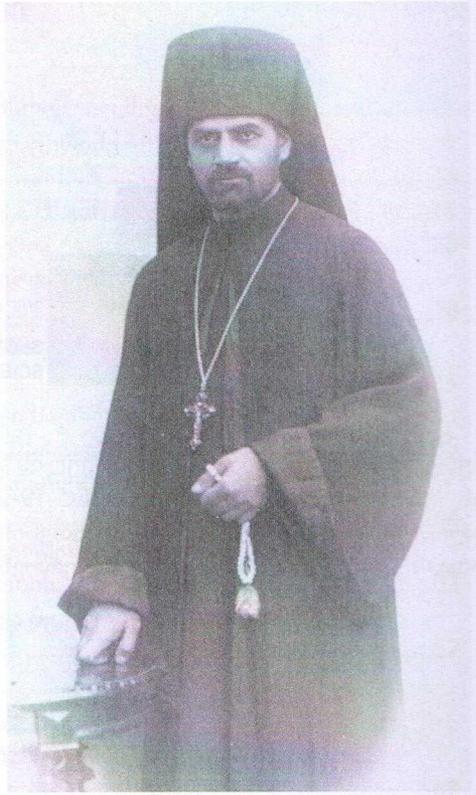


შვილს გრიგოლ ჭერაძე

120

წმიდა გრიგოლ ფერაქი

120



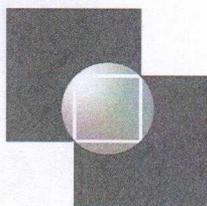
წმიდა გრიგოლ ფერაქის
I საერთაშორისო კონფერენცია

საქართველო და ქრისტიანული
ცივილიზაცია

მასალები



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2020



შოთა რუსთაველის საქართველოს
ეროვნული სამეცნიერო ფონდი

SHOTA RUSTAVELI NATIONAL
SCIENCE FOUNDATION OF GEORGIA

კრებული იბეჭდება შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით (პროექტი GEC-19-240). წინამდებარე პუბლიკაციაში გამოთქმული ნებისმიერი მოსაზრება ეკუთვნის ავტორს და შესაძლებელია, არ ასახავდეს შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის შეხედულებებს.

რედაქტორი-შემდგენლები: გიორგი ქვიციანი
თამარ ჭუმბურიძე

© თსუ, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
ავტორები, 2020

გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0186, ა. პოლიბაოვსკაიას №4, ☎: 5(99) 33 52 02, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com

ISBN 978-9941-26-647-8

წმიდა გრიგოლ უერაძე

დამანა მელიქიძევილი, წმ. გრიგოლ ფერაძე - მსოფლიო მოქალაქე.....7

ირაკლი ჯინჯოლავა, მღვდელმონაძე გრიგოლ ფერაძე — მოქალაქეობა და ერთობა 11

Fr. Henryk Paprocki, Diary of St. Grigol Peradze as a Historical Source.....16

ეკა გოგიჩაიშვილი, „მღვდელი, რომლის მრევლია ევროპა“23

ნუგ ზარ პაპუაშვილი, მღვდელმონაძე გრიგოლ ფერაძე აღმსარებელ ამბროსი ხელაიას შესახებ28

Heinzgerd Brakmann, Grigol Peradze and the Rediscovery of the Old Jerusalem Liturgy33

თამარ ჭუმბურიძე, გრიგოლ ფერაძე ქართული საერო ლიტერატურის საკითხებზე.....39

ელდარ ბუბულაშვილი, წმ. მღვდელმონაძე გრიგოლ ფერაძე – საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მკვლევარი.....44

ნინო ხაჩიაშვილი, მოქალაქე, მოქალაქეობა ტერმინებისათვის (წმ. გრიგოლ ფერაძის „შინაარსი ჭეშმარიტ მოქალაქეობის...“ მიხედვით)52

მარიამ დიდებულიძე, მზია ჯანჯალაია, თამილა მგალობლიშვილი და წმინდა მიწის ქართველოლოგიური კვლევები.....57

ისტორია

Nicolas J. Preud'homme, Andrew the Apostle, Samzivari and Christianization in the Land of Mesxians.....62

პაპუნა ვაბისონია, შავიზღვისპირეთში ქართული პოლიტიკური ერთეულების საზღვრებისა და ისტორიული გეოგრაფიის რამდენიმე საკითხი72

ვაგა შურღაია, ვახტანგ I გორგასლის საეკლესიო რეფორმის ახლებური ინტერპრეტაციისათვის78

ნიკოლოზ ჟღენტე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო სენიორების ისტორიიდან — გელათი და მთის წმ. გიორგის მონასტერი (ისტორიული კავშირები).....89

მზია ტყავაშვილი, 1578-1590 წლების ოსმალეთ-სპარსეთის ომი და რუსულ-კავკასიური ურთიერთობები97

დავით მერკვილაძე, გენერალ მედემის ლაშქრობა დაღესტანში და ერეკლე II-ს გეგმები.....103

ია არაბიძე-ცბინდენი, ირინა არაბიძე, ახალი ცნობები დავით სარაჯიშვილის ცხოვრებიდან (ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივის მასალები).....110

მიხეილ ბახტაძე, პაველ ლიბერა, ახალი დოკუმენტები სამხრეთ კავკასიაში ჩამოყალიბებული პოლონური სამხედრო შენაერთების შესახებ (1917-1918 წლები)116

ოთარ ჯანელიძე, დაშნაკუთიუნის ფრაქცია საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკაში.....122

ალექსანდრე დაუშვილი, საბჭოთა ათეიზმის პირველი შედეგები საქართველოში129

მიხეილ ქართველიშვილი, კათოლიკოს-პატრიარქი მელქისდეკ III და საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის საგარეო ურთიერთობები..134

ნატო სონღულაშვილი, რელიგიის აღქმა ქართულ კულტურულ და პოლიტიკურ ელიტაში საბჭოთა პერიოდში137

არქეოლოგია

ვახტანგ ლორელი, ინტელექტუალური ინოვაციები კავკასიის იბერიაში (ძვ. წ. XI-IX საუკუნეებში).....	143
---	-----

ეთნოლოგია

ლავრენტი ჯანიაშვილი, ეთნო-რელიგიური პროცესები მესხეთში XVII-XIX საუკუნეებში.....	145
როლანდ თოფჩიშვილი, ქართველი კათოლიკეები/„ფრანგები“ XIX საუკუნის რუსული აღწერებით.....	151
ირმა კვაშილავა, ოსთა გაქრისტიანების ისტორია (XIX საუკუნის საარქივო მასალების მიხედვით).....	158

ხელოვნების ისტორია

თამარ ხუნდაძე, ქალთა გამოსახულებანი შუა საუკუნეების ქართულ ქვის ქანდაკებაში.....	162
<i>Erga Shneurson, Ductus. A Journey Through History and Art in Georgian churches Façades Sculpture.....</i>	171
დეა გუნია, ბაროკოს - ცხოველხატული სტილის პირველი ძეგლი საქართველოში: კ უ მ რ დ ო.....	179
<i>Nina Getashvili, Mother Superior Tamar (Famar). Fate and Image in Art.....</i>	183

ფილოლოგია

ნესტან სულავა, ნმ. იოვანე და ნმ. ეფთვიმე მთანმინდელების „ცხოვრების“ ერთი ეპიზოდის გააზრების შესახებ.....	187
თამარ ნინიძე, პეიორატიულ ფორმათა სტილური ფუნქცია ჰაგიოგრაფიაში.....	193
მაია ნაჭყებია, სლოვაკური სასკოლო პიესა ქეთევან დედოფლის შესახებ.....	198

ენათმეცნიერება

გიორგი ჯღარკავა, ქართველური ენების პარემიათა ლინგვოკულტუროლოგიური ასპექტები.....	203
---	-----

CONTENTS

SAINT GRIGOL PERADZE

<i>Damana Melikishvili</i> , Saint Grigol Peradze – a Citizen of the World.....	7
<i>Irakli Jinjolava</i> , Saint Hieromartyr Grigol Peradze – the Citizenship and the Unity	11
<i>Fr. Henryk Paprocki</i> , Diary of St. Grigol Peradze as a Historical Source	16
<i>Eka Gogichashvili</i> , Grigol Peradze – “A Priest Whose Parish is Europe”	23
<i>Nugzar Papuashvili</i> , Holy Martyrial Grigol Peradze about Confessor Ambrosi Khelaia.....	28
<i>Heinzgerd Brakmann</i> , Grigol Peradze and the Rediscovery of the Old Jerusalem Liturgy	33
<i>Tamar Chumburidze</i> , Grigol Peradze on Georgian Secular Literature	39
<i>Eldar Bubulashvili</i> , St. Grigol Peradze – Student of the Georgian Church History	44
<i>Nino Khakhiashvili</i> , About the Terms “Citizen” and “Citizenship” (According to St. Grigol Peradze’s <i>Content of True Citizenship</i>)	52
<i>Mariam Didebulidze</i> , <i>Mzia Janjalia</i> , <i>Tamila Mgaloblishvili</i> and the Georgian Studies of the Holy Land	57

HISTORY

<i>Nicolas J. Preud’homme</i> , Andrew the Apostle, Samzivari and Christianization in the Land of Mesxians.....	62
<i>Papuna Gabisonia</i> , From the Historical Geography of Western Georgia: Frontiers on the Black Sea	72
<i>Gaga Shurgaiia</i> , A New Interpretation of the Ecclesiastical Reform of Vakhtang I Gorgasali, King of Kartli	78
<i>Nikoloz Zhghenti</i> , From the History of Church Seigneuries of Western Georgia - Gelati and Mtis Tsminda Giorgi Monateries (Historical Ties).....	89
<i>Mzia Tkavashvili</i> , 1578-1590 Ottoman-Persian War and Russian-Caucasian Relations	97
<i>David Merkviladze</i> , General Medem’s 1775 Campaign in Dagestan and the Plans of King Irakli II.....	103
<i>Ia Arabidze-Zbinden</i> , <i>Irine Arabidze</i> , New Data on David Sarajishvili’s Biography (Heidelberg University’s Archival Documents).....	110
<i>Mikheil Bakhtadze</i> , <i>Pavel Libera</i> , New Documents on Polish Military Units Formed in the South Caucasus (1917-1918)	116
<i>Otar Janelidze</i> , Dashnaksutyun Faction in the Democratic Republic of Georgia.....	122
<i>Alexander Daushvili</i> , The First Consequences of Soviet Atheism in Georgia.....	129
<i>Mikheil Kartvelishvili</i> , Catholicos-Patriarch Melchizedek III and the Foreign Relations of the Georgian Orthodox Chrch	134
<i>Nato Songhulashvili</i> , Perception of Religion by the Georgian Cultural and Political Elite in the Soviet Period	137

ARCHAEOLOGY

<i>Vakhtang Licheli</i> , Intellectual Innovations in the Caucasian Iberia (11 th -9 th Centuries BCE)	143
---	-----

ETHNOLOGY

<i>Lavrenti Janiashvili</i> , Ethnoreligious Processes in Meskheta (17 th -19 th Centuries).....	145
<i>Roland Topchishvili</i> , Georgian Catholics/Prangebi According to the 19 th Century Russian Census	151
<i>Irma Kvashilava</i> , The History of the Christianization of Ossetians (According to the 19 th Century Archival Material).	158

ART HISTORY

<i>Tamar Khundadze</i> , Image of Women in Medieval Georgian Stone Sculpture	162
<i>Erga Shneurson</i> , Ductus. A Journey Through History and Art in Georgian churches Façades Sculpture.....	171
<i>Dea Gunia</i> , Kumurdo – the Firs Monument of Pictorial Style in Georgia.....	179
<i>Nina Getashvili</i> , Mother Superior Tamar (Famar). Fate and Image in Art	183

PHILOLOGY

<i>Nestan Sulava</i> , Conceptualizing One Episode of the <i>Life</i> of St. Ioane and St. Eptvime Mtatsmindelis	187
<i>Tamar Ninidze</i> , Stylish Functions of Euphemism in Hagiographic Texts	193
<i>Maia Nachkebia</i> , Slovak School Play about Queen Ketevan.....	198

LINGUISTICS

<i>Giorgi Jgharkava</i> , Linguo-culturological Aspects of Proverbs of Kartvelian Languages.....	203
---	-----

უცხოეთში მოღვაწე ქართველ მკვლევართა შორის გამორჩეული ადგილი უკავია საქართველოსა და პოლონეთის მართლმადიდებელი ეკლესიების მიერ წმინდანად შერაცხულ გრიგოლ ფერაძეს (1899-1942 წწ.), რომლის მოღვაწეობა საბჭოთა რეჟიმის დროს მისი თანამემამულეებისათვის ნაკლებად იყო ცნობილი. მისი მოღვაწეობის გარიჟრაჟზე, ივ. ჯავახიშვილი-იყო პირველი, მე მგონი, ერთადერთი მკვლევარი, რომელმაც XX ს-ის 20-იან წლებში მოახდინა უცხოეთში გამოქვეყნებული მისი ნაშრომების ციტირება (ჯავახიშვილი 1979: 395-398, 400-407, 410). შემდგომ კი სხვა მკვლევარები ველარ ბედავდენ მის მითითებას რამდენიმე მიზეზის გამო. პირველი, გრიგოლ ფერაძე, როგორც უცხოეთში სწავლა მიღებული და მოღვაწე მეცნიერი მიუღებელი იყო საბჭოთა რეჟიმისათვის; მეორე – საბჭოთა ათეისტური იდეოლოგიისათვის ტაბუდადებულად ითვლებოდა ის თემატიკა, რომელსაც იგი იკვლევდა.

ბოლო ათწლეულებში ჩვენს ქვეყანაში შეცვლილი პოლიტიკური ვითარების შესატყვისად შეიცვალა გრიგოლ ფერაძისადმი დამოკიდებულება. მისი ნაშრომების მოძიებას, თარგმნას, გამოქვეყნებას და სამეცნიერო მოღვაწეობის შეფასებას დიდი ამაგი დასდეს ქართველმა და უცხოელმა მკვლევარებმა: ჰ. გოლცმა, ე. პაპროცკიმ, დ. ყოლბაიამ, თ. ჭუმბურიძემ, გ. ჯაფარიძემ, თ. მგალობლიშვილმა, ნ. პაპუაშვილმა და სხვებმა. განეული მუშაობის მიუხედავად, როგორც საქართველოში ისე უცხოეთში სათანადოდ არ არის შეფასებული გრიგოლ ფერაძის სამეცნიერო მემკვიდრეობა, განსაკუთრებით მისი ღვანლი საქართველოს ეკლესიის ისტორიის კვლევაში. ნინამდებარე ნაშრომი ამ ხარვეზის შევსების პირველი ცდაა.

სასულიერო მოღვაწეობასთან ერთად გრიგოლ ფერაძე მრავალმხრივ სამეცნიერო-კვლევით მუშაობასაც ეწეოდა თეოლოგიის სხვადასხვა დარგში: პატროლოგიაში, ასკეტიკაში, ლიტურგიკაში, ბიბლიოლოგიაში, ეგზეგეტიკაში და სხვა. ევროპაში მიღებული თეოლოგიური განათლება და უცხო ენების ცოდნა დიდად ეხმარებოდა აღნიშნული თემატიკის მეცნიერულ დამუშავებაში.

ზემოთ დასახელებული თემატიკის გარდა, გრიგოლ ფერაძე იკვლევდა საქართველოს ეკლესიის ისტორიის საკითხებს. მართალია მას ამ საკითხთან დაკავშირებით განმარტოვებული ნაშრომი არ დაუწერია, მაგრამ მის სადისერტაციო ნაშრომში და რამდენიმე სამეცნიერო პუბლიკაციაში ასახულია საქართველოს ეკლესიის ისტორიის საკითხები.

საეკლესიო ისტორიის საკითხისადმი მიძლიერი ნაშრომებიდან აღსანიშნავია გრიგოლ ფერაძის საკვალიფიკაციო ნაშრომი *ქართული ბერმონაზვნობის ისტორია მისი დასაწყისიდან 1065 წლამდე*, რომლის მხოლოდ მცირე ნაწილმა 1926-1927 წლებში გამოქვეყნებულმა სამმა პუბლიკაციამ მოაღწია ჩვენამდე (ჭუმბურიძე 2006: 8-9). ამისდამიუხედავად გამოქვეყნებული გამოკვლევები სრულ წარმოდგენას გვიქმნის მის სადისერტაციო ნაშრომზე, რაშიც მას 1927 წელს ბონის უნივერსიტეტში დოქტორის ხარისხი მიენიჭა.

თემატიკის მიხედვით გრიგოლ ფერაძის ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიისადმი მიძღვნილი ნაშრომები ასკეტიკის სფეროს განეკუთნება, მაგრამ კვლევის შედეგები და ნაშრომში წარმოდგენილი საკითხები უფრო მეტად ეკლესიის ისტორიის კვლევის სფეროს შეიძლება მივაკუთვნოდ. თუმცა, თავისთავად ასკეტიკაც და თეოლოგიის სხვა მიმართულებები (დოგმატიკა, ლიტურგიკა და სხვა) ზოგადად ეკლესიის ისტორიაშიც მოიაზრება.

მართალია, გრიგოლ ფერაძის საკვალიფიკაციო ნაშრომს ჩვენამდე სრული სახით არ მოუღწევია, მაგრამ, მისივე გადმოცემით, ჩვენთვის ცნობილი ხდება ნაშრომის არქიტექტონიკა. ნაშრომის შესავალ ნაწილში მოკლედ მიმოხილული ყოფილა ქართველი ბერმონაზვნების მოღვაწეობა პალესტინაში და სინას მთაზე; დისერტაციის პირველი თავი დათმობილი ჰქონია საკუთვრივ საქართველოში ბერმონაზვნობის ისტორიის ჩვენებას, სადაც ძირითადად წარმოდგენილი ყოფილა ასურელი მამების ღვანლი სამონასტრო ცხოვრების ჩამოყალიბებაში. ნაშრომის ამავე ნაწილში განხილული ყოფილა წმ.სერაპიონ ზარზმელის, წმ. გრიგოლ ხანცთელის, წმ. ილარიონ ქართველის და სხვათა ღვანლი, რომლებიც

გრიგოლ ფერაძის აღნიშვნით: „ეს მამები არიან ქართული ბერმონაზვნობის მთავარი წარმომადგენლები.“ ნაშრომის მეორე ნაწილი ეხებოდა ათონის ივირონის ქართულ მონასტერში მოღვაწე ქართველი წმინდა მამების იოანე, ექვთიმე, გიორგი მთაწმინდელების ღვანლის ჩვენებას. ნაშრომის დასკვნითი ნაწილი კვლევის შედეგების შეჯამებას წარმოადგენდა (ფერაძე 2012: 148).

ნაშრომის არქიტექტონიკიდან ჩანს, რაც აგრეთვე ჩვენამდე მოღწეულ გამოქვეყნებული პუბლიკაციებითაც დასტურდება, რომ გრიგოლ ფერაძის აღნიშნული შრომა ერთ-ერთი პირველი მონოგრაფია საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების შესახებ. თუმცა, ამავე საკითხზე, ჯერ კიდევ, 1900 წელს გამოქვეყნდა ეპისკოპოს კირიონის (საძაგლიშვილი) ნაშრომი, ხოლო 1925 წელს კ. კეკელიძის სამეცნიერო გამოკვლევა ასურელი მამების შესახებ. აღნიშნულ შრომებს გრიგოლ ფერაძე კრიტიკულად აფასებს. ეს საკითხი სამართლებლივი კუთხით ზოგადად აგრეთვე გაშუქებული აქვს ივ. ჯავახიშვილს (ივ. Кирион 1900; კეკელიძე 1925; ჯავახიშვილი 1984: 28-87).

გრიგოლ ფერაძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ქართული ბერმონაზვნული ცხოვრების პირველ საწყისებს შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება, რის გამოც მის განხილვას ბუნებრივია ნაკლებ ყურადღებას აქცევს. მისივე განმარტებით, მართალია V ს-ში უცხოეთში მოღვაწეობდნენ ქართველი ბერები პეტრე იბერი და სხვები, მაგრამ, მისი აზრით, მათ არავითარი წვლილი არ შეუტანიათ ქართული ბერმონაზვნობის დაფუძნებაში.

გრიგოლ ფერაძე ქართული ბერმონაზვნობის წარმომავლობის საფუძველზე მის განვითარებას სამ პერიოდად ჰყოფს: სირიული, პალესტინური და ბოლოს ათონური ანუ ბიზანტიური. შემოთავაზებულ პერიოდიზაციასთან დაკავშირებით იგი აღნიშნავს, რომ შესაძლებელია სირიულს წინ უსწრებდეს პალესტინური ან შეიძლება ისინი ერთდროულადაც ყოფილიყვნენ. გრიგოლ ფერაძე ასურელ მამების ცხოვრების მაგალითზე აღნიშნავს, რომ სირიული გავლენა ანტიოქიიდან მოდიოდა, რადგან ისინი სვიმეონ მესვეტე მცირეს დიდ გავლენას განიცდიდნენ, რომელმაც, მისი აზრით, სირიელი მამები გამოგზავნა საქართველოში. მისივე განმარტებით, შავ მთაზე და ანტიოქიაში მოღვაწე ქართველების გავლენით სამცხეში სერაპიონ ზარზმელის მეშვეობით მკვიდრდება ბერმონაზვნული ცხოვრება. გრიგოლ ფერაძე აღნიშნავს, რომ მართალია, სამონასტრო ცხოვრების გავრცელება საქართველოში პალესტინიდანაც ხდებოდა, იქ მოღვაწე წმ. საბას ქართველები დიდ პატივს მიაგებდნენ და მის სახელზე საქართველოში ეკლესია-მონასტრებსაც აშენებდნენ, მაგრამ მათი წეს-განგების დამკვიდრება ქართულ ეკლესიაში მარტივად არ ხდებოდა. ამის მაგალითად მას მოაქვს გრიგოლ ხანცთელი, როდესაც მან იერუსალიმიდან საბანძინდის ლავრიდან ჩამოტანილი ტიპიკონის ნაცვლად თვითონ შექმნა ახალი ტიპიკონი. გრიგოლ ფერაძე მესამე ბიზანტიური პერიოდის საუკეთესო წარმომადგენლად მიიჩნევს ათონის მთაზე ივირონის მონასტრში მოღვაწე ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელებს, რომელთა ღვანლით, მისი დასკვნით, „ქართულმა ბერმონაზვნობამ უნივერსალური ხასიათი მიიღო“ (ფერაძე 2012: 151).

გრიგოლ ფერაძე ქართული ბერმონაზვნობის ისტორიის განხილვას იწყებს ასურელი მამების მოღვაწეობით. საკითხის განხილვის დროს იგი იყენებს მხოლოდ მ. საბინინის მიერ გამოქვეყნებულ მასალებს, რადგან ამ დროისათვის გამოუცემელი იყო ს. კაკაბაძის და განსაკუთრებით ი. აბულაძის აკადემიური გამოცემა (კაკაბაძე 1928; აბულაძე 1955). გრიგოლ ფერაძე ასურელ მამათა ცხოვრების ამსახველ წყაროებს XII ს-ით ათარიღებს, მათ ერთგვარად სკეპტიკურად უყურებს და მიიჩნევს, რომ მათი ცხოვრებები ბერების მიერ „შეთხზული ლეგენდარული ქმნილებებია“, რომელიც ძველ მასალებზე დაყრდნობით დაწერილია მოგვიანებით მათი განდიდების მიზნით. გრიგოლ ფერაძის თვალსაზრისი ივ. ჯავახიშვილმა არ გაიზარა და მისი კრიტიკაც დაიმსახურა (ჯავახიშვილი 1979: 399-400).

გრიგოლ ფერაძე არ იზიარებს კ. კეკელიძის მოსაზრებას ასურელ მამათა ქართველობის შესახებ და დაასკვნის, რომ ისინი იყვნენ სირიელი ასკეტი მისიონერები, ხოლო მათი მონაფეები „შესაძლებელია ქართველები ყოფილიყვნენ.“ იგი აგრეთვე არ ემხრობა კ. კეკელიძის შეხედულებას ასურელი მამათა მონოფიზიტობის შესახებ და შესაბამის არგუმენტების მოშველიებით მიიჩნევს, რომ ისინი იყვნენ დიოფიზიტები და ხელს უწყობდნენ მის განმტკიცებას საქართველოში.

გრიგოლ ფერაძე განსხვავებულ მოსაზრებას გამოთქვამს ასურელი მამების ქარ-

თლში შემოსვლის დროსთან დაკავშირებით. ამ საკითხს იგი განიხილავს მათი აღმსარებლობის საკითხის კონტექსტში და V-VI საუკუნეებში საქართველოსა და სირიაში არსებული საარწმუნოებრივი ვითარების ფონზე და დაასკვნის, რომ ქართლში ისინი უნდა შემოსულიყვნენ არა VI ს-ში, არამედ V ს-ის მეორე ნახევარში. თავისი მოსაზრების მეტი დამაჯერებლობის მიზნით, იგი აღნიშნავს, რომ V ს-დან VI ს-ში მათი შემოსვლის თარიღი გადატანილი იქნა იმის გამო, რომ ასურელ მამათა ცხოვრების ავტორად კათოლიკოსი არსენ I (855-882წწ.) მიიჩნეოდა, რომელიც დაუძინებელი მტერი იყო ანტიქალკედონელი სომხების (ფერაძე 2012: 131).

გრიგოლ ფერაძე სამართლიან ეჭვს გამოთქვამს ასურელ მამათა რაოდენობის შესახებ და დაასკვნის, რომ არ ხერხდება მათი ზუსტი რიცხვის დადგენა. თუმცა, აღნიშნავს, რომ რიცხვი 13 პირობითია და იგი ქრისტესა და მისი 12 მონაფის სიმბოლურ განსახიერებას უნდა წარმოადგენდეს (ფერაძე 2012: 90-91).

გრიგოლ ფერაძის დასკვნით, ასურელი მამების შემოსვლამდე საქართველოში ბერმონაზვნობა არსებობდა ანაქორეტული (მარტოდ მცხოვრები განდეგილი ბერი) ფორმით, მაგრამ განსხვავებული ცხოვრების წესის გამო უცნობი დარჩა მათი მოღვაწეობა. სირიელმა მამებმა, გრიგოლ ფერაძის აღნიშვნით, ქართლში დააფუძნეს ბერმონაზვნობის კინობიტური ანუ სამონასტრო ცხოვრება. ბოლოდროინდელი არქეოლოგიური აღმოჩენებითა და გამოკვლევებით დასტურდება, რომ ასურელ მამების მოსვლამდე IV-V სს-ში საქართველოში რამდენიმე მონასტერი ყოფილა (წილკანი, ატენის ხეობა), ცნობილია, რომ ვახტანგ გორგასლმა და მისმა ძუძუმტემ არტავაზმა დაარსეს ოპიზის მონასტერი და სხვა (ხოშტარია 2000: 103-104; ბუბულაშვილი 2007: 227; მათითაშვილი 2017: 9).

გრიგოლ ფერაძე ქართული ბერმონაზვნობის ძირითად მახასიათებლად მიიჩნევს ანაქორეტული ცხოვრების წესს. მისი აზრით, ქართველი ბერმონაზვნები ყოველთვის ანაქორეტული ცხოვრების მიმდევრები იყვნენ და განსაკუთრებულ მიდრეკილებას იჩენდნენ მისი უკიდურესი ფორმის მესვეტეობის მიმართ, რომელიც საქართველოში VI ს-დან დღემდე დასტურდება. იგი ასკვნის, რომ ქართველი ბერები სრულყოფილებას ანაქორეტობაში ხედავდნენ.

გრიგოლ ფერაძე ანაქორეტი (განდეგილი) ბერმონაზვნების ერთ საინტერესო მახასიათებელს გამოჰყოფს. ამ ბერების უმეტესმა ნაწილმა წერა-კითხვა არ იცოდა, მაგრამ თავიანთი მოღვაწეობით ღვთის დიდი მადლი შეიძინეს. ამის მაგალითია წმ. მამა ანტონ დიდი (250-356 წწ.), რომელმაც წერა-კითხვა არ იცოდა, მაგრამ მისმა ნააზრევმა მის მიერ კარნახით სხვების ჩაწერილმა ტექსტებმა ჩვენამდე მოაღწია. გარდა ამისა, ცნობილია, რომ XX ს-ის დასაწყისში ოპიზის მონასტრის მკვიდრი აგრეთვე წერა-კითხვის უცოდინარი სერაფიმესაგან რჩევა-დარიგებებს მწერალი ლევ ტოლსტოიცი ისმენდა. გრიგოლ ფერაძე აღნიშნავს, რომ ანაქორეტი ბერების მცირე ნაწილის ნააზრევმა მოაღწია ჩვენამდე, დანარჩენი ისე როგორც მათი სახელები მომავალი თაობებისათვის უცნობი დარჩა. მისი დასკვნით, ქართულ სინამდვილეში ბერმონაზვნები ანტონ დიდის, სვიმეონ უმცროსის, სვიმეონ უფროსის, საბა განწმენდილის და მათი მსგავსი განდეგილების თაყვანისმცემლები იყვნენ და ისინი ჩვენში დიდი პატივით სარგებლობდნენ.

გრიგოლ ფერაძე ანაქორეტული ცხოვრების რამდენიმე სახეობას გამოჰყოფს: 1. საკუთარი ანაქორეტი ბერი, რომელიც ბერული ცხოვრების საწყის ეტაპზე არსებობდა საქართველოში და თავიანთი ცხოვრების წესით უცნობი დარჩნენ და ამის გამო მათ შესახებ არაფერია ცნობილი; 2. ბერი ანაქორეტულ ცხოვრებას ეწევა, მაგრამ ზოგჯერ ღვთის გამოცხადებით ან საკუთარი სურვილით გარე სამყაროსთან ურთიერთობს და დაინტერესებული არიან თავიანთი ქვეყნის კეთილდღეობით. ასეთ მოღვაწედ გრიგოლ ფერაძეს მიაჩნია ანტიოქიაში კლდის ნაპრაღში დავანებული XI ს-ის ბერი გიორგი შეყენებული, რომლის შესახებ იგი აღნიშნავს: „ამ ბერის სახით ჩვენს წინაშე ქართველი ანაქორეტის ჭეშმარიტი ტიპი, ენერგიული ადამიანი, რომელსაც აერთიანებს ორი საპირისპირო პოლუსი – ქვეყნისაგან განდგომის და ქვეყნისათვის კეთილმსახურება“ (ფერაძე 2012: 155). ცნობილია, რომ მისი შეგონებით გიორგი მთაწმინდელმა დიდი როლი შეასრულა ქართულ სულიერი კულტურის განვითარებაში. გრიგოლ ფერაძის მიხედვით, შემდეგი სახეობა ანაქორეტებისა არის კელიოტები იგივე მესენაკენი, რომლებიც ანაქორეტების მსგავსად თავის მონაფებთან ერთად ცხოვრობენ, მაგრამ მათ სურთ ანაქორეტობასა და კინობიტობას შორის სინთეზის

შექმნა. ამის მაგალითად იგი ასახელებს წმ. გრიგოლ ხანცთელს, რომელმაც ღვთისგამოცხადებით ტაო-კლარჯეთში დაიწყო სამონასტრო ცხოვრების განვითარება. გრიგოლ ფერაძე გრიგოლ ხანცთელს მიიჩნევს ქართული ბერის ქეშმარიტ სახედ, რომელიც „თავის თავში აერთიანებს საუკეთესო რელიგიურ-მორალურ იდეალებს ხალხისას.“ მისი დასკვნით, გრიგოლ ხანცთელის სურვილი იყო „საქართველოში კინობიტური ბერმონაზვნობის მაღალ საფეხურზე აყვანა,“ რასაც მონაზვნობის მის მიერ სამხრეთ საქართველოში აგებული ეკლესია-მონასტრები და ის დიდი კულტურულ-საგანმანათლებლო მოღვაწეობა, რასაც იგი ეწეოდა. გრიგოლ ფერაძე აღნიშნავს, რომ კელიოტ ბერთა უმეტესობა შინაგანად ისევე ანაქორეტული პრინციპების ერთგული რჩებოდნენ. ამის ნიმუშად მას მოჰყავს ათონის ივირონის ქართული მონასტერი, რომელსაც იგი კინობიტობის კლასიკურ ნიმუშად მიიჩნევს, სადაც „მონასტრის შიგნით და გარეთ“ მრავლად იყვნენ კელიოტი ბერები, რომელთა შორის დასახელებულია „სულიერ და ღმერთშემოსილ მამანი, სანატრელი არსენი ნინომინდელი, მარტოდმყოფი ბერი იოანე და სხუანი.“ კელიოტი ბერებისათვის დამახასიათებელია პასიურობა, თუმცა, ისინი ცდილობდნენ ღარიბი, დაჩაგრული ადამიანების დაცვას და სხვა. გრიგოლ ფერაძის დასკვნით, კელიოტი ბერის ორმაგი დამოკიდებულება: ამქვეყნიურ ცხოვრებასთან სიახლოვე და მისგან განმარტობა, არაბუნებრივი და საზიანოც კი იყო, რადგან ისინი ვერ ახერხებდნენ სრულყოფილების მაღალ საფეხურზე ასვლას; მეორე მხრივ, ამქვეყნიური პასიური ქმედების გამო გავლენას ვერ ახდენდნენ მინიერ ცხოვრებაზე. ამისდამიუხედავად გრიგოლ ფერაძე სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ბერმონაზვნობა „კულტურულ-ისტორიული ძალა გახდა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც კინობიტურ ცხოვრებაში ჩაერთო,“ რომლის მოღვაწეობა სამონასტრო ტიპიკონით და მონასტრის წინამძღვრის მითითებით განისაზღვრებოდა (ფერაძე 2012: 156).

გრიგოლ ფერაძე თავის ერთ-ერთ ნაშრომში ერთმანეთისაგან განასხვავებს დასავლურ და აღმოსავლურ ბერმონაზვნობას და დაასკვნის, რომ ორივესგან განსხვავებით ქართულ ბერმონაზვნობაში უპირველესი ადგილი ეკავა განდევნილობას.

გრიგოლ ფერაძე სამონასტრო ცხოვრების უმაღლეს მწვერვალად მიიჩნევს ათონის მთის ივირონის ქართულ მონასტერს. მართალია, ჩვენამდე არ მოუღწევია სადისერტაციო ნაშრომის იმ ნაწილს, სადაც ივირონის მონასტრისა და იქ მოღვაწე იოანე, ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელების მოღვაწეობა ყოფილა შეფასებული, მაგრამ საინტერესო ცნობების მომცველია 1935 წელს გრიგოლ ფერაძის მიერ ათონის მთის მონახულება და ამ საკითხთან დაკავშირებით მის მიერ გამოქვეყნებული ნარკვევი. ამ ნარკვევში მოკლედ გადმოცემულია ივირონის მონასტრის ისტორია, წარმოჩენილია მონასტრის მკვიდრთა ღვაწლი და მათი როლი ქართული ქრისტიანული კულტურის განვითარებაში. იგი აღწერს ბერძენთა ძალმომრეობას და მიუთითებს იმ მიზეზებზე, რამაც გამოიწვია ივირონის მონასტრის დაკარგვა და სხვა. ათონზე მოგზაურობის დროს მან მანამდე უცნობი საინტერესო მასალები მოიძია. იესუს ეკლესიაში უნახავს ქართული წარწერები, დიონისეს მონასტრის მახლობლად მთის წვერზე მოუნახულებია ის სენაკი, სადაც X ს-ში ცხოვრობდა გაბრიელ ბერი, რომლის სახელს უკავშირდება ზღვიდან ივირონის ხატის გამოსვენება. გრიგოლ ფერაძის მისვლის დროს სენაკში ცხოვრობდა 6 ქართველი ბერი. ამავე სენაკის მკვიდრი XIX ს-ის პირველ ნახევარში ყოფილა მეფე სოლომონ II-ის მოძღვარი ილარიონ ქართველი (ყანჩაველი) ახლახან საქართველოს ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხული. ამავე სენაკში მას უნახავს ხატი, რომელზეც გამოსახული ყოფილა ყველა ქართველი წმინდანი, აგრეთვე მოუძიებია საინტერესო ქართული დოკუმენტები საქართველოს შესახებ, მამა ილარიონის ცხოვრების აღწერილობა ბერძნულ ენაზე და სხვა. მას ფილოთეოსის მონასტერში, რომელიც XV ს-ში განუახლებია კახთა მეფე ლევანს (1418-1475 წწ.) და მის შვილს ალექსანდრეს (1475-1511 წწ.), უნახავს ამ მეფეთა ფრესკები, ხოლო მაცხოვრისა და ღვთისმშობლის ხატებზე 1841 წლით დათარიღებული ქართული წარწერები. მის დროს ათანასეს მონასტერში დაცული ყოფილა XVIII ს-ით დათარიღებული ქართული საგალობლების ტექსტები, რომლებიც ადგილობრივებს სომხურად მიაჩნდათ. მისი ჩარევით შეცდომა გამოსწორდა. X და XI ს-ით დათარიღებული ქართული საგალობლები აგრეთვე დაცული ყოფილა დიონისესა და პანტელეიმონის მონასტერში. ათონის მთიდან გრიგოლ ფერაძეს წამოუღია 50- მდე ქართული ხელნაწერი, მათ შორის იონა ხელაშვილის გადანერი-ლი წიგნები. გრიგოლ ფერაძემ შეადგინა და გამოსცა ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელე-

ბის ნათარგმნი წიგნების კატალოგი.

ზემოაღნიშნულის გარდა აღვნიშნავთ: ნაკლებად გასაზიარებელია გრიგოლ ფერაძის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ გიორგი მთაწმინდელის გარდაცვალების შემდეგ თითქოს დასრულდა ქართული ბერმონაზვნობის განვითარება. მართალია, გრიგოლ ფერაძის აზრით, XI-XIII სს. მოღვაწეობენ ლეონტი მროველი, თეოფილე ხუცესმონაზონი, ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, მათ გააგრძელეს ათონური ტრადიციები, მაგრამ ისინი ვერ ამბობდნენ გიორგი მთაწმინდელის დონემდე. გრიგოლ ფერაძე საერთოდ არ ახსენებს არსენ იყალთოელს და გელათის აკადემიას, სადაც, როგორც ცნობილია, შეიქმნა გელათური სკოლა, რომლის წიაღში შესრულდა კომენტირებული (კატენებიანი) ძველი აღთქმის თარგმანი, ითარგმნა საღვთისმსახურო ძეგლები და დაინერა ორიგინალური თხზულებანი, რომელიც ეფუძნებოდა ამ აკადემიაში ჩამოყალიბებულ ტერმინოლოგიურ ღვთისმეტყველებას.

ზემოაღნიშნულისაგან განსხვავებით სავსებით ვეთანხმებით გრიგოლ ფერაძის მოსაზრებას, რომ XIII-XVIII სს. გარეშე მტრების შემოსევებისა და მაჰმადიანური გარემოცვის გამო წარმოიშვა ბერის „განსაკუთრებული ტიპი – მეომარი ბერის სამოსელში“ (ფერაძე 2012: 153). დასახელებულ საუკუნეებში, მისი აზრით, ხდებოდა დანგრეული ეკლესიამონასტრების აღდგენა და ბერმონაზვნობის აღორძინება. საქართველოს ეკლესიის ისტორიის უძველესი პრობლემების შესახებ ყურადღებას იპყრობს გრიგოლ ფერაძის მიერ 1932 წლის 24 მაისს ოქსფორდში წაკითხული ლექცია, რომელიც იმავე წელს გერმანულ ენაზე გამოქვეყნდა. მოხსენება ძირითადად ემყარება კ. კეკელიძის გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებულ ნაშრომს *ქართლის მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები* და გერმანელი არქეოლოგის ი. მაკვარტის ამავე საკითხზე გამოცემულ სტატიას. გრიგოლ ფერაძის აღნიშნული შრომის გამოქვეყნების დროს მკვლევართა ნაწილი ზოგიერთ წყაროზე დაყრდნობით მიიჩნევდა, რომ ქართველთა განმანათლებლის წმ. ნინოს თავყვანისცემა საქართველოში X ს-დან ჩნდება. მანამდე თურმე ქართველები სომეხთა განმანათლებელ გრიგოლ პართელს მიიჩნევდნენ თავიანთ განმანათლებლად. საკამათო იყო აგრეთვე ქრისტიანობის მიღების თარიღიც, თუ რომელი მეფის დროს მოხდა ქართლის გაქრისტიანება და სხვა. აღნიშნულ საკითხებს გრიგოლ ფერაძე განიხილავს და მეტნაკლებად თავის პოზიციასაც აფიქსირებს. მისი ნაშრომის ქართულ ენაზე პუბლიკაციის გამო მკვლევარმა მარიამ ჩხარტიშვილმა 2003 წელს დღევანდელი გადასახედიდან დელიკატურად მიუთითა იმ მცდარ შეხედულებებზე, რაც გრიგოლ ფერაძის ნაშრომში შეინიშნება (ჩხარტიშვილი 2003: 79-86). მკვლევარ მარიამ ჩხარტიშვილის ყველა შენიშვნას ჩვენ ვიზიარებთ. დამატებით კი დავძენთ, რომ ვერ დავეთანხმებით გრიგოლ ფერაძის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ თითქოს წმ. ნინომ მხოლოდ საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში, კერძოდ ტაო-კლარჯეთში მცხოვრებ მესხებში იქადაგა ქრისტიანობა და როდესაც მათ არაბთა საწინააღმდეგოდ შიდა ქართლში „ახალ ქართულ დედაქალაქში, რომელიც მათ პოლიტიკურად და კულტურულად დაიპყრეს, თავიანთი პროვინციიდან ჩამოიტანეს გადმოცემა და საკუთარი მხარის განმანათლებელი აქციეს მთელი აღმოსავლეთ საქართველოს მხარის განმანათლებლად. ქართველებმა ეს აზრი დიდი წინააღმდეგობის გარეშე მიიღეს, რადგან წმ. გრიგოლი და თავიანთი ქრისტიანობის სომხური წარმოშობა მძიმე ტვირთად აწავთ.“ შემდეგ გრიგოლ ფერაძე დაასკვნის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს განმანათლებლად წმ. ნინოს მიჩნევის შემდეგ X ს-ში საჭირო გახდა დაწერილიყო მისადმი მიძღვნილი *მოქცევაჲ ქართლისაჲ* (ფერაძე 2012: 330).

საქართველოს გაქრისტიანებისა და წმ. ნინოს საკითხს გრიგოლ ფერაძე აგრეთვე იხილავს 1928 წელს გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებულ კ. კეკელიძის ნაშრომის *მოქცევაჲ ქართლისაჲ* დმი მიძღვნილ რეცენზიაშიც.

გრიგოლ ფერაძე თავის მოხსენებაში წმ. ნინოს კონტექსტში ეხება წმ. გიორგის თავყვანისცემასთან დაკავშირებულ საკითხებს. იგი მიიჩნევს, რომ წმ. ნინოს მსგავსად, ზუსტად ამავე გზით X ს-ში აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობა გაეცნო წმ. გიორგის კულტს, რომელიც მანამდე მათთვის უცნობი იყო (ფერაძე: 2012: 344-345). გრიგოლ ფერაძე აგრეთვე უკრიტიკოდ იზიარებს ნ. მარის და ზოგიერთი სხვა მეცნიერის აზრს, რომ წმ. ნინოს მოღვაწეობის დროს მესხეთი ქართველებთან ერთად სომეხებით იყო დასახლებული, არაბების შემოსევებმა და ეპიდემიამ გაანადგურა სომხური მოსახლეობა, რომელთა

მიტოვებულ ადგილებსა და სომხურ ეკლესია-მონასტრებს თითქოს ქართველები დაპატრონებიან (ფერაძე 2012: 333). გრიგოლ ფერაძის აღნიშნულ მსჯელობასთან დაკავშირებით დავძენთ, რომ ქართულ და უცხოურ წყაროებზე დაყრდნობით ეს საკითხი უკვე კარგა ხანია გარკვეულია, მაგრამ ჩვენი მეზობელი სომეხი მკვლევარების ნაწილი კვლავ ცდილობს ძველი დროინდელი ისტორიოგრაფიული შეხედულებათა გაცოცხლებას.

გრიგოლ ფერაძის ნაშრომებიდან ყურადღებას იქცევს წმ. გიორგისადმი მიძღვნილი ნაშრომი წარმართობასთან მიმართებაში, რომელშიც ისტორიულ-რელიგიურ ძირში წარმოჩენილია მისი როლი ქართველი ხალხის ცხოვრებაში და სარწმუნოებაში. საკითხის განხილვის დროს იგი არ ეთანხმება ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ქრისტიანობის მიღების შემდეგ წმ. გიორგიმ ქართული წარმართული მთვარის ღვთაება ჩანაცვლა (ფერაძე 2012: 167). აღნიშნულ საკითხს გრიგოლ ფერაძე განსაკუთრებულ ყურადღებას იმიტომ აქცევს, რომ ცნობილი მკვლევარის ივ. ჯავახიშვილის ეს შეხედულება აქსიომად იქნა მიღებული. ივ. ჯავახიშვილისეულ ამ შეხედულებას მკვლევართა ნაწილი დღესაც იზიარებს. გრიგოლ ფერაძე კრიტიკულად განიხილავს ყველა იმ გადმოცემებს, თქმულებებს და ლეგენდებს, რომელსაც ივ. ჯავახიშვილი თავისი შეხედულებების დროს ეყრდნობა და დაასკვნის: „საჭიროა დიდი სიფრთხილით მოვეკიდოთ ხალხური თქმულებების ნიმუშებს“ (ფერაძე 2012: 173). გრიგოლ ფერაძე აღნიშნავს, რომ საქართველოში „წმ. გიორგი სამსახიანია: გიორგი როგორც მხედარი, მფარველი და მფარველი მხედრობის, რომელსაც სამეფო კარზე და საზოგადოების განათლებული ნაწილი დიდ პატივს სცემდა.“ გრიგოლ ფერაძე მიუთითებს, რომ წმ. გიორგისადმი მიძღვნილი გადმოცემები, თქმულებები, ლეგენდები გულდასმით უნდა იქნეს შესწავლილი, უნდა გაირკვეს რა არის ამ გადმოცემებში უცხოეთიდან შემოტანილი და რა არის ადგილობრივი, ქართული. მისი დასკვნით, მხოლოდ ამ სამუშაოს ჩატარების შემდეგ შესაძლებელია გაირკვეს ნამდვილად ჩაენაცვლა თუ არა წმ. გიორგი მთვარის კულტს (ფერაძე 2012: 173).

საკვლევ პრობლემატიკასთან დაკავშირებით საინტერესო და მეცნიერული ღირებულების თვალსაზრისით ფასეულია გრიგოლ ფერაძის მიერ 1937 წელს გამოცემული ნაშრომი, რომელიც წმ. მიწაზე ქართული ეკლესია-მონასტრებისა და იქ მოღვაწე ქართველი ბერების მოღვაწეობას ეხება. ასეთი ნაშრომის შექმნის იდეა, როგორც თვითონ აღნიშნავს, განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ წმინდა მიწის შედარებით ახალი ბინადარი (ბერძნები, ლათინები, სომხები) ქართული სინამდვილის მისაკუთრების მიზნით „უძველეს მონასტრებში ანადგურებდნენ და აქრობდნენ ქართველთა ყოველგვარ ნაკვალევს, ერთადერთი რისი განადგურებაც ვერ შეძლეს, იყო პილიგრიმთა ჩანაწერები ქართული მონასტრებისა და ქართველი ბერების მოხსენიება“ (ფერაძე 2012: 306).

აღნიშნული საკითხის დასამუშავებლად გრიგოლ ფერაძე სხვადასხვა დროს იმყოფებოდა ინგლისის, საფრანგეთის, გერმანიის და სხვა ქვეყნების არქივებსა და წიგნთსაცავებში. მათი დიდი ნაწილი გამოუცემელი იყო, ნაწილი კი კერძო კოლექციონერებთან ინახებოდა. მოძიებული მასალების დასაზუსტებლად იგი 1936 წელს წმ. მიწას ესტუმრა. გარდა ამისა, საკითხის შესწავლის დროს იგი ეყრდნობა ალ. ცაგარელის, რ. ბლეიკის, რ. ჟანენის და სხვათა შრომებს.

გამოქვეყნებული შრომა ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველ ნაწილში წარმოდგენილია უცხოელ პილიგრიმთა ჩანაწერები იერუსალიმში ქართველთა მოღვაწეობის შესახებ; მეორე ნაწილში კი გადმოცემულია განეული სამუშაოს კვლევითი შედეგები. გრიგოლ ფერაძე მოძიებული მასალების საფუძველზე თითქმის უწყვეტად წარმოგიდგენს ქართველ სასულიერო პირთა მოღვაწეობას წმინდა მიწაზე უძველესი დროიდან (V ს-ის შუახანებიდან) XX ს-ის 30-იან წლებამდე. ამ წყაროებზე დაყრდნობით იგი ჩამოთვლის იმ მონასტრებს, რომლებიც სხვადასხვა დროს საქართველოს ეკუთნოდა. ნაშრომის კვლევით ნაწილში მოცემულია თითოეული ქართული მონასტრის ისტორია. პილიგრიმთა ჩანაწერებით ირკვევა, რომ იერუსალიმში ქრისტეს სახელთან დაკავშირებულ თითქმის ყველა ადგილზე ქართველებს ჰქონიათ მონასტრები. მოძიებული მასალებით დასტურდება, რომ საუკუნეების მიხედვით პილიგრიმთა ჩანაწერები რაოდენობრივი თვალსაზრისით სხვადასხვაა. V-X ს-ის ჩანაწერები მცირეა, ხოლო XI-XVIII სს-ში ჩანაწერთა რაოდენობა საკმაოდ მრავალრიცხოვანია.

პილიგრიმთა ცნობებზე დაყრდნობით გრიგოლ ფერაძე აღნიშნავს, რომ V-X სს.-ის

შემდეგ ქართველებს პრივილეგიური მდგომარეობა ჰქონიათ წმინდა მიწაზე. ასეთი სტატუსი მათ შეინარჩუნეს ლათინთა გაძევების შემდეგაც ეგვიპტის მამლუქთა მმართველობაში 1517 წლამდე, რადგან კავკასიური წარმოშობის მამლუქები მათ დიდად მფარველობდნენ.

გრიგოლ ფერაძის სამართლიანი აღნიშვნით, XVI ს-ის მეორე ნახევრიდან ოსმალთა ბატონობის დროს წმ. მიწაზე შესუსტდა ქართველთა უფლებები, სამეფო-სამთავროებად დაშლილი ქვეყანა მატერიალურად ვერ უზრუნველყოფდა მათ დახმარებას, რის გამოც ისინი ოსმალების დანესებულ გადასახადებს ვერ იხდიდნენ. გარდა ამისა, გრიგოლ ფერაძის დასკვნით, აღმოსავლურ მუსულმანებისაგან თავის დაღწევის მიზნით ქართველები დახმარებას რუსეთისაგან ელოდნენ, რაც ოსმალების გალიზიანებას იწვევდა და ამ მიზეზითაც ისინი აძლიერებდნენ ქართველების შევიწროვებას. დახმარების გარეშე დარჩენილმა ქართველმა ბერებმა წმ. მიწაზე მცირედ შემორჩენილი თავიანთ საკუთრება დაკარგეს. მათი ეკლესია-მონასტრები და სხვა უძრავ-მოძრავი ქონება ბერძნებისა და სხვა ეთნოსის ხელში გადავიდა.

უცხოელ პილიგრიმთა მასალის გარდა გრიგოლ ფერაძემ 1936 წელს წმინდა მიწაზე ყოფნის დროს მოიძია ტაძრის კედლებზე, საფლავის ქვებზე, საეკლესიო ნივთებზე, შესამოსლებზე არსებული უცნობი ქართული ეპიგრაფიკული მასალები, ზოგიერთი მათგანი გასაშიფრად პარიზში ე. თაყაიშვილს გაუგზავნა, ზოგი თვითონ დაამუშავა და გამოაქვეყნა. წმ. მიწაზე მოგზაურობის დროს იგი ეყრდნობოდა ტიმოთე გაბაშვილის (1754-1757 წწ.), ბერი ლავრენტის (1807 წ.), გიორგი ავალიშვილის (1820 წ.), ეპისკოპოს პეტრე კონჭოშვილის და სხვათა ცნობებს, რომლებმაც წმ. მიწაზე მოგზაურობის შესახებ საინტერესო ჩანაწერები დაგვიტოვეს.

ნაშრომის კვლევით ნაწილში გრიგოლ ფერაძე პილიგრიმთა ნაშრომებზე დაყრდნობით განიხილავს ეთნომიმებს, ტოპონიმებს და სხვა და აღნიშნავს, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებით მათი ცნობები ზოგჯერ არ არის სანდო (ფერაძე 2012: 313). მისივე განმარტებით, პილიგრიმთა ჩანაწერებში სარწმუნოებრივ საკითხებთან ერთად ყურადღება გამახვილებულია წმ. მიწაზე მოღვაწე ცალკეული ეთნოსის ეროვნულ მახასიათებლებზე.

გრიგოლ ფერაძის აღნიშნული ნაშრომი საშუალებას გვაძლევს სრული სურათი აღვადგინოთ წმ. მიწაზე ქართველთა მოღვაწეობის შესახებ. მის მიერ გამოქვეყნებული მასალა პირველწყაროს მნიშვნელობისაა, რაც მის მეცნიერულ ღირებულებას კიდევ უფრო ზრდის. გარდა ამისა, როგორც გრიგოლ ფერაძე აღნიშნავს, წარმოდგენილი მასალა არასრულია. მათი დიდი ნაწილი მოსაძიებელია. გარდა ამისა, გრიგოლ ფერაძე მიუთითებს, რომ გამოქვეყნების დროს ზოგიერთი საეჭვო ადგილების გადამოწმების საშუალება არ ჰქონდა და ასეთი ტექსტები გამოქვეყნების დროს გამოტოვა. მართალია გრიგოლ ფერაძის ამ ნაშრომის გამოქვეყნებიდან საკმაოდ დროა გასული (82 წელი), მაგრამ დღემდე ასეთი სამუშაო ჩატარებული არ არის. მხოლოდ მკვლევარმა გ. ჯაფარიძემ 2018 წელს წმ. მიწაზე ქართული სავანების შესახებ საინტერესო გამოკვლევა გამოაქვეყნა, რომელიც ეყრდნობა არაბულ ნარატიულ და დოკუმენტურ წყაროებს (ჯაფარიძე 2018). აღნიშნულის მიუხედავად გასაკეთებელი ჯერ კიდევ ბევრია. ამიტომ კვლევა-ძიება ამ კუთხით უნდა გაგრძელდეს და შეძლებისდაგვარად გამოვლენილი უნდა იქნას უცნობი მასალები არა მარტო წმინდა მიწაზე, არამედ უცხოეთში არსებულ სხვა ქართულ სავანებზე.

ზემოთწარმოდგენილი წყაროების გარდა, გრიგოლ ფერაძემ სხვადასხვა დროს უცხოეთის არქივებში მოიძია ქართული ხელნაწერები. სოფიის ბიბლიოთეკაში აღმოაჩინა პეტრიწონის ქართული მონასტრის ტიპიკონის ასლის ქართული ხელნაწერი დათარიღებული 1702 წლით (პაპუაშვილი 2006: 74); ოქსფორდის უორდროპის ფონდში ნახა XVIII ს-ის ქართული ქრონიკა. მანვე ათონის მთიდან ჩამოიტანა რამდენიმე ათეული ქართული ხელნაწერი. მასვე მიეწერება იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის ალაპების აღმოჩენა და სხვა (ჯაფარიძე 1995: 15).

ასეთია ჩვენი ზოგადი შეხედულება გრიგოლ ფერაძის, როგორც საქართველოს ეკლესიის ისტორიის მკვლევარის შესახებ. დასკვნის სახით დავძენთ, რომ გრიგოლ ფერაძის ნაშრომებს ნათლად ატყვია, რომ მისი ავტორი თეოლოგიაში ღრმად განსწავლული პიროვნებაა. ეკლესიის წიაღში მყოფი გრიგოლ ფერაძე ბერობის ისტორიას ღვთისმეტყველების კუთხით წარმოაჩენს. ასეთივე დამოკიდებულება ჩანს მის სხვა ნაშრომებშიც, რაც იმის დასტურია, რომ ეკლესიის ისტორია, ეს იქნება საქართველოს ეკლესიის ისტორია

თუ რომელიმე სხვა ქვეყნის ეკლესიის ისტორია, როგორც მეცნიერება საღვთისმეტყველო დარგს განეკუთვნება. ამ დარგში მოღვაწე მკვლევარი ღრმად უნდა ფლობდეს ღვთისმეტყველებას, სხვა შემთხვევაში მისი დასკვნები და ნაშრომი არასრულფასოვანი იქნება. აღნიშნულიდან გამომდინარე საეკლესიო საკითხებისადმი მიძღვნილ მის ნაშრომებს ნათლად ატყვია პროფესიონალის ხელი.

აღსანიშნავია კვლევის დროს გამოყენებული უხვი მრავალენოვანი ისტორიოგრაფიული ნაშრომები და წერილობითი წყაროები, რომელთა კრიტიკული ანალიზის შედეგად ავტორი ახდენს სათანადო დასკვნების გაკეთებას. მართალია, გრიგოლ ფერაძის ნააზრევი საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესახებ ქართული ისტორიოგრაფიის განვლილ ეტაპს წარმოადგენს, მაგრამ მისი შეხედულებათა უმრავლესობას დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა.

დამონშებანი:

ბუბულაშვილი 2007: ე. ბუბულაშვილი, *საქართველოს ეკლესიის სინმინდევები*, თბილისი.

კეკელიძე 1925: კ. კეკელიძე, *საკითხი სირიელ მოღვაწეთა ქართლში მოსვლის შესახებ*, თბილისი.

მათითაშვილი 2017: შ. მათითაშვილი, *ქართული ბერმონაზვნობის ისტორია*, ტ. 1, IV-V საუკუნეები, თბილისი.

პაპუაშვილი 2006: ნ. პაპუაშვილი, *გრიგოლ ფერაძე სარწმუნოებისა და მოქალაქეობის შესახებ*, გამოკვლევა, ბიბლიოგრაფია, ქადაგებები, შენიშვნები, დანართი, თბილისი.

ფერაძე 2012: ნმ. გრიგოლ ფერაძე, *თხზულებათა კრებული*, წიგნი პირველი, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და დამატებითი შენიშვნები დაურთო დავით ყოლბაიამ, ვარშავა.

ხოშტარია 2000: დ. ხოშტარია, *უძველესი მონასტრები საქართველოში*, საერთაშორისო სიმპოზიუმში *ქრისტიანობა: წარსული, აწყობა, მომავალი*, 2000 წლის 11-17 ოქტომბერი, თბილისი, საქართველო, მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბილისი.

ჩხარტიშვილი 2003: მ. ჩხარტიშვილი, საქართველოს ეკლესიის უძველესი ისტორია XXI საუკუნის გადასახედიდან, *არტანუჯი*, № 11.

ჯავახიშვილი 1979: ივ. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. 1, თბილისი.

ჯავახიშვილი 1984: ივ. ჯავახიშვილი, *თხზულებანი თორმეტ ტომად*, ტ. VII, თბილისი.

ჯაფარიძე 1995: გ. ჯაფარიძე, *გრიგოლ ფერაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა*, გრიგოლ ფერაძე, *უცხოელ პილიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერების და ქართული მონასტრების შესახებ*, გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და დამატებითი შენიშვნები დაურთო გ. ჯაფარიძემ, თბილისი.

ჯაფარიძე 2018: გ. ჯაფარიძე, *ქართველთა სავანეები და სამონასტრო თემი წმინდა მიწაზე XI-XVIII საუკუნეებში (არაბული ნარატიული და დოკუმენტური წყაროების მიხედვით)*, თბილისი.

ჭუმბურიძე 2006: თ. ჭუმბურიძე, *გრიგოლ ფერაძე ქართული ბერმონაზვნობის შესახებ*, წმინდა მღვდელმონაწამე გრიგოლ ფერაძე, *ბერმონაზვნობის დასაწყისში საქართველოში*, თ. ჭუმბურიძის გამოკვლევით და რედაქციით, თბილისი.

Епископ Кирион (Садаглишвили)1900: *Заслуги грузинского монашества и монастырей для отечественной Церкви и общества*. Тифлис.

შავიზღვისპირეთში ქართული პოლიტიკური ერთეულების საზღვრებისა და ისტორიული გეოგრაფიის რამდენიმე საკითხი

პაპუნა გაბისონია

VIII საუკუნის მეორე ნახევარში ლეონ II-ის მიერ დაფუძნებული „აფხაზთა სამეფო“, რომელსაც ისტორიოგრაფიაში ეგრის-აფხაზეთის სამეფოს სახელით უფრო ვიცნობთ, ტერიტორიულად მთელ დასავლეთ საქართველოს მოიცავდა. დასავლეთით ბუნებრივი საზღვარი შავი ზღვა იყო. ამ სამეფოს უკიდურეს ჩრდილოეთ მიჯნად ძველი ქალაქი ნიკოფსიაა მიჩნეული (ყაუხჩიშვილი ს. 1952: 223; ლორთქიფანიძე 1963: 186; მუსხელიშვილი 1980: 141). ნიკოფსიას მდინარე ნეჩეფსოხო//ნეგოფსუხოს შესართავთან ახლოს, დღევანდელ დასახლება ნოვო მიხაილოვკასთან მოიაზრებენ (Анчабадзе 1959: 110). ამ პუნქტს II საუკუნეში ფლავიუს არიანე „ძველი ლაზიკის“ სახელით მოიხსენიებს (ფლავიუს არიანე 1961: 53), ხოლო V საუკუნის ანონიმი გეოგრაფი პირდაპირ წერს: „ძველი ლაზიკა ამჟამად ნიკოფსიად წოდებული, რომლის მახლობლად არის ამჟამად ეგრეთწოდებული ფსახაფსი“ (ყაუხჩიშვილი ს. 1965: 11). ეს ისტორიული ჯიქეთია, ჯიქთა ადილეური მოდგმის ტომებით დასახლებული ტერიტორია, სადაც ძველი და ახალი წელთაღრიცხვის მიჯნიდან არსებობდა ლაზების მიერ დაარსებული სანაპირო დასახლება, რომელსაც ანტიკური ხანის ავტორები აქ მოსახლე ჭანების (ლაზების) მიხედვით ლაზიკას//ძველ ლაზიკას ეძახდნენ. ლეონ II-მ თავისი ძალაუფლება შავიზღვისპირეთის ამ ნაწილზე განავრცო და ის კონსტანტინე პორფიროგენეტის დროს აბაზგადად ანუ აფხაზეთად იწოდებოდა.

ქართული საისტორიო წყარო – ვახტანგ გორგასალის ცხოვრებაში დაცული ცნობის მიხედვით, აფხაზთა ერისთავი ლეონ I არჩილს მიმართავს: „*მოძცა მე კეისარმან ქუეყანა ესე მკვიდრობით კეთილად სიმხნით თქუენითა ხოლო ამიერთვან არს ესე მამულობით სამკვიდრებელი ჩემდა კლისურიტვან ვიდრე მდინარემდე დიდად ხაზარეთად, სადა დასწუდების წუერი კავკასიისა ამის*“ (ყაუხჩიშვილი ს. 1955: 242).

ხაზართა დიდ მდინარეში ყუბანი იგულისხმება, რომელიც XIX საუკუნეში შავ ზღვაში (ყოზილტამის ყურე) ჩაედინებოდა. დაახლოებით აქამდე წვდება ე.წ. „წუერი კავკასიისა“. მაგრამ ჩრდილოეთით აფხაზთა საერისთავოს ტერიტორიის ასე გავრცობა ნაკლებად სავარაუდოა (თვალსაჩინოებისათვის, ყოზილტამის ყურე//ლიმანი დღ. ქ. ნოვოროსიისკის ჩრდილოეთით მდებარეობს). პ. ინგოროყვას მიაჩნდა, რომ უნდა ყოფილიყო „მდინარე მცირისა ხაზარეთისა“ და სქოლიოშივე მოგვცა მისეული ვარიანტი ამ მდინარის მდინარე შაფსუხოსთან გაიგივების შესახებ (ინგოროყვა 1954: 121).

შავიზღვისპირეთის გაყოლებაზე „აფხაზთა სამეფოს“ საზღვრების შესახებ ჩვენი აზრით ყველაზე უტყუარი ცნობა X საუკუნის ბიზანტიელ იმპერატორს და ისტორიკოს კონსტანტინე პორფიროგენეტს მოეპოვება. ის წერს: „*ჯიქეთის საზღვრების შემდეგ, ესე იგი მდინარე ნიკოფსიდან მოკიდებული ზღვის ნაპირი ვიდრე სოტერიუპოლისამდე, 300 მილის მანძილზე უჭირავს აბაზგიის ქუეყანას*“ (ყაუხჩიშვილი ს. 1952: 223). მდინარე ნიკოფსიაში როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ მდინარე ნეჩეფსუხო (ადილეურად ნიჯიფსიჰუ) იგულისხმება, სადაც მდებარეობდა ისტორიული ქალაქი ნიკოფსისი//ნიკოფსია. ეს იყო „აფხაზთა სამეფოს“ უკიდურესი ჩრდილოეთი მიჯნა X საუკუნისთვის და სავსებით შესაძლებელია VIII-IX საუკუნეებისათვისაც. რაც შეეხება უკიდურეს სამხრეთ სასაზღვრო პუნქტ - სოტერიუპოლისს, ეს დასახლება პ. ინგოროყვამ ქ. ოფთან (თანამედროვე თურქეთი) გააიგივა (ინგოროყვა 1954: 255. 257). უნდა აღინიშნოს, მან სამართლიანად მიუთითა იმ ფაქტზე, რომ ისეთი მეცნიერები, როგორც იყვნენ კულაკოვსკი, ბოლოტოვი, ლატიშევი, ცდებოდნენ, როდესაც სოტერიუპოლისს თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოიაზრებდნენ. ამ დასახლების სახელწოდება ბერძნულია და „სოტერ“ მსხნელს, მაცხოვარს ნიშნავს. ნიკოფსიიდან მოყოლებული რომაულ-ბიზანტიური 300 მილი, ანუ დღევანდელი საზომით დაახლოებით 500 კილომეტრი ემთხვევა ისტორიული ჭანეთის ქალაქ ხოფას (დღ. თურქეთი) მახლობლად, მისი სამხრეთით 15 კმ-ს დაშორებით მდებარე დასახლებას, რომლის დღევანდელი სახელია „kiyicik“. ეს დასახლება

ართვინისა და რიზეს ოლქების დღევანდელ ადმინისტრაციულ საზღვარზე, სანაპიროს-თან მდებარეობს. „kiyicik“- ჭანურ//ლაზური ისტორიული სახელწოდებაა მაცხო-რა//მოცხორე. ეს სახელი XIX საუკუნისთვის ჯერ კიდევ შემორჩენილი ჰქონდა ამ სო-ფელს. ჭანური მაცხორა იგივე მაცხოვარია, მეგრულად მანცხვარი. სწორედ ეს უნდა იყოს ისტორიული სოტერიუპოლისი, რომლის სახელი ბიზანტიელებმა თავისებურად, ბერძნულად გააჟღერეს. ამ დასახლებამდე გრძელდებოდა „აფხაზთა სამეფოს“ სამ-ხრეთ-დასავლეთი საზღვარი. აქ, ხოფას სიახლოვეს, რომ გადიოდა სახელმწიფო საზ-ღვარი, ეს დასტურდება იმითაც, რომ XI საუკუნისთვის საქართველოს სამეფოსა და ბი-ზანტიის იმპერიას შორის საზღვარი ზუსტად ხოფას, იგივე ხუფათის მიდამოებში გადი-ოდა. საქართველოს მეფე ბაგრატ IV (1027-1072 წწ.) როცა კონსტანტინოპოლიდან ბრუნდებოდა მას „*მეგება ყოველი ლაშქარი აფხაზეთისა ზღვისპირსა, ხუფათს*“ (ყა-უხჩიშვილი ს. 1955: 287).

ხოფა//ხუფათი ჯერ კიდევ V საუკუნეში გახდა ბიზანტიის იმპერიასა და ეგრისის (ლაზიკის) სამეფოს შორის სასაზღვრო მიჯნა. ეგრისის მეფე გუბაზ I-ს ბიზანტიასთან დაეძაბა ურთიერთობა, რის შემდეგაც იძულებული გახდა კონსტანტინოპოლში ჩასუ-ლიყო, სადაც მის მიმართ პრეტენზიები გამოითქვა. როგორც ჩანს, გუბაზს მარტო საყ-ვედური არ აკმარეს და ერთი ძველი ქართული ხელნაწერის (ხელნაწერი A -397) ცნობის თანახმად, მას სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ნაწილის დათმობა მოუწია იმპერიის სასარგებლოდ: „*მოვიდა ლობაზიანოს (გუბაზ I- პ.გ.) მეფე აფხაზთა (უნდა იყოს ლაზთა -პ.გ.) ხილვად ლეონ მეფისა (ლეონ I დიდი (457-474 წ.წ.), ბიზანტიის იმპერა-ტორი) ბერძენთაისა, ხოლო აქუნდა ორთავე ამათ მეფეთა საურავი რაიმე ქუეყანათა დაწყნარებისათვის, ზღვართა განყოფისა, სადამდის არის საბერძენთისა (ბიზანტიისა-პ.გ.) ანუ მეგრელთა აფხაზეთის (ლაზიკის-პ.გ.) სამეფოისა. . . და დასდევს საზღვრად ციხე ხუფათი*“ (Кекელიძე 1913: 188-190). ასე, რომ V საუკუნიდან XIII საუკუნემდე ჯერ ბიზანტიას, შემდეგ ტრაპიზონის იმპერიასა და საქართველოს შორის სასაზღვრო მიჯნა სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში ხოფა//ხუფათის ზონაში გადიოდა, იქ სადაც დღეს დასახლება „*kiyicik*“//, იგივე ძველი მაცხორა მდებარეობს. ამას ერთი ცნობაც ადასტურებს. კერძოდ, 1223 წელს იკონიის სულთნის წინააღმდეგ საბრძოლველად ტრა-პიზონის იმპერატორმა დაიწყო ჯარის მოგროვება „*დაწყებული სოტიროპოლიდან და ლაზიკიდან, ვიდრე ოინემდე*“ (დღ. უნიე, ტრაპიზონის დასავლეთით, თურქეთი) (Успенский 1929: 51-58). XIII საუკუნეში სამცხის სამთავრომ შეიერთა ჭანეთი ზღვისპი-რა ზოლით და უკვე ტრაპიზონის იმპერიასთან სასაზღვრო მიჯნა ოფსა და რიზეს შო-რის გადიოდა (ატლასი 2016: 33).

რაც შეეხება მოსაზრებას, რომ ტრაპიზონის მხარე ჯერ ეგრისის სახელმწიფოს, შემდეგ კი აფხაზთა სამეფოს შემადგენლობაში შედიოდა, ნაკლებად დამაჯერებელია. მართალია, იოანე საბანისძე დასავლეთ საქართველოსთან მიმართებაში ახსენებს ტრა-პიზონს, მაგრამ აქ საუბარია ქრისტიანულ მოსახლეობაზე, რომლებიც ჩვენი აზრით მეგრელები და ჭანები//ლაზები არიან, რომელთაგან პირველები „აფხაზთა“ ახლადშექ-მნილ პოლიტიკურ ერთეულში ცხოვრობენ, ხოლო მეორენი ბიზანტიის იმპერიაში. ამი-ტომ არის ტრაპიზონი „იონთა მეფის“ (ბიზანტიის იმპერატორის) საბრძანებელი. ან-დრია მოციქულის მიმოსვლათა ქართულ ვერსიაში, რომელიც ეფთვიმე მთაწმინდელს ეკუთვნის, ტრაპიზონს „სოფელი მეგრელთა“ ეწოდება (საბინინი 1882: 30). ასევე, გი-ორგი მთაწმინდელი აკათისტოს ქართულ ვერსიაში წერს, რომ ჰერაკლე კეისარმა „*მიი-წია ტრაპეზუნტად სანახებთა მათ სამეგრელოისათა*“ (ჟორდანი 1892: 64). ბერძენი ავ-ტორები: ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი, თეოფანე აღმსარებელი, ნიკიფორე კონსტან-ტინოპოლელი ტრაპიზონს ლაზიკის და ლაზთა ქალაქად მოიხსენიებენ (ინგოროყვა 1954: 214-215). ტრაპიზონში და მის სანახებში ჭანები//ლაზები ცხოვრობდნენ და არა მეგრელები. ამ მხრივ ბერძენი ავტორები რეალობას სწორად გვანვდიან ქართველი ავ-ტორებისგან განსხვავებით. ჩვენი აზრით, ეს გამონეწეული იყო იმით, რომ ძველი ქარ-თველი ავტორები ჭან-ლაზებს და მეგრელებს თვისობრივად ერთმანეთისაგან არ განას-ხვავებდნენ და ერთ დასავლურ ქართულ ეთნიკურ ჯგუფად მიიჩნევდნენ. ამის გამომ-წვევი მიზეზი ჭანური და მეგრული მეტყველების მსგავსება იყო. რადგან სამეგრელო და

მეგრელები ერთიანი ქართული სახელმწიფოს შემადგენლობაში შედიოდნენ, ეფთვიმე და გიორგი მთაწმინდელმა ტრაპიზონი მეგრელებით დასახლებულ სამეგრელოს ქალაქად წარმოაჩინეს.

VII საუკუნის „სომხურ გეოგრაფიაში“ კოლხეთის აღწერისას ნათქვამია, რომ „ეგვირი არს ქვეყანა აზიას და მდებარეობს პონტოს ზღვიდან სარმატიამდე, და მდინარე დრაკონიდან, ვიდრე კავკასიის მთამდე და მის შტომდე, რომელიც ჰყოფს მას ივერიიდან. . . იგი განიყოფა ოთხ მცირე ქვეყანად: მანრილი, ეგერვიკი, რომელ არს საკუთვრიე ეგრი, ფასისის მდინარის მოსაზღვრედ, ამავე სახელწოდების ქალაქითურთ, ლაზივი, ჭანივი, რომელ არს ხალტეთი. აქვს ხუთი ქალაქი: იანი, კოტა, როდოპოლისი, ათინა, რიზონი და სხვა მრავალი ნავსადგური, რომელთა შორის არს ტრაპეზუნტი“ (Патканов 1877: 38-39). ეს საისტორიო წყარო ეგერში (ეგრისში) ზოგადად მეგრულ-ჭანებით დასახლებულ ქვეყანას//ტერიტორიას გულისხმობს და არა პოლიტიკურ ერთეულს. ამიტომ არის ტრაპეზუნტი, რიზე და ათინა ეგრისის ქვეყანაში მოქცეული, რომელიც სინამდვილეში ბიზანტიის იმპერიის საზღვრებში შედიოდა.

უფრო საინტერესოა „სომხური გეოგრაფიის“ კიდევ ერთი ცნობა, რომელიც ჩრდილო-აღმოსავლეთ და აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთს ეხება, კერძოდ აფხაზეთს: „კავკასიიდან სათავეს იღებს ორი მდინარე: ვალდანისი (ვარდანესი, ყუბანი), მიედინება კრავსიისი (სოგდი) მთებამდე, რომელიც იწყება კავკასიასთან და გადაჭიმულია ჩრდილო-დასავლეთით მეოტიდასა და პონტოს შორის. მეორე მდინარე ფსევსოსი, გამოყოფს ბოსფორს იმ ადგილებიდან, სადაც მდებარეობს პატარა ქალაქი ნიკოფსი. . . ბოლგარობსა და პონტოს ზღვას შორის ცხოვრობენ ხალხები: გარში, კუტი და სვანები ქალაქ პიტიუნტამდე, ზღვისპირას მდებარე ავაზგების ქვეყანამდე, სადაც ცხოვრობენ აფშილები და აბხაზები სანაპიროზე მდებარე ქალაქ სევასტოპოლისამდე, და იქით მდინარე დრაკონამდე, მომდინარე აგვანიდან, რომელიც აფხაზეთს ეგერთა ქვეყნიდან გამოყოფს“ (Патканов 1883: 29).

უსახელო „სომხურ გეოგრაფიას“ VII საუკუნის ტექსტად მიიჩნევენ, მაგრამ მასში მოგვიანო ხანის ამბებიც არის შესული. აქ მოტანილი ნაწყვეტი აშკარად VII-VIII საუკუნეთა მიჯნას ან VIII საუკუნის პირველ ნახევარს განეკუთვნება. თვალმისაცემია ის ფაქტი, რომ „სომხური გეოგრაფიის“ ეს ცნობა ემთხვევა „ქართლის ცხოვრებაში“, ჯუანშერის თხზულებაში მოთხრობილ ამბავს, რომელიც დასავლეთ საქართველოში არაბთა ლაშქრობას ეძღვნება მირის და არჩილის მოღვაწეობის ხანაში. ჯუანშერის მიხედვით: „ვითარცა შევლო ყრუმან კლისურა, რომელი მას ჟამს იყო საზღვარი საბერძნეთისა და საქართველოსა, და შემუსრა ქალაქი აფშილეთისა ცხუმში. და მოადგა ციხესა ანაკოფიისასა“ (ყაუხჩიშვილი ს. 1955; 235-236). საბერძნეთში აქ აფხაზეთის საერისთავო იგულისხმება, რომელიც ვასალური ურთიერთობით იყო ბიზანტიის იმპერიასთან დაკავშირებული. აფხაზეთის ერისთავის რეზიდენცია ანაკოფიის (დღ. ახალი ათონი) ციხე-ქალაქი იყო. ამავე საერისთავოს შემადგენლობაში მოიაზრება აფშილთა ქალაქი სევასტოპოლი (დიოსკური, ცხუმში). ამასვე ადასტურებს „სომხური გეოგრაფიაც“. სასაზღვრო მიჯნად ქართულ საისტორიო წყაროში „კლისურია“ (კლისური ბერძნული სიტყვაა და სიმავრეს, გამაგრებულ ადგილს ნიშნავს) მიჩნეული და ის ისტორიოგრაფიაში მდინარე კელასურთან არის გაიგივებული. ხოლო „სომხური გეოგრაფია“ დრაკონის მდინარეს ადგენს აფხაზეთსა და ეგრისს შორის მიჯნად. საფიქრებელია, რომ მდინარე კელასურს გულისხმობდა სომეხი ავტორი. გ. ანჩაბაძემ „დრაკონის მდინარე“ ენგურთან გააიგივა (ანჩაბაძე 2009: 223-229), რაც ჩვენი აზრით მართებული არ უნდა იყოს. „დრაკონის მდინარეს“ მდინარე კელასური უფრო შეფერება, რომელიც შუაწელზე მოულოდნელად კალაპოტიდან იკარგება (კარსტული მდინარე ხდება), და მხოლოდ გარკვეული მანძილის შემდეგ ჩნდება მინის ზედაპირზე. ამ მდინარის ასეთი თვისება შეიძლებოდა გამხდარიყო მისთვის დრაკონის მდინარედ მიჩნევის საფუძველი. საზოგადოდ, სახელწოდება „დრაკონის მდინარე“ მხოლოდ ამ სომხურ საისტორიო თხზულებაში გვხვდება. რაც შეეხება ენგურს, ამ მდინარის ტოპონიმი მხოლოდ მეგრულის მეშვეობით თუ აიხსნება. მეგრულად მას ინგირი ჰქვია. მისი თავდაპირველი ფორმა „ჟინგური“ უნდა ყოფილიყო, რაც „ცივგულიან“ წყალს ნიშნავს (მეგრულ მეტყველებაში დღემდე შემორჩა გამოთქმა

„შქაგურწყარი“ რაც სიღრმიდან (ე.წ. შუაგულიდან) ამოღებული წყალია, რომელიც დასალევად ცივია). ამ მდინარის ფიზიკური მახასიათებელი იძლევა საშუალებას, რომ ეს მოსაზრება გამოვთქვათ. ენგურის წყალი თითქოს ნამქერით არის გაჯერებული. სხვათაშორის რუსულ ენაში ამ მდინარის სახელწოდება Ингури პირდაპირ მეგრულიდან შევიდა.

ამ ორი საისტორიო წყაროს ურთიერთმეჯერებით ირკვევა, რომ აფხაზთა ერისთავს სევასტოპოლისი (დიოსკურია, ცხუმი) და მცირე ტერიტორია, დაახლოებით მდინარე გუმისთიდან კელასურამდე მიუერთებია, რაც VII-VIII საუკუნეთა მიჯნაზე უნდა მომხდარიყო, რადგან VII საუკუნის II ნახევარში ე.წ. აფშილეთი ქალაქ ცხუმიტურთ ეგრისის//ლაზიკის მმართველის დაქვემდებარებაში შედიოდა (გაბისონია 2016: 75-86).

რაც შეეხება აფხაზთა საერისთავოს ჩრდილოეთ საზღვარს, „სომხური გეოგრაფია“ პირდაპირ მდინარე ფსევხოსს მიუთითებს, სადაც ნიკოფსია მდებარეობდა. ლეონტი მროველთან ეგროსის წილხვედრი ქვეყნის ჩრდილო-დასავლეთ მიჯნად „მდინარე მცირისა ხაზარეთისა, სადაც წარსწუთების წუერ კავკასიისა“ (ყაუხჩიშვილი ს. 1955: 26). ამ ცნობაზე დაყრდნობით, პ. ინგოროყვამ აფხაზთა საერისთავოს უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ მიჯნად მდინარე შაფსულო მიიჩნია, რაც ვფიქრობთ სწორი არ უნდა იყოს. მდინარე ფსევხოსი (V ს-ის ანონიმთან მდ. ფსახაფსი), სადაც ნიკოფსია მდებარეობდა მდინარე ნეგოფსუხო//ნეჩეფსუხოა. ეს ადგილი ითვლებოდა სასაზღვრო მიჯნად ბოსფორის ქვეყანასა და აფხაზეთს შორის.

ჩვენი დანტიერესება გამოიწვია არიანესთან და ანონიმთან დასახელებულმა ტოპონიმებმა, რომელიც პიტიუნტ//ბიჭვინთის ჩრდილო დასავლეთით მდებარეობდა. პირველი ასეთი პუნქტია ნიტიკე (Νιτικη) (კეჭალმაძე 1961: 52-53), რომელსაც ანონიმი ავტორი სტენიტიკეს (Στενιτικη) და ტრიგლიტეს (Τριγλιτε) უწოდებს (კეჭალმაძე 1961: 92). როგორც ცნობილია, ანტიკური და ბიზანტიური ხანის ავტორები ძირითადად მშობლიურ ენაზე გადმოცემდნენ უცხო ტერიტორიების სახელწოდებებს. ი. დვორეცკის ძველბერძნულ-რუსულ ლექსიკონის თანახმად, სიტყვა ძევ“ მინის ვინრო ზოლს, ვინრო გასასვლელს აღნიშნავს (Дворецкий 1958: 1502). არიანეს და ანონიმის მანძილებს თუ მიახლოებით შევუფარდებთ, ეს ადგილი დღევანდელი ძველი გაგრის ტერიტორიას ემთხვევა. თუმცა უფრო საინტერესოა ანონიმთან დასახელებული მეორე სახელწოდება „ტრიგლიტე“. „ტრიგლა“ თევზის სახეობაა, რომელსაც ზღვის მერცხალს ეძახიან (Дворецкий 1958: 1644). ეს თევზი იგივე ზღვის მამალია, რომელიც შავ ზღვაზეც გვხვდება, ძირითადად სანაპიროსთან ახლოს და ძვირფასი სარენაო მნიშვნელობა გააჩნდა. დღეისთვის მისი პოპულაცია შემცირებულია. ეს არ არის გამონაკლისი შემთხვევა.

საინტერესოა სტრაბონთან მოხსენიებული ლაზებით დასახლებულ სოფელ კორდულას ეტიმოლოგია, რომელიც ათინასთან ახლოს, სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში მდებარეობდა. სტრაბონის მიხედვით სოფელს და მის მცირე ნავსადგურს სახელი თევზის სახელწოდების მიხედვით შეერქვა (ყაუხჩიშვილი თ. 1957: 205). ეს დასახლება მოხსენიებული აქვს პლინიუს უფროსს „ნავსადგურ კორდულას“ სახელით (Латышев 1904: 178). კორდილას ვხდებით კლავდიოს პტოლემეაიოსის „გეოგრაფიულ სახელმძღვანელოში“ (ლომოური 1955: 42). V საუკუნის ანონიმის ავტორის ნაშრომებში (ყაუხჩიშვილი ს. 1965: 17). კორდილა ერთ ქართულ ხელნაწერშიც არის ნახსენები (ყაუხჩიშვილი ს. 1952: 414-415). ეს ძველი ნავსადგური რიზესა და ათინას შორის მდებარეობდა და ათინადან დაახლოებით 6-7 კილომეტრით იყო დაშორებული (ლომოური 1955: 51). ძველი კორდილას მდებარეობა დღევანდელ თურქეთში სივრი კალეს დასახლებას ემთხვევა (Byrer - Winfield 1985: 334), რომელსაც უფრო ადრე კალეჯუჟი ერქვა (სიხარულიძე 1979: 20). სტრაბონის ცნობა სარწმუნო უნდა იყოს, რადგან კორდილა თევზის ჯიმ სტავრიდის ერთერთი სახეობა აღმოჩნდა (Шатуновский 1988: 257), რომელსაც შავ ზღვაზე დღემდე სარენაო მნიშვნელობა გააჩნია. კორდულა//კორდილასთან ასოციაციას იწვევს მომცრო სპილენძის ქვაბი, რომელსაც გურია-სამეგრელოში კარდილას ეძახიან. სამეგრელოში მას მეორენაირად ჭანური ჰქვია. შესაძლებელია, ჭანურ//ლაზური სოფლის სახელი დასავლეთ საქართველოში აგრერიგად საჭირო საყოფაცხოვრებო ნივთმა საუკუნეთა განმავლობაში შემოგვინახა. თუ ჩვენი მოსაზრება სწორია და სტენიტიკე ანუ მი-

ნის ვინრო ზოლი, იგივე ვინრო გასასვლელი გაგრის მიდამოებს ემთხვევა, მაშინ თვითონ სახელწოდება გაგრის წარმომავლობას შესაძლებელია სხვა კუთხითაც შევხედოთ. ზოგიერთი ისტორიკოსი გაგრას ეტიმოლოგიას სვანურ სიტყვა „გაკრას“ უკავშირებს, რაც ნიგვზნარს ნიშნავს (მიძიჭანი: 1989). ამგვარ მტკიცებულებას მყარი დასაბუთება არ გააჩნია. ამ მოსაზრებას საფუძველი დაუდო პტოლემეაიოსთან მოხსენიებულმა Σουανσάκιχοი ტომმა, რომელიც მიიჩნევს არარსებულ სვანო-კოლხურ ტომად. განმარტებაში ნ. ლომოური პირდაპირ წერს, რომ სხვა საისტორიო წყაროებისათვის ამ სახელის ტომი უცნობია და ავტორი ჭანურ-მეგრულ შტოს უნდა ეკუთვნოდესო (ლომოური 1955: 44, 55). ჩვენი აზრით, პტოლემეაიოსთან დაცული ამ ტომის სახელი უნდა წავიკითხოთ როგორც „სანო-კოლხები, რაც იგივე ჭან-კოლხებია. შედარებისთვის, პლინიუსს დასახელებული აქვს „სან-ჰენიოხები“ (ჭან-ჰენიოხები). უფრო დამაჯერებელი იქნებოდა, სახელწოდება გაგრა მეგრულ-ჭანური სიტყვა „გაგაჩისთვის“ დაგვეკავშირებინა, რაც მთაზე გადასასვლელს ნიშნავს (ქობაღია 2010: 72). ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ხობის მონასტერში დაცული წარწერა, რომელიც მოგვითხრობს სამეგრელოს ერისთავთერისთავ ვამეყ დადიანის ლაშქრობას ჯიქების წინააღმდეგ, სადაც მან „... უხმარ იქმნა მათი სიმაგრენი, გაგარი და უღალნი“ (თაყაიშვილი 1913-1914: 132-133). თ. ბერაძის გამოკვლევით, „გაგარი“ და „უღალი“ ამ წარწერაში არა კონკრეტული გეოგრაფიული პუნქტების, არამედ ზოგადი მნიშვნელობით არის ნახმარი. „უღალი“ ძველ ქართულში „ძნელად სავალს“ ნიშნავს, ხოლო „გაგარი“ - გასასვლელს და გაგებულ უნდა იყოს, როგორც ადვილად სავალი, მისადგომი (ბერაძე 1973: 122-123). შეიძლება ამიტომაც არის ოსმალურ საისტორიო დოკუმენტში გაგრა მოხსენიებული „კალარ დერბენ-ტით“ ანუ გაგრის გასასვლელით.

ფლავიუს არიანე და ანონიმი ავტორი გაგრის ჩრდილო-დასავლეთით ასახელებენ მდინარე აბასკოს (Ἀβασκος) (კეჭალმაძე 1961: 52-53, 92), რაც შეიძლება გავიაზროთ როგორც აბაზგების მდინარე. ისტორიოგრაფიაში აბაზგების ეთნიკური კუთვნილების საკითხი დღემდე საკამათო თემაა და ამ საკითხს აქ არ შევხვებით. მაგრამ საინტერესოა ერთი მომენტი: თუ ჩავთვლით, რომ არიანესთან ნახსენები მდინარე ბორგისი და ანონიმი ავტორის ბრუქონტი, იგივე მიზიგი მდინარე მზიმთაა, მაშინ აბასკო მდინარე ფსოუს შეესაბამება. ფსოუს აფხაზური სახელწოდება ჯერ კიდევ 1930-იან წლებში იყო ფსჰუ, როგორც ეს საქართველოს საზოგადო რუკაზეა (1931-32 წწ.) დატანილი. ხოლო ფსოუ ამ მდინარის აფხაზური სახელის რუსიფიცირებული ვარიანტია, რომელიც დღემდე გამოიყენება. ასეთივე შემთხვევა გვაქვს მაღალმთიანი აფხაზური თემის, ფსხუს შემთხვევაშიც, რომელიც ასევე ფსჰუა.

დამონებანი:

- ანჩაბაძე 2009:** გ. ანჩაბაძე, მდინარეების „ეგრისწყლისა“ და „დრაკონის“ იდენტიფიკაციისათვის, *ქართველები და აფხაზები, ისტორია და თანამედროვეობა*, თბილისი.
- ატლასი 2016:** *საქართველოს ისტორიის ატლასი*, დ. მუსხელიშვილის რედაქციით, თბილისი.
- ბერაძე 1973:** თამაზ ბერაძე, „გაგარი“ და „უღალის“ განმარტებისათვის, *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე*, N1.
- გაბისონია 2016:** პ. გაბისონია, VII ს-ის დასავლეთ საქართველოს (თანამედროვე აფხაზეთის) ისტორიული გეოგრაფიის რამდენიმე საკითხი თეოდოსი განგრელის ცნობების საფუძველზე, *კავკასიის ანთროპოლოგია და ეთნოლოგია*, თბილისი.
- თაყაიშვილი 1913-1914:** ექ. თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, *ძველი საქართველო*, III, ტფილისი.
- ინგოროყვა 1954:** პ. ინგოროყვა, *გიორგი მერჩულე*, თბილისი.
- კეჭალმაძე 1961:** ფლავიუს არიანე, *მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო*, თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნ. კეჭალმაძისა, თბილისი.

- ლომოური 1955:** ნ. ლომოური, კლავდიოს პტოლემეაიოსი, „გეოგრაფიული სახელმძღვანელო“, ცნობები საქართველოს შესახებ, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 32.
- ლორთქიფანიძე 1963:** მ. ლორთქიფანიძე, ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება (IX-X სს.), თბილისი.
- მიზჩუანი 1989:** თ. მიზჩუანი, ვინ იყვნენ სუანო-კოლხები? სახალხო განათლება 6, XII.
- მუსხელიშვილი 1980:** დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, II, თბილისი.
- ჟორდანია 1892:** თ. ჟორდანია, ქრონიკები, I, ტფილისი.
- საბინინი 1882:** საქართველოს სამოთხე, მ. საბინინის გამოცემა, პეტერბურგი.
- სიხარულიძე 1979:** ი. სიხარულიძე, ჭანეთი, II, ბათუმი.
- ქობალია 2010:** ა. ქობალია, მეგრული ლექსიკონი, თბილისი.
- ყაუხჩიშვილი თ. 1957:** თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბილისი.
- ყაუხჩიშვილი ს. 1952:** გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, IV, ნაკვ. II, თბილისი.
- ყაუხჩიშვილი ს. 1955:** ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- ყაუხჩიშვილი ს. 1965:** გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, 2, თბილისი.
- Bryer-Winfield 1985:** A. Bryer and D. Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, vol. 1, Washington.
- Анчабадзе 1959:** З. Анчабадзе, *Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII вв.)*, Сухуми.
- Дворецкий 1958:** *Древнегреческо-Русский словарь*, составил И. Х. Дворецкий, т: I-II, Москва.
- Кекелидзе 1913:** К. Кекелидзе, *Историко-агиографические отрывки, Христианский Восток*, т. II, вып. 2, Санкт-Петербург.
- Латышев 1904:** В. Латышев, *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе*, т. II, вып. 1, Санкт-Петербург.
- Патканов 1877:** *Армянская география VII века*, изд. К. Патканов, Санкт-Петербург.
- Патканов 1883:** К. Патканов, Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому, *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. 226, Санкт-Петербург.
- Успенский 1929:** Ф. Успенский, *Очерки из истории Трапезунтской империй*, Ленинград.
- Шатуновский 1988:** М. Шатуновский, Т. Расс, Ю. Решетников, А. Котляр, *Пятиязычный словарь названий животных: рыбы*, Москва.

1578 წელს დაიწყო სპარსეთ-ოსმალეთის ომი (1578-1590), რომელიც ამ უკანასკნელის უპირატესობით წარიმართა. საომარ ოპერაციებში აქტიურად იყო ჩართული ყირიმის სახანო (ფეჩევი 1964: 53, 57). ყირიმელი მეომრები ამიერკავკასიაში დარუბანდიდან შემოდოდნენ, ამიტომ ჩრდილო კავკასიაზე გამავალ გზას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ეს რუსეთის სამხრეთის ტერიტორიებს უქმნიდა საფრთხეს. მოსკოვში ჰქონდათ ინფორმაცია, რომ ოსმალები ყირიმელებთან ერთად ვოლგისპირეთში ლაშქრობასაც აპირებდნენ (Смирнов 1958: 34), თუმცა ივანე IV ომში ჩაბმისგან თავს იკავებდა.

ამ პერიოდში ოსმალეთთან ომი რუსეთის გეგმებში არ შედიოდა და წინა პლანზე პორტას მოკავშირე იმ სამფლობელოების დაპყრობა-დასუსტება იდგა, რომლებიც რუსეთის მოსაზღვრედ მდებარეობდნენ და მის უსაფრთხოებას, ტერიტორიულ მთლიანობას და ეკონომიკურ სტაბილურობას უქმნიდნენ საფრთხეს.

სპარსეთთან წინა ომი (1532-1555) მოსკოვმა ძვირად დაუსვა ოსმალეთს: 1551 წელს ყაზანის, 1556 წელს კი ასტრახანის სახანოები დაიპყრო და წარმატებით დაასრულა რელიგიურად და პოლიტიკურად ოსმალეთ-ყირიმთან მჭიდროდ დაკავშირებული, ციმბირსა და დანარჩენ რუსეთს შორის ბარიერად აღმართული, ამ ორი სახიფათო მეზობლის შეერთების პროცესი, რითაც ოსმალეთს აღმოსავლეთი საყრდენი გამოაცალა. ამავე პერიოდში რუსეთმა დაიწყო აქტიური პოლიტიკის გატარება ცენტრალურ კავკასიაში და 1557 წელს ყაზარდოს დიდი მთავარი, შამხლისგან დაცვის პირობით, მფარველობაში მიიღო (ბოცვაძე 1968: 35-38). რუსეთმა მდინარე თერგის აუზში ციხესიმაგრის მშენებლობაც სცადა, თუმცა ჩრდილო კავკასიაში დამკვიდრების მისი ყოველი მცდელობა, ოსმალეთ-ყირიმხანის წინააღმდეგობის გამო, უშედეგოდ მთავრდებოდა (Белокуров 1889: XXXV-XXXVI; 9-10).

1578 წლამდე, ოსმალეთ-სპარსეთის ომამდე, სპარსეთი კასპიის ზღვაზე რუსეთთან კავშირში, ნაწილობრივ ანეიტრალეზდა ოსმალეთის უპირატესობას რეგიონში.

XVI საუკუნის 80-იან წლებში ჩრდილო კავკასიაში რუსეთს მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა: ავარიის, ოქოქის, ყაზარდოს და ა. შ. მფლობელებთან. მათ მოვალეობას ელჩების გაცლილება შეადგენდა, რის სანაცვლოდაც საჩუქრებს იღებდნენ. რუსეთის ხელმწიფისგან მათ ჯამაგირიც ჰქონდათ დანიშნული. ერთგულების სანაცვლოდ რუსები მათ მძევლებს ართმევდნენ. ჩრდილოკავკასიელთა უმეტესობის ერთგულება მოჩვენებით ხასიათს ატარებდა და ძირითადად, ერთმანეთის შიშით იყო გამოწვეული. მათ იცოდნენ, რომ ურთიერთკონფლიქტის შემთხვევაში ვის მხარესაც დაიჭრდა რუსეთი, გამარჯვებაც მას დარჩებოდა, ამიტომ იძულებულნი იყვნენ მასთან მშვიდობიანი ურთიერთობა ჰქონოდათ.

ამ პერიოდის რუსეთის სამხრეთის პოლიტიკა სპარსეთსა და ოსმალეთს შორის ბალანსის შენარჩუნებაში მდგომარეობდა.

ამასიის ზავით (1555), კავკასია სპარსეთსა და ოსმალეთს შორის შუაზე იქნა გაყოფილი, თუმცა ამ რეგიონში წონასწორობა არ დამყარდა. ახალი ომის დაწყების წინ ძალთა უპირატესობა ჩრდილო კავკასიაში ოსმალეთის მხარეს იყო. XVI საუკუნის შუა წლებიდან პორტას შეუცვლელი მოკავშირე გახდა შამხალი, რომელსაც ოსმალეთთან რელიგიურთან ერთად სამეურნეო საქმიანობაც აკავშირებდა (ოსმალეთისთვის დაღესტნელები ტყვეების ძირითადი მიმწოდებლები იყვნენ) (ტყავაშვილი 2005: 141); ოსმალეთ-ყირიმის ერთგული იყო ჩერქეზთა უმეტესობა; პორტას სანინააღმდეგოდ მხოლოდ რუსული ორიენტაციის ყაზარდოელ მთავართა ჯგუფი იყო განწყობილი, თუმცა სპარსეთის ბანაკში არც ისინი მოიაზრებოდნენ.

ოსმალეთ-სპარსეთის ომამდე, სპარსეთი კასპიის ზღვაზე რუსეთთან კავშირში, ნაწილობრივ ანეიტრალეზდა ოსმალეთის უპირატესობას რეგიონში.

ახალი ომი ოსმალეთის უპირატესობით მიმდინარეობდა. 1585 წელს ოსმალებმა ქალაქი თავრიზი აიღეს. სპარსეთის შაჰი ხუდაბენდე იძულებული გახდა რუსეთისთვის

დახმარება ეთხოვა. 1586 წელს რუსები საბრძოლო ოპერაციებში ჩაებნენ. მათ თავის ქვეშევრდომ ჩრდილოკავკასიელებთან და ნოღაელებთან ერთად მონაწილეობა მიიღეს სპარსეთ-ოსმალეთის შორის დარუბანდთან მომხდარ საბრძოლო შეტაკებაში, მაგრამ დამარცხდნენ. რუსი დიპლომატების მცდელობებს ახალი შაჰის აბას I-გან (1587-1629) დარუბანდის რუსეთისთვის გადაცემაზე წერილობითი თანხმობა მიეღოთ, შედეგი არ მოჰყოლია (ბელოკუროვი 1589: 564; ტყავაშვილი 2013: 51-52).

1586 წელს სპარსეთ-ოსმალეთის შორის საზავო მოლაპარაკება დაიწყო. სპარსეთ-ოსმალეთის ომის დამთავრება, მითუმეტეს მთელ კავკასიაში ოსმალეთის გაბატონებით, რუსების და ევროპელთა ინტერესებში არ შედიოდა (ასეთი შედეგით ომის დამთავრება არც შაჰ აბასს სურდა). ისინი ცდილობდნენ სპარსეთი ომის გაგრძელებისკენ ნაექეზებინათ (Белокуров 1889: 41-43), რასაც მიაღწიეს კიდეც.

ომში ჩაბმისთანავე, 1586 წელს, რუსეთმა კახეთის სამეფოსთან აქტიური დიპლომატიური ურთიერთობა დაამყარა ანუ რუსეთი სამართლებრივ ჩარჩოებში სვამს თავის მოქმედებებს.

რუსეთ-კახეთის თავდაპირველი მოლაპარაკებების ამსახველ წერილობით ანგარიშებში იკვეთება ოსმალეთის წინააღმდეგ ერთობლივი მოქმედებების, კახეთის მოსახლეობის გამუსლიმანებისგან დაცვის და ჩრდილო კავკასიაში რუსული ციხესიმაგრის მშენებლობის საკითხები (Белокуров 1889: 14, 16-17).

1586 წლის მოლაპარაკების დროს ოსმალეთის საკითხის წამოწევა რუსეთის მხარის ინიციატივა იყო და მის ერთ-ერთ მთავარ მიზანზე გვიქმნის წარმოდგენას – რუსეთს თავისი ხელმძღვანელობით ახალი ანტიოსმალური კოალიციის შექმნა და მასში კავკასიის ხალხის ჩართვა სურდა. თავისი მოქმედებით რუსეთი სპარსეთს უპირისპირდებოდა, რომელსაც ევროპელი სახელმწიფოები ანტიოსმალური კოალიციის აღმოსავლეთი ფრთის ლიდერად მოიაზრებდნენ.

სპარსეთთან კარგი ურთიერთობით რუსეთიც იყო დაინტერესებული. ეს ორი ქვეყანა, ვოლგისპირეთში რუსეთის გაბატონების შემდეგ, სავაჭრო პარტნიორები გახდნენ. ვოლგა-კასპიის ზღვით ხდებოდა ევროპული სავაჭრო კომპანიების სპარსეთში შესვლა და იქიდან აღმოსავლეთის ბაზრებთან დაკავშირება. ამასიის ზავით, სპარსეთს ამის გაკეთება ეკრძალებოდა, თუმცა სეფიანები ამ მოთხოვნას არ ითვალისწინებდნენ (დემეტრაშვილი 2014: 158).

1578-1590 წლების ომი ამ ვითარებას ძირფსვიანად ცვლიდა. მას შემდეგ, რაც ამიერკავკასიის სავაჭრო ცენტრები: დარუბანი, ბაქო, შემახა ოსმალეთს დაექვემდებარნენ და ასტრახანიდან შემოსული ევროპული საქონლით ვაჭრობის რეგულირების ბერკეტი პორტას ხელში გადავიდა, რუსეთ-სპარსეთის სავაჭრო კავშირმა აზრი დაკარგა. ამის გათვალისწინებით, რუსეთი სპარსეთთან ურთიერთობის გადახედვას იწყებს და თავის სამოქმედო გეგმებს არსებულ ვითარებას არგებს. ის ცდილობს შექმნილი სიტუაცია თავის სასარგებლოდ გამოიყენოს და ანტიოსმალურ კოალიციაში სპარსეთი თვითონ ჩაანაცვლოს (მამისთვალაშვილი 2009: 268-269). მოსკოვი კახეთის გარდა საქართველოს სხვა სამეფო-სამთავროებთან კავშირის გზებსაც ეძებს. მათთან ურთიერთობის განმტკიცებას კი დინასტიური ქორწინების საშუალებით აპირებს (ბელოკუროვი 1589: 25, 470-471).

თურქეთის საკითხი დასავლეთის ქვეყნების მთავარი პრობლემა იყო (პაპაშვილი 1997: 50). XVI საუკუნის მეორე ნახევარში. ანტიოსმალურ კოალიციაში არსებობდა ჩრდილოეთიდან, აღმოსავლეთიდან და დასავლეთიდან ოსმალეთ-სამამხლოზე შეტევის გეგმა, რომლის შესახებ ინფორმაცია პორტასაც ჰქონდა. შამხალს რუსეთის მცდელობები, ჩრდილო კავკასიაში ციხესიმაგრე ჩაედგა, ამ გეგმის განხორციელებისთვის გადადგმულ ნაბიჯად ესახებოდა და სულთნის კარს სასწრაფოდ ზომების მიღებას ურჩევდა (ბელოკუროვი 1589: 202-203; ტყავაშვილი 2016: 113). კოალიციის ლიდერებმა იცოდნენ, რომ რუსეთს, რომელიც ფაქტიურად გამეზობლებული იყო სპარსეთის იმ ტერიტორიებთან, რომელიც ამ ომში ოსმალეთის მთავარ სამიზნეს წარმოადგენდა (კასპიისპირეთი), ოსმალეთთან ბრძოლაში მნიშვნელოვანი როლის შესრულება შეეძლო.

რუსეთში ანტიოსმალურ კოალიციაში მეორეხარისხოვანი წევრის სტატუსი, თანაც რომის პაპის ლიდერობა, არ ხიბლავდათ. აქედან გამომდინარე, მოსკოვისთვის ანტიოს-

მაღურ მოლაპარაკებებში მონაწილეობას ფორმალური ხასიათი ჰქონდა (Белокуров 1889: 205, 206, 207). ოსმალეთთან მასშტაბურ სამხედრო კომფლიქტში ჩაბმა არც შედიოდა ივანე IV-ის და მისი მემკვიდრის თვედორე ივანეს ძის უახლოეს გეგმებში, თუმცა რუსეთში იმასაც ხვდებოდნენ, რომ ამ პროცესებიდან განზე დგომაც არ იყო გონივრული საქციელი. ოსმალებზე კოალიციის გამარჯვების შემთხვევაში რუსეთი თამაშვარე მდგომარეობაში რომ არ აღმოჩენილიყო, მასში გარკვეული მონაწილეობა უნდა მიეღო. პირველი რიგის ამოცანა იყო, მაქსიმალურად მიახლოებოდა მოვლენების ეპიცენტრს, რათა საჭიროების შემთხვევაში აქ მიმდინარე მოვლენებში ჩაბმის შესაძლებლობა ჰქონოდა. რუსეთში ფიქრობდნენ, რომ კავკასიაში ჰყოლოდათ რაც შეიძლება მეტი მოკავშირე და ქვეშევრდომი და ამისი დამადასტურებელი სამართლებრივი დოკუმენტი, რაც მომავალში წარმატებულად განხორციელებული დიპლომატიური ოპერაციების საშუალებით, ტერიტორიის გაფართოების, პოლიტიკური დიდებულების მიღებისა და რეგიონში მთავარ მოთამაშედ გადაქცევის წინაპირობა იქნებოდა.

სავარაუდოდ, რუსეთი მართლმადიდებლობის სახელით ახალი, დამოუკიდებელი კოალიციის შექმნას ცდილობდა. ამ პერიოდში რუსეთს ჰქონდა ამ მიზნის მიღწევის პოლიტიკური და დიპლომატიური რესურსი, რადგანაც ევროპისთვის მისი მნიშვნელობა განუზომლად გაიზარდა. ევროპას უფრო სჭირდებოდა რუსეთი, ვიდრე რუსეთს ევროპა. რუსეთს არ სურდა მართლმადიდებლურ სამყაროში იმ უპირატესობის და ავტორიტეტის დაკარგვა, რაც მან ფერარა-ფლორენციის კრების შემდეგ მოიპოვა. საკმაოდ რთულად მიღწეული რელიგიური ავტორიტეტი რუსეთის ხელისუფლების მთავარი მონაპოვარი და შემდგომი წინსვლის იდეოლოგიური საფუძველი გახდა.

კახელები რუსეთთან ურთიერთობით არა ოსმალეთის, არამედ საშამხლოს პრობლემის მოგვარებას ფიქრობდნენ. ოსმალების მიერ მთელი ამიერკავკასიის დაპყრობისა და სპარსეთთან საზავო მოლაპარაკების მიმდინარეობის პირობებში, რომლის დროსაც პორტა მთელ კავკასიაზე ბატონობის აღიარებას ითხოვდა, კახეთისთვის ოსმალთა პრობლემა ძალზე მნიშვნელოვანი იყო, მით უმეტეს რომ იგი მჭიდროდ იყო გადაჯაჭვული საშამხლოს საკითხთან, მაგრამ კახეთის სამეფო კარი რუსეთს არ მოიაზრებდა ოსმალეთის, ან სპარსეთის საკითხის გადაჭრის გარანტიად. სავარაუდოდ, კახეთს იმუშავდა არც ოსმალეთთან ურთიერთობის გაფუჭება სურდა. მომდევნო მოლაპარაკებებშიც ალექსანდრე კახთა მეფეს რუსეთის წარმომადგენლებმა არაერთგზის შესთავაზეს ოსმალებისა და სპარსელების წინააღმდეგ ერთობლივი მოქმედებები, თუმცა კახელები ამას ურთიერთობაში დამხმარე არ სჭირდებოდათ (ბელოკუროვი 1589: 163, 200). მათ ეს აზრი დარუბანდთან მარცხმაც განუმტკიცათ, სადაც ოსმალების პირისპირ რუსები და სპარსელები დამარცხდნენ.

1587 წელს კახეთის მეფის ოჯახმა წარჩინებულებთან ერთად რუსეთის ხელმწიფის ერთგულებაზე დაიფიცა. „ფიცის წიგნის“ ტექსტში მტერი დაკონკრეტებული არ არის. თუმცა რუსეთის სამეფო კარისადმი წარსადგენ ოფიციალურ ანგარიშში ვხვდებით ალექსანდრე II-ის მიერ ფიცის ცერემონიის დამთავრებისთანავე ნათქვამ ასეთ ფრაზას: „რუსეთის ხელმწიფე შამხლისგან თუ დამიცავს, მე მისი ყმა გავხდები“ (Белокуров 1889: 41), რაც კახეთის მთავარ პრობლემაზე მიანიშნებს. ამკარაა, რომ კახეთის მხარისთვის რუსეთთან ურთიერთობის ძირითადი მიზეზი დაღესტნიდან თავდასხმების პრობლემის მოგვარების შესაძლებლობაა, რაც კარგად იცის მოსკოვმაც. საერთოდ, კახეთის გეგმებში მოსკოვს ყოველთვის საშამხლოსთან წყვილში ვხედავთ, რაც გამომდინარეობს კახეთის სამეფო კარზე დამკვიდრებული შეხედულებიდან, რომ შამხლის განეიტრალება მხოლოდ მის ქვეყანაზე თავდასხმითაა შესაძლებელი. დაღესტანში ლაშქრობა კი მხოლოდ ჩრდილოეთიდანაა მოსახერხებელი, რადგან სამხრეთიდან ნებისმიერი სამხედრო ექსპედიცია უგზოობის გამო მარცხისთვისაა განწირული (Белокуров 1889: 225, 234; ტყავაშვილი 2005: 38).

კახეთისთვის რუსეთთან კავშირი ძალზე სახიფათოა, მაგრამ კახეთი იძულებულია ეს ნაბიჯი გადადგას. ამის მიზეზი კი სპარსეთ-ოსმალეთის ომის პირობებში კახეთის უმძიმესი მდგომარეობაა. მართალია, საისტორიო წყაროები მას ძლიერ სახელმწიფოდ

ხატავენ, მაგრამ კახეთის პოლიტიკურ წრეებში იციან, რომ თუ საშამხლოდან თავდასხმები არ აღკვეთეს, ქვეყანას მეტად მძიმე ხვედრი ელის.

ომის დასაწყისში კახთა მეფის მიერ ოსმალებისთვის მორჩილების გამოცხადებაც (Гусейн 2005: 43-44; ფეჩევი 1964: 42; მამისთვალაშვილი 2009: 210-212) საშამხლოსთანაა კავშირში. ალექსანდრემ იცის, რომ ოსმალების მიერ ამიერკავკასიაში ჯარის ჩაყენების და მასთან საომარ კონფლიქტში ჩაბმის შემთხვევაში დალესტენელთა მხრიდან თავდასხმები მასშტაბურ ხასიათს მიიღებს და კახეთის ტერიტორია მათ სათარეშო ასპარეზად გადაიქცევა. კახეთი ვერ შეძლებს უძლიერეს მტრებთან: დალესტენელებთან და ოსმალებთან ორ ფრონტზე ბრძოლას. ალექსანდრეს მიერ ოსმალეთისთვის მორჩილების გამოცხადების შემდეგ ლალა ფაშამ კახეთის რბევა აკრძალა. წყაროებში შემონახულია ცნობა, რომ თურქმა მეომრებმა მაინც დაარბიეს კახეთის სოფლები. ლალა ფაშამ დამნაშავეთა ჩამოხრჩობის ბრძანება გასცა (მამისთვალაშვილი 2009: 215-216). ამკარაა, ოსმალთა მთავარსარდლობა ბრძანების შეუსრულებლობის შემთხვევაში არც დალესტენელებს დაინდობს. დასჯის შიშით დალესტენელებიც თავს შეიკავებდნენ კახეთზე თავდასხმებისგან. კახეთის მეფემ ამ ნაბიჯით საკუთარი სამფლობელო ოსმალთა დარბევისგანაც გადაარჩინა და დალესტენელთა თარეშისგანაც.

ალექსანდრე მეფის სიფრთხილეს რომ სერიოზული საფუძველი ჰქონდა, მოვლენების შემდგომმა მსვლელობამაც დაადასტურა. ერთ-ერთი წყარო გვამცნობს: ოსმალების მიერ შირვანის ალების შემდეგ *„გენერალს . . . მთების მეფე შამხალი ეახლა. . . რადგან შამხალი მაჰმადიანური სარწმუნოებისა იყო, გენერალმა საზეიმო მიღება მოუწყო, მრავალი საჩუქარი უბოძა და სთხოვა შირვანის გენერლის ოსმან ფაშას ხელქვეით ყოფილიყო. [ოსმან ფაშას] მცირე ჯარი ჰყავდა, ამიტომ კარგი იქნებოდა, თუ შამხალი ოთხ ან ხუთ ათას [მებრძოლს] გაუგზავნიდა. გენერალმა მას სთხოვა ოსმან ფაშასთვის ცოლად მიეცა თავისი ასული. . . და ვადასცა ქალაქი შაბრანი მთელი ოლქითურთ“*. (მამისთვალაშვილი 1987: 32-33).

მოყვანილი ფრაგმენტიდან ჩანს, როგორი პატივისცემით ეპყრობა ოსმალეთის უმაღლესი მთავარსარდლობა შამხალს (ფეჩევი 1964: 48-49). მას ამიერკავკასიის ერთ-ერთი ოლქის მმართველად ნიშნავენ და ოსმალეთის დიდმოხელესთან ანათესავებენ, რაც საკმაოდ მძიმე პერსპექტივაა კახეთისთვის.

საშამხლოსთან დაკავშირებით კახეთის მეფის გათვლა რომ ზუსტია, გამომჟღავნდა 1589 წელს. დალესტენელთა თავდასხმები იმდენად გაძლიერდა (ბოცვაძე 1968: 42-43; Белокуров 1889: 45-46, 53), რომ კახეთს სამეფო რეზიდენციის ზაგემიდან აღმოსავლეთით გადმოტანა დასჭირდა.

ალექსანდრემ იცის, რომ ომის მიმდინარეობის პირობებში მასთან მშვიდობიანი ურთიერთობით ოსმალეთი დაინტერესებულია. ასეთი დამოკიდებულება ომის დამთავრების შემდეგ რომც გაგრძელდეს, დალესტენელთა თავდასხმების შეჩერება მაინც ვერ მოხერხდება, რადგან ამის ბერკეტი ოსმალეთს არა აქვს. კახეთის მეფეს სიფრთხილეს აიძულებს ის ფაქტიც, რომ ოსმალებისთვის მისი მოლაღატეობის შესახებ ცნობილია. ამკარაა, რომ ოსმალების მიერ გადიდკაცებული და ბარში თავისი რაზმებით ჩამოსული შამხალი ორმაგი ძალით გააგრძელებს ქართული სამფლობელოების რბევას. ყოველივე ეს ქართველ პოლიტიკოსებს აიძულებს რუსეთთან კავშირს სერიოზულად მოეკიდონ.

საერთოდ, ალექსანდრეს კავშირს ოსმალეთთან მოჩვენებითი ხასიათი ჰქონდა. ოსმალების წინააღმდეგ მისი მოქმედებების შესახებ ინფორმაცია არაერთმა წყარომ შემოინახა (ფეჩევი 1964: 61-62, 72-73).

რუსეთი კახეთის მეფისგან მდინარე თერგის აუზში მშენებარე ციხესიმაგრეში განთავსებული გარნიზონის მომარაგებაში დახმარებასაც ითხოვს. იგი ქართულ მხარეს არწმუნებს, რომ აქედან მოაწყობს საშამხლოზე ლაშქრობას და საჭიროების შემთხვევაში კახეთში რაზმებსაც გაგზავნის (Белокуров 1889: 24). ციხესიმაგრე ფაქტიურად იყო სამხედრო ბაზა, რომელიც კავკასიაში ოსმალეთის გაბატონებით დარღვეული წონასწორობის აღსადგენად იყო გამიზნული. რუსეთს საპირწონის დანიშნულება ჰქონდა. ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან (რუსეთიდან) და სამხრეთ-აღმოსავლეთიდან (სპარსეთიდან) ოსმალეთზე განხორციელებული შეტევა ადგილობრივი მოსახლეობის წინააღმდეგობასთან ერთად იქნებოდა ოსმალების ძალების დაქსაქსვის საუკეთესო საშუალება, რის

ფონზე ანტიოსმალური ბრძოლა უპერსპექტივოდ აღარ გამოიყურებოდა. თერგის ციხესიმაგრედან და ასტრახანიდან შესაძლებელი გახდებოდა რუსეთის სამხრეთი საზღვრების და ვოლგისპირეთის დაცვა, სტემის ხალხის კონტროლი, კასპიისპირეთის ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროს რუსეთის გავლენის ქვეშ თანდათან მოქცევა, ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობაზე (თერგის ციხესიმაგრის დასავლეთით და აღმოსავლეთით მდებარე სამფლობელოებზე) რუსეთის გავლენის გავრცელება, ტერიტორიის გაფართოება და სტრატეგიული მნიშვნელობის ადგილებზე ახალი ციხესიმაგრეების მშენებლობა (Бакиханов 1991: 110-111), რაც მექანიკურად გამოიწვევდა ოსმალეთ-ყირიმხანის დაქვემდებარებიდან აღნიშნული ტერიტორიის ჩამოცილებას. აქედან გამომდინარე, საშამხლოზე ლაშქრობა, რასაც კახეთის მხარე კატეგორიულად ითხოვდა, რუსეთის მასშტაბური მიზნის – მომავალში კავკასიაში გაბატონების – მხოლოდ ერთი რგოლი იყო.

კახეთის მხარე რეალურად აფასებდა სიტუაციას. ალექსანდრემ კარგად იცოდა რა ფასი ჰქონდა რუსეთისთვის იმას, რასაც მისგან ითხოვდნენ. რუსეთის ერთგულებაზე დაფიცების იურიდიული გაფორმების სანაცვლოდ საშამხლოს პრობლემის მოგვარება, ასეთი ინტერპრეტაცია შეიძლება მიეცეს ამ პერიოდის რუსეთ-კახეთის ურთიერთობებს.

საშამხლოს მნიშვნელობა რუსეთისთვის უდიდესი იყო. შემთხვევითი არ არის, რომ საშამხლოდან მეზობელ სამფლობელოებზე აგრესია XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან გაძლიერდა, ე. ი. მას შემდეგ, რაც ოსმალეთმა ვოლგისპირეთზე, თავის აღმოსავლეთ საყრდენზე, კონტროლი დაკარგა. ოსმალეთმა ასტრახანისა და ყაზანის სახანოების ჩანაცვლება ფაქტიურად დალესტინით მოახდინა. დალესტან-ყირიმის კავშირი ოსმალეთის ბატონობის გარანტიად გამოდიოდა კავკასიაში და რუსეთის მფარველობაში მყოფ ჩრდილოკავკასიელებს საფრთხეს უქმნიდა. აქედან გამომდინარე, რუსეთი ჩრდილო კავკასიაში საშამხლოს დასუსტების გარეშე თავის სამხედრო პოსტებს და გავლენას ხანგრძლივად ვერ შეინარჩუნებდა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, კავკასიაში რუსეთის ერთ-ერთი მთავარი სამიზნე საშამხლო იყო. თუმცა რუსეთში იმასაც ხვდებოდნენ, რომ საშამხლოდან თავდასხმები იყო ის მიზეზი, რომლის შიშით კავკასიელები რუსეთს ერთგულებას ეფიცებოდნენ. რუსეთი თუ მოაცილებდა მათ ამ საფრთხეს, დიდი ალბათობით კავკასიაში მოკავშირეებს დაკარგავდა.

XVI საუკუნის ბოლოს რუსეთს არ შეეძლო საშამხლოს პრობლემის მოგვარება. ეს თვალსაჩინო გახადა საშამხლოს წინააღმდეგ მოწყობილმა მისმა წარუმატებელმა ლაშქრობებმა. XVI საუკუნის ბოლოს სპარსეთი გაძლიერდა და ოსმალების მიერ წართმეული ტერიტორიების დაბრუნება დაიწყო. რუსეთს კავკასიის დატოვება მოუწია. ქართველ პოლიტიკოსთა სარისკო ნაბიჯს, რუსეთის დახმარებით გაერღვიათ სახიფათო რკალი, შედეგი არ მოჰყოლია. ამ პერიოდის რუსეთის პოლიტიკა შეიძლება შეფასდეს, როგორც კავკასიის შემდგომი დაპყრობებისთვის იურიდიული საფუძვლის შექმნის მცდელობა.

დამონშებანი:

ბოცვაძე 1968: თ. ბოცვაძე, *საქართველო-დალესტინის ურთიერთობის ისტორიიდან (XV-XVIII სს.)*, თბილისი.

დემეტრაშვილი 2014: ვ. დემეტრაშვილი. ინგლისელთა VI სავაჭრო ექსპედიცია აღმოსავლეთ კავკასიასა და ირანში (1579-1581), *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, VIII.

მამისთვალაშვილი 1987: *თურქეთ-სპარსეთის ომი და ქრისტიანი ქართველები 1577-1581*, იტალიურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ე. მამისთვალაშვილმა, თბილისი.

მამისთვალაშვილი 2009: ე. მამისთვალაშვილი, *საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია, (XV-XVI სს.)*, თბილისი.

პაპაშვილი 1998: მ. პაპაშვილი. *საქართველო-რომის საეკლესიო და დიპლომატიური ურთიერთობის ისტორიიდან (VI-XVI საუკუნეები)*, თბილისი.

ტყავაშვილი 2005: მ. ტყავაშვილი. კახეთის სამეფოს ურთიერთობა საშამხლოსთან და „ფიცის წიგნი“, კლიო.

- ტყავაშვილი 2006:** მ. ტყავაშვილი. რუსეთის ლაშქრობები დალესტანში (1591, 1594) და კახეთის სამეფო. *საქართველოს ახალი ისტორიის საკითხები*, IX.
- ტყავაშვილი 2013:** მ. ტყავაშვილი. დარუბანდის გასასვლელი რუსეთის პოლიტიკური ინტერესების სფეროში (XVI საუკუნიდან XVIII ს-ის დასაწყისამდე). *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები*, 1 (12).
- ტყავაშვილი 2016:** მ. ტყავაშვილი. რუსეთთან კახეთის სამეფოს ურთიერთობის პოლიტიკური ასპექტები (XVI საუკუნის მეორე ნახევარი). *კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული*, XVII.
- ფეჩევი 1964:** იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო სერგი ჯიქიამ, თბილისი.
- ნითლანაძე თ.** ნითლანაძე, XVI საუკუნის მეორე ნახევრის ფრანგული წყაროები საქართველოს შესახებ, *სპეკალი*. #12,
<http://www.spekali.tsu.ge/index.php/ge/article/viewArticle/12/128>
- Бакиханов 1991:** Абас-Кули-ага Бакиханов. *Гюлистан-и Ирам*, Баку.
- Белокуров 1889:** Белокуров С. *Сношения России с Кавказом*, Москва.
- Гусейн 2005:** Фарах Адиль кызы Гусейн. *Османо-сефевидская война 1578-1590 гг. по материалам трудов османского летописца Ибрахима Рахимизаде*, Баку.
- Смирнов 1958:** Смирнов Н., *Политика России на Кавказе в XVI-XIX веках*. Москва.

ახალი ცნობები დავით სარაჯიშვილის ცხოვრებიდან (ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივის მასალები)

იხილეთ *არაბიქა-ცვინდენი*
ირინა არაბიქა

დავით სარაჯიშვილის კალენდარული ავტობიოგრაფია და მის მიერ სამეცნიერო ხარისხის მოპოვების ახალი დეტალები ჩვენთვის ცნობილი გახდა ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივში დაცული მასალიდან. იმ დოქტორანტების საბუთები, რომლებმაც ხარისხი ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე დაიცვეს, ამავე ფაკულტეტის აქტებში წლების მიხედვითაა ჩაკრული. 1870-1871 წლების ტომში ჩვენთვის საინტერესო შემდეგი დოკუმენტებია წარმოდგენილი:

142r – ფაკულტეტის დეკანისაგან 1871 წლის 10 მარტს დავით სარაჯიშვილის (უნივერსიტეტის საბუთებსა და დიპლომშიც დავით სარაჯიშვილის გვარი ამ ფორმითაა) გამოცხადებად პროფესორების მიწვევის ფურცელი (იმავე წლის 2 მარტით დათარიღებული). თითოეული მათგანი გამოცდაზე დოქტორანტის დაშვებასა და შეთავაზებულ თარიღზე თანხმობას ხელმოწერით ამავე ფურცელზე ადასტურებს;

142v – გამოცდის ოქმი ანუ გამოცდაზე მიღებული შეფასებები;

143r – დავით სარაჯიშვილის მიმართვა ფილოსოფიის ფაკულტეტისადმი დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად გამოცდაზე დაშვების თხოვნით;

144rv და 145r – კალენდარული ავტობიოგრაფია (CV);

146r – დიპლომის სააქტო ანუ საარქივო ეგზემპლარი (თხელ ფურცელზე დაბეჭდილი დიპლომის ასლი, ბეჭდისა და ხელმოწერის გარეშე) (არქივი 73: 40a(142-146));

ჩვენთვის ასევე საინტერესოა ამავე არქივში დაცული ფილოსოფიის ფაკულტეტზე სამეცნიერო ხარისხის მინიჭების რეგლამენტი (Promotionsordnung der Philosophischen Facultät zu Heidelberg, 1867), რადგან ყოველ უნივერსიტეტს შეფასების თავისი სისტემა ჰქონდა ჩამოყალიბებული (არქივი 1: 67(1-8)).

დავით სარაჯიშვილის დოკუმენტთაგან მხოლოდ დიპლომის სააქტო ეგზემპლარია ნაბეჭდი, დანარჩენები საკმაოდ რთულად გასარჩევია, რამაც ტექსტის დადგენის პროცესი გაახანგრძლივა. კალენდარული ავტობიოგრაფია და დიპლომის სააქტო ეგზემპლარი დანერილია ლათინურად, დანარჩენი საბუთები – გერმანულად. ძნელად გასარკვევი სიტყვების ამოკითხვაში დაგვეხმარა იქვე, არქივში არსებული ქრონოლოგიურად დალაგებული ასოების მოყვანილობის ნიმუშები.

აღნიშნული აქტების რამდენიმე ტომის დათვალიერების შემდეგ იმ დასკვნამდე მივედით, რომ მათში საბუთების დედნებია წარმოდგენილი (ტომები ერთნაირი ფურცლებისაგან შედგება, განსხვავებული ხარისხის ფურცელი ძალიან მცირე რაოდენობით გვხვდება).

სხვადასხვა დოქტორანტის შესახებ არსებული მასალის შედარებისას აშკარაა, რომ საბუთები აქტებში ერთნაირი, ზემოთ წარმოდგენილი მიმდევრობითაა მოთავსებული.

ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტისადმი მიმართვა დავით სარაჯიშვილის მიერ არის ხელმოწერილი. ის და კალენდარული ავტობიოგრაფია ვფიქრობთ, ერთი ხელითაა ნაწერი. შესაძლოა, ისინი დანერილი იყოს დავით სარაჯიშვილის მიერ. თუმცა, შესაძლოა, დანერილი იყოს მისი დაკვეთით სხვადასხვა პირის მიერაც. რადგან ამ ორი ტექსტის ასოების მოყვანილობა ერთმანეთისა და ხელმოწერის ასოებისაგან მეტ-ნაკლებად განსხვავებულია.

გამოცდაზე პროფესორების მიწვევა და გამოცდის ოქმი ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანის კარლ გუსტავ ადოლფ კნიესის (1821-1898) ხელითაა ნაწერი. მისი ხელმოწერა ოქმში პირველ ადგილზეა, თუმცა გამოცდის პროცესში არ მონაწილეობდა. დიპლომის დედანზეც სწორედ მისი ხელმოწერაა (არქივი 73: 142rv; ფონდი: 573; გრულ 1986: 141).

ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანისაგან დავით სარაჯიშვილის გამოსაცხადებად პროფესორთა მიწვევის ტექსტი:

/142r/ Philosophische Facultät. Herr D. Saradjeff aus Tiflis ersucht zur Erlangung der Doktorwürde um eine Prüfung in Chemie als Hauptfach. Physik & Mineralogie als Nebenfächern. Seinem Gesuch hat er beigelegt außer einen curriculum vitae und einem Paße Stückerzeugnisse der Universitäten Petersburg, München, Heidelberg und der polytechnischen Schule zu München.

Für den Fall der Zulassung schlage ich nach dem Wunsch des Candidaten als Prüfungstermin Freitag 10. März abends 6 Uhr vor und ersuche die Herrn Geh[eim] R[at]h Bunsen, Geh[eim] H[ofrath] Kopp, Geh[eim] H[ofrath] Kirchhoff und Prof. Blum mit ihren Voten voranzugehen.

Eine Vorprüfung im Lateinischen ist nicht erforderlich; ich habe mich überzeugen können, daß das russisch geschriebene Zeugnis, entsprechend der Angabe des Candidaten, die Bescheinigung enthält, daß letzterer nach Absolvierung des "russischen" Gymnasiums zu Tiflis und erlangtem Maturitätszeugnis als Student in Petersburg matriculirt sei und Vorlesungen gehört habe.

Heidelberg, 2. März 1871.

Ich habe kein Bedenken gegen den
Zulassung und den angesetzten Termin

R. W. Bunsen, Kopp, G. Kirchhoff, Blum, Pagenstecher, Reichlin-Meldegg, Lossen,
Wattenbach, Zeller, H. Köchly, Stark, Weil, Königsberger.

თარგმანი:

ფილოსოფიის ფაკულტეტი. ბატონი დ. სარაჯევი ტიფლისიდან მოგვმართავს დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად გამოცდის თხოვნით ქიმიასში, როგორც მთავარ საგანში. ფიზიკასა და მინერალოგიაში, როგორც მეორად საგნებში. თავის მომართვას მან დაურთო კალენდარული ავტობიოგრაფია და პასპორტის გარდა მოწმობები პეტერბურგის, მიუნხენის, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტებისა და მიუნხენის პოლიტექნიკური სასწავლებლისა.

ნების დართვის შემთხვევაში გთავაზობთ, კანდიდატის თხოვნით, გამოცდის დროდ დაინიშნოს 10 მარტი, საღამოს 6 საათი და თხოვნით მივმართავ ბატონებს: გეჰაიმ რატ¹ ბუნსენს, გეჰაიმ ჰოფრატ კოპს, გეჰაიმ ჰოფრატ კირხჰოფს და პროფ. ბლუმს თავიანთი შეფასებები წინასწარ წარმოადგინონ.

წინასწარი გამოცდა ლათინურში საჭირო არაა. შევძელი, დავრწმუნებულებიყავი იმასში, რომ რუსულად დანერილი საბუთი, კანდიდატის ჩვენების შესაბამისად, შეიცავს მოწმობას, რომ ეს უკანასკნელი ტიფლისის „რუსული“ გიმნაზიის დამთავრების და სიმნიფის ატესტატის მიღების შემდეგ პეტერბურგში სტუდენტად ჩაირიცხა და ლექციებს ისმენდა.

გამოცდაზე დაშვებისა და შემოთავაზებული თარიღის სანინააღმდეგო არაფერი გამაჩნია: რ. ვ. ბუნსენ, კოპ, გ. კირხჰოფ, ბლუმ, ა. პაგენშტეხერ, რაიხლინ-მელდეგ, ლოსენ, ვატენბახ, ცელერ, ჰ. კოხლი, შტარკ, ვაილ, კიონიგსბერგერ (თითოეულის ხელმოწერა).

გამოცდის რიცხვთან დაკავშირებით დავით სარაჯიშვილის მიმართვაში (არქივი 73: 143r) არაფერია ნათქვამი. როგორც ჩანს, რომელიმე სხვა საბუთით ან სიტყვიერად მას გამოცდის თავისთვის მისაღები თარიღიც დაუსახელებია. ფაკულტეტის დეკანი პროფესორებს გამოცდის დანიშნას სწორედ დოქტორანტისათვის სასურველ რიცხვში სთავაზობს.

¹ Geheim(er) Rath – საიდუმლო ანუ სანდო მრჩეველი, Geheim(er) Hofrath – კარის საიდუმლო, სანდო მრჩეველი – საპატიო წოდებებია და ევროპის ზოგიერთ ქვეყანაში რომის იმპერიის დროიდან I მსოფლიო ომის დასასრულამდე იყო შენარჩუნებული.

მიმართვის ტექსტით დასტურდება, რომ დავით სარაჯიშვილი მიუნხენის პოლიტექნიკურ სასწავლებელშიც სწავლობდა, რაც მის ბიოგრაფიებში აღნიშნული არ არის.

საბუთიდან აგრეთვე ნათელი ხდება, რომ დავით სარაჯიშვილს დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად წინასწარ ლათინურის გამოცდის ჩაბარება არ დასჭირდა, რადგან „ტიფლისის „რუსული“ გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ... პეტერბურგში სტუდენტად ჩაირიცხა...“ დეკანისაგან პროფესორებისათვის შეფასებების წინასწარ წარდგენის მოთხოვნა, ვფიქრობთ, დავით სარაჯიშვილის მიერ ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში განვლილ კურსთანაა დაკავშირებული, რაც კალენდარულ ავტობიოგრაფიაშიც აღნიშნულია.

ყურადღებას იქცევს თბილისის „რუსული“ გიმნაზიის დასახელებისას რუსულის ბრჭყალებში ჩასმა. ამასთან დაკავშირებით აღსანიშნავია, რომ დიპლომებშიც და, აქედან გამომდინარე, მათ სააქტო ეგზემპლარებში მითითებულია ხარისხის მფლობელის ეროვნება. დავით სარაჯიშვილთან დაფიქსირებულია მისი ქართველობა, ხოლო გრიგორ არწრუნის (რომელიც ასევე თბილისიდანაა) დიპლომის სააქტო ეგზემპლარში მითითებულია, რომ ის სომეხია (არქივი 72: 6a).

პეტერბურგის, მიუნხენის, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტებისა და მიუნხენის პოლიტექნიკური სასწავლებლიდან ფილოსოფიის ფაკულტეტისათვის წარდგენილი საბუთები – რომლის შესახებაც დეკანი პროფესორებს აუწყებს, აქტებში დაცული არ არის.

საგამოცდო ოქმი 10 მარტით თარიღდება. ოქმის მარცხენა მხარეს ჩამოთვლილია გამოცდაზე დამსწრე 15 პროფესორის გვარი; მარჯვენა მხარეს დეკანის მიერ დასახელებულია ოთხი გამომცდელი. თითოეულ მათგანს საკუთარი ხელით აქვს დაფიქსირებული შეფასება, რომელიც დადასტურებულია ხელმოწერით.

დავით სარაჯიშვილის მიერ მიღებულ შეფასებაზე Insigni cum laude (შესანიშნავი/აღსანიშნავი წარმატებით) მაღალი ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე სადოქტორო გამოცდის შეფასებათა ოთხსაფეხურიან სისტემაში არის მხოლოდ Summa cum laude (უმაღლესი წარმატებით) (არქივი 1: 67(7)).

სწორედ აღნიშნული საბუთი, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში 1867 წლიდან მოქმედი რეგლამენტი და დავით სარაჯიშვილის დიპლომი გვაძლევს საშუალებას დავადგინოთ, რომ 1871 წელს ჰაიდელბერგის რუპერტ-კარლის სახელობის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე სამი მკაცრი გამოცდის განსაკუთრებული წარმატებით ჩაბარების შემდეგ დავით სარაჯიშვილს „ქიმიის დოქტორისა და თავისუფალ ხელოვნებათა მაგისტრის სამეცნიერო უფლებები და პრივილეგიები“ მიენიჭა. აღნიშნულ საკითხს შედარებით ვრცლად ვეხებით სტატიაში – დავით სარაჯიშვილის ბიოგრაფიიდან რამდენიმე საკითხის დაზუსტებისათვის (დაბადების 170 წლისთავთან დაკავშირებით), კრებულში: ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები 2018, 1-2 (22), გვ. 84-102.

დავით სარაჯიშვილმა ზეპირი გამოცდები ქიმიის, როგორც მთავარ საგანში პროფესორებს რობერტ ვილჰელმ ბუნსენსა (1811-1899) და ჰერმან კოპს (1817-1892) ჩააბარა. ფიზიკის გამოცდა გუსტავ რობერტ კირხჰოფს (1824-1887) და მინერალოგია - იოჰან რიჩარდ ბლუმს (1802-1883) (არქივი 73: 142v; დრულ 1986: 22-23, 35, 135, 145; განრიგი: 18-20).

დავით სარაჯიშვილის მიმართვა ფილოსოფიის ფაკულტეტისადმი გამოცდაზე დაშვების თხოვნით.

/143r/ Einer hohen Philosophischen Fakultät der Universität

Erlaubt sich der ergebenst Unterzeichnete die Bitte um Zulassung zur Doktor-Promotion aufgrund seiner beiliegenden Zeugnisse und eines curriculum vitae auszusprechen.

Derselbe ersucht eine Hohe Philisophische Fakultät mit ihm ein Examen in Chemie als Hauptfach in Physik und Mineralogie als Nebenfächern, abhalten zu wollen.

Ergebenst

An Eine Hohe Philo-

sophische Fakultät

der Universität

Heidelberg

D. Saradjeff.

თარგმანი:

მის აღმატებულება უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტს თავს უფლებას აძლევს ქვემოთ უმორჩილესად ხელის მომწერი, გამოთქვას თხოვნა, თავისი თანდართული მონმობებისა და კალენდარული ავტობიოგრაფიის საფუძველზე დაიშვას სადოქტორო გამოცდაზე.

იგივე [პირი] თხოვნით მიმართავს მის აღმატებულება ფილოსოფიის ფაკულტეტს, ინებოს მისთვის გამოცდის ჩატარება ქიმიის, როგორც მთავარ საგანსა და ფიზიკასა და მინერალოგიაში, როგორც მეორად საგნებში.

უმორჩილესად

მის აღმატებულება ჰაიდელბერგის
უნივერსიტეტის ფილოსოფიის
ფაკულტეტს

(ხელმონერილია)

აქ კიდევ ერთხელაა დამონმებული, რომ დავით სარაჯიშვილმა სადოქტორო გამოცდის ჩასაბარებლად ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტს მიმართა. აღნიშნულ სასწავლებელში მათემატიკური და საბუნებისმეტყველო განხრა 1871 წელს ფილოსოფიის ფაკულტეტის შემადგენლობაში შედიოდა (არაბიძე 2018: 85).

ამავე დროს მიმართვა მონმობს, რომ დოქტორანტი ძირითად და მეორად (დამატებით) საგნებს, საძიებელი ხარისხიდან გამომდინარე, თვითონ განსაზღვრავდა. თანდართული მონმობები მიმართვაში ჩამოთვლილი არ არის და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არც აქტებშია დაცული.

დავით სარაჯიშვილის კალენდარული ავტობიოგრაფია, დედნის ტექსტი:

/144/ Natus sum Davith Saradjeff die vicesimo tertio mensis Novembris anni MDCCCXLVIII Tifli, quod est caput regionis Georgeorum, patre Zacharia, privatam ibi vitam agente eodemque agrorum possessore... Religionis confesionem sequor Christianam et eam quidem, quam Graeci dicunt orthodoxam.

Discipulus gymnasii, quod in urbe mea natali floret, per septem annos studiis literarum et linguarum imbutus aestate anni sexagesimi sexti exeunte, utimos ibi est, examen meum superari. Quo facto urbe relicta eodem anno Retropolim me contuli, ut summam rerum, quae exstudio naturae redundant, cognoscere ibi inciperem. anno past in Germaniam transivi.

/144v/ transivi consilio ductus, studia quae in ejus universitatibus Tractantur cognoscere pergendi: quam-quam Ienae, ubi per duo semestria moratus sum, nondum studiosus adscriptus eram, tamen notitiam sermonis Germanorum adeptus quibusdam scholis et exercitationibus chemicis interfui.

Ineunte autumnno anni sexagesimi octavi Monaci nomen meum apud magistratum universitatis, quae ibi floret, professus studiis praecipue chemicis iisque quae proxime ad ea accedunt, totum me dedi:

Postquam universitate mutata per aestatem anni insequentis Heidelbergae, tum iterum per duo semestri Monaci iisdem studiis incubui, postremum Heidelbergae ea laetus repetii.

Cum jam in eo sim, ut examina pro gradu Doctoris rite impetrando subeam, restat, ut nomina professorum, quorum scholis et exercitationibus indolem esse pie fateor, gratum animum exhebendi causa hac occasione proferam. Studivi

/145/ Studivi autem Ienae professorem Geutherum (gunter), Monaci professores Joli, Kobbel, Gumbel, Pettenkofer, Erlenmeyer, Haushofer, Betz.

Heidelbergae professores Bunsen, Kirchhoff, Kopp, Blum, Helmboltz, Fuchs, Lossen, Wundt.

თარგმანი:

მე, დავით სარაჯევი, დავიბადე MDCCCXLVIII (1848) წლის ნოემბრის თვის 23-ე დღეს ტიფლისში, რომელიც არის ქართველთა რეგიონის დედაქალაქი, მამისაგან ზაქარია, რომელიც იქ კერძომესაკუთრულ ცხოვრებას ეწევა და იქვე ფლობს მამულს. მისდევ

ქრისტიანულ რელიგიურ სარწმუნოებას, ანუ იმას, რომელსაც ბერძნები მართლამ- დიდებლობას უწოდებენ.

იმ გიმნაზიის მოსწავლემ, რომელიც ჩემს მშობლიურ ქალაქში ჰყვავის, შვიდი წლის განმავლობაში ლიტერატურისა და ენების სწავლაში ჩაფლულმა [18]66-ე წლის ზაფხულში, იქაური წესისამერ, დავძლიე გამოცდები.

ამის შემდგომ დავტოვე ქალაქი და იმავე წელს გავემართე პეტრეს ქალაქში, რათა იქ შევედგომოდი

საგნების მთავარი არსის შემეცნებას, რაც ბუნების შესწავლიდან გამომდინარეობს. რჩევას მიყოლილმა გავაგრძელე შესწავლა იმ საგნებისა, რომლებიც იქაურ უნივერსიტეტებში ისწავლება. მიუხედავად იმისა, რომ იენაში, სადაც მე ორი სემესტრი დავერჩი, სტუდენტად არ ვყოფილვარ ჩანერილი, მაინც მივალწიე გერმანული ენის/საუბრის ცოდნას და ვესწრებოდი გარკვეულ ლექციებსა და ცდებს ქიმიასში.

[18]68 წლის შემოდგომის დასაწყისში მიუნხენში ჩავენერე უნივერსიტეტის მაგისტრატურაში, რომელიც იქ ჰყვავის, და თავი მთლიანად მივუძღვენი განსაკუთრებით ქიმიის მეცნიერების და იმათ შესწავლას, რომლებიც მასთან ახლოს დგას.

უნივერსიტეტის შეცვლის შემდეგ ვიყავი შემდეგი წლის ზაფხულის განმავლობაში ჰაიდელბერგში, შემდეგ ისევ მიუნხენში ჩავუჯექი ორი სემესტრის განმავლობაში იმავე სწავლებას. შემდგომ კი იგივე ბეჯითად გავიმეორე ჰაიდელბერგშიც.

რადგანაც უკვე იქამდე მივედი, რომ თავსვიდებ დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებელი გამოცდების ჩაბარებას ისე, როგორც საჭიროა, ის მრჩება, რომ ჩემი მადლიერების გამოსახატავად აქ ჩამოვთვალო სახელები პროფესორებისა, რომელთა შესახებაც გულითადად ვაღიარებ, რომ სწავლების და მოძღვრების ნიჭი თანდაყოლილი აქვთ.

ასე, რომ ვსწავლობდი იენაში პროფესორ გუნტერთან, მიუნხენში პროფესორებთან: ჯოლი, კობელ, გიუმბელ, პეტენკოფერ, ერლენმაიერ, ჰაუსჰოფერ, ბეტც.

ჰაიდელბერგში პროფესორებთან: ბუნსენ, კირხჰოფ, კოპ, ბლუმ, ჰელმბოლც, ფუხს, ლოსენ და ვუნდტ.

აღნიშნული დოკუმენტი დღემდე უცნობ რამდენიმე ინფორმაციას გვანვდის. კერძოდ, მასში დავით სარაჯიშვილი თავისი დაბადების თარიღად 1848 წ. 23 ნოემბერს ასახელებს და არა – 28 ოქტომბერს, რომელიც მის შესახებ დაწერილ ყველა ნაშრომში თუ მის სახსოვრად გამოცემულ კრებულებშია მითითებული. ამ თარიღის წყარო ჩვენთვის ცნობილი არ არის, ამიტომ არ გვაქვს საშუალება მისი ჭეშმარიტების შესახებ ვიმსჯელოთ. ავტობიოგრაფიაში, რომელიც ალბათ, თვითონ დავით სარაჯიშვილის მიერ ან მისი დაკვეთითაა დაწერილი, მითითებული თარიღი – 23 ნოემბერი, ვფიქრობთ, ყურადღებას იმსახურებს.

ჩვენ საკითხის დასაზუსტებლად საისტორიო ცენტრალური არქივის შესაბამისი პერიოდის თბილისისა და სოფელ დიღმის მეტრიკული წიგნები დავამუშავეთ (დავით სარაჯიშვილს აღნიშნული აქვს, რომ ორთოდოქსული სარწმუნოებისაა). მაგრამ ჯერჯერობით მისი დაბადებისა და ნათლობის შესახებ ჩანაწერს ვერ მივაკვლიეთ.

თბილისის ვაჟთა I გიმნაზიის ფონდის საბუთებში კი, სადაც 1908 წლისათვის დავით სარაჯიშვილის ნამსახურების სიაა დაცული, დაბადების თარიღად 1848 წლის 5 ნოემბერია მითითებული (ფონდი 441: 1-2; ფონდი 441ა: 3-4). ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, დავით სარაჯიშვილის დაბადების 3 თარიღი გვაქვს – 28 ოქტომბერი, 5 ნოემბერი, 23 ნოემბერი – ჩვენი აზრით, კალენდარულ ავტობიოგრაფიაში მითითებული 23 ნოემბერი ოფიციალურად გაფორმებული, ე. ი. პასპორტში დაფიქსირებული თარიღი უნდა იყოს. იმედია, მომავალში რომელიმე თარიღის გასამყარებლად მასალას მივაკვლივთ.

კალენდარული ავტობიოგრაფიიდან ცნობილი ხდება, რომ დავით სარაჯიშვილს იენას უნივერსიტეტთანაც ჰქონია კავშირი. იქ ესწრებოდა ლექციებს, გერმანულ ენასა და ქიმიასში ცოდნას იღრმავებდა. 1868 წელს კი მიუნხენის უნივერსიტეტის მაგისტრატურაში ჩააბარა. განსაკუთრებული გულმოდგინებით ქიმიასა და მის მომიჯნავე დისციპლინებს სწავლობდა (არქივი 73: 144v).

ამავე დოკუმენტში საინტერესოა დავით სარაჯიშვილის მიერ თავისი დაბადების ადგილის დასახელების ფორმა – ქართველთა რეგიონის დედაქალაქი.

ორიოდე სიტყვით შევეხებით დავით სარაჯიშვილის დიპლომის ლუქიან ბექედს. დიპლომი საქართველოს გიორგი ლეონიძის სახელობის ლიტერატურის მუზეუმშია დაცული. ის ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივის თანამშრომელთა რჩევის გათვალისწინებით გაიხსნა. წითელ საბეჭდზე ლაქზე გამოსახულია წმ. ეკატერინე ალექსანდრიელი და ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის ღერბი, რაც XVII-XIX სს-ებში ფილოსოფიის ფაკულტეტის ბეჭდის უცვლელი გამოსახულება იყო. 1900-იანი წლების ახლო ხანებში ბეჭდის დიამეტრი 30 მმ-დან 70 მმ-დე გაზრდილა. ჩვენგან მიწოდებული ბეჭდის გამოსახულება ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივის თანამშრომლებს ფაკულტეტის ბეჭდის ისტორიის კვლევის პროცესში დაეხმარა.

ამრიგად, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივში მიკვლეული მასალით დოქტორის ხარისხის მოპოვებისას დავით სარაჯიშვილის წარმატებების შესახებ შემდეგ ინფორმაციას გავეცანით:

1871 წელს ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში ქიმიის ფაკულტეტი დამოუკიდებელად ჯერ კიდევ არ არსებობდა. მათემატიკურ და საბუნებისმეტყველო განხრამი ხარისხს 1890 წლამდე ფილოსოფიის ფაკულტეტზე იცავდნენ.

ამავე ფაკულტეტზე 1867 წლიდან მოქმედი რეგლამენტის მიხედვით დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად დისერტაციის დაცვა აუცილებელი არ იყო. მის ტოლფასს სამ საგანში ორსაათიანი მკაცრი გამოცდის ჩაბარება წარმოადგენდა (რეგლამენტში და დიპლომშიც სწორედ სიტყვა – მკაცრია ჩანერილი). ჩასაბარებელ საგნებს დოქტორანტი თვითონ ირჩევდა. ის ასევე ასახელებდა სამი საგნიდან რომელი უნდა ყოფილიყო მთავარი და რომელი მეორადი. რომელ დისციპლინაში მიენიჭებოდა ხარისხი მაძიებელს, სწორედ ეს არჩევანი განსაზღვრავდა.

დავით სარაჯიშვილმა ფილოსოფიის ფაკულტეტზე სამ საგანში „განსაკუთრებული წარმატებით დაძლეულ მკაცრ გამოცდაზე“ დაიმსახურა შეფასება – *Insigni cum laude* (შესანიშნავი/ალსანიშნავი წარმატებით). შედეგად მას „ფილოსოფიის დოქტორისა და თავისუფალ ხელოვნებათა მაგისტრის სამეცნიერო უფლებები და პრივილეგიები“ მიენიჭა. უმთავრეს საგნად ქიმიის ჩაბარების გამო, რაც დიპლომშიც აღნიშნულია, ეს ხარისხი ქიმიის დოქტორის ხარისხსაც გულისხმობდა.

ამავე მასალიდან გავეცანით ინფორმაციას დავით სარაჯიშვილის იენას უნივერსიტეტთან კავშირისა და მიუნხენის პოლიტექნიკურ სასწავლებელში სწავლის შესახებ.

მისი დაბადების ზუსტი თარიღის დასადგენად ახალი მასალის მოძიებაა საჭირო.

დავით სარაჯიშვილის მიერ კალენდარულ ავტობიოგრაფიაში თავისი დაბადების ადგილად ქართველთა რეგიონის დედაქალაქის და არა რუსეთის იმპერიის მითითებით, მისი პატრიოტული გრძნობის შესახებაც გვექმნება წარმოდგენა.

დამონებანი:

არქივი 73: გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკა, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივი, H-IV-102/73;

არქივი 1: გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკა, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივი, H-IV-100/1;

არქივი 72: გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკა, ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის არქივი, H-IV-102/72;

დრულ 1986: Dagmar Drül, *Heidelberger Gelehrtenlexicon 1803-1932*.

განრიგი 1871: Anzeige der vorlesungen welche im Winter-halbjar 1870-71 auf der Grossherzoglich Badischen Ruprecht-Carolinischen Universität zu Heidelberg, ვებ-გვერდი <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/VV1870WSbis1875SS/0047/image>

ფონდი 441: საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 441, აღწ. 1, საქმე 2243.

ფონდი 441ა: საქართველოს ეროვნული არქივი, საისტორიო ცენტრალური არქივი, ფონდი 441, აღწ. 1, საქმე 2473.

ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი და მოაზროვნე ნიკოლოზ ბერდიაევი გვთავაზობს მეტად საინტერესო შეხედულებას კარლ მარქსზე, რომელმაც, მისი აზრით, „... შექმნა ნამდვილი მითი პროლეტარიატზე. პროლეტარიატის მისია რწმენის სიმბოლოა. მარქსიზმი არ არის მარტო მეცნიერება და პოლიტიკა, არამედ რწმენა და რელიგიაცაა, სწორედ ამაშია მისი ძლიერება“ (Бердяев 2000: 27). ამ თვალსაზრისის ჩემმარიტება აშკარაა მათთვის, ვინც მეტ-ნაკლებად კარგად იცის მარქსიზმ-ლენინიზმის დამკვიდრებისა და განვითარების კონკრეტული პრაქტიკა საბჭოთა სახელმწიფოში, მათ შორის საქართველოშიც. მიგვაჩნია, რომ რუსი ბოლშევიკების ყოველდღიურ პოლიტიკაში სწორედ ეს იდეა ყველაზე უფრო აშკარად გამოვლინდა და რადიკალური სოციალურ-პოლიტიკური, კულტურული და მორალურ-ფსიქოლოგიური შედეგებიც მოიტანა. რამდენადაც ბოლშევიკებს ნამდვილად ეგონათ, რომ აშენებდნენ ახალ, წარსულისგან რადიკალურად განსხვავებულ სამყაროს და ჰქონდათ ამ ახალი საზოგადოების ასაშენებლად კონკრეტული გეგმაც - მარქსისტული მოძღვრების სახით, მათ არ შეიძლება სერიოზული პრობლემები არ შეჰქმნოდათ საზოგადოების იმ ჯგუფებთან, რომლებიც ტრადიციული სულიერი ფასეულობების საფუძვლებზე ზრდიდნენ ახალგაზრდა თაობას და აღიარებდნენ ტრადიციულ რელიგიურ მსოფლმხედველობათა ჩემმარიტებას. აქედან გამომდინარე რელიგიურ კონფესიებთან დაპირისპირება გარდაუვალი იყო და ამ დაპირისპირებამ საქართველოში მეტად დრამატული ფორმები მიიღო.

საქართველოში ძალით დამკვიდრებულმა ახალმა ხელისუფლებამ ათეიზმი, როგორც თავისი იდეოლოგიური მრწამსის ერთ-ერთი მთავარი ქვაკუთხედი, თავიდანვე პრაქტიკული მოღვაწეობის ძირითად შემადგენელ ნაწილად გაიხადა. უკვე საქართველოს რევკომმა, ხელისუფლების უზურპაციასთანავე, სპეციალური დეკრეტი 1921 წლის 15 აპრილს სკოლა და ეკლესია გამიჯნა ერთმანეთისაგან და ქვეყანაში ფორმალურად სინდისის თავისუფლება გამოაცხადა. ქართულ ისტორიოგრაფიაში მითითებულია, რომ ამით ბოლშევიკებმა ფაქტორივად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია კანონგარეშე გამოაცხადეს (ვარდოსანიძე 2001: 59). ეს თვალსაზრისის სრულად არის დადასტურებული 1922 წლის საბჭოთა საქართველოს კონსტიტუციაში (Конституция 1972: 239), მაგრამ საბჭოთა იდეოლოგები ფიქრობდნენ, რომ ამ კონსტიტუციური პრინციპის დაცვა არ იყო აუცილებელი

ახალმა ხელისუფლებამ მიზნად დაისახა, თავისი „მებრძოლი ათეიზმი“ თავიდანვე ძირითადად ორი მიმართულებით წარემართა: 1. არსებული რელიგიური ცნობიერებისა და რელიგიური პრაქტიკის ყოველგვარი გამოვლენის ტოტალური ლიკვიდაცია; 2. მათი „ახალი რელიგიით“ - ახალი რწმენა-წარმოდგენებით ანუ მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობით ტოტალური ჩანაცვლება.

ამ ამოცანის შესრულებას ქართველი ბოლშევიკები საკმაოდ სწრაფად და საკმაოდ ენერგიულად შეუდგნენ შემდეგი მეთოდების გამოყენებით:

საზოგადოების თვალში კონფესიების ავტორიტეტის მაქსიმალური შელახვა გულისხმობდა არსებულ კონფესიებში შემწეული დარღვევების, ნაკლოვანებების, გადაცდომების საჯარო აფიშირებას, მხილებას და იმის დამტკიცებას, რომ „რელიგიის მსახურები არიან საზოგადოების წურბელები“. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებისთანავე, ამ მიზნით ეწყობოდა საზოგადოებრივი რევიზიები კონფესიებში, სააღრიცხვო დოკუმენტაციების შემოწმება, საფინანსო დისციპლინის დარღვევის შემთვევების საჯარო განხილვები, რულიგიურ კულტთან დაკავშირებული ძვირადღირებული მატერიალური ნივთების დანაკლისების აღრიცხვა და ამ ფაქტების სააშკარაოზე გამოტანა. აუცილებელ ნორმად იქცა პარტიული, კომკავშირული და პროფკავშირული ორგანიზაციების შინსახკომის, „ჩეკას“, „მუშგლენინის“ წარმომადგენელთა ერთობლივი რეიდები ტაძრებში, მეჩეთებსა და სინაგოგებში. შემოწმებების დროს საფინანსო და საინვენტარო აღწერები დიდი მონდომებით მონმდებოდა: ქაშვეთის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიაში კომისიამ დაადასტურა, რომ სპეციალურ წიგნებში დაფიქსირებული ძვირფასი სა-

კულტო ნივთები ადგილზე არ აღმოჩნდა, რომ შემოსული თანხებისა და სანთლების ხარჯვის შედეგები არ იყო გატარებული საბუღალტრო ნიგნში და ა.შ. და ა.შ. საბჭოთა კომისიამ ეკლესიას დაუფიქსირა დანაკლისი – 1 374 ათასი მანეთი (სუიცსა, ფ. 300, ს. 492: 50). დიდუბის ეკლესიაში აღმოაჩინეს 30 ფუნტის ძვირფასეულობა – ბრილიანტები, მარგალიტები, ოქროს ნივთები, რომელიც არ იყო აღრიცხული. ასეთივე შემონმება ჩატარდა ხარფუხის ეკლესიაში, ბოდბის დედათა მონასტერსა და სხვა მართლმადიდებელ ეკლესიაში. შემონმებას დაუქვემდებარეს საქართველოში კათოლიკური ეკლესიებიც – თბილისი პეტრე-პავლეს ეკლესიის, გორის, ოზურგეთის, ბათუმის და სხვა კათოლიკური ტაძრების შემოსავლებსა და გასავალს, მატერიალური ფასეულობების შენახვის ხარისხს მუშ-გლეხინის წარმომადგენლები საგულდაგულოდ სწავლობდნენ (სუიცსა, ფ. 285, ს. 802: 15). შემონმეს მუსლიმური მეჩეთებიც – ახალციხის უდის თემის სოფელ კახარეთის მეჩეთში 1923 წლის 9 მაისს ზარბაზანიც კი აღმოაჩინეს (სუიცსა, ფ. 285, ს. 646: 121).

ათეისტური მუშაობის მეორე მნიშვნელოვანი მიმართულება იყო *სასულიერო პირებისათვის მოღვაწეობისათვის აუტანელი პირობების შექმნა*, რათა მათ თვითონ ეთქვათ უარი ღვთისმსახურებაზე. საზოგადოების პროკომუნისტურად განწყობილი ფენების, ორგანიზაციების მხრიდან აუტანელი ზენოლა, დაცინვა, შარუბის გავრცელება ასეთი მუშაობის ყველაზე მსუბუქი ფორმა იყო. მოვიტანთ ერთ-ერთ დრამატულ მაგალითს: სამეგრელოს სოფ. კიცხის ნმ. გიორგის ტაძრის მოძღვარი მამა აკაკი (გოშუა) ადგილობრივმა კომუნისტებმა და კომკავშირლებმა სასტიკად აწამეს – სახლში შეუვარდნენ, ფეხებზე თოკი მოაბეს და გარეთ ისე გამოათრიეს. მას ჯერ ჭაში ჩაგდება დაუპირეს, შემდეგ გადაწყვიტეს, საჯაროდ შეურაცხოყოფა მიეყენებინათ; ამის გაკეთება კი დაავალეს მისსავე აღზრდილს – ახალგაზრდა მღვდელს; ასეთი საჯარო დამცირების შემდეგ მოძღვარს აუკრძალეს ღვთისმსახურება.¹ იყვნენ მღვდლები. რომლებიც ვერ უძლებდნენ ასეთ სასტიკ მოპყრობას და მიდიოდნენ კომპრომისზე – გამოდიოდნენ კომუნისტურ პრესაში აღიარებითი ჩვენებით, უარს ამბობდნენ სასულიერო წოდებაზე და რელიგიურ რიტუალებში მონაწილეობაზე და ა.შ.

მაგრამ იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ცდილობდნენ თავიანთი კონსტიტუციური უფლებების დაცვას. სიღნაღის მკვიდრმა მღვდელმა დავით ბაქიაშვილმა საქართველოს მთავრობაში უჩივლა სიღნაღის რაიკომის აღმასკომის თავმჯდომარეს იმის გამო, რომ მან ძალით შეანყვეთინა საეკლესიო პირებს მისახურება (სუიცსა, ფ. 284, ს. 811: 64).

ათეისტური მუშაობის მნიშვნელოვანი მიმართულება იყო *ტრადიციული კონფისიების შიგნით ძირგამომთხრელი საქმიანობის წარმართვა*, გარედან გახეთქილების შეტანა, სასულიერო პირების ერთმანეთზე დაპირისპირება და ა.შ. მოსკოვიდან 1922 წელს ამ მიზნით სპეციალური ცირკულარიც კი გამოგზავნეს, სადაც ხაზგასმულია: „უნდა შეანჯღღრიოთ ხუცები. დაუპირისპირეთ ზედა და ქვედა ფენის სამღვდელოება“ (ГАСПИ РФ, ф. 17, оп. 112, д. 411: 3).

ამ ცირკულარის აღსასრულებლად საქართველოში მნიშვნელოვანი სამუშაო ჩატარდა – ზოგიერთ ღვთისმსახურზე განხორციელდა სასტიკი ზენოლა, მაგრამ იყენებდნენ სხვაგვარ ზემოქმედებასაც, დოკუმენტურად დასტურდება, რომ ზოგიერთ მაღალ იერარქს შესთავაზეს გარკვეული პრივილეგიებული მდგომარეობა, ნაახალისეს მატერიალურად და დედა ეკლესიის წინააღმდეგ შეაგულიანეს (სუიცსა, ფ. 300, ს. 36: 10). სულ მალე შედეგიც სახეზე იყო – მაგალითად, საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიაში ზოგიერთმა ეპისკოპოსმა დაიწყო რეფორმებზე საუბარი. მათი შეხედულებები ძალიან უახლოვდებოდა რუსეთში მიმდინარე ე.წ. „განახლების მოძრაობის“ იდეოლოგიების თვალსაზრისს (ვარდოსანიძე 2001: 125). ზოგიერთი ქართველი საეკლესიო იერარქი აშკარად დაუპირისპირდა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს, ხოლო ზოგი სასულიერო პირი ასეთი ოფიციალური განცხადებითაც კი გამოვიდა: „საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში ჩვენი ეკლესია რუსეთის ტყვეობაში იყო და... რუსეთის ეკლესიის ცოდვათა თანახმადი გახდა. ეკლესია გაიყინა მკვდარ, და ძველებურ გარეგან ფორმათა შესრუ-

¹ აღნიშნული ფაქტი მოგვანოდა მოძღვრის შვილიშვილმა ი. გელენავამ, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასხენებთ.

ლებში და ჩავარდა სწორედ იმ მდგომარეობაში, რომელშიც იმყოფებოდა ფარისეველთა სექტა ქრისტეს დროს და რომლის წინააღმდეგ გაილაშქრა ქრისტემ“ (არაბიძე 2005: 23). ასეთმა დამოკედებულებამ, განსაკუთრებით XX საუკუნის 20-იან წლებში, სერიოზული პრობლემები შეუქმნა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიას.

დაიგვემა ტრადიციული კონფესიების ტოტალური გალატაკება იმ მიზნით, რომ მათ არ შეძლებოდათ მრევლისათვის გაეკეთებინათ ის, რასაც საუკუნეების მანძილზე აკეთებდნენ – გაეღოთ ქრისტიანული გულმონყალება, შეექმნათ ტრადიციულ სულიერ ფასეულობაზე დამყარებული ახალი კულტურული და სამეცნიერო ფასეულობები და ა.შ. ლევ ტროცკის მითითების თანახმად სხვადასხვა გამოგონებული მიზეზით (ვოლგის დამშუუღთა დახმარება, „გოელროს“ ელექტროფიკაციის გეგმის რეალიზება და ა.შ.) კომუნისტებისა და კომკავშირლების ჯგუფები მთლიანად ძარცვავდნენ ეკლესია-მონასტრებს, სამლოცველოებს, წმინდა ადგილებსა. მოვიტანთ ერთ მაგალითს: ახალციხის ეკლესია მონასტრებში უზარმაზარი მატერიალური ქონება შეგროვდა. ქედან ოქროსი და ვერცხის ნივთები ადგილზევე გაიყიდა და მან შეადგინა 688 070 000 მანეთი. აქედან 7 ფუთის მარტო ვერცხლის ნივთი იყო, ხოლო 191 გრამი ოქრო. თანხა გადარიცხეს ზაჰესის მშენებლობის ფონდში (ГАСПИ РФ, ფ. 17, იმ. 3, მ. 411: 780). მსგავსი მაგალითებს მოტანა ძალიან შორს წაგვიყვანს.

ქართველმა ბოლშევიკებმა განიზრახეს საქართველოს დედა-ეკლესიის დაობლება – იგეგმებოდა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ამბროსის (ხელაია) მკვლელობა. ასეთი განცხადების საფუძველს მაძლევს მოსკოვის სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის ცენტრალურ არქივში (ყოფილი იმელის არქივში) მიკვლეული მასალა – რკპ (ბ) პოლიტბიუროს სხდომაზე განხილულ ერთ-ერთ საკითხზე მიღებული დადგენილების შინაარსი. პოლიტბიურომ, როგორც ოქმის შინაარსი მიანიშნებს, განიხილა საქართველოს პარტიული ხელმძღვანელობისაგან მიღებული დეპეშა, რომელშიც, როგორც ჩანს, ითხოვდნენ უფლებას კათოლიკოს პატრიარქი ამბროსი სიკვდილით დაესაჯას. უშუალოდ დეპეშას ჯერჯერობით ვერ მივაკვლიეთ ვერც მოსკოვში და ვერც თბილისის არქივებში, თუმცა ამ მიმართულებით კვლევა შეიძლება გაგრძელდეს. არ არის გამორიცხული, რომ ეს დეპეშა ინახებოდეს ი. სტალინის ჯერ კიდევ დახურულ ფონდებში. ოქმიდან ირკვევა, რომ აღნიშნული საკითხის მომზადება და პოლიტბიუროს სხდომაზე მისი გამოტანა დაევალია ი.ბ. სტალინს, რომელმაც თბილისიდან მიღებული დეპეშა, როგორც ჩანს, გააცნო პოლიტბიუროს წევრებს. ოქმში არ არის ასახული ამ თემაზე გამართული დისკუსია, გამომსვლელთა გვარები. მაგრამ არის დადგენილება, რომელიც ი. სტალინის მომზადებული უნდა იყოს: „პატრიარქ ამბროსის და საქართველოს სხვა სასულიერო წევრების მიმართ საჯელის უმაღლესი ზომი გამოყენება მიზანშეწონილი არ არის, უპირველეს ყოვლისა საერთაშორისო ვითვარების გათვალისწინებით. გათავაზობთ 1. სასჯელის გამოტანისას შემოიფარგლეთ 10 წლის თავისფლების აღკვეთით; და ა.შ. (სუ-იცსა, ფ. 284, რ. 1, ს. 215: 119).

ამ დადგენილებამ, მართალია, სიცოცხლე შეუნაჩუნა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს, თუმცა თავიდან ვერ ააშორა ციხეში რამდენიმე წლით გამოკეტვა. ეს იყო პასუხი საქართველოს ეკლესიის მეთაურის იმ პატრიოტულ ქმედებაზე, რაც მან გენუის საერთაშორისო კონფერენციის ორგანიზატორებისათვის თავისი ცნობილი მემორანდუმის გაგზავნის გამო ქართველი ბოლშევიკებსაგან დაიმსახურა.

საქართველოში ათეისტურმა პროპაგანდამ განსაკუთრებული სასტიკი ფორმა სწორედ კათოლიკოს-პატრიარქ ამბროსის მიერ გენუის საერთაშორისო კონფერენციაზე ამ გაზავნილი მემორანდუმის შემდეგ მიიღო. საქართველოს კპ (ბ) ცენტრალური კომიტეტის მდივნის მიხეილ კახიანის საგაზეთო წერილი პირდაპირი მონოდება იყო კომუნისტებისა და კომკავშირებისათვის ფართო მასშტაბით გაეშალათ ათეისტრი პრქტიკა და საფუძვლშივე აღმოეფხვრათ რელიგიური ცნობიერების ყოველგვარი შემთხვევა.

რას სთავაზობდნენ სამაგიეროდ საქართველოს მოსახლეობას ქართველი ბოლშევიკები?

მარქსისტულ-ლენინურ ფასეულობებს! თავიდანვე ამკარა იყო, რომ კომუნისტური პარტია არ დაუშვებდა კონკურენტს ადამიანის სულისათვის ბრძოლის საქმეში. სწორედ ამ პარტიის იდეოლოგიური და პრაქტიკული პრინციპებიდან გამომდინარე მას ტრადიციული „მოდღარი“ უკვე აღარ ჭირდებოდა. ის საბოლოოდ უნდა შეეცვალა „პარტიული

კომიტეტის მდივანს“, რომელიც ადამიანისათვის უნდა გამხდარიყო დამრიგებელიც, მასწავლებელიც და გზის გამკვალავიც. მიტომაც კომუნისტებმა ტრადიციული რელიგიური ფასეულობების აღმოფხვრის პარალელურად დაიწყეს მათი ჩანაცვლების შეუქცევადი პროცესი. მაგალითად, ცდილობდნენ დაენერგათ კომუნისტრი ნათლობები, კომკავშირული ქორწილი, პროლეტარიატის საქმისადი თავდადებული ადამიანების კულტი, დაემკვიდრებინათ კომუნისტებსათვის მნიშვნელოვანი მემორიალური ადგილების მონახულების პრაქტიკა და ა.შ.

არ შეიძლება არ შევამჩნიოთ ისიც, რომ ბოლშევიკებმა ძალიან ბევრი რამ თავის იდეოლოგიურ საქმიანობასა და პრაქტიკაში გადაიღეს სწორედ ტრადიციული რელიგიების გამოცდილებიდან – მათ მოიგონეს საკუთარი „რწმენის სიმბოლოები“. კომუნისტური „ღვთაების“ კულტი, კომუნისტი „წმინდანები“, „წმინდა ადილები“ და ა.შ. ყველაფერი ამის მიზანი იყო მოსახლეობის ძირითადი ნაწილის ჩამოშორება უფლისაგან, ტრადიციული რელიგიური და სულიერი ფასეულობებისაგან მონყვეტა.

ამ საქმეში ბოლშევიკებმა გარკვეულ წარმატებებს მიაღწიეს – საქართველოს მოსახლეობის მნიშვნელოვანმა ნაწილმა მებრძოლი ათეიზმის თეორია და პრაქტიკა თავის ცხოვრების წესად აქცია. ეს უკვე შესამჩნევია XX საუკუნის 20-იანი წლების დასასრულს. საერთოდ ქართულ ისტორიოგრაფიაში თქმის სულ არ არის შესწავლილი ყოფილი მრევლის ათეისტურ ბრბოდ მეტამორფოზის საკითხი: ხომ ცნობილია, რომ ეკლესიებს და მონასტრებს ანგრევდნენ, მღვდლებს შეურაცხყოფას აყენებდნენ – „კრეჭდნენ“, ზარებს ხსნიდნენ, საეკლესიო ქონებას იტაცებდნენ არა კომუნისტური პარტიული ლიდერები, არამედ რიგითი ადამიანები – სოფლის მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი, ანუ ყოფილი მრევლი, რომელიც ხშირად „პირად ინიციატივასაც“ კი ავლენდა. იმედია რომ ახლო მომავალში ეს პრობლემაც სათანადოდ იქნება შესწავლილი.

რა მიიღო საზოგადოებამ მებრძოლი ათეიზმის კულტივირების შედეგად?

1. საქართველოში დამკვიდდა ძალადობის კულტი. სოფლის პროკომუნისტური, რადიკალური ნაწილი შეესია ქართველი და არაქართველი თავადაზნაურობის ოჯახებს და ძირფესვიანად გაძარცვა ისინი, იყო მკვლელობებიც. ამის მაგალითები უამრავია; ქაქუცა ჩოლოყაშვილის ნათესავის, თავად იაშვილის ოჯახის დარბევა კახეთში ამის ჩინებულ მაგალითია.

2. დამკვიდრდა მიყურადლებისა და თვალთვალის პრაქტიკა. „კომუნისტური პირდაპირობის სინდრომი“ აუცილებლად გულისხმობდა საკუთარი და გარშემომყოფთა ცხოვრების დაფარული მხარეების საამკარაოზე გამოტანას; ამის მაგალითებიც უამრავია;

3. დაიწყო ტრადიციული ქართული ოჯახის ნგრევა. საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული ქართული საოჯახო ტრადიციები გამოცხადდა ანაქრონიზმად. ბოლშევიკები თავისი საქმიანობის დასაწყისში საერთოდ აპირებდნენ ტრადიციული ოჯახის აფეთქებასაც – ბავშვის განცალკევებას ოჯახისაგან და სახელმწიფოს მიერ მის აღზრდას. მაგრამ ეს ვერ მოახერხეს ამ პროექტის კოლოსალური ღირებულების გამო. თუმცა, მაქსიმალურად შეძლეს ტრადიციული საოჯახო ურთიერთობების შელახვა. ამის მაგალითებიც ბევრია.

4. მოხდა ქრისტიანული შრომითი ურთიერთობებისა და ტრადიციული შრომითი კულტურის ტოტალური განადგურება და ახალი, საბჭოთა შრომითი ურთიერთობების დამკვიდრება. დადასტურებული ფაქტია, რომ ქრისტიანული წეს-ჩვეულებების ნაცვლად კოლექტივისტური მეურნეობრიობის პრინციპების დანერგვამ დააკნინა და გააღარიბა ქართველი კაცის შრომითი ტრადიცია. ამის მაგალითი ბევრია.

5. ღრმერთან კავშირის განყვეტამ საქართველოში ზნეობრივი დეგრადაცია გამოიწვია. დამიანს აეკრძალა რა ეკლესიასთან ურთიერთობა, ის დარჩა მარტო ტოტალიტარულ სახელმწიფოსთან, რომელსაც მატერიალური და სულიერი ზემოქმედების უზარმაზარი არსენალი გააჩნდა. ქრისტიანული ფასეულობებისაგან განდგომამ გამოიწვია საზოგადოების დეზორიენტაცია, კორუფციის გავრცელება, მექრთამეობა, პროტექციონიზმი, გულგრილობა ადამიანების პრობლემებისადმი. ამის მაგალითები ბევრია.

საბჭოთა სისტემის დამხობის შემდეგ საკმაოდ დიდი დრო გავიდა. აღორძინდა რელიგიური ცხოვრება, იმატა მრევლმა, დაფასდა ტრადიციული ფასეულობები. მაგრამ

ჩვენი წინსვლა დასახული მიზნისაკენ მაინც არ არის შედეგიანი, ჩვენს გარშემო უამრავი ნაკლია, ილახება ადამიანების უფლებები, ღირსეული დამცრობილია-დაჩაგრულია, შეურაცხყოფილია, უკეთური – ზეობს, გალალებულია. „ყუფარადის სინდრომმა“ ლამის წალეკოს საქართველო. რატომ ხდება ესე, რა არის ამის მიზეზი?

ამ კითხვაზე ამომწურავ პასუხს გვცემს მისი უწმინდესობა და უნეტარესობა, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II და ჩვენს მოხსენებასაც მისი შეგონებით დავასრულებთ: „ამპარტავნება ეს არის უპირველესი, უდიდესი და უსაშინლესი ცოდვა, რომელსაც ყველა ადამიანში ჰქონდა და აქვს მეტნაკლებად ფესვი გადგმული და სწორედ იგი არის მთავარი დამაბრკოლებელი მიზეზი ღმერთთან ჩვენი მიახლოებისა... რა განაპირობებს მის განსაკუთრებულობას? უპირველეს ყოვლისა ის, რომ იგი შობს ყველა სხვა სიბილწეს... უნდა ვიცოდეთ ისიც, რომ ადამიანმა შეიძლება დაძლიოს ყველა ცოდვითი მირეკილება და მიხვდეს, რომ ესა თუ ის ვნება აღარ აწუხებს, მაგრამ ამას ვერასოდეს იტყვის ამპარტავნების შესახებ. მან ყველგან და ყოველთვის შეიძლება დაგვიგოს მახე და მსწრაფლ განაქარვოს წლების მანძილზე ჩვენი ღვაწლით მოპოვებული მადლი“ (საშობაო ეპისტოლე 2011: 4-5).

შევძლოთ პატრიარქის ამ შეგონების აღსრულება და ჩვენ საბოლოოდ დავამარცხებთ საქართველოში ათეიზმის ბატონობის ყველა შედეგს.

დამონებანი:

არაბიძე 2005: ირ. არაბიძე, „განახლების მოძრაობა“ საქართველოში XX საუკუნის 20-30-იან წლებში. თბილისი.

ვარდოსანიძე 2001: ს. ვარდოსანიძე, საქართველოს მათლმადიდებელი ეკლესია 1917-1952 წწ., თბილისი.

საშობაო ეპისტოლე 2011: საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II. 2011 წლის საშობაო ეპისტოლე, თბილისი

Бердяев 2000: Н. Бердяев, Истоки и смысл русского коммунизма, *История России*, Москва.

Конституция 1972: Конституция ССР Грузии, *Образование Союза Советских Социалистических Республик*. Москва.

1921-1991 წლები საკმაოდ რთული და წინააღმდეგობებით აღსავსე პერიოდია საქართველოსთვის. აქ შესაძლებელია გამოიყოს სხვადასხვა ქრონოლოგიური მონაკვეთები, მოვლენები, რომლებმაც განსაზღვრა და გარკვეული გავლენა იქონია აღნიშნული პერიოდის პოლიტიკურ, სოციალურ-ეკონომიკურ, რელიგიურ თუ კულტურულ მდგომარეობაზე. საბჭოთა კავშირის პოლიტიკა მიმართული იყო მის შემადგენლობაში მყოფი სახელმწიფოების სრული დაქვემდებარებისაკენ, რისთვისაც მიმდინარეობდა აქტიური ბრძოლა როგორც იდეოლოგიურ დონეზე, აგრეთვე პრაქტიკული ნაბიჯებით.

საბჭოთა რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობას ქართველი ხალხი არ შეეგუებია და დღიდან გასაბჭოებისა იწყებს ბრძოლას თავისუფლებისათვის. მთელი 1921-1991 წლების განმავლობაში საქართველოში მყოფი თუ საზღვარგარეთ არსებული ძალები, ბუნებრივია, ქართველების სახით იბრძვიან სხვადასხვა საშუალებით: ეს იქნება შეიარაღებული ფორმით თუ იდეოლოგიურად. შეიარაღებული გამოსვლებით, როგორც ცნობილია გამოირჩევა XX საუკუნის 20-იანი წლები. 30-იანი წლებიდან მოყოლებული კი უფრო თვალსაჩინოა ბრძოლა კულტურული, ეროვნული იდეოლოგიის ფორმით. ამ მხრივ განსაკუთრებით აქტიურობს ქართული ემიგრაცია. მთელი აღნიშნული წლების მანძილზე ქართველთა ბრძოლის ფორმები იცვლებოდა, თუმცა მიზანი უცვლელი იყო – თავისუფლების მოპოვება. საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის მოპოვებისათვის ბრძოლაში დიდი ადგილი ეკავა რელიგიის საკითხის წინა პლანზე წამოწევისას.

სარწმუნოება – რაც შეეხება საბჭოთა ხელისუფლების დამოკიდებულებას სამღვდელოებასთან. ცნობილია, რომ საბჭოთა ხელისუფლების მთავარ მიზანს რელიგიის უარყოფა და მისი საზოგადოების ცნობიერებიდან ამოშლა წარმოადგენდა. სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლიდან საბჭოთა იდეოლოგიებმა სწორედ სამღვდელოების და რელიგიის დასუსტება-განადგურება დაიხატეს მიზნად. გარდა იმისა, რომ მათ მთავარ მიზანს წარმოადგენდა სასულიერო წოდებისათვის ეკონომიკური ბერკეტების გაუქმება, ზოგადად, რელიგიური გავლენის შესუსტება საზოგადოებაზე. მთავარი ყურადღება უნდა მიექცეს ანტირელიგიურ აგიტაციას და პროპაგანდას, რაც სისტემატიურად უნდა სწარმოებდეს მოსახლეობაში..... ჩვენი ვალაა გავაძლიეროთ ყოველდღიური მუშაობა რელიგიის წინააღმდეგ, მასების ანტირელიგიურ აღზრდისათვის... მთავარი მიზანია განუმარტოთ მშრომელ მასებს რელიგიისა და ყოველგვარი რელიგიური დღესასწაულების და კერძოდ, აღდგომის სიყალბე~ (სუიცსა, ფ. 300, აღწ. 6, საქ. #8: 138). ამას ემატებოდა მეორე ფაქტორიც – სკოლის გამოჯენა სამღვდელოებისაგან. საბჭოთა ხელისუფლების მთავარ ამოსავალ პრინციპს წარმოადგენდა საუკუნეების მანძილზე საქართველოში დამკვიდრებული სისტემის შეცვლა. სკოლა უნდა ყოფილიყო, არა ეროვნული იდეების მატარებელი, რასაც ეკლესია ხელს უწყობდა, არამედ საბჭოთა იდეოლოგიის მთავარი დასაყრდენი.

საერთოდ, განათლების ფაქტორს ერის არსებობაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, თანამედროვე ნაციისთვის სკოლის და ზოგადად, განათლების როლი ორმაგად მნიშვნელოვანია. ეს არის ადგილი, სადაც ახალგაზრდობა ეცნობა საკუთარ ეროვნულ ისტორიას, ტრადიციებს და ამასთან ეუფლება სხვადასხვა საგნებს, რაც საბოლოო ჯამში ხელს უწყობს მათი ეროვნული ცნობიერების ამაღლებას. თუმცა, საბჭოთა ხელისუფლება ყველაფერს აკეთებდა იმისთვის, რომ სკოლა საკუთარი მიზნებისთვის გამოეყენებინა.

მიუხედავად, საბჭოთა რუსეთის ამგვარი დამოკიდებულებისა სამღვდელოებისადმი ქართველი ერი და კერძოდ, ეროვნულად მოაზროვნე ქართული კულტურულ-პოლიტიკური სპექტრი ნათლად აცნობიერებდა ქრისტიანული რელიგიის და ქართველი სასულიერო წოდების დიდ როლს საქართველოს ისტორიაში. «ვინ დათვლის? ვინ აწონავს ჩვენი წმინდა მამების ღვაწლსა და ამაგს? როგორი მუყაითობით, მძიმე შრომით და დაუმრეტელი ენერგიით შექმნეს ქართული, ეროვნული კულტურა და ის ქრისტიანული

ცივილიზაციის უძველეს ერთა შორის პატივითა და დიდებით შეიყვანეს... ჩვენი ისტორიის ყველა ეპოქაში, როცა კი ერი განსაცდელის პირისპირ იდგა; გამოჩნდებოდნენ ხოლმე იოანე საბანისძენი, იაკობ ხუცესები და ქართველ ხალხს სწორედ მაშინ მისცემდნენ სულიერ საზრდოს და ზნეობრივი ძალის საჭედ გრდემლზე ჩაქუჩს მაგრად დაარტყამდნენ. ჩვენი ერის რჩეული შვილები მაღალი შთავონებით თავიდანვე მიხვდნენ, რომ ერის სულიერ-ზნეობრივი ძალის საფუძველი ქრისტიანული მორალია: სათნოება, სიკეთე, სიყვარული და კეთილშობილი მაპატიებელი ბუნება: ადამიანის ღირსების დაცვა და დაფასება... ერის დიდება არ იქმნება მისი მრავალრიცხოვანობით, არც იარაღის ჩხარუნით, არამედ და მხოლოდ, მისი ზნეობრივ სულიერი მორალით, სათნოებით, შემწყნარებლობით, კეთილშობილებით და მაღალი იდეებისადმი მიძღვნილობით. ეს დაანათლა საქართველოს ქრისტიანიზმმა და ჩვენმა წმინდა მამებმა ჩვენი სამშობლო უძლეველ და უკვდავ ქვეყნად აქციეს ქრისტიანულ სათნოებასთან ზიარებით“ (გაზ. ქართული აზრი, # 74, 1956: 1).

ლეო კერესელიძე ჟურნალ „გუშაგში“ 1985 წელს წერდა: „მიუხედავად პოლიტიკური დანაწილებისა და პროვინციალური განკერძოებისა, საქართველოს ცხოვრებათაგან შესაძლებელია დიდი სინთეზების გამოტანა. მათ შორის ერთ-ერთია ეკლესია. ქართულმა ქრისტიანულმა ეკლესიამ უამთა განმავლობაში მიიღო თავისი განსაკუთრებული, ინდივიდუალური სახე. დიდად განსხვავებული ბერძნული-ანტიოქიის, სომხურ და სხვა ეკლესიათაგან. მას ჰქონდა თავისი განსაკუთრებული ქართული თვისებები და ბუნება, ქართული სული, რომელიც მთელი საუკუნის განმავლობაშიც კი რუსეთის ბარბაროსულმა ეკლესიამ ბიუროკრატიული სინოდით ვერ ამოხადა. ეს ქართული სული მას ქართველმა ხალხმა ჩაუდგა. ქართველმა ხალხმა თავისი საერთო ეროვნული შემოქმედებით მიანიჭა თავის ეკლესიას ის ზნეობა და ტრადიცია, რაც საერთო ქართველი ერის ზნეობრივი შეგნების, ბუნების და თვისებათა ნაყოფი იყო. ამიტომ ქართულ ეკლესიას პროვინციალური კოლორიტი ნაკლებად ჰქონდა. არამედ, არსებობდა მხოლოდ წმინდა, საერთო ქართული ტიპის ქართული ეკლესია“ (კერესელიძე 1931: 2).

XX საუკუნის 40-იანი წლებიდან საქართველოში ეროვნული მოძრაობის ახალი ეტაპი იწყება, რასაც ხელი შეუწყო საერთაშორისო ვითარებამ. მართალია, ეროვნულად მოაზროვნე ქართული პოლიტიკური და კულტურული ძალები საბჭოთა რეჟიმის დამყარების დღიდან ახორციელებდნენ სხვადასხვა გეგმებს, თუმცა რეალური შედეგი ამას არ მოჰყოლია. მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ გაძლიერებული საბჭოთა რუსეთი უკვე აღარ აწყობდა დასავლეთს და ამიტომ აქტიური ნაბიჯების გადადგმას იწყებს აღნიშნულის აღმოსავლურად. ამის შესახებ ზემოთ უკვე ვისაუბრე. დავამატებ იმას, რომ ემიგრაციაში მყოფი ქართველები ამ ვითარების გამოყენებას შეეცადნენ. ამას ემატება ის ფაქტი, რომ XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან საქართველოში განსაკუთრებით გააქტიურდა ახალგაზრდობა. შემთხვევითი არ იყო ის ფაქტიც, რომ ახალგაზრდობას ეროვნულად მოაზროვნე ძალები ყოველთვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, ამიტომ მათი ასეთი გააქტიურება დასახული მიზნების განხორციელებისკენ იყო მიმართული. სამოციან წლებში არსებული კომუნისტური წეს-წყობილების მიმართ სიძულვილის გამოხატვის ფორმას საქართველოში ახალგაზრდობისა და ინტელიგენციის ეკლესიისადმი მისწრაფება წარმოადგენდა. განსაკუთრებით ეს ვლინდება სააღდგომო დღესასწაულების დროს. ამ დღეებში ეკლესიები გავსებული იყო ხალხით. ახალგაზრდობამ დაიწყო პატიარქის ქადაგებებზე დასწრება“ (გელოვანი 1985: 1).

II მსოფლიო ომის გამოხატულება იყო ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის აღმავლობა. ომის და შემდგომ წლებში ეკლესია მაქსიმალურად აქტიურდება, რამაც დადებითი გავლენა იქონია ეროვნულ მოძრაობაზე.

საქართველოს ისტორიის ყველაზე რთულ პერიოდებში, როგორც ცნობილია მართლმადიდებელი ეკლესია გამაერთიანებელ როლს თამაშობდა და საუკუნეების მანძილზე სწორედ ის ახერხებდა ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნებას. ქართულ სინამდვილეში საბჭოთა სისტემის პირობებში ეკლესია შეზღუდული აღმოჩნდა. ამ მხრივ მეტნაკლებად გააქტიურდა II მსოფლიო ომის და შემდგომ პერიოდში.

II მსოფლიო ომის შემდეგ ქართულ მართლმადიდებელ ეკლესიას მეტი შესაძლებლობა მიეცა ქრისტიანული რელიგიის განმტკიცებისათვის ბრძოლაში. ამას ემატებოდა

აგრეთვე ზემოთ განხილული მოვლენები, რამაც საბოლოო ჯამში საბჭოთა რეჟიმი აიძულა გარკვეულ დათმობებზე წასულიყო. 1978 წლიდან საქართველოში გამოსვლას იწყებს საპატრიარქოს ყურნალი „ჯვარი ვაზისა“, რომელიც მართლმადიდებელი ეკლესიის იდეებს გამოხატავდა და საზოგადოებას საკუთარი ეკლესიის შესახებ ინფორმაციას აწვდიდა. „ქართველი ხალხი ამ ცხოველმყოფელი პურით (იგლისხმება ქრისტიანობა – ნ.ს.) იკვებებოდა პირველი საუკუნიდან, ამ პურის მადლმა მოგვანიჭა ყველა სიკეთე, ამ პურის მადლმა აღაშენა იერუსალიმის ჯვრის მონასტერი, მცხეთის ჯვარი, ბოლნისის სიონი, ათონის ივერიის მონასტრის გასაოცარი კომპლექსი, გელათი და სვეტიცხოველი და ბევრი სხვა. ამ პურის ცხოველმყოფელმა მადლმა ჩამოიყვანა საქართველოში ანდრია პირველწოდებული, სვიმონ კანანელი და წმინდა ნინო, იგივე მადლი ეზიდებოდა ჩვენი ქვეყნიდან სხვა ქვეყნებში ქართველ ბერებსა და მონაზვნებს, რათა მათ იქ სხვებისათვის ეთქვათ „სიტყვაი ღვთისაი“ (ყურ. ჯვარი ვაზისა 1980: 37). ამიტომ ყურნალი „თავისუფლების ტრიბუნა“ 1974 წელს ქართულ საზოგადოებას მოუწოდებდა: „საჭიროა მთელი ქართველობის მობილიზაცია, ყველა ქართველს კარგად უნდა ესმოდეს, რომ სრულიად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია, ამჟამად, ერთადერთი ეროვნული დაწესებულებაა, რომელიც ქართველი ერის თვითხელმწიფებას განაპირობებს, სწორედ ამიტომ ჩვენი დამპყრობლების ყურადღება მიპყრობილია მის წინააღმდეგ, სწორედ ამიტომ, მთელი ქართველობა უნდა აღსდგეს, როგორც ერთი კაცი მის დასაცავად. არ მისცეს მტერს ნება, არც მისი ფიზიკურად მოსპობის და არც მისი დამოუკიდებლობის დაკარგვის“ (თავისუფლების ტრიბუნა 1974: 7).

საბჭოთა რუსეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში ერთ-ერთი მთავარი იარაღი ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნება და განვითარება იყო. აღნიშნული მიზნის მისაღწევად კი ერთადერთ გამოსავალს იდეოლოგიური ბრძოლა წარმოადგენდა. ქართული ემიგრაციის წარმომადგენლები ევროპიდან და ეროვნულად მოაზროვნე ინტელიგენცია საქართველოში მიზანმიმართულად ცდილობდა ყველა ღონე ეხმარა, რათა ქართველობა ერთიანი ყოფილიყო ცოდნის საშუალებით. შეიარაღებული გამოსვლის შეუძლებლობის პირობებში, ისე როგორც ხდებოდა XIX საუკუნის II ნახევრიდან მოყოლებული, როდესაც ეროვნულად მოაზროვნე ნაწილი გადავიდა ბრძოლის ახალ ფორმებზე, კულტურით, ცოდნით და ერთიანობით მოეპოვებინა საქართველოს თავისუფლება, დაახლოებით ასეთივე დამოკიდებულება ჩანს XX საუკუნის 40-იანი წლებიდან საქართველოში. ეროვნულად მოაზროვნე ქართველთა ნაწილი ქართულ საზოგადოებას მუდმივად მოუწოდებდა საქართველოს თავისუფლების მოპოვებისთვის ბრძოლისკენ. ამ პროცესში კი მთავარი როლი საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას უნდა ეთამაშა.

საბჭოთა სისტემამ საქართველოს ოკუპაციიდან მოყოლებული განსაკუთრებული დარტყმა მიაყენა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას. სხვადასხვა მეთოდების გამოყენების საშუალებით საბჭოთა ხელისუფლება ყველა ღონეს ხმარობდა დასახული მიზნის მისაღწევად და ავტოკეფალური ქართული ეკლესიის დასუსტებას.

როგორც უკვე აღვნიშნე, ქართული ემიგრაციის წარმომადგენლები მაქსიმალურად ცდილობდნენ ქვეყნის ინტერესების დაცვას საერთაშორისო ასპარეზზე. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პოპულარიზაციას ემსახურებოდა მიზნად საქართველოს უმაღლესი საეკლესიო საბჭოს წევრის, რომში მთავრობის წარმომადგენლის რაფიელ ივანიცკი-ინგილოს მოღვაწეობა, რაც კარგად არის აღწერილი მის მიერ აკაკი ჩხენკელისადმი გაგზავნილ წერილებში 1927-1928 წლებში. ერთ-ერთ მიმართვაში აღნიშნულია: „... მე მაინც ვსარგებლობ იმ გარემოებით, რომ გერმანული სამღვდელოების გავლენა დიდია ვატიკანში და მასში კი მეგულებიან კეთილისმსურველნი და მეგობარიც. ამ მხრივ ცდას არ აკლებს ვისბადენელი გავლენიანი ბენედიქტელი აბბატი graf galen -ი (ბენედიქტელები, როგორც ლიტურგისტები, ცნობილი არიან თავისი სიმპატიური განწყობილებით ორიენტალური ეკლესიისადმი. მათსავე ორდენს აწინდელი პაპის მიერ სპეციალი მინდობილობა აქვს მიცემული მუშაობისა ეკლესიათა დაახლოებისათვის). გერმანელები მოქმედებენ სტატუს-სეკრეტარი კარდინალი გასპარის საშუალებით (სხვათა შორის ამათ გავლენას მიაწერენ პაპის განკარგულებას აკსიონ ფრანსესის-წინააღმდეგ) – უპირველესი იდეა, რაც ასულდგმულებს ჩემს საეკლესიო მუშაობას საზღვარგარეთ, არის საქართველოს ეკლესიის პოპულარიზაცია და შემოიძლია თამამად ვთქვა, რომ რო-

გორც უნინ გერმანიასა და ავსტრიაში, ეხლაც აქ – იტალიაში – ზოგი რამ ჩვენი ეკლესიის სასარგებლოდ გაკეთდა, ყოველ შემთხვევაში მის თანამგრძობთა რიცხვი იზრდება, ხოლო ამ ფაქტს უდიდესი მნიშვნელობა აქვს საპერსპექტივოდ. ძალიან სამწუხაროა, რომ ჯოჯოხეთურ პირობებში ჩაყენებულნი ჩვენი ეკლესიის მმართველნი პრაქტიკულად მოკლებულნი არიან საშუალებას თვითონაცვ. გააბან კავშირი აქაურ დანესებულეებთან“ (სცსა, 1831, აღნ. 2, საქ. #309:4, 5).

1928 წლის 20 თებერვალს რაფიელ ივანიცკი-ინგილოს მიერ გაიგზავნა წერილი რომის პაპის სახელზე, სადაც აღწერილია ის მძიმე მდგომარეობა, რომელშიც აღმოჩნდა საქართველო საბჭოთა რუსეთის მიერ ოკუპაციის შემდეგ: „... რომ წარმოსადგენი გახდეს მთელი საშინელება საქართველოს ეკლესიის მდგომარეობისა, საკმარისია თუნდაც მარტო იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ კომუნისტებმა ორი პირველი წლის მანძილზე გააუქმეს 500-ზე მეტი საყდარი, რომელთა უმეტესობა მათ მიერ შევიწროებულ იქნა, ხელისუფლების სპეციალი დეკრეტით ეკლესიას წართმეული აქვს უძრავ ქონებაზე მფლობელობის უფლება. ამას გარდა, კომუნისტებმა ეკლესიის მოძრავი შენობის ექსპროპრიაცაც მოახდინეს „საეკლესიო განძეულობათა ჩამორთმევის“ სახით. ქართულ ეკლესიას აყრილი აქვს უფლება საკუთარი სასწავლებლების გახსნისა კულტის მსახურთა მოსამზადებლად, კომუნისტურ სკოლებში კი, როგორც ცნობილია, სწავლების სისტემა დამყარებული არის მატერიალისტურ-ათეისტურ პრინციპზე და მოზარდ თაობას სარწმუნოებისადმი მტრობა და სიძულვილი ენერგება. კომუნისტური ძალაუფლების ეს უკანონო მოქმედებანი და საზოგადოთ მათ მიერ გამოწვეული ცხოვრების უნესოებანი ჩამოთვლილია სპეციალ მემორანდუმში, საქართველოს ეკლესიის მეთაურმა 1922 წლის ჯენოვის (იგულისხმება გენუა – ნ. ს.) საერთაშორისო კონფერენციას რომ წარუდგინა.

გარნა ყოველივე ეს არ იქმნა კმასაყოფელად მიჩნეული: კომუნისტური ღვთისმგმობელი ხელი შეეხო განსაკუთრებულად პატივცემულ ცნობილ სარწმუნოებრივ ცენტრებსაც, რომლებიც უძველეს ჟამთაგან წარმოადგენდნენ მთელი ქართველი ხალხის უღრმეს სასოებისა და თაყვანისცემის საგანს. მათ აიკლეს და გააუქმეს სხვათაშორის ორი უმეტესად გამოჩენილი მონასტერი: ბოდბისა (აღმოსავლეთ საქართველოში), სადაც ასვენია ცხედარი საქართველოს მოციქულის წმინდა ნინოსი (338) და მონამეთისა (დასავლეთ საქართველოში); უკანასკნელში მთავრობის მიერ ნაქეზებულმა ბრბომ შებიღნა განსასვენებელი მე-VIII საუკუნეში არაბთა მიერ წამებულთა არგვეთელთა მთავართა ძმათა დავით და კონსტანტინე“ (სცსა, 1831, აღნ. 2, საქ. #309:11).

საბჭოთა ხელისუფლება არ ერიდებოდა არანაირი მეთოდის გამოყენებას სასულიერო წოდების უფლებების შესაკვეცად და ეკლესიებზე კონტროლის მოსაპოვებლად. როგორც უკვე აღვნიშნე, საბჭოური რეჟიმი სარწმუნოების და კერძოდ, ქრისტიანული რელიგიის მიმართ განსაკუთრებული ნეგატიური დამოკიდებულებით გამოირჩეოდა. სხვადასხვა მეთოდის გამოყენებასთან ერთად ხელისუფლების წარმომადგენლები არ ერიდებოდნენ ეკლესიების ძარცვას. ამასთან დაკავშირებით დისიდენტური მოძრაობის ერთ-ერთი წარმომადგენელი ვალენტინა ფაილოძე ჟურნალ „საქართველოს მოამბის“ პირველ ნომერში აქვეყნებს სტატიას სათაურით „ეკლესია და კომუნისტები“, სადაც ამგვარ ფაქტზეა საუბარი. „სოფელ ნაკანში, 1974 წელს უცნობმა პირებმა გაძარცვეს ეკლესია, მილიცია დიდხანს ამაოდ „ეძებდა“ მძარცველებს. თუმცა შემდგომში ამ სოფლის მცხოვრებლებმა ზოგიერთი ხატი მესტიის მუზეუმში იხილეს. /1966 წელს მესტიის წმინდა მთავარანგელოზის ეკლესიიდან გაიტაცეს ძვირფასი სასწაულთმოქმედი ხატი, რომელიც საზღვარგარეთ მოხვდა, საიდანაც იგი ქართველმა ემიგრანტებმა დააბრუნეს/. სვანები იმანაც აღაშფოთა, რომ წმინდა გიორგის ტრადიციული დღესასწაული მთავრობამ ძალმომრეობით გადაატანინა 3 მაისიდან 9 მაისს, ე. ი. გამარჯვების დღეს.

მესტიის რაიონულ ცენტრში 1976 წელს უცნობმა პირებმა გაძარცვეს აგრეთვე მთავარანგელოზის ეკლესია, რომელიც მარგიანების გვარს ეკუთვნის. წაღებულია 21 ძვირფასი ხატი. დანარჩენი ხატები მუზეუმში გადაიტანეს. ხელისუფლება არავითარ რეალურ ზომებს არ მიმართავს დამნაშავეთა აღმოსაჩენად. დაახლოებით იმავე დროს გაიძარცვა მაცხოვრის ეკლესია სოფელ მულახში, წაღებულია 9 ხატი. იქვე მაცხოვრის ეკლესიაში, რომელიც მაღლიანთა გვარს ეკუთვნის, მოხუც მცველს აქვს სამალავი, სადაც

ხატებია შენახული. მთავრობა ცდილობს აიძულოს იგი ჩააბაროს ხატები, მაგრამ იგი არ თანხმდება, ხალხი ერთობ აღშფოთებულია ამგვარი აქციების გამო. სვანებს მიაჩნიათ, რომ ეკლესიებს თავად კომუნისტები ძარცვავენ, ვინაიდან ხალხი ნებაყოფლობით არ აბარებს ხატებს“ (შსს, ფ. 6, საქ.#29218-78, ტ. 8:71).

1974 წელს სააღდგომო დღესასწაულზე სხვადასხვა ეკლესიებში სახელმწიფოს მხრიდან სპეციალური წარმომადგენლები იმყოფებოდნენ, რომლებიც თვალყურს ადევნებდნენ მლოცველებს. „სიონის ტაძართან სპეციალური შტაბი იყო მოწყობილი, სადაც აგრეთვე ახალგაზრდების დაკითხვა მიმდინარეობდა. დაკავებულთა შორის იყვნენ: ვ. ქურციკიძე – პოლიტექნიკური ინსტიტუტის სტუდენტი, გ. გედევანიშვილი – უნივერსიტეტის მესამე კურსელი სტუდენტი, ე. ვასილიევა – გზათა მშენებლობის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის თანამშრომელი, მ. ვასილიევა – ტრიკოტაჟის მეორე ფაბრიკის მუშა ქალი, ლ. ნედოსეკინა – სამოცდამეხუთე პროფტექსასწავლებლის მოსწავლე, ე. ბაბილოვი – მესამე საშუალო სკოლის მეათე კლასის მოსწავლე, სათამაშოების ფაბრიკის მუშა – ნ. მალახიევა, მეათე კლასის მოსწავლე – გ. ჩიბურდანიძე, სამოცდამეერთე საშუალო სკოლის მეათეკლასელი – გ. უზილაშვილი, კამოს სახელობის მექანიკური ჩამომსხმელი ქარხნის მუშა – მანჯავიძე, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტის მბეჭდავი ქალი – დ. დადვაძე, წიგნების გამყიდველი ქალი – თ. ოჩიგავა, პედაგოგი – ნ. დულაშვილი დით დ. დულაშვილით, მათი მეგობრები – ნ. ზვიადაური, ო. მეტრეველი, ოთხმოცდამეშვიდე საშუალო სკოლის მეორე კლასელი გოგონა – ნ. მეტრეველი, ონის რაიონის საშუალო სკოლის მეათეკლასელი გოგონა – რ. ჩიკვაძე, უნივერსიტეტის ფილოლოგიური ფაკულტეტის სტუდენტი გოგონა – გ. ტყეშუჩავა, ფიზიკის ინსტიტუტის თანამშრომელი, კომკავშირელი – თ. თვარაძე, ეთერზეთების ქარხნის ყოფილი მუშა გოგონა – დ. ცომაია, გამომთვლელ მანქანათა ქარხნის უფროსი ინსპექტორი კადრების განყოფილებაში – ლ. პოჩიკაილო, კომკავშირლები: გ. სირაძე, მ. სულავა და ა. შ.“ (შსს, ფ. 6, საქ.# 29237-79, ტ. 7:163).

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ინტერესებისთვის ბრძოლას დიდი ადგილი ეკავა დისიდენტური მოძრაობის წარმომადგენლებში. ქართველი დისიდენტების მთავარი მიზანი ადამიანის უფლებების დაცვასთან ერთად საქართველოს სრული თავისუფლებისათვის ბრძოლა იყო. მათ სამოქმედო პროგრამაში შეიძლება ითქვას დიდი ადგილი ეკავა ყველა იმ საკითხს, რომელსაც საბოლოო ჯამში საქართველო დამოუკიდებლობისაკენ მიყავდა. მათ შორის ერთ-ერთი იყო საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია. ისინი ხშირად აკრიტიკებდნენ სამღვდელოებას ეკლესიის სრულყოფის მიზნით. ამასთან ცდილობდნენ არ დაეშვათ საბჭოთა რეჟიმის მომხრე პირების გაძლიერება და დამკვიდრება ეკლესიაში. 1975 წელს ჟურნალ „ოქროს სანმისში“ ელისაბედ ქავთარაძე სტატიაში „ქვეყანა დაკარგული საფლავებისა“ აღნიშნავდა: „რელიგია ხომ უფრო თავდაცვის დროშა იყო, ვიდრე ცეცხლით და მახვილით ღმერთმსახურობა, აზრის მეტაფიზიკური მწვანელობა, მისტიურ ჭვრეტის ბინდ-ბუნდები და ასე შემდეგ. თვით ჩვენი ეკლესიაც თავიდანვე ცეცხლის ხაზზე იყო გამოსული. უმაგალითო მსხვერპლის გაღებით იგი გვერდში ედგა არაქათგამოცლილ ხალხს ბრძოლა-გადარჩენის მიძიმე საქმეში, უდიდესი წვლილი შექონდა ეროვნული კულტურის საგანძურებში და უფრო მეტიც: ცნობიერებად თუ შეუცნობლად, ეროვნული გამძლეობის ერთ-ერთი კატალიზატორის როლი მან შეასრულა“ (შსს, ფ. 6, საქ.#29218-78, ტ. 44:210). სწორედ ამიტომაც საბჭოთა ხელისუფლებამ მთავარი დარტყმა საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას მიაყენა. 1976 წლისთვის საქართველოში ასეთი მდგომარეობა იყო. „... ეკლესიას თანდათან შეუმცირდა მრევლი, ეკლესიები იკეტებოდა ზედიზედ, 35 მოქმედი ეპარქიიდან 100-მდე საეკლესიო პირია /ყველა თანამდებობის/, კურსებში სწავლობს ყოველწლიურად 13 კაცი. საქართველოს ეკლესიის უკიდურეს ჩაგვრაზე და დისკრიმინაციაზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ დღემდე საქართველოში არ არსებობს საეკლესიო ჟურნალი, მაშინ როდესაც ასეთი ჟურნალები არსებობს რუსეთში, სომხეთში, ბალტიისპირეთში და უკრაინაში. საქართველოს ეკლესიას არ აქვს არავითარი პუბლიკაციების უფლება /გარდა კალენდრისა/, არ არსებობს სასულიერო სემინარია, ხოლო ის კურსები, რომელნიც მის მაგივრობას სწვენ, ახალგაზრდებს არაფერს ასწავლიან გარდა საეკლესიო რიტუა-

ლისა და ხუცური ანბანისა /ფიქტიურად არსებობს დანარჩენი საგნები: ეკლესიის ისტორიის, საღვთო წერილი და სხვა, თუმცა ლექციები ამ საგნებში არ იკითხება/. კურსებზე სწავლობს ყოველწლიურად 13-მდე კაცი, ხოლო თვითიული გამოშვება უდრის სამ სამ-ღვდელო პირს“ (შსს, ფ. 6, საქ. # 29218-78, ტ. 8:23, 24).

ამდენად, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ 1921 წლიდან მოყოლებული ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლა აქტიურად მიმდინარეობდა საბჭოთა ხელისუფლების მხრიდან, თუმცა როგორც საქართველოში მყოფი ეროვნული ძალები, ასევე საზღვარგარეთ მყოფი ქართული პოლიტიკური ელიტა ცდილობდა არ დაეშვათ საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის დასუსტება და ქვეყანაში თუ მსოფლიოში შექმნილი მოვლენების გამოყენებას მაქსიმალურად ესწრაფვოდნენ ეროვნული იდეის დაცვის და განმტკიცების თვალსაზრისით.

დამონმებანი:

გელოვანი 1985: გ. გელოვანი, ეროვნული მოძრაობა საქართველოში (მოკლე მიმოხილვა), *გუშავი*, #5.

თავისუფლების ტრიბუნა 1974: საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მდგომარეობა, *თავისუფლების ტრიბუნა*, #6.

კერესელიძე 1931: ლ. კერესელიძე, მიზეზი საქართველოს დაცემისა, *თეთრი გიორგი*, #38.

სუიცსა ფ. 300: საქართველოს უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი, ფონდი 300.

სცსა ფ. 1831: საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი 1831.

შსს ფ. 6: შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივი, ფონდი 6.

ჯვარი ვაზისა 1980: *თეოლოგიური წერილები*, I, საწარმოვნობა, სასოება, სიყვარული, *ჯვარი ვაზისა*, #1

ათნო-რელიგიური პროცესები მისხეთში XVII-XIX საუკუნეებში

ლავრენტი ჯანიაშვილი

მესხეთი ქოროხისა და მტკვრის ზემო ნელზე მდებარე ქართული პროვინციების კრებითი სახელია. ეს პროვინციები უძველესი დროიდან მჭიდრო კავშირში იყვნენ საქართველოს სხვა რეგიონებთან და მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ ქართული სახელმწიფო ორგანიზმის გამართულად ფუნქციონირებაში. 1739 წ. (ზოჰაბის ზავით) მესხეთი ოსმალეთმა დაიპყრო, საკუთარ ადმინისტრაციულ სტრუქტურაში შეიყვანა და გეგმაზომიერად დაიწყო მოსახლეობის ეთნოკულტურული ტრანსფორმაცია.

ოსმალური სახელმწიფოებრივი იდეა არაბულზე ეთნოცენტრისტული და ნაციონალისტური იყო. თურქებმა შედარებით გვიან მიიღეს ისლამი, ნაკლებად იცნობდნენ არაბთა ხალიფატის სახელმწიფოებრივ სისტემას, მრავალნახნაგოვან კულტურას და ოკუპირებულ რეგიონებშიც არაბებზე სასტიკად იქცეოდნენ. ლოზუნგით – “სიკვდილი ურწმუნოებს” – თურქები არა მარტო ქრისტიანებს ავიწროებდნენ, არამედ არც ერთმორწმუნე სპარსელებს და არაბებს ინდობდნენ (Нарочнишкая). დაპყრობილ ქვეყნებში აქტიურად მიმდინარეობდა ასიმილაციის პროცესი, რაც პირველ რიგში ფეოდალური ზედაფენის გადაბირებასა და გამუსულმანებაში მდგომარეობდა. თურქები ეფექტურად იყენებდნენ ერთის მხრივ ამკარა ძალმომრეობას, მეორე მხრივ კი ფსიქოლოგიურ, სოციალურ და ეკონომიკურ ბერკეტებს. ოსმალური პოლიტიკის ძალისხმევითა და მოლაღატე ფოდალების მხარდაჭერით ფართო გასაქანი მიეცა ისლამის გავრცელებასა და ოსმალური ცხოვრების წესის დამკვიდრებას (ლომსაძე 1975: 293; Еремеев 1971: 142-149).

“მიუხუთეს ოსმალთა სრულიად მამულ-მენირულობანი და აღარვინ იყო მეტრფე მონოზნობისა და წარაქუნდათ მუნიდან სინმინდენისათა, ჯუართა და ნანილთა ... რამეთუ არღარა იყო ეპისკოპოსნი ანუ მონასტერნი, ვინაითგან რისხუითა ღთუისათა გამაჰმადიანდებოდნენ ყოველნი წარჩინებულნი ამ ქუეყნისანი და დაიწყეს მიერით თათრობა” (ბაგრატიონი 1973: 726).

მესხეთის მკვიდრნი დევნისა და შევიწროების უამრავ ფაქტს იხსენებენ. გამუსულმანების მიზნით ხელისუფლება არც ქრისტიანების წამებას ერიდებოდა. მოსახლეობის ნაწილი რჯულს იცვლიდა, ზოგი საქართველოს სხვა მხარეებში გარბოდა, სხვა კი დროებით თავშესაფრებში “დარანებში” დამალვით შველოდა თავს.

“ხიდზე რომ გადმოდიხართ სხვილისში მანდ ხალხი აფარებდა თავს, გამოქვაბულში, (დარანებში) რადგან ფაშა გახურებულ რკინის ქუდებს ახურავდა თავზე ვინც არ ვათათრდებოდა. ურაველშიც და სხვაგანაც არის ასეთი გამოქვაბულები სადაც თათრებს გაქცეული ხალხი შველოდა თავს” (საველე მასალა)

დარანები თავდაცვის სისტემის სხვა ელემენტებისაგან განსხვავებით ძნელად შესამჩნევი იყო და ამიტომ უფრო უსაფრთხოდ ითვლებოდა. ასეთი საიდუმლო საცხოვრებელ-სამალაგები მიკვლეულია მესხეთის სოფლებში: ზველში, ჭობარეთში, ხიზაბავრაში, საროში, გორთუბანში, ჭეჭლაში და სხვა სოფლებში (ჩიქოვანი 1987: 66).

განსაკუთრებულ შევიწროებას განიცდიდნენ ქრისტიანი ღვთისმსახურები. მრავალი მათგანი შეეწირა სარწმუნოებას. 1713 წ. ახალციხეში საქვეყნოდ დაახრჩვეს არქმანდრიტი ელისე. 1805 წელს ახალციხის ფაშამ სიკვდილით დასაჯა ეპისკოპოსი დესპოდე, მღვდლები – ვასილ ორბელიანი და გრიგოლი (ჭიჭინაძე 1906: 4-10) და ა.შ.

ყველას კარგად ესმოდა, რომ მუსულმანობის მიღება “ვათათრებას”, ქართველობის დაკარგვას, ნიშნავდა. თავდაპირველად ყოფილი სამცხე-საათაბაგოს დიდგვაროვნები გამუსულმანდნენ, გლეხები კი კვლავაც ქრისტიანებად რჩებოდნენ. XVIII საუკუნის დასაწყისში წარჩინებულთა სასაუბრო ენა თავყრილობების დროს “თათრული” (თურქულ-ოსმალური ლ.ჯ.) გამხდარა, თუმცა ოჯახსა და მეგობრებთან ისინი კვლავ ქართულად ლაპარაკობდნენ. შეიცვალა მატერიალური კულტურის ზოგიერთი ელემენტიც. მუსულ-

მანი დიდებულები ოსმალურ ტანსაცმელში იმოსებოდნენ, ხოლო ქრისტიანები ბერძნულის მსგავსში (ბაგრატიონი 1973: 660-661). თურქების ეროვნულმა, რელიგიურმა და სოციალ-ეკონომიკურმა ძალადობამ ამ მხარის ქართულ მოსახლეობაში ძლიერი მიგრაციული პროცესები გამოიწვია. ზემო ქართლი ნასოფლარებით გაივსო. "გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის" თანახმად XVI საუკუნის ბოლოსათვის სამცხე-ჯავახეთში 1213 დასახლებული პუნქტი და 364 ნასოფლარი ყოფილა (/ჩიქოვანი 1987: 51) მხოლოდ ჯავახეთში 153 სოფელი და 102 ნასოფლარია დაფიქსირებული. სამცხიდან გადასახლება მიმართული იყო ძირითადად დასავლეთ საქართველოსაკენ (გურია, იმერეთი), ჯავახეთიდან კი აღმოსავლეთ საქართველოსაკენ (თოფჩიშვილი 2000: 9-10).

— "გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის" ანალიზის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ თურქების გაბატონებამდე მესხეთში მხოლოდ მცირერიცხოვანი არაქართველი მოსახლეობა (სომხური, თურქული და ქურთული წარმომავლობის) ცხოვრობდა და ქართული ეთნიკური ერთეულის აბსოლუტური უმრავლესობა ეჭვს არ იწვევს (ჯიქია 2004: 284/)

ოსმალეთის ხელისუფლების ძალისხმევით დაიწყო მესხეთში მუსლიმანური "ჯამათის" მომრავლება. ისლამის მიმდევარი არაქართული ჯგუფების დამკვიდრება ერთის მხრივ, უზრუნველყოფდა დაპყრობილ მიწაზე თურქული ეთნიკური საყრდენის გაძლიერებას, მეორეს მხრივ, აჩქარებდა ძირძველი ქართული მოსახლეობის კონფესიურ ტრანსფორმაციას. აქ მკვიდრდებოდნენ, თურქეთის შიდა რეგიონებიდან შემოყვანილი მუსულმანი ღვთისმსახურები, ოსმალური ადმინისტრაციის მოხელეები, ჩრდილო კავკასიელი მთიელები და თურქმანული მოდემის მომთაბარე ელები, თუმცა არაქართველები კვლავ უმცირესობაში რჩებოდნენ და სულ მოსახლეობის 10% თუ შეადგენდნენ (ჯაოშვილი 1984: 67).

გათურქება-ისლამიზაციის პროცესს ხელს უწყობდა თურქულ სამეურნეო სისტემაზე გადასვლა. XVI საუკუნის ბოლოსათვის, "გურჯისტანის ვილაიეთის დიდ დავთარში", დასახლებულია მინის მფლობელობის თურქული ტერმინები (გაბაშვილი, 1958: 328). ოსმალურ მოხელეებმა დაიანგარიშეს თითოეული დასახლებული პუნქტის შემოსავალი, გადაიყვანეს იგი ფულად ერთეულებში, ახჩებში და სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტებზე გადასახადები ამის მიხედვით დააანესეს. ირკვევა რომ, სამცხე-ჯავახეთში გლეხების უმრავლესობას საკომლო (ჩიფლიკი) მიწა ჰქონდა, რომელიც ამასთანავე საგადასახადო ერთეულიც იყო (გაბაშვილი 1958: 11-34).

ტრადიციული ქართული მიწათმოქმედების წესის მოშლისა და ოსმალურის დაწერვის პირობებში თითქმის მთლიანად დაიკარგა მევენახეობის კულტურა, რამაც თავისებური დალი დაასვა ყოველდღიურ ყოფას. ქართველი კაცისათვის ვაზი და ღვინო არა მარტო მეურნეობის ატრიბუტი იყო, არამედ ყოველდღიურობის აუცილებელი შემადგენელი, ცხოვრების წესი. თურქული ჟღერადობა მიიღო სამიწათმოქმედო კულტურების დასახელებათა ნაწილმა (მაგ. ქერი - "არფა", ხორბალი - "ბუგდაი" ან "ბუგდო", ვაშლი - "ალმა" და ა.შ.) ნაწილი კი ქართული დარჩა.

ზემოთქმულის მიუხედავად, თურქები ადგილობრივ ფეოდალთა მიმხრობის მიზნით ურიგდებოდნენ. ქართული ლენური სისტემის ნაწილობრივ არსებობას. ისლამის მზარდი გავლენით, ქართული ბატონყმობის გაქრობასთან ერთად, მიწაზე საკუთრების უფლება თანდათანობით ისპობოდა, მაგრამ მემამულეთა მიწები ძირითადად კვლავ მათი წინანდელი მფლობელების ხელში რჩებოდა (Бакрадзе 1889: 29-30; Зисерман 1870).

XVIII საუკუნიდან რუსეთი ჩაერთო სამხრეთ კავკასიაში მიმდინარე პროცესებში და ისტორიული ქართული პროვინციების დაბრუნების რეალური პერსპექტივა გამოიკვეთა. ამ დროიდან თურქებმაც უფრო ინტენსიურად დაიწყეს მესხეთის ქრისტიანი მოსახლეობის გამუსულმანება, ანუ როგორც აქ ეძახდნენ "დასვინათება" (წინადაცვეთა).

"დასვინათებუნი" (გამუსულმანებული ლ.ჯ.) ქართველები ცდილობდნენ შთამომავლებისათვის მინც შეენარჩუნებიათ ქრისტიანობა. მომრავლდა ე.წ. საიდუმლო ქრისტიანთა რიცხვი. ისინი პუნქტულაურად ესწრებოდნენ მუსულმანურ რიტუალებს, იმავდროულად კი ქრისტიანებად რჩებოდნენ და საიდუმლოდ ასრულებდნენ ქრისტიანულ ღვთისმსახურებას (ნათლობას, ჯვრისწერას, ლიტურგიას, ღებულობდნენ ზიარებას, ინახავდნენ მარხვას, დღესასწაულობდნენ ქრისტიანულ დღესასწაულებს და ა.შ.). სავლელ მასალის თანახმად, ქრისტიანული მარხვის პერიოდში ოსმალები მოულოდნელად ამონმებდნენ ხოლმე საეჭვო ოჯახებ ამიტომ სუფრის ქვეშ ყველი ჰქონდათ მომა-

რაგებული, რათა, დაუპატიუებელი სტუმრის შემოჭრისთანავე მაგიდაზე გამოეჩინათ, იმის დასტურად, რომ მარხვას არ იცავდნენ (საველე მასალა)

მთავარდიაკონი ანდრია ჯვარდიის გადმოცემით ბავშვებს, ხან სად და ხან სად დიდი გაჭირვებით, ფარულად ნათლავდნენ. მალულად ტარდებოდა ჯვრისწერა და ქორნილიც. “საქორწინონი ახალ ტანისამოსს ვერ ჩაიცვამდნენ, რადგან თათრები შენიშნავდნენ, გახდიდნენ და უპატიურობასაც მიაყენებდნენ.” (ფრონელი 1991: 64)

მკაცრად ისჯებოდა ყველა ქრისტიანი ვინც ისლამის ღვთისმსახურებს, რიტუალებს ან სინმინდევებს რამენაირად შეურაცხყოფდა. იმავდროულად კი, ისლამის მიღება თითქმის ყველა კატეგორიის დამნაშავეს ანთავისუფლებდა სასჯელისაგან (ჭიჭინაძე 1906: 4-5). დაანესეს სულადობრივი გადასახადი, “წლიური ხარაჯა”, რომელსაც ყველა ქრისტიანი (მამაკაცი) იხდიდა. ერთი ცნობის თანახმად, ეს “გადასახადი სულზე ოცდათხუთმეტ ყურუშამდე აღიოდა... რაც მაშინდელ დროს ძნელი საშოვარი იყო... ბევრი ქართველი ვერ შოულობდა ამოდენა ფულს და იძულებული იყო ხარაჯის თავიდან ასაცილებლად მაჰმადიანობა მიელო. ვინც გამაჰმადიანდებოდა ხარაჯისგან იმნამსვე თავისუფლდებოდა. ბევრი კიდევ თათრებისაგან თავის მოსაჩვენებლად სვინათდებოდა და აშკარად აღიარებდა მაჰმადის სარწმუნოებას, სულით და გულით კი ქრისტიანობას მისდევდნენ” (ფრონელი 1991: 61-62).

როგორც ნ. ბერძენიშვილი აღნიშნავს – “გათათრების” პროცესი ერთის ან რამდენიმე ათეული წლების ამბავი არ ყოფილა, ათასწლოვანი კულტურის უცხო კულტურით შეცვლა დიდ სიძნელეებს სხდებოდა. ხალხი [გლეხობა] მხნედ იტანდა სიმძიმეს და მედგრად იცავდა მამაპაპეულ “ქართველობას”. “თათრობა” დიდის შეფერხებით იკვლევდა გზას გლეხობაში, XVI საუკუნის მინირულს დანყებული ეს პროცესი XIX საუკუნის დასაწყისსაც დასრულებული არ ყოფილა” (ბერძენიშვილი 1973: 225)

თურქებმა შეძლეს სოციალ-ეკონომიკური, პოლიტიკური, დემოგრაფიული და ფსიქოლოგიური ბერკეტების გამოყენებით გაემუსულმანებინათ ქრისტიანი მოსახლეობის დიდი ნაწილი თუმცა მესხების ნაწილმა XIX საუკუნის დასაწყისამდე შემოინახა ეთნიკური თვითშეგნება და ხსოვნა თავისი ქართული წარმომავლობის შესახებ.

XIX საუკუნის 30-იანი წლებში მესხეთის ნაწილი (დღევანდელი სამცხე-ჯავახეთი) რუსეთმა დაიპყრო. აქ დამყარებული რუსული მმართველობა დახმარების ნაცვლად ყოველმხრივ უშლიდა ხელს გამუსულმანებული ქართველების კვლავ ქრისტიანობის ნიაღში დაბრუნებას. მესხეთში დარჩენილი მუსულმანი ქართველები “ჯერ ისევ წმინდა ქართულით მოლაპარაკენი .. მთავრობამ “თათრებად” აღიარა” (ფრონელი 1991: 40). 1832 წ. სტატისტიკური აღწერის ოფიციალურ მონაცემებში ეწერა რომ, “ახალციხელი თურქების ძირითადი ნაწილი, რომელთაც მიღებული აქვთ ომარის სექტის მუსულმანობა, წარმოშობით მთლიანად ქართველები არიან” (ლომსაძე 1997: 80).

რუსთა მპყრობელობის პერიოდში გრძელდებოდა ანატოლიიდან და თურქეთის სხვა პროვინციებიდან სუნიტი ღვთისმსახურის შემოყვანა. მათი მოღვაწეობა, სამცხის მუსლიმური მოსახლეობის რელიგიური ფანატიზმის გაღვივებას და ქართული თვითშეგნების ტრანსფორმაციას უწყობდა ხელს. ერთხანს ასეთ ვითარებას ადრიანოპოლის ხელშეკრულებით ამართლებდნენ, სადაც ნათქვამი იყო, რომ მხარეები თავიანთ ტერიტორიებზე არ მოახდენდნენ რელიგიურ ცვლილებებს და ხელს შეუშლიდნენ ნებისმიერ გადაადგილებებს (ლომსაძე 1997: 79). ახალციხის საფაშოში მოქმედი ძველი წესები რუსებმა საერთოდ არ იცოდნენ, ახალი კი მთლიანად ადგილობრივი რუსი მოხელეების ნება-სურვილზე იყო დამოკიდებული და ისინიც, ხშირად, თვითნებურად იქცევდნენ. ამ მდგომარეობას კიდევ უფრო ამძიმებდა მუსულმანთა მხრივ რუსული მმართველობის სრული უცოდინარობა, რაც ჩინოვნიკებს ძალაუფლების ბოროტად გამოყენების საშუალებას აძლევდა. ყოველივე ეს კი ხელს უწყობდა ქრისტიანობისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების ზრდას და მუსლიმობაში განმტკიცებას. მე-19 საუკუნის ბოლოსათვის ჩატარებული აღწერის მასალებით, გათურქება//გამუსულმანების პროცესი უფრო შორს არის წასული (ჯაოშვილი 1984: 92; ლორთქიფანიძე 1994: 39).

ცარიზმი ცდილობდა მოენესრიგებინა და გარკვეული სტრუქტურისათვის დაექვემდებარებინა კავკასიაში მცხოვრები მუსულმანების საზოგადოებრივი ყოფა. ამ მიზნით, 1872 წელს შეიქმნა ამიერკავკასიის სამუსულმანო გაერთიანება, რომელიც არეგულირებდა ურთიერთობას სახელმწიფოსა და მუსულმანური ჯამაათებისა თუ სასულიერო

პირებთან. სამუსულმანო გაერთიანებაში შედიოდა საგუბერნიო მეჯლისები. ამგავრი მეჯლისები შეიქმნა თბილისში, ბაქოში, ელისავეტოპოლსა და ერევანში (Положение 1872). რუსული მმართველობა აკონტროლებდა მეჩეთების მშენებლობებს. წესდებით, “მაჰმადიანური მეჩეთების მშენებლობის შესახებ”, დადგენილი იყო მუსულმანური სამლოცველოს გახსნა ყველა დასახლებულ პუნქტში სადაც 200 მუსულმანი ცხოვრობდა (ბარამიძე 2010: 19).

სრულყოფილ მუსულმანურ განათლებას მესხები თურქეთში იღებდნენ – “თორმეტი წლის ვიყავი, როცა სტამბულს გამაგზავნეს სწავლის მისაღებად. საცხოვრებელი იქ არა მქონდა რა, სახლიდან მარტო გზის ხარჯი გამატანეს. მივებარე სასწავლებლად სტამბულის მოლესს და ვცხოვრობდი ჩემთვის” – უამბო ა. ფრონელს ერთმა მათგანმა. მესხეთიდან ჩასული ახალგაზრდები თავს ადგილობრივი მოსახლეობის შემწეობით ინახავდნენ. რამაზანისა და ბაირამის დროს სტამბოლის ახლო სოფლებში დადიოდნენ, ლოცვებს კითხულობდნენ, ვალობდნენ და იმდენ საზრდოს შოულობდნენ, რომ თავი გაეტანათ (ფრონელი 1991: 55).

მოსახლეობის ნაწილს შესაძლებლობა ჰქონდა მესხეთშივე ესწავლა არაბული და ყურანი. XVIII ს-ის შუა ხანებიდან იქმნებოდა სასწავლებლები, სადაც სალაპარაკო ენა თურქული იყო და ბავშვებს არაბულ ლოცვებს აზეპირებინებდნენ. მოლესი მათ შთააგონებდნენ, რომ ქართული ურწმუნოთა ენაა და ამ ენაზე ლაპარაკი ცოდვია ალაჰის წინაშე (ლომსაძე 2000: 31). XX ს-ის დასწყისში ერთი ამგვარი სასწავლებელი, რომელსაც მესხეთში “მაჰმადიანების აკადემიას” ეძახდნენ, ფოცხოვში სოფ. დიღურში (დგვირი) ყოფილა. ამ ტიპის სასწავლებლებში მონაფეები საკმაოდ ხარისხიან განათლებას იღებდნენ, სწავლობდნენ ყურანს და არაბულ წერა-კითხვას. სკოლიდან სასულიერო პირების გარდა მასწავლებლებიც, ე.წ. “გუვერნიორები”, გამოდიოდნენ და ბეგების შვილებს არაბულსა და ყურანს ასწავლიდნენ. ეს მასწავლებლები გასამრჯელოდ ფულს არ იღებდნენ, მხოლოდ საცხოვრებელითა და სასმელ-საჭმელით იყვნენ უზრუნველყოფილი (ფრონელი 1991: 56-57).

რუსთა შემოსვლას არ მოჰყოლია ტრადიციული ქართული მინათმფლობელობის წესის აღდგენა. რევოლუციამდელი სპეციალური ლიტერატურით ირკვევა, რომ სამცხე-ჯავახეთში მინათმფლობელობის ორი ფორმა, ახჩური და თაფური და მინის გადანაწილების ე.წ. ამფა-ჩარეჟული სისტემა იყო გავრცელებული. (Тверитвинова 1963: 21; ავალიანი 1950: 64; Кучаев 1888: 330-334).

XIX საუკუნის განმავლობაში სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა ბუნებრივი მატებისა და მიგრაციების (ძირითადად თურქეთიდან ჩამოყვანილი სომხების) ხარჯზე რიცხობრივად გაიზარდა, მაგრამ ქართველობაზე ორიენტირებულთა ხვედრითი წილი პირიქით, შემცირდა. 1897 წ. საყოველთაო აღწერით ახალციხისა და ახალქალაქის მაზრებში 141 ათასი ადამიანი ცხოვრობდა. ამ აღწერის დროს ეროვნების განმსაზღვრელ ძირითად ნიშნად ენა იყო მიჩნეული, ამიტომ თურქებს მიანერეს ყველა, ვინც მშობლიურ ენად თურქული მიუთითა. აღწერეს 24443 თურქი, 18924 თათარი, 18664 ქართველი და 67683 სომეხი (ჯაოშვილი 1984: 92; ლორთქიფანიძე 1994: 39).

მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში მიმდინარეობდა და არც XX საუკუნის დასაწყისში შემწყდარა ქართველი მუსულმანების მიგრაცია თურქეთში (ჭიჭინაძე 1917: 53, 130; ფრონელი 1991: 95). რუსეთის მთავრობა ხელს უწყობდა ხსენებულ მიგრაციას უფრო მეტიც, იგი ცდილობდა მუსულმანი და ქრისტიანი ქართველები ერთმანეთისათვის დაეპირისპირებინა და ამით მუსულმანი მესხების ქართული ეთნოსისაგან ჩამოშორება დაესრულებინა. პირველი მსოფლიო ომის დაწყებისთანავე, როდესაც სამხრეთ საქართველოდან თურქეთზე შეტევა განახორციელდა, რუსეთის ჯარის სარდლობამ ქართველ დიდებულებს რეკომენდაცია მისცა მუსლიმი მესხები საქართველოდან თურქეთში გაერეკა, ხოლო მათ მიწებზე დასავლეთ საქართველოს მცირემინიანი გლეხები ჩაესახლებინა (Бугай 1994: 11). იმჟამად რუსეთის ხელისუფლებამ ამ გეგმის განხორციელება ვერ მოახერხა, ქართველი თავად-აზნაურობა ხსენებულ პროვოკაციას არ წამოეგო.

მესხეთის მუსულმანებში ეთნიკური იდენტურობა რელიგიურმა ჩაანაცვლა და ამ უკანასკნელს ღირებულებათა სისტემაში უფრო მაღალი ადგილი მიეკუთვნა, რის შედეგადაც XIX საუკუნის მეორე ნახევარში სამცხე-ჯავახეთში ჩამოყალიბდა ისლამის მიმ-

ღვეარი პროთურქული ორიენტაციის ადგილობრივი ინტელიგენცია (ფრონელი 1991: 56-57; Мамулия 1999: 154). მუსულმან მესხებს თავიანთ წარმომავლობაზე მნიშვნელოვნად სარწმუნოება მიაჩნდათ და თვალი ოსმალეთისკენ ეჭირათ. გაზეთ დროების კორესპოდენტს ერთმა ლივანელმა მოლამ განუცხადა – მეცა და ჩემი ქვეყნელებიც შთამომავლობითაც, შეხედულებითაც ქართველები ვართ, მე ეს კარგად მესმის, მაგრამ სარწმუნოება მაჰმადისა გვიჭირავს, რადგან ყოველმა პატიოსანმა კაცმა და განსაკუთრებით ჭეშმარიტმა მაჰმადიანმა ხალხოსნობის წინაშე უპირატესობა უნდა სარწმუნოებას მიაწიჭოს ამისათვის მე სულით და გულით ვეკუთნი ოსმალეთს და არა ქართველებს და ჩემს სამშობლოს შეადგენს თანამორწმუნე ოსმალეთი და არა საქართველო (ლომსაძე 1997: 81-82). სოფელ წნისში ლ. ზაგურსკის ურთიერთობა მოუხდა ხელოსანთან, რომელიც მუსულმანი ქართველი იყო. კითხვაზე მისი ეროვნების შესახებ ხელოსანმა უპასუხა, რომ თათარი იყო. მოგზაურის დაკვირვებით აქაურ მუსულმანებს არ უყვარდათ თავიანთ წარმომავლობაზე საუბარი, მით უფრო თუ მათი წინაპრები მართლმადიდებლები იყვნენ. ასეთი კითხვებისაგან თავის დაღწევის მიზნით ისინი ხშირად თავს ქართულის არმცოდნედ აჩვენებდნენ (Загурский 1873: 12).

მთელი მესხეთი, საქართველოს საუკეთესო ნახევარი, მაჰმადიანობამ სამუდამოდ მოჰკვეთა და მოსწყვიტა სამშობლოს. სარწმუნოებასთან ერთად მაჰმადიანობამ სული და გულიც ისე შეუცვალა ქართველს, რომ დღევანდელ მაჰმადიან ქართველს ვძულვართ ჩვენ, მისი სისხლი და ხორცი, და სულ იმის ნატვრაშია, როდის იქნება მოგვმორდეს, გაგვეცალოს და გაგაიხვეწოს შორს, ოსმალეთში, სადაც მხოლოდ ცივ სამარეს პოულობს, მაგრამ მაინც სამოთხედ მიაჩნია ერთმორწმუნე ოსმალეთი – წერდა ა. ფრონელი (ფრონელი, 1991: 32). მუსლიმი მესხები. ქართველს გაიურს უწოდებდნენ, იტყოდნენ თქვენი არაფერი გვინდა, არც წიგნი, არც ენა, არც სწავლა და არც სამშობლო ქვეყანა. ჩვენ თათრები ვართ, ჩვენი ენა, წიგნი, ისტორია და სამშობლო თათრობა არის, ყველაფერი თათრულია და ჩვენც თათრები ვართო (ლომსაძე 1997: 86)

შ. ლომსაძის დაკვირვებით, ბევრი გამუსულმანებული ქართველის შეგებაში ქართველობა თანდათანობით მხოლოდ ქრისტიანობის სინონიმი ხდებოდა და როგორც ქრისტიანობას ქართველობასაც თანდათან შორდებოდა. დროთა განმავლობაში ეროვნული შინაარსისაგან დაცლილი სიტყვა “ქართველი” მისთვის ამ ენაზე ლაპარაკს ნიშნავდა. ამიერიდან ქართულს, როგორც “ქართველს” იგი თურქულად “გურჯით” აღნიშნავდა და სწამდა, რომ ღვთის წყალობით ალლაჰის ნათელში იგი ამ ურწმინო გურჯობიდან “იყო შესული და ერთგვარი ცოდვისაგან თავდახსნილი.” შემდგომ ეტაპზე გამუსულმანებული ქართველი, თავს თვლიდა რა “ოტომანად” თავის გურჯულ წარმოშობას წინაპართა ცოდვად აღიარებდა და ცდილობდა ამ მონანიებით ალლაჰის წინაშე თავის უცოდველობა დაემტკიცებინა. მომდევნო მესამე ეტაპზე თავის “გურჯულ” წარმოშობაზე უკვე უარს ამბობდა და თავს ეთნიკურადაც თურქად აცხადებდა (ლომსაძე 1997: 87). მიუხედავად ამისა, XX საუკუნის პირველ მეოთხედში ჯერ კიდევ შეიძლებოდა საუბარი სამცხე-ჯავახეთის მუსულმანი მოსახლეობის კულტურის გარკვეულ სიახლოვეზე დანარჩენ ქართველებთან. საქართველოს დამოუკიდებელი რესპუბლიკის წინა პერიოდში ახალციხის მაზრის უფროსი წარმომობით ინგუში იყო. იგი დაუფარავად ამბობდა “საქართველო რომ აქ ჩამოვიდეს, დაუახლოვდეს ადგილობრივ მკვიდრთ საკმარისია 10-15 წელიწადი, რომ მთელი აქაური მაჰმადიანობა გაქართველდეს, ამიტომ ჩვენს მოვალეობას შეადგენს ყოველგვარი კავშირი შეწყვიტოთ საქართველოსთან” (ივანიძე 2002: 106).

მესხეთის მოსახლეობის ეთნიკურ ორიენტაციას XVI-XIX საუკუნეებში განსაზღვრავდა ოსმალეთის პოლიტიკა. XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ეთნორელიგიურ პროცესებში აქტიურად ჩაერთო აქ გაბატონებული რუსეთის იმპერია, მაგრამ რუსეთის ხელისუფლებამ ადგილობრივი მუსულმანები, იმთავითვე, არასასურველ კონტიგენტად მიიჩნია. სასურველი ეთნოკონფესიური სურათის შესაქმნელად რეგიონში მრავლად შემოიყვანეს ქრისტიანები (სომხები, ბერძნები, რუსი სექტანტები და შ.) ყოველმხრივ უწყობდნენ ხელს მუსულმანების თურქეთში მიგრაციას, მესხთა დენაციონალიზაციის პროცესი ბოლომდე მიყვანის მიზნით სხვადასხვა ხერხს მიმართავდნენ, წერილობითი წყაროების, სამეცნიერო ლიტერატურის და საველე-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზით დგინდება, რომ მესხეთის თურქიზაცია-ისლამიზაციის საკითხში ოსმალური და ცა-

რისტული ხელისუფლების ინტერესები გარკვეულწილად ერთმანეთს ემთხვეოდა და ქართული მოსახლეობის დეეთნიზაციას უწყობდა ხელს.

დამონშებანი

- ავალიანი 1950:** ა. ვალიანი, *მინის მფლობელობის ფორმები აჭარაში*, ბათუმი.
- ბაგრატიონი 1973:** ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, *ქართლის ცხოვრება*, IV ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითდი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- ბარამიძე 2010:** რ. ბარამიძე, ისლამის გავრცელების ისტორიიდან აჭარაში, *ქართველი მუსლიმები თანამედროვეობის კონტექსტში*, ბათუმი.
- ბერძენიშვილი 1973:** ნ. ბერძენიშვილი, საქართველო XI-XVII საუკუნეებში, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, VI, თბილისი.
- გაბაშვილი 1958:** ვ. გაბაშვილი, *ქართული ფეოდალური ნყობილება XVI-XVII საუკუნეებში*, თბილისი.
- თოფჩიშვილი 2000:** რ. თოფჩიშვილი, *სად წავიდა ჯავახეთის ქართული მოსახლეობა*, თბილისი.
- ივანიძე 2002:** გ. ივანიძე, ივანიძე მ., *ბრძოლა მესხეთისათვის 1917-1921*, თბილისი.
- ლომსაძე 1975:** შ. ლომსაძე, *სამცხე-ჯავახეთი (XVIII ს. შუა წლებიდან XIX საუკუნის შუა წლებამდე)*, თბილისი.
- ლომსაძე 1997:** შ. ლომსაძე, *მესხები: ახლციხური ქრონიკები*, II, თბილისი.
- ლომსაძე 2000:** შ. ლომსაძე, *მესხები და მესხეთი*, თბილისი.
- ლორთქიფანიძე 1994:** ვ. ლორთქიფანიძე, *სამცხე-ჯავახეთი XIX-XX სს. (დემოგრაფიული განვითარების პრობლემები)*, თბილისი.
- ფრონელი 1991:** ა. ფრონელი, *დიდებული მესხეთი*, თბილისი.
- ჩიქოვანი 1987:** თ. ჩიქოვანი, *ზემო ქართლი*, თბილისი.
- ჭიჭინაძე 1906:** ზ. ჭიჭინაძე, *მესხეთ-ჯავახეთის ვათათრება*, ტფილისი.
- ჭიჭინაძე 1917:** ზ. ჭიჭინაძე, *ქართველ მაჰმადიანთა ცხოვრება*, თბილისი.
- ჯაოშვილი 1984:** ვ. ჯაოშვილი, *საქართველოს მოსახლეობა XVIII-XX საუკუნეებში*, თბილისი.
- ჯიქია 2004:** მ. ჯიქია, ქართული ანთროპონიმები “გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთრის” მიხედვით, *ქართული ონომასტიკა* II.
- Бакрадзе 1889:** Д. Бакрадзе, Исторический очерк Турецкой ситемы земловладения. Приложение к протоколу Кавказского юридического общества №9. Тифлис.
- Бугай 1994:** Н. Бугай, *Турки из Месхетии: долгий путь к реабилитации*, Москва.
- Еремеев 1971:** Д. Еремеев, *Этногенез турок*, Москва.
- Загурский 1893:** Л. Загурский, *Поездка в Ахалцхский уезд в 1872 г.* Тифлис.
- Зисерман 1879:** К. Зисерман, Списки населенных мест Тифлисской губернии, *Сборник материалов для описания Тифлисской губернии*, издаваемый при Канцелярии тифлисского губернатора под редакцию К.Л. Зиссермана т. 1, Тифлис.
- Кучаев 1888:** М. Кучаев, Акчевое и тапное земледелие в Ахалцхском уезде, *СМЭБГКЗ*, т.5, ч. 2.
- Мамулия 1999:** Г. Мамулия, Концепция государственной политики Грузии в отношении депортированных и репатрированных в Грузию месхов, *Централная Азия и Кавказ*, №1(2).
- Нарочницкая:** Н. Нарочницкая, Исламский мир: геополитическое и цивилизационное соперничество, Интернет-журнал Сретенского монастыря / <http://old.eparhia-saratov.ru/txts/journal/articles/02society/31.html>
- Положение 1872:** *Положение об управлении Закавказского мусульманского духовенства шиитского и сунитского учени*, 5 апреля 1872 г. <http://constitutions.ru/archives/3241>.
- Тверитвинова 1963:** А. Тверитвинова, *Аграрный строй Османской Империи XV-XVI Веков, Документы и материалы*, Москва.

ქართველთა ეროვნული რელიგია ქრისტიანობის მართლმადიდებლური მიმართულება იყო. IV საუკუნის დასაწყისიდან ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ქართული კულტურა მას ეყრდნობოდა, მისით საზრდოობდა. 1852 წელს არქიმანდრიტი თეოფანე გაბუნია სამართლიანად აღნიშნავდა: „ქრისტიანობა არს გინა სჯული შემკვრელი ერისა და შემაერთებელი საზოგადოებისა“. თავის დროზე საქართველოს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში ქრისტიანობის გავრცელებას გარკვეული წინააღმდეგობა ხვდებოდა. ამ მხარეების (ფხოვის, თუშეთის...) მკვიდრნი თავს, ბუნებრივია, ქრისტიანებად მიიჩნევდნენ, მაგრამ გვიან შუა საუკუნეებში საეკლესიო მესვეურებს კიდევ უხდებოდათ ძალისხმევა ქრისტიანობამდელი რწმენა-წარმოდგენების აღმოსაფხვრელად. ახალ რელიგიას მახდებლობასთან ჭიდილიც უხდებოდა. XI საუკუნის მემკვიდრე ლეონტი მროველი შენიშნავდა, რომ „რომელნიმე მათგანნი დარჩეს წარმართობასვე შინა დღესაქომამდე“ (ყაუხჩიშვილი 1955: 126). მთიელთა არასრულყოფილ ქრისტიანობაზე საუბრობდა XIX საუკუნის 30-იან წლებში გერმანელი ავტორი კარლ კოხიცი (კოხი 1981: 256). სხვათა შორის XIX საუკუნეშიც კი ხევსურეთიდან ჩამოსახლებულები უგულვებელყოფდნენ ჯვარისწერას. ამიტომაც მოსახლეობის აღწერის დავთრებში ჯვარდაუნე-რელი წყვილის შვილები არაკანონიერად არიან ჩანერილი.

საქართველოს სახელმწიფოს სამეფო-სამთავროებად დაშლის შემდეგ, გავრცელება იწყო სხვადასხვა რელიგიებმა და კონფესიებმა. ისლამი ძირითადად ოსმალეთის იმპერიაში მოქცეულ სამხრეთ საქართველოში გავრცელდა. თავიდან ის მხოლოდ ზედაფენაში შევიდა, გლეხობამ კი ძირითადად XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან მიიღო. მონოფიზიტობამ ადრიდანვე გაიკაფა გზა ქვემო ქართლში. შესაბამისად ისლამის მიმდევრებს თუ „თათრებს“ უწოდებდნენ, სომხურ-გრიგორიანული სარწმუნოების წარმომადგენლებს „სომხებად“ მოიხსენიებდნენ, რომლებიც „ენით, ქცევა-ზნით“ ქართველები იყვნენ. ქართველთა მონოფიზიტობაზე გადასვლის შემთხვევები გახშირდა, XIX საუკუნის ათიანი წლებიდან, მას შემდეგ, რაც საქართველოს ეკლესიამ ავტოკეფალია დაკარგა (1811 წ.).

ქართველ ხალხში კათოლიკობაც გავრცელდა. ქართველთა ნაწილმა თავის გადარჩენის ერთ-ერთ გზად კათოლიკობა მიიჩნია. კათოლიციზმმა ფეხი განსაკუთრებით სამხრეთ საქართველოში მოიკიდა. კათოლიკე ქართველები დანარჩენ საქართველოში ძირითადად ქალაქებში ცხოვრობდნენ. კათოლიკე ქართველები თავის თავს და გარშემოცოფნიც „ფრანგებს“ უწოდებდნენ. საქართველოში კათოლიკობა ჯერ კიდევ XIII საუკუნიდან გავრცელდა. ამ დროს თბილისში ორი კათოლიკური ეკლესია ყოფილა, ახალციხეში - ერთი. კათოლიკობის მიმართ მიმართ სრულ შემწყნარებლობას ამჟღავნებდნენ. განსაკუთრებული თანაგრძნობა და მფარველობა აღმოუჩენია კათოლიკეებისადმი გიორგი ბრწყინვალეს, რის შედეგადაც „საქართველოს ბევრ პროვინციაში ქართველები გადავიდნენ კათოლიკობაზე“ (თამარაშვილი 1902: 31). საქართველოში კათოლიკობის გავრცელების მასშტაბზე უდავოდ მიუთითებს ის, რომ XIV-XVI საუკუნეებში არსებობდა კათოლიკეთა საეპისკოპოსო (პაპაშვილი 1995: 99). კათოლიკეებისადმი საქართველოს ხელისუფლების დამოკიდებულება უდავოდ პოლიტიკური მომენტი იყო გამონევეული - ქვეყანა ხომ ერთგვარი იმედით შეჰყურებდა დასავლეთს.

ქართველ კათოლიკეების შესახებ ა. ფრონელი (ა. ყიფშიძე) წერდა: „ოსმალის თვალის საამებლად და ქრისტიანობის დასაცველად ქართველმა კათოლიკეებმა განიზრახეს, შემოეღოთ წირვა-ლოცვა სომხურ ენაზე. სომხურად მლოცველი ქართველი კათოლიკე თამამად ეტყოდა გამძვინვარებულ ოსმალს, რა გინდა, დაწყნარდი, ხომ ხედავ, აღარც ლათინი ვარ და აღარც ქართველიო. მართლაც, ამ დიპლომატიურმა ხერხმა გაჭრა, ქართველმა კათოლიკეებმა შეინარჩუნეს ქრისტიანობა, მაგრამ დღეს ლამის ქართული ეროვნება დაკარგონ. თუ სცოდნოდათ მაშინ, რომ გულუბრყვილო დიპლომატიური ხერხი მატლად გადაექცეოდათ, რომ პავლე და იაკობი პოლოსად და აკოფად გადაინათლებოდა, შესაძლებელია, რომ მაჰმადიანობაზე უარი არ ეთქვათ და სახიფათო, კისერ-

მოსატყეხი დიპლომატიისათვის არ მიემართათ. ერთმა არღელმა, ესე იგი, ს. არლიდან, ქართველმა კათოლიკე მკვიდრმა „ტეტია“ მალევე თათეოზოვმა (იგივე თომაშვილი) ასეთი მარილიან ქართულით დაასურათა ზემოთ მოხსენიებული ისტორიული მომენტი: „თათარი სომეხს არ ერჩოდა და ჩვენმა მამა-პაპებმა იმიტომ მიიღეს სომეხ კათოლიკეთა აღსარებაო“ (ფრონელი 1991: 39).

კათოლიციზმი უფრო მეტად ოსმალეთის იმპერიის მიერ დაპყრობილ ტერიტორიაზე იყო გავრცელებილი. კათოლიკე ქართველები ცხოვრობდნენ აგრეთვე თბილისში, გორში, ქუთაისში, უფრო მეტად კი ახალციხეში. კათოლიციზმის გავრცელების დადებითი შედეგი ის იყო, რომ კათოლიკე მისიონერების საშუალებით საქართველოში ვრცელდებოდა იმდროინდელი ევროპული სიახლენი.

კათოლიკური სარწმუნოების მიმდევარ ქართველებს *ფრანგები* ეწოდებოდათ. მაგრამ ისტორიული ვითარების კვალობაზე ქართველი კათოლიკეებისათვის რიტის (ტიპიკონის) პრობლემა შეიქმნა. თავდაპირველად ქართველ კათოლიკეებს ქართული ტიპიკონი ჰქონდათ. მაგრამ XVI საუკუნის შუა ხანებიდან ვითარება შეიცვალა. პაპმა ქართველი კათოლიკეები სომხურ-კათოლიკურ ეკლესიას დაუქვემდებარა, რომელსაც ლათინურის ნაცვლად სომხური ტიპიკონი ჰქონდა დაკანონებული, ე. ი. ნირვა-ლოცვა სომხურ ენაზე მიმდინარეობდა. ამიტომ დროთა განმავლობაში ქართველი კათოლიკეების („ფრანგების“) ნაწილი სომხებად მიიჩნიეს. მათი სომხებად მიჩნევა განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ ისინი სომხურ-კათოლიკურ ეკლესიისადმი იყვნენ დაქვემდებარებული. სომხური ტიპიკონის გამო, ქართველ კათოლიკეებს გაუჩნდათ სომხურფუძიანი ახალი გვარსახელები. შესაბამისად სომხურფუძიანი გვარების გამო ცდილობდნენ ქართველ კათოლიკეთა სომხური წარმომავლობის „დაამტკიცებას“, თუმცა მათ საამისო არგუმენტები არ გააჩნიათ. ქართველ კათოლიკეთა ქართული წარმომავლობა კარგადაა დადასტურებული სამეცნიერო ლიტერატურაში.

XIX საუკუნის რუსული აღწერების თანახმად კათოლიკე ქართველები ძირითადად ცხოვრობდნენ ჯავახეთსა და სამცხეში (1901 წელს მათი რაოდენობა აქ 6.408 სული იყო). ქართველ კათოლიკეთა ქართული წარმომავლობის დამადასტურებელია XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის დავთრები. 1886 წლის საოჯახო სიებში ქართველ კათოლიკეებს ეროვნების გრაფაში ყველას *ქართველი* აქვს მიწერილი, რაც, რა თქმა უნდა, მათი ნებისა და ამდენად ცნობიერების გამომხატველი იყო. სარწმუნოების გრაფაში კი „სომხურ-კათოლიკური“ უწერიათ. მას შემდეგ, რაც 1845 წელს ცარიზმმა საქართველოდან განდევნა ევროპელი კათოლიკე მოღვაწენი და აეკრძალათ საქართველოში მოღვაწეობა, მათი სრული ბატონ-პატრონი სომხურ-კათოლიკური ეკლესია შეიქმნა. იქამდე თუ ქართველი კათოლიკეები ზოგჯერ ახერხებდნენ ლათინური ტიპიკონის გამოყენებას და ლათინურთან ერთად ქართულად ნირვა-ლოცვას, ახლა ყველასი და ყველაფრის პატრონად სომხურ-კათოლიკური ეკლესია იქცა. ქართველმა კათოლიკეებმა კი ახალი ენერგიით გააჩაღეს ბრძოლა ქართული რიტისათვის. ამ მხრივ განსაკუთრებით სამცხე-ჯავახეთის კათოლიკეები გამოირჩეოდნენ. მაგალითად იკმარებს პეტრე ხარსჭარაშვილის მიერ კონსტანტინეპოლში 1861 წელს დაარსებული ქართული კათოლიკური ეკლესია თავისი ქართული რიტით, სასულიერო სასწავლებლითა და სტამბით. ქართველ კათოლიკეთა ნაწილი მაინც გასომხდა. ეს მოხდა ჯავახეთში, სადაც 1830 წელს თურქეთიდან გადმოსახლებული სომხები დასახლდნენ. სომხურმა ენობრივ-ეთნიკურმა გარემომ ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა. აქ ქართველი კათოლიკეები გადმოსახლებული იყვნენ არტაანის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარიდან (სოფლები ური და ველი). სიმართლე რომ ვთქვათ, საბჭოთა ხელისუფლების დროს მოხდა მათი თანდათანობითი გასომხება, რადგან გაუხსნეს სომხური სკოლები და სომხური გვარებიც მიაკუთვნეს. ცარიზმის დროს ისინი ორენოვანნი იყვნენ (თურქული და ქართული) და სომხური საერთოდ არ იცოდნენ. კარგად ახსოვდათ თავიანთი ქართული გვარები. გიორგი ბოჭორიძე, რომელმაც აქურობა მოიარა XX საუკუნის 20-იან წლებში, წერდა: „კარტიკამი, ხულგუმო, ბავრა და ტურცხი, ესენი არტაანის ოლქის სოფ. ურიდან გადმოსული არიან 1828 წელს. ქართველი კათოლიკეები. ისინი გამაჰმადიანებული არ არიან“ (ბოჭორიძე 1992: 148). ნიკო ბერძენიშვილი 1930-იან წლებში აღნიშნავდა: „ხულგუმოში თურქულად მოლაპარაკე კათოლიკური სარწმუნოების მოსახლეობაა. ასეთივეა ბავრა, კარ-

ტიკამი და, როგორც გადმოგვცეს, ტურცხი. სომხურს ესენი ეხლა ითვისებენ. ... 35-ოდე ყმანვილი ახალქალაქის ქართულ შვიდწლედში ... სწავლობს და ამიტომაც თავს ქართულს უწოდებენ. სოფელში სომხური სკოლაა გახსნილი და სომხურად მოსწავლენიც თავს სომხად აღიარებენ. ... ჩვეულებრივ ისინი თავის თავს ფრანგებს („ფერენგ“) უწოდებენ“ (ბერძენიშვილი 1964: 53, 107, 109). ამ სოფლების მკვიდრთა ქართულ წარმომავლობას 1886 წლის საოჯახო სიებში დაფიქსირებული გვარსახელებიც ადასტურებს: ხუციევი, ილიაძე, ოქროევი, ელიზბაროვი, გაბოევი, ჩეჩელოვი, გინოევი, გეორგიევი... (სცსსა 254-3, საქ.#1881, 1892)

1886 წლის საოჯახო სიებში მნიშვნელოვანი ცნობებია დაცული ახალციხის მაზრის ქართველი კათოლიკეების შესახებ. ქართველ კათოლიკეებში აშკარად გამოიყოფა სამი ტიპის გვარსახელები: 1. ქართულფუძიანი, 2. სომხურფუძიანი და 3. თურქულფუძიანი. საერთოდ, ეს გვარები, უმეტეს შემთხვევაში, -ოვ (-ევ) სუფიქსებითაა გაფორმებული. „ნაროდნოსტის“ გრაფაში ყველას მინერლი აქვს „ქართველი“, სარწმუნოება – სომხურ-კათოლიკური, საოჯახო ენა – ქართული. ქართული ძირებით არიან: *ნებეიროვი, დათებოვი, გოკიელოვი, დავლაშერიძე, ზაზაძე, ბეთანოვი, ბალახაძე, ბერიძე, ვარძიელოვი, კაჭკაჭოვი, ფირალოვი, მეფისოვი, მესარკოვი, მომცინარიძე, ფეიქაროვი, ხარისჭაროვი, ხუციანოვი, მაისურაძე, მესარკოვი, ხმალაძე...* არაქართული ძირებით: *კევორკოვი, ნაზაროვი, ხოჯევანოვი, აკამოვი, სეხპოსოვი, ხითაროვი...* სომხური ძირებით ქართველ კათოლიკეთა გვარსახელების წარმოქმნა დაკავშირებულია იმასთან, რომ ისინი სომხური კათოლიკურ ეკლესიას ექვემდებარებოდნენ და არა ლათინური რიტისას. ეს კი ქართველ კათოლიკეთა წრეში ჯერ სომხური სახელებისა და შემდეგ სომხურძირიანი გვარსახელების გავრცელებას იწვევდა (XIX საუკუნის მანძილზე მესხი მოღვაწეები ივანე გვარამაძე, მიხეილ თამარაშვილი და სხვები იბრძოდნენ სომხურის ლათინური ტიპიკონით შეცვლისათვის – კუტალაძე, ყუყუნაშვილი, ტალახაძე 2007: 206-313). საოჯახო სიების მიხედვით, ქალაქ ახალციხის გარდა, სომხური კათოლიკური ტიპიკონის მიმდევარი მოსახლეობა გვხვდებოდა სოფლებში: *არალში, ვალეში, უდეში, ვარგავში, ხიზაბავრაში*. ოფიციალურად გამოქვეყნებული სტატისტიკური მონაცემებით ხიზაბავრას მოსახლეობა (137 კომლი, 1.274 სული) სომხებადაა დაფიქსირებული (Свод статистических данных 1893). 1886 წლის საოჯახო სიების დედნის მიხედვით კი ხიზაბავრას მოსახლეობა ქართველი კათოლიკეები იყვნენ (სცსსა 254-3-2064, გვ. 1-166). ზოგიერთ ქართველ კათოლიკეს გამოკვეთილად სომხური გვარი ჰქონდა, მაგრამ საოჯახო სიების დედნებში მათი აღრინდელი ქართული გვარებიცაა ფიქსირებული. მაგალითად, სოფელ უდეში მცხოვრები *კაზაროვების* აღრინდელი ქართული გვარი *გ ზირიშვილი* ყოფილა, *ნარიმანოვებისა – აბულაძე, ყულიჯანოვებისა – პეტრეშვილი, ბუხიევიებისა – გრიგოლაშვილი, ვართანოვებისა და ბაღდოევიებისა – აბულაძე* (სცსსა, 254-3-1852, გვ. 52-189). ახალციხელი კათოლიკე ვართანოვების აღრინდელი გვარი კი ჯავახელი ყოფილა, *გალუსტოვისა – აჭარელი* (სცსსა, ფ. 254, ან. 3, საქ. # 281, გვ. 377, 380), *მირაქოვისა – ბერიძე* (1850 წლის აღწერა, სცსსა, ფ. 254, ან. 2, საქ. # 2070). სამცხეში ქართველ კათოლიკეებს თურქულფუძიანი გვარებიც ჰქონდათ. მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ *ჩილინგარიშვილები* (აღრინდელი გვარი *ვარდიძე*), *ყაუხჩიშვილები* (ძირი-გვარი *დარდავანიძე*), *პარმახსიშაშვილი* (ძირი-გვარი *ვანაძე*), *იკანდერიშვილები* (ძირი-გვარი *კიკნაძე*). 1932 წელს ვალეში სულ 400 კომლი ცხოვრობდა. „ამათში ქართველი კათოლიკეები – 250 კომლი, ქართველი მართლმადიდებლები – 60, ქართველი მაჰმადიანები – 90 კომლი. ქართველ მაჰმადიანთა გვარები: *ჭავჭავაძე – 2 კომლი, ამილახვარი – 3 კომლი, ბოჭოშვილი – 5 კომლი, ჩიტაძე – 2 კომლი, ბერიძე – 7 კომლი, ნადირაძე (ტირილანთები) – 6 კომლი, კაპანაძე*“ (ბოჭორიძე 1992: 160). ნადირაძეთა „ჩამომავლები ქართველი მაჰმადიანებიც არიან და ქართველი მართლმადიდებელნიც“ (ბოჭორიძე 1992: 161). გ. ბოჭორიძეს გულმოდგინედ გადმოუწერია ახალციხელ ქართველ კათოლიკეთა საფლავის ქვების ეპიტაფიები, რომლებიც ძირითადად XVIII საუკუნის ბოლოთი და XIX საუკუნის დასაწყისით თარიღდება. ყველა ისინი ქართულ ენაზეა შესრულებული (ბოჭორიძე 1992: 168-178).

„ახლანდელ ჯავახეთსა და ახალციხის მაზრაში სულ ქართველ კათოლიკეთა რიცხვი 1901 წელს იყო 6.408 სული ორივე სქესის. ქართველი კათოლიკენი, რალა თქმა უნდა,

წმინდა ქართული ენით ლაპარაკობდნენ, მხოლოდ საშინლად შეუბღალავათ წმინდა ქართული სახელები და გვარები სომეხ კათოლიკეთა ეკლესიის აღსარების ზეგავლენით“ (ფრონელი 1991: 43).

„ზოგ ქართველ კათოლიკეთა სამრევლოს მოძღვრებად ჰყვანან მკვიდრი სომეხნი, რომელთაც ჩიქორთული ქართული მრევლში შეუსწავლიათ. ნირვა-ლოცვა და დანარჩენი ღვთისმსახურება სომხურადაა. ოფიციალურად და სხვა საბუთის ქალაქებში იწერებიან ასე: სომეხი კათოლიკე, ეს ოფიციალური ტერმინი აღმნიშვნელია ქართველ კათოლიკეთა სარწმუნოებისა, ანუ აღსარებისა, მაგრამ, სამწუხაროდ, სარწმუნოების აღმნიშვნელი ტერმინი ეროვნების და წარმომავლობის აღმნიშვნელად გარდაიქმნა. მდებრიო ქართველ კათოლიკეს რომ ჰკითხავ, ვინა ხარო? გიპასუხებთ – სომეხი კათოლიკეო. თუ წყრომის, ან გაჯავრების კილოთი ჰკითხე, რას მიედ-მოედები, მამა-მამით ქართველი იყავ და სომხად როგორ გადაკეთდიო? მორცხვი პატარძალივით თავს ჩაღუნავს და მოკრძალებით გიპასუხებს: დიას, ამბობენ, რომ წინათ ჩვენი მამა-პაპანი ქართველები ყოფილანო“ (ფრონელი 1991: 43).

სომხური და თურქული ძირებით წარმოდგენილი გვარსახელები მეორეული მოვლენაა და ყველა ასეთ გვარსახელს თავდაპირველი ქართული გვარი უეჭველად ჰქონდა. მაგალითად, ხითარიშვილების (ახალციხე, ვალე) ერთი შტოს ძირი-გვარი თამარაშვილი ყოფილა, მეორესი – ნანობაშვილი, გოზალიშვილებისა – კოჭიბროლაშვილი. 1886 წლის აღწერაში ქართველ კათოლიკეთა სომხურძირიან გვარსახელებს ადრინდელი, თავდაპირველი ქართული გვარებიც აქვთ მიწერილ-მითითებული. მაგალითად, ქართველი კათოლიკე ყაზაროვების (ყაზარაშვილების) ძირი-გვარი გზირიშვილი იყო, ვართანოვებისა და ბაღდოევებისა – აბულაძე... ცხადია, შეუძლებელია „ქართულენოვანი სომეხი კათოლიკე“ უწოდო, სომხური წარმომავლობა ამტკიცო ისეთი გამჭვირვალე ქართული გვარებისა, როგორებიცაა: *ნებიერიძე, გოკიელი, ვარძიელი, ბეთანიშვილი, ბერიძე, მეფისაშვილი, ხუციშვილი, კაჭკაჭიშვილი, ნადირაძე, ჩიტოშვილი, ვაბელაშვილი, ბეჩიტაძე, ბალახაძე, ზაზაძე, ჩილაშვილი, აბულაძე, შეშაბერიძე*, რომლებისაც სომხურ-კათოლიკურმა ეკლესიამ მათი ქართული წარმომავლობის დაფარვისა და ქართული გვარის ფორმის, შინაარსისა და უღერადობის დაკარგვის მიზნით, გვარსახელების მანარმოებელი ქართული სუფიქსები რუსული სუფიქსებით შეუცვალა.

1850, 1860 და 1873 წლების აღწერის დავთარებში ახალციხიდან ქართველ კათოლიკეთა მიგრაციაცაა დადასტურებული. ახალციხეში აღრიცხულთ მიწერილი აქვთ, რომ გადასული არიან საცხოვრებლად ქუთაისში. თითოეულ ოჯახს ქუთაისიდან გადასახლებების დროც აქვს მიწერილი, მაგალითად, „15 წელია იმყოფებიან ქუთაისში“ (7 კომლი), „32 წელია იმყოფებიან ქუთაისში“ (3 ოჯახი), „19 წელია იმყოფებიან ქუთაისში“ (2 კომლი)... 1860 წლის აღწერაში ქუთაისში გადასახლებულთა სულ 22 კომლი აღრიცხული. 1873 წლის აღწერის დავთარში ქალაქ ქუთაისში (ავრეთვე ბათუმში) შემდგომი მიგრაციული პროცესებია დაფიქსირებული - ეს პროცესი 1870-იანი წლებიდან მოყოლებული XX საუკუნის დასაწყისამდე გრძელდებოდა (სცსსა, ფ. 254, ან. 3, საქ. # 281). ქართველი კათოლიკეები კონსტანტინეპოლშიც მიგრირდებოდნენ (სცსსა 254-2-243, გვ. 453-461). ახალციხელ ქართველ კათოლიკეს ხარისჩაროვს (ხარისჭარაშვილს) 1886 წლის აღწერაში მიწერილი აქვს: „მღვდელი, ცხოვრობს კონსტანტინეპოლში“, იობ თომას ძე ხითაროვს (ხითარიშვილს) – „ბერი. იმყოფება კონსტანტინეპოლში“ (სცსსა 254-3-1831). მეორე ხითარიშვილი კი გამოსულა სომხურ-კათოლიკური ეკლესიის დაქვემდებარებიდან, რომელსაც სარწმუნოების გრაფაში „რომაულ-კათოლიკური“ უწერია. ასეთები სხვებიც იყვნენ (მაგალითად, ასტვაცატუროვი, რომელსაც ეროვნების გრაფაში „ქართველი“ უწერია, ენის გრაფაში – „ქართული“, სარწმუნოების გრაფაში კი – „რომაულ-კათოლიკური“. იგივე შეიძლება ითქვას ტიტკოვზე, ვარლამოვზე, ბეზირგანოვზე, მაისუროვზე, ყანდინოვზე, ჩარუხჩევზე). აღსანიშნავია, რომ 1817 წლის გორის აღწერაში შეყვანილია ქართველი კათოლიკე პავლე სიმონიშვილი, რომელიც გადმოსახლებულა „ახალციხის საფაშოს სოფელ არტანუჯიდან“ (სცსსა 254-1-540, გვ. 100). აქვე ცხოვრობდნენ ზუბალოვები/ზუბალაშვილები, ბეჟანოვები/ბეჟანიშვილები, ფირიევიები/ფირიაშვილები, ფარემუზაშვილები, მამულაშვილები, მებურნუთიშვილები, ჯულაბაშვილები, ულუპიაშვილები... აღნიშნულ წელს გორში ქართველ კათოლიკეთა რაოდენობა სულ 131 სული იყო.

ახალციხელი კათოლიკე ქართველების უმრავლესობის გვარები აღწერის დავთრებში რუსული სუფიქსებითაა ჩანერული, მაგალითად, ფიროვეი, ნებიეროვი, დათებოვი, ზაზავეი, სადათიეროვი, გოკიელოვი, ბალახოვი, ბეთანოვი, ფეიქაროვი, ვარძიელოვი, მესარკოვი, ობოლოვი, ჩილინგაროვი, გრძელოვი, თამაროვი, მჭედლოვი, ლაღებოვი... ზოგიერთი კი ქართული გვარით - მისიურაძე, თეთრაძე/თეთრაშვილი, ჩილაშვილი, მანანაძე, ზაზაშვილი, მონასელიძე, ბეჩიტაძე, ხიზაბავერელი... არის შემთხვევები ქართველ კათოლიკეთა გვარსახელების - ეთ სუფიქსით ჩანერისა (ისე, როგორც ადგილობრივები გამოთქვამდნენ). შეიძლება დავასახელოთ უძველი გიგო პეტრეთი, მიხაკო პეტრეთი და პეტრე პეტრეთი, აგრეთვე ანტონ გულიჯანათი, სერო ჩილათი. XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნის ახალციხის კათოლიკეთა საფლავის ქვებზეც ეპიტაფიებზე მიცვალებულთა გვარები ძირითადად - ეთ (-ათ) სუფიქსითაა გაფორმებული: „ყაუხჩიანთ აკოფას ძე ანტონი“, „ქაჩუხანთ მათოსას მეუღლე“ ..., „კრუხიჭამიანთ ყაზარას ქალი...“, „მაქანდარანთ პოლოსას მეუღლე...“, „ყაუხჩიანთ სტეფანეს მეცხედრე მავთარინა“, „გოგინათ სტეფანეს ძე მელქონი“, „მეფისათ პავლეს ასულის რისიმესი, მჭედლიანთ ლუკას მეუღლის“, „ბეთანათ რძალი იელე“, „მოლოზნან პოლოსას ქალი და მეუღლე ჩახალათ ოსეფასი ანა“ (ბოჭორიძე 1992: 166-174, 51-53). ირკვევა, რომ ყმა-გლეხები ჰყოლია გორის კათოლიკურ ეკლესიასაც. ხსენებულ აღწერაში ამ ეკლესიის ყმებად არიან მოხსენიებული კათოლიკე ქართველები: ფარემუ ზაშვილი, მამულაშვილი, მებურნუთიშვილი (სცსსა 254-1-540, გვ. 84). უნდა ითქვას, რომ გორში კათოლიკედ მონათლულთა შორის ეთნიკური ოსების ორი კომლიც იყო (სცსსა 254-1-540, გვ. 100).

XIX საუკუნეში თბილისში კათოლიკე ქართველები ძირითადად სოლოლაკის უბანში ცხოვრობდნენ. ისინი ჯერ კიდევ რუსების მიერ სამცხე-ჯავახეთის შემოერთებამდე იყვნენ გადმოსახლებული. „სამცხე-ჯავახეთის შემოერთების შემდეგ ძველ „სოლოლაკელებს“ ხიზაბავერელთა ახალი ნაკადი შეემატა“ (ლომსაძე 1997: 33).

გაკათოლიკების საინტერესო ფაქტს ეხება 1775 წლის არზა: „ქ. ღმერთმან ბედნიერის ხელმწიფის ჭირი მოსცეს გორელს ამილახვრის მიკედლებულს მეჩითე თამაზას. მე მკუიდრი იმერელი ვარ. მამაჩემს ათი წლისა გაუსყიდნივარ ახალციხეს თათარზედ, თათრისაგან ერთმა ფრანგმა დამიხსნა და თავის სარწმუნოებაზედ ფრანგათ გამზარდა. მერე აზატი მიყო, ქართლში ჩამოველ და ქრცხინვალს ფრანგი ქალი შევირთე. მაგრამ იმ უამად პატრები ექსორიანნი იყუნენ და სომხის ტერტერამ დამწერა ჯვარი. მას აქეთ გორსა ვდგევარ და ფრანგის სარწმუნოებაზედ ვიმყოფები“ (დოლიძე 1981: 305-306). ამ საბუთით „ფრანგებს“ ცხინვალშიც უცხოვრიათ და ჯვარისწერის საშუალება არ ჰქონდათ, რადგან პატრები ექსორიაქმნილნი ყოფილან.

1886 წლის საოჯახო სიებით თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიებში ერთად სომხურ-კათოლიკური სარწმუნოების 4.554 სული იყო აღრიცხული. ამ დროს აღმოსავლეთ საქართველოში სომხურ-გრიგორიანული სარწმუნოების მოსახლეობის პროცენტული რაოდენობა 2% იყო, დასავლეთ საქართველოში - 0,97%. უმნიშვნელო პროცენტულ რაოდენობას შეადგენდნენ რომაულ-კათოლიკური სარწმუნოებისანი: თბილისის გუბერნიამში - 0,46%, ქუთაისის გუბერნიამში - 0,07%.

ქართველი კათოლიკეები მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში ქართულენოვანი ტიპიკონისათვის იბრძოდნენ. ამ ბრძოლის ერთი ნაწილი იყო სტამბოლში 1859 წელს ქართველ კათოლიკეთა კონგრეგაციის დაფუძნება. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ პოლიტიკური მოსაზრებებით გაკათოლიკებულ ქართველობას თავისი „ტომობრივი მიზიდულობა“ არ შეუცვლია და არც სხვათა მიერ თავზე მოხვეული ტიპიკონების მიხედვით თავისი ეთნიკური ვინაობა არ უარუყვია“ (ლომსაძე: 1997: 103). ქართველი კათოლიკეები სომეხი ავტორების თეზისს („ისტორიულად არ არსებობდნენ ქართველი კათოლიკეები. ვინც თავს ქართველ კათოლიკედ აცხადებდა, მათ ქართული ენის გამო დაიბრალეს ქართველობა“; სომეხები ყველაფერს „ლათინის პატრებს“ აბრალებდნენ, რომლებმაც თურმე გადაიბირეს და ქართული ძალით ასწავლეს და სომხური დაავიწყეს) ებრძოდნენ და მათ „არგუმენტებს“ სიმართლეს უპირისპირებდნენ. ამ ბრძოლაში განსაკუთრებით გამოირჩეოდნენ მ. თამარაშვილი, ივ. გვარამაძე... ერთ-ერთი მათგანი ასე წერდა: „... სომხის კათოლიკეები ჯერ სად იყვნენ, რომ საქართველოს მკვიდრ კათოლიკებს წირვა-ლოცვა თავის დედაენაზედ ქონდათ. ამას დღესაც ამონებენ მათ ეკლესიებში აქამდე

შემონახული ქართული ხელნაწერი ლოცვები, წირვები და მთელი მათი ისტორია. დღე-საც ოჯახს ვერ ნახავთ ახალციხის მკვიდრ კათოლიკებში, ძველისძველი ქართული ხელნაწერი ლოცვები ხელში არ ეჭიროს და არ ლოცულობდეს ეკლესიებში - რომელთა გვარტომობა მუდამ ქართული ყოფილა. ... ესეც არ იყოს, ენის გარდა რა ვუყოთ ჩვენს განსხვავებულ ზნე-ხასიათს, ჩაცმულობას, იერს, ჩვენს გვარებს. მაშ ვინ არიან თუ არა ქართველები ეს: *ბაქრაძეები, თამარაშვილები, გაბაევეები, თარხანოვები, ათაბეგოვები, ხუციშვილები, მოცოშვილები, ნაღდაძეები, ოშიაძეები, შეშაბერიძენი, ჭონაშვილები, ანდრონიკაშვილები, ჯაყელები, ზუბალაშვილები, ისარლიშვილები* და ათასი კიდევ სხვანი?“ (ლომსაძე 1997: 114). ქართველ კათოლიკეთა ეროვნული უფლებების აღდგენისათვის-ბევრს იბრძოდა მამა მიხეილ ვარძელაშვილი/ვარძიელი (1854-1913), რომლის მიერ შეგროვებული შემონიშნულობებით 1898 წელს აიგო ხიზაბავრის კათოლიკური ტაძარი. ქართველ კათოლიკეთა ეთნიკური ცნობიერების მაღალი დონის გამომხატველია უდეს კათოლიკური საყდრის წარწერა: „უდეს არის კათოლიკეები 2120 სული მაშენებელნი ამა საყდრისა. მაჰმადიანები 520 სული, ორივე ტომით ქართველნი“.

ირკვევა, რომ გვიან შუა საუკუნეებში აღმოსავლეთ საქართველოში კათოლიკობის გავრცელებას გარკვეული წინააღმდეგობა ხვდებოდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით სომხები გამოირჩეოდნენ. ეს კარგად ჩანს XVII საუკუნის იტალიელი მისიონერის დონ პიეტრო ავიტაბილეს მიერ რელაციონში ნიკიფორე ჩოლოყაშვილის (ირბახის) სიტყვებით, რითაც მას როსტომ მეფისადმი მიუმართავს: „ყოველ დღე ჩვენი თვალებით ვხედავთ, რომ ქართველები სომხდებიან და უმრავლესობა კი თურქდება... განა რატომ არ უნდა მიიღოს კაცმა ფრანკობა?“ (ავიტაბილე 1977: 66).

საინტერესო მონაცემები გააჩნია ქართველი კათოლიკეებზე ფრანგ ავტორს პოლ გიბალს, რომელმაც საქართველოში იმოგზაურა 1818-1819 წლებში. ქუთაისში მას კაპუცინმა ბერებმა უმასპინძლეს. იმ დროს იტალიელი მისიონერები მღვდელთმსახურებას მცირე ეკლესიაში ატარებდნენ, რომელსაც ბერები საკუთარი თანხით აშენებდნენ. წმიდა მამების საქმიანობა, ქადაგებასთან ერთად, ხალხის მკურნალობაც ყოფილა. აღნიშნავს: როდესაც ქუთაისელ კათოლიკეებს ეკითხები, თუ რა ეროვნების არიან, პასუხი ასეთია - კათოლიკეები. მათი რაოდენობა უმნიშვნელოდ იზრდება და არიან უმეცრები. ქუთაისელი კათოლიკეების რაოდენობას სამასი კაცით განსაზღვრავს. ფრანგი, იმასაც აღნიშნავს, რომ ქუთაისში მყოფმა კათოლიკე მღვდელთმსახურებმა ცუდად არ იციან სომხური და თურქული ენებიო, რაც იმ დასკვნის საშუალებას გვაძლევს, რომ იტალიელი კათოლიკე მღვდლები საქართველოში ოსმალეთის იმპერიიდან შემოსულებად მივიჩინოთ. XIX საუკუნის 10-იან წლებში იტალიელი კაპუცინები მოღვაწეობდნენ ქალაქ გორშიც, სადაც ასევე ერთი კათოლიკური ეკლესია ყოფილა (Гибаль 2017: 320).

დასასრულს ერთ უცნობი საისტორიო ფაქტის შესახებ. მოგვიანო პერიოდში ქართველი კათოლიკეები მოგვევლინენ ქრისტიანობის ამ მიმართულების ერთგვარ დამცველებადაც. 1922 წელს სტამბოლში ქართველ კათოლიკეთა სავანემ დაბეჭდა ვინმე მხედრის წიგნი „ქართველო ქრისტიანებო შეერთდით“ (2014 წელს გადმოცა სტამბოლში მცხოვრებმა ტუფან ლომინაძემ, რომელმაც ის იტალიელი ბერების მიერ წიგნების დაწვას გადაარჩინა სტამბოლის ქართველ კათოლიკეთა ეზოში). წიგნს ქართული ქრისტიანული აზროვნების შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა აქვს და ის გამოცემას იმსახურებს. წიგნის წინასიტყვაობის ბოლო ასე მთავრდება: „ნეტავ წარსულმა გაკვეთილმა თავისი ნაყოფი გამოიღოს და ახლო მომავალში, ყველა მორწმუნე ქართველებს თავი მოგვიყაროს „ერთსა, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიაში“, რათა, გაერთიანებული ძალით, ახალი სული ჩავუდგათ გაპარტახებულ საქართველოს“.

დამონმებული ლიტერატურა

- ავიტაბილე 1977:** დონ პიეტრო ავიტაბილეს ცნობები საქართველოზე (XVII საუკუნე), ბ. გიორგაძის გამოცემა, თბილისი.
- ბერძენიშვილი 1964 :** ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, თბილისი.
- ბოჭორიძე 1992:** გ. ბოჭორიძე, მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი.
- დოლიძე 1981:** ქართული სამართლის ძეგლები, VII, სასამართლო არზა-ოქმები, ტექსტები გამოსცა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ი. დოლიძემ, თბილისი.
- თამარაშვილი 1902:** მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი.
- კოხი 1981:** კ. კოხისა და ო. სპენსერის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ლ. მამაცაშვილმა, თბილისი.
- კუტალაძე, ჟუჟუნაშვილი, ტალახაძე 2007:** გ. კუტალაძე, გ. ჟუჟუნაშვილი, ი. ტალახაძე, რუსეთის იმპერიული პოლიტიკა და მესხი კათოლიკეები, მარიამ ლორთქიფანიძე-85, თბილისი.
- ლომსაძე 1997:** შ. ლომსაძე, მესხები: ახალციხური ქრონიკები, II, თბილისი.
- მხედარი 1922:** ქართველო ქრისტიანებო შეერთდით, თხზულება მხედრისა, სტამბოლი.
- პაპაშვილი 1995:** მ. პაპაშვილი, საქართველო-რომის ურთიერთობა VI-XX სს., თბილისი.
- ფრონელი 1991:** ალ. ფრონელი, დიდებული მესხეთი, თბილისი.
- ყაუხჩიშვილი 1955:** ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- Гибаль 2017:** П. Гибаль, *Обозрение Крима, Новороссии и Кавказа в дневнике путешествия из Одессы в Тифлис* Поля Гибалья, 1818-1819, Москва.
- Свод статистических данных 1893** – Свод статистических данных о населении Закавказского края извлеченных из посемейных списков 1886 года. Тиф., 1893.

ჩრდილო კავკასიაში მცხოვრებ ხალხებთან, განსაკუთრებით ოსებთან ქართველების მჭიდრო კულტურული ურთიერთობა უძველესი დროიდან იღებს სათავეს, რაც მოგვიანებით კიდევ უფრო ინტენსიური გახდა. რასაკვირველია, ხალხთა თანმიმდევრული ურთიერთობები მათი კულტურული ცხოვრების რამდენიმე სფეროში ვლინდება, რაც საბოლოოდ ურთიერთზეგავლენას იწვევს.

ამჟამად, XIX საუკუნეში ოსეთის სასულიერო კომისიის საქმიანობის რამდენიმე ეპიზოდს გავაძევენებთ თვალს, რომელიც ოსების ხელმეორე გაქრისტიანებას უკავშირდება და მონაცემები საქართველოს ეროვნულ არქივშია დაცული.

ისტორიული წყაროების მიხედვით, ოსებში ქრისტიანობა ადრიდანვე გავრცელდა. ოსებზე ქართული ეკლესიის გავლენა განსაკუთრებით თამარის (1184-1213 წწ.) მეფობისას გამოჩნდა. ქართველ-ოსთა ურთიერთობას, მათ შორის კულტურულს, დიდი ზიანი მიაყენა XIII-XIV სს-ში თათარ-მონღოლთა შემოსევებმა, რამაც ქრისტიანობა შესამჩნევად დაასუსტა. ამ მხრივ არც შემდგომი პერიოდი იყო ხელსაყრელი, ვინაიდან XVI-XVII სს-ში, აქ გაბატონებული ყაზარდოელების გამო, ოსების გარკვეულმა ნაწილმა ისლამი მიიღო. „ჩრდილო კავკასიის ბარის ზოლს, რომელიც ოსებს ეკავათ, ყაზარდოელები ეუფლებიან. ოსები იძულებული ხდებიან მთებს შეაფარონ თავი... აქ შეიქმნა მათი სასოფლო-ტერიტორიული ერთეულების თემები, ძირითადი ხეობების მიხედვით“ (გამყრელიძე 1997:26). მოგვიანებით განვითარებულმა პოლიტიკურმა მოვლენებმა კვლავ ხელსაყრელი პირობები შექმნა მათ შორის ქრისტიანული კულტურის განსამტკიცებლად. სახელდობრ, ოსთა ცალკეულ საზოგადოებებად, ე.წ. ხეობებად ჩამოყალიბებული ერთეულები (თაგაური, დიგორი და სხვა) გარკვეულ ურთიერთობას ამყარებდნენ სამეფო-სამთავროებად დანაწევრებულ საქართველოს ამა თუ იმ პოლიტიკურ ერთეულებთან (თოგოშვილი 1969:229). ასეთ დაძაბულ ვითარებაში, კავკასიას რუსეთის ცარიზმი მოადგა, რომლის სამომავლო გეგმებში დიდი ადგილი ეჭირა აქაურების გაქრისტიანების საკითხს. ქრისტიანობის აღდგენას ხელი უნდა შეეწყო, როგორც რუსეთთან მათი ურთიერთობის გაუმჯობესებისათვის, ასევე საქართველოს რუსეთთან დაკავშირების საქმეში (თოგოშვილი 1969:234). მართებულად არის აღიარებული, რომ სარწმუნოების საკითხი კავკასიაში პოლიტიკურ ორიენტაციას განაპირობებდა (ხანთაძე 1957:405). ამავე დროს არც თურქეთი და ირანი იშურებდა ძალისხმევას კავკასიაში თავისი გავლენის გასაძლიერებლად, რომლებიც კავკასიის მთიანეთის მაჰმადიანი მოსახლეობის დახმარებითა და მხარდაჭერით, ვარაუდობდნენ კავკასიაში რუსეთის წინსვლის შეჩერებას (გუგუტიშვილი, ჩხარტიშვილი, ხუციშვილი 2005:83). საყოველთაოდ ცნობილია, რა შედეგი მოჰყვა მათ მცდელობას, ვინაიდან ამ მხრივ რუსეთის წინსვლას XVIII ს-ში ხელი ვერაფერმა შეუშალა. ცოტა უფრო ადრე, კერძოდ, XVII ს-დან საქართველოში სამხრეთიდან უკვე აქტიურად იწყება ოსების შემოსახლება. ამიტომ, ქართველები ოსებში დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ, კარგად იცნობდნენ მათ როგორც ადგილობრივ პირობებს, ისე ყოფა-ცხოვრებას. კვლავ შეიქმნა პირობები ოსთა შორის ქრისტიანობის გავრცელებისათვის და საამისოდ სპეციალური კომისიის შექმნის იდეა ქართველებმა წარმოაყენეს. 1742 წლის ნოემბერში, მოსკოვში მყოფმა ქართველმა მღვდელმთავრებმა - მოსკოვის ზნამენსკის მონასტრის წინამძღვარმა, არქიეპისკოპოსმა ნიკოლოზმა (ვახტანგ VI-ის ამალიდან) და არქიეპისკოპოსმა იოსებმა, რუსეთის იმპერატრიცას, ელისაბედ პეტრეს ასულს მოხსენება წარუდგინეს: ოსეთში შერყეული ქრისტიანობის აღსადგენად ქართველი სასულიერო პირების გაგზავნის მიზანშეწონილობის შესახებ (История Грузинской иерархии 1826:73). მოგვიანებით რუსეთის იმპერატორი ქმნის ე.წ. ოსეთის სასულიერო კომისიას, რომლის ქართველი პირებით დაკომპლექტებას რუსეთმა იმიტომ მიმართა, რომ თურქეთთან ურთიერთობის გამწვავების შიშით, გადაწყვიტა ოსთა გაქრისტიანების საქმე ქართველი სამღვდელოების ხელით მოეგვარებინა (თოგოშვილი

1969:236). ცხადია, თურქეთთან საზავო პირობების შემდეგ, ქართველები ამ საზოგადო საქმიანობას ჩამოაცილა.

გაკავკასიელებზელი მთიელების - ოსების ხელმეორე გაქრისტიანება პირობითად რამდენიმე ეტაპად შეიძლება დაიყოს: პირველი ეტაპი 1743-1792 წლებს მოიცავს, როდესაც ქართველი მღვდელმთავრების თაოსნობით, საფუძველი ჩაეყარა ოსთა შორის ქრისტიანობის გამავრცელებელ კომისიას, რომელმაც ქართული შემადგენლობით მხოლოდ 1771 წლამდე იარსება. სხვადასხვა დროს კომისიაში შედიოდნენ ქართველები - არქიმანდრიტი პახუმი (წერეთელი), ნიკოლოზ და ქაიხოსრო მახათელაშვილები, ეფრემ ჯანდიერი, ანდრია ბიბილური, მოსე ზაალიშვილი, დიმიტრი პეტრიაშვილი, დავით გურამიშვილის ძმა ქრისტეფორე და სხვა. ქართველი სასულიერო პირები ჩრდილო კავკასიაში სამისიონერო საქმიანობას ადრეც ეწეოდნენ, მაგ.: ნიშანდობლივია იოანე მანგლელის მოღვაწეობა (ხანთაძე 1957:406). კომისიის წევრები ქართული ანბანის გამოყენებით, სასულიერო ლიტერატურას ქართულიდან ოსურ ენაზე თარგმნიდნენ, ოსებს მშობლიურ ენაზე წერა-კითხვას ასწავლიდნენ. მათი ინიციატივით, მოზდოკში ოსებისათვის სკოლა გაიხსნა, რომელიც პირველი სკოლა იყო მთელ ჩრდილო კავკასიაში. XVIII საუკუნის 80-იანი წლებიდან, ოსეთის გაქრისტიანების და ოსური ანბანის შექმნის საქმეში დიდად იღვანა გაიოზ ბარათაშვილმა (შემდგომში მოზდოკის ეპისკოპოსი, ქართველი, სოფელ მალაროდან) (თოგოშვილი 1969:245). ამდენად, ქართველი სასულიერო პირებისა და ოსეთის სასულიერო კომისიის მცდელობას უნაყოფოდ არ ჩაუვლია. მათ მიერ 1745 წლიდან 1771 წლამდე 8 199 ადამიანი მოინათლა (Овчар 1910: 82). ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ქართველების ასეთი აქტივობა თითქოს მიმართული იყო ოსების ქართული გავლენის ორბიტაში მოსაქცევად (Коккиев 1926: 95). ამიტომ შეხვდნენ ოსები რუსებს როგორც განმანათლებლებს, რომლებიც თავიანთ დაპყრობით პოლიტიკას კავკასიელების მუსულმანებისაგან განთავისუფლების მოტივაციით ნიღბავდნენ.

ამრიგად, 1792 წელს აღნიშნულმა კომისიამ არსებობა შეწყვიტა და ოსთა შორის ქართული მნიშვნობის გავრცელებაც დასრულდა. ოსეთის სასულიერო კომისიის რეორგანიზაციის ერთ-ერთი მხარე, ქართველი სასულიერო პირების რუსი სამღვდელთაგანით ჩანაცვლება იყო, რომლებმაც გააგრძელეს სამისიონერო მოღვაწეობა. მოგვიანებით, „იგი მეფის რუსეთის კავკასიური პოლიტიკის იარაღად აქციეს. მაგ; ოსურ ანბანს ქართულის ნაცვლად რუსული გრაფიკა დაუდეს საფუძვლად“ (ენციკლოპედია 1984: 593). რუსეთის სასულიერო მთავრობის დიდი ძალისხმევის მიუხედავად, ჩრდილო ოსეთში ქრისტიანობის გავრცელებას უმნიშვნელო წარმატებები ჰქონდა, რასაც მისი ფორმალური ხასიათი განაპირობებდა (Токарев 1958: 267).

ოსთა შორის ქრისტიანობის გავრცელების მეორე ეტაპად, 1815-1861 წლები შეიძლება დასახელდეს, როდესაც რუსეთის მთავრობამ, სახელდობრ, რუსეთის იმპერატორმა ალექსანდრე I-მა, კომისიის მუშაობა კვლავ აღადგინა. იმუამად კომისიას სათავეში ჩაუდგა ეპისკოპოსი დოსითეოს ფიცხელაური, რომელიც მალე გაანთავისუფლეს, მაგრამ ამ საქმეში მნიშვნელოვანი კვალი მაინც დატოვა. მის დროს 11 445 ოსი მოინათლა, ხოლო 1820 წლის პირველი ივნისისათვის მონათლულთა რაოდენობამ 31 997 ადამიანს მიაღწია (Овчар 1910: 84). ოსეთის სასულიერო კომისიას ეპისკოპოსი დოსითეოს ფიცხელაური 1817 წლის სექტემბრამდე უძღვებოდა, სანამ საქართველოს საეგზარქოსოს გადაეცემოდა, სახელდობრ, არქიეპისკოპოს თეოფილაქტეს, რომელიც 1817 წლის 14 მაისიდან 1821 წლის 19 ივნისამდე მართავდა საეგზარქოსოს. აღნიშნულ კომისიის რეზიდენცია მოზდოკიდან ქალაქ თბილისში გადაიტანეს. ამ მნიშვნელოვან პერიოდს ეძღვნება საქართველოს ეროვნულ არქივში დაცული მასალები, რომელიც კომისიის მრავალმხრივ მოღვაწეობას ასახავს. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი 1818 წლით დათარიღებული, ქართულ ენაზე შესრულებული 148 გვერდიანი მონათლული ოსების სია გვესახება. დოკუმენტი თელავისა და ამიერკავკასიის მღვდელმთავრის, ნიკოლოზ სამარლანოვის მიერ ოსების კომლობრივი, სულადობრივი აღწერაა სოფლებისა და ხეობების მიხედვით. იგი ისტორიულ დვალეთში მდებარე ნარასა და ზრამაგას ხეობებით იწყება. ნარაში ამ დროს ყოფილა თლილი ქვით შენებული, მაგრამ ხელმეორედ ასაშენებე-

ლი წმიდა გიორგის ეკლესია. ხეობა, 21 სოფელში მცხოვრები 200 კომლისაგან შედგებოდა, რომელთაგან ზოგიერთი სოფელი 5-6-7 კომლს, სხვა 14-15-16 ოჯახს ითვლიდა. ესენია: ბერიშვილები, გოგიჩაშვილები, ქოჩიშვილები, ლოთოშვილები, ყაითმაზაშვილები, ვაჩიშვილები, უფხოშვილები... მათი ნაწილი, ასზედ ცოტა მეტი ადრე მონათლულა, მაგრამ ამათაც მიეცათ დადებულნი ჟამსა ნათლისცემისასა ჯილდონი, რომელნიცა მამინდელსა დროსა მათ არავისგან არ მიუღიათ (სსეა, ფონდი 492, ფურც. 21). ჯილდოდ ითვლებოდა საპერანგე ჩითები ყოველ მონათლულზე, ოჯახზე თითო ხატი და თითბერის ჯვრები ზონრებით. ნარას და ზრამაგას ხეობაზე ფულის ერთეულები არ გაუციათ. სანამ სხვა ხეობებზე გადავიდოდეთ, საჭიროა იმის აღნიშვნა, რომ თანადროულ პერიოდში (1818 წლის იანვარში) ანალოგიური აღწერა შიდა ქართლის მთიანეთის ოსებით დასახლებულ სოფლებში არქიმანდრიტ ნიკიფორეს ჩაუტარებია, სადაც ნარას ხეობაც გვხვდება. მისი ცნობით, იგი 22 სოფლის და 233 ოჯახისგან შედგებოდა, რომლებიც სახელმწიფოს კუთვნილი გლეხები იყვნენ. აღსანიშნავია, რომ გერის, ნარას, ყორნისის, ჯავის და სხლების ხეობის სოფლებში განზრახული ჰქონიათ ეკლესიების მშენებლობა (ქოქრაშვილი 2016:626-627). საინტერესოა, რომ 1850 წლამდე, ოსეთის სასულიერო კომისიამ მარტო ჩრდილოეთ ოსეთის სოფლებში, მაგ; დარყავსში, სულაგში, ზრამაგაში, დალომში და სხვაგან ათამდე ეკლესია აღაშენა, უფრო მეტი შიდა ქართლში, ე.წ. სამხრეთ ოსეთში (კირიონ II (საძაგლიშვილი) 1997: 88). 1818 წლის საარქივო დოკუმენტში მონათლული ოსები შემდეგი პრინციპითაა აღწერილი. 1) კომლთა რიცხვი; 2) სახელი და გვარნი უწინდელნი; 3) სახელნი დარქმეულნი ჟამსა მონათვლისასა; 4) რიცხვი სულთა მამრობითი და მდედრობითისა სქესისანი და 5) ვის რა მიეცა ამ მონათლულთა. ნიშანდობლივია, რომ ნუზალის, ბადის და ჭაისის ხეობის ახალმონათლულ ოსებს ჯილდოდ ფულსაც აძლევდნენ, სულზე მანეთს ან უფრო ნაკლებს. სამივე ხეობაში 145 (რმე) კომლი და ორივე სქესის 960 (შვ) მცხოვრები ითვლებოდა. ესენია: ნუზალის ხეობაში – ალეგიყოშვილი, ქორიშვილი, მიზოგაშვილი, თარყანიშვილი, ყამარზაშვილი და ა.შ. ბადის ხეობაში – ქეხოშვილი, ჯასოხთიშვილი, ჯუსოშვილი, ხაფსიშვილი, გუბაშვილი. ჭაისში – აბაშვილი, ზაქაშვილი, ბიგუაშვილი, ბიჭოშვილი, ჯალაშვილი. მათ აღწერას დოკუმენტის 45 გვერდი უჭირავს. მერე მოჰყვება ართალვარისა და უნალის ხეობების და სოფლების აღწერა, სადაც დაქცეული წმიდა სამების ეკლესიები ყოფილა ხელმეორედ აღსაშენებელი. მცხოვრებთა რაოდენობა 1 914 ადამიანს, იგივე 280 კომლს შეადგენდა. ესენია: ივაშვილები, გაზაშვილები, თემრიყანაშვილები, ქეხიშვილები, სლოხიშვილები, ბექუზარაშვილები, გასაშვილები და სხვა. აღწერის დანარჩენი ნაწილი სადონისა და მიზურის ხეობებს ეთმობა, რომელიც მოზდოკიდან ორი დღის სავალზე მდებარეობდა. აქაც მთავარმონამე წმიდა გიორგის დანგრეული ეკლესიები ყოფილა. აღწერა მთავრდება ალაგირის ხეობით, რომელიც ერთ-ერთი მჭიდროდ დასახლებული კუთხეა, ვინაიდან 1400-ზე მეტს სულს, 210 კომლს ითვლიდა. ესენია: ჯარახოხიშვილები, აღნაშვილები, გეკაშვილები, ძაკაშვილები, ჟუგაშვილები, ბიზიკაშვილები, ბიბოშვილები, ბეკოშვილები და სხვა.

მრავალმხრივ საინტერესო დოკუმენტში ყურადღებას იქცევს აღწერის სიზუსტე, რომელიც ასე გამოიყურება: მაგ; ნარას ხეობაში ბიბილიშვილი ბარნაბას ოჯახი, ნათლობის სახელი ბესარიონი

ამისი ცოლი გიბი	_____	მარიამი
ამისი შვილი ყასა	_____	იოსები
მეორე შვილი ხაჭბი	_____	ხარლამპი
მესამე შვილი აბრეგ	_____	აბრაამი
ამისი ქალი ქოქო	_____	ეფემია

ასეთი თანმიმდევრობითაა აღწერილი მონათლული ოსები, თითქმის ყველა ჩამოთვლილი ხეობის სოფლებში, სადაც ისევე, როგორც ქართველ მთიელებში ქალიშვილზე შვილი კი არ უწერიათ, არამედ ქალი, მაგ; ამისი ქალი ქოქო, იგივე ეფემია.

ოსეთის სასულიერო კომისიის წარმატებულ მუშაობას აღნიშნულ ფონდში დაცული სხვა დოკუმენტიც ასახავს. კერძოდ, 1833-1835 წლებში ახალმონათლული კავკასიელ მთიელებზე გაცემული სპილენძის ჯვრების რაოდენობა 22 ათასს აღწევდა (სსეა, ფონდი 492, ფ. 2).

დასასრულს, ოსეთის სასულიერო კომისიის მესამე ეტაპსაც უნდა შევეხოთ, რომელიც 1815 წლიდან იწყება, როდესაც კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოება შეუდგა მოღვაწეობას. ცხადია, ზემოაღნიშნული კომისიაც მას შეერწყა, რომლის ვალდებულებები, ინსტრუქციები და მითითებები თითქმის იგივე დარჩა, რაც მისი საქმიანობის საწყის ეტაპზე (გუგუტიშვილი, ჩხარტიშვილი, ხუციშვილი 2005:86). კომისიის საქმიანობას ზოგადად დადებითი შედეგები ჰქონდა, რაც ქართველი სასულიერო პირების, საზოგადო მოღვაწეების დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს. კავკასიელების გაქრისტიანებაში კომისიის საქმიანობა შემდეგნაირადაა შეფასებული: „მოისწრაფოდა რა ესეთი მაღალი მიზნისადმი, იგი მთავრობის მხრით ნივთიერის დახმარებით, უშენებდა მათ ეკლესიებს, რომელთაც ამკობდა საეკლესიო ყოველივე მოწყობილობებით, ხსნიდა სოფლებში სამრევლოებს და ინახავდა თავისი ხარჯებით ეკლესიის კრებულთ, აგრეთვე აშენებდა სადგომებს სკოლებისათვის, რომლებიც იმართებოდნენ (კავკასიის) მთიულების გასანათლებლად, ინახავდა მისიონერებს და საზოგადოდ ყოველივე ღონისძიებას ხმარობდა, რათა თავისი მიზნისადმი მიეღწია“ (მონოღება 1888: 1). კომისიამ რამდენად გაამართლა რუსეთის მთავრობის იმედები, ეს ცალკე საკითხია, მაგრამ ოსების გაქრისტიანება, მათში დამწერლობისა და განათლების გავრცელება, აგრეთვე ქრისტიანული კულტურის ქვეყნებთან - საქართველოსა და რუსეთთან დაახლოება, უმნიშვნელო არ იყო.

დამონებანი:

- გამყრელიძე 1997:** ბ.გამყრელიძე, უქმნიდით ერთმანეთს ზიანს, ვითარცა მტერნი, *ჯვარი ვაზისა*, #1.
- გუგუტიშვილი, ჩხარტიშვილი, ხუციშვილი 2005:** მ.გუგუტიშვილი, ი. ჩხარტიშვილი, მ. ხუციშვილი, ქრისტიანობის გავრცელების ისტორიიდან კავკასიაში, ოსეთის სასულიერო კომისია, *კავკასიის მაცნე*, #13.
- ენციკლოპედია 1984:** *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტ. 7.
- თოგოშვილი 1969:** გ.თოგოშვილი, *საქართველო-ოსეთის ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში*, თბილისი.
- კირიონ II (საძაგლიშვილი) 1997:** კირიონ II (საძაგლიშვილი), ქრისტიანობის გავრცელება ოსეთში, *ჯვარი ვაზისა*, 1.
- მონოღება 1888:** კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენელი საზოგადოების მონოღება, *მწყემსი* 20, 30 ოქტომბერი.
- სსეა ფონდი 492:** საქართველოს საქართველოს ეროვნული არქივი, ფონდი 492, აღწ. 1. საქმე 19, 20.
- ქოქრაშვილი 2016:** ხ. ქოქრაშვილი, მოხსენებითი ბარათი, *საქართველო-რუსეთის ურთიერთობა XVIII-XXI საუკუნეებში*, ტ. 2, თბილისი.
- ხანთაძე 1957:** შ. ხანთაძე, ქარველი მოღვაწეები ჩრდილო კავკასიაში მე-18 საუკუნეში, *საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე*, XIX - A და XX - B.
- История Грузинской иерархии 1826:** *История Грузинской иерархии с присовокуплением обращения в христианства Осетии и других горских народов*, Москва.
- Кокиев 1926:** Г. Кокиев, *Очерки по истории Осетии*, ч. 1, Владикавказ.
- Обзор 1910:** *Обзор деятельности Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860-1910 гг.*, Тифлис.
- Очерки 1969:** *Очерки истории Юго-Осетии*, т.1, Цхинвали.
- Токарев 1958:** С. Токарев, *Этнография народов СССР*, Москва.

**SAINT GRIGOL PERADZE
120**

PAPERS

**From St. Grigol Peradze 1st International Conference
GEORGIA IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN CIVILIZATION**



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0186, ა. ჰოლიბაოვსკაიას №4, ☎: 5(99) 33 52 02, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal505@gmail.com; gamomcemlobauniversali@gmail.com

ISBN 978-9941-26-647-8



9 789941 266478