

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

სამეცნიერო შურონალი  
სტუდენტური წელიწდეული -  
ჰუმანიტარული კვლევები

I



---

თბილისი  
2016

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

სტუდენტური წელიწდეული - ჰუმანიტარული კვლევები  
N1, 2016



ჟურნალის სარედაქციო საბჭო:

ნანა გაფრინდაშვილი - პროფესორი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დეკანი  
თედო დონდუა - პროფესორი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დეკანის მოადგილე  
ეკატერინე ნავროზაშვილი - ასოცირებული პროფესორი, სამეცნიერო კვლევებისა და  
განვითარების სამსახურის უფროსი

დარეჯან თვალთვაძე - ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პროფესორი

ნინო ჰოპიაშვილი - ფილოლოგიის დოქტორი, სამეცნიერო კვლევებისა და განვითარების  
სამსახურის უფროსი სპეციალისტი, ჟურნალის რედაქტორი

თამარ გელაშვილი - ფილოლოგიის დოქტორი

მაია მადუაშვილი - დოქტორანტი

ნინო კვირიკაშვილი - დოქტორანტი

ტექნიკური რედაქტორები:

გიორგი ხუსკივაძე - დოქტორანტი

გიორგი გაფრინდაშვილი - ბაკალავრი

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2016

ISSN 2449-2345

## შინაარსი

### **ანა მაისურაძე, თინათინ ჯიქურაშვილი**

ომკის ბიბლიის ავთენტურობის საკითხი პალეოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით..... 6

### **ლია ლონდარიძე**

„ეს რა სჭირს ამ წუთისოფელს, ზაბალავი!..“

ნაჯიბ მაჰფუზის ნოველა „ზაბალავის“ ინტერპრეტაციისათვის..... 13

### **მარიტა სახლთხუციშვილი**

მასალები მარტყოფის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესიის ისტორიისთვის ..... 17

### **გიორგი ლომსაძე**

გიორგი მთაწმიდელის „თუნისა“ და ანტონ კათალიკოსის „სადღესასწაულოს“

მიმართების საკითხი (სექტემბრის საკითხავების მიხედვით)..... 27

### **ციალა ოჩიკიძე**

შობისადმი მიძღვნილი საგალობლების სახისმეტყველება..... 31

### **თამუნა ჭიჭაღა**

ახალი წელი სამეგრელოში

(ტრადიცია და თანამედროვეობა)..... 36

### **თეონა კვანჭიანი**

სვანეთიდან ქვემო ქართლში მიგრირებულთა ხალხური დღესასწაულები

(დმანისის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)..... 39

### **ქეთინო დობაძიშვილი**

ტომაზო მინადოი და როვიგოს ორი ცნობის სანდოობის დაზუსტებისთვის..... 44

### **ხატია ჭალიძე**

საფრანგეთის მისიონის დაარსების მცდელობა საქართველოში

(XVII საუკუნის 70–იან წლები)..... 49

### **ლექსო მიქაძე**

ხის ნაკეთობები ბედენის კულტურიდან ..... 53

### **მარიამ ელოშვილი**

ნეოლითური ხანის არქიტექტურის საკითხები

ქვემო ქართლის ერთი ძეგლის - გადაჭრილი გორის მიხედვით..... 58

**მარიამ ხატიაშვილი**

„ნაცნობი“ და „უცნობი“ ამერიკელი ქალები

1860-1880-იანი წლების ქართული პრესა-პერიოდიკის მიხედვით..... 62

**ბექა კვაჭაძე**

აღმოსავლეთსა და საქართველოში ლუდოვიკო ბოლონიელის ელჩობის

ისტორიის ორი საკითხის ახლებური გააზრება..... 67

**ნათია ჯანგულაშვილი**

ქრისტიანული და მითოსური ნაკდი ვაჟა-ფშაველას „უიღბლო იღბლიანში“ ..... 72

**თინათინ ლეკიაშვილი**

ქრისტიანული მოტივები ვაჟა-ფშაველას პოემაში „კაცი მართალი“ ..... 82

**ქეთევან ციმინტია**

ტრადიციული სამართლის ისტორიიდან (სამეგრელო)..... 85

**რატი კვანტალიანი**

ქალთა სახეები ძველ აღმოსავლეთში..... 89

**ანი ქერაშვილი**

უმველესი ქართული წარმართული კერპები ..... 96

## ანა მაისურაძე, თინათინ ჯიქურაშვილი

### ოშკის ბიბლიის ავთენტურობის საკითხი პალეოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით

კვლევა, რომელიც ამ სტატიას დაედო საფუძვლად, განხორციელდა „პალეოგრაფიისა და კოდიკოლოგიის“ სემინარებზე, რომელსაც უძღვებოდა ეკა კვიციანი. დიდ მადლობას ვუხდით მას და პროფესორ ანა ხარანაულს გაწეული დახმარებისა და საინტერესო შენიშვნებისათვის.

„კურთხეულ არს მწერალი, ქებულ არს მკითხველი, მადლი მსმენელთა, ამინ“

(Ath. 1, 423r, მომგებლის ანდერძიდან)

X საუკუნის 50-60-იან წლებში აშენებული ოშკის ტაძარი ქართული მწიგნობრობისა და კულტურის მნიშვნელოვან ცენტრად იქცა. მისი მშენებლობა დაიწყო ადარნასე III-ის დროს, „საქმესა ზედამდგომი“ [სილოგავა, 2006:43] გრიგოლ ოშკელის ხელმძღვანელობით. ოშკის მონასტრის აგების თარიღად, ტაძრის წარწერების საფუძველზე, 963-976 წლები ივარაუდება [სილოგავა, 2006:102]. სწორედ აქ, ტაძრის მშენებლობის დასრულებიდან ორიოდე წლის შემდეგ, სამი ოშკელი კალიგრაფის მიერ, ჩორდვანელთა საგვარეულოს დაკვეთით, უშუალოდ იოანე თორნიკ-ყოფილის მომგებლობით, გადაიწერა ე.წ. ოშკის (ათონის) ბიბლია (Ath. 1). ეს ძეგლი ქართული მწიგნობრული კულტურის ისტორიისთვის მრავალმხრივად მნიშვნელოვანი: 1. ოშკის ბიბლია წარმოადგენს პირველ ქართულ თარიღიან ხელნაწერს, 2. Ath. 1-ის მსგავსი სისრულის ძეგლი აღთქმის წიგნთა შემცველი კრებული მცხეთურ ბიბლიამდე (XVII-XVIII ს.ს.) არ მოგვეპოვება. 3. საყურადღებოა ხელნაწერის ფუნქციაც – იგი უფრო რელიკვია უნდა ყოფილიყო, ვიდრე ღვთისმსახურებისთვის გამოყენებული წიგნი. ამას მოწმობს ათონური კოლექციის ქართულ ხელნაწერთა პირველი აღწერილობის ავტორის – ა. ცაგარლის შენიშვნა, რომლის მიხედვითაც Ath. 1-ს გამოყენების მცირე კვალი ეტყობა [Цагарели, 1886:74]. რატომ უნდა ქვეულიყო რელიკვიად ოშკის ბიბლია? ამის მიზეზი ივირონის ქტიტორის – თორნიკე ერისთავის ავტორიტეტში უნდა ვეძიოთ. ცნობილია, რომ მისი აბჯარი ათონის მთაზე დღესაც თაყვანისცემის ობიექტია.

ათონის ბიბლიის მნიშვნელობა რომ ყოველთვის კარგად იყო გაცნობიერებული, ამას ხაზს უსვამს ის ფაქტი, რომ პლატონ იოსელიანმა ეს ხელნაწერი საგანგებოდ ჩამოიტანა ათონის ივერთა მონასტრიდან საქართველოში და 1851 წელს გადაიწერა მისი ორი პირი (A-471 (1) – სიონის ტაძრისთვის, S-422 (2) – დავით დადიანის დაკვეთით).

პ. პეტერსს [Peeters P., 1932:358-371], ნ. აკინიანსა [Ակինյანს ն., 1934:97-113] და ნ. ადონცს [Adontz N., 1965:297-318] ათონის ბიბლია და მასთან ერთად თორნიკე ერისთავისა და მისი ძმის – იოანე ვარაზვაჩეს მომგებლობით ოშკში გადაწერილი კიდევ სამი ხელნაწერი (იოანე ოქროპირის ცხოვრება - Ath. 3, ოშკის „სამოთხე“ - Ath. 9 და „განძის“ ხელნაწერი – მოსკ. სინ. ბიბ. №62 (3)) არაავთენტურად მიაჩნიათ [მეტრეველი, 1996:6]. ოშკის ბიბლიის შემთხვევაში სკეპტიციზმი ემყარებოდა იმას, რომ ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერებში თავს იჩენს ანაქრონიზმი, კერძოდ: II და IV მეფეთა წიგნების ბოლოს დართულ ანდერძებში (117v; 213v) იოანე თორნიკ-ყოფილი იხსენიება სვანგელოზად (ე.ი. წოდებით, რომელიც მან ბარდა სკლიაროსის დამარცხების შემდეგ მიიღო), ხოლო ანდერძებში, რომლებიც მეფეთა წიგნებამდელ (220v (4)) და მის შემდეგ მონაკვეთებს ერთვის (397r, 421r), თორნიკე უფრო ადრეული წოდებით – პატრიკად იხსენიება.

ე. მეტრეველის აზრით, ათონის ბიბლიის სახელით ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერი ავთენტურია. მკვლევარი მეფეთა წიგნებს გვიან გადაწერილად მიიჩნევს და ამით ხსნის მომგებლის მოსახსენიებლებში არსებულ ანაქრონიზმს [მეტრეველი, 1996:21]. ოშკის ბიბლიის გადაწერა დაიწყო 978 წელს, მაშინ, როდესაც თორნიკე პატრიკის ტიტულს ატარებდა. ამ დროს გადაიწერა Ath. 1-ის დიდი ნაწილი, რასაც ადასტურებს კიდევ მოსახსენიებლები, სადაც თორნიკე სწორედ პატრიკად იხსენიება: „ქ(რისტ)ე შ(ე)იწყ(ა)ლე თორნიკ პატრიკი“ (220v); „ქ(რისტ)ე ადიდე თორნიკ პატრიკი შვილითურთ, ა(მე)ნ“ (397r); „ქ(რისტ)ჴ, ადიდე თორნიკ პატრიკი და შვილნი მისნი ა(მე)ნ, ა(მე)ნ, ა(მე)ნ“ (421r). მოგვიანებით კი, 979 წლის 24 მარტის შემდეგ, თორნიკემ სწავლეობის წოდება მიიღო ბარდა სკლიაროსზე გამარჯვების გამო. ე. მეტრეველს მიაჩნია, რომ სწორედ ამის შემდეგ გადაწერა სტეფანემ მეფეთა წიგნები და დაურთო ანდერძებიც, სადაც თორნიკე სწავლეობად იხსენიება: „ქ. ი(ეს)ო ქ(რისტ)ე, ადიდე სულიერად თ(ო)რნ(ი)კ სვინგელოზი და შვილნი მისნი“ (117v); „დაიწერა წმიდად ესე წიგნი ლავრასა შინა დიდსა უშკს საყოფელსა წ(მი)დსა ნათლის მცემელისასა სალოცველად სულ კურთხეულისა თორნიკ სწავლეობისათჳს და შვილთა მისთა. მოწყალეო ღ(მერთ)ო, უხუად მინიჭე წყალობად შენი სულსა მათსა, ა(მე)ნ“ (213v).

ე. მეტრეველი ოშკის ბიბლიის ავთენტურობის საკითხს ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი კუთხით განიხილავს და თავის პოზიციას დამაჯერებლად ასაბუთებს. მოცემულ სტატიაში ჩვენც ამავე საკითხს ვიკვლევთ, ოღონდ ვეყრდნობით ხელნაწერის პალეოგრაფიულ ანალიზს, საკითხის გადაწყვეტის უმნიშვნელოვანეს კრიტერიუმად ხელნაწერის პალეოგრაფიული მახასიათებლები მიგვაჩნია და, კერძოდ, იმის განსაზღვრა, ნამდვილად სამი გადამწერის მიერ გადაიწერა თუ არა ეს ხელნაწერი, როგორც ამას ხელნაწერისთვის დართული ანდერძები გვამცნობენ: „დაიწერა წ(მიდა)დ ესე წიგნი კელითა სამთა მწერალთადათა, მიქაელისითა, გეორგისითა და სტეფანესითა; ჩ(უე)ნთ(ჳ)სცა ლოცვა ყავთ, წ(მიდა)ნო ღ(მრ)თისანო, ა(მე)ნ. ოდეს ესე წიგნი დაიწერა ქორონიკონი იყო რჳჴ (5). შეიმოსა კელითა გლახაკისა სტეფანესითა. ლოცვასა მომიკსენეთ წ(მიდა)ნო ღ(მრ)თისანო მთაწმიდელნო, გულს-მოდგინებად ფ(რია)დ მაქუნდა, განა წერად და მოსად ესთენ [ვი?]ცოდე“ (422v). ანდერძი ერთვის მალაქიას წინასწარმეტყველების შემდეგ მოთავსებულ მომგებლის ვრცელ ანდერძს და შესრულებულია სტეფანეს ხელით, ნუსხურით. ამ ანდერძის გარდა ხელნაწერის სამივე გადამწერი ერთად არსად იხსენიება, თუმცა სხვადასხვა წიგნში გვხვდება მათი ინდივიდუალური მოსახსენიებლები:

მ ი ქ ა ე ლ ი :

1. „დ(ი)დ(ე)ბ(ა)დ შ(ე)ნდა ქ(რისტ)ე, დაესრულა წ(ინა)წ(არმეტ)ყ(ვე)ლ(ე)ბ(ა)დ ეს(ა)დ(ა)სი, ქ(რისტ)ე შ(ე)იწყ(ა)ლე თორნიკ პატრიკი და გლახაკი მ(ი)ქ(ა)ელ მწერალი, ა(მე)ნ“. 220v, ნუსხურით, ესაიას წინასწარმეტყველების ბოლოს.
2. „დ(იდე)ბ(ა)დ მკსნელსა და მაცხოვარსა ჩ(უე)ნსა ღ(მერთ)სა, დაესრულა წ(ინა)წ(არმეტ)ყ(ვე)ლებად ეზეკიელისი. ქ(რისტ)ე ადიდე თორნიკ პატრიკი შვილითურთ, ა(მე)ნ. და გლახაკისა მიქაელ მწერლისათჳს ლოცვა ყავთ“. 397r, ნუსხურით. ეზეკიელის წინასწარმეტყველების ბოლოს.
3. „დ(იდე)ბ(ა)დ შ(ე)ნდა ქ(რისტ)ჴ, ნათელო სამარადისო, ს(უ)ლთა ჩ(უე)ნთა გ(ა)ნმანათლებელო, გ(ა)ნსრულდა წიგნი ათორმეტთა წ(ინ)წ(ა)წ(არმეტ)ყ(ვე)ლთა. ქ(რისტ)ჴ, ადიდე თორნიკ პატრიკი და შვილნი მისნი ა(მე)ნ, ა(მე)ნ, ა(მე)ნ.“ აქამდე მიქაელისი, -

რ(ომე)ლსა ცთომილ ვიყო ღ(მრ)თისათჳს შემინდევით და ლ(ო)ცვასა მომიცსენეთ“. 421v, ნუსხურით, მალაქიას წინასწარმეტყველების ბოლოს.

გ ი ო რ გ ი გ ე ლ ა ს ი ს ძ ე :

1. „დაესრულა იგავთაჲ ჳელითა გლახაკისა გ(იორგ)ი გელასის ძისაჲთა. ქ(რისტ)ე ადიდე ი~ე ი~ე ი~ნე (sic) შვილითურთ და ჩემთჳს ლ(ო)ცვა ყავთ.“ 251v-252r, ასომთავრულით. სოლომონის იგავების ბოლოს.

2. „ო(ჳვალ)ო, მოიჳსენე გ(იორგ)ი“. 265r, ასომთავრულით. ქებათა ქებას დასაწყისში.

3. „დიდებად შ(ენ)და ღ(მერთ)ო, დაესრულა ქებაჲ ქებათაჲ. ქ(რისტ)ე, შ(ე)იწყ(ა)ლე გლ(ა)ხ(ა)კი გ(იორგ)ი, ა(მე)ნ“. 271v, ასომთავრულით. ქებათა ქებას ბოლოს.

4. „დიდ(ე)ბად ღ(მერთ)სა, დაესრულა სიბრძნე ს(ო)ლომონისი. თავი - დ. ქ(რისტ)ე ადიდე მამად ი(ოან)ე თორნიკ მოძღურით, ძმით და შვილითურთ, ა(მე)ნ. ო(ჳვალ)ო მოიჳსენე გლახაკი გ(იორგ)ი გელასის ძე, რ(ომელ)ი დამეკლოს შემინდ(ე)ვით“. 296v, ასომთავრულით. სოლომონის სიბრძნის ბოლოს.

5. „აქამდე გი(ორგ)ისი, აქამთგ(ა)ნ მიქაელისი წადმართ“. 309v, ნუსხურით, ისუ ზირაქის წიგნის შუა ნაწილში, ქვედა აშიაზე.

ს ტ ე ფ ა ნ ე :

1. „დ(ი)დ(ე)ბა ღ(მერთ)სა, დაესრულა წიგნი მეფეთაჲ ჳელითა გლახაკისა სტე(ფანე)სითა. საყვარელნო, თუ დაკლებად რამდე იყოს შემინდევით და ჳსენებულმცა ვარ წ(მიდა)თა შ(ინ)ა ლოცუათა თქ(უე)ნთა, ამინ“. მეოთხე მეფეთას ბოლოს.

ხელნაწერის სამივე გადამწერის კალიგრაფიული სტილი ერთგვაროვანია, რაც გამოიხატება საზედაო ასოების ჩამოგრძელებით და ნაწერის დახრით. თუმცა შესაძლებელია თითოეული გადამწერის ინდივიდუალური მახასიათებლების გამოყოფა. მათი წერის მანერის საჩვენებლად მოვიყვანთ ასოთა მოხაზულობის შედარებით ანალიზს (6):

გ - „გ“-ს მკვეთრად მარჯვნივ გამოწეული მუცლით წერს მიქაელი, რაც დამახასიათებელია ჯრუჱის ოთხთავისთვის (H-1660, 936 წ.). სხვა გადამწერებთან მუცელი უფრო შეწეულია, რაც XI საუკუნიდან ნორმად იქცევა.

ე - მიქაელთან და გიორგისთან ორკბილიანი „ე“ წერია მხოლოდ სიტყვის თავში, სხვა პოზიციებში, ჩვეულებრივ, ერთკბილიანი „ე“-ა წარმოდგენილი; სტეფანე წერს ორკბილიან „ე“-ს ყველა პოზიციას (დასტურდება გამონაკლისებიც, თუმცა, ძალიან მცირე რაოდენობით), რაც უფრო დამახასიათებელია XI საუკუნიდან (ფსალმუნთა განმარტება (7)) (A-135, 1035 წ.), პალესტინური ოთხთავი (H-1741, 1048 წ.).

ვ - მიქაელი „ვ“-ს ძალიან მოკლე ვერტიკალურ ხაზს უკეთებს, სტეფანე ჰორიზონტალურ ხაზს დასაწყისში აგრძელებს.

კ - „კ“-ს გიორგი უფრო გრძელ ხაზებს უკეთებს და ჰორიზონტალური ხაზებიც უფრო მკვეთრადაა შეერთებული, მიქაელთან და სტეფანესთან კი „კ“ უფრო პატარა და მომრგვალებულია.

ო - გიორგი „ო“-ს ძირითადად წერს ერთკბილიანს, დანარჩენ გადამწერებთან, როგორც წესი, „ო“ ორკბილიანია.



ჟ - „ჟ“-ს მიქაელი წერს ხაზს ზემოთ, ზედა და შუა რეგისტრში („მ“ და „ნ“ ასოების მსგავსად), როგორც ეს დამახასიათებელია IX-XI ს.ს. ხელნაწერებისთვის: იოანე ოქროპირის ცხოვრება (8) (H-2124, 968 წ.), პარხლის მრავალთავი (A-95, X-XI ს.ს.). სტეფანე „ჟ“-ს წერს შუა და ქვედა რეგისტრში, ასევე წერს გიორგიც, ოღონდ თავმეკრულს. „ჟ“-ს ამგვარი დაწერილობა დამახასიათებელია XI ს-ის ხელნაწერებისათვის: ფსალმუნთა განმარტება (A-135, 1035 წ.), ათონის კრებული (A-558, 1074 წ.).

ჯ - გიორგი „ჯ“-ს მარცხნივ დახრილ ხაზს ძალიან ფერმკრთალს უკეთებს, ისე რომ ფოტოპირში ზოგჯერ არც ჩანს. ასეთი „ჯ“ დამახასიათებელია ფსალმუნთა განმარტებისათვის (A-135, 1035 წ.). სტეფანეს და მიქაელის „ჯ“-ც მოხაზულობით უფრო მეტ სიახლოვეს იჩენს ფსალმუნთა განმარტების „ჯ“-სთან, თუმცა ორივე ხაზი შედარებით მკვეთრია.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დარწმუნებით ვთქვათ, რომ ოშკის ბიბლიაში მართლაც სამი გადამწერის ხელი იკვეთება და გამოიყოფა თითოეულის ხელწერის ინდივიდუალური მახასიათებლები: მიქაელის ხელი უფრო ახლოს დგას იმ სტანდარტთან, რასაც IX-X საუკუნეების ხელნაწერები გვიჩვენებს, ხოლო სტეფანესა და გიორგის ნაწერი უფრო ნოვატორულია და მეტ სიახლოვეს იჩენს XI საუკუნის ხელნაწერებთან.

ოშკის ბიბლიის გადამწერთა ხელის იდენტიფიცირებისათვის გასათვალისწინებელია ის ხელნაწერებიც, რომელთა გადამწერებადაც ოშკის ბიბლიის „მწერალნი“ არიან დასახელებულნი. ათონის ბიბლიის გარდა, სტეფანეს ავტოგრაფი დაცულია ოშკში გადაწერილ კიდევ ორ ხელნაწერში – Ath. 9-სა და „განძის“ ანდერძში. Ath. 9-ის ოთხი მცირე ზომის ანდერძი, რომელიც სტეფანეს მიერაა შესრულებული ძალიან წვრილი ნუსხურით, ფოტოპირებში კარგად არ იკითხება და მისი დაწვრილებითი პალეოგრაფიული ანალიზი გაგვიჭირდა. რაც შეეხება „განძის“ ხელნაწერის ანდერძს, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ის სტეფანეს ეკუთვნის – ამავე ხელითაა გადაწერილი მეფეთა წიგნები და მომგებლის ვრცელი ანდერძი (421v-422r) Ath. 1-ში.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ათონის ბიბლია იოანე თორნიკ-ყოფილის მომგებლობით ოშკში გადაწერილი ხელნაწერია. მისი ავთენტურობის სასარგებლოდ მეტყველებს: 1. ხელნაწერში გამოკვეთილი სამი ხელი, რაც ემთხვევა ანდერძ-მინაწერებით მოწოდებულ ინფორმაციას ამა თუ იმ ნაწილის გადამწერთა შესახებ; 2. ხელნაწერის სტილი: ასოთა მოხაზულობა ემთხვევა X-XI საუკუნეების ხელნაწერების ე.წ. კლარჯულ სტილს და არ არის გვიანდელი.

საკითხის ამომწურავად შესწავლისათვის საჭიროა უშუალოდ ხელნაწერის კოდიკოლოგიური კვლევა, რომელიც დაადგენს თუ რამდენჯერ აიკინმა ხელნაწერი, რამ გამოიწვია მასში ძველი აღთქმის წიგნთა უჩვეულო მიმდევრობა და როდის შეიძლებოდა დაკარგულიყო ის წიგნები, რომლებიც დღეს Ath. 1-ში წარმოდგენილი არაა.

და ნ ა რ თ ი

Ath. 1-ში დაცულ წიგნთა თანმიმდევრობა გადამწერების მითითებით:

მიქაელი

- შესაქმეთა
- გამოსვლათა
- ლევიტელთა

- მსაჯულთა
  - რუთი
  - იობი
  - ესაია
  - იერემია
  - ბარუქი
  - იერემიას გოდება
  - ბარუქის ლოცვა (ლოცვა გოდებანი)
  - წიგნი სამოციქულოდ იერემიასი
  - ეზეკიელი
  - დანიელი
  - ეზრა II
  - ეზრა I
  - ნემია
  - ეზრა სუთიელი (აპოკრიფი)
  - ესთერ მარდოქშ
  - ივდიითი
  - ტობი (9)
- სტეფანე
- პირველი მეფეთა
  - მეორე მეფეთა
  - მესამე მეფეთა
  - მეოთხე მეფეთა
- გიორგი გელასის ძე
- იგავნი სოლომონისნი
  - ეკლესიასტე
  - ქებაჲ ქებათაჲ
  - სიბრძნე სოლომონისი
  - ისუ ზირაქი (309 v-მდე)
- მიქაელი
- ისუ ზირაქი (310 r-დან)

- ოსია
- იოველი
- ამოსი
- აბდია
- იონა
- მიქია
- ნაუმი
- ამბაკუმი
- სოფონია
- ანგია
- ზაქარია
- მალაქია

სტეფანე

ანდერძი

შ ე ნ ი შ ვ ნ ე ბ ი:

(1) გადამწერები: ნიკოლოზ კაჭარავა (297v), პეტრე ტაბლიანიძე (567r), მესამე განსხვავებული ხელი (იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, II, 1, თბ., 1986, გვ. 195).

(2) გადამწერები: პეტრე ტაბლიევი (გვ. 74), გრიგოლი იეროდიაკონი (გვ. 692), ნიკოლოზ კაჭარავა (გვ. 876).

(3) ამ ხელნაწერის მხოლოდ ანდერძია შემორჩენილი და „ქართულ თარიღიან ხელნაწერებში“ წარმოდგენილია ლიტერით Sin-gr-75. ჩვენ სწორედ ამ გამოცემით ვისარგებლეთ, სადაც „განძის“ ხელნაწერის ანდერძის ერთი გვერდია გამოქვეყნებული.

(4) ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული Ath. 1-ის ფოტოპირები ორ ტომშია გადანაწილებული – მეფეთა წიგნებიდან ნუმერაცია თავიდან იწყება. ეს გარკვეულწილად ასახავს ხელნაწერის ვითარებას, რადგან Ath. 1-ში მეფეთა წიგნებიდან მართლაც ახლიდან იწყება რვეულებრივი სათვალავი. თუმცა პაგინაცია ხელახლა იწყება მეფეთა წიგნებამდეც – ესაიას წინასწარმეტყველების წიგნიდანაც.

(5) რჟჳ = 198; 780+198=978 წ.

(6) X-XI საუკუნეების ხელნაწერებში დაცული ასოთა მოხაზულობების ოშკის ბიბლიასთან შესადარებლად გამოვიყენეთ პალეოგრაფიული ალბომი, 1973; თარიღიანი ქართული ხელნაწერები IX-XVI ს.ს., ალბომი, 2015.

(7) გადაწერილია შატბერდში (იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, I2, თბ., 1976, გვ. 154).

(8) გადაწერილია ხარიტონის ლავრაში (იხ. ხელნაწერთა აღწერილობა, V, თბ., 1949, გვ. 77).

(9) ივდითის წიგნს ოშკის ბიბლიაში მოსდევს ტობის წიგნი, რომელიც წვრილი ნუსხურითაა ნაწერი, იგი გვიანდელ ჩანართს წარმოადგენს. ც. ქურციკიძის აზრით, ტობის წიგნი

გადაწერილია არაუგვიანეს XI საუკუნისა, ნაკლული დედნიდან [ქურციკიძე, 1970:125]. ჩვენი დაკვირვებისა და პალეოგრაფიული ანალიზის შედეგადაც დადასტურდა, რომ ნაწერი არ ეკუთვნის ათონის ბიბლიის არცერთ გადამწერს.

ლიტერატურა:

მეტრეველი ე. 1996. ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბილისი

სილოგავა ვ. 2006. ოშკი - X ს. მემორიალური ტაძარი, თბილისი

ქურციკიძე ც. 1970. ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები, წიგნი II, თბილისი

ხარანაული ა. 2012. ოშკის ბიბლია, მოხსენება საერთაშორისო კონფერენციაზე, „ტაო-კლარჯეთი“ 2, ბათუმი

Adontz N. 1965. Tornik le monie. – Etudes armeno-byzantines. Lisbonne

Peeters P. 1932. Un colophon georgien de Tornik le Monie. – Anal. Boll., 50, fasc. 3-4.

Ասկինեսან ն. 1934. Թռռնիხեսանց ճիւղագրութիւնծղմը. Հասնդէս ամստրէսայ

Цагарели А. 1886. Сведения о памятниках Грузинской письменности, выпускъ I, Санктпетербургъ  
წყაროები:

აბულაძე ი. 1973. ქართული წერის ნიმუშები, პალეოგრაფიული ალბომი, მეორე შევსებული გამოცემა, თბილისი

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული Ath. 1-ის ფოტოპირები

თარიღიანი ქართული ხელნაწერები IX-XVI ს.ს., ალბომი, 2015

წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, I ნაკვ., 1989, თბილისი

## ლია ლონდარიძე

### „ეს რა სჭირს ამ წუთისოფელს, ზაბალავი!..“ ნაჯიბ მაჰფუზის ნოველა „ზაბალავის“ ინტერპრეტაციისათვის

ეგვიპტელი მწერალი ნაჯიბ მაჰფუზი (1911-2006) ერთადერთი არაბი ნობელიანტია, რომელიც, მისი ნაწარმოებების ქართული თარგმანების რაოდენობით თუ ვიმსჯელებთ, ქართველი მკითხველისთვის ერთ-ერთი ყველაზე კარგად ნაცნობი არაბი მწერალია. იგი მიჩნეულია ერთ-ერთ წამყვან ფიგურად მეოცე საუკუნის არაბული ლიტერატურის ისტორიაში.

სამწერლობო კარიერის დასაწყისში მისი ნაწარმოებები კონცენტრირებული იყო ძველი ეგვიპტის ისტორიასა და ფარაონების ეპოქაზე. მოგვიანებით კი დაინტერესდა ეგვიპტის თანამედროვეობით. „მან, საბედნიეროდ, გადაწყვიტა, რომ ის დრო, რომელშიც ცხოვრობდა, მეტ ყურადღებას იმსახურებდა“ (დევისი 2011: 9), აღნიშნავს მთარგმნელი და მისი შემოქმედების მკვლევარი დენის ჯონსონ-დევისი.

60-იან წლებში მისი ლიტერატურული საქმიანობა წარმოადგენს ახალ ფაზას, სადაც, ახალი არაბული ლიტერატურის მკვლევარ, პროფესორ საბრი ჰაფეზის თქმით, შევხვდებით რეალიზმის, მისტიციზმისა და ეგზისტენციალიზმის ნაზავს, რაც, თავის მხრივ, შეზავებულია სოციალურ კრიტიკასთან ანალიტიკური ელემენტებით (ბულდაისი 2014: 3). მაჰფუზის ლიტერატურის მკვლევრები ხშირად საუბრობენ მის მსგავსებებზე კამიუსთან, კაფკასთან, ბეკეტთან, ფოლკნერთან, ასევე ხედავენ დოსტოევსკის გავლენას მის ნაშრომებში (სილაგაძე 1998: 6).

მაჰფუზის ლიტერატურულ შემოქმედებაზე საუბრისას აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ მისი განსაკუთრებული ინტერესი რელიგიური თემატიკისა და სუფიზმის მიმართ, რაც მის ლიტერატურულ შემოქმედებაშიც აისახა. მათ შორისაა ნოველა „ზაბალავი“, სადაც სუფიური თემებისა და მოტივების თავისუფალ ინტერპრეტაციასთან ერთად, ყველა ის კონცეპტუალური დეტალია გადმოცემული, რაც მწერლის მთელ შემოქმედებაშია ასახული და ეს ნოველა, მცირე მოცულობის მიუხედავად, ავტორის ერთ-ერთ სრულფასოვან ნამუშევრად შეიძლება მივიჩნიოთ.

„გავიდა დრო და დავსწრულდი, ბევრი ავადმყოფობა შემეყარა“, - ამბობს ნოველის მთავარი გმირი, რომლის შესახებაც მკითხველისთვის არაფერია ცნობილი, გარდა იმისა, რომ ეგვიპტელია, კაიროელი და იტანჯება დაავადებით, „მისი წამალი არავის რომ არ მოემკვება“. ავტორი პროტაგონისტ გმირს მხოლოდ ეროვნული და რელიგიური კუთვნილებით განარჩევს, მისი იდენტობის განმსაზღვრელად სიუჟეტის განვითარების ადგილი - ეგვიპტე, კაიროა მიჩნეული, რაშიც არაფერია განსაკუთრებული და მხოლოდ მწერლის წარმომავლობას უკავშირდება. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა შეიძლება, აიხსნას ავტორის ზოგადსაკაცობრიო პრობლემებით დაინტერესებით. რადგან ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე ყველას განსაკუთრებით სჭირდება შინაგანი ენერჯის, სულიერი სიძლიერის განცდა, რაც სირთულეებს მარტივად დასაძლევს გახდის, ამიტომ ტოვებს ავტორი სახელის გარეშე პერსონაჟს, ისევე როგორც მის დაავადებას, რათა მკითხველმა მარტივად შეძლოს საკუთარი თავის ამოცნობა და არ კონცენტრირდეს ერთი კონკრეტული ადამიანის ცხოვრებაზე.

ასეთ რთულ პერიოდში პროტაგონისტ გმირს ახსენდება მამამისი, რომლისგანაც სმენია ზაბალავიზე, რომ „ის ჭეშმარიტად, ალაჰის ნამდვილი რჩეულთაგანია, წმინდანი, დარდისა და საწუხრის გამქარვებელი“. ეს იყო ბავშვობის მოგონება, რომელმაც, სხვა პრობლემების

მსგავსად, ზრდასრულობაში იჩინა თავი და ზაბალავის ძეგლის აუცილებლობაში დაარწმუნა. აქედან იწყება მისი თავდაუზოგავი მცდელობები და ზაბალავის ნაკვალევზე მოგზაურობა ძველ კაიროში, სადაც, ერთი შეხედვით, ყველაფერი შეცვლილი და გათანამედროვეებულია.

თავიდან ის მიდის შეიხ კამართან, ვისთანაც მამამისმა ზაბალავი გაიცნო, ძველ მისამართზე, სადაც ლობიოს გამყიდველი ატყობინებს, რომ შეიხი კამარი უკვე დიდი ხანია ამ უბნიდან გადავიდა და მის ახალ მისამართზე აგზავნის. ხან ჯაფარის უბნისგან განსხვავებით, სადაც ლობიოს გამყიდველიც კი იმ უბნის სიღარიბის თვალნათელი სურათია, გარდენ სითიში მას ხვდება "მშვენიერი ქალბატონი ჯადოსნური სურნელით", მოგვიანებით კი თავად შეიხი კამარი, რომელიც მდიდრულად მორთულ ოთახში "საკუთარი თავითა და ფულით თავმომწონე კაცის მანერით იჯდა". იმ დროის განმავლობაში, სანამ მას სტუმარი მომდევნო პოტენციური კლიენტი ეგონა, ყურადღებითა და პატივისცემის გამოხატველი იერით უსმენდა, მოგვიანებით, რაც აღმოაჩინა, რომ ის უბრალოდ მისი ძველი ნაცნობის შვილი იყო, უწინდელი დამოკიდებულება განურჩევლობით შეეცვალა. ის ზაბალავიზე დასმულ შეკითხვას ზერელედ პასუხობს, რომ ყველაფერი დიდი ხნის წინ იყო და ახლა თითქმის აღარც ახსოვს. "მის თვალეში აპათია გამეფდა" - აღნიშნავს მთავარი გმირი, რომელსაც უიმედობა იპყრობს და ცდილობს, თავი დააღწიოს უსიამოვნო სტუმრობას. შეიძლება ითქვას, რომ შეიხი კამარი იმ ადამიანთა კატეგორიას ეკუთვნის, რწმენა ერთ დროს რომ „გამოადგათ“, დასახულ მიზანს მიაღწიეს და რწმენით სავსე წარუმატებელი წარსული მთლიანად დაივიწყეს. ის თითქოს საკუთარ თავს გულუბრყვილობაში სდებს ბრალს იმ დროს, როდესაც იგი ზაბალავის წმინდანად მიიჩნევდა.

ნოველის გმირს შეიხ კამართან საუბრის დასაწყისში დაკარგული რწმენა, რომ ის ზაბალავის პოვნას ოდესმე შეძლებდა, მალევე დაუბრუნდა, როდესაც მისგან სავარაუდო მისამართი გაიგო და ოფისიდან გასვლისთანავე იქით გაემართა. ალ ბირგავის რეზიდენცია ალ-აზჰარის ერთ ძველ და მჭიდროდ დასახლებულ უბანში აღმოჩნდა, სადაც შენობებს ისტორიული ფასადი და ეზოლა შერჩენოდათ, რომელიც, გმირის თქმით, "სანაგვედ ექციათ". იქვე ხვდება ძველი რელიგიურ-სუფიური წიგნების გამყიდველს, რომლისგანაც იგებს რომ ზაბალავი მართლაც ცხოვრობდა ამ რეზიდენციაში და მასთანაც უსაუბრია, "მაგრამ სადღაა ახლა ზაბალავი" ამბობს ბოლოს და თავის საქმეს უბრუნდება. მწერლის დიდი მცდელობით, მკითხველისთვის წარსული - მატერიალურიც და სულიერიც (ალ-ბირგავის რეზიდენცია/ზაბალავი) „ჟამთა სიძველისგან გამოჰქმულია“ და ფასადური, რომლის მიღმა თითქოს აღარაფერია დარჩენილი, აღარაფერი, გარდა იმედის სუსტი ძაფისა...

ნოველაში ეს ორი პერსონაჟი, - ერთი მხრივ, მატერიალისტი შეიხი კამარი, რომელსაც სტუმრით დაინტერესება მას შემდეგ უქრება, რაც იგებს რომ ის პროფესიული კუთხით არანაირ სარგებელს არ მოუტანს და დროსაც დააკარგვინებს, და მეორე მხრივ, წიგნების გამყიდველი, რომელიც მყიდველის გამოჩენისთანავე წყვეტს ზაბალავის მაძიებელთან საუბარს და საკუთარ საქმეს უბრუნდება, - იმის დადასტურებაა, რომ კომერციული და ბიზნეს ინტერესებით მართულ სამყაროში ადამიანური ურთიერთობები უკანა პლანზე იწევს და ადგილს უთმობს საქმიან ურთიერთობებს. ამით შეიძლება, აიხსნას ავტორის დამოკიდებულება და ნოსტალგიური გადასვლები წარსულში, სადაც, ერთი შეხედვით, ყველაფერი ბევრად უკეთესად იყო. ამის საპირისპიროდ, ნოველაში ვხვდებით რამდენიმე პერსონაჟს (კალიგრაფი ჰასანეინი და ცნობილი კომპოზიტორი შეიხი გადი), რომელთაც ამ მატერიალისტურ ხანაში არ დაუკარგავთ სულიერების განცდა. მუსიკოსთან სტუმრობისას ნოველის მთავარი გმირი აღნიშნავს - "გამოცა მისმა თავაზიანობამ და ადამიანურობამ",

მანამდე კი აღწერს ადგილობრივი სტილის, გემოვნებით მოწყობილ ოთახს, "სადაც ყოველი მხრიდან წარსულის სიო ქროდა".

ამასთანავე, მტკიცებას არ საჭიროებს სუფიური მისტიკის განუყრელი კავშირი მუსიკასთან, სადაც ღვთაებრივი ინიციაცია სწორედ მუსიკის თანხლებით, რიტუალურ როკვაში ხდება. სუფი მისტიკოსების მტკიცებით, მუსიკას, მთელი თავისი მშვენიერებით, შეუძლია, სული ფორმის საზღვრებზე მაღლა აიტაცოს. მუსიკა სხვა არაფერია, თუ არა სატრფოს (სატრფო კი სუფიებთან მეტაფორაა შემოქმედის, უფლის) გამოსახულება. სუფის სატრფო - ეს არის სილამაზე, რომელიც ადამიანთა წინაშე წარმოჩინდება. რა აიძულებს მხატვარს დახატოს უმშვენიერესი ტილოები, მუსიკოსს - იმდეროს უმშვენიერესი სიმღერები? ეს შთაგონებაა, რომელსაც სილამაზე (სატრფო-შემოქმედი) გვაწვდის. სუფის მათრობელა ღვინო კი ესაა სილამაზე ფორმაში, ხაზში, ფერში, წარმოსახვაში, გრძნობაში, მოქმედებაში, ანუ ის ყველაფერში მხოლოდ სილამაზეს ხედავს. ამით აიხსნება მუსიკოსის - შეიხ გადის სიტყვები ზაბალავიზე - "მის სახეზე დაუფიწყარი სილამაზეა აღბეჭდილი... ის თავად მუსიკაა", ასევე საყურადღებოა მისი სიმღერის მონაკვეთები: „მე სატრფოს ვახსენებ...“, „საყვარლის ნაუბარი ღვინოსავით მათრობს“... ამასთანავე ორივე პერსონაჟი - კალიგრაფიცა და მუსიკოსიც აღნიშნავს, რომ ზაბალავი მათთვის იყო შთაგონების წყარო, ვისი წყალობითაც საუკეთესო ნამუშევრები შექმნეს. საფიქრებელია, ეს ყოველივე მწერლის მიერ იმის დადასტურებაა, რომ რწმენის გარეშე ღირებულს ვერაფერს შექმნის ადამიანი.

სუფიური მინიშნებები შეიძლება აგრეთვე უზნის შეიხთან საუბრისას, როდესაც ზაბალავის მაძიებელ გმირს ურჩევს, ყურადღებით დაიაროს დერვიშთა ზიქრის წრეები და მეჩეთები, ბოლოს კი ამატებს: „შესაძლოა, მოწყალების მთხოვნელთა შორის იყოს გარეული და მათგან არ გამოირჩეოდეს“. ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია სუფიური დოქტრინა, რომლის მიხედვითაც ადამიანმა სულიერებისა და ჭეშმარიტებისკენ მიმავალ გზაზე ყოველგვარი ამქვეყნიური უნდა დათმოს და ღატაკად იქცეს. ამასთანავე, ავტორი ხაზს უსვამს სუფიზმის წარმომავლობას, რომ ის ისლამის საფუძველზე წარმოიშვა და ასევე მიმდევართა ორივე კატეგორიას, რომელთა ერთი ნაწილი გარესამყაროსთან კავშირს წყვეტს და განდევილის ამპლუაში აგრძელებს ცხოვრებას, მეორე ნაწილი კი ხალხში ცხოვრობს, თუმცა შინაგანად რჩება განდევილად. ზოგი მათგანი მოწყალების მთხოვნელებთან აიგივებდა თავს და ისინი ხშირად ისხდნენ მეჩეთებთან მათხოვრებად. მათ სხეულს უფარავდა შალის უხეში ქსოვილი და გამოარჩევდა ხაზგასმული უბრალოება.

მთელი ნაწარმოების სუფიზმის ხაზით განვითარება ყველაზე მეტად ვლინდება ნოველის დასასრულს, როდესაც პროტაგონისტი გმირი ჰავ ვანასთან შესახვედრად მიდის ან-ნაგმას ბარში. „მივხვდი, რომ სერიოზულ ლოთთან მქონდა საქმე“ - გაიფიქრებს, როდესაც მის მაგიდაზე დაცლილ ღვინის ბოთლებს დაინახავს. მასთან თავის წარდგენის შემდეგ ვანასი სთავაზობს სასმელს, წინააღმდეგ შემთხვევაში უარს ამბობს საუბრის გაგრძელებაზე. „როგორც კი სასმელმა გულ-მუცელს მიაღწია, ნებელობა დავკარგე, მესამე ჭიქაზე - მახსოვრობა, მეოთხე ჭიქის შემდეგ მომავალი გამიქრა, ყველაფერი დატრიალდა და მეც წამილო“, ასე აღწერს მთავარი გმირი მისთვის არასასურველი ქმედების შედეგებს, რითაც საბოლოოდ დაკარგა სიფხიზლე და ღრმად ჩაეძინა. მას ესიზმრება იდეალური სამყარო, სადაც, მისივე თქმით, „ყველაფერი უნდა ყოფილიყო უთანხმოებისა და ბოროტმოქმედების, უსწორობისა და ცდომილების გარეშე“. ის საოცარ სიმშვიდეს გრძნობს, რასაც საკუთარი სულისა და სხეულის ჰარმონიული თანხვედრა იწვევს. „ცნობიერებამ პოლიციელის მუშტივით მითავაზა და გონს მომიყვანა“ - ამბობს, როდესაც იღვიძებს და სასურველი

გარემოდან არასასურველ რეალობაში ბრუნდება. გაღვიძება მისთვის უფრო მეტად არასასურველი ხდება, როდესაც იგებს, რომ ზაბალავი იმ დროის განმავლობაში ზარში, მის წინ იჯდა. ამასთანავე, ჰაგ ვანასის მონაყოლიდან ირკვევა, რომ სიზმარში პარალელურად მიმდინარე მისივე რეალობა იყო ასახული („კამკამა შადრევნის შხეფები თავსა და შუბლს მიგრირებდა“, ასე აღიქვამდა იმ მომენტს, როდესაც ზაბალავი წყლით სახეს უსველებდა).

აქ ასევე აუცილებლად აღსანიშნავია ძილისა და მღვიძარების იდეა მუსლიმურ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. სუფიურ-ასკეტური პრაქტიკის ერთ-ერთი საფეხურია ფიზიკური სიფხიზლე, რომელსაც ადამიანი სულიერ სიფხიზლემდე მიჰყავს, რის შემდეგაც მას უფლის ხილვის საშუალება ეძლევა. თუმცა ღვთიური გამოცხადება არასდროს ხდება სიფხიზლისას, ადამიანს სწორედ ძილ-ღვიძილში ეცხადება უფალი. მუსლიმურ წყაროებში გადმოცემულია, რომ ერთ მეფეს 40 წელი არ ეძინა, ერთ დღესაც ჩაძინებულს უფალი გამოეცხადა, რომელმაც უთხრა, სიფხიზლეში რომ არ გეძებნე, ძილშიც ვერ მიხილავდიო (ფარულავა 2013: 102). პროტაგონისტი გმირის ჩაძინება და სიზმარიც, ამდენი ხნის ძიების (სიფხიზლის) შემდეგ, სწორედ ამ იდეის გამოხატულებაა. გარდა ამისა, ნაწარმოებში სიზმარს სხვა დანიშნულებაც აქვს, ესაა მაცოცხლებელი იმედი, რომლის გარეშეც მთავარი გმირის ცხოვრება გაუსაძლის არსებობას დაემსგავსებოდა. იმედის გაჩენით მან ძიების გაგრძელების აუცილებლობის მტკიცებულებას მიაგნო და გაიგო, რომ ერთადერთი რამ, რასაც სამყაროს შემოქმედი მისი ქმნილების -ადამიანისგან ითხოვს, სიყვარულია.

„ბოლოს და ბოლოს დავრწმუნდი, რომ შეიხი ზაბალავი უნდა მეპოვნა“ – „დიახ, მე უნდა მეპოვნა ზაბალავი“ - ასე იწყება და მთავრდება ნაჯიბ მაჰფუზის ნოველა „ზაბალავი“, ძებნა-ძიების დაუსრულებელი წრე, სადაც პროტაგონისტი იმპერსონალური გმირი ალევორიულად ადამიანის ცხოვრების გამოხტულებაა, თავისი სირთულეებით, რასთან გამკლავებაც მხოლოდ რწმენითაა შესაძლებელი. სწორედ ამ რწმენისა და შემოქმედთან, ღვთაებრივთან მიახლოების სიმბოლური მედიუმია ზაბალავი, იმ სიახლოვისა, რომლის გარეშეც ღირებულება არ იქმნება და ცხოვრებაც დაუსრულებელ ტანჯვას ემსგავსება. ადამიანს კი სასიცოცხლო ძალას სწორედ ძიების პროცესი აძლევს და არა პოვნის - ეს ის პარადოქსული აღმოჩენაა, სადამდეც მკითხველი ნოველის გმირთან ერთად მიდის.

ლიტერატურა:

ბულღაისი 2014 - Bulghaith, Mohammed Humed Mohammed, The Existential Condition of Man as Depicted in Naguib Mahfouz's Story "Zaabalawi". International Journal of Scientific an Research Publication, Volume 4, Issue 9, September 2014

დევისი 2011 - The Essentian Naguib Mahfouz, edited by Denys Johnson Davies. The American University in Cairo Press, 2011

მაჰფუზი 2014 - მაჰფუზი, ნაჯიბ, ზაბალავი (მთარგმნელი დარეჯან გარდავაძე). ლიტერატურული ჟურნალი საგურამო 1 (7), 2014 გვ. 151-158

სილაგაძე 1998 - ეგვიპტური ნოველები, თბილისი, 1998

ფარულავა 2013 - ფარულავა, თამთა, ძილისა და მღვიძარებისათვის. ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, VII. გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2013



## მარიტა სახლთხუციშვილი

### მასალები მარტყოფის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესიის ისტორიისთვის

სოფელი მარტყოფის ცენტრში, მდინარეების ალიხევისა და ტევალის შესაყართან, დგას აგურით ნაშენი, გუმბათიანი ტაძარი (სურ. 1.), აგებული 1810-1825 წლებში რუსთავ-მარტყოფის მთავარეპისკოპოს სტეფანე ჯორჯაძის მიერ. ამ ტაძრის მშენებლობას მეტად საინტერესო ისტორია აქვს. მიუხედავად იმისა, რომ სამშენებლო წარწერა ერთადერთ აღმშენებლად და საფასის გამღებად ასახელებს სტეფანე ჯორჯაძეს, ძველი დაკავშირებულია მარტყოფელი მამლუქის, აბრამ შინჯიკაშვილის სახელთან, რომელიც ერთ-ერთი გამორჩეულია ქართველ მამლუქთა შორის. აბრამ შინჯიკაშვილის შესახებ ბევრი დაწერილია როგორც ქართულ, ისე უცხოურ ისტორიოგრაფიაში [მაჭარაძე, 1967:50-57.]; [მამიკონიანი, 1957, „მნათობი“ №9]; [მაჭარაძე, 1966, „სამგორი“ 23აპრ.]; [ჯანელიძე, სილაგაძე, 1967:176]; [Mikaberidze, 2006:317]; [ჯაფარიძე, 1971, „დროშა“, №8:12] თითქმის ყველა წყარო, რომელიც ამ პიროვნების ცხოვრების შესახებ რაიმე ცნობას გვაწვდის, გვიყვება ამბავს მის მიერ ტაძრის ასაშენებელი ფულის დედისთვის სამშობლოში გაგზავნის შესახებ. დღემდე დანამდვილებით არ არის დადგენილი, თუ რომელ ტაძარზეა საუბარი, მაგრამ არსებობს არგუმენტირებული ვარაუდი, რომ ეს სწორედ ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესია უნდა იყოს.

მარტყოფის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარი XIX საუკუნის ქართული საკულტო არქიტექტურის ძეგლებს შორის, როგორც ისტორიით, ისე არქიტექტურული ღირებულებით გამორჩეული ნიმუშია. ტაძრის სახელოვნებთმ-ცოდნეო აღწერა და ანალიზი აქამდე არ გაკეთებულა. იგი არც ქართული ხუროთ-მოდვრების ერთიან კონტექსტშია მოქცეული და წარმოადგენს დღემდე უცნობ, მაგრამ მრავალმხრივ საინტერესო ნიმუშს. ეს ტაძარი ხელოვნების ისტორიაში ის იშვიათი შემთხვევაა, როდესაც ვიცით შემწირველის, აღმშენებლის და მშენებელი ოსტატის სახელები. აგრეთვე გვაქვს საკმაოდ ვრცელი დოკუმენტური საარქივო მასალა და რესტავრაციის სრული მონაცემები. ამგვარად, ძეგლზე დაკვირვება, მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის XIX საუკუნის დასაწყისის ქართული არქიტექტურული თავისებურებების შესახებ და საშუალებას გვაძლევს ხუროთმოდვრული თვალსაზრისით ამ პერიოდის შესახებ საინტერესო ასპექტები გამოვავლინოთ.

ტაძარი ჩახაზული ჯვრის ტიპის ნაგებობაა; მისი გუმბათი ეფუძნება საკურთხევლის შვერილებსა და ორ თავისუფლად მდგომ ბურჯს, ამასთან დასავლეთ ნაწილში დამატებული აქვს საყრდენების ერთი წყვილი (სურ. 2). ნაგებია ე.წ. ქართული აგურით და რიყის ქვით. აღმოსავლეთ-დასავლეთი ღერძის მიმართულებით დაგრძელებულ, მართკუთა კორპუსს დასავლეთიდან მიდგმული აქვს სამრეკლო-კარიბჭე. სწორკუთხედში ჩაწერილი საკურთხევლის აფსიდის გვერდებზე დამატებითი სათავსები – სამკვეთლო და სადიაკვნა მოწყობილი; ისინი საკურთხეველთან ერთად მთავარი სივრცისკენ თაღებით იხსნება, სათავსები თაღოვანი ღიობებითვე უკავშირდებიან საკურთხევლის სივრცეს.

ინტერიერი სამ-სამი მძლავრი ჯვრული ბურჯის საშუალებით ნაწევრდება სამ ნავად. მაღალი, თორმეტწახნაგა გუმბათი ტაძრის აღმოსავლეთით მდებარე ოთხ ბურჯს ემყარება. გადასვლა გუმბათქვეშა კვადრატიდან გუმბათის წრეზე ხორციელდება აფრების საშუალებით. ტაძარი ნათდება გუმბათის ყელში დატანებული მაღალი სარკმელებით, აგრეთვე აღმოსავლეთ, ჩრდილოეთ და სამხ-რეთ ფასადებში გაჭრილი ფართო თაღოვანი სარკმელებით. ფასადებზე, იოლად გაირჩევა მშენებლობის ორი ფენა. თავდაპირველი ნაწილი (ძირითადი კორპუსი) და რეკონსტრუირებული გუმბათი მკლავების ნაწილითურთ. პირველი ფენისთვის ქართულ

აგურთან ერთად გამოყენებულია რიყის ქვაც, ხოლო რესტავ-რირებული ნაწილი მთლიანად აგურით არის ამოყვანილი. ნაგებობას ორი შესასვლელი აქვს – სამხრეთიდან და დასავლეთიდან.

ტაძარი არ გამოირჩევა მხატვრული სახეების სიმდიდრით. ექსტერიერში დეკორატიულ მხარეს ქმნის აგურითვე გამოყვანილი ცრუ პილასტრები, რომლებიც საფასადო სიბრტყეებს რიტმულად ანაწევრებს. სარკმელების სიმეტრიული ურთიერთგანლაგება, აგრეთვე აგურით გამოყვანილი ორი სარტყელი, რომელიც მთელ ტაძარს გარშემო შემოსდევს, საფასადო სიბრტყეს ორ იარუსად ყოფს. ტაძარს ირგვლივ ერთიანად შემოსდევს დაახლოებით ერთი მეტრის სიმაღლის ერთსაფეხურიანი ხარისხი. ოთხივე ფასადზე აგურის წყობის ამოღრმავებით გამოსახულია, გვიანი შუა საუკუნეების საეკლესიო არქიტექტურისთვის სახასიათო გოლგოთის ჯვარი. მის ქვემოთ, ორმხრივ – მარჯვნივ და მარცხნივ, სიმეტრიულად, წყობითვე შექმნილი ორი რომბია. ამჟამად აგურით გამოყვანილი დეკორატიული სახეები შემორჩენილია აღმო-სავლეთ, სამხრეთ და ჩრდილოეთ ფასადებზე; დასავლეთი ფასადის ჯვარი, რომლის თავდაპირველი არსებობაც დადასტურდა სამრეკლოს ჩამონგრევის შემდეგ, გადმონაცვლებულია სამრეკლოს მთავარ ფასადზე – იგი ტაძარს მშენებლობის დასრულებიდან რამდენიმე წლის შემდეგ მიაშენეს.

მარტყოფის ტაძარი თავისი იერსახით გვიანი შუა საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლებს მოგვაგონებს. ეს გამოწვეულია პირველ რიგში სამშენებლო მასალით. იმ პერიოდის კახეთის არქიტექტურის დამახასიათებელ ასპექტს, სწორედ აგურის არქიტექტურის დომინანტურობა წარმოადგენს, როგორც აგებულებაში, ისე მხატვრული დეტალების დამუშავებაში. თუმცა ამ ძეგლებისთვის სახასიათო, ისლამური არქიტექტურის გავლენით შემოსული მხატვრული სახეები: შეისრული თაღები და კამარები, კარ-სარკმელთა ღიობები, სწორკუთხედში ჩაწერილი დეკორატიული თაღედები, მარტყოფის ტაძარზე შორეულ რეპლიკადაც კი აღარ გვხვდება. აქ, ამ ეპოქაში გვიანი შუა საუკუნეების განმსაზღვრელი აღმოსავლური მოტივები, უკვე ჩავლილი, გადალახული ეტაპია. აღარ გვხვდება არც გუმბათის სიმაღლისა და ტაძრის კორპუსის დისპროპორციული შეფარდებით მიღებული ზესწრაფულობის ეფექტი, რომელიც ინტერიერში გოთური ტაძრების ასოციაციას იწვევდა. მარტყოფის ტაძარში პროპორციები უფრო დამჯდარი და გაწონასწორებულია. ხილვისას არ იწვევს ნაწილთა ურთიერთშეფარდების დარღვევის შეგრძნებას. პირიქით, გუმბათის სიმაღლე ლოგიკურ გაგრძელებად მოჩანს ტაძრის კორპუსის კომპოზიციური სისრულისათვის. საფასადო სიბრტყე გათავისუფლებულია პომპეზური დეკორატიულობისაგან და დარჩენილია მხოლოდ აუცილებელ ელემენტთა ერთიანად გააზრებული სისტემა. წინა ეპოქისაგან განსხვავებით, სარკმელები და კარის ღიობები მეტად გაფართოებული და გამაღლებულია. ეს სწორედ ის დეტალებია, რომლებიც იმ პერიოდის ნაგებობებს წინა ეპოქისგან გამოარჩევს. მარტყოფის ტაძარზე ღიობები ქმნის ფასადთა დანაწევრებაში მთავარ აქცენტებს, რომელთა გარშემო ნაწილდება დეკორატიული ელემენტები. პილასტრების განლაგებაც და ჯვრების განთავსებაც ითვალისწინებს ათვლის წერტილისადმი კომპოზიციურ მიმართებას. წინა ეპოქისგან მემკვიდრეობით მიღებული, აგურის წყობაში გამოყვანილი, ჯვრის და რომბების მოტივიც სახეცვლილებას განიცდის, დაგრძელებული ქვედა მკლავი საგრძნობლად მოკლდება და კარგავს დისპროპორციით მიღწეულ ექსპრესიულობას. ამის საპირწონედ, ის უკეთ ეწერება ახალი პროპორციის საფასადო სიბრტყეში. საუკუნის დასაწყისში მარტყოფის ტაძარში ფორმირდა მხატვრული სახე, რომელმაც განსაზღვრა XIX საუკუნის საეკლესიო არქიტექტურის განვითარების

მიმართულება. სისადავით და ლაკონურობით შექმნილი კომპოზიციური ერთიანობის წყალობით, დეკო-რატული დეტალების სიმცირის მიუხედავად, ტაძარი არ ტოვებს მშრალი სიმკაცრის შთაბეჭდილებას. არქიტექტურული სახის მხატვრული გააზრებაში ჩანს როგორც ტრადიციულ მოტივები, ასევე ახალი დროის შესაბამისი ტენდენციების შემოსვლა.

რაც შეეხება ძეგლის ისტორიას, კვლევის ამ ეტაპზე ჩვენს ხელთაა ათი დოკუმენტი საქართველოს ეროვნული არქივის ცენტრალური საისტორიო არქივიდან, სახელდობრ საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის დოკუმენტების ფონდიდან, რომლის მასალების ნაწილიც პირდაპირ თუ ირიბად ეხება მარტყოფის ეკლესიას. ესენია – ფონდი 489, საქმე 3212 – 1830 წ.; – საქმე 62080 – 1826 წ.; საქმე 62095 – 1827 წ.; საქმე 62123, 1828 წ.; საქმე 62158 – 1829 წ.; საქმე 65294, 1838 წ. საქმე 65300 – 1852 წ.; ფონდი 1451, წიგნი 2ა. – 1799 წ.; ფონდი 1451, წიგნი 2ბ. 1799 წ. – გარდა ამისა, არსებობს კიდევ რამდენიმე დოკუმენტი, რომლებიც დამუშავების პროცესშია და მკვლევართათვის ამ ეტაპზე მიუწვდომელია. ჩამოთვლილი დოკუმენტების ნაწილი სამეცნიერო მიმოქცევაშია – ისინი გამოქვეყნებულია ა. მათიაშვილის ნაშრომში, ნაწილი კი პირველად ქვეყნდება. სამუშაო პროცესში დადგა ერთი დოკუმენტის, ჩვენს საკვლევ ტაძართან მი-კუთვნებულობის საკითხი, ხოლო უმეტესობა წარმოჩინდა ახალი კუთხით.

ქართველ მამლუქებს შორის, რომლებიც მრავლად იყვნენ XVIII საუკუნის ეგვიპტის მმართველ წრეებში, ერთ-ერთ გამორჩეულ პიროვნებად წარმოგვიდგება წარმოშობით მარტყოფელი აბრამ შინჯიკაშვილი – იგივე იბრაჰიმ ბეი [მათიაშვილი, 1998: 648]. ის 21 წლის ყოფილა (სხვა ვერსიით 19 ან 15), როდესაც მარბიელ ლეკთა ლაშქარმა 1756 წელს გაიტაცა და სტამბოლის მონათა ბაზარზე გაყიდეს. ამის შემდეგ იგი ეგვიპტის დედაქალაქში, კაიროში ხვდება და მამლუქ-თა ჯარში ირიცხება. დროთა განმავლობაში იგი ერთ-ერთი გამორჩეული სარ-დალი ხდება. 1767 წელს იღებს ბეგობას, ხოლო 1775 წლიდან მთელი ეგვიპტის გამგებელი ხდება, რასაც, თავის მხრივ, წინ უძღოდა მთელი რიგი პოლიტიკური პროცესები და მამლუქთა შორის მწვავე ურთიერთდაპირისპირება.

1777 წლის ნოემბერში აბრამი პირველად უკავშირდება ოჯახის წევრებს და თავისთან იბარებს მათ. მას ეგვიპტეში ძმა – ბასილა შინჯიკაშვილი და სიძე – გოგია ბერუაშვილი აკითხავენ. ამ ვიზიტისას შემდგარი საუბრის შესახებ, რომლის შემდეგაც აბრამ შინჯიკაშვილმა თავის ოჯახის წევრებს დედისთვის ეკლესიის ასაშენებლად ფული გამოატანა, ცნობილი ხდება 1790 წლის 26 ივლისის საეკლესიო სასამართლოს განჩინებიდან. დოკუმენტში მაშინდელი რუსთავ-მარტყოფის არქიეპისკოპოსი სტეფანე ჯორჯაძე, თავისი საეპისკოპოსოსთვის კუთვნილი ნივთების დაბრუნებას ითხოვს. მათ შორისაა მოხსენიებული აბრამ შინჯიკაშვილის მიერ გამოგზავნილი ეკლესიის ასაშენებელი ფულიც, რომლებიც მის ბიძას, კირილე რუსთველს გაუყოლებია თან მაშინ, როდესაც ბოდბელად დაუნიშნავთ. ეს პიროვნება მოგვიანებით გარდაცვლილა, აღნიშნული ქონება კი სადაო გამხდარა. საბუთში ჩამოთვლილია უამრავი წვრილმან-მსხვილმანი და დასახელებულია აბრამ შინჯიკაშვილის მიერ ფულის გამოგზავნის მიზეზი, მიზანი და ისიც, თუ შემდეგში რა ბედი ეწია ამ ფულს.

„1790 წ. ივლისი 26. ეგვიპტელი იბრაჰიმ ბეგის (აბრამ შინჯიკაშვილის) 1778 წელს სოფელ მარტყოფში ეკლესიის ასაშენებლად შეწირული ფულის შესახებ, რუსთველი ეპის-კოპოსის სტეფანეს სარჩელზე საეკლესიო სასამართლოს განჩინება.“

განჩინება მისის უწმინდესობის დისკასტირიისა მიერ

მისი უმაღლესობის ჩ`ნის ყ`დ მოწყალის ჯელმწიფის მეფისათვის ნუსხით მოეხსენე-ბინა ყ`დ სამლუდელოს რუსთუჭლს არხიეპისკოპოსს სტეფანეს, ესრეთ: „როდისაც ყ`დ სამლუდელოს ნეტარ ჰქსენებულს რუსთუჭლს კირილეს ბოდბელობა მიელო თქვენის ბრძანებით, მაშინ ღუთაების ეკლესიისა მრავალი რამ წაელო. იმ მიზეზით, რომ ორის წლის წასვლის პირობით წასულიყო, თუ იქ ვერ გავსძელ აქვ მოვალო და ბოდბელ რუსთველობით იხსენიებოდა. მეორე რომ იმ დროებში რუსთველი არავინ იჯდა და რაც მე მბოდებოდა და როდისაც მებოძა მარტყოფს მიველ და აღარ დამახუედრა, მეც დღე-ვანდლამდინ ველოდ, მეგონა რომ რაც წაელო ჩემის ეკლესიისა ისევ უკანვე მომცემდა თა-ვისის ნებითა და ამისთვის სიცოცხლეში ვერა ვსთხოვე რა, რომ უფროსი ბიძა იყო და ვერ-ცა რა ვაწყენინე. ახლა იმას უცნაური სიკუდილი ეწია და წყალობას ვითხოვ, რომ რაც ჩემის ეკლესიის საქონელი წაუღია ისევ მებოდოსო“. ეს ნუსხით წერილი იმის უმაღლესობას ამის უწმინდესობისათვის ებოდებინა და ებრძანა: „ჩ`ნ მრავლის საქმი-საგან მოუცლელობა გუაქუს და რადგან საეკლესიო საქმე არის თქ`ნგან უნდა გარიგ-დესო.“ შ`დ რაოდენთამე რუსთუჭლი ჩამოვიდა ქალაქსა და მისი უწმინდესობაც მობრძანდა დისკასტერიაში და რუსთუჭლიც მოვიდა, დავსხედით წინაშე ღ`სა გამოვი-ძიეთ და განვიხილეთ საქმე რ`ლიც გამოცხადებით ღ`თაების ეკლესიისა წაელო, წამღე-ბიც მოვაყვანინეთ ბოდბლის ბერი ნეოფიტე და მისითავე სიტყვთა აღვრიცხეთ: (ჩა-მონათვალი)...

... მისირელს იბრეიმ ბეგს მარტყოფში ეკლესიის აღსაშენებლად ორმოცდა ოთხის თუმნის ოქრო გამოუგზავნია თორმეტინ წელიწადია. ამ თეთრის საქმე გამოვიკითხეთ და შევიტყვეთ, რომ ეკლესია არ აღშენებულა და თეთრიც ადგილსვე არის. ჩამოვაყვანინეთ იმ ბეგის ძმა შინჯიკაშვილი ბასილა და ვჰკითხეთ და იმან საშინელის ღ`ის სახელის ფიცით ასე აღგვიარა: „მე რომ მიველ იბრეიმ ბეგმა მკითხაო, ისევ გომურის ეკლესიაში ჰსწირავენ მარტყოფსა, თუ სხუა გააკეთესო: მე მოვახსენე: არა ზემოთ რომ წ`ის ნიკოლაოსის ეკლესია არის იქ ჰსწირავენ მეთქი. და მიბრძანა: დედა ჩემს ხომ იქ ასვლა არ შეუძლიან და რა უნდა ქნასო. მას უკან მკითხა-რუსთუჭლი ვინ არისო. მე მოვახსენე – ენისელთ მოურავის შვილი კირილე არის მეთქი, მერე მიბრძანა: მე გავგზავნი ცოტას რასმე თეთრსა ეკლესიისათვის, რომ ეკლესია ააშენონო, და გამოატანა ჩემს სიძეს ბერუაშვილს გოგიას ორასი ოქრო, რ`ლიც კირილე რუსთუჭლს მიერთვა. მე ამის მოწამე ვარო წ`ე ღ`ისა“. ამ ოქროების საქმე კიდევაც გამოვიძიეთ მოქალაქეთაგან და რუსთველის მსახურთა სამლუდელოთა და საეროთაგან და მათგან შევიტყვეთ, რომ იქი-დან მოსული თეთრი სარგებლით გაუცია კირილეს და დამწვარს გარდა, დღესაც ჰჩანს ამ თეთრისა ორმოცდა ათის თუმნის თამასუქი ერთი, რ`ლიც მესანთლე ზურაბასგან არის აღებული; კიდევ თავნისა და სარგებლისაგან ამდგარი ათი თუმანი, რ-ლიც ისაია გარდუკეტაშვილს აქვს; კიდევ ერთი ოქროს სარალუჯი თვლებიანი და კიდევ ამ თეთრის სარგებელი ცხრა თუმანი ნეტარ ჰქსენებულს კირილე ბოდბელს მოწყალეებასა და ქუჭლის საქმეზედ საიდუმლოდ დაუხარჯავს, რ`ლსაც ზურაბა მესანთლე ჰმოწმობს და უნახავსცა. ამას აღარ გამოვეკიდენით და დავიდუმეთ.

ეს ორასი ოქრო მარტყოფში ეკლესიის აღშენებისათვის გამოგზავნილად დამტკიცდა თავისის სარგებლით და ნება იმის უმაღლესობისა არს. იულისის კვ. წელსა ჩღჟ.

მდაბალი მიტროპოლიტი (ბეჭედი)

სუეტის ცხოველის და იმის სიმაღლის კარის დეკანოზი ნიკოლაოზ. მწიგნობარი არხიმანდრიტი. (ბეჭედი)“ [მაჭარაძე,1967: 50-57] [სეა. ფონდი 1448. დოკ. ნ 3788.] (სურ.3.)

როგორც ვხედავთ, ტაძრის მშენებლობის დაწყება გაჭიანურდა ფულის გასესხების გამო, თუმცა, სტეფანე რუსთველმა ეკლესიის ასაშენებლად გამოგზავნილი ფული მოითხოვა და მიიღო კიდეც. ამის შემდეგ თითქოს ერთი შემკვერელი, მთავარი რგოლი იკარგება იმის ფონზე, რომ უშუალო აღმშენებელი არცერთი სიტყვით სამშენებლო წარწერაში არ იხსენიებს ეგვიპტის ქართველი მმართველის მიერ გამოგზავნილ თანხას და ტაძრის მშენებლობის სურვილსაც და საფასვსაც თავისად ასახელებს. ამის მიზეზად ა. მათიაშვილს იმ პერიოდის მძიმე პოლიტიკური ვითარება მიაჩნია, რომლის გამოც გაუმართლებელი იქნებოდა საქტიტორო წარწერაში მუსლიმი მმართველის მოხსენიება [მათიაშვილი, 1998:723]. აღსანიშნავია რომ XIX საუკუნის პირველი ნახევარი მართლაც რთული პოლიტიკური მოვლენების სიმრავლით გამოირჩევა, დასახელებული ვარაუდის გასამყარებლად საინტერესოდ მიგვაჩნია იმ პერიოდის რუსეთის და საქართველოს ეკლესიათა ურთიერთდამოკიდებულების და აგრეთვე რუსეთისა და მუსლიმანური სამყაროს პოლიტიკური ურთიერთმიმართების კვლევა, რამაც შეიძლება მართლაც ბევრი რამ გახადოს საჩინო.

საქართველოს ეროვნულ არქივში დაცულ ისტორიულ დოკუმენტებზე მუშაობის შედეგად მიკვლეულ 1838 წლის 27 ნოემბრის აღწერის საბუთში ვხვდებით შემდეგ პასაჟს: „ქვიტკირით ნაშენი სობორო სახელსა ზა მაცხოვრის ჩვენისა უფლისა იესოს ქეს ჳელით უქმნელის ხატისა სახელსა ზედა. აღმშენებული ყდ სამღუდელოს მდაბლის არხიეპისკოპოსის სტეფანე გვარად თავადთა ჯორჯაძისაგან, შიგნითგან გაჯით გალესილი, და გარეთგან კირით გაცარცული გუმბათიანი, შენობით დასრულებული ჩყკდ (1824) წელსა შა, საკუთარისა წარსაგებელითა მის არხიეპისკოპოსისაჲ ახმშენებული და კერძოდ შეწევნითაცა კეთილ ნებობით შემწირველთა, მართლ მადიდებელთა ქრისტიანეთასა“ [სეა. ფონდი 489. ანაწერი 1. საქმე 65294. გვ. 5] როგორც ვხედავთ, მიუხედავად ტაძრის სამშენებლო წარწერაში გამოკვეთილი აზრისა, მშენებლობის დასრულებიდან სულ რამდენიმე წელიწადში ჩატარებული აღწერა იხსენიებს რუსთველი სტეფანე ჯორჯაძის გარდა სხვა „კეთილი ნებით კერძოდ შემწირველებს“; როგორც ჩანს, მათაც არანაკლები წვლილი მიუძღვით მშენებლობისთვის გაღებულ საფასში. საინტერესოა, რომ წინადადების გაგრძელებაში ხაზი აქვს გასმული შემწირველთა რელიგიურ აღმსარებლობას და მოხსენიებულნი არიან როგორც „მართლმადიდებელი ქრისტიანები“. როგორც წესი, ასეთი საგანგებო ხაზგასმა მსგავს დეტალებზე არ ხდება, რადგან ტაძრის შემწირველში ბუნებრივად იგულისხმება ამ რელიგიის აღმსარებელი. საინტერესოა არსებული კონკრეტიზაცია ხომ არ ემსახურება რაიმეს დამალვას და დაფარვას? – თუ გავიხსენებთ საბუთს, სადაც სტეფანე რუსთველი მაჰმადიანი მმართველის გამოგზავნილ ფულს იღებს ეკლესიის ასაშენებლად, ბუნებრივია მის მიერ აგებული ტაძარი ასოცირებული იქნებოდა სწორედ ამ შემოწირულობასთან, რის გაცხადებაც რუსეთის მიერ დაპყრობილ საქართველოში შესაძლოა არ ყოფილიყო მიზანშეწონილი.

მარტყოფის ტაძარი იმ ეკლესიათა რიგშია, რომელთა არამართო შემწირველის და აღმშენებლის არამედ მაშენებელი კალატოზის ვინაობაცაა ცნობილი. პლ. იოსელიანი ნაშრომში „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“ წარჩინებულ „გვამთა“ შორის ასახელებს ვინმე გლახა ზაზიაშვილს, კალატოზს, რომელსაც მარტყოფის გუმბათიანი ეკლესია აუშენებია „გლახა კალატოზი ზაზიაშვილი, სომეხი. ამან ააშენა ეკლესია მარტყოფს გუმბათიანი და იქავე დაასაფლავა რუსთველმან სტეფანე 1826 წელსა“ [იოსელიანი, 1978:257].

გამომდინარე ფაქტის მნიშვნელობიდან, კვლევის პროცესში დასახელებული სახელი და გვარი გადავამოწმეთ ნაშრომში შუა საუკუნეების საქართველოში მოღვაწე მშენებელთა შესახებ, სადაც ამ გვარით გვხვდება მხოლოდ ერთი პიროვნება „ზაზიაშვილი გიორგი – კალატოზი,

რომელსაც უმუშავია დავით გარეჯის ნათლისმცემლის მონასტრის მშენებლობაზე, იხსენიება სახლის წყალობის წიგნში წმ. იოანე ნათლისმცემლის წინამძღვრის ეფთვიმისა (1797 წელი)“ [თუმანიშვილი, ხომტარია, ნაცვლიშვილი 2012:249].

საინტერესოა, რომ ამ პიროვნებ(ებ)ის პროფესიული სახელდება „კალატოზი“ იდენტურია. ასევე დაახლოებით ემთხვევა მათი სამოქმედო არეალი (მარტყოფი და დავით გარეჯი) და ქრონოლოგიური პერიოდიც (1797 წელი ნათლისმცემლის მონასტერი და 1810 წელი მარტყოფის ტაძარი). გარდა ამისა, ვიცით, რომ უშუალოდ ტაძრის მშენებლობის დაწყებამდე, 1801-1810 წლებში, სტეფანე რუსთველი ნინოწმინდის ეპისკოპოსიცაა, ნინოწმინდას კი იერარქიულად ექვემდებარება გარეჯის მონასტრის სამღვდელთა [შაორშაძე, 2010:88-89] აღნიშნული ფაქტები თუ უშუალო კავშირზე არა, გარკვეულ დამთხვევათა ჯაჭვზე მაინც მიგვანიშნებს.

ა. მათიაშვილი საქართველოს ეროვნულ არქივში დაცული ერთი დოკუმენტის მიხედვით წერს, რომ აღნიშნული ტაძრის ასაგები ადგილი რუსთველმა სტეფანემ იყიდა სამეფო ბეჭდის მცველის თავად იროდიონ გურგენიძისგან, რომელსაც მამა-პაპული ყმა-მამული ჰქონია მარტყოფში. თავადს დიდსულოვნება გამოუჩენია და მომავალი ტაძრისათვის ნაყიდი მიწის თავის საკუთრებაში მყოფი შემოგარენი შეუწირავს. ეს დოკუმენტი, შესაძლოა, წარმოადგენდეს პირველ წერილობით მოწმობას ჩვენთვის საინტერესო ტაძრის შესახებ. გადამოწმებისას გაირკვა, რომ საბუთი იმ ნასყიდობის სიგელის მოკლე აღწერილობაა, რომელიც გადაეცა არქივეპისკოპოს სტეფანე ჯორჯაძეს 1799 წლის 4 აგვისტოს სახელწოდებით „რუსთავს ღვთაების ეკლესია.“ – დოკუმენტში მოცემულია შემდეგი ტექსტი:

„ყ`დ სამღვდელს არხიეპისკოპოსის რუსთველის სტეფანესადმი მიცემული სიგელი.

რ`ლითაც იცხადებს ყ`დ სამღვდელსა გას მარტყოფს ეკლესიის აღშენება მოუნდო-მებია და არა ჰქონია ადგილი. და შეუწირავს ადგილი მორდლის შვილს მორდალს ირო-დიონს რომელიც ტფილისს ხარების ეკლესია არის თვისის გარეშემოდი და გალავნით იმოდენი ადგილი გარდა შეწირულობისა ამის იქვეც მიუყიდნიათ მორდლის შვილს თვსდა მეფისაგან წყალობად ბოძებული გუგუნაშვილისეული მიწა, დანიშნული მიჯ-ნებითურთ ყ`დ სამღვდელს რუსთველისადმი

ხელმოწერილი არის იროდიონისაგან. “ [სეა. ფონდი 1451. წიგნი 2ა. 1799წ; ფ. 44]

თუმცა მომდევნო საბუთი, რომელიც უთუოდ მარტყოფის ეკლესიას ეხება, ამ დოკუმენტის მიმართებას აღნიშნულ ტაძართან ეჭვქვეშ აყენებს. 1826 წლით დათარიღებული დოკუმენტი, წარმოადგენს ყოველწლიურ აღწერილობას საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის ჩანაწერებიდან, მასში მოცემულია შემდეგი ტექსტი: „სოფელსა შ`ა მარტყოფს ეკლესია არს ხელით უქმნელის ხატის სახელის დება აქუს, ქვითკირით ნაშენი, ეს ეკლესია აღშენებულ არს 1825 სა წელსა სამრევლონი სახლნი ჰყვანან აქ (90) ეს ეკლესია მდგომარეობს საეკლესიო ადგილსა ზედა, არა რაიმენი ჰქონან გინა მამულნი, ამ ეკლესიაზედ არის ერთი მღვდელი ზაქარია ბეჟანოვ და სხვა თანამდებობა მას შინა არ არის განწესებული მდგომარეობს ამა ეკლესიასა ზედა“ [სეა. ფონდი 489. საქმე 62080. ფურცელი 46.] ანალოგიურ ინფორმაციას იმეორებს 1827 და 1828 წლების აღწერის დოკუმენტებიც [სეა. ფონდი 489. საქმე 62095. ფურცელი 47]; [სეა. ფონდი 489. საქმე 62123. ფურცელი 75.], რომლებშიც მოცემულია დაწვრილებითი ინფორმაცია მომსახურე მღვდლების ვინაობის, განათლების და მრევლის რაოდენობის შესახებ. ტაძრის აღწერილობა ემთხვევა ტაძრის მონა-ცემებს და იმეორებს სააღმშენებლო ქვაზე მოცემულ თარიღს. თუმცა ის გარკვეულწილად წინააღმდეგობაში მოდის

1799 წლის ნასყიდობის სიგელთან, სადაც გარკვევით არის მითითებული, რომ ტაძარს სამეფო ბეჭდის მცველმა გარკვეული რაოდენობის მიწა შესწირა, ხოლო ტაძრის მშენებლობის დასრულებიდან ერთი წლის შემდეგ იგი მოხსენიებულია, როგორც საეკლესიო ადგილზე მდგომი და თანაც უმიწოდ და უმამულოდ, ყოველგვარი ქონების გარეშე. ბუნებრივად ჩნდება კითხვა, შეძენილი ქონება ჩამოერთვა ახლად აშენებულ ტაძარს, თუ პირველ საბუთში სხვა ტაძრის მშენებლობაზე იყო საუბარი და ხელთუქმნელი ხატის ეკლესია კიდევ სხვაა? აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ნასყიდობის სიგელში მოხსენიებული გვარი – გუგუნაშვილი, ვისი კუთვნილი მიწაც „მეფისგან წყალობად ბოძებული“ მიუყიდათ მორღლებს სტეფანე ჯორჯა-მისათვის, ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე ტაძრისგან სამი კილომეტრის მოშორებით სახლობს. გუგუნაშვილებს მარტყოფში კონკრეტული სამოსახლო არეალი „სოფლის უბანი“ გააჩნიათ და დაკავშირებულნი არიან ე.წ. ბატონის ციხის შიდა ტერიტორიასთან, რომელიც დაახლოებით 1750 წელს არის აგებული ერეკლე II-ის მიერ და ადგილობრივი მოსახლეობის მეხსიერებაში შემორჩენილია – გუგუნაშვილთა ციხის სახელით. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სწორედ ამ ციხესთან ახლოს მდგარა კიდევ ერთი ეკლესია, რომელიც კომუნისტური რეჟიმის პერიოდში დაინგრა და მის ადგილას სკოლა აშენდა. მის შესახებ, ჯერჯერობით არცერთი ისტორიული დოკუმენტი არ მოგვეპოვება. თუმცა საინტერესოა გუგუნაშვილების მიწაზე (ან უშუალო მეზობლად) დაახლოებით თანადროული ეკლესიის არსებობის ფაქტი.

ვრცელი ქონებრივი ნუსხები, ქვემოთ მოყვანილი საბუთების უდიდეს ნაწილში მუდმივად მეორდება და გარდა გამოყოფილი აქცენტებისა, თითოეული დოკუმენტის საკმაოდ დიდ ნაწილს იკავებს. ზოგიერთი მათგანი 10-15 ფურცლამდეც აღწევს, მაგრამ რადგანაც ჩვენი კვლევის მიზანი ტაძრის ქონებრივი მდგომარეობის შეფასება კი არა, არამედ კონტექსტური შეუსაბამობების გადასინჯვაა, თითოეული დეტალის დაწვრილებით განხილვას საჭიროდ არ მივიჩნევთ.

1829 წლის საბუთში აღწერილობა უფრო დეტალიზებული და გამრავალფეროვნებულია. დაყოფილია პუნქტებად და თანმიმდევრულად, ლაკონურად გადმოგვცემს სხვადასხვა საკვანძო საკითხს. საინტერესოა, რომ ქონებრივი მდგომარეობა, ამ შემთხვევაში, განსხვავებულია წინა წლების აღწერილობებისგან და ნათქვამია რომ ტაძარს აქვს „ვ) მიწა ამა ეკლესიისა და ყმა მამული, სოფელსა მარტყოფს და სხვა და სხვა სოფლებთა შინა“ [სცა. ფონდი 489. საქმე 62158. ფურცელი 550.]– რაც ნიშნავს, რომ ტაძარს ადგილიც აქვს და საეკლესიო ყმებიც ჰყავს. თანაც არამარტო სოფელ მარტყოფში, არამედ მის შემოგარენშიც. საინტერესოა მკვეთრი ქონებრივი ზრდა ერთ წელიწადში მოხდა თუ ტაძარი ამ ქონებას მანამდეც ფლობდა და აღწერის დოკუმენტების სანდოობის საკითხი უნდა დავაყენოთ ეჭვქვეშ? რაც ნაკლებად სავარაუდოა, ინფორმაციის გამცემი პირების კომპეტენტურობის გამო. თითოეულ საბუთს ხელს შტატის მღვდელი აწერს მაგ: „შტატის მღვდელი ზაქარია ბეჟანოვი“ [სეა. ფონდი 489. საქმე 62123. 1828 წ.] „შტატის მღვდელი გრიგოლ ებიტაშვილი, პრიჩეტიჯი ნაომ ბეჟანოვ დიაკონი“ [სეა. ფონდი 489. საქმე 3212. 1830 წ. გვ.149. ]

ეჭვგარეშეა თითოეული მათგანი საუკეთესოდ იცნობს საკუთარი ტაძრის ქონებრივ მდგომარეობას. უკანასკნელი დოკუმენტი მნიშვნელოვანია ასევე არქიტექტურული დახასიათების შემოტანითაც „ბ)შენობით არის ქვითკირისა ახალი და არა აქუს სამრეკლო“

1838 წლის 27 ნოემბრის აღწერა, რომელიც აღნიშნულ დოკუმენტთაგან ყველაზე ვრცელია, იხსენიებს ტაძარში არსებულ და შემდგომ დაკარგულ ვერცხლეულობას და ძვირფასეულობას: „თბილისის უეზდის სოფლის მარტყოფს მდგომარისა საკა-თედროს, რუსთავის ეპარხიის

მაცხოვრის ხელითუქმნელის ხატის, სობოროს, ჩუენე-ბითა აღმენებისა მისისა, ჟამსა ყ`დ სამღდელოსა რხიეპისკოპოსის საქართველოს ვიკარისა და კავალეროსნის სტეფანესაგან, აღნიშვნითა მას შინა მყოფთა კანკელისა წმინდათა ხატთა, სიწმინდის ჭურჭელთა, სამღდელომთავროთა და სამღდელო შესამოსელთა, სამკაულთა, საეკლესიო წიგნთა, და სხვათა ნივთთა და კუთვ-ნილებათა, შედგენილი სიისამებრ ჩყვც(1828)წელსა ქმნილსა და შ`დ შედგენისა და მისისა შემამატებელმათაებრ, შემოწირველთა გამო, სხვადასხვა პირთასა, და თვთ ყ`დ სამღდელოს რუსთავის არხიეპისკოპოსის სტეფანესაგან, და გამოცხადებითა თუ რომელნი საეკლესიო ნივთნი იეცხლეულთაგან საეკლესიო მას სიასა შა`ჩყვც (1828) წელისასა, დღეს თავად სობოროსა შინა არღა არიან, და სად ანუ რაზეც მიქცეუ-ღან.“ [სეა. ფონდი 489. ანაწერი 1. საქმე 65294. გვ.5] საბუთიდან ნათელია, რომ როგორც თავიდანვე იყო განზრახული, ტაძარი რუსთავის ეპარქიის საკათედროს წარმოადგენს. თუმცა მანამდე ეს დადასტურებული სახით არცერთ დოკუმენტში არ გაცხადებულა. ამას გარდა, დაწვრილებით ჩამოთვლილი ქონებრივი ნუსხებით ნათელი ხდება, რომ უკანასკნელ ხანს ქონებრივი ზრდა დაკავშირებულია სტატუსის ცვლილებასთან, რომლის შესაფერის ქონებასაც ფლობს და რომელთა ნაწილიც გაურკვეველ ვითარებაში გაუჩინარებულა. რაც, სავარაუდოდ დაკავშირებული უნდა იყოს ამ პერიოდში აქტიურად მიმდინარე საეკლესიო ქონების სახელმწიფო ხაზინაში გადაცემის პროცესთან.

ტაძრის ისტორიაში ქრონოლოგიურად შემდგომი ეტაპია 1842 წელს დაზიანებული გადახურვის გამოცვლა ხუროთმოძღვარ რიპარდის ინიციატივით „მთელი გუმბათი რკინის ფურცლებით, ხოლო სამხრეები კრამიტით დახურეს, ძლიერი ქარისაგან დასაცავად რკინის ფურცლებს ორი სარტყელი შემოარტყეს.“ [მათიაშვილი,1998:725]

ტაძრის შესახებ შემდეგ ჩვენ ხელთარსებულ წერილობით საბუთს წარმოადგენს მარი ბროსეს მოგზაურობა საქართველოსა და სომხეთში 1847-49 წლებში.[Brosset,1850:51-54.] როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას არ უთმობს ტაძრის არქიტექტურულ დეტალებს და უფრო მეტიც, მათ საინტერესოდ არც მიიჩნევს, თუმცა დეტალურად ინიშნავს აქ შემორჩენილ ეპიგრაფიკულ ნიმუშებს, როგორც ტაძარზე, ისე საფლავის ქვებზე.

უფრო მწირი და ზოგადი აღწერილობა აქვს შესრულებული დიმიტრი ბაქრაძეს 1875 წელს.[Бакрадзе,1875:13] იგი აქცენტს მარტყოფის და რუსთავის საეპისკოპოსოს ისტორიაზე აკეთებს.

1897 წელს ჟურნალ „კვალში,“ არისტო ქუთათელაძე ტაძრის პირველ ვრცელ აღწერილობას გვთავაზობს. ავტორი ხაზს უსვამს ტაძრის თვალისათვის საამო მდებარეობას და უყურადღებოდ არ ტოვებს არცერთ წარწერას და მნიშვნელოვან დეტალს. სწორედ ამ სტატიიდან ხდება ცნობილი, რომ ტაძრის შორი-ახლოს, იქ სადაც ორი მდინარე ერთმანეთს ერთვის, ყოფილა ქვითკირის გალავანი, ხოლო თვით გუმბათიანი ტაძარი კრამიტით ყოფილა დახურული.

იგივე საბუთიდან ცნობილი ხდება, რომ 1861-1890 წლებში ეკლესიას რუსული სტილის სამრეკლო მიაშენეს: „ტაძრის უპირატესი მღვდლის თომა იოსების ძე ბერიშვილის მეცადინეობით და ხალხის საფასით, რომელიც იქვე სამრეკლოშია დაკრძალული“ [ქუთათელაძე, კვალი, №31- 1897:579] რაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი საკითხია, რადგან ტაძრისგან განსხვავებით საგრძნობლად იყო დაზიანებული სამრეკლოს კორპუსი. შემორჩენილი იყო მხოლოდ კარიბჭე- სამრეკლოს პირველი სართული, ხოლო მეორე სართული და ფანჯატური



სრულად იყო დანგრეული. აქედან გამომდინარე, სამრეკლოს თავდაპირველი მხატვრული სახის შესახებ ზუსტი ინფორმაცია არ მოგვეპოვება. (სურ.4,5)

ტაძრის და განსაკუთრებით სამრეკლოს თავდაპირველი იერსახის საინტერესო ვერსიას გვთავაზობს ტაძრის მაკეტი [იოსელიანი, 2009:117] რომელიც შესრულებულია მეოცე საუკუნის დასაწყისში ძეგლის ავთენტური სახის დაკარგვამდე. იგი შეუსრულებია 16 წლის ადგილობრივ ხელოსანს ქიტესა ეპიტაშვილს. განსხვავებები მაკეტსა და ტაძარს შორის არსებით ხასიათს ატარებს. პირველ რიგში მაკეტზე შენობის პროპორციები უფრო შემცირებული ჩანს, სარკმლის ღიობები უფრო დიდია. სამრეკლოზე მოჩანს ვოლუტის მსგავსი ხვეული, რომელიც შეუძლებელია ახლანდელი ტიპის ფანჩატურზე არსებულიყო. საყურადღებოა ცენტრალური სივრცის გუმბათიც, იგი რუსული ხახვისთავიანი გუმბათის ანალოგი ჩანს. მაკეტი საინტერესო ინფორმაციას გვაწვდის ტაძრის თავდაპირველი მშენებლობის შემდგომი და დაზიანებამდე პერიოდის გარესახის შესახებ და გვადლევს მიზეზს ვივარაუდოთ, რომ სამრეკლოს რამდენჯერმე აქვს სახე შეცვლილი.

ტაძრის თავდაპირველი სახის შესახებ მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის ასევე უცნობი ავტორის ფოტო, რომელსაც აქვს წარწერა „სოფ. მარტყოფი, სობორო“ (სურ. 6.). აქვეა რიცხვი: 25 ნოემბერი – მაგრამ არ აქვს მითითებული წელი. ფოტოზე კარგად ჩანს შენობის ზოგადი პროპორციები, ტაძრის გუმბათის და კორპუსის ურთიერთმიმართება, სამრეკლოს ერთიანი სილუეტი და სამრეკლოს გუმბათის ფორმა, (რომლის გამოსახულებამაც მაკეტზე ბევრი კითხვა გააჩინა), მისი აღნაგობა ადდგენილის იდენტურია, არ დასტურდება შპილი ან ხახვისებრი გუმბათი. თუმცა ბუნდოვანი გამოსახულების გამო სხვა, კონკრეტული, მაგალითად დეკორატიული დეტალები არ იკითხება. არქიტექტორ-რესტავრატორ ნიკო ზაზუნაშვილის ვარაუდით, აღნიშნული ფოტო შეიძლება გადაღებული იყოს 1941 წელს, საგანგებოდ, ტაძრის აფეთქებამდე.

1941 წელს, მანამდე ხორბლის საწყობად გადაქცეულ ტაძარს გუმბათი მოანგრის და სანახევროდ დაანგრის (ააფეთქეს). გაანადგურეს ინტერიერში არსებული სიწმინდეები, ხოლო არსებული მდიდარი ბიბლიოთეკა დაცარიელდა. მარი ბროსეს აქ სამოცამდე უნიკალური წიგნი უნახავს, ხოლო ქუთათელაძეს ასზე მეტი.

ტაძრის შეკეთებაზე და გადახურვაზე ზრუნვა 1980-იანი წლების დასაწყისამდე არ მოხერხდა, აღდგენა-გამაგრების პროექტი 1981 წელს შეადგინა არქიტექტორ-რესტავრატორმა ნიკოლოზ ზაზუნაშვილმა. სამუშაოები განხორციელდა 1989 წელს.

ამგვარად, XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში აგებული მარტყოფის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარი, მშენებლობის ისტორიის და არქიტექტურულ-მხატვრული გააზრების თვალსაზრისით ეპოქის ერთ-ერთ გამორჩეულ ხუროთმოძღვრულ ნიმუშს წარმოადგენს.

გამოყენებული ლიტერატურის სია:

ბეი მამიკონიანი, გ. ქართველი მამლუქები ეგვიპტის სუვერენიტეტის აღდგენისთვის ბრძოლაში. ჟურნალი „მნათობი“. № 9, 1957.

თუმანიშვილი, დ., ნაცვლიშვილი, ნ. ხომტარია, დ. 2012. მშენებელი ოსტატები შუა

საუკუნეების საქართველოში. თბილისი.

იოსელიანი, პ. 2009. აღწერა მარტყოფის მონასტრისა. რუსულიდან თარგმნა გამოკვ

ლევა-კომენტარები და შენიშვნები დაურთო ხათუნა მარუშაშვილმა. თბილისი.

იოსელიანი, პ. 1978. ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა. გამომც.: „საბჭოთა საქართველო“ თბილისი.

მათიაშვილი, ა. 1998. აკრიანი-მარტომყოფი-მარტყოფი-4500 (ბუნება, წარსული, ყოფაცხოვრება) ტ 3. თბილისი.

მაჭარაძე, ვ. 1967. ქართული საბუთები XVII ს-ის 80-იანი წლების რუსეთი, საქართველო, ეგვიპტე-ეთიოპიის ურთიერთობის ისტორიიდან. თბილისი.

მაჭარაძე, ვ. მარტყოფელი გლეხი. გაზეთი „სამგორი“ 23 აპრილი, 1966.

შაორშაძე, მ. 2010. ნინოწმინდის საეპისკოპოსო. გამომც. „არტანუჯი“. თბილისი.

ქუთათელაძე, ა. 1897. სოფელ მარტყოფი და ხელთუქმნელი ღვთაების ეკლესია.

ჟურნალი „კვალი“ №31

ჯანელიძე, დ., სილაგაძე, ბ. მამლუქები ეგვიპტესა და ერაყში. გამომც.: „საბჭოთა საქართველო“. თბილისი, 1967.

ჯაფარიძე, გ. 1971. მამლუქთა წერილები ეგვიპტიდან ჟურნალი „დროშა“, №8

Бакрадзе, Д. 1875. Кавказ в древних памятниках христианства, Записки Общества любителей кавказской археологии. Книга I. Тифлис.

Brosset, M. 1850. Voyage Archéologique dans la Géorgie at dans L` Arménie, Exécuté en 1847-1848 St.-Pétersbourg.

Mikaberidze, A. "Ibrahim Bey", in: Gregory Fremont-Barnes. The Encyclopedia of the French Revolutionary and Napoleonic Wars. Vol. 2. ABC-CLIO Inc. ed. 2006.

საარქივო მასალა

სეა. ფონდი 1448. დოკ. 3788.

სეა. ფონდი 489. ანაწერი 1. საქმე 65294.

სეა. ფონდი 1451. წიგნი 2ა.

სეა. ფონდი 489. საქმე 62080.

სეა. ფონდი 489. საქმე 62095.

სეა. ფონდი 489. საქმე 62123.

სეა. ფონდი 489. საქმე 62158.

სეა. ფონდი 489. საქმე 62123.

სეა. ფონდი 489. საქმე 3212.

სეა. ფონდი 489. ანაწერი 1. საქმე 65294.

## გიორგი ლომსაძე

### გიორგი მთაწმინდელის „თუენისა“ და ანტონ კათალიკოსის „სადღესასწაულოს“ მიმართების საკითხი (სექტემბრის საკითხავების მიხედვით)

ქრისტიანობაში მნიშვნელოვანი დატვირთვა აქვს ევქარისტის საიდუმლოს, რომელიც აღესრულება საღვთო ლიტურგიის რიტუალის მეშვეობით. ევქარისტის, როგორც საღვთო ხორცსა და სისხლთან ზიარების დაწესება მოხდა თავად იესო ქრისტეს მიერ: "... უკუეთუ არა სჭამოთ ჯორცი მისა კაცისა და სუათ სისხლი მისი, არა გაქუნდეს ცხორება თავთა შორის თქუნთა" [იოანე. 6:53]. შესაბამისად, ევქარისტიული რიტუალი დასაბამს იღებს პირველი საუკუნიდან და ქრისტიანობის მიხედვით ის უნდა აღესრულებოდეს უფალი "... ვიდრემდის მოვიდეს" [1 კორ. 11: 26]. საუკუნეთა მანძილზე იცვლებოდა ლიტურგიული ელემენტები, ყალიბდებოდა მისი, როგორც რიტუალის, ფორმა ისე, როგორც ამას პრაქტიკული თავისებურებები მოითხოვდა. სწორედ ამიტომ შეიქმნა იაკობის, მარკოზისა და პეტრე მოციქულების, ბასილი დიდის, გრიგოლ დიოლოლოსისა და იოანე ოქროპირის ლიტურგიები [კეკელიძე, 1980: 580], რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავდება ხანგრძლივობის მიხედვით. დროთა განმავლობაში იცვლებოდა მწუხრისა და ცისკრის საკითხავთა სტრუქტურა. ცვლილებები ხდებოდა განსხვავებული მოტივებით. ქართულ საეკლესიო პრაქტიკაში, ამ მხრივ, გამოიყოფა სამი პერიოდი. პირველ პერიოდში ლიტურგიული ლიტერატურა იქმნებოდა აღმოსავლური, პალესტინური სალიტერატურო სკოლების გავლენით, მეორე პერიოდში დომინირებდა ათონის ლიტურგიული პრაქტიკა, ხოლო მესამეში ქართულმა საღვთისმსახურო ლიტერატურამ მიიღო "რუსული ფიზიონომია" [კეკელიძე, 1991: 127]. დღევანდელიდან გამომდინარე, განსაკუთრებით საინტერესოა ქართულ ლიტურგიკაზე რუსული გავლენების შესწავლა, რადგან საღვთისმსახურო კრებულებულთა უმეტესობა, რომლებიც დღეს გამოიყენება, რუსული კულტურის დომინირების პერიოდშია შედგენილი.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ლიტურგიული წიგნია "თუენი". მასში მოთავსებულია სხვადასხვა წმინდანთა განგებები, მათდამი მიძღვნილი საგალობლები, ასევე სხვადასხვა არამოდრავ დღესასწაულზე (მირქმა, ჯვართამაღლება...) საკითხავი მუხლები. ტერმინი "თუენი" პირველად ჩნდება X საუკუნეში იელის იადგარში [ჯღამაია, 1966: 12]. აღსანიშნავია, რომ ეს ტერმინი შემოიტანა გიორგი მთაწმინდელმა [კეკელიძე, 1980: 596]. მან შექმნა "თუენი" დასრულებული სახით, შეიტანა ყველა იმდროინდელი წმინდანის ხსენება, შეკრიბა სხვადასხვა ავტორის მიერ დაწერილი საგალობლები [ჯღამაია, 1966: 13]. როგორც „სახარებისა“ და „ფსალმუნთა“ გიორგი მთაწმინდელისეულმა თარგმანებმა, ასევე „თუენმაც“ ქართულ ეკლესიაში ვულგატის სტატუსი მიიღო. XVIII საუკუნეში სლავურის მიხედვით შეიქმნა „თუენის“ ორი პარალელური რედაქცია - ანტონ კათალიკოსისა და დეკანოზ ალექსი მესხიშვილის [კეკელიძე, 1980: 598]. დღევანდელ საეკლესიო პრაქტიკაში გამოიყენება ანტონ კათალიკოსის მიერ შედგენილი „გამოკრებილი თუენი“ ანუ „სადღესასწაულო“. თავად ანტონი თავის მიერ შედგენილი „თუენის“ ბოლოსიტყვაობაში წერდა, რომ წმიდა მამათა სრული და ღირებული თარგმანები გაირყვნა და მის დროში „უხმარ იქმნა“, ამიტომ საჭიროდ ჩათვალა „სადღესასწაულოს“ გამართვა ახლებურად. ტექსტში განმარტავს, თუ რატომ შეუცვლია ზოგიერთი წმინდანის ხსენების თარიღი. როგორც ირკვევა, წმ. გიორგის ხსენება მისი ნაწილების ამოსვენებას დაამთხვია (27 ივნისს), რადგან 30 რიცხვში, მისი ხსენების ძველ თარიღზე, ემთხვეოდა 12 მოციქულის ხსენების დღე, წმ. გიორგის ხსენება სადიდებლით ვერ იმსახურებოდა, რამდენადაც მოციქულები უფრო მაღალ იერარქიას ეკუთვნიან. ანტონი

აღნიშნავს, რომ თარგმანებს ეკიდებოდა დიდი პასუხისმგებლობით, ერიდებოდა უმნიშვნელო ცვლილებებსაც [კეკელიძე, 1957: 178-186].

კორნელი კეკელიძე ლიტურგიკული თვალსაზრისით ანტონისეულ „სადღესასწაულოს“ არ მიიჩნევდა გამართულ რედაქციად. ამის არგუმენტად მოჰქონდა ის ფაქტი, რომ თარგმნა ანუ სლავურის მიხედვით შესწორება შეუსაბამო პრინციპებით ხდებოდა. კერძოდ, ანტონი ზემოთ ნახსენებ წინასიტყვაობაში წერდა: „ მართალ არს და ცხად, ვითარმედ ქართულისა კიდე ენად არა ვიცი და ვერცაღა მივსწუწთ ენასა სლავენურსა უმკუჭთრეს, და ნუ უკუწ თქუას ვინმე, ვითარმედ თუ ვითარ გარდამოვიღე ესენი, მაგრამ უწყოდეს მან, ვითარმედ სლავენურისა თარგმანი მივანდევ გაბრიილს ხუცესსა, თარგმანსა ჩემსა, რომელმან დაღათუ არა უწყოდა ღრამმატიკა, არცა სლავენური და არცაღა ქართული, არამედ ღრამმატიკოსნი მყუწს რუსნი კლირიკნი ეკლესიისა ჩემისანი, რომელთა ახლად დაესრულათ სკოლაჲ სინტაქსისა... და ოტეც გაბრიილ, პრეოდშიკი ჩემი, მეტყოდა რა ქართულად, დიდითა გამოძიებითა თითოსა ლექსსაცა ვკითხვდი ღრამმატიკოსთა მათ რუსთა, თუ რომლისა სიტყვსა ნაწილი არს, და ეგრეთვე სიტყუასაცა უმკაცრეს, ვითარმედ სიტყუა ესე ვითარ შეთხზულ არს და რად არს ჰაზრი მისი, და მათ მიერ გულის ხმავეყოფდი, თარგმანებითა გაბრიილისათა, და ესრეთ დავსდებდი სიტყუათა, და სიტყუათა შინა ლექსთა“ [კეკელიძე, 1991: 128].

ბუნებრივია, შეიძლება გაჩნდეს განწყობა, რომ ანტონის „სადღესასწაულოს“ ტექსტში არის ბევრი ცვლილება. ფილოლოგიური თვალსაზრისით მართებული იქნება ანტონის რედაქციის დეტალურად შედარება გიორგი მთაწმინდელის, ასევე სლავურსა და ბერძნულ რედაქციებთან.

უნდა აღინიშნოს, რომ „სადღესასწაულოს“ ტექსტთან წვდომა არ არის პრობლემა, მაგრამ გიორგი მთაწმინდელის „თუენი“ შემონახულია ხელნაწერებით. კრიტიკული ტექსტი არის მხოლოდ სექტემბრის თვის საკითხავების [ჯღამაია, 2007], ამიტომ მოცემული ორი რედაქციის შედარება შესაძლებელია სწორედ სექტემბრის თვის მაგალითზე.

ორივე რედაქციაში სხვადასხვა საკითხავი მუხლი ანუ დასდებელი დიფერენცირებულია შესაბამისი სათაურებით ( „უფალო ღაღადყავსა“, „ლიტიასა ზედა დასდებელი“ და ა.შ.). ამ რედაქციების ლიტურგიკული სტრუქტურის საჩვენებლად ერთეულებად აღებულია სწორედ ამგვარი სათაურები.

გიორგი მთაწმინდელისეულ რედაქციაში საკითხავი და საგალობელი მუხლები შემდეგი თანმიმდევრობითაა დალაგებული:

- 1) უფალო ღაღადყავსა;
- 2) სტიქარონნი ;
- 3) წარდგომაჲ (ღვთისმშობლისაჲს ჩათვლით);
- 4) საცისკრო გალობები ( უგალობდითსა (გალობა 1), განძლიერდასა (გალობა 3); მესმასა (გალობა 4); ღამითგანსა (გალობა 5); ღაღატყავსა (გალობა 6); კურთხეულარსა (გალობა 7); აკურთხევდითსა (გალობა 8); ადიდებდითსა (გალობა 9);
- 5) სხუანი გალობანი შეზავებულნი (ერთ დღეს ხსენებული რამდენიმე წმინდანის ან დღესასწაულის საცისკრო საგალობლები, რომლებიც პრაქტიკული თვალსაზრისით ამოკრებილადაა ერთად მოცემული);
- 6) ოხითანი („თუენის ბოლოში დართული დამატება 1);

7) სტიქარონნი („თუნის“ ბოლოში დართული დამატება 2).

ანტონ კათალიკოსის „სადღესასწაულოში“ ვხვდებით შემდეგი ერთეულების თანმიმდევრობას:

- 1) უფალო ღალად-ვჰყავსა ზედა დასდებელი;
- 2) \* საწინასწარმეტყველო;
- 3) \* ლიტანიასა ზედა დასდებელი;
- 4) სტიქარონსა ზედა დასდებელი;
- 5) ტროპარი (მოიცავს დიდებისა და აწდას მუხლებსაც);
- 6) წარდგომა შემდგომად I და II ფსალმუნებისა (იგივე სტიხოლოლისა);
- 7) \* წარდგომა შემდგომად სადიდებელისა;
- 8) მითითებები საცისკრო სახარების წარდგომისა და წასაკითხი სახარების შესახებ;
- 9) შემდგომად 50-ე ფსალმუნისა (უმეტესწილად მითითებაა იმ მუხლებზე, რომლებიც ყოველთვის იკითხება ამ მონაკვეთში და წერია „ჟამნში“, ხოლო თუ განსხვავებული შემთხვევაა თავად მუხლებია მოცემული, რომლებსაც აბოლოებს \*გერი დღესასწაულისა );
- 10) საცისკრო გალობები (გალობა 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9);
- 11) წარდგომა (წერია გალობა 3- ის შემდეგ) ;
- 12) კონდაკი და იკოსი (წერია გალობა 6-ის შემდეგ) ;
- 13) განმანათლებელი;
- 14) აქებდითსა ზედა დასდებელი;
- 15) მარკოზის თავები (მითითებები „დიდება მაღალიანის“ გრძლად ან მოკლედ გალობის, ასევე საღმრთო ლიტურდიისას ჩასართავი საკითხავების შესახებ).

როგორც ვხედავთ, გიორგი მთაწმინდელის რედაქციაში პირობითად გამოიყოფა უფრო ნაკლები ერთეული ანუ დასათაურება, ვიდრე ანტონ კათალიკოსის „სადღესასწაულოში“. მიუხედავად ამისა, „თუნში“ რაოდენობრივად უფრო მეტი საკითხავი მასალა ანუ ტროპარია მოცემული, ვიდრე „სადღესასწაულოში“. აღსანიშნავია, რომ გიორგი მთაწმინდელისა და ანტონ I-ის რედაქციები ერთმანეთისგან განსხვავებულია სტრუქტურული თვალსაზრისით. შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ეკუთვნის სხვადასხვა ლიტურგიკულ სინქრონიას. „სადღესასწაულოში“ შესული ტექსტების უმეტესობა გვხვდება გიორგი მთაწმინდელთან, მაგრამ არის უფრო ნაკლები რაოდენობრივად. ზოგიერთი მუხლი შინაარსობრივად არის იგივე, მაგრამ განსხვავდება გარკვეული პასაჟებით ანუ არის განსხვავებულად ნათარგმნი.

ლიტურგიკული ერთეულების შედარებისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ ანტონისეული რედაქციის რომელ ელემენტს მოეძებნება გიორგი მთაწმინდელის კრებულში სტრუქტურული ანალოგები. მუხლების შედარებისას ჩანს, რომ „სადღესასწაულოს 15 ლიტურგიკული ერთეულიდან „თუნში“ მოცემულია 5, ანალოგიების სტრუქტურა იქნება შემდეგი სახის:

- 1) უფალო ღალად-ვჰყავსა ზედა დასდებელი- უფალო ღალადყავსა, სტიქარონნი;

- 4) სტიქარონსა ზედა დასდებელი- სტიქარონნი ( „თუნის“ ბოლოში დართული);
- 5) ტროპარი- ოხითანი
- 10) საცისკრო გალობები (გალობა 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9)- ემთხვევა გიორგისეულ საცისკრო გალობებს
- 11) წარდგომა (წერია გალობა 3- ის შემდეგ)- წარდგომა (წერია პირველ გალობამდე);
- 14) აქებდითსა ზედა დასდებელი- სტიქარონნი ( „თუნის“ ბოლოში დართული);

ლიტურგიკულად მნიშვნელოვანია, თუ როგორ იცვლებოდა კალენდრული მონაცემები. „თუნისა“ და „სადღესასწაულოს“ კალენდრული მახასიათებლები იდენტური ვერ იქნება თავად კრებულთა შინაარსიდან გამომდინარე. „სადღესასწაულოში“ გამოტოვებულია ზოგიერთი დღე. ამასთან ერთად, სხვაობა შეიძლება გულისხმობდეს ერთი წმინდანის ხსენების გადატანას მეორე დღეს (სხვადასხვა გარემოებიდან გამომდინარე), ასევე ცვლილებას განაპირობებს ახლადშერაცხილი წმიდანების ხსენების შეტანა საეკლესიო კალენდარსა და, შესაბამისად, საღვთისმსახურო წიგნებშიც. გიორგი მთაწმინდელისა და ანტონ კათალიკოსის რედაქციების კალენდრული შედარების შედეგად ცვლილება სამივე კომპონენტითაა გამოხატული.

კვლევის ამ ეტაპზე დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ანტონის შედგენილი „სადღესასწაულო“ შეიცავს გიორგი მთაწმინდელის „თუნის“ მასალას, მაგრამ არ მისდევს მის სტრუქტურას და ზოგ შემთხვევაში განსხვავებულია თარგმნის თვალსაზრისით. ლიტურგიკული ელემენტების შედარების შედეგად შესაძლებელია, იმ აკოლოთიების რეკონსტრუქცია (ნაწილობრივი), რომლებიც არ გვხვდება ანტონთან და მოცემული გვაქვს გიორგი მთაწმინდელთან. კვლევის შემდეგ ეტაპად შეგვიძლია განვიხილოთ მოცემული ორი კრებულის ტექსტობრივი მხარეები, ის ფაქტორები, რომლებიც განაპირობებს როგორც იდენტურობას ერთ შემთხვევაში, ასევე განსხვავებას ზოგი მუხლის შინაარსსა და მოცემულობებში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- კეკელიძე კ. 1957. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტომი IV. თბილისი.
- კეკელიძე კ. 1980. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტომი. I. თბილისი.
- კეკელიძე კ. 1991. ანტონ კათალიკოსის სალიტურგიკო მოღვაწეობიდან. „საღვთისმეტყველო კრებული“. თბილისი.
- ჯღამაია ც. 1966. XI საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (გიორგი მთაწმინდელის „თუნის“ ). თბილისი.
- ჯღამაია ც. 2007. გიორგი მთაწმინდელის ”თუნის“ (სექტემბერი). თბილისი.

## ციალა ოჩხიკიძე

### შობისადმი მიძღვნილი საგალობლების სახისმეტყველება

იოანე მტბევრის ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობა მიქაელ მოდრეკილის საწელიწდო იადგარმა (S-425; 978-988 წ.წ) შემოგვინახა. მის საგალობლებში ასახული ზოგადქრისტიანული მოტივები, ჰიმნოდიკურ-პარადიგმული სახეები ემყარება ბიბლიურ და საღვთისმეტყველო ლიტერატურას. ჰიმნოგრაფის სამეტყველო ენა გამოირჩევა ამაღლებული განწყობით, რიტმულობით, ანაფორული კომპოზიციით.

ჩემი სტატია შეეხება იოანე მტბევრის შობისადმი მიძღვნილ საგალობლებს, რომელთა სახისმეტყველება საგანგებო ყურადღებას იქცევს. ჰიმნოგრაფი საშობაო საგალობელში მაცხოვარს წარმოადგენს ბიბლიური სახე-სიმბოლოებით. ჩემი განხილვის საგანია მაცხოვრის შობის, განკაცების საიდუმლოს საღვთისმეტყველო ლიტერატურის კვალობაზე ახსნა, ბიბლიურ მოძღვრებასთან მისი კავშირის, „ძული იგი კაცისა და ახალი იგი კაცის“ სიმბოლური სახეობრივი სისტემის გათვალისწინებით წარმოჩენა.

სასულიერო მწერლობა უფლის შობას „საშინელ საიდუმლოს“ უწოდებს, რადგან ადამიანთა გონებისთვის მიუწვდომელია ღვთაებრივი არსის ხორციელ ბუნებაში გადმოსვლის სრულყოფილად გააზრება, რომელშიც სიტყვა „საშინელი“ ლექსიკონების მიხედვით შიშის მომგვრელს, შიშის დამტეხელს ნიშნავს. წმ. იოანე ოქროპირი მათეს სახარების განმარტებისას აღნიშნავს: „გულისკმისყავ და შესძრწუნდი, მესმას რად, ვითარმედ ღმერთი მოვიდა ქოჯყენად, რამეთუ ესოდენ განსაკვირვებელ იყო და დიდებულ, რომელ ანგელოზთა განწყობილნი კაცნი წყალობისათვის ერთბამად დიდებისმეტყველებას შესწირავდეს და წინასწარმეტყუზლნი განკვირვებულნი პირველივე იტყოდეს, ვითარმედ „ქუეყანასა ზედა გამოჩნდა და კაცთა შორის იქცეოდა“ (ბარუქ.3:38) [განმარტება მათეს სახარებისად, 1996:35].

იოანე მტბევარი წმინდა მამათა კვალობაზე მაცხოვრის შობას „საშინელ საიდუმლოსა“ და სასწაულს უწოდებს: „საიდოვმლოსა საშინელი, რომელიცა იყო დაფაროვლ ძალთაგან ზეცისა ოვხორცოთა მრავალსახიერ სიბრძნე ღმრთისად, განცხადნა დღეს კაცთა შორის ჯორცთა შინა ღმრთეებად, რომლითა მოვიდეთ ჩოვენ გამოკსნად“ [ინგოროყვა,1913:57]. „საშინელისა შობისა შენისა საიდოვმლოსა“ [ინგოროყვა,1913:77].

„საშინელი საიდუმლოს“ განმარტებას აგრძელებს იოანე ოქროპირი: „აწ უკუე არა დაუსაბამოდსა მის შობისათვს არს სიტყუად ჩუენი, არამედ მეორისა, რომელი იქმნა ქუეყანასა ზედა, რომლისა მრავალნი არიან მოწამე, და მისთვსცა ძალისაებრ ჩუენისა მითხრა, რავდენ-იგი უძლე მოღებად მადლსა მას სულისა წმიდისასა, რომელმან მომცა სიტყუად თქუამად, რაოდენ ეტევის ბუნებასა კაცობრივსა, რამეთუ ამას ქალწულისაგან შობისა განცხადებულად და განმარტებით თხრობად შეუძლებელ არს, რამეთუ საკვირველ არს ესეც და მიუწთომელ“ [განმარტება მათეს სახარებისად, 1996:35]. მაცხოვრის შობისა და განკაცების, როგორც „საშინელი საიდუმლოს“, წარმოდგენა ძნელია: „რამეთუ ფრად უძნელეს არს კაცობრივის ან ზედა გულისსიტყოვასა ღმრთისა განკაცებად, ვიდრელა კაცისა შვილ ღმრთისა ყოფად მადლისა მისითა“, [განმარტება მათეს სახარებისად, 1996:36].

იოანე მტბევრის შობისადმი მიძღვნილ საგალობლებში აღნიშნული ფაქტი მრავალგზის არის ახსნილი და გააზრებული. ჰიმნოგრაფი აცნობიერებს, რომ ღვთის განკაცების საიდუმლოს სიტყვით ახსნა, გადმოცემა ჩვეულებრივი ადამიანისათვის შეუძლებელია: „ოვზეშთაეს არს ბოვნებასა კაცობრივსა საიდოვმლოდ გამოვთქოვმელი ოვთესლოდ შობისა შენისად ქრისტე, სიტყოვო მამისაო და ვერ შეოვძლებს ენად მეტყოველი ჭეშმარიტად მითხრობად მისა,

რომლისთვის განცოფნა სიბრძნე სოფლისა ბრძენთადა მეცნიერთა და მოკვძლოვრდა სიტყვად მეტყოველთა შემსგავსებით ქებასა“ [ინგოროყვა,1913:89].

საღვთისმეტყველო მოძღვრებაში ქრისტიანული ღმერთი სამჰიპოსტასიანი ერთარსება ღმერთია, აბსოლუტური ჭეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება, სიყვარული, არაფრისაგან ყოველივეს შემოქმედი. იოანე მტბევრის საგალობელთათვის დამახასიათებელია საღვთო არსის საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური დასაბუთება, სამსახოვანი ერთარსება ღმერთის გააზრება ამის ცხადი მაგალითია: „სამებისა ნათლითა გაბრწყინვებულნი მოვედით, მორწმუნენო, ვაქებდეთ სამგუამოვანსა ღმერთსა მამასა ძით და სულით წმიდით განუყოფელად ერთ ბუნებასა ღმრთეებისასა“ [ინგოროყვა,1913:53].

სამსახოვანი ღმერთის მეორე ჰიპოსტასურმა სახემ - იესო ქრისტემ, განკაცებულმა ღმერთმა, პირველცოდვის გამოსყიდვა და კაცთა სულების გადარჩენა იტვირთა და შეძლო. პირველქმნილი ადამიანი შექმნილია ღვთის სახედ და ხატად. პირველცოდვისაგან იგი მაცხოვარმა იხსნა, რის შემდეგაც ქრისტიანული რელიგიის უმთავრეს ფასეულობად სინანული, ცოდვის შეგრძნება და სულიერი სამყაროს მოპოვება გამოცხადდა: „ხატი მსგავსებისა ჩოვენისა საოკოვნეთა ღმერთმან და დღეს გამოშჩნდი ხორციელად“.

წმ. პავლე მოციქული ქრისტეს შესახებ ამბობს: „მას შინა დამკვიდრებულ არს ყოველივე საცვებად ღმრთეებისადა ხორციელად“ [კოლას.2.9]. კაცობრიობის ხსნისთვის უმნიშვნელოვანეს დროს, სახიერმა და კაცთმოყვარე უფალმა ქვეყნად მოავლინა „მხოლოდშობილი ძე თვისი - იესო ქრისტე“, რადგან მხოლოდ ღმერთს შეეძლო სრული განკურნება საქვეყნო სენისა, მხოლოდ მას შეეძლო აღდგენა დაცემული ადამიანისა. ენით გამოუთქმელი სასწაული მოხდა და იშვა მაცხოვარი და უფალი ჩვენი იესო ქრისტე: ჩვენთვის დაიმდაბლა ღმერთმა თავი, რომელმაც განწმინდა და განაახლა ბუნება დაცემული ადამიანისა. კაცი გაათავისუფლა ცოდვის მონობისაგან და შემუსრა სიკვდილი. ნიკეა-კონსტანტინეპოლის სიმბოლოს ინტერპრეტაციით, რომელსაც შემოკლებით „მრწამსი“ ეწოდა, ქრისტეს მოსვლა მიწაზე არის არა უბრალოდ „ხორცშესხმა“, არამედ მაინცდამაინც „განკაცება“. იოანე მტბევარმა ღვთის განკაცება საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური თვალთახედვითაა გაიაზრა: „სიტყუოვმან დაოვსაბამომან, ღმრთეებრ ოვხილავმან მიილო დასაბამი განკაცებისადა ვსნისათვის კაცთა ნათესავისა, რაჟამს შეეზავა აგებოვლებასა ნივთიერსა მიწისაგანსა მოწყალებით აოვგებელი არსებად ღმრთეებისადა“ [ინგოროყვა,1913:84], რომელშიც ნივთიერი აგებულების საკითხი იქცევს ყურადღებას. ვ. ნოზამემ „აგებოვლებასა ნივთიერსა მიწისაგანსა“ შემდეგნაირად განმარტა: „ხილული სოფლის შექმნაში მონაწილეობს ოთხი ელემენტი: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი. ეს ელემენტები შეადგენენ ყოველი მატერიალური საგნის საფუძველს, სამყაროში არსთა შორის ყველაზე დაბალ საფეხურზეა უსულო ნივთი“ [ნოზამე,1956:22], ხოლო ვინაიდან „ყოველი სხეული ოთხთაგან შეიმზადების“, ამიტომ ადამიანის სხეულსა და უსულო ნივთებს ერთმანეთთან სწორედ ეს ოთხი ელემენტი აკავშირებს, რაზეც ჰაგიოგრაფიაშიც არაერთგზის მსჯელობას ვხვდებით. ნიმუშად შეიძლება იოანე საბანისძის ჰაგიოგრაფიული თხზულების „აბო თბილელის წამების“ დასახელება შეიძლება.

„შესაქმის“ წიგნში დასახულია ის იდეა, რომ „ცხოვრების ხის“ ნაყოფის მეშვეობით ადამიანი უბრწუნელობა-უკვდავებას ეზიარება, „რადთა ცხოვრდეს უკუნისამდე“ [შეს.3.22]. იოანე დამასკელი „ცხოვრების ხეს“ ასე განმარტავს: „მქონებელი მოქმედებასა ცხოვრების მიმცემლობისა“ [წმიდა იოანე დამასკელი, 2000:402]. სიცოცხლის მომნიჭებელ ამ „ხეს“, „შესაქმის წიგნშივე“ უპირისპირდება „ხე ცნობადისა, კეთილისა და ბოროტისა“, რომელიც ხორციელ საკვებს გვაწვდის. განკაცებული უფალი კაცობრიობას აძლევს თავდაპირველ,



უცოდველ მდგომარეობასთან მიბრუნების შესაძლებლობას. სასულიერო მწერლობაში „ხე ცხოვრებისა“ ღვთის მეტაფორაა. „ხე ცხოვრებისა“ დახშულ სამოთხეში კვლავ დაბრუნების შესაძლებლობაა. იოანე მტბევრის საგალობლებში ქრისტე ბევრგან გააზრებულია ტრადიციულად მიღებული მეტაფორით, თუმცა, გვხვდება ასევე „ხისა მის ცნობადისა“ განმარტებით: „მოვედით, გემოდ ვიხილოთ ხისა მის ცნობადისადა რომელ არს ქრისტე, საღმრთო ყუავილი, რომლისგანცა სიტკბოება იწიხა საიდუმლოდ განმწმედელი სულთა ჩუენთა“ [ინგოროყვა,1913:64].

განკაცებული კაცთმოყვარე ღმერთი კვლავ გვისახავს გზას „ცხოვრების ხესთან“ მისაბრუნებლად. ესაა გზა „სიბრძნის“ მოპოვებისა: „ხე ცხოვრებისა არს ყოველთა, რომელთა შეიწყნარონ იგი“ [იგავ.3,18; ზირ.24.12-22], ხოლო ქრისტე აღუთქვამს მის ერთგულთ „ჭამად ძელისა მისგან ცხოვრებისა, რომელი არს შორის სამოთხესა ღმრთისა ჩემისასა“ [გამოცხ.2.7]. იოანე მტბევარი განმარტავს: „სასოვებაჲ წარმართთაჲ დღეს აღმოგვცენდა, რომლის ნაყოფითა განიკოვრნა სიმწარე ხის მის ცნობადისა და მაცხოვნნა ჩოვენ“ [ინგოროყვა,1913:73].

„ხისა ცნობადის“ სიმბოლიკით მაცხოვრის სახედ მრავალგზის არის წარმოდგენილი იოანე მტბევართან: „აჰა ესერა ქოჯეყანისა მისგან სიწმიდისა აღმოსცენდა დაოჯეთესველად საზრდელად სოვლიერი სამეოფოსაგან ვენაჯისა მოვისთოვლეთ ტევანი. მომწყდართა განმაცხოველებელი, რომელმან განაქარვა სიმწარე პირველი ხისა ცნობადისა და მომცა ჩოვენ სასოვმელი ცხოვრებისა“ [ინგოროყვა,1913:89].

იოანე მტბევარი „ცნობადის ხის“ პარალელურად ქრისტეს წარმოაჩენს, როგორც „ცხოვრების ხეს“. ამიტომ შეუძლებელია მიზანმიმართულად არ ყოფილიყო ქრისტე მოხსენიებული „ხე ცნობადისას“ სიმბოლიკით: „ნაყოფისაგან სიმართლისა აღმოსცენდა ხე ცხოვრებისა, რომელმანცა გამოიღო ყოჯავილი სულნელი, ვითარცა თქოჯა პირველ სოლომონ იგავთა სიბრძნით გამომეტყოველმან, რამეთუ აჰა ესერა ქოჯეყანისა მისგან სიწმიდისა აღმოსცენდა დაოჯეთესველად საზრდელი სულიერი და სამეოფოსაგან ვენახისა მოვისთოვლეთ ტევანი, მომწყდართა განმაცხოველებელი, რომელმან განაქარვა სიმწარე პირველ ხისა ცნობადისა და მომცა ჩუენ სასუმელი ცხოვრების, რომლითა დაჰხსნა პირველი განსაზღვრებული იგი პატიჟი მოკუდავებისა უკუდავებისა მფლობელმან ღმერთმან“ [ინგოროყვა,1913:89].

გ. ფარულავას შეხედულებით: „ღვთაებრივი კაცთმოყვარეობა იმაში გამომჟღავნდა, რომ თავისუფალი ნების გზით სულს სინანულის შესაძლებლობა ებოძა“ [ფარულავა,1991:96]. მოდის „ახალი ადამიანი“, რომლის საპირისპირო ცნებაა „ძველი ადამიანი“ („ძუელი იგი კაცი“). სინანულის გზაზე შემდგარი ძველი ადამიანი კვდება და იზადება ახალი. მტბევარი ამ მოვლენას შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „ეჰა, დიდებული განსაკვრვებელი ახლისა ამის შეერთებისა ჩოვენდა. რამეთუ, რომელ უხილავ არს სრულიად შეიმოსს კაცებასა ჩოვენსა და ჰგიეს უქცეველად ღმრთეებასავე თჯსსა“ [ინგოროყვა,1913:55]. მკვლევრისავე შეხედულებით: „კაცთმოყვარე ღმერთის მადლით ხდება „ძველი კაცის“ სისხლხორცეული განახლება, მოდის ქრისტე, „ახალი ადამი“, იგი არის გამოსყიდვის, გამოხსნის აქტით ქრისტეში განახლებული კაცობრიობა. ჯვარცმით, როგორც სხეულის, ისე სულის უკვდავებისაკენ სახეცვალების რეალური გზა გაიკვალა“ [ფარულავა,1991:98].

განკაცებული უფლითა და ახალი ადამიანის დაბადებით გამოსყიდა ადამიანთა მოდგმამ „ძუელი იგი ცოდვა“, „ვითარცა ჰნებავეს მხოლოდ შობილსა, რაათა უცხო ქმნული ესე სამოთხისაგან კოჯალად მუნვე შემკრიბნეს და მაცხოვნნეს ბეთლემს შობილმან ჩოვენთჯს“ [ინგოროყვა,1913:67].

იოანე მტბევრისთვის „ძველი ცოდვის გამოსყიდვა იმ გველის მოკვლითაა განპირობებული, რომელმაც „დაბადების წიგნშივე“ ცოდვა ჩაადენინა ადამსა და ევას. ცოდვის დამარცხებით გახდა შესაძლებელი „ადამის სიშიშვლის“ შემოსვა: „ბაგასა შინა მწოლარე იხილვების სახოველითა შეხოვეოვლი და შეჰმოსს დღეს ადამის შიშოვლობასა“ [ინგოროყვა,1913:77]. აქ ნაჩვენებია ადამის სიშიშვლე და სახვეველშემობურული ჩვილი იესო ბინარული ოპოზიციის მქონე სახე-სიმბოლოდა დასახული.

„სახოველითა შეხოვეოვლით“ შემოსვა, როგორც წმ. იოანე ოქროპირმა განაცხადა, ესაა: „არა სამოსელთა მათ გარეშეთა განრცხაჲ, არამედ სამოსელთა მათ სულიერთა განწმენედაჲ ნივთთა მათგან ცოდვისათა განშორებაჲ“ [განმარტებაჲ მათეს სახარებისაჲ,1996:33]. თავმდაბლობის მსგავსი მაგალითი მთელი კაცობრიობისთვის მისაბაძად ისახება, რაზეც იოანე მტბევარი ამბობს: „ქრისტე, მომავალი სიმდაბლით ღმერთი ჩუენი, ქუაბსა შინა და სახუევლითა ჩჩვლად შეიხზა და მიაწვინა იგი ბაგასა შემოქმედი“ [ინგოროყვა,1913:68].

მაცხოვრის ხატ-სახე იოანე მტბევრის შობისადმი მიძღვნილ საგალობლებში სხვადასხვა, მრავალფეროვანი სიმბოლოების საფუძველზეა წარმოსახული. ჩვენ შევეცადეთ მხოლოდ ერთი ასპექტის განხილვას, რამდენიმე დეტალისა თუ ფაქტის ქრისტიანულ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში დამკვიდრებული ტრადიციის ფონზე წარმოჩენას და იოანე მტბევრის საგალობელთა ორგანული კავშირის ჩვენებას ბიბლიურ წიგნებსა და ქრისტიანულ ლიტერატურასთან.

იოანე მტბევრის საგალობლები ჰიმნოგრაფიაში შემუშავებულ სახისმეტყველებით პრინციპებს მიჰყვება, რის გამოც ბევრი რამ გვეცნობა. მისი საგალობლის ღირსება კი ისაა, რომ ჰიმნოგრაფმა მასში საღვთო საიდუმლოს გამოსახვისა და ღვთაებრივი სიბრძნის წარმოჩენის საფუძველზე მაცხოვრის შობისადმი თავისი დამოკიდებულება გამოამჟღავნა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ინგოროყვა პ. 1913. ძველქართული სასულიერო პოეზია. წიგნი I. ტექსტები. VIII-X საუკუნეები. საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა №16.
2. ნოზაძე ვ. 1956. ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება. ბუენოს-აირესი.
3. ფარულავა გ. 1991. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ძირითადი პრინციპები. „ხელოვნება“, №1-2.
4. წმიდა იოანე დამასკელი. 2000.მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. გამოსაცემად მოამზადეს რ. მიმინოშვილმა და მ. რაფაევამ. თბილისი.
5. წმიდა იოანე ოქროპირი. 1996. „განმარტებაჲ მათეს სახარებისაჲ“. I ტ. თბილისი.

ციალა ოჩხიკიძე

თსუ, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ძველი ქართული ლიტერატურა, მაგისტრი.

593 213 813

tsialaochkikidze@yahoo.com

ხელმძღვანელი ნესტან სულავა,

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ლიტერატურის ისტორიის დეპარტამენტის ასოცირებული პროფესორი,

სამცხე-ჯავახეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტის განათლების, ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პროფესორი.

საკონტაქტო ტელეფონი: 599 723 488.

ელ-ფოსტა: nestansulava@rambler.ru

26.11.2015

წერილობითი დასკვნა ციალა ოჩიკიძის სტატიაზე:

„იოანე მტბევრის შობისადმი მიძღვნილი საგალობლების სახისმეტყველებითი ასპექტები“

ციალა ოჩიკიძის წარმოდგენილი სტატია, რომელშიც ავტორი იოანე მტბევრის შობისადმი მიძღვნილ საგალობელთა სახისმეტყველებით ასპექტებს იკვლევს, აკმაყოფილებს ბაკალავრიანტა და მაგისტრანტთა სამეცნიერო ჟურნალისთვის წაყენებულ სამეცნიერო და ტექნიკურ მოთხოვნებს და შეიძლება დაიბეჭდოს.

ნესტან სულავა

ოსუ ასოცირებული პროფესორი

26.11.2015

## თამუნა ჭიჭალუა

### ახალი წელი სამეგრელოში (ტრადიცია და თანამედროვეობა)

როგორც ცნობილია, ძველ საქართველოში, როგორც საზოგადოდ ყველგან, წინარექრისტიანულ ქვეყნებში, ახალი წლის დღესასწაული დაკავშირებული იყო მზის ღვთაებასთან. ამიტომ შესაფერი რიტუალიც იყო შემუშავებული. მხოლოდ ქრისტიანობის გავრცელებისას, წლის თავი წმიდა ბასილი დიდის ხსოვნას დაუკავშირეს.

სამეგრელოში ახალ წელს რომაული სახელი – „კალანდა“ ჰქვია. ის ითვლება ადამიანის როგორც სულიერი, ისე ხორციელი ცხოვრების დასაწყისად აქედან მოყოლებული თორმეტი თვის განმავლობაში. გავრცელებული მოსაზრებით, სამეგრელოში კალანდა წარმოდგენილი აქვთ როგორც ღვთაება, რომელიც მოგზაურის სახით მოველინება ხოლმე შორეული და უცნობი მხრიდან. მათთვის თან მოაქვს როგორც წყალობა, ისე უწყალოება, როგორც სვიანობა, ისე უბედურება. ამ შემთხვევაში, თუ ყველაფერი არა, მთავარი მაინც დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად სათანადო პატივით დაუხვდება ადამიანი ამ ღვთაებას. ეს დახვედრა გამოიხატება ყოველი საახალწლო წესების შესრულებით [სახოკია, 1956:40]. არქანჯელო ლამბერტის აღწერილობით, „ახალ-წელიწადს დიდ პატივს სცემენ და ფრიად დღესასწაულობენ მეგრელები. მათი აზრით, მთელი წლის ბედნიერება ამ დღეზე არის დამოკიდებული. ამიტომაც ყველა ცდილობს, რაც შეიძლება, უკეთესად იდღესასწაულოს ეს დღე, რომ ამით მთელი წლისათვის ბედნიერება დაიკვებოს“ [ლამბერტი, 1938:137].

„კალანდა“-ს სამეგრელოში ძველად დიდი ზეიმით ეგებებოდნენ და ამ დღისათვის, პირველ ყოვლისა, ამზადებდნენ „ჩიჩილაკს“ ანუ „ქუჩუჩს“. ჩიჩილაკისათვის არჩევდნენ თხილის ან ძეძვის ხეს. კალანდის წინა დღით ოჯახის უფროსი მამაკაცი იწყებდა ჩიჩილაკის მზადებას. ჩიჩილაკის ნათალი უნდა ყოფილიყო გრძელი და ხუჭუჭა, რომელსაც „წილამური“ ეწოდებოდა. ჩიჩილაკის სილამაზე იყო ეს წილამურები, რომელსაც „ბასილა“-ს წვერი ეწოდებოდა. ჩიჩილაკს თავი ოთხად ჰქონდა გაჩეხილი და შიგ გაყრილი იყო ჯვარედინად წვეტიანი ოთხი ჯოხი, რომლის ოთხივე წვეტზე მიკრული იყო ანთებული სანთლები. ჩიჩილაკს ამკობდნენ ხილითა და ტკბილეულით: ვაშლებით, ბროწეულით, ჩამოჰკიდებდნენ ჩურჩხელებს, კანფეტებს და სხვა. ამასთანავე, ჩიჩილაკს ამკობდნენ აგრეთვე კაკლიანი სუროთი, წითელნაყოფიან კურკანტელათი, კუკუროიან თხილისა და დაფნის ტოტებით. ჩიჩილაკს გარშემო შემოახვევდნენ აბრეშუმის ძაფს, ჩამოჰკიდებდნენ ოქრო-ვერცხლის სამკაულებს, ფულებს და სხვა [მაკალათია, 2006: 363].

ჩიჩილაკი მრავალტოტიან ხეს განასახიერებს და ზედ ჩამოკიდებული სამკაულებით სიმბოლურად გამოხატავს კეთილდღეობას, სიუხვეს, სიცოცხლის განახლება-აღორძინებას. „გამოწყობილ“ ჩიჩილაკს ჯერ მიდგამენ კუთხეში, გვერდით მიუდგამენ თაბახს, რომელზედაც დალაგებულია: საახალწლოდ დაკლული ღორის თავი, შემწვარი ყვერული, ერთი ჯამი სიმინდის ღერდილი და შიგ ჩადგმული კვერცხი. კვერცხი, სხვა ჩამოთვლილ საგნებთან ერთად, ახალ წელიწადს შემოტანილი სიმბოლოა ნაყოფიერებისა და სიუხვისა, რაც კალანდას შემოაქვს ოჯახში. სანამ სახლის უფროსი ჩიჩილაკს აწყობს, დიასახლისი ამ დროს აცხობს საახალწლო – ღორის ქონიან პატარა კვერებს.

დამინების წინ, ოჯახის მეკვლე უფროსი მამაკაცი ჩიჩილაკსა და ხონჩას სახლიდან გაიტანს მარანში ან სხვა რომელიმე უფრო მოშორებით მდგარ სადგომში და თვითონაც იქ დაიძინებს. ახალი წლის დილას, გათენებისას, მთელს სოფელში ატყდება თოფების სროლა, სადაც მამაკაცი არის, არ შეიძლება თოფის სროლით არ მიეგებოს ახალ წელიწადს. თოფის სროლა

ნიშნავს მტრებზე გამარჯვებას და თოფის ხმაზე ხალხის წარმოდგენით, ფრთხებიან ავი და ბოროტი სულები. თოფის ხმაზე გამოიღვიძებს თუ არა მეკვლე, ის მაშინვე გაეშურება წყაროზე ან ჭასთან, ხელ-პირს დაიბანს და წყალსაც მოიტანს. შემდეგ მოწიწებით აიღებს ჩიჩილას, სანთლებს ანთებს და დაილოცება. მეორე ხელში მეკვლე დაიჭერს ჯამს, რომელშიაც არის სიმინდის ღერლილი და ზედ კვერცხი, როგორც სიცოცხლის სიმბოლო. მეკვლე ხელში ჩიჩილაკითა და ჯამით შემოუვლის ეზო-კარმიდამოს და დაილოცება ადამიანისა და საქონლის გამრავლებაზე, კარგ და ბედნიერ ახალ წელიწადზე, დოვლათიანობაზე და სხვა. მეკვლე თან სიმინდის ღერლილს თესს და ამბობს: „ღორონთ, ბრელ ახალ წანა გომთანეთ ბედნიერო, ებშათ, ქომუჩით საქონელიშ ძინა, ჯგირ მოსავალი, კოჩიშ ძინა, ძალა-ენერგია“ და სხვა (მეგრ.). „ღმერთო, მრავალი ახალი წელიწადი გაგვითენე ბედნიერად, დოვლათიანად, მოგვეცი საქონელი მრავალი, კარგი ჭირნახული, ადამიანის გამრავლება, ჯანმრთელობა“ და სხვა (ქართ.).

ყველა სადგომს ასეთი ლოცვით რომ შემოუვლის, მეკვლე ბოლოს მიადგება საცხოვრებელ სახლს და კარებზე დააკაკუნებს და სამჯერ დაიძახებს: „კარი გამიღეო!“ თეთრებში გამოწყობილი დიასახლისი დაკეტილი კარებიდან სამჯერ ჰკითხავს: „რა მოგაქვსო?“ მეკვლე სამჯერ უპასუხებს: „წმინდა ბასილის წყალობა, ოჯახის მშვიდობა, ოქრო, ვერცხლი, პირუტყვის გამრავლება“ და სხვა. შემდეგ დიასახლისი მეკვლეს კარებს გაუღებს, ოჯახის ყოველი წევრი მიუახლოვდება მეკვლეს, ხელს შეავლებს ჩიჩილას, ზედ წამოცმულ მანდარინს, ვაშლში ჩარჭობილ ვერცხლის ფულს, გობზე დაწყობილ სურსათ-სანოვავეს, მიულოცავენ ერთმანეთს ახალ წელიწადს და გადაკოცნიან. დასახელებული საგნებისათვის ხელის შეხებით ოჯახის ყოველი წევრი, თითქოს დაიბევენს ბევრ ფულსა და სანოვავეს მთელი წლის განმავლობაში და სხვა. მეკვლე ჩიჩილაკით ხელში, სიმინდის ღერლილის თესვით დაუვლის სახლს და დაილოცება. შემდეგ, დილით წყაროდან მოტანილი ახალი წყლით მორწყავს იატაკს. ამით კალანდას შესთხოვს წვიმას, გვალვისაგან თავის არიდების მიზნით. დასასრულს, მეკვლე ჩიჩილას თაროზე შემოდებს, იქვე ჯამს მიადგამს. შემდეგ მეკვლე მიუჯდება საახალწლო სუფრას, რომელზედაც ალაგია ღორის თავი, ხაჭაპური, კვერები, ხილი, ტკბილეული და სხვა. ამის შემდეგ, ოჯახის წევრებს შეუძლიათ ადგომა და მეკვლესთან ერთად საუზმობა.

ახალი წლის მეორე დღე 2(15) იანვარი ხალხური დღეობების ციკლში დასავლეთ საქართველოში ბედობის დღე იყო [აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე, 1991: 33].

სამეგრელოში ახალი წლის მეორე დღეს სრულდება „კუჩხა“-ს (ფერხობა, ბედობა) რიტუალი. „კუჩხა“ დილას ოჯახში არავის შემოუშვებდნენ მეკვლის მოსვლამდე. „კუჩხა“ დღეს, თუ არა განსაკუთრებულ შემთხვევაში, სხვის ოჯახში არავინ გადავიდოდა, არც რამეს ითხოვდნენ და გასცემდნენ, რომ ოჯახს ცუდი რამე არ დაეხედოს. ამ დღეს იწვევდნენ მხოლოდ „მაკუჩხურს“ ანუ „მეფეხურს“, რომელიც ფეხბედნიერად ითვლებოდა ოჯახსა თუ სოფელში.

„კუჩხა“ დილას სახლის ჭერზე აისროდნენ ცომის პატარა გუნდებს, სიმინდის ბევრი მოსავალი იქნებო, იქიდან ჩამოვარდნილი ნამცეცების მიხედვით ამბობდნენ წიწილები რამდენი გვეყოლებაო. შემდეგ წიწილების ამ კვერებს ღომის მარცვლიან ჯამზე დაალაგებდნენ, ღომს სახლში სთესდნენ და იმავე სიტყვებს იმეორებდნენ ქათმების გამრავლებაზე. შემდეგ შემოვიდოდა ოჯახის მეკვლე, რომელიც დაილოცებოდა ქათმების გამრავლებაზე, სახლს სამჯერ შემოუვლიდა და კრუხივით კრუხუნებდა. მეკვლეს მუჭით ფეტვი ეჭირა, მას, უკან ბავშვები მისდევდნენ და წიწილებივით წიოდნენ. ფეტვიან მუჭას მეკვლე წყალში სამჯერ ჩაყოფდა და სინჯავდა, თუ ფეტვი მშრალი იყო, წელიწადი ტაროსიანი იქნებო, თუ სველი,

მაშინ იტყოდნენ ავდრიანი იქნებაო. წყალ-კურთხევამდის (6 იანვრამდის) ჩიჩილაკს ოჯახში ინახავდნენ, შემდეგ მას შემოაცლიდნენ ტკბილეულს და სამკაულებს, ჯერ ცეცხლს წაუკიდებდნენ და როდესაც თეთრი წვერი დაიწვებოდა, გატრუსულ ჯოხს წყალში გადააგდებდნენ ან ბოსტანში ჩაფლავდნენ, რომ ბოსტანი ჭია-მატლმა არ გააფუჭოსო [მაკალათია, 2006 : 366-367].

თანამედროვე ყოფაში „კუჩხა“ დღეს ყველანი თავ-თავიანთ სახლებში სხედან. მეზობლებს შორის ურთიერთობა შეწყვეტილია: საციქველს (სათხოვარი ნივთი თუ საგანი, რაც ისევ უკან უნდა დაუბრუნდეს პატრონს) არ ათხოვებენ, მსგავსადვე – სხვასაც არაფერს სთხოვენ. სჯერათ, რომ ყოველ ნივთს, ერთი პატრონისაგან მეორის ხელში გადაცემულს, თვისება აქვს – ხელის გაყოლისა, ე.ი. ყოფილი მესაკუთრის ბედ-იღბლის გადასვლისა ახალი მეპატრონის ხელში. ვინც ამ წესს არ ასრულებს, უნდა ელოდოს საკუთარი ოჯახის ხვავისგან დაცლას. სწამთ, რომ ქურდები, გარეული ნადირი და მტაცებელი ფრინველი მის ქონებას ნიაგ-ქარს მისცემენ.

ჩვენ დროში ჩიჩილაკის მორთულობა შეცვლილია. ბროწეულს მანდარინი ჩაენაცვლა, რადგანაც დღესდღეობით, ბროწეული შედარებით ნაკლებად ხარობს სამეგრელოში და ფართოდაა გავრცელებული ციტრუსები. აბრეშუმის ძაფიც აღარ შედის მორთულობაში, რადგან, რამდენადაც ვიცით, აბრეშუმის ჭია აღარ ჰყავთ ოჯახებში. ჩიჩილაკის მორთულობაში მნიშვნელოვანია სუროსა და თხილის ტოტები, ამიტომ „კუჩხა“ დღეს სავალდებულოა მომსვლელობა მოიტანოს ნედლი რტო ამ მცენარეთაგან (მთხრ. ეთერ ჭიჭალუა, 65 წლის, ზუგდიდი, ს. ტყაია, 22.11.2015).

საკალანდო ტაბლაზე საპატიო ადგილი უკავია საახალწლოდ მოხარშული ღორის თავს. ცნობილია, რომ წარმართულ სამეგრელოში გავრცელებული იყო მუხის თაყვანისცემა, რომელთაც აკავშირებენ ღორების შეწირვის ტრადიციასთან (ჯავახიშვილი 1960: 94). ასევე, ცნობილია, რომ გარეული ღორს – ტახს საპატიო ადგილი ეკავა სამეფო სუფრაზეც [ხელმწიფის კარის გარიგება, 1920:1]

ამჟამად სამეგრელოში ძველით ახალი წლის შეგებების წესი შემდეგი სახისაა: ძველით ახალი წლის ღამეს (13 იანვარს) გარეთ უშვებენ ბავშვებს, რომ „კირიელისონის“ გალობით შემოუარონ ოჯახებს და მიულოცონ ამ დღესასწაულის დადგომა. თან მიაქვთ სუროს ტოტები, რომელსაც სახლების კუთხეებში მიაკრავენ. სუროს ფოთლის სიმრავლე ნიშნავს გამრავლებას და სიმდიდრეს. ოჯახები ბავშვებს, შემღებისდაგვარად, ასაჩუქრებენ: ხილით, ტკბილეულით და ფულით.

ამრიგად, ნაშრომში წარმოდგენილია ძველი აღწერილობა, დამყარებული სამეცნიერო ლიტერატურაზე, სამეგრელოს ტრადიციულ ყოფაში ასახული საახალწლო რიტუალებისა. ამასთანავე, წარმოდგენილია ახალი წლის დღევანდელი აღწერილობა. გამოვლენილია გარკვეული ნოვაციები და ახსნილია მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები.

ლიტერატურა:

1. აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ღამბაშიძე ქ., 1991. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბილისი
2. ლამბერტი ა. 1938. სამეგრელოს აღწერა. თბილისი.
3. მაკალათია ს. 2006. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბილისი.
4. სახოკია თ. 1956. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი.
5. ქართული ძეგლები IV. კანონმდებლობა №1. ხელმწიფის კარის გარიგება. 1920. ტფილისი.
6. ჯავახიშვილი ივ. 1960. ქართველი ერის ისტორია. თბილისი.

## თეონა კვანჭიანი

### სვანეთიდან ქვემო ქართლში მიგრირებულთა ხალხური დღესასწაულები (დმანისის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)

ტრადიციულ ქართულ ყოფაში დღემდე მრავალი ხალხური დღეობაა შემონახული. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამორჩეულია სვანეთი, სადაც დღემდე 100-მდე ქართული ხალხური დღესასწაული და რელიგიური რიტუალი სრულდება. ხალხურ დღეობათა ნაწილი სვანეთიდან მიგრირებულებმა ახალ გარემოშიც დაამკვიდრეს, თუმცა ბარად დღეობათა კალენდარმა ცვლილებები განიცადა.

როგორც ცნობილია, საქართველოს მთიანი რეგიონებიდან მოსახლეობის ბარად მიგრაცია მიმდინარეობდა საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე სხვადასხვა ინტენსივობით, რასაც თავისი მხრივ, რამდენიმე ობიექტური ფაქტორი განაპირობებდა. უპირველეს ფაქტორად კი სამეცნიერო ლიტერატურაში, მთაში სახნავი მიწების ნაკლებობა სახელდება, შესაბამისად მთას არ შეეძლო ნამატი მოსახლეობის გამოკვება, რასაც მოსდევდა ამ მოსახლეობის მთიდან ბარად მიგრაცია [კაცაძე, 1997 : 11].

საქართველოს მთიდან \_ სვანეთიდან მოსახლეობის ინტენსიური მიგრაცია დაიწყო XX ს-ის ბოლო მეოთხედში. სტიქიური უბედურება ერთ ერთი ყველაზე მძიმე მომენტი აღმოჩნდა სვანეთის მოსახლეობისათვის. „სვანეთის მთებში თოვლის საფარმა 4-5 მეტრს მიაღწია, არნახულმა ზვავებმა დაიტანეს სახლები, სამყაროს მოწყვიტა სოფლები, დაინგრა 2000 ინდივიდუალური სახლი, დაიღუპა 85 ადამიანი. ზვასაშიში ადგილებიდან ევაკუირებულ იქნა 16000 ადამიანი. განსაკუთრებით მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა ზემო სვანეთი. სოფელი უშგული. დაინგრა 40 სახლი დაიღუპა 7 ადამიანი. მულახში დაინგრა ჟამუშის დასახლება, ზვავს მხოლოდ ნავერიანების საგვარეულო კოშკი გადაურჩა, დაიღუპა 27 ადამიანი. ჭუბერში დაინგრა 28 საცხოვრებელი, კოშკი, დაიღუპა 9 ადამიანი. ხაიშის სასოფლო საბჭოში შემავალ დასახლებებში: ვედი, ჭველიერი, იდლიანი დაინგრა საცხოვრებელი სახლები დაიღუპა 17 ადამიანი“ [ნიჭარაძე, 1999 : 13].

ნაშრომში წარმოდგენილია სვანეთიდან ქვემო ქართლში \_ ქალაქ დმანისში (სვანების დასახლება ) მიგრირებულთა ხალხური დღეობები: „ლალხორ მიშლადბლ დღეობა “ და „ფუსდა ხანი ლითუალ “

„ლალხორ მიშლადბლ დღეობა“

„ლალხორ მიშლადბლ“-ის დღეობა ქალაქ დმანისში (სვანების დასახლება) მცხოვრებ ეკომიგრანტებში გადმოსახლებიდან რამდენიმე წლის განმავლობაში აღინიშნებოდა.

„ლალხორ მიშლადბლ“-ის დღეობასთან დაკავშირებით ცნობა მოგვეპოვება ვერა ბარდაველიძის არქივში. საარქივო მასალა 1936 წლით თარიღდება. ინფორმაცია მკვლევარს ზემო სვანეთის რამდენიმე თემში ჩაუწერია: ეცერის თემი, ლატალის თემი და ლენჯერის თემში.

ვერა ბარდაველიძის საარქივო მასალის მიხედვით ეცერის თემში ამ დღეობას შემდეგი სახით აღნიშნავდნენ: „ლალხორ ოქტომბერია. ოქტომბრის პირველ კვირა დღეს „თხვიმ ლალხორამ მიშლადბლ“ ქვია, ხოლო ოქტომბრის მეორე კვირა დღეს „ღეშგე ლალხორამ მიშლადბლ“ ოქტომბრის პირველ კვირა დღეს მთელი ეცერის საზოგადოება ერთად სათემო ლიმზირს იხდის, გადამდები სწეულებების საწინააღმდეგოდ. გამოყოფილია თითო პატარა სოფლიდან თითო და დიდი სოფლიდან ორ-ორი კაცი სათემო ხარის შესარჩევად, საყიდლად და

შესაწირავად. ისინი ერთ დიდ ხარს იყიდებიან, რომლის საფასურსაც ეცერის საზოგადოების მთელი მოსახლეობა იხდის. თუ ხარის ფასის გადასახადიდან ფული მორჩება მისგან მამალ ცხვარსაც იყიდებიან. ხოლო ხარის ტყავით არაყს ყიდულობენ. თემის წარმომადგენლებს რომლებმაც ხარი იყიდეს საკლავი ფხუტერის სალოცავში მიყავთ. იქ მას ხომა ღერმეთს შეავედრებენ, სანთელით ბეჭზე ბალანს შეუტრუსავენ და შემდეგ დაკლავენ. პირველად მას გულ-ღვიძლს აცლიან შეწვავენ და კვლავ ხომა ღერმეთს სწირავენ. შენაწირის თვით შეექცევიან, თემის მოსახლეობა მხოლოდ ამის შემდეგ იკრიბება ფხოტერში. თითოეული ოჯახიდან სალოცავში მოაქვთ თითო ლესკარი და თითო ბოთლი არაყი (ზედაშ) როცა ყველა თავს მოიყრის ეკლესიის კარის წინ ლესკარებსა და ზედაშებს დააწყობენ და თემის უფროსი კაცები შეუდგებიან მათ შეწირვას სხვადასხვა ღმერთების სახელზე. პირველად ხომა ღერმეთს ახსენებენ, შემდეგ ჩამოუყვებიან და ყველა ღვთაებისა და ეკლესიის სახელზე ილოცავენ. „ლალხორაშ მიშლადელ“ დღეს მოხარშული ხორცი ულუფებად (ლაგაფ) ნაწილდება \_ თითო ოჯახზე თითო ულუფა. შესაწირი ხორცი ლესკარითა და ზედაშით პურობას გამართავენ. საღამომდე სალოცავში სმა-ჭამა ქეიფი, სიმღერები, ცეკვა-თამაში და თოფის მიზანში სროლა წარმოებს“ [ზარდაველიძე, საარქივო მასალა, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, 1936 რვეული#6].

მოულოდნელი არ არის მკვლევარის მიერ ლოცვის რიტუალის „ღმერთების//ღვთაებების“ სახელთან დაკავშირება, რადგან ქართველი ეთნოგრაფები, საბჭოთა რეჟიმის ათეისტური იდეოლოგიის პირობებში, მოკლებულნი იყვნენ კვლევისა და ანალიზის თავისუფლებას. შესაბამისად, შეუძლებელი იქნებოდა, ამ პერიოდის კვლევებში, ყოფის რაიმე რეალია, წარმოჩენილიყო ქრისტიანულ კონტექსტში. ამიტომ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, ყველაფერში წინარქრისტიანული, არქაული ელემენტების ძიებას. ბუნებრივია, ეს ლოცვის რიტუალი, არ არის დაკავშირებული „ღვთაებებთან“ არამედ, იგი წარმოაგენს უშუალოდ, უფლისადმი აღვლენილ სავედრებელ ლოცვას.

„ლალხორ მიშლადელ“-ის დღეობას რამდენიმე წლის განმავლობაში აღნიშნავდნენ ქალაქ დმანისში მცხოვრები, ეცერის თემიდან მიგრირებული შემდეგი გვარები: გურჩიანები, პაკელიანები და გუჯეჯიანები.

ამ დღეობისათვის მონაწილე ოჯახები აგროვებდნენ ფულს დღეობისათვის შესაწირი ხარის საყიდლად. რიტუალის მონაწილენი ოქტომბრის თვის ბოლო კვირა დღეს, ანთებული სანთლით შესაწირ ხარს სამჯერ წაღმა დაატრიალებენ თავის კუდისა და გვერდების მცირე მონაკვეთს სანთლით შეუტრუსავენ და შეწირავენ. ცალკე ილოცებიან ზვარაკის გულ-ღვიძლით, რომელიც სასურველია, დღეობაში მონაწილე ყველა ოჯახში მოხვდეს. სადღეობო სუფრაზე პირველი ჭიქით დიდ ღმერთს (ხომა ღერმეთს) იხსენიებენ, მეორე ჭიქით მთავარანგელოზს (თარგლეზერ), ხოლო, მესამე ლოცვა-სადღეგრძელო წმინდა გიორგის (ჯგრაგ) ეძღვნება. (მთხრობელი: მურმან მურღვლიანი 61 წლის, 2013 წლის 14 ნოემბერი, ქ. დმანისი (სვანების დასახლება). ამ დღეობაზე, როგორც დღეობის სახელწოდებიდან „თავშეყრის კვირადღე“ ჩანს სოფლის საჭირბოროტო საკითხებზე მსჯელობენ. სახელწოდება „ლალხორ“ თანამედროვე მასალით არამხოლოდ, ოქტომბრის თვეს ნიშნავს, როგორც ეს მკვლევარ ვ. ზარდაველიძეს აქვს დადასტურებული [საარქივო მასალა, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, რვეული#6], არამედ იგი აღნიშნავს ასევე თავშეყრას, შეკრებას.

დღეობა ქალაქ დმანისში ჩასახლებულ ეცერელ ეკომიგრანტებში, თავიდან, ზემოთ აღნიშნული წესით სრულდებოდა, თუმცა შემდგომ, უფროსი თაობის გარდაცვალებისა და ეკომიგრანტების გარკვეული ნაწილის სხვაგან გადასახლების მერე, დმანისში მცირე



რაოდენობით დარჩენილმა ეცერელებმა ვერ მოახერხეს დღეობის ჩატარების ორგანიზება, რასაც, მომავალ თაობაში ამ სადღეობო რიტუალთან დაკავშირებული არსისა და რწმენა-წარმოდგენების დავიწყება მოჰყვა.

დღეობა აღინიშნება ამჟამადაც, ეცერის თემიდან მიგრირებულ იმ ეკომიგრანტთა შორის, რომლებიც კომპაქტურად არიან დასახლებულნი თეთრიწყაროს რაიონში, სოფელ ახალ დიდგორში.

როგორც მასალიდან ჩანს, ეს დღეობა ზემო სვანეთის დანარჩენი თემებისთვისაც ტრადიციულ დღეობას წარმოადგენდა, იგი წელიწადის ყველაზე მნიშვნელოვან დროს, შემოდგომის შუა თვეში – ოქტომბერში – აღინიშნებოდა. (წელიწადის ამ დროს იღებდა ხალხი მოსავალს, შესაბამისად ის ყველაზე მნიშვნელოვანი პერიოდია თემის მკვიდრთათვის) სწორედ აქედან მოდის დღეობის სახელწოდება, „ლალხორ“ [ბარდაველიძე, საარქივო მასალა, სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, 1936 რვეული#6]. აღნიშნული სახელწოდება გარდა იმისა, რომ ოქტომბრის თვეს აღნიშნავდა თანამედროვე სამეტყველო პრაქტიკაში ასოცირდება „შეკრებასთან“ ხალხის „თავშეყრასთან“ რაც განპირობებული უნდა იყოს სწორედ, ოქტომბრის თვეში, ხალხის სადღეობო შეკრებით. ამ შეკრებაზე მოსახლეობას უნდა ემსჯელა სოფლის საჭირობო საკითხებზე. შემდგომ პერიოდში, როგორც ჩანს, ეს დღეობა ტრანსფორმირდება და იგი რამდენიმე დღის ნაცვლად, მხოლოდ ერთი დღით შემოიფარგლება (ეცერის თემში, სადაც ზემო აღნიშნული ფორმით ეს დღეობა დღემდე შემონახულია) ხოლო ზემო სვანეთის დანარჩენი თემებისათვის იგი სადღეობო პრაქტიკიდან საერთოდ ქრება.

ამრიგად, „ლალხორ მიშლადბლ“ დღეობა წარმოადგენდა სვანეთის ტრადიციულ დღეობას, რომელიც რამდენიმე დღეს მოიცავდა. დღეობა ტრადიციული სახითა და დატვირთვით შემოინახა სვანეთში მხოლოდ ეცერის თემმა, აქედან მიგრირებულებში კი, დღემდე აღნიშნება თეთრიწყაროს რაიონ სოფელ ახალ დიდგორში ჩასახლებულ მოსახლეობაში. რადგან „ლალხორ“ შეკრებას, თავშეყრას ნიშნავს, რომელიც ოქტომბრის თვის კვირა დღეებს მოიცავდა, აქედან გამომდინარე ხალხის წარმოსახვაში მთლიანად ოქტომბრის თვე, როგორც ჩანს, ასოცირდა „ლალხორ“- თან (შეკრება, თავშეყრა).

„ფუსდა ხანი ლითუალ“

„ფუსდა ხანი ლითუალ“-ის დღეობა ლატალის თემის ტრადიციულ დღეობათა რიცხვს მიეკუთვნება. მას ქალაქ დმანისში, ლატალიდან მიგრირებული შემდეგი გვარები აღნიშნავენ: გირგვლიანები, კვანჭიანები, ნიკოლოზიანები, ფარჯიანები, გვიჩიანები, ივეჩიანები, სტეფლიანები, სიდიანები (სულ 18 ოჯახი).

დღეობასთან დაკავშირებთ არსებობს გადმოცემა, რომელიც ბრძოლის სიუჟეტს ასახავს. „ლაჰლა ჭალაში ერთი მღვდლის სახლში მისულა დადემქელიანების ჯარი. მღვდელმა ჭუნირზე დაუკრა და დაამღერა, სიმღერის ხმა ბავშვმა გაიგო და მიხვდა, რაც უნდა ექნა. ბოსელში პატარა გასაძრომი ადგილი ყოფილა დატოვებული, საიდანაც ბავშვი გაძვრა და სოფლის შუაგულში მივიდა იქ კი ზარებს შემოჰკრა ხელი. ამ ზარის ხმაზე შეიკრიბა ხალხი, აქ შეკრებილმა და საომრად გამზადებულებმა შემალღებულ გორაზე დაინახეს თეთრი ხარი, რომელმაც სამჯერ დაიბღავლა, მეწინავის თქმით ეს გამარჯვების ნიშანი იყო და ხალხს მიმართა, რომ როდესაც გაიმარჯვებდნენ, მერე გაერკვიათ, თუ ვისი იყო ეს ხარი. მართლაც, როდესაც ლატალელებმა გაიმარჯვეს, ამ ბრძოლაში, დაადგინეს თუ ვის ეკუთნოდა ხარი და იგი, მაღლიერების ნიშნად, უფალს შეწირეს. ამის შემდეგ ყოველ წელიწადს, შემოდგომაზე,

ლატალელები არჩევდნენ ლატალის თემში ყველაზე საუკეთესო ხარს, რომელსაც არ ამუშავებდნენ, რადგან იგი არჩევის შემდეგ უფლის ხარად მიიჩნეოდა და მისი სამეურნეო დანიშნულებისთვის გამოყენება არ შეიძლებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ღმერთი განრისხდებოდა“ (მთხრობელი: ციური კვანჭიანი 59 წლის, 2015 წლის 4 აპრილი, თეთრიწყაროს რაიონი, სოფელი ხაიში).

სხვა გადმოცემით, სადღეობოდ შერჩეული უფლის ხარი გაშვებული ჰყავდა პატრონს თავის ნებაზე. ხარის პატრონს მეზობლებმა უთხრეს, ჩვენ ამდენს ვმუშაობთ ჩვენი ხარებით და შენ რატომ არ გამოგყავსო? საუბედუროდ, ხარის მეპატრონემ განიზრახა ეს ხარიც გაეყვანა მინდორში სამუშაოდ და წკეპლაც კი შემოსცხო. ამ ცოდვის გამო ხარის პატრონი მეორე დღესვე დაიღუპა (მთხრობელი: ჯემალ კვანჭიანი 49 წლის, 2014 წლის 3 იანვარი, ქ. დმანისი, სვანების დასახლება).

დღეობა კვირაცხოვლობის მომდევნო კვირას აღინიშნება. დღეობაში მონაწილე ოჯახები წინასწარ აგრევენ ფულს შესაწირი ხარის საყიდლად. ყველა ოჯახში გამოცხვება ლოცვისათვის წასაღები „ლემზირები“ და „ლესკარი“ (დიდი, მრგვალი სალოცავი პური, რომელსაც სამი ჯვარი აქვს გამოსახული) მოამზადებენ ასევე ზედაშესა და სანთელს.

დილით ადრე შეიკრიბებიან დღეობის მონაწილე მამაკაცები, შესაწირი ხართურთ ლოცულობენ, სამჯერ მარჯვენით წაღმა დაატრიალებენ, სანთელს რქაზე მიაკრავენ, შესაწირ „ლემზირებს“, „ლესკარს“ და „ზედაშეს“ ხელში დაიჭერენ და უფლისადმი სავედრებელ სიტყვას წარმოთქვამენ, სადაც უფალს ლატალის სოფლის მცხოვრებთა მფარველობასა და გამრავლებას შესთხოვენ. ამის შემდეგ შესაწირ ხარს დაკლავენ. ცალკე ლოცულობენ ზვარაკის გულღვიძლით, მას შამფურზე წამოაგებენ და ნაკვერჩხალზე შეწვავენ. აუცილებელია რომ ამ სახით შეწირული გულღვიძლი აქ მოსულმა ყველა მონაწილე მლოცველმა იგემოს.

ლოცვის შემდგომ გაიშლება სადღეობო სუფრა მორიგე ოჯახში, რომელსაც ევალება იმ წელს სადღეობო სუფრის ორგანიზება. სადღეობო სუფრაზე თითოეულ წევრს მის წინ სუფრაზე, ულაგია თავისთვის განკუთვნილი „ლემზირები“ და „ლესკარი“, რომლის მორჩენილი ნაწილი მან სახლში უნდა წაიღოს. სასურველია, აგრეთვე, შინ წაიღოს ლოცვისათვის სახლიდან წამოღებული „ზედაშეს“ მცირე ნაწილიც. სადღეობო სუფრის მიმდინარეობისას, ტრადიციულად, პირველი ჭიქით დიდ ღმერთს (ხომა ღერბეთს), მეორეთი მთავარანგელოზს (თარინგზელ), ხოლო მესამეთი წმიდა გიორგის (ჯგრაგ) სახელზე ლოცულობენ. საყურადღებოა, რომ ამ დღეობაზე, სხვა დღეობებისაგან განსხვავებით, აუცილებლად წარმოითქმის მეოთხე სადღეგრძელოც, რომელიც მითიური გმირის კახანის სახელს უკავშირდება. ამ სადღეგრძელოს ფორმულა, თითოეულმა აქ მოსულმა მამაკაცმა უშეცდომოდ უნდა წარმოთქვას : „ ღერბათ დიდბ, მბრა შჟიდბა, ქჟინს შანდბა \_ ღმერთს დიდბა, კაცს მშვიდობა, სულს შენდობა“. მეორე ვარიანტის მიხედვით კი სადღეგრძელოს ფორმულის მესამე ნაწილში მოცემულია „კახანს შანდბა \_ კახანს შენდობა“. ეკომიგრანტები დღეობის სუფრის მსვლელობისას, სადღეგრძელოს ფორმულის მეორე ვარიანტს წარმოთქვამენ და თუკი, რომელიმე წევრს, სიტყვების ეს თანმიმდევრობა შეეშლება მას „ ჩანჩალაო“ -ს უწოდებენ და ჯარიმის სახით ერთი ან სამი ყანწის დაღევას აკისრებენ. როდესაც სადღეობო სუფრა დასასრულს მიუახლოვდება, ოჯახის წევრი მამაკაცი მეორე ოჯახს გადაულოცავს მომავალი წლისთვის ამ დღეობის ორგანიზებას და დაასახელებს ამ ოჯახის უფროსის სახელსა და გვარს (მთხრობელი: ჯემალ კვანჭიანი 49 წლის, 2014 წლის 3 იანვარი, ქ. დმანისი, სვანების დასახლება).

დღეობა ქალაქ დმანისში მცხოვრებ, ლატალის თემიდან მიგრირებულთა მიერ დაახლოებით, ბოლო 10 წლის განმავლობაში აღინიშნება, თუმცა, როგორც აქაურები აღნიშნავენ, როდესაც ამ დღეობაში მონაწილეთა ოჯახებში გარდაიცვლება ვინმე – უფროსი თაობის წარმომადგენელი, ახალგაზრდები მომდევნო წელს უარს აცხადებენ დღეობაში მონაწილეობაზე. ყოფილა შემთხვევები, როცა დღეობის ორგანიზატორმა ოჯახმა, უარი განაცხადა დღეობაში მონაწილეობაზე და იმ წელიწადს ვერ ჩატარდა დღეობა. დღეობას ყოველწლიურად აკლდება რამდენიმე ოჯახი და შესაძლებელია, მომდევნო წლებში, იგი ამოვარდეს სადღეობო პრაქტიკიდან.

გარდა აღნიშნული დღეობებისა, ლატალის თემის მკვიდრთათვის, აგრეთვე, ტრადიციული დღეობებია : „მხერის ეკლესიის დღეობა“ (ლმმხარ) და „თანლილობა“ (ლითნალი) ამათგან „თანლილობა“ ლატალის თემში წელიწადში ორჯერ აღინიშნება, თუმცა, აქედან მიგრირებულებმა, ახალ გარემოში, ამ დღეობების გამართვა ვეღარ მოახერხეს.

ვერა ბარდაველიძის მასალით, სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში კვირაცხოვლობა სადღესასწაულო ციკლია, რომელიც ხანგრძლივად გრძელდება, ორიდან ექვს კვირამდე. კვირაცხოვლობას სვანურად „უფლიშ“ – „უფლის დღე“ ჰქვია, სადღესასწაულო ციკლს კი „უფლიშიერ“. სადღესასწაულო ციკლი მოიცავდა როგორც ლოცვის რიტუალს („ლიმზირ“), ასევე, ხარების ჭედობისთვის განკუთვნილ დღეებსაც, რომელთაც სვანეთის სხვადასხვა მხარეში შემდეგი სახელები ერქვა: ხანობ, ხანრე ლასკრობ, ფუსდა ხანი ლიტბალ, ლიუსხვარი, ვისხვობ და სხვ. ღვთის ან წმინდანის სახელზე შესახელებული ცხოველი იღებდა კონკრეტულ სახელს, მაგალითად, უშუალოდ ღვთის სახელზე დაყენებულ ხარს არქმევდნენ „ფუსნაო“-ს ღვთისმშობლისათვის შეწირულს – „ლამარია“-ს და ა.შ. [Бардавелидзе, 1952; Бардавелидзе, 1957: 157-158]

ნათლად ჩანს, რომ ჩვენ მიერ განხილული დღეობა – „ფუსდა ხანი ლითუალ“-ი კვირაცხოვლობის სადღესასწაულო ციკლში შემავალ „უფლიშ“-ობის ერთ კონკრეტულ ნაირსახეობას წარმოადგენს. დღეობის სახელწოდება მომდინარეობს ღვთისათვის შეთქმული სამსხვერპლო ცხოველის სახელდებიდან.

გამოყენებული ლიტერატურა :

ბარდაველიძე ვ. საარქივო მასალა – სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. რვეული#6. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი.

ბარდაველიძე ვ. 1953. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბილისი.

კაცაძე ა. 1997. საქართველოს მთის მოსახლეობის თანამედროვე მიგრაცია. თბილისი.

ნიჟარაძე ლ.1999. სვანების მიგრაცია და მათი განსახლების არეალები საქართველოში.თბილისი.

Бардавелидзе В.1957. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен.

Бардавелидзе В.1952. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмертиб Вопросы этнографии Кавказа.Тбилиси.

## ქეთინო დობაძეშვილი

### ტომაზო მინადოი და როვიგოს ორი ცნობის სანდოობის დაზუსტებისთვის

წინამდებარე სტატიაში ორი მიზანი დავისახეთ: I- რამდენად სანდოა ვენეციელი ავტორის ჯოვანი ტომაზო მინადოი და როვიგოს (1540–1615) ორი დღემდე უცნობი წყარო სიმონ I არაორდინალური დიპლომატიური ხერხისა და საბრძოლო თავგადასავლის შესახებ; II- წყაროში მოტანილ ფაქტს როდის ჰქონდა ადგილი.

პირველ რიგში დავიწყებთ ტომაზო მინადოისა და ბერი ეგნატაშვილის შინაარსობრივად თითქმის იდენტური, თუმცა ფორმით განსხვავებული ცნობის შედარებით და შევეცდებით მისი სანდოობის დამტკიცებას. ბერი ეგნატაშვილი წერს: „მაშინ მოიხელოვნა და მოირთო ელჩად მეფე სვიმონ და მივიდა ფაშასთანა. სვიმონ მეფის მაგიერად წარმოუთხრნა სიტყუანი ესრეთ, ვითარმედ: „სვიმონ მეფემან მოგახსენათ: მეყოფა ამდენის ხრმლის ქნევა და ომი ყაენის გულისათვისო; თუ გინდათ თქუენ იყავით ჩემი ბატონი, თუ უნდა ისი. აწ თქუენთვისაც სჯობს და ჩუენთვისაც, შევრიგდეთ და მოვისუენოთ ამდონის ლაშქრობისაგან. მაშინ რა ესმა ფაშას სიტყუანი ესე, განიხარა და შემოუთვალა ესრეთ, რომე კარგად შემოგითულია და სჯობს, რომ შევრიგდეთო“ [ქართლის ცხოვრება, 1959:374]. ამ წყაროდან არ ჩანს, თუ ოსმალთა რომელ სარდალთან მივიდა ცრუ ელჩის ფორმით სიმონ მეფე და როდის ჰქონდა მას ადგილი.

ამ ცნობას პარალელი ეძებნება ტომაზო მინადოისთან. მის თანახმად, როცა სარდალმა მუსტაფამ თავისი ჯარი ერთ ციხე-სიმაგრესთან შეასვენა, „...სიმონი ელჩად გადაცმული თავისი ამალით ლალა ფაშას ბანაკში ეწვია და სიმონის შვილიშვილად გაეცნო და შერიგება შესთავაზა. მეტად გახარებულმა და კმაყოფილმა ფაშამ სტუმრები პატივით გაისტუმრა, თუმცა ელჩის დანაპირები, რომ სიმონი პირადად ეწვეოდა ფაშას ბანაკში, ერთი დღის ლოდინის შემდეგ, ტყუილი გამოდგა“ [Minadoi, 1588:102]. ასე რომ, ორივე წყაროს თანახმად, საქმე გვაქვს სინამდვილეში მომხდარ ფაქტთან და ამით ამ ტომაზო მინადოი ბერი ეგნატაშვილის ქართულ ვერსიას სრულად უტყუარსა და სანდოს ხდის. უეჭველია, მინადოის ცნობა ისტორიულ ფაქტს ასახავს. როგორც ირკვევა, სიმონ მეფე ლალა მუსტაფა ფაშასთან გამოცხადდა ელჩის სახით. ახლა შევეცდებით იმის გარკვევას, თუ როდის ჰქონდა ამ ფაქტს ადგილი და რომელ ოსმალო სარდალს ეახლა სიმონ მეფე.

როგორც ვიცით, ვენეციელი დიპლომატი (პროფესიით ექიმი) ტომაზო მინადოი იმ ამბების თანამედროვეა, რომელზეც წერს, კერძოდ, 1578-1590წწ. სპარსეთ-ოსმალეთის ომზე. ცნობილია, ის ერთხანს ალეპოში ცხოვრობდა და თავისი მოვალეობიდან გამომდინარე, ურთიერთობა უხდებოდა ბევრ ადამიანთან. ერთგან ავტორი აღნიშნავს: "არა ერთმა, არამედ ჩემთან ახლოს მყოფმა და სამკურნალოდ მოსულმა რამდენიმე ქართველმა დამიმოწმა" აღწერილი ამბის სისწორე [Minadoi, 1588:100]. ამდენად, მინადოი სხვადასხვა წყაროების მეშვეობით მიმართავდა ინფორმაციის გადამოწმებას.

ჩვენი აზრით, სიმონის ელჩობა ოსმალთა ბანაკში 1587წ. უნდა მომხდარიყო. ამის არგუმენტად მოვიშველიებთ მოვლენათა განვითარების ფონს: მეტად საეჭვოა მინადოისთან დასახელებული ოსმალთა სარდალი ლალა მუსტაფა ფაშა ყოფილიყო. რატომ? იმიტომ, რომ ლალას სარდლობის დროს ოსმალების მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს უპირობო დაპყრობა და მის საფაშოდ გადაქცევა ინტენსიურ ფაზაში შედიოდა. საქმე პირიქითაა. ორივე ავტორთან ხაზგასმულია, რომ ოსმალთა სარდალი ფრიად კმაყოფილი დარჩა ელჩობით და მიესალმებოდა სიმონის ინიციატივას ბრძოლის შეწყვეტასთან დაკავშირებით. თუ ჩვენი ეს არგუმენტი სწორია, მაშინ, სარდლის განწყობიდან გამომდინარე ვასკვნით, რომ სიმონის

ელჩობას ადგილი აქვს მაშინ, როცა ოსმალთა პოზიციები საქართველოში გარკვეულწილად შერყეულია; ოსმალებს იმდენად სჭირდებათ მეფესთან შერიგება, მით უმეტეს მოკავშირეობა, რომ მინადოს თუ დავუჯერებთ, ფაშა ერთი დღე ელოდა სიმონის გამოჩენას, ხალხიც კი გაუგზავნა მას, ელჩისა და მისი ამალის პატივით მიღებაზე არაფერი რომ არ ვთქვათ.

ყველაზე მძიმე მემკვიდრეობა 1586წ. ოსმან ფაშას სიკვდილის შემდეგ, აღმოსავლეთის ჯარების მთავარსარდლად მეორედ დანიშნულ ფერჰად ფაშას ხვდა წილად. როგორც ცნობილია, 1585წ. სიმონ მეფე თავს დაესხა ლორეს და ეს უმნიშვნელოვანესი სტრატეგიული პუნქტი დაიპყრო. 1586 წლის 14 მარტს ფუგერის გაზეთი იუწყებოდა, რომ ფერჰად ფაშამ მარცხი განიცადა არზრუმსა და ვანს შორის. ამავე დროს ქართველები თავს დაესხნენ თბილისს, გორს, ყარსს და ოსმალების მიერ კონტროლირებად სხვა მნიშვნელოვან ციხე-ქალაქებს და ისე შეავიწროვეს ისინი, რომ გახშირდა ოსმალთა ჯარისკაცების დეზერტირობა, ვინც ახერხებდა კი არზრუმში გარბოდა [ტარდი, 1980:144–149; მამისთვალიშვილი, 2009:243]. სწორედ ამ დროს ჩნდება ცნობა, რომ ოსმალების წინააღმდეგ ერთობლივად მებრძოლ სიმონს და მანუჩარს გარკვეული დიპლომატიური ურთიერთობა წამოუწყიათ სულთნის კართან. ისინი დაინტერესებულნი ყოფილან პასუხით, რომელსაც ელჩისგან ელოდნენ. მანამდე კი როცა თავრიზის დასახმარებლად მიმავალი ოსმალეთის ჯარი ყიზილბაშთა და ქართველთა ლაშქარს წააწყდა, ქართველებმა ბრძოლას თავი აარიდეს და უკან დაიხიეს. ამდენად, ინტერესი დაზავებაზე ზოგადად მოლაპარაკების შედეგად გაჩნდა და გარკვეული ნაბიჯებიც გადაიდგა ამ მიმართულებით. საგულისხმოა ისიც, რომ ფერჰად ფაშა ძალიან დაინტერესებული იყო სპარსეთთან დაზავებით. მთავარსარდლად დანიშვნამდე, ჯერ კიდევ 1585წ. ის საზავო მოლაპარაკებებს აწარმოებდა სპარსეთის ტახტის მემკვიდრე ჰამზა მირზასთან, თუმცა ეს უკანასკნელი მალევე შეთქმულების მსხვერპლი გახდა და მოლაპარაკებები ჩაიშალა [მამისთვალიშვილი, 2009:258–259].

როგორც ცნობილია, ოსმალეთი და სპარსეთი მოლაპარაკების დროს საქართველოს საკითხს ღიად არ განიხილავდნენ. ამით განაწყენებულმა სიმონ მეფემ რევანშის აღება გადაწყვიტა. ევროპული წყაროები გვაუწყებენ 1586წ. მეფის მიერ თბილისის ციხის აღებაზე [მამისთვალიშვილი, 2009:251]. ამას ადასტურებს ბერი ეგნატაშვილიც და ქართული წერილობითი ძეგლი - "წიგნი ქორონიკონი ძველისა და ახლისა"[ქრონიკები, 1980:341; მამისთვალიშვილი, 2009:251–252]. სხვა ევროპულ წყაროში ეს ცნობა - 1587 წლის 27 იანვრით [მამისთვალიშვილი, 2009:252], ხოლო ტარდის მიერ კი 1586 წლის 26 ნოემბრით თარიღდება [მამისთვალიშვილი, 2009:252]. ალბათ, უფრო სანდოდ მეორე თარიღი უნდა მივიჩნიოთ, რადგან ამ ფაქტს ფუგერის გაზეთიც გამოეხმაურა. 1586 წლის 7 დეკემბერს გაზეთი იწყებოდა, რომ თბილისი და მისი მიდამოები ქართველების ხელში იყო [მამისთვალიშვილი, 2009:252].

შექმნილ ვითარებაში სტამბოლში დაიგეგმა აღმოსავლეთზე შეტევა სამი მიმართულებით. ერთ-ერთი სამიზნე კი საქართველო იყო, სადაც ფერჰად ფაშა გამოიგზავნა. სწორედ ამ სარდლის შემოსვლაზე, ვფიქრობთ, ჩვენს მიერ მოტანილ ორივე წყაროში საუბარი. ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ მინადოს პირველი წიგნი, რომელშიც ზემოთაღნიშნული ცნობაა მოცემული, 1588წ. გამოიცა ვენეციაში. ცხადია, მასში, 1588 წლამდე მომხდარი ამბებია შესული. ამდენად, ჩვენი აზრით, მინადოსთან და ბერი ეგნატაშვილთან დაცულ ფაქტს სიმონის ფარულ ელჩობასთან დაკავშირებით ადგილი ჰქონდა 1587 წლის ახლო ხანებში. ოსმალთა სარდალი, რომელმაც სიმონი მიიღო ფერჰად ფაშა უნდა ყოფილიყო და არა ლალა მუსტაფა ფაშა.

როგორც ითქვა, ტომაზო მინადოი გვაწვდის კიდევ ერთ უაღრესად საინტერესო ცოხას, რომელსაც ჯერჯერობით პარალელი ქართულ წყაროებში არ ეძებნება. თვითმხილველთა ჩვენებებზე დაყრდნობით მინადოი მოგვითხრობს: „სიმონ მეფეს განუზრახა თბილისის გარნიზონში როგორმე ისე შეეღწია, რომ არ გამოძევათელიყო თვალთმაქცობა იმ მომენტში, როცა მისი ვარაუდით თბილისის სიმაგრეში თურქები მაშველ ჯარს ელოდებოდნენ. სიმონი 7 თუ 8 ათასი ქართველით ვითომ დიდძალი ფულით, ყალბი ბრძანებით ციხის კომენდატთან გამოცხადდა. ბრძანებაში აღნიშნული ყოფილა, რომ თითქოს სულთან მურადი თურქულ სარწმუნოებამიღებულ სიმონს ავალეზდა თბილისის ციხე-სიმაგრეში 50 ათასი ცეხინი მიეტანა და თავისი შეხედულებისამებრ უფროსობა გაეწია გარნიზონისთვის. უნდა ითქვას, რომ გარეგნულად შინაარსის გადმოცემა სულთნის ფირმანისათვის სრულიად დამახასიათებელ ნიშნებს ატარებდა, მიუხედავად ამისა მას არ აღმოაჩნდა კიდევ რაღაც საჭირო რამ, ამ შემთხვევაში ძალიან მნიშვნელოვანი და ამიტომ მას თურქმა ფაშამ არ დაუჯერა. სიმონი შეცბა და ციხე-სიმაგრიდან სასწრაფოდ უკან დახევა მოუხდა მასზე უკვე დამიზნებული ქვემეხების ლულების ქვეშ. ის იძულებული გახდა არტილერიას გაქცეოდა, რომელმაც ფაშას ბრძანებით მის ჯარს გრიგალივით თავზე გადაუარა. ის რაღაც, რაც ფირმანს აკლდა, იყო კონტრნიშანი, ხელოვნურად შეთანხმებული ნიშანთან, რომელიც კომენდანტს ხელში ეძლეოდა. ასეთი კონტრნიშანი უნდა წარედგინა იმ პირს, რომელიც კომენდანტის შემცვლელად მოდიოდა. სიმონის ყალბ ფირმანს კი სწორედ ეს კონტრნიშანი აკლდა. ის გამოიჭირეს ტყუილში და ამისთვის მკაცრი პასუხიც მიიღო.“ [Minadoi,1588:103-104]

ისმება ორი კითხვა: პირველი, ვენდოთ თუ არა მინადოის ამ ცნობას? 2. თუ სანდოა, როდის ჰქონოდა მას ადგილი? სანამ ჩვენებულ არგუმენტებს მოვიხმობთ, კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ: ტომაზო მინადოი წერდა არა თავშესაქცევ ისტორიულ თხზულებას, სადაც შეეძლო რიგ შემთხვევაში ფანტაზიისთვისაც მიემართა, არამედ პრაქტიკულად ადგენდა დოკუმენტს, რომელიც ირან-ოსმალეთის ომის მიმდინარეობაზე ვენეციის მთავრობისთვის უნდა წარედგინა. ამ საპასუხისმგებლო საქმიდან გამომდინარე, მინადოი დიდ სიფრთხილეს იჩენდა ცნობების შეგროვებისას. მართალია, მინადოის ცნობები არაა დაზღვეული ხარვეზებისაგან, მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში ეს შეიძლება არსებითი არ იყოს. ამდენად, ღირს მინადოის ამ ცნობასაც ვენდოთ და იგი ნამდვილ ფაქტად მივიჩნიოთ. ამის დასასაბუთებლად ისევ მივმართავთ მოვლენების შემდგომ განვითარებას.

1578 წლიდან ყველაზე მეტად თბილისისა და გორის ციხეში მდგარ ოსმალურ გარნიზონს უჭირდა. ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობით, 1579წ. სიმონმა თბილისთან ერთად გორსაც შემოარტყა ალყა [გორგიჯანიძე, 1925:223]. მინადოის მიხედვით, მეჭმედ ფაშამ თბილისისთვის დახმარების აღმოჩენა სცადა. ის მცირერიცხოვანი ჯარით 1581 წლის აგვისტოს მიწურულს არზრუმიდან გამოვიდა და ახალქალაქში ჩავიდა, სადაც შეხვდა მანუჩარს. ფაშამ მას სთხოვა თბილისამდე ოსმალთა ჯარისთვის მეგზურობა გაეწია. მინადოი აღნიშნავს, რომ „...გორის ციხე ჯუზუფის (იოსების-ქ.დ) ძმას ეკუთვნოდა...“, რომლის გარდაცვალების შემდეგ ის ოსმალების ხელში გადასულა. მინადოის განმარტებით, შაჰმა სიმონს გაუგზავნა ჯარი, თუმცა საზავო მოლაპარაკებისათვის ზიანის მიყენება არ სურდა. რაზმს, რომელიც ოსმალებს ედიდათ, სიმონი სარდლობდა და ფეხდაფეხ მისდევდნენ მათ. უფრო მეტიც, შიკრიკები გაუგზავნიათ ოსმალებისთვის, მტერი მედიდური და სალანძღავი სიტყვებით ბრძოლაში გამოუწვევით. შვიდი დღის შემდეგ ოსმალებს ერთი მდინარისთვის მიუღწევიათ. მეჭმედმა და მანუჩარმა დაიწყეს თათბირი თუ როგორ მოქცეულიყვნენ.

მანუჩარმა სარდალს ურჩია, მოეცადათ ღამე და დილით გადასულიყვნენ მეორე ნაპირზე. მეჰმედმა მას არ დაუჯერა, რადგან თვლიდა, რომ ოსმალების წინააღმდეგ მანუჩარი და სიმონი შეთანხმებულად მოქმედებდნენ. ამიტომ მან დაუყოვნებლივ მდინარის მეორე ნაპირზე გადასვლა ბრძანა. ჯარი იმდენად ჩქარობდა, რომ ბევრი წყალში ცხენების და აქლემების ფლოქვების ქვეშ მოჰყვა-გვამცნობს მინადოი. ქართველები კი უეცრად დაესხნენ თავს ოსმალებს და დიდი ზარალიც მიაყენეს. გადარჩენილები კი შეგროვდნენ მეორე დილას და ყველაფერს მანუჩარს აბრალებდნენ. მათ იმდენად ააჩქარეს ნაბიჯი, რომ მიუხედავად ყველა სიძნელისა, სასაპალნე ბილიკით იქ საღამოს პირზე მივიდნენ. გარნიზონის ჯარისკაცები მომხდართი დიდად დანაღვლიანებულნი იყვნენ [Minadoi, 1588:184-185]. ვფიქრობთ, ოსმალებს გადაწყვეტილი ჰქონდათ არა თბილისის (სადაც მცირე მაშველ ჯარს, როგორც წესი, არ გზავნიდნენ. მოცემულ შემთხვევაში კი მეჰმედს მცირე ძალა ჰყავდა), არამედ გორის გარნიზონის დახმარება. მინადოი აღნიშნავს, რომ ეს „...ციხე იოსების ძმას ეკუთვნოდა...“, მისი გარდაცვალების შემდეგ კი ოსმალებს დარჩაო. ჩვენი აზრით, აქ საუბარია ციხის გამგებლობაზე და არა საკუთრებაზე. შესაძლოა, სწორედ აღნიშნული პიროვნების გარდაცვალებას უკავშირდებოდა მეჰმედ ფაშას ლაშქრობაც. გარნიზონის უფროსი ხომ უნდა აერჩია, თან უზრუნველყო მათი საჭიროებები. როგორც ჩანს, ოსმალებმა ხრიკს მიმართეს, ხმები გაავრცელეს, ვითომდა თბილისის გარნიზონის დასახმარებლად მივდივართო. ამაში ეჭვს ვერც ვერავინ შეიტანდა, რადგან ეს პირველი შემთხვევა არ იყო. თბილისის ოსმალური გარნიზონი მუდმივად საჭიროებდა სტამბულიდან დახმარებას. ეს ხმები სიმონის ყურამდეც მიაღწევდა, რომელმაც გადაწყვიტა ბოლო მოელო დასუსტებული გარნიზონისთვის. პირდაპირი იერიში ციხეზე არაეფექტური იქნებოდა. საჭირო იყო ციხეში შეღწევა და სწრაფი მოქმედება, რის შემდეგაც სიმონი მეჰმედის მცირე ძალას ადვილად გაუმკლავდებოდა. სიმონი და მანუჩარი აშკარად შეთანხმებულად მოქმედებდნენ. ეს უკანასკნელი იძულებული იყო ოსმალებისათვის ეწინააღმდეგებოდა. აშკარაა მანუჩარის ერთგულების ოსმალებს არ სჯეროდათ და ერთგვარ გამოცდას უწყობდნენ. ვფიქრობთ, მანუჩარმა გაიგო სარდალის ნამდვილი ზრახვების შესახებ, თუმცა ის მაინც იძულებულია მეგზურობა გასწიოს. მეჰმედი ხომ პირდაპირ მიანიშნებს, რომ შენთან იმიტომ მოვედი, სულთნის ქვეშევრდომი ხარ და მის წინაშე სამსახური გმართებსო. მანუჩარს ოსმალები გრძელი გზით მიჰყავს, ფაშამ კი მას უმოკლესი გზით წაყვანა სთხოვა. ცხადია, მანუჩარმა დროის გაყვანის ტაქტიკა აირჩია. რაც შეეხება მანუჩარის რჩევას ღამე მოეცადათ და დილით გადასულიყვნენ მეორე ნაპირზე, კარგად მოფიქრებული ტაქტიკა იყო. მეზავრობისგან ქანცგაცლილი ოსმალები ვერ შეძლებდნენ სიმონისათვის ჯეროვანი წინააღმდეგობის გაწევას. ეჭვს იწვევს ის ფაქტი, რომ წელგაწყვეტილი ოსმალები ისე აჩქარდნენ, რომ სასაპალნე ბილიკით დაღამებამდე თბილისის ციხემდე მიაღწიეს. ცხადია, ისინი გორში მივიდნენ. ჩვენი აზრით, სწორედ ამ მოვლენების ფონზე განვითარდა სიმონ მეფის ტომაზო მინადოისეული დიპლომატიური ფანდი. შესაბამისად, ვფიქრობთ, მას ადგილი 1581 წლის II ნახევარში ჰქონდა, თუმცა ამის კატეგორიული მტკიცება საკონტროლო მასალის გარეშე ძნელია. მოკლედ რომ ვთქვათ, სიმონ მეფემ ერთხელ გამოყენებულ დიპლომატიურ ხერხს, ჩანს, ახლა მეორედ მიმართა. სხვა შემთხვევაში მას მინადოი ორ ვერსიად კი არ წარმოგვიდგენდა, არამედ იმ ვერსიის სახით, რომელიც ბერი ეგნატაშვილის ცნობას ამყარებს. ასევე ძნელი დასაჯერებელია, მინადოის ერთი სარწმუნო ვერსიიდან მეორე თავისი ფანტაზიით შეეთხზა, რადგან ეს მას არაფერს აძლევდა. მას ანტიოსმალური კოალიციის პროპაგანდის მიზნითაც (ეს სულაც არ ევალებოდა) რომ შეეთხზა ეს ისტორია, მაშინ გამონაგონი მეტი ეფექტისთვის სხვაგვარად მაინც უნდა

დაემთავრებინა. შესაძლოა, ინფორმატორმა მას ორივე ვერსია მიაწოდა და მანაც ეს ისე გადმოსცა, როგორც მოხდა.

ამგვარად, ტომაზო მინადოი და როვიგოს ორივე ცნობა მეტად საინტერესოა საქართველოზე უცხოური საისტორიო წყაროს თვალსაზრისით, რადგან იგი ერთ შემთხვევაში ავსებს ქართულ წყაროში დაცულ ცნობას, ხოლო მეორე შემთხვევაში ამდიდრებს ჩვენს წარმოდგენას სიმონ მეფეზე. მართალია, ამ ვერსიების სანდოობა-არასანდოობაზე კატეგორიულად საუბარი ძნელია, შეიძლება გაზვიადებასთანაც გვეკონდეს საქმე, მაგრამ სიმონ მეფისთანა არაორდინალური პიროვნებისთვის ასეთი რამ უჩვეულო არ იქნებოდა.

ლიტერატურა

ქართლის ცხოვრება. 1959. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტომი II. თბილისი.

ვახუშტი ბატონიშვილი. 1913. საქართველოს ცხოვრება 1469-1800-მდე. თბილისი.

მამისტვალისძეილი ე. 2009. საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია (XV-XVI სს). ტომი I. თბილისი.

Minadoi G.T. Historia della Guerra fra Turchi et Persiani, descritta in Quattro libri. Roma, 1587< in Venetia, 1588.



## ხატია ჭალიძე

### საფრანგეთის მისიონის დაარსების მცდელობა საქართველოში (XVII საუკუნის 70-იან წლები)

სტატიის მიზანია გავარკვიოთ თუ რა მიზანი ჰქონდა საქართველოში ფრანგული მისიონის დაარსების მცდელობას და რამდენად რეალური იყო აღნიშნული გეგმის განხორციელება. ამის გარკვევაში დაგვეხმარა ის ახალი წყაროები, რომლებიც ახლახან ითარგმნა და გამოიცა ქართულ ენაზე. ისინი მეტ-ნაკლებად ასახავენ XVII საუკუნის 70-იანი წლების საქართველოში, როგორც კაპუჩინ მისიონერთა მოღვაწეობას, ასევე მათი ფრანგი მისიონერებით ჩანაცვლების მცდელობას.

პრობლემის არსში გასარკვევად ამთავითვე მოკლედ აღვნიშნავთ შემდეგს: როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში გარკვეულია, კაპუჩინთა ორდენმა წმინდა კონგრეგაცია „დე პროპაგანდა ფიდეს“ 1661 წლის 13 ივნისის დეკრეტით, აღმოსავლეთ საქართველოში თეატინელთა მისიონი ჩანაცვლა [თამარაშვილი. 1902: 222-223. თამარაშვილი. 1995: 617. პაპაშვილი 1995: 203]. ორი წლის შემდეგ, 1663 წელს, კაპუჩინთა მისიონმა თბილისში დაიდო ბინა და საკმაო წარმატებასაც მიაღწია, მისიონერულ საქმიანობაში, რადგან 1669 წელს გორში, ხოლო 1670 წელს უკვე ქუთაისშიც დააარსეს მისიონი [თამარაშვილი. 1902: 232-236. პაპაშვილი. 1995: 207]. თუმცა არსებობდა მეტად მნიშვნელოვანი პრობლემა, რომელიც აფერხებდა მათ საქმიანობას, ეს გახლდათ მატერიალური ხელმოკლეობა. ქართლის მეფე ვახტანგ V მისიონს ვერ ეხმარებოდა ფინანსურად, რომი კი, მათ ფულს არ უგზავნიდა [თამარაშვილი. 1995: 225. პაპაშვილი. 1995: 202-203].

როგორც წინამდებარე ახალი წყაროებით ირკვევა, აღნიშნულის გათვალისწინებით, წმინდა კონგრეგაციამ 1672 წლის მაისში, გადაწყვიტა კაპუჩინთა მისიონი ფრანგი მისიონერებისთვის გადაეცა [კვლევები. 2015: 65]. ამ ეტაპზე ძნელი ასახსნელია, თუ რატომ გადაწყვიტა პროპაგანდა ფიდემ კაპუჩინთა მისიონი ფრანგთა მისიონით შეეცვალა, ანდა რომელი მხარის ინიციატივით მოხდა ეს. ჩვენი ვარაუდით, ეს დაკავშირებული უნდა იყოს საფრანგეთის სავაჭრო ინტერესებთან საქართველოში, კერძოდ სპარსეთთან. ასეთი ვარაუდის საფუძველს გვამღვს შემდეგი ფაქტი: სპეციალურ ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ 1671 წელს საფრანგეთმა სპარსეთის იმპერიაში ვაჭრობისა და ფრანგი მისიონერების თავისუფალი გადაადგილების უფლება მოიპოვეს. [საბუთები 1975: 94-100], რის შემდეგაც საქართველოს ტერიტორია, როგორც სატრანზიტო გზა, მათთვის საინტერესო გახდა. სპარსეთს საფრანგეთი უნდა დაკავშირებოდა ჩრდილოეთიდან, საქართველოს ტერიტორიის გამოყენებით, რადგან ირანისა და ინდოეთისაკენ მიმავალი გზა ინგლისისა და ჰოლანდიის ხელში იყო [გაბაშვილი, 1959:63]. ცხადია, საფრანგეთის ამ ინტერესებში შედიოდა საქართველოში ფრანგი მისიონერების მისიონის დაარსება, რასაც ქართული მხარე წინააღმდეგობას არ უწევდა. ამასთან კავშირში შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო ფრანგი მოგზაურის ჟან შარდენის მოგზაურობა საქართველოში 1672-1673 წლებში, რომელმაც, ევროპისათვის საქართველოს გაცნობის საქმეში დიდი როლი შეასრულა. უფრო მეტიც, ჟან შარდენის მოგზაურობის ფონზე უნდა ვეძებოთ საფრანგეთის მისიონის დაარსების მცდელობა საქართველოში, რასაც ახალი მასალების მოპოვება და მომავალი კვლევა სჭირდება.

როგორც წყაროებიდან ვიგებთ, 1672 წლის მაისში წმინდა კონგრეგაცია „დე პროპაგანდა ფიდემ“ მიიღო დეკრეტი, რომლის ძალით, საქართველოში კაპუჩინთა მისიონს კვიპროსში მოღვაწე ფრანგი მისიონერები უნდა ჩანაცვლებოდნენ. ამის შესახებ პირველი ცნობა

დაფიქსირებულია თბილისში მოღვაწე კაპუჩინთა პრეფექტის სერაფინო და მელიკოკას 1674 წლის 18 ოქტომბრის წერილში. [archivio 1626-1707: 162-168] მასში დასახელებული არ არის თუ რა მიზეზით მიიღო პროპაგანდამ ასეთი გადაწყვეტილება, მაგრამ პრეფექტი მზადყოფნას გამოთქვამდა, რომ პროპაგანდის გადაწყვეტილებას შეასრულებდა, მაგრამ აქვე ასაბუთებდა ასეთი გადაწყვეტილების უმართებულობას. ამის ძირითად არგუმენტად პრეფექტ სერაფინოს მოჰქონდა ის, რომ ფრანგი მისიონერები საქართველოს სინამდვილეში მიუღებელი იქნებოდნენ, რადგან ისინი არ იცნობდნენ საქართველოს და ქართველები მათ სავაჭრო-მისიონერულ საქმიანობას მოწონებით არ შეხვდებოდნენ. ასეთ შემთხვევაში, მთელს აღმოსავლეთში ყველაზე ნაყოფიერი მისიონი დაინგრეოდა [archivio. 1626-1707: 167-168]. მიღებული გადაწყვეტილების შესაცვლელად, მელიკოკა ყველანაირად ცდილობს, დაარწმუნოს კონგრეგაცია, რომ მისიონის გაცვლა მიუღებელია. კვიპროსის მისიონი მიყრუებულია და იქ მუშაობა უნაყოფო იქნება, ხოლო საქართველოში კაპუჩინთა მისიონს უკვე საკმაო წარმატებები ჰქონდა. იგი ხაზს უსვამს თავიანთ ღვაწლს, ქართული ენის სირთულეს და იმ დაბრკოლებებსა და დამატებით ხარჯებს, რომლებსაც მისიონთა გაცვლა შეუქმნიდა პროპაგანდას [archivio. 1626-1707: 165].

სერაფინო და მელიკოკა წერილში ასევე შეეცადა წმინდა კონგრეგაციისათვის აეხსნა ის ვითარება, რომელშიც კაპუჩინთა მისიონს უწევდა მოღვაწეობა. იგი საუბრობს იმის შესახებ, რომ ფინანსურმა პრობლემებმა აიძულა მისიონერები, მკურნალობისათვის გასამრჯელო აეღოთ. ამ ფაქტმა მისიონს დიდი ზიანი მიაყენა, რადგან მოსახლეობის მათდამი დამოკიდებულებაზე ცუდად იმოქმედა, თუმცა, როგორც ჩანს, მათ სხვა გზა არ ჰქონდათ. მისიონს არსებობისათვის სჭირდებოდა ფული, რომელიც მას აღარ მიუღია რომიდან რამდენი წელი ზედიზედ [archivio. 1626-1707: 167]. აქედან კარგად ჩანს, რომ პროპაგანდა კაპუჩინებს დახმარებას ვერ უწევდა. მოკლედ რომ ვთქვათ, საქართველოს კაპუჩინთა მისიონი „პროპაგანდა ფიდეს“ მძიმე ტვირთად აწვა და ასეთ ვითარებაში, გადაწყვიტეს საქართველოს მისიონი, ალბათ, საფრანგეთის დაინტერესების საფუძველზე, ეკონომიკურად უზრუნველყოფილი კვიპროსის ფრანგული მისიონისთვის დაეთმოთ.

ჩვენ არ ვიცით, პროპაგანდამ რა რეაგირება მოახდინა სერაფინო და მელიკოკას ამ წერილზე. ეს უკანასკნელი 1675 წელს თბილისში გარდაიცვალა [archivio. 1626-1707: 107]. მისი ადგილი დაიკავა ასევე თბილისში ხანგრძლივად მოღვაწე კაპუჩინმა მისიონერმა ანტონიო რომანომ, რომლის მიერ 1677 წლის 1 აპრილს გორიდან პროპაგანდა ფიდესადმი მიწერილ წერილში ვკითხულობთ: „ეს-ესაა საიმედო მეგობრებისაგან მივიღე ცნობა, რომ ჩვენი მისია ხელმეორედ გადაეცა მამებს, რომლებიც ტურენიდან არიან... ალეპოში, იერბეხერში, თავრიზსა და ისფაჰანში მივწერე წერილი და ძმურად ვიწვევდი, ასევე ვარწმუნებდი, რომ მათ ყველა შესაძლებელი პატივითა და ღირსებით მივიღებდით. საქმით ვაჩვენებდით, თუ როგორ ვცემთ პატივს, როგორ მოვუსმენთ და დავემორჩილებით, რათა მათ არ ეფიქრათ, რომ ჩვენ მათ მიმართ ისეთივე გრძნობები გვაქვს, როგორც მამა სერაფინოს. დაე მსუბუქი იყოს მასზე მიწა, ვინც განაცხადა რომ არ გვსურს მათი არანაირი სახით მიღება და ისინი ისე დააშინეს, რომ ჩამოსვლაზე უარი თქვეს“ [კვლევები. 2015: 74]. ამ წყაროდან გამომდინარე, არ ვიცით პროპაგანდამ ხელმეორედ როდის გადასცა კაპუჩინთა მისიონი ფრანგ მამებს, მაგრამ ეს რომ ასეა, ცხადია. ანტონიო რომანო, ბუნებრივია, პროპაგანდის გადაწყვეტილებას წინ ვერ აღუდგებოდა და მზადყოფნას გამოთქვამს მისიონი ფრანგ მამებს გადასცეს. წერილის მიხედვით, ამისთვის მცდელობაც არ დაუკლია, მაგრამ ფრანგი მამები ისე დაშინებულან, რომ ჩამოსვლაზე უარი უთქვამთ. ანტონიო რომანო, რომ გულწრფელი არაა თავის განზრახვაში,

ამავე წერილის შემდეგი ადგილიდან ჩანს. იგი წერს: „აქ ჩამოსვლით ისინი (ფრანგი მამები - ხ.ჟ) დიდ რისკს ეწევიან, რადგან ახლახანს გარდაიცვალა აქაური ვიცე-მეფე (იგულისხმება ვახტანგ V-ხ.ჟ), რომელიც სპარსელებმა მოწამლეს; მისმა ორმა ვაჟიშვილმა განაცხადა, რომ დიდი ბატონის (სულთნის - ხ.ჟ) მხარეზე დადგებოდნენ, სხვა ორი კიდე სპარსეთის მეფის კარზე იმყოფებოდა, ამ სახელმწიფოს მღელვარებები, აჯანყებები და ომები შეარყევს და, როგორც ვხედავ, მას ვერავითარი ადამიანური და ღვთაებრივი სიბრძნე ვერ უშველის; თუ სპარსელები გაიმარჯვებენ, ფრანგ მამა - მისიონერებს ჰყავთ მფარველები და საფრანგეთის სამეფოს ინდოეთის კომპანიის კაპიტანი. თუკი მოერევიან თურქები, კონსტანტინეპოლში მოიძებნება ელჩები, კონსულები, რომლებიც მათ დაიცავენ. ასეთ მღელვარე და საშიშ დროში ვმუშაობთ ჩვენს მისიაში და არანაირი ადამიანური და ფულადი დახმარება არ მიგვიღია. თუ ისინი დანიშნულ დროზე მეტს დააყოვნებენ და არ გამოგვიგზავნიან სარჩოს, მაშინ ვფიქრობ, უფრო ღირსნი ვიქნები არა საყვედურისა, არამედ თანაგრძნობისა, რადგან სამმა საწყალმა მისიონერმა, თუნდაც გორში მრევლის დატოვების ფასად, შეძლოს მისიის დაცვა თბილისში, რომელიც დაცემის წინაშე დგას“ [კვლევები. 2015: 74-75].

მოტანილი წყარო ნაკლებ კომენტარებს საჭიროებს, რადგან იგი თვალნათლივ ადასტურებს თუ რა ხერხს მიმართავდა ანტონიო, რათა პროპაგანდას თავისი გადაწყვეტილება შეეცვალა და დაცემის პირას მყოფ საქართველოს მისიონს ფინანსურად დახმარებოდა. შექმნილ ვითარებაში საუკეთესო გამოსავლად ანტონიო რომანოს ეს მიაჩნდა. სხვა შემთხვევაში ის სარჩოს გამოგზავნას კი არ მოითხოვდა, არამედ სამშობლოში დაბრუნების ნებართვას. აქვე, იგი ობიექტურად, მაგრამ დიპლომატიურად მიანიშნებდა, რომ ფრანგ მამებს ირანსა და ოსმალეთში მფარველები ჰყავდათ, ხოლო რომის წარმომადგენლები უპატრონოდ იყვნენ მიტოვებულნი. ეს იმ მიზნით არის ნათქვამი, რომ პროპაგანდას მისიონერებისათვის ეფექტიანი მატერიალური დახმარება გაეწია.

ზუსტად ერთი თვის შემდეგ, (1677 წლის 1 მაისი) გორიდან ანტონიო რომანო იმავე შინაარსის წერილს აგზავნის პროპაგანდაში. მასში განსხვავებულს შემდეგს ვკითხულობთ: „როცა პროპაგანდის ხელმეორე დეკრეტი მივიღე, მაშინვე შევეცადე ახალი ხელმძღვანელის გულის მოგებას, თუმცა გორის მისიაში მარტო დავრჩი. მივწერე მათ (იგულისხმება ფრანგი მამების ხელმძღვანელები-ხ.ჟ) და ვაგრძელებ წერილების მიწერას ალეპოში, იერბეხერში, თავრიზსა და ისპაანში. ხურვალედ ვთხოვდი მათ მოსვლას, ვუცხადებდი მორჩილებას, ვპირდებოდი მისიიდან დაშორებულ ადგილზე სრული სამოსელით, ჯვრითა და მორწმუნეთა გარემოცვით დახვედრას, რათა შემდეგ ისინი იქ მოგვეყვანა, სადაც ჩვენ ქვებით გვხვდებოდნენ. გავაკეთებ ყველაფერს, რათა იმ სიძნელეებმა, რასაც ისინი წააწყდებიან სამოქალაქო და საგარეო ომების, სახელმწიფო რყევების გამო, რადგან გარდაიცვალა ვიცე-მეფე და საფრთხე მომდინარეობს არა მხოლოდ სპარსელებისაგან, არამედ თურქ-ოსმალებისა და მათი მომხრეებისგანაც, მათ ჩამოსვლა არ გადააფიქრებინოს. ეს იმიტომ, რომ შემდეგ არ ეთქვათ, რომ ჩვენ მათი მიღება არ გვინდოდა, როგორც ეს განსვენებულ მამა პრეფექტს (იგულისხმება სერაფინო და მელიკოკა - ხ.ჟ) არ უნდოდა [კვლევები. 2015: 75].

როგორც ვხედავთ, ანტონიო რომანო მზად იყო პროპაგანდას ახლა, მეორედ მიღებული გადაწყვეტილება, სისრულეში მოეყვანა. თუმცა შეუძლებელია მასში არ შევამჩნიოთ, თუ რა შავ ფერებში უხატავდა ფრანგ მისიონერებს ანტონიო პროპაგანდის ხელმძღვანელობას. ეს უფრო განმტკიცებული ფორმით გამოხატა ანტონიომ 1677 წლის 1 ივნისის წერილში პროპაგანდასადმი. მასში ვკითხულობთ: „დაახლოებით 4 თვე გავიდა, რაც ჩვენი მისიიდან მამა ფრანჩესკო მარია მონტეკატინელი პაპის კარზე დაბრუნდა და გვაუწყა იმის შესახებ, რომ

მისმა მაღალპატივცემულებამ საქართველოს ყველა მისიონი მეორედ გადასცა ფრანგ მამა-მისიონერებს. მან უკვე ნახა დეკრეტები. მანამდე ფრანგებს უნდა მიეღოთ განკარგულება ჩვენს მისიაში გადმოსვლაზე, ხოლო ჩვენ - მათ დაყენებაზე. ვერ ვიჯერებ, რომ ასეთი წინდახედული ადამიანი დათანხმდა ასეთ დოკუმენტს, თუ ეს სუფთა სიმართლე არ იქნებოდა“ [კვლევები. 2015: 82-83]. აქვე ავტორი აგრძელებს: „ჩვენმა საერთო მტერმა, ჩანს, რაღაც ხრიკებითა და მზაკვრობით, შეძლო ჩვენი მისიონის განადგურება, რომელიც ყველაზე ნაყოფიერი და წარმატებულია მთელს აზიაში“ [კვლევები. 2015: 83].

ასეთია ჯერჯერობით წყაროთა ის წრე, რომელიც გაგვაჩნია წინამდებარე თემის გარშემო. მათზე დაყრდნობით შეიძლება შემდეგი სახის დასკვნა გავაკეთოთ: წმინდა კონგრეგაცია „დე პროპაგანდა ფიდემ“ 1672 წელს მიიღო დეკრეტი, რომლის საფუძველზეც საქართველოში არსებული კაპუჩინთა მისიონი ფრანგი მამების მისიონით უნდა შეცვლილიყო. პროპაგანდამ ასეთი გადაწყვეტილება საფრანგეთის აღმოსავლურ სავაჭრო პოლიტიკის გააქტიურების საფუძველზე მიიღო, რომელიც ლუი XIV-ის კარის ინტერესებში შედიოდა. საკუთრივ პროპაგანდა, რამდენადაც კაპუჩინთა მისიონს საქართველოში ვერ უზრუნველყოფდა მატერიალური დახმარებით, შეეცადა მათი მისიონი ეკონომიკურად ძლიერი საფრანგეთის მისიონისთვის გადაეცა. მაშინ საფრანგეთის სამეფო კარი არ აღმოჩნდა მზად, დასახული ამოცანა ბოლომდე მიეყვანა, რადგან XVIII საუკუნის დასაწყისამდე მისი აღმოსავლური პოლიტიკა იმდენად აქტიური არ იყო.

პროპაგანდის ამ გადაწყვეტილებას, საქართველოში არსებული კაპუჩინთა მისიონმა მოზომილი წინააღმდეგობა გაუწია და რომმაც თავისი გადაწყვეტილება, ეტყობა, გვერდზე გადადო, რადგან კაპუჩინები საქართველოში 1845 წლამდე მოღვაწეობდნენ. სწორედ საფრანგეთის ამ განზრახვას ეყრდნობოდა, ალბათ, სულხან საბას მცდელობა, რომ საქართველოში საფრანგეთის მისიონს დაედო ბინა, რომელიც სავაჭრო-რელიგიური ფაქტორის ფუნქციას შეასრულებდა, რადგან ფრანგი მისიონერები, უწინარეს ყოვლისა, ვაჭრობის მისიონერებს წარმოადგენდნენ. ასეთ შემთხვევაში ფრანგი მისიონერები, გარდა რელიგიურ-კულტურული საქმიანობისა, ირან-საფრანგეთის ურთიერთობის ჩარჩოებში საქართველოს როლის განმსაზღვრელ ძალად იქცეოდნენ.

გამოყენებული ლიტერატურა

- 1) გაბაშვილი ვ. 1959. სულხან-საბა ორბელიანი, როგორც დიპლომატი - წიგნში; სულხან-საბა ორბელიანი 1658-1958. საიუბილეო კრებული. თბილისი
- 2) ევროპული კვლევები. 2015. ტ. II. თბილისი
- 3) თამარაშვილი მ. 1902. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი
- 4) თამარაშვილი მ. 1995. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბილისი
- 5) პაპაშვილი მ. 1995. საქართველო-რომის ურთიერთობა, თბილისი
- 6) საბუთები საქართველო-საფრანგეთის ურთიერთობის ისტორიიდან (1707 წლის მარტი - 1714 წლის დეკემბერი), 1975. ნაწილი I, შესავალი, თარგმანი და განმარტებები დაურთო ილია ტაბაღუამ, თბილისი
- 7) შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), 1975. ფრანგულიდან თარგმნა და გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლიშვილმა. თბილისი
- 8) Archivio di propaganda fide, scritture riferite nei congressi, georgia 1626-1707

## ლექსო მიქაძე

### ხის ნაკეთობები ბედენის კულტურიდან

გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან განსაკუთრებით გაიზარდა ინტერესი ძვ.წ. III ათასწლეულში მიმდინარე როცესებისადმი. სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება ბედენის პლატოსა და იორ-ალაზნის აუზში აღმოჩენილი ყორღანების საფუძველზე იდენტიფიცირებული ახალი, მანამდე უცნობი და უცხოტრადიციების მქონე კულტურის შესწავლა. პირველი, ვინც ყორღანების, როგორც ინდივიდუალური კულტურის შესწავლა დაიწყო ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის არქეოლოგიური ექსპედიცია და მისი ხელმძღვანელი გ. გობეჯიშვილი იყო, რომელმაც 1956-1971 წლებში ბედენის პლატოზე მიმდინარე სავლე კვლევა-ძიების დეტალური ანგარიში 1980 წ. წიგნად გამოსცა. 1970-იან წლებში არქეოლოგ შიო დედაბრიშვილის მიერ აღმოჩენილ იქნა ბედენური კულტურის მეორე კერა ალაზნის ველზე, რომლის პუბლიკაცია გამოქვეყნდა 1979 წელს რუსულ ენაზე. 2012 წლის მიწურულს კი საქართველოს ეროვნული მუზეუმის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ (ხელმძ. ზ. მახარაძე) ლაგოდების რაიონში აღმოჩენილ იქნა ანანაურის #3 ყორღანი, რომელშიც ლითონის, თიხის, ოსტეოლოგიური და პალეობოტანიკური მასალის გარდა ფართოდ იყო წარმოდგენილი ხის ნივთებიც. გარდა ამ პუბლიკაციებისა მკვლევარ-არქეოლოგთა მიერ სხვა კიდევ არაერთი მცდელობა იყო ბედენის კულტურის მიმართ არსებული პრობლემების გადაჭრისა, თუმცა დღემდე პასუხებზე მეტი კვლავ კითხვებია. განსაკუთრებით ბურუსით მოცულია და მწვავე კითხვებს ზადებს ბედენურ სამარხებში გამოვლენილი, იმ ეპოქისათვის სრულიად ახალი და ნოვატორული მიცვალებულის ხის ოთხთვალა ეტლთან და სარეცელთან დაკრძალვის ტრადიცია, საკამათო და პრობლემურია ტრადიციის გენეზისი, ლოკალიზაცია, დანიშნულება, პარალელიზაცია, გავრცელების არეალი და აშ.

კვლევა-ძიების ამ ეტაპზე ჩვენი ინტერესის სფეროში მოექცა ბედენის პლატოსა და ალაზნის აუზის ყორღანებში გამოვლენილ ხის მასალა-ნაკეთობები, ყურადღება განსაკუთრებით გავამახვილეთ ახლო წარსულში აღმოჩენილ ანანაურის ყორღანის მასალებზე, რომელიც განსაკუთრებით გამოირჩევა ინოვაციური და ინდივიდუალური შინაარსით. მასალის მასშტაბურობიდან გამომდინარე ხის დამუშავების ტექნიკასა და საშუალებებზე საუბრისგან ამჟამად თავს შევიკავებთ და მხოლოდ ხის ისეთ ნიმუშებს შევხებით, რომლებიც ნათლად მეტყველებენ ბედენის კულტურაში ხითხურობის დონესა და მასშტაბებზე.

ბედენის კულტურის ლოკაციური საზღვრები ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოშია მოქცეული და მოიცავს თრიალეთს, ქვემო ქართლს, შიდა ქართლსა და იორ-ალაზნის აუზებს, ასევე ჩრდ. სომხეთის ნაწილს. სწორედ ბედენის პლატოსა (თეთრიწყაროს რ-ნი) და იორ-ალაზნის აუზში გამოვლენილი ყორღანების საფუძველზე გამოიყო ახალი, მანამდე უცნობი და უცხო ტრადიციების მქონე ყორღანული კულტურა, რომლის ძირითადი ინდივიდუალური, მაიდენტიფიცირებელი ელემენტი, კერამიკასთან ერთად, გამოხატულია ხის უხვ მასალაში, რომელშიც შედის ხის მსხვილი ძელოური კონსტრუქციები: კედლები, გადახურვა და იატაკი; ასევე ოთხთვალა ეტლი, სარეცელი და ჭურჭელი. ყოველი ეს ინოვაციური დეტალი და ახალი ფორმა პრაქტიკულთან ერთად, განსაკუთრებული შემკულობისა და აღმოჩენის არქეოლოგიური კონტექსტიდან გამომდინარე სარიტუალო დატვირთვისაც უნდა ყოფილიყო.

ბედენური ყორღანების უმეტესობა ორმოიანია, რომელშიც ჩადგმული იყო ვერტიკალურად მდგარი ხის მორებისგან შეკრული 40-60 კვ.მ ფართობის მქონე დასაკრძალავი კამერა. ყველაზე

მეტი ხის მასალა ბედენის ყორღანებში პრაქტიკული დატვირთვისა და წარმოდგენილია უმთავრესად მუხის მასიური 30-35სმ. სისქის ძელებით. დასაკრძალავი კამერის ოთხივე კედელი აღმართული იყო ვერტიკალურად მდგარი ძელებისგან, რომელიც იატაკში 20-დან 70 სმ.-მდე სიღრმის ორმოებში იყო ჩასობილი. ვერტიკალური ძელებით ნაგებ სამარხის კამერებთან ერთად გვხვდება განსხვავებული, ჰორიზონტალური ძელებით კონსტრუქციით, ეწ. ჯარგვალურად ნაგები ყორღანები აღმოჩენილი სოფ. ბაკურციხეში, მარტყოფში (#IV ყორღანი) და მალაროში. ამ ძელების განსაკუთრებულ სამშენებლო ტექნიკურ ხერხს წარმოადგენს კედლისთვის განკუთვნილ ძელების თავებში 30 სმ. სიგანის ამონაჭრების გაკეთება, რათა ამოჭრილ ფოსოებში კედლის ძელები მჭიდროდ ჩამჯდარიყვნენ ერთმანეთში. ხით მშენებლობის ეს მეთოდი გამოიყენებოდა ანტიკური ხანის კოლხეთშიც, რომელსაც ძვ. წ. I საუკუნის რომაელი არქიტექტორი და მწერალი ვიტრუვიუსიც აღწერს. [ლორთქიფანიძე, 2002:167].

დასაკრძალ კამერებში საყრდენი ბოძები ერთმანეთის სიმეტრიულადაა განლაგებული, ამ მხრივ იშვიათი გამოჩენისი ბაკურციხის ყორღანია, სადაც ბოძების პარალელური განლაგების დარღვევა ეტლის მოთავსების მიზნით უნდა დაშვებულიყო. ბედენის პლატოს ერთ-ერთ ყველაზე მდიდრულ #5 ყორღანში, იგივე გადაჭრილ გორაზე, დასტურდება საყრდენი ბოძის მსხვილი თავით ზემოთ მიმართვა, რათა ოთკუთხა ამონაჭერი ბოძის თავზე უფრო მყარი ყოფილიყო. არქიტექტორი კ. მელითაური, რომელმაც შეადგინა გადაჭრილი გორის ყორღანის რეკონსტრუქციის მოდელი, ზემოთ გაფართოებული, ზოგჯერ ორნამენტითაც შემკულ საყრდენ სვეტებში ქართული დედაბოძის წინასახეს ხედავდა [გობეჯიშვილი, 1980 : 35]. ანანაურის #3 ყორღანში სამივე საყრდენი ბოძი მთელ სიგრძეზე გაფორმებული იყო ნაჭდევი ორნამენტით. მოზრდილი ყორღანების გადახურვა ბანური და ორ ფენიანია. აკლდამების ძელები იატაკზე, ისევე როგორც გადახურვაზე ხშირად ჭილოფი იყო გადაფარებული. დასაკრძალავი კამერის საშენ მასალად ძირითადად იყენებდნენ გაუთლელ მუხას, ასევე რცხილასა და წიფელას. მისი დამუშავება ადგილზევე უნდა მომხდარიყო. სამარხების მასშტაბებიდან გამომდინარე მშენებლობა საკმაოდ შრომატევადი პროცესი უნდა ყოფილიყო, რომელიც მნიშვნელოვან ადამიანურ რესურსს საჭიროებდა, ხოლო სამშენებლო მასალად ხის ძელების ასე ფართოდ გამოყენება, ადგილობრივი ხე-ტყის ნედლეულის სიმრავლეზე მიუთითებს.

ბედენის ხანისთვის განსაკუთრებით ტრადიციულია მიცვალებულის ხის ოთხთვალა ეტლთან დაკრძალვა, რაც უკვე ძვ.წ. IV ათასწლეულიდან გვხვდება წინა აზიაში და ვრცელდება უფრო ჩრდილოეთით, მათ შორის კავკასიაშიც. სამხრეთიდან შემოსული ეტლთან დამარხვის ტრადიცია კავკასიის გავლით ჯერ სამხრეთ რუსეთის სტეპებში, ყუბანისპირეთში უნდა გავრცელებულიყო, შემდეგ კი აღმ. ევროპაში, [ჯაფარიძე 1998:102]. თუმცა არსებობს მეორე სახის ჰიპოთეზაც თითქოს ეს ჩვეულება პირიქით ჩრდილოეთიდან იყოს შემოტანილი, რაც დღესდღეობით ნაკლებად გაზიარებულია. წინა აზიაში ოთხთვალა ეტლი უკვე IV ათასწლეულიდანაა ცნობილი. გ. ჩაილდი ბორბლიანი ტრანსპორტის გამომგონებლად ურუქის პერიოდის მუმერებს მიიჩნევს. ამ თეორიას ამყარებს შუამდინარული კულტურის კუთვნილი თიხისა და ლითონისგან დამზადებული ურმის მცირე მოდელები ტელ-ფარადან, თეფე-გავრადან და ხაფუს-თეფედან [ჯაფარიძე, 1998:100]. ასევე ხის ეტლები ნაპოვნია ქალაქების ურის, კიშის, სუზის დიდებულთა სამარხებში, რომელთაც ბედენურ და თრიალეთური ეტლების მსგავსად სამნაწილიანი ბორბლები აქვთ.

ბედენურ ყორღანებში იშვიათად გვხვდება მთლიანი ეტლი, უფრო მეტად მისი რომელიმე ნაწილი (ძირითადად ბორბალი) ან მხოლოდ მისი ნაკვალევია შემორჩენილი. მაგალითად წნორის პირველ ყორღანში მხოლოდ ერთი ბორბალი იყო მიყუდებული დასავლეთის კედელზე. ზოგჯერ ხის ცუდი დაცულობის გამო ყორღანის ძირზე მხოლოდ ეტლის ბორბლის ნაკვალევია შემორჩენილი. ასეთი ნაკვალევი ჯერ კიდევ აკადემიკოსმა ბორის კუფტინმა შენიშნა თრიალეთის მე-11, „მწვანე ყორღანში“. ნაკვალევი შეიმჩნეოდა ასევე მარტყოფის მესამე ყორღანში, ხოლო ბედენის პლატოზე გათხრილ #5, #8, #10 სამარხებში, ასევე ანანაურის #3 ყორღანში მთლიანი ურმები იყო ჩადგმული. ეტლის ბორბლების სიმაღლე 1,5 მეტრზე მეტია. თითოეული შედგენილია მალული სოგმანებით და სამსჭვალეებით ერთმანეთთან დაკავშირებული ხის სამი სქელი ფიცრისაგან, რომელთაგან შუათანას აქვს აქეთ-იქეთ თავ-ბოლო გაშვებული დიდი მორგვი. ბორბლის სისქე ცენტრში 10 სმ.-ია და კიდისკენ 4 სმ.-მდე ეცემა. ურმის ძირითადი დეტალი ბორბალთან ერთად არის ზესადგარი იგივე ძარა, ეს არის შეკრული ხის ჩარჩო, ფიცრული ძირით, სიგრძით 170 სანტიმეტრი, აგრეთვე ძირათად დეტალად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ურმის წინა ღერძისა და ხარის უღლის უძრავად დამაკავშირებელი, მრგვალად გათლილი, 3 მ. სიგრძის ხელნა ანუ რვილი და ღერძი, საერთო სიგრძით 2,1 მ. ბორბლებს შუაში მოქცეული ნაწილის - 1.3 მ. ამ დეტალების გვერდით, იატაკზე დაფიქსირდა ხის გრძელი წნელებიც, რითაც შეიძლება მოწნული ყოფილიყო ზესადგრის გვერდები და გადახურვა. [გობეჯიშვილი, 1980:42]

ყორღანები ბედენში ინდივიდუალურია, ერთ სოციალურად დაწინაურებულ ინდივიდს ეკუთვნის, შესაბამისად, როგორც წესი, დასაკრძალავ კამერაში მხოლოდ ერთი ეტლი და მასზე დასვენებული ერთი ადამიანის ჩონჩხია მოთავსებული. ერთადერთი შემთხვევა ორი ეტლის ჩატანებისა დადასტურდა ანანაურის # 3 ყორღანში. დასაკრძალავ კამერაში აღმოჩნდა ორი ოთხთვალა ეტლი. ყორღანის გაძარცვის შედეგად, ყველა ჩონჩხი არეული და ნაკლულია, თუმცა მაინც განირჩევა შვიდი ინდივიდის ნაშთი. ეტლებზე სულ ოთხი გვამი იყო დასვენებული, ხოლო ეტლების ქვეშ სამი ადამიანის ჩონჩხი აღმოჩნდა. მართებულად გამოიყურება აზრი, რომ ეტლის ქვემოთ არსებული ძვლოვანი მასალა ეტლებზე მოთავსებული ადამიანების მსახურებს ეკუთვნოდა და მათი გარდაცვალების შემდეგ მსხვერპლად შეწირეს. ეტლების კონსტრუქცია ანანაურის #3 ყორღანში ერთმანეთის იდენტურია, მცირე განსხვავებით დეტალებში: სიგრძე – 2,8 მ, სიგანე – 1,1მ. ძარა წარმოადგენდა შეკრულ ხის ჩარჩოს, ფიცრული იატაკით. ბორბლების დიამეტრია – 1,4 მ. #1 ეტლის მეორე და მესამე ბორბალთან და #2 ეტლის პირველ ბორბალთან, გარეთა მხარეს, მორგვთან, აღმოჩნდა ლითონის სამი დისკოიანი ღერო, რომელთა in situ მდგომარეობაში აღმოჩენა აშკარად მიუთითებს, რომ ისინი ბორბლების ღერძის ჩამკეტს წარმოადგენენ. ორივე ეტლს ზევიდან ედო 3,5 მ. სიგრძის, 15 სმ. დიამეტრის ხელნა. როგორც ჩანს, ხელნები ეტლების წინ იყო მიყუდებული. დასაკრძალავ კამერაში ხის სამარხეული ინვენტარის გარდა აღმოჩნდა ორნამენტირებული კერამიკა, კაჟის და ობსიდიანის ისრისპირები, ოქროსგან დამზადებული 23 ნივთი, ქალცედონის რგოლი, ქსოვილის (შალი) და ტყავის ნაკეთობები, სარდიონის, შავი ონიქსის და მთელ მახლობელ აღმოსავლეთში პირველად დაფიქსირებული ქარვის მძივები. ასევე მეტად მრავალფეროვანია უნიკალური დაცულობის გამო შემონახული პალეობოტანიკური მასალა: თხილი, წაბლი, რკო, ცაცხვი, ონდყოფა და კვრინჩხი. ასეთი მდიდრული აღმოჩენის წყალობით ბედენის კულტურამ კიდევ ერთხელ მიიქცია ყურადღება და დაიბრუნა ის აქტუალობა რომელიც გასული საუკუნის მეორე ნახევარში ჰქონდა. [მახარაძე, 2014:52].

ეტლების ცუდი დაცულობის გამო ძნელია მათი კონსტრუქციის დეტალებში ჩაღრმავება. უფრო მართებულად გამოიყურება აზრი, რომ ისინი არც სატრანსპორტო, მითუმეტეს, არც სამხედრო, არამედ მხოლოდ სარიტუალო მიზნით გამოიყენებოდა. ის კონსტრუქციულადაც არაპრაქტიკული იყო და მასალითაც. მართალია მუხის ხე მაგარია, თუმცა მყიფეა და მტვრევადი. ამავე დროს ოთხთვლიანი ეტლი უფრო რთული სამართავია, მითუმეტეს თუ წინა ღერძი უძრავია. უმეტესად ასეთი ოთხთვალა ეტლები გვხვდება ძველი ორმო-სამარხებისა და კატაკომბური კულტურების მატარებელ ტომებში, წინა აზიიდან დაწყებული, გავრცელებული კავკასიასა და რუსეთის სტეპებში.

ბედენის კულტურის გორა-სამარხებში აღმოჩენილია ხის უფრო მცირე ზომის ინვენტარიც, მათ შორისაა ნიჩაბი, რომლის 4 ერთეული აღმოჩნდა ბედენის პლატოს #1 ყორღანში. ასეთი ნიჩაბები სავარაუდოდ მარცვლეულის გასანიავებლად გამოიყენებოდა. მისი ანალოგები გამოვლენილია მესოპოტამიის მეხუთე დინასტიის ძეგლებზე. იგივე პირველ ყორღანში აღმოჩნდა ორი ჩაქუჩისებური, ხორბლის დასადეძგვი საცეხველი და ხის კიბე. [მიძიგური, 2000:193-194] ანანაურის მესამე ყორღანის სამხ. დას. ნაწილში, #1 ეტლთან, აღმოჩნდა სავარძელიც, რომლის მარჯვენა გვერდის ზოგი დეტალი ორნამენტირებულია. სავარძლის ეს ფრაგმენტი, როგორც ჩანს, სიმბოლურად იყო ჩატანებული, როგორც ძალაუფლების სიმბოლო - ტახტი. [მახარაძე, 2014:53]. მასთან ერთად იყო ხის 3 ფიგურულფეხიანი სამფეხა ჭურჭელი და მოწნული კალათა. ბედენის პლატოს # 5 ყორღანში აღმოჩნდა ანალოგიური ოთხი ცალი სამფეხა ჯამი შემკული ტალღისებური მოტივის ღარებით, ზოგიერთს ჰქონდა ჰორიზონტალური სახელურები შვეული ნახვრეტით ბაწრის გასაყრელად. ეს ჯამები საკულტო-სიმბოლური დანიშნულების უნდა ყოფილიყო, რადგან შეუძლებელია ასე სუსტად გამოყვანილი ჭურჭლის ყოველდღიურ, პრაქტიკულ საქმიანობაში გამოყენება. [ნიორაძე, 1940:82-83]. იგივე ბედენის პლატოს #10 ყორღანში აღმოჩნდა ხუფებიანი კოლოფები, მათ შორის ერთი ოთხგანყოფილებიანი. გარდა ამ ჭურჭლებისა ბედენის #10 და ანანაურის #3 ყორღანებში მრავლად აღმოჩნდა წვრილი წნელით მოწნული კალათები ან გოდრები. ხის ჭურჭლის დამზადებას, მისი გამოთლის რთული და სპეციფიკური ტექნიკიდან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ ცალკეული სპეციალისტები ემსახურებოდნენ.

ამგვარია ბედენური კულტურის ხის მასალების ზოგადი მიმოხილვა, მისი როგორც ცალკეული დარგის შესწავლა გარკვეულ სირთულეებთანაა დაკავშირებული, ვინაიდან ხის არტეფაქტები ხშირ შემთხვევაში დრომ ვერ შემოინახა, ან ძლიერ დაზიანდა. თუმცა მიუხედავად ამისა, ჩვენს ხელთ არსებული არქეოლოგიური მასალების ანალიზითაც შეიძლება გარკვეული დასკვნის გამოტანა. ნათლად ჩანს, რომ ბედენურ ხანაში ხითხურობა უკვე დაწინაურებული და ცალკე მდგომი, სპეციალიზირებული დარგია, მისი ნაწარმი გამოიყენება, როგორც ყოველდღიურ, პრაქტიკულ საქმიანობაში, ისე სარიტუალო-საკულტო მსახურებისას, რომლის ინტერეპრეტაციისას კვლავ თავს იჩენს გარკვეული ბუნდოვანება. ასევე დასადგენია ძირითადი მოტივი და მიზეზი დარგის ასეთი პოპულარიზაციისა ბედენის კულტურაში, მისი განვითარების დინამიკა, პალინოლოგიური და ტრასოლოგიური ანალიზის შედეგები და ა.შ. ნაშრომის ვიწრო ფორმატის შესაბამისად მხოლოდ ისეთი მაგალითები და ფაქტები შეირჩა წარმოსადგენად, რომლებიც უფრო მეტად მეტყველნი არიან ხის დამუშავების ტექნიკის დონეზე. რეალურად კი ბედენის კულტურის გორა-სამარხებში აღმოჩენილი ხის მასალები ბევრად მეტია, რომლებიც შესავალში ხსენებული პრობლემების გადასაჭრელად უფრო სიღრმისეული და საგანგებო კვლევა-ძიებას მოითხოვს.

გამოყენებული ლიტერატურა:



- გასტიაშვილი გ. 1962. ხის დამუშავების ხალხური წესები. თბილისი.
- გეგეშიძე მ. 1956. ქართული ხალხური ტრანსპორტი, ტ.1. თბილისი.
- გობეჯიშვილი გ. 1967. ბედენის აკლდამა; ძეგლის მეგობარი #12. თბილისი.
- გობეჯიშვილი გ. 1980. ბედენის გორასამარხების კულტურა. თბილისი.
- ვადაჭკორია რ. 2013. ხითხურობა ბედენურ კულტურაში, ნაშრომი არქეოლოგიის მაგისტრის ხარისხის მასაპოვებლად. თბილისი.
- ლორთქიფანიძე ოთ. 2002. ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან. თბილისი.
- მახარაძე ზ. მურვანიძე ბ. 2014. ანანაურის # 3 დიდი ყორღანი, ძიებანი საქართველოს არქეოლოგიაში # 22. თბილისი.
- ნიორაძე გ. 1940. ალაზნის ველის გათხრები. თბილისი.
- ფიცხელაურ კ. დედაბრიშვილი შ. 1975. ახალი საყურადღებო არქეოლოგიური აღმოჩენა კახეთში. ძეგლის მეგობარი. თბილისი.
- ფიცხელაური კ. 1969. იორ-ალაზნის ტერიტორიაზე მოსახლე ტომთა უძველესი კულტურა. თბილისი.
- ძიძიგური ლ. 2000. ამიერკავკასიის უძველესი სამიწათმოქმედო კულტურა თბილისი.
- ჯალაბაძე მ. 1998. ბედენის კულტურა შიდა ქართლში. თბილისი.
- ჯაფარიძე ოთ. 2003. საქართველოს ისტორიის სათავეებთან. თბილისი.
- ჯაფარიძე ოთ. 1998. ქართველი ტომების ეთნოკულტურული ისტორიისათვის ძვ.წ. III ათასწლეულში. თბილისი.
- Дедабришвили Ш. 1979г. Курганы Алазанской долины. Труды кахетской археологической экспедиции. Тбилиси.

## მარიამ ელოშვილი

### ნეოლითური ხანის არქიტექტურის საკითხები ქვემო ქართლის ერთი ძეგლის - გადაჭრილი გორის მიხედვით

ნეოლითური ხანა საქართველოს ტერიტორიაზე მეტად მრავალფეროვნად და მრავალრიცხოვანი ძეგლების სახით არის წარმოდგენილი. დასავლეთ საქართველოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს ამ პერიოდის ძეგლები ერთმანეთისგან არსებითად განსხვავდება. დასავლეთ საქართველოში ნეოლითი წარმოდგენილია როგორც ღია სადგომების, ასევე მღვიმეების სახით. აღმოსავლეთ საქართველოში ეს პერიოდი კარგად არის გამოვლენილი ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე, სადაც ორი არქეოლოგიური კულტურა გამოიყოფა: შულავერ-შომუთეფეს ანუ ე.წ. „ადრესამიწათმოქმედო კულტურა“ და წოფის ენეოლითური კულტურა.

აღსანიშნავია, რომ აღმოჩენიდან დღემდე შულავერ-შომუთეფეს კულტურა მიეკუთვნებოდა ხალკოლითურ ხანას, თუმცა მისი ასაკი ბოლო დროინდელმა არქეოლოგიურმა კვლევა-ძიებამ და რადიოკარბონულმა დათარიღებამ უკან გადასწია, დღეისათვის გადაჭრილი გორის პირველი ფენის თარიღი მოქცეულია ძვ.წ. 5920-5650 წლებს შორის. დღესდღეობით აღნიშნული კულტურა ნეოლითურ ხანას მიეკუთვნება. ამ სტატიაში ჩვენ შევეცდებით ნათლად წარმოვადგინოთ ამ პერიოდის არქიტექტურის ძირითადი მახასიათებლები, ამ ხანის ერთ-ერთი ძეგლის, გადაჭრილი გორის ნამოსახლარის მიხედვით.

მიუხედავად იმისა, რომ ამ პერიოდის ძეგლები მეტნაკლებადაა გამოვლენილი საქართველოს ტერიტორიაზე, მისი შესწავლის საკითხი მეტად საყურადღებო და საინტერესოა პრეისტორიული ხანის არქეოლოგიისთვის. დადგენას მოითხოვს ორივე რეგიონის ნეოლითის პერიოდიზაცია თანამედროვე სტანდარტების მიხედვით და ასევე მეტად მნიშვნელოვანია ამ პერიოდის არქიტექტურის გენეზისის საკითხის გარკვევა.

აღმოსავლეთ საქართველოში ადრესამიწათმოქმედო კულტურის ნასოფლარები სადღეისოდ ძირითადად ქვემო ქართლიდანაა ცნობილი, მარნეულის ველზე, მდ. მტკვრის შუა წელზე, მისი მარჯვენა შენაკადების ხრამისა და დებედას აუზებში. ამ პერიოდის ძეგლები უფრო აღმოსავლეთითაც ვრცელდებიან, დასავლეთ აზერბაიჯანში, მტკვრის მარჯვენა ნაპირას, მის შენაკად მდ. აღსტაფაჩაის აუზში.

მარნეულის ველზე ადრესამიწათმოქმედო ხანის ნამოსახლარები ცალკეულ ჯგუფებადაა განლაგებული და სადღეისოდ აქ, სულ ცოტა, ოთხი ჯგუფის გამოყოფა შეიძლება: შულავერის, არუხლოს, წითელი სოფლის და ხრამის დიდი გორის. თითოეული ჯგუფი რამდენიმე ხელოვნური ჯგუფისგან შედგება. შულავერის ჯგუფში ოთხი ბორცვი შედიოდა - შულავერის გორა, იმირის გორა, გადაჭრილი გორა და დანგრეული გორა. ძირითად ბორცვზე, შულავერის გორაზე ცხოვრება უნდა ჩასახულიყო. მარნეულის ველის პირველი ათვისების ხანაში. შემდეგში, მოსახლეობის ზრდასთან დაკავშირებით, ეს სოფლები ნამატს ვედარიტევდნენ და ამიტომ მოსახლეობის ნაწილი იძულებულია ახალ ადგილზე გადავიდეს. ძველი სოფლის მახლობლად ჩნდება ახალი სოფლები. ქვემო ქართლში, ამ ადრეულ ხანაში, როგორც ჩანს, ამგვარი სეგმენტაცია რამდენჯერმე უნდა მომხდარიყო. შულავერის ჯგუფში, ცენტრალური შულავერის ბორცვიდან იმირის გორა 2.200 მ. დაცილებული, დანგრეული გორა - 1.100 მ. და გადაჭრილი გორა - 1.700 მ. სულ ამ ჯგუფის ძეგლებს დაახლოებით 500 ჰექტარი ფართობი ეკავა. (ტაბ.1)

ადრესამიწათმოქმედო ხანის ძეგლების სისტემატიური კვლევა აღმოსავლეთ საქართველოში 60-იანი წლების შუა ხანებში დაიწყო.

1964 წ. მიწის სამუშაოების შედეგად ქვემო შულავერში მთლიანად განადგურდა ერთი ძეგლი („დანგრეული გორა“) და ძლიერ დაზიანდა მეორე ნამოსახლარი ბორცვი - შულავერის გორა. ამის შესახებ ცნობა მოვიდა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში, რის შემდეგაც 1965 წ. დაიწყო შულავერის გორის გათხრა. პარალელურად შესწავლილ იქნა „დანგრეული გორა“. დაზვერვის შედეგად იმავე მიკრორაიონში გამოვლინდა რამდენიმე ნამოსახლარი ბორცვი, რომელთაგან იმირის გორაზე 1966 წლიდან დაიწყო ფართო მასშტაბის გათხრები, ხოლო „გადაჭრილ გორაზე“ მხოლოდ დაზვერვითი სამუშაოები განხორციელდა.

1966 წლიდან ითხრება არუხლოს გორა (არუხლო I „ნახიდური“) ბოლნისის რაიონში. 1972 წელს კი დაიწყო ხრამის დიდი გორის გათხრა (მარნეულის რ-ნი, სოფ. ყაჩაღანისა და თაქალთოს შორის).

ნამოსახლარი „გადაჭრილი გორა“ მდებარეობს მარნეულის რაიონის სოფ. იმირის სამხრეთ აღმოსავლეთით დაახლოებით 1.5 კმ. მანძილზე (კოორდინატები: 41023'26.09" N; 44 049' 14.97" E; ზ.დ. - 360-370 მ.) მას შუაზე კვეთს მდინარე შულავერის დეღე, რომელსაც წყალდიდობის გამო ფართო კანიონი აქვს გაჭრილი (7-8 მ. სიღრმისა და 30-40 მ. სიგანის), ამის გამო ნამოსახლარის ცენტრალური ნაწილი ფაქტობრივად მთლიანად არის განადგურებული.

„გადაჭრილი გორა“, სხვა ადრესამიწათმოქმედო კულტურის მატარებელ ძეგლებთან ერთად, 1960-იანი წლების დასაწყისში არის აღმოჩენილი ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქვემო ქართლის არქეოლოგიური ექსპედიციის მიერ ალ. ჯავახიშვილისა და ო. ჯაფარიძის ხელმძღვანელობით. ამ ძეგლზე მხოლოდ დაზვერვითი სამუშაოები იქნა ჩატარებული ექსპედიციის მიერ.

ძეგლზე არქეოლოგიური გათხრების წარმოება საქართველოს ეროვნული მუზეუმის მარნეულის არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ 2006 წლიდან დაიწყო და სამუშაოები 2007 წელსაც გაგრძელდა, თუმცა ამ წლებში მცირე მასშტაბის გათხრები მიმდინარეობდა. 2012 წლიდან ძეგლზე არქეოლოგიური კვლევა ისევ განახლდა. აღსანიშნავია რომ 2012 - 2013 წლებში ძეგლს ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს ეროვნულ მუზეუმთან ერთად საფრანგეთის სამეცნიერო კვლევის ეროვნული ცენტრი (CNRS) სწავლობდა.

დღეისათვის ძეგლზე გახსნილია 5 სექტორი. 1; 2; 3 სექტორები დროებით დაიხურა და ექსპედიცია 4; 5 სექტორების შესწავლას აგრძელებს. 4 და 5 სექტორები განლაგებულია ბორცვის უკიდურეს ჩრდილოეთ ნაწილში. ეს სწორედ ის ნაწილია სადაც მდინარისგან ჩამოჭრილ ბორცვზე კარგად ჩანს სტრატოგრაფია.

როგორც ზემოთ ითქვა, გადაჭრილი გორა ნახევრად დანგრეული, მდინარის მიერ შუაზე გადაჭრილი ნამოსახლარია. მდინარის მარჯვენა მხარეს დარჩენილია მისი დაახლოებით 1/3 ნაწილი. როგორც ჩანს, ხელოვნური ბორცვის თავდაპირველი დიამეტრი 60 მეტრამდე აღწევდა, სიმაღლე - დაახლოებით 5 მეტრს. ამჟამად შემორჩენილია მდინარის მიერ გავლებული ბუნებრივი სტრატოგრაფიული ჭრილი 40 მეტრამდე სიგრძისა და 3 - 3,9 მეტრი სისქის კულტურული ფენა. (ტაბ.2)

ძეგლზე, გათხრილი ფართობის მიხედვით, გამოიყოფა ორი კულტურული ფენა - I და II. ამ ორ ფენას გამოყოფს მდინარეული დანალექი, მომწვანო ფერის სტერილური თიხნარი ფენა (დაახ. 15 სმ.).

ორივე ფენაში კარგად არის გამოვლენილი ამ კულტურისთვის დამახასიათებელი არქიტექტურა, რაც წარმოდგენილია წრიული ან ელიფსური მოყვანილობის შენობებით (ტაბ.4). ძირითად სამშენებლო მასალას წარმოადგენდა თიხა- ალუვიური, წვრილმარცვლოვანი, ღია მონაცრისფრო-მოყვითალო ფერის, რომელიც იქვე ახლოს მოიპოვებოდა. მზადდებოდა ალიზ-აგურები, რომელსაც ძირი და გვერდითი ნაწილები გაბრტყელებული ჰქონდა, ხოლო ზედა მხარე-ამოზურგული. აგურები სხვადასხვა ზომისაა, უფრო ხშირად საშუალო ზომის 30X20X8; 30X15X8; 25X15X7 სმ. ზოგჯერ გვხვდება სიგრძით 45 ან 50 სმ, სიგანით კი 20-25 სმ. აგურები გამოუწვავია და მხოლოდ მზეზეა გამოშრალი.

კედლების წყობა ჰორიზონტალურია, ნაგებია ცალპირად. ყველა ნაგებობა, როგორც ითქვა, მრგვალი ან ელიფსური ფორმისაა. კედლებს სამირკველი არ გააჩნიათ და ისინი პირდაპირ დედაქანზე ან მიწის ზედაპირზეა ამოყვანილი. თუ შენობა უფრო ადრინდელი ნაგებობის ადგილასაა აღმართული, მაშინ ნანგრევები გულდასმითაა თიხით გადალესილი და შექმნილია თიხატკეპნილი მოედანი. სულ ქვედა რიგში კედელს ერტყმის თიხატკეპნილი სარტყელი.

ნაგებობის სიდიდე მისი ფუნქციით განისაზღვრებოდა: დიდი ( 2,5-დან 5 მ-მდე დიამეტრისა.) სათავსო საცხოვრებელს წარმოადგენდა, საშუალო ზომისა ( 1.5-2 მ ) სამეურნეო „საკუჭნას“ დანიშნულებას ასრულებდა, მცირე ( 0.5-0.75 მ )საკვების შესანახ „ორმოდ“ ითვლებოდა. გადაჭრილ გორაძე აღმოჩენილია პატარა კვერცხისებრი თიხის ორმოები (ტაბ.5), რომელიც სავარაუდოდ წყლის რეზერვუარისთვის გამოიყენებოდა, მსგავსი რეზერვუარები დადასტურებულია შულავერის გორაზეც.

გადაჭრილ გორაზე გამოვლინდა ამ კულტურისთვის დამახასიათებელი როგორც დიდი შენობები (დიამეტრი მერყობს 5-6 მ. შორის), ისე პატარა „სათავსოები“. „სათავსოების“ უმეტესობა წარმოდგენილია 1 თხრილში (ჩრდილო-აღმოსავლეთით). ხოლო საცხოვრებელი შენობები კი დანარჩენ სექტორებში.

აღსანიშნავია რომ ალიზ-აგური მეტად არამდგრადი სამშენებლო მასალაა და ის სწრაფად ნადგურდება ბუნებრივი პირობების ზემოქმედების შედეგად. სწორედ ამიტომ ამ პერიოდის ძეგლებზე გამოვლენილი არქიტექტურის უმეტესობა არ აღემატება სიმაღლეში 1 მ. სწორედ კიდევ ერთი ნიუანსი რაზეც ყურადღებაა გასამახვილებელი ამ ძეგლზე, აქ გაითხარა 2 მ. სიმაღლის ალიზ-აგურით ნაშენი კედელი, რომელიც მხოლოდ ნახევარი იყო შემორჩენილი, მისი დიამეტრი დაახლოებით 3.2 მეტრია. ეს შენობა ნახევრად მიწურია, დაახლოებით 0.5 – 0.6 მ. გრუნტშია ჩაჭრილი, შემდეგ კი აგურით არის ნაშენები. კედელი ბოლოში თხელდება და ოდნავ ვიწროვდება (ტაბ.4). ამ კედლის მსგავსი აღმოჩნდა აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე, გარდალართეფესზე, რომელიც შომუთეფეს კულტურის ერთ-ერთი მძლავრი ნამოსახლარია, სამწუხაროდ ის ძლიერ დაზიანდა სასოფლო-სამიწათმოქმედო სამუშაოების დროს. თუმცა გათხრილ ფართობზე აღმოჩნდა ადრესამიწათმოქმედო კულტურისთვის დამახასიათებელი არქიტექტურა. სწორედ აქ გამოვლინდა წრიული ნაგებობის შერჩენილი კედელი, რომელიც სიმაღლეში 2.10 მეტრია.

კედლები ალიზ-აგურით შემდეგნაირადაა ამოყვანილი: კედლის წყობის ახალი რიგი 2-3 სმ-ით წინაა წაწეული. ისე, რომ შიდა სივრცე თნდათნობით მცირდებოდა და იქმნებოდა „გუმბათოვანი“ გადახურვა. თუმცა ბოლო დროის არქეოლოგიური კვლევების საფუძველზე ფიქრობენ, რომ ის პრიმიტიული ტექნიკური შესაძლებლობები საშუალებას არ იძლეოდა

მსგავსი არქიტექტურის ასაშენებლად და ამიტომ მიჩნეულია რომ კედლები ამოჰყავდათ გარკვეულ სიმაღლემდე და შემდეგ ხურავდნენ ჩალით.

აღსანიშნავია, რომ ძეგლის გრუნტამდე შესწავლის შემდეგ თავისუფლად შეგვიძლია ვთქვათ რომ ზემოთ ხსენებული ორი ფენა ( I და II ) ერთმანეთისგან განსხვავდება. II ფენაში, რომელიც I ქვევით მდებარეობს, გამოვლინდა ნახევრადმიწური შენობები, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს, რომ გადაჭრილი გორის ნამოსახლარი ნეოლითური ხანის ადრეულ ეტაპს განეკუთვნება, ხოლო I ფენაში კი შენობების ამოყვანა უკვე მოსწორებული ზედაპირიდან იწყება. ნამოსახლარზე ალიზ-აგურთან ერთად დაფიქსირდა ე.წ “Bauge” ტექნიკა, რომელიც ამიერკავკასიაში ამ პერიოდში არ გვხვდება. აღნიშნული ტექნიკა არის ტალახისა და ნამჯის ნარევი მასა, რომლითაც კედლებია ამოყვანილი. (ტაბ.5)

ამდენად, გადაჭრილი გორის ნამოსახლარის არქეოლოგიურმა კვლევა-ძიებამ უფრო მეტი სინათლე და დეტალიზაცია შეიტანა ნეოლითური ხანის არქიტექტურის პრობლემატიკის გარკვევაში.

ბიბლიოგრაფია:

კილურაძე თ. 1976. აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ადრესამიწათმოქმედო კულტურის პერიოდიზაცია. თბილისი

ლორთქიფანიძე ო. 2002. ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან. თბილისი

ქვემო ქართლის არქეოლოგიური ექსპედიციის შედეგები (1965-1971 წწ.). 1975. თბილისი

ჯალაბაძე მ. და სხვა. გადაჭრილ გორაზე 2006 – 2007 წლებში ჩატარებული არქეოლოგიური სამუშაოების ანგარიშები

ჯალაბაძე მ. მარნეულის არქეოლოგიური ექსპედიციის 2014 წლის აპრილში ჩატარებული სამუშაოების ანგარიში

ჯაფარიძე ო. 1991. საქართველოს არქეოლოგია. თბილისი

Hamon,C.,etal.,Gadachrili Gora: Architecture and organisation of a Neolithic settlement in the Middle Kura Valley (6th millennium B.C Georgia), Quaternary International (2015)

## მარიამ ხატიაშვილი

### „ნაცნობი“ და „უცნობი“ ამერიკელი ქალები 1860-1880-იანი წლების ქართული პრესა-პერიოდიკის მიხედვით

ისტორიული თვალსაზრისით, მე-19 საუკუნე ამერიკის შეერთებულ შტატებში გამოირჩევა ამერიკელი ქალებისათვის პოლიტიკური, ეკონომიკური, კულტურული და სოციალური თანასწორუფლებიანობის მოსაპოვებლად წამოწყებული იდეოლოგიური მოძრაობებით, რომლებმაც ამერიკული საზოგადოების ძირეული ცვლილება გამოიწვია. მიუხედავად იმისა, რომ თანასწორობა ამერიკელებისათვის ადამიანის უსაზღვრო სრულქმნის აზრის შთამაგონებელია და თავისუფლებასთან შედარებით თანასწორობისადმი უფრო მეტად მგზნებარე სიყვარულს იჩენდნენ, ალექსის დე ტოკვილის სიტყვებით, მსოფლიოს სხვა ქვეყნებთან შედარებით, მათ მეტი ყურადღება მიაქციეს ორი სქესის საქმიანობის სფეროს მუდამ მკაფიო გამიჯვნას [ტოკვილი, 2011: 461]. თუმცა, 1848 წელს სენეკა ფოლსში ქალთა უფლებების მოსაპოვებლად ჩატარებული პირველი ყრილობის შემდეგ, იმ ამერიკულ საზოგადოებაში, რომელსაც მანამდე არასწორად ჰქონდა განსაზღვრული ქალსა და მამაკაცს შორის არსებული თანასწორობის საკითხი, დაიწყო ქალების მიმართ არსებული ნეგატიური სტერეოტიპების რღვევის პროცესი.

აღნიშნული სტატიის მიზანია 1860-1880-იანი წლებში ქართულ პრესა-პერიოდიკაში ამერიკელი ქალების შესახებ გამოქვეყნებული მასალების ანალიზი, ქართულ საზოგადოებაში მათი სტატუსისა და იმიჯის განსაზღვრა და იმის შესწავლა, თუ რამდენად უტყუარია ეს ინფორმაცია ამერიკის ისტორიულ წარსულთან შესაბამისობაში.

ერთ-ერთ პირველ ცნობას ამერიკელი ქალის შესახებ გვაწვდის გაზეთი „დროება“ და თარიღდება 1867 წლის 8 სექტემბრით. საგაზეთო სვეტი „სხვადასხვა ამბავი“, რომლის ავტორი უცნობია, მოგვითხრობს, რომ ევროპის სხვადასხვა ქალაქში შეუძლებელია ქალმა მარტო ისეირნოს, რადგან კაცები ქუჩაში „უპატიურებას აყენებენ“. ამის ფონზე, ავტორი წერს, რომ ამერიკაში გასათხოვარი ქალი ყოველთვის თავისუფლად დადის არა მხოლოდ ქალაქში, არამედ მარტო მგზავრობს ერთი ქალაქიდან მეორეშიც კი. რადგან არსებობს ადათი, რომლის მიხედვითაც „მანამ ქალი არ დაელაპარაკოს კაცსა, კაცისაგან გამოლაპარაკება ძალიან უმართებულობათა აქვთ მიღებული“ [დროება, 1867: 4]. ხოლო ხშირად, როდესაც სხვადასხვა შემთხვევის გამო, სარისკოა მარტო წასვლა, ამერიკელი ქალი სთხოვს კაცს რომ გააცილოს. კაცის მხრიდან უარის თქმა ამ შემთხვევაშიც არ ყოფილა მართებული. 1867 წელს პარიზში გამართულ საერთაშორისო გამოფენაზე ჩასულიერთი ამერიკელი გასათხოვარი ქალი დარწმუნებულა, რომ პარიზში მარტოდ ჩასულ ქალს გვერდით მცველი უნდა ჰყოლოდა. ამიტომ შეარჩია, დაიქირავა მალაზიის „პრიკაშჩიკი“ და იმ იმედით, რომ არ იქნებოდა ქალის მოარშიყე და უმართებულოდ არ მოექცეოდა გააფორმა „უცნაური შეკრულობის წერილი“ რომლის მიხედვით „პრიკაშჩიკი“ ქალის დროებითი მცველი და მეგზური უნდა ყოფილიყო პარიზში ყოფნისას. თურმე „პრიკაშჩიკი“ მართებულად და ზრდილად ექცეოდა, ქალი კი მადლობელი ყოფილა მისი ამორჩევით. ორი კვირის შემდეგ დაპირებული ფული გადაუხდია, ერთმანეთს დამშვიდობებთან პატივისცემითა და კმაყოფილებით და ქალი ამერიკაში გამგზავრებულა. საგაზეთო ჩანართში ამ შემთხვევიდან ასეთი დასკვნაა გაკეთებული: „თუ ქალსაც თავის თავის შენახვა უნდა, შეინახავს“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სტატიის ავტორი უცნობია. არც ის ვიცით, საიდან მოიპოვა მან ეს ინფორმაცია. შეიძლება, პარიზში ყოფნისას თავად მოისმინა ეს ამბავი, ან ვინმემ მოუყვა, ან

თუნდაც რომელიმე გაზეთში წაიკითხა. ერთადერთი შეგვიძლია განვსაზღვროთ ის, თუ რამ აიძულა იგი ამგვარი ამბის დასაწერად. სტატიის დასაწყისში იგი აღნიშნავს, რომ 10-15 წელი არ იქნება, რაც ქალებმა მარტო დაიწყეს ბაზარში სიარული. საერთოდ, როგორც ირკვევა, საზოგადოებისათვის ორი მთავარი მიზეზის გამო ყოფილა უჩვეულო ქუჩაში ქალის მარტო სიარული. ჯერ ერთი, შეუჩვევლობის გამო და, მერე მეორეც, ყმაწვილი კაცები უმართებულოდ იქცეოდნენ, ზოგ ქალს აჭრიდნენ ლეჩაქს, ზოგს შალს, თმას, ზოგს კი აუპატიურებდნენ. 1860-იან წლებში სიტუაცია ცოტათი გაუმჯობესებულა და ახლა მხოლოდ დღისით დადიოდნენ ქალები მარტო. ავტორი დანაწევრებით ამბობს „წამხდარი და პირუტყვეული ყოფაქცევის“ მქონე ხალხის შესახებ, რომელიც არ ესარჩლება და ეხმარება მარტოდ მყოფ ქალს.

საქართველოსა და ევროპის მაგალითების განხილვის ფონზე, აღნიშნული საგაზეთო სვეტი ამერიკას საუკეთესო მოდელად განიხილავს ქუჩაში ქალთა უსაფრთხოდ გადაადგილებისა და იმ ადათ-წესების გამო, რომლებიც კაცების მხრიდან ქალებისადმი მოწიწებისა და პატივისცემის გამოძახებელია. მნიშვნელობა არ აქვს სად წახვალ, რაც არ გსურს იმას არ გააკეთებ და ყველაფერს იღონებ საკუთარი თავის დასაცავად. ამას მოწმობს პარიზში მყოფი ამ ამერიკელი ქალის ისტორია, რომელიც საკითხს პრაგმატულად და პროგრესულად მიუდგა. სტატიაში არ არის აღნიშნული არც ქალის სახელი, არც პროფესია და არც ასაკი. ის ცნობა, რომ იგი ხშირად დადიოდა საყიდლებზე ერთ გამოჩენილ მაღაზიაში და ასევე მისი თავაზიანი საქციელები, გონებაგამჭირახობა, წინდახედულობა, მოწმობს იმას, რომ მაღალ სოციალურ კლასს მიეკუთვნებოდა. მან იცოდა საზოგადოებაში სათანადოდ მოქცევის ეტიკეტი და კარგი მანერები. მე-19 საუკუნის 50-იან წლებში ამერიკაში ქვეყნდებოდა წიგნები, რომლებიც ქალბატონებს ასწავლიდნენ საზოგადოებაში დახვეწილ სოციალურ ქცევებს. მაგალითად, 1856 წელს ნიუ იორკში გამოქვეყნებულ წიგნში „ქალბატონების მეგზური“ [Thornwell, 1856: 78] დეტალურადაა აღწერილი საზოგადოებაში მოქცევის თავაზიანი წესები, მათ შორის ისიც, რომ შესაძლებელია შებინდებისას ქალმა სთხოვოს კაცს ან მსახურს, რომ გაუწიოს მეგზურობა. აქედან გამომდინარე, დარწმუნებით შეიძლება იმის თქმა, რომ ამ „უცნობ“ ამერიკელ ქალს წაკითხული ჰქონდა აღნიშნული წიგნი.

გაზეთში „დროება“ აღწერილი ამ უცნობი ქალის ამბავი სანიმუშო და სამაგალითო უნდა ყოფილიყო ქართული საზოგადოებისათვის და, ვინ იცის, ამ ინფორმაციის გაცნობის შემდეგ თბილისში მოსეირნე, ან თუნდაც პარიზში ჩასულმა რამდენმა ქალმა დაიქირავა დამცველი?

ამერიკელი ქალებისა და ქალთა საკითხების შესახებ 1860-იანი წლების ქართულ პრესაში კიდევ რამდენიმე საყურადღებო ინფორმაცია გამოქვეყნდა, მათ შორის 1866 წლის „დროება“-ში „ამერიკის ქალების პეტიცია (თხოვნა), რომ იმათ მიენიჭოს პოლიტიკური უფლება“, ხოლო 1869 წლის „დროება“-ში ამერიკაში დაარსებული ქალთა ასოციაციებისა და გამოცემული ჟურნალებისა [დროება, 1869: 4] და „ჩინოვნიკი-დედაკაცების“ შესახებ [დროება, 1869: 4]. ამავე თემაზე გაზეთ დროებაში 1869 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ამერიკის შკოლები“ სერგეი მესხი მსჯელობს ამერიკელ ქალთა სოციალურ-პოლიტიკური აქტივობებისა და იმის შესახებ, რომ საზოგადოებრივ საქმიანობაში მონაწილეობის მისაღებად ნიუ-იორკში ქალთა კონგრესიც კი შეუქმნიათ [დროება, 1869:1-2].

1872 წელს თბილისში გამოვიდა ეკატერინე მელიქიშვილის მიერ ნათარგმნი „მეთვრამეტე საუკუნის ამერიკელი ქალები, ბიოგრაფიული სურათები“, რომელიც შეიცავს ორ მოთხრობას ამერიკის რევოლუციური ომის პერიოდის გამოჩენილი ქალების - ელეონორე უილსონისა და მერი სლოკემბის შესახებ. აღნიშნული მოთხრობების ავტორია ამერიკელი ქალების პირველი ამერიკელი ისტორიკოსი ელიზაბეტ ელეტი. მისი ყველაზე დიდი შენამენი ამერიკულ

კულტურაში არის სამტომეული „ამერიკელი რევოლუციის ქალები“. მოთხრობა ელეონორე უილსონის შესახებ მესამე [Ellet, 1856: 347], ხოლო მერი სლოკემბის შესახებ პირველ ტომშია [Ellet, 1818: 304] გამოქვეყნებული. საინტერესოა, თუ რა მიზნით შეირჩა ეს ორი მოთხრობა ქართულ ენაზე გადმოსათარგმნად? როგორც წიგნის მკითხველისადმი მიმართული წინასიტყვაობიდან ვიგებთ, უცხოური ენებიდან გადმოთარგმნილ აზრიან მოთხრობებს დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართული საზოგადოებისათვის. მისი საშუალებით ის გაიცნობს დაწინაურებული ქვეყნების ცხოვრებას, იმათ აზრს, გონების მიმართულებას, წადილს იმ იმედით, რომ ამგვარი ცოდნა უნაყოფოდ არ ჩაივლის. ხოლო მოთხრობები ზომით მცირე იმიტომ შეურჩევიათ, რომ ადვილად წასაკითხი, სიამოვნებისა და სარგებლის მომტანი ყოფილიყო მკითხველისათვის.

დარწმუნებული ვართ, ელეონორ ვილსონისა და მერი სლოკემბის შესახებ გამოქვეყნებული მოთხრობები მართლაც სასარგებლო იქნებოდა ქართული საზოგადოებისათვის. ვილსონი, მრავალშვილიანი დედა, არაჩვეულებრივი ენერჯის, გონების მქონე ქალი იყო. სლოკემბიც ვილსონის მსგავსად პატრიოტი გახლდათ. მათი სიმამაცე და თავგანწირულობა ამერიკის რევოლუციურ ომში ამერიკელი ქალებისათვის დამახასიათებელი ყოფილა. ქართველ მკითხველთა წრისათვის კი არყოფილა პროპაგანდისტული შინაარსის, რადგან ეყრდნობა ისტორიულ წყაროებს და უტყუარ ინფორმაციას შეიცავს. ხოლო ამ ორი ქალბატონის ხასიათისა და მოღვაწეობის შედარება ისტორიულ ქართველ ქალებს შორის, მათ შორის მაია წყნეთელთან.

1870-იანი წლების ქართული პრესიდან აღსანიშნავია გაზეთის „დროება“ სტატია „ზანგებისა და ქალების უფლებები ამერიკაში“ [დროება: 1870, 3], ხოლო ამავე გაზეთის 1872 წელს გამოქვეყნებული ინფორმაცია „ნარევი: ქალთა განათლება ამერიკაში“ [დროება: 1872:4].

1887 წლის 23 მაისის გაზეთში „ივერია“ საგაზეთო სვეტში „ფელეტონი, უცხოთა შორის“ გამოქვეყნებულია რამდენიმე მცირე ზომის ინფორმაცია ამერიკელი ქალების შესახებ. პირველი ინფორმაცია ეხება იმ ფაქტს, თუ როგორ ჩაიბარეს ქალებმა ქალაქ სტოქტონის, ტეხასი, გამგეობის საქმეები მას შემდეგ, რაც კაცები საქმეებს ვერ აგვარებდნენ და მათ გაცვალეს ერთმანეთის როლები. იმდენად კარგად გადაუწყვეტიათ ქალებს სტოქტონის საქმეები, რომ არჩევნებშიც მიუღიათ მონაწილეობა და საბჭოს წევრების გამხდარან [ივერია, 1887: 1-3]. ეს ფაქტი გინოკრატის კონტექსტში უკავშირდება ანტიკური პერიოდის მწერლის არისტოფანეს კომედიას „ქალთა სახალხო კრება“. ამ ორივე შემთხვევაში ქალები უკმაყოფილონი არიან კაცების მიერ ქალაქის მართვის სისტემით და დარწმუნებულნი არიან, რომ მძიმე მორალურ და ეკონომიკურ მდგომარეობამდე მისული საზოგადოების გადარჩენა მხოლოდ შრომისმოყვარე ქალებს შეუძლიათ. ხოლო, ათენისაგან განსხვავებით, სტოქტონში ქალებს არ დასჭირდათ მამაკაცის სამოსის გადაცმა, პირიქით, შერცხვენილმა კაცებმა ქალაქის მართვის სადავეები თავად ჩააბარეს მას შემდეგ, რაც ქალებმა უთხრეს: “თქვენ მამაკაცები-კი არა, დედაკაცები ჰყოფილხართ; ქუდი-კი არა, ლეჩაქი უნდა გეხუროთ თავზე-და, რახან ღმერთს თქვენთვის უნარი არ მოუცია, მაშ წადით, დასხედით შინა, სახლზე თვალ-ყური იქონიეთ, შვილებს მოუარეთ, თქვენი ადგილი ჩვენ დაგვითმეთ, ქალაქის გამგეობა ჩვენ ჩავგაბარეთ და გაჩვენებთ, როგორ უნდა ქალაქის მოვლაო“ [ივერია, 1887: 1-3]. ქალთა მმართველობის საკითხი ნებისმიერ ეპოქაში დიდი განსჯის თემაა და, თავის მხრივ, სამართლიანი და თანასწორუფლებიანი საზოგადოების შექმნას უკავშირდება. ათენში ძალაუფლება პრაქსაგორას მეთაურობით ქალებს გადაეცათ, ისევე როგორც „უცნობი“ სტოქტონელი ქალების წყალობით სტოქტონელ ამერიკელ ქალებს. მაგრამ, მათ შორის



მთავარი განსხვავება ის არის, რომ თუ არისტოფანესთან პრაქსაგორას პროგრამა გარეგნულად იმარჯვებს და თავისი აბსურდული სრული თანასწორობის გეგმის გამო მარცხდება, სტოქტონელმა ქალებმა მთელი ქალაქის საქმეები წარმატებულად მოაგვარეს და მომდევნო არჩევნებშიც საბჭოს წევრების ადგილები დაიკავეს.

1880-იანი წლების ქართული პრესიდან ამერიკელი ქალების შესახებ მეორე საყურადღებო ცნობაა ბოსტონში მცხოვრები სარა გოუს შესახებ. მას 1878 წელს გაუხსნია „ქალების ბანკი“, რომელიც მხოლოდ ქალებს ემსახურებოდა და რომელშიც ქალები მუშაობდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ მან შეძლო ბანკის გახსნა, ორჯერ მოატყუა ბანკის კლიენტები, ერთხელ სამწლიანი სასჯელი მოიხადა, მეორეჯერაც მიიმალა და ვედარ იპოვეს [ივერია, 1887: 1-3].

ამ ორი ინფორმაციის დაზუსტება ამერიკის ისტორიიდან ვერ შევძელით, რადგან ცნობები არ მოიპოვება. საგაზეთო სვეტის ავტორი არის დონ-იაგო, იგივე იაკობ მანსვეტაშვილი. ინფორმაციის ბოლოს იგი ამბობს, რომ გაგვაცნო საქვეყნო ასპარეზზე ქალების მოღვაწეობის „მზიან-ჩრდილიანი“ სურათი. მისი აზრით, ეს იმ უფლებების შედეგია, რომელსაც ქალები ძალიან ნატრულობდნენ. თუმცა იმის დაბეჯითებით თქმა, რომ ქვეყანა გაბედნიერდება თუ ქალები კაცების მსგავსად ქუდებს დაიხურავენ, არ შეუძლია.

1888 წლის გაზეთის „ივერია“ ასევე დონ იაგოს, იგივე იაკობ მანსვეტაშვილის „ფელეტონი“ გვამცნობს ამერიკელი ქალების აზრს მამაკაცების შესახებ, რომელსაც მას მისივე ნაცნობი დიპლომაიანი ქალი უყვება. ამერიკელი ქალების აზრით, მამაკაცები უცნაური ხალხია, რადგან მეათე ნომრის წაღებს ატარებენ და ხვნიშნავენ. ქუდებს არ ატარებენ ფაქიზად, მუდამ დაგლეჯილი ქოლგები აქვთ. ამერიკელ მამაკაცებს არ ჰყვარებიათ საზოგადოებაში ქალების ლაპარაკი, თვითონ კი კლუბში გაცხარებულნი ლაპარაკობენ პოლიტიკაზე და ხან ჭორაობენ კიდევ. ქალებს საყვედურობენ ლამაზი და მოდური კაბების ჩაცმას, სადაც ჩაცმულ ქალებს კი ზედაც არ უყურებენ. „მერწმუნეთ, სადაც ჩაცმული რომ შეხვიდეთ, თუნდა სადმე კრებაზე, ყურადღებას არავინ მოგაქცევთ, ადგილსაც არავინ დაგიტომობთ. აბა ახლა მდიდრად, კეკლუცად ჩაცმული დაგინახონ, - უყურეთ, როგორ წამოხტებიან და მოსვენებას აღარ მოგცემენ: არა, აქ დაბრძანდით, არა, აქაო!...“ [ივერია, 1888: 1-3]. ეს სიტყვები მიგვანიშნებს, რომ ავტორის ნაცნობი ქალი თავად ყოფილა ამერიკაში და საკუთარ თავზე გამოუცდია ეს ყველაფერი. თუმცა, ბოლოს ამბობს: „რაც უნდა ღვთის რისხვა იყოს გარეთ, შინ მაინც უიმისობა არ ვარგა“.

ზემოთ განხილული მაგალითები მოწმობს, რომ ქართული პრესა-პერიოდიკის მეშვეობით 1860-1880-იან წლებში ქართულ საზოგადოებაში არსებობდა ინფორმაცია ამერიკელი ქალების, ქალთა უფლებებისა და საკითხების, სოციალურ ასპარეზზე მათი აქტიურობის, პრაგმატულობის, გმირობის შესახებ. ამ მასალებში მოხსენიებული ქალები არიან როგორც უცნობი, ასევე ნაცნობი. უცნობ ქალებში იგულისხმება ის ქალები, რომელთა შესახებ აღწერილი ცნობების მოძიება ამერიკის ისტორიაში შეუძლებელია და, შესაბამისად, პრესაში აღწერილი ინფორმაციის წყაროს დადგენაც შეუძლებელია. მათ შორის არის, „პარიჟელი ქალი“, „სტოქტონელი ქალები“ და სარა გოუ. ამის საპირისპიროდ, ელეონორე უილსონი და მერი სლოკემბი „ცნობილი ქალები“ არიან.

დასკვნის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ 1860-1880-იანი წლების ქართულ საზოგადოებაში ამავე პერიოდის ქართულ პრესა-პერიოდიკაში გამოქვეყნებული მასალების მიხედვით, ამერიკელი ქალი იყო პრაგმატული, გამჭრიახი, დამოუკიდებელი, მართვა-გამგებლობის უნარის მქონე, გონებრივად მოქნილი და მატყუარა, გმირი, პატრიოტი, ოჯახისა და საოჯახო საქმეების

მოყვარული, მოდური და ლამაზად ჩაცმული. დაბეჯითებით შეიძლება იმის თქმაც, რომ ამერიკელი ქალების შესახებ წარმოდგენილი ცნობები ქართველ ქალებს ეხმარებოდა თვალსაწიერის გაფართოებაში და ახალი შესაძლებლობებისკენ სწრაფვის სურვილს უღვიძებდა.

ბიბლიოგრაფია:

ამერიკის ქალების პეტიცია (თხოვნა) რომ იმათ მიენიჭოს პოლიტიკური უფლება. დროება. N5. 01.04.1866. თბილისი.

ერთი ამერიკელი ქალის ყოფნა პარიჟში. დროება. N36. 08.09.1867. თბილისი.

ზანგებისა და ქალების უფლებები ამერიკაში. დროება. N 13. 02.04.1870. თბილისი.

იაგო დ. ფელეტონი. ივერია. N101. 30.01.1888. თბილისი.

მელიქიშვილი ე. მეთვრამეტე საუკუნის ამერიკელი ქალები, ბიოგრაფიული სურათები. თარგმანნი საამო საკითხავთა. 1872. თბილისი.

მესხი ს. ამერიკის შკოლები. დროება. N16. 17.04.1869. თბილისი.

ნარევი: ქალთა განათლება ამერიკაში. დროება. N12. 24.03.1872. თბილისი.

ტოკვილი ა.დ. დემოკრატია ამერიკაში. 2011. თბილისი.

ფელეტონი, უცხოთა შორის. ივერია. N101. 23.05.1887. თბილისი.

ქალების შესახებ ამბები: დასავლეთ ევროპასა და ამერიკაში დაარსებული ქალთა ასოციაციები და გამოცემული ჟურნალები. დროება. N25. 19.06.1869. თბილისი.

ჩინოვნიკი-დედაკაცები ამერიკის შეერთებულ შტატებში. დროება. N25. 19.06.1869. თბილისი.

Ellet E.F. 1818. The Women of the American Revolution. Vol. II. New York.

Ellet E.F. 1856. The Women of the American Revolution. Vol. III. New York

Thornwell E. 1856. The Lady's Guide to Perfect Gentility. New York.

## ბექა კვაჭაძე

### აღმოსავლეთსა და საქართველოში ლუდოვიკო ბოლონიელის ელჩობის ისტორიის ორი საკითხის ახლებური გააზრება

1453 წელს ბიზანტიის იმპერიამ არსებობა შეწყვიტა. მის ადგილზე ოსმალეთის იმპერიის სახით საერთაშორისო პოლიტიკურ არენაზე პირველხარისხოვანი ფაქტორი გაჩნდა. იმთავითვე აშკარა იყო, რომ ევროპის სახელმწიფოებისათვის ოსმალეთი რეალურ საფრთხეს წარმოადგენდა. დაიწყო ანტიოსმალური კოალიციების ხანა, რომლის ინიციატორად წმინდა ტახტი გამოვიდა.

1453 წლის 10 სექტემბერს კარდინალთა სპეციალურმა კომისიამ ანტიოსმალური სტრატეგიის ორი გეგმა მოამზადა: პირველი ითვალისწინებდა აპენინის ნახევარკუნძულის დაცვას, ხოლო მეორე–საერთო ევროპული მასშტაბის ძალებით ოსმალეთის სახელმწიფოს განადგურებას [Brandmuller, 1995: 1-19]. მასში გარკვეული ადგილი ეჭირა აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სამყაროს, რომელიც უკანასკნელი იმედით უყურებდა დასავლეთს [Brandmuller, 1995: 20-22].

ამავე წლის 30 სექტემბერს პაპის კურიაში გამოსცა ბულა ოსმალების წინააღმდეგ ჯვაროსნული ლაშქრობის მოწყობის შესახებ [Miglio; პაიჭაძე, 1989:55]. პაპმა ყველა ქრისტიან მმართველს მოუწოდა საერთო მტრის წინააღმდეგ გაერთიანებისაკენ. ერთი წლის მანძილზე რეგენსბურგში (1454 წლის აპრილი), ფრანკფურტსა (1454 წლის ოქტომბერი) და ვინერ–ნოიშტადტში (1455 წლის თებერვალი) გამართულმა რაიხსტაგმა ვერ შეძლო ევროპის მესვეურებს შორის თანხმობის მიღწევა [Brandmuller, 1995: 22-30]. ამდენად, პაპ ნიკოლოზ V–ის მცდელობის მიუხედავად, ოსმალთა ექსპანსიის წინააღმდეგ ძალების გაერთიანება ვერ მოხერხდა.

ასე რომ, პაპი ნიკოლოზ V ოსმალების წინააღმდეგ ჯვაროსნული ლაშქრობის მოწყობის წინადადებით გამოვიდა. ამ იდეის მომხრე ტორკვატო ტასო ოსმალებთან ომს ერთიანი ევროპისა და აზიის სტრატეგიულ ამოცანად განიხილავდა [Duroselle, 1965: 78], მაგრამ „...მაშინ ქრისტიანული ერთობა მხოლოდ სიტყვით არსებობდა“ [Ковальский, 1991: 164]. ამდენად, პირველი ანტიოსმალური ლიგის შექმნის ინიციატორი პაპი ნიკოლოზ V იყო. მომდევნო პაპი კალიქსტუს III წინამორბედის პოლიტიკას აგრძელებდა, მაგრამ რეალური ნაბიჯები პაპმა პიუს II გადადგა. მან აღნიშნული მიზნით „... ჩრდილოეთისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში...“ ლუდოვიკო ბოლონიელი გაგზავნა. 1458 წლის 4 ოქტომბერს პაპი პიუს II ლუდოვიკოს წერდა: „სარწმუნო მოხსენებიდგან ვსცანით, რომ ჩვენთა წინა მოსაყდრეთა ნიკოლოზ V და კალიქსტო III რომის პაპათა მიერ თქვენ წარიგზავნევით ჩრდილოეთისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში ქრისტიანებრივის სარწმუნოებისა და სამოციქულოთა საყდრის პატივის საქმეთა გამო“ [თამარაშვილი, 1902: 51]. აღმოსავლეთის „ქრისტიანულ ქვეყანებში“ უდავოდ საქართველოც უნდა ვიგულისხმოთ. ჩანს, დასავლეთმა მყისიერად „გაიხსენა“ ქრისტიანული აღმოსავლეთი და, უპირველეს ყოვლისა, საქართველო, როგორც სტრატეგიული მოკავშირე, რომლის სისწორე შემდგომმა მოვლენებმაც დაადასტურა.

ექვს არ იწვევს, რომ პაპის ნუნციომ ლუდოვიკო ბოლონიელმა აღმოსავლეთში ანტიოსმალური კოალიციის იდეის ქადაგებაში გარკვეული როლი შეასრულა. ამ მხრივ მისი აღმოსავლეთში დიპლომატიური საქმიანობის მთელი რიგი დეტალები 1457 წლამდე უცნობია. მიუხედავად ამისა, ჩვენს ხელთ არსებული მწირი ცნობების საფუძველზე შევეცდებით სავარაუდო სურათის აღდგენას.

მოკლედ, პაპის ნუნციოს რანგში ლუდოვიკო ბოლონიელზე პირველი ცნობა ჩნდება პაპ კალიქსტუს III-ის 1457 წლის იანვრის წერილში, რომელიც ასე მიმართავს მას: „ჩვენს საყვარელ შვილს ლუდოვიკო და ბონომიას (ლუდოვიკო ბოლონიელს – ბ.კ.), ნეტარი ფრანცისკეს ორდენის რეგულარულ მსახურს, ჩვენს ნუნციოს“ ( „Dilecto filio Ludovico de Bonomia fratri Ordinis beati Francisci de Observantia regulari. Nuncio nostro.”) [Waddingo, 1735: 26]. ამ წერილის შინაარსიდან შემდეგი იკითხება: „აღმოსავლეთში ლუდოვიკო გაიგზავნა იმავე პაპ კალიქსტუს III-ის მიერ ორი წლის წინათ (ე.ი. 1455 წელს – ბ.კ.) პონტიფიკის ნუნციოდ მუსლიმების წინააღმდეგ ერთიანი მოქმედების კონკრეტული ამოცანის მისაღწევად „ჩვენს უძვირფასეს შვილ კონსტანტინე ზარა იაკობთან, ეთიოპიის სამეფოს ბრწყინვალე ქრისტიან მეფესთან“ („carissimum filium nostrum Constantinum Zara-Jacob regni Aethiopiae Regnum illustrem, Christianum”), რომელსაც წარმატება არ მოჰყვა. მიუხედავად ამისა, მას ჰქონდა შესაძლებლობა დაკავშირებოდა „სპარსეთსა და სხვა სამეფოებს... მოსახლეობით მრავალრიცხოვან ბევრ ქრისტიან მეფეს“ („Persarum, et alia Regna....multosque illorum Reges. Principer et populous Christianos”) და პაპს წერილები ჩამოუტანა. გარდა ამისა, რომში ჩამოიყვანა რვა ეთიოპელი ბერმონაზონი, რომელთაც შეხვდა ეგვიპტეში და მათ იმპერატორთან წაყვანა შესთავაზა [Waddingo, 1735: 60].

როგორც ვხედავთ, პაპმა კალიქსტუს III-მ ლუდოვიკო ბოლონიელი 1455 წელს გაგზავნა ეთიოპიაში იმპერატორ ზერა იაკობთან კონკრეტული დავალებით. ამდენად, სწორი არ უნდა იყოს მკვლევარ დ.პაიჭაძის აზრი, რომ „...1456 წლის დამდეგს ლუდოვიკო გზას გაუდგა ეთიოპიის ქრისტიან მეფე კონსტანტინე ზარა–იაკობთან...“ [პაიჭაძე, 1989: 81]. რადგან პაპის ხსენებულ წერილში აღნიშნულია, რომ ლუდოვიკო „ორი წლის წინათ“ გაგზავნა, მაშინ ცხადია, ის ეთიოპიაში 1455 წელს გამგზავრებულა. ეს ფაქტი ეჭვს ეარ იწვევს, მაგრამ არის ერთი დაბრკოლება. კერძოდ, ლუდოვიკო ბოლონიელი აღმოსავლეთის ქრისტიანებთან ანტიოსმალური კოალიციის შექმნის ამოცანებით არა მხოლოდ პაპმა კალიქსტუს III-მ, არამედ, მისმა წინამორბედმა პაპმა ნიკოლოზ V-მ გაგზავნა.

როგორც ირკვევა, პაპმა ნიკოლოზ V-მ 1454 წლის 28 მარტის ბულით – „აღმოსავლეთისა და ჩრდილოეთის მხარეებს“ („ad partes Septentrionales Orientalesque”) [Waddingo, 1735: 60] ლუდოვიკო ბოლონიელს, რომელიც იერუსალიმში ცხოვრობდა [თამარაშვილი, 1902: 56] დიპლომატიური ამოცანა დაუსახა და აღმოსავლეთში გაგზავნა. აქ ნახსენები არ არის ეთიოპია, რაც კალიქსტუს III-სათვის მთავარი მიზანი იყო. ეს ფაქტი გვარწმუნებს, რომ ლუდოვიკო ბოლონიელი, რომელიც იერუსალიმში ცხოვრობდა, პაპმა ნიკოლოზ V გაგზავნა ანტიოსმალური კოალიციის შექმნის გეგმით. თუ პაპ ნიკოლოზ V-ის 1454 წლის 28 მარტის ბულას, ამოსავალად მივიჩნევთ, მაშინ ლუდოვიკო ბოლონიელი ამ წელს იწყებს მოქმედებას, მაგრამ ჯერჯერობით ძნელია იმის მტკიცება, რომ ის 1454 წელს იყო თუ არა საქართველოში. მაგრამ იმის დასაბუთება შეიძლება, რომ 1455 წელს ეთიოპიაში დიპლომატიური მისიით მყოფი ლუდოვიკო ეწვია საქართველოს და ანტიოსმალური კოალიციის შექმნის იდეას ქადაგებდა. ეს უნდა ყოფილიყო 1455-1456 წლებს შორის. აქედან ლუდოვიკო ჩავიდა რომში, ალბათ, 1456 წელს, რადგან კალიქსტუს III-ის 1457 წლის იანვრის წერილიდან ვიგებთ, რომ პაპი მას ისევ აგზავნის აღმოსავლეთში, კერძოდ, სპარსეთსა და საქართველოში.

აქვე გვინდა ერთ საკითხზეც შევხერდეთ. როგორც ადრესატისადმი პაპის წერილის მიმართვის შინაარსიდან ჩანს, იგი მიწერილი იყო სპარსეთისა და საქართველოს სამეფოში მცხოვრები კათოლიკეებისადმი. რაც შეეხება სპარსეთის ქრისტიანულ სამეფოს („...Regnis Persiae...”) მასში უნდა ვიგულისხმობთ XIII საუკუნიდან არსებული სულთანის საეპისკოპოსო

და „აღმოსავლეთ თათრეთის“ („Tartaria Orientalis“) ფრანცისკანელთა ვიკარიატი, რომელიც ირანის არეალში შედიოდა და 12 მონასტერს ითვლიდა [Zattoni]. პაპის ამავე წერილში საუბარია, რომ ლუდოვიკომ „...მრავალი ქრისტიანი ხალხი და თემი იპოვა, რომელთაც სურთ, რომ ერთიანი რელიგიური წინამძღვარი ჰყავდეთ“ [Waddingo, 1735: 27]. „პაპი მოუწოდებს მათ (აღმოსავლეთის კათოლიკეებს – ბ.კ.) აირჩიონ რომელიმე პირი ან იქაური ანდა აქაური პატიოსანი, განსწავლული, ქრისტიანულ წესებსა და ზნეობაში (ცხადია, იგულისხმება კათოლიკური – ბ.კ.) კარგად გაწვრთნილი“ და ვისაც დაასახელებდნენ, მას აირჩევდნენ [თამარაშვილი, 1902: 51; თამარაშვილი, 1995: 510].

მოხმობილი წყარო გვამღვეს საუბრეს დავასკვნათ: ლუდოვიკო ბოლონიელი 1457, ახლა მეორედ, ეწვია საქართველოს და დაიწყო ანტიოსმალური იდეის ქადაგება. ამისათვის მას საქართველოში ნაყოფიერი ნიადაგი დახვდა. ქართველმა პოლიტიკოსებმა და საქართველოს პატრიარქმა დავით IV-მ (1443/1447–1459) ლუდოვიკო ბოლონიელის ანტიოსმალურ იდეას მხარი მხურვალედ დაუჭირეს. ამის შესახებ პაპ პიუს II-ის მიერ ლუდოვიკოსადმი 1458 წლის 4 ოქტომბერს მიწერილ წერილში ვკითხულობთ: „მღვდელთ მთავრები, მეფენი და ეგრეთვე ქრისტიანე ერი... რომის ეკლესიას პატივსცემენ, აღიარებენ, ჰსწამთ და კიდევაც ჰქადაგებენ, რომის პაპი სააქაოს ქრისტეს ნაცვალს და პეტრე მოციქულის მოსაყდრეს: მათ შორის არიან... ეგრეთვე ქართველთ კათალიკოსი, მეფე სპარსეთისა (გიორგი), იმპერატორი ტრაპეზუნტისა და ეგრეთვე სპარსეთის ერი (ქართლის ერი), რომლებიც ეკლესიის წესსა და დოგმატებზე შეერთებულნი არიან და რომლებიც პატივსცემენ წმინდა ფრანჩისკეს მონაზონებს...“ [თამარაშვილი, 1902: 52].

წყაროს ამ ცნობიდან ბევრი რამ სადავოა, მაგრამ ჩვენ ამჯერად შემდეგზე შევჩერდებით: შეუძლებელია ვირწმუნოთ, რომ „მრავალ კათოლიკე ერსა და მეფეში“ ქართველი მესვეურები იგულისხმებიან, როგორც ეს პატ. მ.თამარაშვილს მიაჩნია. [თამარაშვილი, 1902: 52]. ასევე ვერ გავიზიარებთ მის აზრს, რომ „... საქართველოს კათალიკოსი (ალბათ, დავით IV – ბ.კ.) კათოლიკე იყო“ [თამარაშვილი, 1902: 52]. ამავე წყაროს საფუძველზე უეჭველია, რომ საქართველოს კათალიკოსი სრულად იზიარებდა ანტიოსმალური ბრძოლის იდეას და ქართული სახელმწიფოს პოზიციებს აქტიურად უჭერდა მხარს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ის კათოლიკე იყო.

აქვე საჭიროდ მივიჩნევთ განვმარტოთ, თუ რას ნიშნავს დასახელებულ წერილში ლუდოვიკომ „...მრავალი ქრისტიანი ხალხი და თემი იპოვა, რომელთაც სურთ, რომ ერთიანი რელიგიური წინამძღვარი ჰყავდეთ“. ამ ცნობაში ბევრი რამ ბუნდოვანია. კერძოდ, ვინ იგულისხმება მრავალ ქრისტიან ხალხსა და თემში, რომელთაც სურდათ, რომ ერთი რელიგიური წინამძღვარი ჰყოლოდათ? ცხადია, ამაში მართო საქართველოში მცხოვრები კათოლიკეები არ უნდა მოვიაზროთ. უფრო საფიქრებელია, რომ მასში აღმოსავლეთში მცხოვრები კათოლიკეები იგულისხმებიან. ეს თავისთავად ბადებს შემდეგ კითხვას: რომელი დიოცეზის წინამძღვარი ანუ პატრიარქი უნდა ყოფილიყო ლუდოვიკო? ამ კითხვაზე უეჭველი პასუხის გაცემა მეტად ძნელია წყაროების უქონლობის გამო. თუ ანტიოქიის კათოლიკეთა პატრიარქს ვიგულისხმებთ, ასეთი რამ გამორიცხული იყო, რადგან ამ დროს ანტიოქიის კათოლიკე პატრიარქის ტახტი თავისუფალი არ იყო. ჩვენ უფრო შემდეგს ვფიქრობთ: ლუდოვიკო ბოლონიელმა საკუთრივ შეიმუშავა ასეთი გეგმა. კერძოდ, მან მოინდომა, რომ სპარსეთის, საქართველოს და აღმოსავლეთის სხვა კათოლიკეების პატრიარქად წამოეყენებინა საკუთარი თავი და ეს უფრო მისი ინიციატივა იყო, ვიდრე ქართველი ან სხვა აღმოსავლელი პოლიტიკოსების მიზანი. ამ ეტაპზე განუსაზღვრელი იყო დიოცეზის სტატუსი და იგი

ზოგადად ამიტომ არის დასახელებული. ვიმეორებთ, ეს უფრო ლუდოვიკო ბოლონიელის ამბიციების შედეგი იყო, რასაც ანტიოსმალურად განწყობილ ქრისტიან მესვეურთა შორის, ალბათ, ერთსულოვანი გადაწყვეტილება მოჰყვა.

აქვე უნდა დავაზუსტოთ ერთი ფაქტი. კერძოდ, რამდენად სწორია წყაროს ინფორმაციაზე დაყრდნობით მ. თამარაშვილის იმგვარი ინტერპრეტაცია, რომ ლუდოვიკო ბოლონიელი ქართველმა მესვეურებმა საქართველოს პატრიარქად დაადგინეს. მოვიხმობთ წყაროს: პაპი კალიქსტუს III 1457 წლის 19 დეკემბრის წერილში წერს; „ ჩვენმა ნუნციომ (იგულისხმება ლუდოვიკო ბოლონიელი – ბ.კ.) მოგვახსენა კვალად ერთი თქვენი (საქართველოს კათოლიკეების – ბ.კ.) სათხოვარი, სახელდობრ: თქვენს უფროსად და წინამძღვრად ვისაც თქვენ აირჩევთ ჩვენთაგანს (ევროპელს) ანუ თქვენთაგანს (მანდაურს) დავამტკიცოთ იგი“ [თამარაშვილი, 1902: 52].

მოხმობილი წყაროდან აშკარაა, რომ საქართველოს კათოლიკეები „უფროსის ანუ წინამძღვრის“ დადგენას ითხოვდნენ. აქ ნახსენები არ არის სიტყვა პატრიარქი, ანუ საუბარი არ არის იმაზე, რომ ითხოვდნენ საქართველოს კათოლიკეთა პატრიარქის დანიშვნას. ისმება კითხვა: რა უნდა ვიგულისხმოთ სიტყვა „უფროს“-ში, პატრიარქი თუ ეპისკოპოსი? თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ ფაქტს, რომ ამ პერიოდში თბილისში არსებობდა კათოლიკეთა საეპისკოპოსო [პაპაშვილი, 1995: 98–99], ხომ არაა შესაძლებელი ვიფიქროთ, რომ საქართველოს კათოლიკეები ითხოვდნენ თბილისის ეპისკოპოსის დანიშვნას? ამ კითხვაზე ამჯერად პასუხის გაცემა გვიჭირს, რადგან ყვარყვარე II ჯაყელ ათაბაგი ბურგუნდიის ჰერცოგისადმი 1459 წლის ნოემბერში მიწერილ ლუდოვიკო ბოლონიელს „...ჩვენი ბატონი პატრიარქის...“ სახელდებით იხსენიებს [თამარაშვილი, 1902: 58]. საქართველოს მეფე გიორგი VIII ბურგუნდიის ჰერცოგისადმი იმავე წლის ნოემბერის თვეში მიწერილ წერილში ლუდოვიკო ბოლონიელს იმავე რანგში ასახელებს [თამარაშვილი, 1902: 60]. ამაზე დაყრდნობით. მ.თამარაშვილი დაასკვნის: „მამ გიორგიმ (საქართველოს მეფე გიორგი VIII – ბ.კ.) და ყვარყვარემ (სამცხის ათაბაგი ყვარყვარე II ჯაყელი – ბ.კ.) აირჩიეს იგი (ლუდოვიკო ბოლონიელი – ბ.კ.) თავიანთ პატრიარქად...“ [თამარაშვილი, 1902: 62].

ამდენად, გვიჭირს დავეთანხმოთ მ. თამარაშვილის აზრს, რომ საქართველოს მეფემ გიორგი VIII-მ და სამცხის ათაბაგმა ყვარყვარე II ჯაყელმა „თავიანთ პატრიარქად“ აირჩიეს ლუდოვიკო ბოლონიელი. ცხადია, „თავიანთ პატრიარქად“-ში არ იგულისხმება საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის პატრიარქი. მაშინ დგება კითხვა: ვის პატრიარქად აირჩიეს ლუდოვიკო ბოლონიელი ქართველმა მესვეურებმა? ისევ მივმართავთ წყაროს. 1460 წელს პაპ პიუს II-ს აღმოსავლელმა ელჩებმა (იყვნენ ხუთი) მოახსენეს შემდეგი: „...აწ მხოლოდ ამას გთხოვთ, რომ ლუდოვიკე, რომელმაც აქ მოგვიყვანა, დაადგინოთ პატრიარქად იმათზე, ვინც აღმოსავლეთში რომის წესს (ე.ი. კათოლიკურ აღმსარებლობას – ბ.კ.) მისდევენ და თქვენ საყდართან შეერთებულნი არიან“ [თამარაშვილი, 1902: 62].

ვფიქრობთ, ამ ინფორმაციაზე დაყრდნობით ადვილია იმ დასკვნის გაკეთება, რომ ქართველმა მესვეურებმა ლუდოვიკო ბოლონიელი აღმოსავლეთში კათოლიკეთა პატრიარქად დაასახელეს, რაც რომის პაპს უნდა დაემტკიცებინა. სწორედ ამას თხოვდნენ პაპს აღმოსავლელი, მეტადრე ქართველი ელჩები. შეუძლებელია კოალიციაში შემავალ პოლიტიკოსებს თავად დაესვათ საკითხი ლუდოვიკო ბოლონიელის აღმოსავლეთის კათოლიკეთა პატრიარქად დანიშვნის შესახებ. მიზეზი მარტივია: ეს მათ ხელთ არ ეწიფებოდათ. ასეთი საკითხის გადაწყვეტა მხოლოდ და მხოლოდ წმიდა ტახტის უფლებებში შედიოდა. თუკი ლუდოვიკოს დანიშვნა აღმოსავლეთის კათოლიკეთა პატრიარქად

კოალიციის წევრებმა გადაწყვიტეს, მაშინ ეს პირდაპირი ავანტიურა იყო. შესაძლებელია, სწორედ ამის გამო შეჰქონდა პაპ პიუს II-ს ლუდოვიკოს პიროვნებაში ეჭვი, რაც შემდგომ კვლევას საჭიროებს. საკუთრივ კი პაპმა შექმნილ ვითარებაში, როცა დასავლეთის პოლიტიკოსებმა რეალურად არაფერი გააკეთეს ანტიოსმალური კოალიციის შესაქმნელად, გაითვალისწინა ქართველი ელჩების თხოვნა და 1461 წლის 9 იანვარს ლუდოვიკო ბოლონიელი ანტიოქიის პატრიარქად დანიშნა [Zattoni].

ამრიგად, ჩატარებული კვლევის შედეგად დავასკვნით: პაპმა ნიკოლოზ V-მ ლუდოვიკო ბოლონიელს, რომელიც 1450 წლიდან იერუსალიმში იმყოფებოდა, 1454 წელს „ჩრდილოეთისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში“ ანტიოსმალური კოალიციის შექმნის წინადადებით დიპლომატიური მისის შესრულება დაავალა. უცნობია ლუდოვიკო ბოლონიელი ეწვია თუ არა ჩრდილოეთისა და აღმოსავლეთის ქვეყნებს, კერძოდ, საქართველოს. მომდევნო პაპმა კალიქსტუს III ლუდოვიკო ბოლონიელი 1455 წელს გაგზავნა ეთიოპიაში იმპერატორ ზერა-იაკობთან ანტიოსმალური კოალიციის შექმნის მიზნით, მაგრამ უშედეგოდ. 1455 წლის პირველ ნახევარში ლუდოვიკო ბოლონიელი ეთიოპიიდან ჩამოვიდა საქართველოში, სადაც ანტიოსმალური განწყობილება დახვდა. საქართველოდან ლუდოვიკო ბოლონიელი 1456 ჩავიდა რომში. 1457 წლის იანვრის შემდეგ იმავე პაპმა ლუდოვიკო ბოლონიელი გაეგზავნა საქართველოსა და სპარსეთში ანტიოსმალური კოალიციის შექმნის წინადადებით, მაგრამ უცნობია 1459 წლის პირველ ნახევარამდე ის იმყოფებოდა თუ არა საქართველოში.

ლუდოვიკო ბოლონიელმა თვითონ შეიმუშავა აღმოსავლეთის კათოლიკეთა პატრიარქად საკუთარი თავის არჩევის გეგმა. ეს მისი ამბიციების შედეგი იყო, ვიდრე ანტიოსმალურად განწყობილ ქართველ მესვეურთა გადაწყვეტილება. აღმოსავლელმა ქრისტიანმა მმართველებმა ეს ისეთ დიპლომატიურ საშუალებად დასახეს, რომ პაპობას და დასავლელ მოკავშირეებს მათი გადაწყვეტილება საერთო ქრისტიანული საქმისათვის ზრუნვად მიეჩნიათ, რომლის მიზანი საერთო ძალებით კონსტანტინოპოლის აღდგენა იყო. საკუთრივ კი პაპმა პიუს II-მ შექმნილ ვითარებაში, როცა დასავლეთის პოლიტიკოსებმა რეალურად არაფერი გააკეთეს ანტიოსმალური კოალიციის შესაქმნელად, გაითვალისწინა ქართველი ელჩების თხოვნა და 1461 წლის 9 იანვარს ლუდოვიკო ბოლონიელი ანტიოქიის პატრიარქად დანიშნა, მაგრამ მას ეს ტახტი არ დაუკავებია.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. თამარაშვილი მ. 1902. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი.
2. თამარაშვილი მ. 1995. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, თბილისი.
3. პაიჭაძე დ. 1989. ევროპის ქვეყნების ანტიოსმალური კოალიცია და საქართველო, თბილისი.
4. პაპაშვილი მ. 1995. საქართველო-რომის ურთიერთობა, თბილისი.
5. Brandmuller W. 1995. Die Reaktion Nicolaus V auf den Fall von Konstantinopel// Romisvhe Quartalschhrif. Bd. 90.
6. Duroselle J.-B. 1965. L'idee d'Europe dans l'histoire. Paris.
7. Miglio Massimo. Nicolo V. [www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-v\\_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/nicolo-v_%28Enciclopedia-dei-Papi%29/)
8. Waddingo Lucca, 1735. t. XIII. Annales minorum., Romae.
9. Zattoni Piero, Ludoviko da Bologna: un frate intraprendente [http://www.pierozattoni.it/pdf/Ludovico%20da%20Bologna\\_%20un%20frate%20intraprendente.pdf](http://www.pierozattoni.it/pdf/Ludovico%20da%20Bologna_%20un%20frate%20intraprendente.pdf)
10. Ковальский Ян Веруш. 1991. Папы и Папство, Москва.

## ნათია ჯანგულაშვილი

### ქრისტიანული და მითოსური ნაკდი ვაჟა-ფშაველას „უიღბლო იღბლიანიში“

ვაჟა-ფშაველას პოემათა შორის ერთ-ერთი გახლავთ საზოგადოებისთვის ნაკლებად ცნობილი პოემა „უიღბლო იღბლიანი“. აღნიშნული თხზულება, რომლიც 14 თავისაგან შედგება, პირველად გაზეთ „ივერიაში“ დაბეჭდილა („ივერია“, 1902, № 87 – 91).

ავტორი ნაწარმოებს ზღაპარს უწოდებს, თხრობასაც ზღაპრისთვის ნიშანდობლივი ფორმულით - „იყო და არა იყო რათი“ - იწყებს. საზოგადოდ, ის გვევლინება, ვითარცა სხვათა ნათქვამის ჩვენთვის გადმომცემელი. აქ თავს იჩენს ერთგვარი გაუცხოება ავტორისა. მკითხველს უჩნდება შთაბეჭდილება, რომ პოეტი აღწერილი ამბის უშუალო თანამონაწილე და მომსწრე კი არ ყოფილა, არამედ იგი თავადაც ვიღაცისგან სმენია. შემოქმედის ამგვარი მიდგომა თითქოს მითოსურ, ზღაპრულ, იდემალებით მოცულ საბურველში ხვევს გადმოსაცემ ამბავს.

ფაბულის მოკლე შინაარსი ამგვარია: ერთ ოჯახში სამი ძმა ცხოვრობდა. მეტად აღვსილთ და სარჩო-საბადებლით გალალეულებს შემოსავალიც დიდი ჰქონდათ და გაცემასაც არ ერიდებოდნენ. ამათგან კი განსაკუთრებით უმცროსი ძმა გამოირჩეოდა სიუხვით. მიუხედავად იმისა, რომ „სამ ძმას სამება სწყალობდა“ [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:47], „ბედის სიმუხთლემ“ უკუღმა წაიყვანა მათი საქმე და მალე ოჯახი წახდა, გალატაკდა. ძმებმა მიიღეს გაყრის გადაწყვეტილება და მშობლიური სახლი უმცროსმა ძმამ დატოვა. ამის შემდგომ კი თხრობა მთლიანად მის თავგადასავალს ეთმობა.

ავტორი მიზნად ისახავს „სიცრუე-სიმართლის“ მოთხრობას, ხოლო მთავარი სათქმელი ჩვენ, მკითხველებმა, უნდა გამოვარკვიოთ, განვსაჯოთ. ვაჟას თითქოს არ სურს მორალის წაკითხვა, თუმცა შენიშნავს, რა უბიძგებს მას ამ ამბის გადმოსაცემად:

„ეს ფიქრი მტანჯავს მხოლოდა,

როგორც თავის მსხვერპლს ჯალათი:

უსამართლობა სიმართლეს

რისთვისა სჯაბნის ძალათი?“ [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:47].

პოეტს მიაჩნია, რომ სანამ მას შეეძლება „მხოლოდ გულით საცნაურის“ გამოთქმა, ზამთარი არ დაუდგება:

„ჯერ ხანად მე და ჩემს სტვირსა

არ დაგვდგომია ზამთარი,-

გული საგრძნობლად და ენა

გრძნობის სათქმელად მზად არი“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:47].

როგორც მოცემული სტროფიდან ჩანს, ზამთრის დადგომა უგრძნობელობას გამოხატავს. აქედან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ მას, ვისაც ძალუმს სხვათა თანალმობა, სამართლიანობის გზაზე დადგომა, ყინვისა და სუსხისაგან „მოშორებულა“. ჩვენ სწორედ ამგვარ პოეტს ვხედავთ, რადგანაც მას უჭირს დადუმება და თავისი „დაუზამთრებელი“



შეძლებით, „სტვირით“ მოვითხოვს ამბავს. ამგვარ დამოკიდებულებას ვაჟას შემოქმედებაში არაერთხელ ვხვდებით, მათ შორის, საყოველთაოდ ცნობილ „ბახტრიონში“:

„მკვდარია უგრძნობი კაცი,  
უსაზარლესი მკვდარზედა,  
მით რომე სიცოცხლე უდგას

სალის ყინულის ტახტზედა“ [ვაჟა-ფშაველა, ტ.III, პოემები, 1964:168].

პოეტი საუბრობს იმგვარ მდგომარეობაზე, რასაც ნათლად გამოხატავს ქართული ლექსიკური ერთეული „ცოცხალ-მკვდარი“. აღნიშნული სიტყვა მიგვანიშნებს, რომ შესაძლოა იყო ფიზიკურად ცოცხალი, მაგრამ ამავე დროს - მკვდარი, ე.ი. სულიერად დატყვევებული, დამონებული. უგრძნობელობა, გულგრილობა საწინდარია სულიერი სიკვდილისა, მგრძნობელობის კარიბჭის დაგმანვისა.

აღნიშნულ ეპიზოდთან დაკავშირებით გვახსენდება გურამიშვილის სიტყვები: „მზევ მომეშველე, განმათბე, სიცივით ნუ დამადრობა“ [გურამიშვილი 1955:74], ან: „ყინვა მკლავს და მარჩობს ბუქი, განმათბე, მომფინე შუქი“ [გურამიშვილი, 1955:76]. სიცივისა და სითბოს, ზამთრისა და ზაფხულის თემატიკა ვრცლადაა წარმოდგენილი პოეტის შემოქმედებაში. სამეცნიერო წრეებში გავრცელებული აზრის თანახმად, „დავითიანში“ მზე მოხმობილია არამხოლოდ პირდაპირი მნიშვნელობით, დატყვევებული გურამიშვილის ფიზიკურად გასათბობად, გზის მაჩვენებლად და გასანათებლად, არამედ მზე აქ ქრისტეა, „მზეთა მზის“ - მამა ღმერთისაგან გამომავალი „სხივი“. შესაბამისად, მოყვანილ სტრიქონებში ვლინდება პოეტის სწრაფვა მაცხოვრისაკენ, რომელიც ჭეშმარიტების გზის მაჩვენებელი, ცოდვის ბნელეთიდან სინათლეში გადამყვანია.

„ბახტრიონიდან“ მოხმობილ ეპიზოდში, მართალია, „მზე“ არ ჩანს, მაგრამ, პოეტის თქმით, უგრძნობია ის, ვისაც ღმერთი ჰყავს დაკარგული (ანუ მზენაკლულია, სითბონაკლული) და ზამთარი - გულგრილობა ისადგურებს მასში, სიცივე „აზრობს“ ასეთი ადამიანის სიცოცხლეს.

უნდა აღინიშნოს, რომ პოემის - „უიღბლო იღბლიანის“ - დასაწყისშივე კეთილგანწყობით ვიმსჯვალეებით უმცროსი ძმის მიმართ, რომელიც, განსხვავებით უფროსი ძმებისაგან, გამორჩეულად წარმოგვიდგება. ტექსტიდან ვიგებთ, რომ მას ყველა აქებს, „ქვეყნის ბადალს“ უწოდებს და ლოცავს [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:50]. ნაწარმოებიდან ჩანს, რომ საბრალო ბედის ძიებისას მრავალ ტანჯვას გამოივლის. მისი ყოველი თავგადასავალი პოემაში დეტალურადაა აღწერილი და, მიუხედავად გმირის არაერთი მარცხისა, მისგან საყვედურისა და ჩივილის ხმა, სიტყვა და ბგერაც კი არ ისმის. თავდაპირველად, ჯერ კიდევ მშობლიური სახლში ყოფნისას, როდესაც მისი წილი მოსავალი (მაინცდამაინც მისი წილი, თორემ სხვებს არა დაჰკლებიათ რა) სეტყვამ გააჩანგა, გულნატკენი და წამხდარი „მაინც ღმერთს მადლობას სწირავს, მართალი მართლის შვილია“ [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:52]; მეტიც, ის საკუთარ თავში ეძებს დანაკარგის მიზეზს:

„სთქვა ბოლოს: „იქნებ უფალსა

შევსცოდე, მსჯიდეს ამაზე“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:52].

საბრალოს აზრით, საკუთარი უბედურების მიზეზი, შესაძლოა, თავადვეა, რაც უკვე მიგვანიშნებს იმაზე, რომ მისი მხერა ჩაბრუნებულია შინაგანი სამყაროსკენ, რომ ის თვითკრიტიკულია და მომხდარის გამო სხვებს არ სდებს ბრალს... ძმებთან გაყრის შემდგომ მესამე ძმა მოჯამაგირედ დაუდგება მოხუც მწყემსს. პირობის თანახმად, თუკი ოთხი წლის გამწვანობაში ერთი ცხვარი მაინც დააკლდება ჩაბარებულ ფარას, საბრალო კუთვნილ წილზე უარს იტყვის. იღბალი ამ საქმეშიც უმუხთლებს და ზუსტად ოთხი წლის თავზე მგელი მოსტაცებს ბატკანს. მიუხედავად ამისა, ის მაინც არ იცვლის უფალთან დამოკიდებულებას და „-მადლობა ღმერთსა, იძახის“... [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:59].

ბედის უკურმართობა, გაუმართლებლობა მუდამ თან სდევს უმცროს ძმას. მორიგი უბედურება თავს დაატყდება ყანის პატრონთან მუშაობისას. მან პირობა მისცა გლეხს, რომ სამოცი კაცის სამუშაოს ერთ დღეში, მზის ჩასვლამდე მოათავებდა. თუმცა, მზე სწორედ მაშინ მიეფარება თვალს, საბრალოს ერთი ძნაღა რომ დარჩება შესაკონი. ცხადია, კიდევ უფრო მტკივნეულად აღიქვამს ის ამ გაუმართლებლობას, მაგრამ არ ღალატობს თავის გზას და ამბობს:

„მადლობა შენთვის, უფალო

მაინც მადლობა შენთვისა.

ჭირი-ვაება მარგუნე,

ვკისრულობ, იყოს ჩემთვისა,

ვერ დავგმობ შენსა სამართალს,

ჭირს რომ მიჩვენებ დღემდინა!.. [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:65].

ამხელა იმედგაცრუების შემდეგაც კი არ ნებდება საბრალო და თავსდამტყდარ ყოველგვარ უბედურებას მორჩილად იღებს; უჭირს, წუხს, უძნელდება, მაგრამ უფლის მიმართ მაინც არ დასცება აუგი და სამდურავი:

„მაინცა ვცდილობ მოთმენით

გული მოვიგო უფლისა“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:66].

ამასთან დაკავშირებით, ავტორი დასძენს:

„მაინც მოელის კეთილსა,

გულში უღვივის ნუგეში“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:68];

„იმის ბაგიდან უფალზე

მაინც არ ისმის ჩივილი“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:69].

საინტერესოდ მიგვაჩნია ის გარემოებაც, რომ ბედის მძებნელი საბრალოს ყოველი თავგადასავალი, იქნება ეს ყანის პატრონთან შეხვედრა, პირობის მიცემა თუ მეცხვარესთან მოჯამაგირედ დადგომა, უფლის რწმენასთანაა დაკავშირებული. ყანის პატრონთან მიცემული

პირობა „ღვთის ძალის“ იმედით დადო. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, რთულია, გვერდი ავუქციოთ აზრს, რომლის მიხედვითაც, საბრალო ბიბლიური იობის სახის რემინისცენციას იწვევს. მიუხედავად მრავალი განსაცდელისა – ქონების წართმევა იქნება ეს, თუ შინაურ ცხოველთა და ფრინველთა ამოწყვეტა, ოჯახის წევრების სიკვდილი და თავად მისი დასწევლება – იობს არ დასცდება აუგი ღვთის მიმართ. გავიხსენოთ მისი სიტყვები: „და თქუა: მე შიშუელი გამოვედ მუცლისაგან დედისა ჩემისა, შიშუელივე მივიქცე მუნვე ქუეყნად, უფალმანცა მომცა, უფალმანცა მიმიღო, ვითარცა უნდა უფალსა, ეგრეცა ქმნა. იყავნ სახელი უფლისადა კურთხეულ. ამას ყოველსა ზედა, რომელი შეემთხვა მას, არარაჲ შესცოდა იობ წინაშე უფლისა და არარაჲ თქუა უგუნურებაჲ ღმრთისა მიმართ“ [მცხეთური ხელნაწერი, 1983, იობ.1:21,22]. გარდა ამისა, საყურადღებოა ისიც, რომ ავტორი მესამე ძმას უწოდებს „მართალს“, „მართლის შვილს“. ბიბლიური წიგნების თანახმად, ასეთი ადამიანი თავისი პატიოსანი და უბიწო ცხოვრების წესით უფლის რჩეულია. იობის წიგნში ვკითხულობთ: „კაცი ვინმე იყო სოფელსა მას შინა ავსიტისასა; რომელსა სახელი ერქუა იობ. და იყო კაცი იგი ჭეშმარიტ, უბიწო, მართალ, ღმრთისმსახურ, განყენებულ და განშორებულ ყოვლისაგან საქმისა ბოროტისა“ [მცხეთური ხელნაწერი, 1983, იობ. 1:1]. იოანე ნათლისმცემლის მშობლებზე, სიწმიდისა და სიმართლის განუხრელად დამცველებზე, ლუკა მახარებელი მოგვითხრობს: „და იყვნეს ორნივე [ზაქარია და ელისაბედი] ესე წინაშე ღმრთისა მართალ და ვიდოდეს ყოველთა მცნებათა სიმართლისა უფლისათა უბიწონი“ [ახალი აღთქუმაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, 2013, ლუკ. 1:6]. ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის წიგნებში ნახსენებ „მართალ“ კაცზე მიგვითითებს პეტრე მოციქულიც: „და ქალაქები იგი სოდომელთა და გომორეველთაჲ დაწუა და დააქცია და დასაჯა და სახედ მერმეთა მათ უღმრთოთა დადვა. და მართალი ლოთ, დაწუნებული უმჯულოთა მათ სიბილწით მრავალთაგან, იქსნა“ [ახალი აღთქუმაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, 2013, 2პეტრ. 2:6,7].

ბიბლიური წიგნების მიხედვით, არათუ გამორჩეული ადამიანები არიან „მართლად“ წოდებულნი, არამედ თავად უფალია ჭეშმარიტება და „მზე სიმართლისა“: „და ვითარცა იხილა ასისტავმან მან საქმე ესე, ადიდებდა ღმერთსა და იტყოდა: „ჭეშმარიტად კაცი ესე [იესო] მართალ იყო“ [ახალი აღთქუმაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, 2013, ლუკ. 23:47]. ღვთის სამართლიანობასა და მისი სჯულის ჭეშმარიტებაზე მითითება გვხვდება ბიბლიის არაკანონიკურ წიგნებშიც. მაგალითად, ბარუქის წინასწარმეტყველებაში ვკითხულობთ: „და იღვძა უფალმან ძვრთა ზედა, რომელნი მოაწინა ჩუენ ზედა, რამეთუ მართალ არს უფალი ყოველთა ზედა საქმეთა მისთა, რომელნი გუამცნა ჩვენ“ [მცხეთური ხელნაწერი, 1985, ბარ. 2:9].

მასასადამე, თავად უფალია ჭეშმარიტება (გავიხსენოთ ქრისტეს სიტყვები: „მე ვარ გზად და მე ვარ ჭეშმარიტებაჲ და ცხოვრებაჲ, არავინ მოვიდეს მამისა, გარნა ჩემ მიერ“ [ახალი აღთქუმაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, 2013, იოან. 14:6]), ხოლო მის მცნებათა დამცველი, აღმსრულებელი, ვითარცა უფლის საქმეთა მიმბაძველი, „მართლად“ და „მართლის შვილად“ იწოდება.

ამრიგად, ამ სახელდებაში („მართალი“) უკვე იკვეთება საბრალოს სიახლოვე ღვთაებრივთან, წმინდასთან, ამაღლებულთან, რაც მის განსაკუთრებულობასა და გამორჩეულობაზე მეტყველებს. გავიხსენოთ მესამე ძმის ავტორისეული დახასიათება: საბრალო სინათლის მეგობარია, მტკიცედ დგას იმ გზაზე, რომელიც სიმართლისა და ჯვარზეც რომ გააკრან, სიცოცხლის სანაცვლოდაც არ განუდგება, არ უღალატებს სიმართლეს, რომელიც, თავის მხრივ, სიკეთეა, უმაღლეს ნათელთან მაზიარებელი.

„შემდეგისთვისაც მას ჰფიქრობს

არ უღალატოს სიმართლეს;  
ერიდოს მწიკვლსა ყოველსა  
დაუმეგობრდეს სინათლეს.  
რაც უნდა ავი შაემთხვას,  
თუნდა გააკრან ჯვარზედა,  
არ უღალატოს სიმართლეს,  
ერთგულად იდგეს მაზედა“ [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:53,54].

აღნიშნულ ეპიზოდში ნახსენები „სინათლე“ უთუოდ მოგვაგონებს მაცხოვრის სიტყვებს: „მე ვარ ნათელი სოფლისად. რომელი შემომიდგეს მე არა ვიდოდის ბნელსა, არამედ აქუნდეს ნათელიცხორებისად“ [ახალი აღთქუმად უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, 2013, იოან. 8:12]. ე.ი. ქრისტეს გზაზე სვლა, მისი აღთქმის დაცვა, ზნეობრივი ცხოვრების წესი საწინდარია აღთქმისა – საუკუნო სიცოცხლისა.

თუკი დავით გურამიშვილისთვის სასურველია ნათლის მიჯნური გახდეს („ნათლისა გავხდე მიჯნური, რადგან თვალებსა ვახელო“ [გურამიშვილი, 1955:74]), პოემის მთავარი პერსონაჟი წარმოგვიდგება „ნათლის მეგობრად“. სინათლისაკენ სწრაფვა ქრისტესთან სიახლოვეს გულისხმობს; ხოლო „მზის მამზევებელთან“ ახლოს ყოფნის სურვილი სულში ღვთაებრივის მყოფობას მოასწავებს.

ქრისტიანული მოტივები მრავლად გვხვდება პოემის სხვა ეპიზოდებშიც. ავტორი საბრალოს „ძმობის ერთგულად“ სახავს. მესამე თავში ერთგვარი კონტრასტითაა ნაჩვენები უფროსი ძმების სიავეკაცე და მათთან შეპირისპირებით ნაბოლარას, „ომარაანთ ბიჭის“, ღირსება და სათნოება. პოეტის თქმით,

„ძმები კი ნაორგულარსა  
ჰმალვენ ცოლების სკივრშია“...

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:51]

იმავე თავში საბრალოს შესახებ ვკითხულობთ:

„ცდილობს ყოველის ღონითა,  
ერთგული ჰყვანდეს ძმობასა...  
უზიდავს სალადობელსა  
რძლებს, ძმისწულებსა, ყველასა,  
თვითონ კი გლახაკად დადის  
ატარებს ჩოხის ძველასა“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:51].

უმცროს ძმას დაუთრგუნავს ყოველივე მიწიერი, წუთისოფლისეული სიამენი. იგი ირჯება სხვათათვის ისე, რომ არ ელის სანაცვლოს და მეტიც, მათთვის უფრო მეტის გაღება სურს, ვიდრე საკუთარი თავისთვის. ამით კი იგი ისევდაისევ განსაკუთრებულ, გამორჩეულ ადამიანად წარმოგვიდგება.

პოემის XIII თავში ვაჟა კვლავ იყენებს ზღაპრისათვის დამახასიათებელ ფორმებს („იტყვიან“, „თურმე“), რომლებსაც გადავყავართ მითოსურ სამყაროში, პირობითობის სფეროში და თითქოსდა მესამე პირით, „ძველის ამბების მცოდნეთა“ ნათქვამს გვაუწყებს: სამშობლოში დაბრუნებული, ნაგვემი საბრალო ძმებმა დამარხეს იმ ადგილას, სადაც „არც ხე იდგა“ და არც წყალი დიოდა, რათა, მათი აზრით, როგორც უწმინდური, შორს ყოფილიყო მათი მკვდრებისგან. მიუხედავად ამისა, ვიგებთ, რომ

„თურმე მის საფლავის თავით

ერთი წყაროა მომდენი,

და ხშირად საფლავის სტუმრად

ლამ-ლამ ცით მთვარის ოდენი

სხივი ჩამოდის და ადის ,

ქვეყნად სინათლის მომდენი“ [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:95].

ავტორი განაგრძობს:

„ვინაც კი დაჰლევს იმ წყალსა,

რაც უნდა ჭირით პერობილი

იყოს, მორჩება იმ წამსვე,

წყარო ისეა ცნობილი...

საბრალოს სამარის მადლი

ცხოველ-მცენარეთ მცველია“... [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:95,96].

ვეფქრობთ, მოხმობილ ეპიზოდში ნათლად წარმოჩინდება ქრისტიანული მოტივები. წარმოუდგენელია, არ გაგვახსენდეს წმინდანთა ცხოვრების გზა და ნაღვაწის მადლი, რომელიც მათი სიკვდილის შემდგომ ეფინებოდა ქვეყანას, ვითარცა დასტური, რომ ისინი „ნანდვლვე“ ქრისტეს გზის გამგრძელებელნი, ჭეშმარიტებისთვის მოწამენი და ამდენად, გამორჩეულნი არიან. გავიხსენოთ, რას წერს იოანე საბანისძე აბო თბილელის „მარტვილობაში“: „ხოლო ყოვლადძლიერმან ღმერთმან უფროდს გამოაჩინა ძალი თვისი და პატივ-სცა თვისსა მას მარტვლსა და აჩვენა სასწაული საკვრველი, რადთა უწყოდინა ყოველთა, რამეთუ ქრისტეს მოწამე არს... გარდამოავლინა უფალმან ადგილსა მას ზედა ვარსკულავი მოტყინარძ... ხოლო კვლად მეორესა ღამესა უმეტესლა წყალთა გამოსცეს განსაკვრველი ნათელი... აღმოზრწყინდეს ნათელი სვეტისა მსგავსად, ვითარცა ელვანი...“ [ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, 1963:74,75].

წმინდანის ღვთივგამორჩეულობა და მისგან „სრბის აღსრულება“ აგიოგრაფიულ თხზულებებში არაერთგზისაა წარმოჩენილი. „გობრონის მარტვილობის“ ავტორი წერს: „ხოლო ღმერთმან... აჩუნა სასწაულნი ზეგარდმო, - ნათელნი ბრწყინვალენი ღამე ყოველ, ვითარცა ლამპარნი აღნთებულნი, და დაადგინიან ზედა მთხრებლსა მას“ [ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, 1963:183].

ამრიგად, პოემაში წარმოდგენილი ეპიზოდი მეტად ჩამოჰგავს წმინდანთა ღვაწლისჩენას, უფლისაგან მათი წმინდანობის დამოწმებას. თუკი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ვაჟა არც წყლის სასწაულმოქმედებას უქცევს გვერდს, უფრო სარწმუნო გახდება ჩვენთვის, რომ

საბრალო რიგითი ადამიანი არაა, ისაა გამორჩეული, „თავის რჯულზე შეუცდომელი“ კაცი, რომელსაც სხვათათვის სარგებელი მოაქვს არა მხოლოდ სიცოცხლეში, არამედ სიკვდილის შემდეგაც „მადლით ჰრწყავს არე-მარეს“.

ვფიქრობთ, აღნიშნული ეპიზოდი თვალნათლივ გვიხატავს საბრალოს, როგორც ღმერთთან მყოფის, ქრისტეს მცნებების აღმსრულებლის, მორალურ-ზნეობრივ სახეს. ამის დამადასტურებელი სწორედ ზემოთ მოხმობილი სასწაულებია. ამით ჩანს, რომ მისი საქმენი ნაყოფია არა „ხენეში“, არამედ ჯანმრთელი, „კეთილი ხისა“ (სწორედ, ეს კეთილი ხეა იგი) „რამეთუ არა არს ხე კეთილი, რომელმან გამოიღოს ნაყოფი ხენეში; არცა კულად ხე ხენეში, რომელმან ყვის ნაყოფი კეთილი. რამეთუ თითოეული ხე თვისისაგან ნაყოფისა საცნაურ არნ“ [ახალი აღთქმადიდებლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი, 2013, ლუკ. 6:43,44].

ავტორი კვლავ კონტრასტის პრინციპს იყენებს, რაც ვფიქრობთ, უფრო ნათელს ხდის და წარმოაჩენს საბრალოს გამორჩეულობას. აი, როგორ გვიხატავს იგი ძმების საფლავს:

„იქ თურმე დღეს-აქამომდე  
ჭაობი არის დამდგარი  
უცხოვლო, წყალი იქიდან  
ჯერ არც ვის დაუღვია,  
თითქოს შხამი და ნაღველი  
შიგ ვისმე გაურევია“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:96].

ყოველი სულიერი, ფრინველნი თუ მხეცნი, „ვით სიკვდილს“, ისე ერიდება ძმების საფლავს. მეტიც, დედა შვილებს აფრთხილებს, რომ თუ თავი „დასაზიანად“ არ უნდათ, ერიდონ ძმების განსასვენებელთან სიახლოვეს. ფაქტობრივად, ეს ბოროტების გზაზე სვლის დაშლას, ვინაიდან ჭაობი არაფერია, თუ არა სიმბოლო უწმინდურებისა, ყოველივე უკეთურებისა. იგი, თავის მხრივ, გამოხატულებაა იმისა, რომ საბრალოს ძმები არაზნეობრივად, ღვთის მცნებათა დაუცველად, შეუსრულებლად ცხოვრობდნენ.

მკითხველის ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ იმ სოფელში მცხოვრები ერთი ბერიკაცი ყრმებს უამბობს უმცროსი ძმის ამბავს იმ მიზნით,

„რომ ყველამ მისი სურათი  
გულს ჩაისახოს, ჩაისვას,  
და ტრფიალება კეთილის  
თვალთა წამწამზე დაისვას,  
თუ ჰსურთ, რომ მათი ხსენება  
კიდით კიდემდე გაისმას, -  
კაცთა გამხმარმა ცხოვრებამ  
ია და ვარდი დაისხას“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:96].

მამასადამე, ავტორის თქმით, საბრალოს თავგადასავლის სხვათათვის მოყოლა, ერთი მხრივ, მას (საბრალოს) მიანიჭებს აქ დარჩენილთა შორის სიცოცხლეს („თუ რას მადლს იზამს ქვეყნადა, მითი იცოცხლებს მკვდარია“), მეორე მხრივ კი, მაგალითის მიმცემი იქნება გზაზე მდგარი ახალგაზრდებისათვის, რომ ისინი მარად „ეტრფოდნენ კეთილს“ და თავიანთი ყოფით, სიტყვითა და საქმით წინ აღუდგნენ „წუთისოფლის სიამეთ“ – „კაცთა გამხმარ“ ცხოვრებას, ვინაიდან „ესე ყოველი ცხოვრებად, ვითარცა ყუავილი ველთაჲ, წარმავალ არს და დაუდგრომელ“ [ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, 1963:27], ხოლო „კარგს საქმეზედა მიბაძვა არა რა დასაძრახია!“ [გურამიშვილი, 1955:29].

თითქოს აგიოგრაფ მწერალთა მიზანს ეხმიანება პოემაში მთხრობელი ბერიკაცის ქმედება. „მარტვილობის“ აღმწერთა ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი ხომ წამებულთა ღვაწლის წარმოჩენა იყო, რათა არ მისცემოდა დავიწყებას ამა თუ იმ მოწამის თავდადება, ბოროტებასა და უკეთურებაზე ძღვევისა და სულიერი ახოვანების გაბრწყინების ამბავი. ამასთან, მკითხველი თუ მსმენელი მოწამის არა მხოლოდ თანამომობელი, არამედ მიმბაძველიცუნდა გამხდარიყო.

პოემის მეთორმეტე თავში იკვეთება ავტორის ხმა და ვფიქრობთ, აღნიშნულ ეპიზოდში გადმოცემულია პოემის ერთ-ერთი მთავარი სათქმელი:

„ძვირფასი მხოლოდ სული გვაქვს,

სხვა დანარჩენი - მჩვარია“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:93]

და:

„მაინც რო სულის ბუნება

მონა როდია მიწისა:

თავისი სამფლობელო აქვს,

თავის გზა კარგად იცისა!..“

[ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:94].

ერთი შეხედვით, ვაჟას თითქოს აქ უნდა დაესრულებინა ამბავი, ვინაიდან საბრალოს თავგადასავალიც დასრულდა და ავტორსაც გამოაქვს ნაამბობიდან სათანადო დასკვნა, თუმცა იგი სხვაგვარად იქცევა. პოემის ბოლო თავიდან ვიგებთ, რომ ფრინველი, რომელმაც გლახაკადქცეული საბრალო სახლში დააბრუნა, ამირანის გულ-ღვიძლის მკორტნელი არწივი იყო:

„აი, იმ არწივს გმირისა

ხვეწნა-მუდარა ჰსმენია,

და ერთი მადლი მანაც ქმნა,

სისხლის სმაც დაუთმენია

ცოტა ხანს, არა სამუდმოდ,-

ღმერთს მისთვის გაუჩენია

და ამირანის გულზედა

მის კლანჭი დაუბჯენია“ ... [ვაჟა-ფშაველა, ტ.IV, პოემები, 1964:98].

ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ვაჟა პოემის ამგვარ დასასრულს გვთავაზობს. ჩვენი აზრით, ამირანის მითის შემოტანა ავ-კარგის მონაცვლეობის, სამართალ-უსამართლობის, სინათლე-სიბნელის დაპირისპირების მარადიულ ჭიდილს უნდა ემსახურებოდეს. მართალია, პოემაში კონკრეტულად ერთი გმირის, საბრალოს, თავგადასავალი დასრულდა, მაგრამ ის ამბები, რაც მას გადახდა, მარადიულია, დაუსრულებელი, ასე ვთქვათ, წრეზე მბრუნავი, დროსთან ერთად განფენილი მარადისობაში (განსხვავებით „ბახტრიონის“ დასასრულისა, რომელშიაც გველი - ბოროტებაც კი მოთვინიერდება).

რაც შეეხება პოემის ზეპირსიტყვიერებასთან, კერძოდ კი, ზღაპართან კავშირს, აქ ვლინდება ერთგვარი სიახლოვე „მზის სიძესთან“. თუმცა „უიღბლო-იღბლიანში“, ვფიქრობთ, რომ ამ ქართული ხალხური ზღაპრიდან მხოლოდ მისი სიუჟეტის დასაწყისი (ძმებისაგან წასვლა, მწყემსსა და ყანის პატრონთან შეხვედრა, მათთან დადებული პირობა) არის აღებული მასალად და პოეტი მას გარდაქმნის, აქცევს ინდივიდუალური შემოქმედების ნაწილად.

ნაწარმოების დასასრულს ჩვენთვის ნათელი ხდება სათაურის დედააზრი. ავტორი თავადვე ამჟღავნებს დამოკიდებულებას მესამე ძმის, - საბრალოს, მიმართ. თითქოს დასკვნააო ვაჟასი, რომ უიღბლოა ამ ქვეყნად მესამე ძმა, მაგრამ ამავდროულად იღბლიანიცაა, რადგან მას ღმერთმა მარადიული სამყოფელი განუწესა. „უიღბლო-იღბლიანი“ მეტყველებს წუთისოფლის მკვიდრთა სულიერ სიმაღლეთა იერარქიაზეც, კერძოდ, ერთი ნაწილისთვის პერსონაჟი უიღბლოა. ასეთი გულისყურით ხედვისთვის დაბრმავებულნი არიან, ხოლო სხვანი (რომელნიც მას იღბლიანად თვლიან) „გულითა ბრძენითა“ აფასებენ წითისოფელს. ამგვარი სათაური მკითხველის, რეცეპიენტის აზრთაწყობას, მათს სულიერ მდგომარეობასაც მიემართება. მკითხველის აღქმასა და შემეცნებაზე დამოკიდებული პოემის სათაურში ჭეშმარიტების ამოცნობა და უმაღლეს ფასეულობათა წვდომა, ავისა და კარგის გარჩევა.

ამრიგად, ვაჟა, ისევე, როგორც მისი წინაპარი დავით გურამიშვილი, თავის „სტვირს“ „გულის სიმთ ამაჟღერალ“ გრძნობათა გამოსათქმელად იყენებს. კორნელიკეკელიძემითითებს, რომ დავით გურამიშვილის პოეზიის სიმბოლური გამოხატულებაა „ქნარი“ და „სტვირი“. ნათქვამში – „ვიმდერი თუ ვსტირი, ქნარი მაქვს თუ სტვირი, ზედ დავმდერ“ – „ქნარი“ მწიგნობრული მწერლობაა, ხოლო „სტვირი“ - მდაბიოთა საკრავი, ხალხური პოეზია. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ გურამიშვილის შემოქმედებაში პოეზიის ორივე ნაკადია [კეკელიძე, 1980]. ვფიქრობთ, სამართლიანია იმავს თქმა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაზე. პოეტის სააზროვნო წყარო არის ხალხურ-ზღაპრული, მითოსური სამყარო, რაც ემსახურება ქრისტიანული მსოფლგანცდის წარმოჩენას.

რთულია მწერლის მსოფლმხედველობა ერთი პოემის განხილვის მაგალითზე წარმოჩინდეს, თუმცა, ვფიქრობთ, აღნიშნული საკითხი ნაწილობრივ მაინც გამოავლენს პოეტის ცნობიერების მიმართებას ბიბლიურ ცოდნასთან და მის შემოქმედებაში სახისმეტყველებითი თუ ბიბლიური ნაკადის არსებობას ცხადყოფს.

ლიტერატურა:

1. კალანდარიშვილი ე. 2012. „ბიბლიური პარადიგმატიკისა და სახისმეტყველების თავისებურებანი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში“, ჟურნალი „სჯანი“, #13;



2. კეკელიძე ვ. 1980. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ.II, თბილისი;
3. სულავა ნ. 2005. „ნათლისა გავხდე მიჯნური“, კრებული „დავით გურამიშვილი - 300“.

წყაროები:

1. ახალი აღთქუმა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესი. 2013. თბილისი;
2. გურამიშვილი დ. 1955. „დავითიანი“, თბილისი;
3. ვაჟა-ფშაველა, პოემები, ტ.IV, 1964. თბილისი;
4. ვაჟა-ფშაველა, პოემები, ტ.III, 1964. თბილისი;
5. მცხეთური ხელნაწერი (ტობის, ივდითის, ესთერის, იობის წიგნები, ფსალმუნი, იგავთა წიგნი), 1983. თბილისი;
6. მცხეთური ხელნაწერი (ეკლესიასტე, სიბრძნე სოლომონისა, ქებათა ქება სოლომონისა, წინასწარმეტყველთა წიგნები - ესეაია, იერემია, ბარუქი, ეზეკიელი), 1985. თბილისი;
7. ქართული ხალხური ზღაპრები, წიგნი II, 1952;
8. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, 1963. თბილისი.

## თინათინ ლეკიაშვილი

### ქრისტიანული მოტივები ვაჟა-ფშაველას პოემაში „კაცი მართალი“

ვაჟა-ფშაველას მთელ შემოქმედებას მსჭვალავს ქრისტიანული მსოფლმხედველობა. მისი ნაწარმოებები ნათლად ასახავს პოეტის ღრმა რწმენას, რომელიც განმსაზღვრელია ვაჟას მთელი ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა.

პოეტის ქრისტიანული მრწამსის შესაცნობად საინტერესოა პოემა „კაცი მართალი“, რომელიც 1915 წელს, თავისი ცხოვრების მწუხრის ჟამს დაუწერია ავტორს. ნაწარმოების მთავარი გმირი, „კაცი მართალი“, ვაჟას თქმით, წყაროსავით ანკარაა, არ ახსოვს საკუთარი თავი და მუდამ სხვისთვის შრომობს, მთელ ქონებას სხვას უზიარებს. როცა სოფელს არხეინად სძინავს, ის დარაჯობს ყანებს, მწყემსავს ფარას და ძალ-ღონეს არ იმურებს მოყვასის საკეთილდღეოდ. ვფიქრობთ, შემთხვევითი არ არის, რომ ვაჟა ამ პოემის მთავარ პერსონაჟს სახელს არ არქმევს, განსხვავებით სხვა პოემებისაგან. ეს ადამიანი მართალი კაცია, ზოგადი სახე ნამდვილი, ჭეშმარიტი ქრისტიანისა. ის ვაჟას ოცნების პერსონაჟია (როგორც ილიას ლელთ-ღუნია), რომლის მსგავსნი წინათ მრავლად მოიძებნებოდნენ, XIX საუკუნეში კი თითოთოროლადაშემორჩნენ. რუსეთთან შეერთების შემდეგ ქართველ კაცში მანკიერი თვისებები გამრავლდა; სიყვარული ჩაანაცვლა უგრძობელობამ, გულგრილობამ, რომელიც ყველა მანკზე უფრო საზარელია. გავიხსენოთ პოემა „ბახტრიონის“ XI თავი:

„მკვდარია უგრძობი კაცი

უსაზარლესი მკვდარზედა,

მით რომე სიცოცხლე უდგას

სალის ყინულის ტახტზედა.

არ ებრალება მოყვასი

მის წინ რომ აცვან ჯვარზედა...

საზარელია დადგომა

უგრძობელობის გზაზედა!“ [ვაჟა, 1990:187]

ელი ვიზელი შენიშნავს: „სიყვარულის საპირისპირო სიძულვილი კი არა, გულგრილობაა“ [church.ge/index.php?showtopic=4067&st=100]. ერთი შეხედვით პოემის სიუჟეტთან არავითარი კავშირი არა აქვს ჩვენ მიერ მოყვანილ ეპიზოდს, თითქოს ამოვარდნილია კონტექსტიდან, მაგრამ სინამდვილეში ვაჟა ამ სიტყვებით თავისი ეპოქის ვითარებას ეხმიანება და ამჟღავნებს პოემა „ბახტრიონის“ დაწერის მიზანს - გადაგვარების გზაზე დამდგარ ერს შეახსენებს თავისგმირულწარსულს. ვაჟასთვის შემზარავია ქართველის ასეთი დაშორება უფლისგან, მისი სულიერი დეგრადირება. პოეტისთვის სანატრელი, სანთლით სამებარი გამხდარა „მართალი კაცის“ მსგავსი ადამიანი; სწორედ ამიტომ აკვირვებს პერსონაჟის ქცევა გარშემომყოფებს; საზოგადოებას ვერ წარმოუდგენია, როგორ შეიძლება ადამიანმა უანგაროდ გაწიროს თავი მოყვასისათვის. ასეთ კაცს

„უმეტესობა გიჟად სთვლის,

უმცირესობა ჭკვიანად“ [ვაჟა, 1990: 661].

საგულისხმოა, რომ სწორედ ასევე უკვირთ ილიას პერსონაჟების, ოთარაანთ ქვრივისა და მისი ვაჟის, გიორგის, საქციელი გაუკუღმართებულ სოფელში. გიორგისაც სხვაზე ისე შესტკივა გული, როგორც საკუთარზე. ეს კი არ არის ჩვეულებრივი მოვლენა იმდროინდელი საზოგადოებისთვის. ხალხი ასე აფასებს გიორგის: „...ეს კაცი ან გიჟია, ან ღვთისაგან გამოგზავნილი“ .. „...მაგის გულში ან ღვთის მაღლი ტრიალებს, ან ერთი უბედურებაა მაგის თავს“ [ჭავჭავაძე, 1985: 245]. უმრავლესობა ქმნის საზოგადოებრივ აზრს, თუმცა, პოემის ზემოთმოყვანილი სტრიქონები იმაზე ცმიგვანიშნებს, რომ მთლად არ წამხდარა ქართველის ზნე-ხასიათი, მაინც შემორჩენილან ერთეულები, რომელთაც „მართალი კაცი“ ჭკვიანად მიაჩნიათ და ესმით მისი. ვაჟა არა მხოლოდ ახასიათებს, არამედ მოქმედებაში გვიხატავს თავის პერსონაჟს:

„კაცს მართალს ერთი რამ ზნე სჭირს

ეს ზნე ყველასთვის ცხადია,–

როს ყანა თავთავს დაისხამს

ის ხდება ყანის გადია;

უნდა იხილოთ მართალი

იმ დროს როგორი მარდია..“ [ვაჟა, 1990: 662].

ამ ეპიზოდთან დაკავშირებით პოემა „გველისმჭამელი“ გვახსენდება. მართალს მიწიასავით ესმის ბუნების, ისიც ესაუბრება ყანას, თავთავებს, განიცდის ბუნების ტკივილსა თუ სიხარულს, მაგრამ, გველისმჭამელისაგან განსხვავებით, იგი ბოლომდე ინარჩუნებს ღვთისგან მომადლებულ ნიჭს და არ ღალატობს თავის მრწამსს.

კონტრასტის შესაქმნელად ვაჟას პოემაში მდიდარი კაციც შემოჰყავს. იგი უდარდელად ცხოვრობს და ამქვეყნად არაფერი ანაღვლებს. მიწაც მოწყალეა მის მიმართ და ცაც. ვაჟამართალსა და მდიდარს ერთმანეთს უპირისპირებს, რაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს. ეს ეპიზოდი გვახსენებს სახარებისეულ იგავს მდიდარ კაცსა და გლახაკ ლაზარეზე. მდიდარი ჯოჯოხეთს იმზადებს საკუთარი ცხოვრებისეული წესით, გლახაკის განუკითხაობითა და მის მიმართ გულგრილობით. ლაზარე კი სასუფეველს იმკვიდრებს თავისი თავმდაბლობით და, სიღარიბის მიუხედავად, უფლისადმი მაღლიერებით.

პოემაში ვხედავთ, როგორ უსამართლოდ ექცევა მდიდარი მართალ კაცს. სიკეთეს ბოროტებით უხდის და სასიკვდილოდ იმეტებს. ზოგადად, მართლის გარდაუვალი ხვედრია ცილისწამება, უდანაშაულოდ დასჯა. ამ კაცის ცხოვრება ძალიან ჰგავს თავად უფლის, მაცხოვრის, ამქვეყნიურ გზას. ღმერთმა მიწიერი სხეული შეიმოსა და ამსოფლად მოვიდა იმისთვის, რომ კაცობრიობა დაღუპვისაგან ეხსნა, სამაგიეროდ კი უმძიმესი სასჯელი მიიღო. ნიშანდობლივია, ვაჟას სიტყვებით:

„და როცა მწყემსი იძინებს,

იგი ჰმწყის იმის ფარასა“ [ვაჟა, 1990: 661].

მწყემსის ხსენებას მაცხოვართან მივყავართ. იოანეს სახარებაში წერია: „მე ვარ მწყემსი კეთილი: მწყემსმან კეთილმან სული თვისი დადვის ცხოვართათვის“ [იოანე, X:11]. გარდა ამისა, პოემა იწყება შემდეგი სიტყვებით: „იყო რამ კაცი მართალი, წმინდა ვით წყარო ანკარა“ [ვაჟა, 1990: 661]. ანკარა წყარო, წყარო ცხოვრებისა, თავად უფალია. მართალი კაცი უფლის გზას

მიჰყვება, ამიტომაც არის მისი ცხოვრება ეკლიანი და ტკივილიანი. გავიხსენოთ ცხრა ნეტარებიდან ერთ-ერთი: „ნეტარ იყვნენ დევნულნი სიმართლისათვის, რამეთუ მათი არს სასუფეველი ცათა“ [მათე,5:10].

როდესაც მართალ კაცს სიკვდილი მიუსაჯეს და სახრჩობელაზე აიყვანეს, ერთი ადამიანიც კი არ აღმოჩნდა, რომელიც გამოესარჩლებოდა; არავის გახსენებია, თუ რამხელა ამაგი ჰქონდა მათზე. მაცხოვრის მსგავსად სასიკვდილოდ გაიმეტეს უდანაშაულო და სხვისთვის მზრუნველი, მოყვასის მოყვარული ადამიანი, მაგრამ ბუნებამ იხსნა კაცთაგან გაწირული. „უფლის სასწაულმა შეაძრწუნა სოფელი. როცა ჯალათმა თოკი შემოაჭდო ყელზე მართალს და ხელი ჰკრა დასახრჩობად, „მიწიდან ყანამ მოხეთქა“ და ბოძად შეუდგა „მართლის მოქანავე სხეულს“, კისრიდან თოკი მოეხსნა, სახრჩობელის ბოძები დაბლა დაემხო, მართლის მტანჯველნი კი უსულოდ დაეცნენ მიწაზე. კაცთა სამსჯავროს მაგიერ ღვთის სამართალი განხორციელდა, რომლის მაგალითებიც ქრისტიანულ ლიტერატურაში უხვდა მოიპოვება“ [შარაბიძე, 2005:124]. გავიხსენოთ დავით წინასწარმეტყველის სიტყვები:

„ნეშტი უღმრთოთაი წარწყმდეს, ხოლო ცხოვრებაი მართალთაი უფლისა მიერ არს, და მფარველ მათდა არს ჟამსა ჭირისასა“ [ფსალმ. 36: 10].

„ივასხის ცოდვილმან და არა მიაგის, ხოლო მართალსა ეწყალინ და მისცის; ხედავნი ცოდვილი მართალსა და ეძიებნი მას, რაითამცა მოკლა იგი; ხოლო უფალმან არა დაუტეოს იგი ხელთა მისთა“ [ფსალმ. 36: 21–28].

ვაჟა-ფშაველას თითოეული პოემა გამორჩეულია რელიგიურ-ფილოსოფიური სიღრმითა და ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობით. ამ მხრივ, არც „კაცი-მართალი“ გამონაკლისი. მიუხედავად გასაოცარი უბრალოებისა და ხალხურ სასაუბრო მეტყველებასთან მიახლოებული ენისა, ვაჟა გენიოსისთვის ჩვეული ოსტატობით ახერხებს, პასუხი გასცეს ყველა დროის მარადიულ კითხვებს - რა არის ცხოვრების საზრისი? რატომ მოვიდა ადამიანი ამქვეყნად? რა არის მისი დანიშნულება? პოეტმა კაცი მართალის სახით დაგვიხატა იდეალი ჭეშმარიტი ქრისტიანისა, ღვთივსათნო ადამიანისა.

როგორც ვხედავთ, პოემა „კაცი მართალი“ სრულად გამოხატავს ვაჟა-ფშაველას ქრისტიანულ იდეალს და გვეხმარება მისი მსოფლმხედველობის ანალიზში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბიბლია 2012. სახარება-ოთხთავი. „საპატრიარქოს გამომცემლობა“. თბილისი.

ვაჟა-ფშაველა 1977. ქართული პოეზია. ტომი IX. გამომცემლობა „ნაკადული“. თბილისი.

ვაჟა-ფშაველა 1990. პოემები. გამომცემლობა „ნაკადული“. თბილისი

ფსალმუნნი და ლოცვანი 2005. გამომცემლობა „აკრიანი“. თბილისი.

შარაბიძე თ. 2005. ქრისტიანული მოტივები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. თბილისი.

ჭავჭავაძე. 1985. რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად. ტომი II. გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“. თბილისი.

<http://church.ge/index.php?showtopic=4067&st=100>

## ქეთევან ციმიანტი

### ტრადიციული სამართლის ისტორიიდან (სამეგრელო)

სამეგრელოში შემონახული ჩვეულებითი სამართლის ერთ-ერთი ელემენტი არის ხატზე გადაცემის წესი, რომელსაც მეგრულად ეწოდება „გინოჩამა“. იგი როგორც თავისი შინაარსით, ასევე გამოხატვის ფორმებით უძველესი სოციალური ყოფიდან მომდინარეა და ამა თუ იმ სამართლებრივი დავის დროს დამნაშავეს დასჯის უზრუნველყოფის მექანიზმს წარმოადგენდა. ის მოიცავს ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს, რომელსაც ქრისტიანულიც აქვს შერწყმულ-შეთვისებული და ერთიანობაში ქმნის ერთ მთლიან სისტემას და მოქმედებს როგორც ხალხური სამართლის ნაწილი.

„გინოჩამა“ არის ადამიანის ხატზე გადაცემა რაიმე დანაშაულისათვის, რომელიც სხვადასხვანაირად სრულდება და დამოკიდებულია გადაცემის სურვილზე თუ რომელ გზას აირჩევს „გინოჩამისას“. თუმცა მას მაინც აქვს თავისი წესი და რიგი შესრულებისა. ხატზე გადაცემის წესი მხოლოდ ხატზე, როგორც მატერიალურად არსებულ წმინდა საგანზე გადაცემას არ გულისხმობს. გადაცემა შეიძლება მოხდეს, აგრეთვე ხეზე, სამკედლოში, წყალზე, წისქვილში, ტაძრის კედლებზე, მიწაზე და სხვა. საინტერესოა, რომ „გინოჩამის“ წესი ისტორიულად, რეალურად არსებობდა და თანამედროვე ყოფაშიც გადმოვიდა. „გინოჩამას“ აქვს თავისი ფორმა, წესი და რიგი შესრულებისა, რაც ზეპირად გადაეცემოდა თაობიდან თაობას.

ამ საკითხით დავინტერესდი არამხოლოდ იმიტომ, რომ თავისთავად მნიშვნელოვანი თემაა, არამედ იმიტომაც, რომ იგი ჯერ საგანგებოდ შესწავლილი არ არის. ხატზე გადაცემის ტრადიცია სამეგრელოში აღწერილი აქვთ თედო სახოკიას, სერგი მაკალათიას. ისინი ამ მოვლენას აკუთვნებენ ხალხურ სამართალს, თუმცა მათთან ნაკლებადაა საუბარი „გინოჩამის“ მიზეზებზე, მიზანსა თუ სხვა ასპექტებზე. შესაბამისად, ამ თემაზე მუშაობა აქტუალურად მიმაჩნია რადგან „გინოჩამის“ ინსტიტუტი სამეგრელოს მოსახლეობის მახსოვრობაში კარგადაა შემონახული. იშვიათად, მაგრამ არის ცალკეული შემთხვევები, როდესაც თანამედროვე სიტუაციაშიც, მიუმართავთ სამართლის ამ ფორმისთვის. ასევე, „გინოჩამა“ საინტერესოა, როგორც ძველ დროში არსებული სამართლის ფორმა, რომელიც ხალხის ყოფაში იყო დამკვიდრებული, მხარდაჭერილი და აქტუალური.

საინტერესოა, თუ რამ განაპირობა სამეგრელოში „გინოჩამის“ წესის აქტიურად გამოყენება ყოფაში. კვლევის შედეგად გამოიკვეთა ძირითადი მიზეზები: ა) ეკლესიის როლის შესუსტება და კანონიკური სწავლების ნაკლებობა; ბ) მოსახლეობის მძიმე ეკონომიკური მდგომარეობა გვიან შუა საუკუნეებში; გ) გამოძიების სისტემის მოშლა, დ) არსებული პრობლემიდან გამომდინარე, წმინდა გიორგის, როგორც სამართლიანობის დამცველი წმინდანის ფუნქციის გაძლიერება ყოფაში.

როგორც აღვნიშნეთ, პირველი მიზეზი, რამაც განაპირობა „გინოჩამის“ ტრადიციის გაძლიერება სამეგრელოში და სამართლის ფორმად დამკვიდრება, არის ეკლესიის შესუსტება და მღვდლების გაუნათლებლობა. რა თქმა უნდა, ამას მრავალი მიზეზი აქვს და ისტორიული ობიექტური პირობებიდან მომდინარეობს. სამეგრელოში არქაული ელემენტების არდავიწყებასა და მათ გამოყენებას დიდად შეუწყო ხელი ისტორიულმა გარემოებებმა, ქვეყნის სამეფო-სამთავროებად დაშლამ, გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ეკლესიის შესუსტებამ.

საქართველოში, კერძოდ, სამეგრელოში არაერთ უცხოელ მისიონერსა თუ ვაჭარს უმოგზაურია. მოგზაურთა ჩანაწერებში ვხვდებით აღწერილობას მეგრელთა დამოკიდებულებისა ეკლესიისადმი, ზოგადად რწმენისადმი, ასევე მათი ყოფა-ცხოვრების აღწერილობას. ეკლესიისადმი და რწმენისადმი დამოკიდებულება, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც „გინოჩამა“ დაკავშირებულია ამ საკითხთან. ხატზე გადაცემა სამეგრელოში უმეტესად ხდებოდა ეკლესიებში და ამ რიტუალში პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მონაწილეობდნენ სასულიერო პირებიც კი. ასევე, სასულიერო პირებს გარკვეული წვლილი მიუძღვით მეგრელთა წინარექრისტიანული რწმენისა და ქრისტიანულის ერთმანეთში შერწყმა-შენივთებასა და მათ აქტიურ გამოყენებაში.

გვიან შუა საუკუნეების პერიოდის სამეგრელოში განათლების დონე დაბალი იყო. იყვნენ სასულიერო პირები, რომლებმაც წერა-კითხვაც არ იცოდნენ. ანტიოქიის პატრიარქმა მაკარი ანტიოქიელმა რუსეთში წასვლის წინ 1664-1666 წლებში თავის შვილთან, მთავარდიაკონ პავლესთან ერთად საქართველოში გამოიარა და შემოგვინახა ცნობები იმდროინდელი ვითარების შესახებ. ის წერს: „ბევრმა ერისკაცმა თუ ქალმა არ იცის პირჯვრის წერა და ბოლომდე „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინას“ თქმა. ბევრ ქართველს წესად არა აქვს, აღსარება თქვას ან ზიარება მიიღოს, როცა საღ-სალამათია. ... ბევრი ქართველი მღვდელი გარდაცვლილის ოჯახს გასამრჯელოსაც ართმევს, რათა მიცვალებულს წესი აუგოს; მერე მიდის ქართველთა შორის ცნობილ რომელიმე ეკლესიაში, იცმავს მღვდელმსახურის სამოსელის მხოლოდ ნაწილს და ისე დგას საკურთხველში, რომ არც ლოცვებს კითხულობს და არც არაფერს აკეთებს, რაც მღვდელთა წესია (ეს მათი საქციელი ჩვენ საკუთარი თვალით ვიხილეთ). ... ასეთი ამბები მეგრელთა ქვეყანაში იმიტომ ხდება, რომ ისინი მეტისმეტად უმცარნი არიან და არც მოძღვარი ჰყავთ. ... მეგრელთა ქვეყანის უამრავი დიაკონი და მღვდელი მოუნათლავია. მე ბევრი მათგანი მოვნათლე. უმეტესობა ისე ბერდება, რომ ხეირიანად პირჯვრის გადაწერაც კი არ იცის. ეს იმიტომ ხდება რომ ქართველი ეპისკოპოსები სრულებით არ მოძღვრავენ მათ. ... ისინი არაფერს ასწავლიან მრევლს და არ განუმარტავენ რწმენის საკითხებს; მხოლოდ ფულს აგროვებენ და ისე გაეცლებიან, რომ სასარგებლოს არაფერს ეუბნებიან.“ [ანტიოქიელი 1982: 102]

მაკარი ანტიოქიელის აღწერს საქართველოში არსებულ ვითარებას. ის ამ წყაროში საუბრობს, ზოგადად, ქვეყანაში არსებულ რელიგიურ სიტუაციაზე. მას ზოგ შემთხვევაში დაკონკრეტებული არ აქვს, თუ რომელ ეთნოგრაფიულ მხარეზე საუბრობს, მაგრამ მასალის განზოგადება შეგვიძლია, ვინაიდან გვიან შუა საუკუნეებში საქართველოს ყველა მხარე მეტ-ნაკლებად მსგავს პირობებში იმყოფებოდა. შეიძლება, ავტორს ნაკლად ჩავუთვალოთ ის ფაქტი, რომ მას ზოგ შემთხვევაში, დაკონკრეტებული არა აქვს წყაროში ეთნოგრაფიული მხარეები, თუმცა ნიშანდობლივია ის, რომ წყარო არსებითი და მნიშვნელოვანია.

არქანჯელო ლამბერტის მასალით, სამეგრელოს მოსახლეობა დიდ პატივს ცემდა ეკლესიას და მღვდელს: „იქაურები არავითარ საქმეს არ დაიწყებენ, სანამ არ დაუძახებენ მღვდელს, რომელიც მარჩიელობს და გამოუცხადებს მათ, კარგი ბოლო ექნება მათ საქმეს, თუ ცუდი.“ [ლამბერტი 1938: 129].

მოგვიანებით „მარჩიელის“/„მაკითხეს“ ფუნქცია სამოქალაქო პირმა შეითვისა, რომელიც, ხალხის რწმენით, მაგიურ უნარს ფლობდა. ხალხი „მაკითხეს“ გამოუალ მდგომარეობაში ყოფნისას მიმართავდა, რათა მარჩიელისგან გაეგო თუ რას ითხოვდა რომელიმე ხატი მისგან, რა მიზეზით ითხოვდა და როგორ მოქცეულიყო.

საეკლესიო სწავლების დონის დაცემა იყო სწორედ ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ხალხი მიუბრუნდა წინარეწრისტიანულ ადათ-წესებს. ეს არქაული ადათ-წესები ქრისტიანულთან იყო შერწყმილი და პაგანიზებული ვარიანტი შემორჩა ბოლო დრომდე ყოფას. თავის მხრივ, სასულიერო პირთა ცოდნის დონის დაკნინება შედეგი იყო მძიმე პოლიტიკური, თუ სოციალური ვითარებისა.

კიდევ ერთი მიზეზი, თუ რატომ იყო „გინოჩამა“ ხალხურ ყოფაში, როგორც სამართლებრივი ინსტიტუტი, შეიძლება ვიფიქროთ ისიც, რომ ხალხი არ ენდობოდა მთავრის სამართალს, და არც ბატონისას. მთავარი ბატონის სამართალში არ ერეოდა. სამეგრელოში, სხვადასხვა სასჯელები არსებობდა დამნაშავეს დასჯისა, თუმცა მე-19 საუკუნეში, როცა მთელი საქართველო რუსეთის ქვეშევრდომობაში მოექცა და რუსული სასამართლო იქნა შემოღებული სამეგრელოშიც, ყოფაში მაინც დარჩა ძველი ფორმა დამნაშავეს აღმოჩენისა და დასჯისა.

თ. სახოკია „გინოჩამას“ უტოლებს ღვთის სამართალს. ცნობილია, მეგრელებს განსაკუთრებით ეშინოდათ ხატების განრისხებისა და ფიქრობდნენ, რომ ყველა დანაშაულზე „შეცოდებაზე“ მათ პასუხს აგებინებდა რომელიმე ძლიერი ხატი. ისეთ ვითარებაში, როცა კანონმდებლობა უძლური იყო დამნაშავეს სამართლებრივ განსჯაში, მოსახლეობამ მსაჯულის ფუნქცია ამა თუ იმ ხატის მიანიჭა.

მესამე მიზეზი, „გინოჩამის“ პრაქტიკის აქტიური არსებობისა სამეგრელოში, იყო ქურდობის გაძლიერება და ქვეყანაში როგორც პოლიტიკური, ასევე ეკონომიკური და სოციალური გაჭირვება. უმძიმეს მდგომარეობაში იყო საქართველოს ყველა სამეფიო-სამთავრო. სამეგრელოც დაასუსტა და წელში გატეხა „ტყვეთა სყიდვამ“. ისტორიკოსთა შეფასებით, არცერთ ომს არ მიუყენებია საქართველოსთვის ისეთი დიდი ზიანი როგორც ტყვეთა სყიდვამ. ეკონომიკურმა გაჭირვებამ მოსახლეობის ნაწილს ქურდობისკენ უბიძგა.

როგორც ჟან შარდენი წერს, ხატებისაკენ მიმავალი მლოცველები შორიდანვე იწყებდნენ თაყვანისცემას და გაერთხმებოდნენ მიწაზე, სამჯერ შემოუვლიდნენ ეკლესიას. როგორც ზემოთ ხსენებული წყაროდან ირკვევა, ბევრი დამნაშავეს გამოაშკარავების საფუძველი ყოფილა ხატების შიში.

მეოთხე მიზეზად შეიძლება დავასახელოთ მოსახლეობის დამოკიდებულება წმინდა გიორგისადმი, როგორც სამართლიანობის დამცველი წმინდანისადმი. წმინდა გიორგი, ცნობილია, რომ სამეგრელოში ჯეგე-მისარონთან არის გაიგივებული. წმინდა გიორგი, შეიძლება ითქვას, რომ განსაკუთრებით თაყვანსაცემი წმინდანია, ხალხის რწმენით, სამართლის საკითხში. სამეგრელოსა და სამურზაყანოში ყველაზე ძლიერად ითვლებოდა ილორის წმინდა გიორგი. ილორის ეკლესიაში მლოცველი გამოუღვევლი ყოფილა. ს. მაკალათიას ცნობით, აქ მოდიოდნენ სხვადასხვა შესაწირავით, მოჰქონდათ ადამიანის სიგრძის სანთლები, ვერცხლის მავთულები, მოჰყავდათ კურატი ან ცხვარი. ილორის წმინდა გიორგი ითვლებოდა სამართლის მფარველად. მასთან სამართლის საძიებლად მოდიოდნენ მთელი სამეგრელოდან. ადამიანს, როცა თავისი სიმართლის დამტკიცება სურდა იფიცებდა ილორის წმინდა გიორგის. ილორის წმინდა გიორგის, ხალხის რწმენით, ჰყავდა „ძმები“. ყველა ის ტადარი, რომელიც სამეგრელოში წმინდანის სახელზე იყო აგებული ილორის წმინდა გიორგის „ძმები“ იყვნენ. თუმცა ამ „ძმებშიც“ გამოიყოფოდა განსაკუთრებით ძლიერიად მიჩნეულნიც, მაგალითად ალერტის წმ. გიორგი, ყულიშ-კარის ეკლესია, ხეთის წმ. გიორგი და სხვა. თ. სახოკიას მიხედვით, როცა ხეთელი კაცი წმინდა გიორგის ფიცულობს, ამბობს: „ჯეგემ

მარდმე“, რაც ნიშნავს „ჯეგეს მადლმა“. წყევლაა: „ჯეგე გორჭყორუდას“ რაც ნიშნავს „ჯეგე (წმინდა გიორგი) გაგიწყრესო“.

მეგრელთა წარმოდგენით, წმინდა გიორგის ჰქონდა განუსაზღვრელი ძალაუფლება სამართლსა და სამართლიანობის დადგენაში.

ზემოთ მოტანილი მიზეზები არის ძირითადი, რამაც განაპირობა სამეგრელოში „გინოჩამის“ ტრადიციის არსებობა. ხალხის რწმენით, „გინოჩამა“ იყო დამნაშავეს გამოაშკარავების, დასჯისა და სამართლის აღსრულების საუკეთესო ფორმა. საქართველოში, ისტორიულად, მძიმე ვითარება, როგორც აღვნიშნე, შედეგია გაუთავებელი მტრების შემოსევებისა. მძიმე პოლიტიკურმა ვითარებამ, შინა არეულობებმა, სამეფო-სამთავროებად დაყოფამ, ერთმანეთში დამაბუღელმა ურთიერთობამ, გამოიწვია ქრისტიანული რელიგიის კრიტიკულ ვითარებაში აღმოჩენა. ამ დროს ხდება არასწორად აღქმა რელიგიური პოსტულატებისა და ქრისტიანული ტაძრების ნაწილობრივი ფუნქციის შეცვლა. ხალხი სამართალს ეძებდა საკრალურ ადგილებში, რადგანაც ქვეყანას პოლიტიკურად და სამართლებრივად უჭირდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ანტიოქიელი, 1982 - მაკარი ანტიოქიელი, ცნობები საქართველოს შესახებ, არმაღანი. თბილისი.
2. გუჯეჯიანი, 2010 - გუჯეჯიანი როზეტა, ჩვეულებითი სამართალი, კრ. საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია. თბილისი.
3. თოფჩიშვილი, ხუციშვილი, გუჯეჯიანი, 2010 - თოფჩიშვილი როლანდ, ხუციშვილი ქეთევან, გუჯეჯიანი როზეტა, თეორიული ეთნოლოგია. თბილისი.
4. ლამბერტი, 1938 - არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა. თბილისი.
5. მაკალათია, 1941 - მაკალათია სერგი, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია. თბილისი.
6. მაკალათია, 1938 - მაკალათია სერგი, ჯეგე-მისარონის კულტი ძველ საქართველოში. თბილისი.
7. სახოკია, 1985 - სახოკია თედო, მოგზაურობანი. ბათუმი.
8. სახოკია, 1956 - სახოკია თედო, წმ. გიორგის კულტი და ღვთის სამართალი, კრ. ეთნოგრაფიული ნაწერები. თბილისი.
9. შარდენი, 1975 - ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში. თბილისი.



## რატი კვანტალიანი

### ქალთა სახეები ძველ აღმოსავლეთში

ქალი განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე. უძველესი პერიოდიდან მოყოლებული დღემდე ეს საკითხი მწვავე და აქტუალურია. ჩვენი თანამედროვეობის ერთ-ერთი გამოწვევაა დღეს ფემინიზმი, რომელიც საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ მოძრაობას წარმოადგენს. მისი მიზანია ქალთა უფლებების აღიარება, დაცვა და მათი გათანაწილება მამაკაცებთან ცხოვრების ყველა სფეროში, იქნება ეს სოციალური, პოლიტიკური, ეკონომიკური, კულტურული თუ სხვა. ამ მოძრაობამ მთელი მსოფლიო მოიცვა. ჩემი სტატიის მიზანია ვაჩვენო ქალის სახე ძველ აღმოსავლეთში, სადაც ცივილიზაციის აკვანი დაირწა. განვიხილავ თუ რა ადგილი ეჭირა ქალს შუამდინარულ მითოლოგიაში.

სამყაროს შესაქმე :

„ ქვეყნიერება ზღვა იყო ოდენ“ - ამ სიტყვებითა არის გამოხატული შუმერის ქვეყნისა და სამყაროს შექმნის მითოლოგია. შუმერული კოსმოგონიური აქტი შემონახულია უძველეს ბაბილონურ მითში: „ენუმა ელიშ“ . ამ ტექსტში წარმოდგენილი არქაული წყალი ორბუნებოვანია: მამრობითი - აპსუ და მდედრობითი - თიამათი. აპსუ - მდინარეა მტკნარი წყლით, ხოლო თიამათი - ზღვა - მლაშე წყალი. სწორედ მტკნარი და მლაშე წყლების აღრევით წარმოიშვა სამყარო და პირველი ღმერთები. აფსუსა და თიამათის წიაღიდან პირველად „ლახმუ“ და „ლახამუ“ წარმოიშვნენ, შემდეგ კი „ანშარი“ და „ქიშარი“.

„ლახმუსა“ და „ლახამუს“ კი სამუდამოდ ოკეანის წიაღში მოუწევთ დარჩენა, ვინაიდან მათი შექმნისას მარცხი განიცადეს პირველმშობლებმა. „ანშარ-ქიშარის“ შექმნით აფსუ-თიამათმა დაასრულა შთამომავლობის დაბადება. მათ შემდეგ ეს ნიჭი ანშარ-ქიშარის ხელში გადავიდა, რომელთაც შობეს ანუ - ცა, ანუსგან იშვა - ენქი (მიწა-წყალი), ხოლო მისგან პირველი დემიურგი - მარდუქი (შუმ. ენლილი). სწორედ მარდუქს დაეკისრა სამყაროს შექმნა, ვინაიდან უკვე არსებულმა ღმერთებმა უზენაესის ტიტული მას მიანიჭეს. სამყაროს შექმნა მარდუქის მიერ კი თიამათის შუაზე ორ ნაწილად გაკვეთით მოხდა. [წიგნი ძუელისა აღთქუმისანი 1989:80].

წარღვნის მითი კაცობრიობის ისტორიას კი ორ ნაწილად ჰყოფს.

შუმერული ისტორიის ძირითადი სარწმუნო დოკუმენტის, ე.წ. „მეფეთა სიების“ თანახმად წარღვნა ისტორიული ფაქტია, მას წინ უსწრებს მეფობის ციდან ჩამოსვლა და ხუთი ქალაქის : ერიდუს, ბად-თიბირას, ლარაქის, სიფარისა და შურუფაქის მონაცვლეობითი ჰეგემონია ქვეყანაში; შემდეგ მოსულა წარღვნა და ქვეყანა წაუღევავს. წარღვნის შემდეგ მეფობა კვლავ ციდან ჩამოსულა და ამჯერად ქალაქ ქიშში დამკვიდრებულა.

წარღვნა იყო ის გამყოფი მოვლენა, რომლითაც ადამიანებმა გამიჯნეს თავიანთი ისტორია. ეს მოვლენა იქცა გამყოფ ხაზად და პირველ ციკლად, რომლითაც მათ ახალი სიცოცხლე დაიწყეს. სამხრეთ შუამდინარული პანთეონის ასევე მთავარი ციკლი „ინანასა და დუმუზის“ ეკუთვნის, რომელშიც მარადიულ სიყვარული, დედამიწის მარადიული ბრუნვა და მარადიული განახლებაა წარმოდგენილი, რომლის მამოძრავებელიც არის ქალი - ინანა/იშთარი.

შუმერულ მითოსსა და საკრალურ ყოფაში შესამჩნევია ქალის განსაკუთრებული როლი. რაც უფრო შევდივართ წარსულში, ქალის სახე მით უფრო ყოვლისმომცველი და გრანდიოზული ხდება. იმ არქაული დროიდან შემორჩენილი მითოსური ფრაგმენტები მიგვიყვანენ დედამთავრულ ეპოქამდე, როცა ქალი სინამდვილეში იყო დედა- სახლისი(დედა+სახლი

იდეოგრამით), რომელმაც არ უწყოდა მამა-სახლისი თავის გვერდით. "დედის" უძველესი ნიშანი პიქტოგრაფიულ დამწერლობაში სხვა არაფერია, თუ არა "სახლი". ეს იმას მოასწავებს, რომ ქალი წარმოდგენილი ჰყავდათ სახლად, სადაც ხორციელდებოდა უდიდესი საიდუმლოება. ყოველი შობადის ემბრიონი სხივოსან მოვლენად იყო დასახული და ამის გამოც, ქალის ბუნებას დიდებულების შარავანდედი მოსავდა, რაც გამოხატული იყო მხოლოდ ქალღმერთთათვის განკუთვნილი ეპითეტით ქუნგ- "წმინდა", "ბრწყინვალე".

ეს ქალღმერთი არიან უქორწინებელი "დიდი დედები", მათ იმდენად დაკნინებული ჰყავთ მამრები, რომ ისინი არ საჭიროებენ სხვათა დაბადებისთვის მამრულ საწყისს. მათ შორის უძველესი იყო ნამმუ (მლაშე წყლების ქალღმერთი); სად იყო მაშინ მამრი. იმ პირველ დროში მამრი - კაც-ღმერთი არა იყო შობილი და ამიტომაც ქალღმერთი იყო ერთპიროვნული მშობელი ყოველი შობილისა. როგორც ნამმუს ოკეანური წიაღიდან გამოვიდა - ენქი, რომელიც მამამთავრულ ეპოქაში შეიქმნა მტკნარი წყლების (მდინარეთა) ერთადერთი პატრონი.

სწორედ ამ ტრადიციის მიხედვით თანდათან იკვეთება ქალთა სახეები, რომლებიც სრულად მოიცავენ სამყაროს მამომრავებელ ძალებს: ქალი (მდედრი) ქმნის პირველ ადამიანს - (ქალღმერთი არურუ), ქალი არის აზროვნების მფარველი და ბატონი (შუამდინარულ ცივილიზაციაში დამწერლობით გამოხატება) - ქალღმერთი ნისაბა; ქალი ადამიანს ანიჭებს ყოველ მე-ს ( მეობა, აზრი, ნიჭი) - ქალღმერთი -ინანა; ქალი ახდენს კაცის განკაცებას ( პირველარსებული -ლულა-კაციდან მოაზროვნე ადამიანად გარდაქმნა ) -სალვთო როსკიპ - შამხათის საშუალებით და ბოლოს ამ რელიგიურ წარმოდგენებს და საწყისებს ერთ რელიგიურ სისტემად აყალიბებს და პოეზიის სახით გვიტოვებს ქალი, რომელიც ისტორიული პირია - ენხედუანა, სარგონ აქადელის ასული, ქ. ურის მთავრის ტაძრის უზენაესი ქურუმი .

ქალღმერთი არურუ - ასევე გამორჩეულია შუამდინარულ რელიგიურ სისტემაში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, იგი მოხსენიებულია ძველბაბილონურ კოსმოგონიურ მითში „ენუმა ელიშ“, როგორც კაცობრიობის შემქმნელი. იგი ასევე ის ქალღმერთია, რომელიც „გილგამეშის ეპოსში“ ქმნის ენქიდუს, სადაც აღნიშნულია, რომ არურუმ ჯერ თავის გულში შექმნა ხატი კაცისა და შემდეგ გამოძერწა. მთავარი და საკვირველი, რაც ამ ქალღმერთთან დაკავშირებით გვხვდება არის ის, რომ ადამიანის შექმნის დროს, იგი არ ავლენს მშობიარის ფუნქციას - არ აჩენს, არამედ ქმნის ხატად ღვთისა. მისი საშოდან არ იბადება პირველი კაცი - შუმ. „ლულა-კაცი“, არამედ არურუ თიხისგან შექმნის ადამიანს, ეს მოვლენა შეგვიძლია მომავალში ძველ აღთქმაში - ადამის შექმნას შევადაროთ. [წერეთელი მ., 2010 ]

„იხმეს არურუ, დიდი ქალ-ღმერთი:

მრავალ ღმერთსა ჰქმნი შენ არურუ!

შექმენ ახლა გმირი ტოლი რომ იყოს მისი !

იყვნენ მეტოქენი ურთი-ერთისმ,რათა დამშვიდდეს ურუქი !

რა ესმა ესე არურუს,

შექმნა მან თვის გულში სახე ანუსი,

არურუმ დაიბანა ხელეზი,

მოზილა თიხა და დანერწყვა იგი.

შექმნა ენქიდუ, შექმნა გმირი

დიდებული ქმნილება ,მებრძოლი ნიმურტასი. “

[წერეთელი მ., 2010: 9]

აღსანიშნავია ქალის როლი ადამიანის შექმნაში - ლულა- კაცი და ასევე მის ცივილურ ადამიანად გადაქცევაში (გაადამიანურებაში ), რასაც ასევე ქალი - შამხათი ასრულებს „გილგამეშის ეპოსში“, რომელიც ქალღმერთ ინანას საღვთო როსკიპია.

„მეძავმა ქალმა გაიხსნა ღილები...

გაუღვიძა სურვილი - საქმე დედა-კაცისა !

გულში ჩაიკრა იგი (ენკიდუმ).

ექვს დღესა და შვიდს ღამეს ჰყვარობდა ენკიდუ მეძავ ქალს .

რა გაძღა მისის მშვენიებით, მიაპყრო თვალები ნადირისა თვისსა.

რომ დაინახეს ენკიდუ. გაიქცენ შვლები,

მხეცი მინდვრისა განერინა მისგან. “

[წერეთელი მ. , 2010: 11]

ერთ-ერთ უმთავრეს ქალის სახეს რელიგიურ სისტემაში წამრმოადგენდა - ქალღმერთი ნისაბა. მისი სახელის მოხსენიებით სრულდება ენხედუანას ყოველი პოემა, სიტყვებით „ვადიდებ ნისაბას „

„მთაზე ჩემი გამარჯვება გამოვაცხადე !

ეზიხზე ჩემი გამარჯვება გამოვაცხადე !

რომელმან ეზიხი დაამარცხა ,ნანას პირველი ასული

ქალწული ინანა , ვადიდოთ !

ვადიდებ ნისაბას !“

[სამსონია ნ., 2012:50]

ნისაბამ ფუნდამენტალური ზეგავლენა მოახდინა მესოპოტამიაში განვითარებულ კულტურულ მოვლენებზე -მიწათმოქმედებასა და დამწერლობაზე. იგი თავდაპირველად სასოფლო-სამეურნეო ღვთაება იყო, უფრო კონკრეტულად კი მარცვლეულის (ხორბლის) ქალღმერთი. ნისაბას როლი დამწერლობის გამოგონებიდან სრულიად იცვლება - იგი დამწერლობის მფარველი ქალღმერთის ფუნქციასაც ითავსებს, რამაც მისი როლი ბევრად სახელოვანი გახდა - ცივილიზაციის ფუძემდებელი გახდა - ასევე პურისა (მისი ეტიმოლოგია -ნინდა-ბა „პურის დედოფალი“) და დამწერლობის მფარველი ქალღმერთი.

ინანა/იშთარი - ყველაზე მნიშვნელოვან ქალღმერთად გვევლინება ძველბაბილონურ პანთეონში. შუამდინარული ცივილიზაციის მთელ მანძილზე, რაც სამი ათასწლეულით შემოიფარგლება, ქ.ურუქის ქალღმერთ ინანას (ბაბ. იშთარი) პირველობა არცერთი ღვთაებისთვის არ დაუთმია, უფრო მეტიც იგი გახლდათ ყველაზე პოპულარული ღვთაება შუამდინარეთში, რომელიც პანთეონის უზენაეს ღმერთს, მარდუქსაც კი ეცილებოდა. [Black Jeremy, 1995: 5]

ინანა ჩრდილავს ყველა ღვთაებას, იმდენად სავსეა მისი ბუნება და იმდენად ფართო მისი მოქმედების დიაპაზონი. ინანა - ცის ბრწყინვალე დედოფალი ბრძოლისა და შეტაკებათა ქალღმერთი, ამორძალი და უმწეო ქალწული, მწუხრისა და ცისკრის ვარსკვლავი; ყველას მშველელი და გამმარჯვებელი [ სამსონია ნ. შუმერული პოეზია, უნივერსალი, 2012: 64 ], ხოლო თავად სხვისი შემწეობის მოიმედე; დუმუზის ქვესკნელად გამსტუმრებელი და მისივე დამტირებელი , რომლის სიმბოლო დასტურდება ჯერ კიდევ დამწერლობამდელი ხანის სახვით ხელოვნებაში.

1922 წელს პენსილვანიის უნივერსიტეტის და ბრიტანეთის მუზეუმის ერთობლივი ძალისხმევით სამხრეთ ერაყში დაიწყო არქეოლოგიური გათხრების წარმოება. გაითხარა ქალაქი ური.

არქეოლოგებმა იპოვეს პატარა, მრგვალი ფირფიტა ალეხასტრისა , მთვარის ღვთაება ნანას უმაღლესი ქურუმის რეზიდენციასთან ახლოს. მასზე გამოხატული იყო ქურუმები და მათ მიერ აღსრულებული მსხვერპლშეწირვის რიტუალი . დისკოს მეორე მხარეს გამოჩნდა წარწერა: “ენხედუენა , ნანას ჭეშმარიტი მსახური, ნანას ცოლი / სარგონის ასული , სამყაროს მეფის , ქალღმერთ ინანასი “ [ Irine J. Winter, 1987:192]

ექსპედიციამ ასევე აღმოაჩინა ენხედუენას , მთვარის ტაძრის უზენაესი ქალი ქურუმისა და პირველი ქალი პოეტის პორტრეტი. არქეოლოგებმა მიაგნეს ენხედუენას პოეზიასაც. დისკოზე ენხედუენა მოიხსენიებს თავის მამას , რომელიც ატარებდა ტიტულს “სამყაროს მეფე”. დისკოს აღმოჩენამდე მეცნიერებმა არ იცოდნენ სარგონ აქადელი მითიური პერსონაჟი იყო თუ ისტორიული პირი; ასევე უცნობი იყო ენხედუენას სახელიც.

ენხედუენა გახლდათ ქ. ურის ნანას (მთვარის) ტაძრის უზენაესი ქალი ქურუმი ,რომელმაც შექმნა კაცობრიობის პირველი პოეზია. დღეს მსოფლიოს მეცნიერთა უმრავლესობა მას „აღმოსავლეთის შექსპირს“ უწოდებს, რადგან ენხედუენას პოეზიას იწერდნენ, ზეპირად იცოდნენ და თაობიდან თაობას გადასცემდნენ ათასწლეულების მანძილზე. [სამსონია ნ., 2012:19]

ენხედუენა იყო სარგონ აქადელის ასული და ქალაქ ურის ნანას ტაძრის მთავარი ქურუმი. სარგონ აქადელი თავისი ეპოქის საკმაოდ წარმატებული ლიდერი იყო.

ენხედუენას პოეზია წარმოადგენს კაცობრიობის პირველ პოეზიას ქრონოლოგიურად (ძვ.წ. xxIV- xxIII ს.ს) და ასევე პირველი მხატვრული სიტყვის ნიმუშს, რომელსაც ავტორი ჰყავს. ენხედუენას პოეზია დაწერილია შუმერულ ენაზე. ქ.ურის მომდევნო გათხრებისას იპოვეს 5 ათასამდე თიხის ფირფიტა , რომელთა შორის აღმოჩნდა ენხედუენას მთელი შემოქმედება . ეს გახლდათ სამი გრძელი პოემა მიძღვნილი უმაღლესი ქალღმერთ ინანასადმი , სამი პოემა მთვარის ღმერთ ნანასადმი და 42 ტაძრის ჰიმნი. ენხედუენა ახდენს თავის სახელის იდენტიფიკაციას თავისსავე პოემებში. როგორც ტექსტებიდან ჩანს, აქადელთა საკულტო ღვთაება ინანა იყო. ინანა არის მთვარის წყვილის ნანასა და ნინგალის ასული. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა ინანასადმი მიძღვნილი სამი ჰიმნი, სადაც ენხედუენა სრულიად აყალიბებს შუამდინარულ რელიგიურ სისტემას და მას აძლევს ქალის, ინანას სახეს.

ერთი მხრივ, ინანა აერთიანებს უძველეს რელიგიურ წარმოდგენებს , მეორე მხრივ კი სრულიად მესოპოტამიურს და უნიკალურია. დროდადრო მესოპოტამიურ მითოლოგიასა და პოეზიაში ინანა იძენს მეტ და მეტ ძალას. ინანას წინაშე თავს ხრიან და ცაბცახებენ, მოგვიანებით კი ის ხდება სამყაროს ვირტუალური დედოფალი. მეცნიერები ასკვნიან , რომ

პოლითეიზმი და მონოთეიზმი შეუთავსებადი არაა. ზოგიერთი მკვლევარი ინანა/იშთარს სულიწმინდას ადარებს. კოსმოგონიურ მითებში წარმოდგენილია საწყისი ქაოსური მთლიანობა, რაც თავისთავად იყოფა წყვილად- ზემო-ქვემო , დღე-ღამე, მდედრი-მამრი ,ინანა კი ამ წინააღმდეგობას თავის თავში ატარებს. ის ავლენს როგორც კეთილს, მოქმედ ნათელს ,ასევე სახიფათო სიბნელეს . [სამსონია ნ. , 2012:25]

ენხედუანას პოეზიაში ინანასადმი მიძღვნილ ჰიმნებს გამორჩეული ადგილი უჭირავს, რაც შემთხვევითი არ არის.

ინანა , რომელიც ათასწლეულები განმავლობაში შუმერის ქალღვთაება იყო,აწონასწორებს თანამედროვე მონოთეისტურ კულტურათა მამრი ღვთაების დომინანტ ხასიათს. ის არის ღვთის მიერ დაკარგული მდედრული ელემენტის ნიმუში. იგი ნაყოფიერების სიმბოლოა, იბრძვის საკუთარი სურვილების დასაკმაყოფილებლად , მაგრამ ამავე დროს ვლინდება მისი სხვა ასპექტებიც. მითში „ინანას შთასვლა მიწისქვეშეთში“ ის განმარცვულია , ნაცემი , მოკლული, სამსჭვალზე დაკიდებული და შემდეგ სასწაულებრივად აღმდგარი . ენხედუანას ინანა კი არის პარადოქსული ქმნილება, რომელიც თავის თავში მოიცავს ყველაზე საშინელს, სასტიკს, დამანგრეველს , მძვინვარეს და ყველაზე კეთილისმყოფელს,დიდებულს, შემოქმედს. ინანას ყველა უარყოფითი მახასიათებელი ჩანს ენხედუანას პოეზიაში. ის არის ძუ მგელი ,რომელიც გზებზე ნადირს ეპარება , ეშვებს აჩენს ,იღრინება , არწივი , რომელიც უცხო მიწებზე შლის ფრთებს იგი ასევე იყო ომის ქალღმერთი. მეფეები მის ემბლემას ატარებდნენ ბრძოლებში . „გოდებს ქალაქი მისი მრისხანების ქვეშ“ - ამბობს ენხედუანა. ომისა და დესტრუქციის ქალღმერთი თანაბრადაა ასევე სიყვარულის ღვთაებაც. მეფეები მას სასძლოს უწოდებენ და წმინდა ქორწინების რიტუალებით ერთიანდებიან მასთან , მაქსიმალურად ცდილობენ, რომ ინანა მათკენ იყოს, რათა მათი დიდება არ დასრულდეს და მზე მათთვის ანათებდეს, .

ენხედუანას პოემა „ინანა და მთა ებიხი“ - ესაა პოემა ქალღმერთ ინანას და დაუმორჩილებელ მთა ებიხზე. ყველაფერი, რა თქმა უნდა, ინანას გამარჯვებით მთავრდება და მთის განადგურებით , რომელმაც გაბედა და ინანას თავი არ დაუხარა. წყაროების მიხედვით მთა ებიხი ზაგროსის მთიანეთის ნაწილად ითვლებოდა , „ინანა სამყაროს გული“ - ამ პოემაში აღწერილია ინანას ტაძრის საკმაოდ რთული რიტუალი,რომლის ზოგიერთი ეპიზოდი ბუნდოვანი რჩება. და ბოლოს, „ინანა მეცხრე ცაზე“ - პოემაში კი ენხედუანა თავის ამბავს ჰყვება, თუ როგორ გააძევა ტაძრიდან ვინმე ლუგალანემ. აქ აღწერილი უნდა იყოს ისტორიული ფაქტი ქ.ურის აჯანყებაზე, რომელსაც ლუგალანე მეთაურობდა. ენხედუანა პოემაში შველას სთხოვს ინანას,მასში ასევე ჩართულია შესაქმის მითის შესანიშნავი აღწერა. [სამსონია ნ. , 2012:38]

ინანა, როგორც ვიცით, ომის ქალღმერთია, და ამასთან ერთად ის სიყვარულის ქალღმერთი და „მე“-თა გამრიგეა. მე კი უმნიშვნელოვანესი ნაწილია ინანას იერარქიაში, რადგან მე არის ნიჭი და ადამიანის მაიდენტიფიცირებელი, რომელსაც ქალღმერთი ადამიანებში დებს, სადაც მისი უზენაესობა კიდევ ერთხელ იკვეთება. მაგ: წერის მე ,შრომის მე , ბრძოლის მე , ხელოვნების მე და ა.შ.

„ სარეცელია შენი-მდინარე, ქალი და კაცი მიუყვებიან, შენს წინ ჰკიდია დღევ

შენი ერი შენს თვალწინაა, როგორც მზისა მისი მფარველის,

მარადიული შენი მე-ები,

ცალ ხელში გიჭირავს ჩირაღდანით,  
ცისა და მიწის დიასახლისო , ვინ შეგედრება !  
ცაზე ბინადრობ მზესთან ერთად ,  
ღმერთთა შორის შენ გიპყრია ყოველი არსი ,  
შენ დიად სახელს ადიდებენ ცა და მიწაზე !  
მე ვარ ენხედუანა,  
ნანას მაყ-ქურუმი,  
წმინდა , მარტოსული გულით.“

[ სამსონია ნ. 2012:64]

სამივე ტექსტი სხვადასხვა შინაარსის მატარებელია და სრულიად განსხვავებული მოვლენები უდევთ საფუძვლად, თუმცა სამივე ინანას სიდიადის და მისი უზენაესობის მტკიცებაა. ამ ტექსტებში არც შუმერული ღმერთების მრავალფეროვნება აისახება, არც ღმერთების იერარქიულობაა წარმოდგენილი, გარდა ინანას უზენაესობისა. აქადელები ინანას ხელში აღიქვამენ უდიდეს ძალას, რომელსაც სხვა ღმერთები წინ ვერც კი აღუდგებიან. სწორედ აქედან გამომდინარე ჩანს, რომ აქადელების საკულტო ღვთაება სწორედ ქალი, ინანა იყო.

ურუქ-ვარქას არქეოლოგიურ გათხრებში, ძვ.წ 3300 წლით თარიღდება უძველესი წარწერიანი ფირფიტა. თითქმის ათასწლეულის შემდეგ იქმნება ენხედუანას პოეზია. იმ დროისთვის, როცა იგი ურის უმაღლესი ქურუმი გახდა , შუმერული პანთეონი მტკიცედ იყო ჩამოყალიბებული და „ძალაუფლება“ მამრი ღვთაებების ხელში ( ანი, ენლილი , ენქი ) იყო თავმოყრილი. საპირისპიროდ , ენხედუანას პოეზიაში ქალღმერთის როლი უზენაესია. ქურუმი-ქალი აყალიბებს შუამდინარულ რელიგიურ სისტემას და მას ქალის სახეს აძლევს. ქალის ბუნების ყოველ ნიუანსს სამყაროსა და რელიგიის საიდუმლოებებთან აკავშირებს. რაც შუამდინარეთისათვის სრულიად ორგანული და მისაღები აღმოჩნდა.

გამოყენებული ლტერატურა:

„ანდაზის ზოგიერთი საკითხის შესახებ“ (სირიულდიალექტური არაბული მასალის მაგალითზე - შედარებითი ანალიზით ქართულ ანდაზებთან), მონოგრაფიული ნაშრომი თსუ, გამომც. „თვალსაზრისი“, თბ., 2013. გვ. 3-293.

კიკნაძე ზ. თამუზის სიზმარი~, ძველი შუმერული პოეზია თბ.1969, გვ.87-99

კიკნაძე ზ. შუამდინარული მითოლოგია, თბილისი 2009

სამსონია ნ., „შუამდინარული გლიპტიკა“ , თსუ 2008 ,გვ.152

სამსონია ნ. მიხეილ (მიხაკო) წერეთელი და ასირიოლოგია , თსუ 2005 , გვ.88

სამსონია ნ. შუმერული პოეზია, უნივერსალი , თბილისი 2012

„სირიულდიალექტური არაბული ანდაზები და ხატოვანი თქმანი“ (ქართული თარგმანითა და შესატყვისებით). თსუ,გამომც. „თვალსაზრისი“. თბ., 2012. გვ. 3-129.

წერეთელი მ. გილგამეშიანი , თსუ გამომცემლობა, თბილისი 2010

წიგნი ძუელისა აღთქუმისანი , ნაკვეთი 1, შესაქმისაზ, გამოსვლათაზ, თბილისი 1989, გვ.80

Дьяконов И. М. Эпос о Гилгамеш , ст 195

Афанасьева В. К. Гилгамеш и Энкиду , Москва, 1979, ст 132

Betty De Shong Meador , Inana Lady of Largest Heart , Four spiritual path, p.151-2

Black Jeremy, Reading Sumerian Poetry, The Athlone Press, London 1998

Black Jeremy , Illustated dictionary , British museum press , 1995

Irine J. Winter , “Women in Public : the Disc f Enheduanna , the Beginning of the office of En-Priest , and the Weight of visual Evidence , “ Pares : Editions Recherche sur les Civilisations , 1987, p.192

Joan Goodnick Westenholz , Enheduanna , En –priestess, Hen of Nanna , Spouse of Nanna , Philadephia, University Pennsylvania Museum, 1989, p.540

Lambert W.O. Babylonia Wisdom Literature, BWL, Oxford (at the Clarendo press ) , 1960, p.162

Pritchard I. B. Ancient Near Eastern Texts ( relating to the Old Testament ) : ANET , Princeton, New Jersey, 1950,1955, p.43

William W. Hallo and William Kelly Simpson, The Ancient Near East , New York 1971, p.55

## ანი ქერაშვილი

### უძველესი ქართული წარმართული კერპები

საქართველოს უძველესი ისტორიიდან ბევრი რამ კვლავ ბუნდოვანი რჩება, საეჭვოა წყაროების ავთენტურობა, ჭირს ძეგლების ზუსტი დათარიღება და სადაურობის დადგენა. ჩვენი სტატია ეხება პირველ ქართულ წარმართულ ცენტრს, არმაზს. მასში განხილულია არმაზის კერპის წარმომავლობის საკითხი, თუ რა მოსაზრებები არსებობს ქართულ თუ უცხოურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ საკითხთან დაკავშირებით.

არმაზის კერპის წარმომავლობის საკითხი ქართველ თუ უცხოელ მკვლევართათვის დღემდე სადავო რჩება. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მას ხეთურ-ხურიტულ ძეგლად მიიჩნევს (8, გვ. 77-106), ნაწილი კი მასში სპარსულ ელემენტებს ხედავს (10, გვ. 58-77). წარმოგიდგინთ მოსაზრებებს არმაზის კერპის წარმომავლობის შესახებ, თუ რა წყაროების მიხედვით ახდენენ მეცნიერები მისი სადაურობის დადგენას.

ქართული ისტორიული ტექსტებიდან ვრწმუნდებით, რომ არმაზის კერპი ძვ. წ III საუკუნის პირველ მეოთხედში შექმნა ახლად წარმოქმნილმა ქართლის სახელმწიფოს პირველმა მეფემ - ფარნავაზმა. „საკულტო რეფორმის“ გატარების მიზნით, რაც გულისხმობდა საერთო სახელმწიფო რელიგიის შექმნას, ფარნავაზმა დააარსა სრულიად ახალი კულტი - ღვთაებათა სამეული არმაზის უზანაესობით. ახალი სინკრეტული კულტი, რომელიც დაუპისპირდა ადგილობრივ ღვთაებებს, უნდა შექმნილიყო ძველ მცირეაზიულ მოდელთან მიმსგავსებით, თუმცა არმაზის სადაურობის საკითხი დღემდე პრობლემატურია და ერთიანი აზრი არ აქვთ არც ქართველ და არც უცხოელ მკვლევარებს. რაც შეეხება არმაზის კულტის მცირეაზიულ რელიგიასთან შედარებას, ამ მოსაზრებას ამყარებს ღვთაებათა აღწერილობის იდენტურობა, რომელსაც ქვემოთ შემოგთავაზებთ.

„ქართლის ცხოვრებაში“ შემავალი თხზულება “მოქცევა მირიან მეფისა და მის თანა ყოვლისა ქართლისა წმიდისა და ნეტარისა დედისა ჩუენისა ნინო მოციქულის მიერ“, არმაზის კერპს შემდეგნაირად აღწერს: “და იხილა წმიდამან ნინო, რამეთუ დგა კაცი ერთი სპილენძისა, და ტანსა მისსა ეცუა ჯაჭვ ოქროსი, და თავსა მისსა ჩაბალახი მყარი, და თუალნი ესხნეს ზურმუხტი და ბივრილი, და ხელთა მისთა აქუნდა ხრმალი ბრწყინვალე, ვითარცა ელვა... და კუალად იყო მარჯუენით მისსა კაცი ოქროსი სახელი მისი გაცი; და მარცხენით მისსა უდგა კაცი ვერცხლის, და სახელი მისი გაიმ...”(8, გვ. 77-106) აღნიშნულიდან გამომდინარე, დიდ სიმწელეს არ წარმოადგენს გამოვყოთ არმაზის აღწერილობის ძირითადი კომპონენტები: კერპის ანთროპომორფულობა დასქესი, მისი პოზა, მასალა რომლითაც იგი დამზადდა, ღვთაების ატრიბუტები, მისი ბუნება, ჩაცმულობა, კერპის თანმხლები წყვილი ღვთაების არსებობა. ისმის კითხვა კერპისა და მისი ადგილმდებარეობის სახელწოდებათა იგივეობის შესახებ. არმაზის კერპის აღწერილობა მთავარ დეტალებში იმეორებს ხეთურ ღვთაებათა აღწერილობას.

როგორც მცირეაზიულ (ხეთურ-ხურიტულ) ღვთაებათა დიდი ნაწილი, არმაზის კერპიც ანთროპომორფულია. კერპი წარმოდგენილია მამაკაცის სახით. ღვთაების გამოსახულების ნიშანდობლივი თვისებები- ჩაცმა-დახურვა და იარაღის ტარება, ისევე როგორც მამრობითი სქესის წყვილი თანმხლები ღვთაებების (გაცი და გა) არსებობა - ასევე მამაკაცურია.

ხეთურ კერპთა აღწერილობის მსგავსად, არმაზის აღწერილობაშიც ეს კაც- ღვთაებები მდგომარე პოზაშია. ასეთივე მდგომარეობაში არიან მისი თანმხლები ღვთაებებიც. ხაზგასმულია, რომ არმაზის კერპი დამზადებული იყო ლითონისაგან, კერძოდ სპილენძისაგან



(შდრ. ხეთური კერპებიც სპილენძისგანაა დამზადებული). მითითებულია, რომ თვალები ძვირფასი ქვების - ზურმუხტისა და ბივრილის ჰქონდა. ხეთურ კერპთა აღწერილობაშიც დასტურდება, რომ ამა თუ იმ ლოთონისაგან დამზადებულ ღვთაებას ძვირფასი ქვის თვალები გააჩნდა. საგულისხმოა ფაქტი, ძირითადი ღვთაების (არმაზის) კერპი სპინელისგანაა, ხოლო მისი თანმხლები ღვთაებები ოქრო-ვერცხლისგან იყო დამზადებული. ქართულ წყაროებში ამის მიზეზი აუხსნელია, ანალოგიური ფაქტი არ დასტურდება ხეთურ-ხურიტულ სინამდვილეში. (8, გვ. 77-106)

ასევე ხეთურ კერპთა აღწერილობების ანალოგიურად, არმაზის კერპის აღწერილობაში დასტურდება ძირითადი კერპის მცველი თუ მსახური ორი ღვთაების არსებობა. წყვილი ღვთაებისგან მარჯვნივ მდგომი კერპი -გაცი- უფრო დაფასებულია, იგი ოქროსგანაა დამზადებული, ხოლო მარცხნივ მდგომი -გა(გაიმ)- კი ვერცხლისაგან. ხეთურ ტაროსის ღვთაებასაც წყვილი ღვთაება ამშვენებდა, რომელთაგან ერთს, შესაძლოა ძირითადი ღვთაებისაგან მარჯვნივ მდგომს, ერქვა ხაცი, რაც თითქოს ჰგავს არმაზის მარჯვნივ მდგომ ღვთაება გ ა ც ი-ს სახელწოდებას.

დღეისთვის რთულია რაიმე გარკვეულის თქმა მარცხნივ მდგომ ღვთაება გას ეტიმოლოგიის შესახებ, რადგან წყაროებში ამ სახელწოდების სხვადასხვა ფორმას ვხვდებით: გა-გაი-გაიმ-გაიამ-გაიამა-გიმ. (8, გვ. 77-106)

რაც შეეხება არმაზის კერპისა და არმაზის მთის სახელწოდებათა იგივეობის საკითხს, როგორც მცირეაზიულ სამყაროში ხდებოდა, აქაც კარგად ჩანს მთისა და ღვთაების ურთიერთობა, რაც გამოიხატა იმაში, რომ ახლად შექმნილი „დიდი ღვთაების“ სახელი დაერქვა მთას, სადაც იგი „დააბინავეს“. ახალი სახელმწიფო რელიგიის შექმნისას ძველი მცირეაზიული ტრადიციების გამოყენება სრულიადაც არ უნდა ყოფილიყო შემთხვევითი. როგორც ჩანს, საკულტო რეფორმის გამტარებლები კარგად იცნობდნენ ამ ტრადიციებს. მით უფრო სავარაუდოა, რომ ისტორიული ქართლის ტერიტორიასა და აღმოსავლეთ მცირე აზიას შორის უძველესი დროიდანვე უნდა არსებულიყო სათანადო კონტაქტები. გარდა ამისა, საგულისხმოა, რომ ქასქებმა (სავარაუდოდ ქართველურ ტომთა წინაპრები) დაარბიეს ხეთების დედაქალაქი ხათუსა. სავარაუდოა, რომ ქასქებს ხეთებისგან გადმოეტანათ ღვთაებები მსგავსად ხეთებისა. ისტორიულ ქართლში გადმოსახლებულებს თან უნდა გადმოეტანათ ძველი, ანატოლიასთან მჭიდროდ დაკავშირებული კულტურულ-რელიგიური ტრადიციები.

რა თქმა უნდა, განხილული მაგალითები დამაჯერებელი და ლოგიკურია იმ არგუმენტისთვის, რომ არმაზის კერპი ხეთურ-ხურიტულ ძეგლად მივიჩნიოთ, მაგრამ ჩვენ ასევე უნდა განვიხილოთ მეცნიერთა საწინააღმდეგო მოსაზრება არმაზის კერპის სპარსულ რელიგიასთან დაკავშირების შესახებ.

პროფ. ნიკო მარმა მიაქცია ყურადღება ქართველი ისტორიკოსის ცნობას არმაზის კერპის სახელის შესახებ. მას ეს ცნობა ქართლის ცხოვრების სომხური თარგმანით ჰქონდა მოყვანილი (13, გვ.29). ლეონტი მროველს თავის ნაშრომში ფარნავაზ მეფის მიერ არმაზის კერპის აღმართვის შესახებ ნათქვამი აქვს: „ამან ფარნავაზ... შექმნა კერპი დიდი სახელისა ზედა თვისსა: ესე არს არმაზი და ფარნავაზს სპარსულად არმაზ ერქუა“ ... (8, გვ. 77-106)

ლეონტი მროველის აზრით, ფარნავაზს იმიტომ უნდა შემოელო არმაზის კერპის თაყვანისცემა, რომ ფარნავაზს სპარსულად არმაზი ეწოდებოდა. ნ. მარი ფიქრობდა, რომ სპარსელები, ალბათ, ფარნავაზს კი არ უწოდებდნენ არმაზს, არამედ არმაზის კერპს ფარნავაზს ეძახდნენო. ხოლო რადგან ფარნავაზი პირველად ფარნავაზად\_ისგან უნდა იყოს წარმომდგარი, ამიტომ

„ფარნავაზად“ - ი აპურამაზადას წოდებულების „უბრწყინვალესის“ „ხუარენგასტემა“-ს ბოლოკიდური მარცვალ-ჩამოცლილი ფორმის ხუარენგასტე-სგან უნდა იყოს წარმომდგარი. მ. წერეთელმა კი საწინააღმდეგოდ აღნიშნა, რომ სპარსული სიტყვა „ხუარენ“ ქართულ ძველ მწერლობაშიც იხმარებოდა და წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში გვხვდება, სადაც ნათქვამია: „ამას ბრძანებს მეფე სპარსეთი ხუარა დ მეფეთა მეფე ხუარან-ხუარა“ (10; გვ. 5).

მ. წერეთელი ქართულ წყაროებში არსებული ცნობების საფუძველზე, არმაზის კერპთან მიმართებაში. მაზდეანობის არავითარ ნიშნებს არ ჰხედავს. მისი აზრით, აქ ქართული წარმართობის ნიადაგზე სპარსული ცეცხლთაყვანისმცემლობის არსებითად შეცვლილ რწმენასთან უნდა გვექონდეს საქმე. რაკი მაზდეანობა კერპთაყვანისმცემლობის უარისმყოფელი მოძღვრება იყო, არმაზი კი ქართველებს კერპის სახით ჰყავდათ წარმოდგენილი, ამიტომ არმაზის თაყვანისცემას სპარსულ აპურამაზადას თაყვანისცემასთან სახელის გარდა არსებითად საერთო არაფერი ჰქონდა. (7, IV თავი ).

არმაზის კერპის აღწერილობისა და ხასიათის შესახებ წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში არსებული ცნობები საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ქართველთა არმაზი აპურამაზადა კი არ იყო, არამედ მცირეაზიული ცისა და სინათლის, ატმოსფეროს, წვიმისა და ელვა-ჰქექის ღმერთი - თემუბი. თუმცა ჯერ კიდევ გასარკვევია, რამდენად სარწმუნოა წმ. ნინოს შატბერდისეულ ცხოვრებაში არსებული ცნობები IV ს. საქართველოს წარმართობის შესახებ.

დამაფიქრებელია ის გარემოებაც, რომ ქართველი ხალხის მეხსიერებას და რწმენას არმაზი, როგორც ღვთაება, ან გმირი, ან ხატი არ შემორჩენია. მაზდეანობა რომ გარკვეულ პერიოდში საქართველოში გავრცელებული იყო, ეს ცხადია, მაგრამ პასუხგაუცემელი ის არის, მართალია თუ არა წმ. ნინოს ცოხვრების შატბერდისეული ხელნაწერის ავტორის ცნობა, რომლის მიხედვითაც მაზდეანობა და კერძოდ აპურამაზადა-არმაზი კერპთაყვანისმცემლობასა და კერპს წარმოადგენდა?

ბერძენი ისტორიკოსი გელასი კესარიელის თხზულებაში ქართველისგან ნაამბობი ცნობა რომ გადავიკითხოთ, იქ ქართველთა განმნათლებლის წმ. ნინოს მიერ კერპთა დამსხვრევის შესახებ ვერანაირ ცნობას ვერ ვიპოვით.(8, გვ. 77-106) მხოლოდ მოსე ხორენელს ქართლის წმ. ნინოსგან მოქცევის ამბავში აქვს აღნიშნული, რომ წმ. ნინომ ქართველთა გაქრისტიანების უმაღლეს გრიგოლ განმანათლებელს მოციქული გაუგზავნა და შეეკითხა, თუ როგორ მოქცეულიყო. გრიგოლ განმანათლებელს კი, თითქოს წმ. ნინოსთვის კერპთა დალეწვა-განადგურება ებრძანებინოს. წმ. ნინოს კი უმაღლეს დაუღწევს კერპები. (8, გვ. 77-106)

თუ იმ გარემოებებს გავიხსენებთ, რომ ქართლის მოქცევის თანამედროვე არც ბერძნულ წყაროში, არც წმ. ნინოს ცხოვრების უძველეს რედაქციაში კერპთა დამსხვრევისა და არმაზზე არაფერია ნათქვამი, მაშინ იბადება აზრი, რომ მოსე ხორენელისა და წმ. ნინოს შატბერდისეული ცხოვრების ცნობა ქართველთა განმანათლებლისაგან კერპების და კერძოდ, არმაზის დალეწვის შესახებ მოგვიანებითი ჩანართი უნდა იყოს. (8, გვ. 77-106)

მართალია მეოთხე საუკუნის ქართლის ცხოვრების დასურათებული ქართული საისტორიო თხზულება ჯერ არ მოგვეპოვება, მაგრამ მეხუთე საუკუნის ნაწარმოები, იაკობ ხუცესის „წამებაი წმიდისა შუშანიკისა“ მაზდეანობის შესახებ სანდო წყაროს წარმოადგენს. ეს ძეგლი 474-484 წლებშია დაწერილი. იაკობ ხუცესს კარგად აქვს დახასიათებული მაზდეანობის მიმდევართა რწმენა მაშინდელ საქართველოში. მაზდეანობა კი, როგორც კერპთაყვანისმცემლობა არ არის წარმოდგენილი და არც ნაგულისხმევი. ისტორიკოს ჯუანშერსაც კი სპარსეთიდან საქართველოში გავრცელებული მაზდეანობა

კერპთაყვანისმცემლობად კი არა, ცეცხლთაყვანისმცემლობად აქვს წარმოდგენილი (8, გვ. 78-106).

ზემოთ მოყვანილი ცნობებიდან კარგად ჩანს, რომ სპარსული მაზდეანობა საქართველოში კერპთაყვანისმცემლობა არ უნდა ყოფილიყო. ასევე საეჭვოა ის ფაქტი, რომ, თითქოს არმაზის კულტის არსებობას მხოლოდ გეოგრაფიული სახელის „არმაზ-ციხეს“ არსებობა ამტკიცებს, ამის მიხედვით არ გვაქვს უფლება დავასკვნათ, რომ არმაზის კერპი არსებობდა. ძველ წყაროებსა და ხალხურ რწმენაში, არმაზი რომ არც ღვთაებად და არც გმირად არსად ჩანს, ამ შესაძლებლობას უფრო მეტად სათუოს ხდის. ისიც კი გასარკვევია, მართალია თუ არა, თითქოს არმაზ-ციხე აპურამაზდას სახელთან იყოს დაკავშირებული. შეიძლება აქ ქალღმერთი მეფეთა შორის მიღებულ სახელ არმამე-სთან გვეკონდეს საქმე და არა აპურამაზდასთან. თუმცა, ეს საკითხი ღრმა და ხანგრძლივი კვლევა-ძიების საქმეა.

გამოყენებული ლიტერატურის სია

1. გამყრელიძე თ. აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი. თბ. 1984;
2. გიორგაძე გრ. მიხეილ წერეთელი და ასირიოლოგია. „მნათობი“, 1995, N 3-4;
3. გიორგაძე გრ. ათასი ღვთაების ქვეყანა. თბ. 1988;
4. გიორგაძე გრ. ხეთურ-არმაზული „ტრიადები“, „მნათობი“, 1985, N 7;
5. გოგოლაძე მ. „მოქცევაი ქართლისაის“ შედგენილობა, წყაროები და დათარიღება, „საქართველო“, 3, თბ., 1988, გვ. 32-47;
6. სამსონია ნ. არამზის კერპის პრობლემა მიხეილ (მიხაკო) წერეთლის ნაშრომებში „კლიო“, N 6 თბ., 1999;
7. სამსონია ნ., მიხეილ(მიხაკო) წერეთელი და ასირიოლოგია, თსუ, 2005.
8. ივ. ჯავახიშვილი. „ქართველი ერის ისტორია“, თბ. 1979, ტომი I, გვ. 78-164;
9. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტომი I, თავი მეთხუთმეტე, § 1 ანტიკური ხანის ქართული წარმართული პანთეონი;
10. ი. ტატიშვილი, ხეთური რელიგია, „რელიგია“ N6, 1992, გვ 76-89;
11. წერეთელი მ. ხეთის ქვეყანა, მისი ხალხები, ენები, ისტორია და კულტურა. კონსტანტინოპოლი 1924;
12. Марр Н. Я., Грамматика чанского (лазского) язык, СПб 1910, N 126;
13. Марр Н. Я., Боги Языческой Грузии, по древне-грузинским источникам, СПб 1901;
14. Татишвили И.М., Храмовый строительный ритуал у хеттов, «Археологические изыскания»Тбилиси, 1986;
15. Beckman G. Religion of the Hittites, Biblical Archeologist, June/September, 1989, 98-108;
16. M. Eliadze, Hittite Religion, The Encyclopedia of Religion, Vol. 6, 1987;
17. Goethe A. Kleinasien, Munchen, 1957;
18. Gurney O.R. Some aspects of Hittite religion, The lecture of the British Academy, 1976.

რეკომენდაციას ვუწევ არაბისტიკის მიმართულების, III კურსის სტუდენტის ანი ქერაშვილის თემას: “უმველესი ქართული წარმართული კერპები“ თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ინტერნეტ-ჟურნალში წარსადგენად. აღვნიშნავ, რომ ანი ქერაშვილმა საკმაოდ ღრმად შეისწავლა არსებული საკითხი, გაეცნო არსებულ უახლეს ლიტერატურას და ქართულ წყაროებს. საყურადღებოა ანი ქერაშვილის კვლევის უნარი და საკითხისადმი მიდგომა, რაც ერთხმად აღვნიშნა აღმოსავლეთმცოდნეობის მიმართულების სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენციაზე (ივნისი, 2015), სადაც ანი ქერაშვილი ზემოთხსენებული თემით წარსდგა.

ნინო სამსონია

თსუ, აღმოსავლეთმცოდნეობის მიმართულების,

ასირიოლოგიის კათედრის ასოცირებული პროფესორი

27 ნოემბერი, 2015 წელი