხევის გამო, *სახალხო გაზეთი*, №146 (1910)

<sup>12</sup> Натиев Д., *Обитель Св. Давида в Грузии* (Тифлис, 1913), გვ. 8-9; მისივე, *Церковь Св. Давида (в г. Тифлисе)* (გამოცემის დრო და ადგილი მითითებული არაა).

<sup>13</sup> Иоселиани П., *Древние памятники Тифлиса, Журнал Министерства Внутренних Дел*, Январь, кн. 1 (1844), გვ. 108.

ხუთშაბათობით თბილისელი ქალების თეთრი მანდილით და ფეხშიშველა სალოცავად ასვლის ჩვეულების შესახებ, რომლის საფუძველიც ავტორისათვის უცნობი დარჩენილა.<sup>1</sup>

ქართული სიწმინდეების მომლოცავი რუსი მოგზაური ა. მურავიოვი სამეგრელოს მთავარ დავით დადიანთან ერთად დავით აღმაშენებლის ხსენების დღეს (26 იანვარი ძვ. სტილით) XIX ს-ის 40-იანი წლების შუახანებში სწევვია, როგორც თვითონ უწოდებს, „წმ. დავით გარეჯელის მთას“. ამ მოლოცვის თაოსნად მოჩანს თავად დავით დადიანი. მამა დავითის მთაზე ასვლას ა. მურავიოვი უკავშირებს სამეგრელოს მთავრის „ანგელოზის დღეს“ და ამის მიზეზად ასახელებს ასევე ამ უკანასკნელის მეუღლის სიკვდილისაგან თავდაღწევასა და ვაჟის, სამეგრელოს მემკვიდრის დაბადებას. ეს გვაფიქრებინებს, დადიანი დავით გარეჯელის სალოცავში მადლიერების გამოსახატავად მიდიოდა. აღსანიშნავია, რომ ყველაფერთან ერთად მთავრის სახელი წმ. მამის სახელსაც უკავშირდებოდა. უნებლიედ იბადება აზრი: იქნებ სიკვდილის პირას მყოფი მეუღლის, ჭავჭავაძეთა უღამაზესი ასულის გადარჩენა მძიმე განსაცდელში მყოფმა დადიანმა სწორედ თავის მოსახელე წმ. მამას შესთხოვა.

მთის რთულად სავალ ციცაბო ფერდზე განმარტოებული ეკლესიისაკენ აუჩქარებელი აღმასვლისას („მთაზე ასვლა რთულია ისე, როგორც ყოველი გზა გადარჩენისაკენ“-ო – წერს ავტორი) რუს მოგზაურს და სამეგრელოს მთავარს გაუხსენებით „საგმირო საქმეები გარეჯელი განდევილისა, რომელმაც თავდაპირველად აქ თავისი არწივის ბუდე დაარსა, სანამ ცილისწამებამ ხალხისამ არ აღძრა იგი დაეტოვებინა უმადურნი, რომელთაც ვერ დააფასეს მადლი მათ შორის წმინდანის ცხოვრებისა“. გზადაგზა ხანმოკლე შესვენებისას მათ თვალი მოუვლიათ ქალაქის შესანიშნავი ხედისათვის. ქაშვეთის წმინდა გიორგის ეკლესიისათვის ზემოდან მაცქერალი ავტორი კი აღნიშნავს, რომ ეს ტაძარი „კვლავ აღშენდა თავად ამილახვარის მიერ განდევნილისაგან ცილისწამებელი დედაკაცის მხილების ადგილას“-ო.<sup>2</sup>

დავით გარეჯელის ამ ადგილას მოღვაწეობის გარდა, მისი აქაურობის დატოვების მიზეზად ცილისწამების დასახელება, თვით ცილისმწამებელი დედაკაცისა და მისი მხილების ხსენება, მხილების ადგილად ქაშვეთის წმ. გიორგის ტაძრის აღნიშვნა საეჭვოს აღარ ხდის, რომ ა. მურავიოვს მხედველობაში აქვს სწორედ თქმულება დავით გარეჯელის შესახებ. ძნელია მხოლოდ დანამდვილებით ითქვას, რომ ამ თქმულების თაობაზე მან მართლა თავისი წარჩინებული ქართველი თანამგზავრისაგან შეიტყო, როცა მთის ბილიკს ერთად მიუყვებოდნენ, თუ მანამდე უკვე უწყობდა ამას. მხოლოდ იმ მომენტში რომ გაეგო ეს ისტორია, სავარაუდოა, მურავიოვი აუცილებლად აღნიშნავდა, როგორც ამას ჩვეულებრივ იქმნოდა ხოლმე კავკასიაში თავისი მოგზაურობის აღმწერ დღიურში. ამჯერად კი მისი თხრობიდან რჩება შთაბეჭდილება, რომ დავით დადიანი და ა. მურავიოვი ერთმანეთს თქმულების შესახებ შთაბეჭდილებებს და მოსაზრებებს უზიარებდნენ, რაც ამყარებს აზრს, რომ მისთვის ეს ლეგენდა დავით გარეჯელის სალოცავში ასევე იყო ცნობილი და ჩანს, სხვა წყაროდან.

კიდევ უფრო ადრე, XIX ს-ის I ნახევრის ისტორიკოსი თეიმურაზ ბაგრატიონი (1782-1846 წწ.) წერილში „უჭეშმარიტესი უწყება ტფილისისათვის“ აკად. მ. ბროსეს 1838 წელს წერს: „ყოველნი გარემონი ტფილისისანი ქართულისა სახელითა იწოდებიან“-ო და ამის დასტურად მრავალ ტოპონიმთა შორის ასახელებს „ქვაშოეთსაც“, რასაც განმარტავს როგორც „ქვის მშობლობას“. იქვე კი დასძენს: „ამაზედ ანეგლოტია თქმული, სიგრძისათვის ახლა არ აღვწერო“.<sup>3</sup> სადავო არ უნდა იყოს, რომ „ანეგლოტი“ ამჯერად გასართობად შეთხზული მოკლე სასაცილო ამბავი არ იგულისხმება. თეიმურაზ ბაგრატიონი ამ სიტყვას თავდაპირველი მნიშვნელობით უნდა ხმარობდეს, რაც გამოუცემელ ამბავს, მოთხრობას გულისხმობს. ცხადია, „ქვაშოეთთან“ დაკავშირებულ ასეთ მოთხრობა-გადმოცემაში, რამაც „ქვის მშობლობიდან“ გამომდინარე მისცა ტაძარს სახელი, სწორედ მამა დავითის შესახებ არსებული თქმულება უნდა დაეინახოთ, რომლის წერილში მოყვანისაგან სწავლულმა ბაგრატიონმა თავი შეიკავა მოსათხრობი ამბის მოცულობის გამო და ჩანს, იმის გამოც, რომ ეს მისი წერილის მიზანდასახულობის ფარგლებს სცდებოდა.

<sup>1</sup> Воспоминание о Тифлисе (Из дорожных записок 1844 года), *Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений*, том 67, №266 (1847).

<sup>2</sup> Муравьев А., *Грузия и Армения*, ч. III (Санкт-Петербург, 1848), გვ. 54-55.

<sup>3</sup> შ. მესხია, XIX საუკუნის ზოგი ცნობა ძველი თბილისის შესახებ, *ცისკარი*, №10 (თბილისი, 1978), გვ. 158-159.

## თქმულებაში აღწერილი ამბის დრო.

ერთობ საინტერესოა, რამდენად არსებობს ქრონოლოგიური შესაბამისობა წმ. დავით გარეჯელის მოღვაწეობის ცნობილ ფაქტებსა და ლეგენდაში შემორჩენილი მონაცემებს შორის. შეაქვს თუ არა თქმულებას ამ მხრივ რაიმე კორექტივები, ან ხომ არ ეწინააღმდეგება წერილობით წყაროებში არსებულ მონაცემებს და რამდენად სწორად აისახა გადმოცემაში იმდროინდელი ისტორიული რეალობები. თავის მხრივ, ამაში გარკვევა თავის წვლილს შეიტანს თავად ლეგენდის სარწმუნოების ხარისხის დადგენაშიც.

მართალია, კალისტრატე ცინცაძის აღნიშვნით, გადმოცემაში მოთხრობილია, რომ ღირსი მამა დავითი მთაწმინდის გამოქვაბულში „მეექვსე საუკუნის პირველი მესამედის განმავლობაში“ მოღვაწეობდა.<sup>1</sup> თუმცა დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ თვითონ გადმოცემა არანაირ თარიღს არ ასახელებს და ეს სავსებით ბუნებრივია. ამ ტიპის ფოლკლორული მასალისათვის თარიღების ან ქრონოლოგიური პერიოდების მითითება საერთოდ არც არის დამახასიათებელი. მსგავსი რამ ჩვენი თქმულებისთვისაც რომ უცხოა, ეს რასაკვირველია, უცნობი ვერ იქნებოდა ამ ავტორისთვისაც. აქ არც გადმოცემისათვის რაიმეს თვითნებურ მიწერასთან უნდა გვქონდეს საქმე. შეიძლება უეჭველად ვივარაუდოთ, რომ 1930 წლისათვის დასრულებულ ამ ნაშრომში კ. ცინცაძეს სურს ითქვას: დავით გარეჯელის თბილისის მთაწმინდაზე მოღვაწეობის ამბავს, რის თაობაზეც მოთხრობილია გადმოცემაში, აღნიშნულ ხანებში ჰქონდა ადგილი. ცხადია, რომ კ. ცინცაძეს ეტყობა უეჭველი კვალი გავლენისა კ. კეკელიძის იმ დროისათვის ახლადგამოქვეყნებული გამოკვლევის – „საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ“<sup>2</sup> (აქ ასურულ მამებთან დაკავშირებული საკითხები სულ სხვა ისტორიულ-ქრონოლოგიურ ჭრილშია განხილული და ქართულ ისტორიოგრაფიაც დიდი ხნის მანძილზე ამ დებულებათა ძლიერ გავლენას განიცდიდა). ზემოთქმულს ისიც ამყარებს, რომ 1910 წელს კ. ცინცაძე ლეგენდის თავის პირველ პუბლიკაციებში წმ. დავითის თბილისის მიდამოებში მოღვაწეობას ზოგადად VI საუკუნით განსაზღვრავს და აქ გარკვევით ჩანს, რომ ეს განსაზღვრავს საკუთრივ მისია და არა გადმოცემის.<sup>3</sup>

ამრიგად, თქმულება არ ასახელებს არც ერთ ისტორიულ პიროვნებას ან მოვლენას (რაიმე პირდაპირ ქრონოლოგიურ განსაზღვრაზე ლაპარაკიც კი ზედმეტია), რაც რაიმე სიცხადის შეტანას შეძლებდა მასში ასახული ამბის ქრონოლოგიაში. მიუხედავად ამისა, საამისო ხელმოსაჭიდი ნიუანსები აქ მაინც მოიპოვება.

### 1. ცეცხლთაყვანისმცემლები თბილისში.

წმ. მამის წარმატებულმა ქადაგებამ მას ქალაქში მტრებიც შეუძინა. ეს ხალხი პირველ ყოვლისა ქრისტიანობის მტრები ყოფილან და ვინაიდან განდევნილი ბერის მოღვაწეობა ქრისტიანული მოძღვრების მომძღვრებას ემსახურებოდა, მათ მიზანში მისი ძლიერი მქადაგებელი ამოიღეს. ქრისტიანობისა და წმ. დავითის მტრებად ერთხმად არიან დასახელებული თბილისელი ცეცხლთაყვანისმცემლები და, კერძოდ, მათი სჯულ-მოდღვარნი (ეს უკანასკნელნი ზოგიერთ ავტორთან მოგვეხსენიებინა<sup>4</sup>, ერთგან კი – ქურუმებადაც<sup>5</sup>).

ლეგენდაში ცეცხლთაყვანისმცემელთა ხსენება მეტად საგულისხმოდ გვეჩვენება. საქართველოში ცეცხლთაყვანისმცემლობის, იგივე მაზდეანობის გავრცელების მცდელობები სასანური ირანის პოლიტიკას უკავშირდება, რომელიც თავის დაქვემდებარებულ ქვეყნებში თავის რელიგიის დანერგვას ისახავდა მიზნად. ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამ მაზდეანობას აქ ქრისტიანული მოძღვრების სახით ძლიერი მეტოქე გაუჩინა. მიუხედავად იმისა, რომ მოგვიანებით ირანი დამორჩილებულ ქრისტიანულ ქვეყნებში თავისი მთავარი მოწინააღმდეგის, ბიზანტიის იმპერიაში დაგმობილ ქრისტიანულ მიმდინარეობათა (ჯერ ნესტორიანობის, შემდეგ მონოფიზიტობის) მფარველად მოგვევლინა, ამის თანადროულად კვლავ დაჟინებით ცდილობდა ცეცხლის თაყვანისცემის გავრცელებასაც. კავკასიაში ასეთი პოლიტიკა, რომელმაც საქართველოს ეკლესიას მოწამეთა პირველი რიგები შეუვსო (რაჟდენ პირველმოწამე, შუშანიკ დედოფალი, ევსტათი მცხეთელი, აბიბოს ნეკრესელი) გრძელდებოდა ირანის წინააღმდეგ ჰერაკ-

<sup>1</sup> კ. ცინცაძე, *ქვაშეთის წმიდის გიორგის ეკლესია ტფილისში*, გამოსაცემად მოამზადა, ბოლოსიტყვა და საძიებელი დაურთო მ. ქავთარიამ (თბილისი, 1994), გვ. 9.

<sup>2</sup> იხ. კ. კეკელიძე, „საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ“, *ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე* (თბილისი, 1926).

<sup>3</sup> კ. ცინცაძე, განახლებული ქვაშეთის ტაძრის კურთხევის გამო, *სახალხო გაზეთი*, №146 (1910).

<sup>4</sup> გ. საბინინი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 268, შენ. 2; გ. იოსელიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 95; კ. ცინცაძე, *განახლებული ქვაშეთის ტაძრის კურთხევის გამო*; კ. ცინცაძე, *ქვაშეთის წმიდის გიორგის ეკლესია...*, გვ. 9-10.

<sup>5</sup> ნ. ყუბანეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8-10.

ლე კეისრის ძლევამოსილ ლაშქრობამდე (VII ს-ის 20-იანი წლები). ხოლო ამავე საუკუნის 40-იან წლებში მუსლიმ არაბთა მიერ ირანის დაპყრობის შემდეგ ამ ქვეყანაში წამყვან რელიგიად ისლამი იქცა. მაზდეანობა კი მხოლოდ აქა-იქ მიმოფანტულ ძლივს მბუჭტავი სუსტი ნალვერდალის სახით შემორჩა, როგორც ოდესღაც მოგიზგიზე დიდი კოცონის ცოცხალ-მკვდარი ნაშთი.

მაშასადამე, ქართლში ქრისტიანულ და მაზდეანურ რელიგიათა დაპირისპირება მიმდინარეობდა IV-VI სს-ში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართლის სამეფოზე ირანის პოლიტიკური ზეგავლენა უწყვეტი არ ყოფილა. შესაბამისად, აღნიშნული რელიგიური დაპირისპირება პერიოდულად მძაფრდებოდა აქ ირანის პოზიციების გამყარებასთან ერთად. ირანის აღნიშნული რელიგიური პოლიტიკა ქართლის მიმართ განსაკუთრებით გააქტიურდა აქ სამეფო ხელისუფლების გაუქმებასთან ერთად, სავარაუდოდ, VI ს-ის 30-იანი წლების ბოლოდან,<sup>1</sup> ვიდრე ერისმთავრის ხელისუფლების დამყარებამდე და ირანის ბატონობის დამხობამდე (571 წ.). სწორედ დროის ამ შუალედზე მოდის ევსტათი მცხეთელისა (541 წელი) და კიდევ ერთი ასურელი მამის, აბიბოს ნეკრესელის მოწამეობრივი აღსასრულის (560-იანი წლები)<sup>2</sup> მაგალითები. თბილისში ცეცხლის მსახურთა ესოდენი აქტივობაც ალბათ ზემონახსენები პოლიტიკური ვითარებით უნდა აიხსნას.

მაშასადამე, თქმულებაში ასახული ამბავი ზუსტად მიესადაგება VI ს-ის შუაწლებში ქართლში წარმოქმნილ პოლიტიკურ ვითარებას. ლეგენდაში ქართლში მოვლინებული შაჰის საგანგებო მოხელის, მარზპანის ხელისუფლების სუნიც იგრძნობა. თბილისი ამ დროს მარზპანის რეზიდენციას წარმოადგენდა და მოგონიც, ამ გარემოებით შეგულიანებულნი, განსაკუთრებული გულმოდგინებით ცდილობენ მათი ცრუმოდგერების მამხილებელი ქრისტიანი ასკეტისათვის სახელის გატეხასა და მის აქაურობიდან მოცილებას.

## 2. ცილისწამების მიზეზი წმ. დავითის წინააღმდეგ.

ხალხური თქმულება დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ თბილისში მოქმედ ცეცხლის მსახურთა მიერ რელიგიათაშორისი დაპირისპირების ვითარებაში ქრისტიანი ასკეტი მამის გზიდან ჩამოცილება ცილისწამების გზით დაგეგმილია.

აქ შეიძლება დაიბადოს კითხვა: მაზდეანობის დანერგვისა და მის პროპაგანდისტათვის პოლიტიკურად ასეთ ხელსაყრელ პირობებში რატომ ვერ ბედავენ ცეცხლის მსახურნი წმ. დავითის წინააღმდეგ აშკარად გამოსვლას და რატომ ისახავენ მიზნად ხელოვნურად შექმნილი ცრუ საბაბით თავიანთი უკეთური წადილის ასრულებას და ეს იმ დროს, როცა არ ინდობენ და შაჰის უმაღლესი სახელმწიფო მოხელის განაჩენის შესაბამისად, საჯაროდ სასტიკად უსწორდებიან წმ. ევსტათისა და წმ. აბიბოსს? გასარკვევია, დავით გარეჯელის შემთხვევაში ხომ არ არის აქ რაიმე შეუსაბამობა ისტორიულ რეალობასთან.

საქმე ისაა, რომ ქართლში ირანელთა უშუალო ბატონობისა და აქ მარზპანის ხელისუფლების დროსაც ქრისტიანობა პირდაპირ დევნას არ განიცდიდა. როგორც უკვე ვახსენეთ, ირანის რელიგიურ პოლიტიკაში ნელ-ნელა უპირატესობა მიეცა დაპყრობილი ქრისტიანული ქვეყნების ეკლესიების მსოფლიო საეკლესიო კრებების მიერ დაგმობილ ქრისტიანულ აღმსარებლობაზე გადაყვანას. რაც შეეხება ზემონახსენებ მოწამეებს, ქართლში დადგინებული სპარსული ხელისუფლების მიერ მათი სიკვდილით დასჯა განპირობებული იყო სხვადასხვა კონკრეტული გარემოებებით:

I. ევსტათი მცხეთელი სპარსული წარმოშობის პირი იყო, მკვიდრი „ჰევისა არშაკეთისაჲ, ქალაქისა განძაკისაჲ“, ყოფილი ცეცხლთაყვანისმცემელი და ამასთან, „ძმ მოგუსაჲ“ და მას „წარმართობისას“ გურობანდაკი რქმევია. აქედან მოსულა იგი მცხეთაში, სადაც „ქრისტეანე იქმნა და ნათელი მოიღო“. წმ. ევსტათის მიერ „მამული რჩულის“ დაგმობა და ქრისტეს აღიარება სპარს მაზდეანთა მიერ მამაპაპეული სარწმუნოების დაღატად შეირაცხა. წმ. ევსტათისა და მასთან ერთად სტეფანეს მიმართ სპარსელთა მხრიდან წაყენებული ბრალდება ასე უღერს: „კაცნი არიან მცხეთას ჩუენისა რჩულისანი და განდგომილ არიან ისინი ჩუენგან და ქრისტეანობენ“. ძველ სარწმუნოებაზე დაბრუნებისადმი წმ. ევსტათის მიერ საბოლოო უარის თქმა, როცა ბუზმირ მარზპანმა ვერც შინებით და ვერც დაყვავებით ვერ „არწმუნა მამული რჩული პყრობად“, წმ. მოწამის თავის მოკვეთით დასრულდა. წმ. ევსტატის სიკვდილით დასჯის ზემოთქმულ მიზეზს პირდაპირ ადასტურებს იმავე ბრალდებით მასთან ერთად შეპყრობილი სტეფანეს გამარ-

<sup>1</sup> იხ. ვ. გოილაძე, *ვარნავაზიანთა სახლის ქართლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია* (თბილისი, 1990), გვ. 157; დ. მერკვილაძე, *ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო* (თბილისი, 1997), გვ. 18; დ. მერკვილაძე, *ასურელი მამები (VI ს-ის ხირიელი სასულიერო მოღვაწენი ქართლში)*, I (თბილისი, 2006), გვ. 62.

<sup>2</sup> აბიბოს ნეკრესელის წამების თარიღთან დაკავშირებით დაწვრილებით იხ. დ. მერკვილაძე, *ასურელი მამათა ქართლში მოსვლის დრო...*, გვ. 33; მისივე, *ასურელი მამები...*, გვ. 91.

თლება. სტეფანეს თანამემამულეებმა დაამოწმეს: მისი დედ-მამა და და-ძმაც ქრისტიანები ყოფილან და სტეფანეც იმთავითვე ქრისტეს აღიარებდა, მაშასადამე, „მამული რჩულისთვისაც“ არ უღალატია, ამიტომ აღარც დაუსჯიათ და იძულებულნი გახდნენ საპატიმროდან გაეთავისუფლებინათ.<sup>1</sup>

II. აბიბოს ნეკრესელი ეპისკოპოსიც არ დაუსჯიათ სიკვდილით საკუთარი აღმსარებლობის, ან სასულიერო ხარისხის და თუნდაც მრევლში სახარების აქტიური ქადაგების გამო. წმ. აბიბოსმა საოცარი გამბედაობა გამოიჩინა, როცა თავის ეპარქიაში მოქმედ მაზდეანურ სალოცავში „წმინდა ცეცხლს“ დაასხა წყალი და დაშრიტა უმაღლესი ნაბიჯი, ცხადია, უდიდეს და უპატიებელ დანაშაულად იქნა მიჩნეული ზოროასტრიზმის მიმდევართა მიერ: „ესე რად ცნეს უშჯულოთა მათ სპარსთა, ფრიად გუემეს, კინდა ვიდრემელა მოკლეს ნეტარი იგი“. ეს იყო ცეცხლის მსახურთა მყისიერი ბუნებრივი რეაქცია ქრისტიანი მღვდელმთავრის მიერ მათი უმთავრესი „სიწმიდის შებილწვის“ გამო. ამავე დანაშაულისთვის, რადგანაც „უგარ-ჰყო უფლებად მეფეთ მეფისად (ირანის შაჰის) და მოჰკლა ღმერთი მათი“, რასაც ზედ დაერთო მარზპანის წინაშე სიტყვიერი პაექრობისას ზოროასტრიზმის მხილება, „შემდგომად მრავლისა გუემისა და საკურველთა სატანჯველთადასა ქვით განტყვნეს... ნეტარი აბიბოს“.<sup>2</sup>

აი, წმ. დავითის მოღვაწეობა კი არანაირად არ ეწინააღმდეგებოდა თვით დამპყრობლის კანონმდებლობასაც კი. ქრისტიანობისა და ქრისტიანული მორალის ქადაგებას ირანული კანონი არ კრძალავდა. აღსანიშნავია, რომ ევსტათი მცხეთელის წამების მიხედვით, წმ. მოწამე ქრისტიანულ სარწმუნოებას ჯერ კიდევ სპარსეთში, არშაკეთის მხარის თავის მშობლიურ ქალაქ განდაკში გაეცნო, სადაც ქრისტიანობა თავისუფლად იქადაგებოდა. აქ ყოფილა საეპისკოპოსო ცენტრიც და ქრისტიანებიც თურმე მოქალაქეთა უმრავლესობას წარმოადგენდნენ.<sup>3</sup>

ამრიგად, წმ. დავითის საქმიანობა არ იძლეოდა მისთვის ბრალის წაყენების საფუძველს. მაზდეანთა მდგომარეობას ისიც ართულებდა, რომ მამა დავითს თბილისის მკვიდრთა თვალში დიდი ავტორიტეტი და პატივისცემა მოეპოვებინა და ამიტომ, პირველ რიგში, წმინდა მამის უმანკო სახელის შებღალვა გახდა მათთვის საჭირო მის ქალაქიდან გასაძევებლად. ამიტომაც იყვნენ „შეწუხებულ ქმნილნი ამისათვის წარჩინებულნი მოგენი და მოძღუარნი ცეცხლის მსახურებისანი“, რომ „ვერ ძალ ედვათ განტყვებისა წმიდისა ტფილისითგან, ვითარმედ მკუდრნი ქალაქისანი ჰხედვიდენ მას, ვითარ ანგელოზსა მოვლინებულსა მათ თანა ღუთისა მიერ“<sup>4</sup> (თუმცა, როგორც დავრწმუნდით, ეს არ უნდა ყოფილიყო ცილისწამების გამოყენების მთავარი მიზეზი). ასეთ ვითარებაში ცხადი ხდება, რატომ ვერ მოქმედებენ მამა დავითის მტრები ღიად და თამამად და რატომ დასჭირდათ ცეცხლის მსახურთ განდევნილი მოძღვრის წინააღმდეგ ამგვარი ვერაგული საშუალების გამოძებნა.

თქმულების მონაცემების საფუძველზე მიღებული ზემოაღნიშნული დასკვნა ზუსტად უთავსდება ჩვენი ადრინდელი გამოკვლევით დადგენილ ქრონოლოგიას, რომლის თანახმად, დავით გარეჯელი 535 წლისათვის მობრძანებულა ქართლში დანარჩენ ასურელ მამებთან ერთად იოანე ზედაზნელის ხელმძღვანელობით. ზედაზნის სავანე მას 30-იანი წლების მიწურულს უნდა დაეტოვებინა. ამ დროიდანვე, თქმულების უწყებით, წმ. დავითი თბილისის მახლობელი მთის გამოქვაბულში დამკვიდრებულა. ცეცხლთაყვანისმცემელთა მხრიდან მისი შევიწროება და ცრუ ბრალის წაყენება, უნდა მომხდარიყო ქართლში სამეფო ხელისუფლების გაუქმებისა და აქ სპარსი მარზპანის ძალაუფლების დამყარების შემდგომ, VI ს-ის 40-იან წლებში.<sup>5</sup> ამის შემდეგ აქაურობაზე გულაცრუებული წმ. მამა სამუდამოდ ტოვებს ქალაქის მიდამოებს და გარეჯის მრავალმთის უდაბნოში ჰპოვებს საბოლოო ნავსაყუდელს.

<sup>1</sup> მარტვილობად და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I (V-X სს.), ილ. აბულაძის რედ. (თბილისი, 1963), გვ. 30-44.

<sup>2</sup> მოქალაქობად და წამებად წმიდისა აბიბოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I (V-X სს.), ილ. აბულაძის რედ. (თბილისი, 1963), გვ. 242-245.

<sup>3</sup> მარტვილობად და მოთმინებად წმიდისა ევსტათი მცხეთელისა, გვ. 31.

<sup>4</sup> გ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე, გვ. 269, შენ. 2.

<sup>5</sup> შდრ., დ. მერკვილაძე, გარეჯის სამონასტრო კომპლექსის აღმოცენების ისტორიიდან, მესხეთი, X (თბილისი-ახალციხე, 2008), გვ. 38.



## მითი და ისტორია.

გამოკვლევა გვჩვენებს, რომ დავით გარეჯელის თბილისში მოღვაწეობის ამსახველ საგულისხმო ხალხურ თქმულებაში ისტორიული რეალობის შემცველი ცნობები საცნაურდება. როგორც უკვე მოგახსენეთ, თხზულების ზოგადი სიუჟეტიდან შექმნილი შთაბეჭდილებით, მასში აღწერილი ამბავი VI ს-ის შუა წლებში ვითარდება, როცა აღმოსავლეთ საქართველოში გაუქმებულია სამეფო ხელისუფლება, პიკს აღწევს ირანის პოლიტიკურ-იდეოლოგიური ზეწოლა, განსაკუთრებით აქტიურდებიან ცეცხლმსახური მოგვები, ქრისტიანულ-დიოფიზიტურ სარწმუნოებას კი მძიმე უამი უდგება. ამ პერიოდზე მოდის საქართველოს ეკლესიის წმინდანების, ევსტათი მცხეთელისა და აბიბოს ნეკრესელის მოწამეობრივი აღსასრულიც. სწორედ ამგვარი ვითარების შექმნას უნდა განვიხილოთ ასურელ მამათა სხვადასხვა მიმართულებით გაშლა სამოღვაწეოდ. ასურელ მამათაგან უყურადღებოდ არც დედაქალაქი დარჩენილა – ამ მხრივ რთული მისია თავის თავზე წმ. დავითს უკისრია. ასურელ მამათა მოღვაწეობის ასეთი გააქტიურებაც სწორედ ქართლში მეფობის გაუქმებისა და სპარსული აგრესიის გაძლიერებას თანხვედება. ამდენად დავით გარეჯელი თბილისის მახლობლად 539-540 წლებში უნდა დამკვიდრებულიყო. აღსანიშნავია, რომ ძველის-ძველი ხალხური გადმოცემის მონაცემების საფუძველზე დადგენილი ეს ხანა ზედმიწევნით მიესადაგება ასურელ მამათა და კონკრეტულად დავით გარეჯელის მოღვაწეობის ქრონოლოგიას, რის მიხედვითაც, ლეგენდაში აღწერილი ამბის პერიოდი VI ს-ის 40-იანი წლებით უნდა განისაზღვროს.

აღსანიშნავია, რომ ზოროასტრიზმის გავლენა საქართველოში VII ს-ის პირველი მეოთხედის შემდეგ უკვე აღარ შეიმჩნევა, როდინაც ეს რელიგია თვით ირანშიც სწრაფად თმობს პოზიციებს. ამისდა მიუხედავად, ცამეტი საუკუნის შემდეგაც კი, XIX ს-ში აღნიშნულ თქმულებაში ხალხურმა მეხსიერებამ თბილისში ცეცხლთაყვანისმცემელთა არსებობისა და მათი (და საერთოდ ზოროასტრიზმის) შემტვეი მდგომარეობის შესახებ ხსოვნა საოცრად ცოცხლად და ზედმიწევნითი სიზუსტით შემონახა.

დავით გარეჯელის თბილისში მოღვაწეობის თაობაზე არსებული სახალხო ცოდნა მარტო ფოლკლორით არ ამოწურულა. მან ხალხურ ყოფაშიც კპოვა ასახვა. ყოველ წელიწადს, დავით გარეჯელის ხსენების დღეს, ამაღლების სწორ ხუთშაბათს (და საერთოდ ხუთშაბათობით) თბილისელი მანდილოსნები საუკუნეთა მანძილზე, თვით XX ს-ის დასაწყისის ჩათვლით (საქართველოში ბოლშევიკურ-ათეისტური ხელისუფლების დამყარებამდე), მარტო თუ ჯგუფ-ჯგუფად მიუყვებოდნენ მამა დავითის მთის ფერდის ვიწრო ხეუღ ბილიკს, რათა თაყვანი ეცათ და მოელოცათ წმინდა ადგილად ქცეული დავით გარეჯელის ოდინდელი სამკვიდრო და სალოცავი და, რაც მთავარია, მიეღოთ აქაური საკურნებელი წყაროს წყალი. ვინაიდან ამავე გადმოცემის თანახმად, ლეგენდაში აღწერილი ამბის გამო წმინდანს უფლისაგან გამოუთხოვია ეს წყარო, რომელსაც უნაყოფო ქალთათვის შვილიერების მინიჭების მადლიც მისცემია.

დავით გარეჯელის მისიონერულმა მოღვაწეობამ თბილისში თავისი კვალი დატოვა ქალაქის ტოპონიმიკაშიც: საგულისხმოა, რომ მთაწმინდას, თბილისის ყველაზე ღირშესანიშნავ მთას მეორე სახელად დღესაც მამადავითს უწოდებენ<sup>1</sup>. წმ. დავითის სასწაულებრივ გამართლებას უკავშირდება დღეს თბილისის მთავარ გამზირზე მოქცეული წმ. გიორგის ტაძრის ხალხური სახელწოდებაც. მიუხედავად იმისა, რომ ტაძარი წმ. გიორგის სახელზეა აგებული, ყველა ქართველისათვის იგი დღემდე „ქაშვეთად“ არის ცნობილი.

თქმულების მთხრობელ-გამომქვეყნებლები, მათ შორის ცნობილი მეკვლევარები თუ საზოგადოების ცნობილი პიროვნებანი XIX ს-დან, ისე მსჯელობენ დავით გარეჯელის თბილისში მოღვაწეობის შესახებ, რომ ოდნავი ეჭვიც კი არ შეაქვთ მის სიმართლეში. ამ ავტორებთან ხალხურ თქმულებად მხოლოდ წმინდანის ცილისწამების და სასწაულებრივი გამართლების ამბავი მოიაზრება.

წმ. დავითის თბილისელი მრევლის თვალწინ სასწაულებრივი გამართლების XIX ს-ზე ადრინდელი და ჩვენს ხელთ არსებული უძველესი პირდაპირი წერილობითი მინიშნება მოიპოვება ლიტურგიკული დანიშნულების სადღესასწაულოში.<sup>2</sup> სადღესასწაულოს აღნიშნული რედაქცია

<sup>1</sup> გადმოცემასთან დაკავშირებით ამას შენიშნავს მ. ჩხარტიშვილიც: მ. ჩხარტიშვილი, დავითგარეჯის ქვაბოვანი მონასტრის ისტორიის ჰაგიოგრაფიული წყაროები, *ANALECTA IBERICA 1*, აღმოსავლეთ და სამხრეთ ევროპის კლდის ძეგლები, თ. ჯოჯუასა და ლ. მირიანაშვილის რედ. (თბილისი, 2001), გვ. 140; გ. აბრამიშვილს თქმულების მანიშნებლად „მამადავითთან“ ერთად „მთაწმინდაც“ ესახება: გ. აბრამიშვილი, დავით გარეჯელის ციკლი კედლის მხატვრობაში (თბილისი, 1972), გვ. 31. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ მთაწმინდა ამ მთას მხოლოდ XVI ს-ის ბოლოდან შეერქვა, როცა აქ ძეგლმა გაბაშვილებმა აქ დღისმშობლის მონასტერი აღაშენეს ნიშნად ათონის სახელგანთქმულ წმინდა მთისა.

<sup>2</sup> Иоселиани П., *Гора св. Давида...*, გვ. 2, შენ. 5; კ. ცინცაძე, *ქაშვეთის წმინდის გიორგის ეკლესია...*, გვ. 9.

კათალიკოს ანტონ I შექმნილი ჩანს.<sup>1</sup> დავით გარეჯელისადმი მიძღვნილ საგალობელში (აკოლოთია) იგალობება:

„ზაკუანი თხზულნი კაცთა ბოროტანი, აღჰსჭრენ,  
საკურველად წუწრითა კუწრთხისათა, საშოთ რა  
აზრახე ყრმა, წამებად სიწმიდისა შენისა, მამაო.“<sup>2</sup>

თქმულების სიძველეზე მეტყველებს კიდევ ერთი ძალზედ მნიშვნელოვანი ხელოვნებათმცოდნეობითი მასალა. ესაა დავით გარეჯის სამონასტრო კომპლექსში უდაბნოს მონასტრის მთავარი ეკლესიის სადიაკვნეს მოხატულობა. მხატვრობის უძველესი ფენა IX ს-ს განეკუთვნება.<sup>3</sup> ეს არის დავით გარეჯელის ცხოვრების ამსახველი ყველაზე ადრინდელი ხანის ნაწარმოები<sup>4</sup> და მასში ჩანს ამ თემის ფორმირების ადრეული ეტაპი. სტილისტური და იკონოგრაფიული ნიშნებით იგი ახლოს დგას ქრისტიანული აღმოსავლეთის ადრინდელი მოხატულობის ნიმუშებთან. აქ ასახულია ადრექრისტიანული ხანის ხელოვნების ტრადიციები.<sup>5</sup>

მართალია, დასავლეთის კედელზე გამოსახული პირველი კომპოზიცია, რომელიც წმინდანის ცხოვრების ციკლის საწყის თემას წარმოადგენს, ყველაზე დაზიანებულია და მხოლოდ ძირითადი სქემის გარკვევა თუ ხერხდება (XIII ს-ში მასზე გადაუხატავთ ლაზარეს აღდგინების სცენა),<sup>6</sup> მნიშვნელოვანი დასკვნების გაკეთების საშუალებას მაინც იძლევა. დადგენილია, რომ აქ გამოსახულნი არიან დავით გარეჯელი და მისი მოწაფე ლუკიანე. მათ უკანა პლანზე შეიმჩნევა გამოქვაბული და გუმბათოვანი ეკლესიის სილუეტი. გ. აბრამიშვილმა ყურადღება გაამახვილა იმ გარემოებაზე, რომ მამა დავითი და ლუკიანე გამოსახულნი არიან გარეჯის მრავალმთის აღმნიშვნელი მთების გარეთ და არა მის წიაღში. უკანა პლანზე ფონად გამოსახული მომცრო დაკბილული მთები კი მრავალმთიდან გამიჯნულადაა წარმოდგენილი. ნიშანდობლივია, რომ ეს კომპოზიცია ციკლის საერთო ზოლიდან ერთგვარად გამოყოფილიცაა. საერთო მოხატულობაში კი ყოველი სიუჟეტი წმ. დავითის ცხოვრების ციკლიდან მხატვრის მიერ გადმოცემულია განზოგადებულად. ამ გარემოებათა გათვალისწინებით, მკვლევარმა მოცემულ საწყის სიუჟეტში დავით გარეჯელის მთაწმინდაზე მოღვაწეობის ამსახველი ლეგენდის ანარეკლი დაინახა. მისი დასკვნით, მამა დავითის მოღვაწეობის თბილისური პერიოდს მიანიშნებს კომპოზიციის აღნაგობა და დავითისა და ლუკიანეს გარეჯს გარეთ გამოსახვა.<sup>7</sup>

გამორიცხული არაა, რომ მხატვრის ქმნილებას საფუძველად დასდებოდა წერილობითი წყარო და ეს ყოფილიყო დავით გარეჯელის თავდაპირველი ჩვენამდე მოუღწეველი ცხოვრება.<sup>8</sup> თუმცა ისიც შესაძლებელია, ეს წყარო ზეპირგადმოცემაც ყოფილიყო. ასეა თუ ისე, თუ ეს თვალსაზრისი მართებულია, დავით გარეჯელის თბილისში მოღვაწეობა უკვე IX ს-ში წმინდანის ცხოვრების ამსახველი უძველესი ფრესკული გამოსახულების სახითაც დაფიქსირებულა.

მოცემული საკითხის შესწავლა მყარ საფუძველს იძლევა დავასკვნათ, რომ ზედაზნის მთის საერთო სავანიდან წამოსულ დავით გარეჯელს გარეჯის მრავალმთაში დამკვიდრებამდე თბილისის მახლობლად უმოღვაწია. მისი დამოუკიდებელი მოღვაწეობის დაწყება საქართველოში მართლაც თბილისთან აღმართულ მამადავითის მთაზე ანუ მთაწმინდაზე არის საგულისხმოდ. მიუხედავად იმისა, რომ დავით გარეჯელის ცხოვრების რედაქციებში ამ ასურელი მამის მთაწმინდაზე მოღვაწეობა არ ასახულა, იგი მაინც რეალურ ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც მტკიცედ დამკვიდრდა დავით გარეჯელის შესახებ ცნობილ ხალხურ თქმულებაში და უეჭველად არსებობდა ძველ ქართულ საეკლესიო ტრადიციაშიც.

<sup>1</sup> შტრ., მ. ქავთარია, *ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან (XVII-XVIII სს.)* (თბილისი, 1977), გვ. 106-107; კ. ცინცაძე, *ქეაშვეთის წმიდის გიორგის ეკლესია...*, გვ. 118, შენ. 1.

<sup>2</sup> სადღესასწაულო, (მოსკოვი, 1865), გვ. 1056.

<sup>3</sup> ამირანაშვილი III., *История грузинской монументальной живописи*, том 1 (Тбилиси, 1957), გვ. 46.

<sup>4</sup> გ. აბრამიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 21, 22, 28.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 27-29.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 21, 23.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 31.

<sup>8</sup> მ. ჩხარტიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 140.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. გ. აბრამიშვილი, *დავით გარეჯელის ციკლი კედლის მხატვრობაში* (თბილისი, 1972).
2. ვ. გოილაძე, *ფარნავაზიანთა სახლის ქართლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია* (თბილისი, 1990).
3. გ. იოსელიანი, *ქართველი წმიდანები* (ტფილისი, 1901).
4. კ. კეკელიძე, „საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ“, *ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე* (თბილისი, 1926).
5. *მარტვილობა და მოთმინება წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაჲ*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I (V-X სს.), ილ. აბულაძის რედ. (თბილისი, 1963).
6. ნ. მაჭარაშვილი, *აღწერა მთა-წმიდის ეკლესიისა და წმ. მამა დავითის ცხოვრებისა* (ტფილისი, 1895).
7. დ. მერკვილაძე, *ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დრო* (თბილისი, 1997).
8. დ. მერკვილაძე, *ასურელი მამები (VI ს-ის სირიელი სასულიერო მოღვაწენი ქართლში)*, I (თბილისი, 2006).
9. დ. მერკვილაძე, გარეჯის სამონასტრო კომპლექსის აღმოცენების ისტორიიდან, *მესხეთი*, X (თბილისი-ახალციხე, 2008).
10. შ. მესხია, XIX საუკუნის ზოგი ცნობა ძველი თბილისის შესახებ, *ცისკარი*, №10, 1978.
11. *მოქალაქობა და წამება წმიდისა აბიძოს ნეკრესელ ეპისკოპოსისაჲ*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I (V-X სს.), ილ. აბულაძის რედ. (თბილისი, 1963).
12. გ. საბინინი, *საქართველოს სამოთხე* (სანკტ-პეტერბურგი, 1882).
13. *სადღესასწაულო* (მოსკოვი, 1865).
14. მ. ქავთარია, *ძველი ქართული პოეზიის ისტორიიდან (XVII-XVIII სს.)* (თბილისი, 1977).
15. ნ. ყუბანეიშვილი, *ღირსი მამა დავით გარეჯელი* (ქუთაისი, 1893).
16. კ. ცინცაძე, განახლებული ქვაშვეთის ტაძრის კურთხევის გამო, *სახალხო გაზეთი*, №146, (1910)
17. კ. ცინცაძე, *ქვაშვეთის წმიდის ვიორგის ეკლესია ტფილისში*, გამოსაცემად მოამზადა, ბოლოსიტყვა და საძიებელი დაურთო მ. ქავთარიამ (თბილისი, 1994).
18. მ. ჩხარტიშვილი, დავითგარეჯის ქვაბოვანი მონასტრის ისტორიის პაგიოგრაფიული წყურბები, *ANALECTA IBERICA I*, აღმოსავლეთ და სამხრეთ ევროპის კლდის ძეგლები, თ. ჯოჯუასა და ლ. ძირიანაშვილის რედ. (თბილისი, 2001).
19. მ. ჯანაშვილი, *საქართველოს დედაქალაქი ტფილისი* (ქუთაისი, 1899).
20. Амиранашвили Ш., *История грузинской монументальной живописи*, том 1 (Тбилиси, 1957).
21. Бакрадзе Д., *Кавказ в древних памятниках христианства, Записки любителей кавказской археологии*, кн. 1, под ред. Ад. Берже и Дм. Бакрадзе (Тифлис, 1875).
22. Воспоминание о Тифлисе (Из дорожных записок 1844 года), *Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений*, том 67, №266 (1847).
23. Иоселиани П., *Гора св. Давида (в Тифлисе)*, Кавказский Календарь (Тифлис, 1858).
24. Иоселиани П., *Древние памятники Тифлиса*, Журналь Министерства Внутренних Дель, кн. 1, Январь (1844).
25. Иоселиани П., *Описание древностей города Тифлиса* (Тифлис, 1866).
26. Кирион Еп., *Преподобный Давид Гареджели и его Лавра* (Тифлис, 1901).
27. Муравьев А., *Грузия и Армения*, ч. III (С-Петербург, 1848).
28. Натиев Д., *Обитель Св. Давида в Грузии* (Тифлис, 1913).
29. Натиев Д., *Церковь Св. Давида (в г. Тифлисе)*.
30. Сабинин М., *Полное Жизнеописание Святых Грузинской Церкви, Жребий Божией матери*, ч. 1 (Санкт-Петербург, 1871).

## **MYTH AND HISTORY IN THE FOLK STORY ABOUT DAVIT GAREJELI**

In the folk story about Davit Garejeli's activities in Tbilisi, the information about the historical reality might be observed. According to the chronology of Davit Garejeli's activities, he should have settled near Tbilisi in about 539-540 AD. Therefore, the period described in the folk story should be identified as the 40-ies of the 6th century. This period corresponds exactly to the situation described in the legend.

This was the time when the local royal authority in Kartli Kingdom (Eastern Georgia) was abolished by Iran and Zoroastrian magi sent by Persian Shah became especially active and therefore, the times the Christian-Orthodox church were very hard.

The folk memory about David Garejeli's activities in Tbilisi was reflected in peoples' traditional lives as well. During the centuries including the beginning of the last century, when Bolshevik – atheistic authority became established in Georgia, on David Garejeli's Day – next Thursday after Ascension (and any other Thursday as well), women from Tbilisi, either individually or in groups, went up on Mama-Daviti mountain to worship St. David's inheritance and drank St. Davit's holy spring water.

St. David's activities in Tbilisi have left its marks on the city's toponymy. The second name of holy mountain, the most remarkable mountain of Tbilisi, is *Mama-Davitis Mta* (Father Davit's Mountain). It is considered that St. David's miraculous justification, which led to the beginning of the legend, lay foundation to the folk name of St. George's church standing today on the City's main avenue – *Kashveti* (“Stonebirth”).

The oldest direct reference of the story described in the legend available to us, can be found in the liturgical work of the 18<sup>th</sup> century created by Kathalikos Anthony I.

The antiquity of the legend indicates the painting depicted on the main church of Udabno monastery in Davit-Gareji monastery complex. Specialists conclude that it is the reflection of the legend about St. David on the 9<sup>th</sup> century's damaged composition of the western wall of the church.

This study allows us to conclude that Davit Garejeli in fact lived and worked on the mountain nearby Tbilisi until he moved to Gareji Desert mountains.

### კიდევ ერთხელ საეკლესიო მშენებლობის დასაწყისის შესახებ დავითბარეჯში

ადრე შუა საუკუნეების დავითბარეჯში გაშლილ საეკლესიო მშენებლობას ჩვენ ერთხელ უკვე შევეხეთ<sup>1</sup>, თუმცა სტატიის საკმაოდ დიდმა მოცულობამ არ მოგვცა შესაძლებლობა რიგ საკითხებზე მსჯელობა მთელი სისრულით გაგვეშალა. ამჯერად, წინამდებარე სტატიის ფარგლებში შევეცდებით საეკლესიო მშენებლობის ზოგიერთი არსებითი საკითხი უფრო დაწვრილებით, ახალი მასალის მოხმობით წარმოვადგინოთ. აქცენტს, ძირითადად, წმ. დავითის ლავრასა და დოდორქაზე გავაკეთებთ, რომლებიც, ნათლისმცემელთან ერთად, ყველაზე ადრეული, წმ. დავითის სიცოცხლეშივე დაარსებული მონასტრებია.

ჩვენს წინმსწრებ ნაშრომში, წმინდა მიწისა და საქართველოს მონასტრების მაგალითზე, ვაჩვენებთ, თუ როგორი რიგითობით იგებოდა საკრებულო ეკლესია, სატრაპეზო და სენაკები ახლადდაარსებულ მონასტრებში. აღმოჩნდა, რომ დამფუძნებლები, მეტწილად, ჯერ საკრებულო ეკლესიას, შემდეგ კი სატრაპეზოსა და სენაკებს აშენებდნენ<sup>2</sup>. ამ ტრადიციისაგან განკერძოებულად დგას წმ. ათანასე ათონელისა და საბა განწმენდილის ლავრის მაგალითები: წმ. ათანასემ ათონის მთაზე ხუთი მარტომყოფისათვის ჯერ სენაკები ააგებინა, შემდეგ, მათთვისვე, სატრაპეზო, დაბოლოს – ღვთისმშობლის ხარების სახელობის საკრებულო ეკლესია<sup>3</sup>. წმ. საბამ, ანალოგიურადვე, შემოკრებილ ძმებს ჯერ მცირე სენაკები და ქვაბები მისცა და მხოლოდ ამის შემდეგ „აღაშენა შუვა ჳევსა მას მცირე ეგუტერი და საკურთხეველი დაღა“<sup>4</sup>. ამგვარი მიდგომა ქართულ რეალობაშიც განმეორდა: მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე საკრებულო ეკლესია არ ჰქონდათ შიომღვიმის მონასტერში. ჰაგიოგრაფი გადმოგვცემს, რომ წმ. შიოს მიერ წყაროს სასწაულებრივად აღმოცენების დროისათვის შიომღვიმის მონასტერში უკვე 25 ბერი მოღვაწეობდა. ამის შემდეგ, ბერები განმრავლდნენ, თუმცა „უღონო იყვნეს“, რადგან საკრებულო ეკლესია არ ჰქონდათ: „იწყეს განმრავლებად ძმათა და უღონო იყვნეს, რამეთუ არა იყო მათდა ეკლესია, რომელსამცა შინა შეკრებულ იყვნეს დიდებულსა დღესა – წმიდასა კვირიაკესა“<sup>5</sup>. ცნობა წმ. დავით გარეჯელის მიერ დაარსებულ ლავრაში საკრებულო ეკლესიის გვიან ეტაპზე გამოკაფვის შესახებ, წმ. დავითის „ცხოვრებაშიც“ მოიპოვება. ბუბაქარის მიერ გარეჯის მრავალმთაში მიყვანილი ხელოსნების მიერ წმ. დავითის ლავრაში საკრებულო ეკლესიის გამოკვეთამდე, იქ სხვა ეკლესიის არსებობაზე წმ. დავითის „ცხოვრების“ კომენტარ და მეტაფორასულ რედაქციებში არაფერია ნათქვამი. მხოლოდ გვიანდელი, მიტროპოლიტ რომანოზისეული პერიფრაზული ვერსია გვაწვდის ცნობას, რომლის თანახმად, წმ. დავითმა თავის მიმდევრებს, სხვა დანიშნულების სათავსებთან ერთად, ეკლესიების გამოკვეთა დააგალა. წმ. დავითთან სამოღვაწეოდ დარჩენის მსურველებმა თავ-თავიანთი სოფლებიდან კლდის სათხრელი იარაღები მოიტანეს და „გამოჰკვეთეს ყოველთა სადგურნი და სენაკნი, პალატნი, მცირენი ეკლესიანი, სამსხუერპლონი და ლაკვანი“<sup>6</sup>. შეგვიძლია დანამდვილებით ვთქვათ, რომ XVIII საუკუნის ჰაგიოგრაფი „მცირე ეკლესიებს“ უწოდებს არა მომცრო ზომის საკრებულო ეკლესიებს, არამედ რამდენიმე ქვაბიანი საცხოვრებელი კომპლექსების შემადგენლობაში შემავალ კერძო სამლოცველოებს, რომლებიც გარეჯის

<sup>1</sup> ლ. მირიანაშვილი, გარეჯის ადრეული მონასტრები და ჩინიტიურის ზოსიმე-პიმენის კერძო სამლოცველოს მოხატულობის პროგრამა, როგორც ბერული ცხოვრების არსის ანარქელი, *Analecta Iberica (ისტორიის, რელიგიისა და კულტურის საკითხები)*, I, აღმოსავლეთ და სამხრეთ ევროპის კლდის ძეგლები (თბილისი, 2001), გვ. 164-273.

<sup>2</sup> ლ. მირიანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 179-180.

<sup>3</sup> *Byzantine Monastic Foundation Documents: a Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*, 1, edited by J. Thomas and A. Constantinides Hero (Washington, 2000), p. 206.

<sup>4</sup> *ცხოვრება ნეტარისა მამისა ნუენისა საბასის*, მამათა ცხოვრებანი (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიშვილმა (თბილისი, 1975), გვ. 65.

<sup>5</sup> *ცხოვრება შიოხის და ევაგრების*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III (მეტაფორასული რედაქციები XI-XIII სს.), დასაბუჯდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიაშვილმა და სხვ. (თბილისი, 1971), გვ. 138.

<sup>6</sup> *ცხოვრება დავით გარეჯელისა*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III (მეტაფორასული რედაქციები XI-XIII სს.). დასაბუჯდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიაშვილმა და სხვ. (თბილისი, 1971), გვ. 299.

მრავალმთის მონასტრებში მრავლადაა.<sup>1</sup> პრაქტიკულად ყველა მათგანში აღმართულია დედაქანშივე, კლდისაგან განუცალკევებლად გამოკვეთილი ტრაპეზი, რაც იმის უტყუარი ნიშანია, რომ ტრაპეზი სამლოცველოს გამოკვეთის თანადროულია და არა უფრო გვიანდელი, ვთქვათ, ქვის წყობით აშენებული, ან ერთიანი ბლოკის სახით დადგმული. ეს მნიშვნელოვანი დაკვირვება ოდნავ ქვემოთ, ჩვენი მსჯელობის დროს დაგვჭირდება. საფიქრებელია, რომ მიტროპოლიტმა რომანოზმა „მცირე ეკლესიები“ წმ. დავითის მოღვაწეობის პერიოდს იმ მარტივი ლოგიკით დაუკავშირა, რომ მათ მარტივი გეგმარება და მცირე ზომები აქვთ, რაც, მისი აზრით, მონასტრის ფუნქციონირების საწყისი ეტაპისთვის უფრო შესაფერისი უნდა ყოფილიყო. ჩვენს წინმსწრებ ნაშრომში უკვე გამოვთქვით მოსაზრება, რომ ცნობა წმ. დავითის ლავრაში, წმინდანის სიცოცხლეშივე, „მცირე ეკლესიების“ გამოკვეთის შესახებ წმ. დავითის გვიანდელ ცხოვრებაში ჰაგიოგრაფის სუბიექტური მოსაზრების წყალობით მოხვდა და რომ ის ისტორიულ რეალობას არ ასახავს.<sup>2</sup> ჩვენი უნდობლობა მიტროპოლიტ რომანოზის ცნობისადმი ეფუძნება კონკრეტული მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ დადგენილი კანონის გათვალისწინებას. ერთდორ, ლაოდიკიის მსოფლიო საეკლესიო კრების (364 წ.) 58-ე კანონით მღვდლებსა და ეპისკოპოსებს კერძო სამლოცველოებში ლიტურგიის ჩატარება ეკრძალებოდათ.<sup>3</sup> აღნიშნული აკრძალვა ძალაში 692 წლამდე დარჩა, როცა კონსტანტინოპოლის მეექვსე მსოფლიო კრებაზე მიღებული 31-ე კანონით კერძო სამლოცველოებში ლიტურგიის ჩატარება დაშვებულ იქნა იმ პირობით, თუ ეპისკოპოსის ნებართვა იქნებოდა მიღებული.<sup>4</sup> ზემორე კანონების ტექსტებთან დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ, რომ მათში ნახსენები ფრაზები „სახლთა შინა“ და „ეგუტერთა შინა სახლებისათა“ თანაბრად შეეხება როგორც საერო პირთა სახლებს, ისე რამდენიმესათავსიან სამარტომყოფელოებს, რომლებშიც, გარეჯის მაგალითით თუ ვიმსჯელებთ, ერთიდაიგივე ქვაბი, ხშირად, საცხოვრებელი ოთახისა და სამლოცველოს ფუნქციებს ითავსებს. არქიეპისკოპოსი ავერკი (ტაუშევი), 1951-53 წლებში ჯორდანვილის წმ. სამების სასულიერო სემინარიაში ლიტურგიის კურსის კითხვისას, ლაოდიკიის მსოფლიო საეკლესიო კრების 58-ე კანონს შემდეგნაირად განმარტავდა: „აკრძალულია ლიტურგიის ჩატარება სამლოცველოებში, კელიებსა და საცხოვრებელ სახლებში. ის, აუცილებლად, ნაკურთხ ეკლესიაში უნდა აღევლინოს.“<sup>5</sup> ქრისტიანული აღმოსავლეთის საეკლესიო ლიტურგიის მეორე თვალსაჩინო წარმომადგენელი რობერტ ტაფტი, ზემოთ დამოწმებულ საეკლესიო კანონებთან დაკავშირებით, შემდეგს წერდა: „იუსტინიანეს ზეობის დროს [(527-565)] სახლებისა თუ მონასტრების კერძო სამლოცველოები ისე გამრავლდა, რომ ეპისკოპოსის მიერ მათი სანქცირების საჭიროება წარმოიშვა.“<sup>6</sup> იმის გათვალისწინებით, რომ ქართული ეკლესია ყოველთვის მტკიცედ იდგა მართლმადიდებლობის გზაზე, ნაკლებად შესაძლებლად მიგვაჩნია, რომ VI საუკუნეში, კონსტანტინოპოლის მსგავსად, გარეჯშიც დაერღვიათ მსოფლიო საეკლესიო კრების მიერ მიღებული კანონი. ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, საქართველოს ეკლესიას VI-VII საუკუნეებში უკვე ჰქონდა მსოფლიო კრებების ძეგლის წერათა ქართულად ნათარგმნი წიგნი.<sup>7</sup> ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ნახსენები პერიოდისათვის საქართველოში არსებობდა მსოფლიო საეკლესიო კრებების მიერ დაწესებულ კანონთა ზედმიწევნითი ცოდნის მოთხოვნილება. რაღა თქმა უნდა, ამ კანონებს, ბერძნული ტექსტების წყალობით, მანამდეც იცნობდნენ და იცავდნენ კიდევ. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დაბეჯითებით ვთქვათ, რომ ნაკლებად სავარაუდოა წმ. დავითის მოღვაწეობის პერიოდში, და შემდგომაც, 692 წლამდე, წმ. დავითის ლავრაში, ან, თუნდაც, დოდორქასა და ნათლისმცემელში, ტრაპეზიან კერძო სამლოცველოებს („მცირე ეკლესიებს“) ეარსება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გარეჯის მონასტრების კერძო სამლოცველოებში აღმართული ტრაპეზი, როგორც წესი, დედაქანშია ნაკვეთი და ამიტომ გვიანდელი დანამატი ვერ იქნება. აქედან კი გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ყველა ეს კერძო სამლოცველო („მცირე ეკლესია“) 692 წლის შემდეგ არის გამოკვეთილი.

<sup>1</sup> დავითგარეჯში გავრცელებული რამდენიმესათავსიანი, კერძო სამლოცველოიანი სამარტომყოფელოების შესახებ იხ. ლ. მირიანაშვილის დასახ. ნაშრომი, გვ. 188, 199-200, 204. ბოლო დროს, ამგვარ სამარტომყოფელოთა ტიპი გარეჯში გამოჰყო, აღწერა და შეისწავლა მკვლევართა ჯგუფმა, რომლის წევრებიც არიან ნ. ბახტაძე, მ. ბულია, ლ. მირიანაშვილი, დ. ჩიხლაძე და თ. ჯოჯუა. გარეჯის კერძო სამლოცველოიან სამარტომყოფელოებს დ. თუმანიშვილი და დ. ჩიხლაძე, არაუადრეს, IX ს-ით ათარიღებენ. ვლევის შედეგები შევა დოდორქის მონასტრისადმი მიძღვნილ წიგნში, რომელზეც ზემოაღნიშნული ჯგუფის წევრები ერთობლივად ვმუშაობთ.

<sup>2</sup> ლ. მირიანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 181.

<sup>3</sup> *დიდი სჯულისკანონი*, გამოსაცემად მოამზადეს: ე. გაბიაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ (თბილისი, 1975), გვ. 259.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 383-384.

<sup>5</sup> Archbishop Averky (Taushev), *Liturgics*, Ed. by Archbishop Laurus (Jordanville, N.Y., 2000), p. 123.

<sup>6</sup> Robert F. Taft, *The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect or Neither?* Sh. Gerstel (Ed.), *Thresholds of the Survival* (Washington, 2006), p. 40 (სქოლიო 100).

<sup>7</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, VI (თბილისი, 1982), გვ. 44.

ვფიქრობთ, ეს დასკვნა მნიშვნელოვანია იმის ასახსნელად, თუ რატომ არ გვხვდება გარეჯის მონასტრებში VI-VII საუკუნეებით დათარიღებული საკურთხეველიანი სამლოცველო ქვაბები და რატომ მოხდევად ისინი ასე ერთბაშად შემდგომ საუკუნეებში.<sup>1</sup>

თუ გავიხსენებთ წმ. დავითის „ცხოვრებაში“ დაცულ ცნობას, რომ ბუბაქარმა ფერისცვალების ეკლესია გარეჯში უკვე მკვიდრად დაფუძნებულ ძმობას გამოუკვეთა (ამ დროს უკვე მოქმედია დოდორქის მონასტერი, რომლის დაფუძნების საჭიროება წმ. დავითის ლავრაში სამონასტრო ცხოვრების ფართოდ გაშლამ წარმოშვა. სხვათა შორის, არც იმის ცნობა მოგვეპოვება, რომ შესაბამის პერიოდში დოდორქაში საკრებულო ეკლესია არსებობდა.<sup>2</sup>) და იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ იმ დროისათვის ბერებს კერძო სამლოცველოებში ლიტურგიის ჩატარება აკრძალული ჰქონდათ, ბუნებრივად იბადება კითხვა: სად აღველინებოდა წმ. დავითის ლავრაში ექსტრასტრუქტურული საიდუმლო ბუბაქარის მიერ საკრებულო ეკლესიის გამოკაფვამდე? სად ეზიარებოდნენ ისინი? წმ. დავითის „ცხოვრებიდან“ ცნობილია, რომ ამ დროისათვის დოდორქაში მღვდელი ნამდვილად ჰყავდათ: როდესაც ბუბაქარმა წმ. დავითს თავისთვისა და ოჯახის წევრებისთვის ნათლისღების საიდუმლოს ჩატარება სთხოვა, წმიდა მამამ იგი მღვდლის წამოსაყვანად დოდორქაში გააგზავნა. „ხოლო ღირსმან მან მამამან დოდო მხიარულებით შეიტკბო ბუბაქარ და ძენი მისნი და აკურთხა იგინი და ბრძანებისაებრ მამისა დავითისა მისცა მათ მღვდელი ერთი, რომლისა მიერ მიემთხვა ბუბაქარ და ყოველნი სახლეულნი მისნი ნათლის-ღებასა სახელისა მიმართ მამისა და ძისა და წმიდისა სულისა“<sup>3</sup>.

როგორც ვიცით, წმ. დოდოც ხუცესი იყო<sup>4</sup>. შესაბამისად, დოდორქაში ორი მღვდელი მოღვაწეობდა. ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ მათი მოღვაწეობის არეალში წმ. დავითის ლავრაც შედიოდა (სამწუხაროდ, ნათლისმცემელში მღვდლის ყოლა-არყოლასთან დაკავშირებით ცნობა არ გავაჩნია). თეორიულად შესაძლებელია იმის დაშვება, რომ ბუბაქარის ქტიტორობით ეკლესიის გამოკაფვამდე, წმ. დავითის ლავრაში საკრებულო ეკლესია უკვე არსებობდა. მღვდლის ყოლის ფაქტიდან გამომდინარე, მას, მით უფრო, დოდორქის მონასტერში უნდა ეარსება. თუმცა აქვე ჩნდება კითხვა, თუ რატომ არ იხილვება ამ პირველი ეკლესიის არსებობის რაიმე ნიშანი? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ის ბუნებრივ მღვიმეში იყო მოწყობილი,<sup>5</sup> სამონასტრო ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე კი გადააკეთეს და მისი კვალი წაიშალა. ადრე შუა საუკუნეების აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროში მღვიმის ეკლესიად გამოყენების მრავალი მაგალითი არსებობს: 1. წმ. პეტრეს ეკლესია, ანტიოქიის უძველესი ტაძარი. მღვიმის ეკლესიად კურთხევა IV ან V საუკუნეში ივარაუდება, რა დროითაც მისი მოზაიკური იატაკი თარიღდება<sup>6</sup>. მოგვიანებით, მცირე ზომის მღვიმე-ეკლესია გაუფართოებიათ<sup>7</sup>, ხოლო XII ან XIII საუკუნეში ჯვაროსნებს ქვით ნაგები ფასადი ამოუყვანიათ და ინტერიერში სვეტები აღუმართავეთ<sup>8</sup>; 2. იუდეის უდაბნოს მღვიმე-ეკლესია, რომე-მელიც, ეგერიას ცნობით, მწყემსების მიერ ქრისტეს შობის ამბის შეტყობის ადგილზე მდებარეობდა<sup>9</sup>. დღეისათვის ის კენისათ ერ-რუვათისთანაა გაიგივებული. ეგერიას 384 წლის ჩანაწერისა და მღვიმე-ეკლესიის შემორჩენილი მოზაიკური იატაკის თარიღის გათვალისწინებით, მღვიმე ეკლესიად IV ს-ის მეორე ნახევარში უკურთხეებიათ<sup>10</sup>. V საუკუნეში მღვიმისთვის კამარით გადახურული ეკლესიის ფორმა მიუციათ, შემდგომ კი მღვიმის საფასადო მხარე მოუკვეთავეთ და აქ ქვის ბაზილიკა აუგიათ<sup>11</sup>; 3. მღვიმე-ეკლესია ხალათ ედ-დანაბიას ლავრაში (დაარსებულია, სავარაუდოდ, IV საუკუნეში)<sup>12</sup>, 4. იუდეის უდაბნოს ეკლესია წმ. თეოქტისტეს (დაირ მუქალიქის / მადარა აღ-მუქალიქის) მონასტერში<sup>13</sup> (ნაკურთხია 411 წელს). ბუნებრივი მღვიმე სტრუ-

<sup>1</sup> დღეისათვის დამკვიდრებული ტრადიციით, ამ ქვაბების გამოკვეთას წმ. ილარიონ ქართველის გარეჯში მოღვაწეობის მეორე პერიოდს (855-864 წწ.) უკავშირებენ.

<sup>2</sup> ლ. მირიანაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 169.

<sup>3</sup> ცხოვრება დავით გარეჯელისა... გვ. 196.

<sup>4</sup> ლ. მირიანაშვილი, წერილობითი წყაროები წმ. დოდო გარეჯელის თავდაპირველი განსასვენებლისა და მისი წმინდა ნაწილების გადასვენების შესახებ, *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, XII (თბილისი, 2010), გვ. 113.

<sup>5</sup> სამონასტრო ცხოვრების ადრეულ ეტაპზე წმ. დავითის ლავრაში მღვიმის სამლოცველოდ მოწყობის შესაძლებლობა ნ. ბახტაძემაც ივარაუდა (ნ. ბახტაძე, *კლდის ხელომოდღვრების გენეზისი და განვითარების გზები საქართველოში* (თბილისი, 2007), გვ. 117).

<sup>6</sup> Fant C. F., Reddish M. G., *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey* (Oxford, 2003), p. 149.

<sup>7</sup> Finegar J., *The Archaeology of the New Testament, 2, The Mediterranean World of the Early Christian Apostles* (1981), p.164.

<sup>8</sup> Fant C. F., Reddish M. G., დასახ. ნაშრომი, გვ. 149.

<sup>9</sup> *Egeria, Egeria's Travels. Newly translated with supporting documents and notes by J. Wilkinson* (London, 1971), p. 186.

<sup>10</sup> Pringle D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus, II* (Cambridge 1988), p. 315; Murphy-O'Connor J., *The Holy Land: an Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700* (Oxford, 2008), p. 477.

<sup>11</sup> Pringle D., დასახ. ნაშრომი, გვ. 315.

<sup>12</sup> Winter D., *Israeli Handbook: with the Palestinian Authority Areas* (1999), p. 268.

<sup>13</sup> ცხოვრება მამისა წყნისა წმიდისა ევთემისა, მამათა ცხოვრებანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიშვილმა (თბილისი, 1975), გვ. 147.



ქტურულად დაანაწევრეს და მოზაიკური იატაკით გაამშვენეს V საუკუნის პირველ მეოთხედში, სავარაუდოდ, 421 წლის შემდეგ<sup>1</sup>; 5. ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის, შემდგომში წმ. ნიკოლოზისად სახელდებული „ეკლესია ღმრთისაჲ“ წმ. საბას მონასტერში<sup>2</sup> (ნაკურთხია 490 ან 491 წელს). მოგვიანებით, მღვიმის უსწორმასწორო ფორმები დაუხვეწავთ<sup>3</sup>.

მღვიმის ეკლესიად გამოყენების მაგალითები დასავლეთის მართმადიდებელ ქრისტიანულ სამყაროშიც გვხვდება. მოვიყვანოთ ორ მაგალითს: 1. წმ. სტეფანეს ეკლესია პანციოში (მაკედონია) (IX ს.), ოხრიდის ტბის სამხრეთით, მისგან 5 კმ-ის დაშორებით. ბუნებრივი მღვიმის სამხრეთი ღიობი ტეხილი ქვით ამოუშენებიათ. XIV და XV საუკუნეებში ეკლესია მოუხატავთ<sup>4</sup>. 2. წმ. ერ-აზმის ეკლესია მაკედონიის მონასტერში, ოხრიდის ტბასთან. მღვიმის კედლებზე შემორჩენილი ფრესკები XIII საუკუნის პირველი ათწლეულებით თარიღდება. შესაბამისად, ამავე თარიღს მიაკუთვნებენ მღვიმე-ეკლესიის კურთხევისასაც<sup>5</sup>, თუმცა არ გამოვრიცხავთ, რომ ეკლესია უფრო ადრინდელიც იყოს.

ზემოთ მოყვანილი მაგალითების მსგავსად, წმ. დავითის ლავრის მღვიმე-ეკლესიის ინტერიერს, მოგვიანებით, აუცილებლად სწორ ფორმებს მისცემდნენ. ამის გათვალისწინებით, თავდაპირველი ეკლესიის ამოცნობა მხოლოდ ხუროთმოძღვრულ თავისებურებებზე დაყრდნობით ვერ მოხერხდება.

ხომ არ შეიძლება ბუბაქარის მიერ საკრებულო ეკლესიის გამოკვეთა უკვე არსებული მღვიმე-ეკლესიისათვის სწორი ფორმების მიცემას გულისხმობდეს? ერთი მხრივ, ეს, თითქოს, შესაძლებელია, რადგან წმ. დავითის „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის თანახმად, ბუბაქარმა „გამოკვეთა ქუაბთა მათ შინა ქუაბი ეკლესიად სალოცველად ძმათათჳს.“<sup>6</sup> მეორე მხრივ, არ გვგონია, რომ ახალი ღიობის გამოკვეთა მღვიმის მოსწორება-გამშვენების ტოლფასი იყოს, მით უფრო, რომ „ქუაბთა მათ შინა ქუაბის“ გამოკვეთა „ცხოვრების“ კიმენურ რედაქციაში ნახსენები არაა.

ამგვარად, დღეისათვის ხელმისაწვდომი მატერიალური მასალისა და წერილობითი წყაროების ანალიზის გათვალისწინებით, აგრეთვე ზემორე მსჯელობის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ თუ სამონასტრო ცხოვრების საწყის ეტაპზე დავითგარეჯის მონასტრებში საკრებულო ეკლესიები საერთოდ არსებობდა, ისინი ბუნებრივ მღვიმეში იქნებოდა მოწყობილი. მღვიმის უსწორმასწორო ფორმებს, მოგვიანებით, მოასწორებდნენ, რის გამოც ამ მღვიმე-ეკლესიების კვალი დაკარგულია.

წინარე ტექსტიდან შემდეგი ძირითადი დასკვნები გამომდინარეობს: 1. წმ. დავითის გარეჯში მოღვაწეობის დროს და შემდგომაც, VII საუკუნის ბოლომდე, გარეჯის მონასტრებში ტრაპეზიანი კერძო ქვაბ-სამლოცველოები არ გამოიკვეთებოდა, რადგან ლაოდიკიის მსოფლიო საეკლესიო კრების (364 წ.) 58-ე კანონით კერძო სამლოცველოებში ლიტურგიის ჩატარება აკრძალული იყო და ეს აკრძალვა მხოლოდ 692 წელს, კონსტანტინოპოლის მეექვსე მსოფლიო კრებაზე 31-ე კანონის მიღებით მოიხსნა. სწორედ, ამით აიხსნება, რომ ადრეული (VI-VII სს-ის) საკურთხევიანი კერძო სამლოცველოები („მცირე ეკლესიები“) გარეჯში მიკვლეული არ არის; 2. წმ. დავითის ლავრასა და გარეჯის სხვა ორ უძველეს მონასტერში, ფუნქციონირების საწყის ეტაპზე, სავარაუდოდ, არც კლასიკური ფორმის ქვაბოვანი საკრებულო ეკლესიები გამოუკვეთავთ. 3. შესაძლებელია, რომ გარეჯელი ბერები კლასიკური ფორმის ქვაბოვანი საკრებულო ეკლესიების გამოკვეთამდე ლიტურგიის დასაყენებლად მღვიმეებში მოწყობილ ეკლესიებს იყენებდნენ, რომელთა ფორმები მინიმალურად იყო მოსწორებული, ძირითადად, საკურთხევის მხარეს. მოგვიანო ეტაპზე ამ მღვიმეებს გადააკეთებდნენ, რის გამოც პირვანდელმა საკრებულო ეკლესიებმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტრადიციული ფორმის საკრებულო ეკლესია წმ. დავითის ლავრაში მისი დაარსებიდან გარკვეული ხნის შემდეგ ბუბაქარის საფასით გამოკვეთეს. დაბეჯითებით ძნელია იმის თქმა, თუ რა ზომისა და ფორმის იყო ეს ეკლესია, რადგან IX საუკუნის II ნახევარში ის საფუძვლიანად გადააკეთეს. 2006 წელს გამოქვეყნდა წმ. დავითის საფლავის გახსნის აღწერა. მან დოკუმენტურად დაადასტურა ჩვენ მიერ 2001 წელს გამოთქმული მოსაზრება, რომელიც წმ. ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში დაცულ ცნობას ეყრდნობა და შემდეგში მდგომარეობს: წმ. დავითის სამოღვაწეო ქვაბი საკრებულო ეკლესიასთან მიჯრით, მის აღმოსავ-

<sup>1</sup> Pringle D., დასახ. ნაშრომი, გვ. 269.

<sup>2</sup> ცხოვრება ნეტარისა მამისა ჩუენისა საბაძისი, მამათა ცხოვრებანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიშვილმა (თბილისი, 1975), გვ. 66.

<sup>3</sup> Pringle D., დასახ. ნაშრომი, გვ. 264.

<sup>4</sup> Гоце Ангеличин – Жура, *Пейтерните църкви во Охридско-преспанскиот Регион* (Р. Македонија, Р. Албанија, Р. Грција), Ниш и Византија, Fourth Symposium, Niš, 3 – 5. June 2005, *The Collection of Scientific Works, IV, Editor Miša Rakocija* (Niš, 2006), p. 387.

<sup>5</sup> Tomasevic N., *Treasures of Yugoslavia: an Encyclopedic Touring Guide* (Beograd, 1983), p. 553.

<sup>6</sup> ცხოვრება დავით გარესჯელისაჲ, გვ. 196.



ლეთით მდებარეობდა. აღსრულების შემდეგ, წმ. დავითი მისსავე ქვაბში დაკრძალეს. სამი საუკუნის შემდეგ, წმ. ილარიონ ქართველმა ბუბაქარისეული ეკლესია გააფართოვა, რათა წმ. დავითის სამარხო მის სივრცეში მოექცია. ჩვენი მოსაზრება წმ. ილარიონ ქართველის მიერ წმიდანის სამარხოსა და ბუბაქარის საფასით შექმნილი საკრებულო ეკლესიის გაერთიანების შესახებ დ. მერკვილაძემაც გაიმეორა. მან არ გაიზიარა ზაზა სხირტლაძის მოსაზრება, რომ წმ. დავითი, იმთავითვე, ბუბაქარის თაონობით გამოკვეთილ ეკლესიაში დაკრძალეს<sup>1</sup>, ოღონდ ჩვენგან განსხვავებით, დ. მერკვილაძემ წმ. დავითის სამოღვაწეო ქვაბი და სამარხო ქვაბი, რომელსაც სამარტილეს უწოდებს, ერთმანეთისაგან გამოიჯნა: მისი აზრით, წმ. დავითი არა თავის ქვაბში, არამედ სამარტილეში დაკრძალეს, შემდგომ კი ეს სამარტილე საკრებულო ეკლესიის სივრცეში ჩართეს.<sup>2</sup> ფვიქრობთ, მისეული ინტერპრეტაციის შესამაგრებლად გამოთქმული აზრი, რომ „ცხოვრების“ ტექსტების მიხედვით „ასურელ მამათაგან მხოლოდ შიო მღვიმელი დაიკრძალა მღვიმეში, სადაც სიკვდილის წინ საგრობდა“<sup>3</sup>, სწორი არ არის, რადგან ასურელ მამათაგან წმ. იოანე ზედაზნელიც თავის ქვაბში დაიკრძალა. დ. მერკვილაძე კი წერს: წმ. იოანე „დაკრძალეს კიდევ მის სამოღვაწეო ადგილას, მაგრამ არა მაინცდამაინც მის ქვაბში, არამედ ღია ადგილას, იქ, სადაც მალე მის საფლავზე ეკვეთი იგიო“<sup>4</sup> და საბუთად თავისსავე სტატიას იმეორებს. ზედაზნის ნათლისმცემლის ეკლესია, რომელშიც წმ. იოანე ზედაზნელის სამარხო ეგვტერია ჩართული, მართლაც, გაშლილ ადგილზე მდებარეობს, მაგრამ ხომ არსებობს იმის მაგალითებიც, როცა მოსწორებულ ადგილზე „ამოზრდილ“ დიდრონ წამონაქმნი ქვაბებს კვეთდნენ. ერთი ასეთი „ამონაზარდი“, მასში გამოკვეთილი სამარტომყოფელო ქვაბით, ჩინხიტურის კოშკის სიახლოვეში იხილება (სურ. 1). ლოდის ფორმისავე კლდის მცირე „ამონაზარდები“ მათში გამოკვეთილი აკლდამებით (სურ. 2) გვხვდება კასპის დასავლეთით, ქალაქიდან ორიოდე კილომეტრის მოშორებით. როგორც ჩანს, დ. მერკვილაძე არ იზიარებს წმიდანის ცხოვრების მეტაფორასულ რედაქციაში დაცულ ცნობას, რომლის თანახმად კათალიკოსმა, მღვდლებთან და დიაკვნებთან ერთად, „ადიყვანეს მრავალ-მოღუაწე იგი გუამი მის პირველ ცსენებულსა მას ქუაბსა შინა და მუნ დადგეს იგი [წმ. იოანე ზედაზნელი] პატივის-მოყუარებით.“<sup>5</sup> სავარაუდოდ, ეს ქვაბი გადათალეს, მასზე ეგვტერი დააშენეს და ამ სახით ჩართეს ბაზილიკაში. წმიდანის ქვაბ-სამარტილის ამგვარი გადათლისა და მის ადგილზე ქვის ეგვტერის აგების შესაძლებლობას გვიდასტურებს წმ. ევთჳმი პალესტინელის (376/7-473) ცხოვრებაში დაცული ცნობა, რომელიც კირილე სკვითეპოლელს ეკუთვნის: „ხოლო ბიდოს მრავლითა სწრაფითა აღაშენა საფლავი ქუაბსა მას შინა, რომელსა დაეყუდის წმიდად ევთჳმი წინადას, და დაარღვა ქუაბი იგი და შებერა იგი ქვითა და შოვრის მისსა შექმნა საფლავი წმიდისა ევთჳმისი და გარემო მისა შექმნა საფლავები მამასახლისთათჳს და ხუცესთა და ძმათათჳს“<sup>6</sup>. აქვე მოვიყვანთ მოვიყვანთ ბერძნული ორიგინალის ტექსტიდან აღებული ამავე ამონარიდის რ. ფრაისისეული ინგლისური თარგმანის ჩვენეულ თარგმანს, რომელიც სამარხოს გადაკეთების რამდენიმე დამატებით დეტალს გვაცნობს: „ხოლო დიაკონმა ფიდუს (sic.) დიდის მონდომებითა აღაშენა ეგუტერი სამარხო ადგილსა ქუაბისასა, სადა პირველად დაეყუდის წმიდად ევთჳმი. მან დაარღვა ქუაბი იგი და სამი თვის უმალ აღაშენა ოთახი კამარედად. მის შუა შექმნა საფლავი წმიდისა კაცისად და ორთავ მხარესა შექმნა საფლავნი მამასახლისთათჳს და ხუცესთა და ძმათათჳს“<sup>7</sup>.

რაც შეეხება დანარჩენი ასურელი მამების დაკრძალვის ადგილს: მათ ქვაბებში არ უმოღვაწიათ და შესაბამისად, ქვაბში არც უნდა დაეკრძალათ. ამ ღირსი მამების რიგში დგას წმ. ანტონ მარტმყოფელიც, რომლის ქვაბში დაუკრძალაობა დ. მერკვილაძეს თავისი მოსაზრების შესამაგრებლად მოჰყავს.<sup>8</sup> წმ. ანტონ მარტმყოფელი მესვეტეობდა, მესვეტეობა კი ქვაბში მოღვაწეობის სინონიმი ვერ იქნება. ამგვარად, თავისივე სამოღვაწეო ქვაბში დაიკრძალნენ წმ.

<sup>1</sup> ზ. სხირტლაძე, *წმ. დავით გარეჯელის განსახვეწებელი* (თბილისი, 2006), გვ. 16.

<sup>2</sup> დ. მერკვილაძე, სატაძრო მშენებლობის დასაწყისი დავით-გარეჯის სამონასტრო კომპლექსში, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, IX, (თბ., 2009), გვ. 68.

<sup>3</sup> დ. მერკვილაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67.

<sup>4</sup> დ. მერკვილაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67.

<sup>5</sup> *ცხოვრება იოანე ზედაზნელისა*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III (მეტაფორასული რედაქციები XI-XIII სს.), დასაბუჯლად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა და სხვ. (თბილისი, 1971), გვ. 105.

<sup>6</sup> *ცხოვრება მამისა ჩვენისა წმიდისა ევთჳმისა*, მამათა ცხოვრებანი (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიშვილმა (თბილისი, 1975), გვ. 171.

<sup>7</sup> *Lives of the Monks of Palestine by Cyril of Scythopolis*, translated by R.M. Price, Kalamazoo, Mich. (1991).

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 67.

იოანე ზედაზნელი, წმ. შიო მღვიმელი, წმ. დავით გარეჯელი და წმ. დოდო გარეჯელი. ეს შემთხვევით არ მომხდარა: კარგად არის ცნობილი, რომ ქვაბებში მოღვაწე, მონასტრის დამაარსებელი მამები, ტრადიციისამებრ, მათსავე სამოღვაწეო ქვაბში იკრძალებოდნენ, რომლებსაც, მოგვიანებით, გაამწვენებდნენ, ხშირ შემთხვევაში კი ეკლესიად გადააკეთებდნენ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დ. მერკვილაძე არ იზიარებს ჩვენი მოსაზრების ერთ ნაწილს წმ. დავითის მისსავე სამოღვაწეო ქვაბში დაკრძალვის შესახებ, თუმცა მეორე ნაწილში გვეთანხმება და ამბობს, რომ საკრებულო ეკლესიის გადაკეთებისას წმ. დავითის განსასვენებელი ქვაბი-სამარტვილე მის სივრცეში ჩართეს. ანუ, დ. მერკვილაძის ვარაუდობს, რომ წმ. დავითის ლავრის საკრებულო ეკლესიის გადაკეთება გულისხმობს „წმიდანის სამარტვილეს ეკლესიასთან შეერთებას, ეკლესიის ნაწილად გადაქცევას“<sup>1</sup>, რის შემდგომ განაგრძობს ჩვენს მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას გადაკეთების პროცესში ბუბაქარისეული ეკლესიის ყველა მიმართულებით გაფართოების შესახებ<sup>2</sup>, ოღონდ ისე, რომ ამ ვარაუდის ავტორს არ ასახელებს; სამაგიეროდ, ეკლესიის გაფართოებისადმი მიძღვნილ მისეულ ნაწილში ხშირად იმოწმებს ჩვენს მოსაზრებებს ეკლესიის ხელახალი კურთხევის მიზეზთან, საბაწმინდაში წმ. ილარიონის მიერ მიღებული გამოცდილების გარეჯში გადმოტანასთან და ეკლესიის ჩრდილოეთისაკენ გაფართოებისათვის ხელისშემშლელი მიზეზის არარსებობასთან დაკავშირებით<sup>3</sup>. ანუ იგი ჩვენი ნაშრომიდან მხოლოდ შუალედური მსჯელობის პასაჟებს იმიერებს და იმოწმებს, ხოლო საბოლოო დასკვნის დამოწმება კი „ავიწყდება“.

ფერისცვალების ეკლესიის დღეისათვის არსებული გეგმის IX საუკუნეში ფორმირების სასარგებლოდ მიგვანიშნებს 10<sup>0</sup>-იანი განსხვავება (გამოქვეყნებული გეგმის მიხედვით) წმ. დავით გარეჯელის სამარხოსა და ეკლესიის დამხრობებს შორის. ზ. სხირტლაძის ვარაუდით, „როგორც ჩანს, ეს შეუსაბამობა იმით უნდა ყოფილიყო განპირობებული, რომ წმ. ილარიონის მიერ ტაძრის განახლება-განგრძობისას მისი დამხრობა გარკვეულწილად შეიცვალა“<sup>4</sup>. დ. მერკვილაძე მერკვილაძე სწორად შენიშნავს, რომ წმ. დავითი უკვე გამოკაფულ საკრებულო ეკლესიაში რომ დაეკრძალათ, საფლავის გაჭრისას ეკლესიის დამხრობას აუცილებლად გაითვალისწინებდნენ<sup>5</sup>. ჩვენი მხრივ დავამატებთ, რომ წმ. დავითის სამარხოს ეკლესიის სივრცეში მოგვიანებით ჩართვაზე მიანიშნებს, აგრეთვე, დასაკრძალავ უბეში სამარხის დასავლეთით მდებარე 100 სმ-ის სიგრძის (გამოქვეყნებული გეგმის მიხედვით), საფეხურად შემადგენელი თავისუფალი არე, მაშინ როცა წმ. დავითის ლუსკუმა უბის აღმოსავლეთი კედლის ქვეშ 25 სმ-ით არის შეჭრილი<sup>6</sup>. შეჭრილი<sup>6</sup>. წმიდანის სამარხს უკვე არსებულ უბეში სიმეტრიულად ჩატრიდნენ, მაგრამ რადგან ამგვარი რამ არ მოხდა, წმ. დავითის სამოღვაწეო ქვაბი საკრებულო ეკლესიის სივრცეში მოგვიანებით არის ჩართული. ამახევე მიანიშნებს მნიშვნელოვანი სხვაობა ეკლესიის იატაკისა და სამარხის პირის ღონეებს შორის და, რაც მთავარია, ის ფაქტი, რომ სამარხო უბის სამხრეთი კედლის შუა ნაწილი, თავის დროზე, ეზოს მიმართულებით ღიობით ყოფილა გახსნილი (აქ დედაქანი, ნახაზის მიხედვით, 109 სმ-ის სიგანეზეა ჩატრილი). მოგვიანებით, ეს ღიობი ქვითა და აგურით ამოუშენებიათ. ზ. სხირტლაძე ფიქრობს, რომ წმ. დავითის დასაკრძალავი სამხრეთისკენ მორწმუნეთა მიხლების უზრუნველსაყოფად სპეციალურად გახსნეს<sup>7</sup>. ჩვენ კი მიგვაჩნია, რომ ეს წმ. დავითის სამოღვაწეო ქვაბის შესასვლელი ღიობის ნაშთია.

ზემოთ ვახსენეთ წმ. დავითის სამარხოსა და უშუალოდ საკრებულო ეკლესიის განსხვავებული ორიენტაცია. ამასთან დაკავშირებით ჩნდება კითხვა: რამდენად მკაცრად იცავდნენ კედლის ხურობები ეკლესიების E-W ორიენტაციას ეკლესიების კვეთის დროს? გარეჯში არსებულ ქედთა უმეტესობის განედური განგრძობის გამო, მათი ფერდობები ჩრდილოეთისა და სამხრეთის დამხრობისაა. სამონასტრო ქვაბებს გარეჯელი ბერები, უპირატესად, სამხრეთ ფერდობებში კვეთდნენ, რადგან ამ მხარეს გახსნილი ღიობებით ქვაბთა მაქსიმალური ინსოლაცია ხდება. გამონაკლისია წმ. დავითის ლავრის უბისებურად ფორმირებული კედლოვანი სივრცე: აქ აღმართულ ფერდობებს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დაქანება აქვს. არსებობს, კიდევ, ორი გამონაკლისი ჩიჩხიტურის დარბაზული ეკლესიისა და ნათლისმცემლის მცირე ეკლესიის სახით, რომლებიც მთის ქედის არა სამხრეთ, არამედ ჩრდილოეთ ფერდობშია გამოკვეთილი. მთის მასივის, უპირატესად, აღმოსავლეთ-დასავლეთი მიმართულებით განგრძობის გამო, მათში გამოკვეთილი ეკლესიების საკურთხეველზე გამავალი ღერძები, ბუნებრივია, ფერდობის პარალელური

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 68.

<sup>2</sup> ლ. მირიანაშვილი, გარეჯის ადრეული მონასტრიზმი..., გვ. 185.

<sup>3</sup> დ. მერკვილაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 68-69.

<sup>4</sup> ზ. სხირტლაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8 (სქოლიო), გვ. 20.

<sup>5</sup> დ. მერკვილაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 65.

<sup>6</sup> ზ. სხირტლაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 8

<sup>7</sup> ზ. სხირტლაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13, 16.

იქნება. ამიტომ, ნოდარ ბახტაძის მოსაზრება, რომ „დაწყებული IX-X სს-დან, ეკლესიების ღერძის კლდის ზედაპირის მიმართ პარალელურობა თითქმის კანონიკური ხდება“<sup>1</sup> გაუმართლებლად გადაანაცვლებს აქცენტს რეგიონის გეომორფოლოგიური თავისებურებებიდან კლდის სივრცის მიზნობრივ დაგეგმარებაზე. ამის გამო, ხელოვნურად შემოდის სამონასტრო ცხოვრების სხვადასხვა ეტაპზე ქვაბ-ეკლესიის განსხვავებული ორიენტაციის თემა. ავტორის მიერ მოყვანილ ორ გამონაკლისს, რომლებიც „უფრო ხშირად დამახასიათებელია სამონასტრო მოძრაობის ადრეული ეტაპის უდაბნოებისათვის“<sup>2</sup> მარტივი ახსნა მოეპოვება: ე.წ. „ილარიონ ქართველის ფილიალის“ ეკლესია დასავლეთისაკენ დამხრობილ ფერდობშია გამოკვეთილი, ამიტომ ეკლესიის აღმოსავლეთ-დასავლეთი ღერძი, ბუნებრივია, კლდის ზედაპირის პარალელური ვერ იქნება. სხვათა შორის, ფერდობის პერპენდიკულარულად დგას ამავე ფერდობში გამოკვეთილი, „ფილიალის“ ეკლესიაზე გვიანდელი ღვთისმშობლის მიძინებისა და წმ. მარინეს ეკლესიები. ანალოგიური შემთხვევა გვაქვს ნ. ბახტაძის მიერ მოხმობილ მეორე გამონაკლისის, „ბერების სერის“ ეკლესიასთან დაკავშირებითაც. ეს ეკლესია, ამავე ჯგუფის სხვა ქვაბებისაგან განსხვავებით, ქედის სამხრეთ ფერდობში კი არა, მთის დასავლეთ დაბოლოებაშია გამოკვეთილი.

გარეჯის ქვაბ-ეკლესიების გვეგმების შესწავლამ გვინფენა, რომ ისინი აღმოსავლეთ-დასავლეთი ღერძის გასწვრივ მკაცრად ორიენტირებული არ არის. გადახრა, საშუალოდ, 20-30<sup>0</sup>-ია, ერთ გამონაკლის შემთხვევაში კი 45<sup>0</sup>-საც კი აღწევს. ხელოვნებათმცოდნე დავით ჩიხლაძის აზრით, რიგ შემთხვევებში, ქვაბთა ხურონი ეკლესიის ღერძს E-W მიმართულებიდან NE-SW-საკენ გამიზნულად ატრიალებდნენ, რათა სამხრეთით გაჭრილი ფართო დიობებიდან საკურთხეველის უკეთესი განათება უზრუნველყვოთ<sup>3</sup>. ამგვარი ახსნა ლოგიკურია, მაგრამ წინააღმდეგობას აწყდება, როცა ქვაბოვანი ეკლესიის ღერძი SE-NW-საკენაა შებრუნებული და მით უფრო, როდესაც ნაგებ ეკლესიებთან გვაქვს საქმე: ეკლესიის ღერძის E-W მიმართულებიდან გადახრა ხომ ადრე შუა საუკუნეებით დათარიღებულ არაერთ ნაგებ ეკლესიაშიც დასტურდება. ჩვენი აზრით, ეკლესიის ღერძის E-W მიმართულებიდან გადახრის ძირითადი მიზეზი ის არის, რომ ადრე შუა საუკუნეებში ეკლესიის ორიენტირება ხდებოდა არა რეალური აღმოსავლეთის, არამედ ქვაბის გამოკაფვისა თუ ქვის ეკლესიის ბალავრის დადების დროისთვის ვიზუალურად დანაკვირვები მზის ამოსვლის აზიმუტის მიმართ, რომელიც, როგორც ცნობილია, დროში იცვლება. შესაბამისად, განსხვავებულია სხვადასხვა დროს გამოკაფულ და აგებულ ეკლესიათა ორიენტაციაც. მაგალითად შეგვიძლია მოვიყვანოთ მცხეთის ჯვრის ორი ტაძარი (მცირე ეკლესია, ზოგადად, VI საუკუნის II ნახევარშია აგებული, ხოლო დიდი ტაძარი – 586/87-604 წელს), რომლებიც გვერდიგვერდ დგას და მიუხედავად ამისა, ერთმანეთისაგან განსხვავებულადაა ორიენტირებული. თუ ეკლესიის ორიენტაციასთან დაკავშირებით ჩვენს მიერ გამოთქმული მოსაზრება სწორია, მაშინ ეკლესიათა მშენებლობის თარიღების გადამოწმების შესაძლებლობა გვეძლევა. ამისათვის, ასტრონომიული გამოთვლების მეშვეობით უნდა განისაზღვროს მზის ამოსვლის აზიმუტის მნიშვნელობა მშენებლობის სავარაუდო პერიოდისათვის (მაგალითად, ჯვრის დიდი ტაძრის შემთხვევაში 586-604 წლებისათვის). აზიმუტის სეზონური ცვალებადობის ნიველირება უნდა მოხდეს გვიანი შემოდგომის, ზამთრისა და ადრე გაზაფხულის გამორიცხვით, როცა კლიმატური პირობების გამო მშენებლობის დაწყება სავარაუდო არაა.<sup>4</sup> ასეთივე გამოთვლებით შესაძლებელია ეკლესიის დათარიღების ფართო ქრონოლოგიური შუალედის დავიწროებაც. ასტრონომიული გამოთვლები უმნიშვნელო ხარჯებს მოითხოვს, სამაგიეროდ მნიშვნელოვანი შედეგების მოცემა შეუძლია.

წმ. დავითის ლავრის ლიტურგიული სივრცის ფორმირება, როგორც ჩანს, კარგა ხანს გაგრძელდა. ქრისტიანული სამონასტრო ტრადიციის შესაბამისად, ძმობას რამდენიმე საკრებულო ეკლესია უნდა ჰქონოდა. მათ რაოდენობასა და სახელობას ადგილობრივი ტრადიცია განსაზღვრავდა. წმ. დავითის ლავრაში ხუთი საკრებულო ეკლესიაა: უფლის ფერისცვალების, იოანე ღვთისმეტყველის, ღვთისმშობლის მიძინების, წმ. მარინესა და წმ. ნიკოლოზის. დოდორქაში – სავარაუდოდ, ხუთი ან ექვსი ეკლესიაა (მთავარი ტაძარი ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის სახელობისაა. დანარჩენ ეკლესიათა სახელები უცნობია). დღეისათვის ნათლისმცემელში სამი საკრებულო ეკლესია იხილება: წმ. იოანე ნათლისმცემლის შობის, იოანე მამასახლისის (მაცხოვრის მირქმის გამოსახულებით) და უსახელო. ხუთი საკრებულო ეკლესიაა უდაბნოს მონასტერ-

<sup>1</sup> ნ. ბახტაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 109, სქოლიო.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ეს აზრი დ. ჩიხლაძემ დოდორქის მონასტერზე წიგნის მომზადებასთან დაკავშირებული სამუშაო შეხვედრების დროს გამოთქვა.

<sup>4</sup> სამწუხაროდ, ამგვარი გამორიცხვა არ გამოგვადგება ქვაბოვან სტრუქტურებთან მიმართებაში: ჰაერის ტემპერატურა ქვაბის სივრცეში მთელი წლის განმავლობაში 16<sup>0</sup>-ს შეადგენს, ამიტომ ქვაბის გამოკვეთაზე მუშაობა ზამთრის თვეებშიც არის შესაძლებელი.

ში: მაცხოვრის აღდგომის, ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის, წმ. ნიკოლოზის, ამაღლებისა და ხარების (ბოლო სამი სახელი პირობითია). რაც შეეხება ორმოცი სებასტიელი მოწამის სახელით ცნობილ სტრუქტურას, ის უცნობ გარეჯელ მოწამეთა სამარტვილეა, რომელიც XVII საუკუნეში მეფე არჩილ II მცდელობით ეკლესიის ფორმაზე გადააკეთეს: სამარტვილე ქვაბს წინიდან ნაოსი მიაშენეს, რის შედეგად თავად სამარტვილე საკურთხეველად გადაიქცა. კიდევ ერთი, წმ. ელიას ეკლესიის სახელით ცნობილი ნაგებობა, სინამდვილეში, აღდგომის დამეს წამებულ გარეჯელ ბერთა სამარტვილეა, რომელიც ეკლესიის ფორმის კიდობნის სახედ არის შექმნილი<sup>1</sup>. ეს სამარტვილე XVII საუკუნეში მეფეების ალექსანდრე II ან თეიმურაზ I ზეობის დროს ააგეს. საკრებულო ეკლესიათა ზღვრული რაოდენობა ხუთით არ შემოიფარგლება. საკრებულო ტაძრების რაოდენობით ეგვიპტის მონასტერი „ალ-ყუსაირ ალ-ჰაკამი“ გამოირჩეოდა. XIII საუკუნის სასულიერო პირის ცნობით XII საუკუნეში ამ მონასტერში ათი საკრებულო ეკლესია ყოფილა. ესენია: 1. წმ. არსენის, 2. ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის, 3. თორმეტი მოციქულის, 4. წმ. სტეფანე პირველ-მოწამის, 5. წმ. გიორგის, 6. წმ. საბას, 7. წმ. ბარბარეს, 8. წმ. თომას, 9. წმ. კოზმასა და წმ. დამიანეს, მათი ძმებისა და დედის, და 10. წმ. იოანე წინამორბედის ეკლესიები<sup>2</sup>.

საკრებულო ეკლესიებიდან ყველაზე დიდი, როგორც წესი, მთავარი ტაძრის ფუნქციას ასრულებდა და მასში დიდ საეკლესიო დღესასწაულებთან დაკავშირებული ღვთისმსახურება იმართებოდა. რაც შეეხება მონასტრის რიგით (ანუ არამთავარ) საკრებულო ეკლესიებს, შესაძლებელია მათში წირვა პერიოდულად და არა სისტემატიურად ტარდებოდეს. მაგალითად, ეგვიპტეში, წმ. პავლე თებესელის მონასტრის წმ. მერკურის ეკლესიაში წელიწადში მხოლოდ ერთხელ, დიდმარხვის წინა კვირას სწირავდნენ<sup>3</sup>.

მონასტრის ლიტურგიული სივრცის ფორმირების ერთ-ერთ დამაგვირგვინებელ ეტაპად მივიჩნევთ უდაბნოს მთაზე, ლავრის ზემოთ, მცირე დარბაზული ეკლესიის აგებასა და ქრისტეს აღდგომის სახელზე კურთხევას, რამაც ის იერუსალიმის უფლის საფლავის ეკლესიის სიმბოლურ ხატად აქცია. იერუსალიმის ჰიეროტოპული მოდელის გარეჯში შექმნა, რასაც წმ. დავით გარეჯელის მიერ იერუსალიმიდან გარეჯში მადლის ქვის ჩამოტანამ და აქ იერუსალიმის მადლის მესამედის დავანება<sup>4</sup> შეუწყო ხელი, თავისთავად, საყურადღებო მოვლენაა, მაგრამ, ამჯერად, ამ საკითხის განხილვაზე არ შევჩერდებით და ყურადღებას იმ ფაქტზე გავამახვილებთ, რომ აღდგომის ეკლესია ქრისტეს საფლავის დარად და გარეჯული ტრადიციის შესაბამისად კლდეში კი არ გამოკვეთეს, არამედ ქვით ააგეს<sup>5</sup>. ცნობილია, რომ გარეჯში არ გვხვდება ადრე შუა საუკუნეებით დათარიღებული ნაგები ეკლესიის არცერთი სხვა ნიმუში, თუნდაც ნაშთის სახით<sup>6</sup>. ამის მიზეზი კი სრულებითაც არ არის ის, რომ ისინი დრო-ჟამის მსვლელობამ აღგავა პირისაგან მიწისა. „ცხოვრება“ არაორაზროვნად მიგვითითებს, რომ გარეჯის მონასტრების ყველა სტრუქტურა კლდეში იკვეთებოდა. აბა, რამ განაპირობა აღდგომის ეკლესიის გამორჩეულად განსხვავებული გადაწყვეტა? დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ აღდგომის ეკლესია კლდეში გამოკვეთის ნაცვლად ქვით იმიტომ ააგეს, რომ ბერები ლიტანიობის ტრადიციულ წესს დაბრუნებოდნენ, ანუ ეკლესიის ეზოს ფარგლებში ნაგებობის გარშემოვლის წესის შესრულება შესძლებოდათ. სალიტანიო მსვლელობა აღდგომის დღესასწაულის ერთ-ერთი უმთავრესი შემადგენელი ნაწილია, რაც კლდეში ნაკვეთი ერთი კონკრეტული ეკლესიის ირგვლივ, მისი ტერასის ფარგლებში, ვერ განხორციელდება. ამიტომაც აღნიშნავდნენ აღდგომას გარეჯის მრავალმთის

<sup>1</sup> ლ. მირიანაშვილი, აღდგომას წამებულ გარეჯელ ბერთა უცნობი ტიპის სამარტვილე (წმ. ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიად ცნობილი ნაგებობის რეალური ფუნქციის დადგენისათვის), *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, ეძღვნება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს* (თბილისი, 2008), გვ. 131-147.

<sup>2</sup> Abu Salih, *The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries*, Transl. by B. Evetts. Oxford at the Clarendon Press (1895), p. 147. ეგვიპტის ეკლესიებისა და მონასტრების ამ აღწერის აბუ სალის სახელთან დაკავშირება, თავის დროზე, ხელნაწერის ერთ-ერთ გვერდზე დაცული იმ მინაწერის გამო მოხდა, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ხელნაწერი აბუ სალის საკუთრებაა. როგორც ბოლოდროინდელი გამოკვლევები გვიჩვენებს (იხ. The Coptic Encyclopedia, 1. Ed. Aziz Suryal Atiy, MacMillan Publishers (1991), ამ კონკრეტული აღწერის ავტორი არის არა აბუ სალი, არამედ აბუ ალ-მაჟარიმი (XIII ს-ის მოღვაწე).

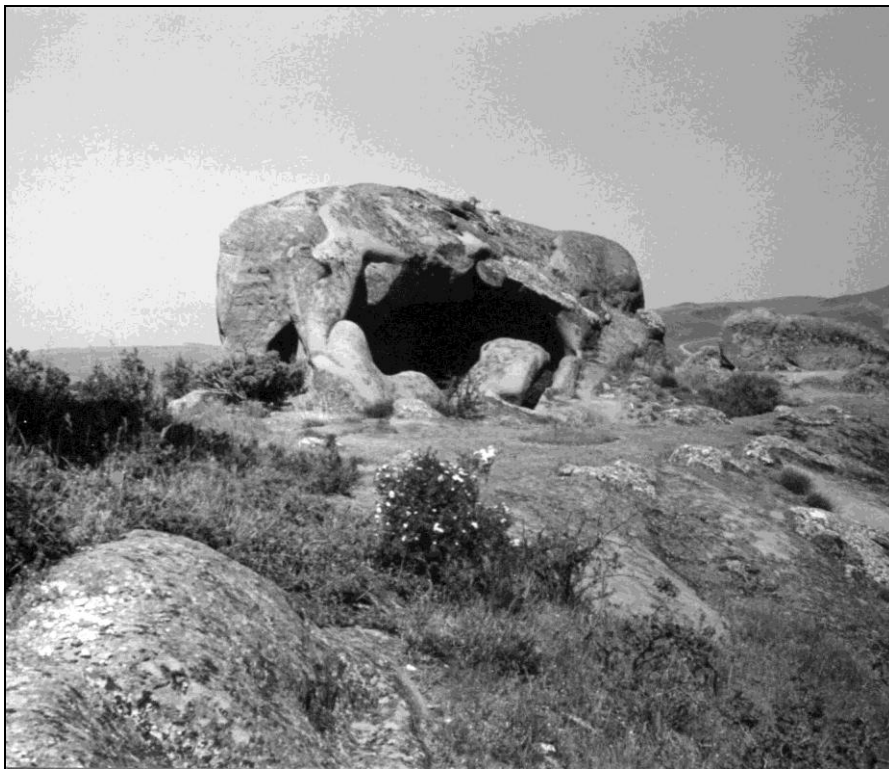
<sup>3</sup> Meinardus, Otto F.A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, The American University in Cairo Press (2002), p. 263.

<sup>4</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.). დასაბუჯლად მოამზადეს ილ. აბულაძემ და სხვ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით (თბილისი, 1964), გვ. 238.

<sup>5</sup> აღდგომის ეკლესია VIII-IX საუკუნეებით თარიღდება (ვ. დოლიძე, დავით-გარეჯის ერთი ხუროთმოძღვრული ძეგლის დათარიღების საკითხისათვის, *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*, XI, №9 (თბილისი, 1950), გვ. 607-611).

<sup>6</sup> წმ. დავითის ლავრაში მდებარე წმ. ნიკოლოზის ეკლესია XVI საუკუნემდე აგებული და XIX საუკუნეში განახლებული (ლ. მირიანაშვილი, XIX ს-ის სამშენებლო საქმიანობა გარეჯის წმ. დავითის ლავრაში, *ლოვოსი* (თბილისი, 2004), გვ. 71), ხოლო წმ. ელიას ეკლესიად ცნობილი ნაგებობა, როგორც ჩვენს მიერ ჩატარებული კვლევის შედეგად დავადგინეთ, XVII საუკუნეში აგებული გარეჯელ მოწამეთა სამარტვილეა (ლ. მირიანაშვილი, აღდგომას წამებულ გარეჯელ ბერთა უცნობი ტიპის სამარტვილე..., გვ. 131-147).

ყველა მონასტრის ბერები ერთად, გარეჯის ერთადერთ ნაგებ, აღდგომის ეკლესიაში, როგორც ამას ანტონ კათალიკოსის თხზულებაში დაცული ცნობა გვამცნობს<sup>1</sup>.



სურ. 1 – კლდის „ამონაზარდში“ გამოკვეთილი სენაკი. ჩიხხიტურის მონასტერი



სურ. 2 – კლდის „ამონაზარდში“ გამოკვეთილი აკლდამები. კასპი (ნ. ბახტაძის ფოტო)

<sup>1</sup> ანტონ კათალიკოსი, *წიგნი მარტირთა – შესხმა და ისტორია ქრისტესთვის ვნებულთა მოწამეთა ქართველთა და სხუთთა*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ (თბილისი, 1980), გვ. 200-201.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. ანტონ კათალიკოსი, *წიგნი მარტირიკა – შესხმა და ისტორია ქრისტესთვის ვნებულთა მოწამეთა ქართველთა და სხუთა*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტომი VI, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ (თბილისი, 1980).
2. ნ. ბახტაძე, *კლდის ხუროთმოძღვრების გენეზისი და განვითარების გზები საქართველოში* (თბილისი, 2007).
3. *დიდი სჯულისკანონი*, გამოსაცემად მოამზადეს: ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ (თბილისი, 1975).
4. ვ. დოლიძე, დავით-გარეჯის ერთი ხუროთმოძღვრული ძეგლის დათარიღების საკითხისათვის, *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*, ტომი XI, №9 (თბილისი, 1950).
5. *მამათა ცხორებანი*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ვ. იმნაიშვილმა (თბილისი, 1975).
6. დ. მერკვილაძე, სატაძრო მშენებლობის დასაწყისი დავით-გარეჯის სამონასტრო კომპლექსში, *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, IX (თბილისი, 2009).
7. ლ. მირიანაშვილი, გარეჯის ადრეული მონასტრიციზმი და ჩიხიბურის ზოსიმე-პიმენის კერძო სამლოცველოს მოხატულობის პროგრამა, როგორც ბერული ცხოვრების არსის ანარეკლი, *Analecta Iberica (ისტორიის, რელიგიისა და კულტურის საკითხები)*, I – აღმოსავლეთ და სამხრეთ ევროპის კლდის ძეგლები (თბილისი, 2001).
8. ლ. მირიანაშვილი, XIX ს-ის სამშენებლო საქმიანობა გარეჯის წმ. დავითის ლავრაში, *ლოვონი* (თბილისი, 2004).
9. ლ. მირიანაშვილი, აღდგომას წამებულ გარეჯელ ბერთა უცნობი ტიპის სამარტივლე (წმ. ელია წინასწარმეტყველის ეკლესიად ცნობილი ნაგებობის რეალური ფუნქციის დადგენისათვის), *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, VIII, *ედგენება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს* (თბილისი, 2008).
10. ლ. მირიანაშვილი, წერილობითი წყაროები წმ. დოდო გარეჯელის თავდაპირველი განსასვენებლისა და მისი წმინდა ნაწილების გადასვენების შესახებ, *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, XII (თბილისი, 2010).
11. ზ. სხირტლაძე, *წმ. დავით გარეჯელის განსასვენებელი* (თბილისი, 2006).
12. *მამათა ცხორებანი (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა)*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვ. იმნაიშვილმა (თბილისი, 1975).
13. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ და სხვ. ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით (თბილისი, 1964).
14. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი III (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ე. გაბიძაშვილმა და სხვ. (თბილისი, 1971).
15. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი VI (თბილისი, 1982).
16. Archbishop Averky (Taushev), *Liturgics*, Ed. by Archbishop Laurus (Jordanville, N.Y., 2000).
17. *Byzantine Monastic Foundation Documents: a Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*, vol. 1, edited by J. Thomas and A. Constantinides Hero (Dumbarton Oaks, 2000).
18. Egeria, *Egeria's Travels*, Newly translated with supporting documents and notes by J. Wilkinson (London, 1971)
19. Finegar J., *The Archaeology of the New Testament, Vol. 2: The Mediterranean World of the Early Christian Apostles* (1981).
20. Fant C. F., Reddish M. G., *A Guide to Biblical Sites in Greece and Turkey* (Oxford, 2003).
21. *Lives of the Monks of Palestine by Cyril of Scythopolis*, translated by R.M. Price (Michigan, 1991).
22. Meinardus Otto F.A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity* (2002).
23. Murphy-O'Connor J., *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide from Earliest Times to 1700* (Oxford, 2008).
24. Pringle D., *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus*, Vol. II (Cambridge, 1988).
25. Salih Abu, *The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighbouring Countries*, Transl. by B. Evetts (Oxford, 1895).
26. Taft Robert F., *The Decline of Communion in Byzantium and the Distancing of the Congregation from the Liturgical Action: Cause, Effect or Neither? Gerstel Sh. (Ed.), Thresholds of the Survival* (Washington, 2006).

27. The Coptic Encyclopedia, vol. 1. Ed. Aziz Suryal Atiy (1991).
28. Tomasevic N., Treasures of Yugoslavia: an Encyclopedic Touring Guide (Beograd, 1983).
29. Winter D., *Israeli Handbook: with the Palestinian Authority Areas* (1999).
30. Ангеличин-Жура Г., Пештерните цркви во Охридско-преспанскиот Регион (Р. Македонија, Р. Албанија, Р. Грција), *Нуну и Византија, Fourth Symposium, Niš, 3 – 5. JUNE 2005, The Collection of Scientific Works, IV*, Editor Miša Rakocija (Niš, 2006).

**LADO MIRIANASHVILI**  
Fund of Science “Udabno”

### **ONCE AGAIN ABOUT THE ONSET OF CHURCH CONSTRUCTION ACTIVITY IN DAVIT-GAREJI WILDERNESS**

The article deals with origination and architectural design of the first churches in Davit-Gareji wilderness. Three cave monasteries – Lavra of St. Davit, Dodorka and Natlismtsemeli were founded as early as in the 6th century. We lack early *typika*, as well as other written sources, except of the local saint’s lives, based on which one could judge about existence of communal churches in these early monasteries. Tradition varied from place to place; e.g. from lives of St. Serapion of Zarzma and St. Grigol of Khandzta, the Georgian saints, we know that they first built a communal church in their monasteries, and later on cells and other premises. The same order was followed in many monasteries of the Orthodox World, though with certain exceptions: St. Athanasius the Great and St. Sabas first constructed cells and next communal churches. According to the Life of St. Davit, the latter option was realized in Lavra of St. Davit as well. In this connection the following questions arise: Where was held the liturgy before that? Did a monastery has its own hieromonks or a village priest was invited from elsewhere? The newer redaction of the Life of St. Davit mentions that several small churches were rock-cut at an initial stage of monastic life. And indeed, “small churches” with Altar Table in the apse are available in the monasteries; but it is to be noted that on the one hand, according to the existing architectural knowledge these “small churches” have originated not earlier than the 9th century, and on the other hand all of them are actually private oratories, a constituent part of multi-cave hermitages. Based on decisions of the Laodecia and Constantinople (VI) Church Synods I decided to establish the earliest date of oratories’ emergence in Davit-Gareji. According to the Canon 58 of the Synod of Laodecia (held in 364) “The Oblation must not be made by bishops or presbyters in any private houses”. The private oratories at monasteries fall under this category (Robert F. Taft, 2006 and Archbishop Averky, 2000). Taking into consideration that the Altar Tables in all oratories of Davit Gareji monasteries are rock cut in the mother rock, i.e. they are timed with carving of the oratory, I assume that these oratories could not have emerged earlier than 692, when the above restriction was abolished by Canon 31 of the VI Synod of Constantinople, with a condition that the permission was granted by a bishop. From the history of the Georgian Orthodox Church we know that the church laws in Georgia were always strictly enforced, therefore I assume that the Laodecian Canon was strictly followed as well. My consideration about the time of onset of rock-cut oratories in Davit-Gareji wilderness is in partial consistence with their architectural dating. I assume possibility that the most ancient ones might date to the 8th century instead of the 9th c.

Based on the analysis of early rock-cut communal churches throughout the Eastern Christendom, I assume that in the beginning of their monastic activities the monks of Davit-Gareji probably adapted a natural grotto under a communal church, which at a later stage was remodeled.

Results of archaeological excavations within Transfiguration church at Lavra of St. David are analyzed in the light of my earlier considerations about St. David’s grave. The excavations have revealed that the tomb was equipped with an entrance from outside, blocked at a later stage. Discrepancy between East-West orientations of the grave pit and nave was also noted. I assume that my considerations about St. David’s burial within his cave and its later incorporation into the main church, based on the analysis of a hagiographic text, have been confirmed in a course of archaeological excavations.

A special attention is given to arbitrary East-West orientation of the rock-cut churches in Davit-Gareji wilderness and elsewhere. A certain art historian of the architecture links this feature with the need to better illuminate altar apses. Based on the study of a number of cave and stone churches, I have assumed that the discrepancy might also have resulted due to the fact that the churches were oriented according to the visual sunrise

azimuth which changes with season and in a course of centuries. If this proves true, we will manage to date churches more precisely.

Finally I give explanation to rise of a tradition noted in a hagiographic text concerning celebration of the Easter together by all monks from all twelve monasteries of Davit-Gareji at the sole throughout Gareji wilderness masonry church (8th-9th cc.). In my opinion, in difference from the similar tradition maintained by St. Pachomius, Garejian fathers have revived an ancient rule of circling church proper (and not the territory) with lighted candles that was an unfulfilled task in their cave-monasteries, because the cave-churches were rock-cut within steep slopes of mountain ridges which extended at least 2 km.



საქართველო-რომის ეკლესიების ურთიერთობა  
დიდ ბანხეთქილებაზე (1054 წ.)

საქართველოს ეკლესიის რომის ეკლესიასთან ადრეული ურთიერთობის შესახებ შემორჩენილია ფრაგმენტული ცნობები, რომლებიც მხოლოდ პოზიტიური კუთხით წარმოაჩენს ამ ურთიერთობას და რაიმე მნიშვნელოვანი დასკვნის გამოტანის საშუალებას არ იძლევა.

მართალია, საქართველოში ქრისტიანობის გამარჯვება რომის იმპერიის საგარეო პოლიტიკის გამარჯვება იყო<sup>1</sup>. მაგრამ ეს არ ნიშნავდა საქართველოს ეკლესიის რომის ეპისკოპოსზე დამოკიდებულებას. საქართველოს ეკლესია თავიდანვე დაკავშირებული იყო კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსთან, რასაც გვამცნობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“. თუმცა ძველი ისტორიკოსები („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ავტორები, გელასი კესარიელი, რუფინუსი), რომლებიც ქართლში ქრისტიანობის გამარჯვებასა და მეფის მიერ კონსტანტინე კეისართან ელჩების გაგზავნაზე გადმოგვცემენ არ ასახელებენ იმ ქალაქს, სადაც ისინი კეისარმა მიიღო.

დღეისათვის დადგენილია, რომ ქართლის გაქრისტიანება მოხდა IV ს. 20-იან წლების შუახანებში. ამ უდიდესი მნიშვნელობის ისტორიულ მოვლენას თან ახლდა მცხეთის სხვადასხვა რელიგიურ თემებს შორის სერიოზული დაპირისპირება, რაც აისახა „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში. ცნობილი არ არის რამდენ ხანს გაგრძელდა რელიგიურ ნიადაგზე ატეხილი შფოთი. ყოველ შემთხვევაში, თუ გავითვალისწინებთ ამავე მიზეზით სხვა ქვეყნებში მომხდარ ამბებს, მაშინ საკმაოდ დრო უნდა გასულიყო მცხეთაში და საერთოდ ქართლში ვითარების მოწესრიგებამდე და როდესაც იმპერიის დედაქალაქად კონსტანტინოპოლი გამოცხადდა (330 წლის 11 მაისი), ქართლის მეფის ელჩები ამ ქალაქში უნდა სწვევოდნენ იმპერატორს. ალბათ, იმიტომ, რომ ამ დროს კონსტანტინოპოლის ქრისტიანული ეკლესია ჰერაკლიის მიტროპოლიტის იურისდიქციაში იყო, კეისარმა ქართველების ეკლესიის მოწივებაში დახმარება ანტიოქიის პატრიარქს დაავალა<sup>2</sup>.

ამგვარად, კონსტანტინე კეისართან ურთიერთობის ზემოთმოთხრობილი ეპიზოდი არ იძლევა იმის თქმის საშუალებას, რომ ქართლის გაქრისტიანებასთან ერთად იწყება საეკლესიო კავშირი რომის ეკლესიასთან, „რადგან იმდროინდელი საქართველო მჭიდროდ იყო დაკავშირებული რომთან“<sup>3</sup>.

რომთან „მჭიდროდ“ კავშირის არსებობის დამატკიცებლად ვერ გამოგვადგება VI საუკუნის 90-იან წლებში, ქართლში ქრისტიანობის გამარჯვებიდან დაახლოებით ორსაუკუნეანახევრის შემდეგ, ქართლის კათალიკოსის კირონ I-ის (596-610) მიერ რომის პაპის გრიგოლ I დიდისადმი (590-604) წერილის გაგზავნა. ჯერ ერთი, როგორც ითქვა, ქართლის ეკლესიის მოწივობასა და განმტკიცებაში რომის ეკლესიის ხელი არ ერია. მეორეც, ორსაუკუნეანახევრის განმავლობაში რამდენმა ქარიშხალმა გადაუარა როგორც საქართველოს, ისე რომის იმპერიას და საკუთრივ რომს, რამდენჯერ შეიცვლებოდა როგორც კონფესიურ-ეკლესიური, ისე პოლიტიკური ორიენტაცია, როგორც ერთი ისე მეორე სახელმწიფოსი. ამდენად, შეუძლებელია ერთმანეთისაგან საუკუნეებით დაშორებული ფრაგმენტული ცნობებით რაღაც პოლიტიკური ხასიათის კანონზომიერების დადგენა.

გრიგოლ დიდის წერილი, თავისთავად, საინტერესოა. აქედან ჩანს, რომ ქართველი პილიგრიმები და განსაკუთრებული დავალებით წარგზავნილები, ყოველგვარი სარწმუნოებრივი ან პოლიტიკური მოსაზრებით შეზღუდვის გარეშე, დაიარებოდნენ საპატრიარქო ქალაქებში, მათთვის რაიმე განსაკუთრებული უპირატესობის ან მნიშვნელობის მიუნიჭებლად. წერილიდან ვიგებთ, რომ კათალიკოს კირონის წარგზავნილი ჯერ იერუსალიმში ყოფილა, საიდანაც რომს გაემგზავრა. სავარაუდოა, რომ იგი იერუსალიმის მაშინდელ პატრიარქთან ამოსთან (594-601) იმავე საკითხების გარკვევას ცდილობდა, რის შესახებაც მან პაპს გრიგოლ I-ს მოახსენა. ამასთან დაკავშირებით მ. თამარაშვილი სრულიად სხვაგვარად ფიქრობდა: „ეს წიგნი იმითაც შესანიშნავია, რომ საქართველოს კათალიკოსს სასულიერო კითხვების განსამარტებლად რომის პაპისათვის მიუმართავს და არა აღ-

<sup>1</sup> ა. ბოგვერაძე, *ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში* (თბილისი, 1979), გვ. 13.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, ტომი I (თბილისი, 1960), გვ. 224

<sup>3</sup> შ. ლომსაძე, *მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათალიკენი* (თბილისი, 1984), გვ. 48; მ. პაპაშვილი, *საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს.* (თბილისი, 1995), გვ. 61.

მოსავლეთის პატრიარქებისათვის. ესეც საკმაო საბუთია იმისი, რომ საქართველოს სარწმუნოების კითხვებში რომასთან უფრო კავშირი ჰქონია, ვიდრე ბერძნებთან<sup>1</sup>.

ფიქრობ, ნესტორიანობა აღმოსავლეთის ეკლესიისა და, როგორც ჩანს, საქართველოს ეკლესიისთვისაც იმდენად სახიფათო იყო, რომ მისმა წარმომადგენელმა, ჭეშმარიტ მართლმადიდებლობის წიაღში დაბრუნებული სექტის წევრებისადმი მოპყრობაზე, სავარაუდოა, სხვადასხვა საპატრიარქოთა მოსაზრებათა გაცნობისა და შეჯერების მიზნით, იმავე მოგზაურობის დროს სხვა (ანტიოქიის, ალექსანდრიის, კონსტანტინოპოლის) პატრიარქებიც მოინახულა. ქართულმა ეკლესიამ, ამგვარად, ყველა საპატრიარქოსა და რომის პაპისადმი თანაბარი ყურადღება და პატივისცემა გამოხატა იმ დროს, როდესაც ქართული ეკლესიის სომხურ ეკლესიასთან დაპირისპირება უკვე სახეზე იყო. ქართული ეკლესიის მეთაურის ქრისტიანული ეკლესიის საჭეთმპყრობელთა მიმართ ყურადღებისა და პატივისცემის გამოქვეყნება პოლიტიკური მოსაზრებითაც გამართლებული ჩანს. საჭირო იყო მათთვის ჩვენება იმისა, რომ ე. წ. აღმოსავლეთის ეკლესიის (ნესტორიანელთა სექტის) წინააღმდეგ ბრძოლა ორთოდოქსალური ქრისტიანული ეკლესიის საერთო საქმე იყო. ამგვარი პოზიციის გამოხატვის სურვილმა მიიყვანა ქართველი მოციქული იერუსალიმში (და სხვა საპატრიარქო ქალაქებში). მისი ბოლო ვიზიტი უნდა ყოფილიყო რომში პაპთან. გასათვალისწინებელია, რომ პაპის წერილში მხოლოდ იერუსალიმში იმიტომაც ნახსენებია, რომ ამ ქალაქში ელჩმა, სხვა ნივთებთან ერთად, კვირონ ეპისკოპოსის მიერ პაპისათვის გაგზავნილი წერილი დაკარგა, მაგრამ მიუხედავად ამისა პაპმა მოციქულს მაინც მოუსმინა, გაიგო ქართველი კათალიკოსის თხოვნა და პასუხი წერილობით გაუგზავნა კიდევ. მასში მსჯელობა მხოლოდ თეოლოგიურ საკითხებზეა<sup>2</sup>.

„856 წელი... ძველი ჩვეულების მიმდევარმა იმპერატორმა მიქაელმა<sup>3</sup> რომში ახალ პაპთან<sup>4</sup> ელჩობა გაგზავნა საჩუქრებით, ხოლო ლაზების მეფემაც იმ დღისმოსაობის გამო, რომელიც მოციქულებრივ საზღვრამდე აღწევდა, საუცხოო საჩუქრები გაგზავნა წმ. პეტრეს სახელზე“<sup>5</sup>. ამონარიდი საინტერესოა იმდენად რამდენადაც ბიზანტიის კეისართან ერთად, აფხაზთა სამეფოს (დასავლეთ საქართველოს) მეფე დემეტრე II, ლეონ II-ის ძე, მართალია კეისრის ელჩის ხელით (ამიტომ არ არის აღნიშნული დემეტრე მეფის ელჩის შესახებ), მაგრამ მაინც, საჩუქრებს უგზავნის ახლადარჩეულ რომის პაპს. მისი ასეთი მოქმედება მაჩვენებელია იმ ბრძოლის წარმატებით დასრულებისა, რომელსაც იგი დიდი ხნის განმავლობაში აწარმოებდა ბიზანტიის წინააღმდეგ. იმავე დროს ისიც ჩანს, რომ დემეტრე II-მ თავისი სამეფოს დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში დამარცხებულ ბიზანტიელებთან იმდენად კარგი ურთიერთობა აღადგინა, რომ კეისარი და ქართველი მეფე ერთად აგზავნიან საჩუქრებს რომში. არ შემოიძლია რაიმე ვთქვა დემეტრე II-ის განსაკუთრებულ რწმენასა და პატივისცემაზე რომის პაპისა და ეკლესიის მიმართ, მაგრამ ცხადია, რომ იგი რომში საჩუქრების გაგზავნით თავისი სამეფოს დამოუკიდებლობის დემონსტრირებასაც ახდენდა საერთაშორისო ასპარეზზე. ალბათ, ახლად ხელდასხმული პაპებისა და პატრიარქებისათვის მილოცვა და საჩუქრების გაგზავნა, მათდამი ჩვეულებრივი ყურადღების გამოვლინება იყო. მეფეები და დიდებულები ზოგჯერ გამეფებას ულოცავდნენ და საჩუქრებსაც უგზავნიდნენ მათთვის არასასურველ მეფე-მთავრებსაც კი.

ზემოთქმულის (საქართველოს ეკლესია რომ ერთნაირ, მიუკერძოებელ ურთიერთობაში იყო ყველა ქრისტიანულ ეკლესიასთან) დადასტურებად შეიძლება ჩაითვალოს IX საუკუნის დიდი ქართველი სასულიერო მოღვაწის ილარიონ ქართველის მომლოცველობა მისი დროის წმინდა ადგილებში. ილარიონის მიერ მოლოცვილი ადგილები ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ თავიანთი განუმეორებელი სიწმინდეებით, მაგრამ იგი არც ერთ მათგანს არ ანიჭებს უპირატესობას.

ილარიონმა პირველად იერუსალიმში და პალესტინის სიწმინდეები მოილოცა, სადაც შვიდი წელი დაყო. იგი პალესტინიდან სამშობლოში დაბრუნდა. შემდეგ ხუთი წელი კონსტანტინოპო-

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათალიკოსისა ქართველთა შორის* (ტფილისი, 1902), გვ. 26.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 24-26.

<sup>3</sup> ბიზანტიის კეისარი მიქაელ III (842-867).

<sup>4</sup> პაპი ბენედიქტე III (855-858).

<sup>5</sup> ი. ტაბაღუა, *საქართველო ვეროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, (XIII-XVI სს.)* (თბილისი, 1984), გვ. 70. ი. ტაბაღუას მიერ საეკლესიო ანალებიდან ამოღებული ეს ცნობა მ. პაპაშვილმა რატომღაც გადააკეთა: იმპერატორ მიქაელის მიერ პაპთან ელჩის გაგზავნა გამოსტოვა და ელჩისა და საჩუქრების რომში გაგზავნა დასავლეთ საქართველოს მეფე დემეტრე II-ს (825-861) მიაწერა და იგივე ცნობა შემდეგნაირად გადმოსცა: „856 წელს ლაზების მეფემ... საუცხოო საჩუქრებით ელჩობა გააგზავნა წმინდა პეტრეს სახელზე რომის პაპთან“. ამგვარად გადაკეთებული წყაროდან შესაბამისი დასკვნაც შემოგვთავაზა: „იმ დღისმოსაობის გამო, რომელსაც მაშინდელ იბერიასა და ეგრისში იხენდნენ რომის პაპისადმი, ქრისტიანობისათვის დაუცხრომლად მზრუნველმა დემეტრე II-მ მოკითხვის მიზნით საუცხოო საჩუქრები გაუგზავნა რომის პირველ მღვდელმთავარს“. მ. პაპაშვილი, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 65-66.

ლის და ორი წელი რომის სიწმინდეებში გაატარა. ილარიონი რომიდან ბიზანტიაში დაბრუნდა და ქალაქ თესალონიკში გარდაიცვალა. მისი ნეშტი კონსტანტინოპოლში დაკრძალეს<sup>1</sup>.

ილარიონის მომლოცველობიდან ჩანს IX საუკუნის ქართველის პატივისცემა და მოწიწება აღმოსავლეთის (სირია-პალესტინის) სიწმინდეებისადმი, ქართველთათვის კარგად ცნობილი ძველი და ახალი აღთქმის სამყაროსადმი. იმავე დროს გამოკვეთილია ლტოლვა ახლად ჩამოყალიბებული რელიგიური და პოლიტიკური ცენტრებისაკენ – კონსტანტინოპოლისა და რომისაკენ. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავდა, „ილარიონი თითქმის პირველი ქართველი იყო, რომელმაც თავის თანამემამულეებს, მათ შორის ექვთიმესაც (მთაწმინდელი – ე. მ.), გზა გაუკაფა დასავლეთისაკენ. ილარიონს ვერ აკმაყოფილებდა ვერც სამშობლო და ვერც აღმოსავლეთი, ამიტომ მან უღუმბო-კონსტანტინოპოლი-თესალონიკე-რომით დასავლეთს მიმართა, სწორედ ასე მოიქცა ექვთიმეც: უღუმბო-კონსტანტინოპოლ-ათონის გზით მას უნდოდა რომსაც გასცილებოდა და თვით ისპანიაში დამკვიდრებულიყო”<sup>2</sup>.

ქართველი საეკლესიო მოღვაწენი ხედავდნენ, რომ საქმე განხეთქილებისაკენ მიდიოდა და ისინი ყოველთვის მიანიშნებდნენ, რომ საქრისტიანოს და ეკლესიების ერთობის მომხრენი იყვნენ. ისინი ყველა ეკლესიისადმი პატივისცემას ადასტურებდნენ. საქართველოში თავდაპირველად არ იზიარებდნენ ბერძნების მიერ ორ ეკლესიას შორის არსებულ რიტუალური განსხვავებების გაზვიადებას. საკითხისადმი ამგვარ მიდგომას ვხედავთ განხეთქილებამდე რამდენიმე წლის წინ, ექვთიმე გრძელი იერუსალიმელისა და სომხური მონასტრის შარმაშენის წინამძღვრის პაექრობისას ღრტილას ანუ არტანუჯის კრებაზე 1046 წელს. როდესაც სოსთენმა ექვთიმეს ნიშნის მოგებით ჰკითხა: ნუთუ ჩემთან საპაექროდ იერუსალიმიდან მოხვედით, ექვთიმემ მიუგო: „მე უკუშ პირუშლად მოვალ წმიდით ქალაქით რუსალიმით აღსადგომელით უფლისათ... და მიერ ანტიოქიით და ჰრომით საყდრით წმიდისა პეტრე მოციქულთა თავისათ და მერმე აღექსანდრიით... და მერმე კონსტანტინოპოლით... ხოლო შენ ვინა მოხვალ არა უწყი, არგანათ და შარმაშენით მოხუალა და მოგაქუ წუალება ნესტორისა და სევერიზისი”<sup>3</sup>.

XI საუკუნე გარდატეხის პერიოდია დასავლეთის და აღმოსავლეთის იმპერიების ურთიერთობაში. პოლიტიკურმა დაპირისპირებამ თავისი ასახვა ჰპოვა ქრისტიანული სამყაროს შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელ რელიგიურ-დეოლოგიურ ბრძოლაში. ამ დიდი დაპირისპირების პარალელურად აღმოსავლეთის ეკლესიაში იყო „შიდა” წინააღმდეგობები, რომლებიც საერთო სურათის აღქმას ართულებდა.

ვიდრე საეკლესიო განხეთქილებას და მის მიმართ ქართველთა დამოკიდებულებას შევეხებოდეთ, მანამდე მოკლედ მაინც უნდა ითქვას საქართველო-ბიზანტიის პოლიტიკურ ურთიერთობაზე XI ს. პირველ ნახევარში. ამ პერიოდში სერიოზულად შეიცვალა ძალთა თანაფარდობა მახლობელ აღმოსავლეთში. არაბთა სახალალოფოს ნანგრევებზე აღმოცენებული მუსლიმანური საამიროები ბიზანტიისათვის სერიოზულ მოწინააღმდეგეს აღარ წარმოადგენდნენ. შეცვლილ ვითარებაში ბიზანტიისათვის საჭირო აღარ იყო ძლიერი მოკავშირეები საქართველოსა და სომხეთის სახით და მათი დასუსტება იმპერატორის კარისათვის სრულიად მისაღები იყო. ბიზანტიის ხელისუფლება მხარს უჭერს საქართველოში არსებულ სეპარატისტულ ძალებს. ეს გახდა მიზეზი გაძლიერების გზაზე დამდგარი საქართველოს ბიზანტიასთან დაპირისპირებისა, რაც შემდეგში იმპერიის პირდაპირ აგრესიაში გადაიზარდა.

ე. წ. დიდი საეკლესიო განხეთქილების წინ, საქართველო-ბიზანტიის დაპირისპირების უმთავრესი მიზეზი უნდა ყოფილიყო ქართული სამეფო კარისა და ეკლესიის დამოუკიდებელი საგარეო პოლიტიკა, მხარის არ დაჭერა ანტირომაული პოლიტიკისადმი, რომელსაც ერთობლივად ანხორციელებდნენ კეისარი და მისი გავლენის ქვეშ მყოფი საპატრიარქოები. ამ პერიოდში ქართული ეკლესიის მტკიცე პოზიციას ქალკედონური მრწამსის და ქრისტიანული ეკლესიის ერთიანობის, რომლის ბურჯი რომის ეკლესია უნდა ყოფილიყო, დაცვა წარმოადგენდა. ის, რომ რომის ეკლესია თვითონ გამოდიოდა ქრისტიანული ეკლესიის გამაერთიანებლის პრეტენზიით და ნაბიჯ-ნაბიჯ ცდილობდა ამის მიღწევას, ახალი არ იყო. ამ პრეტენზიას კვებავდა ოდინდელი რომის იმპერიის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ისტორიული განვითარების თავისებურებები, რამაც V-VI საუკუნეებში, როგორც აღ. შემეანი აღნიშნავდა, გამოიწვია „ფაქტობრივად ურთიერთგამომრიცხველი „ეკლესიოლოგია“ – ორი სწავლება ეკლესიის შესახებ. აქ ხაზი უნდა გა-

<sup>1</sup> ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (XI-XV სს.), ი. აბულაძის რედაქციით (თბილისი, 1967), გვ. 9-37.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა), ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV (თბილისი, 1957), გვ. 135.

<sup>3</sup> საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოისა და კათოლიკე ეკლესიისა, მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე (სანკტ-პეტერბურგი, 1882), გვ. 95.

გუსვით იმას, რაც აღმოსავლეთის ბრალის არსს წარმოადგენს ეკლესიათა განყოფაში. კერძოდ, აღმოსავლეთის ეკლესიურმა აზროვნებამ თითქმის სრული უგრძობლობა გამოიჩინა ამ ეკლესიოლოგიური წინააღმდეგობის მიმართ, და პაპიზმის ზრდას არ მოჰყოლია რაიმე თანმიმდევრული რეაქცია. მსოფლიო კრებების პერიოდში რომი ღიად აღიარებს თეორიას, რომის ეპისკოპოსის მსოფლიო ეკლესიაზე „ძალაუფლების“ (Potestas) შესახებ... მაშინ, როდესაც დასავლეთი გამოკვეთილად ავითარებდა თავის მიმართულებას, აღმოსავლეთს (XI საუკუნემდე) არც ერთხელ არ გამოუხატავს თავისი უთანხმოება რაიმე ცხად ფორმებში, და ყოველთვის ცდილობდა მიექჩმალა პრობლემა ბუნდოვანი და ორაზროვანი ფრაზებით... ეფესოსა და ქალკედონის ისტორიიდან მართლაც შეიძლება იმ დასკვნის გამოტანა, რომ ბერძენი ეპისკოპატი ნამდვილად აღიარებდა რომის ეპისკოპოსის განსაკუთრებულ პრეროგატივებს... როცა აღმოსავლეთის ეკლესიას მთლიანობაში განვიხილავთ, მაშინ, ჩვენ დავინახავთ, რომ ეს სიმართლე არ არის<sup>1</sup>. ალ. შმემანს მოყავს ა. კარტაშევის სიტყვები, რომ აღმოსავლეთის ეკლესია არა მხოლოდ დროულად არ ეწინააღმდეგებოდა „პაპობის დოგმატის მზარდ მისტიკას“ და უსიტყვოდ ეთანხმებოდნენ პაპების ფორმულარებს, რომისადმი თავისი „იურიდიულად გაუაზრებელი აპელაციებით და გულუბრყვილო რომოფილობით“ ხელს უწყობდნენ რომაელთა შორის ილუზიის ჩამოყალიბებას, „თითქოს ბერძნები მართლაც იზიარებდნენ პაპობის მისტიკის რომაულ გაგებას“<sup>2</sup>. აღმოსავლეთში პაპიზმის ამგვარი გაგების მიზეზი ძვეს აღმოსავლეთის ეკლესიის რომის იმპერიასთან განსაკუთრებულ კავშირში, იმ იმპერიასთან, რომელიც კონსტანტინე დიდმა ქრისტიანული იმპერიის სახით შექმნა და ამის გამო, „რომაული იდეა“ გაზიარებული იქნა, როგორც აღმოსავლეთში ისე დასავლეთში. დასავლეთის იმპერიის დანგრევის შემდეგ „რომაულმა იდეამ“ ფორმა შეიცვალა და ხელი შეუწყო პაპიზმის იდეის ზრდას. როდესაც აღმოსავლეთი ფაქტობრივად გამოეყო დასავლეთს, აღმოსავლეთში უკვე აღარ ესმოდათ ის დოგმატური აზრი, რასაც პაპები თავის იურისდიქციულ პრეტენზიებში დებდნენ, და „მათ გულუბრყვილოდ ეგონათ, რომ საქმე ჰქონდათ უბრალო ადმინისტრაციულ პირველობასა და პატივმოყვარეობასთან... მაგრამ აღმოსავლეთის გაგებით, ამგვარი ადმინისტრაციული საკითხები ეხებოდა არა იმდენად საეკლესიო, არამედ საეკლესიო-სახელმწიფო სფეროს“<sup>3</sup>.

აღმოსავლეთი და დასავლეთი ერთმანეთს დაშორდნენ როგორც სახელმწიფოებრივად ისე ეკლესიურად. ჩამოყალიბდა ორი სამყარო, ორი ტრადიცია, ორი საეკლესიო ფსიქოლოგია. საქმე მივიდა ამ განცალკევების ფორმალურად გაფორმებისაკენ. აღმოსავლეთს და დასავლეთს ერთმანეთისათვის არ ეცალათ. მათ თავიანთ გაგლების სფეროებში მრავალი მოსაგვარებელი პრობლემა ჰქონდათ. „თუ ადრეულ ეკლესიაში ერთობა მოიაზრებოდა, უწინარეს ყოველისა, როგორც ერთობა რწმენისა, სიყვარულისა და ცხოვრებისა, დასავლეთისათვის ახლა უკვე მთელი პრობლემა ერთადერთ პუნქტამდე დაიყვანებოდა: რომისადმი მორჩილება, მისი აბსოლუტური პრიმატის გარეგნული აღიარება. ბიზანტიის ყოველ თხოვნას დახმარების შესახებ რომი პასუხობდა: აღიარეთ პაპის ძალაუფლება და მთელი დასავლეთის სამყარო თქვენი მოკავშირე გახდება. მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ დასავლეთის სულიერი ცენტრი რომი გახდა, ამიერიდან ყოველთვის, როცა ბიზანტია ისლამის სულ უფრო მაგრად მოჭერილ მარწუხებში იხრჩობა, მას ერთადერთი გზა დარჩენია – მიმართოს რომს. და აი, ახალ-ახალი რგოლები ემატება დაუსრულებელი მოლაპარაკებების, კინკლაობის, დაპირებების, ტყუილების სამარცხვინო ჯაჭვს, რომელშიც არის ყველაფერი, გარდა უმთავრესისა: არ არის სურვილი ერთიანობისა, ქრისტეს ეკლესიის ჭეშმარიტი აღსვებისა“<sup>4</sup>.

ის რაც აღმოსავლეთის ეკლესიაზე ზოგადად ითქვა, ბუნებრივია, ქართულ ეკლესიაზეც ვრცელდებოდა. პაპობისა თუ პაპიზმისადმი მიმართებაში ტრადიციას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და იგი გარკვეულ ისტორიულ ვითარებაში თავს იჩენდა კიდევ, და მისი ინტერპრეტაცია, ქართველების მხრიდან, ხდებოდა მხოლოდ და მხოლოდ სქიზმამდელი პენტარქიის (ხუთი საპატრიარქოს ერთობა) სახით, რომელშიც რომის ეპისკოპოსი იყო მხოლოდ „პირველი თანასწორთა შორის“.

რა თქმა უნდა, მონოლითური არ იყო აღმოსავლეთის ეკლესია და ხშირად წინააღმდეგობა პოლიტიკურ-ეკლესიურ ინტერესთა სხვადასხვაობაში ვლინდებოდა.

საქართველო-ბიზანტიის პოლიტიკურმა დაპირისპირებამ გამოიწვია საეკლესიო ურთიერთობის გათულება: დაპირისპირებულნი აღმოჩნდნენ ქართველი და ბიზანტიელი სამღვდელთა. ამ უკანასკნელთ განიზრახეს ქართველთა გაძევება იმპერიის ტერიტორიაზე არსებული სახელგანთქმული

<sup>1</sup> ალ. შმემანი, განყოფა, *ღიალოგია*, №1(2) (თბილისი, 2005), გვ. 48.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 50.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 51.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 61-62.

სავანეებიდან და მათი ქონების დაუფლება. დაპირისპირებამ განსაკუთრებით ახდილად იჩინა თავი საზღვარგარეთ არსებულ ისეთ მნიშვნელოვან რელიგიურ-კულტურული ცენტრებში, როგორც იყო: ივერიის მონასტერი ათონის მთაზე (ეგეოსის ზღვის პირას, ქალკედონის ნახევარკუნძულზე), შავი მთა (ანტიოქიის მახლობლად). ბერძნებმა პიველ რიგში იოანე მთაწმინდელის და თორნიკე ერისთავის მიერ დაარსებულ სახელგანთქმულ ათონის მონასტერს შეუტყვეს 1019-1029 წლებში და იმას მიადწიეს, რომ მონასტრის წინამძღვარი გიორგი ვარაზიანე გადასახლებაში გარდაიცვალა (1029). ბერძნებმა მონასტერი სამჯერ გაძარცვეს, საპრობილეში ჩასვეს იმავე მონასტრის სხვა წინამძღვარი არსენი. იმავე დროს შავ მთაზე დაიწყო ქართველი ბერების შევიწროება და ცილის დაწამება, თითქოს ისინი მწვალებლები იყვნენ. ამ ამბების მომსწრე და მოწამე გიორგი მცირე გიორგი მთაწმინდელის ბიოგრაფიაში წერს, შურით აღვსილი სვიმეონ-წმინდის მონასტრის ბერები როგორ უპირებდნენ ქრთველებს გაძევებას. ამ მიზნით მათ განიზრახეს, „რადთა წმიდასა ამას და მართალსა სარწმუნობასა ჩუენსა ბიწი რადმე დასწამონ“<sup>1</sup>. ქართველებისათვის მწვალებლობის დაბრალება იმდენად სერიოზული სახე მიიღო, რომ ანტიოქიის ახლადარჩეულმა პატრიარქმა თევდოსიუს II-მ (1075-1084) გამოძიება დანიშნა და ბერძნული ენისა და მწერლობის მცოდნე ქართველის თავისთან მიყვანა ბრძანა. პატრიარქის წინაშე წარსდგა გიორგი ათონელი (მთაწმინდელი), რომელმაც „იწყო წარმოთქმად მართლისა სარწმუნობისა ესრეთ, რომელ განაკურგნა მსმენელნი, რამეთუ სული წმიდა იტყოდა პირით მისით“<sup>2</sup>.

ბერძენმა ბერებმა, დარწმუნდნენ რა ქართველებისათვის მწვალებლობაში ბრალის დადების უსუსურობაში, ახლა შეტევა სხვა მხრიდან წამოიწყეს. მათ ეჭვქვეშ დააყენეს ქართული ეკლესიის ავტოკეფალურობა და ანტიოქიის საპატრიარქოსადმი მისი დაქვემდებარება განიზრახეს, მაგრამ გიორგი ათონელმა ამჯერადაც ბრწყინვალედ დაიცვა ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა. ეს მოხდა კონსტანტინოპოლისა და რომის ეკლესიების განხეთქილებიდან (1054) მცირე ხნის შემდეგ, კონკრეტულად კი – 1057 წელს. როგორც ჩანს, აღმოსავლეთის სხვა საპატრიარქოებს (ყოველ შემთხვევაში ანტიოქიის საპატრიარქოს მაინც) ჯერ კიდევ არ აქვთ გაზიარებული კონსტანტინოპოლის პოზიცია (ისინი ხომ იმპერიის შემადგენლებაში იმყოფებოდნენ) და ისინი ჯერ კიდევ არ არიან რომთან გათიშულნი. ასეთი მდგომარეობა ნათლად გამოჩნდა, მაშინ, როდესაც ანტიოქიის საპატრიარქოში შეიმუშავეს ქართული ეკლესიაზე ანტიოქიის პატრიარქის გავლენის გავრცელების პროგრამა<sup>3</sup>. თუ ამ გადაწყვეტილებას შეეწინააღმდეგებოდა საქართველოს საერო და საეკლესიო ხელისუფლება, მაშინ „მიუწერო ოთხთავე პატრეაქთა საყდრის-მოდგმათა ჩვენთა და ვაუწყოთ თვითრჩეულობა<sup>4</sup> და ქედვიცხელობა<sup>5</sup> ნათესავისა თქვენისა“<sup>6</sup> – დაემუქრა პატრიარქი გიორგი მთაწმინდელს.

საინტერესოა, რომ გიორგი მთაწმინდელის ანტიოქიის პატრიარქთან პაექრობისას და შემდეგ კონსტანტინოპოლში კონსტანტინე X-სთან ვიზიტის დროს გამოკვეთილად ჩანს მისი კრიტიკული დამოკიდებულება აღმოსავლეთის ეკლესიების მიმართ და უპირატესობას ანიჭებს ქართულ და რომაულ ეკლესიებს. საგულისხმოა, რომ გიორგი საქართველოს საერო და სასულიერო ხელისუფლების საერთო აზრის გამომხატველი იყო. მან ყურადღება გაამახვილა იმ გარემოებაზე, რომ ბერძნულ-ბიზანტიურმა ეკლესიამ გადაუხვია თავდაპირველ ქრისტოლოგიურ პრინციპებს, რაც გამოწვეული იყო ამ ეკლესიის წიადში სხვადასხვა დროს სხვადასხვა მწვალებლური მოძღვრებისა და მოძრაობის არსებობით. ჩვენ ქართველებს კი – განუცხადა მან ანტიოქიის პატრიარქს – „ვინაფთვან ერთი ღმერთი გვიცნობიეს, არღარა უარგვიყოფიეს. და არცა ოდეს წვალებისა მიმართ მიდრეკილ არს ნათესავი ჩვენი, და ყოველთა უარისმყოფელთა და მწვალებელთა შევაჩვენებთ და დავსწყევთ“<sup>7</sup>. მოგვიანებით, ამგვარადვე შეაფასა გიორგი მთაწმინდელმა რომის ეკლესია კონსტანტინოპოლში, როცა მას იმპერატორმა სთხოვა ორ ეკლესიას შორის არსებული განსხვავება და უპირატესობა წარმოეჩინა: „ჰოი მეფეო, ვინაფთვან ბერძენთა შორის

<sup>1</sup> გიორგი მცირე, *ცხოვრება და მოქალაქეობა წმინდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმინდელისა*, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (XI-XV სს.), ი. აბულაძის რედაქციით (თბილისი, 1967), გვ. 149.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 150-151.

<sup>3</sup> ე. მამისთვალიშვილი, საქართველოს და ანტიოქიის ეკლესიების ურთიერთობის ისტორიიდან, *ისტორიანი, სამეცნიერო კრებული მიძღვნილი როინ მეტრეველის დაბადების 70 წლისთავისადმი* (თბილისი, 2009), გვ. 251-272.

<sup>4</sup> თავნებობა.

<sup>5</sup> დაუმორჩილებლობა.

<sup>6</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (XI-XV სს.), ი. აბულაძის რედაქციით (თბილისი, 1967), გვ. 153.

<sup>7</sup> იქვე, 154

მრავალი წვალეზა და მრავალგზის მიდრკეს... ხოლო ჰრომთა ვინაფთგან ერთგვის იცნეს ღმერთი, არღაროდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალეზა შემოსრულ არს მათ შორის”<sup>1</sup>.

ამგვარად, საქართველო-რომის ურთიერთობის პირველი პერიოდის ამსახველი წერილობითი წყაროები გვიჩვენებს, რომ ქართული ეკლესია იბრძვის თვითდამკვიდრებისათვის, ცდილობს დაიცვას თავისი ერთგულება და სიწმინდე ქრისტიანული იდეალებისა და საეკლესიო რიტუალისადმი, იყოს ობიექტური შემფასებელი აღმოსავლეთის ეკლესიებში არსებული ვითარებისა და წარმოაჩინოს თავისი უპირატესობა ბიზანტიის იმპერიაში არსებული სხვა ეკლესიების მიმართ. არ ჩანს მართლმადიდებლობისაგან განდგომის სურვილი; არ ჩანს, რომ ქართული ეკლესია აღიარებდა რომის ეკლესიაში დამკვიდრებულ filioque-ს, რომის პაპის ღვთის მოადგილეობას დედამიწაზე და მის უცოდველობას, ან იმას, რომ ქართული ეკლესია რომის ეკლესიისადმი მორჩილებას და პაპის უპირატესობას აღიარებდა. ქართული ეკლესია მხოლოდ ხაზს უსვამდა თავის დამოუკიდებლობას, რაც პირველ რიგში რომისა და ბიზანტიის ეკლესიებში არსებული ვითარების ობიექტური შეფასებით გამოხატა.

### დამოწმებული ლიტერატურა

1. ა. ბოგვერაძე, *ქართლის პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში* (თბილისი, 1979)
2. გიორგი მცირე, *ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმინდელისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (XI-XV სს.), ი. აბულაძის რედაქციით* (თბილისი, 1967).
3. მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის* (ტფილისი, 1902).
4. კ. კეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული აგიოგრაფიის ისტორიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა), *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, IV (თბილისი, 1957)
5. შ. ლომსაძე, *მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი* (თბილისი, 1984)
6. ე. მამისთვალიშვილი, საქართველოს და ანტიოქიის ეკლესიების ურთიერთობის ისტორიიდან, *ისტორიანი, სამეცნიერო კრებული მიძღვნილი როინ მეტრეველის დაბადების 70 წლის-თავისადმი* (თბილისი, 2009)
7. მ. პაპაშვილი, *საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს.* (თბილისი, 1995).
8. *საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოდსა და კათოლიკე ეკლესიისა, მ. საბინინი, საქართველოს სამოთხე* (სანკტ-პეტერბურგი, 1882)
9. ი. ტაბაღუა, *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში (XIII-XVI სს.)* (თბილისი, 1984)
10. ალ. შემეანი, განყოფა, *დიალოგი*, №1 (2) (თბილისი, 2005)
11. *ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონ ქართველისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II (XI-XV სს.), ი. აბულაძის რედაქციით* (თბილისი, 1967)
12. ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, ტომი I (თბილისი, 1960).

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 179.

**RELATIONS BETWEEN THE CHURCHES OF GEORGIA AND ROME  
BEFORE THE GREAT DIVISION (IN 1054)**

Written resources represented the relationship of Georgia and Rome belonging to the first period prove that the Georgian church used to fight for its self–estabilshment, tried to defend its devotion and eternity towards Christian ideals and church services. Its aim was to be an objective valuer of the processes at the churches of East and to show its advantages comparing with the other churches united in Byzantian Empire. There is no sign of aparting from orthodoxy. Besides this they do not show that the Georgian church recognized *filioqve* which was set up in the church of Rome, sinless of Pope and his role as a deputy of God on the earth. There is no indication of the fact that the Georgian church either shared obedience of the Romanian church or recognized advantage of Pope; The Georgian church emphasized its independence towards other churches and this was expressed in the objective evaluation of those events existed at the church of Rome and Biyzantium.

## ANONYMOUS GEORGIAN HISTORIAN OF THE 14<sup>TH</sup> C. ABOUT MONGOLS AND THEIR HISTORY

The Georgian anonymous historian of the 14<sup>th</sup> c. covers the events of 100 years, from the beginning of Lasha Giorgi's reign (13<sup>th</sup> c.) to Giorgi V the Brilliant (14<sup>th</sup> c.).

The historian's style of narration is dynamic and exciting. While the authorship of the annals remains unknown, we believe the writer unveils himself when he describes execution of Demetrius II the Sacrificer in 1289. We assume the author must be Mose – priest<sup>1</sup>, mentioned in this narrative.

The priest Mose or the author of “History” lived from about 1280s to 1330s. The Georgian annalist is a well-educated writer. Apart from his profound knowledge of the Bible, he shows familiarity with Greek and Roman literature and authors by quoting details from the story of Alexander the Great and etc.<sup>2</sup> Furthermore, he also uses Persian historical materials, such as History of the World Conqueror by Ata al-Mulk Juvayni and Collection of Annals by Rashid-ad-Din<sup>3</sup>.

Georgian scholars believe that the annalist must also been familiar with Grigor Aknertsi's work<sup>4</sup>. However, we think the coincidence between the texts is minimal, as in the case with History of Armenia authored by Kirakos of Gandzak<sup>5</sup>.

The Georgian historian was not only well acquainted with the history of Mongols, but also spoke their language. Thus, he enumerates names of the 12 months in the Mongolian calendar (Mouse, Cow, Cheetah, Rabbit, etc)<sup>6</sup> and quotes Mongolian phrases written down in Georgian alphabet, such as “Tengri metu kuarkurba, bugar metu builgaji” interpreting it as “roaring as god and fierce as a fighting camel”.<sup>7</sup> The writer was also familiar with the Mongol system of writing, saying: “The Mongols created a writing with few letters. They write using sixteen letters, which makes it easy to learn and comprehend”<sup>8</sup>.

The historian describes in detail appearance, faith and traditions of the Mongol people. He enumerates twelve main Mongolian tribe the majority of which can be identified with certainty: Shakhir or Shakhair, Kind, Kiati, Jarair, Oirad, Shuldus, Nighim, Khongard, Manguth, Tanguth, Khiat, Uighur<sup>9</sup>.

The Mongolian tribes corresponding to the list given by the Georgian writer must be as follows: first tribe must correspond with the tribe of Shakhirs or Shakiats – a branch of the Kereits.<sup>10</sup> Kind must correspond with the tribe of Khatakins, Khats – with Khati, Nighim – with Naimans, Khongards – with Khareits, Manguths – with Mangutrs, Tanguths – with Tarkhuds, Khiats – with Kiats. The remaining tribe names, such as Jalairs, Oirats, Suldus, Uighurs are clear and require no further interpretation.

According to the Georgian historian Uighurs were pagan and worshipped an idol named Kujina.<sup>11</sup> This must represent the word denoting a 'shaman' – Kokechu in the Uighur language.

It seems that the Georgian annalist describes appearance and behavior of the Mongols from his personal observations. He says that “a queer people appeared from the country of the rising sun, the country called Chin-Machin and place called Karakorum.”<sup>12</sup> These people are completely different from the others. According to the author, they do not know what bread is, but instead their main food is meat and milk of various animals. Description of their appearance by the Georgian historian is also peculiar: “Their eyes are slightly squinting and

<sup>1</sup> Kiknadze V., *Georgia in the 14<sup>th</sup> century* (Tbilisi, 1989), 162-170 (In Georgian).

<sup>2</sup> Khaikhchishvili S., “Pirestell Oreste”, *Studies on Bizantine Literature*, vol.2 (Tbilisi, 1944), p. 159-165 (In Georgian).

<sup>3</sup> Kiknadze R., The Persian sources of Georgian Anonymous Historian, *Caucasian-Oriental Essays*, vol.2 (Tbilisi, 1962), p. 131 (In Georgian).

<sup>4</sup> Aknerci Gr., The History of Archer tribe, The Armenian text with Georgian translation and commentaries edited N. Shaishmelashvili (Tbilisi, 1961), p. 77.

<sup>5</sup> It should be mentioned that as Kirakos and Georgian Historian quotes, after the capturing Bagdad, caliph was murdered by Hulagu Khan and his son was murdered by Hulagu's son. See, Georgian Historian of 14<sup>th</sup> century, History of Kartly, vol. 2 (Tbilisi, 1959), p. 232-234 and Kirakos Gandzakeci, History of Armenia, Translated from Armenian into Russian and edited by L. Ckhanlarian (Moscow, 1976), p. 229.

<sup>6</sup> Names of these animals sounds like: “Khalghandjil, Uqurjil, Farsindjil, Taglajndjil” and so on. See, Iv. Javakhishvili, *The Ancient Georgian Literature*, Selected works, vol. 8 (Tbilisi, 1977), p. 258-259, (In Georgian).

<sup>7</sup> Georgian Anonymous Historian of 14<sup>th</sup> century, 100 years history, edited by Revaz Kiknadze (Tbilisi, 1987), p. 45 (In Georgian).

<sup>8</sup> Ibid, p. 44.

<sup>9</sup> Ibid, P. 46.

<sup>10</sup> Kiknadze R., The Persian sources, p. 140, Footnote #41.

<sup>11</sup> Ibid, p. 44, 46.

<sup>12</sup> Author means North China and Mongolia itself.



gray, long extending and fairly narrow. Their head is big, covered with thick and black hair. They have flat foreheads and low noses so that their cheekbones are higher than the latter. They have small nostrils and similarly small lips. Their teeth are well-lined and white. They do not have hair on their bodies”<sup>1</sup>.

Apart from the appearance the historian also describes their character and skills. He mentions that the Mongols are wonderful bowmen and that no armor could stand their arrows. They were also excellent riders as they were raised on horses as children. “These [the Mongols, V.K.] are surprising people. As you look at them you might think they are foolish, but in fact they are wise and reasonable. Moreover, they speak little, but there is no lie among them. They are not trying to cheat anyone, either an adult or a child”<sup>2</sup>.

The annalist's story of how Genghis Khan came to the rule is also interesting and logically arranged and relates of Temuchin's career in a basically correct manner. He writes: “There was a man among their [the Mongols, V.K.] relatives [i.e. kin, V.K.], in the family of Khiat, called Temuchi<sup>3</sup>, who is same as Genghis Khan”; and gives a very positive, to some – even superlative description of his character. Apart from general phrases we come across an interesting detail: the historian speaks about the color of Temuchin's hair and says they were reddish. Afterwards a brief story of Temuchin's career is related. He writes that Temuchin paid a visit to the person who was outstanding among the Mongols of that day, referred to with the title of Khan. According to the Georgian historian, this person was Ong Khan<sup>4</sup>. It is indeed known that Temuchin's career start at the court of Vang Khan (same as Toghrul). Van (or Vang) Khan had received the Chinese title from the ruler of the Cin Dynasty. Temuchin was at first received with special attention and conferred special honors by becoming head of Ong Khan's army. However, he soon acquired enemies who persuaded Ong Khan to kill Temuchin who wanted to succeed him and receive the title of Khan. According to the Georgian historian, Temuchin only survived because Ong Khan's two servants, Kalek and Bad<sup>5</sup> informed him of the scheme. Temuchin and his family took all their possessions and fled. The historian further tells us that Ong Khan overtook them and a battle took place at a river called Baljun. According to a Persian historian, the battle indeed took place at the Baljune river<sup>6</sup>.

The author then summarizes Genghis Khan's further successes and his victory of the Uighur King Sarchuk<sup>7</sup> whose title, according to him, was Edikut. The historian says that the Uighurs' history is full of unbelievable and miraculous stories whose description he does not seem reasonable.<sup>8</sup> Then, he says, Temuchin became Genghis Khan, “conquered many Tatars (tribes) and Karkit” (which should probably be understood as the Kara-Khitai Kingdom in Central Asia).

The Georgian text also contains the names of Genghis Khan's sons, saying that the father divided his land between them. According to the historian, the eldest son's name was Tushi (Tubi), but Georgians referred to him as Jochi<sup>9</sup>.

It is quite peculiar that the Christian Georgian historian attempts to associate Genghis Khan's successes with the faith of Christ. He says that Genghis Khan had a vision of a miraculous man, Tesh-Tengri<sup>10</sup> who prophesied the rule of the Khan over the world. He also told him that he had to go to a high mountain called Balik.<sup>11</sup> Genghis Khan did go to the top of the mountain where he had a vision of Jesus Christ who gave him the law, the truth, ordained him to prohibit lies and theft, etc<sup>12</sup>.

There are several details in the episode that attract our attention. A certain Tesh-Tengri is also mentioned by Juvayni, Rashid-ad-Din and the s.c. “Secret History of the Mongols”. The name used by the Georgian author is closest to the name mentioned in the Mongolian text. It is also peculiar that the name of the mountain does not appear in the latter either, as well as association of Genghis Khan with Christ. It is certainly true that Armenian Grigor Aknertsi also tells us Genghis Khan was conveyed god's will through 'an angel with golden forehead'<sup>13</sup>. However, the Georgian narrative is still quite different.

Thus, we may conclude that in this particular case the Georgian author is familiar not only with Juvainy and Grigor Aknertsi, but also with the Secret History of Mongols, but his story contains exclusively original details.

<sup>1</sup> Georgian Anonymous Historian (Tbilisi, 1987), p. 44.

<sup>2</sup> Ibid, p. 44.

<sup>3</sup> Georgian Historiography shows that different form of name Themuchin “Themurchi” is named by Juvein, whos work is widely used by Georgian Historian. See, Kiknadze R., *The Persian sourc...* (Tbilisi, 1962), p. 139-140 (in Georgian).

<sup>4</sup> The Georgian Anonymous Historian (Tbilisi, 1987), p. 46-47.

<sup>5</sup> They are named as “Kishlik” and “Badai” or “Bade” in Oriental sources.

<sup>6</sup> Kiknadze R., *The Persian source...* p. 141.

<sup>7</sup> The name is little bit disfigured, it should be “Barchuk”.

<sup>8</sup> The Georgian Anonymous... (Tbilisi, 1987), p. 47.

<sup>9</sup> Ibid, p. 49.

<sup>10</sup> Georgian text disfigures this name: “Tebtun // Tegtun” “Guani-Guari” – it seems that it was transfigured from the sound of Georgian word, like “Tengri”, “Tegtun-Guari”. “Teb-Tengri” was the title of Mongolian shaman. See, Vladimirtzov B., “Teb-Tengri” in Mongolian writings, *The References of Academy of Science of Russia* (Moscow, 1924), p. 116-117 (In Russian).

<sup>11</sup> “Biliq” means city in Turkish.

<sup>12</sup> The Georgian Anonymous... p. 48.

<sup>13</sup> Gr. Aknerci, *The History of Archer tribe...* (Tbilisi, 1961), p. 6-7.

The author's narrative of the Caucasian campaign of Genghis's two noyans, Jebe and Subutai is quite detailed. The name used for Jebe by the historian is the Turkish form Jama, however he also explains that Georgians called them Jebe and Subudai<sup>1</sup>.

Further the author describes conquest of Georgia and Southern Caucasus in the 1230`s by Chormaghan, Chaghata, Josur and Bicho Noyans, and informs us that Genghis Khan was succeeded in Karakorum first by Okotai (Oktai), then by Kuk (Guyuk) and lastly by Mangu (Mengu)<sup>2</sup>.

The Georgian historian describes how the Mongols held the first census of the conquered people and imposed taxes, and then tells how the new Mongolian Kingdom – Hulagu Khan's Ulus was founded.

The analyst mistakenly believes that Kubilai and Hulagu were Mangu Khan's sons. In fact all the three were brothers. According to the historian, Hulagu and Kublai first received the lands by division, which they wanted to conquer, namely Larger India went to Hulagu and the western area to Baghdad and further to Egypt went to Kubilai. He then says that they later exchanged the lands to conquer, and that was how Hulagu (referred to as “Ulo” by the historian)<sup>3</sup> received Southern Caucasus. Hulagu appointed Elga Noyan of the Jalairs tribe at the head of his army. According to the historian, at that time the position was called Ulus Noyan, and in his times (i.e. in the 14<sup>th</sup> c.) was referred to as Beglar-Beg<sup>4</sup>.

Hulagu collected an army of 60,000 and arrived in Azerbaijan (current Southern Azerbaijan). Here he was met by Mongol Noyans (Ghormaghan, Josur, etc) and Georgian nobles. Hulagu conferred honorable titles and positions to all of them. The author mentions these positions in the Mongolian language and also gives the Georgian translation. E.g. Hulagu made some nobles “Uldach”, or the Khan's honorary guard or swordsman, others received the position of “Sukurch”, or an honorary bearer of an umbrella for the Khan. Some others became “Kubchachs”, meaning guards of the Khan's and other noblemen's clothes and shoes, etc.<sup>5</sup>

The historian further tells the history of Ilkhanate or the Mongolian Kingdom, describes the policy undertaken by each Ilkhan regarding Georgia and assesses actions of particular Noyans and military leaders.

His severest assessments go to Arghun Khan as it was him who had Georgian King Demetrius II (1270-1289) executed. The same fate went to the Georgian King's relative Bugha Noyan whose son was married to the Georgian King's daughter.<sup>6</sup> The historian further emphasizes that god punished Arghun Khan who became ill with a severe and untreatable disease. According to him, he was killed by the Noyans to relieve him from suffering on the same date as Demetrius was executed (i.e. 12 March), while in fact Arghun died on 10 March and was buried on 12 March (1291)<sup>7</sup>.

Another Ilkhan that also stands out in the historian's assessments is Kazan (Gazan) Khan (1295-1304). He believes that in spite of Kazan becoming muslim he was a reasonable and fair ruler.<sup>8</sup> The analyst ascribes all the evils of the time and persecution of Christians to Kazan's Noyan Navruz: “This Navruz achieved great power and ruled the business (of the Khanate) neglecting the Khan's [i.e. Kazan's] opinion. He hated Christians and was ready to annihilate them and destroyed all the churches in Tabriz and other cities”<sup>9</sup>.

This is the context underlying the author's narrative of a Nestorian bishop's (in fact, he was a Patriarch) story. This interesting episode has not received adequate attention in Georgian and world historiography up-to-date. The Georgian annalist writes: “[Navruz, V.K.] called the Bishop of Maragheh, Nestorian (there is a mistake in the text saying he was “Nasran”, V.K.) by origin and faith, who was a kind, virtuous and gracious man, honored by first Khans and recognized as the father of Khans. He was arrested (by Navruz), and gravely tortured and abused to make him reject his faith. But he opposed greatly and would patiently endure all that Mahmad (i.e. Muslims, V. K.) followers (would inflict on him). This is why he was punished by banishment as he was very old by age”<sup>10</sup>.

This little episode contains very interesting information. It is clear that the Georgian historian tells us the story of Nestorian Patriarch Mar Yaballaha III (1245-1317). There is a Syrian source called the “Chronicle of mar Yaballaha the Third and rabban Sauma” that describes in detail to what the Georgian historian devotes one paragraph.

The Syrian source tells that a Chinese Nestorian young man Markos travelled to the east with his companion Sauma and settled in the Ilkhanate's Iran. As already an old man he became a Patriarch of Nestorians in the city called Maragheh. The source also mentions that the Khans prior to Kazan, such as Abagha (1264-1282), Arghun (1284-1291) and Kεghatu (1291-1295) honored him greatly and would often bestow rich gifts. Arghun who was

<sup>1</sup> The Georgian Anonymous... p. 50-51.

<sup>2</sup> Ibid, p. 79.

<sup>3</sup> The Georgian Anonymous... (Tbilisi, 1961), p. 102-103.

<sup>4</sup> Ibid, 103.

<sup>5</sup> Ibid, 104.

<sup>6</sup> Ibid, 179-183.

<sup>7</sup> Rashid ad Din, *Collection of Annals*, vol. III Translated in to Russian by A. Arends (Baku 1957), p. 127 (Russian and Persian text).

<sup>8</sup> The Georgian Anonymous... p. 50-51.

<sup>9</sup> Ibid, 193.

<sup>10</sup> Ibid, 193.

much hated by the Georgian author even had Yahballaha baptized his child. This is how it becomes clear why the historian refers to him as the “father of Khans”. The Syrian text also tells that indeed “Navruz who was not afraid of God decided to destroy all churches. Patriarch Yahballaha was also arrested in his own cell and made to endure many sufferings. He was hung upside down, his mouth was filled with ash and he was forced to reject his faith. However, he endured all the tortures”<sup>1</sup>. The Patriarch ultimately had to survive by changing residence from house to house among his parish. This is what is meant by the Georgian historian mentioning exile of Maragheh’s Bishop due to his old age.

As for the referral of Yahballaha with the title of “Bishop” by the Georgian annalist, it is easy to explain: he, as an Orthodox priest, regarded Nestorians to be a sect, and did not recognize their leader as Patriarch.

Thus, along with other foreign sources, the Georgian author is familiar with Syrian manuscript created in 1317. We can even assume that he started to work on his chronicles after 131.<sup>2</sup>

Unfortunately, the Georgian text abruptly stops upon enthronement of George V the Brilliant in 1318. However, the remains of the text show that he intended to give a detailed narrative of George V's reign and end of the Mongolian yoke in Georgia.

We can regard the work by the Georgian historian of the 14<sup>th</sup> c. as one of the best Georgian pieces of Christian historical literature of the medieval age. The information it contains about the history of Mongols enriches and diversifies our knowledge of the nation and the epoch.

## LITERATURE

1. Aknerci Gr. The History of Archer tribe, the Armenian text with Georgian translation and commentaries edited by N. Shaismelashvili, Tbilisi 1961 (In Georgian).
2. Gandzakeci Kirckas, History of Armenia, Translated from Armenian into Russian and edited by L. Khanlarian, Moscow 1976.
3. Georgian Anonymous Historian of 14<sup>th</sup> century, 100 years history, edited by Revaz Kiknadze Tbilisi, 1987 (In Georgian).
4. Javakhishvili Iv. The Ancient Georgian literature, Selected works vol. 8 Tbilisi 1977 (In Georgian).
5. Kiknadze R., The Persian sources of Georgian Anonymous Historian, Caucasian – Oriental Essays, vol. 2, Tbilisi 1962 (In Georgian).
6. Kiknadze V., Georgia in the 14<sup>th</sup> century, Tbilisi, 1989 (In Georgian).
7. Kiknadze V., The Syrian Source of the Georgian Anonymous Historian of the 14<sup>th</sup> century, Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR, 118 N3, Tbilisi 1985. (In Georgian).
8. Khaukhchishvili S., “Pireste -Oreste” Studies on Bizantine literature, vol.2, Tbilisi 1944. (In Georgian).
9. History of mar Iabalakha and rabban Sauma, translated from old Syrian and edited by N. Pigulevskaya, Moscow 1958 (In Russian).
10. Rashid ad Din, Collection of annals, vol. III, Translated into Russian by a. Arends, Baku 1957.
11. Vladimirtzov B., “Teb-Tengri” in Mongolian writings, The References of Academy of Science of Russia, Moscow 1924 (In Russian).

---

<sup>1</sup> History of Mar Iabalakha and rabban Sauma, Translated from old Syrian and edited by N. Pigulevskaya (Moscow, 1958), p. 58

<sup>2</sup> Kiknadze V., The Syrian source of the Georgian Anonymous Historian of the 14<sup>th</sup> Century, *Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR*, 118 #3 (Tbilisi, 1985), p. 650-652

#### XIV საუკუნის ქართველი ანონიმი ისტორიკოსი მონღოლებისა და მათი ისტორიის შესახებ

ნაშრომში განხილულია XIV ს-ის ქართველი მემატიანის ე.წ. ჟამთააღმწერლის ცნობები მონღოლებისა და მათი ისტორიის შესახებ.

ე.წ. „ასწლოვანი ისტორიიდან“ აშკარად ჩანს, რომ მატიანის ქართველი ავტორი მონღოლთა ბატონობის მომსწრეა. მან არა მარტო იცის მონღოლთა ისტორია, არამედ ფლობს მონღოლურ ენასაც. იგი მონღოლურ ენაზე ჩამოთვლის მათი კალენდრის 12 თვეს. თითოეული მათგანი რომელიმე ცხოველის სახელს ატარებდა, ამიტომ, ქართველი მემატიანე ასახელებს ამ ცხოველთა სახელებს მონღოლურ ენაზე. მემატიანე, ასევე იცნობს მონღოლთა დამწერლობას. მას აღნიშნული აქვს, რომ მონღოლები (თათრები) დამწერლობისათვის 16 უიღურულ ასო-ნიშანს იყენებდნენ, რაც აადვილებს ამ დამწერლობის ათვისებას.

ქართველი მემატიანე დაწვრილებით აღწერს მონღოლთა გარეგნობას, ზნე-ჩვეულებებს. იგი ასახელებს აგრეთვე, მონღოლთა ძირითად ტომებს; მიუხედავად იმისა, რომ ტომების სახელები ხშირად, „ქართლის ცხოვრების“ გვიანდელი (XVII-XVIII ს.ს.) გადამწერლების მიერ, დამახინჯებულია, მაინც შესაძლებელია უმრავლესი მათგანის იდენტიფიცირება. მაგალითად: ჯალაირები, თირატები, უიღურები, ყიატები, ქერეიტები, სულდუხები და ა.შ.

სავარაუდოა, რომ ჟამთააღმწერელი იცნობს მონღოლთა ძირითად საისტორიო თხზულებას „საიდუმლო ისტორიას“, ასევე, სომხურ (გრ. აკნერცი, კირაკოს განძაკეცი), სპარსულ (ჯუვეინი, რაშიდ ად დინი) და რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, სირიულ წყაროს („მარ იაბალახასა და რაბან საუმას ისტორია“). აღსანიშნავია, რომ ეს უკანასკნელი მხოლოდ ჩვენს მიერ იქნა გამოვლენილი, როგორც ჟამთააღმწერლის უცნობი წყარო.

ჟამთააღმწერელი სანდო და ორიგინალური, ღრმად განსწავლული და მორწმუნე მემატია-ნეა. იგი მტრის დახასიათების დროსაც კი იცავს ზომიერებასა და ობიექტურობას. მისი ცნობები მონღოლების შესახებ უნიკალურია და ავსებს ჩვენს წარმოდგენას ჩინგის ხანისა და ჰულ-აგუ ხანის იმპერიების შესახებ.

### ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღისათვის

ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღის შესახებ ქართულ ისტორიოგრაფიაში აზრთა სხვადასხვაობაა. ვახუშტი ბატონიშვილი ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღად 1301 წელს ასახელებს<sup>1</sup>. ჟამთააღმწერლის ისტორიაში თარიღები არ არის, მაგრამ, როგორც ჩანს, ამ საისტორიო თხზულების თხრობის თანმიმდევრობიდან გამომდინარე, ივ. ჯავახიშვილმა ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღად 1302 წელი მიიღო<sup>2</sup>. ა. ცაგარელი მისი მეფობის თარიღად სდებს 1301-1307 წწ.<sup>3</sup> ბ. სილაგაძის აზრით, ვახტანგ III-ის გამეფება 1299 წელს უნდა მომხდარიყო, რადგან ცნობილია, რომ მისი გამეფებით შეწყდა გიორგი V-ის მეფობის I პერიოდი<sup>4</sup>.

ჯერ კიდევ ექვსი ათეული წლის წინათ, ნუმიზმატიკურ მონაცემებზე დაყრდნობით, თ. ლომოურმა ვახტანგ III-ის გამეფება ოთხი წლით უკან გადასწია. მკვლევარის აზრით, ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღად მიღებული 1302 წელი, ეწინააღმდეგებოდა მისი სახელით მოჭრილ ვერცხლის ფულს, რომელიც კ. 698 წლით, ანუ 1298-1299 წლებითაა დათარიღებული<sup>5</sup>. თ. ლომოურის მტკიცებით, ნუმიზმატიკური მასალის მონაცემებს ქართული საისტორიო წყაროებიც ადასტურებს. ავტორი გულისხმობს ჟამთააღმწერლის ცნობას ვახტანგ III-ის მონაწილეობის შესახებ ყაზან ყაენის (1295-1304) მიერ ეგვიპტის წინააღმდეგ ლაშქრობებში 1299-1303 წწ.<sup>6</sup>

ჯ. ოდიშელმა გაიზიარა თ. ლომოურის ეს მოსაზრება ვახტანგ III-ის 1298-1299 წწ. გამეფების შესახებ. მისი აზრით, გიორგი V ბრწყინვალის თბილისში გამეფების თარიღი 1299 წ. ზუსტად ვერ ჩაითვლება და ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღზე წინ უნდა იქნას გადატანილი. ჯ. ოდიშელი ამ ვარაუდს გამოთქვამს ჟამთააღმწერლის თხზულების გვიანი ჩანამატის საფუძველზე, რომლის მიხედვითაც, ყაზან ყაენმა გიორგი V-ეს მეფობა, ვახტანგ III-ზე უწინ მისცა<sup>7</sup>. ი. სისხარულიძის აზრით, ვახტანგ III-ის გამეფება 1297 წლის მიწურულში უნდა მომხდარიყო<sup>8</sup>. მკვლევარი ეყრდნობა ჟამთააღმწერლის თხრობას<sup>9</sup> და რაშიდ ად-დინის საისტორიო თხზულებას, „ისტორიათა კრებული“<sup>10</sup> დ. ნინიძის აზრით, საესებით სარწმუნო ჩანს ვახტანგ III-ის გამეფების აღნიშვნა 1297/1298 წწ. მიჯნაზე<sup>11</sup>.

მიუხედავად აზრთა ასეთი სხვაობისა, დღეისათვის ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღი 1302 წელი დამკვიდრებულია სამეცნიერო თუ სასწავლო ლიტერატურაში. ჩვენ ფაქტობრივი ნუმიზმატიკური მასალისა და საისტორიო წყაროების ურთიერთშეჯერების საფუძველზე მიგვაჩნია, რომ ვახტანგ III აღმოსავლეთ საქართველოს მეფეა 1297 წელს.

ვახტანგ III-ის გამეფების თარიღის ზუსტად დადგენაში დაგვეხმარება ამ დროის ნუმიზმატიკური მასალის ანალიზი.

ვიდრე უშუალოდ ვახტანგ III-ის სახელით გამოშვებულ ფულს შევეხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია მოკლედ მიმოვიხილოთ ამ პერიოდში საქართველოში არსებული სამონეტო ემისიის საკითხი.

XIII ს-ის პირველ ნახევარში მონღოლებმა მსოფლიოში უდიდესი სახელმწიფო შექმნეს. ამ საუკუნის 30-იანი წლების მიწურულს მათ საქართველო დაიპყრეს და ხანგრძლივად გაბატონდნენ აქ. XIII ს-ის I ნახევარში ერთიანი მონღოლთა იმპერია დაიშალა. XIII ს-ის 60-იან წწ-ში კი, ჰულაგუ ხანმა (1256-1265) შექმნა მონღოლთა იმპერიის V ულუსი, ე. წ. ილხანთა სახელმწიფო. იგი მოიცავდა მთელს ირანსა და დღევანდელი ავღანეთის ტერიტორიას, აზერბაიჯანს, ერ-

<sup>1</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973), გვ. 244.

<sup>2</sup> Джалагания И., *Из истории монетного дела в Грузии XIII века* (Тбилиси, 1958), стр. 255-256.

<sup>3</sup> Цагарели А., *Памятники грузинской старины на св. Земле и на Синае*, IV, вып. I (Тбилиси, 1888), стр. 53.

<sup>4</sup> ბ. სილაგაძე, მასალები საქართველო-ეგვიპტის ურთიერთობის ისტორიისათვის, *ქართული წყაროთმცოდნეობა II* (თბილისი, 1968), გვ. 92.

<sup>5</sup> თ. ლომოური, დავით VIII-ის და ვახტანგ III-ის ფულები, *საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე*, XV-B (თბილისი, 1948), გვ. 75.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 77.

<sup>7</sup> ჯ. ოდიშელი, *აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური ისტორიიდან (XIV-XVI სს)*, ისტორიულ-პუბლიცისტური ნარკვევები (თბილისი, 2010), გვ. 166.

<sup>8</sup> ი. სისხარულიძე, *ქართველი ხალხის ბრძოლა დამოუკიდებლობისათვის XIII-XIV სს* (თბილისი, 1967), გვ. 161.

<sup>9</sup> ჟამთააღმწერელი, ქართლის ცხოვრება, ტომი II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1959), გვ. 302.

<sup>10</sup> Рашид-ад-дин, *Сборник летописей*, III (Москва-Ленинград, 1956), стр. 178.

<sup>11</sup> დ. ნინიძე, „პროვინციის მეფეები“ XIV-XV სს. *საქართველოში (ბავრაციონთა საგვარეულო ისტორიიდან)* (თბილისი, 1995), გვ. 31.

აყს, არანსა და შირვანს, ქურთისტანს, ჯეზირეს და მცირე აზიის დასავლეთ ნაწილს. ილხანების ვასალებად ითვლებოდნენ: საქართველო, ტრაპიზონის სამეფო, კონიის – რუმის სელჩუკთა სასულთნო, კილიკია და კვიპროსის სამეფო. სამხრეთში ირანის ტერიტორიაზე ახლად ჩამოყალიბებულმა ილხანთა სახელმწიფომ, აზერბაიჯანი (დღევანდელი სამხრეთ აზერბაიჯანი) თავის პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ ცენტრად აქცია.

საქართველოს დაპყრობის შემდეგ, მონღოლებმა საკუთარ სამონეტო სისტემას, აქ არსებული ფულადი-წონითი სისტემით დადგენილი ღირებულების წონა დაუდეს საფუძვლად, რომელიც XIII ს-ში ოთხი დანგის<sup>1</sup> წონის შემცველი ერთეული იყო. ილხანთა სახელმწიფოს წარმოქმნის შემდეგ მონღოლებმა მიიღეს რა იგი, ამავე სისტემით აგრძელებენ სამონეტო ემისიას მათ ქვეშევრდომ სახელმწიფოებში. ე. ი. ერთი ღირებულება იგივე დრამა იწონიდა 4 დანგს.

თბილისის ზარაფხანაში გამოშვებულ ფულზე XIII ს-ის 80-იანი წლებიდან პირველად ჩნდება ირანის ილხანის სახელი. მონეტის შუბლი შეიცავს უიღურულ ზედწერილს, ზურგზე კი მოთავსებულია ქრისტიანული ლოცვა არაბულად და ჯვრის გამოსახულება. მუსლიმურ სარწმუნოებრივ სიმბოლოს ქართველები უპირისპირებენ ქრისტიანულ ლოცვას, რომელიც მკაფიოდ განიხილავს მონღოლების მიერ გამოშვებულ სინქრონული უცხო სხვა მონეტებისაგან. ამ მონეტებს ქართულ-ჰულაგუიდურ დრამებს უწოდებენ, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, იჭრებოდა არაბული ფულადი-წონითი სისტემით. ასეთი სახის გამოდიოდა ქართულ-ჰულაგუიდური დრამები ვახტანგ II-ის მეფობისა (1289-1292) და დავით VIII-ის (1293-1311) მეფობის დასაწყისში.

1296 წელს ილხანთა ირანში განხორციელდა სამონეტო რეფორმა, რომელიც ყაზან ყაენის რეფორმის სახელითაა ცნობილი. შემოღებულ იქნა ახალი სამონეტო სისტემა, რომელსაც საფუძვლად დაედო ვარცხლის ღირებულება. ღირებულების წონითი სტანდარტი განისაზღვრა ნახევარი მისხლით და უდრიდა სამ დანგს – ე. ი. შემცირდა ერთი დანგით (1/4-ით). ამ ძირითად ერთეულზე დამყარებით ილხანთა სამფლობელოში უშვებდნენ ვერცხლის მონეტების სხვადასხვა ნომინალს: ნახევარ ღირებულებას, ღირებულებას, ორიან ღირებულებას და ექვსიან ღირებულებას ანუ დინარს. ყაზან ყაენის მიერ გატარებული ფულადი რეფორმა სავალდებულო იყო ილხანთა ირანში შემავალი ყველა ქვეყნისათვის და, მათ შორის, საქართველოს სამეფოსათვის, რომელიც ილხანთა ვასალებად ითვლებოდა.

ყაზან ყაენის ფულადი რეფორმით დაკანონებული ღირებულების წონა დაედო საფუძვლად საქართველოს ზარაფხანებში (თბილისი, ახალციხე, ყარაღაჯი, ანისი) მოჭრილ ვერცხლის მონეტებსაც, რომლის ემისია თბილისის ზარაფხანაში დაიწყო მხოლოდ 1298 წლიდან, ცნობილია, რომ მონეტები ყველაზე კარგად ასახავენ ქვეყანაში შექმნილ სოციალურ-ეკონომიკურსა და პოლიტიკურ ვითარებას. მიუხედავად 1296 წლის ყაზანის ფულის რეფორმისა, ამ წელს ჩნდება სრულიად ახალი ტიპის (სახის) ღირებულებები აღმოსავლეთ საქართველოს მეფეების სახელითა და ქართული ლეგენდებით. 1296 წლიდან დავით VIII-ის (1293-1311), ხოლო შემდეგ 1297 წელს ვახტანგ III-ის (1297-1308) სახელით. ეს ფული საქართველოში ყაზან ყაენის სამონეტო რეფორმამდე არსებული ფულადი-წონითი სისტემით მოჭრილი მონეტებია (ე. ი. 4 დანგის წონის).

ვახტანგ III-ის ღირებულებებზე მოთავსებულია ქრისტიანული ლოცვა არაბულად: „სახელითა მამისა, ძისა და სულისა წმიდისა, ღმერთისა ერთისა.“ შემოკლებული ასომთავრული წარწერა მონოგრამა, რომელიც გვაუწყებს მეფის სახელსა და ტიტულს: „ვახტანგ მეფე“, ქრისტიანული ემბლემა – ჯვარი, თარიღი ჰიჯრით 697 წელი (1297/98).

იმისათვის, რომ გაირკვეს საკითხი, საჭიროდ მიგვაჩნია მოკლედ მიმოვიხილოთ ის ისტორიული გარემო, რამაც გამოიწვია ყაზან ყაენის ფულადი რეფორმის შემდეგ (1296 წ.), რეფორმით გათვალისწინებული უნიფიცირებული ღირებულების ნაცვლად, ქართველ მეფეთა სახელით დაქარაგმებული და ადრე არსებული სამონეტო სისტემით მონეტების ემისია თბილისის ზარაფხანაში ჯერ კ. 696 წ (1296/97) დავით VIII-ის სახელით, ხილო შემდეგ კ. 697 (1297/98) ვახტანგ III-ის სახელით.

XIII ს-ის დამლევს საქართველოში მდგომარეობა უკიდურესად დაიძაბა. 1293 წ. ქეილათუ ხანმა (1291-1295) საქართველოს აღმოსავლეთ ნაწილში მეფედ დაამტკიცა დავით დემეტრეს-ძე. 1295 წ. საილხანოში დაწყებული ანარქია დამთავრდა და ილხანის ტახტი ბრძოლით დაიმკვიდრა ყაზან ყაენმა, რომელიც ეჭვობდა, რომ დავით მეფე მის მოწინააღმდეგეებს თანაუგრძნობდა. ყაზან ყაენსა და დავით VIII-ეს შორის დამოკიდებულება გამწვავდა. ყაზანმა დავითი ურდოში იხმო, მეფე არ ეახლა ყაენს, ფეოდალთა ერთ ნაწილთან ერთად აუჯანყდა მას, მთაში გაიხიზნა, კინგანში სიბა შეკრა და მოლაპარაკება დაიწყო მონღოლთა ჩრდილოეთის ულუსის, ოქროს ურდოს ყაენთან. აჯანყებული მეფე ილხანთა ყაენისათვის მრავალმხრივ საშიში გახდა.

<sup>1</sup> დანგი – ფულისა და წონის ერთეული იყო ახლო და შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებსა და საქართველოში, შუა საუკუნეებში. ქართულ წონით სისტემაში დანგი უდრიდა დრამის, იგივე ღირებულების მეოთხედს ან მისხლის 1/6 ნაწილს და იწონიდა დაახლოებით 0,71 გრამს.

ყაზან ყაენი, ითვალისწინებდა რა საქართველოს სტრატეგიულ მნიშვნელობას ირანისათვის, დავით VIII-ის წინაშე გარკვეულ დათმობაზე წავიდა. კომპრომისის მაჩვენებელია ის, რომ მას მისცა უფლება სამონეტო ემისიისა საკუთარი სახელით ჰ. 696 წელს. მიუხედავად ყაზან ყაენის ფულადი რეფორმისა, თბილისის ზარაფხანა დავით VIII-ის სახელით ჰ. 696 წ. აგრძელებს ქართულ-ჰულაგუიდური სისტემით ვერცხლის მონეტების ემისიას ქართული ლეგენდებით. დავით VIII-ის სახელით ფული გამოდის მხოლოდ ჰ. 696 წელს.<sup>1</sup>

დავით VIII-სა და ყაზან ყაენს შორის ისევ გამწვავდა ურთიერთობა. ყაზანმა ცნობა მიიღო, რომ დავით მეფე ოქროს ურდოსთან კვლავ აბამს კავშირს და ილხანების წინააღმდეგ ომისკენ მოუწოდებს. დავითი „უკუდგა ჟინვანს.“<sup>2</sup> ამას შინააშლილობაც მოჰყვა. როგორც ეს დადგენილი აქვს ივ. ჯავახიშვილს, დავით მეფის „უკუდგომაში“ ყაზან ყაენისაგან გამოიწვია ვახტანგის გამეფება.<sup>3</sup> მეცნიერის გამოკვლევით, ამ ამბავის თარიღი ჩვენს ისტორიკოსს („ჟამთააღმწერელს“, ც. ლ.) დასახელებული არა აქვს, მაგრამ ნავროზის სიკვდილის, ანუ 1297 წლის 24 მაისის შემდგომ აქვს ნაგულისხმევი. მოთხრობის მიმდინარეობის მიხედვით და სპარსული წყაროებითაც დავით მეფის უკუდგომა მართლაც 7 ნოემბერს, 1297 წელს მომხდარა.<sup>4</sup>

დავით VIII-ის განდგომა ყაენისაგან დაცულია აგრეთვე ყაზან ყაენის პირველი ვეზირის ფაზულლად რაშიდ-ად-დინის საისტორიო თხზულებაში („ისტორიათა კრებული“). რაშიდ-ად-დინის ცნობით, განდგომა ყაენისაგან 1297 წლის ნოემბრის ახლო ხანებში მოხდა. დავითის განდგომა ბაქოს საზამთრო რეზიდენციისაკენ მიმავალ ილხანს გზაში შეუტყვია. აჯანყების აღმოსაფხვრელად ყაზან ყაენმა მაშინვე აფრინა საქართველოსკენ ხუტლუშა ნოინი, რომელიც უფლისწულ ვახტანგის თანხლებით მალევე დაბრუნდა. როგორც ჩანს, ნოინმა უფლისწულთან გამონახა საერთო ენა და გამეფების დაპირებით ილხანთან მიიყვანა. ყაზანმა მეფობაც უბოძა ვახტანგს და უხვადაც დაასახუქრა. დიდი წყალობა მიაგო ხუტლუშასაც და ორივე სწრაფად გამოისტუმრა საქართველოში.<sup>5</sup>

იგივე ამბავს ჟამთააღმწერელიც მოგვითხრობს, ყაზან ყაენმა გასამეფებლად წარმოგზავნილ ვახტანგ III საქართველოში „...წარმოატანა ხუტლუშულა ნოინი სპითა უძლიერესითა და მოვიდა ტფილისს და მუნ შემოიპირნეს ყოველნი თათარნი და ქართველნი, და სამცხის ბატონის ბექას შვილი სარგის სპასალარი, ტაოელნი, თორელნი, თმოგუელნი და სომხითარნი.“<sup>6</sup>

ბუნებრივია, ამასთან ერთად შეწყდა დავით VIII-ის ვერცხლის ფულის გამოშვება, რომლის ემისიაც ცნობილია მხოლოდ ერთი თარიღით ჰიჯრის 696 წელი.

იმის გათვალისწინებით, რომელიც სპარსულ და ქართულ წყაროებს შემოუნახავთ, ვახტანგის მეფედ კურთხევა იმავე წლის (ე. ი. 1297) მიწურულამდე უნდა მომხდარიყო. ამას ადასტურებს ვახტანგ III-ის ჰ. 697 წ. მოჭრილი ვერცხლის ფული. თბილისის ზარაფხანა ჰ. 697 წ. კვლავ აგრძელებს ქართულ-ჰულაგუიდური სისტემით (4 დანგის წონის) ვერცხლის მონეტების ემისიას, ვახტანგ III-ის სახელით და ქარტული ლეგენდებით. თბილისურ დირჰემებზე ისევ ქრისტიანული ლოცვაა არაბულ ენაზე ამოტვიფრული.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ თ. ლომოური ვახტანგ III-ის ვერცხლის მონეტების მოჭრის თარიღად მიიჩნევს ჰ. 698 და ჰ. 699 (1298-1300 წწ.). ცნობილია, რომ ჰ. 698 წ. თბილისის ზარაფხანა იწყებს ყაზან ყაენის ფულადი რეფორმით დადგენილი უნიფიცირებული დირჰემების გამოშვებას. თ. ლომოურის აზრით, ჰ. 699 წ. აღმოსავლეთ საქართველოში კვლავ გამოდის ვახტანგ III-ის სახელით ქართულ-ჰულაგუიდური სისტემით მოჭრილი დირჰემები. თბილისის ზარაფხანა კი, იმავე წელს აგრძელებს ყაზან ყაენის უნიფიცირებული დირჰემების ემისიას. გამოდის, რომ ჰ. 698-699 წწ. თბილისის ზარაფხანა ორი განსხვავებული ფულადი-წონითი სისტემით აწარმოებს სამონეტო ემისიას (4 დანგის და 3 დანგის წონის დირჰემებს). ეს კი ყაზან ყაენის ფულადი რეფორმის უხეში დარღვევაა, რაც მკაცრად იკრძალებოდა კანონმდებლობით ილხანთა ირანში შემავალ სახელმწიფოებში.

ვგიჟრობთ, რომ ილხანთა ირანში ჩატაბულ ფულადი რეფორმის დარღვევა საქართველოში არ მომხდარა. ამ შეუსაბამობას კი, შემდეგი გარემოებით ვხსნით. ვახტანგ III-ის დირჰემებზე არაბული დამწერლობით შესრულებული თარიღის ჰ. 699 წლის შემადგენელი ერთეულის აღმნიშვნელი რიცხვების ცხრისა და შვიდის გამომხატველი სიტყვების გრაფიკული მოხაზულობა გახმოვანების გარეშე არაბულად ერთნაირია. რადგან მონეტაზე გახმოვანების ნიშნები არ დაის-

<sup>1</sup> Джалагания И., დასახ. ნაშრომი.

<sup>2</sup> ჟამთააღმწერელი, *ახწლოვანი ისტორია...*, გვ. 302.

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, წიგნი III (თბილისი, 1949), გვ. 248.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 248.

<sup>5</sup> Рашид-ад-дин, დასახ. ნაშრომი, გვ. 178.

<sup>6</sup> ჟამთააღმწერელი, *ახწლოვანი ისტორია...*, გვ. 308.

მის, ამოკითხვა შეიძლება მოხდეს ორივენაირად. არაბული დამწერლობით შესრულებული თარიღის კ. 699 წლის შემადგენელი ერთეულის აღმნიშვნელი სიტყვა „ცხრას“ არაბულად შემდეგი მოხაზულობა აქვს – "س". მსგავსია აგრეთვე არაბული დამწერლობით შესრულებული სიტყვა „შვიდის“ გრაფიკული მოხაზულობა – "س." ამრიგად, შვიდი და ცხრა რიცხვების გამომხატველი სიტყვების გრაფიკული მოხაზულობა გახმოვანების გარეშე ერთნაირია და მათი ამოკითხვა შეიძლება მოხდეს ორივენაირად 697 და 699 წწ.

როდესაც თ. ლომოურმა ვახტანგ III-ის მონეტაზე კ. 699 წელი ამოკითხა, მეცნიერებისათვის არ იყო ცნობილი ახალი თარიღები. თბილისის ზარაფხანაში გამოშვებული ყახან ყაენის უნიფიცირებული დირჰემის უადრეს თარიღად კ. 699 წ. იყო მიღებული.<sup>1</sup> ამდენად, ვახტანგ III-ის კ. 697 წელს წელს გამოშვებული დირჰემის კ. 699 წლით ამოკითხვა შეცდომად არ ჩაითვლებოდა. მომდევნო წლებში ახალი აღმოჩენების საშუალებით დაზუსტდა თარიღები. ყახან ყაენის სახელით თბილისის ზარაფხანაში გამოშვებული უნიფიცირებული დირჰემების უადრესი თარიღია კ. 698 წელი. ფაქტობრივ მასალაზე მუშაობის დროს თბილისურ მონეტებზე კ. 698 წელზე ადრეული თარიღი არ აღმოჩნდა. მიგვაჩნია, რომ თ. ლომოურის მიერ ვახტანგ III-ის დირჰემების თარიღის კ. 699 წლით წაკითხვაში კორექტივი უნდა იქნეს შეტანილი. შეუსაბამოა ის ფაქტი, რომ თბილისის ზარაფხანას ერთდროულად ეწარმოებინა კ. 699 წ. ვახტანგ III-ის ქართულ-ჰულაგუიდური სისტემით გამოშვებული 4 დანგის წონის, ხოლო ყახან ყაენის უნიფიცირებული 3 დანგის წონის დირჰემი. ეს მონეტები განეკუთვნებიან ორი განსხვავებული სამონეტო სისტემით გამოშვებულ ფულს, რაც შეუძლებელს ხდის მათ ერთდროულ ემისიას თბილისის ზარაფხანაში.

ვახტანგ III-ის სახელით ქართულ-ჰულაგუიდური სისტემით მოჭრილი ვერცხლის ფული გამოდიოდა კ. 697 წ. (1297/1298). მონეტაზე აღბეჭდილი თარიღის მიხედვით, ვახტანგ III ტახტზე ჩანს 1297 წელს და იგი ამ დროიდან ახორციელებს სამონეტო რეგალიას. ვახტანგ III-ის დრამებით მთავრდება მცირე პერიოდი ეროვნული ფულის ჭედვისა საქართველოში და 1298 წლიდან თბილისის ზარაფხანა იწყებს ახალი სამონეტო სისტემით, მუსლიმური რელიგიური ზედწერილებით უნიფიცირებული დირჰემების გამოშვებას.

ამრიგად, ნუმისმატიკური მასალის ანალიზი გვაძლევს საშუალებას, რომ მყარად ვივარაუდოთ – ვახტანგ III 1297 წელს უკვე საქართველოს მეფეა.

<sup>1</sup> Пахомов Е., *Монеты Грузии* (Тбилиси, 1950), стр. 117.



## დამოწმებული ლიტერატურა

1. ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973).
2. ბ. სილაგაძე, მასალები საქართველო-ეგვიპტის ურთიერთობის ისტორიისათვის, *ქართული წყაროთმცოდნეობა, II* (თბილისი, 1968).
3. დ. კაპანაძე, *ქართული ნუმიზმატიკა* (თბილისი, 1969).
4. დ. ნინიძე, „*პროვინციის მეფეები*“ XIV-XV სს. საქართველოში (ბავრაციონთა საგვარეულო ისტორიიდან) (თბილისი, 1995).
5. თ. ლომოური, დავით VIII-ის და ვახტანგ III-ის ფულები, *საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე*, XV-B (თბილისი, 1948).
6. ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, წიგნი III (თბილისი, 1949).
7. ი. სისარულიძე, *ქართველი ხალხის ბრძოლა დამოუკიდებლობისათვის XIII-XIV სს.* (თბილისი, 1967).
8. უამთააღმწერელი, ქართლის ცხოვრება, ტომი II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1959).
9. ც. ღვაბერიძე, *საქართველოს ურთიერთობა იღბხანთა ირანთან და ჯეღაირთა სახელმწიფოსთან* (თბილისი, 1986).
10. ჯ. ოდიშელი, *აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური ისტორიიდან (XIV-XVI სს), ისტორიულ-პუბლიცისტური ნარკვევები* (თბილისი, 2010).
11. Джалагания И., *Из истории монетного дела в Грузии XIII века* (Тбилиси, 1958).
12. Пахомов Е., *Монеты Грузии* (Тбилиси, 1950).
13. Рашид-ад-дин, *Сборник летописей*, III (Москва-Ленинград, 1956).
14. Цагарели А., *Памятники грузинской старины на св. Земле и на Синае*, IV, вып. I (Тбилиси, 1888).

**TSIALA GVABERIDZE**  
National Museum of Georgia

## CONCERNING THE DATE OF VAKHTANG III'S REIGN

There are different opinions about Vakhtang III's reign date in Georgian historical sources. The following dates are known: 1297, 1298, 1299, 1301 and 1302. In spite of different point of views, 1302 year is believed to be this king's accertion year in Georgian scientific literature.

After examining several historical-chronological and numismatic evidences we came to the conclusion that Vakhtang III was crowned as king in 1297/98 year (Hijra 697). He started minting his silver coins according to Georgian-Hullaguid system in the above mentoined year.

Thus, it is obvious that Vakhtang III's reign date is 1297 year.

**სისხლის დაურევების საკითხისათვის  
XIV-XVIII სს. საქართველოში**

სისხლის დაურევება (ვერგელდი, კომპოზიცია) ანუ დანაშაულისათვის ფულადი (ქონებრივი) საზღაურის დაწესება და გადახდევინება ქართული ფეოდალური კანონმემოქმედების და მართლმსაჯულების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სფეროა, რომლის შესწავლაზე ისტორიკოსებისა და იურისტების თაობებმა იღვაწეს (ნ. ურბნელი, ი. ჯავახიშვილი, ა. ვაჩეიშვილი, ი. დოლიძე, ი. სურგულაძე, დ. ფურცველაძე, გ. ნადარეიშვილი და სხვ.).

წინამდებარე სტატიაში განიხილება ამ მრავალწახნაგოვანი პრობლემის ერთი კონკრეტული საკითხი, კერძოდ, თანაფარდობა სრული სისხლის ფასის (საზღაურის ოდენობის) თეორიულ, კანონით დადგენილ ნორმასა და სასამართლო პრაქტიკით გადასახდელად გადაკვეთილ ნორმას შორის XIV-XVIII სს. ქართულ სინამდვილეში.

სისხლის ფასი (ვერგელდი) ფეოდალურ საზოგადოებაში განისაზღვრებოდა დანაშაულის სახეობით და დაზარალებულის სოციალური სტატუსით იერარქიულ კიბეზე, აგრეთვე, ქონებრივი და თანამდებობრივი მდგომარეობით. ყველაზე მაღალი საზღაური მკვლელობაზე იყო დაწესებული, რასაც სრული სისხლი (აგრეთვე, მართალი ან თავი სისხლი) ეწოდებოდა. ამ უკანასკნელის საფუძველზე, პროპორციული შეფარდების წესით, განისაზღვრებოდა სხვა დანაშაულთა საზღაური<sup>1</sup>.

სრული სისხლის ფასის ოდენობის შესახებ ცნობებს შეიცავენ სამართლის წიგნები, სასისხლო საქმის გარდაწვევდილობის სიგელები, სასამართლო განჩინებები, წყალობის სიგელები, ნარატული ძეგლები<sup>2</sup>.

ფეოდალური საზოგადოების მაღალი სოციალური ფენების წარმომადგენლების (დიდებუ-ლი, თავადი, აზნაური, მაღალი საეკლესიო იერარქები) სისხლის ფასი, როგორც წესი, ძირითა-დად ფულით განისაზღვრებოდა, ზოგჯერ ყმა-გლეხებითაც<sup>3</sup>; დაბალი სოციალური კატეგორიისა (მსახური, გლეხი, დაბალი სამღვდელთა, თავისუფალი მეთემე მთაში) – უმეტესწილად ხვას-ტაგით, ზოგჯერ ფულითაც<sup>4</sup>.

წყაროთა მონაცემებზე დაკვირვება უჩვენებს, რომ სისხლის ფასი, როცა ის ფულად გამოხა-ტულებაში გვევლინება, როგორც წესი, განსაზღვრულია მოცემულ მომენტში მიმოქცევაში არსებული კანონიერი წონის ანუ სრულფასოვანი მონეტით. აქვე უნდა ითქვას, რომ ამ წესს ახლავს გამო-ნაკლისიც, რაც მდგომარეობს შემდეგში: სისხლის ფასის გამოხატველად ზოგჯერ ისეთი მონე-ტაც დასტურდება, რომელიც ვერგელდის დადგენის მომენტში უკვე აღარ იჭრებოდა და ცხადია, აღარც გადახდის საშუალებას წარმოადგენდა. სისხლის დასაურვებლად ასეთი მონეტის დასახე-ლებას თავისი კონკრეტული მიზეზები ჰქონდა. მაგრამ ამჯერად ჩემთვის მთავარია იმის კონსტატა-ცია, რომ ყველა შემთხვევაში სისხლის ფასი განისაზღვრებოდა მხოლოდ და მხოლოდ სრულფა-სოვანი, კანონიერი წონის მონეტით. ვინაიდან მონეტის კანონიერი წონა დროდადრო იცვლებოდა, სურათიც აღეკატურია: XIV-XVIII საუკუნეების საქართველოში სისხლის ფასი სხვადასხვა წონითი სტანდარტისა და, შესაბამისად, ღირებულების ფულითაა წარმოდგენილი.

ბექა მანდატურთუხუცესი თავის სამართლის წიგნში, რომელიც 1296-1304 წლებშია შედგე-ნილი, სისხლის ფასს ადგენს მის დროს მიმოქცევაში არსებული ე.წ. „ყაზანური თეთრით“<sup>5</sup>. მი-სი კანონიერი წონა ილხანთა სახელმწიფოს მბრძანებლის, ყაზან ყაენის მიერ 1296 წ. ჩატარებუ-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *ქართული სამართლის ისტორია*, თხზულებანი 12 ტომად, VII (თბილისი, 1984), გვ. 358-361; ი. დოლიძე, *ძველი ქართული სამართალი* (თბილისი, 1953), გვ. 188-199.

<sup>2</sup> ამავე რიგის ცნობები დაცულია სასისხლო სიგელებშიც, რომელთა მონაცემების განხილვას ამჯერად შეგნებულად გვერდს ვუვლი, ვინაიდან მათი სანდოობა სისხლის ფასების ოდენობის საკითხში ცალკე, საგანგებო მსჯელობას მოითხოვს.

<sup>3</sup> იხ. *ქართული სამართლის ძეგლები*, I, ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ (თბილისი, 1963), გვ. 405, 407, 418, 426-427, 470, 486-491; *ქართული სამართლის ძეგლები*, IV, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ (თბილისი, 1972), გვ. 106, 125, 126, 140, 166, 167; ხ. კაკაბაძე, *დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები*, I (ტფილისი, 1921), გვ. 2, 98.

<sup>4</sup> იხ. *ქართული სამართლის ძეგლები*, IV, გვ. 211, 212; რ. ხარაძე, ხევსურული რჯული, *ანალები*, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I (თბილისი, 1947), გვ. 163-195.

<sup>5</sup> იხ. *ქართული სამართლის ძეგლები*, I, გვ. 425.

ლი ფინანსური რეფორმით, რომლის სავალდებულო ძალა საქართველოზეც ვრცელდებოდა, შეადგენდა 3 დანგს ანუ 2,13 გრამ ვერცხლს<sup>1</sup>.

აღსანიშნავია, რომ ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის შედგენის დროისათვის ყაზანური თეთრის კანონიერი და ფაქტიური წონა ჯერ კიდევ ემთხვეოდა ერთმანეთს. ეს ის იშვიათი შემთხვევაა, როდესაც სისხლის საზღაურად მიღებული ნომინალი თავისი კანონიერი წონით ამავე დროს არის გადახდის საშუალებაც.

გიორგი V ბრწყინვალის სამართლის წიგნი („ძეგლის დადება“), რომელიც 1334-1335 წლებში შედგენილი<sup>2</sup>, სისხლის ფასებს განსაზღვრავს ილხან აბუ-საიდის მმართველობის პირველ ხანებში (1313-1325 წწ.) მოჭრილი თეთრით, რომლის კანონიერი წონა აბუ-საიდის განკარგულებით ნახევარი დანგით შემცირდა ყაზან-ყაენის მიერ დაკანონებულ სტანდარტთან შედარებით და 2,5 დანგი (1,775 გრამი) შეადგინა<sup>3</sup>. აღნიშნული სამართლის წიგნის შედგენის დროისათვის თეთრის ფაქტიური წონა კანონით დადგენილ წონასთან შედარებით შემცირებული იყო და შეადგენდა დანგნახევარზე ნაკლებს, დაახლოებით 1,21 გრამს<sup>4</sup>. ასე რომ, გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადებაში“ თეთრი მხოლოდ საანგარიშო ერთეულია.

განსაკუთრებული ვითარება გვაქვს აღბუღა ათაბაგის განჩინებაში. მან სისხლის ფასები განსაზღვრა არა თავისი თანადროული კანონიერი წონის (2,5 დანგი) ერთნომინალიანი თეთრით, არამედ „მეფის გიორგის უამის... ორიანი ხუთი დანგის“ ვერცხლის ფულით<sup>5</sup> ანუ გიორგი ბრწყინვალის მეფობის ხანაში ილხანთა სახელმწიფოში (და საქართველოშიც) მოჭრილი ორდირჰემიანი (ორიანი თეთრით), რომლის კანონიერი წონა, გამომდინარე ერთნომინალიანი თეთრის წონითი სტანდარტიდან (2,5 დანგი), შეადგენდა 5 დანგს ანუ 3,55 გრამს<sup>6</sup>. ამ გადაწყვეტილების მიზეზი მდგომარეობს შემდეგ დევეში: ბექა მანდატურთუხუცესის დროს თეთრის (დირჰემის) კანონიერი წონა 3 დანგი იყო, მაგრამ ილხან აბუ-საიდის (1316-1333 წწ.) მიერ თეთრის (დირჰემის) კანონიერი წონა ჯერ ნახევარი დანგით, შემდეგ 1 დანგით შემცირდა და 2 დანგი გახდა<sup>7</sup>, ამის შემდგომ თეთრის (დირჰემის) კანონიერი წონა არ გაზრდილა და აღბუღა ათაბაგის დროსაც თეთრის კანონიერ წონად 2 დანგი რჩებოდა. ვინაიდან, როგორც აღბუღა ათაბაგი იუწყება, ბექას მიერ სისხლის საზღაურად დაწესებული თეთრის კანონიერი წონა მის დროს უკვე შემცირებული იყო („ყაზანურობა აღ-სადმე-მოკლებულიყო“) და ყაზანურთან ე.ი. ბექა მანდატურთუხუცესის სამართლის წიგნში საზღაურად მიღებულ თეთრთან შედარებით ერთი დანგით ნაკლები იყო, აღბუღა ათაბაგმა თავისი დროის კანონიერი (2 დანგის) წონის ფულით სისხლის საფასურის განსაზღვრა „ავი საქმის გაადვილებად“ (სასჯელის შემსუბუქებად) მიიჩნია<sup>8</sup>.

აქედან გამომდინარე, აღბუღა ათაბაგი თავისი დროის კანონიერი წონის ერთნომინალიანი თეთრსაც ვერ მიიღებდა სისხლის დაურეგების საფასურად, რადგან ის ერთი დანგით ნაკლები იყო ბექას სამართლის წიგნში დაურეგების საფასურად მიღებულ ყაზანურ თეთრზე. ვინაიდან აღბუღას სამართლის წიგნის შედგენის დროს ყაზანური თეთრის ექვივალენტური კანონიერი წონის ნომინალი ფაქტობრივად არ არსებობდა, ის იძულებული გახდა სისხლის საფასურად მიეღო ერთნომინალიანი ყაზანურ თეთრზე 2 დანგით მეტის წონის ორდირჰემიანი ანუ 5 დანგის წონის ორიანი თეთრი, რომელიც სწორედ გიორგი V ბრწყინვალის მეფობის ხანაში ილხან აბუ-საიდის სახელით იჭრებოდა 1316-1325 წლებში საილხანოსა და მისი გავლენის სფეროში შემავალ ქვეყნებში, მათ შორის, საქართველოში. რამდენადაც აღბუღა ათაბაგს პაპის, ბექას მიერ დაწესებული სასჯელის ზომის შემცირება დაუშვებლად მიაჩნდა, ამდენად კანონიერი წონის ნომინალებს შორის ორიანი თეთრის გარდა სხვა არჩევანი სამონეტო ბაზარზე მას არ ჰქონდა.

აღბუღა ათაბაგის მიერ სისხლის საზღაურად მიღებული ნომინალის (ორიანი თეთრის) კანონიერი წონა კარგა ხნის დაშორებული იყო იმავე ნომინალის ფაქტიურ წონას. ამ დროის ნუმიზმატიკური ფაქტები ერთხმად მოწმობენ, რომ საქართველოსა და მეზობელ სახელმწიფოებში ორიანი თეთრის (ორდირჰემიანის) ფაქტიური წონა, ისევე, როგორც ერთნომინალიანი თეთრისა, სტანდარტთან შედარებით მნიშვნელოვნად იყო შემცირებული<sup>9</sup>. ცხადია, რომ აღბუღა ათაბაგის

<sup>1</sup> ც. ღვაბერიძე, *საქართველოს ურთიერთობა ილხანთა ორანთან და ჯელაირიანთა სახელმწიფოსთან* (თბილისი, 1986), გვ. 21, 101-102.

<sup>2</sup> ი. დოლიძე, *გიორგი ბრწყინვალის სამართალი* (თბილისი, 1957), გვ. 15.

<sup>3</sup> ც. ღვაბერიძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 21, 101-102.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 34-41.

<sup>5</sup> იხ. *ქართული სამართლის ძეგლები*, I, გვ. 425.

<sup>6</sup> გ. დუნდუა, *სამონეტო მიმოქცევის საკითხისათვის XV საუკუნის საქართველოში* (თბილისი, 1964), გვ. 45, 47, 54; ს. კაკაბაძე, *საფასის ისტორიისათვის საქართველოში, საისტორიო მოამბე*, I, 1925, გვ. 88-89; ც. ღვაბერიძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 103-104.

<sup>7</sup> ც. ღვაბერიძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 28-32, 104-105.

<sup>8</sup> იხ. *ქართული სამართლის ძეგლები*, I, გვ. 425.

<sup>9</sup> იხ. ც. ღვაბერიძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 48-56, 104.

მიერ სისხლის საფასურად მიღებული 5 დანგის წონის ორიანი თეთრი საანგარიშო ერთეულია და არა გადახდის საშუალება.

იგივე წონითი სტანდარტი იგულისხმება ე.წ. „ბაგრატ კურაპალატის სამართლის“ თეთრი-სათვის. აღნიშნული სამართალი წარმოადგენს ბექა-აღბუღას სამართლის წიგნის დანართს (ის ცალკე სახით არ მოიპოვება), რომელიც იმერეთის მეფეს ბაგრატ III-ს ეკუთვნის და 1535-1545 წლებით თარიღდება<sup>1</sup>. ნუმიზმატიკური ფაქტები მოწმობენ, რომ ამ დროისათვის საქართველოში მბრუნავი როგორც ადგილზე მოჭრილი, ისე გარედან შემოსული ვერცხლის ფულის რეალური წონა დანგის მესამედამდე და უფრო დაბლაა ჩამოქვეითებული<sup>2</sup>. ასე რომ, ე.წ. „ბაგრატ კურაპალატის სამართლის“ შემდგენლის მიერ სისხლის საზღაურად გაზიარებული აღბუღა ათაბაგისეული ხუთდანგიანი ვერცხლის ფული მარტოოდენ საანგარიშო ერთეულია.

XIV-XVI სს. რამდენიმე დოკუმენტში, კერძოდ, სასისხლო საქმის გარდაწყვედილობის სიგელე-ბში, წყალობის წიგნებსა და „ბიჭვინტის იადგარში“ სისხლის ფასები განსაზღვრულია ისეთი ნომინალებით, როგორცაა „კირმანეული თეთრი“, „ძველი კირმანეული თეთრი“, „ძველი თეთრი“<sup>3</sup>.

XIII ს. მიწურულამდე დასავლეთ საქართველოს სინამდვილეში „კირმანეული თეთრით“ ან უბრალოდ „თეთრით“ აღინიშნებოდა ვერცხლის ფული, რომელიც იჭრებოდა და მიმოქცეოდა ტრაპიზონის იმპერიასა და დასავლეთ საქართველოში და რომლის კანონიერი წონა შეადგენდა ოთხ დანგს (2,84 გრამს). საილხანოს მბრძანებლის ყაზან-ყაენის ზემოთ აღნიშნული სამონეტო რეფორმით ვერცხლის ფულის კანონიერი წონა ერთი დანგით შემცირდა და 3 დანგი გახდა<sup>4</sup>. ამავე წონით სტანდარტს დაექვემდებარა ვერცხლის ფულის (კირმანაულის) ემისია ტრაპიზონის იმპერიასა და საქართველოშიც<sup>5</sup>. ამ დროიდან 4 დანგიანი კირმანეულის და ზოგადად ამ წონის ვერცხლის ფულის 3 დანგიანისგან განსასხვავებლად ნომინალის გვერდით გაჩნდა რეპლიკა „ძველი“. XIV-XVI საუკუნეებში, როდესაც ზემოთ აღნიშნული ძეგლები დაიწერა, 4 დანგიანი ვერცხლის ფული აღარ იჭრებოდა. ამიტომ, ცხადია, „ძველი კირმანეული თეთრი“, „ძველი თეთრი“ არ შეიძლებოდა ამ ძეგლების შემდგენელთ გადახდის საშუალებად ეგულისხმათ. განხილულ შემთხვევაში ეს ნომინალები მხოლოდ საანგარიშო ერთეულის მეტროლოგიური შინაარსის შემცველია.

XVI საუკუნეში სისხლის ფასის ოქროს მონეტით განსაზღვრის ორი ფაქტი დასტურდება. როსტომ გურიელის (1534-1560) მიერ გაცემული წყალობის სიგელის მიხედვით აზნაურ იაშვილის, აგრეთვე, ბერი ეგნატაშვილის (XVIII ს. დასაწყისი) თხზულებაში დაცული ცნობის თანახმად, ხელმწიფე დადიანის სისხლის ფასი განსაზღვრულია ფლურით<sup>6</sup>. ნუმიზმატიკური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ფლური თავდაპირველად ერქვა საქართველოში XIV ს. დასასრულიდან გავრცელებულ ვენეციურ ოქროს დუკატს, რომლის წონა 3,559 გრ. შეადგენდა. XV ს. დასასრულიდან ფლურმა, როგორც ვენეციური ოქროს დუკატის აღმნიშვნელმა ტერმინმა დაკარგა თავისი პირვანდელი მნიშვნელობა, შეინარჩუნა მხოლოდ მეტროლოგიური შინაარსი და დუკატის წონის ყველა ოქროს მონეტის (ოსმალურის, ჰოლანდიურის) აღმნიშვნელ ზოგად ტერმინად იქცა. ფლურმა ასეთი (მეტროლოგიური) შინაარსი XVIII ს. შუა ხანებამდე შეინარჩუნა<sup>7</sup>. ოქროს ფული ქართულ სამონეტო ბაზარზე მისი იშვიათობის გამო, ცხადია, გადახდის საშუალება არ იყო, ამიტომ იაშვილისა და დადიანის სისხლის ფასების განსაზღვრისას ფლური საანგარიშო ერთეულის ფუნქციით გამოიყენება.

<sup>1</sup> იხ. ც. ღვაბერიძე, ბაგრატ კურაპალატის სამართლის ძეგლის დათარიღებისათვის, *ვალერიან გაბაშვილი 90* (თბილისი, 2003), გვ. 455-456, აღნიშნული სამართლის წიგნის დათარიღების საკითხზე არსებული ლიტერატურის მიმოხილვა იხ. იქვე.

<sup>2</sup> დ. კაპანაძე, *ქართული ნუმიზმატიკა* (თბილისი, 1969), გვ. 122 და შემდ.; მ. ანთაძე, *საქართველოსა და თურქეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. ნუმიზმატიკური მასალის მიხედვით* (თბილისი, 1982), გვ. 40-63.

<sup>3</sup> ე. თაყაიშვილი, *საქართველოს სიძველენი*, II (ტფილისი, 1909), გვ. 33-35; ს. კაკაბაძე, *ვახტანგ-უცნობი XV საუკუნის აფხაზ-იმერეთის მეფეთაგანი და მისი მეგვიდრე მეფე გიორგი* (ტფილისი, 1912), გვ. 9-11; ს. კაკაბაძე, *პატარა წერილები და შენიშვნები, საისტორიო მთაბზე*, II (ტფილისი, 1924), გვ. 247-251; გ. არახამია, „ბიჭვინტის იადგარი“ (თბილისი, 2009), გვ. 71.

<sup>4</sup> თ. აბრამიშვილი, *XIII-XIV სს. დასავლურ-ქართული ფული* (თბილისი, 1959), გვ. 33-34; Берадзе Т., *Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии* (Тбилиси, 1989), с. 111-115; ც. ღვაბერიძე, *საქართველოს ურთიერთობა ილხანთა ირანთან...* გვ. 11, 110-113.

<sup>5</sup> მ. გაბაშვილი, *ქართული ნუმიზმატიკის ისტორიიდან, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო* (თბილისი, 1991), 219-229; მ. გაბაშვილი, *საქართველოს სახელმწიფო სამონეტო პოლიტიკის ისტორიიდან, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, IV (თბილისი, 2005), გვ. 156-158.

<sup>6</sup> იხ. დ. ბაქრაძე, *არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში* (ბათუმი, 1987), გვ. 237; ქართლის ცხოვრება, ტომი II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1959), გვ. 362, 503.

<sup>7</sup> რ. ქეზულაძე, *ვეროპული მონეტების მიმოქცევა საქართველოში XV-XVIII საუკუნეებში* (თბილისი, 1971), გვ. 7, 17, 35, 36; ც. ღვაბერიძე, *საქართველოს ურთიერთობა ილხანთა ირანთან...* გვ. 110.

განსახილველი პერიოდის ზოგიერთი წყარო (ცხმარის ხევის დაწერილი ლაბსყელდაშისადმი, შედგენილი 1445-1452 წლებში; „ბიჭვინტის იადგარის“ სასისხლო განჩინებათა ერთი ნაწილი, სასამართლოს განაჩენი ელია მაჭავარიანის საქმეზე, შედგენილი 1565-1583 წლებში) რამდენადმე თავისებურ ვითარებას წარმოგვიდგენს – მათი ცნობებით, სისხლის ფასი განსაზღვრულია თეთრით ყოველგვარი რეპლიკის ან რაიმე სხვა მინიშნების გარეშე წონით სტანდარტზე<sup>1</sup>. მაგრამ ამ ცნობებშიც „ძველი თეთრის“ კურსი ანუ 4 დანვის წონის ფული იგულისხმება საანგარიშო ერთეულის მნიშვნელობით. ამაზე მეტყველებს ის გარემოება, „თეთრით“ და „ძველი თეთრით“ განსაზღვრულ სისხლის ფასების ოდენობა ერთსა და იმავე ტიპის დანაშაულზე არსებითად იდენტურია<sup>2</sup>.

XVII საუკუნის რამდენიმე ისტორიულ საბუთში სისხლის საფასური გამოხატულია ისეთი ნომინალითაც, როგორცაა მარჩილი<sup>3</sup>. ქართულ სინამდვილეში მარჩილად იწოდებოდა ევროპის ქვეყნებიდან შემოსული ფულის ერთეული ტალერი, რომლის კანონიერი წონა შეადგენდა 24,4 გრამს<sup>4</sup>, რაც ოდნავ ნაკლები იყო მის პრაქტიკულ (ფაქტიურ) წონაზე აღნიშნულ ხანაში<sup>5</sup>. ასე რომ, ამ შემთხვევაში სისხლის საზღაურად მიღებული ფული გვევლინება როგორც საანგარიშო ერთეულად, ისე გადახდის საშუალებად.

ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნში (1705-1708), სადაც სასისხლო განჩინებებს საგანგებო თავი ეძღვნება, სისხლის ფასები განსაზღვრულია თუმნით<sup>6</sup>, რომელიც მსხვილ საანგარიშო ერთეულს წარმოადგენდა და სპარსული წონითი სისტემის მისხლის ბაზაზე მოჭრილ 200 შაურს (50 აბაზს) მოიცავდა<sup>7</sup>. მისი კანონიერი წონა 390 გრამი გამოდის (50 აბაზი × 7,8 გრ). აბაზის პრაქტიკული წონა აღნიშნული სამართლის წიგნის შედგენის დროს საშუალოდ შეადგენდა 7,29 გრამს<sup>8</sup>, ანუ თუმნის ფაქტიური წონა დაახლოებით 360, 450 გრამს უტოლდებოდა (50 აბაზი × 7,29 გრ). აქაც სისხლის საფასურად მიღებული ნომინალის (თუმნის) როგორც საანგარიშო ერთეულის ღირებულება პრაქტიკულად ემთხვევა გადახდის საშუალების ფაქტიურ ღირებულებას.

ჩვენი მიზნებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რა მოცულობით ხორციელდებოდა პრაქტიკაში სრული სისხლის ფასის ოდენობის თეორიული ნორმა. სათანადო წყაროების სიმწირის გამო შეუძლებელია თვალი გავადევნოთ თუ როგორ, რა მოცულობით რეალიზდებოდა ცხოვრებაში ბექა მანდარტუხუცესის, გიორგი ბრწყინვალის, ალბულა ათაბაგის სამართლის წიგნებით, აგრეთვე „ბიჭვინტის იადგარის“ განჩინებებით დადგენილი სრული სისხლის საზღაურის ნორმები<sup>9</sup>, მაგრამ შემორჩენილი მცირეოდენი მონაცემებითაც, სასამართლო განჩინებებმა რომ შემოგვინახეს, ზოგადი სურათის წარმოდგენა მაინც შესაძლებელია.

სრული სისხლის ზღვევა, როგორც წესი, სასამართლოს გზით ხდებოდა. სასამართლო ნებისმიერი სასისხლო საქმის, მათ შორის მკვლელობის სარჩელის განხილვას სრული სისხლის ფასის ოდენობის გამორკვევით იწყებდა და ამ უკანასკნელის საფუძველზე გადაკვეთდა მკვლელობის თუ სხვა სახის დანაშაულის საზღაურის ოდენობას. სასამართლო განაჩენის გამოტანისას ითვალისწინებდა დაზარალებულის (მოკლულის) მხრიდან ბრალდებულის (მკვლელის) მიმართ ჩადენილი ქმედების შედეგად მიყენებული ზარალის ან ზიანის (თუ ასეთს აღვილი ჰქონდა) საზღაურს და ამ უკანასკნელს გამოაკლებდა სრული სისხლის საფასურის თეორიული ნორმით დადგენილ ოდენობას, რასაც წყაროები „შეფარდებას“ და „ჩარონინებას“ ან „გაშვებას“ უწოდებენ<sup>10</sup>. სასამართლო პრაქტიკაში ფართოდ გამოიყენებოდა „პატივების“ წესი, რაც გამოიხატებოდა იმაში, რომ დამნაშავეზე დაკისრებული სრული სისხლის საზღაურის ნაწილს „იპატივებდა“ ჯვარ-ხატი, მეფე-დედოფალი, ბჭეები და სასამართლოს წევრი დარბაისელები. ეს

<sup>1</sup> იხ. *სვანეთის წერილობითი ძეგლები*, I, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვ. სილოგავამ (თბილისი, 1986), გვ. 104; გ. არახამია, „*ბიჭვინტის იადგარი*“, გვ. 70-71; *ქართული სამართლის ძეგლები*, IV, გვ. 46-50.

<sup>2</sup> შედარე „ბიჭვინტის იადგარის“ სასისხლო განჩინებების 8-17 მუხლები და მთის წმ. გიორგის სიგელის სასისხლო განჩინებები (იხ. ს.კაკაბაძე, *საისტორიო მომბე*, II (ტფილისი, 1924), გვ. 250-251).

<sup>3</sup> იხ. *ქართული სამართლის ძეგლები*, IV, გვ. 59-64, 77, 80, 139.

<sup>4</sup> ს. კაკაბაძე, *საფასეის ისტორიისათვის საქართველოში*, *საისტორიო მომბე*, I (ტფილისი, 1925), გვ. 25; რ. ქებულაძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 107. ტალერი (მარჩილი) უდრიდა სამ აბაზს. აბაზის თეორიული წონა იყო 7,8 გრამი (იხ. გ. ჯაფარიძე, *ნარკვევი ქართული მეტროლოგიიდან* (თბილისი, 1973), გვ. 45). სამი აბაზის კანონიერი წონის ჯამი (24,4 გრამი) კი ერთი მარჩილის კანონიერი წონის ტოლია.

<sup>5</sup> გ. ჯაფარიძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 45.

<sup>6</sup> *ქართული სამართლის ძეგლები*, I, გვ. 486-490.

<sup>7</sup> გ. ჯაფარიძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 41-48.

<sup>8</sup> გ. ჯაფარიძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 45.

<sup>9</sup> ეს არ ვრცელდება ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნის სასისხლო ნორმებზე, რომელთა პრაქტიკაში გამოყენების შესახებ მრავალი დოკუმენტი შემოგვრჩა (იხ. *ქართული სამართლის ძეგლები*, IV, გვ. 309, 331, 333, 345, 355, 412, 438, 456, 508, 591, 600, 602, 620, 667, 683).

<sup>10</sup> იხ. *ქართული სამართლის ძეგლები*, IV, გვ. 125, 126, 140, 141, 166, 211, 212.

„ნაპატიები სისხლიც“ გამოიქვითებოდა სრული სისხლის საზღაურიდან. სასამართლო მხედველობაში იღებდა, აგრეთვე, დამნაშავეს ეკონომიკურ მდგომარეობასაც. თუ დამნაშავე თავისი ეკონომიკური შესაძლებლობით „შეფარდება-ჩარონინებისა“ და „პატიების“ შემდეგ გადასახდელად გადაკვეთილ საზღაურსაც ვერ „ამოუვიდოდა“, მაშინ ამ უკანასკნელსაც გარკვეულ ნაწილს ჩამოაკლებდნენ<sup>1</sup>. ამ პროცედურების შემდეგ სასამართლო აღგენდა გადასახდელი საზღაურის საბოლოო ოდენობას, რასაც „ნაბჭობი (ნაბრჭობი) სისხლი“ ერქვა<sup>2</sup>.

თუ დამნაშავე „ნაბჭობი სისხლის“ გადახდას თავს აარიდებდა, მას კანონი ჯარიმას აკისრებდა, მაგრამ თუ ეკონომიკური ხელმოკლეობის გამო ვერ გადაიხდიდა, მაშინ ის მთელი თავისი უძრავ-მოძრავი ქონებით „ხელთ მიეცემოდა“ დაზარალებულ მხარეს და ამ უკანასკნელის საკუთრებაში (თუ გლეხი ან მსახური იყო) ან ვასალობაში (თუ აზნაური იყო) გადადიოდა<sup>3</sup>.

ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ „ნაბჭობი სისხლი“ გაცილებით ნაკლები იყო, ვიდრე თეორიული ნორმით დადგენილი საზღაური. აღსანიშნავია ისიც, რომ „ნაბჭობი სისხლის“ დაურევება მთლიანად ფულით ანუ, როგორც მაშინ იტყოდნენ, „მშრალი თეთრით“ სავალდებულო არ იყო. სისხლის საზღაურში „აიდებოდა“ ნაწილობრივ ფული, ნაწილობრივ ყმა-გლეხი, აგრეთვე, უძრავ-მოძრავი ქონება, უმეტეს შემთხვევაში, მხოლოდ ეს უკანასკნელი.

განვიხილოთ სრული სისხლისა და „ნაბჭობი სისხლის“ თანაფარდობის კონკრეტული მაგალითები.

1326 წ. იმერთა მეფის მიქაელის კარზე მოწვეულმა სასამართლომ აზნაურ მანგასარ მიქელაძის მკვლელობის საქმე გაარჩია. მოსამართლეებმა „სისხლის მოკითხული ქნეს“ და გამოარკვიეს, რომ მოკლულის სრული სისხლის ფასი, მისი წინაპრებისათვის მეფის მიერ ბოძებული სიგელის მიხედვით, 80000 ძველი კირმანეული თეთრი ყოფილა. სასამართლოს მიერ გადაკვეთილმა „ნაბჭობმა სისხლმა“ შეადგინა: 7 გლეხი, 8 ტანი აბჯარი, ხვასტაგის გარკვეული რაოდენობა<sup>4</sup>.

გელაძისა და დავლაძის სასისხლო საქმის გარდაწვევდილობის სიგელი, გაცემული დასავლეთ საქართველოს მეფისნაცვლის, დავითის მიერ 1330-1346 წლებში<sup>5</sup>, მოგვითხრობს, რომ მოკლული დავლაძის სრული სისხლის ფასი 80000 კირმანეული თეთრი აღმოჩნდა. საბუთის ცნობით, დამნაშავე გელაძე ამ საზღაურს ვერ „ამოუვიდა“, მაგრამ „რითაც ვერ ამოუვიდა, აპატივა (დავლაძის ჭირისუფალმა – გ.ა.) საყდარსა და მეფესა და დარბაისელთა, საყდრისშვილთა“. სასამართლოს საბოლოო განაჩენით დამნაშავემ დაზარალებული მხარის სასარგებლოდ გაიღო: 12 გლეხი, აგრეთვე, აბჯრის, ნაქსოვის და ხვასტაგის გარკვეული „სიმრავლე“<sup>6</sup>.

კოტრიძეებისა და ჭარელიძეების სასისხლო საქმის გარდაწვევდილობის სიგლის (1432 წ.) მიხედვით, მეფის სასამართლომ სახასო აზნაურის, აბესალომ კოტრიძის მკვლელობისათვის რაჭის ერისთავს, ციცი ჭარელიძეს დააკისრა საზღაურის გადახდა 120000 ძველი თეთრის ოდენობით, როგორც ამას ითვალისწინებდა კოტრიძეთა სასისხლო სიგელი. სასამართლოს განჩინებით, ჭარელიძემ კოტრიძეებს „ნაბჭობი სისხლის“ დასაურევებლად მისცა: შვიდი კომლი გლეხი; ეკლესია სოფელ ღუნდაში; ჯაჭვი; რკინის ქალამანი; საძროხე ქვაბი; ჭორღათო; ოთხთავი; ორი ჯორი; ხუთი ცხენი; თორმეტი ხარი; სამი ორხუა ნაქსოვი და ორი სინჯაფის ტყავი<sup>7</sup>.

1652 წ. მეფის სასამართლომ ავთანდილ ზედგენიძე დამნაშავედ ცნო იმარინდო ზედგენიძის მკვლელობაში. სასამართლომ „მოკითხული ქნა“ და გამოარკვია მოკლულის სრული სისხლის საფასური: 30 კომლი გლეხი, 12 თუმანი თეთრი, ერთი გუთანის ხარი, 5 ცხენი, 300 კოდი პური და „სამარხოდ“ (დაკრძალვის ხარჯი) 200 კოკა ტკბილი. სასამართლოს გამართვის დროს მკვლელი ცოცხალი აღარ იყო, ამიტომ საზღაურის დაურევება მის შვილს დაეკისრა. სასამართლომ გაითვალისწინა ის გარემოება, რომ მოპასუხე მხარე ქონებრივი ხელმოკლეობის გამო სრულ სისხლს ვერ აუვიდოდა. ამასთან დაკავშირებით მოსამართლეები აღნიშნავენ, რომ „ზოგი ვაპატიეთ ჯვარ-ხატთა, ზოგი მეფესა და დედოფალსა, ზოგი პეტთა და მოსამართლეთა“ და „ნაბჭობი სისხლი“ მხოლოდ 6 კომლი გლეხით განისაზღვრა<sup>8</sup>.

1701-1703 წლებს შორის ერეკლე I-ის მიერ მოწვეულმა სასამართლომ ვინმე დუშიას მამის მკვლელობის საქმე განიხილა. აღმოჩნდა, რომ მოკლულის სრული სისხლის ფასი შეადგენდა 240 თუმანს. აქედან „ზოგი ჩვენ, ზოგი დარბაისელთ ვაპატივეთ და ზოგი იქით ჭრილობისა და

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 166.

<sup>2</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, I, გვ. 468; ქართული სამართლის ძეგლები, IV, გვ. 107, 108.

<sup>3</sup> ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, I, გვ. 86; ქართული სამართლის ძეგლები, IV, გვ. 140-141.

<sup>4</sup> იხ. ე. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, II, გვ. 33-34.

<sup>5</sup> იხ. კ. კახაძე, დასავლეთ საქართველოს უცნობი მეფეები, კლიო, №11 (თბილისი, 2001), გვ. 48.

<sup>6</sup> იხ. ე. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, II, გვ. 34-35.

<sup>7</sup> იხ. ს. კაკაბაძე, ვახტანგ-უცნობი აფხაზ-იმერეთის მეფეთაგანი..., გვ. 9-11.

<sup>8</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, IV, გვ. 93.

მიკლომისათვის გავაშვებინეთო“, აღნიშნავენ მოსამართლეები. საბოლოო ჯამში „ნაბჭობმა სისხლმა“ შეადგინა 60 თუმანი, 3 კომლი გლეხი და 20 დღიური მიწის ნაკვეთი<sup>1</sup>.

ყოველივე ზემოთქმული საფუძველს გვაძლევს განვაცხადოთ, რომ ფულის კურსის (წონა, სინჯი) ხშირი ცვალებადობის და, შესაბამისად, მსყიდველობითი უნარის არასტაბილურობის გამო რომ სასჯელის პროფანაცია არ მომხდარიყო, ქართულ სინამდვილეში სისხლის ფასი გამოიხატებოდა მხოლოდ კანონიერი წონის მონეტით და არავითარი ანგარიში არ ეწეოდა მოცემულ მომენტში მიმოქცევაში არსებული ფულის ფაქტიურ წონას, რომელიც შეიძლება დამთხვეოდა ან არ დამთხვეოდა კანონიერ წონას. ზემოთ ვნახეთ, რომ სისხლის დასაურვებლად მიღებული მონეტის კანონიერი და პრაქტიკული წონა ზოგჯერ ემთხვეოდა ან უახლოვებოდა კიდევ ერთმანეთს (ბექა მანდარტუხუცესის სამართლის ორიანი თეთრი, XVII ს. ისტორიული დოკუმენტების მარჩილი, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნის თუმანი), მაგრამ ეს გამოწვეული იყო არა იმით, რომ სისხლის ფასის დადგენისას ამოსავალ საფუძველად აღებული იყო თანადროული მონეტის ფაქტიური წონა, არამედ იმით, რომ მოცემულ მომენტში ფული იჭრებოდა კანონიერი წონითი სტანდარტით. მაგრამ ასეთი დამთხვევა დროებითი, წარმავალი მოვლენა იყო. ფულის წონის დაქვეითებისთანავე, რასაც ხშირად ჰქონდა ადგილი, აღნიშნული თანხვედრა ქრებოდა და საზღაურად მიღებული ნომინალი აღარ იყო გადახდის საშუალება და ის მარტოდენ საანგარიშო ერთეულად რჩებოდა. ეს ხვედრი ერგო ბექას სამართლის „ყახანურ თეთრს“, რომელმაც სამართლის შედგენიდან მოკლე ხანში განიცადა ფაქტიური, მოგვიანებით კი კანონიერი წონის შემცირებაც. იგივე ბედი გაიზიარა კირმანეულმა თეთრმაც: ჯერ მისი კანონიერი წონა შემცირდა XIII ს. ბოლოს, შემდეგ თანდათანობით ფაქტიური წონაც, კანონიერი წონის კირმანეულმა კი საანგარიშო ერთეულის ფუნქციით განაგრძო არსებობა.

ასე რომ კანონიერი წონის ფულს, რომლითაც განისაზღვრებოდა სისხლის ფასის ოდენობის თეორიული ნორმა, იმთავითვე საანგარიშო ერთეულის ფუნქცია ჰქონდა. მის ბაზაზე ხდებოდა „ნაბჭობი სისხლის“ დასაურვებლად „დადებული“ ყმა-გლეხის თუ უძრავ-მოძრავი ქონების ღირებულების განსაზღვრაც. რაც შეეხება საზღაურის ფულით გადახდას, ეს ხდებოდა ყველანაირი ტიპის და წონის მონეტით, რომელიც მოცემულ მომენტში იყო მიმოქცევაში, ოღონდ ერთი აუცილებელი პირობით: სისხლის დასაურვებლად გადახდილი მონეტების ჯამური წონა ტოლი უნდა ყოფილიყო საანგარიშო ერთეულით განსაზღვრული ოდენობის ჯამური წონისა. ამას მოითხოვდა, ზოგადად, ანგარიშსწორების, კერძოდ, სასისხლო საზღაურის გადახდის მართებულობა. ამის უშუალო გამომხატველობა ანგარიშსწორების დროს ფულის წონით გადახდის ფაქტები დადასტურებული ამ პერიოდის წერილობით წყაროებში.

ვფიქრობ, ამით აიხსნება სისხლის ფასის საზღაურად ე.წ. „მკვდარი“ ფულის ერთეულების დასახელება XIV-XVII სს. ზოგიერთ წერილობით ძეგლში. ასე მაგალითად, ხობის ტაძრის ძველ იადგარში XII-XIII სს. ჩაწერილი სისხლის საფასურის გამომხატველი ფულის ნომინალი, ბოტინატი ასევე ხელუხლებლად გადატანილ იქნა შამადავლა დადიან-გურიელის მიერ (1470-1475) იმავე იადგარის განახლების სიგელში და ამ უკანასკნელიდან ლევან II დადიანის წყალობის სიგელში (1639-1657)<sup>2</sup>, თუმცა ბოტინატი ამ დროისათვის უკვე კარგა ხანია აღარ იყო გადახდის საშუალება, მაგრამ ის რჩებოდა საანგარიშო ერთეულად. ამიტომაც არ შეუცვლია ის თანადროული მონეტით არც შამადავლას და არც ლევან II-ს. კიდევ ერთი ფაქტი, იმერთა მეფემ, ბაგრატ III-მ თავის სამართლის განჩინებებში, რომლებიც ბექა-აღბუღას სამართლის წიგნს დაურთო (1535-1545 წწ.), სისხლის საზღაურის გამომხატველი აღბუღასეული ორიანი თეთრი ძალაში დატოვა. ეს იმიტომ, რომ მიმოქცევიდან გასული ძველი, მაგრამ სრულფასოვანი ფულის საანგარიშო ერთეულად მიღების შემთხვევაშიც სასჯელის მართლზომიერება და ანგარიშსწორების მართებულობა უზრუნველყოფილი რჩებოდა. ამით იყო განპირობებული ის გარემოება, რომ სამართლის წიგნების თუ მათთან გათანაბრებული იურიდიული აქტების სასისხლო განჩინებების პრაქტიკაში გამოყენებას სულაც არ უშლიდა ხელს სისხლის დასაურვებლად დასახელებული ნომინალის სიძველე – ეს იმ უბრალო მიზეზით, რომ საანგარიშო ერთეულის სიძველე სამართლის აღსრულებას არანაირად არ უქმნიდა დაბრკოლებას.

სისხლის ფასის თეორიული ნორმისა და „ნაბჭობი სისხლის“ თანაფარდობა მისთვის დამახასიათებელი ნიუანსებით თავისთავად დამოუკიდებელი საკითხია, მაგრამ მას სხვა მნიშვნელობაც ენიჭება, კერძოდ, მისი გათვალისწინებით შესაძლებელი ჩანს სასისხლო სიგელებში ფიქსირებული ვერგელდის, ერთი შეხედვით, უზომო სიდიდის ახსნა, რაც ცალკე მსჯელობის საგანია.

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 166.

<sup>2</sup> გ. არახამია, *საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის საკითხები* (თბილისი, 2009), გვ. 132, 143, 146; *ქართული სამართლის ძეგლები*, II, ტექსტები გამოსაშვებად მოამზადა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი.დოლიძემ (თბილისი, 1965), გვ. 208-211.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. თ. აბრამიშვილი, *XIII-XIV სს. დასავლურ-ქართული ფული* (თბილისი, 1959).
2. გ. ანთაძე, *საქართველოსა და თურქეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. ნუმისმატიკური მასალის მიხედვით* (თბილისი, 1982).
3. გ. არახამია, „*ბიჭვინტის იადგარი*“ (თბილისი, 2009).
4. გ. არახამია, *საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის საკითხები* (თბილისი, 2009).
5. დ. ბაქრაძე, *არქეოლოგიური მოვზაურობა გურიასა და აჭარაში* (ბათუმი, 1987).
6. მ. გაბაშვილი, საქართველოს სახელმწიფო სამონეტო პოლიტიკის ისტორიიდან, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, IV (თბილისი, 2005).
7. მ. გაბაშვილი, ქართული ნუმისმატიკის ისტორიიდან, *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო* (თბილისი, 1991).
8. გ. დუნდუა, *სამონეტო მიმოქცევის საკითხისათვის XV საუკუნის საქართველოში* (თბილისი, 1964).
9. ი. დოლიძე, *გიორგი ბრწყინვალის სამართალი* (თბილისი, 1957).
10. ი. დოლიძე, *ძველი ქართული სამართალი* (თბილისი, 1953).
11. ე. თაყაიშვილი, *საქართველოს სიძველენი*, II (ტფილისი, 1909).
12. ს. კაკაბაძე, *დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები*, I (ტფილისი, 1921).
13. ს. კაკაბაძე, *ვახტანგ-უცნობი აფხაზეთ-იმერეთის მეფეთაგანი და მისი მეშვედრე მეფე გიორგი* (ტფილისი, 1912).
14. ს. კაკაბაძე, *პატარა წერილები და შენიშვნები, საისტორიო მოამბე*, II (ტფილისი, 1924).
15. ს. კაკაბაძე, *საფასეს ისტორიისათვის საქართველოში, საისტორიო მოამბე*, I (ტფილისი, 1925).
16. დ. კაპანაძე, *ქართული ნუმისმატიკა* (თბილისი, 1969).
17. კ. კახაძე, დასავლეთ საქართველოს „უცნობი მეფეები“, *კლიო*, 11 (თბილისი, 2001).
18. *სვანეთის წერილობითი ძეგლები*, I, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარი აპარატურა დაურთო ვ. სილოგავამ (თბილისი, 1986).
19. *ქართლის ცხოვრება*, ტომი II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1959).
20. *ქართული სამართლის ძეგლები*, I, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. დოლიძემ (თბილისი, 1963).
21. *ქართული სამართლის ძეგლები*, II, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ (თბილისი, 1965).
22. *ქართული სამართლის ძეგლები*, IV, ტექსტი გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ (თბილისი, 1972).
23. რ. ქეზულაძე, *ვეროპული მონეტების მიმოქცევა საქართველოში XV-XVIII საუკუნეებში* (თბილისი, 1971).
24. ც. ღვაბერიძე, *საქართველოს ურთიერთობა ილხანთა ირანთან და ჯელაირიანთა სახელმწიფოსთან* (თბილისი, 1986).
25. ც. ღვაბერიძე, *ბაგრატ კურაპალატის სამართლის ძეგლის დათარიღებისათვის, ვალერიან გაბაშვილი – 90* (თბილისი, 2003).
26. რ. ხარაძე, *ხევსურული რჯული, ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, I (თბილისი, 1947).
27. ივ. ჯავახიშვილი, *ქართული სამართლის ისტორია*, თხზულებანი 12 ტომად, ტომი VII (თბილისი, 1984).
28. გ. ჯაფარიძე, *ნარკვევი ქართული მეტროლოგიიდან* (თბილისი, 1973).
29. Берадзе Т., *Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии* (Тбилиси, 1989).



**ON WEREGILD PROBLEM IN GEORGIA IN 14<sup>TH</sup>-18<sup>TH</sup> CENTURIES**

In the article, a question is considered of ratio of a weregild theoretical size and amount of real payment in Georgia in the 14<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries. Corresponding written sources show that at that period in Georgia weregild was conditioned by legal weight of coins only, and the payment was realized with any money, existing in turnover at the given moment and was accessible for a payer. It was important and necessary the reimbursement coin of the legal weight to be equal to the total weight of coins to pay.

According to the court practice an actual amount of weregild was significantly less than the amount established by the theoretical rate.

## კიდევ ერთხელ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებების შესახებ

XVII საუკუნის 40-იანი წლები საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო რთულ პერიოდს წარმოადგენს. ამ დროისათვის ქართლის სამეფოს ბაგრატიონთა სახლის გამაჰმადიანებული წარმომადგენელი როსტომი (1632-1658 წწ.) განაგებდა, რომელიც ირანის შაჰის სეფი I-ის (1629-1642 წწ.) მიერ იყო დადგენილი. როსტომის ოცდაექვსწლიანი მმართველობის დროს ცენტრალური ხელისუფლების წინააღმდეგ ქართველი ფეოდალების რამდენიმე გამოსვლასა თუ შეთქმულებას ჰქონდა ადგილი. სწორედ ამ პერმანენტულ გამოსვლა-შეთქმულებებს ეხება ჩვენი წინამდებარე ნაშრომიც, სადაც საგანგებოდ გვექნება შესწავლილი ამ საკმაოდ ხანგრძლივი პროცესის ორი კონკრეტული ეპიზოდი: 1. გავლენიანი ქართლელი ფეოდალის ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა; და 2. ქართლის ფეოდალების შეთქმულება, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართლის კათოლიკოსის ევდემოზ I დიასამიძისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლის სახელითაც არის ცნობილი.

ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალების შეთქმულების შესახებ არაერთი ქართული და სპარსული წერილობითი წყარო გვაწვდის ცნობებს. თავდაპირველად სათანადო სისრულით მოვიტანთ ქართული წერილობითი წყაროების შესაბამის ფრაგმენტებს და მოკლედ მიმოვიხილავთ თითოეულ ამ ძეგლში დაცულ ცნობებს ჩვენთვის საინტერესო მოვლენების ქრონოლოგიის შესახებ.

დავიწყოთ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალების შეთქმულების უშუალო თვითმხილველის, მეფე როსტომის თანამოდასის, ფარსადან გორგიჯანიძის (1626-1696 წწ.) მიერ 1656-1696 წლებში შედგენილი „ისტორიით“, სადაც ჩვენთვის საინტერესო ამბები დეტალურადაა აღწერილი. ფარსადან გორგიჯანიძე 1642-1644 წლებს შორის მომხდარი მოვლენების გადმოცემისას მოგვითხრობს:

*„აწ სხვა ეშმაკობა და საქართველოს არევა მოინდომეს და თავადები შეიფიცნეს და ბატონს თეიმურაზს საფიცრები გაუფხავნეს, რომ თვითან ლაშქრით ცხეთას მობძანდეს და გაღმით ერისთავი და ამილახორი ლაშქრით მოვიდნენ და გაღმართი მკრის ლაშქარი ნოდარ შემოიყაროს, ჩხეიძენიც თან იახლოს და როსტომ მეფეს მტრობა გაუცხადონ და ძალათ ბატონობა წართვან.*

**ხოვლეოსა საჯავახიანოში ციციშვილი ნოდარ თავის ბატონს მეფეს როსტომს შეება და გაიქცა.**

ციცისშვილმან ნოდარ სამარტოთ გამარჯვება მოინდომა, არც ბატონი თეიმურაზი მოიცადა და არც ერისთავი და არც ამილახორი. ვითაც ჩხეიძენ(ი) და სხვა იმერეთის საბატონოს კაცის შვილები მასთან იყვნენ და ყველანი ომნაცადნი კაცნი იყვნეს და საციციანოს მკრისაკენ თავისი და სხვის ლაშქარი შემოჰყროდა. მოვიდა, ხოვლეოს ჩამოკდა. თავისის კერძოს ლაშქარი ვინც არ შემოეყარა, მამულები (დაურბივა) და ეს ანბავი იორამ მოვრავისშვილს მეფისათვის მოეწერა: მალე წამობძანდიო, თოარადა გაღმა მკრის ლაშქარი შემოეყრებისო და საქმე გაჭირდებისო. შეადლისას ეს ანბავი ქალაქში მეფეს მოუვიდა, იმავე წამეს ისივ კაცი დააბრუნა და იორამს ასრე მისწერა, რომ რასაც წამეს ეს წინგნი მოგივიდესო, ფიცხლავ გზები შეუკვერვი-ნო, რომ აქითგნივ მიმავალი კაცი იქით არ გაუშვანო და მდ თისა შეწვენით ამაღამ ერდგან შევიყრებითო და იმ მისულს კაცს ასრე უბრძანა: ჩაფრად წადიო, ხვალ ამავეს დროსაო აქავ უნდა ანბავი მამიტანო. კაცმან მადლი გარდიხადა და წავიდა. მეფემ ქალაქის მოვრავს უბრძანა: ჯარნი დააძახეო, ვინცა ვინ ქალაქში მზას იყვნენო თათარნი, ქართველნი და სომეხნი, ვისაც ცხენი ჰყვანდესო, შესხდენო და რა ქარანის კმა გაიკონონო, სწრაფად წავიდნენო და ცხეთის საბაჟოსთან მზათ დაგვხვდენო, იქ აღლუმს ვნახავო. მაგრა ესეც ვინცა ვინ ცხენის მყოლებელიო არ წავიდესო, თავი მოჰკვეთეთო და თავისივე ცხენით უკან მამწივეთო. სადამოს უამს ქანარები დააძახეს და ჯარმ(ა) საჩქაროთ იარა და მეფე ცხენს შეჯდა და საჩქაროთ წაბძანდა. მეფის მისვლამდისინ უფროსიერთი ჯარი მისრულიყვნენ, მეფემ უბრძანა: ღამე არისო და უკანა ჯარიც არ მოგვწევიათო და ისინიც მოვიდნენო, თქვენც ჩქარათ იარეთო და გათენებისას ხანსა ვნახავო. იარა და შეაღამისას კავთისკვეს მივიდა და მოვრავისშვილი იორამ იმ გარეშემოს ლაშქრით კარგ გვარათ წინ მოეგება. მეფემ ელიზბარ ბოქაულთუხუცესს უბრძანა: ლაშქარს უკან ჩამოუდექო და ვისიც ცხენთ შეძლება ჰქონდესო, ჩქარათ წამოასხიო, რომ მდ თისა შეწვენი-

თო დიდას ნოდარსთან გავითენებო. მიჯრის ქამს დილისასა მეფე ხოვლეთის ბოლოს მივიდა, მარქაფა გამოიცვალა და ჯარსაც უბრძანა: ცხენებს მოსართავებ(ი) უნახეთ და ვაუკეთეთო და იარაღნი მოივარგეთო. რაზმი გაწყვეს და ქანარები დააძახეს და მეფეს ასრე მოახსენეს: შეუტყობლათ თავს დავესხათო. მეფემ თავსდასხმა არ იკადრა და ასრე ბრძანა: ქართველთ (sic) სამართლის ქნის გამართლებისთვისო ერთმანერთს შეეპბიანო, მეც ჩემს ყმას სამართალსხედ შევეპბიო. თუ იმაზედ მემტყუვნებინოს, გამარჯვება იმასაო. ბედნიერს ყაენს გამოეპარაო და მთხოვა და არ მივეცო, ფარსადან მამამან მისმანო მრავალი მაძლიაო, რომ საციციანო მისის შვილისშვილის პაპუნა ყორჩიბაშისათვის მთხოვაო და არ მივეცო და მავას უქრთამოთ მივეცო და ახლა ამდენის სიკეთის მაგიერათო ჩემთვის უმუხანათებიო და სხვას ბატონს პბირებია.

ამაზედ მინდა მღ თის სამართალი ვაეშინჯო, თუ რომელი ვსტყუით. დაძახებინა ქანარები. ამდენი ხანი რაზმს მოაცდევინა, რომ იმათაც შეიტყვეს და საომრათ შეიკაზმენ და ცხენს შესხდეს და რაზმი გაირიგეს და საომრათ წინ წამოდგენ და შეიქნა სროლა, კიკლაობა. იქილამენ ჩხეიძენი და სხვანი იმერელი წამოდგენ. შეიქნა შუბთა ძვერება და კმაღთა ელვარება, ლახტეების ჯახაჯუხა, მუხარათთა ხეთქინება. დიდს ხანობამდისინ ჩხეიძებმან ძაღმიცემით ომი გარდიხადეს და საქმეც გაუჭირეს, ლაშქარიც დააბალითეს და კარგადაც იყვნენ, მაგრა ნოდარ ომს არ მოსრულიყო და უწინვე ვერის ციხისაკენ წასულიყო და ჩხეიძებს ზურგი არ მოაბა და კიდევ დაიჭრნეს, დაილაღნეს. მეფემანც თვითან ცხენს დაუძრა და ერთპირად ქართველნი მიეტ(ე)ვნეს და წაუშინეს. ბეჟია ჩხეიძე მოვრავის შვილმან იორამ დაირჩინა და ზოგნი ბარათიანთ დაირჩინეს, ზოგნი ელიზბარ ბოქაულთუხუცის ყმებმან დაირჩინეს. ყველანი ორგნითვე კარგად იყვნენ და ძაღმიცემით ომი გარდიხადეს და მეფემ გაიმარჯვა, ნოდარ ვერის ციხეში შეიხვეწა და ჩხეიძენი დაჭრილნი და დარჩენილნი მეფეს წინ მოახსეს მკარწაკრულნი და გამარჯვება მოულოცეს. მეფემ ბძანა, ჩხეიძებს მეღაენი გაუხსნეს და გორს ვაგზავნეს, რომ ტანისამოსი გამოუცვალონ და ქვეშაგები და ზედსაფენი ვაუკეთონ და კარგის პატივით ჳელი შეუწყონ და ვისაც მამაცობა ექნა, ყველაკას ხალათი და საჯიღდლოთ მამულეები უბოძა. უფროსიერთთ საციციანო დაუყვეს და კაცები უჩინეს, რომ გაქცეულთ კაცთ უკან ნურვინ აედევნების და ვისაც საციციანოს კაცი დაეჭიროს, გაუშვანო. იმ ღამეს იქივ ნომარზედ დადგა და მეორეს დღეს გორს მიბძანდა და მეორეს დღეს გორიღამენ ქალაქს ჩაფარი ვაგზავნეს და ქაიხოსროვ ბარათასშვილი, დედოფლის სახლთუხუცესი, დაიჭირეს და ციხეში აიყვანეს და ღამით კოშკიღამენ გარდმოავდეს და თქვეს – დამთვრალა და თვითან გარდმოვარდნილაო და ამისი შვილები დააჭირვინეს და გორის ციხეში დაატყვეს და მისი სიძე ბახუტა პუსეინ ბეგისშვილი ბავრატოანი იყო და ბატონობაც უნდოდა, ის გარდიხვეწა და კახეთს მივიდა და იოთამ ამილახორი ჯალაბობრივ საერ(ი)სთოში მივიდა. თვითან ბატონს თეიმურაზსთან მივიდნეს და ზამთარმანც მოატანა. ნოდარ ზოვრეთის ციხეში გამავრდა. მეფემ გორიღამ ლაშქარი ვაუძახა და სკრას ზეითი საციციანო დარბევინა და ჩხეიძენი ელიზბარ ბოქაულთუხუცის ელიზბარის ხელით ყაენთან ვაგზავნა და არზა მისწერა: ქართველნი ჩემის უშვილობისათვის და უნათესაობისათვის ურჩობენ და აკაცობენო, რომ ჩემს საბოლოს ვერა ჳედვენო, ჩემს ბიძასშვილს თეიმურაზ მირზას სამნი შვილნი პყვანანო და რომელსაც პაპის ჩემის ღვარსაბი საჳელი პჳკვიანო, ის შვილათ გვიბოძეთო, რომ ჩვენს უკან ქართველთ საბატონოთ ეგულეობდეს. ესენი ყაენთან გაისტუმრა და თვითან გორის ციხიღამ ზარბაზნები ჩამოიტანა და ზოვრეთის ციხეს შემოადგა. ზარბაზნებით დაუშინ(ა), მაგრა ჳვიტკირს ვერა ავნო რა. მაღე მაღე ჳმას დაგდებდეს, რომ ბატონი თეიმურაზ მოეშველები-სო. მეფეს აშინებდეს, მაგრა მეფემ ასრე ბრძანა – ხონთქარიც მოეშველისო, სიღამდისინ ნოდარს ციხიღამენ არ გამოვიყვანო, აქითვან არ დავიძვრიო. წყალკურთხევამდისინ სრულ ქართველთ ლაშქარი ზოვრეთის ციხეს ადგნენ და ვერ აიღეს და არც მშველი ვაუნდა და ციხეს შიგნით ყმათ უმუხანათეს და პგმეს ბატონი და ვაუორგულდნეს და ციხის ვაცემას შეუდგნეს. ეს ნოდარ შეუტყო, რომ ყმანი დალატს უპირებენ, ჩათრეულს ჩაყოლილი აჯობინა და თავისი დედა კახეთის ბატონისშვილი როსტომ მეფესთან სახვეწარათ გამოვზავნა. რა მოვიდა, ნამეტნავად მეფემ დიდი პატივი დასდგა და სახვეწარი დაუჯერა. ვაცლის ვზა სთხოვა. ვითაც ნათესავი იყო მეფისა და მერმე დედათა შივან სიკეთეზედ ნაქები იყო და საქართველოში ძველით წესათ იყო, რომ ვისაც ვასჭირებია შესახვეწარად, ან დედასა და ან ჯალაბს ვაუვზავნიდეს, მეფენი და თავადნი პატივს დასდებდიან. მეფემაც ვაათავა ძველი წესი, ბატონისშვილს ფეშქაში მთართვა და უვნებლობის საფიცარი მისცა, რომ საცა უნდა წავიდეს თავისი მხლებლებითა და ქონებით არა უშავდესრა და ამდენი ცხენი, ჯორი ათხოეს ზოვრეთიღამენ, რომე თავიანთ ქონებით ახალციხემდისინ მიასხან. მაგრა ბევრს შემოიხვეწნეს, რომ ნოდარ ინახვინოს. არ ინახვინა, მაგრა უზიანოთ სამცხეს მივიდნეს და ერისთავი ზაალ და ამილაჳორი იოთამ ბატონს თეიმურაზსთან იყვიან. მაგრა ვზებზედ იწყინებოდეს და ნაპირის ალაგებს ერთი მეორეს ურბევდეს. ვინც იმათ შემოსწყრებოდეს, ამათ მოუვიდის. ვინც ამათ შემოსწყრის, იმათ მიუვიდის და ამათის საქმით

ქართლი და კახეთი მოუსვენებელი და არეულ აოჯრებული იყო.

**აქა მეფის როსტომის ილღარი ქალაქით, მზის ჩასვლისას ცხენს შეჯდა, გათენებისას შობის დღისას ახალგორს ერისთავებს თავს დაესხა და გაიმარჯვა მღ თითა.**

ქალაქს შიგ მჯდომს მეფეს როსტომს ანბავი მოუვიდა, რომ ხვალ შობას ორნივე ერისთავები და იოთამ ამილახორი ახალგორს შობას ერთგან იქმონენო და იქ ლაშქარს შეიყრიანო და ბატონს თეიმურაზს საფურცლეს შემოეყრებიანო, იქილამენ ცხეთას მოვლენო და ვისაც მათთან პირობა აქვთო, იქ შეეყარებიან და შეჰფიცვენ. რა ეს მეფეს მოახსენეს, ფიცხლავ მუჭრანის ბატონს ბახ(უ)ტას, რომ უკანას დროს თავისის ბატონის ადგილსზედ გამეფდა, წინგნი მისწერა – შენის ლაშქრითო მზას დამხვდიო, რომე მღ თისა შეწევნითაო ამაღამ მანდ მოვალო. კაცი რომ გაისტუმრა, ჯარნი დააძახეს: ვაი იმასაო, რომელსაც ცხენი ჰყვანდესო, მზის ჩასვლისას ცხეთას არ დამხვდენო, ავად მივეპყრობიო. ვითაც ახლო იყო, ყველანი მეფეს უწინ მივიდნენ. რა მეფემ ამდენი ჯარი ნახა, დიად იამა და მრავალი საიმედო სიტყვები ჯარს უბრძანა და მუჭრანის ბატონს ჩაფარი გაუგზავნა, რომ ჩვენც კარვის ჯარით მოვდივართო და თქვენც თქვენის ჯარით მზათ დაგვხვდითო, რომ მღ თის შეწევნითაო გაუთენებლივ თავს დავესხმითო. რა მეფე მუხრანს მივიდა, მუხრანის ბატონი კარვის ჯარით შემოეყარა და მეფეს იამა და აღარ შეისვენა და ჩქარათ იარეს, შობას დილას ახალგორს ლოცვაზედან მდგომთ თავს დაესხნეს და იმ დღეს მუხრანის ბატონის მამაცობის ქება თქვეს და ისინი შეუტყობარნი იყვნეს და თავსდასხმის ეჭვიც არა ჰქონდა(თ). რა ძახილი შეიქნა, ცხენი და იარაღი ვეღარ მოისწვრეს და არც ამათ დააცალეს. ანაზღუელი მოულოდინელი საქმე მოუვიდა. ისინი ზოგნი ცხენით გარდიხვეწა და ზოგნი ქვეითათ, აქეთ იქით გარდიხვეწნეს და იმათი მასპინძლობის საჭმელი მეფის ლაშქარმან შეჭამა. მეფემანც სადილ ვახშამი იმათს სადგომს ჭამა და მეორეს დღეს, ვისაც დარჩენილი კაცნი ჰყვანდა, მეფეს წინ მოუსხეს. მეფემ ყველაკანი გააშეებინა და თვითან გორისაკენ წაბძანდა და იმ ზამთარს იქ დადგა. ელიზბარ დავითისშვილი ყაენილამ მოვიდა და ხალათი და ბატონისშვილი ლვარსაბ მოიყვანა.

**აქა ბატონისშვილის ლვარსაბის გამოგზავნა ყაენისაგან როსტომ მეფის შვილად.**

გორს ყაენის ხალათი ჩაიცვა და რაყაში წაიკითხეს. მოეწერა: შენის ბიძასშვილის თეიმურაზ მირზის შვილი ლვარსაბ შენტვის შვილად გეთხოვნაო, გამოგვიგზავნაო და ქართველთათვის გვიბძანებიაო, რომ უფლისწულათ და თქვენად შვილად მიანდესო და თქვენს უკან ქართლის მეფობა მაგისთვის მივეცივითაო. ეს ანბავი გონაშვილს გიორგის ეწეინა, ამისთვის რომ ბატონობას თვითან მოელოდა და ლვარსაბის მოყვანისათვის გაგვულდა. ეს ანბავი ბატონს თეიმურაზსაც ეწეინა. ამაზედ კახმან ბატონმან ცალკე და ერისთავმან ცალკე დაუწყეს გონაშვილს ლაპარაკი, რომ შენ გაგაბატონებთო. დატყუეს და ქართველთა და ბარათიანთ წინგნი მსწერეს, დაუწყეს ბირება. დიასამიძე ქათალიკოზი და რევაზ ბარათაშვილი და სომხითის მელიქი ყორხმაზბეგ მრავლის ქადებითა დატყუებულ იყვნენ და ეს სამნი საქმობდნენ. მათი რჩევა და საწადელი ამათთან უმაღლავი იყო და გონასშვილს ატყუებდნენ, თორადა ყველას მეფობა ბატონის თეიმურაზისათვის უნდოდა. ასრე პირობა შეჰკრეს რომ როსტომ მეფე ცოტას კაცით ცხირეთს არისო და ბატონი თეიმურაზ ცხენკეთილის ჯარით ანაზდათ მეტეხს მოვიდესო. რა მეფე მისი ჯარის სიცოტავეს ნახავსო, საომრად მოვაო და ომში მოვკვლათო, რომ სამარტოთ არვის დაებრალოსო. სომხითის მელიქს ყაენისაგან შეშინდა და მათი საწადელი და მონაწერი წინგნები მეფეს მოართვა, ფიცის გატეხისა და საფიცრის მიცემმოცემისა აღარა ინადვლა რა და იმ ღამეს, რომ ბატონი თეიმურაზ მეტეხს მოვიდა, მეფე გორს მივიდა. ამათმა რჩევამ ცუდათ ჩაიარა და ბატონი თეიმურაზ ისრევე კახეთს ჩავიდა. ქართველნი გორს მივიდნეს უშიშრათ. ასრე ეგონათ, იმათი ქნილობა მეფემ არ იცისო. მეფემ ქათალიკოზი და გონასშვილი გიორგი და ერისთავისშვილი ლარგველი დაჭირვინა. გონასშვილს თვალები დასთხარა, ლარგველი გორის ციხით გაეპარა, სააკაძე ივანე კახეთს გარდიხვეწა და მის ძმას ზურაბს თვალები დასთხარეს. ქათალიკოზი ქალაქის ციხეში ტყვეთ იყო თათრებში და ისიც დარჩვეს და ციხილამ გარდმოავდეს. ბარათაშვილი რევაზ კახეთს გარდიხვეწა და მეფე გორილამ ქალაქს ჩავიდა და ეს ანბავები ყაენს მისწერა<sup>4</sup>.

როგორც ვხედავთ, ფარსადან გორგიჯანიძე მართლაც ვრცლად და დეტალურად მოგვითხრობს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა ორი შეთქმულების ამბავს. ამასთან, ფარსადანი აღნიშნული ამბების გადმოცემისას მხოლოდ ორ ზოგად ქრონოლოგიურ მითითებას გვაწვდის. მისი თქმით: 1. როსტომის ლაშქარს მძოვრეთის ციხეში გამაგრებული ნოდარ ციციშვილისათვის ალყა წყალკურთხევამდე ანუ ნათლისღებამდე ჰქონდა შემორტყმული;

<sup>1</sup> ფარსადან გორგიჯანიძე, *საქართველოს ისტორია*, ს. კაკაბაძის გამოცემა, *საისტორიო მოამბე*, II (თბილისი, 1925), გვ. 247-250.

და 2. როსტომმა ამბოხებული არაგვისა და ქსნის ერისთავები, იოთამ ამილახორთან ერთად, ახალგორში შობის დილას დაამარცხა.

ეს არის და ეს. თუ აღწერილი ამბების ზოგად ქრონოლოგიურ ჩარჩოს ანუ 1642-1644 წლებს არ მივიღებთ მხედველობაში, ფარსადან გორგიჯანიძე არანაირ კონკრეტულ თარიღს არ გვთავაზობს ჩვენთვის საინტერესო მოვლენების შესახებ.

ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების შესახებ, ფარსადან გორგიჯანიძის გარდა, საინტერესო ცნობებს გვაწვდიან კახეთის მეფე არჩილ II (1664-1675 წწ.) და XVII-XVIII საუკუნეების ქართველი ისტორიკოსები: ბერი ეგნატაშვილი (გარდ. დაახლ. 1760-იანი წწ-ის დასაწყ.) და ვახუშტი ბაგრატიონი (1696-1757 წწ.).

თავდაპირველად მოვიტანთ ფრაგმენტს არჩილ II-ის მიერ 1681-1682 წლებში შედგენილი ისტორიული პოემიდან „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთაველისა“. ამ ლიტერატურულ ნაწარმოებში ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავი, ერთი მხრივ, თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ლაშქრობის, ხოლო, მეორე მხრივ, მადაროს ბრძოლის ამბებს შორისაა გადმოცემული. პოემის ავტორი თეიმურაზ I-ის პირით მოგვითხრობს:

*„ამილახორი იოთამ და ზაალ მაშინც მე მახლდენ,  
კათალიკოზი ევდემოზ და გონაშვილი გაახლდენ,  
კვლავ ციციშვილი ნოდარ და სხვა ქართველები ვთქვა რამდენ? –  
და მიმიხმეს, ლაშქრით რა წაველ, ჩემად მისვლამდის გაცუდდენ.  
ნოდარ ფიცეთს შეიყარა, ჩხეიძენიც მასთან იყვნენ,  
როსტომს უთხრეს: „ესე ასრე ნოდარზედ მალ წაიყვანენ,  
ნუ შევპყრითო, მივაშუროთ, თორემ ბოლოს შეინანენ,  
და ვინ მუხრანსა კპატრონობდი, ცუდ-მადები მოიხმარნენ.  
მივიდენ ფიცეთს ნოდარზედ უვიცად, შეუტყობარად,  
მას ყარაული არ ჰყვანდა, ნეტაა ზვართა საბარად?  
ჩხეიძეებმა რა ნახეს ესენი მართ საშუბარად,  
და მოვიდენ, მოიქნივესცა, ზოგთა ჰკრეს მწვე გასამწარად.  
მეც მუხრანს მიველ, მიმასწრო და გაემარჯვა ნოდარზედ,  
ბეჟია დარჩა იორამს, მოურავის-შვილს, იმ ომზედ;  
ოტია თვითან ოტიას რატიშვილს უჯდა გავაზედ;  
და საციციანო კაცები ცხენს სხედან მათს კვიციანზედ“<sup>1</sup>.*

როგორც ვხედავთ, არჩილ II პირდაპირ არაფერს ამბობს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ქრონოლოგიის შესახებ, თუმცა კი, მის მიერ გადმოცემული ამბების თანამიმდევრობიდან ნათლად ჩანს, რომ მეფე-პოეტი ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ლაშქრობის შემდგომი და მადაროს ბრძოლის წინარე პერიოდით ათარიღებს.

სრულებით იდენტური სურათი გვაქვს ბერი ეგნატაშვილის მიერ 1721 წლამდე შედგენილ თხზულებაში „ახალი ქართლის ცხოვრება“. აქ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ამბები, ისევე როგორც არჩილ II-ის პოემაში, ერთი მხრივ, თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ლაშქრობის, ხოლო, მეორე მხრივ, მადაროს ბრძოლის პერიაპტივებს შორისაა გადმოცემული. ბერი ეგნატაშვილი მოგვითხრობს:

*„შეკრეს პირობა [ზაალ] ერისთავმან, იოთამ ამილახორმან, ნოდარ ციციშვილმან, კათალიკოზმან დიასამიძემან ევდემოზ, გონაშვილმან ვიორგი და ზოგმან რომელმანმე ქართველმანცა, ამათ ინებეს განდგომა როსტომ მეფისა. და უფროსდა ცდილობდა კათალიკოზი ევდემოზ იმისთვის, რომე ამისი ძმის ასული დათუნა[ს], ბატონი თეიმურაზის შვილს, ცოლად ესუა. ამათ გაუგზავნეს ბატონს თეიმურაზს კაცი და მისცეს საფიცრები და პირობა დიდი და იკმეს: „კუალად მოდი ქართლში და გაგაბატონებთო“. ამაში ნოდარ შემოიყარა ჯარი და წარვიდა.*

*რა სცნა საქმე ესე როსტომ მეფემან, შემოიყარა ჯარი და წარმოემართა ივიცა ნოდარზედა, მოვიდა და დადგა საჯავახიანოს. ვითარცა ესმა ნოდარს წარმოსვლა როსტომ მეფისა, გაიქცა და წავიდა, დევნა უყო როსტომ მეფემან უკანა. მაშინ ახლდა ნოდარს ორნი ძმანი ჩხეიძენი გარდმოვარდნილნი და იყვნენ ნოდართანა. რა მიეწივა როსტომ მეფე ნოდარს, გამოუბრუნდენ ორნივე ძმანი ჩხეიძენი, შემოებნენ, იომეს და დაკოცნეს ივინიცა. ხოლო ნოდარ ივლტოდა და შევიდა ციხესა ატენისასა. მივიდა როსტომ მეფე და შემოადგა გარს და ვერცადა მუნ გამავრდა ნოდარ და წარვიდა ზემო ქართლად, რომელ არს საათაბაგო.*

*ხოლო როსტომ მეფემან ადილო ციხე, დაამტვრივა და წარმოვიდა მუნითვან, და დადგა ცხირეთს, და მუნ იკმო დედოფალი მარიამ და იყოფოდენ მუნ. ხოლო კათალიკოზი ევდემოზ*

<sup>1</sup> არჩილიანი (თხზულებათა სრული კრებული), აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, II (თბილისი, 1937), გვ. 89.

იყო მუნვე როსტომ მეფეს თანა. კუალად შეუთვალა ბატონს თეიმურაზს კათალიკოზმან ვითარ-  
მედ: „ნოდარ რომ წასულიყოს, მაგისტოვს საქმეს რატომ წააჰდენ და ან რატომ გაბრუნდი?“ მა-  
შინ ბატონს თეიმურაზს შეეყარა ზაალ ერისთავი, მოვიდენ და დადგენენ მუხრანს. კუალად გაუ-  
გზავნა კათალიკოზმან კაცი: „ნუღარ ჰყოენითო, მოდიითო, და რაც ვინდა გაქნევინებო“.

მაშინ, სცნა რა საქმე ესე მუხრანის ბატონმან ვახტანგ, წარმოავლინა კაცი მსწრაფლ და  
ამცნო საქმე ესე როსტომ მეფესა. მაშინ დედოფალი წარავლინა გორის ციხეშია და თვთცა უკ-  
ან მოუდგა და მივიდნენ გორის ციხეშია და მუნ გამავრდენ.

ხოლო ბატონი თეიმურაზ მივიდა უფლისციხესა და ვერღარა გააწყო რა, გამობრუნდა და  
წარმოვიდა. და დახუდა წინა ვახტანგ მუხრანის ბატონი და უყო მრავალი ზიანი. და წარვიდა  
კახეთს.

ხოლო შეიპყრა კათალიკოზი ევდემოზ როსტომ მეფემან და წარავლინა ქალაქის ციხეშია  
და ტყუე-ყო და, ხანსა რაოდენსამე უკანა, მუნვე ციხეში მოაშობინა. ხოლო გონაშვილი გიორ-  
გი შეიპყრა და დასთხარა თუაღები, და სხუანი, რომელნიცა იყვნენ როსტომ მეფის ორგულნი,  
რომელნიმე გაახეიბრა და რომელნიმე მამულით გააღარიბა და განადო თვისსა ქუეყნიდამე,  
თვნიერ ზაალ ერისთავისა და იოთამ ამილახორისა. ხოლო იოთამ ამილახორი ხან მოუდგებოდა  
როსტომ მეფესა და ხან ბატონ თეიმურაზს და სითკენაც დრო დააჰვლის, იქითკენ იყვის<sup>4</sup>.

ამრიგად, ბერი ეგნატაშვილი, ისე როგორც არჩილ II, პირდაპირ არაფერს ამბობს ნოდარ  
ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ქრონოლოგიის შესახებ,  
თუმცა კი მისი თხრობის თანამიმდევრობიდან ნათლად ჩანს, რომ ისტორიკოსი აღნიშნულ  
მოვლენებს, არჩილ II-ის მსგავსად, აგრეთვე, თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ლაშქრობის შემდგომი  
და მადაროს ბრძოლის წინარე პერიოდის ამბებზე მიიხივებს.

განსახილავი მოვლენების ქრონოლოგიის თვალსაზრისით, შედარებით უკეთესი სურათი  
გვაქვს ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ 1742-1745 წლებში შედგენილ თხზულებაში „აღწერა სამე-  
ფოსა საქართველოსა“. სწავლული ბატონიშვილი ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართ-  
ლის ფეოდალთა შეთქმულების ამბებს 1638-1642 წლებს შორის მომხდარი მოვლენების გადმო-  
ცემისას მოგვითხრობს:

„შემდგომად ამისა მოუწოდეს ბატონს თეიმურაზს ზაალ ერისთავმან, იოთამ ამილახორმან,  
ნოდარ ციციშვილმან, გიორგი გონასშვილმან და კათალიკოზმან ევდემოზ დიასამიძემან გამეფე-  
ბად ქართლს. და ნოდარ მოვიდა სპითა დოესს და მოელოდა მათცა. მცნობელი როსტომ მეფე  
წარმოვიდა. მისმან მხილველმან ნოდარ ვერღარა იკადრა ბრძოლა, არამედ ივლტოდა. გარნა  
ორთა ძმათა ჩხეიძეთა, ნოდარისა თანა მყოფთა, მოყურობით არა ინებეს ლტოლვა, მოიქცენ და  
ჩამოჰყარნეს მკეღარნი. ხოლო იორამ მოურავისშვილმან ჩამოჰყარნა ივინი, შეიპყრნა და მოარ-  
თუა როსტომ მეფესა (ესე იორამ მოიყვანა როსტომ მეფემან აზრუმიდან კეთილისყოფისათუს,  
რომელი / უქმნა მოურავმან მას, და მისცნა მამულნი თვისნი ყოველნი, ხოლო ნოდარ ლტოლვი-  
ლი შევიდა ვერის-ციხესა შინა და მოადგა როსტომ, ვერ გამავრდა ნოდარ, განივლტო და მივი-  
და სამცხეს. ხოლო მეფემან როსტომ აღილო ციხე და შემუსრა. მუნიდამ მოიქცა და დადგა  
ცხირეთს. ესე აცნობა კათალიკოზმან ევდემოზ ბატონს თეიმურაზს: „რაჲ ჰქმენ, სივლტოლი-  
სათუს ნოდარისა უკუნ-იქეც, აწ მოვედ / და დაესხი როსტომს, რამეთუ ჰვლთა შენთა შინა არს  
(ამ კათალიკოზის ძმისწული ცოლად ჰყვა ბატონის თეიმურაზის ძესა დავითს და ამისთუს ჰყო-  
ვდა კათალიკოზი ამას“).

ამისი მსმენელი თეიმურაზ რა წარმოემართა, ესე აუწყა როსტომ მეფესა ვახტანგ მუხრან-  
ის ბატონმან და მსწრაფლ შევიდა როსტომ გორის ციხესა შინა. ესმა ესე თეიმურაზს და  
უკუნ-იქცა. ამას ვახტანგ მუხრანის ბატონი მოეწია და ავნო დიდი ვიდრე სივლტოლად, და მოს-  
წრაფედ მივიდა თეიმურაზ კახეთსვე. ამისთუს შეიპყრა როსტომ მეფემან კათალიკოზი ევდემოზ  
და პატიმარ-ჰყო ტფილისს ციხესა შინა. შემდგომად გარდმოავლო ვანჯის-კარის კოშკიდაჲ; კუა-  
ლად შეიპყრა გონასშვილი გიორგი და აღმოჰადნა თუაღნი, დაესხა იოთამ ამილახორსა, ჰჳუე-  
მა იგი და განუტევა ფიცით, და შემუსრა ციხე ცხვლოსი და სხუანი ვიეთნიმე განადო და ზოგ-  
ნი უმკედრო ჰყვნა<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულე-  
ბის ზუსტ თარიღს არც ვახუშტი ბაგრატიონი გვთავაზობს, თუმცა კი, იგი ამ მოვლენებს, არ-  
ჩილ II-ისა და ბერი ეგნატაშვილისაგან განსხვავებით, შედარებით უფრო მოკლე და კონკრეტუ-  
ლი ქრონოლოგიური მონაკვეთით, 1638-1642 წლებით განსაზღვრავს.

<sup>1</sup> ბერი ეგნატაშვილი, *ახალი ქართლის ცხოვრება*, პირველი ტექსტი, ქართლის ცხოვრება, ტომი II, ტექსტი დადგენილი  
ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1959), გვ. 420-422.

<sup>2</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, ტექსტი დადგენილი  
ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973), გვ. 441-442.

მას შემდეგ, რაც სრულად მიმოვიხილეთ ქართული წერილობითი წყაროების ცნობები ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების შესახებ, საგანგებოდ შევეხებით ირანის შაჰის აბას II-ის (1642-1666 წწ.) კარის ისტორიკოსის მოჰამედ თაჰერის (გარდ. XVII ს-ის მიწურ.) მიერ XVII საუკუნის II ნახევარში შედგენილ თხზულებას „შაჰ აბას II-ის ისტორიას“.

მოჰამედ თაჰერს ჩვენთვის საინტერესო მოვლენები XVII-XVIII საუკუნეების ქართველი ავტორებისაგან განსხვავებული თანამიმდევრობით აქვს მოთხრობილი. მის თხზულებაში ჯერ ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებისა და მათი დამარცხების ამბებია მოთხრობილი, ხოლო შემდეგ – ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის პერიპეტიები, რომელსაც, თავის მხრივ, ცოტა უფრო ქვემოთ, პაატა ამილახორის მიერ იასე ქსნის ერისთავის მოკვლის ამბავი მოსდევს. ამასთან, საგულისხმოა, რომ მოჰამედ თაჰერს დასახელებული მოვლენები აბას II-ის მმართველობის დროს მომხდარ ამბებად მიაჩნია. თხზულებაში ვკითხულობთ:

მეფე თეიმურაზ I-მა „გააღვივა შფოთის ცეცხლი და ზაალ ერისთავთან, ნოდართან და ქართლის კათალიკოზთან ერთად, რომელიც იმ ურწმუნოთა სრულუფლებიანი პირი და წინამძღვარია, გადასწყვიტა, რომ როსტომ-ხანი მოეკლათ. მათ ამ საქმეში მოკავშირედ გაიჩინეს მელიქი ყორხამასი, სომხითის მელიქ ათაბეგის შვილი.

რადგანაც ხსენებული მელიქი სახალიფო სასახლის (ე.ი. შაჰის) ერთგულთა რიცხვს ეკუთვნის, ამიტომ მან შეატყობინა როსტომ-ხანს იმ ურწმუნოთა ბოროტების შესახებ. როსტომ-ხანმა ამის შესახებ მოხსენება დაწერა და ხსენებული მელიქის საშუალებით უმაღლეს კარზედ გაუზავნა. ამ ამბავმა ხელმწიფე მეტად განარისხა და გამოვიდა უაგუსტოესი ფირმანი, რომ „მმართველობის საფარველი“ ადამ-სულტანი, სუფის მმართველი, რომელიც როსტომის დისშვილია და ცნობილია როგორც გამოცდილი კაცი, აზერბაიჯანის, შირვანის, ყარაბაღისა და ერევანის ბეგლარბეგებთან ერთად და იუზბაშების, ყორხების, ღულამების და მეთოფეების რაზმის თანხლებით, რომელთა სამყოფელი ადგილი აზერბაიჯანი და შირვანია, გაემართოს იმ ურწმუნოთა ასაკლებად, დასახოცად და დასარბევად, რომელთაც თავის უღმერთობას და უწმინდურობას კიდევ ურჩობა დაუმატეს. ის „მმართველობის საფარველი“ ბედნიერ საათში [შაჰის] ფეხთა კოცნის პატივით იქნა ამაღლებული და საქართველოსაკენ გაემართა. ვიდრე ის საქართველოში ჩავიდოდა, როსტომ-ხანმა ბრძანა კათალიკოსის ელაში თვალის გუგების მათი ბუდიდან ამოვდება (დათხრევიანება) და თბილისის ციხის სატუსაღოში მისი დატყვევება, ხოლო რაზმით თავადებისა და აზნაურებისა, რომელნიც შემკულნი იყვნენ გულწრფელი ერთგულებით, ნოდარის ციხის დასაპყრობად გაემართა.

[ამ ციხის] სიმტკიცე და სიმაგრე, [მისი მისასვლელი] გზების სიძნელე და ტყეების სიხშირე იქაურ ხალხში ანდაზად არის გადაქცეული. მოკლე ხანში, მისი უდიდებულესობის „ღვთის ჩრდილის“ (შაჰის) ბედნიერი იღბლის ძალით, ის ფუძემდგარი ციხე შავ მიწასთან გაასწორეს და იმ დაკარგულის ცოლ-შვილი დაიჭირეს. ის ბოროტგანაზრახველი, უსაზღვრო სინანულში ჩავარდნილი (ნოდარი), გაიქცა და ახალციხეს მივიდა. ამ ცხადი გამარჯვებისა და ძლიერი ციხის აღების შემდეგ, ადამ-სულტანი ძლევაგამოსილი ღაშქრით კახეთში შევიდა<sup>4</sup>.

როგორც ვხედავთ, მოჰამედ თაჰერი პირდაპირ არ ათარიღებს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ამბებს, თუმცა კი ამ მოვლენების ქრონოლოგიას აბას II-ის შაჰის ტახტზე ასვლის შემდგომი და იასე ქსნის ერისთავის მოკვლის წინარე პერიოდით განსაზღვრავს.

ამრიგად, ქართული (ფარსადან გორგიჯანიძე, არჩილ II, ბერი ეგნატაშვილი, ვახუშტი ბატონიშვილი) და სპარსული (მოჰამედ თაჰერი) წერილობითი წყაროები დეტალურად აღწერენ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალების შეთქმულების ამბებს. მართალია, ამ ძეგლებში ჩვენთვის საინტერესო მოვლენები პირდაპირ დათარიღებული არ არის, მაგრამ გარკვეულ ქრონოლოგიურ მითითებას ხუთივე ავტორთან ვხვდებით. ეს ქრონოლოგიური მითითებებია:

1. ფარსადან გორგიჯანიძე – 1642-1644 წლები.
2. მოჰამედ თაჰერი – აბას II-ის აღსაყდრებიდან იასე ქსნის ერისთავის მოკვლამდე პერიოდი.
3. არჩილ II – თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ღაშქრობიდან მადაროს ბრძოლამდე პერიოდი.
4. ბერი ეგნატაშვილი – თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ღაშქრობიდან მადაროს ბრძოლამდე პერიოდი.
5. ვახუშტი ბაგრატიონი – 1638-1642 წლები.

ამით ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალების შეთქმულებასთან დაკავშირებულ წერილობითი წყაროების მიმოხილვას ვასრულებთ და ამ მოვლენების შესახებ სა-

<sup>1</sup> მოჰამედ თაჰერის ცნობები საქართველოს შესახებ, ვ. ფუთურდიის გამოცემა, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი 30 (თბილისი, 1954), გვ. 381-382.

მეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებების განხილვაზე გადავდივართ.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავი პირველად განხილულია ანტონ ფურცელაძის მიერ 1892 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „საქართველოს მოსახლობელად და საქართველოს შესაერთებლად ანუ გიორგი სააკაძე და მისი დრო“.

ავტორი აღნიშნულ ნაშრომში ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს ორ ადგილას ეხება. მკვლევარი ჩვენთვის საინტერესო საკითხს პირველად როსტომ მეფის ქართლში შემოსვლის, თეიმურაზ I-ის იმერეთში გადასვლისა და სელიმ ხანის კახეთის მმართველად დანიშვნის შემდეგ განიხილავს: „თეიმურაზს ჰყავდა კიდევ ბევრი მომხრე ქართლში: ზაალ ერისთავი, ნოდარ ციციშვილი, იოთამ ამილახვარი, გიორგი ბაგრატიონი, გოჩასშვილი, კათალიკოზი ვედემოს დიასამიძე, რომელნიც არ უდებდნენ როსტომს თავს. იმათ მოიხმეს თეიმურაზ იმერეთიდან, აქ შეაღწენ როსტომს, და გამოაცხადეს მეფედ თეიმურაზი. ის გადმოვიდა იმერთა ჯარით. დაწყობილობა იყო, რომ თეიმურაზი უნდა თავისი ჯარებით მიშველებოდა ნოდარ ციციშვილს. ნოდარ ოროლი ძმა ჩხეიძით, დაიმედებული, რომ თეიმურაზი მიეშველება ამას, წავიდა როსტომ მეფეზედ. როსტომ მეფე თვითონვე დაესხა ნოდარს თავსა. თეიმურაზი ჯარებით არ მიეშველა ნოდარს. ნოდარმა რა ნახა ესა, გაერიდა ომს. ჩხეიძეებმა არ ინდომეს ბრძოლის გაცლა. შეიქნა ბრძოლა, ჩხეიძენი იბრძოდნენ ვაჟკაცურად. მაგრამ ორივენი ჩამოყარა ცხენიდან იორამ სააკაძემ, გიორგი მოურავის შვილმა, რომელიც დააბრუნა ცოლ-შვილით საოსმალოდამ როსტომ მეფემ და თეიმურაზისაგან ჩამორთმეული მამულები დაუბრუნა უკან. იორამმა ორივე ჩხეიძენი მიართვა როსტომს. დანაშთენი ჯარი ნოდარისა გააქციეს. თეიმურაზი იძულებული იყო გავარდილიყო ისევ იმერეთში“<sup>1</sup>.

ანტონ ფურცელაძე თავისი ნაშრომის მეორე ადგილას ჯერ როსტომ მეფის შვილობილის, იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის (1639-1660 წწ.) ვაჟის, მამუკა ბატონიშვილის მიერ როსტომისათვის მკვლევების მიგზავნასა და ამ მცდელობის მარცხით დასრულების ამბავს აღწერს, ამის შემდეგ კი კვლავ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას უბრუნდება: „ამავე გორგიჯანიძისა და პარიუის ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ქართლ. ცხოვრ. ავტორის სიტყვით, ნოდარ ციციშვილი აქ შალა როსტომს თეიმურაზის სასარგებლოთ. როდესაც როსტომისა და ნოდარის ჯარები შეიბრძოდნენ, ნოდარის ჯარებში ყველაზედ თავგამებებით და ვაჟკაცათ იბრძოდნენ ორი ძმა ჩხეიძე. ბოლოს ისინი შეიპყრა საოსმალოდამ დაბრუნებულმა გიორგი სააკაძის შვილმა, იორამმა. ისინი მოჰგვარეს როსტომს ხელეუბნად შეკრული. როსტომმა უბრძანა, დაუხსნან იმათ ხელები, წაიყვანონ გორში, გამოუცვალონ საცვალი და ტანისამოსი; მისცენ სუფთა და რბილი ქვეშისაგები, მიაპყრან დიდი პატივი და მოექცენენ, როგორც იმათს გვარის შვილობას ეკადრება. ამავე ნოდართან ომის შესახებ, მოგვითხრობენ იგივე ავტორნი შემდეგს. „მეფეს მოახსენეს: შეუტყობრათ თავს დავესხათო. მეფემ ეს არ იკადრა და ასრე ბრძანა: „ქართველთ სამართლის ქნის გამართლებისთვის ერთმანერთს შეებმიანო, მეც ჩემს ყმას სამართალსზედ შევებმიო. თუ მე იმაზედ ვტყუი გამარჯვება იმას დარჩება, ეგ ბედნიერს ყაენს გამოეპარაო. ყვენმა მთხოვა და არ მივეციო. მაგის მამას ფარსადანს უნდოდა მთელი საციციშვილო თავისი შვილი პაპუნა ყორჩიბაშისთვის მიეცა და მე ვინებე, მაგას უქრთამოთ მივეციო, და ახლა ეგ ამდენი სიკეთის მაგიერათ მე მმუხანათობსო. ამაზედ მინდა ღვთის სამართალი გავსინჯო, თუ რომელი ვტყუითო“... „დააძახებინა ქანანები, იმოდენი ხანი აცდევინა რაზმთა, მინამ იმათაც არ შეიტყეს და არ გაემზადნენ საომრათ“<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, ანტონ ფურცელაძე ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებასა და „პარიუის ბიბლიოთეკის ხელნაწერ ქართლის ცხოვრებაზე“ ანუ ე. წ. „პარიუის ქრონიკაზე“ (XVIII ს.) დაყრდნობით განიხილავს<sup>3</sup>.

ამასთან, ანტონ ფურცელაძე ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბის თარიღის შესახებ არაფერს ამბობს. უფრო მეტიც, მკვლევარი როსტომის მმართველობის დროს მომხდარ არც ერთ სხვა მოვლენას არ ათარიღებს და მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ როსტომი 1632 წელს ავიდა ქართლის სამეფო ტახტზე.

ამრიგად, ყოველივე აღნიშნულიდან გამომდინარე, ირკვევა, რომ ანტონ ფურცელაძე ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს 1632 წლის შემდგომი პერიოდის მოვლენად მიიხსენიდა.

ანტონ ფურცელაძის შემდეგ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა

<sup>1</sup> ან. ფურცელაძე, *ბრძოლა საქართველოს მოსახლობელად და საქართველოს შესაერთებლად ანუ გიორგი სააკაძე და მისი დრო* (ტფილისი, 1892), გვ. 365-366.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 369-370.

<sup>3</sup> ჩვენ საგანგებოდ გავეცანით „პარიუის ქრონიკას“ და დაბეჯითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ ქრონიკის ტექსტი არანაირ ცნობას არ შეიცავს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის შესახებ. შესაბამისად, სრულიად გაუგებარია, რის საფუძველზე აღნიშნავდა ანტონ ფურცელაძე, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლაზე საუბრისას, ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულების პარალელურად, „პარიუის ქრონიკასაც“ ყყრდნობოდა.



შეთქმულების ამბებს შეეხო სარგის კაკაბაძე თავის 1922 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „საქართველოს ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა (1500-1810)“.

მართალია, მკვლევარი თავის ნაშრომში ჩვენთვის საინტერესო მოვლენებს პირდაპირ არ ათარიღებს, მაგრამ მის მსჯელობაზე დაკვირვება გარკვეული დასკვნების გამოტანის საშუალებას მაინც იძლევა. კერძოდ, სარგის კაკაბაძე ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის ამბებს შემდეგი თანამიმდევრობით გადმოგვცემს:

ა) დათუნა არაგვის ერისთავის მიერ როსტომისათვის დაუმორჩილებლობის გამოცხადება; როსტომისაგან მიგზავნილი გაბაშვილისა და თურქისტანიშვილის მიერ დათუნას მოკვლა.

ბ) არაგვის საერისთავოში დათუნას ძმის, ზაალის გაბატონება; ზაალის მიერ დუშეთისაკენ დაძრული როსტომისათვის სამხედრო წინააღმდეგობის გაწევა და ქართლის მეფის უკან, თბილისში გაბრუნება.

გ) ზაალ არაგვის ერისთავის მიერ იასე ქსნის ერისთავთან და როსტომის მოწინააღმდეგე სხვა ქართლელ ფეოდალებთან კავშირის შეკვრა; თეიმურაზ I-ის იმერეთიდან დუშეთს მისვლა და მისი ქართლში გამეფებისათვის მზადება.

დ) როსტომის მიერ საპასუხო ზომების გატარება, ქართლის ფეოდალთა მეორე ნაწილის გადაბირება და ირანისა და კავკასიის მაჰმადიანურ გაერთიანებათა ლაშქრის დახმარებით, პოზიციების გაძლიერება.

ე) ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა როსტომის წინააღმდეგ და მისი ხოვლეს ბრძოლაში დამარცხება; როსტომის ბრძანებით, ქაიხოსრო ბარათაშვილის სიკვდილით დასჯა; როსტომის მიერ მძოვრეთის ციხისათვის ალყის შემორტყმა, ნოდარ ციციშვილის დანებება და ახალციხის საფაშოში გადასვლა.

ვ) თეიმურაზ I-ის, არაგვისა და ქსნის ერისთავების ქართლიდან კახეთს გადასვლა და ირანის შაჰის მიერ კახეთის გამგებლად დადგენილი სელიმ-ხანის გაძევება; თეიმურაზ I-ის კახეთში გამეფება.

ზ) თეიმურაზ I-ის მიერ ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის რუსეთში, დიპლომატიური მისიით გაგზავნა; თავადი ვოლკონსკის ელჩობის საქართველოში ჩამოსვლა და კახეთის უმაღლესი ხელისუფლების მიერ რუსეთის მეფის ერთგულებაზე ფიცის დადება.

თ) თეიმურაზ I-ის, კათოლიკოს ევდემოზ I-ის, გიორგი გონაშვილისა და ქართლის ფეოდალთა მიერ როსტომის წინააღმდეგ შეთქმულების მოწყობა და სომხეთის მელიქის ყორხმაზ-ბეგის მიერ შეთქმულების გაცემა; როსტომის მიერ საპასუხო ღონისძიებების გატარება, შეთქმულთა ერთი ნაწილის შეპყრობა და დასჯა; ზაალ არაგვის ერისთავისა და იოთამ ამილახორის როსტომთან მისვლა და მათი ირანში გაგზავნა.

ი) თეიმურაზ I-სა და როსტომს შორის ურთიერთობების გამწვავება; კახეთის ლაშქრის თიანეთთან ბრძოლაში დამარცხება და თეიმურაზ I-ის ვაჟის, დავითის მაღაროს ბრძოლაში მოკვლა; თეიმურაზ I-ის მიერ მარცხის აღიარება, როსტომთან მოლაპარაკების გამართვა და კახეთიდან იმერეთს გადასვლა<sup>1</sup>.

ჩამოთვლილი მოვლენებიდან სარგის კაკაბაძე პირდაპირ მხოლოდ ოთხ ამბავს ათარიღებს. ეს ამბებია:

1. დათუნა არაგვის ერისთავის მოკვლა – 1635 წელი.
2. თეიმურაზ I-ის კახეთში გამეფება – 1636 წელი.
3. თავადი ვოლკონსკის ელჩობა – 1637 წელი.
4. თეიმურაზ I-ის იმერეთს გადასვლა – 1648 წელი.

აქედან, სარგის კაკაბაძე ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს დათუნა არაგვის ერისთავის მოკვლის (1635 წ.) შემდეგ და თეიმურაზ I-ის კახეთში გამეფებამდე (1636 წ.) გადმოგვცემს, ხოლო ქართლის ფეოდალების შეთქმულების ამბავს თავადი ვოლკონსკის ელჩობის შემდეგ (1637 წ.) და თეიმურაზ I-ის იმერეთში გადასვლამდე (1648 წ.) მოგვითხრობს.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, არ შეეცდებით, თუკი დავასკვნით, რომ სარგის კაკაბაძე ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს 1635-1636 წლებით ათარიღებდა, ქართლის ფეოდალების შეთქმულების ქრონოლოგიას კი 1637-1648 წლებით განსაზღვრავდა.

აქვე, ხაზგასმით შევნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ სარგის კაკაბაძის განხილული ნაშრომი საკმაოდ სპეციფიური ხასიათის პუბლიკაციას წარმოადგენს და ბიბლიოგრაფიულ მითითებებსა თუ სამეცნიერო არგუმენტაციას, პრაქტიკულად, არ შეიცავს. შესაბამისად, თითქმის შეუძლებელია, ზუსტად განისაზღვროს, კონკრეტულად, რომელ წერილობით წყაროს, სამეცნიერო გამოკვლევასა თუ ორიგინალურ მოსაზრებას ემყარება ავტორი მის მიერ აღწერილი მოვლენების გადმოცემა-დათარიღებისას. ამ მხრივ, გამონაკლისს არც ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის

<sup>1</sup> ს. კაკაბაძე, *საქართველოს ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა (1500-1810)* (თბილისი, 1922), გვ. 64-67.

ფეოდალთა შეთქმულების ამბები წარმოადგენს, რომელთა სარგის კაკაბადისეული ინტერპრეტაციაც ნაშრომში, აგრეთვე, ბიბლიოგრაფიული მითითებებისა თუ სამეცნიერო არგუმენტაციის გარეშეა წარმოდგენილი.

სარგის კაკაბადის შემდეგ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს საგანგებოდ შეეხო კორნელი კეკელიძე 1930 წელს დაბეჭდილ წიგნში „შვიდი მთიები (ბარამ-გური)“.

ვინაიდან „ბარამ-გური“ სპარსულიდან ქართულად სწორედ ჩვენთვის საინტერესო ნოდარ ციციშვილის მიერ იყო ნათარგმნი, კორნელი კეკელიძემ მისი ცხოვრება-მოღვაწეობის შესწავლას საკმაოდ ვრცელი ნარკვევი მიუძღვნა, სადაც, სხვა საკითხებთან ერთად, ნოდარის მიერ როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილი გამოსვლის ამბავიც განიხილა.

მკვლევრის თქმით, „1640 წელს დიდგვარიანმა თავადებმა, ნოდარის მონაწილეობით, განიხრახეს როსტომის მოკვლა და მის მაგიერ იმერეთის ბატონიშვილის მამუკას გამეფება; ეს რომ ვერ მოახერხეს, 1641 წელს მათ მოუწოდეს თეიმურაზ პირველს და მასთან ერთად მოინდომეს ომით გაძევება მისი საქართველოდან და თეიმურაზის გამეფება. როსტომი შეუპოვრად გაემართა შეთქმულების წინააღმდეგ. ნოდარმა შებმა ვეღარ გაბედა, გაიქცა და ჯერ ვერის ციხეს შეაფარა თავი, ხოლო შემდეგ ზოვრეთის ციხეში გამაგრდა, როსტომმა ციხეს შემოარტყა ალყა, რომელიც 1642 წლის 6 იანვრამდე გაგრძელდა; ნოდარის მსვლელებს მოსწყინდათ ციხეში ჯდომა და მოინდომეს მისი გაცემა. ეს რომ ნოდარმა გაიგო, ჩათრეულს ჩაყოლილი ამჯობინა; მან როსტომთან მიგზავნა თავისი დედა და სთხოვა მას ნებართვა და გზა სამცხეში წასასვლელად. როსტომმა თხოვნა შეიწყნარა, ათხოვა მას ცხენები და კაცები ბარგის გადასაზიდად და ამალის გადასაყვანად“<sup>1</sup>.

აღნიშნული მსჯელობისას კორნელი კეკელიძე მთლიანად ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებას ემყარება, რასაც უთითებს კიდევ სქოლიოში. ამიტომაც მკვლევარს ჩვენთვის საინტერესო ამბები ზუსტად იმ თანამიმდევრობით აქვს გადმოცემული, რა თანამიმდევრობითაც ეს მოვლენები ფარსადანის თხზულებაშია მოთხრობილი.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ბუნებრივად იბადება კითხვა: რა მოსაზრებაზე დაყრდნობით ათარიღებს კორნელი კეკელიძე ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს მაინცაღამაინც 1641 წლის მიწურულითა და 1642 წლის დასაწყისით, მაშინ, როცა ფარსადან გორგიჯანიძეს ეს ამბავი 1642-1644 წლების მოვლენებს შორის აქვს მოთხრობილი? სამწუხაროდ, ამ საკითხის შესახებ განსახილავი პუბლიკაცია არანაირ მითითებას არ გვაწვდის.

მიუხედავად ამისა, ერთი რამ ფაქტია: კორნელი კეკელიძეს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა 1641 წლის მიწურულითა და 1642 წლის 6 იანვრამდე პერიოდით ჰქონდა დათარიღებული.

კორნელი კეკელიძის შემდეგ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის საკითხს ირიბად შეეხო გივი ჯამბურია თავის 1955 წელს დაბეჭდილ მონოგრაფიაში „ქართული ფეოდალური ურთიერთობების ისტორიიდან“.

ნაშრომში ავტორი საგანგებოდ დაინტერესდა ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის ბიოგრაფიით და ყურადღება გაამახვილა ვახუშტი ბაგრატიონის ერთ ცნობაზე, რომლის თანახმადაც მეფე როსტომმა ქაიხოსრო მოაკვლევინა 1636 წელს, დიდი ხნით ადრე მომხდარი ამბის – ბირთვისის ციხეში მდგომი 500 ირანელის ამოკლვის (1625 წ.) გამო: „*კუალად როსტომ მოიქსენა შური ყიზილბაშთათჳს, რომელი მოსწყუდნა მოურავმან ბირთჳსს, და შეიპერა ქაიხოსრო ბარათასშვილი სისხლთა მათათჳს და გარდამოავდო ციხილამ განჯის კარისაკენ მადლის ვოდლიდამ*“<sup>2</sup>. იმავდროულად, გივი ჯამბურიამ სარწმუნოდ არ მიიჩნია ვახუშტი ბაგრატიონის აღნიშნული ცნობა და მასთან შედარებით, უპირატესობა ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებას მისცა, სადაც ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯის ამბავი ნოდარ ციციშვილის გამოსვლასთან არის დაკავშირებული.

მკვლევრის თქმით, „500 ყიზილბაშის ამბავი ნამდვილი მიზეზი ვერ იქნებოდა ქაიხოსროს დაღუპვისა (წინააღმდეგ შემთხვევაში, როსტომს შური ადრევე უნდა ეძია. ის უკვე 4 წლის მოსული იყო ქართლში). მართლაც, ფ. გორგიჯანიძე სულ სხვა მიზეზს ასახელებს ქაიხოსროს დაღუპვისას. აღწერს რა ნოდარ ციციშვილის წინააღმდეგ როსტომის გალაშქრებას და გამარჯვებას, წერს: „მეორეს დღეს გორიდამენ ქალაქს ჩაფარი გაგზავნეს და ქაიხოსრო ბარათასშვილი, დედოფლის სახლთუხუცესი დაიჭირეს და ციხეში აიყვანეს და ღამით კოშკიდან გარდმოაგდეს და თქვეს: „ღამთვრალა და თვითან გარდმოვარდნილაო და ამისი შვილები დააჭირვინეს და გორის ციხეში დაატყვევეს და მისი სიძე ბახუტა ჰუსეინ ბეგისშვილი ბაგრატიონი იყო და ბატონობაც უნდოდა, ის გარდაიხვეწა და კახეთს მივიდა“. აქ უკვე გარკვევითაა ნათქვამი, რომ ქაიხოსროს კავშირი ჰქონია ნოდარ ციციშვილის აჯანყებასთან და ეტყობა საკუთარი გეგმებიც

<sup>1</sup> *შვიდი მთიები (ბარამ გური)*, პროფ. კ. კეკელიძის რედაქციით, გამოკვლევისა და ლექსიკონით (ტფილისი, 1930), გვ. 10.

<sup>2</sup> ვახუშტი ბატონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 440.

ჰქონია. მისი სიძე ბახუტა ჰუსეინბეგის შვილი „ბაგრატიონი იყო“ და რომელსაც „ბატონობაც უნდოდა“, მხოლოდ ქაიხოსროს დახმარებით მიაღწევდა რაიმეს. როგორც ჩანს, ეს საქმე გამჟღავნებულა. ეს იყო სწორედ მიზეზი ქაიხოსროს სიკვდილით დასჯისა. როგორც ჩანს, ქაიხოსრო თავადთა იმ წრეებს კუთვნიდა, „რომელთაც არა ერთი შეთქმულება ჩაეშალათ, არა ერთი შეთქმულება წააგეს როსტომის წინააღმდეგ“. ერთ-ერთი წაგებული შეთქმულების შედეგია ქაიხოსროს დაღუპვაც<sup>1</sup>.

ამრიგად, გივი ჯამბურია ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის მოკვლის ამბავს ვახუშტი ბაგრატიონზე დაყრდნობით, 1636 წლით ათარიღებს<sup>2</sup>. ამასთან, მკვლევარი ქაიხოსროს მოკვლის მიზეზთან დაკავშირებით, უპირატესობას ფარსადან გორგიჯანიძის მონათხრობს აძლევს და მიიხნევს, რომ ქაიხოსრო სიკვდილით ნოდარ ციციშვილის გამოსვლასთან კავშირის გამო დასაჯეს.

აქედან, უკვე ლოგიკურად გამომდინარეობს დასკვნა, რომ გივი ჯამბურიას აზრით, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯის პარალელურად ანუ 1636 წელს ჰქონდა ადგილი.

გივი ჯამბურიას შემდეგ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს ვრცლად შეეხო დავით გვრიტიშვილი თავის 1955 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში „ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობების ისტორიიდან“.

თავდაპირველად დავით გვრიტიშვილი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „XVII საუკუნის 40-იან წლებში საციციანოს უფროსად ნოდარ ციციშვილი“ იყო, ამის შემდეგ კი, დეტალურად მოგვითხრობს მის მიერ როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილი გამოსვლის ამბავს. მკვლევარს ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის ცალკეული ეტაპები შემდეგი თანამიმდევრობით აქვს გადმოცემული:

– იმერელი თავადი ჩხეიძეების ქართლში გადმოსვლა და ადგილობრივი ფეოდალების წაქეზება როსტომის წინააღმდეგ გამოსვლისაკენ.

– ნოდარ ციციშვილის, ამილახორისა და ქსნის ერისთავის მიერ კავშირის გაბმა ჩხეიძეებთან; ერთობლივი სამხადისის დაწყება როსტომის წინააღმდეგ გამოსვლისა და ქართლში თეიმურაზ I-ის გამეფებისათვის.

– ნოდარ ციციშვილის მიერ „სამარტოდ გამარჯვების“ მონღოლება და გამოსვლის დაწყება თეიმურაზ I-თან, ქსნის ერისთავთან და ამილახორთან შეთანხმების გარეშე, საციციანოს ლაშქრის შეკრება და იმერელ დიდებულებთან ერთად ხოვლეში დაბანაკება.

– როსტომის მიერ იორამ სააკაძისაგან ნოდარის გამოსვლის ამბის გაგება, თბილისისაკენ მიმავალი გზების შეკვრა და დედაქალაქში მყოფი სამხედრო ძალების მობილიზება; იმავე დამით როსტომის ლაშქრის კავთისხევეს მისვლა, იორამ სააკაძის რაზმებთან გაერთიანება და გამთენიისას ხოვლესთან დაბანაკება.

– ნოდარ ციციშვილის მიერ ხოვლესთან ჩხეიძეების მიტოვება და წინდაწინ ვერის ციხეში გამაგრება; ხოვლეს ბრძოლის დაწყება და როსტომის მიერ ზურგმოუბმელი ჩხეიძეების დამარცხება.

– როსტომის მიერ თბილისს ჩაფარის გაგზავნა, დედაქალაქში მყოფი ქაიხოსრო ბარათაშვილის შეპყრობა და სიკვდილით დასჯა; ქაიხოსროს შვილების გორის ციხეში დატყვევება და ქაიხოსროს სიძის, ქართლის სამეფო ტახტის ერთ-ერთი პრეტენდენტის კახეთს გადახვეწვა.

– როსტომის მიერ საცაციანოს დაკავება და მისი ტერიტორიის ერთგული მოლაშქრეებისათვის დანაწილება; ნოდარ ციციშვილის მიერ ვერის ციხის დაკარგვა და მძოვრეთის ციხეში გაქცევა.

– როსტომის გორს დაბანაკება, სკრას ზემოთ მდებარე საციციანოს დარბევა, გორის ციხიდან ზარბაზნების წადება და მძოვრეთის ციხისათვის ალყის შემორტყმა;

– მძოვრეთის ალყის გაჭიანურება და ნოდარ ციციშვილის ყმების მხრიდან ღალატის მცდელობა; ნოდარის მიერ დედის, კახელი ბატონიშვილის როსტომთან გაგზავნა და „გაცლის გზის“ თხოვნა.

– როსტომის მიერ ნოდარისათვის უვნებლობის ფიცის მიცემა და სამგზავრო პირუტყვის თხოვება; ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა მძოვრეთის ციხიდან და საკუთარი ქონებით ახალციხეს წასვლა<sup>3</sup>.

ამრიგად, დავით გვრიტიშვილი არამხოლოდ დაწვრილებით აღწერს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს, არამედ დაახლოებით ათარიღებს კიდევ ამ მოვლენას. მკვლევარის თქმით, ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას ადგილი უნდა ჰქონოდა XVII საუკუნის 40-იან წლებში ანუ მა-

<sup>1</sup> გ. ჯამბურია, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობების ისტორიიდან (სომხით-საბარათიანოს სათავადოები)* (თბილისი, 1955), გვ. 28.

<sup>2</sup> გ. ჯამბურია, *ქაიხოსრო ბარათაშვილი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, IV (თბილისი, 1979), გვ. 200.

<sup>3</sup> დ. გვრიტიშვილი, *ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობების ისტორიიდან (ქართლის სათავადოები)* (თბილისი, 1955), გვ. 442-444, 452-453.

შინ, როცა საციციანოს უფროსი ნოდარ ციციშვილი იყო.

ამასთან, დავით გვრიტიშვილს თავის ნაშრომში განმარტებული არ აქვს, თუ, კონკრეტულად, რა მოსახერხებელზე დაყრდნობით დაათარიღა ნოდარის საციციანოში უფროსობის ფაქტი მაინცდამაინც XVII საუკუნის 40-იანი წლებით. აქვე, აღნიშნავთ იმასაც, რომ მკვლევარი ნოდარ ციციშვილის გამოსვლაზე საუბრისას, ძირითადად, ფარსადან გორგიჯანიძის მონათხრობს ეყრდნობოდა, რამდენიმე ადგილას კი ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობებსაც ითვალისწინებდა.

დავით გვრიტიშვილის შემდეგ ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებას ირიბად შეეხო ბაბილინა ლომინაძე თავის 1966 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „მასალები საქართველოს XVII-XVIII ს-თა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის“.

მეცნიერს აღნიშნულ ნაშრომში დადგენილი აქვს ამ პერიოდის ქართლის კათოლიკოსთა მოღვაწეობის ქრონოლოგია, მათ შორის კი, XVII საუკუნის I ნახევრის ქართლის კათოლიკოსის ევდემოზ I დიასამიძის მოღვაწეობის წლები. ავტორი ევდემოზ I-ის კათოლიკოსობას, ქართულ საისტორიო საბუთებზე დაყრდნობით, 1630-1638 წლებით განსაზღვრავს, ამის შემდეგ აღნიშნავს, რომ „ევდემოზი, როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი გვამცნობს, როსტომ მეფეს გადაუყენებია კათალიკოსობიდან და დაუპატიმრებია, ბოლოს ციხიდან გადმოგდებით სიკვდილით დაუსჯია. იკორთის ქრონიკა ევდემოზის მკვლელობას 1643 წლით უჩვენებს“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ბაბილინა ლომინაძეს ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ამბავი მეტად მშრალად აქვს გადმოცემული, თუმცა, ამავდროულად, იგი პირველი ქართველი მკვლევარია, რომელმაც ამ ამბავთან დაკავშირებით, ყურადღება გაამახვილა იკორთის ქრონიკაზე<sup>2</sup>, სადაც, თავის მხრივ, პირდაპირ არის მითითებული ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ერთ-ერთი მოთავეს კათალიკოსი ევდემოზ I-ის მოკვლის თარიღი – 1643 წელი: „ქკს ტლა: აქა კათალიკოზი ევდემოს მოკლეს“<sup>3</sup>.

თუ ევდემოზ I-ის მოკვლის იკორთის ქრონიკაში დაცულ თარიღს (1643 წ.) შეუჯერებთ ზემოთ განხილული ქართული და სპარსული წყაროების ცნობებს ევდემოზ კათალიკოსის ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებაში მონაწილეობისა და როსტომის მიერ მისი სიკვდილი დასჯის შესახებ, მაშინ ცალსახად შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ბაბილინა ლომინაძე კათალიკოს ევდემოზ დიასამიძის მოკვლასა და შესაბამისად, ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებას 1643 წლით განსაზღვრავდა.

ბაბილინა ლომინაძის შემდეგ ჩვენთვის საინტერესო საკითხებს კიდევ ერთხელ მიუბრუნდა გივი ჯამბურია. მკვლევარმა 1973 წელს დაბეჭდილი „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ IV

<sup>1</sup> ბ. ლომინაძე, მასალები საქართველოს XVII-XVIII სს-თა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*, ნაკვეთი 29 (თბილისი, 1951), გვ. 68.

<sup>2</sup> იკორთის ქრონიკის კინკლოსური მინაწერები 1912 წელს გამოსცა სარგის კაკაბაძემ თავის ნაშრომში „ქრონიკა იკორთის №6 ჟამნ-გულანისა“, სადაც მეცნიერს დეტალურად აქვს მოცემული აღნიშნული ხელნაწერის არქეოგრაფიული აღწერილობა, გადამწერის და მყიდველის ანდერძები, ამის შემდეგ მოყვანილი აქვს იკორთის ქრონიკის ცხრილები, რომელთა ქრონოლოგია 1431-1729 წლებით განისაზღვრება (ს. კაკაბაძე, *ქრონიკა იკორთის №6 ჟამნ-გულანისა* (ტფილისი, 1912), გვ. 1-8). ამ მინაწერების შემდეგ მოჰყავს ცხრილებისა და ხელნაწერის სხვა გვერდის აწივებზე XVIII საუკუნის ხელით შესრულებული მინაწერი საბუთის ტექსტები. სარგის კაკაბაძის კინკლოსურ მინაწერებში აღნიშნულია ევდემოზ კათალიკოსის მოკვლის ამბავი, თუმცა ჩვენ დიდ გაკვირვებას იწვევს ის ფაქტი, რომ აღნიშნული კინკლოსი მის გარდაცვალებას 1642 წლით განსაზღვრავს, მეტი სიცხადისათვის მოგვყავს იკორთის ქრონიკის ტექსტი: „ტლ (1642 წ.) აქა კი ევდემოზ მოკლეს“; ამის პარალელურად კიდევ ერთხელ მოვიტანთ თედო ჟორდანიას ქრონიკების II ტომში მოცემულ იკორთის ქრონიკის ტექსტს: „ქკს ტლა: აქა კათალიკოზი ევდემოს მოკლეს (ძილისპირი იკორთისა)“. როგორც ვხედავთ, სარგის კაკაბაძისა და თედო ჟორდანიას მიერ გამოქვეყნებულ იკორთის ქრონიკაში ჩვენთვის საინტერესო კინკლოსი კათალიკოს ევდემოზის მოკვლის შესახებ სხვადასხვა თარიღით, სარგის კაკაბაძესთან 1642 წლით, ხოლო თედო ჟორდანიასთან კი 1643 წლით არის განსაზღვრული. თუ მხედველობას გვაგამახვილებთ ამ ორი ავტორის მიერ გამოქვეყნებულ კინკლოსის ტექსტის შინაარსზე, მცირე განსხვავებას დავინახავთ, რაც მდგომარეობს შემდგომში, თუ, სარგის კაკაბაძესთან თარიღის აღმნიშვნელი ორი გრაფემის „ტლ“-ს წინ არ უზის ქრონიკონის აღმნიშვნელი სამი გრაფემა „ქკს“, ამის საპირისპიროდ თედო ჟორდანიასთან ეს სამი გრაფემა არის მოცემული. სარგის კაკაბაძეს კინკლოსში ნახსენები სიტყვა „კათალიკოზი“ ქარაგმის გახსნის გარეშე სამი გრაფემით „კიზი“-თ აქვს გადმოცემული, როცა ჟორდანიასთან ეს სიტყვა ყოველგვარი ქარაგმის გარეშე გხედება და ბოლოს, თუ, პირველ შემთხვევაში აღნიშნულ კინკლოსში დასახელებული კათალიკოსის სახელი ევდემოზია, მეორე შემთხვევაში ეს სახელი ევდემოსია. აღნიშვნის ღირსია ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ სარგის კაკაბაძისა და თედო ჟორდანიას მიერ მოყვანილი ორივე კინკლოსი №6 ხელნაწერზე ყოფილა შესრულებული. ჩვენთვის საინტერესო კინკლოსური მინაწერის თარიღის სხვადასხვაობამ ჩვენს წინაშე დასვა ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი – სარგებლობდა თუ არა სარგის კაკაბაძე და თედო ჟორდანია ერთი და იმავე ხელნაწერით? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის მიზნით გავეცანით ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრისა და საქართველოს ეროვნული არქივის ხელნაწერთა აღწერილობებს, თუმცა ჩვენდა სამწუხაროდ ვერ მივაკვლიეთ ჩვენთვის საინტერესო ჟამნ-გულანს. აქედან გამომდინარე, ჩვენს მიერ ზემოთდასმულ კითხვას ღიად ვტოვებთ.

<sup>3</sup> *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწესებული და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ*, წიგნი მეორე (1213 წლიდან 1700 წლამდე) (თფილისი, 1897), გვ. 456.

ტომისათვის მოამზადა ერთ-ერთი ქვეთავი სახელწოდებით „საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XVII საუკუნის 30-90 წლებში“, სადაც ვრცლად არის განხილული როსტომ მეფის წინააღმდეგ მოწყობილ გამოსვლა-შეთქმულებებთან დაკავშირებული საკითხები.

გივი ჯამბურიას როსტომის ქართლში გამეფების შემდეგდროინდელი ამბები ასეთი თანამიმდევრობით აქვს მოთხრობილი:

– როსტომის გამეფება ქართლში, თბილისის, გორისა და სურამის ციხეების გამაგრება და აქ ირანული გარნიზონების ჩაყენება; ქართლის ფეოდალთა დამორჩილება როსტომისადმი, თეიმურაზ I-ის მომხრე სახელმწიფო მოხელეების გადაყენება და როსტომის ერთგულ პირთა დაწინაურება; როსტომის პირველი ქორწინება ქეთევან აბაშიშვილზე და მეორე ქორწინება მარიამ დადიანზე.

– დათუნა არაგვის ერისთავის აჯანყება, მისი დალატით მოკვლა როსტომის მიერ და ქართლის მეფის შეჭრა არაგვის საერისთავოში; ზაალის გაერისთავება და მისი მოწვევით თეიმურაზ I-ის მოსვლა ანანურს; თეიმურაზ I-ის, ზაალ არაგვის ერისთავის, იასე ქსნის ერისთავისა და კახელი ფეოდალების გალაშქრება როსტომის წინააღმდეგ; თეიმურაზ I-ის დამარცხება და მისი კახეთს გადასვლა; კახეთის ირანელი მმართველის სელიმ-ხანის გაძევება და თეიმურაზ I-ის გამეფება კახეთში.

– როსტომის გაძლიერება ახერბაიჯანიდან მოსული ლაშქრით და მისი კახეთში შეჭრა; თეიმურაზის მიერ შუამავლების გაგზავნა როსტომთან და დაპირისპირებული მხარეების შერიგება; თეიმურაზ I-ის ასულის თინათინის გაგზავნა ირანში და შაჰ სეფი I-ზე ქორწინება; შაჰის მიერ თეიმურაზ I-ის კახეთის მეფედ აღიარება<sup>1</sup>.

ჩამოთვლილი ამბების გადმოცემის შემდეგ გივი ჯამბურია მოკლედ აღნიშნავს: „ერთხანს მართლაც მშვიდობიანობა ჩამოვარდა თეიმურაზისა და როსტომს შორის. როსტომმა შეირიგა ქართლის თავადები: ორივე ერისთავი, იოთამ ამილახორი და სხვები. მაგრამ, მშვიდობა მალე დაირღვა. თეიმურაზი კვლავ დიდი მონდომებით ცდილობდა როსტომის გაძევებასა და ქართლის ტახტის დატერას. ამ საქმეში მას მხარს უჭერდა ქართლის თავადთა ერთი ჯგუფი ნოდარ ციციშვილისა და ზაალ ერისთავის მეთაურობით. მათ რამდენჯერმე მოაწყვეს გამოსვლა როსტომის წინააღმდეგ (1636, 1638, 1642 წლებში), მაგრამ ისინი მარცხით დამთავრდა“<sup>2</sup>.

ამის შემდეგ გივი ჯამბურია როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილი და მის მიერ ნახსენები 1636, 1638, 1642 წლების გამოსვლა-შეთქმულებებიდან მხოლოდ ბოლო გამოსვლაზე ამახვილების ყურადღებას და ვრცლად გადმოგვცემს ამ ამბავს: „1642 წელს დიდი შეთქმულება მოეწყო როსტომის წინააღმდეგ. შეთქმულებაში მონაწილეობდნენ: ზაალ ერისთავი, იოთამ ამილახორი, ნოდარ ციციშვილი, კათალიკოსი ევდემონ დიასამიძე (მისი სიძე იყო თეიმურაზის ვაჟი დავითი), გიორგი გონაშვილი, რევაზ ბარათაშვილი, სომხითის მელიქი ყორხმაზბეგ და სხვა. შეთქმულების მიზანი იყო როსტომის (რომელიც „ცოტას კაცით ცხირეთს“ იყო) მოკვლა და თეიმურაზის ქართლში გამეფება.

გადამწყვეტ მომენტში შეთქმულება გასცა სომხითის მელიქმა. როსტომი გორის ციხეში გამაგრდა. თეიმურაზმა, რომელიც უკვე მეტეხს მისულიყო, გაიგო შეთქმულების გაცემა და კახეთს გაბრუნდა. ქართლელი შეთქმულებიდან ზოგი – რევაზ ბარათაშვილი, ივანე სააკაძე – გადაიხვეწა, ზოგი გონაშვილი, კათალიკოსი, ზურაბ სააკაძე, ერისთავისშვილი ლარგველი როსტომმა შეიპყრო, გონაშვილსა და ზ. სააკაძეს თვალები დასთხარეს, კათალიკოსი ჯერ თბილისის ციხეში დაატყვევეს, მერე „და[ა]რჩვეს და ციხილამ გადმოაგდეს“. ასე სასტიკად გაუსწორდა შეთქმულებს როსტომი.

ფარსადან გორგიჯანიძის სიტყვით, როსტომს ირანის შაჰისათვის მიუწერია თეიმურაზისა და ქართლის თავადთა ახალი აჯანყების შესახებ. მოთმინებიდან გამოსულმა შაჰმა დიდი ჯარი შეჰყარა, „ადამ სულთან ანდრონიკაშვილი, როსტომ მეფის დისწული“ სარდლად დანიშნა და საქართველოში გამოგზავნა, როსტომს კი შემოუთვალა: ბატონი თეიმურაზ გააგდონ და მის ალაგზედ კახეთში ადამ სულთან ანდრონიკაშვილი გააბატონონო. ამ ფაქტს შაჰ-აბას II-ის ისტორიკოსი მოჰამედ თაჰერიც ადასტურებს.

ციხილბაშთა დიდი ჯარი კახეთში შემოვიდა. როგორც ჩანს, თეიმურაზი და მისი მომხრე თავადები: ნოდარ ციციშვილი (რომელიც როსტომის მიერ სამცხეში იყო გაგდებული) და ზაალ ერისთავი შეშფოთებულან და როსტომთან ნოდარის და და ზაალის სიდედრი „ბატონი ანახანუმი“ მიუგზავნიათ და შერიგება უთხოვიათ. როსტომი ზაალს შეურიგდა იმ პირობით, რომ იგი ირანში წავიდოდა. ზაალი დათანხმდა. ზაალი და ნოდარი მეფესთან მივიდნენ და „ფეხს აკო-

<sup>1</sup> გ. ჯამბურია, საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XVII საუკუნის 30-90 წლებში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV (თბილისი, 1973), გვ. 315-320.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 320.

ცეს“. მან ნოდარს საციციანო დაუბრუნა. ზაალი კი ცოტა მოგვიანებით ირანში წავიდა. მას თან გაჰყვა ხელახლა შემორიგებული იოთამ ამილახვარიც. რაც შეეხება თეიმურაზს, როგორც ჩანს, როსტომს იგიც „შეუნდვია“, რადგან კახეთში ლაშქრობა 1644 წელს მოშალეს და „აღამ სულთან ერანის ლაშქრით ისრევ დააბრუნეს“ უკან<sup>1</sup>.

ზემოთ ჩამოთვლილი მრავალრიცხოვანი მოვლენებიდან გივი ჯამბურიას პირდაპირ მხოლოდ რამდენიმე ამბავი აქვს დათარიღებული:

- როსტომის გამეფება ქართლში – 1632 წ.
- როსტომის ერთგულ მოხელეთა დაწინაურება ქართლში – 1633-1634 წწ.
- როსტომის პირველი ქორწინება – 1632-1633 წწ.
- როსტომის მეორე ქორწინება – 1633 წ.
- თეიმურაზ I-ის გამეფება კახეთში – 1634 წ.
- თეიმურაზ I-ისა და ქართლის ფეოდალთა გამოსვლები როსტომის წინააღმდეგ – 1636 და 1638 წლები.

– თეიმურაზ I-ის, კათოლიკოს ევდემოზის, გიორგი გოჩაშვილისა და სხვა ფეოდალთა შეთქმულება როსტომის წინააღმდეგ – 1642 წელი.

აღნიშნული თარიღებიდან ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა მხოლოდ როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილი სამი გამოსვლის თარიღი – 1636, 1638 და 1642 წლები. სამწუხაროდ, გივი ჯამბურიას ნაშრომში განმარტებული არ აქვს, როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილი და ისტორიული წყაროებით დადასტურებული რამდენიმე გამოსვლიდან კონკრეტულად რომელ ორ გამოსვლას ათარიღებს 1636 და 1638 წლებით. შეგვიძლია მხოლოდ ვივარაუდოთ, რომ მკვლევარს 1636 წლით დათარიღებული აქვს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავი, რომელიც მისსავე 1955 წლის ნაშრომში სწორედ 1636 წლით არის განსაზღვრული (იხ. ზემოთ). რაც შეეხება 1642 წლით დათარიღებულ გამოსვლას, ამასთან დაკავშირებით გივი ჯამბურია პირდაპირ აღნიშნავს, რომ ხსენებულ ფაქტში გულისხმობს გამოსვლას, რომელშიც მონაწილეობას იღებდნენ კათოლიკოსი ევდემოზი და გიორგი გოჩაშვილი.

სამწუხაროდ, ნაშრომიდან პირდაპირ არც ის ჩანს, სახელდობრ რა არგუმენტაციაზე დაყრდნობით ათარიღებს გივი ჯამბურია აღნიშნულ გამოსვლებს მაინცადამაინც 1636, 1638 და 1642 წლებით. ვიცით მხოლოდ, რომ მკვლევარი როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილ გამოსვლებზე საუბრისას მთლიანად ეყრდნობა ზემოთ უკვე ციტირებული ავტორების: ფარსადან გორგიჯანიძის, მოჰამედ თაჰერის, არჩილ II-ის, ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბაგრატიონის თხზულებებს.

გივი ჯამბურიას პარალელურად, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს კიდევ ერთი ქართველი ისტორიკოსი, ოლღა სოსელიაც შეეხო. მკვლევარი თავის 1973 წელს დაბეჭდილ მონოგრაფიაში – „ნარკვევები ფეოდალური ხანის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან“, დაწვრილებით შეისწავლის ჩხეიძეების ფეოდალური სახლის ისტორიას და სხვა საკითხებთან ერთად, მოკლედ განიხილავს ამ საგვარეულოს წარმომადგენელთა მონაწილეობის ფაქტს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლაში.

მისი თქმით, „ჩხეიძეებმა აქტიური მონაწილეობა მიიღეს იმ შეთქმულებაში, რომელიც როსტომ მეფის წინააღმდეგ მოეწყო ნოდარ ციციშვილისა და სხვათა თაოსნობით. შეთქმულების მონაწილეებს ქართლში იმერეთის ბატონიშვილის მამუკას გამეფება უნდოდათ. შეიძლება ეს აზრი ახალციხეში შემუშავდა საფარ ფაშას მონაწილეობით. ქართლში სულთნის ხელდებულის, იმერეთის უფლისწულის გამეფების იდეა ოსმალთა ინტერესებს შეესაბამებოდა, რადგან ამ იდეის განხორციელება ირანის პოზიციებს ამიერკავკასიაში დიდად შეასუსტებდა. მაგრამ შეთქმულება გამომჟღავნდა. მამუკა ბატონიშვილი იძულებული გახდა ისევ ახალციხეში გადასულიყო. მისი მომხრე ჩხეიძეები კი ქართლში დარჩნენ და ახლა თეიმურაზის სასარგებლოდ „ძალმცემით“ იბრძოდნენ. მაგრამ თეიმურაზის მომხრეთა ჯგუფი დამარცხდა. ჩხეიძეები მეფეს ტყვედ ჩაუვარდნენ და ირანს გაგზავნეს. რამდენიმე ხნის შემდეგ როსტომმა გიორგი და ოტია ჩხეიძეები ირანიდან „მოაყვანინა“, ხოლო ბეჟია და ხუცია „ყაენის კარს დარჩნეს“<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, ოლღა სოსელია საერთოდ არაფერს ამბობს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის თარიღის შესახებ და მხოლოდ იმაზე ამახვილებს ყურადღებას, რომ ამ გამოსვლაში მონაწილეობას იღებდნენ ბეჟია, ოტია, გიორგი და ხუცია ჩხეიძეები. აქვე, შევნიშნავთ იმასაც, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლაზე საუბრისას ოლღა სოსელია, ძირითადად, ეყრდნობა ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებას, აგრეთვე, ერთ ქართულ-სპარსულ ისტორიულ საბუთს, სადაც ირანში გაგზავნილი ჩხეიძეების ამბებია აღწერილი.

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 321-322.

<sup>2</sup> ო. სოსელია, *ნარკვევები ფეოდალური ხანის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან* (თბილისი, 1973), გვ. 40.

ოღდა სოსელიას შემდეგ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებების ამბებს შეეხო ნოდარ ნაკაშიძე თავის 1977 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში „წიწამურიდან ბახტრიონამდე“.

მკვლევარი ჩვენთვის საინტერესო მოვლენების განხილვამდე მოკლედ აღნიშნავს, რომ „1635-1639 წლებში ადგილი ჰქონდა მთელი ქართლის აჯანყებას როსტომის წინააღმდეგ“<sup>1</sup>.

ამის შემდგომ ავტორი როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილ გამოსვლა-შეთქმულებებს შემდეგი თანმიმდევრობით გადმოგვცემს:

– თეიმურაზ I-ის გამოსვლა ქართლელ (ზაალ არაგვის ერისთავი, იასე ქსნის ერისთავი, მუხრანის ბატონი, იოთამ ამილახორი) და კახელ დიდებულებთან ერთად როსტომ მეფის წინააღმდეგ. როსტომის მიერ ქართლში მყოფი ირანელებისა და სომხით-საბარითიანოს ლაშქრის მეშვეობით თეიმურაზის დამარცხება. დამარცხებული თეიმურაზის გადასვლა კახეთს.

– შაჰ-სეფის მიერ როსტომისათვის ქართლის სამეფოში მდგომარეობის განმტკიცების მიზნით, აზერბაიჯანის ჯარის გამოგზავნა. როსტომის გალაშქრება კახეთს თეიმურაზის წინააღმდეგ. თეიმურაზ I-ის მიერ ქართლის მეფისათვის „სახვეწრის წიგნების“ გაგზავნა და დაპირისპირებული მხარეების მორიგება. თეიმურაზის ინიციატივით თავისი ქალიშვილის თინათინის ირანს გაგზავნა და შაჰის მიერ მისი ცოლად შერთვა. ირანის მმართველის მიერ თეიმურაზისათვის რაყამის გაგზავნა და კახეთის მეფედ მისი ხელმეორედ აღიარება.

– ქართლის მსხვილი ფეოდალების – ნოდარ ციციშვილის, ზაალ არაგვის ერისთავის, იასე ქსნის ერისთავისა და იოთამ ამილახორის თაოსნობით როსტომის წინააღმდეგ აჯანყების განახლება.

– ნოდარ ციციშვილის აჩქარება, მის მიერ მოკავშირეებისათვის არ მოცდა და იმერელ დიდებულებთან – ჩხეიძეებთან ერთად როსტომის წინააღმდეგ გამოსვლა. ქართლის მეფის მიერ ხოვლეში აჯანყებულებთან შებმა და მის მიერ ამბოხებულთა დამარცხება.

– ქართლის თავადთა მიერ მოწყობილი კიდევ ერთი მკვლელობის მცდელობა როსტომ მეფისა სასახლის აბანოში. შემთხვევის წყალობით ქართლის მეფის სიკვდილისაგან გადარჩენა და შეთქმულთა მცდელობის ჩავარდნა.

– ქართლის ფეოდალების (კათოლიკოსი ევდემოზ დიასამიძე, გიორგი გონაშვილი, ერისთვისშივილი ლარგველი, რევაზ ბარათაშვილი, ივანე სააკაძე, ზურაბ სააკაძე) მაშტაბური შეთქმულება როსტომის წინააღმდეგ. ქართლის მეფის მიერ ქართულ-ყიზილბაშური ლაშქართან ერთად მადაროსთან მარტოდ მყოფ თეიმურაზზე თავდასხმა. კახეთის მეფის მხრიდან როსტომისათვის წინააღმდეგობის გაწევა და ქართლის მეფის უკან დახვევა.

– შაჰ-სეფის საპასუხო რეაქცია. მისი ბრძანებით, როსტომ მეფის დისშვილის – ადამ-სულთან ანდრონიკაშვილის მეთაურობით ქართლში ყიზილბაშთა დამხმარე ლაშქრის გამოგზავნა. შაჰის განკარგულება გაცემული როსტომისადმი თეიმურაზის კახეთიდან გაძევებისა და მის ადგილზე ადამ-სულთან ანდრონიკაშვილის გამეფების შესახებ.

– ირანის დამხმარე ჯარით გაძლიერებული ქართლის მეფის კახეთს ლაშქრობა და მის მიერ თეიმურაზის დამარცხება. როსტომის განმეორებითი „კომპრომისი“ კახეთის მეფის მიმართ, მისივე ბრძანებით, ლაშქრობის მოშლა და თეიმურაზისათვის კახეთის ტახტის შენარჩუნება.

– როსტომის მიერ სიკვდილით დასჯილ კათოლიკოს ევდემოზ დიასამიძის ნაცვლად ქართლის კათოლიკოსად ქრისტეფორე ურდუბეგაშვილის დანიშვნა<sup>2</sup>.

მეცნიერი ზემოთხაზოთვლილი მოვლენებიდან მხოლოდ ერთ – ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას ათარიღებს და ამ ფაქტს 1636 წლით განსაზღვრავს. იგი დანარჩენი მოვლენების და მათ შორის ქართლის ფეოდალთა მასშტაბური შეთქმულების შესახებ რაიმე კონკრეტულ თარიღს არ იძლევა. თუმცა თუ გავითვალისწინებთ, მკვლევრის მიერ აღნიშნული მოვლენების წინ გაკეთებულ შენიშვნას 1635-1639 წლებში როსტომის წინააღმდეგ მთელი ქართლის გამოსვლის შესახებ, ამასთან ერთად თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ ფაქტსაც, რომ ნოდარ ნაკაშიძეს ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის შემდეგ აქვს მოცემული, მაშინ არ შეეცდებით თუ ვიტყვით, რომ იგი ქართლის ფეოდალთა მასშტაბურ შეთქმულებას ზოგადი ქრონოლოგიური მონაკვეთით – 1636-1639 წლებით განსაზღვრავდა. ავტორი ამ ამბების გადმოცემისას ქართულ (ფარსადან გორგიჯანიძე, ბერი ეგნატაშვილი, ვახუშტი ბატონიშვილი) და სპარსულ (მოჰამედ თაჰერი) წყაროებს ეყრდნობა<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ნ. ნაკაშიძე, *წიწამურიდან ბახტრიონამდე* (თბილისი, 1977), გვ. 158.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 156-163.

<sup>3</sup> ნოდარ ნაკაშიძეს აღნიშნული ნაშრომის სქოლიოში მითითებული არ აქვს მის მიერ გამოყენებული ქართული და სპარსული წერილობითი წყაროები, თუმცა მკვლევარი ნაშრომის წინასიტყვაობაში აღნიშნავს, რომ „გამოყენებულ პირველწყაროებსა და სპეციალურ ლიტერატურას დაინტერესებული მკითხველი წიგნის ბოლოს გაეცნობა“ ნ. ნაკაშიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 6.



ნოდარ ნაკაშიძის შემდეგ ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება ხელმეორედ განიხილა ბაბილინა ლომინაძემ. ავტორი ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის IV ტომისათვის მომზადებულ ერთ-ერთ სტატიაში აღმოსავლეთ საქართველოს კათოლიკოსის ევდემოზ I-ის შესახებ ამბობს, რომ „ევდემოზ I (დიასამიძე) (გ. 1643) აღმ. საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი 1630-1638 წწ. ე. I მონაწილეობდა ქართლის მეფის როსტომის (1632-1658 წწ.) წინააღმდეგ შეთქმულებაში. შეთქმულების მიზანი იყო როსტომის გადაყენება და გაერთ. ქართლ-კახეთის ტახტზე კახეთის მეფის თეიმურაზ I-ის მოწვევა. შეთქმულების დამარცხების შემდეგ ე. ი. სხვებთან ერთად დააპატიმრეს და როსტომის ბრძანებით სიკვდილით დასაჯეს“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, მეცნიერი ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას წინა ნაშრომისაგან განსხვავებით უფრო დეტალურად აღწერს. აქ უკვე მკვლევარი გარკვევით ამბობს, რომ ევდემოზ კათოლიკოსისა და შესაბამისად, ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებას 1643 წელს ჰქონდა ადგილი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, აღნიშნული ამბის დათარიღებისას მეცნიერი ეყრდნობა იკორთის ქრონიკაში დაცულ ევდემოზ კათოლიკოსის მოკვლის მოცემულ თარიღს – ქრონიკონს ტლას-ს (1643 წ.).

ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ამბები ვრცლად განიხილა გულქან ჟორჟოლიანი თავის 1987 წელს დაბეჭდილ მონოგრაფიაში – „აღმოსავლეთ საქართველო XVII საუკუნის 30-50 წლებში“.

მკვლევრის აზრით, როსტომის წინააღმდეგ ადგილი ჰქონდა თეიმურაზ I-ისა და ქართლის ფეოდალთა სამ გამოსვლას. გულქან ჟორჟოლიანი ცალ-ცალკე განიხილავს თითოეულ გამოსვლას.

I გამოსვლა: „როსტომთან თეიმურაზის მომხრე თავადების შემორიგება (იგულისხმება ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ 1637 წლით დათარიღებული ამბავი როსტომის მიერ ამბოხებული ქართლელი ფეოდალების – იასე ქსნის ერისთავისა და ნოდარ ციციშვილის შეწყალების შესახებ – თ. გ.) ხანმოკლე აღმოჩნდა. შინაფეოდალური ომი კვლავ მიმდინარეობდა. 1637 წელს მან სერიოზული ხასიათი მიიღო. ნოდარ ციციშვილმა როსტომ მეფეზე „სამარტო“ გამარჯვება მოინდომა. არც თეიმურაზი, არც არაგვის ერისთავი და არც ამილახორი ამ საქმეში არ ჩარიდა. იმერეთის „საბატოს კაცის შვილები ჩხეიძენი“, რომლებიც „ომნაცადნი კაცნი იყვნენ გვერდს იახლა“, საციციანოს ლაშქრით საჯავახიანოში შეიჭრა. „ხოვლეტს ჩამოჰკადა“ და ვინც ლაშქრით არ შემოეყარა ყველას მამულები დაურბია. როსტომის ერთგულმა იორამ მოურავის შვილმა (გიორგის სააკაძის შვილმა) აჯანყების დაწყება დაუყოვნებლივ მეფეს აცნობა. მეფის მკაცრი ბრძანებით, ქალაქის მოურავმა, თბილისის მცხოვრებთა სრული მობილიზაცია გამოაცხადა და „თათართა, ქართველთა და სომეხთა“ დიდი ლაშქარი შეჰყარა. როსტომის განკარგულების შესაბამისად ვინც ცხენით არ გამოვიდოდა, თავს მოჰკვეთდნენ. შუაღამისას, კავთისხევს მისულ როსტომ მეფეს იორამ მოურავის შვილი „გარეშემოს ლაშქრით“ წინ მოუგება. ელიზბარ ბოქაულ-თუხუცესმა ყველა, ვისაც „ცხენთ შეიძლება ჰქონდა“ სალაშქროდ გამოიყვანა. როსტომ მეფე საბარათიანოსა და ყიზილბაშთა ლაშქრის მოშველიებით ნოდარს ხოვლეში შეება. ნოდარ ციციშვილმა ჩხეიძეებს „ზურგი არ მოაბა“, თავიდანვე ვერის ციხეში გამაგრდა და საომრად არ გამოვიდა. ჩხეიძეები მამაცურად იბრძოდნენ: ზოგი მოკლეს და ბევრიც დაატყვევეს: ბეჟია ჩხეიძე იორამ მოურავის შვილმა იგდო ხელთ. ხუცია ჩხეიძე ფარეშთუხუცეს პაატა ჯავახიშვილს ხვდა წილად, „ზოგნი ბარათიანთ დაირჩინეს და ზოგი ელიზბარ ბოქაულთუხუცესის ყმებთან დაატყვევეს“. მეფის ბრძანებით, დატყვევებულ, „მხარწაკრულ“ ჩხეიძეებს პატივით მოექცნენ. ვინც მამაცობა გამოიჩინა, ყველას „კალათი“ და ჯილდოდ მამულები უბოძეს. მალე ჩხეიძეები, ბოქაულთუხუცესის ელიზბარ დავითის შვილის ხელით როსტომმა ყაენთან გაგზავნა და არზა მისწერა: „ქართველნი ჩემის უშვილობისათვის და უნათესაობისათვის ურჩობენ“... „რადგან ჩემს საბოლოს ვერა კედვენო“. მეფე ქართლის ტახტის მემკვიდრედ გამოცხადების მიზნით შაჰს თავისი ბიძაშვილის, თეიმურაზ მირზას სამი შვილიდან ერთ-ერთის (მას პაპის – ლუარსაბის სახელი ერქვა) შვილად ბოძებას თხოვდა.

გამარჯვებულ როსტომს ნოდარ ციციშვილი დანებდა. მან პატიების სათხოვნელად მეფესთან თავისი დედა, კახეთის ბატონიშვილი მიგზავნა. მეფემ „უენებლობის ფიცით“ ნოდარს დანაშაული აპატია. „ცხენ-ჯორი ათხოვა“ და ზოვრეთიდან ახალციხეში გადასვლის ნება დართო.

აჯანყებულთა დასასჯელად და ურჩი ფეოდალების დასათრგუნავად როსტომ მეფემ სათანადო ზომები მიიღო. დედოფლის სახლთუხუცესი ბარათაშვილი მეფის დალატისათვის დაიჭირეს, ჯერ ციხეში დაამწყვდიეს, ხოლო შემდეგ, ღამით კოშკიდან გადმოაგდეს. თქვეს – „დამთვრალა და თვითონ გადმოვარდნილაო“. მალე მისი შვილებიც დაატყვევეს და გორის ციხეში მოათავსეს. ზოგმა თავადმა გაქცევით უშველა თავს. ასე მაგალითად, სახლთუხუცეს ქაიხოსრო

<sup>1</sup> ბ. ლომინაძე, ევდემოზ I (დიასამიძე), ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, IV (თბილისი, 1979), გვ. 31.



ბარათაშვილის სიძე, ბახუტა ჰუსეინ ბეგის შვილი, რომელიც ბაგრატიონთა გვარის წარმომადგენელი იყო და პრეტენზია ჰქონდა სამეფო გვირგვინზე, კახეთში გადაიხვეწა. იოთამ ამილახორმაც თავისი ჯალაბით კახეთს შეაფარა თავი<sup>1</sup>.

II გამოსვლა: „1638 წელს როსტომის წინააღმდეგ კვლავ შეთქმულება მოეწყო. შეთქმულების მონაწილენი შეთანხმდნენ, რომ შობა დღეს ახალგორში იოთამ ამილახორი და „ორნივ ერისთავი“ ერთმანეთს შეხვდებოდნენ და საფურცელში თეიმურაზს შეუერთდებოდნენ. შემდეგ მცხეთაში მისულები პირობას დასდებდნენ, რომ როსტომის წინააღმდეგ მოქმედებას სისრულეში მოიყვანდნენ. როსტომ მეფემ თეიმურაზისა და თავადთა შეთქმულების შეტყობინებისთანავე კონტრზომები სასწრაფოდ მიიღო. მრავალრიცხოვანი ლაშქრით მეფე მუხრანში მივიდა. იქ „კარგი ჯარით ბახუტა (ვახტანგ მუხრანბატონი) შემოეყარა. ახალგორში განლაგებულ შეთქმულებს შობა დიღას მოულოდნელად თავს დაესხნენ და დაამარცხეს. ვახტანგ მუხრანბატონმა მამაცობით გამოიჩინა თავი. ცხირეთს მყოფი როსტომ მეფე ხიფათისაგან იხსნა. მეფე სასწრაფოდ დაბრუნდა გორის ციხეში. თეიმურაზ მეფემ უკან დაიხია. ვახტანგ მუხრანბატონი „მიეწია და ავნო დიდი“.

შაჰის ნებართვით, ისფაჰანიდან ქართლის ტახტის მემკვიდრედ მაჰმადიანი ლუარსაბ ბაგრატიონის ჩამოყვანამ თეიმურაზისა და ქართლის ფეოდალების განაწყენება გამოიწვია<sup>2</sup>.

III გამოსვლა: „1642 წელს როსტომ მეფის წინააღმდეგ კვლავ დიდი შეთქმულება მოაწყვეს. შაჰ-აბას II-ის ისტორიკოსის მოჰამედ თაჰერის ინფორმაციით, „თეიმურაზი შეუთანხმდა ზაალ ერისთავს – ყარა-ყალხანს, ნოდარ და იოთამ ამილახვრებს... რათა როგორმე მოსპონ მეფობის საფარველი როსტომ მეფე“. როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილ ამ ახალ შეთქმულებაში მონაწილეობდნენ: ზაალ ერისთავი, იოთამ ამილახორი, ნოდარ ციციშვილი, კათალიკოსი ევდემონ დიასამიძე, გიორგი გონაშვილი (რომელიც მეფობას თვითონვე მოელოდა). სომხითის მელიქი ყორხმაზბეგ ათაბეგის შვილი და სხვა ქართველნი. შეთქმულთა შორის ყველაზე აქტიურად ქართლის კათალიკოსი ევდემონ დიასამიძე მოქმედებდა. (მისი ძმის ასული თეიმურაზის შვილის, დავით ბატონიშვილის ცოლი იყო). დადებული პირობის თანახმად, შეთქმულთა მიზანს „ცოტას კაცით“ ცხირეთს მყოფი როსტომ მეფის მოკვლა და მის ადგილზე თეიმურაზის გაბატონება წარმოადგენდა. შეთქმულებმა გადმოსაბირებლად „ქართველთა და ბარათიანთ წიგნები მიწერეს“.

სომხითის მელიქმა, რომელიც „სახალიფოს სასახლის ერთგულთა რიცხვს ეკუთვნოდა“, „შაჰის შიშით ფიცი გატეხა, მათი (შეთქმულთა – გ.ჟ.) საწადელი და მინაწერი წიგნები მეფეს მიაართვა“. შეთქმულების გამომჟღავნებისთანავე როსტომი გორში დაბრუნდა, თეიმურაზი კი კახეთში ჩავიდა.

ზედიზედ მოწყობილმა შეთქმულება-აჯანყებებმა როსტომს რადიკალური ზომების მიღება გადააწყვეტინა. მეფის ბრძანებით შეთქმულების მონაწილენი: კათალიკოსი ევდემონ დიასამიძე, გიორგი გონაშვილი, ერისთავიშვილი ლარგველი დაატყვევეს. გიორგი გონაშვილსა და ზურაბ სააკაძეს თვალები დასთხარეს. კათალიკოსი ქალაქის ციხეში დაამწყვდიეს, შემდეგ „და(ა)რჩევს და ციხიდან გარდმოაგდეს“. ფარსადან გორგიჯანიძის მონათხრობის თანახმად, „ორგულნი ზოგნი გაახეიბრა, ზოგნი უმკე(ო)დრო ჰყვნა, ზოგი მამულით გააღარიბა და განაძო თვისისა ქვეყნი-დამე, თვინიერ ზაალ ერისთავისა და იოთამ ამილახორისა“<sup>3</sup>.

როგორც ვხედავთ, გულქან ჟორჯოლიანი პირდაპირ ათარიღებს როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილი სამივე გამოსვლა-შეთქმულებას. მკვლევრის თქმით, I ანუ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას ადგილი ჰქონდა 1637 წელს, II ანუ ახალგორის შეთქმულებას – 1638 წელს, ხოლო III ანუ კათალიკოსი ევდემონისა და გიორგი გონაშვილის გამოსვლას – 1642 წელს.

გულქან ჟორჯოლიანის შემდეგ ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას შეეხო გულიკო მჭედლიძე თავის ერთ-ერთ სტატიაში „XVII ს-ის I ნახევრის საქართველოს ისტორიის ქრონოლოგიიდან“.

მეცნიერი აღნიშნულ სტატიაში ცდილობს XVII საუკუნის I ნახევრის ქართლის კათალიკოსების: ქრისტეფორე I-ის, ზაქარია ჯორჯაძისა და ევდემოზ დიასამიძის მწყემსმთავრობის წლების დადგენას. მკვლევარი ევდემოზ დიასამიძის მამათმთავრობის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარის დადგენისას აცხადებს, რომ: „ჩვენ განსაკუთრებით გვანტერესებს 1638 წელს ევდემონ კათალიკოსის მიერ გაცემული წყალობის წიგნი გედევანიშვილ-ელიოზიშვილებისადმი. საბუთს უხის ევდემონ დიასამიძის ხელრთვა: „კათალიკოსი ევდემონ“.

ცნობილია კათალიკოს ევდემონ დიასამიძის დაღუპვის ორი ვერსია: იგი როსტომ მეფემ სხვა დიდებულებთან ერთად (ზაალ ერისთავი, იოთამ ამილახვარი, ნოდარ ციციშვილი და სხვ.)

<sup>1</sup> გ. ჟორჯოლიანი, *აღმოსავლეთ საქართველო XVII საუკუნის 30-50 წლებში* (თბილისი, 1987), 69-70.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 71.

<sup>3</sup> იქვე.

თეიმურაზის ქართლში გამეფების მცდელობისათვის მოაკვლევინა<sup>1</sup>. ამის შემდგომ მას მოჰყავს ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებათა ის ნაწილი, სადაც აღწერილია როსტომის მიერ ქართლის კათალიკოსის სიკვდილით დასჯის ამბავი. ამის შემდგომ კი ავტორი დასძენს: „ევდემონ დიასამიძის მოკვლის შემდეგ როსტომ მეფემ კათალიკოსობა მისცა ურდუბე-გაშილ ქრისტეფორეს. ეს კი 1638 წელს მოხდა. ე. ი. ევდემონი 1633-1638 წწ. განაგებდა ქართლის საკათალიკოსოს“<sup>2</sup>.

როგორც ჩანს, მეცნიერი ეყრდნობა რა 1638 წლის ევდემოზ I-ის მიერ გაცემულ წყალობის სიგელს და მასზე დაყრდნობით ევდემოზ დიასამიძის მწყემსმთავრობის ზედა ქრონოლოგიურ ზღვრად და შესაბამისად, მისი სიკვდილით დასჯის თარიღად 1638 წელს მიაჩნევს და აქედან გამომდინარე ქართლის ფეოდალთა მასშტაბურ შეთქმულებას ამავე 1638 წლით განსაზღვრავს.

გულიკო მჭედლიძის შემდეგ ჩვენთვის საინტერესო საკითხს შეეხებო ზურაბ მჭედლიშვილი თავის სადისერტაციო ნაშრომში „ირან-საქართველოს ურთიერთობათა ისტორიიდან (XVII ს-ის I ნახევარი)“.

მკვლევარი თავის სადისერტაციო ნაშრომის მე-3 თავში, სადაც საუბრობს ქართული ეკლესიის ბრძოლაზე ირანის წინააღმდეგ, აღნიშნავს: „ქართული ეკლესიის ყველაზე ცნობილი დემარში როსტომ-ხანის (იგივე ირანის) პოლიტიკის წინააღმდეგ იყო 1643 წლის შეთქმულებაში კათალიკოს-პატრიარქის ევდემონ I დიასამიძის (1630-1643) მონაწილეობა. შეთქმულნი მიზნად ისახავდნენ ტახტიდან ირანის აგენტის გადაგდებას და მასზე ლეგიტიმური, ქრისტიანი მეფის აღდგენას. როგორც ქართული წყაროები გვამცნობენ, პატრიარქი ევდემონ I არც მანამდე მალავდა სიმპათიებს თეიმურაზ I-სადმი და საჯაროდ ამხელდა როსტომ-ხანის პრომუსლიმურ პოლიტიკას. პატრიარქის მხეცური მოკვლით როსტომმა კიდევ ერთხელ გამოამჟღავნა თავისი ნამდვილი სახე“<sup>3</sup>.

როგორც ვხედავთ, ისტორიკოსი ბაბილინა ლომინაძის მსგავსად როსტომ მეფის წინააღმდეგ მიმართულ ქართლის ფეოდალთა მასშტაბურ შეთქმულებას 1643 წლით განსაზღვრავს. თუმცა მას ბაბილინა ლომინაძისაგან განსხვავებით არანაირი არგუმენტი არ მოჰყავს, თუ რის საფუძველზე ათარიღებს ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას მაინცდამაინც 1643 წლით.

ზურაბ მჭედლიშვილის შემდეგ ქართლის ფეოდალთა მასშტაბურ შეთქმულებას შეეხებო ელდარ მამისთვალიშვილიც თავის 1996 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში – „ამილახვრები“.

მკვლევარს აღნიშნულ ნაშრომში შესწავლილი აქვს ამილახორთა ფეოდალური საგვარეულოს ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენლის – იოთამ ამილახორის პოლიტიკური მოღვაწეობის საკითხები და მათ შორის, იოთამის მონაწილეობის ფაქტი როსტომის წინააღმდეგ მიმართულ ერთ-ერთ გამოსვლაში.

ელდარ მამისთვალიშვილის თქმით, „1636 წელს დიდი შეთქმულება მოეწყო როსტომის წინააღმდეგ. მასში მონაწილეობდნენ ქართლის უდიდესი თავადები: ნოდარ ციციშვილი, კათალიკოსი ევდემონ დიასამიძე (მისი სიძე იყო თეიმურაზ I-ის ვაჟი დავითი), გიორგი გონაშვილი, რევაზ ბარათაშვილი, სომხითის მელიქი ყორხმაზბეგ და სხვები. ზოგიერთი ცნობის მიხედვით შეთქმულების მონაწილე იყო იოთამ ამილახვარიც. შეთქმულებს განზრახული ჰქონდათ როსტომის მოკვლა და თეიმურაზის გამეფება ქართლშიც. შეთქმულება ყორხმაზბეგმა გასცა, როსტომი ყველას მკაცრად გაუსწორდა ვინც მოიხელთა. თავადები მაინც არ ისვენებდნენ. საპასუხოდ როსტომმა იასე ერისთავის და იოთამ ამილახვრის ცოლ-შვილი გორის ციხეში შეიყვანა და თვით იასეს და იოთამის შეპყრობას ლამობდა, მაგრამ თავადებმა გაიგეს როსტომის განზრახვა და ახალგორს შეეფარნენ. როსტომმა იოთამი ამილახორობიდან გადააყენა და მის მაგიერ მისი ძმა ბეჟანი დანიშნა, ხოლო ამილახვართა მთავარი რეზიდენცია – სხვილოს ციხე დააქცია. იასე და იოთამი კახეთს თეიმურაზთან გადავიდნენ და იქიდან დედოფალ მარიამს დაუწყეს ხვეწნა მეფემ ჩვენი ცოლშვილი გამოუშვასო. როსტომმა მართლაც გაანთავისუფლა იესეს და იოთამის ჯაღაბი“<sup>4</sup>.

ამრიგად, ელდარ მამისთვალიშვილი მიიჩნევს, რომ როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილ გამოსვლას, რომელშიც მონაწილეობას ერთდროულად იღებდნენ: ნოდარ ციციშვილი, კათალიკოსი ევდემოზი, გიორგი გონაშვილი, რევაზ ბარათაშვილი, სომხითის მელიქი ყორხმაზბეგი და სხვები, ადგილი ჰქონდა 1636 წელს.

<sup>1</sup> გ. მჭედლიძე, XVII ს-ის I ნახევრის საქართველოს ისტორიის ქრონოლოგიიდან (ქართლის კათალიკოსების ქრისტეფორე I-ის, ზაქარია ჯორჯაძისა და ევდემონ დიასამიძის ზეობის წლების დაზუსტებისათვის), *მცნე*, №4 (თბილისი, 1988), გვ. 70.

<sup>2</sup> იქვე

<sup>3</sup> ზ. მჭედლიშვილი, ირან-საქართველოს ურთიერთობათა ისტორიიდან (XVII ს-ის I ნახევარი), *სადისერტაციო ნაშრომი* (თბილისი, 1995), გვ. 92.

<sup>4</sup> ე. მამისთვალიშვილი, *ამილახვრები* (გორი, 1996), გვ. 16-17.

ამავე 1996 წელს ანანია ჯაფარიძე თავის მონოგრაფიული ხასიათის ნაშრომში „ქართული ეკლესია XVII საუკუნეში“ როსტომისა და თეიმურაზ I-ის დაპირისპირების განხილვისას ეხება ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების საკითხს. ავტორის მიხედვით, „1642 წელს როსტომის წინააღმდეგ შეთქმულება მოეწყო. შეთქმულებაში: ზაალ ერისთავი, იოთამ ამილახვარი, ნოდარ ციციშვილი, კათალიკოსი ევდემონ დიასამიძე და სხვანი მონაწილეობდნენ. შეთქმულება სომხეთის მელიქმა გასცა. ამის შემდეგ კათალიკოსი არ გატყდა და შეთქმულებს როსტომის წინააღმდეგ საბრძოლველად მოუწოდა, მაგრამ როსტომმა ისინი დაამარცხა. „ხოლო შეიპყრა კათალიკოსი ევდემონ როსტომ მეფემან და წარავლინა ქალაქის ციხეშია და ტყვე-ყო და ხანსა რაოდენსადმე უკანა, მუნვე ციხეში მოაშობინა...“ (ქ. ცხ., II, გვ. 420), შემდგომად გარდმოაგდო განჯის კარის კოშკივამ (ქ. ც., IV, გვ. 442)<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ავტორი ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების გადმოცემისას მხოლოდ ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებებით სარგებლობს და ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას 1642 წლით ათარიღებს. თუმცა აღნიშნული ნაშრომიდან არ ჩანს, თუ რაზე დაყრდნობით განსაზღვრავს მეცნიერი ამ ფაქტს მაინცდამაინც 1642 წლით.

ანანია ჯაფარიძის შემდეგ ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ამბავი ავტორთა ჯგუფის – მიხეილ და ნუგზარ რეხვიაშვილთა განხილვის საგანი გახდა. ისტორიკოსები თავიანთ 2000 წელს გამოქვეყნებულ სახელმძღვანელო ტიპის ნაშრომში „საქართველოს ისტორია (უძველესი დროიდან XX საუკუნის 30-იან წლებამდე)“ საკმაოდ ვრცლად ეხებიან ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას. მკვლევართა ჯგუფი აღნიშნულ მოვლენას შემდეგი თანმიმდევრობით გადმოგვცემენ:

– ქართლის ფეოდალთა (ზაალ ერისთავი, გიორგი გონაშვილი, ივანე და ზურაბ სააკაძეები, იოთამ ამილახვარი, ნოდარ ციციშვილი, კათალიკოსი ევდემონ დიასამიძე, რევაზ ბარათაშვილი, სომხეთის მელიქი ყორხმაზბეგი და სხვ.) მიერ შეთქმულების ორგანიზება როსტომ მეფის წინააღმდეგ.

– იორამ მოურავიშვილის მიერ როსტომისათვის აღნიშნული შეთქმულების შესახებ ინფორმაციის მიწოდება და ქართლის მეფის საპასუხო რეაქცია. როსტომის თავდასხმა ხოვლეში შეკრებილ შეთქმულებზე და მათი დამარცხება.

– შეთქმულთა კიდევ ერთი მცდელობა როსტომ მეფის მოკვლისა და მის მაგივრად ქართლის ტახტზე თეიმურაზის გამეფებისა. შეთქმულების გამჟღავნება. როსტომის მიერ შეთქმულთა წევრებზე (ნაწილისათვის თვალების დათხრა და ნაწილისათვის კი სიკვდილით დასჯა. მაგ. კათალიკოს ევდემონ დიასამიძის ნარიყალას ციხეში დახრჩობა,) სასტიკი ღონისძიებების გატარება. ქართლში მოსულ თეიმურაზის მიერ შეთქმულების გაცემის გაგება და კახთა მეფის უკან დახვევა თავის სამეფოში. კახეთში მიმავალ თეიმურაზზე ვახტანგ მუხრანბატონის მიერ თავდასხმის მოწყობა და კახეთის მეფისათვის დიდი ზიანის მიყენება<sup>2</sup>.

მეცნიერთა ჯგუფი ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებას 1642 წლით განსაზღვრავენ. იმის გათვალისწინებით, რომ ავტორთა ნაშრომი არანაირ ბიბლიოგრაფიულ მითითებას არ შეიცავს, აქედან გამომდინარე ძნელია რაიმეს თქმა, თუ რაზე დაყრდნობით ათარიღებენ ავტორები ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას – 1642 წლით.

სულ ბოლოს, ჩვენთვის საინტერესო მოვლენები განხილული აქვს დავით ნინიძეს თავის 2004 წლის მონოგრაფიული ხასიათის ნაშრომში „ბაგრატიონთა სამეფო სახლის განშტოებათა ისტორია“.

ისტორიკოსი აღნიშნულ მონოგრაფიაში გადმოგვცემს ბაგრატიონთა სამეფო სახლის გვერდითი შტოების ისტორიას XIII-XVIII საუკუნეებში. როგორც ჩვენთვის ცნობილია, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლასა და ქართლის მასშტაბურ შეთქმულებაში ბაგრატიონთა სამეფო სახლის განშტოების წარმომადგენლები (გონაშვილები, დავითიშვილები, ჰუსეინ ბეგიშვილები) აქტიურად მონაწილეობდნენ. აქედან გამომდინარე მკვლევარი საკმაოდ ვრცლად მოგვითხრობს ზემოთაღნიშნულ ამბებს და თავის ნაშრომში რამდენიმე ადგილას აქვს მოცემული.

პირველად, იგი ნოდარ ციციშვილის ცნობილ გამოსვლას როსტომის წინააღმდეგ XVII საუკუნის I ნახევრის დავითიშვილების ფეოდალური სახლის ერთ-ერთი აქტიური წარმომადგენლის – ბოქაულთუხუცესს ელიზბარ დავითიშვილის ცხოვრება-მოღვაწეობის მიმოხილვისას შეეხო. მისი თქმით, „XVII ს. 30-იანი წლების სხვა საბუთებით, საგვარეულო განშტოების მეთაური უკვე დავითის შვილი ელიზბარ ბოქაულთუხუცეს დავითიშვილია. იგი როსტომ მეფის წინააღმდეგ 1637 წ. აჯანყებისას, მეფის ერთ-ერთი აქტიური მხარდამჭერია: ნოდარ ციციშვილს გვერდს

<sup>1</sup> ა. ჯაფარიძე, *ქართული ეკლესია XVII საუკუნეში* (თბილისი, 1996), გვ. 58.

<sup>2</sup> მ. რეხვიაშვილი, ნ. რეხვიაშვილი, *საქართველოს ისტორია (უძველესი დროიდან XX საუკუნის 30-იან წლებამდე)* (ქუთაისი, 2000), გვ. 559-560.

უმაგრებდნენ „ჩხეიძენი და სხვა იმერეთის საბატოს კაცის შვილები“; როსტომ მეფემ ლაშქრის შეკრება ბრძანა და საბრძოლველად გაემართა, ხოლო ელიზბარ ბოქაულთუხუცესს (დავითიშვილს) უბრძანა: „ლაშქარს უკან ჩაუდევო და ვისაც ცხენით შეძლება ჰქონდესო, ჩქარათ წამოასხიო, რომ მღ თისა შეწევნითო დილას ნოდარსთან გავითენებო“. ხოვლესთან ბრძოლაში აჯანყებულები დამარცხდნენ და „ხოვნი ბარათიანთ დაირჩინეს, ზოვნი ელიზბარ ბოქაულთუხუცესს ყმებმან დაირჩინეს“; „ჩხეიძენი დაჭრილნი და დარჩენილნი მეფეს წინ მოასხეს“, რის შემდეგაც მეფემ ჩხეიძეები, „ბოქაულთუხუცესის ელიზბარის ხელით ყანთან გაგზავნა“ და „არზა“ მისწერა ლუარსაბ ბატონიშვილის მეფის შვილად ბოძების თაობაზე (ამის შესახებ ვრცლად იხ. სავახტანგოსთან დაკავშირებულ ნაწილში). ასეთი ხასიათის საკითხზე როსტომის მიერ ირანში ელიზბარ დავითიშვილის გაგზავნა ლაპარაკობს ამ პიროვნების მაღალ რანგსა და საერთოდ, დავითიშვილების სახლის მნიშვნელობაზე XVII ს-ის ქართლის სამეფოში.

აჯანყებულთა წინააღმდეგ როსტომ მეფემ სათანადო ზომები მიიღო: მაგ., „ქაიხოსროვ ბარათაშვილი, დედოფლის სახლთუხუცესი, დაიჭირეს და ციხეში აიყვანეს და ღამით კოშკი-დამენ გარდმოაგდეს და თქვეს – დამთვრალა და თვითან გარდმოვარდნილაო...“. აქვე საინტერესო ფაქტია დაცული ბაგრატიონთა სახლის განშტოებათა ისტორიასთან დაკავშირებით: ქაიხოსროს „სიძე ბახუტა ჰუსეინ ბეგისშვილი ბაგრატიონი იყო და ბატონობაც უნდოდა, ის გარდისხევა კახეთს მივიდა...“. ამდენად, ამ ფაქტს 1637 წ. ჰქონია ადგილი.

რაც შეეხება ელიზბარ ბოქაულთუხუცეს დავითიშვილს, მან მეფის დაგალება წარმატებით შეასრულა, ელიზბარი „ყაენიდამ მოვიდა და ხალათი და ბატონიშვილი ღვარსაბ მოიყვანა“. სწორედ ამ ფაქტის გამო აღნიშნავს ფარსადან გორგიჯანიძე, რომ „ეს ანბავი გოჩაშვილს გიორგის ეწყინა“ (ამის შესახებ იხ. ქვევით).

1637 წ. როსტომ მეფემ წყალობის წიგნით ელიზბარ ბოქაულთუხუცეს დავითიშვილს დაუმტკიცა – „დღეს რისაც მამულის მქონებელი და ანუ საკვლოსი იყუნეთ, იმისგან არ დაგამციროთ და არცა რა მოგიშალოთ“<sup>1</sup>.

მეორედ, ავტორი ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს ამ მოვლენის ერთ-ერთი აქტიური მონაწილის – ბახუტა ჰუსეინ ბეგისშვილის ბიოგრაფიის განხილვისას შეეხო. მისი თქმით, „ბახუტას ძველ დანაშაულს უკვალოდ არ ჩაუვლია. დავითიშვილების სახლის ისტორიაში როსტომ მეფის წინააღმდეგ მოწყობილ 1637 წ. აჯანყებაზე ვრცლად ვისაუბრეთ, სადაც აღინიშნა მისი ერთ-ერთი აქტიური მონაწილის ქაიხოსრო ბარათაშვილის ბედის შესახებ – „...ღამით კოშკი-დამენ გარდმოაგდეს და თქვეს – დამთვრალა და თვითან გარდმოვარდნილაო“; სწორედ მისი სიძე იყო ბახუტა ჰუსეინ ბეგისშვილი, რომელსაც თავისი ბაგრატიონობის – „ნათესავობით ბაგრატიონანთა“ ჩამომავლობის გამო „ბატონობაც უნდოდა“. 1637 წ. აჯანყების დამარცხების შემდეგ იგი იძულებული გახდა კახეთისათვის შეეფარებინა თავი“<sup>2</sup>.

რაც შეეხება ქართლის ფეოდალთა მასშტაბურ გამოსვლას როსტომ მეფის წინააღმდეგ, მკვლევარი ამ მოვლენის შესახებ გოჩაშვილთა ფეოდალური ოჯახის ისტორიის გადმოცემისას ვრცლად მოგვითხრობს და დასძენს, რომ „როსტომმა თავისი პოზიციების გასამაგრებლად სავახტანგოს პატრონის – ვახტანგ ბატონიშვილის შვილიშვილი ლუარსაბ თეიმურაზის ძე იშვილა და ტახტის მემკვიდრედ გამოაცხადა; შაჰს უბრძანებია: როსტომის „უკან ქართლის მეფობა მაგისათვის მიგვიცემიაო“, რასაც გოჩა ბატონიშვილისა შვილის – გიორგი გოჩაშვილის მხრიდან მწვავე რეაქცია მოჰყვა: „ეს ამბავი გოჩაშვილს გიორგის ეწყინა, ამისთვის რომ ბატონობას თვითონ მოელოდა და ღვარსაბის მოყვანისთვის გავგულდა“. გიორგი გოჩაშვილის პოზიციით ისარგებლეს როსტომის მოწინააღმდეგეებმა – „კახმან ბატონმან ცალკე და ერისთავმან ცალკე დაუწყეს გოჩაშვილს ლაპარაკი, რომ შენ გაგაბატონებთო“. ასე თანდათანობით მზადდება როსტომის წინააღმდეგ მიმართული ცნობილი შეთქმულება, რომლის ერთ-ერთი აქტიური ორგანიზატორი გიორგი გოჩაშვილიცაა. გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა ბატონიშვილობის საკითხის კლასიკური გამოვლინებაა. მის გადაბირებაში განსაკუთრებული მონდომება კათალიკოს ევდემონ დიასამიძეს, რევაზ ბარათაშვილსა და სომხეთის მელიქს გამოუჩენიათ, „ეს სამნი საქმობდნენ“, – აღნიშნავს ფარსადან გორგიჯანიძე. ვახუშტიც, შეთქმულთა შორის, ზაალ ერისთავის, იოთამ ამილახვარის, ნოდარ ციციშვილისა და კათალიკოს ევდემონ დიასამიძის გარდა გიორგი გოჩაშვილსაც ასახელებს; სინამდვილეში შეთქმულები გიორგის – „გოჩაშვილს ატყუებდნენ“ და ქართლის ტახტზე რეალურად თეიმურაზ კახთა მეფის აყვანა ჰქონდათ გადაწყვეტილი. სომხეთის მელიქის საშუალებით როსტომ მეფისათვის შეთქმულთა განზრახვა გამოჰდავნდა, რის შემდეგაც სამეფო კარი სხვებთან ერთად გოჩაშვილსაც გაუსწორდა: გიორგის თვალები დათხარეს

<sup>1</sup> დ. ნინიძე, *ბაგრატიონთა სამეფო სახლის განშტოებათა ისტორია (XIII-XVIII საუკუნეები)* (თბილისი, 2004), გვ. 222-223.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 216.

და „მოკლეს გორს“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, დავით ნინიძე გულქან ჟორჯოლიანის მსგავსად, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯის ფაქტს 1637 წლით განსაზღვრავს. თუმცა მან პირველად ქართულ ისტორიოგრაფიაში, გულქან ჟორჯოლიანისაგან განსხვავებით ამ მოვლენის დათარიღებისას ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულების გარდა ყურადღება გაამახვილა 1637 წლის როსტომ მეფის მიერ ელიზბარ დავითიშვილისადმი გაცემულ წყალობის საბუთზე, რაც დამატებით არგუმენტად ჩათვალა იმისათვის, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქაიხოსრო ბარათაშვილის სიკვდილით დასჯის ამბავი 1637 წლით განესაზღვრა. რაც შეეხება ქართლის ფეოდალთა მასშტაბურ შეთქმულებას, მართალია მკვლევარი მის შესახებ ვრცლად მოგვითხრობს, თუმცა ამ მოვლენასთან დაკავშირებით თარიღს არ იძლევა. ავტორი ამ ამბების გადმოცემისას ძირითადად ფარსადან გორგიჯანიძისა და ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებებს ეყრდნობა.

ამრიგად, დღეისათვის ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ამბები სხვადასხვა კუთხით არის შესწავლილი ქართველი მკვლევრების: ანტონ ფურცელაძის, სარგის კაკაბაძის, კორნელი კეკელიძის, გივი ჯამბურიას, დავით გვრიტიშვილის, ბაბილინა ლომინაძის, ოლღა სოსელიას, ნოდარ ნაკაშიძის, გულქან ჟორჯოლიანის, გულიკო მჭედლიძის, ელდარ მამისთავალიშვილის, ანანია ჯაფარიძის, ავტორთა ჯგუფისა (მიხეილ და ნუგზარ რეხვიაშვილები) და დავით ნინიძის მიერ. ამასთან, თითოეულ დასახელებულ მკვლევარს ჩვენთვის საინტერესო მოვლენების თანამიმდევრობისა და დათარიღების შესახებ ერთმანეთისაგან საკმაოდ განსხვავებული მოსაზრებები აქვს გამოთქმული. წარმოვადგენთ ყველა ამ მოსაზრებას:

1. ანტონ ფურცელაძე: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა – ზოგადი ქრონოლოგიური თარიღი, როსტომის გამეფების (1632 წ.) შემდგომი პერიოდი.

2. სარგის კაკაბაძე: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯა – 1635-1636 წლები; ქართლის ფეოდალების შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გონაშვილის გამოსვლა) – 1637-1648 წლები.

3. კორნელი კეკელიძე: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა – 1641 წლის მიწურულიდან, ვიდრე 1642 წლის 6 იანვრამდე პერიოდი.

4. გივი ჯამბურია: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯა – 1636 წელი; ქართლის ფეოდალთა ერთ-ერთი შეთქმულება – 1638 წელი; ქართლის ფეოდალთა მორიგი შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გონაშვილის გამოსვლა) – 1642 წელი.

5. დავით გვრიტიშვილი: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯა – 1640-იანი წლები.

6. ბაბილინა ლომინაძე: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება – 1643 წელი.

7. ოლღა სოსელია: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა – თარიღის გარეშე.

8. ნოდარ ნაკაშიძე: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯა – 1636 წელი; ქართლის ფეოდალების შეთქმულება (კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გონაშვილის გამოსვლა) – 1636-1639 წლები.

9. გულქან ჟორჯოლიანი: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯა – 1637 წელი; ახალგორის შეთქმულება – 1638 წელი<sup>2</sup>; ქართლის ფეოდალების შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გონაშვილის გამოსვლა) – 1642 წელი.

10. გულიკო მჭედლიძე: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება – 1638 წელი.

11. ელდარ მამისთავალიშვილი: ქართლის ფეოდალების (ნოდარ ციციშვილის, კათოლიკოსი ევდემოზის, გიორგი გონაშვილის, რევაზ ბარათაშვილის, სომხითის მედიქის ყორხმაზბეგისა და სხვ.) შეთქმულება – 1636 წელი.

12. ანანია ჯაფარიძე: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება – 1642 წელი.

13. მიხეილ და ნუგზარ რეხვიაშვილები: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება – 1642 წელი.

14. დავით ნინიძე: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და სახლთუხუცესს ქაიხოსრო ბარათაშვილის სიკვდილით დასჯა – 1637 წელი, ქართლის ფეოდალთა მასშტაბური შეთქმულება – თარიღის გარეშე.

მას შემდეგ, რაც დეტალურად მიმოვიხილეთ ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმული მო-

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 263.

<sup>2</sup> ახალგორის გამოსვლა ამავე 1638 წლით აქვს განსაზღვრული ვლადიმერ ღუნაშვილსაც (ვლ. ღუნაშვილი, *ქნის საერისთავოს პოლიტიკური ისტორია* (თბილისი, 2005), გვ. 160-161).

საზრებები როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილი გამოსვლების თანამიმდევრობისა და დათარიღების თაობაზე, აუცილებლად უნდა დაისვას კითხვა – რამდენად შეესაბამება ქართველ მეკლესიარტა მიერ შემოთავაზებული თარიღები ქართულ-სპარსული წერილობითი წყაროების ჩვენებებს?

აღნიშნულ კითხვაზე პასუხის გაცემის მიზნით, აქ კიდევ ერთხელ მოვიტანო ქართულ-სპარსული წერილობითი წყაროების მონაცემებს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლისა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებების შესახებ:

1. ფარსადან გორგიჯანიძე: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა, ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯა, ახალგორის შეთქმულება და ქართლის ფეოდალთა მომდევნო შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – 1642-1644 წლები.

2. მოჰამედ თაჰერი: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) და ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა – ქრონოლოგიური მონაკვეთი აბას II-ის აღსაყდრებასა და იასე ქსნის ერისთავის მოკვლას შორის.

3. არჩილ II: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა – ქრონოლოგიური მონაკვეთი თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ლაშქრობასა და მადაროს ბრძოლას შორის.

4. ბერი ეგნატაშვილი: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – ქრონოლოგიური მონაკვეთი თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ლაშქრობასა და მადაროს ბრძოლას შორის.

5. ვახუშტი ბაგრატიონი: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – 1638-1642 წლები.

როგორც ვხედავთ, მოჰამედ თაჰერი, არჩილ II და ბერი ეგნატაშვილი ჩვენთვის საინტერესო მოვლენებს პირდაპირ არ ათარიღებენ და მხოლოდ იმით იფარგლებიან, რომ ამ ამბებს სხვადასხვა ისტორიულ ფაქტებს შორის ათავსებენ. ეს ფაქტებია: აბას II-ის ასვლა შაჰის ტახტზე და იასე ქსნის ერისთავის მოკვლა ყაზვინში (მოჰამედ თაჰერი); თეიმურაზ I-ის ლაშქრობა დიდოეთში და მადაროს ბრძოლა (არჩილ II და ბერი ეგნატაშვილი).

დღეისათვის ყველა ეს ფაქტი, სხვადასხვა საისტორიო მასალაზე დაყრდნობით, მყარად არის დათარიღებული. კერძოდ, კი დადგენილია, რომ: აბას II შაჰის ტახტზე ავიდა 1642 წელს; პაატა ამილახორმა იასე ქსნის ერისთავი მოკლა ამავე 1642 წელს<sup>1</sup>; თეიმურაზ I-მა დიდოეთში ილაშქრა 1636 წელს<sup>2</sup>; ხოლო მადაროს ბრძოლას ადგილი ჰქონდა 1648 წელს<sup>3</sup>.

მაშასადამე, აღნიშნული დაზუსტებების გათვალისწინებით, შეგვიძლია, კიდევ უფრო დავაკონკრეტოთ მოჰამედ თაჰერის, არჩილ II-ისა და ბერი ეგნატაშვილის ქრონოლოგიური მონაცემები და დავასკვნათ, რომ ისინი ჩვენთვის საინტერესო მოვლენებს შემდეგი სახით ათარიღებენ:

– მოჰამედ თაჰერი: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) და ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა – 1642 წელი.

– არჩილ II: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა – 1636-1648 წლები.

– ბერი ეგნატაშვილი: ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – 1636-1648 წლები.

აღნიშნული საკითხების გარკვევის შემდეგ კიდევ ერთხელ ისმის კითხვა

– რამდენად შეესაბამება როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილი გამოსვლა-შეთქმულებების დათარიღების თაობაზე ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმული მოსაზრებები ქართულ-სპარსული წერილობითი წყაროების ჩვენებებს?

დასმულ კითხვაზე ამომწურავი პასუხის გაცემის მიზნით, თავდაპირველად შევეხებით ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს, რომელიც, ფარსადან გორგიჯანიძის, ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბაგრატიონის თანახმად, ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდა როსტომის წინააღმდეგ მოწყობილ ორ სხვა შეთქმულებას – ახალგორის გამოსვლასა და ქართველ ფეოდალთა შეთქმულებას (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლას)<sup>4</sup>.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავი ფარსადან გორგიჯანიძის მიერ განსაზღვრულია 1642-1644 წლებით, მოჰამედ თაჰერის მიერ – 1642 წლით, არჩილ II-ისა და ბერი ეგნატაშვილის მიერ – 1636-1648 წლებით, ხოლო ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ – 1638-1642 წლებით.

ჩამოთვლილი წერილობითი წყაროების ერთმანეთთან შეჯერება ცალსახად აჩვენებს, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას ადგილი შეიძლება ჰქონოდა მხოლოდ 1642 წელს. მართლაც,

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 160.

<sup>2</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 440.

<sup>3</sup> გ. ჟორჯოლიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 76.

<sup>4</sup> მოჰამედ თაჰერისა და არჩილ II-ის მიხედვით, ჯერ ადგილი ჰქონდა ქართლის ფეოდალების შეთქმულებას, ხოლო შემდეგ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას.

დასახელებული ქართულ-სპარსული წერილობითი წყაროების ჩვენებები მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეესაბამება ერთიმეორეს. აღნიშნული დასკვნის გამოტანისას ჩვენთვის განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა აქვს ფარსადან გორგიჯანიძისა და მოჰამედ თაჰერის ცნობებს, რომლებიც აღწერილი მოვლენების თანამედროვენი არიან და მეტად სანდო ავტორებად ითვლებიან.

ამრიგად, ჩვენამდე მოღწეულ ქართულ-სპარსულ წერილობით წყაროებზე, პირველ რიგში კი, ფარსადან გორგიჯანიძისა და მოჰამედ თაჰერის თხზულებებზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა მოხდა, უფრო ზუსტად კი, დაიწყო არა 1635, 1636, 1637 ან 1641 წლებში, როგორც ეს აქამდე იყო მიჩნეული, არამედ – 1642 წელს.

მიღებული დასკვნის შემდეგ ბუნებრივად ჩნდება კიდევ ერთი კითხვა – თუ ქართულ-სპარსული წერილობითი წყაროების შეჯერების შედეგად ირკვევა, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას ადგილი ჰქონდა 1642 წელს, მაშინ რატომ ათარიღებენ ქართველი მკვლევარები ამ ფაქტს 1635, 1636, 1637 ან 1641 წლებით?

ჩვენ ზემოთ საგანგებოდ განვიხილეთ ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმული მოსაზრებები ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ქრონოლოგიის თაობაზე და ვაჩვენეთ, რომ არც ერთი ეს მოსაზრება, გარდა გივი ჯამბურისა მიერ შემოთავაზებული თარიღისა (1636 წ.), რომლის შესახებაც ვრცლად ქვემოთ გვექნება საუბარი, შემაგრებული არ არის რაიმე კონკრეტული არგუმენტით და მარტოდენ ამა თუ იმ მკვლევრის სუბიექტური დაკვირვების შედეგს წარმოადგენს. შესაბამისად, ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით, თუ რატომ არ ემთხვევა ქართველ მკვლევართა მოსაზრებები ქართულ-სპარსული წერილობითი წყაროების მონაცემებს, თუმცა ამ მოსაზრებებსა და წერილობითი წყაროების ჩვენებებს შორის რომ აშკარად არსებობს შეუსაბამობა, ამაში, ვფიქრობთ, სადავო არაფერია.

წერილობითი წყაროების ჩვენებებისაგან განსაკუთრებით დაცლებულია სარგის კაკაბაძის (1635-1636 წწ.), ნოდარ ნაკაშიძის (1636 წ.), გულქან ჟორჟოლიანისა (1637 წ.), ელდარ მამისთვალის (1636 წ.) და დავით ნინიძის (1637 წ.) მიერ შემოთავაზებული თარიღები. რაც შეეხება კორნელი კეკელიძის (1641-1642 წწ.) და დავით გვრიტიშვილის (1640-იანი წწ.) დათარიღებებს, ისინი შედარებით უფრო ახლოს დგანან წერილობითი წყაროების მონაცემებთან, თუმცა ბოლომდე არც ეს დათარიღებები შეესაბამება რეალობას.

დაუბრუნდეთ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის თარიღს და განვიხილოთ კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება, რომელიც მთლიანად მხარს უჭერს ქართულ-სპარსული წერილობითი წყაროების მონაცემებს და ცალსახად აჩვენებს, რომ აღნიშნული გამოსვლის დაწყებას ნამდვილად 1642 წელს ჰქონდა ადგილი.

ფარსადან გორგიჯანიძის თანახმად, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლასთან ორგანულად იყო დაკავშირებული დედოფლის სახლთუხუცესს ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯა. ისტორიკოსის თქმით, თბილისის მყოფი ქაიხოსრო როსტომის ბრძანებით ტყვედ შეიპყრეს და სიკვდილით დასაჯეს (ქალაქის ციხიდან გადმოაგდეს) ხოვლეს ბრძოლის მომდევნო დღეს: „*მეორეს დღეს გორიდამენ ქალაქს ჩაფარი ვაგ ზავნეს და ქაიხოსროვ ბარათასშვილი, დედოფლის სახლთუხუცესი, დაიჭირეს და ციხეში აიყვანეს და ღამით კოშკიდან გარდმოაგდეს და თქვეს – დამთვრალა და თვითან გარდმოვარდნილაო*“.

ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯის დრო და მიზეზი განსხვავებულად აქვს აღწერილი ვახუშტი ბაგრატიონს. მისი თქმით, ქაიხოსროს სიკვდილით დასჯა ქრონოლოგიურად საკმაოდ წინ უსწრებდა ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას და მისი მოკვლის მიზეზიც არა ნოდარის გამოსვლასთან კავშირი, არამედ ბევრად უფრო ადრე, 1625 წელს მომხდარი ამბავი იყო, როცა ქაიხოსრომ ბირთვისის ციხეში მდგომი 500 ირანელი ამოაულეტინა ამბოხებულ ქართველებს: 1636 წელს, „*როსტომ მოიკვნა შური ყიზილბაშთათვის, რომელი მოსწყვდნა მოურავმან ბირთვისს, და შეიპყრა ქაიხოსრო ბარათასშვილი სისხლთა მათათვის და გარდამოაგდო ციხიდან განჯის კარისაკენ მადლის ვოდლიდამ*“<sup>1</sup>.

აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას, ჯერ კიდევ 1955 წელს გივი ჯამბურამ სამართლიანად მიანიჭა უპირატესობა ფარსადან გორგიჯანიძის მონათხრობს და სავსებით არგუმენტირებულად აჩვენა, რომ ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობა ქაიხოსროს სიკვდილით დასჯის მიზეზის შესახებ არ შეესაბამებოდა რეალობას<sup>2</sup>.

მოგვიანებით, გივი ჯამბურისა ეს მოსაზრება ფართოდ იქნა გაზიარებული ქართულ ისტორიოგრაფიაში (დავით გვრიტიშვილი, გულქან ჟორჟოლიანი, ნოდარ ნაკაშიძე, დავით ნინიძე) და სხვ. შდრ. (სარგის კაკაბაძე). ჩვენც, ჩვენის მხრივ, სრულად ვიზიარებთ გივი ჯამბურის ამ მოსაზრებას და მიგვაჩნია, რომ ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილი სიკვდილით დასაჯეს ხოვ-

<sup>1</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 440.

<sup>2</sup> გ. ჯამბურია, ქართული ფეოდალური ურთიერთობების..., გვ. 28.



ლეს ბრძოლის მომდევნო დღეს, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლასთან კავშირის გამო.

დაეუშვათ, რომ აღნიშნული მოსაზრება სწორია, და ეს ნამდვილად ასე ჩანს, მაშინ ლოგიკურად იბადება კითხვა – როდის დასაჯეს სიკვდილით ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილი? დასმულ კითხვაზე სწორი პასუხის გაცემას მხოლოდ ქაიხოსროს მოკვლის ქრონოლოგიისათვის არ აქვს მნიშვნელობა. პირიქით, ქაიხოსროს სიკვდილით დასჯის თარიღის მიხედვით, შესაძლებელი ხდება, ზუსტად განისაზღვროს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ქრონოლოგიაც.

აღნიშნული გარემოება იმთავითვე სწორად გაითვალისწინა გივი ჯამბურამ და ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის დათარიღება ზუსტად ამ ლოგიკით სცადა. ოღონდ, მან 1955 წლის ნაშრომში ნდობა გამოუცხადა ქაიხოსროს სიკვდილით დასჯის ვახუშტი ბაგრატიონისეულ თარიღს – 1636 წელს და ამავე 1636 წლით დაათარიღა ნოდარ ციციშვილის გამოსვლაც<sup>1</sup>.

გივი ჯამბურიას მიერ შემოთავაზებული ლოგიკური მსჯელობა საეჭვოთი მისაღებია ჩვენთვის, მაგრამ რამდენად მართებულია ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობა, რომლის თანახმადაც ქაიხოსროს სიკვდილით დასჯას 1636 წელს ჰქონდა ადგილი? იქნებ, სწავლული ბატონიშვილი თარიღის შემთხვევაშიც ისევე ცდება, როგორც ის შეცდა ქაიხოსროს სიკვდილით დასჯის მიზეზების გადმოცემისას?

ამ მეტად მნიშვნელოვან კითხვაზე საბოლოო პასუხს გვაძლევს პირღებულის მონასტრის 1642 წლის საფლავის ქვის წარწერა. აღნიშნული წარწერა ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის ეპიტაფიას წარმოადგენს და შემდეგი სახით იკითხება:

*„წ. ესე არს ს(ა)მკვიდრ(ე)ბელი ჩ(ემ)ი, რ(ამეთუ) მთნ(ა)ვს. და ამ(ა)ს / შ(ი)ნა მდ(ე)ბარე / არს გვამი / დ(ი)დის აბ(ა)შ(ი)ს/შვ(ი)ლ(ი)სი, ავთ(ა)ხდ(ი)ლ(ი)ს ძის ქაიხოსროსი. / ვინც აღმოიკ(ი)თხვედეთ, / შენდობ(ა)ს / უბდ(ა)ნებდეთ. / ქ(რონი)კ(ონ)ს ტლ (1312+330=1642 წ.)“<sup>2</sup>.*

ამრიგად, პირღებულის მონასტრის 1642 წლის საფლავის ქვის წარწერა პირდაპირ გვამცნობს, რომ ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილი სიკვდილით დასაჯეს არა 1636 წელს, როგორც ამას გვაუწყებს ვახუშტი ბაგრატიონი, არამედ – 1642 წელს, როგორც ეს არის მითითებული თავად ქაიხოსროს ეპიტაფიის ტექსტში<sup>3</sup>.

ის ფაქტი, რომ ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილი 1642 წელს ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, ნათლად ჩანს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული 1642 წლის ერთი სიგელიდანაც. ამ დოკუმენტით როსტომმა ქაიხოსროსა და მის ვაჟს ბარათას უწყალობა სოფელი ბუჟღულეთი („ბუჟღულაშვილები“) და მისი მოსახლეობა („სრულად ბუჟღულანი“), აგრეთვე, სოფელ ელფიაში მოსახლე მანუკაშვილი. აღნიშნულ 1642 წლის სიგელში ვკითხულობთ:

*„ქ. ნებითა და შეწყენითა დ(მ)რთისათა.*

*ჩვენ, მეფეთმეფემან, პატრონმან როსტომ და თანამეცხედრემაჩნ ჩვენმაჩნ, დედოფალთ-დედოფალმაჩნ, პატრონმაჩნ მარიამ, ესე საბოლოოდ ვასათაჳცებელი, მტკიცე და შეუცვალებელი წყალობის წიგნი და სიგელი შევიწყალეთ და გიბოძეთ თქვენ, ჩვენთა ერთგულთა და მრავალფერად თავდადებით ნამსახურსა ყმათა: ბარათაშვილს, სახლის უხუცესს, ბატონს ქაიხოსროს და შვილსა თქვენსა ბარათასა და მომავალთა სახლისა თქვენისათა ყოველთავე.*

*მას კამსა, ოდეს თუშინ<ი>ს<ს> თავისავე ნებითა მისი თავი თქუენთვის მოეპარებინა, თქუენცა მოვიდეთით კარსა, თუშინისა მოპარებისა და იმისი მამულის: ბუჟღულაშვილებისა და სრულად ბუჟღულანისა და ელფიას – მანუკაშვილის წყალობასა დაგვიაჯენით.*

*ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქუენი, თუშინიც თქვენ მოგაპარეთ და მისი მამული: ბუჟღულანი და ელფიას – მანუკაშვილი, შევიწყალეთ და გიბოძეთ მისითა მითთა, ბართა, წისქვილითა, ველითა, ვენახითა, ჭალითა, სათიბითა, ეკლესიითა, სასაფლაოთი, ტყითა, სანადიროთა, ყოვლისა მისის სამართლიანის შესავლითა და გასავლითა, სამძღვრითა და ფუ<ხ>დ<ი>თა...*

*დაიწერა ბ(რ)ქანება და სიგელი ესე ქ(რონი)კ(ონ)ს ტლ (1312+330=1642 წ.), ჴელითა კარისა ჩვენისა მდივან-მწიგნობრისა მარტირუხაშვილი შალვასითა“ (ტექსტის წაკითხვა, ქარაგმის გახსნა და პუნქტუაცია ჩვენია – თ. გ.)<sup>4</sup>.*

როგორც ვხედავთ, ციტირებული საბუთიდან ნათლად ჩანს, რომ ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილი, 1642 წელს, ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობის საპირისპიროდ, არამხოლოდ ცოცხალია, არამედ კვლავინდებურად ფლობს სახლთუხუცესის მაღალ სამოხელეო წოდებას და როსტომის კეთილგანწყობითაც სარგებლობს.

პირღებულის მონასტრის 1642 წლის ეპიტაფიისა და როსტომის მიერ გაცემული 1642

<sup>1</sup> გ. ჯამბურია, იქვე, გვ. 27.

<sup>2</sup> ნ. ბახტაძე, კ. ზენდერი, ნ. კუპრაშვილი, ლ. მირიანაშვილი, თ. ჯოჯუა, *პირღებულის მონასტერი 1989 და 2002-2003 წწ., კომპლექსური სამეცნიერო ექსპედიციის შედეგები*, მეცნიერების ფონდი „უდაბნო“ (თბილისი, 2005), გვ. 195.

<sup>3</sup> თ. გოგოლაძე, ქართლის დედოფლის სახლთუხუცესის ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის (XII ს-ის I ნახ.) სიკვდილით დასჯის თარიღისათვის, *ისტორიისა და ვიწროლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, IX (თბილისი, 2009), გვ. 11-116.

<sup>4</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Hd კოლექცია, საბუთი №14694.



წლის წყალობის წიგნის ცნობებს, ერთი მხრივ, მთლიანად ადასტურებს, ხოლო მეორე მხრივ, კიდევ უფრო აზუსტებს როსტომის მიერ ამავე 1642 წლის 2 დეკემბერს გაცემული კიდევ ერთი წყალობის წიგნი. აღნიშნული დოკუმენტი ქართლის მეფეს მიცემული აქვს ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის ძმისწულის – ხოსია ბარათაშვილისა და მისი შვილებისათვის, სადაც როსტომ მეფე ხოსია ბარათაშვილსა და მის შვილებს ოთარს, ბერუკას, საამს უბოძებს ნოსტის ოძისს. აღნიშნულ საბუთში კარგად ჩანს, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა ახალი მომხდარია, რადგანაც როსტომ მეფე აღნიშნავს: „ახლა კიდევ ნოდარ და არაგვის ერისთავი უკუგუიღვნეს, იმერელნი დარბაისელნი გუერც ახლდეს, მოუჭედით ქალაქიდამე და თქუენ მოწინავედ მოგუიძედით და ჩუენს უღურზედ თავი არ დაიწყალობეთ, გააქციეთ და მრავალი სახელი ჰქენით. აწ ამისად [საქმეჟყო და საჯილდოდ, რაც ნაძალადეგად ბიძა თქუენს ქაიხოსროს... ოძი[ს] ჰქონდა: ჰქონდა უღუმბეხაშვილიანად, ესეები ისრევ თქუენ შეგიწყალეთ და გიბოძეთ“<sup>1</sup>.

აღნიშნულ საბუთში მოთხრობილი ამბავი კიდევ მეტ სიმტკიცეს სძენს ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობას ნოდარ ციციშვილის გამოსვლასთან დაკავშირებით, უფრო მეტიც აქედან ვგებულობთ, რომ ხოსია ბარათაშვილი წარმოადგენდა ქართლის ერთ-ერთ იმ ფეოდალთაგანს, რომელმაც როსტომ მეფეს უერთგულა და იორამ მოურავიშვილთან ერთად ნოდარ ციციშვილის წინააღმდეგ დაბრულ როსტომ მეფეს წინ მიეგება. ამ საბუთში ნახსენები ქაიხოსრო, რომ ნამდვილად სახლთუხუცესი – ქაიხოსრო ბარათაშვილია, ეს ნათლად ჩანს თეიმურაზ მეფის 1629 წლის წყალობის სიგელიდან ქაიხოსროსადმი, რისი მეშვეობითაც თეიმურაზმა ქაიხოსროს უწყალობა ნოსტის ოძისი უღუმბეხაშვილითურთ. ამ წყალობის სიგელმა ქართულ-სპარსული ჰოქმის სახით მოაღწია ჩვენამდე, რომელიც ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში, Ad-1138 ფონდში ინახება. მართალია ქართულ საბუთს მხოლოდ ქორონიკონი ტლ უზის, რაც 1642 წელს შეესაბამება. სპარსულ ნაწილი საშუალებას გვაძლევს ზუსტად განვსაზღვროთ აღნიშნული წყალობის წიგნის გაცემის თარიღი კერძოდ, 1642 წლის 2 დეკემბერით. ასე, რომ 1642 წლის ზემოთდასახელებული როსტომის ორენოვანი (ქართულ-სპარსული) საბუთი ფარსადანის ისტორიას უფრო ამდიდრებს და კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ ნოდარის გამოსვლა 1642 წლის გვიან შემოდგომაზე მოეწყო. გარდა ამისა, საბუთი გვისახელებს როსტომის მომხრე ერთ-ერთ ქართულ ფეოდალს, სახლთუხუცესს ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის ძმის წულს – ხოსია ბარათაშვილს.

ამრიგად, პირღებულის მონასტრის 1642 წლის საფლავის ქვის წარწერიდან და როსტომის მიერ გაცემული 1642 წლის ორი წყალობის წიგნიდან ირკვევა, რომ ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობა, რომლის თანახმადაც ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილი სიკვდილით დასაჯეს 1636 წელს, რეალობას არ შეესაბამება. მეტიც, დასახელებული საბუთებიდან და განსაკუთრებით, ეპიტაფიიდან ნათლად ჩანს, რომ ქაიხოსრო სიკვდილით დასაჯეს გაცილებით უფრო გვიან – 1642 წელს.

მას შემდეგ, რაც დანამდილებით გავარკვეეთ ქაიხოსროს სიკვდილით დასჯის თარიღი, შესაძლებელი ხდება, ზუსტად განვსაზღვროთ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ქრონოლოგიაც. ამ შემთხვევაში, ჩვენი მსჯელობა, პრაქტიკულად, იმავე ლოგიკას დაემყარება, რა ლოგიკითაც ხელმძღვანელობდა ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის დათარიღებისას გივი ჯამბურია. ლოგიკა კი ასეთია:

1. ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილი სიკვდილით დასაჯეს 1642 წელს.

2. ვინაიდან ქაიხოსრო სიკვდილით დასაჯეს ხოვლეს ბრძოლის მეორე დღეს, ცხადია, რომ ხოვლეს ბრძოლას ადგილი ჰქონდა იმავე 1642 წელს.

3. რადგან ხოვლეს ბრძოლას ადგილი ჰქონდა 1642 წელს, ირკვევა, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა დაწყებულა აგრეთვე 1642 წელს.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სრულად ვეყრდნობით პირღებულის მონასტრის 1642 წლის ეპიტაფიას, როსტომის მიერ გაცემულ 1642 წლის წყალობის წიგნს, ფარსადან გორგიჯანიძისა და მოჰამედ თაჰერის თხზულებებს, აგრეთვე, არჩილ II-ის, ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბაგრატიონის ცალკეულ ცნობებს და გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის დაწყებას, ხოვლეს ბრძოლასა და ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის სიკვდილით დასჯას ადგილი ჰქონდა არა 1636, 1637 ან 1641 წლებში, როგორც ეს აქამდე იყო მიღებული ქართულ ისტორიოგრაფიაში, არამედ – 1642 წელს.

ამ ზემოთ მოცემულ არგუმენტებს ემატება 1642-1643 წწ. როსტომის მიერ გაცემული წყალობის საბუთები, რომლებიც ერთი მხრივ საშუალებას გვაძლევს უფრო მეტი არგუმენტაციით განვამტკიცოთ ჩვენს მიერ შემოთავაზებული ნოდარის გამოსვლის თარიღი 1642 წელი, ხოლო მეორე მხრივ გავამდიდროთ ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულება. გთავაზობთ როსტომის მიერ

<sup>1</sup> ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, ტექსტი დაადგინა, თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ვ. ფუთურიძემ (თბილისი, 1955), გვ. 227.

1642-1643 წლებში გაცემულ წყალობის სიგელებს ქრონოლოგიური პრინციპით.

ამ ამბებს კიდევ უფრო აზუსტებს როსტომ მეფის 1643 წლის წყალობის სიგელი პაატა ჯავახიშვილისადმი, რომლის საფუძველზე პაატა ჯავახიშვილს, მის ძმას ქაიხოსროს და მის შვილებს ზურაბსა და ჯავახს უბოძებს სოფლებს აგკეთსა და იისციხეს, რადგან როგორც საბუთიდან ირკვევა დიდი წვლილი შეუტანია მის წინააღმდეგ მოწყობილ ერთ-ერთი შეთქმულების გამოვლინებაში, კერძოდ ნოდარ ციციშვილისა და ზურაბ არაგვის ერისთავის მიერ ორგანიზებული გამოსვლის გამომჟღავნებაში. საბუთში პაატა ჯავახიშვილის დამსახურება აღნიშნულ მოვლენებში დაწვრილებით არის მოთხრობილი: „მას ჟამსა, ოდეს მოგუიდევით კარსა და მამულის წყალობას გუიაჯენით, ვითაც არაგვის ერისთავი ზა[ა]ლ და ციციშვილი ნოდარ უკუგუიდგნეს, კახს ბატონს ესაქმნეს, შეიყარნეს და არაგუხედ მიგებება გაბედეს და კახი ბატონი უნდოდა[თ] ქართლში შემოეყუანა[თ] და გაებატონებინათ. ნოდარ მოსულიყო და თავისი მოსამართლენი ჩხეიძე[ე]ბი გუერც იახლა და ხოვლეს თქუენს მამულებში ჩამოქდარიყუნეს და თქუენთუინაც საქმობა დაეწყით, რომე ბატონს თეიმურაზს გაბატონებას უპირებთ და შემოგვეყარენითო. აწე ჩუენ ქალაქიდამე შინას ყმის ჯარით წამოვედით, თქუენ წინ მოგუეგებენით, მოგვიძღუით. გაგვემარჯუა და შევარცხუინეთ და ჩხეიძე ხუცია ჩამოგვედო, ჳელთ დაგენარჩუნა და ყოვლის კაცისაგან უწინ მოგუაგებეთ“<sup>1</sup>.

ეს წყალობის სიგელი საშუალებას გვაძლევს ამ ამბებში შემოვიყვანოთ კიდევ ერთი როსტომ მეფის მომხრე – პაატა ჯავახიშვილის, მის ძმის ქაიხოსროსა და მისი შვილების ზურაბისა და ჯავახის სახით. პაატა ჯავახიშვილი ზემოთნახსენები ციხეები მიუღია როსტომ მეფის წინააღმდეგ მოწყობილი შეთქმულების გამოვლინებისათვის, კერძოდ იგი, როცა ნოდარ ციციშვილი ჩხეიძებითურთ მის მამულში ხოვლეში გაჩერდა და მოუწოდა ჯავახიშვილებს შეერთებოდნენ როსტომ მეფის წინააღმდეგ მოწყობილ შეთქმულებას, არ აყვა მათ მოწოდებებს და როსტომ მეფეს მხარე დაიჭირა. მას ნოდარ ციციშვილისა და ჩხეიძეების წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლაშიც მიუღია მონაწილეობა და ჩხეიძეთაგან ერთ-ერთი – ხუცია ჩხეიძე ტყვედ ჩაუგდია და მიუგვრია როსტომისათვის. სწორედ ამ ყოველივეს სანაცვლოდ ქართლის მეფისაგან აგკეთისა და იისციხეები მიიღო<sup>2</sup>.

ჩვენ შემოგთავაზებთ ამ ამბების კიდევ ერთ მონაწილეს, როსტომის მომხრე ფარსადან ბარათაშვილს, რომლის დამსახურება ნოდარ ციციშვილის გამოსვლასთან დაკავშირებით როსტომ მეფეს აღნიშნული აქვს მის მიერ 1643 წლის დასაწყისში გაცემულ წყალობის საბუთში ფარსადან ბარათაშვილისადმი, საიდანაც ვგებულობთ, რომ ფარსადანს ბეჟია ჩხეიძის შვილი ოტია ტყვედ ჩაუგდია და როსტომ მეფისათვის მიუგვრია, რის სანაცვლოდ ქართლის მეფემ მას ენაგეთს ხუციშვილი და ფირუაშვილები მამულებით უბოძა<sup>3</sup>.

ამგვარად, 1642 წლის ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავში შემოვიყვანეთ ხოსია ბარათაშვილთან და პაატა ჯავახიშვილთან ერთად ამ მოვლენის კიდევ ერთი აქტიური მონაწილე და როსტომ მეფის მხარდამჭერი ფეოდალი – ფარსადან ბარათაშვილი.

1642 წლის ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს ინფორმაციული თვალსაზრისით, კიდევ უფრო ამდიდრებს როსტომ მეფის მიერ გაცემული ერთ-ერთი უთარილო საბუთის ფრაგმენტი, სადაც როსტომი დირბის მცხოვრებლებს მიმართავს შემდეგი სიტყვებით: „... დირბელნო მერმე ვიცხლავ ელიზბარ<ი>ს შემოეყარენით ლაშქრად, თორემ რაც ავი არის იმას გიზამთ, იცოდ<ე>ქეთ თემი და ქვეყანა აქ არის და თქვენ შინ წამოჯდომილხართ, რაც სხუის მოურავისათუის გემსახურო<ს>თქ მს[ა]ხურეთ და ამისი ნაცვალიც ასაქმეთ სამართლიანის საქმითა ზენარ“ (პუნქტუაცია – თ. გ.)<sup>4</sup>.

ზემოთმოყვანილი საბუთიდან ნათლად ჩანს, თუ როგორ ემზადებოდა როსტომ მეფე ამბოხებული ნოდარ ციციშვილის წინააღმდეგ ბრძოლისათვის. მართალია აღნიშნულ საბუთს თარიღი არ უზის, თუმცა თუ ამ სიგელს შევუჯერებთ ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობას – ელიზბარ ბოქაულთუხუცესის მიერ თავის ყმებთან ერთად ნოდარ ციციშვილის წინააღმდეგ ბრძოლაში მონაწილეობისა და მათ მიერ ნოდარის მომხრე იმერელი დიდებულების ნაწილის დატყვევების შესახებ. აქედან გამომდინარე, ცალსახად შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ აღნიშნული საბუთი როსტომის მიერ გაცემულ იქნა ხოვლეს ბრძოლის წინ ანუ 1642 წელს.

1642 წელს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავს კიდევ უფრო ავსებს როსტომ მეფის მიერ გაცემული უთარილო სიგელი მესტუმრე დონდარა ეჯიბისშვილისადმი. აღნიშნულ საბუთში როსტომ მეფე აღნიშნავს, რომ „ესე უკუნისამდე ჟამთა ვასათავებელი წყალობისა წიგნი და

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 173-174.

<sup>2</sup> ფარსადან გორგიჯანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 248.

<sup>3</sup> ქართულ-სპარსული..., გვ. 175-176.

<sup>4</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Hd კოლექცია, საბუთი №14429.

სიკვლი შევიწყალეთ და გიბოძეთ თქვენ, ჩვენთა ერ<დ>თეულთა და წესისაებრ ნამსახურთა ემათა, კარისა ჩვენისა მესტუმრეს ეჯიბისშვილსა დონდარს, ძმასა შენსა ზურაბს, შვილსა თქვენთა შავერდის და გამრიკს, შვილთა და მომავალთა ყოველთავე სახლისა თქვენისათა.

მას ეამსა, ოდეს ქალაქს ფათერაკის საქმითა ძველითაგანც თქვენის ნაქონის და მეორედ ჩვენგანც ნაწყალობევისა და ჯილდოდ ნაბოძებისა ტალაგურისა თავს სოფლის მაშტარაქშისა და კიდევ ჩვენგან ჯილდოდ ბოძებულის ტალაგურს ჩვენის სახასოს მებადურისა და დარბაზელთაგან თქვენი ნასყიდის სავენაჰისა წიგნები და სივლები დაგწავსოდა და დამწვარი წიგნებიცა ჩვენს წინა მოიგანეთ და წიგნებისა გაქაქლებასა (sic) დაგუეაჯენით, ჩვენ ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქვენი, შევიწყალეთ და სივლითა ამით გაგიახლეთ და გიბოძეთ ძველთაგან<ც> და ნოდარზედ რომ გავიმარჯვეთ და თქვენ კაცი დაგრჩა და მოგეართვით, ხელახლად ამისად ჯილდოდ ჩვენგან ნაბოძები სოფელი მაშტარაშენი...<sup>1</sup>.

აღნიშნული წყალობის წიგნიდან ვიგებთ, რომ 1642 წელს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის წინააღმდეგ როსტომის მომხრეთა შორის მესტუმრე დონდარა ეჯიბისშვილიც ირიცხებოდა. გარდა ამისა, მას აღნიშნულ ბრძოლაში თავი გამოუჩენია და ნოდარ ციციშვილის მომხრეთაგან ერთ-ერთი დაუტყვევებია. ქართლის მეფემ ეს დამსახურება დაუფასა ერთგულ ფეოდალს და სწორედ ყოველივე ამის სანაცვლოდ უბოძა მას სოფელი მაშტარაშენი.

მას შემდეგ, რაც ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა მყარ არგუმენტებზე დაყრდნობით 1636, 1637 და 1641 წლებიდან 1642 წლის გვიან შემოდგომით გადავათირიღეთ და დეტალურად გავარკვიეთ ბრძოლის დეტალები, საინტერესოა ამის შემდეგ რა პროცესებს აქვს ადგილი ქართლში როსტომ მეფის წინააღმდეგ და რამდენად შეესაბამება რეალობას ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული დათარიღებები აღნიშნული მოვლენების შესახებ?

ამ კითხვებზე პასუხის გაცემის მიზნით კიდევ ერთხელ მოვიტანთ ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებაში დაცულ ცნობებს ნოდარის გამოსვლის შემდეგ ქართლში მიმდინარე ამბების შესახებ. მემატიათის თხზულებაში ვკითხულობთ, რომ ხოვლესთან ბრძოლაში დამარცხების შემდეგ როსტომმა სკრას ზევით მდებარე საციციანოს მამულები დაარბია. ამასობაში ზამთარ-მაც მოატანა, დამარცხებული ნოდარ ციციშვილი კი გაიქცა ვერის ციხეში, ხოლო შემდეგ მძოვრეთის ციხეს შეაფარა თავი. ამ ციხეს როსტომმა ალყა შემოარტყა. აღნიშნული ციხეზე როსტომის ალყა წყალკურთხევამდის ანუ ნათლისღებამდის გაგრძელდა. ნოდარ ციციშვილმა დახმარება ვერსაიდან ვერ მიიღო, იმავდროულად შეიტყო ინფორმაცია ციხის ღალატით დანებების შესახებ, ჩათრევას ჩაყოლა ამჯობინა და როსტომს თავისი დედა (ფარსადანის თქმით კახეთის ბატონიშვილი) მიუგზავნა და გზა სთხოვა. მეფემ უვნებლობის ფიცი მისცა ნოდარის დედას, რითაც ნოდარს სამცხეში გადასვლის საშუალება მისცა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ფარსადან გორგიჯანიძე ამ ამბის ქრონოლოგიას 1642-1644 წლებს შორის ათავსებს.

ჩვენს მიერ ზემოთდასახელებული ავტორებიდან ჩვენთვის საინტერესო ამბავის განხილვას მხოლოდ სარგის კაკაბაძის, კორნელი კეკელიძისა და დავით გვრიტიშვილის ნაშრომებში ვხვდებით. ქართველი ისტორიკოსები აღნიშნული მოვლენას სხვადასხვა დროით ათარიღებენ. კიდევ ერთხელ გთავაზობთ მათ მიერ შემოთავაზებულ თარიღებს:

1. სარგის კაკაბაძე – 1635-1636 წლები.
2. კორნელი კეკელიძე – 1641 წლის მიწურულიდან, ვიდრე 1642 წლის 6 იანვრამდე პერიოდი.
3. დავით გვრიტიშვილი – 1640-იანი წლები.

აღნიშნულ მკვლევართაგან, მხოლოდ კორნელი კეკელიძემ მიაქცია ყურადღება ფარსადან გორგიჯანიძის ზოგარ ქრონოლოგიურ თარიღს წყალკურთხევამდის მძოვრეთის ციხის ალყის გაგრძელების შესახებ და შესაბამისად ამ ამბის ზედა ქრონოლოგიურ ზღვრად აიღო ნათლისღების დღესასწაული. ერთი შეხედვით მეცნიერს სწორი ლოგიკით მიჰყავს თავისი მსჯელობა, მხედველობაში გვაქვს ის ფაქტი, რომ ავტორი მიჰყვება ნოდარის გამოსვლის შემდგომი მოვლენების გადმოცემისას ფარსადანის თხზულებას, თუმცა მის მიერ შემოთავაზებული თარიღი (1642 წლის 6 იანვრამდე ალყის გაგრძელების შესახებ) მაინც არ შეესაბამება სინამდვილეს და იგი ჩვენი მხრიდან ქრონოლოგიის თვალსაზრისით კორექტივის შეტანას მოითხოვს. მკვლევრის შეცდომა მდგომარეობს იმაში, რომ იგი მსგავსად სხვა მეცნიერებისა ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის დათარიღებისას სუბიექტურია და ყოველგვარი არგუმენტაციის გარეშე ნოდარის გამოსვლის დაწყების თარიღად რატომღაც 1641 წელს ასახელებს. იქიდან გამომდინარე, რომ დანარჩენი ორი მკვლევართა (სარგის კაკაბაძისა და დავით გვრიტიშვილის) მიერ აღნიშნული ამბის დათარიღებები უფრო ზოგადი ხასიათისაა, აქ აღარ შეუდგებით მათ განხილვას. სამივე ავტორი ამ ამბის გადმოცემისას ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებას ეყრდნობა.

<sup>1</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Qd კოლექცია, საბუთი №9585.

თუ გავითვალისწინებთ ჩვენს მიერ დადგენილ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის თარიღს 1642 წელს, ამის პარალელურად მხედველობაში მივიღებთ ვიღებთ ფარსადანის თხზულების მიერ მოწოდებულ ზოგად ქრონოლოგიურ თარიღს – მძოვრეთის ციხის ალყის წყალკურთხევაამდე გაგრძელების შესახებ, თამამად შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ მძოვრეთის ციხის ალყა არა 1642 წლის 6 იანვრამდე, არამედ 1643 წლის 6 იანვრამდე გაგრძელდა.

ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებაში მძოვრეთის ციხის ალყის დასრულების (1643 წლის 6 იანვარი) შემდეგ მოთხრობილია ორივე ერისთავისა (იგუფ. ქსნისა და არაგვის ერისთავები – თ.გ.) და იოთამ ამილახორის მიერ ახალგორში დაგეგმილი შეთქმულება როსტომ მეფის წინააღმდეგ. მემაციანის მიხედვით, ქრისტეშობის წინა დღეს, თბილისში მყოფ როსტომ მეფეს ბახუტა მუხრანბატონმა შეატყობინა იოთამ ამილახორისა და ქსან-არაგვის ერისთავთა გეგმა ახალგორს შეკრების შესახებ.

ახალი ამბით შეშფოთებულმა როსტომმა ბახუტას მუხრანბატონს წერილი მისწერა და უბრძანა, თავისი ჯარით მზად დახვედროდა, თავად კი თბილისში შეკრებილი ლაშქარი მცხეთაში გაგზავნა. მეფე ოდნავ მოგვიანებით ჩავიდა მცხეთას და ჯარის სიმრავლით გულმოცემულმა ბახუტა მუხრანბატონს სამოქმედო გეგმა აცნობა, რომლის თანახმადაც მათ სამხედრო ძალები უნდა გაეერთიანებინათ და შობის გამთენიისას ამბოხებულებს დასხმოდნენ თავს. როსტომი და ბახუტა ერთმანეთს მუხრანთან შეხვდნენ, გზა შეუსვენებლად გააგრძელეს ახალგორისაკენ და შობის დილას, ანაზღეულად მიიტანეს იერიში ლოცვაზე მყოფ შეთქმულებზე. მოულოდნელი თავდასხმის გამო ამბოხებულებმა წინააღმდეგობის გაწევა ვერ მოახერხეს და გაქცევით უშველეს თავს.

ფარსადან გორგიჯანიძის აღნიშნული ნაამბობიდან გამოვყოფთ ამ მოვლენის ორ ზოგად ქრონოლოგიურ მითითებას:

1. შობის წინა დღეს ბახუტა მუხრანბატონის მიერ როსტომისათვის ახალგორში დაგეგმილი შეთქმულების შეტყობინება.

2. როსტომმა ამბოხებული არაგვისა და ქსნის ერისთავები იოთამ ამილახორთან ერთად, ახალგორში შობის დილას დაამარცხა.

ამის შემდეგ კი კიდევ ერთხელ მოვიტანთ ქართველ ისტორიკოსთა დათარიღებებს ახალგორში დაგეგმილი შეთქმულების შესახებ.

როგორც ზემოთ ვახვეთ, დღემდე ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ახალგორში დაგეგმილ „ორნივ ერისთავები“-სა და იოთამ ამილახორის შეთქმულებას როსტომ მეფის წინააღმდეგ 1638 წლით განსაზღვრავდნენ. პირველად აღნიშნული ფაქტი ქართულ ისტორიოგრაფიაში გულქან ჟორჯოლიანი დაათარიღა. იგი ნოდარ გამოსვლის დამთავრების შემდეგ მოგვითხრობს ქსნისა და არაგვის ერისთავებისა და იოთამ ამილახორის შეთქმულების შესახებ და ამბობს, რომ „1638 წელს როსტომის წინააღმდეგ კვლავ შეთქმულება მოეწყო. შეთქმულების მონაწილენი შეთანხმდნენ, რომ შობა დღეს ახალგორში იოთამ ამილახორი და „ორნივ ერისთავი“ ერთმანეთს შეხვდებოდნენ და საფურცლეში თეიმურაზს შეუერთდებოდნენ. შემდეგ მცხეთაში მისულები პირობას დასდებდნენ, რომ როსტომის წინააღმდეგ მოქმედებას სისრულეში მოიყვანდნენ“<sup>1</sup>.

მკვლევარი ამ ამბის გადმოცემისას სარგებლობს ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორიით, თუმცა აღნიშნულ მემაციანესთან, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის ამბავის მსგავსად, ქართლის ფეოდალების შეთქმულებაც დათარიღებული არ არის. იგი, როგორც წინა შემთხვევაში, მხედველობაში გვაქვს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა როსტომ მეფის წინააღმდეგ, თავის ნაშრომში არ უთითებს თუ რაზე დაყრდნობით ათარიღებს ქართლის მეფის წინააღმდეგ მიმართულ ქართლის ფეოდალების შეთქმულებას. მაშინ, როდესაც ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორიაში ამ ფაქტის 1638 წლით განსაზღვრისათვის ვერანაირ მინიშებასაც კი ვერ ვხვდებით, საინტერესოა თუ რაზე დაყრდნობით განსაზღვრავს გ. ჟორჯოლიანი მაინცდამაინც 1638 წლით ქართლის ფეოდალების აღნიშნულ შეთქმულებას. ჩვენი დაკვირვებით, მართალია მისი თხრობა ამ ფაქტის გადმოცემისას ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობას ეფუძნება, თუმცა იგი ამ მოვლენის დათარიღებისას ვახუშტი ბატონიშვილის წყაროს ეყრდნობა. XVIII საუკუნის ქართველი ისტორიკოსი სანამ უშუალოდ როსტომ მეფის წინააღმდეგ მოწყობილი გამოსვლა-შეთქმულებების შესახებ მოგვითხრობს, მანამ აღნიშნავს როსტომ მეფისა და ლევან დადიანის ფაქტს და ამ მოვლენას 1638 წლით ათარიღებს. შემდეგ არის მოცემული როსტომ მეფის წინააღმდეგ მიმართული ქართლის ფეოდალების გამოსვლა-შეთქმულებები, კერძოდ ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქართლის ფეოდალების მასშტაბური შეთქმულება. ვახუშტის აღნიშნული მოვლენები დათარიღებული არ აქვს. აღნიშვნის ღირსია ისიც, რომ ამ გამოსვლა-შეთქმულებების გადმოცემისას სწავლული ბატონიშვილი ქსნისა და არაგვის ერისთავებისა და იოთამ ამილახორის შეთქმულების შესახებ არაფერს არ ამბობს. მიუხედავად ამისა, მკვლევარმა როსტომისა და ლევან დადიანის დამოყ-

<sup>1</sup> გ. ჟორჯოლიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 71.

ვრების თარიღი – 1638 წელი საკმარის არგუმენტად მიიჩნია იმისათვის, რომ ქართლის ფეოდალების შეთქმულებაც ამავე 1638 წლით დაეთარილებინა. დღემდე ქართულ ისტორიოგრაფიაში გულქან ჟორჯიანიის მიერ შემოთავაზებული ქსნის და არაგვის ერისთავებისა და იოთამ ამილახორის მიერ ახალგორში დაგეგმილი შეთქმულების თარიღი – 1638 წელი ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე მთლიანად იქნა გაზიარებული.

სრულიად აშკარაა, რომ ქართველი ისტორიკოსები ცდებიან ახალგორში დაგეგმილის შეთქმულების დათარიღებისას და ამ ფაქტს შეცდომით 1638 წლით განსაზღვრავენ. თუ ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული თარიღი 1638 წელი არ შეესაბამება რეალობას, მაშინ ჩნდება ლოგიკური კითხვა – როდის შეიძლება ჰქონოდა ადგილი ამ შეთქმულებას?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის მიზნით, საჭიროა კიდევ ერთხელ სრული ნდობა გამოუცხადოთ ამ ამბის თანამედროვის ფარსადანის თხრობის თანმიმდევრობას, სადაც ახალგორში დაგეგმილი შეთქმულება მძოვრეთის ციხის ალყის დამთავრების შემდეგ არის მოთხრობილი. ერთი შეხედვით, შეიძლება დაგვრჩეს ისეთი შთაბეჭდილება, რომ როსტომის მიერ მძოვრეთის ციხეზე ალყის მოხსნის (1643 წლის 6 იანვარი) შემდეგ ჰქონდა ადგილი აღნიშნულ შეთქმულებას. თუმცა ეს ერთი შეხედვით, თუ კარგად ჩაუკვირდებით თხზულების ჩვენთვის საინტერესო მოვლენას, დავრწმუნდებით, რომ ახალგორის შეთქმულება მოხდა არა 1638 წელს, არამედ მძოვრეთის ალყის პარალელურად ანუ 1642 წელს. ამის ნათელი დადასტურებაა ის, რომ აღნიშნული გამოსვლის მცდელობის ამბებთან დაკავშირებით ფარსადან გორგიჯანიძე როსტომ მეფის ერთ-ერთ უმთავრეს მოწინააღმდეგეს ნოდარ ციციშვილს არ მოიხსენიებს. ეს ბუნებრივიცაა, იგი ნოდარ ციციშვილს ვერ მოიხსენიებდა აღნიშნულ ამბავთან დაკავშირებით, რადგან იგი მძოვრეთის ციხეში ალყაშემორტყმულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. აქედან გამომდინარე არ შეეცდებით თუ ვიტყვით, რომ ახალგორში დაგეგმილი შეთქმულება 1638 წლიდან 1642 წლით უნდა გადათარიღდეს. უფრო მეტიც, ახალგორის შეთქმულებასთან დაკავშირებით ფარსადანის მიერ მოწოდებული ორი ზოგადი ქრონოლოგიური თარიღი – შობის წინა დღეს ბახუტა მუხრანბატონის მიერ როსტომისათვის ახალგორში დაგეგმილი შეთქმულების შეტყობინება და როსტომის მიერ ამბოხებული არაგვისა და ქსნის ერისთავების იოთამ ამილახორთან ერთად, ახალგორში შობის დილას დამარცხება, საშუალებას გვაძლევს კიდევ უფრო დავავიწროვოთ აღნიშნული ამბის ქრონოლოგია და ეს ამბავი ამავე 1642 წლის 24-25 დეკემბრით განვსაზღვროთ.

ჩვენთვის საინტერესო მოვლენებიდან, ფარსადან გორგიჯანიძე ქრონოლოგიური თვალსაზრისით სულ ბოლოს ქართლის ფეოდალთა შეთქმულების ამბავს მოგვითხრობს. კიდევ ერთხელ გთავაზობთ ქართული წყაროების ქრონოლოგიურ მითითებებს ჩვენთვის საინტერესო მოვლენის შესახებ:

1. ფარსადან გორგიჯანიძე: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – 1642-1644 წლები.

2. მოჰამედ თაჰერი: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – ქრონოლოგიური მონაკვეთი აბას II-ის აღსაყდრებასა და იასე ქსნის ერისთავის მოკვლას შორის.

3. ბერი ეგნატაშვილი: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – ქრონოლოგიური მონაკვეთი თეიმურაზ I-ის დიდოეთში ლაშქრობასა და მადაროს ბრძოლას შორის.

4. ვახუშტი ბაგრატიონი: ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – 1638-1642 წლები.

რაც შეეხება ქართულ ისტორიოგრაფიას, პირველად ქართველ ფეოდალთა შეთქმულების კონკრეტულ თარიღს გივი ჯამბურია გვაწვდის და ამ ფაქტს ყოველგვარი არგუმენტაციის გარეშე 1642 წლით განსაზღვრა, რაც შემდგომში ქართველ მკვლევართა უმრავლესობის (გულქან ჟორჯიანი, ანანია ჯაფარიძე, მიხეილ და ნუგზარ რეხვიაშვილები) მიერ ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე გაზიარებულ იქნა. თუმცა საპირისპიროდ ამ მოსაზრებისა ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში ეხედვით განსხვავებულ მოსაზრებებსაც, რომლის ავტორნიც როგორც ზემოთ მოგახსენეთ ბაბილინა ლომინაძე, გულიკო მჭედლიძე და ზურაბ მჭედლიშვილი გახლავთ. დავიწყოთ ბაბილინა ლომინაძით: იგი გივი ჯამბურიასაგან განსხვავებით, ქართულ ფეოდალთა მაშტაბურს შეთქმულების დათარიღებისას სარგებლობს იკორთის ქრინიკაში დაცული ევდემოზ კათოლიკოსის მოკვლის თარიღით – ქორონიკონი ტლა-თი და ყოველივე ამის საფუძველზე ამ ამბავს 1643 წლით ათარიღებს. ბაბილინა ლომინაძის მსგავსად ზურაბ მჭედლიშვილიც ამ ფაქტს ამავე 1643 წლით განსაზღვრავს, თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მისი ნაშრომიდან არ ჩანს თუ რაზე დაყრდნობით ათარიღებს ავტორი ამ მოვლენას მაინდამაინც 1643 წლით. რაც შეეხება გულიკო მჭედლიძეს, იგი 1638 წლის ევდემოზ კათოლიკოსის მიერ გედევანიშვილ-ელიოზიშვილებისადმი გაცემული წყალობის წიგნზე დაყრდნობით, ევდემოზ I-ის სიკვდილით დასჯას 1638 წლით ათარიღებს და აქედან გამომდინარე, მკვლევარს ქარ-

თლის ფეოდალთა მასშტაბური შეთქმულებაც ამავე 1638 წლის მომხდარ მოვლენად მიანია. ამ მოსაზრებების გარდა, ჩვენთვის საინტერესო ამბის დათარიღების გარშემო არსებობს კიდევ ორი განსხვავებული შეხედულება:

1. სარგის კაკაბაძე: ქართლის ფეოდალების შეთქმულება (იგივე კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – 1637-1648 წლები.

2. ნოდარ ნაკაშიძე: ქართლის ფეოდალების შეთქმულება (კათოლიკოსი ევდემოზისა და გიორგი გოჩაშვილის გამოსვლა) – 1636-1639 წლები.

როგორც ვხედავთ აღნიშნული ავტორები გივი ჯამბურიასა და ბაბილინა ლომინაძისაგან განსხვავებით, ამ ამბავთან დაკავშირებით კონკრეტულ თარიღს არ იძლევიან და ზოგადი ქრონოლოგიური მონაკვეთით ათარიღებენ.

ყოველივე ამის შემდეგ გვიჩნდება ლოგიკური კითხვა – რამდენად შეესაბამება ისტორიულ სინამდვილეს ქართველ მკვლევართა მიერ შემოთავაზებული თარიღები ქართულ ფეოდალთა შეთქმულების გარშემო?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის მიზნით, დავსვამთ კიდევ ერთ კითხვას ამ მოვლენის გივი ჯამბურიასეულ თარიღთან დაკავშირებით, რომელიც შემდგომში მდგომარეობს – თუ მკვლევარს არანაირი მკიცებულება არ ჰქონდა ამ მოვლენის დასათარიღებლად, მაშ რატომღა განსაზღვრა ეს ფაქტი მაინცდამაინც 1642 წლით?

მართალია, მეცნიერი არ ასახელებს თავის ნაშრომში არანაირ მითითებას რაზე დაყრდნობითაც შეიძლება განესაზღვრა ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება 1642 წლით, თუმცა მიუხედავად ამისა ჩვენი დაკვირვებით იგი ამ ამბის დათარიღებისას მოჰამედ თაჰერის თხზულებას ეყრდნობა. როგორც ჩვენთვის ცნობილია, მოჰამედ თაჰერი ირანის შაჰის აბას II-ის კარის ისტორიკოსი იყო. მის მიერ შედგენილი მატიანეც სწორედ შაჰ აბასის მეფობის ამბებს ეძღვნება. ასევე საყოველთაოდ ცნობილია, შაჰ აბას II ტახტზე აღსაყდრების თარიღი – 1642 წელი. ჩვენი აზრით, ეს ყოველივე კი გივი ჯამბურიას საკმარის მტკიცებულებად მიიჩნია, რათა ქართლის ფეოდალთა შეთქმულება 1642 წლით განესაზღვრა.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, გივი ჯამბურიასაგან განსხვავებით ბაბილინა ლომინაძე ამ მოვლენის დათარიღებისას ეყრდნობა იკორთის ქრონიკაში დაცულ ევდემოზ კათოლიკოსის მოკვლის თარიღს ქორონიკონს – ტლა-ს. იქიდან გამომდინარე, რომ ევდემოზ კათოლიკოსი ამ შეთქმულების ერთ-ერთი ორგანიზატორი იყო, შესაბამისად შეგვიძლია ვიფიქროთ რომ ავტორი ქართლის ფეოდალთა შეთქმულებასაც ამავე 1643 წლით განსაზღვრავდა. მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერს მოჰყავს კონკრეტული არგუმენტი ამ ამბის დათარიღებისას, მაინც არ იქნა ქართულ ისტორიოგრაფიაში მისი მოსაზრება გაზიარებული.

ყოველივე ამის შემდეგ ჩვენ გვიჩნდება ლოგიკური კითხვა – რამდენად შეესაბამება იკორთის ქრონიკაში დაცული ევდემოზ კათოლიკოსის მოკვლის თარიღი ქორონიკონი ტლა რეალობას?

ამ კითხვაზე ამომწურავი და არგუმენტირებული პასუხის გაცემის მიზნით გთავაზობთ 1642-1643 წლების როსტომ მეფის მიერ ბოძებულ წყალობის საბუთებს გერმანოზ ბარათაშვილისადმი.

1642 წლის სიგელით როსტომ მეფემ გერმანოზ ბარათაშვილს სამკვიდრო სოფელი ცოვრეთი გამოართვა და გიორგი ბატონიშვილს გადასცა. ბარათაშვილები აღნიშნული სოფლის სანაცვლოდ წყალობას ითხოვენ და როსტომ მეფისაგან სომხითში სოფელ „დიდი წერაქუის“ დებულდებენ. მომდევნო, 1643 წლის სიგელის საფუძველზე კი როსტომი გერმანოზ ბარათაშვილს 1642 წელს გამორთმეულ სოფ. ცოვრეთს უმტკიცებს, ამავე დროს გუდარეხის მონასტერსაც აძლევს. 1643 წლის სიგელში როსტომ მეფე ასევე საუბრობს აღნიშნული წყალობის ბოძების წინაპირობებზე და ამბობს: „და ვითარცა ნოდარხედი გავიმარჯვეთ და ცოვრეთი გამოვართუით და ბატონისშვილსა გიორგის მივეციით თქუენი სამკვიდრო, მასუკან გიორგი ჩუენს სიკუდილსა და დალატში გაერივა, იმას ყაზბი უყავით და თქუენის მამისა და პაპის სამკვიდრო ცოვრეთი ისრევე თქუენ დაგიმკვიდრეთ“. პირველად, 1643 წლის როსტომის წყალობის სიგელის ქართული ნაწილი 1899 წელს ეთაყიშვილმა „საქართველოს სიძველენი“-ის I ტომში გამოსცა<sup>1</sup>. მეორედ, როსტომ მეფის 1643 წლის ქართულ-სპარსული საბუთი ნ. დუნდუამ თავის ერთ-ერთ სტატიაში „როსტომ მეფის ორენოვანი (ქართულ-სპარსული) ჰოქმები“ გამოსცა. სტატიას ავტორი ამ საბუთის ერთ-ერთ ფრაზას „ვითარცა ნოდარხედი გავიმარჯვეთ“<sup>2</sup> ცალკე გამოჰყოფს შენიშვნის სახით და ფიქრობს, რომ ამ ფრაზაში „იგულისხმება 1642 წ. შეთქმულება, რომელიც მოეწყო როსტომ მეფის წინააღმდეგ. შეთქმულებაში მონაწილეობდნენ ზაალ ერისთავი, იოთამ ამილახორი, ნოდარ ციციშვილი, გიორგი გოჩაშვილი და სხვ. როსტომმა ჩაახშო ეს შეთქმულება და

<sup>1</sup> *საქართველოს სიძველენი*, I, ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით (თბილისი, 1899), გვ. 484-485.

<sup>2</sup> ნ. დუნდუა, როსტომ მეფის ორენოვანი (ქართულ-სპარსული) ჰოქმები, *მაცნე, ისტორიის სერია*, №2 (თბილისი, 1980), გვ. 129.

სასტიკად გაუსწორდა მასში მონაწილე თავადებს<sup>1</sup>. ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ნ. დუნდუას მიერ შემოთავაზებულ მოსაზრებას, რადგან ზემოთნახსენებ მეცნიერს ორ სხვადასხვა მოვლენა, კერძოდ, ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა და ქართლის ფეოდალების შეთქმულება ერევა ერთმანეთში. მას შემდეგ, რაც ჩვენ როსტომ მეფის წინააღმდეგ მიმართული ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა 1636, 1637. 1641 წლებიდან 1642 წლით გადავითაროთ, შეგვიძლია გადაჭრით ვთქვათ, რომ ზემოთაღნიშნულ ფრაზაში „ვითარცა ნოდარზედი გავიმარჯვეთ“ როსტომ მეფე გულისხმობს არა ქართლის ფეოდალების შეთქმულებას, როგორც ეს ჰგონია ნ.დუნდუას, არამედ 1642 წლის ნოდარ ციციშვილის გამოსვლას. 1643 წლის საბუთში გარკვევით არის ნათქვამი, რომ ჯერ, 1642 წელს ნოდარ ციციშვილის გამოსვლა მოხდა, რომლის დროსაც როგორც ჩანს, გიორგი გოჩაშვილი როსტომ მეფის თანამოდასეა, უფრო კონკრეტულად სავარაუდოა, რომ მან გარკვეული წვლილი შეიტანა ნოდარ ციციშვილისა და ქართლის ფეოდალების ორგანიზებულ აჯანყების ჩახშობაში და ალბათ ამიტომაც უწყალობა როსტომმა მას სოფ. ცოვრეთი. ამის შემდგომ ის ამავე საბუთის მიხედვით როსტომში ამბობს, რომ „მასუკან გიორგი ჩუენს სიკუდილსა და ღალატში გაერივა, იმას ყაზბი უყავით“ ე. ი. 1642 წლის შემდეგ გიორგი გოჩაშვილი როსტომის ღალატში გაერია, რის გამოც გადარიბებულ იქნა და აღნიშნული სოფელი ცოვრეთი ჩამოერთვა, იგი დაუბრუნდა ძველ მფლობელ გერმანოზ ბარათაშვილს გუდარეხის მონასტრითურთ. ამ დოკუმენტს თუ შევუჯერებთ ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობას ამ ამბებთან დაკავშირებით, მივიღებთ შემდგომ სურათს, რომ

ა) 1642 წელს გიორგი გოჩაშვილი ამავე წლის ნოდარ ციციშვილის გამოსვლის დროს როსტომ მეფის მომხრეთა ბანაკშია და სავარაუდოდ, როგორც ჩანს, გარკვეული დახმარებაც აღმოუჩინა ქართლის მეფეს ამ აჯანყების ჩახშობაში. სწორედ ამის სანაცვლოდ გიორგი გოჩაშვილმა როსტომისაგან სოფ. ცოვრეთი მიიღო.

ბ) „მასუკან“ ანუ 1643 წელს მან, რომელიც ფარსადანის თქმით ქართლის ტახტზე აცხადებდა პრეტენზიას და როსტომისაგან მეფობას ელოდა, როსტომ მეფის წინააღმდეგ ზემოთნახსენებ ქართლის თავადთა მასშტაბურ შეთქმულებაში მონაწილეობა მიიღო, რის შემდეგაც იქნა გადარიბებული, უფრო მეტიც მას როსტომ მეფის ბრძანებით, თვალები დასთხარეს.

დავით ნინიძე ჩვენს მიერ ზემოთგანხილულ მონოგრაფიაში „ბაგრატიონთა სახლის განშტოებათა ისტორია XVI-XVIII სს.“ ბაგრატიონთა სახლის გვერდითი შტოს – გოჩაშვილთა ისტორიის განხილვისას, შეეხო როსტომ მეფის მიერ 1643 წელს გერმანოზ ბარათაშვილისადმი ბოძებულ საბუთს. იგი სამართლიანად ამ საბუთში ნახსენებ გიორგი ბატონიშვილში გიორგი გოჩაშვილს მოიაზრებს, რასაც 1643 წლის როსტომის წყალობის სიგელისა გერმანოზ ბარათაშვილისადმი და ფარსადან გორგიჯანიძის წყაროთა შეჯერება ნათლად მეტყველებს. თუმცა დავით ნინიძე ნუგზარ დუნდუას მსგავსად, 1643 წლის როსტომის მიერ გაცემულ გერმანოზ ბარათაშვილისადმი წყალობის სიგელს არასწორ ინტერპრეტაციას აძლევს და ამბობს შემდგომს, რომ „აქ მართალია აღნიშნულია, რომ გიორგი ბატონიშვილს ბარათაშვილთა სამკვიდრო მამული – ცოვრეთი გადაეცა, მაგრამ როსტომის სიტყვებით, როცა „ნოდარზედი გავიმარჯვეთ“ და ეს გიორგი მეფის „სიკუდილსა და ღალატში გაერივა“, ბატონიშვილს იგი ჩამოერთვა და ბარათაშვილებს დაუბრუნდათ. აქ პირდაპირ არის მითითებულია როსტომ მეფის წინააღმდეგ მოწყობილი ცნობილი შეთქმულების შესახებ, რომელიც „ბატონობას თვითონ მოელოდა“, სხვა თავადებთან ერთად „გადარიბებულ“ იქნა; მითითებული საბუთით, კონკრეტულად მას სოფ. ცოვრეთი ჩამოერთვა“<sup>2</sup>.

ამრიგად, 1642-1643 წწ როსტომ მეფის მიერ გერმანოზ ბარათაშვილისადმი გაცემული წყალობის საბუთებზე დაყრდნობით გავარკვევთ ქართლის ტახტის ერთ-ერთი პრეტენდენტის – გიორგი გოჩაშვილის პოზიცია 1642-1643 წწ. ქართლის მეფის წინააღმდეგ მიმართული მოქმედებების მიმართ.

გარდა ამისა, აღნიშნულ წყალობის სიგელები საშუალებას გვაძლევს კიდევ ერთხელ დოკუმენტურად დავამტკიცოთ, იკორთის ქრონიკაში დაცული ევდემოზ კათოლიკოსის მოკვლის თარიღის (1643 წ.) მართებულობა და ბაბილინა ლომინაძის მსგავსად, ქართლის ფეოდალთა მასშტაბური შეთქმულება 1642 წლის ნაცვლად, 1643 წლით განსახდვროთ.

ამრიგად, 1642 წლის ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის ეპიტაფიის შეჯერება ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორიასა და როსტომ მეფის მიერ 1642-1643 წლების გაცემული წყალობის სიგელებთან საშუალებას გვაძლევს გადაჭრით ვთქვათ, რომ 1642 წელს როსტომის მმართველობით უკმაყოფილო ქართველი ფეოდალები კახეთის მეფე თეიმურაზ I-ს (1606-1648 წწ.) დაუკავ-

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 129.

<sup>2</sup> დ. ნინიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 265.



შირდნენ და ქართლში გამეფება შესთავაზეს. მეამბოხე ფეოდალებმა თეიმურაზ I-ს გაერთიანებული ლაშქრის შეკრების ადგილად მცხეთა დაუთქვეს. მცხეთას უნდა მისულიყვნენ ქართლის დიდი ფეოდალებიც – არაგვის ერისთავი, ამილახორი და ნოდარ ციციშვილი თავიანთი ლაშქრით, აგრეთვე, ნოდართან მყოფი იმერელი თავადები – ძმები ჩხეიძეები. ამბოხებულთა მიზანს როსტომის ტახტიდან ჩამოგდება და ქართლში თეიმურაზ I-ის გამეფება წარმოადგენდა.

მართალია, გეგმა წინასწარ იყო შეთანხმებული, მაგრამ ნოდარ ციციშვილი თეიმურაზ I-სა და სხვა ამბოხებულებს არ დაელოდა, თან მხოლოდ იმერელი წარჩინებულები იახლა, საციციანოში შეკრებილი ლაშქრით ხოვლეში დაბანაკდა, მთელი გაღმამხრის ჯარის თავმოყრას შეუდგა და იმ ფეოდალთა მამულების რბევას მიჰყო ხელი, რომლებმაც ლაშქრის მიშველებასზე უარი უთხრეს.

ნოდარის გამოსვლის შესახებ როსტომს გიორგი სააკაძის ვაჟმა – იორამ მოურავის შვილმა აცნობა და აჩქარება ურჩია. როსტომმა, თავის მხრივ, იორამს გზების შეკვრა დაავალა და თბილისის მოურავს ქალაქში მყოფი ირანელების, ქართველებისა და სომხების სალაშქროდ შეყრა უბრძანა. საღამოს ჯარნი დაძახება, ჯარის მცხეთაში ჩასვლა, როსტომის შემდეგ წასვლა და ადღუმის ნახვა! იმავე ღამეს როსტომი ჯართან ერთად კავთისხევს მივიდა, სადაც მას იორამი და მისი ლაშქარი შეუერთდა. მეფემ სვლა სწრაფად განაგრძო და გამთენიისას ხოვლეს ბოლოს შეჩერდა.

როსტომს თანამოლაშქრეებმა მოწინააღმდეგეზე მოულოდნელი თავდასხმა შესთავაზეს, თუმცა მეფემ სხვა გზა აირჩია და ნოდარ ციციშვილს საშუალება მისცა, საბრძოლველად მომზადებულიყო. იერიშზე გადასულ როსტომის ლაშქარს ჩხეიძეები და სხვა იმერლები მიეგებნენ. თავდაპირველად უპირატესობა ამბოხებულთა მხარეს იყო, თუმცა ნოდარ ციციშვილი ბრძოლაში აღარ ჩაება, ხოვლეშია ტოვდა და ვერის ციხეში გამაგრდა. ქართლის ლაშქარმა ზურგმოუბმელი ჩხეიძეები იოლად დაამარცხა.

იმერელი მოლაშქრეები როსტომის მომხრე ბარათაშვილებმა: ხოსია ბარათაშვილმა, ფარსადან ბარათაშვილმა, ბოქაულთუხუცეს ელიზბარის ყმებმა და დონდარა ეჯიბის შვილმა შეიპყრეს, მათი ერთ-ერთი მეთაური – ბეჟია ჩხეიძე კი იორამ მოურავის შვილმა ჩაიგდო ტყვედ, ხუცია ჩხეიძე პაატა ჯავახიშვილმა დაატყვევა, ხოლო ფარსადან ბარათაშვილმა ბეჟიას ჩხეიძის ვაჟი – ოტია. დატყვევებული ჩხეიძეები როსტომს მიჰგვარეს. მეფემ ისინი ბრძოლაში გამოჩენილი მამაცობისათვის ჯეროვანი პატივით მიიღო და გორს გაგზავნა.

გამარჯვებულმა როსტომმა თანამებრძოლებს მამულები და ხალათები უბოძა, ლაშქრის მეთაურებს კი საციციანო დაუნაწილა. მანვე გასცა ბრძანება, რომ ლაშქარს საციციანოს მოსახლეობის დევნა შეეწყვიტა და დატყვევებულები გაეთავისუფლებინა.

როსტომმა ღამე ნაომარ ადგილას გაათენა, მეორე დღეს კი გორს მივიდა.

ამავე დღეს მეფემ გორიდან თბილისში ჩაფარი გააგზავნა, რომლის მიერ ჩატანილი ბრძანებითაც, ქალაქში მყოფი დედოფლის სახლთუხუცესი – ქაიხოსრო ბარათაშვილი ტყვედ შეიპყრეს, ციხეში აიყვანეს და ღამით კოშკიდან გადმოაგდეს, თან ხმა დაყარეს, დათვრა და თავად გადმოვარდაო. როსტომი ამით არ დაკმაყოფილდა, ქაიხოსროს შვილები შეიპყრო და გორის ციხეში დაატყვევა. ქაიხოსროს სიძემ, ბაგრატონთა სახლის ერთ-ერთ წარმომადგენელმა – ბახუტა ჰუსეინ ბეგის შვილმა, რომელიც ქართლის სამეფო ტახტზე აცხადებდა პრეტენზიას, გაქცევით უშველა თავს და კახეთს გადაიხვეწა.

ქართლს გაერიდა კიდევ ერთი მეამბოხე ფეოდალი – იოთამ ამილახორიც. მან საკუთარი ოჯახი არაგვის (?) საერისთავოში გახიზნა, თავად კი არაგვის (?) ერისთავთან ერთად, კახეთში გადავიდა და თეიმურაზ I-ს ეახლა.

ამასობაში ზამთარმაც მოატანა. ნოდარ ციციშვილი მძოვრეთის ციხეში გამაგრდა, როსტომმა კი გორში მდგომ ლაშქარს სკრას ზემოთა საციციანო დარბევინა.

ამავე ხანებში, როსტომმა ტყვედ ჩაგდებული ჩხეიძეები ელიზბარ ბოქაულთუხუცესის ხელით ირანში გაგზავნა, თან შაჰს არზა მისწერა – ჩემი უშვილობის გამო ქართველები შფოთს არ იშლიან და ამიტომ ჩემი ბიძაშვილის – თეიმურაზ მირზას ერთ-ერთი ვაჟი, პაპინემის სეხნი – ლუარსაბი შვილად დამიმტკიცეთო.

ელიზბარ ბოქაულთუხუცესის ირანში გაგზავნის შემდეგ როსტომმა გორის ციხიდან ზარბაზნები გაიტანა და მძოვრეთის ციხეს ალყა შემოარტყა. მოაღყეებმა ნოდარ ციციშვილის თავშესაფარს ზარბაზნები დაუშინეს, თუმცა ქვითკირით ნაგებ ციხეს ვერაფერი დაააკლეს. ამ უშედეგო იერიშების დროს ხმა გაგრცელდა, რომ ალყაშემორტყმულების საშველად თეიმურაზ I მოემართებოდა. მართალია, მოვლენების ასეთი განვითარება მოაღყეებს საფრთხეს უქმნიდა, მაგრამ როსტომი თავის გადაწყვეტილებაზე მტკიცედ იდგა და ამბობდა, ოსმალეთის სულთანიც რომ მიეშველოს, სანამ ნოდარს ხელთ არ ვიგდებ, ადგილიდან არ დავიძვრებო.

მძოვრეთის ციხის ალყა 1643 წლის 6 იანვრამდე ანუ წყალკურთხევამდე გაგრძელდა. ალყაშემორტყმულების მდგომარეობა თანდათანობით დამძიმდა. მათ თეიმურაზ I-ისაგან დახმარება ვერ მიიღეს. ამას ისიც დაემატა, რომ ნოდარს საკუთარმა ყმებმაც უდალატეს და ციხის



გაცემა გადაწყვიტეს. როცა ნოდარმა დალატის ამბავი შეიტყო, ჩათრევას ჩაყოლა ამჯობინა და როსტომს შუამავლად საკუთარი დედა – კახთა მეფის ასული მიუგზავნა. როსტომმა შუამავალი დიდი პატივით მიიღო. კახთა მეფის ასულმა ნოდარისათვის ციხიდან უვნებლად გასვლის პირობა ითხოვა. როსტომმა ძველ ქართულ ტრადიციას არ უღალატა, მეფის ასულს საჩუქრები მიართვა და ნოდარისათვის უვნებლობის ფიცი მისცა – საითაც უნდა, იქით წავიდეს თავისი მსლებლებითა და საქონებელით. გარდა ამისა, როსტომმა ნოდარს ცხენები და ჯორებიც ათხოვა, რათა ამ უკანასკნელს თავისი ქონება ახალციხემდე მიეტანა. ნოდარი ბევრს ეცადა, როსტომს პირადად ხლებოდა, მაგრამ მეფემ მემბოხე ფეოდალის ნახვა არ ისურვა და ნოდარიც სამცხეში გადავიდა.

ამ დროისათვის სხვა მემბოხე ფეოდალები – ზაალ არაგვის ერისთავი და იოთამ ამილახორი კახეთში, თეიმურაზ I-თან იმყოფებოდნენ.

ნოდარ ციციშვილის დამარცხების მოუხედავად, აღმოსავლეთ საქართველოში კვლავინდებურად გრძელდებოდა როსტომისა და თეიმურაზ I-ის მომხრეთა დაპირისპირება. ქართველი ფეოდალები, რომლებიც იოლად იცვლიდნენ პოლიტიკურ ორიენტაციას, გაუთავებლად არბევდნენ ერთმანეთის მამულებს.

ქრისტეშობის წინა დღეს, 1642 წლის 24 დეკემბერს თბილისში მყოფ როსტომ მეფეს შეატყობინეს, რომ არაგვისა და ქსნის ერისთავები იოთამ ამილახორთან ერთად, ახალგორს შეკრებას გეგმავდნენ, შობას ერთად იდღესასწაულებდნენ, ლაშქარს შეკრებდნენ, საფურცლესთან თეიმურაზ I-ს შეუერთდებოდნენ, გაერთიანებული მხედრობით მცხეთას მივიდოდნენ, სხვა მომხრეებსაც თავს მოუყრიდნენ და ერთმანეთს ერთგულების ფიცს მისცემდნენ.

ახალი ამბით შემოფოთებულმა როსტომმა ბახუტა მუხრანბატონს, შემდგომში ქართლის მეფე ვახტანგ V-ს (1658-1675 წწ.) წერილი მისწერა და უბრძანა, თავისი ჯარით მზად დახვედროდა, თავად კი თბილისში შეკრებილი ლაშქარი მცხეთაში გაგზავნა. მეფე ოდნავ მოგვიანებით ჩავიდა მცხეთას და ჯარის სიმრავლით გულმოცემულმა ბახუტა მუხრანბატონს სამოქმედო გეგმა აცნობა, რომლის თანახმადაც მათ სამხედრო ძალები უნდა გაერთიანებინათ და შობის გამთენიისას ამბოხებულებს დასხმოდნენ თავს. როსტომი და ბახუტა ერთმანეთს მუხრანთან შეხვდნენ, გზა შეუსვენებლად გააგრძელეს ახალგორისაკენ და შობის დილას, 1642 წლის 25 დეკემბერს ანაზღაურად მიიტანეს იერიში ლოცვაზე მყოფ შეთქმულებზე. მოულოდნელი თავდასხმის გამო ამბოხებულებმა წინააღმდეგობის გაწევა ვერ მოახერხეს და გაქცევით უშველეს თავს, სადღესასწაულოდ გამზადებული სადილ-ვახშამი კი ხელუხლებელი დაუტოვეს როსტომის ლაშქარს.

შობის მეორე დღეს ამბოხებულთაგან ტყვედ ჩავარდნილი მოლაშქრეები როსტომს წარუდგინეს. მეფემ ტყვეები გაათავისუფლა და გორს წავიდა.

როსტომმა მთელი ზამთარი გორში გაატარა.

1643 წელს როსტომის მიერ ირანში გაგზავნილი ელიზბარ დავითიშვილი ლუარსაბ ბატონიშვილთან ერთად ქართლში დაბრუნდა და თან შაჰის წერილი ჩამოიტანა. მეფეს წერილი გორში აახლეს. შაჰმა დააკმაყოფილა როსტომის თხოვნა და მის შეილობილად და ქართლის სამეფო ტახტის მემკვიდრედ ლუარსაბი დაამტკიცა.

ამ ამბავმა ძალზედ გაანაწყენა გიორგი გოჩაშვილი, რომელსაც ქართლის მეფობა თავად სურდა. ახალმა ამბავმა თეიმურაზ I-იც აღაშფოთა. მან და არაგვის (?) ერისთავმა კარგად ისარგებლეს გიორგი გოჩაშვილის განაწყენებით და ქართლში გამეფება შესთავაზეს. 1643 წელს თეიმურაზ I-მა და არაგვის (?) ერისთავმა სხვა ქართლელი ფეოდალების მიმხრობაც სცადეს, დიდი მიმწვერა გააჩადეს და რამდენიმე მათგანი – ქართლის კათოლიკოსი ევდემოზ I დიასამიძე (1630-1643 წწ.), რევაზ ბარათაშვილი და სომხითის მელიქი ყორხმაზბეგი გადაიბირეს კიდეც.

შეთქმულებმა გაითვალისწინეს ის ფაქტი, რომ როსტომი არცთუ დიდი ლაშქრით ცხირეთს იმყოფებოდა და შემდეგი სამოქმედო გეგმა შეიმუშავეს: თეიმურაზ I რჩეული ცხენოსანი რაზმით მოულოდნელად მივიდოდა მეტეხს, მისი მცირერიცხოვანობით გულმოცემული როსტომი მოწინააღმდეგისაკენ დაიძვრებოდა და შეთქმულებიც ბრძოლის ველზე მოკლავდნენ მას. ამ შემთხვევაში, ქართლის მეფის სიკვდილი კონკრეტულად არაგვის დაბრალდებოდა. როსტომის მოკვლის შემდეგ შეთქმულებს გადაწყვეტილი ჰქონდათ, ქართლში თეიმურაზ I გაემეფებინათ, თუმცა ამას გიორგი გოჩაშვილს არ უმხელდნენ.

შეთქმულებს დასახული გეგმის განხორციელება არ დასცალდათ. მათი განზრახვა შეთქმულების ერთ-ერთმა აქტიურმა მონაწილემ – სომხითის მელიქმა ყორხმაზბეგმა გასცა, რომელსაც შაჰის რისხვის შეეშინდა და როსტომს შეთქმულთა მიერ გამოგზავნილი წერილები უჩვენა.

როსტომმა დაუყოვნებლივ მიიღო საპასუხო ზომები და სანამ თეიმურაზ I მეტეხს მივიდოდა, მანამ გორში შეასწრო და იქ გამაგრდა. შეთქმულთა მიერ შემუშავებული გეგმა ჩაიშალა და თეიმურაზ I უკან, კახეთს გაბრუნდა.

შეთქმული ქართლელი ფეოდალები, რომლებმაც ჯერ კიდევ არ იცოდნენ სომხითის მელი-

ქისაგან გაცემის ამბავი, უშიშრად მივიდნენ გორს და ხიფათს გადარჩენილ როსტომს ეახლნენ. მეფემ კათოლიკოსი ევდემოზი და გიორგი გონაშვილი ჯერ დააჭერინა, ხოლო შემდეგ კი სასტიკად დასაჯა: გიორგი გონაშვილს თვალები დასთხარა, კათოლიკოსი ევდემოზი კი თბილისს გაგზავნა და იქ, ქალაქის ციხეში, ირანელებს მოაშთობინა. გორში მეოფე როსტომს სხვა შეთქმულებთან ერთად ერისთვისშვილი ლარგველიც ეახლა. მეფემ ისიც დააჭერინა, თუმცა ლარგველმა გორის ციხიდან გაპარვა მოახერხა. კიდევ ორმა შეთქმულმა – რევაზ ბარათაშვილმა და ივანე სააკაძემ გაქცევით უშველეს თავს და კახეთს გადაიხვეწნენ. სამაგიეროდ, როსტომმა ივანე სააკაძის ძმა – ზურაბი შეიპყრო ტყვედ და მასაც თვალები დასთხარა.

შეთქმულთა დასჯის შემდეგ როსტომი გორიდან თბილისს მივიდა და მომხდარის შესახებ ირანის შაჰს აცნობა. შაჰმა ქართლის მეფეს საჩუქრები გამოუგზავნა და თან როსტომის დისწულის – ადამ სულთან ენდრონიკაშვილის მეთაურობით, ირანელთა ლაშქარი მოაშველდა. შეთქმულება საბოლოოდ დამარცხდა<sup>1</sup>.

### დამოწმებული ლიტერატურა

1. *არჩილიანი* (თხზულებათა სრული კრებული), აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, II (თბილისი, 1937).
2. ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973).
3. ნ. ბახტაძე, კ. ზენდერი, ნ. კუპრაშვილი, ლ. მირიანაშვილი, თ. ჯოჯუა, *პირღებულის მონასტერი, 1989 და 2002-2003 წწ. კომპლექსური სამეცნიერო ექსპედიციის შედეგები* (თბილისი, 2005).
4. ბერი ეგნატაშვილი, *ახალი ქართლის ცხოვრება*, პირველი ტექსტი, ქართლის ცხოვრება, ტომი II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1959).
5. დ. გურიტიშვილი, *ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან (ქართლის სათავადოები)* (თბილისი, 1955).
6. თ. გოგოლაძე, ქართლის დედოფლის სახლთუხუცესის ქაიხოსრო ბარათაშვილ-აბაშიშვილის (XII ს-ის I ნახ.) სიკვდილით დასჯის თარიღისათვის, *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, IX (თბილისი, 2009).
7. ნ. დუნდუა, როსტომ მეფის ორენოვანი (ქართულ-სპარსული) ჰოქმები, *მაცნე, ისტორიის სერია*, №2 (თბილისი, 1980).
8. ს. კაკაბაძე, *საქართველოს ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა (1500-1810)* (თბილისი, 1922).
9. ბ. ლომინაძე, მასალები საქართველოს XVII-XVIII ს-თა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*, ნაკვეთი 29 (თბილისი, 1951).
10. ე. მამისთვალიშვილი, *ამილახვრები* (გორი, 1996).
11. *მოკამედ თავურის ცნობები საქართველოს შესახებ*, ვ. ფუთურაძის გამოცემა, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*, ნაკვეთი 30 (თბილისი, 1954).
12. ზ. მჭედლიშვილი, *ირან-საქართველოს ურთიერთობათა ისტორიიდან (XVII ს-ის I ნახევარი)*, სადისერტაციო ნაშრომი (თბილისი, 1995).
13. გ. მჭედლიძე, XVII ს-ის I ნახევრის საქართველოს ისტორიის ქრონოლოგიიდან (ქართლის კათოლიკოსების ქრისტეფორე I-ის, ზაქარია ჯორჯაძისა და ევდემონ დიასამიძის ზეობის წლების დაზუსტებისათვის), *მაცნე, ისტორიის სერია*, №4 (თბილისი, 1988).
14. ნ. ნაკაშიძე, *წიწამურიდან ბახტრიონამდე* (თბილისი, 1977).
15. დ. ნინიძე, *ბავრაციონთა სამეფო სახლის განშტოებათა ისტორია (XIII-XVIII საუკუნეები)* (თბილისი, 2004).
16. გ. ჟორჟოლიანი, *ადმოსავლეთ საქართველო XVII საუკუნის 30-50 წლებში* (თბილისი, 1987).
17. მ. რეხვიაშვილი, ნ. რეხვიაშვილი, *საქართველოს ისტორია (უძველესი დროიდან XX საუკუნის 30-იან წლებამდე)* (ქუთაისი, 2000).
18. *საქართველოს სიძველენი*, I, ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით (ტფილისი, 1899).

<sup>1</sup> ფარსადან გორგიჯანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 247-250.

19. ო. სოსელია, *ნარკვევები ფეოდალური ხანის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან* (თბილისი, 1973).
20. ფარსადან გორგიჯანიძე, საქართველოს ისტორია, ს. კაკაბაძის გამოცემა, *საისტორიო მოამბე*, II (თბილისი, 1925).
21. ან. ფურცელაძე, *ბრძოლა საქართველოს მოსასობებლად და საქართველოს შესაერთებლად ანუ ვიორგი სააკაძე და მისი დრო* (თფილისი, 1892).
22. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, ტექსტი დაადგინა, თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ვ. ფუთურიძემ (თბილისი, 1955).
23. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, IV (თბილისი, 1979).
24. *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწესებული და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, წიგნი მეორე (1213 წლიდან 1700 წლამდე* (თფილისი, 1897).
25. ვლ. ღუნაშვილი, *ქსნის საერისთავოს პოლიტიკური ისტორია* (თბილისი, 2005).
26. შვიდი მთიები (ბარამ გური), პროფ. კ. კეკელიძის რედაქციით, გამოკვლევითა და ლექსიკონით (თფილისი, 1930).
27. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული სტორიული დოკუმენტების Hd კოლექცია, საბუთი №14429.
28. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Hd კოლექცია, საბუთი №14694.
29. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Qd კოლექცია, საბუთი №9585.
30. გ. ჯამბურია, საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XVII საუკუნის 30-90 წლებში, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV (თბილისი, 1973).
31. გ. ჯამბურია, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობების ისტორიიდან (სომხით-საბარათიანოს სათავადოები)* (თბილისი, 1955).
32. ა. ჯაფარიძე, *ქართული ეკლესია XVII საუკუნეში* (თბილისი, 1996).

**TAMAZ GOGOLADZE**  
National Center of Manuscripts

### **ONCE AGAIN ABOUT NODAR TSITSISHVILI'S REVOLT AND CONSPIRACY OF THE FEUDAL LORDS OF QARTLI**

The present article considers chronology and certain issues of the history of Nodar Tsitsishvili's revolt and of conspiracy of the feudal lords of Qartli against Rostom, King of Qartli (1633-1658). I have re-dated the above events and enriched existing knowledge based on comparative analysis of the following written sources: a) an epitaph of Qaikhosro Abashishvili from the Monastery of Pirghebuli, dated to 1642, b) Georgian and Persian narrative sources by Parsadan Gorgijanidze, Archil, *Muhammad* ibn Jarir al-*Tahari*, monk Egnatashvili, and Prince Vakhushhti, and c) Georgian diplomatic monuments of the contemporary period. As a result, I furnish evidence that Nodar Tsitsishvili's uprising occurred in late autumn 1642, and not in 1636-1637 as was accepted in the Georgian historiography (Givi Jamburia, Gulkan Zhorzholiani). I also re-dated the conspiracy of the Eristavies of Qsani and Aragvi against King Rostom to December 24-25, 1642, instead of 1638 as accepted by Georgian researchers (Gulkan Zhorzholiani, Vladimer Ghunashvili). I don't consider reliable occurrence of the large-scale conspiracy of the feudal lords of Qartli in 1642, as suggested by certain scholars (Givi Jamburia, Anania Japaridze and others), and re-dated the event to 1643 in consistence with the date earlier proposed by Babilina Lominadze.

**აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი  
(1657-1658, 1669/1672-1673 წწ.)**

დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრების – აფხაზეთის კათოლიკოსების ქრონოლოგიური რიგის დადგენა და მისი შემდგომი დაზუსტება საქართველოს ეკლესიის ისტორიის ერთ-ერთი პირველი რიგის ამოცანას წარმოადგენს. საკვლევი პრობლემის ასეთი დიდი სამეცნიერო მნიშვნელობა ორი კონკრეტული გარემოებით არის განპირობებული: 1. სხვადასხვა მკვლევართა მიერ სხვადასხვა პერიოდში დადგენილ თუ დაზუსტებულ აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიურ რიგში ავტორმატურად ხდება თითქმის მთელი იმ ცოდნის შეჯამება, რომელიც შესაბამის პერიოდში გააჩნდა ან გააჩნია ქართველოლოგიურ მეცნიერებას დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესახებ; და 2. აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიური რიგი წარმოადგენს ერთ-ერთ ყველაზე უფრო მყარ და საიმედო საყრდენს დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში დადასტურებული სხვადასხვა ისტორიული პროცესებისა თუ მოვლენების დათარიღებისა და მათ შორის არსებული მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების დადგენისათვის.

დღეისათვის აფხაზეთის კათოლიკოსების ქრონოლოგიური რიგი დადგენილი და დაზუსტებულია XIX-XXI საუკუნეებში მოღვაწე არაერთი მკვლევრის მიერ, რომელთა შორის არიან: მარი-ფელისიტე ბროსე, პოლიევქტოს კარბელაშვილი, თედო ჟორდანი, მიხეილ თამარაშვილი, ნიკო ბერძენიშვილი, ბაბილინა ლომინაძე, თამარ ქორიძე და სხვ. დასახელებული მკვლევრებისა და სხვა ავტორების მიერ გამოქვეყნებულ სამეცნიერო ნაშრომებში საბოლოოდ არის გადაჭრილი აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიური რიგის დადგენა-დაზუსტებასთან დაკავშირებული მრავალი კარდინალური პრობლემა. თუმცა, პარალელურად ამისა, რჩება მთელი რიგი ისეთი საკითხებისა, რომლებიც ან სრულებით შეუსწავლელია, ან კიდევ, საფუძვლიანად არ არის შესწავლელი.

სწორედ ერთ-ერთი ასეთი საკითხის შესწავლის მცდელობას წარმოადგენს ჩვენი წინამდებარე ნაშრომი, რომელიც მიზნად ისახავს, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი კუთხით შეისწავლოს XVII საუკუნეში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსის ილარიონის ცხოვრება-მოღვაწეობასთან დაკავშირებული საკითხები და შეძლებისდაგვარად სრული სახით აღადგინოს ამ მეტად საინტერესო საეკლესიო იერარქის ბიოგრაფიული პორტრეტი.

კათოლიკოსი ილარიონის სახელი, პრაქტიკულად, უცნობია ქართველოლოგიური მეცნიერებისათვის. ამ მიზეზის გამო იგი მოხსენიებული არ არის აფხაზეთის კათოლიკოსთა იმ ქრონოლოგიურ რიგებში, რომლებიც დადგენილი თუ დაზუსტებულია მარი-ფელისიტე ბროსეს<sup>1</sup>, პოლიევქტოს კარბელაშვილის<sup>2</sup>, თედო ჟორდანიას<sup>3</sup>, ბაბილინა ლომინაძისა<sup>4</sup> და თამარ ქორიძის<sup>5</sup> მიერ.

<sup>1</sup> M.-F. Brosset, Essai chronologique sur la serie des catholicos d'Aphkhezeth, *Histoire de la Georgie, Depuis l'Antiquite Jusqu'au XIX<sup>e</sup> Siecle*, traduite du Georgien par M.-F. Brosset, membre de l'Academie Imperiale des Sciences. II<sup>e</sup> part., histoire moderne, II<sup>e</sup> livr., addit. XV (Sankt-Petersbourg, 1857), pp. 432-440. მარი-ფელისიტე ბროსეს ეს ნაშრომი პირველად გამოქვეყნდა 1844 წელს (მარი ფელისიტე-ბროსე, ბიბლიოლოგრაფია, ბიოგრაფიული ნარკვევი, შრომების სისტემატური ბიბლიოგრაფია (თბილისი, 1999), გვ. 164-165). სამწუხაროდ, ჩვენ ვერ შევძელით ამ ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად ქცეული პუბლიკაციის პირადად გაცნობა, რის გამოც წინამდებარე ნაშრომში მისი მერვე, 1857 წლის გამოცემით ვსარგებლობთ.

<sup>2</sup> პ. ცხვილოელი [პ. კარბელაშვილი], სია აფხაზეთის კათალიკოსთა (1389-1796 წ.); ა) ჭყონდიდელ მიტროპოლიტნი (950-1815); ბ) ქუთათელი (387-1851 წ.); გ) გენათელი (1529-1821 წ.), „მწყემსი“, №10, 30 მაისი (ქუთაისი, 1892), გვ. 8; №11, 15 ივნისი (ქუთაისი, 1892). გვ. 9; იერარქია საქართველოს ეკლესიისა, კათალიკოსნი და მღვდელთ-მთავარნი, შედგენილი მღვდელი პ. კარბელაშვილის მიერ (თფილისი, 1900), გვ. 205-212.

<sup>3</sup> Ф. Жордания, *Абхазские католиконы (краткий очерк из истории Абхазской церкви)* (Ставрополь, 1893), стр. 3-24. თედო ჟორდანიას ეს ნაშრომი პირველად გამოქვეყნდა იმავე 1893 წელს, ჟურნალში „Ставропольские Епархиальные Ведомости“ (Ф. Жордания, *Абхазские католиконы...*, стр. 2).

<sup>4</sup> ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს XVII-XVIII საუკუნეთა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*, 31 (თბილისი, 1954), გვ. 129-143; ბ. ლომინაძე, კათალიკოსი, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 5, თუთია-კოჭეილი (თბილისი, 1980), გვ. 319.

<sup>5</sup> თ. ქორიძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) კათოლიკოსები და კათოლიკოს-პატრიარქები, *საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები* (თბილისი, 2000), გვ. 134-172; Т. Коридзе, З. Абашидзе, *Абхазский (Западногрузинский) Католикопат, Православная Энциклопедия*, под общей редакцией патриарха Московского и всея Руси Алексия II, I, А-Алексий Студит (Москва, 2000), стр. 67-72; თ. ქორიძე, XI-XVI საუკუნეების აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) კათოლიკოსთა ქრონოლოგია, *კლთო (სახსტოროთ აღმანახი)*, 15 (თბილისი, 2002), გვ. 3-26. თამარ ქორიძის მიერ დადგენილი და 2000 წელს გამოქვეყნებული აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიური რიგი, პრაქტიკულად, უცვლელი სახით, ოღონდ, ავტორზე მითითების გარეშე, როგორც „ქრეს-

ჩამოთვლილ მკვლევართაგან განსხვავებით, კათოლიკოსი ილარიონის სახელი შეტანილია მიხეილ თამარაშვილის მიერ შედგენილ აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიურ რიგში. თავად ეს რიგი ჩართულია მკვლევრის მიერ 1910 წელს გამოქვეყნებულ ფუნდამენტურ ნაშრომში „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“<sup>1</sup>. პუბლიკაციაში ვკითხულობთ შემდეგს: „დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსთა ნუსხა...“

5. მალაქია II, 1605-1639
6. მაქსიმე, 1640-1657
7. ზაქარია, 1656-1659
8. სვიმონ, 1659-1666
9. ევდემონ II, 1666-1675
10. ილარიონ, 1672
11. დავით, 1682-1696...“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>2</sup>.

მიხეილ თამარაშვილის მიერ დადგენილ აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიურ რიგს წინ უძღვის მცირე გამოკვლევა, რომელზე დაკვირვებაც აჩვენებს, რომ ავტორი ამ რიგში კათოლიკოსი ილარიონის სახელის შეტანისას და მისი ზეობის მაინცა და მაინც 1672 წლით დათარიღებისას ემყარებოდა ერთადერთ წერილობით ძეგლს, კერძოდ კი, ოდიშში მყოფი კათოლიკე მისიონერის ჯუზეპე მარია ძამპის მიერ 1672 წელს შედგენილ ცხრაპუნქტიან დოკუმენტს, ე. წ. „სარწმუნოების აღსარებას“, რომელიც, მიხეილ თამარაშვილისავე ცნობით, ხელმოწერილი და დამტკიცებული იყო ოდიშის იმდროინდელი მთავრის, აფხაზეთის კათოლიკოსისა და ოდიშის სამთავროს ეპისკოპოსების მიერ<sup>3</sup>.

ვიდრე განსახილავი დოკუმენტის ტექსტში კათოლიკოსი ილარიონის მოხსენიების ფაქტზე გადავიდოდეთ, მოკლედ განვიხილავთ თავად დოკუმენტთან დაკავშირებულ რამდენიმე ძირითად საკითხს.

ჩვენს ხელთ არსებული ცნობების თანახმად, მიხეილ თამარაშვილი „სარწმუნოების აღსარების“ ტექსტით პირველად XIX საუკუნის ბოლოსა თუ XX საუკუნის დასაწყისში დაინტერესდა. იმხანად მკვლევარს ხელთ ჰქონდა არა ამ დოკუმენტის ქართული ტექსტის დედანი, არამედ მისი ლათინურენოვანი თარგმანი, რომელიც, სავარაუდოდ, შეტანილი იყო ბ. ფეროს მიერ 1704 წელს რომში გამოქვეყნებული წიგნის „Istoria Delle Missioni“ I ტომში<sup>4</sup>.

ჩვენი დაკვირვებით, მიხეილ თამარაშვილმა „სარწმუნოების აღსარების“ შექმნის პერიპეტები სწორედ ამ ლათინურენოვან თარგმანზე დაყრდნობით აღწერა თავის 1902 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში: „ისტორია კათოლიკოსისა ქართველთა შორის“: 1670-იანი წლების დასაწყისში „საფრანგეთის ახალ მწვალებელ პროტესტანტებს თავიანთი შეცდომების გასამართლებლად განუზრახავთ აღმოსავლეთის ეკლესიისათვის სხვა და სხვა ცილი დაეწამებინათ. ეს მწვალებლები ამბობდნენ თურმე, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიას წმიდა ზიარების პურისა და ღვინის სახით იესო ქრისტეს ნამდვილი მყოფობა არა სწამსო. ამიტომ საფრანგეთის მთავრობას მიუმართავს მთელის აღმოსავლეთის ქრისტიანებისათვის და მოუთხოვინა, შემოეთვალათ მათი სარწმუნოება ამ საგნის შესახებ რას აღიარებდა, რათა მით მწვალებლები გაემტყუნებინა. კოსტანტინეპოლში საფრანგეთის ელჩმა დე-ნუანტემ (De Nointe) 19 ივლისს 1672 წ. მოსწერა პატრი ძამპის და სთხოვა სამეგრელოს ეპისკოპოსებისათვის გამოერთმია მათივე ხელმოწერილი აღსარება სარწმუნოებისა. პატრი ძამპიმ მიმართა მაშინვე მთავარს, კათალიკოსს და ეპისკოპოსებს და აღვილად გამოართვა ესრეთი საბუთი ქართულად და მეგრულად დაწერილი, ყველასაგან ხელმო-

ტომათიული ხასიათის ინფორმაცია“ (?), შეტანილია როინ მეტრეველის მიერ 2010 წელს გამოცემულ წიგნში: „საქართველოს მეფეები და პატრიარქები“ (რ. მეტრეველი, საქართველოს მეფეები და პატრიარქები (თბილისი, 2010), გვ. 75-78, 133-149). სხვადასხვა ავტორების მიერ შედგენილ თუ დაზუსტებულ აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიურ რიგებს შორის არ ვასახელებთ ცნობილი რუსი მოგზაურისა და სიძველეთმცოდნის ანდრეი მურავიოვის მიერ 1848 წელს გამოქვეყნებული წიგნის: „Грузия и Армения“ III ტომში შეტანილ აფხაზეთის კათოლიკოსთა ჩამონათვალს, რომელიც, იმავე ანდრეი მურავიოვის ცნობით, მარი-ფელისიტე ბროსეს მიერ დადგენილი ქრონოლოგიური რიგიდან არის ამოღებული ([А. Муравьев], Грузия и Армения, III (Санктъ-Петербургъ, 1848), стр. 304-305).

<sup>1</sup> მიხეილ თამარაშვილის დასახელებული ნაშრომის 1910 წლის გამოცემა დღეისათვის ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად არის ქცეული, რის გამოც, წინამდებარე პუბლიკაციაში ვსარგებლობთ ხსენებული ნაშრომის მეორე, 1995 წლის გამოცემით: მიხეილ თამარაშვილი. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. თან ახლავს 104 პორტრეტი და ქართულ ძეგლთა რეპროდუქციები, ორი გეოგრაფიული რუკა და მრავალი გამოუქვეყნებელი დოკუმენტი. რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზაზა ალექსიძემ და ჯუმბერ ოდიშელმა. გამომცემლობა „კანდილი“. თბილისი. 1995 წ. 800 გვ.

<sup>2</sup> მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თან ახლავს 104 პორტრეტი და ქართულ ძეგლთა რეპროდუქციები, ორი გეოგრაფიული რუკა და მრავალი გამოუქვეყნებელი დოკუმენტი, რედაქცია გაუკეთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და ჯ. ოდიშელმა (თბილისი, 1995), გვ. 467.

<sup>3</sup> მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია..., გვ. 461-462.

<sup>4</sup> შდრ.: მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია..., გვ. 178.

წერილი და ბეჭედ დაკრული. ლათინურად სთარგმნა და ორივე გაუგზავნა საფრანგეთის ელჩს იმავე წელს დეკემბერში. ეს სარწმუნოების აღსარება შეიცავს 9 მუხლს და სრულიად თანახმაა კათოლიკე სარწმუნოებისა. რადგან ამისი ქართული დედანი ხელში არა გვაქვს, ამისათვის საჭიროდ არა ვრაცხთ მისი ლათინურის ტექსტის აქ მოყვანას და ქართულად თარგმნას<sup>1</sup>.

ციტირებული წიგნის დაბეჭდვიდან მცირე ხნის შემდეგ მიხეილ თამარაშვილმა, როგორც ჩანს, ადგილზე შეისწავლა (?) „სარწმუნოების აღსარების“ ქართულენოვანი დედანი, რომელიც, მისივე თქმით, საფრანგეთში, პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ერთ-ერთ ფონდში 67-ე ნომრით იყო დაცული: „ორიგინალი ქართულად ინახება პარიზის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში, სომხური დამატება, ხელნაწერი 67“<sup>2</sup>.

„სარწმუნოების აღსარების“ დედნის შესწავლის (?) შემდეგ მიხეილ თამარაშვილმა დოკუმენტის ქართულენოვანი ტექსტი, სავარაუდოდ, მისსავე დედანზე დაყრდნობით, ადაპტირებული (?) სახით შეიტანა თავის 1910 წელს გამოცემულ, ზემოთ უკვე ნახსენებ ნაშრომში: „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“<sup>3</sup>. წიგნში ვკითხულობთ: „დე-ნუანტელმა, საფრანგეთის ელჩმა კონსტანტინოპოლში, 1672 წლის 16 ივლისს თეატინელ პატრ ძამპის, სამეგრელოში მყოფ მისიონერს, დაავალა ქართველ ეპისკოპოსთათვის მათი სარწმუნოების აღსარება ეთხოვა, განსაკუთრებით ზიარების შესახებ, რათა პროტესტანტთა ცილისწამებისათვის დაეპირისპირებინა იგი. აი, დეკლარაცია, რომელიც პატრმა ელჩს გადასცა:

*„ქართველ ეპისკოპოსთაგან მიღებულ ჩვენებათა ანაგარიში.*

I. – პირველ რიგში ისინი ამტკიცებენ, რომ მოსეს დროიდან მოყოლებული სამსხვერპლოდ ჰყავდათ მხოლოდ ხარი და უზენაესს ზვარაკად სწირავდნენ მხოლოდ ცხოველებს, მაგრამ განხორციელებისა და იესო ქრისტეს ქვეყნად მოვლენის შემდეგ ვაცისა და ხბოს სისხლს კი აღარ სწირავენ ყოვლისშემძლე ღმერთს, არამედ იესო ქრისტეს სისხლს პურისა და ღვინის სახით, და იმავე უფალი იესო ქრისტეს ხორცს სწირავენ ყოველდღე მღვდლები წირვისას ზიარების საიდუმლოში. ასეთია საქართველოს ყველა მორწმუნის მრწამსი.

II. – გარდა ამისა, ზემოთ დასახელებული ეპისკოპოსები ზიარებასთან დაკავშირებით აღნიშნავენ, რომ პური და ღვინო იმ სიტყვების ზეგავლენით, რომელთაც მღვდელი კურთხევისას წარმოთქვამს, გადაიქცა ჭეშმარიტ სისხლად და ხორცად იმავე უფალი იესო ქრისტესი, ვინც ქალწულმა მარიამმა შვა და ჯვარს აცვეს; რომ ვისაც ამისი არა სჯერა, ურწმუნოა, შერისხულია და ღირსი არ არის ქრისტიანის სახელი ერქვას.

III. – შემდეგ ისინი აცხადებენ, რომ ეს საიდუმლო იესო ქრისტემ თავის მოციქულებში დაადგინა დიდ ხუთშაბათს გამართული სერობის დროს.

IV. – როგორც ამტკიცებენ, ასევე სჯერათ, რომ იესო ქრისტემ წარმოთქვა ეს სარწმუნო სიტყვები: „რომელი ჭამდეს ხორცსა ჩემსა და სუმიდეს სისხლსა ჩემსა, აქუნდეს ცხოვრებად საუკუნოდ“... და პირიქით, „უკეთუ არა სჭამოთ ხორცი ძისა კაცისად და სუათ სისხლი მისი, არა გაქუნდეს ცხოვრებად თავთა შორის თქუენდა“.

V. – გარდა ამისა აცხადებენ, რომ არა მარტო მღვდლებსა და წინამძღვრებს, არამედ ყველა წარჩინებულს, სასულიეროსა და საეროს, კოლხეთის აღმოსავლეთ მხარეებში, საქართველოში, სამეგრელოსა და გურიაში, რამეთუ ქრისტიანნი არიან ცხოვრებითა და წესით, გულწრფელად და მტკიცედ სწამთ ის, რისი რწმენაც უნდა ჰქონდეს ნამდვილ ქრისტიანს ზიარების საიდუმლოზე: სწამთ, რომ პური და ღვინო მღვდლის მიერ კურთხევის შემდეგ გარდაიქმნება იესო ქრისტეს ნამდვილ სისხლად და ხორცად, რასაც საუკუნოდ სწირავენ ცოცხალთა და გარდაცვლილთათვის.

VI. – ისინი ასევე ამტკიცებენ, იესო ქრისტეს სისხლსა და ხორცს დიდ პატივს სცემენ ჩვენში, და თავყანს სცემენ წირვის დროს.

VII. – რაც შეეხება წმინდანთა რელიკვიებს, დიდი თავყანისცემით ეპერობიან და პატივსაცემად აღვიღს უჩენენ.

VIII. ნადვლისა და მწუხარების წუთებში უსასრულოდ ევედრებიან შველას უნეტარეს ქალწულს, წმინდა პეტრესა და პავლეს, და ყველა მოციქულს, მიქელ მთავარანგელოზს, და, კერძოდ, წმინდა გიორგის, როგორც თავიანთ მფარველს. როცა ავად არიან, ღოცვაში მფარვე-

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით, XIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე* (ტფილისი, 1902), გვ. 204.

<sup>2</sup> მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 178. შდრ.: „პარიზის ეროვნული ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერები, სომხური №67“ (მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 462).

<sup>3</sup> სხვათა შორის, აქ, თეორიულად, საგნებით შესაძლებელია იმის დაშვებაც, რომ მიხეილ თამარაშვილის 1910 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში შეტანილია არა „სარწმუნოების აღსარების“ ქართულენოვანი დედნის ადაპტირებული ვარიანტი, არამედ – ამ დოკუმენტის ლათინურენოვანი თარგმანის 1704 წლის გამოცემის ქართული უკუთარგმანი.

ლობას სთხოვენ წმინდანებს, ძღვენს სწირავენ მათ, სანთელს უნთებენ, საკმევებს უკმევენ და რაიმეს ჩაუთქვამენ ავადმყოფის მოსარჩენად.

IX. – გარდა იმისა, რომ მოკრძალებითა და თაყვანისცემით არიან გამსჭვალულნი წმინდანთა მიმართ, ისინი წლის განმავლობაში ძალიან მკაცრად იცავენ მარხვას, მარხულობენ წმინდა მოციქულების პეტრესა და პავლეს და აგრეთვე უნეტარესი ქალწული მარიამის პატივსაცემად; ამიტომ აქვთ ყოველ წელს ოთხი მარხვა, კერძოდ, დიდი მარხვა, პეტრე-პავლობის მარხვა, უნეტარესი მარიამის მიძინებისა და მეოთხე – ჩვენი მაცხოვრის ქრისტეს განხორციელების პატივსაცემი მარხვა<sup>1</sup>.

„სარწმუნოების აღსარების“ ქართული ტექსტის გამოქვეყნების პარალელურად, მიხეილ თამარაშვილმა იმავე 1910 წელს დაბეჭდილ ნაშრომში ყურადღება საგანგებოდ გაამახვილა დოკუმენტისათვის დასმულ ერთ-ერთ ბეჭედზე და აღნიშნა, რომ აქ გამოსახულია სასულიერო პირი, რომელსაც ხელთ ჯვარი უპყრია. მკვლევრის თქმით, ბეჭედს ახლავს ლეგენდა, რომლის ტექსტშიც გარკვევით იკითხება აქ გამოსახული სასულიერო პირის სახელი: „ილარიონი“ და სავარაუდოდ, ამავე სასულიერო პირის წოდება: „კათალიკოსი“: „...სამეგრელოს ქართველ ეპისკოპოსთა მრწამსის გადმოცემისას მოყვანილი ბეჭდის ლეგენდაში ვკითხულობთ ილარიონის სახელს. აქ გამოსახულ ილარიონს ხელში ჯვარი უჭირავს. კონსტანტინოპოლში საფრანგეთის ელჩი დე ნოენტელი, 1972 წლის 16 ივლისს, სამეგრელოში მყოფ თეატინელ მისიონერ პატრ ძამპის ავალებს, ხელთ ივდოს რწმენის ეს დოკუმენტი და ამტკიცებს, რომ ილარიონი ამ სამთავროს ეპისკოპოსთა წინამძღოლის სახელია და კათალიკოსს უწოდებენ. ამ ცნობის გარდა, ილარიონის შესახებ ჩვენ არაფერი გაგვაჩნია“<sup>2</sup>.

სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ მიხეილ თამარაშვილის ნაშრომიდან ციტირებულ ამ ფრაგმენტში რამდენიმე ბუნდოვანი დეტალი შეინიშნება. კერძოდ, ამ ფრაგმენტიდან მთლად ნათლად არ ჩანს, არის თუ არა მითითებული შესაბამისი ბეჭდის ლეგენდაში ილარიონის სასულიერო წოდება: „კათალიკოსი“; გაუგებარია, კონკრეტულად, ვინ ან რა „ამტკიცებს, რომ ილარიონი ამ სამთავროს ეპისკოპოსთა წინამძღოლის სახელია და კათალიკოსს უწოდებენ“ – საფრანგეთის ელჩი დე ნოენტელი, კათოლიკე მისიონერი მარია ძამპი თუ უშუალოდ ბეჭდის ლეგენდა; დასასრულ, გაურკვეველია ისიც, ახლავს თუ არა დოკუმენტს ილარიონის ხელრთვა და თუ ახლავს, მაშინ რა სასულიერო წოდებით იხსენიება იგი ამ ხელრთვის ტექსტში.

სამწუხაროდ, სხვადასხვა ობიექტური მიზეზების გამო, ჩვენ, ჯერჯერობით, ვერ შევძელით, პირადად გავცნობოდით „სარწმუნოების აღსარების“ დედანს და ამ გზით გაგვერკვია ზემოთ ჩამოთვლილი ბუნდოვანი საკითხები. შესაბამისად, წინამდებარე ნაშრომზე მუშაობისას, იძულებული ვართ, სრული ნდობა გამოვუცხადოთ მიხეილ თამარაშვილის დაკვირვებებს და უპირობოდ გავიზიაროთ მის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ 1672 წლის ივლის-დეკემბერში შედგენილ „სარწმუნოების აღსარებას“, ოდიშის მთავრისა და ოდიშის სამთავროს ეპისკოპოსების გარდა, ხელს აწერდა და საკუთარი ბეჭდით ამტკიცებდა აფხაზეთის იმჟამინდელი კათოლიკოსი ილარიონი.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენ კიდევ ერთხელ ვუბრუნდებით მიხეილ თამარაშვილის მიერ 1910 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომს და ყურადღებას საგანგებოდ ვამახვილებთ ამ ნაშრომიდან ზემოთ ციტირებული ფრაგმენტის ერთ-ერთ წინადადებაზე, სადაც მკვლევარი ხაზგასმით აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ მან, „სარწმუნოების აღსარებისათვის“ დართული ხელრთვისა და ლეგენდიანი ბეჭდის გარდა, ვერანაირ ცნობას ვერ მიაკვლია კათოლიკოსი ილარიონის შესახებ: „ამ ცნობის გარდა, ილარიონის შესახებ ჩვენ არაფერი გაგვაჩნია“<sup>3</sup>.

ჩვენი დაკვირვებით, სწორედ შესაბამისი ცნობების სიმწირე გახდა ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ მიხეილ თამარაშვილმა ილარიონის სახელი საკმაოდ ორაზროვანი პოზიციით შეიტანა მის მიერ შედგენილ აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიურ რიგში. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, მკვლევარმა, ერთი მხრივ, 1666-1675 წლებით განსაზღვრა აფხაზეთის ერთ-ერთი კათოლიკოსის, ევდემონ II საყვარელიძის მწვემსმთავრობის პერიოდი, ხოლო, მეორე მხრივ, ზუსტად ამავე ქრონოლოგიური მონაკვეთით, კონკრეტულად კი, 1672 წლით დაათარიდა ჩვენთვის საინტერესო ილარიონის კათოლიკოსობის ფაქტიც: „დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსთა ნუსხა... 9. ევდემონ II, 1666-1675[;] 10. ილარიონ, 1672...“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>4</sup>.

1 მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 176-178.

2 მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461-462.

3 მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 462.

4 მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 467. დღეისათვის სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული მოსაზრების თანახმად, აფხაზეთის კათოლიკოსი ევდემონ II საყვარელიძე დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწვემსმთავრის საყდარს ფლობდა 1666-1669 წლებში (ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 133; ბ. ლომი-

ჩვენ, ჩვენის მხრივ, სრულად ვიზიარებთ მიხეილ თამარაშვილის მიერ გამოთქმულ იმ მოსაზრებას, რომ კათოლიკოსი ილარიონი 1672 წელს ნამდვილად ფლობდა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარს. სამაგიეროდ, ჩვენ ვერ დავეთანხმებით მკვლევრის მიერ გამოთქმულ მეორე მოსაზრებას, რომ კათოლიკოსი ილარიონის შესახებ „სარწმუნოების აღსარებისათვის“ დართული ხელრთვისა და ლეგენდიანი ბეჭდის გარდა, რაიმე სხვა ცნობა არ მოგვეპოვება.

სინამდვილეში, ჩვენამდე მოაღწია რამდენიმე წერილობითმა ძეგლმა, რომელთა ტექსტებში დაცული ცნობებიც საშუალებას გვაძლევს, არამხოლოდ დოკუმენტურად დავადასტუროთ „სარწმუნოების აღსარებაში“ მოხსენიებული კათოლიკოსი ილარიონის რეალურად არსებობის ფაქტი, არამედ საკმაოდ სრული სახით აღვადგინოთ მისი მრავალმხრივ საინტერესო მოღვაწეობის ამსახველი ვრცელი ისტორიული სურათიც.

ჩვენს ხელთ არსებული მონაცემების მიხედვით, კათოლიკოსი ილარიონი მოხსენიებულია დღეისათვის ცნობილი ოთხი ისტორიული დოკუმენტის ტექსტში. ეს დოკუმენტებია:

1. იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის (1639-1660 წწ.) მიერ 1658 წელს გაცემული წყალობის წიგნი აზნაურ ეპისკოპოსს იოსელიანისათვის სოფელი გვიშტიბისა და იქ მოსახლე გლეხების: „ორი შვანგირადის, ორი ჩაფხიძისა და ერთი მელაძის“ ბოძების თაობაზე<sup>1</sup>.

2. 1677 წლის მინაწერი, რომელიც დართული აქვს ამირეჯიბის შვილის აბულახსარისა და მისი თანამეცხედრის, გურიელის ასულის, ქეთევანის მიერ 1515-1535 წლების ახლოხანებში გაცემულ შეწირულობის წიგნს კაცხის მონასტრისათვის მახარობელ კუპატაძისა და სოფელ საკურწეს მოსახლე შვიდი კომლი გლეხის: მშაშვია, ივანა, იორდანე, მიქია, ზოსიკა და ხაბიელა ბრეგვაძეების, აგრეთვე, გიორგი მეგრელის შეწირვის თაობაზე<sup>2</sup>.

3. 1677 წლის მინაწერი, რომელიც დართული აქვს დიდი ამირეჯიბის შვილის, აბულახსარისა და მისი თანამეცხედრის, დადიან-გურიელის ასულის, ქეთეონ//ქეთევანის მიერ 1515-1535 წლების ახლოხანებში გაცემულ შეწირულობის წიგნს კაცხის მონასტრისათვის გლეხების, ზემო მოღვაძეების: მამისას, გიორგას, ანტონას, მახარებელის, ივანასა და სხვების, აგრეთვე, სოფელი რგანის, ნასოფლარი ვაჭკვისა და სოფელი (?) ჯოყოეთის შეწირვის თაობაზე<sup>3</sup>.

4. 1677 წლის მინაწერი, რომელიც დართული აქვს დიდი ამირეჯიბის შვილის, აბულახსარისა და მისი თანამეცხედრის, დადიან-გურიელის ასულის, ქეთეონის მიერ 1515-1535 წლების ახლოხანებში გაცემულ შეწირულობის წიგნს კაცხის მონასტრისათვის გლეხების, ქვემო მოღვაძეების: პავლიას, ივანას, ბეროზას, მახარებელის, ოქროპირის, სიხარულასა და დათუას, სოფელ საკურწეს მოსახლე ხუცესის, გიორგი ბრეგვაძისა და მისი შვილების, აგრეთვე, სვიმონ მოღვაძისა და მისი ძმისათვის დაკისრებული ცხვრის შეწირვის თაობაზე<sup>4</sup>.

ჩამოთვლილი ისტორიული დოკუმენტების გარდა, ჩვენამდე მოაღწია კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკულმა პორტრეტმაც, რომელიც შესრულებულია ხობის მონასტრის ყოვლადწმიდა დმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიის ჩრდილოეთი ბურჯის აღმოსავლეთ წახნაგზე. ფერწერულ პორტრეტს ახლავს თავნაკლული განმარტებითი ასომთავრული წარწერა, საიდანაც ვრწმუნდებით, რომ პორტრეტზე ნამდვილად კათოლიკოსი ილარიონია წარმოდგენილი.

თავდაპირველად წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისით განვიხილავთ დასახელებულ ისტორიულ დოკუმენტებსა და ხობის მონასტრის ფრესკულ პორტრეტს და პარალელურად ამისა, ჯეროვანი სისრულით მოვიყვანოთ ამ ძეგლების შესაბამისი ფრაგმენტების ტექსტებსაც.

დავიწყოთ მეფე ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნით. ამ დოკუმენტის დედანი დაკარგულია. მოგვეპოვება მისი მხოლოდ პირი, რომელიც, სავარაუდოდ, დედანზეა დამყარებული. პირი დაწერილია ვინმე უცნობი მწიგნობრის მიერ, თეთრი ფერის ქაღალდზე, რომელსაც აქვს ჭვირნიშანი: „1838“. აქედან, ცხადი ხდება, რომ პირი შესრულებული იყო 1838 წლის შემდგომ ხანებში. საბუთს უზის თარიღი: „ქორონიკონი სამას ოცდაათუთხმეტი“ ანუ ქრისტეშობიდან 1647 წელი (1312+335=1647 წ). აღნიშნული თარიღი მცდარია, ვინაიდან ტექსტში საუბარია სოფელ ბანძასთან გამართულ ბრძოლაზე, რომელსაც ქართულ წერილობით წყაროებში დაცული ცნობების თანახმად, ადგილი ჰქონდა არა 1647, არამედ 1658 წელს<sup>5</sup>. დოკუმენტის ტექსტიდან ნათლად

ნაძე, კათოლიკოსი..., გვ. 319; თ. ქორიძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)..., გვ. 154-155; Т. Коридзе, 3. Абашидзе, Абхазский (Западногрузинский) Католикосат..., стр. 69).

<sup>1</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Hd კოლექცია, დოკუმენტი №14742.

<sup>2</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების H კოლექცია, ხელნაწერი №1781, 18r-19r.

<sup>3</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 13r-15r.

<sup>4</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 16v-17v.

<sup>5</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ქართული ხელნაწერი წიგნების A კოლექციაში 186ა ნომრით დაცული გელათის გულის (XVII ს.) კინკლასის რიგით მე-8 მინაწერი: [თმმ ქორონიკონი ანუ 1658 (346+1312) წელი]. „ამა ქორიკონსა მეფეს ალექსანდრეს (იმერეთის მეფე ალექსანდრე III-ს – თ. ჯ.) გურიელი ქიხოსრო (გურიის მთავარი ქიხოსრო I გურიელი



ჩანს, რომ საბუთი გაცემული იყო ბანძის ბრძოლიდან მცირე ხნის შემდეგ. აღნიშნული დეტალის გათვალისწინებით, დოკუმენტი სპეციალურ ლიტერატურაში დათარიღებულია 1658 წლით<sup>1</sup>.

განსახილავი საბუთის ტექსტში ალექსანდრე III გარკვეული თანამიმდევრობის დაცვით ჩამოთვლის იმ სამ ძირითად მიზეზს, რომელთა გათვალისწინებითაც უწყალობა ყმა-მამული ეზია იოსელიანს: 1. ეზიამ და მისმა ორმა ძმამ ალექსანდრე III-ს დიდად უერთგულეს ბანძის ბრძოლაში; ეზია ომის დროს დაიჭრა, მისი ძმები კი ბრძოლის ველზე დაიხოცნენ; 2. ეზიამ სოფელ გვიშტიბში ყმა-მამულის მიღების სანაცვლოდ, „ქრთამი“ ანუ გარკვეული ოდენობის თანხა მიართვა მეფეს; დაბოლოს, 3. ეზიამ ბანძის ბრძოლაში ტყვედ შეიპყრო კათოლიკოსი ილარიონი და შემდეგ სამეფო კარს გადასცა იგი:

*„ესრეთ, რომ დიდთა ჩვენთა თავადებთაგან ჩვენი ქვეყანა იმერეთი შეწუხებული იყო და დადიანი და გურიელი ბანძას შემომებენ. ურუმის ჯარი თან ახლდათ, მაგრამ საჭურველითა ჯვარისათა, ღ(მერ)თ(მა)ნ მომცა ძლევა და გამემარჯვა. შენ ჩვენს წინ ხელი გამოიღე, სისხლი დასთხიე და ორი შენი ძმა ჩემს წინ დაიხოცნენ და რადგან ასრე შენი ერთგულობა და ეზიანს ხე, დაგვეაჯეთ და ჩვენ ვისმინეთ აჯა და მოხსენება შენი, ქრთამიც სრული გამოგართვით. კუთალიკოზი ილარიონ ომზედ დაირჩინე და მისის საიხხით (!) ჩვენ გამოგართვით და მის მუქავად ვიბოძე *1111v* ჩემი სამკვიდრო მამული და სოფელი გუშტიბი და იქ მოსახლენი: ორი შვანგორადე, ორი ჩაფხიძე და ერთი მელაძე და იმ სოფლის მიწა-წყალი გუბისწყალის გამოღმა, გუბის ფონს ზეით, ყუნისწყალის ჩასართავჯამდის, ჩუნეშისა სასახლუარის დაბლა. ამ ხდურების შუა შენთვის ვვიბოძებქი მისითა, წყლითა, საყანითა, სანადიროთა, ტყე და ველითა, ყოველის მისის*

(1640-1659 წწ.) – თ. ჯ.) და დადიანი ლიპარი (ლევან II დადიანის ძმისწული, ოდიშის სამთავრო ტახტის ერთ-ერთი პრეტენდენტი ლიპარიტ იესეს ძე – თ. ჯ.) შემოებენ ბანძას. *ქართული ლაშქარი და ურუმი გვერც იახლათ, ოდიშარი და გურიელი უნაკლული გვერც იახლათ. მივიდა მეფე ბანძას, ქყო ბრძოლა. – დადიანი ლიპარი მოკლეს და გურიელი ქიხოსრო ლტოლვილი სტამბოლს შეიქცა და საქართველო მეფეს დარჩა“* (მცირე ქრონიკები (კინკლოსების ისტორიული მინაწერები), ტექსტები გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ჯ. ოდიშელმა (თბილისი, 1968), გვ. 72. შტრ.: ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, წიგნი მეორე (1213 წლიდან 1700 წლამდე) (ტფილისი, 1897), გვ. 470); ანონიმი ავტორის „ცხოვრება საქართველოსა“ (პარიზის ქრონიკა) (1730-იანი წწ.): „ლიპარიტქს დადიანს ქართლის ლაშქარი ახლდა და ქიხოსრო გურიელი, ფარად-ფაშა (ახალციხის ფაშას მიერ გამოგზავნილი სარდალი თანუნა დასამიძე – თ. ჯ.) და ურუმის ლაშქარი დადიანს მოეხმარნენ და ლაშქრით მოჰყვნენ. ქრონიკონსა შმმ (346+1312=1658 წ.) ბანძას შექცნენ იმერელ მეფეს ალექსანდრეს. მეფე ალექსანდრეს გაემარჯვა და უფროსებით ქართველნი და მესხნი დაინარჩუნეს და დადიანი ლიპარიტ და მისი ძმა (ლიპარიტ იესეს ძის ძმა მამუკა – თ. ჯ.) მოკლეს. გურიელი ლტოლვილი წავიდა“ (ცხოვრება საქართველოსა (პარიზის ქრონიკა), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. ალასანიამ (თბილისი, 1980), გვ. 107); ვახუშტი ბაგრატიონის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ (1742-1745 წწ.): „ხოლო ლიპარიტ წარვიდა ახალციხეს და ევერდა ათაბაგს როსტომ ფაშას (ახალციხის ფაშას როსტომს (1647-1659 წწ.) – თ. ჯ.) და მეფესა ქართლისასა როსტომს (ქართლის მეფე როსტომს (1632-1658 წწ.) – თ. ჯ.). მათ მოსცეს სპანი, მივიდა სპითა გურთას, მოჰყვა ქიხოსრო გურიელიცა სპითა თუხითა, რამეთუ ძმა ლიპარიტისა იყო და ჰილადე-მიქელაძენცა მათთანავე და გამოვიდნენ როინს. ამისმან მცნობელმან ალექსანდრე მეფემან შემოიკრიბა სპანი იმერთა და განვიდა ცხენისწყალს... და იქნა ბრძოლა ბანძას სასტიკი, ქსა ჩმმ (1658 წ.), ქარ. შმმ (346+1312=1658 წ.) და მოისროდნენ ორკერძოვე... მაშინ იძლიებენ ივინი ბანძას და ლტოლვილთა მოსრვიდნენ ალექსანდრეს... ხოლო შეიპყრეს ქართველნი, მესხნი, გურიელი და ოდიშარნი და ლიპარიტ დადიანი და ქიხოსრო გურიელი წარვიდნენ ლტოლვილნი სტამბოლს“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973), გვ. 833-834); იმავე ვახუშტი ბაგრატიონის „ქრონოლოგიური ცხრილი“ (1750-იანი წწ.): „ქართული ქანი შმმ“ ანუ 1658 (346+1312) წელი. „ბანძას ალექსანდრე მწეს შეებნენ, დადიან-გურიელი, ფარად ფაშა, ქართველნი საციციანო ბარათიანი, მესხ ალექსანდრეს გაემარჯვა... ლიპარიტ დადიანი და ქიხოსრო გურიელი სტამბოლს წავიდნენ“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა... გვ. 905-906); ხელნაწერთა ქრონოლოგიური ცენტრის ქართული ხელნაწერი წიგნების S კოლექციაში 252გ ნომრით დაცული კინკლოსის (XVIII ს-ის II ნახ.) რიგით 29-ე მინაწერი: [შმმ ქრონიკონი ანუ 1658 (346+1312) წელი]. „აქ შემოებენ მეფეს ალექსანდრეს ბანძას დადიანი ლიპარი, გურიელი ქიხოსრო. ფარად-ფაშა და ურუმის ჯარი გურიელს იახლა, დადიანს ქართველი ლაშქარი მეფე როსტომ ათხუვა. მეფეს ალექსანდრეს გაემარჯვა“ (მცირე ქრონიკები... გვ. 58. შტრ.: ქრონიკები და სხვა მასალა... წიგნი მეორე, გვ. 470); თელი ჟორდანიას მიერ 1890-იან წლებში შესწავლილი ხელნაწერი წიგნის (?) კინკლოსის ერთ-ერთი მინაწერი: [შმმ ქრონიკონი ანუ 1658 (346+1312) წელი]. „ბანძას ალექსანდრე მეფეს შეებნენ დადიანი, გურიელი, ფარად-ფაშა, ქართველნი საციციანო-ბარათიანი; მეფეს ალექსანდრეს გაემარჯვა... ლიპარიტ დადიანი და ქიხოსრო გურიელი სტამბოლს წარვიდნენ“ (ქრონიკები და სხვა მასალა... წიგნი მეორე, გვ. 470-471). ჩამოთვლილი წერილობითი ძეგლებისაგან მცირედ განსხვავებულ ცნობას გვაწვდის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ქართული ხელნაწერი წიგნების H კოლექციაში 381-ე ნომრით დაცული ჟამბუგლიანის (1703 წ.) კინკლოსის რიგით მე-11 მინაწერი, სადაც ბანძის ბრძოლა, არა 1658 წლით, არამედ, შეცდომით, 1659 წლით არის დათარიღებული: [შმმ ქრონიკონი ანუ 1659 (347+1312) წელი]. „ამა ქრონიკონსა შემეება მეფეს ალექსანდრეს დადიანი ლიპარ და ქიხოსრო გურიელი; ფარად ფაშასა ურუმნი ახლდენ და ქართველი ბატონის სახლით-უხუცესი ციციშვილი (მეფე როსტომის მიერ გამოგზავნილი სარდალი პაპუნა (?) ციციშვილი – თ. ჯ.) და ქართველი ლაშქარი გუშრც ახლდენ ბანძას; მეფეს ალექსანდრეს გაემარჯვა“ (ქრონიკები და სხვა მასალა... წიგნი მეორე, გვ. 469).

<sup>1</sup> დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, I, ბატონყმური ურთიერთობა (XV-XVIII სს), ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით (თბილისი, 1940), გვ. 473; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, XI-XVII საუკუნეების ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით, I, გამოსაცემად მოამზადეს: დ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ, ელ. ცაგარეიშვილმა, გ. ჯანდიერმა (თბილისი, 1991), გვ. 225; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, XI-XVII საუკუნეების ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით, II, გამოსაცემად მოამზადეს: დ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ (თბილისი, 1993), გვ. 425, 461.

შესავალითა და გასავალითა, საფლავ-სამარხითა. გქონდეს და ვიბედნიეროს ღმერთმან“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>.

ალექსანდრე III-ის დოკუმენტის განხილვის შემდეგ გადავიდეთ აბულახსარ ამირეჯიბის-შვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული შეწირულობის წიგნებზე. თავდაპირველად განვიხილოთ ის საბუთი, სადაც საუბარია კაცხის მონასტრისათვის მახარობელ კუპატადისა და სოფელ საკურწეს მოსახლე შვიდი კომლი გლეხის: მშაშვია, ივანა, იორდანე, მიქია, ზოსიკა და ხაბიელა ბრეგვაძეების, აგრეთვე, გიორგა მეგრელის შეწირვის თაობაზე.

ამ დოკუმენტის დედანი დაკარგულია. ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ მისმა ნუსხურით შესრულებულმა პირმა, რომელიც დაწერილია 1797 წლის 20 აპრილს, XVIII-XIX საუკუნეების ცნობილი მწიგნობრის, ოსე ზაქარიას ძე გაბაშვილის მიერ<sup>2</sup>, ქუთათელი მიტროპოლიტის დოსითეოს წერეთლისა (1781-1820 წწ.) და კაცხის მონასტრის არქიმანდრიტის პეტრეს ბრძანებით<sup>3</sup>. აბულახ-

<sup>1</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Hd კოლექცია... Irv. შტრ.: დოკუმენტები საქართველოს სოციალური... გვ. 473. ალექსანდრე III-ის მიერ ეზია იოსელიანისათვის მიცემული წყალობის წიგნი სამეცნიერო საზოგადოებას პირველად დიმიტრი ფურცელაძემ გააცნო. მკვლევარმა განსახილავი დოკუმენტის ტექსტიდან ცალკე გამოყო მისი ძირითადი ნაწილი და ეს ფრაგმენტი რუსულენოვანი თარგანის სახით შეიტანა თავის 1881 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში: „Грузинскія дворянскія грамоты“. სამწუხაროდ, დიმიტრი ფურცელაძემ საბუთზე მუშაობისას ტექსტში მოხსენიებული კათოლიკოსი ილარიონის სახელი შეცდომით ამოკითხა, როგორც „ბესარიონი“ და შესაბამისად, დოკუმენტის რუსულენოვან თარგმანშიც მცდარად აღნიშნა, რომ ეზია იოსელიანმა ბანძის ბრძოლაში ტყვედ ჩაივლო „კათოლიკოსი ბესარიონი“ („Католикос Виссаріон“): „1647 г. Царь Александръ, супруга его Нестандареджана и синь его Баграць даютъ верно-подданному своему, казенному дворянину Эзіа Иоселіани грамоту о томъ, что „страну нашу сильно притесняли знаменитые князья Дадіани и Гуріели; они съ многочисленными войсками своими сразились съ нами въ селеніе Бандзи, но мы, по милости божіей, победили ихъ. Ты при нашихъ глазахъ сражался съ недругами нашими, при нашихъ-же глазахъ два брата твоихъ были убиты. Католикоса Виссаріона, сопровождавшаго неприятельскія войска, ты во время сраженія поймалъ и представилъ намъ полномъ католикосскомъ облаченіи. Въ награду за все эти услуги мы пожаловали тебе селеніе Гуштиби со всеми его жителями и землями“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.) (Грузинскія дворянскія грамоты (Материалы для пятаго Археологическаго създа), составилъ Дм. Пурцеладзе (Тифлисъ, 1881), стр. 41). სხვათა შორის, დიმიტრი ფურცელაძის მიერ ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნში მოხსენიებული აფხაზეთის კათოლიკოსის სახელის არასწორად ამოკითხვამ („ბესარიონი“, ნაკვლად „ილარიონისა“) და ამავე დოკუმენტის არასწორმა დათარიღებამ (1647 წ.) იმთავითვე შეცდომასში შეიყვანა სამეცნიერო საზოგადოება. ამ ფაქტის თვალსაჩინო ილუსტრაციას წარმოადგენს მღვდელი პოლიეექტოს კარბელაშვილის მიერ 1900 წელს გამოქვეყნებული წიგნი: „იერარქია საქართველოს ეკლესიისა, კათალიკოსნი და მღვდელთმთავარნი“. დასახელებულ პუბლიკაციაში ავტორმა ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნის დიმიტრი ფურცელაძისეულ გამოცემაზე დაყრდნობით, შეცდომით დასკვნა, რომ 1647 წელს დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარს ვინმე ბესარიონი ფლობდა: აფხაზეთის კათოლიკოსი ბესარიონ I „ეზია იოსელიანმა შეიპყრო შემოსილი საკათალიკოსო შესამოსლით და მიიყვანა ალექსანდრე მეფესთან ბანძის ომში, სადაც ალექსანდრემ 1647 წ. დაამარცხა დადანი და გურიელი“ (იერარქია საქართველოს ეკლესიისა... გვ. 208. შტრ.: პ. ცხვილოელი [პ. კარბელაშვილი], სია აფხაზეთის კათალიკოსთა... №10, გვ. 8). ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნის დიმიტრი ფურცელაძისეული გამოცემით გამოწვეული გაურკვევლობა, პრაქტიკულად, დღემდე მოპყვება ქართულ ისტორიოგრაფიას. მართალია, ეს ბუნდოვანი საკითხი ერთხელ უკვე განიხილა ბაბილინა ლომინაძემ თავის 1954 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში: „მასალები დასავლეთ საქართველოს XVII-XVIII საუკუნეთა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის“, მაგრამ იმსახნად მკვლევარი რაიმე საბოლოო დასკვნამდე ვერ მივიდა და აღნიშნული საკითხის გარკვევა სამომავლოდ გადაად: „1647 წლის საბუთის მიხედვით (Пурцеладзе, Грузинские дворянские грамоты, 1881, 41) ამ წელს იმერეთში კათალიკოსად მჯდარა ვინმე ბესარიონი... სამწუხაროდ, გამოცემული არ აღნიშნავს საბუთი პირი არის თუ დედანი. საერთოდ კი საბუთი ამ სახით ნატყუარობის შთაბეჭდილებას სტოვებს. ძნელი დასაჯერებელია იმერეთის მეფეს ასეთ ისტორიულ ამბავთან დაკავშირებით გურიელი და დადანი უსახელოდ მიეხსენებინა და ასეთი ეპითეტითაც – „Знаменитые князья“. მცდარია საბუთის თარიღიც. ბანძის ომი, როგორც ცნობილია, მოხდა 1658 წელს... საერთოდ, აღნიშნული საკითხი ჯერჯერობით გამოსარკვევი რჩება.“ (ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს... გვ. 140-141). ვფიქრობთ, ჩვენი წინამდებარე ნაშრომის დახმარებით, ერთხელ და სამუდამოდ ირკვევა ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნის დიმიტრი ფურცელაძისეული გამოცემით გამოწვეული გაურკვევლობა და საბოლოოდ დგინდება, რომ 1647 წელს აფხაზეთის საკათალიკოსო საყდარს არავითარი ბესარიონი არ ფლობდა.

<sup>2</sup> ვ. ბერიძე, ძველი ქართველი ისტორიკები (თბილისი, 1967), გვ. 52-54; გაბაშვილი ოსე, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, ავტორ-შემდგენელი: ე. გაბაშვილი, მ. მამაცაშვილი, ა. ლამბაძე (თბილისი, 2007), გვ. 173.

<sup>3</sup> „მე უიორსმან, ზაქარია მოძღურის ძემ, გაბაონმა ოსე / გადმოესწურე სიგელი ესე ღუწითა და ბრძანებითა ოც ფლისა / არხიმანდრიტის პეტრესისათა, რ(ამეთუ) ფრ(იად) იფულისმოდინა / განახლება და მეცა შრომა არა მცირედი მივიღე / აღმომკითხულთა გვედრები, რ(ათა) შენდობასა გებრძანებდეთ ორთავე“ (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების... 41r. შტრ.: საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), კ. კეკელიძის საერთო რედაქციით, IV, შედგენილია და დასაბუჯდად დამზადებული ედ. მეტრეველის მიერ (თბილისი, 1950), გვ. 211); „ყოფლად წმ(ილისა) სამებისა მინდობილმან, ჩ(უენ) ყოფლად სამღუდელომ ქუთათელ / მიტროპოლიტმან დოსითეოს ც(ახვიხილუ) ჩვენის ეკლესიის, / კაცხის, ტუშლინი და ახალნი გუჯარნი, რომელნიცა მიიღო ჩვენამო არხიმანდრიტმან კაცხისმან პეტრე და ფრ(იად) გვედერა განახლებად და ძეგლებულთა მ(ათ) შეწირულთა გუჯართა და ჩვენცა ვინებუთ და ჩვენს არხიდაკონს ოსეს გაბაონს უბრძანეთ და სწორედ იმ ძველ გუჯრებზე გარდმოვაქებინე და ხუცურად ახლად აღვაწერინე. არც ნაკლები და არც მეტი ამაში არ იყოება. როგორც პირველ წერილში იყო, ისე / ქ(ეშვრი)ტ(ებ)ით გარდმოიღო. ამაში ეჭვ ნურავის გაქუსთ და თუ ვნებაქსთ ძეგლნი დაეთარნი განიხილეთ, ჩ(უენ) სიმართლეს მაშინა / სცნობთ და ამისთვის ჩ(უენ)ს ბეჭდით დავეჭდეთ, რ(ათა) აღმომკითხულთა კეთილად სცნან და გულისტ(მახ) ფონ, რ(ამეთუ) რომელნიმე პირველ / აღწერილნი დაეთარნი ფრ(იად) დაძეგლებულ იყუნეს და მისი(ც)ს / განვახლეთ / ე(ამ)ს უმაღლესისა მეფისა ჩ(უენ)ისა სოლომონ შიორისასა, / არხილის ძისათა, / თვესა აპრილსა პ(20), / ვ(ან) შორეულეპითი(ც)ან სწევსა დ(მერთ)ისა ჩ(უენ)ს (1797 წ.)“ (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების... 41v. შტრ.: საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის... გვ. 211).

სარ ამირეჯიბის შვილის მიერ გაცემულ დოკუმენტს თარიღი არ უზის. ტექსტში მოხსენიებული არიან: „მეფეთმეფე ბაგრატი“ და ვინმე „გურიელი“ (//„დადიან-გურიელი“), რომლებსაც ამ საბუთის პირველი გამომცემელი, სარგის კაკაბაძე იმერეთის მეფე ბაგრატ III-სთან (1510-1565 წწ.) და გურიის მთავართან, გიორგი I გურიელთან (1483-1512 წწ.) აიგივებს. აღნიშნული გაიგივების საფუძველზე, დოკუმენტი სპეციალურ ლიტერატურაში დათარიღებულია 1515-1535 წლებით<sup>1</sup>.

განსახილავი დოკუმენტის ტექსტზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ ოსე გაბაშვილის მიერ შესრულებული ნუსხური პირი დამყარებულია არა უშუალოდ საბუთის დედანზე, არამედ დღეისათვის დაკარგულ კიდევ ერთ პირზე, რომელიც, თავის მხრივ, საკუთრივ დოკუმენტის დედნიდან უნდა ყოფილიყო გადაწერილი. ეს დაკარგული პირი შესრულებული იყო დასაბამიდან „შუდი ათას ას ოთხმოცდახუთ“ წელს (7185-5508=1677 წ.) და „ტამ ქორონიკონს“ (1312+365=1677 წ.) ანუ ქრისტეშობიდან 1677 წელს, კათოლიკოსი ილარიონის მიერ, იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-სა (1660-1661, 1663-1668, 1669-1678, 1679-1681 წწ.) და დედოფალ თამარის ბრძანებით. 1677 წელს გადაწერილი პირი, საბუთის დედნის მსგავსად, დაკარგულია. ამ ნაკლოვანებას ერთგვარად ავსებს ოსე გაბაშვილის მიერ 1797 წელს შესრულებული პირი, სადაც, სავარაუდოდ, უცვლელად არის გადატანილი კათოლიკოსი ილარიონის მიერ 1677 წელს შესრულებული პირისათვის დართული შესაბამისი მინაწერის ტექსტი:

*„დაიწერა და ვანახლდა გუჯარი და სიგელი ესე ბრძანებითა მეფის ბაგრატისათა და დედოფლისა თამარისათა და ჳელითა ბატონისა კათოლიკოსის ილარიონისათა, ქორონიკონსა დასაბამით(ა)ნ შუდი ათას ას ოთხმოცდახუთსა (1677 წ.), ხ(ოლო) მოქცევასა ქორონიკონის(ა)სა ტამ (1677 წ.). | ვავსინჯეთ ძუჭლი გუჯარი და დაძველებულ იყო. | არცა-რა შეგვმატებია და არცა-რა დაგვკლია. ისრე ვადმოვსწერეთ“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>2</sup>.*

ზუსტად განხილული საბუთის მსგავსი ვითარება გვაქვს აბულახსარ ამირეჯიბის შვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული დანარჩენი ორი საბუთის შემთხვევაშიც: ორივე დოკუმენტი შედგენილია 1515-1535 წლების (?) ახლოხანებში; მათი დედნები დაკარგულია; ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ ამ საბუთების ნუსხურით დაწერილმა პირებმა, რომლებიც შესრულებულია 1797 წლის 20 აპრილს, ზემოთ უკვე ნახსენები ოსე გაბაშვილის მიერ; ეს ნუსხური პირები გადაწერილია არა უშუალოდ დედნებიდან, არამედ, დედნებზე დამყარებული (?) სხვა პირებიდან, რომლებიც, თავის მხრივ, შესრულებული იყო 1677 წელს, კათოლიკოსი ილარიონის მიერ; 1677 წლის პირები, მათი დედნების მსგავსად, დაკარგულია; რაც შეეხება კათოლიკოსი ილარიონის მიერ 1677 წლის პირებისათვის დართულ შესაბამის მინაწერებს, ისინი, სავარაუდოდ, უცვლელი სახით არის გადატანილი ამავე დოკუმენტების ჩვენამდე მოღწეულ, 1797 წლის პირებში:

– აბულახსარ ამირეჯიბის შვილის მიერ გაცემული შეწირულობის წიგნი კაცხის მონასტრისათვის გლეხების, ზემო მოდებამეების: მამისას, გიორგას, ანტონას, მახარებელის, ივანასა და სხვების, აგრეთვე, სოფელი რგანის, ნასოფლარი ვაჭევისა და სოფელი (?) ჯოყოეთის შეწირვის თაობაზე:

*„განახლდა და დაიწერა სიგელი ესე | ქორონიკონსა შუდი ათას [ას] ოთხმოცდახუთსა (1677 წ.), მეფობასა და დედოფლობასა პატრონისა ბაგრატისსა და თამარისსა, ჳელითა კათოლიკოსისა (!) ილარიონისათა. ხ(ოლო) | მოქცევასა ქორონიკონისასა ტამ (1677 წ.). | ვავსინჯეთ ძველი გუჯარი და დაძველებულ | იყო. არცა-რა შეგვმატებია და არცა-რა დაგვკლია, | ისრე ვარდმოვსცუადეთ“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>3</sup>.*

– აბულახსარ ამირეჯიბის შვილის მიერ გაცემული შეწირულობის წიგნი კაცხის მონასტრისათვის გლეხების, ქვემო მოდებამეების: პავლიას, ივანას, ბეროზას, მახარებელის, ოქროპირის, სიხარულასა და დათუას, სოფელ საკურწეს მოსახლე ხუცესის, გიორგი ბრეგვაძისა და

<sup>1</sup> ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს სოციალურ და ეკონომიურ ისტორიისათვის, „სისტორიო კრებული“, III (ტფილისი, 1928), გვ. 42; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი..., I, გვ. 64, 240; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი..., II, გვ. 425. წინამდებარე ნაშრომის მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, განსახილავი საბუთის სარგის კაკაბაძის მიერ შემოთავაზებულ და სხვა მკვლევართა მიერ გაზიარებულ თარიღს (1515-1535 წწ.) რაიმე არსებითი მნიშვნელობა არ აქვს ჩვენთვის, რის გამოც, ამ შემთხვევაში, უპირობოდ ვაფიქსირებთ მას. თუმცა კი, აქვე, ხაზგასმით აღვნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ დოკუმენტის მაინც-დამაინც 1515-1535 წლებით დათარიღებისათვის რაიმე მყარი საფუძველი არ არსებობს და ამ საკითხის საბოლოოდ გადაჭრისათვის საფუძველიანი კვლევა-ძიების ჩატარება საჭირო (შდრ.: ვ. ბერიძე, კაცხის ტაძარი, ქართული ხელოვნება, ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 3 (თბილისი, 1950), გვ. 70). აბსოლუტურად იგივე მოსაზრება გვაქვს აბულახსარ ამირეჯიბის შვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული დანარჩენი ორი შეწირულების წიგნის ქრონოლოგიის თაობაზეც, რომლებიც სპეციალურ ლიტერატურაში, აგრეთვე, 1515-1535 წლებით არის დათარიღებული (იხ. ქვემოთ).

<sup>2</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 19. შდრ.: ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 47-48; საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის..., გვ. 210.

<sup>3</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 15. შდრ.: ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 44.

მისი შვილების, აგრეთვე, სვიმონ მოდებადისა და მისი ძმისათვის დაკისრებული ცხვრის შეწირვის თაობაზე:

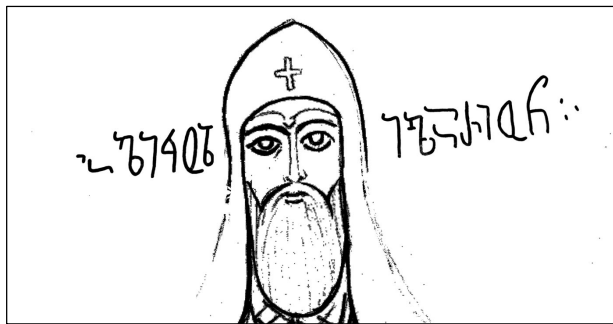
„დაიწერა და განახლდა წიგნი და სიგელი ესე დასაბამით(ა)ნ ქორონიკონსა შვიდი ათას ას ოთხმოცდახუთსა (1677 წ.), ხ(ოლო) მოქცევ(ა)სა ქორონიკონისასა ტამ (1677 წ.). | მეფობასა მეფისა ბაგრატისსა და დედოფლობასა ბატონის თამარისათა და კელითა ჩემ ცოლულისა კათოლიკოზისა ილარიონისათა. | გაესინჯეთ ძველი გუჯარი და დაძველებულ იყო | და გ(ა)მოვსცუა-ლეთ. არცა-რა შეგვმატებია და არცა-რა დაგუკლია“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>.

აბულახსარ ამირეჯიბის შვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული შეწირულების წიგნების განხილვის შემდეგ მოკლედ დავახასიათებთ კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკულ პორტრეტს და აკადემიური სახით მოვიტანთ ამ ფერწერული გამოსახულების თანმხლები განმარტებითი წარწერის ტექსტს.

კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკული პორტრეტი ხობის მონასტრის ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიის ჩრდილოეთი ბურჯის აღმოსავლეთ წახნაგზეა შესრულებული. აქ კათოლიკოსი ილარიონი, დაახლოებით, 55-60 წლის თეთრწვერიანი მოხუცის სახით, სრული ტანით, ფრონტალურად, ორანტის პოზაშია წარმოდგენილი. იგი სამღვდელმთავრო ომოფორითა და ენქერთაა გამოსახული, თავი კი კუნკულით აქვს დაბურული. ფრესკული გამოსახულება, საღებავის გახუნებისა და გადასვლის გამო, მცირედ დაზიანებულია, თუმცა, ძირითადად, კარგად განირჩევა (სურ. 1 და სქემა 1)<sup>2</sup>.

ფერწერული პორტრეტის ზედა ნაწილში, კათოლიკოსი ილარიონის თავის გასწვრივ, მის ორსავე მხარეს, განმარტებითი ხასიათის ფრესკული ასომთავრული წარწერაა წარმოდგენილი. წარწერა თეთრი ფერის საღებავითაა შესრულებული და ორი სიტყვისაგან შედგება. წარწერის პირველი სიტყვა კათოლიკოსი ილარიონის თავის მარცხნივ არის წარმოდგენილი. ამ სიტყვის პირველი ორი გრაფემა ზC (კა), საღებავისა გახუნებისა და გადასვლის გამო, საერთოდ აღარ განირჩევა, მომდევნო ორი გრაფემა C (თ) და C (ა) კი ფრაგმენტულად იკითხება: C (თ)-დან მხოლოდ მისი მარჯვნივ მიმართული მკლავია შემორჩენილი, ხოლო C (ა)-დან – მხოლოდ მისი ქვედა ნახევარი. სიტყვას ბოლოში, დაუდგენელი მიზეზების გამო, ერთი გრაფემა 1 (ი) აკლია. წარწერის მეორე სიტყვა კათოლიკოსი ილარიონის თავის მარჯვნივ არის წარმოდგენილი. იგი, მართალია, ძნელად, მაგრამ მაინც მთლიანად განირჩევა. სიტყვის ბოლოს, წარწერის დასასრულის აღსანიშნავად, სამწერტილია გამოყვანილი. წარწერის პირველი სიტყვის შემორჩენილი ნაწილის ზომა 75,5X8,5 სმ-ია, ხოლო მეორე სიტყვისა – 30,5X13 სმ. წარწერაში ქარაგმისა და განკვეთილობის ნიშნები გამოყენებული არ არის.

მოვიტანთ წარწერის პალეოგრაფიულ პირს<sup>3</sup>, მისი ტექსტის გადმონაწერს, დედნის შრიფტის დაცვით და ამ ტექსტის ჩვენეულ წაკითხვას.



[--]C'ზ'ზ' || წ'C'1'1'Q.

„[კათალიკოზი] // ილარიონ“.

<sup>1</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 17v. შდრ.: ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 46.

<sup>2</sup> კათოლიკოსი ილარიონის ფერწერული პორტრეტის დახასიათებაზე მუშაობისას გაწეული დახმარებისათვის მადლობას მოვახსენებ ჩვენს მეგობარს, ხელოვნებათმცოდნე შოია ჯანჯალიას.

<sup>3</sup> წარწერის პალეოგრაფიული პირი გადმოვიღეთ 2011 წლის 1 ივნისს, როცა ეპიგრაფიკული ძეგლების შესწავლის მიზნით, ხელოვნებათმცოდნე იუზა ხუსკივაძესთან ერთად, რამდენიმე დღით ვიმყოფებოდით ხობის მონასტერში. აქვე, ვსარგებლობთ შემთხვევით და ხობის მონასტერში მუშაობისას გაწეული დახმარებისა და უდიდესი გულისხმიერებისათვის მადლობას მოვახსენებთ მონასტრის მოძღვარს, დეკანოზ ილია ლომიას, მონასტრის ილუმენიას ანა მუსელიანსა და მონასტერში მოხარვე სხვა დედებს, აგრეთვე, ფოთისა და ხობის ეპარქიის სიწმინდეთა მოძიებისა და ძეგლთა დაცვის სამსახურის უფროსს, ისტორიკოს გოგიტა ჩიტაიას.

ზემოთ განხილულ ისტორიულ დოკუმენტებში მოხსენიებული და ხობის მონასტრის ფრესკულ პორტრეტზე წარმოდგენილი კათოლიკოსი ილარიონის შესახებ დღეისათვის სამეცნიერო ლიტერატურაში სულ რამდენიმე მოსაზრებაა გამოთქმული. საკითხში საბოლოოდ გარკვევის მიზნით, დაწვრილებით, ქრონოლოგიური თანამიმდევრობის დაცვით განვიხილავთ თითოეულ ამ მოსაზრებას.

ჩვენს ხელთ არსებული ბიბლიოგრაფიული მონაცემების მიხედვით, პირველი ავტორი, რომელიც კათოლიკოს ილარიონთან დაკავშირებულ საკითხებს შეეხო, XIX საუკუნის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში მოღვაწე სასულიერო პირი, მღვდელმონაზონი კალისტრატე იყო. მწიგნობარმა მღვდელმა აღნიშნული საკითხები მოკლედ განიხილა თავის 1894 წელს დაბეჭდილ წიგნაკში „ხობის მონასტერი და მისი ისტორიული წყარო (1089-1125 წწ.)“. ამ პუბლიკაციაში ავტორმა აღნიშნა, რომ ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძრის ერთ-ერთ ბურჯზე გამოსახული იყო ფილონ-ენქერიანი, თავშიშველი, დიდტანიანი მოხუცი, განმარტებითი წარწერით: „კათალიკოზი ილარიონ“, ხოლო შემდეგ, იქვე დასძინა ისიც, რომ კათოლიკოსი ილარიონის სახელი საქართველოს ეკლესიის ისტორიისათვის სრულებით უცნობი იყო: „ეკლესიის საშვადი სვეტებზეა ბარტყულ[]-მანტიით კათალიკოსი[.] წარწერა გადასულა. – პირდაპირ[.] მეორე სვეტზეა სამღვდლო ფილვნი (იშვიათია) და ენქერით[.] თავლია[.] დიდის ტანის მოხუცი, მიწერილია „კათალიკოზი ილარიონ“. საექლესიო ისტორიაში არა ხჩანს“<sup>1</sup>.

მღვდელმონაზონი კალისტრატეს შემდეგ კათოლიკოსი ილარიონის საკითხს გაკვრით შეეხო თედო ჟორდანიას თავისი ცნობილი „ქრონიკების“ 1897 წელს დაბეჭდილ II წიგნში. აქ მკვლევარმა ლაკონურად აღნიშნა შემდეგი: ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების „ტაძრის წინა-სვეტებზე დახატულნი არიან ორნი მღვდელ-მთავარნი წარწერით: „კ“ზი ილარიონ“; „კ“ზი ნიკოლოზ“<sup>2</sup>.

თედო ჟორდანიას „ქრონიკების“ II წიგნის დაბეჭდვიდან სამაოდ მცირე ხნის შემდეგ, 1910 წელს, ქალაქ რომში გამოქვეყნდა მიხეილ თამარაშვილის ფუნდამენტური ნაშრომი: „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“, სადაც, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, 1672 წლის ივლის-დეკემბერში შედგენილი ცხრაპუნქტიანი დოკუმენტის, ე. წ. „სარწმუნოების აღსარებისათვის“ დასმული ერთ-ერთი ბეჭდისა და მისი ლეგენდის ანალიზის საფუძველზე, მოკლედ იყო შესწავლილი კათოლიკოს ილარიონთან დაკავშირებული რამდენიმე საკითხი<sup>3</sup>.

დასახელებული ნაშრომი ჩვენ უკვე დაწვრილებით მიმოვიხილეთ ზემოთ და ამიტომ აქ დიდი ხნით აღარ შეჩერდებით მასზე. შევნიშნავთ, მხოლოდ, ორ კონკრეტულ ფაქტს: 1. მიხეილ თამარაშვილი ხსენებულ ნაშრომზე მუშაობისას, როგორც ჩანს, საერთოდ არ იცნობდა მღვდელმონაზონი კალისტრატეს მიერ 1894 წელს დაბეჭდილ წიგნაკსა და თედო ჟორდანიას მიერ 1898 წელს გამოქვეყნებულ „ქრონიკების“ II ტომს. ჩვენი დაკვირვებით, სწორედ ეს ფაქტი იყო ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ მკვლევარმა დუმილით აუარა გვერდი ხობის მონასტრის ფრესკულ პორტრეტს და კათოლიკოს ილარიონზე საუბრისას მხოლოდ „სარწმუნოების აღსარებისათვის“ დასმული ერთ-ერთი ბეჭდისა და მისი ლეგენდის ანალიზით შემოიფარგლა; 2. მიხეილ თამარაშვილის მიერ 1910 წელს რომში გამოქვეყნებული ნაშრომი იმთავითვე ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენდა და ქართული ისტორიოგრაფიისათვის, პრაქტიკულად, უცნობი იყო. აღნიშნული მიზეზის გამო მიხეილ თამარაშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები, როგორც ქვემოთ ვნახავთ ამას, აბსოლუტურად არ გაუთვალისწინებიათ იმ ქართველ მკვლევრებს, რომლებიც 1910 წლის შემდეგ რაიმე სახით მაინც შეეხნენ კათოლიკოს ილარიონთან დაკავშირებულ საკითხებს.

მიხეილ თამარაშვილის შემდეგ კათოლიკოს ილარიონთან დაკავშირებული საკითხები მოკლედ განიხილა ექვთიმე თაყაიშვილმა თავის 1913-1914 წლებში დაბეჭდილ შესანიშნავ ნაშრომში „არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში“. ამ პუბლიკაციაში ავტორი გაკვრით შეეხო ხობის მონასტრის ჩვენთვის საინტერესო ფრესკულ პორტრეტს, ხაზგასმით აღნიშნა, რომ მისი განმარტებითი წარწერა შესრულებული იყო „ხუცურად, მაგრამ გადმობრუნებულის ასოებით“ (?) და საბოლოოდ, ამ წარწერის ტექსტი, მღვდელმონაზონი კალისტრატესა და თედო ჟორდანიასაგან განსხვავებით, შეცდომით ამოიკითხა, როგორც „ხობელი ილარიონ“. პუბლიკაციაში ვკითხულობთ: ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიის „ჩრდილოეთის სვეტზე დახატულია ეპისკოპოზი ხელემაშვერილი სავედრებელად, რომელსაც ხუცურად, მაგრამ გადმობრუნებულის ასოებით აწერია: **ΕΙΩΛΥΝΙ ΝΗΣΤΑΙΩΝ**. (=ხობელი ილარიონ)“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ხობის მონასტერი და მისი ისტორიული წყარო (1089-1125 წწ.), მღვდელმონაზონ კალისტრატეს მიერ (ახალ-სენაკი, 1894), გვ. 14.

<sup>2</sup> ქრონიკები და სხვა მასალა... წიგნი მეორე, გვ. 131.

<sup>3</sup> მიხეილ თამარაშვილი, ქართული ეკლესია... გვ. 176-178, 461-462, 467.

<sup>4</sup> ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, ძველი საქართველო, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, III, ექ. თაყაიშვილის რედაქტორობით (ტფილისი, 1913-1914 წწ.), გვ.

ექვთიმე თაყაიშვილის შემდეგ კათოლიკოსი ილარიონის საკითხით სარგის კაკაბაძეც დაინტერესდა. მკვლევარმა აღნიშნულ საკითხზე ყურადღება საგანგებოდ გაამახვილა თავის 1928 წელს დაბეჭდილ ნაშრომში „მასალები დასავლეთ საქართველოს სოციალურ და ეკონომიურ ისტორიისათვის“. სამწუხაროდ, დასახელებულ ნაშრომზე მუშაობისას მკვლევარს ხელთ ჰქონდა მხოლოდ აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული სამი დოკუმენტის ტექსტი. რაც შეეხება ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნსა და ხობის მონასტრის ფერწერულ პორტრეტს, ამ ძეგლებს სარგის კაკაბაძემ დუმილით აუარა გვერდი<sup>1</sup>.

აღნიშნული მიზეზის გამო, უფრო ზუსტად კი, შესაბამისი მასალის სიმწირის ზეგავლენით, სარგის კაკაბაძე იმთავითვე ეჭვით მოექცა კათოლიკოსი ილარიონის საკითხს. მართალია, მან რამდენიმე საინტერესო ვარაუდი გამოთქვა ილარიონის კათოლიკოსობის ქრონოლოგიისა და მისი კაცხის მონასტერში მოხვედრის თაობაზე, მაგრამ საბოლოოდ მაინც იმ მოსაზრებისაკენ გადაიხარა, რომ აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის საბუთების გვიანდელ პირებში გაპარული იყო „დამწერლობითი ხასიათის შეცდომა“ და დოკუმენტების დედნებში, სინამდვილეში, იკითხებოდა არა სიტყვა – „კათალიკოზი“, არამედ დაქარაგმებული სიტყვა – „კანდელაკი“. მკვლევრის თქმით: აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის საბუთებში დაცულ „ისტორიულ ხასიათის ცნობათაგან საყურადღებო იქნებოდა ცნობა 1677 წელს ილარიონ კათალიკოზის მოხსენიების შესახებ (აბულახსარის საბუთები შეტანილია წიგნში ამ ილარიონ კათალიკოზის მიერ გადაწერილ პირების მიხედვით), რომ ეს ცნობა ეჭვს არ იწვევდეს. ამ დროს აფხაზ-იმერეთის კათალიკოზად დავით ნემსაძე იჯდა. შესაძლებელია ეს ილარიონ კათალიკოზი იყოს დავით ნემსაძეზე ადრე ცოტა ხნით კათალიკოზად მყოფი, შემდეგ კათალიკოზობიდან გადამდგარი და კაცხის მონასტერში მცხოვრები პირი. ამ საკითხის გარდასაწყვეტად საჭირო იქნება ახალი მასალის მოპოება. ჯერჯერობით კი ჩვენ გვგონია, რომ სათანადო ადგილას აქ დამწერლობითი შეცდომა იყოს და წაკითხვა კათალიკოზი იყოს შემცდარი ნაცვლად კანდელაკისა (კანდელაკი ილარიონ). ქარაგმის ქვეშ მოთავსებულ სიტყვის ამგვარი შეცდომით წაკითხვა შესაძლებელია, საკითხი ჯერჯერობით მაინც რჩება ღიად“<sup>2</sup>.

სარგის კაკაბაძის შემდეგ კათოლიკოსი ილარიონის საკითხს ვახტანგ ბერიძეც შეეხო. მკვლევარმა აღნიშნული საკითხი საკმაოდ დეტალურად განიხილა 1973 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში „ხობის ტაძრის ისტორიისათვის“. ამ ნაშრომში ვახტანგ ბერიძემ გამოთქვა მოსაზრება, რომ ხობის მონასტრის ჩვენთვის საინტერესო ფერწერული პორტრეტი გვიანდელ პერიოდში, დაახლოებით, მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიის XVII საუკუნით დათარიღებული ფრესკული მოხატულობის თანადროულად იყო შესრულებული. ფერწერული პორტრეტის დათარიღების პარალელურად, მკვლევარმა საესკებით მართებულად გაასწორა ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისში დაშვებული შეცდომა და სამეცნიერო საზოგადოებას შესთავაზა აღნიშნული ფრესკული პორტრეტის განმარტებითი წარწერის მართებული წაკითხვა: „[კათა]ლიკო[ზი] ილარიონ“.

ამის შემდეგ ვახტანგ ბერიძემ გაითვალისწინა ის ფაქტი, რომ კათოლიკოსი ილარიონი შეყვანილი არ იყო XVI-XVIII საუკუნეების აფხაზეთის კათოლიკოსების ქრონოლოგიურ რიგში და სცადა, გაერკვია, ნამდვილად არსებობდა თუ არა ასეთი ისტორიული პირი. აღნიშნული მიმართულებით მუშაობისას მკვლევარმა ყურადღება გაამახვილა იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის მიერ ეზია იოსელიანისათვის მიცემულ, ზემოთ განხილულ საბუთზე და იმთავითვე აღნიშნა, რომ მისთვის მთლად ნათელი არ იყო ხსენებული დოკუმენტის იმ ფრაგმენტის აზრი,

136. შდრ.: ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი*, წიგნი მეორე (ტფილისი, 1914), გვ. 136.

<sup>1</sup> ის ფაქტი, რომ სარგის კაკაბაძემ კათოლიკოსი ილარიონის საკითხზე მსჯელობისას საერთოდ არ გამოიყენა დასახელებული ძეგლები, გასაკვირი სულაც არ არის. მართლაც, მკვლევრის განსახილავი ნაშრომის დაბეჭდვის დროს ანუ 1928 წელს ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნის სრული ტექსტი, XVII საუკუნის ასეულობით სხვა ქართული დოკუმენტის სრული ტექსტის მსგავსად, ჯერ კიდევ არ იყო გამოქვეყნებული. რაც შეეხება ამავე საბუთის ერთ-ერთი ფრაგმენტის რუსულენოვან თარგმანს, რომელიც 1881 წელს გამოაქვეყნა დიმიტრი ფურცელაძემ, აქ, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, კათოლიკოსი ილარიონი, ტექსტის არასწორად წაკითხვის გამო, მოხსენიებული იყო, როგორც „კათოლიკოსი ბესარიონი“ („Католикос Виссарион“) (Грузинскія дворянскія грамоты..., стр. 41). პრაქტიკულად, ანალოგიური სურათი გვაქვს კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკულ პორტრეტთან დაკავშირებითაც. კერძოდ, ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ამ პორტრეტის განმარტებითი წარწერის შეცდომით წაკითხვის გამო, სამეცნიერო საზოგადოებამ და მათ შორის, სარგის კაკაბაძემაც, იცოდა, რომ ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში წარმოდგენილი იყო არა კათოლიკოსი ილარიონის, არამედ ვინმე ხობელი ილარიონის გამოსახულება (ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *ძველი საქართველო...*, გვ. 136. შდრ.: ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *არხეოლოგიური მოგზაურობანი...*, გვ. 136). აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, საესკებო ცხადია, თუ რატომ არ გამოიყენა სარგის კაკაბაძემ კათოლიკოს ილარიონთან დაკავშირებული საკითხების განხილვისას ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნი და ხობის მონასტრის ფრესკული პორტრეტი.

<sup>2</sup> ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 36-37.

სადაც გადმოცემულია ეზია იოსელიანის მიერ კათოლიკოსი ილარიონის „ომზე დარჩენისა“ და „მისის საისხნით (sic)“ ალექსანდრე III-სათვის გადაცემის ამბები. გარდა ამისა, ვახტანგ ბერიძემ ყურადღება მიაქცია ალექსანდრე III-ის საბუთის ტექსტის გამომცემლის, ნიკო ბერძენიშვილის მოსაზრებასაც, რომლის თანახმადაც ხსენებული დოკუმენტისათვის დასმული მცდარი თარიღი – 1647 წელი, ან იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ საბუთი ნატიყარია, ან კიდევ იმაზე, რომ თარიღი დოკუმენტის დამწერის მიერ არის არეული.

ამ რამდენიმე ბუნდოვანი გარემოების მიუხედავად, რომლებიც ვახტანგ ბერიძეს საფუძვლიან ეჭვს აღუძრავდა ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნში დაცული ცნობებისადმი, მკვლევარმა მაინც გამოუცხადა ნდობა ხობის მონასტრის ფრესკულ პორტრეტს და საბოლოოდ, იმ აზრისაკენ გადაიხარა, რომ კათოლიკოსი ილარიონი XVII საუკუნეში მოღვაწე რეალური ისტორიული პირი იყო: „ხობში ილარიონის პორტრეტის არსებობა, ჩემი აზრით, ამ საბუთის შემამტკიცებელია – ეტყობა ვიდაც კათალიკოზი ილარიონი XVII საუკუნეში მაინც არსებობდა“.

ალექსანდრე III-ის დოკუმენტისაგან განსხვავებით, ვახტანგ ბერიძემ სრული უნდობლობა გამოუცხადა აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული საბუთების 1677 წლის პირებში დაცულ ცნობებს და უკრიტიკოდ გაიზიარა სარგის კაკაბაძის მიერ აღწერილი მოსაზრება, რომლის თანახმადაც აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის დოკუმენტების 1677 წელს დაწერილ პირებში ილარიონი მოხსენიებული იყო არა როგორც „კათალიკოზი“, არამედ – როგორც „კანდელაკი“. მკვლევრის თქმით: „ერთი კათალიკოზი ილარიონი გვხვდება კაცხის საბუთებშიაც, რომლებიც 1677 წელსაა განახლებული და დაწერილი, თითქოს „ჭელითა კათალიკოზისა ილარიონისათა“... მაგრამ ამ ილარიონის კათალიკოზობა ძალიან საეჭვოა, როგორც ეს სამართლიანად აქვს აღნიშნული საბუთების გამომცემელს ს. კაკაბაძეს: ამ დროს აფხაზეთის კათალიკოზის ტახტი სხვას ეჭირა... ესეც რომ არ იყოს, ძნელი წარმოსადგენია, რომ საბუთს თვით კათალიკოზი წერდეს თავისი ხელით. ეს საბუთები გვიანდელი პირების საშუალებითაა მოღწეული და აქ, უჭკველია, გადამწერის შეცდომა უნდა იყოს. ს. კაკაბაძე შენიშნავს, იქნებ აქ კათალიკოზის ნაცვლად კანდელაკი უნდა იკითხებოდესო“<sup>1</sup>.

ვახტანგ ბერიძის შემდეგ ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში გამოსახული ილარიონის საკითხს გაკვირვებით შეეხნენ ანზორ სიჭინავა და გოგიტა ჩიტაია მათ მიერ 2000 წელს გამოცემულ წიგნში „ხობის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მიძინების მონასტერი“. ავტორებმა დასახელებულ ნაშრომში არ გაიზიარეს ილარიონის ფრესკული პორტრეტის განმარტებითი წარწერის კალისტრატე მღვდელმონაზონის, თედო ჟორდანიასა და ვახტანგ ბერიძისეული წაკითხვები და ამავე წარწერის ექვთიმე თაყაიშვილისეულ მცდარ წაკითხვას („ხობელი ილარიონი“) მისცეს უპირატესობა. ამის შემდეგ ანზორ სიჭინავამ და გოგიტა ჩიტაიამ ილარიონის ფერწერული პორტრეტი, სავარაუდოდ, ვახტანგ ბერიძის ზემოთ განხილულ ნაშრომზე დაყრდნობით, ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძრის XVII საუკუნის ფრესკულ მოხატულობათა რიგში განიხილეს და კითხვის ნიშნით დაასკვნეს, რომ ილარიონი XVII საუკუნის შუახანებში, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის შემდეგ მოღვაწე ხობელი ეპისკოპოსი იყო<sup>2</sup>.

ანზორ სიჭინავასა და გოგიტა ჩიტაიას შემდეგ კათოლიკოს ილარიონთან დაკავშირებული საკითხები განიხილა გიორგი კალანდიამ თავის 2004 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში „ოლიმის საეპისკოპოსოები (ცაიში, ბედია, მოქვი, ხობი)“. მკვლევარმა, ისე როგორც ანზორ სიჭინავამ და გოგიტა ჩიტაიამ, სარწმუნოდ არ მიიჩნია ხობის მონასტრის ფრესკული პორტრეტის განმარტებითი წარწერის კალისტრატე მღვდელმონაზონის, თედო ჟორდანიასა და ვახტანგ ბერიძის მიერ შემოთავაზებული წაკითხვები, იმავდროულად, უპირობოდ გაიზიარა ამავე წარწერის ექვთიმე თაყაიშვილისეული მცდარი წაკითხვა („ხობელი ილარიონი“) და ზუსტად ანზორ სიჭინავასა და გოგიტა ჩიტაიას მსგავსად, დაასკვნა, რომ ამ პორტრეტზე გამოსახული იყო ხობელი ეპისკოპოსი ილარიონი.

პარალელურად ამისა, გიორგი კალანდიამ მართებულად არ ჩათვალა ფერწერული პორტრეტის ვახტანგ ბერიძისეული თარიღი (XVII საუკუნე) და გამოთქვა მოსაზრება, რომ პორტრეტი შესრულებული იყო XIV საუკუნეში. ამასთან, მკვლევარმა ვახტანგ ბერიძისეული თარიღის უარყოფისას და ახალი თარიღის შემოთავაზებისას რაიმე არგუმენტაციის მოყვანისაგან თავი შეიკავა და საკუთარი მოსაზრების შესამაგებლად მხოლოდ ექვთიმე თაყაიშვილის ზემოთ განხილული ნაშრომის 136-ე გვერდი მიუთითა<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ვ. ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის, „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2 (თბილისი, 1973), გვ. 82-83.

<sup>2</sup> ხობის ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მიძინების მონასტერი, შემდგენლები: ა. სიჭინავა, გ. ჩიტაია, რედაქტორი: პროფესორი თ. ბერაძე (ხობი-თბილისი, 2000), გვ. 13, 20, 36.

<sup>3</sup> ჩვენ დეტალურად გავეცანით ექვთიმე თაყაიშვილის დასახელებულ ნაშრომს და დაბეჯითებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ ნაშრომის არც გიორგი კალანდიას მიერ მითითებულ 136-ე და არც რომელიმე სხვა გვერდზე, გაკვირვებულად არ



მიუხედავად იმისა, რომ გიორგი კალანდიას მიერ გამოთქმული ამ ორი მოსაზრებიდან ერთ-ერთი (ხობის მონასტერში გამოსახულია ხობელი ეპისკოპოსი ილარიონი) აშკარა გაუგებრობის შედეგს წარმოადგენდა, ხოლო მეორე მოსაზრება (განსახილავი ფრესკული პორტრეტი შესრულებულია XIV საუკუნეში), რაიმე არგუმენტაციით შემაგრებული არ იყო, მკვლევარი მაინც დაეყრდნო ამ მოსაზრებებს და საბოლოოდ შეცდომით დაასკვნა, რომ ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიაში გამოსახულია XIV საუკუნის I ნახევარში (?) მოღვაწე სასულიერო პირი, ხობის პირველი ეპისკოპოსი ილარიონი<sup>1</sup>.

კათოლიკოს ილარიონთან დაკავშირებულ საკითხებს სულ ბოლოს შეეხო დავით ჭითანავა თავის 2010 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში „ეკლესიები და თავდაცვითი ნაგებობები სამეგრელოში (უძველესი დროიდან დღემდე)“. დასახელებულ პუბლიკაციაში ავტორმა, ერთი მხრივ, სარწმუნოდ მიიჩნია ილარიონის ფრესკული პორტრეტის განმარტებითი წარწერის ექვთიმე თაყაიშვილისეული მცდარი წაკითხვა, მეორე მხრივ, მართალია, გარკვეული ეჭვით, მაგრამ მაინც გაიზიარა გიორგი კალანდიას მიერ გამოთქმული მოსაზრება ილარიონის, როგორც პირველი ხობელი ეპისკოპოსის შესახებ და ილარიონი ხობის საეკლესიო სენიორიის სათავეში მდგომ სასულიერო პირთა ქრონოლოგიურ რიგში XIII-XV საუკუნეებში მოღვაწე ხობელ იერარქებს შორის ჩართო: „პირველ ხობელ ეპისკოპოსად გ. კალანდია მიიჩნევს ილარიონს, თუმცა ამის დამადასტურებელი სხვა ფაქტი არ არსებობს, გარდა იმისა, რომ ექვთ. თაყაიშვილის მიხედვით ტაძრის ჩრდილოეთ სვეტზე დახატულია ეპისკოპოზი ხელებაშვერილი სავედრებლად, რომელსაც ხუცურად, მაგრამ გადმობრუნებულის ასოებით აწერია (=ხობელი ილარიონ)“; „ხობის ეპისკოპოსებისა და მონასტრის წინამძღვართა ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ქრონოლოგიური რიგი XIII საუკუნიდან XVIII საუკუნის დასასრულამდე: ეგნატე ხობის წინამძღვარი – XIII-XIV საუკუნეთა მიჯნა[.] ილარიონი – ?[.] თადეოზ ხობელი – XIV საუკუნის დამლევეს [-] XV ს. დამლევეს“.

ციტირებული ფრაგმენტის შემდეგ დავით ჭითანავა გაკვრით შეეხო ვახტანგ ბერიძის მიერ ამავე საკითხის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებასაც და შესაბამის პუბლიკაციაზე მითითების გარეშე აღნიშნა, რომ ვახტანგ ბერიძე ილარიონს აფხაზეთის უცნობ კათოლიკოსად მიიჩნევდა<sup>2</sup>.

ამით ვამთავრებთ სამეცნიერო ლიტერატურაში კათოლიკოსი ილარიონის შესახებ გამოთქმული მოსაზრებების მიმოხილვას და გადავდივართ ამ ნაკლებად ცნობილი საეკლესიო იერარქის ცხოვრება-მოღვაწეობასთან დაკავშირებული ძირითადი საკითხების შესწავლაზე<sup>3</sup>.

### 1. რატომ გამოთქვა ექვთიმე თაყაიშვილმა მცდარი მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში გამოსახული კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკული პორტრეტის განმარტებითი წარწერა „გადმობრუნებული ხუცური ასოებით“ არის შესრულებული?

---

არის გამოთქმული რაიმე ისეთი მოსაზრება თუ დაკვირვება, რაც პირდაპირ ან ირიბად დაუჭერდა მხარს ჩვენთვის საინტერესო ფრესკული პორტრეტის XIV საუკუნით დათარიღებას. ასე, რომ ექვთიმე თაყაიშვილის ნაშრომზე მითითება არანაირად არ გამოდგება ახალგაზრდა მკვლევრის მიერ შემოთავაზებული თარიღის შესამაგრებლად.

<sup>1</sup> გ. კალანდია, *ოდიშის საეპისკოპოსოები (ცაიში, ბელია, მოჭვი, ხობი)* (თბილისი, 2004), გვ. 156, 167.

<sup>2</sup> დ. ჭითანავა, *ეკლესიები და თავდაცვითი ნაგებობები სამეგრელოში (უძველესი დროიდან დღემდე)* (თბილისი, 2010), გვ. 275, 290. სხვათა შორის, დავით ჭითანავას წიგნის ამ ნაწილში მცირე ტექნიკური უზუსტობაა გაპარული და აღნიშნული მოსაზრების ავტორად ვახტანგ ბერიძის ნაცვლად, შეცდომით, თ[ამაზ] ბერაძეა დასახელებული: „თ. ბერაძე მას (ილარიონს – თ. ჯ.) უცნობ კათალიკოსად მიიჩნევს“. ის ფაქტი, რომ ციტირებულ ფრაგმენტში ნამდვილად ტექნიკურ უზუსტობასთან გვაქვს საქმე, არანაირ ეჭვს არ იწვევს, ვინაიდან, რამდენადაც ჩვენთვის არის ცნობილი, თამაზ ბერაძეს, ვახტანგ ბერიძისაგან განსხვავებით, არასოდეს გამოუთქვამს მოსაზრება ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში გამოსახული ილარიონის კათოლიკოსობის შესახებ.

<sup>3</sup> აქვე, შევნიშნავთ, რომ ქართველ მკვლევართა მიერ გამოთქმული მოსაზრებების ზემოთ წარმოდგენილ მიმოხილვაში გვერდელ საგანგებოდ ავუარეთ 2002 წელს დაბეჭდილ ჩვენს ერთ-ერთ ნაშრომს: „XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4-ის) ერთი მინაწერი და აფხაზეთის უცნობი კათოლიკოსი ბართლომე (დაახლ. 1488-1519 წწ.)“. ამ სტატიაში, უფრო ზუსტად კი, სტატეის ძირითადი ტექსტისათვის დართულ ერთ-ერთ შენიშვნაში (სქოლიოში), გამოთქმული გვაქვს რამდენიმე წინასწარი მოსაზრება კათოლიკოსი ილარიონის ცხოვრება-მოღვაწეობის შესახებ (თ. ჯოჯუა, XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4-ის) ერთი მინაწერი და აფხაზეთის უცნობი კათოლიკოსი ბართლომე (დაახლ. 1488-1519 წწ.), „საქართველოს ხოდველნი“, 1 (თბილისი, 2002), გვ. 131-132). აღნიშნული წინასწარი მოსაზრებები ქვემოთ განვრცობილ-დასრულებული სახით გვექნება ჩამოყალიბებული და ამიტომ მათი აქ განხილვა სრულებით ზედმეტად ჩაუთვალეთ. გარდა ამისა, ზემოთ წარმოდგენილ მიმოხილვაში არ შევიტანეთ იუზა ხუსკივაძის მიერ 2005 წელს გამოქვეყნებული სტატია: „ხობის ტაძრის XVII საუკუნის მონასტრული“; მართალია, დასახელებულ პუბლიკაციაში ავტორს გამოთქმული აქვს რამდენიმე საყურადღებო მოსაზრება კათოლიკოსი ილარიონის თაობაზე, მაგრამ ეს მოსაზრებები, ძირითადად, ჩვენს 2002 წლის პუბლიკაციაზე დამყარებული (ი. ხუსკივაძე, ხობის ტაძრის XVII საუკუნის მონასტრული, „საქართველოს ხოდველნი“, 7-8 (თბილისი, 2005), გვ. 266-267). ამიტომ ჩვენი 2002 წლის სტატეის მიმოხილვაზე უარის თქმის შემდეგ იძულებული გავხდით, იუზა ხუსკივაძის სხვანაირი პუბლიკაციის მიმოხილვაზე უარი გვეთქვა. დასასრულად, საზუსტით შევნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ დასახელებულ ორ სტატიაში გამოთქმული ძირითადი მოსაზრებები სათანადო სისრულით გვექნება მოტანილი ქვემოთ, წინამდებარე ნაშრომის სხვადასხვა შესაბამის ადგილას.



იმისათვის, რათა ამომწურავი პასუხი გაგვეცა დასმული კითხვისათვის, პირველ რიგში, ვცადეთ, გაგვარკვია, თუ რა აზრობრივი დატვირთვით გამოიყენა ექვთიმე თაყაიშვილმა მისი ნაშრომის ხეშოთ ციტირებულ ფრაგმენტში ფრაზა: „გადმობრუნებული ხუცური ასოები“.

განსახილავ ნაშრომზე დაკვირვებამ აჩვენა, რომ აქ ტერმინი „ხუცური“ ტერმინი „ასომთავრულის“ პარალელურ ფორმად არის გამოყენებული და უკლებლივ ყველა შემთხვევაში, ასომთავრული ანუ მრგლოვანი დამწერლობით გადმოცემულ ტექსტებს აღნიშნავს<sup>1</sup>. შესაბამისად, ირკვევა, რომ ექვთიმე თაყაიშვილი ფრაზით „გადმობრუნებული ხუცური ასოები“ ისეთ ფრესკულ წარწერას აღნიშნავდა, რომლის ასომთავრული გრაფემებიც „გადმობრუნებულად“ ანუ სარკისებურად შებრუნებული სახით იყო შესრულებული.

მიღებული დასკვნის შემდეგ ბუნებრივად გაგვიჩნდა მოსაზრება, რომ ექვთიმე თაყაიშვილი კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკულ პორტრეტსა და მის განმარტებით წარწერაზე მუშაობისას ეყრდნობოდა არა უშუალოდ ფერწერულ ძეგლს, არამედ მის ფოტოს, რომლის ნეგატივიც ბეჭდვის დროს, შეცდომით, წაღმა, რეალური სიტუაციის შესატყვისი სახით იყო დადებული და პოზიტივიც (ანუ იგივე, ფოტო), შესაბამისად, უკუღმა, რეალური სიტუაციის მიმართ სარკისებურად შებრუნებული სახით იყო დაბეჭდილი.

აღნიშნული მოსაზრების მართებულობაში საბოლოოდ დარწმუნების მიზნით, საგანგებოდ გავეცანით ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული ექვთიმე თაყაიშვილის პირადი საარქივო ფონდის №414 საქმეს, სადაც ხობის მონასტერში გადაღებული ოთხმოცამდე შავ-თეთრი ფოტოა თავმოყრილი. აღნიშნული ფოტოები, სავარაუდოდ, ცნობილი ფოტოგრაფის, თეოდორ კიუნეს მიერ არის გადაღებული, რომელმაც 1913 წელს ექვთიმე თაყაიშვილთან ერთად იმოგზაურა სამეგრელოში<sup>2</sup> და ადგილობრივ ეკლესია-მონასტრებში გამოვლენილი არაერთი ხუროთმოძღვრული, ფრესკული, ჭედური თუ ეპიგრაფიკული ძეგლი აღბეჭდა ფირზე.

აღნიშნული მიმართულებით მუშაობა უაღრესად წარმატებული აღმოჩნდა და ხობის მონასტრის ფოტოებს შორის მართლაც მივაკვლიეთ კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკული პორტრეტის შავ-თეთრ ფოტოს, რომელმაც მთლიანად დაადასტურა ჩვენს მიერ გამოთქმული მოსაზრება: ფოტო ნამდვილად უკუღმაა დაბეჭდილი, რის გამოც მასზე კათოლიკოსი ილარიონის პორტრეტი და მისი განმარტებითი წარწერა რეალური სიტუაციის მიმართ სარკისებურად შებრუნებული სახით არის აღბეჭდილი<sup>3</sup>.

ხსენებული ფოტოს მიკვლევის შემდეგ დახმარებისათვის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის დიგიტალიზაციის ლაბორატორიის ხელმძღვანელს ვასილ თარგამაძეს და ამავე ლაბორატორიის თანამშრომლებს – გიორგი კვაჭაძესა და დიმიტრი გურგენიძეს მივმართეთ. მათ კომპიუტერული ტექნიკის დახმარებით, სარკისებური პრინციპით შეაბრუნეს ფოტოს დასკანერებული ვერსია და ამ მარტივი ტექნიკური ოპერაციის საშუალებით, მიიღეს ახალი ფოტო, რომელზეც კათოლიკოსი ილარიონის პორტრეტი და მისი განმარტებითი წარწერა, ძველი ფოტოსაგან განსხვავებით, რეალური სიტუაციის შესატყვისი სახით არის აღბეჭდილი (სურ. 2 და სურ. 3)<sup>4</sup>.

მიღებული შედეგის გათვალისწინებით, დასახელებულმა სპეციალისტებმა დაასკვნეს, რომ კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკული გამოსახულების ფოტო ნამდვილად შეცდომითაა დაბეჭდილი, ამ შეცდომის სავარაუდო მიზეზს კი ფოტოგრაფის დაუდევრობა წარმოადგენს, რომელმაც ფოტოს ნეგატივი ბეჭდვის დროს, შეცდომით, წაღმა, რეალური სიტუაციის შესატყვისი სახით დადო, ხოლო პოზიტივი (ანუ იგივე, ფოტო), შესაბამისად, უკუღმა, რეალური სიტუაციის მიმართ სარკისებურად შებრუნებული სახით მიიღო.

კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკული გამოსახულების შეცდომით დაბეჭდილ ფოტოსთან დაკავშირებული საკითხების გარკვევა მხოლოდ იმის დადგენისათვის არ არის მნიშვნელოვანი, თუ რატომ გამოთქვა ექვთიმე თაყაიშვილმა მცდარი მოსაზრება ამ გამოსახულების განმარტებითი წარწერის შესახებ. სინამდვილეში, აღნიშნული საკითხების გარკვევას გაცილებით უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს და საშუალებას გვაძლევს, დავადგინოთ, თუ სახელდობრ, რა პრინციპით მუშაობდა ექვთიმე თაყაიშვილი მის მიერ შეწავლილ თუ გამოქვეყნებულ მრავალრიცხოვან ეპიგრაფიკულ ძეგლებზე.

როგორც ჩანს, ამა თუ იმ ექსპედიციაში მყოფი და უზარმაზარ ფაქტოლოგიურ მასალას შეჭიდებული ექვთიმე თაყაიშვილი, დროის უკმარისობისა და რაიმე სხვა მიზეზების გამო, რიგ

<sup>1</sup> ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *ძველი საქართველო...*, გვ. 9-10, 20-21, 48-49, 51, 72-74 და ა. შ. შდრ.: ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *არხეოლოგიური მოგზაურობანი...*, გვ. 9-10, 20-21, 48-49, 51, 72-74 და სხვ.

<sup>2</sup> ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *ძველი საქართველო...*, გვ. 1. შდრ.: ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *არხეოლოგიური მოგზაურობანი...*, გვ. 1.

<sup>3</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი. ექვთიმე თაყაიშვილის პირადი საარქივო ფონდი. საქმე №414.

<sup>4</sup> აქვე, ვსარგებლობთ შემთხვევით და გაწეული დახმარებისათვის დიდ მადლობას მოვახსენებთ სამივე მათგანს

შემთხვევებში, არათუ ადგილზე ვერ კითხულობდა მის მიერ გამოვლენილ ეპიგრაფიკულ ძეგლებს, არამედ, ზოგჯერ, სამუშაო ჩანაწერებსაც კი ვერ აკეთებდა ამ წარწერების თაობაზე: სპირისპირო შემთხვევაში, მკვლევარი კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკული გამოსახულების განმარტებითი წარწერის შესახებ ვერანაირად ვერ იტყოდა, რომ ეს წარწერა „გადმობრუნებული ასოებით“ არის შესრულებული. საფიქრებელია, რომ მსგავს შემთხვევებში, ექსპედიციიდან დაბრუნებული ექვთიმე თაყაიშვილი მისი ექსპედიციის შემადგენლობაში მყოფი ფოტოგრაფების – თეოდორ კიუნესა თუ სხვათა მიერ გადაღებულ ფოტოებს ემყარებოდა და მოცემული ექსპედიციის დროს გამოვლენილი შესაბამისი ეპიგრაფიკული ძეგლების ტექსტებიც სწორედ ამ ფოტოებზე დაყრდნობით შექმნიდა თავის სამეცნიერო პუბლიკაციებში.

მიუხედავად იმისა, რომ ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ფერწერულ თუ ეპიგრაფიკულ ძეგლებზე მუშაობისათვის შერჩეული ეს პრინციპი, მეცნიერული თვალსაზრისით, სავსებით მისაღები და გამართლებული იყო, მას თავისი უარყოფითი მხარეები მაინც ჰქონდა. ეს, განსაკუთრებით, ფრესკული ნიმუშების ამსახველ ფოტოებზე ითქმის. მართლაც, თუკი ფოტოგრაფი, მისდა უნებურად, შეცდომას დაუშვებდა და ამა თუ იმ ფოტოს, კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკული პორტრეტის ფოტოს მსგავსად, უკუღმა ანუ სარკისებურად შებრუნებული სახით დაბეჭდავდა, ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ მთლიანად ამ ფოტოზე დამყარებული მსჯელობაც, შესაბამისად, მცდარი გამოდიოდა.

სხვათა შორის, ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ სამუშაოდ შერჩეული ამ პრინციპის უარყოფით შედეგებს ხობის მონასტრის სხვა ფერწერულ თუ ეპიგრაფიკულ ნიმუშებთან დაკავშირებითაც ვაწყდებით, რაც, თავის მხრივ, მთლიანად იმით არის გამოწვეული, რომ მკვლევართან ერთად ექსპედიციებში მყოფი ფოტოგრაფების მიერ გადაღებული ფოტოების ერთი ნაწილი, რომელთაგან რამდენიმე ფოტო აშუამად ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრშია დაცული, ფოტოგრაფების დაუდევრობისა თუ რაიმე სხვა მიზეზის გამო, აგრეთვე, უკუღმა ანუ სარკისებურად შებრუნებული სახით არის დაბეჭდილი<sup>1</sup>.

ამრიგად, დგინდება, რომ ექვთიმე თაყაიშვილს ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში გამოსახული კათოლიკოსი ილარიონის ფრესკული პორტრეტის განმარტებითი წარწერის შესახებ მცდარი მოსაზრება გამოთქმული ჰქონდა იმის გამო, რომ იგი ამ წარწერაზე მუშაობისას ემყარებოდა არა უშუალოდ ფერწერულ ძეგლს, ან თუნდაც, ადგილზე გაკეთებულ სამუშაო ჩანაწერებს, არამედ, სავარაუდოდ, თეოდორე კიუნეს მიერ გადაღებულ შავ-თეთრ ფოტოს, რომლის ნეგატივიც ბეჭდვის დროს, შეცდომით, წაღმა, რეალური სიტუაციის შესატყვისი სახით იყო დადებული და პოზიტივიც (ანუ იგივე, ფოტო), შესაბამისად, უკუღმა, რეალური სიტუაციის მიმართ სარკისებურად შებრუნებული სახით იყო დაბეჭდილი.

**2. რამდენად მართებულია სარგის კაკაბაძისა და ვახტანგ ბერიძის მიერ გამოთქმული ვარაუდი, რომ ილარიონი აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის მიერ გაცემული საბუთების 1677 წლის პირების ტექსტებში მოხსენიებული იყო როგორც „კანდელაკი“, ოსე გაბაშვილმა კი არასწორად წაიკითხა ეს დაქარაგმებული სიტყვა და მის მიერ გადაწერილი 1797 წლის ნუსხური პირების ტექსტებში ილარიონი შეცდომით მოიხსენია როგორც „კათალიკოზი“?**

დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემის მიზნით, აღვნიშნავთ, რომ გვიანი შუა საუკუნეების ქართულ წერილობით ძეგლებში დადასტურებულია სიტყვა „კათალიკოზ“-ის (//„კათალიკოს“-ის) დაქარაგმების რამდენიმე განსხვავებული ფორმა: „კთლკზ“-ი (//„კთლკს“-ი), „კთკზ“-ი (//„კთკს“-ი), „კზ“-ი (//„კს“-ი) და სხვ. ამასთან, არცერთ ამ ვარიანტში დაქარაგმებული არ არის სიტყვის ბოლოკიდურა თანხმოვანი – ზ (//ს). შესაბამისად, სიტყვა „კათალიკოზ“-ი (//„კათალიკოს“-ი), მისი სრულად დაქარაგმების შემთხვევაშიც კი (//„კზ“-ი (//„კს“-ი)), შეუძლებელია, წაკითხულ იქნეს როგორც სიტყვა „კანდელაკ“-ი, რომელშიც, თავის მხრივ, საერთოდ არ გვხვდება სიტყვა „კათალიკოზ“-ისათვის (//„კათალიკოს“-ისათვის) სავალდებულო ბოლოკიდურა თანხმოვანი – ზ (//ს).

აღნიშნული გარემოება, ცხადია, კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი ზემოთ ნახსენები ოსე გაბაშვილისათვის, რომელიც თავისი დროის ერთ-ერთ ყველაზე განსწავლულ მწიგნობრად და კალიგრაფად ითვლებოდა<sup>2</sup>. შესაბამისად, ნაკლებად დამაჯერებელი გვეჩვენება იმის დაშვება, რომ ოსე გაბაშვილმა აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის საბუთების 1677 წლის პირებში მითითებული ამა თუ იმ ფორმით დაქარაგმებული სიტყვა „კანდელაკი“, იმ დროის ორთოგრაფიის ყველა ძირითადი წესის დარღვევით, შეცდომით წაიკითხა როგორც „კათალიკოზი“ და

<sup>1</sup> ამ ფერწერული და ეპიგრაფიკული ძეგლების შესახებ, დაწვრილებით, ჩვენს სხვა პუბლიკაციებში გვექნება საუბარი.

<sup>2</sup> ვ. ბერიძე, *ძველი ქართველი...*, გვ. 52-54; გაბაშვილი ოსე..., გვ. 173.

თანაც, ამგვარი უხეში შეცდომა ერთდროულად დაუშვა მის მიერ გადაწერილი სამი ისტორიული დოკუმენტის ტექსტში.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ სარგის კაკაბაძისა და ვახტანგ ბერიძის მიერ გამოთქმული ფრთხილი ვარაუდი მცდარია და ილარიონი აბულახსარ ამირეჯიბის შვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული შეწირულების წიგნების 1677 წლის პირების ტექსტებში მოხსენიებული იყო, არა როგორც „კანდელაკი“, არამედ – როგორც „კათალიკოზი“ ანუ ზუსტად იმ საეკლესიო წოდებით, რომელი წოდებითაც ის მოხსენიებულია ალექსანდრე III-ის მიერ ეზია იოსელიანისათვის მიცემულ საბუთში, ხობის მონასტრის ფრესკული პორტრეტის განმარტებით წარწერასა და „სარწმუნოების აღსარებისათვის“ დასმული ბეჭდის ლეგენდაში (?).

### 3. რომელი ეკლესიის მწყემსმთავარი იყო კათოლიკოსი ილარიონი – აღმოსავლეთ საქართველოს ეკლესიის თუ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიისა?

მართალია, კათოლიკოსი ილარიონი ჩვენამდე მოღწეულ წერილობით ძეგლებში მოხსენიებული არ არის არც ქართლისა (//მცხეთის) და არც აფხაზეთის (//ბიჭვინთის) კათოლიკოსის წოდებით, მაგრამ მიუხედავად ამისა, დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემა მაინც არ არის ძნელი საქმე. კერძოდ, ჩვენს ხელთ არსებული მასალიდან ჩანს, რომ კათოლიკოსი ილარიონის სამოღვაწეო და სამოქმედო ასპარეზი გამოკვეთილად დასავლეთ საქართველო იყო: 1658 წელს იგი მონაწილეობას იღებდა ორ სამხედრო-პოლიტიკურ ბანაკად გაყოფილ ღიხთიმერელ მეფეთავერებს შორის ბანძასთან გამართულ ბრძოლაში; 1672 წელს ხელს აწერდა და ამტკიცებდა დოკუმენტს, რომელსაც, მის გარდა, ხელს აწერდნენ და ამტკიცებდნენ ოდიშის მთავარი და ოდიშის სამთავროს ეპისკოპოსები; 1677 წელს სამწიგნობრე საქმიანობას ეწეოდა იმერეთის ერთ-ერთ უდიდეს სასულიერო ცენტრში, კაცხის მონასტერში; დაბოლოს, მისი ფრესკული პორტრეტი შესრულებული იყო ხობის მონასტერში, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში აფხაზეთის კათოლიკოსთა რეზიდენციას წარმოადგენდა.

აღნიშნული გარემოებებიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ კათოლიკოსი ილარიონი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავარი ანუ აფხაზეთის კათოლიკოსი იყო.

### 4. როდის დაიკავა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი კათოლიკოსმა ილარიონმა?

ჩვენ უკვე ვნახეთ ზემოთ, იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის მიერ ეზია იოსელიანისათვის მიცემული წყალობის წიგნის განხილვისას, რომ ბანძის ბრძოლის დროს ანუ 1658 წლის ივლისში ილარიონი უკვე ნამდვილად ფლობდა კათოლიკოსის წოდებას<sup>1</sup>. მაშასადამე, მას დასა-

<sup>1</sup> იმ საკითხთან დაკავშირებით, თუ, 1658 წლის, კონკრეტულად, რომელ თვეს გაიმართა ბანძის ბრძოლა, ქართული ისტორიოგრაფიაში ორი განსხვავებული მოსაზრებაა გამოთქმული. კერძოდ, სარგის კაკაბაძე (საქართველოს მოკლე ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა, შედგენილი ს. კაკაბაძის მიერ (ტფილისი, 1920), გვ. 61), დავით გვრიტიშვილი (დ. გვრიტიშვილი, *ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XV-XVII სს.)*, II (თბილისი, 1965), გვ. 430), გივი ჯამბურია (გ. ჯამბურია, საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XVII საუკუნის 30-90-იან წლებში, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV, საქართველო XVI საუკუნის დასაწყისიდან XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე (თბილისი, 1973), გვ. 342), მიხეილ რეხვიაშვილი (მ. რეხვიაშვილი, *დასავლეთი საქართველო XVII საუკუნეში (ნარკვევები)* (თბილისი, 1978), გვ. 59; მ. რეხვიაშვილი, *იმერეთის სამეფო (1462-1810 წწ.)* (თბილისი, 1989), გვ. 105), კახა ბუაჩიძე (კ. ბუაჩიძე, იმერეთის მეფეები, *საქართველოს მეფეები* (თბილისი, 2000), გვ. 246) და სხვები ფიქრობენ, რომ ბანძის ბრძოლას ადგილი ჰქონდა 1658 წლის ივნისში, ხოლო ქველი ჩხატარაიშვილი (ქ. ჩხატარაიშვილი, *გურიის სამთავრო (პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიური ისტორიის ნარკვევი)*, საკანდიდატო დისერტაცია (თბილისი, 1959), გვ. 138; ქ. ჩხატარაიშვილი, ბანძის ბრძოლა 1658, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 2, ატოცობა-გარიგა (თბილისი, 1977), გვ. 195; ქ. ჩხატარაიშვილი, ბანძის ბრძოლა 1658, *საქართველო, ენციკლოპედია*, 1, ა-გილდია (თბილისი, 1997), გვ. 350), ილია ანთელავა (ი. ანთელავა, *ლეკან II დადიანი* (თბილისი, 1990), გვ. 131; ი. ანთელავა, ოდიშის სამთავრო ძველ დადიანთა მმართველობის ხანაში, *სამეგრელო, კოლხეთი, ოდიში (არქეოლოგიის, ენათმეცნიერების, ისტორიის, ხელომთმოდერებისა და ეთნოლოგიის ნარკვევები)*, ი. ანთელავას საერთო რედაქციით (თბილისი, 1999), გვ. 214) და სხვა ავტორები მიიხსენებენ, რომ ბანძის ბრძოლა გაიმართა 1658 წლის ივლისში. ჩვენ საგანგებოდ გავეცანით დასახელებულ მკვლევართა პუბლიკაციებს, აგრეთვე, ამ პუბლიკაციებში დამოწმებულ შესაბამის წერილობით წყაროებსა და წინამორბედ მკვლევართა ნაშრომებს. საკითხის შესწავლამ აჩვენა, რომ ბანძის ბრძოლის გამართვის კონკრეტული თარიღი (თვე) მითითებულია დღეისათვის ცნობილ ერთადერთ წერილობით ძეგლში, რომელიც, თავის მხრივ, ზემოთ ჩამოთვლილ მკვლევართაგან, დამოწმებული აქვს მხოლოდ ქველი ჩხატარაიშვილს. ეს წერილობითი ძეგლია იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის (1669-1707 წწ.) მიერ შედგენილი და 1715 წელს ბუქარესტში, ბერძნულ ენაზე გამოცემული ფუნდამენტური ნაშრომი: „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორია“, უფრო ზუსტად კი, ამ ნაშრომის ერთი ნაწილის მარი ბროსესეული ფრანგული თარგმანი, რომელიც, თავის მხრივ, რუსულად თარგმნა და 1843 წელს, სახალხო განათლების სამინისტროს ეურნალის („Журналъ Министерства Народнаго Просвещения“) XL ნაკვეთის მე-11 და მე-12 ნომრებში გამოაქვეყნა მ. სელენსონოვმა.

ლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრობა მიღებული ჰქონდა 1658 წლის ივლისამდე პერიოდში.

ილარიონის კათოლიკოსად აღსაყდრების თარიღის კიდევ უფრო დაზუსტებისათვის საჭიროა, დაწერილებით განვიხილოთ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში 1650-იანი წლებისათვის არსებული ვითარება.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული მოსაზრების თანახმად, 1639-1657 წლებში აფხაზეთის კათოლიკოსის საყდარს მაქსიმე I მაჭუტაძე ფლობდა<sup>1</sup>. ეს უკანასკნელი თედო ჟორდანიას მიერ 1890-იან წლებში შესწავლილი „წმ. გიორგის გელათური გულანის“ ანუ გელათის მონასტრის წმ. გიორგის ეკლესიის გულანის (ქუთ.38)<sup>2</sup> კინკლოსის ერთ-ერთი მინაწერის თანახმად, გარდაიცვალა 1657 წელს: [წმ. ქორონიკონი ანუ 1657 (345+1312) წელი]. „ამა ქვს მიცვალა ბატონი კათალიკოზი მაქსიმე მაჭუტაძე. ღო შწ აწ“<sup>3</sup>.

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული ერთ-ერთი მოსაზრების თანახმად, მაქსიმე I მაჭუტაძის გარდაცვალების შემდეგ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი ზაქარია ქვარიანმა დაიკავა<sup>4</sup>. ეს უკანასკნელი კათოლიკოსის წოდებით დღეისათვის ცნობილი არაერთი წერილობითი ძეგლის ტექსტშია მოხსენიებული. ამ ძეგლებს შორის, ქრონოლოგიურად, ყველაზე უფრო ადრეულ პერიოდს მიეკუთვნება გურიის მთავრის სვიმონ II გურიელისა (1625, 1658 წწ.) და მისი შვილობილის, გურიის სამთავროს ფაქტობრივი მმართველის დემეტრე გურიელის (1659-1660 წწ.) მიერ ბიჭვინთის ღმრთისმშობლისათვის მიცემული ერთი უთარილო შეწირულების წიგნი, რომელიც, სარგის კაკაბაძეს, დოკუმენტში ასახული ისტორიული რეალობის, უფრო ზუსტად კი, სვიმონ II გურიელისა და დემეტრე გურიელის ერთობლივი მმართველობის ფაქტის გათვალისწინებით, 1658 წლით აქვს დათარიღებული<sup>5</sup>.

მაშასადამე, ზაქარია ქვარიანთან დაკავშირებულ წერილობით ძეგლებზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ მისი აფხაზეთის კათოლიკოსად ყოფნის ფაქტი, დოკუმენტურად, მხოლოდ 1658 წლიდან არის დადასტურებული. იმავედროულად, ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, რომ კათოლიკოსი მაქსიმე I მაჭუტაძე გარდაიცვალა 1657 წელს. შესაბამისად, მაქსიმე I-ის გარდაცვალების ამბავსა (1657 წ.) და ზაქარია ქვარიანის კათოლიკოსად მოხსენიების ყველაზე უფრო ადრეულ

---

დასახელებულ თხზულებაში, კერძოდ, აღნიშნულია, რომ დასავლეთ საქართველოსაკენ გემით მომავალმა იერუსალიმის პატრიარქმა პაისიოსმა (1645-1661 წწ.) და მისმა თანხმლებმა პირმა, თხზულების ავტორმა, იმხანად ჯერ კიდევ მთავარდაიკონმა დოსითეოსმა სოხუმის სანახებს 1658 წლის 8 თუ 9 ივლისს მიადწიეს. ნაპირზე გადმოსვლის შემდეგ იერუსალიმის პატრიარქმა და მისმა თანამგზავმა რამდენიმე დღის განმავლობაში მთელი ოდიშის სამთავროს ტერიტორია გადაკვეთეს, იმერეთის სამეფოში გადავიდნენ და ქალაქ ქუთაისში შეჩერდნენ. დოსითეოსის ცნობით, სწორედ მათი ქუთაისში ყოფნის დროს ანუ 1658 წლის ივლისში, იმერეთის მეფე ალექსანდრე III-მ მცირერიცხოვანი ლაშქრით სასტიკად დაამარცხა მის წინააღმდეგ გამოსული ოსმალებისა („язычников“) და გურულების მრავალრიცხოვანი გაერთიანებული ლაშქარი: „Потомъ прибыли мы въ главный городъ Имеретіи Кутаисъ... В это самое время, какъ мы находились тамъ, Александръ, тогдашній Царь, съ малою горстью Иверійцевъ победилъ многочисленныя толпы язычниковъ и Гурійцевъ“ (О религиозномъ и политическомъ состояніи Грузіи до XVII века, статья академика Броссе, перевел М. Селезневъ, *Журналъ Министерства Народнаго Просвещения*, часть XL, [№12], отдел. II (Санктпетербургъ, 1843), стр. 213). როგორც ვხედავთ, დოსითეოსის თხზულებაში ჩვენთვის საინტერესო ბრძოლის ადგილი პირდაპირ მითითებული არ არის, მაგრამ სრულებით ცხადია, რომ აქ საუბარი სწორედ ბანძის ბრძოლას ეხება. მართლაც, ჩვენ უკვე ვნახეთ ზემოთ, რომ ბანძის ბრძოლაში ერთმანეთის წინააღმდეგ იბრძოდნენ, ერთი მხრივ, ალექსანდრე III-ის მცირერიცხოვანი სამხედრო რაზმები, ხოლო, მეორე მხრივ, ოდიშის სამთავრო ტახტის პრეტენდენტის, ლიპარიტ იესეს ძის დასახმარებლად მოსული გურიის მთავრის ქაიხოსრო I გურიელის, ახალციხის ფაშის როსტომისა და ქართლის მეფის როსტომის მრავალრიცხოვანი კოალიციური ძალები.

<sup>1</sup> Ф. Жордания, *Абхазскіе католикосы...*, стр. 19; Б. Бертенишвили, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო წესწყობილება XIV-XVIII საუკუნეებში, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, V (თბილისი, 1971), გვ. 123-124; ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 130-132; ბ. ლომინაძე, კათალიკოსი..., გვ. 319; თ. ქორიძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)..., გვ. 148-149; Т. Коридзе, З. Абашидзе, *Абхазский (Западногрузинский) Католикосат...*, стр. 69. შდრ.: М.-Ф. Brosset, *Essai chronologique...*, pp. 438, 440; პ. ცხვილოელი [პ. კარბელაშვილი], სია აფხაზეთის კათალიკოსთა..., №10, გვ. 8; მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 459, 467.

<sup>2</sup> ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ასხნილი თ. ჟორდანიას მიერ, წიგნი მესამე (1700 წლიდან XIX საუკუნის 60-იან წლებამდე), გამოსაცემად მოამზადეს გ. ჟორდანიამ და შ. ხანთაძემ (თბილისი, 1967) გვ. 010-011.

<sup>3</sup> ქრონიკები და სხვა მასალა..., წიგნი მეორე, გვ. 469.

<sup>4</sup> Б. Бертенишвили, დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 124; ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 132; თ. ქორიძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)..., გვ. 150-152; Т. Коридзе, З. Абашидзе, *Абхазский (Западногрузинский) Католикосат...*, стр. 69. შდრ.: М.-Ф. Brosset, *Essai chronologique...*, pp. 438, 440; პ. ცხვილოელი [პ. კარბელაშვილი], სია აფხაზეთის კათალიკოსთა..., №10, გვ. 9; Ф. Жордания, *Абхазскіе католикосы...*, стр. 19; მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461, 467.

<sup>5</sup> ს. კაკაბაძე, *დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები*, I (ტფილისი, 1921), გვ. 60-61; შდრ.: ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 132.

ფაქტს (1658 წ.) შორის ავტომატურად ჩნდება, დაახლოებით, ერთწლიანი ქრონოლოგიური ლაკუნა, რომელიც აუცილებლად საჭიროებს შევსებას.

აღნიშნულ ქრონოლოგიურ ლაკუნას ყურადღება პირველად მიაქცია ნიკო ბერძენიშვილმა თავის 1920-1930-იან წლებში დაწერილ და 1971 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში: „დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო წესწილობა XIV-XVIII საუკუნეებში“<sup>1</sup>. ნაშრომზე მუშაობისას მკვლევარმა, როგორც ჩანს, არ გაიზიარა ზემოთ უკვე ნახსენები დოკუმენტის – გურიის მთავრის სვიმონ II-ისა და დემეტრე გურიელის მიერ გაცემული შეწირულების წიგნის სარგის კაკაბაძისეული დათარიღება (1658 წ.) და ჩათვალა, რომ ზაქარია ქვარიანი კათოლიკოსის წოდებით პირველად მოხსენიებული იყო ოდიშის მთავრის ვამეყ III დადიანის (1657-1662 წწ.), მისი თანამეცხედრის, დედოფალ ელენე გურიელისა და მათი ვაჟების, გიორგისა და ბაგრატის მიერ ბიჭვინთის ღმრთისმშობლისათვის მიცემულ 1659 წლის შეწირულობის წიგნში<sup>2</sup>. ამის შემდეგ ნიკო ბერძენიშვილმა სავსებით სარწმუნოდ მიიჩნია მაქსიმე I მაჭუტაძის გარდაცვალების თვით ურდანიასეული თარიღი (1657 წ.), ზაქარია ქვარიანის კათოლიკოსობის დოკუმენტურად დადასტურებული ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი (1659 წ.), ერთი შეხედვით, ლოგიკურად წაანაცვლა ორი წლით ქვემოთ და საბოლოოდ, დაასკვნა, რომ ზაქარიამ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა მაქსიმე I-ის გარდაცვალებისთანავე, იმავე 1657 წელს: „1657 წელს მიიწვალა კათალიკოსი მაქსიმე მაჭუტაძე. საფიქრებელია, რომ გენათელი მიტროპოლიტი ზაქარია იმავე წელს იქმნა კათალიკოსი. მაგრამ თარიღიანი ცნობა მისი კათალიკოსობისა მხოლოდ 1659 წლისა ვგაქვს, სადაც ის გენათელ კათალიკოსად იწოდებოდა... ამრიგად, ზაქარია ქვარიანის კათალიკოსობა 1657-1660 წლებში მოდის დაახლოებით“<sup>3</sup>.

ნიკო ბერძენიშვილის შემდეგ ჩვენს მიერ ზემოთ ნახსენები ქრონოლოგიური ლაკუნის საკითხს ბაბილინა ლომინაძეც შეეხო. მკვლევარმა აღნიშნული საკითხი საგანგებოდ განიხილა თავის 1651 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში: „მასალები დასავლეთ საქართველოს XVII-XVIII საუკუნეთა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის“ (ნაკვეთი მეორე). ამ პუბლიკაციაში ავტორმა, ნიკო ბერძენიშვილისაგან განსხვავებით, მთლიანად გაიზიარა სვიმონ II გურიელისა და დემეტრე გურიელის მიერ გაცემული შეწირულების წიგნის სარგის კაკაბაძისეული დათარიღება (1658 წ.) და გამოთქვა მოსაზრება, რომ ზაქარია ქვარიანი კათოლიკოსის წოდებით პირველად მოხსენიებული იყო არა 1659, არამედ 1658 წელს. ამის შემდეგ, ბაბილინა ლომინაძემ მაქსიმე I-ის გარდაცვალებასა (1657 წ.) და ზაქარია ქვარიანის კათოლიკოსად მოხსენიების ყველაზე უფრო ადრეულ ფაქტს (1658 წ.) შორის წარმოქმნილი ერთწლიანი ქრონოლოგიური ლაკუნის დაძლევა ზუსტად ნიკო ბერძენიშვილის მსგავსად სცადა, ზაქარია ქვარიანის კათოლიკოსობის დოკუმენტურად დადასტურებული ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი (1658 წ.) ერთი წლით ქვემოთ წაანაცვლა და საბოლოოდ, დაასკვნა, რომ ზაქარიამ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი მაქსიმე I-ის გარდაცვალებისთანავე ანუ იმავე 1657 წელს დაიკავა: „ზაქარია ქვარიანის კათალიკოსობის დასაწყისად 1657 წელი უნდა მივიჩნიოთ, რადგან ამ წელს გარდაცვლილა წინამოადგილე კათალიკოსი მაქსიმე... ზაქარია კათალიკოსად იხსენიება ბიჭვინთის ერთ უთარილო სიგელში, რომელიც უეჭველად 1658 წელსაა გაცემული, როგორც ამას, სათანადო საბუთებით, ს. კაკაბაძეც ფიქრობს... ამგვარად, ზაქარია ქვარიანის კათალიკოსობა 1657-1660 წლებით უნდა განისაზღვროს“<sup>4</sup>.

ნიკო ბერძენიშვილისა და ბაბილინა ლომინაძის შემდეგ მაქსიმე I მაჭუტაძის გარდაცვალების ამბავსა და ზაქარია ქვარიანის კათოლიკოსად მოხსენიების პირველ ფაქტს შორის წარმოქმნილი ქრონოლოგიური ლაკუნის საკითხი დაწერილებით შეისწავლა ბეჟან გიორგაძემ. მკვლევარი აღნიშნულ საკითხს შეეხო თავის 1960 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში: „ახალი დოკუმენტი ნიკოლოზ ირუბაქიძე-ჩოლოყაშვილის შესახებ“. ბეჟან გიორგაძემ ამ პუბლიკაციის დახმარებით, სამეცნიერო საზოგადოებას სრული სახით გააცნო ვატიკანის პროპაგანდა ფიდეის არქივში დაცული ერთი წერილის, უფრო ზუსტად კი, ამ წერილის ასლის ტექსტი, რომელიც, თავის მხრივ, გადაწერილი იყო მიხეილ თამარაშვილის მიერ და ინახებოდა მისსავე პირად

<sup>1</sup> მართალია, აქ დამოწმებულ 1971 წლის გამოცემაში პირდაპირ არ არის მითითებული, თუ კონკრეტულად, როდის დაიწერა ეს ნაშრომი, მაგრამ თავად ნაშრომის ძირითადი ტექსტისათვის დართული ერთ-ერთი შენიშვნიდან ნათლად ჩანს, რომ ის დაწერილი იყო ცნობილი ქართველი სიძველეთმცოდნის, გიორგი ბოჭორიძის (1884-1939 წწ.) დაღუპვამდე პერიოდში ანუ დაახლოებით, 1920-1930-იან წლებში (ნ. ბერძენიშვილი, დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 125).

<sup>2</sup> აქვე შევნიშნავთ, რომ აღნიშნულ შეწირულების წიგნზე საუბრისას მკვლევარი ყურდნობოდა ამ დოკუმენტის სარგის კაკაბაძისეულ გამოცემას, სადაც ეს თარიღიანი (ქრონიკონი ტმზ (347)) საბუთი 1659 წლის (347+1312) ნაცვლად, შეცდომით, 1658 წლით არის დათარიღებული (ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 61-62). ნიკო ბერძენიშვილმა თავის განსახილავ ნაშრომში, როგორც ჩანს, იმთავითვე მიაქცია ყურადღება სარგის კაკაბაძის მიერ დაშვებულ შეცდომას და ვამეყ III-ისა და მისი ოჯახის წევრების მიერ გაცემული შეწირულების წიგნის თარიღი სავსებით მართებულად განსაზღვრა 1659 წლით (ნ. ბერძენიშვილი, დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 124).

<sup>3</sup> ნ. ბერძენიშვილი, დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 124.

<sup>4</sup> ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 132.

არქივში. წერილი შედგენილი იყო იტალიურ ენაზე, ოდიშში მყოფი იტალიელი მისიონერის ანდრეა ბორომეოს მიერ და გაგზავნილი იყო რომში 1658 წლის 8 ივნისს.

წერილის ტექსტში, სხვა საინტერესო ამბების გვერდით, მოთხრობილია შემდეგი ამბავი: ოდიშის მთავარმა ლევან II დადიანმა (1611-1657 წწ.) გარდაცვალებამდე გარკვეული ხნით ადრე „სამეგრელოსა და აფხაზეთის პატრიარქად“ ანუ აფხაზეთის კათოლიკოსად („კათოლიკოს-პატრიარქად“) დაადგინა რომში განათლებამიღებული „დიდებული ქართველი თავადიშვილი ნიკოლო“ ანუ ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი, იგივე, ნიკიფორე ირბახი. ლევან II-ის გარდაცვალების შემდეგ ოდიშის სამთავრო ტახტი, იმერეთის მეფის დახმარებით, ლევან II-ის ნათესავმა „ლიპარტიანმა“ ანუ ვამეყ III დადიანმა დაიკავა. ახალმა მთავარმა ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილს მწვემსმთავრის საყდარი ჩამოართვა და რომელიღაც ციხე-კოშკში გაგზავნა, კათოლიკოსად კი ვინმე „ქართველი“ აზნაური დაადგინა<sup>1</sup>.

ანდრეა ბორომეოს წერილის ამ ფრაგმენტზე დაყრდნობით, ბეჟან გიორგაძემ არსებითი ხასიათის კორექტივი შეიტანა ნიკო ბერძენიშვილისა და ბაბილინა ლომინაძის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებებში და სავსებით სამართლიანად დაასკვნა, რომ მაქსიმე I მაჭუტაძის გარდაცვალების შემდეგ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა არა ზაქარია ქვარიანმა, არამედ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილმა: „...ბაბ[ილინა] ლომინაძეს გამორკვეული აქვს... რომ დასავლეთ საქართველოს კათოლიკოსი მაქსიმე მაჭუტაძე გარდაცვლილა 1657 წელს და მას შენაცვლება ზაქარია ქვარიანი 1657 წლიდან, საბუთად ბიჭვინთის ერთ უთარილო სიგელს ასახელებს და ამტკიცებს, რომ ეს სიგელი უეჭველად 1658 წელს უნდა ყოფილიყო გაცემული... ბაბ[ილინა] ლომინაძის ნარკვევში ზედმიწევნით სწორადაა წარმოდგენილი კათოლიკოსთა ქრონოლოგია, ოღონდ ერთი წლის ხარვეზი ვერაა შევსებულ-დასაბუთებული, სახელდობრ 1657-1658 წლისა. იქნებ წინაგანზრახვითაცაა გამოტოვებული<sup>2</sup>. დასავლეთ საქართველოს კათოლიკოსობის ქრონოლოგიის ძიებისას მკვლევარი ემყარება ქართულ ისტორიულ საბუთებს, რომელშიაც აღნიშნულ წელს არავინა ჩანს კათოლიკოსად, მომდევნო 1658 წელს კი უეჭველი საბუთია ზაქარია ქვარიანზე. მაშასადამე ლოგიკური თანამიმდევრობა დარღვეული არ იქნებოდა თუკი 1657-1658 წლამდე იგულისხმებდა კათოლიკოსად ზაქარია ქვარიანს. მაგრამ ჩვენს ხელთ არსებული უცხოური წყარო დამატებით ცნობას შეიცავს დასავლეთ საქართველოს კათოლიკოსობის ქრონოლოგიისათვის. უცნობი ავტორის ანდრეა ბორომეოს თქმით ლევან დადიანს განსაკუთრებული პატივისცემა ჰქონია ნიკოლოზ ბერისადმი (ნიკოლოზ – ნიკიფორე ირბახი – ირბანი ომანის-ძე ირობაქიძე – ჩოლოყაშვილი), რომელსაც მისიონერები „ნიკოლოს“ – nicolo ეძახდნენ და იგი სამეგრელო-აფხაზეთის კათოლიკოს – პატრიარქად დაუდგენია... ავტორის უტყუარი მოწმობა ისტორიულ სინამდვილეს გადმოგვცემს, როდესაც გვიამბობს, რომ ლევან დადიანის საყვარელი ვეზირი და პოლიტიკურ საკითხებში მრჩეველი პატრიარქ-კათოლიკოსად დაუსვამს სამეგრელო – აფხაზეთში, მაგრამ ლევან დადიანის გარდაცვალების შემდეგ (1658 წ.), მას შემდეგ, როდესაც მისმა ბიძამ ლიპარტიანმა უზურპაციით სამთავროს გამგებლობა მიიტაცა, ნიკიფორე ირბახთან ანუ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილთან უსიამოვნება მოსვლია რელიგიურ პოლიტიკურ საკითხებში – იგი გადაუყენებია და ერთ რომელიღაც ციხე-კოშკში გამოუმწყვდევია, სადაც გარდაცვლილა კიდევ, რომლის შემდეგ ერთი იმერელი ეპისკოპოსი კათოლიკოსად მასვე დაუდგენიაო. ფრიად დამახასიათებელი ეს ფაქტი დამატებით ცნობებს გვაწვდის იმ ეპოქის ზოგიერთ მხარეზე, რომელიც სხვა ავტორებს არ მოეპოვებათ. ასეთი ხასიათის ანგარიშ-გასაწვეი მასალა მხედველობაშია მისადები, რომ კათოლიკოსობის ქრონოლოგიაში მან კუთვნილი ადგილი დაიკავოს. მაშასადამე მაქსიმე მაჭუტაძის გარდაცვალების შემდეგ, ე. ი. 1657 წელს ლევან დადიანის მიერ კათოლიკოს-პატრიარქად დადგენილი ნიკოლოზ ბერი 1658 წლამდე

<sup>1</sup> ანდრეა ბორომეოს წერილის შესაბამისი ფრაგმენტი ქვემოთ გვეყენება ციტირებული, აქ კი მხოლოდ იმას შევნიშნავთ, რომ განსახილავი წერილის ზუსტად ეს ფრაგმენტი 1910 წელს, სავარაუდოდ, წერილის დედანზე დაყრდნობით, გამოქვეყნებული და გაანალიზებული იყო მიხეილ თამარაშვილის მიერ (მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 459-460).

<sup>2</sup> როგორც ვხედავთ, ჩვენთვის საინტერესო ქრონოლოგიურ ლაკუნაზე მსჯელობისას ბეჟან გიორგაძეს ბაბილინა ლომინაძის მოსაზრების გვერდით, საერთოდ არ აქვს ნახსენები ნიკო ბერძენიშვილის მიერ გამოთქმული ანალოგიური მოსაზრება. ამ უცნაურ ფაქტს თავისი ლოგიკური მიზეზი აქვს: ბეჟან გიორგაძის სტატია დაბეჭდა 1960 წელს (ბ. გიორგაძე, ახალი დოკუმენტი ნიკოლოზ ირუბაქიძე-ჩოლოყაშვილის შესახებ, „მნათობი“, №1, იანვარი (თბილისი, 1960)), ნიკო ბერძენიშვილის მიერ 1920-1930-იან წლებში შედგენილი შესაბამისი ნაშრომი კი გამოქვეყნდა შედარებით უფრო გვიან, 1971 წელს, მკვლევრის „საქართველოს ისტორიის საკითხების“ V ტომის ფარგლებში (ნ. ბერძენიშვილი, დასავლეთ საქართველოს...), აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, სავსებით ცხადია, რომ ბეჟან გიორგაძემ თავის სტატიაზე მუშაობის დროს არაფერი იცოდა ნიკო ბერძენიშვილის გამოუქვეყნებელი ნაშრომის შესახებ და შესაბამისად, ვერც რაიმე სახით გაითვალისწინებდა ამ ნაშრომში გამოთქმულ მოსაზრებებს.

მჯდარა, რომლის შემდეგ ლიპარტიანს გადაუყენებია, ე. ი. ირუბაქიძე-ჩოლოყაშვილი და-ახლოვებით ერთი წელი ყოფილა კათოლიკოს-პატრიარქად სამეგრელო-აფხაზეთისა<sup>1</sup>.

ბეჟან გიორგაძის სტატიის დაბეჭდვიდან გარკვეული პერიოდის შემდეგ, 1980 წელს, „ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის“ მე-5 ტომში გამოქვეყნდა ბაბილინა ლომინაძის მიერ დადგენილი დასავლეთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქთა ქრონოლოგიური რიგი (XVI-XIX სს.). ამ ქრონოლოგიურ რიგზე მუშაობის დროს მკვლევარმა, როგორც ჩანს, საესებით მართებულად ჩათვალა ბეჟან გიორგაძის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები და 1650-იან წლებში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსებს, მაქსიმე I მაჭუტაძესა და ზაქარია ქვარიანს შორის, უყოყმანოდ აღადგინა კიდევ ერთი მწყემსმთავრის, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის, იგივე, ნიკიფორე ირბახის სახელი.

პარალელურად ამისა, ბაბილინა ლომინაძემ, სავარაუდოდ, ყურადღება მიაქცია ბეჟან გიორგაძის სტატიაში გაპარულ ერთ მნიშვნელოვან უზუსტობასაც: ამ უკანასკნელმა, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, ერთი მხრივ, საესებით მართებულად დაადგინა, რომ ვამეყ III დადიანმა ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილს აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი ჩამოართვა ლევან II დადიანის გარდაცვალებიდან არცთუ დიდი ხნის შემდეგ, ხოლო, მეორე მხრივ, შეცდომით გამოთქვა მოსაზრება, რომ ლევან II გარდაიცვალა 1658 წელს. ამის შემდეგ ბეჟან გიორგაძემ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის კათოლიკოსობის ზედა ქრონოლოგიური ზღვრის დადგენა ლევან II-ის გარდაცვალების თარიღზე დაყრდნობით სცადა, რომელიც შეცდომით 1658 წლით ჰქონდა განსაზღვრული და შესაბამისად, შეცდომითვე დაასკვნა, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი აფხაზეთის კათოლიკოსობას 1658 წლამდე ფლობდა<sup>2</sup>. ბაბილინა ლომინაძემ თავის საენციკლოპედიო პუბლიკაციაში, როგორც ჩანს, იმთავითვე გაითვალისწინა ბეჟან გიორგაძის მიერ დაშვებული შეცდომა და ლევან II დადიანის გარდაცვალების ზუსტ თარიღზე (1657 წ.) დაყრდნობით, საესებით მართებულად დაასკვნა, რომ 1657 წელს აღსაყდრებული ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრობას ლევან II-ის გარდაცვალებიდან არცთუ დიდი ხნის განმავლობაში ანუ ყველაზე გვიან, იმავე, 1657 წლის მიწურულამდე ფლობდა:

„დასავლეთ საქართველოს კათალიკოს პატრიარქნი[.]

...მაქსიმე I (1639-1657),

ნიკიფორე (1657-1657),

ზაქარია (1657-1660)...“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ბ. გიორგაძე, ახალი დოკუმენტი..., გვ. 157-159. სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ ანდრეა ბორომეოს წერილის იმ ფრაგმენტს, სადაც ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის აფხაზეთის კათოლიკოსად აღსაყდრებაზეა საუბარი, ბეჟან გიორგაძემდე დიდი ხნით ადრე, ჯერ კიდევ 1910 წელს მიაქცია ყურადღება მიხეილ თამარაშვილმა. ამ უკანასკნელმა თავის ნაშრომში: „ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე“, ანდრეა ბორომეოს მიერ ნახსენები „კათოლიკოს-პატრიარქი ნიკოლოზ“ საესებით სამართლიანად გააიგივა ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილთან, თუმცა კი, ბეჟან გიორგაძისაგან განსხვავებით, როგორც ჩანს, ბოლომდე სარწმუნოდ არ მიიხნია კათოლიკე მისიონერის აღნიშნული ცნობა და ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის სახელი საერთოდ არ შეიტანა მის მიერ შედგენილ აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიურ რიგში: „მისიონერები 1658 წელს იხსენიებენ ნიკოლოზ კათალიკოსს, რომელიც კათოლიკურ მრწამსს რომში ზიარებია. ნიკოლოზის აღსაყდრების თარიღიც არ ვიცით, ვინაიდან ჩვენთვის ცნობილ ქართულ ხელნაწერებში მისი სახელის კვალი არა ჩანს, თუმცა მისიონერები ზოგჯერ იხსენიებენ ვინმე ბერმონაზონ ნიკოლოზს; მას რომში პაველ V-ის (1605-1621) და გრიგოლ XV-ის (1621-1623) ზეობისას უნდა ესწავლა, შემდგომ სამეგრელოს მთავრის სახლთუხუცესი გახდა. ეს ის ბერი უნდა იყოს, რომელიც სამეგრელოს მთავარმა ლევან დადიანმა დასვა კათალიკოსად, ხოლო ლევან დადიანის გარდაცვალების შემდეგ, ნიკოლოზით უკმაყოფილო მთავარმა ლიპარტიანმა გადააყენა და ციხეში ჩასვა... დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსთა ნუსხა[.]... 5. მალაქია II, 1605-1639[.] 6. მაქსიმე, 1640-1657[.] 7. ზაქარია, 1656-1659[.] 8. სვიმონ, 1659-1666...“ (მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია*..., გვ. 459-461, 467). სამწუხაროდ, მიხეილ თამარაშვილის აქ წარმოდგენილი მსჯელობა ბეჟან გიორგაძის განსახილავ სტატიაში რაიმე სახით გათვალისწინებული არ არის. ჩვენი დაკვირვებით, ამ უცნაურ მოვლენას მხოლოდ ერთი დოკუმენტი ახსნა შეიძლება ჰქონდეს: როგორც ჩანს, ბეჟან გიორგაძე საერთოდ არ იცნობდა მიხეილ თამარაშვილის ზემოთ დასახელებულ, ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად ქცეულ ნაშრომს.

<sup>2</sup> სინამდვილეში, ჩვენამდე მოღწეული წერილობითი ძეგლებიდან თვალნათლივ ჩანს, რომ ლევან II დადიანს გარდაიცვალა 1657 წელს: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ქართული ხელნაწერი წიგნების H კოლექციაში 381-ე ნომრით დაცული ჟამნგულანის (1703 წ.) კინკლოსის რიგით მე-10 მინაწერი: [ტმმ ქორნიკონი ანუ 1657 (345+1312) წელი]. „ამა ქორნიკონსა მიიცვალა დადიანი ლეონ...“ (მცირე ქორნიკებო..., გვ. 69); ანონიმი ავტორის „ცხოვრება საქართველოსა“ (პარიზის ქორნიკი) (1730-იანი წწ.): „ქორნიკონსა ტმმ (345+1312=1657 წ.) მიიცვალა დადიანი ლეონ“ (ცხოვრება საქართველოსა..., გვ. 106-108); ვახუშტი ბაგრატიონის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ (1742-1745 წწ.): „და მოკლა ლევან დადიანი ქსა წმნხ (1657 წ.), ქარ. ტმმ (345+1312=1657 წ.)...“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა*..., გვ. 833-834); იმავე ვახუშტი ბაგრატიონის „ქრონოლოგიური ცხრილი“ (1750-იანი წწ.): „[ქართული ქნი ტმმ] ანუ 1657 (345+1312) წელი]. „მოკლა ლევან დადიანი“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა*..., გვ. 905-906). თედო ჟორდანიას მიერ 1890-იან წლებში შესწავლილი და დღესათვის დაკარგული თუ დაუდგენელ ადგილას დაცული ხელნაწერი წიგნის (?) კინკლოსის ერთ-ერთი მინაწერი: [ტმმ ქორნიკონი ანუ 1657 (345+1312) წელი]. „ამ ქსა მარტვა ჩვიდმეტსა, დღესა შაბათსა მიიცვალა სახელოვანი, სახელ-განთქმული, მრავალ ჯერ გამარჯვებული დადიანი ბატონი [ლევან]... საუკუნოცა არს ცხენება მისი“ (ქორნიკები და სხვა მასალა..., წიგნი მეორე, გვ. 469).

<sup>3</sup> ბ. ლომინაძე, კათალიკოსი..., გვ. 319.



დღეისათვის ქართულ ისტორიოგრაფიაში, პრაქტიკულად, სრულად არის გაზიარებული ბაზილიანა ლომინაძის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარს საკმაოდ მცირე ხნის განმავლობაში, უფრო ზუსტად კი, 1657 წლის რამდენიმე თვის მანძილზე ფლობდა<sup>1</sup>.

ჩვენ, ჩვენის მხრივ, სრულად ვიზიარებთ ამ მოსაზრებას. თუმცა კი, მიგვაჩნია, რომ დღეისათვის ცნობილი წერილობითი ძეგლები საშუალებას იძლევა, კიდევ უფრო მეტად დავაზუსტოთ, ერთი მხრივ, მაქსიმე I-ის გარდაცვალების, ხოლო, მეორე მხრივ, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის აღსაყდრების თარიღები.

ჩვენ ზემოთ ერთხელ უკვე ვახსენეთ ე. წ. „წმ. გიორგის გელათური გულანი“ (ქუთ.38), რომელსაც თედო ჟორდანიას ცნობით, დართული აქვს 1657 წლით დათარიღებული ორი კინკლოსური მონაწერის ტექსტი, რომლებიც ან უშუალოდ, ან კიდევ, გარკვეული ინტერვალით მისდევს ერთმანეთს. მოვიყვანოთ ამ მონაწერების ტექსტებს:

[ტმმ ქორონიკონი ანუ 1657 (345+1312) წელი]. „ამა ქკს მიიცვალა ბატონი კათალიკოზი მაქსიმე მაჭუტაძე. ღ ლ შნ აწ“.

[ტმმ ქორონიკონი ანუ 1657 (345+1312) წელი]. „ამ ქკსა მარტსა ჩვიდმეტსა, დღესა შაბათსა მიიცვალა სახელოვანი, სახელ-განთქმული, მრავალ ჯერ გამარჯვებული დადიანი ბატონი [ლევან]... საუკუნომცა არს ჳსენება მისი“<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, კინკლოსური მონაწერების შესრულების თანამიმდევრობასა და მათ ტექსტებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ აფხაზეთის კათოლიკოსი მაქსიმე I მაჭუტაძე აღსრულებული იყო 1657 წელს, უფრო ზუსტად კი, ლევან II დადიანის გარდაცვალებამდე გარკვეული ხნით ადრე. ამასთან, მეორე კინკლოსური მონაწერიდან ვიგებთ, რომ ლევან II-ის გარდაცვლილი იყო 1657 წლის 17 მარტს. შესაბამისად, სრულებით ცხადი ხდება ისიც, რომ ლევან II-ის გარდაცვალებამდე გარკვეული ხნით ადრე აღსრულებული მაქსიმე I-ის გარდაცვალების ფაქტს ადგილი ჰქონდა 1657 წლის 1 იანვრიდან 17 მარტამდე პერიოდში.

მიღებულ დასკვნას მთლიანად ადასტურებს ზემოთ ნახსენები კათოლიკე მისიონერის ანდრეა ბორომეოს წერილი, სადაც საზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილმა აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა ლევან II-ის სიცოცხლეში, მისივე სურვილითა და მხარდაჭერით. მოგვაქვს აღნიშნული წერილის შესაბამისი ფრაგმენტის როგორც მიხეილ თამარაშვილის, ისე ბუჟან გიორგაძის მიერ შესრულებული თარგმანის ტექსტები.

მიხეილ თამარაშვილისეული თარგმანი: „...თუმცა შემდეგ ჩვენ სასულიერო პირებმა მთავრობის შეცვლასთან დაკავშირებით აქ დაეკარგეთ კათოლიკე პატრიარქი, სახელად ნიკოლოზი, დიდად კეთილშობილი ქართველი, რომელიც დაახლოებით ოცდაათი წლის წინ უბრალო ბერად მოვიდა რომში და ეზიარა სარწმუნოებას. უწმიდესი მამა ურბანო (რომის პაპი ურბან VIII (1623-1644 წწ.) – თ. ჯ.) მას ძალიან კარგი თვალთ უყურებდა და გამორჩეულად უყვარდა. ნიკოლოზი ძალიან უყვარდა დადიანს (ლევან II დადიანს – თ. ჯ.) და შემდეგ სამეგრელოსა და აფხაზეთის პატრიარქად დანიშნა, მაგრამ მთავართან რაღაც უსიამოვნება მოსვლია და არც ლიპარტიანის (ვახეყ ლიპარტიანის, შემდგომში, ვახეყ III დადიანის – თ. ჯ.) ჯგუფში იყო. ამი-

<sup>1</sup> გ. აკოფაშვილი, *ქართველი დიპლომატი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი – ნიკიფორე ირბახი (XVII ს.), სამეცნიერო-პოპულარული ნარკვევი* (თბილისი, 1977), გვ. 75; გ. აკოფაშვილი, *ჩოლოყაშვილი ნიკოლოზ (ნიკიფორე ირბახი), ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, II, შინდიაპუხი*. (თბილისი, 1987), გვ. 147; ი. ანთელავა, *ლევან II დადიანი...*, გვ. 132; ი. ხუსკივაძე, *სობის ტაძრის...*, გვ. 263; და სხვ. ამ მხრივ, ერთგვარ გამოწაკლის წარმოადგენს თამარ ქორიძის მიერ შედგენილი აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) კათოლიკოსებისა და კათოლიკოს-პატრიარქების ქრონოლოგიური რიგი (XI-XII სს. – XIX სს.), რომელიც, თავის მხრივ, შეტანილია 2000 წელს გამოქვეყნებულ კრებულში „საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები“ და და ამავე 2000 წელს „Православная Энциклопедия“-ში დაბეჭდილ სტატიაში „Абхазский (Западногрузинский) Католикосат“. ამ პუბლიკაციებში თამარ ქორიძეს აფხაზეთის კათოლიკოსების ქრონოლოგიური რიგიდან, ბაზილიანა ლომინაძის ზემოთ განხილული 1980 წლის საენციკლოპედიო სტატიისაგან განსხვავებით და ჩვენთვის უცნობი მიზეზების გამო, საერთოდ ამოღებული აქვს ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის სახელი (თ. ქორიძე, *აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)...*, გვ. 148-153; Т. Коридзе, З. Абашидзе, *Абхазский (Западногрузинский) Католикосат...*, стр. 69).

<sup>2</sup> ქორიკები და სხვა მასალა... წიგნი მეორე, გვ. 469. თედო ჟორდანიას ცნობით, ამ მონაწერის ტექსტში გარდაცვლილი დადიანის სახელი იკითხებოდა როგორც „მამია“. მკვლევარი მიიჩნევდა, რომ აქ რაღაც შეცდომას უნდა ჰქონოდა ადგილი და ტექსტში სახელი „მამიას“ ნაცვლად, აღდგენდა სახელს „ლევან“ (ქორიკები და სხვა მასალა... წიგნი მეორე, გვ. 469). ჩვენი დაკვირვებით, ამგვარი აღდგენა სავსებით სწორია. ჯერ ერთი, 1650-იანი წლების დადიანების ფეოდალურ სახლში საერთოდ არ ჩანს სახელი მამიას მატარებელი ვინმე პირი. მეორე, მეორე, 1657 წლის მონაწერეში ისეთი განმარტებული ეპითეტებით მოხსენიებული „დადიანი“, როგორცაა: „სახელოვანი“, „სახელგანთქმული“ და „მრავალჯერ გამარჯვებული“, იმდროინდელი ისტორიული რეალობიდან გამომდინარე, სხვა არავინ შეიძლება იყოს, თუ არა ოდიშის ძღვეამოსილი მთავარი ლევან II დადიანი.



ტომ გადააყენეს და ციხეში ჩასვეს. პატრიარქად დანიშნეს მისი მიმდევარი ეპისკოპოსი, კეთილშობილი ქართველი, რომელთანაც ვცდილობთ დაახლოებასა და დამეგობრებას<sup>4</sup>.

ბეჟან გიორგაძისეული თარგმანი: „ახლა რაც შეეხება სასულიერო საქმიანობას: მთავრობის გამოცვლის დროს, აქ ჩვენ დაგვარგეთ კათოლიკოს – პატრიარქი, რომელსაც ნიკოლოზ-*Nicolo* ერქვა, დიდებული ქართველი თავადიშვილი, რომელიც ოცდაათი წლის წინათ უბრალო ბერათ მოვიდა რომში და კათოლიკობა აღიარა, მისმა უწმინდესობამ პაპმა ურბანო მერვემ ძალიან კარგად მიიღო იგი. დადიანს ეს ბერი ძალიან უყვარდა და ამიტომ სამეგრელოსა და აფხაზეთის პატრიარქად დანიშნა, რადგან ზემოდასახელებულ მთავარ ლიპარტიანს ბევრი უსიამოვნება მიაყენა, ამიტომ მისთვის შეუძლებელი შეიქმნა მისი დატოვება, იგი გადააყენა და ციხე-კოშკში გაგზავნა, მის ადგილას პატრიარქად ქართველი აზნაური (*nobile*) დანიშნა. მისი მეოხებით ჩვენ ვცდილობთ სამეგობრო ურთიერთობის დამყარებას, ისე როგორც უწინ, მეგრულ ეპისკოპოსებთან“<sup>2</sup>.

მაშასადამე, ანდრეა ბორომეოს ცნობიდან ირკვევა, რომ ლევან II დადიანმა მაქსიმე I-ის გარდაცვალების შემდეგ ნამდვილად იცოცხლა გარკვეული ხანი და დროის ამ შუალედში აფხაზეთის კათოლიკოსად ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის დადგინებაც მოასწრო.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შესაბამისი ისტორიული სურათი უნდა აღდგეს შემდეგი სახით: აფხაზეთის კათოლიკოსი მაქსიმე I გარდაიცვალა 1657 წლის დასაწყისში, უფრო ზუსტად კი, 1 იანვრიდან 17 მარტამდე პერიოდში. იმავე 1657 წლის დასაწყისში, უფრო ზუსტად კი, მაქსიმე I-ის გარდაცვალებიდან 17 მარტამდე პერიოდში დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი დაიკავა ოდიშის მთავრის, ლევან II დადიანის მხარდაჭერით ზურგმომავრებულმა ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილმა. 1657 წლის 17 მარტს, როცა ლევან II გარდაიცვალა, აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარს კვლავ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი ფლობდა.

დაეუბრუნდეთ წინამდებარე ნაშრომის ძირითად თემას და ვცადოთ, საბოლოო პასუხი გავცეთ ზემოთ დასმულ კითხვას – როდის დაიკავა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი კათოლიკოსმა ილარიონმა?

ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ ზემოთ, რომ ანდრეა ბორომეოს წერილის სრული ტექსტის სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოსვლის შემდეგ 1650-იან წლებში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსების ქრონოლოგიური რიგი დადგენილ იქნა შემდეგი სახით:

მაქსიმე I მაჭუტაძე (1639-1657 წწ.).

ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი (1657 წ.).

ზაქარია ქვარიანი (1657-1660 წწ.).

აღნიშნული ქრონოლოგიური რიგის პირველი ნაწილი, უფრო ზუსტად კი, მაქსიმე I მაჭუტაძისა და ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის მწყემსმთავრობის თანამიმდევრობა და მათი ზეობის ქრონოლოგია საკვებით მისაღებია ჩვენთვის. თუმცა, იმავდროულად, ჩვენ არ ვეთანხმებით ამ ქრონოლოგიური რიგის მეორე ნაწილს და არ ვიზიარებთ იმ აზრს, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის შემდეგ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი ზაქარია ქვარიანმა დაიკავა. საპირისპიროდ ამისა, ვფიქრობთ, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის გარდაცვალების შემდეგ ანუ იმავე 1657 წელს დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავარი არა ზაქარია ქვარიანი, არამედ ილარიონი გახდა.

მართალია, შესაბამისი მასალის უქონლობის გამო, ჩვენ ჯერჯერობით არ შეგვიძლია ვთქვათ, 1657 წლის, კონკრეტულად, რომელ თვეში დაიკავა ილარიონმა აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი, მაგრამ, სამაგიეროდ, ზუსტად ვიცით, რომ 1658 წლის ივლისის თვეში ილარიონი უკვე ნამდვილად ფლობდა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრობას. ამ ფაქტს დოკუმენტურად ადასტურებს ზემოთ უკვე არაერთგზის ნახსენები ისტორიული საბუთი, იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის მიერ აზნაურ ეზია იოსელიანისათვის მიცემული წყალობის წიგნი, სადაც 1658 წლის ივლისში ბანძასთან მომხდარი ბრძოლის ამბებთან დაკავშირებით, ჩვენთვის საინტერესო ილარიონი სწორედ კათოლიკოსის („კათალიკოზი“-ს) წოდებით არის მოხსენიებული: „ესრეთ, რომ დიდთა ჩვენთა თავადებთაგან ჩვენი ქვეყანა იმერეთი შეწუხებული იყო და დადიანი და გურიელი ბანძას შემომებნენ. ურუმის ჯარი თან ახლდათ, მაგრამ საჭურველითა ჯვარისათა, ღ(მერ)თ(მა)ნ მომცა ძლევა და გამემარჯვა. შენ ჩვენს წინ ხელი გამოიდგე, სისხლი დასთხიე და ორი შენი ძმა ჩემს წინ დაიხოცქნენ და... კათალიკოზი ილარიონ ომზედ დაირჩინე და მისის საისხნით ჩვენ გამოვართვით...“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>3</sup>.

1 მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461.

2 ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161.

3 ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Hd კოლექცია..., Ir.

აღნიშნული დასკვნის მართებულობას ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნის გარდა, თვალსა-  
ჩინოდ ადასტურებს ანდრეა ბორემეოს ზემოთ განხილული წერილიც. ამ წერილის ერთ-ერთ ად-  
გილას პირდაპირ არის ნათქვამი, რომ ვამეყ III დადიანმა ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილისათვის აფ-  
ხაზეთის საკათოლიკოსო საყდრის ჩამორთმევის შემდეგ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის  
მწყემსმთავრად ვინმე „კეთილშობილი ქართველი ეპისკოპოსი“, იგივე, „ქართველი აზნაური“ და-  
ადგინა: ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილს „მთავართან რაღაც უსიამოვნება მოსვლია და არც ლიპარტიან-  
ის ჯგუფში იყო. ამიტომ გადააყენეს და ციხეში ჩასვეს. პატრიარქად დანიშნეს მისი მიმდევარი  
ეპისკოპოსი, კეთილშობილი ქართველი...“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>; ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილმა  
„ზემოდასახელებულ მთავარ ლიპარტიანს ბევრი უსიამოვნება მიაყენა, ამიტომ მისთვის შეუძლე-  
ბელი შეიქმნა მისი დატოვება, იგი გადააყენა და ციხე-კოშკში გაგზავნა, მის ადგილას პატრიარ-  
ქად ქართველი აზნაური (nobile) დანიშნა“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>2</sup>.

ბეჟან გიორგაძე ანდრეა ბორომეოს წერილის კომენტირებისას საგანგებოდ შეეხო ციტირე-  
ბულ ფრაგმენტს და გამოთქვა მოსაზრება, რომ წერილში მითითებული ფრაზის „ქართველი აზ-  
ნაურის“ ქვეშ ნაგულისხმევი იყო ვინმე იმერელი ეპისკოპოსი: ვამეყ ლიპარტიანს „ნიკოფორე ირ-  
ბახთან ანუ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილთან უსიამოვნება მოსვლია რელიგიურ პოლიტიკურ საკით-  
ხებში – იგი გადაუყენებია და ერთ რომელიღაც ციხე-კოშკში გამოუმწყვდევია, სადაც გარ-  
დაცვლილა კიდევ, რომლის შემდეგ ერთი იმერელი ეპისკოპოსი კათოლიკოსად მასვე დაუ-  
დგენია“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>3</sup>.

ჩვენ არ ვიზიარებთ ბეჟან გიორგაძის ამ მოსაზრებას. მართლაც, წერილში ყოველგვარი  
ბუნდოვანების გარეშეა აღნიშნული, რომ კათოლიკოსად დადგენილი აზნაური, წარმომავლობ-  
ით, არა იმერელი, არამედ „ქართველი“ ანუ აღმოსავლეთ საქართველოდან გამოსული პირი იყო.  
ამ ბოლო დებულების შესამაგრებლად, ხაზგასმით აღვნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ ანდრეა ბო-  
რომეო ერთმანეთისაგან ჩინებულად ანსხვავებდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებსა და მათ  
მოსახლეობას. ასე, მაგალითად, მისი თქმით, ლევან II დადიანს ხარკს უხდიდნენ ოდიშის სამ-  
თავროს მეზობლად მცხოვრები „აფხაზი“ მთავრები<sup>4</sup>, ვამეყ ლიპარტიანს ოდიშის მთავრის ტახ-  
ტისათვის ბრძოლაში მხარს უჭერდა „იმერეთის“ მეფე ანუ ალექსანდრე III<sup>5</sup>; ოდიშის სამთავ-  
როში მოქმედ ეპარქიებს სათავეში ედგნენ „მეგრელი“ ეპისკოპოსები<sup>6</sup>; ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი,  
წარმომავლობით, „ქართველი“ ანუ აღმოსავლეთ საქართველოდან გამოსული „თავადიშვილი“  
იყო<sup>7</sup> და სხვ.

ის ფაქტი, რომ ანდრეა ბორომეოს მიერ ნახსენები „ქართველი ეპისკოპოსი“, აზრობრივი  
თვალსაზრისით, „იმერელ ეპისკოპოსს“ არ ნიშნავდა, სავარაუდოდ, თავად ბეჟან გიორგაძისა-  
თვისაც კარგად იყო ცნობილი. მიუხედავად ამისა, მკვლევარი მაინც ამის საპირისპირო მოსაზ-  
რებისაკენ გადაიხარა, რისკენაც მას, ჩვენი დაკვირვებით, ნებსით თუ უნებლიედ, უბიძგა  
ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებულმა მოსაზრებამ, რომ აფხაზეთის საკათოლიკოსო  
საყდარი მაქსიმე I მაჭუტაძისა (და ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის) შემდეგ, ზაქარია ქვარიანმა და-  
იკავა, რომელიც მანამდე (1637 წლიდან) გენათელი ეპისკოპოსი, უფრო ზუსტად კი, მიტროპო-  
ლიტი იყო<sup>8</sup>, ხოლო წარმომავლობით, იმერეთში მოსახლე აზნაური ქვარიანების<sup>9</sup> საგვარეულოს  
ეკუთვნოდა. როგორც ჩანს, სწორედ ზაქარია ქვარიანის „ეპისკოპოსობა“ და „იმერლობა“ იყო

1 მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461.

2 ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161.

3 ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 158.

4 ოდიშის მთავარი ლევან II დადიანი „თავისი ძლიერებითა და ბრძნული მმართველობით თავის გამარჯვების წარმა-  
ტებას ორმოცდაათ წელზე მეტ ხანს დღესასწაულობდა; მეზობელ მთავრებს ხარკს ახდევინებდა, როგორც აფხა-  
ზებს (Abcassi), ასევე...“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.) (ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 160).

5 „როდესაც დადიანი (ლევან II – თ. ჯ.) მოკვდა, გამოცდილმა ლიპარტიანმა (ვამეყ ლიპარტიანმა – თ. ჯ.) თავისი  
მმართველობის უზრუნველსაყოფად სამეგრელოს აბსოლუტურ მთავრად გახდომა მოიწადინა, ამ მიზნით იმერეთის  
მეფეს (ალექსანდრე III-ს – თ. ჯ.) ზრდილობიანი წერილი მისწერა, რომელშიაც სთხოვდა, რომ გადმოსულიყო თავი-  
სი ჯარით და ამ სამფლობელოში გაეპატონებინა“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.) (ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 160).

6 ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის ნაცვლად დადგენილი კათოლიკოსის „მეოხებით ჩვენ (ოდიშის სამთავროში მყოფი კა-  
თოლიკე მისიონერები – თ. ჯ.) გვდილობთ სამეგობრო ურთიერთობის დამყარებას, ისე როგორც უწინ, მეგრულ  
ეპისკოპოსებთან“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.) (ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161).

7 „მთავრობის გამოცვლის დროს, აქ ჩვენ დავკარგეთ კათოლიკოს – პატრიარქი, რომელსაც ნიკოლოზ-Nicolo ერქვა, დი-  
დებული ქართველი თავადიშვილი (ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი – თ. ჯ.), რომელიც ოცდაათი წლის წინათ უბრალო  
ბერათ მოვიდა რომში და კათოლიკობა აღიარა...“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.) (ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161).

8 ბ. გაფრინდაშვილი, ი. კეკელია, გენათელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, *ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიუ-  
ლი მუზეუმის შრომები*, XVI (ქუთაისი, 2006), გვ. 30-31, 40; გ. მჭედლიძე, მ. კუზევაძე, *ქუთაის-გაენათის ეპარქია (ის-  
ტორია და თანამედროვეობა)* (ქუთაისი, 2008), გვ. 173-176, 206.

9 იმერეთის თავადთა და აზნაურთა ოჯახები, ფოტოტიპიური გამოცემა პროფესორ ზ. ჭუმბურიძის რედაქციით (თბი-  
ლისი, 1999), გვ. 193, 294, 373-374.

ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ ბეჟან გიორგაძემ ანდრეა ბორომეოს მიერ ნახსენები, კათოლიკოსად დადგენილი „ქართველი ეპისკოპოსი“ შეცდომით მიიჩნია „იმერელ ეპისკოპოსად“.

ჩვენს მიერ გამოთქმულ იმ მოსაზრებას, რომ 1657 წელს ვამეყ III-მ აფხაზეთის კათოლიკოსად დაადგინა არა ზაქარია გენათელი, არამედ სულ სხვა ეპისკოპოსი, ანდრეა ბორომეოს წერილის ანალიზის გარდა, მთლიანად ადასტურებს ოდიშის სამთავროში მყოფი კიდევ ერთი კათოლიკე მისიონერის, ზემოთ უკვე არაერთგზის ნახსენები მარია ძამპის მიერ 1658-1659 წლებში დაწერილი ვრცელი თხზულება<sup>1</sup>, რომელიც, თავის მხრივ, უცვლელად არის შეტანილი XVII-XVIII საუკუნეების ფრანგი მოგზაურის ჟან შარდენის მიერ, დაახლოებით, 1670-იან წლებში შედგენილ ნაშრომში: „მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში“<sup>2</sup>.

აღნიშნულ თხზულებაში მარია ძამპი საზგასმით აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ გელათელი მიტროპოლიტი ზაქარია ქვარიანი აფხაზეთის კათოლიკოსად დაადგინა იმერეთის მეფემ ალექსანდრე III-მ: „დღეს... იმერეთის მეფე ერთპიროვნულად განაგებს ამ არჩევნების საქმეს (იგულისხმება აფხაზეთის კათოლიკოსის არჩევა-დადგინება – თ. ჯ.). ჩვენ დროში მან (ალექსანდრე III-მ – თ. ჯ.) მთელი საქართველოსა და ოდიშის კათალიკოსად დანიშნა ერთი ბერი, გენათელად წოდებული (გენათელი მიტროპოლიტი ზაქარია ქვარიანი – თ. ჯ.)“<sup>3</sup>.

თუ ჩვენ ერთმანეთს შევადარებთ მარია ძამპის თხზულებიდან ციტირებულ ამ ცნობასა და ანდრეა ბორომეოს წერილის იმ ფრაგმენტს, რომლის თანახმადაც ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის მომდევნო მწვემსთავარი, ვინმე „ქართველი ეპისკოპოსი“ აფხაზეთის კათოლიკოსად დაადგინა არა იმერეთის მეფემ, არამედ ოდიშის მთავარმა ვამეყ III დადიანმა, მაშინ ავტომატურად მივალთ დასკვნამდე, რომ ანდრეა ბორომეოს მიერ ნახსენები „ქართველი ეპისკოპოსი“, რომელიც საკათოლიკოსო საყდარზე ოდიშის მთავარმა აიყვანა და მარია ძამპის მიერ ნახსენები „გენათელი ბერი“, რომელიც კათოლიკოსად იმერეთის მეფემ დაადგინა, სრულებით სხვადასხვა პირები იყვნენ.

სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ ანდრეა ბორომეოსა და მარია ძამპის ცნობებს შორის არსებულ წინააღმდეგობას ყურადღება საგანგებოდ მიაქცია ბაბილინა ლომინაძემ, რომელმაც განსახილავ საკითხთან დაკავშირებით, შემდეგი მოსაზრება გამოთქვა: „რაც შეეხება ბორომეოს განცხადებას, რომ ოდიშის მთავარმა „დანიშნა“ კათალიკოსი (ზაქარია), არ ეწინააღმდეგება ძამპის განსხვავებულ თქმას კათალიკოსი (გელათელი ბერი ზაქარია) მეფემ დანიშნაო. საქმე ისაა, რომ ბორომეო აქ ზუსტი არ არის. ოდიშის მთავარს ამ შემთხვევაში შეეძლო მხოლოდ დაედასტურებინა კათალიკოსის კანდიდატურა, მხარი დაეჭირა მისთვის. ზაქარია მანამდე გელათის ეპისკოპოსი იყო, მეფის პირადი მოძღვარი და ბუნებრივია მასზე მეფეს მეტი უფლება ჰქონდა ვიდრე დადიანს“<sup>4</sup>.

ჩვენ არ ვიზიარებთ ბაბილინა ლომინაძის ამ მოსაზრებას და ვფიქრობთ, რომ ანდრეა ბორომეოსა და მარია ძამპის ცნობებს შორის არსებული წინააღმდეგობის ახსნა იმ გზით, თითქოსდა, მათ შორის, ერთ-ერთი, ამ შემთხვევაში, ანდრეა ბორომეოს ცნობა, „ზუსტი არ არის“, ცოტა ნაძალადევი და ნაკლებდამაჯერებელია. მართლაც, ჩვენთვის ყოველად გაუგებარია, რატომ

<sup>1</sup> მარია ძამპის თხზულებას შედგენის თარიღი არ უხის, თუმცა კი, ტექსტში გადმოცემული ისტორიული რეალიებიდან სავსებით ნათლად ჩანს, რომ თხზულება დაწერილი იყო, დაახლოებით, იმ პერიოდში, როცა „იმერეთის მეფემ“ ანუ მეფე ალექსანდრე III-მ აფხაზეთის კათოლიკოსად დაადგინა „გენათელად წოდებული“ მონაზონი ანუ გენათელი მიტროპოლიტი ზაქარია ქვარიანი (ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლი-შვილმა (თბილისი, 1975), გვ. 137. მარია ძამპის თხზულების ეს ფრაგმენტი ოდნავ უფრო ქვემოთ საგანგებოდ გვექნება განხილული და ამიტომ მისი აქ ციტირებისაგან თავს შევიკავებთ). ეს უკანასკნელი, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით ამაში, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწვემსთავრის საყდარს 1658-1660 წლებში ფლობდა. შესაბამისად, ვფიქრობთ, არ შეეცდებით, თუკი, დავასკვნით, რომ მარია ძამპის განსახილავი თხზულება შედგენილი იყო სწორედ ზაქარიას კათოლიკოსობის პერიოდში ანუ დაახლოებით, 1658-1660 წლებში. ჩვენი ამ დასკვნის მართებულობას, ერთი მხრივ, მთლიანად ადასტურებს, ხოლო, მეორე მხრივ, მნიშვნელოვნად აზუსტებს მარია ძამპის თხზულების კიდევ ერთი ადგილი, სადაც საზგასმით არის აღნიშნული, რომ თხზულების შედგენის დროს „ნიკიფორე ირბახი“ ანუ ზემოთ უკვე არაერთგზის ნახსენები აფხაზეთის კათოლიკოს-ყოფილი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო: ათონის მთიდან ოდიშის სამთავროში მისული ბერების ერთი ნაწილი „თავშესაფარს ქუჩა-ლობს ქართველი ბერის – სახელად ნიკიფორე ირბახის – სახლში, რომელსაც ჩვეულებრივად ნიკოლოზ ბერს უწოდებენ“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.) (ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 141). დღეისათვის კორნელი კეკელიძის მიერ არგუმენტირებულად არის დადგენილი, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი გარდაიცვალა 1658-1659 წლებში (კ. კეკელიძე, ნიკიფორე ირბახი – ინიციატორი ქართული სტამბის დაარსებისა რომში, „ლიტერატურული მემკვიდრეობა“, I (ტფილისი, 1935), გვ. 141). შესაბამისად, თუკი ჩვენ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის გარდაცვალების თარიღს (1658-1659 წწ.) შევუპირისპირებთ ზაქარია ქვარიანის კათოლიკოსობის ქრონოლოგიას (1658-1660 წწ.), ავტომატურად მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ მარია ძამპის განსახილავი თხზულება შედგენილი იყო 1658-1659 წლებში.

<sup>2</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 7.

<sup>3</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 137.

<sup>4</sup> ბ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, ხენიორიები, I (თბილისი, 1966), გვ. 201.

უნდა დავაყენოთ ეჭვქვეშ ანდრეა ბორომეოს ცნობის სიზუსტე მაშინ, როცა, შეგვიძლია, განსახილავ ცნობებს შორის არსებული წინააღმდეგობა გაცილებით უფრო ლოგიკური სახით, კერძოდ კი, იმით ავსნათ, რომ ორივე კათოლიკე მისიონერის ცნობა სწორია და მათ მიერ ნახსენები „ქართველი ეპისკოპოსი“ (ანდრეა ბორომეო) და „გელათელი ბერი“ (მარია ძამპი) სრულებით სხვა პირები არიან.

დავუბრუნდეთ ანდრეა ბორომეოს წერილს. ამ წერილში ზემოთ განხილული რამდენიმე დეტალის გარდა ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი ნიუანსი. კერძოდ, აქ ხაზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ წერილის გაგზავნის დროს ანუ 1658 წლის 8 ივნისს აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარს კვლავინდებურად ვამეყ III დადიანის მიერ დადგინებული „ქართველი ეპისკოპოსი“ ფლობდა: აფხაზეთის კათოლიკოსის ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის შემდეგ „პატრიარქად დანიშნეს მისი მიმდევარი ეპისკოპოსი, კეთილშობილი ქართველი, რომელთანაც უცდელადაა დაახლოებასა და დამეგობრებას“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>; ოდიშის მთავარმა ვამეყ III-მ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის „ადგილას პატრიარქად ქართველი აზნაური (nobile) დანიშნა. მისი მეოხებით ჩვენ უცდილობთ სამეგობრო ურთიერთობის დამყარებას, ისე როგორც უწინ, მეგრულ ეპისკოპოსებთან“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>2</sup>.

მამასადამე, ანდრეა ბორომეოს წერილისა და მარია ძამპის თხზულების ანალიზის შედეგად, ირკვევა, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილისათვის აფხაზეთის კათოლიკოსობის ჩამორთმევის შემდეგ ანუ 1657 წლიდან, სულ მცირე, ანდრეა ბორომეოს ზემოთ განხილული წერილის შედგენამდე ანუ 1658 წლის 8 ივნისამდე მაინც, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარს ფლობდა არა გენათელი მიტროპოლიტი, წარმომავლობით, იმერელი ზაქარია ქვარიანი, არამედ – ვინმე სხვა ეპისკოპოსი, წარმომავლობით, „ქართველი“ ანუ აღმოსავლეთ საქართველოდან გამოსული პირი.

თუ აღნიშნული დასკვნა სწორია და ეს ნამდვილად ასე ჩანს, მაშინ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას ისიც, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის შემდეგ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა ჩვენთვის საინტერესო ილარიონმა, რომელიც ანდრეა ბორომეოს წერილის შედგენიდან, დაახლოებით, ერთი თვის შემდეგ ანუ 1658 წლის ივლისს, სწორედ აფხაზეთის კათოლიკოსის სტატუსით მონაწილეობდა სოფელ ბანძასთან გამართულ ბრძოლაში.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, თამამად ვუბრუნდებით ზემოთ დასმულ კითხვას და მის საპასუხოდ, გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ კათოლიკოსმა ილარიონმა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი დაიკავა აფხაზეთის კათოლიკოსის ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის შემდეგ, 1657 წელს<sup>3</sup>.

## 5. როდემდე ფლობდა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარს კათოლიკოსი ილარიონი?

ამ კითხვაზე პრაქტიკულად, ამომწურავ პასუხს გვაძლევს აფხაზეთის კათოლიკოსის ზაქარია ქვარიანის მოღვაწეობაზე დაკვირვება, საიდანაც ირკვევა, რომ იგი კათოლიკოსად ყოფნის პერიოდში ანუ 1658-1660 წლებში ერთპიროვნულად და განუყოფლად განაგებდა მთელს დასავლეთ საქართველოს ეკლესიას<sup>4</sup>. შესაბამისად, სრულებით ცხადი ხდება ისიც, რომ კათოლი-

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461.

<sup>2</sup> ბ. გორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161.

<sup>3</sup> სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ კათოლიკოსი ილარიონის აღსაყდრების თარიღი ამავე 1657 წლით გეგმონდა განსაზღვრული ჩვენს მიერ 2002 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში: „XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4-ის) ერთი მინაწერი და აფხაზეთის უცნობი კათოლიკოსი ბართლომე (დაახლ. 1488-1519 წწ.)“. ოღონდ, დასახელებულ ნაშრომში გამოთქმული გეგმონდა მცდარი მოსაზრება, რომ ილარიონმა აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა მაქსიმე მაჭუტაძის შემდეგ: ხობის მონასტერში გამოსახული კათოლიკოსი ილარიონი „ჩვენთვის უცნობი მიზეზების გამო, შეყვანილი არ არის აფხაზეთის კათოლიკოსთა არც ბაბილინა ლომინადის... და არც თამარ ქორიძის... ქრონოლოგიურ რიგში. მიუხედავად ამისა, სავსებით ვიზირებთ აკად. ვახტანგ ბერიძის მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც ვინმე კათოლიკოსი ილარიონი ნამდვილად არსებობდა XVII საუკუნის დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში... მეტიც, ჩვენ ვითვალისწინებთ მკვლევრის მიერ თავმოყრილ დიპლომატიკურ მასალას... და ვფიქრობთ, რომ ილარიონს აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი 1657 წელს, მაქსიმე მაჭუტაძის გარდაცვალების შემდეგ უნდა მიეღო... ისტორიული სურათის სწორედ ამგვარ რეკონსტრუქციას უჭერს მხარს XVII საუკუნის აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიაც. როგორც ცნობილია, მაქსიმე მაჭუტაძე 1657 წელს გარდაიცვალა... ზაქარია ქვარიანი კი მწყემსმთავრის ხარისხით პირველად 1658 წელს ჩანს... ისმის კითხვა – ვის უჭირა საკათოლიკოსო საყდარი 1657-1658 წლებში? ბ. ლომინაძემ, მიუხედავად იმისა, რომ შესაბამისი მასალა არ გააჩნდა, ზაქარია ქვარიანის კათოლიკოსად კურთხევა ერთი წლით დააძველა და მისი ზეობის ათვლა 1657 წლიდან დაიწყო... მოგვიანებით, მისი მოსაზრება სხვა მკვლევრებმაც გაიზიარეს... ჩვენ განსხვავებული აზრი გვაქვს და ზემოთ მოტანილი მსჯელობის საფუძველზე ვფიქრობთ, რომ აფხაზეთის კათოლიკოსად მაქსიმე მაჭუტაძის შემდეგ, 1657 წელს ილარიონმა მიიღო“ (თ. ჯორჯუა, XII საუკუნის გარეჯული კრებულის..., გვ. 131-132).

<sup>4</sup> M.-F. Brosset, *Essai chronologique...*, p. 438; Ф. Жордания, *Абхазское католичество...*, стр. 19; პ. ცხვილოვი [პ. კარბელა-შვილი], *სია აფხაზეთის კათალიკოსთა...*, №11, გვ. 9; იერარქია საქართველოს ეკლესიისა..., გვ. 208-209; ბ. ლომინა-

კოსმა ილარიონმა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი დაკარგა 1658 წელს, როცა ის ამ თანამდებობაზე აფხაზეთის მომდევნო კათოლიკოსმა ზაქარია ქვარიანმა შეცვალა.

აღნიშნულ მოსაზრებას, ერთი მხრივ, მთლიანად ადასტურებს, ხოლო, მეორე მხრივ, მნიშვნელოვნად აზუსტებს ალექსანდრე III-ის მიერ ეზია იოსელიანისათვის მიცემული წყალობის წიგნი. ამ დოკუმენტში პირდაპირ არის მითითებული, რომ იმერეთის მეფის აზნაურმა ეზია იოსელიანმა ბანძის ბრძოლის დროს ანუ 1658 წლის ივლისში ტყვედ შეიპყრო კათოლიკოსი ილარიონი: „...კათალიკოზი ილარიონ ომზედ დაირჩინე...“<sup>4</sup>.

ჩვენი დაკვირვებით, 1658 წელს მომხდარი ორი მნიშვნელოვანი მოვლენა: კათოლიკოსი ილარიონის ტყვედ ჩავარდნა და გურიის მთავრის სვიმონ II გურიელისა და მისი თანამმართველის, დემეტრე გურიელის მიერ გაცემულ შეწირულების წიგნში ზაქარია ქვარიანის კათოლიკოსად მოხსენიების პირველი შემთხვევა<sup>2</sup>, ერთმანეთთან მიზეზ-შედეგობრივად იყო დაკავშირებული. როგორც ჩანს, კათოლიკოსმა ილარიონმა სწორედ 1658 წლის ივლისში, ბანძის ბრძოლაში ტყვედ ჩავარდნის გამო დაკარგა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი, რომელიც, თავის მხრივ, იმავე 1658 წელს, უფრო ზუსტად კი, ივლისიდან 31 დეკემბრამდე პერიოდში აფხაზეთის მომდევნო კათოლიკოსმა, ზაქარია ქვარიანმა დაიკავა.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ კათოლიკოსი ილარიონი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარს ფლობდა ბანძის ბრძოლაში ტყვედ ჩავარდნამდე ანუ 1658 წლის ივლისამდე პერიოდში.

თუ ჩვენს მიერ აქ მიღებული დასკვნა სწორია და 1657 წელს აღსაყდრებული კათოლიკოსი ილარიონი ნამდვილად 1658 წლის ივლისამდე ფლობდა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრობას, მაშინ აფხაზეთის კათოლიკოსთა დღეისათვის დადგენილი ქრონოლოგიური რიგის 1630-1650-იანი წლების მონაკვეთი შემდეგი სახით უნდა გაიმართოს:

მაქსიმე I მაჭუტაძე (1639-1657 წწ.).

ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი (1657 წ.).

ილარიონი (1657-1658 წწ.).

ზაქარია ქვარიანი (1658-1660 წწ.)<sup>3</sup>.

## 6. აფხაზეთის საკათოლიკოსოში შემავალი რომელი ეპარქიის ეპისკოპოსი იყო ილარიონი კათოლიკოსად აღსაყდრებამდე პერიოდში?

ჩვენ ზემოთ უკვე არაერთგზის დავიმოწმეთ ოდიშის სამთავროში მყოფი კათოლიკე მისიონერის ანდრეა ბორომეოს მიერ 1658 წლის 8 ივნისს რომში გაგზავნილი წერილი, სადაც ხაზგასმით არის აღნიშნული ფაქტი, რომ ის „კეთილშობილი ქართველი“, რომელმაც ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის შემდეგ დაიკავა აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი, მანამდე ეპისკოპოსის მაღალ საეკლესიო თანამდებობას ფლობდა: ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი „გადააყენეს და ციხეში ჩასვეს. პატრიარქად დანიშნეს მისი მიმდევარი ეპისკოპოსი, კეთილშობილი ქართველი, რომელთანაც ვცდილობთ დაახლოებასა და დამეგობრებას“<sup>4</sup>.

ძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს... გვ. 132; ბ. ლომინაძე, ზაქარია, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 4, ევგენი-თუთა (თბილისი, 1979), გვ. 488-489; თ. ქორთაძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)... გვ. 150-153.

<sup>1</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Hd კოლექცია... Ir.

<sup>2</sup> ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს... გვ. 60-61; ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს... გვ. 132.

<sup>3</sup> სხვათა შორის, კათოლიკოსი ილარიონის მიერ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდრის დაკარგვის დროისა და მიზეზების თაობაზე ზუსტად ანალოგიური მოსაზრება გვქონდა გამოთქმული ჩვენს მიერ 2002 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში: „XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven4-ის) ერთი მინაწერი და აფხაზეთის უცნობი კათოლიკოსი ბართლომე (დაახლ. 1488-1519 წწ.)“; კათოლიკოსი ილარიონი, „როგორც ჩანს, საკმაოდ დაახლოებული იყო ოდიშის სამთავრო სახლთან და მისი ორი წარმომადგენლის – ვამეყ ლიპარტიანისა... და ლიპარიტ დადიანის... დაპირისპირებისას... ამ უკანასკნელის მხარე ეჭირა. მეტიც, ილარიონი პირადად მონაწილეობდა 1658 წელს გამართულ ბანძის ომში... სადაც ლიპარიტ დადიანი სასტიკად დაამარცხა ვამეყ ლიპარტიანისა და იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის... ლაშქარმა... ამ ფაქტთან დაკავშირებით ძვირფას ცნობებს გვაწვდის ალექსანდრე III-ის მიერ იმავე 1658 წელს გაცემული სიგელი, რომელიც ვამცნობს, რომ მეფის ერთგულ ეზია იოსელიანს დადიანის მომხრე კათოლიკოსი ილარიონი ბრძოლის ველზე ტყვედ შეუპყრო... ალექსანდრე III-მ საპატიო ტყვე გამოითხოვა და მის სანაცვლოდ იოსელიანს ემაშაშვილი უწყალობა“; კათოლიკოსი ილარიონი „ღიბთიმერეთის მწყემსმთავრად... მხოლოდ ერთი წლის მანძილზე იმყოფებოდა. 1658 წელს, ბანძის ომში დამარცხებისა და ტყვედ ჩავარდნის შემდეგ, მას კათოლიკოსობა ჩამოართვეს და დასავლეთ საქართველოს მწყემსმთავრის საყდარი გენათის მიტროპოლიტს ზაქარია ქვარიანს გადასცეს“ (თ. ჯოჯუა, XII საუკუნის გარეჯული კრებულის... გვ. 131-132).

<sup>4</sup> მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია... გვ. 461. საგულისხმოა, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის მომდევნო აფხაზეთის კათოლიკოსი ეპისკოპოსის წოდებით მოხსენიებულია ანდრეა ბორომეოს წერილის მხოლოდ მიხეილ თამარაშვილისეულ თარგმანში: „პატრიარქად დანიშნეს მისი მიმდევარი ეპისკოპოსი, კეთილშობილი ქართველი...“ (მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია... გვ. 461). რაც შეეხება ამავე წერილის ბუენ გიორგაძისეულ თარგმანს, აქ ჩვენთვის საინტერესო პირი ეპისკოპოსის წოდებით მოხსენიებული არ არის: ვამეყ III დადიანმა „პატრიარქად ქართველი აზნაური (noble) დანიშნა“ (ბ. გიორგაძე, ახალი დოკუმენტი... გვ. 161). აღნიშნული საკითხის შესწავლა აჩვენებს, რომ, ამ შემთხვევაში, მიხეილ თამარაშვილის

სამწუხაროდ, ანდრეა ბორომეოს წერილში მითითებული არ არის, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში შექმავალი, კონკრეტულად, რომელი ეპარქიის ეპისკოპოსი იყო ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის მომდევნო აფხაზეთის კათოლიკოსი. მიუხედავად ამისა, აღნიშნული საკითხის გარკვევა მაინცადამაინც ძნელი საქმე არ არის. მართლაც, დღეისათვის დადგენილია, რომ XVII საუკუნის I ნახევარსა და ამავე საუკუნის შუახანებში დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში შედიოდა სულ თხუთმეტი საეპისკოპოსო: ქუთაისის, გელათის, ხონის, ნიკორწმინდის, ცაგერის, ჯუმათის, შემოქმედის, ხინოწმინდის, ჭყონდიდის, ხობის, წალენჯიხის, ცაიშის, ბედიის, მოქვისა და დრანდის ეპარქიები.

ჩვენ საგანგებოდ გავეცანით ჩამოთვლილ ეპარქიათა ეპისკოპოსების ქრონოლოგიური რიგების შემცველ და ამავე საკითხთან დაკავშირებულ სხვა სამეცნიერო პუბლიკაციებს<sup>1</sup>. როგორც აღმოჩნდა, 1657-1658 წლების წინარე ხანებში დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში მოღვაწეობდა ჩვენთვის საინტერესო სახელის მატარებელი მხოლოდ ერთი მღვდელმთავარი, წალენჯიხელი ეპისკოპოსი ილარიონი. შესაბამისად, ვფიქრობთ, სრულებით ცხადია ისიც, რომ 1657 წელს სწორედ ამ ილარიონმა დაიკავა აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი.

ილარიონ წალენჯიხელის ცხოვრება-მოღვაწეობის ძირითადი საკითხები შესწავლილი აქვს პაპუნა გაბისონიას თავის 2008 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში: „წალენჯიხის მონასტრის ისტორიიდან“. დასახელებულ პუბლიკაციაში ავტორს გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ ილარიონმა წალენჯიხის საეპისკოპოსო საყდარი დაიკავა მისი წინამორბედი მღვდელმთავრის, დრანდელ-ყოფილი ევდემონ ჯაიანის შემდეგ, რომელიც, თავის მხრივ, წალენჯიხის ეპარქიას განაგებდა, დაახლოებით, 1643-1655 წლებში. აღნიშნული მოსაზრების გამოთქმისას პაპუნა გაბისონია, ძირითადად, ეყრდნობოდა ორ წერილობით ძეგლს. ეს ძეგლებია: 1. წალენჯიხის მონასტრის მაცხოვრის ფერისცვალების ეკლესიის ლევან II დადიანის ეკვედრში შესრულებული 1648 წლის ფრესკული წარწერა, სადაც აღნიშნულია, რომ ეკვედრის მოხატვის დროს ანუ იმავე 1648 წელს წალენჯიხელი ეპისკოპოსი ჯერ კიდევ ევდემონ ჯაიანი იყო<sup>2</sup>; და 2. ოდიშის სამთავროში მყოფი კათოლიკე მისიონერების, ზემოთ უკვე არაერთგზის ნახსენები ანდრეა

---

თარგამანი უფრო სწორია და ბევრ ვიორგაძის მიერ შესრულებული თარგამნის ტექსტში სიტყვა „ეპისკოპოსი“ ან მთარგმნელის დაუდევრობის გამოა დაკარგული, ან კიდევ, ბეჭდვისას გაპარული ტექნიკური ხარვეზის გამო. ამ ფაქტზე პირდაპირ მივეითებთ თავად ბევრ ვიორგაძის სტატია, სადაც ანდრეა ბორომეოს წერილის შესაბამისი ფრაგმენტის კომენტარებისას ავტორს, მისივე თარგამანის საპირისპიროდ, აღნიშნული აქვს, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის მომდევნო აფხაზეთის კათოლიკოსი მანამდე ეპისკოპოსის წოდებას ფლობდა: „ანდრეა ბორომეო სასულიერო საქმიანობის თხოვნისას ჩვენ გვაცინობს ერთ საყურადღებო მომენტს... მას შემდეგ, როდესაც... ლიპარტიანმა უზურავაციით სამთავროს გამგებლობა მიიტაცა, ნიკიფორე ირბახთან ანუ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილთან უსიამოვნება მოსვლია რელიგიურ პოლიტიკურ საკითხებში – იგი გადაუყენებია და ერთ რომელიღაც ციხეკოშკში გამოუმწყვდევია, სადაც გარდაცვლილა კიდევ, რომლის შემდეგ ერთი იმერელი ეპისკოპოსი კათოლიკოსად მასვე დაუდგენიაო“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.) (ბ. ვიორგაძე, ახალი დოკუმენტი..., გვ. 158).

<sup>1</sup> პ. ცხვილოელი [პ. კარბელაშვილი], სია აბხაზეთის კათოლიკოსთა..., №18, გვ. 9; №22, გვ. 10-11; ქ. ჩხატარაიშვილი, გურიის სამთავრო..., გვ. 592-602; ა. ტულუში, ჭყონდიდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიის გარკვევისათვის (მე-17-18 სს.), „ვერისი“ (თბილისი, 1988), გვ. 227-228, 231; ქ. ჩხატარაიშვილი, ქართული საეკლესიო ორგანიზაციის ისტორიიდან, საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, VI (თბილისი, 1990), გვ. 150, 152-153, 158; ბ. სორავა, მოქველ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, საისტორიო ძეგანი, I, წელიწადული (თბილისი, 1998), გვ. 51-52; ი. კეკელია, XVII-XVIII საუკუნეების ცაიშელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიისათვის, ქუთაისის მუზეუმის მასალები, XII (ქუთაისი, 2000), გვ. 75-77, 79; ბ. სორავა, ბედიის საეპისკოპოსო, საისტორიო ძეგანი, III, წელიწადული (თბილისი, 2000), გვ. 36-38; გ. კალანდია, ოდიშის საეპისკოპოსო..., გვ. 39-45, 51, 90-91, 97, 130-131, 134, 159-162, 167; ბ. სორავა, დრანდის საეპისკოპოსო, მართლმადიდებლობა აფხაზეთში და ეროვნული თვითდენტიფიკაციის საკითხები, საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების 2000 წელი, სამეცნიერო კონფერენცია, 2005 წლის 24 ნოემბერი, მოხსენებების კრებული, I (თბილისი, 2005), გვ. 95-98; პ. გაბისონია, ქუთაისის საეპისკოპოსოს ისტორია, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია (თბილისი, 2006), გვ. 40-83; ბ. გაფრინდაშვილი, ი. კეკელია, გენათელ ეპისკოპოსთა..., გვ. 29-31, 40; თ. ქართველიშვილი, გურიის საეპისკოპოსოები (XV-XIX საუკუნეები) (თბილისი, 2006), გვ. 26-28, 31-35, 38; ბ. გაფრინდაშვილი, გაენათელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, „ქართულილოგია“, №3 (თბილისი, 2008), გვ. 73-93; პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის ისტორიიდან, საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები, IX (თბილისი, 2008), გვ. 31-33; გ. კალანდია, წალენჯიხის მონასტრის ქტიტორთა გალერეა, „ქართველოლოგია“, №3 (თბილისი, 2008), გვ. 24-25; მ. მურუსიძე, ნიკორწმინდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის შრომები, XVIII (ქუთაისი, 2008), გვ. 53-54; გ. მგვლიძე, მ. კეხევიძე, ქუთაის-გაენათის ეპარქია..., გვ. 172-176, 206, 209-210, 229; ბ. სორავა, ცაგერელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, ქართულ-თურქული კულტურული პარალელები I (თბილისი, 2009), გვ. 45-46, 52; ა. ფაილოძე, სოხელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, [ხელნაწერი] (აქვე, ცხარეგლობი შემოხვევით და ხსენებული ხელნაწერის მოწოდებისათვის მადლობას მოვასხენებთ თავად ავტორს, ბ-ნ ავთანდილ ფაილოძეს და ჩვენს მეგობარს, ქუთაისის აკაკი წერეთლის უნივერსიტეტის პროფესორს ვოდვრდი ვაჭრიძეს) და სხვ.

<sup>2</sup> „ქ. მე. ეპისკოპოსიან: წალენჯიხელმან: ევდემონ: ჯაიანმან: დაეხატებინე: ეკლესია: კარი: ჩუენის: კელმწიფის: დადიანის: ლევანის: სახელმწიფოთ: და კურთხეულის: ბატონის: დედოფლის: ნესტან: დარეჯანის: სულისათვის: დაიხატა: კარი: ესე: დროსა: და: უამშია: დიდისა: კელმწიფის: | ბატონისა: ლევანისათა: ქორესა: სამას: ოცდა: ათქმსმეტსა: (336+1312=1648 წ.) ამინ: და კირიელაქოსთა: დავაწერე: მე: ესე: წინამძღვარმან: საჯარისა: ამის: მაქმიძე: მელიაძისმან:“ (ქქ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, ძველი საქართველო..., გვ. 215-216).

ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის მიერ 1655 წლის 16 სექტემბერს რომში გაგზავნილი წერილი, საიდანაც ჩანს, რომ წერილის გაგზავნის დროს ანუ იმავე 1655 წელს წალენჯიხის საეპისკოპოსო საყდარს უკვე ილარიონი ფლობდა<sup>1</sup>.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ პაპუნა გაბისონიას მიერ გამოთქმული მოსაზრების იმ ნაწილს, რომლის თანახმადაც ილარიონმა წალენჯიხის საეპისკოპოსო საყდარი დაიკავა, დაახლოებით, 1655 წელს. მკვლევრის მოსაზრების ამ ნაწილს, პირველ რიგში, ეწინააღმდეგება მისსავე მიერ მოხმობილი ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის 1655 წლის წერილი, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ილარიონის წალენჯიხელ ეპისკოპოსად აღსაყდრება და აღნიშნული წერილის რომში გაგზავნა თანადროული მოვლენები სულაც არ იყო.

ანდრეა ბორომეო, იოანე მონთი და მარია ძამპი, კერძოდ, მოგვითხრობენ, რომ ილარიონი წალენჯიხელ ეპისკოპოსად აღსაყდრებამდე, უფრო ზუსტად კი, მისი „დიაკონობისა და მწირი ბერობის“ პერიოდში იმდენად მტრულად იყო განწყობილი კათოლიკე მისიონერებისადმი, რომ წერილის გაგზავნამდე „რავდენიმე წელიწადის“ წინ ცხარე პოლემიკაც კი გაუმართა ლევან II დადიანის კარზე მყოფ მისიონერებს. მოგვიანებით, როცა ილარიონი წალენჯიხელი ეპისკოპოსი გახდა, მან საკმაოდ შეარბილა თავისი მტრული დამოკიდებულება კათოლიკე მისიონერებისადმი და მათ მიმართ, ერთგვარი, ნეიტრალური პოზიცია დაიკავა. კიდევ უფრო მოგვიანებით, ილარიონი რაღაც საქმის გამო კათოლიკეთა მისიონს ეწვია და ძალიან გაუკვირდა, როცა აქ ევროპულ წესზე გამართული ცხენით საბრუნებელი წისკვილი ნახა. მღვდელმთავარმა თავადაც მოინდომა ანალოგიური წისკვილის გამართვა და ამ საქმეში დახმარება კათოლიკე მისიონერებს სთხოვა. კათოლიკეებმა ილარიონს წისკვილის საქმის მცოდნე ერთ-ერთი მისიონერი გააყოლეს, რომელმაც წალენჯიხის ეპარქიაში ცხენით საბრუნებელი წისკვილი ააგო. ილარიონმა ოსტატი უხვად დაასაჩუქრა და ამ ამბის შემდეგ დიდად დაუშვებობდა კათოლიკე მისიონერებს. წერილის ავტორების თქმით, ილარიონი კათოლიკეთა მისიონს რეგულარულად უგზავნიდა მთელი წლისათვის საკმარის სანთელს, დიდი რაოდენობით ღვინოს, ცხვარ-ძროხასა და სხვადასხვა სახის ძღვენს. ხშირად იგი თავისთან სტუმრად იწვევდა მისიონერებს და ყურადღებით ისმენდა მათგან ევროპული მეფე-მთავრებისა და რომის პაპის ამბებს. ილარიონი კათოლიკე მისიონერებთან ერთად განიხილავდა სხვადასხვა საღმრთისმეტყველო-დოგმატურ საკითხებს და არ მალავდა, რომ იმ დროის დასავლეთ საქართველოს სასულიერო განათლების დონე საკმაოდ დაბალი იყო:

*„პატრიარქი, აქ კათალიკოსად წოდებული (მაქსიმე I მაჭუტაძე – თ. ჯ.), მუდამ დიდს სიყვარულს გვიცხადებს, ხშირად სახლში გვიგზავნის დიდს მოწყალებას და როდესაც შემთხვევა მოგვეცემა მისის ნახვისა, მუდამ დიდს პატივით გვეპყრობა. კათალიკოსის შემდგომ ყველა სხვა დანარჩენი ეპისკოპოსებიც სიყვარულით გვეპყრობიან. მაგრამ მათ შორის ერთი უმთავრესი, რომელსაც უწოდებენ წალენჯიხელი (Scalengichelli), უმეტეს სიყვარულს გვიცხადებს. ამიტომ საჭიროდ ესთვლით თქვენს პატიოსან მამობრივს ღირსებას იმისი ამბავი განსაკუთრებით მოვახსენოთ, რათა ჩვენმა ორდენმა მისი სახელი განსაკუთრებით დაიხსომოს. როდესაც დიაკონი და მწირი ბერი იყო, ისე გვემტერებოდა იგი და ისეთ წინააღმდეგობას გვიცხადებდა სარწმუნოების საქმეში, უმეტესი აღარ შეიძლებოდა. სხვათა შორის, ერთხელ, მას აქეთ რავდენიმე წელიწადია, უჩვენა ეს მტერობა ერთ ჩვენთაგანს ბჭობაში დადიანის (ლევან II დადიანის – თ. ჯ.) წინაშე; სახელად ერქვა ილარიონ; როდესაც ეპისკოპოსი გახდა, ჩვენს მამებთან ისე მოიქცა, რომ მათ არც სიავე და არც სიკეთე უყო. ერთხელ რაღაც შემთხვევის გამო მოვიდა ჩვენს სახლში და იმ დროს ნახა ცხენით სატრიალბელი წისკვილი, რომელიც ჩვენებს გაეკეთებინათ საჭიროებისათვის. წისკვილი ძრიელ მოსწონებია წალენჯიხელ ეპისკოპოსს და უთხოვნია მისი გამკეთებელის პატრისათვის, წასულიყო მასთან წალენჯიხის საეპისკოპოსოში, რათა იქაც გაემართა. პატრიც წაჰყვა, გაუკეთა წისკვილი, როგორც უნდოდა. ეპისკოპოსს ძრიელ მოეწონა და კარგადაც დაასაჩუქრა პატრი; მას აქეთ ძრიელ შეგვიყვარა თუ გამკეთებელი პატრი და თუ ჩვენ ყველა ერთიანად; ახლა შეიქმნა უმეტესად სიყვარული, ჩვენი კეთილის მყოფელი და საუკეთესო მეგობარი, რადგან ახლა ყველგან გვაქვს და კარგად გვიხსენიებს. ხშირად გვეწვევდა დიდის და უხვის წყალობით: მოწყალებად გვიგზავნის ეკლესიისათვის წმიდა სანთელს, რომელიც მთელ წელიწადს გვეოფნის; გვიგზავნის ხშირად და ბლომად ღვინოს, მეტადრე წრეულს, რომ მოსავალი სრულებით არ იყო; ეგრეთვე საჩუქრად გვიგზავნის ცხვრებს, ძროხებს; ხშირად პატიუობს წისკვილის გამკეთებელ პატრს თავის საუკეთესო მამულებში პაერის გამოსაცვლელად და დიდათ ეაღერსება არა მარტო მას, არამედ ყველა ჩვენთაგანს, როდესაც მის სახლში მისვლა მოგვიხდება, რადგან აქაურებში ყველაზე უფრო ნასწავლი, ყველაზე უფრო*

<sup>1</sup> პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის... გვ. 32-33. ამ წერილის შესაბამისი ფრაგმენტის ტექსტი ოდნავ უფრო ქვემოთ გვეყენება მოტანილი.



გულისხმიერი და ადვილ შესათვისებელია. ყოველ ამ ღირსებას მარტო თავისი სათნოებით მიეწია. სიამოვნებით წარმოგიდგენს ბევრს საეჭვო კითხვას სარწმუნოებისას; ეგრეთვე გვკითხავს ევროპელების მთავრების ამბავს, მეტადრე რომის პაპის ამბავს და ყოველსავე, რაც შეეხება რომის სამთავროს. გულმოდგინებით ისმენს ჩვენს პასუხს. ცხადად აღიარებს, რომ მეგრელი მღვდლები ნათლილებას სწორედ არ ასრულებენ, რადგან მათ წიგნებში ასე არა სწერია, როგორც ბერძნულშია და თავისი წიგნებიც გვაჩვენა. დადიანს ამ პატიოსანის ეპისკოპოსის დიდი პატივისცემა აქვს. აწინდელი კათალიკოსი კარგად ხნიერია. იმის სიკვდილის შემდგომ იმედი გვაქვს ეს გახდეს კათალიკოსი. თუ მართალა ასე მოხდა, როგორათაც ვევედრებით უფალსა, თუ ჩვენთვის და თუ ჩვენი მისიონისათვის ძრიელ კარგი იქმნება. ინებოს უფალმა ღმერთმა ისე, როგორც უფრო სჯობდეს“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ციტირებული წერილიდან მართლაც აშკარად ჩანს ორი კონკრეტული ფაქტი: 1. კათოლიკე მისიონერებსა და ილარიონს შორის კეთილგანწყობილი ურთიერთდამოკიდებულება ჩამოყალიბდა მხოლოდ და მხოლოდ ამ უკანასკნელის წალენჯიხელ ეპისკოპოსად აღსაყდრების შემდეგ; 2. წერილის გაგზავნის დროისათვის კათოლიკე მისიონერებსა და ილარიონ წალენჯიხელს შორის არსებულ მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობებს საკმაოდ ხანგრძლივი, სულ მცირე, სამი-ოთხი წლის ისტორია მაინც ჰქონდა.

მაშასადამე, ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის მიერ 1655 წლის 16 სექტემბერს რომში გაგზავნილი წერილის ანალიზი აჩვენებს, რომ ილარიონმა წალენჯიხის საეპისკოპოსო საყდარი დაიკავა არა აღნიშნული წერილის თანადროულად ანუ დაახლოებით, 1655 წელს, როგორც ამას ფიქრობდა პაპუნა გაბისონია, არამედ ამ წერილის გაგზავნამდე, სულ მცირე, სამი-ოთხი წლით ადრე მაინც ანუ დაახლოებით, 1650-იანი წლების დასაწყისში<sup>2</sup>.

კათოლიკე მისიონერების მიერ 1655 წლის წერილის რომში გაგზავნის შემდეგ, ათ წელზე მეტი ხნის განმავლობაში, ილარიონ წალენჯიხელის შესახებ არანაირი წერილობითი მითითება არ მოგვეპოვება. ჩვენი დაკვირვებით, სწორედ ამ ქრონოლოგიურ მონაკვეთში, უფრო ზუსტად კი, 1657 წელს დაიკავა ილარიონმა აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი.

ჩვენს მიერ გამოთქმული ამ მოსაზრების მართებულობაზე, კათოლიკოსი ილარიონისა და ილარიონ წალენჯიხელის საეკლესიო წოდებების ურთიერთმიმართების (კათოლიკოსად აღსაყდრებული ეპისკოპოსი), მათი სახელებისა (ილარიონი) და მოღვაწეობის დროის (1650-იანი წწ.) დამთხვევის გარდა, აშკარად მიუთითებს ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის ზემოთ ციტირებულ წერილში დადასტურებული ერთი მეტად საყურადღებო გარემოება. წერილის ავტორების თქმით, 1655 წლისათვის ილარიონ წალენჯიხელის ავტორიტეტი იმდენად მაღალი იყო ქვეყნის საერო თუ სასულიერო წრეებში, რომ ისინი სავსებად რეალურად განიხილავენ მისი აფხაზეთის კათოლიკოსად აღსაყდრების პერსპექტივას. კათოლიკე მისიონერების აზრით, ილარიონ წალენჯიხელი ამისათვის ყველა საჭირო პირობას აკმაყოფილებდა. ჯერ ერთი, იგი თავისი დროის ერთ-ერთი ყველაზე განსწავლული სასულიერო პირი და მწიგნობრობაში ჩინებულად გაწაფული მღვდელმთავარი იყო. გარდა ამისა, წალენჯიხელ ეპისკოპოსს გამორჩეულ პატივს მიაგებდა ოდიშის ძღვევამოსილი მთავარი ლევან II დადიანი, რაც, ილარიონს, ცხადია, გზას უხსნიდა აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდრისაკენ: ილარიონ წალენჯიხელი „აქაურებში ყველაზე უფრო ნასწავლი, ყველაზე უფრო გულისხმიერი და ადვილ შესათვისებელია. ყოველ ამ ღირსებას მარტო თავისი სათნოებით მიეწია. სიამოვნებით წარმოგიდგენს ბევრს საეჭვო კითხვას სარწმუნოებისას; ეგრეთვე გვკითხავს ევროპელების მთავრების ამბავს, მეტადრე რომის პაპის ამბავს და ყოველსავე, რაც შეეხება რომის სამთავროს. გულმოდგინებით ისმენს ჩვენს პასუხს. ცხადად აღიარებს, რომ მეგრელი მღვდლები ნათლილებას სწორედ არ ასრულებენ, რადგან მათ წიგნებში ასე არა სწერია, როგორც ბერძნულშია და თავისი წიგნებიც გვაჩვენა. დადიანს ამ პატიოსანის ეპისკოპოსის დიდი პატივისცემა აქვს. აწინდელი კათალიკოსი კარგად ხნიერია. იმის სიკვდილის შემდგომ იმედი გვაქვს ეს გახდეს კათალიკოსი. თუ მართალა ასე მოხდა, როგორათაც ვევედრებით უფალსა, თუ ჩვენთვის და თუ ჩვენი მისიონისათვის ძრიელ კარგი იქმნება. ინებოს უფალმა ღმერთმა ისე, როგორც უფრო სჯობდეს“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 199-200.

<sup>2</sup> თუ ჩვენს მიერ აქ მიღებული დასკვნა სწორია და ილარიონი წალენჯიხის საეპისკოპოსო საყდარს ნამდვილად 1650-იანი წლების დასაწყისიდან ფლობდა, მაშინ ავტომატურად ზუსტდება მისი წინამორბედი მღვდელმთავრის, ევდემონ ჯაიანის წალენჯიხელობის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარიც და დგინდება, რომ ევდემონი წალენჯიხის საეპისკოპოსო საყდარს ფლობდა არა, დაახლოებით, 1655 წლამდე, როგორც ამას ფიქრობდა პაპუნა გაბისონია, არამედ – დაახლოებით, 1650-იანი წლების დასაწყისამდე.

<sup>3</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 199-200.



ჩვენი დაკვირვებით, 1650-იანი წლების შუახანებისათვის დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში შექმნილი ვითარების ის ანალიზი, რომელიც ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის წერილშია წარმოდგენილი, სავსებით სწორი და რეალური იყო. მოვლენების შემდგომი განვითარების ჩვენეული რეკონსტრუქცია თვალნათლივ აჩვენებს, რომ კათოლიკე მისიონერების მოლოდინი სულ მოკლე ხანში გამართლდა და 1657 წელს აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი, ოდიშის მთავრის ვამეყ III დადიანის დახმარებით, სწორედ ილარიონ წალენჯიხელმა დაიკავა.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გამოეთქვამთ მოსაზრებას, რომ აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრად აღსაყდრებად, უფრო ზუსტად კი, 1650-იანი წლების დასაწყისიდან 1657 წლამდე, წალენჯიხელი ეპისკოპოსი იყო.

## 7. როგორი იყო კათოლიკოსი ილარიონის პოლიტიკური ორიენტაცია მისი მწყემსმთავრობის პერიოდში?

დასმულ კითხვაზე დამაჯერებელი პასუხის გაცემის მიზნით, აუცილებელია, დაწვრილებით მიმოვიხილოთ 1650-იანი წლების დასავლეთ საქართველოში შექმნილი პოლიტიკური ვითარება და უშუალოდ ამ ვითარების კონტექსტში გავიაზროთ კათოლიკოსი ილარიონის პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი.

დღეისათვის ქართულ ისტორიოგრაფიაში არგუმენტირებულად არის დადგენილი, რომ XVII საუკუნის II მეოთხედსა და ამავე საუკუნის შუახანებში ლისთიმერეთის მეფე-მთავრებს შორის ყველაზე ძლიერი და გავლენიანი ფიგურა ოდიშის მთავარი ლევან II დადიანი იყო. ამ პერიოდში ლევან II-ს ყოველმხრივ მოლონიერებული ოდიშის სამთავროს გარდა, ფაქტობრივად, სრულად ემორჩილებოდა გურიის სამთავროც. 1620-იანი წლებიდან მოყოლებული ლევან II აქტიურად დაუპირისპირდა იმერეთის სამეფო კარს. ამ მრავალწლიან სამხედრო-პოლიტიკურ დაპირისპირებაში, რომლის მთავარ მიზანსაც დასავლეთ საქართველოში ჰეგემონობის მოპოვება წარმოადგენდა, გამარჯვებას ოდიშის მთავარმა მიადწია. მან 1634 წელს კაკასხიდთან გამართულ ბრძოლაში ტყვედ ჩაიგდო იმერეთის მეფე გიორგი III (1604-1639 წწ.), ხოლო 1647 წელს უკვე გიორგი III-ის უმცროსი ვაჟი, ბატონიშვილი მამუკაც (გარდ. 1654 წ.) დაატყვევა. იმერეთის მომდევნო მეფემ ალექსანდრე III-მ ლევან II-სთან გამკლავება ვერ შეძლო, ქუთაისის ციხეში ჩაიკეტა და იმერეთის სამეფო ოდიშის მთავრის მხედრობას სათარეშო ასპარეზად დაუთმო.

1657 წელს მოულოდნელად გარდაიცვალა ლევან II-ის უმცროსი ვაჟი, ოდიშის სამთავრო ტახტის მემკვიდრე, ბატონიშვილი მანუჩარი. ლევან II-მ შვილის დატირებისას თავზე ლახტი გადაიკრა, სასიკვდილოდ დაიჭრა და სულ მოკლე ხანში, იმავე 1657 წლის 17 მარტს, თავდაც გარდაიცვალა. ოდიშის მთავარმა სიკვდილის წინ ტახტის მემკვიდრედ უფროსი ძის, ავადმყოფი ალექსანდრე ბატონიშვილის ვაჟი გამოაცხადა და ოდიშარი დიდებულები მის ერთგულებაზე დააფიცა. მცირეწლოვანი მთავრის ოფიციალურ მეურვედ დადგენილ იქნა ლევან II-ის ბიძაშვილი (მამის ძმისწული) და იმავდროულად, მისი გერი (დედოფალ ნესტან-დარეჯან ჭილაძის ვაჟი პირველი ქორწინებიდან), ვამეყ გიორგის ძე ლიპარტიანი.

ლევან II-ის გარდაცვალებიდან მცირე ხნის შემდეგ ვამეყ ლიპარტიანმა ოდიშის სამთავრო ტახტის ხელში ჩაგდება გადაწყვიტა და სამხედრო ძალით დახმარების გაწევა იმერეთის მეფეს ალექსანდრე III-ს სთხოვა. ვამეყ ლიპარტიანმა მეფეს დახმარების სანაცვლოდ, ლევან II-ის უმდიდრესი საჭურჭლის ნაწილი და სხვა საგანძურის გადაცემა აღუთქვა. ალექსანდრე III, რომელიც წლების განმავლობაში ელოდა ხელსაყრელი მომენტის დადგომას, 1657 წელს დიდი ლაშქრით შეიჭრა ოდიშის სამთავროში. ადგილობრივმა დიდებულებმა იმერეთის მეფეს წინააღმდეგობა არ გაუწიეს და მანაც ვამეყ ლიპარტიანი, ვამეყ III დადიანის სახელით, დაუბრკოლებლად აიყვანა სამთავრო ტახტზე. ოდიშის ახალმა მთავარმა ალექსანდრე III-ს, დათქმული პირობისამებრ, ლევან II-ის საჭურჭლის საუკეთესო ნაწილი გადასცა. იმერეთის მეფე საჭურჭლის მიღებით არ დაკმაყოფილდა და ლევან II-ის მიერ იმერეთში წარმოებული მრავალწლიანი ძარცვა-რბევის სანაცვლოდ, თავის მოლაშქრეებს სასტიკად ააოხრებინა ოდიშის სამთავრო. ამავე სადამსჯელო ექსპედიციის ფარგლებში, ალექსანდრე III-მ ოდიშიდან აყარა და იმერეთის სამეფოში გადაასახლა ათეულობით ებრაელი და სომეხი ვაჭარი, რომელთა დიდი ნაწილი ლევან II-ს სწორედ იმერეთიდან ჰყავდა გამოტაცებული. გარდა ამისა, ალექსანდრე III-მ ოდიშის სამთავროს ჩამოაჭრა უნაგირას ქედის აღმოსავლეთით მდებარე ტერიტორია და ეს მიწები იმერეთის სამეფოს მიუერთა. საბოლოოდ, ალექსანდრე III-მ იმერელი მოლაშქრეების ერთი ნაწილი ოდიშში, ვამეყ III-ის დასაცავად დატოვა, თავად კი, ოდიშარი დიდებულების ოჯახებიდან წამოყვანილ მძევლებთან ერთად, იმერეთის სამეფოში დაბრუნდა.

ალექსანდრე III-ის მოქმედებამ უკიდურესად აღაშფოთა ოდიშის სამთავროს მოსახლეობა, რომელსაც ჯერ კიდევ კარგად ახსოვდა ლევან II დადიანის ძლევამოსილი მმართველობის ხანა. ვამეყ III-მ უკმაყოფილო საერო და სასულიერო პირების მიმართ მთელი რიგი რეპრესიული ღონისძიებები გაატარა. მან, როგორც ამას ანდრეა ბორომეოს ზემოთ განხილული წერილიდან ვიგებთ, ოდიშარი დიდებულების ერთი ნაწილი სასტიკად დასაჯა („ლიპარტიანმა... ზოგიერთ თავადს თავლები დათხარა, რომელთაც მისი ბატონობის აღიარება არა სურდათ“), ლევან II-ის ერთგულ მრჩეველსა და ვაზირს, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილს აფხაზეთის კათოლიკოსობა ჩამოართვეს, ხოლო მის ნაცვლად, დასავლეთ საქართველოს მწვემსმთავრად ვინმე „კეთილშობილი ქართველი ეპისკოპოსი“ ანუ ჩვენთვის საინტერესო წალენჯიხელი ეპისკოპოსი ილარიონი დაადგინა. ვამეყ III-ის ხისტმა და წინდაუხედავმა პოლიტიკამ ოდიშის სამთავროში შექმნილი დაძაბული მდგომარეობა ოდნავაც ვერ განმუხტა. პირიქით, ოდიშარი დიდებულები ახლა უკვე ღიად დაუპირისპირდნენ იმერეთის მეფისაგან ზურგმომავრებულ ვამეყ III-ს და ოდიშის სამთავრო ტახტზე ლევან II-ის ძმისწულის, ლიპარიტ იესეს ძის აყვანა გადაწყვიტეს.

ოდიშის სამთავრო ტახტის ახალმა პრეტენდენტმა, ლიპარიტ იესეს ძემ შესანიშნავად იცოდა, რომ ვამეყ III-ისა და მისი მთავარი მოკავშირის, ალექსანდრე III-ის დამარცხებას დამოუკიდებლად ვერ შეძლებდა და ამიტომ დახმარების თხოვნით, ოდიშ-იმერეთის მეზობელი სამეფო-სამთავროებისა და ახლციხის საფაშოს მმართველებს მიმართა. შედეგად, 1658 წელს საბოლოოდ ჩამოყალიბდა დიდი სამხედრო-პოლიტიკური კოალიცია, რომლის უმთავრეს მიზანსაც ოდიშის სამთავრო ტახტზე ლიპარიტ იესეს ძის აყვანა წარმოადგენდა. ამ კოალიციაში, ძირითადად, ის ძალები იყვნენ გაერთიანებული, რომელთაც ხელს არ აძლევდა იმერეთის სამეფოს გაძლიერება და დასავლეთ საქართველოში ალექსანდრე III-ის ჰეგემონობა. კერძოდ კი, კოალიციაში შევიდნენ: თავად ლიპარიტ იესეს ძე, მისი ნახევარძმა, გურიის მთავარი ქაიხოსრო I გურიელი (1640-1659 წწ.), ახალციხის ფაშა როსტომი (1647-1659 წწ.) და ლიპარიტ იესეს ძის მამიდის, დედოფალ მარიამის თანამეცხედრე, ქართლის მეფე როსტომი (1632-1658 წწ.), აგრეთვე, გავლენიანი ლისთიმერელი თავადები – მიქელაძეები და ჭილაძეები.

დაპირისპირებულ ძალებს შორის გადამწყვეტი ბრძოლა 1658 წლის ივლისში, სოფელ ბანძასთან გაიმართა. ამ ბრძოლაში ალექსანდრე III-ისა და ვამეყ III-ის ლაშქარმა სასტიკად დაამარცხა ლიპარიტ იესეს ძის მომხრეთა მრავალრიცხოვანი კოალიციური ჯარი. ლიპარიტი ოსმალეთში გაიქცა, მისი ლაშქრის დიდი ნაწილი კი ტყვედ ჩავარდა<sup>1</sup>.

სწორედ ბანძის ბრძოლაში დატყვევებულთა შორის იყო ჩვენთვის საინტერესო აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი. ალექსანდრე III-ის მიერ ეზია იოსელიანისათვის მიცემული წყალობის წიგნში ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ ილარიონი, როგორც ლიპარიტ იესეს ძის ერთგული მომხრე, პირადად მონაწილეობდა ბანძის ბრძოლაში და იმერეთის მეფის ერთგულმა აზნაურმა ეზია იოსელიანმაც უშუალოდ ბრძოლის ველზე შეიპყრო იგი: „ესრეთ, რომ დიდთა ჩვენთა თავადებთაგან ჩვენი ქვეყანა იმერეთი შეწუხებული იყო და დადიანი და გურიელი ბანძას შემომებენ. ურუმის ჯარი თან ახლდათ, მაგრამ საჭურველითა ჯვარისათა, დ(მერ)თ(მა)ნ მომცა ძლევა და გამემარჯვა. შენ ჩვენს წინ ხელი გამოიღე, სისხლი დასთხიე და... კათალიკოსი ილარიონ ომზედ დაირჩინე...“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.).

აღნიშნულ მოვლენებზე დაკვირვება, ვფიქრობთ, თვალნათლივ მიგვითითებს იმ ფაქტზე, რომ აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი ბანძის ბრძოლის დროს ანუ 1658 წლის ივლისში, ოდიშის სამთავროს საერო და სასულიერო პირთა უმრავლესობის მსგავსად, ლიპარიტ იესეს ძის მომხრე და მხარდამჭერი იყო. ამასთან, იგი იმდენად მწვავედ და დაუფარავად უპირისპირდებოდა ვამეყ III დადიანსა და იმერეთის მეფე ალექსანდრე III-ს, რომ პირადად იღებდა მონაწილეობას მათ წინააღმდეგ ბანძასთან გამართულ სისხლისმღვრელ ბრძოლაში.

სამწუხაროდ, შესაბამისი მასალის უქონლობის გამო, ჩვენ დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით, კონკრეტულად, რით იყო გამოწვეული ის ფაქტი, რომ კათოლიკოსი ილარიონი, რომელიც 1657 წელს დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწვემსმთავრად უშუალოდ ვამეყ III დადიანმა დაადგინა, 1658 წელს ანუ ერთი წლის შემდეგ დაუფარავად დაუპირისპირდა იმავე ვამეყ III-ს და პრაქტიკულად, ხმლით ხელში გამოვიდა მის წინააღმდეგ. ამ ეტაპზე, ჩვენ მხოლოდ ვარაუდის

<sup>1</sup> საქართველოს მოკლე ისტორია..., გვ. 56-61; დ. გვრიტიშვილი, *ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან...*, გვ. 422-423, 426-431; გ. ჯამბურია, დასავლეთი საქართველო XVII საუკუნის პირველ მესამედში, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV, საქართველო XVI საუკუნის დასაწყისიდან XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე (თბილისი, 1973), გვ. 302-304; გ. ჯამბურია, საქართველოს პოლიტიკური ვითარება..., გვ. 302-304, 334, 337-341; მ. რეხვიაშვილი, *დასავლეთი საქართველო...*, გვ. 22-24, 27-29, 37-48, 56-60; მ. რეხვიაშვილი, *იმერეთის სამეფო...*, გვ. 79-81, 83-85, 90-98, 104-106; ი. ანთელავა, *ლევან II დადიანი...*, გვ. 65-70, 81-85, 124-131; ი. ანთელავა, ოდიშის სამთავრო..., გვ. 179-182, 187-189, 208-211, 213-214; თ. ბერაძე, ოდიშის მთავართა ქრონოლოგიური სია, „*ანალები*“, №2 (თბილისი, 2000), გვ. 28-31; და სხვ.

<sup>2</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Hd კოლექცია..., Ir.

სახით გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ კათოლიკოსი ილარიონის პოლიტიკური ორიენტაციის შეცვლა ვამეყ III-ისადმი გაჩენილი დიდი უკმაყოფილებითა და უკიდურესი იმედგაცრუებით იყო გამოწვეული.

სხვათა შორის, ის ფაქტი, რომ ვამეყ III ოდიშის სამთავრო ტახტისათვის და მით უფრო, სახელგანთ ლევან II დადიანის მემკვიდრეობისათვის სრულებით შეუფერებელი პირი იყო, საზგასმით არის აღნიშნული XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ წერილობით ძეგლებში. მაგალითისათვის მოვიყვანოთ ორი ასეთი ტექსტის ფრაგმენტს.

იმერეთისა (1661-1663, 1678-1679, 1690-1691, 1695-1696, 1698 წწ.) და კახეთის (1664-1675 წწ.) მეფის არჩილ II-ის მიერ 1681-1682 წლებში შედგენილი ისტორიული პოემა „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“.

„1084. ვამეყ იყო დადიანის ბიძაშვილი, არ მის გვანი,

ის დაესვათ დადიანად, ვინ არს ლიპარიტიანი,

ბატონობის შეუფერი, ვითა დვალი, ანუ სვანი.

და ვერ მოველო ოდიშისთინ, გლახას მართებს რცხვენოვანი“<sup>4</sup>.

ბერი ეგნატაშვილის „ახალი ქართლის ცხოვრება“ (XVIII ს-ის I მეოთხე): „ხოლო ესე ვამეყ დადიანი იყო კაცი შეუფერებელი სიდიდისა და შეუგვანი“<sup>2</sup>.

ვფიქრობთ, აქ ციტირებული ტექსტებიდან თვალნათლივ ჩანს, რომ ვამეყ III ოდიშის სამთავრო ტახტისათვის მართლაც შეუფერებელი პირი იყო. ხოლო თუ აქ იმასაც გავიხსენებთ, რომ მან თავისი მმართველობის პირველივე წელს ოდიშში გატარებული რეპრესიული პოლიტიკის წყალობით, მთელი ადგილობრივი მოსახლეობა გადაიმტერა, მაშინ, კიდევ უფრო სარწმუნო გახდება ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმული ვარაუდი, რომ კათოლიკოსი ილარიონის ლიპარიტი იესეს ძის მომხრეთა ბანაკში გადასვლა სწორედ ვამეყ III-ის სასტიკი და უგუნური მმართველობით იყო გამოწვეული.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საბოლოოდ ვუბრუნდებით ზემოთ, კათოლიკოსი ილარიონის პოლიტიკურ ორიენტაციასთან დაკავშირებით, დასმულ კითხვას და მის საპასუხოდ, შესაბამის ისტორიულ პროცესს აღვადგენთ შემდეგი სახით: 1657 წელს, მას შემდეგ, რაც ოდიშის სამთავრო ტახტი ვამეყ III დადიანმა დაიკავა, წალენჯიხელმა ეპისკოპოსმა ილარიონმა, როგორც ჩანს, ან ლოიალურობა გამოუცხადა, ან კიდევ, მხარი დაუჭირა ახალ მთავარს. სავარაუდოდ, სწორედ ამ ლოიალურობისა თუ მხარდაჭერის შედეგი იყო ის ფაქტი, რომ იმავე 1657 წელს ვამეყ III-მ აფხაზეთის კათოლიკოსად, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის ნაცვლად, ილარიონ წალენჯიხელი დაადგინა. 1657-1658 წლებში ვამეყ III-მ მისი მმართველობით უკმაყოფილო ოდიშარი დიდებულების მიმართ სხვადასხვა რეპრესიული ღონისძიებები გაატარა, რის შედეგადაც მთელი ადგილობრივი მოსახლეობა თავის საწინააღმდეგოდ განაწყო. როგორც ჩანს, ვამეყ III-ის მმართველობით უკმაყოფილოთა შორის იყო კათოლიკოსი ილარიონიც. დაახლოებით ამავე პერიოდში ოდიშარმა დიდებულებმა ოდიშის სამთავრო ტახტზე, ვამეყ III-ის ნაცვლად, ლიპარიტი იესეს ძის აყვანა განიზრახეს. ამ უკანასკნელის პოლიტიკურ ასპარეზზე გამოჩენისთანავე კათოლიკოსი ილარიონი მის მომხრეთა ბანაკში გადავიდა და ღიად დაუპირისპირდა არამხოლოდ ვამეყ III-ს, არამედ მის მთავარ მხარდაჭერს, იმერეთის მეფე ალექსანდრე III-საც. 1658 წლის ივლისისათვის აფხაზეთის კათოლიკოსისა და იმერეთის მეფის დაპირისპირება იმდენად შორს იყო წასული, რომ ილარიონმა პირადად მიიღო მონაწილეობა ალექსანდრე III-ის წინააღმდეგ ბანძასთან გამართულ სისხლისმღვრელ ბრძოლაში. ამ ბრძოლაში ლიპარიტი იესეს ძის მომხრეთა კოალიციური ლაშქარი სასტიკად დამარცხდა და კათოლიკოსი ილარიონი იმერეთის მეფის ერთგული აზნაურის ეზოა იოსელიანის ტყვეობაში აღმოჩნდა.

## 8. რა ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის მიერ კათოლიკოსი ილარიონის დატყვევების ფაქტს დასავლეთ საქართველოს ეკლესიისათვის?

დღეისათვის ქართულ ისტორიოგრაფიაში დადგენილი, რომ XVII საუკუნის I ნახევარსა და ამავე საუკუნის შუახანებში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსები: მალაქია II გურიელი, მაქსიმე I მაჭუტაძე, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი და ილარიონი ძალზედ დაახლოებულნი იყვნენ ოდიშის სამთავრო კართან. ჩვენი დაკვირვებით, აღნიშნული ფაქტი პირდაპირი შედეგი იყო იმისა, რომ განსახილავი პერიოდის დასავლეთ საქართველოში ყველაზე ძლიერი და გავლენიანი პოლიტიკური ფიგურა ოდიშის მთავარი ლევან II დადიანი იყო. ამ უკანასკნელის თანამედროვე

<sup>1</sup> არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, არჩილიანი, ტომი მეორე, გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა (თბილისი, 1937), გვ. 124-125.

<sup>2</sup> ბერი ეგნატაშვილი, *ახალი ქართლის ცხოვრება, პირველი ტექსტი*, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, II (თბილისი, 1959), გვ. 431-432.

აფხაზეთის კათოლიკოსებმა, მაღაქია II-მ და მაქსიმე I-მა კარგად იცოდნენ ლევან II-ის, როგორც ლიხთიმერეთის ფაქტობრივი პატრონის შესაძლებლობები და ამიტომ ყველანაირად ცდილობდნენ მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონოდათ მასთან. ოდიშის მთავარიც წარმატებით იყენებდა თავის გავლენას აფხაზეთის კათოლიკოსებზე და საჭიროების შემთხვევაში, საკუთარი სურვილისამებრ მართავდა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში მიმდინარე ძირითად პროცესებს. ლევან II-ის მიერ წარმოებული საეკლესიო პოლიტიკის შედეგად, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში კატასტროფულად დაეცა იმერეთის სამეფო კარის პოლიტიკური გავლენა. მართალია, მაღაქია II-მ და მაქსიმე I-მა ბოლომდე შეინარჩუნეს გარკვეული სახის კავშირ-ურთიერთობები იმერეთის მეფეებთან, გიორგი III-სთან და ალექსანდრე III-სთან, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ისინი, XVI საუკუნეში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსებისაგან, მაღაქია I აბაშიძის (1519-1540-იანი წწ.), ევდემონ I ჩხეტიძისა (1557-1578 წწ.) და ეფთვიმე I საყვარელიძისაგან (1578-1616 წწ.) განსხვავებით, არა იმერეთის სამეფო კარის, არამედ, ძირითადად, ოდიშის მთავრის თანამიმდგომები და მხარდამჭერები იყვნენ<sup>1</sup>.

1650-იან წლებში დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში ლევან II-ის პოლიტიკურმა გავლენამ თავის მწვერვალს მიაღწია. 1657 წელს ოდიშის მთავარმა წარმატებით ისარგებლა კათოლიკოსი მაქსიმე I-ის გარდაცვალებით, უშუალოდ ჩაერია ახალი მწყემსმთავრის არჩევის პროცესში და აფხაზეთის კათოლიკოსად, როგორც ანდრეა ბორომეოს წერილიდან ვიგებთ, მისთვის სასურველი კანდიდატი, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი დაადგინა: „ნიკოლოზი ძალიან უყვარდა დადიანს (ლევან II-ს – თ. ჯ.) და შემდეგ სამეგრელოსა და აფხაზეთის პატრიარქად დანიშნა...“<sup>2</sup>; ლევან II-ს ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი „ძალიან უყვარდა და ამიტომ სამეგრელოსა და აფხაზეთის პატრიარქად დანიშნა“<sup>3</sup>.

მართალია, ანდრეა ბორომეოს წერილში ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის საკათოლიკოსო საყდარზე ასვლის პერიპეტები დაწვრილებით აღწერილი არ არის, მაგრამ, ვფიქრობთ, სრულებით ცხადია, რომ ლევან II-ის მიერ ზურგმომავრებული ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის კანდიდატურას ლიხთიმერელი ეპისკოპოსების უმრავლესობა თუ არა, მათი სოლიდური ნაწილი მაინც დაუჭირდა მხარს. ჩვენი დაკვირვებით, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის მხარდამჭერები უნდა ყოფილიყვნენ: მოქვის, დრანდის, ბედიის, ცაიშის, წალენჯიხის, ჭყონდიდის, ცაგერის, ჯუმათის, შემოქმედისა და სხვა ეპარქიათა მღვდელმთავრები. დასახელებული ეპარქიები იმ დროისათვის ლევან II-ის პირდაპირი თუ არაპირდაპირი მმართველობის ქვეშ მყოფი ოდიშის, გურიისა და ლეჩხუმის ტერიტორიაზე მდებარეობდა. შესაბამისად, ძნელად წარმოსადგენია, რომ ამ ეპარქიათა სათავეში მდგომ ეპისკოპოსებს ანგარიში არ გაეწიათ ოდიშის მთავრის პოზიციისათვის და ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის აფხაზეთის კათოლიკოსად აღსაყდრების წინააღმდეგ გამოსულიყვნენ.

1657 წელს ლევან II გარდაიცვალა. უძლიერესი მეტოქის გარდაცვალებით ძალამიცემულმა იმერეთის მეფემ ალექსანდრე III-მ ოდიშში დალაშქრა და სამთავრო ტახტზე მისი მოკავშირე, ვამეყ III დადიანი აიყვანა. აღნიშნული აქტით, ალექსანდრე III ხმამაღლა აცხადებდა, რომ დასავლეთ საქართველოში ოდიშის მთავრის ლევან II დადიანის მრავალწლიანი სამხედრო-პოლიტიკური ჰეგემონიის ხანა დასრულებული იყო და ამიერიდან ლიხთიმერეთში პირველობა უკვე იმერეთის სამეფო კარის ხელში იყო გადასული. იმავდროულად, ალექსანდრე III-ეს კარგად ესმოდა ისიც, რომ დასავლეთ საქართველოში რეალური სამხედრო-პოლიტიკური ჰეგემონობის მოპოვებისათვის აუცილებელი იყო, საბოლოოდ დაემარცხებინა ოდიშის სამთავრო ტახტზე პრეტენზიის მქონე ლიპარიტ იესეს ძე, რომელსაც, თავის მხრივ, მხარს უჭერდნენ არამხოლოდ ოდიშის სამთავროს დიდებულები, არამედ, გურიის სამთავროს, ახალციხის საფაშოსა და ქართლის სამეფოს მმართველებიც.

შექმნილ ვითარებაში, ალექსანდრე III-მ, როგორც ჩანს, ჩათვალა, რომ მის უპირველეს ამოცანას ლიპარიტ იესეს ძისა და მისი მოკავშირეების დამარცხება წარმოადგენდა. ამიტომ მან დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში იმერეთის სამეფო კარის გავლენის აღდგენის საქმე სამომავლოდ გადადო და ამ, ერთგვარ, გარდამავალ პერიოდში აფხაზეთის კათოლიკოსის გადაყენება-დადგენის ფაქტობრივი უფლება მის მოკავშირეს, ოდიშის ახალ მთავარს ვამეყ III-ს დაუტოვა. როგორც ანდრეა ბორომეოს წერილიდან ვიგებთ, ვამეყ III-მ მისი მმართველობის პირველივე წელს ისარგებლა აღნიშნული უფლებით, აფხაზეთის კათოლიკოსობიდან გადააყენა მასთან დაპირისპირებული მწყემსმთავარი, ლევან II-ის მხარდაჭერით აღსაყდრებული ნიკოლოზ

<sup>1</sup> ბ. ლომინაძე, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის...*, გვ. 187-200, 212-214, 239-240; ი. ანთელავა, *ლევან II დადიანი...*, გვ. 69, 124; ი. ანთელავა, *ოდიშის სამთავრო...*, გვ. 181, 210.

<sup>2</sup> მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461.

<sup>3</sup> ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161. უდრ.: ი. ანთელავა, *ლევან II დადიანი...*, გვ. 132; ი. ანთელავა, *ოდიშის სამთავრო...*, გვ. 214.

ხოლოყაშვილი და ამ უკანასკნელის ნაცვლად, აფხაზეთის კათოლიკოსად მისთვის სასურველი კანდიდატი, ვინმე „ქართველი ეპისკოპოსი“ ანუ ჩვენს მიერ უკვე მრავალჯერ ნახსენები ილარიონ წალენჯიხელი დაადგინა: კათოლიკოს ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილს ოდიშის სამთავრო კართან „რალაც უსიამოვნება მოხვლია და არც ღიპარტიანის (ვაძე III დადიანის – თ. ჯ.) ჯგუფში იყო. ამიტომ გადააყენეს და ციხეში ჩასვეს. პატრიარქად დანიშნეს მისი მიმდევარი ეპისკოპოსი, კეთილშობილი ქართველი...“<sup>1</sup>; ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილმა ვაძე III-ს „ბევრი უსიამოვნება მიაყენა, ამიტომ მისთვის შეუძლებელი შეიქმნა მისი დატოვება, იგი გადააყენა და ციხე-კოშკში გაგზავნა, მის ადგილას პატრიარქად ქართველი აზნაური (nobile) დანიშნა“<sup>2</sup>.

კათოლიკოსი ილარიონი მისი მწყემსმთავრად დადგენიდან გარკვეული დროის განმავლობაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, ვაძე III-ის მომხრე და მხარდამჭერი იყო. ეს მდგომარეობა სრულად აძლევდა ხელს ალექსანდრე III-ს, რომელიც დაინტერესებული იყო იმით, რომ დასავლეთ საქართველოს საერო და სასულიერო წრეებში ვაძე III-ს ღიპარიტ იესეს ძეზე უფრო მეტი მომხრე ჰყოლოდა. გარკვეული დროის შემდეგ ვითარება რადიკალურად შეიცვალა. კათოლიკოსმა ილარიონმა, რომელიც, სავარაუდოდ, იმედგაცრუებული და უკმაყოფილო იყო ვაძე III-ის სასტიკი და გაუაზრებელი მმართველობით, პოლიტიკური ორიენტაცია შეიცვალა და ღიპარიტ იესეს ძის მომხრეთა ბანაკში გადავიდა. მოვლენათა ამგვარი განვითარება, ცხადია, სრულებით მიუღებელი იყო ალექსანდრე III-სათვის. მიუხედავად ამისა, იმერეთის მეფემ და ვაძე III-მ, რომლებიც ღიპარიტ იესეს ძესთან გადამწყვეტი ბრძოლისათვის ემზადებოდნენ, იმხანად, როგორც ჩანს, თავი შეიკავეს კათოლიკოსი ილარიონის წინააღმდეგ რაიმე ქმედითი ღონისძიების გატარებისაგან და ამ საკითხის მოგვარება ოდნავ უფრო მოგვიანო პერიოდისათვის გადადეს.

1657 წლის ივლისში სოფელ ბანძასთან გადამწყვეტი ბრძოლა გაიმართა ალექსანდრე III-სა და ღიპარიტ იესეს ძეს შორის. ამ სისხლისმღვრელ ბრძოლაში იმერეთის მეფემ სასტიკად დაამარცხა ღიპარიტ იესეს ძისა და მისი მოკავშირეების კოლაციური ლაშქარი და პრაქტიკულად, საბოლოოდ განიმტკიცა დასავლეთ საქართველოში ჰეგემონობა. ალექსანდრე III-ის უპირველესი მიზანი მიღწეული იყო, ამიტომ იმერეთის მეფე მის წინაშე მდგომი სხვა ამოცანების გადაჭრას შეუდგა. სწორედ ერთ-ერთი ასეთი ამოცანა იყო დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში იმერეთის სამეფო კარის გავლენის აღდგენა.

აღნიშნული ამოცანის გადაჭრას განსაკუთრებით აიოლებდა ის ფაქტი, რომ ალექსანდრე III-ს ამ საკითხში უაღრესად ხელსაყრელი პოზიციები ჰქონდა. მართლაც, ამ დროისათვის მასთან ტყვეობაში იმყოფებოდა აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი, რომელიც, როგორც უკვე არაერთჯერ აღვნიშნეთ ზემოთ, ბანძის ბრძოლის დროს უშუალოდ ბრძოლის ველზე შეიპყრო ალექსანდრე III-ის ერთგულმა აზნაურმა ეზია იოსელიანმა და მცირე ხნის შემდეგ იმერეთის მეფეს გადასცა.

ალექსანდრე III-ს, რომელიც საკმაოდ გონიერი მმართველი იყო, ჩინებულად ესმოდა, რომ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში იმერეთის სამეფო კარის ძველი, XVI საუკუნისდროინდელი გავლენის აღდგენისათვის, პირველ რიგში, საჭირო იყო, აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი იმერეთის მეფეებთან დაახლოებულ სასულიერო პირს დაეკავებინა. ამიტომ მან დაუყოვნებლივ ისარგებლა იმით, რომ კათოლიკოსი ილარიონის, როგორც სახელმწიფო დამნაშავის, პატიმრობაში ყოფნის გამო, აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი მწყემსმთავრის გარეშე იყო დარჩენილი და იმავე 1658 წელს აფხაზეთის კათოლიკოსად იმერეთის მეფის გიორგი III-ის მიერ გაზრდილი მღვდელმთავარი, გენათელი მიტროპოლიტი ზაქარია ქვარიანი დაადგინა, რომელიც, იმავედროულად, ალექსანდრე III-ის სულიერი მოძღვარი იყო და ამ უკანასკნელის ერთგულ მხარდამჭერად და თანამოდასუდ გვევლინებოდა<sup>3</sup>.

სხვათა შორის, ის ფაქტი, რომ ზაქარია ქვარიანი აფხაზეთის კათოლიკოსად უშუალოდ ალექსანდრე III-ის გადაწყვეტილებით იყო დადგინებული, ხაზგასმით არის აღნიშნული კათოლიკე მისიონერის მარია ძამბის მიერ 1658-1659 წლებში შედგენილ თხზულებაში, რომლის შესაბამისი ფრაგმენტი ზემოთ ერთხელ უკვე გვქონდა ციტირებული: „დღეს... იმერეთის მეფე ერთპიროვნულად განაგებს ამ არჩევნების საქმეს (იგულისხმება აფხაზეთის კათოლიკოსის არჩევა-დადგინება – თ. ჯ.). ჩვენ დროში მან (ალექსანდრე III-მ – თ. ჯ.) მთელი საქართველოსა და

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461.

<sup>2</sup> ბ. გორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161.

<sup>3</sup> ბ. ლომინაძე, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის...*, გვ. 200-201; ბესიკ გაფრინდაშვილი, *იგორ კაკელია, გენათელი ეპისკოპოსი...*, გვ. 30-31; გ. მჭედლიძე, *მ. კეზევაძე, ქუთაის-გაენათის ეპარქია...*, გვ. 173-176.

ოდიშის კათალიკოსად დანიშნა ერთი ბერი, გენათელად წოდებული (გენათელი მიტროპოლიტი ზაქარია ქვარიანი – თ. ჯ.)<sup>4</sup>.

ჩვენი დაკვირვებით, ალექსანდრე III-ის გადაწყვეტილების პრაქტიკულ განხორციელებაში იმერეთის მეფისათვის მხარი უნდა დაეჭირათ ქუთაისის, ხონის, ნიკორწმინდის, ცაგერის, დრანდის, მოქვის, ბელიის, ცაიშის, წალენჯიხის, ჭყონდიდის, ჯუმათის, შემოქმედის, ხინოწმინდისა და სხვა ეპარქიათა მღვდელთაურებს, რომელთა დაქვემდებარებაში მყოფი საეპისკოპოსოებიც ალექსანდრე III-ისა და მისი მოკავშირეების, ვამეყ III დადიანისა და სიმონ II გურიელის კონტროლის ქვეშ მყოფი იმერეთის, რაჭა-ლეჩხუმის, ოდიშისა და გურიის ტერიტორიაზე იყო მოქცეული.

ალექსანდრე III-ის მიერ კათალიკოსი ილარიონის დატყვევებისა და აფხაზეთის კათალიკოსად ზაქარია ქვარიანის დადგენის შემდეგ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავართა პოლიტიკური ორიენტაციის ვექტორი, გარკვეული პერიოდის განმავლობაში, რადიკალურად შეიცვალა იმერეთის მეფეების სასარგებლოდ. მართლაც, თუ XVII საუკუნის I ნახევარში მოღვაწე აფხაზეთის კათალიკოსები: მალაქია II გურიელი, მაქსიმე I მაჭუტაძე და ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი ოდიშის მთავრის ლევან II დადიანის საგამგებლო ტერიტორიაზე მოქცეული საეპისკოპოსო კათედრებიდან იყვნენ დაწინაურებულნი და ძირითადად, ლევან II-ის პოლიტიკის მხარდამჭერებად გვევლინებოდნენ, 1658 წლის შემდგომდროინდელი აფხაზეთის კათალიკოსები: ზაქარია ქვარიანი (1658-1660 წწ.) და სვიმონ ჩხეტიძე (1660-1666 წწ.) იმერეთის სამეფოში შემავალი საეპისკოპოსო კათედრებიდან იყვნენ აღზევებულნი და უპირატესად, იმერეთის სამეფო კარის პოლიტიკის მომხრეებად ითვლებოდნენ<sup>2</sup>.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ირკვევა, რომ იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის მიერ კათალიკოსი ილარიონის ტყვედ ჩაგდების ფაქტს საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა XVII საუკუნის დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის ისტორიისათვის. კერძოდ, კათალიკოსი ილარიონის დატყვევების შემდეგ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში ოდიშის სამთავრო კარის თითქმის ნახევარსაუკუნოვანი პოლიტიკური დომინანტობის ხანა დასრულდა და აფხაზეთის საკათალიკოსოზე გარკვეული დროით იმერეთის სამეფო კარის პოლიტიკური გავლენა აღდგა.

### 9. როგორ წარიმართა კათალიკოსი ილარიონის მოღვაწეობა ბანძის ბრძოლაში ტყვედ ჩავარდნიდან დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდრის მეორედ დაკავებამდე პერიოდში?

იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-ის მიერ აზნაურ ეზია იოსელიანისათვის მიცემული წყალობის წიგნის მიხედვით, 1658 წლის ივლისში ტყვედ ჩავარდნილი კათალიკოსი ილარიონი თავდაპირველად ეზია იოსელიანთან იმყოფებოდა. გარკვეული დროის შემდეგ, არაუგვიანეს 1658 წლის 31 დეკემბრისა, ეზია იოსელიანმა საპატიო ტყვე ალექსანდრე III-ს გადასცა, რის შემდეგაც კათალიკოსი ილარიონი, როგორც სახელმწიფო დამნაშავე, ახლა უკვე იმერეთის სამეფო კარის პატიმრობაში აღმოჩნდა: „კათალიკოზი ილარიონ ომზედ დაიბრინე და მისის საისხნით ჩვენ გამოვართვი“<sup>3</sup>.

მართალია, ალექსანდრე III-ის წყალობის წიგნიდან არ ჩანს, თუ როგორ განვითარდა მოვლენები 1658 წლის შემდეგ, უფრო ზუსტად კი, 1650-იანი წლების მიწურულსა და 1660-იანი წლებში, მაგრამ ამ ხარვეზის შესავსებად მეტად საინტერესო ცნობებს გვაწვდის XVII საუკუნით დათარიღებული ორი წერილობითი ძეგლი: 1. იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის (1669-1707 წწ.) მიერ შედგენილი „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორია“, უფრო ზუსტად კი, ამ ვრცელი თხზულების ერთ-ერთი ფრაგმენტი; და 2. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ქართული ხელნაწერი წიგნების H კოლექციაში 1719-ე ნომრით დაცული 1667 წლის „კურთხევის“ ანდერძი. აღნიშნული ძეგლების მნიშვნელობიდან გამომდინარე, სათანადო სისრულით მოვიტანთ მათ ტექსტებს.

იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორიის“ მარი ბროსესეული ფრანგული თარგმანის მ. სელეზნიოვისეული რუსული თარგმანი: „Въ 1661, во время Нектарія (Nectaire) (იგულისხმება იერუსალიმის პატრიარქი ნექტარიოსი (1661-1669 წწ.) – თ. ჯ.), прибылъ въ Иерусалимъ некто Иларіонъ, Иверіецъ, Еврейскаго происхожденія, именуемый Кіалингикелемъ (წალენჯიხელი – თ. ჯ.), потому что онъ былъ Изуменомъ монастыря этого имени (Kialingikeli) въ

<sup>1</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 137.

<sup>2</sup> ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 132-133; ბ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის..., გვ. 200-204; თ. ქორიძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)..., გვ. 150-154.

<sup>3</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Hd კოლექცია..., Ir.

Колхиде. Въ следствіе небольшой ссоры съ Патріархомъ, онъ убежалъ съ собранными деньгами опять въ Иверію<sup>1</sup>.

1667 წლის „კურთხევანის“ (H-1719) ანდერძი (298rv): „დიდებად ღ(მერთ)თსა ყოვლისა მკერობელსა<ა>, სამგუამოვანად ცნობილსა და ერთ არსებით აღსა<ა>არებულსა<ა>, რომლისა შეწყვნითა<ა> სრულ იქმნეს წ(მიდ)ანი ესე და სულთა<ა> განმანათლებელი წიგნი კურთხევანი, ბრძანებითა<ა> ღ(მერთ)ისათა და მოღვათ-მოძღურისა<ა>, წალენჯიხელისა<ა> ილარიონისათა<ა>, ქ(უე)ყ(ა)ნასა ოდიშსა და მონა<ა>სტერსა წალენჯიხისასა<ა>. სრულ იქმნა<ა> თვესა მარტსა<ა> ლა (31), ქორთიკონსა დასაბამითგან წელთა<ა> შვიდი ათას ას სამოცდათხუთმეტსა<ა> (7175-5508=1667 წ.), ჯ(უა)რცმითგან ათას ექუსას სამოცდაშვიდსა (1667 წ.). აწ, გვედრები ყ(ოველ)თა, რომელიცა შ(ემ)დგომად ჩემსა<ა> მიემთხუ<ა>ვნეთ წიგნსა<ა> ამას, უცებად ნახრეკსა, წყევას ნუ ვინ შემამთხუწვთ ამად, რომე აჩქარებით ვ<ა>ხხრეკ<ა>დი. ჩემი კურთხევანი დამეკარგა და მართალი დედა ვერ ვიშოვე. ზოგი აქით, ზოგი იქით გამოვძებნე რამე, მეჭირებოდა<ა> და ამისთვის დიდად ამის სიკეთეს ველარას გამოვკიდე. ხოლო აწ, წ(მიდ)ანო მამანო<ა> და ძმანო<ა>, უკუთუ ვისმე საკმარ გიჩნდეს და იხზარებდეთ, ღ(მერთ)მან დაგიჯერენ, ლოცვა<ა> ყავთ ჩემ უღირსისათვის, გვედრები, თქუთ სიყვა<ა>რულისათვის ღ(მერთ)ისა, ვითარმედ, დაღაცათუ უნდო არს ნაწერი ესე, წალენჯიხელი ილარიონ შეიწყალოს, ხოლო უკუთუ არა გონდეს, წყევასა მაშინც არას შემართლებით. უწყის ღმერთმან, ჩემთვის დამიწერია სახმარებლად, არა საფასოდ და არა უწყი, ვითარი არს. ამის უცებად მხრეკელსა, უგუნურსა<ა> და დიდად ცოდვილსა<ა> გაბრიელ მღვდელსა, ბოკუჩავას, ცოდვანი მისნი შეუნდოს ღმერთმან. დედა-მამათა მისთა და მეუღლეთა<ა> თვისნი ცოდვანი შ(ე)უნდოს ღმერთმან. შვილები ღმერთმან აღუზარდოს კეთილსა შინა. ვინცა ჩ(უე)ნთვის შენდობა<ა> ბრძანოთცა<ა>, შეგინდვენ <თქ(უე)ნი> ღმერთმან თქ(უე)ნი ცოდვანი, ა(მენ), კ(ს)რიელ(ს)ონ“ (ქარაგმის გახსნა და ტექსტის გამართვა ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>2</sup>.

როგორც ვხედავთ, „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორიის“ ერთ-ერთ ფრაგმენტზე და 1667 წელს გადაწერილი „კურთხევანის“ ანდერძზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ 1658 წლის ივლისს, ბანძის ომში დატყვევებული კათოლიკოსი ილარიონი 1661-1667 წლებისათვის უკვე გათავისუფლებული იყო იმერეთის სამეფო კარის პატიმრობიდან და აქტიურ საეკლესიო მოღვაწეობას ეწეოდა არამხოლოდ დასავლეთ საქართველოში, არამედ, ქვეყნის ფარგლებს გარეთაც, უფრო ზუსტად კი, წმიდა მიწაზე. გარდა ამისა, ხსენებული ძეგლებიდან დამატებით ირკვევა ისიც, რომ ტყვეობიდან გათავისუფლებული ილარიონი აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარს უკვე აღარ ფლობდა და ისე როგორც კათოლიკოსად აღსაყდრებამდე პერიოდში (1650-იანი წწ-ის დასაწ. – 1657 წ.), ამჯერადაც, წალენჯიხის საეკლესიო სენიორიას ედგა სათავეში.

სამწუხაროდ, შესაბამისი მასალის უქონლობის გამო, ჩვენ ჯერჯერობით არ შეგვიძლია ვთქვათ, კონკრეტულად, რომელ წელს, ან კიდევ, იმერეთის რომელი მეფის გადაწყვეტილებით გაათავისუფლეს კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი ტყვეობიდან. ამ ეტაპზე, ჩვენთვის არც ის არის ცნობილი, სახელდობრ, რომელ წელს დაბრუნდა ილარიონი ოდიშის სამთავროში და ან კიდევ, რომელ წელს დაიკავა ხელმძღვრედ წალენჯიხის საეკლესიო სენიორიის წინამდგომის თანამდებობა. ვიცით მხოლოდ, რომ მთელს ამ პერიოდში ადგილი უნდა ჰქონოდა დასავლეთ საქართველოში გამეფებული ფეოდალური ანარქიის პერიოდში, უფრო ზუსტად კი, 1658-1661 წლებში, როცა იმერეთის სამეფოს ერთმანეთის მონაცვლეობით მართავდნენ: ალექსანდრე III (1639-1660 წწ.), ბაგრატ IV (1660-1661, 1663-1668, 1669-1678, 1679-1681 წწ.), ვახტანგ ჭუჭუნიაშვილი

<sup>1</sup> О религиозномъ и политическомъ состояніи..., стр. 223. აქვე, საზგასმით აღვნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ პატრიარქი დოსითეოსის თხზულების ციტირებული ფრაგმენტის რუსული თარგმანის ტექსტი გამოქვეყნებული აქვს ალექსანდრე ცაგარელსაც თავის 1888 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში: „Памятники грузинской старины въ Святой Земле и на Синае“. სამწუხაროდ, აღნიშნულ პუბლიკაციაში გაპარულია ერთი, სავარაუდოდ, ტექნიკური ხასიათის უზუსტობა და ილარიონ წალენჯიხელის წმიდა მიწაზე ჩასვლის ფაქტი შეცდომით დათარიღებულია არა 1661, არამედ – 1666 წლით: „Въ 1666 г. въ патріаршество Нектара, некто Иларіонъ, изъ грузинскихъ евреевъ, изумень Тцаленджихскаго монастыря въ Мингерели, прибылъ въ Иерусалимъ; Здесь онъ поспорилъ немного съ патріархомъ и уехалъ обратно въ Грузію со всемъ темъ, что онъ привезъ съ собою“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.) (ალ. цаგარელი, Памятники грузинской старины въ Святой Земле и на Синае, Православный Палестинскій Сборникъ, IV, выпускъ первый (Санкт-Петербургъ, 1888), стр. 71). აღნიშნული ვარაუდობა, როგორც ჩანს, შეუმჩნეველი დარჩა პაპუნა გაბისონიას, რომელიც უკრიტიკოდ დაეყრდნო პატრიარქი დოსითეოსის თხზულების ალექსანდრე ცაგარელისეულ გამოცემად და ილარიონ წალენჯიხელის წმიდაზე მიწაზე ჩასვლის ფაქტი, აგრეთვე, შეცდომით განსაზღვრა 1666 წლით: „1666 წელს ილარიონ წალენჯიხელი იერუსალიმში წასულა“ (პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 33). ჩვენ, ჩვენის მხრივ, სრულად ვითავალისწინებთ აღნიშნულ ვარაუდობას და ქვემოთ, პატრიარქ დოსითეოსის თხზულების განსახილავი ფრაგმენტის ალექსანდრე ცაგარელისეული თარგმანის ყოველი ციტირებისას, ამ ფრაგმენტში შეცდომით მითითებული 1666 წლის ნაცვლად, დაკუთხულ კავებში აღვადგენთ მართებულ თარიღს – 1661 წელს.

<sup>2</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის..., გვ. 153.

(1660 წ.), ვამეყ III დადიანი (იმერეთის მეფე – 1660-1662 წწ.) და არჩილ II (იმერეთის მეფე – 1661-1663, 1678-1679, 1690-1691, 1695-1696, 1698 წწ.).

ამ ბინდით მოცულ ქრონოლოგიურ მონაკვეთთან შედარებით, გაცილებით უფრო მეტი ცნობები მოგვეპოვება ილარიონის ცხოვრება-მოღვაწეობის შემდგომი პერიოდის, უფრო ზუსტად კი, 1660-იანი წლების ამბების შესახებ. აღნიშნული მოვლენები საგანგებოდ არის შესწავლილი პაპუნა გაბისონიას მიერ. მკვლევარი განსახილავ საკითხზე მუშაობისას საკვებით მართებულად დაეყრდნო ჩვენს მიერ ზემოთ ციტირებულ ორ წერილობით ძეგლს და შესაბამისი ისტორიული სურათი შემდეგი სახით აღადგინა: „1666 წელს ილარიონ წალენჯიხელი იერუსალიმში წასულა. მას იქ იერუსალიმის პატრიარქ ნექტარიოსთან კონფლიქტი მოსვლია. ილარიონი მალევე სამშობლოში გამობრუნებულა და ყველა ის შეწირულება, რაც მას საქართველოდან გაატანეს, უკან წამოუღია... 1667 წელს ილარიონის ბრძანებით „კურთხევანი“ გადაუწერიათ. წიგნის მინაწერში ილარიონი „მოძღვართ მოძღვრად“ იხსენიება, რაც ეპისკოპოსობას უნდა გულისხმობდეს. ირკვევა, რომ მას ეს წიგნი დაუკარგავს და ახალი „კურთხევანის“ გადაწერა სასწრაფოდ მღვდელ გაბრიელ ბოკუჩავასათვის დაუვალებია. წიგნის დაწერა 31 მარტს დასრულებულა“<sup>1</sup>.

ჩვენთვის საინტერესო ილარიონის წალენჯიხაში მოღვაწეობის საკითხს, პაპუნა გაბისონიას გარდა, საგანგებოდ შეეხო გიორგი კალანდია 2008 წელს გამოქვეყნებული სტატიის: „წალენჯიხის მონასტრის ქტიტორთა გალერეა“ I ნაწილში. მკვლევრის თქმით: წალენჯიხის „საყდრის წინამძღვარი, რეგიონის მასშტაბით მაინც, გამორჩეული პირი იყო. წალენჯიხის ტაძრის მეტაური სამეგრელოს სხვა ეკლესია-მონასტრების წინამძღვრებს პატივითა და დიდებით აღმეტებოდა. სწორედ ამიტომაც იწოდება წალენჯიხელი 1667 წლის ერთ-ერთ მინაწერში „მოძღვართმოძღვრად“. სხვა მსგავსი ტიტულატურა ოდიშის სასულიერო ცხოვრებაში ჩვენთვის ცნობილი არ არის. წალენჯიხის ტაძრის კურთხევანის მიხედვით, მოძღვართ-მოძღვარ ილარიონის ბრძანებით, მონასტერში წიგნის გადასაწერად ბევრი უშრომიათ, თუმცა „მართალი დედა“, ანუ ნამდვილი დედანი ვერ უპოვიათ, ამიტომ შეცდომაც ბევრი გაპარულა, რის გამოც ილარიონი შენდობას ითხოვს“<sup>2</sup>.

პაპუნა გაბისონიასა და გიორგი კალანდიას მიერ რეკონსტრუირებული სურათი, ძირითადად, მისაღებია ჩვენთვის<sup>3</sup>. თუმცა, არის ერთი მნიშვნელოვანი დეტალი, რომლის მათეული ინტერპრეტაციაც მართებული არ გვეჩვენება. აქ მხედველობაში გვაქვს მკვლევრების მიერ ილარიონის მოძღვართმოძღვრობასთან დაკავშირებით გამოთქმული მოსაზრებები. კერძოდ, პაპუნა გაბისონიას აზრით, „კურთხევანის“ ანდერძის ტექსტში ილარიონის მოძღვართმოძღვრად მოხსენიება, a priori, მის ეპისკოპოსობაზე მიუთითებს, გიორგი კალანდიას დაკვირვებით კი, ილარიონის მოძღვართმოძღვრობა იმაზე მეტყველებს, რომ განსახილავ პერიოდში წალენჯიხის „საყდრის წინამძღვარი“ თუ „ტაძრის მეტაური“ ოდიშის სამთვროს სხვა ეკლესია-მონასტრების წინამძღვრებზე უფრო მეტი „პატივითა და დიდებით“ სარგებლობდა.

პაპუნა გაბისონიასა და გიორგი კალანდიას მიერ გამოთქმული ამ მოსაზრებების საპირისპიროდ, შევნიშნავთ, რომ ტერმინი „მოძღვართმოძღვარი“ შუა საუკუნეების საქართველოში გამოიყენებოდა არა ეპისკოპოსისა თუ რომელიმე საპატიო სასულიერო პირის, არამედ მასწავლებელთა მასწავლებლისა თუ უმაღლესი სასწავლებლის რექტორის მნიშვნელობით. თავდაპირველად ამ საპატიო წოდებას მხოლოდ გელათის აკადემიის რექტორი ატარებდა, მოგვიანებით კი, განსახილავი ტერმინის მოხმარების არეალი თანდათანობით გაფართოვდა და ბო-

<sup>1</sup> პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის... გვ. 33. 1667 წლის „კურთხევანის“ ანდერძში მოხსენიებული მოძღვართმოძღვარი ილარიონი, პაპუნა გაბისონიას მსგავსად, აგრეთვე, ეპისკოპოსად („წალენჯიხის მონასტრის ეპისკოპოსად“ (?)) არის მიჩნეული „საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონის“ შემდგენელთა მიერ: „ილარიონი –... XVII საუკუნის წალენჯიხის მონასტრის ეპისკოპოსი. ილარიონის დავალებით ვინმე გაბრიელ ბოკუჩავას 1667 წელს „ქუეყანასა ოდიშსა და მონასტრსა წალენჯიხისასა“ გადაუწერია კურთხევანი (H-1719)“ (ილარიონი, *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი*, ავტორ-შემდგენელი: ე. გაბისონიანი (ხელმძღვანელი), მ. მამაცაშვილი, ა. ლამბაშიძე (თბილისი, 2007), გვ. 397).

<sup>2</sup> გ. კალანდია, წალენჯიხის მონასტრის... გვ. 25.

<sup>3</sup> ამ, ჩვენთვის „მისაღებ მოსაზრებებს“ შორის, ცხადია, არ იგულისხმება პაპუნა გაბისონიას მიერ გამოთქმული მცდარი მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ილარიონ წალენჯიხელი წმიდა მიწაზე ჩავიდა 1666 წელს. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, რომ პაპუნა გაბისონიას ეს მცდარი მოსაზრება დამყარებულია იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის თხზულების: „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორიის“ შესაბამისი ფრაგმენტის აღქმანდრე ცაგარელისეულ რუსულ თარგმანზე, სადაც, ილარიონ წალენჯიხელის წმიდა მიწაზე ჩასვლის ფაქტი შეცდომით დათარიღებულია არა 1661, არამედ – 1666 წლით (ალ. Цагарели, Памятники грузинской старины..., стр. 71).



ლოს „მოდღართმოდღარი“ გადაიქცა იმ მონასტრების წინამდგომთა წოდებად, სადაც, სავარაუდოდ, გარკვეული სახის სასწავლებლები იყო ჩამოყალიბებული<sup>1</sup>.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ „კურთხევანის“ ანდერძის განსახილავი ადგილის პაპუნა გაბისონიასეული და გიორგი კალანდიასეული ინტერპრეტაციები სწორი არ არის. სინამდვილეში, ანდერძის ტექსტში ილარიონის „მოდღართმოდღარად“ მოხსენიება მიუთითებს იმაზე, რომ ხელნაწერის გადაწერის დროისათვის ანუ 1667 წელს წალენჯიხის საეკლესიო სენიორიაში, სავარაუდოდ, აქ მოქმედი მონასტრის ფარგლებში, უშუალოდ, მაცხოვრის ფერისცვალების ტაძართან, ფუნქციონირებდა გარკვეული ტიპის სასწავლებელი, რომლის ხელმძღვანელიც, უფრო ზუსტად კი, „მოდღართმოდღარი“, სწორედ აფხაზეთის კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი იყო<sup>2</sup>.

აღნიშნული დასკვნის მართებულობას ირიბად ადასტურებს კათოლიკე მისიონერების, ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის მიერ 1655 წელს რომში გაგზავნილი, ზემოთ ციტირებული წერილი, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ილარიონ წალენჯიხელი საუკეთესო კანდიდატურას წარმოადგენდა მსგავსი სასწავლო დაწესებულების ხელმძღვანელის თანამდებობაზე. ასე, მაგალითად, კათოლიკე მისიონერები ხაზგასმით აღნიშნავენ იმ ფაქტს, რომ ილარიონი ყველაზე განათლებული სასულიერო პირი იყო ოდიშის სამთავროში, იგი ჩინებულად ერკვეოდა სხვადასხვა საღმრთისმეტყველო საკითხებში და საკუთარი წიგნადი ფონდი ანუ, სავარაუდოდ, პირადი ბიბლიოთეკაც კი ჰქონდა: ილარიონ წალენჯიხელი „აქურებში ყველაზე უფრო ნასწავლი, ყველაზე უფრო გულისხმიერი და ადვილ შესათვისებელია. ყოველ ამ ღირსებას მარტო თავისის სათნოებით მიეწია. სიამოვნებით წარმოგვიდგენს ბევრს საეჭვო კითხვას სარწმუნოებისას... ცხადად აღიარებს, რომ მეგრელი მღვდლები ნათლილებას სწორედ არ ასრულებენ, რადგან მათ წიგნებში ასე არა სწერია, როგორც ბერძნულშია და თავისი წიგნებიც ვგაჩვენა“<sup>3</sup>.

ცალკე საუბრის თემაა იმერეთის სამეფო კარის ტყვეობიდან გათავისუფლებული და წალენჯიხის საეკლესიო სენიორიაში დაბრუნებული კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის მიერ წალენჯიხის ეპისკოპოსობის ხელმძღვანელობის მიღება-არმიღების საკითხი. ჩვენ უკვე დავრწმუნდით ზემოთ, რომ ილარიონი აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარზე ასვლამდე ანუ 1657 წლამდე ნამდვილად ფლობდა წალენჯიხელი ეპისკოპოსის თანამდებობას. შესაბამისად, ლოგიკური იქნებოდა, გვეფიქრა, რომ მას შემდეგ, რაც იგი საბოლოოდ გათავისუფლდა იმერეთის სამეფო კარის ტყვეობიდან და წალენჯიხაში მოქმედ სასწავლო დაწესებულებას ჩაუდგა სათავეში, მან, მოდღართმოდღარის წოდებასთან ერთად, ავტომატურად მიიღო წალენჯიხელი ეპისკოპოსის თანამდებობაც. სხვათა შორის, ზუსტად ამგვარი დასკვნისაკენ გვიბიძგებს პაპუნა გაბისონიას მიერ გამოთქმული და ზემოთ ციტირებული მოსაზრება, რომლის თანახმადაც 1660-იან წლებში წალენჯიხის ეპისკოპოსობას სწორედ ილარიონი ფლობდა.

მიუხედავად იმისა, რომ პაპუნა გაბისონიას ეს მოსაზრება, ერთი შეხედვით, საკმაოდ დამაჯერებლად გამოიყურება, საკითხის შესწავლას აბსოლუტურად საპირისპირო დასკვნამდე მივყავართ. ამ მხრივ, ჩვენთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ორ წერილობით ძეგლს. ესენია: 1. ანტიოქიის პატრიარქის მაკარიოსის (1647-1672 წწ.) მიერ 1665 წელს, ოდიშის სამთავროში, უფრო ზუსტად კი, წალენჯიხის („ჭანისწყლის“) მონასტერში ყოფნის დროს, არაბულ ენაზე შედგენილი თხზულება, პირობითი სახელწოდებით: „ცნობები საქართველოს შესახებ“; და 2. პატრიარქ მაკარიოსის ვაჟისა და იმავდროულად, მისი მთავარდიაკვნის, პავლე ალეპოელის

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, წიგნი მეოთხე, XV-XVIII საუკუნეები (თბილისი, 1967), გვ. 436-438; ს. გამსახურდია, *სწავლა-განათლება ძველ საქართველოში* (თბილისი, 1975), გვ. 44-46; მოდღართმოდღარი, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 7, მინორი-პეგუ (თბილისი, 1984), გვ. 156.

<sup>2</sup> ის ფაქტი, რომ XVII საუკუნეში წალენჯიხაში ნამდვილად მოქმედებდა გარკვეული ტიპის სასწავლო დაწესებულება და ამ სასწავლებლის ხელმძღვანელებიც, ილარიონის მსგავსად, აგრეთვე, „მოდღართმოდღარებად“ იწოდებოდნენ, არანაირ ეჭვს არ იწვევს. ამ მხრივ, განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის ქართული ხელნაწერი წიგნების კოლექციაში 354-ე ნომრით დაცული, XVII საუკუნით დათარიღებული „ოთხთავის“ ანდერძის ტექსტი. ამ ტექსტში ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ ხელნაწერი გადაწერილი იყო, ერთი მხრივ, „წალენჯიხის მაცხოვრის“ მეოხებითა და შეწევნით, ხოლო, მეორე მხრივ, მოდღართმოდღარი ქრისტეფორეს ბრძანებით: „დაიწერა და სრულ იქმნა წმიდა ესე კორცთა და სულთა განმწმედელი და განმანათლებელი ოთხთავი მეოხებითა და შეწევნითა მაცხოვრისა წალენჯიხისათა ამინ, და ბრძანებითა პატრონისა მოღუართ-მოღუარისა ქრისტეფორესითა, რომლისა ხსენება და კურთხევა საუკუნომცა არს აწდა და ვიდრე უკუნისამდე“ ([ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი], ხელნაწერთა აღწერილობა, II, შედგენილია და დასაბუჟდად მომზადებული მუზეუმის მეცნიერ თანამშრომლის ევ. ნიკოლაძის მიერ, რედაქტორი: ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატი მ. ნიკოლაიშვილი (თბილისი, 1964), გვ. 70-71). მართალია, ციტირებულ ტექსტში ქრისტეფორე უშუალოდ წალენჯიხის მოდღართმოდღარად არ იწოდება, მაგრამ, ანდერძის საერთო კონტექსტიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, სავსებით აშკარაა, რომ იგი სწორედ წალენჯიხელი მოდღართმოდღარი იყო.

<sup>3</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 200.

(გარდ. 1669 წ.) მიერ 1667 წელს, რუსეთის სამეფოში ყოფნის დროს, რუსულ ენაზე შედგენილი თხზულება: „საქართველოს აღწერა“ („Описание Грузии, представленное архидиаконом Павлом, сыном антиохийского патриарха Макария“). დასახელებულ თხზულებებში ანტიოქიის პატრიარქსა და მის ვაჟს სათითაოდ ჰყავთ ჩამოთვლილი ის ეპისკოპოსები, რომლებიც მათი დასავლეთ საქართველოში ყოფნის დროს ანუ 1664-1665 წლებში<sup>1</sup> რეალურად მწყემსავდნენ ოდიშის სამთავროს მოსახლეობას.

პატრიარქი მაკარიოსის „ცნობები საქართველოს შესახებ“: „რაც შეეხება მეგრელთა ეპარქიას, იქ ექვსი ეპისკოპოსი ზის. ესენია: ჭყონდიდელი, მეორე – ხობელი... მესამე ეპისკოპოსია ცაიშელი, მეოთხე – ბედიელი, მეხუთე – მოქველი, მეექვსე – დრანდელი. სულ ესენია, თუ არ ჩავთვლით ამ ეპარქიაში არსებულ მონასტერთა წინამძღვრებს“<sup>2</sup>.

პავლე ალექსოვის „საქართველოს აღწერა“: „О Менгрелии... Колики епископы? имеет шесть еп[и]ск[о]пов: первый – Скоиндел, второй – Мукул, третий – Педиел, четвертой – Цаишел, пятый – Хупел, шестой – Трандел“<sup>3</sup>.

როგორც ვხედავთ, ანტიოქიის პატრიარქი და მისი ვაჟი ხაზგასმით აღნიშნავენ იმ ფაქტს, რომ 1664-1665 წლებში ოდიშის სამთავროს ტერიტორიაზე მოქმედებდა მხოლოდ ექვსი საეპისკოპოსო კათედრა: ჭყონდიდის, ხობის, ცაიშის, ბედიის, მოქვისა და დრანდის. ამ კათედრათა შორის, დასახელებული არ არის წალენჯიხის საეპისკოპოსო, რაც, თავის მხრივ, ცალსახად მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ განსახილავ 1664-1665 წლებში წალენჯიხაში საეპისკოპოსო კათედრა უკვე მოშლილი თუ გაუქმებული იყო და წალენჯიხელი ეპისკოპოსის თანამდებობა საერთოდ აღარ არსებობდა.

წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრის გაუქმების თაობაზე, დაახლოებით, ანალოგიური მოსაზრება აქვს გამოთქმული გიორგი კალანდიას. მკვლევრის თქმით, „1664-1666 წლებში სამეგრელოში სტუმრად მყოფი ანტიოქიის პატრიარქი მაკარი და მისი ვაჟი პავლე ალექსოვი წალენჯიხას, როგორც საეპისკოპოსო საყდარს უკვე აღარ იცნობენ და კათედრათა ნუსხაში მას საერთოდ არ იხსენიებენ... როგორც ჩანს, ამ პერიოდში, უფრო სწორად კი ლევან II დადიანის გარდაცვალებიდან ძალიან მალე (1654 წლის ახლო პერიოდში), წალენჯიხის საეპისკოპოსო გაუქმდა და მან შესაბამისი პატივი და ღირსება დაკარგა“<sup>4</sup>; „პირველი ღვთისმსახური, ვინც წალენჯიხას, როგორც საეპისკოპოსოს, ხელმძღვანელობდა, ეპისკოპოსი ევდემონ ჯაიანი იყო. ევდემონი ლევან დადიანთან დაახლოებული პირი უნდა ყოფილიყო... შემორჩენილი წყაროებიდან ცხადია, რომ ევდემონი წალენჯიხის პირველი და უკანასკნელი ეპისკოპოსი იყო. როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ლევანის სიკვდილის შემდეგ აქ ეპისკოპოსის კათედრაც გაუქმდა“<sup>5</sup>.

როგორც ვხედავთ, გიორგი კალანდია წალენჯიხის საეპისკოპოსოს მოშლის შესახებ სამ ძირითად დებულებას გვთავაზობს: 1. წალენჯიხის პირველი და უკანასკნელი ეპისკოპოსი იყო ევდემონ ჯაიანი; 2. წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრა მოიშალა ლევან II დადიანის გარდაცვალებიდან მცირე ხნის შემდეგ, უფრო ზუსტად კი, 1654 წლის ახლოსანებში<sup>6</sup>; და 3. წალენჯიხის საეპისკოპოსო უკვე მოშლილი იყო 1664-1666 წლებში ანუ იმ დროისათვის, როცა დასავლეთ საქართველოში იმყოფებოდნენ ანტიოქიის პატრიარქი მაკარიოსი და მისი ვაჟი, პავლე ალექსოვი<sup>7</sup>.

ამ სამი დებულებიდან, ჩვენ ვერანაირად ვერ გავიზიარებთ მკვლევრის პირველ დებულებას, რომლის თანახმადაც ევდემონ ჯაიანი პირველი და უკანასკნელი წალენჯიხელი ეპისკოპოსი იყო. მართლაც, ჩვენ ზემოთ, ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის მიერ 1655 წლის 16 სექტემბერს რომში გაგზავნილ წერილზე დაყრდნობით დავადგინეთ, რომ ევდემონ

<sup>1</sup> მასალები მე-17 საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის (საქართველოს აღწერილობა შედგენილი პავლე ალექსოვის მიერ), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ნ. ასათიანმა (თბილისი, 1973), გვ. 20-25.

<sup>2</sup> მაკარი ანტიოქიელი, ცნობები საქართველოს შესახებ, არაბულიდან თარგმნა თ. მარგველაშვილმა, არმაღანი, აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები, 3 (თბილისი, 1982), გვ. 112-113.

<sup>3</sup> მასალები მე-17 საუკუნის საქართველოს..., გვ. 71.

<sup>4</sup> გ. კალანდია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 18.

<sup>5</sup> გ. კალანდია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 24.

<sup>6</sup> მკვლევრის მიერ გამოთქმული ამ მოსაზრებაში რაღაც აშკარა ქრონოლოგიურ უზუსტობას აქვს ადგილი. მართლაც, ლევან II დადიანი, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, გარდაიცვალა 1657 წელს. შესაბამისად, წალენჯიხის საეპისკოპოსოს მოშლის ფაქტს ადგილი ვერანაირად ვერ ექნებოდა „მისი გარდაცვალებიდან ძალიან მალე (1654 წლის ახლო პერიოდში)“, როგორც ამას აღნიშნავს გიორგი კალანდია.

<sup>7</sup> აქაც გარკვეულ ქრონოლოგიურ უზუსტობასთან გვაქვს საქმე. კერძოდ, ანტიოქიის პატრიარქი მაკარიოსი და პავლე ალექსოვი ოდიშის სამთავროში იმყოფებოდნენ არა 1664-1666 წლებში, როგორც ამას აღნიშნავს გიორგი კალანდია, არამედ 1664-1665 წლებში, როგორც ეს დადაკენილი აქვს პავლე ალექსოვის თხზულების გამომცემელს, ნოდარ ასათიანს (მასალები მე-17 საუკუნის საქართველოს..., გვ. 22-23).

ჯაიანის შემდეგ, უფრო ზუსტად კი, 1650-იანი წლების დასაწყისიდან 1657 წლამდე პერიოდში, წალენჯიხელი ეპისკოპოსის თანამდებობას კიდევ ერთი მღვდელმთავარი, შემდგომში, აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი ფლობდა. ასე, რომ გიორგი კალანდიას მიერ შემოთავაზებული დებულება, თითქოსდა, ევდემონ ჯაიანი პირველი და უკანასკნელი წალენჯიხელი ეპისკოპოსი იყო, მართებული არ არის<sup>1</sup>.

პირველი დებულების მსგავსად, ჩვენ ვერ დავეთანხმებით მკვლევრის ვერც მეორე დებულებას, რომლის თანხმადაც წალენჯიხის საეპისკოპოსო გაუქმდა ლევან II დადიანის გარდაცვალებიდან მცირე ხნის შემდეგ ანუ 1657 წლის ახლოხანებში. ამგვარი დასკვნისაკენ, პირველ რიგში, გვიბიძგებს ზემოთ უკვე ნახსენები კათოლიკე მისიონერის, მარია ძამპის მიერ 1658-1659 წლებში დაწერილი ვრცელი თხზულება<sup>2</sup>, რომელიც, თავის მხრივ, უცვლელად არის შეტანილი ფრანგი მოგზაურის ჟან შარდენის ნაშრომში: „მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში“. მარია ძამპის თხზულებაში ვკითხულობთ: „მარტო სამეგრელოს ექვსი ეპისკოპოსი პყავს: დრანდელი – აფხაზეთის საზღვარზე; მოქველი; ბელიელი – შავი ზღვის სანაპიროზე; ცაიშელი; წალენჯიხელი და ჭყონდიდელი“<sup>3</sup>.

მაშასადამე, მარია ძამპის თხზულებიდან ვიგებთ, რომ თხზულების შედგენის დროს ანუ 1658-1659 წლებში წალენჯიხის საეპისკოპოსო ჯერ კიდევ არ იყო გაუქმებული. შესაბამისად, ცხადი ხდება ისიც, რომ წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრა მოიშალა არა ლევან II-ის გარდაცვალებიდან მცირე ხნის შემდეგ ანუ 1657 წლის ახლოხანებში, როგორც ამას ფიქრობდა გიორგი კალანდია, არამედ შედარებით უფრო მოგვიანებით, დაახლოებით, 1658-1659 წლების შემდგომ პერიოდში<sup>4</sup>.

პირველი ორი დებულებისაგან განსხვავებით, ჩვენ სრულად ვიზიარებთ გიორგი კალანდიას ბოლო, მესამე დებულებას და მკვლევრის მსგავსად, ვფიქრობთ, რომ ანტიოქიის პატრიარქის მაკარიოსისა და პავლე ალავერდის დასავლეთ საქართველოში ყოფნის დროს ანუ 1664-1665 წლებში წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრა უკვე ნამდვილად გაუქმებული იყო. ამაზე პირდაპირ მიგვითითებს ანტიოქიის პატრიარქისა და მისი ვაჟის თხზულებათა ფრაგმენტები, რომლებიც ზემოთ, საგანგებოდ გვქონდა მოხმობილი.

ამგვარად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ირკვევა, რომ წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრა მოიშალა 1658/1659-1664/1665 წლებს შორის პერიოდში, რის გამოც 1667 წლის „კურთხევანის“ ანდერძში მოხსენიებული მოძღვართმოდვარი ილარიონი ვერანაირად ვერ ჩაითვლება წალენჯიხელ ეპისკოპოსად, როგორც ამას ფიქრობდა პაპუნა გაბისონია.

<sup>1</sup> სხვათა შორის, გიორგი კალანდიას მიერ გამოთქმული ეს მოსაზრება არც სხვა თვალსაზრისით არის მართებული. აქ მხედველობაში გვაქვს მკვლევრის მოსაზრების ის ნაწილი, რომლის თანხმადაც ევდემონ ჯაიანი პირველი წალენჯიხელი ეპისკოპოსი იყო. მართლაც, დღეისათვის პაპუნა გაბისონიასა და ეკა კაჭარავას მიერ საბოლოოდ არის გარკვეული, რომ წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრას ევდემონ ჯაიანამდე კიდევ ერთი მღვდელმთავარი, ყოფილი ალავერდელი მიტროპოლიტი მიტროფანე ფლობდა (პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 32; ე. კაჭარავა, ამა ალავერდელი მიტროფანე, „ანალები“, №4 (თბილისი, 2009), გვ. 279-292). სხენებული მკვლევრები აღნიშნული მოსაზრებების გამოთქმისას ემყარებიან რამდენიმე წერილობით ძეგლს, რომელთა შორის, განსაკუთრებით უფრო მნიშვნელოვანია ოდიშში მყოფი კათოლიკე მისიონერის ქრისტეფორე კასტელის მიერ 1642 წლის 14 ნოემბერს რომში გაგზავნილი წერილი, სადაც მიტროფანე ალავერდელი სწორედ „წალენჯიხელ ეპისკოპოსად“ არის მოხსენიებული: „წმიდა გიორგის დღეობა იყო, რომელსაც დიდის აზრით ასრულებენ... რადენიმე დიდებულ პირთან ერთად წავიდა იქ ეს პატროსანი არქიეპისკოპოსიც (ტრაპიზონის მოვარეპისკოპოსი კირილე, რომელიც იმ დროს ოდიშის სამთავროში იმყოფებოდა – თ. ჯ.), რათა ეწირა დიდის გამოხვევებით. როდესაც ტრაპეზის წინ იმოსებოდა, გაიმართა მის წინააღმდეგ ხმაურობა, წინ წამოდგნენ ზოგიერთი ეპისკოპოსნი და კერძოდ ალავერდელი, წალენჯიხელი ეპისკოპოსი და სოქვა: რას შერებით მორწმუნენო, ეს მწკალებელი და პაპისტია თავის მოძღვრების გამო, რომელსაც ასწავლის; ამიტომ სრულებით არ უნდა მიეუშვათ, ჩვენს ეკლესიებში სწიროსო“ (ხაზი ჩვენი – თ. ჯ.) (მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობის..., გვ. 185. შტრ.: ე. კაჭარავა, ამა ალავერდელი მიტროფანე..., გვ. 284). როგორც ვხედავთ, ქრისტეფორე კასტელის წერილში პირდაპირ არის მოხსენიებული 1642 წლის ახლოხანებში მოღვაწე წალენჯიხელი ეპისკოპოსი, ალავერდელი-ყოფილი მიტროფანე, რაც, თავის მხრივ, ცალსახად მიუთითებს იმაზე, რომ გიორგი კალანდიას მიერ გამოთქმული მოსაზრების განსახილავი ნაწილი მართებული არ არის, დრანდელ-ყოფილი ევდემონ ჯაიანი პირველი წალენჯიხელი ეპისკოპოსი არ იყო და მასზე უფრო ადრე წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრას ალავერდელი-ყოფილი მიტროფანე ფლობდა.

<sup>2</sup> მარია ძამპის თხზულებას შედგენის თარიღის შესახებ დაწვრილებით იხ.: ზემოთ.

<sup>3</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 139.

<sup>4</sup> სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ მარია ძამპის ამ ცნობას პაპუნა გაბისონიამაც მიაქცია ყურადღება. თუმცა, მკვლევარმა ჟან შარდენის მიერ 1670-იან წლებში შედგენილ ნაშრომში ჩართული მარია ძამპის თხზულების (1658-1659 წწ.) ქრონოლოგია, შეცდომით, 1670-იანი წლებით განსაზღვრა, კათოლიკე მისიონერის მიერ მოწოდებული ცნობა წალენჯიხაში საეპისკოპოსო კათედრის არსებობის შესახებ, აგრეთვე, 1670-იან წლებს დაუკავშირა და საბოლოოდ, შეცდომით დაასკვნა, რომ წალენჯიხის საეპისკოპოსო 1670-იან წლებში ჯერ კიდევ მოქმედი იყო: XVII საუკუნის „70-იან წლებში სამეგრელოში მყოფი იტალიელი მისიონერი დონ იოსებ ძამპი სამეგრელოს ექვს ეპარქიას შორის წალენჯიხის საეპისკოპოსოს კვლავ ასახელებს“ (პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 33).

მას შემდეგ, რაც საბოლოოდ გავარკვევით კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის მიერ წაღწეული ეპისკოპოსის თანამდებობის მიღება-არმიღების საკითხი, აუცილებლად უნდა შევეხებოდეთ მის წაღწევისას მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ კიდევ ერთ საინტერესო საკითხს. იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის მიერ შედგენილ „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორიაში“ ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ წმიდა მიწაზე ჩასული ილარიონი იქაური სასულიერო წრეებისათვის ცნობილი იყო არა როგორც წაღწეული მოძღვართმოდვარი, არამედ, როგორც წაღწევის მონასტრის იღუმენი ანუ წინამძღვარი: „*В 1661... прибыл в Иерусалим некто Иларіонъ... именуемый Кіалингикелемъ, потому что онъ былъ Игуменомъ монастыря этого имени (Kialingikeli) в Колхиде*“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>; „*В [1661] г... некто Иларіонъ... игумень Тцаленджискаго монастыря в Мингрелии, прибыл в Иерусалимъ*“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>2</sup>.

ის ფაქტი, რომ პატრიარქი დოსითეოსი არ ცდებოდა და 1661 წელს წაღწევისას ნამდვილად მოქმედებდა მონასტერი, არანაირ ეჭვს არ იწვევს. აღნიშნული ცნობის მართებულობას, პირველ რიგში, ადასტურებს თავად ილარიონის ბრძანებით გადაწერილი 1667 წლის „კურთხევანის“ ანდერძი, სადაც წაღწევის სწორედ მონასტრად არის მოხსენიებული: „...სრულ იქმნეს წ(მიდ)ანი ესე და სულთა<დ> განმანათლებელი წივნი კურთხევანი, ბრძანებითა<დ> ღ(მრთ)ი<დ>ისათა და მოძღვართ-მოძღურისა<დ>, წაღწევისებისა<დ> ილარიონისათა<დ>, ქ(უე)ყ(ა)ნასა ოდიშსა და მონა<დ>სტერსა წაღწევისისასა<დ>“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>3</sup>.

აბსოლუტურად იდენტური ხასიათის ცნობებს გვაწვდიან ზემოთ ერთხელ უკვე ნახსენები უცხოელი ავტორები: ანტოქიის პატრიარქი მაკარიოსი და მისი ვაჟი, ალექსეი, რომლებმაც 1664-1665 წლებში საკუთარი თვალთ მოიხილეს წაღწევისა და აქ დაბრძანებული სიწმიდეები. ანტოქიის პატრიარქისა და პავლე ალექსეის მიერ შედგენილ თხზულებებში ხაზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ მათი დასავლეთ საქართველოში ყოფნის დროს ანუ 1664-1665 წლებში წაღწევისას ნამდვილად მოქმედებდა მონასტერი.

პატრიარქი მაკარიოსის „ცნობები საქართველოს შესახებ“: „დაწერა ეს გლახაკმა მაკარი პატრიარქმა თავისი ხრწნადი ხელით აგვისტოს თვის ოთხს, სამყაროს შექმნიდან 7173 წელს (1665 წ.) ჭანისწყალის მონასტერში (იგულისხმება მდინარე ჭანისწყლის ხეობაში მდებარე წაღწევის მონასტერი), როდესაც იქ ვიყავით. ეს მონასტერი მეგრელთა ქვეყანაშია“<sup>4</sup>.

პავლე ალექსეის „საქართველოს აღწერა“: „*О Менгрелии... Обретаеца еще м[о]н[а]ст[ы]рь, где чробы Дадіановы<sup>5</sup>. И длань св[я]т[о]го Иоанна Пр[е]д[е]л[е]чи и гортань с частью волосов от бороды и от честнаго древа и многие св[я]т[ы]х мощи и св[я]т[ы]е иконы пречюдныя“<sup>6</sup>.*

როგორც ვხედავთ, 1667 წლის „კურთხევანის“ ანდერძზე, აგრეთვე, პატრიარქი მაკარიოსისა და პავლე ალექსეის თხზულებებზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორიაში“ დაცული ცნობა სავსებით სწორია, 1661-1667 წლებისათვის წაღწევისას ნამდვილად მოქმედებდა მონასტერი და ამ მონასტრის იღუმენი ანუ წინამძღვარი სწორედ ჩვენთვის საინტერესო ილარიონი იყო<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> О религиозномъ и политическомъ состояніи..., стр. 223.

<sup>2</sup> Ал. Цагарели, Памятники грузинской старины..., стр. 71.

<sup>3</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის..., გვ. 153.

<sup>4</sup> მაკარი ანტოქიელი, ცნობები საქართველოს..., გვ. 112-113.

<sup>5</sup> პავლე ალექსეის თხზულების გამომცემლის, ნოდარ ასათიანის მართებული შენიშვნით, თხზულებაში ნახსენებ ამ უსახელო „მონასტერში“, სადაც ანტოქიის პატრიარქის მოავარდიაკონს დადიანების საფლავები უნახავს, იგულისხმება წაღწევისა, რომელიც ამ პერიოდში დადიანების საგვარეულო საძვალეს წარმოადგენდა (მასალები მე-17 საუკუნის საქართველოს..., გვ. 72, 86).

<sup>6</sup> მასალები მე-17 საუკუნის საქართველოს..., გვ. 72.

<sup>7</sup> კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის წაღწევის მონასტრის წინამძღვრობის ქრონოლოგიასთან დაკავშირებით, ჩვენს ყურადღებას იმეორებს ერთი საინტერესო საკითხი. პაპუნა გაბისონიას დაკვირვებით, „1658-1662 წლებს შორის წაღწევის მონასტრის წინამძღვრად სვიმონ ჭილაძე იხსენიება, რომლის შესახებ ცაიშის გულანის მინაწერიდან ვგებულობთ: „ქ. იესო ქრისტე მეუფეო დიდებისაო, ადიდე დიდისა ხელმწიფისა მანუჩარის ძე, ხელმწიფეთა ხელმწიფე, დადიანი ლეონ ყოვლისა საქართველოს პატრონი და დედოფალთ დედოფალი პატრონი ნესტანდარეჯან და მამკობი ხატისა და ჯვარისა თქვენისა ... [ეკლესიისა] მამუნებელნი, რომელმან მოინდომა გულანის ... დადმან ამოღება და მოიტანა. ძველათ ამისვე ყოფილიყო, ზებედე ცრუმან გარდაიხვეწა ეს, გააპარა. გულანი აქაურით და ჯვარი ყველა მან ქართლით წაახვეწა და ხელახლა ძლიერმან ხელმწიფემან ხატიც წამოასვენებინა და და ეს [გულანიც] მოატანინა და მეორეზედ ახლავედ კიდევ შემოვწირეს და...რს, თქვენსავე წმიდა გიორგის სკურდისასა ... და სახსრად სულისა მათისა ... ღმერთო და ამ გულანის მადლო, აცოცხლე და ადღევრძელე ლიპარტიანი ბატონი ვამეყ, და მმა მათი გიორგი სიგრძესა შინა ჟამთასა მე ... დღესა ამინ. მე ცოდველმან და უღირსმან მონასტრის ამის წინამძღვარმან სვიმონ ჭილაძემან ჩ...შიდ ჩუენ ვიშოვედ ეს გულანი და ჩვენვე და ... ბატონის ლეონის სადღევრძელოდ და ლია...ნებისთვის სადღევრძელოდ მათვე საფლავსა [შეგწირეთ]...“ წაღწევის მონასტრის წინამძღვარი სვიმონი, როგორც ამ მინაწერიდან ვგებულობთ, ლევან II შემდეგ, ოდიშის სამთავრო ტახტის მფლობელ ვამეყ III დღევრძელობას შესთხოვს ღმერთს, რომელიც სამეგრელოს სამთავროს 1658-1662 წლებში განაგებდა. სვიმონის წინამძღვრობა ზოგადად ამ საუკუნის 60-70-იანი წლებით უნდა დათარიღდეს“ (პ. გაბისონია, წაღწევის მონასტ-

თუ ჩვენს მიერ ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობა სწორია და ეს, თითქოს ასეც ჩანს, მაშინ საბოლოოდ ირკვევა, რომ 1661-1667 წლებში წალენჯიხაში ერთმანეთის გვერდგვერდ მოქმედებდა ორი საეკლესიო ინსტიტუტი: 1. წალენჯიხის მონასტერი, რომელსაც სათავეში ედგა წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვარი; და 2. გარკვეული ტიპის სასწავლებელი, რომელსაც ხელმძღვანელობდა მოძღვართმოდვარი. ამასთან, განსახილავ 1661-1667 წლებში ორივე საეკლესიო ინსტიტუტის ხელმძღვანელის თანამდებობა თავმოყრილი იყო ერთი და იმავე პირის, წალენჯიხის საეკლესიო სენიორიის უმაღლესი იერარქის, იმერეთის სამეფო კარის ტყვეობიდან გათავისუფლებული აფხაზეთის კათოლიკოს-ყოფილის ილარიონის ხელში, რომელიც, განსახილავი პერიოდის წერილობით ძეგლებში მოხსენიებული იყო ხან როგორც „წალენჯიხის მონასტრის იღუმენი“ ანუ წინამძღვარი და ხან კიდევ, როგორც „მოძღვართმოდვარი“ ანუ წალენჯიხაში მოქმედი სასწავლო დაწესებულების ხელმძღვანელი.

თავად ის ფაქტი, რომ წალენჯიხაში მოქმედი ორი საეკლესიო ინსტიტუტის ხელმძღვანელობა დროის გარკვეულ მონაკვეთში ერთი და იმავე პირის ხელში იყო თავმოყრილი, შუა საუკუნეების საქართველოს ეკლესიის ისტორიისათვის საკმაოდ უჩვეულო მოვლენას წარმოადგენს. მართლაც, საკითხის შესწავლა აჩვენებს, რომ აღნიშნული თანამდებობები, როგორც წესი, სხვადასხვა სასულიერო პირებს შორის იყო განაწილებული. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ერთსა და იმავე საეკლესიო სენიორიაში, დროის ერთსა და იმავე მონაკვეთში, მონასტრის წინამძღვრობას ერთი პირი ფლობდა, ხოლო მოძღვართმოდვრის თანამდებობას – მეორე.

---

რის... გვ. 33 შდრ.: გ. კალანდია, წალენჯიხის მონასტრის... გვ. 20-23). როგორც ვხედავთ, პაპუნა გაბისონია ცაიშის გულანის ციტირებულ მინაწერში მოხსენიებულ „მონასტრისა ამისა წინამძღვარს“ სვიმონ ჭილაძეს წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრად მიიჩნევს, ხოლო მისი წინამძღვრობის ქრონოლოგიას 1660-1670-იანი წლებით განსაზღვრავს. ჩვენ, ჩვენის მხრივ, საკვებით ვიზიარებთ მკვლევრის პირველ მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც ცაიშის გულანის მინაწერში მოხსენიებული წინამძღვარი სვიმონ ჭილაძე ნამდვილად წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვარი იყო (შდრ.: კ. გრიგოლია, ზებუნებრივ მღვდელმონაზონი და მისი ანდერძი, *აკადემიკოს ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე*, XVII-ბ (თბილისი, 1953), გვ. 51-52). სამაგიეროდ, ჩვენ ვერ დავუთანხმებთ პაპუნა გაბისონიას მიერ გამოთქმულ მეორე მოსაზრებას, რომლის თანახმადაც, სვიმონ ჭილაძე წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრობას 1660-1670-იან წლებში ფლობდა. აღნიშნული მოსაზრების გამოთქმისას მკვლევარი შემდეგი სახის მსჯელობას ემყარება: 1. სვიმონ ჭილაძე ცაიშის გულანის მინაწერში ღმერთს შესთხოვს ჯერ ლევან II დადიანის, ხოლო შემდეგ ვამეყ III დადიანის დღევრძელობას; 2. ხსენებული ვამეყ III ოდიშის სამთავრო ტახტს ფლობდა 1658-1662 წლებში; 3. შესაბამისად, ცაიშის გულანის მინაწერი შესრულებული იყო ვამეყ III-ის მმართველობის პერიოდში ანუ 1658-1662 წლებში; 4. ყოველივე აღნიშნულიდან დგინდება, რომ ცაიშის გულანის 1658-1662 წლების მინაწერში მოხსენიებული წინამძღვარი სვიმონ ჭილაძე წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრობას ფლობდა 1660-1670-იან წლებში. ჩვენს დაკვირვებით, პაპუნა გაბისონია ამ მსჯელობაში რამდენიმე მცირე უზუსტობასა თუ შეუსაბამობას აქვს ადგილი (მაგ.: ვამეყ III ოდიშის სამთავრო ტახტს ფლობდა არა 1658-1662, არამედ 1657-1662 წლებში (თ. ბერაძე, ოდიშის მთავართა... გვ. 31); თუ ცაიშის გულანის მინაწერი მართლაც 1658-1662 წლებში შესრულებული, მაშინ ამ ტექსტში მოხსენიებული წინამძღვარი სვიმონ ჭილაძის მოღვაწეობა უნდა დათარიღდეს არა 1660-1670-იანი, არამედ 1650-1660-იანი წლებით და სხვ.), თუცა ამ წერილში ლაპსუსებთან შედარებით, გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია მკვლევრის მიერ დაშვებული ერთი არსებითი ხასიათის შეცდომა, რამაც, საბოლოო ჯამში, განაპირობა კიდევ პაპუნა გაბისონიას დასკვნის მცდარობა. კერძოდ, მკვლევარი მინაწერზე დაკვირვების შედეგად, ასკვნის, რომ ეს ტექსტი შესრულებულია ოდიშის მთავრის ვამეყ III-ის მმართველობის პერიოდში. სამწუხაროდ, აღნიშნული მოსაზრების გამოთქმისას პაპუნა გაბისონიას მხედველობიდან გამორჩა ამავე მინაწერის ტექსტში ხაზგასმით აღნიშნული ორი ფაქტი: 1. მინაწერის შესრულების დროს ლევან II დადიანი ჯერ კიდევ ცოცხალია, რის გამოც სვიმონ ჭილაძე მთავრის „საფლავს“ ანუ დასაკრძალავად წინასწარ შერჩეულ წალენჯიხის მონასტრის ცაიშის გულანს სწირავს ლევან II-ის „სადღვრძელობად“; და 2. მინაწერის ტექსტში ვამეყ მოხსენიებულია არა როგორც „დადიანი“ ანუ როგორც ოდიშის მთავარი, არამედ როგორც „ლაპარტიანი“ ანუ როგორც ოდიშის სამთავროს ერთ-ერთი უპირველესი დიდებული. ამრიგად, ცაიშის გულანის ზემოთ ციტირებული მინაწერის ანალიზის საფუძველზე ირკვევა, რომ პაპუნა გაბისონიას მიერ გამოთქმული მოსაზრება სწორი არ არის და მინაწერი შესრულებულია არა ვამეყ III დადიანის მმართველობის პერიოდში ანუ 1658-1662 წლებში, არამედ გაცილებით უფრო ადრე, ჯერ კიდევ ლევან II დადიანის სიცოცხლეში ანუ 1657 წლის წინარე ხანებში. შესაბამისად, განსახილავი მინაწერის ტექსტში მოხსენიებული სვიმონ ჭილაძის წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრობის ქრონოლოგია უნდა განისაზღვროს არა 1660-1670-იანი წლებით, როგორც ამას ფიქრობდა პაპუნა გაბისონია, არამედ, გაცილებით უფრო ადრეული პერიოდით, დაახლოებით, 1630-1650-იანი წლებით. დასასრულ, ხაზგასმით აღვნიშნავთ იმ ფაქტსაც, რომ ცაიშის გულანის განხილული მინაწერის ტექსტში ვაწყდებით წინამძღვრობრივი ხასიათის რამდენიმე ისეთ დეტალს, რომლებიც გვაფიქრებინებს, რომ, აქ, შესაძლოა, საქმე გვექონდეს ერთმანეთის მიყოლებით შესრულებულ სამ სხვადასხვა მინაწერთან, რომლებიც ტექსტის გამომცემლის, ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ დაშვებული უზუსტობის გამო, შეცვლილი, ერთი მთლიანი ტექსტის სახით არის გამოქვეყნებული. ვფიქრობთ, რომ აღნიშნული საკითხი აუცილებლად საჭიროებს საფუძვლიან შესწავლას. სხვათა შორის, ამ მიმართულებით გარკვეული სამუშაო უკვე ჩატარა გონელი არახამიაშვილი. მისი დაკვირვებით, ჩვენთვის საინტერესო მინაწერის ტექსტში აშკარად გამოიყოფა სამი სხვადასხვა მინაწერი, რომლებიც ერთი და იმავე ხელით, სვიმონ ჭილაძის მიერ არის შესრულებული. სამწუხაროდ, მკვლევარი პირდაპირ არ ათარიღებს ხსენებულ მინაწერებს, თუცა კი აღნიშნავს, რომ ამ სამი მინაწერიდან ერთ-ერთში მოთხრობით ამბავს ცაიშის გულანის ქართლიდან მოტანისა და მისი სკურდის წმ. გიორგის ეკლესიისათვის დაბრუნების თაობაზე, ადგილი უნდა ჰქონდეს 1639 წლამდე პერიოდში (გ. არახამია, ცაიშის გულანის და მისი მინაწერები, *საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის საკითხები* (თბილისი, 2009), გვ. 173-175, 179-180).

მაგალითისათვის შეგვიძლია მოვიტანოთ დასავლეთ საქართველოს მეფის დავით VI ნარინის (1259-1293 წწ.) თანამეცხედრის, დედოფალ თამარ ემენელასძის მიერ გელათის მონასტრისათვის მიცემული 1260-1267 წლების დაწერილი, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ხსენებული დოკუმენტის შედგენის დროისათვის გელათის მონასტრის მოძღვართმოდვრის თანამდებობას ანტონი ფლობდა, ხოლო ამავე მონასტრის წინამძღვრის თანამდებობას – იოვანე: „და თუთ იგი სიგელი და ბელესგან ჩემთვის მოცემული დაწერილი დავსდევ დიდსა მონასტერსა შინა, კითხვთა, მოკსენებით და მოწმებითა დიდისა მოძღვართ-მოძღურისა, დავითის მწირველისა ანტონისითა, დიდისა მონასტრისა წინამძღურისა, პატრონთა მწირველისა იოვანესითა...“<sup>1</sup>.

ჩვენი დაკვირვებით, შუა საუკუნეების საქართველოში დამკვიდრებული ამ ძველი ტრადიციის დარღვევის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის პირადი ღირსებები და მისი უდიდესი ავტორიტეტი უნდა ყოფილიყო. როგორც ჩანს, ოდიშის სამთავროს უმძღველესმა საერო და სასულიერო პირებმა კარგად იცოდნენ, რომ ილარიონი, ერთი მხრივ, საფუძვლიანი განათლების მქონე, ჩინებულად განსწავლული პირი იყო, მეორე მხრივ კი, საეკლესიო სენიორიის ხელმძღვანელობის გამოცდილებასაც ფლობდა და ყოველივე ამის გათვალისწინებით, მას ერთდროულად გადასცეს წალენჯიხელი მოძღვართმოდვრისა და წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრის თანამდებობები.

1667 წლის შემდეგ ილარიონის წალენჯიხაში ყოფნის შესახებ არანაირი ცნობები აღარ მოგვეპოვება. აღნიშნულ გარემოებას იმთავითვე მიაქცია ყურადღება პაპუნა გაბისონიამ და მასზე დაყრდნობით, გამოთქვა მოსაზრება, რომ ილარიონი წალენჯიხის საეკლესიო სენიორიას 1670-იან წლებამდე ედგა სათავეში: „სავარაუდოდ ილარიონი წალენჯიხის საეპისკოპოსოს (წალენჯიხის საეპისკოპოსოს გაუქმების შესახებ იხ.: ზემოთ – თ. ჯ.) ამ საუკუნის 70-იან წლებამდე განაგებდა“<sup>2</sup>.

ჩვენ, ჩვენის მხრივ, მთლიანად ვიზიარებთ პაპუნა გაბისონიას ამ მოსაზრებას. ოღონდ, მკვლევრისაგან განსხვავებით, აღნიშნული მოსაზრებისაკენ ვიხრებით არა იმიტომ, რომ ილარიონი წალენჯიხელის სახელი 1667 წლის შემდეგ საერთოდ ქრება წერილობითი ძეგლებიდან, არამედ იმიტომ, რომ ილარიონი 1667 წლის შემდგომი პერიოდით დათარიღებულ წერილობით ძეგლებში არა წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრისა თუ წალენჯიხელი მოძღვართმოდვრის, არამედ უკვე აფხაზეთის კათოლიკოსის წოდებით არის მოხსენიებული (ამის შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ).

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საბოლოოდ ვუბრუნდებით ზემოთ დასმულ კითხვას და კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის ბიოგრაფიის 1650-იანი წლების მიწურულისა და 1660-იანი წლების მონაკვეთს შემდეგი სახით აღვადგენთ: 1658 წლის ივლისში ბანძის ბრძოლაში ტყვედ ჩავარდნის შემდეგ კათოლიკოსი ილარიონი გარკვეული პერიოდის განმავლობაში აზნაურ ეზია იოსელიანთან იმყოფებოდა. მცირე ხნის შემდეგ, არაუგვიანეს 1658 წლის 31 დეკემბრისა, ეზია იოსელიანმა საპატიო ტყვე აღექსანდრე III-ს გადასცა. ამის შემდეგ კათოლიკოსი ილარიონი, როგორც სახელმწიფო დამნაშავე, იმერეთის სამეფო კარის ტყვეობაში აღმოჩნდა. დაახლოებით, 1658-1661 წლებში, იმერეთის ჯერჯერობით დაუდგენელი მეფის: აღექსანდრე III-ის, ბაგრატ IV-ს, ვახტანგ ჭუჭუნიაშვილის, ვამეყ III დადიანისა თუ არჩილ II-ს მმართველობის პერიოდში, კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი პატიმრობიდან გაათავისუფლეს. ამავე 1658-1661 წლებში კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი ოდიშში დაბრუნდა და ისე როგორც კათოლიკოსად აღსაყდრებამდე პერიოდში (1650-იანი წწ-ის დასაწ. – 1657 წ.), ამჯერადაც, წალენჯიხის საეკლესიო სენიორიას ჩაუდგა სათავეში. 1661-1667 წლებში ილარიონი ერთდროულად ფლობდა წალენჯიხაში მოქმედი ორი საეკლესიო ინსტიტუტის ხელმძღვანელის თანამდებობას: წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრობასა და წალენჯიხაში მოქმედი სასწავლებლის მოძღვართმოდვრობას. ილარიონი წალენჯიხელის ცხოვრება-მოღვაწეობის ამ პერიოდიდან (1660-იანი წწ.) ჩვენთვის ცნობილია ორი კონკრეტული ფაქტი: 1. 1661 წელს ილარიონი წმიდა მიწაზე გაემგზავრა. მისი ეს მოგზაურობა იერუსალიმის ქართული მონასტრების მიერ დაგროვილი ვალის გადახდასა და წმიდა მიწაზე ქართული ეკლესიის შერყეული პოზიციების განმტკიცებას ისახავდა მიზნად. სამწუხაროდ, ვიზიტი უშედეგოდ დასრულდა და ილარიონი წალენჯიხელი იმავე 1661 წელს საქართველოში დაბრუნდა; და 2. იერუსალიმიდან დაბრუნებიდან რამდენიმე წლის შემდეგ ილარიონმა მისი პირადი ხელნაწერი წიგნი, ლიტურგიკული ხასიათის კრებული „კურთხევანი“ დაკარგა. მან ახალი „კურთხევანის“ გადაწერა მღვდელ გაბრიელ ბოკუჩავას დაავალა. მღვდელმა გაბრიელმა „კურთხევანის“ ახალ ნუსხაზე მუშაობა 1667 წლის 31 მარტს დაასრულა და ეს საკმაოდ ვრცელი ხელნაწერი წიგნი ილარიონი წალენჯიხელს

<sup>1</sup> ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, ქართული ისტორიული საბუთები, IX-XIII საუკუნეები, შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა (თბილისი, 1984), გვ. 162.

<sup>2</sup> პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 33.

მიართვა (ილარიონ წალენჯიხელის წმიდა მიწაზე მოგზაურობისა და მისი ბრძანებით „კუროთხევანის“ გადაწერის შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ). ილარიონი წალენჯიხის საეკლესიო სენიორიას, დაახლოებით, 1660-იანი წლების მიწურულამდე განაგებდა. ამის შემდეგ მან უკვე მეორედ დაიკავა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი და სასულიერო მოღვაწეობა, როგორც ქვემოთ ვნახავთ ამას, უკვე აფხაზეთის კათოლიკოსის სტატუსით გააგრძელა.

#### 10. როდის დაიკავა კათოლიკოს-ყოფილმა ილარიონმა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი მეორედ?

წინამდებარე ნაშრომის დასაწყისში ჩვენ დაწვრილებით განვიხილეთ ოდიშის სამთავროში მეოფე კათოლიკე მისიონერის მარია ძამპის მიერ 1672 წლის ივლის-დეკემბერში შედგენილი ცხრაპუნქტიანი დოკუმენტი, ე. წ. „სარწმუნოების აღსარება“, რომელიც ხელმოწერილი და დამტკიცებულია ოდიშის მთავრისა და ოდიშის სამთავროს ეპისკოპოსების მიერ. აღნიშნულ დოკუმენტს, მიხედვით თამარაშვილის ცნობით, დასმული აქვს აფხაზეთის იმდროინდელი კათოლიკოსის ილარიონის ბეჭედიც<sup>1</sup>.

თუ მიხედვით თამარაშვილის აღნიშნული ცნობა სწორია და ჩვენთვის საინტერესო ილარიონმა ნამდვილად კათოლიკოსის სტატუსით დაამოწმა 1672 წლის ივლის-დეკემბერში შედგენილი „სარწმუნოების აღსარების“ ტექსტი, მაშინ დაბიჯებით შეგვიძლია ვთქვათ ისიც, რომ მან დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი მეორედ დაიკავა ან უშუალოდ 1672 წლის ივლის-დეკემბერში ან კიდევ, 1672 წლის ივლის-დეკემბრის წინარე ხანებში.

მიღებული თარიღის კიდევ უფრო დაზუსტებისათვის საჭიროა, დაწვრილებით გავცნოთ აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიური რიგის 1660-იანი წლების მიწურულისა და 1670-იანი წლების დასაწყისის მონაკვეთს. დღეისათვის ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებულია მოსაზრება, რომ 1669-1673 წლებში აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარს ექვთიმე II საყვარელიძე ფლობდა<sup>2</sup>.

აღნიშნული მოსაზრების გამოთქმისას მკვლევრები ემყარებიან სულ სამ წერილობით ძეგლს. ეს ძეგლებია: 1. შანშე ამირეჯიბის მიერ გაცემული უთარილო შეწირულების წიგნი ბიჭვინთის ღმრთისმშობლისათვის ქუთაისში მოსახლე გლეხის, ნუქაბა სვანიძის, აგრეთვე, ფარცხანაყანაშვილის მცხოვრები გლეხების: გაბრიელა ნიქაბაძის, მამისთვალაი როსტომაძის, მიქელაი ხანთაძისა და მიქელა ნიქაბაძის შეწირვის თაობაზე<sup>3</sup>; 2. იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის მიერ 1669 წლის 6 დეკემბერს რუსეთის მეფის ალექსი I-სათვის (1645-1676 წწ.) გაგზავნილი წერილი; დაბოლოს, 3. ფრანგი მოგზაურის ჟან შარდენის მიერ 1670-იან წლებში შედგენილი, ზემოთ უკვე ნახსენები თხზულება: „მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში“<sup>4</sup>.

დასახელებული წერილობითი ძეგლებიდან პირველ ძეგლს, შანშე ამირეჯიბის შეწირულების წიგნს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, თარიღი არ უზის. ამიტომ მისი გამოყენება ექვთიმე II-ის კათოლიკოსობის ქრონოლოგიის დადგენა-დაზუსტებისათვის, უბრალოდ, შეუძლებელია<sup>5</sup>.

შანშე ამირეჯიბის შეწირულების წიგნისაგან განსხვავებით, ექვთიმე II-ის მწყემსმთავრობის ქრონოლოგიის შესახებ უადრესად ზუსტ ცნობას გვაწვდის ბაგრატ IV-ის მიერ ალექსი I-სათვის გაგზავნილი 1669 წლის 6 დეკემბრის წერილი. ამ წერილის ტექსტში წარმოდგენილია იმერეთის სამეფოს საეკლესიო და საერო ხელისუფალთა ვრცელი ჩამონათვალი, რომლის დასაწყისშიც, პირველ ადგილას დასახელებულია აფხაზეთის კათოლიკოსი ექვთიმე (//ფთვიმე): „საქართველოს მაკუროთხვეველი კათალიკოზი ეფთვიმი“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 204; მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461-462.

<sup>2</sup> ბ. ლომინაძე, *მასალები დასავლეთ საქართველოს...*, გვ. 133, 139, 141; ბ. ლომინაძე, *ფთვიმე II, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 4, ვეგესი-თუთა (თბილისი, 1979), გვ. 246; ბ. ლომინაძე, *კათალიკოსი...*, გვ. 319; თ. ქორიძე, *აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)...*, გვ. 155-156; Т. Коридзе, З. Абашидзе. *Абхазский (Западногрузинский) Католикопат...*, стр. 69.

<sup>3</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, *ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Ad კოლექცია*, №2251მე.

<sup>4</sup> ბ. ლომინაძე, *მასალები დასავლეთ საქართველოს...*, გვ. 133, 141; ბ. ლომინაძე, *ფთვიმე II...*, გვ. 246; თ. ქორიძე, *აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)...*, გვ. 155-156.

<sup>5</sup> სხვათა შორის, აღნიშნული გარემოება კარგად არის ცნობილი ქართული ისტორიული დოკუმენტებით დაინტერესებული მკვლევრებისათვის, რომლებიც შანშე ამირეჯიბის შეწირულების წიგნის დახმარებით კი არ განსაზღვრავენ კათოლიკოსი ექვთიმე II-ის ზეობის ქრონოლოგიას, არამედ, პირიქით, ექვთიმე II-ის ზეობის მიხედვით ათარიღებენ შანშე ამირეჯიბის შეწირულების წიგნს (პირთა ანოტირებული ლექსიკონი..., I, გვ. 137; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი..., II, გვ. 161).

<sup>6</sup> Переписка на иностранных языкахъ грузинскихъ царей съ российскими государями, отъ 1659 г. по 1770 г. (Санктъ-Петербургъ, 1861), стр. 82. ჭდრ.: გრამატი იმერეთის მეფის ბაგრატ მეოთხისა, რუსეთის მეფე ალექსეი მიხეილოვიჩთან, მი-



გაცილებით უფრო რთულად გვაქვს საქმე რიგით მესამე წერილობით ძეგლთან, ჟან შარდენის თხზულებასთან დაკავშირებით. თავდაპირველად მოვიტანთ ხსენებული თხზულების იმ ფრაგმენტებს, სადაც, მკვლევართა აზრით, ექვთიმე II საყვარელიძე მოხსენიებული:

1. 1672 წლის 13 ოქტომბერს სოფელ ანაკლიაში მოვიდა ოდიშის სამთავროში მყოფი ერთ-ერთი კათოლიკე მისიონერი, რომელიც წინა დღეს ოდიშის მთავართან, ლევან III დადიანთან იმყოფებოდა და „გვითხრა აგრეთვე, რომ მას მთავრისა და კათალიკოსისაგან ნაბრძანები აქვს მე და ჩემს ამხანაგებს მათი სახელით მოგვილოცოს კეთილად ჩამობრძანება და რომ იხინი მოგვცემენ კაცებს და ცხენებს საქართველოში (იგულისხმება აღმოსავლეთ საქართველო – თ. ჯ.) წასასვლელად“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>.

2. „24-ში (იგულისხმება 1672 წლის 24 ოქტომბერი – თ. ჯ.) დილით თეათინელების პრეფექტმა და მორჩილმა ძმამ კათალიკოსსა და მთავართან წამიყვანეს სამართლის საძიებლად. მათ მოისურვეს თითოეულისათვის ძღვენი მიგვერთმია. ტყუილად ვცდილობდი დამერწმუნებინა, რომ საჩუქრის მირთმევასა და გაძარცვაზე, გაქურდვასა და წამებაზე ჩვილს შორის არ არსებობს-მეთქი არავითარი კავშირი, მაგრამ წეს-ჩვეულებამ გაიმარჯვა. კათალიკოსს მივართვი ვერცხლის დანები, კოვზები, ჩანგლები თავისი ბუდით და ქუდი, რომელიც თითონ მთხოვა სხვისი პირით. მას და მთავარს ვუჩვენე სპარსეთის ხელმწიფის ბრძანებულება და რაყამი, საფრანგეთის ელჩის წერილი კი მთავრისათვის არ მიჩვენებია, რადგან თეათინელებმა ეს საჭიროდ არ ჩათვალეს. არც ურთმა და არც მეორემ არ დააკმაყოფილეს ჩემი მოთხოვნა. მთავარმა მითხრა, რომ ახლა ომია და რომ იგი არ არის დიდებულთა მბრძანებელი; დაუმატა, რომ სხვა დროს ის ჭკმშირიტად სამართლიანობის დამცველი იქნებოდა და ყველაფერს გააკეთებდა იმისათვის, რომ წართმეული ნივთები დამბრუნებოდა. კათალიკოსმაც იგივე მითხრა და შველის მაგივრად მანუგეშა. მთავარმა და კათალიკოსმა მიუხედავად ამისა, მაინც გამოყვეს თითო ახნაური და გაგზავნეს მძარცველებთან, რათა მათი სახელით მოეთხოვათ რაც წავგართვეს“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>2</sup>.

3. 1672 წლის ნოემბრის თვის დასაწყისში ოდიშის სამთავროში შემოჭრილმა ოსმალებმა, რომლებსაც ალყაში ჰყავდათ მომწყვდეული რუხის ციხეში გამაგრებული ოდიშის მთავარი ლევან III დადიანი, ციხეს ალყა მოხსნეს, „ორი ათასზე მეტი ტყვე წაიყვანეს და დიდი ნადავლით წავიდნენ, რადგან არტილერიის უქონლობის გამო ციხეზე იერიში ვერ მიიტანეს. თურქებმა წაიყვანეს აგრეთვე სამეგრელოს დიდებულები, რომლებიც დანებდნენ მათ და ერთგულების ფიცი მისცეს ახალ მთავარს. ერთგულების შემომფიცველთა რიცხვში კათალიკოსიც იყო. ფაშამ აცნობა მას, რომ იგი ახალი მთავრის ვეზირად ინიშნება, რომლის სახელით ის აფხაზეთის მთავართან გაგზავნა მთავრისათვის მისი ასულის ხელის სათხოვნელად“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>3</sup>.

როგორც ვხედავთ, ჟან შარდენის თხზულებიდან ჩვენს მიერ ციტირებულ არც ერთ ფრაგმენტში დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის სახელი დაკონკრეტებული არ არის და იგი მხოლოდ ზოგადად, „კათალიკოსის“ წოდებითაა მოხსენიებული. აღნიშნულ გარემოებას იმთავითვე მიაქცია ყურადღება ჟან შარდენის თხზულების ქართული თარგმანის ავტორმა და გამოცემელმა, მზია მგალობლიშვილმა, რომელმაც, რაიმე წერილობით ძეგლსა თუ სამეცნიერო პუბლიკაციაზე მითითების გარეშე, გამოთქვა მოსაზრება, რომ 1666-1673 წლებში აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარს ექვთიმე II საყვარელიძე ფლობდა და ამ მოსაზრებაზე დაყრდნობით, ფრანგი მოგზაურის მიერ 1672 წლის ამბებთან დაკავშირებით მოხსენიებული „კათალიკოსი“, a priori, ექვთიმე II-სთან გააიგივა: „აქ ნახსენები მთავარი ლევან III დადიანია, ხოლო კათალიკოსი ექვთიმე საყვარელიძე (1666-1673 წწ.) უნდა იყოს, რომელიც სამეგრელოშია“<sup>4</sup>.

მზია მგალობლიშვილის მიერ გამოთქმული ამ მოსაზრების მართებულობისა თუ მცდარობის დადგენას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი შემდგომი მსჯელობისათვის. მართლაც, თუკი ჩვენ მართებულად მივიჩნევთ აღნიშნულ მოსაზრებას და თანაც, აქვე, დამატებით გავისხენებთ იმ ფაქტს, რომ 1672 წლის ივლის-დეკემბერში შედგენილი „სარწმუნოების აღსარების“ ერთ-ერთი დამამტკიცებელი არა კათალიკოსი ექვთიმე II, არამედ კათალიკოსი ილარიონი იყო, მაშინ ავ-

წერილი 1669 წელს 6 დეკემბერს, „ცისკარი“, ივლისი (ტფილისი, 1869), გვ. 100; ს. კაკაბაძე, მასალები იმერეთის სახელმწიფოებრივ მდგომარეობის შესახებ მე-17 საუკუნეში, *სახსტორო მოამბე*, წიგნი I (ტფილისი, 1925), გვ. 207.

<sup>1</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 229.

<sup>2</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 229.

<sup>3</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 250-251.

<sup>4</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 385. მზია მგალობლიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომ ჟან შარდენის თხზულებაში სახელის გარეშე მოხსენიებული „კათალიკოსი“ იგივე ექვთიმე II საყვარელიძეა, მოგვიანებით სრულად გაიზიარეს ბუკან ხორავამ (ბ. ხორავა, *ოდიშაფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში* (თბილისი, 1996), გვ. 109) და თამარ ქორიძემ (თ. ქორიძე, *აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)...*, გვ. 155).



ტომატურად მივაღწიოთ იმ დასკვნამდეც, რომ 1672 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწვემსმთავრის საყდარი ჯერ კიდევ ჟან შარდენის თხზულებაში მოხსენიებულ ექვთიმე II საყვარელიძეს ეკავა, ხოლო ამავე 1672 წლის დეკემბერში აფხაზეთის კათოლიკოსის თანამდებობას უკვე მომდევნო მწვემსმთავარი, „სარწმუნოების აღსარების“ ერთ-ერთი დამამტკიცებელი, ჩვენთვის საინტერესო ილარიონი ფლობდა. ანუ სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მზია მგალობლიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრების გაზიარების შემთხვევაში, საბოლოოდ დადგინდება, რომ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარზე ილარიონმა ექვთიმე II შეცვალა დაახლოებით 1672 წლის ნოემბრის ბოლოსა და დეკემბრის დასაწყისში.

მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიული სურათის ამგვარი რეკონსტრუქცია, საკმაოდ ლოგიკურად გამოიყურება, არსებობს ერთი მეტად მნიშვნელოვანი დაბრკოლება, რომლის გადალახვის გარეშეც აღნიშნული რეკონსტრუქციის გაზიარება ყოველად შეუძლებელია. აქ მხედველობაში გვაქვს აფხაზეთის კათოლიკოსის პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი. მართლაც, ჩვენ ზემოთ უკვე არაერთგზის ვახსენეთ იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის მიერ რუსეთის მეფის ალექსი I-სათვის გაგზავნილი 1669 წლის წერილი, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ამ წერილში მოხსენიებული აფხაზეთის კათოლიკოსი ექვთიმე II საყვარელიძე იმერეთის სამეფო კართან ძალზედ დაახლოებული პირი იყო და ბაგრატ IV-ის პოლიტიკურ კურსს სრულად უჭერდა მხარს.

ახლოვებულად საპირისპირო სურათს ვაწვდებით ჟან შარდენის თხზულებაში. ამ ტექსტიდან სავსებით ნათლად ჩანს, რომ ფრანგი მოგზაურის მიერ სახელის გარეშე მოხსენიებული აფხაზეთის კათოლიკოსი თვეების განმავლობაში ოდიშის სამთავროში ცხოვრობდა და ძალზედ დაახლოებული იყო ოდიშის სამთავრო კართან. ჟან შარდენის ცნობით, კათოლიკოსი ოდიშის იმდროინდელ მთავართან, ლევან III დადიანთან ერთად მასპინძლობდა ოდიშის სამთავროში ჩამოსულ უცხოელ სტუმრებს და მასთან ერთადვე განიხილავდა ოდიშის ტერიტორიაზე ჩადენილი ძარცვა-ყაჩაღობის ფაქტებს. გარდა ამისა, ფრანგი მოგზაურის მიერ ნახსენები აფხაზეთის კათოლიკოსი აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ოდიშის სამთავროში მიმდინარე სამხედრო-პოლიტიკურ პროცესებშიც. კერძოდ, 1672 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში, ოსმალების მიერ ოდიშის სამთავროში მოწყობილი ლაშქრობის დროს, კათოლიკოსმა, სხვა ოდიშარ დიდებულებთან ერთად, ლევან III-ის ერთგულებაზე უარი თქვა და ოსმალთა მიერ ოდიშის სამთავრო ტახტზე დადგენილ სხვა კანდიდატს, ლევან II დადიანის შვილიშვილს, ალექსანდრე ბატონიშვილის მცირეწლოვან ვაჟს დაუჭირა მხარი. აფხაზეთის კათოლიკოსის მიერ მორჩილების გამოცხადებას ოსმალები დიდი კმაყოფილებით შეხვდნენ და იგი მცირეწლოვანი მთავრის ვაზირად ანუ უმაღლეს სახელმწიფო მოხელედ დანიშნეს. ახლადდადგენილი ვაზირი თავისი პირველი დიპლომატიური მისიით აფხაზეთს გაემგზავრა და ადგილობრივ მთავარს ოდიშის ახალგაზრდა მმართველისათვის ასულის ხელი სთხოვა.

როგორც ვხედავთ, ბაგრატ IV-ის წერილსა და ჟან შარდენის თხზულებაში დაცული ცნობების ანალიზი აშკარად აჩვენებს, რომ ამ წერილობით ძეგლებში მოხსენიებულ აფხაზეთის კათოლიკოსებს ერთმანეთისაგან სრულებით განსხვავებული პოლიტიკური ორიენტაცია ჰქონდათ. კერძოდ, 1669 წლის წერილში მოხსენიებული ექვთიმე II საყვარელიძე იმერეთის სამეფო კართან ძალზედ დაახლოებული პირი იყო და ბაგრატ IV-ის პოლიტიკას უჭერდა მხარს, ხოლო ფრანგი მოგზაურის თხზულებაში მოხსენიებული აფხაზეთის კათოლიკოსი, ძირითადად, ოდიშის სამთავროში მიმდინარე პროცესებში იყო ჩართული და დროის გარკვეულ მონაკვეთში, ოდიშის მთავრის ოფიციალური რეგენტისა და მისი უმაღლესი მოხელის, ვაზირის თანამდებობებზეც კი ფლობდა.

აღნიშნული გარემოებიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, სრულებით ცხადია, რომ მზია მგალობლიშვილის მიერ გამოთქმული მოსაზრება მცდარია და ჟან შარდენის თხზულებაში 1672 წლის ოქტომბერ-ნოემბერის მოვლენებთან დაკავშირებით, სახელის გარეშე მოხსენიებული აფხაზეთის კათოლიკოსი არის არა ექვთიმე II საყვარელიძე, როგორც ეს აქამდე იყო მიღებული სამეცნიერო ლიტერატურაში, არამედ – სრულებით სხვა პირი, რომელიც, თავის მხრივ, სხვა არავინ შეიძლება იყოს, თუ არა ჩვენთვის საინტერესო ილარიონი, რომელმაც, დაახლოებით, ფრანგი მოგზაურის მიერ აღწერილი მოვლენების თანადროულად, 1672 წლის ივლის-დეკემბრის თვეში, სწორედ აფხაზეთის კათოლიკოსის ტიტულით დაამტკიცა მარია ძამპის მიერ შედგენილი „სარწმუნოების აღსარების“ ტექსტი.

თუ ჩვენს მიერ გამოთქმული ეს მოსაზრება სწორია, მაშინ დგინდება, რომ ექვთიმე II საყვარელიძე აფხაზეთის კათოლიკოსის წოდებით, ჩვენამდე მოღწეულ წერილობით ძეგლებში, უკანასკნელად მოხსენიებული იყო არა 1672 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში (ჟან შარდენის თხზულება), არამედ 1669 წლის 6 დეკემბერს (ბაგრატ IV-ის წერილი). შესაბამისად, სრულებით ცხადია ისიც, რომ ექვთიმე II-ის კათოლიკოსობის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი უნდა განისაზღვროს არა 1673

წლით, როგორც ეს დღეისათვის არის მიღებული ქართულ ისტორიოგრაფიაში, არამედ 1672 წლის ივლის-დეკემბრის წინარე ხანებით, უფრო სწორედ კი, 1669-1672 წლებს შორის პერიოდით<sup>1</sup>.

მას შემდეგ, რაც საბოლოოდ დავადგინეთ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარზე მეორედ ასული ილარიონის წინამორბედი მწყემსმთავრის, ექვთიმე II საყვარელიძის ზეობის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი, თამამად ვუბრუნდებით ზემოთ დასმულ კითხვას და მის საპასუხოდ, გამოვთქვამთ მოსაზრებას, რომ კათოლიკოს-ყოფილმა ილარიონმა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი მეორედ დაიკავა 1669-1672 წლებს შორის პერიოდში.

**11. რა ისტორიულ პროცესებზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ 1669-1672 წლებში აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა არა იმერეთის სამეფო კარის მომხრე მწყემსმთავარმა, არამედ ოდიშის მთავრებთან დაახლოებულმა კათოლიკოს-ყოფილმა ილარიონ წალენჯიხელმა?**

ჩვენ ზემოთ დაწვრილებით განვიხილეთ XVII საუკუნის დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაში შექმნილი ვითარება და ვფიქრობთ, თვალსაჩინოდ წარმოვაჩინეთ ის ფაქტი, რომ განსახილავ პერიოდში იმერეთის მეფეები და ოდიშის მთავრები ძალ-ღონეს არ იშურებდნენ იმისათვის, რათა ლიხთიმერეთის ეკლესიაზე საკუთარი პოლიტიკური გავლენა გაეგრძელებინათ.

ამ ხანგრძლივი დაპირისპირების პირველ ეტაპზე, XVII საუკუნის I ნახევარსა და ამავე საუკუნის შუახანებში, დასავლეთ საქართველოში ღვეან II დადიანის პოლიტიკური დომინანტობის ხანასა და ვამეყ III დადიანის მმართველობის დასაწყისში, უპირატესობა ცალსახად ოდიშის სამთავრო სახლის მხარეს იყო. აღნიშნული უპირატესობის უმთავრეს გამოხატულებას წარმოადგენდა ის ფაქტი, რომ განსახილავ პერიოდში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსები: მალ-

<sup>1</sup> მას შემდეგ, რაც საბოლოოდ დავადგინეთ კათოლიკოსი ექვთიმე II-ის მწყემსმთავრობის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი (1669-1672 წწ.), აუცილებლად უნდა შევეხოთ მისი კათოლიკოსობის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვრის საკითხსაც. დღეისათვის სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ ექვთიმე II-მ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა ევდემონ II საყვარელიძის შემდეგ, რაც შეეხება თავად ევდემონ II-ს, იგი ჩვენამდე მოღწეულ მხოლოდ სამ წერილობით ძეგლშია მოხსენიებული. აქედან, პირველ ორ წერილობით ძეგლს, ხობის მონასტრის „გულანის“ ანდერძებს თარიღი არ უხით და ამიტომ მათი გამოყენება ევდემონ II-ის კათოლიკოსობის ქრონოლოგიის დასაზუსტებლად ჯერჯერობით შეუძლებელია: 1. „სრულ იქნა წმიდასა ესე თუშ ნოენური ბრძანებითა აფხაზეთისა კათალიკოსისა, ჩრდილოეთისა განმანათლებლისა, ბატონისა ევდემოზისათა. მრავალ კამიერ ყავ, სახიერო და მძღუო, მრავალ მოწადულო ღმერთო და მშუდობით აკმარე სივქეთა მათ კამთასა, ამინ“ (ქარაგმის გახსნა და პუნქტუაცია ჩვენის – თ. ჯ.); 2. „დაესრულა ფებერალი, სრულიად მისითა განგებითა. ღმერთო, მამო, ძუო და სულო წმიდაო და ყოველწო წმიდანო ღ(მ)რთისანო, ადიდეთ აქ და მას დაუსრულებულსა საუკუნესა აფხაზეთისა პატრონიჲ, ბატონი ევდემო და მე, გვასახსა, საწყალობელსა, ღარბს, უღონოსა რუთს მისით წყალობით საუკუნესა მოშულყო რამე. ევდემო“ (ქარაგმის გახსნა და პუნქტუაცია ჩვენის – თ. ჯ.) (ეკ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, ძველი საქართველო..., გვ. 159). რაც შეეხება მესამე წერილობით ძეგლს, ვახუშტი ბაგრატიონის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსას“, აქ მხოლოდ ევდემონ II-ის კათოლიკოსად აღსაყდრების თარიღია (1666 წ.) მითითებული: „ამასვე ქორთიკონს (იგულისხმება ქორთიკონი 364 (354) ანუ ქრისტეშობიდან 1666 (1312+354) წელი – თ. ჯ.) მოკუდა კათალიკოსი ზემონ ჩხვიძე და დაჯდა საყვარელიძე ევდემოზ“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა..., გვ. 838). ვახუშტი ბაგრატიონის აღნიშნულ ცნობას იმთავითვე მიჰყვება ყურადღება ბაბილინა ლომინაძე, რომელმაც, მეორე მხრივ, დამატებით გაითვალისწინა ის ფაქტიც, რომ ევდემონ II-ის მომდევნო კათოლიკოსი ექვთიმე II პირველად იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის მიერ რუსეთის მეფის ალექსი I-სათვის გაგზავნილ 1669 წელს არის მოხსენიებული. ამის შემდეგ მკვლევარმა ერთმანეთთან შეაჯერა აღნიშნული ქრონოლოგიური მონაცემები და თავის 1954 წელს გამოქვეყნებულ შესანიშნავ ნაშრომში: „მასაღები დასავლეთ საქართველოს XVII-XVIII საუკუნეთა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის“ ევდემონ II-ისა და ექვთიმე II-ის კათოლიკოსობის ქრონოლოგია შემდეგი სახით განსაზღვრა: „...V. ევდემონ საყვარელიძე 1666-[1669 წ.]; VI. ექვთიმე (ევთიმე) საყვარელიძე [1669-1673 წ.]“ (ბ. ლომინაძე, მასაღები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 133, 139. შტრ.: ბ. ლომინაძე, ევდემონ II, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 4, ეგვესი-თუთა (თბილისი, 1979), გვ. 31; ბ. ლომინაძე, ევთიმე II..., გვ. 246; ბ. ლომინაძე, კათალიკოსი..., გვ. 319). დღეისათვის ევდემონ II-ისა და ექვთიმე II-ის მწყემსმთავრობის ბაბილინა ლომინაძისეული ქრონოლოგია სრულად არის გაზიარებული სამეცნიერო ლიტერატურაში (თ. ქორიძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)..., გვ. 154-155; T. Коридзе, 3. Абашидзе, Абхазский (Западногрузинский) Католикосат..., стр. 69). აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, ჩვენ ოდნავ განსხვავებული პოზიცია გვაქვს. კერძოდ, იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის მიერ რუსეთის მეფის ალექსი I-სათვის გაგზავნილი 1669 წლის წერილიდან არათუ აშკარად, არამედ ირიბადაც კი არ ჩანს, რომ ამ წერილში მოხსენიებულმა ექვთიმე II-მ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი მაინცა-დამაინც წერილის გაგზავნის წელს ანუ 1669 წელს დაიკავა. შესაბამისად, ექვთიმე II-ის დასავლეთ საქართველოს მწყემსმთავრად აღსაყდრების თარიღი უნდა განისაზღვროს არა 1669 წლით, როგორც ეს დღეისათვის არის დამკვიდრებული სამეცნიერო ლიტერატურაში, არამედ 1666-1669 წლებით. ექვთიმე II-ის კათოლიკოსობის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვრის ამგვარ დაზუსტებს ავტომატურად შეაქვს კორექცია ევდემონ II-ის მწყემსმთავრობის ქრონოლოგიის საკითხში და მისი კათოლიკოსობის ზედა ქრონოლოგიური ზღვარს, აქამდე მიღებული 1669 წლის ნაცვლად, 1666-1669 წლებით განსაზღვრავს. ამრიგად, ჩვენამდე მოღწეულ წერილობით ძეგლებში დაცული ცნობების დეტალური ანალიზიდან ირკვევა, რომ აფხაზეთის კათოლიკოსი ევდემონ II დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარს ფლობდა არა 1666-1669 წლებში, როგორც ეს დღეისათვის არის დამკვიდრებული სამეცნიერო ლიტერატურაში, არამედ – 1666-1666/1669 წლებში, ხოლო მისმა მომდევნო მწყემსმთავარმა, ჩვენთვის საინტერესო ექვთიმე II-მ საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა არა 1669 წელს, როგორც ეს აქამდე იყო მიღებული, არამედ – 1666-1669 წლებში.

აქია II გურიელი, მაქსიმე I მაჭუტაძე, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი და ილარიონი, ძირითადად, ოდიშის მთავრების მიერ დადგენილი მწვემსმთავრები იყვნენ და უპირატესად, სწორედ ოდიშის სამთავრო კარის თანამიმდგომებად და მხარდამჭერებად გვევლინებოდნენ.

იმერეთის მეფეებისა და ოდიშის მთავრების დაპირისპირების მეორე ეტაპზე, 1650-იანი წლების მიწურულსა და 1660-იან წლებში, მეფე ალექსანდრე III-ის მიერ დასავლეთ საქართველოში იმერეთის სამეფო კარის პოლიტიკური დომინანტობის აღდგენის ხანმოკლე პერიოდსა და ლიხთიმერეთში ფეოდალური ანარქიის დამყარების პირველ ხანებში უპირატესობა უკვე აშკარად იმერეთის სამეფო კარის ხელში გადავიდა. შედეგად, ამ პერიოდში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსები: ზაქარია ქვარიანი, სვიმონ ჩხეტიძე და ექვთიმე II საყვარელიძე, მათი წინამორბედი, ოდიშის სამთავრო კართან დაახლოებული მწვემსმთავრებისაგან განსხვავებით, უკვე იმერეთის სამეფოში შემავალი საეპისკოპოსო კათედრებიდან იყვნენ აღზევებული და უპირატესად, იმერეთის სამეფო კარის პოლიტიკის მომხრეებად ითვლებოდნენ.

ჩვენი დაკვირვებით, კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის მიერ 1669-1672 წლებში დასავლეთ საქართველოს მწვემსმთავრის საყდრის მეორედ დაკავების ფაქტი სწორედ ზემოთ აღწერილი ხანგრძლივი ისტორიული პროცესის უაშუალო გაგრძელებას უნდა წარმოადგენდეს. როგორც ჩანს, განსახილავ პერიოდში ოდიშის მთავარმა ლევან III დადიანმა წარმატებით ისარგებლა იმერეთის სამეფო კარის უკიდურესი დასუსტებით, ექვთიმე II საყვარელიძის გარდაცვალების (?) შედეგად გამოთავისუფლებულ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარზე მისთვის სასურველი კანდიდატი, იმხანად, წალენჯიხელი ეპისკოპოსი, კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი აიყვანა და ამ გზით, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაზე გარკვეული სახით, კვლავ აღადგინა ოდიშის სამთავრო კარის მიერ 1650-იანი წლების ბოლოს დაკარგული პოლიტიკური გავლენა.

იმ ფაქტს, რომ 1670-იანი წლების დასაწყისისათვის დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაზე უპირატესად, ოდიშის სამთავრო კარის გავლენა ვრცელდებოდა და აფხაზეთის კათოლიკოსების დადგინების უფლებასაც იმერეთის მეფეების ნაცვლად, ახლა უკვე ოდიშის მთავრები ფლობდნენ, დოკუმენტურად ადასტურებს ოდიშის მთავრის ლევან III დადიანის, მისი თანამეცხედრის, დედოფალ თინათინისა და მათი ვაჟის, ბატონიშვილი მანუჩარის მიერ აფხაზეთის კათოლიკოსის დავით ნემსაძისათვის მიცემული ერთი უთარილო წყალობის წიგნი, რომლის ქრონოლოგიაც სამეცნიერო ლიტერატურაში 1673 წლით არის განსაზღვრული. აღნიშნულ დოკუმენტში ლევან III ხაზგასმით აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ დავით ნემსაძე აფხაზეთის კათოლიკოსად, მართალია, იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის „ნებადართულობით“, მაგრამ მაინც მის მიერ იყო დადგენილი: „...ესე საბოლოოდ გასათავებელჲი წყალობისა წიგნი დაგიწერეთ და გიბოძეთ ჩუენ, დადიანმან პატრონმან ლეონ და თანამეცხედრემან ჩვენმან მეფისა ასულმან დედოფალმან ბატონმან თინათინ და ძემან ჩუენმან მანუჩარ თქუენ, კათალიკოსს ნევსაძეს ბატონსა დავითს, ესე და ამა პირსა ზედან, რომე: მოგვადექით კარსა და გვეაჯენით; და ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქუენი და გავსინჯეთ და დიად, თავდადებ ჩუენი ნამსახური და ნაერდგულევი იყავით ჩუენზედა; და ბატონის მეფის ნებადართულობითა ავიღეთ და კათალიკოზობა მოგართვით. გვიბოძებია და გიბედნიეროს დმერთმან ჩუენსა ერდგულობაშიდ“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>.

ამრიგად, ირკვევა, რომ 1660-იანი წლების მიწურულსა და 1670-იანი წლების დასაწყისში ოდიშის მთავარმა ლევან III დადიანმა წარმატებით ისარგებლა იმერეთის სამეფო კარის დასუსტებით, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიაზე გარკვეული სახით აღადგინა ოდიშის მთავრების მიერ 1650-იანი წლების ბოლოს დაკარგული პოლიტიკური გავლენა და ამ გზით, ოდიშის სამთავრო კარს კვლავ დაუბრუნა აფხაზეთის კათოლიკოსების დადგინების უადრესად საპატიო უფლება. ჩვენი დაკვირვებით, სწორედ ამ ძველი და საპატიო უფლების აღდგენის პირდაპირ შედეგს წარმოადგენდა ლევან III-ის მიერ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწვემსმთავრებად მასთან დაახლოებული თუ მისთვის სასურველი კანდიდატების, ჯერ კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის (1669-1672 წწ.), ხოლო შემდეგ, დავით ნემსაძის (1673 წ.) დადგინება.

## 12. როდემდე ფლობდა აფხაზეთის კათოლიკოსობას მეორედ აღსაყდრებული ილარიონი?

აღნიშნულ კითხვაზე, პრაქტიკულად, ცალსახა პასუხს გვაძლევს თედო ჟორდანიას მიერ 1890-იან წლებში შესწავლილი „წმ. გიორგის გელათური გულანის“ (ქუთ.38) კინკლოსის (?) ერთ-ერთი მინაწერი, სადაც პირდაპირ არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ აფხაზეთის კათოლიკოსმა დავით ნემსაძემ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწვემსმთავრის საყდარი 1673 წელს დაი-

<sup>1</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, VI, სასამართლო განჩინებანი (XVIII-XIX საუკუნეები), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფესორმა ი. დოლიძემ (თბილისი, 1977), გვ. 677-678. შტრ.: სარგის კაკაბაძე. დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 75; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი..., II, გვ. 9, 17.

კავა: [ზიად ქორონიკონი ანუ 1673 (361+1312) წელი]. „ამა ქკსა ქრისტანე და ღთის მოყვარე კაზი დავით ნემსაძე კაზად დაჯდა“<sup>4</sup>.

ამრიგად, ირკვევა, რომ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსთაგვრად მეორედ აღსაყდრებული ილარიონი აფხაზეთის კათოლიკოსობას 1673 წლამდე ფლობდა. ამ წელს კი საკათოლიკოსო საყდარი, ილარიონის ნაცვლად, მომდევნო მწყემსთაგვარმა დავით ნემსაძემ დაიკავა.

ჩვენს მიერ მიღებული ეს დასკვნა მხოლოდ კათოლიკოსი ილარიონის მწყემსთაგვრობის ქრონოლოგიისათვის არ არის მნიშვნელოვანი და მას 1660-1670-იან წლებში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსების ქრონოლოგიურ რიგშიც შეაქვს გარკვეული კორექტივი. მართლაც, დღეისათვის სამეცნიერო ლიტერატურაში დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსთაგვართა ქრონოლოგიური რიგის შესაბამისი მონაკვეთი შემდეგი სახით არის დადგენილი:

სვიმონ ჩხეტიძე (1660-1666 წწ.).

ევდემონ II საყვარელისძე (1666-1669 წწ.).

ექვთიმე II საყვარელისძე (დაახლ. 1669-1673 წწ.).

დავით ნემსაძე (1673-1696 წწ.).

ჩვენს მიერ მიღებული დასკვნის გათვალისწინებით, აფხაზეთის კათოლიკოსთა ქრონოლოგიური რიგის ეს მონაკვეთი გარკვეულ კორექციას განიცდის და საბოლოოდ, შემდეგი სახით დგინდება:

სვიმონ ჩხეტიძე (1660-1666 წწ.).

ევდემონ II (1666-1666/1669 წწ.)<sup>3</sup>.

ექვთიმე II საყვარელისძე (1666/1669-1669/1672 წწ.).

ილარიონი (1669/1672-1673 წწ.).

დავით ნემსაძე (1673-1696 წწ.).

### 13. რა მიზეზის გამო დაკარგა კათოლიკოსმა ილარიონმა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსთაგვრის საყდარი 1673 წელს?

ჩვენ ზემოთ საგანგებოდ განვიხილეთ ჟან შარდენის თხზულების ერთ-ერთი ფრაგმენტი, სადაც დაწვრილებით არის გადმოცემული ოსმალეების მიერ 1672 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში ოდიშის სამთავროში მოწყობილი ლაშქრობის ამბები. ამჯერად, კიდევ ერთხელ ვუბრუნდებით ფრანგი მოგზაურის თხზულების ხსენებულ ფრაგმენტს და ვეცდებით, ამ ფრაგმენტის დეტალური განხილვის საფუძველზე, საბოლოო პასუხი გავცეთ აქ დასმულ კითხვას.

ჟან შარდენის ცნობით, 1672 წელს ახალციხის ფაშა ასლან I-მა (1659-1679 წწ.) შეიმუშავა საკმაოდ მასშტაბური გეგმა, რომლის ძირითადი მიზანი იყო, ოდიშის სამთავრო ტახტიდან გადაეყენებინათ ლევან III დადიანი, ხოლო მის ნაცვლად, ოდიშის მთავრად გამოეცხადებინათ ლევან II დადიანის შვილიშვილი, ბატონიშვილი ალექსანდრეს მცირეწლოვანი ვაჟი. ეს უკანასკნელი 1657 წლიდან მოყოლებული, ჯერ ასლან I-ის მამასთან, ახალციხის ფაშა როსტომთან, ხოლო შემდეგ, თავად ასლან I-თან იზრდებოდა და შესაბამისად, პროოსმალური პოლიტიკური ორიენტაცია ჰქონდა: „1672 წელს ახალციხის ფაშამ (ასლან I-მა – თ. ჯ.) რაკი დაინახა, რომ ამ ორ პატარა სუვერენულ ქვეყნებს, სამეგრელოს და იმერეთს შორის ომები არ თავდება არც მათ შესარიგებლად წარმოებული მისი ცდებით, არც გაფრთხილებით და არც ბრძანებით, გადაწყვიტა მოესპო ისინი და მათი ქვეყნები სხვისთვის მიეცა. სამეგრელოს ტახტის ნამდვილი და კანონიერი მემკვიდრე მას ხელში ჰყავდა; როდესაც ვამეყ დადიანი (ვამეყ III დადიანი – თ. ჯ.) გახდა ამ ქვეყნის (ოდიშის – თ. ჯ.) მთავარი (იგულისხმება 1657 წლის ამბები – თ. ჯ.), ლევანის (ლევან II დადიანის – თ. ჯ.) შვილის ალექსანდრეს ცოლს შეეშინდა, რომ ვამეყის დედას, პატივმოყვარე ჭილაძეს (ლევან II დადიანის მეორე ცოლს, დედოფალ ნესტან-დარეჯან ჭილაძეს – თ. ჯ.), არ მოეკლა ალექსანდრეს შვილი; ამიტომ გაიქცა და შვილიც თან წაიყვანა. ეს დედოფალი იყო და გურიის მთავრისა (ქაიხოსრო I გურიელისა – თ. ჯ.), რომელსაც შეეშინდა თავისი პატარა დისწულისათვის თავშესაფრის მიცემის გამო მძინვარე ჭილაძეს მისთვის ომი არ გამოეცხადებინა და ურჩია თავის დას წაეყვანა შვილი ახალციხის ფაშასთან (როსტომთან – თ. ჯ.). იგი ასეც მოიქცა და ეს პატარა ბავშვი ფაშას კარზე, ქალაქ ახალციხეში აღიზარდა. ის არ აიძულეს გამოეცვალა სარწმუნოება და დაეკაყოფილდნენ მისი იმდაგვარი აღზრდით, რომლის გამოც მას ღრმად ჩაენერგა თურქების ზნე-ჩვეულებანი.“

<sup>1</sup> ქრონიკები და სხვა მასალა..., წიგნი მეორე, გვ. 488.

<sup>2</sup> ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 132-133; ბ. ლომინაძე, კათალიკოსი..., გვ. 319; თ. ქორიძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)..., გვ. 153-158; Т. Коридзе, З. Абшадзе, Абхазский (Западногрузинский) Католикосат..., стр. 69.

<sup>3</sup> ევდემონ II-ის, ისე როგორც მისი მომდევნო მწყემსთაგვრის, ექვთიმე II-ის, კათოლიკოსობის ქრონოლოგიის დაზუსტების შესახებ იხ.: ზემოთ.

ახალციხის ფაშამ ამ ახალგაზრდა მთავრის სამეგრელოს ტახტზე დასმა გადაწყვიტა, რადგანაც, როგორც აღვნიშნე, კანონით იგი მას ეკუთვნოდა, ამავე დროს იგი კარგად მოახერხებდა მართვა-გამგეობის წარმართვას და სამთავროს გაწმენდა იმ ბილწი ჩვევებისაგან, რომელიც მას დაუფლებოდა. აი, თურქების სამეგრელოში მოსვლის მიზეზი<sup>1</sup>.

1672 წლის სექტემბერში ასლან I, მის იმჟამინდელ მოკავშირესთან, გურიის მთავარ გიორგი III გურიელთან (1664-1684 წწ.) ერთად, დიდძალი ლაშქრით შეიჭრა იმერეთში, მეფე ბაგრატ IV ტყვედ შეიპყრო, ქუთაისში დაბანაკდა და ლევან III დადიანს მასთან გამოცხადება მოსთხოვა. ოდიშის მთავარმა მის წინააღმდეგ შემუშავებული გეგმის დეტალები იოლად ამოიცნო, ოსმალებთან მისვლაზე უარი თქვა და რუხის ციხეში გამაგრდა. ქუთაისში მდგომი ასლან I თითქმის ერთი თვე ელოდებოდა ლევან III-ს და როცა დარწმუნდა, რომ იგი მასთან მისვლას არ აპირებდა, თავისი ლაშქარი ოდიშისაკენ დაძრა. ოსმალები ოდიშში ოქტომბრის ბოლოს შეიჭრნენ, ბრძოლის გარეშე დაიკავეს თითქმის მთელი სამთავრო და რუხის ციხესთან დაბანაკდნენ. ოდიშის დაპყრობის შემდეგ ასლან I-მა ლევან III-ისათვის სამთავრო ტახტის ჩამორთმევის ბრძანება გასცა და ოდიშის მთავრად ახალციხიდან ჩამოყვანილი ახალგაზრდა ბატონიშვილი გამოაცხადა: „ფაშას ლაშქარს გურიის მთავარმა (გიორგი III გურიელმა – თ. ჯ.) თავისი ჯარიც შეუერთა... ფაშა ჯერ იმერეთში ჩავიდა, დაიპყრო იგი და წამოიყვანა მეფე ბაგრატ (ბაგრატ IV – თ. ჯ.)... როდესაც ფაშა ქუთაისში იმყოფებოდა, მან კაცი ვაგ ზავნა და აცნობა დადიანს (ლევან III-ს – თ. ჯ.)... მოსულიყო მასთან და მორჩილება ელიარებინა. მაგრამ დადიანმა იცოდა რა, რომ სამეგრელოში მთავრის გამოცვლა უნდოდათ, უარი განაცხადა და მორჩილებაზე და ჩაიკეტა რუხის ციხეში... ფაშა ერთი თვის განმავლობაში ამოდ ელოდა, რომ დადიანი გამოცხადდებოდა მასთან, აღუთქვამდა მას მორჩილებას და მიიღებდა მისგან განკარგულებებს. მაშინ ფაშამ სამეგრელოში თავისი ჯარი ვაგ ზავნა. სწორედ ამ ჯარის მოახლოების ხმამ მაიძულა ვავხიზნულიყავი... 30-ში (30 ოქტომბერს – თ. ჯ.)... საღამოს ციხეში, სადაც მე ვიმყოფებოდი, მოვიდა თურქი ჩაუში და თქვა, რომ ის ფაშასაგან იყო გამოგზავნილი. საბახტარი (...ეს არის სახელი იმ აზნაურისა, რომელსაც ეს ციხე ეკუთვნოდა) ვავიდა გარეთ ამბის შესატყობად. ჩაუშმა აცნობა, რომ ფაშის ლეიტენანტი, რომელიც რუხის ციხესთან დგას, გაკვირვებულია, თუ რატომ აქამდე არ მოვიდა იგი მასთან პატივისცემისა და მორჩილების გამოსაცხადებლად, რადგან სამეგრელო თურქეთის სულთანს ეკუთვნისო. ფაშამ ბრძანა, რომ კარგად მოვეპყროთ იმით, ვინც თურქებს ემხრობა, ხოლო იმით, ვინც მორჩილებაზე უარს იტყვის, მოვექცეთ როგორც მტერსო. თუ მას სურს შეინარჩუნოს თავისი თავი, ქონება, სასახლე და ყველაფერი ის, რაც შიგ არის, რაც შეიძლება ჩქარა უნდა გამოცხადდეს ფაშასთან და მისი განკარგულება მიიღოს... 31-ს (31 ოქტომბერს – თ. ჯ.) საბახტარი ოცდაათი შეიარაღებული კაცით წავიდა ფაშას ლეიტენანტთან... ბანაკში საღამოს მივიდა. აქ მას ბევრი მეგრელი დიდებული დახვდა, რომლებიც საბახტარივით მორჩილების გამოსაცხადებლად მოსულიყვნენ იმის შიშით, რომ მტერს ალყა არ შემოერტყა და არ გაეძარცვა მათი ციხეები და არ გაეჩანაგებინა ნათესები. ფაშის ლეიტენანტმა უთხრა საბახტარს, რომ მის უფროსს სულთნისაგან სამეგრელოს ყველა გამაგრებული ადგილის განადგურების ბრძანება აქვს მიღებული, მაგრამ დიდგვარიანებს, რომლებიც მორჩილებას აღიარებენ, შევეუნარჩუნებო მათ; რომ სულთანს ართმევეს ტახტს ლევანს (ლევან III-ს – თ. ჯ.), რომელიც რუხის ციხეშია და სამეგრელოს მთავრად აყენებს ახალციხეში აღზრდილ ახალგაზრდა მთავარს...“<sup>2</sup>.

ოდიშის სამთავრო ტახტზე ახალგაზრდა ბატონიშვილის აყვანის შემდეგ ოსმალებმა სამხედრო მოქმედებები, პრაქტიკულად, მთლიანად შეწყვიტეს. მათი ლაშქარი ოთხი დღის განმავლობაში უმოქმედოდ იდგა რუხის ციხესთან: ლევან III დანებებას კვლავ არ აპირებდა, ოსმალებს კი არტილერია არ გააჩნდათ და ამიტომ კარგად გამაგრებულ რუხის ციხეზე იერიშის მი-

<sup>1</sup> უან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 247.

<sup>2</sup> უან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 247-250. ოსმალების მიერ იმერეთის დაპყრობის ამბებს საკმაოდ განსხვავებული სახით გადმოგვცემს ვახუშტი ბაგრატიონი, რომლის თქმითაც, ასლან I-ის მიერ 1672 წელს იმერეთის სამეფოს წინააღმდეგ მოწყობილი ლაშქრობა, სინამდვილეში, გიორგი III გურიელის მიერ იყო ინსპირირებული. სწავლული ბატონიშვილის თქმით, გურიის მთავარი ბაგრატ IV-ის თანამეცხედრეზე, სიღამაზით განთქმულ დედოფალ თამარზე იყო გამოიჭნურებული და მის ხელში ჩაგდებას ოსმალთა დახმარებით ცდილობდა: გიორგი III გურიელი „ებრფიანა ფაშასა, რათა წარგუაროს ბაგრატ მეფესა და მისცეს მას და აღუთქვა ქრთამი დიდი და შესამინაცა ორგულებასა ზედა ხონთქარისასა ბაგრატ. ხოლო ფაშამ მაჰმადიანობითა ქრთამისათვის არღარა რა გამოიკითხა და წარმოემართა ბაგრატსა ზედა. ესე სცნა ჩხვიდემ როსტომ და აუწვა ბაგრატ მეფესა. მაშინვე ბაგრატ წარავლინა თამარ ცოლი თვნი ციხესა შინა კუარას და თვთ შეიკრიბნა სრულიად იმერნი, მოვიდა ფაშაცა და გურიელი მისთანა ქუთათისს; ეკუთა ბაგრატ სითა თვსითა და იქმნა ბრძოლა. ვარნა ივლტოდნენ იმერნი და ბაგრატ უთუალობითა ვერღარა ივლტოდა. შეიპყრეს ფაშას ქსა ჩძ(მ) (1672 წ.), ქარ. ტ. 2 (1312+360=1672 წ.)“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა..., გვ. 840-841).

ტანას ვერ ბედავდნენ. ამ ხანმოკლე პოზიციური დაპირისპირების შემდეგ ოსმალებმა ბანაკი აშალეს, ორი ათასზე მეტი ოდიშარი ტყვედ წაიყვანეს და რუსის ციხის მისადგომებიდან უკან დაიხიეს: „*ლეიტენანტმა სამჯერ მისცა წინადადება დადიანს დამორჩილებოდა და სამივეჯერ უარი მიიღო. დადიანის ციხე-სიმაგრე კარგად იყო დაცული სვანების მიერ, რომლებიც მისმა ვეზირმა (ლენსუმი გამაგრებულმა კაცია ჩიქვანმა – თ. ჯ.) გამოუგზავნა... ვეზირი ყოველდღე უთვლიდა დადიანს მედგრად ყოფილიყო და რომ თვითონაც მზად იყო მტრის დასალაშქრად. ბოლოს, რუსის წინ ოთხი დღის დგომის შემდეგ, თურქებმა ორი ათასზე მეტი ტყვე წაიყვანეს და დიდი ნადავლით წავიდნენ, რადგან არტილერიის უქონლობის გამო ციხეზე იერიში ვერ მიიტანეს*“<sup>1</sup>.

ასლან I-ის მიერ მოწყობილი ლაშქრობის დასრულების შემდეგ ოდიშის სამთავრო ორად გახლეჩილი აღმოჩნდა. ქვეყნის ერთ ნაწილს ოსმალთაგან ზურგმომავრებული ახალგაზრდა მთავარი განაგებდა, მეორე ნაწილი კი კვლავინდებურად ლევან III დადიანს ემორჩილებოდა. რაც შეეხება ოდიშარ დიდებულებს, მათმა დიდმა ნაწილმა ლევან III-ის სამსახურზე უარი თქვა და ახალგაზრდა მთავრის წინაშე ერთგულების ფიცი დადო. ახალი მთავრის სამსახურში ჩადგა ჩვენთვის საინტერესო აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონიც, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, ოსმალებმა ახალგაზრდა მთავრის ვაზირად ანუ უმაღლეს სახელმწიფო მოხელედ დანიშნეს და თავისი პირველი დიპლომატიური მისიით აფხაზეთში გაგზავნეს. კათოლიკოს ილარიონს ოდიშის ახალი მმართველისათვის აფხაზეთის მთავრის ასულის ხელი უნდა ეთხოვა: „*[რუსის ციხის მიდამოებიდან უკან გამობრუნებულმა] თურქებმა წამოიყვანეს აგრეთვე სამეგრელოს დიდებულები, რომლებიც დანებდნენ მათ და ერთგულების ფიცი მისცეს ახალ მთავარს. ერთგულების შემფიცველთა რიცხვში კათალიკოსიც იყო. ფაშამ აცნობა მას, რომ იგი ახალი მთავრის ვაზირად ინიშნება, რომლის სახელით ის აფხაზეთის მთავართან გაგზავნა მთავრისათვის მისი ასულის ხელის სათხოვნელად. ფიქრობდნენ, რომ თურქების მოსვლა სამეგრელოში აღადგენდა წესრიგს, დაამყარებდა მშვიდობას და მეგრელებს იარაღს დააყრვენიებდა, მაგრამ ეს არ მოხდა. ისინი (ოსმალები – თ. ჯ.) მოვიდნენ, ქვეყანა დაარბიეს და ბევრად უარეს მდგომარეობაში ჩააგდეს, ვიდრე წინათ იყო, რადგან ქვეყანა გაიყო ორ ნაწილად, რომელთაგან ერთმა ერთგულება შეჰფიცა და მძევლები მისცა ახალ მთავარს, მეორე ნაწილი კი ძველი მთავრის ერთგული დარჩა. ასეთმა განხეთქილებამ თითოეულს კვლავ ააღებინა იარაღი ხელში*“<sup>2</sup>.

შექმნილ ვითარებაში, ოსმალთაგან შევიწროებული ლევან III დადიანისათვის განსაკუთრებული საშიშროებას წარმოადგენდა ის ფაქტი, რომ ოდიშარი დიდებულების უმეტესობა მის მორჩილებაზე უარს ამბობდა, ოსმალების მხარეს მასიურად გადადიოდა და ახალი მთავრის წინაშე ერთგულების ფიცს დებდა. თავად-აზნაურების მხარდაჭერის გარეშე დარჩენისა და სამთავრო ტახტის საბოლოოდ დაკარგვის შიშით შეპყრობილი ლევან III სასტიკი სასჯელით ემუქრებოდა ყველას, ვინც მის ერთგულებაზე უარს იტყვოდა და ახალგაზრდა მთავრის სამსახურში ჩადგებოდა: „*ლევანი იმუქრებოდა, რომ გაანადგურებდა იმათ ციხეებს, მიწებს და მთელ ქონებას, ვინც თურქებს დაემორჩილებოდა*“<sup>3</sup>.

მართალია, ჟან შარდენის თხზულებაში ეს ფაქტი პირდაპირ აღნიშნული არ არის, მაგრამ სრულებით ცხადია, რომ ლევან III, პირველ რიგში, სწორედ კათოლიკოსი ილარიონის საქციელით იქნებოდა განრისხებული. ამ უკანასკნელმა, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, ერთ-ერთმა პირველმა თქვა უარი ლევან III-ის ერთგულებაზე, ახალგაზრდა მთავრის სამსახურში გადავიდა და მის კარზე ვაზირის ანუ უმაღლესი სახელმწიფო მოხელის თანამდებობაც კი დაიკავა.

სამწუხაროდ, ჟან შარდენის თხზულებაში ოდიშის სამთავროში მიმდინარე სამხედრო-პოლიტიკურ პროცესებზე საუბარი 1672 წლის ნოემბრის ამბების აღწერით წყდება და მომდევნო ნაკვეთებში გაკვეთილად კი არ არის ნათქვამი, თუ როგორ განვითარდა მოგვლენები შემდგომ პერიოდში.

აღნიშნულ ხარვეზს ერთგვარად ავსებს მიხეილ თამარაშვილის მიერ XX საუკუნის დასაწყისში შესწავლილი და დღემდე გამოუქვეყნებელი რამდენიმე (?) უცნობი წერილობითი ძეგლი, სადაც, მკვლევრის თქმით, ხაზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ ოდიშის სამთავროში დამყარებული ორხელისუფლებიანობა 1672 წლის ოქტომბერ-ნოემბერის შემდეგ გარკვეული ხანი კიდევ გაგრძელდა და საბოლოოდ ახალგაზრდა ბატონიშვილის მოკვლით დასრულდა. ამასთან, მიხეილ თამარაშვილი დამატებით აღნიშნავს იმ ფაქტსაც, რომ ახალმა მთავარმა მისი მმართველობის პერიოდში კათოლიკე მისიონერებთან საკმაოდ ახლო ურთიერთობების დამყარება მოასწრო და მათი გულწრფელი სიყვარულიც დაიმსახურა: „ამ ხშირი ომების (1670-

<sup>1</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 250.

<sup>2</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 250-251.

<sup>3</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 251.

იანი წლების დასაწყისის სამხედრო-პოლიტიკური დაპირისპირებების – თ. ჯ.) მიზეზი ბევრია. ეს არეულ დარეულობა უფრო ალექსანდრე დადიანის (ლევან II დადიანის ვაჟის, ბატონიშვილი ალექსანდრეს – თ. ჯ.) შვილის გამო მომხდარა. ამას თავისი პაპა ლევანივით (ლევან II-ს მსგავსად – თ. ჯ.) მისიონერები ძრიელ ჰყვარებია, რაისგამო ამის მოკვლავად პატრები ძრიელ შეწუხებულან. ამ ომების მოთხრობა დიდათ საინტერესოა ჩვენის ისტორიისათვის. ეს საკმაოდ ვრცელია. ამიტომ აქ ამის შესახებ მეტს არას ვიტყვით; შემდეგში კი იმედი გვაქვს ცალკე გამოვსცეთ და თან დაუმატოთ ის საინტერესო საბუთები, რომლებიც სამეგრელოს შეეხებიან“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, მიხეილ თამარაშვილი პირდაპირ არაფერს ამბობს იმის თაობაზე, თუ, კონკრეტულად, როდის მოკლეს ახალგაზრდა მთავარი და შესაბამისად, როდის დასრულდა ორხელისუფლებიანობა ოდიშის სამთავროში. მიუხედავად ამგვარი პირდაპირი მითითების არარსებობისა, ჩვენ ხელთ გვაქვს რამდენიმე მონაცემი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს, მიახლოებით მაინც განვსაზღვროთ ახალგაზრდა მთავრის მმართველობის ხანგრძლივობა.

ეკრძოდ, მიხეილ თამარაშვილის ცნობით, ახალგაზრდა მთავარმა მისი მმართველობის პერიოდში კათოლიკე მისიონერებთან საკმაოდ ახლო ურთიერთობების დამყარება მოასწრო და მათი გულწრფელი სიყვარულიც დაიმსახურა<sup>2</sup>. ყოველივე ამას, ჩვენი დაკვირვებით, საშუალოდ, რამდენიმე თვე მაინც დასჭირდებოდა. შესაბამისად, სრულებით ცხადია ისიც, რომ 1672 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში აღსაყდრებული ახალგაზრდა მთავარი ოდიშის სამთავრო ტახტს, სულ მცირე, რამდენიმე თვის მანძილზე მაინც ფლობდა. მეორე მხრივ, სრულებით აშკარაა ის ფაქტი, რომ 1673 წელს ოდიშის სამთავროს ერთპიროვნული განმგებელი უკვე ლევან III დადიანი იყო. ამ ფაქტის დოკუმენტურ დადასტურებას წარმოადგენს ჩვენს მიერ ზემოთ განხილული ერთ-ერთი საბუთი: ლევან III-ისა და მისი ოჯახის წევრების მიერ აფხაზეთის კათოლიკოსის დავით ნემსაძისათვის მიცემული 1673 წლის წყალობის წიგნი. აღნიშნული დოკუმენტის ანალიზი აჩვენებს, რომ ამ საბუთის გაცემის დროს ლევან III ოდიშის სამთავროს ერთპიროვნული მმართველი იყო და მთელი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის დადგინების უფლებაც მის უშუალო პრეროგატივას წარმოადგენდა<sup>3</sup>.

მაშასადამე, ირკვევა, რომ 1672 წლის ოქტომბერ-ნოემბერში ოსმალთა დახმარებით აღსაყდრებული ოდიშის ახალგაზრდა მთავრის მოკვლის ფაქტს ადგილი ჰქონდა მისი სამთავრო ტახტზე ასვლიდან რამდენიმე თვის შემდეგ, ოღონდ, არაუგვიანეს, 1673 წლისა ანუ იმავე 1673 წელს. ახალგაზრდა მთავრის მოკვლით ოდიშის სამთავროში რამდენიმე თვის განმავლობაში არსებული ორხელისუფლებიანობა საბოლოოდ დასრულდა და ქვეყნის ერთპიროვნული მმართველი კვლავინდებურად ლევან III დადიანი გახდა.

სამწუხაროდ, ჩვენამდე მოღწეულ წერილობით ძეგლებში არანაირი ცნობა არ მოგვეპოვება იმის თაობაზე, თუ რა ბედი ეწიათ მოკლული მთავრის სამსახურში მდგომ იმ სახელმწიფო მოხელეებსა და თავად-ახნაურებს, რომლებმაც ორხელისუფლებიანობის პერიოდში ლევან III-ის ერთგულებაზე უარი თქვეს და ოსმალების მიერ ზურგმომავრებული ახალგაზრდა მთავრის მხარეს გადავიდნენ. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობთ, სავსებით ცხადია ის ფაქტი, რომ რამდენიმე თვიან შიდადაპირისპირებაში გამარჯვებული ლევან III ოსმალთა სამსახურში ჩამდგარი ოდიშარი დიდბულების მიმართ გარკვეულ სადამსჯელო ღონისძიებებს აუცილებლად გაატარებდა და სულ მცირე, მოკლული მთავრის მიერ ნაბოძებ სახელმწიფო თანამდებობებს მაინც ჩამოართმევდა მათ.

ამგვარი ვარაუდის საფუძველს, პირველ რიგში, ჟან შარდენის თხზულების ზემოთ ციტირებული ფრაგმენტი გვაძლევს, სადაც პირდაპირ არის აღნიშნული, რომ ლევან III ჯერ კიდევ ორხელისუფლებიანობის პერიოდში ემუქრებოდა იმ ოდიშარ დიდბულებს, ვინც მის ერთგულებაზე უარს იტყოდა და ოსმალებისა თუ მათგან ზურგმომავრებული ახალგაზრდა მთავრის სამსახურში ჩადგებოდა: „*ლევანი იმუქრებოდა, რომ გაანადგურებდა იმათ ციხეებს, მიწებს და მთელ ქონებას, ვინც თურქებს დაემორჩილებოდა*“<sup>4</sup>.

ჩვენი დაკვირვებით, ლევან III დადიანის მიერ დასჯილ თუ თანამდებობიდან გადაყენებულ პირებს შორის, ერთ-ერთი პირველი, უჭკველად, კათოლიკოსი ილარიონი უნდა ყოფილიყო. ეს უკანასკნელი, როგორც უკვე დავრწმუნდით ზემოთ, ოდიშის მოკლული მთავრის რეგენტი იყო, მის კარზე ვაზირის ანუ უმაღლესი სახელმწიფო მოხელის თანამდებობას ფლობდა და შესაბამისად, ახალგაზრდა მთავრის უპირველეს მხარდამჭერად თუ თანამოდასევე გვევლინებოდა.

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 654.

<sup>2</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 654.

<sup>3</sup> ქართული სამართლის ძეგლები..., გვ. 677-678. შდრ.: ს. კაკაბაძე, *დასავლეთ საქართველოს...*, გვ. 75; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი..., I, გვ. 9, 17.

<sup>4</sup> ჟან შარდენის მოგზაურობა..., გვ. 251.



ის ფაქტი, რომ ჩვენი დაკვირვება სწორია და ახალგაზრდა მთავრის მოკვლის შემდეგ კათოლიკოსმა ილარიონმა ნამდვილად დაკარგა ოსმალების მიერ ნაბოძები ვაზირის თანამდებობა, ვფიქრობთ, არანაირ ეჭვს არ იწვევს. ჯერ ერთი, კათოლიკოსი ილარიონი ჩვენამდე მოღწეულ წერილობით ძეგლებში 1672 წლის შემდეგ აღარასოდეს აღარ მოიხსენიება ვაზირის წოდებით (ამ წერილობითი ძეგლების შესახებ იხ.: ქვემოთ). გარდა ამისა, დღეისათვის არგუმენტირებულად არის დადგენილი ისიც, რომ განსახილავ 1672-1673 წლებში, ისევე როგორც მოგვიანო პერიოდში, ლევან III-ის სამთავრო კარზე ვაზირის თანამდებობას მტკიცედ და შეურყევლად ფლობდა კაცია ლიპარტიანი<sup>1</sup>.

რაც შეეხება კათოლიკოსი ილარიონის მიერ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემს-მთავრის თანამდებობის დაკარგვის ფაქტს, ამის შესახებ, პრაქტიკულად, პირდაპირ ცნობებს გვაწვდის ჩვენს მიერ ზემოთ ციტირებული წერილობითი ძეგლი: ოდიშის მთავრის ლევან III დადიანის, მისი თანამეცხედრის, დედოფალ თინათინისა და მათი ვაჟის, ბატონიშვილი მანუჩარის მიერ აფხაზეთის კათოლიკოსის დავით ნემსაძისათვის მიცემული 1673 წლის წყალობის წიგნი. ამ დოკუმენტში, როგორც უკვე ვნახეთ, ხაზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ 1673 წელს ლევან III-მ აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი, იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის „ნებართვლობით“, მისდამი „თავდადებით ნამსახურ“ და დიდად „ერდგულ“ დავით ნემსაძეს უბოძა: „...ესე საბოლოოდ გასათავსებელი წყალობისა წიგნი დავიწერეთ და გიბოძეთ ჩუენ, დადიანმან პატრონმან ლეონ და თანამეცხედრემან ჩვენმან მეფისა ასულმან დედოფალმან ბატონმან თინათინ და ძემან ჩუენმან მანუჩარ თქუენ, კათალიკოსს ნევსაძეს ბატონსა დავითს, ესე და ამა პირსა ზედან, რომე: მოვადექით კარსა და გვეაჯებით; და ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქუენი და გავსინჯეთ და დიდად, თავდადებ ჩუენი ნამსახური და ნაერდგულევი იყავით ჩუენზედ; და ბატონის მეფის ნებადართვლობითა ავიდეთ და კათალიკოსობა მოვართვით, გვიბოძებია და გიბედნიეროს ღმერთმან ჩუენსა ერდგულობაშიდ“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.).

როგორც ვხედავთ, ციტირებულ დოკუმენტში გაკვირთაც კი არ არის ნახსენები კათოლიკოსი დავით ნემსაძის წინამორბედი მწყემსმთავრის, კათოლიკოსი ილარიონის თანამდებობიდან გადაყენების ფაქტი და მიზეზები. სამაგიეროდ, ამავე საბუთის ტექსტში საგანგებოდ არის ხაზგასმული ის ფაქტი, რომ დავით ნემსაძეს ლევან III-ისათვის თავდადებული და ერთგული სამსახური ჰქონდა გაწეული. ეს კი, თავის მხრივ, ბუნებრივად გვიბიძგებს იმ მოსაზრებისაკენ, რომ დავით ნემსაძის წინამორბედი მწყემსმთავრის თანამდებობიდან გადაყენების ძირითადი მიზეზი მის მიერ სწორედ ამ თავდადებულ და ერთგულ სამსახურზე უარის თქმა და ლევან III-სთან დაპირისპირება იყო.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დგინდება, რომ კათოლიკოსმა ილარიონმა 1673 წელს დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი თავისი პოლიტიკური ორიენტაციისა თუ აქტიური სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური საქმიანობის გამო დაკარგა. უფრო კონკრეტულად კი, მოვლენები შემდეგი სახით განვითარდა: კათოლიკოსმა ილარიონმა 1672-1673 წლებში, ოდიშის სამთავრო ტახტისათვის გაჩაღებული დიდი სამხედრო-პოლიტიკური დაპირისპირების დროს, ოდიშის მოქმედი მთავრის, ლევან III დადიანის ერთგულ-ბაზე უარი თქვა და მისი მოწინააღმდეგის, ოსმალთაგან ზურგმომავრებული პრეტენდენტის, ლევან II დადიანის შვილიშვილს, ბატონიშვილი ალექსანდრეს მცირეწლოვანი ვაჟის მხარეს გადავიდა. ამასთან, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავარი იმდენად აქტიურად ჩაება ოდიშის სამთავროში მიმდინარე სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ პროცესებში, რომ 1672 წელს ოსმალებმა იგი ტახტზე ახლადაყვანილი მცირეწლოვანი მთავრის ოფიციალურ რეგენტად დანიშნეს და ოდიშის სამთავროს უმაღლესი სახელმწიფო მოხელის, ვაზირის თანამდებობაც უბოძეს. 1673 წელს ახალგაზრდა მთავარი დაუდგენელ ვითარებაში მოკლეს და ოდიშის სამთავროს ერთპიროვნული მმართველი კვლავ ლევან III გახდა. სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური სიტუაციის ასეთი მოულოდნელი და რადიკალური ცვლილება კათოლიკოსი ილარიონისათვის საბედისწერო გამოდგა. იმავე 1673 წელს ლევან III-მ ილარიონი, ორგულობის გამო, სამთავრო კარის ვაზირისა და დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის თანამდებობებიდან გადააყენა, ამ უკანასკნელის ნაცვლად კი, აფხაზეთის კათოლიკოსად იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის „ნებადართვლობით“, მისდამი თავდადებით და ერთგულად ნამსახურები დავით ნემსაძე დაადგინა.

<sup>1</sup> ბ. ხორავა, *დადიანთა სამთავრო სახლის ახალი დინასტია* (თბილისი, 2001), გვ. 7-13.

<sup>2</sup> ქართული სამართლის ძეგლები..., გვ. 677-678. შტრ.: ს. კაკაბაძე, *დასავლეთ საქართველოს...*, გვ. 75; პირთა ანოტირებული ლექსიკონი..., II, გვ. 9, 17.



**14. რა ბედი ეწია კათოლიკოს-ყოფილ ილარიონს მას შემდეგ, რაც 1673 წელს მეორედ და-  
კარგა დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარი?**

აღნიშნული საკითხის გარკვევისათვის უაღრესად მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის აბულ-  
ახსარ ამირეჯიბისშვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული სამი შეწირულობის წიგნის  
1677 წლის პირებისათვის დართული მინაწერები.

„დაიწერა და გ(ა)ნახლდა გუჯარი და სიგელი ესე... ჰკელითა ბატონის, კათოლიკოზის ილა-  
რიონისათა, ქორონიკონსა დასაბამითგ(ა)ნ შუდი ათას ას ოთხმოცდახუთსა (1677 წ.), ხ(ოლო)  
მოქცევქასა ქორონიკონის(ა)სა ტემ (1677 წ.). გავსინჯეთ ძუჭლი გუჯარი და დაძველებულ იყო.  
არცა-რა შეგვმატებია და არცა-რა დაგვკლია. ისრე გადმოვსწერეთ“<sup>1</sup>.

„განახლდა და დაიწერა სიგელი ესე ქორონიკონსა შუდი ათას [ას] ოთხმოცდახუთსა (1677  
წ.), მეფობასა და დედოფლობასა პატრონისა ბაგრატისსა და თამარისსა, ჰკელითა კათოლიკო-  
ზისა (!) ილარიონისათა. ხ(ოლო) მოქცევქასა ქორონიკონისასა ტემ (1677 წ.). გავსინჯეთ ძვე-  
ლი გუჯარი და დაძველებულ იყო. არცა-რა შეგვმატებია და არცა-რა დაგვკლია, ისრე გარდ-  
მოსცუალეთ“<sup>2</sup>.

„დაიწერა და განახლდა წიგნი და სიგელი ესე დასაბამითგ(ა)ნ ქორონიკონსა შვიდი ათას  
ას ოთხმოცდახუთსა (1677 წ.), ხ(ოლო) მოქცევქასა ქორონიკონისასა ტემ (1677 წ.). მეფობასა  
მეფისა ბაგრატისსა და დედოფლობასა ბატონის თამარისათა და ჰკელითა ჰემ ცოდვისსა კათო-  
ლიკოზისა ილარიონისათა. გავსინჯეთ ძუჭლი გუჯარი და დაძველებულ იყო და გ(ა)მოსცუ-  
ალეთ. არცა-რა შეგვმატებია და არცა-რა დაგვკლია“<sup>3</sup>.

როგორც ვხედავთ, ციტირებულ მინაწერებში პირდაპირ არის აღნიშნული, რომ აბულახსარ  
ამირეჯიბისშვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული შეწირულობის წიგნების 1677 წლის  
პირები გადაწერილი იყო ჩვენთვის საინტერესო ილარიონის მიერ. შესაბამისად, სრულებით ცხადი  
ხდება ისიც, რომ კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი კაცხის მონასტრის კუთვნილი საბუთების პი-  
რების გადაწერის დროს ანუ 1677 წელს ამ დოკუმენტების დაცულობის ადგილას ანუ იმავე კაც-  
ხის მონასტერში იმყოფებოდა.

აღნიშნულთან დაკავშირებით, ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ერთი მეტად საინტერესო გარე-  
მოება. 1677 წლის ერთ-ერთი მინაწერის ტექსტში კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი ხაზგასმით  
აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ მან აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის საბუთების პირები უშუალოდ  
იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ისა და მისი თანამეცხედრის, დედოფალ თამარის ბრძანებით  
გადაწერა: „დაიწერა და გ(ა)ნახლდა გუჯარი და სიგელი ესე ბრძანებითა მეფის ბაგრატისათა  
და დედოფლისა თამარისათა და ჰკელითა ბატონის, კათოლიკოზის ილარიონისათა...“<sup>4</sup>.

დღეისათვის ქართულ ისტორიოგრაფიაში არგუმენტირებულად არის დადგენილი, რომ  
XVI-XIX საუკუნეებში კაცხის მონასტერი თავადი აბაშიძეების მფლობელობაში იყო და ჭკალისა  
და უბისას მონასტრებთან ერთად, ამ ფეოდალური სახლის საგვარეულო საძვალეს წარმოა-  
დგენდა<sup>5</sup>. აღნიშნული ფაქტის გათვალისწინებით, სახეზე ვიღებთ საკმაოდ უცნაურ სურათს. გა-  
მოდის, რომ კათოლიკოს-ყოფილმა ილარიონმა 1677 წელს, აბაშიძეთა ფეოდალური სახლის  
კუთვნილ კაცხის მონასტერში ყოფნის დროს, ამავე მონასტრის კუთვნილი დოკუმენტების პირე-  
ბი გადაწერა არა აბაშიძეთა სათავადოს რომელიმე თავკაცის დაკვეთით, რომლის პირდაპირ  
უფლება-მოვალეობასაც წარმოადგენდა კაცხის მონასტერზე ზრუნვა, არამედ იმერეთის მეფის  
ბაგრატ IV-ის ბრძანებით, რომელსაც კაცხის მონასტრის საქმეებთან რაიმე უშუალო კავშირი  
არ ჰქონდა.

ჩვენი დაკვირვებით, ამ უცნაურ ფაქტს მხოლოდ ერთი შესაძლო ახსნა შეიძლება ჰქონდეს.  
როგორც ჩანს, 1677 წელს კაცხის მონასტერი აბაშიძეების სათავადო სახლს, რაიმე მიზეზის  
გამო, ჩამორთმეული ჰქონდა და ის იმერეთის სამეფო კარის უშუალო დაქვემდებარებაში იყო  
გადასული.

სხვათა შორის, კაცხის მონასტერთან დაკავშირებით, ზუსტად ანალოგიური მდგომარეობა  
იყო შექმნილი ერთი საუკუნის შემდეგაც, 1770-იან წლებში. გერმანელი მოგზაური იოჰან ანტონ  
გიულდენშტედტი (1745-1781 წწ.), რომელიც 1771-1772 წლებში იმყოფებოდა საქართველოში,  
თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „მოგზაურობა რუსეთსა და კავკასიის მთიანეთში“ ხაზგასმით  
აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ მისი იმერეთში ყოფნის დროს ანუ 1772 წელს კაცხის მონასტერი არა  
თავადი აბაშიძეების, არამედ იმერეთის მეფის სოლომონ I-ის (1752-1784 წწ.) ძმის, ბატონიშვილი

<sup>1</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 19რ.

<sup>2</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 15რ.

<sup>3</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 17ვ.

<sup>4</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 19რ.

<sup>5</sup> ო. სოსელია, *ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან (ხა-  
თავადობი)*, I (თბილისი, 1973), გვ. 155, 161-162, 164-165.

არჩილის საკუთრებას წარმოადგენდა: „*კაცხი, ციხე და მშვენიერი მონასტერი კაცხურას სათავესთან, ეკუთვნის არჩილს*“<sup>4</sup>. დასავლეთ საქართველოს სათავადოების ისტორიის შესანიშნავი მკვლევრის ოლღა სოსელიას დაკვირვებით, კაცხის მონასტერთან დაკავშირებით, აბსოლუტურად იდენტური ვითარება იყო შექმნილი კიდევ უფრო მოგვიანებით, 1780-იან წლებშიაც: „1784 წელს კაცხი დავით არჩილის ძე ბატონიშვილს (შემდგომში იმერეთის მეფე სოლომონ II-ს (1789-1810 წწ.) – თ. ჯ.) უჭირავს. გამეფების შემდეგაც (1789 წ.) ეს სოფელი მის ხელშია და ციხე და მონასტერიც მას ეკუთვნის“<sup>5</sup>.

როგორც ვხედავთ, აქ მოტანილი მასალიდან აშკარად ჩანს, რომ კაცხის მონასტერი ყოველთვის აბაშიძეთა სათავადო სახლის საკუთრებას არ წარმოადგენდა და ის, პერიოდულად, იმერეთის სამეფო სახლის მფლობელობაში გადადიოდა. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, შეგვიძლია, კიდევ უფრო თამამად გავიმეოროთ ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმული მოსახზრება, რომ 1677 წელს კაცხის მონასტერი აბაშიძეების სათავადო სახლს, რაიმე მიზეზის გამო, ჩამორთმეული ჰქონდა, ის იმერეთის სამეფო კარის უშუალო დაქვემდებარებაში იყო გადასული და კაცხის მონასტერში მყოფ კათოლიკოს-ყოფილ ილარიონსაც ამავე მონასტრის კუთვნილი დოკუმენტების პირებიც სწორედ ამიტომ ჰქონდა გადაწერილი იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის ბრძანებით და არა აბაშიძეთა სათავადო სახლის რომელიმე თავკაცის დაკვეთით.

თუ ჩვენს მიერ ზემოთ წარმოდგენილი მსჯელობა სწორია და 1677 წელს კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი ნამდვილად ცხოვრობდა იმერეთის სამეფო კარის კუთვნილ კაცხის მონასტერში, მაშინ სრულებით ცხადი ხდება ისიც, რომ ლევან III დადიანის მიერ ორგულობის გამო შერისხული და აფხაზეთის კათოლიკოსის თანამდებობიდან გადაყენებული ილარიონი ამ მოვლენების შემდეგ ანუ 1673 წლის შემდგომ პერიოდში იმერეთის სამეფოს აფარებდა თავს და ოდიშის მთავართან პერმანენტულ სამხედრო-პოლიტიკურ დაპირისპირებაში მყოფი იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის უშუალო მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა<sup>6</sup>.

კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის ცხოვრება-მოღვაწეობის განხილულ პერიოდთან დაკავშირებით, ჩვენს ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი საინტერესო საკითხი. აბულახსარ ამირეჯიბის-შვილის შეწირულების წიგნების 1677 წლის პირების მინაწერებიდან ირკვევა, რომ კაცხის მონასტერში ყოფნის დროს ილარიონი, როგორც დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის ყოფილი მწყემსმთავარი, შუა საუკუნეების საქართველოში მიღებული საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, მართალია, ნომინალურად, მაგრამ მაინც ჯერ კიდევ ატარებდა აფხაზეთის კათოლიკოსის წოდებას და საკუთარ თავს, კვლავინდებურად, „*კათოლიკოზად*“ ან „*ბატონ კათოლიკოზად*“ მოიხსენიებდა: „*დაიწერა და გ(ა)ნახლდა გუჯარი და სიგელი ესე... ჴელითა ბატონის, კათოლიკოზის ილარიონისათა*“<sup>4</sup>; „*განახლდა და დაიწერა სიგელი ესე... ჴელითა კათოლიკოზისა (!) ილარიონისათა*“<sup>5</sup>; „*დაიწერა და განახლდა წიგნი და სიგელი ესე... ჴელითა ჩემ ცოდვლისა კათოლიკოზისა ილარიონისათა*“<sup>6</sup>.

ამრიგად, ირკვევა, რომ 1673 წელს ლევან III დადიანის მიერ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის თანამდებობიდან გადაყენებული კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონი ამ მოვლენების შემდეგ იმერეთის სამეფოს აფარებდა თავს და ოდიშის მთავართან პერმანენტულ დაპირისპირებაში მყოფი იმერეთის მეფის ბაგრატ IV-ის მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა. იმერეთის სამეფოში მყოფი კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონისათვის საცხოვრებლად გამოყოფილი იყო ზემო იმერეთში მდებარე კაცხის მონასტერი რომელიც იმხანად, იმერეთის სამეფო კარის საკუთრებას წარმოადგენდა და ლევან III-ის საგანმგებლოდან მაქსიმალურად იყო დაშორებული. 1677 წელს ილარიონი კვლავ კაცხის მონასტერში ცხოვრობდა და შუა საუკუნეების საქართველოში მიღებული საეკლესიო ტრადიციის შესაბამისად, ნომინალურად ატარებდა კათოლიკოსის საპატიო წოდებას<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტომი პირველი, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკლევდა დაურთო გ. გელაშვილმა (თბილისი, 1962), გვ. 299. შტრ.: ო. სოსელია, *ნარკვევები ფეოდალური ხანის...*, გვ. 165.

<sup>2</sup> ო. სოსელია, *ნარკვევები ფეოდალური ხანის...*, გვ. 165.

<sup>3</sup> ბაგრატ IV-ისა და ლევან III დადიანის ურთიერთობების შესახებ იხ.: საქართველოს მოკლე ისტორია..., გვ. 62-65; დ. გვრიტიშვილი, *ნარკვევები საქართველოს...*, გვ. 444-453; გ. ჯამბურია, საქართველოს პოლიტიკური ვითარება..., გვ. 351-352; მ. რეხვიაშვილი, *დასავლეთი საქართველო...*, გვ. 81-91; მ. რეხვიაშვილი, *იმერეთის სამეფო...*, გვ. 125-135; და სხვ.

<sup>4</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 19r.

<sup>5</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 15r.

<sup>6</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 17v.

<sup>7</sup> აღნიშნული დასკვნის ბოლო ნაწილი, სადაც საუბარია კათოლიკოს-ყოფილი ილარიონის ცხოვრება-მოღვაწეობის 1670-იანი წლების II ნახევრის მონაკვეთზე, პრაქტიკულად, იდენტური სახით ვგქონდა წარმოდგენილი ჩვენს მიერ 2002 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში: „XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4-ის) ერთი მინაწერი და აფხაზეთის უცნობი კათოლიკოსი ბართლომე (დაახლ. 1488-1519 წწ.)“; „XVII საუკუნის 70-იან წლებში ილარიონი ჯერ კიდევ ცოცხა-

სამწუხაროდ, 1677 წლის შემდეგ კათოლიკოსი ილარიონის შესახებ ყოველგვარი ცნობები ქრება და ამიტომ მისი ცხოვრება-მოღვაწეობის უკანასკნელი პერიოდის შესახებ არაფრის თქმა აღარ შეგვიძლია.

### 15. კიდევ რა დამატებითი შტრიხებით შეგვიძლია გავამდიდროთ კათოლიკოსი ილარიონის ბიოგრაფიული პორტრეტი?

#### ა) კათოლიკოსი ილარიონის დაბადების თარიღი.

კათოლიკოსი ილარიონი ჩვენამდე მოღწეულ წერილობით წყაროებში პირველად მოხსენიებულია 1650-იანი წლების დასაწყისის ამბებთან დაკავშირებით (ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის მიერ 1655 წლის 16 სექტემბერს რომში გაგზავნილი წერილი), ხოლო უკანასკნელად – 1677 წელს (აბუღასხარ ამირეჯიბის შვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული სამი შეწირულობის წიგნის 1677 წლის პირებისათვის დართული მინაწერები).

აქედან, ილარიონის პირველი მოხსენიების ფაქტიდან ვიგებთ, რომ იგი 1650-იანი წლების დასაწყისში უკვე ფლობდა წალენჯიხელი ეპისკოპოსის თანამდებობას, ეს კი, თავის მხრივ, დიდი ალბათობით მიგვითითებს იმაზე, რომ ილარიონი ამ პერიოდში უკვე გადაცილებული იყო 35 წლის ასაკს ანუ იმ ქვედა ასაკობრივ ზღვარს, რომელიც ჯერ კიდევ 1105 წელს იყო დადგენილი რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მიერ: „...განვაწესეთ, რაეთა ამიერიოვან არღარავინ იკადროს ქმნად თვნიერ, ვითარ-იგი განაწესებს კანონი, რაეთა ეპისკოპოსი ოცდაათხუთმეტისა წლისაჲ, მღვდელი ოცდაათისა წლისაჲ, დიაკონი ოცდახუთისა წლისაჲ და წიგნისმკითხველი რვისა წლისაჲ ხელთახსმულ იქმნებოდინ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)“<sup>1</sup>.

რაც შეეხება ილარიონის მოხსენიების უკანასკნელ ფაქტებს (1677 წ.), მათზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ილარიონს 1677 წელს ჯერ კიდევ შეეძლო წარმატებით შეესრულებინა მდივან-მწიგნობრული ხასიათის სამუშაო და იმერეთის მეფის ბრძანებით, საკუთარი ხელით გადაეწერა კაცხის მონასტრის კუთვნილი სამი საბუთის პირი. აღნიშნული ფაქტი, ვფიქრობთ, ირიბად მიგვითითებს იმაზე, რომ განსახილავ პერიოდში ილარიონი ჯერ კიდევ არ იყო გადაცილებული, დაახლოებით, 70 წლის ასაკს. საპირისპირო შემთხვევაში, მას აშკარად გაუჭირდებოდა მდივან-მწიგნობრული სამუშაოს სრულყოფილად შესრულება.

აღნიშნული ქრონოლოგიურ-ფაქტოლოგიური მონაცემებიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, არ შეეცდებით, თუკი დავასკვნით, რომ კათოლიკოსი ილარიონი დაბადებული იყო, დაახლოებით, 1610-იან წლებში. მართლაც, ამ შემთხვევაში, სახეზე მივიღებთ სავსებით სარწმუნო სურათს: 1650-იანი წლების დასაწყისში, როცა ილარიონმა წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრა დაიკავა, ის, დაახლოებით, 35-40 წლის ასაკში იყო, ხოლო 1677 წელს, როცა მან მეფე ბაგრატ IV-ის ბრძანებით კაცხის მონასტრის სამი დოკუმენტის პირი გადაწერა, ის უკვე, დაახლოებით, 60-65 წლის ასაკში იმყოფებოდა.

#### ბ) კათოლიკოსი ილარიონის კუთხური და სოციალური წარმომავლობა, მისი საგვარეულო კუთვნილება.

ჩვენ ზემოთ მოტანილი გეგონდა ოდიშში მყოფი იტალიელი მისიონერის ანდრეა ბორომეოს მიერ 1658 წლის 8 ივნისს რომში გაგზავნილი წერილის ტექსტი, სადაც ხაზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ კათოლიკოსი ილარიონი, წარმომავლობით, „ქართველი“ ანუ აღმოსავლეთ საქართველოდან გამოსული პირი იყო, ხოლო, სოციალური თვალსაზრისით, „კეთილშობილთა“ ანუ თავადაზნაურობის ფენას მიეკუთვნებოდა. ანდრეა ბორომეოს წერილის მიხედვით თამარაშვილისეული თარგმანი: აფხაზეთის კათოლიკოსი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი „გადააყენეს და ციხეში ჩასვეს. პატრიარქად დანიშნეს მისი მიმდევარი ეპისკოპოსი, კეთილშობილი

ლი ჩანს. 1677 წელს მან საკუთარი ხელით გადაწერა აბუღასხარ ამირეჯიბის შვილის... მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული ყმა-მამულის შეწირულების განახლების წიგნები... საყურადღებოა, რომ ამ საბუთებში ილარიონი კვლავინდებურად კათოლიკოსად იწოდება, რაც, რასაკვირველია, აღარ ასახავს რეალურ ვითარებას. ამ პერიოდში ლიხთიმერეთის მწვემსმთავრად დავით ნემსაძეს... ვხედავთ... რაც შეეხება ილარიონს, ის, როგორც ჩანს, სიცოცხლის ბოლომდე ატარებდა კათოლიკოსის ფიქტიურ ტიტულს (თ. ჯოჯუა, XII საუკუნის გარეჯული კრებულის..., გვ. 132).

<sup>1</sup> ე. გაბიაშვილი, *რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა* (ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური გამოკვლევა) (თბილისი, 1978), გვ. 185. სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ XV-XVIII საუკუნეების საქართველოში რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების დადგენილების ეს მუხლი, რიგ შემთხვევებში, აშკარად ირღვეოდა და საეპისკოპოსო საყდარს გაცილებით უფრო ახალგაზრდა სასულიერო პირები იკავებდნენ. თუმცა, ილარიონის ეპისკოპოსად დადგინებაზე საუბრისას ამოსავალ წერტილად არა ეს გამოჩანისი შემთხვევები, არამედ სწორედ „რუის-ურბნისის ძეგლისწერით“ დადგენილი ნორმა ავიღეთ და ამ ნორმაზე დაყრდნობით, გამოვთქვით ვარაუდი, რომ ილარიონი მისი წალენჯიხელ ეპისკოპოსად ხელდასხმის დროისათვის 35 წელზე უფრო მცირე ასაკისა არ უნდა ყოფილიყო.

*ქართველი*“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>1</sup>; ამავე წერილის ბეჟან გიორგაძისეული თარგმანი: ოდიშის მთავარმა ვამეყ III დადიანმა აფხაზეთის კათოლიკოსი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი „გადააყენა და ციხე-კოშკში გაგზავნა, მის ადგილას პატრიარქად *ქართველი აზნაური (nobile)* დანიშნა“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>2</sup>.

ანდრეა ბორომეოს ამ ცნობას, ერთი მხრივ, ადასტურებს, ხოლო, მეორე მხრივ, კიდევ უფრო აზუსტებს იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის (1669-1707 წწ.) მიერ შედგენილი „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორიის“ ზემოთ ერთხელ უკვე ციტირებული ფრაგმენტი. აქ კერძოდ, აღნიშნულია, რომ ილარიონი, წარმომავლობით, „ქართველი“ ანუ აღმოსავლეთ საქართველოდან გამოსული პირი იყო, ოღონდ იგი საკუთარ თავს, წარმოშობით, ებრაელად, უფრო ზუსტად კი, ქართველ ებრაელად მიიჩნევდა: „*Въ 1661, во время Нектарія... прибылъ въ Иерусалимъ некто Иларіонъ, Иверіецъ, Еврейскаго происхожденія, именуемый Кіалингикелемъ, потому что онъ былъ Игуменомъ монастыря этого имени въ Колхиде*“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>3</sup>; „*Въ [1661] г., въ патриаршество Нектара, некто Иларіонъ, изъ грузинскихъ евреевъ, игумень Тцаленджихскаго монастыря въ Мингреліи, прибылъ въ Иерусалимъ*“ (ხაზი ჩვენია – თ. ჯ.)<sup>4</sup>.

პატრიარქი დოსითეოსის თხზულებაში დაცულ იმ ცნობას, რომ აღმოსავლეთ საქართველოდან გამოსული ილარიონი საკუთარ თავს ქართველ ებრაელად მიიჩნევდა, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი შემდგომი მსჯელობისათვის.

მართლაც, ჩვენამდე მოაღწია ქართლ-კახეთის უკანასკნელი მეფის გიორგი XII-ის (1798-1800 წწ.) ვაჟის, ქართველი მეცნიერის, იოანე ბაგრატიონის (1768-1830 წწ.) მიერ XIX საუკუნის I ათწლეულში შედგენილმა თხზულებამ: „შემოკლებით აღწერა საქართველოსა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარებისა. მასალა ისტორიისათვის“<sup>5</sup>. ამ თხზულებაში ავტორი სათითაოდ ჩამოთვლის აღმოსავლეთ საქართველოში მცხოვრებ თავად-აზნაურთა საგვარეულო სახლებს და მოკლედ მიმოიხილავს თითოეული ამ გვარის წარმომავლობასა თუ ისტორიასთან დაკავშირებულ საკითხებს.

დასახელებულ თხზულებაში 82-ე და კიდევ სამი სხვა ნომრით მოხსენიებული არიან ქართლში მოსახლე აზნაური ელიოზისშვილები: „*82. აზნაური ელიოზისშვილი. ამათნი წინა-პარნი არიან ურიასტანიდგან მოსრულნი და მცხეთის ქალაქსა შინა მოსახლენი. ხოლო ამა ელიოზის შვილმან მღვდელმან ურიათამან აბიათარ მიიღო მეფისა ხოსროიანისა მირიანისაგან ხარისხი აზნაურობისა, ოდეს ნათელ იღეს წმიდა ნინოსაგან მეფემან და სხვათა ქართველთა წელსა ქრისტეს აქეთ 317 და მღვდელმანცა აბიათარ და მაშინ იწოდნენ აზნაურად ელიოზისშვილებად საზოგადოთ. ხოლო ძმათა ამათთა შვილები იწოდნენ აბიათარის შვილებად, ელიოზის შვილებად და გედეონის შვილებად და არიან მოხსენებულ ტრაქტატსა შინაცა მეფისა ირაკლისაგან (იგულისხმება რუსეთის იმპერიასა და ქართლ-კახეთის სამეფოს შორის 1783 წელს დადებული გეორგიევსკის ტრაქტატი, სადაც ჩამოთვლილი არიან ქართლ-კახეთის სამეფოში მცხოვრები თავად-აზნაურები – თ. ჯ.)“<sup>6</sup>.*

მიუხედავად იმისა, რომ იოანე ბაგრატიონის მიერ ელიოზისშვილთა საგვარეულო სახლის შესახებ მოწოდებული ცნობები არაერთ მნიშვნელოვან დაზუსტებას საჭიროებს, ერთი რამ სრულებით ცხადია: ქართლში მცხოვრები აზნაური ელიოზისშვილები და მათი განაყოფი სახლები: „აბიათარისშვილები“, იგივე აბიათარები და „გედეონისშვილები“, იგივე გედეონისშვილები, საკუთარ თავს „ურიასტანიდან“ ანუ იუდეა-პალესტინიდან საქართველოში ჯერ კიდევ ქართლის გაქრისტიანებამდე (326 წ.) გადმოსახლებული ებრაელების შთამომავლებად მიიჩნევდნენ და შესაბამისად, ბაგრატიონთა სამეფო საგვარეულოს მსგავსად, ქართველ ებრაელებად ითვლებოდნენ.

ჩვენი დაკვირვებით, სწორედ ამ ელიოზისშვილების ან კიდევ, მათი განაყოფების, აბიათარ-გედეონისშვილების აზნაურული გვარის წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო კათოლიკოსი ილა-

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461.

<sup>2</sup> ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161.

<sup>3</sup> *О религиозномъ и политическомъ состояніи...*, стр. 223.

<sup>4</sup> Ал. Цагарели, *Памятники грузинской старины...*, стр. 71.

<sup>5</sup> იოანე ბაგრატიონი, *შემოკლებით აღწერა საქართველოსა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარებისა, მასალა ისტორიისათვის* (თბილისი, 1997). შდრ.: მასალა ისტორიისათვის, შემოკლებითი აღწერა საქართველოსა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარებისა, რომელნიცა აღწერილ არიან ძველად მეფეთაგანცა და უკანასკნელ მეფისა მიერ ირაკლისა განცა ვითარცა არს მოხსენებულ ტრაქტატსა შინა დადებულსა ოდეს შეეკრა მის დიდებულებას იმპერატრიცა ეკატერინასა, წელსა 1783, „*ივერია*“; საპოლიტიკო და სალიტერატურო ჟურნალი, წელიწადი მერვე, №IV, დამატება (თბილისი, 1884), გვ. 1-16; №№V-VI, დამატება (თბილისი, 1884 წ.), გვ. 17-48; №№VII-VIII, დამატება (თბილისი, 1884), გვ. 49-80; №№IX-X, დამატება (თბილისი, 1884), გვ. 81-112; №№XI-XII, დამატება (თბილისი, 1884), გვ. 113-140.

<sup>6</sup> იოანე ბაგრატიონი, *შემოკლებით აღწერა...*, გვ. 70-71, 102, 114. შდრ.: მასალა ისტორიისათვის, შემოკლებითი აღწერა..., გვ. 76.

რიონი. მართალია, ჩვენს ხელთ არსებული მწირი მასალა ჯერჯერობით არ გვაძლევს საშუალებას, კატეგორიული სახე მივცეთ ჩვენს ამ ვარაუდს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მაინც დარწმუნებული ვართ, რომ პატრიარქი დოსითეოსის თხზულებაში მოხსენიებული „ქართველი“ ანუ ლიხთამერელი ილარიონის „ებრაელობა“ სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა მისი ელიოზის შევილობა, აბიათარობა ან გედევანის შევილობა.

მასასადამე, თუ ჩვენი ზემოთ წარმოდგენილი მჯელობა სწორია, მაშინ საბოლოოდ ირკვევა ისიც, რომ აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი, წარმომავლობით, არა ზოგადად, აღმოსავლეთ საქართველოდან, არამედ, კონკრეტულად, ქართლის პროვინციიდან იყო, სოციალური თვალსაზრისით, ქართლელი აზნაურების ელიოზის შევილების ან კიდევ, მათი განაყოფების, გედევანის შევილებისა თუ აბიათარების საგვარეულო სახლს მიეკუთვნებოდა და ამ გვარის სხვა წარმომადგენლების მსგავსად, წინარეკრისტიანულ ხანაში იუდეა-პალესტინიდან საქართველოში გადმოსახლებული ებრაელების შთამომავლად მიიჩნევა თავს.

### გ) კათოლიკოსი ილარიონის დასავლეთ საქართველოში მოხვედრის დრო და მიზეზები.

სამწუხაროდ, აღნიშნული საკითხის შესახებ, ჩვენ, ჯერჯერობით, რაიმე პირდაპირი თუ ირიბი წერილობითი მითითება არ მოგვეპოვება. მიუხედავად ამისა, ვფიქრობთ, რომ კათოლიკოსი ილარიონი დასავლეთ საქართველოში ირანელების ბატონობისაგან თავის დაღწევის მიზნით იყო გადასული. მართლაც, ქართული ისტორიოგრაფიისათვის კარგად არის ცნობილი მრავალი საერო თუ სასულიერო პირის სახელი, რომლებიც XVII საუკუნის I მესამედში მასობრივად ტოვებდნენ ირანელების მიერ დაპყრობილ და სასტიკად აოხრებული ქართლისა და კახეთის სამეფოებს და დროებითი თავშესაფრისა თუ სამუდამო საცხოვრებლის მოპოვების მიზნით, დასავლეთ საქართველოში გადადიოდნენ. ლიხთამერელი მმართველები, განსაკუთრებით კი, ოდიშის მთავარი ლევან II დადიანი, დიდი სიხარულით ხვდებოდნენ აღმოსავლეთ საქართველოდან გამოქცეულ სასულიერო პირებსა თუ ინტელექტუალური ელიტის სხვა წარმომადგენლებს და საკუთარ სამსახურში ჩადგომას სთავაზობდნენ მათ.

სწორედ ამ გზით აღმოჩნდა მეფე თეიმურაზ I-ის (კახეთის მეფე – 1606-1648 წწ.; ქართლ-კახეთის მეფე – 1625-1632 წწ.) კარის მოძღვარი (დაახლ. 1608-1614 წწ.) და მისივე ელჩი ევროპაში (1626-1629 წწ.) ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი ჯერ ხობელი ეპისკოპოსისა თუ ხობის მონასტრის წინამძღვრის (1639/1640-1642/1643 წწ.), ხოლო მოგვიანებით, აფხაზეთის კათოლიკოსის (1657 წ.) თანამდებობებზე; ზუსტად ამავე შიდამიგრაციული პროცესის შედეგად დაიკავა ალავერდელმა მიტროპოლიტმა მიტროფანემ (1628-1633 წწ.) წალენჯიხელი ეპისკოპოსისა თუ წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრის თანამდებობა (დაახლ. 1633-1642/1643 წწ.)<sup>2</sup> და ა. შ.

ჩვენი დაკვირვებით, სწორედ აღმოსავლეთ საქართველოდან გადმოხვეწილი მწიგნობარი სამღვდელოების ერთ-ერთი წარმომადგენელი იყო კათოლიკოსი ილარიონიც. მან, როგორც ჩანს, ზემოთ ნახსენები სასულიერო პირების: ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის, მიტროფანესა და სხვათა მსგავსად, აგრეთვე, XVII საუკუნის I მესამედში დატოვა ირანელთა მიერ დაპყრობილი ქართლის სამეფო და ოდიშის მთავრის ლევან II დადიანის საგამგებლოს შეაფარა თავი.

ამრიგად, თუ ჩვენი ეს მსჯელობა სწორია, მაშინ ირკვევა, რომ 1610-იან წლებში დაბადებული ილარიონი ქართლის სამეფოდან დასავლეთ საქართველოში, უფრო ზუსტად კი, ოდიშის სამთავროში XVII საუკუნის I ნახევარში, ქართლის სამეფოში გაბატონებული ირანელებისაგან თავის დაღწევის მიზნით იყო გადასახლებული.

### დ) კათოლიკოსი ილარიონის ურთიერთობები ოდიშის სამთავროში მოღვაწე კათოლიკე მისიონერებთან.

ჩვენ ზემოთ მოტანილი გვქონდა კათოლიკე მისიონერების ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის მიერ 1655 წელს რომში გაგზავნილი წერილი, სადაც დაწვრილებით არის მოთხრობილი იმ ურთიერთობების შესახებ, რომელიც 1640-იან წლებსა და 1650-იანი წლების I ნახევარში ილარიონსა და ოდიშის სამთავროში მოღვაწე მისიონერებს შორის არსებობდა. აღნიშნული წერილი ზემოთ უკვე დაწვრილებით გვქონდა განხილული, ამიტომ აქ მხოლოდ მცირეოდენი სახეცვლილებით გავიმეორებთ ზემოთ გამოთქმულ ძირითად მოსაზრებებს.

აღნიშნული წერილის მიხედვით, ილარიონი წალენჯიხელ ეპისკოპოსად აღსაყდრებამდე, უფრო ზუსტად კი, მისი „დიაკონობისა და მწირი ბერობის“ პერიოდში ანუ დაახლოებით, 1640-იან წლებში უკიდურესად უარყოფითად იყო განწყობილი კათოლიკე მისიონერებისადმი და ყველა შესაძლო საშუალებით უპირისპირდებოდა მათ. ამ პერიოდში ილარიონი დიად ილაშქრებდა

<sup>1</sup> ვ. ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის..., გვ. 81-82; გ. აკოფაშვილი, ქართველი დიპლომატი..., გვ. 26-48, 56-61, 74-76.

<sup>2</sup> ე. კაჭარავა, ამაღ ალავერდელი მიტროფანე..., გვ. 279-292.

კათოლიკე მისიონერების წინააღმდეგ და ერთხელ ლევან II დადიანის თვალწინ ცხარე პოლემიკაც კი გაუმართა მათ<sup>1</sup>.

მას შემდეგ, რაც ილარიონი წალენჯიხელი ეპისკოპოსი გახდა ანუ დაახლოებით, 1650-იანი წლების დასაწყისში, მან შედარებით შეარბილა თავისი მტრული დამოკიდებულება კათოლიკე მისიონერებისადმი და მათ მიმართ, ერთგვარი, ნეიტრალური პოზიცია დაიკავა<sup>2</sup>.

კიდევ უფრო მოგვიანებით ანუ დაახლოებით, 1650-იანი წლების I ნახევარში ილარიონ წალენჯიხელი რაიმე საქმის გამო სტუმრად ეწვია კათოლიკეთა მისიონს და ძალიან მოეწონა მისიონერების მიერ ევროპულ წესზე გამართული ცხენით საბრუნებელი წისკვილი. მან თავადაც მოინდომა ანალოგიური წისკვილის გამართვა და ამ საქმის მცოდნე ერთ-ერთი მისიონერი წალენჯიხის ეპარქიაში წაიყვანა. როცა ოსტატმა ცხენით საბრუნებელი წისკვილი წალენჯიხაშიც გამართა, ილარიონმა უხვად დაასახუქრა იგი და ამ ამბის შემდეგ დიდად დაუშეგობრდა კათოლიკე მისიონერებს<sup>3</sup>.

1655 წლისათვის ილარიონ წალენჯიხელსა და კათოლიკე მისიონერებს შორის უაღრესად თბილი და კეთილგანწყობილი ურთიერთობები არსებობდა. ილარიონი კათოლიკეთა მისიონს რეგულარულად უგზავნიდა მთელი წლის სამყოფ სანთელს, დიდი რაოდენობით ღვინოს, ცხვარ-ძროხასა და სხვა სახის ძვეწეს. იგი ხშირად სტუმრობდა მისიონერებს ან კიდევ, თავისთან იწვევდა მათ. ამ შეხვედრების დროს ილარიონ წალენჯიხელი ყურადღებით ისმენდა ევროპელი მეფე-მთავრებისა და განსაკუთრებით, რომის პაპის ამბებს, დიდი ინტერესით განიხილავდა სხვადასხვა საღმრთისმეტყველო-დოგმატურ საკითხებს და ა. შ.<sup>4</sup>

ილარიონ წალენჯიხელსა და კათოლიკე მისიონერებს შორის არსებული ახლო ურთიერთობები არც მას შემდეგ შეცვლილა, რაც ილარიონმა აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდარი დაიკავა. სხვათა შორის, ანდრეა ბორომეო, იოანე მონთი და მარია ძამპი ჯერ კიდევ თავის 1655 წლის წერილში გამოთქვამდნენ დიდ იმედს, რომ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავარი ადრე თუ გვიან სწორედ ილარიონ წალენჯიხელი გახდებოდა და ამისთვის ღოცებდაც კი აღავლენდნენ უფლის სახელზე<sup>5</sup>.

აფხაზეთის კათოლიკოსად აღსაყდრებული ილარიონისა და კათოლიკე მისიონერების ურთიერთობების შესახებ, ჯერჯერობით, მხოლოდ ერთი ცნობა მოგვეპოვება. თავად ეს ცნობა დაცულია ანდრეა ბორომეოს მიერ 1658 წლის 8 ივნისს რომში გაგზავნილ წერილში.

როგორც ამ წერილიდან ვიგებთ, კათოლიკოს ილარიონს კვლავინდებურად თბილი და კეთილგანწყობილი ურთიერთობები ჰქონდა კათოლიკე მისიონერებთან. იგი შეძლებისდაგვარად მფარველობდა მათ და ისე როგორც მანამდე, წალენჯიხელ ეპისკოპოსად ყოფნის დროს, ამჯერადაც, ცდილობდა, მისიონერებს ახლო და მეგობრული ურთიერთობები დაემყარებინათ ოდიშის სამთავროს სხვა ეპისკოპოსებთან<sup>6</sup>.

სამწუხაროდ, კათოლიკოს ილარიონსა და კათოლიკე მისიონერებს შორის არსებული ურთიერთობების შესახებ 1658 წლის შემდეგ არანაირი ცნობა აღარ მოგვეპოვება. თუმცა კი, ამ ურთიერთობების ზემოთ რეკონსტრუირებული სურათიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ კათოლიკოს ილარიონსა და კათოლიკე მისიონერებს მოგვიანო პერიოდშიც, უფრო ზუსტად კი, 1650-იანი წლების ბოლოსა და 1660-1670-იანი წლებში, აგრეთვე, ახლო და მეგობრული ურთიერთობები ჰქონდათ.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, გვსურს, საგანგებოდ შევეხეთ კათოლიკოსი ილარიონისა და კათოლიკე მისიონერების ურთიერთობებთან დაკავშირებულ კიდევ ერთ საინტერესო საკითხს. ანდრეა ბორომეოს მიერ 1658 წელს რომში გაგზავნილ წერილში ხაზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ აფხაზეთის კათოლიკოსი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი მისი რომში ყოფნის დროს კათოლიკური წესით იყო მონათლული<sup>7</sup>.

ანდრეა ბორომეოს აღნიშნულ წერილში, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, საკმაოდ თბილად და კეთილგანწყობით არის მოხსენიებული აფხაზეთის კათოლიკოსად აღსაყდრებული „კეთილშობილი ქართველი ეპისკოპოსი“ ანუ ჩვენთვის საინტერესო ილარიონი. იმავედროულად, წერილის ტექსტში გაკვირვებაც კი არ არის ნათქვამი, რომ ეს მწყემსმთავარი, რომელიც მფარველობას უწევდა კათოლიკე მისიონერებს და ხელს უწყობდა მათ დაახლოებას ოდიშის სამთავროს ეპისკოპოსებთან, კათოლიკური მრწამსის აღმსარებელი იყო. ანდრეა ბორომეოს წერილის მიხედვით თამარაშვილისეული თარგმანი: „მის ადგილას პატრიარქად ქართველი აზნაური

1 მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 199.

2 მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 199.

3 მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 199.

4 მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 199-200.

5 მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 200.

6 ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161. შტრ.: მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461.

7 მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია...*, გვ. 461; ბ. გიორგაძე, *ახალი დოკუმენტი...*, გვ. 161.

(mobile) დანიშნა. მისი მეოხებით ჩვენ ვცდილობთ სამეგობრო ურთიერთობის დამყარებას, ისე როგორც უწინ, მეგრულ ეპისკოპოსებთან<sup>1</sup>; ამავე წერილის ბეჟან გიორგაძისეული თარგმანი: „პატრიარქად დანიშნეს... ეპისკოპოსი, კეთილშობილი ქართველი, რომელთანაც ვცდილობთ დაახლოებასა და დამეგობრებას“<sup>2</sup>.

ზუსტად ანალოგიურ სურათს ვხედავთ ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის მიერ 1655 წელს რომში გაგზავნილ და ზემოთ უკვე არაერთგზის ციტირებულ წერილშიც, სადაც, ილარიონ წალენჯიხელის შესახებ ყველასაგან გამორჩეული სიყვარულით არის საუბარი: „პატრიარქი, აქ კათალიკოსად წოდებული, მუდამ დიდს სიყვარულს გვიცხადებს... კათალიკოსის შემდგომ ყველა სხვა დანარჩენი ეპისკოპოსებიც სიყვარულით გვეპყრობიან. მაგრამ მათ შორის ერთი უმთავრესი, რომელსაც უწოდებენ წალენჯიხელი (Scaltingichelli), უმეტეს სიყვარულს გვიცხადებს. ამიტომ საჭიროდ ვსთვლით თქვენს პატიოსან მამობრივს ღირსებას იმისი ამბავი განსაკუთრებით მოვახსენოთ, რათა ჩვენმა ორდენმა მისი სახელი განსაკუთრებით დაიხსომოს“<sup>3</sup>.

როგორც ვხედავთ, კათოლიკე მისიონერების 1655 წლის წერილში ილარიონ წალენჯიხელი მართლაც დიდი სიყვარულით არის მოხსენიებული, თუმცა, აქ ისე როგორც ანდრეა ბორომეოს 1658 წლის წერილში, არათუ რაიმე პირდაპირი ცნობა, არამედ ირიბი მინიშნებაც კი არ არის იმის თაობაზე, რომ ილარიონ წალენჯიხელი კათოლიკური მრწამსის აღმსარებელი იყო.

შესაბამისად, ვფიქრობთ, არ შეეცდებით, თუკი დავასკვნით, რომ კათალიკოს ილარიონს, კათოლიკე მისიონერებთან ახლო და მეგობრული ურთიერთობების მიუხედავად, არც ერთ ეტაპზე არ უარყვია აღმოსავლეთის ორთოდოქსული ეკლესიების მიერ დამტკიცებული პოზიცია და არანაირი სახით არ უღიარებია კათოლიკური მრწამსი<sup>4</sup>.

#### ე) კათალიკოსი ილარიონის განსწავლულობა და მისი სამწიგნობრე საქმიანობა.

კათალიკოსი ილარიონის განსწავლულობისა და მისი სამწიგნობრე საქმიანობის შესახებ პირდაპირ თუ ირიბ ცნობებს გვაწვდის ზემოთ უკვე განხილული ხუთი წერილობითი ძეგლი: 1. ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის მიერ 1655 წელს რომში გაგზავნილი წერილი; 2. მღვდელი გაბრიელ ბოკუჩავას მიერ 1667 წელს წალენჯიხის მონასტერში გადაწერილი „კურთხევანის“ ანდერძი; 3. ამირეჯიბის შვილის აბულახსარის კაცხის მონასტრისათვის მიცემული 1515-1535 წლების ახლოხანების შეწირულობის წიგნის 1677 წლის მინაწერი; 4. ამირეჯიბის შვილის აბულახსარის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული 1515-1535 წლების ახლოხანების მეორე შეწირულობის წიგნის 1677 წლის მინაწერი; დაბოლოს, 5. ამავე აბულახსარის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული 1515-1535 წლების ახლოხანების მესამე შეწირულების წიგნის 1677 წლის მინაწერი.

ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის წერილის თანახმად, 1655 წლისათვის იმხანად ჯერ კიდევ წალენჯიხელი ეპისკოპოსი ილარიონი ოდიშის სამთავროში ერთ-ერთ ყველაზე განსწავლულ და განათლებულ სასულიერო პირად ითვლებოდა. აღნიშნულ პერიოდში ილარიონ წალენჯიხელი კათოლიკე მისიონერებთან გამართული საუბრების დროს თამამად მსჯელობდა სხვადასხვა საღმრთისმეტყველო-დოგმატურ საკითხებზე და დასაბუთებულად აკრიტიკებდა ოდიშის სამთავროში მცხოვრებ ზოგიერთ მღვდელს, რომლებიც არასწორად აღასრულებდნენ ნათლობის წესს. ხსენებული კათოლიკე მისიონერების ცნობით, ილარიონ წალენჯიხელმა ჩინებულად იცოდა ბერძნული ენა და შეეძლო, საჭიროების შემთხვევაში, ერთმანეთისათვის შეედარებინა ბერძნული და ქართული საღმრთისმსახურო ტექსტები. გარდა ამისა,

1 მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია..., გვ. 461.

2 ბ. გიორგაძე, ახალი დოკუმენტი..., გვ. 161.

3 მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა..., გვ. 200.

4 სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ ილარიონისა და კათოლიკე მისიონერების ურთიერთობის საკითხს ჩვენამდე პაპუნა გაბისონიაც შეეხო. ამასთან, მკვლევარი აღნიშნულ საკითხზე მსჯელობისას მხოლოდ ერთი წერილობითი ძეგლით, ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის 1655 წლის წერილით შემოიფარგლა და საკუთარი მოსაზრება შემდეგი სახით ჩამოაყალიბა: კათოლიკე მისიონერების „ნაამბობიდან ირკვევა, რომ ილარიონ წალენჯიხელი კეთილგანწყობით გამოირჩეოდა მისიონერების მიმართა, თუმცა თავდაპირველად, როცა დიაკვნად მსახურობდა, მათ განსაკუთრებით ემტერებოდა. ეპისკოპოსად კურთხევის შემდეგ ილარიონმა კათოლიკეებთან მეგობრული ურთიერთობა დაამყარა. ერთხელ ილარიონის თხოვნით პატრებს მის სამწყსოში ცხენით სატრიალბეგლი წისქვილი გაუმართავთ, რაც მანამდე სამეგრელოში არავის ჰქონია. ამის შემდეგ ილარიონ წალენჯიხელი პატრებს სანთელს და სანოვაგეს ბლომად უგზავნიდა, თავის სამწყსოში ეპატიუებოდა და სარწმუნოებრივ საკითხებზე ესაუბრებოდა. პატრები მას „ყველაზე მეტად განსწავლულად“ მიიჩნევდნენ და მის გაკათალიკოსებას ნატრობდნენ“ (პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 32-33).

ილარიონ წალენჯიხელი საკუთარ წიგნად ფონდს ანუ კერძო ბიბლიოთეკასაც ფლობდა და ამ ფონდში დაცულ წიგნებს სიამაყით უჩვენებდა კათოლიკე მისიონერებს<sup>1</sup>.

ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის ცნობებს მნიშვნელოვნად ავსებს 1667 წლის „კურთხევანის“ ანდერძი. ამ ანდერძის ტექსტიდან ვიგებთ, რომ ხელნაწერის მომგებელმა, ჩვენთვის საინტერესო ილარიონმა, რომელსაც იმხანად წალენჯიხელი მოძღვართმოდღვრის თანამდებობა ეკავა, საღმრთისმსახურო დანიშნულების ხელნაწერი წიგნი „კურთხევანი“ დაკარგა და ახალი „კურთხევანის“ გადაწერად მღვდელი გაბრიელ ბოკუჩავა შეარჩია. ამის შემდეგ ილარიონ წალენჯიხელი „კურთხევანის“ სრული და გამართული დედნის ძებნას შეუდგა, თუმცა შესაფერისი ნუსხის მოძიება ვერ შეძლო. მაშინ მან თავი მოუყარა „კურთხევანის“ რამდენიმე სხვადასხვა ნუსხას და მათი ერთმანეთთან შეჯერებისა თუ ურთიერთშეკვების გზით, „კურთხევანის“ ახალი, სხვებთან შედარებით, ბევრად უფრო უკეთესი ნუსხა დააწერინა გაბრიელ ბოკუჩავას. მართალია, ილარიონ წალენჯიხელი მკითხველს პატიებას სთხოვს იმის გამო, რომ მან „კურთხევანის“ ხსენებული ნუსხა ნაჩქარევად შეადგენა და კიდევ უფრო სრულყოფილი სახე ვერ მისცა მას, თუმცა, ეს ფაქტი სულაც არ აკნინებს წალენჯიხელი მოძღვართმოდღვრის მწიგნობრულ ღირსებებს. მართლაც, იგი ბრძადა კი არ ენდო „კურთხევანის“ პირველივე ხელში ჩავარდნილ ნუსხას, არამედ, ჯერ თავი მოუყარა რამდენიმე სხვადასხვა ნუსხას, შემდეგ ერთმანეთს შეუდარა მათი ტექსტები, ხოლო სულ ბოლოს, ამ ნუსხების ურთიერთშეკვების გზით, სახეზე მიიღო ბევრად უფრო სრული და გამართული ტექსტი, რომელიც დასაწერად გაბრიელ ბოკუჩავას გადასცა. ამ უკანასკნელმა „კურთხევანის“ გადაწერა 1667 წლის 31 მაისს დაასრულა და ხელნაწერი მის პატრონს, მოძღვართმოდღვარ ილარიონს მიართვა<sup>2</sup>.

სხვათა შორის, ჩვენს იმ მოსაზრებას, რომ კათოლიკოსი ილარიონი კარგად განსწავლული და განათლებული მწიგნობარი იყო, თვალნათლივ ადასტურებს ის ფაქტი, რომ 1667 წლის „კურთხევანის“ ანდერძის ტექსტში იგი მოძღვართმოდღვრის წოდებით არის მოხსენიებული. მართლაც, ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ ზემოთ, რომ შუა საუკუნეების საქართველოში მოძღვართმოდღვრის წოდებას ატარებდნენ მხოლოდ ის სასულიერო პირები, რომლებიც სათავეში ედგნენ ამა თუ იმ მონასტერთან არსებულ, გარკვეული ტიპის სასწავლო დაწესებულებებს<sup>3</sup>. შესაბამისად, სრულებით ცხადია ისიც, რომ 1667 წლის „კურთხევანის“ ანდერძში „წალენჯიხელ მოძღვართმოდღვრად“ მოხსენიებული ილარიონი სათავეში ედგა წალენჯიხის მონასტერთან არსებულ რაიმე ტიპის სასწავლო დაწესებულებას. ეს კი, თავის მხრივ, ცალსახად მიგვითითებს იმ ფაქტზე, რომ ჩვენთვის საინტერესო ილარიონი მართლაც განათლებული და განსწავლული მწიგნობარი იყო. საპირისპირო შემთხვევაში, იგი, ცხადია, ვერ შეძლებდა, ხელმძღვანელობა გაეწია სასწავლო დაწესებულებისათვის.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, გვსურს, ხაზგასმით აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ კათოლიკოსი ილარიონი მხოლოდ განათლებული მწიგნობარი კი არა, არამედ დახელოვებული კალიგრაფიც იყო. მართალია, ჩვენ ჯერჯერობით არ მოგვეპოვება უშუალოდ ილარიონის ხელიდან გამოსული რაიმე ავტოგრაფული ტექსტი, მაგრამ ამ ხარვეზს, ერთგვარად, ავსებს აბულახსარ ამირეჯიბისშვილის მიერ კაცხის მონასტრისათვის მიცემული სამი შეწირულების წიგნი, უფრო ზუსტად კი, ამ დოკუმენტების დღეისათვის დაკარგული 1677 წლის პირები. აღნიშნული პირების ტექსტებში ხაზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ იმერეთის მეფე ბაგრატ IV-მ კაცხის მონასტრის კუთვნილი ამ სამი ყოველმხრივ გამორჩეული დოკუმენტის პირების გადაწერა მაინც-ცადამაინც კათოლიკოს ილარიონს დაავალა, რაც, ვფიქრობთ, ცალსახად მიგვითითებს იმაზე, რომ ეს უკანასკნელი მართლაც ჩინებული მწიგნობარი და გაწაფული კალიგრაფი იყო<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა...*, გვ. 199-200.

<sup>2</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის..., გვ. 153. გაბრიელ ბოკუჩავას მიერ მოძღვართმოდღვარ ილარიონის ბრძანებით, „კურთხევანის“ გადაწერის ამბავს პაპუნა გაბისონია და გიორგი კალანდია მოკლედ ეხებიან თავიანთ ნაშრომებში: „1667 წელს ილარიონის ბრძანებით „კურთხევანი“ გადაწერიათ... ირკვევა, რომ მას ეს წიგნი დაუკარგავს და ახალი „კურთხევანის“ გადაწერა სასწრაფოდ მღვდელ გაბრიელ ბოკუჩავასთვის დაუვალდებია. წიგნის დაწერა 31 მარტს დასრულდა“ (პ. გაბისონია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 33); „წალენჯიხის ტაძრის კურთხევანის მიხედვით, მოძღვართ-მოძღვარ ილარიონის ბრძანებით, მონასტერში წიგნის გადასაწერად ბევრი უშრომიათ, თუმცა „მართალი დედა“ ანუ ნამდვილი დედანი ვერ უპოვიათ, ამიტომ შეცდომაზე ბევრი გაპარულა, რის გამოც ილარიონი შენდობას ითხოვს“ (გ. კალანდია, წალენჯიხის მონასტრის..., გვ. 25).

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია...*, გვ. 436-438; ს. გამსახურდია, *სწავლა-განათლება ძველ საქართველოში...*, გვ. 44-46; მოძღვართმოდღვარი..., გვ. 156.

<sup>4</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების..., 19r, 15r, 17v. შდრ.: ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 44-48; საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის..., გვ. 210.



**ე) კათოლიკოსი ილარიონის სამეურნეო-საორგანიზაციო ხასიათის საქმიანობა.**

აღნიშნული საკითხის შესახებ საკმაოდ საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ჩვენამდე მოღწეული ორი წერილობითი ძეგლი: 1. ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის 1655 წლის წერილი; და 2. იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის მიერ შედგენილი „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორია“.

ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის წერილიდან ვიგებთ, რომ 1650-იანი წლების დასაწყისში კათოლიკოსი ილარიონი, რომელიც იმხნად ჯერ კიდევ წალენჯიხელი ეპისკოპოსის თანამდებობას ფლობდა, დიდად იყო დაინტერესებული სამეურნეო-ტექნიკური ხასიათის ნოვაციებით. იგი ყურადღებით აკვირდებოდა კათოლიკეთა მისიონის სამეურნეო ყოფაცხოვრებას და ცდილობდა, აქ ნანახი ტექნიკური სიახლეები საკუთარ ეპარქიაშიც დაენერგა. ერთხელ კათოლიკეთა მისიონში სტუმრად მყოფმა ილარიონმა საკუთარი თვალთ ნახა ევროპაში ფართოდ გავრცელებული ცხენით საბრუნებელი წისკვილი, რომელიც ოდიშის სამთავროს მოსახლეობისათვის სრულებით უცხო იყო. ილარიონმა ერთი ამგვარი წისკვილის გამართვა წალენჯიხის ეპარქიაშიც გადაწყვიტა და ამ საქმეში დახმარება მისიონერებს სთხოვა. კათოლიკე ბერებმა ილარიონს თან გააყოფეს წისკვილის საქმის მცოდნე ერთ-ერთი მისიონერი, რომელმაც სულ მცირე ხანში, სადღაც წალენჯიხის ეპარქიის ტერიტორიაზე, ცხენით საბრუნებელი წისკვილი გამართა<sup>1</sup>.

ვარდა იმისა, რომ ილარიონი ევროპული ტექნიკური ნოვაციებით იყო დაინტერესებული, იგი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობდა ადგილობრივ სამეურნეო ტრადიციებსაც და ამ ცოდნის დახმარებით, გონივრულად უძღვებოდა წალენჯიხის საეპისკოპოსო საყდრის ყმა-მამულის მართვა-გამგეობის საქმეს. თავად ის ფაქტი, რომ 1655 წლისათვის წალენჯიხის საეპისკოპოსო, თავისი დროის კვალობაზე, საკმაოდ მდიდარ საეკლესიო სენიორიას წარმოადგენდა, არანაირ ეჭვს არ იწვევს. ამაზე, ჩვენი დაკვირვებით, პირდაპირ მიუთითებს ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის წერილი, სადაც ხაზგასმით არის აღნიშნული ის ფაქტი, რომ ილარიონი კათოლიკეთა მისიონს რეგულარულად უგზავნიდა მთელი წლის სამყოფ სანთელს, დიდი რაოდენობით ღვინოს, ცხვარ-ძროხასა და მრავალი სხვა სახის ძღვენს<sup>2</sup>.

აღნიშნული ფაქტიდან, ვფიქრობთ, თვალნათლივ ჩანს, რომ წალენჯიხის საეპისკოპოსო ილარიონის მღვდელმთავრობის პერიოდში მართლაც მდიდარი და შეძლებული საეკლესიო სენიორია იყო. საპირისპირო შემთხვევაში, ილარიონი ვერ შეძლებდა, რომ ასეთი გულუხვი ძრვენი რეგულარულად ეგზავნა კათოლიკე მისიონერებისათვის.

ანდრეა ბორომეოს, იოანე მონთისა და მარია ძამპის 1655 წლის წერილის ანალიზის საფუძველზე მიღებულ დასკვნებს კიდევ უფრო ამყარებს იერუსალიმის პატრიარქის დოსითეოსის მიერ შედგენილი „იერუსალიმის პატრიარქების ისტორიის“ ერთ-ერთი ფრაგმენტი, რომელიც ზემოთ უკვე გვქონდა განხილული. ამ ფრაგმენტში აღნიშნულია, რომ 1661 წელს, იერუსალიმის პატრიარქის ნექტარიოსის მწვემსმთავრობის დროს, წმიდა მიწაზე ჩავიდა ოდიშში მდებარე წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვარი ილარიონი და თან ჩაიტანა გარკვეული ოდენობის თანხა, რომელიც განკუთვნილი იყო იერუსალიმის ქართული მონასტრების მიერ დაგროვილი ვალის დასაფარად. პატრიარქი დოსითეოსის ცნობით, ილარიონს წმიდა მიწაზე ჩასვლიდან მცირე ხნის შემდეგ პატრიარქ ნექტარიოსთან გარკვეული უსიამოვნება მოუვიდა, რის შემდეგაც იგი მაშინვე გამობრუნდა საქართველოში და უკან წამოიღო ვალის გადასახდელად წაღებული ფული<sup>3</sup>.

როგორც ვხედავთ, 1661 წელს, როცა დღის წესრიგში დადგა საკითხი, რომ საქართველოდან წმიდა მიწაზე გაეგზავნათ გარკვეული ოდენობის თანხა და იერუსალიმის ქართული მონასტრები საბოლოოდ გამოესხნათ დაგროვილი ვალისაგან, ამ ისტორიული მისიის შესრულება სწორედ ჩვენთვის საინტერესო კათოლიკოს ილარიონს დაეკისრა, რომელიც იმხანად წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრისა და წალენჯიხელი მოძღვართმოდვრის თანამდებობებს ფლობდა. აღნიშნული არჩევანი, ვფიქრობთ, ცალსახად მიუთითებს იმაზე, რომ ილარიონი, თანამედროვეთა შორის, საქმიანი ადამიანის, კარგი მმართველისა და ანგარიშიანი მეურნის ავტორიტეტით სარგებლობდა. სხვა შემთხვევაში, მას, ცხადია, არავინ ანდობდა საკმაოდ მნიშვნელოვან თანხას წმიდა მიწისაკენ მიმავალ გზაზე, რომელიც ათასგვარი ხიფათით იყო სავსე და არავინ დაავალებდა იერუსალიმის ქართული მონასტრების ვალისაგან გათავისუფლებას, რის გაკეთებასაც დიდი ხნის განმავლობაში უშედეგოდ ცდილობდა მოწინავე ქართული საზოგადოება<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა..., გვ. 199.

<sup>2</sup> მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა..., გვ. 199-200.

<sup>3</sup> Ал. Цагарели, Памятники грузинской старины..., стр. 71.

<sup>4</sup> О религиозномъ и политическомъ состояніи..., стр. 222-223.

პატრიარქი დოსითეოსის ცნობით, წმიდა მიწაზე ჩასულმა კათოლიკოსმა ილარიონმა, მისი სხვა ქართველი წინამორბედების მსგავსად, აგრეთვე, ვერ მოახერხა დაკისრებული ამოცანის შესრულება და ვალისაგან ვერ დაიხსნა იერუსალიმის ქართული მონასტრები. სამწუხაროდ, შესაბამისი მასალების უქონლობის გამო, ჩვენთვის ჯერჯერობით უცნობია, თუ რა მიზეზებმა შეუშალა ხელი კათოლიკოს ილარიონს დაკისრებული მისიის შესრულებაში. სამაგიეროდ, ზუსტად ვიცით, რომ მან წმიდა მიწაზე ჩატანილი ფული იერუსალიმის პატრიარქ ნექტარიოსს არ დაუტოვა და მოელი ეს თანხა, სავარაუდოდ, ხელუხლებლად დააბრუნა საქართველოში.

## 16. სად იყო კათოლიკოსი ილარიონის რეზიდენცია მისი მწყემსმთავრობის პერიოდში ანუ 1657-1658 და 1669/1672-1673 წლებში?

დღეისათვის ქართულ ისტორიოგრაფიაში არგუმენტირებულად არის დადგენილი, რომ XVI საუკუნის შუახანებიდან მოყოლებული, ვიდრე აფხაზეთის საკათოლიკოსოს გაუქმებამდე (1814 წ.), დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავართა ძირითად საკათედრო ტაძარს გელათის მონასტრის წმ. გიორგის ეკლესია წარმოადგენდა და მათი მთავარი საკათოლიკოსო რეზიდენციაც ამავე გელათის მონასტერში იყო განთავსებული<sup>1</sup>. აღნიშნულიდან გამომდინარე, სრულებით ცხადია ისიც, რომ ილარიონის, როგორც აფხაზეთის კათოლიკოსის, რეზიდენცია, ფორმალურად, აგრეთვე, გელათის მონასტერში უნდა ყოფილიყო.

მეორე მხრივ, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის XVII საუკუნის I ნახევრისა და ამავე საუკუნის შუახანების ისტორიაზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ ამ პერიოდში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსები: მალაქია II გურიელი (1616-1639 წწ.), მაქსიმე I მაჭუტაძე (1639-1657 წწ.) და ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი (1657 წ.) ძალზედ დაახლოებული იყვნენ ლიხთიმერეთის ფაქტობრივ პატრონთან, ლევან II დადიანთან და მწყემსმთავრობის ძირითად დროს არა გელათის მონასტერში, არამედ ლევან II-ის საგამგებლოში, უფრო ზუსტად კი, ოდიშის სამთავროში ატარებდნენ<sup>2</sup>.

ამ სამი მწყემსმთავრიდან, პირველი, მალაქია II გურიელი, აფხაზეთის კათოლიკოსობის პარალელურად, ცაიშელი ეპისკოპოსიც იყო<sup>3</sup> და საესებით ნათელია, რომ ოდიშის სამთავროში ყოფნის დროს, უპირატესად, ცაიშის საკათედრო ტაძართან არსებული საეპისკოპოსო რეზიდენციით სარგებლობდა. მალაქია II-ის მომდევნო მწყემსმთავარი, მაქსიმე II მაჭუტაძე, ძირითადად, ლევან II დადიანის კარზე იმყოფებოდა<sup>4</sup> და ამიტომ მას საკათოლიკოსო რეზიდენცია, სავარაუდოდ, სადაც ოდიშის სამთავრო კართან ახლოს უნდა ჰქონოდა მოწყობილი. რაც შეეხება ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილს, იგი აფხაზეთის კათოლიკოსად აღსაყდრებამდე, უფრო ზუსტად კი, 1639/1640-1642/1643 წლებში ხობელი ეპისკოპოსისა თუ ხობის მონასტრის წინამძღვრის თანამდებობას ფლობდა<sup>5</sup>. აქედან გამომდინარე კი, საფიქრებელია, რომ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდრის დაკავების შემდეგ მისი საკათოლიკოსო რეზიდენცია ან ხობის მონასტერში ან კიდევ, მაქსიმე II მაჭუტაძის მსგავსად, ოდიშის სამთავრო კარის მახლობლად უნდა ყოფილიყო განთავსებული.

თუ ჩვენ აქ დასახელებული სამი მწყემსმთავრის გვერდით განვიხილავთ კათოლიკოსი ილარიონის საკითხსაც, რომელიც 1657 წელს დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრად უშუალოდ ოდიშის მთავრის ვამეყ III-ის მიერ იყო დადგენილი, მაშინ ლოგიკურად უნდა და-

1 ბ. ლომინაძე, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის...*, გვ. 177-211, 239-240.

2 ბ. ლომინაძე, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის...*, გვ. 187-200, 239-240; ი. ანთელავა, *ლევან II დადიანი...*, გვ. 69, 124 132; ი. ანთელავა, *ოდიშის სამთავრო...*, გვ. 181, 210, 214.

3 ბ. ლომინაძე, *მასალები დასავლეთ საქართველოს...*, გვ. 129-130; თ. ქორიძე, *აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს)...*, გვ. 144-147.

4 ბ. ლომინაძე, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის...*, გვ. 196-200; ი. ანთელავა, *ლევან II დადიანი...*, გვ. 124; ი. ანთელავა, *ოდიშის სამთავრო...*, გვ. 210.

5 ვ. ბერიძე, *ხობის ტაძრის ისტორიისათვის...*, გვ. 81-82; ვ. აკოფაშვილი, *ქართველი დიპლომატი...*, გვ. 56-61. ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის ხობელ ეპისკოპოსად თუ ხობის მონასტრის წინამძღვრად ყოფნის ქრონოლოგიის თაობაზე ცოტა უფრო განსხვავებული მოსაზრება აქვთ გამოთქმული თინათინ ყაუხჩიშვილსა და გიორგი კალანდიას. კერძოდ, თინათინ ყაუხჩიშვილის აზრით, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი ხობელი ეპისკოპოსისა თუ ხობის მონასტრის წინამძღვრის თანამდებობას ფლობდა 1632-1642 წლებში (თ. ყაუხჩიშვილი, *ხობის წარწერა, „ეკრისი“* (თბილისი, 1988), გვ. 226. შტრ.: თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ფრესკული ისტორიული წარწერები სამეგრელოში, *„ქართული წყაროთმცოდნეობა“*, VII (თბილისი, 1987), გვ. 93-94), ხოლო გიორგი კალანდიას დაკვირვებით, ნიკოლოზს აღნიშნული თანამდებობა ეკავა 1632-1657 წლებში (ვ. კალანდია, *ოდიშის საეპისკოპოსოები...*, გვ. 159-162). სამწუხაროდ, თინათინ ყაუხჩიშვილსა და გიორგი კალანდიას მოხმობილი არ აქვთ არც ერთი წერილობითი ძეგლი, სადაც პირდაპირ ან ირიბად იქნება მითითებული, რომ ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი ხობელი ეპისკოპოსისა თუ ხობის მონასტრის წინამძღვრის თანამდებობას ფლობდა 1632-1639/1640 და 1642/1643-1657 წლებში. შესაბამისად, ჩვენ ჯერჯერობით ვერ გავიზიარებთ მათ მიერ შემოთავაზებულ თარიღებს და ამ ეტაპზე უპირატესობას ვაძლევთ ვახტანგ ბერიძისა და გულჩინა აკოფაშვილის მიერ დადგენილ ქრონოლოგიას (1639/1640-1642/1643 წწ.), რომელიც, თავის მხრივ, კონკრეტული წერილობითი ძეგლების ცნობებითაა შემაგრებული.

ვასკენათ ისიც, რომ ილარიონს მისი კათოლიკოსობის პირველ პერიოდში ანუ 1657-1658 წლებში, წინამორბედი სამი მწვემსმთავრის მსგავსად, რეალური დანიშნულების მქონე საკათოლიკოსო რეზიდენცია იმავე ვამეყ III-ის საგამგებლო ტერიტორიაზე უფრო ზუსტად კი, ოდიშის სამთავროში ჰქონდა.

ზუსტად ანალოგიურ სურათს ვაწყდებით ილარიონის კათოლიკოსობის მეორე პერიოდის ანუ 1669/1672-1673 წლების მოვლენებთან დაკავშირებითაც. კერძოდ, ჟან შარდენის მონათხრობიდან ვიგებთ, რომ მისი დასავლეთ საქართველოში მოგზაურობის დროს კათოლიკოსი ილარიონი არა გელათის მონასტერში, არამედ ოდიშის სამთავროში იმყოფებოდა: ეს უკანასკნელი 1672 წლის ოქტომბერში ლევან III დადიანთან ერთად მასპინძლობდა ოდიშის სამთავროში ჩამოსულ უცხოელ სტუმრებს და მასთან ერთად განიხილავდა ოდიშის ტერიტორიაზე ჩადენილი ძარცვა-ყაჩაღობის ფაქტებს, 1672 წლის ნოემბრიდან კი ოსმალთა მიერ ოდიშის სამთავრო ტახტზე დადგენილი ალექსანდრე ბატონიშვილის მცირეწლოვანი ვაჟის კარზე ვაზირის თანამდებობას ფლობდა და უმაღლესი სახელმწიფო მოხელის სტატუსით განაგებდა ოდიშის სამთავროს. ჟან შარდენის ცნობებს ზედმიწევნით შეესაბამება 1672 წლის ივლის-დეკემბერში შედგენილი „სარწმუნოების აღსარებაც“, რომელიც სწორედ ოდიშის სამთავროს უმაღლეს საერო და სასულიერო იერარქებთან: ოდიშის მთავართან (ლევან III ან ალექსანდრე ბატონიშვილის მცირეწლოვანი ვაჟი) და ოდიშის სამთავროს ეპისკოპოსებთან ერთად დაამტკიცა კათოლიკოსმა ილარიონმა.

მაშასადამე, ვფიქრობთ, არ შეეცდებით, თუკი დავასკვნით, რომ კათოლიკოს ილარიონს მისი მწვემსმთავრობის მეორე პერიოდში ანუ 1669/1672-1673 წლებში, რეალური დანიშნულების მქონე საკათოლიკოსო რეზიდენცია, აგრეთვე, ოდიშის სამთავროში ჰქონდა.

მიღებული დასკვნის შემდეგ გადავწყვიტეთ, საბოლოოდ დაგვეზუსტებინა, ოდიშის სამთავროს, კონკრეტულად, რომელ საეპისკოპოსო კათედრასთან თუ ეკლესია-მონასტერთან იყო მოწყობილი კათოლიკოსი ილარიონის რეზიდენცია. აღნიშნული მიმართულებით კვლევა-ძიების პირველსავე ეტაპზე სრულებით ბუნებრივად დაუშვით ჰიპოთეტური მოსაზრება, რომ 1657-1658 და 1669/1672-1673 წლებში კათოლიკოსი ილარიონის რეზიდენცია განთავსებული იყო წალენჯიხაში, რომელსაც ილარიონი წალენჯიხელი ეპისკოპოსის, წალენჯიხის მონასტრის წინამძღვრისა და წალენჯიხელი მოძღვართმოდღვრის წოდებებით განაგებდა აფხაზეთის კათოლიკოსად აღსაყდრების წინარე ხანებში ანუ 1650-იანი წლების დასაწყისიდან 1657 წლამდე და აფხაზეთის საკათოლიკოსო საყდრის დაკარგვიდან ამ საყდრის მეორედ დაბრუნებამდე პერიოდში ანუ 1658-1661 წლებიდან 1669-1672 წლებამდე.

აღნიშნული ჰიპოთეტური მოსაზრების მართებულების შემოწმების მიზნით, ჩვენ დეტალურად გავეცანით წალენჯიხის ისტორიასა თუ სიძველეებთან დაკავშირებულ სხვადასხვა სამეცნიერო პუბლიკაციებს, თუმცა, ვერ მივაკვლიეთ ვერანაირ მასალას, რომელიც პირდაპირ ან ირიბ მითითებას მოგვაწვდიდა იმის თაობაზე, რომ კათოლიკოსი ილარიონის რეზიდენცია მაინცადაამინც წალენჯიხის საეპისკოპოსო კათედრასა თუ წალენჯიხის მონასტერში იყო მოწყობილი.

აღნიშნული მიმართულებით წარმოებული უშედეგო კვლევა-ძიების შემდეგ ჩვენი ყურადღება ბუნებრივად მიიპყრო ხობის მონასტრის ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიის ცენტრალური კვადრატის ჩრდილო-დასავლეთი ბურჯის აღმოსავლეთ წახნაგზე შესრულებულმა, XVII საუკუნით დათარიღებულმა ფრესკულმა პორტრეტმა, სადაც, როგორც უკვე ვნახეთ ზემოთ, მთელი ტანით არის წარმოდგენილი ხელგანპყრობით მლოცველი კათოლიკოსი ილარიონი.

ვიდრე უშუალოდ კათოლიკოსი ილარიონის პორტრეტზე გადავიდოდეთ, გესურს, ხაზგასმით აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ ხსენებული გამოსახულების გარდა, ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში შესრულებულია კიდევ რამდენიმე ისტორიული პირის ფრესკული პორტრეტი. ამ პორტრეტების შესწავლის შედეგად, დღეისათვის, დადგენილია, რომ აქ გამოსახული უკლებლივ ყველა პირი, როგორც წესი, რაიმე სახით იყო დაკავშირებული ხობის მონასტერთან. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ამ ისტორიულ პირთა ერთი ნაწილი ხობის მონასტრის მეპატრონე ფეოდალი ან მისი ოჯახის წევრი იყო, ხოლო მეორე ნაწილი, მონასტრის მთავარი ტაძრის ქტიტორად, მის მაშენებლად ან მომხატველად გვევლინებოდა. ასე, მაგალითად, ეკლესიის ჩრდილოეთი კედლის აღმოსავლეთ ნაწილში გამოსახული ერისთავთერისთავი და მანდატურთუხუცესი გიორგი დადიანი (XIII-XIV სს.) მონასტრის პატრონი, იმავდროულად კი, ტაძრის მაშენებელი და ქტიტორი იყო<sup>1</sup>; ეკლესიის სამხრეთი კედლის დასავლეთ ნაწილში წარმოდგენილი ერისთავთერისთავი შერგილ დადიანი (XIII-XIV სს.), დედოფალთდედოფალი ნათელი და მათი შვილები, ცოტნე და

<sup>1</sup> ვ. ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის..., გვ. 74-78.

თამარი ხობის მონასტრის პატრონებად გვევლინებოდნენ<sup>1</sup>; ტაძრის ჩრდილოეთ კედელზე, ეკლესიაში შესასვლელი კარის აღმოსავლეთით წარმოდგენილი ოდიშის მთავარი ლევან II დადიანი (XVII ს.), დედოფალი ნესტან-დარეჯანი და ბატონიშვილი მანუჩარი, შერგილ დადიანისა და მისი ოჯახის წევრების მსგავსად, აგრეთვე, ხობის მონასტრის პატრონები იყვნენ<sup>2</sup>; ეკლესიის საკურთხევლის წინ, ბემის ჩრდილოეთ კედელზე გამოსახული ვინმე ხობელი ნიკოლოზი (ვახტანგ ბერიძის დაკვირვებით, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი) (XVII ს.) ეკლესიის მოხატვის ინიციატორი და ქტიტორი იყო<sup>3</sup> და სხვ.

როგორც ვხედავთ, ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში გამოსახული ისტორიული პირები მართლაც რაიმე სახით იყვნენ დაკავშირებული ხობის მონასტერთან. შესაბამისად, სრულებით ცხადია ისიც, რომ ამავე ტაძარში გამოსახული კათოლიკოსი ილარიონიც, ზემოთ ჩამოთვლილი დადიანებისა და ნიკოლოზ ხობელის მსგავსად, უკვეყლად რაიმე სახით უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული ხობის მონასტერთან.

მიღებული დასკვნის შემდეგ, შევეცდებით, გავარკვიოთ, კონკრეტულად, რა სახის კავშირი ჰქონდა კათოლიკოს ილარიონს ხობის მონასტერთან. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, ამთავითვე შეიძლება ითქვას, რომ კათოლიკოსი ილარიონი, თავისი საგვარეულო წარმომავლობით, დადიანების ფეოდალურ სახლს არ ეკუთვნოდა და შესაბამისად, ფრესკულ პორტრეტზე, გიორგი მანდატურთუხუცესის, შერგილ ერისთავთერისთავის, ლევან II-ისა და მათი ოჯახის წევრებისაგან განსხვავებით, გამოსახული არ იყო მისი დადიანობისა თუ ხობის მონასტრის პატრონობის გამო. პარალელურად ამისა, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას ისიც, რომ კათოლიკოსი ილარიონი არც ხობის მონასტრისადმი გაწეული ქტიტორული ღვაწლის გამო იყო გამოსახული ფრესკულ პორტრეტზე. ამ შემთხვევაში, იგი წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო ან ქტიტორის ძირითადი ატრიბუტით, ეკლესიის მოდელით ხელში, ან კიდევ, ქტიტორული შინაარსის განმარტებითი წარწერის თანხლებით, როგორც ამას გიორგი დადიანისა და ნიკოლოზ ხობელის ფრესკულ პორტრეტებზე ვხედავთ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, კათოლიკოს ილარიონსა და ხობის მონასტერს შორის არსებული კავშირ-ურთიერთობების რეალური ხასიათის ასახსნელად, გვრჩება ერთადერთი შესაძლო ვარიანტი. როგორც ჩანს, კათოლიკოსი ილარიონის მწყემსმთავრობის პერიოდში მისი რეალური საკათოლიკოსო რეზიდენცია ხობის მონასტერში იყო და ილარიონის, როგორც ხობის მონასტერში მოსაყდრე აფხაზეთის კათოლიკოსის ფრესკული პორტრეტიც სწორედ ამ განსაკუთრებული შემთხვევის აღსანიშნავად, საგანგებოდ იყო შესრულებული ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიაში.

მიღებული დასკვნის შემდეგ, ჩვენს ყურადღებას ავტომატურად იპყრობს ერთი საინტერესო ფაქტი. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ ზემოთ, რომ კათოლიკოსი ილარიონის წინამოსაყდრე მწყემსმთავრის, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის საკათოლიკოსო რეზიდენცია, სავარაუდოდ, აგრეთვე, ხობის მონასტერში იყო განთავსებული. აღნიშნულ ფაქტზე დაკვირვება, ვფიქრობთ, ირიბად მიგვითითებს იმ გარემოებაზე, რომ ოდიშის სამთავრო კარის მიერ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრად დადგენილი ილარიონისათვის საკათოლიკოსო რეზიდენციად მაინცადა-მაინც ხობის მონასტრის გადაცემა შემთხვევითი მოვლენა სულაც არ იყო. პირიქით, ამგვარი არჩევანის გაკეთებისას ოდიშის სამთავრო კარს, როგორც ჩანს, კარგად ახსოვდა კათოლიკოსი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის ხობის მონასტერში მოსაყდრეობის ფაქტი და ილარიონსაც საკათოლიკოსო რეზიდენციად, სავარაუდოდ, სწორედ ამ ტრადიციის გათვალისწინებით გადასცა ხობის მონასტერი<sup>4</sup>.

ის მოსაზრება, რომ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრად აღსაყდრებული ილარიონის საკათოლიკოსო რეზიდენცია, სავარაუდოდ, ხობის მონასტერში იყო განთავსებული, პირველად გამოთქმული გვექონდა 2002 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში: „XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4-ის) ერთი მინაწერი და აფხაზეთის უცნობი კათოლიკოსი ბართლომე (დაახლ. 1488-1519 წწ.)“. სამწუხაროდ, დასახელებული ნაშრომის გამოქვეყნების დროს ჩვენთვის

<sup>1</sup> ვ. ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის..., გვ. 73-78.

<sup>2</sup> ვ. ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის..., გვ. 74, 81.

<sup>3</sup> ვ. ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის..., გვ. 81-82.

<sup>4</sup> ჩვენი დაკვირვებით, ხობის მონასტერში აფხაზეთის საკათოლიკოსო რეზიდენცია ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილამდე დიდი ხნით ადრე, ჯერ კიდევ, 1470/1474-1553/1554 წლებშიც არსებობდა. ამ ფაქტზე პირდაპირ მიგვითითებს ავსტრიაში, ვენის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერი წიგნების ფონდში მეოთხე ნომრით დაცული 1160 წლის გარეჯული კრებული „სანატრელის“, იგივე Ven.4-ის ერთ-ერთი გვიანდელი მინაწერის ტექსტი, სადაც მოხსენიებულია, დაახლოებით, 1488-1519 წლებში მოღვაწე აფხაზეთის კათოლიკოსი ბართლომე, რომელიც, სავარაუდოდ, სწორედ ხობის მონასტერში მოსაყდრეობდა და შესაბამისად, ხსენებული მინაწერის ტექსტშიც „ხობის კათოლიკოსის“ წოდებით იყო მოხსენიებული: „ს(უ)ლსა კობისა ქათალიკოსისა ბართლომესისა შეუნდგენეს დ(მერთმა)ნ“ (თ. ჯოჯუა, XII საუკუნის გარეჯული კრებულის..., გვ. 117, 131-132).

ცნობილი არ იყო ის ფაქტი, რომ ილარიონმა მეორედაც დაიკავა საკათოლიკოსო საყდარი (1669/1672-1673 წწ.). შესაბამისად, ჩვენ კათოლიკოსი ილარიონის ხობის მონასტერში მოსაყდრობის ფაქტი ავტომატურად დაგუკავშირეთ მისი მწყემსმთავრობის პირველ პერიოდს (1657-1658 წწ.) და გამოვთქვით მოსაზრება, რომ მისი ფრესკული პორტრეტი შესრულებული იყო 1657-1658 წლებში: „სად მოსაყდრობდა ილარიონი? გელათის კათედრა ამთავითვე უნდა გამოირიცხოს. ილარიონი ლიპარიტ დადიანის აქტიური მხარდამჭერი იყო და იმერეთის მეფის წინააღმდეგ პირადად მონაწილეობდა ბანძის ომში. რჩება ხობის საკათოლიკოსო რეზიდენცია. საფიქრალია, რომ ილარიონი სწორედ აქ მოღვაწეობდა. ხობის ტაძარში შესრულებული მისი ფრესკული გამოსახულებაც ამ მოსაზრების დოკუმენტურ დადასტურებას უნდა წარმოადგენდეს“<sup>1</sup>.

აღნიშნული მოსაზრება, ერთი მხრივ, სრულად გაიზიარა, ხოლო, მეორე მხრივ, კიდევ უფრო განავრცო იუზა ხუსკივაძემ თავის 2005 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ხობის ტაძრის XVII საუკუნის მოხატულობა“. ხსენებულ პუბლიკაციაში ავტორი აღნიშნავს შემდეგს: „XVII საუკუნესვე განეკუთვნება ჩრდილო-დასავლეთი კედლის ბურჯის აღმოსავლეთ მხარეს დაცული სასულიერო პირის პორტრეტიც – ასომთავრული წარწერით: „[კათა]ლიკოზ[ი] [ი]ლარიონ“. ილარიონ მღვდელმთავრის პიროვნების დადგენა, თეიმურაზ ჯოჯუას... გამოკვლევით, მხოლოდ ახლახან გახდა შესაძლებელი. მკვლევარის ვარაუდით, ილარიონს აფხაზეთის საკათალიკოსო საყდარი 1657 წელს მიუღია. ლიხთიმერეთის მწყემსმთავრად მას მხოლოდ ერთი წელი მოუწია მოღვაწეობა. ამ ხნის მანძილზე მთელი მისი საქმიანობა ხობის მონასტერთანაა დაკავშირებული – აქაა მისი საკათედრო რეზიდენცია და გასაგებია, ხობის ეკლესიის ქტიტორთა შორის, სწორედ რომ ლევან II დადიანისა და მისი სახლელის პორტრეტულ გამოსახულებათა მახლობლად – ისიც ყოფილიყო წარმოდგენილი\* (\*ამის უფლება ილარიონს კათალიკოსობის გარდა, იმითაც უნდა მოეპოვებინა, რომ მისი პოლიტიკური ორიენტაცია, რომელიც ლევან დადიანის გარდაცვალების შემდგომ განვითარებულმა მოვლენებმაც გვიჩვენა, მუდამ ლევან II-ის მხარდასაჭერად იყო მიმართული...). ეს თუ ასეა, მაშინ შეუძლებელია არ გაჩნდეს კითხვა – 1657 წელს აფხაზეთის კათალიკოსად აღსაყდრებული ილარიონის პორტრეტული გამოსახულება როგორ მოხვდა ხობის ტაძრის იმ რივის მხატვრობაში, რომელიც იმავე XVII საუკუნის, ოღონდ შედარებით ადრეულ პერიოდში, 40-იან წლებშია ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის თაოსნობით შესრულებული (შუალედი ხომ საკმაოდ დროს – დაახლ. 15 წელს მაინც მოიცავს). მოხატულობის ამ ადგილის ზერულე მოხილვითაც ჩანს, აქ რომ ნაღესობის ორი სხვადასხვა ფენაა ერთმანეთს დატანილი. ჩანს (შედარებით თვალნათლივ კათალიკოსის გამოსახულების ქვედა, მარცხენა მონაკვეთზე) მოხატულობის პირველადი ფენის დაკეწილი ზედაპირი, და უკვე, მომდევნოდ, მსუბუქი ნაღესობით დაფარული ის ამჟამინდელი ზედაპირი, სადაც ილარიონ კათალიკოსის ფიგურაა გამოსახული\* (\*მოხატულობის პირველადი ფენის მომდევნოდ შეღებისა და გადაწერის კვალი, აქა-იქ, სხვაგანაც ჩნდება – განსაკუთრებით კი საკურთხეველში მანდილიონის გამოსახულებასა და წმინდა მამების ფიგურებთან არის თვალნათლივ შესამჩნევი). სურათი ნათელია: აფხაზეთის კათალიკოსად ახლად არჩეული მღვდელმთავარი თავს უფლებას აძლევს ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის თაოსნობით მოხატულ ტაძარში უკვე არსებული გამოსახულების სანაცვლოდ, და, რაც ასევე საგულისხმოა, მცირედენი დროის დახანებით, თავისი პორტრეტული გამოსახულება წარმოგვიდგინოს. ამგვარი რამ არცთუ იშვიათია ჩვენი კედლის მხატვრობის მოგვიანო ხანის (XVI-XVII საუკუნეთა) სხვადასხვაგვარ ნიმუშებში – ამ მხრივ, სამაგალითია წითელხევის, მარტვილის, გელათის მთავარი ტაძრის დასავლეთი მკლავისა და იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის მოხატულობანი“<sup>2</sup>.

მას შემდეგ, რაც ზემოთ საბოლოოდ დავადგინეთ, რომ კათალიკოსი ილარიონი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავრის საყდარს ფლობდა არა ერთადერთხელ (1657-1658 წწ.), როგორც ამას ვფიქრობდით აქამდე, არამედ – ორგზის (1657-1658 და 1669/1672-1673 წწ.), აუცილებლად უნდა გადავხედოთ ჩვენს მიერ 2002 წელს გამოთქმულ მოსაზრებას, რომელიც, რაიმე არსებითი კორექტივის გარეშე გაიზიარა იუზა ხუსკივაძემ და გავარკვიოთ, ილარიონის კათალიკოსობის, კონკრეტულად, რომელ პერიოდში: 1657-1658 წლებში თუ 1669/1672-1673 წლებში იყო შესრულებული ხობის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში დაცული ფრესკული პორტრეტი.

აღნიშნული საკითხის გარკვევისათვის, პირველ რიგში, გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ კათალიკოსი ილარიონი ფრესკულ პორტრეტზე გამოსახულია ჭაღარა მოხუცის, დაახლოებით, 55-60 წლის მამაკაცის სახით. მეორე მხრივ, ჩვენ უკვე დავადგინეთ ზემოთ, რომ ილარიონი დაბადებული იყო, დაახლოებით, 1610-იან წლებში, რაც ცალსახად მიგვიითბებს იმაზე, რომ

<sup>1</sup> თ. ჯოჯუა, XII საუკუნის გარეჯული კრებულის..., გვ. 132.

<sup>2</sup> ი. ხუსკივაძე, ხობის ტაძრის XVII საუკუნის მოხატულობა, „საქართველოს სიბეჭდები“, 7-8 (თბილისი, 2005), გვ. 266-267.

ილარიონი მისი კათოლიკოსობის პირველ პერიოდში (1657-1658 წწ.), დაახლოებით, 40-45 წლისა იყო, ხოლო მეორე პერიოდში (1669/1672-1673 წწ.) – დაახლოებით, 55-60 წლისა. თუ ჩვენ ამ ასაკობრივ მონაცემებს შევედარებთ ხობის მონასტრის ფრესკულ პორტრეტზე გამოსახული კათოლიკოსი ილარიონის ასაკს, მაშინ, ვფიქრობთ, ავტომატურად მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ აღნიშნული ფრესკული პორტრეტი შესრულებული იყო ილარიონის კათოლიკოსობის არა პირველ პერიოდში ანუ 1657-1658 წლებში, როგორც ამას აქამდე ვფიქრობდით, არამედ – მეორე პერიოდში ანუ 1669/1672-1673 წლებში, როცა ილარიონი, დაახლოებით, 55-60 წლის ასაკში იყო.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ირკვევა, რომ კათოლიკოს ილარიონს, XVI საუკუნის შუახანებიდან XIX საუკუნის დასაწყისამდე მოღვაწე სხვა აფხაზეთის კათოლიკოსების მსგავსად, საკათოლიკოსო კათედრა, ფორმალურად, გელათის მონასტერში ჰქონდა, თუმცა მისი რეალური საკათოლიკოსო რეზიდენცია, სავარაუდოდ, ერთ-ერთი წინამოსაყდრე მწვემსთავრის, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის საკათოლიკოსო რეზიდენციის მსგავსად, დადიანების სამთავრო კართან მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობების გამო, ოდიშის სამთავროს ტერიტორიაზე მდებარე ხობის მონასტერში იყო განთავსებული. ამ ფაქტის თვალსაჩინო დადასტურებას წარმოადგენს ხობის მონასტრის ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიაში შემორჩენილი კათოლიკოსი ილარიონის 1669/1672-1673 წლების ფრესკული პორტრეტი, რომელიც საგანგებოდ ამ განსაკუთრებული მოვლენის – აფხაზეთის კათოლიკოსის ხობის მონასტერში მოსაყდრეობის ისტორიული ფაქტის აღსანიშნავად იყო შესრულებული.

#### დამოწმებული ლიტერატურა

1. გ. აკოფაშვილი, *ქართველი დიპლომატი ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილი – ნიკიფორე ირბახი (XVII ს.)*, სამეცნიერო-პოპულარული ნარკვევი (თბილისი, 1977).
2. გ. აკოფაშვილი, ჩოლოყაშვილი ნიკოლოზ (ნიკიფორე ირბახი), *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 11, შინდი-ჰუხი (თბილისი, 1987).
3. ი. ანთელავა, *ლევან II დადიანი* (თბილისი, 1990).
4. ი. ანთელავა, ოდიშის სამთავრო ძველ დადიანთა მმართველობის ხანაში, *სამეგრელო, კოლხეთი, ოდიში (არქეოლოგიის, ენათმეცნიერების, ისტორიის, ხუროთმოძღვრებისა და ეთნოლოგიის ნარკვევები)*, ი. ანთელავას საერთო რედაქციით (თბილისი, 1999).
5. გ. არახამია, ცაიშის გულანი და მისი მინაწერები, *საქართველოს ისტორიისა და წყაროთმცოდნეობის საკითხები* (თბილისი, 2009).
6. არჩილი, *თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად*, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, არჩილიანი, ტომი მეორე, გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა (თბილისი, 1937).
7. ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973).
8. თ. ბერაძე, ოდიშის მთავართა ქრონოლოგიური სია, „ანალები“, №2 (თბილისი, 2000).
9. ბერი ეგნატაშვილი, *ახალი ქართლის ცხოვრება, პირველი ტექსტი*, ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, II (თბილისი, 1959).
10. ვ. ბერიძე, კაცხის ტაძარი, *ქართული ხელოვნება, ქართული ხელოვნების ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, 3 (თბილისი, 1950).
11. ვ. ბერიძე, *ძველი ქართველი ოსტატები* (თბილისი, 1967).
12. ვ. ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის, „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 2 (თბილისი, 1973).
13. ნ. ბერძენიშვილი, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო წესწყობილება XIV-XVIII საუკუნეებში, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, V (თბილისი, 1971).
14. კ. ბუაჩიძე, იმერეთის მეფეები, *საქართველოს მეფეები* (თბილისი, 2000).
15. გაბაშვილი ოსე, *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი*, ავტორ-შემდგენელი: ე. გაბიაშვილი, მ. მამაცაშვილი, ა. დამბაშიძე (თბილისი, 2007).
16. პ. გაბისონია, *ქუთაისის საეპისკოპოსოს ისტორია*, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია (თბილისი, 2006).

17. პ. გაბისონია, წაღენჯისის მონასტრის ისტორიიდან, *საქართველოს შუა საუკუნეების ისტორიის საკითხები*, IX (თბილისი, 2008).
18. ე. გაბიძაშვილი, *რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა* (ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური გამოკვლევა) (თბილისი, 1978).
19. ს. გამსახურდია, *სწავლა-განათლება ძველ საქართველოში* (თბილისი, 1975).
20. ბ. გაფრინდაშვილი, გაენათელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, „*ქართველოლოგია*“, №3 (თბილისი, 2008).
21. ბ. გაფრინდაშვილი, ი. კეკელია, გაენათელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, *ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის შრომები*, XVI (ქუთაისი, 2006).
22. დ. გვრიტიშვილი, *ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XV-XVII სს.)*, II (თბილისი, 1965).
23. ბ. გიორგაძე, ახალი დოკუმენტი ნიკოლოზ ირუბაქიძე-ჩოლოყაშვილის შესახებ, „*მნათობი*“, №1, იანვარი (თბილისი, 1960).
24. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტომი პირველი, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა (თბილისი, 1962).
25. გრამატა იმერეთის მეფის ბაგრატ მეოთხისა, რუსეთის მეფე ალექსეი მიხეილოვიჩთან, მიწერილი 1669 წელსა 6 დეკემბერს, „*ცისკარი*“, ივლისი (ტფილისი, 1869).
26. კ. გრიგოლია, ზებედე მღვდელმონაზონი და მისი ანდერძი, *აკადემიკოს ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე*, XVII-B (თბილისი, 1953).
27. დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, I, ბატონყმური ურთიერთობა (XV-XVIII სს.), ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით (თბილისი, 1940).
28. მ. თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით, XIII საუკუნიდგან ვიდრე XX საუკუნემდე* (ტფილისი, 1902).
29. მ. თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თან ახლავს 104 პორტრეტი და ქართულ ძეგლთა რეპროდუქციები, ორი გეოგრაფიული რუკა და მრავალი გამოუქვეყნებელი დოკუმენტი, რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და ჯ. ოდიშელმა* (თბილისი, 1995).
30. ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *ძველი საქართველო*, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, III, ექ. თაყაიშვილის რედაქტორობით (ტფილისი, 1913-1914 წწ.).
31. ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი*, წიგნი მეორე (ტფილისი, 1914).
32. *იერარქია საქართველოს ეკლესიისა, კათალიკოსნი და მღვდელთ-მთავარნი*, შედგენილი მღვდელი პ. კარბელაშვილის მიერ (თფილისი, 1900).
33. ილარიონი, *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ენციკლოპედიური ლექსიკონი*, ავტორ-შემდგენელი: ე. გაბიძაშვილი (ხელმძღვანელი), მ. მამაცაშვილი, ა. ლამბაშიძე (თბილისი, 2007).
34. იმერეთის თავადთა და აზნაურთა ოჯახები, ფოტოტიპირი გამოცემა პროფესორ ზ. ჭუმბურიძის რედაქციით (თბილისი, 1999).
35. იოანე ბაგრატიონი, *შემოკლებით აღწერა საქართველოსა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა ვარებისა, მასალა ისტორიისათვის* (თბილისი, 1997).
36. გ. კალანდია, *ოდიშის საეპისკოპოსოები (ცაიში, ბეღია, მოჭვი, ხობი)* (თბილისი, 2004).
37. გ. კალანდია, წაღენჯისის მონასტრის ქტიტორთა გაღერვა, „*ქართველოლოგია*“, №3 (თბილისი, 2008).
38. ს. კაკაბაძე, *დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები*, I (ტფილისი, 1921).
39. ს. კაკაბაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს სოციალურ და ეკონომიურ ისტორიისათვის, „*საისტორიო კრებული*“, III (ტფილისი, 1928).
40. ს. კაკაბაძე, მასალები იმერეთის სახელმწიფოებრივ მდგომარეობის შესახებ მე-17 საუკუნეში, *საისტორიო მოამბე*, წიგნი I (ტფილისი, 1925).
41. ე. კაჭარავა, ამა ალავერდელი მიტროფანე, „*ანალები*“, №4 (თბილისი, 2009).
42. ი. კეკელია, XVII-XVIII საუკუნეების ცაიშელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიისათვის, *ქუთაისის მუზეუმის მასალები*, XII (ქუთაისი, 2000).
43. კ. კეკელიძე, ნიკიფორე ირბახი – ინიციატორი ქართული სტამბის დაარსებისა რომში, „*ლიტერატურული მემკვიდრეობა*“, I (ტფილისი, 1935).
44. ბ. ლომინაძე, ვედემონ II, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 4, ეგვესი-თუთა (თბილისი, 1979).
45. ბ. ლომინაძე, ფეთვიმე II, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 4, ეგვესი-თუთა (თბილისი, 1979).
46. ბ. ლომინაძე, ზაქარია, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 4, ეგვესი-თუთა (თბილისი, 1979).

47. ბ. ლომინაძე, კათალიკოსი, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 5, თუთია-კოქციელი (თბილისი, 1980).
48. ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს XVII-XVIII საუკუნეთა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის, *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*, 31 (თბილისი, 1954).
49. ბ. ლომინაძე, *ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, სენიორიები*, I (თბილისი, 1966).
50. მაკარი ანტიოქიელი, ცნობები საქართველოს შესახებ, არაბულიდან თარგმნა თ. მარგველაშვილმა, *არმაღანი*, აღმოსავლური მწერლობის ნიმუშები, 3 (თბილისი, 1982), გვ. 112-113.
51. მარი ფელისიტე-ბროსე, ბიობიბლიოგრაფია, ბიოგრაფიული ნარკვევი, შრომების სისტემატური ბიბლიოგრაფია (თბილისი, 1999).
52. მასალა ისტორიისათვის, შემოკლებითი აღწერა საქართველოსა შინა მცხოვრებთა თავადთა და აზნაურთა გვარებისა, რომელნიცა აღწერილ არიან ძველად მეფეთაგანცა და უკანასკნელ მეფისა მიერ ირაკლისა განცა ვითარცა არს მოხსენებულ ტრაკტატსა შინა დადებულსა ოდეს შეეკრა მის დიდებულებას იმპერატრიცა ეკატერინასა, წელსა 1783, „ივერია“; საპოლიტიკო და სალიტერატურო ჟურნალი, წელიწადი მერვე, №IV, დამატება (თბილისი, 1884), გვ. 1-16; №№V-VI, დამატება (თბილისი, 1884 წ.), გვ. 17-48; №№VII-VIII, დამატება (თბილისი, 1884), გვ. 49-80; №№IX-X, დამატება (თბილისი, 1884), გვ. 81-112; №№XI-XII, დამატება (თბილისი, 1884), გვ. 113-140.
53. მასალები მე-17 საუკუნის საქართველოს ისტორიისათვის (საქართველოს აღწერილობა შედგენილი პავლე აღეპოელის მიერ), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ნ. ასათიანმა (თბილისი, 1973).
54. რ. მეტრეველი, *საქართველოს მეფეები და პატრიარქები* (თბილისი, 2010).
55. მოძღვართმოდვარი, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 7, მინორი-პეგუ (თბილისი, 1984).
56. მ. მურუსიძე, ნიკორწმინდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, *ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის შრომები*, XVIII (ქუთაისი, 2008).
57. მცირე ქრონიკები (კინკლოსების ისტორიული მინაწერები), ტექსტები გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ჯ. ოდიშელმა (თბილისი, 1968).
58. გ. მჭედლიძე, მ. კუხუაძე, *ქუთაის-გაენათის ეპარქია (ისტორია და თანამედროვეობა)* (ქუთაისი, 2008).
59. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, XI-XVII საუკუნეების ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით, I, გამოსაცემად მოამზადეს: დ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ, ელ. ცაგარეი-შვილმა, გ. ჯანდიერმა (თბილისი, 1991).
60. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, XI-XVII საუკუნეების ქართული ისტორიული საბუთების მიხედვით, II, გამოსაცემად მოამზადეს: დ. კლდიაშვილმა, მ. სურგულაძემ (თბილისი, 1993).
61. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა (თბილისი, 1975).
62. მ. რეხვიაშვილი, *დასავლეთი საქართველო XVII საუკუნეში (ნარკვევები)* (თბილისი, 1978).
63. მ. რეხვიაშვილი, *იმერეთის სამეფო (1462-1810 წწ.)* (თბილისი, 1989).
64. საქართველოს მოკლე ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა, შედგენილი ს. კაკაბაძის მიერ (ტფილისი, 1920).
65. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H კოლექცია), კ. კეკელიძის საერთო რედაქციით, IV, შედგენილია და დასაბუთდად დამზადებული ელ. მეტრეველის მიერ (თბილისი, 1950).
66. ო. სოსელია, *ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან (სათავადოები)*, I (თბილისი, 1973).
67. ა. ტულუში, ჭყონდიდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიის გარკვევისათვის (მე-17-18 სს.), „*ვერისი*“ (თბილისი, 1988).
68. ა. ფაილოძე, *ხონელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი*, [ხელნაწერი].
69. თ. ქართველიშვილი, *გურიის საეპისკოპოსოები (XV-XIX საუკუნეები)* (თბილისი, 2006).
70. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, I, ქართული ისტორიული საბუთები, IX-XIII საუკუნეები, შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა (თბილისი, 1984).



71. ქართული სამართლის ძეგლები, VI, სასამართლო განჩინებანი (XVIII-XIX საუკუნეები), ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფესორმა ი. დოლიძემ (თბილისი, 1977).
72. თ. ქორიძე, აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) კათოლიკოსები და კათოლიკოს-პატრიარქები, *საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები* (თბილისი, 2000).
73. თ. ქორიძე, XI-XVI საუკუნეების აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) კათოლიკოსთა ქრონოლოგია, „*კლიო*“ (*საისტორიო აღმანახი*), 15 (თბილისი, 2002).
74. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, წიგნი მეორე (1213 წლიდან 1700 წლამდე) (ტფილისი, 1897).
75. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, წიგნი მესამე (1700 წლიდან XIX საუკუნის 60-იან წლებამდე), გამოსაცემად მოამზადეს გ. ჟორდანიამ და შ. ხანთაძემ (თბილისი, 1967).
76. [ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმი], ხელნაწერთა აღწერილობა, II, შედგენილია და დასაბუჯდად მომზადებული მუზეუმის მეცნიერ თანამშრომლის ევ. ნიკოლაძის მიერ, რედაქტორი: ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატი მ. ნიკოლეიშვილი (თბილისი, 1964).
77. თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ფრესკული ისტორიული წარწერები სამეგრელოში, „*ქართული წყაროთმცოდნეობა*“, VII (თბილისი, 1987).
78. თ. ყაუხჩიშვილი, ხობის წარწერა, „*გურისი*“ (თბილისი, 1988).
79. ქ. ჩხატარაიშვილი, ბანძის ბრძოლა 1658, *საქართველო, ენციკლოპედია*, 1, ა-გილდია (თბილისი, 1997).
80. ქ. ჩხატარაიშვილი, ბანძის ბრძოლა 1658, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, 2, ატოცობა-გარიგა (თბილისი, 1977).
81. ქ. ჩხატარაიშვილი, *გურის სამთავრო (პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიური ისტორიის ნარკვევი)*, საკანდიდატო დისერტაცია (თბილისი, 1959).
82. ქ. ჩხატარაიშვილი, ქართული საეკლესიო ორგანიზაციის ისტორიიდან, *საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები*, VI (თბილისი, 1990).
83. პ. ცხვილოელი [პ. კარბელაშვილი], სია აფხაზეთის კათალიკოსთა (1389-1796 წ.), ა) ჭყონდიდელ მიტროპოლიტნი (950-1815); ბ) ქუთათელნი (387-1851 წ.); გ) გენათელნი (1529-1821 წ.), „*მწვემსი*“, №10, 30 მაისი (ქუთაისი, 1892); №11, 15 ივნისი (ქუთაისი, 1892); №18, 30 სექტემბერი (ქუთაისი, 1892); №22, 30 ნოემბერი (ქუთაისი, 1892).
84. *ცხოვრება საქართველოსა (პარიზის ქრონიკა)*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. აღასანიამ (თბილისი, 1980).
85. დ. ჭითანავა, *ეკლესიები და თავდაცვითი ნაგებობები სამეგრელოში (უძველესი დროიდან დღემდე)* (თბილისი, 2010).
86. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Ad კოლექცია, №2251მგ.
87. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Hd კოლექცია, დოკუმენტი №14742.
88. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი წიგნების H კოლექცია, ხელნაწერი №1781.
89. ხობის ყოვლადწმინდა ღვთისმშობლის მიძინების მონასტერი, შემდგენლები: ა. სიჭინავა, გ. ჩიტაია, რედაქტორი: პროფესორი თ. ბერაძე (ხობი-თბილისი, 2000).
90. ხობის მონასტერი და მისი ისტორიული წყარო (1089-1125 წწ.), მღვდელმონაზონ კალისტრატეს მიერ (ახალ-სენაკი, 1894).
91. ბ. ხორავა, ბედიის საეპისკოპოსო, *საისტორიო ძიებანი*, III, წელიწდეული (თბილისი, 2000).
92. ბ. ხორავა, *დადიანთა სამთავრო სახლის ახალი დინასტია* (თბილისი, 2001).
93. ბ. ხორავა, დრანდის საეპისკოპოსო, *მართლმადიდებლობა აფხაზეთში და ეროვნული თვითიდენტიფიკაციის საკითხები*, საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების 2000 წელი, სამეცნიერო კონფერენცია, 2005 წლის 2-4 ნოემბერი, მოხსენებების კრებული, I (თბილისი, 2005).
94. ბ. ხორავა, მოქველ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, *საისტორიო ძიებანი*, I, წელიწდეული (თბილისი, 1998).
95. ბ. ხორავა, *ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში* (თბილისი, 1996).

96. ბ. სორავა, ცაგერელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი, *ქართულ-თურქული კულტურული პარალელები*, I (თბილისი, 2009).
97. ი. ხუსკივაძე, სობის ტაძრის XVII საუკუნის მოხატულობა, „*საქართველოს სიძველენი*“, 7-8 (თბილისი, 2005).
98. ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, წიგნი მეოთხე, XV-XVIII საუკუნეები (თბილისი, 1967).
99. გ. ჯამბურია, დასავლეთი საქართველო XVII საუკუნის პირველ მესამედში, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV, საქართველო XVI საუკუნის დასაწყისიდან XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე (თბილისი, 1973).
100. გ. ჯამბურია, საქართველოს პოლიტიკური ვითარება XVII საუკუნის 30-90-იან წლებში, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV, საქართველო XVI საუკუნის დასაწყისიდან XIX საუკუნის 30-იან წლებამდე (თბილისი, 1973).
101. თ. ჯოჯუა, XII საუკუნის გარეჯული კრებულის (Ven.4-ის) ერთი მინაწერი და აფხაზეთის უცნობი კათოლიკოსი ბართლომე (დაახლ. 1488-1519 წწ.), „*საქართველოს სიძველენი*“, 1 (თბილისი, 2002).
102. M.-F. Brosset, Essai chronologique sur la serie des catholicos d'Aphkhezeth, *Histoire de la Georgie, Depuis l'Antiquite Jusqu'au XIX<sup>e</sup> Siecle*, traduite du Georgien par M.-F. Brosset, membre de l'Academie Imperiale des Sciences, II<sup>e</sup> part., histoire moderne, II<sup>e</sup> livr., addit. XV (Sankt-Petersbourg, 1857).
103. Грузинскія дворянскія грамоты (Материалы для пятаго археологическаго създа), составилъ Дм. Пурцеладзе (Тифлисъ, 1881).
104. Ф. Жордания, *Абхазскіе католикосы (краткій очеркъ изъ исторіи Абхазской церкви)* (Ставрополь, 1893), стр. 3-24.
105. Т. Коридзе, З. Абашидзе, Абхазский (Западногрузинский) Католикосат, *Православная Энциклопедия*, под общей редакцией патриарха Московскаго и всея Руси Алексія II, I, А-Алексій Студит (Москва, 2000).
106. [А. Муравьев], Грузія и Армения, III (Санктъ-Петербургъ, 1848).
107. О религіозномъ и политическомъ состояніи Грузіи до XVII века, статья академика Броссе, перевел М. Селезневъ, *Журналъ Министерства Народнаго Просвещенія*, часть XL, [№12], отдел. II (Санктпетербургъ, 1843).
108. Переписка на иностранныхъ языкахъ грузинскихъ царей съ російскими государями, отъ 1659 г. по 1770 г. (Санктъ-Петербургъ, 1861).
109. Ал. Цагарели, Памятники грузинской старины въ Святой Земле и на Синае, *Православный Палестинскій Сборникъ*, IV, выпускъ первый (Санкт-Петербургъ, 1888).



სურ. 1  
აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი,  
ხოპის მონასტრის ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესია  
(მირიან კელაძის ფოტო)



სქემა 1  
აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონი,  
ხოპის მონასტრის ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესია  
(ოსებ ანდრიაძის სქემა)





სურ. 2  
აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონის შეცდომით დაბეჭდილი ფოტო  
(ფოტოგრაფი: თეოდორ კიუნე (?), 1913 წ., ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი,  
ექვთიმე თაყაიშვილის პირადი საარქივო ფონდი, საქმე №414)





სურ. 3  
აფხაზეთის კათოლიკოსი ილარიონის შეცდომით დაბეჭდილი ფოტოს  
კომპიუტერული ტექნიკის დახმარებით სარკისებურად შებრუნებული ვერსია

**TEMO JOJUA**  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University  
Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology  
National Centre of Manuscripts

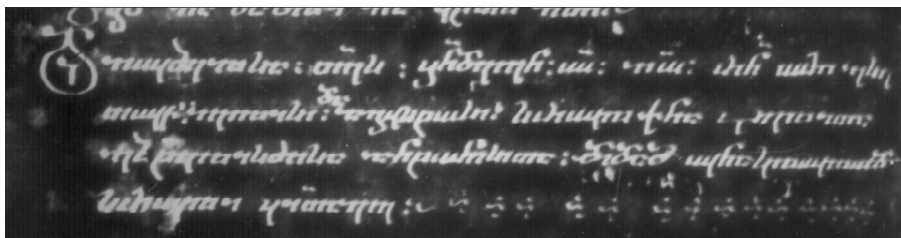
**ILLARION, THE CATHOLICOS OF APKHAZETI**  
**(1657-1658, 1669/1672-1673)**

Name of Illarion, the Catholicos of Apkhazeti (Western Georgia), who carried out his activities in the 17th century, is practically unknown to the scholarship. The presented article to certain extent has filled in the existing gap. Biography of Catholicos Illarion has been reconstructed in all possible details, based on historical and source study analysis of the corresponding written monuments.

**ქართვლები უფლის საფლავზე სამი იერუსალიმური ხელნაწერის  
კოლოფონების მიხედვით (XIV საუკუნე)**

იერუსალიმის ქართული კოლონიის შესახებ არსებული ნარატიული წყაროების სიმწირის ფონზე, ხელნაწერების კოლოფონებს, როგორც ავთენტური წყაროს გამოვლენა-შესწავლას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესო იერუსალიმური ქართული ხელნაწერების ანდერძებია. ჩვენ შევისწავლეთ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფოტოთეკაში დაცული იერუსალიმის მართლმადიდებელი საპატრიარქოს ქართული ხელნაწერების სამი მიკროფირი.

პირველი Jer.Geo №107<sup>1</sup> (ცაგარელი №63)<sup>2</sup> ხელნაწერი შინაარსით, გიორგი მთაწმიდელის რედაქციის ივლის-აგვისტოს თვენია (398 ფ.). მომგებელია თევდორე-თევდა<sup>3</sup> დიდმელი, გადაამწერი ანტონ ებტელის ძე.



სურ. 1. 397v

„დიდუმელსა თ(ევდორ)ეს შ(ეუ)ნდვენ უ(ფალ)ო ღ(მერთ)ო, რ(ომელმ)ან ორი ესე | თუშ(ნი), ივლისი და აგვისტოსი, სრულქ(მ)ნა ჳელითა | ებტელისძისა ანტონისითა, დიდად უნაკლულოდ, | სრული ყ(ოვლ)ითავე“.

ხელნაწერი დაწერილია 1300 წელს (397v). სამახსოვრო მინაწერი დამკვეთის ხელით არის შესრულებული:

„დაიწერა და ვ(ა)ნსრ(უ)ლდა თუშ(ნი) ესე დას(ა)ბ(ა)მოვ(ა)ნ წელთა: | ბერძ(უ)ლ(ა)დ ხყშ, და ქ(ა)რთ(უ)ლ(ა)დ ხშდ, ქ(ორონი)კ(ო)ნსა ფკ. (1300 წელი)“.

თევდა იერუსალიმის მთელ რიგ ხელნაწერებში ჩანს: Jer.Geo. 36, 56, უფლის საფლავზე 1332 წელს გადაწერილ Jer.Geo. №76,<sup>4</sup> 80, 100, 105, 111. ამას გარდა ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრის A კოლექციის №737 ხელნაწერ-პალიმფსესტში.

ხელნაწერს, 397v-398r გვერდებზე, მომგებლის ხელით დაწერილი ორი ანდერძი ერთვის (იხ. სურ. 2, 3, 4)<sup>5</sup>.

„მე, ყ(ოველ)თა ს(ო)ფლ(ა)დ მოსრ(უ)ლთა უც(ო)დვილესმ(ა)ნ და ს(რ)ულიად წაწყმედ(ი)ლ-მ(ა)ნ თ(ევდორ)ე, დავაწერინე ესე თუშ(ნი), ივლის | აგვ(ს)ტ(ო)სი, საიშ(რუსა)ლიმოდ. თუ ღ(მერთ-მ)ან აღარ დრო მ(ო)მცეს წ(ა)სულასა, ვიაჯი ღ(ვთ)ისათ(ვი)ს, ვისსაცა ჳელსა მოიწიოს და სულ-ცა ეგებოდეს, მიაწით იშ(რუსა)ლიმ(მ)ს ჯ(ე)არს | ქ(ა)რთველთა ს(ა)ყ(ო)ფელსა. და ვიაჯი ამ(ა)სცა, ვინცა იჳმ(ა)რებდეთ და ანუ ჰნახოთ წ(ა)რწერილთა ზ(ე)და ძაღლი, | ს(რ)ულიად წ(ა)რწყმედ(ი)ლი ს(უ)ლი ხ(ემ)ი მოიჳს(ე)ნეთ ღ(ო)ცჳ(ა)სა, რ(აით)ა თქვენ | მოვიჳს(ე)ნნ(ეს) ღ(მერთ)მ(ა)ნ ზ(ე)ც(ა)თა ს(ა)ს(უ)ფ(ე)ვ(ე)ლსა მისსა, ა(მი)ნ“ (სურ. №2, 3).

<sup>1</sup> Blake R. Catalogue des Manuscrits Georgiens de la Bibliotheque Patriarcale Grecque Jerusalem – La Revue de L’Orient Chretien, III (XXIII), №3-4 (Paris, 1922-23).  
<sup>2</sup> Цагарели А. Каталог грузинских рукописей монастыря св. Креста, близ Иерусалима; Памятники Грузинской старины в святой земле и на Синае, ППС, т. IV, вып. I (С-Петербург, 1888).  
<sup>3</sup> დაქარაგმებული სახელი თე შეიძლება თევდორედ გაეხსნათ, მაგრამ ხელნაწერებში სადაც სახელი გახსნილია დაწერილი ყველგან თევდა იკითხება. როგორც სხანს თევდა თევდორეს კნინობითი ფორმაა. ამიტომ შეგძენ შემოვლითი სახელს – თევდა, თევდორეს პარალელურად გამოვიყენებთ.  
<sup>4</sup> ხელნაწერის თარიღისათვის იხილეთ: ვ. კეკელია, იონანე ვარძიელის ანდერძის დათარიღებისათვის, I საერთაშორისო სიმპოზიუმი – „ქართული ხელნაწერი“, მოხსენებათა თეხსენები (თბილისი, 2009), გვ. 102-103.  
<sup>5</sup> ანდერძები სრული სახით პირველად ქვეყნდება.



ვინაიდან ხელნაწერი დიდიმელი თევდას დაკვეთით გადაწერილია საიერუსალიმოდ, მაშასადამე შესრულებულია პალესტინის ფარგლებს მიღმა, სავარაუდოდ საქართველოში. ამას გვაფიქრებინებს A-737 ხელნაწერზე თევდას მინაწერების არსებობა, რომელიც მან, ალბათ, საქართველოში ყოფნის დროს გააკეთა. რადგან დიდიმელში სამწერლობო სკოლა არ დასტურდება, ხელნაწერი რომელიმე ქართულ სკრიპტორიუმში უნდა იყოს შესრულებული. ანდერძის თანახმად, თევდას ხელნაწერი იერუსალიმის ჯვრის მონასტრისათვის შეუკვეთავს და თუ იგი ხელნაწერს იერუსალიმში თავად ვერ წაიღებდა ეს მის მაგივრად სხვას უნდა გაეკეთებინა.

მეორე ანდერძი განსხვავებულ ინფორმაციას შეიცავს:

*მე. ს(რულია)დ ც(ო)დვ(ი)ლმ(ან) საპყ(არ)მ(ან) ბერმ(ან) მ(ო)დლ(უა)რმ(ან) | თ(ეველ)რ(ე) და-  
დევ თუშ(ნი) ესე ივლისი და ავგუსტოსი წ(მი)და აღდგ(ო)მ(ა)ს. ხ(ე)მთ(ვი)ს და მშ(ო)ბ(ე)ლთა  
ჩ(ე)მთათ(ვი)ს | შ(ენ)დობ(ა)სა იტყ(ო)დენ აღდგ(ო)მ(ა)ს შ(ინ)ა მე(ო)ფნი ძმ(ა)ნი, და თ(უ)რადმე ქარ-  
თვ(ე)ლნი ადარ იე(ენ)ენ, | ესე წ(ი)გნი მეტოქს დაიდვ(ა)ს და სადაცა საქმარ იყოს. და ვინცა  
იშ(რუსა)ლ(ი)მით სხ(უაგა)ნ წაიღოს, ამაძცა ქ(რის)ტეს ს(ა)ფლ(ა)ვითა მ(ა)დლითა კრ(უ)ლია | და  
წ(მი)დათა მ(ო)ც(ი)ქ(უ)ლთა კანონს(ა)მცა ქუშმა არის. | და ვინცა იკმ(არ)ებდეთ და წ(ა)რ-  
წ(ერ)ილსა ხ[ედა] | შ(ენ)დ(ობ)აჲ სოქვათ, თქ(უ)ენცა შ(ეგინ)დვენ ღ(მერთ)მან, ა(მი)ნ.*

ტექსტიდან ირკვევა, რომ თევდა თვითონ ჩასულა იერუსალიმში<sup>1</sup> და თვენის ხელნაწერი არა ჯვრის მონასტრისათვის, არამედ აღდგომის ტაძრისათვის თავად შეუწირავს, რის აღსანიშნავადაც ხელნაწერს მეორე ანდერძი დაურთო. რას უნდა განეპირობებინა ჯვრის მონასტრისათვის განკუთვნილი ხელნაწრის აღდგომის ტაძრისათვის შეწირვა? ჩვენი აზრით, ეს ფაქტი იმდროინდელმა პოლიტიკურმა ვითარებამ განაპირობა. საქმე ისაა, რომ 1272 წლიდან ჯვრის მონასტერი მეჩეთად იყო ქცეული<sup>2</sup>, დაახლოებით 1299-1300 წლებში კი მონღოლებმა და მათმა მოკავშირე-ქვეშევრდომმა ქრისტიანებმა შეძლეს დროებითი სამხედრო წარმატების მიღწევა და წმინდა მიწა დაიკავეს<sup>3</sup>. როგორც ჩანს თევდას სურვილი ჯვრის მონასტრისათვის თვენის ხელნაწერი შეეწირა, სწორედ ამ პერიოდს ემთხვევა, მაგრამ ვინაიდან პალესტინა და იერუსალიმი, მაშასადამე ჯვრის მონასტერიც, მალევე ისევ ეგვიპტელი მუსლიმების ხელში გადავიდა, თევდამ ხელნაწერის გადაცემა ჯვარისათვის ვეღარ მოახერხა. მონასტრის დაბრუნება ქართველებმა 1310 წელს შეძლეს<sup>4</sup>. ხელნაწერის აღდგომის ტაძრისათვის გადაცემა, სავარაუდოდ, სწორედ 1310 წლამდე, ჯვრის მონასტრის გათავისუფლებამდე უნდა მომხდარიყო. უფლის საფლავის კომპლექსში, XIV საუკუნეში, ქართველები 1308 წლიდან ჩანან. 1308 წლის 5 აპრილს ეგვიპტის სულთნის ნასირ ად-დინ მუჰამადის ნაცვალმა იერუსალიმში გამოსცა ფირმანი, რომელიც იუწყებოდა, რომ წმ. გოლგოთის მიდამოები ქართველებისაა<sup>5</sup>. ძნელი სათქმელია ეს კომპლექსში ქართველების ყოფნის მორიგი ცნობაა თუ 1244 წლიდან ტაძარში ქრისტიანებისათვის დაწესებული შეზღუდული სტატუსის მოხსნის პირველი ოფიციალური აქტი, მაგრამ ჯერჯერობით, აღნიშნული ფირმანი, XIV საუკუნეში უფლის საფლავის კომპლექსში, ქართველების ყოფნის თარიღიანი და დოკუმენტურად დადასტურებული ყველაზე ადრეული ცნობაა. 1316 ან 1320 წლებს შორის ქართველებს გადაეცათ კომპლექსში მდებარე უფლის საფლავის სამლოცველო – წმინდა კუჟუკლია<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> თევდა რომ იერუსალიმში ჩავიდა, ამას ზემოთჩამოთვლილ ხელნაწერებზე მისი მრავალრიცხოვანი მინაწერები ადასტურებს.

<sup>2</sup> XIV-XV სს. არაბი ისტორიკოსების ცნობები საქართველოს შესახებ, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო დ. გოჩოლიეიშვილმა (თბილისი, 1988), გვ. 32.

<sup>3</sup> ამ ფაქტის შესახებ XIV საუკუნის სამი წყარო მოგვითხრობს: ე. სენ ვიქტორი ყაზან ყაენის პირველ ლაშქრობასთან დაკავშირებით გვამცნობს, რომ მონღოლებმა აიღეს იერუსალიმი და ქართველებს გადასცეს – Цагарели А., დასახ. ნაშრომი, გვ. 55. ოქტავ ეპიფანელის მიხედვით „1300 წელს იერუსალიმის ქრისტიანებმა შეძლეს ვლდუ-ნასწაულათ აღდგომა. ყაზანმა სომხეთის მეფეს ის მიწები დაუბრუნა, რომლებიც მას სულთანმა წაართვა, თავის ძმას სირია მისცა, ხოლო ქართველებს იერუსალიმი” – გრ. ფერაძე, უცხოელ პოლიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და დამატებითი შენიშვნები დაურთო გონა ჯაფარიძემ (თბილისი, 1995), გვ. 35-36. სომეხი ქრისტიკოსი ნერსეს პალიენცი აღნიშნავს, რომ ყაზან ყაენმა იერუსალიმი თავისი წმინდა ადგილებით კილიკიის სომხეთის მეფე ჰეთუმს უბოძა – Армянские источники о монголах, Извлечения из рукописей XIII-XIV вв., перевод с древнеармянского, предисловие и примечания А. Г. Галастана (Москва, 1962), გვ. 96. პალიენციის თხრობა სომხური წყლთადრიცხვის 75/1302 (751+551) წლით არის დათარიღებული, მაგრამ იგი ყაზან ყაენის პირველ ლაშქრობას უნდა გულისხმობდეს, როდესაც მონღოლებმა შესძლეს იერუსალიმის აღება.

<sup>4</sup> გ. ჯაფარიძე, როდის დაუბრუნეს ქართველებს მამლუქების მიერ მიტაცებული ჯვრის მონასტერი? შოთა მესხიას 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული (თბილისი, 2006), გვ. 289-299.

<sup>5</sup> გ. ჯაფარიძე, სულთან ბარკუყის ორი ბრძანებულება იერუსალიმის ფრანცისკანელთა სამეურვეოს არქივიდან, ქართული დიპლომატია, წელიწადური 9 (თბილისი, 2002), გვ. 678.

<sup>6</sup> ე. კეკელია, ქრისტიანნი ერები უფლის საფლავის ტაძარში XIV საუკუნეში, აღმოსავლეთი და კავკასია, №5 (თბილისი, 2007), გვ. 68-75.

უფლის საფლავის კომპლექსში ქართველების ყოფნას აღნიშნავს კიდევ ერთი იერუსალიმური ხელნაწერის ანდერძი – Jer.Geo. №37 (ცაგარელით). ხელნაწერი XIX საუკუნის 80-იანი წლების შემდეგ ავსტრიაში გადაიტანეს, დღეს ვენის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში ინახება და სამეცნიერო მიმოქცევაში Ven.Geo. №2 შიფრით არის ცნობილი. ხელნაწერი პალიმფსესტია. ზედა ფენა შინაარსით, მაისის თვის თვენია (138 ფ.). ხელნაწერის პირველ გვერდზე, ტექსტისაგან განსხვავებული ხელით, არის მინაწერი, რომელიც გვაუწყებს, რომ ქრისტეს საფლავისთვის ის მოძღვარ თევდას შეუწირავს:

„ს(რულია)დ ც(ო)დვ(ი)ლმ(ა)ნ საპყ(ა)რმ(ა)ნ ბერმ(ა)ნ, მ(ო)ძღ(უ)არმ(ა)ნ თევდამ(ა)ნ, [დავდევ] | თუწნი ესე მახი ქ(რისტეს) ს(ა)ფლ(ა)ესა შ(ინ)ა, რ(ა)თა მუნ მე(ო)ფნი დ(ი)აკო[ნნი] | ჩ(ე)მთ(ვ)ს და მშ(ო)ბ(ე)ლთა ჩ(ე)მთათ(ვ)ს შ(ენ)დობ(ა)სა იტყ(ო)დენ. და თუ | ქ(ა)რთვ(ე)ლნი აღარ იყ(უ)ნ(ენ) აღდგ(ო)მ(ა)ს, მერმე მეტოქს [დაიდვ(ა)ს] | და ს(ა)დ(ა)ცა საკმარ იყოს. და ვ(ი)ნცა ი(ერო)კსაშ- [ლ]მით სს[უაგან წარიღოს], | ქ(რისტეს) ს(ა)ფლ[ავითა მ(ა)დლითა კრ(უ)ლია და წ(მ)იდათა მ(ო)ც(ი)ქ(უ)ლთა კანონ(სა)მცა \*\*\*\*\*“<sup>1</sup>.

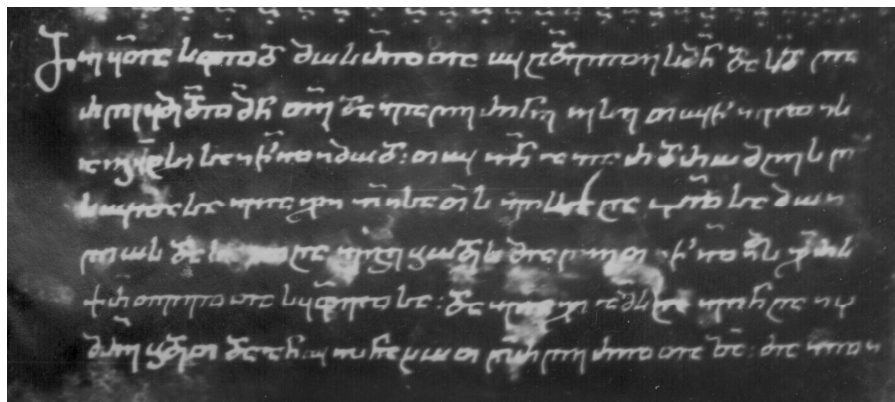
Ven.Geo. №2 თვენის მომგებელი თევდა, ზემოთნახსენები თევდა დიდმელი ვახლავთ. ამაზე, სახელის გარდა, ანდერძის შინაარსი და კალიგრაფიის იდენტურობა მიუთითებს. ამ ეტაპზე გადაჭრით ძნელი სათქმელია ხელნაწერი თევდამ საქართველოდან ჩაიტანა თუ იერუსალიმში ჩასვლის შემდეგ, XIV საუკუნის პირველ მესამედში გადააწერინა, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ რომ წმინდა მიწაზე მან ივლის-ავგისტოს თვენის ხელნაწერი (Jer.Geo №107) ჩაიტანა, გამორიცხული არ არის, რომ მას საქართველოდან თან სხვა ხელნაწერებიც წავლო.

მესამე ხელნაწერი, რომლის ანდერძიც ასევე ადასტურებს უფლის საფლავში ქართველების ყოფნას – Jer.Geo №111 (ცაგარელი №70). ხელნაწერი შინაარსით ზატიკია (154 ფ.). ტექსტს ბოლოში (154v) დამკვეთის ხელით შსრულებული ანდერძი ახლავს:

„მე, ც(ო)დვ(ი)ლმ(ა)ნ, ს(რულია)დ ს(უ)ელაღლმ(ა)ნ, საპყ(ა)რმ(ა)ნ ბერმ(ა)ნ, | მ(ო)ძღ(ვ)არმ(ა)ნ თ(ე)ვდორე, დავდევ ზატიკნი ესე წ(მ)იდა აღდგ(ო)მ(ა)ს, | რ(ა)თა აღდგ(ო)მ(ა)ს შ(ინ)ა მე(ო)ფნი ძმ(ა)ნი ჩ(ე)მთ(ვი)ს და მშ(ო)ბ(ე)ლთა ჩ(ე)მთათ(ვი)ს შ(ენ)დობ(ა)სა იტყ(ო)დენ. და თურადმე ქ(ა)რთვ(ე)ლნი აღარ იყ(უ)ნ(ენ), მერმე მეტოქს დაიდვ(ა)ს და სადაცა საკმარ | იყ(უ)ნენ. და ვინცა იმ(რუსა)დ(ი)მით სს(უ)აგ(ა)ნ წაიღოს, ამაძცა ქ(რისტეს) | ს(ა)ფლ(ა)ვისა მ(ა)დლითა კრულია და მ(ო)ც(ი)ქ(უ)ლთა კანონ(სა)მცა ქუშშე არის, და ვინცა იკმ(ა)რ(ე)ბდეთ და ჩემთვის | შ(ენ)დობა ს(თ)ქ(ვა)თ, თქვენცა შ(ე)გ(ი)ნ(დვენ) დ(მერ)თმან ა(მი)ნ“<sup>2</sup>.

აღდგომის ტაძრის ქართველ მოწესეებს ზატიკის ეს ხელნაწერიც თევდამ შესწირა.

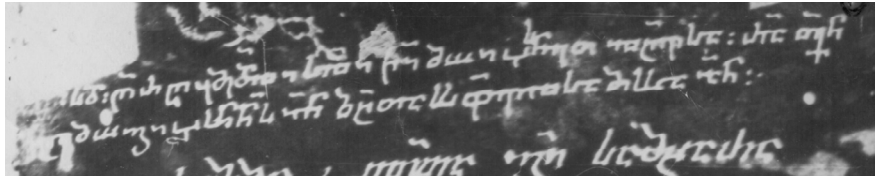
სამივე ხელნაწერის კოლოფონები ქართველების უფლის საფლავში მოღვაწეობის დამადასტურებელი ავთენტური წყაროა. ისინი ადასტურებენ და ავსებენ სხვა წყაროებისა და იმ ევროპელი პილიგრიმების ცნობებს, რომელთა მიხედვითაც, XIV საუკუნის 30-იან წლებამდე კომპლექსში მხოლოდ ქართველების ყოფნა დასტურდება.



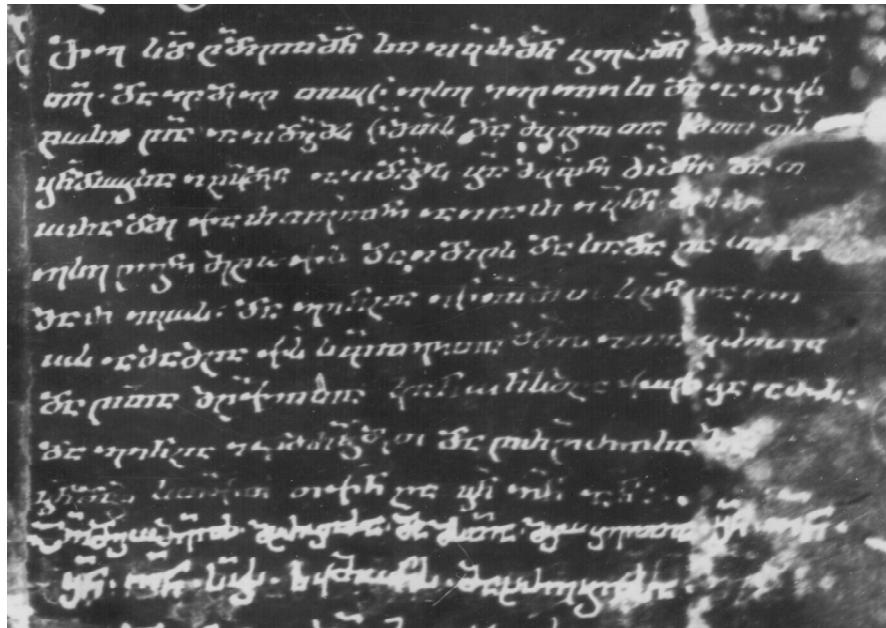
სურ. 2. 397v-398r

<sup>1</sup> ანდერძი სრული სახით გამოქვეყნებულია ორჯერ: ლ. ქაჯაია, ხანმეტი პავიოგრაფიული კრებული, *მრავალთავი*, IX (თბილისი 1981), გვ. 42; *The Old Georgian Palimpsest Codex Vindobonensis georgicus 2*, volume I, in co-operation with Zurab Sarjveladze and Lamara Kajaia, *Monumenta Palaeographica medi aevi, series ibero-caucasica*, edited by Jost Gippert (2007), გვ. IX. ორივე შემთხვევაში გამომცემლების ინტერესს პალიმფსესტის ზედა ტექსტის ქრონოლოგიური ზღვარის დადგენა წარმოადგენდა. ანდერძის ჩვენეული წაკითხვა მცირე კითხვა-სხვაობას შეიცავს.

<sup>2</sup> ანდერძი სრული სახით პირველად ქვეყნდება.



სურ. 3. 398r



სურ. 4. 398r

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. XIV-XV სს. არაბი ისტორიკოსების ცნობები საქართველოს შესახებ, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო დ. გონიოლიშვილმა (თბილისი, 1988).
2. ვ. კეკელია, იოანე ვარძიელის ანდერძის დათარიღებისათვის, *I საერთაშორისო სიმპოზიუმი – „ქართული ხელნაწერი“*, მოხსენებათა თეზისები (თბილისი, 2009).
3. ვ. კეკელია, ქრისტიანი ერები უფლის საფლავის ტაძარში XIV საუკუნეში, *ადმოსავლეთი და კავკასია*, № 5 (თბილისი, 2007).
4. გრ. ფერაძე, *უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ*, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და დამატებითი შენიშვნები დაურთო გონა ჯაფარიძემ (თბილისი, 1995).
5. ლ. ქაჯაია, ხანმეტი ჰაგიოგრაფიული კრებული, *მრავალთავი*, IX (თბილისი, 1981).
6. გ. ჯაფარიძე, როდის დაუბრუნეს ქართველებს მამლუქების მიერ მიტაცებული ჯვრის მონასტერი? *შოთა მესხიას 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული* (თბილისი, 2006).
7. გ. ჯაფარიძე, სულთან ბარკუკის ორი ბრძანებულება იერუსალიმის ფრანცისკანელთა სამეურვეოს არქივიდან, *ქართული დიპლომატია, წელიწდეული*, 9 (თბილისი, 2002).
8. *Армянские источники о монголах, Извлечения из рукописей XIII-XIV вв.*, перевод с древнеармянского, предисловие и примечания А. Г. Галастяна (Москва, 1962).
9. Цагарели А., Каталог грузинских рукописей монастыря св. Креста, близ Иерусалима, *Памятники Грузинской старины в святой земле и на Синае*, ППС, т. IV, вып. I (С-Петербург, 1888).
10. Blake R., *Catalogue des Manuscrits Georgiens de la Bibliotheque Patriarcale Grecque Jerusalem – La Revue de L'Orient Chretien*, t.III (XXIII), №3-4 (Paris, 1922-23).
11. *The Old Georgian Palimpsest Codex Vindobonensis georgicus 2*, volume I, in co-operation with Zurab Sarjveladze and Lamara Kajaia, *Monumenta Palaeographica medi aevi, series ibero-caucasica*, edited by Jost Gippert (2007).

**VLADIMIR KEKELIA**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Phd.  
National Centre of Manuscripts Specialist

## GEORGIANS IN THE HOLY LAND ACCORDING TO THE COLOPHONS OF THE THREE JERUSALEM MANUSCRIPTS (14TH C.)

As we do not have narrative rich sources about the Georgian community in Jerusalem, studying colophons has one of the most important importance. In this regard it is interesting colophons of the Georgian manuscripts of Jerusalem. In the present paper are published four colophons of the Jerusalem manuscripts \_ Jer.Geo №107; Ven.Geo. №2; Jer.Geo №111, from which three are publishing at first. These three manuscripts were devoted to the Georgian community on the church of Holy Sepulchre by the priest Tevda from Dighomi in the first thirty years of the 14th c. The colophons of these three manuscripts are identifying authentic source of the Georgians existence and activities in the church of Holy Sepulchre. These documents reflects political processes that were on the Holy Land in that period of time. The colophons certify and complements other sources and pilgrims references about the existence of Georgians in the church of Holy Sepulchre.

კიდევე ერთხელ მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემულ  
1465-1467 წლების საბუთში მოხსენიებული სამონასტრო  
წოდების „მეპართლომი“-ს შესახებ

ქართლ-იმერეთის მეფე ბაგრატ VI-ის (1466-1478 წწ.) მიერ მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი 1465-1467 წწ.-ში გაცემულია ფრიად საინტერესო შეწირულობის საბუთი<sup>1</sup>. საბუთის დედანი დაკარგულია. მის შესახებ მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივის №1451 ფონდში<sup>2</sup> დაცული საქმე №16. ეს არის XIX ს-ში შედგენილი „სია საბუთთა, რომელთაებრცა შეწირულ არიან იმერეთის სობორთა ეკლესიებთა და მონასტრებთა-დმი სხვა და სხვა გუარნი ქონებანი და ყრმანი, შედგენილი კომიტეტს შინა, დაწესებულსა საეკლესიოთა გუჯრებთათვის იმერეთის ეპარხიისათა“<sup>3</sup>. საქმე №16-ში აღწერილი 547-ე საბუთი წარმოადგენს მთის წმ. გიორგის მონასტრის საბუთის დედანს<sup>4</sup>. ანოტაციის ტექსტი შედგება ორი ნაწილისგან: პირველ ნაწილში აღწერილია საბუთის რაობა და ტექსტის შინაარსი, ხოლო მეორე ნაწილში საუბარია გუჯრის დედნის გარეგნობაზე და ფიზიკურ მდგომარეობაზე<sup>5</sup>.

დღეისათვის ამ დოკუმენტის ტექსტი გამოქვეყნებულია სულ ცხრაჯერ, აქედან ოთხჯერ სრული სახით, ოთხჯერ არასრული სახით და ერთხელ ანოტაციის სახით.

საბუთის ტექსტი პირველად გამოქვეყნდა 1897 წ-ს, თ. ჟორდანიას მიერ, შემოკლებული სახით. აღნიშნული პუბლიკაცია ემყარებოდა გუჯრის ორ დაზიანებულ პირს, რომლებიც იმერეთიდან იყო ჩამოტანილი. დოკუმენტის დედნისათვის თ. ჟორდანიას ვერ მიუკვლევიან<sup>6</sup>. ამ პუბლიკაციით სხვადასხვა დროს ისარგებლეს მეცნიერებმა – ივ. ჯავახიშვილმა<sup>7</sup>, გ. ბოჭორიძემ<sup>8</sup> და ს. კაკაბაძემ<sup>9</sup>, მ. გოგსაძემ<sup>10</sup>. სამწუხაროდ, თ. ჟორდანიას არ უთითებს ამ პირების შემდგომი დაცულობის ადგილს, თუმცა, ჩემი დაკვირვებით, საბუთის ეს პირები თბილისში, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ქართული ისტორიული დოკუმენტების Sd ფონდში ინახება შიფრით Sd-2898 და Sd-2899. ამჟამად აღნიშნულ პირებს უტარდებათ რესტავრაცია<sup>11</sup>.

მთის წმ. გიორგის საბუთის ტექსტი მეორედ გამოქვეყნდა 1913 წელს, სარგის კაკაბაძის მიერ. პუბლიკაციაში გამოყენებული იყო დოკუმენტის ორი პირი. აქედან, ერთი ქალაქდზე დაწერილი პირი, რომელიც მეცნიერს ნიკორწმინდის ტაძრის საბუთებში უპოვნია, გადაწერილი იყო 1806 წ-ის 29 სექტემბერს, გელათის არქიმანდრიტის ზაქარიას<sup>12</sup> მიერ იმერეთის მეფე სოლომონ

<sup>1</sup> დათარიღება ჩემია. იხ.: ნ. ქლენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის საბუთის თარიღის დაზუსტებისათვის, *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, XII (თბილისი, 2010), გვ. 144-154.

<sup>2</sup> ფონდის რაობა: „Коллекция регистров древнегрузинских грамот и гуджаров, составленных Грузино-Имеретинской синодальной канторой. Ф. 1451, ед. хр. 20, 1089-1845 гг. Коллекция создана из документов, изъятых из фонда Грузино-Имеретинской синодальной канторы в 1923 году. Регистры представляют собой изложение содержания 4184 документов, принадлежащих разным монастырям, церквям и духовным лицам. Часть документов составлена на тюркском и персидском языках“ (Центральный государственный исторический архив, Путеводитель, второе уточненное и дополненное издание (Тбилиси, 1976), გვ. 268).

<sup>3</sup> საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს ეროვნული არქივის ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი №1451, საქმე №16, გვ. 1.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 436-439.

<sup>5</sup> აღნიშნული აღწერილობის ძალზედ შემოკლებული ტექსტი ჩართული აქვს თავის ნაშრომში ამბროსი ხელაიას (ა. ხელაია, მოგზაურობა რაჭა-ლეჩხუმში, ჭელიძის ვარიანტი „ქართლის მოქცევისა“, I, *მწიგნობრობა ქართული*, ტომი XII (თბილისი, 2011), გვ. 409). ანოტაციის სრული ტექსტი და ფოტო-მასალა 2011 წელს გამოვაქვეყნე (ნ. ქლენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრის 1465-1467 წწ.-ის საბუთის დედნისა და პირების ურთიერთმიმართებისათვის (საბუთის შემორჩენილი პირები, სამეცნიერო გამოცემები და XIX ს-ის უცნობი ანოტაცია), *საქართველო და ქრისტიანობა* (თბილისი, 2011), გვ. 95-122).

<sup>6</sup> *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებლები დაურთო თ. ჟორდანიამ, II (1213 წლიდან 1700 წლამდე)* (ტფილისი, 1897), გვ. 307-309.

<sup>7</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, III (თბილისი, 1982), გვ. 372.

<sup>8</sup> გ. ბოჭორიძე, *იმერეთის ისტორიული ძეგლები* (თბილისი, 1995), გვ. 87-88.

<sup>9</sup> ს. კაკაბაძე, *სასისხლო სიგელების შესახებ, საისტორიო მოამბე*, №2 (თბილისი, 1924), გვ. 247.

<sup>10</sup> მ. გოგსაძე ამ საბუთს იმოწმებს, თუმცა, ცდება, როდესაც მთის წმ. გიორგის მონასტრის აივივებს გელათის წმ. გიორგის მონასტერთან (მ. გოგსაძე, *ნარკვევები გელათის ძეგლის ისტორიიდან* (თბილისი, 1949), გვ. 52-53).

<sup>11</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Sd კოლექცია, საბუთები №2898 და №2899.

<sup>12</sup> ზაქარია არქიმანდრიტის ბიოგრაფიის შესახებ ცნობებს ვხვდებით მის წერილებში იმერეთის ყოფილ დედოფალ ანნას მიმართ და მის მიერ გადაწერილი ოთხთავის ანდერძში (*ზაქარია არქიმანდრიტის და ოსე გაბაშვილის წერილები იმერეთის ყოფილ დედოფალ ანნას მიმართ (1814-1824 წწ.)*, *პუბლიკატორი და რედაქტორი ს. კაკაბაძე* (თბი-

II-ის (1789-1810 წწ.) ბრძანებით<sup>1</sup>. ეს პირი მოგვიანებით, 1922 წელს, გიორგიევსკში დაიკარგა<sup>2</sup>. რაც შეეხება მეორე პირს, რომელიც ს. კაკაბაძეს ფრანგი ქართველოლოგის – მარი ბროსეს ნაქონ ქალაქებში უნახავს, ის პეტერბურგის აზიური მუზეუმის საკუთრებას წარმოადგენდა. ეს პირი, ტექსტობრივი თვალსაზრისით, გაცილებით ღარიბი ყოფილა ვიდრე ზაქარია არქიმანდრიტის გადაწერილი პირი, თუმცა, აზიური მუზეუმის ამ კოპიოში დაცული ყოფილა სიგლის ბოლო ნაწილი ალექსანდრე იმერთა მეფისა (1478-1510 წწ.) და კოსტანტინე ქართლის მეფის (1466-1505 წწ.) დამტკიცებებით, რაც არ მოიპოვება ზაქარია არქიმანდრიტის გადაწერილ პირზე. ამის გამო, ს. კაკაბაძის ამ პუბლიკაციაში გამოქვეყნებული გუჯრის ძირითადი ტექსტი დამყარებული იყო 1806 წლის პირზე, ხოლო მისი „ბოლო მინაწერები“ – პეტერბურგის აზიურ მუზეუმში დაცულ პირზე<sup>3</sup>.

მთის წმ. გიორგის საბუთის ტექსტი მესამედ გამოქვეყნდა 1924 წ-ს, კვლავ ს. კაკაბაძის მიერ. აღნიშნული პუბლიკაცია ემყარებოდა მის მიერ ქუთაისის მუზეუმში ახლად აღმოჩენილ ტყავზე დაწერილ გუჯრის ძველ პირს, რომლის შექმნის პერიოდი „პალეოგრაფიული თვისებების“ მიხედვით, მკვლევარმა „მე-16 საუკუნის ნახევრით ან მეორე ნახევრით“ დაათარიდა. სარგის კაკაბაძის აზრით, ზაქარია არქიმანდრიტის მიერ გადაწერილი პირი ამ ახლად მოპოვებულ პირისაგან დამოუკიდებლად ყოფილა შესრულებული<sup>4</sup>. აქვე აღნიშნავ, რომ პუბლიკაციაში საბუთის აღდგენილი სრული ტექსტი ზედმიწევნით სანდოდ მიმანია. ს. კაკაბაძის ამ პუბლიკაციით მეორჯერ ვისარგებლეთ<sup>5</sup>.

ტყავის ეს საბუთი დღესაც ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ მუზეუმში ინახება სარეგისტრაციო ნომრით K-608<sup>6</sup>. პირის აღწერილობა: ეტრატე; გრავნილი; შედგება ექვსი კეფისგან; ზომები: 130,5X17,5 სმ.; ტექსტი შესრულებულია მუქი ყავისფერი მელნით; განკვეთილობის ნიშანი: ორწერტილი თითქმის ყოველი სიტყვის შემდეგ; ყოველი კეფის კიდის გაყოლებაზე აღინიშნება მცირე ზომის ნასვრეტები, საგარაუდოდ სტრიქონების დახაზვის დროს წარმოშობილი. ეს პირი გამოვიყენე ოთხ პუბლიკაციაში<sup>7</sup>.

1967 წ-ს საურმაგ კაკაბაძემ გამოაქვეყნა მთის წმ. გიორგის გუჯრის ანოტაცია. პუბლიკაცია დამყარებული იყო პეტერბურგის აზიურ მუზეუმში დაცულ 1840 წ-ს გადაწერილ პირზე<sup>8</sup>,

---

ლისი, 1959); ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q) კოლექციისა, ტომი II, შედგენილი და დასაბუთებულია დამზადებული თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ელ. მეტრეველის, ლ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ, ილ. აბულაძის რედაქციით (თბილისი, 1958), გვ. 305).

<sup>1</sup> ამ საბუთზე ერთად მოთავსებული ყოფილა ბაგრატ III-ის (1510-1565 წწ.) მიერ ნიკორწმინდის საეპისკოპოსო კათედრის დაფუძნების 1534 წლის საბუთის პირი და ასევე ჩვენთვის საინტერესო საბუთის პირი. აქვე აღნიშნავ, რომ ს. კაკაბაძე ნიკორწმინდის საეპისკოპოსოს დაარსებას ათარიღებს 1544 წლით (ს. კაკაბაძე, *ბაგრატ, უცნობი მე-XIV საუკუნის რაჭა-არგვეთის მფლობელი* (ტფილისი, 1913), გვ. 3). ზოგიერთი მეცნიერი ამ მოვლენას 1434 წლით ათარიღებდა, თუმცა, ამ მოსაზრების მცდარობა საფუძვლიანად დასაბუთა გიორგი ბოჭორიძემ და ეს მოვლენა 1534 წლით დაათარიდა (გ. ბოჭორიძე, *რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები* (თბილისი, 1994), გვ. 94).

<sup>2</sup> ს. კაკაბაძე, სასისხლო სიგელების შესახებ..., გვ. 247. ამ და სხვა საბუთების გიორგიევსკში განადგურების ამბავს ს. კაკაბაძე ვრცლად აღწერს საკუთარ სამიწიან ნაგარიშში (მოხსენება ს. კაკაბაძისა, განათლ. სახალხო კომისარის სახელზე წარდგენილი, ჩრდილ. კავკასიიდან არქივებისა და სამუზეუმო კოლექციების რეევაკუაციის შესახებ 1923 წ., *საისტორიო მთაბგე*, №1 (ტფილისი, 1924), გვ. 272-281).

<sup>3</sup> ს. კაკაბაძე, ბაგრატ, უცნობი XIV..., გვ. 3-4.

<sup>4</sup> ს. კაკაბაძე, სასისხლო სიგელების შესახებ... გვ. 247-254. აქვე, უნდა აღნიშნო, რომ 1924 წლის პუბლიკაციაში სარგის კაკაბაძე ზაქარია არქიმანდრიტის გადაწერილ პირს ერთგან 1806 წლით ათარიღებს (იქვე, გვ. 247), ხოლო მეორეგან – 1809 წლით (იქვე, გვ. 248). ჩემი აზრით, ეს შეუსაბამობა 1924 წლის პუბლიკაციის ბეჭდვისას გაპარული შეცდომაა.

<sup>5</sup> ნ. ჟღენტი, „მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემულ XV ს-ის გუჯარზე, მონასტრისადმი შეწირულობის გამტკიცების, საბუთის განმარტებული და ახლად დამტკიცებული პირების მიერ შესრულებული მინაწერების შესახებ, *ქრისტიანობის კვლევები*, №2 (თბილისი, 2009), გვ. 89-104; ნ. ჟღენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის გუჯარში მოხსენიებული „მეზარტლომე“-ს ვინაობის შესახებ, *ქრისტიანობის კვლევები*, №3 (თბილისი, 2009), გვ. 117-126).

<sup>6</sup> ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმი, სიგელი K-608. ამ დოკუმენტის დათარიღება პროფესორ ვალერი სილოგავას ვთხოვეთ, რომელმაც საბუთი, პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით, XV საუკუნის მეორე ნახევრით და XVI საუკუნის დასაწყისით დაათარიდა. აღნიშნულ დათარიღებასა და სხვა არგუმენტებზე დაყრდნობით, იმ დასკვნამდე მივედი, რომ K-608 პირის შექმნის პერიოდი 1484-1491 წლებია (ნ. ჟღენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრის 1465-1467 წწ-ის..., გვ. 104-105).

<sup>7</sup> ნ. ჟღენტი, შ. ორმოცაძე, საინტერესო ფაქტი რაჭის ორი მონასტრის ისტორიიდან, *საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია დიდაქრობა (მასალები)* (ბათუმი, 2010), გვ. 445-446; ნ. ჟღენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის საბუთის..., გვ. 144-154; ნ. ჟღენტი, იმერთა მეფის ბაგრატ III-ის (1510-1565 წწ.) და მისი ძმის ვახტანგის დაბადების თარიღის დაზუსტებისათვის, *გალერი სილოგავა (მოვლენები, სამეცნიერო სტატიები)* (თბილისი, 2011), გვ. 111-115; ნ. ჟღენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრის 1465-1467 წწ-ის..., გვ. 109-118 (აღნიშნულ პუბლიკაციაში პირველად გამოქვეყნდა ამ პირის ფოტოები).

<sup>8</sup> მომეავს ციტატა საურმაგ კაკაბაძის ნაშრომის ფონდების რაობის განმარტების ნაწილიდან: „H16(G28; H39) Сборник копий 15 грамот XV-XVIII вв., переписанных в 1840 г.“ (Какабадзе С., *Грузинские документы института народов азии* (Москва, 1967), გვ. 375).

სარეგისტრაციო ნომრით H16(G28; H39)-2.Лл.13-16<sup>1</sup>. ეს სწორედ ის პირია, რომელიც ს. კაკაბაძეს მარი ბროსეს ნაქონ ქალაქებში უნახავს<sup>2</sup> და 1913 წ-ის პუბლიკაციაში გამოიყენა (იხ. ზემოთ).

ამგვარად, მთის წმ. გიორგის საბუთის არსებული სხვადასხვა მეცნიერის პუბლიკაცია ეყრდნობა საბუთის ხუთ პირს. ესენია:

1-2. თედო ჟორდანიას ხელთ არსებული ორი პირი, იგივე Sd-2898 და Sd-2899.

3. სარგის კაკაბაძის ხელთ არსებული ზაქარია არქიმანდრიტის მიერ 1806 წ-ს გადაწერილი ერთი პირი.

4. პეტერბურგის აზიურ მუზეუმში დაცული ერთი 1840 წ-ის პირი, იგივე H16(G28; H39)-2.Лл.13-16.

5. სარგის კაკაბაძის ხელთ არსებული ქუთაისის მუზეუმში დაცული ერთი პირი, იგივე K-608<sup>3</sup>.

თვით საბუთი წარმოადგენს დავით აღმაშენებლის და მისი ძის დემეტრეს ძველი შეწირულობის საბუთის განახლების აქტს, რასაც ვგებულობთ საბუთის ტექსტიდანვე. მეფე ბაგრატის ხშირად იმოწმებს სხვადასხვა საკითხს სწორედ ამ ძველი საბუთიდან, რომელიც, სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ შემორჩენილა<sup>4</sup>.

სანამ ჩვენთვის საინტერესო საკითხის განხილვაზე გადავალ, საჭიროდ მიმაჩნია ორიოდ სიტყვით შევეხო მთის წმ. გიორგის მონასტერს.

სად მდებარეობს ტერიტორიულად მთის წმ. გიორგის მონასტერი?

ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით: „სამკრთო წონილამ წამოსული მთა დასავლეთად აღმოსავლეთიდაჲ, ვიდრე არპანისა და დღნორამდე, გაჭრილი რიონისაგან მუნ. და მთასა ამას საერთოდ უწოდებენ რაჭის მთას, ხოლო განყოფით ზეით წმიდის გიორგისას, მერმე გაჭრილს ნაქერალას, ველევს...“<sup>5</sup>.

მთის წმ. გიორგის მონასტერი, რომელიც დღეს ლეკნარის, ასევე „მთასყდარის“ სახელწოდებითაა ცნობილი სამეცნიერო ლიტერატურაში, ქვემო რაჭაში, რაჭის ქედის უკიდურეს სამხრეთ კალთაზე, მაღალ კლდეზეა აღმართული და თარიღდება დაახლოებით IX ს-ის II ნახევრიდან X ს-ის I ნახევრით, მთავარი ნაგვის ჩრდილოეთ მინაშენი X ს-ის დასასრულით ან XI ს-ის პირველი მესამედით, დასავლეთ მინაშენი კი უფრო მოგვიანო პერიოდით. მონასტრის ჩრდილო-დასავლეთით ხვამლის მთაა აღმართული. სამხრეთ-აღმოსავლეთით კი ნაქერალას მთაა, რომლის გაგრძელებასაც წარმოადგენს ლეკნარი<sup>6</sup>.

გუჯრის ტექსტის განხილვისას ვსარგებლობ ზემოხსენებული ქუთაისის მუზეუმში დაცული K-608 საბუთის ტექსტით, ხოლო საკონტროლოდ ვიყენებ სხვა პირების გამოცემებს.

გუჯარი ღიდად მნიშვნელოვანია მონასტრისადმი შეწირულობის გამღები, საბუთის განმაახლებელი და ახლად დამამტკიცებელი პირების მიერ შესრულებული მინაწერებით, რასაც ვრცელი წერილი უკვე მივუძღვენი<sup>7</sup>.

ამ ნაშრომში კიდევ ერთხელ მსურს ყურადღება გავაძახვილო საბუთში მოხსენიებული ვინმე „მებართლომე“-ს შესახებ<sup>8</sup>.

საბუთში სამჯერ იხსენიება საისტორიო მეცნიერებაში უცნობი მოხელე „მებართლომე“. უდავოა, რომ სახელწოდება „მებართლომე“ იწარმოება საკუთარი სახელი „ბართლომე“-სგან. ამ

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 209-210.

<sup>2</sup> მომყავს ციტატა იგივე ნაწილიდან: „М. Броссе получил эти копии 17 октября 1853 г. (запись М.Броссе, л.1а)“ (იქვე, გვ. 375).

<sup>3</sup> უფრო ვრცლად საბუთის დედანზე და პირებზე იხ.: ნ. ულენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრის 1465-1467 წწ-ის..., გვ. 95-122.

<sup>4</sup> საბუთის ახლად დადგენილი ტექსტი, მისი რაობა და შედგენილობა იხ. ნ. ულენტი, მთის წმ. გიორგის საბუთი 1465-1467 წლებსა (დადგენილი ტექსტი და კლასიფიკაცია), ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პუბლიკაციური მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, IV (თბილისი 2011), გვ. 204-216.

<sup>5</sup> ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973), გვ. 769.

<sup>6</sup> გ. ბოჭორიძე, იმერეთის... გვ. 85-90; მ. დვალი, ლეკნარის წმ. გიორგის ეკლესია, მცნე, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო, №4 (თბილისი, 1968), გვ. 155-165; თ. ბერაძე, რაჭა (თბილისი, 1983), გვ. 119-120; ვ. გობუჯიშვილი, რაჭის მონასტრები (თბილისი, 2006), გვ. 38. ქვემოთ იხ. ხელოვნებათმცოდნე მ. დვალის მიერ 1956 წელს გადაღებული ფოტო.

<sup>7</sup> ნ. ულენტი, „მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემულ XV ს-ის გუჯარზე..., გვ. 89-104. აქვე აღვნიშნავ, რომ კვლევის დასკვნა ამ საკითხის თაობაზე მცდარი აღმოჩნდა, რაშიც დაგრწმუნდი ზემოხსენებული დედნის აღწერილობის აღმოჩენის შემდეგ. ახალი დასკვნების შესახებ ამ საკითხის გარშემო ვისაუბრებ ჩემს ერთ-ერთ მომავალ ნაშრომში.

<sup>8</sup> აღნიშნულ საკითხს ერთხელ უკვე მივუძღვენი პუბლიკაცია (ნ. ულენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემულ XV საუკუნის გუჯარში მოხსენიებული..., გვ. 117-126), თუმცა, კვლევა ძალზედ არასრული აღმოჩნდა ახალი აღმოჩენების ფონზე.



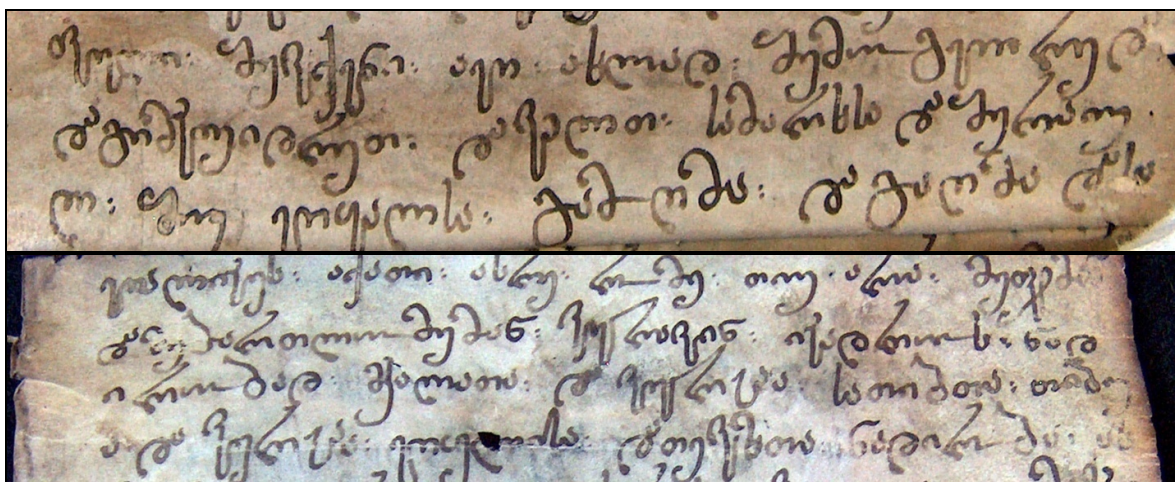
ტერმინში ყურადღებას იქცევს პრეფიქსი „მე“. როგორც წესი ამ პრეფიქსის მქონე ტერმინები ძველად აღნიშნავდნენ გარკვეულ საერო თანამდებობებს, მაგალითად, მესტუმრეთუხუცესი, მეჭურჭლეთუხუცესი, მეაბჯრე და ა.შ. ასევე ამ პრეფიქსიანი ტერმინით აღინიშნებოდა საეკლესიო თანამდებობის მქონე პირები, მაგალითად, მეძღუმიე, მეიერუსალიმე.

მართალია, საბუთის ტექსტი შინაარსობრივად არ გვაძლევს შესაძლებლობას ზუსტად დავადგინოთ „მეხართლომე“-ს ვინაობა და რაობა, თუმცა, შეძლებისდაგვარად მაინც ვეცდები ამ და სხვა საინტერესო საკითხების დადგენას.

საბუთის ტექსტში, ვრცელი შესავლის (arena) შემდეგ, ჩამოთვლილია მეფე ბაგრატ VI-ის მიერ მონასტრისადმი შეწირული სოფლები და გლეხები. მოგვაქვს ტექსტის ჩვენთვის საინტერესო სამი მონაკვეთი.

### 1. პირველი მონაკვეთი

„აჲ ახლად შემოვწირეთ და <sup>14</sup> დავიმკუიდრეთ დვალთ სამარხსა და შარეუ<sup>15</sup>ლას შუა<sup>16</sup>წყალსა გამოღმა და ვაღმა, და სა<sup>17</sup>წადიკეს აქეთი, ასრე რომე, თუ არა მეფემან <sup>17</sup> და მეხართლომემან, ვერავინ იკადროს ნად<sup>18</sup>ბირობად ჭალათა, და ვერცა სათიბთა თიბუ<sup>19</sup>ა, და ვერცა წყლისა და თევზთა ნადირობა“<sup>1</sup>.



როგორც ვხედავთ, პირველად „მეხართლომე“ იხსენიება საბუთის იმ მონაკვეთში, სადაც საუბარია მონასტრისადმი შეწირულ იმ ტერიტორიაზე, სადაც მხოლოდ მეფეს და „მეხართლომე“-ს აქვთ ნადირობის, თიბვის და თევზაობის უფლება<sup>2</sup>.

ნადირობის შემთხვევაში არაა გამორიცხული, რომ ეს საქმე ევალეობდათ მეფისა და „მეხართლომე“-ს მსახურებს პატრონის სასარგებლოდ. თუმცა, როგორც ისტორიდანაც ვიცით, ნადირობა ერთ-ერთი უსაყვარლესი და განუყრელი საქმიანობაა როგორც მეფისთვის, ასევე სხვა საერო პირთათვის. ამგვარად, სავსებით დასაშვებია, რომ მეფეს და „მეხართლომე“-ს (იმ შემთხვევაში თუ „მეხართლომე“ საერო პირია) პირადად მიეღოთ მონაწილეობა ნადირობაში. რაც შეეხება სათიბის თიბვასა და თევზაობას, ეჭვსგარეშეა, რომ აქ საუბარია მეფისა და „მეხართლომე“-ს მსახურების მიერ თიბვაზე და თევზაობაზე მათი პატრონის სასარგებლოდ და მასში მეფე და „მეხართლომე“ პირად მონაწილეობას არ მიიღებდნენ.

ამგვარად, ამ მონაკვეთიდან ძნელია იმის დადგენა, თუ რა თანამდებობას აღნიშნავს „მეხართლომე“, სასულიერო პირია თუ საერო, რადგან გუჯრის ამ მონაკვეთში არაა დაკონკრეტებული აქვს თუ არა მას ნადირობაში პირადად მონაწილეობის მიღების უფლება. ეს ფაქტორი დამაბრკო-

<sup>1</sup> ნ. ჟღენტის, მთის წმ. გიორგის საბუთი 1465-1467 წლებისა... გვ. 205-206.

<sup>2</sup> საბუთის დედნის აღწერილობაში შეცდომითაა დაფიქსირებული ეს მონაკვეთი, რადგან საბუთის აღმწერი შეძლევს აღნიშნავს: „...ამა პირობითა რომელ ვერა ვითარს შემთხვევაში ვერა რომელმან მეფემან ვერა გაბელის ამა აღნიშნულთ სამხედურებთა შორის ნადირობად ჭალათა ვერცა სათიბთა თიბვა და ვერცა თევზთა ნადირობა“ (საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს ეროვნული არქივის ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი №1451, საქმე №16, გვ. 436; ნ. ჟღენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრის 1465-1467 წწ-ის... გვ. 100, 119). საბუთის ყველა პირში კი აღნიშნულია, რომ მხოლოდ მეფეს და „მეხართლომეს“ აქვთ ამ განსაზღვრული ტერიტორიით სარგებლობის უფლება (იქვე, ქუთაისის ისტორიული მუზეუმი, K-608; თ. ჟორდანია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 308; ს. კაკაბაძე, ბაგრატ, უცნობი მე-XIV... გვ. 4; ს. კაკაბაძე, სასიხლო სიგელების... გვ. 248; ნ. ჟღენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრის 1465-1467 წწ-ის... გვ. 111).

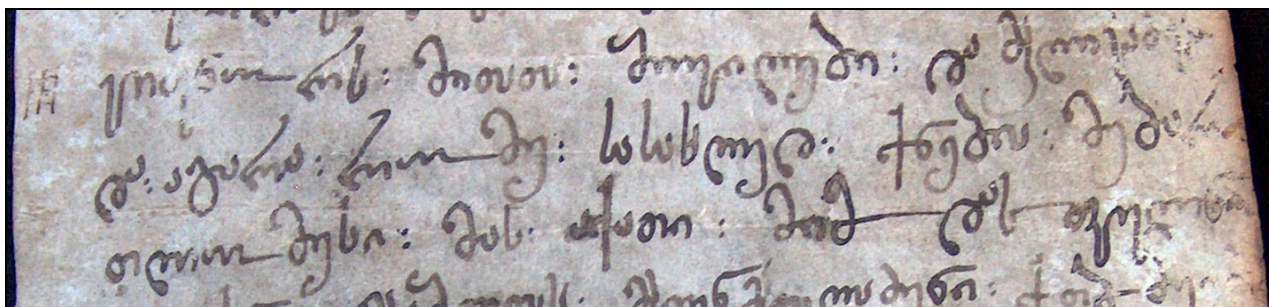
ლებელია „მებართლომე“-ს რაობის გაგებისთვის, რადგან თუ იგი სასულიერო პირია, ნადირობაში პირადად მონაწილეობის უფლება მას არ ექნებოდა და ამას მისი საერო მსახურები ანუ საეკლესიო ყმები აღასრულებდნენ. იმის გამო, რომ გუჯრის ამ მონაკვეთიდან არ ჩანს თუ რა ფორმით აქვს მას ნადირობის უფლება, არაა გამოსარიცხი „მებართლომე“-ს არც საერო და არც სასულიერო თანამდებობა.

აღსანიშნავია ძალიან მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომ მეფე და „მებართლომე“ თანაბარი უფლებებით სარგებლობენ საკმაოდ მოზრდილ ტერიტორიაზე, რაც უდავოდ მეტყველებს ამ სამოხელეო ინსტიტუტის დიდ მნიშვნელობაზე.

მოყვანილ ტექსტში სამი გეოგრაფიული პუნქტია ნახსენები: დვალეების სასაფლაო, მდ. შარეულა<sup>1</sup> და მთა საწალიკე<sup>2</sup>. სამწუხაროდ, დღეისათვის უცნობია დვალეების სასაფლაოს ადგილმდებარეობა, თუმცა, ცნობილია მდ. შარეულას და საწალიკეს მთის ადგილმდებარეობა, რის მიხედვითაც შევადგინეთ რუკა, სადაც მონიშნული გვაქვს მონასტრისადმი შეწირული აღნიშნული ტერიტორიის მიახლოებითი არეალი (იხ. ქვემოთ რუკა<sup>3</sup>).

## 2. მეორე მონაკვეთი

„წყნორს მითათაშეიღები და ჭლიკაძენი<sup>4</sup> და აგარა, რომე სასახლედ ქონებია მებარ<sup>4</sup>თლომესი“<sup>4</sup>.



როგორც ამ მონაკვეთიდან ირკვევა, ბაგრატ მეფეს მთის წმ. გიორგის მონასტრისათვის სხვა სოფლებთან ერთად შეუწირავს სოფელ წყნორში მოსახლე ორი ოჯახი და „აგარა“<sup>5</sup> ანუ უბანი, სადაც უწინ, ანუ საბუთის გაცემამდე, „მებართლომე“-ს „სასახლე“, ანუ რეზიდენცია ჰქონდა.

სოფელ წყნორის<sup>7</sup> მნიშვნელობა მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი საუკუნეების მანძილზე რომ დიდი იყო, ამაზე მეტყველებს გ. ბოჭორიძის მიერ შეგროვებული ფაქტები<sup>8</sup>. მაგრამ ჩნდება

<sup>1</sup> შარეულა (შარეულისა) – მდინარე ამბროლაურის მუნიციპალიტეტში, რიონის მარცხენა შენაკადი (ი. აფხაზავა, შარეულა, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 10 (თბილისი, 1986), გვ. 688; საქართველოს გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი (თბილისი, 2009), გვ. 192).

<sup>2</sup> „მთა რაჭის ქედზე, სიმაღლე 1996 მ... ჩრდილო-დასავლეთ კალთა დამრეცია და თანაბარი დახრილობით ეშვება შარის ქვაბულისკენ...“ (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 9 (თბილისი, 1985), გვ. 218). ვახუშტი ბატონიშვილის მიხედვით, „ბარეულს არს ციხე კარგი და მაგარი. ბარეულს ზეით არს საკვეცე ამას ზეით შოერთვის რიონს სამკრდიამე კრისხლას მდინარე, რომელი ისახელა დაბის კრისისაგან. გამოსდის საღორისა, ნაჯისურევისა და საწალიკის მთას...“ (ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 763); „...მთასა ამას საერთოდ უწოდებენ უწოდებენ რაჭის მთას, ხოლო განყოფით დღნორს ზეით წმიდის გიორგისას, მერმე გაჭრიდს, ნაქერალას, ველევეს, საღორეს, გარჯილას, ნაჯისურევეს, საწალიკეს და კეცეებს. ამ მთათა ჩრდილოთ არს რაჭისა და სამხრეთის კერძი – გარჯილა-ნაჯისურევე-საწალიკე-კეცეებისა – არს არგუეთისა, და მდინარენიცა ვგრეთვე...“ (იქვე, გვ. 769).

<sup>3</sup> აღნიშნულ რუკაზე, გარდა ამ ნაშრომისთვის აქტუალური გეოგრაფიული პუნქტებისა, მონიშნული გვაქვს მონასტრის კუთვნილი სხვა ადგილებიც, რომელთა ზუსტი ადგილმდებარეობა დადგენილია (ჭაშლეთი, თხმორი, ძმუისი და ბობოთი).

<sup>4</sup> ნ. ჟენტი, მთის წმ. გიორგის საბუთი 1465-1467 წლებისა..., გვ. 206.

<sup>5</sup> „აგარა – საღვთო საზაფხულო. გარაკი – ესე არს ადგილი საყანური, გინა სავენაკვე, გინა დაბა“ (სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტომი 1, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვეთვა და განმარტება, ლექსიკონის საძიებელი დაურთო ი. აბულაძემ (თბილისი, 1991), გვ. 38). „ქუეყანაი საქმარი, დაბა, სოფელი“ (ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები) (თბილისი, 1973), გვ. 1).

<sup>6</sup> „სასახლე – სახლთ(ა) ადგილი, გინა სახლები(ი)“ (სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტომი 2, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვეთვა და განმარტება, ლექსიკონის საძიებელი დაურთო ი. აბულაძემ (თბილისი, 1993), გვ. 54). „სახლი“ (ი. აბულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 369).

<sup>7</sup> „წყნორი – სოფელი ტყიბულის რაიონში, ნაქერალას ქედის სამხრეთ-დასავლეთ კალთაზე. ზღვის დონიდან 480 მ. ტყიბულიდან 14 კმ-ში“ (წყნორი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი II (თბილისი, 1987), გვ. 372-373).

<sup>8</sup> გ. ბოჭორიძე, იმერეთის..., გვ. 88-90.



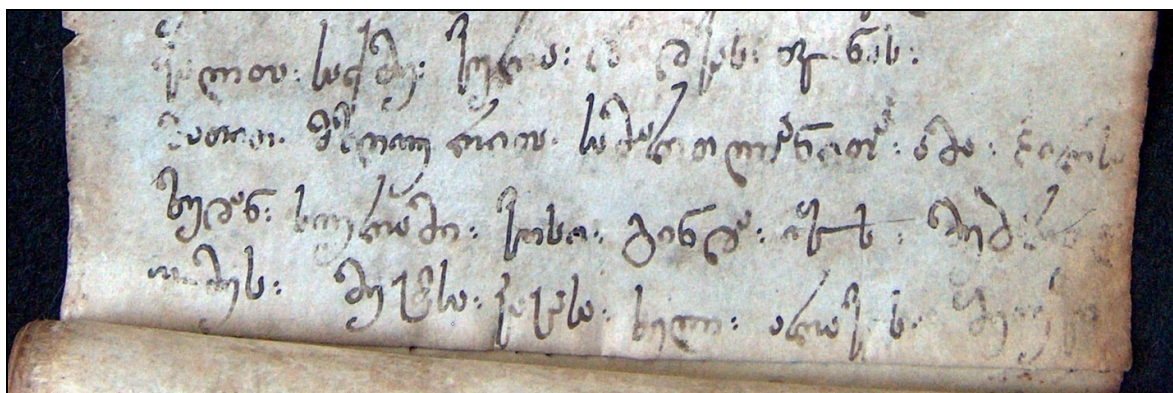
კითხვა: რატომ იყო „მებართლომე“-ს რეზიდენცია წყნორში და არა უშუალოდ მონასტრის ტერიტორიაზე არსებულ ერთ-ერთ შენობაში?

ეს ფაქტი შეიძლება მიუთითებდეს იმაზე, რომ „მებართლომე“ უშუალოდ არ შედიოდა მონასტრის საძმოში და არ ეკისრებოდა ვალდებულება ეცხოვრა მონასტრის ტერიტორიაზე. ხოლო, თუ დავეუშვებთ შესაძლებლობას, რომ „მებართლომე“ იყო მოხელე, რომელსაც ეკისრებოდა მონასტრის უძრავ-მოძრავ ქონებაზე მეურვეობა (რა დასკვნამდეც მივყავარ პირველ და განსაკუთრებით მესამე მონაკვეთს, რაზეც ქვემოთ ვისაუბრებ), მისი რეზიდენციის წყნორში არსებობა სავსებით ლოგიკური ჩანს წმინდა პრაქტიკული კუთხით. ზემოთ უკვე აღნიშნულია, რომ მონასტერი მაღალ და ციცაბო კლდეზე აგებული. ამგვარი ბუნებრივად მკაცრი გარემო იდეალურია სამონასტრო ცხოვრებისთვის, რიგითი ბერისთვის, მაგრამ არა იმისთვის, ვისაც ევალება მონასტრის უძრავ-მოძრავ ქონებაზე ზრუნვა. ამის გამო, მკაცრი ბუნებრივი პირობების გათვალისწინებით, „მებართლომე“-ს რეზიდენცია ჰქონდა არა უშუალოდ მონასტრის ტერიტორიაზე, არამედ ახლოს მდებარე სოფელ წყნორში, რომლის ბუნებრივი პირობები და გეოგრაფიული ადგილმდებარეობა გაცილებით ხელსაყრელი იქნებოდა დაკისრებული მოვალეობის შესასრულებლად (იხ. რუკა).

რაც შეეხება იმ ფაქტს, რომ საბუთის გაცემამდე მონასტრისადმი შეწირულ სოფ. წყნორის უბანზე „მებართლომე“-ს ჰქონდა რეზიდენცია, შეიძლება იყოს მითითება, რომ ეს სამოხელეო ინსტიტუტი უკვე არსებობდა დავით აღმაშენებლის დროს და იგი იხსენიებოდა მის მიერ ამ მონასტრისადმი გაცემულ შეწირულობის საბუთში.

### 3. მესამე მონაკვეთი

„ფონას [ნოზიგბეიძე] <sup>74</sup> მათით[ა] მზღურითა სამართლიანითა, ამა პირსა <sup>75</sup> ზედან სურამი ვისი ვინდა იყოს, მებართლომეს მეტსა კაცსა ხელი არავის შეუვი<sup>76</sup>დოდეს არა[ვის] [ა]რა<sup>73</sup>.“



მესამედ „მებართლომე“ საბუთში შეწირული უძრავ-მოძრავი ქონების ვრცელი ჩამონათვალის ბოლოს იხსენიება. როგორც საბუთის ტექსტის ამ მონაკვეთიდან ირკვევა, ბაგრატ მეფე ფლობს ფონას და ქალაქ სურამს<sup>4</sup>.

იმაში დასარწმუნებლად, რომ საბუთში მოხსენიებული სურამი მართლაც აღმოსავლეთ საქართველოში მდებარე ქალაქი სურამია, გვეხმარება ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობები: „ხოლო კუალად აღის-წყლის დასავლეთით არს წყალი სურამისა. გამოსდის ლიხის მთას, მიერ-

<sup>1</sup> „გალაგნის შიგნით მრავლად შეიმჩნევა სხვადასხვა ნაგებობათა კვალი, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ საქმე გვაქვს რთულ სამონასტრო ანსამბლთან“ (მ. დვალი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 156).

<sup>2</sup> დედნის აღწერილობიდან და სხვა პირების ტექსტიდან ირკვევა, რომ მონასტერს ეკუთვნის ფონაში მცხოვრები ნოზიგბეიძეები. როგორც ვხედავთ, ჯერჯერობით უცნობი მიზეზის გამო, K-608 პირის ტექსტში ის ადგილი, სადაც წესით ეს გვარი უნდა იხსენიებოდეს, ტექსტი არათუ წაშლილია, არამედ სრულიად ცარიელი ადგილია დატოვებული (ნ. ქვენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრის 1465-1467 წწ-ის..., გვ. 102). თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნე, ნოზიგბეიძეები დედანში და სხვა პირებშიც იხსენიება, რის მიხედვითაც ავადგინე მოყვანილი ტექსტი. მოგვიანებით, ნოზიგბეიძეების მოხსენიება ფონაში აღარ გვხვდება, სამაგიეროდ, ერთ 1794 წლის საბუთში ფონას მოსახლეებად იხსენიებიან ნოზაძეები (ი. ახუაშვილი, ქართული გვარ-სახელები (თბილისი, 1994), გვ. 482). სავარაუდოდ, დროთა განმავლობაში, ნოზიგბეიძეთა გვარმა განიცადა ცვლილება და გარდაიქმნა ნოზაძეებად. სოფელ ფონაში ნოზაძეები დღემდე მოსახლეობენ.

<sup>3</sup> ნ. ქვენტი, მთის წმ. გიორგის საბუთი 1465-1467 წლებისა..., გვ. 206.

<sup>4</sup> ნ. ქვენტი, მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის საბუთის..., გვ. 148.

თვის ჩრდილოდამ მტკუარს, ოსიაურს ზეით. აქ არს ჭალა სურამისა, მტკუარის კიდესა, დადა-  
ლულადამ შოლამდე. არამედ გააკაფა ქდ მეფემან ვახტანგ და ქმნა დაბნები. ოსიაურს ზეით,  
ხაშურს, ერთვის სურამის-წყალს ქემერტის-წყალი, აღმოსავლიდამ. გამოსდის ღიხის მთას. ამ  
კვეის შესართავის დასავლით, შინდარას დასავლით, არს **სურამი**, მცირე ქალაქი, მოსახლენი  
არიან ქართველნი, სომეხნი, ურიანი. არს საშუაღს ციხე მაღალს კლდესა ზედა, მტკიცე. არს  
პავითა შეუნიერი და მხიარული<sup>1</sup>“. ამ ტექსტის შემდეგ კი მოდის „აღწერა მთას-იქითისა“: „ხო-  
ლო კუაღად სურამის დასავლით, ღიხის მთის საშუაღსა შინა, არს დაბა **ფონა**. ამ ფონას გას-  
დის ჩხერიმელის მდინარე და მდის დასავლეთს-სამჭრეთს შუა მებოძირის ზეითამდე. მას  
ქუეით დაბის ქუაბამდე არს ქართლისა<sup>2</sup>“: სოფელი ფონა დღესაც არსებობს<sup>3</sup> (იხ. რუკა).

ამ მონაკვეთის მიხედვით, მეფე ბაგრატ I „მებართლომე“-ს ფონაში მცხოვრებ ნოზიბეგებიძეებზე  
ანიჭებს სრულ სამოხელეო შეუვალობას<sup>4</sup>, ანუ იმუნიტეტს ქალაქ სურამის მმართველისგან<sup>5</sup>.

მსგავს სამოხელეო შეუვალობას (იმუნიტეტის მინიჭებას ქალაქის მმართველისგან) ვხვდუ-  
ბით თანადროულ სხვა შეწირულობის საბუთში. მოგვყავს ციტატა 1464 წელს გაცემული სიგე-  
ლიდან გელათისადმი, რომელსაც გასცემს მეფე გიორგი<sup>6</sup>. იგი გელათს სწირავს მღვიმის ეკლე-  
სიას<sup>7</sup> და იქ მსხდომ გლეხებს ფანჩულისძეებს, რის შემდეგაც სწერია: „...ბგარა რაც იყოს,  
თქუნენ წინა მოვიდოდეს და არ დაგაკლდებოდეს და ჩუენ ჩუენი წირვა კურთხევა ღოცვა წირვა  
არა მოგვეშალოს და ვინც ვინ ჩხარისა<sup>8</sup> პატრონი იყოს, რასაცა ყანასა მოკნევედეს, მას ვერა  
სთხოვდეს და ვერც რა საქმე დაიდოს...“<sup>9</sup>.

ჩემი აზრით, ფრაზების – „...სურამი ვისი ვინდა იყოს მებართლომეს მეტსა კაცსა ხელი  
არავის შეუვიდოდეს არავის არა...“ და „...ვინც ვინ ჩხარისა პატრონი იყოს, რასაცა ყანასა მოკ-  
ნევედეს, მას ვერა სთხოვდეს და ვერც რა საქმე დაიდოს...“ – მნიშვნელობა იდენტურია.

როგორც ვხედავთ, ორივე შემთვევაში საბუთის გამცემი მეფე ფლობს დასახელებულ ქა-  
ლაქებს. სიტუაციებიც იდენტურია: შეწირულობის გამცემი მეფე, შეწირულობის მიმღები მონას-  
ტერი, შეწირული გლეხები და მათზე არსებული იმუნიტეტი ახლო მდებარე ქალაქების მმართ-  
ველებისგან, რომლებიც მეფეს ექვემდებარებიან.

მთის წმ. გიორგის საბუთის ტექსტში არის კიდევ სამი ადგილი, სადაც მონასტრის ქონე-  
ბას ენიჭება მსგავსი შეუვალობა საერო ფეოდალთაგან, კერძოდ:

1. „ას<sup>10</sup>რე მეუიდრად და უსარჩლაგად დაგუიმტკი<sup>11</sup>ცებია [შაორს მსხდომნი] კაცნი საქმნი]:  
ს<sup>12</sup>ულადე, გუენცადე და ფაქიოტძენი – ეუ<sup>13</sup>კლანი მქათითა მზღურითა სამართლიანითა <sup>14</sup>საჯლ-  
კართთა, ეკლესიითა, სასაფლაოთა, წისქუთ<sup>15</sup>ლითა, ჭალითა, საქთიბითა, ტყითა და ველითა], <sup>16</sup>  
მზღურითა სამართლიანითა ყოველთა. ასე და <sup>17</sup>ამა პირსა ზედან, რომე გარაყანდისსა გუა<sup>18</sup>რსა  
კაცსა არაყისრა ჯელი შეუვიდოდ<sup>19</sup>ეს, არცარა საქმე დაიდვას<sup>20</sup>“.

2. „ჭაშლთას ჭუნჭულადენი, ქოთბოძეიძე, <sup>16</sup>მათი მიმდგომითა სამართლიანითა. ასე და <sup>17</sup>ამა  
<sup>17</sup>პირსა ზედან, რომე ინასარიძემან გვარმან <sup>18</sup>ამას ზედან არა საქმე დაიდვას<sup>21</sup>“.

1 ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 377.

2 იქვე, გვ. 378-379.

3 „ფონა – ხარაგაულის მუნიციპალიტეტი; უღელტეხილი ხარაგაულის და ხაშურის მუნიციპალიტეტების საზღვარზე,  
ღიხის ქედზე.“ (საქართველოს გეოგრაფიული სახელების... გვ. 170).

4 უფრო ვრცლად შეუვალობის თემაზე შეწირულ საბუთებში (მ. სურგულაძე, ქართული საისტორიო აქტები XI–XV  
სს. (თბილისი, 2006), გვ. 100-121).

5 როგორც ჩანს, დაბა ფონა, საბუთის გაცემის მომენტში, ქალაქ სურამის ადმინისტრაციულ საზღვრებში შედიოდა.

6 ს. კაკაბაძის აზრით ქ. ჩხარის მფლობელი მეფე გიორგი დასავლეთ საქართველოს მეფეთაგანია (ს. კაკაბაძე, ვახ-  
ტანგ, უცნობი XV საუკუნის აფხაზ-იმერეთის მეფეთაგანი და მისი მემკვიდრე მეფე გიორგი (ტფილისი, 1912), გვ.  
18). დ. ნინიძის აზრით კი, ეს გიორგი მეფე საქართველოს მეფე გიორგი VIII-ა (დ. ნინიძე, „პროვინციის მეფეები“  
XIV-XV საუკუნის საქართველოში (თბილისი, 1995), გვ. 162). მე ამ უკანასკნელის აზრს ვეთანხმები.

7 მღვიმევი – სოფელი ჭიათურასთან (იხ. რუკა). მღვიმევიან ახლოს მდებარეობს იგივე სახელწოდების სამონასტრო  
კომპლექსი XIII საუკუნის შვერილ-აფსიდისანი ორნავიანი ეკლესია (პ. ზაქარაია, დ. თუშაბრამიშვილი, მღვიმევი,  
ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 7 (თბილისი, 1983), გვ. 236-237).

8 ჩხარი – ისტორიული ქალაქი თერჯოლის მუნიციპალიტეტში (საქართველოს გეოგრაფიული სახელების... გვ. 202;  
ჩხარი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 11, გვ. 173).

9 ს. კაკაბაძე, ვახტანგ, უცნობი XV საუკუნის... გვ. 17-18. როგორც ჩანს, მღვიმევის ეკლესია საბუთის გაცემის მომენ-  
ტში ქალაქ ჩხარის ადმინისტრაციულ საზღვრებში შედიოდა.

10 ნ. ულენტი, მთის წმ. გიორგის საბუთი 1465-1467 წლებისა... გვ. 206.

11 იქვე, გვ. 206.

3. „ბობოთს <sup>19</sup> ერადენი, სრულიად მათითა წიხქუილითა, <sup>70</sup> წყლითა, ვენახითა, ტყითა და ველითა, მზღურთ<sup>71</sup>თა, და როგორათაც პირველად, ასე და ამას პირსა <sup>72</sup> ზედან ღაღანიძემან და ძაგანისშვილთა მომა<sup>73</sup>ვალთა საქმე ვერა დაიდვას“<sup>4</sup>.

როგორც ვხედავთ, იმუნიტეტის მინიჭების ამ სამ შემთხვევაში, განსხვავებით ფონაში მცხოვრებ ნოზიგბეიძეების შემთხვევისგან, „მეხართლომე“ საერთოდ არ იხსენიება. თუმცა, ამის მიხედვით არ უნდა დავასკვნათ, რომ „მეხართლომე“-ს ამ ქონებაზე არ ჰქონდა დაკისრებული ისეთი მეურვეობა, როგორც ფონელი ნოზიგბეიძეების შემთხვევაში. ვფიქრობ, „მეხართლომე“-ს მოვალეობები ამ შემთხვევაში ისედაც იგულისხმებოდა, ხოლო მისი მოხსენიება ფონასთან მიმართებაში არ უნდა იყოს შემთხვევითი.

ფონა მთის წმ. გიორგის მონასტრისგან სამხრეთ-აღმოსავლეთ მიმართულებით საკმაოდ დიდი მანძილითაა დაშორებული, განსხვავებით გუჯარში მოხსენიებული სხვა გეოგრაფიული პუნქტებისა, რომლებიც მდებარეობენ მონასტერთან ახლოს (ოკრიბა, ზემო იმერეთი, ქვემო რაჭა. იხ. რუკა). ვახუშტი ბატონიშვილთან, ქალაქ სურამის აღწერას მოსდევს „აღწერა მთას-იქითისა“, სადაც პირველივე გეოგრაფიულ პუნქტად დასახელებულია დაბა ფონა (იხ. ზემოთ). როგორც ჩანს, ქალაქ სურამიდან დასავლეთ საქართველოში მომავალი (მთავარი თუ არა) დიდად მნიშვნელოვანი გზა სწორედ დაბა ფონაზე გადიოდა. 1465-1467 წწ-ში, ანუ, საბუთის გაცემის პერიოდში, უკიდურესად გამწვავებული შიდაპოლიტიკური ბრძოლის დროს, რომლის ერთ-ერთი მთავარი ეპიზოდი იყო საბუთის გამცემი ბაგრატ იმერთა მეფის მიერ ქართლის დაპყრობა და ქართლის მეფობის უზურპირება, დაბა ფონას, როგორც სტრატეგიულ გეო-პოლიტიკურ პუნქტს, დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა მეზობელ მხარეთათვის. მეფე ბაგრატის მიერ „მეხართლომე“-ს, როგორც მის მიერ პრივილეგირებული მონასტრის უძრავ-მოძრავი ქონების მეურვის, დაფიქსირება ფონაში იქნებოდა ერთგვარი „ფეხის მოკიდების“ ცდა სასაზღვრო რეგიონში<sup>2</sup>.

„მეხართლომე“-ს ფუნქციებზე საუბრისას გასათვალისწინებელია, რომ გუჯარის იმ ნაწილში, სადაც მთის წმ. გიორგის მონასტრის კუთვნილ ქონების მიმართ ჩადენილი სხვადასხვა ფორმის დანაშაული და ამ დანაშაულთა გამოსასყიდად დაწესებული გადასახადი ან სადამსჯელო ვალდებულებებია ჩამოთვლილი, „მეხართლომე“ არ იხსენიება. ქვემოთ მოყვანილია ეს ნაწილი:

„აწ ვითა არა კადრებულ არს, ვგრეტქ<sup>75</sup>ვე ნუმცა ვის მოუგონია და უკადრებია. <sup>76</sup> და თუ ვინმე ავაზაკმა კაცმან გვაძად მთი<sup>77</sup>სა მთავარმოწამე ხატი ჯელყოს გატეხა<sup>78</sup>დ, მისი სახსარი სხვა არა იქნების – ძელს აც<sup>79</sup>ვან. მის აქეთ ვინც შეცოდებით შეს<sup>80</sup>ცქროს, ან ჯოგი წაუსხას და ან მოაპროს, [მი<sup>81</sup>სი შემოექცეს, და საუბატიო კაცი გა<sup>82</sup>უმარტოს და ვაუუბატიოს საუბა<sup>83</sup>ტიო<sup>84</sup>ს მისდა შეცოდებისა. წმიდისა გ(იორ)გის შეცო<sup>85</sup>დ<sup>86</sup>ქება იქნება: ასი ათასი ძველი თეთრი დაეურვო<sup>87</sup>ს, [ვი]საც წმიდის გ(იორ)გის მამულის შვილი შე<sup>88</sup>აკუდეს, ვინდა უზედავსა და ვინდა უქვედავს[სა], ესე <sup>89</sup> ჩუენთავან განხენილი აბჯრიან-გაზრდი<sup>90</sup>ლიანსა – ასსამოცი ათასი თეთრი დაეურვოს, <sup>91</sup> სანახშირო – ორი ათასი თეთრი დაეურვო<sup>92</sup>ს და მას ქვეშემან – ასი ათასი თეთრი სის<sup>93</sup>ხლი დაეურვოს და სანახშიროთ – ათასი თეთრ<sup>94</sup>ი გერში დაღი. ცოლის წახთენა და წადება <sup>95</sup> და ქალის დაგდება ვინც ყოს, ამან სიგელმა<sup>96</sup> და მონასტერმან სამართლიანითა ასი ათა<sup>97</sup>სი თეთრი დაეურვოს“<sup>3</sup>.

როგორც საბუთის ამ ნაწილიდან ჩანს, სისხლის სამართლის საკითხები „მეხართლომე“-ს არ ეხებოდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი აუცილებლად იქნებოდა მოხსენიებული ტექსტის ამ მონაკვეთში.

ეს რაც შეეხებოდა კონკრეტულად ამ საბუთის მონაცემებს „მეხართლომე“-ს შესახებ.

განვიხილოთ რა მთის წმ. გიორგის გუჯარი, ჩნდება კითხვა: არსებობს თუ არა მოცემული საბუთის გარდა სხვა შემთხვევა ისეთი მონაცემების არსებობისა, რომლებიც რაიმე სახით მაინც უკავშირდება „მეხართლომე“-ს სამოხელეო ინსტიტუტს?

ამ მხრივ საინტერესოა XVI ს-ის ორი საბუთი – 1510-1529 წწ-ის სიგელი, გაცემული იობ ფანჭულისძისადმი და 1527 წ-ის წყალობის წიგნი, გაცემული იოსებ ფანჭულისძისადმი. ვიღრე

<sup>1</sup> იქვე გვ. 206.

<sup>2</sup> შემთხვევითი არც ის უნდა იყოს, რომ მეფე ბაგრატ იმერს ასეთ გულმოდგინებას სწორედ ამ მონასტრისადმი, რადგან რაჭველები ყოველთვის ბაგრატს ედგნენ მხარში (ქრონიკები და სხვა მასალა... გვ. 281-282). გაჭირვების დროს იგი ყოველთვის რაჭას აფარებდა თავს, ხოლო თეთრბატკიანთა მმართველი უზუნ-პასანის ბოლო შემოსევის დროს რაჭას თავშეფარებული მეფე ბაგრატ იქვე გარდაცვლიდა (ბატონიშვილი ვახუშტი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 807).

<sup>3</sup> ნ. უღენტე, მთის წმ. გიორგის საბუთი 1465-1467 წლებისა... გვ. 207.

ამ საბუთების განხილვაზე გადავიდოდეთ, მოკლედ გადავაგვლოთ თვალი ამ საგვარეულოს ისტორიას.

პირველად ფანჩულისძეები იხსენიებიან მეფე გიორგი VIII-ის მიერ 1464 წ-ს გელათისადმი გაცემულ სიგელში<sup>1</sup>, რომლითაც მეფე გელათის მონასტერს სწირავს მღვიმის ეკლესიას და იქ მსხდომ გლეხებს ფანჩულიძეებს. საბუთიდან ირკვევა, რომ ეს გვარი „...უწინაცა თქუენი მკვდრი და ძველიდგან შემოწირულიყო და იადგარშიგან გეწერნეს ესე გლეხნი, რომე ესრეთ ზემო სწერიან და აწ კიდევე მოგაკსენეთ და შემოგწირეთ ამა წესითა, რომე ჩუენისა სულისათვის ყოველთა წელიწადთა ფანჩულიძე ვინცა ვინ მღრდელი იყოს ჟამსა გვიწირევენ და ალაპსა გარდაიკვდიეს...“<sup>2</sup>. როგორც ჩანს, ამ გვარის ყოველ თაობაში ერთი სასულიერო პირი მაინც უნდა ყოფილიყო.

სავარაუდოდ, სწორედ ეს ფანჩულისძეები გახდნენ შემდგომში ჯვარისმტვირთველები. ფანჩულისძეთა გვარიდან ჩვენთვის ცნობილია მხოლოდ ორი ჯვარისმტვირთველი – იაკობ და იოსებ ფანჩულისძეები („სეფე ჯვარისმტვირთველი“). ჯვარისმტვირთველი იაკობ ფანჩულისძე გვევლინება ალექსანდრე იმერთა მეფის (1484-1510 წწ.) მიერ გელათის ხახულის ღმრთისმშობლისათვის ბოძებული ყმა-მამულის 1509 წ-ის შეწირულობის სიგელის დამწერად<sup>3</sup>. ასევე მოძღვართ-მოძღვარ ილარიონის მიერ გელათის ხახულის ღმრთისმშობლისათვის მიცემული ყმობის 1513 წ-ის შეწირულობის წიგნის მოწმედ და დამწერად<sup>4</sup>.

1510-1529 წწ-ში იმერეთის მეფე ბაგრატ III-მ (1510-1565 წწ.) გასცა სიგელი იობ ფანჩულისძისადმი<sup>5</sup> (სეფე ჯვარისმტვირთველ იოსებ ფანჩულისძის უფროსი ვაჟი). საბუთის ტექსტში ვკითხულობთ:

„...ესე შეწყალებისა წიგნი და სიგელი ვიბოძეთ ...წყალებთ თქვენ ჩუენსა ერდაგულსა და თავდადებით ნამსახურსა ფანჩულისძესა და (sic) იობს და შენსა შვილსა ბათლომეს და იაკობს და სახალისა თქუენისა მოძაგალთა ყოველთავე, მას ჟამსა, როდეს მოხვედით წინა[შე] ჩუენსა და გუჰაჯენით და მოგვახსენეთ. ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქვენი და ვიბოძეთ გელათს სენაკი ტრაპეზისა გუერცა საბოსტნე ტრაპეზსა ქუეშე სათიბი და სავენაჰე და დაუნაშვილისა ვენაჰსა გამოღმა შემომაგრგლობით, ვახტანგისა სამწირველოსა სათიბსა ზემოთ, და ყურს[ებ]ს ჭასარაგასძე მისითა მამულითა, წყლითა, საწისქულოთა, საძებრითა და უძებრითა, ნაციხვარსა და გმსაშუი სახარდნე ყოველთავე, ასრე და ამა პირსა ზედა, რომე, გიორგობასა დაღესა ნოენბერსა ათსა, ორნი ჟამსა გვეწირევედეთ სულისა ჩუენისათვის და წარსამართებულად მეფობისა ჩუენისა. როგორც ჭასარაგასძე ზეკალიშვილთა შეუალად პქონებოდა, ისრევე თქვენ ვიბოძეთ ველმოსხნით, და არა შემოვიდოდეს რა საჩუენო ერთისა ვალატოზიბის მეტი, არა ზროხა, არა საკლავი, არა ღომი, არასთანაფერი სათხოვარი და გამოსაღები. ვითარცა ქართამიცა მოგუეცით და შეგჯერდით, ასრე და ამა პირსა ზედა, არავინ მოგერჩოდეს, არა ადამის ტომი კაცი, არცა სენაკსა, არცა სათიბსა, ასცა სქავენაჰკესა, და არცა ჭასარაგასძესა, ასრე ველ-შეუალად გუავიბოძეთ, არა კელი წინამძღუარისა შევიდოდეს, არცა მოძღუართა მოძღარისა, არა მთისა მთავარმოწმისა მებართლომისა, არცა სადედოფალოსა სამწირველოსა, არცა კანდულაისა, არცა ძმათაგანიცა, ვინ ვინდა ვინმე იყოს, ასრე ველ-შეუალად გვევიბოძებია ჩუენ მეფეთმეფესა ბაგრატსა...“<sup>7</sup>.

როგორც ვხედავთ, მეფის მიერ შეწირულ ყმა-მამულზე, ადრე, ანუ შეწირვამდე ხელი მიუწვდებოდა გელათის წინამძღვარს, გელათისავე მოძღვართ-მოძღვარს, „მთის წმ. გიორგის

<sup>1</sup> ზემოთ მე უკვე მოვიყვანე ნაწყვეტი ამ საბუთიდან, როცა ქალაქ ჩხარის მფლობელზე ვსაუბრობდი (იხ. ზემოთ).

<sup>2</sup> ს. კაკაბაძე, ვახტანგ, უცნობი XV საუკუნის..., გვ. 17-18.

<sup>3</sup> ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, I (ტფილისი, 1921), გვ. 3-4; ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Sd კოლექცია, საბუთი №2894.

<sup>4</sup> ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს..., გვ. 4-5; ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ხელნაწერი დოკუმენტების Qd კოლექცია, საბუთი №8512.

<sup>5</sup> აღნიშნული სიგელი უთარიღოა და თარიღდებოდა ბაგრატის მეფობის პერიოდით, ანუ 1510-1565 წლებით (პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტომი IV (თბილისი, 2007), გვ. 288). მე ვითვალისწინებ იმ ვარაუდს, რომ ამ საბუთის ტექსტში იხსენიებიან გელათის წინამძღვარი და მოძღვართ-მოძღვარი, რომელთა ხსენება გელათურ დოკუმენტებში წვდება 1529 წელს, როდესაც გელათში დაარსდა საეპისკოპოსო, ხოლო მათ ნაცვლად საბუთებში იწყება გელათის ეპისკოპოსის მოხსენიება (პ. გაბისონია, გელათის საეპისკოპოსოს დაარსების საკითხისთვის, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, ეძღვნება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს (თბილისი, 2008), გვ. 128). ამის მიხედვით, საბუთის ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარია 1510 წელი (ბაგრატის გამეფების წელი), ხოლო ზედა ქრონოლოგიური ზღვარი უნდა იყოს 1529 წელი.

<sup>6</sup> კურსები – სოფელი ტყიბულის რაიონში, გელათთან ახლოს (საქართველოს გეოგრაფიული სახელების..., გვ. 96; გ. უშვერიძე, თბერაძე, კურსები, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 6 (თბილისი, 1982), გვ. 84).

<sup>7</sup> ს. კაკაბაძე, ვახტანგ, უცნობი XV საუკუნის..., გვ. 6-8; საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს ეროვნული არქივის ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი №1448, დოკუმენტი №5012.

(**მთავარმოწამის**) **მონასტრის მებართლომეს**“, სადედოფლო ეკლესიის მწირველს<sup>1</sup>, კანდელაკს და საძმოს სხვა წევრებს. ამ ძვირფასი ცნობიდან ჩანს, რომ „მებართლომე“ არის მხოლოდ მთის წმ. გიორგის მონასტერთან დაკავშირებული მოხელე, რომელიც განაგებდა გელათის მონასტრის ახლო მიდამოებში არსებულ მთის წმ. გიორგის მონასტრის ქონებას. არც ამ მონაკვეთიდან ირკვევა მისი სასულიერო თუ საერო სტატუსი. საინტერესო ის არის, რომ ზემოთ მოყვანილ ჩამონათვალში „მებართლომე“ იხსენიება სასულიერო პირთა შორის, რაც უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ თვითონ „მებართლომე“-ც სასულიერო პირი უნდა იყოს.

1527 წ-ს იმერეთის მეფე ბაგრატ III-მ სეფე ჯვარისმტვირთველ იოსებ ფანჩულიძეს მისცა წყალობის წიგნი. საბუთის ჩვენთვის საინტერესო ნაწილში ვკითხულობთ:

*„...ესე მატკიცი და უკუნისამდისა უქცეველი და უცვალებელი სიგელი გიბოძეთ თქვენ, ჩუენს ერდგულას და თვადადებით (sic) ნამსახურას სეფე ჯვარის მატვირთველას ფანჩულიძეს იოსებას, და თქვენთა შვილთა იობს, დავითას და გივსისა და შვილთა და მომავალთა სახალისა შენისათა, მასა ჟამსა ოდეს ძველ ოდესმე მურვან ყარუსვან დაქცეული და აოხრებული მთავარანგელოზისა ეკლესია საფუზუალამდისა დაქაცეული აწ მოაქანმდის არავის ხელეყო აღშენებად მისად, ინება განგებაჲნ ღთისამნ და ძალმან მათვარანგელოზისმან. აწ ვიგულეთ და ვიგულისმოდგინეთ და გიბრძანეთ აღშენება წმიდისა მათვარანგელოზისა ეკლესიისა, და ვქენით მოკითხული და ძველად გასხილული ყოფილიყო და მერმე ბაკურადისავან თქვენ გეყიდათ აღსაშენებალად და ნახევარი ვარეშემოთა, და ამას ვარეთ, სხვა მისი ვარეშემონი ჩუენ ვიყიდეთ და ჩუენ შემოვასწირეთ მიქელ-ვაბარიელ მათვარანგელოზასა მეფობისა ჩუენისა წასამართლებლად და სულისა ჩუენისა საოხად, ყოვლთა წელიწადთა შივან დიდმარახვათა ჟამათ, გვიწირვდით მეფობისა ჩუენისა წასამართლებლად და სულისა ჩუენისა საოხად. ესე არა ჟამთა გამოცუულილობისთვის არა ოდეს არა მოგვეშალოს თქუენ, ფანჩულიძისა იოსებისვან და შვილთა და მომავალთა თქვენთავან. აწ, ნებითა ღთისათა შევიწყალეთ და გიბოძეთ წმიდისა მიქელ-ვაბარიელ მათვარანგელოზისა ნაოხარი ეკლესია მისითა ვარეშემოთ, მკვიდრად და საბოლოოდ გასათავებალად... ესე ჩუენგან ბოძებული მათვარანგელოზისა ნაოხარი ეკლესია გვიბოძებია აღასაშენებალად მისითა, ვარეშემოთა ბარათლომეს კერძას ვარეთ სარულად მისათა საბოსტნითა და სავენახით...“<sup>3</sup>.*

ამგვარად, საბუთის ტექსტის მიხედვით, სეფე ჯვარისმტვირთველ იოსებ ფანჩულიძეს უყიდა მურვან ყრუს შემოსევების დროს დანგრეული მთავარანგელოზის ეკლესია და მისი მიმდებარე მამულის ნახევარი ვინმე ბაკურადისავან. ამ მამულის მეორე ნახევარი ნასყიდი ჰქონდა ბაგრატ მეფეს. მეფე ბაგრატმა ეს ნახევარიც იოსებ ფანჩულიძეს უბოძა, დაავალა მთავარანგელოზის ეკლესიის აღდგენა და თავისთვის ადაპის გადახდა დიდმარხვის ჟამს<sup>4</sup>. მთავარანგელოზის ეკლესია და მისი კუთვნილი მიმდებარე ტერიტორია კი ესაზღვრებოდა „ბარათლომეს კერძას“ ანუ ბართლომეს წილს<sup>5</sup>, რაც, ჩემი აზრით, უნდა წარმოადგენდეს ზემოხსენებული „მებართლომე“-ს სამოხელეო ტერიტორიის ერთ-ერთ ნაწილს. სამწუხაროდ, საბუთის ტექსტში ერთი გეოგრაფიული პუნქტიც არაა მოხსენიებული, რაც ხელს გვიშლის მთავარანგელოზის ეკლესიის და მისი კუთვნილი მიმდებარე ტერიტორიის ადგილმდებარეობის დადგენაში, რაც თავისთავად მოგვცემდა შესაძლებლობას „ბარათლომეს კერძას“ მიახლოებითი ლოკალიზებისა. თუმცა, ჩვენს ხელთ არსებული მწირი ინფორმაციის მიხედვით, მაინც შეგვეცდებით ჩვენთვის საინტერესო ტერიტორიის ადგილმდებარეობის დადგენას.

როგორც საბუთში ვკითხულობთ, იოსებ ფანჩულიძეს მთავარანგელოზის ეკლესია და მისი მიმდებარე ტერიტორიის ნახევარი შეუძენია ვინმე **ბაკურადესვან**<sup>6</sup>.

1946 წ-ს გელათის სამონასტრო კომპლექსის მკვლევარმა მ. გოგსაძემ გელათის მონასტერთან, „**ბაკურადიანთ**“ ეზოში, გამოავლინა უძველესი ბაზილიკური ტიპის ეკლესიის ნანგრევი,

<sup>1</sup> სადედოფლო ეკლესიაში იგულისხმება გელათის მონასტრის ეზოში მდებარე წმ. გიორგის ეკლესია, რომელიც „პირველად ოდესმე სადედოფლო ყოფილიყო“, ხოლო 1545 წელს იმერთა მეფე ბაგრატ III-ს დედოფალთა სამარხად დაუდგენია, რადგან „აღარავინ ესაფლადებოდა (sic) და მოშლილიყო“ (ექ. თაყაიშვილი, *საქართველოს სიძველენი*, I, გამომცემი მეორე (ტფილისი, 1920), გვ. 17; მ. გოგსაძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 55).

<sup>2</sup> საბუთის ტექსტს ახასიათებს ზედმეტი „ა“-ს ხმარება, როგორც ზოგიერთ სხვა XV-XVI საუკუნეების საბუთს (ს. კაკაბაძე, *დასავლეთ საქართველოს...*, გვ. 8).

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 8-9; ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Sd კოლექცია, საბუთი №2894.

<sup>4</sup> პირთა ანოტირებული... გვ. 288.

<sup>5</sup> „კერძი – წილი“ (სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული, ტომი 2...*, გვ. 368); „ნაწილი, მხარე“ (ი. აბულაძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 197).

<sup>6</sup> სამწუხაროდ ამ აქტის ამსახველი საბუთი არ შემორჩენილა, თუმცა, შემორჩენილია ამავე პერიოდში გელათის მონასტერთან დაკავშირებული ნასყიდობის წიგნები, რომლებშიც ბაკურადეები იხსენიებიან მოწმეებად და გარკვეული მიწის პატრონებად (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Hd კოლექცია, საბუთი №1552).



რომელსაც ადგილობრივი მკვიდრი აღნიშნულ დროშიც მთავარანგელოზის სახელობის ეკლესიას უწოდებდნენ. მკვლევარი ამ ძეგლს სწორედ იმ მთავარანგელოზთა ეკლესიასთან აიგივებს, რომელიც გადასცა იოსებ ფანჭულისძეს (რომელსაც ამ ტერიტორიის ნაწილი ვინმე ბაკურაძისგან ჰქონდა ნაყიდი) მეფე ბაგრატ III-მ<sup>1</sup>. მე ამ ვარაუდს სრულიად ვიზიარებ კიდევ ერთი მიზეზის გამო.

გასათვალისწინებელია ცნობა, რომ ეს ეკლესია მურვან ყრუს შემოსევისას, ანუ 735-737 წწ-ში ძლიერ დაზიანდა. მაშასადამე, მთავარანგელოზის ეკლესია ამ არაბი სარდლის ლაშქრობის მარშრუტზე აღმოჩნდა.

ცნობილია, რომ გელათის მონასტერი დავით აღმაშენებელმა დააარსა ისტორიულ არგვეთში<sup>2</sup>. ქართლის ცხოვრება მოგვითხრობს, რომ სამცხის ქალაქ ოძრკეში დაბანაკებული მურვან ყრუ „...აღიძრა და წარმოვიდა სამცხით და წარმოემართა ქუეყანად არგუთად...“, რის შემდეგაც შეებრძოლა და აწამა არგვეთის მთავრები დავითი და კონსტანტინე. მთავარანგელოზის ეკლესიის მიძიე დაზიანება სწორედ ამ პერიოდში უნდა მომხდარიყო<sup>3</sup>.

ამგვარად, გელათის მონასტერთან, „ბაკურაძიანთ“ ეზოში არსებული მთავარანგელოზის ეკლესია მართლაც ფანჭულიძეებისთვის ბოძებული ეკლესია უნდა იყოს, საიდანაც შეიძლება გააკეთდეს დასკვნა, რომ „მებართლომე“-ს სამოხელეო ტერიტორიის ერთ-ერთი ნაწილი („ბართლომეს კერძა“) გელათის მონასტრის მიმდებარე ტერიტორიაზე არსებობდა. ამ დასკვნას განსაკუთრებით ამტკიცებს ზემოხსენებული 1510-1529 წწ-ის სიგელი იობ ფანჭულისძისადმი, საიდანაც ვიგებთ, რომ „მებართლომე“-ს გარკვეული უფლებები ჰქონდა გელათის მონასტერთან არსებულ გარკვეულ ტერიტორიაზე.

თუმცა, დასაშვებია მეორე ვარაუდიც, რომ „ბართლომეს კერძი“ შეიძლება სულაც არ გულისხმობდეს „მებართლომე“-ს სამოხელეო ტერიტორიის ერთ-ერთ ნაწილს.

საქმე ისაა, რომ იობ ფანჭულისძის უფროს ვაჟსაც ბართლომე ერქვა (იხ. ზემოთ 1510-1529 წწ-ის სიგელის ტექსტი). ამ ფაქტმა შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ „ბართლომეს კერძი“-ში შესაძლებელია იგულისხმებოდეს იოსებ ფანჭულისძის შვილის (იობის) უფროსი შვილის კუთვნილი მამული. ამ შემთხვევაში გამოდის, რომ მეფე ბაგრატმა იოსებ ფანჭულისძეს გადასცა ტერიტორია, რომელიც ემიჯნებოდა მისი შვილიშვილის მამულს.

ორივე მოსაზრება „ბართლომეს კერძი“-ს შესახებ დასაშვებია, რადგან სხვა წყარო ამის შესახებ არ გაგვანჩნია.

სამწუხაროდ, სხვა წყაროში „მებართლომე“-ს ხსენებას აღარ ვხვდებით.

ახლა კი რაც შეეხება თვითონ ტერმინს „მებართლომე“-ს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ეს ტერმინი უნდა იწარმოებოდეს საკუთარი სახელი „ბართლომე“-სგან. ეს სახელი შუა საუკუნეებში ფართოდ იყო გავრცელებული სასულიერო პირებში. „მე“ პრეფიქსის დამატებით მივიღეთ ტერმინი „მებართლომე“, რომელიც გარკვეულ თანამდებობას უნდა აღნიშნავდეს. „მებართლომე“-ს რაობის დადგენისას ერთ უცნაურ შემთხვევასაც ვაწყდებით.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ამ გუჯრის ტექსტი პირველად თ. ჟორდანიამ გამოაქვეყნა მის ხელთ არსებული იმერეთიდან ჩამოტანილი ორი პირის მიხედვით, რომლის დედანი ვერ უპოვნია. ორივე პირი ძალზედ დამახინჯებული ყოფილა და შემოკლებით იქნა გამოაქვეყნებული<sup>4</sup>.

ქვემოთ მოყვანილია ამ გუჯრის თ. ჟორდანიასეული პუბლიკაციის შემოკლებული ვარიანტი, კერძოდ, ის მონაკვეთები, რომლებიც ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ მუზეუმში დაცული K-608 საბუთიდან მოვიყვანე. ესენია:

1. პირველი მონაკვეთი:

„...ახლად შემოვწირე და დავიმკვიდრეთ და კავით(?)*(მეორე ვარიანტით, „ვაკელთ“)* სამარახისა და შესავლისა(?) შუა წყაღსა გამოღმა და გაღმა და საეწაღესა აქით, ასრე რომე, თუ არა მეფემან და მეპატრონემან, ვერავინ იკადროს ნადირობად ჭაღათა და ვერცა სათიბთა... და ვერცა წყლის და თევზთა ნადირობა“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> მ. გოგსაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 51-52. ბაბილინა ლომინაძეც თავის 1959 წლის პუბლიკაციაში იმ აზრისაა, რომ ბაგრატ მეფის ბრძანებით აღდგენილი მთავარანგელოზთა ეკლესია გელათთან მდებარეობს, თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ ამ ტაძრის ადგილმდებარეობა მისთვის უცნობია (ბ. ლომინაძე, *გელათი (მეგზური)*, მეორე შვესებული გამოცემა (თბილისი, 1959), გვ. 16). როგორც ჩანს, გამოჩენილი მეცნიერი არ იცნობდა მ. გოგსაძის 1948 წლის ნაშრომს, სადაც მთავარანგელოზთა ეკლესიის ლოკალიზაციის საკითხი გადაჭრილი იყო.

<sup>2</sup> დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, *ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი*, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1955), გვ. 330-331.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 234.

<sup>4</sup> ქრონიკები და სხვა მასალა..., გვ. 307.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 307.

2. მეორე მონაკვეთი:

„...შემომიწირავს ეწლს კაცისაგან უცილებლად, წყონარს მამათა-შვილები და ჭლივაძენი და პგარა (?) რომე სასახელ დ იქმნება, მე ბართლომე...“<sup>1</sup>.

3. მესამე მონაკვეთი:

„...ამათ პირსა ზედან სურამი ვისი გინდა იყოს მე ბართლომეს მეტს კაცს კელი არა აქვს...“<sup>2</sup>.

სამწუხაროდ, თ. ჟორდანიას არაფერს ამბობს მის ხელთ არსებული ამ ორი პირის გადაწერის თარიღზე. თუმცა, თ. ჟორდანიას მიერ გამოქვეყნებულ ტექსტში იმდენი უზუსტობა და შეცდომაა გაპარული, ნათელია, რომ ეს ორი პირი გაცილებით გვიანაა გადაწერილი ვიდრე ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ მუზეუმში დაცული K-608 საბუთი. მიუხედავად მრავალი შეცდომისა და უზუსტობისა, ჩვენთვის მაინც ძალზედ საინტერესოა ტექსტის ის ადგილები, სადაც „მე ბართლომე“ უნდა იხსენიებოდეს.

როგორც ვხედავთ, თ. ჟორდანიას გამოქვეყნებულ ტექსტში იმ ადგილას სადაც პირველად უნდა იხსენიებოდეს „მე ბართლომე“ კონტექსტში, „თუ არა მეფემან და მეპატრონემან“, არის „თუ არა მეფემან და მეპატრონემან“. ასევე მომდევნო ორ ადგილას, სადაც „მე ბართლომე“ უნდა იხსენიებოდეს, ნახსენებია „მე ბართლომე“ და „მე ბართლომეს“. ამგვარად, ჩვენს წინაშეა ფაქტი, რომ გუჯრის გაცემიდან გარკვეული დროის შემდეგ, გადამწერის მიერ ამ საბუთის პირის შექმნისას, ერთ შემთხვევაში ტერმინი „მე ბართლომე“ ჩანაცვლებულია ტერმინით „მეპატრონე“, ხოლო დანარჩენ ორ ადგილას „მე ბართლომე“ დაშლილია, მისგან გამოჰყვეს პრეფიქსი „მე“, რის შემდეგაც „მე ბართლომეს“ ნაცვლად მივიღეთ პირველ პირში მოხსენიებული „მე ბართლომე“. ჩნდება კითხვა: რითია გამოწვეული ეს ცვლილებები?

როგორც ჩანს დროთა განმავლობაში, გარკვეული მიზეზების გამო, „მე ბართლომე“-ს სამოხელეო ინსტიტუტი დაეწიებას მიეცა, ხოლო ტერმინი ხმარებაში აღარ იყო. სავარაუდოდ თ. ჟორდანიას მიერ გამოქვეყნებული პირების გადამწერს ეუცხოვა ეს ტერმინი და ჩათვალა, რომ მათი შეცვლა იყო მიზანშეწონილი. ჩემი აზრით, მან იფიქრა, რომ „მე ბართლომე“-თი ვინმე ბართლომე იხსენიებდა თავს. სავარაუდოდ ამის გამოა გამოწვეული ის მოვლენა, რომ ერთ ადგილას „მე ბართლომე“ შეცვლილია „მეპატრონე“-თი, ხოლო დანარჩენ ორ ადგილას „მე ბართლომე“-თი<sup>3</sup>.

ამ მოსაზრებას ის ფაქტიც ამყარებს, რომ თ. ჟორდანიას პუბლიკაციაში, იმ ადგილას სადაც პირველად უნდა იხსენიებოდეს „მე ბართლომე“, ავტორმა, თუმცა შეცდომით, მაგრამ მაინც ერთ სიტყვად იხმარა „მეპატრონე“.

მაგრამ რატომ იწარმოებოდა ეს სახელწოდება მაინც და მაინც სახელ ბართლომესგან?

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს მოვლენა დაკავშირებული უნდა იყოს ვინმე ბართლომესთან, რომელმაც ან უშუალო მონაწილეობა მიიღო მთის წმ. გიორგის მონასტრის დაარსებაში ან უბრალოდ დიდი წვლილი მიუძღოდა ამ მონასტრის ცხოვრებაში (მონაწილეობა მიიღო მის აღდგენა-გამშენებაში, ან სხვა მატერიალური დახმარება აღმოუჩინა), ვის საპატივცემულოდაც შეიქმნა ეს სამოხელეო ინსტიტუტი და სახელიც ამის მიხედვით ეწოდა. ამ ბართლომეს აუცილებლად ექნებოდა საკუთარი სამწირველო ამ მონასტერში. თუ ეს ვარაუდი სწორია, მაშინ, მიუხედავად იმისა, რომ „მე ბართლომე“ პირველად საბუთებში 1465-1467 წწ-ში იხსენიება, სავსებით დასაშვებია, რომ ეს ბართლომე, და მაშასადამე „მე ბართლომე“-ს ინსტიტუტიც უფრო ადრე, დავით აღმაშენებლის დროს არსებულიყო, რის შესახებაც ზემოთ უკვე ვისაუბრე.

ამასთანავე, აღსანიშნავია ისიც, რომ მონასტრის ეკლესიაზე შემორჩენილი სამი წარწერიდან არც ერთში არ იხსენიება ბართლომე<sup>4</sup>.

ხომ არ უკავშირდება ეს სახელწოდება წმ. ბართლომეს?

როგორც ცნობილია, წმ. ბართლომე იყო ქრისტეს ერთ-ერთი მოციქული. ზოგიერთი ცნობით მან იქადაგა საქართველოს ტერიტორიაზე, თუმცა, წმ. ბართლომეს კულტი საქართველოში არ იყო ფართოდ გავრცელებული, უცნობია მისი სახელობის ეკლესიის ან მონასტრის არსებობა

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 307.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 307.

<sup>3</sup> საინტერესოა, რომ პირთა ანოტირებულ ლექსიკონში, ამ პირების მიხედვით აღდგენილია „მე ბართლომე“ (პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტომი I (თბილისი, 1991), გვ. 233). Sd-2898 და Sd-2899 პირებში კი ეს სახელწოდება აშკარად ცალცალკე იკითხება (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Sd კოლექცია, საბუთები №2898 და №2899).

<sup>4</sup> მ. დვალის, დასახ. ნაშრომი, გვ. 162-165; ქართული ლაპიდარული წარწერების კორპუსი, II, დასავლეთ საქართველოს წარწერები, ნაკვეთი I (IX-XIII სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ (თბილისი, 1980), გვ. 48, 54.

ის ფაქტი საქართველოს ტერიტორიაზე<sup>1</sup>, ისევე როგორც იერუსალიმში, ათონის მთაზე და სხვა წმინდა ადგილებში, რაც გამორიცხავს იმის შესაძლებლობას, რომ მთის წმ. გიორგის მონასტერი ყოფილიყო წმ. ბართლომეს სახელობის რომელიმე დიდი მონასტრის მეტოქე მონასტერი („ფილიალი“).

ამგვარად, ამ შემთხვევაშიც წყაროების უქონლობის გამო, „მებართლომე“-ს სამოხელეო ინსტიტუტს ვერ დაგუკავშირებთ მოციქულ ბათლომეს.

ბოლოს კი მსურს, ყურადღება გავამახვილო ერთ საინტერესო ფაქტზე.

ებრაულად ამ სახელის განმარტება შემდეგია: ბართლომე – თოლომეს (მოხნული მიწის) შვილი (ებრ.)<sup>2</sup>. ეს განმარტება იმ კუთხითაა საინტერესო, რომ, როგორც ზემოთ დავრწმუნდით, „მებართლომე“-ს ფუნქციები არ სცილდებოდა სამიწათმოქმედო-სამეურნეო საქმიანობას. სახელი „ბართლომე“-ს ზემოხსენებული განმარტების გამო არაა გამორიცხული ეს სახელწოდება („მებართლომე“) ამ სახელის საფუძველზე სწორედ ამ მიზეზით შექმნილიყო.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მთის წმ. გიორგის მონასტრის გუჯარში და სხვა განხილულ საბუთებში მოხსენიებული „მებართლომე“-ს შესახებ დასკვნა შემდეგია:

„მებართლომე“ წარმოადგენდა გარკვეულ სამოხელეო ინსტიტუტს, რომელიც მხოლოდ მთის წმ. გიორგის მონასტერს გააჩნდა. მისი რეზიდენცია, გარკვეული პერიოდის განმავლობაში, იყო სოფელ წყნორში. მას ეკისრებოდა მთის წმ. გიორგის მონასტრის მამულზე, უძრავ-მოძრავ ქონებაზე მეურვეობა, რომელიც განლაგებული იყო ქვემო რაჭაში, ზემო იმერეთში, ღიბის ქედზე და გელათის ახლო მიდამოებში. მასვე ჰქონდა მეფესთან თანაბარი უფლება გარკვეული ტერიტორიის გარკვეული სახით (ნადირობა, თევზაობა, თიბვა) სარგებლობაზე და ჰქონდა იმუნიტეტი სურამის მმართველისგან და სავარაუდოდ, სხვა მეფის მოხელეთაგან თუ საერო ფეოდალთაგან. მას არ ეხებოდა სისხლის სამართლის საქმე. ხოლო სასულიერო პირი იყო თუ საერო, არსებული მონაცემებით ბოლომდე ვერ დგინდება, თუმცა, მე მაინც ვიხსენებ მოსაზრებისკენ, რომ „მებართლომე“ სასულიერო პირს წარმოადგენდა. ამ სამოხელეო ინსტიტუტის სახელწოდების წარმოშობა უცნობია, მაგრამ ზემოთ მე გამოვთქვი საინტერესო მოსაზრებები ამ საკითხის შესახებ.

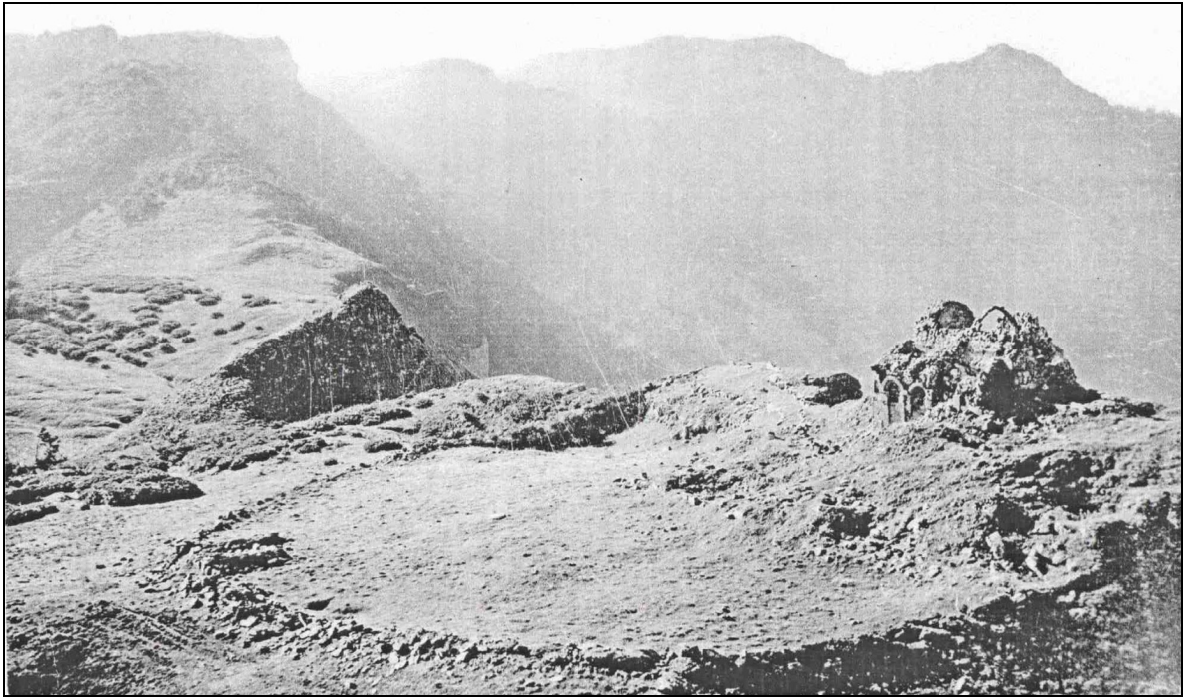
ჩემი ნაშრომით საკითხი „მებართლომე“-ს შესახებ არაა ამოწურული, თუმცა, მე შევეცადე საისტორიო მეცნიერებაში ამ ძალზედ საინტერესო საკითხის დასმა<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> წმ. ბართლომეს კულტთან დაკავშირებით საინტერესოა, რომ მიმნადორის მონასტერში ინახებოდა ამ მოციქულის წმინდა ნაწილები (ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, ტომი I, შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა (თბილისი, 1984), გვ. 32).

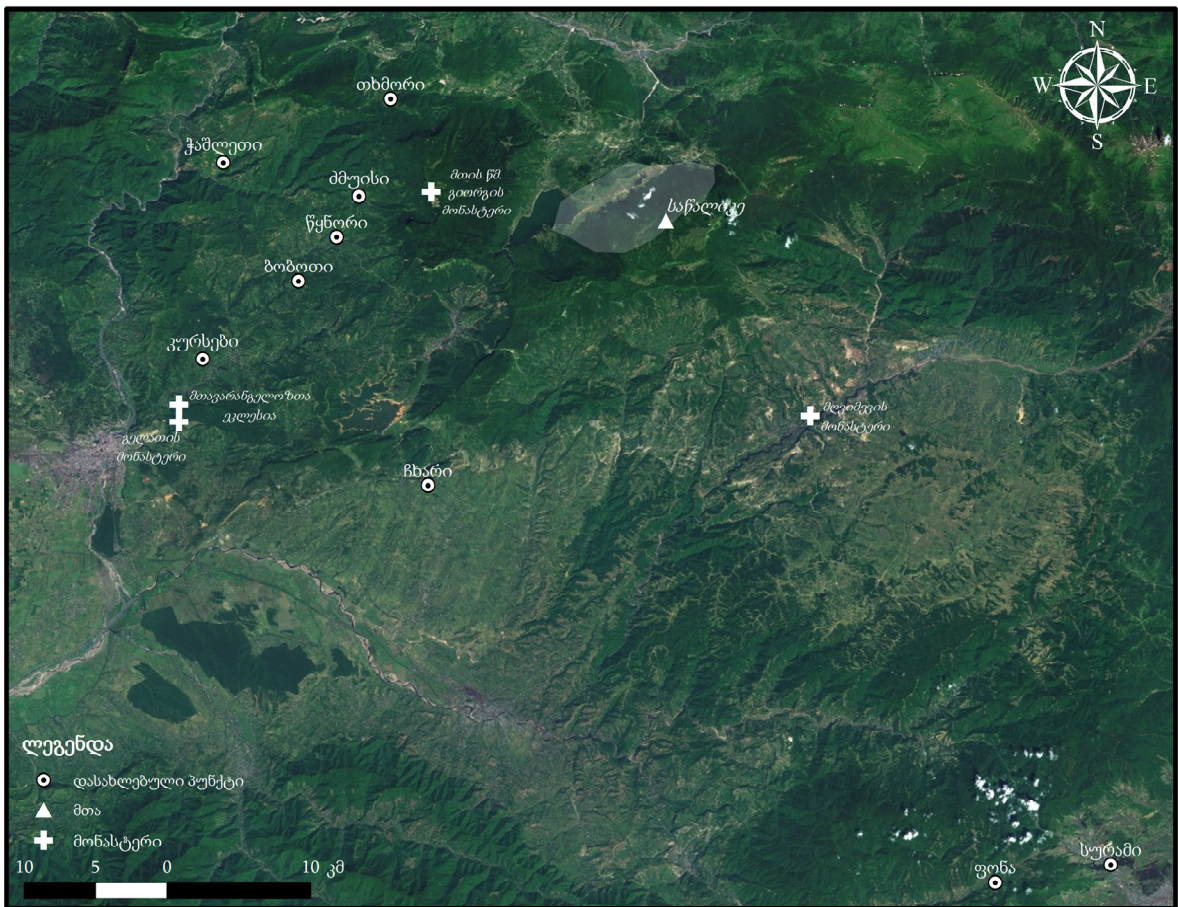
<sup>2</sup> საქართველოს ეკლესიის კალენდარი (თბილისი, 1980), გვ. 358. საინტერესოა ამ სახელის მსგავსი განმარტება ინტერნეტ ენციკლოპედია „Wikipedia“-ში – Bartholomew (Greek: Βαρθολομαῖος, transliterated "Bartholomaios") comes from the Aramaic bar-Tôlmay (ܒܪܬܘܠܡܝ), meaning son of Tolmay (Ptolemy) or son of the furrows (perhaps a ploughman). Based on this meaning, many have assumed it was not a given name, but a family name ([http://en.wikipedia.org/wiki/Bartholomew\\_the\\_Apostle](http://en.wikipedia.org/wiki/Bartholomew_the_Apostle)).

<sup>3</sup> გაწეული კონსულტაციებისთვის დიდ მადლობას ვუხდით მ. სურგულაძეს, თ. ჯოჯუას და გ. არახამიას.





მთის წმ. გიორგის მონასტერი, ხედი ჩრდილო-დასავლეთიდან  
(მ. დვალის ფოტო, 1956 წ.)



მთის წმ. გიორგის მონასტერი და მიმდებარე სოფლები (რუქა)

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები) (თბილისი, 1973).
2. ა. ხელაია, მოგზაურობა რაჭა-ლეჩხუმში, ჭელიშის ვარიანტი „ქართლის მოქცევისა“, I, *მწიგნობრობა ქართული*, XII (თბილისი, 2011).
3. ი. აფხაზავა, შარეულა, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 10 (თბილისი 1986).
4. ი. ასუაშვილი, *ქართული გვარ-სახელები* (თბილისი, 1994).
5. ბატონიშვილი ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1973).
6. თ. ბერაძე, *რაჭა* (თბილისი, 1983).
7. გ. ბოჭორიძე, *იმერეთის ისტორიული ძეგლები* (თბილისი, 1995).
8. გ. ბოჭორიძე, *რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები* (თბილისი, 1994).
9. პ. გაბისონია, გელათის საეპისკოპოსოს დაარსების საკითხისთვის, *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, VIII, ეძღვნება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს (თბილისი, 2008).
10. ვ. გობეჯიშვილი, *რაჭის მონასტრები* (თბილისი, 2006).
11. მ. გოგსაძე, *ნარკვევები გელათის ძეგლის ისტორიიდან* (თბილისი, 1949).
12. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, *ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი*, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (თბილისი, 1955).
13. მ. დვალი, ლეკნარის წმ. გიორგის ეკლესია, *მაცნე, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო*, №4 (თბილისი, 1968).
14. პ. ზაქარაია, დ. თუშაბრამიშვილი, მღვიმევი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 7 (თბილისი, 1983).
15. *ზაქარია არქიმანდრიტის და ოსე გაბაშვილის წერილები იმერეთის ყოფილ დედოფალ ანნას მიმართ (1814-1824 წწ.)*, პუბლიკატორი და რედაქტორი ს. კაკაბაძე (თბილისი, 1959).
16. ექ. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, წიგნი I, გამოცემა მეორე (ტფილისი, 1920).
17. ს. კაკაბაძე, *ბაგრატ, უცნობი მე-XIV საუკუნის რაჭა-არგვეთის მეფობელი* (ტფილისი, 1913).
18. ს. კაკაბაძე, *დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები*, წიგნი I (ტფილისი, 1921).
19. ს. კაკაბაძე, *ვახტანგ, უცნობი XV საუკუნის აფხაზ-იმერეთის მეფეთაგანი და მისი შემკვიდრე მეფე გიორგი* (ტფილისი, 1912).
20. ს. კაკაბაძე, სასისხლო სიგელების შესახებ, *საისტორიო მოამბე*, №2 (ტფილისი, 1924).
21. ბ. ლომინაძე, *გელათი (მეგ ზური)*, მეორე შეკვებული გამოცემა (თბილისი, 1959).
22. მოხსენება ს. კაკაბაძისა, განათლ. სახალხო კომისარის სახელზე წარდგენილი, ჩრდილ. კავკასიიდან არქივებისა და სამუზეუმო კოლექციების რეევაკუაციის შესახებ 1923 წ., *საისტორიო მოამბე*, №1 (ტფილისი, 1924).
23. ს. ნემანიშვილი, საწალიკე, *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტომი 9 (თბილისი 1985), გვ. 218.
24. დ. ნინიძე, „პროვინციის მეფეები“ *XIV-XV საუკუნის საქართველოში* (თბილისი, 1995).
25. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტომი I (თბილისი, 1991).
26. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტომი IV (თბილისი, 2007).
27. ნ. ჟღენტ, იმერთა მეფის ბაგრატ III-ის (1510-1565 წწ.) და მისი ძმის ვახტანგის დაბადების თარიღის დაზუსტებისათვის, *ვალერი ხილოვავა (მოვლენები, სამეცნიერო სტატიები)* (თბილისი 2011).
28. ნ. ჟღენტ, „მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის გუჯარში მოხსენიებული „მებართლომე“-ს ვინაობის შესახებ“, *ქრისტიანობის კვლევები*, 3 (თბილისი, 2009).
29. ნ. ჟღენტ, „მთის წმ. გიორგის მონასტრისადმი გაცემული XV საუკუნის საბუთის თარიღის დაზუსტებისათვის, *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, XII (თბილისი, 2010).
30. ნ. ჟღენტ, „მთის წმ. გიორგის“ მონასტრისადმი გაცემულ XV ს-ის გუჯარზე მონასტრისადმი შეწირულობის გამღები, საბუთის განმახლებელი და ახლად დამამტკიცებელი პირების მიერ შესრულებული მინაწერების შესახებ“, *ქრისტიანობის კვლევები*, 2 (თბილისი, 2009).
31. ნ. ჟღენტ, მთის წმ. გიორგის მონასტრის 1465-1467 წწ-ის საბუთის დედნისა და პირების ურთიერთმიმართებისათვის (საბუთის შემორჩენილი პირები, სამეცნიერო გამოცემები და XIX ს-ის უცნობი ანოტაცია), *საქართველო და ქრისტიანობა* (თბილისი 2011).
32. ნ. ჟღენტ, მთის წმ. გიორგის საბუთი 1465-1467 წლებისა (დადგენილი ტექსტი და კლასიფიკაცია), *ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები*, IV (თბილისი 2011).

33. ნ. ქლენტი, შოთა ორმოცაძე. საინტერესო ფაქტი რაჭის ორი მონასტრის ისტორიიდან, *საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია დიდაქარობა (მასალები)* (ბათუმი, 2010).
34. საქართველოს გეოგრაფიული სახელების ორთოგრაფიული ლექსიკონი (თბილისი, 2009).
35. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი (თბილისი, 1980).
36. საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს ეროვნული არქივის ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი №1448, საბუთი № 5012.
37. საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს ეროვნული არქივის ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი №1451, საქმე № 16.
38. სულხან-საბა ორბელიანი, „ლექსიკონი ქართული“, ტომი 1, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტება, ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ (თბილისი, 1991)
39. სულხან-საბა ორბელიანი, „ლექსიკონი ქართული“, ტომი 2, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტება, ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ (თბილისი, 1993).
40. მ. სურგულაძე, *ქართული საისტორიო აქტები XI-XV სს.* (თბილისი, 2006).
41. გ. უშვერიძე, თ. ბერაძე, კურსები, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი 6 (თბილისი 1982), გვ. 84.
42. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, ტომი I, შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა (თბილისი, 1984).
43. ქართული ლაპიდარული წარწერების კორპუსი, II, დასავლეთ საქართველოს წარწერები, ნაკვ. I (IX-XIII სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ვალერი სილოგავამ (თბილისი, 1980).
44. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q) კოლექციისა, ტომი II, შედგენილი და დასაბუჯლად დამზადებული თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ელ. მეტრეველის, ლ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ, ილ. აბულაძის რედაქციით (თბილისი, 1958).
45. *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებლები დაურთო თ. ჟორდანიამ, II (1213 წლიდან 1700 წლამდე)* (ტფილისი, 1897).
46. ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმი, სიგელი K-608.
47. ჩხარი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი II (თბილისი 1987).
48. წყნორი, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტომი II (თბილისი 1987).
49. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Hd კოლექცია, საბუთი Hd-1552.
50. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Sd კოლექცია, საბუთი Sd-2894.
51. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Sd კოლექცია, საბუთი Sd-2898.
52. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Sd კოლექცია, საბუთი Sd-2899.
53. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ქართული ისტორიული დოკუმენტების Qd კოლექცია, საბუთი Qd-8512.
54. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი III (თბილისი, 1982).
55. Какабадзе С.С., *Грузинские документы института народов азии* (Москва, 1967)
56. Центральный государственный исторический архив, Путеводитель, второе уточненное и дополненное издание (Тбилиси, 1976).
57. [http://en.wikipedia.org/wiki/Bartholomew\\_the\\_Apostle](http://en.wikipedia.org/wiki/Bartholomew_the_Apostle).

**ONCE AGAIN ABOUT THE POSITION „MEBARTLOME“ MENTIONED IN 1465-1467  
YEARS DEED GRANTED TO „MTIS“ SAINT GEORGE MONASTERY**

In the focus of my investigation is a deed of 1465-1467, known in Georgian historiography as the deed granted to „Mtis“ Saint George Monastery. The deed is a very valuable source for history of medieval Georgia.

A person occupying the post of `Mebartlome“ is mentioned in this deed. `Bartlome“, in English `Bartholomew“, is one of the most ancient Christian names. In history of Georgia this name was often used by representatives of the Orthodox church: patriarchs, bishops, priests and monks.

Stem of the term `mebartlome“ there is the name `Bartlome“ with addition of prefix „me“. Words or names with this prefix in Georgian language means some kind of post. For example, a post of `meierusalime“ meant a representative of Georgian Orthodox church in Jerusalem, also a post of `mechurchletukhutsesi“ meant a post of minister of finances, etc.

The term `mebartlome“ is mentioned only in two Georgian deeds.

Text of these deeds contains scarce information about this post, so it is very difficult to say was he a representative of church or a representative of king on the lands that were donated to this monastery by Bagrat VI (king of Kartli and Imereti in 1466-1478).

Based on the analysis of the problem I consider that the post „mebartlome“, who was looking after the land ownership of monastery, already existed by the 15<sup>th</sup> c. It is last mentioned in a deed of the 16<sup>th</sup> c.



**ახალი მასალა ქართულ-სომხური ურთიერთობისათვის  
(ივანე ჯავახიშვილის პირად არქივში დაცული კიდევ ერთი დოკუმენტი)**

XX საუკუნის დასაწყისი, გასაბჭოების პირველ წლებთან დაკავშირებული დოკუმენტაცია ყოველთვის იპყრობდა ამ საკითხით დაინტერესებულ მკვლევართა და საზოგადოების ყურადღებას. კომუნისტური მმართველობის პერიოდში ბევრი რამ არქივებსა და საცავებში ინახებოდა გრიფით „საიდუმლო“. ბოლო ორი ათწლეულის განმავლობაში ასეთი დოკუმენტების დიდი ნაწილი გაიხსნა მკითხველისათვის და ხელმისაწვდომი გახდა ფართო საზოგადოებისათვისაც. დღევანდელი პუბლიკაცია კიდევ ერთი ამგვარი დოკუმენტის გამომხეურებას ისახავს მიზნად. ივანე ჯავახიშვილის მოხსენებითი ბარათი, რომელიც 1925 წელს დაიწერა და ჯავახეთისათვის ავტონომიის მინიჭებას ეხება, წლების განმავლობაში ინახებოდა ცენტრალურ არქივში (J1 471, საქ. №6), მისი პირი კი, რომელიც ივანე ჯავახიშვილის ქალიშვილის ნათელა ჯავახიშვილის მიერ არის გადაწერილი ორიგინალიდან, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საზოგადო მოღვაწეთა საცავში ივანე ჯავახიშვილის პირად არქივში იყო დაცული (№418) და მასზე ხელი მაშინდელი ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომლებსაც კი არ მიუწვდებოდათ. ვფიქრობთ, ივანე ჯავახიშვილის ეს ნაშრომი საინტერესო იქნება საქართველოს უახლოესი წარსულით დაინტერესებული პირებისათვის.

ჯავახეთი, მისი ეთნიკური შემადგენლობა, რუსეთის იმპერიისა და სომეხ დაშნაკთა დამოკიდებულება საქართველოს ამ ძირძველი ტერიტორიის მიმართ ყოველთვის იყო ივანე ჯავახიშვილის ინტერესის სფერო და ის ასახულია კიდევაც მის მიერ 1919 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში „საქართველოს საზღვრები ისტორიულად და თანამედროვე თვალსაზრისით განხილული“ (ახალი გამოცემა: ივანე ჯავახიშვილი, საქართველოს საზღვრები ისტორიულად და თანამედროვე თვალსაზრისით განხილული. გამოცემა მოამზადა, რედაქცია და ბოლოშიტყვა დაურთო დურმიშხან ცინცაძემ. თბილისი. 1996 წ.). დაინტერესებული მკითხველი ბევრ პარალელს იპოვის წინამდებარე პუბლიკაციასა და ივანე ჯავახიშვილის მონოგრაფიას შორის, მაგრამ დამოუკიდებლად ან „მოხსენებითი ბარათის“ გამოქვეყნება მაინც საჭიროდ მივიჩნევთ პრობლემის აქტუალობის გამო. ნაშრომი ქვეყნდება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულ პირზე დაყრდნობით, ორიგინალის ენის დაცვით.

**1925 წლის ივლისის 2 – ივ. ჯავახიშვილის მოხსენებითი ბარათი სომეხ დაშნაკთა მთავრობის მიერ სხვადასხვა დროს წამოყენებულ პროექტთა გარშემო ჯავახეთისათვის ავტონომიის მინიჭებისა და გამოყოფის აუცილებლობის შესახებ [ჯავახეთისათვის ავტონომიის მინიჭების პროექტთან დაკავშირებით, წარდგენილი სსრ მთავრობაში 1925]**

რუსეთის მთავრობისაგან საქართველოს დამოუკიდებლობის მოსპობისთანავე რუსთ ხელმწიფის წარმომადგენელი ერთის მხრით სომეხთ მოხელეთა დაწინაურებით, მეორეს მხრით რუს ნასაღდათართა დასახლებით, ქართველთა მოსახლეობის ინტერესთა შელახვასა და მიწა-წყლის ეთნოგრაფიულად აჭრელებით, ქართველთა მოსალოდნელი აპოლიტიკური მოძრაობისაგან უზრუნველყოფას ცდილობდნენ. სომეხები მათ პოლიტიკურ ხალხად ჰყავდათ მიჩნეული და ამასთანავე თავიანთ ერთგულად სთვლიდნენ.

უკვე 1828 წლითგან მოყოლებული, როდესაც ქართველ მაჰმადიანთაგან დასახლებული სამცხე-ჯავახეთი, ერუშეთი და პალაკაციო რუსეთმა ოსმალეთს წაართვა და მცხოვრებნი ისეთს სულიერ განწყობილებაში ჩააგდო, რომ ქართველ-მაჰმადიანებმა თავიანთი მამაპაპეული სამოსახლოთგან აყრა და ოსმალეთში გადასახლება ირჩიეს, გრაფმა პასკევიჩმა ქართველებს ღიხთიმურეთიდან იქ გადასახლების ნება არ მისცა და მათ მაგიერ ოსმალეთითგან გადმოსხლებულ სომეხთაგან 30000 მცხოვრები ჩაასახლა. ამ ხელოვნური საშუალებით მესხეთში, სადაც 1828 წლამდე ქართველთა მოსახლეობა 90% აღემატებოდა, 1832 წელს უკვე რუს მოხელეთა წყალობით უმრავლესობად სომეხნი იქცნენ.

XIX საუკუნის სამოციან წლებითგან მოყოლებული რუსეთის პოლიტიკური წრეები უკვე ყოველგვარ ღონისძიებას ხმარობენ, რომ ამიერკავკასია მოსახლეობითაც რუსულად ქვეუღიყო. 1864 წ. მ. კატკოვს მარტო რუს ნასაღდათართა დასახლება ადარ აკმაყოფილებდა და იმაზე ოცნებობდა, რომ რუსთ მთავრობას ისეთი პირობები შეექმნა, ამიერკავკასიაში მარტო ქალაქები კი არა, არამედ სოფლებიც თანდათანობით რუსებით ავსებულყოფი. აბა მაშინ რუსული გავლენა იქ როგორ გაიზრდებოდა

(Как бы усилилось это (русское) влияние в стране, еслибы допущены были условия необходимые для того, чтобы села могли постепенно пополняться русскими людьми – *იხ.* Московские Ведомости 1864, №168, Сборник передовых статей Московских Ведомостей, 1864 г., გვ. 467). ამისათვის ერთ-ერთ ხელშემწყობ საშუალებად მას კავკასიაში, კერძოდ შავი ზღვის სანაპიროზე, რუს თავადაზნაურთა გადასახლება მიანდა (იქვე).

მაგრამ ამ დროს რუსეთის მთავრობა რუსების ჩამოსახლებით პოლიტიკის გარუსებას ცდილობდა, ამიტომ რუსი პოლიტიკოსები დარწმუნდნენ, რომ ამდენი ხალხი არ ყავდათ, რომ ყველგან გასწდომოდა. ამავე ხანებში სომეხმა მოღვაწემ ქანანოვმა საკოლონიზაციოდ შავი ზღვის დასახლებლად ოსმალეთითგან ზეითუნის სომხების გადმოსახლების პროექტი წამოაყენა. კატკოვმა ამ აზრს რუს-კოლონისტების სიმცირის გამო მხარი დაუჭირა და პოლიტიკური და ეკონომიკური მიზნებით მიზანშეწონილად აღიარა: სომხები ჩვენი ერთგული მომხრენი იქნებიან და ვითარცა ვაჭარი ხალხი თან ფულსაც მოგვიტანენო (იქვე. გვ. 500-502). ამ აზრს, რომ ამიერკავკასიაში დასახლებლად სომხები ყოფილიყვნენ გამოყენებულნი, ასეთის გავლენიანი რუს შავრაზმელის დასტურის შემდგომ, როგორც კატკოვი იყო, მთავრობის ადგილობრივი უმაღლესი წარმომავებლობა მიემხრო და დასახლებას შეუდგა. სომხებთან ერთად გერმანელებისა და ესტონელების ჩამოსახლებლად მიჰყვეს ხელი. რუსები ცოტანი ჩანდნენ. ამგვარად ის მოხდა, რომ თავისუფალი მიწების დასახლება რუსულ საკოლონიზაციო საქმეს სრულებითაც არ ქმნიდა. და თანაც ქართველებს გაფართოების საშუალებას უსპობდა. ეს უკანასკნელი გარემოება კი რუს პოლიტიკოსებს რასაკვირველია ოდნავადაც არ აწუხებდა. პირველი აღონებდა კიდევ და თანაც აბეზრებდა. 1867 წ. იგივე მ. კატკოვი უკვე გააკითხა: შავი ზღვის სანაპიროზე ყველას ასახლებენ მცირე აზიით, გინაც ავსტრიითგანაც და გერმანიითგანაც, მხოლოდ რუსები არ ჩანან, რათგან იმათაც ვისაც სურდათ, იქ არ უშვებენო. კატკოვი საკოლონიზაციო საკითხს პოლიტიკურ-ეროვნულ საკითხად სთვლიდა და რუს მთახალწმენთა გაძლიერებას მოითხოვდა (*იხ.*: Московские Ведомости 1867, №264 და №282, Сборник передовых статей Московских Ведомостей, 1867 г. გვ. 687-688).

სომხების საქართველოში ჩამოსახლების სულისჩამდგმელად და მხურვალე და მარჯვე განმახორციელებლად ალ. და გ. ხატისოვების მამა ივ. სტეფანეს ძე ხატისოვი იყო, რომელიც 1865 წლითგან 1875 წლამდე სახელმწიფო ქონებათა და სასოფლო მეურნეობის სამმართველოში ამიერკავკასიაში გავლენიანი თანამდებობის პირად ითვლებოდა, 1875-1883 წწ. კავკასიაში მეფის მოადგილესთან საგანგებო მინდობილობათა მოხელე იყო, ხოლო 1885-93 წწ. სახელმწიფო ქონებათა სამმართველოს უფროსის თანამდებობა ეკავა. მის დროს და მისი დახმარებით ბევრი სომეხი ჩამოსახლდა საქართველოში ბორჩალოს, ჯავახეთში და შავი ზღვის სანაპიროზე. რაკი შავი ზღვის სანაპირო პოლიტიკურად მნიშვნელოვან ადგილად ითვლებოდა, ეს ადგილიც რომ სომხებისათვის ყოფილიყო განკუთვნილი, მან წამოაყენა ორი მოსაზრება: რაკი ეს ქვეყანა უმაღლეს სამეურნეო კულტურის კერად უნდა იქცეს, აქ დასახლების უფლება ამგვარი კულტურის მცოდნეს უნდა მიეცეს. რუსები სულ სხვა ჰავასა და მარტო ხორბლეულის კულტურას არიან მიჩვეულნი და აქაური ციებისაგანაც დაიხოცებიანო. სომხები და ბერძნები ციებიანს ადგილებს მიჩვეულნი არიან, ამ კუთხეს გააშრობენ და ააყვავებენ და შემდეგ სხვების ე.ი. რუსების დასახლებლადაც გამოდგებაო. ამგვარი საბუთიანობითა და თავისი დიდი თანამდებობის წყალობით მან თავისი თანამოძმეების ჩამოსახლებლად საქართველოში ყველაფერი გააკეთებაც შეიძლებოდა, რადგანაც ქართველები პოლიტიკურად არასაიმედო ხალხად ჰყავდა რუს მთავრობას მიჩნეული და მათი მოსახლეობის ასპარეზის გაფართოებას სახიფათოდ სთვლიდა, სომეხთა მიერ პოლიტიკურ დამოუკიდებლობაზე ამიერკავკასიის ფარგლებში ოცნებაც კი მას ფიქრად არ მოსდიოდა. ამიტომ სომეხ ახალშენთა ჩასახლება საქართველოში საშიშროებად არ მიანდა, რათგან სამაგიეროდ ქართველთა მოსახლეობის პროცენტი მცირდებოდა და თანაც საქართველოში რუსეთის განუყოფლობის, როგორც მათ ეგონათ, უერთგულესი ქვეშევრდომთა რიცხვი უმრავლესდებოდა. მაგრამ ბოლოს და ბოლოს სომეხთა გადმოსახლების აზრის მომწოდებელმა მ. კატკოვმაც დაინახა, რომ აქ უბრალო ოინბაზობა იყო და 1877 წელს უკვე სწერდა, რომ თუ შავი ზღვის სანაპიროზე რუსები დაიხოცებიან, განა გერმანელ, სომეხ და ბერძენ მთახალწმენებს კი იგივე არ დაემართებათო. ცხადია, რუსული პოლიტიკურ აზრი აქ მხედველობაში მიღებული არ არის (Московские Ведомости №13). მაგრამ საქმე უკვე გაკეთებული იყო და აღმოჩნდა, რომ სხვებისათვის თავისუფალის სამოსახლო ადგილი იქ თურმე აღარ არსებობდა. ამ დროს ქართველი ხალხი არავის ახსოვდა. თავის მამაპაპეულ მიწა-წყალზე დასახლება ყველაზე უპირველესად რომ მისი უფლება იყო, ამის გაგება და გაგონება არც რუსეთის მთავრობას და არც მის სომეხ მოხელს არ სურდათ. ქართველი გლეხკაცობის სასიცოცხლო ეკონომიკური ინტერესები ფეხქვეშ ითვლებოდა, მას გადასახლების გზა თავის სამშობლოში, საქართველოშიც კი შეკრული ჰქონდა, იმ დროს, როდესაც უცხოეთითგან მოყვანილებს მიწაც ეძლეოდათ და ყოველგვარი დახმარებაც.

როდესაც ამიერკავკასიაში ერობის შემოდებაზე ლაპარაკი დაიწყო და წინასწარ მსჯელობას შეუდგნენ, მაშინ უკვე ყველასათვის ცხადი შეიქმნა, რომ სომეხ პოლიტიკოსებს სომეხთა საქართველოში გადამოსახლება ოსმალეთისაგან დაბეჩავებული თავიანთ თანამოძმეთა მარტო ფიზიკურად გადარჩენის თვალსაზრისით არ აინტერესებდათ, არამედ რომ გარკვეული პოლიტიკურ-ეკონომიკური გეგმის, გაბნეულ სომეხთათვის ერთი მთლიანი ტერიტორიის შესაქმნელად იყო საახალშენოდ ადგილები არჩეული: სომეხებმა ბორჩალოს მაზრისა და ახალქალაქის მაზრების ტფილისის გუბერნიისაგან გამოყოფა და გუმბრთან შეერთება მოითხოვეს, გუმბრის სომხური გუბერნიის შესაქმნელად. ამ დროს მეფის მოადგილედ სომეხთა მწყალობელი გრაფი ვორონცოვ-დაშკოვი და მისი მეუღლე ბრძანდებოდნენ, ხოლო მათ „მესიდუმდე“ მრჩევლად, „ხალხის“ უერთგულეს გრძობების მხურვალედ და ენაწყლიანად გამომხატველად და ფეხთა მტვრად ივ. ხატისოვის შვილი ალ. ხატისოვი იყო, ხოლო სომეხთა ცხოვრების სადავე დაშნაკელებს ეჭურათ ხელთ. ვორონცოვ-დაშკოვმა ბრძანება გასცა, რომ გამოყოფა-შეერთების პროექტის განხორციელების საკითხი განხილული ყოფილიყო. 1913 წ. 6 ნოემბერსა და 18 დეკემბერს საგანგებოდ მოწვეულმა თათბირმა, რომელშიაც სომეხებს 6 წარმომადგენელი ყავდათ, ქართველებს კი მხოლოდ 2, ბორჩალოს მაზრის ტფილისის გუბერნიიდან გამოყოფა გეოგრაფიული და ეკონომიკური თვალსაზრისით სრულებით შეუძლებლად სცნო. ტფილისის საგუბერნიო განსაკუთრებულმა საბჭომაც ეს დადგენილება 1914 წ. 24 იანვარს დაადასტურა. ამავე წლებში ამგვარმავე კომისიამ და ორგანოებმა ახალქალაქის მაზრის გამოყოფა და გუმბრთან მიერთება ამავე გეოგრაფიულ-ეკონომიკურ ურყევ მოსაზრებათა გამო ერთობლივ უარყო და შეუძლებლად სცნო.

ამ დროს მსოფლიო ომიც ატყდა. რუსეთის მთავრობამ ოსმალეთში სამხედრო მოქმედების გასაადვილებლად დაშნაკელებს ოსმალეთის სომეხების აჯანყება ურჩია და თანაც ოსმალეთის სომეხთის განთავისუფლებასა და რუსეთის ფარგლებში ავტონომიას, თუ რუსეთის მფარველობის ქვეშ დამოუკიდებლობას შეჰპირდა. სომეხ პოლიტიკოსებმა და დაშნაკელებმა ეს რუსეთის პოლიტიკური ფანდი გულწრფელ დაპირებად მიიჩნიეს და რუს მთავრობის რჩევა განსაზღვრულ დროს აასრულეს კიდევ, მაგრამ საქმე უკუღმართად დატრიალდა და განრისხებული ოსმალელები დაშნაკელებისა და თავიანთი პოლიტიკოსების მიერ გაბრიყვებულ სომეხთა ხალხის საზიზღარ ქლევტას შეუდგნენ. ვინც მოასწრო გამოქცევა ამიერკავკასიაში, სპარსეთში ან სხვაგან სადმე, გადარჩა, მაგრამ დიდძალი სომხობა დაშნაკელების უგუნურ პოლიტიკასა და ოსმალთა სიმხეცეს მსხვერპლად შეეწირა. სომეხთა გამბრიყვებელ რუსეთის მთავრობას ესლა სომეხი ლტოლვილების ამიერკავკასიაში დატოვება არ სურდა, ხოლო შემდეგ, როდესაც რუსეთის ჯარი კვლავ ოსმალეთში შეიჭრა, სომეხ ლტოლვილებს თავიანთ სამშობლოში დაბრუნების ნებას არა აღუვდნენ და ოსმალეთის სომხეთში ვალაშკერტის (ესკანდელი ალაშკერტის) და ბასიანის (პასიანი) ველზე რუს ყაზახების დასახლების გეგმის შემუშავებასაც კი მიჰყვეს ხელი.

რუსეთის რევოლუციამ და რუსეთის ჯარის უკან დახევამ ოსმალეთს საშუალება მისცა ყველაფერი წართმეული უკან დაებრუნებინა, ყარსის ოლქიც ხელში ჩეგლო და ქ. გუმბრს მისდგომოდა. მაგრამ გერმანიის დამარცხების შემდეგ უმწეო მდგომარეობაში ჩავარდნილი ოსმალეთი ფრანგ-ინგლისელებს დაემორჩილა. სტამბოლში და შემდეგ ამიერკავკასიის რესპუბლიკებში ინგლისელების და მის მოკავშირებს საოკუპაციო ჯარი რომ განჩნდა, დაშნაკელ სომეხთა მთავრობასა და პოლიტიკურ წრეებს დიდი სომხეთის აღდგენის იმედი კვალვ მიეცათ. დამახასიათებელია, რომ სწორედ ამ დროს 1918 წ. სტამბოლში დაიბეჭდა სომხეთის ვითომც ისტორიული, ფანტასტიკური რუკა, რომელიც შავი ზღვითგან კასპიის ზღამდეა გადაჭიმული და სამსუნიის ოდნავ აღმოსავლეთით შავ ზღვაზე მდებარე ადგილითგან ხმელთაშუა ზღვამდე აღწევს და სულეკიის ჩრდილოეთით მდებარე ადგილთაგან, ქ. არდეგოდის (არდაველის) ოდნავ ჩრდილოეთით მიმავალი ხაზით ამ სრულიად სომხეთის საზღვარი კასპიის ზღვასთან თავდება. ბათუმი, ახალციხე, თვით მცხეთა და ტფილისიც კი ამ რუკაზე სომხეთშია მოქცეული და საქართველოს ვიწრო ზოლიდა აქვს მიკუთვნებული.

ამავე დროს იმავე სტამბოლში ზემოხსენებული ფანტასტიკური რუკის მიხედვით ახალი სრულიად სომხეთის სახელმწიფო რუკა იქნა გამოცემული, რომელშიაც სომხეთი უშეგლებელ სახელმწიფოდ არის წარმოდგენილი და თითქმის იმავე საზღვრებითაა აღნიშნული. ოსმალეთის დიდი ნაწილი შიგ არის მოქცეული: ტრაპიზონი, ორდუ, ქ. კესარია, ადანა, ედესა, თვით სპარსეთის ჩრდილოეთი ნაწილიც, თავრიზითა და არდებილით სომხეთის კუთვნილებად არის აღბეჭდილი. ფანტასტიკურ რუკასთან შედარებით აქ საქართველოს ოდნავ დათმობილი აქვს: შავ ზღვაზე საზღვარი ბათუმის სამხრეთით იწყება, მახრიალის ჩრდილოეთით, იმერხევი სომხეთისად არის აღნიშნული, მაგრამ ახალციხე საქართველოშია მოქცეული. სამაგიეროდ ახალქალაქი სომხეთშია აღნიშნული და აქედგან მოსაზღვრე ხაზი ჩრდილოეთისაკენ იწევს და საქართველოს და სომხეთის სახელმწიფოს შორის სამზღვარი ტფილისის ოდნავ სამხრეთით, ს. კოდანთან არის გატარებული. შემდეგ სომხეთის საზღვარი მტკვრის გასწვრივ მიიმართება და ქ. გან-

ჯაც კი სომხეთის კუთვნილებად არის აღნიშნული. ცხადია, რომ ახალი სომხეთის სახელმწიფოსათვის ასეთი საზღვრები ეთნოგრაფიული პრინციპის მიხედვით არ არის შემოფარგლული, ეს გეგმა არც ისტორიულ საფუძველზეა დამყარებული, რათგან არასდროს ასეთი სომხეთი (რომელიც პოლიტიკურად II ს-ის შემდეგ აღარ არსებობდა) არ ყოფილა. შეიძლება ითქვას, რომ მის შემდგენელთ ოდნავ ლიტონი საღი გონიერებაც კი არ ატყვიათ.

სომხეთის მთავრობის დელეგაციამ ყველა ამისდა მიუხედევედ ამგვარი რუკა მსოფლიო კონფერენციას წარუდგინა სომხეთის სახელმწიფოს ამ ფარგლებში დასამტკიცებლად. ასეთი ფანტასტიკური რუკის წინააღმდეგ ოსმალეთის დელეგაციას დიდი ბრძოლა არ დასჭირვებია, რათგან მან სტატისტიკური ცნობებით დაამტკიცა, რომ სომეხთა მოსახლეობის ომამდე არსებული რაოდენობის მიხედვითაც ამ უზარმაზარ სახელმწიფოში ოთხკუთხა ვერსზე 2-3 სულზე მეტი სომეხი არც კი ეყოლებოდათ. სომეხთა დელეგაციის [მიერ] წარდგენილი რუკისა და სტატისტიკური ცნობების სიცრუე ყველსათვის ცხადი შეიქმნა და თვით ფრანგი, ინგლისელი და ამერიკელი წარმომადგენლების თვალში სომეხთა დელეგაციის ფანტასტიკურ გეგმებს ყოველგვარი ნდობა დაუკარგა. სომეხ დაშნაკელ მთავრობის და მმართველი პარტიების მთელი ეს უცნაური და მათი დაუჯერებელი სიბეცის მომასწავებელი უზარმაზარი სომხეთის გეგმა დაიმსხვრა და საპნის ბუშტივით გაქრა.

მაგრამ სანამ სრულიად სომხეთის ამ ახირებული გეგმის განხილვამდის მიდგებოდა საქმე, დაშნაკ-სომეხთა მთავრობა თავის რუკაზე დასახული გეგმის პრაქტიკული შესრულებისათვის სამზადისს შეუდგა. საქართველოს რესპუბლიკის ტერიტორია ქართველი ერის მოსახლეობას არ გადასცილებია და საქართველომ თავისად მხოლოდ ტფილისსა, ქუთაისსა და ბათუმის ყოფილი გუბერნიები გამოაცხადა. სომხეთის რესპუბლიკა ოსმალეთის სომხეთის გარდა, რომელიც ხელიდან წაუვიდა, ერევნის გუბერნიის გარდა, ყარსის მთელ ოლქსაც არტაან-ართვინითურთ ეპატრონებოდა. მაგრამ არც ამით დაკმაყოფილებულა. წინასწარი ფარული სამხედრო სამზადისის შედეგმ, ინგლისის საოკუპაციო ჯარის გენერალ უოკერთან შეთანხმებით, 1918 წლის დეკემბრის დამდეგს, სომხეთის დაშნაკელთა მთავრობამ თავის ჯარი საქართველოს შემოუსია და თანაც საგარეო საქმეთა მინისტრის პირით საქართველოს ულტიმატუმად მოსთხოვა ქართლის საზღვრამდის დახვეა (закарталинские земли), რათგან ქართლს სომეხები გორის მაზრასა სთვლიან. ცხადია, რომ ეს ულტიმატუმი ტფილისის დაცლასაც გულისხმობდა და ამგვარად ეს მოთხოვნილება ზემოაღნიშნული სომხეთის ორ რუკათაგან ყველაზე ფანტასტიურ, ვითომც ისტორიული რუკის საზღვრების აღდგენას ლამობდა. ოსმალეთში საქმის წაგებას სომეხ პოლიტიკოსთა მადა საქართველოს მიწა-წყლის წასრთმევად და დასაკუთრებისათვის არამც თუ არ დაუკარგვინებია, პირიქით გაზრდიათ კიდევ. ძველი სომხეთი ვითომც ისტორიული საზღვრების აღდგენა საქართველოს და ქართველი ხალხის ხარჯზე უნდოდათ, ეხლა რომ მოხერხებულყო.

ამ უგუნურმა მეზობელთაშორისმა ომმა და სისხლისღვრამ სომხეთს გამარჯვება ვერ არგუნა და დაშნაკელთა მთავრობას ისევ წინანდელით დაკმაყოფილება მოუხდა. ამგვარად, სომხეთს ვითომც ისტორიული საზღვრების აღდგენის, თავისი სამხედრო ძალით, შესაძლებლობის იმედი გაუცრუვდა.

სხვა გზით და სხვა საშუალებით დაშნაკელთა ამ გეგმის განხორციელების მცდელობა შემდეგ შიაც არ შეწყვეტილა. იმისდამიუხედავად, რომ საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების უმაღ ბორჩალოს მაზრაში მცხოვრებთა სურვილის გასაგებად მოხდენილმა შეკითხვამ ამათი საქართველოს ს.ს. რესპუბლიკის ფარგლებში დარჩენის წადილი გეოგრაფიული და ეკონომიკური მოსაზრება-ინტერესებით ნაკარნახევი გადაწყვეტილება კვლავ დაადასტურა, ლორეს რაიონს სომხეთთან შეერთები გეგმის განხორციელებას სომეხთა წრეებმა მინც მიაღწიეს, თუმცა ეს ქართველი ხალხის შესაქონლეობის ინტერესებისათვის საზიანო იყო და არის, ადგილობრივ მცხოვრებთათვისაც ეს არავითარი მოსაზრებით სასარგებლო არ იყო. 1923 წ. სომეხთა იმავე წრების ახალი პროექტი იქმნა წარმოდგენილი, რომ ჯავახეთის ანუ ახალქალაქის მაზრის უდიდესი ნაწილი ბორჩალოს მაზრასთან ყოფილიყო შეერთებული და ერთი სომხური ადმინისტრაციული ერთეული შექმნილიყო. რათგან სომეხთა ეროვნულ ინტერესები ენისა, სკოლისა და ადგილობრივი მმართველობის მხრივ უზრუნველყოფილი იყო და თანაც ბორჩალოს მაზრასა და ჯავახეთში შორის არაფერია საერთო არც გეოგრაფიულად და არც ეკონომიურად, მათ შორის არსებული მადლი და გაუვალი მთების გამო ფიზიკური კავშირიც კი შეუძლებელია, ცხადია, ეს გეგმაც მხოლოდ ორი მაზრის საქართველოს ს.ს. რესპუბლიკის საზღვრებითგან გამოყოფისა და სომხეთთან შეერთებისათვის ოსტატურად მოგონილი პირველი საფეხურის პროექტი იყო, რომელსაც აუცილებლად მეორეც მოჰყვებოდა. საკმარისია აღმიანმა დაშნაკელთა რუკებს თვალის გადაავლოს, რომ მისთვის ნათელი გახდეს, რომ აქ ბრძოლა მხოლოდ იმავე წინანდელი მიზნის სხვა გზით განხორციელებისათვის სწარმოებდა. ს.ს.ს.რ შინაგან საქმეთა კომისრიატმა ახალქალაქისა და ბორჩალოს მაზრების მცხოვრებთა აზრისა და გეოგრაფიულ-ეკონომიური ფაქტორების გამო ამ გეგმის განხორციელება შეუძლებლად სცნო, რაც მან 1/26 თებერვალს 1923 წ.

კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტს № 291/1367 აცნობა კიდევ ცენტრალური კომიტეტის მიერაც ეს დასკვნა დადასტურებულ იქმნა. ამის შემდგომ სომეხთა იმავე წრეების შთაგონებით წამოყენებულ იქნა საქართველო-ყარაია-შირაქის ველის სომხებით დასახლების პროექტი. ეს ადგილი სარწყავი არხების გაყვანით მორწყულიყო და აქ სომხებს მეზამბეობის მეურნეობა უნდა მოეწყოთ, რომელიც მათი სიტყვით რუსეთის საფეიქრო ინტერესებისათვის ფრიად მნიშვნელოვანია და საჭირო. საგულისხმოა, რომ ამ შემთხვევაშიაც ივ. ხატისოვისებური მოსაზრება იყო წარმოდგენილი. რომა ამავე დროს წყალი ქართველ ხალხს თავისთავადაც არ ჰყოფნის და ამ მიზეზების მორწყვა ქართულ სამეურნეო კულტურის განადგურებას უდრიდა, ამაზე სომეხთა პოლიტიკოსები არ ფიქრობდნენ. ამ სომეხთა პროექტის განხორციელების სრული შეუძლებლობის დამტკიცება საქართველოს მიწათმოქმედების კომისარიატისათვის არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენდა. და ამგვარად ეს პროექტიც უარყოფილ იქმნა. დამახასიათებელია, რომ ფრ. ნანსენმაც ტფილისში ჩამოსვლისთანავე ამავე საკითხზე დაიწყო ლაპარაკი და უნდოდა გაეგო, თუ რამდენად შესაძლებელი იყო საქართველოს ამ კუთხეში ლტოლვილი სომხების დასახლება. ცხადია, ფრ. ნანსენსა და აქაურ სომეხთა პოლიტიკოსებს სულის წმიდის შთაგონებით არ მოსვლიათ ერთი და იგივე აზრი, არამედ რომ ჩვენ, სომხეთისათვის პოლიტიკურ ტერიტორიის ხელოვნურად შექმნის დაშნაკელთა ძველი ზემოდასახელებულ რუკებზე აღბეჭდილ გეგმის განხორციელების ხელახალ მცდელობასთან გვაქვს საქმე.

დასასრულ ეხლა ორიოდ სიტყვა კიდევ ვითომც ახალ პროექტზე ჯავახეთისათვის ავტონომიის მინიჭებისა და გამოყოფის აუცილებლობის შესახებ. ყველა ზემონათქვამის შემდგომ ცხადია, თუ საითგან და რისთვის მიმდინარეობს ეს პროექტიც. არც გეოგრაფიულ და არც ეკონომიური პირობები არ შეცვლილა. სომეხთა ეროვნული ინტერესები ეხლა ხომ სავსებით უზრუნველყოფილია, მაშ რითღა არის ეს ვითომც ახალი გეგმა გამოწვეული, თუ არა იმავე პოლიტიკურ-ტერიტორიული მიზნის მისაღწევად? ამ გეგმის განხორციელებაზე ამავე დროს ქართველ მშრომელ ხალხის იმ ნაწილს, რომელიც მესაქონლეობას მისდევს, არსებობის უკანასკნელი ლუკმა უნდა ექმნეს პირითგან გამოგლეჯილი და მეცხვარეობა საქართველოში უნდა მოისპოს სრულიად. თუ წინანდელი რუსეთის ბატონობის დროს ქართველი ხალხის ინტერესები საქართველოში ფეხქვეშ იყო გათელილი და თავისუფალი მიწა საქართველოში რუს და სომეხ მოხელეების პოლიტიკის წყალობით მხოლოდ სომხებმა და რუსებმა ჩაიგდეს ხელში, ნუთუ ეხლაც შესაძლებელია, რომ ქართველი ხალხის სასიცოცხლო ინტერესები სომეხ დაშნაკელ პოლიტიკურ-ეროვნული პროექტების განხორციელებას შეეწიროს მსხვერპლად? ეს იმდენად დაუჯერებელია რამეა, რომ დარწმუნებული ვარ ს.ს.ს.რ მთავრობა ამ პროექტსაც უარყოფს იმგვარადვე, როგორც უარყოფილი იყო იმავე წრეებითგან გამომდინარე ზემოაღნიშნული ამისივე მსგავსი პროექტები.

**DALI CHITUNASHVILI**  
National Centre of Manuscripts

**NEW MATERIAL ON THE GEORGIAN-ARMENIAN INTERRELATIONSHIP  
(ANOTHER DOCUMENT KEPT IN IVANE JAVAKHISHVILI'S PRIVATE ARCHIVE )**

We are first publishing Ivane Javakhishvili's letter sent by him to the Government of the Soviet union in 1925. In this letter I. Javakhishvili reviews one of the Georgian provinces – Javakheti, its ethnic composition, also some opinions of the Russian Empire and Armenian political party – Dashnak about this ancient territory of Georgia. Author of this letter responces against the project, made by Dashnaks, why they must not demand autonomy of Javakheti.

## ფილოლოგია

**ლელა შათირიშვილი**  
ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

**თეა ქართველიშვილი**  
ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

### **პოლემიკური თხზულება „ჰენეზაჲ სიტყუს-გებისაჲ და სასჯელისა შჯულისათჳს ქრისტიანეთაჲსა და სარკინოზთა“ (ფილოლოგიურ-ისტორიული კვლევა)**

XII საუკუნეში საქართველომ თავი დააღწია ისლამური სახელმწიფოების აგრესიას და თავად გადავიდა შეტევაზე. სამხედრო კონფრონტაციის არსებობა ორ მხარეს შორის ანტაგონისტურ დამოკიდებულებას არ ანელებდა. სამხედრო კონფრონტაციას, თავის მხრივ, ასაზრდოებდა იდეოლოგიური დაპირისპირება, რომელიც ძირითადად რელიგიური ნიშნით მიმდინარეობდა. XII-XIII საუკუნეების ქართულ ნარატიულ წყაროებში მოხსენებული მოწინააღმდეგე „სპარსი“ თუ „თურქი“ არაეთნიკური, ზოგადი სახელებია და მათში ისლამური სამყარო მოიაზრება. ანალოგიურად მუსლიმთა მხრიდან საქართველო ქრისტიანულ სამარ ქვეყნად აღიქმებოდა.

აღნიშნული პერიოდის ქართულ საისტორიო თუ მხატვრულ მწერლობაში ისლამი ოდიოზურადაა შეფასებული და, ცხადია, მაჰმადიანთა რჯული დისკრედიტებულია. მუსლიმური ქვეყნების წინააღმდეგ მებრძოლ და გამარჯვებულ ქვეყანას ესაჭიროებოდა საკუთარი რელიგიური უპირატესობის წარმოჩენა და მოწინააღმდეგის სარწმუნოების დამცირება. საერთო ვითარების გამო ჩნდება ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულებების ქართულად თარგმნის აუცილებლობა, ამასთან, სავარაუდოდ, იქმნება ორიგინალური პოლემიკური ნაწარმოებებიც.

ძველ ქართულ მწერლობაში XII-XIII სს.-ის საყოველთაოდ ცნობილ კრებულ „დოგმატიკონში“ თავმოყრილი თარგმანები, რომლებიც არსენ ვახესძეს, ანუ არსენ იყალთოელს, ეკუთვნის, ეკლესიის მამებისა და წმიდა მოღვაწეთა მიერ შექმნილი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური და დოგმატიკურ-პოლემიკური ტრაქტატები, იყო მნიშვნელოვანი წყარო, რომლებსაც იყენებდნენ საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების არსის შესახებ საფუძვლიანი ცოდნის მისაღებად, იმ დავისა და კამათის არსის გასაცნობად, რომელიც მიმდინარეობდა ბიზანტიის მართლმადიდებელ ეკლესიასა და მწვალებლობათა შორის, ან ქრისტიანულ რელიგიასა და სხვა კონფესიათა შორის.

კრებულში უკანასკნელ, 72-ე, საკითხავად წარმოდგენილია ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰენეზაჲ სიტყუს-გებისაჲ და სასჯელისაჲ შჯულისათჳს ქრისტიანეთა და სარკინოზთა“, რომელშიც კითხვა-მიგების მეშვეობით აღწერილია სარკინოზ იამამე ხელმწიფესა და ქართველ მართლმადიდებელ ბერს შორის გამართული კამათი იმ დოგმატიკურ საკითხებზე, რომლებზეც შუასაუკუნეებში მიმდინარეობდა დავა ქრისტიანთა და ისლამის აღმსარებელთა შორის. თხზულება კრებულში ანონიმურადაა დაცული; მასთან დაკავშირებით ისმის ორი საკითხი: ა) თხზულება ორიგინალურია ბ) ავტორი შეიძლება იყოს თავად არსენ იყალთოელი და მასვე დამამთავრებელ საკითხავად შეუტანია იგი „დოგმატიკონში“.

ტექსტის მიხედვით, მოქმედება ხდება თბილისში იმ დროს, როდესაც მოვიდა სარკინოზი ხელმწიფე იამამე. მან შეკრიბა დიდძალი ხალხი, სარკინოზიცა და ქრისტიანიც. ქრისტიანთა შორის იყო ერთი განსწავლული ბერი, ერისკაცობაში წარჩინებული წარმომავლობისა. სწორედ ამ ბერს ეკამათებინ ვარსკვლავთმრიცხველი მოგვი და მუსლიმი.

ვინ უნდა ყოფილიყო ეს ქრისტიანი ბერი და როდის უნდა დაწერილიყო ზემოხსენებული ტრაქტატი? XVIII ს.-ში ანტონ კათალიკოსი შეეცადა პასუხი გაეცა ამ შეკითხვებზე<sup>1</sup>. შემდეგ „კალმასობაც“<sup>2</sup> იხსენიებს ამ თხზულებას. პლატონ იოსელიანი კი ამ ბერის მოღვაწეობას თუ

<sup>1</sup> ანტონ კათალიკოსმა თავის „წყობილსიტყვაობაში“ შეიტანა სამსტროფიანი იამბიკო „თვის მამისა მის მონაზონისა, რომელი ჰსძღვედა ტფილისს მახმედიანთა სიბრძნითა თვისით“. იამბიკოს ტექსტი ნათელს-ჰყოფს, რომ ანტონ კათალიკოსი იცნობს „სიტყუს-გების“ ტექსტს და აღნიშნავს, რომ „სახელსა სდუმს ზედ-წარწერილი“.

<sup>2</sup> იოანე ბატონიშვილი აღნიშნავს, რომ ბერმა თუ „დაჟუო პირი სარკინოზთ“, მისსავე წიგნში სწერია. იგი ამ წიგნში „დოგმატიკონს“ უნდა გულისხმობდეს. შემდეგ კი ბერს იხსენიებს ქრისტოღულე ოსად. ბერის ეთნიკური წარმოშო-

მურ-ლენგის შემოსევებს უკავშირებს და XIV-XV სს.-ების მიჯნაზე დებს. მას არ ეთანხმება კორნელი კეკელიძე, რომელიც აღნიშნავს, რომ ამ ცნობას ვერ გაიზიარებს, „ვინაიდან ნუსხები აღნიშნული თხზულებისა ჩვენ გვხვდება... მეცამეტე საუკუნის ხელნაწერებში – S-1463 და K-23. ორივე ბოლოვდება ჩვენთვის საინტერესო „სიტყვს-გებით“, თუმცა მკვლევარი იმასაც აღნიშნავს, რომ ეს თხზულება XII საუკუნეშია დაწერილი და იგი ვილაცას შეუტანია „დოგმატიკონში“.<sup>1</sup> ანალოგიურ აზრს გამოთქვამს ლეილა დათიაშვილიც თავის ერთ-ერთ გამოუქვეყნებელ გამოკვლევაში<sup>2</sup>. ამასთანავე ყველა თანხმდება იმ საკითხში, რომ თხზულება ორიგინალური ქართული ნაწარმოებია. მართალია, მასში წამოჭრილი საკითხები და გამოყენებული არგუმენტაცია ეყრდნობა სხვა ანტიმუსლიმურ ტრაქტატებს, მაგრამ „კომპოზიციური და იდეური დამუშავება ქართველს ეკუთვნის“<sup>3</sup>.

მოგვიანებით გამოითქვა მოსაზრება, რომ „დოგმატიკონის“ ორ უძველეს ნუსხაში – S-1463 და K-23-ში – ამ თხზულების არსებობა მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ იგი შემდეგ კი არ არის დამატებული, არამედ თავიდანვე იყო ამ კრებულის დამამათავრებელი საკითხავი, ე. ი. თხზულება თავად მთარგმნელსა და შემდგენელს, არსენ იყალთოელს, შეუტანია კრებულში, რადგან იგი თვითონ უნდა იყოს ავტორი „სიტყვს-გებისა“, ხოლო ტრაქტატი XII საუკუნის I მეოთხედში უნდა იყოს შექმნილი.

შესაძლოა, თხზულებაში გამოყვანილი კამათის ხელოვნებაში გაწაფული ბერი თავად არსენ იყალთოელი იყოს, ამიტომაც არ მოიხსენია საკუთარი სახელი ტექსტში და ანონიმურად დატოვა თავისი ავტორობაც<sup>4</sup>. ჩვენი საკვლევი პოლემიკური თხზულების ავტორად არსენ იყალთოელის მიჩნევა სრულიად შესაძლებლად მიგვაჩნია. როგორც ცნობილია, არსენ იყალთოელი დავით აღმაშენებლის მოწვევით ჩამოვიდა საქართველოში და მათი ურთიერთობა დავითის გარდაცვალებამდე არც შეწყვეტილა. დავითის ხელშეწყობითა და თანადგომით არსენი ეწეოდა საეკლესიო-საზოგადოებრივ, სამწერლო-სამონასტრო საქმიანობას<sup>5</sup> მას პოლემიკაში ჩაბმის, საჯარო დისპუტებში მონაწილეობის, ქრისტიანული მრწამსის დაცვის უდიდესი გამოცდილება ჰქონდა. ჩვენი აზრით, არსენ იყალთოელი, როგორც „დოგმატიკონის“ მთარგმნელი, შესანიშნავად იცნობდა სხვადასხვა კონფესიისთვის მნიშვნელოვან არგუმენტებს, მათ შორის, იმათაც, რომლებიც ჰქონდათ მომარჯვებული მუსლიმებსა და ქრისტიანებს. ამით უნდა აიხსნას, რომ ამ ტრაქტატში თავმოყრილია ყველა უმნიშვნელოვანესი სადავო საკითხი ქრისტიანისა და მუსლიმისათვის. ამასთან თხზულებით ჩანს, რომ ავტორი არის ის მოღვაწე, რომელიც დაფიქრებულია ერის ბედ-იღბალზე და ახერხებს ეროვნული მაჯისცემის თხზულებაში ასახვას. XII საუკუნის ასეთ მოღვაწედ არსენ იყალთოელი გვესახება. ზემოთქმულის მიხედვით კი მისი მონაწილეობა საჯარო პაექრობაში მუსლიმებთან სრულიად მისაღებად მიგვაჩნია და ვვარაუდობთ, რომ იგია სწორედ ის ბერი, „მონაზონი, რომელი წარჩინებულთაგანი იყო ერისკაცობასა მისსა“ და მასვე აღუწერია პაექრობა. არსენ იყალთოელს თხზულების ავტორად მიიჩნევენ ივ. ლოლაშვილი<sup>6</sup> და გ. ჯაფარიძე<sup>7</sup>.

თხზულების შექმნა, ცხადია, არსენ იყალთოელის მოღვაწეობის პერიოდს უნდა დაუკავშიროთ. ივ. ლოლაშვილი მიიჩნევდა, რომ მხოლოდ დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის აღების (1122 წ.) შემდეგ შეიქმნა სხვადასხვა სარწმუნოების აღმსარებელ მოსახლეობას შორის მშვიდობიანი თანაარსებობისა და საჯარო სარწმუნოებრივი დისპუტების გამართვის პირობები<sup>8</sup>. გ. ჯაფარიძე აანალიზებს რა თხზულების შინაარსს, მიიჩნევს, რომ მუსლიმთა მხრიდან ქრისტიანი ბერის წინააღმდეგ გამოვლენილი ძალადობა თბილისში მათ მძლავრობაზე მეტყველებს<sup>9</sup>. ამ საკითხს შეეხო ახალგაზრდა მკვლევარი ხათუნა ბაინდურაშვილი, რომელმაც დაასკვნა, რომ პოლემიკა უნდა მომხდარიყო თბილისის შემოერთებამდე, როდესაც ქალაქში პრივილეგირებული

ბა, რა თქმა უნდა, ეჭვს იწვევს და უმეცარ გადამწერებს უნდა დაბრალდეს. თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო ფორმა ქრისტოდულოსი.

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, I (თბილისი, 1980), გვ. 479.

<sup>2</sup> ვიმოწმებთ ივანე ლოლაშვილის გამოკვლევის მიხედვით, ივ. ლოლაშვილი, *არსენ იყალთოელი (ცხოვრება და მოღვაწეობა)* (თბილისი, 1987), გვ. 88.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 478-479.

<sup>4</sup> ივ. ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 92.

<sup>5</sup> ე. გაბიაშვილი, ე. გიუნაშვილი, მ. დოლაქიძე, გ. ნინუა, *დიდი სჯულისკანონი* (თბილისი, 1975) გვ. 20.

<sup>6</sup> ივ. ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 92.

<sup>7</sup> *ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი*, გ. ჯაფარიძე (შესავალი წერილი და ხელმძღვანელობა), რედაქტორი: ვრ. ბერაძე (თბილისი, 1999), გვ. 29.

<sup>8</sup> ივ. ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 100.

<sup>9</sup> გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო* (თბილისი, 1995), გვ. 214.



იყო მუსლიმური მოსახლეობა და სამღვდელეობა<sup>1</sup>. თხზულებაში აღწერილი პოლემიკა თბილისის აღებად უნდა გამართულიყო, ხოლო თავად ნაწარმოები, შესაძლოა, შედარებით მოგვიანებით დაიწერა.

ერთი უნდა აღინიშნოს: შესაძლებელია, ამ მოვლენას არც კი ჰქონდა ადგილი. „თხზულებაში არ ჩანს, როდის გაიმართა ეს კამათი, ან ვინ არის იამამე ხელმწიფე, რომელსაც თბილისი აუღია“<sup>2</sup>, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ეს არ ცვლის მნიშვნელოვნად საქმის არსს. არსენ იყალთოელმა ამ პოლემიკური ტრაქტატის შესაქმნელად მოიხმო XI-XII საუკუნეებში პოლემიკურ მწერლობაში მიღებული არგუმენტაცია და გამოიყენა ტრაქტატისათვის კითხვა-მიგების სტილი, რომელსაც თავიდან ბოლომდე გასდევს სასაუბრო კილო, რაც ავტორს აძლევს საშუალებას, ისაუბროს „ლიტონითა სიტყვითა“<sup>3</sup>. დიალოგიური ფორმით ავტორი ახერხებს, კამათში წამოჭრილი საკითხები მკითხველს (მსმენელს) ისე მიაწოდოს, რომ მან ადვილად შეიმეცნოს და სწორად გაიაზროს საჯარო მოპაექრებისაგან მოსმენილი ან თხზულებაში ამოკითხული არგუმენტები.

როგორც აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, თხზულების ენა პეტრიწონულ სალიტერატურო ნორმებთან სიახლოვეს ამჟღავნებს<sup>4</sup>, თუმცა გასათვალისწინებელია ჟანრობრივი სხვაობა, რომელიც განსაზღვრავს მწერლისა თუ მთარგმნელის ენას<sup>5</sup>. არსენ იყალთოელისეული ენა უფრო მიმეა დოგმატიკურ-პოლემიკური ჟანრის თხზულებების თარგმანებში. „წინადადებათა წყობა, მიმღობური კონსტრუქციები, წარმოქმნილ ლექსიკურ ერთეულთა სიმრავლე – ყოველივე ეს მეტად დამახასიათებელია არსენის თარგმანებისათვის. მსგავსი მოვლენების მიზეზია ტექსტის ბერძნულ ორიგინალთან დაახლოების სურვილი“<sup>6</sup>. სამაგიეროდ, მწერლის ენა უფრო მარტივია, როდესაც იგი წერს ორიგინალურ თხზულებებს<sup>6</sup>, მაგრამ ის სტილისტურ-ენობრივი მახასიათებლები, რომლებიც მის თხზულებებს სხვათაგან გამოარჩევს, მეტ-ნაკლებად მის ყველა ნაშრომში შეინიშნება.

პეტრიწონული სკოლის ერთ დამახასიათებელ ენობრივ ნიშნად მიჩნეულია მიცემითი ბრუნვის ხმარება ნათესაობითის ნაცვლად, რასაც ადგილი ჰქონდა უმეტეს შემთხვევაში ზმნის მიმღობური ფორმის შემდეგ<sup>7</sup>. ეს მოვლენა მხოლოდ თარგმანებით არ აიხსნება, იგი ძველი ქართულის ბუნებით არის გამოწვეული; მასდართან და მიმღობასთან მიცემითსა და სახელობითში დასმული დამატებები ნორმალურადაა მიჩნეული<sup>8</sup>. სწორედ ამ მოვლენასთან გვაქვს საქმე ჩვენს საკვლევე თხზულებაში.

სახ. ბრ.: „დატყვევად ნებაჲ მისი“<sup>9</sup> „აღსრულებად გულისთქუმაჲ კორცთა“<sup>10</sup>.

მიც. ბრ.: „შემძლებელ არს ბუნებასა ღმრთეებისასა სავნებად; ურწმუნოდ ვერ შემძლებელ არს მიწთამად მასა“<sup>11</sup>.

სახ. და მიც. ბრ.: „რამათს აიძულა თავსა თუსსა ყოფად და მერმე მიცემად თავი თუსი ჰურიათა მოკლვად“<sup>12</sup>.

მიმღობასა და მასდართან ნათესაობითში დასმული დამატება გიორგი მთაწმიდელისა და იფრემ მცირის ენაშიც აღარ არის ძნელი საძებარი<sup>13</sup>, არამცთუ არსენ იყალთოელთან.

ნათ. ბრ.: „შემძლებელ არს შევინებად მისისა“<sup>14</sup>; „განვიდა მოღებად პურისა“<sup>15</sup>.

სახ. და ნათ. ბრ.: „და მნებაჲს აღმოფხურად ნერვი იგი უნაყოფოდ და დანერგვად მის წილ საღმრთოთაგან წერილთა“<sup>16</sup>.

<sup>1</sup> ხ. ბაინდურაშვილი, ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულება საქართველოში (VII-XII სს.), ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოლოგია, 349 (თბილისი, 2003) გვ. 95.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 479.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 479.

<sup>4</sup> ლ. ახობაძე „ეკატერინას წამების“ მეტაფრასული თხზულების მთარგმნელის შესახებ, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XVIII (თბილისი, 1999), გვ. 164.

<sup>5</sup> იოანე დამასკელი, მწველებლობათა შესახებ, თარგმნა ვასილ ბურკაძემ, სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, IV (თბილისი, 1992), გვ. 45.

<sup>6</sup> კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 479.

<sup>7</sup> კ. კეკელიძე, ქართული თარგმანი გიორგი ამარტლის ხრონოგრაფისა, ეტიუდები, I (თბილისი, 1956), გვ. 252-253.

<sup>8</sup> დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი (თბილისი, 1975), გვ. 36.

<sup>9</sup> ჳხენებაჲ სიტყეს-გებისაჲ და სახჯელისაჲ შჯულისათჳს ქრისტიანეთა და სარკინოზთა, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ნუსხა S-1463, 310r.

<sup>10</sup> იქვე, 310v.

<sup>11</sup> იქვე, 311v.

<sup>12</sup> იქვე, 311r.

<sup>13</sup> დ. მელიქიშვილი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 38.

<sup>14</sup> ჳხენებაჲ სიტყეს-გებისაჲ..., 311v.

<sup>15</sup> იქვე, 312v.

<sup>16</sup> იქვე, 311v.

ჩვენი საკვლევი თხზულების ტექსტში არის წარმოდგენილი თანდებულები მიმართ, მო-  
მართ, გან, მიერ, თანა, რომელთა განსაკუთრებული სიმრავლე არ შეინიშნება, მაგრამ არცთუ  
ცოცხალია. ეს თანდებულები სიტყვათწარმოებისათვის არ გამოიყენება, უმეტესად მათ თავიანთი  
ჩვეულებრივი ფუნქცია აქვთ ტექსტში. საკმაოდ ხშირია კონსტრუქციები, რომლებთანაც შემას-  
მენელთან დაკავშირებული სახელი ნათესაობითში დაისმის და თანდებულთ ფორმდება.

თხზულებაში გამოყენებული მიმართ და მომართ თანდებულები.

„ქორწინებასა რადხალა ჰგმობთ და აყენებთ თავთა თქუენთა მისგან, რომლისა მიმართ  
თქუა ღმერთმან: „აღორძნით და განმრავლდით?“<sup>1</sup>; „ყოველისა სოფლისა მომართ მოვლინებულ  
არს?“<sup>2</sup>.

მიერ თანდებულიანი სახელები: „თანა გაც შჯულისაცა შენისა მიერ მორჩილება  
კელმწიფეთა და არა წინა-აღდგომად მისსა“<sup>3</sup>; „ღმრთისა მიერ მოვლინებულ იყო“<sup>4</sup>.

მიერ და მომართ თანდებულები: „აწ მუჰამად თუმცა ღმრთისა მიერ ყოველთა კაცთა  
მომართ მოსრულ იყო“<sup>5</sup>.

არსენ იყალთოელის თარგმანებზე მომუშავე მეცნიერები (კ. კეკელიძე, მ. რაფაეა, ლ. ახო-  
ბაძე) მიიჩნევენ, რომ მის თარგმანებში ყველაზე მეტი დატვირთვა მოდის -თანა მაწარმოებელზე.  
იგი შეესაბამება არა მარტო ბერძნულ თუ თავსართს, არამედ სხვა თავსართებს, მაგრამ ქარ-  
თულ ორიგინალურ თხზულებაში „თანას“ გამოყენების არეალი მაინცდამაინც დიდი არ არის,  
თუმცა რამდენიმე შემთხვევაში იგი გვხვდება თავსართადაც და თანდებულადაც.

თანა თავსართად: „თანა-გაც შჯულისა... მორჩილება კელმწიფეთა და არა წინა-აღდგო-  
მად მისსა“<sup>6</sup>; „და აწ რომელნი კელსა შენსა ქუეშე არიან, რადხალა თანა-მეინა კელ  
ვისხენ...“<sup>7</sup>; „დაესაჯა მას სიტყუად ესე თანა-მოწამებითა ყოველთათა“<sup>8</sup> და სხვ.

ძირითადად თხზულებაში „თანა“ არის წარმოდგენილი თანდებულის ფუნქციით: „სიტყუად  
და სული ესე... დაუსაბამონი არიანა ღმრთისა თანა ანუ არა?“<sup>9</sup>; „ქრისტე სულია და სიტყუა  
ღმრთისა, მის თანა დაუსაბამო მსგავსად სიტყუსა მის...“<sup>10</sup>.

თხზულებაში ხშირად გამოყენებული მეშველი ფორმა „ყოფა“, რომელიც ძირითადად სა-  
წყისის საწარმოებლად გვევლინება, დგას ვითარებით ბრუნვაში და მეზობლად ახლავს „და“  
თანდებულიანი ფორმა: „იცია, რად მეუღლებს შენდა ყოფად ღღეს?“<sup>11</sup>; „არა ჯერ-არს შენდა იძ-  
ულებით ყოფად ვე, და სრულიად ამას თანა სისხლთა დათხევამდე ხემდა არა არს ვე-ყოფად  
ჩემ-მიერ“<sup>12</sup>.

ყველა ეს ფორმა, რომელთაგან მხოლოდ გარკვეული რაოდენობა წარმოვადგინეთ, სხვადა-  
სხვა სიხშირით გვხვდება თხზულებაში. ეს სტილისტური მახასიათებლები, შესაძლოა, მიგვა-  
ნიშნებდნენ იმას, რომ ამ ტექსტის ავტორი უნდა იყოს არსენ იყალთოელი<sup>13</sup>.

„სიტყუს-გება“ მაღალმხატვრული თხზულებაა. ავტორი იყენებს მხატვრულ სახეებს, გრო-  
პული მეტყველების საშუალებებს – შედარებებს, მეტაფორებს, ეპითეტებს. ტრაქტატში შემოტა-  
ნილი მხატვრული პასაჟები, ჩვენი აზრით, უდიდეს ესთეტიკურ გავლენას ახდენენ. მხატვრული  
სახეები ემსახურება იმას, რომ ავტორის მეტყველება გახდეს ექსპრესიული, სათქმელი –  
მხატვრული, აზრი კი – მრავალფეროვანი და განმარტებითი, რაც ეხმარება მსმენელსა თუ  
მკითხველს გაერკვეს თავისთვის ბუნდოვან სარწმუნოებრივ საკითხებში.

უმთავრესი მხატვრული ხერხი, რომელზეც აგებს ავტორი თხზულებას, არის დაპირისპირე-  
ბა, ანუ თეზა და ანტითეზა. თემატიკის მიხედვით, თხზულებაში ერთმანეთს უპირისპირდებიან  
ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიები, ზნეობა და უზნეობა. ავტორის მთავარი მიზანდასა-  
ხულობაა ყოველმხრივ წარმოაჩინოს ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობა. მაგ., ბერი მიმარ-

<sup>1</sup> იქვე, 310r.

<sup>2</sup> იქვე, 311v.

<sup>3</sup> იქვე, 310v.

<sup>4</sup> იქვე, 312r.

<sup>5</sup> იქვე, 312r.

<sup>6</sup> იქვე, 309v.

<sup>7</sup> იქვე, 310r.

<sup>8</sup> იქვე, 310v.

<sup>9</sup> იქვე, 312v.

<sup>10</sup> იქვე, 312v.

<sup>11</sup> იქვე, 309v.

<sup>12</sup> იქვე, 310v.

<sup>13</sup> არსენ იყალთოელის ავტორობის საკითხს კიდევ უფრო მეტად მოჰყენს ნათელს მისი ორიგინალური თხზულების  
„ცხორება და მოქალაქეობა... წმიდისა ნინოისი“ ენობრივი თავისებურებების შესწავლა და ჩვენს საკვლევ თხზუ-  
ლებასთან შედარება. ამ საკითხის კვლევა იგეგმება მომავალში.

თავს მუსლიმებს: „და ესე ცხად არს, ვინაითგან ურთიერთარს არა ეწამნენ წიგნნი ესე – სახარება და კურანი, ვითარმედ ერთი რომელიმე ჭეშმარიტ არს და ერთი – ტყუილ“<sup>1</sup>.

თხზულებაში გამოყენებულია რიტორიკული ხერხი ალიტერაცია, რომელიც ემყარება სიტყვათა შიგნით ბგერებისა და წინადადების შიგნით სიტყვების განლაგებას. „*უხულო და უხიტყუელ იყოა ღმერთი, რამეთუ უხულო და უხიტყუელ მეუდარ არს და არა ცოცხად*“<sup>2</sup>; „*ბერმან თქუა: „შესლვა და გამოსლვა ადგილითი-ადგილად არა არს გუამისა, რომელნი ოდეს შეცვულთა და შეწერილთა, რომელნი ვითარებასა ქუეშე არიან; რომელნი ოდეს შინა არიედ, არღარა არიედ და, გარე არიედ, არღარა არიედ იგინი შინა*“<sup>3</sup>.

ეს ღირსშესანიშნავი თხზულება რვა ხელნაწერთაა ჩვენამდე მოღწეული. იგი შეტანილია „დოგმატიკონის“ ყველაზე ადრეულ ნუსხებში S-1463<sup>4</sup>, ქუთ. 23<sup>5</sup> და XVIII საუკუნიდან ყველაზე სრულყოფილად მოღწეულ ხელნაწერ წიგნში Q-50<sup>6</sup>; პირველი ორი ნუსხა XII-XIII საუკუნეებში უნდა იყოს გადაწერილი, მესამე კი – 1777 წელს.

ვარიანტული სხვაობების მნიშვნელოვანი წილი მოდის ხელნაწერების ორთოგრაფიაზე, რადგან, გარკვეულწილად, ნუსხების ორთოგრაფია გადაწერის დროისათვის არსებული ენობრივი ტრადიციის ამსახველია<sup>7</sup>.

ტექსტებში თვალში საცემია ე-სა და მ-ს ადრევა. მ-ს განსაკუთრებული სიჭარბე ახასიათებს A<sup>8</sup> ნუსხას. უე ჯგუფი C-შიც ზოგჯერ უმ-დ წარმოდგება, ძირითადად უე-დ.

ძველი ქართული ენის ძეგლების მსგავსად, წინაენისმიერი სისინა ს A-ში ასიმილირებულია შ-ინად ჯ-ანის მეზობლობაში და ეს ქმნის სხვაობას, მაგ., შჯული, შჯულისა. C ნუსხაში ამოსავალი ფორმებია: სჯული, სჯულისა. ხშირია ნუსხათა შორის სხვაობა ფორმებში ანგელოზი (A) და ანგელოსი (C). ყურადღებას იქცევს სიტყვა მუჰამედის დაწერილობა AC ნუსხებში. ერთში მუსლიმთა მოციქული იხსენიება მოჰამადად (A), ხოლო მეორეში – მოჰამადი (C).

დანარჩენი ხუთი ხელნაწერი S-312, A-1132, S-248, H-137, H-1000 XVI-XVIII საუკუნეებშია გადაწერილი. ნუსხები წარმოადგენენ დოგმატიკურ-პოლემიკურ კრებულებს, რომლებიც, ჩვენი საკვლევი ტრაქტატის გარდა, შეიცავენ დოგმატიკურ-პოლემიკურ, ასტროლოგიურ, ეგზეგეტიკურ, აპოკრიფულ, ლექსიკოლოგიურ თხზულებებს. მათ შორის ყველაზე ადრეულია S-312. ამ ხელნაწერი წიგნის გადამწერს გამოუყენებია არსენისეული დოგმატიკურ-პოლემიკური თარგმანები „დოგმატიკონიდან“, მაგრამ თავისი შეხედულებისამებრ შეუტანია ცვლილებები ტექსტში. შესაძლებელია, ეს სხვაობები იყო დედნისეულ ტექსტში, რომელიც ჩვენამდე არ მოღწეულა, და ისინი მისგან მომდინარეობს. დღესდღეობით გარკვეულია, რომ S-312-დან არის მთლიანად გადაწერილი S-248.<sup>9</sup> ამ ხელნაწერის ტექსტი ემთხვევა A-1132-ის ტექსტს, რომელიც ნაკლები და დაზიანებულია. H-137 და H-1000 XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის ხელნაწერი წიგნებია. იკითხვისების შედარება „დოგმატიკონში“ შეტანილ ტექსტსა და კრებულებში დადასტურებულ ტექსტს შორის ასეთია:

1. „ურწმუნო ვერ შეძლებელ არს მიწუთომად მასა“ (AC).

<sup>1</sup> იქვე, 311v.

<sup>2</sup> იქვე, 312v.

<sup>3</sup> იქვე, 311r.

<sup>4</sup> S-1463 XII-XIII ს. ხელნაწერი შეიცავს 312 ფურცელს (34,2X25,2), დაწერილია ნუსხურით, ქაღალდზე. ზოგიერთი სკოლიო-მინაწერი, შეისწავლევი ნაწერია წითელი მეღვინით. ეს ნუსხა ყველაზე ძველია „დოგმატიკონის“ ნუსხებს შორის. კრებულს აქვს ერთი მინაწერი, რომელიც დაცულია ყველა სრულ ნუსხაში. კ. კეკელიძემ დაადგინა, რომ ამ მინაწერით მოხსენიებული არიან დავით აღმაშენებელი და არსენი – შიომღვიმეში მოღვაწე – არსენ იყალთოელი (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q) კოლექციისა, ტომი I (თბილისი, 1957) გვ. 365-375).

<sup>5</sup> S-1463-ს ტექსტოლოგიური ღირებულებებით უტოლდება ერთი ნუსხა, რომელიც გელათში ინახებოდა, ამჟამად კი ქუთაისის მუზეუმშია დაცული. ეს არის K-23 – დოგმატიკონი. იგი ეტრატზეა შესრულებული, შეიცავს 438 ფ; 33,5X25,5, გადაწერილია XII-XIII სს. ღამაზი ნუსხურით, სათაურები და სახედაო ასოები – სინგურით; ამ კრებულში მითავსებული თხზულებები S-1463-ისაგან სხვაობენ ვარიანტულად და თხზულებათა თანამიმდევრობით.

<sup>6</sup> „დოგმატიკონის“ ნუსხებს წარმოადგენს Q-51 Q-50-თან ერთად. ამ ნუსხებისგან Q-51 შეიცავს „დოგმატიკონის“ დასაწყის ნაწილს, გავრძელება კი წარმოდგენილია Q-50-ში. ტექსტი მისდევს „დოგმატიკონის“ უძველეს ნუსხას – S-1463-ს; მაგრამ მისგან განსხვავებით აკლია: „ანასტასი სინელის „წინამძღვარი“ და იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“. სავარაუდოდ, I ნაწილი დაკარგულია, „დოგმატიკონის“ ეს ხელნაწერი სამი ნაწილისაგან შედგებოდა (ივ. ლოლაშვილი, *არსენ იყალთოელი (ცხოვრება და მოღვაწეობა)* (თბილისი 1987), გვ. 147; ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q) კოლექციისა, ტომი I (თბილისი 1957), გვ. 64-71).

<sup>7</sup> ნუსხათაგან განვიხილავთ მხოლოდ ორ ხელნაწერს S-1463 და Q-50.

<sup>8</sup> A ლიტერთი აღნიშნავთ S-1463, C-თი Q-50-ს; D – S-312; E – S-248; F – A-1132; G – H-137; H – H-1000.

<sup>9</sup> S-248 XVIII ს.-ის დოგმატიკურ-პოლემიკური კრებულია. იგი შედგენილობით მცირედ განსხვავდება S-312-ისგან, მასში შეტანილი არ არის სამი თხზულება (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექციისა, ტომი I (თბილისი, 1959), გვ. 247-248.

„ურწმუნო ვერ მისწუთების“ (DEFGH).

2. „მიუწოთმელ არს იგი და ურწმუნო ვერ მისწუთების“ (AC).

„ურწმუნო ვერ მისწუთებისო მიუწოდომელობისათჳს მისისა“ (DEFGH).

3. „ამათცა სასწაულითა მოსრულ იყო, არამედ სარკინოზულითა ოდენ ენითა“ (AC).

„არა სარკინოზულითა ოდენ ენითა, არამედ ამითმცა სასწაულითა მოსრულ იყო“ (DEFGH).

4. „ქრისტიანენი აღიდებდეს ღმერთსა, სამებით ცნობილსა, რომლისა არს დიდებაჲ (AC). „ქრისტიანენი აღიდებდეს ღმერთსა, სამებით ცნობილსა, რომლისა არს დიდებაჲ, აწდა უკუნითი უკუნისამდე, ამინ“ (DEFGH).

ეს ცვლილებები უკლებლად გვხვდება კრებულებში დაცულ საკვლევი ტექსტის ყველა გვიანდელ პარალელურ ნუსხაში, რაც ნათელს ხდის, რომ ისინი ერთმანეთისაგან მომდინარეობენ, მიჰყვებიან თავიანთ თანამედროვე ორთოგრაფიულ ნორმებს. განსაკუთრებით იკვეთება:

1. იოტას დაკლება როგორც სახელობითის, ნათესაობითის, მოქმედებითი ბრუნვების ნიშნების ხმოვანი ნაწილისა.

2. სან-ის წინ ჰაეს გაჩენა, რაც XVIII საუკუნის II ნახევრის ტექსტებისათვის არცთუ უცხოა. ჰაენარევი ფორმები გვხვდება საწიყსებშიცა და ზმნის ფორმებშიც, მაგ.: ჰსჯულისა, ჰსჯულისათვის, ჰსწამებს, ჰსცნობს, ჰსცნობდეს და ა. შ.

3. აღრეულია ვ-სა და უმარცვლო უ-ს გამოყენების წესები: ჰგუანან და სხვ.

4. განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს სახელი მუჰამედი. XVIII ს.-ში. მოჰამედის ნაცვლად ყველა ტექსტში იხსენიება „მაჰამედი“.

5. ტექსტებს შორის სხვაობები მოდის კავშირების, ნაწილაკების, სიტყვათა გადასხმის ხარჯზე.

ამრიგად, ა) მოღწეულ ნუსხათა არქეტიპს უნდა წარმოადგენდეს S-1463, ან ის ხელნაწერი, საიდანაც გადაიწერა ყველაზე აღრეული ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერი.

ბ) ნუსხათა იკითხვისები, ვარიანტული ცვლილებები შეიძლება იყოს მომდინარე ტექსტის იმ დედნებიდან, რომლებითაც გადამწერები სარგებლობდნენ ან გადამწერთა შეგნებული თუ მექანიკური სწორების შედეგი.

გ) ნუსხებში მრავლადაა ორთოგრაფიული სხვაობანი, რაც უმთავრესად განაპირობებს კიდევ ნუსხების განსხვავებულობას.

ტრაქტატი „კსენებაჲ სიტყვს-გებისაჲ და სასჯელისაჲ შჯულისათჳს ქრისტიანეთაჲსა და სარკინოზთა“ მნიშვნელოვანია ისტორიულ-იდუური თვალსაზრისით.

ავტორი კარგად იცნობს ანტიმაჰმადიანურ პოლემიკურ ლიტერატურას. ნაწარმოებში დასმულია ის სადავო საკითხები, რომლებზეც პოლემიკა მიმდინარეობდა ქრისტიანთა და მუსლიმთა შორის, მაგრამ არგუმენტები თავიანთი ორიგინალურობით გამოირჩევა. მოპაექრე ქრისტიანი ამჟღავნებს არა მხოლოდ ღრმა ქრისტიანულ თეოლოგიურ განსწავლულობას, არამედ შესანიშნავად იცნობს ყურანს და საკუთარი არგუმენტების გასამყარებლად ციტატებსაც იმოწმებს მუსლიმთა წმინდა წიგნიდან.

ნაწარმოებში მოქმედება თბილისში ვითარდება. ქალაქში ჩამოდის მუსლიმი ხელმწიფე იამამე, რომელიც ერთ-ერთ ბერთან სარწმუნოებრივ საკითხებზე იწყებს პოლემიკას. მას მიმართავს იამამე და აუწყებს, რომ სურს იგი შემოსოს „სამოსლითა შარავანდედთათა“ მატყლის შესამოსელის ნაცვლად. ბერი პასუხობს ხელმწიფეს, რომ არც იძულების გამო აცვია საბერო სამოსელი და არც უპოვარობის მიზეზით. როდესაც იამამე ტკბილი სიტყვით ვერას გახდა, ძალადობით მოისურვა საერო სამოსლის მონაზონისათვის ჩაცმევა, მაგრამ ბერი მოიხმობს ადგილს ყურანიდან და შეახსენებს იამამეს, რომ იძულება პრინციპად არ უნდა იქცეს მუსლიმობაში, რადგან ჭეშმარიტის უკეთურისაგან გარჩევა არ უჭირს ამ რელიგიას.

თხზულებაში პირდაპირი მითითება არ მოიპოვება – მოითხოვა თუ არა ხელმწიფემ ბერისგან ქრისტიანობის უარყოფა და ისლამის მიღება, მაგრამ ვინაიდან ბერს სთხოვს შეიმოსოს საერო სამოსლით და მას განდიდებას აღუთქვამს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ რჯულის შეცვლის სანაცვლოდ ჰპირდება მუსლიმი ხელმწიფე მას ამჟვეყნიურ დიდებასა და პატივს<sup>1</sup>, ამას მოწმობს თავად ბერის პასუხიც: „კვლამწიფეთა მორჩილებაჲ თანა-გუაჲ, უკუეთუ მორჩილნი იყვნენ ივინი ღმრთისა, ხოლო რომელნი ღმრთისაგან განშორებასა გუაიძულებდენ, არა ჯერ-არს დამორჩილებაჲ მათდა, არამედ უფროესად ძლიერად წინაგაწწყობად“<sup>2</sup>.

მუსლიმმა ხელმწიფემ იხილა, რომ ბერმა „გულითად არ ინება“ სამოსლის გამოცვლა, მსახურებს უბრძანა, რომ დახსნოდნენ მას. მისი საქციელი ახსნა იმით, რომ იგი ეშმაკისაგან იყო

<sup>1</sup> ს. ბაინდურაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 192-193.

<sup>2</sup> კსენებაჲ სიტყვს-გებისაჲ..., 309v.

შეპყრობილი და ბოროტებით მოცულს არ სურდა კეთილი საკუთარი თავისათვის<sup>1</sup>, შემდეგ კი დაუწყო გულმოდგინედ გამოკითხვა ქრისტიანული რელიგიის ზოგიერთი საკითხის შესახებ.

საკვლევი ტექსტით ირკვევა, რომ პოლემიკა არაბულ ენაზე მიმდინარეობდა, მაგრამ პაექრობის მსმენელ ქართველებსაც ესმოდათ კამათის შინაარსი. ბერის ერთ-ერთ პასუხზე მსმენელმა ქართველებმა „იწყეს ბრალობად ბერისა მისთვის ქართულითა ენითა“<sup>2</sup>. იამამემ და მუსლიმებმა ვერ გაიგეს ქართული ლაპარაკი. მათ ეგონათ, ქართველები უწყებოდნენ მოპაექრე ბერს.

თავდაპირველად იამამე ხელმწიფე ჩაება პაექრობაში ქრისტიან სასულიერო პირთან, მაგრამ სიტყვა ვერ მოუგო<sup>3</sup>. ხელმწიფეს პოლემიკაში მიეშველა მოგვი, ვარსკვლავთმრიცხველი, რომელიც საგანგებოდ, იამამეს პოზიციის დასაცავად უნდა ყოფილიყო მიწვეული, მაგრამ მასაც ისე მოუჭრა სიტყვა ბერმა, რომ მოკამათემ „იწყო ზღვარკნად“, ანუ დაიწყო მიკიბულ-მოკიბულად ლაპარაკი და ხელმწიფის საყვედურიც კი დაიმსახურა: „ჩუენ შენგან სიტყვსა სარგებელისასა ვჰკონებდით, ხოლო შენ ქრისტეს ღმრთეებად დაუსაჯე... რამეთუ ვერ ძალ-გიც სიტყუად მაგის თანა...“<sup>4</sup>.

ამის შემდეგ გამოვიდა საპაექროდ ვინმე შაჰინის ძმა, რომელმაც სცადა მოკამათისათვის ეჯობნა, მაგრამ ქრისტიანმა სასულიერო პირმა გამოავლინა არა მარტო ქრისტიანული დოგმების უხადლო ცოდნა, არამედ ყურანისაც, საჯარო პაექრობის უნარი და დიდი გამოცდილება.

პოლემიკა იწყება ქრისტიანთა და მუსლიმთა ცხოვრების წესებს შორის არსებული განსხვავებების შესახებ. ესენია: წუთისოფლისაგან განდგომა, ბერმონაზვნობა და ქორწინების საკითხი. მუსლიმი ხელმწიფისთვის გაუგებარია ბერის საქციელი და თავად მონაზვნობის არსი. ცნობილია, რომ ისლამური სამყარო მონაზვნურ ცხოვრების წესს არ იცნობს, მუსლიმთა ეს შეხედულება კარგად ჩანს იამამე ხელმწიფის კითხვაში: „რასათვის დასდევით თავთა თქუენთა უღელი, რომელი ღმერთმან არა დაგდვა, და უჯერო ჰყვებით კეთილნი ღმრთისანი, რომელნი საშუებლად დაჰბადნა კაცთათჳს... ვისდამე იყვნენ ესე ღმრთისანი? ეშმაკთათჳსმე დაჰბადნა ღმერთმან?“, ბერის პასუხში მწყობრადაა ჩამოყალიბებული ქრისტიანული შეხედულებები ბერმონაზვნურ ცხოვრებაზე: „არა უწყია, რამეთუ კაცი დაებადა შორის ანგელოზთა და პირუტყუთა? ნათესავი არს ანგელოზთა სულითა მეტყუელითა, უკუდავითა და ცხოველითა, და ნათესავი არს პირუტყუთაჲ კორციითა მშენვერითა, უტყუთა და მოკუდავითა, აწ საჯე-ლა სიბრძნითა შენითა, რად უმჯობეს არს: მივემსგავსნეთა პირუტყუთა მათ დაუცადებლად ჭამითა და სუმიითა და აღსრულებითა გულის-თქუმითა ნებათა ჩუენთაჲთა... ანუ ვეძიებდეთ ცხოვრებასა ანგელოზებრივსა და ვითმენდეთ, რათა მათ თანა იყოს ქალწულებად ჩუენი და არა პირუტყუთა თანა უგუნურთა“<sup>5</sup>. ქალწულების დაცვით უკვე დგება ქორწინების საკითხი. ისლამური მრწამსით ქორწინება სავალდებულოა ყველასათვის. ის ღვთის სასურველ საქმედ ითვლება და დასაშვებია არასრულწლოვანთა და ჭკუასუსტებისთვისაც. ასეთ შემთხვევაში მათ ნაცვლად საქმეს წყვეტენ მურვეები და შუამავლები. მუჰამედი მოუწოდებს ყველა მუსლიმს დაქორწინებისკენ, და ვინც ამას ზურგს აქცევს, ის თავად მუჰამედის უარყოფელია<sup>6</sup>. მთავარი გვარის გაგრძელება, რაც ხელს უწყობს მუსლიმური თემის განმტკიცებას. დაუქორწინებლობა მძიმე ცოდვაა და ამდენად მუსლიმთათვის ქრისტიანული გაგებით ბერმონაზვნობა იკრძალება<sup>7</sup>.

მუსლიმთა და ქრისტიანთა შორის დავის მთავარ საგანს წარმოადგენდა იესო ქრისტეს ღვთაებრიობა. მუსლიმები აღიარებენ ქრისტეს როგორც დიდ წინასწარმეტყველს, მაგრამ არ მიიჩნევენ ძედ ღმრთისა, რადგანაც, მათი აზრით, ალაჰს თანაზიარი არ შეიძლება ჰყავდეს. ღმერთი ერთიანი და ერთადერთია (თავჰიდ) და, ვინც ამ დოგმას არღვევს, უმძიმეს ცოდვაში იგდებს თავს. აქედან გამომდინარე, ქალწული მარიამიც მათთვის ღვთისმშობელი არ არის. როგორც ჩანს, ამ მხრივ აშკარად შეინიშნება ნესტორიანთა გავლენა. მუჰამედის მასწავლებელიც ხომ, გარკვეული წყაროების მიხედვით, ნესტორიანი ბერი ბაჰირა იყო.

თხზულებაში მსჯელობა ამ საკითხებზეც მიმდინარეობს. მუსლიმი მოპაექრე კითხულობს, თუ ვინ არის იესუ, ძე მარიამისი. ქრისტიანი ბერი პასუხობს, რომ იესუ, ძე მარიამისი, მრავალია, მაგრამ თუკი შეკითხვა დაუსაბამო სიტყვას ეხება, იგია „ძე, მამისაგან შობილი, უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა“. თუმცა ეს მხოლოდ ქრისტიანთა შეხედულებად რომ არ ჩაითვალოს,

<sup>1</sup> იქვე, 310r.

<sup>2</sup> იქვე, 311v.

<sup>3</sup> იქვე, 310rv.

<sup>4</sup> იქვე, 311r.

<sup>5</sup> იქვე, 310r.

<sup>6</sup> ყურანი, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტება დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ (თბილისი, 2006), 6, III, 147.

<sup>7</sup> 6. გელოვანი, *ქალი ისლამში (VII-X სს.)* (თბილისი, 2005), გვ. 161-162.

ბერი აკონკრეტებს, რომ ქრისტეს ღვთაებრივობას ამოწმებენ წინასწარმეტყველნი, ანგელოზნი და თავად მამა ღმერთი.

ისლამურ რჯულში მოწმეებს დიდი მნიშვნელობა აქვთ. ისლამური რჯულის თანახმად, მოწმეების გარეშე არაფრის მიღება არ შეიძლება, ამიტომაც ქრისტიანი ბერი თავიდანვე თადარიგს იჭერს, რომ მოკამათეს გზა მოუჭრას და საკუთარი ნათქვამის განსამტკიცებლად მოჰყავს სათანადო ციტატები ძველი და ახალი აღთქმიდან, რომელთა სწავლებასაც ასევე აღიარებენ მუსლიმები. „წინასწარმეტყველმან თქვა: „ვითარმედ ქალწული მიუდგეს და შვას ძე, რომელსა ერქვას ჩუენ თანა ღმერთი“. „ანგელოზმან ესრეთ პრქუა მარიამს: „სული წმიდაჲ მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მადლისაჲ გვარვიდეს შენ და შობილსა მას წმიდა და ძე მადლის ეწოდოს“. „ხოლო ღმერთმან მამამან ესრეთ წამა ძისათვის თვისისა ორგზის: „ეგე არს ძე საყუარელი, მაგისი ისმინეთ“ და ჩუენ რომელი ესე გეუხმა, გურწმენა და ვლადებთ პირითა“<sup>1</sup>.

მუსლიმს დაუჯერებლად მიაჩნია, რომ ყოვლის შემოქმედმა ღმერთმა თავი დაიმდაბლა და დედაკაცის მუცელში დაივიანა: „საშოა-მე განაერცო, ანუ თავი თვისი დაიმდაბლა“<sup>2</sup>. გარდა საღვთისმეტყველო ახსნისა, რომ უფალი ყველაფერს მოიცავს, ქრისტიანი ბერი მიმართავს შედარება-ანალოგიის ხერხს, რათა თვალნათელი გახადოს მსჯელობა: „უკეთუ გუგაჲ თუალისა შენისაჲ არა უფროდს არს მარცუალსა იფქლისასა, შეიცავს და შეიტვეს ცასა და ქუეყანასა და ზღუათა და ყოველთა ხილულთა, და არაცა გუგაჲ ეგე თუალისა შენისაჲ განერცვლდების და არცა ცაჲ და ქუეყანაჲ დამცირდებიან და შემძლებელ არს დატვენად მათდა, რაისა შეუძლებელ ყოფს აღსრულებად ნებასა უფალისა ღმრთისასა, საითაცა მიდრკეს იგი“<sup>3</sup>.

ქრისტიანებსა და მუსლიმებს შორის ერთ-ერთ მთავარ სადავო თემას წარმოდგენდა მუჰამედის წინასწარმეტყველობის საკითხი. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ მუსლიმთა წარმოდგენით ქრისტე არის წინასწარმეტყველი, თუმცა მუჰამედი ყველაზე გამორჩეული და აღმატებულია წინასწარმეტყველთა შორის. მუსლიმთა რწმენით, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში სამ ადგილასაა ნაწინასწარმეტყველები მუჰამედის მოვლინება, კერძოდ ძველ აღთქმაში „მეორე გამოსვლათას“ XVIII თავის მე-18 მუხლში, რომელშიც უფალი ისრაელიანებს ჰპირდება მოსეს მსგავსი წინასწარმეტყველის მოვლინებას, ესაიას წინასწარმეტყველების XXI თავის მე-7 მუხლში, რომელშიც საუბარია აქლემზე ამხედრებული წინასწარმეტყველის მოვლინების შესახებ და სახარებაში, რომლითაც ქრისტემ იწინასწარმეტყველა მუჰამედის მოვლინება ამქვეყნად. თავად ყურანში მითითებულია, რომ ქრისტემ, ანუ ისამ, ხალხს უქადავა: „ჰოი, ძენო ისრაელისა! ალჰის მოციქული ვარ თქვენთან მოვლინებული, რათა დავადასტურო თავრათი (თორა), რომელიც ჩემ უწინარეს მოგეცათ და გაუწყოთ მოსვლა მოციქულისა, რომლის სახელიც იქნება აჰმად“<sup>4</sup>. აჰმადი მუჰამედის მეორე სახელია და „ყველაზე დიდებულს“, „ქებულს“ ნიშნავს. სახარებაში აჰმადის მოვლინებაზე საუბარი არ არის. მეკლვერები მიიჩნევენ, რომ ამ შემთხვევაში ყურანში გამოყენებულია იესო ქრისტეს შეგონება იოანეს სახარებიდან: „და ვთხოვ მამას და მოგივლენთ სხვა ნუგეშინისმცემელს, რათა იყოს თქვენთან უკუნისამდე“<sup>5</sup>. „ხოლო, როცა მოვა ნუგეშინისმცემელი, რომელსაც მოგივლენთ მამის მიერ, ჭეშმარიტების სული, რომელიც გამოდის მამისაგან, ის მოწმობს ჩემთვის“<sup>6</sup>. როგორც ვარაუდობენ, ნუგეშინისმცემლის ბერძნული შესატყვისი „პარაკლუტოს“ შეცდომით იქნა გადმოცემული, როგორც „პერიკლუტოს“, რაც ყველაზე დიდებულს ნიშნავს და ამგვარად შეესაბამება აჰმადს. შეცდომის განმაპირობებელი კი ის უნდა ყოფილიყო, რომ სემიტურ ენებში სიტყვები ხმოვნების გარეშე იწერება და ორივე ბერძნული სიტყვა არაბულად ერთნაირად დაიწერებოდა: „პრკლტს“<sup>7</sup>. რადგანაც, ყურანის სწავლების მიხედვით, იესო ქრისტემ იწინასწარმეტყველა მუჰამედის მოვლინება, თხზულების მოპაექრე მუსლიმი ქრისტიან ბერს დაბეჯითებით სთხოვს აღიაროს, რომ მუჰამედის შესახებ თავად სახარებაშია საუბარი. „გაფუცებ ქრისტესა ცხებულსა ღმრთისასა, რომელსა – იგი თქუნ ღმრთად იტყვთ, არა წერილ არსა სახარებასა ქრისტესსა სახელი მოციქულისა ჩუენისა?“<sup>8</sup>. ნიშანდობლივია, რომ დასმულ კითხვაშიც ზედმიწევნითაა ფორმულირებული მუსლიმთა დამოკიდებულება ქრისტეს, ანუ ცხებული ღმრთის მიმართ, რაც თავისთავად გულისხმობს, რომ იგი, სხვა წინასწარმეტყველების მსგავსად, მხოლოდ ღმრთივცხებულია და მას ქრისტიანები ღმრთად იტყვიან. ქრის-

<sup>1</sup> *კხენება სიტყვს-გებისა...*, 311r.

<sup>2</sup> იქვე, 311r

<sup>3</sup> იქვე, 311r.

<sup>4</sup> *ყურანი*, 15, 61:6.

<sup>5</sup> იქვე, 14-16.

<sup>6</sup> იქვე, 15-26.

<sup>7</sup> ისლამი ენციკლოპედიური..., გვ. 90; *ყურანი*, 650-652.

<sup>8</sup> *კხენება სიტყვს-გებისა...*, 311v.

ტიანი ბერის პასუხიც ერთგვარად ორჭოფულია, ეთანხმება, რომ მისი მოსვლის შესახებ სახარებაში ნამდვილად არის საუბარი, მაგრამ სახელის მიუთითებლად.

ბერი სახარებიდან მოხმობილი კონკრეტული პასაჟებით განაგრძობს თემას და იძლევა საკუთარ ინტერპრეტაციას, თუ მუჰამედზე სად შეიძლება ყოფილიყო საუბარი სახარებაში. „*მოციქულისა თქუენისათვის თქუა: „ეკრძალებით, ნუ ვინ შეგაცთუნნეს თქუენ, რამეთუ მოვიდენ შემდგომად ჩემსა ცრუ წინაღმარმეტყველნი და ქრისტესმტყუვარნი და აცთუნებდენ მრავალთა. და ჩუენ არავინ ვიცით შემდგომად ქრისტესა მოსრული, რომელიმცა თავსა თვისსა წინაღმარმეტყუელად იტყოდა მუჰამადის გარეშე“<sup>1</sup>.*

ქრისტიანი ბერი თავად გადადის შეტევაზე და მუჰამედის ცრუმოციქულობას ამტკიცებს, რადგანაც მუჰამედს, სხვა წინაღმარმეტყველთა მსგავსად, არც ერთი სასწაული არ უქმნია და საერთოდ ისლამი უსასწაულო რელიგიად არის აღიარებული. მსგავსი არგუმენტი გამოყენებული აქვს თეოდორე აბუკურასაც, თუმცა იგი მხოლოდ იმით შემოიფარგლება, რომ მუჰამედის ცრუმოციქულობა სასწაულების აღუსრულებლობით დაამტკიცოს.<sup>2</sup> ტრაქტატის – „*ჰსენებად სიტყვს-გებისად და სასჯელისად შჯულისათვის ქრისტიანეთასა და სარკინოზთა*“ – ავტორი გაცილებით საფუძვლიან და არგუმენტირებულ პასუხს აყალიბებს.

პოლემიკისას ქრისტიანი ბერი წარმატებულად იყენებს შედარების მეთოდს. სახარებისა და ყურანისეული სწავლებების შეპირისპირებით ხაზს უსვამს ქრისტიანობის ჰუმანურ მხარეს და ამით ხაზგასმით წარმოაჩენს მის მკვეთრ უპირატესობას, რაც საშუალებას აძლევს ავტორს, რომ სახარება და თავად ქრისტიანობა ღვთისგან მომდინარე სწავლებად მიიჩნიოს და არა თვითმარქვია მოციქულისგან მიღებულ ცრუმოდღვრებად.

ქრისტიანი ბერი ახასიათებს მაცხოვრის მოციქულებს და მუჰამედთან შედარების საფუძვლზე კიდევ ერთხელ ხაზგასმით ცდილობს რელიგიურად წარმოაჩინოს სხვაობა ქრისტიანობასა და ისლამს შორის. „*მოციქულთა ქრისტესთა არა აქუნდა კვერთხი, არცა საკედარი, არცა ვაშკარანი, არამედ მკურცხლ ვიდოდეს და დიდ-დიდთა და თვთმპყრობელთა მეფეთა მოაქცევდეს, ბრძათა აღუხილვიდეს, მკელობელთა ავლენდეს, ვნებულთა ყოველთა განჰკურნებდეს, და მკედართა აღადგინებდეს, არა ხოლო თუ ჴელითა ოდენ ამას იქმოდეს, არამედ აჩრდილიცა მათი თუ ვისმე ვნებულსა მიაღვის, განიკურნის. მუჰამედის თანა კუალად ესევეითარი არა ვიხილეთ, გარნა ჴმლითა და მძღავრებისა ჴელითა იძულებად კაცთა და მოქცევად მისდა, დელათა მიმართ აღურაყრილიად ცხორებად, რომელი ჴელგეწიფოს განიმრავლებლით ხარჭათაო ... ურთიერთას არა ეწამნენ წიგნი ესე – სახარებად და კურანი“<sup>3</sup>. ეს კიდევ დამატებითი არგუმენტი მუსლიმთა სამხილებლად, რადგან თავად ყურანისთვის დაბადება (თორა), ზაბური (ფსალმუნები) და სახარება (ინჯილი) ავტორიტეტს წარმოადგენს. „*მასშია სინათლე და გზა ჴეშმარიტი“<sup>4</sup>, ამიტომაც ქრისტიანი ბერი შეახსენებს მოპაექრეს: „ცრუ მოციქულსა შენსა განამტყუენება? რამეთუ ესრეთ წერილ არს ყურანსა თქუენსა: „უკეთუ რასმე საღმრთოსა ვერ მიიწივნეთ, ჴითხეთ მათ, რომელთა უწინარეს თქუენსა მივეც წიგნები – დაბადებად, ფსალმუნი დავითისად და სახარებად, რათა მათ მიერ სცან ჴეშმარიტი“<sup>5</sup>. ყურანის მიერ სახარების ჴეშმარიტების აღიარება ძალიან მომგებიანი იყო ქრისტიან პოლემისტათვის. ამ არგუმენტს ხშირად იშველიებენ მომდევნო პერიოდის ქართველი პოლემისტები: ბაგრატ ბატონიშვილი და ანონიმი ავტორი, რომელსაც ეკუთვნის თხზულება: „*ჰამბავი მაჰმადისი თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი და წიგნსთაგან მახმადიანთაგან გამოღებულნი და ნათესაობა მათი“<sup>6</sup>.***

საქართველოში ეკლესია ეროვნული იდენტიფიცირების საშუალებად იქცა. ზოგადად, აღმოსავლეთის ქვეყნებისთვის დამახასიათებელია ეროვნული ეკლესიების ჩამოყალიბება. მიუხედავად იმისა, რომ ბაბილონის გოდოლის დარღვევისას ხალხის ენებად და ტომებად დაშლა ღვთის სასჯელად იყო მოვლენილი, სულიწმიდის გარდამოსვლის შემდეგ ეროვნებებისა და ეროვნული ლიტურგიკული ენების არსებობა ღვთის მიერ კურთხეული გახდა.

ამდენად, ქრისტიანობამ არ მიიღო კოსმოპოლიტიზმის იდეა და აღმოსავლურმა ეკლესიებმა ეროვნული ინდივიდუალიზმი შეინარჩუნეს.<sup>6</sup> საქართველოს ეკლესია, გიორგი მერჩულის ცნო-

<sup>1</sup> იქვე, 311v.

<sup>2</sup> თეოდორე აბუკურა, *ტრაქტატები და დიალოგები*, თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, საკუთარ სახელთა საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო ლეილა დათიაშვილმა (თბილისი, 1980), გვ. 98-99.

<sup>3</sup> *ჰსენებად სიტყვს-გებისად...*, 312r.

<sup>4</sup> ყურანი, 5-51/47.

<sup>5</sup> *ჰსენებად სიტყვს-გებისად...*, 312r.

<sup>6</sup> ხ. კიკნაძე, ეროვნული პრობლემა მართლმადიდებლურ ტრადიციაში, *საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები*, (სვეტიცხოვლისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები 11-13 ოქტომბერი, 1995 წ.), რედაქტორი გ. ჯაფარიძე (თბილისი, 1998), გვ. 202-203.



ბილი ფორმულირებით, თავის სამწყსოს ქართული ენის გავრცელების ფარგლებში განსაზღვრავდა. რადიკალურად სხვა მდგომარეობა იყო აღმოსავლურ სამყაროში წარმოქმნილ და გავრცელებულ ისლამში, რომელმაც რელიგიურ ასპექტში ეროვნული ნიშან-თვისებების გათავისება ვერ შეძლო. რამდენადაც პოლემიკურ თხზულებაში წარმმართველი ქრისტიანობის უპირატესობების წარმოჩენაა, ამდენად ქრისტიანი ბერი გვერდს არ უვლის ლიტურგიკული ენების საკითხს და ის სადავო საკითხად შემოაქვს. „*ესრეთ წერილ არს კურანსა ვითარმედ: „წარგავლინე შენ ენითა სარკინოზულითა განცხადებულთა, და არაჲ ძალ არს ჩუენდა და ყოველთა თესლთა ქუეყანისათა ენისაგან, რომელ არა გუესმის“<sup>1</sup>; „მოჰამედისათჳს ესრეთ იტყჳ, ვითარცა წერილ არს, ვითარმედ: ყოველთა კაცთა მიმართცა მოვლინებულ არს და მას ერთი ენაჲ არა ეგებოდა, რამეთუ თქუენსა გარეშე ვერარას ვის გაავონებდა. ამით ჩანს, რამეთუ არა ღმერთის მიერ მოვლინებულ არს“<sup>2</sup>.*

ქრისტიანობის უპირატესობაც სწორედ ისაა, რომ წინასწარმეტყველნიც და მაცხოვარიც ებრაელთა მიმართ იყვნენ მოვლენილნი, მაგრამ როცა ისრაელის ხალხმა არ შეიწყნარა ღვთის სიტყვა, „*წარმართთა მოუწოდა და მოციქულნი თჳსნი წარავლინა ყოველთა მიმართ ნათესავთა და ეტყჳს ყოველთა მათთა ენითა“<sup>3</sup>. ამ არგუმენტსაც მუჰამედის ცრუმოციქულობის დასამტკიცებლად იყენებს ქრისტიანი ბერი, რადგან „*ვითარ-იგი ყო მოციქულთა მისთა თანა, ეგრეთვემცა მოციქულისაცა თქუენსა თანა ეყო, უკუეთუმცა ღმერთისა მიერ მოვლინებულ იყო“<sup>4</sup>.**

უდავოა, რომ ეს კამათი, ქრისტიანობის უპირატესობის ჩვენების გარდა, ეროვნული თავმოყვარეობის, თვითშემეცნების ამაღლებასაც ემსახურება.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ არაბები ჩვენში შემოჭრისთანავე გაუგონარი სისატიკით ცდილობდნენ ყოველივე ეროვნულის ჩახშობასა და ამოძირკვას. ბერი კამათის დროს ცდილობს გაადვილოს ერის გადარჩენისა და აღზევების იმედი. იგი ხაზს უსვამს, რომ ქრისტიანობა პროგრესული რელიგიაა, რადგან ერებს საშუალება მიეცა მშობლიურ ენაზე გასცნობოდნენ მის არსს, ხელმისაწვდომი და გასაგები გამხდარიყო ყველა ერისათვის. ეს კამათში ასეა გამოხატული: მოციქულები „*ყოველთა თესლთა და ენათა თჳსითა ენითა ზრახვიდეს: „ებრაელებრ იტყოდეს და ბერძენსა ბერძნულად ესმოდა, ჰინდოსა ჰინდურად ესმოდა, მეგჳტელსა – მეგჳტურად და სპარსსა – სპარსულად და თითოეული მით თჳსითა ენითა ზრახვიდეს მათ და მოციქულთა ებრაელებრ ესმოდა...“<sup>5</sup>, მაჰმადიანობა კი „*ყოველთა კაცთა მიმართ და ქაჯთა მიმართცა მოვლინებულ არს და მას ერთი ენაჲ არა ერგებოდა, რამეთუ თქუენსა გარეშე ვერარას ვის გაავონებდა. ამით ჩანს, რამეთუ არა ღმერთის მოვლინებულ არს“<sup>6</sup>.**

ბერის მიერ გამოთქმული ყველა თვალსაზრისი ხაზგასმია იმისა, რომ არაბობა ანტიქრისტიანული, ბოროტების განმსახიერებელი ძალაა, მისი საპირისპიროა ქრისტიანული სარწმუნოება, რომელიც მშობლიურ ენასთან ერთად აძლევს საშუალებას ქართველს შეინარჩუნოს ეროვნული სახე.

ჩვენი აზრით, ბერის მიერ ამ პაექრობაზე წამოჭრილი საკითხებით, გარდა დოგმატიკურ-პოლემიკურისა, გააზრებულია ერის განვითარების უმთავრესი გზა სახელმწიფოებრივი მთლიანობისა და ძლიერების შენარჩუნების საქმეში. ქრისტიანობის უპირატესობის ჩვენებას არა მარტო სარწმუნოებრივი, არამედ პოლიტიკური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. მოკამათე ბერი, რომლის თვალსაზრისი ავტორის თვალსაზრისია, პოლემიკას ეროვნული ცნობიერების გამოღვივებასა და განახლებაზე უკავშირებს, რაც ნათლად მიანიშნებს, რომ იგი კარგად ერკვევა ეროვნულ-სარწმუნოებრივ საქმეებსა და XII საუკუნის ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკურ კურსში. ვფიქრობთ, ეს კიდევ ერთი არგუმენტი უნდა იყოს არსენ იყალთოელის ავტორობის სასარგებლოდ.

არსენ იყალთოელი თხზულებას ამთავრებს საკითხით, რომელიც პოლემიკის მთავარი თემა იყო ქრისტიანთა და მუსლიმთა შორის. ეს გახლდათ იესო ქრისტეს ღმერთად აღიარება. ამ საკითხთან დაკავშირებით მსჯელობას უკვე იოანე დამასკელთან ვხვდებით. იგი აყალიბებს პოლემიკურ ხერხებსა და გზებს მოწინააღმდეგის ჩიხში მოსამწყვედევად. ყურანში იესო ქრისტე სხვადასხვა ეპითეტით იხსენიება. მათ შორის გამოჩნეულია „ქალიმათ აღ-ლაჲ“, რაც ნიშნავს „სიტყვა ღვთისა“<sup>7</sup>. მოპაექრე სარკინოზი ქრისტიან ბერს იუდეველთა პოზიციებიდან უპირისპირდება, რომელთა სჯულს თავად ქრისტე აღასრულებდა, მაგრამ ურიებმა იგი ღმერთად არ მიიღეს. ამდენად ქრისტიანი ბერის პასუხი დამყარებული უნდა იყოს იმ სწავლებაზე, რომელსაც

<sup>1</sup> *ჴხენებაჲ სიტყვს-გებისაჲ... 311v.*

<sup>2</sup> იქვე, 312r.

<sup>3</sup> იქვე, 312r.

<sup>4</sup> იქვე, 312v.

<sup>5</sup> იქვე, 312r.

<sup>6</sup> იქვე, 312r.

<sup>7</sup> ყურანი, 3-40/45, 4-169/171.

იუდეველები, მუსლიმები და ქრისტიანები ერთად აღიარებდნენ. სამივე რელიგიის წარმომადგენლები კი აღიარებდნენ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველებს. იოანე დამასკელი სხვა არგუმენტებთან ერთად, ამ შემთხვევაში იმომწმებს წინასწარმეტყველებს, რომელნიც ღმერთის ძის განკაცებაზე საუბრობდნენ,<sup>1</sup> მაგრამ ქრისტიანი პოლემისტი მოცემულ შემთხვევაში ასე არ იქცევა და მოიხმობს სწორედ იესო ქრისტეს ყურანისეულ ეპითეტს „ქალიშობილად აღ-ლაჰს“. იოანეს სახარებაში მაცხოვარს ღმერთის სიტყვა ეწოდება, რითაც სიტყვის, ანუ ლოგოსის, ღმერთთან თანაარსებობა მოიაზრება, ხოლო ეს ისლამის სწავლებას კატეგორიულად ეწინააღმდეგება, რადგან ღმერთი ერთია და მას თანაზიარი არ შეიძლება ჰყავდეს, ხოლო, ვინც ღმერთს უნაცვლებს ძეს, ის „შირქის“ ცოდვაში ვარდება და მრავალღმერთიანობის მაღიარებელი ხდება, ამიტომ ყურანის აღნიშნული ეპითეტის განმარტებასთან დაკავშირებით უამრავი აზრია გამოთქმული ისლამურ თეოლოგიაში, ყველას მიზანი საბოლოოდ ერთია, რომ „სიტყვა“ მარადიულობის მნიშვნელობით არ იხმარება და ის შექმნილია, თუმცა მოპაექრე ქრისტიანები შესანიშნავად იყენებდნენ ყურანისეულ ამ ეპითეტს და ჩვენი თხზულების ქრისტიანი ბერიც ამ სადავო საკითხს ეხება. მსჯელობას ფსალმუნთა ფრაზის მოხმობით იწყებს. ფსალმუნებს იუდეველებიც და მუსლიმებიც ერთიანად აღიარებდნენ.

*„ბერძან თქუა: ... ვკითხო საკითხავი ერთი და მითხარ: არა წერილ არსა წიგნსა ფსალმუნთასა: „სიტყვთა უფლისადათა ცანი დაემკვდრნეს და სულითა პირისა მისისადათა ყოველი ძალი მათი?“ აწ უკუე მითხარ-ღა: სიტყუად და სული ესე, რომლითა ცანი და ქუეყანად დაემკვდრნეს და ყოველი ძალი მათი, დაუსაბამონი არიანა ღმრთისა თანა, ანუ არა?“*

*სარკინოზმან თქუა: „არავინ არს დაუსაბამოდ გარნა ღმერთი მხოლოდ“.*

*ბერძან თქუა: „და ღმერთი იგი დაუსაბამოდ იყო ოდესმეა თვნიერ სიტყვსა და სულისა და ესენი უკუანად დაჰბადნა? უკუეთუ სული და სიტყუა უკუანად დაჰბადნა და არა მის თანა დაუსაბამონოა ამათდა დაბადებადმდე, უსულო და უსიტყუელ იყოა ღმერთი, რამეთუ უსულოდ და უსიტყუელე მკუდარ არს და არა ცოცხად“.*

*სარკინოზმან თქუა: „უკუეთუ ვთქუა, ვითარმედ მის თანა დაუსაბამონი იყენეს, რად გატეხა შემოვალს ჩემ ზედა სიტყვთა მით?“*

*ბერძან თქუა: „აღიარე და მერმე ვითხრა, რად შემოვალს შენ ზედა!“*

*სარკინოზმან თქუა: „აღვიარებ ღმერთსა სიტყვთა და სულითა მისითა ცხოველსა და უკუდავსა, დაუსაბამოსა ყოვლითურთ“.*

*ბერძან თქუა: „აწღა ჩაჰვარდი მღვმესა, რომელსაცა ერიდებოდი, ვინაითგან აღიარებდი დაუსაბამოსა სიტყვთ და სულითურთ მისით. არა წერილ არს კურანსა თქუენსა: იესუ ქრისტე სული არს და სიტყუად ღმრთისად, შობილი ქალწულისა მარიამისაგან. აწ უნებლიადათ აღვიარებია, ვითარმედ ქრისტე სულია და სიტყუა ღმრთისად, მის თანა დაუსაბამოდ მსგავსად სიტყვსა მის, რომელ წერილ არს კურანსა“<sup>2</sup>.*

ნაწარმოებში, მუსლიმთა გარდა, პაექრობა მიმდინარეობს მოგვი ვარსკვლავთმრიცხველის წინააღმდეგაც. ანტიმაჰმადიანურ პოლემიკაში მაზდეანის მოგვის ჩართვა ერთგვარ გაურკვევლობას იწვევს, ამასთან XII საუკუნის საქართველოსთვის ეს თემა აღარ იყო აქტუალური, თუმცა, ცხადია, ავტორი შემთხვევით არ სვამს ამ საკითხს.

XI-XII საუკუნეების ქართულ საისტორიო წყაროებსა თუ ლიტერატურულ ნაწარმოებებში ყველა მაჰმადიანს, იქნებოდა არაბი, თურქი თუ ხვარაზმელი, „სპარსი“ ეწოდება<sup>3</sup>. ირანის წამყვანმა როლმა მახლობელი აღმოსავლეთის პოლიტიკურ, კულტურულ და სოციალურ განვითარებაში ხელი შეუწყო მის სამაჰმადიანოს ცენტრად ქცევას. „სპარსთა სჯული“ გაიგივებული იყო მაჰმადიანობასთან, შესაბამისად, „ყოველ სპარსეთს“ სამაჰმადიანოს უწოდებდნენ, ხოლო ყოველ მაჰმადიანს „სპარსს“<sup>4</sup>. ქართველთა ცნობიერებაში „გასპარსულებულ ისლამში“ ზოროასტრული და მუსლიმური ტრადიციები შეერწყა ერთმანეთს. თხზულება „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი, რომელიც მოგვითხრობს თამარ მეფის დროს მაჰმადიანური ქვეყნების წინააღმდეგ ქართველთა მიერ განხორციელებულ შეტევებზე, აღნიშნავს, რომ შემოფოთებული მთავრებმა „მაწუევართა და შემკრებელთა ისლემობისათა მოიკსენეს და ძებნეს ცეცხლითა განლექული ძუალნი ზოროასტროსისნი, რომელი იყო პირველი მეფე და ვარსკვლავთმრიცხველი სპარსთა შორის, რომელთათჳს ითქუა ესრეთ: „ვიდრემდე გაქნდეს ესე, არა მოაკ-

<sup>1</sup> იოანე დამასკელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 162-163.

<sup>2</sup> *ქსენოპოე სიტყვს-გებისად...*, 312v.

<sup>3</sup> ვ. გაბაშვილი, აღმოსავლეთი XI-XII სს. ქართულ საისტორიო წყაროების ფურცლებზე, *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები*, ტომი 125 (თბილისი, 1968), 275.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 279.

ლდეს მეფობა სპარსთა<sup>1</sup>. ცხადია, ქართული საზოგადოების მიერ ისლამის ასე მჭიდროდ დაკავშირება სპარსულ ტრადიციებთან ანარეკლს პოულობს პოლემიკურ თხზულებაშიც და, აქედან გამომდინარე, მუსლიმთან ერთად ნაწარმოებში სადავო თემად შემოდის პაექრობა მოგვ ვარსკვლავმრიცხველთანაც.

პოლემიკური თხზულება „ვსენებად სიტყვს-გებისად და სასჯელისად შჯულისათუს ქრისტიანეთადსა და სარკინოზთა“ ნათლად გამოსატავს განვითარებული შუასაუკუნეების ქართული აზროვნების მაღალ დონეს. არგუმენტები გამჭრიახი და საზრიანია, ნაკლებადაა დამოწმებული ციტატები ძველი და ახალი აღთქმიდან, მიუხედავად იმისა, რომ მოპაექრე მუსლიმთათვისაც ბიბლია ავტორიტეტს წარმოადგენდა. ანალოგიების მოხმობის საფუძველზე, კითხვა-მიგებით, ლოგიკური მსჯელობის გზით მოწინააღმდეგე ჩიხში ემწვედნენ და აღიარებს ქრისტიანობის ჭეშმარიტებას. ნაწარმოების ღირსებაა ისიც, რომ მისთვის უცხოა მოწინააღმდეგის განუკითხავი ლანძღვა და არგუმენტები ყოველთვის დასაბუთებულია. მისი გავლენის კვალი აშკარად შეინიშნება გვიანშუასაუკუნეების პოლემიკურ ნაწარმოებებში, რომლებშიც მეორდება ჩვენი საკვლევი თხზულების არგუმენტები.

### დამოწმებული ლიტერატურა

1. ლ. ახოზაძე, „ეკატერინას წამების“ მეტაფრასული თხზულების მთარგმნელის შესახებ, *მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, XVIII (თბილისი, 1999).
2. ხ. ბაინდურაშვილი, ქრისტიანული და მუსლიმური რელიგიების ურთიერთდამოკიდებულება საქართველოში (VII-XII სს.), *ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოლოგია*, 349 (თბილისი, 2003).
3. ვ. გაბაშვილი, აღმოსავლეთი XI-XII სს. ქართულ საისტორიო წყაროების ფურცლებზე, *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები*, ტომი 125 (თბილისი, 1968).
4. ე. გაბიაშვილი, ე. გიუნაშვილი, მ. დოლაძიძე, გ. ნინუა, *დიდი სჯულისკანონი* (თბილისი, 1975).
5. ნ. გელოვანი, *ქალი ისლამში (VII-X სს.)* (თბილისი, 2005).
6. თეოდორე აბუკურა, *ტრაქტატები და დიალოგები*, თარგმნილი ბერძნულიდან არსენ იყალთოელის მიერ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, საკუთარ სახელთა საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო ლეილა დათიაშვილმა (თბილისი, 1980).
7. იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა*, ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფავამ (თბილისი, 1976).
8. იოანე დამასკელი, *მწვალებლობათა შესახებ*, თარგმნა ვასილ ბურკაძემ, სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა, IV (თბილისი, 1992).
9. *ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი*, ქართლის ცხოვრება, მთავარი რედაქტორი რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008).
10. კ. კეკელიძე, *ქართული თარგმანი გიორგი ამარტოლის ხრონოგრაფისა*, ეტიუდები, I (თბილისი, 1956).
11. კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, I (თბილისი, 1980).
12. ზ. კიკნაძე, ეროვნული პრობლემა მართლმადიდებლურ ტრადიციაში, *საქართველოს, ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები (სვეტიცხოვლისადმი მიძღვნილი პირველი სამეცნიერო კონფერენციის მასალები 11-13 ოქტომბერი, 1995 წ.)*, რედაქტორი გ. ჯაფარიძე (თბილისი, 1998).
13. ივ. ლოლაშვილი, *არსენ იყალთოელი (ცხოვრება და მოღვაწეობა)* (თბილისი, 1987).
14. დ. მელიქიშვილი, *იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი* (თბილისი, 1975).
15. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექციისა, ტომი I (თბილისი, 1959).
16. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q) კოლექციისა, ტომი I (თბილისი, 1957).
17. ყურანი, არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტება დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ (თბილისი, 2006).

<sup>1</sup> *ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი*, ქართლის ცხოვრება, მთავარი რედაქტორი რ. მეტრეველი (თბილისი, 2008), გვ. 387.

18. გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო* (თბილისი, 1995).
19. გ. ჯაფარიძე, *შესავალი წერილი, ისლამი, ენციკლოპედიური ცნობარი* (თბილისი, 1999).
20. *კხენებად სიტყვს-გებისად და სასჯელისად შჯულისათჳს ქრისტიანეთა და სარკინოზთა, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ქართულ ხელნაწერთა S კოლექცია, ხელნაწერი №1463.*

**LELA SHATIRISHVILI**  
National Center of Manuscripts  
**TEA KARTVELISHVILI**  
National Center of Manuscripts

**POLEMIC WORK “ON DISCUSSION AND  
JUDGEMENT ABOUT CHRISTIANS AND SARACENS”  
(HISTORICAL-PHILOLOGICAL ANALYSIS)**

Work provides historical-philological analysis of the last, 72<sup>nd</sup> section of well-known “Dogmatikoni” collection by Arsen of Ikalto – polemic composition “On Discussion and Judgement about Christians and Saracens”. Work describes, in a form of questions and answers, the discussion between Saracen King Imame and Georgian monk on theological issues. According to the expressed opinion this work is an original one and supposedly, its author is a person, who has developed “Dogmatikoni”.

Language of the composition shows close relation with the Petritsoni literary norms. Work is maintained in eight lists. Supposedly the archetype of the lists is S-1463; Variations of the lists may originate from the originals of the text used by the re-writers or result from intentional or mechanical correction by the copyists; in the lists there are numerous orthographical differences leading to the differences between the lists.

Work clearly shows high level of Georgian thinking of the medieval period. Its influence could be clearly seen in the polemic works of late medieval periods repeating the arguments of the studied work.

მუსლიმთა და ქრისტიანთა პოლემიკის ამსახველი პოლემიკურ-დოგმატიკური ანონიმური ტრაქტატი „ვსენებად სიტყვს-გებისა და სასჯელისადა შჯულისათჳს ქრისტიანეთა-დასა და სარკინოზთა“ წარმოადგენს პაექრობის ნიმუშს. თხზულება იმთავითვე, ქართველ მეცნიერთა აზრით, (კ. კეკელიძე, ლ. დათიაშვილი და სხვ.) მიხნეულია ქართულ ორიგინალურ ნაწარმოებად. მასში მოყვანილია შეხედულებანი და არგუმენტაცია, რომლებიც მიღებული იყო XII-XIII სს.-ის დოგმატიკურ-პოლემიკურ მწერლობაში, კომპოზიციურად და იდეურად კი ის ქართველის დამუშავებული უნდა იყოს.

ზემოხსენებული პოლემიკური თხზულება, სავარაუდოდ, დიდი მოწონებით სარგებლობდა, რასაც მოწმობს მისი შემცველი ნუსხების რაოდენობა. ის შეტანილია „დოგმატიკონის“ ჩვენამდე მოღწეულ სამივე ნუსხაში, რომელთაგან ორი S-1463<sup>1</sup> და k-23 შესრულებულია XII-XIII სს.-ში, ხოლო მესამე, Q-50 კი – 1777 წ-ს და აბოლოებს სამივე კრებულს. საკვლევი ტექსტი დაცულია ასევე მოგვიანებით „დოგმატიკონიდან“ დამკვეთებისათვის საინტერესო საკითხავების გამოკრებით შედგენილ პოლემიკურ-დოგმატიკურ კრებულში: S-312, A-1132, H-137, H-1000, S-248, რომლებიც XVI-XVIII სს.-შია გადაწერილი.

საკითხავის შემცველი ხელნაწერების ტექსტოლოგიური შეჯერების შედეგად გამოიკვეთა მეტად საინტერესო ტენდენცია: „დოგმატიკონის“ ხელნაწერებში (S-1463 და Q-50-ში) შესული ჩვენი საკვლევი თხზულების ტექსტები ახლოს დგას ერთმანეთთან, მათ შორის სხვაობების მნიშვნელოვანი წილი მოდის ხელნაწერების ორთოგრაფიაზე და ასახავს ნუსხების გადაწერის დროისათვის არსებულ ენობრივ ტრადიციას; „სიტყვის-გების“ მოგვიანებით (XVI-XVII სს.) გადაწერილი და სხვადასხვა კრებულში (S-312 A-1132, H-137, H-1000, S-248) შესული ტექსტები ერთმანეთისგან სხვაობს მხოლოდ შესაბამისი ეპოქის ორთოგრაფიის მიხედვით. გაცილებით მეტი არაერთგვაროვნებით გამოირჩევა ზემოხსენებული თხზულების „დოგმატიკონისეული“ და პოლემიკურ-დოგმატიკურ კრებულში შეტანილი ტექსტები. სწორედ ტექსტებს შორის არსებული საინტერესო სხვაობების გამოვლენის მიზნით ტექსტი მომზადდა ორი უძველესი კრებულის მიხედვით, ამათგან პირველი – S-1463 „დოგმატიკონის“ ყველაზე ადრეული ნუსხისა, შედგენილი არსენ ვანეს ძის მიერ – თარიღდება XII-XIII სს.-ით, ხოლო მეორე – S-312, ყველაზე ადრეული დოგმატიკურ-პოლემიკური კრებული – 1541 წ-ით.

### §309<sup>ახ</sup> ვსენებად სიტყვს-გებისა და სასჯელისადა შჯულისათჳსა ქრისტიანეთადასა და სარკინოზთა

და იყო რაჟამს მოიწია კვლამწიფე, რომელსა ერქუა იამამე, ქალაქად ტვილისად სარნჯმან<sup>2</sup> იყო წინაშე მისა დიდი და შეერბა ერი მრავალი ქრისტიანეთა და სარკინოზთა. იყო მუნ ბერიცა ვინმე ერთი, მონაზონი, რომელი წარჩინებულთაგანი იყო ერისკაცობასა მისსა. მიხედა მას იამამმან და ჰრქუა: „იცია, რად მეგულებს შენდა ყოფად დღეს?“

მიუგო მან და ჰრქუა: „ვინად შემძლებელ ვარ მე ცნობად, რად გეგულების შენ ყოფად, რამეთუ არავინ იცის კაცისად, გარნა ღმერთმან და სულმან კაცისამან?“

იამამმან ჰრქუა: „მეგულების, რათა შეურაცხებისაგან მოგიყვანო დიდებად და უნდოდსა მაგის წილ და მატყლისა სამოსლისა შეგმოსო სამოსელი შარავანდეთად“.

ბერმან ჰრქუა: „და არა იძულებით ვინამე მოიწია შეურაცხებად ესე ჩემ ზედა, არცადა უპოვარებისა ძლით მმოსიეს მე უნდოდ ესე სამოსელი, არამედ ნებსით თჳსით მოვატყუ ესე თაგსა ჩემსა“.

იამამმან თქუა: „და რადსათჳსმე არა შესაძლებელ არს დაჯერებად ღმრთისად თუნირ მაგისა?“

ბერმან ჰრქუა: „წერილ არს უკუშ მაგისთჳს, ვითარმედ: „ყოველივე ჯერ-არს ჩემდა, არამედ არაყოველი უმჯობეს არს“. ყოველივე ესე საჯდომი, რომელ არს წინაშე შენსა, კეთილ არს, არამედ ადგილი ეგე, რომელსა შენ ჰზი, უმჯობეს და უვადრეს არს და უკუეთუ წარმავალი იგი საწადელ და სარგებელ<sup>3</sup> არს, რაოდენ უფროდს წარუვალისად მის ჯერ-არს ძიებად?“

იამამმან თქუა: „ადადენ სიტყუანი ეგე ცუდნი, რომელნი შეგიკრებიან, და მერხდი მე, და რამეთუ თანა-გაც შჯულისადა შენისა მიერ მორჩილება კვლამწიფეთად და არა წინა-აღდგომად მისსა“.

<sup>1</sup> A, S, H, Q ლიტერებით აღნიშნულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული ხელნაწერები, K-თი კი ქუთაისში დაცული ნუსხა.

<sup>2</sup> სარნჯმანი B.

<sup>3</sup> სარგებელ] საძიებელ B.

ბერმან თქვა: „ველმწიფეთა მორჩილება<sup>1</sup> თანა-გუაც, უკუეთუ მორჩილნი იყვნენ ივინი ღმრთისა, ხოლო რომელნი ღმრთისაგან განშორებასა გუაიძულებდენ, არა ჯერ-არს დამორჩილებად მათდა, არამედ უფროდს და ძლიერად წინა-განწივობად, რამეთუ ესრეთ გუამცნებს უფალი ჩუენი<sup>2</sup> ღმერთი იესუ ქრისტე, ვითარმედ: „რომელსა უყუარდეს მამად თვისი, გინა დედად თვისი, გინა<sup>3</sup> ძმად, ანუ დად, ანუ თუ შვილნი უფროდს ჩემსა, იგი არა არს ჩემდა ღირს. და რომელმან არა აღიღოს ჯუარი თვისი და შემომიდგეს მე, იგი არა არს ჩემდა ღირს“.

იამამმან თქვა: „და რად არს ჯუარი მისი?“

ბერმან თქვა: „ჯუარი მისი ესე არს – ჭირი ამის სოფლისაჲ, და შეურაცხებაჲ და დატყვევებაჲ ნებისაჲ თვისისაჲ და მისთვის ჯუარის-ცუმად, ვითარ-იგი თავადი ჯუარს ეცვა ჩუენტვს“.

იამამმან თქვა: „უკუეთუ გიყუარ შენ, მე ამით 309vb|10ra ვცნა, ვითარმედ: გიყუარ მე, უკუეთუ ჰყო ნებაჲ ჩემი“.

ბერმან თქვა<sup>4</sup>: „ღმერთმან იცის, რამეთუ მიყუარ მე შენ, არამედ ვერ ველმწიფებ<sup>5</sup> შეყუარებად შენდა უფროდს ღმრთისა და დატყვევებად ნებაჲ მისი და შედგომად ნებასა შენსა“.

მაშინ უბრძანა წინაშე-მდგომარეთა მათ მისთა, რადთა უპყრან ჰელი იძულებით და განიყვანონ იგი გარე და განჰსძარცონ მას სამოსელი მისი და შეჰმოსონ საერისკაცოდ სამოსელი, რომელი-იგი წინაშე-მდგომარეთა მისთვის, რამეთუ ესრეთ ჰგონებდა, ვითარმედ დაპატიუებასა და იძულებით განძარცუებასა ლამის. ხოლო ბერმან მიუგო და ჰრქუა მას: „არა ჯერ-არს შენდა იძულებით ყოფად ეგე, რამეთუ კურანსა თქუენსა ესრეთ წერილ არს, ვითარმედ: „არა არს იძულება შჯულსა<sup>6</sup> შენსა, რამეთუ<sup>7</sup> ჩანს ჰემმარიტებაჲ უკეთურებისაგან. და სრულიად<sup>8</sup> ამას თანა სისხლთა დათხევადმედ ჩემდა არა არს ეგე-ყოფად ჩემგან“. ხოლო მან ვითარცა იხილა, რამეთუ გულითად არა ინება, უბრძანა დაცადებად მსახურთა მათ. და რამეთუ თქვა: „ბოროტთაგან ეშმაკთა შეპყრობილ არს ეგე და არა ჰნებაგს კეთილი თავისა თვისისაჲ“. და იწყო კითხვად მისსა გულსმოდგინედ შჯულისათვს.

კითხვად<sup>9</sup> და ჰრქუა მას<sup>10</sup>: „რადსათვის დასდევით თავთა თქუენთა უღელი, რომელი ღმერთმან არა დაგდვა და უჯერო ჰყვენით კეთილნი ღმრთისანი, რომელნი საშუშბლად დაჰბადნა კაცთათვის, რათამცა მას მიიღებდით და დაჰბადებელსა, მომცემელსა მისსა, ჰმადლობით?“

მიგებაჲ: „არა უჯერობისა გზითა დაუტყვევით საშუშბელნი ამის სოფლისანი. ნუ იყოფინ, რამეთუ ყოველი მოცემული ღმრთისაჲ კეთილ და წმიდა არს, არამედ ამისთვის, რამეთუ წარმავალსა ამის საშუშბელისა დატყვევითა წარუვალი იგი მოვიგეთ.“

კითხვად: „უკუეთუ საშუებელთა დატყვევებაჲ კეთილ არს, ესრეთ ყოველთათვის კაცთა დაუტეონ, ვისდამე იყვნენ კეთილნი ესე ღმრთისანი? ეშმაკთათვისმე დაჰბადნა ღმერთმან?“

მიგებაჲ: „ესე არა უწყია, რამეთუ ყოველნი საშუებელნი ამის სოფლისანი ფართოსა მას გზასა მიიყვანებენ, რომელი მიუძღვს გეენიასა<sup>11</sup> მას ცეცხლისასა, ხოლო დათმენად მათგან გზასა იწროსა<sup>12</sup> მიიყვანებს, რომელი სასუფეველად მიუძღვს, რომელსა მცირედნი შევლენან, რამეთუ სიყუარული ამის სოფლისაჲ მტერობაჲ არს ღმრთისა“.

კითხვად: „ვინა გაქუს წამება მაგისთვის?“

მიგებაჲ: „ესე არს წამებაჲ ამისი, რომელი სიბრძნისა სიტყუთა გიჩუენო შენ, ვინადგან უმეცარ ხართ საღმრთოთა წიგნთა: არა უწყია, რამეთუ კაცი დაებადა შორის ანგელოზთა და პირუტყუთა? ნათესავი არს ანგელოზთაჲ სულითა მეტყუელითა, უკუდავითა და ცხოველითა, და ნათესავი არს პირუტყუთაჲ ჰორცითა მშენვიერითა, უტყუთა და მოკუდავითა. აწ საჯე-და სიბრძნითა შენითა, რად უმჯობეს არს: მივემსგავსნეთა პირუტყუთა მათ დაუცადებელად ჭამითა და სუმიითა და აღსრულებითა გულის-თქუმათა ნებათა ჩუენტადთა და ჩუენ ზედა აღესრულოს – „ჰბაძვდა იგი პირუტყუთა უგუნურთა და მიმსგავსა მათ“, 310ra|10rb ანუ ვეძიებდეთ<sup>13</sup> ცხორებასა

<sup>1</sup> მორჩილებაჲ ველმწიფეთა B.

<sup>2</sup> ჩუენი + და B.

<sup>3</sup> გინათუ B.

<sup>4</sup> ჰრქუა B.

<sup>5</sup> ველმწიფების + მე B.

<sup>6</sup> სჯულსა B.

<sup>7</sup> რამეთუ ვითარ B.

<sup>8</sup> სრულიად კუადად B.

<sup>9</sup> კითხვად ჰკითხა B.

<sup>10</sup> მას – B.

<sup>11</sup> გაჰენიასა B.

<sup>12</sup> იწროსა მას გზასა B.

<sup>13</sup> ვეძიებდეთ ვბაძვიდეთ B.

ანგელოზებრივსა და ვითმენდეთ, რადთა მათ თანა იყოს ქალწულებად ჩუენი და არა პირუტყუთა თანა უგუნურთა.

კითხვად: „ქორწინებასა რადსადა უკუშ ჰგმობთ და აყენებთ თავთა თქუენთა მისგან, რომლისა მიმართ თქუა ღმერთმან: „აღორძნდით და განმრავლდით? და თქუენ რადსადა ეყენებით მისგან?“

მიგებად: ამისთვის წინადსწარ ვითხარ, ვითარმედ ესრეთ უმეტესობად აქუს სიწმიდისად მარხვასა ქორწინებასა ზედა, რადხომ ანგელოზთა აქუნ მეტობისა პირუტყუთა ზედა, რამეთუ გულისთქუამად და წადილი და ზრზენად კორცთად პირუტყუთაცა აქუს დედალ-მამლობისად და ჰყოფენ, ხოლო ანგელოზნი სიწმიდით ჰგიან, ეგრეცა დაბადებული მათი ყოველთა ამათგან წესთა, რომელთა გული უთქუამს პირუტყუთა და მსგავსთა მათთა. აწ რად-მე ჯერ არს: საღმრთოსა მას წესსა ზედა ანგელოზთასა ვეძიებდეთა, რომელ არს სიწმიდე, ანუ პირუტყუთა წესსა და კორცთა ნებასა შეუდგეთ?“

კითხვად: „და არა-მე ვის აქუსა სასობად ცხორებისად, გარნა მონაზონთა ოდენ და რომელნი თქუენითა ხატითა იტკევიან, და თქუენსა გარეშე ყოველნი<sup>1</sup> წარწყმდენა?“

მიგებად: „ყოველთა მორწმუნეთა ქრისტიანეთა აქუს<sup>2</sup> სასობად ცხორებისად და რომელთა ხარკი მისცენ“.

კითხვად: „და რად არს ხარკი მისი?“

მიგებად: „ხარკი მისი – მცნებანი მისნი, რომელი მისცნა მათ; არამედ მოხარკე იგი არა სწორ არს მის თანა, რომელმან ხარკი მისცეს და ძღუენიცა მიაართუას მეფესა. ხოლო რომელი ესე სთქუ, ვითარმედ: „თქუენსა გარეშე ყოველნიმე წარწყმდენესა?“ არა უწყია, რამეთუ მრავალნი არს ჩინებულ, ხოლო მცირედნი რჩეულ? ღმერთმან ყოველთა განუმზადა ცხორებად, არამედ კაცად-კაცადმან მიიღოს მისაგებელი მსგავსად საქმეთა მისთაებრ. უკუეთუ თქუენ, ქუეყანისა მეუფეთა განქარვებადთა, იცით ნიჭი კეთილი კაცად-კაცადისა მიმართ მსგავსად საქმეთა და ერთგულებათა მათთაებრ: რომელიმე უზეშთაეს ჰყვით, და რომელიმე – ქუემო-კერძო და რომელიმე წარწყმდით უსჯულოებისათუს; რაოდენ უფროდს მეუფემან მეუფეთამან იცნის ღირსნი თუსნი და არა წარწყმდის სასყიდელი მისი? და აწ რომელნი გელსა შენსა ქუემე<sup>3</sup> არიან, რადსათუს რომელიმე თანა-მეინაკედ გისხენ, რომელიმე – ქუემო-კერძო მათსა, რომელიმე კართა დგანან და რომელიმე საპყრობილესა დაგისხმან?“

კითხუად: „და ვინ არიან, რომელნი შრომითა ძღუნისა შეწირვითა დაიპყრობენ უადრესსა მას ადგილსა?“

მიგებად: „ესე იგი არიან, რომელთა სული<sup>4</sup> საშუებლითურთ მათით შეურაცხ-ყვეს და მიუტევეს მართალთად<sup>5</sup>, ღმერთ მეუცელი მათი არს და დიდებად მათი სარცხუნელთა მათთა ზედა არს, მსგავსად მოციქულისა მის სიტყუსა: „და რომელი თქუენდა 310rh|310va საწადელ არს, სიკუდილისა უმძიმეს გინს დატევებად მისი, იგი მათ არად შეჰრაცხეს და ყოვლითურთვე დათრგუნეს ფერკითა მათითა“.

კითხვად: „და ვინ არიან ესენ, რომელთა ღმერთ მეუცელი მათნი უყოფიან?“

მიგებად: „ესე იგი არიან ხარბნი და უძღვებნი ამის სოფლისანი, რომელთადა საწოვავეთა დატევებად შეუძღვებელ ჰგონიეს, და დედათაგან განშორებად უბოროტეს სიკუდილისა შეურაცხიეს და სხუად ზრუნვად არარად უპყრიეს, გარნა მარადის განძებად მეუცლისად და აღსრულებად გულისთქუამად კორცთად, ვითარცა-იგი პირუტყუთად აქუს განგებად; ესევეთარნი არიან, რომელთა ღმერთ მეუცელ მათი არს და დიდებად მათი სარცხუნელთა მათთა ზედა არს.

კითხვად: „და თქუენ დატევებითა საშუებლეთადთა და ჩოვისა ამის შემოსითა რასა ეძიებთ, ანუ რასა ჰგონებთ? გარნა ჭირსა და იწროებასა და უმადლოებასა ანუწნებთ კეთილის მომცემელსა მას მორჩილებითა მოძღურისა თქუენისა ეშმაკისადათა, რათა მივიყვანეს სიკუდილითი სიკუდილად“.

მიგებად: „უკუეთუ ჭამითა და სუმიითა და აღსრულებითა კორცთა გულის-თქუმათადათა ყოფად არს მიახლებად წინაშე პირსა ღმრთისასა. უწყოდეთ, რამეთუ პირუტყუნი უმახლობელეს არიან ღმრთისა, ვიდრედა არაწმიდანი ანგელოზნი, რამეთუ ესენი დაუცადებელად ჭამენ და სუმენ და გულისთქუმათა თუსთა ადასრულებენ, ხოლო ანგელოზნი ყოვლითურთ სიწმიდესა იმარხვენ. აწ უკუე, რომელი უმჯობეს არს: მიმსგავსებად ცხორებასა ანგელოზთასა ანუ გულის-თქუმასა პირუტყუთასა?“

<sup>1</sup> ყოველნი + კაცნი B.

<sup>2</sup> აქუს ქრისტიანეთა B.

<sup>3</sup> ქუემე შენსა B.

<sup>4</sup> სული] სოფელი B.

<sup>5</sup> მართალთად] მათ რომელთა B.

<sup>6</sup> ესენი B.





რამეთუ მუნ მსხდომარეთაცა წამეს, ვითარმედ ჭეშმარიტ არს სიტყუად ბერისად. მითხარ-  
და, მიუგო. არა ესრეთ წერილ არსა წიგნსა მოძღუართა თქუენთასა, ვითარმედ ყოველი, რომე-  
ლი იქმნების ფილაქისა ძრვითა და მისითა განგებითა, არს უბადო ბედნიერებაჲ კაცთაჲ<sup>1</sup> და მე-  
ფობაჲ<sup>2</sup>, სიგლახაკე და შუწნიერებაჲ; და სიგრძე და სიმოკლე, და სიშავე და სითეთრე, და თი-  
თოდ სახე ფერთად, და სიჭრელე მფრინველთად და ოთხფერკთად – ესე ყოველი ფილაქისა  
ძრვითა და მოქცევითა იქმნებიანა? არა ესრეთ წერილ არსა თქუენ თანა?“

მოგუჲმან თქუა: „ეგრეთ წერილ არს და არსცა“.

ბერმან თქუა: „და აწ ფილაქისა მოქცევამან, რომელიცა საქმე განაგოს, მტკიცე და ჭეშმა-  
რიტ არსა, ანუ ტყუეილი და საოცრებაჲ აქუს მას შინა?“

მოგუჲმან თქუა: „ყოვლად ვერარადითურთ ჭეშმარიტ და მტკიცე არს ყოველი, რომლის-  
ათვისცა მოიქცევის“.

ბერმან თქუა: „აწ უკუშ ქრისტეს ღმრთეებაჲ, რომელ გარდაფენილ არს ყოველთა კიდეთა  
ქუეყანისათა აღმოსავალით დასავალადმდე და სამხრით სიღმრთადმდე და ორი ნაწილი  
კაცთად შეუდგან და აღიარებენ მას (მან) ღმრთად, ჭეშმარიტი არსა ესე, ვინაჲთგან მოქცევითა  
ფილაქისათა იქმნების, ანუ ამის საქმისათვის ოდენ ტყუეილით მოიქცა და არა-ჭეშმარიტ არს?  
ესე ტყუეილ იყო, ყოველი ვიდრემე ძრვად მისი ტყუეილი და საოცარ არს. ხოლო თუ ჭეშმარი-  
ტსა ზედა მოიქცა, ნანდულ ვიდრემე ღმერთი არს ჭეშმარიტი ქრისტე. უკუშთუ ამით ორთაგანი  
აღიარე და აირჩიე: ანუ გაამტყუენე ფილაქი შენი, რომელ არს მზისა საქციელი, და უფარ-ყავ  
ქრისტე, ანუ ეწამე ფილაქსა და აღიარე ქრისტეს ღმრთეებაჲ“.

და ვითარ დაესაჯა მას სიტყუად ესე თანა-მოწამებითა ყოველთაჲთა, რომელნი იყვნეს მუნ,  
ვერღარად მიუგო და ზღლაკნად<sup>3</sup> იწყო და ვერღარას შეჰკრებდა სიტყუასა. მაშინ მიექცა იამამი  
მოგუსა და ჰრქუა: „ჩუენ შენგან სიტყუასა სარგებელისასა ვჰგონებდით, ხოლო შენ ქრისტეს  
ღმრთეებაჲ დაუსაჯე. აცადე, რამეთუ ვერ ძალ-გიც სიტყუად მაგის თანა, რამეთუ ეშმაკი მაგისი  
მამალი არს“.

ბერმან თქუა: „უკუეთუ ჩემი ეშმაკი მამალი არს, დედალი-მე ვისდა იყოს?“

იამამმან თქუა: „შენ ვისთვის ჰგონებ?“

ბერმან თქუა: „რომელნიცა დედლის მოყუარე არიან, შეჰგავს, თუ ეშმაკიცა მათი დედალი  
იყოს“.

და იწყეს სიცილად მისთვის. მაშინ მო-ვისმე-უწოდა კაცსა, რომელი მოძღურად და სიტყვს-  
მეცნიერად საგონებელ იყო მათ თანა, რომელსა ერქუა შაჰინის ძმაჲ, და ჰრქუა მას: „ჩუენ წიგნ-  
თაგან მაგათთა არა ვიცით. შენ კულა მეცნიერ ხარ ჩუენსაცა და მაგათსაცა. აწ სიტყუა უგებდ  
და შეიპყრობდ მათითავე ჰუჯითა და ასაჯე შჯუელი ჭეშმარიტი და უწუნე გზად, რომელ არდა  
უცნობიეს წიგნისა ჩუენისა კურანისაგან“<sup>4</sup>.

თქუა შჯულისა მეცნიერმან მან სარკინოზმან: „მე ადრე უწუნო გზად ჭეშმარიტებისად და თუთ  
სიტყვთა მათითა განვიკითხო და წიგნთა მათთაგან ემხილოს“. და იწყო სიტყუად ბერისა მიმართ  
ჰრქუა მას: „რასა იტყვთ თქუენ იესუსთვის ძისა მარიამისა? ვინ არს იგი ანუ ვისი ძე არს?“

ბერმან თქუა: „იესუ მარიამის ძე მრავალი ყოფილ არს. ვერ ვიცით, რომელსა მათგანსა  
იკითხავთ. თუ კულა მას იესუს იკითხავთ, რომელი-იგი სიტყუად არს დაუსაბამოდ, ძე მამისაგან  
შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა, მისთვის ვიტყვთ, რა-იგი გუქსმა“.

სარკინოზმან თქუა: „რად გესმა, ანუ ვისგან გესმა?“

ბერმან თქუა: „გუქსმა მისთვის პირველად წინააწარმეტყუელთაგან, მეორედ – ანგელოზთა-  
გან და მერმე – ღმრთისაგან მამისა. წინააწარმეტყუელმან თქუა, ვითარმედ: „ქალწული მიუდ-  
გეს და შვას ძე, რომელსა ერქუას ჩუენ თანა ღმერთი“. ანგელოზმან ესრეთ ჰრქუა<sup>5</sup> მარიამს<sup>6</sup>:  
„სული წმიდაჲ მოვიდეს შენ ზედა და ძალი მადლისად გფარავდეს შენ და შობილსა მას წმიდა  
და ძე მადლისა ეწოდოს“. ხოლო ღმერთმან მამამან ესრეთ წამა ძისათვის თვისისა ორგზის: „ეგე  
არს ძე ჩემი საყუარელი. მაგისი ისმინეთ“. და ჩუენ რომელი-ესე გუქსმა, გურწმენა გულისა და  
ვღადადებთ პირითა“.

სარკინოზმან თქუა: „ესე იგი ძე არსა დაუსაბამოდ, რომელი შევიდა მუცელსა დედაკაცისა  
ჰურიისასა, და თქუენ გიყოფიეს ესე ღმრთად? ვითარ შევიდა? საშომ-მე განავრცნა მისი ანუ

<sup>1</sup> კაცთა + სიმდიდრე B.

<sup>2</sup> და მეფობაჲ სიგლახაკე სიგლახაკე და მეფობაჲ B.

<sup>3</sup> ზღლაკნად B.

<sup>4</sup> ჩუენისაგან ყურანისა B.

<sup>5</sup> თქუა B.

<sup>6</sup> მარიამის B + მიმართ ვითარმედ B.

თავი თვის დაიმცირა? და ვითარ შესაძლებელ არს ესე ყოფად არამედ შეცთომი<sup>311ra||311rb</sup>ლი ნათესავი ხართ? და ძნიად გულისკმა-ჰყოფთ ჭეშმარიტსა“.

ბერმან თქუა: „შესლვა და გამოსლვა ადგილითი-ადგილად არა არს გუამთა, გინა თუ გუამებოსა, რომელნი ოდეს შეცვულთა და შეწერილთა, რომელნი ვითარებასა ქუშქუ არიან; რომელნი ოდეს შინა არიედ, არღარა არიედ გარე და ოდეს გარე არიედ, არღარა არიედ იგინი შინა. ხოლო გარე შეუწერელი და შეუცველი გუამი და ადგილშეუყენებელი არა ეგრეთ და არღა ითქუმის მისთვის შესლვა მისი და გამოსლვა, რამეთუ თავადი იგი ყოველთა გარეშე არს და იგი შეიცავს ყოველთა შინაგან არს და არა შეიცვის. და ყოველნი ხილულნი და უხილავნი ჳელსა შინა მისსა არიან. ხოლო განვრცობისათვის საშოფსა რომელ<sup>1</sup> სთქუ, ანუ დამცირებისათვის თავისა მისისა, არცა საშოფ იგი განავრცო და არცა თავი თვის დაიმცირა არსებისაგან მისისა, რამეთუ ყოველი შეუძლებელი მის წინაშე შესაძლებელ არს, არამედ უგუნური და უქმი და ურწმუნოდ გონებად ვერ შეიწყნარებს, რამეთუ მშენვერ არს იგი, ვითარცა ერთი პირუტყუთაგანი“.

სარკინოზმან თქუა: „და ვითარ უკუშ შესაძლებელ არს ესე?“

ბერმან თქუა: „უკუეთუ გუგად თუალისა შენისა არა უფრო არს მარცუალსა იფქლისასა, შეიცავს და შეიტვეს ცასა და ქუეყანასა და ზღუათა და ყოველთა ხილულთა. და არცა გუგად ეგე თუალისა შენისა განვრცელდების და არცა ცად და ქუეყანად დამცირდებიან და შემძლებელ არს დატევნად მათდა, რადსა შეუძლებელს-ჰყოფ აღსრულებად ნებასა ღმრთისასა, საითაცა მიდრკეს იგი?“

სარკინოზმან თქუა: „რადსათვის აიძულა თავსა თვისა ყოფად და მერმე მიცემად თავი თვის ჰურიათა მოკლვად ესე უწყით, ვითარმედ ღმერთმან ყოველნი წმიდანი მისნი იკსნნა მძლავრთაგან, თავი თვისი უკუშ ვითარმცა მისცა კიცხევად და დასჯად?“

ბერმან თქუა: „ამისთვის, რამეთუ არაშესაძლებელ იყო სიკუდილითა მოსესითა, გინათუ შემდგომთა მისთათა ვსნად ადამისი. არამედ<sup>2</sup> სიკუდილითა ძისა მისისათა ვორცითა თვისითა, რომელ-იგი მოიხუნა საფარველად შორის მისსა და შორის დიდებულთა მისთა“.

სარკინოზმან თქუა: „და არა რად იპოვა საფარველად თვისა, გარნა ვორცნი კაცობრივნი, უშუშრნი და შურისაგან ნივთთადსა მოხუშულნი?“

ბერმან თქუა: „არა აღმოგიკითხავსა წიგნთა მოსესთა და კურანსაცა, ვითარმედ ღრუბლით გამო ზრახვიდა ღმერთი მოსეს და წინა მისსა – მაყულოვნით გამო და მერმე – კიდობნით გამო, რომელი ქმნილ იყო ძელითა და ტყავითა? არა კაცი უპატიოსნეს არსა ეკალთა და კიდობანსა, რომელ საფარველად მიიხუნა ღმერთმან, რომლისათვის იტყუთ, ვითარმედ: ანგელოზნი თავყანის- სცემენ კაცსა? უკუეთუ კაცისაგან მიიხუნა ვორცნი საფარველად და ზრახვიდა კაცთა, რად საკურელ არს ესე? არა კაცი უპატიოსნეს არსა ეკალთა და ძელთა ტყავითა მომკუდრისათა შემოსილთა, რომელი-იგი დაჰბადა ხატად ღმრთეებისა თვისისა და უდიდებულეს ყო იგი ანგელოზთა?“

სარკინოზმან თქუა: „მიკვირს ესოდენი უმეცრებად თქუენი და განხეგებად ეშმაკისაგან, ვითარ არა გულისკმა-ჰყოფთ და თუ რად სწორებად არს მაყულოვნისა, რომელ არს სახე წმიდისა კიდობნისა, რომელ არს ჭურჭელი წმიდად მუცელსა შინა დედაკაცისასა, რომელი-იგი საესე არს ყოველითა არაწმიდებითა, ანუ ესრეთმე ჰგონებ მაყუალი იგი დაღაცათუ ეკლოვან არს<sup>3</sup>, ავნომცა რად დიდებასა ღმრთეებისასა ანუ ეკალი იგი შე-მცა-მძლებელ იყოა მოკიდებად მისა? არამედ ბოროტ არს ეშმაკი თქუენი და ძლიერად გებრძვის“.

<sup>311rb||311va</sup> ბერმან თქუა: „ესე ჭეშმარიტად სთქუ, ვითარმედ ბოროტ არს ეშმაკი იგი<sup>4</sup> და ძლიერად გუშბრძვის, რამეთუ წინა-აღუდგებით მას და ყოველთა მანქანებათა და მზაკუვარებათა მათთა, მკნედ წინა-აღუდგებით, ვებრძვით ძალისაებრ ჩუენისა,ხოლო თქუენ მიდევნებულ ხართ კუალსა მისსა და ჰყოფთ ყოველსა ნებასა მისსა და არცა შეურაცხიეთ და მითცა არა გებრძვის, რამეთუ მისნი მოწაფენი ხართ. ხოლო რომელ ესე სთქუ, ვითარმედ მაყუალი და კიდობანი უწმიდეს არს მუცელსა დედაკაცისასა, არა მიკვირს ესე უმეცრებისა შენისაგან, რამეთუ მშენვერ ხარ და არა სულიერ. და სულისაგან ამის სოფლისა მიგიღებეს და ვერ გულისკმა-ჰყოფ ჭეშმარიტსა და აწ სიტყუთა შენითა დაგსაჯად ღმერთმან. უკუეთუ მაყულოვანი იგი ვერ შემძლებელ არს ბუნებასა ღმრთეებისასა საენებად, ჩანს, რამეთუ ვერცაღა საშოფ დედაკაცისად შემძლებელ არს შეგინებად მისსა, ანუ არა უწყია, ვითარმედ მზე ესე დაბადებული ოდესმე შთაადგის მწურესა დაყროლებულსა, განწმიდის და განაშუშნის იგი, რაოდენ უფროდს ბუნებამან ღმრთეებისამან შეუძლო ესე ყოფად და განწმიდა საშოფ ქალწულისად საყდრად

<sup>1</sup> რომელ + ეგე B.

<sup>2</sup> არამედ] ვითარმედ B.

<sup>3</sup> დაღაცათუ ეკლოვან არს] ეკლოვან არს დაღაცათუ B.

<sup>4</sup> იგი] ჩუენი B.

თვსა, ანუ არა იგი არსა წმიდა-ყოველი ყოვლისა დაბადებულისა? გარნა თქუენთს არა ცუდად თქუა წინაწარმეტყუელმან: „ენი აგარისნი მევეპენი და მუცლით მეზღაპრენი და მეძიებელნი სიბრძნისანი, ხოლო გზასა მას ჭეშმარიტებისასა ვერ მისწუთეს. შეცთომილნი შეუდგან გზასა მას ბალამ ბოსორელისასა“. ანუ არა აღმოგიკითხავსა, ვითარ-იგი წერილ არს კურანსა თქუენსა, კანონსა მარიამისსა რასა იტყვს ღმერთი: „მარიამ, ასულმან ემრანისმან, რომელმან შეზღუდა სიქალწულე თვისი, და მიაველინით მისდა სულისაგან ჩუენისა და განეცხადე მას მსგავსად კაცისა“. და მერმე სხუასა კანონსა თქუენსა ესრეთ წერილ არს: „მარიამ, ასულო ამრანისო, რამეთუ სათნო გიყო შენ ღმერთმან, გამოგარჩია და განგწმიდა და სათნო გიყო და წმიდა გყო უმეტესად ყოველთა დედათა ქუეყანასა ზედა“. აწ უკუშ დაღაცათუ ჩუენ გუაცილობ მოციქულსა შენსა და წიგნსა აცილობ აქა და, რომელი-იგი ღმერთმან წმიდა-ყო, შენ გეტყვ, ვითარმედ: კილობანი და ეკალნი უწმიდეს არიან მისსა! დაღაცათუ საღმრთოთა წიგნთა უმეტარ ხარ და სიტყვს-გებასა უწუროთელ; თავისა წიგნსა უმეტარ ხარ და თვისსა კურანსა წინა აღუდგები“.

სარკინოზმან თქუა: „და შენ კურანსა სადათ მეცნიერ ხარ და მის გამო სიტყუა-მიგება? ერთი სიტყუად დაგისწავლიეს მისგანი და ვითარ ჰგონებ, ვითარმედ ყოველსა მეცნიერ ხარ და მიწევნულ?“ და არა იცი, ვითა მიუწომელი წიგნი არს და ურწმუნოდ ვერ შემძლებელ არს მიწომად მასა<sup>1</sup>“.

ბერმან თქუა: „შენ იტყვ, ვითარმედ მიუწომელი არს იგი და ურწმუნოდ ვერ მისწუთების<sup>2</sup> და მე ახლათოთხმეტნი კურანისა თქუენისანი ზეპირით დამისწავლიან სიყრმესავე ჩემსა და გნებავს, თუ მკითხე, სადათცა გონავს მისგანი“.

სარკინოზმან თქუა: „წყუელ იყავნ, რომელმან დაგასწავლნა<sup>3</sup> და აღგლესა ჭეშმარიტსა მჯულისა წინა-აღდგომად!“

ბერმან თქუა: „ყოველნი სიტყვსაებრ ყოვლისა წყუელ, რამეთუ უცალო გონებაა ჩემი და დასთესა მას შინა თესლი, რომელსა არა აქუს სიწმინდა ნაყოფი: და მნებავს აღმოფხურად ნერგი იგი უნაყოფოდ და დანერგვად მის წილ საღმრთოთაგან წერილთა“.

სარკინოზმან თქუა: „გაფუცებ ქრისტესა, ცხებულსა ღმრთისასა, რომელსა-იგი თქუენ ღმრთად იტყუთ, არა წერილ არს სახარებასა ქრისტესსა სახელი მოციქულისა ჩუენისა?“ ბერმან თქუა: არა მინდა უწყებად შენდა ესე, გარნა ვინაითგან მაფუცებ სახელსა უფლისა ღმრთისა ჩემისასა, არა დაგიფარო ეგჳ სახელი არა წერილ არს, არამედ ნიშანი მისი და მოსლვაა მისი შემდგომად მისა წერილ არს“.

და ვითარცა ესე თქუა ბერმან, იყენეს კაცნი ქრისტიანენი და გაჰკროეს სიტყუად მისგან და იწყეს ბრალობად ბერისა მისთვს ქართულითა ენითა. ხოლო მათ გულისგმა-ყვეს, ვითარმედ აბრალებდეს ბერსა.

სარკინოზმან თქუა: „ხედავთა ვითარდა აბრალებენ და აყენებენ ჭეშმარიტისა სიტყვსა თქუმასა?! არამედ მეორედ გაფუცებ მითვე სიტყუთა, რადა მართალი სიტყუა: რაა წერილ არს მისთვს?“

ბერმან თქუა: „ცხოველ არს ღმერთი ჩემი, რომლისა სახელითა მაფუცე, არა დაგვარო, არამედ ჭეშმარიტი ვითხრა<sup>4</sup>. ესრეთ ამცნო უფალმან ჩემმან იესუ ქრისტემან მოწაფეთა თვისთა და სახარებასა შთაწერა, ვითარმედ: წიგნი და წინააღწარმეტყუელნი მოსესითგან ვიდრე იოანესამდე და არღარა აჩინა წინააღწარმეტყუელსა მოსლვაა შემდგომად მისსა. ხოლო მოციქულისა თქუენისათვს ესრეთ თქუა: „ეკრძალენით, ნუვინ შეგაცთუნნეს<sup>5</sup> თქუენ, რამეთუ მოვიდენ შემდგომად ჩემსა ცრუ წინააღწარმეტყუელნი და ქრისტემეტყუეარნი და აცთუნებდენ მრავალთა. და ჩუენ არავინ ვიცით შემდგომად ქრისტესა მოსრული, რომელიმცა თავსა თვისსა წინააღწარმეტყუელად იტყოდა, მუჰამადის გარეშე. ჩუენ ესე გუპოვნიეს წმიდასა შინა სახარებასა და აწ თუთ გულისგმა-ყავ ესე“.

სარკინოზმან თქუა: „და აწ ცრუ წინააღწარმეტყუელი არსა მოციქული ჩუენი?“

ბერმან თქუა: „შენ იტყვ, ვითარმედ ცრუ წინააღწარმეტყუელი არს იგი, და, თუმცა არა გეფუცე, არა მინდა, თუმცა ესრეთ სასოწარკუჭითელ გყავ შენ მისა მიმართ“.

მაშინ ქრისტიანეთა მათ ყოველთა<sup>6</sup> განიხარის, ხოლო იგი დაემკუა და თქუა: „არღარა ჯერ-არს ჩემდა სიტყვს-გებად შენ თანა, რამეთუ სასმენელნი ჩემნი აღივსნეს უმჯულოებითა

<sup>1</sup> ვერ შემძლებელ არს მიწომად მასა] ვერ მისწუთების B.

<sup>2</sup> მიუწომელი არს იგი და ურწმუნოდ ვერ მისწუთების ] ურწმუნო ვერ მისწუთების მიუწომელობისათვს მისისა B.

<sup>3</sup> წყუელ იყავნ, რომელმან დაგასწავლნა] რომელმან დაგასწავლნა, წყუელ იყავნ B.

<sup>4</sup> ჭეშმარიტსა ვიტყვი B.

<sup>5</sup> ნუ ვინმე გაცთუნნეს B.

<sup>6</sup> ქრისტიანეთა მათ ყოველთა] ყოველთა ქრისტიანეთა B.

მრავლითა, რამეთუ რომელი-იგი მოუვლინა] ღმერთმან სოფელსა მახარებელად მშდობისა და მამხილებელად ცოდვათათვის, და შენ ცრუ წინაღმარმეტყუელად იტყუ მას“.

ბერმან თქუა: „და აწ ყოვლისა სოფლისა მიმართ მოივლინა მოციქული თქუენი ანუ თქუენდა ოდენ?“

სარკინოზმან თქუა: „ყოვლისა სოფლისა მომართ მოვლინებულ არს“.

ბერმან თქუა: „და აწ ყოვლისა ასოფლისა მიმართ მოივლინა მოციქული თქუენი, ნუ თქუენდა ოდენ“.

სარკინოზმან თქუა: „ჰმ ყოვლისა სოფლისა“.

ბერმან თქუა: „და რა და რა აუწყა ყოველსა სოფელსა, რომლისათვის მოივლინა, ანუ რადა სასწაული და ნიში ქმნა? რომლისათვის გრწმენეს ვითარ სხუათა წინაღმარმეტყუელთა ქმნესა და ამას ყოვლისა თანა არავის რადა უთხრა მოციქულებად მისი თქუენსა ვარემე, რამეთუ ესრე წერილ არს კურანსა თქუენსა, ვითარმედ: „წარგავლინე შენ ენითა სარკინოზულითა განცხადებულობითა, და არადა ძალ არს ჩუენდა და ყოველთა თესლთა ქუეყანისათა ენისაგან, რომელი არა გუჴსმის“.

სარკინოზმან თქუა: „და ვითარ 311v|12a შეჴგუნდა ყოვად თითოეულთამცა თესლთა მიმართ თითოეულმცა კაცი მოუვლინა ღმერთსა, ვიდრე სიტყუა უგება განგებულებასა მისსა ზედა“.

ბერმან თქუა: „ნუ იყოფინ! არამედ ჩუეულებასა ღმრთისასა ვეძიებ, ვითარ-იგი ყო მოციქულთა მისთა თანა; ეგრეთვემცა მოციქულისა თქუენსა თანა ყო, უკუეთუმცა ღმრთისა მიერ მოვლინებულ იყო“.

სარკინოზმან თქუა: „და რადა ყო ღმერთმან სხუათა თანა მოვლინებულთა მისთა, რომელი მის თანა არა ყო“.

ბერმან თქუა: „ვითარ-იგი ყო მოციქულთა თანა ქრისტესთა, რამეთუ: ყოველთა თესლთა და ენათა თუსითა ენითა ზრახვიდეს იგინი: ებრაელებრ იტყოდეს და ბერძენსა ბერძულად ესმოდა, ჰინდოსა ჰინდურად ესმოდა, მეგუპტელსა – მეგუპტურად და სპარსსა – სპარსულად და თითოეული მათი თუსითა ენითა ზრახვიდეს მათ და მოციქულთა ებრაელებრ ესმოდა. აწ უკუჴ მუჴამად თუმცა ღმრთისა მიერ ყოველთა კაცთა მიმართ მოსრულ იყო, ამითმცა სასწაულითა მოსრულ იყო, არამედ სარკინოზულითა ოდენ ენითა<sup>1</sup>. ანუ რა სიტყუა შემოვალს მისი ჩუენ ზედა, რომელითა ენად მისი არა გუჴსმის? რადა გუთხრა, რომელი არა უსმინეთ? მოვიდა ერთითა პირითა და სიმრავლითა ღაშქართადათა და მახვლითა და ესე ასწავა ერთსა თუსსა: „უკუჴთუმცა გზასა მიხვდოდი და მიგიდეროს ვინმე, ავინეთ, და უკუეთუ გაგინონ, თქუენ ეცით; უკუეთუ გცენ, თქუენ მოკალთ და სისხლი მასვე ახვდვიეთ. ამით ვცანით, რამეთუ არა სულითა ჴემშარიტებისადათა მოვიდა, არამედ სულითა ამის სოფლისადათა. ხოლო მოციქულთა ქრისტესთა არა აქუნდა კუჴრთხი, არცა საკვდარი, არცა ვაშკარანი, არამედ მკურცხელ ვიდოდეს და დიდ-დიდთა და თუთმპრობელთა მეფეთა მოაქცევდეს, ბრმათა აღუხილვიდეს, მკელობელთა ავლენდეს, ვნებულთა ყოველთა განჴკურნებდეს და მკუდართა აღადგინებდეს. არა ხოლო თუ ჴელითა ოდენ თუსითა ამას იქმოდეს, არამედ ახრდილიცა მათი თუ ვისმე ვნებულსა მიადგის, განიკურნის. მუჴამადის თანა კუალა ესევეთარი არადა ვიხილეთ, გარნა ჴრმლითა და მძლავრებისა ჴელითა იძულეზად კაცთად და მოქცევადა მისდა, დედათა მიმართ აღზრ-წაყრილად ცხორებადა: რომელი ჴელგეწიფოს, განიმრავლებდით ხარჴათაო, – ესრეთ ამცნო ერსა თუსსა. მის გამო ვცანთ: რამეთუ არა ღმრთისა მიერ მოსრულ იყო და მოვიდა. რამეთუ არა ჴგვანან მცნებანი ქრისტესნი მცნებათა მისთა; რამეთუ ცა შეეტყუშბიან გზანი მისნი გზათა მისთა; რამეთუ შენცა არა უმეცარ ხარ, რა დანახეთჴი ძეს შორის მცნებათა სახარებისათა და მცნებათა კურანისათა. და ესე ცხად არს, ვინადათა ურთიერთას არა ეწამებიან წიგნნი ესე – სახარებადა და კურანი, ვითარმედ ერთ რომელიმე ჴემშარიტ არს 312a|12b და ერთი – ტყუვილ. აწ უკუჴ გამოაჩინე შენ: რომელი ამათგანი არს ჴემშარიტ, ანუ რომელი ტყუვილ? და ცრუ მოციქულსა შენსა განამტყუენება, რამეთუ ესრეთ წერილ არს ყურანსა თქუენსა: „უკუჴთუ რასმე საღმრთოსა<sup>2</sup> ვერ მიიწივინეთ, ჴკითხეთ მათ, რომელთა უწინარეს თქუენსა მივეც წიგნები – დაბადებადა, ფსალმუნი დავითისადა და სახარებადა, რადათა მათ მიერ სცნა ჴემშარიტი“. ესე რა ჩუენდავე მოგასწავა მოციქულმან თქუენმან კითხვად და ვითარ ჴელ-გეწიფების უფარის-ყოფად ესე?!

სარკინოზმან თქუა: „შენ ყურანი იცი სიტყუთა, ხოლო ძალი და ჴემშარიტებადა მისი ვერ იცი და გებით იტყუ“.

ბერმან თქუა: „უკუეთუ მე არა ვიცი შეტყუშბადა მისი, შენ მითხარ და დავიჯერო“.

<sup>1</sup> ამითმცა სასწაულითა მოსრულ იყო, არამედ სარკინოზულითა ოდენ ენითა] არა სარკინოზულითა ოდენ ენითა, არამედ ამითმცა სასწაულითა მოსრულ იყო B.

<sup>2</sup> საღმრთოსა + საქმესა B.

სარკინოზმან თქვა: „პირი შენი წამებს, ვითარმედ უმეცარი ხარ თვისისა წიგნისაგან და არა ხარ რჩეულთაგანი. და ოდეს ესე ესრეთ არს, რადესა შრომასა შემამთხუშე მე სიტყვს-გებად შენდა, რომელმან არა იცი შენი და არცა სცნობ ჩემსა? შენ წარვედ და რჩეული იგი და მიწვე-  
ნული მოიყვანე, რამეთუ თქმულ არს: „რომელი ზრახვიდეს უგუნურთა თანა, ვითარმცა შტას-  
დებდა იგი გოდორსა შინა უფსკროსა?“ და უკუეთუ მრავლითა ენითა ჯერ იყო მოვლინება მო-  
ციქულისა ჩუენისადა წინაღწარმეტყუელნი რად არა მრავლითა ენითა მოავლინნა ღმერთმან? და  
ღმერთიცა შენი ქრისტე რად არა მრავლითა ენითა ზრახვიდა კაცთა: იყარ მუჰამად, ვითარცა  
ერთი მათგანი?“

ბერმან თქვა: „წინაღწარმეტყუელნი არავისდა მიივლინეს, გარნა ებრაელთა მიმართ ოდენ.  
ეგრეთვე ღმერთი ჩემი ქრისტე იტყვს: „არავისთვის მოვლინებულ ვარ მე, გარნა ცხოვართა მათ-  
თვის წარწყმედულთა სახლისა იზრავლისათა“.

და ებრაელთა ენითა ეტყოდა მათ, რომელსა იგინი სცნობდეს, და ენათაგან მრავლებად მაშინ  
ნამეტავი იყო. ხოლო მათ შეურაცხ-ყვეს და არა შეიწყნარეს და სიკუდილითა ჯუარისაითა და-  
საჯეს, რადთა წერილი აღესრულოს. მაშინ ჰურიანი იგი უშჯულონი და უმადლონი განყარნა და  
წარმართთა მოუწოდა და მოციქულნი თვისნი წარავლინნა ყოველთა მიმართ ნათესავთა და ეტყვს  
ყოველთა მათითა ენითა, ვითარ-იგი წინაღწარ გითხარ, რამეთუ აწლა ჯმდა ენათა განყოფად, არა  
მაშინ იგი, ოდეს შენ იტყვ. ხოლო შენ მოჰამედისათვის ესრეთ იტყვ კურანსაცა ესრეთ წერილ არს,  
ვითარმედ: „ყოველთა კაცთა მიმართ და ქაჯთა მიმართცა მოვლინებულ არს და მას ერთი ენად  
არა ერგებოდა, რამეთუ თქუენსა გარეშე ვერარას ვის გააგონებდა. ამით ჩანს, რამეთუ არა  
ღმრთისა მიერ მოვლინებულ არს“.

სარკინოზმან თქვა: „და ღმერთი თქუენი ქრისტე ჰურიათა რასა ასწავებდა? და თვთ ჰური-  
აებასა ზედა იშვა, და წინა დაიცვითა ჰურიებრ, და ტაძრად მიიყვანა ჰურიებრისა წესისა და  
ოცდაათ ცამეტსა წელსა და ჰურიებრ ცხონდებოდა და ჰურიებრ დაიდვა საფლავსა, ვითარ  
წიგნი თქუენი წამებს. ხოლო ჩუენ არა ვიტყვთ სიკუდილსა მისსა. ნუ იყოფინ, თუძკა ჴელნი  
უშჯულოთანი აუფლნა მის ზედა, არამედ თქუენ იტყვთ: ერთი მაცთურთა თქუენგანთაგანი, რო-  
მელ არს პავლე, ესრეთ იტყვს: „არასრულიად განიშორა უფალმან ერი თვისი, რომელი-იგი წინა-  
ღწარ იცნა; ნუ იყოფინ, არამედ უკუანასკნელ ცხორებასა 312წწ|312va აქადებს“. აწ უკუშ ვინაითგან  
ღმერთი თქუენი ჰურიობასა ზედა იყო, რომლითადა პირითა აღუდგებით თქუენ ჰურიათა სჯუ-  
ლსა, დადაცათუ ჩუენი არა გრწამს. ამისთვის რადღა მიზეზი გაქუსა?“

ბერმან თქვა: „აწ უკუე ვინაითგან თვისისა სჯულისაგან მეოტ იქმენ და ვერარად ჰპოე მას  
შინა შემწე შენი; და ჰურიათა სჯულსა მიივლტი და მათ იძალებ და მათ მაგიერ სიტყუა-მიგებ  
მე? ვესავ უფალსა ჩემსა იესუ ქრისტესა, ძესა ღმრთისასა, ოდეს თავისა შჯული მოგაძულვე,  
ჰურიათა შჯულისაგანცა ადრე მიგისხლიტო, არამედ მერმე ვიდრეღა გეგულების სივლტოლად,  
რამეთუ არა გაქუს გარნა შჯული მიუჯუსთად. აწ ოდეს ჰურია ქმნულხარ და სარკინოზობად  
დაგიტევებიეს ჰურიათა შჯულისად, გკითხო საკითხავი ერთი და მითხარ: არა წერილ არსა წიგ-  
ნსა ფსალმუნთასა: „სიტყუთა უფლისაითა ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა მისისაითა  
ყოველით ძალი მათი?“ აწ უკუშ მითხარ-და: სიტყუად და სული ესე, რომლითა ცანი და ქუყყანად  
დაემკვდრნეს<sup>1</sup> და ყოველი ძალი მათი, დაუსაბამონი არიანა ღმრთისა თანა ანუ არა?“

სარკინოზმან თქვა: „არავინ არს დაუსაბამოდ გარნა ღმერთი მხოლოდ“.

ბერმან თქვა: „და ღმერთი იგი დაუსაბამოდ იყო ოდესმეა თვნიერ სიტყუსა და სულისა და  
ესენი უკუანადს დაჰბადნა? უკუეთუ სული და სიტყუა უკუანადს დაჰბადნა და არა მის თანა  
დაუსაბამონა ამათდა დაბადებამდე, უსულო და უსიტყულ იყოა ღმერთი, რამეთუ უსულოდ და  
უსიტყუელი მკუდარ არს და არა ცხოველ“.

სარკინოზმან თქვა: „უკუეთუ ვთქუა, ვითარმედ მის თანა დაუსაბამონი იყვნეს, რად გატეხა  
შემოვალს ჩემ ზედა სიტყუთა მით?“

ბერმან თქვა: „ადიარე და მერმე გითხრა, რად შემოვალს შენ ზედა!“

სარკინოზმან თქვა: „ადვიარებ ღმერთსა სიტყუთა და სულითა მისითა ცხოველსა და  
უკუდავსა, დაუსაბამოსა ყოველითურთ“.

ბერმან თქვა: „აწლა ჩაჰვარდი მღვმესა, რომელსაცა ერიდებოდი, ვინაითგან ადიარებ ღმერთსა  
დაუსაბამოსა სიტყვთ და სულითურთ მისით. არა ესე წერილ არს კურანსა თქუენსა: იესუ ქრისტე  
სული არს და სიტყუად ღმრთისად, შობილი ქალწულისა მარიამისაგან. აწ უნებლიათ ადიარებია,  
ვითარმედ ქრისტე სულია და სიტყუა ღმრთისად, მის თანა დაუსაბამოდ მსგავსად სიტყუსა მის,  
რომელ წერილ არს კურანსა. და არიან ჩემ თანა საკითხავნი ათორმეტნი შენდა მიმართ, რომელთა  
თითოეულად წარმოღებად გააგრძელდების და ჟამიცა ესე ვერღარა გუქუწენებს, არამედ აღწერილნი

<sup>1</sup> დაემკვდრნეს] დაემტკიცნეს B.

მოგცე შენ იგინი და თითოეულისაჲ მისი დაწერე პასუხი, რათა არა მსმენელთაცა 312va||312vb მათ შევამთხვოთ მოწყინებაჲ.

ხოლო აწ გნებაგს თუ, კმა-იყავნ დღენდელად სიტყვს-გებაჲ ესე ჩუენი და შენ ძლეული აღდეგ და თუ, გნებაგსდა სიტყვს-გებაჲ, მსმენელთა ამათ არა ეწყინების, იტყოდელა და უძურეს-ნი საღმობანი დაგასხნე თავსა შენსა, ენებოს თუ ქრისტესა ღმერთსა ჩემსა!<sup>1</sup>

მაშინ ვითარცა იხილა მძლავრმან მან შჯულის-მეცნიერი იგი მისი მიდრეკილი და მოუძ-ლურებული, თუთვე იწყო სიტყუად და თქუა: „აწ ვერას ვარგებთ ამას სწავლითა და მხილებითა ჩუენითა, არამედ უფროდსად გაყბებებულ არს წინა-აღდგომად ჭეშმარიტებისა, რამეთუ აქუს მაგას თანაშემწე და მოძღუარ, რომელი განუმარჯუშბს სიტყუათა მისთა“. და მიზეზ ყო თხოვად პურისაჲ დაკსნისათჳს საშჯელისა, და განვიდა მოღებაჲ პურისა და დააცადეს საშჯელი. და ყოველი ქრისტეიანენი აღიდებდეს ღმერთსა, სამებით ცნობილსა, რომლისა არს ღიდებაჲ<sup>1</sup>“.

---

<sup>1</sup> ღიდებაჲ + აწ და უკუნიითი უკუნისამდე, ამინ B.



**ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი  
მაჰმადისი თარგმანსა შინა უსალმუნთასა მოქუანილი და  
წიბნსთაბან მახმადიანთაბან ბამოღუშენი და  
ნათესაობა მათი ბალობა უსალმუნთა ახაფისი კჳ“  
(ტექსტის კუბლიკაცია)**

ანტიმაჰმადიანური პოლემიკური თხზულება „ჰამბავი მაჰმადისი თარგმანსა შინა უსალმუნთასა მოქუანილი და წიბნსთაბან მახმადიანთაბან ბამოღუშენი და ნათესაობა მათი ბალობა უსალმუნთა ახაფისი კჳ“, ჩვენამდე რვა ნუსხითაა მოღწეული. ყველაზე ძველი ნუსხაა S-81, რომელიც გადაწერილია დავით რექტორის მიერ, ფარნაოზ ბატონიშვილის დაკვეთით, თელავში, 1793 წელს<sup>1</sup>. შემდეგ მოდის: Q-743 – გადაწერილი ხუცეს იოანე მაძუროვის მიერ, ვორონეჟსა და მოსკოვში, 1812-1819 წლებში<sup>2</sup>; A-349 – გადაწერილი თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ, 1821 წლის 19 სექტემბერს<sup>3</sup>; S-1511 – გადაწერილი კვლავ დავით რექტორის მიერ, გიორგი ეგნატეს ძე თუმანოვის დაკვეთით, თბილისში, 1821-1823 წლებში<sup>4</sup>; S-3641 – გადაწერილი თეიმურაზ ბატონიშვილის მიერ, 1824 წელს<sup>5</sup>; H-258 – გადაწერილი მღვდელ დიმიტრი ოქრიაშვილის მიერ, სანკტ-პეტერბურგში, 1824 წელს<sup>6</sup>; H-394 – გადაწერილი დავით თუმანოვის მიერ, თბილისში, 1825 წელს<sup>7</sup>; S-4013 – გადაწერილი დიაკონ ალექსი ბაქრაძის მიერ, 1861 წლის 19 ოქტომბერს<sup>8</sup>.

კრიტიკული ტექსტის დადგენისას ჩვენ ვისარგებლეთ S-1511, რომლიდანაც ძირითადი ტექსტი გადმოვწერეთ და შევუდარეთ: S-81-ს (ტექსტში აღინიშნება ლიტერით C), H 394-ს (ტექსტში აღინიშნება ლიტერით B) და Q-743-ს (ტექსტში აღინიშნება ლიტერით D). მართალია, S-1511 და S-81, ორივე დავით რექტორის მიერ არის გადაწერილი, მაგრამ ტექსტზე დაკვირვებამ ცხადყო, რომ გადამწერი სხვადასხვა ხელნაწერთი სარგებლობდა. მიუხედავად იმისა, რომ S-81 1793 წელს არის გადაწერილი, ხოლო S-1511 – 1821-1823 წლებში, ეს უკანასკნელი უფრო არქაულ იერს ატარებს. S-1511-ში ხშირია ც-ს, უმარცვლო უ-ს, უე კომპლექსებისა და კ- თაესართიანი ზმნების ხმარება, რაც S-81-სთვის დამახასიათებელი არაა. S-1511 დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებს H-394-თან და სავარაუდოა, რომ მისი გადამწერი დავით თუმანოვი ხელნაწერის გადაწერისას S-1511 ნუსხით სარგებლობდა. დაბეჯითებით შეგვიძლია

<sup>1</sup> ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე (17,5X10,5), მხედრული ხელით. სათაურები სინგურითაა შესრულებული. შეიცავს 36 ფურცელს (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექციისა, ტომი I, შედგენილია და დასაბუჟდად დამზადებული: თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ლ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ, ე. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1959). გვ. 88).

<sup>2</sup> ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე (20,5X16,5), მხედრული ხელით. სათაურები სინგურითაა შესრულებული. შეიცავს 283 ფურცელს (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q) კოლექციისა, ტომი II, შედგენილია და დასაბუჟდად დამზადებული: თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ლ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ, იდ. აბულაძის რედაქციით (თბილისი, 1958). გვ. 194).

<sup>3</sup> ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე (12,5X9,5), მხედრული ხელით. სათაურები სინგურითაა შესრულებული. შეიცავს 69 ფურცელს (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტომი I, შეადგინეს და დასაბუჟდად მოამზადეს: თ. ბრეგაძემ, ლ. ქუთათელაძემ, მ. ქავთარიამ, ე. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1985). გვ. 67).

<sup>4</sup> ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე (30X20), მხედრული ხელით. მთლიანი ხელნაწერი აკინძვის დროს ორად გაუყვიათ და მეორე ნაწილი მოთავსებულია S-1512-ში. პაგინაცია ორივე ხელნაწერში არეულია. S-1511 შეიცავს 343 ფურცელს (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექციისა, ტომი II, შედგენილია და დასაბუჟდად დამზადებული: ა. ბაქრაძის, თ. ბრეგაძის, ე. მეტრეველისა და მზ. შანიძის მიერ, ე. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1961). გვ. 251-257).

<sup>5</sup> ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე (12,8X10), მხედრული ხელით. სათაურები სინგურითაა შესრულებული. შეიცავს 55 ფურცელს. (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექციისა, ტომი V, შეადგინეს და დასაბუჟდად მოამზადეს: თ. ბრეგაძემ, თ. ენუქიძემ, ლ. კენაბემ და მ. შანიძემ და ც. ჭანციევმა, ე. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1967). გვ. 121).

<sup>6</sup> ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე (16,5X10), მხედრული ხელით. შეიცავს 48 ფურცელს (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H) კოლექცია, ტომი I, აკად. ს. ჯანაშიას საერთო რედაქციით, დასაბუჟდად მოამზადებულია ხელნაწერთა განყოფილების თანამშრომლების: ლ. ქუთათელაძის და ნ. კასრაძის მიერ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით (თბილისი, 1947). გვ. 184).

<sup>7</sup> ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე (27X21), მხედრული ხელით. შეიცავს 112 ფურცელს (იქვე, გვ. 294).

<sup>8</sup> ხელნაწერი ნაწერია ქაღალდზე (17,5X11), მხედრული ხელით. სათაურები სინგურითაა შესრულებული. შეიცავს 32 ფურცელს (ქართულ ხელნაწერთა..., S, ტომი V, გვ. 304).

აღნიშნოთ, რომ Q-743-ის გადამწერი ხუცესი იოანე მამუნოვი ტექსტზე მუშაობისას სარგებლობდა S-81-ით ან მისგან მომდინარე რომელიმე ნუსხით. ტექსტები ზედმიწევნით თანხვდება ერთმანეთს, სიტყვების მეტობა თუ დაკლება სიტყვათა ადგილმონაცვლეობასა და შეცდომების დროსაც კი მიყვება ერთმანეთს. Q-743 სხვა ნუსხათაგან გამოირჩევა იმით, რომ მისი გადამწერი რამდენიმე ადგილას ასწორებს იმ აზრობრივ შეცდომებს, რომელიც ჩვენს მიერ შესწავლილ ყველა ნუსხაშია დაშვებული.

ნუსხათა შორის განსხვავება, ძირითადად, ორთოგრაფიულ ხასიათს ატარებს. ხშირია მონაცვლეობა: ჰსჯული, სჯული, შჯული; მაჰმადი, მოჰმადი, მაჰმედი, მაჰმადი... არის რუსიზმები, როდესაც პატრიარქის ნაცვლად გვხვდება პატრიარხი.

ტექსტის იკითხვისას არ აღნიშნეთ ისეთი სხვაობები, როგორიცაა უე-ს, უმ-ს და ვე-ს მონაცვლეობა, ან უ-ს და ვ-ს მონაცვლეობა.

კ. კეკელიძე მიიჩნევდა, რომ ტექსტი ორიგინალურია. ასევე მიაჩნდათ იმ გადამწერებსაც (დავით რექტორი, დიმიტრი თუმანოვი), რომელნიც თხზულებას ბოლოში ურთავდნენ ანტონ კათალიკოსის იამბიკოს, მიძღვნილს იმ უცნობი მონაზვნისადმი, რომელმაც თბილისში გამართული პაექრობის დროს მაჰმადიანები დაამარცხა. აღნიშნული იამბიკო შესულია „წიგნისტიკვაობაში“. პლ. იოსელიანი ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს, რომ ეს მონაზონი ცხოვრობდა თემურლენგის დროს, 1402 წელს, ხოლო მისი პაექრობა მოგვიანებით აღწერილია სხვა ავტორს<sup>1</sup>. ივ. ლოლაშვილი მიიჩნევს, რომ ეს იამბიკო მიძღვნილია იმ ბერის მიმართ, რომელიც არსენ ივანთოელის „დოგმატიკონის“ დასასრულს მოთავსებული ანტიმაჰმადიანური თხზულების გმირია<sup>2</sup>.

ძველია გადაჭრით ვამტკიცოთ, ვის მიუძღვნა აღნიშნული იამბიკო ანტონ კათალიკოსმა. „დოგმატიკონში“ შესული თხზულების შინაარსის თანახმად, მისი მთავარი გმირი მონაზონია, რომელიც თბილისში მაჰმადიანებს ეპაექრება და ამდენად, ლოგიკურია, რომ ანტონისეული იამბიკო ამ უცნობ მონაზონს ეძღვნებოდეს, თუმცა, ფსალმუნთა თარგმანების გადამწერების ნაწილი მის ავტორს ამ შესხმის ობიექტად მიიჩნევენ. თეიმურაზ ბატონიშვილი, ერთ-ერთი გადამწერი, აღნიშნავს, რომ თხზულების ავტორი იოსებ ხუცესია, რომელიც ცხოვრობდა „ჟამსა ღირსსახსოვრისა, სრულიად ივერიის, ზემოდსა და ქუემოდსა საქართველოდსა და აფხაზთა მეფისა თუთმყრობელისა ბაგრატ მეოთხისა“<sup>3</sup>. კ. კეკელიძე გამორიცხავს, რომ თხზულება ბაგრატ IV-ის დროს იყოს დაწერილი. სტილი და ენა გაცილებით ახალია. ამასთან, ავტორს გამოყენებული აქვს ისეთი შრომები, როგორიცაა მაჰმადიანთა შემოერთების წესი, დოგმატიკონში ბოლო თხზულებად შესული ანტიმაჰმადიანური ნაშრომი და ბაგრატ ბატონიშვილის ტრაქტატი. მასთან, ტექსტის გარკვეული პასაჟები აცდენილია ბაგრატ IV-ის ზეობის ხანას და ანაქრონისტულია. მკვლევრის აზრით, თხზულება აღორძინების ხანაზე ადრე ვერ დაიწერებოდა<sup>4</sup>. თხზულებიდან ჩანს, რომ იგი ბიზანტიის დაცემის შემდეგ არის დაწერილი, როდესაც ოსმალები წმინდა ადგილებს დაეპატრონენ. ავტორი განიცდის, რომ „სოლომონის ტაძართა, სოფია წმიდათა, ალექსანდრიათა, და ანტიოქიათა, და მრავალთა სხუთა ურიცხუთა, რომელნი მიზგითად ჰქმნან წმიდანი სამსახურებელნი და წმიდა-წმიდათანი, თუსად სამსახურებელად ჰქონან და წმიდა იერუსალიმი, ბეთლემი, სინა და მთაწმიდა, და ხარკსა ქუქშე არიან და სხუანი, სადა განრინებულ არიან მათსაცა იტყვან, იგიცა ჩუქნ დავიშვიდროთო“. ცხადია, ეს ვითარება XV საუკუნის შემდგომი პერიოდის ამსახველია.

ნაშრომი მიმართულია შიიზმის წინააღმდეგ და მასში განქიქებულია ალი და 12 იმამი. თხზულების შექმნის აუცილებლობა უნდა გამოეწვიოს შიიტური სპარსეთის აგრესიას, რომელსაც აღმოსავლეთ საქართველო განიცდიდა. სავარაუდოა, რომ ქართლის ან კახეთის სამეფოში იყოს დაწერილი, XVII საუკუნეში (შესაძლოა XVIII საუკუნის I ნახევარში), როდესაც განსაკუთრებული სისასტიკით უტყველა სპარსეთი ქვეყანას, მისი სრულად განადგურება ჰქონდა დასახული მიზნად და აქ ისლამის გავრცელება სახელმწიფო პოლიტიკის ნაწილი იყო. ავტორი თავად აღნიშნავს, რომ მის ნაცნობ-ახლობელთაგან მრავალი იყო მიდრეკილი ისლამის რჯულზე და თავისთვის საჭირო ინფორმაცია ნაწილობრივ მათგანაც მიუღია: „მრავალნი მოყუარენი მყუანდეს, საცთურითა ამით დაბნელებული და მათგან გამოვიკულივე, რომელმე დამიფარვიდენ და სხუანი მეტყოდენ“.

ავტორი დიდწილად ზეპირად იღებს ცნობებს მაჰმადიანთაგან. ამიტომ ამბობს: „მასმია ყურით ჩემით მათგან თქმული“. ზოგჯერ მოპოვებული ცნობები არ შეაქვს ნაშრომში: „არად საკმარ იყო დაწერა მათი“. საჭირო ცნობების მისაღებად ხშირად დიდი გარჯაც გაუწევია, „დიდითა გამოწულიღვითა და მრავლითა ჭირითა მიპოვნინა“-ო, აღნიშ-

<sup>1</sup> წიგნისტიკვაობა, ქმნილი ანტონისაგან პირუჭლისა კათალიკოს-პატრიარხისა ყოვლისა საქართველოდსა (თფილისი, 1853). შენიშენა 140, გვ. 260).

<sup>2</sup> ანტონ ბაგრატიონი, წიგნისტიკვაობა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა (თბილისი, 1980), გვ. 27.

<sup>3</sup> ვიძოლვებთ კ. კეკელიძის მიხედვით (კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი I (თბილისი, 1980), გვ. 481).

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 481.

ნავს. როგორც ჩანს, ზეპირად მოპოვებული ინფორმაცია, ძირითადად, მუსლიმანთა წეს-ჩვეულებებს ეხება, თუმცა მხოლოდ ზეპირ მონათხრობს არ ემყარება. მან კარგად იცის ყურანი, მისი შექმნის ისტორია, თავად ეძებს და ადგენს მუჰამედის გენეალოგიას. თხრობისას შეინიშნება დაუფარავი ზიზღი მაჰმადიანთა მიმართ. ხშირად ბრალდებები გადაძაბებულია და არაობიექტური. ყურანი ყველაგან კინობით ფორმაში იხსენიება და მას „წიგნაკი“ ეწოდება. არკვეულწილად, თხზულება მიამიტურ ხასიათსაც ატარებს.

ყველა ხელნაწერი, რომელიც ამ თხზულებას შეიცავს, ერთის გარდა, XIX საუკუნეშია გადაწერილი. მისი დამკვეთები და გადაწერები, უმეტესად, ბატონიშვილები არიან. ხელნაწერთა გარკვეული ნაწილი რუსეთშია შესრულებული. XIX საუკუნეში თხზულების ასეთი აქტუალობა რუსეთის იმპერიის ინტერესებს უნდა პასუხობდეს. რუსეთი ამ დროს სპარსეთის წინააღმდეგ ომებით იყო დაკავებული და ანტისპარსული პროპაგანდა მისი ერთ-ერთი იდეოლოგიური იარაღი იყო.

### **ჰამბავი მაჰმადისი<sup>1</sup> თარგმანსა შინა ფსალმუნთასა მოყუანილი და წიგნთაგან<sup>2</sup> მაჰმადიანთაგან გამოდებულნი და ნათესაობა მათი გალობა ფსალმუნი ასაფისი კპ**

ესე ფსალმუნი წინასწარმეტყუელმან აგარიანთა ნათესავისა და ისმაიტელთათჳს ჰსთქუა, რამეთუ წინასწარ ჰხედუდა სულითა განმრავლებასა მათსა, და განფენასა, ყოველთა კიდეთა ზედა და შეურაცხყოფასა მორწმუნეთასა მათგან. პირუშლად აღიდებს ღ(მერ)თსა და იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა:<sup>3</sup> „ღ(მერ)თო ვინ გემსგავსოს<sup>4</sup> შენ“.**

**თარგმანი:**

ამისთჳს იტყვის: ღ(მერ)თო, ვინ გემსგავსოს შენ, რამეთუ მრავალნი კერპთმსახურნი იყუნეს, რომელნიმე რომელსა იტყოდეს ღ(მრ)თად და რომელნიმე რომელსა, ამისთჳსცა წმიდა უფლისა არა შერაცხს მათ უსულოთა ღ(მრ)თად, და არცა მსგავსად მისსა, რამეთუ იტყვს, „კერპნი წარმართანი, ოქროსანი და ვეცხლისანი“ და შემდგომი ამისი და სხუაგან იტყვს, „არა ღ(მრ)თითა, არამედ კერპებითა მაშორებებს მეო ღ(მერ)თი ჩუწნი“. ღ(მერ)თი ძლიერი დაუსაბამო, და დაუსრულებელი, თუთ არსი დაუარსებელი, ყოველთა ხილულთა და უხილავთა დამაარსებელი, რომლისა განგებულებასა, ვერ გულისკმაყოფენ, თუნიერ მოწყალებისა, სულგრძელებისა და სიმშვიდისა. რამეთუ იტყვს „მშუდ ვარ და მდაბალ გულითა“ და მსგავსი ამათი ვინათგან იხილა წინასწარმეტყუელმან, გამოაჩინა<sup>5</sup> მაჰმადისი და განმრავლება მათი, ჭირნი და შეურაცხება ქრისტიანეთა, მრავალითა მწუხარებითა აღვსებული, არათუ ევედრებოდა ღ(მერ)თსა და ქებით ეტყოდა, არამედ ვითარცა მოყუასსა თჳსსა განრისხებული აწუშვს ღ(მერ)თსა და ეტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „ნუ დაჰსდუმნები<sup>6</sup>, ნუცა დამშუდნები ღ(მერ)თო“.**

**თარგმანი:**

ზრუნუა და ურვა არათუ მოწლედ და ტკბილად აუბნებს კაცსა, არამედ განარისხებს და ადამუოთებს, ჰხედავია, წინასწარმეტყუელი ვითარ ეტყვს კადნიერად მეუფესა თ(ჯ)სსა, უწყოდა წინასწარმეტყუელმან სიმშვიდე და სულგრძელება ღ(მრ)თისა, ყოველთა მოწყალისა, ვინადგან შური არა ადრე<sup>7</sup> მიაგის, არამედ ელის<sup>8</sup> სინანულსა კაცთასა, ხოლო არა ჰნებავს ესე წინასწარმეტყუელსა რათამცა აცადოს მათ ღ(მერ)თ(მა)ნ განმრავლებად, რამეთუ ყოველსავე ჰხედუდა მოქმედებასა ბილწებათა მათთასა. ამისთჳს აწუშვს განრისხებად და ეტყვს, ნუ სულგრძელებ, ნუ მოწყალე ექმნები, ნუ აცადებ ბოროტის მოქმედთა მათ, არამედ განრისხენ და უმოწყალეო<sup>9</sup> იქმენ მათ ზედა და ნუ დამშუდნებიო, რათა ადრე მოისრენ. ამისთ(ჯ)ს აქა გამოაჩინებს ყოველსა საძაგველებათა მათთა და იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „რამეთუ ესერა მტერთა შენთა იზრახეს“.**

**თარგმანი:**

გამოაჩინებს და იტყვს, მტერად ღ(მრ)თისად ჭკმმარიტად მტერნი ღ(მრ)თისანი ყოველით კერძო, რამეთუ ყოველნივე ჰბრძანებულნი ღ(მრ)თისანი და თქმულნი წინასწარმეტყუელთანი შეურაცხად აქენ და თუთ იტყვს, მე ვარ და არავინ სხუა უდიდეს ჩემსა წინასწარმეტყუელიო,

<sup>1</sup> მაჰმადისი B, მაჰმადისი C, მაჰმადისა D.

<sup>2</sup> წიგნთა B წიგნთაგან CD.

<sup>3</sup> წინასწარმეტყუელი D.

<sup>4</sup> გემსგავსოს CD.

<sup>5</sup> გამოჩინება BD.

<sup>6</sup> დასდუმნები BCD.

<sup>7</sup> ადრე არა D.

<sup>8</sup> ელინ D.

<sup>9</sup> უმოწყალო B.

და არცა ჩემისა წერილისა კიდე სხუა წერილიო. ღ(მრ)თის მორწმუნენო, რომელმან წინასწარმეტყუელმან შემდგომმა ჰსთქუა პირუშლისა, იგი წარხდა და მე მოველ, ჩემნი გრწმენესო, და პირუშლისა ნურა გრწამნო, გინა წიგნი მისი ცუდ-იქმნა, და ჩემი მტკიცე არისო.

უკეთუ ერთი წინასწარმეტყუელი უხმარ-იქმნა, ყოველივე უკმარ და უკეთუ ერთისა წერილი ცუდ-იქმნა, ყოველთავე ცუდ, არცა წინასწარმეტყუელთ უკმარ, და არცა სადმერთო წერილი ცუდ, არამედ ორივე ღირს და პატიოსან.

არა ყოველთა წინასწარმეტყუელთა დაამტკიცესა შემდგომმა პირუშლისა სიტყუა, ჰსჯული და წერილი, და ჟამთა ჳსნისათუს ჩუენისა, სრული ღ(მერ)თი განჯორციელდა ქალწულისაგან, სრულად კაც-იქმნა, და ცოდუათა ჩუენთათუს, რაოდენი ტანჯუა დაითმინა, იგი თავადი იტყვს, „არა მოვედ დაჰსნად ჰსჯულისა, არამედ აღსრულებადო“ და ოდეს განრღუჭულსა უბრძანებდა<sup>1</sup>, „წარვედ მღუდელისა და შესწირე თავისა შენისა განსაწმედელიო“, ანუ შობითგან<sup>2</sup> ბრძანსა ოდეს აღუხილნა თუაღნი, რადღა სახმარ იყო მისსა, რომელ უბრძანა: „წარვედ სილოამს და დაიბანუო“, არამედ ამისთუს წარავლინა, რათა არა ჰსჯულის დამჰსნეულად შერაცხონ ჰსჯულის მომცემი იგი<sup>3</sup>.

ჰხედავაა, ესე ახალი გამოჩინებული მტერი ღ(მრ)თისა მტერი არს და დამჰსნელი ჰსჯულისა და შეურაცხისმოფიელი ჰბრძანებათა<sup>4</sup> ღ(მრ)თისათა, და ყოველთა ტყუილითა და სიცრუისმეტყუელი, და მყის მისსავე წიგნაკსა შინა გამოუჩნდების სიმტყუენე მისი.

და იტყვს ვითარმედ მუსაი ქალ მჰუალი, რომელი გამოითარგმანების – მოსე მოლაპარაკე ღ(მრ)თისაო, ზეციით თავრათი მოუვიდაო, რომელ არს დაბადებულის წიგნი და მით უძლოდა ისრაილთა<sup>5</sup>.

დაუთი ნაბი ჰჟულასრა<sup>6</sup> ზაბური მოვიდაო, რომელი ითარგმანების დავით წინასწარმეტყუელი ღ(მრ)თისა, ფსალმუნი ზეციით მოუვიდაო.

ისა<sup>7</sup> რუჰულს ინჯილი მოუვიდაო, რომელი ითარგმანების, იესო – სული ღ(მრ)თისაო, სახარება მოუვიდაო და მისი ჰსჯული მით იყო და რა მოსე და დავით ღ(მერ)თ(მა)ნ მისცვალაო, მათი წიგნებიც ზეცად ამადღდენო, და ოდეს იესო ამადღდა, ინჯილიც მასთან ზეცას ამადღდაო.

ხოლო უკანასკნელი წინასწარმეტყუელი მე ვარო, რომელსა მაჰმადი რასულულა მეწოდებინსო. მაჰმადი გამოჩენილად გამოითარგმანების და რასულა<sup>8</sup> მოციქულად ღ(მრ)თისად, თვარა მუსტაფა ერქვა სახელად, და ამადასა<sup>9</sup> და მამუდასაც ეძახდენ, რომელსა არაბულად გამოიძიება აქუს ყოველთავე, და ჰსთქუა, მე ესე ყორანი მომივიდაო. ყორანი ჰქეშმარიტად რომელი ნოემ განავლინა და აღარ მოიქცა. ნამდვლვე ყორანი შავი და მორწმუნეთა მისთა განმაშავებელი.

იტყვს, არცა ჩემგან კიდე წინასწარმეტყუელის ჯერ არს თქუენ მიერ ჰრწმუნება, და ნურცა ჩემისა წიგნაკისა მეტი სხუა წიგნი გრწამნო.

თუცა იგი ღ(მრ)თისა წინასწარმეტყუელი არს და მას მოსესი, დავითისი, ესაიასი და სხუათა რად არ ჰრწამს, და უკეთუ მას მათი არა ჰრწამსა, მე მისი ვით ვირწმუნო, იგი წამებს მათსა და იტყვს, იგინი ღ(მრ)თისა წინასწარმეტყუელნი იყუნენო, და მერმე იტყვს მათი თქმულნი ნუ გრწამანო<sup>10</sup>.

და იგი მის მიერ ღ(მრ)თისა წმიდად აღსარებულნი ჰქეშმარიტნი წინასწარმეტყუელნი ჰსწერენ მისთუს. მაცთურნი<sup>11</sup> მოვალს<sup>12</sup>, ეკრძაღენით საცთურსა მისსაო. რომლისა ვირწმუნო შენვე ჰსთქუ. მრავალთა ღ(მრ)თისა წინასწარმეტყუელთა ვირწმუნო მოწმობა, ანუ ერთისა მაცთურისა, ღ(მრ)თისა წმიდათა ბრძანება, ანუ მტყუვარისა სიტყუა.

თუცა ღ(მრ)თისა<sup>13</sup> მოციქული არს იგი, და წიგნაკიცა მისი მის მიერ არს, ვინადგან მოსე და დავით ღ(მრ)თისადმი მიიცუაღნეს და მათიცა წიგნები ზეცად ამადღდენ, მისი წიგნი რადღა სბაგდა ღ(მერ)თსა, ოდეს იგი მოკუდა, იგი მისი წიგნაკიცა რასათუს არა ამადღდა.

მაშა თურე იგი და მისი წიგნაკი, ორივე მაცთურნი და ღ(მრ)თისა საბაგელნი ყოფილან.

<sup>1</sup> უბრძანა CD.

<sup>2</sup> შობიღან BD.

<sup>3</sup> ჰსჯულის დამჰსნეულად შერაცხონ ჰსჯულის მომცემი იგი] ჰსჯულის მომცემი იგი, რათა არა ჰსჯულის დამჰსნეულად შერაცხონ D.

<sup>4</sup> ბრძანებათა C.

<sup>5</sup> ისრაელთა CD.

<sup>6</sup> ჰჟულასრა CD.

<sup>7</sup> ისაი CD.

<sup>8</sup> რასულულა B.

<sup>9</sup> ამადასა C.

<sup>10</sup> გრწამნო CD.

<sup>11</sup> მაცდურნი CD.

<sup>12</sup> მოვლენ CD.

<sup>13</sup> ღ(მრ)თისა + წ(ინას)წ(არმეტ)ყ(ვე)ელი არს და მოციქულ D.

იგი იტყვს თუთ, ღ(მრ)თისა მოძაგებუდი, მათი წიგნები<sup>1</sup> ამაღლდენო, არცა ძუჭლისა ჰსჯულისა, და არცა ახლისა ჰსჯულისა არღარა არისო. ესე რომელსა ქრისტეანეთა აქუსთ მათს ხუცესს მოუგონია და დაუწერიაო, თუმცა ქრისტეანმა<sup>2</sup> სახარება მოიგონა, უკეთურო, ურიამა დაბადება და ძუჭლისა ჰსჯულისა წიგნი, ვით მოიგონა, ორნივე ურთიერთას მტერნი არიან, და ვით იქმნენ მოგონებისა ღ(მრ)თისა მპბრძოლო. შენ იტყვ, ოთხი წიგნი ზეცით მოვიდაო, სამნი უმართლე არიან, ანუ ერთი მპრცხუზნის ყოველთა სიბილწეთა შენთა აღწერად და მსმენელთა-ცა ეძაგების.

იხილეთ მორწმუნენო, წიგნაკისა მისისა ქადაგებანი, რაოდენნი ღ(მრ)თისმპბრძოლობა არს და ბრძანებათა მისთა დამსხსნელ<sup>3</sup>.

პირუჭლად ამას ამცნებს აღმასრულებელთა მისთა, რათა საღმრთო წერილი წმიდათა წინასწარმეტყუველთანი, ანუ წმიდა და განმანათლებელი სახარება არა ირწმუნონ, ხოლო ყორანსა შინა დაჰწერს მეუღლეთათვის, არათუ ვითარცა დასაბამსა რომელ მოსემან<sup>4</sup> დაწერა<sup>5</sup>, ამისთვის დაუტეოს კაცმან მამა თვისი და დედა თვისი და შეეყოს ცოლსა თვისსა, რამეთუ იყუნენ ორნივე ერთჯორც.

ესე ესრეთ დაწერს, არა რა არს დედაკაცი, გარნა მამაკაცისა მკვევალი არს და უკეთუ მკვევალთა თანა განისუზნოს, მკვევლებრ პატივ-ჰსცეს, რაოდენნი იყუნენ და რომელმან უფროსი ჰმსახუროს, მანცა პატივი მეტი მიაჰყრას.

არათუ ერთსა ცოლსა უბრძანებს, ვითარცა პირუჭლ ადამ და ევა, არამედ რაოდენი ძალედუას<sup>6</sup> კაცსა ეგოდენსა<sup>7</sup> შეუნდობს, რომელსა ქებინსა იტყვან, ნუ ჰგონებ, ვითარცა სხუათა მეუღლეთა იქორწინონ და ცოლ-ქმარ იქმნენ<sup>8</sup>, არა ამისთვის იტყვს ქებინსა, ვითარმედ ძალისა-ებრ პატივისა ვეცხლსა<sup>9</sup>, გინა დრაჰკანსა მისცემს, რათა საწოლისა მათისა მიზდ-იყოს და მან დედაკაცმანც<sup>10</sup> ნება ჰსცეს. ნუ ჰგონებ, რამეთუ ანუ კურთხევა ჰქონდეს, ანუ ცოლთა განწესება იცოდენ, ანუ ღამე მათთანა<sup>11</sup> წოლით განისუზნონ. ცოლნი ჰყუანან, ყოველნივე თვისად<sup>12</sup> თვისად საწოლთა<sup>13</sup> წვანან და ქმარი მარტო<sup>14</sup> თუთ თვისად წევს, და რომელთანაც გული უთქუამს, ანუ ცოლთან, ანუ სხუად საძაგებლად მივალს და აღმასრულებელი ნებისა მყის თვისსაუწ სარეცელსა დაწუჭბიან.

ამისთვის ჰსწერს მტერად ღ(მრ)თისად, რამეთუ რომელსა მეუღლემან ინებოს მიზეზით, გინა უმიზეზოდ განტევება ურთიერთისა, განუტევებს, და რომელი ჰსთნავს<sup>15</sup> მას შეირთავს. უკეთუ განუტევა და კუალად შეინანა, ანუ შართი ჰქნა, რომელ არს მათში დიდი პირობა, რომელ სამთა კენჭითა განაბნევენ და იგი გატეხა, ცოლი უნდა განუტეოს და ორსა სართულსა ტალავარი აღაგონ, ქვედას ტალავარსა ქუსშე ქმარი დაწვეს, ზედასა ცოლი, და მას განტევებულსა მის ცოლსა სხუა მამაკაცი მიუწუშს<sup>16</sup>, ვიდრე ორმოცი დღე და ისიძუდნენ<sup>17</sup>, და ქუშ მწოლარესა ქმარსა ნაცარადრეულთა წყალთა აჰკურებდენ<sup>18</sup>, ხოლო მეორმოცესა დღესა ცოლი პირუჭლ-სუშ<sup>19</sup> ქმრისად ჯერ არს დაგებად, მას კაცსა მეძაგსა შრომის მიზდი მიეცეს, რათა შეუნდოს.

მტერნი ღ(მრ)თისანი, რამეთუ უფალი იტყვს, „არა იმრუშო“, ხოლო მათ სიძუა-მრუშება, მამათმავლობა, პირუტყუთა თანა<sup>20</sup> აღრევა, ნათესავთა კეთილად<sup>21</sup> შეურაცხიეს. სიტყუთ გპტყვან, ვითარმედ ცოდუა არსო, არამედ ტყუიან, და წერილთა მათთა შინა<sup>22</sup>, ესრეთ უწერიათ,

<sup>1</sup> წიგნი CD.

<sup>2</sup> ქრისტეანმა D.

<sup>3</sup> დამსხსნელობანი CD.

<sup>4</sup> მოსე CD.

<sup>5</sup> დასწერა D.

<sup>6</sup> ედვას + უძღებსა D.

<sup>7</sup> ეგოდენსა D.

<sup>8</sup> იყუნენ CD.

<sup>9</sup> ვერცხლსა B.

<sup>10</sup> დედაკაცმან B.

<sup>11</sup> მათთან B.

<sup>12</sup> თავისად D.

<sup>13</sup> საწოლსა BD.

<sup>14</sup> მარტოდ B.

<sup>15</sup> სთნავს D.

<sup>16</sup> მოუწუეს B.

<sup>17</sup> ისიძიდენ B, C.

<sup>18</sup> და ქუშ მწოლარესა ქმარსა ნაცარადრეულთა წყალთა აჰკურებდენ] – B.

<sup>19</sup> პირუჭლსავე B, პირველსავე D.

<sup>20</sup> პირუტყუთა თან D.

<sup>21</sup> კეთილ D.

<sup>22</sup> შინა მათთა D.

უკეთუ შუწნიერი ქალი, ანუ ვაჟი იხილა, მასთან გული უთქმიდა, და ვერ ადასრულა, ფრიადი ცოდვა იყოსო. და უფრორე მათთა მარხუათა შინა, რ(ომე)ლსა რამაზანად სახელჰსდებენ<sup>1</sup>, და უკეთუ აქა<sup>2</sup> ვერ იხელთა, სამოთხესა შინა იყოლიოს ქმნულკეთილი იგი.

რამეთუ ესრეთ დაუწერს საძაგელი იგი მოჰმადი, რომელ ჩემის ჰსჯულის ცოდვლი შევიდეს ჯოჯოხეთსა შინა, და თუ რამე<sup>3</sup> ბოროტი<sup>4</sup> ბილწება ჰქმნესო<sup>5</sup>, წყალთა იბანონო და განიწმიდებიანო.

სიკუდილთა შემდგომად, ჩემი ღ(მერ)თი სამოთხესა შინა შეგიყუანსთონ<sup>6</sup>, სადა ოთხნი მდინარენი დიან<sup>7</sup>: ღვინო, ჰქე<sup>8</sup>, თაფლი და წყალიო. და თუთოსა<sup>9</sup> კაცსა ოთხმოცსა ჰური და ფერის, ოთხმოცსა ყილმანს, და ოთხმოცსა ვილდას მისცემენ. ჰური და ფერისათუც იტყვან ანგელოსთა ქალთა. ულმანსა ანგელოზსა ვაჟსა, ვილდას და არცა ქალი იყოს და არცა ვაჟი, სხუა<sup>10</sup> რამე იყოს ქმნილი სხუა სახისა. ამათ ყოველთა ცოლად მიცემასა დაუწერს და ყოველთა თანა სიძუასა. კაცთა სამ-სამ წყრთა სამამაკაცო ასო ექნებაო და ამა სამ გზის ოთხმოცთა მათთა ანგელოსთა თანა, რომელთანაც ენებოს, დღე ყოველ ისიძონ და ნღობა არ მოაკლდებისო.

ჰე, იხილე სამოთხე მათი და სიწმიდე, ანგელოსთა მათთა ეტყვს სმასა და ჭამასა სამოთხესა შინა, და ფარშამანგთა ზედა ჰსხდომასა<sup>11</sup> და ხედახე ფრენასა. და რომელი ნადირი, ანუ მფრინუჭლი ენებოს, მგბარი და მწუარი მოერთოს<sup>12</sup>, რათა შეჰამონ<sup>13</sup> და განძრცულმან ძუალებმან ჯორცი შეიმოსონ და წარვიდენ<sup>14</sup>, ხოლო სამოთხისა ხეთა ძირ ზე აქუნდეს და მწუწრვალი ქუჭვით.

ჭეშმარიტად მტერნი ღ(მრთ)ისანი, რამეთუ რ(ომე)ლსა შეემთხვეოს<sup>15</sup> ძილსა შინა დაცემა და ნაყოფთა დინება, არათუ იტყვან საჭმელთა ნივთთა<sup>16</sup> მომატებითა იქმნებისო, ანუ ეშმაკის<sup>17</sup> საფრთხითაო<sup>18</sup>, ამას იტყვნ<sup>19</sup>, ანგელოსი მოვალს, ჰელს შეგვახეზოს, ასოს დაგვიზელს და დავეცემითო, წყეულ იყავნ მორწმუნე ამისი<sup>20</sup> და რომელმან უქადაგა. ესე იგი ვითარი წერა არა სარგებელ არს და სარცხუნელ, არამედ მრავალი ამის უბოროტეს მასშია ყურით ჩემით მათგან თქმული, არამედ არად საკმარ იყო დაწერა<sup>21</sup> მათი.

მტერნი ღ(მრთ)ისანი, რამეთუ პირუჭლად დიდსა ქებასა შეასხმენ ღ(მერ)თსა და მერმე იტყვან, ღ(მერ)თი მაცთურ<sup>22</sup> არსო. კაცთა აცთუნებს<sup>23</sup>. თუცა ღ(მერ)თსა არა ენებოს, ვის ძალუძსო<sup>24</sup>, ანუ კაცი უღმრთოდ<sup>25</sup> ბოროტსა, ანუ ცოდუასა ვით იქსო. ყოველივე ღ(მრთ)ის ჰბრძანებით<sup>26</sup> არისო. ოდესცა კაცი იშუშბის, ღ(მერ)თი დაჰსწერს<sup>27</sup>, ამ ბედისა და იმისი<sup>28</sup> მოქმედი იყოსო, და ეგვეითარი იქმნებაო. ღ(მრთ)ის მბრძოლო, რასა იტყვ, ღ(მერ)თ(მ)ან დაწერა<sup>29</sup> ესე, კაცმან მოკლას მამა, ანუ ძმა, ანუ ისიძოს, იმრუმოს, იპაროს და შემდგომად წარწემიდა კაცი იგი,

1 სახელსდებენ BD.

2 აქ B.

3 რამე CD.

4 ბოროტ B.

5 ქმნასო C.

6 შეგიყუანსთონ B. შეგიყვანთო D.

7 ჰსდიან B.

8 სქე BD.

9 თვითოსა D.

10 სხუა] – B.

11 სხდომასა B.

12 მოერთვას D.

13 შესჰამონ D.

14 წარვიდენ B.

15 შეემთხვეოს B, შეემთხვეოს C.

16 ნივთისა BD.

17 ეშმაკისა C.

18 საბრთხითაო B, საბრხითაო C, საფრკითაო D.

19 იტყვიან BD, იტყვან C.

20 მისი B.

21 წერა C.

22 მაცდურ CD.

23 ცდუნება CD.

24 ძალუცხო C.

25 უღთოდ CD.

26 ბრძანებით BCD.

27 დასწერს CD.

28 ამის B, ამისი D.

29 დასწერა D.

უსამართლო არს ღმერთი. ნუ იყოფინ! ესე ჭეშმარიტ<sup>1</sup>, რამეთუ არა რა იქმნების უღმრთოდ<sup>2</sup> თუნიერ ცოდვისა. ხოლო ცოდუა და ბოროტი არა ღმერთისა მიერ იქმნების, არამედ ეშმაკისა მიერ გულისთქმით. და გულისთქმა<sup>3</sup> მიდგომილ იქმნის და შუს ცოდუა. რად იტყვს ღმერთმან დაწერაო და ეგრე ჯერ არს ყოფადი<sup>4</sup>. ღმერთ(მან) ჰბრძანა<sup>5</sup> კაცი ესე ამა ცოდვსა მოქმედი იყოსო, და ჰბრძანა ნებასა<sup>6</sup> ჩემსა ვერა<sup>7</sup> გარდახდესო, და მან კაცმან ჰსცოდა<sup>8</sup> და შემდგომად სიკუდილისა ჯოჯოხეთად ჰშთახდა<sup>9</sup> მშოქმელსა<sup>10</sup> ამისსა ესე ამისთ(უს) დაუწერია, რათა მისნი ჰჯულისანი<sup>11</sup> დაარწმუნოს თუსსა ქადაგებასა ზედა, ვითარმედ მაჰხმადიანი<sup>12</sup> არა წარწყმდებიან<sup>13</sup> და არცა ჯოჯოხეთსა იხილვენო. რაოდენნი ბოროტი ჰქმნან<sup>14</sup> ჩემთუს, მოუმაღლებია ღმერთისა შენდობა მათიო.

ნამდვლუჲს<sup>15</sup> მტერნი ღმერთისანი, რამეთუ იტყვს, რომელმან ჰსთქუას<sup>16</sup> ღმერთისათუს ბოროტი, შეუნდობს ღმერთი, და არა ჯერ არს სიკუდილი მისი, ხოლო უკეთუ ავინონ მაჰხმადსა,<sup>17</sup> სიკუდილისა თანამდებ არს, რამეთუ ღმერთი მოწყალე არს და მიუტევებს და მე ესოდენ<sup>18</sup> პატივმცაო<sup>19</sup> მაგინებელთა ჩემთა სიკუდილი თანააძსო<sup>20</sup> და არცა მიუტევებო. მოსემან<sup>21</sup> ეგრეთ არა<sup>22</sup> დაწერა. ესრეთ დაწერა<sup>23</sup> „რომელმან ჰსთქუას<sup>24</sup> ღმრთისათუს ბოროტი, სიკუდილითა მოჰკუჲდინ“ და იგი ვისას იტყვს:

თუცა ღმერთი მოწყალე არს და მიუტევებს, მაჰხმადი<sup>25</sup> მისი<sup>26</sup> წმიდა არს და რად იგიცა არა მიუტევებს. აქა სიტყუამან მისმან გამოანინა ჭეშმარიტად მტერ ღმერთისა და ძე ეშმაკისა არს იგი და მაცთურ<sup>27</sup> ყოველთა. არამედ ვად არს მისთუს, რომელნი ისმენენ მისსა, ვინათგან<sup>28</sup> ბოროტად მიიზიდავს და მისთანაუჲ დანთქამს<sup>29</sup> ყოველთა ტარტაროსთა<sup>30</sup> მას ბნელსა ქუჲდა კერძოსა ჯოჯოხეთისასა, ამისთუსცაა შეჰსძინებს<sup>31</sup> მეორედ შესმენად:

**წინასწარმეტყუჲლისა: „მოძულეთა შენთა ადაღეს თავი“.**

**თარგმანი:**

მოძულეთა შენთა მათ, რომელნი ყოველთა ღმრთისა საყუარელთა საქმეთა აძაგებდენ, მოძულეთა ღმრთისათა, რომელსა ჰძულან<sup>32</sup> ერნი ღმრთისანი, რ(ომე)ლი ღმერთ(მან) შეიყუარა დაჰხსნისათუს<sup>33</sup> მათისა განჯორციელდა და ჯუარსცმა<sup>34</sup> ნებსით თავს იდუა, რომელი გუას-

<sup>1</sup> ჭეშმარიტად D.

<sup>2</sup> უღთოდ CD.

<sup>3</sup> გულისთმა D.

<sup>4</sup> ყოფადო CD.

<sup>5</sup> ბრძანა BCD.

<sup>6</sup> ბრძანებასა B, ბრძანებასა ჩემსა CD.

<sup>7</sup> ვერ CD.

<sup>8</sup> ცოდა CD.

<sup>9</sup> ჰშთახდა + ვაი CD.

<sup>10</sup> მშოქმელსა CD.

<sup>11</sup> ჰსჯულისანი B, სჯულისანი CD.

<sup>12</sup> მაჰხმადიანი B, მოჰხმადიანი CD.

<sup>13</sup> წარსწყმდებიან D.

<sup>14</sup> ქმნან CD.

<sup>15</sup> ნამდვილ B, ნამდვილედ D.

<sup>16</sup> თქვას CD.

<sup>17</sup> მაჰხმადს B, მოჰხმადსა C, მოჰხმადს D.

<sup>18</sup> ესოდენ B.

<sup>19</sup> პატივმცაო CD.

<sup>20</sup> თანააძსო CD.

<sup>21</sup> მოსე CD.

<sup>22</sup> არა ეგრეთ CD.

<sup>23</sup> დასწერა D.

<sup>24</sup> თქვას CD.

<sup>25</sup> მოჰხმადი B, მოჰხმადი CD.

<sup>26</sup> იმისი B.

<sup>27</sup> მაცდური CD.

<sup>28</sup> ვინადგან BCD.

<sup>29</sup> დანსთქამს B.

<sup>30</sup> ტარტაროსთა D.

<sup>31</sup> შესძინებს C.

<sup>32</sup> სძულან CD.

<sup>33</sup> დახსნისათუს B.

<sup>34</sup> ჯუარცმა B, ჯუარსცმა C.



წავებს წმიდასა შინა სახარებასა: „იყუარებოდით ურთიერთარსო“, ხოლო ესე მაცთური<sup>1</sup> სიყუარულსა განაძებს და ესრეთ ჰქადაგებს<sup>2</sup>, უკეთუ სოფელსა ამას შეიძინა უნჯი რადმე, მოყუასთა დაკლება არა რადმე არს, რამეთუ თვის თვისისათვის უნებს კაცსა ყოველი, რომელი სოფლისა ამის სიამოვნე არს, ყოველივე სიამოვნე ჰქმნას<sup>3</sup>, იგი არს კეთილ.

ღ(მრ)თის საყუარელი<sup>4</sup> არს სიწმიდით ცხოვრება და ქალწულება. ხოლო ესე ჰქადაგებს<sup>5</sup>, რომელმან თავი თ(ვი)სი დაიცუას ქალწულად, ცუდად ჰშრუების<sup>6</sup> და ჰსცოდავს, რამეთუ კეთილისა ხისა ხილი ყოველთა კაცთა მიერ ჭამად ჯერ-არს. უკეთუ ხილი მისი არავინ ჭამა, არა კეთილ არს ხე იგი. ეგრეთვე შეწინიერი ქაღინი და ვაჭინი უკეთუ მათ თანა<sup>7</sup> კაცმან ვერ იხარა და გულის ნებასა ვერ ეწია, ვითარ კეთილი უყოს მას ღ(მერ)თ(მან), და ყოველთა კაცნი განახარებით<sup>8</sup> თქუწნთანა და უკეთუ არა ჰყოთ დიდთა ბრალთა თანამდებ ხართ და ღ(მერ)თი გიწყენსთ<sup>9</sup>.

ქრისტე მეუფე ჰბრძანებს: “რაოდენი უყოთ გლახაკთა მე მიყავითო და ჩემდა<sup>10</sup> შევირაცხოვო”, ხოლო ბილწი მაჰხმადი<sup>11</sup> ჰქადაგებს<sup>12</sup>, არა მიცემად გლახაკთასა, უკეთუ მცა ენებოს ღ(მერ)თსა მიცემა გლახაკისა, არა ძალ ეღუა<sup>13</sup> გამდიდრება მისიო? ღ(მერ)თსა ჰსძაგს მით არს გლახაკი, და რომელმან მისცეს, ჰსცოდავს წინაშე ღ(მრ)თისა.

მოსეს ამცნო ღ(მერ)თ(მან), „არა კაც ჰკლა“<sup>14</sup>: ხოლო ესე იტყვს, თუმცა რომელიცა კაცი მაჰხმადისა<sup>15</sup> მორწმუნისა გარეშე მოკლა<sup>16</sup>, ვითარცა<sup>17</sup> წმიდა ღ(მრ)თისა შეირაცხების და თუმცა შენ მან მოგაკუდინა, შეითი იქმნებო<sup>18</sup>, რომელი მოწამედ გამოითარგმანების.

ესე ყოველივე ღ(მრ)თის მოძულისა არიან საქმენი.

**თავი „აღადღეს“.**

**თარგმანი:**

აღადღეს თავი ვ(ით)ა ეშმაკთა ამპარტავანთა და არა გულმობილთა, რამეთუ იტყვან ქრისტეანეთა<sup>19</sup> კაცთათვის თათართა მიერ ანუ ზე დგომა, ანუ კეთილი საუბარი ცოდვა არს. არნა გინება ჯერ არსო, აღადღეს თავი და განძუნდენ<sup>20</sup> და მოძოვეს ყოველთა ქუწყანა, ვითარცა იტყვს ფსალმუნი, „ერსა ჩემსა ჰსჭამდეს<sup>21</sup> საჭმელებრ პურისა, რამეთუ მათ შეაგინეს ჰსჯული<sup>22</sup> მისი და განიყუნენ ივინი რისხუთა პირისა მისისათა“: განიყუნენ ანიფი, შაჰფანი, ჰამბალი, მალიქი და რაფისი, რომელნი არიან მაჰხმადიანნი<sup>23</sup> განყოფილნი წესითა, თათარნი, ძაღლის შერისხუად გამოითარგმანება და სარკინოზი, სარას ძაღლად, ნუ ჰგონებ, რათამცა მათ კაცი შეიწყალონ რათურთით ძურისა და მიღებისაგან კიდე, ამისთვისცა იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „ერსა შენსა ზედა ძმა ჰსცვდეს“<sup>24</sup> ზაკუთ“.**

**თარგმანი:**

ერსა შენსა ზედა, ესე არს ვითარმედ განამრავლეს ერსა ზედა ღ(მრ)თისასა ფრად მრავალი ბოროტი და ძმა-ცულება და ზაკუა, რომელ იქმონენ ყოველთა ზ(ედ)ა, და იტყვან, არა გამოიძიოს ღ(მერ)თ(მან). მიაპყრეს ჭირი ერსა უფლისასა, ვითარცა მეგუპტელთა მიერ ისრაილთა, არა მხოლოდ თიკითა და ალიზითა, არცა გოდრით მსახურებასა<sup>25</sup>, არამედ მრავალთა უძურეს-

<sup>1</sup> მაცდური CD.

<sup>2</sup> ქადაგებს CD.

<sup>3</sup> ქმნას CD.

<sup>4</sup> საყუარელ C.

<sup>5</sup> ქადაგებს C.

<sup>6</sup> შურების B, შერების CD.

<sup>7</sup> მათთან B.

<sup>8</sup> განიხარენით B.

<sup>9</sup> გიწყენსთ CD.

<sup>10</sup> ჩემად B.

<sup>11</sup> მაჰმადი BC, მოჰმადი D.

<sup>12</sup> ქადაგებს BD.

<sup>13</sup> ძაღლდვა BCD.

<sup>14</sup> კლა B.

<sup>15</sup> მაჰმადის C, მაჰმადისა D.

<sup>16</sup> მოკლა B.

<sup>17</sup> ვითარცა] – B.

<sup>18</sup> შეიქნება C, შეიქმნება D.

<sup>19</sup> ქრისტეანეთა BD.

<sup>20</sup> განძუნდენ B, განძუნდეს CD.

<sup>21</sup> ჰჭამდეს B, სჭამდეს CD.

<sup>22</sup> სჯული CD.

<sup>23</sup> მაჰმადიანნი B, მოჰმადიანნი C, მაჰმადიანნი D.

<sup>24</sup> ცვდეს CD.

<sup>25</sup> მსახურებასა CD.

თა, რამეთუ ასუღნი მათნი მკველად, წუღნი მათნი მონებად, ქალწუღნი განსაკრწნელად, კაც-  
ნი მოსასრუწლად არა ეწყალიან, ზაკუწნი და ტყუილსა შეუთქმენ, და ესრეთ კირთად ჰყუნენ<sup>1</sup>  
მონანი ღ(მრთი)სანი, რომელი მოიყიდა პატიოსნითა სისხლითა თვისითა, ამისთვის იტყვს:

**წინასწარმეტყუწმლისა: „და განიზრახეს წმიდათა შენათვის ბოროტი და ჰსთქუწს<sup>2</sup> მოვე-  
ღით და მოკწსრნეთ<sup>3</sup> იგინი თესლთაგან და არღარა მოიხსენოს სახელი ისრაილისა“.**

**თარგმანი:**

განიზრახეს წმიდათათვის ღ(მრთ)ისათა მღუღელთათვის, წმიდათა მეფეთათვის, წმიდათა ეკე-  
ლესიათათვის და წმიდათა ეკეღესიისა დასთათვის, ერთა და მკვეღართათვის ბოროტი, რომელიმე  
პირუწლად მოსრეს და სისხლი ფრიადი დაჰსთხიეს<sup>4</sup> და შემღგომად წამებისა, რა მრავალნი ძა-  
ღნი იხიღეს, სასწაუღნი და ანგეღოსთა გამოწინება, ნათელთა გარღამოსღუა, ანუ სნეუღლთა  
კურნება, სირცხვეღულთა წამებად არღარა კვეღჰყუწს, არცაღავინ მოაკუღღინეს, ა(რამე)ღ დაუ-  
მძიმეს ტურთი მძიმე, და საბრხე უცთომელი, რომელ არა მრავალთა ძაღუღსთ<sup>5</sup> განრინებად მათ-  
გან და ჰნებაღსთ<sup>6</sup>, რათა ყოვეღღნივე იღუღლებით მიიზიღღონ, ანუ უღღონობით წარჰსწმიღღონ<sup>7</sup>, რათა  
არღარა იყოს სახსენებაღელი მონათა ღ(მრთ)ისათა ისრაეღისა, რომღღისათვის იტყვს:

**წინასწარმეტყუწმლისა: „რამეთუ ზრახეს შეთქუღმით ურთიერთას<sup>8</sup> და შენთვის აღთქმა ჰყუწს“.**

**თარგმანი:**

ვინათგან<sup>9</sup> მრავალნი თესღნი და მრავალნი<sup>10</sup> ნათესაღნი არიან მაჰსმაღღიანნი<sup>11</sup> და წესნი-  
ცა<sup>12</sup> თუთოეღღისა<sup>13</sup> აქუწ<sup>14</sup> სხუაღდასხუა, არამეღ მორწმუნეთა ქრისტეს მონათათვის შეთქმით აღ-  
თქმა-ჰყუწს რომელთა აქა გამოაწინებს მათ ბოროტთა სახეღლთა და გუართა იტყვს:

**წინასწარმეტყუწმლისა: „ბანაკმან იღუღმიეღლთამან<sup>15</sup> და ისმაიტეღლთამან, მოაბ და აგარიანთა“.**

**თარგმანი:**

ბანაკი იღუღმიეღლთა<sup>16</sup> პირუწლად ჰსთქუა<sup>17</sup>, რამეთუ იღუღმიეღღნი ყოვეღლთა თესღლთა უბოროტეს  
იყუნენ, ხოლო იღუღმ<sup>18</sup> ისმაიღღის ძისწუღლი იყო და მისგან გამოვიღღენ იღუღმიეღღნი<sup>19</sup>, ამისთვისცა პირუ-  
წლად იღუღმიეღღნი<sup>20</sup> ახსენნა, რამეთუ მათგან აღმოჰსცენღა მოჰამეღი<sup>21</sup> და მეღრმე ისმაიტეღლთა ახსე-  
ნებს. ისმაიღღს ექუწნი ძენი ესხნეს და მათგან გამრავღღენ ისმაიტეღღნი, ხოლო იღუღმიეღლთაგან<sup>22</sup>  
მოჰხამაღი<sup>23</sup> გამოვიღღა, ამისთვის უწინარეს ეს<sup>24</sup> ახსენა და მეღრმე ჰსთქუა<sup>25</sup>. მოაბ, რომელ არს ღ(მრთ)-  
ის უხუცესის ასუღლის ძე. შემღღგომად აგარიანნი ჰსთქუა<sup>26</sup>. ამისთვის ესენი თანაწართუთ ჰსთქუნა<sup>27</sup>,  
ვინაღღგან პირუწლად საძაგეღღისა<sup>28</sup> ძირი ჰსთქუა<sup>29</sup> და შემღღგომად თანა წაურთო<sup>30</sup> მოაბ, რამეთუ მო-  
აბეღღნი პირუწლად მის ბიღღწის სიტყვს შემწყწნარებეღლ იქმნენ<sup>31</sup>.

<sup>1</sup> ჰყუწნენ B.

<sup>2</sup> თქუწს CD.

<sup>3</sup> მოვსრნეთ BCD.

<sup>4</sup> დასთხიეს BCD.

<sup>5</sup> ძაღუღსთ C.

<sup>6</sup> ჰნებაღსთ B, ნებაღსთ D.

<sup>7</sup> წარსწმიღღონ CD.

<sup>8</sup> ურთიერთარს C.

<sup>9</sup> ვინაიღღგან B, ვინაღღგან C.

<sup>10</sup> მრავალ CD.

<sup>11</sup> მახმეღღიანნი B, მახმაღღიანნი CD.

<sup>12</sup> წესნი B.

<sup>13</sup> თუთოეღღსა BCD.

<sup>14</sup> აქუწ BD, აქვწ C.

<sup>15</sup> იღუღმეღლთამან BD.

<sup>16</sup> იღუღმეღლთა B.

<sup>17</sup> თქვა C.

<sup>18</sup> იღუ B.

<sup>19</sup> იღუღმეღღნი B.

<sup>20</sup> იღუღმეღღნი B.

<sup>21</sup> მახმეღ B, მახმაღი C.

<sup>22</sup> იღუღმეღლთაგან B.

<sup>23</sup> მოჰხმეღი B, მახმაღი C, მოჰხმაღი D.

<sup>24</sup> ეს – BC.

<sup>25</sup> თქვა CD.

<sup>26</sup> თქუა C, თქვა D.

<sup>27</sup> თქუნა C, თქვნა D.

<sup>28</sup> საძაგეღღისა + მის C.

<sup>29</sup> თქვა C.

<sup>30</sup> წაურთო B.

<sup>31</sup> იქმნეს CD.

და აწ ვოქუა,<sup>1</sup> ვინ იყო ესე მახმადი<sup>2</sup>, ან რომლის მოქმედი. ჰე, აღმოგიკითხავს<sup>3</sup>, რასა ეტყვს უფალი აბრაამს<sup>4</sup> აგარისთვის ხარჭისა მისისა მეგვიპტელისათვის: „განაძე მკვევალი და ძე მაგისი“. ამის იმადლის ძისაგან იყუნეს იდუმელნი,<sup>5</sup> რომელ ერთისაგან აღმოხდა, აბდულ მუთალიფა<sup>6</sup>, რ(ომე)ლსა ორნი ძენი ესხნეს: აბდულ მახმადის<sup>7</sup> მამა და აბუთალიბა<sup>8</sup>, აღის მამა. ამ აბუთალიბის ცოლს სიქინა<sup>9</sup> ერქუა, ამის მიერ ეყოლა აღი, რომელსა მურთუზა<sup>10</sup> ერქუა, ხოლო აღი მადლად გამოითარგმანება. ესე აღიც მოხმადის<sup>11</sup> მოწაფე იყო და სიძე, რომლისა ცოლს<sup>12</sup> ფათმა ერქუა, რომელ მრავალსა საბაგელებასა ადასრულებდა. სხუა ცოლი ჰყუა აღიას<sup>13</sup>, რომლისაგან მიეცნეს მაჰმადი ნაფი, და ფათმასაგან ეყოლა ასან და უსეინ. ამან უსეინ შეირთო ცოლად მალიქ შჯადის ქალი შარუბანა, რომელისაგან იშუა ზეინაღაბდ, და მან<sup>14</sup> ჰშუა<sup>15</sup> მახმადიბაყო, და მან ჰშუა ჯაფარისაბიყა, და მან ჰშუა მუსაიქაზიმ<sup>16</sup>, და მან ჰშუა ალირიზა, და მან ჰშუა მახმადინაყო<sup>17</sup>, და მან ჰშუა ალიინაყო<sup>18</sup>, და მან ჰშუა ასანიასქარ<sup>19</sup>, და მან ჰშუა მაჰმადი ყაბი, და ამისგან იშუა მეათი, რომელსა ჯერეთცა<sup>20</sup> ცოცხალსა იტყვან, ვითარცა ენუქს და ელიას. და ეგრეთ იტყვან ჟამთა უკანასკნელთა მოვალსო, უწინარეს ანტიქრისტესსა<sup>21</sup> და მის ჟამად კეთილნი დრონი და ჟამნი იქმნებიანო, და ყ(ოველ)ნი დაფარულნი საუნჯენი გამოჩნდებიანო და მისსა შემდგომად ანტიქრისტე<sup>22</sup> მოვალსო, რომელსა სახელად თაჯვალს უწოდენ და მე ვჰგონებ<sup>23</sup> და ეგრეთცა არს თვით იგი არს ანტიქრისტე<sup>24</sup> რ(ომე)ლსა მეთიდ<sup>25</sup> იტყვან.

აღის შვილნი<sup>26</sup> მოხმადის<sup>27</sup> ქალთან და მათი თესლი, რომელნი ათორმეტნი ვახსენე, ესენი არიან<sup>28</sup> მათნი იმამნი, რ(ომე)ლთა პატივსჰცემენ<sup>29</sup> და ოდეს შარდად, ანუ სკორედ განვლენ, თუმცა წყალი ვერ ჰპოვა, რათამცა უკანათა<sup>30</sup> კარი დაიბანა, მით ათორმეტთა იმამთა სახელთა ზედა, ათორმეტთა<sup>31</sup> მიწათა შეიყრიან და მით მოიმშრალევენ ბილწებათა და მით განწმედებიან<sup>32</sup>.

ხოლო აბდულას შული ესე ავთესლი მოხმადი<sup>33</sup> აღიზარდა, მეაქლემე იყო, სინელთ მამათა და სული უკეთური ჰგვემდა<sup>34</sup> მწარედ. მუნით წარმოვიდა და მოვიდა თუსსა ადგილსა და შეირთო ათერთმეტი ცოლი. პირუჭლი აიშა, აბუბექირის ქალი. მეორე სალიმა. მესამე ბაუმბაჰმიბა, სუფუნას<sup>35</sup> ქალი. მეოთხე აფისა, ომარის ქალი. მეხუთე ზეინაბ<sup>36</sup>, უზიმის<sup>37</sup> ქალი. მეექვსე ხადი-

<sup>1</sup> ვჰსოქუა C, ვჰსოქვა D.  
<sup>2</sup> მახმედ B, მაჰმადი CD.  
<sup>3</sup> აღმოგიკითხავს B.  
<sup>4</sup> აბრაამს BD.  
<sup>5</sup> იდუმელნი BCD.  
<sup>6</sup> მუთალიფ B.  
<sup>7</sup> მოხმედის B, მოხმადის C.  
<sup>8</sup> აბუთალიბ B.  
<sup>9</sup> სიქინა B.  
<sup>10</sup> მურთუზაღა B.  
<sup>11</sup> მახმადის BD.  
<sup>12</sup> ცოლსა BCD.  
<sup>13</sup> აღის B.  
<sup>14</sup> ამან BD.  
<sup>15</sup> შუა CD.  
<sup>16</sup> მუსაიქაზიმ B, მუსაიქაზ D.  
<sup>17</sup> მაჰმადინაყო BD.  
<sup>18</sup> ალიინაყო B, ალიინაყო C.  
<sup>19</sup> ასანიასქარი D.  
<sup>20</sup> ჯერედცა B.  
<sup>21</sup> ანტიქრისტესსა B.  
<sup>22</sup> ანტიქრისტე B.  
<sup>23</sup> ვგონებ B.  
<sup>24</sup> ანტიქრისტე B.  
<sup>25</sup> მათიდ B.  
<sup>26</sup> შვილნი + რომელნი CD.  
<sup>27</sup> მოხმედის B, მოჰმადის C, მაჰმადის D.  
<sup>28</sup> არიან ათორმეტნი BC.  
<sup>29</sup> პატივსჰცემენ D.  
<sup>30</sup> უკანათ B, უკანით CD.  
<sup>31</sup> ათორმეტჯერ D.  
<sup>32</sup> განწმინდებიან B.  
<sup>33</sup> მახმადი B, მოხმადი C, მაჰმადი D.  
<sup>34</sup> გვემდა CD.  
<sup>35</sup> სუფუნის B.  
<sup>36</sup> ზეინაბ B.  
<sup>37</sup> უზიმის B, უზიმის D.

ჯა<sup>1</sup>, ხუველის<sup>2</sup> ქალი, ამან უშუა<sup>3</sup> ორი<sup>4</sup> ძე<sup>5</sup> და ხუთი<sup>6</sup> ქალი<sup>7</sup>: ვაჟი აბდულა და ყასუმ<sup>8</sup> და სიყრ-  
 {მქესავე მოსწყდენ<sup>9</sup>. ხოლო ქალი<sup>10</sup> ფათმა აღის ცოლი. ზეინაბ<sup>11</sup> ამისი ვერა ვჰცან ქმარი. რუყა-  
 იჯა და უმიგუზუმ<sup>12</sup>, ოსმანის<sup>13</sup> ცოლები<sup>14</sup> და აფისა ომარის ცოლი. მეშვიდე ცოლი მოხმადისა<sup>15</sup>  
 მარა, რომელმან უშუა ყრმა ერთი იბრაიმ და იგიცა მოკუდა. მერუჴ ცოლი მუსალიმა<sup>16</sup> ჰუმია-  
 ას<sup>17</sup> ქალი<sup>18</sup>. მეათე ცოლი საბიგა, თვეის ქალი. მეათერთმეტე ცოლი მეიმუნა, არის ქალი. ესენი  
 იყუნეს მახმადის<sup>19</sup> ცოლნი, ხარჭასა და მუთას გარეგან. მუთა არს<sup>20</sup> იგი, რომელ ჰსჯულსა შინა  
 მათსა, რაოდენი ძალ ედუას დედაკაცი ერთის დღით, გინა კურით, თუთ და რაოდენისაც წლით  
 პაემანს მისცემს და ეგოდენს<sup>21</sup> ხანს<sup>22</sup> მისთან არს და გასრულებასა პაემნისასა განუტევეს  
 მიზდიან. კუალად სხუაგან, სადაცა ისიოდ<sup>23</sup> და იგი სხუა იყო, რამეთუ ესრეთ უწერია  
 ბილწსა წიგნაკსა შინა მისსა, რაცა მოგინდეს და ვისიცა<sup>24</sup> ცოლი შენთან მოვიდეს, შენ გიბრ-  
 ძანებს ღ(მერ)თი<sup>25</sup>, ყოველივე შენი<sup>26</sup> უცოდუშლი იყოს<sup>27</sup>.

ხოლო ამათ ათერთმეტთა<sup>28</sup> ცოლთა თანა, თუთოსა ჟამსა ათერთმეტსავე<sup>29</sup> თანა დაწეს და  
 უძღებება აღასრულის, რომელი ოცდაოთხსა ჟამსა შინა ორას სამოცდა ოთხი სიძუა იქნების<sup>30</sup>,  
 სხუათა გარეშე. რომელმან წმიდათაგანმან<sup>31</sup> ჰქმნა<sup>32</sup> ესე, ანუ წარმართთაგანმან<sup>33</sup>, არცა მკვეცთა  
 და პირუტყუთა მიერ იქმნების. თუ ვინმე ჰსთქუათ და ეჭუსა შესწამოთ, ვითარ მართალ იქმნესო  
 ესეოდენტა საძაგელებათა ჰქმნა<sup>34</sup>, ღირსო, თქუენ არა რასა გეტყვან<sup>35</sup> თუნიერ ქებისა და მოჰმა-  
 დის<sup>36</sup> დიდებისაგან კიდე. ზოგნი ოთხსა ცოლსა გეტყვან, სხუანი ცხრასა, რომელიმე უმცირეს-  
 თა და ხარჭათაცა, არამედ მე დიდითა გამოწულილვითა და მრავლითა ჭირითა მიპოვნიან<sup>37</sup>, რა-  
 მეთუ მრავალნი მოყუარენი მყუანდეს, საცთურითა ამით დაბნელებული<sup>38</sup> და მათგან გამოვიკუ-  
 ლივე, რომელიმე დამიფარვიდენ და სხუანი მეტყოდენ.

---

1 ხადლიჯა B.  
 2 ხოელის B.  
 3 უშუნა B.  
 4 ორნი B.  
 5 ძენი B.  
 6 ხუთნი B.  
 7 ქალნი B.  
 8 ყასუმაჰ B.  
 9 მოჰსწყდენ B.  
 10 ქალნი BCD.  
 11 ამისი ვერა ვჰცან ქმარი] – B.  
 12 უმიგუზუმ + ეს ორნი ანუ B, უმიგუზუმ D.  
 13 ოსმანის B.  
 14 ცოლნი იყუნენ B.  
 15 მახმედისა B, მახმადისი CD.  
 16 მუსალიმა CD.  
 17 ჰუმიას C  
 18 ქალი + მეცხრე ცოლი სავარდამის ქალი CD.  
 19 მახმედის B, მაჰმადის CD.  
 20 არის B.  
 21 ეგოდენს B.  
 22 დროს B.  
 23 ისიოდოდა B.  
 24 ვისიც CD.  
 25 ღ(მერ)თი + შენი CD.  
 26 შენი] – D.  
 27 იყოს B.  
 28 ათერთმეტთა B.  
 29 ათერთმეტსავე B.  
 30 იქმნების B.  
 31 წმიდათაგანმა B.  
 32 ქმნა CD.  
 33 წარმართთაგანმან BCD.  
 34 ქმნა CD.  
 35 გეტყვნ B.  
 36 მაჰმადის BD.  
 37 მიპოვნიეს B.  
 38 დაბნელებული B.

ხოლო ესე უბადრუკი მახმადი<sup>1</sup> იქმნა მეზღაპრე<sup>2</sup> სიტყუათა, და ოდეს<sup>3</sup> ეშმაკეულება მოუხდის და შემდგომად ცნობას მოვიდის, ცოლთა თუსთა ესრეთ ეტყოდის: ღ(მრ)თის მოციქული ვარ და ოდეს<sup>4</sup> ანგელოზი<sup>5</sup> მეჩუენების, მისსა ბრწყინვალებასა ვერ თავს-ვიდებ და მით ცნობა მიმეხდების, ამისთვის იგი დიაცნი სხუათა არწმუნებდეს და შეიქმნა საცთური.

ჰი, ღ(მრ)თისა მტერო! აბრაჰამ არა იხილა ანგელოსნი ჰსტუმრად<sup>6</sup> მოსულნიცა და სხუანი. მოსე არა იხილა ანგელოსი, რომელსა ღ(მერ)თი პირისპირ ეტყოდა და ისო ძემან ნავესმან, ანუ მანოემ<sup>7</sup>, გედეონ და ტობიამ, ანუ ზაქარია<sup>8</sup>, რომელსა შეემთხუა<sup>9</sup> ბნედა და ეშმაკეულება, არამედ შენთა სიბოროტეთა ჰსცუალებ კეთილად. იგი ცოლნი მისნი, ყოველთა მეზობელთა მათთა არწმუნებდეს და სიძუად და გემოვნებად აღძრვდეს. მუნ არღარავინ იყო მართალ მორწმუნე და კეთილ მოძღუარნი და იგი ბოროტი ადვლს ჰსჯულს<sup>10</sup> უდებდა, რომელს არს მუცელღ(მერ)-თობა, უძღებება, და მრუშება<sup>11</sup>. ეგე ვითარნი რაოდენნი უმეცარ იყუნენ, ვითარცა პირუტყუნი, მუჯას შეკრებენ<sup>12</sup> ბოროტად მსულელნი, რომელსა იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „გებალ, ამონ და ამაღეკ“.**

**თარგმანი:**

გებალ აბრაჰამის თესლისაგან იყო და ოდეს სარრა მოკუდა, აბრაამ<sup>13</sup> ხარჭა ისუა, რომელსა ეწოდა ქეტურა, მისგან მადიამ იშუა და მისის თესლისაგან გამოვიდა გებალ, რომელსა თესლნიცა ფრად ბოროტ იყუნეს, ღ(მრ)თისაგან განშორებულნი. ხოლო ამონ ღოთის უმრწემესი ქალის ძე იყო და იგიცა ბნელის ცოდვს შული იყო<sup>14</sup>. და ამაღეკ ესავის ძისწული იყო, ყოველთა ჰსჯულის<sup>15</sup> გარდამავალთა და ღ(მრ)თისმბრძოლთა თესლნი შეიერთნენ<sup>16</sup>, ამისთვისცა ახსენებს:

**წინასწარმეტყუელისა: „და უცხო თესლთა დამკედრებულთა თანა ტვროსისთა“.**

**თარგმანი:**

ყოველსაუშ შეკრებს აქა, რომელნი ცოდვსშულნი, ანუ მამის წყევათა ქუშმე მყოფი, ანუ ღ(მრ)თისაგან განფრდილნი არიან. რამეთუ უცხოთესლნი და ტვროსელნი ძუწლსა<sup>17</sup> ჰსჯულსა<sup>18</sup> წინა-ადუდგებოდენ და აქაცა მათი უკეთურება განაგრძოვნ, ხოლო ტვროსელთა, უფალი ჩუწნი სახარებასა შინა ახსენებს: „უკუეთუმცა ტვროსსა და სიდონსა ჰქმნილ<sup>19</sup> იყო ძალი ესე, კეთილადმცა ჰგიან“. მოჰმადისი<sup>20</sup> ვერცა ძალი იხილეს და ვერცა სასწაული, თვნიერ ბოროტებისა<sup>21</sup>, და შეუდგენ გზათა მისთა და ქადაგებასა მისსა, ყოველნივე იხილე რასა იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „ასურცა მოსრულ იყო მათ თანა და ექმნეს თანა-შემწე ძეთა მათ ღოთისთა“.**

**თარგმანი:**

ძენი ღოთისნი უწინარეს მოვიდნენ მაჰმადის<sup>22</sup> თანა და ოდესცა განისმა ჰამბავი, იტყვს, ასურცა შემწე ექმნაო, ქამ რომელი დაჰსწყია<sup>23</sup> ნოემ, ასურ ქამის თესლისაგან იყო ნებროთის ძე, ამან აღაშენა ასურასტანი, ხოლო ასურცა მოსრულ იყო შემწედ ძეთა ღოთისთაო. ამა ას-

1 მაჰმადი CD.

2 მოზღაპრე BD.

3 ოდესცა D.

4 ოდესცა CD.

5 ანგელოსი CD.

6 სტუმრად BCD.

7 მანოემ B.

8 ზირაქმა B.

9 შეემთხვა C, შეემთხვია D.

10 ჰსჯულსა B, სჯულს C, სჯულსა D.

11 მემრუშება CD.

12 შეკრებენ B, შეკრებენ C.

13 აბრაჰამმან CD.

14 და ამაღეკ ესავის ძისწული იყო – B.

15 სჯულის D.

16 შეერთნენ B.

17 ძუწლს B.

18 სჯულსავე D.

19 ქმნილ CD.

20 მაჰმადისი D.

21 ბოროტისა BD.

22 მოჰმადის BC.

23 დასწყია – BC.

ურს სერგიოსს იტყვს, რომელი ასურასტანით იყო<sup>1</sup>. თესლისგან ქამისა მწუალებელი არიანოზთა საცთურისა, რომლისა შემწეობითა განძლიერდენ<sup>2</sup>.

ესე სერგიოს სახელით ოდენ ქრისტიანე<sup>3</sup> და სახით სამღუდელო, ხოლო საქმით სატანის<sup>4</sup> მსგავსი<sup>5</sup>, რომლისათვის ჰბრძანებს<sup>6</sup> წმიდა სახარება, „შემოსილ არიან სამოსლითა ცხოვართათა, ხოლო შინაგან მტაცებელ არიან“, ხოლო კაცთა სახილუშლად კეთილად მოწესედ სახელდებოდა. და რათამცა პატრიარხისა ხარისხთა აღუდეს, ხოლო ღ(მერ)თმან რომელ არა ინება მკვეცისა მწყემს ყოფად, საქმისა, რომლისათვისმე კეისრისა<sup>7</sup> მწყრალობით<sup>8</sup> წარმოვიდა და მოიწია მოჰამადის<sup>9</sup> თანა, რა მოვიდა, იხილა მოჰამადი<sup>10</sup>, არა რა კეთილი ეპოებოდა და არცა ჰსწავლულება<sup>11</sup>, არცადა პატიოსნება, არცა სიწმიდე, არამედ უსწავლელ ბნელიან და მძსიძავ, და ბოროტისმოქმედ იყო, ზღაპრისმეტყუელ, და არცა თვით უწყოდა, რასა იტყოდა. ოდეს ესე იხილა, შეშფოთნა და განიზრახვლა თავისა თვისისასა, თუცა რადმე ჰყოს და იტყოდა ჰამბავნი მომესმეს<sup>12</sup> ამისი, დაუტყვე კეისარი და მოყვასნი ჩემნი და აწ რადმე ვჰყო, დავადგრე ამასთანა არა რადსა<sup>13</sup> მეცნიერ არს, ჰკელ და მტყუვარ არს, და უკეთუ შევიტყვე განქიქებული მტერთა იხილონ, მეკიცხვდენ, სახელი ჩემი ცუდად წარჰხდეს<sup>14</sup>, ამისთ(უ)ს რამეთუ საქმენი ჩემნი ყოველთა წინაშე საანჯმნო<sup>15</sup> იქმნეს, სირცხული ვიდრე იზრახა. მუნვე დადგრომისა<sup>16</sup> მრჩეველი, დადგეს, რათა მასთანა და დაუწყონ ჰსწავლად<sup>17</sup> და უწოდეს სახელად ქაბილადლბარ<sup>18</sup> სიერგიოზისა<sup>19</sup>.

### წინასწარმეტყუელისა: „თანაშემწე ექმნეს ძეთა მათ ღოთისთა“.

#### თარგმანი:

მან დაუწყო ყოველთა მოჰამადიანთა<sup>20</sup> და ყოველთა შემდგომთა მისთა და კრებულთა. და ეტყოდა მაჰმადი<sup>21</sup> წინასწარმეტყუელი ღ(მრ)თისა არს და არა ჯერ არს, რათა მარადის იგი ქადაგებდეს, მას ანგელოზი<sup>22</sup> ეტყვს და იგი მე მიბრძანებს და მე თქუენ გიქადაგებ. მან დაუწყო ქადაგება და ჰსწავლა<sup>23</sup>.

განაფინა ჰამბავი ამისი, ვითარმედ ესეთი მღუდელი ქრისტიანეთა<sup>24</sup> სერგიოს<sup>25</sup>, მოწაფე ექმნა მოჰამადის<sup>26</sup> და უპირეს იქმნა საცთური და მრავალმან ერმან მიიზიდა მიდრეკად, ვითარცა იტყვს ფსალმუნი: „კედელსა მიდრეკილსა და ღობესა დატყენებულსა“, ხოლო ვინადგან<sup>27</sup> ბილწმა სერგიოს დააჯერა გუელი მოჰამადის<sup>28</sup> თანა ყოფასა<sup>29</sup>, შემზადნა ორნი წიგნნი, ერთი თვით იდუმალ დაწერა<sup>30</sup> ვითარ ენება და ჰმეენოდა<sup>31</sup> საძაგელთა ჰჯუელთა<sup>32</sup> მათთა, და მეორე

<sup>1</sup> იყო B.  
<sup>2</sup> განძლიერდა B.  
<sup>3</sup> ქრისტიანი CD.  
<sup>4</sup> სატანას CD.  
<sup>5</sup> მსგავსი CD.  
<sup>6</sup> ბრძანებს CD.  
<sup>7</sup> კეისრის B.  
<sup>8</sup> შემოწყრომითა CD.  
<sup>9</sup> მოჰამადისა B, მაჰმადის CD.  
<sup>10</sup> მოჰამადი B, მაჰმადი CD.  
<sup>11</sup> სწავლულება C.  
<sup>12</sup> მომესმნეს BD.  
<sup>13</sup> რასა C.  
<sup>14</sup> წარხდეს BCD.  
<sup>15</sup> საანჯმნო B.  
<sup>16</sup> დადგრომის B.  
<sup>17</sup> სწავლად BC.  
<sup>18</sup> ქაბალ აღლბარ B, ქაბილადლბარ CD.  
<sup>19</sup> სერგიოს B, სერგიოზისა CD.  
<sup>20</sup> მოჰამადიანთა B, მაჰმადიანთა CD.  
<sup>21</sup> მაჰმადი B, მოჰმადი C, მაჰმადი D.  
<sup>22</sup> ანგელოზი D.  
<sup>23</sup> სწავლა CD.  
<sup>24</sup> ქრისტიანეთა C.  
<sup>25</sup> სერგიოზ CD.  
<sup>26</sup> მაჰმადის B, მაჰმადს CD.  
<sup>27</sup> ვინადგან B, ვინადთგან CD.  
<sup>28</sup> მაჰმადისა BD, მოხმადის C.  
<sup>29</sup> ჰყოფასა D.  
<sup>30</sup> დასწერა D.  
<sup>31</sup> მეენოდა CD.  
<sup>32</sup> ჰსჯუელთა B, სჯუელთა CD.

ქარტა უწერელი, და ორნივე მსგავსად<sup>1</sup> ჰქმნა და შეკრა. განაზრახა დიაკონი თუსი და მისცა დაწერილი წიგნი იგი და რვა დღეთა ნუზლი და ეფუცა ფიცითა საშინელითა, უკეთუ ჰყოს თქმულისამებრ<sup>2</sup> მისისა მეფობა მიანიჭოს. და დიაკონიცა აფუცა, რათა არავის უთხრას ხვაში-ადი მისი. და ჰყოს, რაცა უთხრას, ხოლო ოდეს მოიმტკიცა ყრმა იგი, ჰშთასუა<sup>3</sup> ორმოსა ერთსა უკუ<sup>4</sup> დრმასა და მისცა რვა<sup>5</sup> დღის<sup>6</sup> ნუზლი და დაწერილი წიგნაკი<sup>7</sup> მისი და ამცნო, ოდეს თოკითა სხუა წიგნი ჩამოუტეო იგი მოჰსენ<sup>8</sup> და ესე შეაბიო, და თუთ აღიღო უწერელი იგი ქარტა ჳელთა და მოუწოდა ერსა და აჩუენა ქარტა იგი, და ჰრქუა: ძმანო საყუარელნო და კეთილის ჰსჯულისანო<sup>9</sup>, მოსე იყო წინასწარმეტყუელი და ზეცით თავრათი მოვიდა და<sup>10</sup> მით<sup>11</sup> უკუ<sup>12</sup> სდებდა<sup>13</sup> სჯულსა<sup>14</sup>, ეგრეთუ დაუთის ზაბური და ისას ინჯილი. აწე, ვინათგან<sup>15</sup> წინასწარმეტყუელი ჩუწნი ყოველთა უკანასკნელი და უდიდესი არს, ანგელოსი<sup>16</sup> რა ეწუწნების სიხარულით ცნობა მიღებული იქმნების და ყოველთა ღ(მრ)თის ჰბრძანებათა<sup>17</sup> ვერ გვიქადაგებს დაუხსოვნელობისა მიერ. მოვედით ქარტა ესე ორმოსა ამას<sup>18</sup> შინა ჰშთავკიდნეთ<sup>19</sup> და პირთა<sup>20</sup> ზედან დაგჰბეჭდნეთ<sup>21</sup> და რვათა დღეთა ვილოცნეთ<sup>22</sup> და ღ(მერ)თსა ვევედრნეთ და სასწაულითა ამა ჩუწნისა მოციქულისათა, რაცა ღ(მერ)თსა ენებოს, დაგჰწეროს და წმიდასა ამას უბოძოს.

დაამტკიცეს<sup>23</sup> ყოველთა სიტყუა ესე და დაბეჭდეს ორმოსა პირი, მოჰსენა<sup>24</sup> დიაკონმან<sup>25</sup> ქარტა იგი და შეაბა დაწერილი წიგნაკი იგი<sup>26</sup>, რომელსა კურანს<sup>27</sup> ეძახიან. მერუწსა დღესა ახსნეს ბეჭედი ორმოსა მას და ამოიღეს<sup>28</sup> ქარტა დაწერილი, იწყეს სიხარული დიდი<sup>29</sup> და განცხრომა. განიზრახა სერგიოს შემსგავსებული<sup>30</sup> თუსი და ჰსთქუა<sup>31</sup> უკეთუმცა დიაკონი<sup>32</sup> აღმოვიყუანო, მე ვინ მომცემს მეფობას, რომელ მე მას მივსცე<sup>33</sup> და საიდუმლო ესე განცხადნეს<sup>34</sup>, განვიქიქები,<sup>35</sup> უთხრა ყოველთა ერთა, ორმო ესე წმიდა არს სავსე ანგელოსთა, ნუ უკუ არა წმიდათაგანი<sup>36</sup> რადმე ჰშთაიჭრეს<sup>37</sup> და შეიბილწოს, უმჯობეს არს, რათა ქუთა აღმოვაგსოთ. ესე რა ესმა ერთა მათ აღადებულთა, მყის აღმოავსეს ქუთა და დიაკონი სამეფო განგაღეს.

1 მსგავსად B.

2 თქმულისამებრ CD.

3 შთასუა CD.

4 უკუ – CD.

5 რვის BC.

6 დღისა B.

7 წიგნაკი + იგი CD.

8 მოსენ BD.

9 სჯულისანო CD.

10 და] – B

11 მით] – B

12 უკუ – BCD.

13 სდებდა CD.

14 სჯულსა CD.

15 ვინათგან BCD.

16 ანგელოზი C.

17 ბრძანებათა CD.

18 ამას ორმოსა B.

19 ჰშთავკიდნეთ B.

20 პირთა B.

21 დაგჰბეჭდეთ B, დაგჰბეჭდნეთ CD.

22 ვილოცოთ B.

23 დაუმტკიცეს B.

24 მოსენა BC.

25 მოჰსენა დიაკონმან] ხოლო დიაკონმან მან მოსენა D.

26 იგი] – D.

27 კურანსა CD.

28 მოიღეს CD.

29 დიდი] – B.

30 შემსგავსებული CD.

31 თქვა CD.

32 დიაკონი იგი B.

33 მივცე C.

34 გამიცხადნეს B.

35 განვიქიქები B.

36 წმიდათაგან B.

37 შთაიჭრეს C, შთაიჭრეს D.



განითქუა ჰამბავი, ზეცით წიგნი მოვიდაო და უძვირესი საცთური განმრავლდა ასურასტანელის სერგიოსის<sup>1</sup> მიერ. ამისთვის იტყვს: „ექმეს შემწვედ ძეთა მათ ლოთისთა“. ძენი ლოთისნი<sup>2</sup>, ძენი მრუშებისანი, ძენი მოწაფენი მაჰხმადისანი<sup>3</sup>, რომელნი იყუნეს მოაბელნი და ამონელნი, რომელთა სახელები ესე არს, ხუთთა მათ გარდა, რომელნი უწინ ვახსენენ: საჰად, სუჰიდ, ბეიდა, თალსთ, ზუბეიდ, აბდურაჰმან და მავია, რომელი იყო მეგობარი აღისა, ამა მავიასაგან<sup>4</sup> იშუა იმზითი, რომელმან მოსრა ჰასან და უსეინ<sup>5</sup> ცოლისათვს უსეინისა, რომელსა ეტრფივლა და შერთუა ენება მისი. ესენი იყუნეს ლოთის ძეთაგანი. უკუეთუმცა ასურასტანელი სერგიოს არა შესწეოდა მათ, არა რა ძალ ედუათ საქმისა რასამე<sup>6</sup> ჰქმნა, უეჭუელად ძენი ლოთისნი<sup>7</sup>, რამეთუ ცოდუათაცა ლოთის ძეთა შეეწევიან, არათუ მსგავსად<sup>8</sup> ლოთისსა, რამეთუ იგი მთავარ<sup>9</sup> იყო და არა ცან, რა იგი ჰქმნა<sup>10</sup>, ხოლო ესენი დუნოსა განეკრძალებიან და ცოდუათა არა პრიდებენ<sup>11</sup> და ეგრე იტყვან, ვითარმედ დედა ჰანი<sup>12</sup>, ასული დაი და სიდედრი ამათი არა ჯერ არსო შერთუა, ხოლო სხუათა არა რა. უკეთუ სხუანი დაფარულ არიან მათ შინა, ესე ხოლო საანჯმნო<sup>13</sup> არს, რომელი წმიდამან იოანე ნათლისმცემელმან განჰკუჭთა<sup>14</sup>: „არა ჯერ არს ძმის ცოლი ძმისათვის“, ხოლო მათ რომელსა ძმა მოუკვდეს, მეყუსეულად მისს ცოლთან იქორწინებენ და სხუა ნათესავნი მამის ძმისწულნი და დედის ძმისწულნი არა რა იციან ვითარცა ძაღლთა. მითვსცა წყევასა ქუეშე შეასმენს და იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „იყუნენ იგინი ვითარცა მადიამი და სისარა“.**

**თარგმანი:**

ჰნებავს წინასწარმეტყუელსა მოსრუა მათი და შეასმენს ღ(მერ)თსა ბოროტებასა ამის წილ და ღ(მერ)თსა, ვითარცა უამთა მათ პირუფლთა ჰქმენ მადიამელთა და მთავართა მათთა სისარასა ზედა, რომელთა ჰამბავთა მათთა ყოველთა, საღ(მრ)თო წერილნი მოგვითხრობს, ეგრეთუჲ ჰყუნენ<sup>15</sup> ესენიცა და ამაღლებასა მათსა დაამხუენ ვითარ სისარა ეტლით გარდამოსრული შეივლტოდა უნდოსა დედაკაცისა კარვად და მან განაწონა მანა კარვისა ყურთა მისთა, ეგრეთუჲ დაამხუენ მეფობა და ძლიერება მათი:

**წინასწარმეტყუელისა: „ვითარცა იაბი ხევისა მას კიშონისასა, მოისრნეს იგინი აენდორს შ(ინ)ა“.**

**თარგმანი:**

მსგავსად მათსა, არა ჰნებავს ერთისაცა ამათი განრინება, არამედ სრულად მოოხრებასა ითხოვს უფლისაგან, არცა ერთისა ჰნებავს კეთილად-ყოფა, არამედ წარწყმედა სრულად, ჰხედავა, არა რასა მათსა საქმესა დაუტევებს, არამედ გამოწულილვით წარმოიტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „და იქმნეს<sup>16</sup> იგინი, ვითარცა სკორე ქუჭყანისა“.**

**თარგმანი:**

ესე მაჰხმადი<sup>17</sup> განისმა ყოველთა ადგილთა და შეკრბა ერი მრავალი, არამედ ზემოჰხსენებულნი<sup>18</sup> მისნი მოწაფენი და სერგიოს ხვაშიადთა მისთა მფარულნი იყუნეს და მრავლად ისიძოდეს, რამეთუ მოძღუარიცა მათი ფრიად მსიძავი იყო და გემოთმოყუარებითა განამრავლა ერი უცები.

სამეოცდასამისა წლისა იყო მოხუცებული მაჰხმადი<sup>19</sup>, არმედ უმეტესად მატა არა მადლსა, ა(რამე)დ სიძვასა. იყო ჰურიან ერთი, რომელსა ჰყუა ასული ჰშუშნიერი, თუალაგნა მას მოაჰამ-

<sup>1</sup> სერგიოსისა B.

<sup>2</sup> ლოთისანი B.

<sup>3</sup> მახმადისანი B, მოჰმადისნი C, მაჰმადისნი D.

<sup>4</sup> მავასაგან BC.

<sup>5</sup> უსეინ B.

<sup>6</sup> რისამე B.

<sup>7</sup> ლოთისანი B.

<sup>8</sup> მსგავსად B.

<sup>9</sup> მთვრალ – მოგვიანო ხელით ფანქრით არის ჩასწორებული D.

<sup>10</sup> ქმნა CD.

<sup>11</sup> რიდებენ CD.

<sup>12</sup> ანუ D.

<sup>13</sup> საანჯმნო B.

<sup>14</sup> განკუჭთა C.

<sup>15</sup> ჰყუნა B.

<sup>16</sup> იქმნეს CD.

<sup>17</sup> მახმადი B, მოხმადი C, მაჰმადი D.

<sup>18</sup> ზემოხსენებულნი BD.

<sup>19</sup> მაჰმადი CD.

ად<sup>1</sup> და დაიწყო ტრფიალებად<sup>2</sup>, ხოლო ქალმან მან მისცა პაემანი ღამისა მის და ეტყოდა, ოდეს დაღამდეს, მოვედ აქა და თუთ შევიდა კაცთა სასკორე სახლთა შინა, რომელი იყო მას შინა, ორმოსა პირი განუფართოვა და მცირედ ჩალა რამე<sup>3</sup> მოჰფინა. ღამე რა მოვიდა, მაჰმადი<sup>4</sup> გამოვიდა. ქალმან მან ესრეთ ჰრქუა, სახლთა ჩემთა სტუმარნი არიან, ჰსცნობენ და განვიკიცხები, მანდ მაგა<sup>5</sup> სახლთა შევედ, მეცა მანდ მოვალ და განვიხაროთ<sup>6</sup>. შევიდა უბადრუკი მახმადი<sup>7</sup> მუნ და ჰშთაიჭრა ორმოსა მას სკორითა საგისისა და შიგან დაიშთო. აწდა მუნ არს, ვიდრე აღსასრულამდე.

ხოლო მოწაფენი მისნი გარე ჰსდგენ<sup>8</sup> და ელოდენ მოძღუარსა, რათა სიძეს ნება აღასრულოს. ვითარ განთენა, ქალსა გამოხადეს<sup>9</sup>. ქალმან თუალთა ხახუსა წვენი იცხო, რეცა მტირალი იყო. ჰკითხეს მათ მოძღუარი მათი, ხოლო ქალმან მან თუალცრემლიანმან ეგრეთ უთხრა, ვიდრე ქათმისა ხმობადმდე ჩემთან იშუჭბდა. მოვიდენ ანგელოსნი, ფრიადი რამე იუბნეს რიჟურაჟოდენ, აქლემთა აღსუჭს და ზეცად აღიტაცეს, ხოლო მე შეწუხებული ვჰსტიროდი მარტო დატყვებისათუს და მის წმიდისა განშორებისათუს, ხოლო მან შემობრალა და გამოულო აქლემსა მას ვეგი და მომცა და ეგრე მითხრა: ჩემ მიერ გჰკონდინ, ვიდრე შენცა ჩემთანა მოგხადო და უჩუჭნებდა ვეგსა ძუჭლსა რასამე აქლემისა შენახულსა, ხოლო ესე ყოველივე ჰსცნეს მოწაფეთა მისთა, არამედ არღარა გამოჰსთქუეს<sup>10</sup> ერისა მისთუს და ვეგი იგი დაჰკიდეს საშუაღ მიზგითსა მათსა და ესრეთ ჰსთქუეს, ჩუჭნ ვიხილეთ ამადლებულიო და ლოდი ერთი უკუჭყორესა<sup>11</sup> რასამე ზედა დადგეს. მას ლოდსა ზედა დადგა, ოდესცა ამადლდა ზეცად ლოდი ესე თანა ჰყუჭბოდო, რა მოაჰმად<sup>12</sup> იხილა, ვითარცა ლოდი მისდევდა, მას შერისხა და ჩამოვარდა, და ჰაერთა შინა დადგაო, არამედ ჩუჭნ ქუჭშე ქეთა აღმოვაგვეთ, ნუთუ მიდგომილი დედაკაცი მოვიდეს, იხილოს, შეეშინოს და შუღი მოაფნოსო. და ესრეთ საცთური განჰფინეს<sup>13</sup>, ხოლო რომელნიმე იტყვნ, ზეცად ამადლდა ღ(მერ)თთანა, და ყოველი დიდება თუსი აჩუჭნაო, ვაშლი მისცაო და კუაღად ჩამოვიდაო, მოკუდა და ქაბას დამარხესო. ამისთუსცა ჰსკორედ<sup>14</sup> ჰსთქუა<sup>15</sup> წინასწარმეტყუელმან, რამეთუ აღსასრული მისი, სკორესა შინა იქმნა, და მერმე იტყვნ:

**წინასწარმეტყუელისა: „დასხენ მთავარნი მათნი, ვითარცა ორებ და ზიბ და ზებეე და სალმანა და ყოველნი მთავარნი მათნი“.**

**თარგმანი:**

ესე ყოველნივე უცხო თესლთა მეფენი და მთავარნი იყუნეს, რომელთა მიერ იქმნება<sup>16</sup>, ყოველი უკეთურება და ბორბონი ისრაილთათუს, რ(ომე)ლნი ღ(მერ)თ(მან) წარჰსწყმიდნა<sup>17</sup> მცირითგან<sup>18</sup> ვიდრე დიდადმე<sup>19</sup>, რომელსა მოგვითხრობს საღ(მრ)თო წერილი, ამისთუს ჰსთქუა<sup>20</sup> პირუჭლად ჰყუჭნ იგინი, ვითარცა მაღიაში და სისარა, ვინათგან<sup>21</sup> შეურაცხთა მიერ, ვითარცა მაღიაში და სისარაო, მანა განეწონა სისარასა, და ეტლთა მჯღომელი დაემხუა<sup>22</sup>, ესრეთ მჯღომელი დაემხუა, ესრეთ შეურაცხება ჰნებაეს წინასწარმეტყუელსა, ამისთუს თანა წართავს, დაჰსხენ<sup>23</sup> მთავარნი მათნი, ვითარცა ორებ, ზიბ და ზებეე, ესე იგი არს, პირუჭლად მოსარ და მოას-

1 მოჰმედ B, მოჰმად C, მაჰმად D.  
2 ტრფიალებად + და ლიქნად CD.  
3 რამე CD.  
4 მახმადი B, მაჰმადი CD.  
5 მაგას + უკუჭ CD.  
6 განვიხაროთ B.  
7 მაჰმადი CD.  
8 დგენ CD.  
9 გამოხადეს ქალსა CD.  
10 გამოთქუეს C.  
11 ყორესა CD.  
12 მოჰმად C, მაჰმად D.  
13 განფინეს C.  
14 სკორედ BCD.  
15 სთქვა D.  
16 იქმნებო BC, იქმნებოდა D.  
17 წარსწყმიდნა B, წარწყმიდნა D.  
18 მცირიდგან D.  
19 დიდადმე C, დიდადმე D.  
20 თქვა D.  
21 ვინადგან C.  
22 დაემხუა – ესრეთ მჯღომელი დაემხუა CD.  
23 დასხენ BC.

რულე და უკანასკნელ ჯოჯოხეთად დასხნეო ყ(ოველ)ნი მეფენი და მთავარნი მათნიო, რომელ-  
თათუს იტყვს:

**წინასწარმეტყველისა: „რომელთა ჰსთქუეს<sup>1</sup>, დაეიმკვიდროთ თუსად სიწმიდე ღ(მრ)თისა“.**

**თარგმანი:**

სიწმიდედ ღ(მერ)თისად იტყვს პირუშლად ტაძართა კორცთასა, რომელ განჰსწმიდნა<sup>2</sup>  
ღ(მერ)თ(მა)ნ სამკედრებელად თუსად, წმიდათა მღუდელთა, პატროსანთა მონაზონთა, უხრწნელ-  
თა ქალწულთა, კეთილთა ჭაბუკთა, უბიწოთა ყრმათა, რომელნი მათთგანი ეურჩებოდა მოსრნეს  
და სხუანი ტყუეს ჰყუნეს, რომელიმე განჰხრწნეს<sup>3</sup> და თუსად დაიმკვიდრეს, და მერმე ეკლესია-  
თათუს<sup>4</sup> იტყვს, სოლომონის ტაძართა, სოფია წმიდათა, ალექსანდრიათა, და ანტიოქიათა, და  
მრავალთა სხუათა ურიცხუთა, რომელნი მიზგითად ჰქონან წმიდანი სამსახურებელნი და წმიდა-  
წმიდათანი, თუსად სამსახურებელად ჰქონან და წმიდა იერუსალიმი, ბეთლემი, სინა და მთაწმი-  
და, და ხარკსა ქუშუე არიან და სხუანი, სადა<sup>5</sup> განრინებულ არიან, მათსაცა იტყვან, იგიცა ჩუშნ  
დაეიმკვიდროთო, ამის მხილუშლთა შეწუხებულნი იტყვს:

**წინასწარმეტყველისა: „ღმერთო ჩუშნო, ჰყუშნ იგინი ვითარცა ურმის თუალი“.**

**თარგმანი:**

ვევარების ღ(მერ)თსა და ითხოვს მათთუს თავქუშქცევასა, ვითარცა იქცევის ურმის თუალი  
წუმპეთა ზედა გზათა და ურემი<sup>6</sup> მისი სავსე არს ტვირთითა, ვერე გარდააქციე სიმაღლე მათი  
სიღრმედ დასამკობელად და სიმიდრე მათი სიგლახაკედ და ზურგნი მათნი აღავსენ ტვრითთა  
მძიმითა და ჭირითა ფიცხელითა. ენანი მათნი დაუბენ, სიბრძენი მათნი შეურინენ, რათა იქმნენ  
ვითარცა ურმის თუალი, რომელმან არა რა უწყის<sup>7</sup> თვნიერ გორვისა, ჭრიალისა და უძალოებისა  
კიდე დაუბრუნე ძლიერება მათი, რათა ვერღარა ჰკლექწიფოსთ<sup>8</sup> თავით თუსით სვლა და გორვით  
ჰრბოდენ<sup>9</sup> ნუზლთა ზიდუად მონათა შენთათუს და ჭრტინვიდენ და არავის ესმოდეს ვედრება მათი,  
ვითარცა ჭრიალი ურმისად შერაცხონ, რათა ვერღარა იქადოდენ, ყოველნივე კეთილნი ბოროტად  
შეეცუალნეს და დღე ღამედ, ვითარცა მეგუპტელთა. ღ(მერ)თო ჩემო, მოიძაგენ იგინი, ღ(მერ)თო  
ჩემო, ნურღარა სულგრძელებ მათ ზედა, ღ(მერ)თო ჩემო, აღჰსოცენ<sup>10</sup> იგინი, რომელსა შეჰსძინებს<sup>11</sup>:

**წინასწარმეტყველისა: „და ვითარცა<sup>12</sup> ლელწამი<sup>13</sup> წინაშე პირსა ქარისასა“.**

**თარგმანი:**

ვითარცა ლელწამსა<sup>14</sup> რა ქარნი სასტიკნი ეკუთნენ და მიმოახეთქებდეს და იტაცებდეს  
განუსწმენებლად შემუსრნეს, და მიაქუნდეს ადგილითი ადგილად, და არავინ იყოს განმარინებელ  
მისსა, ვერეთუჱ ითხოვს წ(ინას)წ(არმეტ)ყ(უშ)ლი მათთუს, რათა ყოველნივე გზად წარმავალნი  
ლაღვიდენ და აჭირვებდენ და არავინ იყოს მძსნელ<sup>15</sup> მათდა, რამეთუ იგინიცა უწყალონი არიან,  
და ოდეს იხილიან კაცნი შეიწრებულნი, არა რა მოწყალება ჰქმნიან<sup>16</sup>, უკეთუ ქრთამი<sup>17</sup> არა  
მიიდიან და თუმცა შიში არავისგან აქუნ, არცა პატივი მიაპყრიან.

იტყვს უფალი: „ჩემი არს შურისგება<sup>18</sup> და მე მივაგო“, ხოლო იგინი არა უფალსა აცხადებენ<sup>19</sup>,  
თვთ შურისმგებელ არიან და უკეთუმცა მტერმან დაგება მოინება, უმზირიან, ვითარცა გუშლი და  
რაჟამს დრო იცის, შეუნდვის, არამედ სრულიად აღმოფხურის.

1 თქვეს BD.

2 განწმიდნა CD.

3 განხრწნეს BCD.

4 ეკლესიათათ(ვი)ს C.

5 სად D.

6 ურმისა B.

7 უწყის B.

8 ჰკლექწიფოს B.

9 რბოდენ D.

10 ავოცენ CD.

11 შესძინებს BCD.

12 ვითარცა] – B.

13 ლერწამი CD.

14 ლერწამსა CD.

15 მძსნელ B

16 ქმნიან D.

17 ქმარი B. გადახაზულია გადამწერის მიერვე

18 იტყვს უფალი: “ჩემი არს შურისგება და მე მივაგო” იტყვს უფალი ჩვენი “არა შურისგება და მე მივაგო” D.

19 აცხადებენ CD.

ჰანგარ<sup>1</sup> არიან, რომელთა მსგავსნი არა იქმნების თვისსაუწ და მამბნელებელსა წინაკსა შინა უწერიათ, არა ვახშისა აღდგინებასა<sup>2</sup> აღება, რამეთუ<sup>3</sup> ესენი არა მხოლოდ ვახშს აიღებენ, გლახაკთაცა ტუნთა გამოსწოვნად<sup>4</sup> არა ჰრიდებენ<sup>5</sup>, თუმცა სარგებელი რადმე ჰპოვეს.

მტყუვარ<sup>6</sup> არიან და მათსა მომაცდუნებელსა<sup>7</sup> წერილთა<sup>8</sup> შინა უწერიათ, თუცა ტყუილით განერა სიკუდილსა და სიბოროტესა, გინა გლახაკობისაგან მდიდარ იქმნა, რომლისათვისცა ესმარა ჰსთქუა ტყუილად<sup>9</sup>.

უკეთუ ქრისტეანე, ანუ ჰურია და სხუა ჰსჯულნი<sup>10</sup>, ანუ მტერნი მათნი ტყუილითა მოაცთუნეს<sup>11</sup>, ანუ მოკლეს<sup>12</sup>, ანუ პატიმარჰყუეს, ანუ აიალაფეს ტყუილი მას ჟამსა მადლად შეურაცხიეს, ეგრეთუწ ფიცისათვის ჰქადაგებს<sup>13</sup> კაცთა მოტყუეებისა<sup>14</sup> და მტერთა დაცემისათვის: არა ბოროტ არს, ა(რამედ) მადლიცა ტყუილი ფიცი. ჰე, რასა იტყვს წ(ინას)წ(არმეტ)ყ(უწ)ლი დავით, „რომელი ეფუცოს მოყუასსა თვისსა და არა ეცრუვოს, და ვერცხლი<sup>15</sup> მისი არა მიჰსცეს<sup>16</sup> აღნადგინებად და ქრთამი უბრალოსა ზედა არა მოიღოს, იგი არა იძრას<sup>17</sup> უკუნისამდე“; ხოლო წმიდასა სახარება არცა მართალსა ზედა შეგუნდობს ფიცთა: „ნუ ჰფიცავ<sup>18</sup>, არამედ იყავნ ფიცი შენი<sup>19</sup> ჰე ჰეი<sup>20</sup> და არა არა, რა[თა] არა ორგულებასა შინა<sup>21</sup> შთაცუვეთო<sup>22</sup>“ და ბილწი იგი შეუნდობს ჰცთუნებისათვის<sup>23</sup> კაცთა ცრუ-ფიცობასა<sup>24</sup>, ამისთვის იტყვს:

**წინასწარმეტყუწლისა: „ვითარცა ცეცხლმან რა მოჰსწუნის მადრანი“.**  
**თარგმანი:**

ყოველივე ცრუ მფიცავი<sup>25</sup> და მტყუვარი თანამდებ არს ცეცხლით დაწუასა და ჯოჯოხეთსა დამკვიდრებასა, ამისთვის იტყვს ცეცხლით მოწუასა მათსა<sup>26</sup> და ითხოვს დ(მრთ)ისაგან წინასწარმეტყუწლი სრულიად განქარვებასა, ყოველითა ჰჯულითა<sup>27</sup> მათსა ზემოჰსხენებათა<sup>28</sup> შინა. ნაკლულ არს მოძღურება მათი. ადამისთვის იტყვს, ვითარმედ სამოთხესა შინა ხორბალი ჰჰამო, და მისთვის გამოვარდაო, და ოდეს ჰჰამო, მუცელი განუსიენაო<sup>29</sup>, რამეთუ უკანით განსავალი არა ჰქონდაო, და რა შესჭირდა, დ(მერ)თ(მა)ნ შეიბრალო და უბრძანა ანგელოზსაო<sup>30</sup>, აჰა, მის ვაქის ხე, რომელ ჰსდგას სამოთხესა შინა, მოსტეხე რტო ერთი და ადამს უკანით მიუყრდენ და უკანით კარი განუსურტიე და განისუწნებსო. ვითარ ანგელოსმან ეგრეთ ჰყო და განისხვრიტა ადამ თითითა, დაინახა, არაწმიდება მოეცხო, არა უწყოდა, რა იყო და ბაგეთა მოიცხო, ულვაში გამოეხსა, და ღლიათა იცხო ბალანი, და ეგრეთუწ ავის გარეშემო ბალანი, ყოველივე მისგან იქმნა. მისთვის არს ულვაში ცოდუა და ჯერ არს აღკუწცა მისიო. რა ესე იქმნა, მან ხემან ტირილად იწყო, მე სამოთხისა წმიდა ხე ვიყავი და ადამის მიერ ურჩისა წავიბილწე, ხოლო დ(მერ)თ-

<sup>1</sup> ჰანგარნი B.  
<sup>2</sup> აღდგინებისა C, აღნადგინებისა D.  
<sup>3</sup> ხ(ოლო) D.  
<sup>4</sup> გამოსწოვნად BCD.  
<sup>5</sup> რიდებენ D.  
<sup>6</sup> მტყუვარ B.  
<sup>7</sup> მომაცდუნებელსა B, მომაცდუნებელსა CD.  
<sup>8</sup> წერილსა B.  
<sup>9</sup> ტყუილი CD.  
<sup>10</sup> სჯულნი CD.  
<sup>11</sup> მოაცდუნეს CD.  
<sup>12</sup> მოკლეს BD.  
<sup>13</sup> ჰქადაგებს + და CD.  
<sup>14</sup> მოტყუეების B.  
<sup>15</sup> ვეცხლი CD.  
<sup>16</sup> მისცეს CD.  
<sup>17</sup> იძიოს B.  
<sup>18</sup> ფუცავ CD.  
<sup>19</sup> იყავნ შენდა C.  
<sup>20</sup> ჰე BCD.  
<sup>21</sup> შინა] – B.  
<sup>22</sup> ჰშთაცუვეთო B, ჰშთაცუვეთო D.  
<sup>23</sup> ცთუნებისათვის BC.  
<sup>24</sup> ფიცებასა D.  
<sup>25</sup> ფიცავი B, მფუცავი C.  
<sup>26</sup> მათსა B.  
<sup>27</sup> ჰსჯულითა B, სჯულითა C.  
<sup>28</sup> ზემოჰსხენებათა CD.  
<sup>29</sup> განუსიენაო D.  
<sup>30</sup> ანგელოზსაო B, ანგელოზსაო D.

(მა)ნ უბრძანა, შენ ესეთს მადლს მოგცემ, ყოველი კაცი შენით კბილ ირეცხდესო, ამისთვისა მოჰახმადიანი<sup>1</sup> ეგვიპტით მოიღებენ მას ხისა ჰრტოთა<sup>2</sup> და დიდად მადლად შერაცხუენ მით კბილთა რეცხასა<sup>3</sup>. ესე ვითარი მოძღურება მრავალი აქუსთ ბილწთა მათ.

ხოლო ძუჭლთა ჰჯულთა<sup>4</sup> მიერ უპოვნიეს იდაყვთგან ჰველთა დაბანა და დაიბანენ თავსა პირსა და კბილსა, ყურსა, ჰველსა და ფერჰსა და ჰუჭვით ასოთაც გამოიბანენ და მერმე ილოცუენ დღივ ხუთთა ლოცუათა, თუმცა ლოცვით ლოცუადმდე, ანუ შარადად და განსავალით არა განვიდა, ანუ ჰუჭვით ბერუა და ყცოლაცა არა განჰქრა<sup>5</sup>, ანუ ცხურთა და კბილთა სისხლი არ ედინა, ანუ არ დაეძინა მითუჲ ილოცუენ, უკეთუ ერთი დაემთხუა, იგი მოიშლების და კ(უა-ლა)დ დაიბანენ. არიან მათგანნიცა, სისხლის დინებაჲმან არ მოუშალოს, არიან სხუანი უკეთუმიცა კალთა სამოსლისა დედაკაცისა მოხუდა კალთასა მისსა მოიშლების, ესე ვითარით არს განყოფილება მათი. ჰე, მოხმადიანნი<sup>6</sup>, უკეთუ ყცოლა და ჰუჭვით ბერუა კაცთა შეავინებს, რად სამოსელსაცა შენსა არა შეიცული, განგებრა და შენ შევინებულ იქმენ, ნიფხავთა შენთა დაემკვდრა, იგიცა შეიცუალე, და უკეთუ იტყუ, ქარი არს და ნიფხავსა არა ძალუძს შევინება, კბილთა და ყურთა შენთა რად ჰბან, უშორეს არს კბილი და თუალი, რა ცოდუა ჰქმნეს.

ოდეს მაჰხმადიანნი<sup>7</sup> ლოცუად განემზადებინ, მწუართა დაახუჭვენ<sup>8</sup> და უკანით დაიტენენ<sup>9</sup>, უკეთუ ჰსცნა და ჰკითხე, მოგიგებს სიტყუასა, ვითარ თუმცა ესე არა დავიტენო, ოდეს თავუანისცემად მიწასა დავემხო, მაჰხმადი<sup>10</sup> თავს მადგას და საძირკუჭლთა შიგან შთამხედავს, და დუძლს დამინახავს და ცოდუა არსო. ჰი, ბილწო, დასაცინელისა კიცხევისა ქადაგნო, ჰი, უკეთურებათა მომატყუებელნო და საძაგელუებისა აღმომანინებელნო, უკეთუ წმიდათაგან ვინმეა მაჰხმადი<sup>11</sup> შენი, შევინებულთა საძირკუჭლთა რად იმზირების, რასათუჲს აქა ქადაგებასა ზედა ვერ გულისჰმა გიყოფიეს, იგიცა ბილწ არს და ეშმაკი და ეშმაკთა ზიარი და მისთა და საქმეთა მსგავსთა სახილუჭლსა იხედუშბის, ამისათუჲს მეორედ იტყუჲს:

**წინასწარმეტყუელისა: „ვითარცა აღმან რა შეწუნის<sup>12</sup> მთანი, ეგრეთუჲ ჰსდევნე ნიავ ქართა შენითა“.**

#### **თარგმანი:**

ამა<sup>13</sup> ერისა დარწმუნებისათუჲს<sup>14</sup> სრულიად ჰნებაჲს წ(ინას)წ(არმეტ)ყ(უჭ)ლსა დ(მრ)თისასა, რათა ცეცხლმან შეჭამნეს მაჰხმადიანნი<sup>15</sup> და ადგილიცა მათი აღწბას, რამეთუ ყოველთა ბოროტთა უბოროტესთა და უძვირესთა საქმეთა იქმენ საძაგელი მათი მაქა მადინა, რომელ არს მათი მაჰხმადის<sup>16</sup> საყოფელი. მუნ თუ ვისმე ჰნებაჲს წარსლუა, ჰგონებენ, რამეთუ მუნ წარსლუთ ჰსცხონდენ<sup>17</sup>. უკეთუ მამაკაცმან მოინება წარსლუა და უცოლო არს, არა ჯერ არს ქალწულის წარსლუა, ა(რამედ) იქორწინოს და ეგრე წარვალს, და უკეთუ ცოლი ესეჲს, და ცოლსა არა ჰნებაჲს წარსლუა, სხუასთან იქორწინებს და თუცა დედაკაცი არა იყოს, კ(უა)ლად ქორწინისა ღონესა დაიდებს, ეგრეთუ უკეთუ დედაკაცი წარვიდა და ქმარი არ წარჰყუა, ანუ ქალწულია, ანუ ქურიგ, სხუასთან იქორწინებს და თუმცა ქმრის ცოლმან იქორწინა და ქმარი აქ დაჰშთა<sup>18</sup>, რომელმან ცოლი მისი შეირთო, ოდეს ცოლი მისი მოიყუანა, პირუჭლმან ქმარმან მიზდი უნდა მისცეს მეორეს ქმარს შრომისათუჲს, რამეთუ მისსა ცოლსა ჰმსახურა<sup>19</sup> და მასუჲს პირუჭლსა ქმარს დაეგების.

1 მოხმადიანნი B, მოჰმადიანი C, მახმადიანი D.

2 რტოთა BCD.

3 რეცხუასა B.

4 ჰხჯულთა B, სჯულთა CD.

5 განქრა B.

6 მაჰხმადიანნი B, მახმადიანნი CD.

7 მახმადიანნი BCD.

8 დახევენ D.

9 დაიტენენ D.

10 მახმადი B, მოჰმადი C, მაჰმადი D.

11 მახმადი B, მოჰმადი C, მაჰმადი D.

12 შეწუნის BCD.

13 აჰ B.

14 დარწმუნებისათ(ვის) C.

15 მახმადიანნი B, მაჰმადიანნი CD.

16 მახმადისა B, მაჰმადის CD.

17 ცხონდენ CD.

18 დაშთა CD.

19 მსახურა BD.

ჰხედავთა<sup>1</sup> მორწმუნენო, მათსა წმიდათა ადგილთა მოლოცუასა, ანუ მათსა სიწმიდით ჰცხოვრებასა<sup>2</sup>. თუ ვინმე იქმნა დედაკაცი მათ შინა<sup>3</sup> გარდასრული სიბერესა და არღარა ჰსთნავს<sup>4</sup> სიძუა, და სოფლისა ამის ჰშუშბა<sup>5</sup> გულისაგან განჰსლვა<sup>6</sup>, და ჰნებაგს მუნ ლოცუა, არა კაცთან იქორწინებს შიშისათუს სიძუსა, არამედ პირუტყუთანა, ანუ მამადთან იქორწინებს, რამეთუ მუნ უქორწინებელი ვერ წარუაღს, რამეთუ არა ჰნებაგს სიწმიდე, ამისათუს იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „რისხუთა შენითა შეადრწუნენ იგინი“.**

**თარგმანი:**

ჰხედავა<sup>7</sup>, ვითარ თანა-განმზრახად ექმნა ღ(მერ)თსა წ(ინას)წ(არმეტ)ყ(უწ)ლი შურისათუს მათისა, ნუ ახარებ, ნუ განგიმრავლებია, არამედ რისხუთა შენითა შეადრწუნენ იგინი, ამისთუს შეადრწუნე, რამეთუ ყოველთა სიბოროტეთა სავსე არიან იგინი, ჰგუანან საფლავსა განგოზილთა, ხოლო შინაგან სავსე არიან ძუალებითა და სიმყრალითა. შეადრწუნე, რ(ამე)ლნი იტყვან, არა ჯერ არს აღსარებისა თქმაო, რომელსა წინასწარმეტყუელი იტყვს, „აღუარე უფალსა ბრალი შენი“ და ნათლისმცემელი<sup>8</sup> აღსარების მოძღუარი, სინანულისა ქადაგი, რომელსა აღუარებენ ყოველნი მეზუშრენი და ცოდვლნი, ხოლო ესენი იტყვენ, არა ჯერ არსო, რათამცა ცოდუა ჩემი კაცთა თანა ითქუას<sup>9</sup> და დღესა მას განკითხვისასა მოწამედ ჰსდგეს<sup>10</sup> და ჩემი დაფარული ცოდუა მათ წინაშე ყოველთასა ჰსთქუასო<sup>11</sup>.

ვაი, შენდა უცნობოვ და საარებულო, ჰგონიეს<sup>12</sup>, ვერა ჰხედავს ღ(მერ)თი ცოდუასა შენსა, არა უწყისა ყოველივე, არა დაწერილ არს მატიანეთა მისთა მადლი, გინა ცოდუა კაცთანი. ვინ უნდა მოწამე არა გდგასა, თანა ეშმაკი და ანგელოზი<sup>13</sup> განშორებულ იყოს, წინასწარმეტყუელისა თქმულსა უარჰყოფ შენ, თავით შენით განგიწესებებს და იტყვს, რომელმან ცოდუა ჰქმნას, თობა ჰქმნას<sup>14</sup>, რომელ არა მთელ აღთქმა გამოითარგმანება, არამედ წუთერთ აღთქმა და წყალთა იბანოს და განწმდებისო, გინა ღ(მრთ)ივ მოცემულს მეუღლესა თანა დაწვეს, გინა პირუტყუთათანა აღერიოს, ანუ მამადმავლობა, ყოველივე ჰსწორ<sup>15</sup> არს, განიბანოს წყალთა, მეყუსეულად განწმდესო. ჰე, ღ(მრ)თის მბრძოლო, უკეთუ მეუღლისა და პირუტყუთა შინა არა არს განყოფილება, რადღა საჰმარ არს ქორწინება, გინა მრავალთა საუნჯეთა წარგება.

ამისთუსცა შეადრწუნენ, რამეთუ იტყვან კაცთა კიდე სამოთხესა შინა პირუტყვ ყოველთაგან თუთო შევალსო. მათსა მოჰმადის<sup>16</sup> წიგნსა არცა წერილ არს, არცა იციან, ვერც ჰსცნობენ თქმითა, ანუ ჰგონებენ, ვითარმედ აღამ ოდეს შექმნა ღ(მერ)თ(მა)ნ სამოთხესა შინა, მუნ შევალთო და პირუტყუნიცა მუნ შემოვლენო. აბრაჰამისათუს იტყვან, არა ისაკის მსხვერპლად, არამედ ისმაილისას იტყვან, ვინათგან ისმაიტელ არიან. ანგელოსმან ისმაილისა ნაცულად მოჰგუარა ცხუარიო და იგი ცხუარი შევალსო, მოჰმადის<sup>17</sup> აქლემი შევალსო, რომლით ამადლდა. აღის დუდღული, რომელსა ზეცით მოსულს ცხენს იტყვან. ბალუიზის ოფოფი, ამა ბალუიზის სოლომონის დობით იტყვან. ოფოფს დევის მიერ მოციქულად, მისულს დევი ეტრფიალო, ესე ვითარსა თუთო-თუთო ზდაპარსა შეჰსთხნიან<sup>18</sup>, აქ მოკლედ დაგჰსწერე, თუთ ჰკითხე და გეტყვს. ასუი ქაფის ძაღლი შევალსო, რომელთა ეფესელთა შუდთა ძმათათუს იტყვან<sup>19</sup>, ამათის ძაღლისას. ამა პირუტყუთა ცხოვნებასა ყოველი მაჰსმადიანი<sup>20</sup> იტყვს. ხოლო რაფიზანი<sup>21</sup>, რომელნი

<sup>1</sup> ხედავთა B, ჰხედავა D.

<sup>2</sup> ცხოვრებასა BCD.

<sup>3</sup> დედაკაცი მათ შინა] მათ შინა დედაკაცი CD.

<sup>4</sup> სთნავს CD.

<sup>5</sup> შუშბა B, შეება CD.

<sup>6</sup> განსვლია CD.

<sup>7</sup> ხედავა B.

<sup>8</sup> მცემელი B.

<sup>9</sup> ითქუასო B.

<sup>10</sup> დგეს C.

<sup>11</sup> თქვასო CD.

<sup>12</sup> გგონიეს CD.

<sup>13</sup> ანგელოსი D.

<sup>14</sup> ჰქმნას B, ქმნას CD.

<sup>15</sup> სწორ CD.

<sup>16</sup> მოჰმედის B, მოჰმადის C, მაჰმადის D.

<sup>17</sup> მოჰმადის B, მაჰმადის CD.

<sup>18</sup> შეჰსთხნიან BC, შეთხნიან D.

<sup>19</sup> იტყვნ C.

<sup>20</sup> მასმადიანი B, მოჰმადიანი C, მაჰმადიანი D.

<sup>21</sup> რაფიზნი B.

ში არიან, ესრეთ იტყვან მაჰხმის<sup>1</sup> უდიდესი ცოლი<sup>2</sup> აიშა აბიბექირის<sup>3</sup> ქალი იყო. მას ანგელო-  
 ზი<sup>4</sup> ტყავს გახდის, ძაღლს ჩააცმევს და სამოთხეში შეიყუანსო, და ძაღლის ტყავს აიშას ჩაა-  
 მენო და ჯოჯოხეთში შეიყუანენო. აიშას ამისთვის ძაღლის ტყავს ჩააცმენ და ჯოჯოხეთში შე-  
 იყუანებენო, რომ აბუბექირის ქალი იყო და აიშას ტყავს ამისთვის ძაღლით აცხოვნებენ, რომ  
 მაჰხმადის<sup>5</sup> წმიდა კელი შეეხლო. ვად თქვენდა, თუცა მოაჰხმადი<sup>6</sup> ესრეთ წმიდა იყო, კელის  
 შეხების<sup>7</sup> გარეგანი ტყავი აცხოვნა, ოდეს საცოლ-ქმრად დაწვს და ჯორცი შეიერთის, შინაგანი  
 რად ვერ აცხოვნა? ყოველივე ესრეთ ბილწების ზღაპარი წარმოითხრობის მათგან. ჰსჯულად<sup>8</sup>  
 სამი დღე მარხუა დაუდუა წელიწადსა შინა, მეტი არა, ხოლო თუშდ დღე ვერ დაამტკიცა, ვინა-  
 თგან<sup>9</sup> მოწაფეთა მისთა ვერა ჰსცნეს<sup>10</sup> ოდეს იქმნებოდა მარხუა იგი, ოცდაათ დღეთ<sup>11</sup> განავრცეს  
 და მთუარისა განახლებასა მიაღვენეს, რამეთუ ოცდაათისა წლისა დასრულებასა უკუღმართ  
 ბრუნვთ იგიცა მოიქცევის. ნუ უკუშ მის თქმულთაგანი მარხუა დაგვემთხვასო. მარხუასაცა ეს-  
 რეთ იმარხუნ, ოდეს ვარსკვლავი აღმოხდეს, ჰსჭამენ<sup>12</sup>, ვიდრე განთენებადმდე ჯორცსა და ყო-  
 ველთა ნივთთა<sup>13</sup> თვნიერ ღვინისა. დამესა შინა ოთხგზის, ხუთგზის ჭამენ<sup>14</sup>, არა დაიძინებენ,  
 არცა ილოცუნ ვიდრე გათენებადმდე და განთიად ილოცუნ, დაიძინებენ, ვიდრე ცხრა  
 უამდმდე. დამესა დღედ ჰყოფენ და დღესა დამედ. ნუ უკუშ დ(მერ)თ(მა)ნ ვერ იხილოს ჭამა  
 მათი. ყოველივე უწესოება და უშუშრება არს მათ შინა, ამისთვის ვედრების დ(მერ)თსა მათთვის  
 შედრწუნებასა და ვაების მიცემასა, რომელთათვის იტყვს:

**წინასწარმეტყულისა: „აღავსე პირი მათი გინებითა“.**

**თარგმანი:**

ჭეშმარიტად სავსე არს გინებითა, რამეთუ თვნიერ გინებისა, არა რას იტყვან, გინა მონა-  
 თა, გინა მსახურთა და უკეთუმცა ამხანაგთა შიში არა აქუნდესთ მათცა, გინა სხუათა. ჰჯული-  
 სმპყრობელთა<sup>15</sup> ყოველთავე აგინებენ და თუმცა ესეთი ვინმე არს, პირისპირ ვერ ძაღლს, უკა-  
 ნის აგინებენ და ყოველთათვის ძვრისმზრახუშდ არიან და ბოროტის მძოქმელ<sup>16</sup>. იხილეთ ანგელო-  
 სთათვის რასა შემოიღებენ ძვრსა და გინებასა, განაღა კაცთათვის უბოროტესი ჰსთქუან, თუ  
 ვინმე ჩემთვის რას გიკვრნ, იტყვან ანგელოსთათვის აღშურუშბასა ენუქისთვის, რ(ომე)ლი მისცუ-  
 ალა დ(მერ)თ(მა)ნ ესრეთ, რამეთუ ენუქს ხიდრობით უხმობენ და იგი აღიყუანა დ(მერ)თ(მა)ნ და  
 ანგელოსთა უმეტეს პატივი მიაპყრაო, აღშურდეს ანგელოზნიო, ორმან ანგელსთაგანმან, რო-  
 მელთა ერქუათ არუთ და მარუთ, გამოსთხოვეს დ(მერ)თსა, ვინათგან კაცი აღმოიყუანე<sup>17</sup> ზეცად  
 და ანგელოსთ უპატიოსნეს ჰყავო, ჩუშნ ჩაგუაველინე, რათა ქუწყანათა ზედა მპყრობელ ვიყუნეთ  
 და ვყოთ სამართალი და მსჯავრი, რამეთუ კაცნი ჯორციელ არიედ და ვერ ჰსცნობს მართალ-  
 თა სამართალსა. მოავლინა დ(მერ)თ(მა)ნ შემდგომად მრავლისა ვედრებისა და სიტყვსკვებისა<sup>18</sup>.  
 იგი ანგელოსნი ქუწყანად ერთი მსაჯულად და მეორე განმგებელად და იქმოდენ სამართალსაო.  
 მოვიდა მოჩივარი ვინმე დედაკაცი, ფრიად ჰშუშნიერი<sup>19</sup> მსგავსი მზისა და იგი რა იხილეს, ეტ-  
 რფიანდეს და ენებათ მისთან დაწოლა, ხოლო ქალმან მან უთხრა, ვითმე იქმნეს უჯორცოსაგან  
 ჯორციელისა<sup>20</sup> თანა ყოფა, ხოლო ანგელოსთა მათ მოჰხამადისათა<sup>21</sup> უთხრეს ასოთა მისთა  
 სარცხუნელთა ფრიად დიდისა ქონებად, მით მოიმაღლეს ქალი იგი და ქალმან უთხრა, უკეთუ  
 ნება ჩემი ჰყოთ, მეცა ვყო ვგეო. მით მოიმტკიცეს ფიცითა ქალი იგი და უთხრეს კაცისა

1 მახმადის B, მაჰმადის CD.  
 2 გამორჩენილია B.  
 3 აბუბექირის B, აბუბექირის CD.  
 4 ანგელოსი D.  
 5 მახმედის B, მოხმადის C, მაჰმადის D.  
 6 მახმედი B, მოხმადი C, მაჰმადი D.  
 7 შეხებით C.  
 8 სჯულად CD.  
 9 ვინაიდგან B.  
 10 ცნეს CD.  
 11 დღედ D.  
 12 სჭამენ CD.  
 13 ნივთთა + სანოვაგისათა B.  
 14 ჰსჭამენ B, სჭამენ CD.  
 15 სჯულისმპყრობელთა CD.  
 16 მტკმელ BCD.  
 17 აღმოიყუანა B.  
 18 სიტყვსკვებისა BCD.  
 19 შუშნიერი BCD.  
 20 ხორციელისაგან უჯორცოს B.  
 21 მახმედისათა B, მაჰხმადისათა D.



უბრალო კლუა, და მერმე ღუნის ჰსმა<sup>1</sup> და სიმთურაღესა შინა მათ ანგელოსთა წარსთქუეს<sup>2</sup> ლოცვა იგი, რომელი ანგელოსთა განაფრენს, ხოლო ქაღმან მან დაისწავლა ლოცვა იგი<sup>3</sup> და მოესხა ფრთენი და აღფრინდა მესამედ ცად და მუნ დაჯდა, რომელი ჰსჩანს<sup>4</sup> მესამედ ცად ვარსკულავი. ვარსკულავი იგი მთიები ცისკრისა იგი დიაცი არისო.

ხოლო ანგელოსთა დაჰსცვენეს<sup>5</sup> ფრთენი და ერთსა ბნელსა ჯურღმულსა თავდაქცევით დაკიდებულ იქმნეს<sup>6</sup>, ვიდრე მეორედ მოსლუადმდე<sup>7</sup>. ესრეთ უკუჲ ჯერ არს მათი ყოფაო<sup>8</sup>. ხოლო ჩუჲნ მუსულმანნიო<sup>9</sup> მწუხრის ლოცვისა შემდგომად, სერობის ლოცუასა, რომელ არს და უხმობენ, ამისთვის გუან ვილოცავთ, რომ იმ ანგელოზებს იმ ლოცუამდის ამოიყუანებენ და განასუზნებენო, რომ ჩუჲნ მათზედ კეთილისმყოფელნი<sup>10</sup> ვიპოვნეთო, რამეთუ მეორედ მოსლუასა, ჩუჲნ მუსულმანთ<sup>11</sup> კრებული მათ ანგელოსთა ჳელთ არისო და იგი შეგუჲწვევის ამ ლოცვისა დაგვიანებისა წილო. ჳე, ჳეშმარიტად მეცა მოწამე ვარ, მაჰსმადიანთა<sup>12</sup> კრებული მეორედ მოსლუასა მათ ანგელოზთა ჳელთა არის, რომელნი თავდაქცევით ბნელსა ჯურღმულსა შინა იტანჯებიან. ვინაითგან<sup>13</sup> თუთ იტყვან მწუხრის ლოცუთგან<sup>14</sup>, ვიდრე სერობის ლოცუამდე აღმოიყუანებენო, მაშა, ვინ არიან, თუ არა ეშმაკნი, და ესრეთ აგინებენ ანგელოსთაცა, ამისთვის იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „მოიძიონ სახელი შენი, ჰრცხუშნოდენ<sup>15</sup> და შეძრწუნდენ, უკუნითი უკუნისამდე“.**

**თარგმანი:**

რეცა იტყვან ყოველივე ჰსჯული<sup>16</sup> გამოგვიძიებებს და ღ(მერ)თი კეთილად გუცნიესო, ხოლო არა ჰსჩანს მათგან გამოძიება, ოდეს გამოუძიებებს სახელი ღ(მრ)თისა, ვინა ანგელოსთა ანუ წმიდათა, ესრეთსა რასამე იტყვან მჰსმენელთა<sup>17</sup> შერცხუშნიან და შეძრწუნდებიან, ხოლო მთქმელი ურცხუნოდ და ლაღად მოქადაგედ ჰვიან, ამისთვის იტყვს ჰრცხუშნოდესო, რათა მისი ქადაგებული გულისჳმაჰყონ, ვითარ სარცხვინელ არს და საძაგელ<sup>18</sup> შესადრწუნებელიო და არღარა ჰსთქუან<sup>19</sup> ეგე ვითარიო და უკეთუ დაადგრენ ბოროტებასა მასუჲ ზედა, ამისთვის იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „უკუნითი უკუნისამდე სირცხულელ იქმნენ და წარჰსწყმდენ“.**

**თარგმანი:**

უკეთუმცა გულისჳმაჰყონ და ჰსცნან საძაგელი ჰსჯული<sup>20</sup> მათი, შეირცხუნონ და შეძრწუნდენ, ესე იგი არს, რათა იგი დაუტეონ<sup>21</sup> და მისგან შეირცხუნონ და მონანულთა შეძრწუნებით მართლმადიდებლობას შეუდგენ<sup>22</sup> და იპყრას კეთილად და ჰსცხოვრებდეს<sup>23</sup> სიწმიდით და უკეთუ არა გულისჳმაჰყონ და უკუნითი უკუნისამდე.

ესე იგი არს მარადის მასუჲ ზედა ეგნეს, ღ(მრ)თისა მიერ სირცხულელ იქმნენ და საუკუნოდ წარჰსწყმდენ<sup>24</sup>, რომელსა იტყვს:

**წინასწარმეტყუელისა: „ჰსცნედ<sup>25</sup>, რამეთუ სახელი შენი უფალ არს“.**

**თარგმანი:**

1 სმა BC.

2 წარსთქუეს B, წართქევს D.

3 რომელი ანგელოსთა განაფრენს, ხოლო ქაღმან მან დაისწავლა ლოცვა იგი] – B.

4 სჩანს D.

5 დაჰსცვენეს B, დასცვენეს C.

6 იქმნესო CD.

7 მოსლუამდე CD.

8 ჳყოფაო D.

9 მუსულმანიო CD.

10 კეთილისმყოფელნი D.

11 მუსულმანთა B.

12 მახმედიანთ B, მოჰმადიანთა C, მაჰმადიანთა D.

13 ვინადგან C.

14 ლოცვიდგან C.

15 ცხვენოდენ B.

16 სჯული D.

17 მსმენელთა CD.

18 საძაგელად BC.

19 თქუან B, თქვენ C, თქვან D.

20 სჯული CD.

21 დატეონ B.

22 შეუდგენ C.

23 ცხოვრებდეს CD.

24 წარსწყმდენ B, წარწყმდენ CD.

25 ცნედ CD.

პირუჭლად იტყვს, საუკუნოდ წარწმედენო<sup>1</sup> და მერმე იტყვს და ჰსცნედ<sup>2</sup>, რამეთუ სახელი შენი უფალ არსო. წარწმედასა მათსა სიკუდილისა და შემდგომად მეორედ მოსლესათვს იტყვს, მაშინ ჰსცნან სახელი შენი, რამეთუ შენ ხარ უფალი და ღ(მერ)თი ყოვლისა მპყრობელი და მაცხოვარი, რამეთუ აწ იტყვან მოჰახმადიანი<sup>3</sup> უფლისა ჩუშნისა იესო ქრისტესთვს, რუულა იყო, რამეთუ რუულა სული ღ(მრთ)ისად გამოითარგმანების და იტყვან მარიამ მოსეს დისასა, ვითარ მისგან იშუაო<sup>4</sup>. იგი იყო ქალწულიო და მისგან განკორციელდაო. ქალწულებით ჰშუა<sup>5</sup> და კუალად ქალწულად ეგოო და იესო რუულა იყო და არა ძე ღ(მრ)თისაო, არცა ღ(მერ)თი და არცა ქრისტეო, არამედ ლიტონი წინასწარმეტყუელი იყოო.

ჰი, უცნობელნო გუელითა, რომელთა პირი თქუშნი იტყვან და გული თქუშნი უვარჰყოფს<sup>6</sup>, უკეთუ ღ(მრ)თისა იყო მე რომელი სახელი ვუწოდე<sup>7</sup> არათუ ღ(მერ)თი, მითხარ მე, ყოველნი წინასწარმეტყუელნი ქრისტეს განკაცებასა ჰქადაგებდენ<sup>8</sup>, მისთვს ეწოდენ წინასწარმეტყუელნი და იოანე ნათლისმცემელისა შემდგომად დაეყენა<sup>9</sup>, რასა იტყვს უფლისათვს, თუმცა წინასწარმეტყუელი იყოო. ვისსა მოსულასა მოასწავებდა? ჰგონებდა<sup>10</sup> ბილწისა შენისა მოჰახმადის<sup>11</sup> გამოჩენისათვს წინასწარმეტყუელება? და<sup>12</sup> უკეთუ გინებს თქმა მისთვს, ესრეთ იწინასწარმეტყუელა, რომელი შემდგომად ჩემსა მოვალსო, ცრუ წინასწარმეტყუელი და მაცთური<sup>13</sup> არსო და ნურავინ ისმენთ მისსა, რ(ომელ)ი არა რას სარწმუნო არს, არამედ ყოველთა საძაგელებათა ძირი ესე იგი არს. ოდეს მოიწიოს დღე იგი საძაგელი მოლხრებისა, ესე ყოველივე მაჰხმადისათ(ვ)ს<sup>14</sup> ჰსთქუა<sup>15</sup> და იწინასწარმეტყუელა, ვითარ მოსეს დის ძე იყო. მოსეს შემდგომად, ვიდრე ქრისტეს მოსლუადმე გარდახდეს წელნი ორი ათას ორას ათერთმეტი<sup>16</sup> და შენ იტყვ, მოსეს დისწული იყოო. არცერთი უწყიან მართლად, რომელი წინასწარმეტყუელი უწინარეს იყო, ანუ რომელი შემდგომად ზღაპრებრ ასმიათ და მრუდათ და მას ჰსჯერან. იტყვ, ვითარმედ იესო არა ჯვარსცმულ<sup>17</sup> არს, ვინ იკადრა ჯუარსცმად<sup>18</sup> მისსა, რამეთუ უკუდავი არსო. ჰი, უცნობელნო გუელითა, რომელთა პირნი თქუშნი გყუანან<sup>19</sup> მამტყუენებელად, ყორანი შენი იტყვს, იესო სული ღ(მრ)თისა ქალწულებით შობილი<sup>20</sup> და უცოდუელი და უკუდავი არსო, მისთანა არავინ შობილ არსო<sup>21</sup>, მაშა რა იყო, არათუ ღ(მერ)თი, რომელი სხუა კაცი იყო რუულა, რ(ომე)ლი წინასწარმეტყუელი იშუა ქალწულისაგან, რომელი ადამის ძე იყო უცოდუელი, რომელი კორციელი უკუდავი, შენუშ საჯე მართალი წერილსა შენსა ზედა. მე ღ(მრ)თად ჰემმარტად, კაცად სრულად, ქალწულისაგან განკორციელებულად, ცოდუათა ჩუშნთათვს ჯუარსცმულად და მეუდრად კორციითა და უკუდავად ღ(მრ)თაებითა და აღდგომილად, მაშისა თანა ჰსწორად<sup>22</sup> მრწამს და აღვარებ, ხოლო შენ იტყვ, უკუდავიც იყო და არა ძე ღ(მრ)თისაო, სული ღ(მრ)თისა იყო და არა ღ(მერ)თიო. ამისთვს წარწმედას უკან იტყვს: „და ჰცნედ<sup>23</sup> რამეთუ სახელი უფალ არს“. ესე იგი არს, ოდეს მეუდარნი აღჰსდგენ<sup>24</sup> და ძე კაცისა მოვიდეს დიდებითა, მაშინ ჰსცნან ვითარმედ ჰემმარტად იგი არს უფალი ყოველთა, სხუასა ფსალმუნსა შინაცა მასწავებს

1 წარწმედენო CD.  
 2 ცნედ CD.  
 3 მახმედიანნი B, მოჰმადიანნი C, მაჰმადიანნი D.  
 4 იშუა B.  
 5 შუა C, შუა D.  
 6 უარჰყოფს D.  
 7 უწოდე C.  
 8 ქადაგებდენ BCD.  
 9 დაეყენა + წ(ინას)წ(არმეტ)ყ(ვე)ლება C.  
 10 ჰგონებ CD.  
 11 მახმედის B, მოჰმადის C, მაჰმადის D.  
 12 ჰე CD.  
 13 მაცდური C.  
 14 მახმედისათვს B, მახმადისათ(ვი)ს C.  
 15 თქუა C.  
 16 ცხტ CD.  
 17 ჯვარსცმულ BC.  
 18 ჯუარსცმად B, ჯვარსცმად CD.  
 19 გყუანან B.  
 20 შობილ + არსო B.  
 21 და უცოდუელი და უკუდავი არსო, მისთანა არავინ შობილ არსო] – B.  
 22 სწორად CD.  
 23 ცნედ CD.  
 24 აღდგენ C, აღსდგენ D.

წინასწარმეტყველი აგარიანთა სულობით წარწყმედასა<sup>1</sup> „უღმერთონი არა აღჰსდგენ<sup>2</sup> სასჯელსაო“, ესე იგი არს აღდგომასა მას მართალთასა<sup>3</sup> ვერ იხილონ იესო ძისა ღ(მრ)თისა მსაჯულისა<sup>4</sup> მართლისა<sup>5</sup>, რომელთა არა ჰსწამს სახელი მისი, ესე იგი არს ანტექრისტე ვითარცა მოციქულნი იტყვან, განუსჯელად<sup>6</sup> წარვლენ ფსკერსა ჯოჯოხეთისასა, სადა არს ტირილი და ღრჭენა კბილთა, ხოლო იტყვს:

**წინასწარმეტყველისა: „შენ მხოლო მართალ ხარ ყოველსა ქუწყანასა ზედა“.**

**თარგმანი:**

შენ მხოლო მოხუალ ღრუბლითა, სიმრავლეთა თანა ანგელოსთათა, ზეცით ქუწყანად, განსჯად ადამიანთა ცხოველთა და მკუდართა და არა ვინ არს შენსა გარეშე, რამეთუ არავინ დაეფაროს სიცხესა შენსა, მაშინ ჳმაჰყონ, რომელთა არა გიცვიან შენ და ვაებით იტყოდენ, მთანი დამეცენით და ბორცუნო, დამიფარენი<sup>7</sup> ჩუწნ და მიეცენ ბნელსა გარესკნელსა, ხოლო მორწმუნენი იხარებდენ შენ მიერ უფლისა ჩუწნისა იესო ქრისტეს თანა, დაუსაბამოთ მამით<sup>8</sup> და ყოველად წმიდით ცხოველმყოფელით<sup>9</sup> სულით წმიდითურთ აწდა მარადის და უკუნითი უკუნისამდე ამინ.

### დამოწმებული ლიტერატურა

1. ანტონ ბაგრატიონი, *წყობილსიტყვაობა*, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა (თბილისი, 1980),
2. კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, I (თბილისი, 1980),
3. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ახალი (Q) კოლექციისა, ტომი II, შედგენილია და დასაბუჱდად დამზადებული: თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ღ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ, იღ. აბულაძის რედაქციით (თბილისი, 1958).
4. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერები (H) კოლექცია, ტომი I, აკად. ს. ჯანაშიას საერთო რედაქციით, დასაბუჱდად მომზადებულია ხელნაწერთა განყოფილების თანამშრომლების: ღ. ქუთათელაძის და ნ. კასრაძის მიერ, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით (თბილისი, 1947).
5. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტომი I, შეადგინეს და დასაბუჱდად მოამზადეს: თ. ბრეგაძემ, ღ. ქუთათელაძემ, მ. ქავთარიამ, ე. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1985).
6. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექციისა, ტომი I, შედგენილია და დასაბუჱდად დამზადებული: თ. ბრეგაძის, თ. ენუქიძის, ნ. კასრაძის, ღ. ქუთათელაძისა და ქრ. შარაშიძის მიერ, ე. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1959).
7. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექციისა, ტომი II, შედგენილია და დასაბუჱდად დამზადებული: ა. ბაქრაძის, თ. ბრეგაძის, ე. მეტრეველისა და მზ. შანიძის მიერ, ე. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1961).
8. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექციისა, ტომი V, შეადგინეს და დასაბუჱდად მოამზადეს: თ. ბრეგაძემ, თ. ენუქიძემ, ღ. კიკნაძემ, მ. შანიძემ და ც. ჳანკიევმა, ე. მეტრეველის რედაქციით (თბილისი, 1967).
9. წყობილსიტყვაობა, ქმნილი ანტონისაგან პირუჭლისა კათოლიკოს-პატრიარხისა ყოვლისა საქართველოისა (თფილისი, 1853).

<sup>1</sup> წარწყმედასა BCD.

<sup>2</sup> აღსდგენ BD, აღდგენ C.

<sup>3</sup> მრავალთასა B.

<sup>4</sup> მსაჯულისა CD.

<sup>5</sup> ვერ იხილონ იესო ძისა ღ(მრ)თისა მსაჯულისა მართლისა] – B.

<sup>6</sup> განუსჯელად B.

<sup>7</sup> დამიფარენით CD.

<sup>8</sup> მამითა B.

<sup>9</sup> ცხოველსმყოფელით C, ცხოველსმყოფელით D.

**ANTI-MOSLEM POLEMIC COMPOSITION “STORY OF MOHAMMED IN THE  
TRANSLATION OF THE PSALM, TAKEN FROM THE MOHAMMED’S BOOKS,  
AND RELATION THEREOF CANTICLE PSALM OF ASAF PB”  
(PUBLICATION OF THE TEXT)**

Anti-Moslem polemic work “Story of Mohammed in the Translation of the Psalm and Taken from the Mohammed’s Books and Relation Thereof Canticle Psalm of Asaf PB” is maintained up to present in eight lists (S-81, Q-743, A-349, S-1511, S-3641, H-258, H-394, S-4013). The oldest of them is S 81 and the other manuscripts re-written in 1793 are of 19<sup>th</sup> century.

In critical text identification we relied upon S-1511, by which we wrote the basic text and compared it with S-81, in the text is designated by letter C, H-394 in text is designated with letter B and Q-743 is designated in the text with letter D.

The work is original, though its author and time of its writing are unknown. It is oriented against Shiism. Supposedly, it was written in Kartli or Kakheti Kingdom in 17<sup>th</sup> century. Necessity of its creation, supposedly was caused by aggression of Shiah Persia in eastern Georgia at that time.

The work was of special significance in the 19<sup>th</sup> century. Its audience and re-writers were mostly the members of royal family. Some of the manuscripts were made in Russia. Probably the members of royal family and intellectual people of Georgia migrated to Russia thus responded to the interests of Russian Empire engaged in wars against Persia and anti-Persian propaganda was one of its ideological instruments.

**რუსეთის იმპერიის მიგრაციული პოლიტიკა  
ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაში XIX საუკუნის 50-იან წლებში**

რუსეთის პოლიტიკური წრეები კავკასიის საკითხით XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაინტერესდნენ<sup>1</sup>, თუმცა საიმპერატორო კარმა კავკასიის მიმართ აქტიური დამპყრობლური პოლიტიკის გატარება XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო. 1777 წელს იმპერატორ ეკატერინე II-ის ბრძანებით, აზოვიდან კასპიის ზღვამდე გადაიჭიმა ე. წ. „კავკასისკაია ლინია“, რომელიც ათასობით ციხე-სიმაგრესა და რედუტს მოიცავდა. ხაზი მუდმივად გადაადგილდებოდა კავკასიისკენ. მისი სიძლიერის საიდუმლოება კაზაკობასა და რუსეთის ხელისუფლების მიერ შემუშავებულ კაზაკთა მიგრირების ორგანიზებულ სისტემაში მდგომარეობდა<sup>2</sup>.

კაზაკობა იყო წოდება, რომელიც თავისი სამხედრო-სამეურნეო დანიშნულებით ზუსტად მიესადაგებოდა რუსეთის კოლონიალურ მისწრაფებებს. მის მოვალეობას შეადგენდა არა მარტო დაეპყრო ახალი მიწები, არამედ ოჯახიანად დასახლებულიყო კიდეც მასზე და შეექმნა ბაზა რუსეთის შემდგომი სამხედრო ექსპანსიისთვის<sup>3</sup>. ეს პოლიტიკა რუსეთის ბატონობის განმტკიცებას ემსახურებოდა და მისი საბოლოო მიზნის – დაპყრობილი ქვეყნის რუსიფიკაციას უწყობდა ხელს.

მიგრაცია საომარ მოქმედებებთან ერთად წარმოადგენდა იმ ძირითად საშუალებას, რომელმაც რუსეთის დამპყრობლური პოლიტიკის წარმატებას შეუწყო ხელი.

რუსეთის ხელისუფლების მიგრაციულმა პოლიტიკამ ახალი შეფერილობა მიიღო კავკასიასთან მიმართებაში.

1817 წლის 18 მარტს აღექსანდრე I-მა მიიღო დადგენილება კავკასიაში კაზაკებისთვის გადასაცემი მიწის ნაკვეთების ფართის გაზრდის შესახებ. ამან კავკასიის მთისწინეთში კაზაკთა მიგრაცია გააძლიერა<sup>4</sup>.

კაზაკთა რაოდენობის გაზრდამ კავკასიის მთავარსარდალ ალ. ერმოლოვს (1816-1826 წწ.) საშუალება მისცა კავკასიის ხაზი მდინარე თერგიდან კავკასიის მთისწინეთში გადაეტანა. რუსებმა მდ. სუნჯიდან სულაკამდე (ყოისუ) ახალი რუსული პოსტებისა და სიმაგრეების ხაზი ააშენეს<sup>5</sup>, დაღესტნის ერთ-ერთი ყველაზე „მოუსვენარი“ აულის – ანდრეევსკის (ენდერის) პირდაპირ კი საფუძველი ჩაუყარეს ციხე-სიმაგრე ვენჯაპნაიას<sup>6</sup>.

ამ ღონისძიებების შემდეგ ჩენჩეთისა და დაღესტნის კუთვნილი ნაყოფიერი მიწები რუსეთის ხელში აღმოჩნდა, რამაც მთიელების სამართლიანი უკმაყოფილება და რუსეთის ხელისუფლებისადმი დაუმორჩილებლობა გამოიწვია. მათ რუსულ პოსტებზე თავდასხმები გაახშირეს. მთიელთა ურჩობას ერმოლოვმა სამხედრო ექსპედიციებით უპასუხა.

სამხედრო ექსპედიციებისა და კაზაკების გეგმაზომიერ ჩასახლებასთან ერთად კავკასიის დაპყრობის მთელ მანძილზე რუსული ხელისუფლება სისტემატურად ახორციელებდა ადგილობრივი მოსახლეობის მშობლიური ადგილებიდან იძულებით აყრას და მათ დაბლობზე ჩასახლებას. კავკასიის ომის ბოლო წლებში მასიური ხასიათი მიიღო მუჰაჯირობამ, ანუ მთიელთა მასშტაბურმა გადასახლებამ ოსმალეთის იმპერიაში, რომელიც პროვოცირებული იყო რუსეთის ხელისუფლების მიერ<sup>7</sup>.

ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაში მთიელთა დაბლობზე იძულებითი ჩასახლება განსაკუთრებით გაძლიერდა XIX საუკუნის 50-იან წლებში. 1852 წელს დიდი ჩენჩეთიდან აყარეს რუსების

<sup>1</sup> Белокуров А. С., *Сношения России с Кавказом* (Москва, 1987).

<sup>2</sup> მ. ტყავაშვილი, კაზაკთა ყოფა-ცხოვრება ჩრდილო კავკასიაში და მათი გადასახლების სისტემა, *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, II (თბილისი, 2007), გვ. 61-62.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 61-62.

<sup>4</sup> История народов Северного Кавказа (конец XIX века – 1917 г.) (Москва, 1988), стр. 33.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 35-36.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 36.

<sup>7</sup> მ. ტყავაშვილი, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა მიგრაცია თურქეთში XIX საუკუნის 60-იან წლებში და გრიგოლ ორბელიანი, *ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, VIII, *ედენება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს* (თბილისი, 2008), გვ. 191-203.

მიმართ მტრულად განწყობილი აულების მცხოვრებლები და გროზნოს შემოგარენსა და ყუმიყუ-  
თის დაბლობში ჩაასახლეს. მათი გადაყვანა კაჩკალიკის მთის გადავლით განხორციელდა. კავ-  
კასიის მეფისნაცვალმა მიხეილ ვორონცოვი დიდ თავად კონსტანტინე ნიკოლოზის ძეს წერდა,  
რომ ასე წარმოიქმნა „დიდი მშვიდობიანი აული“ ძველად არსებულ აულ ისტი-სუს ნაცვლად.  
რუსებმა აყარეს აული ხან-კალეც. ეს აული მდებარეობდა გროზნოსა და ვოზდეიუნსკოეს ცი-  
ხე-სიმაგრეების შუაში, მთიან და ტყიან ადგილზე, მდინარე არდუნის მარცხენა ნაპირზე. მართა-  
ლია, ამ აულის მოსახლეობა რუსეთის ხელისუფლებას თვითონ არაფერს უშაგებდა, მაგრამ ის-  
ინი თავშესაფარს აძლევდნენ რუსეთის ხელისუფლების მოწინააღმდეგეებს.

კავკასიის მეფისნაცვალმა მ. ვორონცოვი ამ ოპერაციის მიმდინარეობის შესახებ წერდა, რომ  
1852 წლის ზაფხულში მან დაავალა ალექსანდრე ბარიატინსკის, გამოეცხადებინა ამ აულის მცხ-  
ოვრებლებისთვის დაბლობში გადასახლების შესახებ. პროცესის დაწყება მოსავლის აღების შემ-  
დეგ იყო დაგეგმილი. ბრძანების შეუსრულებლობის შემთხვევაში აულს ძირფესვიანი განადგურება  
ელოდა. მოსახლეობამ არ შეასრულა მითითება, რაც დამსჯელი სამხედრო ექსპედიციის მიზეზი  
გახდა. აული მიუვალად მიიჩნეოდა. ბარიატინსკიმ გადალახა ყველა სიძინელე, იერიში მიიტანა ხან-  
კალეზე და გამთენიისას აიღო იგი. იმავე დღეს ცოცხლად დარჩენილი ყველა მცხოვრები (დაახ-  
ლოვებით 350 ადამიანი) თავიანთი ოჯახებით გროზნოს გარშემო მდებარე „მშვიდობიან“ აულებში  
გადაასახლეს. მთელი მათი ქონება განადგურებულ იქნა ბრძოლის დროს<sup>1</sup>.

ყირიმის ომის (1853–1856) შემდეგ რუსეთის ხელისუფლებამ თავდაპირველად ჩრდილო-აღ-  
მოსავლეთ კავკასიის დაპყრობა გადაწყვიტა. ამიტომ კავკასიის ამ რეგიონში მოხდა რუსების სა-  
მხედრო ძალების ძირითადი ნაწილის კონცენტრაცია. იერიშები ჩრდილოეთიდან და სამხრეთი-  
დან – ლეკეთის საკორდონო ხაზიდან ხორციელდებოდა.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სამხედრო ოპერაცია 1857 წლის ნოემბერ-დეკემბერში ჩეჩნების  
დასამორჩილებლად მოეწყო. რუსებმა აუხელებს შეუტყეს. აულ ხულსულაუზე განხორციელდებუ-  
ლი იერიშის შემდეგ ეს დასახლებული პუნქტი მთლიანად იქნა დანგრეული. განადგურდა თივი-  
სა და პურის მარაგიც. მოსახლეობას ორი გამოსავალი დარჩა – ან რუსებს დამორჩილებოდა,  
ან მთებში გაქცეულიყო. მათ პირველი არჩიეს. ისინი დაბლობში ჩაასახლეს.

გადასახლებას ასე აღწერენ რუსი მოხელეები: „აულ ცაცინთან იდგნენ დამორჩილებული ჩეჩ-  
ნები – 400 კომლზე მეტი. მათი საქონელი და ურმები ვერ ეტეოდა ვერენიცის დაბლობზე. მათ მთე-  
ლი ღამის განმავლობაში ემატებოდა ხალხი. დამორჩილებულები გადადიოდნენ რუსულ ციხე-სიმაგ-  
რეებში. კოლონებს გამუდმებით ესხმოდნენ თავს მიურიდები. რუსები აგრძელებდნენ დაუმორჩილებუ-  
ლი აულების გადაწვას. ამ ოპერაციის შემდეგ დაბლობზე გადასახლდა 2000 კომლი ჩეჩენი (7-14 დე-  
კემბერს 1857წ.)<sup>2</sup>, რაც შეადგენდა დიდი ჩეჩნეთის დაბლობის მთელ არამშვიდობიან მოსახლეობას<sup>3</sup>.

კავკასიის მარცხენა ფლანგის მთავარსარდალი გენ. ვედოკიმოვი წერდა: „დიდი ჩეჩნეთის დაბ-  
ლობი მთლიანად დავემორჩილდა. არც ერთი სახლი აქ აღარ დარჩა. მხოლოდ რამდენიმე ურჩმა მო-  
ახერხა მთების გადავლა. ასე დამთავრდა 18 წლის ომი ჩეჩნეთის დაბლობის დასამორჩილებლად“<sup>4</sup>.

დამსჯელი სამხედრო ექსპედიციები 1858 წელსაც გაგრძელდა.

ამ პერიოდში განსაკუთრებით გააქტიურდნენ მთიელების დაბლობზე ჩასახლების მომხრეები.

1858 წელს კავკასიის მეფისნაცვალმა ალ. ბარიატინსკიმ მინისტრთა კომიტეტს წარუდგინა  
პროექტი ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიელთა დონის მარჯვენა ნაპირზე დიდ აულებად დასახ-  
ლებისა და კავკასიაში რუსული მოსახლეობის რაოდენობის გაზრდის შესახებ<sup>5</sup>.

გადასახლების შესახებ გამოეცხადეს ნაზრანელებს, გალაშეველებსა და ყარაბულაყებს.  
მოსახლეობაში მღელვარება დაიწყო. აჯანყებულთა დეპუტატებმა რუსეთის ხელისუფლების წა-  
რმომადგენლებს იმ ადგილების ჩვენება მოსთხოვეს, რომელიც მათი დასახლებისთვის იყო გა-  
მოყოფილი. რუსები მოსახლეობის რაოდენობით დაინტერესდნენ. ამან ნაზრანელები გააღიზიანა.  
მათ შამილთან მოლაპარაკებები და იმამის ერთგულებაზე დაფიცება დაიწყეს<sup>6</sup>. ნაზრანელთა წი-  
ნააღმდეგ რუსული ჯარი გაიგზავნა. ბარიატინსკი წერდა, რომ მღელვარება სასტიკად ჩაახშეს,  
აჯანყების მოთავეები კი სამხედრო სასამართლოს გადასცეს.

ამ აჯანყების შემდეგ რუსეთის იმპერატორმა მთიელთა დაბლობზე ჩასახლების პროექტი  
აღარ დაამტკიცა. მან განაცხადა, რომ „თუკი მხოლოდ განცხადებამ დიდ აულებად დასახლება-  
ზე მშვიდობიან ნაზრანელებში ასეთი აჯანყება გამოიწვია, რა მოხდება მაშინ, როდესაც მთიე-

<sup>1</sup> *Акты собранные Кавказской археографической комиссией*, X (Тифлис, 1885), стр. 61-62.

<sup>2</sup> *Акты собранные Кавказской археографической комиссией*, XII, ч. 2 (Тифлис, 1904), стр. 1063-1064.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 1063.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 1065.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 1091.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 1081-1085.

ლებს, მორჩილების გამოცხადების მომენტში, მშობლიური ადგილების დატოვებას და დონზე გადასახლებას ვაიძულებთ. ეს გახდება შეუპოვარი ომის დაწყების საბაბი. ამას კი მთიელების დამორჩილების ნაცვლად მათი ამოწყვეტა მოჰყვება<sup>1</sup>.

ამ საკითხისადმი იმპერატორის უარყოფითი დამოკიდებულების მიუხედავად მთიელთა დაბლობზე ჩასახლება არ შეწყვეტილა.

ნაზრანელების, ყარაბულაყებისა და გალაშეველების აჯანყების ჩახშობის შემდეგ რუსებმა მათი აულები წინდაწინ დაწვეს, რომ მოსახლეობას თავის შეფარება ვერსად მოეხერხებინა. ამის შემდეგ მათი დაბლობზე ჩასახლება და დიდ აულებად დასახლება შედარებით ადვილად მოხერხდა<sup>2</sup>.

მთიელების მთიდან ბარში ჩასახლება მიმდინარეობდა თვეების განმავლობაში. მათი მდგომარეობა იყო უმძიმესი. მათ კარგა ხნის შემდეგაც არ ჰქონდათ ბინები და თავშესაფარი<sup>3</sup>.

ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიელთა დაბლობზე ჩასახლების პარალელურად მიმდინარეობდა სამხედრო ექსპედიციები ჯერ კიდევ თავისუფალი მთის თემების მორჩილებაში მოსაყვანად.

1857 წლიდან რუსეთმა მაღალმთიანი დაღესტნის დასაპყრობად დაიწყო სისტემატური იერიშები. 1857 წლის ივლისში ლეკეთის საკორდონო ხაზიდან რუსთა რაზმმა ვრევსკის ხელმძღვანელობით დიდოში ილაშქრა. ვრევსკი სამხედრო მინისტრ სუხოზენატს წერდა: „მოწინააღმდეგე მკაცრად დასჯილი: ხალხმრავალი სოფლები მტკიცე ქვის ნაგებობებით და ხორბლის ნათესებით მთლიანად განადგურებულია“<sup>4</sup>. რაზმმა აგვისტოში მიწასთან გაასწორა ამ მხარის დანარჩენი სოფლები: ენუხა, ელმუკი, გუნისი, ზეხიდი, გუნტოხი და ა. შ., რომლებშიც ცხოვრობდა 400-500 კომლი<sup>5</sup>. მოხსენებით ბარათში ვკითხულობთ: „მთლიანად მოვსპეთ 21 აული, საუკეთესოდ ნაგები და კარგად მოვლილი ყანებით“<sup>6</sup>.

1857 წელს დაღესტნელებმა შიმშილით სიკვდილისთვის თავი გაწირეს, რუსებს არ დამორჩილნენ და დაბლობზე არ ჩასახლდნენ.

მოგვიანებით რუსეთის მორჩილება გამოაცხადა ხუშეთის თემმა<sup>7</sup>. დიდოს მეზობლად მდებარე ბებულაის თემმა კი მორჩილებასთან ერთად დაბლობზე გადასახლების სურვილიც გამოთქვა<sup>8</sup>.

1858 წელს სამხედრო ექსპედიციები გაგრძელდა. რუსებმა ანწუხს შეუტყეს. იგი ითვლებოდა უნკრატლისა და მთელი სამხრეთ დაღესტნის გულად. იერიშით იქნა აღებული სამი კოშკი, რომელთაგან ორი ქვის იყო. კარგად გამაგრებული 34 მდიდარი სოფელი კოშკებით ძირფესვიანად იქნა განადგურებული. მთლიანად მოისპო ყანებიც<sup>9</sup>. აღებულ იქნა ტლარატაც, მთავარი აული, სადაც ნაიბი ცხოვრობდა<sup>10</sup>.

1858 წლის აგვისტოში ანტრატლის თემმა რუსეთს მორჩილება გამოუცხადა<sup>11</sup>. რუსეთის ხელისუფლებამ დამორჩილებული მოსახლეობის ლეკეთის საკორდონო ხაზზე გადასახლება გადაწყვიტა. რუსებმა დაღესტნელთა ოჯახების, ქონებისა და საქონლის კახეთში შეუფერხებელი გადმოყვანისთვის გაგზავნეს ჯარისკაცთა რამდენიმე კოლონა. აულებიდან მოსახლეობის გამოყვანა 7 დღის განმავლობაში, 12-დან 19 აგვისტომდე, მიმდინარეობდა. მათ უბრძანეს, რომ დაბლობზე საბოლოო გადასახლებამდე შეჩერებულიყვნენ ვანთლაშეთთან, საცხენისის ციხე-სიმაგრის პირდაპირ, სადაც მათ დასაცავად და კახეთში უსაფრთხოდ გადასაყვანად მივიდოდა რუსი ჯარისკაცებისგან შემდგარი სპეციალური რაზმი<sup>12</sup>.

20 აგვისტოს რუსთა ჯარი გაეშურა ილანხევის აულ კეტურისკენ, რომლის მოსახლეობა შემჩნეული იყო ლეკეთის ხაზზე განხორციელებულ თავდასხმებში. აულის მცხოვრებლებმა შეუპოვარი წინააღმდეგობა გაუწიეს რუსებს, რომლებსაც თითქმის ყველა სახლისა და კოშკის აღება იერიშით უხდებოდათ. ვრევსკი წერდა: „მთიელები ხედავდნენ რა სიკვდილის გარდუვალობას, თავს იცავდნენ გააფთრებით, მაგრამ არ ნებდებოდნენ... ღამით ყველა სახლი აღებულ იქნა. სოფლის დამცველებიდან ყველა დაიღუპა“. კეტურის ალების შემდეგ რუსებმა მთლიანად გაანადგურეს კიდევ სამი აული<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> Акты..., XII, ч. 2, стр. 1106.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 1116-1120.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 1123, 1132.

<sup>4</sup> იქვე, 1047-1048.

<sup>5</sup> იქვე, 1050.

<sup>6</sup> იქვე, 1053.

<sup>7</sup> იქვე, 1072.

<sup>8</sup> იქვე.

<sup>9</sup> იქვე, 1093-1094.

<sup>10</sup> იქვე, 1096.

<sup>11</sup> იქვე, 1102.

<sup>12</sup> იქვე.

<sup>13</sup> იქვე, გვ. 1105.



1858 წლის აგვისტოში რუსებმა შეუტიეს დიდოს აულებს და მთლიანად გაანადგურეს ისინი. სოფლის ყველა დამცველი აქაც დაიღუპა<sup>1</sup>.

ბრძოლებს შეეწირა რუსთა რაზმის სარდალი ვრევესკი<sup>2</sup>.

1858 წლის 24-25 აგვისტოს რუსი მოხელეები კავკასიის მეფისნაცვალ ბარიატინსკის წერდნენ: „დაეწვიოთ და დაგანგრიეთ წინა წელს დანგრეული და კვლავ აღდგენილი აულები: გუნისი, დიდი და პატარა კედერი, დიდი და პატარა კუტოტლი, ელმუკა, შოპისო, ხვალახო, უიცი, ხიბია კოშკებითა და ყანებით“<sup>3</sup>.

27 აგვისტოს რუსებმა აიღეს „კოშკებიანი აული ციხარო“. მათ ცეცხლი წაუკიდეს და საათნახვერის განმავლობაში ანგრევდნენ სამსართულიან კოშკს, სადაც მიურიდები იმყოფებოდნენ<sup>4</sup>.

„დიდოს თემი, მთელი ანკრატლის საზოგადოების ბელელი, გადაიქცა ქვების გროვად და ფერფლად. მთელი ხორბალი და ნათესები განადგურდა“<sup>5</sup>.

აულების დაპყრობას მოსახლეობის გადასახლება მოჰყვა. მათ სხვა გზა აღარც ჰქონდათ, რადგანაც საცხოვრებლისა და სარჩო-საბადებლის გარეშე დარჩნენ და ზამთარში შიმშილითა და სიცივით სიკვდილისთვის იყვნენ განწირულნი. რუსეთისთვის მორჩილების გამოცხადების შემდეგ მთიელები მოღალატეებად მიიჩნეოდნენ და იმამ შამილის მიერ მკაცრად ისჯებოდნენ. ესეც იწვევდა დაბლობში გადასახლებაზე მთიელთა თანხმობას.

აულებიდან: ასახოდან და ატკორელიდან მოსახლეობის გამოსახლება 27-დან 29 აგვისტომდე მიმდინარეობდა. ისინი დაცვის თანხლებით საქონლითა და ქონებით გაამგზავრეს კახეთისკენ, ლეკეთის საკორდონო ხაზზე დასახლებულად. ვინაიდან მოსალოდნელი იყო მიურიდებისგან თავდასხმა, რუსებმა დაღესტნელები გაშლილ მინდორზე – ხუპროს-თავთან შეკრიბეს, სადაც ნაკლები საშიშროება ელოდათ<sup>6</sup>.

სიფრთხილის მიუხედავად მიურიდების თავდასხმა თავიდან ვერ იქნა აცილებული. შამილის მომხრეებმა რუსების ტყვეობიდან თანამემამულეთა გამოხსნა მოინდომეს. მთიელები კოლონას მალულად ხუპრის ხეობიდან მიეპარნენ. თავდასხმა საკმაოდ ძლიერი იყო. რუსებსა და მიურიდებს შორის სისხლისმღვრელი ბრძოლა გაიმართა. მთიელები გააფთრებით იბრძოდნენ და მხოლოდ დიდი მსხვერპლის შემდეგ დაიხიეს უკან. ბრძოლა 7 საათზე დამთავრდა.

ყველა ანწუხელი და კაპუჭელი, ვინც კი მორჩილება გამოაცხადა ოჯახით, ქონებითა და საქონლით გადაყვანილ იქნა ლეკეთის საკორდონო ხაზზე<sup>7</sup>.

დაღესტნელთა მხრიდან ასეთი შეუპოვარი წინააღმდეგობის მიუხედავად რუსი მოხელეები წერდნენ კავკასიის უმაღლეს მთავარსარდლობას: „კაპუჭის, ანწუხისა და დიდოს დარჩენილი აულების მოსახლეობა ნებაყოფლობით ჩამოსახლდა დაბლობზე ჩვენი მფარველობის ქვეშ“<sup>8</sup>.

1858 წ. კახეთში გადმოსახლებულთა რიცხვი 4000-ს შეადგენდა. მათი ნაწილი საცხენისთან დაასახლეს<sup>9</sup>.

ანწუხ-კაპუჭელებს დაუსახლებელი სივრცე გამოუყვეს ულტეხილთან, ასახოელებს კი – სოფელ საბუესთან (1000 სული), ნათლისმცემლის ხეობაში, თელავისა და სიღნაღის მაზრებს შორის. სხვა კავკასიელებში გადასახლების წასაქეზებლად და სამაგალითოდ ისინი უზრუნველყოფილნი იყვნენ სახნავ-სათიბი მიწებით, საძოვრებითა და ტყეებით<sup>10</sup>.

1858 წ. შემოდგომაზე დაღესტანში დარჩენილმა ანწუხელებმა მოლაპარაკება დაიწყეს რუსეთის კავკასიურ ხელისუფლებასთან გადასახლების თაობაზე. ამის შესახებ შეიტყო შამილმა. მან ანწუხის ნაიბი იბაიდულა მოხსნა და მის ნაცვლად დანიშნა ხოსრო-მოლა. ამ უკანასკნელმა 30 აპრილს შამილისგან მიიღო ბრძანება ანწუხელების შუა დაღესტანში გადასახლების შესახებ. მაგრამ შამილს რუსებმა დაასწრეს. გამოიყენეს კახეთში ჩასახლებული დაღესტნელები და მათი დახმარებით მოინდომეს ანწუხელების აულებიდან გამოყვანა. ხოსრო-მოლამ დახმარებისთვის დანიელ-ბეგს მიმართა. მანვე ალყა შემოარტყა აულ ხოროდას. იბაიდულამ და სხვა გა-

<sup>1</sup> Акты..., XII, ч. 2, стр. 1107.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 1109.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 1109.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 1107.

<sup>9</sup> ნ. ომარაშვილი, *კახეთში მცხოვრები დაღესტნელები (ჩამოსახლების ისტორია, ყოფა და კულტურა)* (თბილისი, 2008), გვ. 97; საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო ისტორიული არქივი, ფონდი 16, საქმე №1054, გვ. 1-2.

<sup>10</sup> იქვე.

დასახლებულებმა შეძლეს მიურიდების მიერ ალყაშემორტყმული აულებიდან 300 ადამიანის კახეთში გადმოყვანა. ისინი წინა წელს ჩამოსახლებულ თანამემამულეებთან დაასახლეს<sup>1</sup>.

რუსების მიერ ვედენოზე მიტანილი იერიშის შემდეგ 1859 წლის 10 თებერვალს შამილი ვედენოდან იჩქერიის აულ გუნბში გადავიდა. ამან მოსახლეობაზე იმდენად დამორტყმველად იმოქმედა, რომ „ისინი დიდ ჯგუფებად გამოდიოდნენ აულებიდან და იწყებდნენ ჩრდ. კავკასიის დაბლობზე, ახალ აულებში ჩასვლას“<sup>2</sup>. „ჩასახლებას უამინდობა დაემთხვა, რამაც ლტოლვილთა მდგომარეობა გაართულა. ამის მიუხედავად გადასახლების პროცესი მიმდინარეობდა შეუფერხებლად“<sup>3</sup>.

ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიაში ომის დამამთავრებელ ეტაპზე (1859 წ. აგვისტო) რუსებმა კახეთში ჩამოსახლებულ დაღესტნელებს უკან – სამშობლოში დაბრუნების ნება დართეს. 18 აგვისტოს უნდა დაწყებულიყო ანწუხ-კაპუჭელთა გასახლება, 1 სექტემბერს კი – დიდოელების კახეთი დატოვეს ასახოელებმა და კაპუჭელებმა, ანწუხელები კი ადგილზე დარჩნენ<sup>4</sup>.

1858 წლის ნოემბერში ევლოკიმოვმა დაიწყო ნაზრანსა და შატოის შორის არსებული ტყეების გაჩეხვა. ეკოლოგიური დივერსიები მოეწყო გალაშქვების მიწებზეც.

პარალელურად მოეწყო სამხედრო ექსპედიციები ინგუშურ და ჩეჩნურ დაუმორჩილებელ აულებზე. რუსებთან სისხლისმღვრელი ბრძოლების შემდეგ მოსახლეობამ მორჩილება გამოაცხადა და მთლიანად გადასახლდა ჩრდ. კავკასიის დაბლობზე<sup>5</sup>.

1858 წლის შემოდგომაზე მღელვარებამ კვლავ იფეთქა იჩქერიაში. 1858 წლის ნოემბრის მეორე ნახევარში მათ ევლოკიმოვმა შეუტია. მდინარე ბასსას ხეობაში რუსები ორ კოლონად შევიდნენ. მათ ჩაახშეს აჯანყება. დეკემბრის ბოლოს 800 კომლი იჩქერიელი რუსების მიერ ძალდატანებით იქნა ჩასახლებული დაბლობზე<sup>6</sup>.

კავკასიის არმიის მთავარსარდალ ალ. ბარიატინსკის მიერ განხორციელებული სასტიკი დამსჯელი ექსპედიციების შემდეგ 1858 წლიდან ჩეჩნებმა თანდათან შეწყვიტეს წინააღმდეგობა და რუსებს მორჩილება გამოუცხადეს. ეს დიდი დარტყმა იყო შამილის ძლიერებისთვის, რადგანაც ჩეჩნეთი მთიანი დაღესტნისთვის წარმოადგენდა ბეღელს და სტრატეგიულ გასაღებს.

სამხედრო ექსპედიციებთან ერთად დაღესტნის დასამორჩილებლად რუსული ხელისუფლებამ შამილის ნაიბებისა და სხვა მოხელეების მოსყიდვის პოლიტიკასაც წარმატებით იყენებდა. საკმაოდ კარგად იყო ორგანიზებული ჯაშუშური საქმიანობაც. რუსეთის ხელისუფლება ყოველთვის ფლობდა ინფორმაციას დაღესტანში არსებული ვითარების შესახებ და დროულად იღებდა შესაფერის ზომებს.

რუსებმა შეუწყვეტელი ბრძოლების შემდეგ საიმამოს დედაქალაქ ვედენოს გარშემო თანდათან რკალი შეაეწროვეს. 1859 წლის 17 მარტიდან დაიწყო მისი დაბომბვა. იგი 1 აპრილს იქნა აღებული. ბევრი ნაიბი რუსეთის მხარეს გადავიდა. შამილმა ანდიისკენ დაიხია. რუსეთის არმია მას ფეხდაფეხ მიჰყვებოდა.

შამილი იჩქერიის აულ ღუნიბში გადავიდა. ამ პერიოდში დაღესტანთან მობილიზებული იყო რუსების 270 ათასიანი არმია. შამილმა ღუნიბი გაამაგრა, რომელსაც 10 აგვისტოს რუსეთის 10-ათასიანმა არმიამ ალყა შემოარტყა. ციხე-სიმაგრეს მხოლოდ 332 მიურიდი იცავდა<sup>7</sup>.

18 აგვისტოს ღუნიბთან მივიდა კავკასიის მეფისნაცვალის და არმიის მთავარსარდალის თავადი ბარიატინსკი. 25 აგვისტოს ღამით ერთი მხრიდან, თავად თარხანოვის, მეორე მხრიდან, კი ტერგუკასოვის რაზმები საშინელი სირთულეების გადაღახვის შემდეგ, თოკებისა და კიბების გამოყენებით, ავიდნენ ღუნიბის ზედა მოედანზე. შამილის საცხოვრებელი ალყაშემორტყმული იყო მე-14 ბატალიონით. მიურიდებმა მცირე ხანს გაიბრძოლეს და წინააღმდეგობა შეწყვიტეს.

1859 წლის 25 აგვისტოს შუადღის 4 საათზე შამილი ტყვედ ჩაბარდა თავად ბარიატინსკის, რომელმაც იმამი მიიღო არყის მცირე ტყეში, ქვაზე მჯდომმა. ამ ქვაზე შემდეგ ამოკვეთეს ამ მოვლენის აღმნიშვნელი წარწერა<sup>8</sup>.

შამილი გადაყვანილ იქნა ჯერ კალუგაში, შემდეგ კი კიევში. რუსეთის ხელისუფლებამ, მას ბარიატინსკისგან ღუნიბში მიღებული დაპირების თანახმად, მექაში, წმინდა ადგილების მოსალოცად წასვლის ნებართვა მისცა.

<sup>1</sup> Акты..., XII, ч. 2, стр. 1140-1143; 6. ომარაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 97.

<sup>2</sup> იქვე, 1131.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე გვ. 1170.

<sup>5</sup> იქვე გვ. 1289.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები, II (თბილისი, 1987), გვ. 78.

<sup>8</sup> Ковалевский П., *Покоренный Кавказ* (С-Петербург, 1914), стр. 448-449.

იმამი შამილი გარდაიცვალა 1871 წლის მარტში ქ. მედინაში და იქვე დაასაფლავეს ჯანათ-ალ-ბაქის სასაფლაოზე.

ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიელთა მღვდვარეობის ომის დამთავრების შემდეგაც, მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში მიმდინარეობდა, რასაც თან სდევდა რუსების მიერ დაბლობზე მათი იძულებითი ჩასახლება და აჯანყების აქტიური მონაწილეების ციმბირში გადასახლება<sup>1</sup>.

ჩენეთ-დაღესტნის დაპყრობის შემდეგ რუსეთის იმპერიის წინაშე სხვა ამოცანა – დაპყრობილი ტერიტორიების შენარჩუნება-შემომტკიცების საკითხი დადგა, რომლის განხორციელებისთვისაც რუსეთის სახელმწიფოს მმართველ წრეებში შემოერთებული მხარის ეკონომიკურ ათვისებასთან ერთად ადგილობრივი მოსახლეობის ასიმილაციისთვის ხელსაყრელი ღონისძიებების გატარებაზე დაიწყო ფიქრი. რუსეთის ხელისუფლება ამ მიზნის მიღწევას სხვადასხვა საშუალებით შეუდგა. მათ შორის ერთ-ერთი დაღესტანში რუსეთის სხვადასხვა გუბერნიიდან რუსი ეროვნების მოსახლეობისა და კაზაკების დასახლება, ამ გზით ადგილობრივთან შედარებით მოსულთა რიცხოვრების უპირატესობის მიღწევა და მკვიდრი მოსახლეობის ასიმილაციისათვის ხელსაყრელი პირობების შექმნა იყო.

მაღალმთიანი დაღესტნის რუსებით დასახლების გეგმა რუსულმა ადმინისტრაციამ შამილის ტყვედ ჩაგდებაზე სულ ცოტათი ადრე, 1859 წლის აგვისტოს დასაწყისში, შეიმუშავა. ვინაიდან მკაცრი კლიმატისა და მწირი ბუნებრივი პირობების გამო დაღესტნის მთიანეთში კაზაკები და რუსეთის შიდა გუბერნიების მცხოვრებლები არ დასახლებოდნენ, გადაწყდა ამ საქმეში კავკასიის ომის მიმდინარეობისას შამილის მხარეს გაქცეული და ადგილობრივ პირობებთან უკვე შეგუებული ოჯახიანი რუსი დეზერტირები გამოეყენებინათ. მათი სოფლებისთვის შეირჩა შარო-არგუნსა და ანდიის ყოისუს ზემო წელს შორის არსებული ტერიტორია<sup>2</sup>.

დაღესტნის დაბლობ, განსაკუთრებით კასპიისპირეთის, რაიონებში რუსი მოსახლეობის გადმოსახლება XIX საუკუნის მთელ მანძილზე მიმდინარეობდა. ამ პროცესის მასტიმულირებელი გახდა XIX საუკუნის 10-იანი წლების ბოლოდან აქ მიმდინარე რუსული ციხე-სიმაგრეების მშენებლობა. მათ გარშემო ნელ-ნელა იმპერიის სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობა დამკვიდრდა<sup>3</sup>.

XIX ს-ის 60-იანი წლებიდან მიგრაცია გააქტიურდა. იგი რუსული ხელისუფლების ადგილობრივი მმართველობის ორგანოების ხელშეწყობით მიმდინარეობდა. რუსეთის ხაზინიდან გამოყოფილი სოლიდური სახსრებით ხდებოდა „პირველი“ რუსული და კაზაკური დასახლებებისთვის მიწების შექმნა<sup>4</sup>.

მრავალ ადგილობრივ მიწათმფლობელს არ სურდა მის საკუთრებაში არსებული მიწის ნაკვეთის გაყიდვა, თუმცა რუსმა მოხელეებმა სხვადასხვა საშუალებით აიძულეს ისინი საუკეთესო მიწები რუსეთის ხაზინისთვის ფაქტიურად გროშების ფასად დაეთმოთ<sup>5</sup>.

ახალმოსახლეებს მთელი რიგი შეღავათები ეძლეოდათ. ისინი 10 წლით გადასახადებისგანაც თავისუფლდებოდნენ.

რუსეთის იმპერიის სხვადასხვა კუთხიდან დაღესტნის დაბლობ რაიონებში მოსახლეობის გადასახლებამ განსაკუთრებით ფართო ხასიათი XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე, აქ გაჩაღებული სარკინიგზო მშენებლობის პერიოდში მიიღო<sup>6</sup>. ამ პოლიტიკით რუსეთმა კავკასიაში ხელსაყრელი პირობები შექმნა ადგილობრივი მოსახლეობის ასიმილაციისა და კავკასიის ათვისების პროცესს.

<sup>1</sup> Акты..., XII, ч. 2, стр. 1217, 1223; ე. ანთელავა, კავკასია და რუსეთი, I, ნაწ. I (თბილისი, 2007), გვ. 218-219, 252-291.

<sup>2</sup> Акты..., XII, ч. 2, стр. 1167.

<sup>3</sup> მ. ტყავაშვილი, ქართველები დაღესტანში (თბილისი, 2000), გვ. 62-63.

<sup>4</sup> Акты..., XII, ч. 2, стр. 1215.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> მ. ტყავაშვილი, ქართველები დაღესტნის რკინიგზის მშენებლობაზე (XIX საუკუნის 90-იანი წლები) (გაზ. „ცნობის ფურცლის“ მონაცემების მიხედვით), კლიო (საისტორიო აღმანახი), 21 (თბილისი, 2004), გვ. 113-123.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. ე. ანთელავა, *კავკასია და რუსეთი*, I, ნაწ. I (თბილისი, 2007).
2. ნ. ომარაშვილი, *კახეთში მცხოვრები დაღესტნელები (ჩამოსახლების ისტორია, ყოფა და კულტურა)* (თბილისი, 2008).
3. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო ისტორიული არქივი, ფონდი 16, საქმე № 1054.
4. მ. ტყავაშვილი, *ქართველები დაღესტანში* (თბილისი, 2000).
5. მ. ტყავაშვილი, *ქართველები დაღესტნის რკინიგზის მშენებლობაზე (XIX საუკუნის 90-იანი წლები)* (გაზ. „ცნობის ფურცლის“ მონაცემების მიხედვით), *კლიო (საისტორიო აღმანახი)*, 21 (თბილისი, 2004).
6. მ. ტყავაშვილი, *კახაკთა ყოფა-ცხოვრება ჩრდილო კავკასიაში და მათი გადასახლების სისტემა, ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, II (თბილისი, 2007).
7. მ. ტყავაშვილი, *ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა მიგრაცია თურქეთში XIX საუკუნის 60-იან წლებში და გრიგოლ ორბელიანი, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები*, VIII, ეძღვნება გელათის მონასტრის დაარსების 900 წლისთავს (თბილისი, 2008).
8. *ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები*, II (თბილისი, 1878).
9. *Акты собранные Кавказской археографической комиссией*, X (Тифлис, 1885).
10. *Акты собранные Кавказской археографической комиссией*, XII, ч. 2 (Тифлис, 1904).
11. Белокуров А. С., *Сношения России с Кавказом* (Москва, 1887).
12. *История народов Северного Кавказа (конец XIX – 1917 г.)* (Москва, 1988).
13. Ковалевский П., *Покоренный Кавказ* (С-Петербург, 1914).

**MZIA TKAVASHVILI**

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology,  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

## THE MIGRATION POLICY OF RUSSIA IN THE CAUCASUS IN THE 1950ES

During the Caucasian war together with military expeditions Russia was widely using migration policy. From one hand it meant to resettle Cossacks and the population living in the provinces of Russia in the Caucasus and on the other hand to settle highlanders in plane regions. The process of their forcedly settlement became large-scaled at the final stage of the Caucasian war. It was determined by negative processes taking place in the political, economic and military spheres of the empire.

In 1858 the project of Baratinski-Evdokimove was offered to the committee of ministers. According to this project the Caucasians living in the North-East Caucasus should have been resettled near the river Don.

Galashevians, Karabulakians and Nazranians organized uprising against the government because of this decision. The uprising was suppressed and population was resettled in the plain regions.

Together with hostilities the mass resettlement of Daghestanians and Chechens in the plain regions was intensive in the following period too. The government was resettling migrants in auls (villages) consisting of 250-300 families. In 1857-1859 in the plain region of the Caucasus only 15000 Chechens were resettled. Daghestanians were also resettled in the plain, mostly in Kakheti, on cordon line of Lakia. Thus, Lakian villages appeared in Kakheti.

After capturing the North-East Caucasus the mass migration of Russians from the provinces of Russia on the plain of the North-East Caucasus became intensive. The migrants were given special privileges and advantages the native Caucasian population was lacking.

With the help of this policy Russian empire was promoting the quick assimilation of the captured territory.

**ქართული იდენტობის ისტორიის კვლევის წყაროთმცოდნეობითი  
და მეთოდოლოგიური პრობლემები XX საუკუნის პირველი  
ოცწლეულის მიმდინარე ლიტერატურის მაგალითზე**

ქართული იდენტობის ისტორიის კვლევას ბოლო დროს დაეთმო ყურადღება ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ამის მიზეზი ის გახლავთ, რომ მარქსისტული სოციოლოგია, რომელსაც ეფუძნებოდა ისტორიოგრაფიული პრაქტიკა საბჭოთა პერიოდის საქართველოში და გარკვეული ხნის განმავლობაში საბჭოთა სახელმწიფოს ნგრევის შემდგომაც, ნაკლებად იძლევა საშუალებას ისეთი ფენომენის კვლევისათვის, რომლის არსი განისაზღვრება საზოგადოებრივი აღქმებით. სწორედ ამიტომ იმ მკვლევართა წინაშე, რომლებიც ქართული იდენტობის ისტორიას იკვლევენ, დგას საკითხი შესატყვისი მეთოდოლოგიურ-წყაროთმცოდნეობითი მიდგომის შემუშავებისა და პრაქტიკაში გამოყენებისა.

ახალი პრობლემა ბუნებრივად მოითხოვს წყაროთა ბაზის ახლებურ განსაზღვრას და ახლებურად სვამს საკითხს ამ წყაროთა ინფორმაციული შესაძლებლობების გამოყენებასთან დაკავშირებითაც.

ქართული იდენტობის ჩამოყალიბება არის პროცესი, რომელიც იწყება უძველეს პერიოდში და გრძელდება დღემდე. მის შესასწავლად სხვადასხვა ტიპის წყაროთა გამოყენება არის შესაძლებელი. წყაროს ტიპის არჩევანს პირველ რიგში საკვლევი პერიოდის ქრონოლოგიური ჩარჩო განაპირობებს. მაგალითად, შუა საუკუნეების ქართული იდენტობის შესასწავლად საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს, როგორც პაგიოგრაფიული ძეგლები, რომლებიც საზოგადოების ფართო ფენებზე გათვლილი და კარგად ასახავს ეპოქის სულისკვეთებას, აგრეთვე ისტორიოგრაფიული წყაროები, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში ხელისუფლების პოზიციას გამოხატავს. მოდერნული პერიოდის ქართული ერთობის იდენტობის შესასწავლად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ბეჭდურ მედიას, როგორც ეროვნული იდეალების შენარჩუნებასა და აღორძინებაში მოქმედ მთავარ საშუალებას.

ამჯერად ჩვენი კვლევის ობიექტს წარმოადგენს ქართული იდენტობის ანალიზი XX საუკუნის პირველ ოცწლეულში შემუშარული ლიტერატურის მიხედვით. სამეცნიერო ლიტერატურაში შემუშარები, როგორც საისტორიო წყარო, არა ერთხელ ყოფილა გამოყენებული, თუმცა იდენტობის კვლევის ისტორიისათვის მის გამოყენებას დღემდე ადგილი არ ჰქონია.

ცნობილ საზოგადო თუ პოლიტიკურ მოღვაწეთა შემუშარები საინტერესო ფაქტებს შეიცავს ეპოქის შესახებ. მართალია, აქ ნებისმიერი მოვლენა ავტორის შეხედულებისამებრ არის შეფასებული, მაგრამ რადგანაც ჩვენი ნაშრომის მიზანი საზოგადოებრივი აღქმებია მას პირველწყაროს მნიშვნელობა ენიჭება.

კვლევის პროცესში შემუშარული ლიტერატურა, რომელიც XX საუკუნის პირველ ოცწლეულს ეხება დაგვაკითხვით ორ ნაწილად: 1. პოლიტიკურ მოღვაწეთა შემუშარები, მოგონებები. ისინი უფრო მდიდარია როგორც პოლიტიკური, ასევე სოციალ-ეკონომიკური, კულტურული მდგომარეობის შესახებ არსებული მონაცემებით. შემუშარების ავტორებს წარმოადგენილი აქვთ თავისუფლების მოპოვების და სახელმწიფოებრივი მშენებლობის საკუთარი ხედვები. 2. საზოგადო მოღვაწეთა შემუშარები, მოგონებები, რომლებიც ძირითადად აქცენტს აკეთებენ კულტურული ღონისძიებების საჭიროებაზე და აღწერენ თავისი ეპოქის საზოგადო მოღვაწეთა ცხოვრებას.

ჩვენ სრულად დავამუშავეთ ის შემუშარული ლიტერატურა, რომლებიც ზემოთაღნიშნულ პერიოდს შეეხება. ბუნებრივია, ნაშრომში თითოეულ მათგანს ვერ დავიმოწმებდით, თუმცა ჩვენს მიერ მითითებული ციტატები მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ისინი მოტანილია ისეთი საზოგადო და პოლიტიკური მოღვაწეების შემუშარებიდან რომლებიც არიან: ნოე ჟორდანი, გრიგოლ ლორთქიფანიძე, სამსონ ფირცხალავა, დავით კლდიაშვილი, იაკობ მანსვეტაშვილი. მათ დიდი წვლილი შეიტანეს საქართველოს სახელმწიფოებრივი მშენებლობის პროცესში.

შემუშარულ ლიტერატურაში არსებული მონაცემები ნათლად გამოხატავენ XX საუკუნის პირველი ოცწლეულის მოვლენებს. აღნიშნული ეპოქა ერთ-ერთი გამორჩეული და რთული მონაკვეთია საქართველოს ისტორიაში. ერთი მხრივ, აქ გამოიყოფა ორი სრულიად განსხვავებული პერიოდი 1900-1917 და 1918-1921 წლები და მეორე მხრივ, სწორედ დროის ამ მონაკვეთში მიმდინარე ეროვნულ-პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური გარდაქმნები. როდესაც წყაროთა აღნიშნულ ტიპს ვიყენებთ ქართული იდენტობის ისტორიის კვლევისთვის, უნდა გავითვალისწინოთ

ის ფაქტი, რომ მემუარები ეკუთვნის ქართული კულტურული და პოლიტიკური ელიტის წარმომადგენლებს, რომელთაც გაცნობიერებული აქვთ ეპოქის მოთხოვნილება და სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის საკითხთა არსი.

აღნიშნულ წყაროთა ბაზის გათვალისწინებით ჩვენ გამოვყავით შემდეგი ძირითადი საკითხები: 1. როგორ აღიქვამს ქართველი საკუთარ თავს გარეშეებთან მიმართებაში და 2. როგორ აღიქვამს რუსი ქართველს. 3. სოციალურ ფენათა გაერთოვანების პროცესი. როგორც მემუარული ლიტერატურიდან ჩანს, ქართული საზოგადოების გარკვეული ნაწილი რუსეთის ხელისუფლების მიზანმიმართული ღონისძიებების შედეგად მეტისმეტად დამოკიდებული აღმოჩნდა დამპყრობელზე. რადგან რუსეთის ხელისუფლება მიზნად ისახავდა არა მარტო, საქართველოს სახელმწიფოებრიობის იდეის აღმოფხვრას, არამედ ეროვნული თვითშეგნების განადგურებას: ქართული კულტურული ტრადიციების და ისტორიული მასსოვრობის, ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის უფლებების მოსპობას. XX საუკუნის პირველ ათწლეულში ქართული ერთობა ჯერ კიდევ უნუგემო მდგომარეობაში იყო. XIX საუკუნის 60-იან წლებში ქართველი ინტელიგენციის მიერ დაწვებული ეროვნულ-განმათავისუფლებული ბრძოლის ახალი ეტაპი, რომელიც გულისხმობდა შეიარაღებული ბრძოლის ნაცვლად იდეოლოგიურ მოღვაწეობას, დასრულებული სახე არ ჰქონდა მიღებული და საზოგადოებაში რწმენა ბრძოლისთვის არ იყო გამყარებული. „ის აზრი, რომ ქართველობა არაფრის შემძლე იყო და გონებით სუსტი, თითქმის საერთო აზრი იყო იმ ხანებში. ეს ყოველმხრიდან გვესმოდა და თვით ჩვენებურობაც ეთვისებოდა ამ აზრს და ერწმუნებოდა. ყოველ ფეხის გადადგმაზე ისმოდა ხოლმე: ჩვენ არ შეგვიძლია, ჩვენ რა ვიცით, ჩვენ რას მოვახერხებთ, რას გავაკეთებთ“<sup>1</sup>. ამ იდეოლოგიის მეორე მხარე იყო ქართველების გარუსების მცდელობა. რის განხორციელებასაც აქტიურად ცდილობდნენ სასწავლო-საგანმანათლებლო დაწესებულებების მეშვეობით. სამსონ ფირცხალავა იგონებს თავის მემუარებში: „...გვიკრძალავდნენ ჩვენი თავისთვის ქართველები გვეწოდებინა. აი, ამის ერთი მაგალითი: მექვე კლასში ერთი მოწაფე რუსული ენის მასწავლებელს პუშკინის „პოლტავას“ შინაარსს უყვებოდა და იქ, სადაც ამბავია რუსების და შვეციელების ომის, იმის მაგიერ, რომ ეთქვა როგორც ავტორს აქვს, „ჩვენ“ (ე. ი. რუსის ჯარი), მოწაფემ თქვა „რუსები“, მასწავლებელმა მაშინვე შეაჩერა და ჰკითხა: რატომ „რუსებს“ ამბობ და არა „ჩვენ“? მოწაფემ მიუგო: მე ხომ რუსი არა ვარ და როგორ უნდა ეთქვა „ჩვენ“. „როგორ თუ რუსი არა ხარ!“ – შეუყვირა მასწავლებელმა, პედაგოგიურ საბჭოში დააბეზდა და მოწაფე რამდენიმე საათით კარცერში ჩასვეს“<sup>2</sup>. ქართული საზოგადოების შეზღუდული უფლებების დასამტკიცებლად უამრავი არგუმენტის მოყვანა შეიძლება, რომლებიც ნათლად აღწერენ ქართველების მდგმარეობას. ერთ-ერთი მათგანი: „ქართველობა ისე გრძნობდა თავს, თითქოს უცხოეთში იყო და არა თავის ქვეყანის გულში. გაძარცვული, უფლება-აყრილი, დაბეჩავებული, დევნილი, საკუთარ ბაზას – ეკონომიურ, სამრეწველო დაწესებულებათ მოკლებული, აბუჩად აგდებული მთავრობისაგან და მეზობლებისაგან – ქართველობა მეორე და მესამე რიგში იყო ჩაყენებული“<sup>3</sup>.

ქართული კულტურული და პოლიტიკური ელიტის მიზანი და მთავარი პრობლემა XX საუკუნის პირველ ოცწლეულში იყო სოციალურ ფენათა დაახლოება-გაერთოვანება ეროვნულ იდეოლოგიაზე დაყრდნობით. განსაკუთრებით გლახების, მუშების ეროვნული ცნობიერების ამაღლება. ნებისმიერი საკითხი: ქართული ენის, სასწავლო-საგანმანათლებლო პროცესის და ქართული თეატრის აქტუალიზება ეროვნული პრობლემის აღორძინებაში პირველ რიგში, საზოგადოების ფართო ფენებზე იყო გათვლილი. საუკუნის დასაწყისში ნაციონალური საკითხი ჯერ კიდევ ნაკლებ აქტუალური იყო საზოგადოებაში. ამასთან დაკავშირებით ნოე ჟორდანიას წერს: „ხალხში ასეთი აზრი იყო: თუ სადმე რამე კარგი კეთდება – სულ ყველა რუსის ხელმწიფის მეოხებით. ქართველი ხალხისთვის ჯერ კიდევ გაუგებარია ნაციონალურ მოთხოვნილებათა წამოყენება. ნაციონალისტები აყენებენ ზოგ ამათგანს, გვარიან ზომიერად, მაგრამ შორს წასვლას ვერ ბედავენ. ეს იმიტომ, რომ საქართველოს თავისუფლება ხალხისთვის ნიშნავს ოსმალეთ-სპარსეთის ტყვედ გახდომას, ასეთი ღოზუნგით წავაგებთ მთელ ბრძოლას, ხალხი ზურგს შეგვაქცევს ეკონომიურ და პოლიტიკურ საკითხებშიაც“<sup>4</sup>. საზოგადოების დიდი ნაწილის ამგვარი დამოკიდებულება რუსიფიკაციის ერთ-ერთ გამოხატულებას წარმოადგენდა.

ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან შემუშავებული ეროვნული პროგრამა, რომელმაც ახალი განზოგადება და აქტუალობა შეიძინა XX საუკუნის პირველ ოცწლეულში მიმართული იყო სოციალურად დაბალი ფენის წარმომადგენლებზე. ბატონყმობის გაუქმების შემ-

1 დ. კლდიაშვილი, *ჩემი ცხოვრების გზაზე* (ბათუმი, 1984), გვ. 40.

2 ს. ფირცხალავა, *მოვონებათა ფურცლები* (თბილისი, 1988), გვ. 18.

3 იქვე, გვ. 39.

4 ნ. ჟორდანიას, *ჩემი წარსული* (თბილისი, 1990), გვ. 13, 33.

დეგ ახალი ეტაპი დაიწყო საქართველოს ისტორიაში. საჭირო გახდა თავისუფალი ფენის არა მხოლოდ ეკონომიკური თვალსაზრისით დაკმაყოფილება, არამედ მათი ჩართვა ეროვნულ-საზოგადოებრივ სფეროში. თავისუფალი გლეხობა უნდა გამხდარიყო საქართველოს თავისუფლებისა და სახელმწიფოებრიობის აღდგენის ერთ-ერთი მთავარი მონაწილე. სწორედ ამიტომ, გასაკვირი არ არის, რომ აღნიშნულ პერიოდში გლეხობის, როგორც თავისუფალი ფენის საკითხი აქტუალურია. იაკობ მანსვეტაშვილთან ვკითხულობთ: „... მდებარე ხალხისთვის, მუშა-გლეხობისათვის უნდა ვიზრუნოთ. ჩვენს მოვლას, ჩვენს ზრუნვას ფასი ექნება მხოლოდ მაშინ, თუ იმათი ენით დავიწყებთ ლაპარაკს, თუ ჩვენი სიტყვა იმათ ყურს მისწვდება, იმათ გულს მოხვედება. აი გვემა ჩვენის მუშაობისა. აი, ვისთვის უნდა ვფიქრობდეთ, ვისთვის უნდა ვზრუნავდეთ, ვისთვის უნდა ვწერდეთ“<sup>1</sup>.

საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ საციალური საკითხი თავის აქტუალობას არ კარგავს. სახელმწიფოებრივი მშენებლობის პროცესში ქართული საზოგადოების ყველა ნაწილის ჩართვა აუცილებელი მოვლენა იყო და მათ შორის, ყველაზე მნიშვნელოვანი საციალურად დაბალი ფენების წარმომადგენლების: გლეხების, მუშების. საჭირო იყო თითოეულ მათგანს ეგრძნო სახელმწიფოს მხარდაჭერა და თავი უსაფრთხოდ და ეკონომიკურად უზრუნველყოფილად ეგრძნო, რადგან ანტისახელმწიფოებრივი იდეები ყველაზე მეტად სწორედ მათთან პოულობდა ასახვას. ეპოქის მოთხოვნილებიდან გამომდინარე აღნიშნული პერიოდის თითქმის ყველა წყაროში და მათ შორის, მემუარულ ლიტერატურაში საციალური საკითხი განსაკუთრებით აქტუალურია. XX საუკუნის პირველი ოცწლეულის საქართველოს მთავარი პრობლემა საციალური ფენათა დაახლოება-გაერთგვაროვნებაა.

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ საზოგადოების ფართო ფენების, მასის ჩართვა ეროვნული საქმის კეთების პროცესში სირთულეს წარმოადგენს. ამ მხრივ გამონაკლისს არც საქართველო წარმოადგენდა და მით უმეტეს, რომ 117 წლის მანძილზე რუსულ ღირებულებებს ზიარებული მასის ქართულ იდეალებზე გადაყვანა მარტივ საკითხს არ წარმოადგენდა. ნოე ჟორდანიას აზრით, „მთავარი იყო ხალხში არ ქონოდა გასაუგებოდა მოსკოველთა პროპაგანდას, არ მომხდარიყო აზრთა და გზათა არე-დარევა, ყოფილიყო ფართე მასების მიერ გაგებული და შეგნებული ჩვენი და მათი წყობის და ცხოვრების (ე. ი. რუსების – ნ. ს.) წესების განსხვავება. ჩვენი ხელმძღვანელი აზრი იყო, საქართველოს მცხოვრებთა დიდ უმრავლესობას – გლეხობას დაენახა, რომ საქართველოს დამოუკიდებლობამ მას მოუტანა მიწა, მისცა ცხოვრების ახალი საშუალებანი. ასე რომ, აგრარული რეფორმა გახდა უადრესათ ნაციონალური რეფორმა ჩვენში“<sup>2</sup>.

გრიგოლ ლორთქიფანიძის აზრით, „60-იანი წლებიდან მოყოლებული ქართული საზოგადოებრივი აზრის ისტორია არის ძიება კონტაქტისა ხალხის მასებთან. ყველა მომდინარეობანი მეტნაკლების უნარიანობით ეძიებს ფსიქოლოგიურ კონტაქტს და ორგანიზაციულ კავშირს ახლათ განთავისუფლებულ და საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოსულ ხალხის ჯგუფთან“<sup>3</sup>.

მემუარების მიხედვით შეიძლება გამოიყოს ის საკითხები, რომლებიც, იდენტობრივი პროცესების მთავარი საშუალებაა: 1. ქართული ენა; 2. სწავლა-განათლების საკითხი; 3. ისტორიული მახსოვრობა და ტრადიციები; 4. ქართული თეატრის აღორძინება; 5. ეკონომიკური საკითხი; 6. თავისუფლების ბრძოლისკენ მოწოდება. ბუნებრივია, თითოეული საკითხი საქართველის ისტორიის ყველა ეტაპზე აქტუალური იყო, თუმცა XX საუკუნის პირველ ოცწლეულში ეს პროცესები მიმართულია საციალურ ფენათა დაახლოება-გაერთგვაროვნებისკენ.

როგორც ჩატარებული კვლევა ცხადყოფს, მემუარული ლიტერატურა ქართული იდენტობის ისტორიის წყაროთა ბაზის მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენს.

<sup>1</sup> ი. მანსვეტაშვილი, *მოვლნებები* (თბილისი, 1985), გვ. 78.

<sup>2</sup> ნ. ჟორდანიას, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 101, 107.

<sup>3</sup> გ. ლორთქიფანიძე, *ფიქრები საქართველოზე* (თბილისი, 1995), გვ. 96.



## დამოწმებული ლიტერატურა

1. დ. კლდიაშვილი, *ჩემი ცხოვრების გზაზე* (ბათუმი, 1984).
2. გ. ლორთქიფანიძე, *ფიქრები საქართველოზე* (თბილისი, 1995).
3. ი. მანსვეტაშვილი, *მოგონებები* (თბილისი, 1985).
4. ნ. უორდანიას, *ჩემი წარსული* (თბილისი, 1990).
5. ს. ფირცხალავა, *მოგონებათა ფურცლები* (თბილისი, 1988).

**NATO SONGULASHVILI**  
Tbilisi state University Of Ivane Javakhvili

### **THE PROBLEMS OF METHODOLOGICAL AND OF SOURCE THE ANALYSIS OF THE HISTORY GEORGIAN IDENTITY THE EXAMPLE OF MEMOIRS IN FIRST AND SECOND DECADES OF 20<sup>TH</sup> CENTURY**

The present study is focused on Georgian national community at the stage of its shaping, in particular, in first and second decades of 20<sup>th</sup> century, when process of consolidation was very intensive and the sentiments of in-group solidarity especially salient. The said period in history of Georgia was investigated by many scholars and results of the investigations in this field are rather impressive, however, the representation of Georgian national identity forging process still lacks relevant depth and insights. It was customary for Georgian historiography of the previous period to be concerned on objective factors while subjective factors were missed altogether.

Ethno-symbolic paradigm in interpretation of nation serves as a theoretical basis for the present investigation and, accordingly, it elaborates on subjective factors like perceptions of past, shared values and symbols.

In the first and second decades of 20<sup>th</sup> century is one important and many-sided period. There divided two difference period: 1900-1917 and 1918-1921.

The memoirs were many times testify in the Georgian historiography, but it isn't utilize the process of the analysis of the Georgian identity. The memoirs of the Georgian political and cultural elite are very important basis the analysis of the Georgian identity.

**საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის დელეგაციის  
მოღვაწეობა პეტროგრადში (1917 წლის ივნისი-აბრისი)  
(დელეგაციის მოხსენების მიხედვით)**

საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობა 1917 წ. 12(25) მარტს, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის თანადროულად შეიქმნა გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოს ლეონიდის თავმჯდომარეობით, რომელიც სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრედ იქნა არჩეული. მმართველობის შემადგენლობაში შედიოდნენ: ეპისკოპოსები: ანტონი (გიორგაძე) და პიროსი (ოქროპირიძე), დეკანოზები: კორნელი კეკელიძე, კალისტრატე ცინცაძე (შემდგომში (1932-1952) საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი), ნიკიტა თალაქვაძე, მღვდლები: პოლიევქტოს და ვასილ კარბელაშვილები, ქრისტეფორე ციცქიშვილი (შემდგომში (1927-1932) საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი), დიაკონი ტიმოთე ბაკურაძე, მედავითნე გაბრიელ ყუბანეიშვილი, ვასილ ბარნოვი, ანტონ ნატროშვილი, პეტრე კიხირია, პეტრე ბარათაშვილი, სოფრომ მგალობლიშვილი, გრიგოლ ყიფშიძე, იპოლიტე ვართაგავა, სერგი გორგაძე, დავით დავითაშვილი, დავით ნახუცრიშვილი, თედო სახოკია, სოლომონ ახვლედიანი, სიმონ მაჭავარიანი. შემდეგში დაემატნენ: იოსებ ყიფშიძე, ივანე ჯავახიშვილი, ზურაბ ავალიშვილი, ნინო გელოვანი. სოლომონ ახვლედიანმა დიდი პასუხისმგებლობის გამო 23 ივნისს უარი თქვა წევრობაზე<sup>1</sup>.

დროებითა მმართველობამ კოლოსალური მუშაობა გაწია საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის განსაზღვრისა და I ადგილობრივი კრების მომზადების საქმეში. იპოლიტე ვართაგავას თქმით, დროებითი მმართველობის მოღვაწეობის პერიოდი იყო "საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალობის პრინციპების განმტკიცების დიდად პასუხსაგები ხანა"<sup>2</sup>.

ეკლესიის დროებითი მმართველობის ერთ-ერთ პირველ ღონისძიებას წარმოადგენდა დროებითი მთავრობის, მისი ადგილობრივი ორგანოს – ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტისა („ოზაკომი“) და ყოფილ ეგზარქოს პლატონისათვის საქართველოს ეკლესიაში შექმნილი ვითარების მოხსენება<sup>3</sup>.

აკავკასიის განსაკუთრებულ კომიტეტში წარსადგენი დეკლარაციები კორნელი კეკელიძის მიერ იყო შემუშავებული. მათში გადმოცემული იყო საქართველოს ეკლესიის ისტორია, აღნიშნული იყო რუსეთის მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების უკანონობა და მისი უარყოფითი შედეგები. დეკლარაციებში მოცემული იყო ის დებულებები, რომელიც შემდეგ საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის განსაზღვრას უნდა დადებოდა საფუძვლად.

საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობა გამოთქვამდა სურვილს, ემსახურა ახალი სახელმწიფოებრივი წყობის განმტკიცებისათვის და – იმედს, რომ ახალი ხელისუფლება აღმოუჩენდა დახმარებას დეკლარაციაში გადმოცემული დებულებების საფუძველზე ცხოვრების მოწყობის საქმეში<sup>4</sup>. გამოთქმული იმედის მიუხედავად, ავტოკეფალისტები ფიქრობდნენ, რომ ეკლესიის უფლებათა აღდგენის პროცესს დროებითი მთავრობა და უწ. სინოდი დაბრკოლებებს შეუქმნიდნენ. 20 მარტის სხდომაზე ვლადიმერ მიქელაძის ინიციატივით წამოიჭრა საკითხი პეტროგრადში წარმომადგენლის გაგზავნის საჭიროების შესახებ. ამ გზით საქმის ვითარებას უფრო დაწვრილებით გაეცნობოდნენ ჩვენი თანამემამულენი: ალექსანდრე ცაგარელი, ზურაბ ავალიშვილი, ივანე ჯავახიშვილი და შემდეგ, შესაძლებლობის ფარგლებში, საქართველოს ეკლესიას ქმედით დახმარებას გაუწევდნენ.

მოსაზრება დროებითი მმართველობის წევრების უმრავლესობას მოეწონა, მაგრამ ადგილობრივი ხელისუფლებისაგან პასუხის მიღებამდე მისი განხორციელება ნაადრევად ჩათვალეს. პეტროგრადში წარმომადგენლის გაგზავნის თარიღზე მსჯელობა მომავლისათვის გადაიდო<sup>5</sup>.

24 მარტს აკავკასიის კომიტეტი წარდგენილი დეკლარაციის დაკმაყოფილებას დაჰპირდა ავტოკეფალისტებს. მაგრამ 28 მარტს ვითარების ცვლილების გამო თანადგომაზე უარი განაცხად

<sup>1</sup> სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6421, გვ. 10-11.  
<sup>2</sup> იქვე გვ. 12.  
<sup>3</sup> იქვე, გვ. 3-7, 9-10, 15.  
<sup>4</sup> იქვე, გვ. 17-23, 31-32; ი. არაბიძე, ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტის („ოზაკომი“) წვლილი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა განხორციელების საქმეში (დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმების მიხედვით), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, II (თბილისი, 2007), გვ. 242-245.  
<sup>5</sup> სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6421, გვ. 15-16.

ხადა. ამის მიზეზი იყო ეკლესიის დროებითი მმართველობის მოქმედებით პეტროგრადის მთავრობის უკმაყოფილება. ადგილობრივი კომიტეტის წარმომადგენელმა კიტა აბაშიძემ მმართველობის წევრებს ურჩია, ეკლესიაში არსებული წყობის საწინააღმდეგო ნაბიჯები აღარ გადაედგათ და რუსთა კომისიის წევრებთან მოლაპარაკებაზე დათანხმებულიყვნენ. აღნიშნულმა ინფორმაციამ პეტროგრადში დელეგატის გაგზავნის საკითხი დღის წესრიგში ისევ დააყენა<sup>1</sup>.

29 მარტს საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ მოისმინა პეტროგრადის სააგენტოს ტელეგრამა, რომლითაც შეიტყო, რომ 27 მარტს რუსეთის დროებითმა მთავრობამ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია ეროვნული ნიშნით აღიარა. საქართველოს ეკლესიის შემადგენლობაში მხოლოდ ქართველი მართლმადიდებლები უნდა გაერთიანებულიყვნენ. რუსები მათივე სურვილისამებრ რუსეთის ეკლესიის დაქვემდებარებაში რჩებოდნენ, სხვა ეროვნების მართლმადიდებლებს არჩევანის საშუალება მიეცათ. ამასთანავე, დროებითმა მთავრობამ საქართველოს ეკლესიას შესთავაზა, უმოკლეს დროში შეემუშავებინა რუსეთის სახელმწიფოში საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის ძირითადი დებულებები. მთავრობის მიერ აღნიშნული დებულებების დამტკიცებამდე საქართველოს ყოფილი საეპარქოსოს საეკლესიო დაწესებულებანი ძველ მდგომარეობაში უნდა დარჩენილიყო. საქართველოს ეკლესიის უფლებათა საბოლოო განსაზღვრა დამფუძნებელი კრების კომპეტენციად გამოცხადდა<sup>2</sup>.

საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ გააპროტესტა დროებითი მთავრობისაგან საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ეროვნული და არა ტერიტორიული ნიშნით აღიარება. საპროტესტო დეპეშა გაეგზავნა ახალი მთავრობის თავმჯდომარეს გიორგი ღვოვს, ასლები – სინოდის ობერ-პროკურორ ვლადიმერ ღვოვს, სათათბიროს თავმჯდომარე მიხეილ როძიანკოს და აკავკასიის განსაკუთრებულ კომიტეტს.

დროებითი მმართველობის წევრებისათვის არაოფიციალური წყაროებით ცნობილი გახდა, რომ დროებით მთავრობას საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის მიმართ პირველად უარყოფითი დამოკიდებულება გამოუხატავს. დეპეშით გამოცხადებული ცნობა პეტროგრადში მცხოვრები ქართველების, ასევე პროფესორების: ბენეშევიჩისა და ნიკო მარის მცდელობათა შედეგად ყოფილა მიღწეული. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით შედგენილ ინსტრუქციაში შეუტანიათ ავტოკეფალისტებისათვის არასასურველი ორი მუხლი: 1. კათოლიკოს-პატრიარქის რეზიდენციად ცხადდებოდა მცხეთა, რუსების მთავარეპისკოპოსის სამყოფად კი – თბილისი; 2. მართლმადიდებლებში, რომლებიც რუსეთის ეკლესიის განკარგულებაში უნდა დარჩენილიყვნენ, დროებითი მთავრობა მოიაზრებდა აფხაზებსაც. რაც ბადებდა შიშს საქართველოს ეკლესიისაგან მათი მოსალოდნელი ჩამოშორების შესახებ.

ასევე პეტროგრადში მყოფი ქართველებისაგან ცნობილი გახდა, რომ ობერ-პროკურორი დაუქინებით მოითხოვდა ქართველთა დელეგაციის ჩასვლას უწ. სინოდთან შესარიგებლად და ავტოკეფალიის საკითხზე მოსალაპარაკებლად<sup>3</sup>.

ქართული მხარე სინოდში დეპუტაციის გაგზავნას პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ავტოკეფალისტები აღნიშნავდნენ, რომ საქართველოს ეკლესიის თავისუფლება რუსეთის საერო ხელისუფალთა ძალმომრეობით გაუქმდა და მისი აღდგენისათვის სინოდის წინაშე წარდგომა საჭირო არ იყო. ობერ-პროკურორმა ამ საკითხზე პროფესორ ივანე ჯავახიშვილისგან პასუხად მიიღო: „არავითარი საქმე სინოდთან ქართველ სამღვდელეობას არა აქვს და ამისთვის იგი არც დეპუტაციას გამოგზავნის-ო“. ასეთივე პასუხი მიიღო კათოლიკოს-პატრიარქის მოსაყდრისაგან რუს-ქართველთა საეკლესიო ინტერესების შემთანხმებელი კომისიის თავმჯდომარემ ვლადიმერ ნიკოლოზის ძე ბენეშევიჩმა<sup>4</sup>.

ავტოკეფალიის საკითხს პოლიტიკური ხასიათი მიეცა, დროებითი მთავრობა მის გადასაწყვეტად საეკლესიო კანონების მოთხოვნებს არ ითვალისწინებდა. ეს აზრი კომისარმა ბენეშევიჩმაც დაადასტურა, როცა აღნიშნა, რომ ავტოკეფალიის საკითხს ის განიხილავდა არა როგორც კანონისტი, არამედ როგორც მთავრობისაგან გამოგზავნილი მოხელე<sup>5</sup>.

მმართველობის რამდენიმე სხდომაზე მსჯელობის შედეგად გადაწყდა, ქართულ მხარეს ბოლომდე ეცადა ტერიტორიული ავტოკეფალიის პრინციპის დაცვა. მაგრამ თუ ეს შეუძლებელი გახდებოდა, „ავტოკეფალიის საკითხის სულ დამარხვას“ ჯობდა, განეცხადებინათ, „რომ დროებითი მმართველობა ემორჩილება მხოლოდ ძალას და უნებლიეთ კისრულობს ექსტერიტორია-

1 იქვე, გვ. 31, 36, 43.

2 იქვე, გვ. 37-38.

3 იქვე, გვ. 45, 75-78, 87-90.

4 იქვე, გვ. 75-78, 87-90.

5 იქვე, გვ. 49-54, 71-74.

ლურს – ეროვნულს ავტოკეფალიას, თუმცა პასუხისმგებლობა ისტორიისა და მსოფლიო ეკლესიის წინაშე დაედება რუსის ეკლესიას<sup>1</sup>.

14 აპრილს უკვე აშკარა იყო, რომ საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის წევრებს ტერიტორიული ავტოკეფალიის პრინციპის დასაცავად ძალა არ შესწევდათ და პოლიტიკურ პარტიებთან შეთანხმების შემდეგ ეროვნული ავტოკეფალიის მიღებაზე დათანხმდნენ.

პოლიტიკურ პარტიათა წარმომადგენლები ფიქრობდნენ, რომ მომავალში საქართველოს პოლიტიკური ავტონომიის საკითხის დადებითად გადაწყვეტა ეკლესიას რთული მდგომარეობიდან თავისთავად გამოიყვანდა<sup>2</sup>.

‘რუსეთის სახელმწიფოში საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი მდგომარეობის ძირითადი დებულებები’ დეკანოზმა კორნელი კეკელიძემ შეიმუშავა. დროებითმა მმართველობამ კონსულტაცია მმართველობის წევრ პეტრე კიხირიას გარდა მიწვეული იურისტების: ივანე ზურაბიშვილისა და გრიგოლ რცხილაძისგანაც მიიღო. „დებულებებში“ გარკვევით იყო მითითებული, რომ ეროვნულ ავტოკეფალიაზე დათანხმება იყო იძულებითი ნაბიჯი და საქართველოს ეკლესია შემდგომ გართულებებზე პასუხისმგებლობას იხსნიდა<sup>3</sup>.

„ძირითად დებულებებს“ დროებითი მმართველობის წარმომადგენლებმა და ბენეშევიჩმა ხელი 17 აპრილს მოაწერეს და საქართველოდან პეტროგრადში 18 აპრილს გადაიცა<sup>4</sup>. მათი დამტკიცების დაჩქარებაზე იყო დამოკიდებული საქართველოს ეკლესიის ცხოვრების ნორმალურ კალაპოტში ჩაყენება.

ბენეშევიჩის წინადადებით, დებულებათა დამტკიცებამდე უნდა შემდგარიყო კომისიები: რუსთათვის და ქართველთათვის, რომლებიც მოამზადებდნენ მასალას ეკლესია-მონასტრებისა და დაწესებულებების გამიჯვნისათვის, ქონების რაოდენობის დაანგარიშება-განაწილებისათვის. შემდეგ ეს ორი კომისია ბენეშევიჩის თავმჯდომარეობით შეერთდებოდა<sup>5</sup>. (ბენეშევიჩის მოღვაწეობის შესახებ იხ. ი. არაბიძე, საქართველოს საეკლესიო საქმეთა გამომწვევტი კომისიის პროფესორ ბენეშევიჩის მოღვაწეობა და საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი (1917 წ.), ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები (თბილისი, 2008), 1(3).

პეტროგრადში დელეგაციის გაგზავნის საკითხი დროებითი მმართველობის დღის წესრიგში გამუდმებით იდგა, მაგრამ მისი დადებითად გადაწყვეტა ვერ ხერხდებოდა. 9 მაისის სხდომაზე გამოიტანეს განჩინება, ავტოკეფალიის საქმეზე ზრუნვა იმ დროს პეტროგრადში მყოფ ქართველთაგან ნინო გელოვანისა და ზურაბ ავალიშვილისათვის ეთხოვათ<sup>6</sup>.

დელეგაციის გაგზავნის აუცილებლობა კიდევ ერთხელ დადასტურდა მაშინ, როცა დროებითი მმართველობის სხდომაზე მოისმინეს ბენეშევიჩის მიერ შემუშავებული „პროექტი საფუძვლებისა, რომლითაც იმართება მართლმადიდებელი ეკლესია ამიერკავკასიაში“ («Проект оснований, на которых управляется православная церковь в Закавказьи»).

ს. გორგაძის მიზიშნებით, პროექტის სათაურიც კი ძალიან მოხერხებულად იყო შერჩეული – მასში ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა ნაგულისხმევიც არ იყო. დეკანოზ ნიკიტასა და გიორგი უორდანას აზრით, აღნიშნული პროექტით ბენეშევიჩი საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალიის ნაცვლად ავტონომიას სთავაზობდა.

პროექტის მოსმენის შემდეგ სხდომაზე დაისვა საკითხი, აზრის გამოთქმა პოლიტიკური პარტიების წარმომადგენლებისთვისაც ეთხოვათ და საქმეში ჩაერიათ ა/კავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტი<sup>7</sup>. ამ უკანასკნელებმა პროექტის მიღება შესწორებებით შესაძლოდ ცნეს. მაგრამ დროებითმა მმართველობამ მისი განხილვა მაინც უარყო და ერთადერთ პრაქტიკულ გამოსავლად „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცების დაჩქარება მიიჩნია. მით უმეტეს, რომ პროექტს ბენეშევიჩის ვარაუდით მხოლოდ „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცებამდე უნდა ემოქმედა. თვითონ ბენეშევიჩი კი 4 ივნისისათვის პეტროგრადში გამგზავრებას აპირებდა: საკუთარი მოღვაწეობის შესახებ ანგარიშის წარსადგენად, „ძირითადი დებულებების“ დამტკიცების დასაჩქარებლად, ახალი რწმუნებებისა და ინსტრუქციების მისაღებად<sup>8</sup>.

30 მაისს გადაწყდა დელეგაციის გაგზავნა პეტროგრადში ეპისკოპოს ანტონის (გიორგაძე) და დეკანოზ კალისტარატე ცინცაძის შემადგენლობით. მათ უნდა შეერთებოდა რუსეთში მყოფი არქიმანდრიტი ამბროსი (ხელაია, შემდეგში (1921-1927) საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი,

1 იქვე გვ. 57-58.

2 იქვე გვ. 71-74, 75.

3 იქვე გვ. 42-43, 82-87.

4 იქვე გვ. 79-8; სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6465, გვ. 34-35.

5 სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6421, გვ. 79-81.

6 იქვე გვ. 117-120.

7 იქვე გვ. 133-140.

8 იქვე გვ. 145-151, 153.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ წმიდანად შერაცხული). დელეგაციას იქაური ქართველების დახმარებით „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცებისათვის უნდა მიეღწია<sup>1</sup>.

ივნისის დასაწყისში თბილისში ჩამოვიდა პროფესორი ნიკო მარი. მისი ინფორმაციით, „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცება მცირედი შესწორებით ობერ-პროკურორს და მის თანაშემწეს უკვე გადაწყვეტილი ჰქონდათ. წინააღმდეგობა შეიძლებოდა გაეწიათ სინოდის წევრებს. მაგრამ, ნიკო მარისავე განმარტებით, ისინი საქმის შეფერხებას ვერ შეძლებდნენ.

მარმა ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ მთავარეპისკოპოსი პლატონი პეტროგრადში იმყოფებოდა როგორც საქართველოს ექსარქოსი, მაშინ, როდესაც მთავრობის 27 მარტის დეკლარაციით საეგზარქოსო გაუქმებული იყო. დელეგაციის გაგზავნა, რომელიც სინოდს გამოუცხადებდა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა განახლებას და რუსეთის ეკლესიასაც განთავისუფლებას უსურვებდა, პროფესორმაც მიზანშეწონილად მიიჩნია.

მარის განცხადების შემდეგ პეტროგრადში დელეგაციის მივლინების საჭიროება უფრო ნათელი გახდა. დროებითმა მმართველობამ დაადგინა, გაეფართოებინა დეპუტატთა შემადგენლობა: აღმოსავლეთ საქართველოდან მიხეილ მანაბლის, ხოლო დასავლეთ საქართველოდან ერთი სასულიერო და ერთი საერო პირის დამატებით. დეპუტატების გამგზავრება 9 ივნისისათვის დაიგეგმა. დელეგაციის ჩასვლამდე პროფესორ ბენეშევიჩსა და მთავარეპისკოპოს პლატონს ერთობლივი მოქმედებით საქმე რომ არ გაეფუჭებინათ, საჭიროდ მიიჩნიეს, დელეგაციის მივლინების შესახებ ობერ-პროკურორისათვის დეკემბრით ეცნობებინათ.

სახელმძღვანელო ინსტრუქციის დასამუშავებლად დაარსდა კომისია დეკანოზების: კორნელისა და ნიკიტას, ისტორიკოსების: სერგი გორგაძის და სარგის კაკაბაძის, ასევე დავით დავითაშვილის შემადგენლობით. კომისიის მუშაობაში მონაწილეობა უნდა მიეღოთ დელეგაციის წევრებსაც<sup>2</sup>.

შემუშავებული ინსტრუქციის მიხედვით, საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის დელეგაციის ვალდებულებას შეადგენდა: განემარტა დროებითი მთავრობის წარმომადგენელთათვის და კერძოდ, ობერ-პროკურორისათვის საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობა; ეზრუნა „ძირითადი დებულებათა“ დამტკიცებაზე; დაეცვა საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის აზრი სასწავლებლებისა და ყოფილი საეგზარქოსოს სხვა დაწესებულებების შესახებ; ეთხოვა: სახელმწიფო ხაზინის ხარჯზე თბილისში უმაღლესი საღვთისმეტყველო სასწავლებლის დაარსება, ყოველწლიური თანხა კათოლიკოსის, მისი ბინისა და შტატის შესანახად, ახალი ეპარქიების გასახსნელად; განემარტა ეკლესიის მამულებისა და ქონების საკითხი და, აქედან გამომდინარე, რუსეთის სახელმწიფო ხაზინის ვალდებულება საქართველოს ეკლესიის წინაშე უნდა დაეყენებინა ათონის ივერთა მონასტრის საქართველოს ეკლესიისათვის დაბრუნების საკითხი (ქართველი ბერების მიერ სალონიკიდან გამოგზავნილი წერილი ამ საკითხში დახმარების თხოვნით დროებითმა მმართველობამ 8 ივნისს განიხილა); დელეგაციას ასევე უნდა მოეხსენებინა საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის აზრი პროფესორ ბენეშევიჩის მუშაობის უნაყოფობის შესახებ. თუ საქართველოს ეკლესიის საქმეებისათვის მთავრობის წარმომადგენელი კიდევ გახდებოდა საჭირო, მოეთხოვა ორი კომისრის: რუსის და ქართველის დანიშვნა; დელეგაციას ევალდებოდა, სინოდისათვის ეცნობებინა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა და საქართველოს თავისუფალი ეკლესიის სურვილი რუსეთის ეკლესიასთან მეგობრული ურთიერთობის გაგრძელებისა. დროის შერჩევა თუ როდის წარდგებოდნენ სინოდის წინაშე – „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცებამდე თუ მის შემდეგ – დელეგაციას ჰქონდა მინდობილი; დელეგაციას საქართველოს ეკლესიის საქმეებთან დაკავშირებით ურთიერთობა უნდა ჰქონოდა მხოლოდ რუსეთის დროებითი მთავრობის წარმომადგენლებთან. უწ. სინოდთან ურთიერთობის აღდგენა მის კომპეტენციაში არ შედიოდა. სინოდთან და მის წევრებთან რაიმე საკითხის შესახებ მოლაპარაკება დელეგაციას შეეძლო მხოლოდ საქართველოს ეკლესიის დროებით მმართველობასთან შეთანხმებით. ინსტრუქციის მიხედვით, სასურველი იყო დელეგაცია მორიდებოდა ურთიერთობის გამწვავებას ყოფილ ეგზარქოს პლატონთან, რომელიც იმ დროს სინოდს თავმჯდომარეობდა<sup>3</sup>.

გარდა დელეგაციის სამოქმედო ინსტრუქციისა, დეკანოზმა კორნელი კეკელიძემ დაამუშავა იმ საკითხთა პროექტები, რომლებიც შემთანხმებულ კომისიაში არ განიხილულა, კერძოდ: სასწავლებლების, საეპარქიო ცხოვრების მოწყობის, სამღვდელმთავრო კათედრათა დაარსება-გამრავლების და ეკლესიის საჯეტომპირობლის ცხოვრების პირობების ღირსეულად მოწყობის შესახებ<sup>4</sup>.

დელეგაცია თბილისიდან 1917 წლის 9 ივნისს გაემგზავრა. დელეგაციის შემადგენლობაში დასახელებულმა ვასილ მანაბელმა და დასავლეთ საქართველოს წარმომადგენელმა დეკანოზმა მელიტონმა (კელენჯერიძე) სუბიექტური მიზეზების გამო 9 ივნისს გამგზავრება ვერ შეძლეს.

1 იქვე, გვ. 145-151.

2 იქვე, გვ. 161-163.

3 იქვე, გვ. 165-168.

4 იქვე, გვ. 165, 169-184.

მახაბლის გამგზავრების შესახებ დროებითა მმართველობამ დადგენილება 20 ივნისს გამოიტანა, მაგრამ, როგორც ჩანს, ის პეტროგრადში არ წასულა. თბილისში დაბრუნებული დელეგაციის მოხსენებაში მისი სახელი ერთხელაც არ არის ნახსენები, მოხსენების ბოლოს არ არის მისი ხელმოწერა, და რაც მთავარია, დროებითი მმართველობის ივნის-ივლისის სხდომის ოქმებში მისი სახელი მრავალჯერაა დაფიქსირებული<sup>1</sup>.

პეტროგრადიდან დაბრუნებული დელეგაციის მოხსენება, ჩვენი ვარაუდით, დაწერილი უნდა იყოს დეკანოზ კალისტრატეს მიერ. მიუხედავად, იმისა, რომ კალიგრაფია ამის თქმის საშუალებას არ გვაძლევს, დელეგაციის საქმისმწარმოებელი სწორედ დეკანოზი კალისტრატე იყო. ამასთან, მოხსენებაში III პირში არიან დასახელებული ეპისკოპოსი ანტონი და არქიმანდრიტი ამბროსი, დეკანოზი კალისტრატე ნახსენები არ არის. ხოლო დელეგაციის წევრის მიერ რომ არის დაწერილი, ამაზე მიუთითებს ფრაზები: „17, შუადღის 4 საათზე, სინოდის შენობაში ობერ-პროკურორის წინაშე წარსდგა დელეგაცია, – ჩვენ და თ. ზ. ავალიშვილი და ნ. გელოვანი“, ანდა: „ივლისის 3 დაწყებულმა კონტრრევოლუციამ ჩვენი საკითხის ადრე გათავების იმედი თითქმის დაგვიკარგა: მთავრობის წევრებს ჩვენთვის აღარ ეცალათ“<sup>2</sup>.

ეფიქრობთ, დეკანოზ კალისტრატეს მიერ დაწერილი მოხსენება გადაწერილია სხვა პირის მიერ.

მოხსენების დაწერის თარიღი – 1917 წლის 10 აგვისტო და ადგილი – თბილისი – მითითებულია მოხსენების ბოლოს<sup>3</sup>. ჩანაწერები პეტროგრადშივე რომ კეთდებოდა, ამის ერთ-ერთ დადასტურებას წარმოადგენს ობერ-პროკურორ ლვოვის ფრაზა მოხსენებიდან: «Я не допускаю, чтобы католикос сидел в Тифлисе» – აქ სახელმძღვანელო მცნებად აქვთ აღსარებული<sup>4</sup>. „აქ“, რა თქმა უნდა, პეტროგრადს გულისხმობს.

პეტროგრადში 14 ივნისს ჩასული დელეგაცია 17-ში შეხვდა სინოდის ობერ-პროკურორ ვლადიმერ ნიკოლოზის-ძე ლვოვს. გააცნო მას საქართველოს ეკლესიის მძიმე მდგომარეობა: რომ დროებითი მთავრობის მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარებას შედეგი არ მოჰყოლია; მთავრობის გადაწყვეტილებით, ეკლესიის სფეროში ცვლილებათა დაგვიანებამ გაუგებრობანი და უკმაყოფილება გამოიწვია. მოახსენეს, რომ გამოსავალს მხოლოდ „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცების დაჩქარებაში ხედავდნენ<sup>5</sup>. ობერ-პროკურორმა დელეგაციას დახმარება აღუთქვა და მალე უკან დაბრუნების იმედიც მისცა.

ობერ-პროკურორის თანაშემწე ალექსანდრე კარტაშოვმა დელეგაციის წევრებთან საუბარში აღნიშნა, რომ ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენილად გამოცხადების შემდეგ პეტროგრადში ქართველების მიმართ მტრულად განეწყვნენ რუსი მემარჯვენეებიც და მემარცხენეებიც. მემარჯვენეებს ბატონობაზე ხელის აღება არ სურდათ, მემარცხენეებს კი ორი ეკლესიის ცალ-ცალკე არსებობა მიუდებლად მიაჩნდათ. მემარცხენეთა მხარდაჭერის მოპოვება შესაძლებელი იქნებოდა თუ ქართული დელეგაცია ამ უკანასკნელთ დაარწმუნებდა, რომ საქართველოს ეკლესიის განთავისუფლება რუსეთის ეკლესიისაგან სეპარატისტობა და კლერიკალიზმი კი არა, ეროვნული თავისუფლების შემადგენელი ნაწილი იყო<sup>6</sup>.

დელეგაცია პეტროგრადში ყოფნის მანძილზე არაერთხელ წააწყდა საქართველოსა და რუსეთის საეკლესიო ინტერესთა შემთანხმებელი კომისიის თავმჯდომარის – ბენეშევიჩის ორპირობისა და გადასაწყვეტი საკითხისადმი ცალმხრივი დამოკიდებულების გამოვლინებას. აღმოჩნდა, რომ “ძირითად დებულებათა” დამტკიცების შეუწყნება, ნაწილობრივ მაინც, საქართველოდან მის მიერ გაგზავნილი დეპუტის „დამსახურება“ იყო. ის ითხოვდა, „დებულებები“ მის ჩასვლამდე არ დაემტკიცებინათ, მაშინ, როცა დროებითი მმართველობის წინაშე თავს იმართლებდა, დებულებების დამტკიცების დაჩქარების შესახებ 3-ჯერ მივწერე მთავრობას<sup>7</sup>.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის სრული ფორმით განხორციელების ერთ-ერთი მოწინააღმდეგე რომ ბენეშევიჩი იყო, ეს საქართველოშიც კარგად ჩანდა და პეტროგრადშიც მრავალჯერ დადასტურდა. მაგალითად გამოდგება ბენეშევიჩის პაექრობა კანონისტ კუზნეცოვთან, რასაც უწ. სინოდიც კი გაურკვევლობაში ჩაუგდია. კომისარი ამტკიცებდა, ეროვნული ავტოკეფალიის განხორციელება დასაშვებია და ახლავს გადაწყვეტეთ სხვადასხვა დაწესებულებათა,

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 189, 205, 225, 257-273; სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6465, გვ. 16.

<sup>2</sup> სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6465, გვ. 2, 10გ, 35.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 16.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 13.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 17.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 4.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 3-4; სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6421, გვ. 118, 123.

მ.შ. სკოლების საკითხიცო. კუზნეცოვი კი ეროვნულ ავტოკეფალიას საეკლესიო კანონების დარღვევად თვლიდა და საკითხის საეკლესიო კრებამდე გადადებას უჭერდა მხარს<sup>1</sup>.

ბენეშევიჩი ორმაგ თამაშს თამაშობდა. საქართველოში მყოფი ავტოკეფალისტებს თავის გულშემატკივრობას უმტკიცებდა და საქმის გაჭიანურებას თავისი უუფლებობით ხსნიდა. რუსეთში კი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა შეზღუდვის საჭიროებას სინოდის წინაშე თავგამოდებით იცავდა.

დელეგაციის მოხსენებიდან ჩანს, რომ საქართველოს ეკლესიის წარგზავნილნი იმედის თვალთ უცქერდნენ ობერ-პროკურორის თანაშემწე ა. კარტაშოვს. ჯეროდ, რომ საქართველოს ეკლესიის საკითხის გადაწყვეტის დაჩქარება მასზე არ იყო დამოკიდებული<sup>2</sup>.

პეტროგრადში ჩასული ქართული დელეგაციის მოღვაწეობიდან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იყო უწ. სინოდთან და ცალკეულ რუს სასულიერო პირებთან ურთიერთობის საკითხი. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, დელეგაციას ევალებოდა, სინოდისათვის ეცნობებინა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის განახლება. სინოდთან ურთიერთობის აღდგენა მის კომპეტენციაში არ შედიოდა.

უწ. სინოდის წევრები თვლიდნენ, რომ ეკლესიის ავტოკეფალია სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის გზაზე გადადგმული მნიშვნელოვანი ნაბიჯი იყო, ამიტომ მათი უმეტესობა ქართველებს არ ენდობოდა. სამარის ეპისკოპოსმა მიხეილმა პირადი საუბრისას დელეგაციის წევრებს ისიც კი ჰკითხა: „სინოდს რად ჩამოშორდით, ეკლესია ხომ უუფროსოდ ვერ იარსებებს, თქვენთვის განა სულ ერთი არ არის, – სინოდი იქნება თქვენი უფროსი თუ კათალიკოსი? აქ რომ ჩამოსულხართ დროებითი მთავრობისაგან ძირითადი დებულებების დასამტკიცებლად, ის არა სჯობია, მიხვიდეთ სინოდში და ითხოვით განგათავისუფლონ თავიანთი დამოკიდებულები-საგანაო?“ ქართულ მხარეს ამასთან დაკავშირებით მარტივი პასუხი ჰქონდა: „სინოდი სამოქალაქო მთავრობის დაჟინებით და ზედ გავლენით იძულებული გახდა გაეგრძელებია თავისი ბატონ-პატრონობა საქართველოს ეკლესიაზე და ჩვენც ამ მთავრობასთან გვაქვს საქმე. სინოდისთვის რომ მიგვემართა, სულ ერთია ის უამთავრობოდ ავტოკეფალიას ვერ დაგვიბრუნებდა, ანუ უკეთ რომ ვსთქვათ, არ დაგვიბრუნებდა, ვინაიდან ეს ეწინააღმდეგება მის პოლიტიკას, – ქართველების გარუსების და გადაგვარებისას-ო“<sup>3</sup>.

საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის მოწინააღმდეგე რუსი სასულიერო თუ საერო პირები აღარ განიხილავდნენ იმ გარემოებებს, რომელშიც ავტოკეფალიის გაუქმება მოხდა. ისინი ქართველებს მოუწოდებდნენ ანგარიში გაეწიათ მათი ეკლესიის უუფლებო მდგომარეობის ხანდაზმულობისათვის (106 წელი) და სამართლიანობის აღდგენა სინოდისთვის ეთხოვათ ან მის დაქვემდებარებაში დარჩენილიყვნენ. აღიარებდნენ, რომ „ინოროდცების“ გარუსებასა და გადაგვარებაზე ზრუნვა ძველი სინოდის პოლიტიკა იყო. თუმცა მიუთითებდნენ, რომ რევოლუციის შემდეგ ვითარება შეიცვალა. სამარის ეპისკოპოსმა მიხეილმა ქართველებს რჩევა მისცა: განახლებულ პირობებში სამართლიანი იქნებოდა, ქართველებს ქართველი ეპარქოსი მოეთხოვათ და არა ეკლესიის დამოუკიდებლობა აღედგინათ<sup>4</sup>.

თუმცა, სინოდის ყველა წევრი ასე არ ფიქრობდა. ქართულ დელეგაციას დიდი დახმარება გაუწია საქართველოში, კერძოდ, აფხაზეთში ნამსახურმა ანდრია უფელმა. მან სინოდთან ქართული ეკლესიის კავშირის აღადგენა დელეგაციის პეტროგრადში ჩასვლისთანავე მოინდომა. ქართველებს საქმის დაჩქარებისათვის შესთავაზა, აღნიშნულ საკითხზე შუამდგომლობა მისთვის ოფიციალურად ეთხოვათ.

ქართველებმა რჩევისათვის მადლობა გადაუხადეს, მაგრამ მისი წინადადება 3 მიზეზის გამო უარყვეს: 1. სინოდისათვის დახმარების თხოვნა მის წინაშე ქედის მოხრა იქნებოდა. 2. სინოდს რომ მართლა მიეღწია შედეგისათვის, საქართველოს ეკლესიას უთუოდ დააყვედრიდა: „უჩვენოდ ვერა მიიღეთ-რაო“. 3. შესაძლო იყო, სინოდს წერილი საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგაც გამოეყენებინა<sup>5</sup>.

ანდრია უფელის მცდელობა, შეერიგებინა ორი ერთმორწმუნე ეკლესია, უშედეგოდ დამთავრდა, მაგრამ მისი მისია ამით არ ამოწურულა. მან თავის თავზე აიღო ბენეშევიჩის მოხსენების (27 ივნისი) შედეგად აღშფოთებული უწ. სინოდის წევრთა დამშვიდება: მათმა უმრავლესობამ 12 მარტის აქტი სქიზმად და ქართველთა თვითნებობად მიიჩნია, რამაც ვითარება კიდევ უფრო დაძაბა.

<sup>1</sup> სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6465, გვ. 13.

<sup>2</sup> იქვე გვ. 3, 10.

<sup>3</sup> იქვე გვ. 6.

<sup>4</sup> იქვე გვ. 6, 9.

<sup>5</sup> იქვე გვ. 4-5.

ანდრია უფელის აზრით, შექმნილ ვითარებაში, ორ ეკლესიას შორის განხეთქილების თავიდან ასაცილებლად, ქართველებს სინოდისაგან ლოცვა-კურთხევა „ძირითადი დებულებების“ დამტკიცებამდე უნდა აეღოთ, რაც დელეგაციის წევრებმა უარყვეს. დიდი ხვეწნა-მუდარის შემდეგ ისინი დათანხმდნენ, მეუფე ანდრიას ეშუამდგომლა სინოდის წინაშე, რომ დელეგაცია რუსეთის ეკლესიის უმაღლეს ორგანოს საქართველოს თავისუფალი ეკლესიის სახელით მისალმებოდა. წერილის პროექტი ქართველებთან სტუმრობის დროს, 28 ივნისს დაწერა თვითონ ანდრია უფელმა და დეკანოზ კალისტრატეს მიერ შესწორებული იმავე დღეს წარუდგინა სინოდს.

სინოდმა ამასთან ერთად მოისმინა საქართველოდან იმ დღეს მიღებული ცნობები ბოდბის წმ. ნინოს მონასტრისა და ავლაბრის მთავარანგელოზ მიქაელის ეკლესიის მდგომარეობის შესახებ.

როგორც შემდეგ ანდრია უფელისაგან შეიტყვეს, წერილს საქართველოს ეკლესიაში იქამად არსებული მდგომარეობის შესახებ სინოდში დიდი გავლენა მოუხდენია. ობერ-პროკურორის ის გამოუყენებია მტკიცებულებად, რომ საქართველოს ეკლესია ერესისაკენ ნამდვილად არ მიექანებოდა<sup>1</sup>.

30 ივნისის შეხვედრაზე ობერ-პროკურორმა და მისმა თანაშემწემ ქართველებს მიულოცეს სინოდის მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის შეწყნარება: „დროებითი მთავრობა წარმატებით, ეკლესია კი მარადისა, და ამისთვის ეკლესიათა შორის კეთილი განწყობა ჯობია გაბუტვასაო“. რუსეთის ეკლესიის უკანასკნელ სიტყვას ამ საკითხთან დაკავშირებით კრება იტყვისო.

ქართული დელეგაცია კი ყოველთვის ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ უწ. სინოდის თუ კრების დადგენილებას საქართველოს ეკლესიისათვის მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა, მისი ბედი უკვე გადაწყვეტილი იყო და მასზე უარყოფით გავლენას გარე ძალები ვეღარ მოახდენდნენ.

თუმცა, რუსული მხარე ბოლომდე ცდილობდა, საქართველოს ეკლესია ისევ რუსეთის სინოდზე დამოკიდებულად წარმოეჩინა და ამა თუ იმ საკითხის გადასაწყვეტად ისევ სინოდთან მოლაპარაკებას ურჩევდა. ასე იყო ბოდბის წმ. ნინოს მონასტრისა და ავლაბრის მთავარანგელოზის ეკლესიებში არსებულ ვითარებასთან დაკავშირებითაც. აღნიშნული სიწმიდეებიდან რუსები ქართველებს ერეკებოდნენ. თბილისიდან ქართულმა დელეგაციამ ცნობა ამის შესახებ სწორედ მეუფე ანდრიას სახელზე წერილის მზადების დროს მიიღო. ობერ-პროკურორმა ამ საქმეში ჩარევაზე უარი განაცხადა და ქართველებს მოუწოდა, სინოდთან შეთანხმებულიყვნენ ან საეკლესიო ქონების გაყოფას დალოდებოდნენ<sup>2</sup>.

„ძირითადი დებულებების“ განხილვა პეტროგრადში დელეგაციის დასწრებით 1 ივლისს შედგა. ქართულ მხარეს მოუხდა განმარტება, რომ „დებულებებში“ გათვალისწინებული იყო მდგომარეობა, რომელსაც დამფუძნებელი კრების შემდეგ, სავარაუდოდ დაიკაებდა რუსული ეკლესია, რომ ამ უკანასკნელთან შედარებით საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობა მომავალში დამცრობილი არ უნდა ყოფილიყო.

კრებაზე ასევე დავა გამოიწვია სახელმწიფოს მიერ საქართველოს ეკლესიისათვის ჩამორთმეული მამულების უკან დაბრუნების მოთხოვნამ. ქართველებმა აღნიშნული პუნქტის ამოღებაზე უარი განაცხადეს. გადაწყდა, ის დარჩენილიყო როგორც სახელმწიფოსაგან ეკლესიისათვის საჭირო თანხების გამოყოფის „მოტივი“ და არა როგორც სახელმწიფოს ვალდებულება ეკლესიის მიმართ. რუსული მხარე ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ სახელმწიფო ხელშეკრულებებს დებს არა მის საზღვრებში არსებულ რომელიმე ორგანიზაციასთან, არამედ მხოლოდ სხვა სახელმწიფოებთან. ქართულ ეკლესიასთან, როგორც რუსეთის საზღვრებში არსებულ ორგანიზაციასთან ხელშეკრულებების დადება საჭირო არ იყო.

ქართველებმა შეახსენეს, რომ სახელმწიფოს საქართველოს ეკლესიის წინაშე რაღაც ვალდებულება აღებული ჰქონდა მისთვის ჩამორთმეული ქონების საფასურად. საქართველოს ეკლესიის საჭიროებისათვის სწორედ ამ ქონების შემოსავლიდან ყოველწლიურად იღებოდა 100 ათას მანეთს.

საკითხზე მსჯელობა დამფუძნებელი კრებისათვის გადაიდო.

თათბირზე საუბარი შეეხო 12 მარტის აქტსაც. კარტაშოვმა აღნიშნა, რომ 106 წლის განმავლობაში საქართველოს ეკლესიის უუფლებო მდგომარეობამ მიიყვანა ქართველები ავტოკეფალიის რევოლუციურად აღდგენამდე. საეკლესიო კანონების თავაღსაზრისით მათი მოქმედება უკანონობას წარმოადგენდა, მაგრამ სხვა გამოსავალი არ ჩანდა. მიუხედავად იმისა, რაც მოხდა, დროებითი მთავრობის სურვილისამებრ რუსეთისა და საქართველოს ეკლესიები მეგობრულად უნდა დაშორებოდნენ ერთმანეთს. წინააღმდეგ შემთხვევაში მთავრობას საქართველოს ეკლესია შეიძლებოდა კერძო სარწმუნოებრივ ჯგუფად ეცნო. რაც ქართველებისათვის არასასურველ შედეგებს გამოიღებდა მსოფლიო ეკლესიასთან ურთიერთობის თვალსაზრისითაც.

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 6-7, 8, 19.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 8.



როგორც ქართული, ისე რუსული მხარე რთული მდგომარეობიდან გამოსავალს „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცების და ქონების გამიჯვნის დაჩქარებაში ხადავდა<sup>1</sup>.

თათბირის შემდეგ „ძირითადი დებულებები“ ობერ-პროკურორმა ისევ იურიდიულ კომისიას გადასცა.

დელეგაციის მიერ პეტროგრადში ჩატანილი მოხსენებები სასწავლებლების, ადმინისტრაციული დაწესებულებებისა და კათოლიკოს-პატრიარქის საცხოვრებლის შესახებ ობერ-პროკურორს გადაეცა განსახილველად და რეაგირებისათვის<sup>2</sup>.

იურიდიული კომისიისათვის გადაცემამ „ძირითადი დებულებების“ დამტკიცება შეაფერხა. ამას დაემატა 3 ივლისს დაწყებული კონტრეველუციაც. მთარობის წევრებს ეკლესიის საკითხის განსახილველად აღარ ეცალათ. გაზეთების საშუალებით ვრცელდებოდა ხმები, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს ტფილელის ტიტულზე უარს ეუბნებიან და მხოლოდ მცხეთაში აღეკვნი რეზიდენციასო.

ეპისკოპოსმა ანტონმა 4 ივლისს დახმარების თხოვნით წერილობით მიმართა ირაკლი წერეთელს: “მოხმარეთ თქვენი გავლენა, შემწედ მოიწვიეთ სამართლიანობა და ხელი ააღებინეთ პირდაპირ უგუნურ საშუალებაზედ. წინააღმდეგი არ ვიქმნებით ჩვენ, რომ რუსის მღვდელმთავარმა თბილისში იცხოვროს, მაგრამ თბილისის სახელწოდებაზედ და კათალიკოსის მცხეთაში დაბინავებაზედ ხელი უნდა აიღონ, ამას ვერ დავთმობთ, მით უმეტეს, რომ მათთვის სულ ერთია ელიზავეტოლელს, ყარსელს თუ სხვა რაიმეს უწოდებენ თავიანთ მღვდელმთავარს, ხოლო ჩვენ კათალიკოსს უნდა ეწოდოს მცხეთისა და თბილისის მღვდელმთავარი და უეჭველად იჯდეს საქართველოს დედაქალაქში და არა სოფელში”<sup>3</sup>.

ხმები გამართლდა, 12 ივლისს იურიდიული კომისიის ახლადდანიშნული თავმჯდომარის ლაზარევსკის ინიციატივით განიხილეს საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ტიტულის საკითხი. ქართულმა დელეგაციამ შეიტყო, რომ სხდომაზე თბილელის ტიტულს იცავდნენ კარტაშოვი და იურიდიული კომისიის წევრი გალპერინი. მაგრამ მათი აზრის წინააღმდეგ ბენეშევიჩის წინადადებას გაიმარჯვა – საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობლისათვის მხოლოდ მცხეთის მთავარეპისკოპოსის ტიტულის მინიჭების დადგენილება გამოიტანეს.

დელეგაციამ იურიდიული კომისიის გადაწყვეტილების წინააღმდეგ პროტესტი დროებით მთავრობას წარუდგინა<sup>4</sup>.

ქართველებმა დახმარება 14 ივლისს კვლავ კარლო ჩხეიძესა და ირაკლი წერეთელს სთხოვეს და მათგან დაპირებაც მიიღეს. „ჩვენი პატრიარქი არ შეიძლება ტფილისში არ დაბრძანდეს, ჩვენს სიონში უცხოს რა ხელი აქვს; ჩვენი ეკლესიისათვის სულ ერთი არ არის ტფილელი ერქმევა რუსეთის მღვდელმთავარს თუ სხვა რამ სახელით“ – ასეთი იყო კარლო ჩხეიძის აზრი.

ირაკლი წერეთელმა დელეგაციის წევრებს სიფრთხილისაკენ მოუწოდა: “გარემოება შეიძლება ისე შეიცვალოს, რომ ყველაფერი დაეკარგოთო. მართალია, ბ. ლვოვით თქვენ კმაყოფილნი არა ხართ, მაგრამ თუ კოკოშკინი ჩადგა მის ადგილზედ – და ეს ძალიან უნდათ კადეტებს, მაშინ საქმე წასულიაო. მე მთელის ჩემის არსებით დავიცავ ტიტულს „მცხეთისა და ტფილისისას“, მაგრამ თუ შევატყე, ხელ ახლა იურიდიულ კომისიაში გადაცემა დაუპირეს საკითხს, პირდაპირ მოვითხოვ, რომ საქმე იმავე სხდომაზედ გადასწყვიტონ: იურიდიული კომისია კადეტების გავლენით სულ გააფუჭებს საქმეს, შეიძლება ბინაც კი მცხეთაში მისცენო. თუ ცხოვრების უნარს გამოვიჩინო, ტიტულს მაინცდამაინც მნიშვნელობა არა აქვსო. წაიღეთ ის, რისი წადებაც შეიძლება, თორემ მერე სანანურად დაგვრჩებაო”<sup>5</sup>.

დელეგაციის წევრებმა კარლო ჩხეიძეს გადასცეს “სახსოვარი ბარათები”, რომელშიც აღნიშნული იყო, რომ კათალიკოს-პატრიარქისათვის მხოლოდ მცხეთის მთავარეპისკოპოსის ტიტულის მინიჭება ლახავს საქართველოს ეკლესიისა და ქართველი ხალხის ღირსებას. მისი მიზანია ახლადდარსებული რუსული ეპარქიის მთავარეპისკოპოსისათვის ტფილელის ტიტულის მინიჭება. აქვე იყო გაფრთხილება „ძირითად დებულებებში“ აღნიშნულმა ცვლილებებმა შეიძლება მხარეში არასასურველი გართულებები გამოიწვიოსო<sup>6</sup>.

დელეგაციის წევრები ამითაც არ დაკმაყოფილდნენ, ნინო გელოვანმა მათი თხოვნით მიღებაზე აღექსანდრე კერენსკიც დაითანხმა.

ქართველებმა პრეზიდენტ-მინისტრსაც წარუდგინეს წერილობითი პროტესტი კათალიკოს-პატრიარქის ტიტულთან დაკავშირებით. კერენსკის აზრით, ტიტულს ისტორიული მნიშვნელობა

1 იქვე გვ. 9-10გ.  
2 იქვე გვ. 8-9.  
3 იქვე გვ. 10, 28.  
4 იქვე გვ. 11.  
5 იქვე გვ. 12.  
6 იქვე გვ. 30.

ჰქონდა და არა ფაქტიური, მაგრამ დელეგაციას აღუთქვა, რომ საქართველოს ეკლესიის საკითხს ფრონტიდან დაბრუნების შემდეგ განიხილავდა<sup>1</sup>.

როგორც ქართულმა დელეგაციამ 18 ივლისს შეიტყო, გამმიჯნავი კომისიის შემადგენლობაში, რომელსაც მუშაობა პეტროგრადში უნდა დაეწყო, მთავრობას განზრახული ჰქონდა დელეგაციის წევრთა შეყვანა, რუსების მხრიდან კი მამები: რაზუმოვსკი, ნოვატირევი და ერთიცი სინოდის წარმომადგენელი. თუ კომისიის წევრობაზე დათანხმდებოდა ზურაბ ავალიშვილი, მაშინ ერთი წარმომადგენელი რუსებსაც დაემატებოდა თბილისიდან. თავმჯდომარედ ფიქრობდნენ ბენეშევიჩის დატოვებას.

კომისიის შემადგენლობის დასახელება ეკლესიის დროებითი მმართველობის პრეროგატივას წარმოადგენდა და ამის შესახებ ეპისკოპოს ლეონიდის განკარგულება ყოვლადსამღვდელო ანტონმა დეკემბრით ითხოვა<sup>2</sup>. ბენეშევიჩთან მუშაობის გაგრძელებაზე კი დელეგაციამ კატეგორიული უარი განაცხადა, რადგან მას ქართველების თვალში ნდობა ჰქონდა დაკარგული. ქართველები ითხოვდნენ, თავმჯდომარედ ორი პირი დანიშნულიყო: რუსი და ქართველი. რაც კარტაშოვმა შეუძლებლად ჩათვალა, რადგან ეს სირთულეებს შექმნიდა ხმების გაყოფის დროს. მას სურდა, ამ თანამდებობაზე ისეთი პირი შეერჩია, რომელსაც საეკლესიო წოდებასთან კავშირი არ ექნებოდა. ობერ-პროკურორის თანაშემწე სრულიად რეალურად ფიქრობდა, რომ აკადემიის პროფესორები და კანონისტები ამ საქმისათვის არ გამოდგებოდნენ, რადგან “გაჟღენთილნი იყვნენ სპეციალურ სინოდალურ რეჟიმის სუნიით” და საკითხის გადაწყვეტის დროს ობიექტური ვერ იქნებოდნენ<sup>3</sup>.

21 ივლისს კერენსკიმ უარი განაცხადა მინისტრ-პრეზიდენტობაზე და ეკლესიის საკითხის განხილვა კვლავ გაჭიანურდა.

ქართულ დელეგაციას აშინებდა საკითხი, ეკლესიის საჭეთმპყრობლისათვის თბილელის ტიტულის ჩამორთმევაზე პროტესტმა უფრო მძიმე შედეგი არ გამოიღოს და კათოლიკოს-პატრიარქის თბილისში ჯდომაც სათუო არ გაგვიხდესო. მით უმეტეს, ღვოვი რომ პატრიარქის რეზიდენციად თბილისის გამოცხადების წინააღმდეგი იყო, ეს საიდუმლოს არავისთვის წარმოადგენდა.

გაურკვევლობას ბოლო მოეღო 25 ივლისს, როცა მინისტრთა ახალი კაბინეტი შედგა და ობერ-პროკურორად ა. კარტაშოვი დაინიშნა. დელეგაციის მილოცვაზე და საქმის დაჩქარების თხოვნაზე კარტაშოვმა აღნიშნა, რომ თავისი მოღვაწეობის დაწყებას საქართველოს ეკლესიის განთავისუფლებით აპირებდა და მართლაც, იურიდიული კომისიის დადგენილება იმ დღესვე შეიტანა მთავრობის სხდომაზე განსახილველად<sup>4</sup>.

ირაკლი წერეთელი მინისტრთა კაბინეტში აღარ შედიოდა და მთავრობის სხდომას ვერ დაესწრო. საქართველოს ეკლესიის წინააღმდეგ ხმა აღიმადღეს სოციალისტებმა და კადეტებმა. აღმოჩნდა, რომ სოციალისტებისათვის მნიშვნელობა არ ჰქონდა პატრიარქის ტიტულს, მაგრამ ისინი წინააღმდეგი იყვნენ კრედიტების გამოყოფისა. კადეტები უარს აცხადებდნენ კათოლიკოსისათვის ტფილელის ტიტულის მინიჭებაზე: „მაშინ ხომ ქართველები იტყვიან, თბილისი რომ ჩვენი დედა ქალაქია, – ეს მთავრობისგანაც დადასტურებულია“. ობერ-პროკურორის მცდელობით, საქართველოს ეკლესიისათვის კრედიტების გამოყოფის საკითხი დამფუძნებელ კრებაზე გადაიდო.

იურიდიული კომისიის დადგენილება მთავრობამ იმავე დღეს უცვლელად დაამტკიცა. თუმცა, კათოლიკოს-პატრიარქის ტიტულთან დაკავშირებით მთავრობის დადგენილება ქართველებისათვის სამწუხარო მოვლენას წარმოადგენდა, მაგრამ მთავარი ის იყო, რომ „ძირითადი დებულებები“ დამტკიცებული იყო. საქართველოს ეკლესიის უფლება-მოვალეობანი სახელმწიფო ხელისუფლების მიერ იყო აღიარებული.

ობერ-პროკურორმა დელეგაციასთან საუბრისას იმედი გამოთქვა, რომ დამფუძნებელ კრებაზე რუსებს თავიანთი მღვდელმთავრის „ტფილელობაზე“ უარს ათქმევინებდა. ფიქრობდა, რომ ამაზე მთავარეპისკოპოს პლატონსაც დაითანხმებდა. მაგრამ საჭირო იყო ქართველები კრებას დასწრებოდნენ. კარტაშოვის აზრით, სურვილის მიუხედავად, ქართველების მომხრეები აღმოჩნდებოდნენ კანონისტები, რადგან ისინი ეროვნული ავტოკეფალიის იდეას არ იზიარებდნენ. თბილელის რუსების წინააღმდეგობა კი შედეგს ვერ გამოიღებდა.

ობერ-პროკურორმა ქართველები დაარია: ეკლესიაში კათოლიკოს-პატრიარქის მოხსენიება განაგრძეთ ისევე, როგორც ისხენიებდით, ამას დიდი მნიშვნელობა აქვსო. შემთანხმებული კომისიის თავმჯდომარის კანდიდატურის შეცვლაზე მან უწმიდესი სინოდი, მთავრობა და თვი-

<sup>1</sup> იქვე გვ. 11-12.

<sup>2</sup> იქვე გვ. 39.

<sup>3</sup> იქვე გვ. 12-13.

<sup>4</sup> იქვე გვ. 13.

თონ ბენეშევიჩი დაითანხმა. კარტაშოვის კანდიდატურა ამ თანამდებობაზე იყო ტარნოვსკი და სურდა, საკითხის გადაწყვეტაში ზურაბ ავალიშვილიც ჩაერია<sup>1</sup>.

დამტკიცებული „ძირითადი დებულებების“ გამოქვეყნება დროებითი მთავრობის უწყებებში დაგვიანდა და ქართულმა დელეგაციამ მისი ასლი 29 ივლისს აიღო<sup>2</sup>. დელეგაციის საზრუნავს უკვე წარმოადგენდა გამმიჯვნელი კომისიის დაარსების დაჩქარება, თბილისში მისი მუშაობის დაწყებაზე მთავრობის დაყოლიება და სინოდისათვის მისალმება საქართველოს თავისუფალი ეკლესიის სახელით.

1 აგვისტოს კარტაშოვს ისევ შეახსენეს კომისიის შესახებ. აღმოჩნდა, რომ ტარნოვსკის თავმჯდომარეობაზე უარი ეთქვა. ობერ-პროკურორს კი მიუკერძოებელი კაცი ვერ მოეძებნა. მისი აზრით, ახალი რეჟიმის მომხრეთა შორის ადვილი იყო კარგი თეორეტიკოსის პოვნა, მაგრამ საქმის მცოდნე და გამოცდილი მოღვაწე ძალიან ცოტა იყო. ვერც ნაბოკოვმა გამოძებნა ამ ადგილის შესაფერი კანდიდატურა, რადგან ყველას ესმოდა გამმიჯვნელი კომისიის მნიშვნელობა ამ ეტაპზე. ბენეშევიჩის კომისიისაგან განსხვავებით, მას ზოგიერთ საკითხთან დაკავშირებით გადაწყვეტილება უნდა მიეღო. ქართველებმა დროებით მთავრობას შესთავაზეს, კომისიის ხელმძღვანელობა ა/კავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტისათვის მიენდო. მაგრამ ამ წინადადებაზე უარი მიიღეს იმ მოტივით, რომ საქმე პეტროგრადში იყო დაწყებული<sup>3</sup>.

სინოდის წინაშე წარდგომა ქართველებს სასურველად მიაჩნდათ მთავრობის მიერ „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცების შემდეგ, ე. ი. მაშინ, როცა საქართველოს ეკლესიის იურიდიულად არსებობას დროებითი მთავრობა კიდევ ერთხელ დაადასტურებდა.

სინოდიც თავს არიდებდა საქართველოს თავისუფალი ეკლესიის წარმომადგენელთა მიღებას და სურდა, მათი განცხადება მომავალ კრებას მოესმინა. თუმცა, თავმჯდომარე ყოფილი ეგზარქოსი პლატონი აგვისტოს დასაწყისისათვის თანახმა იყო დელეგაცია სინოდს მიეღო. მაგრამ ის პეტროგრადში არ იმყოფებოდა და საქართველოს ეკლესიის მისალმების საკითხი ყოველდღისამდღე სერგისთან (სტრაგოროდსკი, შემდეგში (1943-1944) სრულიად რუსეთის პატრიარქი) შეთანხმებით უნდა გადაწყვეტილიყო. ობერ-პროკურორიც თვლიდა, რომ, რადგან სინოდი საეკლესიო კრებამდე რუსეთის ეკლესიის მმართველობის უმაღლესი ორგანო იყო, ქართული დელეგაცია მას უნდა მიეღო და კრებისთვის მოეხსენებინა, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა სინოდის მიერ ცნობილი და შეწყნარებული იყო<sup>4</sup>.

ქართული დელეგაციისათვის საჭირო იყო სინოდის ოფიციალური პასუხი აუდიენციასთან დაკავშირებით, რომ ორ ეკლესიას შორის კავშირის შეწყვეტის ინიციატორი ქართული მხარე არ გამოსულიყო. დელეგაციის წევრებმა წინასწარ გააფრთხილეს ობერ-პროკურორი, რომ თუ სინოდი ქართველთა მიღებას საეკლესიო კრებისათვის გადადებდა, ისინი კრებაზე არ ჩავიდოდნენ.

კარტაშოვი პეტროგრადში ჯერ კიდევ ახლადჩასულ დელეგაციას სთავაზობდა, რუსეთის საეკლესიო კრებას საქართველოს ეკლესიის წევრებიც დასწრებოდნენ და აღმოსავლეთის ეკლესიის წარმომადგენლების თანდასწრებით გაეშუქებინათ თავიანთი საკითხი<sup>5</sup>.

ქართველები რუსეთის საეკლესიო კრებაზე დასწრებას შესაძლებლად თვლიდნენ მაშინ, თუ მიწვეული იქნებოდნენ, როგორც დამოუკიდებელი ეკლესიის წარმომადგენლები.

კატრაშოვის აზრით, საქართველოს საეკლესიო კრებას სასურველი იყო, კულტთა სამინისტროს წარმომადგენელი დასწრებოდა. რათა მას ადგილზევე გაეცა პასუხი წამოჭრილ კითხვებზე. მაგალითად მოიყვანა მუსლიმანთა კრება, რომელსაც პროფესორი კოტლიარსკი დაესწრო. საჭირო იყო კრებაზე განსახილველ საკითხთა სია და განრიგებაც („ნაკაზი“), რათა მთავრობა მათ შესახებ ინფორმირებული ყოფილიყო, განრიგებაც ძალაში ყოფილიყო შესული და ამითი კრებას ანარქია თავიდან აეცილებინა<sup>6</sup>.

ეს, რა თქმა უნდა, ეკლესიის ავტონომიისმაგვარი უფლებები იქნებოდა, რის თავს მოხვევასაც ავტოკეფალიადადგენილი საქართველოს ეკლესიისათვის რუსული მხარე მუდმივად ცდილობდა.

1918 წლის ხარჯთაღრიცხვა, რუსულ და ქართულ ეკლესიებს ცალ-ცალკე უნდა წარედგინათ. კანტორა და პროკურორი რუსეთის ეკლესიის ორგანოებად რჩებოდნენ, ქართულ მხარეს კი გამიჯვნამდე საქმე ექნებოდა იმ კომისიასთან, რომლის საქართველოში გაგზავნაც იყო დაგეგმილი.

2 აგვისტოს 12 საათზე სინოდმა მიიღო ქართული დელეგაცია. მიღების ცერემონიალი წინასწარ იყო შეთანხმებული მთავარეპისკოპოს სერგისთან, რომელიც პლატონის ნაცვლად ხელმძღვანელობდა სინოდს.

<sup>1</sup> იქვე გვ. 14.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> იქვე გვ. 15.

<sup>5</sup> იქვე გვ. 13.

<sup>6</sup> იქვე გვ. 15.

დელეგაციის წევრებმა გადაწყვიტეს, არ დამსხდარიყვნენ, სიტყვაც ფეხზე მდგომებს ეთქვათ. დარბაზში მათ ობერპროკურორი შეუძღვა. უწმინდესი სინოდის მთელი შემადგენლობა – მთავარეპისკოპოსები: სერგი, ალთანგელი, ეპისკოპოსი მიხეილი, დეკანოზები: როუდესტვენსკი, სმირნოვი და ფილონენკო, ობერპროკურორის ამხანაგი პროფესორი კოტლიარსკი, სინოდის კანცელარიის უფროსი გურიევი და მდივნები, ფეხზე ადგომით მიესალმნენ. მცირედი ლოცვის შემდეგ ყოვლადსამღვდელო ანტონი მიესალმა სინოდს ივერიის თავისუფალი ეკლესიის სახელით და გამოთქვა სურვილი, რომ ორი ერთმორწმუნე ეკლესია ცხოვრებას ურთიერთსიყვარულის ატმოსფეროში გააგრძელებდა<sup>1</sup>.

პასუხში ყოვლადსამღვდელო სერგი რუსული ეკლესიის სახელით მიესალმა ქართველების სანუკვარი სურვილის აღსრულებას. აღნიშნა, რომ რუსული ეკლესიური აზრისათვის არასდროს იყო უცხო ივერიის ეკლესიისათვის სამართლებრივი წყობის დაბრუნების აუცილებლობა. მისი განხორციელების გაჭიანურება სინოდისაგან დამოუკიდებელი მიზეზებით ახსნა. ქართველ ხალხს უსურვა სულიერი აყვავებისათვის ახალი ძალების გამოძებნა და გამოთქვა იმედი, რომ მომავალ საეკლესიო კრებაზე ძმურად შეხვდებოდნენ ერთმანეთს, გამოძებნიდნენ გზებს ურთიერთგაგებისათვის.

ქართველებმა პირჯვარი გადაიწერეს, თავი დაუკრეს და წამოვიდნენ. კარტაშოვმა ისინი კარებამდე მიაცილა, სინოდი კი მათ გამოსვლამდე ფეხზე იდგა<sup>2</sup>.

სინოდის შესვედრით ქართული დელეგაციის წევრები უკმაყოფილო არ დარჩენილან. მათ კარტაშოვთან გამომშვიდობებისას აღნიშნეს, რომ სინოდისაგან ამასაც არ მოელოდნენ. ობერპროკურორს კიდევ ერთხელ შეახსენეს კომისიის თბილისში გამოგზავნის დაჩქარების აუცილებლობა, ობერპროკურორს მადლობა გადაუხადეს თანაგრძნობისა და დახმარებისათვის, უსურვეს ჯანმრთელობა, ნაყოფიერი მოღვაწეობა და სიამოვნებით გამოვიდნენ უწმინდესი სინოდის სასახლიდან, იმ იმედით, რომ ამის შემდეგ ქართველებს იქ შესვლა აღარ დაჭირდებოდათ.

იმავე დღეს საღამოს 10-ის ნახევარზე დელეგაცია უკვე თბილისისაკენ გამოემგზავრა<sup>3</sup>.

კათოლიკოს-პატრიარქისათვის მცხეთის მთავარეპისკოპოსის ტიტულის მინიჭების საპასუხოდ ქართველმა ავტოკეფალისტებმა 1917 წლის 13 აგვისტოს ტფილელის კათედრა აღადგინეს და გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ლეონიდი ტფილელ მიტროპოლიტად დაადგინეს.

გამმიჯვნელი კომისიის შედგენის დაჩქარება ვერ მოხერხდა. კარტაშოვმა 11 სექტემბერს შეატყობინა მიტროპოლიტ ლეონიდს, რომ კომისიის თავმჯდომარედ მთავრობამ ბარონი ნოლდე დანიშნა<sup>4</sup>. თუმცა, რუსეთში შემდგომ განვითარებულ მოვლენათა შედეგად გამმიჯვნელ კომისიას მუშაობა აღარ უწარმოებია.

დელეგაციამ თავისი მთავარი მისია, თუმცა დიდი წვალების შედეგად, მაგრამ მაინც შეასრულა. საქართველოს ეკლესიის დროებით მმართველობათან და პეტროგრადელ ქართველებთან შეთანხმებული, ფრთხილი მოქმედებით „ძირითად დებულებათა“ დამტკიცებას მიაღწია. თავიანთი სიმტკიცითა და ეკლესიის ინტერესების განუხრელი დაცვით დელეგაციის წევრებმა რუსეთის ეკლესიის წარმომადგენლებს დაანახეს, რომ საქართველოში კაკანონიერი საეკლესიო წყობა მომავალში უსათუოდ აღდგებოდა.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. ი. არაბიძე, ამიერკავკასიის განსაკუთრებული კომიტეტის („ოზაკომი“) წვლილი საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალურ უფლებათა განხორციელების საქმეში (დროებითი მმართველობის სხდომის ოქმების მიხედვით), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, II (თბილისი, 2007).
2. სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6421.
3. სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6465.

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 55.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 15.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 15-16.

<sup>4</sup> სრულიად საქართველოს საპატრიარქოს არქივი, საქმე №6421, გვ. 337.

**THE ACTIVITY OF THE DELEGATION OF GEORGIAN CHURCH  
PROVISIONAL ADMINISTRATION IN PETROGRAD  
(JUN-AUGUST, 1917)**

The provisional administration of the Church of Georgia, chaired by the bishop of Guria-Samegrelo Leonide, was active from March, 12 till September, 17, 1917. The bishop was elected as joint patriarch of the Catholicos-Patriarch of All Georgians. Provisional administration worked tremendously to define the rights of the Church of Georgia. From this point of view the activity of its delegation in Petrograd from the middle of Jun till August, 2 was of great importance. The delegation was responsible to give representatives of the provisional government information about the state of the Church of Georgia; promote stating “the main regulations of the legal status of the Georgian Church in the state of Russian”; to define the issue of the church lands and property and thus the obligation of the Russian state treasure towards the Church of Georgia.

To renew the relations with synod was not the competence of the delegation. It has to inform synod that independent Church of Georgia wanted to maintain the friendly relations with the Church of Russia.

During the visit in Petrograd Georgians living there helped a lot the delegation.

The provisional government passed “The regulations” with significant changes in July, 25.

The protest of the members of the delegation against giving the patriarch of Georgia only the title of the Archbishop of Mtskheta was unsuccessful. But the principle position of the members of the delegation once more assured Russian canonists that the legal church rule in Georgia will be restored in future by all means.

**შიდა ქართლის მთის ოსების ტერიტორიული მოწყობის საკითხი  
და ქართული პოლიტიკური აზრი 1918-1920 წლებში**

დამოუკიდებელი საქართველოს სახელმწიფოს მშენებლობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საკითხს, ეთნიკურ უმცირესობებთან ურთიერთობის მოგვარება წარმოადგენდა. ქართველ პოლიტიკოსებს კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული, რომ საქართველოს სპეციფიკიდან გამომდინარე, ქვეყნის შიგნით ეროვნული საკითხის გადაწყვეტლობა, გამუდმებული შიდადაპირისპირებისა და საქართველოს სახელმწიფოს ფორმირების შემაფარებელი ფაქტორი გახდებოდა. აღნიშნულის გათვალისწინებიდან გამომდინარე, ამ პრობლემის სამართლებრივ ფარგლებში მოქცევას, ქართული პოლიტიკური აზრის მესვეურები დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოთა გამოცდილების საფუძველზე ცდილობდნენ. ამის დადასტურებას საქართველოს ეროვნული საბჭოსა და დამფუძნებელი კრების მიერ 1918-1921 წლებში მიღებული საკანონმდებლო აქტები წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა, ქართულმა საბჭოურმა ისტორიოგრაფიამ, დამოუკიდებელი საქართველოს მთავრობისა და მისი საკანონმდებლო ორგანოს მიერ ეთნიკურ უმცირესობებთან მიმართებაში გატარებული ეროვნული პოლიტიკა, „ეროვნული უმცირესობების აბუხად აგდებისა“<sup>1</sup> და „მენშევიკური მთავრობის დიდმპყრობელურ პოლიტიკად“<sup>2</sup> გამოაცხადა.

ისტორიის ფალსიფიკაციის აღნიშნული ფორმა, საზოგადოებაში დამოუკიდებელი საქართველოს მთავრობის დისკრედიტაციას და სეპარატისტების მხრიდან ქვეყნის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამართლებას ემსახურებოდა. 1918-1921 წლებში საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკური პროცესების – ისტორიკოსთა მხრიდან ათეული წლების განმავლობაში ობიექტურად არშეფასებისა და სინამდვილის მრუდე სარკეში წარმოჩენით განპირობებული შედეგები, ქართულ სახელმწიფოსა და ქართველ ერს ბუმერანგით დაუბრუნა. არადა, დოკუმენტური მასალით დადასტურებულია, რომ ქართულმა პოლიტიკურმა სპექტრმა, ეთნიკური უმცირესობების უფლებების მოგვარების საკითხი იმ პერიოდის ევროპის სახელმწიფოებისათვის მისაღებ დონეზე აიყვანა. ამ მიმართულებით გადადგმული ნაბიჯი, თვით ქართული პოლიტიკური ელიტის ნების გამოხატულებას წარმოადგენდა და ეროვნული სახელმწიფოს ინტერესების ჩარჩოში თავსდებოდა. ისინი მოქმედებდნენ ისე, როგორც ცივილიზებული ქვეყნების პოლიტიკურ მოღვაწეებს შეეფერებოდა. მათ კარგად ესმოდათ, რომ ეთნიკურად აჭრელბუნებულ საქართველოში, ეთნიკურ უმცირესობათა უფლებების საერთაშორისო სტანდარტების შესატყვის დონეზე მოუგვარებლობა, საქართველოს სახელმწიფოს მშენებლობას უდიდესი სირთულეების წინაშე დააყენებდა. აღნიშნულის გათვალისწინებიდან გამომდინარე, საქართველოს ეროვნული საბჭოს 1918 წლის 26 მაისის სხდომაზე ნ. ჟორდანიას ხაზგასმით აცხადებდა: „ჩვენს სახელმწიფო ფარგლებში მოსახლეობს სხვადასხვა ერთა უმცირესობა. ვაცხადებთ, რომ ეროვნული უმცირესობანი იქნებიან ისევე უფლებამოსილნი, როგორც იქნება ჩვენი სახელმწიფოს ეროვნული უმრავლესობა – ქართველობა“<sup>3</sup>.

ეს არ იყო ერთი რომელიმე პოლიტიკური პარტიის ლიდერის მიერ გაცემული დაპირება. დოკუმენტური მასალით დასტურდება, რომ იმავე თვალსაზრისს ეროვნული საბჭოს წევრი პოლიტიკური პარტიების სხვა ლიდერებიც იზიარებდა. ამის საუკეთესო ნიმუშს საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტის მეხუთე და მეექვსე მუხლები წარმოადგენს. „5. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა – გკითხულობთ დოკუმენტში – თავის საზღვრებში თანასწორად უზრუნველყოფს ყველა მოქალაქის სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებებს განურჩევლად ეროვნებისა, სარწმუნოებისა, სოციალური მდგომარეობისა და სქესისა. 6. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა განვითარების თავისუფალ ასპარეზსს გაუხსნის მის ტერიტორიაზე მოსახლე ყველა ერს“<sup>4</sup>.

როგორც ვხედავთ, ეთნიკური უმცირესობების უფლებების დაცვის აუცილებლობა, საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტით იქნა აღიარებული. ამას არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ თვალსაზრისით, რომ ეთნიკური უმცირესობების უფლებების დაცვის პრიორიტეტულობას, დამო-

<sup>1</sup> უ. ბახტაძე, *სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის შექმნა და მისი სამართლებრივი მდგომარეობა* (თბილისი, 1968), გვ. 30-31.  
<sup>2</sup> გ. ბრეგვაძე, *საქართველოში ეროვნული საკითხის ლენინური გამოცდილების ისტორიული გადაწყვეტა* (თბილისი, 1970), გვ. 79.  
<sup>3</sup> 26 მაისი, 1918, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადება (თბილისი, 1918), გვ. 6-7.  
<sup>4</sup> იქვე, გვ. 4.

უკიდებელი საქართველოს ხელისუფლების მესვეური ქვეყნის სახელმწიფოებრივი მოწყობის პირველი საფეხურიდანვე ოფიციალურად ადასტურებდნენ. მისი შესრულების გარანტიას, საქართველოს მთავრობის მიერ ეროვნული საბჭოს 1918 წლის 15 ივნისის სხდომაზე გამოქვეყნებული დეკლარაცია იძლეოდა. „მთავრობა თავის მოვალეობად მიიჩნევს, – ვკითხულობთ დოკუმენტში – ცხოვრებაში გაატაროს საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტში აღიარებული ის დებულება, რომლითაც საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ეროვნულ უმცირესობათა მოქალაქეებს მიენიჭებათ ისეთივე პოლიტიკური, მოქალაქეობრივი და ეროვნულ-კულტურული უფლებები, რომლითაც აღჭურვილი იქნება თვით ქართველი მოქალაქენი“<sup>1</sup>. აღნიშნული ამონაწერი იმაზე მიუთითებს, რომ ახლადშექმნილი დამოუკიდებელი ქართული სახელმწიფოს ლიდერები, ეთნიკური უმცირესობების ქართველ ერთან უფლებრივად გათანაბრების, პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული განვითარების საფეხურებრივად სათანადო პირობების შექმნით იყვნენ დაინტერესებულნი. ამ მიმართულებით, საქართველოს ხელისუფლების მხრიდან რეალური ქმედითი ნაბიჯი 1918 წლის 13 სექტემბერს გადაიდგა. მხედველობაში მაქვს კანონი „ეროვნული უმცირესობათა წარმომადგენლობისა საქართველოს ეროვნულ საბჭოში.“ ამ დოკუმენტის მიხედვით, საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობებს ქვეყნის საკანონმდებლო ორგანოში 26 ადგილი მიეცა, აქედან 2 საქართველოს ოსებისათვის იყო განკუთვნილი<sup>2</sup>. დამოუკიდებელი საქართველოს ხელისუფლებამ ეს ნაბიჯი იმ დროს გადადგა, როცა ჩრდილო კავკასიის ოსებს, საბჭოთა რუსეთის ფედერაციის საკანონმდებლო ორგანოში არცერთი წარმომადგენელი რომ არ ჰყავდა. ჩემს მიერ მოტანილი ფაქტები იმის დადასტურებაა, რომ საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების უფლებების სამართლებრივ ჩარჩოში მოსაქცევის მიზნით, შესაბამისი მექანიზმის შემუშავებას დამოუკიდებელი საქართველოს მთავრობა მაქსიმალურად ცდილობდა. აღნიშნულ საკითხთან მიმართებაში, ოფიციალურად მიღებული საკანონმდებლო აქტები შემდეგი გარემოებით იყო განპირობებული: 1) ეთნიკური უმცირესობებისადმი უნდა ეწვენიან, რომ საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადება და ქართველთა ეროვნული სახელმწიფოს მშენებლობა, არაქართველებისადმი დაპირისპირებას არ ითვალისწინებდა. მის მიზანს საფეხურებრივად ეთნიკურ უმცირესობათა პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული განვითარება წარმოადგენდა; 2) ხელისუფლების წარმომადგენლები ვარაუდობდნენ, რომ ეთნიკურ უმცირესობებთან მიმართებაში გატარებული დემოკრატიული რეფორმები, სახელმწიფოს არსებობის პირველი საფეხურიდანვე ურთიერთდაპირისპირების აღმოფხვრისა და ქვეყნის სტაბილურობის გარანტი გახდებოდა<sup>3</sup>. ამ თვალსაზრისით, ქვეყნის ინტერესებიდან გამომდინარე, საქართველოს ხელისუფლებას სწორი პოლიტიკური კურსი ქონდა აღებული და მისი პრაქტიკული განხორციელება ეტაპობრივად იყო დაგეგმილი, მაგრამ, პრობლემას თვით ეთნიკური უმცირესობები ქმნიდნენ. ამ მხრივ, განსაკუთრებით შიდა ქართლის ოსები გამოირჩეოდნენ. მათი ქმედება, საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობებში გასატარებელ ღონისძიებებს არა თუ აფერხებდა, არამედ მისი პრაქტიკულად განხორციელების პერსპექტივას სათავეშივე სპობდა.

ქართული სახელმწიფოსა და ქართველი ერისადმი მტრული დამოკიდებულების მიუხედავად, ოსებთან მიმართებაში 1920 წლის ივნისამდე ქვეყნის ხელისუფლება განსაკუთრებულ ლოიალობას იჩენდა. 1918-1919 წლებში ჩადენილ დანაშაულებრივ ქმედებებს არ უხსენებდა და სხვა ეთნიკურ უმცირესობებთან ერთად, ოსური საკითხის გადაწყვეტას იმ პერიოდის დემოკრატიული სახელმწიფოსათვის დამახასიათებელი სამართლებრივი ნორმებით ცდილობდა. ამ საკითხის ობიექტურად წარმოჩენის მიზნით, ოსი სეპარატისტების პრეტენზიებისადმი საქართველოს ხელისუფლების დამოკიდებულების საფეხურებრივად განხილვა, ქართული სახელმწიფოს ინტერესების გათვალისწინების ფონზე უნდა განხორციელდეს. დანამდივლებით შეიძლება ითქვას, რომ ოსური სახელმწიფო წარმონაქმნის შექმნის მოტივით, საქართველოს ოსების სეპარატისტული აქტივობა გაცილებით უფრო მაღალი იყო, ვინემ მათ ისტორიულ სამშობლოში – ჩრდილო კავკასიის ოსეთში მცხოვრები ოსებისა. ამ მხრივ, განსაკუთრებით შიდა ქართლის მთის ოსები გამოირჩეოდნენ. მხედველობაში მაქვს ამიერკავკასიის ოსების ჯავის ყრილობაზე (1917 წლის ივნისი) მიღებული რეზოლუცია. ამ დოკუმენტში გარკვევით იყო მითითებული, რომ იმ შემთხვევაში, თუკი ამიერკავკასიის ხალხები რუსეთის შემადგენლობაში ეროვნულ-ტერიტორიულ ავტონომიას მიიღებდნენ, საქართველოში მცხოვრები ოსები, ტერიტორიულად ერთ ეროვნულ ერთეულად უნდა გაერთიანებულყო და მათთვისაც „თავისუფალი თვითგამორკვევის უფლება მიეცათ“<sup>4</sup>. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ეროვნული სახელმწიფოს შესაქმნელად, ქართველების, სომხებისა და

<sup>1</sup> საქართველოს მთავრობის დეკლარაცია, *ერთობა*, 16 ივნისი (1918).

<sup>2</sup> საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის სამართლებრივი აქტების კრებული (თბილისი, 1990), გვ. 62.

<sup>3</sup> შ. ვადაჭკორია, *საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის საკითხები (XX საუკუნე)*, წიგნი I (თბილისი, 2006), გვ. 214.

<sup>4</sup> უ. ბახტაძე, *დასახ. ნაშრომი*, გვ. 41.

აზერბაიჯანელების სწრაფვას, შიდა ქართლში შემოხიზნული ოსები ტოლს არ უდებდნენ და საქართველოს ტერიტორიის ხარჯზე, ოსების სახელმწიფო ერთეულის ჩანასახის შექმნის სამართლებრივად დაკანონებას – პირველხარისხოვან ამოცანად თვლიდნენ. მართალია, საკითხი გამოკვეთილი ფორმით იყო დასმული, მაგრამ მისი განხორციელების სირთულეები ოს სეპარატისტებს კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული. ამიტომ, დასახული მიზნის მისაღწევად შესაბამის პოლიტიკურ სიტუაციას ელოდნენ. ამ შემთხვევაში მათი მოქმედება ლოდინისა და ლავირების ტაქტიკას ემყარებოდა. ამის ერთ-ერთ დადასტურებას 1917 წლის 15-დან 17 დეკემბერს ცხინვალში ჩატარებული ოსების მეორე ყრილობის მიერ ეროვნულ საკითხთან დაკავშირებით მიღებული რეზოლუცია წარმოადგენს. „1) სამხრეთ ოსეთში – ვკითხულობთ დოკუმენტში – დაუყოვნებლივ იქნას შემოღებული ერობა; 2) ეხლავე გამოიყოს ადმინისტრაციულ სამაზრო და საერობო ერთეულად ოსებით დასახლებული მთის ზოლი რაჭის, შორაპნის, გორის და დუშეთის მაზრის სოფლებისა; 3) ერობა არჩეული უნდა იყოს საყოველთაო, თანასწორი, პირდაპირი, ფარული და პროპორციული საარჩევნო უფლებებით; 4) მას უნდა ჰქონდეს სავალდებულო დადგენილებათა გამოცემის უფლება; 5) სამხრეთ ოსეთში ერობის დაუყოვნებლივი შემოღება დაევალოს სამხრეთელ ოსთა ეროვნულ საბჭოს“<sup>1</sup>. რეზოლუციის ამ ამონაწერიდან განსაკუთრებული ყურადღება ორ მნიშვნელოვან ფაქტს უნდა მიექცეს; 1) რეზოლუციის მეორე პუნქტს, რადგან მასში გორის, დუშეთის, რაჭისა და შორაპნის მაზრებში არსებული ოსური სოფლების ამ მაზრებისადმი ჩამოცილებისა და მის ბაზაზე „სამხრეთ ოსეთის“ განსაკუთრებული ადმინისტრაციული საერობო ერთეულის დაუყოვნებლივ შექმნის საკითხია დასმული; 2) „სამხრეთ ოსეთის“ ერობისადმი ამიერკავკასიის ხელისუფლების მხრიდან სავალდებულო დადგენილებების გამოცემის უფლების მიცემის მოთხოვნა. მართალია, აღნიშნული დოკუმენტი „სამხრეთ ოსეთის“ ადმინისტრაციული ერთეულის საზღვრებს არ აკონკრეტებდა, მაგრამ იგი საქართველოს ტერიტორიისადმი წაყენებული პრეტენზიებისა და მისი მიტაცების გამჟღავნების სურვილის პირველ ოფიციალურ გამოვლენებას წარმოადგენდა. ასეთი დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას, იმავე რეზოლუციის მეორე ნაწილი – „სასკოლო საქმის“ შესახებ იძლევა. მასში პრინციპულად იყო დასმული – „სამხრეთ ოსეთის“ სკოლის ამიერკავკასიის განათლების სისტემიდან გამოყოფის, „სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური სამოსწავლო საბჭოს“ შექმნის და ჩრდილო კავკასიის ოსეთის საბჭოსადმი დაქვემდებარების შესახებ. ეს დოკუმენტი, იმ ეტაპზე მოქმედი ამიერკავკასიის მთავრობისა და საქართველოს ეროვნული საბჭოს იგნორირებას ახდენდა.

ოსების ამ არასამართლებრივი მოთხოვნისადმი, რამდენადაც ამიერკავკასიის მთავრობას მკაცრი რეაგირება არ მოუხდენია, ამ ფაქტმა ოსების ეროვნულ საბჭოს აქტიური მოქმედების სტიმული მისცა. მხედველობაში მაქვს „სამხრეთ ოსეთის“ ეროვნული საბჭოს მიერ „სამხრეთ ოსეთის“ საერობო თვითმმართველობის შესახებ შემუშავებული პროექტი, რომელიც 1918 წლის 10 იანვარს ამიერკავკასიის კომისარიატს წარედგინა<sup>2</sup>. „სამხრეთ ოსეთს“ სამაზრო ან საოკრუგო განსაკუთრებული ცალკე ადმინისტრაციული ერთეულის შექმნის აუცილებლობა ამ დოკუმენტში კატეგორიული ფორმით იყო დასმული. სხვა დოკუმენტებისაგან განსხვავებით, ეს პროექტი გარეგნულად საერობო თვითმმართველობის მოთხოვნის შენიღბულ ფონს ქმნიდა. სინამდვილეში, ოთხი სამაზრო ერთეულის ტერიტორიების ჩამონატრების ბაზაზე, ეროვნული ნიშნით, ტერიტორიულ პრინციპებზე დაფუძნებული „სამხრეთ ოსეთის“ ცალკე ადმინისტრაციული მაზრის ან ოკრუგის შექმნას ამიერკავკასიის მთავრობისაგან მოითხოვდა.

ოსების ეროვნული საბჭოს მიერ ამიერკავკასიის კომისარიატისადმი წარდგენილი ეს პროექტი, პირობითად სამ ძირითად ნაწილად შეიძლება დაიყოს: 1) შიდა ქართლის მთის ოსებისათვის განსაკუთრებული სამაზრო ან საოკრუგო ადმინისტრაციული ერთეულის შექმნის აუცილებლობის „დასაბუთების“ მცდელობა. პროექტის ამ ნაწილში ძირითადი აქცენტი დემოკრატიზმის ცნების მანიპულირებაზეა გაკეთებული. ამ ფონზე, დემოგრაფიული, გეოგრაფიული, ეკონომიკური და კულტურული ფაქტორების მოშველიებით, ეროვნულ პრინციპებზე დაფუძნებული ოსური ადმინისტრაციული ერთეულის შექმნა აუცილებლობადაა გამოცხადებული. მაგრამ, ერთი სიტყვითაც არ არის ნახსენები ქვეყნის ტერიტორიულ მთლიანობასთან მიმართებაში საქართველოს სახელმწიფოს და თვით ქართველი ერის ინტერესების შესახებ. თავისი პრეტენზიული ხასიათით, პროექტის ეს ნაწილი ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს შიდა ქართლის მთიანი ზოლი ოსების ისტორიული სამემკვიდრო ყოფილიყოს და მისი მომავლის საკითხი, მხოლოდ ოსი სეპარატისტების ნააზრვის მიხედვით უნდა გადაწყვეტილიყო. 2) „სამხრეთ ოსეთის“ სამაზრო-საერობო ადმინისტრაციული ერთეულის მმართველობის მოწყობის პრინციპი. აქ განსაკუთრებული ყურადღება ოთხ ძირითად საკითხზეა გამახვილებული: ა) ახლადშექმნილი ადმინისტრაციუ-

<sup>1</sup> ოსთა მეორე ყრილობა, *საქართველო*, 21 იანვარი (1919).

<sup>2</sup> ლ. თოიძე, *როგორ შეიქმნა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი* (თბილისი, 1991), გვ. 16.



ლი მმართველობის სისტემა ოსი ხალხის ფსიქოლოგიის შესატყვისად აგებულიყო; ბ) ყველა ადგილობრივ დაწესებულებებში ოსური ენა თანმიმდევრულად ყოფილიყო გამოყენებული; გ) მთის ოსების კულტურულ-ეკონომიკური განვითარებისათვის მყარი საფუძველი შექმნილიყო; დ) ეროვნული საკითხის გადაჭრა „სამხრეთ ოსეთის“ სინამდვილეში გამარტივებულიყო.

ამიერკავკასიის კომისარიატისა და შემდეგში დამოუკიდებელი საქართველოს ხელისუფლებისათვის აღნიშნული მოთხოვნების დაკმაყოფილება პრობლემას არ წარმოადგენდა, რადგან იგი ეთნიკური უმცირესობებისათვის გათვალისწინებული კულტურული ავტონომიის ჩარჩოში თავსდებოდა. ამ მხრივ, დამოუკიდებელი საქართველოს ხელისუფლება, ევროპული სტანდარტების შესატყვის დონეზე პრობლემის გადასაწყვეტად მზადყოფნას აცხადებდა. 3) რაც შეეხება პროექტის მესამე ნაწილს, – „სამხრეთ ოსეთის“ განსაკუთრებული ადმინისტრაციული ერთეულის შექმნას, იგი გორის, დუშეთის, რაჭისა და შორაპნის მაზრებისადმი ჩამოტრიალი ტერიტორიებისა და მასში შემავალი სოფლების – ახლადშექმნილი ადმინისტრაციული ერთეულის შემადგენლობაში მოქცევას ითვალისწინებდა. იმავედროულად, სოფლების, მდინარეების, ხევებისა და მთების ჩვენებით, „სამხრეთ ოსეთის“ ადმინისტრაციული ერთეულის საზღვარს აზუსტებდა. პროექტის მიხედვით, რამდენადაც იგი ვრცელ ტერიტორიას მოიცავდა, მისი დაყოფა 4 მცირე ადმინისტრაციულ (**ცხინვალის, ჯავის, გორის, ქსანის**) საერობო ერთეულად იყო გათვალისწინებული. იქვე ჩამოთვლილია ყველა ის თემები (სოფლების შემადგენლობით), რომლებიც ზემოაღნიშნული მცირე საერობო ერთეულების შემადგენლობაში უნდა შესულიყო. თუკი ამ პროექტს ქართული სახელმწიფოს ინტერესებიდან გამომდინარე განვიხილავთ, ნათელი გახდება: 1) შიდა ქართლში „სამხრეთ ოსეთის“ მომავალი ადმინისტრაციული ერთეულის (მაზრის ან ოკრუგის) საზღვარი ოსი სეპარატისტების მიერ თვითნებურად იყო გავლებული; 2) ზემოაღნიშნული მაზრების ტერიტორიების ჩამონატრების ხარჯზე, ამიერკავკასიის მთავრობას შიდა ქართლში ოსებისათვის ვრცელი ტერიტორიის შემოფარგვლით, „სამხრეთ ოსეთის“ სახელწოდებით ახალი ადმინისტრაციული ერთეულის ხელფურად შექმნის პრეტენზიის დაკმაყოფილებას კარნახობდა. კონკრეტულად თუ რა მოთხოვნები იყო ჩადებული ოსების მიერ წარმოდგენილ პროექტში, რა საზღვრებში მოიაზრებდნენ ოსი სეპარატისტები ოსების ახალ ადმინისტრაციულ (სამაზრო ან საოკრუგო) ერთეულს და რა ფორმით ითვალისწინებდნენ მის მოწყობას, ამ კითხვაზე პასუხს იმავე პროექტის შემაჯამებელი ნაწილი იძლევა. ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით აღნიშნული დოკუმენტიდან შესაბამის ამონაწერს მოვიტან და თავად მკითხველმა განსაჯოს, ოსების მიერ წამოყენებული პრეტენზიები თუ რამდენად ჯდებოდა სამართლებრივ ჩარჩოში. «Резюмируя наши соображения в пользу образования самостоятельного южно-осетинского уездного административного земского деления, можно свести их к таким основным положениям: Создание южно-осетинской уездной административно-земской единицы подсказывается жизненной необходимостью, потому что при наличности такой единицы возможно: **1)** построить систему административного управления применительно к психологии осетинского народа, **2)** провести последовательно во всех учреждениях применение осетинского языка, **3)** заложить прочную основу для культурно-экономического развития горно-осетинского района и **4)** в сильной степени упростить разрешение национального вопроса, в условиях южно-осетинской действительности. В каких пределах очерчивается проектируемая нами южно-осетинская уездная административно-земская единица? Начинаясь по реке Урус-дану в Рачинском уезде, западная граница южно-осетинского района идет на юг, пересекает верхнее течение речек Кведрули и Джоджори, спускается в шорапанский уезд, проходит у слияния рек Лопани. Здесь пограничная линия уже с юга идет от Лопни-цкали у села Целиси, захватывает осетинские поселения Авлевского (Оконского) общества, заворачивает немного на северо-восток, проходит через местечко Цхинвал и направляется на восток выше с. Эредви и Арбо. Идя далее по Меретскому обществу, южная граница осетинского района захватывает все Андоретское (Меджирисхевское) общество, проходит у Меджирисхеви, пересекает северную полосу Хелтубанского и Квемочальского обществ с осетинским населением, сворачивает в Душетском уезде по реке Ксанке на северо-восток у сел. Одзиси и упирается в Военно-Грузинскую дорогу, которая служит восточной границей южно-осетинского округа. Вся территория в намеченных нами границах заселена осетинами, исключая Тamarashenskoe общество (938 душ ос.) и Цхинвала, где осетинское население составляет меньшинство. Эта территория обнимает все **Часавальское общество** и часть **Горского** (Онского) общества (Нижняя и верхняя Кважа.). Рачинского уезда, **поселение Теделет в Чихском** обществе Шорапанского уезда, **Кемултское, Рокское, Джавское, Ортевское, Белотское, Меджирисхевское, Цунарское и Корнисское** общества Горийского уезда. Сюда необходимо отнести и большую полосу **Авлевского общества** (сел. Телагина, Лиса, Ожора, Телегевани, Гадигина, Чуришеви, Пичиджин, Лопани, Гвирчини, Колети, Целиси, Гористави, Дзагина, Мургиси, Схлити и др.); **Меретского общества, Хелтубанского общества** (сел. Цховери, Парейшеви, Гучаантскари, Кеди, Вучаантскари, Цинагори, Гдулети, Метесмани, Гудиантскари, Багеби и др.) и **Квемочальского общества** (Абреви, Земо-кури, Орчошани, Земо-рене, Мехлеби, Хвити, Ване, Понтыани, Квемо-ре-

не, Гамолискар, Ргвалчали, Земо-гораки, Нигози, Горакеби и др.). Из обществ Душетского уезда южно-осетинская уездная единица захватит все Рехульское общество, **Монастырское** общество, Верхнехевское общество (Трусовское ущелье, Коби), большую часть **Ахалгорского** общества и **Гуткомское** ущелье в верхнем- Мтиулетском обществе. В южно-осетинскую уездную единицу возможно будет отнести и некоторые поселения **Згударского** общества, где численность осетинского населения простирается до 1606 душ обо-его пола. Географическим и экономическим центром для всех осетинских обществ является М. Цхинвал, расположенное на реке Лиахве, в том месте, где начинается горная полоса. Без Цхинвала горно-осетинское население потеряет естественный выход на плоскость и в значительной степени проиграет в культурно-экономическом отношении. Само население Цхинвали кровно заинтересовано в том, что-бы по прежнему занимать свое выгодное положение по отношению к горной полосе. Являясь торговым пунктом, Цхинвали живет исключительно горно-осетинским населением, так как это население снабжает Цхинвал сырьем (скот, сыр, масло, лес) в обмен на продукты фабричной промышленности. Лишившись Цхинвала, как торгового центра осетины с проведением перевальной дороги бросят все свое сырье на Алагирский рынок, и это в первую очередь будет в ущерб интересам цхинвальской торговли.

В основу земского самоуправления, как его низшая ячейка, должна лечь мелкая земская единица, самоуправляющаяся дробь, наиболее близко стоящая к населению. При определении числа мелких земских единиц южно-осетинского уезда, следует разумеется, держаться хозяйственного принципа, поскольку это позволяет топографический рельеф. Кроме того, мелкая земская община не должна быть слишком мала, чтобы не справиться со своими задачами. Наоборот если мелкое местное самоуправление будет чересчур велико по пространству и по количеству населения, то это помешает ему быть в достаточной мере гибким, чтобы приспособляться к местным нуждам и пользам. Исходя из этих соображений, возможно наметить в южно-осетинском уезде около 3-4 мелких самоуправляющихся делений; численность населения каждого из этих делений будет колебаться между 15000 и 20000 душ.

В одну мелкую земскую единицу – **Цхинвальскую** необходимо объединить Корнисское, Цунарское, Авлевское (осетинские поселения) и Тамарашенское общества. Это будет преимущественно земледельческий район. Здесь климатические и почвенные условия благоприятствуют вполне применению рациональных приемов земледелия, а местами садоводства. Этот район будет в состоянии выделять некоторый избыток хлеба смежному Джавскому населению.

Вторую – Джавскую самоуправляющуюся общину возможно образовать из Часавальского общества со смежными поселениями Горского и Чихского общества, Кемултского, Рокского, Верхне-Хевского и Джавского обществ. Большинство обществ этого района, а именно Часавальское, Кемултское, Рокское, Верхне-Хевское представляют скотоводственную полосу. Задача земства будет заключаться в том, чтобы поставить здесь молочное хозяйство на рациональную почву. Что касается собственно Джавского общества, то в этом районе умелая культура хлебных злаков может обеспечить своим зерном местное население.

Территориально смежные осетинские общества Ортевское, Белотское, Меретское (сел. Земо-кере, Дмениси, Снекви, Сатехари, Хелчуа) и Меджирсхевское, вероятно, выделяется в особую мелкую земскую единицу – **Горскую**.

**Четвертый земский участок** Ксанский возможно составить из Рехульского, Монастырского, Ахалгорского и осетинских поселений Квемо-Чальского и Хельтубанского обществ.

Само собой разумеется, что наше деление южно-осетинских мелких земских единиц не исключает иных группировок. Мы намечаем лишь приблизительные вехи, которых следует держаться при разделении южно-осетинского уезда на мелкие самоуправляющиеся общины (участки). Кроме вдумчивого детального выяснения вопроса на местах, решающее слово конечно, остается за осетинским населением, которое само прекрасно разбирается, какая из возможных комбинаций больше всего соответствует его интересам».

ოსების აღნიშნული პროექტიდან ჩემს მიერ მოტანილი ამ ვრცელი ამონაწერის მიხედვით, სივრცის თვალსაზრისით თუ რა მოცულობის ტერიტორიის მიტაცებას ცდილობდა შიდა ქართლში ოსი სეპარატისტები, ამის საილუსტრაციოდ იუსტიციის სამინისტროსთან არსებული საუწყებოთაშორისო კომისიის მიერ შედგენილი რუკა გამოდგება. ამ დოკუმენტზე გარკვევითაა მოხაზული ის ტერიტორიები, რომელიც ოსების ზემოაღნიშნული პროექტის მიხედვით – გორის, დუშეთის, რაჭისა და შორაპნის მაზრებისათვის უნდა ჩამოეჭრა. სწორედ, ამ ჩამონატრების ბაზაზე „სამხრეთ ოსეთის“ განსაკუთრებული სამაზრო ან საოკრუგო ადმინისტრაციული საერობო ერთეულის შექმნის პრეტენზიას აცხადებდა ოსების ეროვნული საბჭო.

როგორც ვხედავთ, ოსების ეს პროექტი საქართველოს ტერიტორიის მიტაცების დაუოკებელ სურვილზე იყო აგებული და არასამართლებრივ სახეს ატარებდა. ამიტომ, შიდა ქართლში ისტორიულად არარსებული – არაბუნებრივი პრინციპით ოსური სამაზრო ან საოკრუგო ადმინისტრაციული ერთეულის ხელოვნურად „გამოჭრა,“ საქართველოს სხეულზე მიზანმიმართულად ქირურგიული პროცედურის ჩატარებას ნიშნავდა. აქედან გამომდინარე, ქართველი ერისა და მისი სახელმწიფოებრივი ტერიტორიული მთლიანობის საზიანოდ ნებისმიერი საკითხის განხილ-

ვის ან გადაწყვეტილების მიღების უფლება – ამიერკავკასიის კომისარიატის კომპენტენციას სცილდებოდა. ამიერკავკასიის მთავრობის წევრ ქართველ პოლიტიკურ მოღვაწეებს და თვით საქართველოს ეროვნული საბჭოს დეპუტატებს კარგად ესმოდათ, რომ ოსების აღნიშნული პროექტის მიხედვით საკითხის გადაწყვეტა, ქართველი ერის სამომავლო თვითმკვლევლობისათვის საფეხურის მომზადებას ნიშნავდა. რამდენადაც პრობლემის მოგვარება უაღრესად საპასუხისმგებლო რისკთან იყო დაკავშირებული და უშუალოდ ქართველი ერის ინტერესებს ეხებოდა, მისი გადაწყვეტა – არგადაწყვეტის საკითხი საქართველოს ეროვნული საბჭოს პრეროგატივას წარმოადგენდა. მასზე იყო დამოკიდებული, წავიდოდა თუ არა ქართველი ერისა და მისი ტერიტორიული მთლიანობის საზიანო კომპრომისზე. ამ ფაქტორების გათვალისწინებიდან გამომდინარე, ამიერკავკასიის კომისარიატმა ამ დოკუმენტის მეორე პირი სავსებით კანონზომიერად საქართველოს ეროვნულ საბჭოს გადაუგზავნა, ხოლო ამ უკანასკნელმა, 1918 წლის 18 მარტს ადმინისტრაციული გადამიჯნისა და საერობო თვითმმართველობის განყოფილებას გადასცა განსახილველად. როგორც ირკვევა, მისი განხილვა არ მომხდარა, რადგან: 1) საქართველო იმ ეტაპზე დამოუკიდებელ პოლიტიკურ სუბიექტს არ წარმოადგენდა და ქვეყნის ტერიტორიული გადამიჯნის შესახებ ეროვნულ საბჭოს შესაბამისი კანონპროექტი არ გააჩნდა. ასეთი დოკუმენტი მხოლოდ მოგვიანებით, საქართველოს დამფუძნებელი კრების მიერ 1920 წლის შუა რიცხვებში იქნა მიღებული. მხედველობაში მაქვს „პროექტი საქართველოს ტერიტორიის დანაწილებისა ახალ საადმინისტრაციო ერთეულებად (ოლქებად).“ ანალოგიურ მდგომარეობაში იმყოფებოდა ამიერკავკასიის კომისარიატიც. საკითხის გადასაწყვეტად პირველ რიგში მეცნიერულად დასაბუთებული ისეთი პროექტის შექმნა იყო საჭირო, რომელიც არა მარტო ოსების, არამედ საქართველოში მცხოვრები სხვა ეთნიკური უმცირესობების უფლებებს სამართლებრივ ჩარჩოში მოაქცევდა. მეორე მხრივ, ერობისა და საერობო თვითმმართველობის უფლებების შესახებ, შესაბამისი კანონის საჭიროება აუცილებლობას წარმოადგენდა, რადგან ამ სფეროში საკანონმდებლო ბაზის თვალსაზრისით სრული ვაკუუმი არსებობდა; 2) საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადებიდან, ქვეყნის სახელმწიფო აპარატის ფორმირებასა და სრულყოფილად ფუნქციონირებას ექვსი თვე დასჭირდა; 3) მდგომარეობას ისიც ართულებდა, რომ ოსმალეთ- საქართველოს შორის საომარი მოქმედებები მიმდინარეობდა და ქვეყანა ტერიტორიების დაკარგვის რეალური საფრთხის წინაშე იმყოფებოდა. ასეთ პირობებში, საქართველოს ეროვნულ საბჭოში ადმინისტრაციული გადამიჯნის შესახებ დებატები ალოგიკურ სახეს მიიღებდა. მითუმეტეს, იმ ძნელბედობის უამს, ქართველი ერისადმი თანადგომისა და მომხდურ მტერთან ერთობლივი ბრძოლის ნაცვლად, 1918 წლის 14 მარტს და იმავე წლის ივნისში ოსების მიერ მოწყობილ ცხინვალის და საჩხერის აჯანყებებს ჰქონდა ადგილი. აღნიშნული ფაქტების გათვალისწინებიდან გამომდინარე, არასწორად და ტენდენციურად მიმაჩნია უ. ბახტაძის შეხედულება; – ოსების ზემოაღნიშნული პროექტით გათვალისწინებულ მოთხოვნას საქართველოს ხელისუფლებამ თითქოს შეგნებულად გაუკეთა იგნორირება. „მას შემდეგ რაც მენშევიკურმა მთავრობამ, – წერს უ. ბახტაძე, – უარყო სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიულ საფუძველზე აგებული საერობო თვითმმართველ ერთეულად გამოყოფის უფლება, ოსმა ხალხმა ბოლშევიკების ხელმძღვანელობით ჯავის, წუნარის და ცხინვალის სახალხო ყრილობებზე 1918 წლის მაისში (28 მაისი – შ. გ.), ივნისში და აგვისტოში აშკარად გამოთქვა სურვილი შეერთებოდნენ საბჭოთა რუსეთს“<sup>1</sup>. XX საუკუნის 70-იან წლებში გამოთქმული ეს დაუსაბუთებელი თვალსაზრისი, დამოუკიდებელი საქართველოს ხელისუფლების დისკრედიტაციაზე და ოსი სეპარატისტების მიერ 1918-1920 წლებში ქართველ ერთან მიმართებაში ჩადენილი მოლაღატური ქმედების გამართლების მცდელობაზე იყო გათვლილი. სამწუხაროა, რომ უ.ბახტაძის აღნიშნულ მცდარ შეხედულებას ზოგიერთი ჩემი კოლეგა დღესაც იზიარებს<sup>2</sup>. არადა, მსოფლიო ისტორიაში არ არსებობს პრეცედენტი, დამოუკიდებლობის გამოცხადებიდან მესამე დღეს, რომელიმე ქვეყნის მთავრობის საქმიანობა სეპარატისტების პრეტენზიების დაკმაყოფილებით დაწყებულიყოს. ანგარიშს არც იმას უწევს, შიდა ქართლის ტერიტორიის რა საზღვრებში მოითხოვდა ოსი სეპარატისტები „სამხრეთ ოსეთის“ ადმინისტრაციული ერთობის შექმნას. მისი დაკმაყოფილების შემთხვევაში რა მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდა საქართველო და მომავალი თაობები როგორ შეფასებას მისცემდა დამოუკიდებელი საქართველოს ხელისუფლების მიერ ქვეყნის საზიანოდ მიღებულ გადაწყვეტილებას.

დოკუმენტური მასალით დადასტურებულია, რომ შიდა ქართლის მთის ოსების პრობლემის განხილვის დაჩქარება და მისი პრაქტიკულად გადაწყვეტისათვის სათანადო ბაზის შექმნა, არა მარტო საკანონმდებლო აქტების მომზადებას, არამედ დიდ ფინანსურ ხარჯებსაც მოითხოვდა. ხელისუფლების მხრიდან ამ მიმართულებით პრაგმატული ნაბიჯის გადადგმას, თავიანთი ქმედებით

<sup>1</sup> უ. ბახტაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 49.

<sup>2</sup> ა. სონდულაშვილი, „სამხრეთ ოსეთი“ საქართველოში?! (თბილისი, 2009), გვ. 97.

თვით ოსები აფერხებდნენ. ამ შემთხვევაში ის 1 მილიარდ 12 მილიონი მანეთია გასათვალისწინებელი, რომელიც საქართველოს ახლადშექმნილი სახელმწიფოს ხაზინას საჩხერის ოსების აჯანყების სალიკვიდაციოდ და ოსებისგან დაზარალებული ქართული სოფლების მოსახლეობის საკომპენსაციოდ დაუჯდა. მიუხედავად ამისა, ეს სრულებითაც არ ნიშნავდა, რომ საქართველოს ეროვნული საბჭოს ან საქართველოს მთავრობის მხრიდან ოსების ეროვნული საბჭოს ზემოაღნიშნული პროექტის განხილვას იმ ეტაპზე უარი ეთქვა, რადგან ამის დამადასტურებელ ოფიციალურ დოკუმენტს ჯერ-ჯერობით ვერ მივაკვლიეთ. მითუმეტეს, საქართველოს ხელისუფლების წარმომადგენლები ოსურ პრობლემას ქართული სახელმწიფოს ინტერესების გათვალისწინების ჭრილში განიხილავდნენ და მის დროულ გადაწყვეტას აუცილებლობად მიიჩნევდნენ. ამის დამადასტურებლად ეროვნული საბჭოს 1918 წლის 2 აგვისტოს სხდომაზე ნ. რამიშვილის მიერ წარმოთქმული სიტყვა გამოდგება. იგი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ოსებს „კულტურული ავტონომია აუცილებლად უნდა მიენიჭოს“<sup>1</sup>. რაც შეეხება ოსების ეროვნულ საბჭოს, დროთა განმავლობაში მისი წევრები თავიანთ პრეტენზიებს კიდევ უფრო აფართოებდნენ და შიდა ქართლის მთის ოსებისათვის სამაზრო-საერობო ადმინისტრაციული ერთეულის ნაცვლად, ცალკე ადმინისტრაციული ოლქის შექმნას მოითხოვდნენ. ამის შესახებ „სამხრეთ ოსეთის“ ეროვნული საბჭოს 1918 წლის 15 სექტემბრის დადგენილებაში ვკითხულობთ: „საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობას შეახსენოს ოსეთის ცალკე ადმინისტრაციულ ოლქად გამოყოფის საჭიროებაზე და სთხოვოს დაჩქარებულ იქნას ამ საკითხის განხილვა. საკითხის განხილვას მთავრობაში დაესწრონ ოსეთის საბჭოს მხრიდან ალექსანდრე თიბილოვი, ქრისტიფორე ჯიოევი და პეტრე თედეევი“<sup>2</sup>.

ჩემს მიერ მოტანილი ფაქტების მიხედვით თუკი ვიმსჯელებთ, საქართველოს მთავრობისა და ოსების ეროვნული საბჭოს ინტერესები ერთმანეთს ეწინააღმდეგებოდა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ 1918 წლის სექტემბრიდან ოსების პრეტენზიები მკვეთრად გაიზარდა. იგი ცალკე სამაზრო და მისაღმი დაქვემდებარებული საერობო თვითმმართველობების შექმნიდან, ოფიციალურად ცალკე ადმინისტრაციული საოლქო ავტონომიის მოთხოვნით შეიცვალა. ოსების მხრიდან ასეთი განაცხადი, ქართული პოლიტიკური აზრის მესვეურთათვის მიუღებელი იყო. ამის დადასტურებას იმ პერიოდის პრესის ფურცლებზე გამოქვეყნებული პუბლიკაციები წარმოადგენს. ამ მხრივ, განსაკუთრებულ ინტერესს გახეი „ალიონი“ დაბეჭდილი სტატია „ცხინვალის ტრაგედიის გამო“ იქცევს. სტატიის ავტორი ოსების სეპარატიზმს, ოსური ინტელიგენციის „შემოქმედებით“ ნაყოფად აცხადებდა და საქართველოს შემადგენლობაში „თავისუფალი ოსეთის“ არსებობის დაშვებას დანაშაულებრივ ქმედებად მიიჩნევდა. „თავისუფლება – ვკითხულობთ წერილში – ყველასათვის აუცილებელია, ... მაგრამ ჩვენ ვიცით ოსეთი მხოლოდ თერგის ოლქში, საქართველოში კი არა. საქართველოში არიან ოსები, რომელთაც ქართველ ხალხს მუდამ კეთილი განწყობილება ჰქონდა. მაგრამ ნათქვამია, სიკეთისათვის სიკეთე ვის მიუხლავსო. ჩვენს ოსებს სრული უფლება აქვს თავისუფლად მოეწონონ საქართველოს საზღვრებში, ხოლო ისინი უნდა დაექვემდებარონ საქართველოსა და ამიერკავკასიის მთავრობას. ოსების მთავრობა იქ არის შესაძლებელი და საჭირო, სადაც ოსების მიწა-წყალია – თერგის ოლქში. როდესაც ისინი ცდილობენ საქართველოს შუაგულში საკუთარი დამოუკიდებელი მთავრობის შექმნას, ეს არის საქართველოს დანაწილება, დაგლეჯა, რის ნებასაც ქართველი ერი არავის მისცემს სანამ პირში სული ედგმება“<sup>3</sup>.

ამ ამონაწერიდან კარგად ჩანს, რომ ოსებთან მიმართებაში საქართველოს მთავრობისა და ქართული პოლიტიკური აზრის წარმომადგენელთა პოზიცია იდენტური იყო. იმავე სტატიაში სავსებით კანონზომიერადაა მინიშნებული, რომ ოსების დამოუკიდებელი მთავრობისა და პოლიტიკური ერთეულის შექმნა მხოლოდ ოსების ისტორიულ სამშობლოში – ჩრდილო კავკასიის ოსეთში იყო მიზანშეწონილი. ამ საკითხს იმ პერიოდის ქართულ პოლიტიკურ აზროვნებაში განსაკუთრებული ადგილი ეკავა. ამის შესახებ ივ. გომართელი სტატიაში „საქართველოს რესპუბლიკა და ეროვნულ უმცირესობათა საკითხი“ პრინციპულად სვამდა შეკითხვას – „ვისა აქვს უფლება მოითხოვოს – პოლიტიკური ავტონომია?“ და იქვე პასუხობდა: „მხოლოდ იმ სახელმწიფოში ტერიტორიულ ერს, რომელსაც თავისი ისტორიული ტერიტორია აქვს და ამ ტერიტორიაზე სახელმწიფოებრივი ცხოვრება ჰქონია... პოლიტიკური ავტონომია და სრული გამოყოფა შეუძლია მოითხოვოს ნამდვილმა ოსეთმა, რომელიც ჩრდილოეთ კავკასიაშია. ამ უფლებას მას ვერავინ წაართმევს, რადგან ოსის ხალხს იქ აქვს საკუთარი ტერიტორია და ამ ტერიტორიაზე პოლიტიკური უფლებანიც მის ხელში უნდა იყოს. საქართველოს რესპუბლიკის მიწა-

<sup>1</sup> საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1836, აღწ. 1, საქ. 43, ფურც. 81.

<sup>2</sup> სცსსა, ფ. 1863, აღწ. 1, საქ. 4, ფურც. 242.

<sup>3</sup> ცხინვალის ტრაგედიის გამო, *ალიონი*, 29 მარტი (1918).

წყალზე კი პოლიტიკური უფლებების მატარებელია ქართველი ერი, მის მთავრობას და კანონებს ემორჩილება ყველა, ვინც ამ რესპუბლიკის ფარგლებში ცხოვრობს<sup>1</sup>.

აღნიშნული ამონაწერი იმის დადასტურებაა, რომ საქართველოს სახელმწიფოს ინტერესებიდან გამომდინარე, ქართული პოლიტიკური სპექტრი შიდა ქართლის მთის ოსებისათვის პოლიტიკური ავტონომიის მიცემის წინააღმდეგი იყო. ამ იდეის განხორციელებას ისინი რუსეთის შემადგენლობაში – ჩრდილო კავკასიის ოსეთში უნდა ცდილიყვნენ, ხოლო საქართველოში კულტურული ავტონომიით დაკამაყოფილებულიყვნენ. ამ დებულებას ივ. გომართელი საქართველოს ეროვნული საბჭოს 1918 წლის 2 აგვისტოს სხდომაზე დაც იცავდა. მართალია, საკითხი სწორად იყო დასმული, მაგრამ იმ ეტაპზე იგი იდეოლოგიურ-პროპაგანდისტულ და შეგონებით ხასიათს ატარებდა. ასეთი ფორმა მხოლოდ იმ ცივილიზებული ეთნიკური უმცირესობებისათვის იქნებოდა გასაგები, რომლებიც გენეტიკურად სხვისი ტერიტორიების მიტაცების მოურჩენელი სენით არ იყვნენ დაავადებულნი და ქართველთა ამაგის დამფასებლებად რჩებოდნენ. ეს ელემენტარული ღირსება, საქართველოში მცხოვრები შიდა ქართლის მთის ოსების ინტელიგენციის დიდ ნაწილს – სამწუხაროდ არ აღმოაჩნდა და სეპარატიზმის გზით, ქართველთა ხარჯზე, შიდა ქართლში „სამხრეთ ოსეთის“ ნიღბით ოსური სახელმწიფო ერთეულის შექმნას ცდილობდნენ. საქართველოში ხელონურად აგორებულ ოსურ სეპარატიზმთან მიმართებაში გარკვეულ საპირისპირო ნაბიჯს, გორის მაზრის ერობის ხმოსანთა ყრილობის (1919 წლის 16 მარტი) მიერ მიღებული დადგენილება წარმოადგენს. მხედველობაში მაქვს, გორის მაზრის 20 წვრილ სათემო ერთეულად დაყოფისა და თითოეულ მათგანში შესატყვისი სოფლის საზოგადოებების გაერთიანების ფაქტი. ამ დოკუმენტის მიხედვით, ჯავის თემი, სამი სოფლის (ჯავის, ყემულთის, როკის) საზოგადოებით შემოიფარგლა. ამ ფაქტის შესახებ, გორის მაზრის ერობის გამგეობის თავმჯდომარის მიერ საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროსადმი გაგზავნილ წერილში (1919 წლის 4 აპრილი) საზგასმით იყო მითითებული. ხოლო, იმავე სამინისტროსადმი 11 ნოემბერს გაგზავნილ შეტყობინებაში, თითოეულ თემებში სოფლის საზოგადოებათა გაერთიანების განმაპირობებელი ფაქტორები იყო წინა პლანზე წამოწეული. „გორის მაზრის ერობის გამგეობა – ვკითხულობთ დოკუმენტში – აუწყებს სამინისტროს, რომ გორის მაზრა უკვე დაყოფილია თემებად, რომლებშიც ის სოფლებია მოქცეული, რომლებიც უფრო უახლოვდებიან თემს თავისი მდგომარეობით. მაზრა არის დაყოფილი 20 თემად, რომელთაგან მარტო 17 აწარმოებს თემურ მართვა-გამგეობას. დანარჩენი 3 შეადგენს მთა ოსეთის თემს, რომლებიც ჯერ ისევ ძველი პირობებით მოქმედებენ“. ამ შემთხვევაში ჯავის თემი (ჯავის, ყემულთის, როკის საზოგადოებები) იგულისხმებოდა. აღნიშნული საკითხით შინაგან საქმეთა სამინისტროს დაინტერესება იმით იყო განპირობებული, რომ ამ უწყებასთან არსებული საგანგებო კომისია, იმ ეტაპზე შიდა ქართლის მთის ოსებში ადმინისტრაციული ერთეულის შემოღების პროექტზე მუშაობდა. აქედან გამომდინარე, გორის მაზრის ერობის ყრილობის მონაწილეთა პოზიციის გარკვევა, მისი მხრიდან პრობლემისადმი სწორად მიდგომის თვალსაზრისით აუცილებლობას წარმოადგენდა. მითუმეტეს, გადაწყვეტილებების მიღების თვალსაზრისით, სამაზრო ერობისა და სამთავრობო უწყების ერთი-ერთდაპირისპირება, იმ რთული პოლიტიკური სიტუაციის ფონზე, ოსი სეპარატიზტებისათვის ხელსაყრელ იდეოლოგიურ გარემოს შექმნიდა. დოკუმენტური მასალით დასტურდება, რომ ეს ფაქტორი, შინაგან საქმეთა სამინისტროსთან არსებული კომისიის მხრიდან მაქსიმალურად იქნა გათვალისწინებული. რაც შეეხება შიდა ქართლის მთის ოსებში საერთო ერთეულის შემოღებას, ამის შესახებ საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობის 1919 წლის 5 ივლისის სხდომამ საგანგებოდ იმსჯელა. მხედველობაში მაქვს აღნიშნულ საკითხთან მიმართებაში შინაგან საქმეთა მინისტრის მოადგილის პ. ჭიჭინაძის მიერ გაკეთებული მოხსენება და იმავე სხდომისადმი წარდგენილი შესაბამისი დეკრეტის პროექტი. ამ დოკუმენტის ძირითადი დებულებები შემდგომში შემოიღება ჩამოყალიბდეს: 1) საქართველოში მცხოვრები ოსების კულტურული განვითარებისა და ადგილობრივი ცხოვრების მოსაწესრიგებლად, შინაგან საქმეთა სამინისტრო მათთვის ფართო თვითმმართველობის ერთეულის შექმნას საჭიროდ თვლიდა; 2) ოსებით დასახლებული შიდა ქართლის მთიანი ზოლის ფარგლებში, სხვადასხვა მაზრების სოფლის საზოგადოებების შეერთების საფუძველზე „ეგრეთ წოდებული ჯავის მაზრა, სამაზრო ადმინისტრაციული დაწესებულებებით“ უნდა შექმნილიყო; 3) ოსებისათვის განსაკუთრებული ჯავის მაზრა, შემდეგი მაზრების ტერიტორიული „ჩამონაჭრების“ ხარჯზე იქმნებოდა: ა) შორაპნის მაზრიდან – ჩიხის საზოგადოების სოფლები – თედელეთი, ჯაღაბეთი, ხახეთი; ბ) რაჭის მაზრიდან – ჩასავლის სოფლის საზოგადოება; გ) გორის მაზრიდან – „სამთო ოსეთის“ რაიონის – როკის, ყემულთის და ჯავის საზოგადოებები; დ) ცხინვალის რაიონის – ორტყვის, ყორნისის და წუნარის სოფლის საზოგადოებები.

<sup>1</sup> ივ. გომართელი, საქართველოს რესპუბლიკა და ეროვნულ უმცირესობათა საკითხი, ალიონი, 2 სექტემბერი (1918).

ამ მონაცემების მიხედვით, დამოუკიდებელი საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტრო, ოსებთან მიმართებაში მნიშვნელოვან კომპრომისზე მიდიოდა იმ თვალსაზრისით, რომ რუსეთის იმპერიის ხელისუფალთა მიერ თავის დროზე ადმინისტრაციულ ერთეულებად დანაწილებულ საქართველოს სხეულზე, ხელოვნურ „ქირურგიულ“ ჩარევას ახდენდა. მხედველობაში მაქვს შიდა ქართლის მთის ოსებისთვის ჯავის მაზრის ახალი ადმინისტრაციული ერთეულის „გამოჭრის“ მიზნით, ზემოთ აღნიშნული სამი სამაზრო ერთეულისათვის შესაბამისი სოფლის საზოგადოებების ხელოვნურად „მოკვეთის“ საკითხის დასმა. ეს დოკუმენტი იმითაც იქცევა ყურადღებას, რომ მეორე მუხლისადმი დართული შენიშვნის მიხედვით, ახლადშექმნილი მაზრის ტერიტორიის საზღვრების დადგენა, საკანონმდებლო გზით – საერობო ყრილობის წარდგენის საფუძველზე უნდა მომხდარიყო. ამ პროცედურის ჩატარებამდე, დროებით ადმინისტრაციულ ცენტრად სოფელი ჯავა ცხადდებოდა. ჯავის მაზრის შექმნის შემთხვევაში, იმავე დოკუმენტის მიხედვით, მესამე, მეოთხე, მეხუთე და მეექვსე მუხლები შემდეგი ღონისძიებების გატარებას ითვალისწინებდა: 1) ჯავის მაზრაში უნდა მომხდარიყო სამაზრო და წვრილი საერობო დაწესებულებების შექმნა. რაც შეეხება სამაზრო და საერობო ყრილობის ხმოსანთა რაოდენობას – 25 ხმოსნით ისაზღვრებოდა; 2) ადმინისტრაციულ, სასამართლო, საზოგადოებრივ სამმართველოებში საქმის წარმოება და სჯა-ბაასი, სკოლებში სწავლება ოსურ ენაზე უნდა მომხდარიყო. ჯავის მაზრაში მცხოვრები არაოსი ეროვნების წარმომადგენლებს, სწავლის მიღება მშობლიურ ენაზე შეეძლო; 3) საქართველოს ხელისუფლებასთან ჯავის მაზრის ადმინისტრაციული ორგანოების ურთიერთობა სახელმწიფო ენაზე უნდა მომხდარიყო; 4) ჯავის მაზრის მოსაზღვრე სოფლებს, კანონის წესის დაცვით შედგენილი განაჩენით, შინაგან საქმეთა სამინისტროს წინაშე შუამდგომლობის აღძვრის შესაძლებლობა ეძლეოდა იმ თვალსაზრისით, რომ აღნიშნული მაზრის საზღვრებში ამა თუ იმ სოფლის ჩარიცხვის საკითხი, რესპუბლიკის საკანონმდებლო დაწესებულებებში ყოფილიყო განხილული. ანალოგიური უფლებებით იყო აღჭურვილი ჯავის მაზრის შემადგენლობაში მოქცეული სოფლის საზოგადოებები. მხედველობაში მაქვს, ჯავის მაზრიდან მათი გამოყოფის შესახებ კანონიერი წესით შუამდგომლობის აღძვრის შესაძლებლობის ფაქტი. იგი საკანონმდებლო ორგანოს განხილვის საგანი მხოლოდ იმ შემთხვევაში გახდებოდა, თუკი ეს პროცედურა, მაზრის ტერიტორიული მთლიანობის დარღვევას არ დაემუქრებოდა; 5) იმავე დოკუმენტით, საერობო დაწესებულებების შემოღებამდე, ჯავის სამაზრო კომისარიატი და მილიციის შტატი მტკიცდებოდა. ამ საჭიროებისათვის სახელმწიფო ხაზინიდან 553440 მანეთი უნდა გამოყოფილიყო, ხოლო 1919 წლის 1 ივლისიდან 276720 მანეთი. სამწუხაროთ, ზოგიერთმა ისტორიკოსმა აღნიშნული პროექტი გასაბჭოებული საქართველოს შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატთან არსებული ადმინისტრაციულ ერთეულთა განყოფილებაში მომზადებულად გამოაცხადა<sup>1</sup>, რითაც მკითხველი შეცდომაში შეიყვანა. არადა, ამ დოკუმენტს 1919 წლის 5 ივლისის თარიღი აზის და დამოუკიდებელი საქართველოს შინაგან საქმეთა მინისტრის მოადგილე პ. ჭიჭინაძე და ვიცე დირექტორი ი. ნანეიშვილი აწერს ხელს.

მართალია, შინაგან საქმეთა მინისტრის მოადგილის პ. ჭიჭინაძის მიერ გაკეთებული მოხსენება და დეკრეტის პროექტი, წამოჭრილი პრობლემის გადასაწყვეტად გარკვეულ არგუმენტებს შეიცავდა, მაგრამ, საქართველოს მთავრობის აღნიშნული სხდომის მონაწილეებმა მისი ოფიციალურად მიღებისაგან თავი შეიკავა. საკითხის სიღრმისეული შესწავლის მიზნით, წარმოდგენილი მასალის კომპენტენტური კომისიისადმი გადაცემის აუცილებლობა მიზანშეწონილად იქნა მიჩნეული. ამასთან დაკავშირებით მიღებულ დადგენილებაში ვკითხულობთ: „წარმოდგენილი დეკრეტის წინასწარ განსახილველად შესდგეს კომისია შინაგან საქმეთა, იუსტიციის (თავმჯდომარე) და ფინანსთა სამინისტროს წარმომადგენელთაგან.“ აღნიშნული დადგენილებიდან გამომდინარე, დეკრეტის პროექტი, ჯავის მაზრის შექმნისა და მასში საერობო დაწესებულებათა შემოღების საკითხების შემსწავლელ საუწყებათაშორისო კომისიას განსახილველად გადაეცა. იმავე კომისიის 11 ივლისის სხდომის საოქმო ჩანაწერებიდან ირკვევა, რომ ფინანსური და ტექნიკური გაუმართაობის მოტივით, ფინანსთა და იუსტიციის სამინისტროების წარმომადგენლებმა (მუხრანსკი, ვ. დემიდოვი) აღნიშნული პროექტის მიღება იმ ეტაპზე შეუძლებლად ჩათვალეს. დააყენეს საკითხი – ახალი სამაზრო ერთეულისათვის საჭირო ყველა ნიუანსის გათვალისწინებით, პროექტის ფინანსური ნაწილი რესპუბლიკის ფინანსთა სამინისტროსთან შეთანხმებით გადაამუშავებულიყო. ასეთი გადაწყვეტილების მიღების მიუხედავად, ოსურ საკითხს კომისია მთელი გულდასმით სწავლობდა და შესაბამის სხდომებზე ოსების ეროვნული საბჭოს წარმომადგენლის პრეტენზიების მიზანშეწონილობის განხილვას ახდენდა. დებატები ძირითადად სამი დოკუმენტის – 1) ოსების ეროვნული საბჭოს მიერ ამიერკავკასიის კომისარიატისადმი 1918

<sup>1</sup> ლ. სარალიძე, ე.წ. „სამხრეთ ოსეთის“ ავტონომიური ოლქის შექმნის ისტორიიდან (1917-1922 წწ.), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1 (7) (თბილისი, 2010), გვ. 155-156

წლის 10 იანვარს წარდგენილი პროექტის, 2) საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს პროექტისა და 3) ოსების დელეგაციის მიერ საქართველოს მთავრობისადმი 1919 წლის 27 ივნისით დათარიღებული განცხადების გარშემო მიმდინარეობდა.

ამ უკანასკნელი დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ მისი ავტორები შინაგან საქმეთა სამინისტროს პროექტის მიხედვით ოსებისათვის სამაზრო ერობის შემოღებაზე აცხადებდნენ თანხმობას. ამასთან დაკავშირებით იმავე განცხადებაში ვკითხულობთ: «делегация согласилась с предложением правительства ограничиться уездным земским самоуправлением для территорий населенной сплошной осетинской массой». საუწყებათაშორისო კომისიის 11 ივლისის სხდომაზე გრ. გველესიანმა ამ ფაქტის ათიბილოვის საწინააღმდეგოდ გამოყენებას შეეცადა და მას ოსთა ეროვნული საბჭოს წარმომადგენლების მხრიდან, შინაგან საქმეთა სამინისტროს პროექტის ძირითადი დებულებებისადმი მხარდაჭერა შეახსენა. ამ საკითხთან დაკავშირებით კომისიის სხდომაზე ა. თიბილოვა ოფიციალურად განაცხადა: „შინაგან საქმეთა მინისტრთან მყოფი დელეგაციის წევრების გადაწყვეტილებას ჩვენები არ დაეთანხმენ და ამით აიხსნება, რომ იმის შემდეგ ორჯერ შევიტანეთ განცხადება ამის შესახებ.“ ეს ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ ოსური საკითხის გადაწყვეტასთან მიმართებაში, ოსების ეროვნული საბჭო ორ დაჯგუფებად იყო გაყოფილი და ურთიერთსაწინააღმდეგო პოზიციაზე იდგა. ეს გარემოება, კომისიას უდიდესი სირთულეების წინაშე აყენებდა იმ თვალსაზრისით, რომ საერთო ენის გამოძებნა და კონსენსუსის მიღწევა ორივე დაჯგუფებასთან უნდა მოეხდინა.

რაც შეეხება ოსების პირველ პროექტსა და განცხადებას, მისი ავტორები მხოლოდ ერთ საკითხში თანხმდებოდნენ; კერძოდ, შიდა ქართლის მთის ოსების სამაზრო ერობა ეთნოგრაფიული ნიშნით – „სამხრეთ ოსეთის“ სახელწოდებით შექმნილიყო. რამდენადაც ეს მოთხოვნა კატეგორიულ ფორმას ატარებდა, იგი საუწყებათაშორისო კომისიის 13 ივლისის სხდომაზე საგანგებო მსჯელობის საგანი გახდა. მიღებულ რეზოლუციაში გარკვევით იქნა მითითებული, რომ მაზრის სახელი, სამაზრო ცენტრის სახელწოდების მიხედვით განსაზღვრულიყო. „ამ აზრს კომისია იმ მოსაზრებით დაადგა, – ვკითხულობთ დოკუმენტში, – რომ თითქმის არსად მაზრის სახელი ეთნოგრაფიული შემადგენლობის მიხედვით არ ატარებს სახელს, არამედ მას ეწოდება იმ სოფლის, დაბის ან ქალაქის სახელი, რომელიც სამაზრო ცენტრს წარმოადგენს.“ მართალია, ეთნიკური ნიშნის მიხედვით სამაზრო ერთეულის შექმნა სამართლიანად იქნა უარყოფილი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ქართული პოლიტიკური სპექტრის წინაშე პრინციპულად იყო დასმული ოსური სამაზრო საერო ერთეულის – თუგინდ ჯავის მაზრის სახელწოდებით შექმნის კანონზომიერება. შინაგან საქმეთა სამინისტროს ზემოაღნიშნული პროექტის ფარგლებში პრობლემის გადაწყვეტა, ქართული პოლიტიკური აზრის მესვეურებს საქართველოს სახელმწიფოსათვის ოსების მხრიდან ახალი საფრთხის შექმნის საფუძველად მიაჩნდათ. ადგილობრივი მმართველობისა და თვითმმართველობის კომისიის 1919 წლის 30 აპრილის სხდომაზე დ. ონიაშვილის მიერ გაკეთებული გამაფრთხილებელი განცხადება ამ გარემოებით იყო განპირობებული. „ცხინვალის რაიონში ოსებისათვის ცალკე ერთეული რომ დაგეგმოსოთ, – ამბობდა იგი, – ეს დამოუკიდებელი ოსეთის წინაშე დაგვაყენებს“. ამ შემთხვევაში დ. ონიაშვილი არ ტყუოდა, რადგან ოს სეპარატისტებს შიდა ქართლის ტერიტორიის ჩრდილო კავკასიის ოსეთთან მიერთებით, რუსეთის ფედერაციაში ერთიანი ოსური სახელმწიფოს შექმნა ჰქონდათ მიზნად დასახული. ამას ოსების წარმომადგენელი ა. თიბილოვიც არ მაღავდა. იუსტიციის სამინისტროსთან არსებული საუწყებათაშორისო კომისიის 1919 წლის 13 ივლისის სხდომაზე იგი დაუფარავად აცხადებდა: „ცხინვალის კონფერენციის დადგენილებით... უნდა შეიქმნას ერთი მთლიანი ოსეთის სახელმწიფო, რომელიც შესდგება სამხრეთი და ჩრდილოეთი ოსეთის შეერთებით და იგი მომავალში რუსეთის ფედერაციულ რესპუბლიკას უნდა შეუერთდეს“. ამ ამონაწერიდან კარგად ჩანს ოსი სეპარატისტების სამომავლო მიზნები და საქართველოს ტერიტორიულ მთლიანობასთან მიმართებაში მათი დამოკიდებულება. ისიც ანგარიშგასაწევია, რომ ა. თიბილოვის ეს განცხადება იმ დროს გაკეთდა, როცა ოსების ეროვნული საბჭოს წარმომადგენელს საუწყებათაშორისო კომისიისადმი „ერთიანი ოსეთის“ რუკა ჰქონდა წარდგენილი. თავიანთი მიზნების წარმოსაჩენად, ოსმა სეპარატისტებმა ამ შემთხვევაში ჰუგო შუხარტის სამხრეთ-დასავლეთი კავკასიის ქართველური ენების ეთნოგრაფიული რუკა გამოიყენეს. ოსების საქართველოს საზღვრებში განსახლების აღმნიშვნელი თავდაპირველი ღია ვარდისფერი, მკვეთრი ვარდისფერით გადაღებეს და ოსების განსახლების არეალში თვითნებურად წმინდა ქართული სოფლებიც შეიტანეს. რაც შეეხება შიდა ქართლში „სამხრეთ ოსეთის“ გამოკვეთილი ფორმით წარმოჩენას და მისატაცებლად ჩაფიქრებულ ტერიტორიას, საქართველოს ფარგლებში შავი სასაზღვრო ზოლი შემოავლეს. იმავდროულად, სამომავლოდ ჩაფიქრებული „ერთიანი ოსური სახელმწიფოს“ ტერიტორიის მოცულობის თვალსაჩინოების მიზნით, ჩრდილო კავკასიის ოსეთის მიმართაც ანალოგიური ფერი გამოიყენეს. ჩრდილო ოსეთი და არარსებული „სამხრეთ ოსეთი“ შეგნებულად ერთიან ფერებში წარმოადგინეს. აღნიშ-



ნული ფაქტი, საუწყებათაშორისო კომისიის წევრებსა და თვით საქართველოს ხელისუფლებას იმ რეალურ საფრთხეზე მიაჩნებოდა, რომელიც საქართველოს სახელმწიფოს, ტერიტორიული ერთიანობის დარღვევის თვალსაზრისით სამომავლოდ ოსების მხრიდან ემუქრებოდა. აქედან გამომდინარე, ოსური საკითხისადმი მიდგომა და მისი გადაწყვეტა ისეთ ფორმებში უნდა მომხდარიყო, რომ იგი მომავალი თაობებისათვის თავსატეხე პრობლემად არ ქცეულიყო. ქვეყნის სასიცოცხლო ინტერესებისადმი ამ კუთხით მიდგომის აუცილებლობას, ქართულ პოლიტიკურ სპექტრს ერისა და ისტორიის წინაშე აღებული პასუხისმგებლობა ავალდებულებდა. მითუმეტეს, ოსების ეროვნული საბჭოს ლიდერების ყოველი ქმედება, საქართველოში და მის გარშემო შექმნილ პოლიტიკურ სიტუაციაზე იყო გათვლილი. ამის ერთ-ერთ მაგალითს, საუწყებათაშორისო კომისიის სხდომაზე ა. თიბილოვის გამოსვლები წარმოადგენს. მის მიერ გაკეთებული ზემოაღნიშნული რადიკალური განცხადების მიუხედავად, საუწყებათაშორისო კომისიის იმავე სხდომაზე თუკი ოსებისათვის იგი იმ ეტაპზე პოლიტიკურ ავტონომიას არ მოითხოვდა და მხოლოდ ფართო საერობო თვითმმართველობით იფარგლებოდა, არსებული პოლიტიკური სიტუაციის კონსერვატიული იყო განპირობებული. მისი მხრიდან „კომპრომისული“ პოზიცია, პრობლემასთან მიმართებაში შეხედულებათა ცვალებადობაზე არ იყო დამყარებული. იგი დროებითი ხასიათის მოვლენას წარმოადგენდა და ოსებისთვის ხელსაყრელი სიტუაციის შექმნისთანავე საქართველოს წინააღმდეგ აისებრგვივით აღიმართებოდა. ეს ფაქტი, კომისიის თავმჯდომარეს გრ. გველეხიანს მხედველობის მიღმა არ დარჩენია და იმავე სხდომაზე ა. თიბილოვს შეახსენა: „ყოველგვარი საკითხი ამ კომისიაში შეიძლება განხილული იქნას მხოლოდ იმ ფარგლებში, რომელიც შინაგან საქმეთა სამინისტროს პროექტშია ნაჩვენები.“ რამდენადაც, ოსების წარმომადგენელს, ტერიტორიის მოცულობის თვალსაზრისით, შინაგან საქმეთა სამინისტროს ზემოაღნიშნული პროექტი არ აკმაყოფილებდა, გრ. გველეხიანისადმი საპასუხოდ წარმოთქმულ სიტყვაში მისი სეპარატისტული ზრახვანი ერთხელ კიდევ საჯაროდ გამოავლინა. მხედველობაში მაქვს ა. თიბილოვის მიერ 13 ივლისს გაკეთებული განცხადება; „ვაცხადებთ, რომ ჩვენი საბოლოო მიზანი პოლიტიკური ავტონომიაა, მაგრამ, რადგანაც დღეს-დღეობით ამის განხორციელება შეუძლებელი ხდება, ამიტომ ჯერ-ჯერობით ამ მინიმუმს მოვითხოვთ. უნდა ვთქვათ, ჩვენ ყოველგვარ კანონიერ ზომებს მივიღებთ, რათა განხორციელდეს ის მინიმუმი, რომელიც ჩვენ წარმოვადგინეთ.“

ა. თიბილოვის მიერ გამოთქმული ზემოაღნიშნული პრეტენზია, ქართული პოლიტიკური სპექტრისათვის სიახლეს არ წარმოადგენდა. განვლილმა ისტორიულმა პროცესებმა და ოსების ორპიროვანი იანუსისათვის დამახასიათებელმა ქმედებებმა, ოსებისადმი უნდობლობა ქართულ პოლიტიკურ აზროვნებაში სავსებით კანონზომიერად დაამკვიდრა. აქედან გამომდინარე, ოსებისათვის ტერიტორიულ საფუძველზე აგებული განსაკუთრებული მაზრის ან ერობის შემოღება, დამფუძნებელ კრებასთან არსებულმა ადგილობრივი მმართველობისა და თვითმმართველობის კომისიის 1919 წლის 6 ივნისის სხდომამ იმ ეტაპზე ნაქარვევად ჩათვალა. ამასთან დაკავშირებით, მიღებულ დადგენილებაში ვკითხულობთ: „კითხვა ღიად დარჩეს იმ დრომდე, სანამ გარჩეული არ იქნება საერთოდ რესპუბლიკის ტერიტორიის ახალი ადმინისტრაციული გადამიჯვნის საკითხი.“ ასეთი გადაწყვეტილების მიღება სავსებით კანონზომიერი იყო, რადგან დამფუძნებელ კრებასთან არსებულ მმართველობისა და თვითმმართველობის კომისიას, საქართველოს ტერიტორიის გადამიჯვნის საკითხთან დაკავშირებით მუშაობა დამთავრებული არ ქონდა და უახლოესი სხდომებისათვის საბოლოო გადაწყვეტილების მისაღებად შესაბამის საფუძველს ამზადებდა.

თუკი ოსების ეროვნული საბჭოს წარმომადგენელი ა. თიბილოვი რადიკალიზმს ოფიციალურად ავლენდა, მისგან განსხვავებით, ოსი სოციალ-დემოკრატების წარმომადგენლები გარეგნულად „კომპრომისის“ ნიღბით მოქმედებდნენ და შიდა ქართლის ოსებისათვის მხოლოდ ერთი სამაზრო ერობის შექმნის მოთხოვნით იფარგლებოდნენ. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას ოსებში მომუშავე სოციალ-დემოკრატიული პარტიის წევრებისა და ორგანიზაციების წარმომადგენლების გორის კონფერენციის (1919 წლის 16-17 აპრილი) მუშაობის ამსახველი მასალები იქცევს. ოსებისათვის სამაზრო ერობის შემოღების შესახებ გ.გაგლოვის მიერ გაკეთებულ მოხსენებაში წინა პლანზე ეკონომიკური ფაქტორი იყო წამოწეული. მისი მტკიცებით „ერობა, როგორც სამეურნეო და სახალხო თვითმმართველობა, უნდა ემყარებოდეს თავის საკუთარ ძალებს. ის არ უნდა მოითხოვდეს სახელმწიფოსაგან დახმარებას, თუ მთავრობის ოპეკა არ სურს.“ აქედან გამომდინარე, ოსებისათვის იგი ერთი სამაზრო ერობის მოწყობის აუცილებლობას აყენებდა. იმავედროულად, აღნიშნული ერობის ხარჯთაღრიცხვის წინასწარ გარკვევას პირველხარისხოვან ამოცანად მიიჩნევდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ერობის შემოღებას სახიფათოდ თვლიდა. რაც შეეხება თვით ერობის ფორმას, გ.გაგლოვის მტკიცებით, პირველ ეტაპზე ოსებისათვის წვრილი საერობო ერთეულები უნდა შექმნილიყო. გარკვეული დროის მონაკვეთში, ერობათა წარმომადგენლობის ყრილობის გადაწყვეტილების საფუძველზე, ერთ მსხვილ საერობო ერთეულად



გარდაქმნილიყო<sup>1</sup>. სწორედ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით გამოვლინდა ოსი სოციალ-დემოკრატების მხრიდან ქართული მიწების მიტაცებისა და გათავისების შინაგანი კოდის ამოქმედების მცდელობა. მხედველობაში მაქვს იმავე კონფერენციის მიერ სასოფლო საზოგადოებების გაერთიანების მოტივით, ოსებისათვის 8 საერობო ერთეულის ჩამოყალიბების შესახებ მიღებული რეზოლუცია. ამ დოკუმენტის მიხედვით, ოსებისათვის შემდეგი საერობო ერთეულები უნდა შექმნილიყო: 1) მთა ოსეთის ერობა (სოფლის საზოგადოებები – ჯავის, ფელის, როკის, ჩასაფლის); 2) არკნეთის ერობა (ყორნისის, წუნარის, ავლევის საზოგადოებები); 3) ვანათის ერობა (ორტევის, ბელოთის, ანდორეთის საზოგადოებები); 4) ატენის ერობა (ბადაანის, ბობნევის, ახალსოფლის საზოგადოებები) 5) ქარელის ერობა (ზღუდარისა და ქარელის შერეული საზოგადოებებისაგან შემდგარი); 6) ხაშურის ერობა; 7) ახალგორის ერობა; 8) თრუსოს ერობა.

იმ შემთხვევაში, თუკი ოსების საერობო ერთეულები ამ ფორმით შეიქმნებოდა და შემდეგში ერთ სამაზრო საერობო ერთეულად გაერთიანდებოდა, შიდა ქართლის ტერიტორიის უდიდესი ნაწილი ოსების სამაზრო ერთეულის დაქვემდებარებაში აღმოჩნდებოდა. ეს იმას ნიშნავდა, რომ საქართველოს ხელისუფლების მხრიდან, აღნიშნული ტერიტორიის განკარგვის უფლებას ოსური ადმინისტრაცია სამართლებრივად დაიკანონებდა. ტერიტორიული თვალსაზრისით, ასეთი ფართო სამაზრო საერობო ერთეულის ოსებისათვის გადაცემა, ქართული სახელმწიფოს ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდა, რადგან: ა) იგი ოსების განუზომელი პრეტენზიების გამოვლინებას და ოსური სახელწოდების ერობების შემადგენლობაში შიდა ქართლის ტერიტორიის დიდი ნაწილის მოქცევის მცდელობას წარმოადგენდა; ბ) ამ გეგმის განხორციელება, სამომავლოდ ოსების მხრიდან ტერიტორიული ავტონომიის მოთხოვნის საფუძვლის შემზადების პირველი საფეხური იქნებოდა.

ოსების სამაზრო-საერობო ადმინისტრაციული ერთეულის ტერიტორიული საზღვრების შემოფარგვლის თვალსაზრისით, შინაგან საქმეთა სამინისტროს, ოსების ეროვნული საბჭოს 1918 წლის 10 იანვრის პროექტებს და ოსი სოციალ-დემოკრატების გორის კონფერენციაზე (1919 წლის აპრილი) მიღებულ დადგენილებას – თუკი ერთმანეთს შევადარებთ, მათ შორის უდიდესი სხვაობა აღმოჩნდება. ამ მასალებს თუკი ქართული სახელმწიფოს ინტერესების გათვალისწინებით გაუუკეთებთ ანალიზს, გარკვევით წარმოჩნდება ის მტაცებლური მადა, რომელსაც ოსი სეპარატისტები შიდა ქართლის ტერიტორიის მისათვისებლად იჩენდნენ. დამოუკიდებელი საქართველოს შინაგან საქმეთა სამინისტროს მიერ შეთავაზებული პროექტის კომპრომისული ვარიანტი – ჯავის სამაზრო ერობის 8 სასოფლო საზოგადოებაზე და 3 სოფლის ბაზაზე დაფუძნება ოს სეპარატისტებს არ აკმაყოფილებდა. ამის სანაცვლოდ, ოსების ეროვნული საბჭოს მიერ 1918 წლის 10 იანვარს ამიერკავკასიის კომისარიატისადმი წარდგენილი პროექტის ფარგლებში აცხადებდნენ პრეტენზიას. მათი აზრით, „სამხრეთ ოსეთის“ ადმინისტრაციული ერობა ერთი ქალაქის, 22 სასოფლო საზოგადოებისა და 3 სოფლისგან უნდა შექმნილიყო, ხოლო ცენტრად ცხინვალი გამოცხადებულიყო<sup>2</sup>. რაც შეეხება ოსი სოციალ-დემოკრატების მიერ 1919 წელს მიღებულ დადგენილებას, ოსების სამაზრო ერობას 15 სასოფლო საზოგადოებისგან შექმნილი 8 საერობო ერთეული უნდა დადებოდა საფუძვლად.

როგორც ვხედავთ, ოსების ეროვნული საბჭოს პროექტისა და ოსი სოციალ-დემოკრატების გორის კონფერენციაზე მიღებული დადგენილებისაგან განსხვავებით, შინაგან საქმეთა სამინისტროს პროექტი სამაზრო ერთეულისათვის ოსებს, პირველ პროექტთან შედარებით სამჯერ, ხოლო მეორე პროექტთან მიმართებაში ორჯერ ნაკლებ ტერიტორიას) სთავაზობდა. მიუხედავად ამისა, ეს ფაქტი საქართველოს ხელისუფლებისაგან იმ ეტაპზე უდიდეს დათმობას წარმოადგენდა. მითუმეტეს, ჩრდილო კავკასიის ოსეთში (ოსების ისტორიულ სამშობლოში), ოსებს არა თუ სამაზრო ერობის, არამედ კულტურული ავტონომიის ელემენტარული უფლებები არ გააჩნდა. მიუხედავად ამისა, ისინი საბჭოთა რუსეთის ხელისუფლებასთან მიმართებაში შემგუებლის მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ. რაც შეეხება შიდა ქართლში მთის ოსების გააქტიურებას და ოსური ადმინისტრაციული ერთეულის შექმნის მოტივაციით საქართველოს ტერიტორიის მიტაცების დაუოკებელ მცდელობას, საბჭოთა რუსეთის მხრიდან მმართველ სახეს ატარებდა. იმ შემთხვევაში, თუკი ოსი სეპარატისტები დასახულ მიზანს მიაღწევდნენ და საქართველოს მთავრობა სასურველ ტერიტორიას სამართლებრივად დაუკანონებდა, ოსებს რუსეთთან შეერთების ჩანაფიქრის განხორციელების სამომავლო პერსპექტივა ეძლეოდათ. ადმინისტრაციული ერთეულის – „სამხრეთ ოსეთის“ სახელწოდებით შექმნის შემთხვევაში, დამოუკიდებელ საქართველოს, შიდა ქართლში საბჭოთა რუსეთი „ჩაუსახლდებოდა.“ აქ გადამწყვეტ როლს, რეგიონის გეოსტრატეგიული მნიშვნელობა განსაზღვრავდა. ამიტომ, საბჭოთა რუსეთის ინტერესებში მისი ზედამ-

<sup>1</sup> გორის კონფერენცია, *ერთობა*, 7 მაისი (1919).

<sup>2</sup> ადმინისტრაციულ ერთეულთა განყოფილებაში, *მოამბე*, № 20 (1921), გვ. 15-16.

ხედველობის სადავების ხელში აღება წარმოადგენდა და არა ოსების უფლებების დაცვისათვის ბრძოლა. ყოველივე ზემოაღნიშნული, ქართული პოლიტიკური სპექტრისათვის სიახლეს არ წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე, შინაგან საქმეთა სამინისტროს პროექტი, პირველ რიგში საქართველოს სახელმწიფოებრივ ინტერესებს გარკვეულწილად მაინც ითვალისწინებდა. ამ კუთხით განიხილებოდა ოსთა სავარაუდო სამაზრო ერთეულის ადმინისტრაციული ცენტრის საკითხიც. პროექტის მიხედვით, ცხინვალის ნაცვლად სამაზრო ცენტრად სოფელი ჯავა იყო დროებით დასახელებული. საუწყებოთაშორისო კომისიის დასკვნის, შინაგან საქმეთა სამინისტროს მოხსენებისა და იმავე სამინისტროს მიერ შედგენილი პროექტის (დეკრეტის) მიხედვით თუკი ვიმსჯელებთ, ჯავის მაზრა რამდენიმე წერილ საერობო ერთეულად უნდა დანაწილებულიყო. აქ ერთ მეტად მნიშვნელოვან არსებით ნიუანსს უნდა მიექცეს ყურადღება. მხედველობაში მაქვს ოსების მოთხოვნა; მაზრის სახელწოდებას ეთნიკური ნიშანი – „ოსური“ დადებოდა საფუძვლად. ამ შემთხვევაში, კომისიამ სწორი არჩევანი გააკეთა, როცა პროექტში აქცენტი მხოლოდ ჯავის მაზრაზე შეაჩერა და მისი უფლებები კულტურული ავტონომიის ჩარჩოთი შემოფარვლა. იგი ადმინისტრაციის საზღვრებში – ა) სასამართლოს, ბ) საზოგადოებრივი დაწესებულებების, გ) სკოლების ნაციონალიზაციას – სახელმწიფო ენის პარალელურად ოსური ენის ხმარებას და ოსურ ენაზე სკოლებში სწავლების შემოღებას ითვალისწინებდა.

ამის დადასტურებას საუწყებოთაშორისო კომისიის 1919 წლის 13 და 19 ივლისის სხდომების საოქმო ჩანაწერები წარმოადგენს. 13 ივლისის სხდომამ საგანგებოდ იმსჯელა „სამხრეთ ოსეთის“ სასწავლებლებსა და დაწესებულებებში სახმარი ენის შემოღების საკითხთან დაკავშირებით. იმავე დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ ოსების ეროვნული საბჭოს წარმომადგენელი ა. თიბილოვი ერთის მხრივ ოსური სკოლებისა და ადმინისტრაციული დაწესებულებების ნაციონალიზაციას უჭერდა მხარას, ხოლო მეორეს მხრივ, ოსური ენის მცოდნე ადმინისტრაციული კადრებისა და პედაგოგების უკმარისობის მოტივიდან გამომდინარე, შინაგან საქმეთა სამინისტროს პროექტში ოსური ენის ნაცვლად, უცხო ენის – რუსულის ჩაწერას მოითხოვდა<sup>1</sup>. ამ შემთხვევაში იგი ოსების ეროვნული საბჭოს წევრთა პოზიციას ახმოვანებდა და გარკვეული არგუმენტების მოშველიებით საუწყებოთაშორისო კომისიის მხრიდან მისთვის სასურველი დადგენილების მიღებას ცდილობდა. ქართული პოლიტიკური ელიტისათვის და კომისიის წევრებისათვის, ოსების ჩანაფიქრიდან გამომდინარე მოსალოდნელი შედეგები წინასწარ იყო ცნობილი. მითუმეტეს, საქართველოს ხელისუფლებასთან კომუნიკაციის მოტივით, შიდა ქართლის მთის ოსებში – ე. წ. „სამხრეთ ოსეთში“ რუსული ენის ოფიციალურად დაკანონების მიღწევას, ოსების ეროვნული საბჭო ჯერ კიდევ 1919 წლის მარტში შეეცადა. მხედველობაში მაქვს საქართველოს მთავრობის თავმჯდომარისადმი გაგზავნილი 4 მარტით (№ 1490) დათარიღებული წერილი. იგი პატარა ფორმატის ქაღალდზე ლურჯი მელნით გაკრილი ხელითაა დაწერილი. მასში ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით ვკითხულობთ: «Южно-Осетинский Национальный Совет просит Вас не отказать сделать распоряжение подведомственным учреждениям и должностным лицам о том, чтобы переписку с Осетинским национальным Советом и Осетинскими Обществами велась на русском языке, так как знающих грузинский язык в учреждениях Осетии почти нет, а о содержании переводчиков за отсутствием средств не приходится и говорить»<sup>2</sup>. როგორც ვხედავთ, ქართლის მცოდნე კადრების არყოლის მოტივაციით, სახელმწიფო დაწესებულებებთან და სხვა უწყებებთან რუსულ ენაზე მიმოწერის ოფიციალური ნებართვის დაკანონებას ოსების ეროვნული საბჭო საქართველოს ხელისუფლების უმაღლესი ემელონებისგან ითხოვდა. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ოსების ეროვნულ საბჭოს, საქართველოს ხელისუფლებასთან სახელმწიფო ენაზე მიმოწერის მიზნით, ქართული ენის რამდენიმე მცოდნე კადრი და მბეჭდავი მემანქანე ვერ ეშოვნა. ისიც საყურადღებოა, რომ აღნიშნულ დოკუმენტში საუბარია არა შიდა ქართლის ქართლის არმცოდნე მთის ოსებზე, არამედ გეოგრაფიული ცნებით აღმნიშვნელ ოსეთზე – «так как знающих грузинский язык в учреждениях Осетии почти нет». ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს შიდა ქართლში მართლაც არსებულებო „ოსეთი.“ ეს ფაქტი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ აღნიშნული წერილის ავტორებს, შიდა ქართლის მთიანი ზოლის ოსებით დასახლებული ტერიტორია – „ოსეთად“ ჰქონდათ მოაზრებული. სწორედ ამ „ოსეთში“ ცდილობდნენ სახელმწიფო ენის ნაცვლად რუსულის დაკანონებას. იმ შემთხვევაში, თუკი ოსების ეროვნული საბჭო სახელმწიფო ენის რუსულით ჩანაცვლების დადასტურებას მიიღებდა, ასეთი გადაწყვეტილება ქვეყანაში ორენოვანი საკომუნიკაციო წესის დამკვიდრებასა და ქართლის, როგორც სახელმწიფო ენის იგნორირების პრეცედენტის დაშვების სამართლებრივად დაკანონებას მოახდენდა. ზემოაღნიშნული ფაქტორების გათვალისწინების ფონზე, ოსების ეროვნული საბჭოს მოთხოვნის

<sup>1</sup> ადმინისტრაციულ ერთეულთა განყოფილებაში, *მოამბე*, № 20 (1921), გვ. 16.

<sup>2</sup> სცხსა, ფ. 1861, აღწ. 1, საქ. 355, ფურც. 3; ლ. თოიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64.

განხილვისას პირველ რიგში იყო გასათვალისწინებელი: ა) შიდა ქართლის მთის ოსების რუსეთთან შეერთებისა და ბ) საქართველოს ტერიტორიის მიტაცების ხარჯზე რუსეთის შემადგენლობაში „დიდი ოსეთის“ სახელმწიფო წარმონაქმნის შექმნისკენ მისწრაფება. რუსეთის ფედერაციაში მოქცეულ პოლიტიკურ ერთეულში მაცხოვრებელი ოსებისათვის, ქართული ენა საჭირო ნამდვილად არ იქნებოდა. შიდა ქართლის მთის ზოლში შემაგავლ სახელმწიფო დაწესებულებებში რუსული ენის ოფიციალურად დატოვებით, ოსების ეროვნული საბჭო ზემოაღნიშნული ტერიტორიის რუსულენოვან სამყაროში შესაყვანად გარკვეულ ნიადაგს ამზადებდა.

ოსების ეროვნული საბჭოს ეს მიზნები საქართველოს სახელმწიფოს საშუალო დონის მოხელისთვისაც კი ცნობილი იყო. ამიტომ, ოსურ საკითხთან დაკავშირებულ ნებისმიერ დოკუმენტს დიდი სიფრთხილით ეკიდებოდნენ. ამის დადასტურებას საქართველოს მთავრობის საქმეთა სამმართველოსა და იუსტიციის სამინისტროს კანცელარიის მიმოწერის ამსახველი მასალები წარმოადგენს. მხედველობაში მაქვს რესპუბლიკის მთავრობის საქმეთა მმართველის კ. ჯაფარიძის მიერ, ოსების ეროვნული საბჭოს წერილის ყველა საპასუხისმგებლო უწყებისადმი გადაგზავნისა და მასზე შესაბამისი რეაგირების ფაქტი. ამ მხრივ, განსაკუთრებით იუსტიციის სამინისტროს კანცელარია გამოირჩეოდა. იუსტიციის სამინისტროს კანცელარიის დირექტორის მიერ რესპუბლიკის მთავრობის საქმეთა მმართველისადმი 11 მარტს გაგზავნილ საპასუხო წერილში კონკრეტული შეკითხვა იყო დასმული: 1) ვისი განკარგულებით განხორციელდა იუსტიციის სამინისტროს კანცელარიისადმი ოსების ეროვნული საბჭოს წერილის გადაგზავნა; 2) საქართველოს მთავრობის საქმეთა სამმართველოს ჰქონდა თუ არა რესპუბლიკის მთავრობის შესაბამისი ბრძანება, ოსების ეროვნული საბჭოს მოთხოვნის დაკმაყოფილების შესახებ<sup>1</sup>. ამ დოკუმენტის მიხედვით თუკი ვიმსჯელებთ, იუსტიციის სამინისტროს კანცელარიის დირექტორს, ოსების ეროვნული საბჭოს თხოვნის დაკმაყოფილება მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიაჩნდა შესაძლებლად, თუკი ამ საკითხთან მიმართებაში საქართველოს მთავრობის შესაბამისი უწყების პირველი პირის ოფიციალური ბრძანება იქნებოდა. იუსტიციის სამინისტროს კანცელარიის დირექტორი არ ტყუოდა, რადგან საკითხი ერთ-ერთ რეგიონში სახელმწიფო ენის (ქართულის) რუსულით ჩანაცვლებას ეხებოდა. აქედან გამომდინარე, ასეთი საპასუხისმგებლო საკითხის გადაწყვეტა ამა თუ იმ უწყების კანცელარიის, ან საქმეთა მმართველის პრეროგატივას აღემატებოდა. მიუხედავად ამისა, საქართველოს მთავრობის საქმეთა მმართველი კ. ჯაფარიძე პოზიციას არ იცვლიდა. იმავე დროულად იმასაც აღიარებდა, რომ 1) ოსების ეროვნულ საბჭოსა და საქართველოს მთავრობას შორის რუსულ ენაზე მიწერ-მოწერის მიზანშეწონილობის გადაწყვეტილება, დემოკრატიული სახელმწიფოსთვის დამახასიათებელი ნორმებიდან გამომდინარე – მის მიერ იქნა მიღებული; 2) იმავე კ.ჯაფარიძის „მტკიცებით“, ოსების ეროვნული საბჭოს თხოვნის არდაკმაყოფილება, დემოკრატიული რესპუბლიკის პრინციპებისადმი დაღატი და უსამართლო გადაწყვეტილება იქნებოდა<sup>2</sup> კ.ჯაფარიძის ამ არაკონსტიტუციურ მოთხოვნას, იუსტიციის სამინისტროს კანცელარიის დირექტორმა 20 მარტს გაგზავნილი წერილით დამაჯერებელი პასუხი გასცა. „პასუხად თქვენის ა. წ. 7-ის № 605 მომართვისა ოსთა ეროვნული საბჭოს შუამდგომლობის შეწყნარების შესახებ, რომ მიწერ-მოწერა სამინისტროსი მასთან სწარმოებდეს რუსულ ენაზე, იუსტიციის სამინისტროს კანცელარია გაცნობებთ, რომ მას არ შეუძლიან დაიცვას თქვენს მომართვაში აღნიშნული წესი მიწერ-მოწერისა, ვინაიდან კანცელარიას აქვს ბ.ნ. მინისტრის კატეგორიული განკარგულება, რომლის მიხედვით საქართველოს სახელმწიფო დაწესებულება, სახელმწიფო ენაზე უნდა აწარმოებდეს მიწერ-მოწერას, თუნდაც ქვეშევრდომი არაქართველ ტომს ეკუთვნოდეს. ხსენებული განკარგულების გაუქმება ან შეცვლა შეადგენს მხოლოდ მინისტრის ან რესპუბლიკის მთავრობის კომპეტენციას“<sup>3</sup>. აღნიშნული დოკუმენტის დასაბუთებულმა პასუხმა და პრობლემის გადასაწყვეტად ზემდგომი ორგანოების კომპეტენციის წინა პლანზე წამოწევამ, კ.ჯაფარიძე იძულებული გახდა შესაბამისი წერილით (1919 წლის 24 მარტი) საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობის თავმჯდომარის მოადგილის ე.გეგუკორიასადმი მიემართა. იგი იმ ძირითადი მიზეზების ახსნას შეეცადა, რომლის საფუძველზედაც 1) ოსების ეროვნული საბჭოს „სამართლიანი მოთხოვნის“ დაკმაყოფილების აუცილებლობა იუსტიციისა და სხვა სამინისტროებს მოსთხოვა; 2) იუსტიციის სამინისტროს კანცელარიის დირექტორის მოქმედება მან მიუღებლად მიიჩნია და მთავრობის თავმჯდომარის მოადგილეს მისადმი შესაფერისი ზომების გატარება სთხოვა<sup>4</sup>. საარქივო მასალებიდან არ დასტურდება, რომ აღნიშნულ საკითხთან მიმართებაში საქართველოს ხელისუფლების რომელიმე უწყებას კონკრეტული გადაწყვეტილება მიეღო. ეს არც არის გასა-

<sup>1</sup> სცსსა, ფ. 1861, აღწ. 1, საქ. 355, ფურც. 6; ლ. თოიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 64-65.

<sup>2</sup> სცსსა, ფ. 1861, აღწ. 1, საქ. 355, ფურც. 6; ლ. თოიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 65.

<sup>3</sup> სცსსა, ფ. 1861, აღწ. 1, საქ. 355, ფურც. 4; ლ. თოიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 65.

<sup>4</sup> სცსსა, ფ. 1861, აღწ. 1, საქ. 355, ფურც. 11; ლ. თოიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 66.

კვირი, რადგან შიდა ქართლის მთის ოსების საკითხის საფუძვლიანი შესწავლა, ოსური სკოლებისა და დაწესებულებების ნაციონალიზაციის მიზანშეწონილობის გარკვევა, სათანადო რეკომენდაციების შემუშავება და შესაბამისი გადაწყვეტილების მიღება ზემოაღნიშნული საუწყებო-თაშორისო კომისიის კომპეტენციას წარმოადგენდა. ამ კომისიის მუშაობის მსვლელობაში, ოსების მხრიდან რუსული ენის წინა პლანზე წამოწევის ფაქტი ერთხელ კიდევ გამოვლინდა. მსვლელობაში მაქვს: ა) საქართველოს ხელისუფლების მხრიდან ოსური სკოლების ნაციონალიზაციის საკითხთან მიმართებაში შემუშავებული წინადადებისადმი ა. თიბილოვის უარყოფითი დამოკიდებულება და ბ) ოსური ენისადმი რუსული ენის უპირატესობის მიცემის მცდელობა. ეს ფაქტი იმის დადასტურებაა, რომ ნაციონალიზაციის თემა ოსი სეპარატისტებისათვის იდეოლოგიური პროპაგანდის ნიღაბს წარმოადგენდა. საუწყებო-თაშორისო კომისიის წევრები თუკი ოსების მიერ დაგეგმულ ბადეში აღმოჩნდებოდა, ამ ხელსაყრელ მომენტს ისინი ქართული სახელმწიფოს საწინააღმდეგოდ მოსახლეობაში იდეოლოგიური პროპაგანდისათვის გამოიყენებდნენ. ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებიდან გამომდინარე, საუწყებო-თაშორისო კომისიის 21 ივლისის სხდომაზე ობიექტური და ცივილიზებული ქვეყნისთვის შესატყვისი დადგენილება მიიღო. „პირველდაწყებით სასწავლებლებში – ვკითხულობთ დოკუმენტში – ოსებს უფლება ეძლევათ სწავლა აწარმოონ მხოლოდ სამშობლო ენაზე. იმ შემთხვევაში, თუ სწავლას სამშობლო ენაზე არ აწარმოებენ, მაშინ იგი სახელმწიფო ენაზე უნდა აწარმოონ... საზოგადოებრივ და ადმინისტრაციულ ერთეულებში ოსებს უფლება ეძლევათ საქმეები აწარმოონ სამშობლო ენაზე. ცენტრთან დამოკიდებულება იქნება სახელმწიფო ენაზე.“ ეს იყო სავსებით სწორი გადაწყვეტილება. იმ შემთხვევაში, თუკი მშობლიურ ენას ოსები რუსულს ამჯობინებდნენ, ამ დადგენილების საფუძველზე იძულებულნი ხდებოდნენ რუსული-ქართულით ჩაენაცვლებინათ.

საუწყებო-თაშორისო კომისიის განხილვის ერთ-ერთ საგანს ოსებისათვის გათვალისწინებული ჯავის მაზრის საერობო ერთეულის საზღვრების დადგენა წარმოადგენდა. დოკუმენტური მასალით დასტურდება, რომ იმავე კომისიის სხდომაზე, ოსების ეროვნული საბჭოს წარმომადგენელი ა.თიბილოვი ყოველმხრივ ცდილობდა, ჯავის მაზრა 1918 წლის 10 იანვრის ოსების პროექტით გათვალისწინებულ ტერიტორიულ საზღვრებში ყოფილიყო წარმოდგენილი. ამის დადასტურებას კომისიის 13 ივლისის სხდომაზე მის მიერ პრეტენზიული ტონით გაკეთებული განცხადება წარმოადგენს. „უნდა იცოდეთ, – ამბობდა იგი – რომ თუ სოფელი ბელოთი საქართველოს რაიონს შეუერთეთ, მაშინ თქვენ სამხრეთ ოსეთს 35 ათას ოს ჩამოაშორებთ. შინაგან საქმეთა სამინისტროს პროექტით ოსეთის რაიონში 70 ათასი მცხოვრების მაგიერ, ხოლო 35 ათასი მცხოვრები შედის.“ აქ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ნიუანსია ყურადსაღები, კერძოდ, შიდა ქართლის მთიანი ზოლის „ოსეთად“ გათავისება. ამ ამონაწერის მიხედვით ისე გამოდის, რომ ა. თიბილოვის მიერ შიდა ქართლში მოაზრებული „ოსეთი“ და საქართველო, სხვადასხვა ქვეყანა ყოფილიყო, რომ სოფელი ბელოთის საქართველოსთან „შეერთება“, „ოსეთს“ 35 ათას მცხოვრებს დააკარგვინებდა. იმავე სხდომაზე ა.თიბილოვმა საქართველოს ტერიტორიის მიტაცებისა და მისი „ოსთა ტერიტორიად“ გამოცხადების მცდელობა ერთხელ კიდევ გამოავლინა. „საქართველოს რესპუბლიკის საზღვრებში – აცხადებდა იგი – ოსთა ტერიტორია შეიცავს 3 ათას მილამოს. ამ ტერიტორიას უჭირავს გორის, დუშეთის, შორაპნისა და რაჭის მთიანი ადგილები და დასახლებულია მთლიანად ოსური მასით. საქართველოში მცხოვრებ ოსთა მოსახლეობის რიცხვი 100000 ადის. გარდა ზემოაღნიშნული ადგილებისა, არიან ოსები კიდევ თელავის, სიღნაღის მაზრაში, ბორჯომის რაიონში და მანგლისის მახლობლად. ჩვენს პროექტში აღნიშნული გორის, დუშეთის, შორაპნისა და რაჭის მაზრის მთიან ადგილებში ცხოვრობენ მარტო ოსები... მცხოვრებთა რიცხვი ამ რაიონებში უდრის 70000 სულს.“ ამ ამონაწერის მიხედვით თუკი ვიმსჯელებთ, შიდა ქართლის მთიანი ზოლის ოსეთად გათავისების არგუმენტად, ა. თიბილოვი დემოგრაფიულ მონაცემებს ასახელებდა. რამდენადაც ოს სეპარატისტებს ქართული ტერიტორიების მიტაცების ამოსავალ საფუძველად, დემოგრაფიული მონაცემები მიაჩნდა, გაკვირვებას არ უნდა იწვევდეს, რომ 1918, 1919, 1920 წლების ოსური აჯანყებების ერთ-ერთ მიზანს, შიდა ქართლიდან ქართული მოსახლეობის გამოდევნა წარმოადგენდა. რამდენადაც იმ ეტაპზე ამ ჩანაფიქრის განხორციელება ვერ შესძლეს, ოსთა რაოდენობის შესახებ ა. თიბილოვის მიერ მოტანილი სტატისტიკური მონაცემები კომისიამ კითხვითი ნიშნის ქვეშ დააყენა. მითუმეტეს, 1917 წელს ჩატარებული სასოფლო-სამეურნეო აღწერის დროს, „სამხრეთ ოსეთად“ მოაზრებული ტერიტორიის ფარგლებში აღწერას არა სახელმწიფოს ოფიციალური, არამედ ოსების რწმუნებულები აწარმოებდნენ. კომისიის მიერ დადასტურებული იქნა, რომ ამ აღწერის შედეგად რეგიონში ქართველთა რაოდენობის განზრახ შემცირებას და ოსების ხელოვნურად ზრდას ქონდა ადგილი<sup>1</sup>. ეს ხარვეზი სტატისტიკური ანკეტებისა და მოსახლეობის უშუალო გამოკითხვის მეშვეობით უნდა გამო-

<sup>1</sup> ადმინისტრაციულ ერთეულთა განყოფილებაში, *მოამბე*, №23 (1921), გვ. 9.

სწორებულიყო. მართალია, ამ პროცედურის ჩატარება გარკვეულ დროსა და ფინანსურ ხარჯებს საჭიროებდა, მაგრამ იგი აუცილებლობას წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე, კომისიის 13 ივლისის სხდომაზე გრ.გველესიანმა, ვ.დემიდოვმა და მიმნაიშვილმა პრინციპულად დააყენეს საკითხი, ოსების წარმომადგენლის მიერ საპრეტენზიოდ ქცეული მაზრების სოფლის საზოგადოებების – განსაკუთრებით ეთნოგრაფიული კუთხით საფუძვლიანად შესწავლის შესახებ. დასახული მიზნის განხორციელების ერთ-ერთ საშუალებად, მიწათმოქმედების სამინისტროსთან არსებული სტატისტიკური განყოფილების საქმეში ჩართვა იქნა მიჩნეული. ამასთან დაკავშირებით, იუსტიციის სამინისტროს კანცელარია, მიწათმოქმედების სამინისტროს სტატისტიკურ განყოფილებას წერდა: „თანახმად მთავრობის ამა წლის 3 ივლისის დადგენილებისა, სამხრეთ ოსეთში ერობის შემოღების შესახებ, გთხოვთ სასწრაფოდ მოაწოდოთ იუსტიციის სამინისტროსთან დაარსებულ კომისიას შორაპნის მაზრის, ჩიხის საზოგადოებისა და რაჭის მაზრის, გორისა და ჩასავლის საზოგადოებების შესახებ სტატისტიკური ცნობები.“ აღნიშნულ მიმართვასთან ერთად, იმავე სტატისტიკურ განყოფილებას შეეითხვათა ის ნუსხა გაეზახანა, რომელიც სტატისტიკური განყოფილების თანამშრომელთა მუშაობას უნდა დადებოდა საფუძვლად. ესენია: 1) ცალ-ცალკე დაედგინათ ყოველი სოფლის საზოგადოების მცხოვრებთა – ქართველების, ოსების და სხვა ეროვნებათა რაოდენობა; 2) გაერკვიათ რა ენაზე ლაპარაკობდნენ ოსები – ოსურად თუ ქართულად; 3) რა სარწმუნოებისანი იყვნენ საქართველოში მცხოვრები ოსები; 4) ყურადღება გაემახვილებინათ ადგილობრივი მცხოვრებლების მიდრეკილებისადმი: ა) გაერკვიათ ეკონომიკური და სხვა მოსაზრებებიდან გამომდინარე უნდოდათ თუ არა გორისა და სხვა მაზრებიდან გამოყოფა; ბ) სურდათ თუ არა ადმინისტრაციულ ცენტრად ჰქონოდათ ჯავა ან ცხინვალი; 5) თანახმა იყვნენ თუ არა ადმინისტრაციულ დაწესებულებებში, სკოლებში და სასამართლოში საქმის წარმოება ოსურ ენაზე ყოფილიყო.

ოსური პრობლემის გადაწყვეტასთან დაკავშირებით, თუ რამდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა საქართველოს ხელისუფლება შიდა ქართლის მოსახლეობის ზუსტი სტატისტიკური მონაცემების შექმნას, ამის დადასტურებას საქართველოს რესპუბლიკის მთავრობის 1919 წლის 5 აგვისტოს სხდომის საოქმო ჩანაწერი წარმოადგენს. ამ დოკუმენტიდან ირკვევა, რომ იუსტიციის მინისტრის მიერ გაკეთებული მოხსენების საფუძველზე, ოსი მოსახლეობისათვის განსაკუთრებული ჯავის მაზრის დაწესებისა და ამ მაზრაში საერო დაწესებულებათა შემოღების შესახებ – საქართველოს მთავრობას საგანგებო დადგენილება მიუღია. „წინადადება მიეცეს ცენტრალურ სასტატისტიკო კომიტეტს – ვითხოვლობთ დოკუმენტში – სპეციალური კომისიის საშუალებით მოახდინოს სტატისტიკური გამოკვლევა ოსთა მოსახლეობის რაიონებში (რაჭის, შორაპნის, გორის და დუშეთის მაზრებში).“

მიწათმოქმედების სამინისტროსთან არსებული სტატისტიკური განყოფილების მიერ აღნიშნული კუთხით ჩატარებული მუშაობის შედეგად მოპოვებულ მონაცემებს უნდა დაყრდნობოდა იმ ეთნოგრაფიული რუკის შედგენა, რომლის შექმნის აუცილებლობის შესახებ საუწყებათაშორისო კომისიის 21 ივლისის სხდომამ იმსჯელა. ამ საკითხთან დაკავშირებით მიღებულ დადგენილებაში ვკითხულობთ: „მიეწეროს სამხედრო სამინისტროს ტოპოგრაფიული განყოფილების რწმუნებულს გენ. ბენაშვილს შეადგინოს ეთნოგრაფიული რუკა ოთხი (ზემოთდასახელებული) მაზრის ფარგლებში.“ კომისიის მიერ მიღებულ ამ გადაწყვეტილებაზე დაყრდნობით, იუსტიციის სამინისტროს კანცელარიამ 1919 წლის 28 ივლისს, სამხედრო სამინისტროს ტოპოგრაფიული განყოფილების რწმუნებულს გენ. ბენაშვილს შემდეგი შინაარსის ტელეფონოგრამა გაუგზავნა: „თანახმად ბ.ნ. მინისტრის დავალებისა, იუსტიციის კანცელარია გთხოვთ, განკარგულება მოახდინოთ, რათა სასწრაფოდ იქნას შედგენილი გორის, დუშეთის, რაჭისა და შორაპნის მაზრების ეთნოგრაფიული რუკები, რომლებიც სჭირდება იმ კომისიას, რომელსაც მთავრობის ამა წლის ივლისის 3-ს დადგენილების თანახმად მინდობილი აქვს სამხრეთ ოსეთში ერობის საკითხის განხილვა.“ შესაბამისი საარქივო მასალის შესწავლის მიუხედავად, სამხედრო სამინისტროს ტოპოგრაფიული განყოფილების მიერ ასეთი რუკის შედგენის ფაქტი არ დასტურდება. მითუმეტეს, აღნიშნულ განყოფილებას მიწათმოქმედების სამინისტროს სტატისტიკური სამმართველოდან იმ ეტაპზე ზემოთ ჩამოთვლილი მაზრების მოსახლეობის აღწერის ზუსტი მონაცემები არ ქონდა მიღებული. რაც შეეხება ოსური სამაზრო ერობის ტერიტორიულ შემოფარგვლასთან დაკავშირებით გამართულ დისკუსიებს, კომისიის წევრები ქვეყნის უსაფრთხოების გარანტიის შექმნის გათვალისწინებით მოქმედებდნენ. აქედან გამომდინარე, ისინი ძირითადად შინაგან საქმეთა სამინისტროს მიერ შედგენილი პროექტის გარშემო მსჯელობდნენ და მისი პრაქტიკულად გატარების შემთხვევაში, საქართველოსთვის მოსალოდნელ სირთულეებზე ამახვილებდნენ ყურადღებას. ამ მხრივ, ინტერესს საუწყებათაშორისო კომისიის 21, 31 ივლისისა და 1 აგვისტოს სხდომების საოქმო ჩანაწერები იქცევს. ამ დოკუმენტებიდან ირკვევა, რომ ოსური საკითხის განხილვისას, კომისიის წევრები, სახელმწიფოს ინტერესებთან დაკავშირებულ ყველა ნიუანსს მაქსიმალურად

ითვალისწინებდნენ და ქვეყნის სტრატეგიული უსაფრთხოების გარანტიების შექმნის აუცილებლობით ხელმძღვანელობდნენ. პირველ რიგში წინა პლანზე იმ მოსალოდნელი საფრთხის წინ წამოწევას ცდილობდნენ, რომელიც შიდა ქართლის მთის ოსების სამაზრო ერთეულის შექმნის შემთხვევაში საქართველოს ემუქრებოდა. ამ თვალსაზრისით, კომისიის წევრების (გენ. ა. ბენაშვილი, პროფ. ი. ჯავახიშვილი) მხრიდან განსაკუთრებული ყურადღება შემდეგ ფაქტორებზე იქნა გადატანილი: ა) ჩაფიქრებული ჯავის მაზრის შექმნით, ოსების მიერ შიდა ქართლის შუაგული ტერიტორიის დაჭერა; ბ) აღმოსავლეთ-დასავლეთ საქართველოს სარკინიგზო მაგისტრალთან 10-20 ვერსით დაახლოება; გ) ჩრდილო ოსეთთან მოსახლდევობა; დ) საქართველოსთვის ყველაზე სტრატეგიული საუღელტეხილო გადმოსასვლელების (მამისონი, როკი და თრუსო) ოსების მხრიდან გაკონტროლება. მამისონის უღელტეხილი დვაღეთს დასავლეთ საქართველოსთან, ხოლო როკი დვაღეთს ლიახვის ხეობასთან (ქართლი) აკავშირებდა. რაც შეეხება თრუსოს ხეობას, იგი დვაღეთს თერგისა და არაგვის ხეობებთან – საქართველოს სამხედრო გზასთან აერთებდა. ასეთი სტრატეგიული მნიშვნელობის გეოგრაფიული პუნქტების ოსების მხრიდან გაკონტროლება, საქართველოს სახელმწიფოსადმი წინასწარ გამოწერილ მომაკვდინებელ პოლიტიკურ რეცეპტს წარმოადგენდა. მითუმეტეს, ოსური სეპარატიზმის აღმავლობის, მისი რუსული ორიენტაციის გათვალისწინებისა და ჩრდილოეთიდან შემომავალი საუღელტეხილო გზების დაუცველობის შემთხვევაში, რუსეთს ამ სტრატეგიული ობიექტების მაქსიმალურად გამოყენება შეეძლო. მხედველობაში მაქვს, საბჭოთა რუსეთის მიერ საქართველოს ტერიტორიაზე ჩრდილოეთიდან ცოცხალი ძალის ფარულად შემოყვანის დიდი ალბათობა. ასეთი საფრთხის რეალობიდან გამომდინარე, ოსებთან კომპრომისზე წასვლა, საქართველოს რესპუბლიკის უსაფრთხოების გარანტიის ხელოვნურად იგნორირებას ნიშნავდა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ იმავე რუსეთს, ან ოს სეპარატიზტებს, მცირერიცხოვანი პარტიზანული რაზმების ამოქმედებით, ქვეყნის ცენტრალური სარკინიგზო მაგისტრალის გაკონტროლების და აღმოსავლეთ-დასავლეთ საქართველოს ერთმანეთისგან მოწყვეტის შესაძლებლობა ეძლეოდა. ზემოაღნიშნული ფაქტორების საფუძველიანად გაანალიზების შედეგად, კომისია იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ თუკი ფართო საერთო თვითმმართველობის უფლებებით ეროვნულ პრინციპზე აგებული ოსური მაზრის შექმნა აუცილებელი გახდებოდა, 1) მისი საზღვარი მთავარ რკინიგზას და საქართველოს სამხედრო გზას მაქსიმალურად უნდა დაშორებოდა; 2) აღნიშნული ოსური ადმინისტრაციული ერთეული ჩრდილო კავკასიის ოსეთიდან პოლიტიკურად უნდა ყოფილიყო მოწყვეტილი და 3) ქვეყნის უსაფრთხოების თვალსაზრისით, დვაღეთი საქართველოს შემადგენლობაში შესულიყო. კომისიის წევრებს კარგად ესმოდათ, ადმინისტრაციული გადამიჯნისა და გარკვეულ საზღვრებში ოსური ეროვნული მაზრის შექმნის პარალელურად, საკითხი უცხო სახელმწიფოს მხრიდან ქვეყნის დაცვას და მისი უსაფრთხოების კითხვითი ნიშნის ქვეშ არდაყენებას ეხებოდა.

აღნიშნული სირთულეებიდან გამომდინარე, პრობლემის იმ ეტაპზე ბოლომდე გადაწყვეტა საუწყებათაშორისო კომისიის მხრიდან შეუძლებელი გახდა. მიუხედავად ამისა, ქვეყნის სასიცოცხლო ინტერესების გათვალისწინებით, სათანადო რეკომენდაციებთან ერთად მის მიერ შესაბამისი დასკვნა იქნა გაკეთებული. მხედველობაში მაქვს საუწყებათაშორისო კომისიის 1 აგვისტოს სხდომის დადგენილება. „მთავრობას წარედგინოს მოხსენება, რათა ნაუცფათევი გადაწყვეტილება არ მიიღოს ამ დიდმნიშვნელოვან საკითხზე დღევანდელი და მომავალი ჩვენი (საქართველოს) მდგომარეობისათვის.“

შეზღუდული დროისა და საჭირო ფინანსური ხარჯების უქონლობის გამო, მიწათმოქმედების სამინისტროსთან არსებულმა სტატისტიკის განყოფილებამ, დაკისრებული დავალების ფორსირებული ტემპით მაღალ დონეზე შესრულება ვერ შეძლო. ამიტომ, იუსტიციის სამინისტროსადმი 1919 წლის 2 ოქტომბერს მიწოდებული სტატისტიკური მონაცემები არსრულყოფილ სახეს ატარებდა.

ოსური მოსახლეობის ზუსტი სტატისტიკური მონაცემების არქონა და 1919 წლის 23 ოქტომბერს როკის რაიონში ოსების მორიგი აჯანყების დაწყება, საუწყებათაშორისო კომისიის მუშაობის შესაჩერებლად საკმარისი აღმოჩნდა. ამის შესახებ გრ.გველესიანის მიერ იუსტიციის სამინისტროსადმი 1919 წლის 6 ნოემბრით დათარიღებულ წერილში ხაზგასმით იყო მითითებული. ერთი რამ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ჯავის მაზრის ერობის შექმნის საკითხთან დაკავშირებით, ჩემს მიერ ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა ფაქტორის გათვალისწინებიდან გამომდინარე, კომისიამ იმ ეტაპზე ვერანაირი გადაწყვეტილება ვერ მიიღო. ამ შემთხვევაში, იგი ჯავის მაზრის საერთო ერთეულის შექმნასთან მიმართებაში ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზრის უარყოფით დამოკიდებულებასაც ითვალისწინებდა.

აღნიშნულ საკითხზე ქართული პოლიტიკური აზრის მესვეურთა პოზიციის წარმოსახენად გაზეთ „საქართველოში“ დაბეჭდილი სარედაქციო სტატია – „ოსების მოძრაობა“ გამოდგება. „ჯავის ხეობაში და საერთოდ ამ მხარეში – ვკითხულობთ წერილში – ოსების თვითმმართველ

ერთეულზე ლაპარაკი ან საოცარი გაუგებრობაა, ან ყოველად მიუღებელი ზომა ოსების საკმაოდ გაშლილი მოძრაობის შესახებ აღნიშნავდა. ორივე შემთხვევაში ეს ფაქტი მეტად სერიოზულია და ფრიად მანერე საქართველოს სახელმწიფოებრივი ინტერესებისათვის. მითუმეტეს, იგი ძალას უკარგავს საქართველოს მთავრობის მოქმედებას, რომელიც ამჟამად... მიმართული უნდა იქნეს ოსური მოძრაობისა და მისი ეროვნული საბჭოს აღმოსაფხვრელად.“

მიმდინარე პოლიტიკურმა პროცესებმა, ქართული პოლიტიკური სპექტრი დაარწმუნა, რომ საქართველოს დამოუკიდებლობის არსებობისათვის ოსური სამაზრო ერთეულის შექმნა სახიფათო ნაბიჯს წარმოადგენდა. ეხებოდა რა აღნიშნულ საკითხს გაზეთი „ერთობა“ მოწინავე სტატიისაში „კიდევ ოსეთზე“ ხაზგასმით წერდა: „ჯავის თვითგამორკვევა არის საქართველოს დარღვევის ბოროტი სურვილით წამოყენებული... სად გაგონილა, რომ რამდენიმე მილიონი მცხოვრები მსხვერპლად შეწიროდეს რამდენიმე ათასეულს! ჯავის ხეობის დამოუკიდებლობა, კახეთის ოსების და სხვა წვრილი ეროვნული ნაშთების იქნებოდა საქართველოს დარღვევა, მისი საზღვრების მოშლა და ბოლშევიკების მხრიდან ადვილ დასაპყრობად გადაქცევა.“ ამ შემთხვევაში, ქართული პოლიტიკური სპექტრი დამოუკიდებელი საქართველოს სახელმწიფოს უსაფრთხოების გარანტიის შექმნით მოქმედებდა. წარსულის მწარე გამოცდილებიდან კარგად ჰქონდათ გაცნობიერებული, რომ შიდა ქართლის მთის ოსობა ქვეყნის ხელისუფლებისგან ნდობასა და გამორჩეულ უპირატესობას არ იმსახურებდა. ამ შემთხვევაში პირველ რიგშია გასათვალისწინებელი ოსი სეპარატისტების მიერ პოლიტიკური დამოუკიდებლობისაკენ სწრაფვის ტენდენციები. ოსური ინტელიგენციის უმრავლესობას, შიდა ქართლში ოსების ეროვნული საბჭოს 1918 წლის პროექტის ფარგლებში ოსური სახელმწიფო წარმონაქმნის სოკოსავით აღმოცენება, მისი რუსეთთან შეერთება და საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის დარღვევა მიზნად რომ ჰქონდა დასახული. ამის ერთხელ კიდევ დადასტურებას, ოსების ეროვნული საბჭოს უფლებამოსილების შესახებ, საქართველოს ოსების დელეგატთა მეექვსე ყრილობის (1918 წლის 4 დეკემბერი) მიერ მიღებული დებულება იძლევა. ეს 26 მუხლიანი დოკუმენტი, სამართლებრივად არარსებულ „სამხრეთ ოსეთს“ პოლიტიკური ავტონომიის რანგში განიხილავდა და ოსების ეროვნულ საბჭოს შესატყვის უფლებამოსილებას ანიჭებდა. ამ დოკუმენტის მიხედვით; 1) ოსების ეროვნული საბჭო საკანონმდებლო უფლებებით უნდა აღჭურვილიყო და მისი კონტროლი საქართველოში არარსებული „ოსეთის“ ტერიტორიაზე გავრცელებულიყო; 2) ოსების ეროვნული საბჭო, „ოსეთის“ მთელ ტერიტორიაზე (იგულისხმება ჩრდილო და „სამხრეთ ოსეთი“) ქმნიდა ეროვნულ ჯარს, რომელსაც ოსეთის ტერიტორიის (ცხინვალის რეგიონის ჩათვლით) ფარგლებში არსებული სასოფლო-სამეურნეო დაწესებულებების და ხელმძღვანელ პირთა გაკონტროლების უფლებები ეძლეოდა; რაც შეეხება ოსების ეროვნულ ყრილობას, „სამხრეთ ოსეთის“ ტერიტორიაზე კომისარის გადაყენება, კომისარის თანაშემწეების, მილიციისა და სახელმწიფო ორგანოთა გამგეების დანიშვნა შეეძლო; 3) მეზობელ ერებთან ხელშეკრულების დადება და ამ დოკუმენტის რატიფიკაცია, ოსების ეროვნული ყრილობის პრეროგატივად რჩებოდა; 4) „სამხრეთ ოსეთის“ ეროვნული საბჭო, კავკასიაში არსებული ჩრდილო კავკასიის ოსების ეროვნული საბჭოს დაქვემდებარებულ სექციად ცხადდებოდა და მასში რუსეთის მოქალაქე ოსებს 4 ადგილი ჰქონდა დათმობილი, ხოლო ქართველებს – 1; 5) ოსების ეროვნული საბჭოს დეპუტატები, რომლებიც ფიცს დებდნენ ოსების კონსტიტუციაზე, ხელშეუხებლობის იმუნიტეტით იყვნენ აღჭურვილნი; 6) საერთო ოსური საკითხის გადაწყვეტა, იმავე დოკუმენტით, სრულიად ოსეთის (ჩრდილო და „სამხრეთ ოსეთის“) სახალხო ყრილობის უფლებამოსილებად იყო გამოცხადებული<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ამ „დებულების“ მიხედვით, „სამხრეთ ოსეთად“ შიდა ქართლის ის ტერიტორიაა მთაზრებული, რომელიც ოსური სამაზრო ერთეულის შემადგენლობაში იყო გათვალისწინებული. რაც შეეხება ოსების ეროვნულ საბჭოს, იგი რუსეთის ფედერაციაში მყოფი ჩრდილო კავკასიის ოსეთის ეროვნული საბჭოს ქვემდებარე ორგანიზაციად და მისი მითითებების შემსრულებლად ცხადდებოდა. ამ ფაქტით, საქართველოს საკანონმდებლო ორგანოსა და მთავრობის უფლებამოსილების იგნორირება ხდებოდა. იმ შემთხვევაში, თუკი ოსების ეროვნული საბჭო საერთო ან სამაზრო ერთეულის შექმნით მართლაც კმაყოფილდებოდა, ეს „დებულება“: 1) საქართველოს კანონმდებლობისა და სამაზრო-საერთო ერთეულისათვის გათვალისწინებულ ჩარჩოში უნდა ყოფილიყო მოქცეული. აღნიშნულ დოკუმენტში ჩადებული მოთხოვნები არა თუ სამაზრო ერობის, არამედ პოლიტიკური ავტონომიის უფლებებს სცილდებოდა; 2) საქართველოს ოსების ეროვნული საბჭო, რუსეთის ფედერაციის ტერიტორიაზე არსებული ოსების ეროვნული საბჭოს სექციად არ უნდა გამოცხადებულიყო და უცხო ქვეყნის კანონები სახელმძღვანელოდ არ გაეხადა. თუკი ამ მიმართულებით შესაბამის ნაბიჯს არ დგამდნენ, მათთვის იმ ეტაპზე არახელსაყრელი პოლიტიკური სიტუაციით იყო განპირობებული.

<sup>1</sup> ოსეთის ეროვნული საბჭო, *საქართველო*, 6 იანვარი (1919).



რაც შეეხება ოსი სეპარატისტების მხრიდან სამართლებრივად არარსებული „სამხრეთ ოსეთისათვის“ ტერიტორიული ავტონომიის მოთხოვნას, ამ საკითხს მაშინდელი ქართული პოლიტიკური სპექტრი ფართოდ გამოეხმაურა. იმასთან დაკავშირებით, თუ რამდენად კანონზომიერი იყო ოსების აღნიშნული პრეტენზიული განაცხადი, ამის შესახებ გაზეთი „ერთობა“ მოწინავე სტატიაში „ოსების ეროვნული საბჭო“ წერდა: ოსები „რუსეთთან შეერთების სურვილს გამოთქვამდნენ, მაგრამ შემდეგ ამ სურვილზე ხელი აიღეს და ავტონომიას მოითხოვეს. კიდევაც რომ დაეწევათ... მათთვის ავტონომიის მიცემა, ცხადია მათ უნდა ექნეს ტერიტორია, ასეთ ტერიტორიად შეიძლებოდა ჯავის ხეობის სამი სოფლის საზოგადოება. ოსეთის საბჭო კი, ... თავის ძალას ავრცელებს ყველა იმ ადგილებზე სადაც ოსები ცხოვრობენ. ასეთი თავხედობა აქ ჯერ-ჯერობით არავის გაუბედია, თვით დიდი გერმანია და ინგლისი არ წასულან ისე შორს, არ ჩაუდუნია ის, რასაც ოსების ეროვნული საბჭო სჩადის... ოსების ეროვნული საბჭო... ქართულ ენაზე დაწერილ ბრძანებებს განუხილველად სტოვებს, თავის „საბრძანებლოში“ ქართულ ენას არ სცნობს“<sup>1</sup>. ეს ვრცელი ამონაწერი იმის ნათელი დადასტურებაა, რომ საქართვეველოს ოსების ეროვნული საბჭო, ქვეყნის ხელისუფლებას არ ემორჩილებოდა და თვითნებობით შიდა ქართლის მთის ოსებისათვის ტერიტორიული ავტონომიის ლეგიტიმაციას ცდილობდა. ამ მიმართულებით შესაბამისი საკანონმდებლო დოკუმენტის პროექტიც კი შეადგინეს. **მხედველობაში მაქვს „სამხრეთ ოსეთის“ IV ეროვნული საბჭოს მიერ შემუშავებული „სამხრეთ ოსეთის კანტონის კონსტიტუციის პროექტი,“ რომელიც 5 თავისა და 47 მუხლისაგან შედგება. ეს დოკუმენტი 1919 წლის 19 ივნისს საქართველოს დამფუძნებელი კრების საკონსტიტუციო კომისიას წარედგინა.** აღნიშნული კომისია ოსების პროექტთან ერთად საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების სხვა პროექტებსაც (სულ 9 პროექტი) იხილავდა. თითოეული მათგანი ქართული პოლიტიკური აზრისა და საკანონმდებლო საქმის მცოდნეთა ფართო განხილვის საგანი გახდა. ამ მხრივ, განსაკუთრებულ ყურადღებას საკონსტიტუციო კომისიის სხდომების სტენოგრაფიული ანგარიშები და ლ.ნათაძის მიერ გაზეთ „ერთობაში“ დაბეჭდილი სტატიები – „ეროვნულ უმცირესობათა უფლებების უზრუნველყოფა“ (სულ 7 სტატია) იქცევს. ამ პუბლიკაციების ღირსება იმაში მდგომარეობს, რომ ეთნიკური უმცირესობების პრობლემების გადაჭრის გზები და შესაძლებლობები ლ.ნათაძემ იმ პერიოდის საერთაშორისო გამოცდილების გათვალისწინების ფონზე განიხილა და საკითხის გადაწყვეტას – ეროვნული სახელმწიფოს ინტერესები დაუდლო საფუძვლად. ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ საკონსტიტუციო კომისიისადმი წარდგენილი 9 პროექტიდან, განსაკუთრებული რადიკალიზმით ოსების პროექტი გამოირჩეოდა. იგი კომპაქტურად დასახლებული შიდა ქართლის მთის ოსებისათვის კანტონის შექმნას მოითხოვდა, ხოლო ქალაქში მცხოვრები ოსებისათვის კულტურულ ავტონომიას. მართალია, ოსების კონსტიტუციის პროექტის პირველი მუხლი „სამხრეთ ოსეთის“ კანტონს საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ავტონომიურ ნაწილად აცხადებდა, მაგრამ სიტყვა – ავტონომია, მხოლოდ კონსტიტუციის პირველ მუხლშია ნახმარი. იგი ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ ამ მანიპულირებით, მისი ავტორები ოსებისათვის პროექტით გათვალისწინებული უფლებების გარეგნულად შენიღბვას ცდილობდნენ. ასეთი განცხადების გაკეთების შესაძლებლობას თვით აღნიშნული პროექტი იძლევა. თუკი ამ დოკუმენტს საფუძვლიანად გავცნობით, დავინახავთ, რომ სიტყვა ავტონომიის ნაცვლად ყველგან კანტონია გამოყენებული. მხედველობაში მაქვს: 1) პროექტის II, III და IV თავების დასათაურება. 2) პირველი თავის §1, §3, §6, §7, §8, §9, §10, §11, §17; მეორე თავის §26, §33, §35. იმავე დოკუმენტის მიხედვით თუკი ვიმსჯელებთ, ოსებისათვის შიდა ქართლში არა ავტონომია, არამედ განსაკუთრებული უფლებებით აღჭურვილი სახელმწიფო წარმონაქმნის მქონე კანტონი უნდა შექმნილიყო. ამის დამადასტურებლად იმავე კონსტიტუციიდან რამდენიმე ამონაწერს მოვიტან: 1) მუხლი 6. „სამხრეთ ოსეთის კანტონს ენიჭება განსაკუთრებული უფლება ტყეების, საძოვრის, მიწის წიაღის და სხვა ბუნებრივი სიმდიდრის ექსპლოატაციისათვის ტერიტორიის საზღვრებში.“ მუხლი 8. „კანტონის ყველა მოქალაქენი სამხედრო ბეგარას იხდიან კანტონის ტერიტორიაზე და შეადგენენ ცალკე კანტონურ მხედრობას რესპუბლიკის არმიისას.“ მუხლი 9. „მშვიდობიან დროს, კანტონის სამხედრო ნაწილის სარდალი კანტონის ხელისუფლების წარმომადგენლის მიერ ინიშნება.“ მუხლი 46. „კონსტიტუცია კანტონის უზენაესი კანონია. ვერავითარი კანონი, საწინააღმდეგო ამ კონსტიტუციისა ვერ იქნება გამოქვეყნებული.“ აღნიშნული ფაქტები იმის დამადასტურებელია, რომ ოსების მოთხოვნა ჩვეულებრივი ავტონომიის ფარგლებს სცილდებოდა და საქართველოს ხელისუფლებას ქვეყნის მოწყობის შვეიცარიულ – კონფედერაციულ მოდელს სთავაზობდა. მაგრამ, შვეიცარიის კანტონებისაგან განსხვავებით, 1) ოსების კანტონის ხელისუფლებას, საქართველოს მთავრობის წინაშე არანაირი პასუხისმგებლობა არ ეკისრებოდა; 2) ოსების კანტონის კონსტიტუცია, საქართველოს რესპუბლიკის საკანონმდებ-

<sup>1</sup> ოსების ეროვნული საბჭო, *ერთობა*, 15 მაისი (1919).



ბლო ორგანოს მიერ მიღებული კანონების გათვალისწინებას არ ისახავდა მიზნად; 3) რესპუბლიკის ტერიტორიის ფარგლებში იგი საქართველოს კონსტიტუციის უზენაესობას არ აღიარებდა. „სამხრეთ ოსეთის“ ეროვნული საბჭოს აღნიშნულ პროექტს უკეთებდა რა ანალიზს, ლ. ნათაძე სავსებით კანონზომიერად დასძენდა, რომ „სამხრეთ ოსეთის“ კონსტიტუციის პროექტი „სამხრეთ ოსეთის“ კანტონის უზენაესობას აღიარებდა, მისი უფლებები ფედერაციას სცილდებოდა და კანტონს სახელმწიფოს ხასიათს ანიჭებდა“<sup>1</sup>. კონსტიტუციის პროექტის ავტორები „სამხრეთ ოსეთისათვის“ ისეთი სახელმწიფო წარმონაქმნის შექმნას ითვალისწინებდნენ, რომელიც საქართველოს რესპუბლიკასთან მხოლოდ „ცხოვრების რამდენიმე დარგში იქნებოდა სუსტად დაკავშირებული“<sup>2</sup>.

საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების საკითხის ასეთი ფორმით გადაწყვეტა ლ. ნათაძეს შეუძლებლად მიაჩნდა, რადგან იგი ეროვნული საკითხის მოგვარების ნაცვლად, გამოკვეთილ ტერიტორიაზე უმრავლესობის სახით მცხოვრები მხოლოდ ერთი რომელიმე ეთნიკური ჯგუფის ინტერესებს ემსახურებოდა. ამ შემთხვევაში მას ოსები ჰყავდა მხედველობაში. „ოსების ეროვნული საბჭოს პროექტი, – წერდა ლ. ნათაძე, – იმაზე კი არ ზრუნავს, რომ ეროვნული საკითხი მოაგვაროს ცხინვალის რაიონში, ჯავის მაზრაში და სხვაგან, მისი მიზანი მხოლოდ ის არის, რომ ოსების ეროვნული საჭიროებები დაიკმაყოფილოს. ამნაირი მეთოდი მხოლოდ იმ ადგილებისათვის გამოდგება... სადაც ერთად-ერთი ერი ცხოვრობს და სხვა არავინ. ოსების ეროვნული საბჭოს პროექტში სრულებით არაფერია ნათქვამი... თუ რომელი ტერიტორიის საზღვრებში ფიქრობს „სამხრეთ ოსეთის კანტონის“ მოქცევას. ვისაც კი ერთი თვალის გადავლებით დაუხედა იმათი ეთნოგრაფიული რუკისათვის, დაინახავს, რომ შეუძლებელია გამოკვეთა იმისთანა ტერიტორიის, სადაც მხოლოდ ოსები ცხოვრობენ, სადაც არ დარჩება მოზრდილი რიცხვი ქართველ მცხოვრებთა... „სამხრეთ ოსეთის კანტონის“ შექმნა ეროვნულ საკითხს ამნაირად ვერ მოაგვარებს“<sup>3</sup>.

ამ დებულებისადმი მეტი დამაჯერებლობის მიცემის მიზნით, ლ. ნათაძე ეროვნული საკითხის მცოდნე ევროპულ ავტორიტეტებს (ო. ბაუერი, რ. შპრინგერი) მიმართავდა და მათ შეხედულებებზე დაყრდნობით დასძენდა: „ოსების ნაციონალური საბჭოს... მიერ წარმოდგენილი პროექტი გულისხმობს, ... ქართველი ერი დათანხმდეს, რათა ოსების საქმეს მსხვერპლად შესწიროს თავისი სხეულის ის ნაწილები რომლებიც „სამხრეთ ოსეთის კანტონის“ საზღვრებში მოყვებიან.“ ეს იმას ნიშნავდა, რომ საქართველოს ხელისუფლებას, ეროვნული სახელმწიფოს ინტერესები უკანა პლანზე გადაეტანა და საქართველოს ტერიტორიაზე ჩრდილო კავკასიის ოსეთიდან ტაბარუკად შემოხიზნული ოსებისთვის შიდა ქართლში „სამხრეთ ოსეთის“ სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი შეექმნა. ამ მიმართულებით პრაქტიკული ნაბიჯის გადადგმა, საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის შემაკავშირებელი არტერიის შეგნებულად გადაჭრას და სამომავლოდ შიდა ქართლის ტერიტორიის გასასხვისებლად მყარი ნიადაგის შემზადებას ნიშნავდა. ეს მოსალოდნელი საფრთხე ლ. ნათაძეს კარგად ქონდა გაცნობიერებული და ოსური კანტონის შექმნისადმი უარყოფით დამოკიდებულებას ამჟღავნებდა. **იმავდროულად, ოსი სეპარატისტების ჩანაფიქრის ხელშემშლელ ფაქტორად – ცხინვალის რაიონში ქართული მოსახლეობის პროცენტულ უმრავლესობას ასახელებდა. იმ ეტაპზე ამ უპირატესობის შენარჩუნება და ოსი სეპარატისტების მხრიდან ქართველთა ეთნოწმენდის მავნებლური ჩანაფიქრის რამდენიმე მცდელობის ვერგანხორციელება, დამოუკიდებელი საქართველოს ხელისუფლების ძალისხმევის შედეგს წარმოადგენდა. მიუხედავად ამისა, შიდა ქართლიდან ქართველთა გამოდევნის ოსური იდეა, მათში არ ჩამკვდარა და თაობებს „ანდერძის“ სახით გადაეცემოდა.**

რაც შეეხება „სამხრეთ ოსეთის“ კანტონის პროექტს, იგი დამფუძნებელ კრებასთან არსებული მმართველობისა და ადგილობრივი თვითმმართველობის კომისიას გადაეცა განსახილველად. ქვეყნის ადმინისტრაციული გადამიჯნვის საკითხთან დაკავშირებული ნებისმიერი დოკუმენტი ამ კომისიის განხილვის საგანი ხდებოდა და შესაბამისი დასკვნის გაკეთების შემდეგ გადაეცემოდა ქვეყნის საკანონმდებლო ორგანოს. ეს სავალდებულო პროცედურა ოსების ეროვნული საბჭოს მიერ შემუშავებულმა „სამხრეთ ოსეთის კანტონის“ პროექტმაც გაირა. **აღნიშნული ფაქტი იმაზე მიგვანიშნებს, რომ საქართველოს მაშინდელი ხელისუფლება, ამა თუ იმ პრობლემას ქვეყნის ინტერესებიდან გამომდინარე განსაკუთრებული სიფრთხილით ეკიდებოდა და საკითხს მხოლოდ მაღალკვალიფიცირებული სპეციალისტების დასკვნის მაქსიმალურად გათვალისწინებით წყვეტდა. ამის უღალ დადასტურებას, დამფუძნებელ კრებასთან არსებული ადგილობრივი მმართველობისა და თვითმმართველობის კომისიის სხდომების საოქმო ჩანაწერები წარმოად-**

<sup>1</sup> ლ. ნათაძე, ეროვნულ უმცირესობათა უფლებების უზრუნველყოფა, ერთობა, 16 აპრილი (1920).

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

გენს. ამ დოკუმენტებიდან ირკვევა, რომ საქართველოს ტერიტორიის ახალ ადმინისტრაციულ ერთეულებად გადამიჯვნის საკითხს შინაგან საქმეთა სამინისტროსთან არსებული კომისიაც სწავლობდა. რამდენადაც ეს უწყება არსებული პრობლემის გადაწყვეტას ვერ ახერხებდა, მისი მეცნიერული დამუშავების პასუხისმგებლობა დამფუძნებელ კრებასთან არსებულმა კომისიამ თავის – თავზე აიღო. იმავე კომისიის 1919 წლის 11 აპრილის სხდომაზე მიღებული დადგენილებით, საქართველოს ტერიტორიის გადამიჯვნის შესახებ მოხსენების გაკეთება პ.ინგოროყვას დაავალა. ხოლო 25 აპრილის დადგენილებით, აღნიშნული მოხსენება – პროექტი, ერობათა წარმომადგენლებთან 30 აპრილს დანიშნული საგანგებო სხდომისათვის უნდა ყოფილიყო მზად. საოქმო ჩანაწერების მიხედვით, ამ თათბირზე მიწვეულნი იყვნენ: შინაგან საქმეთა სამინისტროს წარმომადგენელი, საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების თავმჯდომარე ე. თაყაიშვილი, პროფ. ივ. ჯავახიშვილი, დ. ელიავა, ერობათა ცენტრის მთელი შემადგენლობა. მოსაწვევები დამფუძნებელი კრების ფრაქციათა წარმომადგენლებსაც დაეგზავნა. ადგილობრივი მმართველობისა და თვითმმართველობის კომისიის 30 აპრილს გაფართოებული სხდომის სტენოგრაფიული ანგარიშიდან ირკვევა, რომ დაწვებული საქმის უკეთ ორგანიზების მიზნით, სხდომაზე მცირე კომისიის შემადგენლობა (ს. ფირცხალავა, დ. ონიაშვილი, გ. ცისკარიშვილი) დაამტკიცეს. იმავე კომისიაში მიწვეულნი იქნენ პ. ინგოროყვა, დ. ჩხეიძე, გ. რცხილაძე და ყაზახაშვილი. მცირე კომისიის 1919 წლის 7 ოქტომბრის სხდომამ პროექტის შემუშავება და ერთი თვის ვადაში წარმოდგენა პ. ინგოროყვას მიანდო. ხოლო 1920 წლის აპრილში მიღებული დადგენილებით, პ. ინგოროყვას ქვეყნის ტერიტორიული გადამიჯვნის პროექტის საბოლოო რედაქტირებული ვარიანტის წარმოდგენა დაევა. პ. ინგოროყვას მიერ შესრულებული სამუშაო, ადგილობრივი მმართველობისა და თვითმმართველობის კომისიის 1920 წლის 23 ივლისის სხდომამ განიხილა და მას მაღალი შეფასება მისცა. ამ საკითხთან დაკავშირებით, საქართველოს დამფუძნებელი კრების პრეზიდიუმის 1920 წლის 24 ივლისის სხდომის საოქმო ჩანაწერებში ვკითხულობთ: „ეს პროექტი მეტად სერიოზული და დიდი ნაშრომია. პროექტი დამყარებულია მეცნიერულად და პრაქტიკულად დასაბუთებულ დებულებებზე. საქართველოს ადმინისტრაციულ ერთეულებად დაყოფა გათვალისწინებულია როგორც ისტორიულისა, ეთნოგრაფიულისა და ეკონომიური, ისე პოლიტიკური თვალსაზრისით... ყოველივე ეს ელემენტი ჰარმონიულად არის შეთანხმებული და ერთი მეორეს არ სჭარბობს. ასე, რომ აუცილებლობა ტერიტორიის სწორედ ისე დანაწილებისა, როგორც ავტორს აქვს ნაგულისხმევი, სრულიად ბუნებრივია და უდაო ხდება... ბ.ნ. ინგოროყვას მიერ შესრულებული პროექტი წარმოადგენს... ნამდვილ მეცნიერულ გამოკვლევას... საქმის ინტერესი მოითხოვს, რომ ეს შრომა სტამბის საშუალებით იქნეს დაბეჭდილი.“ ეს საყურადღებო ნაშრომი დამფუძნებელი კრების გრიფით 1920 წელს გამოქვეყნდა. ამ 103 გვერდიან დოკუმენტში გორის მაზრის ორად გაყოფა-არგაყოფის საკითხს საგანგებო პარაგრაფი აქვს დათმობილი. თუკი ამ დოკუმენტს საფუძვლიანად ჩაუკვირდებით, იგი შინაგან საქმეთა სამინისტროს ზემოაღნიშნულ პროექტს ეწინააღმდეგება იმ თვალსაზრისით, რომ გორის მაზრის ორ სამაზრო ერთეულად დაყოფას დაუშვებლად მიიჩნევს. „გორის მაზრის დანაწილება, – ვკითხულობთ დოკუმენტში, – შეუძლებელია შევიწყნაროთ გეოგრაფიული პირობების მიხედვითაც. მაზრა წარმოადგენს გეოგრაფიულს პროვინციას დამთავრებულს თავის საზღვრებში პიდროგრაფიულად და ოროგრაფიულად. სწორედ ამ ბუნებრივი გეოგრაფიულის მთლიანობით აიხსნება, რომ წარსულშიაც ეს მხარე ყოველთვის ერთ მთელს და განუყოფელ პროვინციას წარმოადგენდა... გორის მაზრის ორად გაყოფა დასცემდა მაზრის ეკონომიურ შესაძლებლობას. თუ მაზრა დღევანდელს საზღვრებში თავისი მეურნეობით თავისუფლად შეძლებს საერობო თვითმმართველობის საქმეების საკუთარს ძალღონით გაძღვას, მაზრის დანაწილების შემდეგ ერთი ეკონომიურად შეძლებს მაზრის ნაცვლად ჩვენ მივიღებთ ორ სუსტ მაზრას, რომელთაც საერობო მეურნეობის მოწყობისათვის დასჭირდებოდათ მუდმივი სუბსიდია ცენტრალური მმართველობისა“<sup>1</sup>.

ჩემს მიერ მოტანილი ეს ვრცელი ამონაწერი იმაზე მიუთითებს, რომ გორის მაზრის შემადგენელი ნაწილების ბუნებრივი ერთიანობის ხელყოფა, ეკონომიკური და პოლირიკური თვალსაზრისით, დამოუკიდებელი საქართველოსათვის ზიანის მომტანი აღმოჩნდებოდა. და რაც მთავარია, ამ ნაბიჯის გადადგმით, არსებული ხელისუფლება ისტორიისა და მომავალი თაობების წინაშე უდიდეს დანაშაულს ჩაიდენდა. მაშინდელი საქართველოს მთავრობის ღირსეულ ქმედებად უნდა შეფასდეს, როცა ქვეყნის სასიცოცხლო ინტერესებთან დაკავშირებულ პრობლემებს, სეპარატისტული ან უცხო ძალის კარნახით დაუფიქრებლად და ნაჩქარევად არ წყვეტდა, მაშინდელი ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზრის მესვეურთა მხრიდან გამოთქმული შენიშვნებისა და წინადადებების გათვალისწინებით რომ მოქმედებდა. ამის ერთ-ერთ დადასტურებას, ში-

<sup>1</sup> პროექტი საქართველოს ტერიტორიის დანაწილებისა ახალ საადმინისტრაციო ერთეულებად (ოლქებად) (თბილისი, 1920), გვ. 26-27.

ნაგან საქმეთა სამინისტროს ზემოაღნიშნული „კომპრომისული“ პროექტის მიხედვით, ოსებისათვის გათვალისწინებული ჯავის ცალკე მაზრის შექმნაზე უარისთქმა წარმოადგენდა.

თუკი საქართველოს ხელისუფლებამ და ზემოაღნიშნულმა კომისიამ, ოსებისათვის განსაკუთრებული ჯავის მაზრის შექმნა ქვეყნის ინტერესებიდან გამომდინარე მიზანშეუწონდად სცნო, ამ გადაწყვეტილების მიღებაში ღომის წილი ისევე ოს სეპარატისტებს ედო. მხედველობაში ორი უმნიშვნელოვანესი ფაქტი მაქვს: 1) რკპ (ბ) „სამხრეთ ოსეთის“ საოლქო კომიტეტის ხელმძღვანელობით 1919 წლის ოქტომბრის ბოლოს სოფელ ჯავაში შეიარაღებული აჯანყების დაწყება და ჯავის მთელ ხეობაში საბჭოთა ხელისუფლების გამოცხადება; 2) რუსეთ-საქართველოს ომის (1920 წლის მაისი-ივნისი) დროს ოსების მიერ მოწყობილი აჯანყება, მათ დასახმარებლად ჩრდილოეთიდან შემოსული რუსული სამხედრო ძალა და ქართული სახელმწიფოს არსებობის კითხვითი ნიშნის ქვეშ დაყენება. აღნიშნულმა ფაქტებმა ერთხელ კიდევ თვალნათლივ აჩვენა ის მოსალოდნელი გარდუვალი საფრთხე, რომელიც დამოუკიდებელი საქართველოს სახელმწიფოებრიობას ოსებისთვის ჯავის სამაზრო ადმინისტრაციული ერთეულის შექმნის შემთხვევაში ემუქრებოდა. აქედან გამომდინარე, ოსების პრობლემები ქვეყნის შიგნით მცხოვრებ სხვა ეთნიკურ უმცირესობებთან ერთად თანაბარუფლებიან ჭრილში უნდა განხილულიყო. საქართველოს ხელისუფლების ეს შეუვალი პოზიცია, ოსების 1920 წლის აჯანყების დამარცხების შემდეგ ამოქმედდა. ეს იყო სწორი და სამართლებრივი გადაწყვეტილება, რადგან ქვეყნის ხელისუფალთა ასეთი ქმედება, საქართველოში იმ ეტაპზე მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების ეროვნული საბჭოების წარმომადგენლების გაღიზიანების საფუძველს არ ქმნიდა. დოკუმენტური მასალით დასტურდება, რომ საქართველოს დამფუძნებელი კრების საკონსტიტუციო კომისიის მსჯელობის ერთ-ერთ პრიორიტეტულ საგანს, საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების მოწყობის უზრუნველყოფის გზების ძიება და მათთვის ისეთი მოდელის შექმნა წარმოადგენდა, რომელიც ქართული სახელმწიფოს საზიანოდ არ იმუშავებდა და იმავდროულად ეთნიკური უმცირესობების კულტურულ განვითარებას წინ წასწევდა. საკონსტიტუციო კომისიის სხდომების მასალების შესწავლამ დაადასტურა, რომ აღნიშნულ საკითხთან მიმართებაში, ქართული პოლიტიკური აზრის წარმომადგენლები ძირითადად ერთ პოზიციაზე იდგნენ. ისინი ქვეყნის კონსტიტუციაში ეთნიკური უმცირესობების უფლებების შესახებ ისეთი ფორმულირების შემუშავებას ცდილობდნენ, რომელიც საქართველოს სახელმწიფოს საზიანოდ სეპარატისტების მხრიდან გამოყენებული ვერ იქნებოდა. აქედან გამომდინარე, საჯარო უფლებებით აღჭურვილი ეთნიკური უმცირესობების რაიმე სახის ორგანიზაციების არსებობას დაუშვებლად მიიჩნევდნენ. „ჩვენ ვდგევართ ეროვნული სახელმწიფოს ნიადაგზე და მისი ინტერესების თვალსაზრისით – ამბობდა პ. საყვარელიძე – ვსინჯავთ ეროვნულ უმცირესობათა საკითხს... ჩვენ ყველაფერს დავუშვებთ, მაგრამ ვერ შევქმნით საჯარო უფლებრივ ორგანიზაციებს... ეროვნულ უმცირესობათა უფლებები კონსტიტუციაში უნდა განისაზღვროს შემდეგი სახით – მტკიცე ეროვნული სახელმწიფო; შეუძლებელია სახელმწიფოში ახალი სახელმწიფოს, ან რაიმე საჯარო უფლებრივი ორგანიზაციების შექმნა. ეროვნულ უმცირესობათა საკითხში ჩვენ უნდა ვიდგეთ მათი უფლებრივი უზრუნველყოფის ნიადაგზე“<sup>1</sup>. აქ გარკვევითაა ნათქვამი, რომ საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების უფლებრივი საკითხის გადაწყვეტას, ქართული სახელმწიფოს ინტერესები უნდა დადებოდა საფუძვლად. მათ მიერ მიღებული დადგენილებები ცივილიზებული ქვეყნებისათვის დამახასიათებელი ჩარჩოთი შემოსაზღვრულიყო. პ. საყვარელიძის ამ პოზიციის წინააღმდეგ აკ. ჩხენკელმა გაილაშქრა. საქართველოს სინამდვილისათვის დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოთა გამოცდილება მას არასაკმარისად მიაჩნდა და საკონსტიტუციო კომისიის წევრების მისამართით აცხადებდა: „ჩვენ ვერავის მივბაძავთ, ვერავისგან გადმოვიღებთ რასმეს, რადგან არ არის ისტორიაში სათანადო, ჩვენი დამაკმაყოფილებელი მაგალითები. ეს კითხვა უნდა გადავჭრათ იმდენად საფუძვლიანად, რომ სხვისთვის გახდეს სამაგალითოდ“<sup>2</sup>. აქედან გამომდინარე, იგი ეთნიკური უმცირესობებისათვის საჯარო უფლებების მიცემას აუცილებლობად მიიჩნევდა. იმავდროულად, სახელმწიფოსთან მიმართებაში ეთნიკური უმცირესობებისაგან პასუხისმგებლობის გაზრდას მოითხოვდა. „უმცირესობამ უნდა შეითვისოს ის აზრი – ამბობდა აკ. ჩხენკელი, – რომ ჩვენი რესპუბლიკა მათი რესპუბლიკაა და რაც ავნებს სახელმწიფოს, ავნებს მათაც.“ მართალია, აკ. ჩხენკელი ამ შემთხვევაში სახელმწიფოსა და ეთნიკურ უმცირესობათა შორის მოვალეობის ფუნქციებზე ამახვილებდა ყურადღებას, მაგრამ კონკრეტულად არ ასახელებდა თუ რა მეთოდის გამოყენებით გახდებოდა შესაძლებელი ეთნიკური უმცირესობების, თუგინდ ოსების ცნობიერების საქართველოს სახელმწიფოს სასიკეთოდ შემობრუნება. საჯარო უფლებებისა და ტერიტორიული ავტონომიის დაკანონების შემთხვევაში, ოსების მხრიდან არსებობდა თუ არა

<sup>1</sup> სცსსა, ფ. 1833, აღწ. 1, საქ. 180, ფურც. 178.

<sup>2</sup> სცსსა, ფ. 1833, აღწ. 1, საქ. 181, ფურც. 126.

რაიმე გარანტია, რომ ისინი; 1) საქართველოს სამშობლოდ აღიარებდნენ და მის სამსახურში ჩადებოდნენ; 2) ქართული სახელმწიფოს დამანგრეველის როლს არ შეასრულებდნენ. რამდენადაც აღნიშნული საკითხები აკ. ჩხენკელმა უპასუხოდ დატოვა, ეს ფაქტი პ. საყვარელიძემ შესანიშნავად გამოიყენა და ეთნიკური უმცირესობებისადმი საჯარო უფლებების მიცემის საწინააღმდეგოდ ახალი არგუმენტები მოიტანა. ამ ფონზე, ოსების მიერ წარმოდგენილი ოსური კანტონის შექმნის პროექტი ერთხელ კიდევ საფუძვლიანად გააკრიტიკა. „ჩვენ ვწერთ კონსტიტუციას, – ამბობდა პ. საყვარელიძე, – უნიტარული სახელმწიფოსათვის. ოსებს კი სურთ დაგვაწერინონ კონფედერაციული, ან ფედერაციული სახელმწიფოსათვის, ჩვენთვის ეს სრულიად მიუღებელია, რადგან ჩვენ ვღგევაართ ზედ საჯარო უფლებების საზღვარზე. ამ საზღვარს ვერ გავცილდებით, მაგრამ უდაოდ ვაძლევთ იმ უფლებებს, რომელიც საზღვრის შიგნით არის, აქ კი... ძალიან ფართო უფლებებია, რომელიც სავსებით უზრუნველყოფს უმცირესობების თავისუფალ არსებობას და განვითარებას“<sup>1</sup>. ანალოგიური პოზიცია ეჭირა გ. გვაზავასაც. „საჯარო უფლებებს – ამბობდა იგი – ვერავის მივცემთ, დამისახელეთ ისეთი სახელმწიფო სადაც ამას ადგილი ჰქონდეს... ავტონომიის გარეშეც შეიძლება სავსებით უზრუნველყოფილი იქნეს უმცირესობათა თავისუფალი განვითარება, ამის საუკეთესო გარანტია არის ჩვენი დემოკრატიული მმართველობა... ჩვენ აშკარად წინააღმდეგნი ვართ საჯარო უფლებებისა. მე... ვიზიარებ პ. საყვარელიძის პროექტს“<sup>2</sup>. პ. საყვარელიძისა და გ. გვაზავას პოზიციას ლ. ნათაძე მიემხრო. მან ეროვნული საკითხის საუკეთესო სპეციალისტების (ო. ბაუერი, რ. შპრინგერი, ვ. ადლერი, ე. ბოგენი, გ. იელინსკი, პროფ. შერშენევინი) დებულებებზე დაყრდნობით, დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ ეთნიკური უმცირესობებისადმი საჯარო უფლებების მიცემა, ქართული სახელმწიფოს ნგრევისკენ გადადგმული ნაბიჯი იქნებოდა. ამ ფონზე, ლ. ნათაძემ განსაკუთრებული ყურადღება ეთნიკური უმცირესობებისათვის ეროვნული თემებისა და საეროებო ერთეულების შექმნაზე გაამახვილა. მისი მტკიცებით, აღნიშნული მიმართულებით პრაქტიკული ნაბიჯის გადადგმა ქართული სახელმწიფოს ინტერესებს არ უპირისპირდებოდა. აქედან გამომდინარე, თემის მეშვეობით ეროვნული გამიჯვნა, მას ეთნიკური უმცირესობების პრობლემათა მოგვარების საუკეთესო საშუალებად მიანდა. ამ მხრივ, იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ეთნიკური უმცირესობების სწავლა – განათლებაზე ამახვილებდა და დასძენდა: „დემოკრატიული სასკოლო სისტემა მოითხოვს, რომ ხალხის სწავლა-განათლების მთელი საქმე ადგილობრივი თვითმმართველობის ხელში იყოს. ასე არის ყველა ქვეყნებში, სადაც სწავლა-განათლება დაწინაურებულია, ამ ქვეყნების გზაზე დგებიან ის ქვეყნებიც, სადაც ეს საქმე უფრო ჩამორჩენილია“<sup>3</sup>. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ახლადშექმნილ ქართულ სახელმწიფოს, ევროპის ქვეყნების გამოცდილებით უნდა ესარგებლა და ადგილობრივი მმართველობის აპრობირებული ფორმა დაენერგა. მითუმეტეს, ეთნიკურ უმცირესობათა ურთიერთთანამშრომლობის გაღრმავების საფუძვლად, ევროპული სპეციალისტები ეროვნულ თემებს ასახელებდნენ. ქართული პოლიტიკური აზროვნების ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელი ლ. ნათაძეც ამ პოზიციას იცავდა. „ეროვნული საკითხის მოგვარებაში – წერდა იგი – ადგილობრივმა თვითმმართველობამ თვალსაჩინო როლი უნდა ითამაშოს. ჩვენ გვგონია, რომ ეროვნული შეუღლის განვლვაში, ერთა თანამშრომლობის დამყარებაში და მათ შერიგებაში ვერავითარი განსაკუთრებული კანონმდებლობა ვერ გააკეთებს იმდენს, რასაც გააკეთებს სწორ და ნათელ დემოკრატიულ პრინციპებზე მოწყობილი თვითმმართველობა“<sup>4</sup>.

ასეთი დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობა ლ. ნათაძეს ევროპული სახელმწიფოების გამოცდილების ქართული სინამდვილის შესატყვისობაში გააზრებამ მისცა. ცნობილი ფაქტია, რომ ევროპის დემოკრატიულ ქვეყნებში, თვითმმართველი ერთეულები (თემები) იმ ეტაპზე ეთნიკური უმცირესობების საკითხის მოგვარების ერთადერთი საშუალება გამოდგა. ამ პრინციპით განიხილავდა ლ. ნათაძე საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების, მათ შორის ოსების საკითხსაც. მისი მტკიცებით, რამდენადაც ოსების მოსახლეობის ძირითად რაიონებს გორისა და დუშეთის მაზრის ჩრდილოეთი ნაწილი წარმოადგენდა, „ოსური“ თემებიც აღნიშნულ რაიონებში უნდა მოწყობილიყო. ოსური მოსახლეობის ინტერესებიდან გამომდინარე, იგი „ოსური“ თემების შექმნის შესაძლებლობას არც რაჭის მაზრაში გამორიცხავდა<sup>5</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ ამ თვალსაზრისს ქართული პოლიტიკური აზრის მესაჭეთა უმრავლესობა იზიარებდა, პრობლემის გარშემო დებატები კვლავაც გრძელდებოდა და იგი პრესის ფურცლებზედაც იქნა გადატანილი. გამოქვეყნებული პუბლიკაციების ავტორები, ოსების უფლებების იმავე ჩარჩოში მოქცევას მოითხოვდნენ, როგორც

<sup>1</sup> სცსსა, ფ. 1833, აღწ. 1, საქ. 180, ფურც. 185.

<sup>2</sup> სცსსა, ფ. 1833, აღწ. 1, საქ. 180, ფურც. 186.

<sup>3</sup> ლ. ნათაძე, ეროვნულ უმცირესობათა უფლებების უზრუნველყოფა, *ერთობა*, 17 ივნისი (1920).

<sup>4</sup> ლ. ნათაძე, ეროვნული საკითხი და თვითმმართველობა, *ერთობა და ქალაქი*, №6 (1920), გვ. 3.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 16.

საქართველოში მცხოვრები სხვა ეთნიკური უმცირესობებისათვის იყო გათვალისწინებული. ამასთან დაკავშირებით გაზეთ „ალიონში“ გამოქვეყნებულ წერილში „საქართველოს რესპუბლიკა და ეროვნულ უმცირესობათა უფლებები“ ივ. გომართელი ხაზგასმით წერდა, რომ საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობები ისარგებლებენ „ყველა იმ უფლებით, რაც მიღებულია რესპუბლიკაში. ამ მხრივ არავითარ შეზღუდვას არა აქვს ადგილი და ქართველი, სომეხი, თათარი, ოსი, ებრაელი, ბერძენი, რუსი და სხვა სრულებით გათანაწილებულნი არიან. ისინი როგორც მოქალაქენი სარგებლობენ ყველა იმ პოლიტიკური უფლებით, რაც მიღებულია რესპუბლიკაში. ამიტომ ჩვენი რესპუბლიკის მოქალაქე და ქვეშევრდომი იმგვარივე მონაწილეობას მიიღებენ ჩვენი რესპუბლიკის ცხოვრებაში, როგორც ქართველები.“ ამის მყარ გარანტიას საქართველოს ხელისუფლების მიერ გამოცემული საკანონმდებლო აქტები იძლეოდა. სწორედ ეს გარემოება ქონდა მხედველობაში ს. აბულაძეს, როცა მისი ავტორობით დაბეჭდილ წერილში „ოსების ამოძრავებაზე“ ოსების მისამართით წერდა: „უნდათ ოსებს თავისუფალი კულტურული განვითარება? საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის გავლენიანი ჯგუფები, მთელი კონსტიტუცია ჩვენი სახელმწიფოსი ამის სრულ შესაძლებლობას აძლევს მათ“<sup>1</sup>.

ს. აბულაძის ეს განცხადება ჭეშმარიტებას შეიცავდა, რადგან იმ პერიოდში გამოქვეყნებული საქართველოს კონსტიტუციის პროექტში, საქართველოში მცხოვრები ეროვნული უმცირესობების უფლებების განსაზღვრას XII თავის 12 მუხლი ქონდა დათმობილი<sup>2</sup>. ეს უფლებები მხოლოდ საქართველოს იმ მოქალაქეებზე გავრცელდებოდა, რომლებიც ქვეყნის მშენებლობის და არა ნგრევის სამსახურში იქნებოდნენ ჩამდგარი. ამის შესახებ თბილისში გამართული ოსი სოციალ-დემოკრატების თათბირზე (1920 წლის 21 სექტემბერი) წარმოთქმულ სიტყვაში საქართველოს შინაგან საქმეთა მინისტრის მოადგილე პარ. ჭიჭინაძე ოსების მისამართით აცხადებდა: „ვიმეორებ, ყველა მოქალაქე, რომელიც დგას ჩვენი რესპუბლიკის დამოუკიდებლობის პლატფორმაზე სწორუფლებიანი წევრია ჩვენი ოჯახისა“<sup>3</sup>. ამ ელემენტარული და აუცილებელი მოთხოვნისადმი მორჩილება, იმ ეტაპზე საქართველოში მცხოვრებმა თითქმის ყველა ეთნიკური უმცირესობების წარმომადგენლებმა (ოსებისა და აფხაზების გარდა) აუცილებლობად მიიჩნიეს. აღნიშნულის გათვალისწინებიდან გამომდინარე, ქვეყანაში შექმნილი პოლიტიკური სიტუაცია, ეთნიკური უმცირესობების საკითხის საბოლოოდ გადასაწყვეტად და საკონსტიტუციო ჩარჩოში მოსაქცევად, დროული ნაბიჯის გადადგმას და კონსესუსს დაფუძნებული პლატფორმის შემუშავებას საჭიროებდა. ამ მხრივ, განსაკუთრებული როლი სსდმ პარტიის ცენტრალური კომიტეტის 1920 წლის 20 მაისის სხდომამ შეასრულა. როგორც სტენოგრაფიული ანგარიშიდან ირკვევა, სხდომის მონაწილეთა ყურადღების ცენტრში ნ. ჟორდანიას მოხსენება მოექცა. ქართული ეროვნული სახელმწიფოს მოწყობისა და პოლიტიკური აზროვნების თვალსაზრისით, აღნიშნული მოხსენების მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ ნ. ჟორდანიამ ეთნიკურ უმცირესობათა საკითხი საქართველოს სპეციფიკისა და ქვეყნის ეროვნული ინტერესების გათვალისწინებით განიხილა, ხოლო აკ. ჩხენკელისეული „საჯარო უფლებების“ მოთხოვნა კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარა. აქედან გამომდინარე, საქართველოში მცხოვრები „პატარა ერების ნაჭრებისადმი“ ავტონომიის მინიჭება პოლიტიკურ შეცდომად გამოაცხადა. იმავე ნ. ჟორდანიას მტკიცებით, დემოკრატიული რუსეთის შემადგენლობაში 1917 წელს საქართველოსთვის ავტონომიის მოთხოვნის იდეის საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობებზე გადმოტანა – დაუშვებელი იყო თუნდაც იმ ელემენტარული მიზეზის გამო, რომ რუსეთში რაც უნდა დიდი უფლებები „მიეცათ პატარა ერებისათვის, მაინც ვერაფერს დააკლებდნენ რუსეთს, როგორც დიდ სახელმწიფოს.“ ხოლო ასეთივე უფლებების საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობებზე გავრცელების შემთხვევაში, საქართველოს სახელმწიფოსათვის დამღუპველი აღმოჩნდებოდა. „ჩვენ პატარა სახელმწიფო ვართ, – ამბობდა ნ. ჟორდანია, – აქ... 16-მდე ნატეხი ერებია. ამდენი ხალხი რომ საჯარო უფლებებით აღვჭურვოთ, ისინი უფრო დიდი ცენტრი შეიქმნიებიან ჩვენს რესპუბლიკაში. დღეს სულ სხვა პირობებია და მაშინდელი რუსეთის პირობებს ვერ შევადარებთ“<sup>4</sup>. აქ გარკვევითაა მინიშნებული იმ მოსალოდნელ საშიშროებაზე, რომელიც ეთნიკური უმცირესობებისადმი საჯარო უფლებების მიცემითა და „დიდი ცენტრების“ შექმნით ემუქრებოდა საქართველოს. გამოსავალს ნ. ჟორდანია მხოლოდ ეთნიკური უმცირესობებისათვის თემური სისტემის შემოღებაში ხედავდა, რადგან მასზე სახელმწიფოს ერთიანი კონტროლის განხორციელება იქნებოდა შესაძლებელი. ეთნიკურ უმცირესობებს „თუ თემების ფარგლებში მოვათავსებთ – ამბობდა იგი

<sup>1</sup> ს. აბულაძე, ოსების ამოძრავება, მხედარი, №5 (1920), გვ. 7.

<sup>2</sup> საქართველოს კონსტიტუციის პროექტი, შედგენილი და გამოცემული საქართველოს დამფუძნებელი კრების მიერ (თბილისი, 1920), გვ. 26-27.

<sup>3</sup> ჯაფელის უკანასკნელი გამოსვლა და ოსი სოციალ-დემოკრატების პოზიცია ამ საკითხში, ერთობა, 3 ოქტომბერი (1920).

<sup>4</sup> სცსსა, ფ. 1825, აღწ. 1, საქ. 126, ფურც. 34.

– ნაციონალურ – ტერიტორიული კავშირი იქნება და ერის კულტურა განვითარდება. სკოლებს თუ... მოაწყოვენ, სახელმწიფო ვალდებული იქნება ფულით დაეხმაროს... თემური სისტემა აჯობებს მათთვისაც და სახელმწიფოს ინტერესებიც დაცული იქნება. ისეთ გაბნეულ ერს, რომელსაც თემი არა აქვს, მათ ექნებათ ეროვნული კავშირი. სახელმწიფო სკოლებისათვის დახმარებას მისცემს<sup>1</sup>. ნ. ჟორდანიას მხრიდან პოზიციის ასეთი ფორმით ოფიციალურად დაფიქსირებამ, სხდომის მონაწილეებზე გარკვეული ზემოქმედება მოახდინა. ამის დადასტურებას ეთნიკურ უმცირესობებთან მიმართებაში მიღებული დადგენილება წარმოადგენს. ამ დოკუმტში გარკვევით იქნა მითითებული: „1) ნაციონალურ-ტერიტორიულ თემებს მიეცეთ უფლება შეკავშირდნენ, სწავლა-განათლების და საერთოდ კულტურული საქმეებისათვის სახელმწიფო მათ დაეხმარება; 2) მათი ეროვნულ-კულტურული მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად, სახელმწიფო იღებს თანხას... წესი თანხის მიღებისა ისახლდება კანონით; 3) იმ ეროვნებებს, რომელთაც არ შეუძლიათ თემებში მოხვდნენ, ექნებათ ცალკე კავშირი“<sup>2</sup>. ასეთი დადგენილების მიღების მიუხედავად, ეთნიკური უმცირესობების მოწოდების შესახებ ქართული პოლიტიკური აზრის წარმომადგენელთა შორის, განსაკუთრებით სოციალ-დემოკრატების რიგებში, კამათი არ ცხრებოდა. მიმდინარე პოლიტიკური პროცესები, დასმული პრობლემის დროულ გადაწყვეტას და მმართველი პოლიტიკური პარტიის შიგნით ერთიანი თვალსაზრისის ჩამოყალიბებას საჭიროებდა. ამ მხრივ, განსაკუთრებული როლი საქართველოს სოციალ-დემოკრატიული მუშათა პარტიის მეორე ყრილობამ (1920 წლის 13-22 ივნისი) შეასრულა. ეთნიკურ უმცირესობათა საკითხზე ვრცელი მოხსენება ლ. ნათაძემ გააკეთა. მან ძირითადად „ეროვნული თემების“ მოწოდების კონცეფცია განავითარა. მისი მტკიცებით, კომპაქტურად დასახლებული არაქართული მოსახლეობის ბაზაზე ეროვნული თემების შექმნა, მათი ეროვნულ-კულტურული საქმეების მოსაწესრიგებლად მეტ შესაძლებლობას იძლეოდა. მითუმეტეს, თემებს ეყოლებოდა ეროვნული ადმინისტრაცია, ეროვნული სასამართლო, ეროვნული სკოლა და მასწავლებელი. რაც შეეხება ერთიანი ეროვნული შემადგენლობის თემებს, მომავალში მათი ერთმანეთთან დაკავშირება და ეთნიკურ უმცირესობათა კავშირების შექმნა ლ. ნათაძეს შესაძლებლად მიაჩნდა. ამ პოზიციის მიზანშეწონილობის უკეთ წარმოჩენის მიზნით, მან ეთნიკური უმცირესობების საკითხის მოგვარების სამი ვარიანტი განიხილა; **1) ტერიტორიული პრინციპი** – იგი ეთნიკურ უმცირესობათა ტერიტორიულად გამოყოფას და საქმის დამოუკიდებლად გაძღოლას ითვალისწინებდა. ამ კონტექსტში წინა პლანზე ოსების ზემოაღნიშნულ კანტონის პროექტში დასმული საკითხები წამოსწია და ყრილობის მონაწილეებს შეახსენა, რომ „ოსები მოითხოვენ ტერიტორიალურ ავტონომიას. მაგრამ იმ ტერიტორიაზე, რომელსაც ისინი მოითხოვენ მრავლად ცხოვრობენ ქართველები, ქართველი ებრაელები. ამისთანა ადგილებში ტერიტორიული სისტემა ერთა ურთიერთობას მხოლოდ გაამწვავებს. ამიტომ, სოციალ-დემოკრატიული პარტია წინააღმდეგია ეროვნულ უმცირესობათა ტერიტორიული გამოყოფისა;“ **2) პერსონალური ანუ ექსტერიტორიალური ავტონომია** – საკითხის ამ ფორმით გადაწყვეტა ლ. ნათაძეს შეუძლებლად მიაჩნდა, რადგან იგი ეთნიკური უმცირესობებისათვის პერსონალური კავშირის შექმნას და მისთვის საჯარო უფლებების მინიჭებას ითვალისწინებდა; **3) ეროვნული თემების მოწოდება** – საქართველოს სინამდვილის ფონზე პირველი და მეორე ვარიანტის მიუღებლობა ლ. ნათაძემ არგუმენტირებულად დაასაბუთა და აქცენტირება მესამეზე – ეროვნული თემების შექმნაზე შეაჩერა. იმ შემთხვევაში, თუკი მის მიერ წარმოდგენილი დებულების პრაქტიკული რეალიზაცია მოხდებოდა, თვითმმართველი ერთეულების სახით, სახელმწიფოს ორგანიზაციულად მოწოდებულ ეროვნებებთან ექნებოდა საქმე, რომლებიც განსაკუთრებული პირობების გარეშე მხოლოდ ეროვნულ-კულტურული ავტონომიის უფლებებით ისარგებლებდნენ. ლ. ნათაძის ეს დებულება მყარი არგუმენტებით იყო გამაგრებული, მაგრამ სოციალ-დემოკრატების ზემოაღნიშნული ყრილობის ზოგიერთი მონაწილის მხრიდან იგი მწვავე დისკუსიის საგანი გახდა. რამდენადაც აუცილებლობა საერთო პლატფორმის შემუშავებას საჭიროებდა, იმავე ყრილობის მიერ არჩეული კომისიის (ნ. ჟორდანიას, ნ. რამიშვილი, აკ. ჩხენკელი, ი. წერეთელი, ლ. ნათაძე, რ. არსენიძე) უმრავლესობამ ლ. ნათაძის დებულებების ძირითადი ნაწილი გაიზიარა ეთნიკური უმცირესობების შესახებ და კომისიის მიერ შემუშავებული რეზოლუციის პროექტს შემდეგი ფორმულირება მისცა: „ეროვნული უმცირესობებისგან შემდგარი ადგილობრივი თვითმმართველობის ერთეულებს (თემი, ერობა, ქალაქი) უფლება აქვთ შეერთდნენ და დაარსონ ეროვნული კავშირი თავის კულტურულ-განმანათლებელი საქმეების უკეთ მოსაწყოებად და გასაძღოლად კონსტიტუციისა და კანონის ფარგლებში. ეროვნულ უმცირესობას, რომელსაც ასეთი თვითმმართველობის ორგანოები არ მოეპოვება, შეუძლია ამის გარეშეც შეადგინოს ეროვნული კავშირი ამ მუხლში აღნიშნული უფლებითა და კომპენ-

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> სცხსა, ფ. 1825, აღწ. 1, საქ. 126, ფურც. 35.

ტენციით. ეროვნულ კავშირში შესვლა ხდება სალაპარაკო ენის მიხედვით. ეროვნულ უმცირესობათა კულტურულ-განმანათლებელ საჭიროებათა დასაკმაყოფილებლად სახელმწიფო და თვითმმართველობათა ბიუჯეტიდან გადაიღება ფინანსური საშუალებები პროპორციულად მცხოვრებთა რაოდენობისა<sup>1</sup>. ყრილობის მიერ მიღებული ეს რეზოლუცია, დამფუძნებელი კრების საკონსტიტუციო კომისიამ საქართველოს კონსტიტუციის მეოთხემეტე თავში 30-ე მუხლის სახით უცვლელად შეიტანა. ამ უმაღლესი საკანონმდებლო დოკუმენტის მიხედვით, საქართველოში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობების მოწყობა მხოლოდ ადგილობრივი თვითმმართველობის ერთეულების (თემი, ერობა, ქალაქი) სახით დაკანონდა. ბუნებრივია, საქართველოში მცხოვრები ოსებიც ადგილობრივი თვითმმართველობით გათვალისწინებული უფლებრივი ჩარჩოთი იქნა შეფასებული.

ამრიგად, 1. ოსების ეროვნული საბჭოს 1917-1919 წლების საქმიანობა, ქართული სახელმწიფოს ინტერესების საწინააღმდეგო ქმედებას შეიცავდა და შიდა ქართლის ტერიტორიის დიდი ნაწილის ჩრდილო კავკასიის ოსეთთან მისაერთებლად შესაბამისი საკანონმდებლო ბაზის შექმნას ისახავდა მიზნად. ამ მავნებლური ჩანაფიქრის საფეხურებრივად მომზადებას, შიდა ქართლის ოსებისათვის სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნის პოლიტიკური ერთეულის დაკანონების მოთხოვნები ელო საფუძვლად. იგი პოლიტიკური სიტუაციის ცვალებადობას ექვემდებარებოდა და ფორმის თვალსაზრისით – ეტაპობრივ ხასიათს ატარებდა. 2. ოსი სეპარატისტების პრეტენზიული მოთხოვნები, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ რამდენიმე საფეხურს შეიცავდა: ა) 1917 წელი – საქართველოს ოსებისათვის „თავისუფალი თვითგამორკვევა“; ბ) 1918 წლის იანვარი – გორის, დუშეთის, რაჭისა და შორაპნის მაზრების 13 სასოფლო საზოგადოებისა და სამი სოფლის ბაზაზე შიდა ქართლის მთის ოსებისათვის ფართო სამაზრო – საერობო ერთეულის შექმნის მოთხოვნა; გ) 1918 წლის სექტემბერი – „სამხრეთ ოსეთისათვის“ ცალკე ადმინისტრაციული ავტონომიური ოლქის შექმნის მოთხოვნა; დ) 1919 წლის ივნისი – შიდა ქართლის მთის ოსებისათვის კანტონის შექმნის მოთხოვნა. ეს ფაქტები იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ოსი სეპარატისტებს საქართველოს ხელისუფლებისადმი პრეტენზიების თავსმოხვევა და საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის შემაკავშირებელი არტერიის შეგნებულად გადაჭრა ქონდა დასახული. 3. ქართული პოლიტიკური სპექტრის მიერ ოსი სეპარატისტების „შეფარვითი პოლიტიკური ეშმაკობის“ სააშკარაოზე დროულად გამოტანა, ჯავის სამაზრო საერობო ერთეულის სახით ოსებისათვის ალტერნატიული პროექტის შეთავაზება, საქართველოს ხელისუფლების მხრიდან უდიდეს კომპრომის და ეროვნული სახელმწიფოს ინტერესების გარკვეულწილად იგნორირებას წარმოადგენდა. მიუხედავად ამისა, აღნიშნული პროექტის განხორციელება, ოსების მხრიდან ჩაფიქრებული მოსალოდნელი საფრთხის დროულად აღკვეთის შესაძლებლობას იძლეოდა. 4. 1920 წლის მაის-ივნისის ოსების აჯანყებამ და ქართული სახელმწიფოს არსებობის კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენებამ, ოსებისადმი ქართული პოლიტიკური სპექტრის უნდობლობა განაპირობა, რის გამოც ოსური სამაზრო-საერობო ერთეულის შექმნის დღის წესრიგიდან მოხსნა და ოსური საკითხის სხვა ეთნიკურ უმცირესობებთან ერთიან ჩარჩოში მოქცევა ლოგიკური გახდა. ეთნიკური უმცირესობებისადმი, მათ შორის ოსებისადმი საჯარო უფლებების მინიჭებაზე უარისთქმა და სათემო-საერობო უფლებებით შემოფარგვლა, საქართველოს ეროვნული სახელმწიფოს უსაფრთხოების ინტერესებს ეფუძნებოდა და ქართული პოლიტიკური სპექტრის მხრიდან სწორ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებას წარმოადგენდა.

<sup>1</sup> სცსსა, ფ. 1825, აღწ. 1, ხაქ. 125, ფურც. 2.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. ს. აბულაძე, ოსების ამოძრავება, *მხედარი*, №5 (1920).
2. ადმინისტრაციულ ერთეულთა განყოფილებაში, *მოამბე*, №20; №23 (1921).
3. უ. ბახტაძე, *სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის შექმნა და მისი სამართლებრივი მდგომარეობა* (თბილისი 1968).
4. გ. ბრეგაძე, *საქართველოში ეროვნული საკითხის გადაწყვეტის ისტორიული გამოცდილება* (თბილისი, 1970).
5. ივ. გომართელი, საქართველოს რესპუბლიკა და ეროვნულ უმცირესობათა საკითხი, *ალიონი*, 2 სექტემბერი (1918).
6. გორის კონფერენცია, *ერთობა*, 7 მაისი (1919).
7. შ. ვადაჭკორია, *საქართველოს პოლიტიკური ისტორიის საკითხები (XX საუკუნე)*, წიგნი II (თბილისი 2006).
8. ლ. თოიძე, *როგორ შეიქმნა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი* (თბილისი, 1991).
9. ლ. ნათაძე, ეროვნული საკითხი და თვითმმართველობა, *ერთობა და ქალაქი*, №6 (1920).
10. ლ. ნათაძე, ეროვნულ უმცირესობათა უფლებების უზრუნველყოფა, *ერთობა*, 16 აპრილი, 17 აპრილი (1920).
11. ოსების ეროვნული საბჭო, *ერთობა*, 15 მაისი (1919).
12. ოსთა მეორე ყრილობა, *საქართველო*, 21 იანვარი (1919).
13. 26 მაისი, 1918, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადება (თბილისი, 1919).
14. პროექტი საქართველოს ტერიტორიის დანაწილებისა ახალ საადმინისტრაციო ერთეულებად (ოლქებად) (თბილისი, 1920).
15. ლ. სარალიძე, ე. წ. „სამხრეთ ოსეთის“ ავტონომიური ოლქის შექმნის ისტორიიდან (1917-1922 წწ.), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1 (7) (თბილისი, 2010).
16. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის სამართლებრივი აქტების კრებული, 1918-1921 (თბილისი, 1990).
17. საქართველოს კონსტიტუციის პროექტი, შედგენილი და გამოცემული საქართველოს დამფუძნებელი კრების მიერ (თბილისი, 1920).
18. საქართველოს სოციალ-დემოკრატიული პარტიის მეორე ყრილობა, 17 ივნისის სხდომა, *ერთობა*, 23 ივნისი (1920).
19. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1825, აღწ. 1, საქ. 125, 126.
20. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1836, აღწ. 1, საქ. 43.
21. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1863, აღწ. 1, საქ. 4.
22. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1861, აღწ. 1, საქ. 355.
23. საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივი, ფ. 1833, აღწ. 1, საქ. 180, 181.
24. ა. სონდულაშვილი, „სამხრეთ ოსეთი“ საქართველოში?! (თბილისი, 2009).
25. ცხინვალის ტრაგედია, *ალიონი*, 29 მარტი (1918).
26. ჯაველების უკანასკნელი გამოსვლა და სოციალ-დემოკრატების პოზიცია, *ერთობა*, 3 ოქტომბერი (1920).



**TERRITORIAL ARRAIGNMENT ISSUE OF SHIDA KARTLI MOUNTAINOUS  
OSSETIANS AND GEORGIAN POLITICAL THINKING IN 1918-1920**

On the basis of documentary materials it is stated that: 1. The activities of The National Committee of Ossetians in 1917-1919 was against the interests of Georgian state and aimed to work out the suitable legislation for uniting one big part of Shida Kartli territory with the North Caucasian Ossetia. Special preparations were carried on to reach the goal; mainly there were demands to legitimize the political unit of Shida Kartli Ossetians as a kind of state formation. It was determined by changes of political situation and was of gradual character. 2. Ossetian separatists' pretentious demands differed from each other and were consisted of different stages: a) 1917 – “free self-determination” of Ossetians in Georgia; b) January, 1918 – demand of forming wide uyezd – community unit for the Ossetians living in Shida Kartli on the basis of the uyezds of Gori, Shorapani, Dusheti, Racha 13 village communities and three villages; c) September, 1918 – demand of forming “South Ossetia” independent administrative autonomous oblast; d) Jun, 1919 – demand to form canton for mountainous Ossetians of Shida Kartli. All these facts show that Ossetian separatists wanted to dictate their will to the government of Georgia and deliberately cut the artery, main route uniting the unity of Georgia. 3. Georgian political spectrum in proper time could manage to unveil “disguised political slyness” of separatists and Georgian government alternatively proposed them to have Java uyezd – community. It was a serious compromise and somehow neglecting of national interests from the side of Georgian government. Despite of this, carrying on the project was a possibility to stop in proper time the expected threat coming from Ossetians. 4. May-June, 1920 uprising of Ossetians and the danger of Georgian state existence determined Georgian political spectrum distrust Ossetians that caused annulling the project of forming Ossetian uyezd – community unit from the agenda. This decision made possible to enclose Ossetian issue logically together with other ethnic minorities in one frame. Denial of giving general rights to ethnic minorities and to Ossetians among them and giving only uyezd – community rights was based on security interests of Georgian state and was right political decision of Georgian political spectrum.

**ბოლშევიკური ხელისუფლების პირველი წლები აჭარაში  
(„შავი“ და „წითელი“ მიჯლისი)**

აჭარაში ბოლშევიკური ხელისუფლების დამყარების შემდეგ (1921 წლის მარტი), გააქტიურდა აჭარის მეჯლისი. უნდა ითქვას, რომ აჭარის მეჯლისის საქმიანობა საინტერესო და საყურადღებოა, რადგან მათ ამ კუთხის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების გააქტიურების საქმეში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის. საერთოდ, აჭარის მეჯლისების ისტორია, მათი მოღვაწეობის არე, პროგრამები, მიუხედავად ბოლო წლებში გამოქვეყნებული ლიტერატურისა, ჯერ კიდევ ბოლომდე შესწავლილი არ არის. აჭარის პირველი მეჯლისი (პარლამენტი) მისი შექმნისთანავე (1919 წლის 31 აგვისტო) უცხოეთის ინტერვენციის მძიმე წლებში მთლიანად იზიარებს მანამდე არსებულ მუსლიმან ქართველთა ორგანიზაციის „სამუსლიმანო საქართველოს განმანთავისუფლებელ კომიტეტის“ (დაარსდა 1918 წლის 15 მაისს) საქართველოს ერთიანობისთვის ბრძოლის პროგრამას. ცნობილია, რომ მასთან ერთად სამუსლიმანო საქართველოში სათავეში ჩაუდგა ეროვნულ-განმანთავისუფლებელ მოძრაობას და მტკიცედ და თანმიმდევრულად იბრძოდა საქართველოს ერთიანობისთვის, მისი სახელმწიფოებრიობის განმტკიცებისთვის.

მეჯლისი, მიუხედავად იმისა, რომ კრიტიკულად უყურებდა სოციალ-დემოკრატების (როგორც მენშევიკების, ისე ბოლშევიკების) პოლიტიკას, არ იყო საზოგადოების ერთი რომელიმე კლასის ინტერესების გამომხატველი, ყველაზე მაღლა აყენებდა ზოგადსაოცობრიო ღირებულებებს, აქტიურად იბრძოდა დემოკრატიისა და სოციალური სამართლიანობისათვის, ნებისმიერი კლასისა და პარტიის დიქტატურის, ნებისმიერი ძალადობის წინააღმდეგ. საქართველოსა და მისი შემადგენელი ნაწილის მომავალი წარმოდგინა, როგორც თავისუფალი, დემოკრატიული პარლამენტარული რესპუბლიკა. მეჯლისი გამოდიოდა საქართველოში არსებული ერებისა და ეროვნების თანასწორუფლებიანობის, არსებული სხვადასხვა რელიგიების თანასწორუფლებიანობისათვის. მეჯლისის წევრები, მისი თავმჯდომარე მემედ აბაშიძე არაერთხელ აღნიშნავდნენ, რომ ისინი რწმენით მუსლიმანები არიან და ამას მათთვის ხელი არ შეუშლია ყოფილიყვნენ ქართველი ერის ღირსეული შვილები. ასე მტკიცედ ედგა მეჯლისი მუსლიმან ქართველთა ბრძოლას ინტერვენტების წინააღმდეგ. მიაღწია კიდევ საწადელს. 1920 წლის 7 ივლისს აჭარა და მთლიანად სამუსლიმანო საქართველო კვლავ დაუბრუნდა საქართველოს. ის, რომ ამ მოვლენის მთავარ ძალად აღიარებული იყო მეჯლისი, იმაშიც გამოიხატება, რომ საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ჯარის ნაწილებს, რომლებსაც სასტიკად ებრძოდნენ ბოლშევიკები და მათი მომხრეები, რათა ანტანტას საოკუპაციო ჯარების წასვლის შემდეგ არ შემოეშვათ ისინი აჭარაში, ბათუმთან ახლოს, ბარცხანაში ხვდებიან ერთმანეთს ინგლისის საოკუპაციო ჯარების მთავარსარდალი კუკოლისი და მეჯლისის თავმჯდომარე მემედ აბაშიძე, რომელმაც თავის მისასალმებელ სიტყვაში განაცხადა, რომ მეჯლისის მთავარი მიზანი განხორციელებული იყო.

მეჯლისი გამოდის არამარტო ეროვნულ-განმანთავისუფლებელი ბრძოლის მედროშედ, არამედ დემოკრატიული წყობილების მომხრედაც და, რა თქმა უნდა, საბჭოთა წყობილების წინააღმდეგ<sup>1</sup>. ბარცხანაში საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ჯარის ნაწილებთან შეხვედრის დროს წარმოთქმულ მისასალმებელ სიტყვაში მემედ აბაშიძემ მასებს მოუწოდა ბილშევიზმის წინააღმდეგ საბრძოლველად. მეჯლისის პოზიცია ბოლშევიკებისა და ბოლშევიზმისადმი ნათლადაა გამოხატული მეჯლისის ერთ-ერთი აქტიური წევრის ჯემალ ქიქავას სიტყვაში, რომელიც მან წარმოთქვა ქ. ბათუმის პროფკავშირთა კონფერენციაზე 1920 წლის 29 მარტს. მან თქვა: „აჭარის მშრომელები, თქვენ, ბატონო ბოლშევიკებო, არ გამოგყვებიან. ეს ყველასათვის ცნობილია. ისინი თქვენ არ გამოგყვებიან, სხვათა შორის, იმიტომაც, რომ თქვენს შორის არ არის არც ერთი აჭარელი (ხმები ადგილიდან: „არის“). თუ თქვენს შორის არის ქართველი მუსლიმანი, ის თურქეთიდან გამოქცეული ავანტურისტია, თურქია, პანისლამისტია, რომლებთანაც თქვენ, ბატონო ბოლშევიკებო, დადეთ კავშირი და თურქეთის პანისლამისტებთან ერთად ცდილობთ დაღუპოთ ჩვენი ქვეყანა“<sup>2</sup>. ამის შემდეგ მეჯლისის წარმომადგენლები დემონსტრაციულად ტოვებენ პროფკავშირთა კონფერენციას და თავიანთი ბეჭდვითი ორგანოს გაზუთ „სამუსლიმანო საქართველოს“ საშუალებით სასტიკად აკრიტიკებენ კონფერენციის ბოლშევიკურ გადაწყვეტილებას საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შესახებ. წერილში აღნიშნულია, რომ „ბოლშევიკებს სურთ დაუმორჩილონ ჩვენი ქვეყანა ლენინურ რუსეთს. ჩვენ ვაფრთხილებთ

<sup>1</sup> მემედ აბაშიძე (ბათუმი, 1993), გვ. 113.

<sup>2</sup> სამუსლიმანო საქართველო, №328 (1920).

მათ, ჩვენ ვურჩევთ მათ უარი თქვან თავიანთ ავანტურაზე. აქ რუსეთი არაა. თუ ლენინი ასე უყვართ, წავიდნენ იქ, მის სამშობლოში, და როგორც უნდათ, ისე დაშალონ რუსეთი“<sup>1</sup>.

ბოლშევიკებს არ დავიწყებიათ მეჯლისის ბრძოლა მათ მიმართ და ცხადია არც შემთხვევითი ყოფილა საბჭოთა ხელისუფლების მიერ გატარებული რეპრესიები მეჯლისისა და მისი წევრების წინააღმდეგ. თუმცა მეჯლისი არც მენშევიკების მმართველობისა და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის დროს ყოფილა პრვილეგირებულ მდგომარეობაში. მას, მიუხედავად მისი დამსახურებისა, მაინც აღმაცერად უყურებდნენ, არ ენდობოდნენ, დევნიდნენ, შენობაც კი არ გამოუყვეს. მათ მეჯლისი ესაჭიროებოდათ მხოლოდ თავიანთი ხელისუფლების განმტკიცებისათვის აჭარაში.

ასეთივე მიზნებს ისახავდნენ ბოლშევიკებიც, როდესაც საბჭოთა ხელისუფლების პირველი დღიდან დაშლილად არ გამოაცხადეს მეჯლისი, არამედ ნება დართეს შეკრებილიყვნენ და შედგომოდნენ მუშაობას. მას გამოუყვეს შენობა, საჭირო თანხა, მისი თავმჯდომარე მემედ აბაშიძე და ერთ-ერთი წევრი რეჯებ ნიჟარაძე – რეგიონის მკვიდრთაგან პირველი იურისტი, შეიყვანეს ბათუმისა და მისი ოლქის რევოლუციური კომიტეტის შემადგენლობაში. რეგკომმა დაუშვა სპეციალური ბრძანება მეჯლისის წევრებისა და თანამშრომლების ქონების ხელშეუხებლობის შესახებ. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებიდან მესამე დღეს, ბათუმის სამხედრო რევოლუციური კომიტეტის ნაცვლად შეიქმნა ბათუმისა და ბათუმის ოლქის რეგკომი, რომლის შემადგენლობაში შეიყვანეს მემედ აბაშიძე. რეგკომის თავმჯდომარე ბოლშევიკი სერგო ქავთარაძე მასთან საუბარში აღნიშნავს მეჯლისის დიდ როლზე ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში, მუსლიმან ქართველთა ეროვნულ თვითშეგნებაში და იმ ბრძოლაზე, რომელიც წარმოებდა მეჯლისისა, მენშევიკებსა და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ხელმძღვანელობას შორის. ხაზი გაუსვა იმას, რომ მეჯლისის მოღვაწეობას რეგკომი და პირადად თვითონ, მისი თავმჯდომარე მხარს დაუჭერენ. რეგკომი და მისი წევრები – ეომუნისტები არ მალავდნენ იმასაც, რომ მეჯლისი მათ ესაჭიროებოდათ მათი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებისათვის. მეჯლისი წინანდებურად ქართული ორიენტაციის აქტიური მებრძოლის როლში გამოდიოდა, რაც აუცილებელი იყო მისი გამოყენება აჭარაში იმ ანტიქართული ატმოსფეროს შენელებისათვის, რომელიც პროთურქულ ორგანიზაციათა აგიტაციის შედეგად არასასურველ შედეგს ღებულობდა. ბოლშევიკებმა თურქოფილურ აგიტაციას დაუპირისპირეს ქართული ორიენტაციის იდეა, რომელსაც მეჯლისი თავისი მოქმედების მთავარ პრინციპად აღიარებდა.

ამავე დროს მეჯლისი წინანდებურად მუსლიმანურ და ქრისტიანულ, სხვა კონფესიათა თანასწორუფლებიანობის იდეას აღიარებდა, ამ მიმართებით აჭარის სპეციფიკას უსვამდა ხაზს და მოითხოვდა აჭარის ავტონომიურ რესპუბლიკად გამოცხადებას, რაც საქართველოს კომუნისტური პარტიისა და საქართველოს სსრ მაშინდელ ე. წ. უკლონისტურ ხელმძღვანელობას არ მოსწონდა.

საქართველოს რეგკომის თავმჯდომარის ფ. მახარაძის 1921 წლის 20 მარტის მეჯლისის სახელზე გამოგზავნილი დეპეშის საპასუხოდ მემედ აბაშიძე 24 მარტს წერდა, რომ აჭარამ უნდა მოაწყოს თავისი საკუთარი ცხოვრება თავისი ყოფის, რელიგიისა და სხვათა თავისებურების გათვალისწინებით, რაც უფრო მეტად განამტკიცებს სამუსლიმანო საქართველოს მოსახლეობის მისწრაფებას თქვენთან ერთად განახორციელოს თავისი ამოცანებით. მეჯლისი, მისი თავმჯდომარე გამოთქვამდნენ რწმენას, რომ საქართველოს რეგკომი, საბჭოთა ხელისუფლება ყველა ღონეს იხმარდნენ, რათა ცხოვრებაში განხორციელებულიყო საქართველოს რეგკომის დეკლარაცია იმის შესახებ, რომ აჭარა მიიღებს მთლიან შესაძლებლობას მოაწყოს თავისი ცხოვრება დამოუკიდებლად, თავისი ყოფის თავისებურებათა გათვალისწინებით, მეჯლისის მოსაზრებათა სრული შესაბამისობით მშრომელთა და სამუსლიმანო საქართველოს მთელი მოსახლეობის საკეთილდღეოდ.

საქართველოს რეგკომის მისაღმებაში მეჯლისისადმი მითითებული იყო, რომ მხოლოდ აჭარის მუშები და გლეხები მიიღებდნენ შესაძლებლობას მოაწყონ თავიანთი ცხოვრება თავისი ყოფის თავისებურებათა შესაბამისობით, მეჯლისი კი თავის საპასუხო დეპეშაში აღნიშნავდა, რომ დასახელებული პრინციპების განხორციელება უნდა მომხდარიყო არა მხოლოდ მუშებისა და გლეხების, არამედ მთელი მოსახლეობის საკეთილდღეოდ.

როგორც ჩანს, ერთის მხრივ, კომუნისტებისა და საბჭოთა ხელისუფლების და მეორეს მხრივ, მეჯლისის ინტერესები საბჭოთა ხელისუფლების პირველი დღიდანვე დაუპირისპირდნენ ერთმანეთს. საქართველოს გაერთიანებისა და აჭარის ავტონომიის იდეა, რომლის ცხოვრებაში განხორციელებისათვის მეჯლისმა და მისმა თავმჯდომარემ მემედ აბაშიძემ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში დიდი რუდუნებითა და ძალისხმევით იღვაწეს, მეჯლისი არ წავიდა იმაზე, რომ საზოგადოება არ გაყოფილიყო „წითლებად“ და „თეთრებად“, არ დაუპირისპირა ერთმანეთს

<sup>1</sup> იქვე.

კლასები და ფენები, არ დათანხმდა იმას, რომ გაენადგურებინათ მოსახლეობის შექმნილი ფენები, მოეწყოთ რეპრესიები, გაეხადებინათ სამოქალაქო ომი, ამით იგი, ფაქტიურად დაუპირისპირდა კომპარტიასა და საბჭოთა ხელისუფლებას, რომლებმაც, არც დააყოვნეს ადმინისტრაციული წესით გაეუქმებინათ იგი და მისი წევრების მიმართ, პირადად მისი თავმჯდომარის მ. აბაშიძის მიმართ, გაეტარებინათ უსასტიკესი რეპრესიები.

მეჯლისსა და მის წევრებს, კარგად ჰქონდათ შეგნებული რა საზოგადოების ერთ ნაწილის მოახლოებული უბედურება, რასაც მოიტანდა იმ დროისათვის მუშურ-გლეხური ავტონომია, გადაწყვიტეს წასულიყვნენ ბოლო ცდაზე – აჭარის ავტონომიის დებულების შემუშავებისათვის საქართველოს კომპარტიისა და ხელისუფლების უმაღლესი ორგანოების ხელმძღვანელობასთან ეწარმოებინათ მოლაპარაკება. ამ მიზნით, 1921 წლის აპრილის მეორე ნახევრის დასაწყისში მეჯლისის თავმჯდომარემ მემედ აბაშიძემ გამოსცა ბრძანება მეჯლისის არჩევნების შესახებ. ბრძანებაში განმარტებულია მეჯლისის არჩევნების მიზეზები. კერძოდ, აღნიშნულია, რომ მეჯლისის არჩევნები ტარდება ახალი საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებასთან დაკავშირებით, საქართველოს რევკომის თავმჯდომარის მომართვასთან აჭარის მეჯლისისა და რევკომის სახელზე, პირადად მის მიმართვასთან აჭარის მოსახლეობისადმი აჭარისათვის ავტონომიის მიცემის თაობაზე. ბრძანებაში ნათქვამია, რომ მეჯლისი აჭარისათვის ავტონომიის საკითხს თვლის პრინციპულად გადაწყვეტილად, მაგრამ მაინც საჭიროდ ახალი მეჯლისის არჩევა მოხდეს საყოველთაო საარჩევნო უფლებების საფუძველზე, რაც დაეება საფუძველად ავტონომიური მშენებლობის დაწყებას აჭარაში. მეჯლისის მიერ არჩეულ კომისიას ევალებოდა რევკომის წარმომადგენელთან ერთად შედგომოდა მეჯლისის არჩევნებს. მეჯლისის თავმჯდომარის აღნიშნული ბრძანება, ბუნებრივია, ეწინააღმდეგებოდა საბჭოთა ხელისუფლების იმდროინდელ საარჩევნო სისტემას, საბჭოთა ავტონომიის პრინციპებსა და უფლებებს. ამიტომ, მეჯლისის დელეგაციის მოლაპარაკება საქართველოს კომპარტიის „უკლონისტური“ ცენტრალური კომიტეტისა და მთავრობის ხელმძღვანელობასთან, რომელიც არაგულწრფელი, დამცინავი, ავღებული და მოტყუებითი ტონით წარმართავდა შეხვედრებს, დიდხანს გაგრძელდა და ორკვირიანი მოლაპარაკების შემდეგ უშედეგოდ დამთავრდა. მეჯლისის დელეგაციას, რამაზანის დადგომასთან დაკავშირებით, დროებით შეუწყვეტია მოლაპარაკება და ბათუმში დაბრუნებულია. მათ აქ შეუტყვიათ, რომ ბათუმში არყოფნის დროს, მეჯლისი დაუთხოვიათ. საქართველოს კომპარტიისა და საბჭოთა ხელისუფლების ხელმძღვანელობას არც კი ჩაუთვლია მიზანშეწონილად ეცნობებინათ ამის შესახებ მეჯლისის დელეგაციისათვის.

მიუხედავად ამისა, მეჯლისის ხელმძღვანელობა, როგორც საქართველოს ერთიანობის მომხრეები, არ დადგომია სეპარატიზმის გზას, ისინი არ გავიდნენ პოლიტიკური არენიდან, საქართველოს მაშინდელ ხელისუფლებას არწმუნებდნენ კიდევ, რომ ახალი მეჯლისი, რომელიც 1921 წლის 6 ივნისს შექმნილა, ძალზე შემჭიდროვებულ ვადებში, საშიშროებას შეუქმნიდა არა მარტო საქართველოს ერთიანობას, არამედ სოციალურ პოლიტიკასაც, მაგრამ რევოლუციამდელ, ბრძოლებში გამოწრთობილი მეჯლისის პროგრესული ხელმძღვანელობისთვის არ მოუსმენიათ და ყოველივე ეს ძვირადაც დაჯდომიათ. ღრმად შეცდნენ ბოლშევიკები, როდესაც ნაჩქარევად დაასვენეს, თითქოს ახლად შექმნილი მეჯლისი „განამტკიცებს აჭარის მშრომელთა ძმურ, მჭიდრო კავშირს საქართველოს მუშებთან და გლეხებთან“<sup>1</sup>. არც ახალი მეჯლისის სახელზე მოსული საქართველოს რევკომის ტელეგრამა იყო გულწრფელი, რომელშიც აღნიშნული იყო, რომ თითქოს საქართველოში დამკვიდრებული საბჭოთა წყობილება ნიშნავდა „ყოველგვარი ექსპლოატაციისა და ყოველგვარი ჩაგვრის მოსპობას“. საქართველოს რევკომმა მოუწოდა აჭარის ახალ მეჯლისს „მტკიცედ იღვეს საბჭოთა ხელისუფლების საწისებზე და ცხოვრებაში გაატაროს მისი წინასწარ დასახულობა“, რომ თითქოს მხოლოდ ასეთი გზით შეიძლება აჭარაში სასურველი მშვიდობის აღდგენა და მოსახლეობის გადარჩენა განადგურებისაგან, სიღარიბისა და შიმშილისაგან, რომ თითქოს „მხოლოდ საბჭოთა ხელისუფლება – თვით მშრომელთა ხელისუფლება – იქნება ხალხის ბედნიერების გარანტია“<sup>2</sup>.

რა თქმა უნდა, ახალი, თითქოსდა საბჭოთა მეჯლისი, საქართველოს რევკომის აღნიშნულ ტელეგრამას არ ღებულა სერიოზულ დოკუმენტად. მეჯლისი არ ღებდა საბჭოთა ხელისუფლების და კომპარტიის პლატფორმაზე, არ ღებულა კომუნისტების იდეას საზოგადოების კლასებად დაყოფისა და კლასთა ბრძოლის შესახებ, რომელსაც კოლოსალური მსხვერპლი მოჰქონდა რევოლუციის შემდგომ, საბჭოთა ხელისუფლების პირველ წლებში და რომელიც მთელი კლასების ფიზიკური განადგურების საშიშროებას ქმნიდა. მეჯლისი ყოველგვარი ყოყმანის გარეშე გამოდის იმ ღონისძიებათა წინააღმდეგ, რომელსაც კომუნისტები და კომკავშირლები ატ-

<sup>1</sup> *Известия*, 5 июля, №227 (1921).

<sup>2</sup> *Известия*, 6 июля, №228 (1921).

არებდნენ. ის ერთსახოვნად ეწინააღმდეგება ბეგების, ალებისა და სხვა შეძლებული ფენების წინააღმდეგ რეპრესიებს, აგრეთვე მოსალოდნელ რეპრესიებს მუსლიმანური სარწმუნოების მესვეურთა წინააღმდეგ. იგი სამოქალაქო ომის ნაცვლად სამოქალაქო მშვიდობის პოლიტიკას უწევს პროპაგანდას.

მეჯლისს, როგორც ხელისუფლების უმაღლეს ორგანოს აჭარაში, არ სურს გახდეს კომპარტიის სათამაშო თოჯინა, უფრო მეტიც, ის ცდილობს დაიმორჩილოს რეგკომი, პარტიული, პროფკავშირული, კომკავშირული, საბჭოთა ორგანიზაციები და მიაღწიოს მეჯლისის ერთხელისუფლებიანობას. მან მოამზადა ბრძანების პროექტი აჭარისათვის ფართო ავტონომიური უფლებების მინიჭების შესახებ, სადაც ნათქვამია: „1. მეჯლისი, როგორც ხელისუფლების სრულუფლებიანი ორგანო, არჩეული აჭარის მშრომელთა მიერ, გამოხატავს ამ უკანასკნელის სურვილს, შევიდეს საქართველო სსრ შემადგენლობაში, როგორც მისი ნაწილი, ფართო ავტონომიის საფუძველზე, რომლის საბჭოთა მმართველობა ორგანიზებული უნდა იქნას შემდეგ ფორმებში...“, და ჩამოთვლილი იყო ყველა კომისარიატი, რომლებიც უნდა შექმნილიყო, სამხედრო, საგარეო ვაჭრობის და ა. შ. ჩათვლით. 2. „აჭარის საბჭოების პირველი ყრილობის მოწვევამდე მთელი ხელისუფლება რჩება მეჯლისს“<sup>1</sup>.

იმასთან დაკავშირებით, რომ აჭარას ავტონომია ეძლეოდა პირველ რიგში კონფესიის საფუძველზე, მეჯლისი თავის პროექტში აჭარის ავტონომიური უფლებების შესახებ ითხოვდა აჭარისათვის მეზობელი, მუსლიმანური მოსახლეობით დასახლებული ახალციხის რაიონის – საქართველოს ფარგლებში დარჩენილი მესხეთის ნაწილის მიერთებას.

აჭარის ავტონომიური უფლებების შესახებ მეჯლისის პროექტის მომზადებაში საქ. კპ. (ბ) აჭარის საოლქო კომიტეტს, ბათუმის ოლქის რეგკომს, საბჭოთა, პროფკავშირულ, კომკავშირულ ორგანიზაციებს არავითარი მონაწილეობა არ მიუღიათ. მეჯლისი არაერთხელ მოაგონებდა მათ, რომ აჭარაში მთელი ძალაუფლება ეკუთვნის მას და ამის შესახებ სანქციას ითხოვდა საქართველოს რეგკომს.

ასე, აჭარაში ახალი, საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში შეიქმნა ორხელისუფლებიანობა. ერთის მხრივ, ხელისუფლება ეკუთვნოდა ბათუმის ოლქის რეგკომს, რომლებიც მუშებისა და გლეხების ხელისუფლების უმაღლეს ორგანოდ იყო გამოცხადებული და ახორციელებდა პროლეტარიატის დიქტატურას, მეორე მხრივ – მეჯლისს, რომელიც აცხადებდა, რომ იცავს აჭარის მთელ მოსახლეობას, მათ შორის ბეგების, ალებისა და მოსახლეობის რელიგიურ ინტერესებს.

აჭარისათვის ფართო ავტონომიური უფლებების მინიჭების შესახებ, მეჯლისის დასახელებული პროექტის განხილვისა და დამტკიცების შემდეგ, მისი წარდგენისათვის საქართველოს რეგკომში, მეჯლისმა შექმნა დელეგაცია თავისი თავმჯდომარის – ცნობილი საზოგადო მოღვაწის, იურისტის ხასან ლორთქიფანიძის ხელმძღვანელობით, რომელმაც თბილისში საქართველოს ხელმძღვანელობასთან მოლაპარაკების საფუძველზე ნაწილობრივი შესწორებით, მიაღწია თავისი პროექტის დამტკიცებას. ამ მხრივ მან დიდი მხარდაჭერა ჰპოვა ი. ბ. სტალინისაგან, რომელიც 1921 წლის ივლისის დასაწყისში სპეციალურად ჩამოვიდა თბილისში პოლიტიკური საკითხების გადაწყვეტისათვის, რა თქმა უნდა, მათ შორის აჭარისათვის ავტონომიის მინიჭების შესახებ, აგრეთვე რკპ (ბ) ამიერკავკასიის სამხარეო კომიტეტის ხელმძღვანელის გ. კ. ორჯონიკიძისაგან, მეჯლისს უარი ეთქვა აჭარისათვის ახალციხის რაიონის მიერთების მოთხოვნაზე, ერთიანი მუსლიმანური ავტონომიის შექმნაზე, აგრეთვე იმაზე, რომ მეჯლისს დამორჩილებოდა პარტიული, კომკავშირული, პროფკავშირული ორგანიზაციები.

მთავარი მაინც ის იყო, რომ საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში საქართველოს ხელმძღვანელობამ აჭარაში ახალი, საბჭოთა ხელისუფლების უმაღლეს ორგანოდ ცნო მეჯლისი. ამავე დროს არ გაუქმებულა ბათუმის ოლქის რეგკომი, რომელიც ახორციელებდა უმაღლეს ხელისუფლებას აჭარაში, რაც ნიშნავდა იმას, რომ მეჯლისის წინააღმდეგ ნელი მოქმედების ნაღმი ჩაიდო. წინააღმდეგ შემთხვევაში კომუნისტური, მით უმეტეს, ე. წ. საქართველოს კპ (ბ) ცკ „ნაციონალ-უკლონისტური“ ხელმძღვანელობა, რეგკომის თავმჯდომარე ბუდუ მდივანი არავითარ შემთხვევაში არ წავიდოდნენ იმაზე, რომ 1921 წლის 16 ივლისს მიღებული ყოფილიყო საქართველოს რეგკომის დეკრეტი № 54 აჭარის ავტონომიის შესახებ, რომლის საფუძველზე აჭარაში მთელი ხელისუფლება გადაეცა მეჯლისს. დეკრეტში ნათქვამია „2. აჭარის ასსრ მმართველობის ორგანოებია: მეჯლისი, სახკომსაბჭო და ადგილობრივი საბჭოები, არჩეული საქართველოს სსრ კონსტიტუციის საფუძველზე. შენიშვნა: მე-4 პუნქტში დასახელებული კომისარიატების სახალხო კომისარები ინიშნებიან საქართველოს შესაბამისი კომისარიატების მიერ აჭარის რესპუბლიკის სახკომსაბჭოსთან შეთანხმებით და მტკიცდებიან აჭარის მეჯლისის მიერ“<sup>2</sup>. დეკრეტში მითითებული იყო, რომ აჭარის ასსრ შინაგან საქმეთა, განათლების, ჯანმრთელობის,

<sup>1</sup> სოციალისტ-ფედერალისტი, №109 (1921).

<sup>2</sup> აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, პარტიული არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, საქმე 40, ფურც. 21.

სოციალური უზრუნველყოფის და მიწათმოქმედების სახალხო კომისარიატები თავიანთ მოქმედებაში ავტონომიურებია და პასუხისმგებელი არიან საქართველოს უმაღლესი ორგანოების წინაშე აჭარის მეჯლისის მეშვეობით. დეკრეტში საზღვასმული იყო, რომ „აჭარის ასსრ საბჭოების პირველი ყრილობის მოწვევამდე, მთელი ხელისუფლება აჭარის ასსრ-ში, ამ დეკრეტში მითითებულ საზღვრებში, ეკუთვნის აჭარის მეჯლისს“.

ნათლად სჩანს, რომ ამ დეკრეტით აჭარაში მთელი ხელისუფლება გადაეცა მეჯლისს. ამავე დროს, დეკრეტით ბათუმის ოლქის ხელისუფლების საგანგებო ორგანო – რეკომი არ გაუქმებულა, თუმცა ის დეკრეტში ნახსენებიც არ არის, ლაპარაკია ჯერ არარსებულ სახეობისაბჭოზე, რომელიც უნდა შექმნილიყო აჭარაში საბჭოების არჩევნების ჩატარების შემდეგ.

როგორ უყურებდნენ და აფასებდნენ საქართველოს კომუნისტები აჭარის მეჯლისს და დეკრეტს აჭარის ავტონომიის შესახებ, რომელმაც მეჯლისს განუმტკიცა ხელისუფლება, სჩანს ბათუმის ოლქის რეკომის ერთ-ერთი ხელმძღვანელის, კომუნისტ კ. საჯაიას ნაფიქრალიდან. ის წერს: „ამ დეკრეტით ჩვენ აბსოლიტურად ვკარგავდით აჭარას, სადაც მდგომარეობის ბატონ-პატრონი უნდა გამხდარიყვნენ ქემალისტები. მეორე მხრივ, ეს სახელგანთქმული მეჯლისი ბათუმის ბატონ-პატრონი და ბათუმის პროლეტარიატის ხელმძღვანელი ხდებოდა“<sup>1</sup>.

ეს იყო მეჯლისის არასწორი, სუბიექტური შეფასება. მეჯლისის მთელი შემადგენლობის გამოცხადება ქემალისტებად, არ იყო სწორი. ისინი შერჩეულნი იყვნენ თვით აჭარის რეკომისა და საქ. კპ (ბ) აჭარის საოლქო კომიტეტის ხელმძღვანელობის მიერ. საქმე იმაში იყო, რომ მეჯლისის შედგებოდა მხოლოდ აჭარლებისგან, რომლებიც, როგორც მუსლიმანური რელიგიის მიმდევრები, ბევრი ქართველი კომუნისტი – ხელმძღვანელის აზრითაც ითვლებოდნენ თურქებად, თათრებად, და ბუნებრივია, თურქული ორიენტაციის გამტარებლად. გამომდინარე აქედან, როგორც წესი, თბილისი მათ მიმართ გაათკეცებულ სიფრთხილესა და სიფხიზლეს იჩენდა. ამის შესახებ რუსეთის კომპარტიის XII ყრილობაზე, 1923 წელს, საქართველოს კომპარტიის ერთ-ერთმა მაღალი რანგის ხელმძღვანელმა, საქართველოს რეკომის თავმჯდომარემ ბუღუ მდივანმა, საჯაროდ განაცხადა და ი. ბ. სტალინის მითითებით ხელი მოაწერა დეკრეტს აჭარის ავტონომიის შესახებ. ამიტომ, საქართველოს კომპარტიის ერთ-ერთ ცნობილ ხელმძღვანელს კ. საჯაიას დაუშვებლად მიაჩნდა მეჯლისის, ე. ი. აჭარლების უფროსობა ბათუმში. ბათუმის პროლეტარიატს შორის და საერთოდ ბათუმში აჭარლები ძალზე ცოტანი იყვნენ. რა თქმა უნდა, ასევე ცოტანი იყვნენ ისინი საქართველოს კომპარტიის აჭარის ორგანიზაციის შემადგენლობაში. ასეთი პოლიტიკა ნებისთ თუ უნებლიეთ თიშავდა ერს ორ ნაწილად, ამორიშორებდა ქართველ-მუსლიმანს ქართველი-ქრისტიანისაგან.

აჭარის მეჯლისი ატარებდა დამოუკიდებელ პოლიტიკას, რომელიც გამომდინარეობდა აჭარის ცხოვრებიდან, მისი სპეციფიკური თავისებურებებიდან. ეს პოლიტიკა კი საქართველოს კომპარტიისა და მისი აჭარის ორგანიზაციის მიერ შეფასდა როგორც სეპარატისტული, როგორც აჭარის იზოლაცია ბოლშევიზმისა და საბჭოთა ხელისუფლების იდეისაგან. მაგრამ არ შეიძლება მხედველობაში არ მიღებულიყო ის, რომ ანტისაბჭოთა ძალები, იყვნებდნენ რა აჭარაში შექმნილ მდგომარეობას, მეჯლისის ძალაუფლებას, გააქტიურდნენ, აძლიერებდნენ ბრძოლას საბჭოთა ხელისუფლებისა და კომპარტიის წინააღმდეგ, განუმარტავდნენ მასებს, რომ ბოლშევიზმი და რელიგია შეუთვსებელიაო, კომუნისტები საბოლოოდ მოსპობენ მუსლიმანთა სალოცავებს, აჭარელთა ყოფას და ა. შ.<sup>2</sup>

კომუნისტები, კომკავშირლები, რეკომები თავის მხრივ იწყებენ გაძლიერებულ აგიტაციას ანტისაბჭოთა ძალებისა და მეჯლისის წინააღმდეგ, დისკრედიტაციას უწევენ მის ხელმძღვანელობას, საზღვარგარეთის ქვეყნების ჯაშუშად აცხადებდნენ მათ. ახალი მეჯლისის არჩევიდან ორი თვეც კი არ იყო გასული, რომ ბათუმის ოლქის ჩეკას (ჯაშუშების, დივერსანტებისა და სხვა ანტისაბჭოთა ელემენტების წინააღმდეგ მებრძოლი საგანგებო კომისია) თავმჯდომარე, საქართველოს კომპარტიის ერთ-ერთი ხელმძღვანელი, 1921 წლის 3 აგვისტოს ავრცელებს ყალბ ცნობას, „თითქოს მეჯლისი შესდგება მთლიანად ქემალისტებისაგან, მათი უმრავლესობა მდიდარი ბეგებია. მეჯლისის ერთ-ერთი ცნობილი წევრი ბეჭირ აბუსერიძე – თურქეთ-გემანიის ყოფილი ჯაშუშია“<sup>3</sup>. სინამდვილეს არ შეეფერებოდა აგრეთვე კომუნისტთა მტკიცება, თითქოს მათ მიერ არჩეული მეჯლისი ისწრაფვოდა საქართველოსაგან მოეწვიტა აჭარა.

ასეთი პროპაგანდის გარდა, რომლითაც შეუძლებელი იყო მეჯლისის ავტორიტეტის შერყევა აჭარელთა შორის ისე რომ მიღწეული ყოფილიყო მისი დათხოვა, საბჭოთა ხელისუფლებისა და პარტიის ხელმძღვანელობამ გადაწყვიტა აჭარის სოფელში კლასთა ბრძოლის გამწვავება. ამ

<sup>1</sup> აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, პარტიული არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, საქმე 40, ფურც. 36.

<sup>2</sup> *Правда Грузии*, №278 (1922).

<sup>3</sup> აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, პარტიული არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, საქმე 14, ფურც. 4.

მიზნით დაიწყო აჭარის ღარიბ გლეხთა ორგანიზება დამოუკიდებელ ძალად და ამით მათი განთავისუფლება ბეგებისა და აღების გავლენისაგან. ამრიგად, აჭარის სოფლებში 1921 წლის აგვისტოს დასაწყისში დაიწყო ღარიბთა კომიტეტების შექმნა.

ღარიბთა კომიტეტების ფუნქციებში შედიოდა – ღარიბი და საშუალო გლეხობა მოეწყობა ბეგების, აღების, კულაკების, თვით მეჯლისის გავლენისაგან და მათი ურთიერთდაპირისპირების ნიადაგზე გაენადებინათ სოფლად კლასთა ბრძოლა, მეჯლისისათვის გამოეცალათ სოციალური დასაყრდენი, გაეუქმებინათ ბეგური რეკომები, ბეგების, აღების და სხვა შეძლებული კლასების ლიკვიდაციით დაშლილად გამოეცხადებინათ მეჯლისი.

თუ რუსეთში ღარიბთა კომიტეტები იქმნებოდა სოფლის საბჭოებთან პარალელურად და ისინი მათთან ერთად მოქმედებდნენ, აჭარის სოფელში ღარიბთა კომიტეტები, საბჭოთა სახელმწიფო ხელისუფლების ერთადერთ ორგანოდ გამოდიოდნენ, ვინაიდან სოფლის რეკომების უმრავლესობა მეჯლისს ემორჩილებოდა, საბჭოები კი ჯერ კიდევ არ იყო შექმნილი. რეკომის სათავეში ბეგების, აღებისა და სხვა შეძლებული პირების მოხვედრა შემთხვევითი არ იყო. გლეხთა აბსოლუტური უმრავლესობა წერაკითხვის უცოდინარი იყო.

ღარიბთა კომიტეტის შექმნა და მათი დაპირისპირება ბეგური რეკომებისადმი, მათი უმაღლესი ორგანოს – მეჯლისისადმი კომუნისტებისათვის ყველაზე უფრო მომგებიანი დარჩა, ვინაიდან, ფაქტიურად, ძალაუფლება წერაკითხვის უცოდინარი ადამიანების ხელში აღმოჩნდა და ისინი ისე წარმართავდნენ მას, როგორც სურდათ. შედეგად არ დააყოვნა. ღარიბთა კომიტეტების შექმნიდან სულ ცოტა დრო გავიდა და ნათლად გამოიკვეთა, რომ მეჯლისის ძალა სუსტდებოდა, მისი ავტორიტეტი ირყეოდა, მას სოფლის მოსახლეობის დიდი ნაწილი ეცლებოდა ხელიდან. იქმნებოდა გარკვეული უნდობლობა მეჯლისისადმი. უფრო მეტიც, ღარიბ გლეხთა გამოსვლებმა ბეგების, აღებისა და სოფლის მოსახლეობის სხვა შეძლებული ფენების წინააღმდეგ, მეჯლისი ღრმად ჩააფიქრა, ვინაიდან სოფელი სამოქალაქო ომის აღში ეხვეოდა და ეს პირველ რიგში მის წინააღმდეგ იყო მიმართული. საბჭოთა ხელისუფლების ხელმძღვანელები აღნიშნავენ: „თუ ადრე ბეგი ლაპარაკობდა ხალხის სახელით, ხოლო დაბრძანებული და დაბეჭავებული ღარიბი გლეხობა ეთანხმებოდა მას, ახლა ის პოლიტიკური თვითშეგნებით შეიარაღებული, ბეგებს არ აღაპარაკებდა. ის თვითონ აღაპარაკდა, თვითონ განაცხადა ხმამაღლა თავისი გაჭირვებისა და მოთხოვნების შესახებ და პირველ რიგში გამოვიდა იმავე ბეგების წინააღმდეგ“<sup>1</sup>. ბუნებრივია, როგორც აღინიშნა, ეს იყო კომუნისტების მუშაობის შედეგი და არა თვითონ ღარიბ გლეხთა დამოუკიდებელი მოქმედება. კომუნისტები თავიანთ ანგარიშში ღარიბ და, მით უმეტეს, საშუალო გლეხთა მოქმედებასა და აქტიურობას ბეგების, აღებისა და სხვათა წინააღმდეგ, აზვიადებდნენ, აძლევდნენ არასწორ ინფორმაციებსა და ცნობებს. ის, რომ თითქოს ხულოს გლეხობამ 1921 წ. 18 აგვისტოს მიტინგზე მიიღო დადგენილება შუამდგომლობით მიემართა საქართველოს მთავრობისათვის მეჯლისის დათხოვის შესახებ, კომუნისტების მიერ იყო მოწყობილი. არ იყო სწორი აგრეთვე საქართველოს კომპარტიისა და საბჭოთა ხელისუფლების უმაღლესი ხელმძღვანელობის წარმომადგენლის ფ. მახარაძის განცხადება, თითქოს აჭარის ღარიბთა კომიტეტების ხელმძღვანელები „გადარჩენის ერთადერთ საშუალებას კომუნისტების განხორციელებაში ხედავენ“<sup>2</sup>.

შექმნეს რა ღარიბთა კომიტეტები აჭარის ყველა მაზრაში, თემსა და სოფელში, კომუნისტები თვითონ ჩაუდგნენ სათავეში მათ და თავიანთი სურვილისა და შეხედულების მიხედვით ამოქმედებდნენ. ისინი თანდათანობით გადაიქცნენ იმ ძალად, რომელთა საშუალებით კომუნისტები ახორციელებდნენ თავიანთ მიზნებს. მეჯლისს, რომელსაც კომუნისტების ინიციატივით ეწოდა „მაგი მეჯლისი“, ღარიბთა კომიტეტების სახით სოფლად საწინააღმდეგო ხელისუფლება გაუჩნდა. საქართველოს კომუნისტური პარტიის აჭარის საოლქო კომიტეტი, სამაზრო ღარიბთა კომიტეტების ხელმძღვანელებად აგზავნის მის წევრებს, ბათუმში კი ქმნის აჭარის ღარიბთა კომიტეტების ცენტრალურ კომიტეტს 15 კაცის შემადგენლობით და მას აჭარის მეჯლისს უპირისპირებს.

მეჯლისი იძულებული გახდა უკან დაეხია, კომპრომისზე წასულიყო, თუმცა ეძებდა აგრეთვე მანევრირების საშუალებას. ამ მიზნით, ის თანხმდება წავიდეს მოლაპარაკებაზე რეკომთან და ღარიბთა კომიტეტების ცენტრალურ კომიტეტთან. 1921 წლის 31 აგვისტოს მეჯლისის, რეკომისა და ღარიბთა კომიტეტების ცკ-ის წარმომადგენლები ხელს აწერენ შეთანხმებას, რის საფუძველზეც აჭარაში ხელისუფლების უმაღლეს ორგანოდ გამოცხადდა აჭარის რეკომი, მაგრამ ამ გადაწყვეტილებას მეჯლისი არ ემორჩილება და განაგრძობს ბრძოლას თავისი პოზიციების შესანარჩუნებლად. მდგომარეობა სასტიკად იძაბება. საქმეში ერევა რუსეთის კომუნისტური პარტიის ამიერკავკასიის სამხარეო კომიტეტი, პირადად მისი ხელმძღვანელი გ. კ. ორჯონიკიძე და 1921 წლის 8 სექტემბერს საქართველოს რეკომი აქვეყნებს აჭარის ასსრ შექმნის დეკრეტის

<sup>1</sup> აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, პარტიული არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, საქმე 14, ფურც. 2.

<sup>2</sup> *Правда Грузии*, №195 (1921).

დამატებით დოკუმენტს – დადგენილებას, რომლითაც აჭარაში საბჭოთა ხელისუფლების უმაღლეს ორგანოდ გამოცხადდა აჭარის რევოლუციური კომიტეტი. დადგენილებაში არაფერი იყო ნათქვამი მეჯლისზე, მის როლსა და ფუნქციებზე, ან მის გაუქმებაზე. კომუნისტები წინასწარ მოფიქრებულ შენიღბულ მანევრირებაზე მიდიან და, ამ მიზნით, 1921 წლის 9 სექტემბერს ქმნიან აჭარის რეკომის პრეზიდიუმს 5 კაცის შემადგენლობით, რომელშიც სამი წარმომადგენელი შეიყვანეს რეკომიდან (კომუნისტები), თითო მეჯლისიდან (მისი თავმჯდომარე) და ღარიბთა კომიტეტების ცენტრალური კომიტეტიდან. რეკომის თავმჯდომარედ ფორმალურად დაინიშნა მეჯლისის თავმჯდომარე ხასან ლორთქიფანიძე. კომუნისტებმა მთელი ძალაუფლება თავიანთ ხელში აიღეს და მეჯლისის რიგებში განხეთქილება ჩამოაგდეს, მაგრამ ისინი, პოლიტიკური მოსახრების გამო, მეჯლისის დათხოვას არ ჩქარობდნენ. მისი დათხოვა უნდა მომხდარიყო აჭარის საბჭოების პირველ ყრილობაზე. მაგრამ, ვინაიდან საბჭოების არჩევნებისათვის ნიადაგი ჯერ კიდევ არ იყო მომზადებული, რასაც გარკვეული დრო, ნახევარი წელი მაინც სჭირდებოდა, კომუნისტებმა გადაწყვიტეს მალე მოეშორებიათ მეჯლისი. ამ მიზნით გადაწყვიტეს ღარიბთა კომიტეტის პირველი ყრილობის ჩატარება და მისი საშუალებით მეჯლისის გაუქმება. ყრილობა, რომლის მუშაობას ტონს აძლევდნენ კომუნისტები, მოწვეული იყო 1921 წლის 7 ნოემბერს და გრძელდებოდა 6 დღეს – 12 ნოემბრის ჩათვლით.

ღარიბთა კომიტეტების ყრილობამ, მიუხედავად იმისა, რომ მეჯლისის გაუქმების უფლება მას არ ჰქონდა, კომუნისტების წინადადებითა და დაჟინებული მოთხოვნის შედეგად მიიღო გადაწყვეტილება ე. წ. „შავი მეჯლისის“ დათხოვის შესახებ. ყრილობაზე აირჩიეს ღარიბთა კომიტეტის ახალი ცენტრალური კომიტეტი, რომელსაც ყრილობის სპეციალური გადაწყვეტილებით ეწოდა „წითელი მეჯლისი“ – კომუნისტების ჯიბის პარლამენტი. „წითელი მეჯლისის“ შემადგენლობაში შეიყვანეს კომუნისტები და უპარტიო ღარიბი გლეხობის წარმომადგენლები. ყრილობამ აირჩია რეკომის ახალი შემადგენლობა, რომელშიც შევიდნენ 5 „წითელი მეჯლისის“ წევრი და 4 საქართველოს კომუნისტური პარტიის აჭარის საოლქო კომიტეტის შემადგენლობიდან. ყრილობამ, რა თქმა უნდა, კომუნისტების მითითებით „განსახლვრა“ „წითელი მეჯლისის“ ფუნქციაც: „აჭარის გლეხთა მასების რევოლუციონიზირება და მათი გაერთიანება საბჭოთა ხელისუფლების ირგვლივ“.

1921 წლის დეკემბერში აჭარაში ჩატარდა საბჭოების არჩევნები. 1922 წლის 10 იანვარს ბათუმში მოიწვიეს აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის საბჭოების პირველი ყრილობა, ყრილობაზე აჭარის რევოლუციურმა კომიტეტმა – საბჭოთა ხელისუფლების საგანგებო ორგანომ – მოიხსნა თავისი უფლებამოსილება. ყრილობამ აირჩია აჭარის საბჭოთა სახელმწიფო ხელისუფლების ახალი, არჩევითი ორგანო – ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტი (ცაკი, რომლის პირველ სხდომაზე 1922 წლის 15 იანვარს შეიქმნა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკის სახალხო კომისართა საბჭო). ყრილობაზე თავისი ფორმალური უფლებამოსილება მოიხსნა აგრეთვე ე. წ. „წითელმა მეჯლისმა“, მაგრამ მისი შემადგენლობა არ დაუთხოვიათ, „წითელ მეჯლისს“ სახელი შეუცვალა ყრილობამ და უწოდა ღარიბთა კომიტეტის ცენტრალური ბიურო. 1923 წელს, როდესაც ღარიბთა კომიტეტები შეუერთეს საბჭოებს, ლიკვიდირებული იქნა მათი ხელმძღვანელი ორგანიზაცია – ცენტრალური ბიურო.

ასე შეიქმნა აჭარაში კომუნისტების ერთხელისუფლებიანობა და დიქტატურა, რომელსაც, ბუნებრივია, არ მოუტანია მშვიდობა და სიმშვიდე. არც შემდგომი წლები გამოირჩეოდნენ სიმშვიდით. 20-იან წლებში დაწყებულმა რეპრესიებმა იმსხვერპლეს მეჯლისების მთელი შემადგენლობა, არც რეკომისა და ღარიბთა კომიტეტების ყოფილ წევრებს დადგომიანთ კარგი დღე.



## დამოწმებული ლიტერატურა

1. აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, პარტიული არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, საქმე 14, ფურც. 2.
2. აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, პარტიული არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, საქმე 14, ფურც. 4.
3. აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, პარტიული არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, საქმე 40, ფურც. 21.
4. აჭარის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, პარტიული არქივი, ფ. 1, აღწ. 1, საქმე 40, ფურც. 36.
5. *Известия*, 6 июля (1921).
6. *Известия*, 5 июля (1921).
7. *მემელ აბაშიძე* (ბათუმი, 1993).
8. *Правда Грузии*, №195 (1921).
9. *Правда Грузии*, №278 (1922).
10. *სამუსლიმანო საქართველო*, №328 (1920).
11. *სოციალ-ფედერალისტი*, №109 (1921).

**OTAR GOGOLISHVILI**  
Shota Rustaveli State University

### **THE FIRST YEARS OF THE BOLSHEVIK POWER IN AJARA („BLACK“ AND „RED“ MEDJLISES)**

This scientific work deals with the work of the Medjlis which was created by the decision of the Congress on August 31, 1920. This Medjlis was named as „Black“ by Bolsheviks. In the work it is described the activity of the first Medjlis. Bolsheviks, as an alternative to the first Medjlis, created „Red“ medjlis. This „Red“ Medjlis joined the committee of poor's later. In the scientific work it is analyzed a lot of new materials concerning the work of both Medjlises.

**რუსეთ-საფრანგეთის 1932 წლის  
თავდაუსხმელობის კაჟი და ქართული ემიგრაცია**

საბჭოთა რუსეთის ხელისუფლება ყოველმხრივ ცდილობდა, ხელი შეეშალა ქართველი ხალხის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლისთვის ემიგრაციაში. ბოლშევიკების ყურადღება ძირითადად საფრანგეთისკენ იყო მიმართული, სადაც ქართული პოლიტიკური ემიგრაცია იმყოფებოდა. ქართველი ემიგრანტები საქართველოს განვითარების ევროპულ გზას ქვეყნის წარმატების ერთადერთ საშუალებად მიიჩნევდნენ. რუსეთის საბჭოთა ხელისუფლება კი დასავლეთის ქვეყნებს ბურჟუაზიულ სახელმწიფოებად თვლიდა და გასაბჭოებულ საქართველოში მათ წინააღმდეგ ფართო აგიტაციას ეწეოდა. ქართველი ემიგრანტები საერთაშორისო ორგანიზაციებში რუსეთის ინტეგრაციის წინააღმდეგი იყვნენ. ისინი ყველაფერს აკეთებდნენ, რათა ევროპელი ხალხისთვის და პოლიტიკოსებისთვის რუს ხელისუფალთა ნამდვილი სახე ეჩვენებინათ. ემიგრაციაში მყოფი საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის პირველი მთავრობის თავმჯდომარე ნოე რამიშვილი საბჭოთა ხელისუფლების მიერ საქართველოს ძალდატანებით ანექსიას ასე აფასებდა: „...რუსეთის კომუნიზმი ხმლითა და მახვილით შემოიჭრა საქართველოში და დაამხო დემოკრატიული რესპუბლიკა. რუსეთის კომუნიზმის ხიშტი საქართველოს დემოკრატია დაუპირისპირდა. რა არის დემოკრატია? რას წარმოადგენს კომუნიზმი! დემოკრატია ხალხის ბატონობაა. თავისუფალი და საყოველთაო არჩევნებით ხალხი თავის ბედს თვითონვე სჭრის და ქვეყანას თავის გემოზე და თავისი ინტერესების მიხედვით განაგებს. დემოკრატიულ სახელმწიფოში ქვეყნის უზენაესი ძალა თვით ხალხია, მისი ნება და სურვილი განვითარების საფუძველია, მისი გონება და გამჭრიახობა ქვეყნის საჭეა. შეცდომისაგან არ არის უზრუნველყოფილი არც ერთი ადამიანი, არც რომელიმე კლასი ან მთელი საზოგადოება. მაგრამ დემოკრატია ბატონობის ხანაში ყველა სარგებლობს თავისუფალი ასპარეზით, თავისუფალი სიტყვით... დემოკრატია საუკეთესო ნიადაგია მატერიალური და სულიერი კულტურის ასაყვავებლად და აი ეს წყობილება ჩვენში დაანგრია რუსულმა ხიშტმა...“<sup>1</sup>.

საბჭოთა ხელმძღვანელობა ანტისაბჭოთა ემიგრაციის საქმიანობას დიდ საფრთხედ მიიჩნევდა და გაშმაგებით იბრძოდა ქართველი პატრიოტების წინააღმდეგ. 1930 წლის 11 აგვისტოს საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალურ კომიტეტში სპეციალური თათბირი გაიმართა. იგი პოლიტიკური ემიგრაციის წინააღმდეგ ბრძოლის სტრატეგიულ და ტაქტიკურ საკითხებს მიეძღვნა. შეკრება გახსნა საბჭოთა საქართველოს კომპარტიის მდივანმა სამსონ მამულიამ. მან თქვა: „ამხანაგებო, მენშევიკების წინააღმდეგ ბრძოლის საკითხი ყოველთვის იდგა პარტიის დღის წესრიგში და დღეს, ამდენი წლის შემდეგ, იგი კიდევ უფრო ძლიერ გავლენებს ჩვენ. უნდა ვაღიაროთ, რომ ქართული მენშევიზმი დღეს უკვე ნამდვილი რეალობაა და იგი სულაც არ არის დამარცხებული როგორც იდეოლოგიურად, ისე ფიზიკურად. ამდენად, ნათელია, რომ იგი ჩვენთვის დიდ საშიშროებას წარმოადგენს დღეს, სწორედ მაშინ, როცა ჩვენი პარტია უამრავი პრობლემით ჩიხშია მოქცეული. ჩვენ არა გვაქვს უფლება დავმალეთ ის, რომ გასული წლის გაზაფხულზე ბრძოლის სულის ჩამდგმელები სწორედ კონტრრევოლუციონერი მენშევიკები და კულაკები იყვნენ და ამ ბრძოლაში, რომელიც ჩვენ მათ წინააღმდეგ გავმართეთ, დამარცხებული ჩვენ აღმოვჩნდით. ჩვენ სერიოზულად უნდა ჩაგუფიქრდეთ ამ ფაქტს, თითოეულმა ჩვენთაგანმა საკმაოდ გაიაზროს მოვლენები, მენშევიკების წინააღმდეგ ბრძოლის საკითხი მთელი თავისი სიღრმით უნდა იქნას შესწავლილი...“<sup>2</sup>. იმავე თათბირზე სიტყვით გამოვიდა საბჭოთა საქართველოს სახელმწიფო პოლიტიკური სამმართველოს უფროსი ლავრენტი ბერია. თავისი გამოსვლა მან ასე დაიწყო: „ამხანაგებო, მენშევიკების წინააღმდეგ ბრძოლის საკითხი ყოველთვის იპყრობდა ჩვენ ყურადღებას, რამეთუ მთელი საბჭოთა კავშირის მასშტაბით საქართველოს მენშევიკური პარტია ყველაზე უფრო ძლიერი და გავლენიანია კონტრრევოლუციურ ორგანიზაციათა შორის. სწორედ ამიტომაც, მენშევიკების წინააღმდეგ ბრძოლა დიდ ენერგიას მოითხოვს, ისინი ჯერ კიდევ არ არიან დამარცხებულნი და ჩვენც აუცილებლად გვმართებს მივიღოთ მათ წინააღმდეგ ბრძოლის აუცილებელი ზომები. ეს იმდენად აუცილებელია, რამდენადაც მენშევიზმი გავლენას ახდენს ჩვენი პარტიის გენერალური ხაზის ყველა მიმართულებაზე... ჩვენი ვალია გა-

<sup>1</sup> ნ. რამიშვილი, *რუსული კომუნიზმი და საქართველოს დემოკრატია* (პარიზი, 1923), გვ. 39.  
<sup>2</sup> გ. სულაძე, *ქართული ანტისაბჭოთა ემიგრაცია და სპეცსამსახურები (1918-1953)* (თბილისი, 2010), გვ. 178.

ვერთიანდეთ ჩვენი პარტიის ირგვლივ და აღვმართოთ რკინის ბარიერი, რათა პარტია დაეცვათ ყოველგვარი შემოტევებისაგან... ემიგრაციაში ანარქიაა გამეფებული და ჩვენ უნდა ვისარგებლოთ ამით, რომ ჩავახშოთ სრულიად ეს დაწყევლილი მენშევიზმი და ეს ისე, რომ მათ არასდროს შეძლონ კვლავ ფეხზე წამოდგომა. ამისათვის საჭიროა ემიგრაციის დეზორგანიზაცია, გახლენა, რის შემდეგაც ჩვენი ბრძოლა უფრო გაგვიადვილდება. საქართველოში მენშევიზმი ემიგრაციიდან იღებს სათავეს და, როგორც კი შეწყდება კავშირი მათ შორის, ჩვენ მივალწევთ იმ ორგანიზაციების განადგურებას, რომლებიც აქ არსებობენ...“<sup>1</sup>.

ბოლშევიკები არ გამოირიცხავდნენ ემიგრანტების ფიზიკურ განადგურებასაც. საგანგებო თათბირიდან სულ რამოდენიმე თვეში, 1930 წლის 7 დეკემბერს, პარიზის ერთ-ერთ ცენტრალურ მოედანზე, ქართული პოლიტიკური ემიგრაციის და ანტისაბჭოთა საქმიანობის ერთ-ერთი გამორჩეული ლიდერი ნოე რამიშვილი მოკლეს.

საბჭოთა რუსეთის ხელისუფლება საერთაშორისო ასპარეზზე პოზიციების განმტკიცებას ძველი მოკავშირეების – საფრანგეთის და ინგლისის მეშვეობით ცდილობდა. რუსეთის პოლიტიკური ხელმძღვანელობა საფრანგეთის ხელისუფლებასთან დაახლოებისკენ მიისწრაფვოდა, რათა აეძულებინა იგი პარიზში არსებული ქართული ლეგაცია გაეუქმებინა. 1932 წლის 29 ნოემბერს, საფრანგეთის მთავრობის სახელით, ელჟარდ ერიომ რუსეთთან თავდაუსხმელობის პაქტი გააფორმა<sup>2</sup>. საბჭოთა კავშირის მხრიდან ხელშეკრულებას ხელი მოაწერა საფრანგეთში სსრკ-ის სრულუფლებიანმა წარმომადგენელმა ვალერიან დოვგალევსკიმ (1885-1934), რომელიც 1927-1934 წლებში საბჭოთა კავშირის ელჩი იყო საფრანგეთში.

რუსეთ-საფრანგეთის ხელშეკრულებას დიდი გამოხმაურება მოჰყვა ქართველი ემიგრანტების მხრიდან, რომლებიც, 1921 წელს რუსეთის წითელი არმიის მიერ საქართველოს ოკუპაციის შემდეგ იძულებით წავიდნენ ემიგრაციაში, რათა უცხოეთიდან გაეგრძელებინათ ბრძოლა ქვეყნის დაკარგული დამოუკიდებლობის აღსადგენად<sup>3</sup>.

საბჭოთა ისტორიოგრაფიის შეფასებით, რუსეთსა და საფრანგეთს შორის ხელშეკრულების დადება ჩვეულებრივ პოლიტიკურ მოვლენად არის მიჩნეული, რაც თითქოს რუსეთ-გერმანიის დაახლოების შიშით იყო გამოწვეული. ჯერ კიდევ 1922 წლის 16 აპრილს საბჭოთა რუსეთსა და გერმანიას შორის ხელმოწერილი იქნა რაპალოს ხელშეკრულება, რითაც ორ ქვეყანას შორის დიპლომატიური ურთიერთობა აღდგა<sup>4</sup>. ამრიგად, გერმანია იყო პირველი ქვეყანა, რომელმაც ევროპის ქვეყნებიდან პირველმა ცნო საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის დამოუკიდებლობა და საბჭოთა რუსეთთან გაფორმებული ხელშეკრულებით ფაქტიურად პირველმა უკანვე წაიღო ეს ცნობა.

ობიექტური შეფასება რუსეთ-საფრანგეთის პაქტს ქართველმა ემიგრანტებმა მისცეს. საქმე იმაში იყო, რომ საფრანგეთსა და რუსეთს შორის გეოგრაფიული მდებარეობა ფაქტიურად ამოირიცხავდა ერთმანეთისადმი აგრესიას. პაქტი პირდაპირ მინიშნებას აკეთებდა პარიზში არსებული ქართული ლეგაციის გაუქმებაზე. ხელშეკრულების IV მუხლში აღნიშნული იყო: „ორივე მხარე (საფრანგეთი და რუსეთი – ლ. ს.) ვალდებულია იღებს: არ შექმნას, არ გაუწიოს მფარველობა და დახმარება შეიარაღებით, ფულით და თავის ტერიტორიაზე ყოფნის ნებაც არ მისცეს სამხედრო ორგანიზაციებს, რომლებიც ითვისებენ მეორე მხარის მთელი ტერიტორიის ან ნაწილის მთავრობის ან წარმომადგენლობის სახელს“<sup>5</sup>.

რუსეთ-საფრანგეთის თავდაუსხმელობის პაქტი ეწინააღმდეგებოდა საქართველოს ინტერესებს, რომლის ეროვნული მთავრობა საფრანგეთში იმყოფებოდა. საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვიდან 11 წლის შემდეგ, პარიზში ჯერ კიდევ ოფიციალურად არსებობდა საქართველოს საელჩო, ლეგაციის სახით, რომელიც საფრანგეთსა და ევროპას საქართველოს დამოუკიდებლობას შეახსენებდა. რუსმა ბოლშევიკებმა, სწორედ, ქართული ლეგაცია ამოიღეს მიზანში და 1932 წლის რუსეთ-საფრანგეთის ხელშეკრულების საფუძველზე მის გაუქმებას მიაღწიეს.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ყოფილი საგარეო საქმეთა მინისტრი ევგენი გეგეკორი რუსეთ-საფრანგეთის პაქტს ასე აფასებდა: „ჩვენ, ქართველებმა, მოსკოვთან ხელშეკრულების ფასი კარგად ვიცით. განა 1920 წელს ჩვენ არ გვქონდა საბჭოებთან ასეთივე თავდაუსხმელობის პაქტი? მერე რითი გათავდა ეს ექსპერიმენტი მოსკოვთან ხელშეკრულების დადებისა? გაუგონარი, ცინიკური თავდასხმით საქართველოზე ეს ავაზაკობა მოხდა მთელი ქვეყნის თვალწინ; სამწუხაროდ ჩვენ ვერ ვხედავთ, რომ აქედან შესაფერი დასკვნები ვისმე სხვას, გარდა თვით ქარ-

<sup>1</sup> იქვე გვ. 179-180.

<sup>2</sup> თავდაუსხმელობის პაქტი საფრანგეთს, რაპალოს ხელშეკრულება გერმანიას, დამოუკიდებელი საქართველო, №84 (პარიზი, 1932), გვ. 3-4.

<sup>3</sup> ლ. სარალიძე, საქართველოს ემიგრაციული მთავრობის მოღვაწეობის ისტორიიდან (1921-1922 წწ.), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1(5) (თბილისი, 2009), გვ. 186-209.

<sup>4</sup> ა. მანველიშვილი, *რუსეთი და საქართველოს დამოუკიდებლობა* (სან-ფრანცისკო, 1984), გვ. 368.

<sup>5</sup> იქვე გვ. 373.

თველი ხალხისა, გაეკეთებინოს. დავანებოთ ამას თავი. ნუ მივუდგებით საკითხს ქართული ფსიქოლოგიით და ქართული მწარე გამოცდილებით. სრულიად ობიექტურად რომ განვსაჯოთ, მსგავსი პაქტების საშუალებით შეუძლებელია გერმანია-საბჭოთა რუსეთის თანამშრომლობის არამც თუ მოსპობა, ოდნავაც შესუსტებაც კი... მოკლედ რომ ვთქვათ, საფრანგეთი იცავს ვერსალის „სტატუს ქვოს“, გერმანია და მოსკოვი მას ებრძვიან და თუ ასეა, როგორ შეიძლება დიპლომატიური ოინებით გერმანია-რუსეთის, ინტერესთა სოლიდარობით ჩაქვითიერებული, თანამშრომლობა საფრანგეთ-მოსკოვის დაახლოვებით შეიცვალოს? უნდა სრულიად აშკარად ითქვას, რომ ასეთ დაახლოვებას არა აქვს არავითარი ბაზა და ამგვარი ცდა თავიდანვე დამარცხებულია<sup>1</sup>. ევგენი გემბეჭკორმა იქვე დასძინა, რომ საფრანგეთზე ადრე პოლონეთმა მოაწერა ხელი მოსკოვთან თავდაუსხმელობის პაქტს. მიუხედავად ამისა, რუსეთს არც კი შეუნებელია იმ მნიშვნელოვანი სამხედრო გეგმების განხორციელება, რომელსაც იგი აწარმოებდა პოლონეთის საზღვარზე. პირიქით, რუსეთი ამ მხარეში აძლიერებდა სტრატეგიულ რეინიგზას, ქმნიდა სასურსათო და სამხედრო შეიარაღების ბაზას და საზღვარზე მყოფ რუსული ჯარის რაოდენობას ზრდიდა.

საბჭოთა რუსეთის ხელისუფლება ორმაგი სტანდარტების პოლიტიკას ატარებდა. ერთის მხრივ, ხელს აწერდა ხელშეკრულებას, მეორეს მხრივ, აძლიერებდა შეიარაღებულ ძალებს მომავალი აგრესიისთვის. რუსეთ-საფრანგეთის თავდაუსხმელობის პაქტის ხელმოწერად მომზადება 2-3 წლის მანძილზე მიმდინარეობდა. საფრანგეთის საზოგადოება თანაუგრძობდა ქართველ ემიგრანტებს და შეუძლებლად მიიჩნევდა ხელშეკრულების IV მუხლის აღსრულებას. 1932 წლის 7 იანვარს საფრანგეთის რადიკალ-სოციალისტების გავლენიან გაზეთ „დებუშ დე ტულუზ“-ში გაზეთის რედაქტორმა ბ. მაიერამ გააკრიტიკა რუსეთ-საფრანგეთის ხელშეკრულების IV მუხლი, რომლის სისრულეში მოყვანა, მისი აზრით, ქართველებს მეორედ გადააქცევდა ლტოლვილებად, ვინაიდან ქართული ლეგაციის გაუქმება მათი სსრკ-ის საელჩოსათვის გადაცემას ნიშნავდა, რაც საფრანგეთის მთავრობას არ უნდა დაემთხვა<sup>2</sup>.

რადიკალურად განსხვავებული აზრი ჰქონდათ ფრანგ კომუნისტებს. ისინი თვლიდნენ, რომ საქართველოს საელჩოს პარიზში არსებობა შეუძლებელი იყო, ვინაიდან საბჭოთა ხელისუფლებას საკუთარი წარმომადგენელი ჰყავდა საფრანგეთში, რაც გაუგებრობას იწვევდა. საფრანგეთის დეპუტატთა პალატის სხდომაზე გამოსვლისას საფრანგეთის კომუნისტური პარტიის წარმომადგენელმა ჟაკ დორიომ განაცხადა: „...შესაძლებელია შევათავსოთ კეთილგანწყობილებასთან საქართველოს საელჩოს არსებობა პარიზში, რომლის ელჩი უკვე აღარაგვის წარმოადგენს გარდა თავისი თავისა? იქნებოდით თქვენ კმაყოფილი, რომ ჰიტლერის გერმანიამ ელჩას-ლოტარინგის საელჩო დააბინავოს ბერლინში? როცა ხელს აწერენ თავდაუსხმელობის პაქტს საბჭოებთან, შეუძლებელია საქართველოს ოფიციალური საელჩოს შენახვა. ელჩი, რომელიც საბჭოთა რესპუბლიკების კავშირს წარმოადგენს, ოფიციალურად დანიშნულია ამ უკანასკნელის მიერ; ეს არ გახლავთ ბატონი ჩხენკელი. მით უმეტეს, რომ საქართველო ახლა სრულიად დაწყნარებულია და ბატონ ჩხენკელისათვის თავს არ იწუხებს. მართალია, მენშევიკებმა დიდი ხნის განმავლობაში შეინარჩუნეს ღრმა გავლენა საქართველოს მუშათა კლასზე, მაგრამ ამჟამად, მათ დაკარგეს ყოველივე ავტორიტეტი საქართველოს მშრომელთა შორის და განსაკუთრებით ცენტრში, სადაც ისინი ასე ძლიერნი იყვნენ“<sup>3</sup>.

1924 წლის ოქტომბერში საფრანგეთის ხელისუფლების მხრიდან საბჭოთა კავშირის ცნობის მიუხედავად, საქართველოს ლეგაცია პარიზში მაინც აგრძელებდა მუშაობას. 1932 წლის რუსეთ-საფრანგეთის პაქტმა კი პარიზში ქართული ლეგაციის არსებობა სერიოზული საფრთხის წინაშე დააყენა.

რუსეთ-საფრანგეთის პაქტს გერმანული პრესაც გამოეხმაურა. გერმანული გაზეთები ერთხმად აღნიშნავდნენ, რომ პაქტი აშკარად გერმანიის წინააღმდეგ იყო მიმართული და ევროპის და ერთა ლიგის ინტერესებს მნიშვნელოვნად შელახავდა. გერმანულმა გაზეთებმა მრავალი წერილი გამოაქვეყნეს, რომელთა შინაარსი და სათაური ასეთი ფრაზებით იყო გამოხატული: „ფრანგულ-რუსული მარწუხი“, „საფრანგეთი მოსკოვის მკლავებში“, „გერმანიის წინააღმდეგ“, „ერთა ლიგის იდეის გაკოტრება“, „ანტანტის აღდგენა“ და სხვა. გერმანული პრესა რუსეთ-საფრანგეთის ხელშეკრულებას სასტიკი კრიტიკით შეხვდა და მას უნდობლობით უყურებდა. გერმანული პუბლიცისტები მიიჩნევდნენ, რომ პაქტი აშკარად გერმანიის ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდა, ასევე ევროპის და ერთა ლიგის იდეაზე სასტიკ დარტყმას მოახდენდა. იმდროინდელ გერმანულ პრესაში ვრცლად გაშუქდა საბჭოთა კავშირის საშინაო

<sup>1</sup> თავდაუსხმელობის პაქტი საფრანგეთს..., გვ. 4.

<sup>2</sup> საქართველო და საფრანგეთი, დამოუკიდებელი საქართველო, №73 (პარიზი, 1932), გვ. 7.

<sup>3</sup> საფრანგეთ-რუსეთის პაქტი და საქართველო (საფრანგეთის დეპუტატთა პალატის 16-18 მაისის სხდომის ოფიციალური სტენოგრაფიული ანგარიშიდან), ჟაკ დორიოს (კომუნისტი) გამოსვლიდან, დამოუკიდებელი საქართველო, №90 (პარიზი, 1933), გვ. 4-6.

პოლიტიკა და ჩაგრულ ერთა მდგომარეობა უკრაინაში და კავკასიაში. ერთ-ერთი გერმანული გაზეთის რედაქტორი პაულ შეფერი, რომელიც ერთ დროს რუსეთის დიდი მეგობარი იყო, რუსეთ-საფრანგეთის თავდაუსხმელობის პაქტს ასე აფასებდა: „მოსკოვის გზა უკვე სავსებით წინასწარ მოხაზულია. მოსკოველ ბატონთ შეუძლიათ იარსებონ მხოლოდ თავისი პროგრამით და არა სხვანაირად. იმათ ბურჟუაზიულ სახელმწიფოებთან კავშირი სჭირდებათ, მხოლოდ, თავისი პოზიციების გასამაგრებლად. ხოლო როცა კი საკმაოდ მომაგრდებიან, იმ წამსვე ბურჟუაზიულ ევროპას თავს დაესხმიან“<sup>1</sup>.

რუსეთ-საფრანგეთის შეთანხმებას იტალიური პრესაც გამოეხმაურა. „გაზეთა დელ პოპოლო“-ში, რომელიც იტალიის მმართველი წრეების აზრს გამოხატავდა, აკადემიკოსი და სენატორი ფრანჩესკო კოპოლა წერდა: „საფრანგეთი ცდილობს რუსეთთან დაახლოვებას და ავიწყდება, რომ წარსულში რუსეთმა არაერთხელ უღალატა. ავიწყდება ისიც, რომ დღევანდელი რუსეთი არაა ძველი რუსეთი – სახელმწიფო წესიერების და ტრადიციის, არამედ არის საბჭოების რუსეთი, რომლის მიზანია ევროპაში არსებული წესიერების და ცივილიზაციის დარღვევა, და ამ რუსეთს დღეს განაგებენ ადამიანები, რომელთაც 1917 წელს უკუაგდეს არა თუ ყოველი სამხედრო და პოლიტიკური ვაღდებულება, არამედ ფინანსურიც. პარიზში არ უნდათ დაინახონ, რომ სწორედ ეს ადამიანები ეწვიან საფრანგეთში გაცხარებულ პროპაგანდას ორწლიანი სამხედრო სამსახურის წინააღმდეგ, შეაქვთ არეულობა ჯარისკაცებში და ყოველნაირად ცდილობენ ფრანგების მდგომარეობის გაართულებას, რომ სოციალური რევოლუცია მოუწყონ. ევროპის დღევანდელი პოლიტიკის შეცდომათა შორის რუსეთ-საფრანგეთის ხელშეკრულება, უჭკველია ყველაზე უფრო დამახასიათებელია და ყველაზე უფრო მავნებელი... ფრანგები ცდილობენ რაც შეიძლება მეტი ხელშეკრულება გამოკლანონ ქაღალდზე და არ ერიდებიან ისეთსაც, რომელსაც საერთო შეხედულებით არავითარი სარგებლობის მოტანა არ შეუძლია... მშვიდობიანობის და წესიერების დასაცავად ეყრდნობიან იმ ბოლშევიკებს, რომლებიც ყველაზე მეტად ებრძვიან მშვიდობიანობას... ისინი ფიზიკურად ვერ შეძლებენ დაეხმარონ საფრანგეთს, ვინაიდან პოლონეთი არ გაატარებს წითელ არმიას თავის ტერიტორიაზე და რუსეთ-საფრანგეთის დაკავშირების შედეგი ის იქნება, რომ პოლონეთი კიდევ უფრო დაუახლოვდება გერმანიას... ევროპის სახელმწიფოები უნდა შეერთდნენ რუსეთის წინააღმდეგ“<sup>2</sup>.

1932 წლის რუსეთ-საფრანგეთის პაქტით ყველაზე მეტად საქართველოს ინტერესები დაზარალდა. ქართული ლეგაცია, რომელიც პარიზში საქართველოს პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის უკანასკნელ ძაფს წარმოადგენდა, 1933 წლის ივლისში გაუქმდა. საფრანგეთში ქართულმა ლეგაციამ 12 წელი და 5 თვე იარსება. 1921 წლიდან მოყოლებული, როდესაც 25 თებერვალს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის ელჩმა ა.კ. ჩხენკელმა რწმუნების სიგელი გადასცა საფრანგეთის მთავრობის მეთაურს მილიერანს, საბჭოთა რუსეთი ათასნაირ ხერხს მიმართავდა, რათა მოეხსნათ სამფროვანი დროშა ერთ ნაჭერ ტერიტორიაზე. პარიზში, პატარა საქართველოდ რომ იწოდებოდა. 1925 წლის პირველ იანვარს, როცა დიპლომატიური კორპუსი საფრანგეთის პრეზიდენტს ელისეს სასახლეში წარუდგა, საქართველოს წარმოადგენდა, როგორც საბჭოთა ელჩი, ასევე ემიგრაციაში მყოფი საქართველოს ეროვნული მთავრობის ელჩი, რამაც მოსკოვის მიერ დანიშნული ელჩის კრასინის შემფოთება გამოიწვია. მან პროტესტის ნიშნად თანამდებობიდან გათავისუფლება მოითხოვა. შემდეგში კრასინი რაკოვსკიმ შეცვალა და ეს უკანასკნელი კი დოვგალევსკიმ, პარალელურად მიდიოდა საბჭოთა ხელისუფლების ბრძოლა ქართული ლეგაციის გასაუქმებლად<sup>3</sup>.

საბჭოთა რუსეთის ხელმძღვანელები საფრანგეთთან დადებულ ხელშეკრულებას, რუსული პოლიტიკის გამარჯვებად მიიჩნევდნენ, რაც შემდეგ სსრკ-ის ერთა ლიგაში მიღებით დაგვირგვინდა. საფრანგეთთან დადებულმა 1932 წლის თავდაუსხმელობის პაქტმა, რუსეთს ერთა ლიგაში შესვლის გარანტია მისცა. რეალურად არც ინგლისი იყო რუსეთის ერთა ლიგაში მიღების წინააღმდეგი, თუ რუსეთის ხელისუფლება რაიმე განსაკუთრებულ პირობას არ წამოაყენებდა. საბჭოთა რუსეთის მთავრობამ იცოდა რა ყოველივე ეს, თავი შეიკავა ყოველგვარი პირობების წამოყენებისაგან. 1934 წლის 18 სექტემბერს საბჭოთა კავშირი მიღებული იქნა ერთა ლიგაში, რომელსაც ლენინმა, როდესაც ის შეიქმნა (1919-1920 წლების ვერსალის ხელშეკრულებით), ბანდიტების საკრებულო უწოდა. ერთა ლიგის პაქტის XX მუხლით, ლიგაში შემავალი ახალი წევრი მოვალე იყო თავი გაეთავისუფლებინა ნაკისრ ვაღდებულებათა დარღვევისაგან. ასეთი იყო რუსეთის მიერ 1920 წლის 7 მაისის ხელშეკრულების უზღუდვებელყოფა. ერთა ლიგამ, ჯერ კიდევ, 1922-1924 წლებში მიღებული რეზოლუციებით ივალდებულა დაეცვა საქართველოს საკითხი. 1924 წლის მაისში ერთა ლიგის დამხმარე საზოგადოებამ ინგლისში საერთაშორისო კონგრესი მოიწვია, რომელსაც ქართველი ემიგრანტებიც ესწრებოდნენ. კონგრესზე საქართველოს საკითხი დაისვა, რამაც დიდი კამათი გამოიწვია. მიუხედავად ამისა, მიღებული იქნა საქართვე-

<sup>1</sup> თავდაუსხმელობის პაქტი საფრანგეთს..., გვ. 3.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 4.

<sup>3</sup> ლ. სარალიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 186-209.

ლოს სასარგებლო რეზოლუცია, რომელიც ერთა ლიგას ახსენებდა, დაეცვა მის მიერ მიღებული დადგენილებები. ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის ერთა ლიგაში მიღებამდე, 1933 წელს, ქართველმა ემიგრანტებმა ერთა ლიგის XI სხდომას საპროტესტო წერილი გაუგზავნეს. ქართულმა პოლიტიკურმა ემიგრაციამ სპეციალური მოწოდება გამოაქვეყნა, რომელსაც ხელს აწერდნენ ემიგრაციის გამგეობის წევრები: ე. გეგეჭკორი, გ. გვაზავა, ხ. შავიშვილი, ა. ასათიანი, ი. გობქია, აგრეთვე პრადის ემიგრანტთა საზოგადოების ხელმძღვანელი ა. ემუხვარი<sup>1</sup>.

საერთაშორისო სამართლის ცნობილი სპეციალისტი ლუის ლე ფური, რომელმაც საქართველოს უფლებრივ საკითხს მნიშვნელოვანი შრომა მიუძღვნა, რუსულ აგრესიაზე წერდა: „რუსეთმა დაარღვია 1920 წლის ხელშეკრულება და 1921 წელს საქართველო სამხედრო ძალით დაიპყრო. საფრანგეთში საქართველო წარმოდგენილია პარიზში ღეგაციის სახით. აქედან ცხადია, რომ საფრანგეთს არასოდეს უცვნიდა საბჭოების მიერ საქართველოს ოკუპაცია. ინგლისისა და საფრანგეთის მიერ საბჭოთა რუსეთის ცნობის ტექსტში შეტანილია სათანადო რეზერვი საქართველოს შესახებ. არც ერთ მსოფლიო კონფერენციაზე, საბჭოთა რუსეთის დელეგატი არ იქნება ცნობილი და მიღებული საქართველოს წარმომადგენლად... საქართველო უფლების სფეროში არის დამოუკიდებელი სახელმწიფო. ეს დამოუკიდებლობა ორჯერ იქნა რუსეთის მიერ ძალით გაუქმებული, ეს ძალადობა დაგმობილია და გასამართლებულია თანამედროვე საერთაშორისო უფლების მიერ“<sup>2</sup>.

პროფესორი ლე ფური რუსეთ-საფრანგეთის პაქტის შესახებ აღნიშნავდა: „როდესაც ერთა ლიგაში რუსეთის მიღების საკითხი დაისმება მაშინ ძნელი იქნება ერთა ლიგისათვის, საქართველოს სასარგებლოდ მიღებული ამდენი რეზოლუციების შემდეგ, გვერდი აუაროს მის დამოუკიდებლობას და არ წამოაყენოს ამის ცნობა რუსეთის მიერ, როგორც პირობა რუსეთის ლიგაში მიღების“<sup>3</sup>. მიუხედავად ამისა, საფრანგეთის საგარეო საქმეთა მინისტრს და საფრანგეთის აკადემიის წევრს ლ. ბარტუსს, ერთა ლიგაში მიღების დროს რუსეთისთვის არანაირი პირობა არ წაუყენებია.

საბჭოთა კავშირის ერთა ლიგაში მიღების წინააღმდეგ გამოვიდნენ ჩეხოსლოვაკიის, პორტუგალიის, შვეიცარიის და სხვა ქვეყნების წარმომადგენლები, რომლებმაც დაასაბუთეს, რომ რუსეთის ერთა ლიგაში მიღება ეწინააღმდეგებოდა ერთა ლიგის ძირითად პრინციპებს. სსრკ-ის ერთა ლიგაში მიღების ფაქტი საერთაშორისო პრესამაც მკაცრად გააკრიტიკა. „ჟურნალ დე ჟენევა“-ს 1934 წლის 14 აპრილის ნომერში შვეიცარიელი პუბლიცისტი პ. ბრიკე წერდა: „მოსკოვი თვალთმაქცობს, რომ საქართველოს და სხვა ხალხთა საკითხი წარმოდგენილი იყოს, როგორც მისი შინაური საკითხი, რომელზეც ჟენევას არაფერი ეკითხება. ეს თვალსაზრისი მთლად მიუღებელია. ერთა ლიგას არა ერთხელ უზრუნია საქართველოს დამოუკიდებლობაზე. გადათქვამს ის დღეს ამას? აქ არის სასიცოცხლო კითხვა: ერთა ლიგა შექმნილია იმისთვის, რომ ემსახუროს ეგოისტურ ინტერესებს, თუ უზრუნველყოფს სამართლიანობას? შესწირავს ის თავის მიზანს არსებობისა და მთავარ მოვალეობას პოლიტიკურ ანგარიშებს? თუ მან უარყო პაქტის განხორციელება, დაანგრია სამართლიანობის უნივერსალობა, ერთა ლიგა თვითონვე დაარღვევს შეთანხმებას“<sup>4</sup>.

თავის მხრივ, ცნობილმა ფრანგმა ჟურნალისტმა და გაზეთ „ლე ჟურ“-ის რედაქტორმა ლეონ ბელბიმ გააკრიტიკა საფრანგეთის პოლიტიკა რუსეთთან მიმართებაში და მას საქართველოს საკითხის უგულვებელყოფაში დასდო ბრალი. იგი წერდა: „დიდი ქვეყნებისა და საჭიროა ითქვას საფრანგეთის წინააღმდეგ, რასაკვირველია, შვეიცარიაა მართალი, როდესაც ის იცავს ერთა ლიგის პრინციპებს, რომელთაც ჰქონდათ პრეტენზია საერთაშორისო ურთიერთობა დაემყარებინათ სამართლიანობასა და პატივისცემაზე“<sup>5</sup>.

ყველაფერი ეს იყო საზოგადოებრივი აზრი. რეალურად მოხდა ის, რომ წამყვანი სახელმწიფოების მეთაურების ხელშეწყობით, სსრკ მაინც მიიღეს ერთა ლიგაში, რამაც მნიშვნელოვნად შეუშალა ხელი ქართველი ემიგრანტების ბრძოლას, რის გამოც საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის საკითხი დიდი ხნით მოიხსნა საერთაშორისო პოლიტიკის დღის წესრიგიდან.

ქართველი ემიგრანტების ბრძოლა უცხოეთში საქართველოს დამოუკიდებლობის აღსადგენად ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის შემადგენელი ნაწილია. ამ ბრძოლას დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, რადგან რუსეთის მიერ ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობის ხელყოფის პირობებში, საქართველოს უფლებებისთვის ბრძოლა დღესაც გრძელდება. რუსეთის ხელისუფლება XXI საუკუნეშიც იგივე მეთოდებით აგრძელებს სხვა ქვეყნების დამოუკიდებლობის წინააღმდეგ ბრძოლას და უგულვებელყოფს, როგორც საერთაშორისო საზოგადოების, ასევე პოლიტიკოსთა აზრს და საერთაშორისო სამართლის ნორმებს.

<sup>1</sup> რ. დაუშვილი, *ქართული ემიგრაცია 1921-1939 წლებში* (თბილისი, 2007), გვ. 69.

<sup>2</sup> ლ. ფური, საქართველო და საერთაშორისო უფლება, *სამშობლო*, №12, ნოემბერი (პარიზი, 1932); პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, აკაკი რამიშვილის არქივი, საქმე №16(77).

<sup>3</sup> ა. მანველიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 379.

<sup>4</sup> *Journal de Geneve*, 14 avril (Geneve, 1934).

<sup>5</sup> *Le Jour*, 14 septembre (Paris, 1934).

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. აღარ არის საელჩო, *დამოუკიდებელი საქართველო* (პარიზი, 1933).
2. გერმანული პრესა პარიზ-მოსკოვის პაქტის შესახებ, *დამოუკიდებელი საქართველო* (პარიზი, 1935).
3. რ. დაუშვილი, *ქართული ემიგრაცია 1921-1939 წლებში* (თბილისი, 2007).
4. თავდაუსხმელობის პაქტი საფრანგეთს, რაპალოს ხელშეკრულება გერმანიას, *დამოუკიდებელი საქართველო*, №84 (პარიზი, 1932).
5. ბ. მაიერა, *საქართველო და საფრანგეთი*, გაზეთი დამოუკიდებელი საქართველო (პარიზი, 1932).
6. ა. მანველიშვილი, *რუსეთი და საქართველოს დამოუკიდებლობა* (სან-ფრანცისკო, 1984).
7. ნ. რამიშვილი, *რუსული კომუნისტი და საქართველოს დემოკრატია* (პარიზი, 1923).
8. ლ. სარალიძე, დასავლურ-დემოკრატიული ღირებულებები და ქართული ემიგრაცია, *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1(3) (თბილისი, 2008).
9. ლ. სარალიძე, საქართველოს ემიგრაციული მთავრობის მოღვაწეობის ისტორიიდან (1921-1922 წწ.), *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1(5) (თბილისი, 2009).
10. საფრანგეთ-რუსეთის პაქტი და საქართველო (საფრანგეთის დეპუტატთა პალატის 16-18 მაისის სხდომის ოფიციალური სტენოგრაფიული ანგარიშიდან), *დამოუკიდებელი საქართველო* (პარიზი, 1933).
11. გ. სულაძე, *ქართული ანტისაბჭოთა ემიგრაცია და სპეცსამსახურები (1918-1953)* (თბილისი, 2010).
12. Le Jour, 14 septembre (Paris, 1934).
13. Journal de Geneve, 14 avril (Geneve, 1934).

**LELA SARALIDZE**

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology,  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

## THE FRANCO-SOVIET NON-AGGRESSION PACT (1932) AND GEORGIAN EMIGRATION

The government of Bolshevick Russia tried to hinder the national liberation movement of Georgian people in emigration. After the occupation of Georgia by Russian army in 1921 the government of The Democratic Republic of Georgia had to emigrate to continue fight for lost independence from abroad. The activities of Georgian anti-Soviet emigration were admitted by Soviet leaders as very dangerous. They were rapidly fighting against Georgian patriots. In August 11, 1930 a special meeting was held at The Central Comity of the Communist Party of Georgia. It was dedicated to the strategy and tactics of fighting against the Georgian emigrants. At the meeting, in his speech Lavrenti Beria, the head of The State Political Management of the Soviet Georgia said: "We must disorganize, split the emigration and it will help us to fight against it more easier. Menshevism in Georgia springs from emigration and as soon as the relations between them will stop, we will annihilate those organizations which are here..." The Russian political elite was trying to become close with French government to force him abolish Georgian legacy in Paris. In November 29, 1932 on the behalf of French government Eduard Herriot signed the non-aggression pact. The pact from the Soviet side was signed by plenipotentiary ambassador of the SSSR in France Valerian Dovgalevski. In 1927-1934 he was an ambassador of the Soviet Union in France. The mentioned treaty caused a serious reaction of the Georgian emigration. The fourth paragraph of the non-aggression pact was directly against the national government of Georgia and was demanding the abolition of Georgian legacy. The fulfillment of the 4<sup>th</sup> paragraph of the pact meant the transmission of the Georgian emigrants to the Soviet government. After this Georgians should have become refugees again.

Georgian legacy, which was the last string of the first Georgian Democratic Republic existence, was abolished in July, 1933. Georgian legacy existed in France 12 years and 5 months. The fact that after signing the non-aggression pact the Soviet Union was received in The League of Nations in September 18, 1934 is underscored in the work. Even The League of Nations himself received a resolution in 1922-1924 by which he undertook an engagement of defending the Georgian matter. According to the 20<sup>th</sup> paragraph of The League of Nations each newly received member was obliged to follow strictly undertaken engagements. Such kind of obligation was a Russian-Georgian treaty annulled by Russia in May 7, 1920. The Soviet government did not fulfill the engagements of The League of Nations plural regulations.



კალენდრის ახალი სტილი და საქართველოს  
მართლმადიდებელი ეკლესია<sup>1</sup>

**ბულა „Inter Gravissimas“ და კალენდრის რეფორმა.**

პირველი კითხვა, რომელიც წინამდებარე თემის განხილვის დროს დაისმის, იმ ბულის არსში გარკვევას გულისხმობს, რომლის სათაურია „Inter Gravissimas [სიმძიმეთა შორის]“ და რომელიც პაპმა გრიგორ (გრიგორიუს) XIII-მ 1582 წლის 24 თებერვალს გამოაქვეყნა<sup>2</sup>. ამ დოკუმენტის მეშვეობით იულიუსის კალენდრის ახალი რედაქცია მოელ ქვეყანაში თანდათან გავრცელდა და დამკვიდრდა. რას წარმოადგენს ეს ბულა, ანდა ამ ბულით გათვალისწინებული და პრაქტიკაში დანერგილი რეფორმა არსობრივად? შინაარსით ის საეკლესიო მოვლენაა თუ საერო? ეს მოვლენა საკრალურ სფეროს განეკუთვნება თუ სეკულარულს? ამ ბულის მიზანს საეკლესიო კალენდრის რეფორმა წარმოადგენს თუ ტექნიკური ქრონოლოგიის კორექტურა?

საკმარისია, თვალი გადავალთ ამ ბულის ტექსტს, შემდეგი დასკვნა რომ გამოვიტანოთ: აღნიშნული დოკუმენტის მიზანს მოქმედი კალენდრის გაუმჯობესება წარმოადგენდა, რათა შესაძლებელი გამხდარიყო „ძველ საეკლესიო წეს-განგებათა“ ძველთაგანვე დადგენილი წესისა და რიგის მიხედვით შესრულება. ამისათვის გახდა საჭირო ქრონოგრაფიის სისტემის განახლება ანუ, რაც იგივეა, „კალენდრის კორექტურა“, რომელმაც შესაბამისი გზებისა და საშუალებების მოძებნა მოითხოვა. თავის მთავარ მიზანს ბულა ასე განსაზღვრავს: „აღდგომის დღესასწაულის ჯერისამებრ გადახდისათვის აუცილებელია იმ წასისა და რიგის დაცვა, რაც მოცემულია წმინდა მამებისა და რომის პირველი პაპების, განსაკუთრებით კი პიუს I-ისა და ბიქტორ I-ის განაწესებში, აგრეთვე, და პირველ რიგში, ნიკეის დიდი კრების განაწესში და შემდეგდროინდელ განაწესებში, რომლებიც ერთმანეთისაგან მოუცილებელი და ერთმანეთს შემტკიცებული სამი პრინციპის გათვალისწინებას მოითხოვს. პირველია გაზაფხულის ბუნიობის ზუსტად განსაზღვრა; მეორე, მთვარის ავსების თარიღის გამოთვლა, რადგან იგი ზოგჯერ ემთხვევა პირველი თვის (ნისანის – ნ. პ.) მე-14 დღეს, – ბუნიობას, ზოგჯერ კი მოსდევს მას და, ბოლოს, გაზაფხულის საგვემთვარის მომდევნო კვირადღის დაცვა. ჩვენ, – დასძენს პონტიფიქსი, – იმისთვისაც ვიზრუნეთ, რომ არა მხოლოდ გაზაფხულის ბუნიობა დაბრუნებოდა თავის თავდაპირველ ადგილს, რომელსაც იგი ნიკეის კრებიდან ჩვენ დრომდე დაახლოებით ათი დღით ჩამორჩა; ჩვენ არა მხოლოდ დავაზუსტეთ მთვარის ავსების თარიღები მე-14 ნისანის შემდეგ, არამედ წარმოვადგინეთ გზა და მეთოდი, თუ როგორ უნდა დავიცვათ გაზაფხულის ბუნიობა და მე-14 ნისანი თავდაპირველ [ასტრონომიულ] ადგილს მოწყვეტისაგან“ (§6).

მცირე ექსკურსი: რადგან გაზაფხულის ბუნიობა მაშინ, პირველი მსიფლიო საეკლესიო კრების დროს (325), მარტის 21-ში მოდიოდა, წმინდა მამებმა გაზაფხულის ბუნიობის თარიღად სწორედ 21 მარტი გამოაცხადეს. მაგრამ ასტრონომიული მოვლენის, პრეცესიის, გამო და კიდევ იმის გამო, რომ იულიუსის კალენდარს სიზუსტე აკლია, ეს თარიღი უკვე 1582 წელს 10 დღით ასცდა გაზაფხულის ბუნიობას. ეს ნიშნავს: ძველი ანუ იულიუსის კალენდრის 21 მარტი XVI საუკუნეში გაზაფხულის ბუნიობას აღარ ესადაგებოდა. ამდენად, აღნიშნული საუკუნის 21 მარტი აღარ იყო ის 21 მარტი, რომელიც ეკლესიამ გაზაფხულის ბუნიობის თარიღად განაწესა<sup>3</sup>.

სხენებულმა ბულამ სწორედ ეს ცდომილება გამოასწორა. პაპმა გრიგორ XIII-მ სწორედ ამ პრობლემის მოგვარების მიზნით განაცხადა: ჩვენ განვაჩინეთ და ვბრძანებთ, „რომ 1582 წლის ოქტომბრის თვეში ამოღებულ იქნას ათი დღე 5 ოქტომბრიდან 14 ოქტომბრის ჩათვლით“ (§7).

დასახელებული ბულისა და რეფორმის დეტალური განხილვა ამჯერად ჩვენ მიზანს შორდება. ამიტომ აქ ყურადღებას რამდენიმე სიტყვით მხოლოდ ორ მთავარ საკითხზე გავამახვილებთ. (1) ამ დოკუმენტში წარმოჩენილია, ერთი მხრივ, ასტრონომიული პრობლემა (ე. ი. კალენდრის პრობლემა) თავისთავად და მისი გავლენა საეკლესიო კალენდარზე და ამასთანავე, მეორე მხრივ, ამავე პრობლემის მოგვარების ისტორია. აქედან ჩვენთვის ცხადი ხდება, თუ რაოდენ დი-

<sup>1</sup> ამ სტატიის გერმანული ვარიანტი მოხსენების სახით წარვადგინეთ აისშტეტის აღმოსავლურ კოლეგიუმში (Collegium Orientale) (გერმანია) 2010 წლის 6 თებერვალს სემინარზე. პუბლიკაცია: N. Papuashvili, *Die Neuordnung des Kalenders und die orthodoxe Kirche in Georgien*, in: *ContaCor*, №11 (2009), 34-45. წინამდებარე ტექსტი წარმოადგენს აღნიშნული მოხსენების ჩვენ მიერვე შესრულებულ თარგმანს, – მეტწილად თავისუფალს, შევსებულს რამდენიმე სქოლიოთი და ორი აბზაცით, რომლებსაც თავის ადგილზე აღვნიშნავთ.

<sup>2</sup> *Inter Gravissimas*, Christoph Clavius, Romani calendarii a Gregorio XIII. P. M., vertituti explicatio (Rom, 1603). გერმანული თარგმანი: [www.nabkal.de/intergrav.html](http://www.nabkal.de/intergrav.html).

<sup>3</sup> Володомонов Н. В., *Календар: прошлое, настоящее, будущее* (Москва, 1987), стр. 25.



დი მეცნიერული შრომის ნაყოფს წარმოადგენს ეს რეფორმა. (2) ამ რეფორმის წყალობით შემცირდა ის სხვაობა, რომელიც იულიუსის კალენდრის საშუალო წელიწადსა და ასტრონომიულ ტროპიკულ წელიწადს შორის არსებობს. ეს შესაძლებელი გახდა ნაკიან წელიწადთა რიცხვის შემცირებით. გვმართებს, გავიხსენოთ და გავითვალისწინოთ შემდეგი: იულიუსის კალენდრის მიხედვით ერთმანეთის მომდევნო ყოველი სამი წელწადი ჩვეულებრივი წელიწადია, მეოთხე წელიწადი კი – ნაკიანი წელიწადი. ნაკიანობის საგანგებო წესის ანუ გამონაკლისობის წესის მიხედვით, რაც გრიგორიუსის კალენდარული სისტემის შემადგენელი ნაწილია, ამა თუ იმ საუკუნის ყოველი ბოლო წელიწადი, რომელიც იულიუს კეისრის წესის შესაბამისად ნაკიანია, მხოლოდ იმ შემთხვევაში გამოცხადდება ნაკიანად, თუკი მოცემული წელიწადის რიცხვი 4-ზე, ანდა 400-ზე, უნაშთოდ იყოფა<sup>1</sup>. მაგალითად: 1600 წელი ნაკიანია, 1700, 1800 და 1900 – უნაკო. შესაბამისად (მომავალში): 2100, 2200, 2300 და 2500 წლები უნაკონი იქნება. პაპ გრიგორ XIII-ის რეფორმის წყალობით ნაკიანი წლების რიცხვი შემცირდა და ასევე შემცირდა, გამონაკლისობის ამ წესის შესაბამისად, საშუალო კალენდარული წელიწადის ხანგრძლივობა. ასე რომ, ერთი მხრივ, ყოველი 400 წელიწადი გრიგორიუსის კალენდარში სამი დღით მცირეა იულიუსის კალენდართან შედარებით, მეორე მხრივ კი, ამის შედეგად, ერთი კალენდარული წელიწადის საშუალო ხანგრძლივობა უფრო ზუსტად ესატყვისება ასტრონომიულ ტროპიკულ წელიწადს ანუ, რაც იგივეა, – ასტრონომიულ სინამდვილეს, ბუნებას. ამის გამო გაზაფხულის დღეღამტოლობა ანუ ბუნიობა კვლავ 21 მარტზე მოვიდა, ისე როგორც ეს 325 წელს ნიკეის კრებამ განაჩინა. თუკი ერთი ზედმეტი დღე იულიუსის კალენდრის მიხედვით ყოველ 128 წელიწადში წარმოიქმნება, გრიგორიუსის კალენდრის მიხედვით – მხოლოდ 3200 წლის განმავლობაში, რაც ფაქტობრივად კალენდრის პრობლემის გადაჭრას ნიშნავს.

**საეკლესიო კალენდარი და ასტრონომიული სინამდვილე**

რას გულისხმობს ცნება „საეკლესიო კალენდარი“ და რა კავშირშია ის ზემოთ განხილულ კალენდრის რეფორმასთან?

გამოთქმა და ცნება „საეკლესიო კალენდარი“ განეკუთვნება დარგს, რომელიც სპეციალურ ლიტურჯურაში ეკლესიოლოგიას უწოდებენ. იგი მოიცავს სადაგი ლიტურჯიკული დღეებისა და სადღესასწაულო დღეების, როგორც მოძრავების, ისე უძრავების, მთელ წყებას, რომლის თანმიმდევრობა ეკლესიის მიერ არის განაწილებული და განსაზღვრული. ეს განწილება და დაჯგუფება, ანუ განწესება, რომლის მიხედვითაც საეკლესიო წელიწადის ლიტურჯიკულ დღეებსა და დღესასწაულებს თავ-თავიანთი ადგილი აქვთ მიჩენილი, ეფუძნება ბიბლიურ ისტორიას და საეკლესიო ცხოვრებას. საეკლესიო პრაქტიკისათვის სულაც არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა იმას, თუ რომელი სახის ასტრონომიულ კალენდარზე არიან ორიენტირებული სადაგი დღეები და დღესასწაულები<sup>2</sup>. საეკლესიო კალენდრის შედგენაში არსობრივი მნიშვნელობა აქვს არა სამოქალაქო კალენდრის სახეობას, არამედ საღვთო წერილსა და საღვთო გადმოცემას. რაც შეეხება ეკლესიისა და ასტრონომიული კალენდრების ურთიერთობას, ეკლესიას ამ შემთხვევაში აინტერესებს არა იმდენად ასტრონომიული (სამოქალაქო) კალენდრის სახეობა, არამედ თავად ასტრონომიული მონაცემები და ასტრონომიული სინამდვილე. ამას ადასტურებს ორი უმთავრესი ქრისტიანული დღესასწაულის წარმოშობისა და განვითარების ისტორია, რასაც შედარებით ვრცლად უნდა შევეხოთ. მაგრამ გვმართებს, რომ პირველ რიგში ხაზგასმით აღვნიშნოთ: საეკლესიო კალენდარი თავისი სრულყოფილი სახით ეკლესიის ისტორიის ადრეულ პერიოდში ჩამოყალიბდა, მანამ სანამ ნიკეის დიდი კრება იულიუსის კალენდარს საეკლესიო ლიტურჯიკული პრაქტიკისათვის საყოველთაოდ შემოიღებდა.

**აღდგომის დღესასწაულისათვის.**

სახარებისეული ტრადიციის თანახმად, იესო ქრისტე იუდეველთა პასექის დღესასწაულზე აცვეს ჯვარს. ჯვარცმა პარასკეე დღეს მოხდა, სამი დღის შემდეგ კი, ანუ კვირას, ქრისტე აღდგა. ამის გამო ქრისტეს აღდგომა, უფრო სწორად, აღდგომის დღესასწაული იმთავითვე ბუნებრივად დაუკავშირდა ებრაელთა პასექს („ფესახს“).

ეს გარემოება გახდა იმის მიზეზი, რომ ორივე მოვლენა, რომელთაგან ერთი ხსოვნის დღეა (დიდი ანუ ვნების პარასკევი, წითელი პარასკევი), მეორე კი ზეიმის დღე (აღდგომა, აღვსება, ზატიკთა ზატიკი), აღმოსავლეთში ერთი და იმავე სიტყვით გამოიხატა. ეს სიტყვაა pasxa (pasxa staurosimon, pasxa anastasimon), რომელიც მომდინარეობს ბერძნული სიტყვისაგან paschein და „ტანჯვას“, „წამებას“ ანუ ლათ. Passio-ს ნიშნავს. ვინაიდან ორი სიტყვა: ებრაული „პასექი“ (pesakh) და ბერძნული

1 Gregorianischer Kalenderreform: [http://de.wikipedia.org/wirki/Gregorianischer\\_Kalender](http://de.wikipedia.org/wirki/Gregorianischer_Kalender), s. 2-4; Володомонов Н. В.... стр. 25-27.  
 2 შდრ. Иларион (Алфеев), *Таинство веры* (Москва-Киев, 1996), стр. 134-135.

pasxa, იგივე pasxein, მსგავსნი არიან, ზოგიერთ ეკლესიაში გაჩნდა ცდომილება, რომ თითქოს აღნიშნული ორი მოვლენა, მსგავსი სიტყვებით გამოხატული, არსებითაც ერთი და იგივე მოვლენაა და, ამდენად, შესაბამისი საეკლესიო დღეები (ჯვარცმა და აღდგომა) ერთი და იგივე დღესასწაულის ორი ნაწილია. ეს გახლდათ იმის მთავარი მიზეზი, რომ მცირე აზიაში ვნებისა და აღდგომისათვის შემოდგომულ იქნა ერთი კომბინირებული დღესასწაული. ეს პრაქტიკა ცნობილია სახელწოდებით *კვარტოდეციმანი* (გამოთქმა მომდინარეობს ლათინური სიტყვისაგან *quartodecimanus*, რაც ნიშნავს: *14 დღის ნაწილი, მე-14 ნისანზე მინიშნება*). ამ ჩვეულების წინააღმდეგ ორი საგანგებო კანონი შეიქმნა: მოციქულთა მე-7 კანონი და ანალოგიური კანონი ანტიოქიის 341 წლის კრებისა (ანტიოქია 1). მოციქულთა კანონი გვაუწყებს: „უკუეთუ ვინმე ეპისკოპოსმან, ანუ ხუცესმან, ანუ დიაკონმან წმიდად დღე აღვსებისა უწინარეს გაზაფხულისა დღეთაჲსა ჰურიათა თანა სრულ-ყოს, განიკუეთენ“. ნიკეის 325 წლის კრებამ განაწესა, რომ აღდგომა უსათუოდ კვირადღეს უნდა ვიდგესასწაულთ, კერძოდ, ასტრონომიული გაზაფხულის პირველი სავესმთვარის მომდევნო კვირადღეს. თუკი მთვარე კვირას აივსება, აღდგომა შემდეგ კვირადღეს უნდა გადავიხადოთ, რათა ის არ დაემთხვეს იუდეველთა პასექს (ფესახს). ეს ნიშნავს: უნდა დაეიცვათ ის წესი, რომელსაც დასავლეთში (რომსა და ალექსანდრიაში) მყარად იცავენ<sup>1</sup>.

*შევიძლია ასეთ დადგენილებებსა და ტრაქტატებს აღდგომის კანონი ანუ აღდგომის კალენდარული განაწესი ეუწოდოთ.*

### **შობისა და ნათლისღების ერთად დღესასწაულობის შესახებ.**

ცხარე დისკუსიას იწვევდა აგრეთვე შობის დღესასწაულის ადგილი საეკლესიო წელიწადში. არსებობდა განსხვავებული ტრადიციები. აღმოსავლეთში ქრისტეშობას 6 იანვარს, ნათლისღებასთან ერთად, აღნიშნავდნენ, რომში კი – 25 დეკემბერს, როგორც თვითმყოფად (დამოუკიდებელ) დღესასწაულს. მოგვიანებით, დაახლოებით 376 წელს, ეკლესიის მამის, იოანე ოქროპირის, გამოკვლევისა და რეფორმის შედეგად რომაული წესი ანტიოქიასა და კონსტანტინოპოლშიც შემოიღეს, იერუსალიმის ეკლესია კი VI ს-შიც ძველ ტრადიციას მისდევდა.

შესაბამისი ლიტერატურული წყაროები მოწმობენ, რომ ამ საკითხის მოგვარება საკმაოდ პრობლემატური აღმოჩნდა. იმის მიუხედავად, რომ 25 დეკემბრის უპირატესობისა და სისწორის სასარგებლოდ ბევრი ავტორიტეტული ლიტერატურა არსებობდა, იერუსალიმელი მორწმუნეები რეფორმას სერიოზულ წინააღმდეგობას უწევდნენ. ეს წინააღმდეგობა იმდენად ძლიერი იყო, რომ პროცესში სამოქალაქო მთავრობის ჩარევა გახდა საჭირო. ამაზე მეტყველებს იმპერატორ იუსტინიანეს წერილი იერუსალიმელი მორწმუნეების მიმართ. ამ დოკუმენტს, რომელიც მხოლოდ ქართული თარგმანითაა შემორჩენილი, ჩვენი თემისათვის უადრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს. ამიტომ მის გარშემო შედარებით ვრცლად ვისაუბრებთ. მაგრამ გემართებს, რომ მანამდე ამ პრობლემის ისტორიიდან ორიოდე სიტყვა კიდევ ვთქვათ:

სხვადასხვა ღონისძიების დემდეგ შობისა და ნათლისღების ერთად დღესასწაულობის ძველი წესი იერუსალიმსა და მთელ აღმოსავლეთში გაუქმდა, მაგრამ არა ყველგან. ეს ჩვეულება ერთგვარ პაროლად იქცა ყველა მონოფიზიტისათვის, განსაკუთრებით კი სომხებისათვის, რომლებიც ჯიუტად ამბობდნენ უარს, რომ ამ სფეროში მაინც საერთო-საეკლესიო ტრადიციას შეერთებოდნენ (ისინი ქრისტეს შობას და ნათლისღებას დღემდე ერთად დღესასწაულობენ). ამ ვითარებამ ისეთი ლიტერატურის წარმოშობა განაპირობა, რომელიც დაასაბუთებდა და გაამყარებდა თეორიას, რომ იესო ქრისტეს ნამდვილად 25 დეკემბერს იშვა<sup>2</sup>.

### **ტექსტები ქართულად.**

არ მთავრდება პირდაპირი მინიშნება იმის თაობაზე, რომ ზემოთ განხილული ჩვეულება საქართველოშიც არსებობდა. მაგრამ ფაქტია, რომ აღნიშნულ საკითხებზე ქართველი სწავლულეები VIII-X სს-ში ხშირად მსჯელობდნენ და აგროვებდნენ არგუმენტებს ქრისტეშობის 25 დეკემბერს დღესასწაულობის სასარგებლოდ, რაც მათ მონოფიზიტებთან, უფრო ზუსტად კი სომხებთან, კამათისათვის სჭირდებოდათ.

სპეციალურ ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ ყველა პირველხარისხიანი ძეგლი, რომელშიც შობის რომაული ტრადიციის მიხედვით გადახდის სამართლიანობაზეა ლაპარაკი, ქართულად IX-X სს-მდე ითარგმნა. მათ ვხვდებით ორ აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკურ კრებულში: სვანურ და პარხლურ მრავალთავეებში, რომლებიც X-XI სს-ით თარიღდება. მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ ეს კოდექსები ისტორიული საქართველოს იმ მხარეში შეიქმნენ, სადაც

1 Барсов Н., Пасха. Энциклопедический Словарь, т. 22-А, Издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон (С-Петербург, 1897), стр. 60-61.

2 Kekelidze-Tarnishvili: *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Auf Grund der ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze, Bearbeitet von P. Michael Tarnishvili in Verbindung mit Dr. Julius Assfalg* (Vatikan, 1955), 382-383.

ლიოფიზიტი ქართველებისა და სომხების გვერდით მონოფიზიტი სომხებიც ცხოვრობდნენ. ესაა ტაო-კლარჯეთი, გაერთიანებული საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი პროვინცია, რომლის მნიშვნელოვანი ნაწილი ამჟამად თურქეთის შემადგენლობაშია. ცნობილია სხვადასხვა ლიტერატურული წყაროდან, რომ იქ ცხარე საჯარო დისკუსიები ეწეობოდა ქალკედონიტებსა და ანტი-ქალკედონიტებს შორის. ეჭვი არაა, რომ ქვემოთ მითითებული დოკუმენტები ამავე მიზანს ემსახურებოდა. ეს დოკუმენტები<sup>1</sup>, რომლებსაც წყაროებში „საკითხავი“ ეწოდებათ, არის შემდეგი:

1. „ბრძანებაა წმიდათა მოციქულთა კლემენტოსის მიერ მოძღვანებული ყოველთა მიმართ სამოციქულო კათოლიკე ეკლესიათა სიტყვსაგან და წამებისა და დღესასწაულთათვის“. ეს თხზულება წარმოადგენს მოციქულთა დადგენილებების (Institutiones apostolorum) მეხუთე წიგნის მეცამეტე თავს, რომელშიც ლაპარაკია შობის, ნათლისღებისა და მირქმის კალენდარულ თარიღებზე.

2. „წმიდისა გრიგორისი ნოსელისა, რომელი იყო ძმად წმიდისა ბასილისი. შობისათვის იესუ ქრისტესა და წმიდისა სტეფანოსათვის“.

3. „წმიდისა იოვანე კონსტანტინეოველისა მთავარ-ეპისკოპოსისა. შობისათვის უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა“. ესაა იმ ქადაგების თარგმანი, რომელიც წმინდა მამამ ანტიოქიაში წარმოთქვა 386 წელს და რომელიც შესულია PG-ს 49-ე ტომში. მასში, სხვათა შორის, აღნიშნულია: უკვე თითქმის ათი წელი გავიდა, რაც ჩვენ შობას 25 დეკემბერს ვდღესასწაულობთ.

4. „თქმული დღესასწაულთათვის, რომელი იგი მიიწერა იერუსალემდ ისტუნიაანს მიერ მეფისა მართლ-მორწმუნისა. ხარებისათვის და შობისა, მიგებებისათვის და ნათლისღებისა“<sup>2</sup>.

ოთხივე საკითხავი ორივე კრებულში ერთმანეთის მიყოლებითაა წარმოდგენილი. ეს გვაძლევს საფუძველს ვიფიქროთ, რომ ისინი ასევე იყვნენ განლაგებული დედანში, რომელიც აღნიშნულ კრებულებს დაედო საფუძვლად. შეგვიძლია ისიც ვივარაუდოთ, რომ მოცემული თანმიმდევრობა ქართველი რედაქტორის შემოქმედებაა.

### **წმ. იუსტინიანეს ეპისტოლე.**

ჩამოთვლილი თხზულებებიდან ფილიოლოგიური თვალსაზრისით გამორჩეულია მეოთხე, რადგან იგი, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ ქართული თარგმანითა და დასახელებული ხელნაწერებითაა შემონახული და ცნობილი. ამის გამო მის ტექსტს დიდი მეცნიერული მნიშვნელობა აქვს. ის საყურადღებოა აგრეთვე წინამდებარე თემისთვისაც. იგი წარმოადგენს კომპლაციას, რადგან მასში თავმოყრილია ეკლესიის მამების ის სიტყვები, რომლებიც ქრისტეს ხორციელად შობის 25 დეკემბერს დღესასწაულობის სამართლიანობაზე მიგვითითებს. ხელმწიფე ასე მიმართავს ადრესატებს: „გუესმა, ვითარმედ იერუსალემს შეცთომილნი ვინმე არა შეუდგენ წმიდათა წერილთა და მამათა მოძღუართასა, და არა ჰყოფენ წმიდისა მას ჰორციელად შობასა ოცდახუთსა თოვსა მის დეკემბერისასა, შობასა უფლისასა [ჰსენებასა] დავით-იაკობისსა ჰყოფენ. და მექუსესა მას დღესა თოვსა იანვარისასა ნათლისღებად არს, და შობასა და ნათლისღებასა ერთად ჰყოფენ“ (გვ. 68). წმ. მეფის თვალსაზრისები და არგუმენტები ასეთია: მივაქციოთ ყურადღება იმ გარემოებას, რომ ღვთისმშობლის ხარებას 25 მარტს ვდღესასწაულობთ. გავითვალისწინოთ, რომ ეს ამბავი (ხარება და მუცლადღება) ლუკას სახარების მიხედვით (1, 26-38) „მექქესე თვეში“, ე. ი. მარტში, მიხდა. იმ დღეს მარიაში მივიდა ელისაბედთან, რომელიც თავისი ორსულობის მექქესე თვეს ითვლიდა და რომელმაც სამი თვის შემდეგ, კერძოდ კი 25 ივნისს, იმშობიარა. ამის გამო მთელი საქრისტიანო 25 ივნისს იოანე ნათლიმცემლის შობას აღნიშნავს. თუკი 25 ივნისს სამ თვეს გამოვაკლებთ, დავრწმუნდებით, რომ მარიაში ნამდვილად 25 მარტს დაფეხმძიმდა. და თუ ორსულობის წესს გავითვალისწინებთ, მივალთ დასკვნამდე, რომ ქრისტე ჭეშმარიტად 25 დეკემბერს იშვა. ასეთი წიაღსვლის შემდეგ ავტორი ასკვნის: „და ჩას წმიდათაგან წიგნთა და სახარებისაგან, ვითარმედ სხუად დღეს არს შობისა და სხუად დღეს არს ნათლისღებისა (...). ხოლო აწ ვითარცა წიგნი და მოძღუარნი გუასწავებენ, ეგრეთ ვჰყოფდეთ თითოეულად, და არა ორივე ერთსა დღესა აღვასრულოთ“ (გვ. 69).

ქრისტეს შობა 25 დეკემბერს შემთხვევით არ მომხდარა. ავტორი ეყრდნობა ეკლესიის იმ მამებისა და მასწავლებლების შეხედულებებს, რომლებიც ამ მოვლენაში ღვთის წინაგანგებულებას ჭვრეტენ. მათი თქმით, ეს ფაქტი ჩვენ იმის საშუალებას გვაძლევს, რომ სადღოთ ნაპერწკლები მიწიერ სამყაროშიც ვიპოვოთ. ამ შემთხვევაში ისინი, ალბათ, გულისხმობენ პავლე მო-

1 გამოცემა: ი. აბულაძე, „მრავალთავი“ (ტექსტები), ნაკვეთი პირველი, *ენიქი-ს მოამბე*, ტომი XIV (1944), გვ. 288-307 (=ი. აბულაძე, *შრომები*, III (თბილისი, 1982), გვ. 78-97).

2 მეორედ გამოსცა კ. კეკელიძემ: კიმენი [KEIMENA], ტომი II (თბილისი, 1946), გვ. 64-71. მანვე თარგმნა რუსულად: „Чтение о Праздника Благовещения и Рождества, Сртения и Крещения, написанное в Иерусалиме православным царем Юстинианом“, *Труды Киевской Духовной Академии*, №1 (1905) (მეორე გამოცემა: კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტომი 7 (თბილისი, 1961), გვ. 261-264). ქვემოთ ციტატები მოტანილია კ. კეკელიძის გამოცემის მიხედვით.

ციქულის სიტყვებს: „ვინაიდან მისი უხილავი, მისი მარადიული ძალა და ღვთაება სოფლის დასაბამიდან ქმნილებათა ხილვით შეიმეცნება“ (რომ. 1,20). გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, იოანე ოქროპირი და ნეტარი ავგუსტინე ასეთ ნაპერწკალს წელიწადის აღნიშნულ მონაკვეთში ხედავენ. წმ. გრიგოლ ნოსელი, ბასილი დიდის ძმა, ამბობს: ამ დღეს „ნათელსა და დღესა შემატების და დამესა მოაკლდების. და ამითცა ჩას, ვითარმედ შობად ქრისტესი ოცდახუთსა დეკენბერსა არს“ (გვ. 70). აქედან ცხადია: ქრისტე იმ დღეს დაიბადა, როდესაც ყველაზე დიდი და ყველაზე გრძელი დამე პოზიციებს თმობს და ისარი დღის სასარგებლოდ იხრება (ასტრონომიული წლის ამ მონაკვეთს „მზებუდობა“ ეწოდება, რაც ნიშნავს: *მზე ბუდეშია, დაბუდეებულია*. და იგი ამ დღეს, ქართული ფოლკლორული ტრადიციის თანახმად, ვერძის სამ ნახტომს აკეთებს<sup>1</sup>).

არც ის ფაქტია შემთხვევითი, რომ იოანე ნათლისმცემელი, ძველი აღთქმის უკანასკნელი წინასწარმეტყველი, 25 ივნისს იშვა. და რატომ მაინცდამაინც ამ დღეს? ნეტარი ავგუსტინე, იპონიის ეპისკოპოსი („ავგუსტინოს, ეპისკოპოსი აფრიკეთისაჲ“), ამბობს: „ორი ჯერი არს მზისა ქცევაჲ წელიწადსა და დასწორებაჲ დღეთაჲ. ერთი ესე ქცევაჲ დღეს არს, ოცდახუთსა ივნისსა, და ერთ იგი ქცევაჲ თთუესა დეკენბერსა ოცდახუთსა“ (გვ. 70). ამ წმინდა მამის მითითების თანახმად, 25 ივნისი წელიწადის ის დღეა, როდინაც სინათლე კლებას იწყებს, დამე კი – მატებას. იგივე მოძღვარი დასძენს: „იოვანწს შობად დღეთა მოკლებასა იყო, ხოლო ქრისტესი დღეთა აღმატებასა; და ამას იოვანე თუთ იტყვს ვითარმოდ: *ჩემდა ჯერ არს მოკლებაჲ, ხოლო მისა აღმატებაჲ*“ (იოანე 3,30). ეს ნიშნავს (ჩვენი სიტყვებით რომ ვთქვათ): ძველი აღთქმა და ძველი აღთქმის მზე ჩაფხვანა, ახალი აღთქმა და ახალი აღთქმის მზე კი ამობრწყინდა. ამ მოვლენის შინაარსს ყველაზე ზუსტად წმ. იოანე ოქროპირის ცნობილი სიტყვები მიესადაგება: „*xairete kai palin legw xairete*“ („გისაროდეთ! და, კვლავაც გეტყვით, გისაროდეთ!“).

ამ შემთხვევაშიც შეგვიძლია, რომ ესოდენ ავტორიტეტულ შეხედულებებსა და პოზიციებს, განსაკუთრებით კი იოანე ოქროპირის ქადაგებას, შობის კანონი ანუ, იგივე, შობის კალენდარი ეუწოდოთ.

### **კალენდრის არსება.**

როგორც ვხედავთ, ორი მთავარი ქრისტიანული დღესასწაულის წარმოშობისა და განვითარების ისტორია თვითმყოფადი გზით, ასტრონომიული კალენდრისაგან და, ზოგადად, კალენდარმცოდნეობისაგან დამოუკიდებლად წარიმართა. საეკლესიო კალენდარი, როგორც ასეთი, ითვალისწინებს ასტრონომიულ რეალიებს, რომლებიც ყველგან ერთი და იგივეა.

ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ: კალენდრის რეფორმა, რომელიც რომის პაპის, გრიგორ XIII-ის, ინიციატივით და განჩინებით (ბულით) განხორციელდა, არსით საერო მოვლენას წარმოადგენს, რადგან მისი მიზანი დროის აღრიცხვის სისტემაში ანუ ტექნიკურ ქრონოლოგიაში კორექტურით შემოიფარგლა. ამის გამო იგი არა საკრალურს, არამედ სეკულარულ სფეროს განეკუთვნება. ამ რეფორმის შედეგად საეკლესიო კალენდარში, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხსენების დღეთა და დღესასწაულთა განაწესში არავითარი ცვლილება არ მომხდარა. პირიქით: ამ რეფორმის წყალობით ხსენების დღეები და დღესასწაულები მათთვის ძველთაგანვე მიჩენილ ასტრონომიულ დღეებს დაუბრუნდნენ, სახელდობრ – შობა ზამთრის მზებუდობის მესამე დღეს, ადღგობა კი გაზაფხულის ბუნიობის პირველი საესკემოვარის შესაბამის კვირას.

### **ახალი სტილის კალენდრის ისტორია.**

იმის მიუხედავად, რომ აღნიშნული რეფორმა კონფესიურ შინაარსს არ შეიცავდა, მას დიდი წინააღმდეგობა შეხვდა და ამ წინააღმდეგობას მეტწილად კონფესიური შეფერილობა ჰქონდა<sup>2</sup>. პაპის მიერ დეკრეტირებული კალენდარი პირველ რიგში პროტესტანტულ ქვეყნებში უარყვეს. ყველაზე ცხარე დისკუსიები ბიკონფესიურ დასახლებებში გაიმართა. კალენდრის საფუძველზე დაპირისპირებამ, მაგალითად, აუქსბურგში 1582 წელს სამოქალაქო ომის ზრვარს მიაღწია<sup>3</sup>. რომის წმინდა იმპერიის „ევანგელიზებულ ტერიტორიებზე“ გრიგორისეული კალენდარი მხოლოდ 1700 წელს, რეფორმის დაწყებიდან 118 წლის შემდეგ, შემოიღეს. ჩრდილო-დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოებში ეს რეფორმა კიდევ უფრო გვიან განხორციელდა: ინგლისსა და შვედეთში – 1752-1753

1 ვ. ბარდაველიძე, *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I (ახალწლის ციკლი)* (თბილისი, 1939), გვ. 46.

2 Herzog (Hrsg.) M., *Der Streit um die Zeit: Zustimmung-Kalenderreform-Gegenzeit-Endzeit* (Stuttgart, 2002), 11-19.

3 Smolinsky H., *Deutungen der Zeit im Streit der Konfessionen. Kontroverse-Theologie, Apokalyptik und Astrologie im 16. Jahrhundert* (Heidelberg, 2000), 19; Wallenta W., *Der Augsburger Kalenderstreit von 1583/84: Ökumenische, politische und konfessionelle Gründe*, in: M. Herzog, 125-138.

წლებში, შემდეგ კი ამერიკაში, იაპონიაში, ჩინეთში და ა.შ. ისლამური სახელმწიფოებიდან ეს კალენდარი პირველად თურქეთში შემოიღო, 1926 წელს, შემდეგ კი სხვებმაც.

მართლმადიდებელმა ქვეყნებმა იულიუსის კალენდარი XX ს-ის დასაწყისამდე შეინარჩუნეს. ახალ სტილზე გადასვლა რუსეთმა 1918 წლის 14 თებერვალს გამოაცხადა. იმის გამო, რომ 1700, 1800, 1900 წლები ამ სამეფოში ნაკიანი წლები იყო, იქაური წელთაღრიცხვა ახალი სტილით წელთაღრიცხვას 13 დღით ჩამორჩა. ამიტომ განსხვავებამ გრიგორისეულ და იულიუსისეულ კალენდრებს შორის უკვე 13 დღე შეადგინა<sup>1</sup>.

### **მართლმადიდებელი ეკლესიები და კალენდრის რეფორმა.**

მართლმადიდებელი ეკლესიები რუსეთში, სერბეთსა და საქართველოში წმინდა დღეებსა და დღესასწაულებს ისევ იულიუსის კალენდრის მიხედვით აღნიშნავენ. ამიტომაც, რომ შობა მათთან, ე.ი. 25 დეკემბერი, აშკარად (დღესათვის) გრიგორიუსის კალენდრის 7 იანვარს ემთხვევა.

მცდელობას კალენდარული რეფორმის შესახებ რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიაშიც ჰქონდა ადგილი. განსაკუთრებით ის სასულიერო და საერო პირები აქტიურობდნენ, რომლებიც „ცოცხალი ეკლესიის“ წარმომადგენლებად იყვნენ ცნობილი. ამ მოძრაობის პოზიციები მეტისმეტად ლიბერალურ ხასიათს ატარებდა და მიზნად კომუნისტების გულის მოგებას ისახავდა. რადგან მათ კომუნისტების მომხრეებად მიიჩნევდნენ, მორწმუნეთა უმრავლესობაში ისინი ავტორიტეტით არ სარგებლობდნენ. ძირითადად ამ გარემოებამ განაპირობა ის ფაქტი, რომ რუსი მე-ახალსტილეების ძალისხმევამ ნაყოფი ვერ გამოიღო<sup>2</sup>.

სხვა მართლმადიდებელმა ეკლესიებმა თავიანთი საღვთისმამის პრაქტიკა მიუსადაგეს ე. წ. ახალ-იულიუსის კალენდარს, რომელიც 2799 წლამდე გრიგორიუსის კალენდარს ესატყვისება. ყველა მართლმადიდებელი ეკლესია (ფინეთის გარდა) აღდგომასა და მასზე დამოკიდებულ დღეებსა თუ დღესასწაულებს იულიუსისეული გაზაფხულის პირველი დღის, ე. ი. 21 მარტის (ანუ ახალი სტილის 3 აპრილის), და მეტონის ციკლისეული სავსემთვარის მიხედვით ანგარიშობს. ამ გზით გამოანგარიშებული თარიღები დროგამოშვებით ემთხვევა გრიგორიუსის მიხედვით გამოანგარიშებულ თარიღებს, მეტწილად კი მოსდევს მათ ერთი, ოთხი ან ხუთი კვირით.

საეკლესიო კალენდარული წელიწადის სამოქალაქო ცხოვრებასთან მისადაგებამ საბერძნეთში სქიზმა გამოიწვია. ეს სახელმწიფო გრიგორის კალენდარზე 1923 წელს გადავიდა. ეკლესიაც გაჰყვა მის კვალს, მაგრამ აღდგომის ციკლი (მარხვანი და ზატიკნი) კალენდარული რეფორმის მიღმა დარჩა. ამ სიხლის მოწინააღმდეგეებმა იულიუსის კალენდარი შეინარჩუნეს და იზოლირებული ეკლესია ჩამოაყალიბეს. მათ ეწოდებოდათ *მეძველკალენდარენი* (ბერძნ. „პალეოკჰ-მეროლოგისტები“)<sup>3</sup>.

კალენდარული რეფორმის გამო აღმოსავლეთ ევროპის მართლმადიდებელთა შორის ვითარება იმდენად დაიძაბა, რომ საქმეში უმაღლესი სასულიერო ავტორიტეტის ჩარევა გახდა საჭირო. 1927 წლის 17 თებერვალს კონსტანტინოპოლში გამოქვეყნდა საპატრიარქო და სინოდალური ეპისტოლე მსოფლიო პატრიარქის, ბასილის, და მისი სინოდის სხვა წევრების ხელმოწერით<sup>4</sup>. ამ დოკუმენტში, სხვათა შორის, აღნიშნულია: კალენდრის საკითხი არ განეკუთვნება დოგმატის სფეროს, რის გამოც მისი გადაამუშავება არც ერთ წმინდა კრებას არ აუკრძალავს; ძველ განაწესებს აღდგომის თარიღის გამოანგარიშების შესახებ არავითარი კავშირი არა აქვთ კალენდართან, რომლის შექმნა და გაუმჯობესება მეცნიერთა კომპეტენცია და მოვალეობაა; მორწმუნეები როგორც სამოქალაქო, ისე საეკლესიო ცხოვრებაში ერთი და იმავე კალენდრით უნდა სარგებლობდნენ. ამდენად, კამპანიას კალენდარული რეფორმის წინააღმდეგ არავითარი საფუძველი არ გააჩნია.

### **ახალი კალენდარი და საქართველო.**

1918 წლის 14 თებერვალს, როდესაც რუსეთში გამოქვეყნდა დეკრეტი კალენდრის რეფორმის შესახებ, ამიერკავკასიის ქვეყნები დამოუკიდებლობისათვის ემზადებოდნენ.

ამ რეგიონს მაშინ სეიმი მართავდა, რომელმაც აღნიშნული წლის 14 აპრილს (იულიუსით) ანუ 1 მაისს (გრიგორიუსით) კალენდრის რეფორმა გამოაცხადა და, ამდენად, საქართველოს სამოქალაქო ცხოვრებაში გრიგორიუსის კალენდარი შემოღებულ იქნა. სრულიად საქართველოს

1 იხ: Wikipedia, იქვე („Verbreitung“).

2 Verg. *Архиепископ Михаил* (Мульдюгин), В помощь при совершении общественного Богослужения, *Путь Православия*, №1 (Москва, 1991), стр. 85.

3 Γεράσιμος Κωνσταντίνου, *Εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδος*, Bd. 2 (Athen, 1970), s. 267 ff.

4 ამ დოკუმენტის შესახებ იხ.: Χριστόδουλος Παρασκευαΐδης Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος, *Ιστορική και κανονική θεώρησις του παλαιομερολογιτικού ζητήματος κατά την γένεσιν και την εξέλιξιν αυτού εν Ελλάδι* (Athen, 1982).

კათალიკოს-პატრიარქმა კირიონმა (საძაგლიშვილმა), რომელიც უკვე წმინდანადაა შერაცხილი, ეს სიახლე დალოცა. ცნობილია სხვადასხვა წყაროდან, რომ აღნიშნული იერარქი, ისე როგორც სხვა ქართველი იერარქები იმ პერიოდისა, ევროპული ორიენტაციის პიროვნება იყო. ინტრონიზაციიდან რამდენიმე დღის შემდეგ მან რომის პაპსა და ყოველთა სომეხთა პატრიარქკათალიკოსს ძმური ეპისტოლეები გაუგზავნა და ეკლესიათა დაახლოების სურვილი გამოთქვა<sup>1</sup>. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ მან კალენდრის რეფორმა მოიწონა, თუმცა საეკლესიო-ლიტურგიკულ პრაქტიკაში მისი დანერგვა ვერ შეძლო, რადგან სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიები ამ მხრივ ჯერ კიდევ იულიუსის კალენდარს მიჰყვებოდნენ. მართალია, თანააღმსარებელ ეკლესიებთან თანხმობის შეგნებამ საქართველოს ეკლესიის მწყემსმთავარს აღნიშნული რეფორმისაგან თავის შეკავებისაკენ მიუთითა, მაგრამ მის სასარგებლოდ მან ნაბიჯი მაინც გადადგა. ამაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ მისდროილდელ საეკლესიო კალენდარში ძველი თარიღები ახლით შეცვალეს („რიცხვთა სახელები გამოცვალეს“)<sup>2</sup>. მაგალითად: შობას, რომლის კალენდარული თარიღია 25 დეკემბერი, 7 იანვარი მიაწერეს; მოციქულთა სწორისა და საქართველოს განმანათლებელის, წმ. ნინოს, ხსენება, რომელიც ძველ საეკლესიო წყაროებში 14 იანვარსაა დადებული, ხსენებული ცვლილების შედეგად 27 იანვარს აღმოჩნდა. ესაა, პირდაპირ რომ ვთქვათ, კუროზი, რასაც, ცხადია, მაშინდელი სასულიერო პირებიც გრძნობდნენ და ელოდებოდნენ კალენდრის რეფორმას სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიებში.

და, აი, 1923 წელს საქართველოში შემოადგინა ცნობამ კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრების შესახებ, რომელშიც სხვა მართლმადიდებელი ეკლესიების წარმომადგენლებიც მონაწილეობდნენ და რომელმაც მიიღო დადგენილება კალენდრის რეფორმის სასარგებლოდ. საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ, საპრობლემაში მყოფი წმ. კათალიკოს-პატრიარქ ამბროსის (ხელაიას) თანხმობის საფუძველზე, იმავე წლის 1 ნოემბერს კალენდრის სრულმასშტაბიანი რეფორმა გამოაცხადა. ეს ნიშნავს, რომ მან როგორც უძრავი, ისე მოძრავი დღეები და დღესასწაულები ახალ სტილზე გააწყო. ამის თაობაზე კათალიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე შემდეგს გვაუწყებს: როდესაც შიკრიკმა საპატიმროში მჯდომ მწყემსმთავარს კალენდრის რეფორმის გეგმა წარუდგინა, უკანასკნელმა იკითხა: არის ხალხი ამისათვის მზად? პასუხად მიიღო: დიახ! აღმოჩნდა, რომ ეს სიმართლეს არ შეესაბამებოდა<sup>3</sup>. რეფორმამ ფართო მასებში უარყოფითი რეაქცია გამოიწვია, რადგან იგი კომუნისტური მსოფლმხედველობისა და იდეოლოგიის ნაყოფად აღიქვს. ეს აზრი საეკლესიო კოლექტივებში ნამდვილ ფსქოზად ჩამოყალიბდა. ვითარება გართულდა. მორწმუნეები, რომლებიც ძველი კალენდრის მხარეზე იდგნენ, ეკლესიათა კარებს რაზავდნენ და ხელს უშლიდნენ მღვდლებს, რომ მათ დღესასწაულები, მაგალითად, შობა 25 დეკემბერს აღენიშნათ ნაცვლად 7 იანვრისა, ე.ი. იულიუსისეული 25 დეკემბრისა. ბევრი ფიზიკური ანგარიშსწორებითაც იმუქრებოდა. ხდებოდა ისეც, რომ დიდი დღესასწაულები შობა, აღდგომა და სხვაც ერთსა და იმავე ეკლესიაში ორჯერ აღინიშნებოდა, რაც ათეისტებში სიცილსა და სარკაზმს იწვევდა. ამის გამო კათალიკოსი ამბროსი იძულებული გახდა, რომ დროებითი მმართველობის აღნიშნული განკარგულების მოქმედება 1925 წლის 24 მარტს შეეჩერებინა. გამოითქვა მოსაზრება „რომ უმჯობესი იქნებოდა, გრიგორიუსის კალენდარზე მხოლოდ უძრავი დღესასწაულები გადაგვეყვანა, უძრავი კი იულიუსისაზე დაგვეტოვებინა“<sup>4</sup>.

1927 წლის 21-27 ივნისს, ე.ი. მსოფლიო პატრიარქის, ბასილი III-ის, პატრიარქული და სინოდალური ეპისტოლეს<sup>5</sup> გამოქვეყნების შემდეგ, საქართველოში საეკლესიო კრება შედგა. მან შემდეგი დადგენილება მიიღო: გრიგორიუსის კალენდარი შემოღებულ იქნას უძრავი დღესასწაულებისა და ხსენებათა დღეებისათვის, მოძრავი ხსენებანი და დღესასწაულები კი კვლავ იულიუსისაზე დარჩნენ, ისე როგორც ბევრ სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიაში<sup>6</sup>. ასეთი კომპრომისის მიუხედავად წინააღმდეგობა გრძელდებოდა და მას ექსცესები ახლდა. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდი კვლავ გახდა იძულებული, რომ 1928 წლის 28 სექტემბერს კრების ხსენებული დადგენილების მოქმედება შეეჩერებინა. წარუმატებლობის მთავარ მიზეზად სინოდმა შემდეგი გარემოებანი დაასახელა: 1. მასობრივი პროპაგანდის საშუალებათა არარსებობა, რათა ხალხის დაკვალიანება შესაძლებელი ყოფილიყო (მაშინ ქადაგებაც კი თითქმის აკ-

1 ტექსტები: *სვეტიცხოველი*, №4 (1917), გვ. 4-5; 6. პაპუაშვილი, წმ. კირიონ II-ის წერილი პაპ ბენედიქტე XV-ს, დიალოგი, *ადმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, N1 (თბილისი, 2004), გვ. 29-40.

2 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1928 წლისათვის (ტფილისი, 1928), გვ. 38.

3 მიტრ. კალისტრატე ცინცაძე, *ქუთაისის საეკლესიო ყრილობის გამო 1926 წლის დეკემბრის 26-27-ში (ტეპილმწარე მოგონებები საქართველოს არაშორეული წარსულიდან)*, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კ. ცინცაძის პირადი საარქივო ფონდი, №102, გვ. 61.

4 იქვე გვ. 63-69.

5 ქართული თარგმანი: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1928 წლისათვის (ტფილისი, 1928), გვ. 33-36.

6 იქვე გვ. 32-33.

რბალული იყო) და 2. რუსულ-მართლმადიდებლური ეკლესიის გაგენა. ეს უკანასკნელი ერთობ სახიფათო მუხტებს შეიცავდა. ასეთი კომპრომისები რომ არ მომხდარიყო, იმის დიდი ალბათობა მოჩანდა, რომ ქართულ-მართლმადიდებლურ ეკლესიას ბევრი მორწმუნე, განსაკუთრებით რუსები და სეპარატისტები, ჩამოშორდებოდა და რუსულ-მართლმადიდებლურ ეკლესიას შეუერთდებოდა. ამიტომ წმინდა სინოდმა დაავალა მღვდელმთავრებს, მღვდლებსა და „შეგნებულ მოქმედებებს“, „განუმარტონ მორწმუნეთ ახალი კალენდრის მთლიანად მიღების მიზანშეწონილობა და აუცილებლობა საეკლესიო ცხოვრებაში“<sup>1</sup>. მაგრამ შემდეგ კალენდრის საკითხისათვის აღარავის ეცალა, რადგან საქართველოს ძველთუძველესი ეკლესია, როგორც ლეგალური ორგანიზაცია, ყოფნა-არყოფნის ზღვარზე იდგა.

დღეს ქართულ-მართლმადიდებლური ეკლესია საქართველოში უმდიდრესი და უძლიერესი ორგანიზაციაა და მას მოსახლეობის თვალში უდიდესი ავტორიტეტი აქვს. კათალიკოს-პატრიარქ ილია II-ის პრესტიჟი სახელმწიფოს პრეზიდენტის პრესტიჟს დიდად აღემატება. ასეა ცნობილი ოფიციალური გამოკითხვების მეშვეობით. ეს ეკლესია თანამედროვე მასმედიის საუკეთესო საშუალებებით სარგებლობს. რუსეთის გაგენა ამ მიმართულებით, როგორც ზემოთ აღნიშნულ პერიოდში იყო, ამჟამად აღარ არსებობს. ამის მიუხედავად კალენდრის საკითხი დღის წესრიგში ოფიციალურ დონეზე არ დგას, თუმცა სამოქალაქო წრეებში ხშირად გაიგონებთ ხმებს იმის თაობაზე, რომ ერთსა და იმავე საზოგადოებაში და ერთსა და იმავე სახელმწიფოში ორი კალენდრის არსებობა შესაძლებელია სირთულეების წინაშე გვაყენებს. საქართველოში ბევრი ადამიანი მარხულობს და, ცხადია, ადვენტაშიც (შობის წინა პერიოდში), როდესაც დგება ახალი წელი და ქვეყნის მთელი მოსახლეობა, მართლმადიდებლებიც და არამართლმადიდებლებიც, ზეიმსა და განცხრომაში იმყოფებიან. ამასთანავე: კონტაქტები დასავლეთთან, რომელიც პოსტსაბჭოურ სინამდვილეში ყოველდღიურად იზრდება, ამ პრობლემის გამო უხერხულობას აწყდება (როდესაც დასავლეთში საშობაო უქმეები და არდადეგებია, საქართველოში ჯერ კიდევ მარხვაა).

კალენდრის რეფორმის საკითხებზე ქართულ მედიაში ბოლო დროს რამდენიმე სტატია გამოქვეყნდა; რადიოსა და ტელევიზიაში გადაცემები მოქმედებს; პოზიციები და თვალსაზრისები ასტრონომებმაც გამოხატეს (მსოფლიო მნიშვნელობის პროფესორმა ევგენი ხარაძემ და პროფ. შალვა საბაშვილმა). ჩვენ, მაგალითად, ამ თემაზე შვიდი პოპულარული შინაარსის წერილი გამოვაქვეყნეთ<sup>2</sup>. აღნიშნული პუბლიკაციები განმარტებითი ხასიათისაა და რეფორმის ჩატარების მოთხოვნას არ გულისხმობს. ამის მიუხედავად მათ კონსერვატორი კლერიკალების მკვეთრად უარყოფითი რეაქცია მოჰყვა. გამოჩნდა პოლემიკური წერილები, რომლებიც შეიცავენ ლოზუნგებსა და მოწოდებებს: „დაიცავით ძველი კალენდარი!“ ანდა: „ახალი კალენდრის მომხრეები მართლმადიდებლობის მტრები არიან!“ და მისთ. ანტიეკუმენური ისტერია, რომელმაც პოსტსაბჭოურ დროში საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საგრძნობი ნაწილი მოიცვა, კალენდრის საკითხებსაც მისწვდა. კათალიკოს-პატრიარქი ილია II იძულებული გახდა, რომ გარკვეულ კომპრომისზე წასულიყო. ამის დასტურია წმინდა სინოდის სხდომა, რომელიც 1998 წლის 8 ოქტომბერს შედგა. სიმოდმა გააკიცხა ეკუმენური აზროვნება და საქმიანობა, რომლის გამოვლინებაც კალენდრის რეფორმა გამოაცხადა. მან ამის გამო მკაცრად დაგმო ფინეთის მართლმადიდებელი ეკლესია, რომელიც აღდგომასაც არა იულიუსის, არამედ გრიგორიუსის კალენდრის მიხედვით ანგარიშობს და დღესასწაულობს<sup>3</sup>.

ძველი სტილის აპოლოგიას განსაკუთრებით არქიმანდრიტი რაფაელი (კარელინი) და დეკ. ბიძინა გუნია ეწვიან. არქიმანდ. რაფაელი რუსულად წერს, მაგრამ მისი ტექსტები სწრაფად ითარგმნება ქართულად და მორწმუნეთა შორის ვრცელდება. არგუმენტები, რომლებსაც ხსენებული ავტორი გვთავაზობს, როგორც წესი, ემოციური და დეკლარაციული ხასიათისაა; დებულებები და ფორმულები მძიმეა და სიცხადეს მოკლებული. უნდა ვაღიარო, რომ პირადად მე, ამ სტრიქონების ავტორს, არ მესმის მისი წინადადებებისა და თეორიების დედააზრი, რის გამოც მათ მექანიზმში გარკვევას და, შესაბამისად, მათ გათვალისწინებას ვერ ვახერხებ. მოვიტან რამდენიმე ადგილს. მ. რაფაელი წერს: იულიუსის კალენდარი არის „კოსმიური პულსის კოდი“; იგი „კოსმიურ რიტმებს ითვალისწინებს, ეხება და სახავს მათ“. „ეკლესიის პულსი – კალენდარი – უნდა იყოს ვარსკვლავიერი და არა მზიური, კოსმოცენტრული და არა ჰელიოცენტრული“; „ეკლესიის მოქმედების სფერო არა გეო ან ჰელიოცენტრული უნდა იყოს, არამედ – მეტაკოსმიური“. იულიუსისა და გრიგორიუსის სისტემები, არქიმანდრიტის თქმით, ერთმანეთს ასე ევარდებოდა: პირველი ორიენტირებულია მზეზე, მთვარეზე და ვარსკვლავებზე, მეორე – მხოლოდ მზეზე; პირველი პლერომა (სისავსე), მეორე – სქემა და უსახურება; პირველი „კოსმიური პოე-

1 საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1929 წლისათვის (ტფილისი, 1929), გვ. 33.

2 ბოლო პუბლიკაცია: ეკლესია, სახელმწიფო და კალენდარი, *ზღვარი*, №1 (თბილისი, 2006), გვ. 20-30.

3 *Glaube in der 2. Welt*, №1 (1999), s. 5.

მაა, მეორე – ბუღალტერია“; პირველი „კოსმიური აკორდის ნოტებია, მეორე კი მშრალი ციფრები“; პირველი ფილოსოფიურია, მეორე – უტილიტარული; პირველი სიმფონიაა, მეორე – როკი და სმოკი; პირველი კრეაციული თეორიის ნაყოფია, მეორე – ევოლუციურის. პირველის ავტორი, სოზიგენე, არის „დიდი კომპოზიტორი“, „დროის სწორუპოვარი სიმფონიის შემქმნელი“. იგი, თურმე, „ბიბლიურ სწავლებას“, „მისტიკური ჭერეტის უნარს“ ფლობდა და თვით „სადღოთ გამოცხადებასაც არ უნდა ყოფილიყო მოკლებული“. და ეს მაშინ, როდესაც მეორის ავტორი, პაპი გრიგორ XIII, ერთი მხრივ, იმავე არქიმანდრიტის თქმით, „გამოჩენილი იერარქი და პირად ცხოვრებაში ასკეტი იყო“, მეორე მხრივ კი „მის ზნეობრივ პრინციპებში შედიოდა ძალადობა სიკეთის სახელით“<sup>1</sup>.

აქ პირველ რიგში ერთობ უცნაურად ის გარემოება გამოიყურება, რომ ავტორი, რომელიც საქართველოსა და რუსეთში ცნობილი და დაფასებული სასულიერო პირია, თითქოს ვერც კი გრძნობს იმის საჭიროებას, რომ საკუთარი თვალსაზრისები და დებულებები საღვთო წერილსა და საღვთო გადმოცემაზე დაამყაროს. ის არაფერს ამბობს და ჩვენც არ ვიცით, რომელმა წმინდა მამამ და რომელმა წმინდა კრებამ გამოაცხადა კალენდარი – ან იულიუსის, ან გრიგორიუსის – „სულიერ მოვლენად“; უწოდა მას პოემა, სიმფონია, „სამყაროს პულსი“; მიანიჭა მსოფლმხედველობისა თუ იდეოლოგიის სტატუსი და შემოსა საკრამენტის ღირსებით. ჩვენ უკვე ვგჭონდა და შემთხვევა, დამოწმებული შეხედულებებისა თუ გამონათქვამების თაობაზე საკუთარი პოზიცია ჩამოგვეყალიბებინა. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ავტორი ერთმანეთში ურევს კალენდარს, როგორც ტექნიკურ ქრონოლოგიას, და კალენდარს, როგორც საეკლესიო ხსენებათა განაწესს<sup>2</sup>.

დებატებში ბიბლიესტიკისა და თეოლოგიის კვალიფიციური სპეციალისტებიც ჩაერთვნენ: პროფ. ზურაბ კიკნაძე და პროფ. ედიშერ ჭელიძე<sup>3</sup>. მათ ცხადყვეს, რომ მოსაზრებებსა და მოწოდებებს, რითაც ზემოთ ხსენებული სასულიერო პირები მანიპულირებენ და რომლებსაც ბიბლიურ და თეოლოგიურ ჭეშმარიტებათა იარღილით ავრცელებენ, სინამდვილეში არაფერი აქვთ საერთო ბიბლიასა და ქრისტიანულ ტრადიციასთან. „კალენდარი მეცნიერების პროდუქტია და მისი ჩათვლა რწმენის ფაქტად, როგორადაც მას მრევლის რაღაც ნაწილი თვლის, მართებული არ უნდა იყოს... კალენდარი კონფესიის გარეშე დგას... ბიბლიის დამოწმებით ჩვენ შეგვიძლია გრიგორისეული კალენდრის უპირატესობა დავადასტუროთ: მთელი ბიბლია თავად, როგორც ძველი აღთქმა, ისე ახალი აღთქმა, გეოცენტრულია“ – წერს პროფ. ზ. კიკნაძე და იმოწმებს წმ. გრიგოლ ნოსელს, რომელიც შესაქმის მეოთხე დღესთან (დაბ. 1, 14-18) დაკავშირებით აღნიშნავს: „ეს ცა ის 99 ცხვარია, რომლებიც კეთილმა მწყემსმა (ქრისტემ) მიატოვა. ეს მიწა კი ის ერთი ცხვარია, რომლის საძებრადაც წავიდა მწყემსი“. ამის შემდეგ იგი, ბიბლიის ახალ ქართულ ენაზე მთარგმნელი, ამბობს: „ყოველივე ამის (არქიმანდ. რაფაელის ნაწერის – ნ. პ.) კითხვისას იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ჩვენ წინაშე არა მართლმადიდებელი მამის ნაწერი, არამედ ეზოთერიკოსი პითაგორელისა“<sup>4</sup>.

პროფ. ე. ჭელიძის კრიტიკის საგანია დეკ. ბიძინა გუნიათ თვალსაზრისები, რომლებიც წარმოდგენილია მის ვრცელ ნაშრომში „იულიუსის კალენდრის არსი და მნიშვნელობა“<sup>5</sup>. იგი, ფილოლოგიის დოქტორი და პატროლოგიის პროფესორი, აღნიშნულ თვალსაზრისებსა და მტკიცებულებებს საღვთო წერილისა და საღვთო მეცნიერების (დოგმატიკის) ფონზე განიხილავს და გამოაქვს დასკვნა, რომ ისინი დასაყრდენსა და გამართლებას ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასა და პრაქტიკაში ვერ პოულობენ. ე. ჭელიძე აღრმავებს ზ. კიკნაძის კრიტიკას და დასძენს: „ყველას, ვინც აღნიშნული (იულიუსის – ნ. პ.) კალენდრის „სულიერ“, „ბიბლიურ“, „მისტიკურ“, „სარწმუნოებრივ“ ღირსებებზე საუბრობს, არ უნდა დაავიწყდეს აღნიშნული კალენდრის წარმართული წარმომავლობა. როგორც ცნობილია, ეკლესიაში მიღებული კალენდარი შექმნილია იულიუს კეისრის ბრძანებით მეკერპე სოზიგენის მიერ... შეუძლებელია, რომ ეკლესიას რაღაც განსაკუთრებული ცვლილებებით განემსჭვავდა მის მიერ გამოყენებული კალენდარი და ამ უკანასკნელისათვის (კალენდრისათვის) კვლავ კერპთაყვანისმცემლის ავტორობა შეენარჩუნებინა... ვუწოდებთ რა ეკლესიაში ხმარებულ კალენდარს „იულიუსის კალენდარს“, ამით ერთაზროვნად ვაფიქსირებთ მის წარმართულ წარმომავლობას და, შესაბამისად, ერთაზროვნადვე

1 არქიმანდ. რაფაელი, *ქადაგებები, სტატიები*, I (თბილისი, 1998), გვ. 58-89.

2 ნ. პაპუაშვილი, საეკლესიო კალენდარი და ტექნიკური ქრონოლოგია, *ლიტერატურული საქართველო*, 27.XII-3.I, №52 (1996-1997).

3 ზ. კიკნაძე, ძველი სტილი – „კოსმიური პოემა“, ახალი – „ბუღალტერია“, *მაცნე*, 8-14.IX, №31 (1997), (=ზ. კიკნაძე, *ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ* (თბილისი, 2002), გვ. 145-153); ე. ჭელიძე, იულიუსის კალენდარი და საეკლესიო ტრადიცია, *კალმასობა*, XII, №15 (თბილისი, 1998).

4 ეს და მომდევნო აბზაცი გერმანულ პუბლიკაციაში არ არის.

5 იბეჭდებოდა გაზეთ „მადლის“ 1997-1998 წწ-ის ნომრებში; გამოცემა ცალკეც, 1999 წელს.



უნდა გამოვრიცხავდეთ მასში რაიმე ბუნებითად მართლმადიდებლური მისტიკური შთანაფიქრის, ბიბლიური ღირებულებების არსებობას“.

### **ცნებებისათვის „ძველი“ და „ახალი“:**

ძველი სტილის მომხრეთა მთავარი არგუმენტი, რომელსაც ისინი სიამაყით იმეორებენ, არის შემდეგი: გრიგორიუსის კალენდარი ახალია, იულიუსისა კი – ძველი; რაც ძველია, ახალზე უკეთესია.

ამის თაობაზე წმ. იოანე ოქროპირი (იუსტინიანეს ეპისტოლის მიხედვით) ამბობს: „რად იტყვან და გვაცილობენ, ვითარმედ ახალსა რასმე მოიღებენ და გუაცილობენო? ესე კეთილად დაირწმუნე მაცილობელო, რამეთუ დღმ ესე ძუელი არს, დასავალისათა და ჰრომთა გარდაუქცეველად უპყრიეს დღმ ესე შობისაჲ და ნათლისღებისაჲ და ხარებისაჲ და მიგებებისაჲ. ხოლო ჩუენი ათილა წელი არს და-რად-ვემყენით ძუელსა მას და აღვიზარდებით და ნაყოფი გუხილავს; უკუეთუმცა არა იყო ღმრთისა მიერ, განმცაქარდებოდა. ხოლო აწ ყოველი სოფელი სავსე არს და შეიწყნარებენ დღითი-დღედ“ (გვ. 71).

და ბოლოს: ჭეშმარიტებაში ცნებებს „ძველი“ და „ახალი“ ერთი და იგივე შინაარსი აქვთ. ყველაფერი, რაც ძველია და დასაბამიერი, მარადისობას განეკუთვნება; მათ მარადისი სიახლე და უკვდავება აქვთ. და რაც ახალია და ჭეშმარიტი, ძველია და დასაბამიერი.

შესაბამისად: კალენდრის რეფორმა ეკლესიაში არის იმის არსობრივი განახლება, რაც „პირველითგან იყო“ (იოანე 1,1).

### **დამოწმებული ლიტერატურა**

1. ი. აბულაძე, „მრავალთავი“ (ტექსტები), ნაკვეთი პირველი, *ენიმკი-ს მოამბე*, ტომი XIV (1944)
2. ი. აბულაძე, *შრომები*, III (თბილისი, 1982).
3. ვ. ბარდაველიძე, *სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I (ახალწლის ციკლი)* (თბილისი, 1939).
4. ბ. გუნია, *იულიუსის კალენდრის არსი და მნიშვნელობა* (თბილისი, 1999).
5. კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტომი 7 (თბილისი, 1961).
6. კ. კეკელიძე, *საკითხავი დღესასწაულთათვის*, კიმენი, II (თბილისი, 1946).
7. ზ. კიკნაძე, *ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ* (თბილისი, 2002).
8. ზ. კიკნაძე ძველი სტილი – „კოსმოური პოემა“, ახალი – „ბუღალტერია“, *მაცნე*, 8-14.IX, №31 (1997)
9. ნ. პაპუაშვილი, წმ. კირიონ II-ის წერილი პაპ ბენედიქტე XV-ს. დიალოგი, *ადმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, N1 (2004).
10. ნ. პაპუაშვილი, საეკლესიო კალენდარი და ტექნიკური ქრონოლოგია, *ლიტერატურული საქართველო*, 27.XII-3.I, №52 (1996-1997).
11. რაფაელი, *ქადაგებები, სტატიები*, I (თბილისი, 1998).
12. კ. ცინცაძე, *ქუთაისის საეკლესიო ყრილობის გამო 1926 წლის დეკემბრის 26-27-ში (ტკბილმწარე მოვონებები საქართველოს არაშორეული წარსულიდან)*, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, კ. ცინცაძის პირადი საარქივო ფონდი, საქმე №102.
13. ე. ჭელიძე, იულიუსის კალენდარი და საეკლესიო ტრადიცია, *კალმასობა*, XII, №15 (1998).
14. Gregorianischer Kalenderreform: [http://de.wikipedia.org/wirki/Gregorianischer\\_Kalender](http://de.wikipedia.org/wirki/Gregorianischer_Kalender).
15. *Inter Gravisimas*: Christoph Clavius, Romani calendarii a Gregorio XIII. P.M., vertituti explicatio (Rom, 1603).
16. Kekelidze-Tarchnischvili: *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Auf Grund der ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze, Bearbeitet von P. Michael Tarchnischvili in Verbindung mit Dr. Julius Assfalg* (Vatikan, 1955).
17. Herzog (Hrsg.) M., *Der Streit um die Zeit: Zustimmung-Kalenderreform-Gegenzeit-Endzeit* (Stuttgart, 2002)
18. Papuashvili N., Die Neuordnung des Kalenders und die orthodoxe Kirche in Georgien, *ContaCO*, №11 (2009).
19. Smolinsky H., *Deutungen der Zeit im Streit der Konfessionen. Kontroverse-Theologie, Apokalyptik und Astrologie im 16. Jahrhundert* (Heidelberg, 2000).
20. Wallenta W., *Der Augsburger Kalenderstreit von 1583\84: Ökumenische, politische und konfessionelle Gründe*, in: M. Herzog (Hrsg.), *Der Streit um die Zeit: Zustimmung-Kalenderreform-Gegenzeit-Endzeit* (Stuttgart, 2002).
21. *Архиепископ Михаил (Мульдюгин)*, В помощь при совершении общественного Богослужения, *Путь Православия*, №1 (Москва, 1991).
22. Барсов Н., Пасха, *Энциклопедический Словарь*, том 22-А, издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон (С-Петербург, 1897).

23. Володомонов Н. В., *Календар: прошлое, настоящее, будущее* (Москва, 1987).
24. Кекелидзе К. С., К вопросу о времени празднования Рождества Христа в древности, *Труды Киевской Духовной Академии*, 1 (1905)
25. Иларион (Алфеев), *Таинства веры* (Москва-Киев, 1996)
26. Γεράσιμος Κονιδάρις, *Εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδος*, Bd. 2 (Athen, 1970).
27. Χριστόδουλος Παρασκευαΐδης Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος, *Ιστορική και κανονική θεώρησις του παλαιοημερολογητικού ζητήματος κατά την γένεσιν και την εξέλιξιν αυτού εν Ελλάδι* (Athen, 1982).

NUGZAR PAPUASHVILI

## DIE NEUORDNUNG DES KALENDERS UND DIE ORTHODOXE KIRCHE IN GEORGIEN (DIE ZWEITE KORRIGIERTE UND ERGÄNZTE AUFLAGE)<sup>1</sup>

### *Die Bulle "Inter Gravissimas" und die Kalenderreform.*

Die erste Frage, die wir bei der Besprechung des vorliegenden Themas zunächst stellen müssen, betrifft die Erläuterung der Bulle "Inter Gravissimas", die von Papst Gregor XIII. am 24. Februar 1582 veröffentlicht wurde<sup>2</sup>. Durch dieses Dokument ist in der ganzen Welt allmählich eine Erneuerung des Julianischen Kalenders verbreitet und eingeführt worden. Was stellte diese Bulle oder die mit dieser Bulle vorgesehene und in der Praxis eingebürgerte Reform im wesentlichen dar? War ihr Inhalt ein kirchliches oder weltliches Ereignis? Gehört dieses Ereignis zum Gebiet des Sakralen oder des Säkularen? Hatte diese Bulle als Zweck die Reform des kirchlichen Kalenders oder eine Korrektur der technischen Chronologie?

Man braucht den Text dieser Bulle nur durchzulesen, um zu folgendem Schluss zu kommen: Zweck der genannten Bulle war die Verbesserung des jeweiligen Kalenders, damit "die alten kirchlichen Riten" nach den früher angeordneten Regeln gefeiert werden konnten. Es war ein Verfahren für die Wiederherstellung des Kalenders beziehungsweise für die "Korrektur des Kalenders". Das Hauptziel dieser Maßnahme war nach der Bulle folgendes: "Für die richtige Feier des Osterfestes sind nach den Vorschriften der heiligen Väter und der früheren römischen Päpste, im besonderen von Pius I. und Victor I. und nicht zuletzt auch den Vorschriften des großen Konzils von Nikäa und weiterer Bestimmungen drei Punkte unumgänglich miteinander zu verbinden und festzulegen: Erstens, der genaue Sitz des Frühlingsäquinoktiums, zweitens, die richtige Lage von Luna (des Mondes) am XIV. des ersten Monats, der entweder auf den Tag des Äquinoktiums selbst fällt oder ihm als nächstes folgt, und schließlich der jeweilige erste Sonntag, der auf diese Luna XIV. folgt. Wir haben daher Sorge getragen, nicht nur das Frühlingsäquinoktium auf seinen ursprünglichen Platz zurückzuführen, von dem es seit dem Konzil von Nikäa um ungefähr zehn Tage zurückgeschritten war, und Luna XIV des Ostermonats wieder auf ihren Platz zu legen, von dem sie derzeit um vier und mehr Tage abweicht, sondern auch einen Weg und ein Verfahren aufzuzeigen, mit dem verhindert wird, dass jemals wieder Frühlingsäquinoktium oder Luna XIV von ihren angestammten Plätzen abweichen" (§6).

Ein ganz kurzer Exkurs: Da das Frühlings-Äquinoktium damals, bei dem ersten ökumenischen Konzil (325), auf den 21. März fiel, haben die heiligen Väter als Datum des Äquinoktiums des Frühlings gerade den 21. März bestimmt. Aber dieses Datum wich wegen der astronomischen Verschiebung (Präcession) und wegen der Ungenauigkeit des Julianischen Kalenders schon 1582 vom Frühlings-Äquinoktium um 10 Tage ab. Das heißt: der 21. März nach dem alten beziehungsweise Julianischen Kalender entsprach im XVI. Jahrhundert schon nicht mehr dem Frühlings-Äquinoktium. Also war der 21. März dieses Jahrhunderts nicht mehr jener 21. März, der von der Kirche als Tag des Frühlings-Äquinoktiums bestimmt worden war<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz wurde als Vortrag an einem Seminar am 6. Februar 2010 in Collegium Orientale (Eichstätt, Deutschland) gehalten. Er wurde in der Hauszeitschrift des Collegium Orientale "ContaCOR" (2009, #11, s. 34-45) veröffentlicht. Der vorliegende Text ist eine verbesserte Variante der ersten Publikation und dazu ergänzt mit mehreren Fußnoten und zwei Absätzen, worüber an entsprechender Stelle hinweisen wird.

<sup>2</sup> *Inter Gravissimas*, Christoph Clavius, *Romani calendarii a Gregorio XIII. P.M., vertituti explicatio* (Rom, 1603). Deutsche Übersetzung: [www.nabkal.de/intergrav.html](http://www.nabkal.de/intergrav.html).

<sup>3</sup> Володомонов Н. В., *Календар: прошлое, настоящее, будущее* (Москва, 1987), стр. 25.

Diese Abweichung wurde mit der erwähnten Bulle korrigiert. In Zusammenhang mit diesem Problem sagt Papst Gregor XIII: Wir ordnen an und wir befehlen, "dass von dem Monat Oktober des Jahres 1582 zehn Tage vom 5. Oktober einschließlich bis zum 14. Oktober herausgenommen werden" (§7).

Die nähere Charakterisierung der genannten Bulle und Reform liegt außerhalb unseres gegenwärtigen Interesses. Wir werden hier mit ein paar Worten nur zwei hauptsächliche Fragen behandeln. (1) In diesem Dokument wird einerseits das astronomische Problem (also das Kalender-Problem) selbst und sein Einfluss auf den kirchlichen Kalender und andererseits auch die Geschichte der Lösung dieses Problems dargestellt. Daraus ergibt sich auch, dass diese Reform das Ergebnis großer wissenschaftlicher Arbeit war. (2) Dank dieser Reform ist der Unterschied verringert worden, der zwischen dem durchschnittlichen Jahr des Julianischen Kalenders und dem astronomischen tropischen Jahr existiert. Das wurde mit einer Verkürzung der Zahl der Schalttage erreicht. Wir müssen hier bedenken und berücksichtigen, dass nach Julianischem Kalender drei aufeinander folgende Jahre gewöhnliche Jahre sind, jedes vierte aber ein Schaltjahr. Gemäß der besonderen Schaltregel oder Ausnahmeregel, die das System des Gregorianischen Kalender umfasst, wird jedes letzte Jahr eines Jahrhunderts, das nach Regel des Kaisers Julianus ein Schaltjahr ist, nur dann zum Schaltjahr erklärt, wenn sich die Zahl des betreffenden Jahrhunderts durch 4 beziehungsweise 400 ohne Rest dividieren lässt<sup>1</sup>. Zum Beispiel: 1600 ist Schaltjahr, 1700, 1800 und 1900 aber nicht. Danach werden in Zukunft die Jahre 2100, 2200, 2300 und 2500 keine Schaltjahre sein. Durch die Reform des Papstes Gregor XIII. wurde die Anzahl der Schaltjahre verringert und entsprechend dieser Ausnahmeregel verringerte sich auch die Dauer des durchschnittlichen Kalenderjahrs. Auf diese Weise sind einerseits 400 Jahre im Gregorianischen Kalender um drei Tage kürzer als im Julianischen, und andererseits entspricht demzufolge ein solches Jahr schon besser dem astronomischen tropischen Jahr beziehungsweise der astronomischen Wirklichkeit oder der Natur. Deshalb fällt die Frühlings-Tag- und-Nacht-Gleiche (Primar-Äquinoktium) wieder auf den 21. März, wie es durch das Konzil von Nikäa im Jahre 325 festgelegt worden war. Wenn ein überzähliger Tag nach Julianischem Kalender alle 128 Jahre entsteht, kommt er nach Gregorianischem Kalender erst im Laufe von rund 3200 Jahren zusammen, was praktisch die Lösung des Problems bedeutet.

#### ***Kirchlicher Kalender und astronomische Wirklichkeit.***

Was bedeutet der Begriff "Kirchlicher Kalender" und was für eine Beziehung hat er zu der oben erläuterten Kalenderreform?

Der Ausdruck und Begriff "Kirchlicher Kalender" gehört zu dem Gebiet, das in der Fachliteratur als Ekklesiologie bezeichnet wird. Er umfasst eine ganze Reihe der liturgischen Tage und Festtage, beweglichen und unbeweglichen, deren Abfolge von der Kirche eingeteilt und angeordnet ist. Diese Anordnung und Gruppierung beziehungsweise die Ordnung, nach der die liturgischen Tage und Festtage des kirchlichen Jahres angeordnet sind, beruht auf der biblischen Geschichte und der kirchlichen Lehre. Es ist für die kirchliche Praxis ohne wesentliche Bedeutung, an welcher Art des astronomischen Kalenders sich die einfachen Tage und Festtage orientieren<sup>2</sup>. Bei der Zusammenstellung des kirchlichen Kalenders ist nicht die Art des zivilen Kalenders von Bedeutung, sondern die heiligen Schriften und die heilige Überlieferung. Was die Beziehungen zwischen Kirche und astronomischem Kalender betrifft, interessiert sich die Kirche hierbei nicht so sehr für die Art dieses Kalenders, sondern mehr für die astronomischen Angaben und die astronomische Wirklichkeit. Dies bezeugt die Geschichte der Entstehung und der Entwicklung zweier hauptsächlicher christlicher Feste, worauf wir unsere Aufmerksamkeit kurz lenken dürfen. Aber wir müssen zuerst betonen, dass das kirchliche Kalenderjahr in seiner vollkommenen Form in einer früheren Periode der Kirchengeschichte ausgebildet wurde, bevor das große Konzil von Nikäa den julianischen Kalender in der Kirche in die allgemeine liturgische Praxis eingeführt hatte.

#### ***Über das Osterfest.***

Nach den Evangelien hat man Christus am jüdischen Pessachfest gekreuzigt. Diese Kreuzigung fand am Freitag statt und am dritten Tag darauf, am Sonntag, ist Christus auferstanden. Deshalb ist die Auferstehung Christi, genauer gesagt das Osterfest, von Anfang an mit dem hebräischen Pessachfest ("pesakh") natürlicherweise verbunden worden.

Deswegen wurden diese beiden heiligen Ereignisse, nämlich ein Gedächtnistag (der Große Freitag oder Karfreitag) und ein Festtag (das Osterfest) im Osten mit ein und demselben Wort bezeichnet. Dieses Wort ist "pasxa" (pasxa staurosion, pasxa anastasimon), das vom griechischen "pasxein" stammt und "Qual", "Plage" bedeutet oder "Passion". Da die zwei Wörter: hebräisch "Pascha" (pesakh) und griechisch "pasxa" bzw. "pasxein" ähnlich sind, kam es in einigen Gemeinden zu einem Irrtum ungebildeter Leute, als ob diese beiden Ereignisse, mit ähnlichen Worten bezeichnet, wesentlich ein und dasselbe Ereignis sind, und auf diese Weise die diesbezüglichen Festtage auch ein und dasselbe sind. Das war der hauptsächliche Grund dafür, dass in Kleinasien für Passion und Auferstehung ein kombiniertes Fest eingeführt wurde. Diese Praxis vertraten die so genannten Quartodezimaner (Der Ausdruck ist abgeleitet von dem lateinischen Wort

<sup>1</sup> Gregorianischer Kalenderreform: [http://de.wikipedia.org/wiki/Gregorianischer\\_Kalender](http://de.wikipedia.org/wiki/Gregorianischer_Kalender), s. 2-4; Володомонов Н. В..., s. 25-27.

<sup>2</sup> Verg. Иларион (Алфеев), Тайнство веры (Москва-Киев, 1996), стр. 134-135.

“quartodecimanus” = zum 14. Tag gehörig, was auf den 14. Nisan anspielt). Gegen diesen Brauch wurden zwei besondere Kanones aufgestellt, nämlich Kanon 7 der Apostolischen Kanones und ähnlich in Kanon 1 des Konzils von Antiochien im Jahr 341. Der Apostolische Kanon klingt so: “Wenn ein Bischof, Priester oder Diakon den heiligen Tag des Pascha vor dem Frühlingsäquinoktium mit den Juden feiert, soll er gebannt sein”. Das Konzil von Nikäa bestimmte im Jahr 325, dass das Osterfest unbedingt an einem Sonntag gefeiert werden solle, nämlich am Sonntag nach dem ersten Vollmondtag des astronomischen Frühlings; trifft der Vollmond mit einem Sonntag zusammen, soll das Osterfest erst am folgenden Sonntag gefeiert werden, damit es nicht mit dem jüdischen Pascha (dem Pesachfest) zusammenfällt. So war es bereits im Westen (in Rom und Alexandria) festgesetzt gewesen<sup>1</sup>.

Wir können solche Gesetze und Traktate als Osterkanon oder als Osterkalender bezeichnen.

### ***Über das Zusammenfeiern von Weihnachten und Epiphanie.***

Eine heftige Diskussion hatte auch die Frage über die Stellung des Weihnachtsfestes im Kirchenjahr hervorgerufen. Es gab unterschiedliche Traditionen. Im Morgenland beging man die Geburt Christi am 6. Januar, zusammen mit Epiphanie, während Rom dieses Fest auf den 25. Dezember verlegte, als ein selbstständiges Fest. Später, wohl gegen 376, wurde dank der Untersuchung und Reform des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus der römische Brauch von Antiochien und Konstantinopel übernommen. Die Kirche Jerusalems aber folgte noch im 6. Jahrhundert der alten Praxis.

Wie die passenden literarischen Quellen zeigen, war die Lösung des Problems ziemlich problematisch. Abgesehen davon, dass über den Vorzug und die Richtigkeit des 25. Dezembers viel autoritative Literatur existierte, leisteten die Gläubigen Jerusalems der Reform ernsthaften Widerstand. Dieser Widerstand war so stark, dass in den Prozess die staatliche Regierung eingreifen musste. Davon zeugt ein Brief des Kaisers Justinianus an die Gläubigen von Jerusalem. Diese Schrift, die nur in georgischer Übersetzung erhalten ist, ist für unser Thema äußerst wichtig, und deshalb werden wir darüber verhältnismäßig ausführlich handeln. Bis dahin müssen wir aber aufgrund der Geschichte des Problems zusätzlich folgendes sagen:

Nach verschiedenen Maßnahmen wurde der alte Brauch der verbundenen Feiern von Weihnachten und Epiphanie in Jerusalem insgesamt im Morgenland abgeschafft, aber nicht überall. Diese Gewohnheit wurde zur Parole aller Monophysiten, besonders aber der Armenier, die sich hartnäckig weigerten, sich in diesem Punkte der Gesamtkirche anzuschließen (sie feiern Christi Geburt und Taufe bis heute zusammen). Dieser Umstand brachte eine ganze Literatur hervor, die der Feier von Christi Geburt am 25. Dezember zum Siege verhelfen wollte<sup>2</sup>.

### ***Texte auf Georgisch.***

Es gibt keinen direkten Hinweis dafür, dass der oben besprochene Brauch auch in Georgien existierte. Aber ist es ein Faktum, dass die georgischen Gelehrten diese Fragen im 8. bis 10. Jahrhundert oft behandelten und Argumente für die Feier des Weihnachtsfestes am 25. Dezember suchten, die sie für die Polemik gegen die Monophysiten beziehungsweise gegen die Armenier benötigten.

Es gilt in der Fachliteratur als geklärt, dass alle wichtigen Werke, in denen die Richtigkeit der Feier des Weihnachtsfestes nach römischer Praxis bewiesen wird, bis zum 9.-10. Jahrhundert ins Georgische übersetzt waren. Diese Werke finden wir in zwei homiletisch-hagiographischen Sammlungen mit dem Namen „მრავალთავი“ (mravaltavi) [Polykephalon = “Viele Kapitel”], die man in das 10. bis 11. Jahrhundert datiert. Es ist in Betracht zu ziehen, dass diese Kodizes (mravaltavi von Svanetien und mravaltavi von Parchali) in jenem Gebiet des historischen Georgien geschaffen wurden, wo neben dyophysitischen Georgiern und Armeniern auch monophysitische Armenier wohnten. Dieses Gebiet, das “Tao-Klardscheti” hieß, befindet sich in der südwestlichen Provinz des vereinigten Georgien (der wichtigere Teil dieser Provinz liegt jetzt in der Türkei). Dort wurden, wie aus verschiedenen literarischen Quellen bekannt ist, heftige öffentliche Diskussionen zwischen Chalkedonensern und Antichalkedonensern veranstaltet. Es besteht kein Zweifel, dass die nachstehend genannten Schriften diesem Zweck dienen. Diese Schriften<sup>3</sup>, die als Lesung bezeichnet werden, sind folgende:

1. „ბრძანებაჲ წმიდათა მოციქულთაჲ კლემენტოსის მიერ მოძღვანებული ყოველთა მიმართ სამოციქულო კათოლიკეს ეკლესიათა სიტყვსაგან და წამებისა და დღესასწაულთათჳს [Auftrag der hl. Apostel durch Klemens an alle apostolischen katholischen Kirchen nach dem Wort und nach dem Zeugnis über die Feiertage]“. Diese Schrift stellt einen Auszug aus den sog. apostolischen Konstitutionen dar, nämlich das dreizehnte Kapitel des fünften Buches, und behandelt die Feier von Christi Geburt, Epiphanie und Hypapante (2. Februar: Mariä Lichtmess).

<sup>1</sup> Н. Барсов, Пасха. Энциклопедический Словарь, том 22-А, Издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон (С-Петербург, 1897), стр. 60-61.

<sup>2</sup> Kekelidze-Tarchnishvili: Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Auf Grund der ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze, Bearbeitet von P. Michael Tarchnishvili in Verbindung mit Dr. Julius Assfalg (Vatikan, 1955), s. 382-383.

<sup>3</sup> Die Edition: ი. აბულაძე, “მრავალთავი” (ტექსტები), ნაკვეთი პირველი, ენიქონ-ს მოამბე [I. Abuladze, “mravalTavi” (die Texte), Erste Abschnitt, in: *Der Boie des ENIMKI*], Band XIV (1944), s. 288-307 (= ი. აბულაძე, შრომები [I. Abuladze, Die Arbeiten], III (Tbilisi, 1982), s. 78-97).

2. წმიდისა გრიგორისი ნოსელისა, რომელი იყო ძმაჲ წმიდისა ბასილისი. შობისათჳს იესუ ქრისტესსა და წმიდისა სტევანსსათჳს [Von hl. Gregor von Nyssa, der der Bruder des hl. Basilius war. Über die Geburt unseres Herrn Jesus Christus und über den hl. Stephan]”.

3. „წმიდისა იოვანე კონსტანტინეპოველელისა მთავარ-ეპისკოპოსისა. შობისათჳს უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა [Von heiligen Johannes, dem Erzbischof von Konstantinopel. Über die Geburt unseres Herrn Jesus Christus]”. Das ist die Übersetzung jener Predigt, die der heilige Vater in Antiochien 386 gehalten hat und die in dem 49. Band der PG eingeführt ist (Kol. 351-362). Da ist unter anderem folgendes gesagt worden: Es sind fast zehn Jahre vergangen, seitdem wir Weihnachten am 25. Dezember feiern.

4. „თქუჲული დღესასწაულთათჳს, რომელი იგი მიიწერა იერუსალჲმდ ისტუნანსჳს მიერ მეფისა მართლ-მორწმუნისა. ხარებისათჳს და შობისა, მიგებებისათჳს და ნათლისღებისა [Gesprochen für die Festtage, die der recht gläubige Kaiser Justinian (an die Bewohner) von Jerusalem gerichtet hat. Verkündigung und Geburt, Hypapante und Taufe]”<sup>1</sup>.

Diese vier Lesungen in den beiden Sammlungen sind hintereinander gestellt. Das führt uns zu der Überlegung, ob sie aus Quellen kommen, in denen sie auch hintereinander gestellt waren. Wir können auch vermuten, dass diese Reihenfolge von einem georgischen Redaktor stammt.

### **Der Brief Justinians.**

Von diesen Schriften ist die vierte die literarisch wichtigste, weil sie, wie schon oben erwähnt, nur in georgischer Übersetzung und in den genannten Handschriften erhalten und bekannt ist. Damit hat dieser Text große wissenschaftliche Bedeutung. Wichtig ist er auch für unser Thema. Er ist eine Kompilation, in der die Standpunkte derjenigen Kirchenväter, die über die Richtigkeit der Weihnachtsfeier am 25. Dezember handeln, dargestellt werden. So wird zum Beispiel folgendes erwähnt: “Wir haben gehört, dass einige Verführte in Jerusalem nicht der Lehre der heiligen Schriften und der Priester-Väter folgen und die heilige irdische (körperliche) Geburt des Herrn nicht am 25. Dezember feiern; an diesem Tag begehen sie das Gedächtnis von David und Jakobs. Am sechsten Tag des Januar ist Epiphanie und sie feiern Geburt und Epiphanie zusammen...”. Die weiteren Erwägungen und Argumente des Kaisers sind folgende: Die Feier der Verkündigung an die Gottesmutter wird am 25. März begangen, weil sie nach dem Lukas-Evangelium (1,26-38) “im sechsten Monat”, nämlich im März, stattgefunden hat. An diesem Tag kam Maria zu Elisabeth, die damals “im sechsten Monat” ihrer Schwangerschaft war und die nach drei Monaten, am 25. Juni, “einen Sohn zur Welt brachte”. Deswegen feiern alle Christen am 25. Juni die Geburt Johannes “des Täuflers. Wenn wir vom 25. Juni um drei Monate zurückgehen, werden wir überzeugt, dass Maria wirklich am 25. März schwanger wurde. Aber wenn wir die Schwangerschaftsregel in Betracht ziehen, kommen wir zu dem Schluss, dass die Geburt Christi wahrhaftig am 25. Dezember war. Nach dieser Untersuchung sagt der Verfasser: “Es wird aus den heiligen Schriften und aus dem Evangelium klar, dass der Tag der Geburt ein anderer ist als der Tag der Taufe.... Darum werden wir sie (die Feste), wie uns die Schriften und die Lehrer ermahnen, einzeln und nicht zusammen an ein und demselben Tag feiern”.

Die Geburt Christi am 25. Dezember ereignete sich nicht zufällig. Der Verfasser stützt sich auf die Meinungen der kirchlichen Väter und Lehrer, die in diesem Ereignis eine Vorherbestimmung Gottes sehen. Nach ihrer Meinung ermöglicht uns diese Tatsache, in der irdischen Welt göttliche Funken zu finden, wovon auch Paulus zeugt: “Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit” (Römer 1,20). Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus und der heilige Augustinus erblicken solche Funken in dem erwähnten Abschnitt des Jahres. Nach den Worten des hl. Gregor: “An diesem Tag wird die Helligkeit und der Tag zunehmen und die Nacht wird abnehmen, und damit zeigt sich, dass Christi Geburt am 25. Dezember war”. Daraus ergibt sich, dass Christus an dem Tag geboren wurde, an dem die größte und längste Nacht endet und sich der Zeiger zugunsten des Tages neigt (diesen Tag nennt man “Wintersonnwende”: Georgisch “mzebudoba”, das heißt wörtlich: “die Sonne ist im Nest”, und nach georgischer Volkspoese macht in dieser Zeit die Sonne den dritten Sprünge des Widders<sup>2</sup>).

Es ist auch nicht zufällig, dass Johannes der Täufer, der letzte Prophet des Alten Testaments, am 25. Juni geboren ist. Und warum ausgerechnet an diesem Tag? Der hl. Augustinus, der Bischof von Afrika (Hippo), sagt: “Es gibt zweimal im Jahr die Wendung der Sonne und auch zweimal die Tag-und-Nacht-Gleiche. Die Wendung der Sonne ist zuerst am 25. Juni und danach am 25. Dezember”. Gemäß der Ansicht dieses heiligen Vaters ist der 25. Juni jener Tag des Jahres, ab dem die Helligkeit sich verringert und die Nacht dagegen zunimmt. Der heilige Vater fährt fort: “Die Geburt des Johannes geschah bei der Verringerung des Tages, aber die Geburt Christi bei der Zunahme des Tages. Und das sagt Johannes selbst: *Er muss wachsen, ich aber muss kleiner werden*” (Johannes

<sup>1</sup> Die zweite Edition von Kekelidze: კიმენი [KEIMENA], Band II (Tbilisi, 1946), s. 64-71. Es gibt eine Übersetzung auf Russisch von K. Kekelidze: “Чтение о Праздника Благовещения и Рождества, Сртения и Крещения, нарисанное в Иерусалиме православным царем Юстинианом”, *Труды Киевской Духовной Академии*, №1 (1905). Die zweite Edition: კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან [K.Kekelidze, Etüden über die Geschichte der alten georgischen Literatur], Band 7 (Tbilisi, 1961), s. 261-264.

<sup>2</sup> ვ. ბარდაველიძე, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I (ახალწლის ციკლი) [W. Bardaweldze, Der Kalender der Volksfeste von Swanethi, I Zyklus des Neujahrs] (Tbilisi, 1939), s. 46.

3,30). Das heißt (nach unserer Auslegung): Das Alte Testament und die Sonne des Altes Testaments ist am Abnehmen und das Neue Testament und die Sonne des Neuen Testaments steigt herauf. Dazu sagt Johannes Chrysostomos: *xairete kai palin legw xairete* ("Freut euch, und wiederum sage ich, freut euch").

*Wir können auch diese autoritative Stellungnahme und Position, besonders die Predigt des Johannes Chrysostomus, als Kanon von Weihnachten oder als Kalender von Weihnachten bezeichnen.*

#### ***Das Wesen des neues Kalenders.***

Wie wir sehen, vollzog sich die Geschichte der Entstehung und der Entwicklung der zwei hauptsächlich christlichen Feste selbstständig und unabhängig vom astronomischen Kalender oder der Kalenderwissenschaft. Im Fall des kirchlichen Kalenders wurden hauptsächlich die astronomischen Tatsachen berücksichtigt, die überall ein und dieselben sind.

Auf solche Weise können wir schließen: Die Bulle der von Papst Gregor XIII. vorgesehenen Kalenderreform war im wesentlichen ein weltliches Ereignis, das eine Korrektur des Systems der Zeitrechnung oder der technischen Chronologie zum Zweck hatte. Deswegen gehörte sie zum Gebiet des Säkularen und nicht Sakralen. Durch diese Reform wurde keinerlei Veränderung in dem kirchlichen Kalender, mit anderen Worten, in der Ordnung der Gedächtnistage und Festtage gebracht. Im Gegenteil: Dank dieser Reform sind die Gedächtnistage und Feiertage zu den ursprünglich bestimmten astronomischen Tagen zurückgebracht worden, und zwar findet Weihnachten am dritten Tag nach der Wintersonnwende statt und Ostern am ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond des Frühlingsäquinoktiums.

#### ***Die Geschichte des neues Kalenders.***

Abgesehen davon, dass diese Reform keine konfessionelle Erscheinung war, gab es ziemlich große Widerstände gegen sie, und diese Widerstände waren meist konfessionell gefärbt<sup>1</sup>. Den neuen vom Papst dekretierten Kalender lehnten zuerst die protestantischen Länder ab. Heftige Polemiken fanden manchmal in den bikonfessionellen Städten statt. Der Kalenderstreit führte beispielsweise in Augsburg im Jahre 1584 an den Rand eines Bürgerkrieges<sup>2</sup>. Die evangelischen Territorien des Heiligen Römischen Reiches übernahmen den Gregorianischen Kalender erst 1700, 118 Jahre nach dessen erster Einführung. Von den nordwest-europäischen Staaten wurde der Gregorianische Kalender noch später, nämlich in England und Schweden in den Jahren 1752-1753, eingeführt; dann in Amerika, in Japan, in China und so weiter. Von den islamischen Staaten übernahm diesen Kalender als erster die Türkei im Jahre 1926 und dann andere Staaten auch.

Die orthodoxen Länder behielten den Julianischen Kalender noch bis Anfang des 20. Jahrhundert bei. Die neue Kalenderrechnung wurde in Russland am 14. Februar 1918 eingeführt. Da die Jahre 1700, 1800 und 1900 in diesem Reich Schaltjahre waren, machte die Abweichung vom Gregorianischen Kalender mittlerweile 13 Tage aus. Deswegen beträgt der Unterschied zwischen diesen zwei Kalenderrechnungen 13 Tage<sup>3</sup>.

#### ***Die orthodoxen Kirchen und die Kalenderreform.***

Die orthodoxen Kirchen in Russland, Serbien und Georgien begehen ihre feststehenden Feste weiterhin nach dem Julianischen Kalender. Ihr Weihnachtsfest, am 25. Dezember, fällt darum derzeit auf den 7. Januar des Gregorianischen Kalenders.

Versuche, den Kalender zu reformieren, gab es auch in Russland; dafür sorgten meistens die geistlichen und weltlichen Personen, die als Vertreter der "Lebendigen Kirche" galten. Die Standpunkte dieser Bewegung sind als äußerst liberal zu charakterisieren und hatten dazu das Hauptziel, das Vertrauen der Kommunisten zu gewinnen. Deswegen bezeichnete man sie als Anhänger der Kommunisten, und sie hatten bei den Gläubigen keine Autorität. Dies war eine ernste Ursache dafür, dass ihre Bemühungen ohne Erfolg geblieben sind<sup>4</sup>.

Die anderen orthodoxen Kirchen verwenden hierfür den so genannten neo-julianischen Kalender, der bis zum Jahr 2799 dem Gregorianischen Kalender entsprechen wird. Alle orthodoxen Kirchen (außer der finnischen) berechnen Ostern und die anderen beweglichen Feste nach dem Julianischen Frühlingsanfang sowie nach dem metonischen Vollmond. Dieses Datum fällt daher nur gelegentlich mit dem Osterdatum der westlichen Kirchen zusammen; meistens liegt es eine, vier oder fünf Wochen später als im Westen.

Die Übereinstimmung des kirchlichen Kalenderjahrs mit dem des bürgerlichen Lebens rief in Griechenland eine Kirchenspaltung hervor. 1923 hatte der Staat den Julianischen Kalender durch den Gregorianischen ersetzt. Die Kirche zog nach, klammerte aber den Ostertermin und die von ihm abhängigen Festtage von der Kalenderreform aus. Die Gegner

<sup>1</sup> Herzog (Hrsg.) M., *Der Streit um die Zeit: Zustimmung \_ Kalenderreform \_ Gegenzeit \_ Endzeit* (Stuttgart, 2002), s. 11-19.

<sup>2</sup> Smolinsky H., *Deutungen der Zeit im Streit der Konfessionen. Kontroverstheologie, Apokalyptik und Astrologie im 16. Jahrhundert* (Heidelberg, 2000), s. 19; Wallenta W., *Der Augsburger Kalenderstreit von 1583/84: Ökumenische, politische und konfessionelle Gründe*, in: Herzog M., s. 125-138.

<sup>3</sup> Siehe: Wikipedia, Ebenda ("Verbreitung").

<sup>4</sup> Verg. *Архиепископ Михаил (Мульдюгин), В помощь при совершении общественного Богослужения, Путь Православия* (1991), стр. 85.

dieser Neuerung behielten den Julianischen Kalender bei und bildeten eine eigene Kirche. Man nennt sie *Altkalendarier* (griechisch "Paläohemerologisten")<sup>1</sup>.

Wegen der Kalenderreform war die Lage in den orthodoxen Kirchen so angespannt, dass die Notwendigkeit entstand, in der Sache eine größere geistliche Autorität zu beanspruchen. Am 17. Februar 1927 wurde in Konstantinopel eine Patriarchale und Synodale Epistole (Rundbrief) mit der Unterschrift des Ökumenischen Patriarchen Basilius und den anderen Bischöfen seiner Synode veröffentlicht<sup>2</sup>. In diesem Dokument ist, unter anderem, folgendes angemerkt: Die Frage des Kalenders gehöre nicht in das Gebiet der Dogmen, und die Kalenderreform habe kein heiliges Konzil verboten; die älteren Erlasse über den Ostertermin hätten keinerlei Beziehung zum Kalender, dessen Erschaffung und Verbesserung eine Kompetenz und Pflicht der Wissenschaft ist; die Gläubigen sollten sowohl im bürgerlichen als auch im kirchlichen Leben ein- und denselben Kalender benutzen. Deshalb gibt es keinerlei Grund für eine Kampagne gegen die Kalenderreform.

### ***Der neue Kalender und Georgien.***

Als in Russland am 14. Februar 1918 ein Dekret über die Kalenderreform angenommen wurde, bereiteten die transkaukasischen Länder ihre Unabhängigkeit vor. In diesem Gebiet regierte damals ein Sejm, der am 14. April 1918 des Julianischen Kalenders und am 1. Mai des Gregorianischen Kalenders die Kalenderreform geklärt und auf diese Weise im bürgerlichen Leben Georgiens den Gregorianischen Kalender eingeführt hat. Der Katholikos-Patriarch von Georgien Kyrion Sadzaglischwili, der schon zum Heiligen erklärt ist, hieß diese Erneuerung gut. Aus verschiedenen Quellen ist bekannt, dass dieser Hierarch, wie auch andere Hierarchen der georgischen orthodoxen Kirche dieser Zeit, europäisch orientiert war. Nach seiner Inthronisation schrieb er an Papst Benedikt XV. einen überaus freundlichen Brief und äußerte den Wunsch einer Annäherung der Kirchen<sup>3</sup>. Deswegen ist es nicht erstaunlich, dass ihm die Kalenderreform gefiel. Doch konnte sich dies im kirchlich-liturgischen Bereich nicht durchsetzen, weil andere orthodoxe Kirchen immer noch am Julianischen Kalender festhielten. Aus diesem Grund blieb im kirchlichen Leben in Georgien der Julianische Kalender weiter in Gebrauch, wobei die alten Kalenderdaten durch die neuen ersetzt wurden<sup>4</sup> (z.B. Weihnachten, dessen Kalenderdatum der 25. Dezember ist, wurde auf den 7. Januar festgelegt; der Gedenktag der Bekehrung der heiligen Nino fällt nach allen kirchlichen Quellen auf den 14. Januar, aber durch solche Veränderung fällt er auf den 27. Januar). Das war, ehrlich gesagt, kurios; die damaligen Geistlichen erkannten dies und warteten auf die Kalenderreform in anderen orthodoxen Kirchen.

Und siehe da, im Jahr 1923 kam nach Georgien eine Nachricht über das Konzil von Konstantinopel, an dem auch Vertreter aus anderen orthodoxen Kirchen teilgenommen hatten. Das Konzil verabschiedete einen Erlass zur Kalenderreform. Am 1. November desselben Jahres beschloss die Provisorische Verwaltung der georgischen Kirche mit Zustimmung des im Gefängnis sitzenden Katholikos-Patriarchen Ambrosius Chelaia, der auch schon zum Heiligen erklärt wurde, die beweglichen und unbeweglichen Feste nach dem Gregorianischen Kalender zu feiern. Katholikos Kalistrate Cincadze erinnert sich wie folgt: Als der Bote dem im Kerker gefangenen Patriarchen über das Vorhaben der Kalenderreform berichtet hatte, habe der Patriarch ihn gefragt: Ist das Volk darauf vorbereitet? Die Antwort war: Ja! Anscheinend aber war das nicht richtig<sup>5</sup>. Die Reform wurde von den einfachen Leuten schlecht aufgenommen, weil sie diese Maßnahme als Einfluss der kommunistischen Weltanschauung und Ideologie verstanden. Diese Verwirrung führte zu einer regelrechten Psychose im Kirchenvolk. Die Lage wurde kompliziert. Die Gläubigen, die den alten Kalender verteidigten, verriegelten die Türen der Kirchen und hinderten die Priester, die Feiertage, z.B. den Weihnachtsgottesdienst, am 25. Dezember (statt – wie bisher üblich – am 7. Januar) zu feiern. Viele drohten mit Gewaltanwendung. Es kam vor, dass Feste wie Weihnachten, Ostern usw. in derselben Kirche zweimal gefeiert wurden, was die Atheisten zum Lachen brachte. Deswegen wurde Katholikos Ambrosius gezwungen, den erwähnten Erlass der Provisorischen Leitung am 24. März 1925 vorläufig außer Kraft zu setzen. Es wurde die Meinung geäußert, es wäre besser, die unbeweglichen Festtage nach dem Gregorianischen Kalender und die beweglichen nach dem alten Julianischen Kalender zu feiern, wie in Griechenland<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Γεράσιμος Κονιδάρις, *Εκκλησιαστική ιστορία της Ελλάδος*, Bd. 2 (Athen, 1970), s. 267 ff.

<sup>2</sup> Siehe über dieses Dokument: Χριστόδουλος Παρασκευαΐδης Αρχιεπίσκοπος Αθηνών και πάσης Ελλάδος, *Ιστορική και κανονική θεώρησης του παλαισημερολογητικού ζητήματος κατά την γένεσιν και την εξέλιξιν αυτου εν Ελλάδι* [Die geschichtliche und kanonische Betrachtung des altkalendarischen Themas seit seiner Entstehung in Griechenland] (Athen, 1982).

<sup>3</sup> ნ. პაპუაშვილი, წმ. კირიონ II-ის წერილი პაპ ბენედიქტე XV-ს [N. Papuaschwili, Der Brief des hl. Kyrion II. an Papst Benediktus XV.] (Forschung und Edition), in: *DIALOGHI*, Nr. 1 (2004), s. 29.

<sup>4</sup> *Kalender der georgischen Kirche für das Jahr 1928* (Tbilisi, 1928), s. 38.

<sup>5</sup> მიტრ. კალისტრატე ცინცაძე, ქუთაისის საეკლესიო ყრილობის გამო 1926 წლის დეკემბრის 26-27-ში (ტკბილმწარე მოგონებები საქართველოს არაშორეული წარსულიდან) [Metropolit (später Katholikos-Patriarch) Kalistrate Cincadze, Über die Tagung vom 26. bis 27. Dezember 1926 in Kutaisi (Bittere Erinnerungen an die jüngste Vergangenheit Georgiens)]. Der persönliche Archiv-Fond des Katholikos-Patriarchen Kalistrate Cincadze № 102, s. 61 (Nationalzentrum für Handschriften Georgiens in Tbilisi).

<sup>6</sup> Ebenda, s. 63-69.

Vom 21. bis 27. Juni 1927, nach der Veröffentlichung der Patriarchalen und Synodalen Epistole des Ökumenischen Patriarchen Basilius III.<sup>1</sup>, fand in Georgien ein Konzil statt. Dort wurde folgender Beschluss verabschiedet: Der Gregorianische Kalender wird für die unbeweglichen Festtage und Gedenktage eingeführt, die beweglichen Tage und Festtage aber werden wieder nach dem Julianischen Kalender gefeiert<sup>2</sup>. Abgesehen von solchen Kompromissen dauerte der Streit weiter an und brachte unangenehme Exzesse hervor. Die Heilige Synode der georgisch-orthodoxen Kirche wurde am 28. September 1928 gezwungen, den erwähnten Beschluss wieder einzuhalten. Als Hauptgrund dieser Erfolglosigkeit nannte die Synode folgende Umstände: 1. Nichtexistenz der Mittel für Massenpropaganda, um auf die Bildung des Volkes Einfluss nehmen zu können (damals war auch das Predigen fast verboten) und 2. Einfluss der russisch-orthodoxen Kirche. Diese zweite Ursache war die wichtigste. Wenn solche Kompromisse nicht geschlossen worden wären, wäre es sehr wahrscheinlich gewesen, dass der georgisch-orthodoxen Kirche viele Gläubige, insbesondere Russen und Separatisten, verloren gegangen wären und sich der russisch-orthodoxen Kirche angeschlossen hätten. Deswegen beauftragte die heilige Synode die Hierarchen, Priester und gebildeten Gläubigen: "Erklärt den Gläubigen die Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit der vollkommenen Aufnahme des neuen Kalenders in das kirchliche Leben"<sup>3</sup>. Dann aber hatte man keine Zeit und Kräfte mehr für die Kalenderfrage, denn die altherwürdige georgische Kirche stand vor der Auflösung ihrer Existenz als legaler Organisation.

Heute ist die georgisch-orthodoxe Kirche die reichste und stärkste Organisation in Georgien und hat größte Autorität in der Bevölkerung. Das Ansehen des Katholikos-Patriarchen Ilia II. ist viel höher als das Ansehen des staatlichen Präsidenten. Das wissen wir aus offiziellen Umfragen. Diese Kirche benutzt zahlreiche moderne Massenmedien. Der Einfluss Russlands, wie auf diesem Richtung damals war, existiert nicht mehr. Aber die Frage nach dem Kalender steht doch nicht offiziell auf der Tagesordnung. Obwohl man in den weltlichen Kreisen oft hört, dass die Existenz zweier Kalender in ein und derselben Gesellschaft und im Staat ziemlich große Schwierigkeiten macht. In Georgien fasten viele Leute, auch vor dem Weihnachtsfest, aber das Neujahrsfest fällt in diese Fastenzeit. Auch die Kontakte mit dem Westen, die nach der sowjetischen Zeit stark zugenommen haben, werden durch dieses Problem erschwert (während im Westen schon Weihnachtsfeiertage und Ferien sind, ist in Georgien noch Fastenzeit).

Innerhalb der letzten Jahre wurden in den georgischen Massenmedien über die Vorzüge der Kalenderform mehrere Artikel veröffentlicht; in Funk und Fernsehen fanden Sendungen statt; auch Astronomen (Weltberühmte Professor Ewgeni Charadze und Prof. Schalwa SabaSchwili) äußerten ihre Position und ihren Standpunkt. Auch von mir wurden z.B. sieben populäre Aufsätze in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften gedruckt<sup>4</sup>. Diese Publikationen waren aufklärender Natur und forderten keine dringenden Reformen. Abgesehen davon war die Reaktion konservativer Kleriker scharf negativ, so erschienen viele polemische Publikationen mit Losungen wie: "Verteidigt den alten Kalender!", oder: "Die Anhänger des neuen Kalenders sind Feinde der Orthodoxie" usw. Die anti-ökumenische Hysterie, die nach der sowjetrussischen Zeit einen erheblichen Teil der georgischen orthodoxen Kirche erfasst, erstreckt sich auch auf die Kalenderfrage. Katholikos-Patriarch Ilia II. ist gezwungen, darauf Rücksicht zu nehmen. Das bezeugt die Sitzung der Heiligen Synode, die am 8. Oktober 1998 stattfand. Dort wurde scharfe Kritik an den ökumenischen Gedanken und Tätigkeiten geübt, als Teil davon auch an der Kalenderreform. Die Synode verdammt damit die finnische orthodoxe Kirche, die Ostern nach dem Gregorianischen und nicht mehr nach dem Julianischen Kalender feiert<sup>5</sup>.

Die größte Aktivität zeigen dabei der Archimandrit Rafael Karelin und Erzpriester Bidzina Gunia. Archimandrit Rafael schreibt zwar auf Russisch, seine Beiträge werden aber zügig ins Georgische übersetzt und verbreiten sich schnell unter den Gläubigen. Die Argumente, die dabei verbreitet werden, sind emotional und plakativ; die Stellungnahmen aber so schwierig und undeutlich, dass ich sie persönlich nicht leicht verstehen und nachvollziehen kann. Im folgenden dazu einige Beispiele. Vater Rafael schreibt: Der Julianische Kalender "ist der Code des kosmischen Pulses". Er berücksichtigt die kosmischen Rhythmen und ist davon geprägt. "Der Puls der Kirche, der Kalender, soll sich auf die Sterne beziehen und nicht auf die Sonne; er sei kosmozentrisch und nicht heliozentrisch". "Die Sphäre der Handlung der Kirche soll nicht geo- oder heliozentrisch sein, sondern metakosmisch". Die Julianischen und Gregorianischen Kalender unterscheiden sich durch folgendes: Der Erstere orientiert sich sowohl an der Sonne als auch am Mond und an den Sternen, der letztere aber nur an der Sonne; der erstere ist Pleroma (Vollkommenheit), der letztere aber Schema und Leere; der erstere ist "das kosmische Poem, der letztere aber die Buchhalterei"; der erstere ist "die Note des kosmischen Akkordes, der andere aber trockene Ziffern"; der erstere ist philosophisch, der andere aber utilitaristisch; der erstere ist Symphonie, der andere aber Rock und Smog; der erstere ist die Frucht der kreationistischen Theorie, der andere aber der Evolutionstheorie. Der Verfasser des ersteren, Sozigen, ist "der große Komponist", "der Schöpfer der unvergleichlichen Symphonie der Epoche". Er beherrschte angeblich die "Biblische Lehre", "die Begabung des mystischen Sehens" und "man sagt, ihm fehlte

<sup>1</sup> Die georgische Übersetzung: Kalender der georgischen Kirche für das Jahr 1928 (Tbilisi, 1928), s. 33-36.

<sup>2</sup> Ebenda, s. 32-33.

<sup>3</sup> Kalender der georgischen Kirche für das Jahr 1929 (Tbilisi, 1929), s. 33.

<sup>4</sup> Die letzte Publikation: "Kirche, Staat und Kalender": ზღვარის [zgwari (Grenze)], Nr.1 (2006), s. 20-30.

<sup>5</sup> Glaube in der 2. Welt, Nr. 1 (1999), s. 5.



auch nicht die göttliche Offenbarung“, während der Verfasser des zweiten, Papst Gregor XIII. “einerseits ein hervorragender Hierarch und im persönlichen Leben ein Asket“ war, andererseits aber “umfassten seine moralischen Prinzipien auch die Gewalt im Namen der Wohltätigkeit”<sup>1</sup>.

Hier, in erster Linie, ist äußerst erstaunlich, dass der Verfasser, der in Georgien und in Russland ein bekannter Würdenträger ist, keine Bedürfnis fühlt, seine Äußerungen mit der heiligen Schrift und der heiligen Überlieferung zu bekräftigen. Er sagt nichts und wir wissen es auch nicht, welcher heilige Vater und welches heilige Konzil den Julianischen oder Gregorianischen Kalender zur “geistlichen Erscheinung”, zu einem Poem, zur Symphonie und “dem Puls der Welt” erklärt. Wer hat dem Kalender einen Status der Weltanschauung oder die sakrale Würde verliehen? Wir hatten schon die Gelegenheit, unsere Positionen über die erwähnten Meinungen und Standpunkte zu äußern. Es scheint, dass der Verfasser den Kirchlichen Kalender und die Technische Chronologie miteinander vermischt<sup>2</sup>.

Den Debatten schließen sich auch die besten Fachleute der Bibelwissenschaft und Theologie Prof. Zurab Kiknadze und Prof. Edischer Dshelidze an<sup>3</sup>. Sie haben deutlich erklärt, dass die Erwägungen und Argumente, womit oben erwähnte Geistliche manipulieren und die sie mit den Etiketten der echten biblischen und christlichen Wahrheit versehen, in Wirklichkeit keine Gemeinsamkeit mit der Bibel und der kirchlichen Tradition haben. “Der Kalender ist ein Produkt der Wissenschaft und seine Anerkennung als Faktum des Glaubens, wie das bei uns ein bestimmter Teil der Gläubigen meint, ist nicht richtig... Der Kalender steht außerhalb der Konfession... Mit den Beweisen der Bibel können wir den Vorzug des Gregorianischen Kalenders bestätigen, weil die ganze Bibel, sowohl das alte als auch das neue Testament, ebenso geozentrisch und nicht heliozentrisch ist”, sagt Prof. Kiknadze und weist uns dazu auf Gregor von Nyssa hin, der Genesis 1,14-18 folgendermaßen erläutert: “Der Himmel sind jene 99 Schafe, die der gute Hirte (Christus) verließ; diese Erde aber ist jenes Schaf, auf dessen Suche der gute Hirte ging”. Dann folgert der Professor und Bibelübersetzer: “Wenn wir den von Vater Rafael geschriebenen Text lesen, bleibt der Eindruck, dass der uns vorliegende Text nicht von einem orthodoxen Vater geschrieben ist, sondern vielmehr von einem esoterisch-pythagoräischen Autor”<sup>4</sup>.

Der Beitrag von Prof. Dshelidze betrifft die Anschauungen des Erzpriesters Bidzina Gunia, die in seinem umfangreichen Werk “Das Wesen des Julianischen Kalenders und seine Bedeutung” vorgestellt sind. Der Professor der Patrologie vergleicht diese Anschauungen mit den Lehren und Dogmen der Bibel und der heiligen Väter und beweist, dass die Positionen des erwähnten Erzpriesters keinerlei Stütze durch die christliche Theologie und Praxis erfahren. Er vertieft die kritische Argumentation von Prof. Kiknadze und fährt fort: “Alle, die über die “geistliche”, “biblische”, “mystische” und “gläubige”. Würde des Julianischen Kalender reden, dürfen nicht die heidnische Herkunft dieses Kalenders vergessen. In der Kirche wird der Kalender gebraucht, der, wie bekannt, auf Kaiser Julians Befehl von dem Verehrer der Götzen Sozigen geschaffen wurde... Es ist unmöglich, dass die Kirche in den von ihr benutzten Kalender wesentliche Veränderungen eingeführt hätte und für ihn dennoch den Namen des Heiden als des Verfassers beibehalten hätte... Wenn wir den in der Kirche gebräuchlichen Kalender den “Julianischen Kalender” nennen, unterstreichen wir damit eindeutig seine heidnische Herkunft, und dementsprechend müssen wir darin irgendwelche natürlichen orthodox-mystischen Glaubens-Äußerungen oder biblische Werte ebenso eindeutig ausschließen”.

### **Über die Begriffe “alt” und “neu”.**

Das Hauptargument der Liebhaber des alten Kalenders, das sie immer stolz wiederholen, ist folgendes: der Gregorianische Kalender ist neuer, der Julianische jedoch älter, und was alt ist, ist besser als das Neue.

Darüber sagt der hl. Johannes Chrysostomus (nach dem Brief Justinians): “Warum sagen und klagen uns manche: Ihr führt etwas Neues ein, und klagt uns trotzdem an?! Begreift wohl, Ankläger, dass dieser Tag im Westen althergebracht ist und in Rom diese Tage für Geburt und für Taufe, für Verkündigung und für Hypapante unverändert gehalten werden... Es sind schon zehn Jahre vergangen, dass wir den alten Brauch eingepfropft und anerkannt haben, und wir entwickeln uns weiter und wir sehen den Erfolg. Wenn das nicht von Gott gekommen wäre, wäre es schon längst verloren gegangen. Aber nun ist die ganze Welt erfüllt (von Wahrheit), und jeder empfängt dies Tag um Tag”.

Und zuletzt: In Wahrheit haben die Begriffe “alt” und “neu” ein und dieselbe Bedeutung. Alles, was alt und ursprünglich ist, gehört zur Ewigkeit; es ist jedoch gleichzeitig neu und unsterblich. Und was neu und wahr ist, ist alt und ursprünglich.

Demzufolge ist die Kalenderreform in der Kirche eine wesentliche Erneuerung von dem, was “im Anfang war” (Johannes 1,1).

<sup>1</sup> არქიმანდ. რაფაელი, ქადაგებები, სტატიები [Archimandrit Rafael, Predigten, Artikel], 1 (Tbilisi, 1998), s. 58-89.

<sup>2</sup> ნ. პაპუაშვილი, საეკლესიო კალენდარი და ტექნიკური ქრონოლოგია, ლიტ. ნაქ. [N. Papuashvili, Kirchlicher Kalender und Technische Chronologie, in: *Literarisches Georgien*], 27.XII-3.I, Nr. 52 (1996-1997).

<sup>3</sup> ზ. კიკნაძე, ძველი სტილი – „კოსმოსური პოემა“, ახალი – „ბუღალტერია“? [Z. Kiknadze, Der alter Stil “Kosmisches Poem”, der neue – “Buchhalterei“?], in: *Mazne*, 8-14.IX, Nr. 31 (1997), (=Z. Kiknadze, Die Kirche gestern, die Kirche morgen (Tbilisi, 2002), s. 145-153); ე. ჭკელიძე, იულიუსის კალენდარი და საეკლესიო ტრადიცია [E. Dshelidze, Der Julianische Kalender und die kirchliche Tradition], in: *kalmasoba*, XII, Nr. 15 (1998).

<sup>4</sup> Diesen und nächsten Absatz gibt es in der ersten Publikation nicht.

## **TRANSPLANT FROM THE CAUCASUS: HISTORICAL OVERVIEW AND THE CURRENT STATUS OF CIRCASSIANS IN THE BALKANS**

Circassians are indigenous people of the northwestern Caucasus. Expelled from their ancestral lands by invading Russians in the 19<sup>th</sup> century, hundreds of thousands of them settled in the Balkans under Ottoman control. With decline of the Ottoman Empire, most Circassians retreated from southeastern Europe to Anatolia. By the beginning of the 20<sup>th</sup> century, very few Circassians were left in the Balkans, and on the eve of the 21<sup>st</sup> century only a tiny community in Kosovo remained. The recent interethnic conflict in Kosovo reduced them to an even smaller group, that nevertheless endure as the last Circassians in their adopted Balkan homeland.

This text aims to review the brief but tumultuous historical experience of Circassian people in the Balkans. It provides an English-language introduction to this little known and unwitting encounter of Caucasus and Balkan peoples that started nearly 150 years ago and still continues.

Circassians are indigenous people of the northwestern Caucasus area, where they have lived for thousands of years<sup>1</sup> as a supra-ethnic group comprised of many distinct tribal, regional, and dialectical divisions<sup>2</sup>. Today, however, the majority of them lives in a worldwide diaspora as a result of Russian takeover of their homeland<sup>3</sup>.

In 1864, Tsarist Russia completed its conquest of the Northern Caucasus, annexing the historical regions of Circassia and Abkhazia and forcing most of the native people – who bitterly resisted the Russians for an entire century – to seek refuge among their Muslim<sup>4</sup> co-religionists in the neighboring Ottoman Empire. Mass emigration started immediately<sup>5</sup> and continued in waves so that over the next half century at least two million<sup>6</sup> persons from the Northern Caucasus embarked on this journey of no return. Members of all tribal divisions of the Circassian people went into the making of Circassian diaspora, which, occasionally subsumed several related northern Caucasus ethnic groups<sup>7</sup> who shared the same fate in exile.

The exodus and subsequent dispersal of Circassians all over the Ottoman Empire has been described as “one of the saddest [forced] emigrations ever recorded”<sup>8</sup>. Leaving Circassian shores by ships across the Black Sea, and to a smaller extent by land routes, contingents of displaced people suffered heavy losses from the start. It is said that they had problems adapting to new environments, which, combined with the difficult conditions faced by

---

<sup>1</sup> For history of Circassians from time immemorial until the Middle Ages, see: Бегрозов Р., *Этническая история адыгов с древнейших времен до XVI в.* (Нальчик, 1996).

<sup>2</sup> Circassians' endonym (self-designation) is Adyge (Адыгэ in Cyrillic alphabet). They are comprised of peoples who speak two major dialects and a number of mutually intelligible subdialects. Abadzekh, Bzhedugh, Egerukai, Khatukai, Makhosh, Mamkheg, Natukhai, Shapsugh, Temirgoi, etc. speak Western (Adygean) dialects. Cherkess, Beslenei, Bakhshan, Kuban, Malka, Mozdok, etc. speak Eastern (Beslenei and Kabardian) dialects. For a comprehensive catalogue of Circassian peoples and their respective subdivisions see Ronald Wixman, *The Peoples of the USSR, An Ethnographic Handbook* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, Inc., 1984). For geographic distribution of well over a million speakers of Circassian languages, see: Gordon Raymond, Jr., ed., *Ethnologue: Languages of the World*, 15<sup>th</sup> edition (Dallas, 2005). For an in-depth discussion of the entire language family to which Circassian belongs, see George Hewitt, North West Caucasian, *Lingua*, 115 (2205), p. 91-145.

<sup>3</sup> Jaimoukha Amjad, *The Circassians: A Handbook* (New York, NY: Palgrave, 2001) discusses the numerous and widely dispersed Circassian diaspora in detail in Chapter 5. The largest group is in Turkey, where about 1,100,000 Circassians are said to live in 890 villages. Significant communities are found in Syria (~30,000), Jordan (~40,000), Lebanon, Israel (~2,000 in the villages Kfar-Kama and Rikhaniya), Iraq, Egypt, Libya, Western Europe (Germany, Netherlands) and the United States (New Jersey), etc. Interestingly, Circassians were expatriates even prior to Russian conquest of Northern Caucasus, probably at least since the Middle Ages. They had a tradition of joining foreign armies as professional soldiers and were a major component of the famed Mamluks of Egypt.

<sup>4</sup> Circassians were partly Christianized by the Georgians in the 13<sup>th</sup> century and partly converted to Islam by the Tatars in the 17<sup>th</sup> century. Among Circassians who escaped to the Ottoman Empire, many were Christian who subsequently became Muslim in exile or persisted for some time as Crypto-Christian converts to Islam. In the northern Caucasus, there are still Christian Circassians around Mozdok in the Republic of North Ossetia – Alania.

<sup>5</sup> Kemal H. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1985), p. 66.

<sup>6</sup> Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert and Şevket Pamuk, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: Volume 2, 1600-1914* (Cambridge, 1994), p. 795.

<sup>7</sup> Abkhaz and Abaza (collectively known as Apswa) and Ubykh are all related northern Caucasus peoples who also left their homelands in large numbers upon Russian conquest. The Ubykh are the only group that no longer exists in their homeland. In March 1864, the entire Ubykh population, at least 30,000 people, chose to emigrate to Turkey rather than live under Russian rule; Ronald Wixman, *The Peoples of the USSR, An Ethnographic Handbook*, p. 202. In exile, however, the Ubykh were assimilated by other Circassians and Turks and lost their unique language. Ubykh language was not mutually intelligible with any other and is famous among linguists for having astonishing eighty consonants (according to David Crystal, *Language Death*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000, p. 56). The language died with its last competent speaker, Tefvik Esenç, of Haci Osman village, near Manyas in Balıkesir province, October 1992.

<sup>8</sup> Ezen Pitar, “Narodi koje su Turci doveli na Balkan” in *Knjiga o Balkanu I* (Beograd, Serbia: Balkanski Institut, 1936), p. 174-178.

refugees everywhere, badly affected them. Suffering exceedingly high mortality rates, they left many cemeteries along the ports and routes they passed<sup>1</sup>. The Ottoman state settled the immigrants in various parts of the Empire, first in the Balkans and later in Anatolia and the Levant<sup>2</sup>. The people so scattered faced widely different destinies. Descendants of those exiled in Anatolia and the Middle East managed to retain a separate identity and language to this day<sup>3</sup>. Those who stayed behind in the native Caucasus were moved from their own lands and confined into reservation-like areas; eventually, they were shaped into separate ethnicities by the Soviet era and got to have nominal autonomies within the Russian Federation<sup>4</sup>. Circassians that settled in the Balkans, however, have all but disappeared from that part of the world.

The Circassians reached the Balkans in several stages. Ships with refugees arrived directly to the Black Sea ports of Burgas, Varna, Constanța (at that time, Kustendje), and of course, İstanbul<sup>5</sup>. Inland settlement was first in Rumelia<sup>6</sup>, followed by much of Bulgaria, where Felix Kanitz, famous traveler of the era, described large Circassian villages throughout the country<sup>7</sup>. Further west, the Ottomans used Circassians to curb hostile Christian populations and settled them in Macedonia, Kosovo, Metohija and southern Serbia (up to Niš and Prokuplje) to act as buffers between Turkish and Serbian areas<sup>8</sup>. By 1876, there could have been as many as 600,000 Circassians in the Balkans<sup>9</sup>.

In the areas they moved to, Circassians seem to have been a real terror to the local populace, kidnapping, plundering, and committing atrocities. Circassian raids even led to popular uprisings locally, such as around Plovdiv in 1876<sup>10</sup>. To be fair, one must understand that Circassians lost their homeland and a large part of their population to an aggression by a Slavic (Russian) state and their disdain for Balkan Slavs allied with Russia was only natural. In addition, Circassians' brutality in the Balkans was surely much smaller in scale than that of the Russian invaders who ravaged their homeland<sup>11</sup> and whose treatment of Circassian civilians reached genocidal proportions<sup>12</sup>. It is from this period that Balkan peoples' very negative impressions of Circassians derive from. Images of Circassians as villains, cruel, scary, dirty, and so on have remained vivid to this day in the collective memory of people who base them on oral histories and no direct experience. In striking contrast, negative perceptions about Circassians have completely disappeared in the few areas where Circassians actually lived in recent times and among people who had direct experience of having them as neighbors and fellow villagers<sup>13</sup>. (Decades later, old notions of Circassian brutality were boosted in the western Balkans during World War II, when Cossack troops of the German Army were misidentified as Circassians<sup>14</sup>).

---

<sup>1</sup> Ezen Pitar, "Narodi koje su Turci doveli na Balkan", laments that the émigrés were decimated from the onset and that as many as 30,000 may have died in the Black Sea port of Trabzon alone. The author has personally observed in Dobruja several Circassian graveyards, by then already disappearing among pastureland. Biljana Sikimić, "Metafora praznog prostora. Čerkezi na Kosovu", *Slavia Meridionalis*, 5 (2000), notes that Circassians suffered an epidemic of something the Balkan Slavs called "Čerkeska bolest" (Cherkess disease).

<sup>2</sup> Seteny Shami, "Circassian Encounters: The Self as Other and the Production of the Homeland in the North Caucasus", *Development and Change*, 29 (1988), p. 617-646. For a Turkish language account of Circassian dispersal throughout the Ottoman Empire see: İzzet Aydemir, *Muhacerette Çerkes Aydınları* (Ankara, 1991), 243 p.

<sup>3</sup> Circassians in the Republic of Turkey faced intense pressure to assimilate but persisted and easily number more than 1,000,000 people today. The communities in Syria and especially Jordan have prospered and come to be a well-to-do people, owning large areas of the city of Amman and having good relations with the royal family, even providing the Royal Guards for the Hashemite monarchy.

<sup>4</sup> Following many re-classifications, the three Circassians 'nationalities' official in the former USSR and now in the Russian Federation are Kabardin, Cherkess, and Adyge, titular in three republics: Kabardino-Balkaria, Karachaevo-Cherkessia, and Adygea. Each of the three entities boasts a dialect of Circassian as an official language.

<sup>5</sup> Ezen Pitar, "Narodi koje su Turci doveli na Balkan".

<sup>6</sup> See Mark Pinson, "Ottoman Colonization of the Circassians in Rumili after the Crimean War", *Etudes Balkaniques*, 3, p. 71-85.

<sup>7</sup> Many foreign travelers in the Balkans at the time noted the presence of Circassians. See, for example, chapter 15 in Stanislas G. B. St. Clair and Charles A. Brophy, *A Residence in Bulgaria or Notes on the Resources and Administration of Turkey* (London, 1869).

<sup>8</sup> M. Ali Kettani, "Islam na Balkanu u postosmanskom dobu," *Islamska misao* [Ibn Sina, Sarajevo], 121 (1990), p. 24.

<sup>9</sup> Suraiya Faruqi et al., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: Volume 2, 1600-1914*, p. 795.

<sup>10</sup> Hugh Poulton, *The Balkans – Minorities and States in Conflict* (London, 1991), p. 117

<sup>11</sup> Paul B. Henze, "Circassian Resistance to Russia" in Mane B. Broxup, ed., *The North Caucasus Barrier: Russian Advance Towards the Muslim World* (London, 1992) describes the Russian scorched-earth treatment of conquered Circassia and atrocities committed by Imperial troops against the indigenous populace.

<sup>12</sup> See discussion by Stephen D. Shenfield, "The Circassians: A Forgotten Genocide?" in Mark Levene and Penny Roberts, ed., *The Massacre in History* (New York, 1999).

<sup>13</sup> Biljana Sikimić, "Metafora praznog prostora. Čerkezi na Kosovu".

<sup>14</sup> It is widely believed in the former Yugoslavia that Circassians (known as Čerkezi) fought on behalf of the Nazis and committed untold atrocities against anti-fascist resistance and civilian populace. This belief is actually based on the local peoples' misidentification of members of the Cossack cavalry divisions extensively used by Wehrmacht against Yugoslav partisans. Whether or not this was inspired by some living memory of actual Circassians' Turkish-era uniforms and their similarity with Cossack uniforms is not known, but it is clear that "Čerkezi" locally became synonym for Cossacks in World War II. The misconception was promulgated in much post-war literature in Yugoslavia. In reality, there were no Circassians in Cossack units. The name "Čerkezi" was also applied to German army units composed of Soviet prisoners of war. The Yugoslav military encyclopedia (*Vojna Enciklopedija*) makes this clear and states that the only Circassians fighting on the country's territory in World War II were isolated individuals found among Red Army prisoners captured by the Germans, and that they were not more numerous than members of other nationalities of the USSR.

Less than 15 years after their mass arrival on the Balkans, the Circassians were forced to flee. As Russian armies swept the peninsula during the Russo-Turkish War of 1877-78, almost all Circassians left with retreating Ottomans, seeking safety yet again in Anatolia and the Middle East<sup>1</sup>. Some 100,000 Circassians escaped from Bulgaria<sup>2</sup> and most of the 12,000 Circassians living in southern Serbia left at that time as well<sup>3</sup>. At the beginning of the 20<sup>th</sup> century, Bulgaria was almost devoid of Circassians<sup>4</sup>; Romania likewise; and only a few thousand Circassians persisted in areas that remained under Ottoman control: northern Greece<sup>5</sup>, Vardar Macedonia<sup>6</sup> and Kosovo<sup>7</sup>. The Circassians who stayed were obviously nothing like the bellicose people remembered from the past century, but regular peasants, by now well adjusted to life in the Balkans. In his 1900 monograph, Vasil K'nychov writes that Circassians in Macedonia were famed as blacksmiths and weavers and engaged in agriculture (although preferring pastoralism)<sup>8</sup>.

Second wave of emigration came during the chaos of Balkan Wars of 1912-1913, when Circassians almost completely ebbed from the Balkans. In the aftermath, there were practically no Circassian settlements left on the peninsula, other than small pockets in Greek Macedonia<sup>9</sup> and Kosovo. Circassians formerly living in Vardar Macedonia (which after the war became Southern Serbia) were gone<sup>10</sup>. A functioning community still existed in Greece in 1930s<sup>11</sup>, but was reduced to only 32 people by 1951<sup>12</sup>, and disappeared by late 1970s<sup>13</sup>. Similar pattern was observed among Circassians living in Kosovo. About 250 individuals were recorded there in 1929<sup>14</sup> and then gradually disappeared from all almost all villages (Velika Reka, Malo Ribare, and Požaranje) and towns (Pristina, Uroševac, Vučitrn and Kosovska Mitrovica) where they had lived previously lived<sup>15</sup>. This is indicative of the third and fourth waves of emigration to Turkey between the world wars and in 1960s<sup>16</sup>. By this time, any Circassians remaining elsewhere in the Balkans had either all emigrated to Turkey, lost the sense of ethnic community belonging, or become thoroughly merged with local Turkish minorities<sup>17</sup> and possibly other ethnic groups<sup>18</sup>. Across

<sup>1</sup> Ali Eminov, *Turkish and other Muslim Minorities of Bulgaria* (London, 1997), p. 32. San Stefano peace treaty of 1878 specifically obliged the Ottomans to evict Circassians from the Balkans.

<sup>2</sup> Safet Bandžović, "Migraciona Kretanja Muslimanskog Stanovništva na Balkanu Krajem XIX Stoljeća," *Znakovi vremena* [Sarajevo], 15 (2002).

<sup>3</sup> N. Županić, "Les Tcherkesses du Kosovo Polje en Yougoslavie" in *15<sup>th</sup> International Congress of Anthropology and Prehistoric Archeology* [2<sup>nd</sup> part, Paris, 1931], *Actes* (1933), 95-100. Also, A. Urošević, "Kosovo" in *Srpski Etnografski Zbornik LXXVIII, Naselja i poreklo stanovništva* 39 [Beograd, Serbia].

<sup>4</sup> Ali Eminov, *Turkish and other Muslim Minorities of Bulgaria*, p. 78.

<sup>5</sup> Todor Simovski, "The Balkan Wars and their Repercussions on the Ethnical Situation in Aegean Macedonia", *Glasnik* [Skopje, Macedonia], XVI (3, 1972).

<sup>6</sup> ВАСИЛ КЪНЧОВ, *Македонија. Етнографија и статистика*. (Sophia, Bulgaria: Държавна печатница, 1900) gives specific counts of Cherkess population in Vardar Macedonia, finding the largest compact mahallas in Demir Hisar and Ser, with about 450 and 400 people, respectively.

<sup>7</sup> B. Nušić, *Kosovo, opis zemlje i naroda*. (Novi Sad, Serbia: Matica Srpska, 1902) estimates at the turn of the century that no more than 400 Circassian families are found in Kosovo. He also gives an estimate of 6000 families who originally settled in Kosovo some forty years before.

<sup>8</sup> КЪНЧОВ В., *Македонија. Етнографија и статистика* (Sophia, 1900)

<sup>9</sup> Ingvar Svanberg, "Tjerkesser i Grekland" *Hellenika* [Föreningen Svenska Atheninstitutets Vänner], 49 (1989), p. 6-7 gives an overview of Circassians' history in Greece from late 19<sup>th</sup> century until the 1950s.

<sup>10</sup> M. S. Filipović, "Etničke prilike u Južnoj Srbiji" in *Spomениca dvadesetpetogodišnjice oslobođenja Južne Srbije 1912-1937* [Skopje, Macedonia], p. 387-497 lists the towns of Tetovo, Veles, and Prilep, and villages in the vicinity of Skopje, Štip, Strumica, and Kruševo as places previously with Circassian inhabitants.

<sup>11</sup> John Hope Simpson, *The Refugee Problem: A Survey* (London, 1939), discusses on p. 60-61 the Circassians' efforts to obtain Greek citizenship in 1938 in order to be able to buy land in Greece.

<sup>12</sup> Andreades K. G., *I mousoulmaniki meionotis tis Dytikis Thrakis* (Thessaloniki, 1956)

<sup>13</sup> Frederick de Jong, "Names, Religious Denomination and Ethnicity of Settlements in Western Thrace," [A supplement to the Ortsnamenkonkordanz der Balkanhalbinsel] (Leiden, 1980). A sole subsequent reference suggesting continued presence of Circassians in Greece is by Kharaeddin Varoque, "The Circassians: One of New Jersey's Ethnic Groups", in: Cunningham B. (ed.) *The New Jersey Ethnic Experience* (Union City, NJ: W. H. Wise & Co., 1977) who states on p. 109 that there were still a few Circassians in the vicinity of Thessaloniki in 1977.

<sup>14</sup> N. Županić, "Les Tcherkesses du Kosovo Polje en Yougoslavie". For additional historical records and ethnographic descriptions of Circassians in Yugoslavia from that period see T. R. Djordjević, "Čerkezi u Našoj Zemlji" and "Čerkezi u Suvom Dolu". *Glasnik skopskog naučnog društva* [Skopje, Macedonia], 3 (1928), p. 143 and 152; M. S. Filipović, "Novi podaci o Čerkezima u Južnoj Srbiji", *Glasnik skopskog naučnog društva* [Skopje, Macedonia], 14 (1935), p. 267-68; and A. Popović, "Les Cherkesses dans les territoires Yougoslaves." *Bulletin d'etude orientales*, XXX (1978), p. 159-171.

<sup>15</sup> Sikimić B., "Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Čerkezi na Kosovu" in Biljana Sikimić, ed., *Hidden Minorities in the Balkans* (Beograd, 2004) provides the most recent summary of Circassian settlement in Kosovo and lists the names of all known towns, villages, and hamlets ever inhabited by them.

<sup>16</sup> Biljana Sikimić, "Metafora praznog prostora. Čerkezi na Kosovu".

<sup>17</sup> Elena Marushiakova and Vesselin Popov, "Muslim Minorities in Bulgaria", in Blaschke, Jochen, ed., *Migration and Political Intervention. Diasporas in Transition Countries*. (Berlin, 2004) believe that the 573 persons who declared themselves as Cherkkez during the 1992 Bulgarian population census are just remaining individual cases rather than a separate community. Similarly, Hugh Poulton, *The Balkans – Minorities and States in Conflict*, p. 117, states the Circassians in Bulgaria "have become totally assimilated by the Turks." The last Bulgarian population census (2001), still records 367 people self-declared as Cherkkez.

<sup>18</sup> The last name Čerkez is found among Bosniaks, Serbs and Croats; Qerkezi among Albanians, etc.

the Balkans, Circassian presence continued to echo only in the conspicuous names of some of their former villages, which continued to bear Cherkess<sup>1</sup> epithet even as they became inhabited by other peoples.

Against all odds, a group of Kosovo Circassians persisted. In 1980s, approximately 600-700 Circassians were said to live in two villages northeast of Priština: Donje Stanovce and Miloševo<sup>2</sup>.

Recent research by Biljana Sikimić of Belgrade-based Institute for Balkan Studies indicates that this was a tightly-knit, endogamous community where intermarrying and assimilation with adjacent ethnic groups (Serbs, Albanians, and Turks) was virtually unheard of<sup>3</sup>. Their Serb neighbors respected them and described them as peaceful, hard-working, skilled, and multilingual<sup>4</sup> people. Unfortunately, yet another war forced them to move.

The 1998-99 conflict between Albanian militants and government forces in Kosovo triggered the fifth and final wave of Circassian emigration from the Balkans. The larger of the two remaining Circassian settlements in Kosovo, Donje Stanovce<sup>5</sup>, was collectively abandoned in July, 1998<sup>6</sup>. This was barely noted by the media<sup>7</sup>. Through action of International Circassian Association and the government of the Republic of Adygea, they were repatriated to their ancestral homeland in the northern Caucasus after a century and a half of heartbreaking exile<sup>8</sup>. They were settled in a village newly constructed for the purpose of accommodating them<sup>9</sup>.

The story of Circassians in the Balkans does not end yet. It appears that a group of about a hundred Circassians did not leave for Adygea in 1998. They remained in Kosovo but escaped to Macedonia during NATO attack in 1999, and then returned to Kosovo after the NATO bombing ceased<sup>10</sup>. Their status as a minority is presently not clear, but the local government and international organizations are aware of their existence as a distinct ethnic group. This last extant Circassian community in the Balkans<sup>11</sup> is reported to live on a single street in the village of Miloševo, within Obilić municipality<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> Cherkess is English derivation of Çerkes, Turkish name for Circassians, which, in Balkan languages, became Cherkez, Çerkez, Qerkez, Черкез, Çerkez, etc. It has been preserved in many toponyms throughout southeastern Europe. For example, there is Çerkezi (also known as Черкецо Ceno, near Kumanovo) in Macedonia, Çerkeska Mahala (in Prokuplje) in Serbia, Çerkezi, Çerkezovac and Çerkezovići in Bosnia and Herzegovina, Cherkezkoï in Northern Greece, Çerkezköy in Eastern Thrace (European part of Turkey), Cherchezu (west of Negru Vodă) in Romania, etc. A book by Nihat Berzeg, *Çerkes Sürgünü – Gerçek, Tarihi ve Politik Nedenleriyle* [Circassian Exile – with its real historical and political reasons] (Ankara, 1996) provides a list of 49 towns and villages in the Balkans that are known to have had Circassian inhabitants.

<sup>2</sup> Batray Özbek, “Erzählungen der letzten Tscherkessen auf dem Amselfeld”, in *Ethnographie der Tscherkessen* 4 (Bonn, Germany: Sprachwiss. Inst. d. Univ., Lehrstuhl für Allg. u. Vgl. Sprachwiss.), 133 p. This book contains a collection of oral histories by Kosovo Circassians themselves.

<sup>3</sup> Analysis by Biljana Sikimić, “Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Çerkezi na Kosovu”, discusses the interethnic relationships between Circassians and their neighbors and provides a wealth of data regarding perceptions of Kosovo Serbs toward Circassians. In addition, the author provides a lot of hard-to-find information about Kosovo Circassians, including even the last names of many families, all belonging to Abadzekh tribe.

<sup>4</sup> According to UNHCR/OSCE, *Preliminary Assessment Of the Situation of Ethnic Minorities in Kosovo* (26 July, 1999), p. 15, many Circassians living in Kosovo can speak Adyge, Serbo-Croat, and Albanian. Almost certainly many males can also speak Turkish.

<sup>5</sup> Albanian name for Donje Stanovce is Stanofc i Ulët.

<sup>6</sup> Biljana Sikimić, “Metafora praznog prostora. Çerkezi na Kosovu”.

<sup>7</sup> Olga Žirojević, “Izbegličke reke toku...”, *Republika* [Beograd, Serbia], 208 (1999), p. 6, cited in Biljana Sikimić, “Etnolingvistička istraživanja skrivenih manjina – mogućnosti i ograničenja: Çerkezi na Kosovu”.

<sup>8</sup> BBC reported that seventy-six people of Circassians from two villages near Priština left Kosovo for Adygea, prompted by threats from the ethnic Albanian Kosovo Liberation Army (KLA), which was fighting for Kosovo's independence (BBC, August 2, 1998, Circassians flee Kosovo conflict). Igor Rotar, “The International Circassian Community: Is Mass Repatriation of Adygeis Feasible?” *Prism* [The Jamestown Foundation] 4 (22, November 13, 1998), interviewed Kosovo Adyge migrants and documented some of the hostility and abuse they suffered from Albanians. There is also a book available in Turkish and Russian about this return to the ancestral homeland by the former Adygean minister of culture, who facilitated the repatriation: Çemišo Gazi, *Dönüşün İlk Adımları* (Ankara, 2000).

<sup>9</sup> İstanbul-based Agency Caucasus states on their website that Kosovo Circassians were settled in a new village, named Mefehable, constructed by the International Circassian Association on land awarded to the immigrants by the Adygea government, on the 10<sup>th</sup> kilometer of the Maikop-Nalchik road. Sadly, RFE/RL Newline (May 24, 1999) reports that they are being subjected to discrimination, that housing built for them has been occupied by others, and that they are unable to find work. Ayhan Kaya, “Cultural Reification in Circassian Diaspora: Stereotypes, Prejudices and Ethnic Relations,” *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (1, 2005), p. 129-149, discusses the tragic predicament of the returnees, who are perceived as different by the locals and complain of their lack of belonging in both the homeland (of their birth) they came from and the homeland (of their ancestors) they arrived to. The experiences of Kosovo Circassians living in Adygea are being studied by Marieta Kumpilova (Universität Leipzig, Germany) and Salvatore Di Rosa (Universiteit Gent, Belgium).

<sup>10</sup> UNHCR/OSCE, *Assessment of the Situation of Ethnic Minorities in Kosovo (Period covering November 1999 through January 2000)* (11 February, 2000), p. 36, indicates that everyone returned except for two families who left for Adygea, presumably to join those “repatriated” the year before.

<sup>11</sup> There are no other Circassian communities left in the Balkans. Even in Turkey, where numerous sources estimate between 2 and 2.5 million people aware of their Circassian identity, there are no Circassian communities on the Balkan side. This is according to thorough research by Batiray Özbek, “Tscherkessen in der Türkei”, in P. Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* (Tubinger Atlas des Vorderen Orients, TAVO: Series B) (Wiesbaden, 1989), p. 589. The only exception, of course, must be the microcosm of the city of İstanbul.

<sup>12</sup> UNHCR/OSCE, *Preliminary Assessment of the Situation of Ethnic Minorities in Kosovo*, p. 15. Albanian spellings of Miloševo and Obilić are Miloshevë and Obiliq.

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

**სვანთა დასახლებები ქვემო ქართლში  
(ბარდაბნისა და მარნეულის რაიონები)**

*„სვანეთიდან წამოღებული მონადირის ხელჯოხი შემოპრინა, აქ აღარ მჭირდება, რადგან ნადირობით ვეღარ ვნადირობ და ჭიუხებშიც არ მიწვევს წასვლა. საქონელსაც არ ვერეკები მთაში. ახლა ეს ჯოხი წარსულს მაგონებს მხოლოდ და მეც ვიჭრებში ჩადირულს მშობლიური სვანეთი მიხმობს, სულს მიფორიაქებს...“*

ეს სვედანარევი სიტყვები ეპიგრამად რომ გამოიყენე, ჩემი საველე დღიურიდანაა ამოწერილი. იგი სვან კაცს – უჩა ხარზიანს ეკუთვნის, წარმოშობით მულახის თემიდან, გარდაბანში 1951 წელს ჩამოვიდა განაწილებით და აქ გაატარა მთელი ცხოვრება. საინტერესო პიროვნება გახლდათ ბატონი უჩა, მაღალი, წარმოსადგევი, ავტორიტეტული, დეაწლმოსილი, კულტურის დამსახურებული მუშაკი. ის ჩვენი ეთნოგრაფიული ექსპედიციის<sup>1</sup> მასპინძელი იყო და ბევრი რამ გვიამბო კიდევ აქაურ სვანებზე, მიგრანტებზე, მათ ყოფა-ცხოვრებაზე. ასე რომ ამ სტატიის დაწერას გარკვეულწილად მასაც ვუმაღლი.

ქვემო ქართლი ისტორიული ბუდით გამორჩეული კუთხეა საქართველოსი, ნ. ბერძენიშვილი მას სამხრეთ საქართველოს ისტორიულ კარიბჭეს უწოდებდა<sup>2</sup>. მძაფრი პოლიტიკური პერიპეტეებისა და სოციალური პროცესების გამო იგი დროთა განმავლობაში ისეთ მჭიდროდ დასახლებულ პოლიეთნიკურ რეგიონად ჩამოყალიბდა, სადაც საკუთრივ ქართველების გარდა კავკასიური და არაკავკასიური წარმომავლობის სხვადასხვა ეთნოსი ცხოვრობს: (სომხები, ბერძენები, აზერბაიჯანელები, აისორები, რუსები). მათი ადაპტაციის, სოციალური და კულტურული ინტეგრაციის პროცესების შესწავლა მიმდინარე გლობალიზაციის ფონზე განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს. ქართულ საისტორიო მეცნიერებაში ქვემო ქართლის რეგიონი წმინდა ისტორიის, არქეოლოგიისა და ისტორიული გეოგრაფიის თვალსაზრისით საფუძველიანადაა შესწავლილი (ივ. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, ლ. მუსხელიშვილი, ი. ლორთქიფანიძე, დ. მუსხელიშვილი, დ. ბერძენიშვილი, კ. ხარაძე, ქ. ქუთათელაძე და სხვები)<sup>3</sup>. მაგრამ საკუთრივ ეთნოგრაფიული კუთხით, მცირე გამოწაკისის გარდა (გ. ჩიტაია, გ. ჯალაბაძე, ლ. ფრუიძე, ლ. ბოჭორიშვილი)<sup>4</sup>, მეტადრე გარდაბნისა და მარნეულის მაგალითზე, ძალიან მცირე რამაა გაკეთებული. ბოლო ხანებში ვეცადეთ ეს დეფიციტი რამოდენიმე სტატიით შეგვევსო, მაგრამ ბუნებრივია ესეც არაა საკმარისი და კვლევა ამ მიმართულებით ახლაც მიმდინარეობს<sup>5</sup>.

იმ ქართველურ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს შორის, რომლებიც დღეს ქვემო ქართლის რეგიონში (კერძოდ მარნეულისა და გარდაბნის რაიონებში) ცხოვრობენ (ქართლები, კახელები

<sup>1</sup> მხედველობაში გვაქვს 2003-2007 წლების ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია (გ. გოცირიძე, ლ. ბერძენიშვილი, მ. ქანთარია, მ. ხარაძე, გ. დავითაშვილი). ექსპედიციის მასალები დღიურების სახით ინახება ავტორებთან.

<sup>2</sup> ნ. ბერძენიშვილი, ქვემო ქართლი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, XIII (თბილისი, 1990).

<sup>3</sup> დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, II (თბილისი, 1980), დ. ბერძენიშვილი, ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, I, ქვემო ქართლი (თბილისი, 1979), კ. ხარაძე, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფია, ქვემო ქართლი (თბილისი, 1991), ი. ლორთქიფანიძე, ქვემო ქართლი მე-18 საუკუნის პირველ მეოთხედში (თბილისი, 1935), ქ. ქუთათელაძე, ქვემო ქართლი (პოლიტიკური ისტორიის საკითხები) (თბილისი, 2001).

<sup>4</sup> გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღადაის რაიონში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, IV (თბილისი, 1928), ქვემო ქართლი (ეთნოგრაფიული გამოკვლევა) (თბილისი, 1990), ლ. ბოჭორიშვილი, ქვემო ქართლის ისტორიული გეოგრაფიიდან (საფლავის ძეგლები), მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VIII (თბილისი, 1956), ლ. ფრუიძე, ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, მაცნე, ისტორიის ხერია, №4 (თბილისი, 1971), გვ. 174-178.

<sup>5</sup> მ. ქანთარია, გ. გოცირიძე, მარნეულის რაიონის ეთნო-დემოგრაფიული თავისებურებანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV (თბილისი, 2005), გვ. 263-275; გ. გოცირიძე, გარდაბანი (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მერიდიანები), მოსე ჯანაშვილის დაბადებიდან 150 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა მოკლე შინაარსები (თბილისი, 2005), გვ. 100-104; Гоциридзе Г. Ш., Бериашвили Л. К., Глобализация и проблемы развития традиционных хозяйственно-культурных взаимоотношений в полиэтнической среде (Марнеульский район), Кавказის ეთნოლოგიური კრებული, IX, ეძღვნება რუსულან ხარაძის ხსოვნას (თბილისი 2005), გვ. 116-125.

ბი, იმერლები, რაჭველები, მთიულები, ფშაგ-ხევსურები, აჭარლები), არიან სვანებიც; მათი აქ მოსვლა და დასახლება სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ვითარებაში მოხდა. ძირითადად ეს მიგრაციები ეტაპობრივად გასული საუკუნის პირველ და მეორე ნახევარში მიმდინარეობდა და ერთის მხრივ დაკავშირებული იყო მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მოსახლეობის გეგმიურ გადასახლებებთან (1947-1954) და მეორეს მხრივ 1987-1989 წლებში სვანეთში დატრიალებულ სტიქიურ უბედურებებთან<sup>1</sup>. პირველ პერიოდში გეგმიური გადასახლების ძირითადი მიზეზი მთიან რეგიონებში შექმნილი განსაკუთრებული მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური და დემოგრაფიული სიტუაცია იყო (მცირემიწიანობა, ჭარბმოსახლეობა), ამიტომაც მთავრობამ „განტვირთვის“ მიზნით მთიელების ბარში ჩამოსახლება დაიწყო, რაც მთელი საქართველოს მასშტაბით იქნა განხორციელებული და ბუნებრივია სვანებსაც შეეხო, მაგრამ სვანთა ყველაზე მასიური „დეპორტაცია“ უფრო მეორე პერიოდში (1987-89) მოხდა, როცა ზვავების ჩამოწოლამ ასობით ადამიანის სიცოცხლე იმსხვერპლა, დაანგრია და გაანადგურა სოფლები<sup>2</sup>. ეკომიგრანტები ქვეყნის თითქმის ყველა კუთხეში გადანაწილეს და მათ შორის ქვემო ქართლში, ბოლნისის, დმანისის, გარდაბნის, გაჩიანის, მარნეულის, თეთრი წყაროს რაიონებში, აგრეთვე თბილისის შემოგარენში – ლილოსა და გამარჯვებაში, რომლებიც მაშინ ადმინისტრაციულად გარდაბნის რაიონში შემოდიოდნენ.

მარნეულის რაიონში (ყოფილ ბორჩალოში) სვანთა კომპაქტური დასახლების პუნქტია სოფელი თამარისი, რომელსაც მიგრანტებმა „მეორე მულახი“ უწოდეს, რადგან მულახის თემიდან არიან წამოსულები<sup>3</sup>. ადრე აქ (თამარისში), მათ მოსვლამდე, გერმანელები ცხოვრობდნენ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ჩასახლებულები და შესაბამისად ამ დასახლებას გერმანული სახელი „ტრაუნბერგი“ უწოდეს<sup>4</sup>. გერმანელებამდე რა ერქვა ამ სოფელს არ ახსოვთ, მაგრამ მოგვიანებით რომ თამარისი შეარქვეს, ამას საინტერესო ლეგენდით ამართლებენ. ლეგენდის თანახმად სულ ძველად, ამ ადგილებში თამარ მეფეს გამოუვლია თავისი ამალით, როცა წასულა, გზაში მანდილი დაგარდნია. ის ერთ გლეხს უპოვნია და უკითხავს ვისიაო ეს მანდილი? უპასუხიათ – „თამარისიო“. ასე გაჩენილა ტიპონიმი თამარისი<sup>5</sup>. გამოდის, რომ ის სვანებმა ადადგინეს. მაგრამ აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ეს ისტორიული მესიერების ერთი მაგალითია, ხალხური ვერსიაა მხოლოდ და მას საგანგებო მეცნიერული კვლევა ესაჭიროება.

გადმოგვეცემენ, რომ როცა თამარისში სვანები მოვიდნენ ადგილობრივმა ხელისუფლებამ მათ საცხოვრებლად, სწორედ გერმანელებისაგან დატოვებული სახლები გადასცა, თუმცა სხვა „ახალშენებიც“ („კოტეჯებიც“) დაახვედრეს. ასე შეიქმნა აქ სვანებით დასახლებული დიდი უბანი, რომელიც დღეს ტრადიციული ცხოვრებით ცხოვრობს, მიუხედავად გარკვეული სირთულეებისა რაზეც ქვემოთ საგანგებოდ გვექნება საუბარი.

რაც შეეხება გარდაბნის რაიონს. აქ სვანებით ყველაზე მჭიდროდ დასახლებული სოფელია „ლემშვანიერა“ – „სასვანო“, სადაც ამჟამად 700-მდე კომლი ცხოვრობს. დასახლების ფორმა აქც უბნობრივია და „თემების“ მიხედვითაა განაწილებული. სულ 5 უბანია (იხ. თანდართული სქემა).

პირველ უბანში უშეუღლიდან, კალადან, ადიშიდან მოსულები არიან: ავალიანები, ქალდანები, ჭელიძეები, ნიჟარაძეები, ჩარქსელიანები, ღვაჩლიანები, რატიანები.

მეორე უბანში მულახის თემიდან: იოსელიანები, შერვაშიძეები, მარგვიანები, ჟორჟოლიანები.

მესამე უბანში: იფარიდან და ლატალიდან ხვისტანები, გულბანები, პირველები, კორძაიები.

მეოთხე უბანში ლენჯერიდან: გულედანები, შუკვანები.

მეხუთე უბანში კალადან: მარგვლიანები, ხარძიანები, გველებიანები (გველესიანების განაყარნი) და სხვები. სულ მთელ დასახლებაში 700-მდე ოჯახია.

ლემშვანიერა უშუალოდ ესაზღვრება აზერბაიჯანელებით დასახლებულ სოფელ ჯანდარას და ქართველების სოფელ მზიანეთს. მზიანეთიც გვიან შერქმეული სახელი უნდა იყოს, თუმცა ლემშვანიერაზე ადრეული. აქ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ დაახლოებით 1945-1955 წლებში მსჯავრდებულთა „კოლონია“ (თავისუფალი განსახლება) ყოფილა, მსჯავრდებულებისათვის განკუთვნილი. მათ მეურნეობაში ამუშავებდნენ. სასჯელის მოხდის შემდეგ კი ბევრი მათგანი ადგილზე დარჩენილა საცხოვრებლად და ოჯახი შეუქმნია. მერე სოფელი თანდათან გაფართოებულა და ქვეყნის სხვადასხვა კუთხიდან მოსულები შემატებიან (ფშაველები, ხევსურები, მთიულები, იმერლები, რაჭველები). რაც შეეხება სვანებს, ისინი თავიდან მზიანეთში ჩაუსახლებიათ,

<sup>1</sup> ლ. ნიჟარაძე, *კოშკმა კოშკს გადაუძახა* (თბილისი, 1996), გვ. 3-19.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> გ. მანჯგალაძე, *გერმანელი კოლონისტები ამიერკავკასიაში* (თბილისი, 1974), გვ. 11; გ. ვოციროძე, *ქვემო ქართლის ექსპედიციის დღიურები* (2005), რვ. №2.

<sup>5</sup> იქვე.

მაგრამ შემდეგ ცალკე გამოყოფიდან, ახლანდელი დემშვანიერას ტერიტორიაზე; ახლა ეს უკანასკნელი ცალკე საკრებულოა და მზიანეთიც მასში შედის.

სვანები ასევე კომპაქტურად ცხოვრობენ სოფელ დელაშხაში (154 კომლი), ნაგებში (50 კომლი), კაპანახში. კაპანახში დენტეხის რაიონიდან გადმოსახლებულები არიან: ონიანები, ქურასბედიანები, ხაბულიანები, ლიპარტელიანები, დაახლოებით 100-ზე მეტი ოჯახი. გარდა ამისა ცხოვრობენ თვით ქალაქშიც (გარდაბანში) მაგრამ გაფანტულად (ქარხნის ტერიტორიაზე, ქალაქის შემოსასვლელში და სხვ.), რის გამოც მათ დასახლებას რაიმე სახელწოდება რა აქვს. ლეგენდებია შემონახული ღომთაგორული ლაშხების შესახებაც. პირველი ლაშხი (რაიონში) 50-იან წლებში დასახლებულა. მისი ერთ-ერთი შთამომავალი კახა ლაშხი კი ჩვენი ექსპედიციის დროს ღომთაგორის საცდელ მეურნეობას ხელმძღვანელობდა. მან ძალიან ბევრი რამ გვიამბო მარნეულში სვანთა ჩამოსახლების ისტორიაზე, მის წინაპარზე<sup>1</sup>.

უჩა ხარზიანის გადმოცემით სვანები კომპაქტურად ცხოვრობენ თბილისის შემოგარენშიც, ღილოში (64 კომლი), კრწანისში 140, ფონიჭალაში (100 კომლი). ამას ემატევა აფხაზეთიდან იძულებით გადაადგილებულთა 500-ზე მეტი ოჯახი, რომლებიც სხვადასხვა ადგილებზე არიან გაფანტულნი<sup>2</sup>.

მიგრანტთა გადმოცემით თავიდან სვანებს ძალიან გაჭირვებით ადგილობრივ პირობებთან შეგუება. (ცხელი კლიმატი, მშრალი ჰავა, უწყობა) ამიტომაც ბევრი მათგანი უკან გაბრუნებულა, დარჩენილებმა კი რთული და ხანგრძლივი ადაპტაცია გაიარეს. ეკონომიკურ პირობებთან ერთად საქმეს ისიც ართულებდა, რომ მონოეთნიკური გარემოდან პოლიეთნიკურ გარემოში აღმოჩნდნენ. მთის ამაყ, პატრიოტ სვანებს, ადგილობრივ მოსახლეობასთან გაუძენელა ურთიერთობა. ამიტომაც პირველ ხანებში ეთნოკომფლიქტური სიტუაცია შეიქმნა, განსაკუთრებით აზერბაიჯანელებთან, რომლებიც შედარებით უკეთეს პირობებში იმყოფებოდნენ, რადგან „ჯანდარის ტბა“ და სარწყავი არხი მათ ტერიტორიაზეა განთავსებული. სვანები ამ სარწყავს მოკლებულები აღმოჩნდნენ. ამასთან ერთად წარმოიქმნა დავა მიწის ნაკვეთების განაწილებაზე, კერძოდ იმ ზოლში სადაც მოსაზღვრედ აზერბაიჯანელთა სასაფლაო მდებარეობდა<sup>3</sup>. იყო სხვა კონკრეტული მიზეზებიც, რომელთა დაძლევისაც დრო დასჭირდა. აზერბაიჯანელთა და სვანთა თავდაპირველ დაძაბულ ურთიერთობებზე ეთნოლოგი ხათუნა იოსელიანი შენიშნავს, რომ მთიელი ქართველების (სვანების) ამ რეგიონში ჩამოსახლებამ გარკვეული დისონანსი შეიტანა ადგილობრივ მოსახლეობაში, ნაწილობრივ ნეგატიური, თუმცა ძირითადად პოზიტიური ხასიათისა. მთავრი შედეგი კი ამ ჩამოსახლებისა დემოგრაფიული სურათის შეცვლა იყო. ამან დაარღვია არსებული ძალთა თანაფარდობა. აქაურ ქართულ მოსახლეობას შეემატა ჩამოსახლებული მთიელები (სვანები), რომელთაც მოინდომეს საკუთარ სამშობლოდ მიჩნეულ ტერიტორიაზე გაველენის მოპოვება; ამან რა თქმა უნდა გააღიზიანა აზერბაიჯანელები და არა მარტო აზერბაიჯანელები. სვანებს კონტაქტი გარკვეულწილად ქართულ მოსახლეობასთანაც გაუჭირდათ, მაგრამ დაძაბული, კომფლიქტური სიტუაცია მხოლოდ აზერბაიჯანელებთან შეიქმნა; ზოგჯერ ხელჩართულ წინააღმდეგობამდე მისული<sup>4</sup>.

როგორც ირკვევა, შემდეგში ეს ვითარება თანდათან განიმუხტა, სიტუაციაში ხელისუფლებაც ჩერია; მაგრამ გამოთქმული მოსაზრების თანახმად ეს განმუხტვა ძირითადად მაინც მიგრანტების გონივრულმა და თავშეკავებულმა მოქმედებამ განაპირობა<sup>5</sup>, ჩვენის აზრით აქ აზერბაიჯანელების მხრიდანაც, დადებითი როლი უნდა იქნას გათვალისწინებული. მთლიანობაში კი ყოველივე ეს შრომითი საქმიანობის თანმხვედრი და ეთნიკური პროცესების თანმიმდევრული რეგულირებისა და განვითარების შედეგი იყო. უნდა ითქვას, რომ სვანები ძნელად, მაგრამ ნელ-ნელა შეეჩვიენ ადგილობრივ პირობებს, ჰავას, კლიმატს; შექმნეს თავიანთი მეურნეობა (უფრო სწორად მოიწყვეს იგი), დაძლიეს მთელი რიგი სოციალურ-ეკონომიკური და ფსიქოლოგიური ბარიერები, დაიწყეს სრულიად ახალი ცხოვრება<sup>6</sup>. ახლა მათი (აზერბაიჯანელებისა და სვანების) ურთიერთობა გაწონასწორებულია და სტაბილურია, კეთილმეზობლურია და საქმიანი. ისინი ოჯახებით იცნობენ ერთმანეთს და პატივს სცემენ ურთიერთის წეს-ჩვეულებებს, რელიგიურ აღმსარებლობას. აზერბაიჯანელები დადიან ქართულ ტაძრებში, ღებულობენ მონაწილეობას ეკლესიათა მშენებლობაში (მაგ. ვახტანგისში სადაც ახალი ტაძარი აშენდა, ყავთ თავიანთი ქართველი მეგობრები – „ყონადები“, „ნათლიობი“ (ზეპირი შეთანხმებით და არა საეკლესიო მორწმუნეების წესით). აზერბაიჯანელები დღესასწაულებზე იწვევენ ქართველებს (მაგ. „ყურბან ბაირა-

<sup>1</sup> გ. გოცირიძე, *ქვემო ქართლის ექსპედიციის დღიურები* (2003), რგ. №1.

<sup>2</sup> უ. ხარზიანი, *სვანები გარდაბანში*, ხელნაწერი (ინახება ექსპედიციის არქივში).

<sup>3</sup> გ. გოცირიძე, *ქვემო ქართლის ექსპედიციის დღიურები* (2003), რგ. №2.

<sup>4</sup> ხ. იოსელიანი, ეთნოსთა შორის ურთიერთობის კულტურულ-ისტორიული პრობლემები (გარდაბნის რაიონის ეთნოგრაფიული მონაცემები), *ეთნოლოგიური კრებული* (თბილისი, 2008), გვ. 3-9.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 3-9.



მის“, „ნოურუხოვის-ახალი წლის“ დროს) და სხვ.<sup>1</sup> თუმცა წმინდა ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, მაინც რჩება ზოგი რამ ისეთი წესი ან ჩვევა, რაც სვანებს არ მოსწონთ ან პირიქით. მაგ. აზერბაიჯანელები ძროხას მარცხენა მხრიდან წველიან განსხვავებით ქართველებისა. როცა საკლავს კლავენ მას გასატყავებლად ცალ ფეხზე კიდებენ<sup>2</sup>; მათ არ მოსწონთ სვანების გორი ხასიათი, ღვინის სმა და ხანგრძლივი ქეიფები – „მემთვრალეობა“, სამაგიეროდ სვანებს მოსწონთ აზერბაიჯანელების ჩაის სმის რიტუალი, ერთმანეთთან მოსაკითხად მისვლა-მოსვლა, ჭირსა და ღვინის თანადგომა და სხვ., რასაც ინტეგრაციისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს. ხალხთა კულტურული და სოციალური დიალოგის ეს მხარე (ურთიერთობის ეთიკა), მისი განვითარების დინამიკა) საგანგებო კვლევის საგანია და ამდენად აქ მასზე აღარ შევჩერდები<sup>3</sup>, მაგრამ იმ საკითხებზე, რაც უშუალოდ გადმოსახლებულ სვანთა ყოფით ადაპტაციას, (ყოფასა და კულტურას) შეეხება რამოდენიმე შემთხვევითი წინადადების თქმა შემიძლება.

**1. სამეურნეო ყოფა.** ცნობილია რომ სამეურნეო გამოცდილება და ტრადიციები ეთნოსის არსებობის ძირითადი პირობაა, გარემოსთან შეგუებული, ადაპტაციისა და სიცოცხლის უზრუნველყოფის კულტურის ყველაზე არსებითი ნიშანი. რა მოხდა მიგრირებულთა ყოფაში ამ მხრივ,

სვანები უძველესი დროიდან მსხვილფეხა მესაქონლეობას მისდევდნენ და წველადი მეურნეობა მათთვის წამყვანი დარგია. აქ კი ქვემო ქართლში, სრულიად განსხვავებულ ეკოლოგიურ გარემოში, სადაც ცხელი კლიმატური პირობებია (ნალექების რაოდენობაც ძალიან მცირე), ცხოვრება გაუჭირდათ. ადგილობრივი საძოვრები (იალნოს მთის კალთები და ველები) მშრალ ნიადაგიანია და უწყლო, ზაფხულში სიცხისაგან გამოფიტული, ეროზირებული. შესაბამისად ბალახიც არაა ყუათიანი-ცხიმისანი. ამდენად სვანებისთვის მთური მესაქონლეობის ტრადიციული სისტემის აქ გადმოტანა შეუძლებელი აღმოჩნდა. ისინი იძულებული შეიქმნენ ადგილობრივ ბარულ სისტემაზე გადასულიყვნენ, რაც ასევე რთული იყო. სვანეთიდან გადმოყვანილმა საქონელმა აქაურ კლიმატს ვერ გაუძლო და დაიღუპა. ამიტომ იყიდეს ადგილობრივი ჯიშის საქონელი, რომელიც ნაკლებს იწვევდა და მას ბაგურ პირობებში ინახავენ<sup>4</sup>. თვლიან, რომ ქვემო ქართლის ლანდშაფტები უფრო მეცხვარეობისთვისაა მისადაგებული. რასაც აზერბაიჯანელები მისდევენ. (მსხვილფეხა საქონელი მათ თითქმის არცა ჰყავთ), დარგი კი ტრადიციის ძალით აქვთ შემორჩენილი და საძოვრებად იონჯით მოჭარბებულ ველ-მინდვრებს და „იალადებს“ იყენებენ<sup>5</sup>.

სვანები წუხან, რომ აქაური რძე, რაც არ უნდა ეცადონ ნაკლებცხიმისანი და სულგუნის ისეთი არ გამოდის როგორც სვანეთში. მიუხედავად ამისა სულგუნს მაინც ამზადებენ და რეალიზაციაც არ უჭირთ, ამარაგებენ არა მარტო ადგილობრივ ბაზარს არამედ თბილისსაც. საინტერესო ფაქტია, რომ სულგუნის დამზადება სვანების მიზმივით აზერბაიჯანელებმაც სცადეს. მაგრამ ტექნოლოგია ვერ სრულყვეს; მათი „სულგუნი“ უხარისხოა და მალეფუჭადი, ამიტომ ეს მოსახლეობა უფრო ცხვრის ცხიმოხდილ ყველს ამჯობინებს, რაც ასე თუ ისე, მაინც ტრადიციულია და მიღებული.

მიგრირებული სვანებისათვის სამეურნეო ტრადიციების შენარჩუნების მხრივ მარნეულთან შედარებით მდგრადი ვითარებაა შექმნილი მარნეულის რაიონში. სახელდობრ სოფელ თამარისში, სადაც სარწყავი არხიც ახლოს გადის და ნიადაგიც უფრო უკეთესია. აქ ჩასახლებული სვანები არა მარტო მესაქონლეობას მისდევდნენ (ყავთ საკმაო რაოდენობის საქონელი), არამედ მიწათმოქმედებასაც. თესენ ხორბალს, სიმინდს. გააშენეს ბაღები, ახარეს ვაზი და მშენიერ ღვინოსაც აყენებენ, ძირითადად თეთრი „უწამლი“ ჯიშისაგან, რადგან რქაწითელა და სხვა ჯიშები აქ არ იციან (ვერ გვარობს), თუმცა შინნახადი სულადის არაფერ არ დავიწყებიათ<sup>6</sup>.

რაც შეეხება პურს – ძირითად პროდუქტს; პურს და ჭადს ისინი ტრადიციულ სვანურ დუმელში („ფეჩ“) აცხობენ. ბოლო პერიოდში აქა იქ თონეებიც შემოიღეს. კერძებიდან კი კვლავ ტრადიციულია ღომი და ელარჯი, კუბდარი, ჭვიშტარი, ძეხვეული („ხისხორა“) და სხვ.<sup>7</sup> რელიგიურ დღეებში აცხობენ რიტუალურ პურებს – „ლეშირებს“, ამზადებენ განთქმულ სანებელს „სვანურ მარილს“ (თუმცა მისი ინგრედიენტები (მაგ. „გიცრული“) სვანეთიდან მოაქვთ), მიცვალებულის ხარჯისათვის კლავენ საკლავს, იხდიან დღეობებს. უყვართ სტუმარი და მას გოჭს უკლავენ მამა პაპური წესით უმასპინძლებიან<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> გ. გოციროძე, ქვემო ქართლის ექსპედიციის დღიურები.

<sup>2</sup> ხ. იოსელიანი, დასახ. ნაშრომი.

<sup>3</sup> გ. გოციროძე, ეთნიკური პროცესები და კულტურათა დიალოგი ქვემო ქართლის მოსახლეობაში (ქართულ-აზერბაიჯანული ურთიერთობების მაგალითზე) გარდაბნის და მარნეულის რაიონები, *ლოგოსი* (თბილისი, 2008), გვ. 260-264.

<sup>4</sup> გ. გოციროძე, ქვემო ქართლის ექსპედიციის დღიურები.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე.

<sup>8</sup> იქვე.

**მატერიალური კულტურა.** სვანები ქვემო ქართლშიც ტრადიციული მატერიალური კულტურის და ეროვნული ფასეულობების დამცველები არიან. ისინი საუკეთესო ხის ოსტატებად ითვლებიან და ამ ხელობას წარმატებით იყენებენ. ამზადებენ სვანურ ავეჯსა და დგამ-ჭურჭელს. მათგან აღსანიშნავია საუფროსო სკამ-სავარძელი „საკურცხილ“ და საჯალაბო ტახტი, არაჩვეულებრივი, დახვეწილი ორნამენტებით შემკული, სინატიფისა და ხელოვნების ნამდვილ ნიმუშებს რომ წარმოადგენენ. საკურცხლის ჩუქება საპატიო სტუმრისთვის დიდ პატივად ითვლება. ასე რომ მათი ეს ნახელავი ეროვნული მენტალობისა და იდენტობის ნიშნად შეიძლება ჩაითვალოს<sup>1</sup>. გარდა ხის დამუშავების ოსტატობისა საკვლევ რეგიონში მიგრირებული სვანები შინამრეწველობის სხვა ტრადიციულ დარგებსაც არ ივიწყებენ. ესაა მაგალითად მატყლის – დამუშავება ქუდებისა და წინდა-ნაბდებისათვის, რომელსაც ქალები მისდევდნენ. ისინი მატყლს მეცხვარეებისაგან ყიდულობენ (რადგან თვითონ ცხვარი არა ჰყავთ), მაგრამ ადგილზე თელავენ და სვანურ ქუდებს კერავენ. ქუდებს ამზადებენ ბაზარზე გასაყიდადაც. სვანური ქუდის გარეშე სვანი კაცის ცხოვრება, წარმოდგენელია. ის მათი ეთნიკური თვითშეგნების სიმბოლოა საწესო რიტუალის აუცილებელი საგანი, ნამუსისა და ვაჟკაცობის სიმბოლო, ცასთან და ზეციურ ძალებთან დამაკავშირებელი ატრიბუტი, მთიელი კაცის სიამაყის გამომხატველი ნიშანი<sup>2</sup>.

სვანური კულტურის მენტალობის და იდენტობის ყველაზე თვალსაჩინო მახასიათებელია სვანური კოშკი, რომელიც თითქმის ყველა სოფელში და დასახლებების პუნქტებში დგას და იმაზე მიგვანიშნებს, რომ აქ სვანები ცხოვრობენ.

ცნობილია, რომ კოშკური ნაგებობა (მათ შორის სვანური კოშკები) ციხე-სახლების, საცხოვრებლის, მტერთან ბრძოლის და თავდაცვის კომპლექსური ნაგებობაა, ვერტიკალურ განზომილებაში გადაწყვეტილი ძეგლი. სივრცობრივად იგი (ინტერიერში) მოიცავს როგორც ადამიანის საცხოვრის ისე საქონლის სადგომს („მაჩუბს“)<sup>3</sup>; ბუნებრივია ქვემო ქართლში მოსულ სვანებს საცხოვრებლად სულ სხვა ტიპის (ძირითადად ორსართულიანი ტიპიური) სახლები დაახვედრეს, პატარა ეზოებით და სათავსებით, მაგრამ მათ შეძლებისდაგვარად სცადეს ამ სახლების გადაკეთება. ეზოებში მცირე ზომის კოშკები ააგეს, სიმბოლური დანიშნულებით, ნაწილობრივ სამეურნეო მიზნითაც რომ იყენებენ. ისინი პატარა კოშკებს სასაფლაოებზეც დგამენ, შიდა სასანთლებით, იმ მიზნით, რომ გარდაცვლილს საიქიოში დახვდეს, სააქოსა და საიქიოს, მიწისა და ზეცის დამაკავშირებელი სახლის ნიშნად<sup>4</sup>. მთხრობელის თქმით: „სვანი სულ ზეცისკენ იხედება, კოშკიც ზეცისკენაა მიმართული, როგორც კიბე, ღერძი ამ სამყაროსი“<sup>5</sup> ასე, რომ სვანებისათვის კოშკი (საცხოვრებელი), სვანური ქუდი და საკურცხხლო ყოფითი კულტურის ის ელემენტებია, რომლებიც გარკვეული რელიგიური სიმბოლიკითაა დატვირთული და სვანთა ხასიათის, მათი მენტალობის მკაფიო მახასიათებლად გვევლინება.

**სულიერი კულტურა, რწმენა წარმოდგენები და დღესასწაულები.** სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის საკითხებთან ერთად ყურადღებას იქცევს გადმოსახლებულთა ყოფაში ტრადიციული რწმენა წარმოდგენების, დღესასწაულების და ცალკეული რიტუალების შენარჩუნება-შენახვის საკითხი. როგორც მთხრობელები გადმოგვცემენ ისინი ცდილობენ არ დაივიწყონ თავიანთი საკულტო ძეგლები, ძეგლი სიწმინდეები, სალოცავები, საერთოდ ყველა ის წესჩვეულება და რიტუალი რომელსაც სვანეთში ასრულებენ. ამიტომაც ყოველ დიდ რელიგიურ დღეობებზე, კვირიკობა იქნება ის, ღვთისშობლობა, ღიფანალი თუ სხვა, მიდიან სვანეთში, თან მიჰყავთ საკლავი, მიაქვთ სხვადასხვა შესაწირავები, რიტუალური პურები და აღასრულებენ მამაპაპურ ადათსა და რიგს<sup>6</sup>. იმავდროულად ცდილობენ ეს ტრადიციები მომავალ თაობას გადასცენ, რათა მათ არ დაავიწყდეთ წინაპართა ხსოვნა, სამშობლოს ცნება, ვაჟკაცობის, პატრიოტიზმის ფასეულობები, სვანური სიმღერა და ფერხულები, საერთოდ „სვანობა“ როგორც თვითონ ამბობენ. მოსახლეობის იმ ნაწილს კი (მონუცებს, ავადმყოფებს), რომელთაც არ შეუძლიათ სვანეთში წასვლა, ახლობლებს სთხოვენ ამ წესის მათი სახელით შესრულებას, თან ატანენ სანთელს, რიტუალურ კვერებს, შესაწირავ ფულს და ა. შ.

ბოლო ხანებში ზოგიერთმა თემმა მოახერხა და სალოცავის ნიშის გადმოტანაც შეძლო, რითაც მრევლს კულტმსახურების ადგილზე შესრულების საშუალება მიეცა<sup>7</sup>.

**სოციალური ურთიერთობები.** გადმოსახლებას და მათ ლოკალურ მიგრაციებს არ შეუცვლია სვანთა სოციალურ ურთიერთობების ისეთი სფერო როგორცაა ოჯახი, საქორწინო ურთი-

<sup>1</sup> გ. ჩიტაია, სვანური „საკურცხალ“, *შრომები*, II (თბილისი, 2000), გვ. 140-153.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ა. ქაღდანი, კოშკური საცხოვრებელი სვანეთში, *ძეგლის მეგობარი*, №3 (თბილისი, 1986), გვ. 21-27.

<sup>4</sup> გ. გოცირიძე, ქვემო ქართლის ექსპედიციის დღიურები.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> იქვე.

ერთობები, ნათესაური სისტემა და სხვ. გაირკვა, რომ ისინი თავდაპირველად ერიდებოდნენ არა სვანებთან ქორწინებას, ადგილობრივ ქართლებთანაც კი, მაგრამ მალე ეს ფაქტორი დაძლეულ იქნა. ახლა შერეული ქორწინების არა ერთი შემთხვევა ფიქსირდება, ქართლ-კახელებთან, მთიულეტან, რუსებთან; მაგრამ რაც შეეხება თავად რიტუალს, ქორწილს იხდიან სვანური წესით, ეკლესიაში ჯვრის წესით და სამოქალაქო რეგისტრაციით, სვანური სუფრით, სადღევრძელოებით, ცეკვა-თამაშითა და სიმღერით. ასე რომ სვანური „ლილეოსა“ და „ხორუმის“ (სვანური ფერხულის) ხმა ქვემო ქართლის ამ კუთხეშიაც გაისმის. ზოგი მამაკაცი ცდილობს ამ დროს ეროვნულ ტანსაცმელში (ჩოხა-ახალუხში) გამოეწყოს, და სვანური ქუდიც აუცილებლად უნდა დაიხუროს<sup>1</sup>.

როგორც ზემოთ ვთქვით მიგრანტი სვანები მტკიცედ იცავენ ძველ საოჯახო და სტუმარმასპინძლობის ტრადიციებს. სტუმარს ეზოში ეგებებიან ტაბლითა და პურ-მარილით, სვანური კუბდართი, უკლავენ საკლავს. განსაკუთრებით საპატიო სტუმარს კერასთან ახლო საკურცხილს უთმობენ, საკურცხილითვე ასახუქრებენ. ოჯახში კვლავინდებურად მოქმედებს ეტიკეტით დადგენილი წესები, უფროს-უმცროსობის ინსტიტუტი, რისი დარღვევაც ღირსების შელახვით მიჩნიათ<sup>2</sup>.

**და ბოლოს:** ქვემო ქართლში ჩასახლებული სვანების ცხოვრებაში ჯერ კიდევ რჩება გადაუჭრელი პრობლემები. ეს პრობლემები ძირითადად სოციალური და ეკონომიკური ხასიათისა და შრომითი დასაქმების, შრომითი რესურსების გამოყენებას ეხება. ამის გამო ნაწილი მოსახლეობისა (უმეტესად მამაკაცები) საშოვარზე რუსეთში ან ევროპაში მიდიან, ოჯახში მხოლოდ მოხუცები და ქალები რჩებიან; ქალები ნაკლებად გადიან, მაგრამ ყოველივე ეს ერთად აღებული ართულებს მათ ყოფას. ამ პრობლემათა გადაჭრა კი ქვეყნის ეკონომიკური პოლიტიკის განვითარებაზეა დამოკიდებული.

ამრიგად, თუ ჩვენს მიერ ზემოთმოტანილ ყველა მასლას შევაჯერებთ შეიძლება დასკვნის სახით ვთქვათ, რომ ქვემო ქართლში ჩასახლებული სვანების ყოფა და კულტურა მიუხედავად გარკვეული ტრანსფორმაციისა, ტრადიციულია. მათი სოციალური და კულტურული ადაპტაციის პროცესები დინამიურია, თანმიმდევრული, ადგილობრივ ეთნოსებთან მიმართებაში ინტეგრირებადი. განვითარებაში ეს პროცესები პერიოდულ, ეტაპობრივ დაკვირვებას და შესწავლას მოითხოვს, რათა სტადიალური მოვლენების ეთნოსპეციფიკა თანმიმდევრულად იქნას გამოვლენილი.

## სქემა №1

### სვანთა განსახლების სურათი სოფ. ლემშვანიერას მიხედვით

I უბანი		II უბანი		III უბანი		IV უბანი		V უბანი	
თემები	გვარები	თემები	გვარები	თემები	გვარები	თემები	გვარები	თემები	გვარები
კალა	ავალიანები	მულახი	იოსელიანები	იფარი	ხვისტანები	ლენჯერი	გულელანები,	კალა	მარგვლიანები
უშგული	ქაღდანები		შერვაშიძეები	ლატალი	გულბანები	შუკვანები			ხარშიანები
ადი ში	ჭვლიძეები		მარგიანები		პირველები				გველებიანები
ქაღდე	ნიჟარაძეები		ქორქოლიანები		კორძაიები				
	ჩარქსელიანები								
	ღვანლიანები								
	ხვისტანები								

სქემა შედგენილია 2006 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დროს.

<sup>1</sup> იქვე.

<sup>2</sup> იქვე.

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. ნ. ბერძენიშვილი, ქვემო ქართლი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, VIII (თბილისი, 1990).
2. დ. ბერძენიშვილი, *ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, I, ქვემო ქართლი* (თბილისი, 1979).
3. ლ. ბოჭორიშვილი, ქვემო ქართლის ისტორიული გეოგრაფიიდან (საფლავის ძეგლები), *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, VIII (თბილისი, 1956).
4. გ. გოცირიძე, გარდაბანი (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მერიდიანები), *მოსე ჯანაშვილის დაბადებიდან 150 წლისთავისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესიის მოხსენებათა მოკლე შინაარსები* (თბილისი, 2005).
5. გ. გოცირიძე, ეთნიკური პროცესები და კულტურათა დიალოგი ქვემო ქართლის მოსახლეობაში (ქართულ-აზერბაიჯანული ურთიერთობების მაგალითზე) გარდაბნის და მარნეულის რაიონები, *ლოგოსი* (თბილისი, 2008).
6. გ. გოცირიძე, *ქვემო ქართლის ექსპედიციის დღიურები* (2003-2007).
7. ხ. იოსელიანი, ეთნოსთაშორისო ურთიერთობების კულტურულ-ისტორიული პრობლემები (გარდაბნის რაიონის ეთნოგრაფიული მონაცემები), *ეთნოლოგიური კრებული* (თბილისი, 2008).
8. ი. ლორთქიფანიძე, *ქვემო ქართლი მე-18 საუკუნის პირველ მეოთხედში* (თბილისი, 1935).
9. *ქვემო ქართლი (ეთნოგრაფიული გამოკვლევა)* (თბილისი, 1990).
10. დ. მუსხელიშვილი, *საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები*, II (თბილისი, 1980).
11. ლ. ნიჟარაძე, *კოშკა კოშკს გადაუძახა* (თბილისი, 1996).
12. ე. ქანთარია, გ. გოცირიძე, მარნეულის რაიონის ეთნო-დემოგრაფიული თავისებურებანი, *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის*, XXV (თბილისი, 2005).
13. ა. ქაღანი, კოშკური საცხოვრებელი სვანეთში, *ძეგლის მეგობარი*, №3 (თბილისი, 1986).
14. გ. ჩიტაია, ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში, *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე*, IV (თბილისი, 1928).
15. გ. ჩიტაია, სვანური „საკურცხილ“, *შრომები*, II (თბილისი, 2000).
16. ქ. ქუთათელაძე, *ქვემო ქართლი, პოლიტიკური ისტორიის საკითხები* (თბილისი, 2001).
17. კ. ხარაძე, *საქართველოს ისტორიული გეოგრაფია, ქვემო ქართლი* (თბილისი, 1991).
18. უ. ხარზიანი, *სვანები გარდაბანში*, ხელნაწერი (ინახება ექსპედიციის არქივში).

**GIORGI GOTSIRIDZE**

Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology,  
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

## SETTLEMENT OF THE SVANS IN KVEMO KARTLI

Article deals with the study processes of migration in Georgia. The Cultural life of migrated Svans in Kvemo Kartli region. Attention is paid to economic and cultural adaptation and problems of integration of migrated Svans. This problem is scantily researched in Georgian special literature except for few exceptions. The dynamics and the picture of preservation of ethno-cultural traditions are shown; also, relationship of the Svans with local Georgians or non-Georgian population, namely with the Azeris that was complicated from the beginning but later, step by step, it was overcome. Nowadays these processes are easy to regulate.

According to ethnographical material of the region which is under our survey, the article deals with the following issues: area of settlement of the Svans, monuments of material and spiritual culture, system of values, religious practice, communication with the metropolis, religious tradition, feasts and etc.

**აფხაზური რწმენა-წარმოდგენები ეთნიკური ისტორიის კონტექსტში**

სულიერ კულტურას ეთნოსის ფუნქციონირებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. აფხაზი მოსახლეობის საუკუნობრივ საზოგადოებრივ ჩამოყალიბებასა და განვითარებას საქართველოს ტერიტორიაზე იდეოლოგიაც შეესაბამებოდა. აფხაზების პოლითეისტური რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ყოველთვის შესამჩნევ გავლენას ახდენდნენ როგორც მათ ეთნიკურ ცნობიერებაზე, ისე ეთნიკურ ერთობლიობაზე. მართალია, აფხაზეთის ტერიტორიაზე მიგრირებულ პირველ ნაკადს თან წინარექრისტიანული სულიერი კულტურა მოჰქონდა, მაგრამ აფხაზთა იდეოლოგია თავიდანვე ქრისტიანული რელიგიის გავლენით ყალიბდებოდა<sup>1</sup>. ლაზიკაში უკვე I საუკუნიდან ანდრია პირველწოდებულის მიერ ქადაგებულ ქრისტიანულ მოძღვრებას ქართველურ ტომებთან ერთად აფხაზების წინაპრებიც უნდა ზიარებოდნენ. ცნობილია, რომ V საუკუნეში იუსტინიანეს მეფობის დროს „აფხაზნიცა შეიცვალნეს უმჯობესად და ქრისტიანობისა შეიწყნარეს ქადაგება“<sup>2</sup>. ამ რეგიონში ქრისტიანული რელიგიის საბოლოო გამარჯვებას გარკვეული გავლენა უნდა მოეხდინა აფხაზებზეც, რადგანაც VIII საუკუნეში წმინდა აბომ იხილა „ქვეყანა იგი სავსე ქრისტეს სარწმუნოებითა და არავინ ურწმუნოთაგანი მკვიდრად იპოვების საზღვართა მათთა“<sup>3</sup>, რაც იმაზე მიანიშნებდა, რომ VIII საუკუნეში აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში უძველესი ხანიდან ქრისტიანული ქართველური მოსახლეობის ძლიერი გავლენის ქვეშ მყოფი მიგრაციული ადრეული ტალღა ეთნიკურად და კულტურულად უკვე ასიმილირებული იყო. აფხაზურ ენაში შემორჩენილი ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ტერმინები და ზოგიერთი დღეობა-დღესასწაულების დასახელებები ქართული ენიდან იყო შესული<sup>4</sup>. აფხაზეთის ტერიტორიიდან ქრისტიანობა ჩრდილო-კავკასიაშიც გავრცელდა. ადიღეში რამდენიმე ქრისტიანული ძეგლიც აშენდა, მაგრამ XIII საუკუნეში ჩრდილო კავკასიის ხალხებს თავს მონღოლთა გამანადგურებელი შემოსევები დაატყდა, რასაც მოსახლეობის მასობრივი ქლეტა და ძარცვა სდევდა თან<sup>5</sup>. ამ დროიდან აქ ქრისტიანობის გავრცელებას მხოლოდ ეპიზოდური ხასიათი ჰქონდა<sup>6</sup>. XV საუკუნიდან ადიღეში ისლამი შეიჭრა. 1453 წელს ოსმალების მიერ კონსტანტინეპოლის დაპყრობის შემდგომ ადიღეში თურქებისა და ყირიმის ხანების ძალისხმევით ისლამის გავრცელება საკმაოდ გააქტიურდა<sup>7</sup>. სხვადასხვა დამპყრობლებისაგან შევიწროებულმა მოსახლეობამ ახალი ტალღების სახით საქართველოს ტერიტორიაზე დაიწყო ჩამოსახლება. მთიდან ჩამოწოლილ მოსახლეობას ისლამური რელიგია თან მოჰქონდა და ნელ-ნელა ქრისტიან აფხაზებშიც ავრცელდებდა. ამ გარემოებამ ხელი შეუწყო მათში ქრისტიანული რელიგიის შესუსტებას. მაგრამ აფხაზებში ფართო გავრცელება ვერც ისლამმა ჰპოვა. ეს ორივე რელიგია ვერ შეენაცვლა ვერც ჩერქეზებისა (ადიღების) და ვერც აფხაზების უძველეს რწმენა-წარმოდგენებს და კულტებს. ასეთმა ვითარებამ მხოლოდ რელიგიური სინკრეტიზმის ჩამოყალიბებას შეუწყო ხელი. ქრისტიანობა და მუსულმანობა, როგორც წიგნიერი რელიგიები, უმწვერლობო მცირე ხალხებისათვის უცხო ენაზე ვრცელდებოდა. დროთა ვითარებაში მოსახლეობა ამ რელიგიების გავლენისაგან თავისუფლდებოდა და ყურადღება „საკუთარი“ კონსერვატიული ტრადიციებისა და რეალურ რიტუალურ ქცევებზე გადაჰქონდა, რაც მათთვის თვითმყოფადობის, ეთნიკურობის სიმბოლოც ხდებოდა.

ამდენად, XV საუკუნის 70-იან წლებამდე „ქართლის ცხოვრებასა“ და სამართლის ძეგლებში წარმართულ რელიგიასთან დაკავშირებული მონაცემები არ არსებობს და რაც მთავარია, აფხაზეთის მოსახლეობა არც რელიგიურად და არც ეთნოკულტურულად დიფერენცირებული არ ჩანს. იქ მცხოვრები არაქართველური მოსახლეობა ქრისტიანულ იდეოლოგიასა და ქართულ მოსახლეობასაც უნდა შერწყმოდა და ასიმილაციაც განეცადა. მაგრამ XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან ცენტრალიზებული საქართველოს დაშლის პროცესმა აფხაზეთის მოსაზღვრე ჯიქურ-

1 გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I (თბილისი, 1961), გვ. 214.  
 2 იქვე, გვ. 215.  
 3 იოანე საბანისძე, *პაპოს წამება*, ქართული პროზა, I (თბილისი, 1981), გვ. 128  
 4 Бжания В. Н., Из истории хозяйства и культуры абхазов (Сухуми, 1973), 261; თ. გვანცელაძე, ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის, *აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები* (თბილისი, 1998), გვ. 44-46.  
 5 ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები (თბილისი, 1969), გვ. 76.  
 6 იქვე, გვ. 80.  
 7 Ногмов Ш. Б., *История адыгского народа* (Тбилиси, 1861).

აბაზური და სხვა ჩრდილოელი მთიელების კავკასიის სამხრეთ ფერდობებზე გადმოსახლება განაპირობა, რასაც ტერიტორიაზე საკუთარი უფლებების თვითნებურად გაძლიერებისათვის თვით ერისთავი შარვაშიძე უწყობდა ხელს<sup>1</sup>. ქართული სამართლის ძეგლებში<sup>2</sup> აფხაზეთში 1470-1474 წწ. ქრისტეს მცნებისაგან განდგომა და წარმართობის აღორძინება დადასტურდა, რაც მოსახლეობის ნაწილის შეცვლაზე, მოსახლდრე მთიელთა ახალი ნაკადის ჩამოსახლებასა და მათი პრიმიტიული ყოფა-ცხოვრების, რწმენა-წარმოდგენების შემოტანაზე მეტყველებდა. შემოჭრილმა ჯიქაბაზებმა სხვა მთიელებთან ერთად აფხაზეთის საერისთავოს ტერიტორიაზე მყარად მოიკიდეს ფეხი. რელიგიურად, სოციალურ-ეკონომიკური წყობით, კულტურით განსხვავებულმა მკვიდრმა და შემოჭრილმა მოსახლეობამ, ამჟამად მხოლოდ ინტეგრაციის შედეგად, ახალი ეთნიკური პროცესების ფონზე, თანამედროვე აფხაზეთის ყოფა-ცხოვრებისა და ტრადიციების ჩამოყალიბებას ჩაუყარეს საფუძველი. ამდენად, აფხაზეთის თანამედროვე რელიგიური მრწამსის ჩამოყალიბებაში მიგრაციის როლს დიდი ადგილი უკავია. ბზიფისა და, მოგვიანებით, აბჟუის აფხაზეთის რწმენა-წარმოდგენებზე, ბუნებიდან აღმოცენებულ კულტებზე ქართულ-აფხაზურმა კულტურულ-ისტორიულმა ურთიერთობებმა თავისი კვალი დაამჩნია.

მთელი XX საუკუნის განმავლობაში აფხაზეთის წარმართულ პანთეონში წამყვანი ადგილი სიცოცხლის ძალას, ნაყოფიერებას, საოჯახო, პატრონიმიულ, სასოფლო, სათემო ღვთაებებს ეკავა. ეს უძველესი რწმენა-წარმოდგენები თანამედროვე ყოფაში აფხაზურმა სასოფლო-სამეურნეო საქმიანობამ, საზოგადოებრივი და სოციალური განვითარების დონემ განაპირობა. ბუნების, მიწის, სამეურნეო საქმიანობის – მესაქონლეობის, მიწათმოქმედების, მონადირეობის, მეფუტკრეობის, სამჭედლოსა და წმინდა ადგილების ყველა კულტს საკუთარი ღვთაება ედგა სათავეში. ამ ღვთაებების გულის მოსაღებობად და მოსამადლიერებლად თემი, სოფელი, ოჯახი, პატრონიმია კოლექტიურად მართავდა მაგიურ რიტუალებს. ყოველი სალოცავის საკულტო „ცენტრად“ წმინდა ადგილები იყო ამორჩეული, რომლის ფორმა ისევ ბუნებრივი ობიექტები – მთა, ტყის პირები, ჭალები და ცალკეული ხეებიც იყო. მატერიალური ძეგლები აფხაზეთისათვის დამახასიათებელი არ ყოფილა. თუ არ ჩავთვლით პატრონიმიულ სალოცავს – აჟირა ნჰა-ს, რომელიც სახურავიანი ფარდული (კედლების გარეშე) იყო და რომლის ქვეშ სიმბოლური სამჭედლო იმართებოდა. გადაჭრილ მსხვილ, ხის კუნძზე გრდემლი და მჭედლისათვის საჭირო რამდენიმე სამუშაო იარაღი იყო მოთავსებული. ეს სალოცავი აფხაზეთის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი როლის მატარებელი, მისი ღვთაება შაშვ პატრონიმიის მფარველი და დამცველი იყო. შაშვის ღვთაებისადმი მიძღვნილ ღოცვას აფხაზეთი ახალ წელს, ყველა საკუთარ დიდ ოჯახში აღავლენდნენ. ამ დღეს აბიფარას ყველა მამაკაც წვერზე იკვლებოდა მამალი, ხოლო აბიფარას ყველა წვერ ქალზე – ქათამი, ყველა წვერისათვის ყველიანი კვერებიც კეთდებოდა. სამჭედლოს კულტს რაიმე დანაშაულის ჩადენის შემთხვევაში, ჭეშმარიტების დასადგენადაც იყენებდნენ. ეჭვიმტანილს საკუთარ სალოცავზე დაფიცების ცერემონიალს უწყობდნენ. აფხაზეთს სჯეროდათ, რომ დამნაშავე შაშვის რისხვას ვერ გადაურჩებოდა და თუ დამნაშავე არ იყო დაიფარავდა. მსგავსი სიმბოლური სამჭედლოს კულტის ღვთაებას ჩერქეზებში тлѣтш ეწოდებოდა.

აფხაზური წარმართული პანთეონის შესახებ მასალა სამეცნიერო ლიტერატურაში<sup>3</sup> მრავლად მოიპოვება, ისევე როგორც ჩრდილო კავკასიელების შესახებ, რომლებსთვისაც სალოცავები ასევე სიცოცხლისა და ნაყოფიერების სიმბოლოს წარმოადგენდა<sup>4</sup>.

აფხაზეთში ყველა გვარს „საკუთარი წილი მფარველი“ (ხანცახუ) ჰყავდა, რომელსაც საგვაროს წვერთა ჯანმრთელობასა და გამრავლებას შესთხოვდა. ერთი რომელიმე გვარისათვის წელიწადში ერთი დღე იყო გამოყოფილი. ამ დღეს მხოლოდ ეს კონკრეტული გვარი დღესასწაულობდა. აფხაზური გვარების ყველაზე ძველი და მნიშვნელოვანი სალოცავი, კავკასიის წყალგამყოფი ქედის სამხრეთ კალთაზე, აღმართული წმინდა მთა ფსჰუ იყო. იგი არა მარტო გვარების მფარველი, არამედ წინაპრის კულტსაც ითავსებდა და აქედან გამომდინარე რომელი გვარების მფარველი ღვთაებაც იყო, მათ წარმოშობასაც უკავშირდებოდა. ასე მაგალითად, რიგი ეთ-

<sup>1</sup> ნ. ბერძენიშვილი, ფეოდალური ურთიერთობა XV საუკუნეში, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, II (თბილისი, 1965), გვ. 137-138.

<sup>2</sup> ი. დოლიძე, *ქართული სამართლის ძეგლები*, III (თბილისი, 1970), გვ. 222.

<sup>3</sup> Торнау Ф. Ф., Воспоминания кавказского офицера, ч. I и II (Москва, 1864), стр. 41; Завадский Ф. А. Абхазия и Цебельда, *Кавказ*, №61 (1867), стр. 348; Пантохов И., О положении Абхазии в религиозном отношении, *Кавказ*, №5, 10 января (1868), стр. 3-4; Религиозные верования абхазцев, *ССКТ*, вып. V (1871), стр. 6-7; Чурсин Г. Ф., *Материалы по этнографии Абхазии* (Сухуми, 1957), стр. 64-76; Инал-ипа Ш. Д., *Абхазы* (Сухуми, 1965), стр. 516-564; Бжания В. Н., *Из истории хозяйства и культуры абхазов* (Сухуми, 1973), стр. 251-266 და სხვ.

<sup>4</sup> Дубровин Н., Черкесы (Адыги), *Материалы для истории черкесского народа*, вып. I (Краснодар, 1927); Люлье А. Я., Верования, религиозные обряды и предрасудки черкес, *ЗКОИРГО*, кн. 5 (1862); Вейденбаум Е., Священные роши и деревья у Кавказских народов, *ЗКОИРГО* (Тифлис, 1877-1878).

ნოგენეტიკური თუ გენეალოგიური გადმოცემების თანახმად მთა ფსხუს თავის მფარველ ღვთაებ-  
ად მრავალი გვარი აღიქვამდა და საკუთარ წარმოშობას უკავშირებდა. სწორედ ამ ეთნოგენე-  
ლოგიური თქმულებებისა და ძირხატთან ურთიერთობის შედეგად, შესაძლებელი ხდება მოსახ-  
ლეობის მიგრაციული მოძრაობის მიმართულების დადგენა. სავარაუდოდ, მიკროტერიტორიული  
ღვთაებები, აფხაზური საგვარეულოების რეალურ ისტორიულ ცხოვრებასთან, მათ თავდაპირ-  
ველ საცხოვრისთან ჩრდილო კავკასიასთან იყო დაკავშირებული. როგორც ჩანს, მთიდან ბარი-  
საკენ ჩამონაცვლებულ მოსახლეობას თავისი ძირ-ძველი სალოცავის „წილი“ თან მოჰქონდა და  
ახალ სალოცავებს აფუძნებდა, მაგრამ ძველს, რომელთანაც მათი წარმოშობა იყო დაკავშირე-  
ბული არ ივიწყებდა. აფხაზური გვარების უმრავლესობა პტიში, ხვატიში, აძინაა<sup>1</sup>, ადლები, ბა-  
გაფში<sup>2</sup>, აშუბა, კიახირიფა, სიმისში, საძბა-ჩინბა<sup>3</sup>, ციმციმ<sup>4</sup>, ამიჭბა, ჩეგემ, ინალ-იფა, წანბა<sup>5</sup>, ხუხ-  
ბა, არძინბა<sup>6</sup>, ბაზბა, საძბა, ტრაფშ<sup>7</sup> და სხვა მრავალი, სწორედ ფსჰუ და მის თავდაპირველ „წი-  
ლთან“ ინალ კუბესთან (ინალის საფლავთან) არის დაკავშირებული. დღესასწაულზე, წელიწად-  
ში ერთხელ ეს გვარები სალოცავს სისხლიან ზვარაკს სწირავდნენ და ჯანმრთელობას, გამრავ-  
ლებას, კეთილგანწყობას შესთხოვდნენ<sup>8</sup>. ყველა შემთხვევაში, ზვარაკის შეწირვის შემდეგ აფხა-  
ზებს იმედი ჰქონდათ, რომ ისინი სიკეთეს და დახმარებას მიიღებდნენ, ამავე დროს ცოდვებიც  
მიეტყვებოდნენ. მსხვერპლის გაღება და ზვარაკის შეწირვა აუცილებლობით იყო გამოწვეული,  
რადგანაც ზვარაკის სისხლი სიცოცხლის წყაროდ ითვლებოდა. წინაპრის კულტის ჩამოყალიბე-  
ბაში დიდი როლი ითამაშა მიცვალებულზე ზრუნვამ. მიცვალებულების გულის მოსაგებად აუ-  
ცილებელი იყო მსხვერპლის შეწირვა, მათი იმქვეყნიურ სამყაროში დაპურება და თავყანისცემა.  
ზვარაკი წარმოადგენდა მათ გზავნილს სულებთან. ამიტომ იყო, რომ მსხვერპლშეწირვა ტარდე-  
ბოდა ყველა მოვლენის დასაწყისსა და დასასრულს – მინდვრის სახენელი სამუშაოების დაწყე-  
ბისა და დასრულებისას, მოსავლის აღებისა და დაბინავებისას, ნადირობის წინ და მის შემდეგ,  
გვალვის დროს და სხვ.

საზოგადოებრივ, საოჯახო, სამეურნეო ყოფისა და სხვ. ე. ი. აფხაზების ყოფა-ცხოვრების  
ყველა მომენტზე რელიგია მუდმივ შესამჩნევ გავლენას ახდენდა. საკითხის რეტროსპექტული  
შესწავლის შედეგად ცნობილი ხდება, რომ შუასაუკუნეებში<sup>9</sup> და მოგვიანებითაც<sup>10</sup>, ნაწილობრივ  
სასოფლო სამეურნეო საქმიანობიდან წამყვან და ტრადიციულ დარგად მესაქონლეობა ითვლე-  
ბოდა. ამის დამადასტურებლად საყურადღებოა ტერმინი არახუ (საქონელი, პირუტყვი), რომე-  
ლიც ორგვარი მნიშვნელობის მატარებელია. გარდა პირუტყვისა, იგი აფხაზისათვის ყველაზე  
გამოსაყენებელსა და ძვირფასს, ხოლო ირახუმ მის საპირისპიროდ, სიტყვა-სიტყვით „ის რაც  
საქონელი არ არის, უვარგისია“ აღნიშნავს. აქედან გამომდინარე, მესაქონლეობასთან დაკავში-  
რებული კულტი ყველაზე ძველი ჩანს და ბუნებრივია, განვითარებული სისტემითაც გამოირჩევა.  
ამ კულტის ყველაზე თვალსაჩინო ღვთაებაა – აითარ. მას მოსახლეობისათვის კეთილდღეობა,  
საქონლის მრავალსუფიანობა და სიმრთელე მოჰქონდა; ამავე დროს, მტაცებელი ცხოველებისა  
და ქურდებისაგანაც იცავდა. აითარ ბუაითრ (აითარ შვიდო) ასე მიმართავდნენ მას აფხაზები.  
აითარს შვიდნაწილიანი სახე ჰქონდა. თითოეულ ნაწილს უფრო მცირე ღვთაება ჰყავდა: მეწველ  
ძროხებს – ჟაბრან (ძროხების დედა); თხებს – ჯაბრან (თხების დედა); ცხენებს – აჩშაშანა;  
ძაღვებს – ალშენტრ; მთვარის – ამზა; მზის – ამრა; ნათესისა და პირუტყვის – ანაფა-ნაგა. ან-  
აფა ნაგას კულტში ნაყოფიერების მოტივიც ჩანს, თუმცა, იგი უმეტესად საქონელზეა გათვა-  
ლისწინებული. ამავე დროს, მცირე დოზით ნათესების მნიშვნელობაცაა ხაზგასმული. აითარს  
„აფხაზების წარმართულ პანთეონში, თავისი საერთო აღიარებითა და ფართო ფუნქციით გა-  
მორჩეული ადგილი უკავია“<sup>11</sup>. როგორც ჩანს, შვიდნაწილიანი სახიდან, ყველა სახე, მათ შორის  
მთვარისა და მზისაც მესაქონლეობის კულტს ემსახურება. მთვარის ღვთაებას მხოლოდ მამაკა-

<sup>1</sup> Ногмов Ш. Б., *История адыгского народа* (Тбилиси, 1861), стр. 70-71.

<sup>2</sup> Инал-ипа Ш. Д., *Вопросы этнокультурной истории абхазов* (Сухуми, 1976), стр. 175.

<sup>3</sup> Чурсин Г. Ф., *Материалы по этнографии Абхазии* (Сухуми, 1957), стр. 34.

<sup>4</sup> Бжания В. Н., *Из истории хозяйства и культуры абхазов* (Сухуми, 1973), стр. 52, 61, 63, 305.

<sup>5</sup> Броневский С., *Новейшие географические и исторические известия о Кавказе*, ч. I (Москва, 1823), стр. 229; Лавров А. И., *Историко-этнографические очерки Кавказа* (Ленинград, 1978), стр. 41-47.

<sup>6</sup> Инал-ипа Ш. Д., *Вопросы этнокультурной истории абхазов...*, стр. 175.

<sup>7</sup> Бгажба Х. С., *Бзибский диалект абхазского языка* (Тбилиси, 1964), стр. 244.

<sup>8</sup> Чурсин Г. Ф., დასახ. ნაშრომი, გვ. 28.

<sup>9</sup> არქ. ამბერტი, *სამეგრელოს აღწერა* (თბილისი, 1991); ყველა ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“, ნაკვ. I, თარგმანი გ. ფუთურძის (თბილისი, 1971).

<sup>10</sup> Дубровин Н., Абазцы (Азга), том I, кн. 2 (С.-Петербург, 1871); პ. გორგოძე (პ. ჭარბია), აფხაზეთი და აფხაზები, *ივერია*, №180 (1888); Завадский Ф. А., Абхазия и Цебельда, *Кавказ*, №61 (1867); Броневский С., *Новейшие географические и исторические известия о Кавказе*, ч. I (Москва, 1823); Селезнев Н., *Руководство к познанию Кавказа* (С.-Петербург, 1847-1850).

<sup>11</sup> Инал-ипа Ш. Д., *Абхазы* (Сухуми, 1965), стр. 520.

ცები, ხოლო მზის ღვთაებას მხოლოდ ქალები შესთხოვდნენ პირუტყვის სიმრთელესა და გამრავლებას. რაც შეეხება მეშვიდე ნაწილის ღვთაებას, იგი როგორც საქონლის, ისე ნათესების ნაყოფიერებასთანაა დაკავშირებული<sup>1</sup>. ცხადია აითარის კულტის მნიშვნელობა იმაზე მიუთითებს, რომ მიგრანტთა პოლითეისტურ პანთეონში ყველაზე მთავარი და ძირითადი სწორედ მესაქონლეობის კულტი იყო. მაგრამ ამავე დროს, ხაზგასმულია, ფეტვის (ჩრდილო კავკასიელებისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი საპურე მარცვლის), ღომის ღომის და მოგვიანებით სიმინდის, როგორც პირუტყვის ხორცზე ძირითადი მისატანებელი პურეულის შემცველი საკვების მნიშვნელობაც. გაზაფხულზე, ოჯახის უხუცესი მამაკაცი ანაფა-ნაგას ღვთაებას მიმართავდა, რომ „ღომის ღომის (ან სიმინდის) ისეთი უხვი მოსავალი მიეცა, რომელშიაც ადამიანი თოკსაც კი ვერ გაატარებდა“. ამავე დროს, იგი ამ ღვთაებას პირუტყვის ისეთ სიმრავლეს შესთხოვდა, რომ „ჯოგსა და ფარას მისი ყვირილის ხმა ვერ მისწვდენოდა“. ტერმინთა კვლევიდან გამომდინარე, ცნობილი ხდება, რომ შვიდივე მცირე ღვთაების დასახელება აფხაზური ენის ლექსიკიდან და აფხაზური ყოფიდან არის წარმოქმნილი. რაც შეეხება სათავეში მდგომი მთავარი ღვთაების სახელწოდებას – აითარს, როგორც ჩანს, მის შესახებ გამოთქმული ვარაუდის თანახმად, იგი ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შედეგად უნდა ყოფილიყო ჩამოყალიბებული. დასავლეთის ქართველებში და კერძოდ მეგრელებში ქრისტიანობამდელ რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში, სამიწათმოქმედო ღვთაებების გვერდით საგანგებო ადგილი „ჟინი ანთარს“ (ზენა ანთარი) – მესაქონლეობის კულტის ღვთაებას ეკავა: XIX საუკუნეში პ. ჭარაიამ გამოთქვა ვარაუდი, რომ „აითარი“ „ანთარისაგან“, მეგრული ენის გავლენით უნდა წარმოდგარიყო, სადაც ნ>ლ>დ მოვცა<sup>2</sup>. XX საუკუნეში გამოთქმული მოსაზრებით კი, ივ. ჯავახიშვილმა ეს ღვთაება და ტერმინი უძველეს ქართულ (ხევსურულ) ღვთაებას „ანატორს“ დაუკავშირა, რომლის სრული სახის ხსონა და თაყვანისცემა „ანთარ“ და „აითარმა“ შემოგვინახა<sup>3</sup>. მეგრელები საქონლის გამრავლება-მფარველობას მთავარანგელოზ მიქელ-გაბრიელს, ჟინი ორთას (წმ. გიორგის), გალენიში ორთას [შინაური საქონლის გამრავლებისა და გარეული ნადირისაგან დაცვის ღვთაებები. გალენიში – გარეული; ორთა – ღვთაება „ანთარის“ ფონეტიკურად შეცვლილი სახელი უნდა იყოს; ჟინიში ორთა ჟინი ანთარისაგან (ივ. ჯავახიშვილი)] და კაპუნიას შესთხოვდნენ<sup>4</sup>. ასეთივე მთავარი ადგილი ეკავა მთავარანგელოზს (მიქამ-გარიოს) სამურზაყანოელ მეგრელებშიც. სამურზაყანოელი მეგრული მწყმსების ყველაზე დიდ მფარველად მთავარანგელოზი ითვლებოდა. ამ მთავარანგელოზის ნებაზე იყო დარის, ეღვა-ქუხილის და კოკისპირული წვიმის მოსვლაც<sup>5</sup>. მზ. მაკალათიას აზრით, დასავლეთ საქართველოს მეგრელებში მიქელ-გაბრიელს ისეთივე ადგილი ეჭირა, როგორც სხვა რეგიონებში წმ. გიორგისა და ილია წინასწარმეტყველს<sup>6</sup>. ამრიგად, მესაქონლეობის კულტის ღვთაების განვითარება ქართულ-აფხაზური პარალელების არსებობასა და ურთიერთობაზე მიუთითებს.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში წვიმისა და საერთოდ წყლის კულტის გადმონაშთური ფორმის არსებობა აგრარულ წეს-ჩვეულებებთან არის დაკავშირებული. წყლის კულტისადმი მიძღვნილი დღეობა-დღესასწაულები, სახელწოდებები და მათი აღწერილობა ეთნოლოგიურ ლიტერატურაშია მოცემული. ტერმინები მრავალფეროვანია, დასავლეთ საქართველოში გავრცელებულია – ბერიკაობა-ყენობა, ლაზარობა, გონჯაობა, წყალკურთხევა და სხვ.

აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩამოსახლების მომენტიდან მიგრანტების ცხოვრებაში „ცაღრუბლის“ („აფი“) ღვთაებას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. მას ტაროსის საქმე ეკითხებოდა. თუმცა ეს ღვთაება თითქოს უმეტესად მესაქონლეობასთან იყო დაკავშირებული, მაგრამ მეორე, მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული ფუნქციაც გააჩნდა. აფხაზები მას პატივს მიაგებდნენ და ფრთხილად ეკიდებოდნენ, რადგანაც იგი ჭექა-ქუხილისაგან წარმოქმნილ ხმაურს იწვევდა, ეს ხმაური კი საშიშროების მომასწავებელი იყო. ზვანბას ეთნოგრაფიული მასალების თანახმად: „...წვრილფეხა საქონელი ბარში შესადღებელია გამოიკვებოს მხოლოდ ზამთრის პერიოდში; ზაფხულში კი სიცხეების დადგომასთან ერთად ისინი მთაში თუ არ გადაირეკა, საქონელი დაიღუპება; ზაფხულის დასაწყისში, მთაზე ასვლის წინ და შემოდგომაზე საქონლის ჩამორეკვის წინ მწყმსები ცხვარს კლავენ და ღვთაება აფის შესთხოვენ მწყმსებისა და პირუტყვის მფარველობას მეხის დაცემისაგან. გარდა ზემოთქმულისა, აფი დაკავშირებული იყო სოფლის თემის დღესასწაულთანაც, რომელსაც ზაფხულის გვალვისაგან შეწუხებული სოფლის საზოგადოება აწუებდა. ეს რიტუალი ბუნებაში, მდინარესთან ახლოს ტარდებოდა“.

<sup>1</sup> Джанашиа Н. С., *Статьи по этнографии Абхазии* (Сухуми, 1960), стр. 29-31.  
<sup>2</sup> პ. გორგიძე (პ. ჭარაია), დასახ. ნაშრომი.  
<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი I (თბილისი, 1979), გვ. 122-124.  
<sup>4</sup> მზ. მაკალათია, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, *სამეგრელო* (თბილისი, 1979), გვ. 63.  
<sup>5</sup> თ. სახოკია, *მოგზაურობანი* (თბილისი, 1950), გვ. 289.  
<sup>6</sup> მზ. მაკალათია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 66.



ბოდა და მოსახლეობა საერთო ძალებით შექმნილ ზვარაკს სწირავდა. ამ დღესასწაულს მეორე სახელი, აცუნჯვარა ეწოდებოდა (აცუ – დასახლების ერთეული, სოფელი, უბანი, ნჯვარა – ლოცვა) ე. ი. სოფლის ლოცვა. „აფის ჭექა-ქუხილის მიერ გამოწვეული ხმაურით ეშმაკის შეშინება და ბოროტი სულების დასჯა-დამარცხებაც ევალებოდა. ზოგჯერ ცეცხლოვანი ისრით იგი მიწაზე იქ ვარდებოდა, სადაც ბოროტება ისადგურებდა. ამავე დროს, მების დაცემა საკრალურ ნიშანზეც მიუთითებდა, რადგანაც მების დაცემისაგან დამწვარი ხე, ბალახი, მოკლული ცხოველი თუ ადამიანი მაგიურ ძალას იძენდა. ცხოველის მძორს ან ადამიანის ნემსს ტყეში, ოთხ ბოძზე გამართულ ფიცარნაზე მოათავსებდნენ და რიტუალური სიმღერებითა და ცეკვებით უვლიდნენ გარს დასაფლავებამდე, რადგანაც მათი დატირება არ შეიძლებოდა“<sup>1</sup>. უნდა აღინიშნოს, რომ ზემოთ აღწერილი ჩვეულება უმეტესად ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელთა ყოფაში იყო გავრცელებული, მიგრანტების ჩამოსახლების დროისათვის, ამიტომ უმეტესად იგი მსგავსებას მათთან პოულობდა. ეშმაკისა და ბოროტი სულების დასჯა-დამარცხება სამეგრელოში ჭკჭეთობის სახელით იყო ცნობილი. დაბინდებისას დღესასწაულზე სოფლის ახალგაზრდობა იყრიდა თავს და კოცონზე ხტომით ერთობოდა, რაც შეკრებილების ეშმაკისაგან და ბოროტებისაგან „ცეცხლით განწმენდას“ ითვალისწინებდა.

წყლის კულტთან დაკავშირებული იყო კიდევ ერთი დღესასწაული – ძივოუ. რომელიც გავრცელებული იყო ქართველებშიც და აფხაზებშიც. ორივე ხალხში იგი ერთნაირად სრულდებოდა. რიტუალში სოფლის ახალგაზრდობა იღებდა მონაწილეობას. ისინი ბარის ტარს თოჯინასავით რთავდნენ, მხიარულ მსვლელობას აწყობდნენ მდინარემდე, შემდეგ ბარის ტარს ტივზე დაფენილ თივაზე დადებდნენ და აღმოდებულს წყალს გაატანდნენ. თან ლოცვითა და სიმღერით ღვთაება ძივოუს წვიმას შესთხოვდნენ. ივ. ჯავახიშვილი ტერმინ „ძივოუ“-ს პირველ ნაწილს – ძი აფხაზურ წყალს, ხოლო „ვოუ“-ს სვანურ „მოგვეც“-ს უკავშირებდა, რადგანაც სვანურში ტაროსის ღვთაების სახელი „ვები“, „ვოუ“ იყო. ამ ვარაუდს, სვანური „ვობიშ“ – პარასკევის სახელწოდებაც ამყარებს, რადგანაც ეს დღე იყო ვებისადმი მიძღვნილი<sup>2</sup>. როგორც ჩანს, წყლის კულტთან დაკავშირებული აგრარული დღესასწაული და ტერმინიც ქართულ-აფხაზური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შედეგი უნდა იყოს. ბარის ტართან დაკავშირებული ეს სამიწათმოქმედო, გვალვის საწინააღმდეგო და წვიმის გამომწვევი რწმენის დღესასწაული აფხაზებში ინტენსიურ მიწათმოქმედებაზე გადასვლის შემდეგ უნდა დაარსებულიყო. იგივე უნდა ითქვას, აფხაზებში მიწათმოქმედების მეორე ღვთაების, „ადგილ-დედუფალის“ ჩამოყალიბების შესახებაც (აფხაზები მიწის აღსანიშნავად ქართულ ტერმინს „ადგილი“ გამოიყენებენ, სესხების ნიადაგზე). აფხაზებს მიწის ღვთაება, ადგილის დედოფლის, ქალის, სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი. აფხაზი ქალები (უმეტესად აბუჟაში მცხოვრებნი) მინდვრის სამკურნალო ბალახების შეგროვების დროს, მიწაში მარილის მწიკვს დამარხავდნენ და თან ჩურჩულებდნენ: ადგილ-დედოფალო ჩვენ შენი წილი მოგეცით“. აფხაზებში საყოველთაოდ იყო ცნობილი, რომ მიწის ყველა მონაკვეთს, სახმარი იყო იგი თუ უხმარი ადგილის დედოფალი მფარველობდა.

ქართველებში ეს ღვთაება საქართველოს ყველა კუთხეში იყო სხვადასხვა სახით გავრცელებული. როგორც აღინიშნა, იგი აგრარული ხასიათისა იყო და ნაყოფიერებას უკავშირდებოდა. მის ფუნქციებში ადამიანისადმი ნაყოფიერების მინიჭება, პირუტყვის გამრავლება, როგორც ნათესის, ისე ყველანაირი მცენარეულისათვის მოსავლიანობის გაზრდა შედიოდა. ღვთაება წყლის, მიწის და ნაყოფიერების კულტს ერთიანად გამოხატავდა, რაც ქართველებში ორი სამეურნეო დარგის განვითარების მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის სიმბიოზურ ხასიათზე მეტყველებდა. ამავე დროს, იგი ღედის და აგრარული ხასიათის ქალ ღვთაებასთან ღვთისმშობელ მარიამთანაც იყო დაკავშირებული (მზ. მაკალათია).

აფხაზების სამიწათმოქმედო ღვთაებათა სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი კიდევ ერთმა ღვთაებამ ჯაჯამ დაიკავა. აფხაზებს ჯაჯა დაბაღტანიან, მხარბეჭიან ქალად ჰყავდათ წარმოდგენილი. რომელსაც დათესილი მინდვრებისა და ჭირნახულის გაზრდა და ასევე საპირისპიროდ, ზარალის გამოწვევაც შეეძლო. აფხაზების წარმოდგენით, ოჯახი რომელიც ჯაჯასთვის მსხვერპლს ზვარაკის სახით გაიღებდა, უხვ მოსავალს მიიღებდა, ხოლო ის ვინც მის სახელზე ზვარაკის შეწირვას დაინანებდა, პირიქით, მოსავალს წაუხდენდა. „აფხაზური ღვთაება ჯაჯა აგრარულ კულტურასთანაა დაკავშირებული, თუმცა თავისი განვითარებით იგი ნაყოფიერების ღვთაებად გადაიზარდა“<sup>3</sup>. „ჯოჯოობა დღე“, რომელიც იგივე ადგილის დედასთანაა დაკავშირებული ქართველებშიც იყო გავრცელებული. მისი მლოცველები გამოქვაბულში შაქარს ტოვებდნენ, ხო-

<sup>1</sup> Акаба Л.Х., *Традиционные религиозные представления, Абхазы* (Москва, 2007), стр. 356-357.

<sup>2</sup> ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 119-120.

<sup>3</sup> Кантария М. В., Чанба Р. К., Некоторые вопросы земледельческой культуры, *Этнографические параллели* (Тбилиси, 1987), стр. 55.

ლო მიწას ქათმებს უძღვნიდნენ<sup>1</sup>. როგორც ჩანს, ქართულ ჯოჯოსა და აფხაზურ ჯაჯას წარმოშობის ერთი საერთო ქართველური ძირი უნდა ჰქონოდა. ამრიგად, მესაქონლეობასა და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული კულტები და რწმენა-წარმოდგენები აფხაზებში, საზოგადოების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე შექმნილი ჩანს. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ აფხაზების სამიწათმოქმედო რელიგიური კულტურა ქართველური მოსახლეობის კულტურასთან მჭიდრო ურთიერთობაშია წარმოქმნილი და განვითარებული.

ქართულ-აფხაზური კულტურული ურთიერთობის შედეგი უნდა იყოს ქრისტიანული დღეობა-დღესასწაულების ბზიფისა და აბჟუის აფხაზებში ნაწილობრივი გავრცელებაც. მაგ.: აღდგომის (ამშაფ – კვირა) დღესასწაული; ღვთისმშობლის მიძინების (ნანჰვა – დედის ღოცვა) დღესასწაული; შობის (ქირსა < მეგრ.: ქირსე-ქრისტე) დღესასწაული, რომელთა აღნიშვნასაც აფხაზები შემოქმედებითად უღებობდნენ. ყველაზე მეტი თავყვანისცემა აფხაზებში გიორგობამ მოიპოვა. ამ დღეს საქართველოს ყველა კუთხიდან ქართველები, მათ შორის ბზიფისა და აბჟუის აფხაზებიც, ისტორიული ოდიშის ტერიტორიაზე, სოფ. ილორის წმ. გიორგის ტაძარში იყრიდნენ თავს, რომელიც მათი აზრით, ყველაზე ძლიერი იყო და ილორნხას სახელზე ზვარაკსაც კლავდნენ.

აფხაზებში დადასტურებული პოლითეისტური რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების განხილვა საფუძველს იძლევა ითქვას, რომ მათ შესწავლას მრავალმხრივი მნიშვნელობა აქვს. რაც მთავარია იგი განსახილველი საკითხისათვის კიდევ ერთ დამატებით დასაბუთებას იძლევა, რომ თანამედროვე აფხაზები საქართველოს და კერძოდ აფხაზეთის ტერიტორიაზე მიგრაციის გზით არიან დამკვიდრებული. სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ იყო აღნიშნული მიგრაციის როლის შესახებ სხვადასხვა ხალხის ისტორიაში. ასეთი ადგილმონაცვლეობის დროს თავისთავად ცხადია, მოძრავი მოსახლეობის ყოფასა და ცხოვრებაზე მკვიდრი მოსახლეობის კულტურა გარკვეულ ზემოქმედებას ახდენდა. ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიელების ახალ ეთნოგრაფიულ, კულტურულ და პოლიტიკურ-ეკონომიკური გარემო-პირობებში მოხვედრამ, ქართველ ხალხთან ურთიერთობამ მათი ტრადიციული სამეურნეო, მატერიალური კულტურისა და ყოფის წეს-ჩვეულებები, ცნობიერება, მათი მეურნეობრივი თუ ეკონომიკური ქცევები, ეთნიკური პროცესები შეცვალა. ინტეგრაციის პროცესის გაღრმავებამ, ახალ ეთნიკურ ერთობასა და ქართველებს შორის მყარი ისტორიული, პოლიტიკური და სოციალურ-კულტურული კავშირები ჩამოაყალიბა, იძენდა, რომ მათ შორის ახლო ნათესაური ურთიერთობები (ქორწინების გავლენით) დამყარდა. საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული ეს ურთიერთობები სამწუხაროდ უცხო, შემოსულმა ძალამ გათიშა.

ამრიგად, აფხაზური ეთნოგრაფიული მასალების რეტროსპექტიული განხილვა ამტკიცებს, რომ აფხაზურმა ეთნიკურმა ჯგუფმა რთული ისტორიულ-მიგრაციული გზა გამოიარა. მათი ჩამოყალიბება ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხების ნათესაური ჯგუფებისა და ქართველური მოსახლეობის შერწყმის შედეგად მოხდა. აფხაზებმა ქართველებთან ერთად, საერთო ქართულ სახელმწიფოში ხანგრძლივი ცხოვრებისა და ეთნოკულტურული კონტაქტების შედეგად ქართული კულტურის დიდი გავლენა განიცადეს. ეს გავლენა მათი კულტურისა და ყოფის ყველა ასპექტზე აისახა. მიუხედავად ამისა, აფხაზური ტრადიციული კულტურის კონსერვატიული ხასიათიდან გამომდინარე, ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის ხალხების ენასა და ეთნოკულტურასთან მსგავსება დღესაც თვალსაჩინოა.

### დამოწმებული ლიტერატურა

1. ნ. ბერძენიშვილი, ფეოდალური ურთიერთობა XV საუკუნეში, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, II (თბილისი, 1965).
2. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I (თბილისი, 1961).
3. თ. გვანცელაძე, ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის, *აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები* (თბილისი, 1998).
4. პ. გიორგიძე (პ. ჭარაია), აფხაზეთი და აფხაზები, *ივერია*, №169 (1888).
5. პ. გიორგიძე (პ. ჭარაია), აფხაზეთი და აფხაზები, *ივერია*, №180 (1888).
6. ი. დოლიძე, *ქართული სამართლის ძეგლები*, III (თბილისი, 1970).
7. ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“, ნაკვ. I, თარგმანი გ. ფუთურაძის (თბილისი, 1971).
8. იოანე საბანისძე, *პაბოს წამება*, ქართული პროზა, I (თბილისი, 1981).

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი I (თბილისი, 1979), გვ. 129.

9. არქ. ამბერტი, *სამეგრელოს აღწერა* (თბილისი, 1991).
10. შხ. მაკალათია, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები სამეგრელოში, *სამეგრელო* (თბილისი, 1979).
11. თ. სახოკია, *მოგზაურობანი* (თბილისი, 1950).
12. ჩრდილო კავკასიის ხალხთა ისტორიის ნარკვევები (თბილისი, 1969).
13. ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი I (თბილისი, 1979).
14. Акаба Л.Х., Традиционные религиозные представления, Абхазы (Москва, 2007).
15. Бгажба Х. С., *Бзибский диалект абхазского языка* (Тбилиси, 1964).
16. Бжания В. Н., *Из истории хозяйство и культуры абхазов* (Сухуми, 1973).
17. Броневский С., *Новейшие географические и исторические известия о Кавказе*, ч. I (Москва, 1823).
18. Вейденбаум Е., Священные рощи и деревья у Кавказских народов, *ЗКОИРГО* (Тифлис, 1877-1878).
19. Джанашиа Н. С., *Статьи по этнографии Абхазии* (Сухуми, 1960).
20. Дубровин Н., *Абазы (Азеза)*, том I, кн. 2 (С-Петербург, 1871).
21. Дубровин Н., Черкесы (Адыги), *Материалы для истории черкесского народа*, вып. I (Краснодар, 1927).
22. Завадский Ф. А., Абхазия и Цебельда, *Кавказ*, №61 (1867).
23. Инал-ипа Ш. Д., *Абхазы* (Сухуми, 1965).
24. Инал-ипа Ш. Д., *Вопросы этнокультурной истории абхазов* (Сухуми, 1976).
25. Кантария М. В., Чанба Р. К., Некоторые вопросы земледельческой культуры, *Этнографические параллели* (Тбилиси, 1987).
26. Лавров А. И., *Историко-этнографические очерки Кавказа* (Ленинград, 1978).
27. Люлье А. Я., Верования, религиозные обряды и предрасудки черкес, *ЗКОИРГО*, кн. 5 (1862).
28. Ногмов Ш. Б., *История адыгского народа* (Тбилиси, 1861).
29. Пантюхов И., О положении Абхазии в религиозном отношении, *Кавказ*, №5, 10 января (1868).
30. Религиозные верования абхазцев, *ССКТ*, вып. V (1871).
31. Селезнев Н., Руководство к познанию Кавказа (С-Петербург, 1847-1850).
32. Торнау Ф. Ф., Воспоминания кавказского офицера, ч. I и II (Москва, 1864).
33. Чурсин Г. Ф., *Материалы по этнографии Абхазии* (Сухуми, 1957).

## **BELIEVES OF THE ABKHAZIANS IN THE CONTEXT OF ETHNIC HISTORY**

Spiritual culture occupies significant place in the functioning of ethnos. Social formation and development of Abkhazian population on the territory of Georgia in a course of centuries was based on the corresponding ideology. Political and religious faith and conceptions always exerted marked influence both on ethnic mentality and ethnic integrity. According to our opinion/assumption two main streams of representatives of small ethnic units from North Caucasus to the territory of Georgia were confirmed. The first was in the beginning of our era (II century) and the second, in the XV-XVII centuries. The first wave that migrated to the territory of Abkhazia brought pre-Christian spiritual culture, but later (VI c) it, according to the sources, as a result of powerful impact of Kartvelian (Georgian) population used to convert into Christianity. From the VII century up to the second half of the 70-s of the X century no data are fixed in ancient Georgian sources and law monuments in connection with pagan religion, in Georgian or Abkhazian populations. This refers to final victory of Christian religion in this region. Alongside with the religion faith, the first wave of migration appeared fused with Georgian population ethnically and culturally, which, alongside with other ethnological signs is proved by the terms connected with Christianity as well as by feasts- holydays in Abkhazian language. The second wave that migrated from the North Caucasus ethnically differed greater. Therefore, they retained their own traditional religious faiths-conceptions to the end. Within the whole XX century in the pagan pantheon of Abkhazians the leading place was occupied by the vital force, fertility, family, patronymic, village, community. In the modern life of Abkhazians agricultural activity, the level of public and social development level were conditioned by old faiths-conceptions. The nature, land, economic activity – cattle growing, hunting, apiculture, smithery and all cults of holly places had their own idols, deities at the head. Considerations made on the basis of the sources and law monuments and the polytheistic religious faith-conceptions brought by the second flood from the North Caucasus enables us to say that modern Abkhazians have settled on the territory of Georgia through migration. As a result of powerful impact of political-economic and other forms of culture of local population on the life of the migrating population from the XV century as well as deepening of integration process, the new ethnic entity – Abkhazians were formed. As a result of coexistence and ethno-cultural contacts of Abkhazians and Georgians in the common state, Georgian impacts were expressed in all aspects of their culture and life. Irrespective of it, proceeding from the conservative nature of Abkhazian traditional culture, the semblance to the North Caucasian language and ethno-culture is still vivid today.

**დემონთა სამყარო სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მითორელიგიაში**  
(1. ლომკაპი და კუდიანები)

„დემონოლოგია“ ფართო შინაარსის ცნებაა. თეოლოგიაში არსებობს აზრი, რომ იგი ზოგად შტრისებში „დაცემული ანგელოსების“ არქიტექტონიკას – არსსა და ბუნებას სწავლობს. მითოლოგიურ პერსონაჟთა შედგენილობით დემონთა სამყარო განსაკუთრებით რთული აგებულებისაა.

შეხედულებები დემონური ძალების შესახებ კაცობრიობის ისტორიის უძველეს საფეხურებზე იღებს სათავეს. ამ ტიპის ღვთაებები სხვადასხვა ეპოქებსა (ანტიკური პერიოდი, შუასაუკუნეები) და ქვეყნებში (აზიისა და ევროპის ქვეყნები) განსხვავებულ ფუნქციურ შინაარსაც ატარებდა. დროსა და სივრცეში განსხვავებულობის მიუხედავად, შინაგანი წყობით, დემონებში განსახიერებული მითოლოგიური პერსონაჟები და მათთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები ერთმანეთს საგრძნობლად უახლოვდებოდნენ. ეს სიახლოვე განსაკუთრებით ყოფაში – ცხოვრებისეულ ციკლში ვლინდებოდა.

„დემონი“ ანუ ბერძნული „daimon“ ორფიკებთან და პითაგორელებთან მფარველ სულს აღნიშნავდა<sup>1</sup>, თუმცა კეთილისმყოფელი ფუნქციის გარდა ბერძნულ მითოლოგიაში „დემონი“ განზოგადებული წარმოდგენა იყო განუსაზღვრელ და გაუფორმებელ ღვთაებრივ ძალაზე, რომელიც, ხშირად, ადამიანის ცხოვრებისეულ ბედზე ახდენდა ზეგავლენას. „დემონი“ უეცრად წარმოშობად და უეცრად ქრობად საშიშ საბედისწირო ძალას წარმოადგენდა, რომლის სახელდება და რომელთანაც ურთიერთობის დამყარება თითქმის შეუძლებელი იყო. მოულოდნელად თავს დატყდომის პროცესში დემონს გარკვეული მოქმედება ელვისებურად მოჰქონდა და იმავდროულად უკვალოდ ქრებოდა. ა. ლოსევის შეხედულებით ამ ფუნქციაში ჩანს უეცარი პრეანიმიზმის რუდიმენტები<sup>2</sup>. ადრე, ოლიმპიური ღმერთებიც დემონებად იწოდებოდნენ, მაგრამ მხოლოდ მაშინ, როცა განზოგადებული სახით წარმოდგენდნენ ან მათ განუსაზღვრელ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, ე. ი. როცა ღმერთი თავს ინდივიდუალურად არ ავლენდა. სპეციალურ ლიტერატურაში დადგენილია დემონებისათვის დამახასიათებელი ზოგადი ნიშნები. ისინი ადამიანებზე უშუალოდ ზემოქმედებდნენ, ხიბლავდნენ, უმზადებდნენ უბედურებას, უსურათებდნენ არასასიამოვნო სიზმრებს. ასევე, მათ ადამიანების გზაზე დაყენებაც შეეძლოთ. ასეთ გზას კი ადამიანები უმეტესად კატასტროფამდე მიჰყავდა. დემონები ადამიანში ამა თუ იმ აზრს ბადებდნენ, ბედს უთანაბრებდნენ და ადამიანური ცხოვრების ყველა მხარეს თავისი გავლენის სფეროში აქცევდნენ. არსებობდნენ დაბადების, სიკეთისა და ბოროტების დემონები. ადამიანის ხასიათიც ადამიანის დემონი იყო. ყველა ადამიანს თავისი დემონი ჰყავდა. დემონები აგრეთვე დაბალი საფეხურის ღვთაებებად, ღმერთებსა და ადამიანებს შორის შუამავლებად გაიაზრებოდნენ. რომაულ მითოლოგიაში ბერძნულ დემონს „გენია“ შეესატყვისებოდა<sup>3</sup>.

ბერძნებში დემონები მფარველი სულის გამოხატულებაც იყო. უკვე ადრექრისტიანულ წარმოდგენებში ისინი ბოროტ ხატებსა და შმაგ ძალებს კონკრეტულად დაუკავშირდა. ტიტანურ-დემონური ბუნების ამოსავალი ქთონური და ღამისეული არსი გახდა. წარმართულში ტიტანურმა უკვე ქრისტიანულ ეპოქაში დემონური იერსახე მიიღო<sup>4</sup>. ქრისტიანობა დემონოლოგიურ მეგკვიდრეობას უნივერსალური ტრადიციებიდან ითვისებდა, თუმცა ქრისტიანულ სამყაროში ტრადიციული კულტურის მატარებლებისათვის ქრისტეს ბინარული ოპოზიცია თუ პოლარული პერსონაჟი – ანტიქრისტე და ეშმაკისეულ მსოფლმხედველობაზე აგებული დემონურ ძალთა წრე კეთილ საწყისს აცდენილებია. ქრისტიანული სარწმუნოება ღმერთის – სიკეთის შეცნობის პროცესში ანტიქრისტესა და დემონურ, მათ შორის, ბოროტი ძალების არსებობას დასაშვებად მიიჩნევს, რაც შესაძლოა ადამიანისათვის საკუთარი არსში წვდომის განმსაზღვრელ კრიტერიუმსაც წარმოადგენდა. ეს ისეთივე აღქმადი პროცესი ჩანს, როგორიცაა ბოროტების გაცნობიერება, რაც საშუალებას გვაძლევს სიკეთის არსს გაცილებით ღრმად ჩავწვდეთ და, მაინც, აქ ორმხრივი – ბინარული ოპოზიცია არაა ბუნების ჰარმონიული ერთიანობის ისეთი დუალისტური ხედვა, რო-

<sup>1</sup> Томсон Дж., *Исследования по истории древнегреческого общества* (Москва, 1958), стр. 338-339.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф., *Демон, Мифологический словарь* (Москва, 1991), стр. 182.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 182.

<sup>4</sup> ა. ნადარაია, დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში, *მახალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის* (თბილისი, 1980), გვ. 184.

გორიცაა ცივი და ცხელი, ქალი და კაცი, ცა და დედამიწა. ესაა უარსო ბოროტებასა და სიკეთეს შორის მკვეთრი დაპირისპირება. დემონი არ ებრძვის ანტიქრისტეს. იგი მას თრგუნავს.

ქრისტიანობასთან დაკავშირებულ მითოლოგიურ წარმოდგენებში ავი სულები სამებისა და ანგელოზების ანტაგონისტებად მიიჩნეოდნენ. ისინი ეშმაკის მსახურები, სატანის მებრძოლები, ადამიანის მოდგმის უხილავი მტრები იყვნენ. ავ სულთა ამაღავარი ფუნქციები მკვეთრად ვლინდებოდა, მაგალითად, ძველსლავურ წარმართულ მითოლოგიურ ღვთაებაში, რომელიც *ბესის* სახელწოდებას ატარებდა<sup>1</sup>. ქრისტიანობამ წარმართული სარწმუნოებრივი პლასტების მნიშვნელოვანი ნაწილი გადაიაზრა. ქრისტეს ანტიპოდი – ეშმაკი უარსო ბოროტების განმსახიერებელი და ქრისტიანული შეხედულებების ორგანული ნაწილი გახდა. ბუნებრივია წარმართულ პლასტებს ქრისტიანობაში თან გადმოჰყვა უძველესი მითოლოგიები და ცალკეული სიუჟეტი, რაც მათ დიფერენცირებულ და ფუნქციურ-ტიპოლოგიურ შესწავლას მოითხოვს. ისიც უნდა ითქვას, რომ ფრაგმენტები უძველესი მითოლოგიებიდან და წარმართული ცხოვრებიდან იმ მსოფლმხედველობის წარმოჩენას აბუნდოვნებს, რომელსაც საფუძვლად ქრისტიანული მოტივები უდევს.

დემონური სამყაროს შინაარსობრივი მოდელი, ისტორიულად ჩამოყალიბებული დემონოლოგიური სისტემების სარწმუნოებრივი ფორმები და ამ ფორმებში ასახული პერსონაჟების ფუნქციები განსაკუთრებით ფასეული სახით ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულმა სინამდვილემ შემოინახა. ამ ტიპის მასალებით მდიდარია კავკასიის ხალხთა კულტურული მემკვიდრეობა, მათ შორის, ქართველი ხალხის რელიგიური ანთროპოლოგია.

ამჯერად ჩვენს მიზანს წარმოადგენს ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე აღვწეროთ და შევისწავლოთ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს დემონოლოგიური წარსული, განსაკუთრებით აჭარის მოსახლეობაში არსებული დემონოლოგიური რწმენა-წარმოდგენები, მათი ლოკალურ-რეგიონული, ზოგადეთნიკური (ზოგადქართული) და უნივერსალური ნიშნები.

სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მითო-რელიგიურ სტრუქტურაში რამდენიმე დემონოლოგიური მიკროსამყაროა წარმოდგენილი, რომლებიც ფუნქციურ-შინაარსობრივი ასპექტებით ხშირად ერთმანეთს უახლოვდებიან.

\* \* \*

**დემონები და ღამისეული ავი სულები: ლომპაპი და კუდიანები.** სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, აჭარაში, კუდიანების გამაერთიანებელი და უფროსი ე. წ. **ლომპაპი** (დედჯალი<sup>2</sup>//დაჯალი//დერჯალი//ჯერჯალი//ხერჯალი//დედჯალ-რუჯი//დედჯალ-ხურუჯი//დედჯალ-რომპაპი)<sup>3</sup> იყო. აჭარაში *ლომპაპს* ხშირად *რომპაპსაც* უწოდებდნენ. გურიაში მისი ფუნქციურ-ტიპოლოგიური შესატყვისი **როკაპი** იყო, ხოლო ქართლში **ტარტაროზი**. სვგათაშორის, გურიაში ავი ქალის აღსანიშნავად დღემდე შემორჩა გამოთქმა: „როკაპი ქალი“ (შდრ. **ფინთქალი**), ხოლო ლაზები ასეთ ქალს აჭარული დიალექტისათვის დამახასიათებელი ტერმინის: ლომპაპის ფონეტიკური შესატყვისით – *ლომპაპით* აღნიშნავდნენ, რაც პირდაპირ მიუთითებს *როკაპისა* და *ლომპაპის* ქალურ ბუნებაზე. თ. სახოკია *როკაპს* მდებრობითი სქესის მოხუცებულად მიიჩნევდა<sup>4</sup>. ილ. ჭყონიაც თვლიდა, რომ **როკაპი** დასავლეთ საქართველოში მდებრობითი სქესის იყო და კუდიანებს უფროსობდა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ი. ყიფშიძის შეხედულება<sup>5</sup>. ზოგიერთ მეცნიერს როკაპისა და რომპაპის გაიგივება დაუშვებლად მიაჩნდა და მათ განსხვავებულ სულებად მოიაზრებდა. მათი შეხედულებით, აჭარელისა და გურულისათვის როკაპი ქალი, ხოლო რომპაპი მამაკაცი იყო<sup>6</sup>, თუმცა ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წყაროები კუდიანების გამაერთიანებელ ბოროტ ძალას ძირითადად ქალად წარმოაჩენს<sup>7</sup>. არნ. ჩიქობავას განმარტებით *რუ-*

<sup>1</sup> Аверинцев С. С., Бесы, Мифологический словарь (Москва, 1991), стр. 92.

<sup>2</sup> ჯ. ნოღაიდელი, *აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები* (თბილისი, 1967), გვ. 65-69; შდრ. თ. შიოშვილი, დედჯალის (დაჯალის) ციკლის ლეგენდა აჭარის ფოლკლორში, *ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში* (ბათუმი, 2010).

<sup>3</sup> საკითხის შესახებ დაწვრი. იხ. ნ. მგელაძე, *დემონოლოგიური რწმენა-წარმოდგენები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში*, ხელნაწერი (1992) (იხ. საოჯახო არქივი); ნ. მგელაძე, *დემონოლოგიური რწმენა-წარმოდგენები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში*, ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის განყოფილების არქივი, წლიური თემა, ხელნაწერი (1992); ნ. მგელაძე, ეშმაკი, *საისტორიო მაცნე*, №3 (ბათუმი, 1996), გვ. 37-39; ნ. მგელაძე, ხალხური დემონოლოგიური აზროვნების ისტორიიდან აჭარაში (**ფერი/ფერები**), *საისტორიო მაცნე*, № 9 (ბათუმი, 2000), გვ. 62-66; ნ. მგელაძე, დაცემული ანგელოზები ხალხურ დემონოლოგიაში – **ალი**, *საისტორიო მაცნე*, № 9 (ბათუმი, 2000), გვ. 62-66.

<sup>4</sup> თ. სახოკია, *მოგზაურობანი* (თბილისი, 1950).

<sup>5</sup> შდრ. ბ. ჟღენტი, *ქართული ენის გურული კილო* (თბილისი, 1936), გვ. 240.

<sup>6</sup> იხ. ი. მეგრელიძე, ჯ. ნოღაიდელი: ცხოვრება და მოღვაწეობა, ჯ. ნოღაიდელი, *ნარკვევები და ჩანაწერები*, I (ბათუმი, 1971), გვ. 21; შდრ. ჯ. ნოღაიდელი, *აჭარის ხალხური სიტყვიერება*, II (ბათუმი, 1940).

<sup>7</sup> შდრ. თ. შიოშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 350.

კაპში გვაქვს -კაპ ძირი. სიტყვა **რო-კაპი** ცნობილი იყო სამეგრელოშიც და, საერთოდ, გავრცელებული იყო მთელ დასავლეთ საქართველოში. **რუ-კაპი** შესაძლებელია მიღებული იყოს **რო-კაპი**-საგან. ავტორის თანახმად, ეს სიტყვა შეთვისებული ჰქონდა აფხაზურს *არუაკაპის* სახით. არნ. ჩიქობავა ტერმინის ეტიმოლოგიისას ამ სიტყვას უშუალოდ უკავშირებდა *ყბას*. მისი დაკვირვებით, -კაპ არის **ყბა**<sup>1</sup>. ვფიქრობთ, აღნიშნულ კონტექსტში უნდა განვიხილოთ სიტყვა *ნი-კაპი*-ც. არნ. ჩიქობავა კაპისა და *რო-კაპი*-ს ყბასთან დაკავშირებისას ეყრდნობოდა სულხან-საბა ორბელიანის ცნობილ განმარტებას: რუკაპი არის „ძლიერ ბებერი დედაკაცი და დიდად ყბედი და კუდიანი“<sup>2</sup>. არნ. ჩიქობავა აღნიშნავდა, რომ საბასთან **ყბელი** ნიშნავს ყბიანს: „დიდად ყბედი“ ანუ მეტის მეტად ყბიანი თუ მეტად დიდი ყბის მქონე. თანამედროვე გაგებით **ყბელი** ის არის, ვინც ყბებს არ ასვენებს, თავს გვაბეზრებს ლაპარაკით<sup>3</sup>. ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს აჭარაში ისე, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში თავყრილობის ადგილის, გვიანდელი გაგებით ზარმაცთა თავშესაკრების აღმნიშვნელი ტერმინი **სალაყბო**, რომელიც გადატანითი მნიშვნელობით ლაყბობას, ყბელობას, ლაპარაკს უკავშირდებოდა და ნიშნავდა სალაპარაკო ადგილს. ეს სიტყვაც ყბასთანაა დაკავშირებული. ამ სიტყვამ დროთა განმავლობაში შეიძინა ირონიული შინაარსი. ადრე მას განსხვავებული დატვირთვა უნდა ჰქონოდა, რადგან მსგავს თავყრილობებზე წყდებოდა მნიშვნელოვანი სათემო პრობლემები.

თითქოს არასარწმუნოა, მაგრამ დასაშვებია **ლომპაპი (რომპაპი//ლომპაპი)** გააზრებული იქნას როგორც „რომის პაპი“ და ეს არცთუ უსაფუძვლოდ მოგვეჩვენება თუ ქრისტიანობის ისტორიაში მართლმადიდებლობისა და კათოლიკობის ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათს გავიხსენებთ და ამ ურთიერთდამოკიდებულების სფეროში რომის პაპის როლს განვსაზღვრავთ<sup>4</sup>. მიუხედავად ამისა, ასეთ ახსნას მრავალი სუსტი მხარე გააჩნია, მაგალითად, თუნდაც ის რომ ყოფაში **ლომპაპი (რომპაპი)** ხშირად გაგებული იყო როგორც ქალური ბუნების არსება – დედაბერი. ვფიქრობთ, **ლომპაპი** და **რომპაპი** ისე, როგორც **როკაპი** ერთი სიტყვის სხვადასხვა ფონეტიკური ვარიანტია და თუ ეს ასეა, მაშინ უფრო სარწმუნო ჩანს *როკაპის* ა. ნადარაიას მიერ შემოთავაზებული ეტიმოლოგია, რომლის თანახმადაც, სიტყვა **როკაპი** შესაძლოა სპარსული *როსკიპი*<sup>5</sup> დან იყოს მიღებული, რომელიც, ავტორის აზრით, *ნათვალევის* შელოცვის ერთ-ერთ ვარიანტში გადატანითი მნიშვნელობითაა გამოყენებული. ლოცვის ამ ვარიანტის მიხედვით – „...შამევიდა ერთი ევა როსკიპი ქალი, შვიდ თვარეს შექმნილი, შაფათ დღეს დაბადებული, გამითვალვა ქსელი ჩემი ... რაც სულიერმა ავი თვალთ და ყურით შეხედა“. ა. ნადარაიას აზრით, ეს ავი თვალთ შემხედვარი ქალი – როკაპია, რადგან ხალხი ავ ქალს *როკაპს* ეძახდა. ავტორის მიხედვით, შელოცვის სხვა ვარიანტში მას ცვლის „ქარი ქარავანი“ ან „ერთი ქალი“. სამხრეთ საქართველოში „ალის ქალს“ „ალის ქარსაც“ უწოდებდნენ<sup>6</sup>. აქ ჩვენი ყურადღება მიიქცია ფრაზამ: „რაც სულიერმა ავი თვალთ და ყურით შეხედა“<sup>6</sup>. თუ ავი თვალთ შემხედვარი ქალი როკაპია და იგი ალის ქალთან კონტექსტში ცნობიერდება, მაშინ ამ მოსაზრებას კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის ფრაზა: „ავი ... ყურით“ შემხედვარე ქალის თაობაზე, რომელიც ასევე ალთან მიმართებაში უნდა აიხსნას. ყოფაში დასტურდება სიტყვა **ალიყური**, რომელიც ღრუში შიშინა ხმის გამომცემ ნიჟარას წარმოადგენს. მოსახლეობა მას აკვანს მიაკრავდა ხოლმე, რათა **ალის დაცემა** თავიდან აეცილებინა. ეს „ავი ყურითა“ და „ავი თვალთ“ შემხედვარე ქალიც როკაპი ჩანს და გარკვეულ კონტექსტში ალის ქალს წარმოადგენს. თუ მიწის ქაღალმერთად ნადირობის დედაება გაიგებოდა, მაგალითად, დალი და ამ ქაღალმერთის ყველაზე ბნელ ასპექტს როკაპის ბუნების დედაება განასახიერებდა<sup>7</sup>, მაშინ, ბუნებრივია, შეიძლება *დალისა* და *ალის* არა მარტო ფონეტიკური, არამედ, გარკვეულ ქრონოლოგიურ მთოლოგიურ შრეებში, მათი ნაწილობრივი ფუნქციურ-ტიპოლოგიური კავშირურთიერთობის საკითხიც დაისვას<sup>8</sup>.

ხალხური წარმოდგენით **ლომპაპი** საზარელი და **ფინთი** შესახედაობის დედაბერი იყო, რომლის დამახასიათებელ გარკვეულ ნიშნებს წარმოადგენდა: ჩასისხლიანებული თვალები, გადმოტრიალებული ქუთუთოები, შემწვანებული ლოყები. გურულის შეხედულებითაც, **როკაპი** მახინჯი, საზარელი სახის მოხუცი იყო, მდევრობითი სქესის, უღმობელი, ადამიანის სისხლს

<sup>1</sup> არნ. ჩიქობავა, *სახელთა ფუძის უძველესი აგებულება* (თბილისი, 1948), გვ. 98.

<sup>2</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, *სიტყვის კონა* (თბილისი, 1928), გვ. 282.

<sup>3</sup> არნ. ჩიქობავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 98.

<sup>4</sup> ნ. მგელაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 36.

<sup>5</sup> ა. ნადარაია, დასახ. ნაშრომი, 190; შდრ. მ. ანდრონიკაშვილი, *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, 1 (თბილისი, 1966), გვ. 366; აპ. წულაძე, *ეთნოგრაფიული გურია* (თბილისი, 1971), გვ. 116.

<sup>6</sup> შდრ, სიტყვა *მიყურეს* – შემხედუ. მომისმინე: „ყური დამიგდე“.

<sup>7</sup> ა. ნადარაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 190.

<sup>8</sup> შდრ. ცნებებს **ქალი** და **ქარი**, რომლებიც მოსალაღნელია კავშირში იყოს ცნებებთან **დალი** და **ალი** (შდრ. ტერმინი **ალიქალი**).

მოწყურებული. თავისი ტანის სიგრძის კბილები ჰქონდა, რომლებიც წინ მიწაზე ეწყო<sup>1</sup>. ხალხური წარმოდგენით, **ლომპაპი** გაუმაძღარი არსება იყო, რის გამოც ამ სიტყვით მსუქან და ხარბ ადამიანსაც აღნიშნავდნენ. მსუქან ადამიანზე იტყოდნენ: „ლომპაპივით გასუქებულიაო“. აჭარაში არსებობს წარმოდგენა, რომლის თანახმადაც, სადილის დროს *ბისმაღაის* თუ არ იტყოდი, მაშინ მუცელში **შეითანი** ჩაგიძვრებოდა და ლომპაპივით გაგასუქებდა, თუმცა ლომპაპის სიმსუქნე სიხარბის ადეკვატურია და, ხშირად, გადატანითი მნიშვნელობით იყო გამოყენებული, რადგან მითოლოგიურ სიუჟეტებში **როკაპი** წარმოდგენილია არა მხოლოდ დედაბრად ცეცხლოვანი თვალებით, დიდი კბილებითა და გრძელი კუდით, არამედ გაძვალტყავებული არსებადაც<sup>2</sup>.

**ლომპაპი** მიუვალ მთებსა და კლდეებში სახლობდა. აჭარაში ჩაწერილი ერთი გადმოცემით, ლომპაპის საცხოვრისი იყო ე. წ. **აღმიკოხი**, რომელიც თითქოს ზემო აჭარაში, სოფელ ვაშლოვანთან მდებარეობდა. გადმოცემის მეორე ვარიანტით, ლომპაპი სადღაც შორს იყო დაბმული, რომელსაც **ყაფდალი** ერქვა. იქვე, მინდორში არსებულა **ძერვენახის ქვა** – ლომპაპის სამყოფთან გასასვლელი. გურიაში თ. სახოკიას მოგზაურობის პერიოდში მიიხსენებდნენ, რომ როკაპის ადგილსამყოფელი სამეგრელოში **ტაბაკონას მთა** იყო<sup>3</sup>. გურულები როკაპის ადგილსამყოფელად გარდა მიუვალი კლდეებისა, ზღვისპირა ქვეყანასაც ასახელებდნენ, რომელსაც **ჭაჭვეთს** ეძახდნენ<sup>4</sup>. ა. ნადარაია როკაპის ადგილსამყოფელს ზღვასთან მიმართებაში – **მესეფებთან** კონტექსტში განიხილავდა და მიუთითებდა, რომ მესეფინც ზღვის მხრიდან მოდიან<sup>5</sup>, თუმცა ავტორს ამ საინტერესო პარალელის ფუნქციურ-ტიპოლოგიური თანხვედრილობის ამსახველი დამატებითი ნიშნები არ დაუსახელებია.

ლომპაპის დაბმული სახით გააზრება საკმაოდ საყურადღებო მსგავსებას ავლენს ქართულ მითოლოგიაში ფართოდ ცნობილ ეპოსთან და ამ ეპოსის მთავარ პერსონაჟთან ამირანთან, რომელიც ღმერთმა ურჩობისა და მასთან ჭიდილის გამო კავკასიის ქედზე – კლდეზე მდებარე გამოქვაბულში მიაჯაჭვა<sup>6</sup>. სამეცნიერო ლიტერატურაში მსგავსი პარალელი უკვე გავლენილია. უფრო მეტიც, გამოთქმულია ვარაუდი, რომ **რომპაპი** ამირანია<sup>7</sup>, ხოლო **ჯერჯალი (დედჯალი)** კი – დარჯანი<sup>8</sup>. ერთი მითოლოგიური ვერსიით, ღმერთის მიერ დასჯილი როკაპი მიწაში ჩაფლულ რკინის ჭოკზე იყო მიჯაჭვული. ამ გადმოცემის მიხედვით, როკაპი ყოველწლიურად ჭოკის ამოგლეჯასა და განთავისუფლებას ცდილობდა, მაგრამ როგორც კი ამას ახერხებდა ჭოკზე ჩიტი ჯდებოდა. ამ დროს როკაპი ჩიტს ჯოხს მოუქნევდა ხოლმე, მაგრამ ჩიტი მიფრინავდა, ჭოკი კი კვლავ მიწაში ეფლობოდა<sup>9</sup>. ამ ტიპის მასალა აჭარაშიცაა გამოვლენილი, რომლის თანახმადაც, რომპაპი რომელიღაც კლდეზე ჩარჭობილ პალოზე ჯაჭვით იყო მიბმული. რომპაპთან ასლოს, მაგრამ მისთვის მიუწვდომელ ადგილზე, ურო იდო, რათა მას პალო არ მოეთხარა. რომპაპს ე. წ. **ჭუნჭრუქა ჩიტი** დარაჯობდა. ამ ჩიტს აჭარის ზოგიერთ ხეობაში **ტანტრუქა** ერქვა, ხოლო კინტრის ხეობის სოფლებში **მაბზაკუნას** სახელით იყო ცნობილი. კონკრეტული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წყაროებით ირკვევა, რომ დაბმული რომპაპი წონით ათი ფუთი იყო. ჯ. ნოლაიდელის მიერ ჩაწერილი მასალებით, „ამ ხალხში ერთი თავშეხოვლი კაცი ჯდას, არავის ელაპარაკება ... იგი რკინის სვეტზეა მიბმული. რკინის ურო დადებულია სვეტთან ... ჭუნჭრუქა ჩიტი ... ამ უროზე უდას. ცავს სვეტს, რომ არ მიეგლიჯოსო. მისი ყარაული ის არის. როდესაც იქნება პაწას სვეტი, მოწონკადდება, მივა ჭუნჭრუქა და სვეტის თავზე დაუდება. რომპაპი ხელს ვერ მუუსტვენს სვეტს, რომპაპიც სვეტს ცავს, რომ არავინ დაამაგროს, მე რომ წაშუაქანებო. ჭუნჭრუქა რომ სვეტზე დაუდება, მაშინ უროს აწვეს რომპაპი და დაარტყამს ჭუნჭრუქას, ვითომ ჭუნჭრუქა ასობს სვეტს. რომ დაარტყამს, ჭუნჭრუქა<sup>10</sup> გეიქცევა, ურო დაეცემა პალოს

<sup>1</sup> თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50; შდრ. ქართული ფოლკლორის ლექსიკონი, II (თბილისი, 1975), გვ. 72.

<sup>2</sup> Аверинцев С. С., დასახ. ნაშრომი, გვ. 469.

<sup>3</sup> თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50.

<sup>4</sup> Т. Мамаладзе, Народные обычаи и поверье гурийцев, СМОМПК, 17, отд. II (С-Петербург, 1893), стр. 63.

<sup>5</sup> ა. ნადარაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 185; შდრ. ა. ნადარაია, წიგნის პატარა ღვთაებები – ჭინკები და მესეფენი, სამეგრელო (მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის) (თბილისი, 1979).

<sup>6</sup> დაწვრი. ივ. Чиковани М. Я., Амиран, Мифологический словарь (Москва, 1991), стр. 37.

<sup>7</sup> სატანასთან ამირანის გაიგივება არსებული ფაქტების გარეგნულ მსგავსებას ემყარება. ლოგიკით, უფრო უპირანი იქნებოდა ადამიანებზე მზრუნველ ამირანში ღმერთის – უფლის მესიამდელი სახე შეგვეცნო, რომელიც ღვთაებრივი წარმომავლობისაა, მარტოა, ატარებს დედამიწის ტვირთს და წარმართ ღვთაებათა პანთეონის გადაწყვეტილებით ურჩობისათვის დასჯილია.

<sup>8</sup> ჯ. ნოლაიდელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 69.

<sup>9</sup> Аверинцев С. С., დასახ. ნაშრომი, გვ. 469.

<sup>10</sup> ქართულ ორნამენტიკაში, განსაკუთრებით საცხოვრებელი ნაგებობის შემკულობაში, ხშირად გვხვდება ჩიტის გამოსახელება, რომელიც გამორიცხული არაა ვიფიქროთ, რომ ასრულებდა განსაკუთრებული – დარჯის ფუნქციას და ოჯახს დამიჯნული სატანური არსებებისაგან და ბოროტი ძალებისაგან – დემონებისაგან იცავდა. იგი შშიფილობის სიმბოლო იყო. იგი ფხიზლობდა და ეშმაკს თავის ასნის საშუალებას არ აძლევდა.



და დედამიწაში გაარონიებს<sup>1</sup>. მიუხედავად განსაზღვრული პარალელებისა, მასალები როკაპსა და ამირანს შორის მხოლოდ გარეგნულ მსგავსებაზე გვამახვილებინებს ყურადღებას. ამირანიცა და როკაპიც ანალოგიურ ბედში იყვნენ და, ბუნებრივია, ამ ბედის ამსახველი სიუჟეტებიც ერთმანეთს უახლოვდებოდნენ<sup>2</sup>. სინამდვილეში სატანა და ამირანი ფუნქციურ-ტიპოლოგიურად სრულიად განსხვავებული პერსონაჟებს წარმოადგენდა და ქრონოლოგიური თვალსაზრისითაც სხვადასხვა სიბრტყეზე უნდა განვიხილოთ. როკაპი ბოროტების სატანისეული ხალხური გამოხატულება იყო, მაშინ, როცა ამირანი (პრომეთე) ადამიანთა მოდემის სამსახურში იღვა. ღმერთთან ჭიდილით მან ღმერთთან გათანაბრება სცადა და დაისაჯა კიდევ, მაგრამ მაინც იგი ხალხის საყვარელი გმირი დარჩა. როკაპისა და ამირანის მითოლოგიური პერსონაჟების ირგვლივ შექმნილი სიუჟეტების მსგავსება, მიუხედავად იმისა, რომ აქ თითქოს ქრონოლოგიური ზღვარი დიდია, ღმერთისადმი მათი დაპირისპირებულობის მოტივებმაც განაპირობეს. ღმერთმა ორი სრულიად განსხვავებული ღვთაებრივი წარმომავლობის არსება ურჩობისათვის თითქმის ერთნაირად დასაჯა – სატანა დათრგუნა, ხოლო ამირანი გარიყა, მაგრამ ადამიანთა საცხოვრისაგან იზოლაცია ორივეს ბედად ერგოთ.

მითოლოგიური სიუჟეტებით ლომპაპის მრეველი როგორც ქალური, ისე მამაკაცური საწყისის იყო. სატანის მსახური აჭარასა და გურიაში აღინიშნებოდა ზოგადი სახელწოდებით – **კუდიანი**, ხოლო გურიაში დამატებით დასტურდება ტერმინი – **მღალავი**. კუდიანის პარალელურად აჭარაში მოგვიანებით ტერმინი **ჯაზი**<sup>3</sup> დამკვიდრდა. სატანისეული პერსონაჟის სახე აქვს მიღებული *ჯინსაც*. სოფელ ქედლების უბან შურშულში (ხულოს რაიონი) ცხოვრობს მეხეშიძეთა საგვარეულო შტო – **ჯინოლლი**. 1981 წლისათვის აქ ჯინოლლების დაახლოებით 8 კომლი ცხოვრობდა. გადმოცემით, მეხეშიძეების წინაპარი წარმოშობით შავშეთიდან – ჯინალოდან იყო. შესაძლებელია ამ საგვარეულო შტოს სახელწოდება ჯინთან იყოს დაკავშირებული. მარეთის ხეობაში სოფელ კვიახიძეებსა და სოფელ გოგნიაურის *საბერწიას* სახელწოდებით ცნობილ მთას შორის მდებარეობს ადგილი **ჯინიკილდე**. მოსახლეობის წარმოდგენით აქ ჯინები სახლობენ.

აჭარელის შეხედულებით კუდიანი დღისით ჩვეულებრივი ადამიანი იყო, ხოლო ღამით შეიძლება ზომორფული სახე მიეღო. საჭიროების მიხედვით იგი კატად, თაგვად, ბუზად, გველად იქცეოდა. კუდიანობა შუალადიდან იწყებოდა და მამლის პირველ ყივილამდე გრძელდებოდა. კუდიანები დღისით უძლურდებოდნენ. თავყრილობისათვის მათ განსაკუთრებული ადგილი ჰქონდათ შერჩეული და ღამით შესაწირავებით (ქათამი, ძროხა, რძე...) ხელდამშვენებულები შესაკრებად ლომპაპის სამფლობელობელოსკენ ხალიჩაზე ან ცოცხზე გადამჯარნი ფრენით მიეშურებოდნენ. აჭარაში გამოვლენილი ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული წყაროებით, ადამიანი კუდიანობის დაწყების წინ ტანსაცმელს საკუთარ სახლში იხდიდა და გადაბრუნებულს ხელმეორედ იცვამდა. კუდიანის *მწკვართავს* მასთან წამალი მიჰქონდა. იგი ამ წამალს „იღლიებში ამოისობდა“ და ბუხარში „აშკებოდა“. აქედან ჩანს, რომ კუდიანები ლომპაპის სამყოფთან კავშირს ბუხარის საკვამურით ამყარებდნენ. ლომპაპის სამყოფი, როგორც დროის, ისე სივრცით განზომილებაში იყო წარმოდგენილი, რაზეც შუაცეცხლის (გვიან ბუხარის) მეშვეობით ლომპაპის საბინადროსთან დაკავშირების ფაქტიც მეტყველებს და მიუთითებს ისიც, რომ ამქვეყნიურ და ლომპაპისეულ სამყაროთა შორის მოქმედებები ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობდა. უფრო ზუსტად, ორეულები ერთროულად მოქმედებდნენ. ეს სივრცე მდებარეობდა ამქვეყნიურისაგან განსხვავებულ პარალელურ სამყაროში – ქვესკნელში. მაგალითად, ამას ადასტურებს ჩვენს მიერ ქვემოთ მოყვანილი ერთ-ერთი გადმოცემაც, რომლის თანახმადაც, ლომპაპის სამყოფიდან გამოფრენილმა დედამ, რომელიც სატანას შვილის თვალის მსხვერპლად შეწირვას შეპირდა, ბუზად იქცა და შვილს თვალზე დააჯდა. დედაზე უჩუმრად დადევნებულმა შვილმა, რომელმაც გარიგების ფაქტს შეესწრო და წინასწარვე იცოდა დედის ჩანაფიქრი, სასწრაფოდ მოისვა სახეზე ხელი და ბუზი გასრისა. ხალხური რწმენით, ამის გამო ვაჟის დედა საკუთარ

<sup>1</sup> ჯ. ნოლაიდელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67-69.

<sup>2</sup> სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებითაც განსხვავებული შეხედულებებია გამოთქმული. სრულიად მართებულად აქცენტი სიუჟეტის დამახასიათებელ ნიშან-თვისებებზეა გამახვილებული, მაგალითად, წინა პლანზეა წამოწეული ამირანისა და ლომპაპის მიუვალ ადგილზე მიჯაჭვის ფაქტი, სადაც საერთოა მიჯაჭვის მოტივაცია – დაწვრი. იხ. აღ. ხახანაშვილი, *ქართული სიტყვიერების ისტორია*, I (თბილისი, 1904), გვ. 31; მ. ჩიქოვანი, *ქართული ეპოსი*, I (თბილისი, 1904), გვ. 31; ასევე, ამის შესახებ იხ. ნ. მგელაძე, დემონოლოგიური რწმენა-წარმოდგენები...; შდრ. თ. შიოშვილი, *ქართული ფოლკლორის ზნეობრივი სამყარო*, II (ბათუმი, 2004), გვ. 184; თ. შიოშვილი, *დედჯალის (დაჯალის) ციკლის ლექსები...*, გვ. 345-355.

<sup>3</sup> ტერმინი **ჯაზი** არაქართული წარმოშობის სიტყვაა. მასთან მიმართებაში ყურადღებას იქცევს მთის სახელწოდება – ტაპონიმი **ჯაზიგოლი** (ჯაზის, გრძელის ტბა), რომელიც ადმინისტრაციულად აღიგნეს ეკუთვნის, მაგრამ ამ მთაზე საიალადო აჭარლებიც ადიან.

სარეცელზე იმავდროულად გარდაიცვალა, ე. ი. ამ შემთხვევაში დროში მოქმედებები პარალელურად ვითარდებოდა.

რატომ მიფრინავდა ლომპაპთან კუდიანი მაინცადამაინც ბუხრის საკვამურიდან. ამ და სხვა ვითარებაშიც ბუხარს, უფრო ზუსტად, კერას საკრალური მნიშვნელობა გააჩნდა. სახელეული გარდაცვლილ წინაპართა სულებს სწორედ ბუხრისა და კერიის მეშვეობით ეკონტაქტებოდა. სავარაუდოა, რომ ხალხური რწმენა სამყაროს მოდელში სკნელებს სხვადასხვა გზით აკავშირებდა. ერთ-ერთ ასეთ გზას საცხოვრებელი ნაგებობის საჯალაბოში განთავსებული შუაცეცხლის საკვამური<sup>1</sup> წარმოადგენდა. ხალხური სქემა კერას შუასკნელად თუ მოიაზრებდა, რომელიც ციური ჯაჭვით ზესკნელს უკავშირდებოდა, მაშინ იგი ქვესკნელისკენაც უნდა ყოფილიყო ორიენტირებული, რაზეც არაერთი ეთნოგრაფიული ფაქტი მიგვითითებს. კოორდინანტთა ასეთ ვერტიკალურ განზომილებაში დაცული უნდა ყოფილიყო იერარქიული სტრუქტურაც: ზესკნელში – ღვთის მრევლის არეალში ღმერთი და ანგელოზები ბინადრობდნენ, ხოლო ქვესკნელში – ქთონური, მიწისქვეშეთის დამისეული ღვთაებები. ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ განზომილებებში ღმერთთა და ღვთაებათა სხვა ტიპის ჯგუფებსაც თავიანთი განსაკუთრებული ადგილი ეკავათ. ამგვარი გრადაცია ფერთა სიმბოლიკაშიც აისახებოდა თეთრი, წითელი და შავი ფერების სახით, რაც მთლიანობაში ჯვრისა და მზის, როგორც წრიულობისა და მარადიულობის გამოსატყულების სისტემაში იყო მოქცეული. ამ სისტემაში ღვთაებათა თითოეულ ჯგუფს თავისთავადი ფუნქცია გააჩნდა. სამყაროს მოწყობის კოსმოგონიურ სტრუქტურაში თითოეული განსაკუთრებული ფუნქციური დატვირთვის მატარებელი იყო შესაბამისი ასტრალური ნიშნებითა თუ საკრალური სიმბოლოებით. ეს ნიშნები და სიმბოლოები ძირითადად თავს იჩენდა ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებში, საკულტო რიტუალებში, მატერიალურ კულტურასა და ორნამენტში, დემონოლოგიურ აზროვნებაში, მითებში, გადმოცემებსა და ზღაპრებში. ტრადიციული რწმენით, ადამიანებს საკრალურ განზომილებათა გადალახვა გარდაცვალებამდე არ ძალუძდათ ან პარალელურ განზომილებაში მოხვედრას მანამ ვერ ახერგებდნენ, სანამ მათ ხორციელ ყოფას გრძნეულება არ შეიპყრობდა.

**კუდიანი** ჩადიოდა მინდორში მდებარე *ძვრეენახის ქვაზე*. ეს ქვა წამოყუდებული იყო. კუდიანი მარცხენა ფეხს გადააბიჯებდა და რომპაპთან შედიოდა. იქ ერთ წისქვილთან სხვა კუდიანები იყვნენ თავმოყრილნი. მათ საქონლის რძე რომ მიჰქონდათ რომპაპთან ამ წისქვილზე აფქვედნენ და სატანას საჭმელს უმზადებდნენ. კუდიანების ნაწილი შემდეგ უკან – სახელში მიფრინავდა, ხოლო ნაწილი – რომპაპთან რჩებოდა. დარჩენილნი აზუსტებდნენ მომავალ შეხვედრაზე რა სურდა რომპაპს საჩუქრად. შესაძლოა მას ამა თუ იმ ქალის ძროხის რძე, ბავშვის თვალის კაკალი ან გამონადენი სისხლი მოეთხოვა<sup>2</sup>. თითქმის ასევე აქვს დასურათებული თ. სახოკიას გურიაში დამოწმებული **მღალავი**. მისი მონაცემებით, *მღალავებს* ადამიანის გული უყვართ. ზოგს *როკაპთან* – მღალავების უფროსთან ძღვნად ახალგაზრდა ქალის გული მიჰქონდა, რომელსაც საბინადრო *ტაბაკონის მთაზე* ჰქონდა, ზოგს ახალი ჯვარდაწერილისა, სხვებს დედის პირმშოსი, განსაკუთრებით კი იმათი, ვინც სიცოცხლეს მხოლოდ იწყებდა. როკაპთან მისული მღალავი მივიდოდა თუ არა სატანასთან, ხელში ქვას აიღებდა და როკაპის კბილებზე აკაკუნებდა. როკაპი შეინძრებოდა და დაეკითხებოდა: „ვინ მოსულხარ?“. მღალავი პასუხობდა: „მე გახლავარ“ – წარმოთქვამდა სახელსა და გვარს და თან დაამატებდა: „დიდო მოწყალეო ბატონო და ჩვენო მფარველო! ერთი წელიწადია არ გხლებივარ, ახლა გეახელით და მოგართვით გული (სახელი და გვარი). ამის პატრონს მოვეუშხამე სიცოცხლე. ეს იყო ახლა დაიწერა ჯვარი და საუკუნოდ გამოვასალმე თავის საქმროს, ცხოვრების სიტკბო არც კი უგემნია“. როკაპი ხარობდა: „ბარაქალა კარგად გიქნია. კვლავაც გასსოვდეს შენი ბატონი, იმისი პატივისცემა იცოდე“. ასეთი დარიგების შემდეგ როკაპი და მღალავი ერთმანეთს შორდებოდა. მღალავი როკაპთან და კუდიანთა მრევლთან – სხვა მღალავებთან ერთად გათენებამდე რჩებოდა, გათენებისას კი – თავის სოფელში ბრუნდებოდა. იმ მღალავთ, რომლებიც ხელცარიელნი მიდიოდნენ როკაპთან, კუდიანთა უფროსი საშინლად ურისხდებოდა<sup>3</sup>. ანალოგიური ვითარება საქართველოს სხვა მხარის დემონოლოგიურ გადმოცემებშიც დასტურდება. იმერეთში დემონოლოგიურ თქმულებებში მკაფიოდ იყო წარმოდგენილი გრძნეულთა მახასიათებელი თვისებები, რომლებიც აღინიშნებოდნენ ტერმინებით: **კუდიანი** და **ტურა**<sup>4</sup>. ასევე, იმერეთში დემონოლოგიურ რწმენა-წარმოდგენებში ნათლადაა ასახული კუდიანთა ფუნქციური მიმართება დემონთა სამყაროს ყველაზე მაღალ

<sup>1</sup> შდრ. დარბაზულ საცხოვრებელში დედაბობის ფუნქციასა და დედაბობის ორნამენტთა ტრადიციულ გააზრებას – დაწვრ. იხ. ირ. სურგულაძე, *ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა* (თბილისი, 1986).

<sup>2</sup> ჯ. ნოლაიდელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67-68.

<sup>3</sup> თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50.

<sup>4</sup> იმერეთში არსებობს გამოთქმა: „ესა და ეს ადამიანი ტურაობს“, რაშიც იგულისხმება, რომ ეჭვმიტანილი პირი კუდიანობს.

მითოლოგიურ პერსონაჟთან – *როკაპთან*. ვანის მიდამოებში დამოწმებული ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, როკაპთან ტურების შეკრების დღეებად – ე. წ. *ტურის დღეებად* ორშაბათი და ოთხშაბათი მიჩნეოდა. ერთ-ერთი საველე წყაროს თანახმად, პატარა ბავშვი ავად გამხდარა. წამალმა ვერ უშველა. ოჯახი მკითხავთან მივიდა. მკითხავს უთქვამს: „შენი ბავშვი ტურა არისო“ და ასწავლა: „გეითქვი შორს პირიო – განაცხადე თითქოს შორს მიემგზავრებო ... ჩაწეკი 100 ჩაფიან ჭურში, მიაჩერდი სახლის ყურეს, სახლის ოფოფოროს“. ოჯახის თავკაცი მართლაც ასე მოიქცა. სახლში დაბრუნებისთანავე მან ახლობლებს გამგზავრება ამცნო. ცოლმა – ტურა ქალმა, სახელად ოლღამ ქმარს საგზალი ჩაულაგა და გაამგზავრა. ქმარი დაიძალა. ღამით დაინახა თუ როგორ გადააჯდა ჭურს ოლღა და გაფრინდა. შუა ტყეში მინდორი იყო და ოლღამ ჭური იქ დააგორა. ეშმაკებმა ტყეში შესძახეს – „ოლღა მოვიდაო“. როკაპი საწნახელში იყო დაბმული. ოლღა მას წინ დაუდგა. „აბა ოლღა როკაპს რას შესწირავო“ – უთხრეს ეშმაკებმა. „რა შევწირო – ჩემი შვილის მარჯვენა თვალი ხომ შევწირო<sup>1</sup>. შემდეგ გადააჯდა ჭურს და გაასწორა მთა და ბარი. მოვიდა სახლში. მამაკაციც მობრუნდა ოჯახში, დააკაკუნა – „გამიდე კარიო. არ შემოდიაო“ – გამოეპასუხა ცოლი. „როგორ შეგეძლება ასფუთიანი ჭური ათრიო“ – უპასუხა ქმარმა. ოლღას ქმარს მკითხავისაგან ნასწავლი ჰქონდა – დამორჩილების მიზნით **ტურა ქალი** უნდა დაეღალა. ქმარმა ცოლი მიბეგვა, დაღალა, შუბლი რკინით დაუღალა სხვას რომ შეეხედა და ემოქმედა<sup>2</sup>. რესპოდენტებთან იმერეთშივე მოპოვებული ცნობების მიხედვით ტურა როკაპთან გაფრენის დროს იღლიაში *ღადარს* ამოსვამდა ხოლმე. გადმოცემით ეს ერთ ბიჭს დაუნახავს. ისიც ტურის მსგავსად მოქცეულა და კუდიანს დადევნებია. კუდიანებთან ჩუმად მიპარულა და გაუგონია თუ როგორ უთხრა დედამისმა ტურებს: „მე ჩემი შვილის თვალს ვწირავო“. უკან რომ დაბრუნებულა ბუხად ქცეულა და შვილს შუბლზე თვალეების არეში დაჯდომია. ბიჭი მიმხვდარა რაშიც იყო საქმე, თვალზე ხელი მოუსვია და ბუხი გაუსრესია. იმავდროულად დედამისი ლოგინში მომკვდარა<sup>3</sup>. დასავლეთ საქართველოში ცნობილია გამოთქმები: „ტურა ხარო“ ან „რა ტურასავით მიიპარებო“. ტურა ცხოველია, რომელიც ხალხის მიერ აღიარებული თვისებებით ეშმაკის მოდგმის დამისეული არსებია. ბინადრობს ყანებში, ახლებში, მიუვალ ადგილებში. ღამით ცეცხლის შუქს გაურბის. ახალდაბნელებულზე ბავშვივით ტირის. ერთი თუ იტირებს, მაშინ სხვებიც მოტირალთან იკრიბებიან და ჯგუფურად იწყებენ ძრწოლას.

ქართლშიც *ჭიაკოკონობისას* (**ჭიაკოკონობა/კუდიანობა**) კუდიანები ეშმაკთან მიემგზავრებოდნენ, ქათმებს მიართმევდნენ და იქვე თამაშობდნენ. ამ დღეს დიდებილება დედაბერი, მთავარი ეშმაკი – **ტარტაროზი** თავის მრევლს კრებდა. როცა კუდიანი ტარტაროზთან გაფრინდებოდა და მას ალალ-მართალი კაცი დაინახავდა, მაშინ ისიც ამოუსვამდა, კუდიანებს გაყვებოდა და ტარტაროზის გარშემო კუდიანების ფერხულს იხილავდა. ტრადიციული რწმენით, შეწირვის პროცესში კუდიანს კბილებში კენჭს ესროდნენ. თუ კენჭი პატარა იყო, მაშინ მსროლელს ქათამი მოუკვდება თუ დიდი იყო – ძროხა.

შეკრების დღეს ლომპაპი კუდიანებს დავალებებს აძლევდა და მათ ფუნქციებს უნაწილებდა. გადმოცემის ერთი ვარიანტით, აჭარაში სოფელ გელაძეებში ერთი **ჯახი** დაუკავებიათ. ამ ჯახს უთქვამს: „ჩვენი უფროსის სამყოფი *ალკიმოხზე* არისო. ახორებში იმდენ რძეს ვწველით, რომ როცა არხში ჩავსახამთ რძე წისქვილს აბრუნებსო“<sup>4</sup>. ლომპაპს მხოლოდ რძე არ აკმაყოფილებდა. მას საკვებად აკვანში მწოლიარე ჩვილის გულ-ღვიძლი: **გულბანდი** ყვარებია. ლომპაპის დასაკმაყოფილებლად ავი სულელები – სატანის მსახურები ბავშვს აკვნიდაც იღებდნენ. ამიტომ ავი სულელების საწინააღმდეგოდ დიასახლისები აკვანზე ცოცხს მიაყუდებდნენ, ქვას მიაღებდნენ ან ქათმის ძვალს ჩამოკიდებდნენ. აჭარაში კუდიანების წინააღმდეგ ე. წ. *პაბაილისაც* მიმართავდნენ, რომელიც მუსლიმანური სასულიერო პირის ნაწერს წარმოადგენდა. ნაწერს აკვნის ქვემოთ ამოღებდნენ ან ბავშვს ყელზე შეაბამდნენ. აჭარელის წარმოდგენით *გულგაკოჭვილი* ძილი დაუშვებელი იყო. დაწოლის დროს „შეკრული გული უნდა გეიხსნა“ – სხეულში კუდიანები რომ არ შეგიძვრნენ. საერთოდ, კუდიანი მძინარე ადამიანს ხელს თუ გადაუსვამდა, მაშინ დაძინებული მანამ ვერ გაიღვიძებდა, სანამ გრძნეული არ გაიქცეოდა ან იქაურობას თავისი ნებით არ დატოვებდა. *მღალაგის* საწინააღმდეგო საშუალებებს გურულებიც მიმართავდნენ. მათ შორის უნდა გამოვყოთ **პაპაჯვარი**<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> შეწირვის დროს **როკაპი** იტყოდა: „ვინც იახის არასო, ამ ჩემ პატარა კარდალსო“.  
<sup>2</sup> ნ. მგელაძე, *საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, იმერეთი* (1989) (იხ. პირადი არქივი).  
<sup>3</sup> შტრ. ჯ. ნოღაიდელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 68.  
<sup>4</sup> ნ. მგელაძე, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, აჭარა* (1986) (იხ. პირადი არქივი).  
<sup>5</sup> თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 49-50.

კუდიანი გრძნეული იყო. მას ადამიანის მოჯახვა შესძლებია. იტყოდნენ: „საცა ჯახმა მომდგა, ხერი ვერ ვნახე“. ჯახს შეეძლო ადამიანისათვის წინასწარი ქმედება ჩაეგონებინა, გაუვალ ადგილებში გაეტყუებინა. ერთი სიუჟეტის მიხედვით „წველა სანადიროდ მეზობლის კაცი. გააგზავნა ჯახი ქალმა. იქნა შვავი და თოვლმა კაცი დათვის მალაროში შეიტანა. დათვმა მონადირეს ხელები ალოკია. დათვს ზამთარში ბალანი არა აქვს. თათებზე ქონი გამოსდის და ზამთარში ამით იკვებება. ეს კაცი ბუნაგში გაზაფხულამდე ყავდა. მონადირე ჩამოვიდა სოფლად და განაცხადა: დათვს ვეშვილე, ჯახმა გამაგზავნაო“. სხვა ვერსიით, ჯახს, რომელიც ყველას ავი თვალთ უყურებდა, ფეხიკვალის მოპარვა სცოდნია. ადამიანის ნამყოფ ადგილზე – ნატერფალიდან ჯახები თურმე მიწას იღებდნენ, ქალაქზე ნუსხას წერდნენ, შიგ ანაღებ მიწას ახვევდნენ და წყალში აგდებდნენ. დაკოჭილი ავადღებოდა, ვერ გაივილიდა – გაბეზდებოდა. თუ ნუსხას იპოვებდნენ, მაშინ სასულიერო პირი დაკოჭილს კითხვით უშველიდა. საწინააღმდეგო შემთხვევაში დაკოჭილი ადამიანი კვებოდა<sup>1</sup>. ფეხის კვალის მოპარვასთან დაკავშირებით საინტერესოა რწმენა, რომელიც მიიხნევიდა, რომ ეშმაკი გადაადგილებისას ფეხის კვალს, უფრო ზუსტად, შებრუნებული ტერფის კვალს ტოვებდა. ეშმაკი ხშირად მსვერპლის მეშვეობით მოქმედებდა. მაგალითად, ვანის რაიონის სოფელ სულორში ჩაწერილი გადმოცემით, სოფელ სულორის ზევით საყანე ადგილი ე. წ. თავშაყელი მდებარეობდა, სადაც მეჯოგეებს კარავი ჰქონდათ გამართული. მაცუცეს (ადამიანის სახელია) მეჯოგეების შემინება დაუწყია, მაგრამ ამას თურმე ეშმაკი აკეთებინებდა, ეშმაკი ჰყავდა შემჯდარი. ეშმაკი დაუძახებდა, ჩაუგდე მეჯოგეებს თევში ქვაო და მაცუცეს ჩაუგდებდა. მეჯოგეები გამოდიოდნენ და მაცუცესთან ჭიდაობდნენ.

კუდიანები უმეტესად ახორში იპარებოდნენ, რათა საქონლისათვის გულ-ღვიძლი გამოეჭამათ. ისინი ბუხად იქცეოდნენ და პირუტყვს პირში უძვებოდნენ, რის გამოც, ხალხური წარმოდგენით, საქონელი სუსტდებოდა და კვებოდა. საქონლის სადგომში ღამით შეპარულ კუდიანს დასაშვებია არაფერიც არ მიესაკუთრებინა, მაგრამ ოჯახის წევრთა დაფრთხობისა და წვალუბის მიზნით ხმაურს ტყებდა და სახლულის პატრონს ძებნით ღლიდა. კუდიანებს ყველა ტიპის საქონლის სადგომში შეღწევა შეეძლოთ, თუმცა გამონაკლისს ნაკურთხი ადგილები წარმოადგენდა. ზემოაჭარულ სოფელ თავოში ჩაწერილი მასალის მიხედვით, ღამით ჯახები საქონლის მოწველის მიზნით სოფლის ყველა ახორში შესულან. ორ ახორში ვერ შეუღწევიათ – ნაკურთხი იყო. ამ ახორებზე ხარისა და ცხენის პატარა ნაღები იყო მიკრული.

კუდიანთაგან თავდასაცავად ხშირად ოჯახი თეთრ მამალსა და თეთრ ცხენს გაიჩენდა ხოლმე. მამალი კუდიანების დანახვისას ყოდა, ხოლო ყვილზე კუდიანი ძალას კარგავდა. როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში, მამლის ყვილი გარიჟრაჟთან იყო გათანაბრებული, რაც ღამისეულ არსებათა გრძნეულობის დასასრულს წარმოადგენდა. რაც შეეხება ცხენს, იგი სადგომში შესულ ბოროტ სულს წიხლაგდა და მას საქონელთან არ უშვებდა. ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ თეთრი ცხენის საკრალური სიმბოლიკა აღნიშნულ დემონოლოგიურ სიუჟეტში შემთხვევით ფაქტს არ წარმოადგენდა და, დასაშვებია, იგი ბოროტებასთან მებრძოლი თეთრი გიორგის თეთრ რაშთან იქნეს იდენტიფიცირებული.

თუ ძროხა ხბოს შობდა, იმ ღამეს და შემდეგაც ოჯახის წევრები საქონლის სადგომს განსაკუთრებულად იცავდა<sup>2</sup>. ახორში უხმარ ბადეს გადაიხურავდნენ, ნემს დაიკავედნენ და გოდორს ხელში მოიმარჯვებდნენ, რათა იგი ჯახისათვის მოხერხებულად თავზე გადაეფარებინათ. ჯახი ნენე დადარაჯებულთ შენიშნავდა და შესძახებდა: „საპონი, საპონიო“<sup>3</sup>. თუ მოდარაჯე ამ სიტყვებს გაიმეორებდა, მაშინ კუდიანი მათ აუცილებლად ხელიდან გაუსხლტებოდა. ხალხური წარმოდგენით, კუდიანის გამოსავლენად ნაცარიც გამოიყენებოდა. ერთი გადმოცემით, „ბავშვს უძილობა დასჩემდა. დედისათვის უსწავლებიათ ბავშვის ირგვლივ ნაცარი მიმოყარე და გაიგებ მასთან რა სულიერი მიდისო“. დილით დახედეს და ნაცარზე ადამიანის კვალი – ნაფეხური შენიშნეს. ბავშვის ბებია მოიყვანეს და ნაკვალევზე ტერფი დაადებინეს. მისი კვალი აღმოჩნდა<sup>4</sup>.

როგორც აღინიშნა, ფართოდ გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, აჭარაში კუდიანების დაჭერის აუცილებელ ატრიბუტს ბადე წარმოადგენდა, ასევე, უხმარი საცერი, სარკე და უხმარი ალმასი. ტრადიციული წესის მიხედვით, ყველა ამ ნივთით კუდიანს საქონლის სადგომში უნდა ჩასაფრებოდა და ბადე გადაეფარებინა. ბადეში გახვეულ კუდიანს მხედველობა ეკარგებოდა. ბადის გადაფარებამდე დამჭერს საცერში უნდა გაეხედა, ხოლო სარკის მეშვეობით კუდი-

<sup>1</sup> პ. რურუა, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, მარეთის ხეობა – აჭარა* (1993) (იხ. პირადი არქივი).

<sup>2</sup> აჭარაში რწმენა კუდიანის საქონლის სადგომში შესვლის თაობაზე იმდენად რეალურ სინამდვილედ იყო წარმოდგენილი, რომ მოსახლეობაში ასეთი გამოთქმაც კი გაჩნდა: „ღმერთმა არ მოგიშალოს სახლში კუდიანი, ახორში კუდიანიო“.

<sup>3</sup> თუ გადავხედავთ ისეთ ჯადოსნურ ატრიბუტებს, როგორებიცაა საპონი, სავარცხელი, ნემსი და ბადე, მაშინ დაინახავთ, რომ ტრადიციულ საზოგადოებაში გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენებისა და ქართული ხალხური ჯადოსნური ზღაპრების რეპერტუარისათვის ეს სიმბოლოები საერთო და ნიშანდობლივია.

<sup>4</sup> ნ. მკელაძე, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები – აჭარა* (1988) (იხ. პირადი არქივი).

ანისათვის უნდა ეთვალთვალა. ამის შემდეგ კუდიანს თავზე საცერს ახურავდნენ, ბადეს კი – თავზე აფარებდნენ. კუდიანი ყოველგვარ *სუეთში* – ფორმაში შედიოდა: კატად ან თავგად იქცეოდა. მისი დაჭერის შემთხვევაში იგი ფქვილიან კიდობანში უნდა ჩაგესვა. გამთენიისკენ, როცა მამალი იყვლებდა, კუდიანი ადამიანის სახეს ღებულობდა, დაგიწყებდა თხოვნას: „არ გამცე და კუდიანობას თავს დაგანებო“<sup>1</sup> ან შეგეხვეწებოდა: „გამიში და შენს კარზე წვიმა-წყლის მეტს არაფერს გავარონიებ, არ დაგაზიანებო“. ტრადიციული რწმენა-წარმოდგენით, როცა იგი თხოვნას იწყებდა – „გამიში არ გამამხილო და დღეის შემდეგ ცუდი მიზნით შენ ოჯახსა და კარ-მიდამოს არ გაგეკარებიო“, მაშინ მას სცემდნენ ან სხეულის რომელიმე ნაწილს კვეთდნენ. თუ არ შეცდებოდი და არ გაუშვებდი, საბოლოოდ, საკუთარი სახით გამოგეცხადებოდა და თხოვნათა კორიანტელს დააყენებდა. სხვადასხვა არსებად ქცეული კუდიანი დასახიზრებული თუ გაგეკცეოდა, მაშინ მეორე დილით სოფელი უნდა დაგეველო და ვინც ფიზიკურად შელახული აღმოჩნდება, ეჭვიც იმაზე უნდა მიგეტანა. გადმოცემის ერთ-ერთი ვარიანტით, დაჭერის დროს კუდიანი კატად ქცეულა და დამჭერს მისთვის თათი მოუკვეთია. მეორე დილით ამ კაცს ახლობელი (ბიცოლა) ლოგინში თითმოჭრილი უნახავს<sup>2</sup>. ავ სულს კუდი უნდა შეაჭრა და გავარვარებული რკინით დადალო. საქოლის სადგომში ბადეგადაფარებულმა აუცილებლად **ბებიბუთის დანა** უნდა იქონიოს. სხვათაშორის, ანალოგიური სიუჟეტები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში საკმაოდ ფართოდ იყო გავრცელებული და კუდიანის გამოვლენის ერთ-ერთ საშუალებად მასზე ღამით ფიზიკური ზიანის მიყენება მიიჩნეოდა. მეორე დილით მეზობლებს უწუმრად შეათვალთვალდნენ და ადამიანის ფორმაში ვინმეს ნაკლს თუ აღმოუჩნდნენ, მაშინ მას ბრალს ავსულობაში დასწამებდნენ. ცნობილია ფაქტები, როცა კუდიანების მხილებისას მოსახლეობა დახმარებას სახელისუფლებო ორგანოებსაც სთხოვდა. მაგალითად, დიდაჭარელთა არხის შინაარსი, რომელიც მათ „უჩასტკის“ უფროსს მიართვეს, ასეთი იყო: ჩვენ საზოგადოებაში კუდიანები გვყავს და იმათი გამორჩევის ნება გვიბოძეთ – „ნება გვიბოძეთ ჯაზი-ბოში მოვიყვანოთ და ვისაც ჯაზი-ბოში კუდიანად დაასახელებს ის მოგვაშორეთ და სხვაგან გადაასახლეთო“<sup>3</sup>. კუდიანის გამოვლენის მიზნით ეჭვიტანილის – კუდიანად მიჩნეულის დადაღვის, ფიზიკური ზიანისა და დასახიზრების ფაქტებზე გურულებიც მიუთითებენ. თ. სახოკიას გურიაში მოპოვებული ცნობების თანახმად, მღალავნი თურმე დადამებისას იწყებდნენ სოფელში სანადიროდ ძრწოლას. მღალავი ხშირად კატად იქცეოდა, ეძებდა მსხვერპლს. ამიტომ ყველა კატას, იმ ღამით შინ მოსულს, ოჯახის წევრნი დიდი სიფრთხილით ადევნებდნენ თვალყურს. თუ კატა უცნობი ან მეზობლის იყო ეცდებოდნენ დაეჭირათ და ტუჩი გახურებული შანთით დაეწვათ. მეორე დღეს, როცა კატა ისევ ადამიანად იქცეოდა, დაღი დააჩნდებოდა. ვინც იმ დღეს ლოგინში ჩაწვებოდა და თავს მოიავადმყოფებდა, ეჭვი შეჰქონდათ – მღალავი უნდა იყოსო, წინაღამეს მღალავობაზე დაიჭერდნენ და დადაღავდნენო<sup>4</sup>.

ტრადიციულ ყოფაში გავრცელებული შესხედულების თანახმად, პიროვნების კუდიანობის გასარკვევად განმსაზღვრელი იყო წყალი. ეჭვიტანილს გობში ჩასვამდნენ. ხალხური გაგებით, წყალში კუდი გამოჩნდებოდა, რომელსაც შეაჭრიდნენ, რაც კუდიანს გრძნეულ თვისებებს უკარგავდა. წყლის ამგვარი ფუნქცია გურიაში გამოვლენილ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ მასალებში ნათლადაა ასახული. გურიაში არსებობს ე. წ. **კუდიანების ტბა**, რომელიც ზოტისა და ბახმაროს გზასაყარში მდინარე გობახეულთან მდებარეობს. ადრე კუდიანობაში ეჭვიტანილი მართლაც კუდიანი თუ არ იყო, მოსახლეობის რწმენით, ჩაიძირებოდა, მაგრამ თუ კუდიანი იყო – წყლის ზემოთ იტივტივებდა. სპეციალურ ლიტერატურაში თვალსაჩინოდაა აღწერილი ამ რიგის მასალის ძირითადი თავისებურებანი, რომლის საფუძველზეც ირკვევა კუდიანობაში მხილებასთან დაკავშირებული ჩვეულებების ლოკალური და ზოგადი არსი. მაგალითად, კუდიანობაში ეჭვიტანილს კისერზე თოკს წაუჭერდნენ და ავსულობაში თუ არ გამოტყდებოდა, მაშინ ხიდზე თავქვე დაკიდებდნენ. დანაშაულს თუ არ აღიარებდა თოკებს დაჭრიდნენ და განწირულთან ერთად წყალში ჩაყრიდნენ. როგორც ითქვა, დაძირულ პირს კუდიანად არ მიიჩნევდნენ, ხოლო ვინც არ ჩაიძირებოდა იგი ცოდვის შვილად ითვლებოდა და იტყოდნენ: „წყალმაც არ მიიღო“<sup>5</sup>. კუდიანობაში ბრალდებული წყლიდან ამოყავდათ და კლავდნენ<sup>5</sup>. საერთოდ, კუდიანობაში შემჩნეულთ მოსახლეობა სუფსის ნაპირზე ერთად უყრიდა თავს. ეს ადგილი იყო იქ, სადაც წყალი მღორედ მიედინებოდა, ხიდის მახლობლად ე. წ. **გურის ტბის** მიდამოებში. თავშეყრის ადგილ-

<sup>1</sup> ნ. მკვლადე, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, აჭარა* (1991) (იხ. პირადი არქივი).

<sup>2</sup> ნ. მკვლადე, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, გურია-აჭარა* (1986) (იხ. პირადი არქივი).

<sup>3</sup> *ივერია*, 68 (1988). დაწერილებით იხ. თ. ზოიძე, სასამართლო ორგანიზაცია აჭარაში ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით, *კულტუროლოგიური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი საქართველოში*, 1 (ბათუმი, 1976).

<sup>4</sup> თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50.

<sup>5</sup> ჯ. ნოღაიძელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 68; ასევე, გურიაში, ავი სულების – კუდიანების გამოსაცნობად ადამიანის დაშანთვა იცოდნენ. დადასმულის ვინაობა ამით ყველასათვის ხელმისაწვდომი ხდებოდა.

ზე ცეცხლი ინთებოდა. ეჭვიტანილი ხიდზე თითო-თითო გამოჰყავდათ, ტანისამოსს ხდიდნენ და წყალში ავლებდნენ. თუ ადამიანი არ დაიძირებოდა, მაშინ იგი კუდიანად ითვლებოდა და დაშანთვა არ ასცდებოდა<sup>1</sup>. დასჯის ასეთი ფორმა საკმაოდ ადრეული ჩანს. იგი ძველი აღმოსავლეთის ხალხებშიც ყოფილა გავრცელებული. ამაზე მიუთითებს ჰამურაბის კანონთა კოდექსი. როგორც ცნობილია, ბაბილონში სასამართლოს წარმოებას სამოქალაქო ხასიათი ჰქონდა, თუმცა გამონაკლისის სახით თავს იჩენდა ე. წ. „ორდალი“ (დვითის სამართალი). მაგალითად, თუ ვინმეს ბრალს დასდებდნენ ჯადოსნობაში, ხამურაბის კანონების მიხედვით, იგი მდინარეში უნდა გადავარდნილიყო. თუ მდინარე ადამიანს ჩაძირავდა, ჩაითვლებოდა, რომ პიროვნება მართლაც ჯადოსანი იყო. მისი მამხილებლები დებულობდნენ ჯადოსნის სახლს, მაგრამ თუ მდინარე არ მიიღებდა და ამოატივტივებდა ეჭვიტანილს, მაშინ ცილისმწამებელი სიკვდილით ისჯებოდა და მისი სახლი უდანაშაულო ბრალდებულისათვის უნდა გადაეცათ<sup>2</sup>. აქ თითქოსდა წყლისა და ეშმაკის საკრალური კავშირი უნდა გვექონდეს. სხვათაშორის, დასავლეთ საქართველოში იმ ადგილზე, სადაც ადამიანი დაიხრჩობოდა, ჭირისუფლებმა დღესაც იციან მსხვერპლის შეწირვა. ფშავში და ხევსურეთში, როცა ვინმე დაიხრჩობოდა, იტყოდნენ: „ეშმაკმა დაახრჩო“. იქვე, შავ ციკანს ან შავ ქათამს დაკლავდნენ და წყალში გადაისვრიდნენ. ხევსურები და ფშავლები თვლიან, რომ სანამ ეს თიკანი მიცვალებულის სულს არ გამოიხსნის, მანამ მიცვალებულის სული ეშმაკებს უჭირავთ. ფშავლები ასევე იტყოდნენ, როცა ადამიანი კლდიდან გადავარდებოდა<sup>3</sup>. ქართლში წყალში დამხვრჩალს თხას დაუკლავდნენ – „თხაი ეშმაკსაო, სული ღმერთსაო“.

აჭარის ზოგიერთ ხეობაში ავი და ბოროტი სულების დღედ სექტემბრის დამდეგი – **დადეგი** მიიჩნევა. ღამით კუდიანები განსაკუთრებით აქტიურდებოდნენ<sup>4</sup>. გურიაშიც კუდიანების ღამე ანუ **დადეგობა** პირველ ენკენისთვის (პირველი სექტემბერი) დგებოდა. ტრადიციული რწმენით, ღამით კუდიანები *ჭაჭვეთში* იყრიდნენ თავს, წარსდგებოდნენ *როკაპის* წინაშე და მოახსენებდნენ თუ ვის რა ავნეს. გურულის წარმოდგენით, *ჭაჭვეთში* წასვლის წინ კუდიანი აფუჭებდა ყველაფერს, რასაც თავლის სანთელი არ ექნებოდა მიკრული. ამიტომ ამ დამისათვის მოსახლეობა მიდამოს სანთლით *შებუჭავდა* ხოლმე. ბავშვები ყანებს შემოუვლიდნენ, სანთლებს სათანადო ადგილებზე მიაწებებდნენ. ა. ნადარაიას მონაცემებით, ამ დროს მოსახლეობა იძახდა: „შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსას ჯვარი დამიწერე, ჰაუ კუდიანებო“. ავტორის თანახმად, გურულები „შებუჭდნენ ყანებს, სახლს, ნალიას ... ყურის ძირში შეიბუჭავდნენ თავს“. დაახლოებით ანალოგიურად გვისურათებს დადეგობას თ. სახოკია, რომელმაც გურიაში XIX საუკუნის ბოლოს იმოგზაურა, თუმცა დადეგობის ნაცვლად იგი ადასტურებდა განსხვავებულ ტერმინს – *შეცვა ღამეს*. ავტორის ცნობით, მღალავის საწინააღმდეგოდ სახლს, სამზარეულოს, ხულას, სასიმიდეს, ბოსელ-საქათმეს, მარნის კარებს თავლის სანთლის პაწია გუნდებს აკრავდნენ. შემდეგ დიასახლისი ოჯახის ყველა წევრს ჯვარედინად სათითაოდ მიაკრავდა თავზე იმავე სანთლის გუნდას. ერთს შუბლზე და ორს იქით-აქეთ საფეთქლებზე, აგრეთვე, თმაზე. ამ სახით **შებუჭდილი** უნდა იყოს შინაური საქონელიც. სანთლით **შებუჭვდა** სჭირდებოდა უსულო ნივთებსაც – სატევარს, თოფს, სახლის ავეჯს, ჯამ-ჭურჭელს, ტანისამოსს, მიმინოსა თუ ჩიტბადეს. *შეცვა ღამეს* მზის ჩასვლისთანავე სოფელში თოფებს ისვროდნენ და თან ხმამაღლა ჰყვიროდნენ – „ჰაუო! შენი სვი და შენი ჭამე, ჩემსა ჯვარი დამიწერე“. ოჯახის წევრები თუ შეძლებდნენ ღამით არ იძინებდნენ. თუ ოჯახი ასე არ მოიქცეოდა, მაშინ **მღალავი** თავისუფლად, დაუბრკოლებლად შედიოდა სახლში და ვისაც სანთლის გუნდა არ ჰქონდა შებუჭდილი გულს ამოაცლიდა, ზოგს კი – ნაჭერს ამოაცლიდა ტანისამოსიდან, მერე კერასთან მივიდოდა, გადააბრუნებდა კერას, შეშის სასთუმლად დადებულ ქვას, ქვემოდან ამოიღებდა რაღაც გასაფრენ წამალს, ამოისვამდა ილიაში, სადმე ჭურჭრუტანაში გაძვრებოდა და მოუსვამდა როკაპისაკენ – სამეგრელოში მდებარე ტაბაკონის მთის მიმართულებით<sup>5</sup>. აჭარის ცალკეულ ხეობაში, ჯ. ნოლაიდელის ჩანაწერების მიხედვით, *დადეგ ღამეს* ყანაში სიმიდს შებუჭდავდნენ, სიმიდის ფურცლებს სანთლებს მიაკრავდნენ, რათა ავ სულს ჭირნახულისათვის ბარაქა არ გამოეღია. „ყანები შებუჭდე ჯაზებმა (ავმა სულეებმა) რამე არ აწყეინინოსო“ – იტყოდნენ ხოლმე. ოჯახის დიასახლისი ბავშვებსაც ყურის ძირში სანთელს მიაწებებდა – ქაჯებმა არ ავნოსო. სახლის კარებში უმცროს რძალს დააყენებდნენ და მიმართავდნენ: „რძალო კარები დაკლიტე, ამაღამ ბაღებს არაფერი ევნოსო“<sup>6</sup>. თ. სახოკიას ცნობით, აკეთში არსებული ერთი მიწისქვეშეთი, რომელსაც გურულები *ეშმაკის საყდარს* უწოდებდნენ. სოფელები შიგ შესვლას ვერ ბედავდნენ და მიიჩნევდნენ, რომ შიგ ეშმაკები ცხოვრობდნენ. ეს გვირავი აკეთის იმ უბანში ყოფილა, სადაც თოხაძეები ცხოვრობდნენ. თ. სახოკია და მისი თანამგზავრნი გვირავში შესულან. ჰაერს, რო-

<sup>1</sup> ა. ნადარაია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 187.

<sup>2</sup> გ. მელიქიშვილი, როგორ ამეტყველდნენ ლურსმული წარწერები (თბილისი, 1961), გვ. 45.

<sup>3</sup> ნ. მგელაძე, საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ფშავ-ხევსურეთი (1987) (იხ. პირადი არქივი).

<sup>4</sup> ჯ. ნოლაიდელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 65.

<sup>5</sup> თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 49-50.

<sup>6</sup> ჯ. ნოლაიდელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 69.

მელიც მოგზაურებს გაფუჭებულად მიუჩნევიათ, სანთელი ჩაუქრია<sup>1</sup>. სხვათაშორის, ამდგვარ გვირაბ-გამოქვაბულებთან თუ სხვა ადგილებთან დაკავშირებული სიფათის შესახებ აჭარის მთიანეთშიც მსგავსი შეხედულებები არსებობს. ქართლშიც, სოფელ ჭანდრებში (ქარელის რაიონი), ასახელებენ ადგილს – „უკანა ჭალის ხევს“, რომელსაც *ემშაკის ხეხაც* ეძახიან. მოსახლეობა თვლის, რომ ხევში ემშაკები ბინადრობენ.

გურიაში, ძველი სტილით 2 აპრილს, ჭიაკოკონა ტარდებოდა. ჭიაკოკონობა კუდიანების დღეობას წარმოადგენდა. გურიის ამა თუ იმ ხეობაში ჭიაკოკონობას *ქინკლიანობას* უწოდებდნენ. ამ დღეს ყველა ოჯახი კოცონს ანთებდა. თვლიდნენ, რომ თუ *გაკუღელი* იყავი, კოცონს უნდა გადახტომოდი და ამით კუდიანებისაგან თავი დაგეხსნა. ასევე, გურიაში ჭიაკოკონობას *ლამპრობა* შეესატყვისებოდა. კუდიანების დღეობა ჭიაკოკონობის სახელწოდებით უფრო აღმოსავლეთ საქართველოში იყო ცნობილი, დასავლეთ საქართველოში კი ლამპრობა იყო გავრცელებული. ლამპრობის დამეს კუდიანები გარეთ გამოდიოდნენ. იმ სახელებს, რომელთაც ჯვარი ჰქონდათ მიკრული ვერ ეკარებოდნენ. ლამპრობა ტარდებოდა ძველი სტილით 2 თებერვალს, ახლით კი 15 თებერვალს. ლამპრობისას დამით კუდიანები ცოცხებზე გადამჯდარნი დაქროდნენ. მოსახლეობას ბაღის ქერქის კონა და კვარი ჭოგზე ჰქონდა მიკრული. ანთებული ჩირადნები ხელში ეჭირათ, თან გაიძახოდნენ:

„ლამპარია, ლამპარია,

ჩვენს მტერს სული გაპარვია<sup>2</sup>“.

კოცონს ყველანი ანთებდნენ, განსაკუთრებით ის ოჯახები, რომლებიც ახალ გარდაცვლილს გლოვობდნენ. საწინააღმდეგო შემთხვევაში ემშაკები არ მოისვენებდნენ. ისინი მთიდან იხედებოდნენ და სადაც ცეცხლი არ ენთო იქ ჩადიოდნენ. სვანეთში ლამპრობას ფონეტიკურად სახენაცვალა ტერმინით *ლიმპართ* აღნიშნავდნენ. სვანებიც დამით ცეცხლს ანთებდნენ და *ჯვრავის* (წმ. გიორგის) სახელზე ლოცულობენ<sup>3</sup>. ლიმპარის დღე სვანეთში მოძრავი იყო, თუმცა, ხშირად, თებერვლის თვე უწევდა.

სამეგრელოში ჭიაკოკონობას *ჭეჭეთობა დამე* ჰქვია, რომელიც ძველი სტილით 19 ივლისს ეწყობოდა. ჭეჭეთობისას თმებზე სანთლებს იკრავდნენ – „არ გავითვალთო“ ეზოს კართან ახლო-მახლო კოპიტის ხისგან დამზადებულ ჯვრებს ასობდნენ. ჭიშკრის წინ ყოველი ოჯახი ინდივიდუალური წესით კოცონს ანთებდა, თუმცა კომპაქტურ უბნებში 10-15 სახლეულის შეზიარებაც ცნობილ ფაქტს წარმოადგენდა<sup>4</sup>. ქართლში ჭიაკოკონობა აღდგომის წინა ოთხშაბათს ეწყობოდა. ამ დროს ყველა *კომი* კოცონს აავიზივებდა. კუდიანი ყველა ეზოს დაივლიდა და ნაცარს იპარავდა. ქართლში ისე, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეში, კუდიანი იმ კარ-მიდამოს სტუმრობდა, სადაც კოცონი არ ენთო. მეორე დღეს – ხუთშაბათს ოჯახის დიასახლისი ნაცარს *უნძრახი* აიღებდა, ხახვი-კვლებს მოაყრიდა – „ჭიები არ გაუჩნდებო“ და „თამამი გაიზრდებო“. უნძრახი ცუღს ან წაღღს აიღებდა და იმ ხეს სამჯერ მოუღერებდა, რომელი ხეც შედარებით უნაყოფო იყო – „ნაყოფს ცუდად ისხამდაო“. იქ მდგომი სახლის პატრონი სამჯერ იტყობდა – „ნუ მოჭრი და იძენებოსო“<sup>5</sup>.

ამრიგად, როგორც ირკვევა, სატანისეული სამყარო იერარქიულ სახეს ატარებდა და მკაცრად სტრუქტურირებული იყო. იერარქიის სათავეში *ლომპაპი* – თავად სატანა იდგა. მასთან დაკავშირებული სიუჟეტები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მხარეებში ზოგადქართული დემომითოლოგიური სიუჟეტური ქარგის ლოკალურ ვარიანტებს წარმოადგენდნენ, რითაც საერთო ქართველური დამისეული არსებების ფუნქციათა მეტნაკლებად სრული სახით აღდგენა ხერხდებოდა. დამისეულ არსებათა იერარქიულ სტრუქტურაში განსაკუთრებული ადგილი ეკავათ არა მარტო კუდიანებს, არამედ ცეცხლის, წყლის, ტყისა და სულის დემონებს – ჭინკებს, ფერებს, ალებს, ტყისა და კლდის არსებებს, რაც სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მაგალითზე შემდგომი კვლევის ამოცანას წარმოადგენს. საერთოდ, რელიგიური ანთროპოლოგიითა და მითოლოგიით დაინტერესებულ მეცნიერებს ფასდაუდებელ სამსახურს უწევს ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიულ წიაღში შეკრებილი ფოლკლორული მასალები – გადმოცემები, თქმულებები, მითები, ზღაპრები, შელოცვები, საგალობლები, ინფექციურ (ბატონები, ყვავილბატონები,...) და სხვა სახის დაავადებებთან (უშური, ალის დაცემა, ფერით დაჭერა,...) დაკავშირებული საკრალური შეხედულებები, განსაკუთრებით, საქმაწვილო სამკურნალო ტრადიციები და ამ ტრადიციებზე აღმოცენებული საკულტო თუ სხვა ტიპის რიტუალები.

<sup>1</sup> თ. სახოკია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 76-77.

<sup>2</sup> ნ. მგელაძე, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, გურია-აჭარა* (1986) (იხ. პირადი არქივი).

<sup>3</sup> ნ. მგელაძე, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ბალსზემო სვანეთი* (1988) (იხ. პირადი არქივი).

<sup>4</sup> ნ. მგელაძე, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, სამეგრელო* (1987) (იხ. პირადი არქივი).

<sup>5</sup> ნ. მგელაძე, *საველე-ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ქართლი* (1990) (იხ. პირადი არქივი).

## დამოწმებული ლიტერატურა

1. მ. ანდრონიკაშვილი, *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, I (თბილისი, 1966).
2. ო. ზოიძე, სასამართლო ორგანიზაცია აჭარაში ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით, *კულტუროლოგიური და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი საქართველოში* (ბათუმი, 1079).
3. ი. მეგრელიძე, *ჯ. ნოღაიდელი: ცხოვრება და მოღვაწეობა* (ბათუმი, 1979).
4. გ. მელიქიშვილი, *როგორ ამეცყველდნენ ღურსმული წარწერები* (თბილისი, 1961).
5. ნ. მგელაძე, დემონოლოგიური რწმენა-წარმოდგენები სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (ხელნაწერი), საოჯახო არქივი (ბათუმი, 1992).
6. ნ. მგელაძე, ეშმაკი, *საისტორიო მაცნე*, №3 (ბათუმი, 1996).
7. ნ. მგელაძე, ხალხური დემონოლოგიური აზროვნების ისტორიიდან აჭარაში (ფერი/ფერები), *საისტორიო მაცნე*, №9 (ბათუმი, 2000).
8. ნ. მგელაძე, დაცემული ანგელოზები ხალხურ დემონოლოგიაში – ალი, *საისტორიო მაცნე*, №9 (ბათუმი, 2000).
9. ნ. მგელაძე, საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, იმერეთი (1989), (პირადი არქივი).
10. ნ. მგელაძე, საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, აჭარა (1986), (პირადი არქივი).
11. ნ. მგელაძე, საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ფშაფხვესურეთი (1987), (პირადი არქივი).
12. ნ. მგელაძე, საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ბალსხემო სვანეთი (1988), (პირადი არქივი).
13. ნ. მგელაძე, საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, სამეგრელო (1987), (პირადი არქივი).
14. ნ. მგელაძე, საველე ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურები, ქართლი (1990), (პირადი არქივი).
15. ა. ნადარაია, დემონოლოგიის საკითხისათვის საქართველოში, *მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის* (თბილისი, 1980).
16. ა. ნადარაია, წვიმის პატარა ღვთაებები – ჭინკები და მესეფენი, სამეგრელო, *მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის* (თბილისი, 1979).
17. ჯ. ნოღაიდელი, *აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები* (თბილისი, 1967).
18. ბ. ჟღენტა, *ქართული ენის გურული კილო* (თბილისი, 1936).
19. პ. რურუა, საველე ეთნოგრაფიული დღიურები, მარეთის ხეობა, აჭარა (1993), (პირადი არქივი).
20. თ. სახოკია, *მოგ ზაურობანი* (თბილისი, 1950).
21. ი. სურგულაძე, *ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა* (თბილისი, 1986).
22. სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა (თბილისი, 1928).
23. თ. შიოშვილი, დედჯალის (დაჯალის) ციკლის ლეგენდა აჭარის ფოლკლორში, ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში (ბათუმი, 2010).
24. არნ. ჩიქობავა, *სახელთა ფუძის უძველესი აგებულება* (თბილისი, 1948).
25. მ. ჩიქოვანი, *ქართული ეპოსი*, I (თბილისი, 1904).
26. აპ. წულაძე, *ეთნოგრაფიული გურია* (თბილისი, 1971).
27. ალ. ხახანაშვილი, *ქართული სიტყვიერების ისტორია*, I (თბილისი, 1904).
28. Аверинцев С. С., Бесы, Мифологический словарь (Москва, 1991).
29. Лосев А. Ф., Демон, Мифологический словарь (Москва, 1991).
30. Мамаладзе Т., Народные обман и поверье гурийцев, *СМОПК*, 17, отд. II (С-Петербург, 1893).
31. Томсон Дж., Исследования по истории древнегреческого общества (Москва, 1958).
32. Чиковани М. Я., Амиран, Мифологический словарь (Москва, 1991).



## **THE WORLD OF DEMONS IN THE MYTHOLOGY OF SOUTH-WESTERN GEORGIA (1. LOMPAPI AND KUDIANI)**

Viewpoints concerning the demonic power originate from the ancient period of human existence. In spite of differences in space and time the mythological characters embodied in demons as well as beliefs connected to them by their inner structure are very close to each other. This closeness is revealed especially in a life circle.

In mythological beliefs connected to Christianity the evil spirits were the demon's servants, Satan's warriors, invisible enemies of mankind. Christianity revised the significant part of layers of pagan beliefs. The antipode of Christ, the demon, became the embodiment of the worse evil and the organic part of Christian viewpoints. Naturally, pagan layers carried into Christianity the ancient mythologems and separate plots, which require differentiated and functional-topological study.

The content model of the demonic world, the forms of belief of historically structured demonological systems and the functions of characters depicted in these forms preserved in folklore-ethnographic reality are especially valuable. The cultural heritage of the Caucasian people, including religious anthropology of the Georgian people, is especially rich with such resources.

In south-western Georgia demons were unified by their chief **Lompapi (Dedjali//Jerjali)**. In Adjara Lompapi was often called **Rompapi**. In Guria its functional-typological identity was called **Rokapi**, the Laz had **Ghom-papi** – the phonetic association to the Adjarian dialect term Lompapi. In Kartli its wording was **Tartarozhi**.

**Lompapi** lived in the impenetrable mountains and rocks. Lompapi (Rokapi), being punished by God, was chained to the iron pole. Lompapi tried desperately to free himself. Once a year when he used to manage to dig the pole out of the ground, a bird appeared and sat on it. Rokapi threw the pole to the bird. The bird disappeared but the pole again stayed fixed to the ground.

According to the mythological plots the congregation of Lompapi consisted of the feminine and masculine initials. In Ajara and Guria the servants of Satan were given the common name – **Kudiani (a witch)**. In Guria they were given an additional term **Mghalavi**. In Ajara, in parallel to the name **Kudiani**, the terminology **Jazi** was established. The appearance of Satan character was acquired by a *Gene*. According to the viewpoints of population of south-western Georgia during the day *kudiani* was an ordinary human but at night he could acquire the zoomorphic image. Depending on his needs *kudiani* could turn into a cat, a mouse, a fly or a snake. They had a special place for gathering and at night, sitting on the carpet or flying on a broom, holding an offering (a hen, a cow, milk etc), they hurried to the place of Lompapi. *Kudiani* communicated with the abiding of Lompapi through the chimney. Abiding of Lompapi, was depicted having time and space dimensions, which is shown by the fact of connecting with the abiding of Lompapi through the fire-place. The actions between the real world and the world of Lompapi were held in parallel. More precisely, the duplicates acted simultaneously. This space was in the underworld – the world parallel to the real one.

Why did *kudiani* fly to Lompapi through the chimney? In this as well as in other cases the fire-place had a sacral meaning. The brownie communicated with the spirits of deceased people using the fire-place. Presumably, the world model in people's beliefs connected different worlds using various ways. One of them was the fire-place in the abiding house. We think that since people's scheme considered a house to be a mid-world connected with the upper-world with the heavenly chain, it also had to be connected with the under-world. In such a vertical dimension of the coordinates the hierarchy structure had to be preserved: the upper world – the area of God and congregation of God and the underworld – the area of night deity. In the vertical and horizontal dimensions the groups of other types of demons and deities had their own specific place. Such gradation was depicted also in colour (white, red and black) symbols, which entirely was placed in the cross and the sun as the symbols of system of circle and eternity. In this system the single groups of deities had their functions. In the cosmogony structure of the world order they had functional meanings with the corresponding astral signs and sacral symbols. These signs and symbols were basically presented in traditional beliefs, cult rituals, material culture and ornaments, demonological thoughts, myths, fairy-tales. According to the traditional beliefs, people could not get into the parallel dimension before their death.

Thus, the Satan world was hierarchical and strictly structured. At the top of the hierarchy was **Lompapi** – the Satan himself. The plots connected to him presented the local variation of common Georgian demo-mythological plot structure, by which it became possible at some extent to restore the entire functions of common Georgian night beings. The special place in the hierarchy structure of night beings belonged not only to *kudiani*, but the fire, water, forest and spirit demons, forest beings – *Chinkebi, Ferebi, Alebi*, which represents the further research task on the example of south-western Georgia.

**ბველუშაპი და მისი ილუსტრაციები წმ. იოანე სინელის  
„კლემენტის“ XII საუკუნის ბარეჯულ ხელნაწერში**

წმ. იოანე სინელის „კლემენტის“ გარეჯული ხელნაწერი (H-1669)<sup>1</sup> ყურადღებას იქცევს ნახატებით, რომელიც გადამწერის მიერ არის შესრულებული არშიებზე. ყველა გამოსახულება<sup>2</sup> შინაარსობრივად დაკავშირებულია ტექსტთან, მაგრამ ისინი არ წარმოადგენენ ტრადიციულ მინიატურებს, არც სახედაო ასოებისა და კამარების მოხატულობებს, რითაც ჩვეულებრივ გაფორმებულია შუასაუკუნეების ქართული ხელნაწერები. გადამწერის ნახატები შესრულების ტექნიკის თვალსაზრისით, ხალხურ ხელოვნებას მიეკუთვნება.

ხელნაწერის არშიებზე გამორჩეული ადგილი უჭირავს ზომორფულ ფიგურებს: ფრინველებს (158v, 164v, 175v), გველეშაპებს (49v, 137r, 145r), ირემს (200r), თევზებს (187v, 196r), კირჩხიბს (174r) და თხისრქებიან ფანტასტიკურ არსებას „ვაც-კაცს“ (159r). ყოველ ფიგურაში წვრილად ჩაწერილია ძირითად ტექსტთან დაკავშირებული შენიშვნები.

წმ. იოანე სინელის „კლემენტის“ 1160 წლის ახლო ხანებში გადაწერა წმ. დავით გარეჯის მონასტერში მოღვაწე პროფესიონალი კალიგრაფმა ნიკოლოზ ნიკრამი. გარდა ამ ხელნაწერისა, მას 1160 წელს გადაწერილი აქვს კრებული „სანატრელი“<sup>3</sup>, რომელშიც თავმოყრილია სხვადასხვა ხასიათის თორმეტი თხზულება<sup>4</sup> (საისტორიო-ქრონოგრაფიული ტრაქტატი „მცირე ვასილოგრაფი“, ბიბლიური საკითხავი „ქება ქებათა“, აპოკრიფული ტექსტი „წმ. ნისიმეს ცხოვრება“, დოგმატურ-პოლემიკური ტრაქტატი „წვალებისა წინამძღუართა შეჩუენება“<sup>5</sup> და სხვა).

ნიკოლოზ ნიკრამს შესახებ საკმაოდ მწირი ინფორმაცია მოგვეპოვება. Ven.4-ისა და H-1669-ის გადამწერის იგივეობა და გადაწერის ადგილი – გარეჯი საბოლოოდ დაადგინა ისტორიკოსმა თ. ჯოჯუამ ამ ხელნაწერთა შედარებისა და დაწვრილებითი შესწავლის საფუძველზე. მანვე დაასაბუთა, რომ „ნიკრამ“ გადამწერის ნართაული ზედწოდებაა. მეკლევარის მოსაზრებით, „ნიკოლოზ ნიკრამ გიორგი III-ის გამეფების უშუალო მომსწრე და, შესაძლოა, თვითმხილველიც კია. მეფის აღსაყდრებასა და ხელნაწერის გადაწერას შორის სხვაობა მხოლოდ სამი წელია. მეორეც, ნიკოლოზ ნიკრამ გარეჯში მოღვაწე მწიგნობარია, აქაური სავანეები კი ამ დროს უკვე სამეფო მონასტრებს წარმოადგენდნენ. შესაბამისად, გარეჯელი მოწესეებისა და, მათ შორის, Ven.4-ის გადამწერისათვის სამეფოსკარო პერიპეტიები კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი“<sup>6</sup>.

ნიკოლოზ ნიკრამს კალიგრაფიულ პროფესიონალიზმს მაღალი შეფასება მისცა ვ. ბერიძემ, ხოლო მის ნახატებს „ხალხური შემოქმედების ნიმუშები“ უწოდა. მათი მნიშვნელობაც პირველად ვ. ბერიძემ აღნიშნა: „ამ უცნაური წიგნის ფურცლებზე თითქოს ხალხური ზღაპრების ფანტაზია და ხალხური იუმორიც კია შემოჭრილი“<sup>7</sup>. გადამწერის ნახატები ამ ხელნაწერის არშიებზე მართლაც შეიძლება დახასიათდეს, როგორც ქართული ზღაპრის პერსონაჟების ილუსტრაციის იშვიათი ნიმუშები. ვ. ბერიძის შენიშვნით, „იშვიათად თუ მოიძებნება ხელნაწერი, რომელშიც გადამწერის ინდივიდუალობა ასე მკაფიოდ, უშუალოდ და გულუბრყვილოდ ჩანდეს“<sup>8</sup>, „გვერდების გაფორმება დინამიკურია, ნიკრამ თითქოს სულ ვერ ეგუებოდა ვერაფერს მშვიდსა და სტატიკურს“<sup>9</sup>; „კალიგრაფის ნაწერი მოწმობს, რომ იგი დიდი ტემპერამენტისა და ფანტაზიის პატრონი უნდა ყოფილიყო, თანაც, მაინცდამაინც არ დაუდევდა საყოველთაოდ მიღებულ წე-

<sup>1</sup> ინახება ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

<sup>2</sup> ეს ნახატები არ არის არც საერო და არც რელიგიური შინაარსის მინიატურები, არამედ მხოლოდ შავი და წითელი მელნით მოხაზული კონტურები, რომლებშიც ტექსტის გარეთ გამოტანილი მინაწერებია მოთავსებული.

<sup>3</sup> ინახება ვენის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა ფონდში ნომრით Ven.4.

<sup>4</sup> თ. ჯოჯუა, წმინდა მღვდელმოწამე გრიგოლ ფერაძე და 1160 წელს გარეჯში გადაწერილი ერთი უცნობი ხელნაწერი, *ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები*, V (თბილისი, 2002), გვ. 91-147.

<sup>5</sup> ტექსტი სრულად არის გამოქვეყნებული. იხ. თ. ჯოჯუა, XII საუკუნის გარეჯულ კრებულში (Ven.4-ში) დაცული ერთი დოგმატიკურ-პოლემიკური ტრაქტატის შესახებ (წვალებისა წინამძღუართა შეჩუენება), *ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები*, VII (თბილისი, 2003), გვ. 54-113.

<sup>6</sup> თ. ჯოჯუა, საქართველოს მეფის გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღი 1160 წელს გარეჯში გადაწერილი ხელნაწერის (Ven.4-ის) ანდერძის მიხედვით, *ონხარი, ჯ. რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძეგლები* (თბილისი, 2002), გვ. 516.

<sup>7</sup> ვ. ბერიძე, *ძველი ქართველი ოსტატები* (თბილისი, 1967), გვ. 194.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 194.

<sup>9</sup> იქვე.

სებს. ჯერ თვით ტექსტია თითქოს მოუსვენარი ხელით ნაწერი [...] სახედაო ასოები დიდი „გაქანებითაა“ შესრულებული – ყველა ორნამენტირებულია“<sup>1</sup>.

წმ. იოანე სინელის თხზულების სრული სათაურია „კიბე სათნოებათა ცათ აღმყვანებელი თქმული დანიილ მონოზონისა რაითელისა, წიგნისა ამისთვის სულთა განმანათლებელისა, რომელსა ეწოდების კლემაქსი, რომელ არს კიბე“.

„კლემაქსის“ პირველი ქართველი მთარგმნელი უცნობია. ექვთიმე ათონელმა თარგმნა „კლემაქსი“ 983 წლამდე<sup>2</sup>, შემდეგ იოანე პეტრიწმა გადმოიღო იამბიკოდ<sup>3</sup>. 1250 წლის ახლო ხანებში „კლემაქსი“ კვლავ ითარგმნა პეტრიწონული სკოლის წარმომადგენლის პეტრე გელათელის მიერ გელათში<sup>4</sup>, XVIII საუკუნეში კი „კლემაქსი“ ანტონ კათალიკოსმა გალექსა იამბიკოდ<sup>5</sup>.

შესავალში ავტორის, წმ. იოანე სინელისა და მთარგმნელის, ეფთვიმეს ვინაობა ცხადდება. შემდეგ მოთხრობილია იოანე სინელის ცხოვრება, რომელიც „დანიილ მონოზონმან რაითელმან“ აღწერა. ამას მოჰყვება ორი ეპისტოლე: „ეპისტოლე წმიდისა და ნეტარისა მამისა იოანე რაითელ მამასახლისისა, ნეტარისა იოანეს მიმართ სინელ მამასახლისისა“ და „ეპისტოლე წმიდისა და ნეტარისა იოანე სინელ მამასახლისისა, რომელსა ზედა წერილი ესე არს ფიცარნი სულიერნი“. შემდეგ კი იწყება ძირითადი ტექსტი: „სწავლანი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა იოანე სინელ მამასახლისისანი, რომელნი მიუძღვნა მამასა იოანეს რაითელ მამასახლისსა, რამეთუ ითხოვა მისგან რათა აღწერნეს სწავლანი მონოზონთა მიმართ.“ „კლემაქსის“ ბოლო ნაწილია „მწყემსისა და წინამძღვრისა მიმართ, რომელი ესე მისცა სხვათა ამათ პირველთქმულთა თავთა თანა იოვანე რაითელ მამასახლისისა, რომელსა ეთხოვა მისგან, რათა დაუწერნეს სწავლანი მონოზონებისანი“

არშეიბზე მოხაზულ გველეშაპის კონტურებში სხვადასხვა ცოდვების შესახებ წერია. „კლემაქსში“ სიტყვები „გველი“ და „ვეშაპი“ ერთმნიშვნელოვნად ნეგატიურ კონტექსტში არის ნახსენები (4, XIII; 4, XLVIII; 4, LXV; 8, XL; 9, XVI, 15, CIV; 15, CV), ისინი ერთმანეთის სინონიმებია და აღნიშნავენ ცოდვას.

თხზულების ტექსტის მიხედვით გველი გესლიანია, თავის თავში შეიცავს სასიკვდილო შხამს, მაგალითად: „დაყუდებული ძვირის-მოსხენე ასპიტი არს დამალული და გესლი მისი სასიკვდილნი თავსა შორის თვისსა უტვირთავს“ (9, XVI). ვინც დამალავს თავის ცოდვას, საკუთარ თავს მოკლავს – „რომელი ყოველსავე გველსა რომელ არიან ვნებანი განაქიქებდეს აღსარებითა, მას მოუგვის სარწმუნოება ჯეროვანი, ხოლო რომელმან დაჰფაროს იგი უგზოთა შინა შეცთომილ არს, და თავსა თვისსა მოიკლავს“ (4, LXV). გველის (ვეშაპის) სახით განსახიერებულია ცოდვა:

„რაჟამს მოგიხდეს გულის სიტყვა განკითხვად მოძღვრისა, ვითარცა სიძვისაგან ილტვოდე მისგან, და ნუ სცემ ყოველადვე ადგილსა გველსა ამას. არამედ მიუბე ვეშაპსა მას და არქვ: ჰოი, მაცთურო არათუ მე მთავრისა მის, არამედ იგი ჩემდა არს მსაჯული, რამეთუ არათუ მე მისი, არამედ მას ჩემი ტვირთი უტვირთავს“ (4, XIII).

ტექსტში ორ ადგილას მრავალთავიანი ვეშაპი და მრავალთავიანი გველიც არის ნახსენები: „მრავალთა ბრძენთა და სულიერთა მოძღვართა შემდგომად პირველ თქმულისა მის მძლავრისა, ესე მრავალთავი ვეშაპი დააწესეს თქმულთა შინა მათთა, და რათა არა შეეცვალოთ წესი იგი ბრძენთა მათ ჩვენ უგუნურთა, ამისთვის მათსავე წესსა შეუდევით“ (16, I).

„არა უმცარ არს, რომელსა კეთილად აღმოეკითხოს სიტყვა დედისა მის ყოველთა ბოროტთასა, რომელ არს ნაყროვანება, რამეთუ უკეთური იგი იტყოდა ვითარმედ მეორედ ნაშობი მისი არს უღმობელოება და გულ-ფიცხელობა, ხოლო დამაყენა რათამცა თვისი წესი მიმეცა მის და მრავალთავმან მან კერპთ მსახურებისა გველმან, რამეთუ მესამე ადგილი მიუღებოეს მამათაგან რვათა მათ ბოროტთა ჯაჭვსა შინა, რომლისა თვისცა მცირედი ესე ვსოქუთ; და აწ გვნებავს თქმად გულფიცხელობისათვის და უღმობელობისა, და მერმე ძილისათვის და მღვიძარებისა, და კვალად მოშიშებისათვის ბოროტისა, რამეთუ ესე ყოველნი სენნი ახალ მოსრულთან არიან, რომელთაგან გვისხენინ უფალმან ყოველივე, რომლისა არს დიდება უკუნითი უკუნისამდე. ამინ“ (17, XVIII).

ქართულ ენაში ცნებები „მატლი“ და „ჭია“ ვეშაპთან და გველთან ერთად ერთ სემანტიკურ ველში ექცევა<sup>6</sup>. როგორც ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში, ასევე ფოლკლორში, ჭია

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 193.

<sup>2</sup> კ. კაკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, I (თბილისი, 1960), გვ. 199.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 287-288.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 332-334.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 381.

<sup>6</sup> ნ. აბაკელია, *სიბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში* (თბილისი, 1997), გვ. 5.

და გველუშაპი ერთი კატეგორიის არსებობა. ასევე „კლემაქსის“ მიხედვით – როგორც მატლი გაიზრდება და ფრთებს გამოისხამს, ისე ერთი ცოდვა შობს მეორეს:

„არს რომელიმე **მატლი**, რომელი აღიზარდის რაი, **გამოისხნის ფრთენი და აღფრინდის** სიმაღლედ; და ცუდად-მზვაოვრობა სრულ იქმნის რაი, შვის ამპარტავნება, დასაბამი იგი და სრულ მეოფელი ყოველთა ბოროტთა“ (12, LVI).

დამაღული ცოდვა ჭიასავით რჩება ხორცში, ის ისევე აღზევდება და თუ თავიდანვე არ მოიხსოვრება, გველად იქცევა:

„რაჟამს ფრიად ვპბრძოდით ეშმაკსა მას სიძვისასა, და განვედვით იგი გულისაგან ჩვენი-სა, ქვითა მარხვისათა, და ვტანჯით მახვილითა სიმდაბლისათა, მაშინ ხორცთა შინა დაშთის, ვითარცა **ჭია** რაიმე, და უჟამოითა და ცუდითა აღძრვითა აღვებრავნ და ნებავენ შეგინება ჩვენი, ხოლო ესე უფროსად მათ ზედა, მოიწვევის რომელი, ეშმაკსა მას ზვაობისასა მიერჩდენ. რამეთუ ვინათგან არა ზედას ზედა მოვიდოდეს გულად მათდა, გულის სიტყვანი ბოროტნი, ამისთვის ზვაობად მოვიდეს. და ვითარმედ უტყუველ არს თქმული ესე, რაჟამს დაყუდებასა შინა იყვნენ ესე ვითარნი იგი, მაშინ გამოქიბებულ კეთილად, და ჰპოონ გულის სიტყვა რაიმე სიღრმესა შინა გულისასა, ვითარცა **გველი** სკორესა შინა დამაღული, რომელი მოაგონებენ, ვითარმედ თვისითა ძალითა და მისწრაფებითა წარუშართებიეს სიწმიდე იგი გულისა მცირელი, და არა გულის-ხმაყოფენ უბადრუკნი იგი სიტყვასა მას, ვითარმედ რაი გვაქვს სხვათა შეწვევითა და ღოცვითა“ (15, CIV).

„კლემაქსში“ ცოდვის აღიარება გველის დამორჩილებასთან არის შედარებული:

„იგი მითხრობდა ვითარმედ ჭაბუკ რა ვიყავ მსახურებასა შინა ჯორთასა ვიყოფდი, და შემემთხვია ბრალი რაიმე სულიერი და ცთომა, ხოლო მე მაქენდა ჩვეულება არა დაფარვად შინაგან ჩემსა **გველისა** მის, და უპყარ ბოლოსა მისსა და გამოუცხადე იგი მკურნალსა. ხოლო მან განმიდიმა და მიხეთქმა ყვრიმალსა მცირედ, და მრქვა მე: ვიდოდე, შვილო, მსახურებასავე შენსა, ვითარ იგი იყოფოდი, და ნუ გეშინინ ყოვლადვე. ხოლო მე დავირწმუნე მხურვალითა სარწმუნოებითა, და მცირედთა დღეთა შემდგომად გულსავე ვიქმენ, ვითარმედ განკურნებულ-ვარ, და ვიდოდი მე მსახურებასავე ჩემსა სიხარულით და ძრწოლით“ (4, XLVIII).

სიტყვა „ვეშაპი“ ეშმაკის მნიშვნელობითაც არის გამოყენებული „კლემაქსში“:

„და ხმა იგი ღვთისა გესმა ნათელი მისი იხილე, და ხამლნი იგი რომელ არიან ვნებათა ნივთნი წარხადენ ფერხთაგან სულისათა; და უპყარ ბოლოსა მისსა რომელი იგი ანგელოსთაგან **ვეშაპ** იქმნა, და მღვიმესა ქვესკნელსა შთახადე იგი; და ფარაოს მძლე ექმენ მაღალსა მას და ამპარტავანსა, და მეგვიპტელნი გვცემენ, და მათნი პირმშონი მოსწყვიდენ, რომელ ესე დიდ არს საკვირველებით“ (15, III).

შუასაუკუნეებში ევროპაშიც მსგავსი გაიგივება არსებობდა ეშმაკისა და გველისა (დრაკონის). გავრცელებული ევროპული ლიტერატურული და ხალხური გადმოცემების მოტივების თანახმად, სხეულში დაბუდებულ გველს მოთმინება ამარცხებს ანდა დრაკონის ხილვა ადამიანს ჭეშმარიტი სარწმუნოებისკენ აბრუნებს<sup>1</sup>. კათოლიკურ საეკლესიო ტრადიციაში ერეტიკოსებიც კი ურჩხულის სახით იყვნენ წარმოდგენილი<sup>2</sup>.

„კლემაქსის“ მიხედვით გველი შეიძლება განდევნილ იქნას სიმშვიდით:

„სხვა არს ახლად მოსრულთა თანა მყოფი იგი გლოვისა მიერ ურისხველობა; და სხვა არს სრულთა იგი სრულიადი მოსპოვება გულის წყრომისა და აღუძვრელობა, რამეთუ პირველთა მათ მიერ, ვითარცა ჭიითა და აღვირითა შეკრულ არს ცრემლთაგან, და გლოვისა ვნება იგი; ხოლო მეორეთა ამათ მიერ, ვითარცა **გველი** მახვილითა მით უვნებელობისათა მომკვდარ არს“ (8, XL); „ჯერ არს მათდა რათა ფრიადითა მოსწრაფებითა, პირველ თქმული ესე **გველი** გულთაგან მათთა განიოტონ სიმდაბლითა ფრიადითა, რათა რაჟამს მისგან განთავისუფლდენ, მაშინ ნუ უკვე შეუძლონ მათცა აღძარცვად სამოსელისა მათ ტყავისათა, და რათა უგალობდენ უფალსა ძლევისა გალობითა სიწმიდისათა, ვითარცა ოდესმე ყრმანი იგი უბიწონი, რომელი მიეგებოდეს ქრისტესა უფალსა ყოველთასა, და რაჟამს ესრეთ შეუძლონ აღძარცვად სამოსელითა მათ ტყავისათა ბოროტთა, არა შიშველ იპონენ უმანკოებისა და სიმდაბლისა მათისაგან“ (15, CV).

ცოდვასთან ბრძოლის იარაღი თავმდაბლობაა:

„ოდესცა ვნებასა რომელსამე ზედა შეიჭურვოდი, ესე კეთილი სიმდაბლეი შემწედ წარიყვანე, რამეთუ მაშინ **ასპიტსა** და იქედნესა ზედა ხვიდოდი და დასთრგუნო ღომი და **ვეშაპი**, ესე იგი არს ვითარმედ ცოდვაი და სასო წარკვეთილება უჩინო ჰყო, და ეშმაკი და **ვეშაპნი** ესე ხორცნი დასთრგუნე ქრისტეს ძალითა“ (25, LXXXIV).

<sup>1</sup> Röhrich L., Drache, Drachenkampf, Drachentöter, *Enzyklopädie des Märchens* (Berlin/NewYork, 1981), s. 787-820.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 809.

ამგვარად, წმ. იოანე სინელის „კლემაქსში“ და, საერთოდ, ქრისტიანულ ლიტერატურაში გველისა და ვეშაპის სიმბოლოებით გამოიხატება ცოდვა, რომელიც დასამარცხებელია.

ქრისტიანულ ლიტერატურაში გველი მეტაფორული სახეა. მაგრამ სანამ თეოლოგიაში გველემშაპის დამარცხება ბოროტებასთან (ცოდვებთან) ბრძოლის სიმბოლურ დატვირთვას მიიღებდა, მანამდე ეს ბრძოლა პირდაპირი მნიშვნელობით უნდა ყოფილიყო გაგებულნი. ამას ადასტურებს წმინდა გიორგის სახე იკონოგრაფიაში, ასევე გველის (ვეშაპის) რეალურად განადგურების ფაქტები ქართულ აგიოგრაფიაში: წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრებაში გველემშაპის დაწვის ეპიზოდი და წმ. გრიგოლ ხანძთელის მოწაფის მიერ ორი „საშინელი“ ვეშაპის ღოცვით მოკვდინება<sup>1</sup>. წმ. დავით გარეჯელის ცხოვრებაში აღწერილი ეს სასწაული ზუსტად არის ასახული აგრეთვე უდაბნოს მონასტრის მთავარი ეკლესიის კედლის მხატვრობაში<sup>2</sup>.

ქრისტიანული დრაკოლოგია ძირითადად ეფუძნება ცეცხლისმფრქვეველი და შხამიანი ურჩხულის იობის წიგნისეულ აღწერას, შემდგომ კი იმ სიმბოლურ მნიშვნელობას, რაც დრაკონმა აპოკალიფსში მიიღო<sup>3</sup>. გველემშაპი (გველი, ვეშაპი, ურჩხული) ბიბლიაში გვხვდება: იობის წიგნში (26, 13), ესაია წინასწარმეტყველთან (ესაია 27, 1; 51, 9), იონა წინასწარმეტყველთან (იონა 2, 1), დანიელ წინასწარმეტყველთან (დანიელი 14, 22-28), ფსალმუნებში (73, 13-14; 90, 13)<sup>4</sup>. გველემშაპი ყველგან ბოროტებას განასახიერებს.

ვეშაპისა და ეშაპის გაიგივების შედეგად ქრისტიანულ ხელოვნებაში არსებობს დრაკონის მრავალი სხვადასხვა სახე. უმაღლესი სამსჯავროს სცენაში ჯოჯოხეთის კარიბჭე ურჩხულის ხახის ფორმით არის წარმოდგენილი. ქრისტე, რომელიც თრგუნავს სიკვდილსა და ჯოჯოხეთს, თავადაც გველემშაპის დამმარცხებელია<sup>5</sup>.

ქრისტიანულ ლეგენდებში გველთმებრძოლები სიმბოლურად განასახიერებენ ბრძოლას ბოროტების წინააღმდეგ. კათოლიკური ეკლესია საერთო ჯამში ურჩხულთან მებრძოლ სამოც სხვადასხვა წმინდანს იცნობს<sup>6</sup>. გველთმებრძოლობის ქრისტიანული მოტივი შუასაუკუნეების ევროპული საგმირო პოეზიის პოპულარულ თემად იქცა. ასევე შემდგომ ჯვაროსნული ლაშქრობების მეშვეობით გავრცელებულმა აღმოსავლურმა გადმოცემებმა დიდი გავლენა იქონია შუასაუკუნეების საერო რომანის გმირის იდეალზე<sup>7</sup>.

ფოლკლორში, ისევე, როგორც აგიოგრაფიულ თხზულებებში, გველემშაპის დამარცხება მხოლოდ მეტაფორა არ არის. ჯადოსნურ ზღაპრებში გმირისა და გველემშაპის ნამდვილი ბრძოლა აღწერილი, რომელსაც არა მეტაფორული, არამედ პირდაპირი მნიშვნელობით იგებს მსმენელი მოქმედისგან. სიუჟეტთა საერთაშორისო საძიებელში<sup>8</sup> ჯადოსნური ზღაპრების შვიდი თემატური ჯგუფიდან (1) ზებუნებრივი მოწინააღმდეგე, 2) ზებუნებრივი მუელლე ან სხვა ნათესავები, 3) სასწაულებრივი დავალება, 4) ზებუნებრივი შემწე, 5) ჯადოსნური საგნები, 6) ზებუნებრივი ძალა ან ცოდნა, 7) სხვადასხვა ზღაპრები სასწაულებრივზე ყველაზე პოპულარული ტიპი არის ზღაპრები გმირის ბრძოლის შესახებ ზებუნებრივ მოწინააღმდეგესთან<sup>9</sup>. ეს მოწინააღმდეგე ქართულ ზღაპრებში წარმოდგენილია დევის, გველემშაპისა და სხვა ავსულების სახით. უმეტეს შემთხვევაში გველემშაპთან ბრძოლას ქალწულის გათავისუფლება მოსდევს.

პროფ. თ. ქურდოვანიძე მეფის ასულის გათავისუფლების მოტივის ორ ნაირსახეობას გამოჰყოფს: „ერთის მიხედვით, გმირი ქვესკნელში გაიგებს გველემშაპის მიერ, წყლის სანაცვლოდ, ქალის მოთხოვნის ამბავს. გველემშაპის შესაჭმელად განწირული ხელმწიფის ასულის განთავისუფლების შემდეგ გმირი ჯილდოდ თხოულობს არა მის ხელს (მოტივაცია: უკვე ჰყავს საცოდე), არამედ ქვესკნელიდან შუასკნელში აყვანას, რაც ფასკუნჯის საშუალებით ხორციელდება. ამავე სიუჟეტის მეორე ნაირსახეობაში მოქმედება დედამიწაზე ხდება, გმირი ხელმწიფის ასულს ათავისუფლებს დევისაგან“<sup>10</sup>.

ეს არის ძალზე საყურადღებო ფაქტი: ქართულ ზღაპრებში გველემშაპი ქვესკნელის ბინადარია დევისაგან განსხვავებით. ჯადოსნურ ზღაპრებში, რომლებშიც გმირის ქვესკნელში მოგ-

<sup>1</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, იდ. აბულაძის რედ., I, III, IV (თბილისი, 1963; 1971; 1968).

<sup>2</sup> გ. აბრამიშვილი, *დავით გარეჯელის ციკლი ქართულ კედლის მხატვრობაში* (თბილისი, 1972).

<sup>3</sup> Röhrich L., დასახ. ნაშრომი, გვ. 794.

<sup>4</sup> *წიგნი ძველისა ათქუმისანი (შესაქმნისა გამოსვლათი)*, ბ. გიგინეიშვილისა და ც. კიკვიძის რედ., I (თბილისი, 1989).

<sup>5</sup> Röhrich L., დასახ. ნაშრომი, გვ. 811.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 795.

<sup>7</sup> Мелетинский Э. М., *Средневековый роман* (Москва, 1983), стр. 271.

<sup>8</sup> Uther H.-J., *The Types of International Folktales, A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 1 (Helsinki, 2004).

<sup>9</sup> თ. ქურდოვანიძე, *ქართული ზღაპარი* (თბილისი, 2002), გვ. 54.

<sup>10</sup> თ. ქურდოვანიძე, სტადიალური ცვლილებები რიტუალიდან ჰაგიოგრაფიამდე, *ქართველური მეტეორიკა*, V (ქუთაისი, 2001), გვ. 261.

ზაურობა სიუჟეტის ერთ-ერთი ძირითადი შემადგენელი ნაწილია, გველემები ანტაგონისტია და მას სასტიკი ბრძოლის შემდეგ ამარცხებს გმირი.

გველემბრძოლობის მოტივი, ვ. პროპის გამოკვლევით, მანამდე არსებული სხვა მოტივებიდან განვითარდა, კერძოდ, გველემების მიერ გმირის ჩანთქმის მოტივიდან, რაც თავის მხრივ ინციციციის რიტუალს წარმოადგენდა<sup>1</sup>. საყურადღებოა ის, რომ გმირის გველემების მუცელში ყოფნა არ არის ჯადოსნური ზღაპრისთვის დამახასიათებელი მოტივი (ჯადოსნური ზღაპარი დესაკრალიზირებულია). ქართულ ფოლკლორში ამგვარი რამ მხოლოდ არაზღაპრულ ეპოსში შეიძლება შეგვხვდეს. ამის საუკეთესო მაგალითია ამირანის თქმულება. ჯადოსნურ ზღაპარში კი გველემების მუცლის მაგივრად არის ქვესკნელი. გმირი ჩადის ქვესკნელში და იქ ებრძვის ურჩხულს. მათ ორთაბრძოლას უფრო ადამიანისა და ნადირის შერკინების სახე აქვს და რეალობათან არის დაახლოებული.

გველემბრძოლობის მოტივი თავისთავად ძალიან ძველია. გველემებისთვის ქალიშვილის მსხვერპლად შეწირვის რიტუალიდან მომდინარე მითმა სხვადასხვაგვარი ცვლილება განიცადა. პროფ. თ. ქურდოვანიძის გამოკვლევით, „მითსა და ზღაპარში გმირობად გაგებული ვეშაპის მოკვლა ჰაგიოგრაფიაში სასწაულადაა კვალიფიცირებული“<sup>2</sup>. ასე რომ, გველემების დამარცხების მოტივს ქრისტიანობამდე უკვე ჰქონდა ის შინაარსი, რაც შემდგომ ქრისტიანულმა სიმბოლიკამ მზამზარეული სახით გამოიყენა.

იმ ზღაპრებშიც, სადაც გმირი ქვესკნელის გველემებს ამარცხებს და დედამიწაზე გამარჯვებული ამოდის, სხვა ტიპის ზღაპრებზე მეტად ჩანს ქრისტიანული აზროვნების ნიშნები.

ხალხური ზღაპრების გველემბრძოლობის მოტივში ერთმნიშვნელოვნად არის გამოხატული ბოროტების დამარცხების იდეა.

ქვესკნელის გველემების გამოჩენა დამახასიათებელია სამი ძმის ზღაპართა ტიპისათვის (ATU 301)<sup>3</sup>, რომელშიც ქრისტიანული სიმბოლიკის მკაფიო ნიშნები ჩანს. მათში თვალსაჩინოდ არის წარმოდგენილი ზღაპრის გმირის ნების თავისუფლება<sup>4</sup>. არჩევანის უნარით ზღაპრის გმირი შუასაუკუნეების სარაინდო ეპოსის გმირსა და ქრისტიან მარტვილს ემსგავსება<sup>5</sup>. იგი თვითონ ირჩევს განსაცდელით აღსავსე გზას, რომელსაც ის საბოლოოდ სამუდამო ბედნიერებასთან მიყვავს. ის ჩადის ქვესკნელში, ამარცხებს გველემებს, შინ ბრუნდება და მამისაგან გვირგვინს იმსახურებს. ამ ტიპის ზღაპრების მთავარი გმირის ცხოვრების გზა ყოველმხრივ შეესაბამება ქრისტიანული ეთიკის ნორმებს<sup>6</sup> და არაერთგზის შეიძლება მიუვითითოთ შეგონებები სახარებიდან, აგრეთვე „კლემაქსიდან“:

„ვითარცა მხედარი რომლისა პირი მოწყულ არნ ბრძოლასა შინა, არა უგულბებლს ყვის მეფემან, არამედ მისცის ნიჭი და პატივი, ეგრეთვე მონოზონი, რომელსა ფრიალნი ჭირნი და განსაცდელნი თავს ესხმიან ბრძოლასა შინა ეშმაკთასა, გვირგვინოსან ყოს იგი მეუფემან საუკუნემან ქრისტესმან გვირგვინითა მით სიხარულისათა“ (27, XIII).

გველემების დამარცხების სიმბოლიკას ერთი და იმავე ინტერპრეტაცია ეძლევა ასკეტიკური ჟანრის ნაწარმოებსა და ხალხურ ზღაპარში. ის, რომ სამი ძმის ტიპის ზღაპრებში გველემები აბსოლუტურ ბოროტებას განასახიერებს, სწორედ ქრისტიანობის გავლენა უნდა იყოს. ხალხურ ზღაპარშიც და ქრისტიანულ ხელოვნებაშიც გველემები დათრგუნვადია. გველემების ფუნქცია სიუჟეტის განვითარებაში მდგომარეობს იმაში, რომ ის უნდა დაამარცხონ.

<sup>1</sup> Пропп В. Я., *Исторические корни волшебной сказки* (Ленинград, 1986), стр. 242.

<sup>2</sup> თ. ქურდოვანიძე, სტადიალური ცვლილებები..., გვ. 263.

<sup>3</sup> სანამ გმირი ქვესკნელში აღმოჩნდება, მას ასეთი თავგადასავალი აქვს გადატანილი: უფროს ძმებთან ერთად მიდის მამის დავალების შესასრულებლად, გზაჯვარედინზე სამი წარწერა ხვდებათ, რომელთაგან ერთ-ერთი სასიფათო გზას მიანიშნებს. უმცროსი ძმა თავისი სურვილით ირჩევს ყველაზე ძნელ გზას. ძმები დათქმულ დროზე ისევ ამ ადგილას უნდა შეხვდნენ ერთმანეთს. უმცროსი ძმა მოპოვებული საუნჯით და საცოლესთან ერთად ბრუნდება. ძმები შურით ჭაში ავლებენ მას და მის მონაპოვარს ითვისებენ. ჭაში სამი სხვადასხვა ფერის თხა (ცხვარი, რაში) გამოივლის, რომელთაგან თეთრს გმირის ზემოთ ამოყვანა შეუძლია, შავს კი ქვესკნელში ჩაგდება და უმცროსი ძმა შემთხვევით შავზე ჯდება. ქვესკნელში ის ერთი დედაბრის სახლში დაბინავდება, რომლისგანაც ივებს, რომ ამ ქვეყანაში წყალი გველემებს უჭირავს.

<sup>4</sup> ე. გოგიაშვილი, ზღაპრის ერთი ქრისტიანული ასპექტი (არჩევანი), *რელიგია*, № 4-5-6 (თბილისი, 2000), გვ. 61-65.

<sup>5</sup> ფოლკლორისტი ბ. აბაშიძე მსგავსებას აღნიშნავდა აგრეთვე მითოსურ გმირსა და ქრისტიანულ წმინდანს შორის: „ქართველი ხალხის წარმოსახვით მითური გმირი (ჭაბუკი) ზეადამიანურია, როგორც ძალით, ისე მოხერხებით; აღამიანების დახმარების სურვილითა და გონიერებით კი უახლოვდება ქრისტიანულ წმინდანებს, რომლის ჩამოყალიბების წინა სახეოდ ქართული მითური ამირანი (იგივე ჭაბუკი) მიგვანჩნია“. ბ. აბაშიძე, *მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში* (თბილისი, 1984), გვ. 43.

<sup>6</sup> ე. გოგიაშვილი, *ჯადოსნური ზღაპრის მითოსური და რელიგიური ასპექტები*, დისერტაცია (თბილისი, 2002), გვ. 85-100.

ქართული ხალხური ზღაპრის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფიგურა – გველეშაპი ყველა ტიპის ზღაპარში ერთნაირ ფუნქციას არ ატარებს<sup>1</sup>, მაგრამ იმ ზღაპრებში, სადაც გველეშაპთან ბრძოლაა აღწერილი, ძლიერია ქრისტიანობის გავლენა.

ნახატები „კლემაქსის“ გარეჯული ნუსხის არშიებზე ხალხური შემოქმედების ნიმუშებია არა მარტო შესრულების ტექნიკის თვალსაზრისით, არამედ თავისი შინაარსითაც. ქართულ ეკლესიათა გვიანი შუასაუკუნეების ხალხური მოხატულობების შესახებ ი. ხუსკივაძე წერს: „ამ მხატვრული მოვლენის [ხალხური მხატვრობის – ე. გ.] სახვითი ენა მარტივია – იგი ამ სიღრმეთა გამო თავისთავად არ მეტყველებს, არ აცხადებს ფარულ საიდუმლოს და მხოლოდ თავისი უშუალოდობითა და გულწრფელობით მიესადაგება სიღრმეებში ნაგულისხმევის ქრისტიანულ არსს. ფორმის სწორედ ეს ნიშნები – სისადავე და მიამიტობა, თავისებური სიწრფელე – როგორც ხალხური ხელოვნების მახასიათებლები, ამართლებენ ამ გამორჩეული მოვლენის „ხალხურად“ სახელდებას“<sup>2</sup>. ზუსტად იგივე და უფრო მეტი შეიძლება ითქვას ნიკოლოზ ნიკრავს ნახატებზეც: არშიებზე გამოსახული სურათები არა მხოლოდ „კლემაქსის“ კონკრეტული ფრაგმენტების ილუსტრაციებს წარმოადგენენ და ქრისტიანული სიმბოლიკით არიან დატვირთული, არამედ მათში გამოსახულია გადამწერის ცნობიერებაში არსებული ფოლკლორული წარმოდგენები. ნიკოლოზ ნიკრავს ფანტაზიით შექმნილ გამოსახულებებში ნათლად ჩანს, თუ რაოდენ ძლიერი იყო მის მეხსიერებაში ხალხური თხრობითი უნარების ტრადიციები.

XII საუკუნის ხელნაწერში ზღაპრული პერსონაჟების გამოსახვა ძალიან მნიშვნელოვანია, მითუმეტეს, რომ არ მოგვეპოვება XVII საუკუნეზე უფრო ადრინდელი ჩანაწერი ქართული ზღაპრებისა<sup>3</sup>. ნიკოლოზ ნიკრავს ნახატების მიხედვით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ XII საუკუნეში ქართული ზღაპრების თხრობას ისეთივე სახე ექნებოდა, როგორც ეს გვიანდელ და თუნდაც XX საუკუნის ჩანაწერებშია ასახული.

#### დამოწმებული ლიტერატურა

1. ნ. აბაკელია, *სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში* (თბილისი, 1997).
2. ბ. აბაშიძე, *მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში* (თბილისი, 1984).
3. ე. აბრამიშვილი, *დავით გარეჯელის ციკლი ქართულ კედლის მხატვრობაში* (თბილისი, 1972).
4. ვ. ბერიძე, *ძველი ქართველი ოსტატები* (თბილისი, 1967).
5. ე. გოგიაშვილი, ზღაპრის ერთი ქრისტიანული ასპექტი (არჩევანი), *რელიგია*, № 4-5-6 (თბილისი, 2000).
6. ე. გოგიაშვილი, *ჯადოსნური ზღაპრის მითოსური და რელიგიური ასპექტები*, დისერტაცია (თბილისი, 2002).
7. კ. კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, I (თბილისი, 1960).
8. თ. ქურდოვანიძე, *ქართული ზღაპარი* (თბილისი, 2002).
9. თ. ქურდოვანიძე, სტადიალური ცვლილებები რიტუალიდან ჰაგიოგრაფიამდე, *ქართველური მემკვიდრეობა*, V (ქუთაისი, 2001).
10. მ. ჩიქოვანი, მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ზღაპრები, *ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება*, I (თბილისი, 1960).
11. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (კიმენური რედაქციები)*, ილ. აბულაძის რედ. (თბილისი, 1963).
12. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, III*, ილ. აბულაძის რედ. (თბილისი, 1971).
13. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, IV*, ილ. აბულაძის რედ. (თბილისი, 1968).
14. *წიგნნი ძველისა აღთქმისანი (შესაქმნისაი. გამოსლვათაი)*, ბ. გივინეიშვილისა და ც. კიკვიძის რედ., I (თბილისი, 1989).

<sup>1</sup> სხვა ტიპის ზღაპრებში, კერძოდ, ზღაპრებში ზებუნებრივი მეუღლის შესახებ, გველეშაპი განსხვავებულ ფუნქციას ასრულებს – ის მთავარი პერსონაჟია და არ არის გმირის მოწინააღმდეგე. ამგვარი ზღაპრების „ქრისტიანიზაციის“ საკითხი არც დგას. ისინი მითოლოგიურ შინაარსს ბოლომდე ინარჩუნებენ.

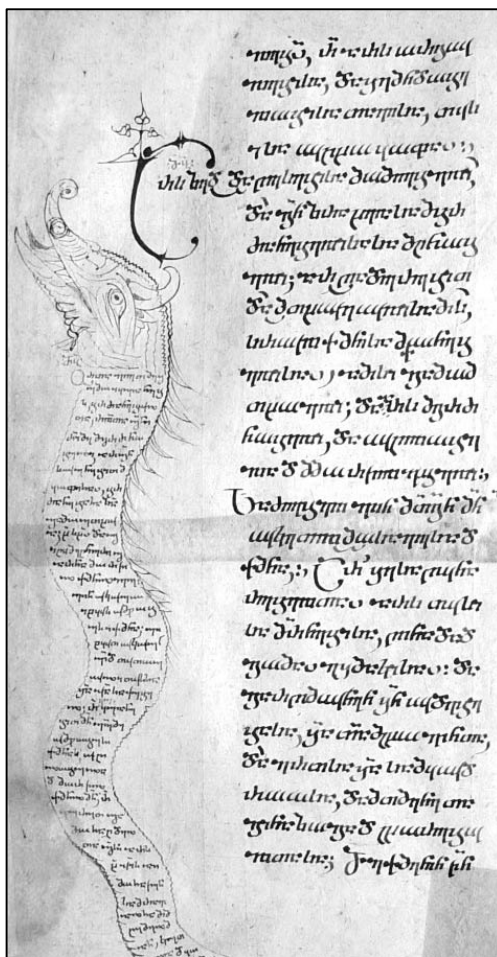
<sup>2</sup> ი. ხუსკივაძე, *ქართულ ეკლესიათა გვიანი შუასაუკუნეების „ხალხური“ მოხატულობანი* (თბილისი, 2003), გვ. 13-14.

<sup>3</sup> პირველი, 1679 წლის ახლო ხანების ჩანაწერები ქართული ხალხური ზღაპრებისა დაცულია იტალიელი კათოლიკე მისიონერის პატრი ბერნარდო ნეაპოლელის არქივში, რომელიც ინახება კაპუჩინთა ძველ მონასტერ Torre del Greco-ში. იხ. მ. ჩიქოვანი, მე-17 საუკუნეში ჩაწერილი ზღაპრები, *ქართული ხალხური პოეტური შემოქმედება*, I (თბილისი, 1960), გვ. 97.

15. ი. ხუესკივაძე, *ქართულ ეკლესიათა გვიანი შუასაუკუნეების „ხალხური“ მოხატულობანი* (თბილისი, 2003).
16. თ. ჯოჯუა, წმინდა მღვდელმოწამე გრიგოლ ფერაძე და 1160 წელს გარეჯში გადაწერილი ერთი უცნობი ხელნაწერი, *ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები*, V (თბილისი, 2002).
17. თ. ჯოჯუა, საქართველოს მეფის გიორგი III-ის აღსაყდრების თარიღი 1160 წელს გარეჯში გადაწერილი ხელნაწერის (Ven.4-ის) ანდერძის მიხედვით, *ოჩხარი*, ჯ. *რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი* (თბილისი, 2002).
18. თ. ჯოჯუა, XII საუკუნის გარეჯულ კრებულში (Ven.4-ში) დაცული ერთი დოგმატიკურ-პოლემიკური ტრაქტატის შესახებ (წვადებისა წინამძღუართა შეხუებებად), *ისტორიულ ეთნოგრაფიული შტუდიები*, VII (თბილისი, 2003).
19. Röhrich L., *Drache, Drachenkampf, Drachentöter, Enzyklopädie des Märchens*, 3 (Berlin/NewYork, 1981).
20. Uther H.-J., *The Types of International Folktales, A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 1 (Helsinki, 2004).
21. Мелетинский Э. М., *Средневековый роман* (Москва, 1983).
22. Пропп В. Я., *Исторические корни волшебной сказки* (Ленинград, 1986).



სურ. 1  
H-1669, 145r



სურ. 2  
H-1669, 49v



**THE DRAGON AND ITS ILLUSTRATIONS IN THE SAINT JOHN CLIMACUS'  
MANUSCRIPT OF THE 12<sup>TH</sup> CENTURY FROM GAREJI**

The dogmatic ascetic work by Saint John Climacus „Ladder of Divine Ascent, composed at the request of John, Abbot of Raithu“ has been created at the monastery on Mount Sinai in the 7<sup>th</sup> Century. Several translations into Georgian have been made, including one by Gareji Monastery c. 1160 (H-1669, National Centre of Manuscripts, Tbilisi). The calligrapher of this manuscript was Nikoloz Nikray. In the marginalia of this manuscript, the reader finds illustrations of supernatural beings. One of the interesting figures is presented in a form of a dragon. This form of drawing is not commonly found in Georgian theological manuscripts. The atypical pictures in this dogmatic ascetic work are joined together with the fairy tale form. In Christian Traditions, dragon is usually portrayed as evil. Through an examination of the Georgian sources (folktales, mythological tales, beliefs, ethnographical describes), it can be shown that the figure of the dragon in the 12<sup>th</sup> century manuscript contains zoomorphic markers of the demon beings, according to the Georgian folk beliefs and tales.

**ბოროტი სულის დატყვევების მოტივი ხალხურ ტრადიციაში**

სამყაროში ბოროტი სულის არსებობის საკითხი ნებისმიერი ხალხის ფოლკლორისთვის დამახასიათებელი და ტრადიციული პრობლემაა. ბოროტ ძალასთან ბრძოლა და მისი დამარცხება-დატყვევება ფოლკლორში გამორჩეულ და ზებუნებრივი ძალით აღჭურვილ გმირს მიეწერება. ხშირად გმირის გამორჩეულობა სწორედ ამ მოტივით არის განპირობებული. ქართულ ფოლკლორში განსაკუთრებით გავრცელებულია ისტორიული პერსონაჟის დამატებითი – მითოსურ-ლეგენდური ფუნქციით დატვირთვა, რაც მის სახეს მეტად შთამბეჭდავს ხდის და ამგვარად აღჭურვილი აგრძელებს სიცოცხლეს ხალხის ცნობიერებაში.

დამწვედელი ბოროტი სულის მოტივი ტრადიციულია. ანტი აარნეს სისტემაში ეს მოტივი №331-ად არის შესული<sup>1</sup>. ძირითადად ორ ვარიანტთან გვაქვს საქმე: 1. ბოროტი სულის შეპყრობა-დატყვევება მისი გამოცდილებისა და შესაძლებლობის გამოყენების მიზნით; 2. ბოროტი სულის დატყვევებით ქვეყნიერებაზე საყოველთაო მშვიდობის დამკვიდრება. ქართულ ფოლკლორში ორივე შემთხვევასთან გვაქვს საქმე.

ჯადოსნური ძალის დამორჩილებისა და მშენებლობაში გამოყენების ტრადიციულ სიუჟეტზე აგებული ლეგენდა დავით აღმაშენებლის მიერ გელათის მშენებლობის შესახებ: „წყულმა ეშმაკმა მოინდომა, ხელი შეეშალა მისთვის ამ წმინდა ღვთის სასიამოვნო საქმეში. კედლები რამდენჯერ ააშორეს ბალავერს, იმდენჯერ ანგრევდა ი წყული დამდამობით. დღეს, ხვალ, დღეს, ხვალ და არ იქნა, კედლები ბალავერს ვერ ააშორეს. მეფე, რასაკვირველია, მიხვდა, რომ მისი ხელის მცარავი ეშმაკი იყო და გადასწყვიტა, როგორც უნდა დაჯდომოდა, ეშმაკი ხელთ ეგდო. იმან აიღო ჯამი, აავსო წყლით და დადგა ბალავერის მახლობლად; თვითონ კი კუთხეში მიიმალა და დაუწყო დარაჯი. როგორც კარგად დაბნელდა, სად იყო, სად არა, გაჩნდა ი წყული და გულმოდგინეთ შეუდგა თავის საქმეს. ამ დროს იმან შენიშნა წყლიანი ჯამი და ზედ მივიდა. უცებ საფარიდამ გამოხტა დავითი და ხელები სტაცა. ეშმაკი ჯორად იქცა, მაგრამ გულადი მეფე მაინც არ შეშინდა; იმან ამოსდო ჯორს პირში ლაგამი და სწრაფად მოახტა ზედ.

ამ დღის შემდეგ ის ამ ჯორს არ იშორებდა. მის შემდეგ ადვილად მოათავა გელათის მონასტერიც. აგრეთვე ააშენა ვარძია და სხვები...“<sup>2</sup>.

ხალხური ლეგენდის მიხედვით, ეშმაკი თავს დაიხსნის ტყვეობისგან, როდესაც დავითის ნაცვლად მეჯინიბე წაიყვანს წყლის დასაღვეად, ჯორი წყაროში ხტება და უჩინარდება<sup>3</sup>.

მსგავსი მოტივი გვხვდება ებრაულ ფოლკლორში სოლომონ ბრძენთან დაკავშირებით: ებრაული ფოლკლორული ტაქსტების კრებული – აგადა<sup>4</sup> მოგვითხრობს, რომ სოლომონის პატივმოყვარეობის გრძნობა ყველაზე მეტად ტაძრის მშენებლობაში გამოვლინდა. ამ ტაძრის აგება ჯერ კიდევ დავითს სურდა, მაგრამ ვერ მოასწრო, ან ვერ შეძლო; ასე რომ წინასწარმეტყველების თანახმად, ეს მის შვილს უნდა გაეკეთებინა. ქრისტიანებთან „სოლომონის“, ხოლო იუდეველებთან „პირველის“ სახელით ცნობილი ტაძარი მორიას მთაზე უნდა აგებულიყო, სადაც აბრაამმა ისაკი წაიყვანა მსხვერპლშესაწირად. სირთულეს ის ფაქტორი ქმნიდა, რომ, აღთქმის თანახმად, ტაძარი რკინაშეუხებელი ქვით უნდა აშენებულიყო. რაბინებმა ურჩიეს მეფე სოლომონს, ეშოვა ჭია შამირი, რომელსაც ჯერ კიდევ მოსე იყენებდა ძვირფასი თვლების დასამუშავებლად. აგადა მოგვითხრობს, რომ ეს იყო ჭია ან არსება, რომლის შეხებითაც ნებისმიერი ქვა და კლდე იპობოდა, ხოლო მისი ადგილსამყოფელი დემონთა მეფის – ასმოდევსის (Асмодей) გარდა არავინ იცოდა. სოლომონმა შეიტყო, რომ ასმოდევსის ნახვა შეიძლება ერთ-ერთ მთაზე, სადაც, ზეციური აკადემიიდან დაბრუნებული დემონთა მეფე, საკუთარი ბეჭდით დაბეჭდილი ჭიდან წყალს სვამს და შემდეგ კვლავ ბეჭდავს. ასმოდევსის შესაპყრობად სოლომონმა თავისი ერთგული ყმა – ბენაენი გააგზავნა, რომელმაც ხერხს მიმართა: ასმოდევსის ჭის ახლოს სხვა ჭა ამოთხარა, წყალი მასში თხრილით გადაიყვანა, ხოლო ასმოდევსის ჭა ღვინით აავსო. შემდეგ ხეს შეეფარა და ასმოდევსის მოსვლას დაელოდა. დემონთა მეფე მისვლესთანავე მიხვდა, რომ წყლის ნაცვლად ღვინო დახვდა, დაღვევაც გადაიფიქრა, მაგრამ როცა ნახა, რომ მისი

<sup>1</sup> Андреев Н. И., *Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне* (Ленинград, 1929), стр. 30.

<sup>2</sup> ქ. სიხარულიძე, *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*, I (თბილისი, 1961), გვ. 65-67.

<sup>3</sup> იქვე, 65-67.

<sup>4</sup> Агада, Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей, пер. С. Г. Фруга (Ростов-на-Дону, 2000), стр. 45.

ბეჭედი შეუცვლელი იყო, წყურვილით შეწუხებული წყლის ნაცვლად ღვინოს დაეწაფა, დათვრა და დაიძინა. სამაღალიდან გამოსულმა ბენაენმა (სოლომონის მსახური) ასმოდევს ჯაჭვი დაადლო, რომელზეც უფლის სახელი იყო ამოტვიფრული და ბორკილებით წაიყვანა სოლომონთან.

ერთადერთი, რასაც სოლომონი ასმოდევს სთხოვს, ესაა ჭია შამირი. ასმოდევს უპასუხებს, რომ შამირი ემორჩილება ზღვის მეფეს, რომელიც მთებში ხეტიალისას ერთი შეხებით ასწორებინებს კლდეებს შამირს<sup>1</sup>.

სოლომონი შამირის შესაპყრობადაც თავის ერთგულ ყმას – ბენაენს აგზავნის, რომელიც მის თავშესაფარს მაღალ მთაზე მიაგნებს და მოტყუებით წამოიყვანს შამირს სოლომონთან.

ასმოდევსი სოლომონთან მთელი ტაძრის მშენებლობის პერიოდი დარჩა – შვიდი წელი. სოლომონს ის საკუთარი ბეჭდით ჰყავდა დატყვევებული. ტრადიციის მიხედვით, სოლომონის ბეჭედზე უფლის სახელი იყო ამოტვიფრული. სწორედ ამ ბეჭდის წყალობით ბატონობდა სოლომონი დემონებზე<sup>2</sup>.

სოლომონის ბეჭედი მუსულმანურ წყაროებშიც გვხვდება. არაბი მწერლები აღნიშნავენ, რომ სოლომონმა ოთხი ანგელოზისგან ოთხი კეთილშობილი ქვა მიიღო, რომლებიც ამ ბეჭედში ჩადო, რათა ოთხივე ელემენტზე გავრცელებულიყო მისი მბრძანებლობა<sup>3</sup>. თაღმუდის ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ ამ შვიდი წლის განმავლობაში სოლომონს არ მიეცა საშუალება და დრო, რაიმე ესწავლა ასმოდევსისაგან. როდესაც მშენებლობა დამთავრდა, ერთხელ მარტო დარჩნენ და სოლომონმა მოისურვა ასმოდევსის ძალის გამოცდა. მას აინტერესებდა, თუ რითი იყვნენ დემონები ადამიანებზე ძლიერები. შეთანხმდნენ: ასმოდევსი მხოლოდ მას შემდეგ აჩვენებდა თავის ძლიერებას, თუ სოლომონი ჯაჭვს ახსნიდა და ბეჭედს ათხოვებდა. როგორც კი სოლომონმა ეს გააკეთა, ასმოდევსმა ცალი ფეხი (ან ფრთა) ცაზე შემოდო, მეორე მიწაზე დააყრდნო, სოლომონი კი გადაყლაპა და 400 პარასანგის იქით ამოტყორცნა.

სამი წელიწადი ხეტიალობდა სოლომონი უცხო და მიუსაფარი. ასმოდევსმა კი მისი სახე მიიღო და სოლომონის სახელით მეფობდა. სასახლეში მალე შეამჩნიეს მეფის შეცვლა: თავის ერთგულ მსახურს – ბენაენს აღარ იხმობდა, ცოლებთან უდროოდ დროს მიდიოდა და არასოდეს იხდიდა ფეხსაცმელს (ცნობილია ერთი ძველი რწმუნება, რომ ეშმაკს აქვს მამლის ფეხები). მეფემ ერთხელ ვირსაფიასთან – საკუთარ დედასთანაც კი სცადა სქესობრივი კავშირის დამყარება. სასახლეში გაჩნდა ეჭვი. ბოლოს რაბინებმა მოძებნეს სოლომონი, რომელიც მთელი ამ ხნის განმავლობაში კარდაკარ დადიოდა და იძახდა, რომ ის იყო ისრაელის მეფე. სოლომონს ასმოდევსისთვის მოპარული ბეჭედი გადასცეს და სასახლეში მოიყვანეს. მისი დანახვისთანავე ასმოდევსი გაფრინდა.

როგორც ვხედავთ, საერთო ქართულ და ებრაულ მასალებს შორის მრავლადაა. ებრაული ბეჭედი და ქართული ლაგამი ერთმანეთის კორელატებია. განსხვავებას ქმნის ფინალი: ებრაულ თქმულებაში დემონური სული თვითონ გააბრიყვებს სოლომონს და ამგვარად დაუსხლტება ხელიდან. ქართულ თქმულებაში კი დავით აღმაშენებელმა კარგად იცის, რასთან აქვს საქმე და დემონურ სულზე ძალაუფლების შენარჩუნების ხერხსაც ფლობს. თუმცა, ხალხური წარმოდგენით, ბოროტი სულის დატყვევების მოტივი უსათუოდ უნდა მოიცავდეს მისი გათავისუფლების მოტივსაც. ეს ის აუცილებლობაა, რომელიც გაამართლებს ამქვეყნად არსებულ ბოროტებას მოცემულ დროსა და სივრცეში.

ქართულ ფოლკლორში სოლომონ ბრძენთან დაკავშირებული ბოროტი სულის დატყვევება მისი ჭურჭელში ჩამწვედვის მოტივით აღინიშნება, რასაც დედამიწაზე მშვიდობისა და კეთილდღეობის დამყარება მოსდევს.

ხალხური ტექსტის მიხედვით, სოლომონი კოკაში ჩამწვედევს მასთან დაპირისპირებულ ბოროტ ძალას, ეშმაკთა ხელმწიფეს – კუნძულელს, როცა გაიგებს, რომ ის მისი ცოლის საყვარელია. სოლომონის განზრახვაშივე – მოიპატიჟოს კუნძულელი თავისთან – ჩანს, რომ კუნძულელს – „ქაჯუეთის ხელმწიფესა“<sup>4</sup>, „ეშმაკების თავის მერელსა“<sup>5</sup> – განსაცდელს უმზადებს:

„ასეთსა ღვინსა ვუჩვენებ, არ ენახოს თავის დღესა;

ჭირსაცა ასეთს ვუჩვენებ, არ ენახოს თავის დღესა“<sup>6</sup>.

ლექსის რამდენიმე ვარიანტში სოლომონი ხაფანგით იჭერს კუნძულელს. ღვინის სუფრას მოჰყვება გარიგება, რომელსაც სოლომონ ბრძენი შესთავაზებს კუნძულელს:

<sup>1</sup> Веселовский А. С., *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Моролфе и Мерлине* (С-Петербург, 1872), стр. 137.

<sup>2</sup> Соломонова печать, *Еврейская энциклопедия*, XIV, под общей ред. Л. Каценельсона (С-Петербург, 1908-1913), стр. 447.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 448.

<sup>4</sup> ქართული ხალხური პოეზია, II (თბილისი, 1973), გვ. 301.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 303.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 306.

„ერთი სპილენძის კოკა მაქვს, მიბარია მემამულესა,  
ვინც მას საყმითი აამსებს, საყვარელიც მას დარჩესა“<sup>1</sup>.

ეს წინადადება მისაღებია კუნძულებისთვის, მეტიც: ხალხური ლექსის არაერთ ვარიანტში ნათლად ჩანს მისი სიხარული ამის გამო: „აგრე უხარის კუნძულებს, ვითა ბავშვსა ჭკუა ძნელსა“<sup>2</sup>; კოკა კი ხან სპილენძისაა, ხან „ვერცხლის“<sup>3</sup>, ხან „პატარა კოკა“<sup>4</sup>, ხან კი: „ერთი კოკა მოუტანეს, ათას ფერად ყვოდესა“<sup>5</sup>, რითაც ჭურჭლის მაგიურობა არის ხაზგასმული.

კუნძულების საყმოს სრულად შეკრებას რამდენიმე დღე დასჭირდა. აღ. ხახანაშვილის მიერ ჩაწერილ ერთ-ერთ ვარიანტში მოქმელი საინტერესო შენიშვნას აკეთებს, ზუსტად განსაზღვრავს რა ეშმაკის რაობას:

„შვიდი დღე-ღამე იდინა, კოჭლი და ბრმა არ დარჩესა.

ეშმაკს ბარაქა ვინ მისცა: კოკას ყელში დააკლდესა“<sup>6</sup>.

რადგანაც კოკა ვერ აივსო, სოლომონი კუნძულებს შიგ ჩასვლას შესთავაზებს და საყვარლის ჩაყოლასაც ჰპირდება. ამგვარად ჩაიტყუეს კუნძულები, მჭიდროდ დაახურეს კოკას და ზღვაში გადაადგეს.

კოკაში ჩამწვედევის მოტივი ბოროტი სულის შეპყრობის მოტივის ერთ-ერთი მსოფლიოში საკმაოდ გავრცელებული ვარიანტია. ტრადიციულად, კოკაში ჩაძვრომის უნარი მხოლოდ დემონურ ძალას უკავშირდება. ინდური წარმოშობის თქმულება „ვიკრამის თავგადასავალში“ ბოროტი სულის – შიმშუსის – ამოცნობა ხდება სწორედ კოკაში ჩაძვრომის უნარის გამოვლინებით<sup>7</sup>. შდრ: „ეშმაკს ბარაქა ვინ მისცა“ – ნიშნავს, რომ ის ქაჯია, უსხეულო, არამატერიალური – ქვესკნელის წარმომადგენელი და შესაბამისად, უხვავო, უბარაქო, უნაყოფობის ნიშნით აღბეჭდილი.

თითქმის იმავე კონტექსტით გვხვდება სპილენძის კოკა მუსულმანურ ლეგენდაში: სოლომონის სიძლიერის სიმბოლოს – ბეჭდს, რომელზეც უფლის სახელია ამოტვიფრული, მოტყუებით მიითვისებს ბოროტი ძალა – ზახრი. მეფე მას სპილენძის ჭურჭელში ამწვედევს, რათა კვლავ აღიდგინოს ძველი ძალაუფლება<sup>8</sup>.

ბეჭდით დატყუებების თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი აპოკრიფი არსებობს ბერძნულ ტრადიციაში – **Testamentum Solomonis** – ანდერძი სოლომონისა, რომელშიც მოთხრობები ასევე სოლომონის ტაძრის მშენებლობის ირგვლივ ჯგუფდება. ტაძრის მშენებლობას ხელს უშლის ბოროტი სული ორნისი, რომლის დამორჩილება ხდება მთავარანგელოზ მიქაელის მიერ სოლომონისთვის გადაცემული ბეჭდის წყალობით<sup>9</sup>.

ბოროტი ძალის ჭურჭელში გამომწვედევის მოტივს არაბულ წყაროებშიც აქვს ადგილი. ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ ტაძრის მშენებლობისას სოლომონს ანგელოზები და დემონები ეხმარებოდნენ. სოლომონი ფლობდა ძალას, რომლითაც დემონთა მთავარი ასმოდევსიც კი აიძულა ფიზიკურად ეშრომა. ვინც მას არ დაემორჩილებოდა, სოლომონი დაბეჭდილ ჭურჭელში სვამდა<sup>10</sup>.

ბოროტი სულის – კუნძულების ჭურჭელში ჩამწვედევის მოტივს ქართულ ტექსტში დედამიწაზე მშვიდობის და კეთილდღეობის დამყარება მოსდევს. ეს მოტივი ბრიტანულ-კელტურ გადმოცემებში გვხვდება მერლინთან დაკავშირებით<sup>11</sup>. ინგლისურ ტრადიციაში მერლინი ნახევრად ადამიანური და ნახევრად დემონური არსებაა, რომელიც უმანკო მონაზონ ქალს ჩაესახა ზებუნებრივად, ანუ უმამოდ იშვა. სურვილის მიხედვით, მერლინი ხან ადამიანურ სახეს იღებს, ხან დემონურს, აქვს ლტოლვა მიწიერი ქალებისკენ (ისევე როგორც კუნძულებს), დაჯილდოებულია წინასწარმეტყველების უნარით. ნენის **Historia Britorum**-ში დაცული თქმულებით, მეფე ვორტიგერნს სურს ციხე-სიმაგრის აგება ერთ-ერთ მთაზე, მაგრამ დღისით აგებულნი ღამით ყველაფერი ინგრევა. ყველა გაურკვევლობაშია. ბოლოს ბრძენკაცები ურჩევენ მეფეს, რომ კოშკი უნდა მოირწყას მამის გარეშე დაბადებული ყრმის სისხლით. ასეთი აღმოჩნდება მერლინი, რომელსაც მაშინვე მიუყვანენ მეფეს. შვიდი წლის ყრმამ იცის, რატომ მოიყვანეს სასახლეში; იცის, რომ ამ მთის ძირში არის ტბა, რომელშიც არის დარაბიანი ჭურჭელი, ხოლო მასში კარავი, სადაც ორ – თეთრ და წითელ დრაკონს სძინავს. ისინი გამუდმებით ებრძვიან ერთმანეთს, რაც

<sup>1</sup> იქვე, გვ. 299.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 303.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 317.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 310.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 319.

<sup>6</sup> იქვე.

<sup>7</sup> Веселовский А. С., დასახ. ნაშრომი, გვ. 30.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 161.

<sup>9</sup> The Testament of Solomon, <http://www.esotericarchives.com/solomon/testamen.htm>.

<sup>10</sup> Веселовский А. С., დასახ. ნაშრომი, გვ. 482.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 344-345.

სახელმწიფოში არსებული დაპირისპირების სიმბოლოა. მერლინი ურჩევს მეფეს, დრაკონები ჭურჭელში მოათავსოს, დაბეჭდოს და შეძლებისდაგვარად ღრმად ჩაფლას მიწაში. ამის შემდეგ ციხე-სიმაგრე აშენდება და ყველა ავადმყოფობა და უბედურება გაქრება.

ბოროტი სულის დატყვევებით დედამიწაზე მშვიდობის დასადგურება ქართულ საისტორიო ზეპირსიტყვიერებაში თამარ მეფის ციკლის გადმოცემებშიც გვხვდება. შუქურვარსკვლავის ლეგენდა ამინდის გამგეობის მოტივზეა აგებული. მის ტყვეობას უკავშირდება თამარის სამეფოში არსებული მარადიული გაზაფხული. საყურადღებოა, რომ თქმულების არც ერთ ვარიანტში არ არის მითითებული, თუ როგორ შეიპყრო ის თამარმა. როგორც ჩანს, დემონური ძალის დატყვევების ფაქტი ვერ დაუკავშირდა თამარის სახეს. თამარი თავიდანვე მპყრობელია შუქურვარსკვლავის და მას ხან ცხენად აქცევს და სეირნობს, ხან ყუთში ჰყავს დატყვევებული.

ოსური გადმოცემა თამარ მეფეზე მოგვითხრობს კავკასიის ქედის ერთ-ერთ მწვერვალზე – ბრეტსაბძელზე ასული მღვდლის ამბავს, რომელმაც დიდი ღოცვითა და მძიმე ჯვრით ძლივს ააღწია თამარის სასახლემდე და უკან დაბრუნებისას ეკლესიის კარებთან მოესმა ხმა, რომელიც დაკიდულმა ვერცხლის ბირთვმა გამოსცა: „მე ვიყავი თამარის აღმზრდელი. ერთხელ მან დაიჭირა ცისკარი და დაამწყვდია ერთი მეორეში ჩადებულ ცხრა ყუთში: ამ ვარსკვლავისაგან იყო დამოკიდებული თოვლი და კარგი ამინდი. მის შემდეგ ამინდის შეცვლა უკვე თამარისაგან იყო დამოკიდებული. ამგვარად, თამარმა ააშორა თავის ქვეყანას ძლიერი ყინვები, რაც მოჰქონდა ცისკარს. ის ამ ვარსკვლავს არ მანვენებდა“<sup>1</sup>. ერთხელ, როცა თამარი თავისი სამეფოს დასათვალისწინებლად წავიდა, ყუთი აღმზრდელს დაუტოვა და მისი გახსნა სასტიკად აუკრძალა. აღმზრდელმა ცნობისმოყვარეობას ვერ სძლია, გახსნა ყუთი და იქიდან ამოფრენილმა ცისკარმა მიწაზე არნახული თოვლი გამოუშვა. ამის გამო თამარმა აღმზრდელი დაწყველა: „იქვე სულად მარადიული ტანჯვისთვის“. მას შემდეგ აკრძალვის დამრღვევი ამ ბირთვშია გამომწყვდეული მარადიულ ტანჯვაში.

აკრძალვა, რომელსაც თამარი მოახლეს უტოვებს, პარადიგმულად იმეორებს ღმერთის მიერ ხე ცნობადის ნაყოფის მიღების აკრძალვას. ხე ცნობადი ედემის ბაღის შუაგულში იდგა. ასევე ცხრა ყუთის გულში ჰყავს მომწყვდეული ცისკარი თამარს. თამარი არჩევანის წინაშე აყენებს მოახლეს, უტოვებს რა მას ამ ყუთის ან ოთახის გასაღებს. თვით აკრძალვა აპრიორულად უკვე იმის მანიშნებელია, რომ ის უნდა დაირღვეს, აკრძალვის დამრღვევი ყველა ვარიანტში, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ, არის თამარის მოახლე ან გამდელი, ესე იგი ქალი, რომლის არქეტაჟული სახე არის ევა. ვფიქრობთ, ისიც სიმბოლურია, რომ ის არის მოახლე და არა თამარის სწორი.

აკრძალვის დარღვევას, ისევე როგორც ბიბლიაში, მოსდევს წყევლა. ბიბლიის ანალოგიითვე, წყევლაში იგულისხმება აკრძალვის დამრღვევის არსებითი ცვლა. თამარ მეფისაგან დაწყველილი მოახლე „ტარტაროზად ქცეულა და კუდიანების დასში შერიცხულა“ – ნიშნავს, რომ მას აღარ აქვს უფლება, დარჩეს იმავე არსში, რაშიდაც იმყოფებოდა მარადიულ ზაფხულში ანუ სამოთხეში. ის უნდა იქცეს „სულად მარადიული ტანჯვისთვის“ და ამითაც უნდა გაიზიაროს თავისი არქეტაჟის – ევას ხვედრი.

ურჩი მსახურის ცნობისმოყვარეობის გამო, რომელმაც მეფის ბრძანება დაარღვია, თამარმა ბაღდადში დაწყებული მონასტრის მშენებლობის დამთავრება ვეღარ მოასწრო: „მონასტერს ჭერი-ლა აკლდა, რომ მოახლემ ყუთს ახადა. თამარ მეფის საბრძანებელი მაშინვე გაბრწყინდა. შუქურვარსკვლავი ყუთიდან ამოფრინდა და ზეცას გაფრინდა. თამარ მეფეს კალატოზებმა მოახსენეს: „დიდებულო მეფეო! მონასტრისთვის დაშადაბუღელ ქვას ჭირხლი მოჰკიდებია, ვეღარ გეწვეითო“<sup>2</sup>.

მარადიული ზაფხული, რაც თამარის ლეგენდაში ცისკრის ან თოვლის ვარსკვლავის დამწყვდევით გამოიხატა, ხალხურ ცნობიერებაში ნაყოფიერების მოტივს უკავშირდება. გადმოცემის რამდენიმე ვარიანტში ცისკარი თავს დაისხნის მაშინ, როდესაც თამარი ტოვებს მთას და ჩამოდის ბარად. თამარს მხოლოდ მაშინ აქვს ძალა – განაგოს დრო-ჟამი, ვიდრე მთაშია, ღმერთთან ახლოს. ბარად ჩამოსული თამარი კი ვეღარ ბრუნდება მთაში, რამეთუ იქ უკვე მარადიული თოვლი და ყინვაა.

ზ. კიკნაძე სტატიაში „თამარის ანდრეზული ხანა“ განიხილავს თამარისეული მარადიული ზაფხულის მოტივს სხვადასხვა ხალხების მითოლოგიაში და მას ბერძნულ-ლათინურ ტრადიციაში „ოქროს ხანას“, ინდურში – „სრულყოფილ“ (კრიტ-ფუგა) ან „ნამდვილ საუკუნეს“ (სატადა-ფუგა), ებრაულში კი „ედემის ბაღს“ უდარებს. ოვიდიუსის კაცობრიობის ცხოვრების პირველ პერიოდს – „ოქროს ხანას“ მარადიული გაზაფხულის ხანად მიიჩნევს (Ver erat aeternum). დილის

<sup>1</sup> ქ. სიხარულიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 261.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 82.

ანუ გაზაფხულის ფერით არის შემოსილი თეთრი ვიშნუ – კრიტ-ფუგას მეუფე; ედემის ბაღი აღმოსავლეთში მდებარეობს, რომელიც ანდრეხულ წარმოდგენაში დილის ქვეყანად მოიაზრება<sup>1</sup>.

ცხადია, რომ ხალხურ ცნობიერებაში თამარი აღქმული იყო, როგორც კოსმოსის შემქმნელი თავის სამეფოში, ეს კი მას პირდაპირ აღჭურვავს დემიურგის ფუნქციით.

ასევე სოლომონი არის დემიურგი, კოსმოსის მიწიური სამოთხის დამამკვიდრებელი დედამიწაზე. ლექსში „სოლომონი და კუნძულები“ ხალხური მთქმელი კუნძულების და ქაჯთა ქვეყნის კოკაში მომწვევლებს უკავშირებს დედამიწაზე დამყარებულ მშვიდობას და, ფაქტობრივად, ქვეყნიური სამოთხის სურათს წარმოგიდგენს:

„ათას ხუთას წელიწადსა, ავი მაგნე არ იქნესა,  
ემაწვილ კარგა დაეძინოს, გულში ფიქრი არ ჩაჰყვესა“<sup>2</sup>;  
„მაშინდა გაქრა ეშმაკი, აღარ არის ქვეყანასა“<sup>3</sup>.

სოლომონის ლექსში მიწიური სამოთხის სურათი იცვლება ხალხური მთქმელის მიერ მებადურების მოურიდებელი წყევლით, რომლებმაც ზღვაში კოკა იპოვეს და გატყვეს. წყველა აქაც გარდაუვალია. სიმდიდრეს დახარბებული მეთევზე ან მონადირე ამქვეყნად არსებული ბოროტების მიზეზად ითვლება:

„ღმერთმა ჰკითხოს მონადირეს, ნამეტნავად მებადურსა...  
დაუშინეს თულუნქები, კოკას პირი აუხსნესა...  
ამოცვივდნენ ეშმაკები, – კლდის ქაჯი მაშინ გაჩნდესა,  
ზოგი ზღვასა, ზოგი ველსა, ზოგი ღრესა, ზოგი კლდესა,  
ზოგი ტყესა, ზოგი მთასა, ზოგი წისკვილს შევიდესა“<sup>4</sup>.

ხალხური მთქმელი მეთევზეების დასაწყევლად ქრისტიანულ ღვთაებებს იშველიებს: „იესო ქრისტემ დასწყევლა მეთევზე და მებადეცა“<sup>5</sup>; „მაღალი ღმერთი გაუწყრეს...“<sup>6</sup>; „წმინდა გიორგიმ დასწყევლოს...“<sup>7</sup>.

მეთევზეების დანაშაულს ამბობს ის, რომ ყველაფერ ამას ხელმწიფისაგან მალულად, სიმდიდრის ხარბობით სჩადიან. ერთმანეთს ეუბნებიან:

„აქ ამდენი სარჩო ჰსძევსა,  
რომ ჩვენ სიცოცხლით გვეყოფა,  
და ჩვენ შვილებსაც დარჩესა.  
მაღალი ღმერთი გაუწყრეს,  
ვინც რომ უთხრას ბატონს ჩვენსა“<sup>8</sup>.

საინტერესოა ერთი კომენტარი, რომელსაც თუში მთქმელი ურთავს მეთევზეთა მიმართ: „რაც რომ იქ ქონება არი, იმის ოჯახს ნუ ასცდესა“<sup>9</sup>.

თქმულების მიხედვით, კუნძულები იალბუზზე შემოჯდა, კოკიდან ამოსული ქაჯები კი მთელ ქვეყანას მოედო. ასე გაჩნდა კვლავ ბოროტება დედამიწაზე.

როგორც ვხედავთ, ტექსტის მიხედვით, ყველანაირი ამქვეყნიური ბოროტება კუნძულებთან და მის საყმოსთან არის დაკავშირებული, ხოლო სოლომონი, ხალხურ ლექსში გვევლინება როგორც ბრძენი ხელმწიფე, რომელიც ბოროტებასთან ბრძოლაში იმარჯვებს და მისი წყალობით დედამიწაზე მშვიდობა და ბედნიერება ისადგურებს.

სოლომონის ფუნქცია ლექსში იმდენად ზოგადსაკაცობრიოა, რომ მისი შეზღუდვა ანუ რომელიმე ერთი ქვეყნის ჩარჩოში მოქცევა წარმოუდგენელი იქნებოდა. მთავარი თემა ამ ლექსში სიკეთისა და ბოროტების მარადიული ბრძოლაა. სოლომონი თავისი სიბრძნით და მოხერხებით დაამარცხებს კუნძულებს – „ეშმაკთა ხელმწიფეს“ და ბოროტი ძალისაგან გაათავისუფლებს დედამიწას. ეს ფუნქცია კულტურული გმირის ფუნქციას უფრო ჰგავს, ვიდრე მიწიერი ხელმწიფისას. ხოლო რაც შეეხება მეთევზეებს, ვფიქრობ, მათი ფუნქცია ტექსტში აუცილებელია. მეთევზეები აღადგენენ წონასწორობას, რომელიც სამყაროშია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სოლომონის ლექსი ესქატოლოგიურ შინაარსს შეიძენდა და მითი ან რწმენა მარადიული დაბრუნების შესახებ აზრს დაკარგავდა ხალხის ცნობიერებაში.

<sup>1</sup>ზ. კიკნაძე, თამარის ანდრეხული ხანა, *მნათობი*, №10 (1982), გვ. 155-158.

<sup>2</sup> ქართული ხალხური პოეზია..., გვ. 120.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 319.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 299.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 301.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 305.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 313.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 309.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 312.

1. ზ. კიკნაძე, თამარის ანდრეზული ხანა, *მნათობი*, № 10 (1982), გვ. 155-158.
2. ქ. სიხარულიძე, *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*, I (თბილისი, 1961).
3. ქართული ხალხური პოეზია, II (თბილისი, 1973).
4. Агада, *Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей*, пер. С. Г. Фруга (Ростов-на-Дону, 2000).
5. Андреев Н. И., *Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне* (Ленинград, 1929).
6. Веселовский А. С., *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Моролфе и Мерлине* (С-Петербург, 1872).
7. Соломонова печать, Еврейская энциклопедия, XIV, под общей ред. Л. Каценельсона (С-Петербург, 1908-1913)
8. The Testament of Solomon, <http://www.esotericarchives.com/solomon/testamen.htm>.

ETER INTSKIRVELI

The Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature  
of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

### MOTIF OF TAKING CAPTIVE OF THE EVIL SOUL IN FOLK TRADITION

Motif of taking captive of the evil soul in the Georgian Folklore is connected with the kings David the Builder, Queen Tamar and Solomon the Wise.

According to „The Verse of Solomon and Kundzuleli“, all evils on the earth come from Kundzuleli and his people. Solomon, the wise king, fights with the devils' king and exterminates the evil on the earth that is the function of the demiurge, rather than of the earthly king. The confinement of Kundzuleli and his people in the jug resulted in the establishment of peace on the earth. According to the Georgian folk verse, Solomon stops the time and this act is equaled to the regeneration of the universe.

This motif is widespread in Georgian folklore; it is especially topical in the cycle of legends about David the Builder and Queen Tamar. In the given work, the capture of the devil mule by David and the capture of Shukurvaskvalvi by Tamar is compared to the capture of Kundzuleli, and the emphasis is placed on the sign common to them – the capture of the evil spirit is followed by the establishment of peace and happiness on the earth. Similar motif is presented from the British-Celtic narratives concerning Marlene – the character parallel to Solomon.

One of the principal characteristic features of biblical Solomon – construction is used in Hebrew folklore, where Solomon captures Asmodevs by means of his own ring. The ring also figures in Solomon's Muslim version, where Zahr is the character parallel to Asmodevs.

The capture of the evil spirit by means of a ring is met in the Greek apocryphal book **Testamentum Solomonis**, which, with regard to its matter, is much closer to the legend about David Agmashenebeli (construction of Gelati Monastery and capture of the devil-mule (the devil that turned into a mule), than the Georgian folk version of Solomon.

In view of the motif of confinement in the jug, the Hindu legend **Vicramacaritram** is very interesting, where the evil spirit Shimnus, like Kundzuleli, is lured into the jug. Shimnus gives himself away. The ability of getting into the jug is attributed only to the evil spirit, according to the Indian source. It is noteworthy that the Georgian version of inability to fill the jug is also connected with the evil spirit. In view of this one important moment deserves mentioning, and namely \_ it is emphasized that a non-material devil having no flesh and correspondingly deprived of wealth and prosperity is marked with the sign of infertility.

**ანალიტიკური ფსიქოლოგია და საზოგადოება: დაკარგული სიმბოლო, ანუ ძივანი მასის ფსიქოზის შესახებ<sup>1</sup>**

სიმბოლოს დაკარგვას შეუძლია ძირის ძირამდე შეარყიოს კაცობრიობა და მსოფლიო ისტორიაში მიწისძვრის მსგავს მოვლენად იქცეს. ჩვენი კულტურის ისტორია, მედიტერანული კულტურა, ევროპული კულტურა, სიმბოლოს დაკარგვით გამოწვეული შედეგების შთამბეჭდავ მაგალითებს უხვად შეიცავს.

პირველი მაგალითია უძველესი ეგვიპტური იმპერიის დაცემა, რომელმაც ძვ. წ. აღ. 4500-დან 2500 წლამდე იარსება და რომლის დაშლა 350 წელზე მეტ ხანს გრძელდებოდა. ეს იყო პირამიდების, ქაიროს პირდაპირ, ნილოსის დასავლეთ სანაპიროზე მდებარე სამოცი ქვის „გორაკის“ იმპერია, რომელიც ფაიუმამდე აღწევდა. ახალი იმპერიის ცენტრი მემფისი იყო. ეგვიპტის იმპერიას კარგად განვითარებული ბიუროკრატიული აპარატი ჰქონდა, რომლის სათავეში იდგა მეფე. მეფე (Pharaon – დიდი სახლი) ბევრად აღემატებოდა თავის ქვეშევრდომებს. იგი ღმერთების განსხეულება იყო, განსაკუთრებით უი ამონ-რას და ჰორუსის.

ამდენად, ამ სახელმწიფო-პირამიდის სათავეში მეფე-ღმერთი იდგა. მასში სიმბოლურად იყო განსახიერებული ზესთა სამყარო. „ზესთა“, რაღაც შედარებით უცნობის სიმბოლო, საუკეთესოდ იყო წარმოდგენილი მეფე-ღმერთის სახით. იგი, ფარაონი, როგორც ცოცხალი სიმბოლო, ხალხს წესრიგს აძლევდა.

ამ სამყაროს, რომელმაც იცოდა „ზესენელის“ შესახებ, „ქვესენელიც“ ჰქონდა. „ქვესენელი“ მიცვალებულები და მიღმა სამყაროა. ეს იმპერია აღწერილია მიცვალებულთა ეგვიპტურ წიგნში (რომლის ტექსტმა ათასზე მეტი წლის წინა პერიოდიდან მოაღწია). მიცვალებულთა ეგვიპტური წიგნის ძირითადი და ყველაზე ვრცელი ნაწილი 125-ე თავია, რომელიც ჩვენამდე 34 ხელნაწერის სახით მოვიდა. იგი ეხება სიკვდილის შემდეგ ორი სამსჯავროს დარბაზში სულის აწონის წესს. ორი სამსჯავროს დარბაზში ორმოცდარი სულის წინაშე სული აღიარებს ცოდვებს, რომლებიც მას მიეტევება. ამის შემდეგ იწონება მისი სული. ეს ორი სამსჯავრო აღმოსავლეთი და დასავლეთია. ამდენად, დაპირისპირებულ მხარეთა შეჯახება, კონფლიქტი და ცოდვა ქვესენელში, აღმოსავლეთ-დასავლეთის დაძაბულობის წიაღში თავსდება, მაშინ როდესაც ზემოთ, სამზეოში მეფე-ღმერთი პირა-მიდა-სახელმწიფოს ერთიანობის და მუდმივობის სიმბოლოს განასახიერებს.

ძვ. წ. აღ. 2500-2160 წლებში პირამიდა-სახელმწიფოს დაცემა მისი ქვეშევრდომებისათვის იმ სიმბოლოს დაკარგვას მოასწავებდა, რომელიც მათ ცხოვრებას აწესრიგებდა. ზესთამ, მეფე-ღმერთმა, დაკარგა თავისი ძალა, ამდენად, დაიკარგა მისი სიმბოლური მნიშვნელობაც. და თუ რას ნიშნავს ეს ხალხისათვის, ნათლად არის გადმოცემული ძვ. წ. აღ. დაახლოებით 2200 წლით დათარიღებულ დოკუმენტში „ცხოვრებისაგან დაღლილი კაცის საუბარი საკუთარ ბასთან (სულთან)“. პ. ჯაკობსონი, ამ დოკუმენტის ახალი კომენტარების ავტორი, ამბობს:

„ცხოვრებისაგან დაღლილი კაცის თანამედროვეებმა განიცადეს – ეგვიპტის ისტორიაში ალბათ პირველად – ღმერთისაგან დაშორების, ღმერთის დაკარგვის შიში და საშინელება. დედამიწაზე მყოფი ღმერთის, ღვთაებრივი ძის – ფარაონის – ყოვლისშემძლეობა დაიმსხვრა. ადამიანები პირველად აღმოჩნდნენ ერთმანეთის პირისპირ. მათ პირველად დაინახეს ერთმანეთში პიროვნებები. ყოველივე ამის ატანა შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო ეგვიპტელებისათვის, რომლებიც კოლექტიურ რელიგიურ საზოგადოებებს იყვნენ შეჩვეულნი. იმდროისათვის გახშირებული თვითმკვლელობები ეჭვგარეშეა შინაგანი შოკის შედეგი უნდა ყოფილიყო“.

<sup>1</sup> წინამდებარე სტატია, შევსებული და გადაამუშავებული, მეორედ გამოდის. დღეს ჩვენში, ქართულ თარგმანებში ნაცვლად ანალიტიკური ფსიქოლოგიისა იხმარება ანალიზური ფსიქოლოგია. ვინაიდან ანალიზური ნიშნავს მე-თოდს, ხოლო იუნგისეული ფსიქოლოგია ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი მიმართულებაა, ჩვენი აზრით, ანალიზურის ნაცვლად უნდა ვიხმაროთ ანალიტიკური ფსიქოლოგია – მთარგმნელი.



ზესთას, ღვთაებრივის, მეფე-წინამძღოლის დაკარგვამ ეგვიპტის საზოგადოება გარე და შინა ქაოსამდე მიიყვანა. ძველი, არქაული წესრიგის ნგრევის შემდგომი ისტორიის მანძილზე ეგვიპტელები მრავალჯერ შეეცადნენ ახალი წესრიგი ეპოვნათ. ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მცდელობა უკავშირდება ფარაონ ამენჰოტეპ IV, რომელიც ძვ. წ. აღ. 1375-1358 წლებში მეფობდა და საკუთარ თავს ეხნატონს უწოდებდა. იგი ფანატიკური მიზანსწრაფით, გაცილებით წინ რომ უსწრებდა მის თანამედროვეობას, შეეცადა ადამიანური და ღვთაებრივი სფეროები ერთმანეთისაგან გამოეყო. ძველ ღმერთებს, რომლებიც უკვე სხვა აღარაფერი იყვნენ, თუ არა განდმრთობილი მოკვდავები, მან ატონი, მზე ჩაანაცვლა. ამავე დროს თავისი მიმდევრების ყურადღება, მზის დისკოს წინაშე ქედს რომ იხრიდნენ, იმაზე მეტად ყოველისმომცველი და შორეული ძალი-საკენ მიმართა, ვიდრე ეს თვალისმომჭრელი მნათობი იყო. მაშინ, როდესაც ხალხს კვლავ სჯეროდა, რომ ღმერთი უბრალოდ ძღვევამოსილი მიწიერი, ბუნებითი ფორმების მქონე არსება იყო, ეხნატონმა საჯაროდ გამოაცხადა, რომ ღმერთი უფორმო არსებაა, ის არის მიზეზის თეს-ლი და სიყვარულის ძალა, რომელიც მსჭვალავს ყოველივეს დროსა და სივრცეში. ეხნატონმა ვერ შეძლო საკუთარი აბსტრაქტული მონოთეიზმის აღიარებისათვის მიეღწია. გარდაცვალების შემდეგ იგი საჯაროდ გამოაცხადეს განდგომილად და ერეტიკოსად. მხოლოდ 1350 წლის შემდეგ მედიტერანული კაცობრიობა კვლავ დადგა ღმერთსა და ადამიანს შორის არსებული განსხვავების მკაფიოდ გამიჯვნის პირისპირ. საკითხი წამოიჭრა მაშინ, როდესაც მონოთეისტი ებრაელი ხალხი რომის იმპერიას დაუპირისპირდა. ეს შეხვედრა მართებულად მიიჩნევა გარდამტეხ მომენტად, შემობრუნების წერტილად ჩვენს კალენდარში. ეს იყო შეხვედრა არა მხოლოდ ორი ხალხისა, არამედ ორი ფიგურის, რომელთა უპირატესობითაც უნდა წარმართულიყო მომავალი ისტორია: ქრისტესი, ვისი სამეფო არ არის ამქვეყნიური და კეისრის, იმპერიის მმართველისა.

თავდაპირველად შეხედულებები ამ ორი სამყაროს შესახებ ნათლად გამოკვეთილი არ იყო. ხშირად მესიანური იდეები გარეთ იყო მიმართული. ქრისტე, ჯვარზეც კი, მეფედ – REX – იწოდებოდა.

მეორე მხრივ, ანტონინუსმა და მისმა მეგობრებმა კეისარს, Divus Julius-ს (ღვთაებრივი იულიუსი – ნ. დ.) ნამდვილი პასიონი მიუძღვნეს. მასში ვკითხულობთ:

„მისი ღვთაებრივი წარმომავლობა იმდენად ნამდვილი იყო, რომ მას ცხოვრებაში მხოლოდ ერთი მიზანი ჰქონდა, სადაც უნდა ყოფილიყო გადაერჩინა ის, ვინც გადასარჩენი იყო. ისინი მისგან შენდობას მანამ ღებულობდნენ, სანამ პატიებას ითხოვდნენ, მაშინაც კი იყვნენ გადარჩენილი, ვიდრე გააცნობიერებდნენ, რომ საფრთხე ემუქრებოდათ. თავად არასოდეს მიმართავდა თხოვნით მას, ვის მიმართაც მოწყალე ყოფილა, და სწორედ მან, დედასამშობლოს მამამ, უვნებმა, ნახევრად ღმერთმა, სიკვდილი იწვნია, დაიკლა სენატში, შეუიარაღებელი ძღვევამოსილი სარდალი, მშვიდობის დაუმარცხებელი იმპერატორი განიგმირა საკუთარი თანამებრძოლების მიერ, განიგმირა ის, ვისაც ყოველთვის ებრალებოდა ისინი“.

და აი, კეისრის მეგვიდრე ავგუსტუსი ვირგილიუსმა მესიისა და მხსნელის რანგში აიყვანა.

ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ მეფე-ღმერთზე, მხსნელ-უფლისწულზე ოცნება იმხანად ცხოველი იყო და ნათლად იკვეთებოდა სურვილი – ის ერთი კვლავ ეხილათ ზემოთ: ქრისტე – მეფედ, კეისარი კი – მესიად.

ისტორიის განვითარების გზა გახლენამდე მივიდა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ეკლესია და ღმერთი სახელმწიფოსთან ერთად ერთ მხარეს იდგნენ, ხოლო კეისარი – მეორე მხარეს. ახლა სამყაროს სხვა ზესთა ჰქონდა, მაგრამ არა ისეთი უნიფიცირებული, როგორც ეგვიპტურ პირამიდა-სახელმწიფოში იყო, რომელსაც მეფე-ღმერთი განაგებდა. ზესთა იყო წყვილი – ღმერთი და კეისარი.

ხშირად ამ ორ ძალას შორის უკიდურესი დაძაბულობა სუფევდა. შუა საუკუნეებში ეკლესიასა და საერო მმართველებს შორის ბრძოლა განვითარების მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენდა. კანოსა ეკლესიის გამარჯვებად ითვლებოდა, პაპების ავინიონში განდევნა კი – უფლისწულებისა. საბოლოოდ შიდა გადატრიალებმა: ეკლესიაში რეფორმაციამ, ხოლო სახელმწიფოში ტახტის მემკვიდრეობისათვის წარმართულმა ომებმა და რევოლუციებმა – მაგალითად, ინგლისსა და საფრანგეთში – შექმნეს ის საფუძვლები, რომლებზედაც ევროპა დგას. მაგრამ მთლიანობაში სტრუქტურა ქვემოდან ზესთასკენ ბოლო დრომდე გამოვლენებლად მყარი რჩებოდა. ევროპის კონტინენტზე ადამიანები თავს უსაფრთხოდ მიიჩნევდნენ, როდესაც იცოდნენ, რომ იმპერატორს, მეფეს ან მთავრობას ხელთ ეპყრა სახელმწიფოს სადავეები, ხოლო მეტაფიზიკურ პლანში მათ ბედს უფალი განაგებდა. გადატრიალებები იყო უბედურება, რომელიც უნდა დაძ-

ლექსი, ისინი უზენაესი წყვილის „ღმერთისა და იმპერატორის“ სიმბოლურ რეალობას არ-სობრივად ეჭვქვეშ არ აყენებდნენ.

თუმცა, ყველგან „უზენაესი წყვილის“ არსებობა სერიოზული საფრთხის ქვეშ იდგა. საფრანგეთის რევოლუციის აფეთქების ტალღები საგრძნობი, მაგრამ ხანმოკლე იყო. მეფე-მეფე თავისი კათოლიკე სამღვდლოებითურთ, რომელმაც ნანტის ედიქტის გაუქმება გაბედა, რევოლუციური ტრიბუნალისა და გონების კულტის მიერ იქნა გადაყენებული. მაგრამ მალე ახალმა იმპერატორმა პაპის წინაშე დაიდგა გვირგვინი და ადამიანებმა ბრძოლით, ომებითაც კი, კვლავ შეძლეს ცხოვრების გაგრძელება. მათ იცოდნენ ვისთვის, ვისი მფარველობის ქვეშ იბრძოდნენ. არც რაიმე ეჭვი არსებობდა იმის თაობაზე, თუ სად იყო ცოდვა. თუმცა რყევა, რომელიც საფრანგეთის რევოლუციამ გამოიწვია, გამაფრთხილებელი ნიშანი იყო. დიდი დრო არ რჩებოდა იმ მომენტამდე, როდესაც „სოციალური ცხოვრების ორი მწვერვალი“ უფრო სერიოზული საფრთხის ქვეშ უნდა აღმოჩენილიყო. ამჯერად, ეს დრო გერმანიაში დადგა, რომლის მმართველი ათასი წლის განმავლობაში „რომის იმპერატორად“ იწოდებოდა და რომელმაც მსოფლიოს უფლის მხოლოდშობილი ძის რელიგიის უკანასკნელი დიდი წინასწარმეტყველი მარტინ ლუთერი მისცა. გერმანიაში მეცხრამეტე საუკუნეში ჯერ კიდევ ყვოდნენ პროტესტანტული და კათოლიკური კონფესიები. მათ საკუთარი ეკლესიები ჰქონდათ ყველა ეპარქიაში. რომის წმინდა იმპერატორს ჰოფბურგში, ვენაში, ჯერ კიდევ ჰქონდა რეზიდენცია. ბერლინში, გერმანიაში მან ახალი იმპერატორის დაბადება ნახა. თუმცა მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში ორი მწვერვალის, ღმერთისა და იმპერატორის, ნგრევის ნიშნები უკვე ჩანდა. რელიგიური თავგანისცემის საკითხი კითხვის ნიშნის ქვეშ დგებოდა. ჯერ კიდევ 1811 წ. ავგუსტ ვილჰელმ შლეგელმა, რომელიც იმხანად ბერნში ცხოვრობდა, მონტმორენის ჰერცოგს მისწერა: „მე გულგრილი ვარ პროტესტანტული კულტის მიმართ. ჩემთვის მღვდელი მხოლოდ ადამიანია, რომელიც აკეთებს იმას, რაც ხშირად უფრო უფრო დაკვირვებები ამაღლებულ ჭეშმარიტებებზე ან, მეტიც, თავს უფლებას აძლევს საკუთარი შეხედულებების მიხედვით ახსნას გამოცხადება. მსახურება იმ წყალობათა გარეშე მტოვებს, რასაც წმინდა ზიარება მორწმუნეს ანიჭებს“. შლეგელმა გადაწყვიტა კათოლიკობა მიეღო, მაგრამ, პოლიტიკურ რეაქციასთან კათოლიკური ეკლესიის კავშირის გამო, ძალზედ იმედგაცრუებული დარჩა. 1819 წ. უკმაყოფილო და პირქუში, იგი ბონიდან ბერლინში სწერდა: „ოცდარვა წლის განმავლობაში დღემდე მღვდლვარე ევროპის ზვირთებში ვცურავდი და მჯერა, რომ ამინდის ცნობის გამოცდილება შევიძინე. შარშან ჩემი დაბრუნების შემდეგ გერმანიის ჰორიზონტი საგრძნობლად და მოულოდნელი სისწრაფით დაბნელდა. მე პერსპექტივაში ამინდის სხვა, არასასურველ ცვლილებებსაც ვხედავ“.

რასაც შლეგელი გრძნობდა პროტესტანტული მსახურების მიმართ, იმავეს გრძნობდნენ ფართო წრეები და არავის გაჰკვირვებია, როცა გერმანიის წინასწარმეტყველმა ფილოსოფოსმა ფრიდრიხ ნიცშემ 1882 წ. გაბედა ეთქვა: „ღმერთი მოკვდა! ღმერთი მკვდარია!“ „ფილოსოფია როგორც სახალისო მეცნიერება“ იმ ნაწარმოების სათაურია, რომელშიც ეს განცხადება გაკეთდა. ოღონდ ამ სიკვდილის გამოცხადებაში ცოტა რამ იყო სახალისო!

მაშინ, როდესაც რელიგიური ავტორიტეტის ძალა ინავლებოდა, სახელმწიფოსა და იმპერატორის სიმბოლოც არ იყო უკეთეს მდგომარეობაში. აი, რას ამბობს ლოიალური შეხედულების მქონე როიალისტი ოილენბურგ-ჰერტელის (Eulenburg-Hertefeld) პრინცი ფილიპი ახალი გერმანიის იმპერიის იმპერატორ ვილჰელმ I შესახებ: „იმპერატორის მოხუცი ექიმი Lauer-ი წლების მანძილზე სრულიად უმოქმედო იყო. მან დამხმარედ საზიზარ ფეხებიანი სქელი კაპიტანი იპოვა. ეს ორი არასოდეს აცილებდა იმპერატორს ქორულ მხერას. Lauer-ი ამბობს, რომ მოხუცს სულ უფრო ხშირად სჭირდება დასვენება. გენერალი პარტმანი მას (იმპერატორს – ნ. დ.) „მოსიარულე გვამს“ უწოდებს. მართლაც, რატომ არ უნდა იყოს იმპერატორი გამოთავანებული? არა, ეს არ არის გამოთავანება, ეს არის დამკვირვებლის პირადი მიუკერძოებელი შეხედულება, რომელიც გვიჩვენებს, რომ ერთგული მსახურისათვის – აცნობიერებს თუ არა ის ამას – იმპერატორი აღარ არის სიმბოლური დავირთვის მქონე; არამედ არის გვამი, რომელიც აბუჩად უნდა აიგდოს“.

გმირი, ვილჰელმ II-ის შვილიშვილი, თავდაჯერებულად კადნიერი და თანამედროვე იყო. მას ბედმა არ გაუღიმა, რადგან ამ გზით ვერ იქნები სიმბოლოს მატარებელი. ორივენი, იმპერატორიც და იმპერიაც, რომელთაც არ გააჩნდათ სულიერი ორიენტაცია, ამგვარი მწვავე დეფიციტის შევსებას გარე სამყაროში, სტერილურ მატერიალიზმში შეეცადნენ. ისინი მუდმივად არასასურველ, იძულებით მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ და გამოგნებლად ამპარტაუნები მომავლით იმედგაცრუებულნი რჩებოდნენ. ისინი ჯერ კიდევ მდიდრები იყვნენ და შეეძლოთ კარგად ეცხოვრათ. სტეფან გეოგრაფმა ზუსტად დაახასიათა ამგვარი მდგომარეობა: „მათ ყველაფერი აქვთ. ყველაფერი იციან. ისინი ამბობენ: უღიმღამოა არსებობა! სტრესი და შიმშილია გარშემო! არ არის სიუხვე!“ მაგრამ მე ვიცი, რომ ყოველ სახლს უკან ირგვლივ მიმოფანტული მარცვლის გროვებით სავსე საუკუნაობებია – არავინ იღებს და ხმარობს მათ... ყოველი ფერმის ქვეშ სარდაფებია,

სადაც კასრებიდან ღვინო ჟონავს და ქვიშაში უჩინარდება – მას არავინ სვამს... ტონობით სუფთა ოქრო მტვერშია მიმოფანტული: დაძინებული ადამიანები მას საკუთარი ტანსაცმლის ბოლოთი ეხებიან – ამას ვერავინ ხედავს.

ვაქტობრივად ისინი ფიქრობენ, მათ ეს უნდა აიღონ, ეს უნდა დალიონ და მათ შეუძლიათ ამის დანახვა. მაგრამ, სამწუხაროდ, დეზორიენტირებულები, ამას მსოფლიო პოლიტიკაში ხედავდნენ. აქ ისინი ძალაუფლების ბოროტმა სულმა იმ რწმენით მოიყვანა, რომ ეს სწორედ აქ უნდა ექებნათ.

ასე რომ, გერმანია პირველი მსოფლიო ომის სასაკლაოზე იმ საზოგადოების სახით აღმოჩნდა, რომლის სიმბოლური ზესთა უკვე დაშლილი იყო. რელიგიური რწმენა ეჭვის ქვეშ დადგა. ღმერთი მკვდრად იყო გამოცხადებული და იმპერატორის სერიოზულად აღქმა შეუძლებელი იყო. ომი დამარცხებით დასრულდა. ღმერთის რეპუტაცია, სახელი, რომლის მოწვევებითი კურთხევით დაიწყო ომი, კიდევ უფრო შეირყა. იმპერატორმა ყველა ქვეშევრდომ პრინციტან ერთად ძალაუფლება და მმართველობა დაკარგა.

უკან დარჩა გაღატაკებული ქვეყანა, რომლის ჰეროიკული ოცნება დამთავრდა, მაგრამ ეს ყველაზე უარესი მაინც არ იყო. ყველაზე უარესი იყო ის რომ, აღარ არსებობდა კოლექტიური სიმბოლო. ეს, ჯერ კიდევ ომამდე იგრძნეს სხვებზე მეტად მგრძობიარე პიროვნებებმა. ისინი ოთხი ათასი წლის წინ ეგვიპტეში სიცოცხლისაგან დაღლილი კაცის მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. ჰერმან ჰესემ მათი რეაქცია ვალტერ კემპში (Valter Kaempff) (1908) აღწერა. კემპი ამბობს: „კეთილი უფალი. ის არსადაა, ამგვარი რამ არსადაა“. „მას არ ავუწონივარ, ეს მე დავდე იგი სასწორზე და აღმოვაჩინე, რომ ღმერთი ზღაპარი იყო“. ვალტერ კემპი ამ თემაზე შორს არასოდეს წასულა, – წერს ჰესე. მისი ღმერთი მისთვის კერპი იყო, რომელსაც სწვევლიდა და აიძულებდა ელაპარაკა. ამგვარად, მისი არსებობის საზრისი დაიკარგა. ღმერთის ნათელმა მოულოდნელად და სვედიანად დასწვა იგი. „ერთ დამეს მოახლე გოგონამ გაიგონა, როგორ ლაპარაკობდა და წინ და უკან დადიოდა იგი თავის ოთახში გვიანობამდე, მანამ, სანამ ყველაფერი მიწყნარდა. დილით მან გოგონას კაკუნზე არ უპასუხა. და როდესაც მოახლე კარს მიაწვა, კარი რბილად გაიღო და გოგონა მის ოთახში შეიპარა; უეცრად შეჰყვირა და შეშინებული გაიქცა. მან თავისი ბატონი ჭერში დამაგრებული ტყავის თასმაზე დაკიდებული დაინახა“.

პოეტები ამ საკითხს პირველ მსოფლიო ომამდეც ეხებოდნენ. მაგრამ ომის შემდეგ გერმანიაში ცოტა თუ იყო კემპით ან ძველი ეგვიპტელივით მგრძობიარე. არც თვითმკვლელობათა ეპიდემია ყოფილა გერმანიაში, როგორც მაშინ. ჩანს, თვითმკვლელობათა დიდი ეპიდემია ჯერ კიდევ უნდა დამდგარიყო.

ამასობაში, ხალხი ცხოვრებას, შრომას აგრძელებდა, სახელმწიფოს ბიუროკრატიულ აპარატში სამსახურს განაგრძობდა, სკოლებში, კაფეებში, სხდომებზე, კონცერტებზე კვლავ დადიოდა – თითქოს არაფერი მომხდარიყოს. ძნელად თუ ვინმე ხედავდა, რამდენად სახიფათო იყო, რომ აღარ არსებობდა ზესთა სიმბოლო, არც ღმერთი, არც იმპერატორი. მოხდა რამდენიმე ინციდენტი, რომლებიც გაფრთხილების მაუწყებელი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ მათთვის ყურადღება დიდად არავის მიუქცევია. ვალტერ რატენაუ, გერმანიის ყველაზე ნიჭიერი სახელმწიფო მოღვაწე, დედაქალაქის ქუჩებში მზაკერულად მოკლეს. მიუხედავად ამისა, ძალიან ცოტას თუ ესმოდა, რამდენად შეიძლებოდა მდგომარეობა დამძიმებულიყო, თუ ამ უღმერთოდ და პოლიტიკურად ზიანის მომტანი ქმედების გამო მთელი ქვეყანა არ აიძალღებდა ხმას. მაგრამ, ღმერთის გარეშე მკვლელობა ხომ ცოდვა არ არის, სახელმწიფოს გარეშე კი სახელმწიფო მოღვაწის მკვლელობა – დანაკარგი. ზესთას ადგილი ვაკუუმმა დაიკავა. მომხდარს ხანმოკლე აღშფოთება მოჰყვა, მაგრამ შემდეგ იგივე მოხდა, რაც სპიტლერის „პრომეთე და ეპიმეთეში“ დვთაებრივი ყრმის გატაცების დროს ხდება: „შემდეგ გაისმა ხმა, რომელიც უზენაეს ცოდნას ესაუბრებოდა: „ძვირფასო ძმებო! რა არის ის, რაც თქვენ გსურთ! და რატომ ხართ ასე ადევნებულები და შეწუხებულები? განა ვერ ხედავთ, რომ სახლები ისევ დგას? შეხედეთ, როგორ მხიარულად მიედინებიან პატარა ნაკადულები“. და მათ მიმოიხედეს გაოცებულებმა; და როდესაც დაინახეს, რომ ყველა სახლი ისევ იდგა და ყველა ნაკადული მხიარულად მიედინებოდა, ღიმილით შეტრიალდნენ და მშვიდად გაემართნენ თავიანთი სახლებისაკენ“.

მაღე ნათელი გახდა, ვისი ხმა მეტყველებდა ასე ურცხვად და მამებლად: ეს ბეჰემოთის, ეშმაკის, ხმა იყო. თუმცა შემდგომ, 1880 წ., სპიტლერმა ეპიკური პოემა დაწერა!

ზესთაში არავითარი სიმბოლო აღარ არსებობდა; და თუკი იგი სადმე მოიპოვებოდა, იქაც განადგურდა. აინშტაინისა და პლანკის ფიზიკამ, ფროიდისა და იუნგის სიღრმისეულმა ფსიქოლოგიამ ახალი პერსპექტივები აღმოაჩინა, რომლებსაც შეეძლოთ შეგნებული კაცობრიობა და პირისპირებოდა მოულოდნელ პრობლემებსა და insight-ებს, მაგრამ ამგვარი რამ არ მოიწონეს. ახალი insight-ების შესაძლებლობებს ისევე შეხვდნენ, როგორც სპიტლერის მითხრობაში სამკაულს, რომელზეც ხალხმა თქვა: „რაც უფრო მაღე მოვიცილებთ ამ წყველას თავიდან, მით უკეთესი; ჩვენ ამ წყველას სხვებს დაუტოვებთ, ასე რომ, ღვთის ნებით, ყველა ბოროტება მათ

შემთხვევით“. და მათ ქუჩაში დააგდეს სამკაული ისე, რომ იგი ყვიროდა, ოხრავდა და მწარედ მოთქვამდა. როგორც ჩანს, ეს მათთვის დიდი ნუგეში იყო, ისევე, როგორც ოხვრა“.

ღმერთისა და მეფის სიმბოლოს დაკარგვით გამოწვეული ვაკუუმი, თავდაპირველად შემზარავი იყო. მაგრამ შემდეგ კულტურულმა ევროპამ მოულოდნელი რამ განიცადა: ნუგეში. ეს მოხდა მაშინ, როდესაც გადაგვარებულ მხატვარსა და ისტერიულ მყვირალას თავხედობა ეყო ვაკუუმი ჩაენაცვლებინა. საუბედუროდ, თავად ეს კაცი იყო არავინ, რასაც სერიოზული შედეგები მოჰყვება.

ზესთას ვაკუუმი, რომელიც ადამიანების თავს ზემოთ ეკიდა, იმდენად აუტანელი იყო, რომ თავდაპირველად, როდესაც სიცარიელე კიდევ ერთხელ შეივსო, ყველამ შვებით ამოისუნთქა. რა თქმა უნდა, ადამიანებმა მალე შეამჩნიეს, რომ ის გზა, რომლითაც სიცარიელე ამოივსო, არ იყო იდეალური, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ბუნება ვერ ეგუება სიცარიელეს. ასე რომ, ის, ვინც ვაკუუმის ადგილი დაიკავა, არ შეუცვლიათ.

მდგომარეობა არც ისე ცუდი იქნებოდა, რომ პიროვნება, ვინც ვაკუუმი შეავსო, არარაობა არ ყოფილიყო. იქ, სადაც ერთ დროს ღმერთი და იმპერატორი იდგა, ახლა ახალი მეფე-ფარაონი წამომჯდარიყო, რომელიც არც ერთი ნიშნით მათ არ ჰგავდა. ეს მომაკვდინებელი კატასტროფა იყო. როდესაც სიმბოლო იქმნება, ოღონდ იქმნება არარაობისა და შეუსაბამო ფიგურის მეშვეობით, ცოცხლდება ამ სიმბოლოს არქეტიპული ოპოზიტი. შედეგებმა ცხადჰყვეს, რომ არქეტიპული ოპოზიტის გააქტიურება თეორია კი არ არის, არამედ უკიდურესად სერიოზული ფაქტია. არარაობა იჯდა მეფე-ღმერთის ტახტზე, მაგრამ მისი მმართველობის ქვეშ ღმერთისა და მეფის ოპოზიციური წყვილი იძენს ახალ, ოღონდ სატანისა და კრიმინალის, სიცოცხლესა და ძალაუფლებას. სატანა ანტი-ღმერთია.

კრიმინალი არღვევს კანონს, რომელსაც მეფე იცავს. იუნგი თავის ესეიში, რომელიც 1936 წელს დაწერა, აღიარებდა ვაკუუმის არსებობას, მაგრამ მისი შეხედულება, რომ ვაკუუმი შესაძლოა ძველი გერმანიკული ღმერთით, ვოტანით, შევსებულიყო, ძალზედ ოპტიმისტური აღმოჩნდა. ეს არ იყო ვოტანი. არა, ეს იყო სატანა და კრიმინალი. შვეიცარიელმა მწერალმა გოტფრიდ კელერმა, რომლის პოემა „საზოგადოებრივი ცილისმწამებლები“ ხშირად აღაფრთოვანებდა გერმანული წინააღმდეგობის მოძრაობას, გერმანიისათვის ყველაზე შავბუნელ დროს, შესანიშნავად განჭვრიტა ეს.

კატასტროფამ ზეავივით უმატა სინქარეს იმ ფონზე, რომ გარკვეული ხნით ადამიანები კვლავ ზეიმობდნენ, რადგან ვაკუუმი, როგორც იქნა, შეივსო. ხალხი ვერ ხვდებოდა, რომ იგი უმდაბლესი არქეტიპით, ეშმაკებითა და კრიმინალებით, იყო შევსებული. და როდესაც მიხვდა, მეტად გვიან იყო. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქცევის ტიპური მოდელი, რომელიც არქეტიპთან იყო დაკავშირებული, განუსაზღვრელი ძალაუფლებითა და დიდი სინქარით ათავსებდა სიცარიელეში საკუთარ თავს. ამიტომ ხალხი მალე მიხვდა, რომ ყველა სახის წინააღმდეგობა რთული და საშიში იყო, და ეგებ, უსარგებლოც.

კატასტროფას სხვა პოეტებიც დიდი ხნით ადრე გრძნობდნენ. ჯერ კიდევ ამის შესახებ პენრის ჰაინე „ატა ტროლში“ წერდა.

გამძვინვარებული ბომბდამშენების წუილი, რომლებიც ევროპას ნგრევას უქადდნენ, გონზე მომყვანი აღმოჩნდა.

კრიმინალური არქეტიპით გამოწვეული შედეგები უფრო დეტალურ განხილვას აღარ უნდა საჭიროებდეს. სასამართლოს კრიმინალური კორუფცია, ჩაშლილი მოლაპარაკებები, საკუთარ სახლში იმპერიის კანცლერის სასტიკი მკვლელობა და სხვა მრავალი კარგადაა ცნობილი. მხოლოდ ერთი მაგალითით შეგახსენებთ ჭეშმარიტად სატანურ ამბავს, რომელიც თვით იერონიმე ბოსხის წარმოსახვასაც აღემატება. 1964 წლის 2 მარტს ფრანკფურტში სასამართლოზე დოქტორი ელა ლინგენსი (Ella Lingens) ამტკიცებდა, რომ იგი იძულებული იყო ეცქირა, როგორ ჩააგდეს ცოცხალი ბავშვი აუშვიცის საკონცენტრაციო ბანაკის კრემატორიუმში. თავიდან მან არ დაუჯერა საკუთარ თვალებს. მას ბავშვი ძალდი ეგონა, სანამ ციხის ამხანაგებისაგან არ შეიტყო, რომ ბანაკის უფროსმა ნება დართო გამოეყენებინათ მკვლელობის ამგვარი დამატებითი მეთოდი, რათა კრემატორიუმში დაძაბულობა შეემსუბუქებინა.

სატანა-კრიმინალის უარყოფითი არქეტიპი პიროვნებისთვისაც ასეთივე უარყოფითი შედეგების მომტანი იყო. ერის რეპროდუქცია ცხოველურ დონემდე იყო დაყვანილი, როგორც ძაღლებსა და საქონელში. ერთადერთი, რასაც ყურადღება ექცეოდა, იყო რასა. ადამიანის სულიერი მხარე მთლიანად უარყოფილი იყო.

ქრისტოფ სტედინგი (Christoph Steding), რომელიც „ახალი“ გერმანიის ისტორიის საიმპერიო ინსტიტუტის პრეზიდენტის პატრონაჟის ქვეშ ლაპარაკობდა, 1938 წელს ამბობდა: „იმპერია ყველა ფსიქოთერაპიასა და ფსიქონალიზზე უკეთესია. რამეთუ იმპერია ადამიანებს აღამაღლებს საკუთარ თავზე, თუ ისინი ნებაყოფლობით ემორჩილებიან მას; ეფექტიანად აღმოფხვრის

ფსიქოპატური ქცევის ყველა გამომწვევ მიზეზს, მეტადრე, საკუთარ თავზე დიდ წარმოდგენას (self-importance), შედეგად კი, მესამე რაიხში აღარ იქნებოდა „გახლეჩილი ხალხი“. ამის მტკიცება აშკარა ტყუილი იყო. მაგრამ მან გერმანელებს, რომლებიც ამჯერად „მოლიანი ხალხისაგან“ შემდგარ ერთად იყო მიჩნეული, „რჩეული ხალხის“ პრესტიჟი მიანიჭა. ამ განცხადების საფრთხის შემცველი და ყალბი ხასიათი იმას მოასწავებდა, რომ ხალხს იგი სხვებთან დაპირისპირების გზით უნდა დაემტკიცებინა. სატანური და კრიმინალური იყო დაპირისპირება, რომლითაც ისინი დაუპირისპირდნენ ხალხს, რომელსაც სრულიად განსხვავებული და ჭკუმაღარი მნიშვნელობით უფლება ჰქონდა, საკუთარი თავისათვის რჩეული ეწოდებინა. ესენი იყვნენ ებრაელები. ებრაელები საუკეთესოდ მიესადაგებოდნენ განტევების ვაცის როლს. ამ არაქრისტიანი, ღრმადმორწმუნე ხალხის წინააღმდეგ წარმართულმა შურისმაძიებელმა ომმა ახალ რჩეულ ხალხს დაავიწყა, თუ როგორ უღალატეს მათ საკუთარ სარწმუნოებას, ქრისტიანობას. სახელგატეხილი შვეიცარიელი ნაციონალ-სოციალისტი იაკობ შნაფნერი (Jacobs Schnaffner) ავღებულად მოიხსენიებდა ბიბლიას და მას „უცხოური ტექსტების კრებულს“ უწოდებდა. ყველაზე შავბნელი და ტრაგიკული კი ის იყო, რომ, უმაღლესი ღვთაებრივი – სამეფო არქეტიპის უქონლობის გამო, სატანურ და კრიმინალურ ასპექტს უფრო მეტად შეეძლო შეუზღუდავად აღვირახსნილი ყოფილიყო. დაზარალებულები არც დამნაშავეები იყვნენ და არც უდანაშაულოები. ისინი შემთხვევითობის მსხვერპლნი იყვნენ. რაც შეეხება ჯალათებს, ხშირად ძნელი იყო იმის თქმა, ხედავდნენ თუ არა ისინი თავიანთი ქმედების უკეთურობას. სანამ ვინმე გააცნობიერებდა რა იყო ზემოთ და რა იყო ქვემოთ, ბოროტი (ეშმაკი) ლიქნითა და მუქარით მსჯელობდა მოვალეობასა და ღირსებაზე.

ერთი მხრივ, კრიმინალი-სატანა მართალს ამბობდა. ეს ათასწლოვანი იმპერიის წინასწარ-მეტყველება იყო. თუმცა იმ განსხვავებით, რომ ამის გარდა ყოველივე, რასაც ის ამბობდა, ნათქვამის საპირისპიროდ ტრიალდებოდა. მისი მცდელობით გერმანიამ ათასი წლით გადადგა ნაბიჯი, თუმცა არა წინ, არამედ უკან. გერმანიის საზღვრები, დღევანდელი ფედერაციული რესპუბლიკის საზღვრები, იგივე იყო, რაც 919 წელს, როდესაც ჰენრიხ I საქსონელი პირველი გერმანელი მეფე გახდა. მან ქვეყნის გაფართოება აღმოსავლეთისაკენ დაიწყო. ამას აღმოსავლეთით ციხეებისა და ქალაქების მშენებლობით ახორციელებდა; აი რატომ იყო იგი ცნობილი, როგორც ქალაქების დამაარსებელი. ყოველივე, რაც ათასწლეულის მანძილზე იქნა მოპოვებული, კრიმინალური მმართველობის მოკლე პერიოდში დაიკარგა.

სატანა-კრიმინალის არქეტიპის შემოჭრა ამ დროისათვის დასრულებულია. მთელი კომმარი ცეცხლში, კვამლსა და სიკვდილში შთაინთქა და დასრულდა. და მაინც, საშიშროება ყველგანაა ჩასაფრებული და ახალ მეყირალა ბრიყვს ყოველ წუთს შეუძლია ახალი კატასტროფის მოტანა, რომელიც იმაზე უარესი იქნება, რაც აქამდე იყო. ჩვენ სიფრთხილე გვმართებს, რომ არ მოვდუნდეთ მხოლოდ იმიტომ, რომ „სახლები ისევ დგანან და ნაკადულები ისევ მხიარულად მიედინებიან“, ჩვენ უნდა დავსვათ შეკითხვა, ვისწავლეთ თუ არა რაიმე იმ გაკვეთილიდან, რაც მოხდა.

ერთი რამ ცხადია: საფრთხე, რომელიც „უზენაესი სიმბოლოს“ დაკარგვიდან მომდინარეობს, არ არის წმინდა გერმანული პრობლემა. ყველა მიზეზმა – დამარცხება პირველ მსოფლიო ომში, რელიგიურმა და პოლიტიკურმა კრიზისმა და მონარქიის დაცემამ – შესაძლებელი გახდა სწორედ გერმანიაში და არა სხვაგან ბეჰემოტს ძალაუფლება მიეტაცებინა. დასავლური სამყაროს ყველა ქვეყანა და ხალხი არსობრივად მსგავსი საკითხის წინაშე დგას: ზესთა, ისევე როგორც ღმერთი – მეფე არქაულია, მოძველებულია. ერთი მხრივ, ზესთა, ისევე როგორც ღმერთი და ეკლესია, მეორე მხრივ კი, სახელმწიფო და იმპერია, რაც ჩვენ უძველესი ხანიდან გადმოგვცა შემკვიდრებით, დღეს პრობლემური გახდა. ის, რომ ქვენამ სატანისა და კრიმინალის სახით შეძლო გაემარჯვა და, ამდენად, ძღვეამოსილი გამხდარიყო, სერიოზულ ყურადღებას იმსახურებს.

დასკვნები, რომელიც ამ ვითარებიდან გამოგვაქვს, აზრს მხოლოდ მაშინ იძენენ, თუ ისინი მარტივი და პრაქტიკულია. დღეს პიროვნებას, რომელიც სერიოზულ კითხვებს სვამს, უმრავლესობა სძულს.

უპირველეს ყოვლისა უნდა დაისვას შეკითხვა: არის თუ არა საზოგადოების სიმბოლური მწვერვალი ის, რასაც ერთ დროს ღმერთი-ფარაონი ეწოდებოდა, რაც მოგვიანებით ქრისტესა და კეისარში გამოვლინდა? შეიძლება თუ არა იგი ტრადიციული გაგებით კვლავ დარჩეს სათავეში, რამეთუ „იქ, მაღლა“ ყოველთვის შეიძლება მოხდეს ის, რაც სატანური და უკონტროლოა. ეს კი იმას მიანიშნებს, რომ რელიგია მხოლოდ ეკლესიაში სიარული ვეღარ იქნება. მან უნდა იცხოვროს გარეთ პიროვნული პასუხისმგებლობით, ნებისმიერი კატეხიზმოს თუ თეოლოგიის გათვალისწინების გარეშე. მაგანს შეუძლია თქვას, ქრისტე არ არის „შენს მაღლა. ის შენთან და შენშია“. გამოწვევა ისაა, რომ პასუხი ავო ინდივიდუალიზაციაზე, ლუთერმა თქვა: „აქა ვდგავარ და სხვაგვარად არ ძალმიძს“. იგი მიხვდა.

არც კეისარს შეუძლია ზემოთ დარჩენა. აქედან გამომდინარეობს პიროვნების დემოკრატიული პასუხისმგებლობა საზოგადოებაზე. ავტორიტეტებისადმი მონური მორჩილება, პარტიული

ტვირთი, სლოგანებისადმი სისუსტე დროის მოთხოვნებთან შეუთავსებელია. დღეს ეს ცხადია. მაგრამ დღეს ამ საკითხზე უმეტესობა მაინც ნაკლებ გონივრულად მსჯელობს, ვიდრე უნდა მსჯელობდეს.

უფრო მეტიც, ჩვენ უნდა დავინახოთ, რომ ამ საუკუნეში რეგრესი ორჯერაც კი იყო, ეს ბოროტმა საკუთარი ძალით ორ მსოფლიო ომში მოიტანა, რაც სიღის გაწნა ჩვენი საუკუნისათვის, რომელსაც პროგრესის სჯერა. ამ გარემოებებიდან გამომდინარე, უფრო დაკვირვებით უნდა შევხედოთ პროგრესისადმი ჩვენს რწმენას. განა გვინდა დასრულდეს ყოველივე, თუ მსოფლიომ მუდამ სრულყოფისა და უკეთესობისაკენ სწრაფვა უნდა გააგრძელოს? ისინი, ვისაც სჯერა პროგრესის უფრო უკეთესები არიან. პროგრესის რწმენა წარსულისადმი ჩვენს მოვალეობას უნდა შევუჯეროთ. ადამიანები უბრალოდ მომავლისათვის კი არ ცხოვრობენ, არამედ წარსულიდან მოდიან. კრიმინალური პერიოდის ცრუ „Blut und Boden“-ის რომანტიზმმა არ უნდა გაგვაბრძვიოს იმით, თითქოს არ არსებობს ბუნებითი კავშირი სამშობლოსთან და წინაპრებთან, რაც გაცილებით მეტია, ვიდრე ნოსტალგია „ძველი ბედნიერი დღეებისა“. მაგალითისათვის უნდა შევწვივით სპეკულატიური განვითარების გზით ევროპული სოფლის განადგურება და ახალგაზრდობას უნდა ვასწავლოთ ისტორიული ტრადიცია. პროგრესი დანაკარგების ფასად ნამდვილად უკან გადადგმული ნაბიჯი იქნება.

ბოლოს და ბოლოს ჩვენ ყველაზე რთული კითხვის პირისპირ ვდგავართ. ღმერთი-მეფე და სატანა-კრიმინალი არის ანტინომია, ბუნებითი დაპირისპირება. თუ ქვენა, სატანა და კრიმინალი შეძლებენ ასე მოულოდნელად და პირდაპირი მნიშვნელობით ზემოთ ასვლას, უმჯობესი არ არის ჩახვიდე ქვენაში და იქ იღვაწო, ვიდრე იგი კვლავ ხელში ჩაიგდებს გავლენის სადავეებს? ხომ გვახსოვს – მიცვალებულთა ეგვიპტურ დარბაზში კეთილი და ბოროტი არ იყო. მათ ნაცვლად იყო „ორი სახის სამსჯავრო“, რომლებიც უბრალოდ განირჩეოდნენ, როგორც დაპირისპირებულთა ბუნებრივი წყვილი, აღმოსავლეთი და დასავლეთი. როდესაც ზენა არ ახშობს, არ აკავებს ქვენას, ხოლო ქვენა ეჯახება ზენას, მაშინ ქვენა სხვაგვარი მნიშვნელობისა და ზემოქმედების მქონეა. მაშინ სატანა ლუციფერიცაა, დაცემული ანგელოზი, რომელიც თავისი კონტრასტული ნათებით შუქს ფენს ზენას; პრომეთეც კრიმინალია, ვინც შესაქმისათვის სავარაუდოდ მარადიულ კანონებს არღვევს.

პრაქტიკაში ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველგვარი ქმედება და მსჯელობა კრიტიკულად უნდა შეფასდეს. მართალია, სატანა, როგორც ეს გოეთეს „ფაუსტშია“, შეიძლება ის ძალა იყოს, რომელიც „ნიადაგ ბოროტის ქმნას აპირებს და მაინც ყოველთვის კარგს აკეთებს“, მაგრამ საჭიროა საღი აზრი, ცნობიერება, ვინაიდან არაცნობიერი არქაული ბრუტალობის გამომწვევია.

ამგვარად, ღმერთი-მეფისა და სატანა-კრიმინალის ანტინომიის ადგილზე ჩვენ ცოცხალი ოთხეული გვჭირდება, რომელიც წესრიგს განაპირობებს და დაძაბულობას აცხრობს. პრაქტიკაში ეს იმას ნიშნავს, რომ სწორისა და მცდარის ორპირიგება ყველამ თავად უნდა იტვირთოს. ყველამ უნდა მიიღოს ბოროტისა და კეთილის ორმაგი ბუნება. ამ პრინციპებზე დამყარებული მიდგომა უფრო რთული შესანარჩუნებელია, ვიდრე ეს შეიძლება ვინმეს ეგონოს. გაცილებით იოლია მიენდო მეფეს, როგორც კარგ მეგობარს და ღმერთს, როგორც კარგ მამას. ასეთ შემთხვევაში მხოლოდ გულუბრყვილო მორჩილი უნდა იყო; ან, ყველაზე მეტი, ბავშვურად აჯანყდე. მაგრამ იმისათვის, რომ თავიდან აიცილო კატასტროფა, რომელიც მყისვე იჩენს თავს, როგორც კი საპირისპირო არქეტიპი საკუთარ ხელში იღებს კონტროლის სადავეებს, სწორისა და მცდარის, კარგისა და ცუდის, მეფე-კრიმინალის და ღმერთი-ემშაკის ორმაგი სამართალი ყველამ პირადი პასუხისმგებლობის საქმედ უნდა მიიჩნიოს.

ეს მუდმივ თვითშემეცნებას და ცვლილებებისადმი მუდმივ მზადყოფნას მოითხოვს. მას, ვინც შეფასებებს ეჭვქვეშ აყენებს, არ ძალუძს მარტივად აირჩიოს ის, რაც სწორია და ყოველთვის აკეთოს ის, რაც კარგია. მას მხოლოდ საკუთარი თავის შემეცნების გაგრძელება და ახალი გადაწყვეტილებების მიღება შეუძლია. სწორი და მცდარი, კარგი და ცუდი ჭეშმარიტად ის ოპოზიციებია, რომლებიც შეიძლება ჯვარს შევადაროთ, რომლის შესახებ ქრისტემ თქვა: „...რომელსა უნდებს შემოდგომად ჩემდა, უვარყავნ თავი თვისი და აღიდენ ჯუარი თვისი და მომდევდინ მე“ (ლკ. 9. 23).

სად შეგვიძლია კვლავ ვიპოვოთ ეს სიმბოლო, რომლის დაკარგვას მთელი მოსახლეობის ქაოსში ჩაგდება შეუძლია? რა თქმა უნდა, არა მის რეგრესულ რესტავრაციაში. ღმერთი-კეისრის სიმბოლოსთან დაკავშირებულმა რეგრესმა სიცარიელე წარმოშვა და ანტიქრისტემ წამოყო თავი. როგორც ჩანს, საუკუნე, როდესაც საზოგადოების მამოძრავებელი სიმბოლო მალდა და მის მიღმა მდგომი ფიგურისა და ძალის სახით უნდა ყოფილიყო მოძიებულნი, დასასრულს მიუახლოვდა. შესაბამისად, ადამიანებმა სიმბოლო საკუთარ თავში უნდა აღმოაჩინონ და ის საკუთარ გულში დაიცვან. პოლიტიკური ტერმინებით ეს იმას ნიშნავს, რომ პიროვნება, როგორც მოქალაქე, პასუხისმგებელია საზოგადოების ბედზე. მეტაფიზიკური ტერმინებით იგი

ჩვენგან იმის გაცნობიერებას ითხოვს, რომ ჩვენ სურვილებს და შეცდომებს ყოველთვის იქ მივყავართ, სადაც მისვლას არ ვგეგმავდით. და მაინც შედეგი ისაა, რომ ვართ ის, რაც ვართ. ჩვენ ეს ცნობიერად და პასუხისმგებლობის გრძნობით უნდა გავიაზროთ.

მას შემდეგ, რაც ღმერთისა და მეფის ერთიანობა ჭეშმარიტი, კოლექტიური სიმბოლოა, პიროვნების სულში მისი აღორძინება, გაცოცხლება მეორე ადამიანის აღიარებას იწვევს, მაშინაც კი, როდესაც ის ისე არ ფიქრობს და იქცევა, როგორც ჩვენ. ჩვენ მეორე ადამიანთან ისე უნდა დავდგეთ პირისპირ, რომ არც გავანადგუროთ და არც ჩვენ თავს მივცეთ უფლება მისი ქვეშევრდომი გავხდეთ, არამედ მუდმივად უნდა ვექებოთ მასთან დიალოგი. ის, რომ ემოციურობის ბნელი და საშიში მხარეები ამ პროცესში ცოცხლდება, აღნიშნავს არ საჭიროებს. მაგრამ თუ ნათელი არ არის ჩამქრალი, უბედურების შიში უშიშეზოა. საბოლოოდ დაძაბულობას არ უნდა გავკეცივთ, რადგან იგი ცხოვრების ნაწილია. დღეს კაცობრიობა არ არის მზად ამ გადაწყვეტილების მისაღებად. დღეს მომავალი თაობის ამოცანაა ამ მიმართულებით იაროს წინ. მაგრამ კატასტროფა, რომელმაც გერმანიაში მოგვცა ნიშანი, განსაკუთრებული სიფრთხილისაკენ მოგვიწოდებს.

და ბოლოს, დღეს ღმერთი-ფარაონის არქაული სიმბოლო ადამიანის სულში ეთიკურ-პოლიტიკური და ინტელექტუალურ-რელიგიური პასუხისმგებლობის სახით უნდა ვიპოვოთ. ამგვარი სახით იგი ინარჩუნებს სიმბოლოს, ფორმულას შედარებით უცნობი, მაგრამ ჯერ კიდევ არსებული ფაქტის. თავად ფაქტი, რომელიც სიმბოლურადაა ფორმულირებული, ადამიანთა სულებში არ არის, იგი შორს სცილდება მათ და რჩება, როგორც ღმერთი-მეფე, დროის მიღმა მდგომი არქეტიპი: კაცობრიობის ისტორიის მბრძანებელი.

### **მთარგმნელის ბოლოტქმა.**

ჰაინრიხ კარლ ფირცის სტატია წიგნიდან „უნგიანური ფსიქიატრია“ ეხება უზენაესი სიმბოლოების – ღმერთისა და მეფის – დაკარგვით გამოწვეულ კატასტროფას, რომელსაც „მიწისმერასავით შეუძლია შეარყიოს მთელი მსოფლიო“. ადამიანის ჰარმონიული განვითარების განმსაზღვრელ სიმბოლურ წყვილს ძალუძს საზოგადოება ჯანმრთელი სულიერი, ფსიქიკური, სოციალური ცხოვრების გზაზე ატაროს. მაგრამ, როგორც კი ადამიანმა მოკლა ღმერთი, მეფე-იმპერატორი ზედმეტი აღმოჩნდა. უზენაესი, აღმატებული სიმბოლოს ადგილი დაცარიელდა, საზოგადოება ვერ იარსებებს ღმერთისა და მისგან დადგენილი მმართველის გარეშე და მუდმივად მის ძიებაშია. როგორც წესი, დაკარგული ღმერთისა და მეფის ადგილს სატანა-კრიმინალი იკავებს. დაკარგულის ძიებაში გზაბნეული საზოგადოება იმედგაცრუებული რჩება. საზოგადოებას უიმედობა, ფსიქიკურ-სულიერი აშლილობები და თვითმკვლელობათა ეპიდემია ეძლევა. მართალია, ჰაინრიხ კარლ ფირცის ზოგიერთი რელიგიური შეხედულება შესაძლოა ჩვენთვის საკამათო იყოს, მაგრამ მისი მთავარი სათქმელი, რომ ღმერთისა და მის მიერ ცხებული მეფის სიმბოლო, ზნეობრივი კრიტერიუმები, ტრადიციის უწყვეტობა, ინდივიდუალური თუ საზოგადო სულიერი ჯანსაღი ცხოვრების საწინდარია, რომელთაგან გადახვევა უპირობო კატასტროფისაკენ მიაქანებს კაცობრიობას, მარადიული განსჯის თემაა. ჰაინრიხ კარლ ფირცი მიმართავს დასადგურ საზოგადოებას და სთხოვს, სანამ ჯერ კიდევ არის დრო, იღვაწონ კრიზისის დასაძლევად. კრიზისის დაძლევას ავტორი ამბევრად ხედავს: „და ბოლოს, დღეს ღმერთი-ფარაონის არქაული სიმბოლო ადამიანის სულში ეთიკურ-პოლიტიკური და ინტელექტუალურ-რელიგიური პასუხისმგებლობის სახით უნდა ვიპოვოთ“. ეს სიმბოლოა ღმერთი-მეფე, როგორც „დროის მიღმა მდგომი არქეტიპი: კაცობრიობის ისტორიის მბრძანებელი“.

წინამდებარე სტატია, ვინაიდან იგი ერთ-ერთ ფუნდამენტურ წყვილად არქეტიპს ეხება, რომელიც საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთგვარი მორგანიზებული და სხვადასხვა სახით განმსაზღვრელი იყო და გარკვეულ წილად კვლავაც არის, შეიძლება საინტერესო აღმოჩნდეს მათთვის, ვინც სხვადასხვა კუთხით სწავლობს საზოგადოებაში მიმდინარე პროცესებს. შესაძლოა წინამდებარე სტატიამ ისტორიკოსებს, ეთნოლოგებს, ფოლკლორისტებს, პოლიტოლოგებს... ფსიქოლოგიური კუთხით დაანახოს ძველი თუ ახალი დროის ისტორიული პროცესები, პიროვნების კულტის, დიქტატურის განენის მიზეზები; თუ რატომ იყო არქაულ მსოფლმხედველობაში მეფე-ღმერთის სიმბოლო, რომელიც მკვეთრადაა გამოხატული რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებსა თუ ფოლკლორში, ასე ძლიერი და სხვა.

ჰაინრიხ კარლ ფირცი ბახელში 1912 წელს დაიბადა. მისი მამა კ. ე. ფირც-დავიდი ციურიხის ტექნიკური უნივერსიტეტის ქიმიის პროფესორი იყო. კ. ე. ფირციც, როგორც მისი დედა – ლინდა ფირც-დავიდი – იუნგის მოწაფე იყო. მიუხედავად იმისა, რომ ფირცი ფსიქიატრი და ფსიქოთერაპევტი იყო, მას ბახელში, ციურიხში, ბერლინსა და პარიზში ბრწყინვალე სამედიცინო განათლება ჰქონდა მიღებული. საავადმყოფოში დაძაბული მუშაობის გარდა, ფირცი კლინიციისტ იუნგიანელებს ამზადებდა. იგი დაარსებიდან (1948) თითქმის სიკვდილამდე (1974) ციურიხის იუნგის ინსტიტუტში ასწავლიდა. მრავალი წლის განმავლობაში საერთაშორისო სამედიცინო ფსიქოთერაპიის საზოგადოების საბჭოს თავმჯდომარე იყო. მთელ მსოფლიოში კითხულობდა ლექციებს იუნგის ანალიტიკური ფსიქოლოგიის შესახებ. იგი 1964 წელს დაარსებული ციურიხის ციურიხბურგის კლინიკის დირექტორი იყო სამედიცინო დარგში. მისი კოლეგები აღნიშნავენ, რომ ჰაინერის სიკვდილით მათ ერთ-ერთი პიონერი ანალიტიკოსი და ერთ-ერთი ყველაზე ნიჭიერი მეგობარი დაკარგეს.

**ANALYTICAL PSYCHOLOGY AND SOCIETY: THE LOST SYMBOL,  
OR AN INQUIRY IN TO THE NATURE OF MASS PSYCHOSIS**

In his work Faierz writes about the loss of supreme symbol, symbol of God-King which can “shake humanity to the core and be like earthquake in world history”. He shows the process of loosing this symbol through history from ancient Egypt till the Second World War and modern days (author died in 1974) and discusses the results of this great loss.

When upper symbol is lost below archetype, devil-criminal, takes over, places himself in the vacuum and becomes powerful. The author bewares us and advices to deserve serious consideration to the fact. Finally he concludes that “the archaic symbol of the God-pharaoh is to be found today in the soul of the individual in the form of an ethical-political and an intellectual-religious responsibility”.

The article might assist social scientists in their work to view better historical processes, processes taking place in the society, the fundamentals of the mythological outlook etc. H.K. Fairz was born in Bazel in 1912. He was one of the first students of C.G. Jung. Psychiatrist and psychotherapist, besides practical activity, Faierz was teaching at Jung’s institute in Zurich. He was a head of The International Medical Psychotherapy Society. Was reading lectures about Jungian analytical psychology all over the world.

Translation and afterword by  
**NINO GAMBASHIDZE**



## რეცენზია

### **საქურაღლეო ბამოკვლევა (რეცენზია ეთერ ბერიძის წიგნზე – „ნიგალი: ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და ლინგვისტურ-ტოპონიმიკური ასპექტები)**

ტაო-კლარჯეთი ადრე საქართველოს სახელმწიფოებრიობისა და უძველესი კულტურის აკვანი გახლდათ, ნიგალის ხეობა კი ამ უძველესი კულტურის ორგანული ნაწილი იყო. როგორც წერილობითი წყაროები გვიდასტურებს, იგი მდიდარი იყო „ნარინჯით, თურინჯით, ლიმონით, ზეთისხილით, სელით, თაფლითა და აბრეშუმით“ (ვახუშტი ბაგრატიონი), მაგრამ მხარე ქვეყნის არამარტო ეკონომიკური საძირკველი იყო, არამედ იგი ისტორიის თითქმის ყველა მონაკვეთზე დიდ როლს ასრულებდა სამხედრო-პოლიტიკური თვალსაზრისითაც. სტრატეგიულ ხეობას აკადემიური მკვლევარი არასდროს მოჰკლებია, მაგრამ ფილოლოგიის დოქტორის ეთერ ბერიძის სახელად უნდა ითქვას, რომ, თავისი მოკრძალებული ბუნების მიუხედავად, ვფიქრობთ, ამ ხეობის ეთნოლინგვისტური თუ სოციოკულტურული კუთხით წარმოდგენისას მან უკვე დაიმკვიდრა საპატიო ადგილი მეცნიერთა თუ დარგის სპეციალისტთა, მოგზაურთა და დიპლომატთა (დ. ბაქრაძე, გ. ყაზბეგი, ზ. ჭიჭინაძე, ალ. ფრენკელი, გ. ლისოვსკი, მ. ჯაიანი, ნ. მარი, ე. თაყაიშვილი, ი. სიხარულიძე, მ. ცინცაძე, შ. ფუტყარაძე, მ. ფაღავა, ნ. ცეცხლაძე, რ. მაღაყმაძე...) შორის თავისი მონოგრაფიით „ნიგალი“, რომელიც გამოსცეს შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა და „უნივერსალმა“ (ბათუმი-თბილისი, 2009). მისაღებია პრობლემებისადმი ორიგინალური მიდგომა თუ კვლევის შემოქმედებითი მანერა, ძირითადად, სწორადაა გამოყენებული მრავალფეროვანი მასალის სინქრონული, ხშირად, დიაქრონული დამუშავების მეთოდი.

საკმაოდ სოლიდური (402 გვერდის მოცულობის) ნაშრომი არაერთი საკითხის მეცნიერულად გადაწყვეტის მცდელობაა. ამასთანავე, მას თან ახლავს შესანიშნავი საილუსტრაციო მასალა: თითქმის 500 წლის წინ დედასამშობლოდაკარგულთა მემკვიდრეების უნიკალური ფოტოები და მათი მეტყველების ნიმუშები ლექსიკონითურთ, არაჩვეულებრივი რუკები თუ გეოგრაფიულ სახელთა და ანთროპონიმთა დეტალური, სკრუპულოზური სიზუსტით წარმოდგენილი საძიებლური და დანართები.

სამწუხაროდ, მიუხედავად ნიგალელთა დიდი მცდელობისა, ოჯახებში მაინც „დააუნჯონ“ და დაიცვან მშობლიური ენა, მასში უკვე ძალიან მომრავლდა თურქული ლექსიკა, ფრაზეოლოგია თუ ცალკეული ფონოლოგიურ-გრამატიკული მოვლენები. წიგნი, რომელიც, ძირითადად, ნაირ-ნაირ (მარტივ, დერივაციულ, რთულ, მარკირებულ, არამარკირებულ) ტოპონიმთა, ანთროპონიმთა და ჰიდრონიმთა განხილვას ეძღვნება, დააინტერესებს არა მხოლოდ ქართველოლოგებსა და კავკასიოლოგებს, არამედ მეცნიერების სხვადასხვა დარგში მომუშავე თურქ, რუს, ევროპელ თუ ამერიკელ მკვლევრებსაც როგორც სამეცნიერო (თურქულ-რუსულ-ინგლისური) რეზიუმეებით, ისე ლექსემათა წარმომადგენლობის ჩვენებით.

ეთერ ბერიძის მონოგრაფია ეფუძნება რამდენიმე წლიანი სამეცნიერო მივლინების დროს შესწავლილი ოთხი ადმინისტრაციული პუნქტისა (ხელვაჩაური, ართვინი, ბორჩხა, მურღული) და 67 სოფლის ლინგვოკულტუროლოგიურ ანალიზს. თავის დროზე მდინარე მტკვრის ხეობის სამხრეთ ნაწილს, ანუ ისტორიული ზემო ქართლის ძირითად ტერიტორიას, ხანდახან, „თურქეთის საქართველოსაც“ რომ უწოდებენ, უპირველეს ყოვლისა, შესწავლა სჭირდება ინტერდისციპლინარული თვალსაზრისით, რადგანაც აქაური მოსახლეობის ყოფაშიც და მეტყველებაშიც ქართულ-თურქული ასიმილაციისა და ინტერფერენციის არაერთი შემთხვევა დასტურდება. აქ ხვდებოდნენ ერთმანეთს სხვადასხვა ჩამომავლობის ტომები, ხალხები და ეთნოკონფესიები: ქართველები, სომხები, მათ შორის, ჰემშილები, ბერძნები, ბიზანტიაში განსახლებული ეთნიკური ჯგუფები, არაბები, თურქ-სელჩუკები, ოღუზელთა წარმომადგენლები, პაჭანიკები, ოსმალების იმპერიის მოსახლეობა. იცვლებოდა უფლებრივი მდგომარეობა ერთი ხალხისა თუ ეთნიკური ჯგუფისა მეორეზე, იცვლებოდა სარწმუნოება, ენა და განათლება (ე. თაყაიშვილი), შესაბამისად, ხდებოდა კულტურათა ინტეგრაცია, ტრადიციულ ფასეულობათა მეტნაკლები ტრანსფორმაცია, პოლიტიკურ ღირებულებათა ცვლაც კი, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში ეროვნული მენტალიტეტის, ნაციონალური ცნობიერების განმსაზღვრელი ძირითადი კრიტერიუმები საუკუნეების მანძილზე თითქმის უცვლელი რჩებოდა. ყურადსაღებია საანალიზო ნაშრომში წარმოდგენილი ერთ-ერთი დასკვნაც: „თუ ნიგალის ხეობაში ადრე თურქული მეორე ენა იყო, დღეს ის პირველი ენაა, ქართული თურქულშია არეული“ (გვ. 66).

ნიგალი მოიცავს ჭოროხის იმერ და ამერ ტერიტორიას. ამ მდინარის არაერთი ეტიმოლოგია არსებობს სპეციალურ ლიტერატურაში, მაგრამ მონოგრაფიის ავტორს სხვებთან შედარებით თით-

ქოს ყველაზე სწორი ვარაუდისთვის დაუჭერია მხარი. ეს გახლავთ გურამ თოფურის აზრი, რომლის მიხედვით, საანალიზო ფუძე შემდეგ სემანტიკის ექვემდებარება: **ჭ-ორ-ოხ**, სადაც ძირისეული **ჭ** ელემენტი ქართული **წყ** კომპლექსის ველარულ თანხმოვანდაკარგული ზანური შესატყვისი უნდა იყოს (შდრ. მეგრული **ჭყოლ-ოფა** „წყალობა“, **ჭყოლ-უა** „წყველა“, **ჭყოლ-ირი** „წყლული“, ერთი მხრივ, მაგრამ: **წყარი** „წყალი“, **წყუ** „ჭა“, **წყურ-გილი** „წყარო“, **ჩხორო-წყუ** „ცხრაწყარო“, სვანური **ლგ-ლ-წყე** „სველი“, მეორე მხრივ). ეს დაკავშირება ძალზე საინტერესო ჩანს, მაგრამ ასახსნელია, რამ გამოიწვია ერთი და იმავე საერთოქართველურ **წყ** ძირის ტრანსფორმაცია ხან შიშინა (კანონზომიერი) და ხანაც სისინა (ანომალიური) ვარიანტების სახით მეგრულში. გარდა ამისა, „ჭოროხ“-ის შემთხვევაში მთლად ნათელი არაა **წყ>ჭყ** ფონოლოგიური გარდაქმნების საფუძველი. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ჭოროხი, მაჭახელი, ისე, როგორც აჭარა ერთმანეთთან სემანტიკურად აშკარადაა დაკავშირებული. მათში გამოიყოფა **-ჭარ**, **-ჭორ**, **-ჭახ** მარტივი ფუძეები, რომლებიც დაიყვანებიან **ჭ'** ძირეულ მასალამდე და უკავშირდებიან წყალს. ჩვეულებრივ, **-ჭარ** და **-ჭორ** ერთი და იგივე მარტივი ფუძეა სხვადასხვა ენაზე გამოთქმული: **-ჭარ** (**აჭარა/აჭარისწყალი**) ქართული ფუძეა, **-ჭორ** (**ჭოროხი** – შდრ. **ჩოლოქი**: მდინარეა ქობულეთში – გურიისა და აჭარის ადმინისტრაციულ საზღვართან) კი – კოლხური (ზანური). სიტყვა **ჭოროხი** წარმომდგარია ზანური **-ჭორ** ძირისაგან. თავისთავად ინტერესს იწვევს **ხ'** სუფიქსი, რომელიც სხვადასხვა წინამავალი ხმოვნით გავრცელებული იყო საქართველოსა და, საერთოდ, მთელ კავკასიაში, ისე, როგორც ახლო აღმოსავლეთის უძველეს მოსახლეობაში. სუფიქსი **ხ'** (შდრ. **-ხი**, **-ახ** **-ოხ**, **-იხ**, **-უხ**,...) უდავოდ გამოიყოფა არა მარტო **მაჭახელაში**, არამედ უკვე გამოვლენილ არაერთ ტოპონიმსა და სიტყვაში, რომელთა ძირითადი სემა დღეს დაკარგულია, თუმცა სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე დადგენილია ავიქსი **hi/ha**-ს პირდაპირი კავშირი ჰური-ურარტულ ეთნიკურ სამყაროსთან (დაწვრ. იხ. ნ. მგელაძე, მ. ფაღავეა). ბუნებრივია, დასახელებულ კონტექსტში, აღნიშნულ ტერიტორიაზე – უძველესი დროიდან ქართველთა განსახლების არეალში, მნიშვნელოვანია სოფლის აღმნიშვნელი სახელწოდების – **კატაფხია**ს დადასტურება ამავე რიგის ისეთი ტოპონიმების გვერდით, როგორიცაა დაბა – **ბორჩხა**, ხეობები – **დეხეკელი**, **მურღული**, სოფლები: **ხება**, **შუახევი**, **ხედა** და **ქედა ქლასკური**, **სეგტი** და სხვა. **კატაფხია** მრავალმხრივ იქცევს ყურადღებას. იგი უდავოდ უნდა აიხსნას ქართველური ენების და ქართველურ ენობრივ სამყაროსთან დაკავშირებული უძველესი ხალხებისა და ლინგვისტური ჯგუფების საფუძველზე. დღესაც, ქართული ენის დასავლურ დიალექტებში, განსაკუთრებით კოლხურში (ზანურში), შემონახულია **-ფხე** (**//-ხე**) სუფიქსით გაფორმებული ნათესაობის აღმნიშვნელი სახელწოდებები. იგი ტრადიციულად ქალის მამისეულ გვარს ერთვოდა (მაგალითად: **ბაუუაფხე ელიაფხე**, **ცომაიფხე**, **დუნდუფხე**...) და გათხოვილი ქალის ნათესაობისადმი კუთვნილებას, მამის გვარეულობიდან წარმომავლობასა და ვინაობას გამოხატავდა. ამ ფორმანტით სქესიც განისაზღვრებოდა. **კატაფხია**სთან მიმართებაში ყურადღებას იქცევს ლაზური გვარი **კეტიში**, რომელიც შემდეგში გამოყენებული იქნა გათხოვილი ქალის მამისეული გვარის საწარმოებლად: **კეტიფხე** (შდრ. ლაზურ **პეიფხესა** და თურქეთში, სოფელ სუმღეთში **კანიფხეს**). სხვათაშორის, სწორედ **კეტიფხე**დან შემდეგში კვლავ წარმოიქმნა მამისეული ხაზის გვარეულობა – **კეტიფხეში** (შდრ. მსგავსი გზით წარმოქმნილ „ტბეთის სულთა მატინაში“ დამოწმებულ **ნიკოლაფხეში**). ვფიქრობთ საყურადღებოა ეთერ ბერიძის სუფიქსი **ფხე** (**//ფხი**) გეოგრაფიულ სახელწოდებაში რომ დაუფიქსირებია. სპეციალურ ლიტერატურაში უკვე დადგენილია, რომ მდებრობითი სქესის მაწარმოებელი **-მხე**/**-ხე**/**-ფხე** ნაწილაკის უძველესი სემანტიკა დაკავშირებულია შობის ცნებასთან, რომელიც კოლხურ ენობრივ სამყაროში დღემდე შემოინახა (შდრ. ო. ჭურღულიას). განვითარების ადრეულ საფეხურზე იგი მანაყოფიერებელი წყლის მნიშვნელობასაც შეიცავდა. აქედან მისი ორი არქაული სემა: წყალი და შობა (>შვილი//სკირი), რომლებიც ქრონოლოგიურად თანაბარ დონეზეც კი შეიძლება განვიხილოთ. ამდენად, **ფხე**/**ხე** რამდენიმე უძველეს მნიშვნელობას გადმოსცემდა: მანაყოფიერებელი წყლის, შობის და, შესაბამისად, შვილის, მრავლობითი რიცხვის და, საბოლოოდ, ზოგადად, ქალის ნათესაობის, მამისეული გვარისადმი კუთვნილების.

ტიპოლოგიურად და სემანტიკურად ასეთივე კონტექსტში უნდა განვიხილოთ კოლხური ტერმინი **სკირი** (**//სქირი**), რომელიც შვილს აღნიშნავს და გვარსახელში სუფიქსიც როლსაც ასრულებს (მაგალითად, **პაპასკირი**, **წულეისკირი**, **პაპასქუა**...), თუმცა, იმავედროულად, კონკრეტულად მდინარის, ზოგადად კი – წყლის აღმნიშვნელ სახელწოდებებთანაა დაკავშირებული, უფრო ზუსტად, იგი წყლის პროტოსემას უნდა წარმოადგენდეს (დაწვრ. იხ. ნ. მგელაძე, მ. ფაღავეა). ამის დამატებით დადასტურებაა ეთერ ბერიძის მიერ გამოვლენილი სოფლის სახელწოდება – **ქლასკური** (გვ. 276), რომელიც, უდავოდ, „თბილ წყალს“ უნდა აღნიშნავდეს და არა „თბილი ქარის წყალს“ (იხ. წიგნის რედაქტორის – რ. სურმანიძის შენიშვნა). ნიშანდობლივია, რომ **სკირთან** დაკავშირებული ტოპონიმები ქართველურ ტომთა ძველ და უძველეს ისტორიულ პრობლემათა ანალიზის საშუალებას გვაძლევს. ამიტომაც, ამ ტიპის თითოეული ჰიდრონიმისა თუ გეოგრაფიული სახელწოდების გამოვლენა საშური საქმეა. ამ თვალსაზრისით შეგვიძლია დავასახე-

ლოთ თანამედროვე სამსუნიის ყურის აღმოსავლეთით მდებარე ზანურენოვანი ტოპონიმი – **თემი-სკირა**. ასევე, იქვე, თერმოდონტის ველზე არსებობდა, პომპონიუს მელას მიერ მოხსენიებული ქალაქი – **თემისკური**, რომელიც, მეცნიერთა აზრით, *თემისკირი*’ს ვარიანტს უნდა წარმოადგენდეს. ბუნებრივია, ამ პრობლემებზე მსჯელობისას თავისთავად ინტერეს აღძრავს სახელწოდება **დიოსკურია**. როცა ამ ტიპის ტოპონიმების მნიშვნელობას ადგენენ, მხედველობაში ღებულობენ ზანური – მეგრული, ისე, როგორც ლაზური -**სკურ** ელემენტის შემცველი იმ ტოპონიმების არსებობას, რომლებიც უპირატესად დელე-მდინარეებს აღნიშნავდა. ამ რიგის პრობლემატუკასთან მიმართებაში წარმოჩნდება მეგრული სიტყვები – **სქური** (მშრალი), **ნოსკირი** (დანაშრობი). ვარაუდობენ, რომ *ნოსკირი*’დან უნდა იყოს ნაწარმოები სოფლის სახელი **ნოსირი**. ასე ვრცლად ეს საკითხები იმიტომ წარმოვაჩინეთ, რომ ტოპონიმთა ურთიერთდაკავშირების საფუძველზე ვაჩვენოთ ეთნოპოლიტიკური და ეთნოისტორიული წარსულის სფეროში ახალი მოსაზრებების გაჩენის შესაძლებლობა. არაა გამორიცხული, რომ სწორედ **ნოსირი** იყოს ბიზანტიის იმპერატორის – იუსტინიანეს მიერ კოლხეთში აგებული ციხე-სიმაგრე **ლოსორიონი** (**//ლისირისი**) ან იგი მის სახელწოდებაში იყოს ასახული (იხ. ს. ყაუხჩიშვილი). ამ თვალსაზრისთა ერთობლივად სპეციალურ ლიტერატურაში გააჩინა მაცდუნებელი აზრი, რომლის თანახმადაც თემისკარის დაბლობზე მოსახლე **სირები** (**ლეგოსირები**), როგორც სატომო გაერთიანება, დაკავშირებული ყოფილი ზანურ -**სკირ** (**//-სკურ**) ძირთან (დაწვრ. იხ. გ. ქავთარაძე).

თავისთავად ყურადღებას იქცევს საკუთრივ *ნიგალი*’ს ეტიმოლოგიისა და სემანტიკის საკითხებიც. „ქართლის ცხოვრებაში“ ასახულ თხზულებებში ეს სახელწოდება (**ნიგალი**, **ნიგალის ხევი**) არაერთგზის გვხვდება. ამ ხეობის აღმნიშვნელად სხვა სიტყვებიც მოგვეპოვება, ისეთი, როგორიცაა **ლიგანი** და **ლივანა**. ლიტერატურაში მიაჩნიათ, რომ ეს სახელწოდებები კლარჯეთში, ქართველურ სამყაროში, მდინარე ჭოროხის ქვემო დინებასთან მდებარე ოლქის სახელწოდების – ნიგალის – ტრანსფორმაციის შედეგია: **ნიგალი** > **ლიგანი** > **ლივანა**, მსგავსად ძველი აღმოსავლეთის ხალხებში არსებული ცალკეული ლინგვისტური პროცედურისა. მაგალითად, ლიგისტინელები კოლხების მეზობლად მცხოვრები ეთნიკური ჯგუფი თუ ტომობრივი დაჯგუფება იყო. „ლიგისტიკის“<sup>1</sup> შეცვლა „ლიბისტიკით“ გარკვეულ ენობრივ სამყაროში უნდა მომხდარიყო, გუტურალური ფონემის დაკარგვისა და ხმოვანთა შორის გლაიდის გაჩენით. ვარაუდობენ, რომ ანალოგიური ცვლილებების შედეგი იყო ლუვიური სახელწოდების *Luvwija*-ს ხეთური *Lukka*-სგან გაჩენა. საერთოდ, I და II ბგერათმონაცვლეობა დამახასიათებელი ყოფილა ხეთური ხანის ჩრდილო-ანატოლიური ტოპონიმებისათვის. ეთერ ბერიძის ტოპონიმოკურ ფონდში გვხვდება ადგილთა ისეთი სახელწოდებებიც, რომლებიც, ჩვენი აზრით, ადრეული ეთნიკური ისტორიის ამ სახვედია და შესაძლებელია რიგი პრობლემური კითხვის ასახსნელადაც გამოგვადგეს. ასეთ სახელწოდებებს უნდა განეკუთვნებოდეს ნიგალის ხეობაში არსებული სოფლის სახელი **თილ-გომი** (თურქულად **Salkimi** – წიგნში განმარტებულია როგორც „გრძელი ყურძენი“ – გვ. 278). დასაშვებია იგი უკავშირდებოდეს თაბალის ქვეყნის ქალაქს *თოგორმა*’ს (**//თეგარმა//თილ-გარიმუ**). ამ თანხვედრილობის დასაბუთების მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაიზრდება თუ ჩვენ გავისვენებთ არაერთი სპეციალისტის აზრს იმის შესახებ, რომ **თოგორმა** უშუალოდ იყო დაკავშირებული ქართველების ეთნარქ-წინაპრების: ჰაოსისა და ქართლოსის მამის – თარგამოსის სახელთან. გარდა ამისა, მეცნიერთა გარკვეული ნაწილი თვლის, რომ ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, როცა დიდი იყო „შესაქმის წიგნის“ გავლენა, დეკემბრად ქცეული ქართველთა ღვთაება – ქართლოსი გენეალოგიურად დაუკავშირდა „შესაქმეთა წიგნის“ „*tabula popularum*“-ს და გადაიქცა თოგორმის (თარგამოსის) ძედ. ეს იღბლიან მიხვედრად მიაჩნიათ, რადგან ქალაქი თილ-გარიმუ მდებარეობდა თაბალში, იმ არეალში, საიდანაც წარმოშობით ტიბარენი-იბერები იყვნენ, თუმცა ჩვენ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ქართველთა წინაპრების წარმომავლობის შესახებ არსებობს ოდნავ თუ საგრძნობლად განსხვავებული ვერსიებიც (დაწვრ. იხ. გ. ქავთარაძე).

როგორც მოსალოდნელი იყო, ნიგალის ხეობის ადრინდელ მკვლევართაგან განსხვავებით, ეთერ ბერიძის ნაშრომში ბევრი რამ დაზუსტდა და არაერთი ორიგინალური საკითხი წარმოჩნდა ძველი და ახალი მასალების შეპირისპირებისას. მთავარი დასკვნა, რაც მონოგრაფიაში ტოპონიმოკა-ონომასტიკასთანაა დაკავშირებული, გახლავთ ის, რომ ძირძველი ქართველური გეოგრაფიული ლექსემები დღეს უკვე ძალზე შემცირებულია მაკროტოპონიმიაში. ყურადსაღებია ისიც, რომ, როგორც ჩანს, ლაზურენოვანი მოსახლეობა უფრო მეტად აქტიურობს, ვიდრე ქართულენოვანი, რადგანაც ადრინდელ მკვლევართა შრომებში დაცული ლაზური მონაცემები დღემდე უცვლელია. ჩვენი ყურადღება მიიქცია აგრეთვე, ეთერ ბერიძის მიერ ცალკე თავად გამოყოფილმა ე. წ. შერეულმა ტოპონიმებმა (გვ. 136-141), რომლებშიც ფუძე ქართულია, ხოლო აფიქსი –

<sup>1</sup> შდრ. „ლიგისტიკურ კვტაას“ – შესაძლო ჩრდილოკავკასიური ქალაქი და ლიგებისა და ლეგოსირების სახელწოდებათა ფონეტიკურ მსგავსებას, მათ კავშირს კოლხურ სამყაროსთან.

თურქული ან პირიქით, ძირი თურქულია, დერივაცია კი – ქართული. ეს უკანასკნელი ქართული სიტყვაწარმოებისა თუ მორფონოლოგიურ პროცესთა მდგრადობაზე მიუთითებს: **დუზ-ები** (düz – „ვაკე“), **ფუნდუკ-ურ-ა** (findik – „თხილი“), **ინჯილ-ნარ-ი** (incil – „მარგალიტი“), **ღოჯ-იეთ-ი** (gice – „კედელი“), **ნა-თახ[თ]-ევი** (taht – „ფიცარი“), **სა-ჩაირ-ე** (cayz – „მდელი“)...

ეთერ ბერიძემ თავისი ახალი მონოგრაფიით შექმნა ნიგალის ხეობის ტოპონიმური ფონდი, რომელიც ისტორიული გეოგრაფიით დაინტერესებული სპეციალისტებისათვის, ენათმეცნიერებისთვის, ისტორიკოსებისათვის ანთროპოლოგებისა თუ ეთნოლოგებისათვის, დემოგრაფებისა და მეცნიერების კიდევ არაერთი დარგისთვის მართლაც ოქროს ფონდის ტოლფასია, ოღონდ, ძალზე სამწუხაროა, რომ მასში „არავინეთის“ მსგავსი ლექსიკური ერთეულებიც შედის, რომელიც, ალბათ, **არა-ვინ-ეთ-ი** შესიტყვებიდან მომდინარეობს და ჩვენი წინაპრების ავბედით წარსულზე მიგვანიშნებს. როგორც ჩანს, ოდესღაც მეზობლად მცხოვრებმა ქართველებმა შეაქვეს ადნიშნულ გეოგრაფიულ პუნქტს შესაბამისი სახელწოდება ადრინდელი მოსახლეობის იქაური ადგილებიდან აყრისა და თურქეთის ცენტრალურ ქალაქებში გადასახლების გამო. უძვირფასეს მასალაში, რომელიც საანალიზო წიგნში წარმოდგენილია მეხუთე დანართის სახით, შედის სამი ათასი ტოპონიმი, სადაც ცალკეული სოფლის მიხედვით ქართულ და თურქულ ენებზე მითითებულია: უბნების, ბაღჩა-ბოსტნების, ტბა-წყაროების, ლელე-ტყეთა, მინერალური წყლების, ხევების, გზების, ბაღ-ვენახების, ყანების, მდელეების, სათიბ-საძოვრების, იალაღების, სანადირო თუ სამჭედლო ადგილების, გამოქვაბულების, მთა-კლდეების, მწვერვალების, თხილნარის, მუხნარის, ნაეკლესიართა თუ სასაფლაოების სახელწოდებანი და თითქმის ყველგან მოცემულია ცდა მათი წარმომავლობის ახსნისა. ასე მაგალითად: სოფელ არჩეთში ერთ-ერთ უბანს დღემდე „ჭკადუეთი“ ეწოდება იმიტომ, რომ ადრე აქ მჭედლები ცხოვრობდნენ (შდრ. ქართული **ჭედ-**, მეგრულ-ლაზური **ჭკად-/ჭად-**, სვანური **შკად-/შკიდ-** ძირები „ჭედვა“).

მკითხველის ყურადღებას იქცევს ინფორმაცია განსაკუთრებული დამოკიდებულება მათ მიერ მოწოდებული ტექსტებისადმი; როცა კინწყურეთელი მთქმელი ჰუსეინ სერთოლი (ცეცხლაძე) გარკვეულ ტოპონიმებს განმარტავს: (**ნა-კაფ-ევი**, **ფურინ-ი-კარ-ი...**) თან ურთავს მეტად მნიშვნელოვან კომენტარს: „ისე დუურქმევი, გეიარდი, მიწიდან ხმა იყავ – შენი მიწა ბუმბული იყოს“-ო (გვ. 155).

წიგნი საინტერესოა ერგატიული კონსტრუქციის, დეზაფრიკატიზაციის, ინკლუზივ-ექსკლუზივის კატეგორიის, მწკრივებში ფორმათა პარადიგმატული გასწორების, პერფექტულ დროთა წარმოებისა და თვლის სისტემის სპეციფიკის თვალსაზრისით, თუმცადა ამ საკითხებზე მსჯელობა მასში წარმოდგენილი არ არის. იმედია მომავალში ეს ნაკლი გამოსწორდება. საყურადღებოა, აგრეთვე, ისეთი კომპოზიტები, რომლებიც არც სალიტერატურო ქართულში გვხვდება, არც ქართული ენის სხვა დიალექტებში და არც უმწერლობო ქართველურ ენებში (**ფანელაი – მანელაი**, **ჰეჭიმები – მეჭიმები...**).

ეთერ ბერიძის მონოგრაფიისადმი ინტერესი იზრდება იმითაც, რომ ნიგალის ხეობის ლინგვისტურ ასპექტებთან ერთად იგი კულტურულ ფასეულობათა იმ ეთნიკურ პლასტებსაც იკვლევს, რომლებიც ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ტოპონიმიკაშია ასახული. წიგნში ამ უმნიშვნელოვანეს კულტუროლოგიურს ვექტორს განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ბუნებრივია, ეს ასეც უნდა იყოს, რადგან საერთო ამოცანის გადაჭრისადმი აქცენტი ავტორის მიერ მონოგრაფიის სათაურშივეა გაკეთებული და გათვალისწინებულია ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევები. მონოგრაფიის ავტორი ნიგალის ხეობას კომპლექსურად იკვლევს. იგი ერთი რომელიმე კონკრეტული მიმართულებით არ იფარგლება. კვლევის არეალში მოქცეულია ნიგალური მეტყველების თავისებურებები, ფოლკლორი, განხილულია მატერიალური კულტურის ძეგლები, განსაკუთრებით ყურადღება ტოპონიმიკაზეა გამახვილებული.

მხარის ტოპონიმიკა ისტორიულ-ეთნოლოგიური რეალობის რეკონსტრუქციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წყაროა. იგი შეიცავს სანდო ინფორმაციას ამა თუ იმ ხალხისა თუ დასახლების ისტორიაზე, მოგვითხრობს მოსახლეობის შრომა-საქმიანობაზე, კულტურულ მემკვიდრეობაზე, სოციალურ ურთიერთობათა სისტემასა და გვართა ადგილმონაცვლების მარშრუტებსა და მიმართულებებზე. ტოპონიმიკა ფაქტიურად სრულყოფილს ხდის მხარის ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ პორტრეტს. ამის თქმის უფლებას ვაძლევს ანთროპონიმიული, ფლორონიმიული, ჰიდრონიმიული და სხვა ტიპის გეოგრაფიული სახელების ანალიზი, ადგილის სახელები, რომლებიც გამორჩეულად მდიდარია ნიგალის ხეობა. ხაზი უნდა გაესვას ქართულ-თურქული და თურქულ-ქართული სიტყვებით შედგენილ სახელთა გამოცალკავებასა და ერთად დაჯგუფების მცდელობას, რაც მეთოდურად მართებულია, რადგან ამ საკვლევი ობიექტისადმი ამ პრინციპით მიდგომა უპირველესად ისტორიული თვალსაზრისითაა გამართლებული.

ეთერ ბერიძის მონოგრაფიაში – „ნიგალის ხეობა“ – თურქეთის ქართულ მოსახლეობაში ქრისტიანულ ფასეულობასთან დაკავშირებული არაერთი საყურადღებო ფაქტია გამოვლენილი, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს სამხრეთ საქართველოსა და ჩრდილო-დასავლეთ თურქეთის ტერიტორიებზე ქრისტიანული ანთროპოლოგიის შესასწავლად. ქრისტიანული ტოპონიმია და ამ ტიპის ტოპონიმკასთან დაკავშირებული გადმოცემები ერთ-ერთი ძირითადი წყაროა, რომელსაც შეუძლია ნათელი მოჰფინოს წინარემუსლიმანური მოსახლეობის სულიერ სამყაროს, სასულიერო შეხედულებათა ისტორიულად ჩამოყალიბებულ სისტემას. ამ ტიპის თემატიკის კვლევა იმ მხრივაცაა საინტერესო, რომ იგი მუსლიმანურ გარემოცვაში ავლენს ქრისტიანული რწმენის შემონახულობის განმსაზღვრელ ფაქტორებს, გვიხნის ადგილობრივი მოსახლეობის წინაპართა რელიგიისადმი პასიურ, მაგრამ მაინც სათუთი დამოკიდებულების უმთავრეს მიზეზებს. ავტორი გამოკვლევაში ასახელებს ადგილის მრავალ სახელწოდებას, რომელიც ამა თუ იმ სახით მხარის ქრისტიანულ წარსულთანაა დაკავშირებული. მათგან უნდა გამოიყოს **დიაკვანეთი, თვალანგელო, ჯანგარეთი, ოცანგილო, ქილისაყაფი** (ეკლესიის კარი/ალაყაფი), **ოსვამე...** ეს უკანასკნელი ღაზებისა და მეგრელების ეთნოგრაფიულ ყოფაში საკრალური ველის გამომხატველია და, საერთოდ, დასავლურ-ქართულ დიალექტებში სალოცავებს აღნიშნავს.

ისტორიული საქართველოს ტერიტორიებზე მატერიალური, მათ შორის, ქრისტიანული კულტურის ძეგლების კვლევას გააჩნია დიდი მეცნიერული – თეორიული და პრაქტიკული ღირებულება. თეორიულ ღირებულება გამოხატულია იმაშიც, რომ ამ ძეგლთა შესწავლით ფარდა ეხდება გარდასულ საუკუნეთა ისტორიის უმნიშვნელოვანეს ეპიზოდებს, ძველი და უძველესი ეპოქების ისტორიის კარდინალურ პრობლემებს, ტომებს, ხალხებს, ეთნოსებს, სახელმწიფოებსა და იმპერიებს შორის სავაჭრო-ეკონომიკური, სამხედრო-პოლიტიკური და კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობების არაერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტს, რაც საშუალებას გვაძლევს შევავსოთ გაბმული ისტორიული თხრობისათვის აუცილებელი ცალკეული ქრონოლოგიური პერიოდი. ეთერ ბერიძის წიგნში დასახელებული და, რაც მთავარია, განსაზღვრულია საგულისხმო თავდაცვითი და საფორტიფიკაციო ნაგებობების, ციხეების (**მამანათი, სინკოთი...**), თადიანი ხიდების (**გიდრივეთი – ჩხალის წყალზე, სკუბათი – ბელღევანისწყალზე...**), ეკლესიების (**მამაწმინდა, სვეტი...**) ადგილმდებარეობა. მონოგრაფიის პრაქტიკული ღირებულება განსაზღვრულია ისტორიული ფასეულობების და კულტურული მემკვიდრეობის საყოველთაოდ ცნობილი იმ ადგილითა და როლით, რომელიც მის შესწავლას უჭირავს ტურისტული ინფრასტრუქტურის, შესაბამისად, ტურისტული ბიზნესის განვითარების საქმეში.

ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ეთერ ბერიძის მონოგრაფიამ ყველა კითხვას ამომწურავად გასცა პასუხი ან ავტორმა ყველა პრობლემა გამოწვლილვით განიხილა და შეისწავლა. მას იგი არც ისახავდა მიზნად, მაგრამ ჩვენ თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მისი გამოკვლევით კიდევ ერთხელ გადაიდგა ნაბიჯი წინ ტაო-კლარჯეთის კვლევის საქმეში და არსებული ლიტერატურა შეივსო კიდევ ერთი საინტერესო მონოგრაფიით, რომელიც ფასეულია როგორც ემპირიული მასალის, ისე თეორიული განზოგადების თვალსაზრისით.

**იზა ჩანტლაძე**

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

**ნუბზარ მბელაძე**

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი