

სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
აფხაზეთის მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია

გივი როგავა

აფხაზები და აფხაზეთი

საისტორიო ეტიუდები

გამომცემლობა „საარი“
თბილისი – 2016

უკ (UDC) 94(479.224)
რ-721

**სამშობლოს ღირსების დაცვისთვის
აფხაზეთის ომში დაღუპულთა ნათელ
ხსოვნას უძღვნის ამ წიგნს ავტორი**

წინამდებარე წიგნში შესულია როგორც ადრე გამოქვეყნებული, ასევე ახალი ნაშრომები, რომლებიც ეხება ისეთ აქტუალურ პრობლემებს, როგორიცაა: აფხაზეთის ეთნიკური ვინაობა, დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე მათი დამკვიდრების დრო, აფხაზური ენისა და კულტურის საკითხები, აფხაზთა რელიგიური შეხედულებები, მათი ადგილი და როლი საქართველოს ისტორიაში, ქართველებსა და აფხაზებს შორის ურთიერთობების ასპექტები, თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული გეოგრაფიის ზოგიერთი საკითხი და სხვა.

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტთა და აფხაზეთის პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

**რედაქტორი – ზურაბ პაპასქირი, ისტორიის მეცნიერებათა
დოქტორი, პროფესორი, აფხაზეთის მეცნიერე-
ბათა ეროვნული აკადემიის აკადემიკოსი**

**რეცენზენტი – ბეჟან ხორავა, ისტორიის დოქტორი, ასოცირე-
ბული პროფესორი, აფხაზეთის მეცნიერებათა
ეროვნული აკადემიის აკადემიკოსი**

© გივი როგავა
გამომცემლობა „საარი“, 2016 წ.
ელ-ფოსტა: saari.ltd@gmail.com
ISBN 978-9941-461-44-6

შინაარსი

რედაქტორის წინასიტყვაობა	5
--------------------------------	---

თანამედროვე აფხაზეთა ეთნიკური ვინაობის საკითხები ზოგოვარი დამატებითი განმარტებით

აკადემიკოსები ივანე ჯავახიშვილი, სიმონ ჯანაშია და სიკო ბერძენიშვილი აფხაზეთა ეთნიკური ვინაობის შესახებ	7
აფხაზეთი თუ აფსუური ენა?	30
საკმარისია კი ეს არგუმენტები?	43
შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმომავლობის შესახებ	58
ქართველებისგან აფხაზეთა გაუცხოების ზოგიერთი ძირითადი მიზეზი	66
პასუხად ბატონ ზურაბ რატიანს	75
„აქსა კაცსა ავი სიტყვა, ურჩევნია სულსა, გულსა“ ანუ მეორე პასუხი ზურაბ რატიანს	86
ჭეშმარიტება აზრთა ჭიდილში იბადება ანუ პასუხი პროფ. გერონტი გასვიანს	101
წალმა დანერილის უკულმა წამკითხველი პროფესორი გერონტი გასვიანი	116

რელიგიისა და ეკლესიის საკითხები

აფხაზეთა წარმართული პანთეონი	138
ქრისტიანობის გავრცელება და დამკვიდრება აფხაზეთში.	
აფხაზეთის საკათალიკოსო	155
ქრისტიანობის აღდგენის პროცესი XIX საუკუნის აფხაზეთში	182
სასულიერო განათლება აფხაზეთში	222
რუსეთის შოვინისტური საეკლესიო პოლიტიკა აფხაზეთში	252
ქართველი და აფხაზი საზოგადოების ბრძოლა საქართველოს ეკლესიის წიაღში სოხუმის ეპარქიის შესაწარმუნებლად	276

აფხაზეთში ისლამის გავრცელებისა და დამკვიდრების საკითხისათვის	293
აფხაზთა რელიგიური ცნობიერების თავისებურება.	309
გიორგი დიმიტრის ძე შარვაშიძე და დუხობობა	318
რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში	325

**თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე ა ზ ხ ა ზ ე თ ი ს
ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი გ ე ო გ რ ა ზ ი ი ს
ს ა კ ი თ ხ ე ბ ი**

ციხე-სიმაგრე აფსარის ლოკალიზაციის საკითხისათვის	335
ნიკოფსიისა და ანაკოფიის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის	351
ლაგუმფსა არ შეიძლება იყოს ლაგუაფშა	367

В МЕСТО РЕЗЮМЕ

Насколько соответствуют истине аргументы, утверждающие что «древние», или «исторические», абхазы были этническими картвелами	374
Религия и церковь у абхазов	386
არატრადიციული გვერდები	398

რედაქტორის წინასიტყვაობა

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის, სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორის გივი როგავას ეს წიგნი ღვაწლმოსილი მეცნიერის მრავალწლიანი მოღვაწეობის ერთგვარი შეჯამებაა. მასში თავმოყრილია სხვადასხვა დროს გამოცემული (აგრეთვე ზოგიერთი გამოუქვეყნებელი) ნაშრომები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიის ისეთ აქტუალურ პრობლემებზე, როგორიცაა: ამჟამინდელ აფხაზთა ეთნიკური ვინაობა, დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე მათი დამკვიდრების დრო და განსახლების არეალი, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები, ცალკეული ისტორიული ტოპონიმების ურთიერთმიმართებისა და ლოკალიზაციის საკითხები და სხვ.

ისტორიული მეცნიერებისკენ ლტოლვა გ. როგავამ ჯერ კიდევ თავისი კვლევითი საქმიანობის დასაწყისიდანვე გამოამჟღავნა (მას გამოქვეყნებული აქვს შრომები აფხაზეთის ახალგაზრდული ორგანიზაციების მოღვაწეობასა და აფხაზეთის ახალდაზრდობის საქმიანობაზე 1941-1945 წლების ომის პერიოდში), თუმცა იმჟამად ფილოსოფიამ გადასძალა და როგორც მეცნიერი ის, პირველ რიგში, ფილოსოფოსად ჩამოყალიბდა და დღემდე წარმატებით იღწვის ფილოსოფია-სოციოლოგიის სფეროში სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციალურ-პოლიტიკურ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე. მოგვიანებით, როდესაც აფხაზეთში განვითარებული ცნობილი მოვლენების გამო საზოგადოებაში გაჩნდა ცხოველი ინტერესი რეგიონის ისტორიული წარსულისადმი, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატი (დღევანდელი კონიუნქტურით – ფილოსოფიის აკადემიური დოქტორი) გივი როგავა გადაერთო ისტორიულ პრობლემატიკაზე და აქტიურად შეუდგა ეკლესიის ისტორიის საკითხების დამუშავებას, რომელიც დააგვირგვინა საკმაოდ საინტერესო და საჭირო გამოკვლევით: *„ქრისტიანული რელიგია და ეკლესია საქართველოში (1801-1917 წწ.)“*. ამ ნაშრომისათვის მას 2002

წელს მიენიჭა ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი.

ამ დროიდან გ. როგავა ნაყოფიერ მოღვაწეობას ეწევა უკვე როგორც პროფესიონალი ისტორიკოსიც. მისი დაინტერესების სფერო, პირველ რიგში, აწინდელი აფხაზეთის ეთნოკულტურული ისტორიის საკითხებია. თავის ნაშრომებში ის ავითარებს თანამედროვე ქართული ისტორიოგრაფიის მამების: ივანე ჯავახიშვილის, სიმონ ჯანაშიასა და ნიკო ბერძენიშვილის მაგისტრალურ ხაზს და ასევე მიიჩნევს ეთნიკურად არაქართველ აფსუა-აფხაზებს საერთო-ქართული პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი და კულტურული სხეულის ორგანულ ნაწილად. გ. როგავა სამართლიანად აკრიტიკებს იმ მკვლევარ-ისტორიკოსებს, რომლებიც ყოველნაირად ცდილობენ (ზოგჯერ ფრიად არაკორექტულადაც) გადასინჯონ ეს თვალსაზრისი, ამჟამინდელ აფსუა-აფხაზების წინაპრები დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე გვიან (XVI-XVII საუკუნეებიდან) დამკვიდრებულებად გამოაცხადონ და ამით, ფაქტობრივად, ამოაგდონ ისინი საერთო-ქართული ისტორიული პროცესიდან, რასაც, სხვათა შორის, ასე ესწრაფვიან თვით აფხაზური სეპარატისტული მოძრაობის იდეოლოგები.

მართალია, გ. როგავას ამ წიგნში შესული მასალების დიდი ნაწილი ადრეც (ზოგიერთი მათგანი არაერთხელაც) გამოქვეყნებულა, მაგრამ მათი ამ სახით შეკვრა და კიდევ ერთხელ მიწოდება დაინტერესებული მკითხველისათვის უთუოდ საშური საქმეა.

და ბოლოს, ვულოცავ ჩვენს ძვირფას კოლეგას და უფროს მეგობარს, აფხაზეთის დევნილი სამეცნიერო ინტელიგენციის ღირსეულ წარმომადგენელს პროფ. გივი როგავას ამ ახალ შემოქმედებით გამარჯვებას და ვუსურვებ მისი ყველაზე სანუკვარი ოცნების აღსრულებას -- მშობლიურ აფხაზეთში დაბრუნებას.

ზურაბ პაპასქირი

**თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე ა ზ ხ ა ზ თ ა
ე თ ნ ი კ უ რ ი ვ ი ნ ა ო ბ ი ს ს ა კ ი თ ხ ე ბ ი
ზ ო ბ ი ე რ თ ი დ ა მ ა ტ ე ბ ი თ ი
გ ა ნ მ ა რ ტ ე ბ ი თ**

**აპადემიკოსები ივანე ჯავახიშვილი, სიმონ ჯანაშია
და ნიკო გარეანიშვილი აზხაზთა ეთნიკური
ვინაობის შესახებ**

თანამედროვე პირობებში, როდესაც ქართველებსა და აფხაზებს შორის კონფლიქტური ურთიერთობა უაღრესად დაძაბული და მოუგვარებელია, როდესაც სამას ათასამდე ქართველი აფხაზეთიდან გამოძევებულია, მშობლიურ კერას მონყვეტილი და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეშია მიმოფანტული, როდესაც საქართველოს ერთ-ერთ ძირძველ მხარეს – აფხაზეთს – ქართული სახელმწიფოებრიობისაგან საბოლოოდ მონყვეტის რეალური საფრთხე ემუქრება, აფხაზეთის ისტორიის პრობლემების სწორ და ჭეშმარიტ გაშუქებას არამარტო დიდი მეცნიერული, არამედ ასევე დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობა ენიჭება. ამ პრობლემათა შორის ერთ-ერთი უმთავრესია აფხაზთა ეთნიკური წარმომავლობის საკითხი.

როგორც ცნობილია, აფხაზების ეთნიკური ვინაობის შესახებ ქართულ ისტორიოგრაფიაში სამი ურთიერთგანსხვავებული აზრი არსებობს:

1. აფხაზები ეთნიკურად ქართველებისაგან განსხვავებული ხალხია, მისთვის დამახასიათებელი საკუთარი ენით, კულტურითა და ფსიქიკური წყობით;
2. აფხაზებში უნდა განვასხვავოთ „ძველი“ და „ახალი“ აფხაზები. „ძველი აფხაზები“ ქართველური ტომია, „ახალი აფხაზები“ კი – აფსუები,

¹ ამ ნაწილში შესული მასალები პირველად გამოქვეყნდა 2007 წელს (იხ.: გ. როგავა, აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის. თბ., 2007). ამჯერად იბეჭდება ოდნავ გადამუშავებული, შევსებული და ჩასწორებული სახით.

რომლებიც XVII ს. შუახანებში ჩრდილოეთიდან აფხაზეთში ჩამოსახლდნენ და ადგილობრივი მოსახლეობის ასიმილირება მოახდინეს;

3. სანამ არ იქნება დადგენილი ძველი აფხაზების სამეცყველო ენა, მანამდე მათ ეთნიკურ ვინაობაზე ჭეშმარიტი დასკვნის გაკეთება შეუძლებელია.

ჩვენ ამ ნაშრომში მიზნად დავისახეთ წარმოვაჩინოთ დიდი ქართველი ისტორიკოსების ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიასა და ნ. ბერძენიშვილის მოსაზრებები ზემოთაღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით, რომელმაც, ჩვენი აზრით, შეიძლება ხელი შეუწყოს აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის გარკვევა-დასაბუთებას.

ცნობილია, რომ ივ. ჯავახიშვილმა ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთ-ერთი ძირითადი დებულება მოგვცა თავის „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველი წიგნის მეორე, 1913 წლის გამოცემაში, სადაც ის ეხება რა კოლხეთის მოსახლეობის ეთნიკურ კუთვნილებას, შემდეგს წერს: „როგორც ვხედავთ, კოლხეთის მოსახლეობა ქართველთა სამ შტოს ჰკუთვნებია: ლაზ-მეგრელებს, აფშილ-აფხაზებს და სვანებს“.¹ მტკიცება ერთმნიშვნელოვანია: აფშილ-აფხაზები, მეგრელებთან და სვანებთან ერთად ქართველური ტომებია, ქართველი ერის ერთ-ერთი ძირითადი და მთავარი შემადგენელი ელემენტი, „სისხლი სისხლთაგანი და ხორცი ხორცთაგანი“.

არ გასულა თითქმის ორი წელი და 1915 წელს აკად. ნ. მარმა თავის სტატიაში „აფხაზთა რელიგიური რწმენის შესახებ“ ივ. ჯავახიშვილს უსაყვედურა, რომ იგი მეგრელებს, სვანებსა და აფხაზებს უმართებულოდ ქართველებს უწოდებს.² მაშინ ამ კრიტიკაზე ივ. ჯავახიშვილს პასუხი არ გაუცია, ეს მან გააკეთა 13 წლის შემდეგ,

¹ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. I. ტფ., 1913, გვ. 55.

² Н. Я. Марр. О религиозных верованиях абхазов. — Христианский восток. Т. IV. В. I, 1915, гв. 121.

როცა გამოვიდა „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველი ნიგნის მესამე გამოცემა 1928 წელს, რომელიც თავისი მეცნიერული ღირებულებით ადიდად განსხვავდებოდა პირველი ორი გამოცემისაგან, რასაც თვითონ, ავტორი აღნიშნავდა მის მიერ დაწერილ წინასიტყვაობაში.

ნ. მარის საყვედურს, რომ მან აფხაზებს ქართველები უწოდა, ივ. ჯავახიშვილი ასე პასუხობს: „აფხაზებს მე ქართველთა მონათესავედ ვთვლი, მაგრამ ქართველებს არ ვუწოდებ. რაც შეეხება მეგრელებსა და სვანებს, და დავუმატებ ჭანებსაც, მათ მართლა ქართველ ტომებად ვთვლი და ვუწოდებ“.¹

როგორც მოტანილი ადგილიდან აშკარად ჩანს, ივ. ჯავახიშვილმა უარი თქვა თავისივე დებულებაზე, რომ აფსილ-აფხაზები ქართველთა ერთ-ერთი შტოა, ანუ ისინი ქართველებია. რამ გამოიწვია ივ. ჯავახიშვილის მტკიცებაში ასეთი ცვლილება? რა ედო მას საფუძვლად?

ზოგიერთი ცნობილი ქართველი ისტორიკოსი (აგრეთვე პუბლიცისტიც) ამ გარემოებას ხსნის იმ იდეოლოგიური ზეწოლის შედეგად, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XX ს. 20-30-იან წლებში, საბჭოთა ხელისუფლების მხრივ მეცნიერებაზე, ხელოვნებასა და ლიტერატურაზე, საერთოდ ქართველი ხალხის სულიერ ცხოვრებაზე და ამის დამამტკიცებელ არგუმენტებად მათ მოაქვთ ივ. ჯავახიშვილის დროებითი გაძევება უნივერსიტეტიდან და 1936 წლის დისკუსიები იდეოლოგიურ საკითხებზე. საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში იდეოლოგიურ და პოლიტიკურ ზეწოლას მეცნიერებზე და კერძოდ ივ. ჯავახიშვილზე, დღეს ვერავინ ვერ უარყოფს, მაგრამ აფხაზების ქართველობა-არაქართველობის დებულებაზე ამ ზეწოლას, ჩვენი აზრით, არ შეიძლებოდა მაშინ რაიმე გავლენა მოეხდინა. რატომ? იმიტომ, რომ არც 1928 წელს და არც უფრო გვიან, საქართველოს საბჭოთა ხელისუფლებას სრულებითაც ხელს არ აძლევდა იმის მტკიცება, რომ აფ-

¹ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. I. ტფ., 1928, გვ. 104.

ხაზები არ იყვნენ ქართველები.

ეს ის დროა, როცა აფხაზი სეპარატისტები ყოველმხრივ ცდილობენ ხელი შეუშალონ აფხაზეთის ე. წ. „ხელშეკრულებითი რესპუბლიკის“ „ავტონომიური რესპუბლიკის“ სტატუსით საქართველოში შესვლას. რა უფრო მისაღები უნდა ყოფილიყო საქართველოს საბჭოთა ხელისუფლებისათვის მტკიცება იმის შესახებ, რომ აფხაზები ქართველები არიან თუ არაქართველები? პასუხი აშკარა და ცხადია. ასევე ხელისუფლება 1938-1939 წლებში, როდესაც „საქართველოს ისტორია (უძველესი დროიდან XIX ს. დამდეგამდე)“ იწერებოდა, სრულებითაც არ უნდა ყოფილიყო დაინტერესებული აფხაზების არაქართველობის მტკიცებით, რადგან სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება ნესტორ ლაკობას ნაციონალისტურ-სეპარატისტული კურსის გადასინჯვა და იდგმება ნაბიჯები აფხაზეთის ზოგად ქართულ სივრცეში მოსაქცევად.

ასეთ პირობებში ოფიციალურ თბილისს არამც თუ არ აწყობდა აფხაზების არაქართველებად მიჩნევა, არამედ, პირიქით, უნდა ცდილიყო ემტკიცებინა საწინააღმდეგო, რომ აფხაზები უხსოვარი დროიდან ქართველები იყვნენ, ხოლო ასეთი მტკიცებისათვის ყველაზე მოხერხებული ადგილი ახალგაზრდობისათვის განკუთვნილ სახელმძღვანელოში უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. ამ სახელმძღვანელოში, რომლის ერთ-ერთი ავტორი ივ. ჯავახიშვილია, ქართველი ხალხის წარმომავლობაზე გამეორდა ის, რაც ივ. ჯავახიშვილმა ჯერ კიდევ თავისი „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველი წიგნის პირველ გამოცემაში გამოთქვა 1908 წელს: „მთავარი ქართველი ტომები არიან: ქართვები, მეგრელ-ჭანები და სვანები“.¹

ზემოთქმულიდან დასკვნა ასეთია: ივ. ჯავახიშვილს თავისი დებულება აფსილ-აფხაზების ქართველობაზე რაიმე ზენოლის შედეგად კი არ შეუცვლია, არამედ სულ სხვა ვითარებათა გამო, რაც, ჩვენი აზრით, შემდეგში მდ-

¹ ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია. საქართველოს ისტორია. ნაწილი I. თბ., 1943, გვ. 5-6.

გომარეობს: ჯერ ერთი, 1913 წელს, როდესაც ივ. ჯავახიშვილი ამტკიცებდა, რომ აფსილ-აფხაზები ქართველთა ერთ-ერთი შტოა, ის ჯერ კიდევ არ იყო „დიდი ივანე“ ანუ ბოლომდე ჩამოყალიბებული პროფესიონალი-ისტორიკოსი. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს თვით მისი სიტყვები იმის შესახებ, რომ ქართველი ერის ისტორიის ახალი გამოცემა იმდენად არის შევსებული და დახვეწილი, რომ თითქმის ახალ გამოცემად შეიძლება ჩაითვალოს. დროთა განმავლობაში მან კრიტიკულად გადახედა თავის დებულებებს და სადაც ამას ფაქტობრივი მდგომარეობა მოითხოვდა, ძველი დებულებები ახლით შეცვალა. ეს შეეხო აფსილ-აფხაზების ქართველობის საკითხსაც.

მეორე: ზოგიერთი დებულება ივ. ჯავახიშვილის ადრეულ ნაწერებში დასაზუსტებელი იყო, ამაზე შემდეგი გარემოებაც მიუთითებს, კერძოდ, „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველი წიგნის პირველ გამოცემაში (1908) ავტორი წერს ქართველების სამ შტოზე: ქართულ, მეგრულ, სვანურზე: „ქართველებს ენათმეცნიერება სამ უმთავრეს შტოდ ჰყოფს: ერთ შტოს ქართლურად მოსაუბრენი შეადგენენ (ქართლელნი, კახელნი, ფშავ-ხევსურნი, მესხები, ადრინდელი იმერლები და გურულები), მეორეს – მეგრულაზ-ჭანები, ხოლო მესამეს – სვანები“.¹ „ერთი სიტყვით, ქართველი ერის სამ უმთავრეს შტოდ დაყოფა მტკიცე ენათმეცნიერების კანონებზეა დამყარებული“.² როგორც აქედან ჩანს, ივ. ჯავახიშვილი ქართველებს სამ ძირითად შტოდ ყოფს და ამას ის ენათმეცნიერების კანონებზე დამყარებით აკეთებს. აქედან ისიც ცხადია, რომ ამ სამ შტოში აფსილ-აბაზგებს ადგილი არა აქვს. ქართველური ტომების სამ შტოდ დაყოფა ხდება მათი ენების საფუძველზე, ე. ი. ენა ივ. ჯავახიშვილის მტკიცეებით ეთნოსის ერთ-ერთი ძირითადი და უმთავრესი სპეციფიკური ნიშანია. ივ. ჯავახიშვილს ქართველურ ენებთან კონტექსტში არც აფხაზური ენა ავიწყდება და აქაც მისთვის დამახა-

¹ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. I. ტფ., 1908, გვ. 21.

² ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. I. ტფ., 1908, გვ. 19.

სიათებელი ღრმა დაკვირვებების საფუძველზე ამბობს: „ეგონებ აფხაზურიცა, ჩერქეზულიცა და დიდოურიც, იქნებ ზოგიერთი სხვა კავკასიის ენებიც, ქართული ენის მონათესავედ უნდა ჩაითვალოს და ცალკე მეოთხე შტოს უნდა შეადგენდეს, მაგრამ ჯერჯერობით ეს საკითხი საკმაოდ გამორკვეული არ არის“. ¹ როგორც ვხედავთ, იმის გამო, რომ ზოგიერთი: „საკითხი საკმაოდ გამორკვეული არ იყო“, ივ. ჯავახიშვილი კატეგორიულად კი არ ამტკიცებს ზემოთ მოტანილ დებულებას, არამედ ხაზს უსვამს მათ ალბათობას და წერს: „ეგონებ“, „უნდა“ და მისთ.

ივ. ჯავახიშვილს სრულებითაც საეჭვოდ არ მიაჩნდა ის გარემოება, რომ აფსილ-აფხაზებს თავისი საკუთარი – აფხაზური ენა ჰქონდათ (ჩვენი აზრით დიდად სცოდავენ ის ისტორიკოსები, რომლებიც ივ. ჯავახიშვილს სანინალმდეგო აზრს მიაწერენ და აღნიშნავენ, რომ იგი „ძველ“ აფხაზებს ქართველებად თვლიდა). ამ ენის შესახებ ის წერდა: „აფხაზური ქართულის მონათესავე ენაა, მაგრამ უფრო განმარტოებულად დგას, ვიდრე ქართ-მეგრულ-ჭანური“; ² ან კიდევ: „აფხაზურისა და ქართულის ნათესავობა ცხადია, როგორც ეს პირველად დაასაბუთა პ. ჭარაიამ და შესაფერისი საფუძვლებით დაადასტურა პროფ. ნ. მარმა“; ³

ქართული და აფხაზური ენების ურთიერთმიმართების გასარკვევად, დიდმნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ივ. ჯავახიშვილის შემდეგი მოსაზრება: „განსაკუთრებით საგულისხმო არის აფხაზური ენის შესწავლა და მისი თავისებურებების გამორკვევა, იმიტომ, რომ მას თავის აგებულებაშიც თვალსაჩინო განსხვავება ემჩნევა, თუმცა მისი ქართულის ნათესავობა მაინც ცხადია“. ⁴ ივ. ჯავახიშვილს აფხაზები რომ ქართველებად არ მიაჩნდა, ეს

¹ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. I. ტფ., 1908, გვ. 19.

² ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის მოკლე ისტორია, უძველესი დროიდან I ს-მდე ქ.მ. ქუთაისი, 1917, გვ. 9.

³ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. I. ტფ., 1913, გვ. 19.

⁴ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. V. თბ., 1953, გვ. 19.

აშკარად ჩანს იქიდანაც, რომ ქართულ ენას ის აფხაზების ენად არ თვლიდა; მისი აზრით, „ქართული ენა ქართულ-კახელ-იმერელ-გურულებისა და მეგრელ-სვანებისათვის საერთო ენაა“.¹ აქ აფხაზები შემთხვევით კი არ არის გამოტოვებული, არამედ – შეგნებულად.

ან კიდევ: „ქართველი“ შემკრებლობითი მნიშვნელობითიხმარება ყველა ქართველთა ალსანიშნავად, ასეთი საერთო მნიშვნელობის მქონებული ტერმინის (ქართლ-კახელ-იმერელ-მეგრელ-ჭან-სვანთა ენისა, ზნე-ჩვეულებისა და საერთო თვისებების დასახასიათებლად) საჭიროების უარყოფა არავის არ შეუძლია“.² აქაც ქართველთა სახელწოდებებში „აფხაზი“ შეტანილი არ არის. უნებური შეცდომაა? ჩვენი აზრით, ასეთი მტკიცება გამორიცხულია, ვინაიდან ივ. ჯავახიშვილი ასეთ საკითხებში ზუსტი იყო.

ივ. ჯავახიშვილი აფხაზებს ქართველებად რომ არ თვლიდა, ცხადად ჩანს აგრეთვე შემდეგი ადგილიდან: „შეიძლება ითქვას, რომ აფხაზებს, ჩერქეზებს, ყაბარდოელებს, ინგუშებსა და ჩაჩნებს უფრო ნაკლებ აქვთ დღეთა წარმოებული სახელები და მათ შესახებ ცნობა შენახული, ვიდრე ქართველთა ტომებს: მეგრელებს, ჭანებსა და სვანებს, ვიდრე თვით საზოგადო სამწერლობო ქართულსაც კი აქვს ცნობები დაცული“.³

ამ დებულებიდან ცხადად ჩანს ორი გარემოება: პირველი: აფხაზები შეტანილია ჩრდილოეთკავკასიანელთა სიაში, აფხაზებს ბევრი რამ აქვთ მათთან საერთო და მეორე: აფხაზები თავიანთი წარმართული შეხედულებებით განსხვავდებიან მეზობელ მეგრელ-ჭანებისა და სვანებისაგან, როგორც არაქართველური ტომი. კიდევ ერთი მოსაზრება ივ. ჯავახიშვილისა, რომელსაც არ შეიძლება, ყურადღება არ მივაქციოთ, იგი წერს: „აფსუა, ე. ი. აფ-

¹ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. V. გვ. 113.

² ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. I, 1951, გვ. 118. ხაზგასმა ჩვენია – გ. რ.

³ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. V. გვ. 429. ხაზგასმა ჩვენია – გ. რ.

ბაზი".¹ ეს იმას ნიშნავს, რომ ის არ ცნობს აფხაზების დაყოფას საკუთრივ აფხაზებად და ცალკე აფსუებად, ეს სიტყვები, მისი აზრით, სინონიმებია.

ყოველივე ზემოთ თქმული, ჩვენი აზრით, გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ გავაკეთოთ შემდეგი დასკვნები:

1. მართალია, რომ თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის ადრინდელ პერიოდში ივ. ჯავახიშვილმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ „კოლხეთის მოსახლეობა ქართველთა სამ შტოს განეკუთვნება: ლაზ-მეგრელებს, აფშილ-აფხაზებს და სვანებს“, მაგრამ უფრო გვიან, პრობლემის ღრმად გათვითცნობიერების შედეგად, თვითონვე შეცვალა ის, ქართველთა შტოდან აფშილ-აფხაზების გამორიცხვით.
2. ამის საფუძვლად მან მიიჩნია აფხაზური ენის არსებითი განსხვავება ქართული ენისაგან.
3. ზოგიერთი ქართველი მეცნიერი ნებით თუ უნებლიედ არასწორად გადმოსცემს და აფასებს ივ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისს აფხაზთა ეთნიკურ კუთვნილებაზე, რითაც შეცდომაში შეჰყავს მკითხველი საზოგადოება.²

აკადემიკოსი ს. ჯანაშია სპეციალურად იკვლევდა საკუთრივ აფხაზეთის ისტორიას, აფხაზეთისა და აფხა-

¹ ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ტფ., 1918, გვ. 67.

² ახლახან გამოქვეყნდა ზ. პაპასქირის სპეციალური წერილი, რომელშიც, სათანადო მასალებზე დაყრდნობით, თვალსაჩინოდაა ნაჩვენები, რომ ივ. ჯავახიშვილი გვიანანტიკური პერიოდისა და ადრეშუასაუკუნეების „აფსილ“-„აბაზგ“-„აფხაზებს“ ერთიანად მიიჩნევდა ამჟამინდელ აფსუა-აფხაზთა უშუალო წინაპრებად (იხ.: ზ. პაპასქირი. განასხვავებდა თუ არა ივანე ჯავახიშვილი ეთნიკურად ე.წ. „ძველ“ და „ახალ“ აფხაზებს. – საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. №1. 2014, გვ. 165-175). ფეიქრობთ, ზ. პაპასქირის ამ პუბლიკაციის შემდეგ საკითხი იმის შესახებ, თითქოს აკად. ივ. ჯავახიშვილი „აფსილ“-„აბაზგ“-„აფხაზებს“ ქართველურ ეთნოსს მიაკუთვნებდა უნდა მოიხსნას.

ზების როლსა და ადგილს საქართველოს ისტორიაში. აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის შესახებ მას არაერთი პრინციპული დებულება აქვს მოცემული თავის შრომებში: „უზენაესი ღვთაების აფხაზური სახელწოდების ფორმისათვის“, „აფხაზთა სამეფოს ისტორიიდან“, „გიორგი შარვაშიძე“ და სხვ.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ს. ჯანაშია აფხაზებს მიიჩნევს დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის შემადგენელ ერთ-ერთ ძირითად ელემენტად, რომლის ენერგია არამცირედი რაოდენობით გვევლინება წინაფეოდალურ და ფეოდალური საქართველოს კულტურულ ცირკულაციაში.¹

ს. ჯანაშიას მტკიცებით, ადრინდელი დასავლეთი საქართველო ანუ „კოლხეთი რთული ეთნიკური შემადგენლობის მონათმფლობელური სახელმწიფო იყო, წამყვანი ეთნიკური ერთობა საერთო სახელს აძლევს მთელ ტერიტორიას. ასეთი სახელებია: კოლხეთი, „ეგრისი“ და ლაზიკა“.²

მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზები იმ დროს კოლხეთის მოსახლეობას წარმოადგენდნენ, ს. ჯანაშია მათ წამყვან ეთნიკურ ერთობად არ თვლის და ზემოთ მოტანილ დებულებაში სწორედ ამის გამო მათ არ ასახელებს, ალბათ, სხვა ტომებთან შედარებით მათი მცირერიცხოვნების გამო.

კოლხეთი, ს. ჯანაშიას აზრით, არ იყო ტომობრივად ერთფეროვანი, პირიქით, ტომური შედგენილობის მიხედვით იგი განსაკუთრებულ მრავალფეროვნებას წარმოადგენდა: „ეს ტომები საკმაოდ მნიშვნელოვნად განსხვავებულები უნდა ყოფილიყვნენ ერთიმეორისგან მოდგმით, ენითა და ყოფაცხოვრებით“.³ „ახალი წელთაღრიცხვით / საუკუნეში ლაზებს, აბაზგებს, სანიგებსა და

¹ ს. ჯანაშია. ეგნატე ინგოროყვას გენეალოგიისათვის. – შრომები. ტ. 2. თბ., 1952, გვ. 490.

² ს. ჯანაშია. ქართული სახელმწიფოებრიობის გენეზისის ისტორიისათვის. – შრომები. ტ. 2, გვ. 19.

³ ს. ჯანაშია. ადრეული ფეოდალიზმი. – შრომები. ტ. 2. თბ., 1952, გვ. 201-202. ხაზგასმა ჩვენია – გ. რ.

აფსილებს თავიანთი „სამეფოები“ ჰქონდათ“.¹

აფსილებსა და აბაზგებს ს. ჯანაშია აფხაზთა წინაპრებად მიიჩნევდა, რომლებიც ისტორიულ წყაროებში დასავლეთ საქართველოს მაცხოვრებლებად ახ.წ. I-II საუკუნეებში მოიხსენებიან: ამის თაობაზე ს. ჯანაშია წერს: „მეორე საუკუნეში, ახ. წ. მდინარე რიონის, ენგურის, კოდორისა და ბზიფის აუზებში ყალიბდება მინიატურული „სამეფოები“, ლაზებისა, აფსილებისა, სანიგებისა და სხვათა, რომელნიც თანამედროვე მეგრელების, აფხაზების, სვანების წინაპრად უნდა იყვნენ მიჩნეულნი“.² ან კიდევ: „აფხაზთა ტომი ისტორიულ სარბიელზე ქრისტიანული ნელთალრიცხვის დამდეგს გამოდის“.³

ს. ჯანაშიას ეჭვმიუტანლად მიაჩნია აზრი იმის შესახებ, რომ აფსილები და აბაზგები ქართველებისაგან ეთნიკურად განსხვავებული ტომებია. ის ამ სახელწოდებებს შემდეგნაირად განმარტავს: „აფსილი – კლასიკურ ბერძნულ-ლათინურ მწერლობაში, ასევე ადგილობრივი, ქართულ-სომხური, ძველი სახელწოდება აფხაზთა ტომისა“.⁴ „აბაზგი – ანუ აფხაზი“.⁵

„აფსარი“ – ძველ ქართულ ისტორიულ მწერლობაში დაცული ერთი ფორმა აფხაზთა ტომის ეთნიკური სახელწოდებისა“.⁶

აბაზგებისა და იბერების (ქართველების) ერთ ხალხად მიჩნევა, ს. ჯანაშიას აზრით, შეცდომაა, მათი ერთიანობის საფუძველს კულტურულ-პოლიტიკური ერთიანობა წარმოადგენდა და არა ეთნიკური იგივეობა. ს. ჯა-

¹ ს. ჯანაშია. საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან XIII საუკუნემდე. – შრომები. ტ. 2, გვ. 419. ხაზგასმა ჩვენია – გ. რ.

² ს. ჯანაშია. საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან მე-13 საუკუნემდე. – შრომები. ტ. 2, გვ. 419.

³ ს. ჯანაშია. გიორგი შარვაშიძე. კულტურულ ისტორიული ნარკვევი. შრომები. ტ. VI. თბ., 1988, გვ. 26.

⁴ ს. ჯანაშია. საენციკლოპედიო მასალა. – შრომები. ტ. VI. თბ., 1988, გვ. 245.

⁵ ს. ჯანაშია. საენციკლოპედიო მასალა, გვ. 217.

⁶ ს. ჯანაშია. საენციკლოპედიო მასალა, გვ. 245.

ნაშთის მტკიცებით, აფხაზები არაქართველური, თავისთავადი ტომია, მისთვის დამახასიათებელი ენითა და სხვა სპეციფიკური ნეს-ჩვეულებებით. საკუთარი ენა, მისი აზრით, ეროვნებისა და ერის უმთავრესი ატრიბუტია, მისი განმსაზღვრელი ერთ-ერთი აუცილებელი და მოუცილებადი ნიშანია. აფხაზური ენის შესახებ ს. ჯანაშია შემდეგს აღნიშნავს: „აფხაზური ენა ძალიან ძველი ენა უნდა იყოს, მისი სხვა ტერიტორიებზე (იგულისხმება აფხაზეთის გარეთ. - გ.რ.) გავრცელების კვალი ამჟამადაც შესაძლოა დადასტურებულ იქნას ზოგ შემთხვევაში. ასევე შესაძლებელი ხდება აფხაზურის კავშირის გამოაშკარავება სხვა ენებთან უძველესი დროიდან მოყოლებული“.¹

ს. ჯანაშიას განმარტებით, აფხაზური ენა ქართული-საგან განსხვავებული ენაა, რომელიც ხასიათდება მისთვის დამახასიათებელი, სპეციფიკური ნიშნებით. ერთ-ერთი ასეთი ნიშანია ის, რომ „აფხაზურ ენაში თუ გვარის სახელი წინ უსწრებს პირის სახელს, ის ინარმოება სხვანაირად (გეჩ რაშიდ), ხოლო თუ პირუკუ, სახელი წინ უსწრებს გვარს, უკანასკნელი მოითხოვს უკვე ახალ გაფორმებას - მას უნდა დაემატოს „-ფა (ძე), „იფა“-ს (მისი ძე) სახით, ან მისი სახეცვლილება „ბა“. ეს წესი სავალდებულოა აფხაზურში (ჩაჩ მურზაყან, მაგრამ: მურზაყან ჩაჩბა“.²

ს. ჯანაშიას, რომელსაც უდიდესი წვლილი მიუძღვის ქართველური ტომების წარმოშობისა და მათი განსახლების არეალის დადგენაში, ქართველი ხალხის ავტოქტონობის თეორიის დასაბუთებაში, აფხაზები, კოლხეთში სხვა რეგიონებიდან მოსულ ტომებად მიაჩნია, მისი მტკიცებით, „მეგრული ტომების არსებობა თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე, აქ აფხაზთა დამკვიდრების, უწინარეს, უეჭველობით არის საგულისხმებელი“,³ ან კი-

¹ ს. ჯანაშია. აფხაზური ენა. - შრომები. ტ. III. თბ., 1959, გვ. 226.

² ს. ჯანაშია. ბარათაშვილთა გენეალოგიისათვის. - შრომები. ტ. 2, გვ. 481.

³ ს. ჯანაშია. თაბალ-თუბალ-ტიბარენი, იბერი. - შრომები. ტ. 3. თბ., 1959, გვ. 11.

დევ: „საკუთრივ აფხაზებს, მათი დღევანდელი ტერიტორიის დიდ ნაწილზე, წინ უსწრებდა ქართველური მოსახლეობა, ერთის მხრივ, სვანური შტოსი, მეორე მხრით, ჭანურ-მეგრულისა, კერძოდ სანიგები, რომელიც არის ვარიანტული სახელწოდება მეგრული მოდგმის ტომისა“.¹

ს. ჯანაშია თავის შრომებში ეხება აგრეთვე ტერმინი „აფხაზის“ ეტიმოლოგიას. მისი აზრით, იგი შეიძლება წარმოშობილიყო სიტყვა „აბაზახა“-დან, რომელიც აღნიშნავს ჩერქეზული ტომის ერთ-ერთი ჯგუფის სახელს, რომლებიც ცხოვრობდნენ შავი ზღვის პირას (დღ. ადღერის ტერიტორიაზე. – გ.რ.) მათ მთაში მცხოვრებ ტომელებთან მიმართებაში „ქვემო აბაზინელებს“ ანუ „აბაზახას“ უწოდებდნენ. აქედან: აბაზახა → აბაძახა → აფხაზა (მეგრულად) → აფხაზი,² ან კიდევ: „ყაბარდოელები აბაძახებს უწოდებენ „აბაზახას“.“³

ს. ჯანაშიამ შესანიშნავი მონოგრაფია უძღვნა აფხაზეთის უკანასკნელი მთავრის მემკვიდრეს პოეტ გიორგი შარვაშიძის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას, რომელშიაც ცხადად და ნათლად აჩვენა ამ ისტორიული პიროვნებისა და აფხაზი ხალხის ტრადიციული კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობა ქართველ ხალხთან. ამ კუთხით ჩვენ გვაინტერესებს, თუ როგორ ხსნის შარვაშიძეთა გვარის წარმომავლობას ს. ჯანაშია, ერთის მხრივ, და მეორეს მხრივ, გ. შარვაშიძის, როგორც აფხაზი ხალხის წარმომადგენლის, კავშირი ქართულ ეროვნულ და კულტურულ სამყაროსთან. შარვაშიძეების გვარის ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით, ს. ჯანაშია შემდეგს წერს: „შარვაშიძეების გვარი ძალიან ძველია. მის წარმოშობასა და გვარის სახელს თქმულება შირვანშაჰებს უკავშირებს... თვით ფორმა გვარისა (მეგრულად – შარაშია) გარკვეულ კულტურულ გავლენას უჩვენებს, ისე როგორც სხვა აფხაზური საგვა-

¹ ს. ჯანაშია. თაბალ-თუბალ-ტიბარენი, იბერი, გვ. 15.

² ს. ჯანაშია. სვანურ-ადილეური (ჩერქეზული) შეხვედრები. – შრომები. ტ. 3, გვ. 102.

³ ს. ჯანაშია. საენციკლოპედიო მასალა, გვ. 227-228.

რეულოს სახელები (ანჩაბაძე, მარშანია და სხვ.)".¹

ს. ჯანაშიას აზრით, გვარები „ჩაჩი“ – „ჩაჩა“ და შარვაშიძე შესაძლებელია სხვადასხვა წარმოშობისაღ კი იყოს... შარვაშიძის გვარს „სამთავრო ტიტულის მნიშვნელობა ჰქონდა“.² გიორგი შარვაშიძე თუმცა ეთნიკურად, აფხაზი ხალხის ღვიძლი შვილი იყო, მისი მოამაგე და აფხაზეთის დიდი პატრიოტი, მაგრამ კულტურულ-პოლიტიკურად ის იმავე დროს დიდი ქართველიც იყო, რომელიც იმდროინდელ ქართველ მოღვაწეებს მხარში ედგა ჭირსა თუ ლხინში. ს. ჯანაშია თავის შრომებში ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ აფხაზებსა და ქართველებს შორის საუკუნეების მანძილზე ვითარდებოდა კეთილსასურველი მეზობლობა და მეგობრობა, რომლის ატმოსფეროშიც ყალიბდებოდა თითოეული მათგანისათვის სპეციფიკური თუ ორივესათვის ერთნაირად დამახასიათებელი კულტურისა და ყოფის ელემენტები, ტრადიციები და ზნე-ჩვეულებები, ხასიათი და შეხედულებები,³ მნიგნობრობა და კულტურა.

ს. ჯანაშია ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ საუკუნეების მანძილზე აფხაზებში ქართული ენა კულტურის მთავარი ენა იყო როგორც სამთავროსთვის, ასევე მისი მთავრებისათვის. ცნობილია, რომ მიხეილ შარვაშიძე უმაღლეს ინსტანციებს ქართულად შედგენილ მიმართვებს უგზავნიდა, ნათესავეებსა და მეგობრებს ასევე ქართულად წერდა წერილებს. ლიხნის ტაძარში დაცულ ხატზე იყო მიხეილ შარვაშიძის მიერ შესრულებული ქართული წარწერა, რომ ეს ხატი „გააჭედინა მთავარმან სრულიად აფხაზეთისამან მიხეილ გიორგის-ქემ შარვაშიძემან, 1829 წ. 1 აპრილი“.⁴

ს. ჯანაშია ასევე ამახვილებს ყურადღებას სამეგ-

¹ ს. ჯანაშია. გიორგი შარვაშიძე..., გვ. 27. იხ. აგრეთვე: გ. როგავა. შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმომავლობისათვის. – წგნ. გ. როგავა აფხაზეთის ისტორიის საკითხები. თბ., 2009, გვ. 201-208.

² ს. ჯანაშია. გიორგი შარვაშიძე..., გვ. 28.

³ ვ. ითონიშვილი. ს. ჯანაშიას ღვანლი ქართულ ეთნოგრაფიაში. თბ., 1991, გვ. 80.

⁴ ს. ჯანაშია. გიორგი შარვაშიძე..., გვ. 33.

რელო-ოდიშის განსაკუთრებულ როლზე აფხაზეთისა და საქართველოს სხვა კუთხეებს შორის ურთიერთობაში. მისი სიტყვებით: „სამეგრელო როგორც თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის გამო, ისე ამ ორი ტომის (აფხაზებისა და მეგრელების – გ.რ.) ეთნოგრაფიული სიახლოვის წყალობით, ხანგრძლივი ისტორიული თანაცხოვრების ნიადაგზე, წარმოადგენდა მძლავრ არტერიას, რომლის საშუალებითაც ხდებოდა კულტურული ენერგიის მიმოქცევა აფხაზებსა და საქართველოს ცენტრალურ პროვინციებს შორის“¹. ს. ჯანაშია იმაზედაც მიუთითებს, რომ აფხაზებსა და მეგრელებს შორის კეთილსასურველ მეზობლობას ხელს უწყობდა მთავრების ოჯახებს შორის ნათესაური კავშირების არსებობაც, აფხაზი მთავრების ქორწინება სამეგრელოს მთავრების ასულებზე და პირიქით, დადიანი მთავრებისა – შარვაშიძეთა ასულებზე.

ყოველივე ზემოთქმულიდან, ჩვენი აზრით, შეიძლება გაკეთდეს შემდეგი დასკვნები:

1. აკადემიკოს ს. ჯანაშიას, ისევე როგორც აკადემიკოს ივანე ჯავახიშვილს, აფხაზები მიაჩნია არაქართველურ, თავისთავად ეთნოსად, რომელსაც გააჩნია ეროვნებისა და ერის ისეთი სპეციფიკური ნიშნები, როგორიცაა საკუთარი ენა, ტერიტორია, კულტურა, ზნე-ჩვეულებები და შეხედულებები.
2. აფხაზური ენა არსებითად განსხვავებულია ქართულისაგან და ის განეკუთვნება ჩერქეზულ-ყაბარდოულ ენათა ჯგუფს, რის საფუძველზეც ს. ჯანაშია აბაზინელებს პირიქითა აფხაზებს უწოდებს.
3. დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზი მოსახლეობის დამკვიდრებას წინ უსწრებდა იქ ქართველი ტომების – სვანებისა და მეგრელების – განსახლება.
4. აფხაზები (აფსილები და აბაზგები) დღევანდელი

¹ ს. ჯანაშია. გიორგი შარვაშიძე..., გვ. 15. ხაზგასმა ჩვენია – გ. რ.

აფხაზეთის ტერიტორიაზე (გალის რეგიონის გამოკლებით) მოიხსენებიან უკვე ახ.წ. I-II საუკუნიდან, რომლებიც მრავალი საუკუნის მანძილზე თანაცხოვრობდნენ ქართველური ტომების – მეგრელებისა და სვანების გვერდით.

5. აფხაზები ქართული სახელმწიფოებრიობის შემადგენელი ორგანული ელემენტები იყვნენ ყოველთვის, „რომლის ენერგია არამცირედი რაოდენობით გვევლინება... საქართველოს კულტურულ ცირკულაციაში“.
6. ს. ჯანაშიას მტკიცებით, ქართული ენა საუკუნეების მანძილზე აფხაზებში კულტურის მთავარი ენა იყო, როგორც სამთავროსთვის, ასევე მისი მთავრებისთვის.
7. ს. ჯანაშიას ამ მტკიცებებს არ შეიძლება სათანადო ანგარიში არ გაეწიოს ამჟამად ქართული ისტორიოგრაფიაში, აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის შესახებ მიმდინარე კამათის მსვლელობის პროცესში.

აკად. ნ. ბერძენიშვილი ასევე ერთმანეთისაგან განასხვავებდა „აფხაზსა“ და „ქართველს“ ეთნიკურად და „ძველი“ ანუ „ისტორიული აფხაზი“ (გვიანანტიკური პერიოდისა და ადრეშუასაუკუნეების „აფსილ“-„აბაზგ“-„აფხაზი“) სულაც არ მიაჩნდა ეთნიკურ ქართველად. ამას მოწმობს რიგი არგუმენტები:

ჯერ ერთი, როგორც ცნობილია ეთნოსის ცნების ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელია საკუთარი ენა. ნ. ბერძენიშვილის აზრით ძველ აფხაზებს ქართულისაგან განსხვავებული საკუთარი მშობლიური ენა ჰქონდათ, რომელზედაც მეტყველებდა მთელი აფხაზი ხალხი. VI-VII და VIII საუკუნის პირველ ნახევარში აფხაზეთის სამთავროში სახელმწიფო და საეკლესიო ენა იყო ბერძნული, რომელიც აფხაზურმა ელიტამ მეტ-ნაკლებად იცოდა. „აფხაზთა“ სამეფოს შექმნის შემდეგ, (რომელიც დასავლურ-ქართულ სახელმწიფოს წარმოადგენდა), სახელმწიფო ენად

იქცა ქართული, ხოლო ცოტა უფრო მოგვიანებით, IX-X საუკუნიდან – საეკლესიო ენადაც. მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც აფხაზ ხალხს არ დაუქარგავს საკუთარი, მშობლიური ენა. მართალია, საზოგადოების მაღალი ფენების წარმომადგენლები ქართულს ფლობდნენ, მაგრამ მასების ენად კვლავ აფხაზური რჩებოდა. ამ გარემოებაზე ნ. ბერძენიშვილი არაერთგან მიუთითებდა თავის შრომებში. მაგალითად, ის წერდა: „აფხაზეთში ქართული ფეოდალური კულტურის გავრცელების ხანაში მხოლოდ „თავადები ქართველდებიან“ ან კიდევ: „უნდა აღინიშნოს, რომ გაქართველება უპირატესად გაბატონებულ კლასს შეეხებოდა, ძირითადი მასა მოსახლეობისა უფრო მტკიცედ ინახავდა ეთნიკურ ნიშნებს“.¹ ე. ი. მათ შორის საკუთარ ენას.

მეორე. აფხაზებს რომ საკუთარი აფხაზური ენა ჰქონდათ, ამაში ნ. ბერძენიშვილს ეჭვი არ ეპარებოდა და მასზე არაერთგან და არაერთხელ მიუთითებდა. ნ. ბერძენიშვილის აზრით, ქრისტიანობამ აფხაზეთში ღრმად ფესვი იმის გამო ვერ გაიდგა, რომ ის აფხაზურ ენაზე ვერ აუღერდა. თავდაპირველად ქრისტიანობა აფხაზებში ბერძნულ ენაზე ვრცელდებოდა, რომელიც აფხაზი ხალხის მასამ ცუდად ან საერთოდ არ იცოდა: „ბერძნული ქრისტიანობის შეთვისება აფხაზების მხრივ მოითხოვდა ან აფხაზები უნდა გაბერძნებულიყვნენ კულტურულად, ან ეს სარწმუნოება აფხაზურ ენაზე უნდა გამართულიყო, „ეს ქრისტიანობა აფხაზებისათვის ენობრივად მიუწვდომელი იყო“.² ან კიდევ: „ბიზანტია არ ცდილობს ხელი შეუწყოს იქ ადგილობრივი ქრისტიანობის (ლაზურად, აფხაზურად) ჩამოყალიბებას“.³

ამ დებულებებში ამკარად ჩანს, რომ ნ. ბერძენიშვილი არამც თუ არ უარყოფდა აფხაზების მშობლიური ენის არსებობას, არამედ, პირიქით, ხაზს უსვამდა მის დიდ მნიშვნელობას მათი გაქრისტიანების პროცესში.

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 616.

² ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 595.

³ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 597.

იქვე ნ. ბერძენიშვილი იმასაც აღნიშნავდა, რომ აფხაზებისათვის არც ქართული ქრისტიანობა იყო გასაგები და ადვილად შესათვისებელი, რადგან „ქრისტიანობა აფხაზეთში უცხო ენაზე იყო გავრცელებული და ასეთადვე რჩებოდა, რამდენადაც აფხაზები ამ ქრისტიანული ენების (ანუ ბერძნულის, ქართულის - გ.რ.) მიმართ ენობრივად უცხონი იყვნენ და უცხოდვე რჩებოდნენ“.¹

შეიძლება თუ არა ამის შემდეგ „ძველი“ ანუ „ისტორიული აფხაზი“ ნ. ბერძენიშვილის თვალსაზრისით, ეთნიკურ ქართველად ჩავთვალოთ. ვგონებ - არა!

ნ. ბერძენიშვილმა კარგად იცის, რომ აფხაზი ქართველის თვალში ცალკე ნათესავია, „ნათესავის“ ნიშანი კი განსხვავებული ენაა.² სწორედ ამის გამო „ქართული ქრისტიანობა და ქართული ფეოდალური კულტურა აქ მაინც ზედაპირული იყო და თავის შიგნით უპირატესად ფეოდალურ წრეებს ითრევდა“ (იქვე 603). „მხოლოდ თავადები ქართველდებიან“. „ადგილობრივი აფხაზური მოსახლეობა, ხალხის ფართო მასა, ინარჩუნებდა თავის საკუთარ ენას“.³ ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება კაცს ასეთი კითხვა არ დაებადოს: თუ „ძველი აფხაზები“ ეთნიკურად ქართველები იყვნენ, როგორც ამას ზოგიერთი მეცნიერი ამტკიცებს, მაშინ ქართველის (თავადი იქნება თუ გლეხი) „გაქართველება“ რა შუაშია, ქართველის „გაქართველება“ განა უაზრობა არ არის? და ასეთ უაზრობას აკად. ნ. ბერძენიშვილი დაუშვებდა? თუ ძველი აფხაზები ქართველები იყვნენ, როგორ შეიძლებოდა ქართული ენა მათთვის უცხო ყოფილიყო?

ამრიგად, ზემოთქმულიდან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ აფხაზი ტომით, ეთნიკურად, გენეტიკურად არ არის ქართველი. ის გარემოება, რომ აფხაზებში უმრავლესობას ქართული (მეგრული) წარმოშობის მოსახლეობა წარმოადგენს, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს აფხაზის

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს... გვ. 593, ხაზგასმა ჩენია - გ.რ.

² ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 568.

³ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 616.

ქართველობას. ამას სხვა მიზეზები გააჩნია, რომელიც ცალკე ანალიზსა და დადგენას მოითხოვს.

მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით „ძველი“ ანუ ისტორიული აფხაზი, ნ. ბერძენიშვილის მტკიცებით ისეთივე ქართველია, როგორც მეგრელი, სვანი, კახი, ქართი, ჰერი და ა. შ. ამ მოსაზრების არგუმენტად მოაქვთ ნ. ბერძენიშვილის ასეთი დებულებები:

1. „აფხაზეთი ისეთივე საქართველო იყო და აფხაზი ისეთივე ქართველი იყო, როგორც ეგრისი და მეგრელი, როგორც ჰერეთი და ჰერი, როგორც ქართლელი და ქართლი“;¹

2. ფეოდალური აფხაზეთი მხოლოდ „ქართული“ შეიძლება ყოფილიყო, რომ „აფხაზი კულტურულ-ისტორიულად „ქართველი“ იყო.“²

აქ, როგორც დაკვირვებული მკითხველი ადვილად შეამჩნევდა, ნ. ბერძენიშვილს შემოაქვს ახალი ცნება – „კულტურულ-ისტორიული ქართველისა“, ე. ი. ის ერთმანეთისაგან მიჯნავს ეთნიკურ, წარმოშობით ქართველსა და „ქართველს“ „ისტორიულ-კულტურული“ თვალსაზრისით.

ნ. ბერძენიშვილისათვის ქართველის ცნებაში იგულისხმება ქართული სარწმუნოების მაღიარებელი, ქართული კულტურული წრის ადამიანი (ქართული ენით), ვეფხისტყაოსნის კულტურის ადამიანი. „ქართველი“ აქ კულტურულ-პოლიტიკური ცნებაა და არა ეთნიკური. ეთნიკური ქართველის აღსანიშნავად ნ. ბერძენიშვილი ხმარობს ცნებას „ქართველი წარმოშობით“, „ბუნებით ქართველი“.

როცა ნ. ბერძენიშვილი ამტკიცებს, რომ აფხაზი ქართველია, ის სიტყვა „ქართველს“ სვამს ბრჭყალებში, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ეს გამოთქმა პირობითია. ერთხელ კიდევ მოვიტანთ ნ. ბერძენიშვილის დებულებას სიტყვასიტყვით: „აფხაზი კულტურულ-ისტორიულად „ქართველი“ იყო“ და იქვე განაგრძობს: „ეინ არის აფხაზი კულტურ-“

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 608.

² ნ. ბერძენიშვილი. მცირე შენიშვნა დიდი საკითხის გამო. – საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. III. თბ., 1966, გვ. 279-280.

რულ-ისტორიულად, ე. ი. რომელი ხალხის (და არა ტომის) წევრია ის, რომელ კულტურულ-ისტორიულ ერთეულს ეკუთვნის ის, ამის პასუხი ისტორიკოსის ამოცანაა, რომ აფხაზეთი კულტურულ-ისტორიულად საქართველოს ორგანული ნაწილია, რომ კულტურულ-ისტორიულად საქართველოში „აფხაზი“ იმდენადვე (და არა უფრო მეტად) არსებობდა, რამდენადაც ქართი, ჰერი, კახი, მესხი, ჯავახი, კლარჯი, შავში, ეგრი, სვანი, ზანი და სხვ. ან კიდევ „კახელი“, „ქართლელი“, „გურული“, „მეგრელი“, „იმერელი“, „აჭარელი“ და ა. შ.¹

ამ რეასტრიქონიან ციტატში სიტყვა „კულტურულ-ისტორიულად“ ოთხჯერ არის გამეორებული და თვითონ ავტორის მიერ ხაზგასმული იმისათვის, რომ მკითხველმა ერთმანეთში არ აურიოს „ბუნებით აფხაზი“ „კულტურულ-ისტორიულ“ აფხაზში, რომელიც კულტურულ-ისტორიული ქართული სამყაროს ისეთივე ღვიძლი შვილია, როგორც ზემოთჩამოთვლილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობა, რომლებმაც შექმნეს ქართული ფეოდალური კულტურა. ეთნიკური აფხაზისა და კულტურულ-ისტორიული აფხაზის განსასხვავებლად ნ. ბერძენიშვილი მიუთითებს, რომ სომეხ „იოანე კათალიკოსს დრასხანაკერტელს აფხაზები მიაჩნდა ქართველებად (მეგრელებად) არა წარმოშობის თვალსაზრისით, არამედ ისტორიულად, კულტურულად, პოლიტიკურად“.²

მკითხველის ყურადღება გვინდა მივაქციოთ ზემოთმოტანილ ტექსტში ორ გარემოებას: 1. „რომელი ხალხის (და არა ტომის) წევრია აფხაზი“? აქ როცა ლაპარაკია ტომის წევრობაზე, ჩვენი აზრით, ნ. ბერძენიშვილს მხედველობაში ჰქონდა აფხაზების ეთნიკური წარმომავლობა, რამდენადაც „ტომი“ ეთნიკური ერთეულია, ხოლო როცა „ხალხზეა“ ლაპარაკი, აქ იგულისხმება კულტურულ-პოლიტიკური ერთიანობა. ამ ერთიანობის წევრი – ეთნი-

¹ ნ. ბერძენიშვილი. მცირე შენიშვნა დიდი საკითხის გამო, გვ. 280. ხაზგასმა ჩვენია – გ. რ.

² ე. ხოშტარია-ბროსე. მეცნიერის არქივიდან. – მნათობი №5, 1990, გვ. 141

კური აფხაზი (თავისი მშობლიური აფხაზური ენით) კულტურულ-ისტორიულად ქართველია, ყველა დანარჩენი ქართველის თანასწორი; 2. ნ. ბერძენიშვილი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „აფხაზი იმდენადვე და არა უფრო მეტად არსებობდა“, ვინემ დანარჩენი ქართველი, ე. ი. მისი როლი ქართულ ფეოდალური კულტურის შექმნაში დანარჩენი ქართველების როლის ტოლფასი იყო და არა რაიმე განსაკუთრებული, სხვაზე მეტი.

ზემოთ თქმულიდან, ჩვენი აზრით, გამომდინარეობს მხოლოდ ერთადერთი შესაძლებელი დასკვნა: აფხაზები ეთნიკურად თავისთავადი ხალხია, რომლებსაც გააჩნიათ საკუთარი, მშობლიური ენა, ეს ენა აფხაზურია, ქართულისაგან განსხვავებული, მაგრამ აფხაზები იმავე დროს „ქართველებია“, კულტურულ-ისტორიულად, ქართული ფეოდალური სამყაროს ღვიძლი შვილები, სხვებთან ერთად მისი კულტურის შემქმნელები და მატარებლები.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის გარემოება, რომ ჩვენ შეცდომად მიგვაჩნია ზოგიერთი მეცნიერის მტკიცება იმის შესახებ, რომ ნ. ბერძენიშვილი, თითქოს, ძველ აფხაზებს ქართველებად თვლიდა და ეთნიკურად აფსუებისაგან მკვეთრად განასხვავებდა. ამ მოსაზრების დასამტკიცებლად მათ მოაქვთ ნ. ბერძენიშვილის შემდეგი დებულება: „აფხაზი ისეთივე ქართველი იყო, როგორც მეგრელი, სვანი, იმერელი, ქართლელი თუ კახელი“.¹ აქ მათი მხრივ ერთ „პატარა ეშმაკობას“ აქვს ადგილი; ისინი ზემოთმოტანილ დებულებას ერთგვარად კვეცენ, ამოკლებენ და ტექსტიდან იღებენ ძალზე მნიშვნელოვან ორ სიტყვას – „ისტორიულ-კულტურულად“, რაც არსებითად ამახინჯებს ნ. ბერძენიშვილის აზრს. მეცნიერი ამტკიცებს, რომ შუა საუკუნეებში (კერძოდ, VIII-XIII სს.) აფხაზი ისტორიულად და კულტურულად ისე იყო შერწყმული საქართველოს სხვა კუთხის ხალხებთან, რომ იგი არაფრით არ გამოირჩეოდა მათგან. ის იყო ქართველი ხალხის ორგა-

¹ გ. გასვიანი, თ. გასვიანი. აფხაზეთი საქართველოს ორგანული ნაწილია. თბ., 2008, გვ. 275.

ნული შემადგენელი ნაწილი, მისი ლხინის თუ ჭირის მონაწილე, საქართველოს დამოუკიდებლობის დამცველი, ქართული ლაშქრის მენიშავე მებრძოლი, ქართული ეკლესიის მრევლი და მისი წმინდანების თაყვანისმცემელი. მაგრამ აფხაზის ისტორიულ-კულტურული ქართველობა ნ. ბერძენიშვილისათვის სრულებითაც არ ნიშნავდა აფხაზის ეთნიკურ ქართველობას.

ნ. ბერძენიშვილის აზრით, აფხაზებს რომ საკუთარი, მშობლიური ენა ჰქონდათ, ეს ჩანს მისი შრომების სხვა ადგილებიდანაც. მაგალითად, იგი წერს, რომ „*ლაზურ მეგრული ენა ან აფხაზური ენა, რომ სახელმწიფო ენა ყოფილიყო, სრულიად წარმოუდგენელია, რომ VIII-IX საუკუნეებში ის ქართულით შეცვლილიყო... მეგრული ენა, ისევე როგორც აფხაზური, სახელმწიფო ურთიერთობის სარბიელზე ვერ გამოვიდა*“.¹ ან კიდევ: „*ერთ-ერთი ხელისშემწყობი პირობათაგანი იმისა, რომ მთიელმა აფხაზებმა ადვილად შეითვისეს მათი დამხდური თანამოძმენი, იმაში მდგომარეობდა, რომ ადგილობრივი აფხაზური მოსახლეობა, ხალხის ფართო მასები ინარჩუნებდა საკუთარ ენას*“.²

აქედან ცხადია ის გარემოება, რომ ნ. ბერძენიშვილისათვის საეჭვო არ არის აფხაზეთში აფხაზური ენის არსებობა აფსუების ჩამოსახლებამდე. კიდევ მეტი, მისი მტკიცებით ადგილობრივ ანუ დამხვდურ აფხაზებს და მოსულ (აფსუა) აფხაზებს საერთო ენა ჰქონდათ, სწორედ ენის ერთობის საფუძველზე ისინი იყვნენ „თანამოძმენი“ და არა ერთმანეთისათვის სრულიად უცხო ტომები. სწორედ ამით უნდა აიხსნას, ჩვენი აზრით, ის გარემოება, რომ როგორც ქართულ, ასევე არაქართულ (მისიონერთა ნაწერებში) წყაროებში და დოკუმენტებში აფსუები საერთოდ არაა ნახსენები, ისინი აფხაზებად მიიჩნეოდნენ. სწორედ მათმა ტომობრივმა ნათესაობამ განაპირობა ის

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 396-397. ხაზგასმა ჩვენია - გ. რ.

² ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 619. ხაზგასმა ჩვენია - გ. რ.

გარემოება, რომ ისინი ჩამოდიან ტომობრივად და მშვიდობიანი გზით ფუძნდებიან აფხაზეთში. ჩვენი აზრით, არაა სწორი ზოგიერთი ქართველი ისტორიკოსის მტკიცება იმის შესახებ, რომ აფსუებმა, თითქოსდა, ბრძოლით დაიპყრეს აფხაზეთი და იქ, როგორც პოლიტიკური ძალა, გაბატონდნენ და ადგილობრივი მოსახლეობა ძველი აფხაზები ანუ მეგრელები მონებად აქციეს, რის საფუძველზედაც, თითქოსდა, წარმოიშვა ტერმინი „აგრუა“, რომელიც ერთდამევე დროს ნიშნავს როგორც მეგრელს, ასევე მონასაც.

აფხაზებს რომ თანამოდმე ტომები კავკასიის ჩრდილოეთ კალთებზე ყავდათ, ამას ნ. ბერძენიშვილი არაერთხელ აღნიშნავდა თავის შრომებში: „აფხაზებს, უეჭველია, მონათესაური და კულტურული კავშირი ჰქონდათ კავკასიანებთან (ჩერქეზ-ადიღურ ტომებთან). ამ მოვლენის მეცნიერული წარმოჩენა საჭიროა და სასურველი“,¹ ან კიდევ: „საკუთრივ აფხაზეთი (ანაკოფიის დასავლეთით) უფრო მჭიდრო ურთიერთობაში იმყოფებოდა, ბუნებრივია, მთისძირა, თუ მთის იქითაც მოძმეებთან“.²

თუ ძველი აფხაზები ქართველები იყვნენ, რატომ უნდა ქონოდათ მათ „უფრო მჭიდრო ურთიერთობა“ კავკასიანებთან, ვიდრე ქართულ სამყაროსთან, ვინ იყვნენ მთის იქითა მოძმეები? რასაკვირველია, არა ქართველები; არამედ „ჩერქეზ-ადიღური ტომები“.

ნ. ბერძენიშვილის დაკვირვებებიდან ამგვარი პასაჟების გაცნობის შემდეგ განა შესაძლებელია, რომ მეცნიერმა სერიოზულად ამტკიცოს – ნ. ბერძენიშვილს ძველი აფხაზები ქართველებად მიაჩნდა.

ყოველივე ზემოაღნიშნული, ჩვენიაზრით, საფუძველს გვაძლევს, დავასკვნათ: აკად. ნ. ბერძენიშვილის აზრით:

1. ისტორიული ანუ ძირძველი აფხაზი (ანუ გვიან-

¹ ნ. ბერძენიშვილი. აფხაზეთის შესახებ. – საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. III. თბ., 1966, გვ. 288. ხაზგასმა ჩვენია – გ.რ.

² ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 603. ხაზგასმა ჩვენია – გ.რ.

ანტიკური პერიოდისა და ადრეშუასაუკუნეების „აფსილ“-„აბაზგ“-„აფხაზი“) ეთნიკურად, „ნარ-მოშობით“, „ბუნებით“, არ იყო ქართველი.

2. აფხაზი კულტურულ-ისტორიულად იმდენად იყო ქართველი XVII საუკუნემდე, რამდენადაც ის ქართული კულტურული სამყაროს შვილი იყო, მისი „ორგანული ნაწილი“, მისი ერთ-ერთი შემქმნელი და მატარებელი.
3. აფხაზებს ჰქონდათ და აქვთ თავიანთი საკუთარი, მშობლიური ანუ აფხაზური, ქართულისაგან განსხვავებული, მაგრამ მისი „მონათესავე“ ენა, რომელიც აფსუურ ენასთან ერთად აბაზინური ენის დიალექტია.
4. დამხვედურ ანუ ძირძველ აფხაზებს და მთიელ აფხაზებს (აფსუებს) ერთი, საერთო ენა ჰქონდათ.
5. ძველი აფხაზური ენა (XVII საუკუნემდე) და დღევანდელი აფხაზური ენა არსებითად ერთი და იგივეა.

აფხაზური თუ ავსუსური ენა?

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ეროვნებისა და ერის, როგორც გარკვეული ეთნოსის, ერთ-ერთი არსებითი, სპეციფიკური ნიშანი ენაა, თუმცა იგი არ არის მათი ეთნიკური ვინაობის ერთადერთი ატრიბუტი, მასთან ერთად იგულისხმება ტერიტორიის, მატერიალური და სულიერი კულტურის, ყოფა-ცხოვრების, წეს-ჩვეულებებისა და ფსიქიკური წყობის ერთიანობა.

როცა საკითხი ეხება აფხაზთა ეთნიკურ წარმომადგენლობას, ბუნებრივია, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გაირკვეს თუ რომელ ენაზე მეტყველებდნენ ეგრეთწოდებული „ძველი“ ანუ „ისტორიული აფხაზები“ XVII საუკუნემდე და რომელია მათი თანამედროვე ენა? როგორც ცნობილია, დიდი ქართველი ისტორიკოსები: ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი და მათი სკოლის წარმომადგენლები ერთმნიშვნელოვნად მიიჩნევდნენ, რომ აფხაზებს იმთავითვე ჰქონდათ საკუთარი ენა და ამ ენით ისინი განსხვავდებოდნენ ქართველური ტომებისაგან.

ეს პრინციპული მნიშვნელობის დებულება უკრიტიკოდ იყო მიღებული ქართულ ისტორიოგრაფიაში მანამ, სანამ ცნობილი ქართველი მეცნიერი-ფილოლოგი პ. ინგოროყვა მას ეჭვქვეშ დააყენებდა და დაიწყებდა მტკიცებას, რომ „ძველი აფხაზები“, (XVII საუკუნემდე) ეთნიკურად იგივე ქართველები არიან და ისინი ერთ-ერთ ქართულ დიალექტზე მეტყველებდნენ. პ. ინგოროყვას აზრით, აფხაზების წინაპრები მესხი ტომები არიან (უფრო ადრე ამას ნ. მარიც ამტკიცებდა), მაგრამ „რომელ დიალექტზე ლაპარაკობდა აფხაზეთის მესხთა ეს ტომი, საკუთრივ ქართულზე, თუ ადგილობრივ ეგრისულ დიალექტზე გაურკვეველი რჩება“.¹ ან კიდევ: „აფხაზები და აფხაზეთში მოსახლე სხვა ტომები (აბსილები, მისიმიანები, სანიხები) – ეს ისეთივე წმინ-

¹ პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა. ნარკვევი ძველი საქართველოს ლიტერატურის, კულტურის და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან. თბ., 1954, გვ. 129.

და ქართველი ტომები იყვნენ, ქართული წარმოშობისა, ქართულ დიალექტზე მოლაპარაკე, როგორც დასავლეთ საქართველოს დანარჩენი ტომები: ქართვები, მეგრელები და სვანები... აფხაზები ქართველები იყვნენ წარმოშობითა და ენით".¹ „დასავლეთ საქართველოს ქართული სახელმწიფო შექმნილია ქართველი ტომების მიერ და ამ ტომთა შორის არის ქართველი ტომი აფხაზები".²

აფხაზები ქართველებად მიაჩნდა აკადემიკოს ს. ყაუხჩიშვილს, რომელიც წერდა: „აფხაზი არის სახელწოდება ქართველი ტომისა“, ან კიდევ: „აბაზგთა (ანუ აფხაზთა) ქართველი ტომი".³ აკად. გ. ჩიტაიას აზრით „საკუთრივ აფხაზები – ადგილობრივი ძველი მოსახლეობაა, თუ ერთი მათგანი სკვითური ჩამომავლობისაა, მეორე – კოლხურ-ქართული მოდგმისაა".⁴ აფხაზთა ქართველობას იზიარებდნენ აკად. გ. ახვლედიანი,⁵ დ. კობიძე⁶ და სხვ.

პ. ინგოროყვას მიმდევართა შორის, ვინც ყველაზე მეტად აქტიურობს დღეს, არიან ცნობილი ისტორიკოსები: გ. გასვიანი და ჯ. გამახარია, რომლებიც ძალზე ინტენსიურად მუშაობენ აფხაზეთის პრობლემებზე და რომელთა კალამს ეკუთვნის სოლიდური შრომები ამ დარგში. არ შეიძლება აქვე არ აღინიშნოს, რომ ბატონმა გ. გასვიანმა ბოლო 10 წლის განმავლობაში გამოსცა 5 სქელტანიანი მონოგრაფია აფხაზეთზე, ასევე ბატონმა ჯ. გამახარიამ ნამდვილად გაახარა მკითხველი საზოგად-

¹ პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე... გვ. 116.

² პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე... გვ. 117.

³ ს. ყაუხჩიშვილი. „გიორგი მერჩულეს“ გარემო, წერილი მეორე. – მნათობი, №2. 1957, გვ. 115.

⁴ გ. ჩიტაია. ძველი აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნიკური ჩამომავლობის შესახებ. – შრომები II. თბ., 2000. გვ. 118.

⁵ გ. ახვლედიანი. აფხაზეთის ისტორიული ტოპონიმიკის ზოგიერთი საკითხისათვის. – მნათობი, №2, 1957, გვ. 107-114.

⁶ დ. კობიძე. ტერმინი „აბაზის“ მნიშვნელობა სპარსული წყაროების მიხედვით. – მნათობი, №2. თბ., 1957, გვ. 126-128.

დოება აფხაზეთზე შექმნილი მონოგრაფიებითა და საარქივო მასალების პუბლიკაციით, თანდართული მეტად საყურადღებო კომენტარებით.

ზემოთაღნიშნული პატივცემული ავტორების აზრით, „ძველი აფხაზები“, ისევე როგორც მეგრელები, სვანები, იმერლები, ქართლები და კახელები ქართველები იყვნენ და ქართულად მეტყველებდნენ, სანამ აფსუას ტომები ჩრდილოეთიდან აფხაზეთში არ შემოიჭრნენ და არ გააფსუეს ადგილობრივი ქართველი ტომები. „აფხაზებში“ ჩვენ უსათუოდ ქართველს ვგულისხმობთ და არა აფსუას“ – წერს გ. გასვიანი.¹ „ძველი აფხაზები ანუ ქართული ტომი, თუ ქართველური ტომების შენაჯგარი“.² „აფშილები მეგრულ ან მის უახლოეს ენაზე მეტყველებდნენ იყო თავიდანვე“.³ იმავე ავტორის მტკიცებით „აფხაზთა სამეფო“ მთელი თავისი შემადგენლობით იმთავითვე ქართული და ქართველური იყო – ეთნიკურად, სულიერად, ტერიტორიულად, ენობრივად, კულტურულად, პოლიტიკურად და ასე შემდეგ“.⁴

„ძველი“ ანუ „ისტორიული აფხაზები“ ქართველებად მიაჩნია ჯ. გამახარიასაც, რომლის მტკიცებითაც ისინი მეტყველებდნენ შუასაუკუნეების მეგრულ ან სვანურ დიალექტზე. არგუმენტი? აღნიშნულ ავტორებს თავიანთი დებულების – რომ აფხაზები ქართულ ენაზე მეტყველებდნენ – დასასაბუთებლად არავითარი არგუმენტი არ გააჩნიათ, რამდენადაც არავინ არაფერი იცის, თუ როგორი იყო ზემოაღნიშნული დიალექტი. სწორედ ამ გარემოებამ ათქმევინა აკადემიკოს მ. ლორთქიფანიძეს ერთ-ერთ სადოქტორო დისერტაციის დაცვაზე, რომ სანამ ჩვენ ხელთ არ გვექნება სათანადო უტყუარი საბუთი ძველი აფხაზების სამეტყველო ენაზე, მათი ეთნიკური

¹ გ. გასვიანი. აფხაზეთი: ძველი და ახალი აფხაზები. თბ., 1998, გვ. 80-81.

² გ. გასვიანი. აფხაზეთი: ძველი და ახალი აფხაზები, გვ. 49.

³ გ. გასვიანი. აფხაზეთი: ძველი და ახალი აფხაზები, გვ. 122.

⁴ გ. გასვიანი. აფხაზეთი: ძველი და... გვ. 120, ხაზგასმა ჩენია – გ. რ.

ვინაობის დადგენა ვერ მოხერხდებაო. მეცნიერის ამ სიტყვებში, ჩვენი აზრით, ხაზგასმულია ამ პრობლემის გადაწყვეტის უდიდესი სიძნელე და ამავე დროს მისი უდიდესი მნიშვნელობაც საძიებელი საკითხის გადაჭრის საქმეში.

მაგრამ, რასაკვირველია, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ სანამ ასეთი საბუთი არ აღმოჩნდება, ჩვენ ამ პრობლემაზე არ უნდა ვიმსჯელოთ და არ შევეცადოთ სხვადასხვა ხერხებითა და მეთოდებით ვიკვლიოთ ის.

და სწორედ აქ დგება საკითხი: რა ვიციტ ჩვენ საერთოდ „ძველი“ ანუ XVII საუკუნემდე მცხოვრებ აფხაზთა სამეცყველო ენის შესახებ? ერთ-ერთი პირველი ასეთი ცნობა მოეპოვება ცნობილ იტალიელ მისიონერს არქანჯელო ლამბერტის, რომელიც თითქმის 18 წელი (1633-1649 წწ.) ცხოვრობდა სამეგრელოში, იგი დიდად იყო დაინტერესებული ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრებით, ადათ-წესებით, მათი კულტურითა და ისტორიით. ამასთან, ლამბერტი კარგად იცნობდა აგრეთვე მეზობლად მცხოვრებ აფხაზებს და მათ მტრულ თუ მეგობრულ ურთიერთობებს მეგრელებთან. ეს ყოველივე მან გადმოსცა თავის წიგნში „სამეგრელოს აღწერა“, რომელიც იტალიაში დასტამბა 1654 წელს, სწორედ ამ წიგნში არქანჯელო ლამბერტი აფხაზებზე წერს, რომ მდინარე კოდორს გაღმა ცხოვრობენ აფხაზები „თავიანთი განსხვავებული ენით“.¹ ან კიდევ: „როგორც კი გადახვალ კოდორს ანუ კორაქსს, მის მეორე მხარეზე ლაპარაკობენ აფხაზურად“.² ე. ი. აფხაზები მეგრელებისაგან (ქართველებისაგან) განსხვავდებოდნენ თავიანთი საკუთარი ენით, რომელიც არ იყო ქართული.

აფხაზთა საკუთარ სამეცყველო ენაზე მოგვითხრობს დომინიკელი მისიონერი ჯოვანი და ლუკა, აღნიშნავს (1629 წ.), რომ „აფხაზებს აქვთ თავიანთი საკუთარი ენა,

¹ არქანჯელო ლამბერტი. სამეგრელოს აღწერა. თარგმანი იტალიურიდან აღ. ჭყონიასი. მეორე გამოცემა. ლ. ასათიანის წინასიტყვაობით, რედაქციით და შენიშვნებით, თბ., 1938, გვ. 119.

² არქანჯელო ლამბერტი. სამეგრელოს აღწერა, გვ. 76.

რომელიც მკვეთრად განსახეავდება მათი მეზობელი ხალხების ენისაგან¹. ამავე აზრისაა XVII საუკუნის ნიდერლანდელი სახელმწიფო მოღვაწე ნიკოლაი ვიტსენიცი.²

ცნობილია, რომ ექვთიმე ათონელმა ჯერ კიდევ XI საუკუნეში ეპიფანე კიპრელის (IV ს.) მიერ შედგენილ მსოფლიო ხალხების სიაში შეიყვანა აფხაზები და მეგრელები და მოიხსენიებს მათ ქართველების გვერდით, როგორც საკუთარი ენის მქონეთ.³

XVIII ს. დიდი ქართველი ისტორიკოსის – ვახუშტი ბაგრატიონის მტკიცებით აფხაზებს „ენა საკუთარი თვისა აქუსთ, არამედ უწყიან წარჩინებულთა ქართული“.⁴ როგორც ცნობილია, ვახუშტი ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა XVIII საუკუნეში, ისტორიულად არც ისე დიდად დაშორებულ ეპოქაში აფსუების „ჩამონოლიდან“. იგი ერთხელაც არ ახსენებს სადმე აფსუებს. საფიქრებელია, რომ ეს ტერმინი მისთვის „აფხაზის“ იდენტურია. წინააღმდეგ შემთხვევაში აუცილებლად მოიხსენიებდა მათ. ვახუშტი, როცა მეგრელებს ახასიათებს, წერს, რომ ისინი „ენით არიან -- დიდნი და წარჩინებულნი ქართულის ენითა,“ ე. ი. შესანიშნავად იციან ქართული ენაო, მაგრამ იქვე უმატებს „არამედ აქუსთ თვისიკა ენა, გარნა წამყდარი ქართულითვე“.⁵ ვახუშტი, რომელიც მეგრულ ენას „წამხდარ ქართულს“ უწოდებს, აფხაზებთან მიმართებაში განა არ აღნიშნავდა იმას (თუ ეს სინამდვილე იყო), რომ მათ თავდაპირველად

¹ დომინიკანელი მისიონერი ჯოვანი და ლუკას ცნობები აფხაზეთსა და სამეგრელოზე. – ნგნ. ი. ტაბალუა. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, III. თბ., 1987, გვ. 169.

² Дн. Гамахория, Б. Гогия. Абхазия – историческая область Грузии. Тб., 1997, გვ. 267.

³ კ. კეკელიძე. ხალხთა კლასიფიკაციისა და გეოგრაფიული განრიგების საკითხები ძველს ქართულ მწერლობაში. – ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. 1. თბ., 1956, გვ. 177, 179.

⁴ ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. – ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 786.

⁵ ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, გვ. 783.

ქართული ენა ჰქონდათ და შემდეგ აფსუურზე ან სხვა ენაზე გადავიდნენ. ჩვენი აზრით, ეს გამორიცხულია.

ზემოთ თქმულიდან ცხადია, რომ „ძველ“ აფხაზებს ჰქონდათ თავიანთი საკუთარი სამეტყველო ენა – მეზობელი ტომების, ხალხების სამეტყველო ენებისაგან განსხვავებული. რომელი იყო ეს ენა? ამაზე პასუხი რომ გავცეთ, მოდით დავსვათ ასეთი კითხვა: რა ენაზე მეტყველებდნენ XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე მეგრელები და სვანები? მკითხველი ყოველგვარი დაფიქრების გარეშე იტყვის – მეგრულ და სვანურ ენაზე; იტყვის იმის გამო, რომ დღესაც კი ისინი თავიანთ საოჯახო ენაზე საუბრობენ, როგორც წესი, ყოველდღიურ ცხოვრებაში. აქედან გამომდინარე, რა შეიძლება ვუწოდოთ იმ – ქართულისაგან განსხვავებულ – ენას, რომელზედაც XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე, ან XVII ს. შუახანებში მეტყველებდნენ აფხაზები? – რასაკვირველია, აფხაზური, ვიტყვით ჩვენ. თუ ჩვენ არ გვიკვირს, რომ მეგრელებსა და სვანებს თავიანთი ენა დღემდე შემორჩათ, რატომ არ შეიძლება იგივე ითქვას აფხაზებზე და მათ საკუთარ „განსხვავებულ“, არაქართულ ენაზე. ხომ არ იჩენს აქ ზოგიერთი სწავლული გარკვეულ ტენდენციურობას, რომ გაამართლოს თავისი შეხედულებები?

ახლა სრულიად კანონზომიერი იქნება, ჩვენი აზრით, თუ დავსვამთ კითხვას: როდის ჩაეყარა საფუძველი იმ აფხაზურ ენას, რომლითაც მეტყველებდნენ XVII ს. შუახანების აფხაზები? ჩვენ გვგონია, რომ სავსებით ლოგიკური იქნება პასუხი, თუ ვიტყვით – აფხაზური ენა არსებობს აფხაზების, როგორც ეთნიკური ერთეულის, წარმოშობის პირველი დღიდანვე, როგორც მათი ერთადერთი მშობლიური ენა, ე. ი. მას არსებობის იმდენი ხნის ისტორია აქვს, რამდენიც – აფხაზ ხალხს. განა იგივეს არ ვამბობთ ქართველი ხალხისა და მისი ენის შესახებ? აფხაზები არ შეიძლება ამ შემთხვევაში გამონაკლისს წარმოადგენდნენ.

ახლა უპრიანი იქნება ასეთი კითხვის დასმაც: რა ბედი ეწია იმ აფხაზურ ენას, რომელზედაც მეტყველებდნენ XVII

ს. დამდეგს თუ ამავე საუკუნის შუახანებში აფხაზები? პ. ინგოროყვას კონცეფციის წარმომადგენლები, როგორც ეს ზემოთ ვნახეთ, საერთოდ უარყოფენ ასეთი ენის არსებობას აფხაზეთში. ზემოთაღნიშნულ პერიოდში, მათი მტკიცებით, „ძველი აფხაზების“ ანუ, იგივე ქართველების ენა იყო ქართული. XVII ს. შუახანებში ჩრდილოეთიდან შემოჭრილმა აფსუას ტომებმა ადგილობრივ ქართულ მოსახლეობას თავს მოახვიეს საკუთარი ენა, საკუთარი სარწმუნოება და საკუთარი ადათ-წესები. რაც შეეხება საკუთარი სარწმუნოებისა და კულტურის დამხვდურთათვის თავზე მოხვევას, ეს საკამათო არ არის, მაგრამ რაც შეეხება ენას, აქ საკითხი უფრო რთულადაა. ენა ისეთი სოციალური ფენომენია, რომელიც ცვალებადობას ადვილად არ ექვემდებარება, შეიძლება შეიცვალოს მისი გარკვეული ელემენტები და არც თუ მცირე დოზით, მაგრამ ხალხის სამეტყველო ენა საუკუნეებს უძლებს მაშინაც კი, როდესაც მასზე დიდი ზენოლა ხდება სხვადასხვა ისტორიული პირობების შედეგად.

აქედან გამომდინარე სწორად არ მიგვაჩნია იმის მტკიცება, რომ აფსუებმა, პროფ. გ. გასვიანის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ „ჩამორჩენილმა უდამწერლობო და პრიმიტიული კულტურის მქონე ხალხმა ყოველმხრივ განვითარებული ყოფა-ცხოვრების მქონე ქართველ აფხაზებს“¹ ჩამოსვლისთანავე, ან რალაც, მაქსიმუმ, ადამიანთა ერთი თარბის მანძილზე, დამხვდურ ქართველ მოსახლეობას, თითქოს, დაავინყეს თავისი საკუთარი ენა, გადააგვარეს სარწმუნოების მხრივ და გახადეს წარმართები, მაშინ, როდესაც უნდა მომხდარიყო პირიქით. შედარებით ადვილია დაპყრობილ ხალხს დაავინყო საკუთარი სარწმუნოება, საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული საკუთარი ადათ-წესები; მაგრამ მშობლიურ ენას, ასევე საუკუნეების სიღრმეებიდან ამოსულს, სისხლსა და ხორცში, მთელს მის არსებაში გამჯდარს, ადვილად ვერ დაავინყებ. ამას თვით

¹ გ. გასვიანი. ქართველი მეცნიერები პ. ინგოროყვას შეხედულებებზე აფხაზეთისა და აფხაზების შესახებ. თბ., 2003, გვ. 40.

ქართველი ხალხის ისტორია ნათლად ცხადყოფს. აჭარლები 300 წლის განმავლობაში იყვნენ თურქთა ტყვეობაში და მათ სარწმუნოება და ადათ-წესები ძალით დაათმობინეს, მაგრამ ენა – ვერა. ასევე ფერეიდნელი ქართველები, სრულიად უცხო გარემოში, ქართველებისგან ძალზე შორს გარიყულები, ახლაც, გადასახლებიდან 400 წლის შემდეგ, გულმოდგინედ ცდილობენ მშობლიური ენა არ დაივიწყონ. აფხაზეთელი ქართველები რა ისეთი უნიათო და უნებისყოფო, მშიშარა და არაპატრიოტი ხალხი იყო, რომ აფსუების ჩამოსვლისთანავე მათ გულში ჩაეხუტნენ და მათ ენაზე აჟღერტულდნენ. ასეთი რამ ისტორიამ არ იცის.

მოქმედი ენის სხვა ენით შეცვლას საუკუნეები და ადამიანთა თაობები სჭირდება. აქედან, ჩვენი აზრით, მხოლოდ და მხოლოდ ერთი დასკვნა გამომდინარეობს: აფსუების ანუ „მთიელი აფხაზების“ დამხედური მოსახლეობის დიდი ნაწილი ქართველები იყვნენ, მეორე ნაწილს კი საკუთრივ აფხაზები წარმოადგენდნენ, რომელთა სამეტყველო ენა აფსურის იდენტური, ან ძალზე მსგავსი ენა იყო.

ჩვენი აზრით, სწორედ ამით უნდა იყოს გამოწვეული ის გარემოება, რომ არც XVII საუკუნის ქართველი ისტორიკოსები, არც იმდროინდელი მოგზაურები და კათოლიკე მისიონერები აფსუებს, როგორც აფხაზებისაგან განსხვავებულ ხალხს ან ტომს არ იცნობენ. მათთვის ცნობილია ერთი ხალხი, ერთი ცნება – „აფხაზი“, ისინი ერთმანეთისაგან არ არჩევენ აფხაზსა და აფსუას. იბადება სრულიად ბუნებრივი კითხვა – რატომ? იმიტომ, რომ ისინი მათ თვალში ეთნიკურად ერთ ხალხს წარმოადგენდნენ. სანინალმდეგოს დაშვება არალოგიკურია, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ არც ზემოთხსენებული მისიონერები, არც ვახუშტი ბატონიშვილი, არც ივანე ჯავახიშვილი, სიმონ ჯანაშია, ნიკო ბერძენიშვილი და სხვები არ იყვნენ ჩახედულნი აფხაზი ხალხის ისტორიაში და, სამწუხაროდ, ერთმანეთისგან ვერ არჩევდნენ აფხაზსა და აფსუას. ეს ხომ, თავის მხრივ, რბილად რომ ვთქვათ, წარმოუდგენელია.

კიდევ ერთი საკითხი აფხაზურ ენასთან დაკავშირებით: ხომ არ შეიცვალა XVII საუკუნის აფხაზური ენა მომდევნო – XVIII-XIX საუკუნეებში სხვა რომელიმე ენით? პ. ინგოროყვას კონცეფციის ზოგიერთი წარმომადგენელი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ არავითარი „აფხაზური ენა“ არ არსებობს, მაგრამ არსებობს აბაზური, ანუ როგორც თვითონ უწოდებენ, აფსურური, რომელიც ადიღურ-ჩერქეზულ ენათა ჯგუფს განეკუთვნება და არავითარი საერთო არა აქვს ისტორიულ აფხაზურ ენასთან, ანუ იგივე „შუა საუკუნეების მეგრულთან“. რა შეიძლება ამასთან დაკავშირებით ითქვას? ჯერ ერთი. აფხაზურსა და აბაზურს სპეციალისტები განიხილავენ ერთი და იმავე ენის დიალექტად, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი იდენტური კი არ არიან, არამედ ერთმანეთისაგან რამდენადმე განსხვავებული.¹ მეორე. „ისტორიული აფხაზური ენა“ იგივეა, რაც საერთოდ აფხაზური და არა შუა საუკუნეების მეგრულის დიალექტი, რომელიც არავინ არ იცის როგორია ის.

ზემოთ დასმულ კითხვაზე – შეიძლება პირდაპირ ვუპასუხოთ შემდეგი, XVIII-XIX-XX საუკუნეებში არავითარი ისეთი კატაკლიზმები არ მომხდარა აფხაზეთში, რომ აფხაზებს საკუთარი ენა დავიწყნოდათ და სხვა ენაზე გადასულიყვნენ, აქედან დასკვნა: დღევანდელი აფხაზური ენა, რომელსაც ზოგიერთი მეცნიერი და მკვლევარი აფსურურ ენას უწოდებს – არის ის ენა, რომელზედაც აფხაზები XVII საუკუნის შუახანებში მეტყველებდნენ, ჯერ კიდევ მთიელი აფხაზების ანუ აფსურების ჩამოსვლამდე, ე. ი. ძირძველი აფხაზების ენა, მათი მშობლიური ენა უხსოვარი დროდან.

ერთ-ერთი არგუმენტი იმისა, რომ „ძველი აფხაზები“ არ იყვნენ ეთნიკური ქართველები, ჩვენი აზრით, არის მათი ქრისტიანობისაგან განდგომა და განწარმართება XV საუკუნეში. როგორც ცნობილია, 1470 თუ 1474 წელს (თარიღი ჯერჯერობით მთლად დაზუსტებული ვერ

¹ ქ. ლომთათიძე. აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი, I. თბ., 1976, გვ. 7.

არის) იმერეთის მეფე ბაგრატმა და სამეგრელოს მთავარმა შამადავლემ დასავლეთ საქართველოში მოიწვიეს ანტიოქიისა და იერუსალიმის პატრიარქი. მიქაელი, რომლის ლოცვა-კურთხევით შედგა ამ მხარის სამღვდლოების კრება, რომელმაც აფხაზეთის კათალიკოსად აირჩია (ვაიშელ-ბედიელი მთავარეპისკოპოსი იოვაკიმე. აფხაზეთის საკათალიკოსოში მაშინ შედიოდა მთელი დღევანდელი იმერეთი, აჭარა, გურია, სამეგრელო, სვანეთი და აფხაზეთი. ტერმინი „აფხაზეთი“ ამ კრების მიერ მიღებულ დოკუმენტში – „მცნებაჲ სასჯულოჲ“ – იხმარება ორი მნიშვნელობით: ფართო და ვიწრო გაგებით. ფართო გაგებით „აფხაზეთი“ მთელი დასავლეთი საქართველოა, ყოველი „აფხაზთა სამეფო“, ვიწრო გაგებით კი – თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორია ანაკოფიის ან კელასურს იქით.

აღნიშნული ღონისძიების ჩატარება და „მცნებაჲ სასჯულოჲს“ მიღება განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ ამ დროისათვის „აფხაზეთი ქრისტიანობისაგან სრულიად მიდრეკილ იყუნეს, ქრისტეს მცნებათაგან განშორებულ იყუნეს“.¹ ამ კრებასა და მასზე მიღებულ დოკუმენტს ხელი უნდა შეეწყო აღნიშნული მდგომარეობის გამოსწორებისათვის.

მეცნიერთა შორის დავას იწვევს ზემოთ მოტანილ ციტატაში ცნება „აფხაზეთის“ შინაარსი, კერძოდ აქ „აფხაზეთი“ მთელ დასავლეთ საქართველოს მიემართება თუ საკუთრივ აფხაზეთს. მტკიცება იმის შესახებ, რომ „მცნებაჲ სასჯულოჲში“ ქრისტიანული წესების შერყვნა და დამახინჯება საკუთრივ აფხაზებსა და აფხაზეთს ეხება, პროფ. გ. გასვიანის აზრით, მცდარია, ჩვენ კი გვგონია, რომ თუ ქრისტეს რჯულისაგან „სრულიად მიდრეკილებას და ქრისტეს მცნებათაგან განშორებულობას“ მთელი დასავლეთ საქართველოს (ფართო გაგებით-აფხაზეთის) მნიშვნელობით გავიგებთ, მაშინ უნდა დავამტკიცოთ, რომ

¹ მცნება სასჯულო. – ქართული სამართლის ძეგლები, ტექსტები გამოცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ. III. თბ., 1970, გვ. 222.

სწორედ XV ს. შუახანებისათვის იმერეთში, გურიაში, სამეგრელოსა და სხვაგან ადგილი ჰქონდა ქრისტიანობისაგან სრულიად განდგომა-ჩამოშორებას, ეპისკოპოსთა, მოძღვართა, მღვდელთა, დიაკვანთა უგულვებელყოფასა და მათ წინააღმდეგ აშკარა ურჩობას, ქრისტიანობის წარმართობით შეცვლას, ეკლესიებისა და მონასტრების გაუქმებას, ლოცვა-კურთხევაზე ხელის აღებასა და მისთანებს.

მაგრამ XV საუკუნის დასავლეთ საქართველოს ისტორია ამას არ ადასტურებს, ამის მსგავსი იქ არაფერი არ მომხდარა. იყო შინაფეოდალური ომები, ურთიერთთავდასხმები, ურთიერთძარცვა და დაპყრობები, ტყვეთა სყიდვა, ქრისტიანული ზნეობის დაკნინება-დაქვეითება, მაგრამ, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, არ ყოფილა ეკლესიამონასტრების დახურვა-გაუქმება, მღვდელმთავართა წინააღმდეგ გამოხდომები, წინაქრისტიანული, წარმართული რელიგიის აღორძინება და მისთანები. თუ ეს ასეა და ამაში ეჭვის შეტანაც კი არ შეიძლება, მაშინ მთელ დასავლეთ საქართველოს, განსაკუთრებით მისი ბარის მოსახლეობის უდიდეს უმრავლესობას, როგორ უნდა შეესაბამებოდეს „მცნებაჲ სასჯულოჲს“ ზემოთ მოტანილი სიტყვები: „ქრისტიანობისაგან სრულიად მიდრეკილ იყუნეს, ქრისტეს მცნებათაგან განშორებულ იყუნეს“ (ხაზგასმა ჩვენია - გ.რ.). რასაკვირველია, ეს ნათქვამია საკუთრივ აფხაზეთისა და აფხაზეთის შესახებ, მაგრამ ამას გ. გასვიანი, ჩვენი აზრით, იმიტომ არ ეთანხმება, რომ ის არ ჯდება მის თეორიაში აფსუების შესახებ, რომლის მიხედვითაც XVII საუკუნემდე აფხაზები იყვნენ ეთნიკური ქართველები, მართლმადიდებელი ქრისტიანები. რაც შეეხება ამავე საუკუნეში კავკასიის ჩრდილოეთიდან გადმოსულ აფსუებს, ვეთანხმებით პატივცემულ კოლეგას, ისინი არასოდეს არ ყოფილან ქრისტიანები და ვერც განუდგებოდნენ მას.

ქრისტიანობისაგან განდგომა და განწარმართება საკუთრივ აფხაზეთსა და აფხაზებს რომ ეხება, ამის დამადასტურებელ ერთ-ერთ არგუმენტად გამოდგება ლევან II-დადიანის მიერ ხობის მონასტრისადმი მამულების

მფლობელობის განახლების სიგელი, რომელშიც აღნიშნულია, რომ იოვაკიმე აფხაზეთის კათალიკოსად დაინიშნა მაშინ, როდესაც „უღმთოდ და უსჯულოებად მიიქცეს აფხაზნიო... აფხაზთა გარყუნეს სჯული და კათალიკოზობა“.¹ ამ დოკუმენტისა და „მცნებაჲ სასჯულოჲს“ აქ მოტანილი დებულებები შინაარსით, როგორც მკითხველი ადვილად შეამჩნევდა, იდენტურია. ვახუშტი ბაგრატიონი თავის მხრივ ამტკიცებდა, რომ „აფხაზნი არღარა მონობენ რჯულსა და სარწმუნოებას“.²

XV საუკუნისათვის აფხაზთა განარმართების მიზეზები, ჩვენი აზრით, მეცნიერულად ახსნილი აქვს აკად. ნ. ბერძენიშვილს, რომლის მტკიცებითაც აფხაზეთში XIII საუკუნიდან ადგილი აქვს კავკასიის ჩრდილოეთიდან მოსახლეობის ფართო მიგრაციის პროცესს. აღნიშნული მოსახლეობა, აფხაზთა თანამოძმე ტომები, ჯერ კიდევ გვაროვნული წყობილების წესებით ცხოვრობდნენ, მათი რელიგია კი წარმართული იყო. ეს მოსახლეობა უპირისპირდება ადგილობრივ ფეოდალურ ურთიერთობას, რომელიც ქართულ ფენომენად აღიქმებოდა. დამხვედური მოსახლეობა – აფხაზები და ქართველები სოციალურ საფუძველზე ჩამოსულთა მოკავშირენი ხდებიან, დროთა განმავლობაში ფეოდალიზმის წინააღმდეგ საერთო ბრძოლაში მათი ურთიერთკავშირი თანდათანობით მტკიცდება და საფუძველი ეყრება ადგილობრივ და ჩამოსახლებულ აფხაზთა ერთიანობას, რომელსაც, თავის მხრივ, ადგილობრივ ქართველთა გარკვეული ნაწილი უერთდება. სოციალური თავისუფლების მოპოვებისათვის საერთო ბრძოლამ გადასძლია აფხაზებში ზედაპირულად გავრცელებულ ქრისტიანობასა და მის კულტურას და „ისინი წარმართობისაკენ მიიქცნენ“.³

¹ ე. თაყაიშვილი. საქართველოს სიძველენი. ტ. I. ტფ., 1920, გვ. 26; ბ. ხორავა. ოდიშ-აფხაზეთის ურთიერთობა XV-XVIII სს. თბ., 1996, გვ. 55; ზ. პაპასქირი. აფხაზთა ქრისტიანული მენტალიტეტის საკითხისათვის. – თეიმურაზ მიბჩუანი – 70. თბ., 2008-2010, გვ. 311.

² ბატონიშვილი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, გვ. 785.

³ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990,

რასაკვირველია, ეს ხდება არა ერთბაშად, არამედ საკმაოდ ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში, XIII საუკუნიდან XV ს. შუახანებამდე, ადამიანთა მრავალი თაობის მონაცვლეობის პროცესში. სწორედ ამიტომ გახდა საჭირო განსაკუთრებული ზომების გატარება დასავლეთ საქართველოში მეფეებისა და მთავრების მიერ, რომ აფხაზეთი სულიერად და ფიზიკურად არ მოწყვეტილიყო დანარჩენ საქართველოს.

იმდროინდელი აფხაზები ნამდვილად ქართველები რომ ყოფილიყვნენ თავიანთი ქართული ენით, როგორც ამას ზოგიერთი ისტორიკოსი ამტკიცებს, ზემოთაღნიშნული ვითარება გამორიცხული იქნებოდა – ქრისტიან ქართველთა მასობრივი განარმართება საქართველოს ისტორიაში, ჩვენი აზრით, უცნობია. ზემოთქმულიდან, მხოლოდ ერთადერთი დასკვნა გამომდინარეობს: ე. წ. „ძველი აფხაზები“ არასდროს არ ყოფილან ეთნიკურად ქართველები, ისინი იყვნენ და ამჟამადაც არიან განსხვავებული ეთნოსის ხალხი, საკუთარი ენით და წეს-ჩვეულებებით.

საკპარისია კი ეს არგუმენტები?

ერთ-ერთი არგუმენტი იმისა, რომ „ძველი აფხაზე-ბი“ ქართველები იყვნენ, ინგოროყვას კონცეფციის წარმომადგენელთა მტკიცებით, არის ის გარემოებაც, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე არ არსებობს კულტურის ისეთი ძეგლი, რომელზედაც დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ის ნამდვილად ეკუთვნის აფხაზებს, არც წარწერა, არც არქიტექტურის სტილი ამას არ ადასტურებს. ისინი ასე მსჯელობენ: თუ ქართულ ძეგლებზე ქართული წარწერებია, აფხაზეთში რატომ არ არსებობს აფხაზურ წარწერებიანი ან ციხე-სიმაგრე, ან ეკლესია-მონასტრები ან თუნდაც საფლავის ქვები? კიდევ მეტი. თვით აფხაზეთში არსებულ კულტურის ძეგლებზე ქართული წარწერებია: ლიხნის, ანუხვის, მოქვის, ბედიის, ილორის ეკლესიებზე, სოხუმში არსებულ ხიდზე. „აფხაზეთის ტერიტორიაზე არ არის აღმოჩენილი რაიმე სახის წარწერა აფსუურ ენაზე (ასე უწოდებენ ისინი აფხაზურ ენას – გ.რ.) ეს იმაზე მიუთითებს, რომ კულტურის მრავალრიცხოვანი ძეგლები შექმნილია ქართველებისა და არა აფხაზების მიერ“.¹

რა შეიძლება ამ არგუმენტზე ითქვას. მართლაც, აფხაზეთში არ არსებობს კულტურის ძეგლი აფხაზური წარწერით, მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ აფხაზები არ მონაწილეობდნენ მათ შექმნაში? ჩვენი აზრით – არა. აქ შეიძლება დაისვას ასეთ კითხვა: არსებობს თუ არა სამეგრელოში ან სვანეთში მეგრულ ან სვანურ ენაზე წარწერების მქონე ძეგლები? პასუხი ერთია – არა. რატომ? იმიტომ, რომ ისინი ქართველები იყვნენ და დღესაც ასეთებად რჩებიან, მათი სადამწერებლო ენა იყო და არის ქართული. აფხაზები? აფხაზებს, ჯერ ერთი, როცა კულტურის ზემოთაღნიშნული ძეგლები იქმნებოდა, საკუთარი დამწერლობა არ გააჩნდათ და, მეორე, მისი საჭიროებაც არ არსებობდა, რამდენადაც ისინი კულტურულ-

¹ Д(ж. Гамахория, Б. Гогия. Абхазия – историческая область..., გვ. 13.

ლად ქართველები იყვნენ, ქართული კულტურის შვილები და ისევე, როგორც მეგრელები და სვანები აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ ქართული კულტურის შექმნასა და განვითარებაში.

პ. ინგოროყვას მიმდევრები აქტიურად სწავლობენ და გულდასმით აანალიზებენ აფხაზეთის ტოპონიმიკას, ადგილებისა და მდინარეების სახელწოდებებს, (დიდია მათი დამსახურება ამ საკითხში) და ასკენიან, რომ მათი უდიდესი უმრავლესობა წმინდა ქართულია ან კიდევ ძირითადი ქართული აქვთ, რაც, მათი მტკიცებით, იმას მოწმობს, რომ „ძველი აფხაზები“ ქართველები იყვნენ და ეს მათ უწოდეს ქართული სახელები მთასა თუ ბარს, ტყეებს თუ მდინარეებს, ქალაქებს თუ სოფლებს. აფხაზური სახელწოდებები (იგულისხმება მათი სიტყვით-აფსუური) ჩნდება, მხოლოდ XVII საუკუნიდან, როცა აფსუები ჩამოსახლდნენ დღევანდელ აფხაზეთის ტერიტორიაზე.

მეცნიერულად დადასტურებულია, რომ აფხაზეთის ტოპონიმებისა და ჰიდრონიმების უმრავლესობა მართლაც ქართულია და არა აფხაზური, მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ „ძველი აფხაზები“ მართლაც ქართველები იყვნენ და სწორედ ამიტომ მათ ქართული სახელები დაარქვეს მათ გარშემო არსებულ საგნებსა და მოვლენებს. ჩვენი აზრით, ეს იმას უნდა ამტკიცებდეს, რომ აფხაზეთის უპირველესი მოსახლეობა ქართველები იყვნენ, კერძოდ მეგრელები და სვანები. ამიტომაცაა, რომ აფხაზეთის ქალაქებისა და დასახლებული პუნქტების სახელწოდებები მეგრული და სვანური შინაარსისაა: „გელენჯიკი“ – გალენჯიხა (სანაპირო, სასაზღვრო ციხე-სიმაგრე, მდებარეობდა სამეგრელოს უკიდურეს ჩრდილოეთ ნაწილში), „ძველი ლაზიკა“ შემდეგში – ნიკოფსია, „ბიჭვინთა“ – ფიჭვიში ტყა-ფიჭვის ტყე, „გაგრა“-გაკრა (სვანურად – ნიგვზიანი), სოჭი – სოჭნარი, სოხუმი – ცხუმი (სვანურად – რცხილნარი, მეგრულად – „ცხუნი“ ცხელი, მცხუნვარე ადგილი), ბეღია – ბედნიერი ადგილი, გუდაუთი – გუდამო ვურთი (გუდიანად მივდივართ) და ა. შ.

აფხაზები აღნიშნულ ტერიტორიაზე მაშინ უნდა მოსულიყვნენ, როცა აღნიშნული სახელწოდებები მეტ-ნაკლებად უკვე არსებობდა (I-II საუკუნეების მიჯნა). ცხადია, მოსული უმცირესობა დამხვდური მოსახლეობის უმრავლესობის მიერ შერქმეულ სახელწოდებებს ადვილად ვერ შეცვლიდა, მით უფრო მაშინ, როცა ამ სახელებით იცნობდნენ ამ ადგილებს ისეთი ხალხებიც, როგორიც იყვნენ ბერძნები და რომაელები.

რაც შეეხება სოფლების სახელწოდებებს, მათი შეცვლა უფრო ადვილი იყო. ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ აფხაზები სოფლებში ცხოვრობდნენ და არა ქალაქებში,¹ ზღვისპირა, დაბალი და ჭაობიანი ადგილები მთიდან ჩამოსული აფხაზებისათვის, ჰაერის დიდი ტენიანობის გამო, საცხოვრებლად მიუღებელი იყო. ასევე მიუღებელი უნდა ყოფილიყო მათთვის ქალაქური ცხოვრებაც. (ამაზე ის გარემოებაც მიუთითებს, რომ ქალაქელ გარდაცვლილ ნათესავს აფხაზები, როგორც წესი, დღემდე სოფლებში ასაფლავებენ, სადაც მათი წინაპრები განისვენებენ). ამიტომაც ისინი მთის კალთებზე სახლობდნენ და მათ მიერ შექმნილ სოფლებს, ალბათ, თავიანთ ენაზე არქმევდნენ სხვადასხვა სახელს, რომელიც ისტორიულ დოკუმენტებში, სამწუხაროდ, იშვიათად თუა დაფიქსირებული, ამიტომ დღეს თითქმის შეუძლებელია იმის დადგენა, თუ როდის დაერქვა ამა თუ იმ სოფელს დღევანდელი აფხაზური სახელი, როგორიცაა, მაგალითად, აითარნე, არუხა, რაბინა და მისთ.

ზოგიერთი ქართველი ისტორიკოსი თუ პუბლიცისტი იმასაც ამტკიცებს, რომ „არუხა“, „აითარნე“, „რაბინა“ ქართული ტოპონიმებია, რაც ჩვენ ძალზე საეჭვოდ გვეჩვენება. თუნდაც ასე რომ იყოს, ის ხომ ცხადია, რომ მათი გრამატიკული გაფორმება აფხაზურია. „ა“ პრეფიქსი სწორედ აფხაზური ენისათვის არის დამახასიათებელი. ეს ერთი. მეორეც, 1525 წლისათვის, როცა ერთ-ერთ ისტორიულ დოკუმენტში ეს სახელებია მოხსენიებული, ცხადი ხდება, რომ ბიჭვინთის გარშემო სოფ-

¹ არქანჯელო ლამბერტი. სამეგრელოს აღწერა, გვ. 76.

ლებში აფხაზები უკვე ცხოვრობენ, თუ რა დროიდან, ეს ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ ისინი იმ წელს არ დაფუძნებულან იქ. ე. ი. მათ, ყოველ შემთხვევაში, XV საუკუნეში მაინც უნდა ეცხოვრათ აღნიშნულ ტერიტორიაზე, რომ ეს სახელები ცოდნოდა სამეგრელოს მთავარ შამადავლე დადიანს და არამარტო ცოდნოდა, არამედ ყოფილიყო მათი მფლობელი და შემდეგ ისინი ბიჭვინთის ტაძრისათვის შეენირა. გ. გასვიანი კი წერს: „XVII საუკუნემდე აფხაზეთში არ მოგვეპოვება არც ერთი აფსუური ტერმინი, რომელიც უეჭველად გამოხატავდა მათ ძველისძველ ნაკვალევს აღნიშნულ ტერიტორიაზე“.¹ ასეთი მტკიცება ჩვენ სწორად არ მიგვაჩნია.

ჩვენი აზრით, ასევე ითქმის აფხაზეთის მდინარეთა სახელწოდებების შესახებაც. ზოგიერთი მდინარის სახელწოდება ნამდვილად ქართულია, ზოგიერთს ნამდვილი აფხაზური სახელი ჰქვია. ტოპონიმების ზუსტად დადგენა ძალზე რთული და იმავე დროს მეტად საპასუხისმგებლო საკითხია. ამიტომაც აქ გარკვეული დასკვნების გაკეთება დიდ რისკთან არის დაკავშირებული, გაუმართლებელია მხოლოდ ფონეტიკური მსგავსების საფუძველზე სხვადასხვა შინაარსის ტოპონიმების ერთმანეთთან გაიგივება. ჩვენი აზრით, ტოპონიმების კვლევისას, სხვა ფაქტორებთან ერთად, აუცილებელია საკვლევი ერთეულის ისტორიულ ასპექტში განხილვა.

მაგალითად, ავილოთ დღევანდელი მდინარე „ბზიფის“ სახელწოდება. ცნობილია, რომ იგი პირველად მოიხსენიება არიანეს „პერიპლუსში“ „აბასკოი“-ს სახელით, რაც იმაზე უნდა მიაწინებდეს, რომ მის სანაპიროზე აბასკები ანუ აბაზგები, იგივე აფხაზები ცხოვრობდნენ. ქართულ წყაროებში ცნობილია მისი სხვა სახელებიც: „კოტოში“ და „კაპოეტის წყალი“. „კოტო“ მეგრული სიტყვაა და ქართულად ნიშნავს ქოთანს, მაგრამ იმავე დროს მას აქვს „მორევის“ მნიშვნელობაც, ე. ი. „კოტოში“ მეგრულად შეიძლება ეწოდოს ბევრი მორევის მქონე მდი-

¹ გ. გასვიანი. ქართველი მეცნიერები პ. ინგოროყვას..., გვ. 40.

ნარესაც. საფიქრებელია, ასეთი სახელი მას უნოდეს მის მახლობლად მცხოვრებმა მეგრელებმა.¹ მეორეს მხრივ, „კაპოეტის წყალი“, სუფთა ქართული სახელწოდებაა (კაპოეტი ქვია მტაცებელ ქორისებრ ფრინველს, რომელსაც ეხერხება მდინარეში თევზის ჭერა). მერე მას „ბზიფი“ ეწოდა. ახლა საკითხავი ისაა, რატომ იცვლებოდა დროთა განმავლობაში ამ მდინარის სახელწოდება? იმის გამო ხომ არა, რომ იცვლებოდა მის სანაპიროებზე მცხოვრებთა ეთნიკური შემადგენლობა? ან კიდევ, რატომ შეიცვალა „კაპოეტის წყალი“ „ბზიფით“, ხომ ორივე ქართული სახელწოდებაა? ხომ არ არის ეს იმით გამოწვეული, რომ აქ აფხაზები, მეგრელები (ქართველები) ერთი-მეორის გვერდით ცხოვრობდნენ და მათ თავიანთ ენაზე გამოუნახეს ამ მდინარეს სახელწოდება. რაც შეეხება სახელწოდება „ბზიფს“ მას პ. ინგოროყვა ხსნის ბზის სახელწოდებიდან. მაგრამ არის სხვა მოსაზრებაც. ზოგიერთი მკვლევარი ამ მდინარის სახელწოდებას უკავშირებს უბიხურ ენას, რომელზედაც „ბზიჩ“ ნიშნავს ძალზე ცივ წყალს, მდინარეს. ბზიფი სწორედ რომ ასეთი მდინარეა და სწორედ ამის გამო მას იქვე მცხოვრებმა ჯიქებმა ანუ საძებმა თავიანთ ენაზე „ბზიჩი“ უწოდესო, ხოლო ქართველებმა ის „ბზიფად“ აღიქვეს.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ ყოველი ტოპონიმი მეცნიერულად უნდა იქნას ახსნილი და სრულებითაც საკმარისი არ არის საქართველოს ამა თუ იმ კუთხეში მოვნახვით საკვლევი ტოპონიმის ფონეტიკურად მსგავსი ჟღერადობის სიტყვა. მაგალითად, ჰიდრონიმ „აფსთას“ ზოგიერთი ქარ-

¹ ამის შესახებ იხ. ზ. პაპასქირი, ბ. ხორავა. ა. დიაჩკოვ-ტარასოვი და მისი ნაშრომი „გაგრა და მისი შემოგარენი“. – ნგნ. ა. დიაჩკოვ-ტარასოვი. გაგრა და მისი შემოგარენი. რუსულიდან თარგმნეს, შესავალი და კომენტარები დაურთეს ზურაბ პაპასქირმა და ბეჟან ხორავამ. თბ., 2003, გვ. 8; კ. ოკუჯავა. მდინარეების ბზიფის და ფსოუს ძველი სახელწოდებების ეტიმოლოგიის შესახებ. – საისტორიო ძიებანი. VIII-IX. თბ., 2006, გვ. 166-167 (<https://sites.google.com/site/saistoriodziebani/dziebani2005-2006>).

თველი მკვლევარი ქართულად მიიჩნევს და ამას იმით „ასაბუთებს“, რომ სვანეთში არის ციხე-სიმაგრე „აფუ-სტა“. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს დებულება არგუმენტად ვერ გამოდგება, ამ მდინარის სახელწოდება უკავშირდება აფხაზების ჭეჭა-ქუხილის ღმერთს – „აფ“-ს, რომლის ადგილ-სამყოფელი დიდრიფშის (ს. აჭანდარას მახლობლად, გუდაუთის რ-ნი) მწვერვალია. სწორედ დიდრიფშის მყინვარიდან იღებს სათავეს აღნიშნული მდინარე, რომელსაც აფხაზები „აფსთას“ ანუ „აფ“-ის წყალს, მდინარეს უწოდებენ (გუმისთას, ხიფსთას მსგავსად). ამაზე ცხადად მიუთითებს აფხაზური ფოლკლორი.

ან კიდევ. მაგალითისათვის ავიღოთ ტოპონიმი „აჩი-გვარა“. პ. ინგოროყვა მას ხსნის როგორც „ჩირგენარს“. იქ მართლაც ბევრი ჩირგენარი ადგილია დღესაც, მაგრამ იქნებ ეს სახელწოდება წარმოიშვა აფხაზური სიტყვებიდან: „აჩუ აგვარა“, ე. ი. ცხენებისათვის შემოკავებული ადგილი. ასეთი ადგილის არსებობას ვერ გამოვრიცხავთ. რომელი მოსაზრებაცაა მართალი, პირველი თუ მეორე, დასაფიქრებელი და დასასაბუთებელი საკითხია. ასევე ითქმის ტოპონიმ „ოჩამჩირეზე“. ქართველი მეცნიერები მას ხსნიან როგორც „ტყიან ჭაობს“ (მეგრულად ოჩე-ტყე, „ჩირე“-ჭაობი). აფხაზი სწავლულები კი როგორც – ბზიან ადგილს („აჩამჩირ“ ნიშნავს ბზას). ერთმნიშვნელოვნად და არგუმენტების გარეშე კატეგორიული მსჯელობა მეცნიერებაში, ჩვენი აზრით, გაუმართლებელია; მით უფრო, როცა საკითხი ეხება ისეთ სათუთ პრობლემას, როგორიცაა ამა თუ იმ ხალხის ეთნიკური ვინაობა და მისი ისტორიული განსახლების არეალი.

ცნობილია, რომ რამდენადაც უფრო მცირეა რიცხოვნებით ესა თუ ის ეროვნება თუ ერი, მით უფრო დიდია მისი მისწრაფება, რადაც არ უნდა დაუჯდეს შეინარჩუნოს საკუთარი თვითმყოფადობა; ეროვნული თავმოყვარეობის თუნდაც ოდნავი შელახვა, მისი სულიერების სიმების უხეშად შეხება დაუყოვნებლივ იწვევს ასეთი ხალხის აგრესიულ უკურეაქციას, ამიტომაც მკვლევრებს უდიდე-

სი სიფრთხილე გემართებს აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის კვლევისას.

ახლა მოკლედ შევხებით ტერმინ „აფხაზის“ ეტიმოლოგიას, რამდენადაც მისი სწორად გაგება, ჩვენი აზრით, დაგვეხმარება აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის სწორად დადგენაში. სწავლულების უმრავლესობა იმ აზრისაა, რომ ბერძნების ნაწერებში მოხსენიებული „აბაზგი“ და „აბაზგები“ იგივეა, რაც ქართული „აფხაზი“ და „აფხაზები“, და რომ ეს ტერმინი ქართულიდან შევიდა ბერძნულში და არა პირიქით.

ერთ-ერთი პირველი, რომელიც შეეცადა მეცნიერულად აეხსნა ტერმინ „აფხაზის“ ეტიმოლოგია, იყო აკად. ნ. მარი. მან ეს ტერმინი დაუკავშირა სიტყვა „აბასხს“, აბასხი კი – მესხს და მესხებს ნიშნავს. მისი აზრით, აფხაზები მესხეთიდან აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩასახლებულ მესხებს ეწოდათ.¹ მაგრამ ასეთი თავდაპირველი მტკიცება მან შემდეგში უარყო და როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ივანე ჯავახიშვილიც კი გააკრიტიკა აფხაზების ქართველად მიჩნევის გამო.

ჩვენი აზრით, თუნდაც სწორიც რომ იყოს მესხი-მასხ-ბასხ-აბასხ-იდან „აფხაზი“-ს წარმოშობა,² ერთი რამ უეჭველია, „აბასხ“-ისათვის „ა“-აფხაზური პრეფიქსია, რაც იმის მიმანიშნებელია, რომ როცა „ბასხი“-საგან „აბასხი“ მივიღეთ, აფხაზები უკვე სახლობდნენ აფხაზეთში. სწორედ, მხოლოდ მათ შეეძლოთ აღნიშნული სიტყვის ასეთი სახით წარმოება.

ზოგიერთი ისტორიკოსის მტკიცებით „აფხაზებად“ იწოდებოდნენ დასავლეთ საქართველოს ქართველები, რომლებიც აფხაზეთის მოსახლეობის უდიდეს უმრავლესობას წარმოადგენდნენ. მხარის სახელწოდებიდან გამომდინარე მათ მექანიკურად მიიღეს სახელი „აფხაზები“, რაც

¹ Н. Марр. История термина «Абхаз». – Нб. Академик Н. Я. Марр. О языке и истории абхазов. М.-Л., 1938, гл. 49-50 (http://apsnyteka.org/2159-marr_n_o_iyazyke_i_istorii_abkhazov_1938.html).

² პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე..., გვ. 114-115.

ყველა შეცდომისა და გაუგებრობის საფუძველი გახდა".¹ ასეთი მტკიცება, ჩვენი აზრით, სწორი არ უნდა იყოს, რამდენადაც, ჩვეულებრივ, ამა თუ იმ ადგილის, კუთხის თუ მხარის სახელი ნაწარმოებია მასზე მცხოვრები მოსახლეობის სახელებიდან, მაგალითად: სვანეთი, თუშეთი, კახეთი, მესხეთი და ა. შ. ე. ი. სვანთა, თუშთა, კახთა, მესხთა და ა. შ. ტომების საცხოვრისი გარკვეული ტერიტორია.

ჩვენ გვგონია, რომ ტერმინი „აფხაზის“ ეტიმოლოგიას ნ. მარზე უფრო დამაჯერებლად ხსნის ცნობილი ქართველი მეცნიერი, აფხაზეთის ისტორიის დიდი სპეციალისტი აკად. ს. ჯანაშია, რომელსაც მიაჩნია, რომ ტერმინი „აფხაზი“ (მეგრულად „აფხაზა“) შეიძლება წარმოშობილიყო ტერმინი „აბაძახა“-საგან, რომელიც, თავი მხრივ, ნიშნავს „ქვემო აბაზინელს“ ანუ ბარში მცხოვრებ აბაზინელს.² აფხაზები აბაზინელებთან შედარებით, მართალადაც რომ ქვემოთ, შავი ზღვისპირეთში ცხოვრობდნენ. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ XIX საუკუნემდე „აფხაზური ტომების კრებითი სახელი „აბაზა“ ყველა აფხაზის საერთო სახელად იხმარებოდა”.³

აკად. ს. ჯანაშიას მტკიცებას იზიარებს აფხაზური ენის ცნობილი მკვლევარი თ. გვანცელაძე. ტერმინი „აფხაზის“ წარმოშობის მისეული სქემა ასეთია: „აბაზა“ – აბაზახა (ქვემოური აბაზა) – აფხაზა (მეგრ.) – „აფხაზი“. „აბაზა, იგივე აბაზახა – ანუ აფსუა“. თ. გვანცელაძე წერს: „ჩერქეზული ეტიმოლოგიის მქონე მეგრული „აფხაზა“ და ქართული „აფხაზი“ ნასესხები უნდა იყოს ახალი წელთაღრიცხვით V-VI საუკუნეებში”.⁴ ო. კახაძის აზრით, ქართუ-

¹ თ. მიჩუანი. აფხაზეთი ეგრისია. – გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, №79(881) 12 მაისი 1994 წ.

² ს. ჯანაშია. სვანურ-ადილეური (ჩერქეზული) შეხვედრები. – შრომები. ტ. III. თბ., 1959, გვ. 102.

³ მ. ინაძე. კოლხეთის ძველი მოსახლეობა. – მნათობი. №2, 1992, გვ. 172.

⁴ თ. გვანცელაძე. კვლავ ეთნონიმ „აფხაზისა“ დამასთან დაკავშირებულ ფუძეთა შესახებ. – საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი

ლი „აბხაზ“-ისა (-აფხაზი) და მეგრული აბხაზას (-აფხაზა) ამოსავალი ფორმა უნ-და იყოს აბაზაზა. „ქართველებს ეთნონიმი აფხაზი – აბხაზა (-აბზაზა-აბაზაზა) ადილეულ-თაგან (ჩერქეზთაგან) უსესხნიათ, რასაც „ხ“ ელემენტი მონიშნავს და მის მნიშვნელობაში იმთავითვე იგულისხმებოდა ადილეულები, კერძოდ, აბაძეები და შესაძლებელია მათი მეზობელი აბაზა ანუ აფხაზური ტომები“.¹

ზემოთაღნიშნულიდან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ აფხაზების წინაპრები ქართველები კი არ იყვნენ, არამედ ჩერქეზ-ადილეველი ხალხების ერთ-ერთი მონათესავე ტომი. ერთ-ერთი არგუმენტი იმის მტკიცებისათვის, რომ „ძველი აფხაზები“ ქართველები იყვნენ, პ. ინგოროყვას მომხრეების აზრით, ისიც არის, რომ „ბიჭვინთის იადგარსა“ და სხვა დოკუმენტებში, რომლებიც ბიჭვინთას ეხება, „აფსუური გეარ-ჩამომავლობის მოღვაწეთა და რიგითი ადამიანთა ხსენებაც კი არსად არის, როდესაც ყველა მათგანში ქართველები უწყვეტად მოიხსენებიან“.²

რა შეიძლება ამასთან დაკავშირებით ითქვას? ჩვენი აზრით, აღნიშნულ დოკუმენტში აფსუათა და აფხაზთა ხსენება იმიტომ არ არის, რომ როცა „ბიჭვინთის იადგარი“ იწერებოდა (XVII საუკუნის I ნახევარი), აფხაზეთის კათალიკოსის იურისდიქცია კოდორს იქითა ტერიტორიაზე, ფაქტობრივად, არ ვრცელდებოდა,³ საეკლესიო გლეხები მას იქ უკვე აღარ ჰყავდა და ამიტომაც მოსაკრებელს ვერ აკრეფდა. „ბიჭვინთის იადგარში“ ხომ ის არის ჩამოთვლილი, თუ საეკლესიო გლეხებიდან ვის რა და რამდენი ემართა. კოდორი მაშინ საზღვარი იყო აფხა-

უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993, გვ. 571-577.

¹ო. კახაძე, „აფხაზ-აფხაზა“ ფუძის თაობაზე. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993, გვ. 561-562.

²გ. გასვიანი. ძველი და ახალი აფხაზები, თბ., 1998, გვ. 111.

³ბ. ლომინაძე. ქართული ფეოდალური ურთიერთობების ისტორიიდან. თბ., 1966, გვ. 187.

ზეთსა და ოდიშს შორის. აქედან ცხადია, რომ კოდორის აღმოსავლეთ ტერიტორიაზე, თითო-ოროლას გარდა, აფხაზი არ ესახლა და სწორედ ამის გამო მათი ხსენება ამ დოკუმენტში ვერ იქნებოდა წარმოდგენილი, რაც სრულებითაც იმას არ ნიშნავს, რომ აფხაზეთში მოსახლე აფხაზები ქართველები იყვნენ, ხოლო საკუთრივ აფხაზები იქ არ ცხოვრობდნენ.

„ძველი აფხაზები“ ქართველები რომ არ იყვნენ, ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ მეგრელების გვერდით მოსახლე ამ ხალხმა ქრისტიანობა 5 საუკუნით გვიან მიიღო, ბიზანტიის იმპერატორმა იუსტინიანემ (527-565) მის ხელდებულ აფხაზეთში შეიარაღებული რაზმებიც კი გააგზავნა აფხაზთა გასაქრისტიანებლად. განა ბიჭვინთის საეპისკოპოსო აფხაზეთის ტერიტორიაზე არ იყო? რა უშლიდა ხელს მათ გაქრისტიანებაში, თუ არა ის, რომ ისინი უფრო მეტად მთის ხალხი იყვნენ და არა ბარელები და მათი ყოფა განსხვავებული იყო მეგრელებისაგან. გარდა ამისა, მეგრელებს, ჯერ კიდევ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე, ათეული საუკუნის წინათ ბერძნებთან და რომაელებთან მჭიდრო პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული კავშირები ჰქონდათ. მაშინ აფხაზები, ალბათ, არც კი ცხოვრობდნენ დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე. ამას, ჩვენი აზრით, სხვა არგუმენტებთან ერთად ისიც ამტკიცებს, რომ აფხაზებს ბერძნების სახელწოდება ქართულიდან აქვთ აღებული¹, აფხაზები ბერძნებს „აბრზენს“¹ ეძახიან. ისიც ცნობილია, რომ საბერძნეთის მოსახლეობას „ბერძნებს“ მხოლოდ ქართველები უწოდებენ, (შეიძლება იმის გამო, რომ ბერძნები ქართველი კაცის ცნობიერებაში მაშინ ბრძენ, ნასწავლ ხალხად აღიქმებოდა. (გავიხსენოთ ბერძნების ხელოვნება, მითოლოგია, ლიტერატურა და განსაკუთრებით ფილოსოფია ანუ სიბრძნისმოყვარეობა), თუ აფხაზები დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე

¹ თ. გვანცელაძე. აფხაზურ ენაში კოლხური ქრისტიანული საკულტო ლექსიკის დამკვიდრების შესახებ. – აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998, გვ. 43.

ქართველებზე ადრე ცხოვრობდნენ, მაშინ ბერძნებისათვის მათ საკუთარი სახელი უნდა დაერქმიათ.

ძველი აფხაზების ქართველობის დასამტკიცებლად პ. ინგოროყვას კონცეფციის წარმომადგენლები საკმაოდ მწვავედ აკრიტიკებენ ე. წ. „ორაბორიგენობის თეორიას“, რომლის ავტორებად მიიჩნევენ აკად. მ. ლორთქიფანიძეს, პროფესორებს: ნ. ლომოურსა და ე. ხოშტარია-ბროსეს, რომლებიც აღიარებენ ერთ ტერიტორიაზე – აფხაზეთში – ერთი-მეორის გვერდით უხსოვარი დროიდან ორი ეთნოსის ქართველებისა და აფხაზების ერთდროულად ცხოვრებას. მათი მტკიცებით, ეს „თეორია“ ანტიქართულია და არაფერი საერთო არა აქვს ისტორიულ სინამდვილესთან“, რამდენადაც ამ ტერიტორიაზე ოდითგანვე ცხოვრობდნენ მხოლოდ და მხოლოდ ქართველი ტომები.

ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, ჯერ ერთი, არავითარი თეორია „ორაბორიგენობის“ შესახებ ქართულმა ისტორიოგრაფიამ არ იცის. თეორია შეხედულებათა გარკვეული, მეცნიერულად დასაბუთებული სისტემაა, ასეთი სისტემა ორაბორიგენობის შესახებ მეცნიერებს დღემდე არ შეუქმნიათ. მეორე, ქართველებისა და არაქართველი ტომების საქართველოში ერთდროული ცხოვრების შესახებ დებულება პირველად აკად. ნ. ბერძენიშვილმა ჩამოაყალიბა. იგი წერს: „არაქართველი მოდგმის ტომები თუ უწინარესი არ არიან, არავითარ შემთხვევაში უფრო ნაგვიანეად გაჩენილნი არ არიან ამ ტერიტორიაზე“ (იგულისხმება საქართველო. – გ.რ).¹ „ქართულ-ქართველური სახელები ცვლიან ან ამოდიფიცირებენ არაქართველურ სახელებს (ადგილთა), არა გვაქვს არც ერთი შემთხვევა პირუკუ. აქამდე ამას ხსნიდნენ ადრე მოსვლით (არაქართველურ) და გვიან მოსვლით (ქართულ-ქართველური), ადრე მოსულის წასვლით და ქართველების აქ დამკვიდრებით... ახლა კი ქართველი ტომების ავტოქტონობის აღიარებით, უნდა დაეუშვათ არაქართველთა ავტოქტონობაც, ბრძოლა

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 363.

ამ ტომთა შორის და ქართველი ტომების გამარჯვება (ასობილაცია, განდენა)".¹

სხვაგან ამ საკითხზე ნ. ბერძენიშვილი შემდეგს აღნიშნავს: „ეთნიკურ მომენტზე პირდაპირი მითითებების შემცველ საგეოგრაფიო სახელთა ეს სიმრავლე და სიძნელე, ისტორიულ საქართველოს ტოპონომიკას რომ ახასიათებს, იმის მონიშნავს, რომ ამ უცხო მოდგმის ტომების გვერდით ქართველური ტომებიც ცხოვრობდნენ“;² ე. ი. სხვადასხვა ეთნიკური ტომების გვერდი-გვერდით ცხოვრება ისტორიული ფაქტია. აქედან გამომდინარე, რატომ არ შეიძლება დაუშვათ აფსილთა I საუკუნიდან და აბაზგთა II საუკუნიდან მაინც ქართველური ტომების მოსაზღვრედ ცხოვრება? ისტორიულ წყაროებში ხომ სწორედ ამ დროიდან მოიხსენიებიან ისინი. რა არის ამაში ჩვენთვის მიუღებელი?

ჩვენი აზრით, ცდება ის, ვინც ამ ფაქტზე შორს მიმავალ პოლიტიკურ დასკვნებს აკეთებს და ვისაც სჯერა, რომ თანამედროვე საერთაშორისო სამართლის მიხედვით რაიმე უპირატესობა აქვს ავტოქტონურ მოსახლეობას, ვინემ უფრო გვიან მოსულებს.

ქართველების, კერძოდ მეგრელების (რამდენადაც მათი წილი დიდია აფხაზებში), საბჭოთა პერიოდში გააფხაზებას გ. გასვიანი მათი კარიერიზმით ხსნის: „გააფხუებული კარიერისტი ქართველები... ...ი. მარლანია, ა. შერვაშიძე, კ. მაჭაფარიანი, დ. გულია და სხვა“.³

ზოგიერთი ქართველის გააფხაზება მართლაც იყო დაკავშირებული კარიერიზმთან, მაგრამ საერთოდ ქართველების გააფხაზებას, ჩვენი აზრით, სხვა უფრო მნიშვნელოვანი და ღრმა მიზეზები აქვს; ჯერ ერთი: ამის უპირველესი მიზეზი უნდა იყოს ქართველი გლეხის სოციალური მდგომარეობა აფხაზეთში. ნ. ბერძენიშვილის

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 363. ხაზგასმა ჩვენი. - გ.რ.

² ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 364.

³ გ. გასვიანი. ქართველი მეცნიერები პ. ინგოროყვას., გვ. 55.

სიტყვებით რომ ვთქვათ ქართველი გლეხი აფხაზს ეძმო ბატონყმობის წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომელსაც ის აფსუბთან ერთად აწარმოებდა და ამის საფუძველზე აფხაზდებოდა.¹ მეორე, აფხაზთა შორის თავისი მდგომარეობის განმტკიცება მას გააფხაზებისაკენ უბიძგებდა, ის ცდილობდა აფხაზების ნდობა მოეპოვებინა და ამიტომ მათზე უფრო მტკიცე აფხაზობას ჩემულობდა. მესამე, აფხაზეთში ჩასახლებულ ბევრ ქართველს მეუღლედ აფხაზი ქალი ჰყავდა, მათი შვილები სწორედ დედის ენას ეუფლებოდნენ პატარაობიდანვე და აფხაზურ გარემოცვაში აფხაზებად იზრდებოდნენ. მეოთხე, იყო დრო, როცა მეფის რუსეთის ხელისუფლებას, აფხაზები, როგორც არასანდო ხალხი, ჯარში არ მიყავდა. ქართველი გლეხი ცდილობდა 7 წლით ჯარში სამსახურისთვის, იმ დროს კატორღის პირობებს რომ უტოლდებოდა, თავი აერიდებინა, ამიტომ ის ცდილობდა აფხაზეთში გადასულიყო, იქ აფხაზად ჩაწერილიყო, ე. ი. ძალაუვნებურად გააფხაზებულიყო. მეხუთე, საბჭოთა ხელისუფლების დროს, აფხაზები, როგორც ეროვნული უმცირესობის წარმომადგენლები, ქართველებთან შედარებით დიდი უპირატესობით სარგებლობდნენ: საპატიო თანამდებობებზე დანიშვნა, უფასო და უკეთესი ბინების მიღება, ახალგაზრდების სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებლებში ლიმიტით გაგზავნა და ჩარიცხვა და ა. შ.

სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ დღეს აფხაზი ერის შემადგენლობაში საკმაოდ დიდი ნაწილი უკავია ქართულ ელემენტებს. ეს კარგად იციან თვითონ აფხაზებმა, იციან, რომ ძიძარიები, კობახიები, ხარგელიები, გოგუები, ჭითანავეები, ბაქრაძეები, ჭავჭავაძეები, წერეთლები და ა. შ. წარმოშობით არ არიან აფხაზები, მაგრამ დღეისათვის ისინი ნამდვილი აფხაზები არიან ისეთი ნიშნებით, როგორიცაა მათი სამეტყველო ენა, ფსიქიკური წყობა, კულტურა, ადათ-წესები და ბევ-

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, გვ. 616.

რი სხვა თვისებებით.

თითქმის ორ საუკუნის განმავლობაში (1810 წლიდან 1992 წლამდე) ჯერ მეფის, ხოლო შემდეგ საბჭოთა რუსეთის პოლიტიკამ აფხაზეთში გამოიწვია აფხაზთა თანდათანობით გაუცხოება საქართველოსაგან, სეპარატიზმის ჩასახვა და მისი გაღვივება, განსაკუთრებით XX ს. მეორე ნახევარში; სეპარატისტთა პრორუსული და აგრესიული ანტიქართული პოლიტიკის შედეგად აფხაზი მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი, უპირველეს ყოვლისა, სულიერად მოწყდა ქართველ ხალხს და რუსული ორიენტაციის არეალში მოექცა.¹ ამას, ერთის მხრივ, ხელს უწყობდა საბჭოთა კავშირის ხელისუფლების წარმომადგენელთა ფარული, შოვინისტური და იმპერიული ავი ზრახვები საქართველოსა და ქართველი ხალხის მიმართ, ხოლო მეორეს მხრივ, მათი პრაქტიკული, პრაგმატისტული კავშირი სოხუმის ხელისუფლების აფხაზ წარმომადგენლებთან და აფხაზურ ელიტურ ინტელიგენციასთან.

იყო სხვა მიზეზებიც: ზღვისპირა ქალაქებსა და სოფლებში მოსახლე აფხაზების შემოსავლის მნიშვნელოვან წყაროს რუსეთიდან ჩამოსული დამსვენებლები წარმოადგენდნენ, რომლებსაც უახლოვდებოდნენ, წლების განმავლობაში ერთმანეთთან ურთიერთობდნენ და ურთიერთ სარგებლიანობას იღებდნენ, რაც მათდამი სიმპატიებს იწვევდა. რუსებთან დაახლოებას ხელს უწყობდა აგრეთვე აფხაზი ახალგაზრდობის სწავლა რუსეთის სხვადასხვა ქალაქებში.

ფაქტია, რომ აფხაზ ერში შემავალი ქართული წარმოშობის ელემენტები უკვე აღარ არიან ქართველები და ჩვენ ამ ფაქტს თვალი უნდა გავუსწოროთ და შესაბამისი დასკვნები უნდა გავაკეთოთ.

ამიტომაც დღეს მტკიცება იმის შესახებ, რომ თანამე-

¹ ზ. პაპასქირი. ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან, I. თბ. 2004, გვ. 239. იხ. აგრეთვე, გ. როგავა. რელიგია და ეკლესია აფხაზებში, თბ. 2004, გვ. 103-126.

დროვე აფხაზი ერის შემადგენლობის 80%-მდე ქართველია და მხოლოდ 15-20%-ია აფსუა, ჩვენი აზრით, სწორი არ უნდა იყოს...

ჩვენი აზრით, სამწუხაროდ, ცდებიან ის ქართველი მეცნიერები და პოლიტიკოსები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ თუ აფხაზებს შევაგნებინებთ მათ ქართულ წარმოშობას, ამით ქართველების მიმართ გაუცხოებასა და მტრობას საფუძველი გამოეცლება და კონფლიქტი ადვილად მოგვარდება.

აფხაზეთის საქართველოში დაბრუნებასა და აფხაზეთში ქართველთა მიბრუნებას ალტერნატივა არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს. ორივე ხალხმა ღირსეულად უნდა აღადგინოს მათი, საუკუნეებში ჩამოყალიბებული ისტორიული ერთიანობა, დასძლიოს მტრობა და დაპირისპირება და, როგორც სავსებით თანასწორუფლებიანმა ერებმა, ერთად უნდა შექმნან თავისუფალი, დემოკრატიული და მშვიდობისმოყვარე ერთიანი სახელმწიფო.

შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმომავლობის შესახებ¹

ამ საკითხს არაერთი ცნობილი სწავლული შეხებაა, მათ შორის: ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი, დ. გულია, ს. ჯანაშია, ნ. ბერძენიშვილი, ზ. ანჩაბაძე. ამ ბოლო დროს მასზე მეტად საინტერესო აზრი გამოთქვა პროფ. ო. ჭურლუღიამ.²

როგორც ცნობილია, შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმომობაზე არსებობს სამი ურთიერთგანსხვავებული აზრი:

1. გვარი „შარვაშიძე“ მომდინარეობს შარვანშაჰთა დინასტიიდან, რომლის ერთ-ერთი წარმომადგენელი დავით აღმაშენებელმა ქ. ანისის ალბისას დაატყვევა და თავისი მრავალრიცხოვანი ოჯახით აფხაზეთში ჩაასახლა. შარვანშაჰის წოდებიდან წარმოიშვა გვარი შარვანშაჰის – ძე ანუ გამარტივებული ფორმით – შარვაშიძე, აფხაზეთის მთავრებად რომ ხდებიან შემდეგში.
2. „შარვაშიძე“ ზოგიერთ მკვლევარს (ნ. ბერძენიშვილი, ო. ჭურლუღია) მიაჩნია მეგრულ-ლაზურ გვარსახელად, რომელიც წარმომობილია სიტყვა „შარვა“-დან, მეგრულ-ქართული მანარმოებლების „ში“ და „ძე“-ს დართვით. „ამრიგად, „შარვაშიძე“ სრულიად ჩვეულებრივი ორმაგად წარმოებული გვარია“.³

¹ პირველად გამოქვეყნდა 1998 წელს (იხ.: გ. როგავა. შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმომავლობის შესახებ. – *აფხაზეთის მოამბე*. №1, 1998, გვ. 52-55). აღნიშნული პუბლიკაცია იხ. აგრეთვე: ნგნ.: გ. როგავა. აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის. თბ., 2007, გვ. 201-208. ამჯერად იბეჭდება ოდნავ გადამუშავებული, შევსებული და ჩასწორებული სახით.

² ო. ჭურლუღია. ჩაჩ-შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმომავლობა. – ნგნ.: ო. ჭურლუღია. სიტყვა ფიქრის სხეულია. წერილები და გამოკვლევები. თბ., 1992, გვ. 156-176.

³ ნ. ბერძენიშვილი. წერილი რედაქტორს. – *ლიტერატურული გაზეთი*.

3. შარვაშიძე წარმოშობით სპარსული გვარსახელია (მ. ანდრონიკაშვილი).¹

პირველი აზრი – შარვაშიძეების საგვარეულოს შარვანშაჰების დინასტიისაგან წარმოშობის შესახებ – ზოგიერთ ავტორს მიაჩნია ხალხურ ან ოჯახურ ტრადიციად, „რომელზე დაყრდნობა ჯერ კიდევ არაფერს არ იძლევა, რამდენადაც დაბეჭდვით თქმა იმისა, რომ შარვაშიძეები მაინცდამაინც შარვანშაჰების შთამომავალნი არიან, შეუძლებელია, რადგან საამისო უთუოდ დამარწმუნებელი საბუთი არ არსებობს“.²

ნამდვილად ასეა ეს? ე. ი. ნამდვილად მხოლოდ ხალხური ტრადიციია აზრი შარვაშიძეების შარვანშაჰებიდან მომდინარეობის შესახებ, თუ მას აქვს რაიმე გარკვეული ისტორიული საფუძველი და თუ აქვს როგორია იგი? პირველი ისტორიული ცნობა, რომელთანაც აკავშირებენ შარვაშიძეთა გვარის წარმოშობას, მოცემულია დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის მიერ. „ცხოვრება მეფეთმეფისა დავითისი“ მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ აიღო დავით მეფემ სომეხთა ქალაქი ანისი და დაატყვევა მისი ამირა აბულსავარ: „ნამოიყვანა ბულასავარ რეა ძეთა მისთა თანა და მხევალთა და სძალთა და ჩაგზავნა აფხაზეთად“.³

ამის შესახებ რაიმე დამატებითი ცნობა არც დავით აღმაშენებლის დროინდელ და არც უფრო გვიანდელი ხანის ქართველ ისტორიკოსთა ნაწერებში, რამდენადაც ჩვენ ვიცით, მოცემული არ არის. მაგრამ რაკი საქმე ეხება ანისის აღებასა და მისი ამირას შეპყრობას, თუ ქართველი მემკვიდრის ცნობა ისტორიულ სინამდვილეს ასა-

№6 8. II. 1957; ო. ჭურულუღია. ჩაჩ-შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმომავლობა, გვ. 169.

¹ მ. ანდრონიკაშვილი. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან. ნ. I. თბ., 1966, გვ. 35-36.

² ო. ჭურულუღია. ჩაჩ-შარვაშიძეთა საგვარეულოს..., გვ. 165.

³ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი. ცხოვრება მეფეთმეფისა დავითისი, ქართლის ცხოვრება. ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I. თბ., 1955, გვ. 345.

ხავს, მისი გამოძახილი, უპირველეს ყოვლისა, მოცემული უნდა იყოს სომხურ წყაროებში. სომეხ ისტორიკოსებს მხედველობიდან არ გამოეპარებოდათ ანისის ამირას დატყვევება და მას აუცილებლად აღნიშნავდნენ ისევე, როგორც ანისის აღებას.

ვნახოთ რას წერს ამის შესახებ ცნობილი სომეხი მემკვიდრე მხითარ აირივანეცი: „1121 წელს დავითმა აიღო ქ. ანისი... იმან შეიპყრო აბულსოვარი და გაგზავნა სვანეთში შვილთან ერთად“.¹ მხითარ აირივანეცის ეს ცნობა ძირითადად იდენტურია დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ცნობისა, მაგრამ არის განსხვავებული: 1) ამ ცნობით დავით აღმაშენებელმა ქ. ანისის დატყვევებული ამირა აბულსოვარი გაგზავნა არა აფხაზეთში, არამედ სვანეთში; 2) ქართველი მემკვიდრე ასახელებს აბულსოვარის რვა შვილს, სომეხი ისტორიკოსი კი მხოლოდ ერთს. ამასთან დაკავშირებით, უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ მხითარ აირივანეცისათვის, ისევე როგორც იმდროინდელი სხვა სომეხი ისტორიკოსებისათვის, დასავლეთი საქართველო, მათ შორის სვანეთი, აფხაზეთი იყო. ასე, რომ აქ პრინციპული განსხვავება დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის ცნობასთან არ არის. კიდევ მეტი, სვანეთზე მითითება შეიძლება კიდევაც ამდიდრებს ამ ცნობის შინაარსს.

მეორე სომეხი ისტორიკოსი, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ეხება, მათე ურჰაელია, იგი ცხოვრობდა XII ს. I ნახევარში. თავის შრომაში „ჟამთააღმწერლობა“ ანისის აღებაზე სომეხი მემკვიდრე აღნიშნავს შემდეგს: „1124 წელს ქართველთა მეფე დავითმა მოახდინა სპარსელთა ჯარების სასტიკი ჟლეტა, თითქმის 20 000 კაცი მოსპო და აიღო სომეხთა ქალაქი ანი, ხოლო მანუჩეს შვილები გააძევა ანიდან და თბილისს გააგზავნა“.²

¹ მხითარ აირივანეცი. ქრონოგრაფიული ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილმა. თბ., 1990, გვ. 79-80

² ლ. დავლიანიძე. მათე ურჰაელის ცნობები დავით აღმაშენებლის შესახებ. - საქართველო რუსთაველის ხანაში. თბ., 1966, 248.

ამ ცნობაში ჩვენთვის მნიშვნელოვანია გამოთქმა „მანუჩეს შვილები გააძევა ანიდან და თბილისს გააგზავნა“. აქედან ირკვევა, რომ აბულსევარი, რომელიც დავითმა დაატყვევა და საქართველოში გააგზავნა, მანუჩეს ერთ-ერთი შვილია. ამასთან დაკავშირებით კი ისმის კიდევ ერთი კითხვა: ვინ არიან მანუჩე და მისი შვილები? სანამ ამ კითხვაზე პასუხს გავცემდეთ, აღვნიშნავთ იმ გარემოებას, რომ დიდი სომეხი ისტორიკოსი ვარდანიც გვერდს არ უვლის დავით აღმაშენებლის მიერ ანისის აღებას და ამასთან დაკავშირებით შემდეგს წერს: „იმ დროისათვის (1124 წ. – გ.რ.) ანისის ემირი მანუჩე უკვე აღარ იყო ცოცხალთა შორის, ქალაქს მართავდა მისი შვილი აბულსევარ, ქალაჩუნა და მხდალი, რომელსაც უნდოდა ქალაქი ანისი მიეყიდა ყარსის ემირისათვის 60000 დინარად. მან ბრძანა ხლათიდან მოეტანათ დიდი და მძიმე ნალი (ე. ი. მთვარის გამოსახულება. – გ.რ.) და მიეკრათ ქრისტიანული ეკლესიის გუმბათზე. ამან ქრისტიანული მოსახლეობა დიდად აღაშფოთა, მათ თხოვეს დავით აღმაშენებელს, გაეთავისუფლებინა ქალაქი. დავითმა უკან დაბრუნებისას თან წაიყვანა აბულსევარი თავისი შვილებით, რომლებიც უცხოობაში გარდაიცვალნენ.“

ზემოთ აღნიშნულიდან ჩანს, რომ მანუჩე, აბულსევარის მამა, თვითონ იყო ანისის ამირა, ანისის აღების დროისათვის (1123 თუ 1124 წლისათვის) უკვე გარდაცვლილი. მართლაც, სხვა წყაროებიდან ცნობილია, რომ ის გარდაიცვალა 1118 წელს. ამ მანუჩეს შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს ჩვენ ვპოულობთ XI საუკუნეში დაწერილ არაბულ ნიგნში, რომელიც ცნობილია, სახელწოდებით „ტარიხ ბაბ ალ-აბეაბ“, რომლის მიხედვითაც მტკიცდება რომ X-XI საუკუნეების შარვანშაჰთა დინასტიის წარმომადგენელთა შორის იყვნენ მანუჩე ანუ მანუჩიხრ. I და მანუ-

¹ Всеобщая история Вардана Великого. Пер. Н.Эмина. М. 1861, გვ. 146. შდრ. ვარდან არეველცი. მსოფლიო ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ შესავალი, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ე. კვაჭანტირაძემ. თბ., 2004, გვ. 139.

ჩიხრ II.¹ ეს უკანასკნელი იყო დავით აღმაშენებლის სიძე, რომელსაც მეფემ თავისი უფროსი ქალიშვილი თამარი მიათხოვა. ეს მოხდა 1116 წლამდე. მანუჩარ II შარვანშაჰი ანუ შარვანშა და ანისის ამირა აბულსევარი, რომელიც დავითმა თავისი რვა შვილით, რძლებითა და მხევლებით აფხაზეთში ჩაასახლა, იყვნენ ღვიძლი ბიძაშვილები. საფიქრებელია, რომ დავით აღმაშენებელმა ეს მრავალრიცხოვანი ოჯახი (დაახლოებით 50-ზე მეტი კაცი) ჩაასახლა არა მარტო საკუთრივ აფხაზეთში, არამედ სვანეთშიც, როგორც ამაზე მიუთითებს მხითარ აირივანეცი. ამ შარვანშაჰთა ანუ, როგორც საქართველოში მათ უწოდებდნენ, შარვაშათა შთამომავლები შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ შარვაშიძეთა გვარის ფუძემდებლები.

სწორედ ზემოთაღნიშნული გარემოებანი და შეიძლება სხვა უტყუარი საბუთებიც უნდა პქონოდა მხედველობაში საქართველოს ისტორიის ისეთ მკვლევარს, როგორიც აკადემიკოსი მარი ბროსე იყო, რომ შემდეგი დებულებები წამოეყენებინა: „დავით აღმაშენებელმა ქ. ანისის ალებისას დაატყვევა ბენნი შედადის შთამომავალნი, ემირი აბულსევარ II და ნაიყვანა აფხაზეთში თავისი შვილებით. ისინი იქიდან არ დაბრუნებულან და შეიქმნენ წინაპარნი შარვაშიძის გვარისა“.² ან კიდევ: „შარვაშიძე, ე. ი. შვილი შირვან შაჰისა, ქართულად შარვაშა, იყო შთამომავალი ბენი-შედადის ოჯახისა, რომელიც ფლობდა ოდესმე შირვანს და რომლის უმცროსი შტო ქ. ანში ბატონობდა. ერთი ანელი მთავართაგანი, რომელიც ერგო ტყვედ მეფე დავით აღმაშენებელს, 1122 წელს, წამოყვანილ იქნა აფხაზეთში და იქიდან არ დაბრუნებულა თავის სამშობლოში“.³ ასე, რომ აკად. მ. ბროსეს მიერ მოტანილი ცნობების, კერძოდ, დავით მეფის მიერ ანისის აღე-

¹ В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда. М., 1963.

² მ. ბროსე. საქართველოს ისტორია. ნ. I. ნიკ. ლოლობერიძის გამოცემა. ტფ., 1895, 154.

³ მ. ბროსე. საქართველოს ისტორია, ნ. II. გამოცემული ნიკოლოზ ლოლობერიძის მიერ. ტფ., 1900, გვ. 167.

ბა, მის მიერ ანისის ამირას აბულსევარ II-ს შირვანშაჰთან შადადიანთა დინასტიის ერთი შტოს წარმომადგენლის – დატყვევება და მისი აფხაზეთში ჩასახლება ისტორიული ფაქტებით დასაბუთებული უტყუარი ჭეშმარიტებაა. რა საფუძველზე შეიძლება ეჭვი შევიტანოთ ამ მიუკერძოებელი მკვლევრის იმ დებულებაში, რომ შირვანშაჰთან ამ საგვარეულოს წარმომადგენლები „*შეიქმნენ წინაპარნი შარვაშიძის გვარისა*“, მით უფრო, რომ აკად. მ. ბროსე ისეთი მკვლევარია, რომელიც არ შეჩერებულა ქართული საისტორიო წყაროების გადმოცემასა და ფილოლოგიურ განმარტებაზე... ის უკრიტიკოდ არ იღებდა ისტორიულ წყაროებს, რომელსაც თარგმნიდა და გამოსცემდა, მაგრამ მისი კრიტიკა ეხებოდა დეტალებსა და ცალკეულ მხარეებს; ის ამონმებდა და არკვევდა ნაწილებს, რათა უფრო მტკიცე გაეხადა მთელი... სწავლობდა რა ცალკეულ ფაქტებსა და მოვლენებს, უკანასკნელ შესაძლებლობამდე განიხილავდა მათ დანვრილებით.

ასეთი გამონვლილვითი შესწავლისა და ობიექტური ანალიზის შედეგად მიგვაჩნია მართებულად ჩვენ აკად. მ. ბროსეს აზრი შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმოშობის შესახებ. რა საფუძველზე უნდა შევიტანოთ ეჭვი ამ მსჯელობათა ჭეშმარიტებასა და დასკვნების სისწორეში? ცნობილია, რომ ჭეშმარიტი წანამძღვრები განსაზღვრავენ დანასკვის ჭეშმარიტებას. შარვაშიძეთა საგვარეულოს შარვანშაჰიდან წარმომავლობის დებულებას ამაგრებს ის გარემოებაც, რომ შარვაშიძეები დღესაც ცხოვრობენ სვანეთში და მათ ადგილობრივი მოსახლეობა მეტსახელად შორეთიდან (აფხაზეთი არ იყო სვანებისათვის „შორეთი“) მოსულს ანუ „მაჯვდიერალს“ უწოდებს: „მაჯვდი“ ნიშნავს „შორებელს“, „შორეთს“, „ერალი“ – წარმომავლობის, ვინაობის აღმნიშვნელია.

ამრიგად, შარვაშიძეთა საგვარეულოს წარმოშობა შარვანშაჰთან დინასტიიდან, ჩვენი აზრით, არ არის „მხოლოდ ხალხური და ოჯახური ტრადიცია“, მას აქვს საკმაოდ მტკიცე ისტორიული საფუძველი. გარდა ამისა, ზე-

მოთაღნიშნულ დებულებას ისიც ამაგრებს, რომ შარვა-შიძეთა სწრაფი დანიშნულება აფხაზეთის მთავრებად (XII ს. ბოლო), ალბათ, დაკავშირებული იყო მათ მეფურ წარმომავლობასთან. ქართველი მეფეები უყურადღებოდ არ დატოვებდნენ მათთან ნათესაურად მჭიდროდ დაკავშირებულ შარვანშაჰთა დინასტიის წარმომადგენლებს (მით უფრო ამ დროისათვის ისინი უკვე გაქართველებულნი იქნებოდნენ) და ხელს შეუწყობდნენ მაღალ თანამდებობებზე (ერისთავი, ჯარების მთავარსარდალი) სწორედ მათ დანიშნას და არა ისტორიაში უცნობი პიროვნების, ვინმე „შარვაშას“ ძის დანიშნულებას. თამარის მეფობისას ოთაღო შარვაშისძე გვევლინება აფხაზეთის ერისთავად.¹

ამასთანავე, ჩვენ სამართლიანად მიგვაჩნია აკად. ს. ჯანაშიას მოსაზრება იმის შესახებ, რომ გვარსახელი „შარვაშიძე“ დროთა განმავლობაში შეიძლებოდა ქცეულიყო სამთავრო ტიტულად და მისი მატარებელნი გამხდარიყვნენ სხვა გვარის აფხაზი ფეოდალები: ჩაჩბა, თუ აჩბა, მით უფრო, არის ისტორიული წყარო, რომელშიც ნათლადაა ნათქვამი, რომ ერთი-ცა და მეორე გვარიც, აფხაზეთში ჩამოსახლდა ყუბანიდან (იგივე აზრი წითელი ხაზით გასდევს აფხაზურ ფოლკლორს, მასზე მეტყველებს აფხაზთა წარმართული პანთეონიც).

ამ წყაროში ნათქვამია, რომ „ჩინგის ყაენის აზოვის მხარეში ლაშქრობამ ადგილობრივი მოსახლეობის ნაწილი, რომელიც მდინარე ყუბანის სათავეებსა და სანაპიროზე ცხოვრობდა, აიძულა გადასულიყვნენ კავკასიონის სამხრეთ კალთებზე. ამ დროს აფხაზეთში გადასახლდა ბევრი ყაბარდოელი და აბაძეხი. ყუბანიდან აქ ჩამოსახლებულთა შორის პირველობდნენ თავადები აჩაა და ჩეჩაა. თავიანთი შთამომავლობითა და სიმდიდრით ისინი მეტობდნენ აფხაზთა თავადებს. ისარგებლეს რა ამ თავადთა შორის არსებული უთანხმოებით, მათ მიიმხრეს

¹ ქართლის ცხოვრება („ძველი ქართლის ცხოვრება“). გამოსაცემად მოამზადეს, წინასიტყვაობა და ტერმინთა განმარტება დაურთეს ილია ანთელავამ და ნოდარ შოშიაშვილმა. თბ., 1996, გვ. 327.

აფხაზები თავიანთ მხარეზე, დაუმორჩილეს თავიანთ ძალაუფლებას, ხელთ იგდეს მინების საუკეთესო ნაწილები, გახდნენ მემკვიდრეობით მათი მფლობელნი, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელნი, მაგრამ თავიანთი ახალი სამშობლოს დაცვაში ერთმანეთის მოკავშირენი. ამრიგად, ყუბანიდან აქ ჩამოსახლებულებმა აფხაზეთის ერთ ნაწილში შექმნეს განსაკუთრებული პოლიტიკური წყობილება და საშინაო ცხოვრების ახალი ფორმები.¹

აღნიშნულიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს რომ უმართებულოა „ჩაჩბა“ გვარის გაიგივება „შარვაშიძეთა“ ჩაჩბასთვის „შარვაშიძე“ შეიძლებოდა ქცეულიყო სამთავრო ტიტულად.

მართალია, ჩვენს მიერ მოტანილი ისტორიული ცნობები და მათი ანალიზი ჯერ კიდევ არ გვაძლევენ ცალსახა პასუხს შარვაშიძეთა საგვარეულოს შირვანშაჰთა დინასტიიდან წარმოშობის შესახებ, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: ამ მოსაზრებას აქვს ისტორიული წყაროებით საკმაოდ შემადგრებული საფუძველი და მისი კვლევა ამ ასპექტით შემდეგშია ც უნდა გაგრძელდეს.

¹ *Историческая записка об управлении Кавказом*. Сост. ред. Воен.-ист. отд. Окр. штаба Семен Эсадзе. Т. 1. Тифлис, 1907, გვ. 100.

ქართველბაგან აფხაზეთა გაუცხოების ზოგიერთი ძირითადი მიზეზი¹

თანამედროვე აფხაზეთის (საქართველოს) ტერიტორიაზე აფხაზების წინაპრები – აფსილთა და აბაზგთა ტომები, ისტორიულ უტყუარ დოკუმენტებში ახალი წელთაღრიცხვით I-II საუკუნეებიდან ფიქსირდებიან.² თავდაპირველად მათ ეკავათ მდინარეებს – ლალიძგასა და კელასურს შორის არსებული ტერიტორია, ხოლო უფრო მოგვიანებით V-VI სს-ში აბაზგების განსახლების საზღვარმა მდ. ბზიფამდე გადაინია, რასაც მეცნიერები ლაზური ტომების სამხრეთიდან მოწოლით ხსნიან.

II საუკუნის დამდეგისათვის ფლავიუს არიანეს ცნობით, აბაზგებსა და აფსილებს თავიანთი ეთნო-პოლიტიკური გაერთიანებები გააჩნიათ, რომლებსაც სათავეში ედგნენ რომაელი იმპერატორების მიერ დანიშნული ბასილევსები.³ ამ „სამეფოების“ გვერდით აფხაზეთის ტერიტორიაზე, ძველი ლაზიკის (თანამედროვე ტუაფსედან დასავლეთით 20 კმ-ზე) ჩათვლით არსებობდა აგრეთვე მაკრონებისა და პენიოხების, ლაზების, სანიგების, მისიმიანების „სამეფო“, რომლებიც ქართველური ეთნიკური წარმომავლობის ტომები იყვნენ და ადრე კოლხეთის ერთიან სახელმწიფოებრივ ორგანიზმს შეადგენდნენ.

„აბაზგია-აფხაზეთის“ მმართველები IV საუკუნის დამლევისათვის გარკვეული სუვერენიტეტით სარგებლობდნენ და ფაქტობრივად მხოლოდ ნომინალურად ცნობდნენ ლაზიკის მეფეთა უზენაესობას, რაც შეეხება

¹ პირველად დაიბეჭდა: ჟურნ.: „ეთნოპოლიტიკა“, №3, 2010. იბეჭდება მცირეოდენი რედაქციული და ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით.

² Гай Плинии Секунд. Естественная история. VI. В. В. Латишев. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. – *Вестник древней истории*. №12, 1949, გვ. 290-291; ფლავიუს არიანე. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო. ქართული თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნ. კეჭყეძისა. თბ., 1961, გვ. 54.

³ ფლავიუს არიანე. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო..., გვ. 54.

„აფსილ-აფშილებს“ ის ადმინისტრაციულად უშუალოდ შედიოდა ლაზიკა-ეგრისის სამეფოს შემადგენლობაში. ასე გრძელდებოდა ეს VII საუკუნის დამლევამდე, როცა უკვე ხდება აფსილ-აფშილების აბაზგ-აფხაზებთან შერწყმა ანუ ინტეგრაცია, რის გამოც აფსილ-აფშილეთი ისტორიული წყაროებიდან გაქრა და დარჩა აბაზგებისა და აფსილების საერთო სახელი – აფხაზები.

ვინ იყვნენ ეთნიკურად აფხაზები? ამის შესახებ, როგორც ქართულ ისტორიოგრაფიაშია ცნობილი, ორი მოსაზრება არსებობს. 1. ქართველ მეცნიერთა უმრავლესობას (აკადემიკოსების – ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯანაშიას, ნ. ბერძენიშვილის, ქ. ლომთათიძის, მ. ლორთქიფანიძის, პროფესორების – მ. ინაძის, ნ. ლომოურის, ზ. პაპასქირის და სხვ.) აზრით აფხაზები არიან ჩერქეზულ-ადიღეური წარმომადელობის ხალხი, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში ქართველების გვერდით ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შედეგად ისე შეერწყნენ მათ, ნ. ბერძენიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისტორიულ-კულტურულად „ქართველები“ გახდნენ.¹ მეორე მოსაზრების მიხედვით (პ. ინგოროყვა და მისი თანამოაზრენი) აფხაზები იგივე ქართველები არიან (XVII საუკუნემდე), მხოლოდ XVI – XVII საუკუნეებიდან ხდება მათი ასიმილირება ჩრდილო კავკასიიდან აფხაზეთში „ჩამონოლილი“ აფსუათა ტომების მიერ, რომლებმაც ადგილობრივ მოსახლეობას თავს მოახვიეს საკუთარი ენა და ტომობრივი სახელი – აფსუა.²

აფსუა სეპარატისტი ისტორიკოსების მტკიცებით, VIII საუკუნეში ჩამოყალიბებული „აფხაზთა სამეფო“, რომელიც მთელ დასავლეთ საქართველოს მოიცავდა, თითქოს იყო აფხაზ-აფსუათა ეროვნული სახელმწიფოებრივი გაერთიანება – „აფსნი“. ამ დებულების სიყალბეს ცხადად ნათელჰყოფს ის ფაქტი, რომ ამ სამეფოს პო-

¹ ნ. ბერძენიშვილი. მცირე შენიშვნა დიდი საკითხის გამო. – საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. III. თბ., 1966, გვ. 279.

² პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე ქართველი მწერალი მკათა საუკუნისა. თბ., 1954, გვ. 116-117, 129.

ლიტიკა იყო წმინდა ქართული, მიმართული მთელი საქართველოს გაერთიანებისაკენ, საეკლესიო პოლიტიკა იყო ანტიბიზანტიური და ასევე წმინდა ქართული (ბიზანტიური საეპისკოპოსოების მოშლა და მათი შეცვლა ქართული საეპისკოპოსოებით, ღვთისმსახურება არა ბერძნულ ან აფსუურ ენაზე, არამედ ქართულად), სახელმწიფო ენა იყო ქართული და არა აფსუური, კულტურაც იყო ქართული.

სწორედ ამ დროს, VIII-X საუკუნეებში, ჩაეყარა მტკიცე საფუძველი ქართველთა და აფხაზთა სახელმწიფოებრივ, სარწმუნოებრივ და კულტურულ ერთიანობას, რომელიც სხვადასხვა სიმტკიცით გრძელდებოდა და ვლინდებოდა საუკუნეების მანძილზე.

პირველი ბზარი, რომელიც გაჩნდა, მათ შორის ურთიერთობაში, რომელმაც გამოიწვია აფხაზთა გარკვეული გაუცხოება ქართველებისაგან, ჩვენი აზრით, დაკავშირებულია XIII საუკუნის 20 - 30-იანი წლების მოვლენებთან.

როგორც ცნობილია, თათარ-მონღოლთა ლაშქრობამ დღევანდელი რუსეთის სამხრეთ რეგიონებში 1221-1223 წლებში გამოიწვია ყუბანისპირეთსა და ჩრდილოეთ კავკასიის მთის კალთებზე მცხოვრებთა ერთი დიდი ნაწილის განყვეტა, ხოლო მეორე ნაწილის მნიშვნელოვანი ოდენობით გაქცევა და თავის შეფარება მთების სიღრმეებში ან გადახვეწა სხვა ტერიტორიაზე, მათ შორის აფხაზეთში. ესენი იყვნენ ჩერქეზულ-ადიღეური ტომები, რომლებსაც ნათესაური კავშირი ჰქონდათ აფხაზებთან. ქართული წყაროების მიხედვით - აფსარები. მათი მიგრაცია აფხაზეთში შემდგომ საუკუნეებშიც გრძელდებოდა.

ჩრდილოეთიდან აფხაზეთში, კერძოდ მთიან კალთებზე ჩამოსახლებულები თავიანთი პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული განვითარებით დიდად განსხვავდებოდნენ დამხვდური აფხაზური მოსახლეობისაგან. მათთვის უცხო იყო ფეოდალიზმი, ცხოვრობდნენ თემური წყობილების წესებით, სარწმუნოებით იყვნენ წარმართები. კულტურულად გაცილებით დაბალ დონე-

ზე იდგნენ, ვიდრე დამხედური აფხაზები – სარწმუნოებით ქრისტიანები და კულტურულად წიგნიერი ხალხი. მიუხედავად აღნიშნული მეტად მნიშვნელოვანი სხვადასხვა სახის განსხვავებისა, მათ საერთო ჰქონდათ მტრობა ფეოდალური ურთიერთობისადმი, რომელიც მაშინ აფხაზების მიერ ქართულ ფენომენად აღიქმებოდა.¹ „ქართული ფენომენისადმი“ დაპირისპირებას, მტრობასა და ბრძოლას არ შეიძლებოდა თავისი უარყოფითი დალი არ დაესვა აფხაზთა და ქართველთა ურთიერთობებისათვის. აფხაზთა ცნობიერებაში გაჩნდა პირველი ბზარი ქართველებთან სულიერ ერთობაში, რასაც მოხერხებულად იყენებდნენ აფხაზეთის მთავრები სამეგრელოს მიწების მისატაცებლად.

სწორედ XIII-XIV სს. ჩრდილოეთიდან აფხაზეთში ჩამოსახლებულთა წარმართულმა ცნობიერებამ და მისმა შესაბამისმა პრაქტიკამ (წარმართული კულტების შესრულებამ) თითქმის ორნახევარი საუკუნის განმავლობაში რომ ხორციელდებოდა, XV ს. მეორე ნახევრისთვის აფხაზების დიდი ნაწილი გაანწარმართა.

„მცნებაჲ სასჯულოჲს“ დახასიათებით, „აფხაზები ქრისტიანობისაგან სრულიად მიდრეკილ იყუნეს“, ისინი „ულმერთოდ და უსჯულებად მიიქცეს“, „გარყუნეს რჯული და კათალიკოზობა“,² ხოლო აკად. ნ. ბერძენიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „აფხაზეთი XV საუკუნიდან წარმართობს“.³ ჩრდილოეთ კავკასიიდან აფხაზთა ტომების (რომელსაც აკად. ნ. ბერძენიშვილი „მთიელ აფხაზებს“ უწოდებს) ჩამოწოლამ XVI-XVII საუკუნეებში კიდევ უფრო გააძლიერა ადრე დაწყებული გაუცხოების პროცესი, განსაკუთრებით ეს შეეხო კულტურის ისეთ

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 619.

² მცნება სასჯულო. – ქართული სამართლის ძეგლები, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ. III. თბ., 1970, გვ. 222.

³ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები გვ. 615.

ფენომენს, როგორიც რელიგიაა. აღნიშნულ საუკუნეებში ზედიზედ იხურება აფხაზეთში არსებული სახელგანთქმული ტაძრები და ეკლესიები. აფხაზეთის უმრავლესობა წარმართობას დაუბრუნდა.

მეორე მიზეზი ქართველებისაგან აფხაზთა გაუცხოებისა, ჩვენი აზრით, მდგომარეობს იმაში, რომ XV საუკუნეში ერთიანი საქართველოს ცალკე სამეფოებად და სამთავროებად დაშლის შედეგად აფხაზეთი ფაქტიურად მოწყდა დანარჩენი საქართველოს პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და კულტურულ უმუქლო ზეგავლენას. ფეოდალურმა ომებმა, რომლებიც მიმდინარეობდა სამეფოებსა და სამთავროებს შორის, სხვა უბედურებებთან ერთად, გამოიწვია სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობათა ურთიერთდაპირისპირება, მათ შორის აფხაზთა და მეგრელთა. ალბათ, ამიტაც უნდა აიხსნას აფხაზთა ის გამანადგურებელი რბევა და თარეში, რასაც ისინი აწარმოებდნენ XVI-XVII საუკუნეებში სამეგრელოს მიმართ. მეგრელების ოჯახების დარბევა, მათი დატყვევება, მონებად („აგრუებად“) გადაქცევა, თურქებზე გაყიდვა, ჩვენი აზრით, არ იყო მხოლოდ შინაფეოდალური ომებით გამოწვეული. ამაში გარკვეული როლი ითამაშა სწორედ ქართველებისაგან აფხაზთა გაუცხოებამ.

მესამე მიზეზი აფხაზთა და ქართველთა ურთიერთგაუცხოებისა, ჩვენი აზრით, არის ოსმალეთის გავლენის გაძლიერება აფხაზეთში XVI საუკუნიდან. ამ გავლენის შედეგად შეიცვალა არა მარტო აფხაზეთის მთავართა პოლიტიკური, არამედ აფხაზთა ერთი დიდი ნაწილის სულიერ-კულტურული ორიენტაციაც. ჩრდილოეთ კავკასიიდან ჩამოსულ აფსუათა ერთი ნაწილი უკვე გამაჰმადიანებული იყო (იქ მაჰმადიანობა XVI საუკუნიდან გავრცელდა), ამას ზედ დაერთო ქრისტიანობისაგან ჩამოცილებულ დამხვდურ აფხაზთა სარწმუნოებრივი მერყეობა. და მაჰმადიანობა ანუ ისლამი საკმაოდ ფართოდ გავრცელდა აფხაზეთში, კერძოდ გუდაუთისა და ოჩამჩირის რეგიონებში, სადაც ჩამოსული აფსუური მოსახლეობა ჭარბობდა. სარწ-

მუნოებრივი – სულიერი გაუცხოება სხვადასხვა ეთნოსთა სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული გაუცხოების ერთ-ერთი წყაროა.

მეოთხე მიზეზი ქართველებისაგან აფხაზთა გაუცხოებისა იყო (და ამჟამადაც არის) რუსეთის დიდმპყრობელური იმპერიალისტური პოლიტიკა სხვა არარუსი ხალხების მიმართ, რომლის ცნობილი დევიზია – „გათიშე და იბატონე“. აფხაზეთის ანექსიის (1810წ) შემდეგ რუსეთის პოლიტიკა აფხაზეთისა და აფხაზების მიმართ თავდაპირველად საკმაოდ ფრთხილი იყო, მაგრამ კავკასიის ხალხების წინააღმდეგ ომში გამარჯვების შემდეგ, ის არსებითად შეიცვალა. 1864 წელს აფხაზეთის სამთავრო გააუქმეს, მას სოხუმის სამხედრო განყოფილება ეწოდა და დაუქვემდებარეს ქუთაისის გენერალ-გუბერნატორს, შემდეგში კი სოხუმის ოლქი დაარქვეს.

1886 წლიდან სოხუმის ეპარქიას სათავეში რუსი ეპისკოპოსი ჩაუყენეს. რუს ეპისკოპოსთა მიერ ამ ეპარქიის მმართველობა 1919 წლამდე გაგრძელდა. იმავე 1886 წლიდან დაიწყო აფხაზეთის ეკლესიებში ქართველი სამღვდელოების შეცვლა რუსი სამღვდელოებით, რომლებიც ყოველწლიურად ცდილობდნენ აფხაზების გარუსებას რელიგიისა და ეკლესიის მეშვეობით. აფხაზების ქართველებისაგან ჩამოცილებასა და მათდამი დაპირისპირებას ემსახურებოდა ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 60-იან წლებში ცნობილი რუსი ლინგვისტის პ. უსლარის მიერ რუსული გრაფიკის საფუძველზე შექმნილი აფხაზური დამწერლობა. აფხაზური დამწერლობა იქმნებოდა, არა აფხაზი ხალხის კულტურული განვითარებისა და ეროვნული თვითმყოფადობის შესანარჩუნებლად, არამედ მათი გარუსების დასაჩქარებლად¹ და ქართველებთან დასაპირისპირებლად. საერო და საეკლესიო განათლება აფხაზეთში, რომელსაც რუსი მოხელეები და სამღვდელოება ეწეოდა, მიზნად ისახავდა აფხაზების ჩამოშორებას ქარ-

¹ ჯ. გამახარია. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა. თბ., 2005, გვ. 552..

თველებისაგან, მათ შორის საუკუნებრივი პოლიტიკური და კულტურული ერთიანობის რღვევასა და გაქრობას. რასაკვირველია, ათეული წლების განმავლობაში რუსეთის მიერ გატარებულ ასეთ შოვინისტურ პოლიტიკას არ შეეძლო თავისი უარყოფითი დალი არ დაესვა აფხაზთა და ქართველთა ერთიანობაზე.

მეხუთე მიზეზი, რომელმაც ასევე განაპირობა აფხაზთა გაუცხოება ქართველებისაგან, იყო საბჭოთა რუსეთის ნაციონალური პოლიტიკა აფხაზეთისა და აფხაზების მიმართ, რომელიც თავის სიღრმეში, საკმაოდ შენიღბულად, იმავე პოლიტიკის გაგრძელებას წარმოადგენდა, რასაც მეფის რუსეთი ახორციელებდა აფხაზეთში – შურისა და მტრობის დათესვა ქართველების მიმართ. საკავშირო რუსული მთავრობა, რომელიც, თითქოსდა ცდილობდა მცირე ერებში საკუთარი კადრების გამოზრდასა და დანიანურებას; აფხაზებში ჰქმნიდა „გამორჩეული ერის“ ამბიციებს, რომლებიც თვითონ უნდა ყოფილიყვნენ ყველგან და ყველადღერში პირველები. გასული საუკუნის 50-იანი წლებიდან აფხაზეთში თითქმის ყველა საპატიო თანამდებობაზე უპირატესად აფხაზები ინიშნებოდნენ, ხოლო მათ მოადგილეებად – ქართველები. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ხელმძღვანელობა უნდა ჰქონოდა აფხაზს, ხოლო საქმე ეკეთებინა ქართველს, იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც აფხაზი ხელმძღვანელის ცოდნა და განათლება; მისი პროფესიონალიზმი აშკარად ჩამოუვარდებოდა მისი მოადგილე ქართველის შესაბამის ნიშნებს. ბინებს ქალაქად უპირველეს ყოვლისა აძლევდნენ აფხაზებს, ლიმიტებს უმაღლეს სასწავლებელში – ასევე აფხაზ ახალგაზრდებს; აფხაზებს ჰქონდათ საკუთარი თეატრი აფხაზურ ენაზე, ასევე რადიო, ტელევიზია, უმაღლესი სასწავლებელიც. საბჭოთა კავშირში არსებული ავტონომიური რესპუბლიკებიდან მხოლოდ აფხაზების ენა იყო სახელმწიფოებრივ ენად აღიარებული. ყოველივე აღნიშნულმა და სხვა მიზეზებმა აფხაზთა ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს შეუქმნა ქვეყნის, აფხაზეთის –

ერთადერთი სრული ბატონ-პატრონის მენტალიტეტი და იმავე დროს ზეალმატიებულის იმიჯი სხვა ერების წარმომადგენლების, მათ შორის ქართველების მიმართ. აფხაზები, რაც უფრო მეტი დრო გადიოდა, სულ უფრო და უფრო მეტ ამბიციებს ავლენდნენ, რასაკვირველია, რუსი უმაღლესი საბჭოთა და პარტიული მუშაკების ფარული თუ აშკარა მხარდაჭერითა და ნაქეზებით. XX საუკუნის მეორე ნახევარში საკმაოდ ცხადად წყალი შეუდგა აფხაზთა და ქართველთა ისტორიულ ძმობასა და მეგობრობას.

მეექვსე მიზეზი ზემოთაღნიშნული გაუცხოებისა იყო საქართველოს მთავრობისა და კომუნისტური პარტიის ხემძღვანელობის საკადრო პოლიტიკა აფხაზეთში, რომელიც თავის მხრივ ნაკარნახევი იყო ცენტრალური ხელისუფლების მიერ. საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტისა და მთავრობის დადგენილებები აფხაზეთის საკითხებში ყოველთვის როდი იყო საკმაოდ ანონილ-დანონილი, მაგალითისათვის მოვიტანთ 50-იან წლებში აფხაზეთში გატარებულ განათლების სისტემის რეფორმას, რომლის დროსაც, წინასწარ სათანადო მომზადების გარეშე, მოსახლეობისათვის დაუკითხავად სკოლებში სწავლება გადაყვანილ იქნა ქართულ ენაზე, რამაც დიდი სიძნელეები შექმნა სწავლების პროცესში. აფხაზი ახალგაზრდები, რომლებმაც არ იცოდნენ ქართული ენა, იძულებულები იყვნენ დაეზუთხათ ქართული ტექსტები, ხოლო ვინც ამას ვერ ახერხებდა, ჩამოსცლოდა სწავლანათლებას, რაც თავის მხრივ, დიდ უკმაყოფილებას ქმნიდა აფხაზ მოსახლეობაში. ასევე მოსახლეობის წინასწარი შემზადების გარეშე, სათანადო ახსნა-განმარტების ჩაუტარებლად მოხდა აფხაზეთის ტოპონიმების შეცვლა ქართულად. მართალია, აფხაზური ტოპონიმები თითქმის უცვლელად დარჩა, მაგრამ არც ამ ღონისძიებას მოყოლია აფხაზთა მხარდაჭერა. აფხაზთა ფარულ უკმაყოფილებას ქმნიდა ის გარემოებაც, რომ აფხაზეთის ქალაქების განაშენიანებაზე, სოხუმის გამოკლებით, ძალიან მცირე ბიუჯეტი იყო გამოყოფილი. მაგალითად: გუდაუთაში

საბჭოთა ხელისუფლების არსებობის 70 წლის განმავლობაში მხოლოდ ხუთიოდე შენობა აშენდა. დიდი იყო ცენტრალიზაციის მუხრუჭები. აფხაზები მოითხოვდნენ ავტონომიური რესპუბლიკის სტატუსის გაფართოებას, რომლისგანაც საქართველოს მთავრობა თავს იკავებდა. ამ გარემოებებს არ შეეძლო უარყოფითი გავლენა არ მოეხდინა აფხაზთა და ქართველთა ტრადიციულ კეთილმოსურნეობით და მეგობრულ დამოკიდებულებაზე.

მეშვიდე მიზეზი, რომელიც 80-იანი წლებისათვის შექმნილ მძიმე სიტუაციაში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი აღმოჩნდა იყო აფხაზ სეპარატისტთა აშკარა გამოსვლა სამოღვაწეო ასპარეზზე. საბჭოთა კავშირში ხრუშჩოვის, ბრეჟნევისა და გორბაჩოვის მმართველობის დროს წარმოშობილმა ანარქიამ და სრულმა განუკითხაობამ, ერთის მხრივ, ხოლო მეორეს მხრივ დამოუკიდებლობისათვის ქართველი ხალხის ბრძოლის გაჩაღებამ და მისმა გამარჯვებამ, აფხაზი სეპარატისტების ძლიერი გაღიზიანება და გააფთრება გამოიწვია ქართველებისა და საქართველოს მიმართ, გახდა ერთ-ერთი ძლიერი ფაქტორი აფხაზთა მხრივ ქართველების წინააღმდეგ ამბოხებისა, რომელიც აშკარა ომში გადაიზარდა. სეპარატისტებმა მათი მომხრე რუსი პოლიტიკოსების აშკარა მხარდაჭერით, შეძლეს შეცდომაში შეყვანათ აფხაზი ხალხი და აემხედრებინათ ისინი ქართველების წინააღმდეგ. არ უნდა იყოს სწორი მტკიცება იმის შესახებ, რომ აფხაზეთში დატრიალებული ტრაგედია იყო არა აფხაზთა და ქართველთა, არამედ მხოლოდ რუსეთ-საქართველოს ომი. დროა თვალი გავუსწოროთ რეალურ ვითარებას, მივცეთ მას ობიექტური შეფასება, სათანადოდ გავაანალიზოთ წარსულის გამოცდილება და რეალურად შევაფასოთ აწმყოში შექმნილი ვითარება, რომ მომავალი სწორად განეჭვრიტოთ და შესაბამისად ვიმოქმედოთ.

პასუხად ბატონ ზურაბ რატიანს¹

აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის კვლევასა და დადგენას მოცემულ ვითარებაში დიდი მეცნიერული და პოლიტიკური მნიშვნელობა რომ აქვს, ჩვენი აზრით, საკამათო არ უნდა იყოს. არც ის უნდა იყოს სადავო, რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ საკითხის ერთმნიშვნელოვანი გადაწყვეტა ჯერ-ჯერობით არ არსებობს. სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ სწავლულთა ერთი ნაწილი თავიანთ ნაწერებში აფხაზებს ქართველებისაგან განსხვავებულ ეროვნებად თუ ერად მიიჩნევს, მეორე ნაწილი კი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ აფხაზები (ყოველ შემთხვევაში XVII საუკუნემდე მაინც) ქართველები იყვნენ, ან ამჟამადაც ასეთებად რჩებიან, რომ არავითარი აფხაზი ერი არ არსებობს, აფხაზთა 80% ქართველია წარმოშობით, ხოლო 10-15% კი ერს ვერ შექმნის.

მე ღრმად ვარ დარწმუნებული, რომ საკითხის ასეთი გადაწყვეტა მეცნიერულად სათანადოდ დასაბუთებული ვერ არის, ხოლო პოლიტიკურად ის მავნეა. ერთხელ კიდევ ხაზს ვუსვამ იმას, რომ ვინც დღეს ამტკიცებს აფხაზთა ქართველობას, ნებით თუ უნებლიედ მტრის წისკვილზე ასხამს წყალს და, რაგინდ დიდ პატრიოტადაც არ უნდა მოქონდეს თავი, მხოლოდ ზიანი მოაქვს ქართველთა და აფხაზთა ურთიერთობის მოგვარების პროცესისათვის.

ეს ზოგადად. ახლა გადავიდეთ, ბატონო ზურაბ, იმ კონკრეტულ „დანაშაულთა“ გარჩევაზე, რომელიც თქვენ მე მომანერეთ:

სტატიის ავტორი „ღია კარებს ამტვრევს“, აფხაზთა ეთნიკური ვინაობა დიდი ხანია, რაც საბოლოოდ გარკვეული და დადგენილიაო. თუ ეს ასეა, მაშინ რატომ არის, ბატონო ზურაბ, რომ ჩვენი კოლეგები – ისტორიკოსები და არაისტორიკოსები, მათ ეთნიკურ ვინაობაზე

¹ პირველად დაიბეჭდა: ნგნ.: გ. როგავა. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები. თბ., 2009, გვ. 254-263. იბეჭდება მცირეოდენი რედაქციული და ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით.

სავსებით ურთიერთგამომრიცხავ აზრებს ამტკიცებენ? ეს ხომ ფაქტია, რომელსაც პრობლემაში ჩახედული სწავლულები, მათ შორის თქვენც, ვერ უარყოფთ. მაშასადამე, ეს გარკვეული პრობლემა არც თუ ისე გარკვეული ყოფილა, როგორც თქვენ ამტკიცებთ. სწორედ ამიტომაც არის საკამათო. საკმარისია დაინტერესებულმა პირმა ჩაიხედოს აკად. მ. ლორთქიფანიძის, პროფესორების ნ. ლომოურის, ე. ხოშტარია-ბროსეს, გ. გასვიანის, გ. ანჩაბაძის, ზ. პაპასქირის, თ. მიბჩუანის, გ. გამახარიას, ბ. გოგიას, ა. ცამციშვილის, აგრეთვე ა. შონიას და სხვათა ნაწერებში, რომ ამაში ადვილად დარწმუნდეს.

ამ კამათში რომ 3 ურთიერთგანსხვავებული თვალსაზრისი არსებობს, არც ეს უნდა იყოს საკამათო, რამდენადაც ეს ფაქტია, რომლის უარყოფაც მხოლოდ მას შეუძლია, ვისაც, თავის მხრივ, შეუძლია რიყეზე ისე გაიაროს, რომ ქვები არ შეამჩნიოს.

ბატონო ზურაბ, მე თქვენ ბრალს მდებთ იმაში, რომ თითქოს გავაყალბე ივ. ჯავახიშვილის აზრები აფშილ-აფხაზეზის ქართველობაზე, როცა ვამტკიცებ, რომ მას აფშილ-აფხაზეზი ქართველებად არ მიაჩნია. ასეთ დასკვნას მე თვით ბატონ ივანეს ნაწერებზე უშუალოდ დაყრდნობით ვამტკიცებ და არა რაიმე „ჩემებური ხერხით“, როგორც თქვენ გგონიათ. მე ეს დებულებები ლოგიკური თანმიმდევრობით ჩამოვაყალიბე ჩემს ნაშრომში, მაგრამ იმის გამო, რომ ის ბევრ ამ საკითხით დაინტერესებულ პირს შეიძლება არც კი ჰქონდეს წაკითხული, ან მისი შინაარსი არ ახსოვდეს, საჭიროდ ვთვლი, მათ გამეორებას. ივ. ჯავახიშვილი წერს: ა) „მთავარი ქართველი ტომები არიან: ქართველები, მეგრელ-ჭანები და სვანები“ (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ნ. 1. ტფ., 1908, გვ. 63), ბ) „ქართველებს ენათმეცნიერება სამ უმთავრეს შტოდ ჰყოფს: ერთ შტოს ქართველურად მოსაუბრენი შეადგენენ (ქართლები, კახელები, ფშავ-ხევსურნი, მესხები, აწინდელი იმერლები და გურულები), მეორეს – იბერიელები, მეგრელ-ლაზ-ჭანები, ხოლო მესამეს

- სვანები" (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I. გვ. 19) „ერთი სიტყვით, ქართველი ერის სამ შტოდ დაყოფა მტკიცე ენათმეცნიერების კანონებზეა დამყარებული" (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I. გვ. 21).

გ) „ამას გარდა, ვგონებ, - განაგრძობს ავტორი, - აფხაზურიც, ჩერქეზულიც და დიდოურიც, იქნებ ზოგიერთი სხვა კავკასიის ენებიც, ქართული ენის მონათესავედ ჩაითვალოს და თუ ცალკე მეოთხე შტოს უნდა შეადგენდეს, მაგრამ ჯერჯერობით ეს საკითხი საკმაოდ გამოორკვეული არ არის" (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I. გვ. 19).

დ) „ქართველი" შემკრებლობითი მნიშვნელობით იხმარება ქართველთა აღსანიშნავად. ასეთი საერთო მნიშვნელობის მქონებული ტერმინის (ქართლ-კახელ, იმერელ-მეგრელ-ჭან-სვანთა ენისა, ზნე-ჩვეულებისა და საერთო თვისებების დასახასიათებლად) საჭიროების უარყოფა არავის არ შეუძლია" (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I. - თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. I. თბ., 1979, გვ. 152) „ქართული ენა ქართლელ-კახელიმერელ-გურულებისა და მეგრელ-სვანებისათვის საერთო ენაა" (იქვე, 152).

ე) „შეიძლება ითქვას, რომ აფხაზებს, ჩერქეზებს, ყაბარდოელებს, ინგუშებს და ჩაჩნებს (ე. ი. არაქართველურ ტომებს - გ.რ.) უფრო ნაკლები აქვთ დღეთა წარმოებული სახელები და მათ შესახებ ცნობა შემონახული, ვიდრე ქართველთა ტომებს: მეგრელებს, ჭანებსა და სვანებს, ვიდრე თვით საზოგადო სამწერლობო ქართულსაც კი აქვს ცნობები დაცული" (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I. თბ., 1951, გვ. 118, ხაზგასმა ჩვენი - გ.რ.).

და მხოლოდ „ქართველი ერის ისტორიის" 1913 წლის გამოცემაში - ერთგან ვკითხულობთ: „როგორც ვხედავთ, კოლხეთის მოსახლეობა ქართველთა სამ შტოს ჰკუთვნებია: ლაზ-მეგრელებს, აფშილ-აფხაზებს და სვანებს" (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I.

ტფ., 1913, გვ. 55). ეს დებულება ივ. ჯავახიშვილმა 15 წლის შემდეგ კატეგორიულად უარყო: „აფხაზებს მე ქართველთა მონათესავედ ვთვლი, მაგრამ ქართველებს არ ეუნოდებ“ (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I. ტფ., 1928, გვ. 104).

ვიხილავ რა ზემოთაღნიშნულ დებულებებს, ვაკეთებ შემდეგ დასკვნებს:

1. მართალია, რომ თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობის ადრინდელ პერიოდში ივ. ჯავახიშვილმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ კოლხეთის მოსახლეობა ქართველთა სამ შტოს ჰკუთვნებია: ლაზ-მეგრელებს, აფშილ-აფხაზებს და სვანებს, მაგრამ უფრო გვიან, პრობლემის უფრო ღრმად გათვითცნობიერების შედეგად, თვითონვე შეცვალა ის ქართველთა შტოდან აფშილ-აფხაზების გამოორიციხვით.
2. ამის საფუძვლად მას მიაჩნდა აფხაზური ენის არაქართულობა.
3. ივ. ჯავახიშვილისთვის აფხაზი არ იყო ქართველი თავისი ეთნიკური ვინაობით. კიდევ მეტი, ივ. ჯავახიშვილი აფხაზებს, აფსილებს და აფსუებს ერთმანეთთან აიგივებს.

ოპონენტის აზრით, ივ. ჯავახიშვილის დებულება იმის შესახებ, რომ „კოლხეთის მოსახლეობა ქართველთა სამ შტოს ჰკუთვნებია“, მე გამიყალბებია იმით, რომ კოლხეთის მოსახლეობაზე ნათქვამი მთელ ერზე გამივრცელებია და ამით სივრცისა და დროის აღმნიშვნელ ლიტონ სიტყვებად მიქცევია. ბატონო ზურაბ, როცა ლაპარაკია ქართველთა სამ ძირითად შტოზე, ჩვენი აზრით, იგულისხმება არა საქართველოს ესა თუ ის კუთხე, არამედ სრულიად საქართველო, მთლიანად ქართველი ერი.

ცნებას – „ქართველთა სამი უმთავრესი, თუ მთავარი შტო“ ივ. ჯავახიშვილთან, როგორც ეს თქვენ კარგად მოგეხსენებათ, სხვადასხვა ვარიაციით ეხვდებით და თუ ერთგან ის ჩემს სტატიაში ერთ-ერთი ვარიანტით იხ-

მარება, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ ლაზებს ქართველურ ტომებიდან გამოვრიცხავ.

ბატონო ზურაბ, ერთ-ერთ ბრალდებად მიყენებთ, მკითხველის დარწმუნებას იმაში, რომ თითქოს, ჯავახიშვილმა თავისი ფუნდამენტური დასკვნა აფშილ-აფხაზთა ქართველობაზე ნ. მარის საყვედურის გამო შეცვალა, ოღონდ ამის მიზეზი „სულ სხვა ყოფილა“. ბატონო ზურაბ, მე კარგად ვიცი, რომ კამათის დროს ზოგიერთი ოპონენტი თავის მოწინააღმდეგეს მიაწერს იმას, რაც მას არ უთქვამს და მერე გულმოდგინედ აკრიტიკებს საკუთარ ცრუ აზრებს, მაგრამ ეს ხერხი, როგორც თქვენ კარგად მოგეხსენებათ, მოსაწონ ხერხად არ ითვლება, მით უფრო მეცნიერისათვის. მე ძალიან მიკვირს თქვენგან ასეთი მოქცევა, სად ვნერ მე იმას, რომ ივ. ჯავახიშვილმა თავისი დებულება ნ. მარის საყვედურის გამო შეცვლა. ეს რომ ასე ყოფილიყო, ამას 15 წლის შემდეგ კი არ გააკეთებდა, არამედ 15 დღეში. მე ამის თაობაზე შემდეგს ვნერ: „დროთა განმავლობაში მან კრიტიკულად გადახედა თავის ადრე გამოთქმულ დებულებებს და სადაც ამას ფაქტური მდგომარეობა მოითხოვდა, ძველი დებულებები ახლით შეცვალა. ეს შეეხო აფშილ-აფხაზთა ქართველობის საკითხსაც“. ამ მიმართებაში ჩემი გამოთქმა, რომ 1913 წელს ივ. ჯავახიშვილი ჯერ კიდევ არ იყო „დიდი ივანე“ და ბოლომდე ჩამოყალიბებული პროფესიონალი ისტორიკოსი, მაინც და მაინც დიდ მკრეხელობად არ უნდა ჩაითვალოს, თუმცა შეიძლებოდა იმავე აზრის სხვანაირად ფორმულირებაც; ივ. ჯავახიშვილზე მონოგრაფიის ავტორები ერთხმად აღნიშნავენ, რომ „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველი წიგნის მესამე გამოცემა (1928 წ.) (სწორედ ის გამოცემა, სადაც ის უარყოფს აფშილ-აფხაზთა ქართველობას) იყო ეტაპობრივი მომენტი მის მეცნიერულ შემოქმედებაში.

ბატონო ზურაბ, თქვენი ნათქვამის სიმართლის ცხადსაყოფად და ჩემს გასამტყუნებლად ერთხელ მაინც რატომ არ მოგაქვთ სათანადო ციტატები ჩემი სტატი-

იდან. ცხადია იმიტომ, რომ ეს თქვენ ხელს არ გაძლევთ, მაშინ მკითხველი ხომ ადვილად მიხვდება, რომ თქვენ მე იმას მომანერო, რაც არ მითქვამს. ამას ქართულად რა ჰქვია, ძნელად მისახვედრი არ არის.

თქვენ წერთ, რომ ნ. მარი საკვებით ეთანხმება ივ. ჯავახიშვილის დასკვნას აფხაზების ქართველობის შესახებ. ეს ხომ საკითხის აშკარა გაყალბებაა. თუ ეს ასეა, ბატონო ზურაბ, მაშინ როგორ გავიგოთ თვით ივ. ჯავახიშვილის შემდეგი სიტყვები: „უნდა აღვნიშნოთ, რომ აკად. ნ. მარი მსაყვედურობს, რომ მეგრელებს, სვანებს და აფხაზებს მე ქართველებს ვუწოდებ... აფხაზებს მე ქართველთა მონათესავედ ვთვლი, მაგრამ ქართველებს არ ვუწოდებ"... ასე ნათლად და ცხადად თვით ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოთქმული დებულებების შემდეგ, თქვენ როგორც მეცნიერსა და მოქალაქეს, როგორ შეგიძლიათ დანეროთ, რომ ჯავახიშვილს არასდროს ეჭვი არ შეპარვია აფხაზების ეთნიკურ ქართველობაშიო და ნ. მარს „არაფერი არ უსაყვედურია ივ. ჯავახიშვილისათვის აფშილ-აფხაზების ქართველობის გამოო“. როგორც მკითხველი ადვილად შეამჩნევდა, ბატონი ზურაბი უკუღმა იგებს თვით დიდი ივანეს სიტყვებს და რა გასაკვირია, ჩემს ნათქვამს წაღმა-უკუღმა აყალბებდეს.

ბატონო ზურაბ, თქვენს მიერ მოტანილი ციტატა ქართველი ერის ისტორიის I წიგნიდან ქართველთა ტომების სამხრეთიდან ჩრდილოეთით გადაადგილების შესახებ, სადაც აფშილ-აფხაზებიც იგულისხმებიან, ივ. ჯავახიშვილის მიერ აფხაზების ქართველობის უარყოფის შემდეგ იმ არგუმენტად ვერ ჩაითვლება, რის დამტკიცებასაც თქვენ სრულიად უსაფუძვლოდ ცდილობთ: ივ. ჯავახიშვილს არასდროს ეჭვი არ ეპარებოდა აფხაზთა ეთნიკურ ქართველობაშიო. აქ საუბარი არ არის აფხაზთა კულტურულ-ისტორიულ ქართველობაზე, ამაზე შემდეგ აკად. ნ. ბერძენიშვილი ჩამოაყალიბებს თავის თვალსაზრისს.

ბატონ ოპონენტს ვეთანხმები მხოლოდ ერთ პენიშ-

ვნაში: საქართველოს ისტორიის კურსში, რომელიც 1943 წელს დაისტამბა, დებულება: „მთავარი ქართველი ტომები: ქართვები, მეგრელები და სვანები“ – მოცემულია ს. ჯანაშიას მიერ დაწერილ პარაგრაფში. აღებულია კი ივ. ჯავახიშვილის შრომებიდან.

ბატონო ზურაბ, თქვენ ცდილობთ, რომ აკვიატებული დებულება – „აფხაზები ქართველებია“, ან „აფხაზი ეთნიკურად ისეთივე ქართველია, როგორც ქართლელი, კახელი, იმერელი, გურული თუ მეგრელი“ დაასაბუთოთ ისეთ პიროვნებებზე მითითებით, როგორიც იყვნენ გ. შარვაშიძე და ზ. ანჩაბაძე, რომლებიც ამბობდნენ: „მე აფხაზი კი არა, ქართველი თავადი ვარ“ ან კიდევ „მე საქართველოში აფხაზი ვარ და საქართველოს გარეთ-ქართველი“.

ბატონო ზურაბ, ნათქვამია „კარგ მთქმელს, კარგი გამგონე უნდაო“. სწორედ მათ ამ გამოთქმამია ჩადებული ის აზრი, რომ ისინი წარმოშობით, ეთნიკურად აფხაზებია, ხოლო ისტორიულ-კულტურულად, ისინი ქართველები იყვნენ. სწორედ ამაშია, როგორც ფილოსოფოსები იტყვიან, ერთეულისა და ზოგადის დიალექტიკა. თქვენი ამ არგუმენტის სიღრმისა და მნიშვნელობის შეფასება მკითხველისათვის მიგვინდია. ზოგიერთი ისტორიკოსი აფხაზების ქართველობის დასამტკიცებლად იმ ფაქტსაც იყენებს, რომ აფხაზეთის მთავრების – შარვაშიძეების ოჯახებში, ზოგჯერ მეგრულად ლაპარაკობდნენ ან კიდევ დღევანდელი აფხაზების 80%-მა, თითქოს, მეგრული იცის და მეგრულად ლაპარაკობენ. ეს ხომ, უბრალოდ რომ ვთქვათ, სინამდვილესთან ახლოსაც არაა. ახლა მკითხველმა წარმოიდგინოს, როგორი იქნება ზოგიერთი აფხაზი ისტორიკოსის რეაქცია ასეთ „არგუმენტებზე“, ეს ხომ ის მასალაა, რომელსაც ის სიხარულით მიაწვდის აფხაზ მოსახლეობას, რათა აჩვენოს ქართველი ინტელიგენციის მიერ მათი „კულტურის გაძარცვა“ და გაყალბება, შეურაცხყოფა და აბუჩად აგდება.

არ შეიძლება არ შევეხოთ ე. წ. „ორაბორიგენობის

თეორიას", რომელიც თითქოს, „აიჩემეს ზოგიერთმა აკადემიკოს-პროფესორმა, რითაც თავი მოჭრეს ქართულ ისტორიოგრაფიას და დიდად გაახარეს ქართული ისტორიის მტერი". ახლა ის ვიკითხოთ, ვინ არიან ამ „თეორიის" ავტორები? მართალია, ბ-ნი ოპონენტი აქ არ ასახელებს მათ, მაგრამ როგორც სხვა წყაროებითაა ცნობილი, ესენი არიან აკად: მ. ლორთქიფანიძე, პროფესორები: ე. ხოშტარია-ბროსე, ზ. პაპასქირი, გ. როგავა და სხვ.

ჩემი აზრით, ქართულ ისტორიოგრაფიაში არავითარი „ორაბორიგენობის თეორია" არ არ არსებობს, რამდენადაც თეორია ეს არის, უბრალოდ რომ ვთქვათ, ლოგიკური სახით ჩამოყალიბებული გარკვეული დებულებათა სისტემა, რომელიც რაიმეს ამტკიცებს ან უარყოფს. ასეთი რამ კი ორაბორიგენობის შესახებ ქართულ ისტორიოგრაფიაში უცნობია. ორაბორიგენობის ანუ ქართველთა და აფხაზთა უძველესი დროიდან ერთდროულად შესაძლო თანაცხოვრობის შესახებ აზრი მართლაც არსებობს. იგი ასეა ჩამოყალიბებული: „არაქართველური მოდგმის ტომები თუ უწინარესი არ არიან, არავითარ შემთხვევაში უფრო ნაგვიანედად გაჩენილნი ამ ტერიტორიაზე (იგულისხმება საქართველოს ტერიტორია - გ.რ.). „ქართულ-ქართველური სახელები ცვლიან, ამოდიფიცირებენ არაქართველურ სახელებს (ადგილთა) და არა გვაქვს არც ერთი შემთხვევა - პირუკუ. აქამდე ამას ხსნიდნენ ადრე მოსვლით (არაქართველურ) და გვიან მოსვლით (ქართველური), ადრე მოსვლის ნასვლით და ქართველების აქ დამკვიდრებით. ახლა კი ქართველების ავტოქტონობის აღიარებით, უნდა დაუშვათ არაქართველთა ავტოქტონობაც. ბრძოლა ამ ტომებს შორის და ქართველი ტომების გამარჯვება (ასიმილაცია)". ან კიდევ - „ეთნიკურ მომენტზე პირდაპირი მითითების შემცველ საგეოგრაფიო სახელთა ეს სიმრავლე და სიჭრელე, ისტორიული საქართველოს ტოპონიმიკას რომ ახასიათებს, იმის მონიშნავს, რომ ამ უცხო მოდგმის ტომების გვერდით ქართველური ტომებიც რომ ცხოვრობდნენ". (ხაზგასმა ჩვენია - გ.რ.). ე. ი. აფხაზეთშიაც ერთიმეორეს გვერდით შეი-

ძლებოდა ეცხოვრათ ქართველებსა და აფხაზებს.

ახლა არ იკითხავთ ვის ეკუთვნის ეს სიტყვები, „ვინ მოჭრა ამ თეორიით“ თავი ქართულ ისტორიოგრაფიას და ვინ გააზარა ქართველი ერის მტერი?“ ვინ დანერა ეს „ანტიმეცნიერული და ანტიქართული“ სიტყვები? ეს სიტყვები სრულებითაც არ ეკუთვნით ზემოთ დასახელებულ აკადემიკოსსა და პროფესორებს, ის ეკუთვნის ყველას მიერ, მათ შორის ბ-ნ ზურაბის მიერ აღიარებულ ისეთ ავტორიტეტს, როგორიც ნ. ბერძენიშვილია (იხ. ნ. ბერძენიშვილი. – საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990, გვ. 363-364). ბატონო ზურაბ, ეს დებულებები თქვენ ჩემზე უკეთესად იცით, მაგრამ მას არ „ნარმოაჩენთ“, რამდენადაც იგი აფხაზების შესახებ თქვენს სქემაში არ ჯდება. თუ „მენტორობაში“ არ ჩამომართმევთ, ტენდენციურობა საერთოდ არ ვარგა ცხოვრებაში, მით უფრო მეცნიერებაში.

ასევე არ ვარგა ზედმეტი ხმაური იქ, სადაც ამის არავითარი საფუძველი არ არსებობს. ტაციტიუსის არ იყოს, გაბრაზებულის პოზიციებიდან ისტორია არ იწერება და არც „ემოციური პატრიოტიზმის“ საგუშაგოდან. ვითომ პრობლემის არასწორმა გადაწყვეტამ შეგანუხათ და ისე აგაღელვათ, რომ სიტყვები ვერ მოზომეთ და ასეთი „მეცნიერული“ სტატია გამოაქვეყნეთ?! არა გვგონია, რომ ეს ასე იყოს. თქვენს ნაწერში ამით გამონეული გულდანწყვეტილობა და სინანული კი არ ჩანს, არამედ ფარული, ცუდად შენიღბული სიხარული, რომ მოგეცათ საბაბი, რათა ხმამაღლა გეთქვათ: ა, ბატონო, შეხედეთ აფხაზეთის მეცნიერებათა აკადემიას როგორი აზრების მქონე ვიცე-პეზიდენტი ყავსო. როგორც იტყვიან ბუზი სპილოდ აქციეთ და ისეთი განგაში ატეხეთ, თითქოსდა, ქვეყანა მართლაც დაიქცა.

თუ ჩემს სტატიაში გამოთქმული მოსაზრებები „ერის დაცემაა“, ანტიმეცნიერულია და პოლიტიკურად მავნე, მაშინ რა ეთქვათ თქვენს კრიტიკაზე და იმ მონოგრაფიებზე და სტატიებზე, სადაც დიდი გულმოდგინებით

მტკიცდება, რომ აფხაზები როგორც ეთნოსი, როგორც ერი, არასოდეს არ არსებულა და დღესაც არ არსებობს, რომ ვისაც დღეს აფხაზს ვეძახით, ისინი „გადამთიელი, უსამშობლო, ერთი მუჭა აფსუებია“, რომლებსაც არც პოლიტიკურ-სამართლებრივი და არც მორალურ-ზნეობრივი უფლება არა აქვთ აფხაზეთზე.

ასეთი „მეცნიერული მტკიცებით“ შეიძლება შემოვირიგოთ ჩვენ აფხაზი ხალხი და აღვადგინოთ ძველი ძმობა და მეგობრობა, სამშობლოს ტერიტორიული მთლიანობა? – არა გვგონია. ჩვენი აზრით მტრის წისქვილზე სწორედ ის ასხამს წყალს, ვინც ზემოთაღნიშნულ შეხედულებებს ქადაგებს.

ბატონო ზურაბ, თქვენ ასევე, რომ ჩემი სტატია ანტიმეცნიერული და ქართული საზოგადოებისათვის დამღუპველია, ახლა მეც ხომ მაქვს უფლება გკითხოთ, თქვენ რომელი „დიდად მეცნიერული ნაშრომებით“ გაამდიდრეთ ქართული ისტორიოგრაფია, რომ ქართველი ერი „დაცემა-გათახსირებისა“ და დაღუპვისაგან გადაგერჩინათ? ან კიდევ. იქნებ აფხაზეთის ისტორიის პრობლემებზე ამ უკანასკნელ 20 წლის განმავლობაში გაჩაღებულ იდეოლოგიურ ფრონტზე იბრძოდით აფხაზ სეპარატისტ-ისტორიკოსების წინააღმდეგ, ბატონ გერონტი გასვიანის მსგავსად, რომელმაც ბოლო 10-15 წლის განმავლობაში 5 სოლიდური მონოგრაფია უძღვნა აფხაზეთის პრობლემებს. თქვენ? – არც ერთი. საინტერესოა, „პროფესიონალ-ისტორიკოსს“ რამ შეგიშალათ ხელი? იმან ხომ არა, რომ სხვისი დაწერილის კრიტიკა უფრო ადვილია, ვიდრე საკუთარი, დიდი მეცნიერული ღირებულების მქონე მონოგრაფიის შექმნა?

აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ ჩემი ოპონენტი თავის სტატიაში არა მარტო ვინმე გივი როგავას აყენებს შეურაცხყოფას, არამედ, რამდენადაც ეს გასაკვირიც არ იყოს, მთელ ქართველ ხალხს. როგორ მოგნონს, მკითხველო, გამოთქმა „ერის დაცემა“, „დიდი ილიას წინ მოკუნტრუშე შთამომავლობა“, რომელმაც, თურმე „დაივინყა თავისი

ისტორია, რის გამოც დადგა მისი, დაცემისა და გათახსირების დასასრული". „ქართველი ერი დაცემის პირას არის მისული და საკუთარი ღირსების გრძნობადკარგული უსუსურად შესცქერის თავის გათახსირებას“.

არ გეგონოთ, რომ ამ „ლამაზი“ სიტყვების უკან იდგეს ვინმე სეპარატისტი ისტორიკოსი, ეს ბატონი ზურაბის „მეცნიერული“ ეთიკიდან ამოღებული სიტყვებია, რომელსაც არ იშურებს საკუთარი ერის მიმართ. და არ იკითხავთ რამ გამოიწვია ასეთი საგანგაშო მდგომარეობა? თურმე როგავას მტკიცებამ, რომ ივ. ჯავახიშვილი აფხაზებს ქართველებად არ თვლიდა. სულ ესაა და ეს...

მე არაფერს არ ვამბობ იმ ეპითეტებზე, რომლებითაც ოპონენტმა პირადად მე შემაძო, ეს მის, როგორც მეცნიერისა და პიროვნების, სინდისზე იყოს. მე ჩემს ლექსიკონში ნამდვილად არ მაქვს შემხვედრი ეპითეტები და წოდებები, მან თავისი ნაწერით დაამტკიცა, რომ ვინც სხვას ტალახს ესვრის, თვითონვე ისვრება ამ ტალახით...

„აჲსა კაცსა აჲი სიტყჲა, ურჩჲენია სულსა, გულსა“ ანუ მეორე პასუხი ზურაბ რატიანს¹

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორმა ზურაბ რატიანმა გაზეთ „დიოსკურიასი“ (2009 წ. თებერვალი) გამოაქვეყნა პასკვილი გ. როგავას ნაშრომზე „აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის“ (2007 წ.). საკითხის მნიშვნელობიდან გამომდინარე იძულებული ვართ უპასუხოდ არ დავტოვოთ ეს გამოხდომა.

ბრალდება პირველი. „გ. როგავა საზიზღრად ცილს სწამებს ივ. ჯავახიშვილს, რომ ის 1913 წელს ჯერ კიდევ არ იყო „დიდი ივანე“, ანუ ბოლომდე ჩამოყალიბებული პროფესიონალი ისტორიკოსი“ და „უღირსად წარამარა მოიხსენიებს მას“.

რა უნდა ითქვას ამასთან დაკავშირებით?

ჯერ ერთი. ისტორიკოსებად არ იბადებიან, ისტორიკოსად ყალიბდებიან დროთა განმავლობაში. ამის გამო ყოველი დიდი ისტორიკოსის შემოქმედება იყოფა, თუ რამოდენიმედ არა, ორ ეტაპად მაინც, ერთი ადრინდელ და მეორე უფრო გვიანდელ ანუ ბოლომდე ჩამოყალიბებულობის პერიოდად. იგივე ითქმის აკად. ივ. ჯავახიშვილის შესახებაც, რა გინდ დიდი მოაზროვნეც არ უნდა ყოფილიყო იგი. ჩემი აზრით, ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ალბათ, პროფ. მამია ღუმბაძე, როცა მან ივ. ჯავახიშვილის 1898-1912 წლებში მოღვაწეობას უძღვნა შესანიშნავი მონოგრაფია სახელწოდებით: „*ივ. ჯავახიშვილის ადრინდელი შემოქმედება*“ (თბ., 1984). ავტორი იხილავს რა ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებათა ევოლუციას ქართველი ერის ისტორიის საკითხებზე, დასკვნის სახით შემდეგს წერს: „*განსახილველი პერიოდის ისტორიაზე ივ. ჯავახიშვილმა თავისი დასრულებული და საბოლოო სიტყვა ჩამოაყალიბა ამავე წიგნის „ქართველი ერის ისტო-*

¹ პირველად დაიბეჭდა: ნგნ.: გ. როგავა. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები. თბ., 2009, გვ. 264-278. იბეჭდება მცირეოდენი ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით.

რიის" 1928 წლის მესამე გამოცემაში" (გვ. 65).

ივ. ჯავახიშვილი 1898-1912 წლებში რომ ჯერ კიდევ არ იყო ბოლომდე ჩამოყალიბებული, პროფესიონალი ისტორიკოსი, ამას ისიც მოწმობს, რომ, ჯერ ერთი, ამ დროს ის ამტკიცებდა, რომ ანდრია პირველწოდებულსა და წმ. ნინოს არასოდეს უქადაგიათ ქრისტიანობა საქართველოში, რომ ტრადიციული გადმოცემები ამის შესახებ მითია, ლეგენდაა, რომელიც ქართველებმა შექმნეს მას შემდეგ (VIII თუ IX საუკუნეში), როცა ისინი საბოლოოდ გამოეთიშნენ სომხურ ეკლესიას. ბატონი ივანეს ამ მტკიცებიდან, თუ ლოგიკურად ვიმსჯელებთ, გამოდის დასკვნა, რომ ქართული ეკლესია არ ყოფილა სამოციქულო, და ამიტომ მას უფლება არა აქვს ავტოკეფალიაზე. ეს კი თავის მხრივ ისაა, რასაც რუსი სამღვდეულოებისა და სწავლულთა ერთი ნაწილი არგუმენტად იყენებდა 1906 წელს წინა საეკლესიო სათათბიროზე საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის წინააღმდეგ.

მეორე. სწორედ ამ ადრინდელ პერიოდში (1905 წ.) ივ. ჯავახიშვილი ამტკიცებდა, რომ დღევანდელი საქართველოს ტერიტორია არასდროს არ ყოფილა ქართველთა წინაპრების სამშობლო. ასეთი მათთვის იყო ქალდეა.

მესამე. რომ აფხაზები და ჩერქეზები პირველები შემოვიდნენ სამხრეთიდან დასავლეთ საქართველოში და დაფუძნდნენ შავი ზღვის სანაპირო ტერიტორიაზე, რის დადასტურებასაც იგი ცდილობდა გურიაში არსებული ტოპონიმებით.

მეოთხე. რომ სახელმწიფო წარმოიშობა გვარების წარმოშობის საფუძველზე, რაც არასწორი თეორიაა.

მეხუთე. სწორედ ამავე ეტაპზე ერთგან (ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, წ. I. ტფ., 1913, გვ. 55) მან გამოთქვა მოსაზრება, რომ „კოლხეთის მოსახლეობა ქართველთა სამ შტოს ჰკუთვნებია: ლაზ-მეგრელებს, აფშილ-აფხაზებს და სვანებს“, რომელიც მან „ქართველი ერის ისტორიის" III გამოცემაში (1928 წ.) ასე ჩამოაყალიბა: „აფხაზებს მე ქართველთა მონათესავედ

ეთვლი, მაგრამ ქართველებს არ ვუწოდებ. რაც შეეხება მეგრელებსა და სვანებს, და დაეუმატებ ჭანებსაც, მათ მართლა ქართველ ტომებად ვთვლი და ვუწოდებ“. ამასთან დაკავშირებით მე ვწერ, რომ 1928 წელს ივ. ჯავახიშვილი დაუბრუნდა იმ მოსაზრებას, რომელიც მან ჯერ კიდევ თავის წიგნის „ქართველი ერის ისტორიის“ I გამოცემაში გამოთქვა 1908 წელს. კერძოდ: „ქართველებს ენათმეცნიერება სამ უმთავრეს შტოდ ჰყოფს: ერთ შტოს ქართლურად მოსაუბრენი შეადგენენ (ქართლელნი, კახელნი, ფშავ-ხევსურნი, მესხები, ადრინდელი იმერლები და გურულები), მეორეს – მეგრულ-ლაზ-ჭანები, ხოლო მესამეს – სვანები“. „ერთი სიტყვით, ქართველი ერის სამ უმთავრეს შტოდ დაყოფა მტკიცე ენათმეცნიერების კანონზეა დამყარებული“.

აზრთა მერყეობა აფშილ-აფხაზების ქართველობის შესახებ აქ სახეზეა. სწორედ ამ და ივ. ჯავახიშვილის არასწორი ზემოთ ჩამოთვლილი თეორიული შეხედულებების საფუძველზე, არა შეურაცხმყოფელური, როგორც ეს ზ. რატიანს ჰგონია, არამედ პატივისცემის გამომხატველი ფორმით, აღვნიშნე, რომ, როცა ის აფსილ-აფხაზებს ქართველებად აცხადებდა (სხვა ადრინდელი თეორიები მე აღვნიშნული არა მაქვს), ის „ჯერ კიდევ არ იყო „დიდი ივანე“, ანუ ბოლომდე ჩამოყალიბებული პროფესიონალი ისტორიკოსი“.

ახლა საკითხავია, რა არის ზემოთქმულში მკრეხელური ანუ შეურაცხმყოფელური აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიმართ. ზ. რატიანს პრობლემის ობიექტური განხილვა კი არ აინტერესებს, არამედ საბაბის მოძებნა ჩემს გასალანძლად. ვინაა აქ მართალ-მტყუანი ამის გარჩევა ობიექტური მკითხველისათვის მიგვიწევია.

მეორე ბრალდება, რომელსაც ზ. რატიანი მიყენებს და ელემენტარულ უმეცრებად მითვლის, ესაა ჩემი მტკიცება იმის შესახებ, რომ აფხაზები დღეს წარმოადგენენ ერს, მისთვის დამახასიათებელი ყველა ნიშნით, რომ, თითქოსდა, ამის მტკიცებით, მე ვლანძლავ და ცილს ეწამებ ცნო-

ბილ მკვლევარებს, რომლებმაც, თითქოსდა, უკვე დიდიხანია დაადგინეს, რომ აფხაზი დასაბამიდან ქართული ტომია ეთნიკურად ანუ გენეტიკურად, ე. ი. „სისხლისმიერად“.

ამასთან დაკავშირებით მე ჩემს ნაშრომში „აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის“, სათანადო არგუმენტების ჩამოყალიბების საფუძველზე, შემდეგს ვწერ: „აფხაზი ერის არ არსებობის მტკიცება დღეს მეცნიერულად დაუსაბუთებელია და პოლიტიკურად მავნე, რომელიც ორივე ხალხის მტრის წისქვილზე ასხამს წყალს, რომ ასეთი „მეცნიერული მტკიცებით“ არ შეიძლება შემოვირიგოთ ჩვენ აფხაზი ხალხი და აღვადგინოთ ძველი ძმობა და მეგობრობა, სამშობლოს ტერიტორიული მთლიანობა“ (78).

დღეს აფხაზ ხალხს ერს უწოდებს არა მარტო გ. როგავა, არამედ ისეთი ცნობილი ისტორიკოსები, როგორიც არიან: აკად. მ. ლორთქიფანიძე, პროფესორები ნ. ლომოური, ზ. პაპასქირი, გ. ანჩაბაძე, ჯ. გამახარია და სხვები.

აი, რას წერს ამ საკითხზე აფხაზეთის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი, პროფ. ჯ. გამახარია: „გვინდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ აფსუათა ნამდვილი ისტორია სავსეა მამაცობის, პოლიტიკური გამჭრიახობისა და შორსმჭვრეტელობის, საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში – შავი ზღვისპირა ზოლში დამკვიდრებისათვის თავგანწირული ბრძოლის მაგალითებით. საოცარი ვაჟკაცობისა და სიცოცხლისუნარიანობის წყალობით, აფსუა ხალხმა მოახერხა XVI-XVII საუკუნეებში დაკავებული ტერიტორიის თითქმის სრულად (მდ. ლალიძგამდე) ათვისება, ადგილობრივი მოსახლეობის ასიმილაცია და შემდგომში (XVIII-XIX ს. ს.) მასთან ერთად მტკიცე ეთნიკურ ერთობად, შედარებით მცირერიცხოვან, მაგრამ ძლიერ ერად ჩამოყალიბება“ (ჯ. გამახარია, აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, 2005, გვ. 10).

აქვს თუ არა ეს სტრიქონები წაკითხული ზ. რატიანს, თუ ის მხოლოდ ჩემს სტატიებსა და ნიგნებს უკირკიტებს, რომ რაღაცა საბაბით თავხედურად მლანძ-

ლოს და მაგინოს.

მესამე ბრალდება ეხება ჩემს დებულებას იმის შესახებ, რომ აფხაზები (აფსილ-აბაზგები), როგორც გარკვეული ეთნიკური ერთეული, თანამედროვე აფხაზეთის (საქართველოს) ტერიტორიაზე, ქართველების მხარდამხარ, ცხოვრობდნენ ჯერ კიდევ პირველი საუკუნიდან.

ზ. რატიანის მტკიცებით „ამ დასკვნის დამადასტურებელი არც ერთი საბუთი ბუნებაში არ არსებობს და მე ამ დებულებით, თითქოსდა, დავამტკიცე, რომ „საქართველოს ისტორიაზე წარმოდგენა საერთოდ არა მაქვს“.

აფსილები რომ I საუკუნიდან მოიხსენებიან ძველ ბერძენ ისტორიკოსთა ნაწერებში საკამათო არაა, კამათი ეხება აბაზგებს, რომელსაც – 134 წელს ფლავიუს არიანე რომის იმპერატორ ადრიანესთან მიწერილობაში პირველად მოიხსენიებს, როგორც შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე მცხოვრებ ტომებს, რომელთა მმართველს, მისგან აქვს მიღებული მეფის წოდება. ახლა დავსვათ კითხვა 134 წელს, II საუკუნის 30-იან წლებში აბაზგთა სამეფოს, თუ სამთავროს მმართველს მეფეს თუ ბასილევს როგორ დანიშნავდა რომის იმპერატორი, თუ ეს ტომი იქ II საუკუნის დამდეგამდე, ე. ი. I საუკუნეში მაინც არ ცხოვრობდა? ნუთუ სამეფოს თუ სამთავროს შექმნა მეტნაკლებად ხანგრძლივი პროცესი არ არის? მით უფრო აფხაზური ტომი-აფსილები უკვე ცხოვრობდნენ მათ მეზობლად სამხრეთით და ჰყავდათ იმპერატორ ტრაიანესაგან დამტკიცებული მეფე სახელად იულიანე. განა აქ ისტორიული პროცესების ლოგიკა დარღვეულია? აი, რა არის იმისი არგუმენტი, რომ აფხაზები I საუკუნიდან უკვე ბინადრობენ საქართველოში, მით უფრო აფხაზებში აფსილებიც იგულისხმებიან.

მეოთხე ბრალდება უკავშირდება სიტყვა „ჟღურტულს“. თურმე „ჟღურტული“ სალანძღავი სიტყვა ყოფილა ზ. რატიანის აზრით და მე მისი გამოყენებით გამილანძღია „ჩვენი ძმები აფსუები“. ზ. რატიანმა, როგორც მწერალმა, კარგად უნდა იცოდეს, რომ „ჟღურტული“

ფრინველთა გალობას, მერცხალთა ჭიკჭიკს ნიშნავს და არა ენაბრგვინლობას, ენაჩლუნგობას. საკმარისი იყო, რომ რატიანს ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ჩაეხედა და ამას მაინც მიხედებოდა და ჩიქორთული ქართულით ლაპარაკს ვერ დამაბრალებდა. მაგრამ ისეთი „პროფესიონალი“ ისტორიკოსისა და მწერლისათვის, როგორიც ზ. რატიანია, არგუმენტი და ჭეშმარიტება კი არაა მთავარი, არამედ სხვათა ლანძღვა და გინება, რომელშიც „მაგრად“ არის განვრთნილი. ვერ წარმომიდგენია, როგორ შეიძლება იმ კაცს, რომელსაც უღურტული ენაბრგვინლობად მიაჩნია, მწერალი ერქვას?!

მეხუთე ბრალდებად ზ. რატიანი არა მარტო ქართულის, არამედ მეგრული ენის უცოდინარობასაც მიყენებს. თურმე, მე მეგრულ სიტყვაში „გალენი“ და „ჯიხა“ „გარე ციხეს“ რომ ნიშნავს, არ მცოდნია და თბილისელი „პოლიგლოტი“ ზ. რატიანი მასწავლის მას. იმას კი არ უკვირდება, რომ „გალენი ჯიხა“ ნიშნავს გარეთა ანუ სასაზღვრო ციხეს, ე. ი. იმ ციხეს, რომელიც ქვეყნის შიგნით, სადღაც ცენტრში კი არ მდებარეობს, არამედ ქვეყნის საზღვართან არის აღმართული.

ზემოთაღნიშნული „არგუმენტებით“ ზ. რატიანი ცდილობს დაარწმუნოს მკითხველი, რომ გ. როგავა ისეთი პიროვნებაა, რომელმაც არა თუ საქართველოს ისტორია არ იცის, არამედ მშობლიური ქართული და, ასე წარმოიდგინეთ, „საოჯახო“ მეგრული ენაც კი. კარგით რა რატიანო, მხოლოდ თქვენ ხომ არ მიცნობთ მე, მადლობა ღმერთს, მეტ-ნაკლებად მეც მიცნობენ და ჩემს ნიგნებსაც და ვერავინ შენ და შენი მსგავსების გარდა, მაინცდამაინც ვერ დამინუნებს წერის სტილს.

მეექვსე ბრალდება ეხება XV საუკუნის წყაროს – „მცნებაჲ სასჯულოჲს“. მე გარკვეულ წყაროებზე დაყრდნობით ვამტკიცებ, რომ ქრისტიანობისაგან განდგომა, მისი „გარყუნა“ და „უღმრთოდ მიქცევა“ მიენერება სწორედ საკუთრივ აფხაზებს და აფხაზეთს და არა დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობას. ეს ასე ესმოდათ

სამეგრელოს მთავარ შამადავლეს, დიდ ისტორიკოსს ვახუშტის და აკად. ნ. ბერძენიშვილს (იხ.: გ. როგავა. „აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის“. 2007).

ამ საკითხში ჩემი „სრული უვიცობის“ „დასამტკიცებლად“ ზ. რატიანს არგუმენტად მოაქვს ის ფაქტი, რომ „1403 წელს თემურ ლენგმა ჯერ ისევ ქართლი ააოხრა, მერე დასავლეთ საქართველოში გადავიდა, იქაც 700-ზე მეტი სოფელი დაარბია, ციხე-დარბაზები და ეკლესიამონასტრები მიწასთან გაასწორა. აი, ამ ფაქტით სურს ზ. რატიანს „პროფესიონალურად“ ახსნას ის ვითარება, რომელზედაც მისი მასწავლებელი აკად. ნ. ბერძენიშვილი წერს: „XV საუკუნიდან აფხაზეთი წარმართობს“, რომ „მცნება სარჯულო“ (XV ს.) – ეს ხომ მთელი ეპოქის მაჩვენებელი დოკუმენტია, რომელიც უპირატესად საკუთრივ აფხაზეთის (ხაზგასმა ნ. ბერძენიშვილისაა) ვითარებას გვიჩვენებს“. მოდით და ახლა ვკითხოთ ზ. რატიანს: აკად. ნ. ბერძენიშვილმა იცოდა თუ არა საქართველოს და საკუთრივ აფხაზეთის ისტორია, თუ ისიც ამ საკითხში გ. როგავას დონეზე იდგა? „პროფესიონალი“ ისტორიკოსი, ჩემი აზრით, ამაში კარგად უნდა ერკვეოდეს.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თემურ ლენგამდე და მას შემდეგაც აღმოსავლეთი საქართველო გარეშე მომხვდურებს არაერთხელ დაულაშქრავთ, აუოხრებიათ, ციხე-დარბაზებიც დაუნგრევიათ და ეკლესიამონასტრებიც მიწასთან გაუსწორებიათ, მაგრამ მიუხედავად უამრავი საშინელებისა, ქართველები არ განდგომიან ქრისტიანობას, არ უარუყვიათ რჯული და სარწმუნოება, არ განარმართებულან. რამდენად „მაგარია“ ზ. რატიანის ზემოთმოტანილი არგუმენტი, ამას არამცთუ პროფესიონალი ისტორიკოსი, არამედ ჩვეულებრივი დაკვირვებული მკითხველიც ადვილად მიხვდება.

ამავე ტიპისაა მეშვიდე ბრალდებაც. მე ჩემს ნაშრომში ვეხები რა აფხაზურ ენას, ვწერ, რომ აფხაზებს, აფსუების ჩამოსვლამდე (XVII ს.), ჰქოდნათ საკუთარი, მეზობელი ხალხებისაგან განსხვავებული სამეტყველო

ენა (ვიმონმებ ლამბერტის, ჯოვანი და ლუკას, ვახუშტი ბატონიშვილს, ივ. ჯავახიშვილს, ს. ჯანაშიას, ნ. ბერძენიშვილს), რომელიც მათ შეინარჩუნეს შემდეგ საუკუნეებშიც; მე ვწერ: „XVIII-XIX-XX საუკუნეებში არავითარი ისეთი კატაკლიზმები არ მომხდარა აფხაზეთში, რომ აფხაზებს საკუთარი ენა დავინწყოდათ“.

ამ დებულების გასაქარწყლებლად ზ. რატიანს მოაქვს ფაქტები იმის შესახებ, თუ როგორი შინაური აშლილობა იყო დასავლეთ საქართველოში XVI-XVIII საუკუნეებში, როგორ ესხმოდნენ თავს ოსმალები და ძარცვავდნენ მოსახლეობას, როგორ დაიპყრეს ციხე-სიმაგრეები ფოთი, ბათუმი, ციხისძირი, სოხუმი; თუ როგორ დახარკეს იმერეთის სამეფო, სამეგრელოს, გურიის, აფხაზეთის სამთავროები და ა. შ. (ციტატები მათი სიდიდის გამო არ მომაქვს).

ყველაფერი ეს მართალია, მაგრამ რა კავშირი აქვს ამას აფხაზურ ენასთან. რა, ამ ფაქტებმა დაავინწყეს აფხაზებს აფხაზური ენა? ზ. რატიანის პასუხი ამაზე სწორედ რომ ხალხში მოარულ გამოთქმას ჰგავს: „გამარჯობა და ბაზარში ვიყავიო“. ნუთუ ზემოაღნიშნული გარემოება საკმარისი იყო იმისათვის, რომ აფხაზებს საკუთარ ენაზე ხელი აეღოთ?! ეს ფერეიდნელ და აჭარელ ქართველებს არ უქნიათ, მით უმეტეს აფხაზეთში ამის მსგავსი რამ მომხდარიყო, გამორიცხულია. ასეთი „არგუმენტების“ მქონე „მკვლევარს“ შეიძლება თავი პროფესიონალ-ისტორიკოსად მოქონდეს“?!

მერვე ბრალდება ჩემს მიმართ ასე ჟღერს: „ცილისწამების კიდევ ერთი რეკორდი ნ. ბერძენიშვილისთვის ე. ნ. „ორაბორიგენობის“ მონაჩმახის დაბრალება“ და აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის შესახებ ნ. ბერძენიშვილის აზრების გაყალბებაა. ზ. რატიანის აზრით აკად. ნ. ბერძენიშვილი „ძველ აფხაზებს“ (XVII ს.-მდე) თითქოსდა ქართველებად თვლიდა, რომ აფხაზი ეთნიკურად ისეთივე ქართველი იყო, როგორც ქართლელი, კახელი, იმერელი და ა. შ.

ამის შესახებ მე ჩემს ნაშრომში შემდეგს ვწერ: „როცა ნ. ბერძენიშვილი ამტკიცებს, რომ აფხაზი ქართვე-

ლია, ის სიტყვა „ქართველს“ ბრწყალებში სვამს. რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ეს გამოთქმა პირობითია. ერთხელ კიდევ მოვიტანთ ნ. ბერძენიშვილის დებულებას სიტყვა-სიტყვით: „აფხაზი კულტურულ-ისტორიულად „ქართველი“ იყო“. ნ. ბერძენიშვილისათვის „ბუნებით აფხაზი“ ანუ ეთნიკური აფხაზი და „კულტურულ-ისტორიული“ აფხაზი“ სხვადასხვა ცნებებია. ეთნიკურობის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი, ბერძენიშვილის აზრით, ენაა. აფხაზებს, მისი მტკიცებით, იმთავითვე ჰქონდათ თავიანთი მშობლიური აფხაზური ენა. იგი წერს: „ადგილობრივი „აფხაზური“ მოსახლეობა, ხალხის ფართო მასები ინარჩუნებდა საკუთარ ენას“... „ლაზურ-მეგრული ენა ან აფხაზური ენა, რომ სახელმწიფო ენა ყოფილიყო, სრულიად წარმოუდგენელია, რომ VIII-IX საუკუნეებში ის ქართულით შეცვლილიყო... მეგრული ენა, ისევე როგორც აფხაზური, სახელმწიფო ურთიერთობის სარბიელზე ვერ გამოვიდა“... „ბერძნული ქრისტიანობის შეთვისება აფხაზების მხრივ მოითხოვდა ან აფხაზები გაბერძნებულიყვნენ კულტურულად, ან ეს სარწმუნოება აფხაზურ ენაზე უნდა გამართულიყო“. ან კიდევ: „ბიზანტია არ ცდილობს ხელი შეუწყოს იქ ადგილობრივი ქრისტიანობის (ლაზურად, აფხაზურად) ჩამოყალიბებას“. შემდეგ, „ქრისტიანობა აფხაზეთში უცხო ენაზე იყო გავრცელებული და ასეთადვე რჩებოდა, რამდენადაც აფხაზები ამ ქრისტიანული ენების (ბერძნულის, ქართულის) მიმართ ენობრივად უცხონი იყვნენ და უცხოდვე რჩებოდნენ“, სწორედ ამის გამო „ქართული ქრისტიანობა და ქართული ფეოდალური კულტურა აქ მაინც ზედაპირული იყო და თავის შიგნით უპირატესად ფეოდალურ წრეებს ითრევდა. მხოლოდ თავადები ქართველდებიან. ადგილობრივი აფხაზური მოსახლეობა, ხალხის ფართო მასა, ინარჩუნებდა თავის საკუთარ ენას“ (ხაზგასმა ყველგან ჩვენია – გ.რ.).

ყველა ზემოთმოტანილი დებულებიდან ნათლად ჩანს, რომ აკად. ნ. ბერძენიშვილი აფხაზებს („ძველ აფხაზებს“) თვლიდა არაქართველ ეთნოსად თავისი საკუთარი

აფხაზური ენით, რელიგიით (წარმართობით) და თავისი წეს-ჩვეულებებით, ხოლო ისტორიულ-კულტურული თვალსაზრისით „ქართველებად“, ე. ი. ხანგრძლივი ისტორიულ ურთიერთობის პირობებში ქართულ კულტურული სამყაროს ერთ-ერთ შემადგენელ, ორგანულ ნაწილად.

ახლა მკითხველებმა თვითონ გამოიტანონ დასკვნა: ზემოთმოტანილი ადგილების ინტერპრეტაციაში ვინ არის მართალი და ვინ მტყუანი „ისტორიის არ მცოდნე“ ვინმე გ. როგავა, თუ „პროფესიონალი ისტორიკოსი“ ზ. რატიანი.

რაც შეეხება აკად. ნ. ბერძენიშვილისათვის გ. როგავას მიერ „დაბრალებულ“ „ორაბორიგენობის“ თეორიას. ამის შესახებ მე ჩემს ნაშრომში აღვნიშნავ, რომ „ასეთი თეორია, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ჩემი აზრით, საერთოდ არ არსებობს. არსებობს ორიოდე დებულება აკად. ნ. ბერძენიშვილისა, რომელშიც შემდეგი რამ არის ნათქვამი: „ქართველი მოდგმის ტომები თუ უწინარესი არ არის, არავითარ შემთხვევაში უფრო ნაგვიანედად გაჩენილნი არ არიან ამ ტერიტორიაზე“ (იგულისხმება დას. საქართველო – გ.რ.). „ქართულ-ქართველური სახელები ცვლიან ან ამოდიფიცირებენ არაქართველურ სახელებს (ადგილთა), არა გვაქვს არც ერთი შემთხვევა პირუკუ. აქამდე ამას ხსნიდნენ ადრე მოსვლით (არაქართველურ) და გვიან მოსვლით (ქართული-ქართველური), ადრე მოსვლის წასვლით და ქართველების აქ დამკვიდრებით... ახლა კი ქართველი ტომების ავტოქტონობის აღიარებით, უნდა დაუშვათ არაქართველთა ავტოქტონობაც, (ხაზგასმა ჩვენია – გ.რ.). ბრძოლა ამ ტომთა შორის და ქართველი ტომების გამარჯვება (ასიმილაცია, განდევნა)". სხვაგან ნ. ბერძენიშვილი ამის თაობაზე შემდეგს აღნიშნავს: „ეთნიკურ მომენტზე პირდაპირი მითითებების შემცველ საგეოგრაფიო სახელთა ეს სიმრავლე და სიჭრელე, ისტორიულ საქართველოს ტოპონიმიკას რომ ახასიათებს, იმის მონშობაა, რომ ამ უცხო მოდგმის ტომების გვერდით ქართველური ტომებიც ცხოვრობდნენ“, ე. ი. ნ. ბერძენიშვილის მტკიცებით, სხ-

ვადასხვა ეთნიკური ტომების გვერდი-გვერდით ცხოვრება ისტორიული ფაქტია.

შეიძლება ვუნოდოთ ამ დებულებებს თეორია? კი ბატონო, უნოდეთ, თუ ეს გსიამოვნებთ, მაგრამ ამ, თქვენს მიერ „ორაბორიგენობის თეორიად“ მონათლული აზრების ავტორობას სხვას ნუ დააბრალებთ და მათ შორის გ. როგავას მხრიდან ცილისწამების რეკორდად ნუ ჩათვლით. „ორაბორიგენობის თეორიის“ შესახებ აი რას წერს აფხაზეთის ისტორიის სპეციალისტი პროფ. ჯ. გამახარია: „ამ თეორიის სასარგებლო გამონათქვამები მეცნიერს (იგულისხმება ნ. ბერძენიშვილი – გ.რ.) ნამდვილად აქვს“ (ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან – აფხაზეთი. თბ., 2007, გვ. 69). სხვაგან ის ბერძენიშვილს ამ თეორიის ერთ-ერთ ავტორად ასახელებს (ჯ. გამახარია. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა. თბ., 2005. გვ. 17).

საინტერესოა ეს წიგნები წაკითხული აქვს თუ არა ზ. რატიანს და თუ წაკითხული აქვს, მაშინ რატომ მიაჩნია გ. როგავას მიერ გამოთქმული მოსაზრება „მონაჩმახად“ და „ცილისწამების რეკორდად“? სადაა ზ. რატიანო თქვენი, როგორც ისტორიკოსის ობიექტურობა, თუ ეს ობიექტურობა საერთოდ უცხო ხილია თქვენისთანა „პროფესიონალი ისტორიკოსისათვის“?

ზ. რატიანის მხრიდან უშვერი, უხამსი ეპითეტების ხმარება ამ საკითხებთან დაკავშირებით მხოლოდ მის „პროფესიონალიზმზე“ და მის პროფესიაზე – ლანძღვაგინების ოსტატობაზე მიუთითებს. უფრო მეტიც, ზ. რატიანი აყალბებს არა მარტო ჩემს აზრებს აფხაზეთა ეთნიკური ვინაობის შესახებ, არამედ თავის სტიქიაში – აგრესიაში – ღრმად შეჭრილი თავის მასწავლებელს, აკად. ნ. ბერძენიშვილს ისეთ რამეს მიაწერს, რომელიც მას არსად არ უთქვამს და, მით უმეტეს, არსად დაუნერია: „ნ. ბერძენიშვილის აზრით, ქართის ტომმა არა რომელიმე ერთი „არამოდმე“, „არაქართი“ ტომი ამოწყვიტა, არამედ მრავალი (!) უცხო მოდგმის ტომი გადააშენა, გააქცია, ამოწყვიტა“ (ხაზგასმა ჩემია – გ.რ.). გამოდის, რომ ნ. ბერძენიშ-

ვილის მტკიცებით, ქართველები „არამოდმე“, „არაქართი“ ტომების იმთავითვე მოძულე ხალხი ყოფილა და, რა გასაკვირია, რომ დღემდე თავიანთ გენებს არ ღალატობენ და „არამოდმე“, „არაქართ“ აფხაზებსა და ოსებს გენოციდს უწყობენ. აი, სანამდე მიდის ჩვენი „პროფესიონალი ისტორიკოსის“ – ზ. რატიანის ლოგიკა, რასაც, იმედია სეპარატისტი ისტორიკოსები მას დიდად დაუფასებენ.

ზ. რატიანი აკად. ნ. ბერძენიშვილს ამკარად ცილს სწამებს, როდესაც ამტკიცებს, რომ „მოკლედ, ნიკო ბერძენიშვილის აზრით, ბოლო 4000 წლის განმავლობაში, საქართველოს მიწა-წყალზე მკვიდრი უცხო მოდგმის არც ერთი (!) ტომის ჭაჭანებაც კი არ ყოფილა!“ ახლა ეს „აღმოჩენა“ ზ. რატიანისა შეადარეთ მკითხველო ნ. ბერძენიშვილის ზემოთმოტანილ ციტატებს და თვითონ ადვილად მიხვდებით რა პროფესიონალური აზროვნების პატრონია მისი ავტორი.

რაც შეეხება ჩემს დამოკიდებულებას ე. წ. „ორაბ-ორიგენობის თეორიისადმი“, ეს ცხადად ჩანს ჩემი ნაშრომიდან – „აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის“. იქ, სადაც მე ვეხები აფხაზეთის ქართულ ტოპონიმიკას, ვწერ, რომ „ჩვენი აზრით, ეს იმას უნდა ამტკიცებდეს, რომ აფხაზეთის უპირველესი მოსახლეობა ქართველები იყვნენ, კერძოდ მეგრელები და სვანები. ამიტომაცაა, რომ აფხაზეთის ქალაქებისა და დასახლებული პუნქტების სახელწოდებები მეგრული და სვანური შინაარსისაა“ (გვ. 44). ან კიდევ: „აფხაზები აღნიშნულ ტერიტორიაზე მაშინ უნდა მოსულიყვნენ, როცა აღნიშნული სახელწოდებები მეტნაკლებად უკვე არსებობდა (I-II საუკუნეების მიჯნა). ცხადია, მოსული უმცირესობა დამხვედური მოსახლეობის უმრავლესობის მიერ შერქმეულ სახელწოდებებს ადვილად ვერ შეცვლიდა, მით უფრო მაშინ, როცა ამ სახელებით იცნობდნენ ამ ადგილებს ისეთი ხალხებიც, როგორიც იყვნენ ბერძნები და რომაელები“ (გვ. 45).

აქედან ნათლად ჩანს – მე ვიზიარებ იმ აზრს, რომ

აფხაზები თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე მოსულები არიან I-II საუკუნეებიდან და მხოლოდ ამის შემდეგ ცხოვრობენ ისინი ქართველების მხარდამხარ. ამიტომ ორაბორიგენობის თეორიის მომხრედ ჩემი მოხსენიება ან გაუგებრობის ბრალია, ან ბოროტი ცილისწამება.

კიდევ ერთი, მეათე ბრალდება (ძირითადი, რასაკვირველია), თითქოსდა მე გავაყალბე ზ. რატიანის მამის – პროკოფი რატიანის აზრი ივ. ჯავახიშვილის შემოქმედების შესახებ, კერძოდ რუსეთ-საქართველოს პოლიტიკური ურთიერთობის საკითხზე. პროფესორი პ. რატიანი ჯერ კიდევ 1958 წელს, ისტორიის ინსტიტუტის შრომების III ტომში წერდა, რომ ივ. ჯავახიშვილის „დიდ თეორიულ და პრაქტიკულ მიღწევებთან ერთად, მის ნაწერებში ვხვდებით ფრიად სერიოზულ ნაკლოვანებებსა და შეცდომებსაც... ჩვენ, რომლებიც პირდაპირი მემკვიდრენი ვართ ყოველივე კარგისა, რაც ივ. ჯავახიშვილის მადლიან კალამს შეუქმნია, რა თქმა უნდა, არ გვმართებს თვალი დავხუჭოთ მისი შემოქმედების ნაკლოვან მხარეებზე, მის შეცდომებზე. ეს იქნებოდა არა დაფასება ჩვენი საყვარელი მეცნიერისა, არამედ სწორედ მისი დაუფასებლობა. მაგრამ აქ ხაზი უნდა გაესვას შემდეგ გარემოებას: ის შეცდომები, რომლებზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, ივანე ჯავახიშვილს დაშვებული აქვს თითქმის მხოლოდ ადრინდელ ნაშრომებში. მაგრამ ჯავახიშვილის შეხედულებები სრულებითაც არ ყოფილა უცვლელი და ერთ წერტილზე გაყინული... ის, როგორც ისტორიკოსი და მოაზროვნე, განუწყვეტლივ წინ მიდიოდა და თანდათანობით სძლევდა თავის ადრინდელ შეცდომებს. ივ. ჯავახიშვილი, მას რომ დასცლოდა, უთუოდ გადასინჯავდა თავის ძველ შემცდარ პოზიციას რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის საკითხში და არავითარ შემთხვევაში არ მოისურვებდა ხელახლა დაებეჭდა ზოგიერთი თავისი ნაშრომი იმ სახით, როგორც ის ამ ცოტა ხნის წინათ დაიბეჭდა“ (მხედველობაშია ივ. ჯავახიშვილის ნაწერების V ტომი, რომელიც გამოიცა 1953 წელს).

პროფ. პ. რატიანი, როგორც ზემოთაღნიშნულიდან ჩანს, ივ. ჯავახიშვილის შემოქმედებაში დაშვებულ ზოგიერთ შეცდომას მიაკუთვნებს მხოლოდ ადრინდელ პერიოდს. იმავეს ვამბობ მეც, როცა ვწერ, რომ 1912-1913 წლებისათვის „ქართული ერის ისტორიის“ მეორე გამოცემისას, ის ჯერ კიდევ არ იყო „დიდი ივანე“. არავითარი შეურაცხმყოფელური არც ჯავახიშვილისა და არც პ. რატიანისათვის ამ მტკიცებაში არ არის.

ბოლოს ჩემი მრავალი „ქებისა“ და „დამსახურების“ წარმოჩენის გამო, ღრმა „მადლიერების“ გრძნობით მიწდა აღვნიშნო ზ. რატიანის „დიდი დამსახურება“ აფხაზეთის ისტორიის პრობლემების გაშუქებაში. ცნობილია, რომ აფხაზურ სეპარატისტულ იდეოლოგიასთან ბრძოლამ საკმაოდ მძაფრი ხასიათი მიიღო გასული საუკუნის 50-იანი წლების შუახანებიდან. მომდევნო წლებში ის უფრო და უფრო გამწვავდა, რომელშიც ბევრი ქართველი ისტორიკოსი ჩაერთო და თავისი მონოგრაფიებითა და საჟურნალო, თუ საგაზეთო სტატიებით ღირსეული პასუხი გასცა აფხაზ სეპარატისტ ისტორიკოსებს. ეს იდეოლოგიური ბრძოლა ნახევარ საუკუნეზე მეტია, რაც გრძელდება. რას შვრებოდა ამ 50 წლის განმავლობაში ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატი (1968 წ.), ხოლო შემდეგში (1987 წ.) დოქტორი ზ. რატიანი? რომელი მონოგრაფიებით ან სტატიებით გასცა მან პასუხი აფხაზ სეპარატისტ ისტორიკოსებს და დაიცვა ქართველი და აფხაზი ხალხის თანამეგობრობა, მათი ღირსეული წარსული და ხელი შეუწყო დღევანდელი საჭირობოროტო საკითხების გადანყვეტას. არც ერთი მეცნიერულად ღირებული გამოკვლევა აფხაზეთის პრობლემებზე მას არ შეუქმნია.

სიცრუეა მისგან იმის მტკიცება, რომ მას, თითქოსდა, საჭირო ფინანსები არ გააჩნდა მონოგრაფიების გამოსაცემად. ამას ის გარემოებაც ამტკიცებს, რომ მან მოთხრობების რამოდენიმე კრებული გამოაქვეყნა ზემოთ აღნიშნულ იდეოლოგიური ბრძოლის წლებში, რომელ მოთხრობებსაც ის თხზავდა თავის ბინაში მშვიდად მხ-

ართედოზზე წამოწოლილი. აფხაზეთის ომის დროს მას აზრადაც არ მოსვლია თავში, რომ პროფ. ნ. ნათაძისთვის მიებაძა და სოხუმში იარაღასხმული ჩასულიყო და თავისი „დიდი პატრიოტობა“ თუ წიგნებით არა, საქმით მაინც დაემტკიცებინა. არაფერი ამის მსგავსი მას არ გაუკეთებია. ის მხოლოდ ჩასაფრებული „პატრიოტია“, რომელიც ყვირილით, უხამსობით, უშვერი სიტყვებით ლანძღავს და აგინებს მის წარმოსახვაში არსებულ „არაპატრიოტებსა“ და „მოღალატეებს“.

რას ვიზამთ. ათასჯერ მართალი იყო გენიოსი რუსთაველი, როცა წერდა: „კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე წარმოსდინდების“ და კიდევ: „ავსა კაცსა ავი სიტყვა, ურჩევნია სულსა, გულსა“.

ჭიშკარიტაბა აზრთა ჭიდილში იზადაბა ანუ პასუხი პროფ. გერონტ გასვიანს¹

აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის პრობლემა ქართულ ისტორიოგრაფიაში, როგორც ცნობილია, „არ ახალია, ძველია“, მაგრამ განსაკუთრებული მეცნიერული და პოლიტიკური დატვირთვა, ყველასთვის გასაგები მიზეზების გამო, მან ამ ბოლო 15 წლის განმავლობაში მიიღო, დაიწერა არა-ერთი მონოგრაფია, ნიგნი, საჟურნალო და საგაზეთო სტატია, სადაც ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული აზრებია გამოთქმული. პოლემიკა ამ პრობლემაზე დღესაც ინტენსიურად გრძელდება და მისი ერთ-ერთი აქტიური მონაწილე ცნობილი ისტორიკოსი, პროფესორი გერონტი გასვიანია, რომელმაც მოყოლებული 1998 წლიდან დღემდე აფხაზებისა და აფხაზეთის ისტორიის საკითხებს 6 მონოგრაფია მიუძღვნა. ბატონ გ. გასვიანს აფხაზების ეთნიკურობაზე თავისი საკუთარი ხედვა აქვს, რომელსაც ის ყველგან და ყოველთვის ისე მტკიცედ იცავს, რომ მასზე ამხანაგები და მეგობრები ხუმრობით ამბობენ: თვით აკადემიკოსები ივ. ჯავახიშვილი და ნ. ბერძენიშვილი ცოცხლები რომ იყვნენ, ბატონ გერონტს ვერ დააჯერებენ იმაში, რომ მათი მოსაზრებები არასწორად ესმისო.

აფხაზების ეთნიკურ ვინაობაზე მეც, როგორც ერთ-ერთ რიგით სწავლულს და აფხაზეთელ პიროვნებას, მეტ-ნაკლებად გარკვეული შეხედულებები გამაჩნია, რომელიც ეყრდნობა ქართული ისტორიოგრაფიის მონაცემებს, საკუთარ დაკვირვებებსა და პრობლემის გააზრებას, რომელიც ცალკე ნაშრომად დაისტამბა გასულ წელს და, როგორც ეს მის ანოტაციაშია ნათქვამი, „განკუთვნილია მკითხველთა ფართო საზოგადოებისათვის“. ის, რასაკვირველია, არ არის აღნიშნული პრობლემაზე

¹ პირველად დაიბეჭდა: ნგნ.: გ. როგავა. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები. თბ., 2009, გვ. 279-294. იბეჭდება მცირეოდენი რედაქციული და ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით.

ფუნდამენტალური მონოგრაფია, რომელსაც რაიმე პრეტენზია შეიძლება ჰქონდეს აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის ერთმნიშვნელოვან დადგენაში. ამ პრობლემის გადანყვეტა, ჩვენი აზრით, ერთი ადამიანის, თუნდაც ძალზე ნიჭიერი მკვლევარის, ძალ-ღონეს აღემატება, იგი ქართველმა მეცნიერებმა: ისტორიკოსებმა, ეთნოგრაფებმა, არქეოლოგებმა და ა. შ. ერთიანი ძალისხმევით უნდა შესძლონ. მაგრამ ამას, ხელს არ უშლის, პირიქით, ხელს შეუწყობს ცალკეული სწავლულების მიერ გამოთქმული შეხედულებების ურთიერთმეჯერება და ანალიზი. სწორედ ამ მოსაზრებით მეც გავბედე გამომეხატა ჩემი დამოკიდებულება აფხაზთა ეთნიკური ვინაობისადმი. მსჯელობის ლოგიკამ მოითხოვა შევხებოდი სხვადასხვა ავტორების, მათ შორის ბატონ გ. გასვიანის შეხედულებებსაც და მეჩვენებინა მისი ზოგიერთი დებულების, ჩემი აზრით, არაჭეშმარიტი ხასიათი. ეს გაკეთდა მეცნიერული ეთიკის სრული დაცვით. მაგრამ მე წინასწარ ვიცოდი, რომ ბატონი გ. გასვიანი ამას მაინც არ „მაპატიებდა“ და მისთვის ჩვეული მებრძოლური ენერგიითა და შეუვალობით შემომიტევდა. მე თავს იმით ვინუგეშებდი, რომ კამათი ნაადგებოდა პრობლემის გაშუქებას, რამდენადაც ჭეშმარიტება აზრთა ჭიდილში იბადება. მაგრამ, მართალი რომ ვთქვა, ასეთი შინაარსისა და ხასიათის შეპასუხებას ნამდვილად არ მოველოდი.

საქმე იმაშია, რომ ჩემი აზრით, ბატონ გერონტს ჯერ თავისი პოზიტიური აზრები მოკლედ მაინც უნდა გადმოეცა აფხაზთა ეთნიკურ ვინაობაზე და შემდეგ მოეცა ჩემი „მცდარი და მავნე“ აზრების კრიტიკა. მაგრამ მან ამას გვერდი აუარა და ეს კრიტიკა თვით სათაურიდანვე დაიწყო: „აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის ფილოსოფიური ლანდები“, ე. ი. ავტორი იმთავითვე აფრთხილებს მკითხველებს, რომ რაც გ. როგავას ნაშრომში წერია მხოლოდ მოლანდებებია და მათ არავითარი მეცნიერული ღირებულებები არ გააჩნია, ხოლო პოლიტიკურად ანტიქართულიაო.

ამ სერიოზული ბრალდების ფონზე მე იძულებული

ვარ ჩემი მოსაზრებები იმ თანმიმდევრობით დავიცვა, რა თანმიმდევრობითაც წარმოაჩენს მას ჩემი პატივცემული ოპონენტი. აქვე უნდა დავსძინო, რომ მის მიერ განგებ დამახინჯებული ჩემი აზრების ნათელსაყოფად მომინევს სათანადო ადგილების მოტანა ჩემი და სხვათა ნაშრომებიდან, რომ მკითხველმა თვითონ გამოიტანოს შესაბამისი დასკვნა. მაშ, ასე:

ბრალდება 1: „ხშირად ვერც მიხვდები, რისი თქმა სურს ავტორს. მაგალითად, ვითომ აფხაზების ვინაობაზე სამი შეხედულება არსებობს და ჩამოთვლის მათ დამახინჯებულად, აღნიშნავს, რომ 1) აფხაზები ქართველებისაგან განსხვავებული ხალხია ენით, კულტურით და ფსიქიკური ნყობით; 2) აფხაზებში უნდა განვასხვავოთ „ძველი“ და „ახალი“ აფხაზები. „ძველი აფხაზები“ ქართველური ტომებია, „ახალი აფხაზები“ კი აფსუები, რომლებიც XVII ს-ს შუახანებში ჩრდილოეთიდან ჩამოსახლდნენ აფხაზეთში და ადგილობრივი მოსახლეობის ასიმილირება მოახდინეს; 3) „სანამ არ იქნება დადგენილი „ძველი აფხაზების“ სამეტყველო ენა, მანამდე მათ ეთნიკურ ვინაობაზე ჭეშმარიტი დასკვნის გაკეთება შეუძლებელია“. საკითხავია, სად ამოიკითხა ასეთი გაუგებრობა“.

ახლა ვნახოთ, თუ რას წერს ამის თაობაზე თვითონ ჩემი ოპონენტი თავის ნიგნში „აფხაზეთი – ძველი და ახალი აფხაზები“ (თბ., 1998, გვ. 30): „აზრთა მნიშვნელოვან სხვადასხვაობას იწვევს აფხაზ-აბაზგების ვინაობაც. მკვლევართა ერთი ნაწილი ძველ აფხაზ-აბაზგებს ქართველებად მიიჩნევს (პ. ინგოროყვა, ნ. ბერძენიშვილი, მ. ლორთქიფანიძე, თ. გამყრელიძე და სხვ.). მეორენი ამტკიცებენ ძველ აბაზგ-აფხაზები აფსუთა წინაპრებია, რომლებიც შავიზღვისპირეთის უძველესი ავტოქტონები და ადიღე-ჩერქეზების უახლოესი ნათესავები არიან (დ. გულია, ზ. ანჩაბაძე, შ. ინალ-იფა, კ. შაყრილი, მ. გუნბა და სხვ.). მესამენი თვლიან, რომ აფხაზები და ქართველები სრულიად სხვადასხვა ხალხია, რომ აფსუები ჩერქეზული მოდგმის აბაზებია, რომლებიც შავიზღვისპირეთში

ძირითადად მე-16-18 სს-ში ჩამოსახლდნენ, სადაც დამბ-
დური ხალხის აბაზგ-აფხაზების სახელი შეირქვეს და
დაიჩემეს".

როგორც მკითხველი ადვილად შეამჩნევდა, მე და
ჩემი ოპონენტი აფხაზთა ეთნიკურ ვინაობაზე არსებულ
შეხედულებებს სამ სახედ ვყოფთ. განსხვავება იმაშია,
რომ მე ვწერ „ქართულ ისტორიოგრაფიაში" და არა სა-
ერთოდ, აფხაზი ისტორიკოსების აზრებს არ ვეხები და
ამდენად ისინი ჩემს მიერ მოცემულ განსაზღვრებაში არ
შედიან. ეს ერთი. მეორე. მე ცალკე გამოვყოფ აკად. მ.
ლორთქიფანიძის აზრს, რამდენადაც ის არ ემთხვევა ორ
ურთიერთგანსხვავებულ აზრებს თავისი შინაარსით. აქვე
უნდა აღვნიშნოთ, რომ აკადემიკოსებს: ივ. ჯავახიშვილს,
ნ. ბერძენიშვილს და მ. ლორთქიფანიძეს, ბატონი გ. გას-
ვიანი სრულიად უსაფუძვლოდ მიაწერს მტკიცებას, რომ
„ძველი აფხაზები" მათი აზრით, ქართველები იყვნენ,
რაც სავსებით და მთლიანად ყალბი მტკიცებაა.

ბრალდება 2. „როგორც ანოტაციიდანაც ჩანს აე-
ტორს აფხაზები არაქართველებად მიაჩნია, ანუ აფხაზე-
ბი ქართველი ერის შემადგენელ ნაწილად არ წარმოუდ-
გენია. ამიტომ საკითხავია, მაშინ აფხაზეთი საიდანაა
საქართველო".

ანოტაციაში მე ვწერ და მთელ ნაშრომში ის აზ-
რია გატარებული, რომ აფხაზები, როგორც გარკვეული
ეთნიკური ერთეული, თანამედროვე აფხაზეთის (საქარ-
თველო) ტერიტორიაზე, ქართველების მხარდამხარ,
ცხოვრობდნენ ჯერ კიდევ პირველი საუკუნიდან (ახ. წ.)
და ამჟამად ხასიათდებიან ეთნოსის ისეთი ნიშნებით, რო-
გორიცაა ტერიტორიის, ენის, კულტურის, ყოფითი წეს-
ჩვეულებებისა და ტრადიციების ერთიანობა.

და ამას მე ვამბობ სახელოვანი ქართველი ისტორ-
იკოსების, აკადემიკოსების - ივ. ჯავახიშვილის, ს. ჯა-
ნაშიას, ნ. ბერძენიშვილის და მათი თანამოაზრეთა მტ-
კიცებულებებზე დაყრდნობით. პრინციპულად მიუღებე-
ლია ამ აკადემიკოსებისათვის იმ აზრის მინერა, რომ ე. წ.

„ქველი აფხაზები“ ეთნიკურად ქართველები იყვნენ, რაც დანერვილებითაა ნაჩვენები ჩვენს შრომაში.

ასევე, ჩემი აზრით, არ შეიძლება აფხაზები ქართველი ერის შემადგენელ ნაწილად ჩაითვალოს, რამდენადაც ერთი ერი არ შეიძლება მეორე ერში შედიოდეს. აფხაზები ისტორიულად იყვნენ საქართველოს მოსახლეობის ერთ-ერთი ძირითადი და ძალზე აქტიური შემადგენელი ნაწილი, რომლის დამსახურება საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაში მეტად მნიშვნელოვანია. სწორედ ამით ხსნის აკად. ნ. ბერძენიშვილი ქართველ მეფეთა ტიტულატურაში პირველ ადგილზე „მეფე აფხაზთას“ ხსენებას.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ აფხაზთა არაქართველ ტომად, უფრო გვიან ეროვნებად და ერად აღიარება სრულებითაც არ აყენებს საქართველოს ისტორიას თავდაყირა და სრულებითაც არ ნიშნავს აფხაზთა საცხოვრისი ტერიტორია არ იყო საქართველო. აფხაზეთი მთელი მისი ისტორიის მანძილზე საქართველოს შემადგენელი ნაწილი იყო, სადაც აფხაზები (აბაზგები და აფსილები) ქართველების მხარდამხარ, ერთი მეორის გვერდით ცხოვრობდნენ და ერთობლივი ძალით ქმნიდნენ ერთიან ქართულ სახელმწიფოს, რადგან „აფხაზები კულტურულ-ისტორიულად ქართველები იყვნენ“ (ნ. ბერძენიშვილი).

ბრალდება 3. „ბატონ გივის ერეკნება, რომ ქართველი აფხაზები აფსუები იყვნენ, რომლებიც ვითომ XIII-XV ს-ში მოვიდნენ ჩრდილოეთ კავკასიიდან, როგორც გვაროვნული ნყობილების მქონენი“. ეს დებულება ბატონო გერონტი, თქვენივე გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „სრული სიცრუეა“. მე არსად არ ვამტკიცებ, რომ XIII საუკუნეში ჩრდილოეთიდან აფხაზეთში „ჩამოწოლილი“ ტომები აუცილებლად აფსუები იყვნენ. ისტორიაში მათი სახელი, რამდენადაც მე ვიცი, უცნობია. მკვლევრები ვარაუდობენ, რომ ისინი უნდა ყოფილიყვნენ აფსართა ანუ აფსუათა ტომები. მე ნაშრომის ანოტაციაში შემდეგს ვწერ და ნაშრომშიც ის აზრია გატარებული, რომ „აფხაზების ერად ჩამოყალიბების პროცესი დასრულდა XX საუკუნე-

ში, საკუთრივ აფხაზების / აფსუებისა და ქართველების ეთნოსუბსტრატის საფუძველზე". რამდენად სწორია ეს დებულება, ეს ცალკე საკითხია, მაგრამ აქედან კარგად ჩანს ის გარემოება, რომ მე ერთმანეთისაგან არ ვანსხვავებ საკუთრივ ანუ ისტორიულ აფხაზს (XVII საუკუნემდე) და ამ საუკუნეში ჩრდილოეთიდან აფხაზეთში ჩამოსულ მთიელი აფხაზის ანუ აფსუასაგან. ასე, რომ ეს III ბრალდებაც ისევ „სრული სიცრუეა“.

ბრალდება 4. „როცა აფსუების ჩამოსახლებაზეა მსჯელობა, გაკვირვებული კითხულობთ, რა მოხდა საქართველოში XV ს-ის შემდეგ ისეთი, რომ აფხაზეთის მოსახლეობის რადიკალური ცვლილება გამოიწვიაო“ და შემდეგ მიხსნით ამ ცვლილებების შესახებ მთელი 17 სტრიქონის მანძილზე.

პირველად რომ წავიკითხე, მართალი გითხრათ, განცვიფრება ვერ დავმალე, რადგანაც კარგად ვიცოდი, რომ ამისთანას არაფერს დავწერდი, მაგრამ სამჯერ მაინც გადავამოწმე და ვნახე, რომ „XV საუკუნე“ ნაშრომში სულ 4-ჯერ მაქვს ნახსენები და არც ერთხელ თქვენს მიერ მოცემულ კონტექსტში. ბატონო გერონტი, კატეგორიულად ვაცხადებ, რომ თქვენ აქ აშკარად აყალბებთ ჩემი ნაშრომის ტექსტს და მომანერთ იმას, რაც იქ არ არის ნათქვამი. იქ კი აღნიშნულია შემდეგი: XV საუკუნეში დასავლეთ საქართველოში „იყო შინაფეოდალური ომები, ურთიერთთავდასხმები, ურთიერთძარცვა და დაპყრობები, ტყვეთა სყიდვა, ქრისტიანული ზნეობის დაკნინება-დაქვეითება, მაგრამ, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, არ ყოფილა ეკლესია-მონასტრების დახურვა-გაუქმება, მღვდელმთავართა წინააღმდეგ გამოხდომები, წინაქრისტიანული, წარმართული რელიგიის აღორძინება და მისთანები“. სწორია თუ არა ჩემი აზრები? და თუ სწორი არ არის, ის უნდა გააკრიტიკოთ და არა ჩემს მიერ ართქმული აზრები მომანეროთ და მერე გამარჯვებულის პოზიციებიდან მისაყვედუროთ. კრიტიკის ასეთ მეთოდს რა ჰქვია სახელად, ჩემზე უკეთესად მოგეხსენებათ. მაშასადამე,

IV ბრალდებაც, კვლავ თქვენს გამოთქმას მოვიშველიებ, „სრული სიცრუე“.

ბრალდება 5. „გ. როგავა წერს, ვინც ძველ აფხაზებს ქართველებად თვლით, არგუმენტები არ გაგაჩნიათ“.

ბატონო გერონტი, მე არ ვწერ არგუმენტები საერთოდ არ გაგაჩნიათ-მეთქი, არამედ საკმარისია კი თქვენი არგუმენტები იმისთვის, რომ ძველი აფხაზები ნამდვილად ქართველებად ჩავთვალოთ? ჩემი ნაშრომის ერთი პარაგრაფი მე სწორედ ასე დავასათაურე, სადაც აღვნიშნავ, რომ დიდია პ. ინგოროყვასა და მისი თანამოაზრეთა დამსახურება აფხაზეთის ტოპონიმის, ეთნონიმების, ჰიდრონიმების კვლევის საქმეში, იმის დადგენაში, რომ მათი უდიდესი უმრავლესობა წმინდა ქართულია ან კიდევ ძირითადი ქართული აქვთ“ (გვ. 43), მაგრამ იქვე აღვნიშნავ, რომ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ აფხაზები იქ საერთოდ არ ცხოვრობდნენ და შემდეგ ვაგრძელებ: „აფხაზები აღნიშნულ ტერიტორიაზე (დღ. აფხაზეთში) მაშინ უნდა მოსულიყვნენ, როცა აღნიშნული სახელწოდებები (იგულისხმება – ქართული) მეტნაკლებად უკვე არსებობდა (I-II საუკუნეების მიჯნა). ცხადია, მოსული უმცირესობა დამხვედური მოსახლეობის მიერ შერქმეულ სახელწოდებებს ადვილად ვერ შეცვლიდა, მით უფრო მაშინ, როცა ამ სახელებით იცნობდნენ ამ ადგილებს ისეთი ხალხები, როგორიც იყვნენ ბერძნები და რომაელები“ (გვ. 44-45).

ასე, რომ ეს ბრალდებაც მიზანში ვერ ხვდება და მორიგი „სრული სიცრუე“.

რაც შეეხება აკად. ს. ჯანაშიას მტკიცებას: „მეგრული ტომების არსებობა თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე, აქ აფხაზთა დამკვიდრების უწინარეს, უეჭველობით არის საგულისხმებელი“ ან კიდევ: „საკუთრივ აფხაზებს, მათი დღევანდელი ტერიტორიის დიდ ნაწილზე წინ უსწრებდა ქართველური მოსახლეობა, ერთის მხრივ, სვანური შტოსი, მეორე მხრივ, ჭანურ-მეგრული“ (ს. ჯანაშია. შრომები, ტ. III. თბ., 1959, გვ. 11, 15); ბატონო გერონტი, თქვენთან ერთად მეც ვიზიარებ, მაგრამ

არც ის უნდა დაგვაზიწყდეს, რომ იგივე ავტორი სხვა რამესაც წერს, კერძოდ: „საქართველოს ტერიტორიის გარკვეულ ნაწილში ჩერქეზული ტოპონიმია უდავოდ დადასტურებულად უნდა ჩაითვალოს“ (იქვე, გვ. 122). „ეს კი აქ ჩერქეზული მოსახლეობის ოდინდელი არსებობის ნაკვალებია“. ეს ეხება დასავლეთ საქართველოს, მათ შორის აფხაზეთსაც.

აქვე მინდა თქვენი ყურადღება მივაქციო თქვენსაკვე მტკიცებას იმის შესახებ, რომ „ანიდელ აფხაზეთში ძველ საუკუნეებში მობინადრე ხალხების აბსოლუტური უმრავლესობა ქართველური მოდგმის ტომები და ეთნიკური ჯგუფები, ან მათთან ახლო მდგომი, ანუ მონათესავე ჯგუფები იყვნენ“.

ბატონო გერონტი, თუ დაკვირვებისხარტ გამოთქმას რას ნიშნავს „აბსოლუტური უმრავლესობა?“ ეს ხომ იმისი აღიარებაა, რომ მთლიანად და სავსებით კი არა, არამედ საკითხი უმრავლესობას ეხება, კი მაგრამ უმცირესობაში ვინ იგულისხმება? ან კიდევ ვის გულისხმობთ „მონათესავე ჯგუფებში?“ აქ არ შეიძლება უნებურად არ გაგახსენდეს ივ. ჯავახიშვილის სიტყვები: „აფხაზებს მე ქართველთა მონათესავედ ვთვლი, მაგრამ ქართველებს არ ვუნოდებ“, ე. ი. „ქართველთა მონათესავე“ ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ქართველს. საინტერესოა თქვენ ვის გულისხმობთ ამ ცნებაში?

ბრალდება ნ. „როგორც თქვენი ნარკვევიდან ჩანს თქვენ წარმოდგენა არა გაქვთ მათ (ე. ი. აფხაზების – გ.რ.) ენაზე, რომლის გარეშე შეუძლებელია მათი ეთნიკური ვინაობა დავადგინოთ“.

ბატონო გერონტი, მე ჩემი ნაშრომის ერთი პარაგრაფი სწორედ აფხაზური ენის პრობლემას მივუძღვენი, სადაც ვწერ: „ვაკეთებ დასკვნას, რომ დღევანდელი აფხაზური ენა, რომელსაც ზოგიერთი მეცნიერი და მკვლევარი აფსუურ ენას უწოდებს – არის ის ენა (რასაკვირველია გარკვეული ცვლილებებით), რომელზედაც აფხაზები XVII საუკუნის შუახანებში მეტყველებდნენ,

ჯერ კიდევ მთიელი აფხაზების ანუ აფსუების ჩამოსვ-
ლამდე, ე. ი. ძირძველი აფხაზების ენა, მათი მშობლიური
ენა უხსოვარი დროიდან... თუ თქვენ ამას არ ეთანხმე-
ბით, მაშინ უნდა გეჩვენებინათ მისი მცდარობა. მაგრამ
ამას არ აკეთებთ, რადგანაც აფხაზური ენის უძველესი
დროიდან არსებობის უარყოფა არც თუ ისე ადვილია,
თუმცა თქვენ და თქვენი თანამოაზრენი ამას, როგორც
იტყვიან – „აპრიორი“ – მაინც მიმართავენ – „არ არსე-
ბობს არავითარი აფხაზური ენა, არსებობს მხოლოდ აფ-
სუური – აბაზური ანუ ჩერქეზულ-ადიღეური ენა“. ასე-
თია ამ საკითხში ოპონენტთა მტკიცება, როდესაც ამ ენის
შესახებ სულ სხვა მოსაზრების არის ცნობილი ქართველ
და არაქართველ მეცნიერთა უდიდესი უმრავლესობა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ, როცა თქვენ ჩემს მიერ
აფხაზთა ეთნოსის ნიშნების ციტირებას ახდენთ, ან-
ოტაციაში მოცემული ერის განსაზღვრებიდან ამოღებული
გაქვთ ცნება „ენა“, როგორც ერის ერთ-ერთი ძირითადი
ატრიბუტი, ალბათ იმისათვის, რომ ცოტა ქვემოთ მის-
აყვედუროთ, ავტორს წარმოდგენა არა აქვს ერის ნიშ-
ნებზეო. კი მაგრამ, ბატონო გერონტი, მარტო თქვენ ხომ
არ იცით წერა-კითხვა, ხომ შეუძლია ნებისმიერ მკითხ-
ველს გადაშალოს ჩემი ნაშრომი და იქ თეთრზე შავად
დაბეჭდილ ანოტაციაში ამოიკითხოს ეთნოსის ნიშნებში
ენაც? როგორც იტყვიან – „ტყუილს მოკლე ფეხები აქვს“.

ნამდვილად გაკვირვებული ვარ კრიტიკის თქვენე-
ბური მეთოდებით.

**ბრალდება 7. „მცნებაჲ სასჯულოჲ“ გ. როგაევას განხ-
ილული აქვს „არაზუსტად, ანუ შეცდომით, ანუ გაყალ-
ბებულად“. და იქვე: „კატეგორიულად ვაცხადებ, რომ
ამ დოკუმენტში აბსოლუტურად არაფერია ნათქვამი
გ. როგაევას ნარკვევში გამოგონილი აფსუა-აფხაზების
ცხოვრებაზე აფხაზეთში და მათ წარმართობაზე“.**

ერთ რამეში ნამდვილად გეთანხმებით, ბატონო გე-
რონტი, აღნიშნულ დოკუმენტში – „მცნებაჲ სასჯულოჲ“
არაა ნათქვამი არ არის აფსუა-აფხაზების, რამდენადაც მა-

შინ აფხაზებს არავინ არ მოიხსენიებდა აფსუებად, ამდენად არც „აფსუა-აფხაზების“ წარმართობაზეა იქ რამე ნათქვამი. მაგრამ განა მე ვამტკიცებ სადმე, რომ „აფსუა-აფხაზები“ განწმენდნენ მეთქი? თქვენ მე აქ მომანერტ ისეთი ტერმინის ხმარებას, რომელიც არსად არ მიხსენებია და შემდეგ ცდილობთ ჩემს გაკრიტიკებას. ნამდვილად კი მე შემდეგ ვწერ: „ერთ-ერთი არგუმენტი იმისა, რომ „ძველი აფხაზები“ არ იყვნენ ქართველები, ჩვენი აზრით, არის მათი ქრისტიანობისაგან განდგომა და განწმენა“ (გვ. 36). როგორც აქედან ჩანს, ლაპარაკია „ძველ აფხაზებზე“ ანუ „ისტორიულ აფხაზებზე“ და არა „აფსუა-აფხაზებზე“. ეს ერთი. მეორე. „მცნებაჲ სასჯულოჲს“ მტკიცება, რომ მისი შედგენის დროისათვის (1470 თუ 1474 წ.) „აფხაზეთი ქრისტიანობისაგან სრულიად მიდრეკილ იყუნეს, ქრისტეს მცნებათაგან განშორებულ იყუნეს“ ნათქვამია არა „აფხაზეთზე“ ფართო გაგებით (მთელი დასავლეთი საქართველო), არამედ საკუთრივ აფხაზეთზე და აფხაზებზე. ამის დამტკიცებას მე ვცდილობ იმდროინდელ დასავლეთ საქართველოში არსებული მდგომარეობის ანალიზით, რომლითაც თავის მხრივ, არ მტკიცდება იქაური მოსახლეობის ქრისტიანობისაგან „სრულიად განდგომა“ და წმენდად მიქცევა. ჩემი მოსაზრების გასამაგრებლად მომაქვს ადგილი ლევან დადიანის მიერ ხობის მონასტრისადმი გაცემული სიგელიდან, რომელშიც ნათქვამია, რომ იოვაკიმე ცაიშელი აფხაზეთის კათალიკოსად დაინიშნა მაშინ, როდესაც „ულმართოდ და უსჯულოებად მიიქცეს აფხაზნი, აფხაზთა გარყუნეს სჯული და კათალიკოზობა“ და აღვნიშნავ, რომ „აქ მოტანილი დებულებები შინაარსით, როგორც მკითხველი ადვილად შეამჩნევდა, ერთმანეთის იდენტურია. ცნობილი ისტორიკოსი ვახუშტი ბაგრატიონი კი თავის მხრივ ამტკიცებდა, რომ „აფხაზნი აღარა მონობენ რჯულსა და სარწმუნოებას“. აქვე უნდა აღვნიშნოს, რომ აკად. ნ. ბერძენიშვილის სიტყვებით: „XV საუკუნიდან აფხაზეთი წმენდად“, ან კიდევ: „აფხაზთა სარწმუნოებრივი

მიქცევა“ (ხაზგასმა ჩემია – გ.რ.), მათი სარწმუნოებრივი მეტამორფოზი, ეს არაა ნაგვიანევი ამბავი, როგორც ჩვენში ფიქრობენ, ეს არაა XVII საუკუნის მოვლენა, არამედ გაცილებით ადრე დაწყებული პროცესია. ჩვეულებრივ ისეა მიღებული, რომ ასეთი მეტამორფოზი მხოლოდ მთის ჩამონოლის შედეგი იყო. პ. ინგოროყვა ამ დროს (XVII ს.) ეთნიკურ შეცვლასაც კი ვარაუდობს ქართული აფხაზეთისას აწინდელ აფხაზეთად... ფიქრობენ, რომ ეს ჩამონოლა მოხდა გვიან, XVII ს-ში... მაგრამ სხვები ამ ჩამონოლას, როგორც ხანგრძლივ პროცესს წარმოიდგენენ და უკვე მონგოლებიდანვე იწყებენ (მაგალითად, მე)...“ (ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 593. ხაზგასმა ავტორისაა – გ.რ.).

„ფეოდალურ ხანაში მთიელი აფხაზები რამდენიმე ნაკადად ჩამოდიან აფხაზეთის ტერიტორიაზე. ერთ-ერთი ასეთი ნაკადი უნდა ჩამოსულიყო XIII საუკუნეში, როდესაც ჩრდილო კავკასიაში ოქროს ურდოს მონოლით კავკასიის ტომები სამხრეთით მოიწვევენ... XV საუკუნეში ეს პროცესი საკმაოდ შორს ყოფილა წასული, რის აშკარა მონშობაა აფხაზთა მიქცევა წარმართობისადმი /„მცნება სარჯულო“/ (იქვე. 616, ხაზგასმა ჩემია – გ.რ.).

და კიდევ ერთი ადგილი აკად. ნ. ბერძენიშვილის ნაწერებიდან: „ზ. ანჩაბაძეს როგორღაც გამორჩა ისეთი მნიშვნელობის წყარო, როგორიცაა „მცნება სარჯულო“ (XV ს.). ეს ხომ მთელი ეპოქის მაჩვენებელი დოკუმენტია, რომელიც უპირატესად საკუთრივ აფხაზეთის ვითარებას გვიჩვენებს... ის დაინახავდა ბევრს რასმეს საინტერესოს აფხაზეთის ვითარების ასახსნელად“ (ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ. 1990, გვ. 608, ხაზგასმა ავტორისაა).

ბატონო გერონტი, რაც ზემოთ ითქვა ჩემი „სასურველი და გამოგონილი ფანტაზიის ნაყოფია“? აკად. ნ. ბერძენიშვილი როგორც თქვენთვის, ასევე სხვა ქართველი ისტორიკოსებისათვის ხომ დიდი ავტორიტეტია, მის აზრებს აფხაზებზე და აფხაზეთზე თქვენ ხომ ხშირად

იმონებთ? ამ აზრებს კი საერთოდ არ ახსენებთ, რატომ? იმიტომ ხომ არა, რომ ის არ ჯდება თქვენს თეორიაში აფხაზების შესახებ? მაგრამ ამ შემთხვევაში ისე ხომ არ გამოდის, როგორც თქვენ ხშირად ხმარობთ გამოთქმას – „ხან ისე და ხან ასეო“?

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე მე ვაკეთებ დასკვნას: „იმდროინდელი აფხაზები (XV ს.) ნამდვილად ქართველები რომ ყოფილიყვნენ თავიანთი ქართული ენით, ეროვნული ცნობიერებით, თავიანთი ქრისტიანული სარწმუნოებით, როგორც ამას ზოგიერთი ცნობილი ისტორიკოსი ამტკიცებს, ზემოთაღნიშნული ვითარება გამორიცხული იქნებოდა, ქრისტიან ქართველთა მასობრივი განარმართება საქართველოს ისტორიაში, ჩვენი აზრით, უცნობია“.

რაც შეეხება ტერმინ „ურწმუნოს“, ქართველის ცნობიერებაში ის ნიშნავს არაქრისტიანს, ან ქრისტიანობისაგან გამდგარს, წარმართი. კი ქრისტიანობის წინარე რელიგიების – ანიმიზმის, ტოტემიზმისა და ფეტიშიზმის – მიმდევარს. წარმართობა, როგორც თქვენ ამტკიცებთ, არ არის მხოლოდ მრავალმერთიანობა, რომელსაც მეცნიერებაში პოლითეიზმი ეწოდება როგორც ქრისტიანულად, ასევე ფილოსოფიურად.

მაშ, ასე, ეს მეშვიდე ბრალდებაც ისევ „სრული სიცრუეა“.

„ბრალდება 8. ყველაზე მძიმე და ყველაზე უფრო გასაკვირი ბრალდება: „ბატონო გივი, როცა რაიმეს მოიპოვებთ, მეტი დაფიქრება გმართებთ, რადგან მკრეხელობაა XX საუკუნეში „აფხაზი ერის“ ჩამოყალიბების მტკიცება“ (ხაზგასმა ავტორისაა – გ.რ.).

ბატონო გერონტი, მე მგონია, რომ სწორედ თქვენ, ცნობილი ისტორიკოსი, ჩადიხართ მიუტევებელ შეცდომას, როცა უარყოფთ, რომ დღეს, XXI საუკუნეში, აფხაზი ხალხი წარმოადგენს ერს, გამოთქმას „აფხაზ ერს“ სვამთ ბრჭყალებში, მას დაცინვით უწოდებთ „შეკონინებულ ერს“, „ქართველური ტომების შენაჯვარს“ (?!), ხოლო ზო-

გიერთი თქვენი თანამოაზრე — „უსამშობლო ერს“. განა მსოფლიოში არსებობს სადმე რომელიმე ერი, რომელსაც საკუთარი სამშობლო არ გააჩნია? აფხაზებს, საიდანაც არ უნდა იყვნენ ისინი მოსულები დღევანდელ აფხაზეთის ტერიტორიაზე (გალის რაიონის გამოკლებით), სამხრეთიდან თუ ჩრდილოეთიდან, აფხაზეთის გარდა სხვა სამშობლო არ გააჩნიათ. სწორედ XX ს-ში, კომუნისტური რეჟიმი, რომელიც მცირე ეროვნებებისა და ერების მფარველად აცხადებდა თავს, ყოველმხრივ ხელს უწყობდა აფხაზთა დანიანურებას საზოგადოებრივი ცხოვრების სარბიელზე, მის ერად ჩამოყალიბების პროცესს და დღეს მას აქვს ერის არსებობისათვის საჭირო ყველა ატრიბუტი.

აქვე უნდა აღვნიშნო ისიც, რომ მე არსად არ ვხედავ აფხაზების მიმართ გამოთქმას — „უნიკალური ერი“, რაც არ მითქვამს, მისი დაბრალება, რბილად რომ ვთქვათ, ლამაზი ვერ არის. ჩემი აზრით, ისინი, ვინც დღეს აფხაზი ერის არსებობას უარყოფენ, ნამდვილად წყალს ასხამენ ჩვენი მტრის წისქვილზე, ხოლო მათი ნაწერები, თქვენივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, უნდა ჩაითვალოს „ყალბი, პოლიტიკური და ანტიქართულ ნაწერებად“, რომელიც სრულებითაც ხელს არ უწყობს, პირიქით, აშკარად ხელს უშლის არსებული კონფლიქტის მოგვარებას.

ბატონო გერონტი, ახლა მეც მაქვს თქვენთან ერთი მთავარი საკითხი გასარკვევი. რატომ მიაწერთ აკადემიკოსებს: ივ. ჯავახიშვილს, ს. ჯანაშიასა და ნ. ბერძენიშვილს იმ აზრს, რომ, თითქოსდა, ისინი აღიარებდნენ „ძველი აფხაზების“ ქართველობას, ეს ხომ, როგორც იტყვიან, „ნონსენსია“, რაც მე ცხადად ვაჩვენე ჩემს ნაშრომში, რომლის არგუმენტების გამეორებას აქ ვერ ვახერხებ, მაგრამ რამდენიმე ადგილს მაინც მოვიტან აკად. ბერძენიშვილის ნაწერებიდან; ნ. ბერძენიშვილი ერის ერთ-ერთ ძირითად ნიშნად თვლის მის საკუთარ ენას, რომელიც მას განასხვავებს სხვა ერებისაგან და ამტკიცებს, რომ აფხაზებსაც ყოველთვის ჰქონდათ საკუთარი, ქართულისაგან განსხვავებული ენა: „ადგილობრივი აფხაზური

მოსახლეობა, ხალხის ფართო მასა, ინარჩუნებდა თავის საკუთარ ენას", „ბიზანტია არ ცდილობს ხელი შეუწყოს იქ ადგილობრივი ქრისტიანობის (ლაზურად, აფხაზურად) ჩამოყალიბებას", „აფხაზები ქრისტიანული ენების (ბერძნულის, ქართულის) მიმართ ენობრივად უცხონი იყვნენ და უცხოდვე რჩებოდნენ" და ა. შ. ნ. ბერძენიშვილს აფხაზი ქართველად მიაჩნია მხოლოდ და მხოლოდ „კულტურულ-ისტორიულად", „აფხაზი კულტურულ-ისტორიულად „ქართველი" იყო" (დანვრილ. იხ.: ჩემი ნაშრომის გვ. 14-24). შეიძლება თუ არა ნ. ბერძენიშვილის ამ და სხვ. მსგავსი არაერთი დებულების შემდეგ „ძველი" ანუ „ისტორიული აფხაზი", მისი თვალსაზრისით, ეთნიკურ ქართველად ჩაითვალოს? ეგონებ – არა.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან და ჩემი ნაშრომის შინაარსიდან გამომდინარე მე ვაკეთებ შემდეგ დასკვნებს:

1. აფხაზები დღეისათვის წარმოადგენენ ერს, რომელსაც გააჩნია მისთვის დამახასიათებელი, მეცნიერულად ჩამოყალიბებული, ყველა სპეციფიკური ნიშანი;
2. აფხაზები (აფსილები და აბაზგები) ისტორიაში მოიხსენიებიან I-II საუკუნეებიდან საქართველოს ჩრდილო დასავლეთ ნაწილში, დღევანდელი ოჩამჩირისა და გუდაუთის რეგიონებში, ქართველური ტომების მეზობლად, მათ მხარდამხარ.
3. აფხაზებს უძველესი დროიდან ჰქონდათ საკუთარი ენა და ეს ენა იყო და ამჟამადაც არის აფხაზური ენა, რომელიც ქართული ენისაგან არსებითად განსხვავებულია და მიეკუთვნება ჩერქეზულ-ადიღეურ ენათა ჯგუფს.
4. ქართველებისაგან ეთნიკურად განსხვავებული აფხაზები VIII-XIII საუკუნეებში ისე მჭიდროდ იყვნენ ქართული კულტურულ-პოლიტიკური სამყაროს ორგანული ნაწილი, რომ ისტორიულ-კულტურულად ისინი „ქართველები" იყვნენ და სწორედ ამით აიხსნება მათი აქტიური მონაწილეობა ქართული სახელმწიფო-

- ბრიობის ჩამოყალიბება-განმტკიცების პროცესში.
5. XIII ს. პირველი მესამედიდან (საქართველოს ძნელბედობის პირობებში) აფხაზეთში იწყება ჩრდილოეთ კავკასიიდან აფხაზთა მონათესავე ტომების ინტენსიური ჩამოსახლება. ამას XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე ზედ დაერთო აფსუათა ტომების „ჩამონოლა“, რომელმაც დიდი ცვლილებები გამოიწვია აფხაზთა ეთნიკურ, რელიგიურ, კულტურულ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში, რამაც, თავის მხრივ, ქართველებისაგან აფხაზთა გარკვეული გაუცხოება გამოიწვია.
 6. მეფისა და საბჭოთა რუსეთის იმპერიულმა პოლიტიკამ ეს პროცესი კიდევ უფრო დააჩქარა და საბოლოოდ მივიღეთ ის შედეგები, რაც, სამწუხაროდ, დღეს გვაქვს.
 7. აფხაზეთის კონფლიქტის მშვიდობიანი მოგვარება, ჩვენი აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ აფხაზებსა და ქართველებს, როგორც თანასწორუფლებიან ერებს შორის ურთიერთპატივისცემის, ურთიერთნდობისა და მეგობრობის აღდგენის საფუძველზე, რომელშიც სხვებთან ერთად თავისი ღირსეული წვლილი ქართველმა და აფხაზმა ისტორიკოსებმა უნდა შეიტანონ.

და ბოლოს, მინდა დავაფიქსირო, ბატონო გერონტი, რომ მთელი თქვენი კრიტიკა მხოლოდ და მხოლოდ სიცრუე და ცილისწამება გამოდგა, რაც თქვენისთანა ცნობილ ისტორიკოსს ნამდვილად არ ეკადრება. განა ამას არ ჯობია, რომ ერთად დავსხდეთ, განვიხილოთ და გავარკვიოთ საკამათო პრობლემები? ჭეშმარიტება განა აზრთა ჭიდილში არ იბადება?

ნაღმა დანარილის უკულმა ნაგჳითხველი პროფესორი გერონტი გასვიანი¹

ბატონმა გერონტი გასვიანმა ჯერ კიდევ მიმდინარე (2009) წლის 11 იანვრის თარიღით აფხაზეთის მეცნიერებათა აკადემიის წევრთა შორის გაავრცელა კომპიუტერული წესით დაბეჭდილი თავისი 21 გვერდიანი სტატია მისთვის დამახასიათებელი ამბიციური სათაურით „კელაჯ. პროფესორ გ. როგავას ანტიქართულ ფსევდომეცნიერულ და ამბიციურ ვნებებზე“. მან ეს სტატია პირადად წარუდგინა ასევე აფხაზეთის უმაღლეს საბჭოსა და მთავრობის ხელმძღვანელობას. მოგვიანებით მისი ერთი ნაწილი გამოაქვეყნა „მწერლის გაზეთის“ 2009 წ. მაისის ნომერში.

აღნიშნულ სტატიასა და წერილში ბატონი გ. გასვიანი „ქვას ქვაზე არ ტოვებს“ ჩემი ზოგიერთი ნაწერებიდან, თანაც ისეთი რიხითა და „შესანიშნავი ეპითეტებით“, რომ ხელმონერაცხარ ჰქონდეს მას, ქართველი ისტორიკოსები ადვილად გამოიცნობდნენ მის ავტორს, მაგრამ ყველა მკითხველმა ხომ არ იცის ვინაა ბატონი გ. გასვიანი და მისი წერის სტილი და მანერა, აგრეთვე მისი უსაშველო ამბიციები და შეუვალი ახირებულება. სწორედ ამან გვაიძულა სათანადო პასუხი გავცეთ ამ ჩემზე „შეყვარებულ“ ოპონენტს. ეს მეოთხე თუ მეხუთე სტატიაა, რომელიც მან ჩემს „განსწავლეულობას“ მიუძღვნა, სადაც ზედმეტი გულმოდგინებით „მაქებს“ და „მაქებს“. ამას ჩემი მხრიდანაც „დაფასება“ ხომ უნდა?

აქვე უნდა შევნიშნო, რომ ბატონი ჩემი ოპონენტი არსებითად ერთი და იგივე საკითხებზე მედავება, რომლებზედაც მე უკვე პასუხი გავეცი, მაგრამ გ. გასვიანი მათ ყურად არ იღებს და ისევ და ისევ იმეორებს სხვადასხვა ვარიაციით. რას ვიზამთ, ძალა აღმართს ხნავს

¹ პირველად დაიბეჭდა: ნგნ.: გ. როგავა. აფხაზეთის ისტორიის საკითხები. თბ., 2009, გვ. 295-314. იბეჭდება მცირეოდენი რედაქციული და ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით

და კელავ იძულებული ვართ კამათი გავაგრძელო მასთან, თუმცა წინასწარ ვიცი, რომ ეს კედელზე ცერცვის შეყრა იქნება. მაგრამ შეიძლება ამ კამათს გამართლება იმით ჰქონდეს, რომ მკითხველი თვითონ ჩაუფიქრდეს მასში დასმულ აფხაზეთის ისტორიის პრობლემებს და მათ შესახებ საკუთარი პოზიცია ჩამოაყალიბოს.

ერთ-ერთი ბრალდება, რომელსაც გ. გასვიანი მიყენებს, დაკავშირებულია ჩემს წიგნში – „რელიგია და ეკლესია აფხაზებში“ (თბ., 2007) გამოთქმულ დებულებასთან, რომელშიც მე აღვნიშნავ, რომ აფხაზებში ქრისტიანობის დაცემა-დაკნინება იწყება ჯერ კიდევ XIII საუკუნიდან, როცა მონღოლთა ლაშქრობის შედეგად ოტეხული ჩრდილოკავკასიის, კერძოდ, მდ. ყუბანის აუზის მცხოვრებთა ერთი ნაწილი – აფსუები, ჩერქეზები, აბაზინები – ჩამოსახლდნენ აფხაზეთში, რომლებმაც თან ჩამოიტანეს თავიანთი სარწმუნოება – წარმართობა (გვ. 22) და კიდევ: „ჩვენი აზრით ეს პროცესი განსაზღვრა აფხაზეთში ჩრდილოეთიდან აფსართა ტომების გადმოსვლამ, რომლებმაც თან ჩამოიტანეს თავიანთი წარმართული სარწმუნოება, რომელიც მკვეთრად დაუპირისპირდა ქრისტიანობას“ (იქვე, გვ. 23).

გ. გასვიანი ამასთან დაკავშირებით მიკიჟინებს, რომ XIII საუკუნეში ყუბანისპირეთიდან აფხაზეთში ჩამოსახლებულები ვინ იყვნენ ტომობრივად – აფსუები, ჩერქეზები თუ აბაზინები, „ამის დამადასტურებელი ბუნებაში არაფერი არ არსებობს – არც წყარო და არც არაფერი“, ხოლო აფსარების შესახებ შემდეგს წერს: „რის აფსართა ტომები, რა აფსარები ყუბანისპირეთში, როცა აფსარი თუ ნაფსაი სამხრეთში – აჭარაში მდებარეობს და არა ჩრდილოეთში – ყუბანისპირეთში... სად ყუბანი და სად აჭარა!?“.

რა შეიძლება ამასთან დაკავშირებით ითქვას?

ჯერ ერთი: მდ. ყუბანის აუზში რომ აფსუები, აბაზები და ჩერქეზები ანუ ადიღე-ჩერქეზული ტომები ცხოვრობდნენ და სწორედ მათ შეეძლოთ თანამოდმე

აფხაზებთან გადმოსვლა, ეს თუ გასვიანისთვის უცნობია, მაშინ არ ვიცი რა ვთქვა, აქ შეგნებულ სიყალბესთან გვაქვს საქმე, თუ მისი საყვარელი სიტყვით რომ ვთქვათ, უმეცრებასთან.

მეორე: გ. გასვიანს აკვირვებს აფსართა ტომის ხსენება და აღშფოთებული წერს: „რის აფსართა ტომები, რა აფსარები ყუბანისპირეთში, როცა აფსარი და ნაფსაი აჭარაშია“-ო.

თუ გ. გასვიანს არაფერი სმენია აფსართა ტომზე და მას აფსარი მხოლოდ გეოგრაფიულ პუნქტად მიაჩნია, მაშინ კარგად ყოფილა ამ ცნობილი (არ ვსვამ ბრჭყალებში) ისტორიკოსის საქმე. აქ გ. გასვიანი, ჩემი აზრით, შეგნებულად ცდილობს არა ისტორიკოსი მკითხველი შეცდომაში შეიყვანოს და დაარწმუნოს როგავეს სრულ „უმეცრებაში“, რომელსაც ყუბანისპირეთი და აჭარა ერთმანეთში ვერ გაურჩევია. ვერ დავიჯერებ, რომ გასვიანს არაფერი გაუგონია აფსართა ტომზე, ვინ იყვნენ ისინი და სად ცხოვრობდნენ, თუნდაც გამოთქმა „ლაშა განამანათლებელს ჰქვია აფსართა ენითა“, ე. ი. აფსარები ტომია და ამ ტომის ენაზეა საუბარი და არა ციხე-სიმაგრეზე. აი, რას წერს აკად. ს. ჯანაშია აფსარზე: „აფსარი - ძველქართულ ისტორიულ მწერლობაში დაცული ერთ-ერთი ფორმაა აფხაზთა ტომის ეთნიკური სახელწოდებისა“ (ს. ჯანაშია. საენციკლოპედიო მასალა. - შრომები, ტ. 6, თბ., 1988, გვ. გვ. 245). აფსარი ანუ აფსუები - ამბობს ნ. ბერძენიშვილი (ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. ტ. VIII. თბ., 1975, გვ. 593).

თუ გ. გასვიანი არ ეთანხმება ს. ჯანაშიას და ნ. ბერძენიშვილს ამ მოსაზრებებს (გ. გასვიანი აფხაზების შესახებ მსჯელობისას ნაკლებად ან სულ არ ახსენებს ს. ჯანაშიას აზრებს ამ პრობლემებთან დაკავშირებით, რადგან მისი თვალსაზრისი არ ჯდება გასვიანის კონცეფციაში აფხაზთა ქართველობის შესახებ), მაშინ მოვიტანთ მისთვის აბსოლუტურად სანდო დიდი ქართველი მეცნიერის პ. ინგოროყვას განმარტებას აფსართა ვინაობაზე:

„აბასელთა ანუ აბასართა/აბსართა ტომი (აბაზელები) – ჩრდილოეთ კავკასიაში მცხოვრები ტომი“ (პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე. თბ., 1954, გვ. 140) ან კიდევ: „აბსარი – ძველი სატომო სახელი“ (პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 158), ასევე: „ნაფსა/ნიკოფსია (აფსართა საცხოვრისი“) (იქვე, გვ. 121, 212).

ბატონო ოპონენტო, გეკითხებით რატომ გაკვირვებთ ჩემი დებულება, რომ აფსარები ჩრდილოკავკასიური ტომები იყვნენ, ეს ხომ ჩემი მოგონილი „სიცრუე“ ან „უმეცრება“ (თქვენი ეპითეტები ჩემს მიმართ) ხომ არ არის? განა ასეთი (კინალამ წამომცდა თქვენი სიტყვა „უტიფარი“) მტკიცება თქვენი შესაფერისია?!

თქვენ, ჩემდა გასაკვირად, ერთმანეთში ურევთ ცნებებს: „აფსარს“ და „აფსარუნტს“. პირველი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ტომის სახელია, მეორე კი – გეოგრაფიული პუნქტია, რომლის მეორე სახელია აფსაროსი, რომელსაც მკვლევარები დღევანდელ მდ. ჭოროხთან ან კიდევ გონიოსთან ათავსებენ.

ახლა არ შეიძლება ამასთან დაკავშირებით არ შევხებით თქვენს მტკიცებას, რომ „აფსარი თუ ნაფსაი სამხრეთში – აჭარაში მდებარეობს“. ბატონო ოპონენტო, თქვენი ამ მტკიცებიდან აშკარად ჩანს, რომ, აფსარი და ნაფსაი, თითქოსდა, ერთი გეოგრაფიული პუნქტია, რომელიც აჭარაში მდებარეობს. ამასთან დაკავშირებით უნდა მოგახსენოთ, რომ ეს აშკარა შეცდომაა, ჯერ ერთი იმის გამო, რომ საქმე გვაქვს ორ ისტორიულად ცნობილ გეოგრაფიულ პუნქტთან, და მეორე, „აფსარი“, თუ მასში ვიგულისხმებთ „აფსაროსს“ (დღ. გონიოს ან მის მახლობლად მდებარე დასახლებას), მართლაც მდებარეობს აჭარაში, მაგრამ „ნაფსაის“ მდებარეობის შესახებ სულ სხვა აზრია დაფიქსირებული პ. ინგოროყვას მიერ: „ნიკოფსია ანუ ნაფსაის ნაფსადგური“. „ნაფსა/ნიკოფსია (აფსართა საცხოვრისი)“ (პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 117, 121, 212).

ბატონო ოპონენტო, თქვენ ხომ აბსოლუტურად

ყველაფერში ეთანხმებით პ. ინგოროყვას, საინტერესოა ეთანხმებით თუ არა მის მტკიცებას, რომ ნაფსაი ეწოდებოდა ნიკოფსიას და ის მდებარეობდა ჩრდილოეთით და იყო აფსართა საცხოვრისი? თუ არ ეთანხმებით, მაშინ რატომ მაღავთ ამას? ნაფსაის და ნიკოფსიას ერთმანეთთან აიგივებს აგრეთვე ცნობილი აფხაზოლოგი თ. გვანცელაძეც (აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1998, გვ. 18).

ახლა ლოგიკურად მივედით საკითხთან, თუ სად მდებარეობდა ისტორიული გეოგრაფიული პუნქტი ნიკოფსია, საიდანაც იწყებოდა დავით აღმაშენებლის დიდი საქართველო.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში დღეს საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ნიკოფსია ეწოდა ძველ ლაზიკას მას შემდეგ, რაც მის მიდამოებში ჩამოსახლდნენ საძეები ანუ ჯიქები. ძველი ლაზიკე კი მდებარეობდა დღევანდელი ტუაფსეს ჩრდილო-დასაღეთით, დაახლოებით 20 კილომეტრის დაშორებით. თქვენი მტკიცებით კი ნიკოფსია, თურმე ანაკოფია ყოფილა, რომელიც სოხუმიდან ჩრ. დასავლეთით 18 კმ-ზე მდებარეობს. ნიკოფსიისა და ანაკოფიის ერთმანეთში აღრევა არამცთუ ფაქტობრივი შეცდომა და მეცნიერული უზუსტობაა, არამედ პოლიტიკურად უაღრესად მცდარი და საშიში დებულებაა, რომელიც ნებით თუ უნებლიედ, აფხაზი ისტორიკოსების – ო. ბლაჟბასა და ს. ლაკობას მტკიცებას – დავით აღმაშენებლის საქართველო ანაკოფიიდან ანუ ახალი ათონიდან იწყებოდაო, ზურგს უმაგრებს. ნიკოფსიისა და ანაკოფიის აღრევით თქვენ ნახევარი აფხაზეთი სეპარატისტებს აჩუქეთ, რასაც ისინი უთუოდ დაგიფასებენ. ასე რომ, ბატონო ოპონენტო, თქვენც დიდი სიფრთხილე და დაკვირვება გმართებთ, როცა რაიმეს წერთ და რასაც სხვებს დიდი მენტორით ასწავლით.

გარდა ამისა, აქვე ისიც უნდა შევნიშნოთ, რომ თქვენ ნიკოფსიას ხან ტუაფსესთან აიგივებთ, ხან კი ნიკოფსიის ნაცვლად ანაკოფიას წერთ და მას ტუაფსესგან გამოყოფთ, (აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზები, გვ. 25); რომელ ერთს დაუუჯეროთ ბატონო ოპონენტო? აქაც ისე

ხომ არ გამოდის, როგორც თქვენ გიყვართ გამოთქმა, „ხან ასე და ხან ისეო“?

ზემოთქმულიდან მკითხველი ადვილად შეამჩნევდა, რომ ისტორიულ გეოგრაფიაში მაინც და მაინც ძლიერი არ უნდა იყოს. რა ვქნათ, ყველას თითო ნაკლი მაინცა აქვს, თუ უფრო მეტი არა,

ერთ-ერთ ასეთ თქვენს ნაკლად არა მარტო მე, არამედ ბევრს მიაჩნია თქვენი ახირებულობა რიგი პრობლემების მტკიცებაში, კერძოდ: 1. აკადემიკოსები ივ. ჯავახიშვილი და ნ. ბერძენიშვილი „ძველ აფხაზებს“, თითქოსდა ქართველებად თვლიდნენ. 2. ორბორიგენობის თეორიასთან ნ. ბერძენიშვილს, თითქოსდა, არავითარი კავშირი არა აქვს და ის სხვების მიერ მოგონილი „სიცრუე“ და „სიყალბეა“: 3. ძველი აფხაზები რომ ქართველები არ ყოფილიყვნენ, წერთ თქვენ, არც აფხაზეთის სამეფო იქნებოდა ქართული სახელმწიფო, ხოლო აფხაზეთი – საქართველო.

აკადემიკოსების – ივ. ჯავახიშვილის და ნ. ბერძენიშვილის მოსაზრებები ძველი აფხაზების ქართველობაზე, მე საკმაოდ დანვრილებით გავაანალიზე თქვენს მიერ დაწუნებულ ნიგნში – „აფხაზეთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის“, ასევე საკმაოდ თვალსაჩინოდ ვაჩვენე, რომ „ორნაბორიგენობის თეორიის“ უპირველესი ავტორი ნ. ბერძენიშვილია. ამაზე მსჯელობას აქ ვერ გავაგრძელებ, რადგან თქვენ, ჩემს ოპონენტებს – გ. გასვიანსა და ზ. რატიანს – სიმართლისადმი თვალის გასწორება არ გინდათ და ყოვლად უსაფუძვლოდ ცდილობთ საკითხის უცოდინარობა სხვას დააბრალოთ, მაგრამ გასაკვირი აქ არაფერია, ეს ხომ თქვენი პირველი პროფესიაა.

რაც შეეხება გ. გასვიანის მტკიცებას, რომ ძველი აფხაზები ქართველები რომ არ ყოფილიყვნენ, არც აფხაზეთი იქნებოდა ქართული სახელმწიფო და არც აფხაზეთი – საქართველო, მე მინდა, რაკი ჩემს მტკიცებებს არ ენდობა, ეუპასუხო აკად. ნ. ბერძენიშვილის სიტყვებით, რომელიც ეხება პ. ინგოროყვას და დიდად საყურადღებო უნდა იყოს მისი მიმდევრებისათვის.

„პ. ინგოროყვა ცდება იმაში, რომ „აფხაზ მეფეთა“ ქართული პოლიტიკა მას სურს ეთნიკურ ნიადაგზე ახსნას (ხაზგასმა ჩემია – გ.რ.). ე. ი. ნ. ბერძენიშვილი გვეუწება – აფხაზთა მეფის ქართული პოლიტიკა მისი ქართველობით არ იყო გაპირობებული. ეს აზრი ცხადად ჩანს მის შემდეგ მსჯელობაში: „აფხაზთა მეფეების ქართული პოლიტიკა ამხანაგ ინგოროყვას აუხსნელად მოეჩვენა, თუ აფხაზები ქართული ტომისანი არ იქნებოდნენ, და მანაც თავისი კვლევა ამ მიმართულებით გაშალა. ამხ. პავლე ცდება იმაში, რომ ფიქრობს, თითქოს, ქართული პოლიტიკის წარმოება მხოლოდ იმას შეეძლო, ვინც წარმოშობით ქართი იყო... აქ, რა თქმა უნდა, წარმოშობას (ტომობრიობას) მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ არა გადამწყვეტი. ჩვენ რომ ამხ. პავლეს ამ კონცეფციას გავყვეთ, ე. ი. ქართული პოლიტიკისათვის მხოლოდ ქართული წარმოშობის ტომები ვიგულისხმეთ – ფეოდალური ხალხის წარმოქმნას ვერ ავხსნიდით“ (ნ. ბერძენიშვილი. პ. ინგოროყვას წიგნის – „გიორგი მერჩულეს“ გამო. – მნათობი, №12, 1956, გვ. 128, ხაზგასმა ჩვენია. – გ.რ.).

ამაზე უფრო ცხადად საკუთარი აზრის დაფიქსირება, თითქმის, შეუძლებელია. აქ აკად. ნ. ბერძენიშვილი სავსებით გასაგებად ამბობს, რომ სრულებით აუცილებელი არ არის აფხაზთა სამეფოს წარმოქმნა აფხსნათ ლეონიდებისა და ძველი აფხაზების ეთნიკური ქართველობით. ისინი ქართველები იყვნენ „კულტურულ-ისტორიულად“ და VIII საუკუნიდან ორგანულად შეერწყნენ ამ კულტურას, ერთი სიტყვით, რომ ეთქვათ – გაქართდნენ. „გაქართდა“, ე. ი. ორგანულად ეზიარა ქართულ ფეოდალურ კულტურას აფხაზური, მეგრული, სვანური, ოსური თუ ჰერული მაღალფეოდალური საზოგადოება. აფხაზი შარვაშიძის „ქართველობა“ ამ ფეოდალური გვარის ტომობრივი წარმომავლობის შედეგი კი არ იყო, არამედ მისი კულტურულად გაქართველებისა“ (იქვე, გვ. 129, ხაზგასმა ჩვენია. – გ.რ.).

„ლეონიდები“ და მათი უახლოესი გარემოცვა მხოლოდ ქრისტიანები კი არ ყოფილან, არამედ „ქართველი

ქრისტიანები", აქ „ქართველი“ ბრჭყალებშია ჩასმული, რაც ნიშნავს – არა ეთნიკურად, არამედ – კულტურულად. აქ ხომ სავსებით ნათლად ჩანს ნ. ბერძენიშვილის აზრი იმის შესახებ, რომ აფხაზი შარვაშიძე ტომით კი არ არის ქართველი, არამედ კულტურულად. იცით თუ არა ნ. ბერძენიშვილის ეს მოსაზრება ჩემო ოპონენტებო? აკად. ნ. ბერძენიშვილი ხომ არ დანერდა, ამხანაგებო გ. გასვიანო და ზ. რატიანო, თქვენ ცდებით ისევე, როგორც ამხანაგი ინგოროყვაო.

აკად. ნ. ბერძენიშვილი ზემოთ მოტანილ მსჯელობებზე არ ჩერდება და შემდეგ განაგრძობს: „რაც შეეხება მსჯელობას ლეონ აფხაზთა მეფის ჩამომავლობის შესახებ და აფხაზების ეთნიკური ვინაობის შესახებ, ჩვენ ის დამაჯერებლად არ მიგვაჩნია და რაც მთავარია, შეცდომად მიგვაჩნია აღიშნული მოვლენის (აფხაზთა სამეფოს წარმოშობის) ასახსნელად ამხ. ინგოროყვას მიერ გამოყენებული მეთოდი“ (იქვე, გვ. 131).

თუ რაში მდგომარეობდა ეს მეთოდი, ჩვენ უკვე ვნახეთ: „თითქოს ქართული პოლიტიკის წარმოება მხოლოდ იმას შეეძლო, ვინც წარმოშობით ქართი იყო“. თქვენ კი ბატონო ოპონენტო ამტკიცებთ: „თუ აფხაზი არ იყო ქართველი, მაშინ საიდან იყო აფხაზეთი საქართველოო?“ აქედან ხომ ნათელი და ცხადია გ. როგავეს მტკიცების ჭეშმარიტება. – ნ. ბერძენიშვილს აფხაზები, არც ძველი და მით უმეტეს, ახალი, ქართველებად არ მიაჩნდა.

ნუთუ ამის შემდეგაც ისევ იტყვით, რომ გ. როგავე ნ. ბერძენიშვილის აზრებს მკრეხელურად აყალბებს, ან კიდევ გ. შერვაშიძე და ზ. ანჩაბაძე ქართველები იყვნენო. თუმცა, თქვენი ხასიათი რომ ვიცი, იხტიბარს მაინც არ გაიტყბთ და როგავეს ლანძღვას მაინც არ მოეშვებით.

თუ აკად. ნ. ბერძენიშვილის მტკიცების არ გჯერათ, მაშინ თქვით ეს ხმამაღლა და ცილს ნუ სწამებთ აფხაზთა ქართველობის მტკიცებულებაში, სწორედ ეს არის სიყალბე და მკრეხელობა. აუცილებელი არ არის ყველაფერი დავუჯეროთ ავტორიტეტებს, მაგრამ ეს უნდა ითქვას

გულწრფელად და აშკარად. აკად. ნ. ბერძენიშვილის შესახებ მსჯელობისას ერთმანეთისგან უნდა გავარჩიოთ ორი რამ. ჯერ ერთი. რას ამბობს იგი აფხაზებზე და მეორე, რამდენად მისაღებია მისი აზრები ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარების დღევანდელ დონეზე.

აკად. ნ. ბერძენიშვილთან მიმართებაში ჩვენი ოპონენტი მისი ციტატების გაყალბებას გვაბრალეbs, კერძოდ, აფხაზი ზედაფენის გაქართველების საკითხში. ნ. ბერძენიშვილი ამაზე ერთგან წერს: „აფხაზეთში ქართული ფეოდალური კულტურის გავრცელების ხანაში მხოლოდ „თავადები ქართველდებიან“, სხვაგან კი მიუთითებს: „უნდა აღინიშნოს, რომ გაქართველება უპირატესად გაბატონებულ კლასს შეეხებოდა“ (ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 616).

ჩვენი ოპონენტის აზრით, გ. როგავა აკად. ნ. ბერძენიშვილს მიაწერს სიტყვებს „აფხაზეთში ქართული ფეოდალური კულტურის გავრცელების ხანაში მხოლოდ თავადები ქართველდებიანო“ და ეს სისუსტეა. „ცოტა ქვემოთ – წერს გასვიანი, მან „უპირატესად“ შეცვალა „მხოლოდ“-ით და ასეთი უღირსი გზით სცადა ნ. ბერძენიშვილის აზრის გარემონტება და თავისი სიბეცის დამტკიცება, თითქოს, ბერძენიშვილი არასოდეს არ ამტკიცებს აფხაზების ქართველობასო“.

რა შეიძლება ამაზე ითქვას? ჯერ ერთი, მართლაც ბეცი უნდა იყოს ადამიანი, რომ ორივე ზემოთმოტანილი ციტატა ვერ წაიკითხოს „საქართველოს ისტორიის საკითხების“ მე-8 ნიგნის 616-ე გვერდზე. რა ჰქვია ამას, ნამდვილი სიბეცე თუ ნამდვილი თაღლითობა, მიმართული ოპონენტის პიროვნების დასამცირებლად? ასე იქცევიან მხოლოდ უპატიოსნო ადამიანები და არა მეცნიერები. თუმცა გ. როგავას აზრების დამახინჯება ჩვენი ოპონენტების ჩვეულებრივი მანერა და ხერხია, რამდენადაც გასაკვირი და ულამაზო არ იყოს ეს.

ჩვენი აზრების დამახინჯება, მისი გაყალბება და მერე გაყალბებულის მკაცრი კრიტიკა – ეს ბატონი გ. გას-

ვიანის დამახასიათებელი თვისებაა, თუმცა ამას რიხიანად სხვას უკიუიწებს. მაგალითად, მე მებრალეbs მტკიცებას XIII საუკუნეში აფსუების განარმართების შესახებ. მსგავსი დებულება არსად არ მიწერია, რადგანაც აფსუები, (იგულისხმება XIII-XV საუკუნეებში ჩრდილოეთიდან აფხაზეთში ჩამოსულები) ისედაც წარმართები იყვნენ. ეს კი სულ სხვადასხვაა. ასევე გ. გასვიანი წერს – აფსუების XVII საუკუნეში აფხაზეთში „ჩამონოლის“ შესახებ აზრი გ. როგავამ აკად. ნ. ბერძენიშვილს „მოპარაო“. და ეს მაშინ, როდესაც ყველგან მითითებული მაქვს ამა თუ იმ დებულებების ავტორთა გვარები, მათ შორის აკად. ნ. ბერძენიშვილიც, ასევე ჩემს დასამცირებლად მომანერს აზრს, რომ მე, თითქოს, XVII-XVIII საუკუნეებს ძველი ისტორიის პერიოდად ვთვლი და ამით ცდილობს დაამტკიცოს გ. როგავას სრული უცოდინარობა ისტორიაში. როგორც იტყვიან, „სასაცილოა, სატირალი რომ არ იყოს“. ასეთი გაყალბები არა ერთი და ორია, არამედ მრავალი. ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გაგახსენდეს შექსპირის სიტყვები: „ჰოი სირცხვილო, სად არის სინითლე შენი“.

გ. გასვიანის ყალბ ბრალდებათა შორის არის ასეთიც: „გ. როგავა შარვაშიძეებს, როცა უნდა, აწისელ შარვანშაჰების ჩამომავლელად თვლის, როცა სურს ყუბანისპირელად“. შარვაშიძის, თითქოსდა, ყუბანისპირელად დასახელება ჩემს მიერ, გასვიანის უსირცხვილო ცილისწამებაა და სხვა არაფერი. მსგავსი არსად და არაფერი არ მიწერია. გ. გასვიანს წესად აქვს მკითხველთა მოტყუება და ოპონენტის ავტორიტეტის შელახვა სიცრუითა და ცილისწამებით, მეცნიერისათვის სრულიად უკადრისი მეთოდებისა და ილეთების გამოყენება, რაც ძალზე სამწუხაროა საზოგადოებრივი ზნეობის თვალსაზრისით.

გ. გასვიანის მხრიდან უტიფარი ცილისწამების მაგალითია მისი მტკიცება, რომ მე, თითქოს აფხაზებს მივიჩნევ აფხაზეთის აბორიგენ მოსახლეობად. წიგნში – „აფხაზეთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის“ – 44-45 გვერდზე მე ვწერ: „აფხაზები აფხაზეთის ტერიტორიაზე

მაშინ უნდა მოსულიყვნენ, როცა ადგილობრივი ტოპონიმი მეტნაკლებად უკვე არსებობდა (I-II საუკუნეების მიჯნა). ცხადია, მოსული უმცირესობა დამხვედური მოსახლეობის უმრავლესობის მიერ შერქმეულ სახელწოდებებს ადვილად კერ შეცვლიდა, მით უფრო მაშინ, როცა ამ სახელებით იცნობდნენ იმ ადგილებს ისეთი ხალხებიც, როგორიც იყვნენ ბერძნები და რომაელები“.

ნუთუ ზემოთმოტანილი ადგილებიდან აშკარად არ ჩანს, რომ აფხაზებს მე ვთვლი აფხაზეთის ტერიტორიაზე I-II საუკუნეებში მოსულებად და არა აბორიგენ მოსახლეობად? თუმცა ეს სრულებით იმას არ ნიშნავს, რომ აფხაზებს აფხაზეთის გარდა სხვა სამშობლო აქვთ ან შეიძლება ჰქონდეთ ან ნაკლები იურიდიული უფლებები იქ ცხოვრებისა, ვინემ ქართველებს.

გ. გასვიანი მიუტევებელ შეცდომად მითვლის მტკიცებას, „აფხაზეთმა აფშილეთი შეიერთა (VII ს.), შემდეგ ეგრისიც (VIII საუკუნეში). აფხაზეთის სამეფო თანდათან გაფართოვდა, რომელშიც ჰეგემონის როლს აფხაზეთი თამაშობდა“. ეს დებულებები, ბატონო ოპონენტო, ნუთუ არ გეცნობათ, ნუთუ იგი აკად. ნ. ბერძენიშვილის წიგნში არ წაგიკითხავთ? თუ ეს დებულებები თქვენთვის უცნობია, მაშინ მე არ ვიცი რა ვთქვა თქვენს ნაკითხოებაზე და თუ იცით და მაინც გ. როგავას უთვლით მას უმეცრებაში, მით უარესი თქვენთვის. გამოდის, რომ თქვენ საქმით აკრიტიკებთ აკად. ნ. ბერძენიშვილს, როცა სიტყვით ეჭვმიუტანელად თვლით მის მოსაზრებებს. რა ჰქვია ამას, თვალთმაქცობა თუ უსინდისობა, თუ ორივე ერთად? დასკვნის გაკეთება მკითხველისათვის მიგვიჩნდვია.

გ. გასვიანის მტკიცებით, ყალბია აზრი იმის შესახებ, რომ არაქართველი აფხაზის როლი ქართული ფეოდალური კულტურის შექმნაში ქართველების როლის ტოლფასია, აი, რას წერს ამის შესახებ ნ. ბერძენიშვილი: საქართველოს სახელმწიფო ორგანიზაციის შექმნის პროცესში აფხაზთა მონაწილეობა პასიური არ ყოფილა, ისინი აქტიური მონაწილე მებრძოლები იყვნენ (ხაზგასმა ავტორისაა)

და არც ერთ ქართველურ ტომზე ნაკლები არ ყოფილან ამ პროცესში (ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, ნ. 3. გვ. 279, ხაზგასმა ჩვენია - გ.რ.).

„პოლიტიკურად გაერთიანებული საქართველოს მეფე უპირატესად „აფხაზთა მეფედ“ იწოდებოდა, რაც, რა თქმა უნდა, მაჩვენებელია იმ როლის მნიშვნელობისა, აფხაზებმა რომ შეასრულეს ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკურად გაერთიანების საქმეში“ (იქვე, გვ. 279, ხაზგასმა ჩვენია - გ.რ.). „აფხაზთა შემოსვლა ქართულ ფეოდალურ სამყაროში განსაკუთრებული მნიშვნელობის ისტორიული ფაქტია, ის უდავო მოწმობაა ამ მეზობელ მონათესავე ტომების აქტიური და შემოქმედებითი კულტურული თანამშრომლობისა მრავალ საუკუნეთა სიღრმიდანვე“ (იქვე, გვ. 287). ან კიდევ „საშუალო საუკუნეთა მთელ მანძილზე... აფხაზები დასაველეთ საქართველოს ქართველ ტომებთან ერთად ერთიან „ქვეყანას“ ქმნიდნენ, ერთ სამყაროს წარმოადგენდნენ“ (იქვე, გვ. 287). გამოთქმა „ქართველ ტომებთან ერთად“ ხომ იმაზე მიაჩნდება, რომ აფხაზები არ იყვნენ ქართველები.

ამრიგად, როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, აფხაზები ქართველები კი არ არიან, არამედ მეზობელი და მონათესავე ტომი, რომლებიც ქართველებთან ხელიხელჩაკიდებულნი საუკუნეების მანძილზე ერთიან ქვეყანასა და მის კულტურას ქმნიან.

იზიარებთ თუ არა, ბატონო ოპონენტო, ნ. ბერძენიშვილის და არა „ვინმე გ. როგავას“ ამ აზრებს? არ შეიძლება თქვენ ამ დებულებებს არ იცნობდეთ, რომელსაც მე ვეყრდნობი ჩემს მსჯელობებში; დაფიქრებულხართ იმაზე, რომ ამ საკითხში ჩემი კრიტიკით, თქვენ შეფარვით აკრიტიკებთ ნ. ბერძენიშვილს. განა ეს ეკადრება ნამდვილ მეცნიერს? განა ეს არ არის, თქვენი სიტყვით რომ ვთქვით, მიუტევებელი მკრეხელობა? „ის ფაქტი, რომ ჩამოსული ელემენტები შედარებით ადვილად ერევა დამხდურ საზოგადოებას (აფხაზურსა და არააფხაზურს), მასზე გაცილებით დაწინაურებულს, სოციალურ მოვლენათა

სფეროში პოულობს ახსნას. ფეოდალური უღლის ქვეშ მყოფი ადგილობრივი მოსახლეობა ადვილად ურიგდებოდა მთიდან ჩამოსულთ, რომელთაც პრიმიტიულ ყოფასთან ერთად სოციალური თავისუფლებაც მოჰქონდათ" (იქვე, 616, ხაზგასმა ჩვენია - გ.რ.).

აქედან ნათლად ჩანს, ჯერ ერთი: ნ. ბერძენიშვილის აზრით, ჩამოსულები სხვა ხალხი, ტომი და ჯილაგი კი არ არის, არამედ იგივე აფხაზები არიან, მაგრამ მთიელები, მთაში მცხოვრებნი. მეორე, დამხვდური მოსახლეობა აფხაზურიცაა და არა აფხაზურიც. მესამე, მთიელი აფხაზები შედარებით ადვილად ერევა დამხვდურებს იმის გამო, რომ „დამხვდური აფხაზური მოსახლეობა ეძმო მოსულთ კლასობრივი ბრძოლის ნიადაგზე... მათ პრიმიტიულ ყოფასთან ერთად სოციალური თავისუფლებაც მოჰქონდათ" (იქვე, 609. 616, ხაზგასმა ჩვენია - გ.რ.).

ბატონო ოპონენტო, რა იყო დამხვდური და ჩამოსული მთიელი აფხაზების შედარებით ადვილად შერწყმის მიზეზი, ტომობრივ ნათესაობისა და საერთო, ან მსგავსი ენის გარდა? ახლაც იტყვი, რომ ნ. ბერძენიშვილი XVII საუკუნემდე აფხაზებს ქართველებად თვლიდა და აფსუების (მთიელი აფხაზების) ჩამოსვლამდე აფხაზეთის ტერიტორიაზე არა ქართველი აფხაზი საერთოდ არ ჭაჭანებდაო? ვინ ტყუის ამ შემთხვევაში მე, რომელიც ვამბობ - ნ. ბერძენიშვილი აფხაზებს თავისთავად ეთნოსად თვლიდა, თუ თქვენ, რომელიც თავგამოდებით ამტკიცებთ - ნ. ბერძენიშვილს აფხაზი ყოველთვის ქართველად მიაჩნდაო.

მაგრამ წამოყენებულ ბრალდებათა შორის ყველაზე მკრეხელურია, ვითომცდა, ჩემი მხრივ იმის მტკიცება, რომ აფხაზები XX საუკუნისათვის ჩამოყალიბდნენ როგორც ერი, რომელსაც გააჩნია ერისთვის დამახასიათებელი ყველა ძირითადი ნიშანი. გ. გასვიანის მტკიცებით, ეს ყოვლად დაუჯერებელი და ყოვლად გაუმართლებელი აზრია, ქართველებისათვის დიდად საზიანო და სეპარატისტებისათვის დიდად ხელსაყრელი. ვინც აფხაზებს ერად თვლის ის სეპარატისტთა „მესაჭე" და „აგენტია", „ანტი-

ქართველი" და „მოღალატეა". სწორედ ასეთია, მისი აზრით, გ. როგავა.

ბატონო ოპონენტო, აფხაზებს ერად განა მართო გ. როგავა თვლის და სხვა არავინ? ნუთუ თქვენთვის უცნობია აფხაზი ერის შესახებ აკად. მ. ლორთქიფანიძის, პროფესორების: ნ. ლომოურის, ზ. პაპასქირის, ჯ. გამახარიას და სხვათა აზრები. აი, რას წერს ამაზე აფხაზეთის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი პროფ. ჯემალ გამახარია: „გვინდა ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ აფსუათა ისტორია სავსეა მამაცობის, პოლიტიკური გამჭრიახობისა და შიარსმჭერეტელობის, საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში – შავი ზღვისპირა ზოლში დამკვიდრებოსათვის თავგანწირული ბრძოლის მაგალითებით. საოცარი ვაჟკაცობისა და სიცოცხლისუნარიანობის წყალობით აფსუა ხალხმა მოახერხა XVI-XVII საუკუნეებში დაკავებული ტერიტორიის თითქმის სრულად (მდ. ღალიძგამდე) აცივსება, ადგილობრივი მოსახლეობის ასიმილაცია და შემდგომში (XVIII-XIX სს.) მასთან ერთად მტკიცე ეთნიკურ ერთობად, შედარებით მცირერიცხოვან, მაგრამ ძლიერ ერად ჩამოყალიბება“ (ჯ. გამახარია, აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა. თბ., 2005, გვ. 10, ხაზგასმა ჩვევია – გ.რ.).

ბატონო ოპონენტო, ამ სიტყვების ავტორი განა აფხაზი სეპარატისტების „მესაჭე" და „აგენტია". ჯ. გამახარია ხომ ცნობილი ანტისეპარატისტია, რომელიც, როგორც იტყვიან, „კალმით და ხიშტით" ებრძოდა და ებრძვის აფხაზურ სეპარატიზმს. მისი სიტყვების მსგავსი მე რომ დამეწერა, ალბათ, ჯვარზე ცოცხლად გამაკრავდით. არ წაგიკითხავთ თქვენ ეს სიტყვები თუ მხოლოდ გ. როგავას ნაწერებს უკირკიტებთ, რომ რაიმე საბაბი აღმოუჩინოთ გასალანძლად და გასათითხნად. აფერუმ თქვენს ვაჟკაცობასა და თქვენს მეცნიერულ ობიექტურობას!!!

რაც შეეხება გამოთქმას, რომ მეგრელებსა და სვანებს არა აქვთ საკუთარი მეგრული და სვანური დამწერლობა და მათთვის მშობლიურია ქართული დამწერლობა, არა მგონია, თქვენივე სიტყვებით რომ ვთქვათ,

რაიმე სახის „მკრეხელური მსჯელობა“ იყოს.

დაუჯერებელია, მაგრამ ფაქტია გ. გასვიანის პოლემიკის უცნაური ხასიათი, ის მე მომანერს თავის ზოგიერთ დებულებას და მერე კრიტიკის ქარცეცხლში მატარებს. კერძოდ, მე მამბრალეbs მტკიცებას, რომ აფხაზები აფხაზეთის მოსახლეობის, თითქოსდა, მხოლოდ 10-15%-ს შეადგენდნენ და დამცინავად დასძენს: საიდან იცის ეს ყოვლისმცოდნე როგავამ, მაშინ ხომ არავითარი სტატისტიკა არ არსებობდაო და ეს სრული უმეცრება და სიყალბეაო. ზემოთაც აღვნიშნე და ახლაც იძულებული ვარ გავიმეორო, რომ გ. გასვიანს სხვისი აზრების გაყალბება წესად აქვს და მისი დიდი ოსტატია. ახლა ვნახოთ ნამდვილად რას ვნერ მე ამასთან დაკავშირებით: „სწავლულთა მეორე ნაწილი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ აფხაზები (ყოველ შემთხვევაში, XVII საუკუნემდე მაინც) ქართველები იყვნენ, ან ამჟამადაც ასეთებად რჩებიან, რომ არავითარი აფხაზი ერი არ არსებობს, აფხაზთა 80% ქართველია წარმოშობით, ხოლო 10-15% კი ერს ვერ შექმნის“ (გ. როგავა, აფხაზთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის, 2007, გვ. 63). ამ ციტატიდან ცხადად ჩანს, რომ მე სხვათა აზრს ვეხები და არა საკუთარს გადმოვცემ.

ახლა ვნახოთ თვითონ რას ნერს ამის შესახებ: „აფხაზეთში მცხოვრები საკუთრივ აფხაზები (არც ძველად და არც ახალ დროში) კიდევაც ისინი არაქართველებად მივიჩნიოთ, მთელი მოსახლეობის 15-20 პროცენტზე მეტს არასდროს არ წარმოადგენდნენ, მით უფრო მე-17 საუკუნიდან, როდესაც აფხაზად წოდებული აბაზა-აფსუები ჩამოწნენ ჩრდილოეთ კავკასიიდან... აფსუები აფხაზეთში 18%-ს არასოდეს არ წარმოადგენდნენ“ (გ. გასვიანი. ქართველი მეცნიერები პავლე ინგოროყვას შეხედულებებზე აფხაზეთისა და აფხაზების შესახებ. თბ., 2003, გვ. 69, ხაზგასმა ჩვენია – გ.რ.).

ამასთან დაკავშირებით ჩვენც ხომ გვაქვს უფლება ვკითხოთ ბატონ გ. გასვიანს: საიდან იცით თქვენ ასეთი პროცენტული მონაცემები, ხომ ცნობილია, რომ „არც ძველად“ და არც „მე-17-ე საუკუნეში“ არავითარი ამის

დამდგენი სტატისტიკა არ არსებობდა. ან კიდევ, სხვაგან ასეთ რამეს წერთ: „აფსუა-აბაზები XVII ს-დან ჩრდილოეთ კავკასიიდან ჩამოვიდნენ, ოღონდ არა უმეტეს მეოთხედი რაოდენობით“. (გ. გასვიანი. თ. გასვიანი. აფხაზეთი საქართველოს ორგანული ნაწილია.თბ., 2008, გვ. 26). ვერ გამიგია, რანაირი ქართულია „ოღონდ არა უმეტეს მეოთხედი რაოდენობით“. ალბათ, იმისი თქმა გინდათ, რომ ისინი დამხვედური მოსახლეობის მხოლოდ მეოთხედ ნაწილს შეადგენდნენ. კი მაგრამ როგორ მოახერხეთ ბატონო ოპონენტო ამის დადგენა, რა მონაცემების საფუძველზე?

აქ საკვებით ლოგიკურად მივადევით საკითხს: ჩრდილოეთიდან ჩამოსულმა აფსუებმა, რომლებიც დამხვედური მთელი მოსახლეობის არა უმეტეს 15-20%-ს შეადგენდა თქვენი მტკიცებით, როგორ შესძლო ადგილობრივი მოსახლეობის გააფსუება რალაცა რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში? განა ასეთი რამ ცნობილია ისტორიაში? თქვენ ალგამფოთათ ჩემს წიგნში დასმულმა ასეთმა კითხვამ და შეუვალი ტონით წერთ, ასეთი მე არსად არ მითქვამს, არსად არ დამინერიო. ცუდია, როცა ადამიანს ავიწყდება ან განგებ ივინყებს თავის ნათქვამს. თავს უფლებას მივცემ უცვლელად შეგახსენოთ თქვენი ნაწერის ერთი ნაწყვეტი: აფხაზეთის „მკვიდრი მოსახლე ქართველობა (ძირითადად მეგრელობა) მოსულმა აფსუებმა (ძირითადად აბაზებმა) გააქციეს ან გაააფსუეს“ და იქვე წერთ: „აფხაზი გადაიქცა წარმართად, ან გამაჰმადიანდა, აფხაზეთი – ადრეფეოდალური ურთიერთობის ქვეყნად. ასე წარმოიშვა „ახალი აფხაზეთი“ (გ. გასვიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზები, გვ. 45).

თქვენს მტკიცებასთან დაკავშირებით სრულიად კანონიერად მიმაჩნია დავსვა ასეთი კითხვა: როგორ მოხდა, რომ ადგილობრივი მოსახლეობის 80%, თქვენი მტკიცებით ქართველი აფხაზები, ასე „გააქციეს“ და „გაააფსუეს“ ჩამოსულთა 15-20%-მა? ეს „ქართველი აფხაზები“ ლაჩრები და უნდილები იყვნენ თუ მთლად უსუსურები, რომ ერთმა აფსუამ ხუთ ქართველს აჯობა, მა-

შინ, როდესაც, როგორც ცნობილია, ერთი ქართველი 10 მომხვედურზე იმარჯვებდა.

თქვენ წერთ: „დროთა ტრიალში აბაზების იმ ნაწილმა, რომელიც სამხრეთში ჩამოსახლდა, აფხაზობა დაიმკვიდრა. ამასთან აფხაზებმა (რომელთა აბსოლუტური უმრავლესობა ძველი ქართველები ანუ ტომობრივი წარმომავლობით მეგრელები არიან) აფსუური ანუ აბაზური ენა შეითვისეს და თვითშეგნებით ქართველებს გამოეთიშნენ“ (იქვე, გვ. 50).

გეკითხებით ბატონო ოპონენტო, რატომ მოხდა ეს ასე, რომ დამხვედური ქართველობა (თანაც 80-85%) ჩამოსულ მთიელთა (15-20%) სახელსა და ენას იღებს, და თვითშეგნებით ქართველებს გამოეთიშნენ? უნდა მომხდარიყო პირიქით. ხომ უნდა ამას მეცნიერული ახსნა? კახეთში ჩამონოლილ ლეკებისათვის, ან კიდევ ქართლში ჩამოსულ ოსებისათვის ქართველი არავის უწოდებია და არც ქართველებს მიუღიათ მათი სახელწოდება. აბა რატომ განვითარდა მსგავსი მოვლენები აფხაზეთში სხვანაირად? რა იყო ამის საფუძველი და მიზეზები?

ამის მეცნიერული პასუხი, ჩვენი აზრით, აქვს აკად. ნ. ბერძენიშვილს, რომლის სახელს თქვენი კრიტიკული ნაწერების ყოველ გვერდზე ფიცულობთ, მაგრამ ბევრ მის დებულებას, დუმილით უვლით გვერდს. მისი მტკიცებით, აფხაზები, ქართველები კი არ არიან, არამედ თავისთავადი ეთნოსი, რომლებიც I-II საუკუნეებიდან თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე ცხოვრობდნენ ქართველების მხარდამხარ, VIII საუკუნიდან ისინი იმდენად შეერწყნენ ქართულ კულტურას, რომ „კულტურულ-ისტორიულად“ „გაქართდნენ“. მათ საკუთარი აფხაზური ენა ჰქონდათ, მაგრამ საზოგადოების მაღალმა ფენამ იცოდა ქართულიც, დამწერლობაც X საუკუნიდან ქართული იყო. ნ. ბერძენიშვილის მიხედვით, მათ ჩრდილოეთ კავკასიაში ყავდათ „მონათესავე“ და „მომძე“ ტომები, მათ შორის აფსუებიც, რომლებსაც ბერძენიშვილი „მთიელ აფხაზებს“ უწოდებს. ნ. ბერძენიშვილი წერს, სწორედ იმის გამო, რომ აფსუები

მთიელი აფხაზები იყვნენ, მათი ჩამოსახლება აფხაზეთში ომით კი არ მოხდა, არამედ ტომობრივად და დაიკავეს მთის კალთები, სადაც მოსახლეობა ცოტა იყო. XVII საუკუნის შუა ხანებისათვის, კერძოდ 1640-1641 წლებში, აფხაზეთში მყოფი ევლია ჩელები წერდა, რომ მთიელი აფხაზი ტომები (ხაზგასმა ჩემია) არასოდეს არ შერევიან ზღვისპირა აფხაზებს", ე. ი. მათი შერწყმის პროცესი ჯერ კიდევ დაწყებული არ არის, სწორედ ამიტომ უწოდებდნენ დამხვედური აფხაზები მათ „სტუმრებს“ ანუ „ასასს“. ადგილობრივი მმართველები მათ იყენებდნენ ფეოდალურ ომებში მეზობელი სამთავროების წინააღმდეგ. სამეგრელოს მთავარმა ლევან დადიანმა (1611-1657) კელასურის კედელი განაახლა სწორედ „აფხაზთა გამოუსვლელობისათვის“.

აფსუები მთიელი აფხაზები რომ იყვნენ, სწორედ ამან განაპირობა აფსუების დაუფიქსირებლობა იმდროინდელ ისტორიულ წყაროებში. არც ქართველი ისტორიკოსები, არც კათოლიკე მისიონერები და არც უცხოელი სწავლულები და მოგზაურები, რამდენადაც ჩვენ ვიცით, აფსუებს არსად არ მოიხსენიებენ. ეს სრულებითაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს.

და ახლა ჩვენ მივადექით საკითხს: როდის „ჩამოწვენენ“ აფსუები აფხაზეთში. ბატონო ოპონენტო, თქვენი ნაწერებიდან ამის დადგენა შეუძლებელია, რადგანაც ამაზე ერთმნიშვნელოვანი პასუხი არ გაქვთ. თქვენ ამას გაიკვირვებთ და იტყვით და დანერთ: გ. როგავა ცილს მწამებსო, მე გარკვევით მიწერია, რომ აფსუები XVII საუკუნის მეორე ნახევარში ჩამოდიან აფხაზეთშიო: „აფსუები არც XV და არც XVI საუკუნეებში ჯერ კიდევ არსაიდან არ ჩანან აფხაზეთში“ (გ. გასვიანი, თ. გასვიანი. აფხაზეთი საქართველოს ორგანული ნაწილია. თბ., 2008, გვ. 6). ან კიდევ: „ისინი (აფსუები) XVII საუკუნიდან ქართველთა მიწა-წყალზე, აფხაზეთში ჩამოსახლდნენ“ (იქვე, გვ. 57). ან კიდევ: „XVII საუკუნემდე აფხაზეთში არ არსებობს არც ტოპონიმი და არც სხვა რაიმე, რომელიც აქ აფსუების ცხოვრებაზე მეტყველებდეს“. სხვაგან კი გიწერიათ: „აფ-

სუები ჩერქეზული მოდგმის აბაზებია, რომლებიც შავი ზღვისპირეთში ძირითადად მე-16-18 სს-ში ჩამოსახლდნენ“ (გ. გასვიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზეთი, გვ. 30). სხვაგან კი აფხაზეთში აფსუათა ჩამოსახლების დროდ XVI საუკუნეს თვლით (გ. გასვიანი. აფხაზეთი XIX საუკუნის დამლევსა და XX საუკუნეში. თბ., 2008, გვ. 469).

როგორც ზემოთმოტანილი ციტატებიდან ჩანს, გ. გასვიანი თვითონ ვერ გარკვეულა აფსუების აფხაზეთში ჩამოსახლების საუკუნეში. ამის დადგენას კი, თავის მხრივ, პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. თუ ეს მოხდა XVII ს. II ნახევარში, მაშინ როგორ აფხსნათ ამავე საუკუნის 30-40-იან წლებში კოდორს გაღმა მცხოვრებ აფხაზთა, ოპონენტის მტკიცებით, ქართველ აფხაზთა განსაკუთრებულ, მეზობელი მეგრელებისა და სვანების ენებისაგან განსხვავებულ, აფხაზურ ანუ აფსუურ ენაზე მეტყველება? განა „ქართველი აფხაზები“ აფსუურ ენაზე ლაპარაკობდნენ აფსუების ჩამოსვლამდე?! ან როგორ მოხდა, რომ 1654 წლის ევროპულ რუკაზე კოდორს გაღმა არსებული ტერიტორია აღნიშნულია სახელწოდებით: „აბაზას ანუ აფხაზას ქვეყანა, მხარე“ (ი. ტაბალუა. საქართველო ევროპის არქივებსა და ნიგნოსაცავებში, ტ. II. თბ., 1986, გვ. 70).

აქედან ცხადად ჩანს, რომ მდ. კოდორს იქით XVII საუკუნის შუახანებში არსებობდა აფხაზეთი და მისი მაცხოვრებლები ქართველებთან ერთად, იყვნენ სწორედ აფხაზები და ეს იცოდნენ ევროპაში. ახლა ვიკითხოთ, აფხაზეთი, რომლის მოსაბლევობასაც საკუთარი, ქართველებისაგან განსხვავებული აფხაზური ენა ჰქონდათ (ლამბერტი) 1654 წელს გაჩნდნენ იქ, თუ დიდი ხნით ადრეც ცხოვრობდნენ ამ ტერიტორიაზე?

თუ დავუშვებთ, რომ აფსუები ჩამოვიდნენ XVI საუკუნეში, მაშინ ეს ხომ უნდა დაფიქსირებულიყო იმ დროის ისტორიულ დოკუმენტებში, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია, მაგრამ ასეთი რამ არა გვაქვს. ეს ერთი. მეორე, როგორ შესძლეს XVI საუკუნეში ჩამოსულმა აფსუებმა XVII საუკუნის დამდეგისათვის ქართველი აფხაზები თავიანთ

ენაზე აემეტყველებინათ. ეს ხომ ყოვლად გამორიცხულია, რომელიმე ხალხი სხვათა ენაზე რომ გადავიდეს, ამას საუკუნეები სჭირდება.

ამ პროცესის ახსნა, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, შესაძლებელია მხოლოდ იმ გარემოებით, რომ აფხაზებს ჰქონდათ თავისი საკუთარი აფხაზური ენა, რომელიც ძირითადად აფსუურის იდენტური იყო. სწორედ ენის ერთობამ, სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვან ფაქტორებთან ერთად, განსაზღვრა ამ ორი ტომის ერთმანეთთან შერწყმა ისტორიულად მოკლე ვადებში.

დაბოლოს, დარჩა კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი გასარჩევი: რატომ წერს აკად. ნ. ბერძენიშვილი 1950 წელს თავის ცნობილ სტატიაში – „მცირე პასუხი დიდი საკითხის გამო“, „რომ ჩვენ დღეს მტკიცებაც კი გეჭირდება აფხაზების, მესხების (შავშ-კლარჯ-ტაოელთა), ლაზების, აჭარლების, ქობულეთელების და ინგილოების ქართველობისა“ (ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, ნ. III. თბ., 1966, გვ. 281).

ნ. ბერძენიშვილის მიერ აფხაზების ქართველ ტომთა შორის მოხსენიება, ჩვენი აზრით, გამოიწვია იმ პოლიტიკამ, რომელსაც მაშინ ატარებდა საქართველოს ხელისუფლება აფხაზეთში: აფხაზური დამწერლობის გადაყვანა ქართულ ალფავიტზე, სკოლებში სწავლების შემოღება ქართულ ენაზე, არსებული ტოპონიმებისა და ჰიდრონიმების, ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილის, შეცვლა ქართული სახელწოდებებით. ცნობილია, რომ სწორედ ამ დროს საქართველოს იმდროინდელმა ხელისუფლებამ აკად. არნოლდ ჩიქობავას შესთავაზა წინადადება, რომ მას აფხაზური ენა ქართველურ ენად გამოეცხადებინა, რასაც მეცნიერი აშკარად წინ აღუდგა და განაცხადა, რომ აფხაზური ენა არ არის ქართველური ენა და ასეთად მისი გამოცხადება, თუნდაც ის მოცემულ მომენტში ქართველებისათვის ხელსაყრელი იყოს, მალე ბუმერანგით მასვე უკან დაუბრუნდება და დიდ ზიანს მოუტანსო.

საფიქრებელია, რომ მსგავსი ზეწოლა ნ. ბერძენიშვი-

ლის მიმართაც იყო, რომელიც მაშინ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ისტორიის ინსტიტუტს ხელმძღვანელობდა. ამ ზენოლის შედეგი უნდა იყოს ნ. ბერძენიშვილის ზემოთმოტანილი დებულება. სხვა გონივრული ახსნა მას, ჩვენი აზრით, არ მოეძებნება. მეცნიერი, რომელიც წლების განმავლობაში ამტკიცებდა აფხაზი ხალხის თავისთავადობას, მის ქართველებისაგან განსხვავებულობას, ადვილად და ისიც ერთბაშად ძლიერი პოლიტიკური ზენოლის გარეშე ვერ შეელეოდა თავის ადრინდელ მყარ პოზიციას აფხაზების მიმართ.

სხვა ბრალდებებზე, კერძოდ აკად. ივ. ჯავახიშვილისა და ნ. ბერძენიშვილის აზრების გაყალბებაზე აფხაზეთის ეთნიკური ვინაობასთან დაკავშირებით, ორაბორიგენობის თეორიის ავტორობაზე, „მცნებაჲ სასჯულოჲს“ შინაარსზე, მე ბატონი გ. გასვიანისადმი პირველ პასუხში და აგრეთვე ზ. რატიანისათვის I და II პასუხში უკვე მაქვს ჩამოყალიბებული ჩემი დებულებები და მათ აქ ვერ გავიმეორებ.

მხოლოდ ერთ რამეში ვეთანხმები ბატონ ოპონენტს, რომ არ არსებობდა „საქართველოს მთავარმმართველი“ ან „საქართველოს მეფისნაცვალის“, არამედ „კავკასიის მთავარმმართველი“ და „კავკასიის მეფისნაცვალის“. ჩემს წიგნში ზოგიერთ გვერდზე გაიპარა ასეთი უნებლიე შეცდომა, რაც დასაწინაა. იმავე წიგნის სხვა გვერდებზე (104, 105) წერია – „კავკასიის“ და არა „საქართველოს“.

ბატონო ოპონენტო, თქვენ აყალბებთ არა მარტო ჩემს ნაწერებს, არამედ სავსებით უტყუარ ფაქტებსაც. ამის ცხადსაყოფად ერთი ასეთი მაგალითიც კმარა: თქვენი წიგნის – აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზები (1998) უკანა გარეკანზე წერია, რომ თქვენ გამოქვეყნებული გაქვთ 60-მდე სამეცნიერო ნაშრომი, მათ შორის 7 მონოგრაფია. 2004 წელს გამოქვეყნებულ წიგნში კი აღნიშნულია, რომ სამეცნიერო ნაშრომთა რიცხვი 80-მდე გაგიზრდიათ, ხოლო მონოგრაფიათა რაოდენობა – 10-მდე, ხოლო 2008 წლის მონაცემებით (აფხაზეთი საქართველოს ორგანული ნაწილია, 2008) გამოქვეყნებულ სამეცნიერო შრომათა

რიცხვმა 100-ს გადააჭარბა, მონოგრაფიათა რაოდენობა კი 16 გახდა, ე. ი. გამოდის, რომ თქვენ 1998 წლიდან 2008 წლამდე სხვადასხვა ჟურნალებში გამოაქვეყნეთ 40-ზე მეტი სამეცნიერო სტატია (ამის გარდა მრავალი პუბლიცისტური წერილი და სტატია) და 9 მონოგრაფია.

საქართველოს ეროვნული ბიბლიოთეკის ფონდებისა და კატალოგების ორგანიზაციისა და დაცვის განყოფილების მონაცემებით თქვენ 1998 წლამდე გამოაქვეყნებული გქონდათ არა 7 მონოგრაფია, არამედ 5 წიგნი (მათ შორის 1 თანაავტორობითან ერთად), 1998-2009 წლებში თქვენ დანერეთ სულ 6 მონოგრაფია. $5+6=11$ -ს და არა 16-ს.

ბატონო ოპონენტო, სპეციალისტებისათვის ცნობილია, რომ თქვენ ძალიან ნაყოფიერი მეცნიერი ხართ და თქვენი შრომებისა და წიგნების რაოდენობა ერთ კი არა ორ მეცნიერს სავსებით ეყოფა. მაშინ რა საჭიროა მკითხველთა მოტყუება? ეს განა ჭეშმარიტი მეცნიერისათვის შესაფერი და საკადრისია? ეს ყველაფერი თქვენი უსაზღვრო და უშველებელი ამბიციების შედეგია, რაც ძალზე სამწუხაროა. თუ მე ვცდები ამ გაანგარიშებაში და თქვენ მაგიდაზე დადებთ 10 წლის განმავლობაში გამოაქვეყნებულ 40-ზე მეტ საჟურნალო სტატიას და 11 მონოგრაფიას, მაშინ მე სახალხოდ 11-ჯერ მოგიხდით ბოდიშს, თუმცა, ჩემი აზრით, ბოდიშის მოხდა ერთხელაც არ მომინევეს.

გ. გასვიანი თავის სტატიებში თუ წერილებში სულ ერთი და იგივე ბრალდებებს მიყენებს და სულ უფრო და უფრო მეტად „მაქებს და მაქებს“, რაც ამკარად იმაზე მიუთითებს, რომ სანინალმდეგო არგუმენტები შემოეღია და ლანძღვა-გინებით ახდენს მათ კომპენსირებას.

მე იმედი არ მაქვს, რომ ჩემს იძულებით პასუხს ამჟამადაც გ. გასვიანის პასუხის პასუხი არ მოყვება, თანაც ლანძღვისა და გინების დიდი დოზით. რა ექნათ, თუ კაცი წერამ აიტანა და ავსიტყვაობა სიმოვნებას გვრის, ამ სიამოვნებას ნამდვილად ვერ წაეართმევ, წეროს და თვითონ იკითხოს რამდენიც უნდა.

რელიგიისა და ეკლესიის

საკითხები

აფხაზთა წარმართული პანთეონი

ყოველი ხალხის რელიგიური შეხედულებები გარკვეული სოციალური მოვლენაა, რომელიც შეესაბამება მათივე შემქმნელი ხალხის განვითარების სხვადასხვა საფეხურს და ასახავს ამ ხალხის ყოფა-ცხოვრებას, მათი გარემომცველი ბუნებისა და საზოგადოებრივი ურთიერთობების განსაზღვრულ სისტემას. რაც უფრო მაღალია ამა თუ იმ ხალხის განვითარების დონე, მით უფრო რთული და განვითარებულია მათი რელიგიური რწმენები. ისევე როგორც ყოველ მნიშვნელოვან საზოგადოებრივ მოვლენას, რელიგიასაც აქვს თავისი განვითარების ისტორია, თავისი არსებობისა და ფუნქციონირების ზოგადი კანონზომიერებანი, რომელიც ყოველ ცალკეულ ხალხში თავისებურად ვლინდება.

როგორც ცნობილია, რელიგიას დაახლოებით 50-100 ათასი წლის ისტორია აქვს. ზოგიერთი მკვლევარი ამ ისტორიას 30-50 ათასი წლით შემოსაზღვრავს. იგი გაჩნდა პირველყოფილ ადამიანთა შორის და თავდაპირველად ძალზე პრიმიტიულ შეხედულებათა ერთობას წარმოადგენდა. პრიმიტიულ საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, ასევე პრიმიტიული რელიგიური რწმენები შეესაბამებოდა.

პირვანდელი რელიგიის ფორმებად მეცნიერებაში აღიარებულია ანიმიზმი, ტოტემიზმი და ფეტიშიზმი. თითოეულ მათგანს მჭიდროდ უკავშირდება მაგია ანუ ჯადოქრობა და მისნობა. ანიმიზმი (ლათინურად „ანიმა“

¹ ამ ნაწილში შესული მასალების უფრო სრული ვერსია ცალკე წიგნად გამოიცა 2007 წელს. იხ.: გ. როგავა. რელიგია და ეკლესია აფხაზეთში. თბ., 2007. ამჯერად იბეჭდება ოდნავ გადამუშავებული, შევსებული და ჩასწორებული სახით.

ნიშნავს სულს) არის სულების, ე. ი. ზებუნებრივი, ზეგრძნობითი ფენომენების არსებობის რწმენა, რომელიც რელიგიური გაცნობიერების თანახმად, განაგებენ მატერიალური სამყაროს ყველა საგანსა და მოვლენას, ადამიანის ჩათვლით.

ტოტემიზმი არის მცენარეების, ფრინველებისა და ცხოველების თაყვანისცემა, რომელსაც საფუძვლად უდევს რწმენა, რომ ადამიანთა მფარველი და სისხლით მონათესავე შეიძლება იყოს თვითეული მათგანი, რომლის სახელითაც თვითონ იწოდებიან. ფეტიშიზმი კი არის უსულო საგნების თაყვანისცემა, რომლებსაც მიეწერება გარკვეული ზებუნებრივი ძალა.

რელიგიის პირვანდელი ფორმების, მრავალი სხვადასხვა წარმოდგენებისა და რწმენების ერთობლიობას, რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული ყველა ხალხში და წინ უსწრებდა თანამედროვე რელიგიების წარმოშობას, წარმართობა ეწოდება.

აფხაზები, ისევე როგორც ყველა სხვა ხალხი, ძველად წარმართები იყვნენ. მათ რელიგიურ შეხედულებებში ჩვენ ვხვდებით ბუნების სხვადასხვა მოვლენების გაღმერთებასა და თაყვანისცემას, როგორც ანიმისტურ, ასევე ტოტემისტურ და ფეტიშისტურ შეხედულებებს.

აფხაზი ხალხის გარშემო არსებულ, თავისი ღვთიური სილამაზით მომაჯადოებელ ბუნებას, ცად აზიდულ, თოვლითა და მყინვარებით გაბრწყინებულ მთათა მწვერვალებსა და ლურჯად მოლივლივე ზღვის ნაპირას გაშლილ ზურმუხტოვან ველებს, სერებსა და ბორცვებზე თავმომწონედ აქოჩრილ ფიჭვისა და ნაძვის კორომებს, მთების უბეში ჩახუტებულ ცისფერ ტბებსა და ბროლის მიძიებად ასხმულ მქუხარე ჩანჩქერებს, არ შეიძლებოდა ამ ბუნების ღვიძლი შვილის – აფხაზის ჯერ კიდევ ნორჩ და ალოგიკურ ცნობიერებაში არ წარმოეშვა მის მიმართ აღფრთოვანებისა და თაყვანისცემის, განდიდებისა და გაიდებალების გრძნობა და ამ გრძნობის გამოსახატავად გარკვეული ნესები და ჩვეულებები, ანუ ესა თუ ის რიტუ-

ალი არ შეექმნა. ბუნებაში არსებულ მოვლენათა შორის პირველყოფილი ადამიანებისათვის უპირველესი თაყვანისცემის საგანი ციური მნათობები უნდა ყოფილიყო, როგორც სინათლისა და სითბოს წყარო, რომელთა გარეშე მათი არსებობა შეუძლებელი იყო. სწორედ ამით არის გამოწვეული მრავალ ხალხში, მათ შორის აფხაზებშიც, მზის, მთვარისა და სხვა მნათობთა კულტის არსებობა. აფხაზთა შორის უპირველესი თაყვანისცემის საგანი მზე უნდა ყოფილიყო, რომელსაც ასეთი სიტყვებით მიმართავდნენ: „მზო, ნუ მოგვაკლებ შენს წყალობას, სითბოსა და სინათლეს, კეთილდღეობას და წარმატებებს. აჩუქე ქალიშვილებს სილამაზე, მომხიბვლელობა და სიმშვენიერე, რომ ისინი შენს მსგავსად ანათებდნენ, ბრწყინავდნენ და ათბობდნენ ადამიანებს“.¹

აფხაზები ასევე თაყვანს სცემდნენ მთვარეს. მისდამი მიმართულ ლოცვაში ითხოვდნენ, რომ ბიჭები და მსგავსებოდნენ მათ ბრწყინვალეობაში, ე. ი. აფხაზების რწმენითაც, ისევე როგორც ქართველებში, მზე ქალღმერთი იყო, ხოლო მთვარე – მამაკაცი.

პირველყოფილი ადამიანები ასევე თაყვანს სცემდნენ და თავიანთ საკულტო არსებად მიიჩნევდნენ იმ მცენარეებს, რომელთა ნაყოფითაც ისინი ხშირად იკვებებოდნენ. ცნობილია, რომ აფხაზებისათვის ერთ-ერთ ასეთ მცენარეს ფიჭვი წარმოადგენდა, რომლის ნორჩ გირჩებსა და თესლს აფხაზები სიამოვნებით მიირთმევდნენ, რის გამოც ზოგიერთი ბერძენი მწერალი მათ გირჩისმჭამელებს ანუ ფტიროფაგებს უწოდებდა. ფიჭვს აფხაზურად „აფსა“ ეწოდება. ფიჭვი იყო აფხაზთა წინაპრების საგვარეულო ტოტემი.² იქნებ აქედან მომდინარეობს აფხაზთა თვითსახელწოდება „აფსუა“.

აფხაზების თაყვანისცემა ხეებისადმი დამოწმებულია არაერთი ძველი მწერლის (პროკოფი კესარიელი, იოანე ზონარა, ნიკიფორე ქსანთოპულოსი) მიერ. პროკოფი კესარიელის მიხედვით აბაზგები „თაყვანს სცემდნენ ჭალებსა და ტყეებს, ხეები რაღაც გულუბრყვილობის

გამო ღმერთებად წარმოუდგენიათ“.³

აფხაზების მიერ ჭალებისა და ტყეების თაყვანისცემას საფუძვლად ედო აგრეთვე მათი რწმენა, რომ ეს ადგილები სულებით იყო დასახლებული. ბუნების გასულიერება ყველა ხალხის დამახასიათებელი თვისებაა საზოგადოების ისტორიის გარიჟრაჟზე, მათ შორის აფხაზებისთვისაც.

აფხაზების აზრით ყოველ ბუნებრივ საგანს თუ მოვლენას თავისი სული გააჩნდა: ხეებს, ტყეებს, მთებს, კლდეს და ა. შ. ადამიანის სული კი წარმოადგენდა მის ნამდვილ ორეულს, რომელიც აგრძელებდა თავის არსებობას ადამიანის სიკვდილის შემდეგაც. იგი გრძნობს, მოქმედებს, აზროვნებს და წარმართავს ადამიანის ბედსა და მისწრაფებებს. ადამიანის სულს, აფხაზების რწმენით, მატერიალური ფორმა და თვისებები გააჩნდა, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ სული ცოცხალ ადამიანთან შედარებით უფრო ძლიერია და სხვაზე ზემოქმედების მეტი უნარი გააჩნია. ამიტომ მას შეეძლო ცოცხლად დარჩენილებისათვის მფარველობა გაენია ან ზიანიც მიეყენებინა. აფხაზები ყველანაირად ცდილობდნენ თავიანთი მიცვალებულთათვის ზრუნვა და პატივისცემა არ მოეკლოთ.⁴

ამ მიზნით მათ საფლავებზე აფხაზები აშენებდნენ ყავრით დახურულ პატარა სახლებს, უფრო უკეთესს, ვინემ მათი ჩალით ან გვიმრით დახურული და დანნული ფაცხა იყო, რადგანაც, მათი აზრით მათი ცხოვრება არ მთავრდებოდა მინიერი არსებობით და გრძელდებოდა იმ ქვეყანაშიც, ანუ „ქვეყნის მეორე მხარეს“, მიცვალებულთა სულები ისევ საჭიროებდნენ სხვადასხვა სახის საჭმელსა და სასმელს „იმ ქვეყანაში“, როგორც საჭიროებდნენ „ამ ქვეყანაში“. ისინი თითქმის მთელი წლის განმავლობაში მიცვალებულთა სახელზე ყოველი სადილობისა და ვახშმობის დროს ცალკე მაგიდაზე დგამდნენ საჭმელებსა და სასმელს და სჯეროდათ, რომ მიცვალებულთა სულები მოვიდოდნენ და მათ შეექცეოდნენ.⁵

აფხაზები მიცვალებულთა პატივსაცემად აწყო-

ბდნენ ქელებს, ალაპებს, წლისთავს, რომლის დროსაც კლავდნენ საკლავებს. საკლავის დაკვლისას ოჯახის უფროსი წარმოსთქვამდა შემდეგ სიტყვებს: „თუ არსებობს საიმპერეიზო ცხოვრება, ეს საკლავი გენირება შენ“. როცა მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებელ მაგიდას გააწყობდნენ, იგივე ოჯახის უფროსი დადგებოდა რა მაგიდასთან იტყოდა: „*მიცვალებულებო, თქვენი სულების სიკეთე გვაჩუქეთ ჩვენ! არ მოგვაკედინოთ ჩვენ, გაგვიმრავლეთ ოჯახი და საქონელი! არ მოგვაკლოთ თქვენი მფარველობა და შემწეობა!*“⁶ სულები, რომელთა სახელზეც გაიშლებოდა ასეთი მაგიდები, კმაყოფილნი და მადლრები იყვნენ „იმ ქვეყანაში“, ხოლო მათი სულები კი, რომლებიც ნათესაობამ დაივიწყა, უკმაყოფილონი და მშივრები. ისინი იძულებულნი იყვნენ სხვებისგან ემათხოვრათ საჭმელ-სასმელი. ასეთ უკმაყოფილო სულებს შეეძლოთ დიდი უბედურება მოეტანათ თავიანთი უმადური და ძუნწი ნათესაობისთვის. ავად გაეხადათ ან მოეკლათ ისინი, ზიანი მიეყენებინათ საქონლისა და მოსავლისათვის. ყოველივე ამის თავიდან ასაცილებლად აფხაზები ძალღონესა და თავიანთ დოვლათს არ ზოგავდნენ მიცვალებულთა პატივსაცემად.⁷

აფხაზთა ანიმისტურ შეხედულებებს კარგად გამოხატავს მიცვალებულთა მოსახსენიებელი ერთ-ერთი წესჩვეულება, რომელსაც „აღსხურა“ ეწოდება. რაც ნიშნავს „*მიცვალებულის წილის აღსრულებას*“ („აღსხურა“ – აღაპი?). ამ დღეს იმართებოდა დიდი სუფრა მიცვალებულთა სულების საპატივცემლოდ. სუფრაზე უპირველეს ყოვლისა, იყო ღვინო, ღომი და ხორცი, ზოგჯერ ბრინჯის ფაფა და ხორბლის ფქვილისა და თაფლისაგან გაკეთებული ტკბილი კერძი, რომელსაც თითქოსდა, ჯერ მიცვალებულთა სულები მიირთმევდნენ, ხოლო შემდეგ ცოცხლები მიუსხდებოდნენ.

დასაფლავების ტრადიციული აფხაზური წეს-ჩვეულებიდან თავისი მრავალფეროვნებითა და სამგლოვიარო ზეიმით გამოირჩეოდა მიცვალებულის სახელზე გა-

მართული სპეციალური მარულა - „ათარჩია“ (მეგრულად „თარჩია“). დასაფლავების მეორმოცე დღეს ან წლისთავზე კვლავ იმართებოდა მარულა, რომელშიც მონაწილეობდა მიცვალებულის ცხენი, მღეროდნენ სამგლოვიარო სიმღერას „აზარს“ (ქართულ სამგლოვიარო სამღერას „ზარი“ ეწოდება), მართავდნენ „ათარჩიას“ და ხდებოდა ისეც, რომ მიცვალებულის ცხენს მანამდე აჭენებდნენ, სანამ არ გაიგუდებოდა და არ მოკვდებოდა. ფიქრობდნენ, რომ ასე უფრო მალე მიუვიდოდა მის პატრონს, რომელსაც ცხენი „იმ ქვეყანაშიც“ ისევე დასჭირდებოდა, როგორც „ამ ქვეყანაში“.⁸

აფხაზების ანიმისტურ შეხედულებებზე ნათლად მეტყველებს ერთი ასეთი რიტუალი: წყალში დამხრჩვალის სულის მდინარიდან ამოსაყვანად მისი ნათესაობა და თანასოფლელები დაიყოფოდა ორ ნაწილად. ერთი მდინარის ერთ ნაპირზე დადგებოდა, მეორე - მეორე ნაპირზე. მდინარეზე გაჭიმავდნენ აბრეშუმის ახალ თოკს, რომელზედაც გამობმული იყო ახალი, ჯერაც უხმარი, ორივე მხრიდან განმენდილი გუდა, რომელსაც ძირი გახსნილი ჰქონდა. გუდასთან ახლოს იდგა მიცვალებულის ყველაზე ახლო ნათესავი, რომელიც მის სულს ასე მიმართავდა: „*ნუ გეშინია ჩემი, მენდე მე, შედი გუდაში და მით დაამშვიდე ხალხი, რომელიც როგორც ხედავ, შენ გელოდება ცეკვითა და სიმღერით. ნავიდეთ ერთად შენი საფლავისკენ*“. როცა გუდა გაიბერებოდა, ეს იმას ნიშნავდა, რომ სული უკვე შევიდა მასში, გუდას განასკვავდნენ და ხალხი ცეკვითა და სიმღერით დაიძვრებოდა საფლავისაკენ. საფლავზე გუდას ძირს გაუხსნიდნენ და ეგონათ, რომ სული საფლავში ჩავიდოდა. ხალხი შინ ბრუნდებოდა გახარებული, რომ მოხერხდა სულის ამოყვანა მდინარიდან.⁹ აქ კარგად ჩანს მაგიური მოქმედებაც.

აფხაზთა შორის ძველად გავრცელებული წესი - მკედრის საჭაერო დამარხვა - ხეზე მისი ტყავით ჩამოკიდება ან ჩამოკიდებულ ფიცრებზე დასვენება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მათ ანიმისტურ შეხედულებებთან,

რომ სულს შეუძლია კვლავ ჩასახლდეს მის მიერ მიტოვებულ სხეულში. სულთა სამყოფლად აფხაზები უძველეს დროში აგებდნენ დოლმენებს, მასიური ქვის პატარა სახლებს, რომლებსაც სპეციალური ნახვრეტი ჰქონდა, რათა მიცვალებულის სულს იქ დაეევანა.

აფხაზებს სწამდათ არა მხოლოდ ცოცხალ არსებათა, არამედ არაცოცხალ საგანთა სულების არსებობაც და ისევე, როგორც მიცვალებულთა სულებს, მათაც თაყვანს სცემდნენ. მაგალითად, მათ სჯეროდათ მთის სულების არსებობა, ამიტომაც უღელტეხილებთან თითქმის ყველგან იყო სალოცავი ამაღლებული ადგილი, სადაც ყოველი მორწმუნე აფხაზი მთის სულების პატივსაცემად ტოვებდა რაიმე საგანს, როგორც საჩუქარს, მათ შორის ჯიბის დანას, ტყვიას, დამბაჩას, ხანჯალს და მისთ.¹⁰

აფხაზეთში ძველად ტოტემისტურ შეხედულებათა არსებობას, ჩვენი აზრით ამტკიცებს ისეთი დღესასწაულის აღნიშვნა მათ მიერ, როგორიცაა „ხეჩხუამა“, რომელსაც მიმართავდნენ (ახლაც მიმართავენ) ბზიფის ხეობის აფხაზობა. ეს დღესასწაული ტარდებოდა ახალი წლის წინა დღეს. მისი სახელწოდება წარმომდგარი უნდა იყოს მეგრული სიტყვებისაგან: „ლეჯი“ – ღორი და „ხვამა“ – ლოცვა. საფიქრებელია, ისევე, როგორც მეგრელებში, ასევე აფხაზებშიც ღორი ერთ დროს საკულტო ცხოველი იყო და მას კლავდნენ ზამთრობით, როცა საკვები შედარებით ცოტაა. ისლამის დამკვიდრებამ აფხაზებში ღორის დაკვლის წესი მოშალა, მაგრამ საკულტო დღესასწაულის სახელწოდებაში დღემდე შემორჩა.

კულტურული განვითარების შედარებით მაღალ დონეზე მდგომ ხალხში შეიმჩნევა თაყვანისცემა ხელოვნობის სხვადასხვა იარაღისადმი. მეომართა შორის მახვილის, მიწათმოქმედთა შორის საცერის, კავის, სახნისის, მჭედელთა შორის კი გრდემლისა და ჩაქუჩის თაყვანისცემა. ცნობილია, რომ აფხაზთა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სამჭედლოს კულტს და მის მფარველ ღვთაებებს, რომლებსაც აფხაზები უწო-

დებდნენ „შაშვ“-ს. აფხაზები ამ ღვთაებებს მიიჩნევდნენ როგორც მრავალს მის ერთიანობაში, ისევე როგორც აირგს, აითარს, აფ-ს და სხვა. ამაზე მიუთითებს გამოთქმა: „და, გრისხავდეს შენ ღმერთები „შაშვ“-ი.

„შაშვ“-ის სახელზე ლოცვა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ასეა აღწერილი: იგი ტარდებოდა ახალი წლის წინა დღეს. მსხვერპლად გრდემლის წინაშე მიყავდათ თხა, მამალი ქათამი და სხვა. განსაკუთრებით საპატიო შესაწირი იყო თეთრი გრძელწვერიანი ყოჩი. მსხვერპლის შეწირვა ხდებოდა საღამო ჟამს, როცა „ღმერთი შინ იყო“. ხშირად მსხვერპლის შეწირვა ხდებოდა არა ნამდვილ სამჭედლოში, არამედ ეზოში გამართულ იმიტირებულ „სამჭედლოში“ ან კიდევ საოჯახო ფარდულის ერთ კუთხეში მოთავსებული გრდემლის გარშემო.

მლოცველები „შაშვს“ შესთხოვდნენ ერუქებინა მათთვის „მისი თვალების სიტბო“. ამის შემდეგ ისინი კლავდნენ შესაწირს, ასევე იმდენ მამალსა და დედალს, რამდენი მამაკაცი და ქალი იყო ოჯახში. როცა სადღესასწაულო სუფრას გააწყობდნენ, ოჯახის წევრები ერთხელ კიდევ მიდიოდნენ სამჭედლოში და ისევ ლოცულობდნენ. ოჯახის უფროსს თან მიჰქონდა საჭმელ-სასმელი, საკლავის ბეჭი, გული, ღვიძლი და თავი, ასევე მჭადი ან პური. ყველაფერ ამას დააწყობდა მაგიდაზე, ისევ იწყებდა ლოცვას და შესთხოვდა ღმერთებს, რომ ოჯახისათვის მიეცათ ჯანმრთელობა და სიუხვე. ლოცვის შემდეგ ანთებდნენ ცვილის სანთლებს, დგებოდნენ გრდემლის გარშემო და სდუმდნენ მანამ, სანამ სანთლები არ დაიწვებოდა. შემდეგ მლოცველი იღებდა ჭიქით ღვინოს, სვამდა მის ნახევარს, ხოლო დარჩენილ ღვინოში ჩააწყობდა საჭმლის ნარჩენებს, დებდა გრდემლზე და წარმოსთქვამდა: „დაე იცოცხლეთ და იყავით ჯანმრთელები და თქვენი სახიდან ნუ ჩამოვარდება ავადმოფობის წვეთი ოფლი, სანამ არ შევკრებ ყველა აჩბასა და ჩაჩბას და არ დავაპურებ მათ ამ ნატეხებით“. ამის შემდეგ ოჯახის ყველა წევრი სვამდა თითო ჭიქა ღვინოს, დააყოლებდა თითო ლუკმა საჭმელს.

მერე ბრუნდებოდნენ სახლში. უკან დაბრუნებისას იწყებდნენ სროლას და მით აცნობდნენ მეზობლებს, რომ დამთავრდა ლოცვის ცერემონიალი. მერე სახლში ჭამდნენ – სვამდნენ ქეიფობდნენ 4-5 დღე.¹¹ სამჭედლოში აფხაზები სდებდნენ მნიშვნელოვან ფიცს, ასევე აქ ხდებოდა აფხაზთა მიერ მტრის დანყევლაც. გრდემლის წინაშე დამნაშავე ვერ ბედავდა ტყუილის თქმას და ეს ადგილი იყო მისი გამოტყუვისა და ცოდვების მონანიების ადგილიც.¹²

არა მარტო გრდემლს, არამედ საერთოდ რკინას აფხაზები მიაწერდნენ მაგიურ ძალას, რომელსაც შეეძლო ადამიანის განშენდა ცოდვებისაგან. ოჯახის სიმტკიცისათვის ახლად მიყვანილ პატარძალს გაატარებდნენ კერიის ჯაჭვის ანუ ნაჭის ქვეშ, ან კიდევ ხანჯლების თაღის ქვეშ ყოველგვარი ცოდვებისაგან განწმენდის მიზნით. რკინა იხმარებოდა აგრეთვე ქურდებისაგან საქონლის დაცვის საშუალებად, კისერზე რკინა შებმულ საქონელს ქურდი ძნელად თუ ახლებდა ხელს, რათა ღმერთი „შამე“ არ განერისხებინა.¹³ აქ აშკარად ჩანს აფხაზთა ფეტიშისტური შეხედულებანი. აფხაზები ასევე თაყვანს სცემდნენ ისეთ ფეტიშისტურ საგნებს, როგორიცაა ნალი, ცხენის თავი, ავგაროზი, ნადირის კბილი და სხვ.

მაგიის ანუ ჯადოქრული მოქმედების მიზანი იყო სასურველი ზემოქმედების მოხდენა გარშემო არსებულ მოვლენებზე თუ ადამიანებზე. აფხაზთა შორის ფართოდ იყო გავრცელებული სხვადასხვა მაგიური შინაარსის რიტუალი, მათ შორის იყო აგრეთვე „ძივაჴობა“. ძივაჴა ანუ ძიუოუ იყო წვიმის გამომწვევი რიტუალი, რომელსაც აწყობდნენ ქალები დიდი გვალვების დროს. ჩალისაგან აკეთებდნენ ქალის ჩუჩელას და გარკვეული ლოცვის წარმოთქმის შემდეგ „ახრჩობდნენ“ მდინარეში, აქაოდა ღმერთი წვიმას მოგვცემსო. ამ რიტუალში გადმონაშთის სახით შემონახული იყო ძველი დროის ადამიანთა ჩვეულება ამინდის ღმერთისათვის შეენირათ გოგონა ან ქალიშვილი. მსგავს რიტუალს მიმართავდნენ აგრეთვე მამაკაცებიც. რომელსაც „აცუნიხვა“ ეწოდებოდა, მასში

ქალების მონაწილეობა არ შეიძლებოდა. ძიავობისას ქალები შემდეგი შინაარსის ლექსს მღეროდნენ: „ძიავა, ძიავა, შენ მარგალიტის წვიმის წყალი ხარ, მთვარის ვაჟი წყურვილით კედება, ღვინოს არა სვამს, წყალს ვერ შოულობს, თუმც ყველა შვიდ ღელეში მაგას დაეძებს, ძიავ, ძიავ, მოგვეცი წყალი ჩვენ, მოგვეცი წყალი ჩვენ“.¹⁴ მაგიურ მოქმედებას მიეკუთვნება სხვადასხვა სახის შელოცვებიც, რომლებსაც ხშირად მიმართავდნენ აფხაზები ავადმყოფთა განსაკურნავად.

როგორც მეცნიერებიდან ცნობილია, რელიგიის პირვანდელი ზემოთაღნიშნული ფორმებიდან (ანიმიზმი, ტოტემიზმი, ფეტიშიზმი) ადამიანები თანდათანობით გადადიან პოლითეიზმზე ანუ მრავალმერთიანობაზე. ღმერთზე, როგორც ზებუნებრივ არსებაზე, წარმოდგენა წარმოიშევა საზოგადოების განვითარების შედარებით უფრო მაღალ საფეხურზე-ლოგიკური აზროვნების საწყის სტადიაზე. დროთა განმავლობაში საზოგადოების კონსოლიდაციის კვალად, გვარების, ტომებისა და ტომთა კავშირების წარმოშობასთან ერთად წარმოიშობა საგვარეულო, სატომო და საერთო - საყოველთაო ღვთაებები და მათი კულტები.

აფხაზთა შორის პოლითეიზმის არსებობაზე ცხადად მიაჩნებენ მათი რწმენა სხვადასხვა ღმერთებისადმი, რომლებიც მფარველობდნენ ადამიანთა საქმიანობის სხვადასხვა სფეროს ან ბრძანებლობდნენ სხვადასხვა ბუნებრივ მოვლენებზე.

ერთ-ერთი ასეთი ღმერთი იყო „აფი“. აფხაზების რწმენით ის იყო ჭექა-ქუხილისა და ყველა ატმოსფერული მოვლენების ღვთაება. მის სახელზე აფხაზები დღესასწაულს მართავდნენ მთაში საქონლის გარეკვის წინ და მათი მთიდან მობრუნებისას. მასში მონაწილეობის მიღების უფლება არ ჰქონდათ ქალებსა და ბავშვებს. ასევე აფის სახელზე ზეიმს მართავდნენ ძლიერი გვალვის დროს, რათა მას ხალხისათვის მიეცა ნანატრი წვიმა. მეხდაცემული ადამიანის დატირება არ შეიძლებოდა, რომ აფი არ განერისხებინათ. მას ასაფლავებდნენ სიმღერითა და ცე-

კვით, მღეროდნენ სიმღერას „აფ-რაშვას“. ქუხილის დროს აფხაზები რცხილას შეეფარებოდნენ. რცხილას აფხაზურად „ახეცა“ ეწოდება და ითვლებოდა ხეციების (მხეიძეების) გვარის მფარველად. აფის დედა, აფხაზების რწმენით, იყო ხეციების გვარიდან, ამიტომაც ქუხილის ღმერთი აფი თავის მახვილს არ დაატეხდა თავზე რცხილას.¹⁵

ჭეჭა-ქუხილის ღმერთთან ახლოს დგანან „ანან-ლძაა-ნიხა“ და „ანიპსნიხა“, რომლებიც წარმოდგენილი იყვნენ უპიროვნო ღმერთების სახით, „ლრუბლის მსგავსად“. ლძაა-ნიხ-ას ზოგჯერ ხედავდნენ როგორც ცეცხლოვან დიდ ბურთს, რომელსაც ჰქონდა თავი და კუდი; ცეცხლს აფრქევდა ფრენის დროს, ანიპსნიხასთან მიახლოებისას, ორივე ლძაა-ნიხა და ანიპს-ნიხა შეადგენდნენ თითქოსდა ერთ ოჯახს, ლძაა-ნიხა იყო ღმერთქალი, ხოლო ანიპს-ნიხა-ღმერთი. პირველის სალოცავი მდებარეობდა ბიჭვინთის მახლობლად, სოფ. ლიძავაში, ხოლო მეორის სოფ. აჭანდარაში (გუდაუთის რ-ნი), დიდრიფშის მთის ძირას. აქ მოსული მლოცველები ანიპს-ნიხას სწირავდნენ სხვადასხვა ნივთებს. ბრალდებული აქ სდებდა ფიცს უდანაშაულობაზე.¹⁶

აირიგ და აჟვეიპშაა იყვნენ ტყეების, ნადირისა და ნადირობის ღმერთები. ისინი ცხოვრობდნენ ტყეში და ეწეოდნენ ადამიანთა მსგავსად ოჯახურ ცხოვრებას. აჟვეიპშაას გვარის წარმომადგენელს ცოლად მოჰყავდა აირიგის გვარის ქალიშვილები. მხოლოდ ამ ღმერთებს შეეძლოთ მონადირეებისათვის ხელის შეწყობა და მათთვის ნადირთა დახოცვის უფლების მიცემა. ამიტომაც აფხაზები მათი გულის მოსაგებად მსხვერპლს სწირავდნენ და ასრულებდნენ სპეციალურ რიტუალებს, რომლის დროსაც მღეროდნენ „აირიგ-აჟვეიპშაას სიმღერას“. ¹⁷ დროთა განმავლობაში, პირველყოფილი გვაროვნული წყობილების ფეოდალიზმით შეცვლის შემდეგ, როცა საზოგადოებაში კლასობრივი წინააღმდეგობები მწვავედება, „აირიგი“ იქცევა ომის, ძარცვისა და ყაჩაღობის ღმერთად.

„აითარ“ იყო ერთ-ერთი დიდად პატივსაცემი ღმე-

რთი აფხაზებისათვის, იგი იყო ბუნების განახლების, გამრავლებისა და განსაკუთრებით მესაქონლეობის მფარველი ღვთაება, რომელიც წარმოდგენილი ყავდათ როგორც შვიდსახოვანი ერთიანი ღვთაება: იგი თავისთავში აერთიანებდა ისეთ ცალკეულ ღმერთებს, როგორიცაა:

1. თხისა და ცხვრის ღვთაება – ჯაბრან და ჯვაბრან,
2. ძაღლის ღვთაება – ალიშკინტრ,
3. მთვარის – ამზანიჰვა,
4. მზის – ამრანიჰვა,
5. მოსავლის – ანაჰა-ნაგა,
6. ცხენის – აჩი შიაშინა.¹⁸

აფხაზთა წარმოდგენა ნილობრივ ღვთაებაზე „აითარში“ რელიფურად ჩანს. აითარისა და მასთან დაკავშირებულ ღვთაებათა დღესასწაულები ეწყობოდა ყველიერის დადგომასთან ერთად. დიდი მარხვის პირველ ორშაბათს ეწყობოდა ლოცვა აითარის სახელზე. ლოცვის დროს მის სახელზე აცხობენ ლავაშებს მზის, მთვარის, ცხენის ფორმის მქონეს. აფხაზეთში წარმოებული გათხრების დროს აღმოჩენილია შინაური ცხოველების სხვადასხვა საკულტო ფიგურები.¹⁹ „აითარ“ იგივეა, რაც მეგრელთა „ანთარი“ („ჟინი ანთარი“) და წინააზიელთა „ანატორ“.

მინათმოქმედების მფარველი ღმერთქალი იყო „ჯაჯა“, რომელიც აფხაზების წარმოდგენით განსაზღვრავდა მოსავლიანობას, გვალვას თუ ხშირწვიმიანობას. ამიტომაც აფხაზები ყოველწლიურად ცდილობენ მისი გულის მოგებას: ლოცულობდნენ მასზე, უმართავდნენ დღესასწაულს, მის სახელზე მიჰქონდათ საჩუქრები. ჯაჯას სახელზე დღესასწაული იმართებოდა შემოდგომაზე, მოსავლის აღების შემდეგ, მაგრამ ზოგჯერ შუა ზაფხულშიც, რათა წინასწარ მოეგოთ მისი გული და უზრუნველყოთ უხვი მოსავალი. ასე ხდებოდა დიდი ხუთშაბათის დღეს – „ჩაჩხადილს“. ქალები ამზადებდნენ ჯაჯასთვის სხვადასხვა საჭმელს, გაჰქონდათ ის ყანებში ან ბოსტნებში და იქ გააწყობდნენ ხოლმე სუფრას და თან წარმოსთქვა-

ვდნენ სათანადო ლოცვას. ჯაჯას წარმოდგენა ქალის სახით იმაზე უნდა მიაწიშნებდეს, რომ მისი კულტი წარმოიშვა ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ქალი იყო პირველი მინათმოქმედი, ე. ი. მატრიარქატის დროს.²⁰ „ერიმ“ – იყო ქსოვის ხელოვნების ღმერთი, რომელიც მიჩნეული იყო ქალის საქმიანობის მფარველად. ქსოვის წინ ქალები მას შესთხოვდნენ, რომ მათი წართავი კარგი გამოსულიყო, ამასთანავე ქსოვილის ერთ ნაწილს მის სახელზე გადასდებდნენ ხოლმე: „ეს შენი წილხვედრიაო“. მეაბრეშუმეობის ღვთაებას აფხაზები უწოდებდნენ „აყანჭ – ნიხა“-ს („ყანჭი“ მეგ. = აბრეშუმის ჭიას).

მინის ღმერთს აფხაზები უწოდებდნენ „ადგლ დეფალს“. ამ ქალღმერთის სახელწოდება აშკარად ქართულია. წყლის დედას უწოდებდნენ „ძიძლანს“. ის იყო წყლის მზეთუნახავი ქალიშვილების მმართველი.

„აშაცა“ – „ჩაფაცა“ – იყვნენ „შემქმნელი და გამომჭედელი“ ღმერთები, რომლებიც ახლადშობილთა ბედს განსაზღვრავდნენ, მათ ბედნიერებას თუ უბედურებას, ხანგრძლივ თუ მოკლე სიცოცხლეს და ა. შ. და ანერენ შუბლზე. ბედისწერას აფხაზები უწოდებდნენ „ლახინწრას“. ზღვის ღმერთს აფხაზები უწოდებდნენ აგა-ნიხს ანუ აგა-ინცვახუ-ს, ხოლო მთის ღვთაებას – აშხა – ინცვახუს. „აგა“ – ნიშნავს ზღვას. „აშხა“ – მთას. ტყის ღმერთი იწოდება აბნა-ინცვახუდ, ხის სალოცავს კი ეძახდნენ „ანლა-ნიხვა“-ს.

აფხაზებს ჰყავდათ ქურდობის ღმერთიც – ერიხ-აცნიხ. მასზე ლოცულობდნენ მხოლოდ ქურდები და ყაჩაღები. სალოცავი ადგილი იყო მდინარეების: აფსთასა და დახვართას შორის მდებარე ტყე, რომლის ხეებზედაც მლოცველები ჰკიდებდნენ შეწირულ ნივთებს. ბზიფის ხეობაში ქურდობის ღმერთს უწოდებდნენ ჩუგურ-ნიხს.

აფხაზები თავყანს სცემდნენ თავიანთ საგვარეულო ღვთაებებს, რომლებსაც წლის სხვადასხვა დროს უმართავდნენ დღესასწაულებს. საგვარეულო კულტთა შორის ცნობილია აგრებების, ამიჩბების, ამფარების, აშუბების, ლეიბების, შაყრილებისა და სხვა გვართა სალოცავები.

აბუჟა-აფხაზეთში სხვა სალოცავთა შორის უმთავრესი იყო „ინალკუბა“, რომელიც სოფელ ფსხუში მდებარეობდა, ზოგიერთი მკვლევარი მას „ფსხუ-ნიხვასაც“ უწოდებს (ლ. აკაბა) თუმცა სხვები (შ. ინალ-იფა) მათ ორ სხვადასხვა სალოცავად მიიჩნევენ. ამ სალოცავს თავყანს სცემდნენ ისეთი გვარის წარმომადგენლები, როგორიცაა: ამიჩბა, ადლეიბა, აკაბა, აშუბა, ტარბა, შინკუბა, აძინბა, კუადძბა, ბუთბა, რომლებიც გადმოცემის მიხედვით „ყველა ისინი ჩამოვიდნენ ფსხუდან“. ²¹ საყურადღებოა ის გარემოება, რომ გუდაუთის რეგიონში მცხოვრები აფხაზები ინალ-კუბას უწოდებდნენ აგრეთვე „ყუბანნიხას“ ანუ ყუბანის სალოცავს. გუდაუთის რეგიონში მცხოვრები აფხაზებიდან ინალ-კუბაზე ლოცულობდნენ სმირის, ბაზბას, საძბას, ჟიბას, არგუნის გვარის წარმომადგენლები, როგორც წესი, აფსუა-აფხაზები, რომლებიც აფხაზეთში ითვლებიან ყუბანიდან ჩამოსახლებულებად. ნიშანდობლივია ის გარემოებაც, რომ ინალ-კუბას თავყანისცემა გავრცელებულია აგრეთვე აბაზინებში და ადიღეელთა ერთ ნაწილში. აი რას წერს ამის შესახებ მკვლევარი შ. ნოგმოვი თავის „ადიღე ხალხის ისტორიაში“. ინალი იყო ყაბარდოელი თავადების დიდი წინაპარი, რომელიც აფხაზების დამორჩილების შემდეგ გარდაიცვალა და დაასაფლავეს ფსხუში, ხოლო მისი საფლავი ცნობილია „ინალ-კუბას“ სახელწოდებით. ²² აბაზინებში „ინალ-კუბას“ კულტის არსებობას ადასტურებს ლ. ლავროვიც. ²³

საწინააღმდეგო შეხედულებას გვთავაზობს აფხაზი მკვლევარი ლ. აკაბა. მისი მტკიცებით „ინალ-კუბა“ ნიშნავს არა საფლავს, არამედ „ქვიანი მთის დედას“, კონუსის ფორმის სალოცავ კლდეს. ²⁴

ყოველივე ზემოთ აღნიშნული ხომ არ მიუთითებს იმაზე, რომ „ინალ-კუბაზე“ მლოცველი აფსუა-აფხაზები ჩრდილოეთ კავკასიიდან ჯერ ჩამოსახლდნენ ფსხუში, ხოლო შემდეგ ბარში, ინალის მემკვიდრენი კი, როგორც გამარჯვებულები, გახდნენ თავადი ინალ-იფები. საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარებასთან ერთად, სახე-

ლმწიფო გაერთიანებების წარმოშობის საფუძველზე ხდება პოლიტიკიზმიდან მონოთეიზმზე თანდათანობით გადასვლა. მონარქის ბატონობას ამ ქვეყანაზე ცაში ერთი ღმერთის არსებობის იდეა შეეფარდებოდა. აფხაზებში ისევე, როგორც სხვა ხალხებში, თანდათან გამოიკვეთა ერთიანი, საყოველთაო, ყოვლადძლიერი, უმაღლესი შემოქმედი ღმერთის იდეა და მისი თაყვანისცემა. მასში შეერთდა ყველა საგვარეულო, სათემო და სატომო ღმერთი. ასეთი ღმერთის შესახებ წარმოდგენის წარმოშობა დაკავშირებულია აფხაზთა როგორც ერთიანი ეთნოსის წარმოშობასთან.

„ანცვა“ – უმაღლესი ღვთაება აფხაზებისა, ერთია, მაგრამ უსასრულოდ მრავალი თავის ნაწილებში. ყველა სხვა ღმერთი ემორჩილება ანცვას. ის არასოდეს არ ჩამოდის მიწაზე, არამედ თავის ღმერთებს აგზავნის ადამიანებთან მათ დასასჯელად თუ დასაჯილდოებლად. ადამიანის ყოველ ნაბიჯს აკონტროლებენ ეს ღმერთები და ყოველი ცოდვა, ადამიანთა მიერ ჩადენილი, ისჯება მათ მიერ.

„ანცვას“ კულტის წარმოშობა აფხაზებში მონოთეიზმზე გადასვლის პირველი ნაბიჯია.

აფხაზებს წესად არ ჰქონდათ თავიანთი ღმერთებისათვის აეგოთ სამლოცველოები. მათ ასევე არ ჰქონდათ ლოცვის რაიმე დადგენილი ფორმა, ამიტომ თითოეული მათგანი ლოცვებს წარმოთქვამდა ისე, როგორც ეს მას ესმოდა და შეეძლო. ასეთია მოკლედ აფხაზთა წარმართული პანთეონი.

ბიბლიოგრაფია

1. М. Г. Джанашвили. Абхазия и абхазцы (этнографический очерк). – *Записки Кавказского Отделения Русского Географического Общества*, кн. XVI, 1894, გვ. 47.
2. Л. Акаба. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984, გვ. 46.
3. პროკოპი კესარიელი. De bello gothico. – *გეორგია. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა.* ტ. II. თბ., 1965, გვ. 133.
4. Г. Б. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957, გვ. 48.
5. М. Г. Джанашвили. Абхазия и абхазцы., გვ. 22.
6. М. Г. Джанашвили. Абхазия и абхазцы., გვ. 33.
7. პ. ჭარაია (პ. გიორგიძე) აფხაზეთი და აფხაზნი. – *გაზ. „ივერია“*, 1888, №16.
8. Ш. Д. Инал-ипа. Абхазы (Историко-этнографические очерки). 2-е изд., перераб. и доп. Сухуми, 1965, გვ. 546.
9. Н. С. Джанашия. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960, გვ. 83.
10. Торнау. Воспоминания кавказского офицера, т. 1, გვ. 94. იხ. აგრეთვე Н. Альбов. Описание... გვ. 145-146.
11. Ш. Инал-ипа. Абхазы., გვ. 535.
12. С. Званба. Этнографические этюды. Сухуми, 1955, გვ. 71.
13. С. Званба. Этнографические этюды, გვ. 70-71.
14. Н. С. Джанашия. Статьи по этнографии Абхазии, გვ. 64.
15. Г. Б. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии, გვ. 49. იხ. აგრეთვე С. Званба. Очерк абхазской мифологии. – *газ. «Кавказ»*, 1867, №74.
16. А. Миллер. Из поездки по Абхазии летом 1907 г. – *Материалы по этнографии России*, т. 1. СПб., 1910, გვ. 61.
17. Ш. Инал-ипа. Абхазы., გვ. 519.
18. Н. С. Джанашия. Статьи по этнографии Абхазии, გვ. 26.
19. Н. С. Джанашия. Статьи по этнографии Абхазии, გვ. 32.

20. ზაზ.: "Кавказ", 1855, №82.
21. Л. Акаба. Исторические корни архаических., გვ. 103.
22. Ш. Ногмов. История адигейского народа. Тиф., 1861, გვ. 70-71.
23. Л. И. Лавров. Абазины (Историко-этнографический очерк).
Кавказский этнографический сборник. Вып. I. М., 1955, გვ. 34.
24. Л. Акаба. Исторические корни архаических., გვ. 118.

ქრისტიანობის გავრცელება და დამკვიდრება

აფხაზეთში

აფხაზეთის საკათალიკოსო

როგორც ცნობილია, ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში, მათ შორის აფხაზეთში, ვრცელდება ადრევე, I-II საუკუნეებში. ამას ხელს უწყობდა იქ მცხოვრებ ქართველთა და აფხაზთა მჭიდრო ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული კავშირი ძველ ბერძნულ სამყაროსთან, სადაც ჩაისახა და წარმოიშვა ქრისტიანობა, როგორც ერთ-ერთი მსოფლიო რელიგია. შავი ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთ სანაპიროზე, დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე ბერძნებს უკვე ჩვ.წ-მდე ჰქონდათ თავიანთი სავაჭრო და პოლიტიკური ცენტრები, რომლებიც იმავე დროს იყო ადგილობრივ მოსახლეობაში კულტურისა და იდეოლოგიის (რელიგიის) გავრცელების ცენტრებიც. ასეთ პუნქტებს აფხაზეთის ტერიტორიაზე იმ დროს წარმოადგენდა გიენოს (დღ. ოჩამჩირის მახლობლად), დიოსკურია (ანუ სებასტოპოლი, დღ. სოხუმი), ანაკოფია (ახალი ათონი) და პიტიუნტი (ბიჭვინთა). ამ ქალაქებისა და ახლომახლო მცხოვრები ადგილობრივი მოსახლეობა – ქართველები და აფხაზები, არ შეიძლება არ გაცნობოდნენ ბერძენთა ახალ სარწმუნოებას და მასთან დაკავშირებულ რიტუალებს, რასაც, თავის მხრივ, არ შეიძლებოდა გარკვეული ზეგავლენა არ მოეხდინა ადგილობრივ მცხოვრებთა წარმართულ რელიგიაზე და თანდათანობით არ შეეცვალა ის.

ახალი რელიგიის პირველ მქადაგებლად აფხაზეთში გვევლინებიან ქრისტეს მოწაფეები ანდრია პირველწოდებული და სიმონ კანანელი. ბერძენი მწერლის ეპიფანეს მტკიცებით ანდრია მოციქულმა ქრისტიანობა იქადაგა დიდ სებასტოპოლში (ანუ დიოსკურიაში¹. ამასვე ადასტურებს ინოკენტი თავის „საეკლესიო ისტორიაში“²,

ასევე ამაზე მოგვითხრობს ქართული წყაროები³. ანდრია პირველწოდებული და სიმონ კანანელი აფხაზეთში ჩამოდიან I საუკუნის 40-იანი წლების დასასრულს. ისტორიული დოკუმენტებით მტკიცდება, რომ IV საუკუნეში დიოსკურიაში ეპისკოპოსი მჯდარა, ხოლო ბიჭვინთის ეპისკოპოსი სტრატოფილე ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებას (325 წ.) ესწრებოდა⁴.

დასავლეთ საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებითა და დამკვიდრებით დიდად იყო დაინტერესებული არა მარტო ადგილობრივი მმართველი ფენა, არამედ ბიზანტიის იმპერატორი იუსტინიანე (527-565), რომელსაც კარგად ესმოდა სარწმუნოების როლი იმპერიის მიერ სხვა ხალხების დამორჩილების საქმეში. სწორედ ამ მიზნით მან ჭანთა და აფხაზთა შორის ქრისტიანობის გასავრცელებლად თავისი სარდალი გამოგზავნა (რაც იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ ადგილობრივ მოსახლეობაში ახალი სარწმუნოება არა მარტო მშვიდობიანი ქადაგებით, არამედ ზოგჯერ მახვილითაც ვრცელდებოდა). ქრისტიანობაზე აფხაზთა ოფიციალურ მოქცევას ისტორია უკავშირებს ვინმე აფხაზი ევნუქი (საჭურისი) ევფრატას, რომელიც იმპერატორის დავალებით მოქმედებდა. იუსტინიანეს განკარგულებით ბერძენი ხუროთმოძღვრების მიერ აფხაზეთში აგებული იქნა ღვთისმშობლის სახელობის ტაძარი, ხოლო კონსტანტინეპოლის პატრიარქმა ბიჭვინთაში დააარსა საარქიეპისკოპოსო, რომელიც შემდეგში გახდა დასავლეთ და ზღვისპირა საქართველოში ქრისტიანობის ცენტრი⁵.

პროკოფი კესარიელი, რომელიც მოგვითხრობს აფხაზეთის გაქრისტიანებაზე იუსტინიანეს დროს და მისი განკარგულებით ღვთისმშობლის სახელობის ტაძრის აგებაზე აფხაზეთში, არ მიუთითებს, თუ სად აშენდა იგი. ამის შესახებ სხვადასხვა ავტორს ურთიერთგანსხვავებული მოსაზრება აქვს. XI საუკუნის მეორე ნახევრის სწავლული ეფრემ მცირე წერს: „შიდა აფხაზეთში, ბიჭვინთაში, იუსტინიანემ ააგო წმინდა

ღვთისმშობლის ტაძარი და იქ დაინიშნა სამღვდელოება“⁶. ვახუშტის აზრითაც ეს ტაძარი აგებულ იქნა ბიჭვინთაში, 529 წელს ქრისტეს აქეთ⁷. ამ თვალსაზრისს იმეორებენ XIX საუკუნის ისეთი მკვლევარები, როგორიც იყვნენ პ. უვაროვა⁸ და პროფ. კონდაკოვი⁹. პროფ. ი. კულაკოვსკიმ 1897 წელს სტატია უძღვნა საკითხს, თუ სად იქნა აგებული იუსტინიანეს განკარგულებით ღვთისმშობლის ტაძარი აბაზგებისათვის და ასეთ ადგილად მიიჩნია სებასტოპოლი (ცხუმში) და არა ბიჭვინთა¹⁰. პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეკოვის მტკიცებით, იუსტინიანემ ტაძარი ააგო სებასტოპოლში, ე.ი. სოხუმში¹¹. პროფესორ ზ. ანჩაბაძის თვალსაზრისით ზემოთხსენებული ტაძარი იუსტინიანეს უნდა აეგო არა ბიჭვინთაში, სადაც მანამდეც აგებული იყო ქრისტიანული ეკლესიები და არა აბაზგიის განაპირა ტერიტორიაზე, არამედ შუა აფხაზეთში, კერძოდ ანაკოფიაში, სადაც ადრევე იყო ღვთისმშობლის სალოცავი ადგილი - ანჰვა, იგივე ანუხვა¹².

ლ. მელიქსეთ-ბეკოვის აზრით, ბიჭვინთის ტაძარი შეიძლება იყო ქრისტე მხსნელის სახელობის, აქედან შეიძლება წარმოიშვა მისი სახელი - „სოტიროპოლი ანუ მხსნელის ქალაქი“¹³. ცნობილია, რომ ძველ რუქებზე ბიჭვინთის ადგილად დაფიქსირებულია - „სანტა სოფია“, ე.ი. „წმინდა სოფია“, ალბათ იმის გამო, რომ იქ არსებული ბერძნული ტაძარი იყო წმინდა სოფიის სახელობის.

ჩვენი აზრით, იუსტინიანეს აფხაზებისათვის ღვთისმშობლის ტაძარი უნდა აეგო არა ბიჭვინთაში და არა ანუხვაში, ანაკოფიიდან დაშორებით; ძნელად მისასვლელ სოფელში, სადაც ადგილობრივი მოსახლეობა ცოტა იყო, არამედ ხალხმრავალ ადგილას, რათა მეტი მოსახლეობა ზიარებოდა ახალ ხარწმუნოებას. ასეთი ადგილი იყო სებასტოპოლი (ძველი დიოსკურია), რომელიც როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ გაცილებით ადრე, თვით I საუკუნიდან, სტრაბონის დროიდანვე იყო სხვადასხვა ტომის წარმომადგენელთა თავშესაფარი ადგილი, კულტურისა და ეკონომიკის ცენტრი, ეს ერთი. მეორე,

ცნობილია, რომ იუსტინიანემ ამ ტაძარს სამღვდელოებაც დაუდგინა. ამის გამო შესაძლებელია სწორედ VI საუკუნეში აქ შეიქმნა სებასტოპოლის საარქიეპისკოპოსო აბაზგიის ეპარქია, რომელიც ავტოკეფალიად არის მოხსენიებული ცნობილ ეკთესიების I ნოტიციაში, რომელიც სწავლულების მტკიცებით, მიეკუთვნება VII საუკუნეს. აქედან მოყოლებული იგი დაფიქსირებულია VIII-IX საუკუნეების ნოტიციებში¹³, უფრო გვიანდელ ნოტიციებში კი ის არ ჩანს¹⁴. საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ აბაზგიის ეპარქიის გვერდით აღნიშნულ ნოტიციებში დაფიქსირებულია აგრეთვე ნიკოფსიის ეპარქია, რომელიც მდებარეობდა ჯიქეთის იმ უკიდურეს სამხრეთ ტერიტორიაზე, რომელიც დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაში შედიოდა¹⁵.

აბაზგიის ეპარქიაზე სრულიად განსხვავებული აზრი აქვს საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ცნობილ მკვლევარს - მიტროპოლიტ ანანას (ჯაფარიძე). მან სპეციალური ნაშრომი უძღვნა ამ პრობლემას - „აბაზგიის ეპარქია“. ამ საკითხის განხილვას გარკვეული ადგილი ეთმობა აგრეთვე მის სოლიდურ მონოგრაფიაში „ქალდეა - საეპისკოპოსოები ლაზიკაში“. ავტორის ძირითადი დებულება ამ ნაშრომში მოცემულ საკითხზე ასეთია: ისტორიული ლაზიკა მდებარეობდა არა დღევანდელ დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, არამედ ქართველებით დასახლებულ პონტო-ქალდეას რეგიონში, ამიტომაც „შეცდომაა საისინის ცაიშად, როდოპოლისის ვარციხედ, ზიგანას - გუდაყვად (ზიგანევად), ფასის - ფოთად მოხსენიება“¹⁶. პიტიუნტი და ბიჭვინთა სხვადასხვა პუნქტები იყო, პიტიუნტი, ასევე სებასტოპოლი მდებარეობდა ტრაპეზუნტის რეგიონში¹⁷. რაც შეეხება აბაზგიის ეპარქიას დღევანდელ აფხაზეთის ტერიტორიაზე, მის შესახებ ავტორი შემდეგს წერს: „მოღწეული ნოტიციები უფლებას იძლევა ითქვას, რომ „აბაზგიის ეპარქია არც არსებულა“, „აბაზგიის ეპარქიის არსებობა წყაროებით არ დასტურდება“, „აბაზგიის

ეპარქია მეცნიერული შენათხზია¹⁸.

სრულიად ახალი, ძნელად გასაზიარებელი აზრია.

აბაზგიის (აფხაზეთის) ეპარქია - სებასტოპოლისის ავტოკეფალური საერქიეპისკოპოსო დროთა განმავლობაში აფხაზეთის საკათალიკოსომ შეცვალა.

აფხაზეთის საკათალიკოსოს დაარსების დათარიღების საკითხი ქართულ ისტორიოგრაფიაში ადრეც იდგა და ამჟამადაც საკმაოდ აქტუალური კვლევის საგანია. მიუხედავად მრავალი საინტერესო მცდელობისა, იგი ერთმნიშვნელოვნად დღესაც არ არის გადანყვეტილი. ისეთი სწავლული, როგორიც მ. ბროსე იყო, აფხაზეთის საკათალიკოსოს არსებობას XIII საუკუნემდე საბოლოოდ ვერ წყვეტდა, მისი არსებობა კი შესაძლებლად მიაჩნდა. თ. ჟორდანია აფხაზეთის საკათალიკოსოს 820 წელს დაარსებულად თვლის ბაგრატ პირველის მიერ. პროფ. ე. თაყაიშვილი მის არსებობას XIII საუკუნემდის საეჭვოდ აღიარებს. არც ს. კაკაბაძე ამბობს რაიმე გადაჭრილსა და გარკვეულს. აკად. ნ. მარს აფხაზეთის საკათალიკოსოს არსებობაში ეჭვი არ ეპარება, მაგრამ სათანადო არგუმენტები არ გააჩნია. აკად. ნ. ბერძენიშვილის აზრით, აფხაზეთის კათალიკოზის XIII საუკუნეში არსებობას ადასტურებს მისი წოდება „აფხაზეთის კათალიკოზი“. XIII საუკუნეში ახლად დაარსებული მეთაური დასავლეთ საქართველოს ეკლესიისა ასეთ სახელს ვერ მიიღებდა., მას იმერთა კათალიკოზი დაერქმეოდა¹⁹. ნ. ბერძენიშვილის მტკიცებით, IX საუკუნის მეორე ნახევარში ლიხთიმერეთის ეკლესია უკვე ჩამოცილებულია კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს და ამის საფუძველზე ის საიმედოდ მიიჩნევს „მატიანე ქართლისაში“ მოცემულ ჩანართს, რომელშიც ნათქვამია, „რომ ქრისტეს აქეთ 830 წელს, ბაგრატ კურაპალატმა „გააჩინა და განანესა კათალიკოსი აფხაზეთს“²⁰, ოღონდ იმ შენიშვნით, რომ აქ ნახსენები ბაგრატი არ არის არტანუჯელი ბაგრატ I კურაპალატი, არამედ ბაგრატ I - აფხაზეთის მეფე. ნ. ბერძენიშვილი წერს: „ეს დრო (იგ. IX ს. II ნახევარი. გ.რ.) კარგად უდგება ბაგრატ

I აფხაზთა მეფის ხანას (861-873 (906) წ.წ.). ამ მეფეს უნდა გულისხმობდეს ის ცნობა აფხაზეთში კათალიკოზობის დაარსების შესახებ, რომელიც გაუგებრობით ბაგრატ I არტანუჯელ კურაპალატს (826-876 წ.წ.) მიენერება²¹. ნ. ბერძენიშვილისაგან განსხვავებით პ. ინგოროყვას სწორად მიაჩნია, რომ ბაგრატ I მეფე კურაპალატმა 830 წელს დააარსა აფხაზეთის საკათალიკოსო და მისი მცხეთის საკათალიკოსოსთან დაკავშირება ხდება IX საუკუნის პირველ ნახევარში²². მისივე აზრით, აფხაზეთის საკათალიკოსოს შექმნა მომხდარა მას შემდეგ, რაც გამოცხადებულ იქნა დასავლეთ საქართველოს - „აფხაზეთის“ სამეფოს პოლიტიკური დამოუკიდებლობა²³. კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს დაპირისპირებულმა დასავლეთ საქართველოს ხელისუფლებამ გააუქმა ძველი საეკლესიო ცენტრები და დააარსა ახალი საეკლესიო ცენტრები. აფხაზეთში გაუქმებულ იქნა ნიკოფსიისა და აფხაზეთის სამთავარეპისკოპოსოები და ამ ორი ძველი ცენტრის ნაცვლად დაარსდა ახალი ცენტრი ბიჭვინთის კათედრა - რეზიდენცია აფხაზეთის კათალიკოსისა²⁴.

მიტროპოლიტ ანანიას მტკიცებით, აფხაზეთის მეფეებმა X საუკუნეში „დააარსეს ქართული ეკლესიის ერთ-ერთი უდიდესი ცენტრი - ბიჭვინთის საკათალიკოსო კათედრა და ასევე რამდენიმე ქართული საეპისკოპოსო კათედრა დასავლეთ საქართველოში“²⁵. რამდენადაც მკვლევარი უარყოფს ლაზიკის ეპარქიაში შემავალ როდოპოლისის (ვარდციხეს), პეტრას, ცაიშის, ზიგანევის საეპისკოპოსოების არსებობას დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, მკითხველისათვის გაუგებარია, რომელ საეპისკოპოსოებზეა აქ ლაპარაკი. კიდევ მეტი. მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, რომ დასავლეთ საქართველოში X საუკუნემდე საერთოდ არ არსებობდა არავითარი საეკლესიო ცენტრები, რაც, თავის მხრივ, საკმაოდ ბევრ კითხვას ბადებს.

აფხაზეთის საკათალიკოსოს დაარსების დათარიღების საკითხი ბოლო 20 წლის განმავლობაში ქართველ

ისტორიკოსთა საშუალო თაობის წარმომადგენლების ვ. გოილაძის, ზ. პაპასკირის, ჯ. გამახარიას, ბ. კუდავას, ბ. დიასამიძის, თ. ქორიძის მეცნიერული ინტერესისა და კვლევის ობიექტი გახდა. მათ ამ პრობლემაზე ურთიერთგანსხვავებული შეხედულებები აქვთ.

ვ. გოილაძის მტკიცებით „თეოფილაქტე ანტიოქიელის მიერ 744-750 წლებში საქართველოს კათალიკოსად ხელდასმული იოანე, დასავლეთ საქართველოს (აფხაზეთის) პირველ (ავტოკეფალურ) კათალიკოსად უნდა იქნეს მიჩნეული. მისი მოღვაწეობა 744 წლის შემდგომ ხანაზე მოვა“²⁶.

პროფ. ჯ. გამახარიას მიაჩნია, რომ აფხაზეთის საკათალიკოსო „დაფუძნდა VIII ს. პირველ ნახევარში (720-750 წ.წ. შორის) ანტიოქიის პატრიარქის ხელდასხმით; კათალიკოსი იჯდა ბიჭვინთაში; მირონს ჯერ ანტიოქიიდან, შემდგომში მცხეთისგან იღებდა; აფხაზეთის საკათალიკოსოს ავტოკეფალია მცხეთამ 830 წელს, ხოლო კონსტანტინეპოლმა საბოლოოდ IX საუკუნის 80-90-იან წლებში აღიარა“²⁷.

ბ. კუდავას აზრითაც, „დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო კათედრების კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსაგან გამოყოფა IX საუკუნის 80-90-იან წლებშია სავარაუდებელი“²⁸.

ამ საკითხზე განსხვავებული შეხედულება აქვს ბ. დიასამიძეს, რომლის მტკიცებით „აფხაზეთის საკათალიკოსოს დაარსება უნდა მომხდარიყო აფხაზთა მეფის დემეტრე II (825-861) დროს 825-840 წლებში“²⁹.

პროფ. ზ. პაპასკირი დაწვრილებით აანალიზებს რა VIII-IX საუკუნეებში აფხაზეთისა და ბიზანტიის საშინაო და საგარეო ვითარებას, მათ ურთიერთობას, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ „კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოსგან სრული სუვერენიტეტის მოპოვება დასავლეთ საქართველოს ეკლესიამ შეძლო IX საუკუნის 80-იან წლებში“³⁰.

ზემოთმოცემული მოკლე მიმოხილვიდან ჩანს, რომ

მკვლევართა უმეტესობა აფხაზეთის საკათალიკოსოს და-
არსებას IX საუკუნის II ნახევარში მიიჩნევს. ეს ის პერი-
ოდია, როცა აფხაზეთის სამეფო მთელ დასავლეთ სა-
ქართველოს ტერიტორიას მოიცავს და პოლიტიკურად,
ეკონომიურად და კულტურულად საკმაოდ გაძლიერებუ-
ლია. იგი, როგორც დამოუკიდებელი ქართული სახელმ-
წიფოებრივი ერთეული, ყოველნაირად ცდილობს საბო-
ლოდ თავი დააღწიოს ბიზანტიის გავლენას და განთა-
ვისუფლდეს კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს მხრიდან
ეკლესიური დაქვემდებარებისგან. ამ მიზნით დასავლეთ
საქართველოში ანუ აფხაზეთში, როგორც მას იმ დროს
უნოდებდნენ, ხდება ძველი საეკლესიო ცენტრების გაუქ-
მება და ახალი საეპისკოპოსოების დაარსება. დასავლეთ
საქართველოს ყველა საეპისკოპოსო უშუალოდ ექვემდე-
ბარებოდა აფხაზეთის კათალიკოსს.

IX-X საუკუნეებში დასავლეთ საქართველოში,
კერძოდ, აფხაზეთის საკათალიკოსოში, არსებობდა
შემდეგი ეპარქიები: ბიჭვინთის, სებასტოპოლის,
დრანდის, მოქვის, ბედიის, ნიფურიის, ანაკლიის, ცაიშის,
მარტვილის, ტყვარჩის, ჭელემის, ჯაკვის, შემოქმედის,
ჯუმათის, ცაგერის, ხონის, ნიკორწმინდის, გაენათისა
და ქუთაისის. ამ საკათალიკოსოში შედიოდა ჭყონდიდის
საარქიეპისკოპოსო.³¹

აფხაზეთის საკათალიკოსო, როგორც დასავლეთ
საქართველოს ყველა ეკლესიის თავმდგომი ეკლესიური
გაერთიანება, იყო აფხაზეთა მეფეების იდეოლოგიური
მოკავშირე და დასაყრდენი ქართული პოლიტიკის
გატარების საქმეში. თუ ადრე დასავლეთ საქართველოს
ეკლესიებში, რომლებიც კონსტანტინეპოლის
საპატრიარქოს ექვემდებარებოდნენ, მღვდელთმსახურების
ენა ბერძნული იყო, აფხაზეთის საკათალიკოსოს შექმნის
შემდეგ იგი ქართული ენით იცვლება. ასევე სასულიერო
ლიტერატურაც.

X საუკუნიდან პოლიტიკურად გაერთიანებულ
საქართველოში, რომლის შექმნის ერთ-ერთი ძირითადი

მესვეურები იყვნენ აფხაზეთის მეფეები, არსებობდა ორი საკათალიკოსო: მცხეთისა და აფხაზეთის. პირველი მოიცავდა აღმოსავლეთ საქართველოს, ხოლო მეორე, როგორც ითქვა, დასავლეთ საქართველოს ეკლესიებს. „მცხეთის პატრიარქი აფხაზეთის კათალიკოსისთვის გახდა „მამა“, თვით აფხაზეთის კათალიკოსი „უმრწემესი“ (უმცროსი) კათალიკოსი“³². „ზოგად ქართული ეკლესიის სათავეში დგას ქართლის კათალიკოზი, რომელსაც ეწოდება „ყოვლისა საქართველოისა დიდი მამამთავარი“ - პატრიარქი“³³. მას „უხუცესი“ ანუ უფროსი კათალიკოზიც ეწოდებოდა.

საქართველოს ეკლესიის ისტორიის შესახებ ლიტერატურაში არის მოსაზრება იმის შესახებ, რომ 1090 წელს დავით აღმაშენებელმა მოიწვია საეკლესიო კრება, რომლის დადგენილებითაც აფხაზეთის საკათალიკოსო მცხეთის საკათალიკოსოს შეუერთდა³⁴. ამ მტკიცების ავტორია რუსი სწავლული ნ. დურნოვო, რომლის კალამსაც ეკუთვნის არაერთი ნაშრომი ჩვენი ქვეყნის ეკლესიის ისტორიაში. თუ რა წყაროს ეყრდნობა ავტორი თავისი მსჯელობისას, ჩვენთვის უცნობია, თუმცა ისიც ცხადია, რომ აფხაზეთის კათალიკოსზე ცნობები XI-XII საუკუნეების დოკუმენტებში ძალზე მწირია. ის ჩანს რუს-ურბნისის კრების შესახებ მასალებში, მაგრამ მასზე არაფერია ნათქვამი გარდა იმისა, რომ ის ამ კრებას ესწრებოდა³⁵.

ასევე ორი კათალიკოსი ნახსენებია ლაშა გიორგისა და რუსუდანის მეფობის დროს; ლაშა გიორგიმ „არა ინება ქორწინება ცოლისა. ამისთვის შეკრბეს კათალიკოსნი, ეპისკოპოსნი და ვაზირნი“, რომლებიც მეფეს ურჩევდნენ „არა ჯერ არს, რათა მხევალი გესუას და არა ცოლი“³⁶. იქვე ნათქვამია, რომ „კათალიკოსთა ორთავე... (ხაზგასმა ჩვენია. გ.რ.) უმძიმდათ საქმე ესე“³⁷. ხოლო რუსუდანთან დაკავშირებით შემდეგს ვკითხულობთ:

„ვითარ აღსრულდა მეფე (ლაშა გიორგი. გ.რ.), შეკრბეს წარჩინებულნი მისი სამეფოსანი, იმერნი და

ამერნი, კათალიკოსნი ორნივე, (ხაზგასმა ჩვენია. გ.რ.) და ეპისკოპოსნი, ნიკოფსით ვიდრე დარუბანდამდე, ყოველნი მორჩილებასა მათსა მყოფნი, და მეფე ყვეს რუსუდანი³⁸.

დავით ნარინი კი აკურთხა აფხაზეთის კათალიკოსმა (1259 წ.).

აქედან გამომდინარე, ჩვენ სწორად მიგვაჩნია ბ. კუდავას მტკიცება იმის შესახებ, რომ „აფხაზეთის საკათალიკოსო უწყვეტად უნდა არსებულებოდა XIII საუკუნემდე (შემდგომ საუკუნეებში რომ უწყვეტად არსებობდა, ეს უდავოა)³⁹. მიუხედავად ასეთი მტკიცებისა, ორიოდ გვერდის შემდეგ იგივე ავტორი იმავე სტატილაში XI-XIII საუკუნეებში აფხაზეთის საკათალიკოსოს ქართლის საკათალიკოსოსთან გაერთიანებულად მიიჩნევს და სვამს კითხვას: „რა მდგომარეობა ეკავა აფხაზეთის კათალიკოსს XI-XIII საუკუნეებში (ანუ ქართლის საკათალიკოსოსთან გაერთიანების შემდეგ), ვიდრე საქართველოს ორ სამეფოდ გაყოფამდე“⁴⁰. თუ ეს გაერთიანება ნამდვილად მოხდა (როდის უცნობია), მაშინ ორი კი არა ერთი საკათალიკოსო უნდა არსებულებოდა.

XIII-XIV საუკუნეების ისეთ ძეგლებში, როგორიცაა „წესი და განგება მეფის კურთხევისა“ და „გარიგება ხელმწიფის კარისა“, გამოკვეთილად ჩანს საქართველოში ორი საკათალიკოსოს არსებობა. პირველ ძეგლში, რომელიც XIII საუკუნეს განეკუთვნება, ნათქვამია, რომ ეკლესიიდან გამოსვლისას მეფის „მარჯუენე ხელი კათალიკოზს ეჭიროს, ხოლო მარცხენე ხელი აფხაზეთის კათალიკოზს“⁴¹. ხოლო „გარიგება ხელმწიფის კარისა“-ში მოხსენიებულია ქართლისა და აფხაზეთის კათალიკოსები, ხშირად კი - ორი კათალიკოსი, იგულისხმება აღმოსავლეთ საქართველოსა და აფხაზეთის კათალიკოსი. აქვე ნათქვამია, რომ მეფის კურთხევასთან დაკავშირებით აფხაზეთის კათალიკოსსა და ქუთაისის ეპისკოპოსს შორის კამათი გაიმართა იმის შესახებ, თუ ვის უნდა ეკურთხებინა მეფე. ასევე აღნიშნულია, რომ „მეფე იწვევს კათალიკოზთა“, ე.ი. არა ერთ, არამედ ორ კათალიკოზს,

და აგრეთვე: „აცილნეს ორივე კათალიკოზნი“⁴².

XIII საუკუნის პირველი მესამედიდან იწყება ფეოდალური საქართველოს აღმავალი განვითარების პერიოდი, რაც ძირითადად გამოწვეული იყო გარეშე მტრების: ხვარაზმელებისა და მონღოლების შემოსევებით. მონღოლებმა მთელი აღმოსავლეთი საქართველო დაიპყრეს და თავიანთ ბატონობას დაუმორჩილეს. რაც შეეხება დასავლეთ საქართველოს, მათ იქ ფეხი ვერ მოიკიდეს, მაგრამ მათი ლაშქრობით გამოწვეულ უარყოფით გავლენას ვერც ეს მხარე აცდა. საქმე იმაშია, რომ სანამ საქართველოს დაიპყრობდნენ, მონღოლებმა ჩრდილოეთ კავკასია და რუსეთის სამხრეთ ველებზე ილაშქრეს. დამპყრობთა უზარმაზარი ურდო მუსრს ავლებდა ყველას, ვინც მათ წინ აღუდგებოდა, ამის გამო მცხოვრებთა ერთი ნაწილი ცდილობდა გაქცევით გადაერჩინა თავი. კავკასიონის ჩრდილოეთ კალთებზე მცხოვრებ აფსუთა, ჩერქეზთა, აბაზინთა ტომებისათვის ბუნებრივია ყველაზე მახლობელი და საიმედო თავშესაფარი მისი სამხრეთი კალთები უნდა ყოფილიყო, სადაც დამპყრობთა ცხენოსანთა ლაშქარი ადვილად ვერ გადავიდოდა და სადაც მათი მონათესავე და საერთო ენის მქონე აფხაზები ცხოვრობდნენ ჯერ კიდევ II საუკუნიდან მაინც ჩვ. წ.-ით⁴³. ამ დროს, XIII საუკუნის 20-30-იან წლებში და არა XVI-XVII საუკუნეებში, როგორც ამას ზოგიერთ მკვლევარი ცდილობს დაამტკიცოს, უნდა დაწყებულიყო „მთის ჩამოწოლა“ ბარად საქართველოს ჩრდილოეთ ნაწილში, მათ შორის აფხაზეთშიც.

XIII საუკუნის შუახანებში, ისტორიული ძნელებდობის გამო, საქართველო კვლავ ორ ნაწილად დაიყო: აღმოსავლეთ და დასავლეთად, სადაც კვლავ აღდგენილი იქნა (წელი უცნობია) აფხაზეთის საკათალიკოსო, როგორც ივერიის ანუ მცხეთის საკათალიკოსოსაგან დამოუკიდებელი. საეკლესიო ორგანიზაცია. უფრო გვიან, 1390 წელს ბიჭვინთა-აფხაზეთის კათალიკოსი აღმატებული იქნა პატრიარქის ტიტულში და კვლავ

თავის გავლენას დაუმორჩილა აფხაზეთის, სამეგრელოს, სვანეთის, გურიისა და იმერეთის ეკლესიები. კათალიკოსად დასმულ იქნა არსენი.

მიუხედავად ამისა, ქრისტიანობას აფხაზეთში დიდი საშიშროება დაემუქრა. იწყება მისი დაცემა, დაქვეითება. ვახუშტის დახასიათებით ამ დროს „აფხაზები ქრისტიანობისგან სრულიად მიდრეკილ იყვნეს“. ისინი „ულმრთოდ და უსჯულოებად მიიქცეს“, „გარყვნეს რჯული და კათალიკოზობა“⁴⁴, ხოლო აკად. ნ. ბერძენიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ „აფხაზეთი XV საუკუნიდან წარმართობს“⁴⁵.

ამრიგად, აფხაზეთში ქრისტიანობის დაცემა მოხდა მანამდე, სანამ იქ ისლამი შეიჭრებოდა და ამის გაპო ის არ შეიძლება აფხაზებში მომხდარი ქრისტიანული ცნობიერების ტრანსფორმაციის ძირითად მიზეზად მივიჩნიოთ. ჩვენი აზრით, ეს პროცესი განსაზღვრა აფხაზეთში ჩრდილოეთიდან აფსუათა ტომების გადმოსვლამ, რომლებმაც თან ჩამოიტანეს თავიანთი წარმართული სარწმუნოება, რომელიც მკვეთრად დაუპირისპირდა ქრისტიანობას. ქრისტიანობაზე წარმართობის გამარჯვება არ შეიძლებოდა მომხდარიყო ერთბაშად. ამას დასჭირდებოდა სამი თაობის სიცოცხლე მაინც. სწორედ ამით უნდა აიხსნას, რომ აფხაზეთი XV საუკუნისათვის უკვე წარმართულია.

თავის მხრივ ამას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ აფხაზეთში ჩამოსული მთიელი ტომები ჯერ კიდევ პრიმიტიულ, პატრიარქალური ნესებით ცხოვრობდნენ, მათთვის უცხო იყო აფხაზეთში იმ დროს არსებული ფეოდალური ურთიერთობა, რომელშიაც ადგილობრივ მოსახლეობას - აფხაზებსა და ქართველებს სული ეხუთებოდათ. ამიტომ ისინი მიემხრნენ თავისუფლებისმოყვარე მთიელთა ბრძოლას ბატონყმური ურთიერთობის წინააღმდეგ და მასთან ერთიანდებიან⁴⁶. დამხვდური ქრისტიანი აფხაზი (აბაზგი) ჩამოსულებს საერთო ენის საფუძველზე ერწყმოდა,

ქრისტიანობას ტოვებდა და წარმართი აფსუა ხდებოდა. სოციალურ თავისუფლებას მონყურებული ადგილობრივი ქართველი აფხაზდებოდა, ხოლო ჩამოსულმა აფსუებმა აფხაზეთში თავისი პოზიციების დასამკვიდრებლად და დასაფუძნებლად აფხაზობა შეირქვეს. ჩვენი აზრით, ასე ჩაეყარა საფუძველი სამი ეთნოსის: აფხაზების (აბაზგების), აფსუებისა და ადგილობრივი ქართველების (აგრუების ანუ ეგრების) ერთ, აფხაზ ეროვნებად ჩამოყალიბებას, რაც რამდენიმე საუკუნე გრძელდებოდა და ჩვენი აზრით, XVIII საუკუნისათვის უკვე დასრულებული იყო. სწორედ ამის შედეგად მეგრელები იქცნენ აგრებად (ყველაზე გავრცელებული გვარი აფხაზეთში), დანარჩენი ქართველები - აქირთებად, ლაზები - ლაზებად, ჭანები - ჭანებად, სვანები - შვანებად ანუ შამბებად.

მეორე მიზეზი ქრისტიანობის შერყევისა აფხაზეთში იყო XV საუკუნიდან ოსმალების მოძალეობა იქ. 1451 წელს მათ დაარბიეს ეს მხარე. 1533 წელს ოსმალთა მხარდაჭერით ჯიქები თავს დაესხნენ აფხაზეთს, 1578 წელს კი ოსმალებმა თავიანთი მეციხოვნეები ჩააყენეს სოხუმის ციხე-სიმაგრეში. უკვე XV საუკუნიდან იწყება ისლამის გავრცელება აფხაზეთში.

ასეთმა ისტორიულმა პირობებმა ქრისტიანობა აფხაზეთში საგრძნობლად შეასუსტა. შეირყა აგრეთვე აფხაზეთის საკათალიკოსოს ძლიერება. ეს უკანასკნელი განმტკიცდა იმერეთის სამეფოს განმტკიცებასთან ერთად. იმერეთის მეფეები ცდილობდნენ, რომ ეკლესია თავის მოკავშირედ გაეხადათ ხელისუფლების განმტკიცებისა და ქართლ-კახეთის სამეფოს წინააღმდეგ ბრძოლაში. საქართველოს ეკლესიის გათიშვითა და დასუსტებით მეტ-ნაკლებად ყოველთვის იყო დაინტერესებული საბერძნეთის საერო თუ საეკლესიო ხელისუფლება, რის გამოც ის ფარულად თუ აშკარად ხელს უწყობდა ეკლესიის გამოყოფას მცხეთის ეკლესიისაგან. ხელსაყრელი ვითარებაც მალე შეიქმნა. იმერეთის მეფის ბაგრატის გაძლიერებით მოხერხებულად ისარგებლა და 1470

ნელს საქართველოში ჩამოვიდა იერუსალიმ-ანტიოქიის პატრიარქი მიქაელი, რომელმაც იმერეთის მეფისა და ოდიშის მთავრის შამადავლა დადიან-გურიელის ნება-სურვილით კათალიკოსად აკურთხა ცაიშელ-ბედიელი არქიეპისკოპოსი იოაკიმ - „აფხაზეთის საყდართა მათ ანდრია მოციქულისა, ყოველთა ქრისტიანთა ლიხთ-ამერსა, ოდიშსა, გურიასა და აფხაზეთსა“, „განდგომილად მორჩილებისაგან მცხეთის კათალიკოზისა“. პატრიარქმა ვრცელი „მცნებაი სასჯულოიც“ კი შეუდგინა კათალიკოსს მოქმედებისათვის სახელმძღვანელოდ. „ამ დოკუმენტით, - აღნიშნავს აკად. ნ. ბერძენიშვილი აფხაზეთა კათალიკოსს მიენიჭა დამოუკიდებელი ეკლესიის მესაჭის ყველა უფლება. ამ მხრივ ის მცხეთის ტახტის საჭეთმპყრობელს გაუთანასწორდა. სწორედ ეს იყო აფხაზეთის კათალიკოსთა ზრახვებიც“⁴⁷.

აფხაზეთის საკათალიკოსოს სამწყსოში შედიოდა ტერიტორია „ლიხთა იმერსა, ჭოროხსა აქეთ, ზღვაი პონტოს აქეთ, სადა დიდი ბიჭვინთისა სამზღვარი მიაღწევს“. „ბიჭვინთის იადგარში“ ამ სამწყსოს საზღვრად აღნიშნული ტერიტორია „ლიხსა და კაფას და რუსეთის სამზღვუარსა და ჭანეთს შუა“⁴⁸, ე.ი. მასში შედიოდა აფხაზეთი; სამეგრელო, სვანეთი, გურია, რაჭა, იმერეთი და აჭარის ნაწილი ჭოროხის ქვემო დინების აქეთ, ჩრდილოეთის საზღვარი თითქმის ყირიმამდე აღწევდა.

აფხაზეთის კათალიკოსის ტიტულატურა სხვადასხვა წყაროებში ურთიერთგანსხვავებულია. ზოგან ის იწოდებოდა „აფხაზეთის კათალიკოსად“, სხვაგან: ჩრდილოეთისა და აფხაზეთის კათალიკოზად“, „პონტიო ჩრდილოეთით და აფხაზ-იმერთა დ ყოველთა ქვემოისა ივერიის კათალიკოზად“ და სხვ.

აკად. ნ. ბერძენიშვილი, აანალიზებს რა ისტორიულ დოკუმენტებს ამ პერიოდის დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო წყობილების შესახებ, შემდეგ დასკვნებს აკეთებს:

„ერთმეფობისა და ორკათალიკოსობის ხანაში

აფხაზეთის კათალიკოსი სრულიად საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელია. აფხაზეთის კათალიკოსი სრულიად საქართველოს მეფის კურთხევაში მონაწილეობს, როგორც უმაღლესი საეკლესიო ხელისუფალი. ის ქართლის კათალიკოსთან ერთად სამეფო კარის წევრია: აფხაზეთის კათალიკოსს უფლება არ აქვს მთლიანი საქართველოს მეფის კურთხევისა; საეკლესიო იერარქიის კიბურაზე ის ქართლის კათალიკოსზე დაბლა დგას; აფხაზეთის კათალიკოსი ისევე პატივით სარგებლობს მეფესთან წვევის, მიგებებისა და პურობის დროს, როგორც ქართლის კათალიკოსი; აფხაზეთის კათალიკოსი მიიღტვის ქართლის კათალიკოსთან უფლებრივი გათანასწოებისაკენ; აფხაზეთის კათალიკოსი ხშირად ბედიელი ეპისკოპოსიც არის, მაგრამ მისი ტახტი ბედაში არ არის; დასავლეთ საქართველოს სამინაო საეკლესიო საკითხების მოწესრიგებაში კათალიკოსი დამოუკიდებელია⁴⁹.

ორივე კათალიკოსს როგორც მცხეთის, ასევე აფხაზეთისას, საქართველოს მეფე ნიშნავდა (იოაკიმეს შემდეგ არც ერთი აფხაზეთის კათალიკოსი ბერძენი პატრიარქისაგან არ კურთხეულა), მაგრამ საქართველოს ერთიანობისა და დაშლისა და ოდიშის სამთავროს გაძლიერების შემდეგ აფხაზეთის კათალიკოსებს დადიანები ნიშნავდნენ⁵⁰.

XV საუკუნეში, როცა აფხაზეთი ოდიშის (სამეგრელოს) სამთავროს შემადგენელი ნაწილი იყო, მისი მთავრები დიდად ზრუნავდნენ ბიჭვინთის ღვთისმშობლის ტაძრისა და აფხაზეთის საკათალიკოსოს ქონებრივი მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად, საერთო კეთილდღეობისათვის. ამ მიზნით ისინი დიდძალ უძრავ-მოძრავ ქონებას, მათ მიერ აშენებულ ტაძრებსა და სასახლეებს, ადგილ-მამულებსა და ყმებს სწირავდნენ მათ. „ბიჭვინთის იადგარში“, ასევე სხვა ისტორიულ დოკუმენტებში, მოცემულია იმ ქონების სია, რომელიც მამია, ლეონ და გიორგი დადიანებმა აფხაზეთის საკათალიკოსოს შესწირეს. მათ შორისაა:

ხიბულა მონასტერი მთავარანგელოზისა, მათხოჯის სასახლე და მონასტერი, ჯიქთუბნის მთავარანგელოზის მონასტერი, სასახლე სუბეშში, სოფელი მუხური. ასევე დადიანებმა ღვთისმშობლის ტაძარს შესწირეს მათი კუთვნილი მამული „აფხაზეთის ბიჭვინთას გარშემო სოფელი აითარნე, არუხა და რაბინა. აითარნეს მთა ზეთისხილოვანი“ და მრავალი სხვა.

აფხაზეთის კათალიკოსები ბიჭვინთის ტაძრისადმი შეწირული სოფლებიდან და ცალკეულ ყმა-გლეხთა კარმიდამოებიდან დიდძალ გადასახადებს იღებდნენ, რომელიც ხმარდებოდა როგორც ეკლესიებს, ასევე საკათალიკოსოს სამღვდელოების კეთილდღეობას.

„მცნებაი სასჯულოს“ მიღებამ საქმეს ვერ უშველა. რაც დრო გადიოდა, ქრისტიანობა აფხაზთა შორის სულ უფრო სუსტდებოდა და კნინდებოდა. განსაკუთრებით ეს ითქმის XVII საუკუნის აფხაზეთზე. როცა პროფ. ზ. ანჩაბაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „საერთო დაცემულობა, რომელსაც განიცდიდა აფხაზი ხალხის სამეურნეო და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრება, აისახა მის კულტურაშიც. ამის ერთ-ერთ ცხად გამოვლინებას წარმოადგენდა მხარეში ქრისტიანობისა და მასთან ფეოდალური კულტურის ელემენტების თანდათანობით აღმოფხვრა. ამასთან ერთად აფხაზთა შორის გამოცოცხლება დაიწყო ქრისტიანობისწინა რელიგიურმა რწმენებმა“⁵¹.

ამ გარემოებაზე ერთმნიშვნელოვნად მიუთითებენ იმდროინდელი, როგორც ქართველი სწავლული ვახუშტი ბატონიშვილი, ასევე უცხოელი მწერლები, მოგზაურები, პატრიარქები თუ მისიონერები. ვახუშტის აზრით, აფხაზები „სარწმუნოებით არიან ქრისტიანენი, არამედ აღარა რისა მეცნიერნი და ირიცხებიან ვითარცა კერპნი“; „აფხაზნი არა მონობენ რჯულსა და სარწმუნოებასა“⁵². დომინიკელი ბერი იოანე ლუკა აფხაზეთის საერთო სარწმუნოებრივ მდგომარეობას ასე ახასიათებს: „აფხაზებს ცხოვრების საერთო წესი ისეთივე აქვთ,

როგორც ჩერქეზებს; დაწერილი კანონები მათ არა აქვთ, მათთვის უცნობია თვით დამწერლობის კულტურა; არ ასრულებენ არავითარ ქრისტიანულ წეს-ჩვეულებებს. ისინი მხოლოდ სახელით არიან ქრისტიანები⁵³. ამასვე აღნიშნავს იტალიელი მისიონერი არქანჯელო ლამბერტი, რომელიც შემდეგს წერს: „აფხაზები ქრისტიანებად იწოდებიან, მაგრამ კანონები არ აქვთ... ყველა ესენი მხოლოდ სახელით არიან ქრისტიანები, თორემ არც სარწმუნოებით და არც მოქმედებით მათ ქრისტიანობა სულაც არ ეტყობათ⁵⁴. ბერძენი პატრიარქი დოსითეოსი, რომელმაც საქართველოში იმგზავრა 1658 წელს, აფხაზებს ასე ახასიათებს: „რელიგიურობით აფხაზები ბაძავენ ალანებს და ზიხებს. რადგანაც ქვედა იბერიის მეფეები (ე.ი. იმერეთის მეფეები გ.რ.)... დიდხანს ბატონობდნენ აფხაზეთში კათოლიკური რწმენაც აქ დიდხანს არსებობდა⁵⁵. პატრიარქი მაკარის სიტყვებით „აფხაზების მხოლოდ მცირე ნაწილმა იცოდა XVII საუკუნის შუახანებში თუ როგორ გამოესახათ პირჯვარი, მათ არ ყავდათ მღვდლები და არც არავინ ცდილობდა ესწავლებინა მათთვის ქრისტიანული წეს-ჩვეულებები⁵⁶; ხოლო ცნობილი თურქი მოგზაური ევლია ჩელები, რომელიც 1641 წელს იმყოფებოდა აფხაზეთში, აფხაზების სარწმუნოებრივი მდგომარეობის შესახებ შემდეგს მიუთითებს: „მათ რომ ქაფირი (ურწმუნო) უწოდოთ, კაცს მოკლავენ, მუსლიმი რომ უწოდოთ, გაუხარდებათ და მოგეფერებიან. ესენი ყურანს არ იცნობენ და არც რაიმე სარწმუნოება აქვთ. ამასთანავე არ უყვართ ქაფირი და მუსლიმს სულს აძლევენ⁵⁷.

ამრიგად, XVI-XVII საუკუნეებში ქრისტიანობა ძლიერ შეირყა და თითქმის გაქრობამდე მივიდა აფხაზეთში. თვით ბიჭვინთის დიდებული, ათი საუკუნის ისტორიის მქონე ტაძარი, ქრისტიანობის უძველესი და უმთავრესი ცენტრი არა მარტო აფხაზეთში, არამედ მთელ დასავლეთ საქართველოში XVII საუკუნის შუახანებისათვის უკვე დაცარიელებულია, აქ „მხოლოდ ერთი ქართველი

მღვდელია დარჩა, მრევლი კი თითქმის გამქრალა".

აფხაზეთში ქრისტიანობის შერყევას შედეგად არ მოჰყოლია მისი ისლამით შეცვლა, როგორც ეს მოხდა ჩრდილოეთ კავკასიის მეზობელ ტომებში. მართალია, აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთ და მთიან ნაწილში ისლამი უკვე ფეხს იკიდებს, მაგრამ მის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში - ბარში, აფხაზებთან ერთად ძირითად მოსახლეობას ქართველები (მეგრელები) შეადგენდნენ, ჯერ კიდევ არსებობდა დრანდის, მოქვის და ბედიის ეპარქიები და მრევლიც მრავალრიცხოვანი იყო⁵⁸.

ისმება კითხვა: რა მიზეზებმა გამოიწვიეს აფხაზეთში ქრისტიანობის ასეთი დაკნინება და დაცემა? ამას ჰქონდა თავისი სოციალური და პოლიტიკური მიზეზები; სოციალური მიზეზი იმაში მდგომარეობდა, რომ VIII-XIII საუკუნეებში აქ არსებული ფეოდალური წყობილება XVII საუკუნისათვის საკმაოდ შერყეულია. მოხდა თემური წყობილების თავისებური რესტავრაცია. ამიტომაც „ეკლესია როგორც ფეოდალური ინბსტიტუტი XVII საუკუნის აფხაზეთში ვერ ჰპოვებდა არსებობის მტკიცე საფუძველს". ამას ზედ ერთვოდა პოლიტიკური მიზეზებიც: არ ჩანდა ძლიერი ცენტრალიზებული ხელისუფლება, რომელიც ეკლესიის მოღონიერებას შესძლებდა ამ საზოგადოების მოსაქცევად⁵⁹.

XIII- XVII საუკუნეებში აფხაზეთში ქრისტიანობის პოზიციების შერყევას ჰქონდა აგრეთვე თავისი „კულტურული" მიზეზებიც: ჯერ ერთი, თავდაპირველად აფხაზეთის ეკლესიებში, ისევე როგორც მთელ დასავლეთ საქართველოს ეკლესიებში, სამღვდელოება და ღვთისმსახურების ენა, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, იყო ბერძნული, რომელიც აფხაზი მოსახლეობისათვის ნაკლებად გასაგები ან სავსებით (მთაში) გაუგებარი იყო, რასაც არ შეიძლებოდა უარყოფითი გავლენა არ მოეხდინა ხალხში ქრისტიანობის პოზიციების განმტკიცებაზე; მეორე, თუ აღმოსავლეთ საქართველოში ქრისტიანული საეკლესიო

წიგნები ჯერ კიდევ V საუკუნეში ითარგმნა ქართულად, ხოლო VI საუკუნიდან ქართულ ეკლესიას სათავეში ედგა ქართველი კათალიკოსი და ღვთისმსახურების ენა იყო ქართული, აფხაზეთსა და მთელ დასავლეთ საქართველოში ბერძნულ ენას ეკლესიებში მხოლოდ IX საუკუნეში ცვლის ქართული. მაგრამ არც ქართული ენა იყო მშობლიური ენა აფხაზეთისათვის (თუმცა ეს ენა ფართოდ იყო გავრცელებული იქ, განსაკუთრებით ბარში და საზოგადოების ზედა ფენაში). ცნობილია, ესა თუ ის სარწმუნოება მაშინ იჭრება ღრმად ადამიანის გულსა და გონებაში, როცა ის ეროვნულ ფორმას იღებს. ასეთი ფორმა კი უპირველეს ყოვლისა ენაა.

აფხაზეთში ქრისტიანობა მშობლიურ ენაზე ვერ აუღერდა და ამის გამო მათ ცნობიერებაში ის მტკიცედ ვერ დამკვიდრდა. ქართული ენა აფხაზეთში საეკლესიო ენად დარჩა XIX საუკუნის 80-იან წლებამდე, რუსების მიერ მის აკრძალვამდე.

რაც შეეხება აფხაზ ქრისტიანულ სამღვდელოებას აფხაზეთის საკათალიკოსოს არსებობის პერიოდში, ისტორიას მის შესახებ, სამწუხაროდ, ცნობები არ შემოუნახავს. ასევე ისტორიისათვის უცნობია ამ პერიოდში აფხაზურ ენაზე გადმოთარგმნილი ან რაიმე ორიგინალური ნაწარმოები.

ეს გარემოება ჩვენი აზრით, იმით უნდა აიხსნას, რომ აფხაზებს, ისევე როგორც მეზობელ მეგრელებსა და სვანებს თავიანთი დამწერლობა არ გააჩნდათ (ალბათ, არც არსებობდა ამის საჭიროება ამ უკანასკნელთათვის). სახელმწიფო და საეკლესიო ენა ყველასათვის ქართული იყო. ამ გარემოებას აფხაზებში დამწერლობის უქონლობას - ყურადღება მიაქციეს ჯერ კიდევ იოანე ლუკამ, არქანჯელო ლამბერტმა და ევლია ჩელებმა. იოანე ლუკა აღნიშნავს, რომ „დაწერილი კანონები მათ (ე.ი. აფხაზებს გ.რ.) არა აქვთ, მათთვის უცნობია თვით დამწერლობის კულტურა“, ე.ი. აფხაზებს თვით XVII ს. არ ჰქონდათ თავისი საეკლესიო წიგნები და საერთოდ

თავისი საკუთარი დამწერლობა. ლამბერტის სიტყვებითაც აფხაზები „ქრისტიანებად იწოდებიან, მაგრამ კანონები არ აქვთ“, ე.ი. არ აქვთ წიგნებში ჩამოყალიბებული ქრისტიანული წესები, კანონები, როგორც ჰქონდათ სხვა ქრისტიანულ ერებს: ბერძნებს, იტალიელებს, ქართველებს და სხვა. ევლია ჩელები მიუთითებს, რომ აფხაზები ყურანს არ იცნობდნენ, თუმცა თავს მუსლიმანებად აცხადებდნენ. ყურანის არცნობა თუ არცოდნა აფხაზების მხრივ არაბულის უცოდინარობით უნდა აიხსნას, რისთვისაც მათ ისტორია ვერ დაძრაბავს. მაგრამ რამდენადაც ეს ორი სარწმუნოება - ქრისტიანობა და მაჰმადიანობა ცალ-ცალკე ბიბლიასა და ყურანის ცოდნაზეა დაფუძნებული, მათ არ არსებობას აფხაზურ ენაზე არ შეიძლებოდა შედეგად არ მოჰყოლოდა ამ სარწმუნოებათა პოზიციების, მათი ფესვების სისუსტე აფხაზ ხალხში. მისთვის ორივე რელიგიაზე უფრო მახლობელი ძველი, მამა-პაპათა რელიგია - წარმართობა იყო, რამდენადაც გარდა იმისა, რომ ის ტრადიციული იყო, არც უცხო, ბერძენი თუ ქართველი მღვდელი სჭირდებოდა მისი რიტუალების შესრულებას. ჩვენი აზრის სისწორეს ის ფაქტიც უნდა ადასტურებდეს, რომ წარმართული რელიგიის არაერთი ელემენტი დღესაც მტკიცედ ინარჩუნებს თავის პოზიციებს აფხაზთა რელიგიურ შეხედულებებში⁶⁰.

XV-XVII საუკუნეებში აფხაზეთში ქრისტიანობის დაცემა-დაკნინებამ, რაც ზემოთაღნიშნულმა მიზეზებმა და ოსმალთა მოძალებამ განაპირობეს, გამოიწვია აფხაზეთის საკათალიკოსოს არსებობასა და ფუნქციონირებაში მეტად მნიშვნელოვანი ცვლილებები. პირველი მათგანი გამოიხატა კათალიკოსის რეზიდენციის გადატანაში ბიჭვინთიდან გელათში, რომელიც მკვლევართა თუ ავტორთა ერთი ნაწილის (ა. მურავიოვა, ნ. დურნოვო. მ. კელენჯერიძე) აზრით, მოხდა 1658 ან 1758 წელს, ხოლო ნ. ბერძენიშვილის აზრით, XVI საუკუნეში. ბ. ლომინაძის აზრით კი - XVI საუკუნის II ნახევარში, კერძოდ, 1565-1569 წლებში კათალიკოს ევდემოს ჩხეტიძის ზეობის დროს.

მეორე ცვლილება შეეხო ამ საკათალიკოსოს ქონებრივ მდგომარეობას, რაც იმაში გამოიხატა, რომ XVI საუკუნეში აფხაზეთის საკათალიკოსოს საკუთრივ აფხაზეთში ადგილ-მამულები არ გააჩნია, არც საკათალიკოსო ყმა-გლეხები ჰყავს, XVII საუკუნისათვის აფხაზეთში „კათალიკოსის საეკლესიო - სამამულო იურისდიქცია ფაქტიურად მოიშპო“⁶¹; მესამე ცვლილება გამოიხატა იმაში, რომ XIV-XVII საუკუნეებში აფხაზეთში არ აშენებულა არც ერთი მნიშვნელოვანი ტაძარი ან ეკლესია მაშინ, როდესაც იქ ჯერ კიდევ VIII-IX საუკუნეებში აიგო არაერთი შესანიშნავი არქიტექტურული ძეგლი, რომელთა შესახებ არქანჯელო ლამბერტი წერდა: „კოლხიდის გარეთ, აფხაზეთისა და ჯიქების ქვეყანაში მშვენიერი ტაძრები დგანან ქართულად აშენებული და ქართულად დანერგილი ნიგნებით“⁶².

აფხაზეთის კათალიკოსის რეზიდენციის გელათში გადატანის შემდეგაც ბიჭვინთა კელავ რჩებოდა საკათალიკოსო კათედრად. კათალიკოსი კი იწოდებოდა, „იმერეთისა და აფხაზეთის კათალიკოზად“, უფრო ზუსტად მისი ტიტულაცია ასეთი იყო: ნეტარ კათალიკოზი იმერეთის, ოდიშის, გურიის, აფხაზეთისა და მთელი ქვემო ივერიის⁶³.

აფხაზეთ-იმერეთის საკათალიკოსოში XVII-XVIII საუკუნეებში შედიოდა შემდეგი ეპარქიები: 1. გელათის (დაარს. 1019 წ.); 2. ჭყონდიდის (1015); 3. ქუთაისის (1027-1072); 4. დრანდის (დაიხურა XVII ს.); 5. ცაიშის; 6. ცაგერის; 7. ჯუმათის (1425); 8. შემოქმედის (1422); 9. ხინოწმინდის (ბათუმის მახლობლად); 10. ფაზისის (529); 11. ანაკოფიის (9536); 12. ცხუმის; 13. გაგრის; 14. მოქვის (961); 15. ბედიის; 16. ილორის; 17. ანაკლიის; 18. წალენჯიხის; 19. ხობის; 20. რაჭის; 21. ნიკორწმინდის; 22. ხონის; 23. ტყვაჩის; 24. ჯაკვის; 25. ჩხარის; 26. ვაკის (ხონში); 27. დადლის; 28. დანდარის (იმერეთში); 29. შიხანის (ისპირის); 30. ჭელეშის; 31. ნიფურიის⁶⁴.

აფხაზეთის კათალიკოსებს IX-X საუკუნეებში, სანამ საქართველო გაერთიანდებოდა, კონსტანტინოპოლის

პატრიარქი ნიშნავდა. ისინი ეროვნებით ბერძნები იყვნენ. მათი სახელები და ზეობის წლები ჩვენთვის უცნობია, რამდენადაც დღემდე მოუკვლეველია სათანადო წყაროები და ლიტერატურა. მხოლოდ XIV საუკუნიდან გვაქვს მეტნაკლებად უტყუარი ცნობები მათ შესახებ, რომელთა მიხედვით დგინდება, რომ 1327 წელს კათალიკოსად იყო ნიკოლოზი. 1390 წელს აფხაზეთის კათალიკოსად მოხსენიებულია არსენი, 1426 წელს - იაკობი.

ამრიგად, XIV საუკუნიდან აფხაზეთის კათალიკოსთა ასეთი თანმომდევრობა გვაქვს:

1. ნიკოლოზი (1327)
2. არსენი (1390)
3. იაკობი (1426)
4. იოაკიმე (1470-1487)
5. სტეფანე (1490-1516)
6. მალაქია I (1519-1546)
7. ევდემოს I (1547-1578), ჩხეტიძე
8. ევთიმე I (1579-1612), საყვარელიძე
9. მალაქია II (1613-1642). გიორგი II, გურიელის

ძე

10. გრიგოლ I (1612-1657)
11. მაქსიმე I (1628-1657), მაჭუტაძე
12. ბესარიონ I (1647-1656)
13. ზაქარია (1657-1659), ქვარიანი
14. სიმონ I (1660-1666), ჩხეიძე
15. დავითი (1666-1676) და (1682-1707)
16. ევდემოს II (1667-1669-1670), საყვარელიძე
17. ევთიმე II (1669-1674), საყვარელიძე
18. სვიმონ II (1675), ჩხეიძე
19. ნიკოლოზ II (1705-1710)
20. გრიგოლ II (1700-1742), ლორთქიფანიძე
21. გერმანე (1742-1750)
22. ბესარიონ (1752-1779)
23. იოსები (1772 -1783)
24. მაქსიმე II (1776-1796), აბაშიძე

აფხაზეთის საკათალიკოსომ იარსება 1796 წლამდე, მცხეთის საკათალიკოსოსთან შეერთებამდე.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან შეიძლება გავაკეთოთ შემდეგი დასკვნები:

1. აფხაზეთის საკათალიკოსო, რომელიც წარმოიშვა IX საუკუნის დასაწყისში, წარმოადგენდა არა მარტო საკუთრივ აფხაზეთის, არამედ მთელ დასავლეთ საქართველოში არსებული ეკლესიების ორგანიზაციას. ის ისეთივე მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას ქადაგებდა და იცავდა, როგორც ივერიის ანუ მცხეთის საკათალიკოსო. ღვთისმსახურების ენა მხოლოდ ქართული იყო.

2. აფხაზეთის საკათალიკოსო რომ მარტო საკუთრივ აფხაზეთის საკათალიკოსოს არ წარმოადგენდა, ამაზე ნაწილობრივ ის გარემოებაც მიუთითებს, რომ ყველა ჩვენთვის ცნობილი კათალიკოსი ეროვნებით ქართველი იყო.

3. აფხაზეთის საკათალიკოსოს წარმოშობა და არსებობა გამოწვეული იყო საქართველოს ორ ნაწილად გაყოფით. თუ IX-X სს. აფხაზეთის საკათალიკოსო ხელს უწყობდა საქართველოს გაერთიანების პროცესს, XIII-XVIII სს. ქვეყნის გათიშვისა და პოლიტიკური სეპარატიზმის საშუალებად იქცა.

4. საქართველოს პოლიტიკური ერთიანობის დროს ეკლესიაც გაერთიანებული და ქართველი და აფხაზი ხალხების სულიერი ერთობის გამომხატველი იყო.

ბიბლიოგრაფია

1. გეორგიკა, ტ. IV, ნაკვ.1, გვ. 58
2. იქვე, ტ. IV, ნაკვ. 2, გვ. 75
3. „ქართლის ცხოვრება“, ტ. I, 1955, გვ. 38
4. გეორგიკა, ტ. I, გვ. 5
5. იქვე, ტ. I, გვ. 297
6. თ. ჟორდანია, ქრონიკები, ტ. I, გვ. 53
7. ვახუშტი, აღწერა სამეფოისა საქართველოსა, თბ. 1941, გვ. 171
8. Уварова, Абхазия, археология Кавказа, т. IV, М. 1894, с. 67.
9. Русские ведомости, вып. 4. СПб, 1891, с. 36
10. Кулаковский Ю. Где был построен храм для Абазгов? Археологическое известия и заметки N2, 1897, с. 34.
11. Меликсет-беков Л. Древнейшая Пицунда у Понта Эксинского, Одеса, 1914, с. 14.
12. Анчабадзе З. Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII в.в.), Сух. 1959, с. 14;
13. გეორგიკა, ტ. IV, ნაკვ. 23.2, გვ.129, 184;
14. იქვე, გვ. 187;
15. იქვე, ტ. IV, ნაკვ. 2, გვ. 187;
16. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, ქალდეა - საეპისკოპოსოები ლაზიკაში, თბ. 2013, გვ. 87;
17. იქვე, გვ. 668;
18. იქვე, გვ. 664, 665, 667;
19. ბერძენიშვილი ნ. სავაზირო ფეოდალურ საქართველოში, ჭყონდიდელ-მწიგნობართუხუცესი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. III, 1966, გვ. 47.
20. „მატიანე ქართლისა“, ქართლის ცხოვრება, თბ. 1955, გვ. 232.
21. ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. III, 1966, გვ. 45;
22. ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე, თბ. 1954, გვ. 243-244;

23. იქვე, გვ. 231;
24. იქვე, გვ. 248;
25. მიტროპოლიტი ანანია ჯაფარიძე, ქალდეა - საეპისკოპოსოები ლაზიკაში, თბ. 2013, გვ. 371.
26. გოილაძე ვ. ქართული ეკლესიის სათავეებთან, თბ. 1991, გვ. 170.
27. გამახარია ჯ. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, თბ. 2005, გვ. 118.
28. კუდავა ბ. დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო ცენტრები კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს დაქვემდებარებაში (VI-IX ს.ს.). საისტორიო აღმანახი „კლიო“, N15, 2000 წ.
29. დიასამიძე ბ. ქრისტიანობა დასავლეთ საქართველოში I-IX საუკუნეებში, ბათუმი, 2001, გვ. 217.
30. პაპასკირი ზ. „აფხაზეთის საკათალიკოსოს დაარსების თარიღის საკითხისათვის. წიგნ. „და აღმოცისკრდა საქართველო ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე“, თბ. 2009, გვ. 183.
31. Иоселиани Пл. Краткая история Грузинской церкви, 1843, с. 142.
32. ლომინაძე ბ. საქართველოს საპატრიარქო და მისი ავტოკეფალია. საღვთისმეტყველო კრებული, 1981, N12, გვ. 233.
33. ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე, თბ. 1954, გვ. 233.
34. Дурново Н. Исторический очерк автокефальных церквей Иверской и Имеретинской. М. 1900, с. 16.
35. ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. III, 1966, გვ. 53.
36. ქართლის ცხოვრება, ტ. II, 1959, გვ. 156.
37. იქვე, გვ. 167.
38. იქვე, გვ. 168.
39. ქართული დიპლომატია, წელიწდეული, N9, 2002, გვ. 581.
40. ქართული სამართლის ძეგლები. ტ. 2, 1966, გვ.53.
41. იქვე, გვ. 91.

42. იქვე გვ. 93, 95.
43. გეორგიკა, ტ 4, ნაკვ. 2, გვ. 57. იხ. აგრეთვე ფლავიუს არიანე. „მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო“, თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნ. კეჭელმადისა, 1961.
44. ვახუშტი, აღწერა სამეფოისა საქართველოისა, 1941, გვ. 171. იხ. აგრეთვე „მცნებაი სასჯულოი“, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, 1970, გვ. 209
45. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ნ. VIII, 1990, გვ. 615
46. იქვე, გვ. 516
47. იქვე, ნ. V, 1971, გვ. 105
48. ბიჭვინთის იადგარი, ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, 1965, გვ. 180
49. ნ. ბერძენიშვილი... ტ. V, გვ. 88-89, 100
50. ა. ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, 1938, გვ. 121
51. З. Анчабадзе, Из истории средневековой Абхазии (VI-XVII в.в.), 1959, с.1
52. ვახუშტი, აღწერა სამეფოისა საქართველოისა, 1941, გვ. 171.
53. Жан де-Люка, Описание перекопских и ногоайских татар, черкесов, мегрелов и грузин. Записки... Т. XI, 1879
54. ა. ლამბერტი, ზემოთ დასახ. ნაშრომი, გვ. 170
55. ზ. ანჩაბაძის ზემოთ დასახ. ნაშრომი. გვ. 17.
56. Жузе П. Грузия XVII столетии по изображению патриарха Макария, 1905, с. 44
57. ევ. ჩელების მოგზაურობის წიგნი, 1971, გვ. 106
58. ბ. ლომინაძე, ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, 1, 1978, გვ. 228
59. იქვე, გვ. 228
60. Дм. Гулия, Что нужно знать об Абхазии, Сотрудник Закавказской миссии, 1912, N10, с. 152
61. ბ. ლომინაძის ზემოთ დასახ. ნაშრომი, გვ. 186
62. არქანჯელო ლამბერტი, „სამეგრელოს აღწერა“ 1938

ნ. გვ. 75

- 63. ფ. Жордания, Краткая историческая сведения автокефалия грузинской церкви, 1905, с. 18
- 64. მ. ჯანაშვილი, საქართველოს საეკლესიო ისტორია, 1886, გვ. 142-143, იხ. აგრეთვე - „იერარქია საქართველოს ეკლესიისა - კათალიკოსნი და მღვდელმთავრები, შედგენილი მ. და პ. კარბელაშვილების მიერ, 1900, გვ. 117. აგრეთვე ნ. დურნოვო, ზემოთ დასახ. ნაშრომი, გვ. 212
- 65. მ. ჯანაშვილი, საქართველოს საეკლესიო ისტორია, 1886, გვ. 142-143

ქრისტიანობის აღდგენის პროცესი XIX საუკუნის აფხაზეთში

XIX საუკუნის აფხაზები, როგორც ეს სათანადო დოკუმენტებით დგინდება, იყოფოდნენ ორ დიდ ჯგუფად: ქრისტიანებად და მაჰმადიანებად ანუ მუსლიმანებად. ქრისტიანობის ათვისების თვალსაზრისით აფხაზი ქრისტიანები თავის მხრივ ასევე ორ ქვეჯგუფად იყოფოდნენ. პირველს მიეკუთვნებოდნენ კოდორის რეგიონში მაცხოვრებლები, რომლებიც მეტ-ნაკლებად იცნობდნენ და იცავდნენ კიდევაც ქრისტიანული სარწმუნოების წესებს, რაც გამოწვეული იყო სამურზაყანოს მეგრელებთან მათი სიახლოვით. მეორე ჯგუფს შეადგენდნენ გუდაუთის რეგიონის ქრისტიანი აფხაზები, რომლებიც ნაკლებად იცნობდნენ ამ წესებს და მხოლოდ სიტყვით იყვნენ ქრისტიანები. მათი უმრავლესობა ეკლესიისაგან განდგომის გზაზე იყო შემდგარი, ერთადღიმავე დროს ისინი ქრისტიანებიც იყვნენ და მუსლიმანებიც. მათ ჰქონდათ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სამსახოვანი რელიგია – წარმართობის, ქრისტიანობისა და მაჰმადიანობის ნარევი, მათი კონგლომერატი.

მიაჩნდათ რა თავიანთი თავი ქრისტიანებად, სწამდათ იესო ქრისტე, ღვთისმშობელი მარიამი, წმინდა ხატები და ეკლესია, იმავე დროს აფხაზი ქრისტიანები აღიარებდნენ მაჰმადს, ყურანს, მეჩეთსა და მოლას. ქრისტეშობას, აღდგომას, მარიამობას ისინი მასიურად დადიოდნენ ეკლესიებში და ზეიმობდნენ ქრისტიანულად; ანთებდნენ სანთლებს ეკლესიებში და თავიანთ სახლებში, კურთხევას იღებდნენ მღვდლებისაგან და უწოდებდნენ მათ სულიერ მამებს. იმავე დროს მიმართავდნენ მოლებს ლოცვების დასაწერად, ავადმყოფობისა და ცოფის მოსარჩენად. მოლებს იწვევდნენ შინ მიცვალებულთა გასაჰატიოსნებლად. ზოგიერთი ქრისტიანი აფხაზი მონანილეობდა ბაირამობის დღესასწაულებში, ცოდვად არ თვლიდნენ მოუნათლავე მაჰმადიანი ქალის შერთვას ან მოუნათლავ ჭაბუკზე გათხოვებას. ცნობდნენ რა საეკლესიო საიდუმლოებებს: ზი-

არებას, კურთხევას, ჯვრისწერას, როგორც ღმერთის მიერ დაწესებულს, ქრისტიანი აფხაზები არ ცდილობდნენ დაქორწინებისას აუცილებლად ჯვარი დაენერათ ეკლესიაში, ასევე მოუწათლავად ტოვებდნენ ხშირად თავიანთ შვილებს; მარხვას, აღსარებასა და ზიარებას არ მიიჩნევდნენ სავალდებულოდ.¹

ისლამისადმი მიმართებაში აფხაზები ასევე იყოფოდნენ ორ ჯგუფად: პირველს მიეკუთვნებოდნენ ის აფხაზები, რომლებშიც უკვე დამკვიდრებული იყო ეს სარწმუნოება, ხოლო მეორე ჯგუფს – ის აფხაზები, რომლებიც ჯერ კიდევ ნაკლებად იყვნენ ისლამის მორწმუნენი.

პირველი ჯგუფის მუსლიმი აფხაზები ასრულებდნენ წინადაცვეთის ჩვეულებებს, მათ ჰყავდათ თვითმარქვია მოლები, იცავდნენ რამაზანის მარხვას, ფიცს სდებდნენ ყურანზე, მიცვალებულებს ასაფლავებდნენ მუსლიმური წესით. მაგრამ ამასთანავე ისინი არ იცავდნენ ყოველი მუსლიმისთვის სავალდებულო წესს: დღეში ხუთჯერ ლოცვას, განბანვას, მექაში გამგზავრებას და მისთ. აფხაზ მუსლიმთა აზრით ამ წესების შესრულების გარეშეც შეიძლებოდა ნამდვილ მაჰმადიანად ყოფნა.

მეორე ჯგუფის წარმომადგენლები – ნაკლებად ფანატიკოსები – ქრისტიანების მიმართ ლოიალურად იყვნენ განწყობილი, ისინი ნაკლებად იცნობდნენ ისლამურ მოძღვრებას, მათ მხრივ ისლამისადმი რწმენა გამოიხატებოდა მხოლოდ იმაში, რომ იცავდნენ რამაზანს, დღესასწაულობდნენ ბაირამს, იწვევდნენ მოლებს მიცვალებულთა დასაფლავებისას. ამასთანავე პატივს სცემდნენ, ზოგჯერ კიდევაც მონაწილეობდნენ ქრისტიანულ დღესასწაულებში, როგორიცაა: აღდგომა, ქრისტეშობა, მარიამობა, გიორგობა. თაყვანს სცემდნენ ეკლესიებსა და ხატებს, ხმარობდნენ ცვილის სანთლებს, აღდგომაზე კვერცხებს ღებავდნენ წითლად, მიცვალებულთა ხსენებისას ღვინოს ასხამდნენ პურზე და სხვა.²

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ქრისტიანი და მაჰმადიანი აფხაზები ერთი-მეორის გვერდით ცხოვრობ-

დნენ ერთ სოფელში თუ ქალაქში და სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით მათ შორის არ არსებობდა არავითარი კონფლიქტი. კიდევ მეტი, არსებობდა ისეთი ოჯახებიც, რომლის ზოგიერთი წევრი ქრისტიანი იყო, ზოგიერთი კი მუსლიმანი და ეს არავითარ გავლენას არ ახდენდა აფხაზური ოჯახის ტრადიციულ სიმტკიცეზე.

აღსანიშნავია აგრეთვე ერთ-ერთი ძირითადი თავისებურება აფხაზი ხალხის რელიგიური ცხოვრებისა, რაც გამოიხატება მათ წარმართულ ცნობიერებაში, რომელიც დღემდეა შემორჩენილი. აფხაზებს სწამდათ არა მარტო უზენაესი ღმერთის არსებობა, არამედ სხვა ღმერთების არსებობაც, რომლებიც თითქოსდა იწვევდნენ სხვადასხვა სტიქიურ მოვლენებს და მბრძანებლობდნენ ბუნებრივ მოვლენათა სფეროში. მათი გულის მოსაგებად აფხაზები სწირავდნენ სხვადასხვა სახის მსხვერპლს. განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდნენ ღვთაება „შაშვს“ – სამჭედლო საქმის მფარველს. ქრისტიანული სალოცავის მიმართ თაყვანისცემა აფხაზებში, სხვადასხვა მიზეზის გამო, დროთა განმავლობაში იღებდა წარმართულ ხასიათს.

ქრისტიანული სარწმუნოების ერთ-ერთ უძველეს კერას აფხაზეთში წარმოადგენდა ს. ლიხნის ცენტრში, შარვაშიძეთა საზაფხულო რეზიდენციის გვერდით, ჯერ კიდევ ამაყად მდგომი XI საუკუნის შესანიშნავი არქიტექტურული ძეგლი – ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია, რომელიც ადრე, ბიჭვინთის ტაძრის შემდეგ, ერთ-ერთი უმთავრესი საეკლესიო ცენტრი იყო ჩრდილო-დასავლეთ აფხაზეთში. აქაურ მცხოვრებთა ცნობიერებაში ჯერ კიდევ არ იყო საბოლოოდ გამქრალი მათი წინაპართა სარწმუნოების – ქრისტიანობის კვალი და მოკრძალებული დამოკიდებულება ეკლესია-მონასტრებისადმი. აფხაზებმა კარგად იცოდნენ, რომ მათი მამა-პაპები ქრისტიანები იყვნენ და მხოლოდ ისტორიულმა ძნელბედობამ აიძულა ისინი დროთა მსვლელობაში თანდათანობით დასცილებოდნენ მას. ამ ხალხის შეგნების რომელიღაც კუნჭულში ჯერ კიდევ ბჭუტავდა ქრისტიანობისადმი სიყვარულის ნაპერწკლები. სა-

ჭირო იყო მათი მოზომილად გაღვივება და აფხაზეთის მოსახლეობაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღდგენა.

პირველი სიტყვა ამ საქმეში აფხაზეთის მთავრის ოჯახმა თქვა, რომელშიც ქართული კულტურისა და ქრისტიანობის გავლენა საკმაოდ ძლიერი იყო. სწორედ მიხეილ შარვაშიძის სურვილის გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ ის გარემოება, რომ მისი სასახლის კარის ეკლესიის მღვდელი იოანე იოსელიანი ჯერ კიდევ 1810 წელს იწყებს ს. ლიხნის მცხოვრებთა შორის ღვთის სიტყვის ქადაგებასა და ნათლავს რამდენიმე ათეულ აფხაზს. ამასთანავე იგი სათანადო ორგანოების წინაშე აყენებს საკითხს ლიხნში სასულიერო სასწავლებლის დაარსებაზე, რომ მას მოემზადებინა ახალგაზრდა სასულიერო კადრები, რომლებიც სათავეში ჩაუდგებოდნენ აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენისა და განმტკიცების საქმეს. ი. იოსელიანის ამ წინადადებას მაშინ სასულიერო და სამთავრობო ხელისუფლებამ მხარი არ დაუჭირა.

იოანე იოსელიანის საქმეს ს. ლიხნში აგრძელებდა შარვაშიძის კარის ეკლესიის ახალი მღვდელი, დეკანოზი იოანე ქავთარაძე. იგი 1818-1821 წლებში ბერად იმყოფებოდა სანკტ-პეტერბურგის მონასტერში. 1821 წ. ზაფხულში იმპერატორ ალექსანდრე I-ს ბრძანებით მიტროპოლიტმა სერაფიმმა იოანე გაამწესა ლიხნის ანუ როგორც მაშინ ეძახდნენ სოუკ-სუს ეკლესიის მღვდლად და აფხაზეთის არქიმანდრიტად. იოანე ლიხნში ჩადის 1821 წ. დეკემბერში და მწყემსმთავრული გულმოდგინებით შეუდგა აფხაზეთში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღდგენასა და მის დამკვიდრებას. მაგრამ ის ამ საქმეს, რასაკვირველია, მარტო ვერ შესძლებდა და ამიტომ უკვე 1823 წ. აპრილში საქართველოს ეგზარქოს იონას თხოვს, რომ დამხმარედ გაუგზავნოს რომელიმე მღვდელ-მონაზონი და აგრეთვე სათანადო საეკლესიო წიგნები, რაზედაც ეგზარქოსმა უპასუხა: „აფხაზეთი არ შემოდის ჩემს მმართველობაში და ამის გამო თქვენი თხოვნის შესრულება არ შემოიძლიაო“.³

აქედან აშკარად ჩანს, რომ 1823 წელს აფხაზეთის ეკლესია ჯერ კიდევ არ იმყოფებოდა საქართველოს საეგ-

ზარქოსოსიურისდიქციაში, რაც გამოწვეული იყო იმ ფრთხილი პოლიტიკით, რასაც მეფის ხელისუფლება ატარებდა ახლადმეფოერებული (1810 წ.) აფხაზეთის სამთავროს მიმართ, რომლის შინაურ საქმეებში, მით უფრო რელიგიისა და ეკლესიის საკითხებში, აშკარად არ ერეოდა, ჩუმად კი ყოველნაირად ცდილობდა იქ არსებული წარმართობისა და ისლამის ნაცვლად ქრისტიანობა დამკვიდრებულიყო.

არქიმანდრიტმა იოანემ ლიხნის მცხოვრებთა შორის მალე კარგი ავტორიტეტი და სიყვარული დაიმსახურა. ისინი ნდობით ეკიდებოდნენ მღვდლის ქადაგებას და მალე მონათვლა ითხოვეს. 1823 წელს იოანემ 70-მდე ადგილობრივი მცხოვრები მონათლა.

აფხაზთა შორის ქრისტეს მოძღვრებას ჰქადაგებდა აგრეთვე იმ დროს სოხუმ-კალეს ანუ სოხუმის ციხე-სიმაგრის მღვდელი სოლომონ ნადარეიშვილიც, რომელიც 1817 წლიდან მოღვაწეობდა აფხაზეთში. მის თბილ დამოკიდებულებას აფხაზი ხალხისადმი და ასევე დიდ გულმოდგინებას მათი გაქრისტიანების საქმეში მაღალ შეფასებას აძლევდა აფხაზეთის მთავარი მიხეილ შარშვაშიძე. ს. ნადარეიშვილმა 1823-1824 წლებში ლიხნსა და ბიჭვინთაში 62 წარმართი და მაჰმადიანი მონათლა.⁴

აფხაზეთის მოსახლეობას შორის ქრისტიანობის ქადაგება და მათი მონათვლა ინტენსიურად გრძელდებოდა. ამაზე მიუთითებს ის გარემოება, რომ 1824 წელს არქ. იოანემ და შარვაშიძის კარის მღვდელმა სიმონ ჟორდანია 139 აფხაზი მონათლეს.

საქართველოს ეგზარქოსი უკვე არ მალავს თავის მისწრაფებას, მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ – „*უმეცრების წყვდიადით დაბნელებულ აფხაზეთში მცხოვრებ ნახევრად ველურ აფხაზებში*“, რაც შეიძლება მალე და მტკიცედ დაინერგოს მართლმადიდებლობა. ამ მიზნით საქართველოს ეგზარქოსი აფხაზეთის არქიმანდრიტს ეკლესიებისთვის საჭირო ნივთებს, მღვდლების ტანსაცმლებსა და სასულიერო წიგნებს უგზავნის, ასევე – 200 მან. ვერცხლის ფულს, რათა თვითეულ მონათლულს მი-

ეცეს საპერანგე ან სახალათე ქსოვილის საფასური 50 კაპ. ვერცხლით და თითო პატარა ხატი.⁵ აქედან ცხადად ჩანს, რომ საქართველოს საეგზარქოსო აფხაზთა გასაქრისტიანებლად მატერიალურ დაინტერესებასაც არ იშურებდა.

ადგილობრივი მოსახლეობის ინტენსიურმა მონათვლითმა პროცესმა აფხაზთა ერთი ნაწილის უკმაყოფილება და მღელვარება გამოიწვია. აი რას წერს ამის შესახებ 1824 წ. ოქტომბერში არქ. იოანე საქართველოს ეგზარქოსს: „მთელი აფხაზეთი აჯანყდა, სოუჟ-სუ დატოვეს რუსის რაზმებმა, ტაძარი განითლებულია სისხლით. ტაძრის შიგნით აფხაზების მიერ მოკლულია 10 კაცი. საეკლესიო ნივთები და ფული დაიკარგა. ბუნტოვშიკების მალე დანყნარება შეუძლებელია“.⁶ ამიტომ არქიმანდრიტი ითხოვდა ეგზარქოსის მითითებას – თუ როგორ ემოქმედა შემდეგში.

საფიქრებელია, რომ ამ აჯანყებას თუ მღელვარებას ერთ-ერთ მიზეზად მაჰმადიან აფხაზთა გაქრისტიანება ედო საფუძვლად, ამაზე მეტყველებს ეკლესიის დარბევის ფაქტი. ამის შემდეგ თუ რა ხდება აფხაზეთში სარწმუნოების სფეროში 1831 წლამდე, ჩვენთვის უცნობია, რამდენადაც სათანადო საარქივო მასალებს ჯერ-ჯერობით ვერ მივაკვლიეთ.

1831 წლიდან კი სურათი ამ სფეროში თანდათანობით სულ უფრო ცხადი და სრული ხდება. ამ წელს მთავარი მიხეილ შარვაშიძე იმერეთის მაშინდელ მმართველობას თხოვს მისი სამთავროს გასაქრისტიანებლად აფხაზეთში ცალკე ეპარქიის შექმნასა და არქიეპისკოპოსის გამწესებას. ეპისკოპოსად კი მოითხოვს ცაგერის მონასტრის ილუმენის ანტონ დადიანის გამწესებას. მაგრამ მთავარს ამ თხოვნაზე უარი ეთქვა იმის გამო, რომ მაშინ აფხაზეთში ეკლესიისა და მრევლის რაოდენობა უმნიშვნელო იყო. იმავე დროს საქართველო-იმერეთის სინოდალურმა კანტორამ აფხაზეთში მისიონერული მოღვაწეობის გასაშლელად მიზანშეწონილად ჩათვალა სამეგრელოს ეპარქიიდან იქ მღვდლების გაგზავნა.⁷

ანტონ გიორგის ძე დადიანმა (დაბად. 1794 წ.) სასულიერო განათლება მიიღო ცაგერის მიძინების მონასტერში.

ბერად აღიკვეცა 1815 წელს, დეკანოზად ხელდასხმული იქნა იმავე წელს, ხოლო მღვდელ-მონაზვნად – 1820 წელს. არქიმანდრიტად ეკურთხა 1833 წელს. მას სამოღვაწეოდ გადაეცა ცაიშის მონასტერი სამეგრელოში და იქიდან გზავნიდა მღვდლებს სამურზაყანოში მისიონერული მოღვაწეობის გასაშლელად. ანტონის ჩასვლა აფხაზეთში 1834 წლის იანვრამდე ვერ მოხერდა, რადგან წინა წლებში მოსალოდნელი იყო ჩერქეზთა შეიარაღებული რაზმების შეჭრა აფხაზეთში და მისი აოხრება, რის გამოც მიხეილ შარვაშიძე აფრთხილებდა არქიმანდრიტ ანტონს არ ჩასულიყო მის სამთავროში მანამ, სანამ ეს საფრთხე არ გადაივლიდა.

არქ. ანტონი კარგად იცნობდა აფხაზ ხალხს, მის სულიერ მოთხოვნილებებსა და მიდრეკილებებს, მათი ყოფაცხოვრებითი წესებს. იგი თავისი ზნეობრივი მრწამსითა და ქცევით ნამდვილად იმსახურებდა აფხაზთა სიმპათიებს, იყო აფხაზეთისა და სამეგრელოს მთავრების ახლო ნათესავი, მიხეილის მეუღლის ღვიძლი ბიძა, იცოდა აფხაზური ენა.⁸

ლიხნში ჩასული ანტონი უკვე მარტო არ იყო აფხაზთა გაქრისტიანების საქმეში. აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენით დიდად დაინტერესებული საქართველოს საეგზარქოსო მის თანაშემწეებად ნიშნავს: ცაგერის მიძინების მონასტრის ილუმენ დავით ახვლედიანს; მარტვილის მიძინების ეკლესიის მღვდელს სიმონ ჟორდანიას; ცაგერის მონასტრის მღვდელ-მონაზონს თეოფანე გაბუნიას; აფხაზური ენის მცოდნეს, ადრე მთავრის სასახლის კარის მღვდლის შვილს გრიგოლ ქავთარაძეს.⁹

აფხაზეთის გაქრისტიანებით დიდად იყო დაინტერესებული არა მარტო რუსეთის უმაღლესი სასულიერო ხელისუფლება და საქართველოს რუსი ეგზარქოსი, არამედ უმაღლესი საერო ხელისუფლებაც, კერძოდ კავკასიის მთავარმართებელი გენერალ-ადიუტანტი ბარონი როზენი, რომელმაც ამ საქმეში წარმატების მისაღწევად საკუთარი ექსტრაორდინალური თანხებიდან არქ. ანტონისა და მისი თანაშემწე სასულიერო პირების შესანახი ხარჯებისათვის წელიწადში 1000 ვერცხლის მანეთის გაცემა იკო-

სრა.¹⁰ ეს იმდროისათვის საკმაოდ მოზრდილი თანხა იყო.

რამდენადაც აფხაზეთში ჯერ კიდევ არ იყო ეკლესიები და ქრისტიანული მრევლი, რომელთაც ჰქონოდათ რაიმე შემოსავალი, იქ სამღვდელოებას 10 წლის განმავლობაში საკუთარი მოღვაწეობით უნდა შეექმნა ეკლესიებიც და სამრევლოებიც. ამის შედეგად და შემდეგ შესაძლებელი გახდებოდა შექმნილიყო აფხაზეთის ეპარქიაც და საეპისკოპოსო კათედრაც.

1834 წ. გაზაფხულიდან არქ. ანტონი და მისი თანამემკვიდრეები იწყებენ აქტიურ მისიონერულ მოღვაწეობას აფხაზეთში, თავდაპირველად მის ცენტრში, ს. ლიხნში (სოუკ-სუ). ეს გამოწვეული იყო, ჯერ ერთი, იმით, რომ აქ ცხოვრობდა ამ დროს მთავარი თავისი ოჯახით და მათ მხარდაჭერას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ექნებოდა ამ საქმეში. მეორე, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, აქ ქრისტიანული სული ჯერ კიდევ არ იყო ბოლომდე ჩამქრალი. ამიტომ აქაური მოსახლეობა შედარებით ადვილად ინათლებოდა. 1834 წ. მაისში არქ. ანტონი საქართველოს ეგზარქოს იონას უკვე პირველ წარმატებებზე უპატიაკებს. ის წერს, რომ ლიხნში მარტიდან მაისამდე უკვე მოინათლა 155 კაცი და ქალი, ხოლო უფრო გვიან აცნობებს, რომ მთელი წლის განმავლობაში გაქრისტიანდა 233 მოსახლე. იმავე წელს ს. კვიტოულში მონათლული იქნა 156 მოსახლე. ს. ტამიშში – 93, ს. კინდლში – 56; 1834 წლის გაზაფხულზე აფხაზეთში სულ მოინათლა 554 მცხოვრები, მათ შორის 275 კაცი და 279 ქალი.¹¹

ახალ მონათლულთა საჩუქრად საქართველოს ეგზარქოსი არქ. ანტონს პერიოდულად უგზავნიდა გარკვეულ თანხებს, ყელზე დასაკიდებელ ჯვრებსა და პატარა ხატებს. შიდა აფხაზეთის ანუ აბჟუის გაქრისტიანებაში არქ. ანტონს დიდ თანადგომასა და დახმარებას უწევდა თავად ალექსანდრე შარვაშიძის ქვრივი კესარია ნიკოლოზის ასული დადიანი, რომელმაც ამის გამო საქართველოს ეგზარქოსის პირადი მადლობა დაიმსახურა. აქვე დიდი მუშაობა გასწიეს ლეჩხუმელმა მღვდლებმა გიორგი ბერიძემ და ანდრია გოლეთიანმა.

აფხაზეთში ერთ-ერთ ყველაზე ძველ და მნიშვნელოვან საეკლესიო ცენტრს, ჯერ კიდევ VI საუკუნიდან, წარმოადგენდა ბიჭვინთის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარი, სადაც ადრე ეპისკოპოსი იჯდა, ხოლო შემდეგში (IX-XI სს.) – კათალიკოსი. XIX ს. დამდეგს ბიჭვინთა მიყრუებული დაბა იყო, სადაც ტაძრის შენობებში რუსის ჯარის ნაწილები იყვნენ დაბანაკებული. თვით ტაძარი და მასთან არსებული ეკლესია მიტოვებული, მოუვლელი და დაცარიელებული იყო. იქვე გვერდით არსებულ სოფელ ლიძავაში მოსახლეობის ნაწილი წარმართი გამხდარიყო, ნაწილი კი – მაჰმადიანი. ქრისტიანობა მოგონებადღა დარჩენილიყო.

არქ. ანტონმა სწორად განჭვრიტა, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა აფხაზეთის ამ ყოფილ სასულიერო ცენტრში და მის მახლობელ სოფლებში ქრისტიანობის აღდგენას ამ მხარის უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში მცხოვრებ სხვა აფხაზთა მიერ მართლმადიდებლობის მიღების საქმეში. ჯერ კიდევ 1832 წელს აფხაზეთის მთავარმა უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების წინაშე ბიჭვინთის მონასტრისა და ეკლესიის აღდგენის საკითხი აღძრა და მოითხოვა მისი სასულიერო უწყებისათვის გადაცემა. მონასტრისა და ეკლესიის აღდგენა დიდძალ თანხასა და აგრეთვე გამოცდილ არქიტექტორს მოითხოვდა, რის გამოც ეს საკითხი მაშინ დადებითად ვერ გადაწყდა. ასევე ამ კომპლექსის სასულიერო უწყებისათვის გადაცემა საქართველოს მთავარმართებელ ბარონ როზენის ბრძანებით შეუძლებლად იქნა მიჩნეული, რადგან მაშინ იქ რუსის ჯარის ნაწილები იყვნენ დაბანაკებული და სხვა, უფრო შესაფერისი შენობები მათ საცხოვრებლად ახლო-მახლო ადგილებში არ მოიპოვებოდა.

1835 წელს არქ. ანტონი საქართველოს ეგზარქოსს ნებართვას თხოვს აღადგინოს მღვდელთმსახურება ბიჭვინთის ეკლესიაში და ამ საქმეში თანაშემწედ მცხეთის ტაძრიდან იქ ერთი მღვდელი გაიგზავნოს. იმავე წელს არქ. ანტონი იწყებს ბიჭვინთის გვერდით მდებარე სოფელ ლიძავის მცხოვრებთა გაქრისტიანებას და ნათლავს

216 მოსახლეს. იმავე წელს ლიხნსა და მის მეზობლად მდებარე სოფელ ებერნუხვაში მოინათლა 108 კაცი და ქალი.¹² ბიჭვინთაში, ლიძავაში, ლიხნსა და ებერნუხვაში აფხაზთა გაქრისტიანებაში არქ. ანტონსა და მის თანაშემწეებს დიდი დახმარება გაუწიეს მიხეილ შარვაშიძის დედამ თამარ კაციას ასულმა დადიანმა და ბზიფელმა თავადმა სარალუჰ ინალ-იფამ.

1835 წელს წარმატებით გრძელდებოდა აბჯუის სოფლის მცხოვრებთა მონათვლა. ამ წელს ათარაში ქრისტიანობა მიიღო 328 მოსახლემ, შუანყალში (აძიუბჟაში) – 134-მა, ტამიშში, კვიტოულსა და კინდლში – 231-მა. აფხაზეთში 1835 წელს სულ მოინათლა 784 კაცი და ქალი. 1836 წელს წარმატებით გრძელდებოდა აფხაზეთის ადგილობრივ მცხოვრებთა გაქრისტიანების პროცესი. არქ. ანტონი და მისი სამღვდელოება ძალასა და ენერგიას არ ზოგავდა ამ საქმეში წარმატებების მისაღწევად. ამ წელს თხინაში მოინათლა 109, მოქეში – 97, მერკულაში – 76, ეშკიტში – 155, ტყვარჩელში – 128, ფოქევეში – 32 მოსახლე. სულ 617 მცხოვრები.¹³

ადგილობრივ მცხოვრებთა გაქრისტიანებისას შედგენილი სიები, რომელთა ერთი ნაწილი დამონშებულია თვით აფხაზეთის მთავრის მიერ, წარმოადგენს დოკუმენტალურ მასალას იმის გასარკვევად, თუ რა გვარის მოსახლეობა ცხოვრობდა იმ დროს აფხაზეთში. კერძოდ მის ისეთ სოფლებში, როგორიცაა ლიძავა, ებერნუხვა, ლიხნი, კვიტოული, ტამიში, კინდლი, შქანყალი, თხინა და მოქვი. ამ სოფლებიდან ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთით მდებარე ორი სოფელი: ლიხნი და ლიძავა, რომლებიც სამეგრელოდან, აფხაზეთის სხვა სოფლებთან შედარებით, ყველაზე შორს მდებარეობენ და ამის გამო იქ მეგრელთა გავლენა თითქმის არ უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ამ სიების ანალიზი ცხადად აჩვენებს, რომ „ლიხნის მცხოვრებთაგან დაახლოებით 130 გვარეულობიდან 85-მდე ქართველ-მეგრულ-ლაზია, 35-მდე აფსუური, დანარჩენი 13 კაზაკური,

ჯიქური, თურქული და სხვა.

აქ საყურადღებო და მნიშვნელოვანია ისიც, რომ აფხაზეთის ცენტრში (შარვაშიძეთა რეზიდენციაში), სადაც მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო აფსუური მოსახლეობის დიდი უმრავლესობა, (რადგან გუდაუთა ამავე დროს აფსუური მოსახლეობის ცენტრიცაა). სინამდვილეში ისინი ქართველების ნახევარსაც ვერ წარმოადგენენ.¹⁴ ერთ-ერთ სიაში მოცემულია ბიჭვინთის გვერდით მდებარე პატარა სოფელი ლიძავის იმ მცხოვრებთა სია, რომლებმაც ქრისტიანობა მიიღეს, სულ 34 კომლის წევრთა გვარები და რაოდენობა. აქედან 11 აფხაზური გვარია, 9 – ქართული (მეგრული) და რამდენიმე თურქული. ამ სიებიდან ირკვევა, რომ ლიხნში ქრისტიანობა მიიღო ქართველი წარმოშობის გვარის მქონე 211 მოსახლემ, 94 აფხაზური გვარის მქონემ და 20-მა სხვა ეროვნების გვარის მქონემ.

ამავე სიებით დგინდება ისიც, რომ 165 წლის წინათ აღნიშნულ სოფლებში ძირითადად იმავე გვარის მოსახლეობა იყო, რომელი გვარების წარმომადგენლები ახლაც ცხოვრობენ იქ. მაგალითად სოფ. ლიძავაში: ჯაკონიები, გოჩუები, აგრბები, ვარდანიები, აუიბები და სხვა. სოფ. ლიხნში: თარბა, ეშბა, ლაკობა, ცუშბა, არძინბა, მუკბა, ხაკბა, ტვანბა, ჯერგენია, გვაჯავა, გუბლია, ბიგვა, (ბიგავა), ფილია, გეზერდა, ჩიჩბა, გაგულია, სექანია, სანგულია, ლადარია და სხვა.

რაც შეეხება შუა აფხაზეთის ანუ აბჟუის სოფლებს აქ მოსახლეობის უდიდესი უმრავლესობას ქართული (მეგრული) წარმოშობის გვარი ჰქონდა. თუ ლიხნსა და ლიძავაში ქართული გვარების მქონენი უკვე გააფხაზებულნი იყვნენ (ამაზე მიუთითებს მათი არაქართული სახელები და მათ მიერ ქრისტიანობისაგან განდგომა), აბჟუის აფხაზთა ნაწილი კი პირიქით, – გამეგრელებულნი.

პირველი დიდი წარმატებები აფხაზეთის მოსახლეობის გაქრისტიანებაში სახეზე იყო, მაგრამ, რაც დრო გადიოდა, ეს პროცესი თანდათანობით ნელდებოდა. 1837 წელს იგი საკმაოდ შეფერხდა. ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ

აფხაზეთის ნესტიანი ჰავის შედეგად სამეგრელოდან და ლეჩხუმიდან ჩამოსული სასულიერო პირები ციებ-ცხელებით ავად გახდნენ და ხელი ეშლებოდათ თავიანთ საქმიანობაში. მეორე, თუ პირველ წლებში ბარის მოსახლეობა ქრისტიანდებოდა, ახლა ჯერი მთის კალთებზე მოსახლე აფხაზებზე მიდგა. ბარის მოსახლეობის საკმაოდ დიდი ნაწილი ან უკვე გააფხაზებული მეგრელებისაგან შედგებოდა, რომელთა წინაპრები ძირძველ აფხაზებთან ერთად ადრეული საუკუნეებიდან ქრისტიანები იყვნენ და მათ დიდად არ ეუცხოვებოდათ მამა-პაპური სარწმუნოებისადმი მიბრუნება. ამას ხელს უწყობდა აგრეთვე ისიც, რომ, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბარის სოფლების უმრავლესობაში ჯერ კიდევ იდგა ეკლესია-მონასტრები, თუნდაც დარღვეული სახით, რომლის მიმართ მოსახლეობა ჯერ კიდევ იჩენდა მოკრძალებასა და პატივისცემას. ამასთანავე, რასაკვირველია, არსებობდა საერთო კულტურის განსხვავება ბარისა და მთის მოსახლეობას შორის.

მთაში ძირითადად ცხოვრობდნენ XVI-XVII საუკუნეებში ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსულ აფსუა-აფხაზთა ტომების წარმომადგენლები, რომლებიც ჯერ კიდევ გვაროვნულ წყობილების წესებით ცხოვრობდნენ და ფეოდალური ურთიერთობის უღელში თავი არ ჰქონდათ გაყოფილი, რომელი ფეოდალიზმის იდეოლოგიად ქრისტიანობა გამოდიოდა. მათი ნაწილი ან წარმართები ან კიდევ მაჰმადიანები იყვნენ, რამდენადაც ჩრდილოეთ კავკასიაშიც XVI-XVII საუკუნეებში ისლამი საკმაოდ იყო გავრცელებული. ახალ აფხაზთა ეს ნაწილი ქალაქებში ცხოვრებას არ ეტანებოდა და თავისი თავისუფალი, უბატონო და მარტივი ცხოვრებით მეტ-ნაკლებად კმაყოფილი იყო. ქრისტიანობა და ფეოდალიზმი მათთვის ქართულ ფენომენად აღიქმებოდა, რასაც ისინი სარწმუნოების სფეროში წარმართობასა და ისალმს უპირისპირებდნენ.

სწორედ ამის გამო მათი გაქრისტიანება ადვილი საქმე არ იყო. ისინი გარკვეულ წინააღმდეგობას უწევდნენ ქრთველთა მისიონერულ მოღვაწეობას, რომელშიც მათ

საზიანოდ მიმართულ ქმედებას ხედავდნენ. კიდევ მეტი. მათ ეგონათ, რომ აფხაზეთში არსებული ეკლესია-მონასტრების აღრიცხვაც-კი მათ ინტერესებს ლახავდა. ამის გამო მთიელ აფხაზთა ერთი ნაწილი მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღდგენას წინ აღუდგა და მისიონერებს გარკვეულ რისკზე უწევდათ წასვლა და სიცოცხლის საფრთველი ჩაგდება. ამაზე აშკარად მიგვანიშნებს არქ. ანტონის მიმართვა საქართველოს ეგზარქოსისადმი, რომელშიც შემდეგს ვკითხულობთ: „*უმეტეს და უმეტეს ძნელებების მონათვლა მათი. მიზეზთა ამით, რომელთა არიან მოსანათლავენი მთის ხალხი და უმეტეს მაჰმადიანობის მქონებელნი, და ამისათვის, თუცა არა ვრიდებთ თავსა ჩვენსა შრომასა, გარნა ძნელებების მოქცევა და მოყვანა მათი ჩვენთა მართალსა სარწმუნოებასა ზედა*“.¹⁵

ჯერ კიდევ 1834 წ. ზაფხულში, როცა არქ. ანტონი თავისი თანაშემწეებით შუა აფხაზეთის სოფლებში ეკლესია-მონასტრების აღწერას შეუდგა „*ადგილი ჰქონდა აფხაზთა აღრეულობას*“, რის გამოც არქ. ანტონი იძულებული გახდა აღწერა დროებით შეენწყვიტა: „*ძნელ არს აქა აღწერა ძუელთა ეკლესიებთა, ბოროტთა და ავაზაკთა კაცთა გამო, ვინაიდგან არა გვრიდებენ არა რომელიმე სახითა სავენებლად და სასიკვდილოდ*“ – აღნიშნავდა ამის შესახებ არქ. ანტონი.

მძიმე იყო ქართველ მისიონერთა მოღვაწეობის პირობები აფხაზეთში. მოსახლეობის ერთი ნაწილისაგან თავდასხმის მუდმივ შიშსა და საფრთხეს თან ემატებოდა ძნელად ასატანი მატერიალური მდგომარეობა: დაბალი ხელფასი (რომელთა მიღებაც თვეობით ფერხდებოდა), სათანადო ბინების უქონლობა და მისთ. აფხაზეთის მთელი მოსახლეობის გაქრისტიანება, რასაკვირველია, ზემოთ აღნიშნულ მისიონერთა მხოლოდ მცირერიცხოვანი წრით არ შეიძლებოდა და რაც მეტი დრო გადიოდა, მით უფრო მეტი მოთხოვნილება იყო მქადაგებლებზე და მღვდლებზე და ამიტომ ძნელად, მაგრამ მათი რიცხვი ყოველწლიურად იზრდებოდა.

აფხაზეთში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღ-
დგენა მაშინ ე. წ. „ოსური სასულიერო კომისიის“ ეგი-
დით მიმდინარეობდა. ეს კომისია კი, თავის მხრივ, სა-
კუთარ ფინანსურ შესაძლებლობაში საკმაოდ შეზღუდულ
ორგანიზაციას წარმოადგენდა. ბარონ როზენის მიერ გა-
მოყოფილი ყოველწლიური 1000 მანეთი ვერცხლით უკვე
სრულებით არ იყო საკმარისი აფხაზთა მოსაქცევად.
„ოსური კომისია“ აფხაზეთში მოღვაწე მღვდლებს წელი-
წადაში მხოლოდ 175 მანეთს აძლევდა, ე. ი. თვეში და-
ახლოებით 14, 5 მანეთს. რა დიდიც არ უნდა ყოფილიყო
მაშინდელი ვერცხლის მანეთის მსყიდველობითი უნარი,
ამ თანხით ნორმალური არსებობა მაინც შეუძლებელი
იყო, მით უფრო, როცა ეს თანხა მათ ეძლეოდათ წელი-
წადაში მხოლოდ ორჯერ: ივნისსა და დეკემბერში და ისიც
არადროულად. ასე მაგალითად: 1836 წლის მეორე ნახე-
ვრის ჯამაგირი, თბილისიდან დეკემბერში გაგზავნილი,
აფხაზეთის სამღვდელოებამ მიიღო მხოლოდ 1837 წლის
ივლისში, ფოსტის მოუქნელი მუშაობის გამო. თუ რამდენ-
ად ბიუროკრატიული იყო მაშინ ასეთი საქმის მოგვა-
რება, ცხადად ჩანს იქიდან, რომ ამ ჯამაგირთან დაკავში-
რებულ „საქმეში“ ზუსტად 40 ფურცელია.¹⁶

ყოველივე ზემოთ აღნიშნული სიძნელე აფხაზეთში
მოღვაწე მისიონერებსა და სამღვდელოებას, რომლებიც
საკუთარ ოჯახებს იყვნენ მონყვეტილნი და იმავე დროს
არავითარი საეკლესიო შემოსავალი არ გააჩნდათ, მეტად
მძიმე საყოფაცხოვრებო პირობებს უქმნიდა. არქ. ანტონი
არა ერთხელ გამხდარა იძულებული რომ ამის შესახებ
საქართველოს ეგზარქოსისათვის ეცნობებინა, მაგრამ
უშედეგოდ. 1837 წლის ოქტომბერში, თითქმის უკვე სა-
სონარკვეთილებამდე მისული, იგი ეგზარქოსს შემდეგს
სწერს: „*მოწყალეო მწყემსმთავარო, მე პირადად არ ძა-
ლმიძს გამოვზარდო (გამოვკვებო. – გ.რ.) მყოფნი სიასა
შინა პრიხოდის მღვდლები საკუთარი ჩემის ხარჯითა,
რომელსაც მიჭირს თვით თავსაცა ჩემისა რჩენა, ამა შე-
ინრებულსა უცხოთა და ღარიბ ქვეყანასა შინა. უკეთუ*

გნებავს მღვდელი ესე, *ინებეთ მიცემა მისაცემელისა და-
ნიშნულის დროიდან და უკეთუ გნებავსთ მიბრძანე, რათა
განუტევო სახლად თვისად*".¹⁷ არქ. ანტონის სიტყვებით
რომ ვთქვათ, აფხაზეთის ქართველი სასულიერო პირები
„*ფრიად მწუხარენი და უპოვნებასა და უსაზრდოებასა
ძალით დიდად შეიწრებულნი*“ იყვნენ.¹⁸

ასეთ მძიმე მატერიალურ პირობებში მყოფი სასუ-
ლიერო პირები ხშირად იძულებულნი ხდებოდნენ ლეჩხუ-
მიდან, იმერეთიდან და სამეგრელოდან, სადაც მათ ოჯა-
ხები ჰყავდათ, აფხაზეთში ჩაეტანათ სიმიწი, ლობიო თუ
ხორცი, რომ შიმშილით არ მომკვდარიყვნენ. მაგრამ მათ
ყოველთვის ამის შესაძლებლობაც კი არ ჰქონდათ, რა-
დგან თავიანთი მრევლიდან მუდმივ საცხოვრებელ ადგი-
ლებში ჩასვლის უფლება მხოლოდ საქართველოს ეგზარ-
ქოსისაგან უნდა მიეღოთ. ამისთვის კი საჭირო იყო ბი-
ჭვინთიდან თუ ლიხნიდან თხოვნა ბამბორის (გუდაუთის
ახლო მდებარე ნავსადგური) საფოსტო განყოფილებიდან
ზღვით გაეგზავნათ ყულევის (ფოთის ახლომდებარე ნა-
ვსადგური) საფოსტო განყოფილებაში, იქიდან სახმე-
ლეთო ტრანსპორტით თბილისში და უკან. ამას კი თვე-
ები სჭირდებოდა. მრევლიდან კი უნებართვოდ წასული
მღვდელი სასტიკად ისჯებოდა, ხშირად სამრევლოდან
დათხოვნითაც – კი.

მიუხედავად აღნიშნული და კიდევ სხვა სიძნელეები-
სა, არქ. ანტონის გარშემო ჩამოყალიბდა მისიონერებისა
და ეკლესიის მსახურთა საკმაოდ ფართო წრე, რომლის
შემადგენლობაში იყვნენ: მარკოზ კიზირია, მარკოზ და
იოსებ თათარაშვილები, ვასილ ნემსაძე, რომან მერჭვილე,
ათანასე ჭკადუა, სიმონ ჟორდანი, დავითი ახვლედიანი,
თეოფანე გაბუნია და სხვ.

არქ. ანტონი დიდად ზრუნავდა არა მარტო აფხა-
ზეთის მოსახლეობის გაქრისტიანებაზე, არამედ იქ ჯერ
კიდევ შემონახული ეკლესია-მონასტრების აღდგენა-შე-
კეთებაზე, ახლების აშენებაზე. ამისთვის, უპირველეს
ყოველისა, საჭირო იყო არსებულ სასულიერო ნაგებო-

ბათა მდგომარეობის შესწავლა და იმისი დადგენა, რისი აღდგენა-შეკეთება შეიძლებოდა და სად იყო აუცილებელი ახლების აშენება. ამ საქმეს არქ. ანტონი ჯერ კიდევ 1834 წელს შეუდგა. მის მიერ მაშინ შედგენილი ცნობები დღესაც არ არის მეცნიერულ ინტერესს მოკლებული, რამდენადაც მათში ზუსტად აისახა ამ სფეროში არსებული ვითარება. მართალია, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, არქ. ანტონს ამ საქმეში ხელი შეეშალა, რადგან აფხაზები შიშით ხვდებოდნენ მათ სარწმუნოებრივ აღრიცხვასა და ეკლესიების აღწერას („საზოგადოდ იქაურსა ხალხსა აქვს რომელიმე უცხოებითი განცდა შიშნეულყოფად მათისა აღრიცხვისაგან“¹⁹), მაგრამ მან მაინც შესძლო მოეხილა და აღენუსხა აფხაზეთში იმ დროს არსებული ეკლესიების ერთი ნაწილი, კერძოდ: აპაცხვის, ბიჭვინთის, ლიძავის, ათხარის, სოუკ-სუს, აიბგის, გუფის, სირტივიშის (?), ღვადის, კვიტოულის, მოქვის, ბესლახუბის, კინდლისა და ტამიშის ეკლესიები.

არქ. ანტონი დიდად უფრთხილდებოდა აფხაზებთან ურთიერთობას, ცდილობდა მათი ნდობის მოპოვებას, აფასებდა მათ ეროვნულ სიამაყეს და ყოველთვის ცდილობდა მის გარშემო შემოკრებილ მისიონერებს და საეკლესიო პირებს იგივე მიდგომა გამოეჩინათ მათდამი. არქიმანდრიტი ყოველთვის ცდილობდა, თუ ამისი შესაძლებლობა იყო, აფხაზებთან აფხაზური ენის მცოდნე მღვდლები დაენიშნა. ასე, მაგალითად, 1835 წელს ის სამეგრელოს ეპისკოპოს გიორგის თხოვდა ილორის ეკლესიიდან მისთვის გაეგზავნა მღვდელი რომან მერჭვილე, რადგანაც ის არა მარტო კარგი მღვდელი იყო, არამედ ამასთანავე აფხაზური ენის კარგი მცოდნეც.

არქ. ანტონი დიდ ყურადღებას აქცევდა აფხაზი ახალგაზრდობის სარწმუნოებრივ აღზრდას და მათგან საჭირო სასულიერო კადრების მომზადებას. მისი აზრით, ასეთი აფხაზი კადრები თავდაპირველად უნდა მომზადებულიყვნენ სამეგრელოს სასულიერო სასწავლებელში, რომელიც ჯერ კიდევ 1830 წელს გაიხსნა მარტვილში. იქ

მომზადებული აფხაზი კადრები მერე შესძლებდნენ აფხაზეთში სასულიერო სასწავლებლის გახსნასა და იქ მოღვაწეობას, ადგილობრივ ხალხში მათ მშობლიურ ენაზე ქადაგებასა და მღვდელთმსახურებას.

ქართველ მისიონერთა და სამღვდელოების თავდაუზოგავი კონფენსიური და საგანმანათლებლო მოღვაწეობა აფხაზეთში, რომელიც საერო და სასულიერო ხელისუფლებას მაშინ ასე სჭირდებოდა, მათ მხრივ ერთგვარ დაფასებასა და მორალურ მხარდაჭერას ჰპოულობდა. აფხაზეთის მოსახლეობაში „ღვთის სიტყვის ქადაგებისა და წარმართთა და მაჰმადიანთა დიდი რაოდენობით მართლმადიდებელ ქრისტიანობაზე მოქცევისათვის“ 1837 წ. მაისში იმპერატორ ნიკოლოზ I-ის ბრძანებით არქ. ანტონი დაჯილდოებული იქნა წმ. ანას II ხარისხის ორდენითა და შესაბამისი სიგელით, ილუმენი დავითი (ახვლედიანი) ოქროს ჯვრით, ხოლო დეკანოზი სიმონ ჟორდანია – ხავერდის იისფერი კამილაკით.²⁰

აფხაზეთში მუშაობის პირველ წლებში (1834-1837) არქ. ანტონს არ დარჩენია თითქმის არც ერთი სოფელი და დასახლებული პუნქტი, რომ იქ არ ჩასულიყო, სადაც ცხენით შეიძლებოდა – ცხენით, სადაც კი ამის შესაძლებლობაც არ იყო – ფეხით. კვირეებით და ზოგჯერ თვეობითაც რჩებოდა აფხაზეთის ამა თუ იმ კუთხეში და არა მარტო ქადაგებით იპყრობდა ადგილობრივ მცხოვრებთა ყურადღებას, არამედ მათი ლხინისა და ჭირის გაზიარებით, აძლევდა მათ რჩევა-დარიგებებს და თავისი შესაძლებლობის ფარგლებში იცავდა მათ უფლებებს ამა ქვეყნისა ძლიერთაგან შევიწროების შემთხვევაში. შეურიგებელი იყო იმათ მიმართ, ვინც ფეხქვეშ თელავდა რიგითი ადამიანების უფლებებს, ის მტკიცედ იბრძოდა იმ აფხაზ თავადაზნაურთა წინააღმდეგ, ვინც ენეოდა ტყვეთა სყიდვას. ცნობილია, თუ როგორ შესძლო არქ. ანტონმა თავადი კაცია ანჩაბაძის მიერ ბზიფში ტყვედ გაყიდული მეგრელი გლეხის უჩანა ადამიას გამოხსნა, ასევე – გუმისტაში გაყიდული ტყვის ხუხუა შაფათავას განთავისუფლება.

არქ. ანტონის მწყემსმთავრულ გულმოდგინებასა და აფხაზების გასაქრისტიანებლად მისი სამღვდელთების შეუსუსტებელ ზრუნვას მოხერხებულად იყენებდნენ რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლების წარმომადგენლები საქართველოში: მთავარმართებლები, გუბერნატორები, საქართველოს ეგზარქოსები და სხვ. , რომლებიც გულმოდგინედ ნილბავდნენ თავიანთ საეკლესიო პოლიტიკას და აფხაზების გაქრისტიანებას სახავდნენ სავსებით ნებაყოფლობით პროცესად. ამის თაობაზე მეტად საგულისხმოა იმდროინდელი ეგზარქოსის წერილი ეპისკოპოსებისადმი, სადაც იგი მისიონერთა უპირველეს ამოცანად თვლის იმას, რომ ისინი „განაწყობდნენ მათ (ე. ი. მოსახლეობას – გ.რ.) მისაღებად ქრისტიანობისა მხოლოდ ერთითა ოდენ წყნარითა შეგონებითა და დაყოლიებითა და არა მოიხმარდნენ ამა შემთხვევასა შინა არავითარსმე იძულებასა ძალის დატანებასა სინდისისასა, ვინაითგან თვითეული სარწმუნოება, ხოლო მით უმეტეს ქრისტიანებრივი, არის საქმე ერთისა ოდენ სინდისისა და შინაგანი მიდრეკილებისა და არა ძალდატანებისა იძულებისა, ვითარც იძულებითი ყოვლითური წინააღმდეგი არს სახარებისა და კანონთამიცა წმიდათა მამათა და სულისადიმცა ქრისტესა და სრულებით არა არს სჯულიერ და წინააღმდეგი ღვთისა“.²¹

ამრიგად, ეგზარქოსის მითითების თანახმად მისიონერები წარმართთა და მაჰმადიანთა გაქრისტიანებას უნდა შედგომოდნენ არა მარტო დიდი მონღომებით, არამედ დიდი მოთმინებითაც, მონათვლა არ უნდა დაეჩქარებინათ მანამ, სანამ არ დარწმუნდებოდნენ მათ გულწრფელ სურვილში – ზიარებოდნენ ღვთის მოძღვრებას. მაგრამ ეგზარქოსთა სიტყვები და საქმენი ერთმანეთს დიდად იყო დაშორებული. საქმით ეგზარქოსი მოითხოვდა რაც შეიძლება უფრო მოკლე ხანში უფრო მეტი წარმართი და მაჰმადიანი მოენათლათ ადგილზე და ამ საქმის წარმატებისათვის ის გარკვეულ თანხებსაც კი აგზავნიდა აფხაზეთში, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა,

მოსახლეობის დასასაჩუქრებლად. ეს სხვა არაფერი არ იყო, თუ არა კულტურული ფორმით მათი მოქრთამვა. და, რაც მთავარია, ეს ხდებოდა წლიდან წლამდე. 1837 წელს, როცა აფხაზთა გაქრისტიანების პროცესი გარკვეული ხნით შენელდა, საქართველოს ეგზარქოსი შეშფოთებული ეკითხებოდა ამის მიზეზებს არქ. ანტონს და მტკიცე ტონით შეახსენებდა აფხაზეთის სასულიერო პირებს თავიანთ უპირველეს მოვალეობას – რაც შეიძლება მალე გაექრისტიანებინათ აფხაზეთი.

1837 წელს მონათლულ აფხაზთა რიცხვის შემცირება საერო ხელისუფლების მაღალმა მოხელეებმა ანტონის წინააღმდეგ საბაბად გამოიყენეს და მოითხოვდნენ აფხაზეთიდან მის სხვაგან გადაყვანას, მის ადგილზე კი რუსი ეპისკოპოსის დანიშვნას. განსაკუთრებით გააქტიურდნენ ისინი მას შემდეგ, რაც არქ. ანტონმა ჯანმრთელობის გაუარესების გამო მოითხოვა მისი გამწესება საქართველოს სხვა კუთხეში ან საერთოდ განთავისუფლება სამსახურიდან კუთვნილი ჯამაგირის შენარჩუნებით.

1840 წ. 10 მარტს კავკასიის განსაკუთრებული კორპუსის შტაბის უფროსი გენერალ-მაიორი ევ. კოცებუ საქართველოს ეგზარქოსის წინაშე აყენებს საკითხს აფხაზეთში – „ამ ნახევრად ველურ მთიელთა შორის ქრმმარიტი სარწმუნოების გასაერცელებლად“ აუცილებლად რუსი სასულიერო პირის დანიშვნას და შავი ზღვის სანაპირო ხაზის სამხედრო ნაწილთან არსებულ საეკლესიო განყოფილებისადმი აფხაზეთის ეკლესიის დაქვემდებარებას.²² იმავე წლის 20-მარტს კოცებუ საქართველოს ეგზარქოსისადმი გაგზავნილ მიმართებაში კვლავ იმეორებს თავის წინადადებას აფხაზეთში რუსი ეპისკოპოსის გამწესების შესახებ და ამას იმით ხსნის, რომ, ვითომდა, „აფხაზებს მეგრელებისაგან საბალხო სიძულვილი ყოფს“ და რომ არქ. ანტონი სამეგრელოს მთავრის მოთხოვნით დაინიშნა აფხაზეთში, რათა მისი გავლენა გაძლიერებულიყო იქ.²³ გენერალ-მაიორი ორმაგად ტყუოდა: ჯერ ერთი, მაშინდელ აფხაზებს მეგრელებთან გასაყოფი არაფერი ჰქონდათ

და, მეორეც, არქ. ანტონი უნმ. სინოდმა 1833 წ. 19 მაისს აფხაზეთის მთავარ მისიონერად კავკასიის მთავარმართებელ ბარონ როზენის მიმართვის საფუძველზე გააგზავნა.

1833 წ. 10 აგვისტოს იმავე შინაარსის მიმართვას უგზავნის საქართველოს მთავარმართებელი გოლოვინი საქართველოს ეგზარქოსს და იმეორებს აზრს აფხაზეთა და მეგრელთა მტრობაზე. ეს იყო მხოლოდ საბაბი და არა მიზეზი იმისათვის, რომ რუს შოვინისტებს თავიდან მოეშორებინათ არქ. ანტონი, რათა აფხაზეთის გარუსებაში ხელი არ შეშლოდათ. ეს ის დროა, როცა რუსეთმა საკმაოდ განიმტკიცა თავისი პოზიციები აფხაზეთში და მის მოსახლეობას უკვე ნაკლები სიფრთხილითა ეპყრობა და ნაკლებად ნიღბავს თავის პოლიტიკასაც. ქართველი არქიმანდრიტის რუსი ეპისკოპოსით შეცვლის საკითხის გადანაცვება დიდად იყო დამოკიდებული აფხაზეთის მაშინდელი მმართველის მიხეილ შარვაშიძის ნება-სურვილზე. პრინციპული მნიშვნელობა ენიჭებოდა მის პოზიციას – მხარს დაუჭერდა თუ არა უმაღლესი რუსი მოხელეების დიდმპყრობელურ პოზიციას, თუ შეინარჩუნებდა თავის მეგობრულ ურთიერთობასა და კულტურულ-ისტორიულ კავშირს მოძმე ქართველ ხალხთან. საერთო აფხაზურ-ქართული კულტურული სულისკვეთების მქონე აფხაზმა მთავარმა არ უღალატა ქართველთა და აფხაზეთა ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ერთობის პრინციპებს და ამ კრიტიკულ მომენტში უმაღლესი რუსი მოხელეების წინაშე თავისი გადამწყვეტი სიტყვა თქვა: „*მე მსურს ჩემს სამფლობელოში ანტონის ნასვლის შემდეგ მის ადგილზე იყოს იღუმენი თეოფანე, რომელიც ანტონთან ერთად კარგად იცნობს აფხაზებს და თავისი კეთილგანწყობილებითა და გონიერი მიდგომით დაიმსახურა მათი პატივისცემა*“. ამასთანავე მ. შარვაშიძემ განაცხადა „*მე მსურს, რომ ჩემი სამფლობელოს ეკლესია უშუალოდ დაექვემდებაროს სამეგრელოს ეპისკოპოს ანტონს*“.²⁴ ამ დროისათვის (1842 წ.) სამეგრელოს გარდაცვლილი ეპისკოპოს გიორგის ადგილზე უკვე დანიშნული იყო არქ. ანტონი (დადიანი).

მთავრის ზემო აღნიშნულმა სურვილმა, როგორც იტყვიან, ცივი წყალი გადაასხა რუს შოვინისტებს. აფხაზეთის მთავრის სურვილის წინააღმდეგ წასვლა რუს უმაღლეს მოხელეებს არ შეეძლოთ, რადგან ამ დროს ჩრდილოეთ კავკასიაში, აფხაზეთის მეზობლად, სამკედრო-სასიცოცხლო ომი იყო გაჩაღებული კავკასიის მუსლიმანი ხალხების წინააღმდეგ და აფხაზეთში პოლიტიკური სიტუაციის გამწვავება მაშინ რუსების ხელისუფლების ინტერესებში არ შეიძლებოდა ყოფილიყო.

ამრიგად, მართალია, ანტონი აფხაზეთში მისი მოღვაწეობის რვანახევარი წლის შემდეგ ამ მხარეს ტოვებს, მაგრამ ის მაინც დარჩა აფხაზეთის ეკლესიის სათავეში, რადგანაც არა მარტო სამეგრელოს, არამედ „სამეგრელოსა და აფხაზეთის ეპისკოპოსი“ იყო.

ილუმენი თეოფანე აფხაზეთში მოღვაწეობდა 1845 წლამდე. ამ წელს ის მიდის აფხაზეთიდან და მის ადგილს იკავებს ილუმენი გერმანე (გოგოლაშვილი). მის დროს წარმატებით გრძელდებოდა აფხაზეთის მკვიდრთა გაქრისტიანება. 1846 წ. პირველ ნახევარში მოინათლა 1000-მდე მოსახლე. ეგზარქოსმა ახალმონათლულთა ქრისტიანობაში დასამკვიდრებლად ორჯერ გაუგზავნა თანხა გერმანეს, – 700 ვერცხლის მანეთი. სულ უფრო მეტი რაოდენობით უბრუნდებოდნენ აფხაზი თავადები და აზნაურები ძველ, მამა-პაპურ სარწმუნოებას. ეს თავის მხრივ აჩქარებდა მათზე დამოკიდებული გლეხების გაქრისტიანებასაც.²⁵ ილუმენ გერმანეს წარმატებული მისიონერული მოღვაწეობა სათანადოდ შეაფასა უნმ. სინოდმა და 1847 წ. ივლისში იგი აფხაზეთის არქიმანდრიტად დანიშნა, ხოლო ეკურთხა ამ წოდებაში იმავე წლის სექტემბერში სამეგრელოს ეპ. ანტონის მიერ.

კავკასიის იმდროინდელი მეფისნაცვალის მიხედვით ვორონცოვი დიდ ყურადღებას აქცევდა აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენასა და იქ მისიონერული მუშაობის გაშლას. ამასთან დაკავშირებით უნმ. სინოდის ობერ-პროკურორ პროტასოვისადმი თავის 1846 წ. 14 და 18 ივნისის

მიმართვაში მ. ვორონცოვი აყენებს მეტად მნიშვნელოვან წინადადებებს. მისი აზრით სასულიერო მისიას აფხაზეთში წარმატება ექნებოდა იმ შემთხვევაში თუ, ჯერ ერთი, მის წევრებს ან მათ ნაწილს ეცოდინებოდა ადგილობრივი ენა (აფხაზური); მეორე, მასში უნდა შეეყვანათ ისეთი რუსები, რომლებსაც თავიანთი ასაკისა და განათლების საფუძველზე სურვილი და შესაძლებლობა ექნებოდათ ესწავლათ ადგილობრივი ენა. მესამე, თუ ამ მისიის მუშაობაში გამოიყენებდნენ სამეგრელოს ეპისკოპოს ანტონს, რომელიც ამ მხარეში სარგებლობდა დიდი ავტორიტეტით; მეოთხე, ასევე მის მუშაობაში უნდა ჩაერთოთ აფხაზეთის მთავრის ილუმენი გერმანე (გოგოლაშვილი); მეხუთე, მისია უნდა დაექვემდებარებინათ არა უნმ. სინოდისადმი, არამედ საქართველოს ეგზარქოსისადმი.²⁶

მ. ვორონცოვის მოსაზრების სისწორე ცხადი იყო და უნმ. სინოდი იძულებული გახდა გაეთვალისწინებინა იგი. მისიაში საპატიო წევრად მიწვეული იქნა სამეგრელოს ეპისკოპოსი ანტონი და მისიის წევრებს დაევალებათ მიემართათ მისთვის რჩევისა და ხელმძღვანელობისათვის. ასევე მისიაში შეყვანილი იქნა ილუმენი გერმანე და დაენიშნა ჯამაგირი, 700 მან. ვერცხლით წელიწადში; მისია დაექვემდებარა საქართველოს ეგზარქოსს. გადაწყდა არქიმანდრიტთან, მის რეზიდენცია ბიჭვინთაში, გახსნილიყო სასულიერო სასწავლებელი აფხაზთა და მოსაზღვრე ტომელთა ბავშვების მოსამზადებლად.²⁷

აფხაზეთის ეპარქიის შექმნის საკითხი მ. ვორონცოვმა იმპერატორისა და უნმ. სინოდის წინაშე დააყენა 1849 წელს, მას შემდეგ, რაც ამის შესახებ ის წინასწარ შეუთანხმდა აფხაზეთის მთავარს მიხეილ შარვაშიძეს და საქართველოს ეგზარქოსს – ისიდორეს (1844-1854), რომელიც, მეფისნაცვლის დახასიათებით, „იყო შესანიშნავი და იშვიათი მწყემსი ეკლესიისა“.²⁸ მაღალმა პირად ღირსებამ და საქართველოს ეკლესიის სასარგებლო მოღვაწეობამ მას ქართველებში საერთო პატივისცემა და სიყვარული მოუპოვა.

როგორც ცნობილია, მ. ვორონცოვი საქართველოში მოღვაწეობისას აწარმოებდა ფრთხილ და მოქნილ პოლიტიკას, რომლის მიზანიც იყო აქ მეფის რუსეთის პოზიციების განმტკიცება და ქართველების გარუსება, მაგრამ ამას ის აკეთებდა უფრო მოხერხებულად და შენიღბული ფორმებით, ვინემ მისი წინამორბედები. მ. ვორონცოვი დიდად აფასებდა ქართველების ეროვნულ კულტურას, მათ მიწნაფებას სწავლა-განათლებისადმი, ერთგულებას სახელმწიფო ხელისუფლებისადმი, მათ მართლმორწმუნეობას.

აფხაზებთან მისიონერულ მუშაობაში მ. ვორონცოვი რუსების წინაშე უპირატესობას ქართველებს ანიჭებდა. უწმ. სინოდისადმი თავის 1851 წ. 26 აპრილის მიმართვაში იგი ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ აფხაზეთში მუშაობა უფრო გაუადვილებოდათ ქართველებს, ვინემ რუსებს, თუნდაც მათ ცოდნოდათ აფხაზური ენა, რადგან ქართველებს ბევრი რამ აქვთ საერთო აფხაზებთან და ისინი ამის გამო, შედარებით ადვილად მოძებნიდნენ საერთო ენას ამ ხალხთან. ამასთანავე, დასძენდა ვორონცოვი, „არ შეიძლება უფრო თბილი დამოკიდებულების გამოვლინება მართლმადიდებლური სარწმუნოებისადმი, როგორსაც საერთოდ ქართველები იჩენენ“.²⁹

მეფისნაცვალის წინადადებას იძლეოდა აფხაზეთში მისიონერებად გაეგზავნათ თბილისის სასულიერო სემინარიის კურსდამთავრებულები, რომლებსაც კარგად იცნობდა თვით საქართველოს ეგზარქოსი ისიდორე. ვორონცოვი მოითხოვდა, რომ აფხაზეთში გასაგზავნი მისიონერებისა და ადგილის შერჩევას მოკიდებოდნენ დიდი სიფრთხილით და წინდახედულებით. „ქართველებსა და იმერლებში (მ. ვორონცოვის გამოთქმაა - გ.რ.) აფხაზი ხედავს თავისიანს, ადგილობრივ პირობებს ისინი უკეთ იცნობენ, ვინემ რუსები, რასაც რუსები გაიკვირებენ, იმას ქართველები გაგებით ეკიდებიან. საქართველოს ეგზარქოსმა შეიძლება რუსებიც ჩართოს მისიაში, მაგრამ მხოლოდ ისეთები, რომლებსაც გააჩნიათ ყოველგვარი მონაცემები ასეთი მოღვაწეობისათვის“.³⁰ მისიონერულ

მოღვაწეობას, ვორონცოვის აზრით, ჰქონდა არა მარტო ქრისტიანულ-რელიგიური მნიშვნელობა, არამედ პოლიტიკური, რის გამოც მას უნდა მოეყრობოდნენ ძალიან დიდი პასუხისმგებლობით.

ჯერ კიდევ XIX ს. 30-იანი წლების მეორე ნახევარში „ოსურმა კომისიამ“ მოახერხა რამდენიმე ეკლესიის გახსნა აფხაზეთში, მათ შორის – ღვთისმშობლისა – ეშქეთის სამრევლოში, წმ. ნიკლოზისა – ტამიშში, ღვთისმშობლის შიბისა – შუაწყლის ანუ აძიუბუის სამრევლოში, აფხაზეთში კომისიამ დაარსა სულ 13, ხოლო სამურზაყანოში – 16 ეკლესია.³¹ აფხაზ თავადთა ერთი ნაწილი თვითონ ცდილობდა საკუთარი თანხებით აეგო ეკლესიები. ალ. შარვაშიძემ ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია ააგო გუდაუთის მახლობლად სოფ. აცში (1845), თავადის ქალმა კესარია შარვაშიძემ – სოფ. კვიტოულში (1834), მიხეილ შარვაშიძემ – წმ. გიორგისა სოფ. მაზუხში, (1845), კიზილბეკ ანჩაბაძემ – სოფ. ფოქევში, ასევე წმ. გიორგის სახელობის. 1851 წელს აფხაზეთის ეპარქია სოხუმის ეპარქიად გადაკეთდა და პირველად დაინიშნა კათედრაზე მთავარეპისკოპოსი. 1851 წლიდან ამ ეპარქიას მართავდა ეპ. გერმანე (გოგოლაშვილი), 1857-1862 წლებში – გერონტი (პაპიტაშვილი), 1862-1869 წლებში ალექსანდრე (ოქროპირიძე).

ზემოაღნიშნული გარემოებები ერთგვარად უადვილებდა ახლადშექმნილ „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენ საზოგადოებას“ ფართოდ გაეწალა თავისი მისიონერული მუშაობა აფხაზეთა შორის. პირველი ნაბიჯები გადაიდგა ჯერ კიდევ 1861-1863 წლებში. 1861 წელს „საზოგადოებამ“ ს. ათარაში გახსნა პირველი ეკლესია. ეკლესიების მშენებლობა სწრაფი ტემპით გაიშალა XIX საუკუნის 70-იან წლებში, რასაც, თავის მხრივ, ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ სოხუმის ეპარქია 1869 წლიდან იმერეთის მთავარეპისკოპოსის მიერ იმართებოდა და იქ დიდ საგანმანათლებლო-სამისიონერო მოღვაწეობას ეწეოდა ცნობილი საზოგადოებრივი მოღვაწე გაბრიელი (ქიქოძე).³²

წარმატებით მიმდინარეობდა ეკლესია-მონასტრების აღდგენა და მშენებლობა. 1869 წელს განახლდა ბიჭვინთის ტაძარი. იმავე წელს გაიხსნა ეკლესია ს. დურიფში, 1870 წელს – ს. მუგუძირხვაში, 1871 წელს წმ. გიორგის ეკლესია გაიხსნა ბლაბურხვაში, იოანე ნათლისმცემლისა – კინდლში, ამაღლებისა – ჭლოუში, პეტრე-პავლეს – გუფში, წმ. მოციქულებისა – ტყვარჩელში, 1876 წელს ღვთისმშობლისა – ეშკეთში, 1878 წელს ამაღლებისა – ჯგერდაში, 1879 წელს ამაღლებისა – ოჩამჩირეში. 80-90-იან წლებში აფხაზეთში აშენდა ამაღლების ეკლესია – აჭანდარაში (1882), კალდახვარსა (1886) და ფოქევში (1890).³³ 1896 წლისათვის „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოების“ დაქვემდებარებაში იყო აფხაზეთის სულ 21 ეკლესია, რომელშიც მღვდლებად მუშაობდნენ: ბესარიონ ჟორდანია, ფადეი ურიდია, იონა ნივნივაძე, გიორგი ჭირაქაძე, კონსტანტინე ჟორდანია, ნიკოლოზ კირთაძე, იოსებ ლაკერბაია, დიმიტრი ხოჭოლავა, კონსტანტინე თოფურიძე, ეფრემ ცხაკაია, თევდორე ცხაკაია, ნიკოლოზ საჯაია, სერაპიონ ჩხეიძე, ვასილ მაქაცრია, იესე ჟორდანია, ბარნაბა ფანცულაია, გაბრიელ რომანოვი, ლავრენტი საჯაია, ივანე კერესელიძე, პორფირე ახალაია, იოსებ ოსიძე და სხვ.³⁴ მედავითნეები გამოუკლებლივ ყველანი ქართველები იყვნენ.

საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ აფხაზეთში ქრისტიანულ-რელიგიური და საეკლესიო ტერმინები თითქმის ყველა ქართული წარმოშობისაა: ქართულად (მეგრულად) – აფხაზურად:

1. ქრისტეშობა – ქირსე – აქირსა
2. მთავარანგელოზი – თარგალაზ
3. მიქელ-გაბრიელი – მიქამგარია – მკამგარია
4. ეკლესია – ოხვამე – აუახვამა
5. მოძღვარი – ამძღვარ
6. ჯვარი – აჯუარ
7. ნათვლა – ნათრა
8. კალანდა – კალინდა

9. აიობა – აიობა
10. ბზობა-ბაიობა – ბაიობა
11. პეტრე-პავლობა – პერტობა – პერტაბა
12. საკმეველი – საკმელი – ასაკუმალ
13. კელაპტარი – აკალანტრ
14. ზვარაკი – ჟვარაქი
15. ანატორი – ანთარი – აითარ
16. მიწის ქაღმერთი – ადგლ დედფალ
17. ზარი (სამგლოვიარო-საწესო სიმღერა) – აზარ
18. დიდი ხუთშაბათი – ცაშხა დიდი – ჩაჩხადილ
19. მღვდელი-პაპა – აპაპ
20. კათალიკოსი – კათალკას
21. ფუძის ხატი – ჯინჯახეტი
22. გოთანაფა (მეგრულად ნიშნავს „გათენებას“) – გოუთანე (ქრისტეშობის წინაღამის რიტუალი ოჩამჩირელ აფხაზებში).
23. ლეჯიში ხვამა – ღორის სალოცავს – ხეჩხვამა (ბზიფელი აფხაზები უწოდებენ წინასაახალწლო რიტუალს).³⁵

ცნობილია, რომ „თვით მისაღმებაც კი „ქრისტე აღ-სდგა“ აფხაზურად არ არსებობს“.³⁶ აფხაზებს, ორიოდეს გარდა, ჯერ კიდევ არ ჰყავდათ საკუთარი სასულიერო პირები და არ ჰქონდათ საკუთარ ენაზე რელიგიური და ეკლესიური ცნებები.³⁷ თითქმის მთელი 1000 წლის განმავლობაში ქართული ტერმინოლოგიით სარგებლობდნენ და ეს არავითარ პრობლემას არ ჰქმნიდა მათ სულიერ-კულტურულ ცხოვრებაში.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ცნობილი სა-ზოგადოებრივი და საეკლესიო მოღვაწის იმერეთის მთა-ვარეპისკოპოს გაბრიელის (ქიქოძე) სამისიონერო მოღვა-ნეობა აფხაზეთში. 1868-1875 წლებში ყოველწლიურად ესტუმრებოდა იგი აფხაზეთსა და სამურზაყანოს. მართა-ლია, მან აფხაზური ენა არ იცოდა და თარჯიმნით სარგე-ბლოდა, მაგრამ მისი მგზნებარე სიტყვა დიდად მოსწონდათ აფხაზებს, მოსწონდათ აგრეთვე მისი დიდი გულმოდგი-

ნება სამრევლოების მოწყობაში. მან 18 ათასზე მეტი აფხაზი მონათლა და მოსახლეობა ჩააბა ეკლესიების აღდგენის, აშენებისა და მათი სათანადოდ მორთვის საქმეში.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია ეპ. გაბრიელის ისეთი პიროვნული თვისებები, როგორიცაა: უბრალოება, გულღიანობა და კაცთმოყვარეობა, რასაც ის იჩენდა აფხაზთა მიმართ. იგი იყო ღარიბთა და ხელმოკლეთა დიდად მწყალობელი და ქველმოქმედი. „ამ ხელმოჭერილი კაცის გული გაღებულ იყო ყოველი გაჭირვებული ადამიანისათვის და ყოველი საზოგადოებრივი საქმისათვის“. მღვდელი მ. კელენჯერიძის მტკიცებით, ეპ. გაბრიელს ნესად ჰქონდა და ეს წესი მთელი 40 წლის განმავლობაში არ დაურღვევია – ის ზუსტად აღნიშნავდა თავის დღიურებში ყოველგვარ შემოსავალსა და გასავალს, მათ წყაროსა და საგანს. ამ დღიურებში ჩვენ ვკითხულობთ ასეთ საინტერესო ჩანაწერებსაც: „საჩუქარი აფხაზი ბავშვებისათვის – 3. 50 მან., აფხაზი ბავშვებისათვის კითხვის შესასწავლად გაცემული 20 მან., საჩუქარი სალიბეი ანჩაბაძეს – 20 მან., აფხაზს – 25 მან., საჩუქარი აფხაზს – 3 მან., ღარიბ აფხაზს – 20 მან., კიდევ აფხაზს – 10 მან., აფხაზეთში გ. მ. აღსაზრდელად 40 მან., გაიგზავნა აფხაზეთში ანჩაბაძის აღსაზრდელად – 40 მან., აფხაზის აღსაზრდელად – 40 მან., სოხუმში გაგზავნილია 40 მან. აფხაზის აღსაზრდელად, აფხაზს 12 მან. და 50 კაპ., აფხაზს – 10 მან., აფხაზისთვის 10 მან., აფხაზსა და დანშიევს 10 მან., აფხაზს სწავლისთვის 8 მან.“³⁸

სხვადასხვა დროს გაკეთებული ეს ჩანაწერები ნათლად მიუთითებს იმაზე, თუ რაოდენი სიმპათიითა და სიყვარულით იყო გამსჭვალული ეპ. გაბრიელი აფხაზთა მიმართ. 1869-1886 წლებში აფხაზეთის ეკლესია იმერეთის ეპარქიასთან იყო შეერთებული, რომელსაც ეპ. გაბრიელი ედგა სათავეში. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ეპარქიაში მაშინ სეანეთიც და სამეგრელოც შედიოდა, არ ყოფილა აფხაზეთში არც ერთი მხარე-კუნჭული, რომ გაბრიელს ცხენით ან ფეხით არ შემოეწყო. „აფხაზე-

თის ეპარქიაში არ არის ისეთი სოფელი და ეკლესია, რომ ყოვლად სამღვდელო გაბრიელს არ დაეთვალაიერებინოს და მისი სიტყვა-მოძღვრება არ მოესმინოს მრევლს, რაც უნდა ცუდი ამინდი და ცუდი გზები იყოს, ყოვლად სამღვდელო გაბრიელი არ ერიდება თავის შეწუხებას" – წერდა ეპ. გაბრიელის შესახებ გაზეთი „მწყემსი“. იგივე გაზეთი უფრო ადრე აღნიშნავდა, რომ გ. ქიქოძემ „განსაკუთრებით დიდი პატივი დასდო აფხაზებს, რომლებიც განუწყვეტლივ თურქეთში იხიზნებოდნენ. სხვაზე რომ არაფერი ვთქვათ, მოკლე დროში მართლმადიდებლურ სარწმუნოებაზე მოაქცია 18 ათასზე მეტი აფხაზი და ამით გზა გადაუღო მათ გადასახლება თურქეთში“.³⁹ ასევე აფხაზეთში დიდი სიყვარულითა და მაღალი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ ეპისკოპოსი ალექსანდრე (ოქროპირიძე), ბლალოჩინი დავით მაჭავარიანი, მიტროპოლიტი ამბროსი ხელაია.

აფხაზთა სარწმუნოებრივ შეხედულებებსა და მათ შორის გაშლილ მისიონერულ საქმიანობაზე ძალზე უარყოფითი გავლენა მოახდინა 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომმა. ამ ომამდე აფხაზეთში არსებობდა სულ 40 მოქმედი ეკლესია: სოხუმის, ილორის, ფოქვეშის, ოჩამჩირის, ტყვარჩელის, გუფის, ეშქეთის, მოქვის, ჭლოუს, ჯგერდის, კვიტოულის, ტამიშის, კინდლის, შუანყლის, აჭანდარის, ლიხნის, მუგუძირხვის, ჯირხვის, ოთხარის, მაზუხის, ბლაბურხვის, კალდახვარის, ბიჭვინთის, ოქუშის, ჩხორთოლის, ბედიის, მუხურის, გუდავის, ოტობაიის, ნაბაკევის, თაგილონის, ჭუბურხინჯის, დიხაზურგის, I საბერიოს, II საბერიოს, ფახულანის, რეჩხო-ცხირის, გალის, ცხირის, ოქუშის სასაფლაოსი.

ქართულად მიმდინარეობდა ღვთისმსახურება ჯირხვის, ოთხარის, მაზუხის, ბლაბურხვის, აჭანდარის, მუგუძირხვის, შუანყლის, კინდლის, ტამიშის, კვიტოულის, ჭლოუს, მოქვის, გუფის, ეშქეთის, ტყვარჩელის, ფოქვეშის, ოჩამჩირისა და სამურზაყანოს ყველა ეკლესიაში. 1877-1878 წლების ომის დროს დაინვა ან მნიშვნელოვნად

დაზიანდა 22 ეკლესია, 3 ეკლესია თურქებმა სანახევროდ დაანგრიეს, 7 კი – მთლიანად, ბევრიც ხანძრისაგან გარუჯული იდგა. მთლიანად დაინვა ჯირხვის, აჭანდარის, ჯგერდის, ეშქეთისა და ოჩამჩირის ეკლესიები.

ომის დროს თურქეთში აფხაზთა გადასახლების შედეგად, რომელიც ცნობილია „მუჰაჯირობის“ სახელით, აფხაზეთში სამრევლოთა რაოდენობა 36-დან 20-მდე შემცირდა, 1878 წ. დეკემბრისათვის მღვდელმსახურება მხოლოდ 10 მათგანში წარმოებდა. გაუქმდა შემდეგი სამრევლოები: ხუაფის, ზვანდრიფშის, ყულანურხვის, დურჩიფშის, ანუხვის, აზანთის, აცის, ბაშკიტის, ეშერის, აკაპის, დრანდის, ათარის და სხვ. სამურზაყანოში მაშინ 19 ეკლესია იყო, – ისინი არ დაზარალებულან.

ამ ომის დროს აფხაზთა ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილი თურქებს თანაუგრძნობდა და კიდევაც ეხმარებოდა მათ. მეფის რუსეთმა ეს გარემოება აფხაზთა მიწების ხელში ჩაგდების საბაბად გამოიყენა და თავისი დიდმპყრობელური პოლიტიკით აიძულა მრავალი აფხაზი სამშობლოს გასცლოდა და თურქეთში გადახვენილიყო. მათი ნაყოფიერი მიწების ათასობით ჰექტარი მეფის მთავრობამ რუს კოლონისტებს დაურიგა, ასე მაგალითად, მაიორმა სერედინმა, პოლკ. დიაჩკოვ-ტარასოვმა, პოლკ. მიხნიჩევმა, გენშტაბის პოლკოვნიკმა ფრეიერმა, პოლკ. შავროვმა, არტ. პოლკ. ვედენსკიმ, პოლკ. კრასნიცკიმ, პოლკ. ლინევიჩმა, გენ.-ლეიტენანტმა კრავეიჩმა, პოლკ. ბუტკევიჩმა, მაიორ როგიზინსკიმ, თავადმა ვიტგენშტიენმა, პოლკ. ვორონოვმა და ბევრმა სხვამ, თვითუღმა 200-300, ზოგმა კი 500-მდე დესეტინა მიწა მიიღო, ხოლო გენერალ-ლეიტენანტმა კრავეიჩმა – 1, 497 1/2 დესეტინა.⁴⁰ მართალია, თურქეთში გაქცეული დაახლოებით 30 ათასი აფხაზიდან თითქმის ნახევარი წლების განმავლობაში კვლავ სამშობლოში დაბრუნდა, მაგრამ მათი განწყობა რუსების მიმართ ამკარად მტრული იყო, რის გამოც რუსებმა მათ აუკრძალეს ზღვისპირა 3 კილომეტრიან ზოლში დასახლება, აფხაზები დამნაშავე ხალხად გამო-

აცხადეს, მათ არ ენდობოდნენ და ჯარში არ მიჰყავდათ.

დამპყრობელი რუსების მართლმადიდებელ ქრისტიანობას ისინი ისლამს უპირისპირებდნენ და ყოველნაირად ცდილობდნენ სხვა ადგილობრივი მაცხოვრებლებიც ისლამურ სარწმუნოებაზე გადაეყვანათ. განსაკუთრებით ეს შეიმჩნეოდა გუდაუთისა და ოჩამჩირის რეგიონში მოსახლე აფხაზთა შორის. აი, რას წერდა ამის შესახებ „საზოგადოების“ 1898-1901 წლების საქმიანობის რუსი მიმომხილველი: „რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომმა დიდი უარყოფითი გავლენა მოახდინა აფხაზეთზე, ქრისტიანულმა რუსეთმა აფხაზეთის მიწების ხელში ჩაგდების მიზნით აიძულა აფხაზთა ნაწილი გადასახლებულიყო თურქეთში. წლების შემდეგ უკანმობრუნებულებმა თან ჩამოიტანეს ისლამური სარწმუნოება, რომელსაც ფართოდ ავრცელებდნენ თანამოძმეთა შორის. ეს გარემოება, რასაკვირველია, დიდად აძნელებდა მისიონერულ მოღვაწეობას მათ შორის“. ⁴¹

ომის დამთავრების შემდეგ ეპისკოპოსი გაბრიელი ისევ განაგრძობს აფხაზთა შორის მისიონერულ მოღვაწეობას და იწყებს ქრისტიანულ სარწმუნოებას გადამცდართა კვლავ მისკენ მობრუნებას, მაგრამ 1885 წელს აფხაზეთის ეკლესია კვლავ დამოუკიდებელი ხდება სოხუმის ეპარქიის სახელწოდებით. მას სათავეში ჩაუყენეს გენადი (პავლინსკი 1886-1889), რომელიც 1886 წ. 22 დეკემბერს მოსკოვის თორმეტ მოციქულთა ტაძარში სოხუმის ეპისკოპოსად აკურთხეს. გენადიმ იქ წარმოთქმულ თავის სიტყვაში მის სამწყოსს ნახევრად ველური მხარე უწოდა, სადაც ქრისტეს სარწმუნოების სხივი თითქმის გამქრალი იყო. მისმა ხელდამსხმელმა მოსკოვისა და კოლომენსკის მიტროპოლიტმა კი აფხაზები დაახასიათა როგორც „დაბალი და უმეცარი ხალხი“.

ეპ. გენადი ეპ. არსენმა შეცვალა, რომელიც კიდევ უფრო რეაქციონერი და შოვინისტი აღმოჩნდა. მას ისე სძულდა ქართველები და ქართული ენა, რომ 1889 წლი-

დან, რაც ის სოხუმის ეპარქიის მმართველად ჩამოვიდა, ადგილობრივ მორწმუნე ქართველობას არც საკრებულო ტაძარში და არც სასაფლაოს ეკლესიაში მღვდელმსახურება ქართულად შესრულებული არ სმენიათ, ყველგან მოსპო ქართული წირვა-ლოცვა, სოხუმსა და მის ახლო-მახლო ეკლესიებში მღვდლებად სულ რუსები გაამწესა. სამურზაყანოში, სადაც მხოლოდ და მხოლოდ მეგრელები ცხოვრობდნენ ქართული წირვა-ლოცვის ნაცვლად სლავურ ენაზე მსახურება შემოიღო.

სოხუმის ეპარქიის სათავეში რუსი ეპისკოპოსების ჩაყენებიდან 10 წლის შემდეგ, 1896 წელს, როცა ბლალო-ჩინმა დ. მაჭავარიანმა სასაფლაოს ეკლესიაში 30 წლის წინათ აფხაზების ლიხნში აჯანყების შედეგად დაღუპული ქართველი ისტორიკოსის სულხან ბარათაშვილის სახელზე პანაშვიდი ქართულად გადაიხადა, დამსწრე საზოგადოება თავიანთ ყურებს არ უჯერებდა, ღვთის ვედრება ეკლესიაში ნუთუ ქართულად გვესმისო?⁴² ეს ეპისკოპოსები აშკარად მტრობდნენ ქართველ სამღვდელოებასა და საეროდ ქართველ ხალხს, ამიტომ იქ ეპ. გაბრიელისა და სხვა ქართველ სასულიერო პირთა მოღვაწეობა თითქმის წყდება და იწყება აფხაზთა ძალით გარუსების პოლიტიკა რელიგიისა და ეკლესიის საშუალებით სოხუმის ეპარქიის საქართველოს ეკლესიისაგან მოსაწყვეტად და ზღვისპირეთის ეპარქიასთან შესაერთებლად.

თუ როგორი მეთოდებით ცდილობდნენ აფხაზური ენის უცოდინარი სოხუმის ეპარქიის ეპისკოპოსები და რუსი საერო ხელისუფლება აფხაზთა ქრისტიანობაზე მოქცევას, ამას კარგად ახასიათებს ცნობილი აფხაზი მოღვაწე ს. ბასარია თავის წიგნში, სადაც შემდეგ წერს: „ისინი აფხაზურ სოფლებში აგზავნიდნენ კაზაკთა რაზმების, სამღვდელოებისა და სამოქალაქო მოხელეებისაგან შემდგარ ექსპედიციას. იქ კაზაკთა რაზმი ალყას შემოარტყამდა აფხაზებს და იწყებოდა მათი ძალით მონათვლა, რომლის დროსაც ადგილი ქონდა ორივე მხრიდან იარაღის გამოყენებას. ახალი მონათლულები, რომლებიც

წყევლიდნენ სასულიერო და სამხედრო ხელისუფლებას, მათი წასვლის შემდეგ გარბოდნენ მდინარეებისაკენ და იქ იშორებდნენ წმინდა მირონს".⁴³ ასეთი მოწათვლით გამოირჩეოდა სოფლები: ჯგერდა და ჭლოუ. ეპ. გენადის მიერ ასეთი „მისიონერული მეთოდით“ მარტო 1888 წ. 18-დან 29 ივნისამდე 1918 აფხაზი მოინათლა.

ქრისტიანობის ძალდატანებით დამკვიდრებამ კიდევ უფრო გააძლიერა აფხაზთა ლტოლვა ისლამისაკენ, რამაც „მართლმადიდებელი ქრისტიანობის“ აღმდგენი საზოგადოება“ აიძულა სპეციალური მისიონერები დაენიშნა სოხუმის ეპარქიისათვის. მათ შორის იყვნენ არქიმანდრიტი ამბროსი (კავკასიძე), „საზოგადოების“ მისიონერ-ინსპექტორები – ევტიხი მამნიაშვილი და ტარასი ივანიცკი. აფხაზთა უმრავლესობა, რომელიც გაგებით ეკიდებოდა ქართველ მისიონერებს, მტრულად უყურებდა მათ შორის რუსი მღვდლების მიერ ქრისტიანობის ქადაგებას და თავიანთ უკმაყოფილებას არც მალავდნენ. 1898 წელს მღვდელ-მისიონერ ტ. ივანიცკს დურიფშელმა სიმონ თარკილმა თავის თანამოძმეთა განწყობილებაზე შემდეგი მოახსენა: „მართალია, ჩვენ ცეცხოვრობთ რუსულ სახელმწიფოში; მაგრამ გულით ვეკუთვნით თურქეთის სულთანს“.⁴⁴

თურქი მოღვაწეები აფხაზთა შორის თურქოფილურ მისწრაფებას აღვივებდნენ, რის გამოც სოხუმის ეპისკოპოსმა არსენმა ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორის წინაშე 1898 წელს დააყენა საკითხი აფხაზეთიდან მოღვაწეების გასახლების შესახებ, ასევე ეთხოვა მას ნება დაერთო სოხუმის ეპარქიისათვის მეჩეთის დაშლაზე სოფ. ცხენისწყალში, სადაც მაჰმადიანი მოსახლეობის უმრავლესობამ უკვე მიიღო მართლმადიდებელი ქრისტიანობა. მეჩეთი არსებობდა აგრეთვე სოფლებში: ჯგერდასა და აცში. იმავე წელს სოფ. ცხენისწყალში, რომელიც ადრე მიწერილი იყო ტამიშის სამრევლოზე, გაიხსნა ახალი ქრისტიანული სამრევლო.

მართალია, აფხაზთა შორის ქრისტიანობის აღსადგენად გარკვეული მუშაობა ტარდებოდა, ეკლესიები

არსდებოდა და აფხაზები ინათლებოდნენ, მაგრამ 1890-იან წლებში მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი ჯერ კიდევ „ნომინალურად ითვლებოდა ქრისტიანედ. ისინი ქრისტიანობის მიმართ სავსებით ინდიფერენტული იყვნენ, ზოგჯერ მტრულად განწყობილნიც, მხოლოდ ადგილობრივი სამღვდელოების დაჟინებითი ჩაგონებითა და ძალისხმევით ნათლავდნენ ისინი ბავშვებს“.⁴⁵ 1898 წელს „საზოგადოებამ“ საქართველოს, იმერეთის, გურია-სამეგრელოსა და სოხუმის ეპარქიებში ქრისტიანობაზე სულ 2838 კაცი გადაიყვანა, მათ შორის აფხაზი იყო მხოლოდ 34 სული. 1899 წელს მოინათლა 141 აფხაზი, რაც ძალზე ცოტა იყო იმ აფხაზების რაოდენობასთან შედარებით, რომლებიც ყოველწლიურად ქრისტიანდებოდნენ 1866 წლიდან მოყოლებული 1877 წლამდე, რუსეთ-თურქეთის ომის დაწყებამდე.⁴⁶

აფხაზების გულგრილი დამოკიდებულება ეკლესიებისა და სამღვდელოების მიმართ გამოწვეული იყო იმ მიზეზითაც, რომ ერთი-და-მეორეც იმყოფებოდნენ ძალზე მძიმე მატერიალურ მდგომარეობაში, ეკლესიების ნაწილი იყო ძველი, შეუკეთებელი, მეორე ნაწილი – ხის, უბრალო შესახედაობის, ღარიბი და არამიმზიდველი, ხოლო მღვდლები ღარიბულად ჩაცმულნი, რომლებიც არ ინვესტდნენ აფხაზთა სიმპათიებს. იყო კიდევ ერთი მიზეზიც და არანაკლებმნიშვნელოვანი: როგორც ზემოთაც აღინიშნა, აფხაზებს მაშინ თავიანთი მღვდლები არ ჰყავდათ და იქ მღვდელმსახურებას სამეგრელოდან და იმერეთიდან ჩასული სასულიერო პირები ეწეოდნენ. მათგან ყველამ როდი იცოდა აფხაზური ენა, მათი ტრადიციები, წეს-ჩვეულებანი, ამიტომაც მათი ქადაგება ყოველთვის როდი იყო გასაგები და მოსაწონი აფხაზთა გარკვეული ნაწილისათვის. გარდა ამისა, ამ სამღვდელოებას შორის სპეციალური სასულიერო განათლება მხოლოდ ზოგიერთს ჰქონდა, სხვებს კი – შინაური, საეკლესიო აღზრდა, რასაც არ შეიძლებოდა მეტნაკლებად არ შეეზღუდა მათი მოღვაწეობის ინტენსიურობა.

მისიონერული მოღვაწეობის წარმატების საფუძველი

შეიძლება ყოფილიყო აფხაზების წეს-ჩვეულებათა და ტრადიციათა ცოდნა და მათზე დაყრდნობა, კერძოდ, აფხაზთა ისეთი დადებითი თვისებების გათვალისწინება, როგორიცაა: უფროსისა და სტუმრისადმი პატივისცემა ეროვნებისა და აღმსარებლობის განურჩევლად, სურვილი განათლების მიღებისა, ურთიერთთანადგომისა და დახმარებისა.

ქრისტიანული სარწმუნოების დაქვეითება-დაცემა აფხაზეთის რიგ სოფლებში 1906-1907 წლებშიც შეინიშნებოდა. ასე მაგალითად, სოფ. დურიფშის 150 ქრისტიანული კომლიდან თავის რწმენას მხოლოდ 15 ოჯახი შერჩა, ხოლო სოფ. აჭანდარაში 200 კომლიდან – 21. სამწუხარო სინამდვილეს წარმოადგენდა ის გარემოება, რომ 1911 წლისათვის „სოხუმის ოლქის მოსახლეობის დიდი ნაწილი, განსაკუთრებით გუდაუთის უბანში („უჩასტკაში“), თუ ოფიციალურად არა, ფარულად აგრძელებს მუსლიმად ყოფნას. სოხუმის ოლქში მცხოვრებ აფხაზებში მუსლიმობის მხამი ყოველწლიურად მკვიდრდება და თავს იჩენს სულ უფრო მეტად. სოფლებში მცხოვრებ ბნელ მოსახლეობაში მუსლიმობის ქადაგება მიდის საკმაოდ აშკარად. ეს ქადაგება უკანასკნელ წლებში მტკიცდება არა მარტო ფარული სკოლების დაარსებით, სადაც სწავლება მიმდინარეობს თურქულ ენაზე და ასწავლიან აგრეთვე ყურანს, არამედ მეჩეთების აშენებითაც, რომლებშიაც ჯერ-ჯერობით ცოტა ხალხი დადის ან საერთოდ დაკეტილია, მაგრამ რომელიც უკვე წარმოადგენს იმის ნიშანს, რომ მან უკვე დაიკავა მტკიცე პოზიცია აფხაზურ მოსახლეობაში“ – წერდა სოხუმში გამომავალი ჟურნალი „Сопрудник Закавказской миссии“,⁴⁷ რომლის რედაქტორიც იყო სოხუმის ეპარქიის ეპისკოპოსი ანდრეი.

დაახლოებით ასეთი მდგომარეობა იყო იმ დროს კოდორის უბანშიც (დღევანდელ ოჩამჩირის რაიონში). 1910 წელს დაბა ოჩამჩირეში, სადაც სულ 15-მდე მუსლიმანი კომლი ცხოვრობდა, დაიწყო ქვის ორსართულიანი მეჩეთის მშენებლობა. ეს იყო თურქეთიდან იქ ჩასული მუსლიმან მისიონერთა მოღვაწეობის შედეგი, მუსლიმობის

განმტკიცებით მათ აქ უნდოდათ თურქეთის გავლენის შენარჩუნება. მუსლიმან აფხაზებს ზოგიერთ სოფელში ასევე სურდათ მეჩეთების აგება. მღვდელ დ. მარლანიას აზრით, მეჩეთების აგებას კოდორის უბანში ქრისტიანობისა და რუსთა ხელისუფლების განმტკიცების საქმეზე დამღუპველი გავლენა ექნებოდა.

ქრისტიანობისაგან აფხაზების განდგომისა და ისლამზე მათი გადასვლის აღსაკვეთად სოხუმის ეპარქიის ეპისკოპოსი ანდრეი სხვადასხვა ღონისძიებებს მიმართავდა, მათ შორის სასულიერო და საერო ხელისუფლების წარმომადგენელთა ერთობლივი კრებების მოწყობას, სადაც განიხილავდნენ არსებული მდგომარეობიდან გამოსვლის საშუალებებს. მაგალითად, 1912 წ. 11 მაისს ეპ. ანდრეიმ ასეთი კრება მოაწყო დაბა გუდაუთაში. ის ადგილობრივი ადმინისტრაციისაგან მოითხოვდა აქტიურად ჩართულობას სარწმუნოებრივი საკითხების მოგვარებაში და მტკიცედ დაეჭირათ მხარი ქრისტიანული სასულიერო პირების მოქმედებისათვის ამ სარწმუნოების განმტკიცების საქმეში. ამ კრებაზე მწვავედ დაისვა საკითხი ძველი ეკლესიების აღდგენისა და ახლის აშენების აუცილებლობის შესახებ, სადაც ისინი ჯერ კიდევ არ არსებობდნენ.

ეპ. ანდრეი კარგად ხედავდა, რომ მისიონერების მიერ მარტო ღვთის სიტყვის ქადაგებით აფხაზებს ძნელად მოაქცევდნენ ქრისტიანობაზე. საჭირო იყო ახალი მეთოდებითა და საშუალებებით მათი გულის მოგება, მათი გადმობირება ქრისტიანობის მხარეზე. ყურადღება უნდა გამახვილებულიყო აფხაზთა ყოფა-ცხოვრების მატერიალურ სფეროზე. ამისთვის კი ანდრეის აზრით, საჭირო იყო მღვდლების მხრივ ქველმოქმედების გაძლიერება. მათ სამრევლოები უბნებად უნდა დაეყოთ და ყოველ უბანში მზრუნველები უნდა დაენიშნათ, რომლებიც ყურადღებას არ მოაკლებდნენ გაჭირვებაში ჩავარდნილ მოხუცებს, ავადმყოფებს, ღარიბებს, აცნობებდნენ მათ შესახებ მღვდლებს, რომლებსაც მათთვის უნდა ჰქონოდათ პატარა აფთიაქები სხვადასხვა ნამლებით, როგორც

ეს ჰქონდათ თურქეთიდან მისიონერებად ჩამოსულ მო-
ლებს. მღვდლებს უნდა შეექმნათ ყოველ სამრევლოში 4-5
მტკიცე მორწმუნისაგან ჯგუფები, რომლებიც ხელს შე-
უშლიდნენ არაქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელე-
ბას მრევლში, იზრუნებდნენ მორწმუნეების მორალური
დონის ამაღლებისთვის.⁴⁸

მიუხედავად იმისა, რომ XIX ს. 30-იან წლებში მეტ-
ნაკლები ინტენსიობით იწყება და ხორციელდება აფხაზე-
თში ქრისტიანობის აღდგენა და განმტკიცება, თითქმის
80 წლის მუშაობას ამ ხაზით სასურველი შედეგი მაინც არ
მოპყოლია, აფხაზი მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი
ჯერ კიდევ შორს იდგა ქრისტიანობისაგან, რაც, ჩვენი აზ-
რით, უპირველეს ყოვლისა, იმის შედეგი იყო, რომ რუსეთის
დიდმპყრობელური პოლიტიკა აფხაზებს ამ სახელმწიფოს
ოფიციალური რელიგიის წინააღმდეგ განაწყობდა და ამის
გამო მას ზურგს აქცევდა, რაც სახელმწიფო ხელისუფლე-
ბისადმი პროტესტის გარკვეულ ფორმას წარმოადგენდა.

ქართველი მისიონერებისა და სამღვდელოების, აგრე-
თვე ეკლესიებში ქართველი მღვდელმსახურების რუსი მი-
სიონერებითა და სამღვდელოებით შეცვლამ, აგრეთვე წი-
რვა-ლოცვის სლავიანურ ენაზე გადაყვანამ ეს პროტესტი
კიდევ უფრო გააძლიერა და აფხაზი ხალხის მისწრაფება
ქრისტიანობისაკენ საკმაოდ შეასუსტა და შეანელა. ის
ქრისტიანობასა და მაჰმადიანობას შორის დიდხანს მერყე-
ობდა და არსებითად წარმართობის ნიადაგზე რჩებოდა.
ეს გარემოება კარგად ჰქონდათ გათვითცნობიერებული
იმ დროის აფხაზ სწავლულებს და მას სერიოზულ პრო-
ბლემად მიიჩნევდნენ. მაგალითად, მღვდელი ნ. პატიფა
ჟურნალ „Сотрудник Закавказской миссии“-ში 1912 წელს
წერდა: „იყო თუ არა აფხაზი ოდესმე ქრისტიანი ამ სი-
ტყვის მთელი მნიშვნელობით, იცოდა თუ არა მან ქრისტი-
ანობის არსება, იცნობდა თუ არა ქრისტეს, რომელზედაც
ის ლოცულობდა? – ამაზე ისტორია დუმს. დიდი მწუხარე-
ბით მინდა აღენიშნო, რომ ჩვენ, დღევანდელი აფხაზები
ჯერ კიდევ ქრისტიანები არა ვართ, ჩვენ მხოლოდ მონა-

თლულები ვართ. ამის დაფარვა არ შეიძლება“.⁴⁹

დაახლოებით იმავე აზრისა იყო აფხაზური ლიტერატურის ფუძემდებელი დიმიტრი გულია, რომელიც იმავე ჟურნალის ერთ-ერთ ნომერში მოთავსებულ თავის სტატი-აში „რა სჭირდება აფხაზეთს?“ შემდეგს აღნიშნავდა: „ქრისტიანული სარწმუნოება აფხაზეთში არასდროს არ ჰყვა-ოდა და შეიძლება ცოდვად არ ჩაითვალოს იმისი თქმა, რომ აფხაზები ნამდვილი ქრისტიანები არასოდეს არ ყოფილან, არამედ მეტნაკლებად ყოველთვის იყვნენ და დღესაც რჩე-ბიან წარმართებად, რაც ჩანს მათი წარმართული რიტუ-ალებიდან და ტრადიციული წეს-ჩვეულებებიდან, რომლე-ბიც მათ შორის დღემდეა შემონახული“⁵⁰ (ხაზგასმა ჩვენია. გ. რ.). სავსებით შეიძლება დავეთანხმოთ დ. გულიას ამ დე-ბულებებს, რადგანაც ის უკეთ იცნობდა თავის ხალხსა და მის რელიგიურ შეხედულებებს, ვინემ სხვა მკვლევარები.

ამრიგად, XIX საუკუნის აფხაზეთში რელიგიურ და საეკლესიო ცხოვრების სფეროში შეიძლება გამოვყოთ 3 ეტაპი. I ეტაპი მოიცავს 1810-1831 წლებს, II-1831-1885 წლებს, ხოლო III ეტაპი იწყება 1886 წლიდან და გრძე-ლდება 1919 წლამდე.

პირველი ეტაპი იწყება აფხაზეთის შესვლით რუსე-თის მართლმადიდებელ იმპერიის შემადგენლობაში, რამაც უკუაგდო ისლამური სამყაროს, განსაკუთრებით თურქე-თის სულიერი ექსპანსია აფხაზეთში და შექმნა ობიექტური პირობები ქრისტიანობის წიაღში დასაბრუნებლად. ამ ეტა-პზე აფხაზი მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი თავს ქრისტი-ანად თვლის, მაგრამ მათი რწმენა მხოლოდ ნომინალუ-რია, ფაქტობრივად მძლავრობს ისლამი და წარმართობა.

მეორე ეტაპზე აფხაზეთში ადგილი აქვს ქრისტიანო-ბის გამოცოცხლებას, იწყება ზრუნვა მისი აღდგენისთვის. ამის ინიციატორად გამოდის აფხაზეთის მაშინდელი მთა-ვარი მიხეილ შარვაშიძე, რომელმაც უმაღლესი ხელისუ-ფლების წინაშე დააყენა საკითხი აფხაზეთის ეპარქიის შექმნის შესახებ. 30-იანი წლების შუახანებიდან იწყება, ერთის მხრივ, ადგილობრივი თავადური ელიტის მიერ

მამა-პაპური სარწმუნოებისაკენ მიბრუნება და ეკლესიების აღდგენა-აშენების პროცესი, ხოლო მეორეს მხრივ, „ოსური კომისია“ თავისი თანხებითა და ძალებით ხელს უწყობს ამ პროცესს. ამ კომისიის ეგიდით ქართველი მისიონერები და სამღვდელოება აქტიურად ერთვება ამ პროცესში. ისინი დიდი გულმოდგინებით ილწვოდნენ საქართველოს ამ ძირძველ კუთხეში მოძმე აფხაზთა შორის ქრისტეს მოძღვრების დასამკვიდრებლად. ამავე დროს ისინი იყვნენ XIX საუკუნის აფხაზეთში საგანმანათლებლო და კულტურული საქმიანობის მოთავენი და სულისჩამდგმელები.

გარკვეული დადებითი როლი აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენისა და დამკვიდრების საქმეში შეასრულა „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენმა საზოგადოებამ“, რომლის ხარჯებითა და ძალებით აფხაზეთში აშენდა არა ერთი ეკლესია, გაიხსნა საეკლესიო-სამრევლო სკოლები.

XIX საუკუნის აფხაზეთში ქართველები და აფხაზები ერთი-მეორის გვერდით, მხარდამხარ შრომითა და მოღვაწეობით აგრძელებდნენ საუკუნეების სიღრმეში ჩასახულ და განმტკიცებულ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და კულტურულ ურთიერთობათა ტრადიციებს. რაიმე მნიშვნელოვანი პრობლემები ამ ორ მოძმე ხალხს შორის მაშინ არ ყოფილა.

მესამე ეტაპზე აშკარად იწყება რუსი სახელმწიფო მოხელეებისა და სასულიერო პირების შოვინისტური საეკლესიო პოლიტიკა აფხაზეთში, რომლის უმთავრესი მიზანი იყო აფხაზი ხალხის დაპირისპირება ქართველებთან, მათ შორის შუღლისა და მტრობის გამოწვევა და აფხაზეთის ჩამოშორება საქართველოსაგან, რასაც მათ საბოლოოდ კიდევაც მიაღწიეს 100 წლის შემდეგ.

XIX საუკუნეში (ისევე, როგორც ადრე) აფხაზები და ქართველები აფხაზეთში ერთი-მეორის გვერდით თანხმობით და მშვიდობიანად ცხოვრობდნენ და გასაყოფი არც მიწა-წყალი ჰქონდათ და არც ქრთამი და თანამდებობები. ყოველ შემთხვევაში შიდა ეროვნული კონფლიქტი, რამდენადაც ვიცით, ისტორიაში დაფიქსირებული არ არის.

ბიბლიოგრაფია

1. *Обзор деятельности общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860-1910 гг.* Тиф. 1910 (შემდგომ – *Обзор*), с. 231.
2. *Обзор*, გვ. 65. იხ აგრეთვე სსცსა,, ფ. 493, ა6 I, ს. 851, ფურც. 10.
3. სსცსა, 488, ა6 I, ს. 963, ფურც. 3
4. სსცსა, ფურც. 7, 9
5. სსცსა, ფურც. 21.
6. სსცსა, ფურც. 25.
7. სსცსა, ს. 125, ფურც. 56, იხ. აგრეთვე ს. 3257, ფურც. 2.
8. სსცსა, ს. 3257, ფურც. 9
9. სსცსა, ს. 3741, ფურც. 37.
10. სსცსა, ს. 4296, ფურც. 6.
11. სსცსა, ს. 3741, ფურც. 59.
12. სსცსა, ს. 4296, ფურც. 14.
13. სსცსა, ს. 4422, ფურც. 10, იხ. აგრეთვე – ს. 4570. ფურც. 6, 9, 10.
14. გ. გასვიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზები. თბ., 1998, გვ. 140.
15. სსცსა, ს. 4800, ფურც. 4.
16. სსცსა, ს. 3257, ფურც. 44.
17. სსცსა, ს. 4387, ფურც. 1-10.
18. სსცსა, ს. 5068, ფურც. 61.
19. სსცსა, ს. 4269, ფურც. 35.
20. სსცსა, ს. 4608, ფურც. 23.
21. სსცსა, ს. 4641, ფურც. 43.
22. სსცსა, ს. 4642, ფურც. 3.
23. სსცსა, ს. 6232, ფურც. 19, 21.
24. სსცსა, ს. 10653, ფურც. 19, 21.
25. სსცსა, ს. 8111, ფურც. 12.
26. *Акты, собранные Кавказской археографической комиссией* (შემდგომ – *АКАК*) Т. X. Тифлис, 1885, გვ. 225.
27. *АКАК*, т. X, გვ. 226.

28. სსცსა, ს. 31, ფურც. 239.
29. АКАК, т. X, გვ. 231.
30. АКАК, т. X, გვ. 231.
31. Обзор, გვ. 174.
32. სსცსა, ფ. 493, ან I, ფურც. 22; ს. 851, ფურც. 10.
33. Отчет «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» за 1896 г. გვ. 36-40.
34. Отчет «Общества восстановления...», გვ. 36-51.
35. გ. როგავა. რელიგია და ეკლესია აფხაზეზებში. თბ., 1997, გვ. 34.
36. გ. როგავა. რელიგია და ეკლესია აფხაზეზებში, გვ. 34.
37. Сотрудник Закавказской миссии. Церковно-миссионерский журнал. Сухум (Кутаисск. губ.). #18, 1912, გვ. 124.
38. მ. კელენჯერიძე. გაბრიელი, ეპისკოპოსი იმერეთისა (მისი დრო, ცხოვრება და მოღვაწეობა), ტ. I, ქუთ. 1913, გვ. 149.
39. გაზ. „მწყემსი“, №42, 1896, გვ. 3.
40. С. Басария. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношениях. Сух., 1923, გვ. 77.
41. Отчет «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» за 1898-1901 гг. გვ. 79.
42. თ. სახოკია. ძველი სოხუმი. თბ., 1950, გვ. 7.
43. С. Басария. Абхазия в географическом..., გვ. 55.
44. გაზ. „მწყემსი“, №3, 1887, გვ. 1,3.
45. სსცსა, ფ. 1458, ან. I, ს. 523, ფურც. I.
46. სსცსა, ფ. 493, ან. I, ს. 851, ფურც. 10, იხ, აგრეთვე Отчет «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» за 1898-1901 гг. გვ. 79.
47. Сотрудник Закавказской миссии. № 16, 1912, გვ. 92.
48. Сотрудник Закавказской миссии. 1912, № 14 გვ. 217-218.
49. Сотрудник Закавказской миссии. 1912, № 11, გვ. 173.
50. Сотрудник Закавказской миссии. 1912, № 10, გვ. 152.

სასულიერო განათლება აფხაზეთში

აფხაზეთი XVII ს. დამლევადან, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა, ისტორიული ძნელბედობის შედეგად დიდი ხნით მოწყდა საქართველოს პოლიტიკურ-ეკონომიკურ და კულტურულ ცხოვრებას და აგრესიული თურქეთის ძლიერი გავლენის ქვეშ მოექცა. ოსმალეთი, რასაკვირველია, აფხაზი ხალხის კულტურული განვითარების პრობლემებით სრულებითაც არ იყო დაინტერესებული. ძველი, ქრისტიანული კულტურის კერები აფხაზეთში – ეკლესია-მონასტრები – თანადთანობით მოიშალა, სწავლა-განათლების დონე მკვეთრად დაეცა. აფხაზეთის მთავარი და თავადაზნაურობის ზედა ფენა პოლიტიკური კონიუნქტურის საფუძველზე ისლამური კულტურისაკენ გადაიხარა, ქართულ ენას თურქული ცვლიდა, ადგილობრივ ზნე-ჩვეულებებს, ტრადიციებსა და სწავლა-განათლებას თურქიზაცია დაემუქრა.

აფხაზეთის რუსეთთან შეერთებამ (1810 წ.) ეს პროცესი შეწყვიტა, მაგრამ მისი შედეგები საკმაოდ მძიმე იყო, რომლის ერთ-ერთ გამოხატულებას აფხაზეთში იმ დროს არსებული სწავლა-განათლების უაღრესად დაბალი დონე წარმოადგენდა. XIX ს. პირველ ნახევარში იქ არც ერთი სახის – არც საერო და არც სასულიერო სკოლა არ არსებობდა, მათი დაარსების საჭიროება კი რაც დრო გადიოდა, მით უფრო იგრძნობოდა, რაც იმითაც იყო გაპირობებული, რომ აფხაზეთი, რუსეთთან შეერთების შედეგად ისლამური კულტურის გავლენის სფეროდან ქრისტიანული კულტურის სამყაროში ექცეოდა. ამიტომ იქ ქრისტიანობის აღდგენისა და დამკვიდრების ერთ-ერთი ძლიერ საშუალებად სკოლა ანუ სწავლა-განათლება უნდა ქცეულიყო.

XIX ს. დამდეგს, კერძოდ, 1810 წელს, საერო და სასულიერო ხელისუფლების წინაშე პირველად იქნა საკითხი დაყენებული აფხაზეთში – ს. ლიხნში, სასულიერო სასწავლებლის გახსნის შესახებ. მისი ინიციატორი იყო, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, მთავრის კარის ეკლესიის

მღვდელი იოანე იოსელიანი, მაგრამ ამას პრაქტიკული შედეგი არ მოჰყოლია. მთელი 40 წელი დასჭირდა აფხაზეთში პირველი სკოლის გახსნას. ეს პირველი სკოლა სამურზაყანოს საბოქაულოს ცენტრ დაბა ოქუმში, ბლალოჩინ დავით მაჭავარიანის ინიციატივით გაიხსნა 1851 წელს.¹ ის ჯერ კიდევ 1850 წ. ოქტომბერში ჩადის ოქუმში სამეგრელოდან, კერძოდ მარტვილიდან, სადაც მღვდლობასთან ერთად მასწავლებლობდა სამეგრელოს სასულიერო სასწავლებელში. როგორც განათლებულსა და ავტორიტეტიან მღვდელს მას ნიშნავენ სამურზაყანოს ბლალოჩინად.

ოქუმში სკოლის გასახსნელად, უპირველეს ყოვლისა, საჭირო იყო მეტ-ნაკლებად შესაფერი შენობა, რომლის აგებასაც გარკვეული თანხა სჭირდებოდა, ამას კი თავის მხრივ – კავკასიაში მეფისნაცვალ მ. ვორონცოვისა და საქართველოს ეგზარქოს ისიდორეს თანადგომა. მათ კარგად ესმოდათ სამურზაყანოს სკოლის მნიშვნელობა ამ მხარისათვის, სადაც ქრისტიანობის აღდგენა და განმტკიცება გაცილებით უფრო ადვილი იყო, ვინემ საკუთრივ აფხაზეთში, რადგან აქაური მოსახლეობის უმრავლესობას ქართველები (მეგრელები) წარმოადგენდნენ. აქ მომზადებული ახალგაზრდობა უფრო უკეთ გამოადგებოდა საერო და სასულიერო ხელისუფლებას შემდეგში ადგილზე და აფხაზეთში სამუშაოდ. სწორედ ამ მიზნით მეფის ნაცვალმა მ. ვორონცოვმა ოქუმის სკოლის შენობის ასაშენებლად თავისი ექსტრაორდინალური თანხიდან 400 ვერცხლის მანეთი გადადო.²

ბლალოჩინმა არ დაუცადა სკოლის შენობის დამთავრებას და დაბის ცენტრში დროებითი ფარდული მოაწყო, რომელიც საკლასო ოთახის მოვალეობას ასრულებდა. თუ როგორი იყო თავდაპირველად ეს სკოლა, ამას შეუღამაზებლად აგვინერს დ. მაჭავარიანის შვილი, ცნობილი პედაგოგი და საზოგადო მოღვაწე, კონსტანტინე მაჭავარიანი თავის სტატიაში: „აფხაზეთი და სასკოლო განათლება მასში“: „ამ სკოლის შენობა, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით იყო კარავი, რომელიც გადახურული იყო გვი-

მრით და დაყრდნობილი 4 ბოძზე. სასწავლო-აღმზრდე-ლობითი საქმე წარმოებდა პატრიარქალურ საწყისებზე. მასწავლებლის ხელფასზე, სწავლების მეთოდზე, სახელმძღვანელოებსა და დამხმარე სახელმძღვანელოებზე, თანამედროვე აზრით, მაშინ ლაპარაკიც კი არ შეიძლებოდა. აქ სწავლობდნენ გლეხების, აზნაურების, თავადთა და სასულიერო პირთა შვილები. საღვთო სჯულს, წერას, კითხვას, არითმეტიკასა და გეოგრაფიას. საკლასო მეცადინეობა წარმოებდა 8 საათიდან 12 საათამდე. ბევრი ბავშვი თვით ზამთარშიც კი 5-7 კმ. მანძილიდან მოდიოდა, მაგრამ მათი ბედნიერი სახეები კმაყოფილების გარდა სხვა არაფერს გამოხატავდა".³ სკოლის შენობის ამენების შემდეგ მდგომარეობა არსებითად შეიცვალა. აი რას წერს ამის შესახებ აფხაზეთის სკოლების ისტორიის მკვლევარი ა. დუდკო თავის წიგნში: „დ. მაჭავარიანის მცდელობითა და პედაგოგიური გამოცდილების მეშვეობით ეს სკოლა მოკლე დროში ერთ-ერთ საუკეთესო სკოლად იქცა, როგორადაც ის რჩებოდა მრავალი წლის განმავლობაში. დ. მაჭავარიანმა შემდეგში დიდი როლი ითამაშა აფხაზეთის სახალხო განათლების განვითარებაში".⁴

დ. მაჭავარიანის დამსახურებაზე ნათლად მეტყველებს კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოების ინსპექტორის 1865 წლის ანგარიშში ჩანერილი შემდეგი სიტყვები: „სამურზაყანოს მცხოვრებთა მისწრაფებას ცოდნისაკენ ჩვენ უნდა ვუზადლოდეთ იქაურ ბლალოჩინ პროტოიერ მაჭავარიანს, რომლის სამურზაყანოში დიდხანს ყოფნამ ტუზემცურ (ადგილობრივ - გ.რ.) მოსახლეობას დიდი სარგებლობა მოუტანა".⁵ ოქუმის სამრევლო სკოლა ერთ-ერთი პირველი სკოლა იყო დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე და ის ემსახურებოდა მაშინდელ სამურზაყანოს.

საჭირო იყო საკუთრივ აფხაზეთში მსგავსი ან უფრო მაღალი ტიპის სასწავლებლის გახსნა, მის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში. მეფისნაცვალ მ. ვორონცოვის აზრით აფხაზეთის ეპისკოპოსის რეზიდენცია უნდა ყოფილიყო

ბიჭვინთაში და იქვე უნდა გახსნილიყო სასულიერო სასწავლებელიც, იქ არსებული მონასტრის ბაზაზე. მაგრამ იმის გამო, რომ, ჯერ ერთი, მონასტერი მაშინ დაკავებული ჰქონდა რუსის ჯარის ნაწილებს და მათგან მისი განთავისუფლება ახლო ხანებში მოსალოდნელი არ იყო; მეორე, იქაური ნესტიანი კლიმატი ციებ-ცხელებით დაავადებას უწყობდა ხელს და, მესამეც, იგი შორს იყო აფხაზეთის მთავრის რეზიდენციისაგან, გადაწყდა ეს სასწავლებელი გაეხსნათ სწორედ მთავრის საზაფხულო სოფელში – ლიხნში. მთავრისა და მისი ოჯახის სიახლოვესა და თანადგომას დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა სასწავლებლის ნორმალურად მუშაობისთვის.

ანიჭებდა რა დიდ მნიშვნელობას ამ სასულიერო სასწავლებელს აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენისა და განმტკიცების საქმეში, მეფისნაცვალმა მ. ვორონცოვმა თავისი ექსტრაორდინალური თანხებიდან სასწავლებელს ყოველწლიურად 1525 ვერცხლის მანეთი გამოუყო.⁶ გარკვეული მოსამზადებელი მუშაობის ჩატარების შემდეგ (მონაფეთა კონტიგენტის დაზუსტება, სასწავლებლის ნესდებისა და ხარჯთაღრიცხვის შედგენა) 1852 წ. 25 სექტემბერს ლიხნში გაიხსნა აფხაზეთის ოთხკლასიანი სასულიერო სასწავლებელი. მისი მონაფეთები, ადგილობრივი მოსახლეობის სიღარიბის გამო, უნდა ყოფილიყვნენ სახელმწიფო ხარჯზე. თავდაპირველად გაიხსნა მხოლოდ პირველი კლასი. ამ სასწავლებლის ზედამხედველად (დღევანდელი ტერმინით – დირექტორად) ჯერ კიდევ 1851 წ. მაისში დაინიშნა ყაზანის სასულიერო აკადემიადამთავრებული, ღვთისმეტყველების კანდიდატი, ნიჭიერი პედაგოგი და მღვდელ-მონაზონი ალექსანდრე (ოქროპირიძე). მან ბევრი რამ გააკეთა იმისათვის, რომ ამ სასწავლებელს ფუნქციონირება დაეწყო ჯერ კიდევ მანამ, სანამ მისი დაფინანსება პრაქტიკულად დაიწყებოდა. ამის შესახებ მაშინდელ საარქივო დოკუმენტებში ნათქვამია, რომ ზედამხედველმა ალექსანდრემ თავისი საკუთარი თანხებით ამ სასწავლებლისათვის 35 ახალი სანოლი, 15 მაგიდა და

სხვა საჭირო ნივთები შეიძინა. მის მიერ შედგენილი ხარჯთაღრიცხვით 1 მოწაფეზე წელიწადში უნდა გახარჯულიყო 101 მან. და 80 კაპ. საქართველოს ეგზარქოსის მითითებით ასეთი ხარჯი 50 მანეთამდე შემცირდა, მაგრამ ამ განახევრებული თანხების დროულ გადმოგზავნაზე სათანადო ორგანოები ნაკლებად იწუხებდა თავს.

ამაზე ის გარემოებაც ცხადად მიუთითებს, რომ 1853 წლის პირველ ნახევარში ასათვისებელი თანხები ადგილზე მხოლოდ აპრილში იქნა მიღებული. სასწავლებლის მოსწავლეები ხელმოკლე მშობლების ხარჯზე იყვნენ და ძალიან უჭირდათ მატერიალურად, განსაკუთრებით იმათ, ვინც ლიხნში შორეული სოფლებიდან იყვნენ ჩამოსულები. ზოგიერთ მათგანს ზედამხედველი მღვდელ-მონაზონი ალექსანდრე პირადად მფარველობდა, ჰყავდა თავის ბინაში, ასმევდა-აჭმევდა და აცმევ-ახურავდა თავისი საკუთარი ხარჯით.⁷ ზედამხედველი ასევე საკუთარი ფულით ყიდულობდა მოწაფეებისათვის წიგნებს, რვეულებს, სანერ-კალამსა და სხვა საჭირო სასწავლო ნივთებს. მოწაფეებისა და სასწავლებლისადმი ასეთი გულისხმიერი დამოკიდებულება და დიდი ზრუნვა საქართველოს ეგზარქოსმა იმით დაუფასა, რომ 1852 წლის 8 მაისს პირადი მადლობა გამოუცხადა და სამხარეულით („ნაბედრენიკ“) დააჯილდოვა, ხოლო უნმ. სინოდმა 1853 წლის თებერვალში ასევე სათანადო ბრძანებულებით მადლობა გამოუცხადა. აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელში მოწაფეთა რაოდენობა 1852 წლის დამლევს სულ 8 იყო, ძირითადად მღვდლების შვილები. 1853 წლის პირველ სემესტრში მათი რიცხვი 11-მდე გაიზარდა, სხვა წოდებიდან გამოსული ახალგაზრდების ხარჯზე.

მღვდელ-მონაზონ ალექსანდრეს მიერ შედგენილი სასწავლო გეგმით აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელში გათვალისწინებული იყო შემდეგი საგნების სწავლება: საღმრთო რჯული, რუსული ენა, ქართული ენა (ხუცური და მხედრული წერა), სუფთა წერა რუსულსა და ქართულ ენებში, არითმეტიკა, რუსული და ქართული

ენების გრამატიკა, საეკლესიო გალობა, გეოგრაფია, პრაქტიკული ვარჯიში აფხაზურ ენაში.⁸ აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელი თანდათანობით ძალებს იკრებდა და ორგანიზაციულად მტკიცდებოდა, მაგრამ, როგორც ცნობილია, 1853 წ. 4 ნოემბერს რუსეთსა და თურქეთს შორის ომი დაიწყო, რომელიც 1856 წ. 18 მარტამდე გაგრძელდა. საომარი ოპერაციები მიმდინარეობდა აფხაზეთსა და სამეგრელოში. თურქეთის მხარეზე აღმოჩნდნენ მაშინდელი უძლიერესი ევროპული სახელმწიფოები: ინგლისი და საფრანგეთი. 1854 წლის იანვარში მათ თავიანთი ფლოტი შეიყვანეს შავ ზღვაში, რასაც თურქების გააქტიურება მოჰყვა. მათი ჯარი 1855 წ. აფხაზეთში შეიჭრა. რუსებმა დატოვეს აფხაზეთის სანაპირო ციხეები და ისინი თურქებმა უბრძოლველად დაიკავეს. იმავე წლის ოქტომბერში ოსმალთა ჯარი სამეგრელოშიც შევიდა.

ომის დაწყების შემდეგ აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებლის ფუნქციონირება საგრძნობლად შეფერხდა. 1853 წ. შემოდგომაზე აფხაზეთში ჩერქეზების შემოსევის საფრთხე შეიქმნა, ხოლო როდესაც მოკავშირეებმა თავიანთი ფლოტი შავ ზღვაში შემოიყვანეს, სასწავლებლის მონაფეები თავიანთ სოფლებს დაუბრუნდნენ. ამიტომ სასწავლებლისათვის ჩარიცხული თანხები მისმა ზედამხედველმა მღვდელ-მონაზონმა ალექსანდრემ მომავალი საჭიროებისათვის შესანახად ამიერკავკასიის ერთ-ერთ პრიკაზში (ბანკში) შეიტანა, პროცენტების დარიცხვით.⁹

1854 წ. დამლევს აფხაზეთის ეპისკოპოსი გერმანე და მღვდელ-მონაზონი ალექსანდრე ნებართვას ითხოვენ, რომ აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელი დროებით იმერეთში გადაიტანონ, კერძოდ დაბა ხონში, სადაც ალექსანდრე ამ სასწავლებელს საკუთარ სახლს უთმობდა, მაგრამ 1855 წ. გაზაფხულზე აფხაზეთის მთავარმა იგი თავისი მემკვიდრის აღსაზრდელად სამეგრელოს სოფ. ჭკადუაშში მიიწვია, სადაც ომის დროს საცხოვრებლად იმყოფებოდა. მღვდელ-მონაზონმა თან წაიყვანა 4 აფხაზი ახალგაზრდა და სრულიად უფასოდ, თავისი ხარჯებით

ზრდიდა და ასწავლიდა მათ.¹⁰ მალე თურქები სამეგრელოშიც შეიჭრნენ და იქ აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებლის აღდგენა ვერ მოხერხდა. იგი ფაქტობრივად დაიხურა.

აფხაზეთში მღვდელ-მონაზონ ალექსანდრეს მოღვაწეობასთან დაკავშირებით დგება ერთი საინტერესო საკითხი, რომელიც სათანადო ლიტერატურაში დღემდე უცნობია. ეს არის ილორის სასულიერო სასწავლებლის არსებობის საკითხი. არც აფხაზი ისტორიკოსები: დ. გულია, გ. ძიძარია, შ. ინალ-იფა, ზ. ანჩაბაძე და სხვ. და არც საქართველოში განათლების ისტორიის სპეციალისტები ამ სასწავლებლის შესახებ არაფერს წერენ, მისი არსებობა მათთვის უცნობია.

ილორის სასწავლებლის შესახებ ჩვენ მხოლოდ რამდენიმე ფრანგმენტულ მითითებას მივაკვლიეთ სხვადასხვა წყაროში: 1. ეს არის საქართველოს საეგზარქოსოს კანცელარიის ფონდში შემონახული ეპ. ალექსანდრეს ნამსახურობის ნუსხა, რომელშიც არის ორი ასეთი ადგილი: ა) მღვდელ-მონაზონი ალექსანდრე საქართველოს ეგზარქოსის წინადადებითა და თბილისის სემინარიის მმართველობის გადაწყვეტილებით 1851 წ. ოქტომბრიდან 1852 წ. მარტამდე, როცა ის უკვე აფხაზეთის ჯერ კიდევ გაუხსნელი სასულიერო სასწავლებლის ზედამხედველი იყო, პარალელურად და დროებით ასრულებდა ქუთაისის სასულიერო სასწავლებლისა და „სამაზრო სასწავლებლის მაღალი განყოფილების მასწავლებლის თანამდებობას“¹¹ (ხაზგასმა ჩვენია. — გ.რ.). ბ) იმავე გვერდზე ნათქვამია: „ეპ. გერმანეს წინადადებით იმ გულმოდგინებისთვის, რომელიც ალექსანდრემ გამოიჩინა ილორში აფხაზთა ბავშვებისათვის სკოლის გამართვაში, 1852 წლის 8 მაისს საქართველოს ეგზარქოსმა დააჯილდოვა სამხარეულით“.

II. იმავე ფონდის ერთ-ერთ დოკუმენტში აღნიშნულია, რომ ლიხნში არსებულ აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელში 1852 წელს „გაიხსნა 1 კლასი, შეიძლება II კლასის გახსნაც, თუ კი ილორის ბიჭები შესძლებენ თა-

ვიანთი ხარჯით (რაკი სახელმწიფოს მიერ ჯერ კიდევ არ არის საჭირო თანხები გადადებული) ჩამოვიდნენ ლიხნში, მათი, როგორც უფრო მომზადებულების, დასმა შეიძლება // კლასში".¹²

III. ეს არის ზ. ჭიჭინაძის მიერ 1903 წელს გამოცემული ორი წიგნი: 1. „სიტყვები და წერილები ყოვლად სამღვდელო ალექსანდრეზე“ და 2. „გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ყოვლადსამღვდელო ალექსანდრე“. პირველ მათგანში ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით შემდეგს ვკითხულობთ: მღვდელ-მონაზონმა ალექსანდრემ „აფხაზთათვის ილორში დაარსებულ სასწავლებლის წარმატებისათვის ისეთი გულმოდგინება გამოიჩინა, რომ პირადად მაშინდელმა ექსარქოსმა, მიტროპოლიტმა ისიდორემ, 1852 წ. 8 მაისს ნაბედრენიკით დააჯილდოვა“.¹³ მეორე წიგნში კი ასეთი რამ არის ნათქვამი: „ილორში პირველად გაიხსნა სასულიერო სასწავლებელი და აფხაზთა შვილებს პირველად ალექსანდრესაგან მოეფინა სხივნი სწავლა-განათლებისა“.¹⁴

IV. ეპ. ალექსანდრეზე ვ. გურგენიძე მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით შემდეგს აღნიშნავს: „ალექსანდრე 1851-1854 წლებში აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებლის ზედამხედველი და ქუთაისის სასულიერო სასწავლებლის ინსპექტორია. ცდილობს აფხაზთათვის შექმნას სკოლა ილორის სასწავლებელში. სამხედრო გარემოებათა გამო აფხაზთა სასულიერო სასწავლებელი გაუქმდა“.¹⁵ აი ყველაფერი ის, რასაც ჩვენ მივაკვლიეთ ილორის სასწავლებელთან დაკავშირებით. ზემოთ მოტანილი ადგილებიდან, უპირველეს ყოვლისა, ის გამომდინარეობს, რომ მღვდელ-მონაზონი ალექსანდრე აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებლის გახსნამდე დროებით იყო „სამაზრო სასწავლებლის მაღალი განყოფილების მასწავლებელი“. ეს სამაზრო სასწავლებელი სხვა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო, გარდა სამურზაყანოს მაზრის ს. ილორის სასწავლებელი, რამდენადაც მეორე საბუთში ნათქვამია, რომ ეგზარქოსმა ალექსანდრემ იგი დააჯი-

ლდოვა სწორედ ილორის სასწავლებელში ბავშვების მიმართ გამოჩენილი პედაგოგიური მზრუნველობისათვის. იგივე დასტურდება ზემოთაღნიშნული წიგნებიდან მოტანილი ადგილებით, მაგრამ აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ორივე ავტორი, ჩვენი აზრით, ერთმანეთში ურევს ილორის სასწავლებელსა და აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელს.

ილორის სასწავლებელი რომ სასულიერო სასწავლებელი იყო და არა სამრევლო სკოლა, იმითაც დასტურდება, რომ ამ სასწავლებლის მოწაფეები, როგორც უკვე საკმაოდ მომზადებულები, შეიძლებოდა დაესვათ ლიხნის სასულიერო სასწავლებლის II კლასში. გარდა ამისა, 1851 წელს ილორის გვერდით ოქუმში არსებობდა სამრევლო სკოლა. ორი სამრევლო სკოლა ერთიმეორის გვერდით მაშინ არსად არ იყო, მით უფრო ვერ იქნებოდა სამურზაყანოში. გარდა ამისა, ზემოთმოტანილ დოკუმენტში ნათქვამია, რომ მღვდელ-მონაზონი ალექსანდრე იყო სამაზრო სასწავლებლის მაღალი განყოფილების მასწავლებელი. „მაღალი“ და „დაბალი“ განყოფილებები სამრევლო სკოლებში არ არსებობდა. ასეთი განყოფილებები იყო მხოლოდ სასულიერო სასწავლებლებში.

ჩვენი აზრით მართალი უნდა იყოს ზ. ჭიჭინაძე, რომელიც წერს, რომ „ილორში პირველად გაიხსნა სასულიერო სასწავლებელი“. ეს სასულიერო სასწავლებელი უნდა ჰქონდეს მხედველობაში კ. მაჭავარიანს, რომელიც ჩვენს მიერ ზემოთ უკვე ნახსენებ სტატიაში შემდეგს წერს: „ოქუმის დაუფინყარი სკოლის კურსის დასრულების შემდეგ ჩვენ გადაგვიყვანეს სასულიერო სასწავლებელში“. თუ არა ილორის სასწავლებელში, სხვაგან სად უნდა გადაეყვანათ მაშინ კ. მაჭავარიანი? მართალია, სამეგრელოს სასულიერო სასწავლებელი იმ დროს უკვე არსებობდა (გაიხსნა 1830 წ.), მაგრამ იქ, როგორც ეს საარქივო მასალებით დასტურდება, აფხაზეთის ახალგაზრდები ჯერ კიდევ არ სწავლობდნენ, ასევე არ იყვნენ ისინი არც ქუთაისისა და არც თბილისის სასულიერო სა-

სწავლებლებში.

ზ. ჭიჭინაძე, ისევე როგორც ვ. გურგენიძე, თავის წიგნში არსად არ ახსენებს ლიხნის სასულიერო სასწავლებელს. ჩვენი აზრით, ზ. ჭიჭინაძეც ერთმანეთში ურევს მათ. ამაზე მიუთითებს ის გარემოება, რომ იგი წერს: „რუსეთ-ოსმალეთის ომის გამო ილორის სასწავლებელი დაიკეტა“. ეს მტკიცება არ უნდა იყოს მართალი, საქმე იმაშია, რომ ლიხნის სასულიერო სასწავლებლის გახსნის შემდეგ ილორის სასულიერო სასწავლებლის მონაფეხს წინადადება მიეცათ გადასულიყვნენ ახლადგახსნილ სასწავლებელში. მაგრამ მათი მშობლები აცხადებდნენ, რომ ლიხნი ილორიდან შორსაა, იქ კლიმატიც უფრო ცუდია, ვინემ ილორში. ამიტომაც ისინი მოითხოვდნენ მათი შვილები ქუთაისის ან თბილისის სასულიერო სასწავლებლებში გაეგზავნათ.¹⁶ სწორედ ამის გამო უნდა მომხდარიყო ამ სასწავლებლის გაუქმება არა 1854 წელს, არამედ 1852 წელს, როცა ლიხნში უკვე მოქმედებდა სასულიერო სასწავლებელი და მღვდელმონაზონი ალექსანდრე პრაქტიკულად სათავეში ჩაუდგა მას. ამის შემდეგ, საეჭვოა, მას დრო და შესაძლებლობა ჰქონოდა, რომ ილორშიც ემოლვანა.

გარდა ამისა, არის კიდევ ერთი მოსაზრება, რომელიც ჩვენს დასკვნას უნდა ამართლებდეს: აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებლის ხარჯთაღრიცხვა გაანგარიშებული იყო 30 მონაფეხზე, რომლებსაც სახელმწიფო ხარჯზე უნდა ესწავლათ. სასწავლებელში ჩარიცხვის მოსურნე კი მხოლოდ 8 ახალგაზრდა აღმოჩნდა და ისინიც ყველანი სამღვდლო წრიდან იყვნენ. ეს გარემოება – სწავლის მსურველთა სინაკლებე – ჩვენი აზრით იმ გარემოებით უნდა აიხსნას, რომ აფხაზი ახალგაზრდობა, რომელიც რუსული ხელისუფლების მიმართ დიდი სიყვარულით არ გამოირჩეოდა, მის მიერ გახსნილ სკოლას ეჭვის თვალით უყურებდა, ასევე – ქრისტიანობასაც, რომლის მქადაგებლებიც თვითონ უნდა გამოსულიყვნენ. სწორედ ამის გამო გაძნელდა ამ სასწავლებლის მუშაობის დაწყება 1852 წელს, მით უფრო გაძნელდებოდა სრული კო-

ნტიგენტის შექმნა ორი სასულიერო სასწავლებლისათვის და მათი ფუნქციონირება.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთთქმული, ჩვენი აზრით, შესაძლებლობას გვაძლევს ვამტკიცოთ შემდეგი:

1. ერთ-ერთი პირველი სასწავლებელი თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე (მაშინ სამურზაყანო აფხაზეთად არ ითვლებოდა), ოქუშის სამრევლო სკოლასთან ერთად იყო ილორის სასულიერო სასწავლებელი, რომელიც უკვე არსებობდა 1851 წელს. შეიძლება ის უპირველესიც კი იყო.
2. ილორის სასულიერო სასწავლებელი დაიხურა 1852 წელს, მას შემდეგ, რაც ლიხნში გაიხსნა აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელი. ილორის სასწავლებელი ფაქტიურად სამურზაყანოს სასულიერო სასწავლებელი იყო.
3. ჯერ გაიხსნა სამეგრელოს სასულიერო სასწავლებელი (1830 წ.), შემდეგ სამურზაყანოს ანუ ილორის სასულიერო სასწავლებელი (1851 წ. ?), ხოლო უფრო მოგვიანებით (1852 წ.) აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელი, რომელმაც იარსება მხოლოდ წელიწადნახევარი, მაგრამ მაინც გარკვეული როლი ითამაშა აფხაზეთის სულიერი კულტურის განვითარებაში – აფხაზ ახალგაზრდებს აღუძრა განათლების სურვილი და მართლმადიდებელი ქრისტიანობის მიმართ გარკვეული ინტერესი და სიყვარული.

რუსეთ-ოსმალეთის ომის დამთავრებიდან ორი წლის შემდეგ, კერძოდ 1858 წელს, უკვე არქიმანდრიტმა ალექსანდრემ საქართველოს ეგზარქოსის წინაშე კვლავ დააყენა საკითხი აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებლის აღდგენის შესახებ. ამ დროს პრიკაზში მისთვის წინა წლებში გამოყოფილი 4526 ვერცხლის მანეთი იწახებოდა.¹⁷ მაგრამ რუსეთის უნმ. სინოდი და საქართველოს ეგზარქოსი მის გახსნას არ ჩქარობდნენ. თითქმის მთელი 10 წელი ცდილობდა ალექსანდრე ამ საკითხის დადებითად

გადანყვეტას. 1867 წ. იანვარსა და ივნისში სპეციალური მიმართვები გაუგზავნა საქართველოს ეგზარქოს ევსეევს, სადაც ასაბუთებდა ამ სასწავლებლის გახსნის აუცილებლობას იმით, რომ მას შეეძლო სასულიერო პირები მოემზადებინა არა მარტო საკუთრივ აფხაზეთისათვის, არამედ სვანეთის, სამურზაყანოსა და თვით ყუბანის ეკლესიებისთვისაც.

ეპისკოპოს ალექსანდრეს აზრით (ეპისკოპოსად ის დაინიშნა ჯერ კიდევ 1862 წელს) აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელი უნდა აღდგენილიყო ბიჭვინთის მონასტრის ბაზაზე, სადაც გადატანილი იქნებოდა აგრეთვე სოხუმის ეპარქიალური კათედრა. 1867 წელს იგი აახლებს სასულიერო სასწავლებლის წესდებას და ადგენს მოწაფეთა სავარაუდო კონტიგენტს, რომელიც ისწავლიდა ამ სასწავლებელში, თუ ის ახლო ხანებში გაიხსნებოდა. მომავალ მოწაფეთა სიაში იყო 27 ახალგაზრდის გვარი და სახელი. მათ შორის იყვნენ არა მარტო სასულიერო წრიდან გამოსული, არამედ სხვადასხვა წოდების წარმომადგენლებიც, რაც იმაზე მიანიშნებდა, რომ სწავლას მოწყურებულ აფხაზთა რიგები სულ უფრო და უფრო იზრდებოდა.

ჯერ კიდევ 1851 წელს უწმ. სინოდის მიერ დამტკიცებული დებულებით ამ სასწავლებელში უნდა ესწავლა მხოლოდ ადგილობრივ ახალგაზრდობას: აფხაზებსა და ქართველებს. ეპ. ალექსანდრე მოითხოვდა, რომ მასში მიეღოთ აგრეთვე ბიჭვინთაში მდგარი რუსი ჯარის ნაწილის მომსახურე პერსონალის შვილებიც, რაც მისი მტკიცებით ხელს შეუწყობდა არარუს მოწაფეებს რუსული ენის პრაქტიკულად ათვისებაში. ამასთანავე ეპ. ალექსანდრე მოითხოვდა, რომ ამ სასწავლებელში შემოეღოთ აფხაზური ენის სწავლებაც, რაც აუცილებელი იყო იმ სასულიერო პირებისთვის, ვინც აფხაზთა შორის იმუშავებდა. სანამ ეს მოხერხდებოდა, მანამდე საჭირო იყო აფხაზეთში მისიონერებად და მღვდლებად გაეგზავნათ სემინარიადამთავრებული ახალგაზრდები, რომლებსაც უნდა შეესწავლათ აფხაზური ენა, ამაში ისინი უნდა წახალისებინათ ჯამა-

გირის მომატებით.¹⁸

აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებელში აფხაზური ენის მასწავლებლად ეპ. ალექსანდრე მოითხოვდა ლიხნელი მღვდლის ივანე გეგიას დანიშნვას, რომელმაც მშვენიერად იცოდა მშობლიური ენა და 60-იანი წლების დასაწყისში აქტიურ მონაწილეობას იღებდა აფხაზურ ენაზე დამწერლობის შექმნელ კომისიაში. ასევე ის დიდად ზრუნავდა აფხაზი მონაწილეების მატერიალური პირობების გაუმჯობესებისათვის და მოითხოვდა ამ სასწავლებლის პანსიონში (ინტერნატში) 1 მონაწილე სახელმწიფოს გამოეყო არა 50, არამედ მინიმუმი 70 მან. ვერცხლით, რომ მათ სწავლისათვის მეტნაკლებად შესაფერისი პირობები შექმნოდათ.

ბიჭვინთაში აფხაზეთის სასულიერო სასწავლებლის გახსნის მცდელობა კვლავ გრძელდებოდა. 1869 წელს საქართველოს ეგზარქოსი ევსევი საქართველოს უმაღლეს სამოქალაქო ხელისუფლებას თხოვნით მიმართავდა, რომ ამ სასწავლებლისათვის, როგორც ეს წინათ ხდებოდა, ყოველწლიურად 1525 ვერცხლის მანეთი გადაერიცხათ. კავკასიაში მეფის ნაცვლის მთავარი სამმართველოს დეპარტამენტმა ამის თაობაზე ეგზარქოსსა და კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოების საბჭოს შემდეგი ცნობა გაუგზავნა: „ამჟამად მეფის ნაცვლის ექსტრაორდინალური თანხები საკმაოდ შემცირებულია, 140 ათასიდან 75 ათასამდე. ამასთანავე ეს ფონდი არ ითვალისწინებს თანხების გაცემას ისეთ არასამოქალაქო საქმეზე, როგორიცაა სასულიერო სასწავლებლის გახსნა. ეს არის უშუალოდ „საზოგადოების“ მოვალეობა, რომლის წლიური ბიუჯეტია 18750 მან.“¹⁹ როგორც ამ პასუხიდან ჩანს, მეფის ნაცვლის მთავარი სამმართველოს დეპარტამენტმა „ზრდილობიანი“ უარი განაცხადა ამ სასწავლებლის შენობის ასაგებად თანხების გაღებაზე და მით მის გახსნაზე.

მიუხედავად ამისა, სასწავლებლის გახსნა მაინც შეიძლებოდა იმ თანხებით, რომელიც ამ დროისათვის აფხაზეთის საარქიელო კათედრასა და სასულიერო სასწავლე-

ბელს პრიკაზში ჰქონდა და შეადგენდა სულ 4524, 5 მანეთს. ეს თანხა სრულიად საკმარისი იყო იმისათვის, რომ ბიჭვინთაში დასრულებულიყო ეპისკოპოსისა და სასწავლებლის შენობის აგება და მშენებლობა ისევ განახლდა. იგი გაიხსნა 1869 წლის სექტემბერში, მაგრამ სასულიერო სასწავლებელი კვლავ აღუდგენელი დარჩა.

XIX ს. 60-იანი წლებიდან კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოება აფხაზეთშიაც ააქტიურებს თავის საქმიანობას, ამ საზოგადოების ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას არარუსი ბავშვებისათვის სამრევლო სკოლების გახსნა და „მათთვის ჭეშმარიტი ქრისტიანული განათლების მიწოდება“ წარმოადგენდა. ამ საკითხს იმდენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში იმპერატორი და მისი ოჯახის წევრები პირადად ეცნობოდნენ ასეთი სკოლების მუშაობას, მათ საჭიროებას, სწირავდნენ გარკვეულ თანხებს, აჯილდოვებდნენ მასწავლებლებსა და სკოლის სხვა მუშაკებს. ზოგჯერ თვითონაც ღებულობდნენ მონაწილეობას გამოცდებსა და სხვა სასკოლო ღონისძიებებში. ეს, ალბათ, იმიტაც იყო გამოწვეული, რომ იმპერატორის მეუღლე ამ „საზოგადოების“ მთავარ მზრუნველად და მფარველად ითვლებოდა.

ალექსანდრე III 1888 წელს კავკასიაში მოგზაურობის დროს თავისი მეუღლითურთ ეწვია ვლადიკავკაზის ქალთა სასულიერო სასწავლებელს და მონაწილეობა მიიღო გამოსაშვებ გამოცდებში, ხოლო აფხაზეთში ეწვია ლიხნის სკოლას და მისი მასწავლებლის მუშაობით კმაყოფილმა ის ოქროს საათით დააჯილდოვა.²⁰ საეკლესიო-სამრევლო სკოლების ნორმალური მუშაობისთვის საჭირო იყო არა მარტო სათანადო კადრები, არამედ სათანადო სახელმძღვანელოები და საღვთისმეტყველო ლიტერატურაც. თავდაპირველად მეფის ხელისუფლება და „საზოგადოება“ დიდი სიფრთხილით ეკიდებოდა ასეთ სკოლებში არაქრისტიანი ბავშვების მიზიდვის საქმეს, საჭირო იყო სათანადო მოქნილობა და ტაქტი ადგილობრივ მოსახლეობასთან ურთიერთდამოკიდებულებაში, რათა ისინი არ

დამფრთხალიყვნენ და უარი არ ეთქვათ ასეთ სკოლებში თავიანთი ბავშვების სწავლებაზე მათი გარუსების შიშით. ამ მიზნით „საზოგადოებამ“ გადაწყვიტა საეკლესიო-სამრევლო სკოლებში სწავლება პირველ ხანებში ძირითადად მშობლიურ ენაზე ყოფილიყო. ამისთვის კი საჭირო იყო დამწერლობის შექმნა იმ ხალხთა ენებზე, რომლებსაც ის ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ. ეს კი უნდა განხორციელებულიყო რუსული ალფაბეტის საფუძველზე, რათა შემდეგში მოწაფეთა რუსულ ენაზე სწავლება და მათი თანდათან გარუსება გაადვილებული ყოფილიყო. ამ მიზნით „საზოგადოებასთან“ შეიქმნა სპეციალური, ახალი დამწერლობის შემქმნელი კომისია.²¹ მისი თავმჯდომარე იყო ცნობილი ლინგვისტი, გენერალ-მაიორი ბარტოლომეი, ხოლო ერთ-ერთი წევრი, გენერალ-მაიორი (ასევე ლინგვისტი) პეტრე უსლარი.

აღნიშნულმა კომისიამ რუსული შრიფტის საფუძველზე შეადგინა და 1865 წელს გამოსცა აფხაზური ანბანი, რომელშიც მოცემული იყო აგრეთვე ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი საფუძვლები და მცნებები აფხაზურად. 1866 წლიდან აფხაზ ბავშვებს სკოლებში ამ ანბანით ასწავლიდნენ. 1868 წელს აღნიშნულმა კომისიამ აფხაზური ენა იმდენად ახალგაზრდა და განუვითარებელ ენად მიიჩნია, რომ მასზე წმინდა წერილების გადათარგმნა შეწყდა, მაგრამ „საზოგადოების“ მიერ სკოლების გახსნა ისევ გრძელდებოდა. 1864 წელს აფხაზეთში 1 ორკლასიანი (ოქუმში) და 9 სამრევლო-საეკლესიო სკოლა იყო. მათ შორის სამურზაყანოში – 8 და 1 ტამიშში. მოწაფეთა რაოდენობა სამურზაყანოში იყო 204, ტამიშში კი – 4, სულ – 208.²² სამურზაყანოში სკოლები არსებობდა ოქუმის, დიხაზურგის, საბერიოს, ჭუბურხინჯის, ნაბაკევის, თავილონის, ბარლების, გალისა და გუდავის სამრევლოებში.

1865 წელს საკუთრივ აფხაზეთის სამრევლო სკოლებში სულ 22 ახალგაზრდა სწავლობდა: ეშკიტში – 3, ტამიშში – 3, აცში – 2, ილორში – 12, ბაშკიტში – 2. ამ სკოლებისათვის „საზოგადოებამ“ შტატები გამოყო, მა-

გრამ საკმაო რაოდენობით (თვითეულში 10) მონაფეთა შეგროვება ვერ მოხერხდა და მათ უფასოდ ასწავლიდნენ ამ სამრევლოების მღვდლები. დასახელებულ 22 მოსწავლეში 3 აფხაზი იყო, 4 თავად-აზნაურთა შვილები, დანარჩენები - ქართველები („სამურზაყანოელი“ და „მეგრე-ლნი“).²³ 1865 წელს ეროვნებით აფხაზი მასწავლებელი მხოლოდ 1 იყო - ივანე გეგია.

იმავე წელს სამურზაყანოს სამრევლო სკოლებში სულ 355 მონაფე სწავლობდა: აზნაურთა შვილები - 163, გლეხთა - 165, სასულიერო წოდების - 24, მოხელეთა - 3. მათ შორის 5 მუსლიმანი და 48 გოგონა იყო. თუ 1864 წელს სწავლება სწარმოებდა 9 სამრევლოში, 1865 წელს ის მიმდინარეობდა 12 სამრევლო სკოლაში. 1867 წელს სამურზაყანოში იყო 5 საშტატო სკოლა: ოქუმის, დიხა-ზურგის, ბედიის, გუდავისა და მეორე საბერიოსი, ხოლო 1868 წელს იქვე მოქმედებდა 10 სამრევლო სკოლა.

1868 წლისათვის საკუთრივ აფხაზეთში არსად არ არსებობდა სამრევლო სკოლები, ისინი დაიხურა მონაფეთა მცირერიცხოვნების გამო. 1869 წელს დაიწყო სკოლის შენობის მშენებლობა ლიხნში, მოქესა და ილორში. ლიხნის სკოლა გაიხსნა 1870 წელს. იმავე წელს სოხუმში დაარსდა ქალთა პროგიმნაზია. 1871 წელს აფხაზეთში მუშაობდა სულ 6 სკოლა, მათ შორის 5 სამურზაყანოში. 1872 წელს რიგით VI სკოლა გაიხსნა ოჩამჩირეში; 1873-1874 წლებში ახალი სკოლები არ გახსნილა. 1875 წელს ერთადერთი სკოლა, რიგით VII, შეიქმნა გუფში, 1876 წელს 2 ახალი სკოლა მიემატა ადრე გახსნილებს; ჭლო-უსა და ახალ-ათონში. ეს უკანასკნელი იყო ინტერნატი, მოსწავლეთა ხარჯებს იხდიდა მონასტერი, მასწავლებლისას კი - „საზოგადოება“. იქ სწავლობდა 20 აფხაზი.²⁴

აღნიშნული სკოლებიდან სხვაზე მეტ წარმატებას აღწევდა მაშინ ლიხნის სამრევლო სკოლა, რომელშიც 1874 წელს გაიხსნა მონაფეთა საერთო საცხოვრებელი. მასწავლებელმა გოგობერიძემ (ლოლობერიძე?) საქმისადმი თავისი მონდომებული მიდგომით, ცოდნითა და ხა-

სიათით ადგილობრივი მოსახლეობის დიდი ნდობა და პატივისცემა დაიმსახურა. მათი თანადგომით მან შეაკეთა შარვაშიძისეული სასახლის ერთი შენობა, საკუთარი თანხებით შეიძინა ზოგიერთი აუცილებელი ნივთი, თვითონ გააკეთა საჭირო ავეჯი და 1874 წ. ნოემბრისათვის, ზამთრის დაწყების წინ, შორი მანძილიდან მოსიარულე მონაფეები იქ დააბინავა. როცა მათი რიცხვი 30-მდე გაიზარდა, მან ერთი თავისი ოთახიც მათ დაუთმო. სისუფთავე და სხვა ჰიგიენური პირობები აქ უფრო უკეთესიც კი ჰქონდათ ბავშვებს, ვინემ ზოგიერთს – თავის ოჯახში. საერთო საცხოვრებელში მასწავლებლის მუდმივმა ზედამხედველობამ, მონაფეთა მორიგეობამ, მეცადინეობაზე თვალყურის მიდევნებამ მონაფეებზე კეთილმყოფელი გავლენა მოახდინა და ისინი ქცევითა და სწავლით დიდად სჯობდნენ სხვა ბავშვებს.

იმ დროს, როცა „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოება“ მხოლოდ თეორიულად აყენებდა სკოლებთან საერთო საცხოვრებლების მოწყობის საკითხს, ლიხნის სკოლაში ის უკვე პრაქტიკულად იწერგებოდა. ამასთან დაკავშირებით „საზოგადოების“ ინსპექტორი ამ სკოლის მუშაობის შესახებ „საზოგადოების“ საბჭოს შემდეგს მოახსენებდა: „არ შეიძლება არ ითქვას, რომ მთელი შრომა და მონდომება ამ საქმის ორგანიზაციაში ეკუთვნის მხოლოდ და მხოლოდ მასწავლებელ გოგობერიძეს, რომელსაც დღემდე თანაშემწეც კი არ ჰყავს“.²⁵ სამრევლო სკოლათა რაოდენობრივ ზრდას ყოველთვის თან არ სდევდა მისი თვისობრივი მაჩვენებლების ზრდა. მასწავლებელთა კადრები, ძალზე ცოტა იყო, თანაც ვინც იყო, იმათი განათლების დონე ხშირად ვერ აკმაყოფილებდა მოთხოვნებს, ამიტომ ბევრ შემთხვევაში თვითონ მღვდლები მასწავლებლობდნენ. არც მათი განათლება და პედაგოგიური გამოცდილება იყო შესაფერისი. ამას ზოგან ზედ ერთოდა მშობელთა ერთი მოზრდილი ნაწილის აღმაცერი დამოკიდებულება სწავლა-განათლებისადმი.

სწორედ ამ მიზეზით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ 1860-1890 წლებში სკოლათა რაოდენობა ხშირად მერყეობდა. ზოგიერთი სკოლა მასწავლებლის უყოლობის, ზოგიერთი კი შენობის უქონლობის გამო ხან იხურებოდა, ხან ისევ იხსნებოდა. სწორედ ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ 1874 წელს სამურზაყანოში სულ 5 სკოლა იყო 235 მოსწავლით, საკუთრივ აფხაზეთში კი – 2, ოჩამჩირისა და ლიხნის, 71 მოწაფით.²⁶ აფხაზეთის საეკლესიო-სამრევლო სკოლების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პრობლემას წარმოადგენდა მოსწავლეთა კონტიგენტის დიდი მერყეობა, რაც გამოწვეული იყო, ჯერ ერთი იმით, რომ აფხაზეთის სოფლებში მოსახლეობა გაფანტულად, ცენტრიდან 7-10 კმ. დაშორებით ცხოვრობდა. ამიტომ შემოდგომა-ზამთრის პირობებში ბავშვებს უჭირდათ სკოლაში სიარული, რის გამოც მათი დასწრება ცუდი იყო, რაც აშკარად დაბლა სწევდა სწავლების აკადემიურ დონეს. მეორე. ზენა-თესვისა და მოსაველის ალების პერიოდში ასევე ხშირი იყო მათი გაცდენები. გაკვეთილებზე მონაფეთა ნორმალური დასწრებისათვის ყველაზე კარგი საშუალება იქნებოდა იქ მათი საერთო საცხოვრებლის მოწყობა. 1876 წლიდან სოხუმის ოლქის უფროსის გენერალ კრაფჩენკოს განკარგულებით სკოლებთან ინყება ასეთი საერთო საცხოვრებლების შექმნა, მაგრამ 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომმა ყველაფერი ეს მოშალა. მეტიც, არსებული სკოლების ნაწილი ან დაინვა ან კიდევ გაპარტახდა. დაინვა აჭანდარის სკოლა, გაიძარცვა და ნაწილობრივ დაინგრა ლიხნის, ქლოუსა და ოჩამჩირის სკოლები. 1877-1878 წლებში არ მოქმედებდა ახალი-ათონის სკოლაც. სამურზაყანოს სკოლები კი ომით გამოწვეულ ნგრევას გადაურჩნენ.

1881-1883 წლებში „საზოგადოების“ მხოლოდ 3 სკოლა მოქმედებდა: ოქუმის, ბედიისა და ახალი-ათონის. 1885 წელს კი – 4 სკოლა: ოქუმის, ახალი-ათონის, დიხა-ზურგისა და გუფის. ეს სკოლები ამ წელს გადაკეთდნენ „საზოგადოების“ საეკლესიო-სამრევლო სკოლებად. 1881

ნელს შემდგარმა აფხაზეთის მასწავლებელთა თათბირმა დაადგინა: რამდენადაც „საზოგადოების“ სკოლებს არა აქვთ საკმარისი დაფინანსება, არა ჰყავთ მასწავლებელთა სათანადო კადრები და არა აქვთ შესაფერი შენობები და ამის გამო ვერ ამართლებენ თავიანთ დანიშნულებას, ეთხოვოს „საზოგადოების“ საბჭოს ამ სკოლებისათვის გადადებული თანხა 3500 მან გაილოს ოქუშის სკოლასთან პანსიონის (ინტერნატის) გასახსნელად 100 მონაფეზე, რაც აფხაზეთის მთავარი ბლალოჩინისა და ამ სკოლის ზედამხედველ დ. მაჭავარიანის აზრით საკმარისი იქნებოდა ამ მასწავლებლის შესანახად.²⁷ ეს აზრი „საზოგადოებამ“ არ გაიზიარა.

1881 წელს თბილისში, კაეკასიაში მეფისნაცვალთან ჩადის სამურზაყანოელთა დელეგაცია, რომელმაც სხვა საკითხებთან ერთად ხელისუფლების წინაშე დააყენა სასკოლო საქმის გაუმჯობესების საკითხი. სამურზაყანოს მოსახლეობა მზად იყო შესაძლებლობის ფარგლებში სკოლებისათვის მატერიალური დახმარება გაეწია, რათა უზრუნველყო მათი ნორმალური მუშაობა.

1887 წელს აფხაზეთში გაიხსნა 11 ახალი სკოლა: ბაკლანოვკაში, ლიხნში, გუდავში, ბარლებში, პირველ ბეღიაში, ცხირში, მუხურ-ნარჩეში, პირველ საბერიოში, რეჩხში, ჭუბურხინჯსა და თავგილონში. სკოლათა რაოდენობა შემდეგ წლებშიც იცვლებოდა ზემოთაღნიშნული მიზეზების გამო.

აფხაზეთის მოსწავლეთა კონტიგენტი ეროვნული თვალსაზრისით 1894 წელს შემდეგ სურათს იძლეოდა: აფხაზები 111, ქართველები 570, რუსები 20, ესტონელები 20, ბერძენი 1. სულ 730.²⁸ თუ 1884 წელს აფხაზეთში სულ 5 სამრევლო სკოლა იყო, 1900 წელს იყო 75, 1903 წელს – 83, ხოლო 1916 წელს კი – 78.²⁹ აფხაზეთში მომუშავე პედაგოგები ეროვნული თვალსაზრისით შემდეგნაირად იყოფოდნენ: 1898 წელს: აფხაზი – 1, 1916 წ. – 20; ქართველი – 39, 70; რუსი – 22, 16; დანარჩ. 4, 12.³⁰ 1893 წელს დაისვა საკითხი 1891 წელს ხელმეორედ გახსნილი

ლიხნის ერთკლასიანი სკოლის ორკლასიანად გადაკეთების შესახებ, მაგრამ ადგილობრივმა მოსახლეობამ სამინისტრო ანუ სამოქალაქო სკოლას სამრევლო სკოლა არჩია.

1890 წლამდე სოხუმის ეპარქიის სკოლები იმერეთის ეპარქიის იურისდიქციაში შედიოდა, მაგრამ მალე ისინი სოხუმის არქიელის კათედრასთან 1889 წელს შექმნილ ეპარქიალურ სასწავლო საბჭოს დაექვემდებარნენ. 1891 წლის დამლევამდე ეს საბჭო არსებობდა დამოუკიდებლად, ამის შემდეგ ის გადაეცა ახლადშექმნილ სოხუმის ეპარქიალურ „ძმობას“, რომელსაც ექვემდებარებოდა 1906 წლამდე. 1907 წლიდან სოხუმის ეპარქიალური საბჭო საქართველოს საოლქო სასწავლო საბჭოში შედის და მასთან ხშირი კონფლიქტი აქვს, 1913 წელს თხოვნით მიმართავს უნმ. სინოდს, რათა მიიღოს თავის უშუალო დაქვემდებარებაში, მაგრამ დაწყებული მსოფლიო ომის შედეგად ეს საკითხი მაშინ გადაუჭრელი დარჩა.

საეკლესიო-სამრევლო სკოლებისათვის საჭირო პედაგოგების მოსამზადებლად აფხაზეთში რაიმე სპეციალური სასწავლებელი ჯერ კიდევ არ არსებობდა, ამიტომ 1898 წელს სოხუმის ეპარქიალურმა სასწავლო საბჭომ უნმ. სინოდის სასწავლო საბჭოს წინაშე დააყენა საკითხი სოხუმში საეკლესიო-სამასწავლებლო სემინარიის გახსნის შესახებ. ამ სასწავლებლის მიერ აღზრდილ კადრებს უნდა შესძლებოდათ არა მარტო სამაგალითო მასწავლებლები ყოფილიყვნენ, არამედ ღირსეული მღვდლებიც.³¹ მასში უნდა ყოფილიყო 30 სახაზინო სტიპენდიანტი და 40 სტიპენდიანტი მოსახლეობის ხარჯზე. ამ თხოვნას სინოდის სასწავლო საბჭომ მხარი არ დაუჭირა. 1899 წელს იმავე საბჭომ სინოდის წინაშე კვლავ აღძრა საკითხი სამისიონერო-სასულიერო სემინარიის გახსნის შესახებ. ამაზე უარის თქმის შემდეგ, აღძრულ იქნა საკითხი გახსნილიყო სამასწავლებლო კურსები საეკლესიო-სამრევლო სკოლების მასწავლებელთა მოსამზადებლად, მაგრამ ამაზეც სინოდმა უარი განაცხადა.

1900 წელს გუდაუთაში სცადეს საეკლესიო-სამასწა-

ვლებლო სკოლის გახსნა, რომლის საჭიროება იმით იყო მოტივირებული, რომ იქ განათლება მიღებულ აფხაზ მასწავლებლებს უკეთ შეეძლებოდათ სწავლების დაყენება აფხაზეთის სკოლებში, ვინემ არააფხაზ მასწავლებლებს, რომლებიც აფხაზურ ენას ვერ ფლობდნენ. მცდელობა უშედეგოდ დამთავრდა.

ჩვენი აზრით მთავრობა და უნმ. სინოდი აფხაზეთში სასულიერო სასწავლებელს იმიტომ არ ხსნიდა, რომ მათ უნდოდათ ღვთისმსახურთა აფხაზი კადრები მოემზადებინათ რუსეთში ქართველებისაგან შორს, რუსების სრულ გარემოცვაში. ეს განზრახვა აშკარად ჩანს სოხუმის სამხედრო განყოფილების უფროსის, გენერალ-მაიორ გეიმანის იმ მიმართვიდან, რომელიც მან გაუგზავნა „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოების“ საბჭოს, რომელშიც ვკითხულობთ: „როგორი კარგიც არ უნდა იყოს თბილისის გიმნაზია და სემინარია, ჩვენ ისინი ხელს არ გვაძლევს, რამდენადაც ყოველი აფხაზი ახალგაზრდა მალე და კარგად ისწავლის ქართულს, ხოლო რუსულს – ძალიან ცუდად და გამოვა, რომ ჩვენ თანხებს ვხარჯავთ იმისთვის, რომ აფხაზს შევასწავლოთ მისთვის სრულიად უცხო ენა და აფხაზის დაახლოება რუსეთთან დავტოვოთ ისეთ მდგომარეობაში, როგორშიც დღესაა“.³¹ გეიმანი მოითხოვდა აფხაზი ახალგაზრდების გაგზავნას ან ეისკის გიმნაზიაში, ან სტავროპოლის სემინარიაში ან კიდევ სამხედრო სასწავლებელში, რომ რუსების გვერდით ყოფნისას დაახლოებოდნენ და თანდათანობით შერწყმოდნენ მათ.

გეიმანი ასევე მოითხოვდა „საზოგადოებისაგან“ დაეხურა ცნობილი ოქუმის ორკლასიანი სასწავლებელი და მის მაგივრად იქ გაეხსნა ჩვეულებრივი სამრევლო სკოლა. ამას იგი იმით ასაბუთებდა, რომ სამურზაყანოს აფხაზეთთან შეერთების შემდეგ ასეთი სასწავლებლის იქ არსებობა თითქოსდა ზედმეტი გახდა. ამ მოსაზრების უკან იმალებოდა განზრახვა – ხელი შეეშალა ქართველებისათვის სწავლა-განათლების მიღებაში, რამდენადაც ამ

სკოლის ძირითადი კონტიგენტი ქართველობა იყო. სამაგიეროდ მოითხოვდა სოხუმის მთიელთა სკოლაში 20 პანსიონარის (სტიპენდიანტის) მაგივრად ყოფილიყო 50, 25 ხაზინის, ასევე 25 „საზოგადოების“ ხარჯზე. ამ სკოლაში სწავლება თავიდანვე რუსულ ენაზე იყო. იმავე მიზნით გეიმანი დაბეჯითებით ურჩევდა „საზოგადოების“ საბჭოს არ დაერთო ნება სამურზაყანოელებისათვის რომ ოქუმში გაეხსნათ ქალთა სკოლა.

აფხაზეთის საზოგადოება დაჟინებით მოითხოვდა სასულიერო სასწავლებლის ან სემინარიის სოხუმში გახსნას. 1900 წლის 28 თებერვალს სოხუმის სათათბირომ სპეციალურად განიხილა ეს საკითხი და მიიღო დადგენილება მისი დაარსების შესახებ. სასწავლებლის შენობისა და ეზოსათვის ქალაქის ცენტრში 2200 კვ. საჟენი ტერიტორიაც კი გამოიყო,³² მაგრამ ამოდ, „ზემოდან“ ნებართვა არა-და არ მოდიოდა. 1901 წელს საქართველოს ეგზარქოსი ითხოვდა ნებართვას სოხუმის მთიელთა სკოლა გადაცემოდა „საზოგადოებას“, რათა იგი გარდაქმნილიყო სოხუმის სასულიერო სასწავლებლად. ეგზარქოსის ამ წინადადებას მხარს უჭერდა კავკასიაში სამოქალაქო ნაწილის მთავარმართებელი გენერალ-ადიუტანტი თავადი გოლიცინი. მისი სიტყვებით ეს მით უფრო საჭირო იყო, რომ ეკლესიისა და სახელმწიფოს ინტერესების შესაბამისად „ამჟამად აფხაზთა განათლებას ამუხრუჭებს ქართველთა, (რომლებიც უმრავლესობას შეადგენენ სამღვდელოებასა და ინტელიგენციაში), მისწრაფება თავს მოახვიონ აფხაზებს თავიანთი ქართული კულტურა, რაც ხელს უშლის მათ გარუსებას“.³³

მიუხედავად იმისა, რომ ადგილობრივი საზოგადოება და სამღვდელოება ასე დაჟინებით მოითხოვდა აფხაზეთში სასულიერო სასწავლებლის გახსნას, უნმ. სინოდმა საკითხი დადებითად მაინც არ გადაწყვიტა, რამდენადაც მის მიზანში სრულებითაც არ შედიოდა „ტუზემცი“ ხალხების სასულიერო კადრების მომზადება და ადგილობრივ ენებზე ღვთისმსახურების დამკვიდრება, არამედ –

რუსი სამღვდელოებისა და რუსული სამრევლო სკოლების საშუალებით „ინოროდცთა“ და „ტუზემცთა“ გარუსება. 1898 წლიდან მთელი 15 წლის განმავლობაში ეს საკითხი 10-ჯერ იქნა დაყენებული სინოდის სასწავლო საბჭოს წინაშე, მაგრამ საბჭო თავის პოზიციებს ერთგულად იცავდა. მხოლოდ 1915 წ. თებერვლის დამდეგს გადანყდა სოხუმში სახელმწიფო ხარჯზე გახსნილიყო სამასწავლებლო სემინარია, რომელმაც ფუნქციონირება დაიწყო იმავე წლის 1 ივლისს, პირველ კურსზე მიღებული იქნა 23 მოსწავლე, მათ შორის იყო 16 აფხაზი, 5 ქართველი და 2 რუსი.

ეს სამასწავლებლო სემინარია მერე გარდაიქმნა პედაგოგიურ ტექნიკუმად, შემდეგ კი – აფხაზურ პედაგოგიურ სასწავლებლად. დაიხურა 1969 წელს. რაკი აფხაზეთში სასულიერო სასწავლებელი არ იყო, ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოება სამისიონერო და პედაგოგიური კადრების მომზადების მიზნით ზოგიერთ ნიჭიერ აფხაზ ახალგაზრდას სხვადასხვა სასულიერო სასწავლებელში აგზავნიდა. მაგალითად, ალექსი აგრბა სწავლობდა თბილისის სასულიერო სემინარიაში და მას წელიწადში 150 მან. სტიპენდია ეძლეოდა, ხოლო დიმიტრი ემხვარი სწავლობდა სამეგრელოს სასულიერო სასწავლებელში და იყო აგრეთვე სტიპენდიანტი. ზოგიერთი აფხაზი სტავროპოლის სასულიერო სემინარიაში სწავლობდა. ელადიმერ ლაქერბაია კი – სანკტ-პეტერბურგის სასულიერო აკადემიაში.

მართალია უნმ. სინოდი აფხაზეთში სასულიერო სემინარიას არ ხსნიდა, მაგრამ აფხაზებზე მზრუნველის შთაბეჭდილების შექმნას მაინც განაგრძობდა, რომლის გამოხატულებასაც სასულიერო ლიტერატურის აფხაზურად გადამთარგმნელი კომისიის ჩამოყალიბება წარმოადგენდა. ეპ. აგაფოდორის დავალებით 1892 წ. 5 მარტს სოხუმის მთიელთა სკოლის ზედამხედველმა კ. დ. მაჭავარიანმა შეადგინა ამ კომისიის წევრთა სია: გ. ა. შარვაშიძის, კ. დ. მაჭავარიანის, დ. გ. აჯამოვის, დ. ი. გულიას, ვ. დ. გარნიკიას, კ. ვ. ლადარიას, ლ. ო. მალანიასა და ნ. მ. გუ-

ბლიას შემადგენლობით.³⁴ კომისია კი შედგა, მაგრამ არც საერო და არც სასულიერო ხელისუფლება მისი მუშაობისათვის საჭირო თანხებს არ იძლეოდა. ზუსტად 18 წელი დასჭირდა ამ თანხების გამოძებნას. დროის ასეთი გაჭიანურება თვალნათლივ იმაზე მეტყველებს, თუ რამდენად აინტერესებდა ზემდგომ ორგანოებს ამ კომისიის წარმატებული მუშაობა. აღნიშნული მიზეზის გამო ეს კომისია მხოლოდ 1906 წ. მეორე ნახევარში შეუდგა მუშაობას. კომისიამ მუდმივ მთარგმნელებად მოიწვია მღვდელი ნ. ვ. ლადარია და მასწავლებელი დ. გულია, 1909 წელს მათ დაემატა ნ. პატეიფა, კომისიას სათავეში ედგა სოხუმის ეპარქიის სასწავლო საბჭოს თავმჯდომარე, ქართველთა მოძულე დეკანოზი გიორგი გოლუბცევი.

1909 წელს ამ კომისიას მიეცა 9000 მან. 3 წლის განმავლობაში მოსახმარად. 1907-1912 წლებში კომისიამ თბილისში დაბეჭდა მის მიერ აფხაზურად თარგმნილი სხვადასხვა სასულიერო და საეკლესიო წიგნები, რომელთა ხარჯებმა შეადგინა 9880 მან., რომელიც „საზოგადოებას“ ჩამოაწერა კავკასიის მეფის ნაცვალმა ვორონცოვ-დაშკოვმა 1914 წელს.³⁵ 1913 წ. პირველ ნახევარში მთარგმნელთა კომისია კვლავ უსახსროდ დარჩა და მან საბოლოოდ შეწყვიტა არსებობა.

ამ კომისიის შესახებ ცნობილი აფხაზი მეცნიერი ხუხუტი ბლაჟბა აღნიშნავს, რომ „მთარგმნელობითი კომისიაში შემავალი ცალკეული წევრების მიზანი იყო ხელი შეეწყოს კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობის და არაფერი საერთო არ ჰქონდათ ცარიზმის რეაქციულ პოლიტიკასთან აფხაზეთში“.³⁶ აფხაზების მცდელობას – შეექმნათ საკუთარ ენაზე ქრისტიანული სასულიერო ლიტერატურა, იწონებდნენ და მტკიცედ უჭერდნენ მხარს ი. გოგებაშვილი და ეპ. ამბროსი. ი. გოგებაშვილს კარგად ესმოდა ქართველი და აფხაზი ხალხის მტკიცე ურთიერთკავშირის მნიშვნელობა არა მარტო საქართველოს ერთიანობის, არამედ თვით აფხაზთა კეთილდღეობისა და მათი ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით. მან კა-

რგად იცოდა, რომ აფხაზური ენა არ იყო ქართული ენის კილო, რომ აფხაზები არა ქართული ეთნოსია, მაგრამ აფხაზი ხალხის ისტორია, მისი ყოფა და კულტურა ქართული სამყაროს ორგანული შემადგენელი ნაწილია და ამიტომ მათი გათიშვა მხოლოდ და მხოლოდ ზიანის მომტანია ორივე ხალხისთვის.

სწორედ ეს პრინციპებია გამოხატული მის შემდეგ მსჯელობებში: „თუ შეგნებული აფხაზები დაახლოვებით გაიცნობენ თავისი სამშობლოს წარსულს, ცხადათ დარწმუნდებიან, რომ აფხაზეთი მხოლოდ იმ საუკუნოებში სტკებოდა კეთილდღეობით და კაი სახელით, როცა შეკავშირებული იყო საქართველოსთან პოლიტიკურად, სარწმუნოებით და ღვთისმსახურებით. მეტსაც შეიტყობენ. მაშინ აფხაზეთი სათავეში უდგა მთელ დასავლეთ საქართველოსა, რომელსაც აფხაზების სახელმწიფო ერქვა. მაგრამ როცა ისტორიის უკუღმართმა ტრიალმა იგი მოსწყვიტა საქართველოს და გაამარტოვა, აფხაზები უკან უკან ნავიდნენ, დაეცნენ, გაველურდნენ, რიცხვით მეტად შემცირდნენ და ახლა, წინანდელის მოზრდილის ერის ნაცვლად, წარმოადგენენ ერთ-მუჭა თემს, რომელსაც გაქრობა ემუქრება, თუ პოლიტიკანებმა გააცალკევეს, გაიმარტოვეს და მოსწყვიტეს საქართველოსა, მტკიცე კავშირი კი მეგრელებთან და სხვა ქართველებთან წელში გამართავს აფხაზებს, ზურგს გაუმაგრებს, ძალასა და ღონეს მისცემს და კარგის მომავლის იმედით ალაგებს. პირადად ჩვენ მზად ვართ ყოველი დახმარება აღმოუჩინოთ, შეძლებისდაგვარად. ტრადიციულის ძმობის და ერთობის მოციქულებს, მეტადრე ახალის მნიგნობრობის შექმნასა და გამოცემაში“.³⁷

ი. გოგებაშვილის აზრით ქართველები, რომლებსაც მხურვალედ სურთ როგორც საკუთარი საღვთისმსახურო ენის, ისე საკუთარი, მშობლიური ლიტერატურის განვითარება და გამდიდრება, მოვალენი არიან იგივე ისურვონ სხვა ეროვნებებისათვის, მათ შორის აფხაზებისთვისაც. მაშინ აფხაზთა უწინდელი გარეგნული ერთიანობა ქა-

რთველებთან შეიცვლება შინაგანი სოლიდარობით და ინტენსიური ძმობით, რასაც ძლიერ შეუწყობს ხელს ის გარემოება, რომ მხოლოდ ქართველთა შორის არის აფხაზურ ენას სავსებით დაუფლებულ პირთა მნიშვნელოვანი კონტიგენტი.

1860-1863 წლებში აფხაზეთის სამრევლო-საეკლესიო სკოლები, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, მუშაობდნენ ყოველგვარი პროგრამისა და სახელმძღვანელოების გარეშე, რამდენადაც ისინი ჯერ კიდევ არ იყო შედგენილი. 1864 წელს შეიქმნა დებულება „დანყებით სახალხო სასწავლებლების შესახებ“, რომლის მიხედვითაც აღნიშნულ სკოლებში სწავლება უნდა ყოფილიყო მხოლოდ რუსულ ენაზე, მაგრამ იმავე წელს კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენმა საზოგადოებამ შეიმუშავა „წესები სამრევლო სკოლების შესახებ“, რომლითაც ნებადართული იყო მშობლიურ ენაზეც სწავლება. ამის გამო აფხაზეთის ზოგიერთ სკოლაში სწავლება მიმდინარეობდა რუსულ ენაზე, ზოგიერთში – ქართულად, ხოლო სხვა სკოლებში, 1866 წლის შემდეგ – აფხაზურ ენაზე. სამინისტრო და სამრევლო სკოლებში პროგრამა თითქმის ერთნაირი იყო. სპეციალური სასწავლებელი სამრევლო სკოლებისთვის არ იყო. 1884 წელს გამოქვეყნდა ახალი „საეკლესიო-სამრევლო სკოლების წესები“. ერთკლასიანი სკოლებში სწავლება იყო ორწლიანი, ორკლასიანში კი – ოთხწლიანი. ამ სკოლებში ასწავლიდნენ საღვთო სჯულს, საეკლესიო-სლავურ კითხვას, გალობას, რუსულსა და არითმეტიკას. ქართული და აფხაზური ენებისათვის იქ ადგილი არ რჩებოდა.

1898 წელს საქართველო-იმერეთის სინოდალური კანტორის დადგენილებით აფხაზეთში, სადაც 210 ათასზე მეტი ქართველი ცხოვრობდა, მღვდელთმსახურება და სასულიერო სკოლებში ქართულ ენაზე სწავლება აიკრძალა.³⁸ „საზოგადოებამ“ 1894 წლიდან დაიწყო საეკლესიო-მისიონერული ბიბლიოთეკების გახსნა საბლალოჩინო ეკლესიებთან. ერთ-ერთი ასეთი ბიბლიოთეკა

გაიხსნა ოქუმის ეკლესიასთან. 1897 წელს სოხუმის ეპარქიას გადაეცა ბიბლიოთეკა ანტიმუსლიმური ლიტერატურით, რომლის კატალოგიც შეადგინა ყაზანის სასულიერო აკადემიის პროფესორმა ა. მალოვმა. ბიბლიოთეკებს ეგზავნებოდა მაშინ პეტერბურგსა და მოსკოვში გამოცემული ჟურნალები: „პროვოსლავნოე ობოზრენიე“, „სტრანნიკ“ და „ღუხ კრისტიანინა“, ასევე – სხვადასხვა სახის სასულიერო ლიტერატურა. 1865 წელს საგუბერნიო და სამაზრო ქალაქებში, მათ შორის სოხუმში გაიხსნა საზოგადოების მიერ გამოცემული წიგნების საწყობები, საიდანაც ხდებოდა მათი რეალიზაცია.

1860-1910 წლებში, მთელი 50 წლის განმავლობაში, „საზოგადოების“ მიერ გატარებულ ღონისძიებათა შედეგად ქრისტიანობა მიიღო სულ 21336 აფხაზმა, შეიქმნა 40 სამრევლო და გაიხსნა 8 საეკლესიო-სამრევლო სკოლა.³⁹ „საზოგადოების“ მიერ მსგავსი ღონისძიებები ტარდებოდა საქართველოს სხვა მთიან კუთხეებშიც: სვანეთში, მთიანეთში, მესხეთ-ჯავახეთში, აჭარაში. ქართველი მთელი ბავშვებისათვის „საზოგადოებასთან“ შექმნილმა კომისიამ 1863 წელს გამოსცა ქართული ანბანი და საკითხავი წიგნი 2400 ტირაჟით, 1864 წელს – მხედრული შრიფტით დაბეჭდილი „საბარება“, 1867 წელს – „ფსალმუნნი“ 5000 ტირაჟით.⁴⁰ როგორც ცნობილია, მეფის ხელისუფლება და „საზოგადოების“ მესვეურები სვანებს ქართველებად არ მიიჩნევდნენ და ცდილობდნენ მათთვის სვანური დამწერლობა შეექმნათ რუსული ალფაბეტის საფუძველზე. გამოიცა სვანური ანბანი – „ლუშნუ ანბან“ – 1200 ცალის რაოდენობით. ასევე სვანურად ითარგმნა ათი საუფლო მცნება, სამყაროსა და ადამიანის შექმნის შესახებ – „შესაქმე“, „მაცხოვრის ამქვეყნიური ცხოვრების მოთხრობა“ და „ლოცვანი“.

საქართველოს (ქართლ-კახეთი) ეპარქიაში 1907 წელს „საზოგადოებას“ ჰქონდა სულ 51 საეკლესიო-სამრევლო სკოლა, რომლებშიც სწავლობდა 1800-მდე მოსწავლე. იმერეთის ეპარქიაში – 7 სკოლა 200 მოსწავლით,

გურია-სამეგრელოს ეპარქიაში - 1 სკოლა 36 მოსწავლეთ, სოხუმის ეპარქიაში - 8 სკოლა - 334 მოსწავლეთ.

საქართველოს ეპარქიაში „საზოგადოების“ დაქვემდებარებაში იყო სულ 60 სამრევლო, სოხუმის ეპარქიაში - 40, იმერეთის ეპარქიაში კი - 19. 1860-1909 წლებში „საზოგადოებამ“ ეკლესია-სამლოცველოების აღდგენასა და აშენებაში დახარჯა საკმაოდ სოლიდური თანხა - 455245 მანეთი. 1910 წლისათვის მას ექვემდებარებოდა 119 სამრევლო და 58 მათზე მიწერილი ეკლესია და სამლოცველო. სასკოლო საქმეზე „საზოგადოებამ“ 1860-1910 წლებში დახარჯა 2063795 მანეთი. აღნიშნულ წლებში მისი მცდელობით ქრისტიანობა მიიღო 33796 კაცი.⁴¹ „საზოგადოება“ კავკასიაში მეფის რუსეთის კოლონიური რეჟიმის მტკიცე დამცველი და ასევე მისი შოვინისტური პოლიტიკის ერთგული გამტარებელი იყო რელიგიური ფორმითა და მეთოდებით. როგორც რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესია, ასევე ეს „საზოგადოებაც“ ემსახურებოდა საქართველოს ადგილობრივი მოსახლეობის გარუსების ბოროტ ზრახვებს, მაგრამ მის საქმიანობას ჰქონდა დადებითი შედეგებიც: მან დიდად იღვანა მძიმე პოლიტიკურ ვითარებაში დანგრეული და მიტოვებული ეკლესიების აღსადგენად, ახალი ტაძრების ასაშენებლად, ამზადებდა და ადგილებზე აგზავნიდა მისიონერებსა და ეკლესიის მსახურებს, უწევდა მათ გარკვეულ დახმარებას; მისი მცდელობით ადგილობრივი მოსახლეობის ენებზე ითარგმნებოდა და იბეჭდებოდა სასულიერო ლიტერატურა, ეკლესია-მონასტრებთან საქართველოს ტერიტორიაზე გაიხსნა და მოქმედებდა 67 სკოლა, რომლებშიც 1908 წელს 2370 მოსწავლე სწავლობდა.⁴² „საზოგადოების“ საქმიანობის შედეგად საქართველოში მოსახლე ათასობით ადამიანი გაქრისტიანდა.

ყოველივე ამას გარკვეული დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა სამომავლოდ საქართველოს ეკლესიის სამოღვაწეო სფეროს გასაფართოვებლად, ქართველი სასულიერო კადრების მოსამზადებლად, ახალგაზრდების განათლების

დონის ასამალლებლად, ხალხში ქრისტიანული ზნეობის განსამტკიცებლად.

ზემოთმოტანილი დოკუმენტური მასალებიდან ნათლად ჩანს ის გარემოებაც, რომ მთელი XIX საუკუნის მანძილზე აფხაზეთში ქართველები ენეოდნენ დიდად მნიშვნელოვან კონფესიურ და კულტურულ მოღვაწეობას – ისინი იყვნენ იმ დროს ამ მხარის მოსახლეობის გამქრისტიანებელნი და განმანათლებელნი, მთავარი კულტურული ძალა მოძმე აფხაზ ხალხში. მაშინ აფხაზებსა და ქართველებს თავიანთ ურთიერთობაში არავითარი განსაკუთრებული პრობლემა არ გააჩნდათ. ამიტომაც ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია აფხაზი ოპონენტების მტკიცება იმის შესახებ, რომ თითქოსდა ქართველებმა XIX საუკუნეში აფხაზთა კულტურა გაქურდეს.

ბიბლიოგრაფია

1. სსცსა, ფ. 492. ოსეთის სასულიერო კომისია. ს. 28, ფურც. 8. იხ. აგრეთვე А. П. Дүдко. Из истории дореволюционной школы в Абхазии (1815-1917 гг.) Сухуми, 1956, გვ. 17.
2. სსცსა, ფ. 492, ს. 28, ფურც. 10.
3. К. Мачавариани. Очерки и рассказы. Батуми, 1909, გვ. 23.
4. А. П. Дүдко. Из истории дореволюционной школы., გვ. 19.
5. სსცსა, ფ. 493, ს. 96, ფ. 18.
6. სსცსა, ფ. 493, ს. 160, ფურც. 2.
7. სსცსა, ფ. 488, ს. 15555 ფ. 41.
8. სსცსა, ფურც. 13.
9. სსცსა, ფურც. 139.
10. სსცსა, ფურც. 94.
11. სსცსა, ს. 2659, ფურც. 2
12. სსცსა, ს. 1555, ფურც. 13.
13. ზ. ჭიჭინაძე. სიტყვები და წერილები... 1903, გვ. 77.

14. ზ.ჭიჭინაძე. გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი... 1903, გვ. 13.
15. ვ. გურგენიძე. წმინდა მარიამის წილხედობილ ქვეყანაში. თბ., 1999, გვ. 72.
16. სსცსა, ფ. 488, ს. 15555, ფურც. 33.
17. აფხაზეთის ცენტრალური სახელმწიფო არქივი (შემდგომ – აცსა), ფ. 15, ს. 33, ფურც. 42,
18. აცსა, ფ. 15, ს. 51. ფურც. შ. იხ. აგრეთვე სცსსა, ფ. 488, ს. 1555, ფ. 116.
19. სსცსა, ფ. 493, ს. 160, ფურც. 12.
20. *Отчет «Общества... за 1887-1888 гг.* გვ. 15.
21. სსცსა, ფ. 493, ს. 851. ფურც. 10, იხ. აგრეთვე: *Отчет «Общества... за 1896,* გვ. 65.
22. *Обзор деятельности ... за 1860-1910 гг.* გვ. 91.
23. სსცსა, ფ. 493, ს. 96, ფურც. 10.
24. სსცსა, ფ. 493, ს. 96, ფურც. 14.
25. სსცსა, ფ. 433. ს. 48, ფურც. 67-68.
26. სსცსა, ფურც. 74-75.
27. სსცსა, ს. 149, ფურც. 3.
28. აცსა, ფ. I, ს. 1725, ფურც. 47.
29. А. П. Дудко. Из истории дореволюционной..., გვ. 312-313.
30. А. П. Дудко. Из истории дореволюционной..., გვ. გვ. 205.
31. აცსა, ფ. 53, ს. 3, ფურც. 6.
- 31ა. სსცსა, ფ. 433, ს. 187, ფურც. 3.
32. სსცსა, ფ. 493, ს. 851, ფურც. 4.
33. სსცსა, ფურც. 11.
34. აცსა, ფ. I, ან I, ს. 104, ფურც. 6, 8.
35. სცსსა, ფ. 494, ს. 245, ფურც. 63.
36. Х. С. Бражба. Этюды и исследования. Сухуми, 1974, გვ. 190.
37. ი. გოგებაშვილი. თხზულებანი, ტ. 4. თბ., 1955, გვ. 174-175.
38. Н. Дурново. Судьбы грузинской церкви. М., 1907, გვ. 89.
39. *Отчет «Общества... за 1906-1907 гг.* გვ. 20.
40. *Обзор деятельности ... за 1860-1910 гг.* გვ. 173.
41. *Отчет «Общества... за 1906-1907 гг.* გვ. 20.
42. *Обзор деятельности ... за 1860-1910 гг.* გვ. 193.
43. *Отчет «Общества... за 1906-1907 гг.* გვ. 150.

რუსეთის შოვინისტური საეკლესიო პოლიტიკა აფხაზეთში

რუსეთის შოვინისტური საეკლესიო პოლიტიკის არსი XIX საუკუნის საქართველოში მთლიანად და კერძოდ მის ერთ-ერთ ისტორიულ კუთხე აფხაზეთში ერთი და იგივე იყო, რომელიც ცინიკური გულახდილობით ჩამოაყალიბა ქართველების ამკარად მოძულე დეკანოზმა იოანე ვოსტორგოვმა: „საქართველოს ეგზარქოსს, უპირველეს ყოვლისა უნდა ახსოვდეს, რომ ის ვალდებულია მთელი თავისი ენერგია მოახმაროს ქართველთა გარუსების საქმეს რელიგიურ საფუძველზე“.¹ აფხაზეთის მიმართ ეს დებულება შემდეგ სახეს ღებულობდა... „აფხაზეთა გარუსებისა და ქართველებისადმი მათი დაპირისპირების საქმეს რელიგიურ საფუძველზე“.

უშუალოდ ამ მიზანს ემსახურებოდა რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლების მიერ 1885 წ. 12 ივნისს აფხაზეთის გამოყოფა ცალკე ეპარქიად სოხუმის საეპისკოპოსოს სახელწოდებით და სოხუმის ეპარქიალური მმართველობის შექმნა. ამ დღიდან ქართველი მღვდელმთავრები, რომლებმაც ათეული წლების განმავლობაში დიდად იღვანეს აფხაზეთში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღსადგენად, ამ ეკლესიის ხელმძღვანელობას ჩამოაცილეს და მისი მმართველობა უშუალოდ რუსების ხელში გადავიდა. 1886 წლიდან 1919 წლამდე სოხუმის 10 ეპისკოპოსიდან ქართველი მხოლოდ ერთი იყო და ისიც მცირე ხნით. აი მათი სახელებიც:

1. გენადი პავლინსკი – 1886-1889 წ.
2. ალექსანდრე ხოვანსკი – 1889-1891
3. აგაფოდორ პრეობრაჟენსკი – 1891-1893
4. პეტრე დრუგოვი – 1893-1894
5. არსენი იზოტოვი – 1895-1904
6. სერაფიმ ჩიგაგოვი – 1904-1905
7. კირიონი საძაგლიშვილი – 1906-1907
8. დიმიტრი სპეროვსკი – 1907-1911

9. ანდრეი უხტომსკი - 1911-1914

10. სერგი პეტროვი - 1914-1919

ამ ეპარქიის გამოყოფა ისტორიული თვალსაზრისით სრულიად სამართლიანი იყო, მაგრამ მას, სამწუხაროდ, უპირატესად პოლიტიკური ზრახვები ედო საფუძვლად. ეს ზრახვა კი ქართველებსა და აფხაზებს შორის შუღლის ჩამოგდებას ისახავდა მიზნად, ახლო მომავალში რუსი შოვინისტების გეგმით სოხუმის საეპისკოპოსო ყუბანის ეპარქიაში უნდა შესულიყო, ხოლო აფხაზეთი ყუბანის ოლქს უნდა შეერთებოდა ადმინისტრაციულად.

XIX საუკუნის 90-იან წლებში იმ დროის კავკასიის სამოქალაქო უწყების მთავარმართებელი თავადი გოლიცინი და ეგზარქოსი ალექსი უნმ. სინოდის ობერპროკურორს ურჩევდნენ, რომ „სასურველია სოხუმის ეპარქია, თავისი უპირატესად აფხაზი და რუსი მოსახლეობით, მოენწყვიტოთ სავსებით არასასურველ ქართულ გავლენას. ყუბანის მხარეში ითვლება ნმინდა რუსული მართლმადიდებელი მოსახლეობა 1716245. ამ მასაში ადვილად გაითქვიფება 100000 მრავალეროვანი მოსახლეობა ზღვისპირეთისა“.² თუ ადრე, 1810-1885 წლებში, მეფის ხელისუფლება აფხაზეთში თავის დიდმპყრობელურ პოლიტიკას რელიგიისა და ეკლესიის სფეროში მეტ-ნაკლებად ნიღბავდა და გარკვეულ სიფრთხილეს იჩენდა მის გატარებაში, 80-იანი წლების მეორე ნახევრიდან ის უკვე აშკარად მოქმედებს პრინციპით: „გათიშე და იბატონე“.

ამ დროიდან რუსი სამღვდელოება ყოველნაირად ცდილობს აფხაზები ჩამოაცილოს ქართველობას და დაუპირისპიროს მას, დათესოს მათ შორის უნდობლობა და მტრობა, აფხაზეთის მეგრელები მათ მიერ ცხადდება სამურზაყანოებლებად და ეპისკოპოსი არსენი ყოველნაირად ცდილობს მათთვის ნირვა-ლოცვა ტარდებოდეს „სამურზაყანულ ენაზე“. რუსი სამღვდელოება აფხაზეთში არ თაქილობდა არავითარ სამუალებებს საკუთარი შოვინისტური მიზნების მისაღწევად. უპირველეს ყოვლისა, მან გადანყვიტა თავიდან მოეშორებინა ქართველი სასულიერო

პირები, რომლებიც აქ ათეული წლობით მოღვაწეობდნენ და დიდი გულმოდგინებით ცდილობდნენ აფხაზთა შორის ისტორიული ძნელბედობით შერყეული ქრისტიანობის აღდგენასა და მტკიცედ დამკვიდრებას. მათი უშუალო მონაწილეობით გაიხსნა ეკლესიები სოფ. დურიფშში, მუგუძირხვაში, ბლაბურხვაში, კინდლში, ჭლოუში, გუფში, ტყვარჩელში, ეშკეთში, ჯგერდაში, ოჩამჩირეში, აჭანდარაში, კალდახვარაში, ფოქევში და ბევრ სხვა ადგილას.

როგორც ცნობილია, ბიჭვინთის ტაძარი საუკუნეების განმავლობაში იყო მართლმადიდებელი ქრისტიანობის ძირითადი ცენტრი დასავლეთ საქართველოში, აფხაზეთის საკათალიკოსოს რეზიდენცია XVI საუკუნის 60-იან წლებამდე. შემდეგ, აფხაზეთში მუსლიმანობის მოძალების პირობებში ის დაცარიელდა, საკათალიკოსოს რეზიდენცია გელათში იქნა გადატანილი. უპატრონოდ და უმრევლოდ დარჩენილი ეკლესია გავერანდა და თანდათანობით დაზიანდა, მაგრამ 1869 წელს ის აღდგენილი იქნა და 27 სექტემბერს საზეიმოდ აკურთხა იმერეთის ეპისკოპოსმა გაბრიელმა.³ მიუხედავად ამისა, 1885 წ. 3 სექტემბერს ის ხელმეორედ და განსაკუთრებულ საზეიმო ვითარებაში აკურთხა თბილისიდან სპეციალურად ამისთვის ჩამოსულმა საქართველოს ეგზარქოსმა, ქართლისა და კახეთის მთავარეპისკოპოსმა პავლემ. ამ ზეიმს ესწრებოდა იმ დროს კავკასიის მთავარმართებელი გენერალ-ადიუტანტი ა. დონდუკოვ-კორსაკოვი და მეფის მრავალი მოხელე თბილისიდან და სოხუმიდან.⁴ ასეთი ცერემონიალი აშკარა მინიშნება იყო იმისა, რომ ეს ერთერთი უძველესი კერა ქართული კულტურისა, ამიერიდან ხდებოდა რუსული შოვინიზმის მნიშვნელოვანი რელიგიური ცენტრი აფხაზეთში.

ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 70-იან წლებში ამ ტაძართან გაიხსნა მონასტერი ტროიცე-სერგიევის მონასტრიდან ჩამოსული ბერებისათვის. მონასტრის წინამძღვრად დანიშნული იქნა ქართველთა მოძულე არქიმანდრიტი თეოფილე. მეფის ხელისუფლება დიდი ყურადღებით ეპყრობოდა იმპერატორის ერთგულ სამღვდელოებას და

მათ, იმ დროისათვის, საკმაოდ დიდ ხელფასს აძლევდა. მოძღვარს ჰქონდა წელიწადში 300 მან. ორ მღვდელ-მონაზონს – 250 მან. თვითეულს, ბერდიაკვნებს – 200-200 მან. ვერცხლით. ცალკე ეძლეოდათ კვების ხარჯები. 1877 წელს, რუსეთ-თურქეთის ომის დროს, რუსი ბერები გელათში გადაიყვანეს, შემდეგ კი ისინი რუსეთში წავიდნენ და ბიჭვინთაში არ დაბრუნებულან.⁵ 1885 წელს ეს ტაძარი ალექსანდრე III-ის ნებასურვილით ახალ ათონის სიმონ კანანელის მონასტერს გადაეცა, 1049 დესეტიწა მამულით, რომელშიაც შედიოდა სანაპირო ფიჭვნარი, ტბა ინკიტი და სავარგული მიწები.

თავის მხრივ ახალი ათონის მონასტრის კომპლექსი მეფის ხელისუფლებამ სპეციალურად გააშენა აფხაზეთის შუაგულში იმ მიზნით, რომ ის გამხდარიყო აფხაზეთის მოსახლეობის, უპირველეს ყოვლისა, აფხაზების სულიერი-ედიოლოგიური დამუშავების ცენტრი და მთავარი შტაბი.⁶ რუსულ ყაიდაზე იქნა დრანდის მონასტერიც გადაკეთებული და იქ რუსი ბერები ჩააყენეს.

აფხაზეთის ფიზიკური და სულიერი კოლონიზაცია ახალი ძალით გაიშალა XX ს. დამდეგს. 1904 წ. 25 დეკემბერს ნიკოლოზ II-ს ბრძანებულების თანახმად გაგრა და მისი ზონა მთავრობამ სოხუმის ოლქისაგან გამოყო და ჩერნომორსკის (ნოვოროსიისკის) გუბერნიას შეუერთა. სოხუმის ოლქის ტერიტორია მხოლოდ მდინარე ბზიფამდე ვრცელდებოდა.⁷ ჯერ კიდევ 1901 წელს სოხუმის ეპისკოპოსმა არსენმა უნმ. სინოდის წინაშე აღძრა საკითხი სოხუმის ეპარქიის საქართველოს საეგზარქოსოდან გამოყოფის შესახებ. იგივე პოლიტიკას აგრძელებდა ეპისკოპოსი სერაფიმ ჩიგაგოვიც.

მართალია, მათ ეს განზრახვა მაშინ 1905-1907 წლების რევოლუციური მოძრაობის გამო ვერ განახორციელეს, მაგრამ რუს შოვინისტებს მასზე ხელი არასოდეს არ აუღიათ. ისინი გულმოდგინედ ებრძოდნენ როგორც ქართველ სამღვდელოებასა და ქართულ ენას, ასევე ყოველივე ქართულს აფხაზეთში, რათა იქ ქართული პოლი-

ტიკური და სულიერი გავლენა სამუდამოდ ამოეშანთათ. ამასთანავე ისინი სრულებითაც არ იყვნენ დაინტერესებული აფხაზური კულტურის განვითარებითა და განმტკიცებით. უფრო მეტიც, რუსი შოვინისტები აშკარად აცხადებდნენ, რომ სრულებითაც არ იყო საჭირო ზრუნვა აფხაზი ეროვნების შენარჩუნებისათვის, აფხაზეთი უნდა გამხდარიყო „სუფთა რუსული პროვინცია“.⁸

ეს სულისკვეთება აშკარად აქვს გამოთქმული რუსეთის დიდმპყრობელური პოლიტიკის ერთ-ერთ თავგამოდებულ გამტარებელს კავკასიაში ე. ვეიდენბაუმს: „აფხაზური ენა, რომელსაც არა აქვს დამწერლობა და ლიტერატურა, განწირულია, რასაკვირველია, გაქრობისათვის მეტნაკლებად ახლო მომავალში. საკითხი იმაშია, თუ რომელი ენა შეცვლის მას... ცხადია, რომ მოსახლეობაში კულტურული იდეებისა და ცნებების მატარებელი უნდა იყოს რუსული და არა ქართული ენა. მე მგონია, რომ ამიტომ აფხაზური დამწერლობის შექმნა მიზანი კი არ უნდა იყოს თავისთავად, არამედ მხოლოდ საშუალება, ეკლესიისა და სკოლის მეშვეობით ქართული ენის გამოყენების შემცირება-შესუსტებისა და მისი სახელმწიფო (ე. ი. რუსული - გ.რ.) ენით შეცვლისათვის. თუ ჩვენ ამას მხედველობიდან გავუშვებთ, ჩვენ მივდივართ რისკზე, გარდა ქართულისა და სხვა ავტონომიებისა, შევქმნათ აფხაზეთის ავტონომიაც“.⁹

მსგავს აზრებს ჰქადაგებდა შოვინისტი ე. პრუდკოვიც გაზეთ „კავკაზის“ ფურცლებზე: „უპირატესობა ანუ უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, სრული ბატონობა ქართველი სამღვდელოებისა ამ ახლადგაქრისტიანებულ მხარეში სრულებითაც არაა ჩვენთვის სასარგებლო, სრულებითაც არ შეესაბამება ჩვენს ინტერესებს... აფხაზთა განუვითარებლობა, მათგან მართლმადიდებლობის მიღება და ახალი სამოქალაქო მმართველობა - ქმნიან შესანიშნავ ნიადაგს, რომელზედაც ჩვენ ადვილად შევექმნით ახლო ხანებში სუფთა რუსულ პროვინციას“. ამიტომაც ქართველი სამღვდელოება უნდა შეცვლილიყო

რუსი სამღვდელოებით, ქართულ ენაზე ღვთის მსახურება კი – რუსულ ენაზე ღვთისმსახურებით: „განვითარებული რუსი სამღვდელოების გავლენა აფხაზ ხალხზე უეჭველად გამოიწვევს მათ სრულ შერწყმას რუსებთან“.¹⁰

ევ. პრუდკოვის მტკიცებით, რუსულ ენაზე სწავლება აფხაზეთისა და სამურზაყანოს ყველა სკოლაში დიდად შეუწყობდა ხელს რუსი მღვდლების მისიონერულ მოღვაწეობას ამ მხარის მალე გარუსების საქმეში: „არ შეიძლება არ ვაღიაროთ, რომ ამ მხარეში რუსული ენის სწრაფად გავრცელება არის უპირველესი მნიშვნელობის საქმე, მის გარეშე ქრისტიანული წესების დანერგვაც გაძნელდება და რად გვინდა მომავალში შევიქმნათ ზედმეტი დავიდარაბა აფხაზი ეროვნების შენარჩუნებაზე ზრუნვით“.¹¹ როგორც იტყვიან, აქ კომენტარები ზედმეტია, ამკარად, ყველას გასაგონად გაცხადებულია რუსული დიდმპყრობელური პოლიტიკის არსი – აფხაზი ხალხის გადაგვარება-გარუსება.

რუსეთის ხელისუფლების პოლიტიკა აფხაზეთისადმი ერთმნიშვნელოვანი არ ყოფილა. თავდაპირველად, XIX ს. 60-იან წლებამდე, კერძოდ აფხაზეთის სამთავროს გაუქმებამდე (1864 წ.), ის უფრო ფრთხილი და მეტნაკლებად თავშეკავებული იყო. რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომის შემდეგ ეს პოლიტიკა უაღრესად მკაცრი და შეურიგებელი გახდა. ომის გამო, რომ ამ ომში აფხაზთა უმრავლესობა თურქეთის მხარეზე იყო და მას ეხმარებოდა, აფხაზობა „დამნაშავე მოსახლეობად“ იქნა გამოცხადებული და სასტიკ რეპრესიებს განიცდიდა. მაგრამ მას შემდეგ, რაც მეფის რუსეთი მკაცრად გაუსწორდა აფხაზეთსა და აფხაზებს, მოსპო იგი როგორც რეალური ანტირუსული ძალა და აფხაზი მოსახლეობის დიდი ნაწილი გადაასახლა თურქეთში, მთავრობის პოლიტიკა აფხაზეთში XIX ს. 80-90-იან წლებიდან შედარებით ლმობიერი გახდა.¹² ეს პოლიტიკა ახლა იქითკენ მიიმართა, რომ გუშინდელი დამპყრობელი და მჩაგვრელი რუსი უკვე აფხაზეთისა და აფხაზების დამცველად გა-

მოდიოდა და გულმოდგინებით იცავდა მათ „ქართველების აგრესიისაგან“. „დაინყო ორი მოძმე ხალხის ერთმანეთისაგან დაშორება. აფხაზებს წაართვეს ქართული ენა, რომელზედაც საუკუნეების მანძილზე ლაპარაკობდა, სწავლობდა მათი არისტროკრატია. აფხაზ ხალხს ყოველნაირად ჩააგონებდნენ იმ აზრს, რომ მისი მთავარი მტერი ქართველია, რომელიც, თითქოს, მხოლოდ იმაზე ფიქრობს, თუ როგორ გადაყლაპოს აფხაზები, წაართვას მიწები და ა. შ. მეფის რუსეთის საერო და სასულიერო მოხელეები აფხაზთა დამცველების როლში გამოდიოდნენ, სასტიკად დევნიდნენ ყოველივე ქართულს“.¹³

ქართველი სამღვდელოების რუსი სამღვდელოებით შეცვლამ არამც თუ არ განამტკიცა ქრისტიანობა აფხაზეთში, არამედ, პირიქით, კიდევ უფრო შეარყია და დაასუსტა მისი პოზიციები. ამაზე ის გარემოებაც მიუთითებს, რომ 1906-1907 წლებში სოფ. დურიფშის 150 ქრისტიანული კომლიდან მხოლოდ 21 დარჩა ქრისტიანულ პოზიციებზე. მართალია, აფხაზი მოსახლეობის უმრავლესობა ქრისტიანად თვლიდა თავის თავს, მაგრამ მის რწმენაზე მტკიცედ როდი იდგა. 1897 წლის კამერული აღწერით სოხუმის ოკრუგში (აფხაზეთში) მცხოვრებ აფხაზთა რაოდენობა სულ შეადგენდა 58715 სულს. აქედან მართლმადიდებელ ქრისტიანად ითვლებოდა 49367, ე. ი. 84% და მხოლოდ 9342 კაცი-მუსლიმად. მაგრამ ეს არ ასახავდა ნამდვილ მდგომარეობას.¹⁴

რუსი მკვლევრის გ. ჩურსინის მტკიცებით, ძალით მონათლული აფხაზები ან მუსლიმები იყვნენ ან კიდევ – წარმართები. სწორედ ამ გარემოებამ ათქმევინა დიმიტრ გულიას შემდეგი სიტყვები: შეიძლება პირდაპირ ითქვას, რომ „აფხაზები თუმცა ინოდებოდნენ ქრისტიანებად, მაგრამ არასოდეს არ იყვნენ ნამდვილი ქრისტიანები, რაც ცხადად ჩანს დღემდე შემონახულ მათ წარმართულ რიტუალებსა და ტრადიციულ ჩვეულებებში“.¹⁵ იგივე აზრია გამოთქმული სოხუმის ეპარქიალური საეკლესიო ძმობის საბჭოს 1911-1912 წლების ანგარიშში, სადაც შემდეგს

ვკითხულობთ: „აფხაზების უმრავლესობა თავის თავს თვლის ქრისტიანედ, მაგრამ ზოგიერთი გამოწვევის გარდა სრულებით არ ცხოვრობს ეკლესიური ცხოვრებით, ისინი წარმართებს უფრო მოგვაგონებენ, ვიდრე ქრისტიანებს. რაც შეეხება მუსლიმან აფხაზებს, ისინი მუსლიმანები არიან სიტყვით და არა საქმით“.¹⁶ ადგილობრივი მოსახლეობის ენის უცოდინარ და ხალხისათვის უცხო რუს სამღვდელოებას არ შეეძლო უკეთ განემტკიცებინა აფხაზებში ქრისტიანობა, ვინემ მოძმე ქართველ სასულიერო პირებს.

XX ს. დამდეგს კვლავ გრძელდებოდა რუსი საერო და სასულიერო ხელისუფლების მიერ აფხაზეთში შოვინისტი სამღვდელოების მოზიდვისა და მტკიცედ დამკვიდრების პოლიტიკა. მათ აძლევდნენ გაზრდილ ხელფასებს, ურიგებდნენ აფხაზების ნოყიერ მიწებს, აწინაურებდნენ სწრაფად. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული XX ს. 10-იან წლებში სოხუმის ეპარქიას სოხუმის ოკრუგში (ოლქში) ჰქონდა 603311 დესეტინა მიწა, ჩერნომორსკის გუბერნი-აში – 723261 დესეტინა, სულ 1366572 დესეტინა მიწა. მარტო ბიჭვინთის მონასტრის რუს ბერმონაზვნებს თავი-ანთ განკარგულებაში ჰქონდათ 1049 დესეტინა მამული.

მაგრამ რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლება ამ პრაქტიკული ღონისძიებებით არ დაკმაყოფილებულა, იწყება მათ მიერ შორს გამიზნული ანტიქართული იდეების პროპაგანდის აშკარა წახალისება და ყოველმხრივი მზარდაჭერა, იქმნება იდეოლოგიური საფუძვლები რუსეთის მიერ საქართველოსაგან აფხაზეთის მოსაწყვეტად.

აფხაზების ვაი-დამცველების მიერ იწერება სპეციალური „შრომები“, რომლებიც მიზნად ისახავდნენ აფხაზი და ქართველი ხალხის დაპირისპირებას, ისტორიულად ჩამოყალიბებული პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული კავშირების, მათ შორის რელიგიურ-ეკლესიური ერთიანობის რღვევას.

ცარიზმის შოვინისტურ პოლიტიკას აფხაზეთში ჰყავდა თავისი იდეოლოგიები, ერთ-ერთი მათგანი იყო ვინმე

ლ. ვორონოვი, რომლის კალამსაც ეკუთვნის თავისი რეაქციული აზრებითა და დიდმპყრობელური მიზნებით საკმაოდ გახმაურებული ბროშურა: *"Абхазия – не Грузия"*, რომელიც მოსკოვში გამოვიდა 1907 წელს, ე. წ. სტოლიპინის რეაქციის პირობებში და კარგად, ყოველგვარი შენიღბვის გარეშე გამოხატავს არა მარტო იმ წლების შოვინისტების მარაზმს, არამედ თანამედროვე სეპარატისტების სულისკვეთებასაც, ამიტომაც ჩვენ სპეციალურად შევჩერდებით ამ ბროშურაში წამოჭრილ საკითხებზე და შევეცდებით ვამხილოთ მათი სრული სიყალბე.

პირველი, რის დამტკიცებასაც ვორონოვი დიდი გულმოდგინებით ცდილობდა თავის ბროშურაში, აისახა მის. სათაურში – „აფხაზეთი არ არის საქართველო“, რომ აფხაზეთი თითქოს, ყოველთვის ცდილობდა მიეღწია თავისი დამოუკიდებლობისათვის და შეენარჩუნებინა იგი, რომ „აფხაზთა და ქართველთა შორის არ იყო არც ტომობრივი და არც ენობრივი ნათესაობა, არ იყო არც საერთო სახელმწიფოებრივი ინტერესები, რის გამოც აფხაზეთის პოლიტიკური შეერთება საქართველოსთან იყო ძალზე არამყარი და ხშირად ირღვეოდა, ხალხს არ ჰქონდა არავითარი მისწრაფება მხარი დაეჭირა ამ ერთიანობისათვის და თავიანთი მზერა მიეპყროთ ვითომცდა მონათესავე ქართლისა და მისი გვირგვინოსანი მეფეებისაკენ“.¹⁷

მეორე, ვორონოვის მტკიცებით არავითარი საფუძველი არ არსებობდა იმისათვის, რომ აფხაზეთის ეპარქია გაერთიანებული ყოფილიყო საქართველოს ეკლესიასთან, მაგრამ მიუხედავად ასეთი კატეგორიული მსჯელობისა, ის მაინც იძულებული იყო ეღიარებინა, რომ „აფხაზეთში ბერძნები და ქართველები აშენებდნენ ტაძრებს, რომელთა ნანგრევები მრავლად არის ზღვის სანაპირო ტერიტორიაზე. ბერძენი და ქართველი მისიონერები დიდ ენერგიას ხარჯავდნენ იმისათვის, რომ ხალხში (აფხაზებში – გ.რ.) დაემკვიდრებინათ ქრისტიანული რწმენა და ზნეობა“.¹⁸

ასევე ლ. ვორონოვი იძულებულია აღიაროს ისტორიული ფაქტი, რომ აფხაზეთის კათალიკოსები გამო-

უკლებლივ იყვნენ ეროვნებით ქართველები, მაგრამ არაფერს ამბობს იმაზე, თუ რატომ იყო ეს ასე? რატომ არ ჰყავდათ აფხაზებს საკუთარი აფხაზი კათალიკოსები თითქმის მთელი 1000 წლის განმავლობაში, თუნდაც მაშინ, როდესაც ე.წ. „აფხაზთა“ სამეფო ძლიერების მწვერვალზე იდგა, ან მაშინ, როდესაც, როგორც ამის დამტკიცებას ცდილობს ვორონოვი, აფხაზეთი XV საუკუნიდან XIX საუკუნის დასაწყისამდე, რუსეთთან მის შეერთებამდე, „წარმოადგენდა სავსებით დამოუკიდებელ სამთავროს“?

თუ აფხაზებსა და ქართველებს არც სისხლითი ნათესაობა, არც პოლიტიკური ურთიერთსიმპატიები არ ჰქონდათ, თუ ქართველების ენა აფხაზებისათვის გაუგებარი და მიუღებელი იყო, მაშინ, საინტერესოა რატომ ისინი თავიანთ კათალიკოსებად ირჩევდნენ ქართველებს, ან რომელ ენაზე მიმდინარეობდა აფხაზეთის ეკლესიაში მღვდელმსახურება ან რომელ ენაზე იწერებოდა „აფხაზთა“ სამეფოს სახელმწიფოებრივი დოკუმენტები, ბერძნულ თუ ქართულ ენაზე მაშინ, როდესაც ეს სამეფო IX-X საუკუნეებში მთელ დასავლეთ საქართველოს მოიცავდა? გამორიცხულია რომ ეს ენა ყოფილიყო აფხაზური, რადგანაც, ჯერ ერთი, აფხაზურ ენაზე დამწერლობა ჯერ კიდევ არ არსებობდა. მეორეც, დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის უდიდესი უმრავლესობა ამ ენის უცოდინარი იყო. თავისთავად ცხადია, რომ „აფხაზთა“ სამეფოს სახელმწიფო ენა ქართული ენა უნდა ყოფილიყო. ასევე საეკლესიო ენაც საკუთრივ აფხაზეთშიც ქართული იყო, ისევე როგორც ეს სამეფოც ქართული იყო, რომელსაც სათავეში „აფხაზთა“ მეფეთა დინასტია ედგა.

ლ. ვორონოვი არც ასეთ კითხვას აყენებს: თუ IX-XI საუკუნეების აფხაზეთის მეფეები გამოირჩეოდნენ თავიანთი გულმოდგინებით აეშენებინათ საკუთარ სამეფოში ისეთი შესანიშნავი ტაძრები, როგორიცაა: ბიჭვინთის, მოქვის, ბედიის, მარტვილის, ქუთაისის და სხვ., რატომ არ ზრუნავდნენ იმისათვის, რომ აფხაზებს ჰქონოდათ თავიანთ მშობლიურ ენაზე ქრისტიანული საღვთისმეტყველო

და საეკლესიო წიგნები? ნუთუ ეს უფრო ძნელი იყო ეკლესია-მონასტრების აშენებაზე? და თუ ეს მართლაც ასე იყო, რატომ, რა მიზეზებით?

ამის ერთ-ერთი მიზეზი, ჩვენი აზრით, იმაში მდგომარეობს, რის საფუძველზეც XIX ს. 60-იან წლებში „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენ საზოგადოებასთან“ არსებულმა სპეციალურმა კომისიამ (ბარტოლომეი, უსლარი და სხვ.), რომელიც დიდად იყო დაინტერესებული აფხაზურ ენაზე სახარებისა და სხვა სასულიერო წიგნების თარგმნით, ამ საქმეზე ხელი აიღო ამ ენის განუვითარებლობის გამო. ამაში არაფერია გასაკვირი, რადგან მაშინ აფხაზურ ენაზე, ისევე როგორც მეგრულ და სვანურ ენებზე, დამწერლობა არ არსებობდა. ხოლო ასეთ ენაზე ბიბლიის თუ ცალკეული სახარების თარგმნა ძალზე ძნელი ან თითქმის შეუძლებელია. საკმარისია გავიხსენოთ მეგრულ ენაზე ბიბლიის თარგმნის უბადრუკი მცდელობა, რასაც XIX ს. მეორე ნახევარში ორჯერ ჰქონდა ადგილი. ორივე ეს ცდა, როგორც ცნობილია, წარუმატებლად დამთავრდა.

მეორე მიზეზი იმისა, რომ საღვთისმეტყველო და საეკლესიო წიგნები აფხაზურ ენაზე არ შეიქმნა, ჩვენი აზრით, ის იყო, რომ ამის საჭიროება მაშინ არ არსებობდა. აფხაზებისათვის ისევე, როგორც მეგრელებისა და სვანებისათვის, ქართული ენა საერთო სახელმწიფო და კულტურული ენა იყო, განსაკუთრებით მაღალი სოციალური ფენების წრეში. ამ მიზეზებს ლ. ვორონოვი განგებ არ ეხება, რადგან მათზე სწორი პასუხი მის კონცეფციას – აფხაზებს არავითარი საერთო არც კულტურული და არც პოლიტიკური ერთიანობა ქართველებთან არასოდეს არ ჰქონიათ – დაარღვევდა.

ლ. ვორონოვი, რომელიც თვითონ აღიარებს, აფხაზეთის ქართველ კათალიკოსთა და მისიონერთა მოღვაწეობის დიდ მნიშვნელობას ამ მხარეში ქრისტიანული რწმენისა და ზნეობის დამკვიდრებაში, სრულიად ულოგიკოდ და უბოდიშოდ უარყოფს საქართველოს ეკლესიის

თავმდგომობას აფხაზეთის ეპარქიაზე. მისი აზრით, ქართველები ამაოდ ცდილობდნენ აფხაზეთი ძალით დაექვემდებარებინათ საქართველოს ავტოკეფალური ეკლესიისათვის. იმავე დროს ვორონოვი ყოველნაირად ცდილობდა რუსეთის ხელისუფლებისა და უნმ. სინოდის კეთილგანზრახვად და აფხაზი ხალხის სიყვარულად წარმოედგინა XIX ს. ბოლოს რამდენიმე სასულიერო წიგნაკის აფხაზურ ენაზე თარგმნა და გამოცემა.¹⁹

ამრიგად, ასკენის ლ. ვორონოვი, „ისევე როგორც საქართველოს არასოდეს არ მიუღწევია მასთან აფხაზეთის ორგანულ, განუყოფელ ერთიანობისათვის და ამდენად არა აქვს უფლება უწოდოს მას თავისი პროვინცია, ასევე მის მისიონერებს, სამღვდელოებასა და ეპისკოპოსებს არასოდეს არ მიუღწევიათ იმისათვის, რომ ჭეშმარიტი ქრისტიანული რწმენა დაეყვანათ აფხაზი ხალხის გულამდე და გონებამდე“.²⁰ ამისათვის კი, მისი აზრით, საჭიროა „კულტურა. ამ უკანასკნელისათვის კი საჭიროა მტკიცე კავშირი კულტურის, განათლებისა და მოქალაქეობრიობის ცენტრებთან, ე. ი. რუსეთთან“. როგორც ამბობენ „მახათს ხალთაში ვერ დამალავ“ და ლ. ვორონოვიც – ეს პირწავარდნილი შოვინისტი – არ მალავს თავის ზრახვებს და ამკარად მოუწოდებს აფხაზ ხალხს განწყობონ ყოველგვარი სახელმწიფოებრივი და სასულიერო კავშირი ქართველებთან და შეიყვარონ რუსები და რუსეთი.

ვორონოვებმა იციან რა უნდა აკეთონ. ლ. ვორონოვი „ამტკიცებდა“, რომ საქართველოს ეკლესია ამუხრუჭებდა აფხაზეთში ქრისტიანული რწმენის აღდგენასა და დამკვიდრებას, რამდენადაც ქართული ენა აფხაზებს ვითომცდა არ გაეგებოდათ და მოითხოვდა აფხაზეთის ეკლესიებში ქართული ნირვა-ლოცვის შეცვლას ძველი სლავიანურით, თითქოსდა ეს უკანასკნელი აფხაზებმა უძველესი დროიდან უფრო კარგად იცოდნენ, ვიდრე საუკუნეების განმავლობაში მათი გვერდით მცხოვრები და მონათესავე ქართველი ხალხის ენა. ამაზე იტყვიან: „ენას ძვალი არა აქვსო“.

და ამას ამბობს იმ ქვეყნის წარმომადგენელი, რომელმაც 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომისას 30 ათასზე მეტი აფხაზი აიძულა აყრილიყო თავისი მშობლიური მიწა-წყლიდან და თურქეთში გადახვეწილიყო, საიდანაც დევნილთა თითქმის ნახევარი კვლავ იძულებული გახდა ისევ მშობლიურ მხარეში ეძია თავშესაფარი, მაგრამ მათ ნამოსახლარზე უკვე ესახლნენ ვორონოვები, ვედენსკები, ბუტკევიჩები, კრაევიჩები და სხვა „იჩები“. მარტო „კოლეჟსკი სოვეტნიკ“ ვორონოვს წებულდაში მეფის მთავრობამ ერთგული სამსახურისათვის აფხაზთა 462 დესეტინა ანუ 503 ჰა მიწა გადასცა.²¹ ნათქვამია: „ხელი ხელს ბანსო“.

ასეთი შოვინისტური საეკლესიო პოლიტიკის შედეგი იყო ის გარემოება, რომ აფხაზეთში თითქმის ყველგან რუსული წირვა-ლოცვა მიმდინარეობდა. ამის შესახებ გაზეთი „საქართველო“ თავის 1916 წ. 11 აგვისტოს ნომერში შემდეგს წერდა: „როცა თქვენ შედიხართ დაბა ოჩამჩირის ეკლესიაში, სადაც როგორც ადგილობრივი მკვიდრნი, ასევე მომსახურე პირნიც – კი ყველანი ქართველები არიან, გეგონებათ თქვენი თავი სადმე შუაგულ რუსეთში და შეიძლება სანთელიც რუსულად მოითხოვოთ“.

სოხუმში 1890 წლისათვის სამ ეკლესიაში სრულდებოდა მღვდელმსახურება. აქედან 2 რუსული იყო, მხოლოდ ერთში სრულდებოდა ქართულად წირვა-ლოცვა, ისიც გააუქმეს და დარჩა ქართველობა უეკლესიოდ. გუდაუთში, სადაც 1902 წელს ცხოვრობდა 146 აფხაზი, 600-მდე ქართველი და 60-მდე სომეხი და რუსი, ადგილობრივ მკვიდრთა სურვილის წინააღმდეგ რუსულად მიმდინარეობდა წირვა-ლოცვა, რაც მათთვის გაუგებარი იყო, რის გამოც თავიანთ სულიერ მოთხოვნილებებს ვერ იკმაყოფილებდნენ და შეურაცხყოფილნი რჩებოდნენ.²² რუსი სამღვდელოება, რომელიც თავს აფხაზების მფარველად აცხადებდა ქართველთა, ვითომც, პოლიტიკური და სასულიერო ზენოლისაგან, თვითონ ყოველად არაქრისტიანული მეთოდებითა და საშუალებებით ცდილობდა მათ

ძალით გაქრისტიანებას რუსულ ყაიდაზე: ხიშტებითა და კონდახებით.

აი რას წერს ამის შესახებ აფხაზური ინტელიგენციის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ს. ბასარია: „მართლმადიდებელმა რუსმა სამღვდელოებამ სამხედრო და სამოქალაქო ხელისუფლებასთან ერთად აფხაზთა თავიანთ სარწმუნოებაზე მოსაქცევად ყველაზე საუკეთესო საშუალებად მიიჩნია მათი ძალდატანებითი მონათვლა... რას შერებოდნენ გენერალი გეიმანი და სოხუმის ეპისკოპოსი? ისინი ადგენდნენ ექსპედიციას, რომელიც შედგებოდა კაზკთა რაზმის, სამღვდელოებისა და სამოქალაქო ჩინებისაგან და აგზავნიდნენ აფხაზურ სოფელში. იქ კაზაკთა რაზმი ალყას არტყამდა აფხაზებს და იწყებოდა ძალდატანებითი მონათვლა, რომლის დროსაც ორივე მხრიდან მოქმედებაში წინასწარ იყენებდნენ იარაღს. ახლად მოქცეული მართლმადიდებლები ერთი საათის შემდეგ სამღვდელოებისა და სამხედროების წყევლა-კრულვით გარბოდნენ მდინარისაკენ, რომ მოერეცხათ შუბლიდან წმინდა მირონი. ასეთი ექსპედიციები განსაკუთრებით მოქმედებდნენ სოფლებში ჯგერდასა და ჭლოუში“.²³

თუ როგორი „პატივისცემით“ ეპყრობოდა არაქრისტიან აფხაზებს მათი „დამცველი“ და „მოსიყვარულე“ რუსი სამღვდელოება, ამას კარგად აჩვენებს იმავე ს. ბასარიას ნაშრომიდან ასეთი ადგილი: „თუ მუსლიმ აფხაზს დამარხავდნენ არაქრისტიანული წესით, მას ხელისუფლება ამოთხრიდა და მოითხოვდა ხელახლა დაკრძალვას მართლმადიდებელი მღვდლის მონანილეობით. თუ აფხაზი არასისტემატიურად ესწრებოდა წირვებს, მღვდლის დასმენით ძალით მიჰყავდათ იგი ჯარისკაცებს ეკლესიაში“.²⁴ ცხადია, რომ ასეთი მეთოდებითა და საშუალებებით აფხაზთა „განმანათლებელი“ და „გამაქრისტიანებელი“ რუსი შოვინისტები ორგანულად ვერ იტანდნენ ისეთ პიროვნებებს, რომლებიც თავიანთი რელიგიური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობით, თავიანთი მაღალჰუმანური იდეებითა და მრწამსით ადგილობრივი

მოსახლეობის დიდ პატივისცემასა და სიყვარულს იმსახურებდნენ. ისინი ყოველნაირად ცდილობდნენ ჩირქი მოეცხოთ და სახელი გაეტეხათ მათთვის, ხოლო როცა ამას ვერ ახერხებდნენ, სასტიკად გასწორებოდნენ. გაესახლებინათ ისინი იმპერიის მიყრუებულ ადგილებში და იქ ჩაეკლათ როგორც სულიერად, ასევე – ფიზიკურადაც.

ცნობილია ის ხმაური, რომელიც ატეხეს რუსმა შოვინისტებმა სოხუმის ეპისკოპოსად კირიონის დანიშვნის გამო (1906 წ. თებერვალში); ჯერ სინოდის ორგანო „კოლოკოლში“, შემდეგ კი კავკასიაში გამომავალ „პატრიოტული საზოგადოების მატრიანეში“ დაიბეჭდა სტატია „ხმა სოხუმიდან“, რომლის ავტორი ამ დანიშვნას უწოდებდა „რუსული გრძნობების შელახვას“ (აფხაზეთში ქართველის ეპისკოპოსად დანიშვნას?!) და აყენებდა ასეთ პროვოკაციულ კითხვას: „ხომ არ უნდათ ამით აფხაზები აამხედრონ მათი საძულველი ქართველების წინააღმდეგ?“. ²⁵ დიდი გამჭრიახობა არ არის საჭირო, რომ ამ სტრიქონებშია ამოვიკითხოთ რუს შოვინისტთა ის მიზანი, რომლის განხორციელება მათ მხოლოდ 86 წლის შემდეგ, 1992-1993 წლებში მოახერხეს.

კირიონის წინააღმდეგ ამხედრდა რუსი სამღვდელთების ერთი მუჭა ჯგუფი, სულ რამდენიმე კაცის რაოდენობით, რომლებიც ეპისკოპოსების არსენ იზოტოვისა და სერაფიმ ჩიგაგოვის გარშემო იყვნენ თავმოყრილნი კირიონის დანიშვნამდე. მათ აშკარად იგრძნეს თბილი ადგილების დაკარგვის საფრთხე და პათოლოგიური სიძულვილით განიმსჭვალეს ქართველი ეპისკოპოსის მიმართ, რომელმაც თავისი მოღვაწეობის სულ რამდენიმე თვის განმავლობაში ადგილობრივ მოსახლეობაში, არა მარტო ქართველებსა და აფხაზებს შორის, არამედ მართლმადიდებელ რუსებსა და ბერძნებს შორისაც გულწრფელი პატივისცემა და დიდი სიყვარული დაიმსახურა თავისი ნამდვილი მწყემსმთავრული ზრუნვით თავისი სამრევლოებისათვის, განურჩევლად მრევლის ეროვნულობისა. მან მოკლე დროში შესძლო პირადად გასცნობოდა არა

მარტო სოხუმის მრევლს, არამედ აფხაზეთის მთიან და ჭაობიანი სოფლის მოსახლეობას.

რუსი ეპისკოპოსებისაგან განსხვავებით, რომლებიც იშვიათად გადიოდნენ თავიანთი რეზიდენციიდან და კაბინეტებში ქალაქებზე გეგმავდნენ აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენის, ზემოთდასახელებულ მეთოდებსა და საშუალებებს, კირიონი ხან ცხენით, ხან კი ფეხით ესტუმრებოდა თავის სამწყსოს, იგებდა მრევლის საჭიროებებს და ცდილობდა ყოველნაირად დახმარებოდა მათ სიძნელეების მოგვარებაში. მრევლს განსაკუთრებით მოსწონდა მისი მიუკერძოებლობა და ობიექტურობა, ქართველი თუ აფხაზი, რუსი თუ ადგილობრივი ბერძენი ეპ. კირიონში ხედავდა თავის სულიერ მამას, რომელიც ყოველთვის მზად იყო მორალურად თუ მატერიალურად დახმარებოდა უპოვართ და შეჭირვებულთ.

ამიტომაც სრულებით კანონიერი იყო ის დიდი გულისწყრომა და ძლიერი აღშფოთება, რომლითაც ისინი წეხვდნენ საგაზეთო ცნობას კირიონის სოხუმის ეპარქიიდან, მისი ნებასურვილის წინააღმდეგ, რუსეთში გადაყვანის შესახებ. სოხუმის ეპარქიის მთელი სამღვდელოება, (რასაკვირველია, შოვინისტების გამოკლებით), ბერმონაზვნები (მათ შორის რუსებიც), სამურზაყანოს სასულიერო და საერო პირები, სოხუმის თითქმის მთელი მოსახლეობა აღსდგა მთავარეპისკოპოს კირიონის დასაცავად.

ამას ნათლად ამტკიცებს იმდროინდელი ისტორიული დოკუმენტები. ესაა, უპირველეს ყოვლისა, რუსეთის უნმ. სინოდისადმი გაგზავნილი მიმართვები, სადაც აშკარად არის გამოთქმული აფხაზეთის სამღვდელოებისა და საზოგადოების გულისწყრომა კირიონის წინააღმდეგ გაშლილი პროვოკაციული გამოხდომებთან დაკავშირებით. ისინი მოითხოვდნენ მათი საყვარელი მთავარეპისკოპოსის სოხუმის ეპარქიაში დატოვებას ამ ეპარქიისა და მთელი საზოგადოების საკეთილდღეოდ.

სოხუმის II, IV და V საბლალოჩინო ოკრუგების სასულიერო პირები უნმ. სინოდს მოახსენებდნენ, რომ „სო-

ხუმის ეპარქიის მმართველობის მოკლე დროში ეპ. კირიონმა საყოველთაო სიყვარული დაიმსახურა ეპარქიის ყველა მორწმუნისაგან, მისი კარები ყოველთვის ღიაა ყველა მთხოვნელისათვის. მან უაღრესად მოკლე დროში თითქმის ყველგან შესძლო მისულიყო და ხალხს დაუწყო ისე დამოძღვრა, როგორც უნდა მოძღვრავდეს მას თავისი ნამდვილი სულიერი მწყემსი, ხალხმა გამოიღვიძა, ნახა რა ისეთი მთავარეპისკოპოსი, რომელსაც მისი ესმის და რომლისაც მას ესმის. მრევლმა მთავარეპისკოპოსის ჩაგონებით დაიწყო სასულიერო ნიგნების თარგმნა აფხაზურ ენაზე, ერთი სიტყვით, საქმე ყველა მიმართულებით წინ წავიდა.²⁶ ყოველი ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე სამღვდელოება ითხოვდა კირიონის დატოვებას სოხუმის ეპარქიაში.

იმავე სინოდისადმი მიმართვაში გუმისთის მოსახლეობის წარმომადგენლები აღნიშნავენ, რომ ეპ. კირიონის შეგონებითა და რჩევით გუმისთის უბანში გადანყდა 5 ახალი ეკლესიის მშენებლობის დაწყება 1906 წელს, ხოლო კიდევ 5-ისა 1907 წელს.²⁷ სოხუმის ეპარქიის ვასილისკო-ზლატოუსტის ქალთა რუსული მონასტრის მონაზვნები სინოდს აუწყებდნენ: „უნმინდესი კირიონი იშვიათი არქიეპისკოპოსია, რომელიც ერთნაირი კეთილგანწყობით ეპყრობა ყველას, ეროვნულობის, სქესისა და მდგომარეობის განურჩევლად. მისი კმაყოფილნი არიან არა მარტო ქართველები და აფხაზები, არამედ რუსებიცა და ბერძნებიც. ჩვენს რუსულ მონასტერს ის ყოველთვის თანაგრძნობით ეპყრობა. ამიტომაც თავმდაბლად გთხოვთ არ დაუჯეროთ სიმაართლის მტრებს, რომლებიც, თითქოსდა რუსების ინტერესების დასაცავად, ავრცელებენ ცილისწამებას კეთილი არქიერის მიმართ... გთხოვთ დაიცვათ სიმაართლე და არ მოგვაშოროთ ქრისტიესმიერი არქიეპისკოპოსი, არ გადაიყვანოთ სხვაგან ეპ. კირიონი, რადგან ის ჰუმანურად ეპყრობა რუსულ მონასტერს და იცავს რუსთა ინტერესებს“.²⁸ თავის მხრივ სამურზაყანოელები უწმ. სინოდს წერდნენ, რომ ისინი 20 წლის განმავლობაში დადიოდნენ ეკლესიებში და უსმენდნენ ღვთი-

სმსახურებას მათთვის გაუგებარ ენაზე... ბოლოს ღვთის წყალობით მათ მოეწვინათ ისეთი არქიეპისკოპოსი, რომელმაც მათ გაუგო და რომელსაც მათ გაუგეს.²⁹ ეს იყო უნმინდესი კირიონი, სულიერი მამა ეპარქიისა ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით, რომლის სხვაგან გადაყვანა დიდ ზიანს მოუტანდა ქრისტიანობას სამურზაყანოში.

სოხუმის ეპარქიის III ოკრუგის სასულიერო პირები ასევე ითხოვდნენ უნმ. სინოდისაგან დაეტოვებინათ კირიონი თავის სამწყსოში, ვინაიდან „აფხაზები დიდი უნდობლობით და თითქმის მტრულად უყურებდნენ რუსი სასულიერო პირების მისიონერულ საქმიანობას, რომელთა ტაქტიკამაც ვერ მოიტანა სასურველი შედეგი, არამედ შეაჩერა, შერყვნა და შეასუსტა ის საქმიანობა, რომელიც აქ განიეს საქართველოს ეკლესიის მესვეურებმა“.

იქვე იყო აღნიშნული, რომ „სოხუმის ეპარქიის რუსი სასულიერო პირების საქმიანობის უნაყოფოების ერთ-ერთი მიზეზი ის იყო, რომ ისინი მისიონერობას ნაკლებ ყურადღებას აქცევდნენ და მეორე პლანზე გადაჰქონდათ. მათთვის მთავარი იყო პოლიტიკა – აფხაზთა გარუსება და აფხაზეთის მოწყვეტა საქართველოსაგან. ეს პოლიტიკა კი იმავე დროს მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მათ კარიერიზმთან, პირადი კეთილდღეობის უზრუნველყოფასთან. ამიტომ მათ მოსახლეობაში არ ჰქონდათ არავითარი ნდობა და პატივისცემა თავიანთი მრევლისაგან, რის გამოც წარმოიშვა გაუვალე უფსკრული ამ სამღვდელთა და მორწმუნეთა შორის. ამან კიდევ უფრო დააჩქარა შერყევე ქრისტიანთა გადასვლა ისლამზე. გუდაუთის უბანში 1906-წლისთვის მხოლოდ 2-3 სამრევლო იყო ქრისტიანული, ხოლო სხვა სამრევლოები თუმცა არსებობდნენ, მაგრამ მხოლოდ ქაღალდზე...“ „კირიონი ყველაზე უფრო შესაფერისი პიროვნებაა სოხუმის ეპარქიაში რელიგიისა და ზნეობის აღსადგენად... კირიონის არქიეპისკოპოსობის დროს დაიწყო სასულიერო წიგნების თარგმნა აფხაზურ ენაზე. შესანიშნავი ფაქტია. ეს რომ ადრე მომხდარიყო რუსი ეპისკოპოსების დროს, უეჭველად აყვავდე-

ბოდა მართლმადიდებლობა აფხაზეთში".³⁰ „კირიონის გადაყვანით, წერდნენ ისინი, არამც-თუ რამე სარგებლიანობას მივიღებთ, არამედ ეს იქნება ეპარქიის ქრისტიანებისათვის საგრძნობი დარტყმა, რამდენადაც რუს არქიერს, როგორი ნიჭიერიც არ უნდა იყოს ის, ადგილობრივ პირობებში, არ შეუძლია მოუტანოს რამე სარგებლობა მართლმადიდებლობას".³¹ სოხუმის 909 მცხოვრები: ქართველები, აფხაზები, რუსები, ბერძნები სინოდისადმი გაგზავნილ მიმართვაში თავის მხრივ აღნიშნავდნენ, რომ „კირიონის დროს რუსები სლავიანურ ენაზე, ბერძნები – ბერძნულზე, ქართველები – ქართულად ისმენდნენ წირვა-ლოცვას ეკლესიებში, ხოლო აფხაზებიც მალე მოისმენენ მას თავიანთ მშობლიურ ენაზე, ამიტომ კირიონი შეიყვარეს როგორც ადგილობრივებმა, ისე რუსებმაც".³²

კირიონის სოხუმის ეპარქიიდან მისი სურვილის წინააღმდეგ სხვაგან გადაყვანა აფხაზეთის მორწმუნე ხალხისათვის გაუგებარი და მიუღებელი იყო. ისინი სამართლიანად სვამდნენ კითხვას: რატომ და რისთვის ხდება ეს ასე? „ნუთუ რუსი სასულიერო უფროსობა ცდილობს, რომ ქრისტიანობა საბოლოოდ ამოძირკვოს სოხუმის ეპარქიაში. ნუთუ სინოდი ყურად იღებს ქრისტეს მტრების – ჭეშმარიტების მტრების აზრებს, რომელთათვის თავიანთი პირადი „მე“-ს გარდა არაფერი არ არსებობს?".³³ აფხაზეთის სასულიერო პირებისა და მოსახლეობის დიდი უმრავლესობა მოითხოვდა ეპ. კირიონის სოხუმის ეპარქიაში დატოვებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში აფრთხილებდა უნმ. სინოდს, რომ „მღვდელმთავრები, რომლებიც სინოდში სხედან პასუხს აგებენ ღვთის სასამართლოს წინაშე იმ მავნე შედეგებისათვის, რომელიც შეიძლება მოჰყვეს კირიონის გადაყვანას".³⁴ მიუხედავად ყოველივე ზემოთ აღნიშნულისა, უნმ. სინოდმა არ შეისმინა აფხაზეთის მოსახლეობისა და სამღვდელოების დიდი უმრავლესობის სრულიად სამართლიანი და კანონიერი თხოვნა და კირიონი არამც-თუ არ დატოვა სოხუმში, არამედ საერთოდ მოაშორა საქართველოს და სრულიად უბოდიშოდ რუსე-

თში უკრა თავი.

უნამ. სინოდისა და რუსეთის უმაღლესი ხელისუფლების ინტერესების ერთგულ მოხელეებს სრულებითაც არ სჭირდებოდათ ისეთი არქიეპისკოპოსი, რომლის სამწყსონიც „რუსები-რუსულად, ბერძნები – ბერძნულად, ქართველები – ქართულად და აფხაზები – აფხაზურად“ მოისმენდნენ საღვთო მოძღვრებას, არამედ ისეთი მღვდელმთავარი, რომელიც ყველა „ინოროდცებსა“ და „ტუზემცებს“ აიძულებდა ძველ სლავურ ენაზე ელოცა რუსულ ეკლესიებში რუსეთის იმპერატორებისა და მათ მიერ ხალხთა საპყრობილედ ქცეული იმპერიის საკეთილდღეოდ.

აი რას სწერდა ამ განზრახვის პრაქტიკულად განხორციელებისათვის ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორის მოადგილე 1897 წ. სექტემბერში თავის უფროსს: „იმპერიის მოსახლეობასთან აფხაზების მთლიანად შერწყმისათვის აუცილებელია აფხაზეთის ეკლესიებში გვყავდეს განათლებული, რუსულის მცოდნე მღვდლები, ხოლო ბლალოჩინებად – ყოველი მიზეზის გარეშე – რუსები. ყველა სკოლაში, როგორც სამინისტრო, ასევე საეკლესიო-სამრევლოში, უნდა გვყავდეს რუსი მასწავლებლები და, ბოლოს, ყველა დანესებულების მოხელეები უნდა იყვნენ არაქართველი ეროვნების. ქართული მოძრაობა სოხუმის ოლქში წარმოადგენს ამ მხარის გარუსებისათვის მუხრუჭს“.³⁴ ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორი კი თავის მხრივ 1900 წ. 2 სექტემბერს სრულიად საიდუმლო მიმართვას უგზავნის კავკასიაში მეფის ნაცვალს მიხეილ რომანოვს, რომელშიც აშკარად გაცხადებულია ერთ-ერთი უმაღლესი რუსი მოხელის წმინდა წყლის შოვინისტური „პროგრამა“ აფხაზეთის მიმართ. რამდენადაც ამ მიმართებაში ჩამოყალიბებული დებულებები პრინციპული მნიშვნელობისაა, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მოვითანოთ მისი მოზრდილი ნაწყვეტი: „სოხუმის ოლქის რუსული კოლონიზაცია უდიდესი სახელმწიფოებრივი და პოლიტიკური მნიშვნელობის აქტია... რუსული გავლენის გაძლიერების მიზნით მთავრობამ

სოხუმის ოლქში უნდა გაატაროს შემდეგი ღონისძიებანი:

1. 1898 წლის 30 სექტემბრის სამთავრობო სინოდის ბრძანებულების საფუძველზე სოხუმის ოლქის სამრევლოებში, სადაც უმეტესად აფხაზები ცხოვრობენ, ღვთისმსახურება და ქრისტიანული ცერემონი-ალი უნდა წარმოებდეს სლავიანურ (რუსულ) ენაზე.
2. საქართველო-იმერეთის ეგზარქოსის 1898 წლის 17 მარტის ბრძანების საფუძველზე აფხაზეთისა და სამურზაყანოს სკოლებში აიკრძალოს ქართული ენის სწავლება.
3. სოხუმში უნდა შეიქმნას მთიელთა სკოლები, სადაც აღიზრდება უმეტესად აფხაზი ბავშვები. მათ დაენი-შნებათ სტიპენდია სახელმწიფო ხარჯზე.
4. უნდა დაწესდეს მკაცრი კონტროლი საეპარქიო ადმი-ნისტრაციული ხელისუფლების მხრივ, რომ აღნი-შნულ ეკლესიებსა და სკოლებში უყოყმანოდ სრუ-ლდებოდეს ზემდგომი ორგანოების განკარგულებები.
5. უნდა შეიზღუდოს ქართული წარმომავლობის მოსა-ხლეობის ჩანერა აღნიშნულ ადგილებში.
6. უნდა მოხდეს სოხუმის ოლქის კოლონიზაცია, რუ-სული მოსახლეობით. და ბოლოს 7 მეგრელი, რო-მლებიც ამჟამად აქტიურად მონაწილეობენ აქ ქა-რთულ მოძრაობაში, უნდა გასახლებულ იქნენ კა-ვკასიიდან...

ეს არსებული ბოროტება (იგულისხმება ქართვე-ლების გავლენა აფხაზეთში. - გ.რ.) უნდა ამოვშანთოთ, რაც არ უნდა დაგვიჯდეს, ერთხელ და სამუდამოდ, ძი-რფესვიანად. ერთადერთი რადიკალური ღონისძიება ამ მიმართულებით იქნება ის, რომ გამოვგლიჯოთ სკოლა და ეკლესია ქართველ სამღვდელოებას ხელიდან, რომ წირვა-ლოცვა სკოლებსა და ეკლესიებში ტარდებოდეს სლავიანურ ენაზე. ამ ღონისძიებით გადავარჩენთ ადგი-ლობრივ მოსახლეობას ქართული გავლენისაგან, გაქა-რთველებისაგან... ამრიგად, საეკლესიო-სამრევლო და საერო სკოლებში უნდა დაინერგოს რუსული ენა. მომა-

ვალი თაობა შეითვისებს რა რუსულ ენას, ერთგულად მოემსახურება ეპარქიას. თუ სკოლებსა და ეკლესია-მონასტრებში ქართველი მღვდელი იქნება, ის სავალდებულოდ გახდის ქართული ენის სწავლებას მრევლისათვის. რუსული ენის დანერგვა ეპარქიაში ხელს შეუწყობს აგრეთვე ადგილობრივი მოსახლეობის ზნეობრივი და გონებრივი განვითარების დონის ამაღლებას. ასევე საჭირო და აუცილებელია სოხუმის სკოლებში ქართველი მასწავლებლები შეიცვალონ რუსული წარმომავლობის მასწავლებლებით. ყოველივე ეს მომავალში ხელს შეუწყობს ადგილობრივი მოსახლეობის (ნაგულისხმევია აფხაზები - გ.რ.) შერწყმას, შეერთებას რუს მოსახლეობასთან".³⁵

ამრიგად, რუსეთის დიდმპყრობელური პოლიტიკა აფხაზეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, პრინციპში ერთი და იგივე იყო: რელიგიისა და ეკლესიის საშუალებით აფხაზი ხალხის გადაგვარება-გარუსება, მათი ამხედრება და დაპირისპირება მოძმე ქართველი ხალხის წინააღმდეგ, მათ შორის პოლიტიკური და სულიერი ბარიერის აღმართვა ურთიერთდასაშორებლად და გადასამტერებლად. მაგრამ ეს პოლიტიკა XIX ს. I ნახევარში, როცა რუსეთის პოზიციები ჯერ კიდევ მტკიცე არ იყო აფხაზეთში, უფრო შენიღბული და მოჩვენებითად ლოიალური იყო. რუსეთის უმაღლესი სახელმწიფო და სასულიერო ხელისუფლება ერთგვარ სიფრთხილეს იჩენდა და ქართველი სამღვდელოების გამოყენებით გარკვეულ ხელსაყრელ ნიშნადგამზადებდა, რომ მასზე დაყრდნობით მერე თვითონ ემოქმედა დამოუკიდებლად. სწორედ ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ზემოთაღნიშნულ პერიოდში წირვა-ლოცვა აფხაზეთის ეკლესიებში და სწავლება საეკლესიო-სამრევლო სკოლებში ჯერ კიდევ ქართულად მიმდინარეობდა.

მაგრამ მას შემდეგ, რაც ცარიზმმა მტკიცედ მოიკიდა ფეხი აფხაზეთში, განსაკუთრებით თურქეთთან 1877-1878 წლების ომში გამარჯვების შემდეგ, მან საბოლოოდ ჩამოიხსნა კეთილმყოფელის ნილაბი და ყოველნაირად ცდილობდა აფხაზეთი, ეს საქართველოს ძირძველი

კუთხე, საბოლოოდ მისგან ჩამოეცილებინა. ამ მიზნით, უპირველეს ყოვლისა, ქართველი სამღვდელოება თანდათანობით რუსი შოვინისტი სამღვდელოებით შეიცვალა, რომელიც აფხაზი ხალხისათვის სრულიად უცხო იყო, როგორც ენობრივად, ასევე სულიერადაც. 1885 წლიდან 1919 წლამდე რუსი ეპისკოპოსები სრულიად განუკითხავად პარპაშებდნენ სოხუმის ეპარქიაში და იყვნენ აფხაზი ხალხის არა ნამდვილი სულიერი მწყემსები და განმანათლებელნი, არამედ პირიქით, მათი რელიგიური და ისტორიული ცნობიერების დამაბნელებლები, რის გამოც აფხაზი ხალხი ზურგს აქცევდა დიდმპყრობელთა მიერ ნაქადგებ, აშკარა შოვინიზმით გამსჭვალულ „რუსულ ქრისტიანობას“ და არ მალავდა თავის სიმპატიებს ისლამისადმი.

ბიბლიოგრაფია

1. ევ. ნიკოლაძე. საქართველოს ეკლესიის ისტორია, ტფ., 1918, გვ. 49.
2. Д. Гамахария. Б. Гогия. Абхазия историческая область Грузии. Тб., 1997, გვ. 66-67.
3. Древнейший Пицундский православный храм на восточном берегу черного моря. Одесса, 1877, გვ. 22-26.
4. И. Н. Абхазия и в ней Ново-Афонский симониканинистский монастырь. М., 1899, გვ. 104.
5. И. Н. Абхазия и в ней Ново-Афонский..., გვ. 101-102. იხ. აგრეთვე: | სსცსა, ფ. 493, ან. I, ს. 160, ფურც. 15.
6. ქ. პავლიაშვილი. საქართველოს საეგზარქოსო 1900-1917 წლებში. თბ., 1995, გვ. 46.
7. სსცსა, ფ. 1818 ან, 2, ს. 135. ფურც. 17-18. იხ. აგრეთვე: А. Ментешашвили. Из истории грузинского, абхазского и осетинского народов. Тб., 1990, გვ. 17.
8. გაზ. "Кавказ", №82, 1870.
9. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ფ. III, ს. 79, ფურც. 4, 6.

10. გაზ. "Кавказ", №82, 1870.
11. გაზ. "Кавказ", №82, 1870.
12. ჯ. გამახარია. ქართულ-აფხაზურ ურთიერთობათა ისტორიიდან. თბ., 1991, გვ. 12.
13. ჯ. გამახარია. ქართულ-აფხაზურ ურთიერთობათა.., გვ. 13.
14. Г. Б. Чурсин. Материалы по этнографии Абхазии, გვ. 24.
15. Д. И. Гулия. Что нужно знать об Абхазии. 1956, გვ. 24.
16. სსცსა, ფ. 493, ან I, ს. 851, ფურც. 10.
17. Л. Воронов. Абхазия не Грузия, М., 1907, გვ. 15.
18. Л. Воронов. Абхазия не Грузия, გვ. 16.
19. Л. Воронов. Абхазия не Грузия, გვ. 18.
20. Л. Воронов. Абхазия не Грузия, გვ. 21.
21. С. Басария. Абхазия в географическом..., გვ. 77.
22. გაზ. „ივერია“, 14 დეკ. 1902.
23. С. Басария. Абхазия в географическом..., გვ. 55.
24. С. Басария. Абхазия в географическом..., გვ. 55.
25. გაზ. „საქართველო“, 20 აპრილი, 1916.
26. სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 3.
27. სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 3.
28. სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 4.
29. სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 5.
30. სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 6-7.
31. სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 7.
32. სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 8.
33. სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 3.
- 33+ სსცსა, ფ. 1458, ანან. 1, ს. 177, ფურც. 9.
34. ციტ.: ო. ჭურღულია. ნარკვევები ქართულ-აფხაზურ კულტურულ-ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან. I, სოხუმი 1974, გვ. 110.
35. სსცსა, ფ. 186, ნ. 1, ს. 69, ფურც. 1-13.

ქართული და აზნაზი საზოგადოებრიობის ბრძოლა საქართველოს ეკლესიის წიაღში სოხუმის ეპარქიის შესანარჩუნებლად

XX ს. დამდეგს ეროვნულ-განმანთავისუფლებელი მოძრაობის აღმავლობამ, რომლის შემადგენელ ნაწილსაც საქართველოს ეკლესიის აღსადგენად მიმართული ღონისძიებები წარმოადგენდა, 1905 წლის მოვლენების პირობებში ქართველ საზოგადოებას შესაძლებლობა მიეცა აშკარად აემალლებინა ხმა ცარიზმის საეკლესიო პოლიტიკის წინააღმდეგ და მკაცრად მოეთხოვა მის მიერ 1811 წ. 30 ივნისს სრულიად უკანონოდ გაუქმებული საქართველოს ეკლესიის თოთხმეტსაუკუნოვანი ავტოკეფალიის დაუყოვნებლივ აღდგენა. საქართველოს სამღვდლოება თავის კრებებზე მიღებულ და შემდეგ რუსეთის უწმინდესი სინოდისადმი გაგზავნილ პეტიციებში ბრალს სდებდა რუსეთის საერო და სასულიერო ხელისუფლებას იმაში, რომ მათ საქართველოს ეკლესიას გამოაცალეს არსებობისა და ფუნქციონირების ეკონომიკური ბაზისი, მოუსპეს შემოსავალის მთავარი წყაროები, რომ იგი მთლიანად უწმ. სინოდის მონყალებაზე ყოფილიყო დამოკიდებული. ამასთანავე საქართველოში პატრიარქობის მოსპობითა და ქართველი ხალხისათვის მიუღებელი საეგზარქოსოს შექმნით მოსახლეობასა და ეკლესიას შორის აღმართეს ისეთი ბარიერი, რომელმაც გამოიწვია ხალხის გაუცხოება ეკლესიისაგან.¹

ქართველი სამღვდლოების მოძრაობა საქართველოს ეკლესიის აღსადგენად სულ უფრო და უფრო იზრდებოდა და ახალ ძალებს იკრებდა, ეს მოძრაობა რაც უფრო მეტი დრო გადიოდა, მით უფრო ერთიანი, აქტიური და შეურიგებელი ხდებოდა. ამას, რასაკვირველია, ხელს უწყობდა 1905 წლის რევოლუციის ტალღების აზვირთება, განსაკუთრებით დეკემბრის თვეში, რომელიც საქართველოსაც მოწვდა და სოციალური და ეროვნულ-განმანთავისუფლებელი მოძრაობა ერთმანეთს გადაანას-

კვა. საქართველოს სამღვდელოება ახალი ენერგიით უტევდა ცარიზმისა და უნ. სინოდის ბატონობას საქართველოსა და მის ეკლესიაში. საქართველოს ყველა კუთხეში პერმანენტულად იმართებოდა ადგილობრივი საეკლესიო კრებები, რომელთა გადანყვეტილება ერთსულოვანი იყო – საქართველოს ეკლესიის აღდგენა მის ისტორიულ უფლებებში, VI მსოფლიო საეკლესიო კრების (681 წ.) დადგენილების საფუძველზე, რომელიც თავის მხრივ ადრე აღიარეს კონსტანტინეპოლისა და აღმოსავლეთის სხვა პატრიარქებმა.² საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის მოთხოვნა, რასაც მთელი მოწინავე ქართველი საზოგადოება უჭერდა მხარს, არ იყო მხოლოდ კონფესიური საკითხი, ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა აქ რელიგიური ფორმით გამოდიოდა, რაც რუსეთის ცარიზმისა და მისი ინტერესების ერთგულ დამცველს, უნმ. სინოდს, რასაკვირველია მხედველობიდან არ გამოეპარებოდა. სწორედ ამიტომაც იყო, რომ ისინი ასე გულმოდგინედ ცდილობდნენ ამ ეკლესიის გარუსებას, მაგრამ რევოლუციის პირობებში ცარიზმმა ვერ გაბედა ქართველთა მოთხოვნების ხელალებით უარყოფა და მისი გადანყვეტა სრულიად რუსეთის მომავალ საეკლესიო კრებას დაავალა და ამით მოხერხებულად იგი განუსაზღვრელი დროით გადადო, რადგანაც ამ საეკლესიო კრების მოწვევის თარიღი ჯერ კიდევ დადგენილი არ იყო. მანამდე საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის მიზანშეწონილობის საკითხი იმპერატორის 1906 წ. 11 აგვისტოს ბრძანებით³ სახელდახელოდ შექმნილ წინასაეკლესიო სათათბიროს უნდა განეხილა და თავისი დასკვნები უნდა გამოეტანა.

მოუხედავად იმისა, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საწინააღმდეგოდ არ არსებობდა არავითარი საეკლესიო-კანონიკური საფუძველი, წინასაეკლესიო სათათბიროს სხდომამ, ქვორუმის უქონლობის პირობებში, მიიღო უარყოფითი დადგენილება საქართველოს ეკლესიის თაობაზე⁴ მაშინ, როდესაც თავის

მხრივ, საჭიროდ სცნო რუსეთის ეკლესიაში პატრიარქობის აღდგენა, ქართველი საზოგადოების მოწინავე ნაწილი კვლავ გულმოდგინედ იბრძოდა მისი განხორციელებისათვის. ამ მოძრაობაში აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ იმ დროის ისეთი შესანიშნავი მოღვაწეები, როგორიც იყვნენ: ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, ი. გოგებაშვილი, ნ. მარი, ალ. ცაგარელი და სხვ. ცნობილი სასულიერო პირები, – ეპისკოპოსები კირიონი (გიორგი საძაგლიშვილი), ლეონიდე (ოქროპირიძე), ამბროსი (ხელაია), დავითი (კაჭახიძე), კალისტრატე (ცინცაძე) და სხვ.

რუსეთის უნმ. სინოდმა გადაწყვიტა სასტიკად გასწორებოდა ქართველ „ავტოკეფალისტებს“, რუსი შოვინისტები კი ყოველნაირად ცდილობდნენ ცილი დაენამებინათ ქართველებისათვის სეპარატიზმში, ეროვნული განკერძოებულობისაკენ მისწრაფებაში, რუსებისადმი ლალატში და მით რუსი საზოგადოება აემხედრებინათ ქართველების წინააღმდეგ, იმ ხალხის წინააღმდეგ, რომელსაც რუსეთის მიმართ ერთგულებისა და თავდადების გარდა არასდროს არავითარი სეპარატიზმი არ გამოუმჟღავნებია.

მიუხედავად იმისა, რომ მეფის ხელისუფლება, რუსეთის უნმ. სინოდი და შოვინისტი რუსი სამღვდელოება ყოველნაირად ცდილობდნენ, რომ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხი რაც შეიძლება მეტად გაეჭიანურებინათ და თანდათანობით მიუფერჩებინათ, ხოლო „ავტოკეფალისტი“ სამღვდელოება სასტიკად დაესაჯათ, ქართველი ხალხი, მისი მოწინავე ინტელიგენცია და სამღვდელოება, ასევე პროგრესულად მოაზროვნე რუსი ინტელიგენციისა და სამღვდელოების მხარდაჭერით, აქტიურად განაგრძობდა ამ საკითხის დადებითად გადაწყვეტისათვის ბრძოლას, როგორც პრაქტიკულად, ასევე თეორიულად. 1906-1912 წლებში გამოვიდა არაერთი წიგნი, ბროშურა და სტატია, როგორც ქართულ, ასევე რუსულ ენაზე, რომლებშიც ავტორები იცავდნენ საქართველოს ეკლესიის კანონიკურ უფლებებს ავტოკეფალიაზე. 1916 წლიდან იწყება საქართველოს ეკლესიის ავტო-

კეფალიის აღდგენისათვის ბრძოლის ახალი ეტაპი, რასაც თავის მხრივ, ხელი შეუწყო ახალმა რევოლუციურმა აღმავლობამ რუსეთში, ხოლო საქართველოში ეროვნული განმანათავისუფლებელი მოძრაობის სწრაფმა ზრდამ. ამ მოძრაობის ფონზე საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხი მხოლოდ მონინავე ინტელიგენციისა და სამღვდელოების საზრუნავი პრობლემა კი არ იყო, არამედ მთელი ქართველი ერის ცხოვრებაში რელიგიისა და ეკლესიის როლის ობიექტური შეფასება, მისი ჭეშმარიტი გაცნობიერება, რასაც, თავისი მხრივ, ხელს უწყობდა იმდროინდელი ქართული პრესა, სადაც სისტემატურად შუქდებოდა აღნიშნული პრობლემა. ქართული პრესა მოუწოდებდა ფართო საზოგადოებას, მთელ ერს – დაეხსნა თავისი სულიერი საგანძური ავისმზრახველთა ხელყოფისაგან, რომლის საბუდარიც მაშინ რუსეთის უნმ. სინოდი იყო.

ეს სინოდი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ დიდად ევნო ქართველ ერისა და მისი ეკლესიისათვის. 1916 წლის დასაწყისში მან შეადგინა 3 სხვადასხვა პროექტი, რომლებითაც ცდილობდა სასიკვდილო დარტყმა მიეყენებინა ავტოკეფალიის საკითხისათვის. ერთ-ერთი პროექტის თანახმად განზრახული იყო მთელი რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის სამრევლოთა დაყოფა სამიტროპოლიტოებად. მათი რიცხვი იმპერიაში უნდა ყოფილიყო სულ 8. ერთ-ერთ სამიტროპოლიტოს დაერქმეოდა კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქი, რომლის შემადგენლობაშიც შევიდოდა მთელი კავკასიის მართლმადიდებელი ეკლესიები, მათ შორის საქართველოს საეგზარქოსოც. ამით საბოლოოდ გაქრებოდა საქართველოს ეკლესიის ხსენება, რამდენადაც „საქართველოს საეგზარქოსო“ თავისი შინაარსით იმაზე მიუთითებდა, რომ ოდესღაც მაინც ყოფილა „საქართველოს ეკლესია“.⁵ ახლა ამასაც ბოლო ელებოდა.

1916 წლის თებერვლის დამლევს სინოდმა ზემოთაღნიშნული პროექტი დაამტკიცა, რომლის საფუძველზეც საქართველოს საეგზარქოსოს ეწოდა კავკასიის სამიტროპოლიტო. ამ გადაწყვეტილებამ აღაშფოთა ქართველი სა-

მღვდელობა და ინტელიგენცია და მათმა ერთსულოვანმა ენერგიულმა პროტესტმა უნმ. სინოდს პროექტი შეაცვლევიან და რვა სამიტროპოლიტოს ნაცვლად შვიდის შექმნის პროექტს დასჯერდა. 1916 წ. 22 მარტს სინოდმა კვლავ განიხილა სამიტროპოლიტოების შექმნის საკითხი, რომელმაც დიდი მითქმა-მოთქმა და უკმაყოფილება გამოიწვია თვით რუსეთშიც. არც სინოდის წევრთა შორის იყო თანხმობა ამ საკითხზე, ამიტომაც სამიტროპოლიტოების შექმნა რუსეთში სხვა დროისათვის გადაიდო. ამაში გარკვეული როლი ითამაშა საქართველოს ყოფილმა ეგზარქოსმა, მიტროპოლიტმა პიტირიმმა, რომელიც მხურვალედ თანაუგრძნობდა ქართველებს საკუთარი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის საკითხში.

ამრიგად, 1916 წ. გაზაფხულზე საქართველოს საეგზარქოსოს გაუქმება სინოდმა, მიუხედავად დიდი მონდომებისა, მაინც ვერ მოახერხა, ამას შეეძლო კიდევ უფრო გაემწვავებინა პოლიტიკური სიტუაცია საქართველოში, რაც, თავის მხრივ, პირდაპირ ეწინააღმდეგებოდა რუსეთის ხელისუფლების ინტერესებს. მიუხედავად დროებითი მარცხისა, საქართველოს მტრები მაინც არ ცხრებოდნენ და ახალ საფრთხეს უმზადებდნენ მას. ახლა მათ გადანყვიტეს სხვა მხრიდან მიეტანათ იერიში ქართველ ერზე და მის ეკლესიაზე – სასწრაფოდ იქნა შემუშავებული ახალი პროექტი, რომელიც მიზნად ისახავდა სოხუმის ეპარქიის გამოყოფას საქართველოს ეკლესიისგან. ამით მის ავტორებს სურდათ ქართველი და აფხაზი ხალხების გათიშვა და მათი ურთიერთდაპირისპირება, მაგრამ თავიანთი განზრახვის განხორციელება რუსმა მოვინისტებმა მაშინ ვერ შეძლეს.

საქართველოს საეგზარქოსოდან სოხუმის ეპარქიის ჩამოშორების განზრახვამ სამართლიანი აღშფოთება და მძაფრი პროტესტი გამოიწვია არა მარტო ქართველ, არამედ ასევე შეგნებულ აფხაზ საზოგადოებაში. ამაში ყველამ დაინახა იმ ახალი იერიშის დასაწყისი, რომელიც მიმართული იყო არა მარტო საქართველოს ეკლესიის წინა-

აღმდეგ, არამედ ქართველთა და აფხაზთა საუკუნოვანი მეგობრობის წინააღმდეგ. ქართულმა პრესამ და აგრეთვე „პეტერბურგის უწყებებმა“ რუსეთში სათანადო საბუთებით დაამტკიცეს, თუ რამდენად არაკანონიერი იყო ასეთი განზრახვა და თუ როგორ ეწინააღმდეგებოდა იგი საქართველოსა და აფხაზეთის ისტორიულ ურთიერთობას.

ეს საკითხი გასცდა ინტელიგენტურ წრეს და თვით აფხაზი მოსახლეობის ყურადღების ცენტრში დადგა. ამ საკითხის გადანწყვეტაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, თუ რას იტყოდა თვით სოხუმის ეპარქიის მრევლი, რომლის რელიგიურ სინდისს და ეკლესიურ ტრადიციებს უმიზნებდა ეს პროექტი. მისი ავტორები გარკვეულ მხარდაჭერას მოელოდნენ აფხაზი მოსახლეობისაგან, მაგრამ ამაში დიდად შეცდნენ. აფხაზმა მოსახლეობამ აშკარად ზურგი შეაქცია ამ პროექტს და ერთმნიშვნელოვნად გამოვიდა მის წინააღმდეგ.⁶ 1916 წ. აპრილის შუა რიცხვებში აფხაზებმა შუამდგომლობით მიმართეს უწმინდეს სინოდს. ამ მიმართვაში ისინი წერდნენ: „უძველესი დროიდან რუსეთთან შეერთებამდე აფხაზეთში ქრისტიანობა ვრცელდებოდა ქართველი სამღვდელოების მიერ, რომელიც საერთო იყო ქართული ეკლესიისათვის და რომელიც მუდამ იმყოფებოდა მმართველი ფეოდალებისა და აფხაზეთის ხალხის მფარველობის ქვეშ. ამ სამღვდელოებას დიდი გავლენა ჰქონდა აფხაზეთში და საოცარი უნარი და მხნეობა გამოიჩინა ქრისტიანობის გავრცელებაში ყველა იმ რაიონებში, სადაც ქრისტიანობას ამა თუ იმ დამაბრკოლებელი მიზეზით ფეხი ვერ მოეკიდნა.“⁷ აფხაზები მოითხოვდნენ სოხუმის ეპარქია კვლავ დარჩენილიყო საქართველოს ეპარქიის შემადგენლობაში.

მაგრამ აფხაზები მხოლოდ სინოდისადმი მიმართვას როდი დასჯერდნენ. მათი მრავალრიცხოვანი დეპუტაცია 1916 წ. 26 აპრილს თავად ალ. შარვაშიძის მეთაურობით წარუდგა კავკასიაში მეფისნაცვალს, დიდ მთავარ ნიკოლოზ ნიკოლოზის ძეს. დეპუტაციაში შედიოდნენ თავადები დიმიტრი მარშანია, ასტამურ ინალ-იფა, გიორგი

კონსტანტინეს ძე შარვაშიძე, პეტრე ანჩაბაძე, მელიტონ ემუხვარი, აზნაური ნოჩო მარლანია, გლეხობის წარმომადგენლები მიხეილ ეზუხბაია და ანტონ ჩუკბარი.

დეპუტაციამ სხვა საკითხებთან ერთად მეფისნაცვლის წინაშე დააყენა საკითხი სოხუმის ეპარქიის შესახებ და მოითხოვა იგი არ გამოყოფოდა საქართველოს საეგზარქოსოს. დეპუტაცია ეწვია აგრეთვე საქართველოს ეგზარქოსს პლატონს და განუცხადა, რომ ისინი შეაშფოთა საქართველოს საეგზარქოსოდან სოხუმის ეპარქიის გამოყოფის შესახებ ცნობამ. დეპუტაციამ მოითხოვა, რომ წირვა-ლოცვა აფხაზეთის ეკლესიებში უთუოდ ქართულ ენაზე უნდა სრულდებოდეს, აფხაზეთის სამრევლო სკოლებში ქართული ენის სწავლება სავალდებულო უნდა იყოს, ხოლო სამურზაყანოში კი ამ საგნის სწავლების შესახებ განკარგულება ახლავე მოახდინეთო.

ეგზარქოსმა, სიტუაციის გამძაფრების თავიდან ასაცილებლად, მათ განუცხადა: „მე ამბავი მომდიოდა, თითქოს აფხაზებს სდომებოდეთ სოხუმის ეპარქიის გამოყოფა საქართველოს საეგზარქოსოდან, მაგრამ რადგან ახლა თქვენგან, როგორც ხალხის წარმომადგენლებისაგან, ხალხის ნამდვილი სურვილი მესმის, ვეცდები, რომ სოხუმის ეპარქია არ გამოთიშონ. წირვა-ლოცვის ქართულ ენაზე შესრულების შესახებ თქვენი თხოვნა კანონიერია და დაკმაყოფილებული იქნება, ასევე სკოლებში ქართული ენის სწავლების შესახებაც თხოვნა დაკმაყოფილდებაო“.⁸

იმ დღეებში ქართული პრესა აფხაზეთის დეპუტაციის თბილისში ყოფნასთან დაკავშირებით შემდეგს წერდა: „ჩვენი და აფხაზეთის ისტორიული კავშირისა და ერთობის დაუძინებელი მტერნი, რომლებიც „დაყავი და იბატონეს“ დადგომიან, ყველგან ხელს ურევენ და ცდილობენ ჩვენს განცალკევებას, რომ მერე თვითთულზე ადვილად გაბატონდნენ. კერძოდ სოხუმის ეპარქიის საკითხში აფხაზთა შეგნებულმა საზოგადოებამ მოკლედ მოჭრა, განაცხადა და თავისი ურყევი სურვილი წერილობითი შუამდგომლობისა და დეპუტაციის პირით დაადას-

ტურა: სოხუმის ეპარქიას საქართველოს საეგზარქოსოში სურს დარჩენა. პატივი ეცით ამ სურვილს, რომელიც მრავალი საუკუნის ისტორიული სინამდვილის და სამართლიანობის ხმა არისო. აფხაზების შეგნება და სიფხიზლე ამ საკითხში აშკარად საქვეყნოდ გამოცხადდა. უკანონო განზრახვის წინააღმდეგ ბრძოლაში ქართველებისა და აფხაზების ერთად გამოსვლა და ხმის ამოღება სასურველ ნაყოფს გამოიღებს და უნდა ვიმედოვნოთ, რომ სოხუმის ეპარქია ისევ საქართველოს ეკლესიის განუყოფელ ნაწილად დარჩება. ჩვენი ძალა ერთობაშია. ეს უნდა გვახსოვდეს ყოველ საზოგადო საქმეში".⁹ 1916 წ. II ნახევარში, საქართველოში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ზრდასთან ერთად, იზრდებოდა ქართველი საზოგადოების აქტიურობა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღსადგენად.

1917 წ. თებერვალში რუსეთში დემოკრატიული რევოლუციის გამარჯვებამ ქართველ ხალხს ორი ისტორიული მნიშვნელობის შედეგი მოუტანა: პირველი, აღდგენილი იქნა ქართველი ხალხის დიდი ხნის ნანატრი ეროვნული სახელმწიფოებრიობა (1918 წ. 26 მაისი), რომელიც მან დაკარგა 1801 წელს, როცა ის რუსეთის თვითმპყრობელობამ თავის კოლონიად აქცია, და მეორე – სოციალური და ეროვნული თავისუფლებისათვის ქართველი ხალხის ბრძოლაზე დაყრდნობით საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის მესვეურებმა მისი დამოუკიდებლობა აღადგინეს. ეს მოხდა 1917 წ. 12 მარტს. მცხეთაში შემდგარმა მღვდელმთავრებისა და მრევლის წარმომადგენელთა კრებამ ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალია გამოაცხადა, რაც, თავის მხრივ, ეროვნული სუვერენიტეტის მშენებლობის საქმეში ერთ-ერთი ყველაზე ღირსშესანიშნავი მოვლენა იყო. კრებამ ერთმნიშვნელოვნად განაცხადა: „ამიერიდან საქართველოს ეკლესია განაგრძობს თავის ავტოკეფალურ ცხოვრებას, რომლის სვებედს, წინააღმდეგ მსოფლიო კრებათა დადგენილებებისა, ასი წლის განმავლობაში გა-

ნაგებდა რუსეთის თვითმპყრობელობა“.

კრებამ მხარი დაუჭირა რუსეთის ახალ მთავრობას, ახალ სახელმწიფოებრივი წყობილების განმტკიცებას იქ და თავის რეზოლუციაში ჩაწერა: „ქართული ეკლესია თავის წმიდათა-წმიდა მიზნად ისახავს ემსახუროს სა-ეკლესიო კეთილდღეობასა და რუს და ქართველ ხალხთა შორის ძმური კავშირის შემდგომ განმტკიცებას, ურთიერთნდობისა და მორწმუნეთა რელიგიური სინდისის პატივისცემის ნიადაგზე“. თავის მხრივ, რუსეთის დროებითმა მთავრობამ 1917 წ. 27 მარტს სიტყვიერად სცნო საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა და უწოდა მას „ქართული ეკლესიის თვითგამორკვევის უდიდესი აქტი“, მაგრამ იმავე დროს განაცხადა, რომ საქართველოს ეკლესიის საკითხის გადაწყვეტა ეკუთვნის რუსეთის მომავალ დამფუძნებელ კრებას.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენამ უდიდესი სიხარული გამოიწვია ქართველ ხალხში, მაგრამ მას უარყოფითად შეხვდა ადგილობრივი რუსი სამღვდელოება, ეს აქტი მათ თავისთვის მიუღებლად მიიჩნიეს და ახლად არჩეულ საეკლესიო მმართველობას უნდობლობა გამოუცხადეს. 1917 წლის 27 მარტს შემდგარმა რუსი სამღვდელოებისა და მრევლის წარმომადგენელთა კრებამ დადგენილება მიიღო ეცნობინებინა უწმ. სინოდისათვის შემდეგი: „საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალობის გამოცხადებას უკვე შესრულებულ ფაქტად ვაღიარებთ. ამასთან ერთად ჩვენთვის შეუძლებლად მიგვაჩნია შევიდეთ საქართველოს საკათალიკოსოში და ამიტომ უწმიდეს სინოდსა ვთხოვთ დაარსოს ამიერკავკასიის საექსარხოსო, რომელიც ხსენებულ სინოდს უნდა ემორჩილებოდეს. ამ საექსარხოსოში უნდა შევიდნენ ყველა რუსის მრევლები, აგრეთვე მართლმადიდებელნი, სხვა ეროვნებათა, თუ კი ისინი ამას მოისურვებენ“.¹⁰

1917 წ. მაისში თბილისში შედგა კავკასიაში მოსახლე რუსების საეკლესიო კრება, რომელიც თავისი საქმიანობით ანტიავტოკეფალური იყო. რუსეთის დროებითმა

მთავრობამ 1917 წ. 27 მარტს, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ, სცნო საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა, მაგრამ ავტოკეფალია სცნო არა ტერიტორიული, არამედ ეროვნული ნიშნით, მართლმადიდებელი რუსებისა და არაქართველი მართლმადიდებლების ეკლესიები დატოვა რუსეთის სინოდის გამგებლობის ქვეშ. საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალობის საბოლოოდ აღიარება უნდა მომხდარიყო რუსეთის მომავალ დამფუძნებელ კრებაზე. საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ ამაზე 29 მარტს მტკიცე პროტესტი განუცხადა დროებით მთავრობას, რადგან ასეთ გადანყვეტილების ცხოვრებაში გატარება გამოიწვევდა რუსთა და ქართველთა ინტერესების დაპირისპირებას, ამიტომაც საქართველოს ეკლესიას უნდა მისცემოდა ტერიტორიული ავტოკეფალია. რუსებს ეყოლებოდათ ავტონომიური ეპისკოპოსი, რომელიც საეკლესიო კანონის ძალით დაექვემდებარებოდა საქართველოს კათოლიკოსს.

1917 წ. აპრილში რუსეთის დროებითმა მთავრობამ რუსეთ-საქართველოს ეკლესიების ურთიერთობის მოსაწესრიგებლად თბილისში გამოგზავნა პროფ. ვლ. ბენეშევიჩი, რომლის ზეგავლენით საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ შეიმუშავა კომპრომისული „ძირითადი დებულებანი საქართველოს ეკლესიის უფლებრივის მდგომარეობისა რუსეთის სახელმწიფოში“. რამდენადაც საქართველოს ეკლესია ჯერ კიდევ არ იყო წესდგმარებული, ის იძულებული გახდა ეცნო თავისი ავტოკეფალია ეროვნულ პრინციპით, რის გამოც მის იურიდიქციაში არ შედიოდა არაქართველი მართლმადიდებლების სარწმუნოებრივი საკითხები.

პირველი მუხლის შენიშვნაში ნათქვამი იყო, რომ „აფხაზებისა და ამიერკავკასიის ოსების მრევლებს, რომელთაც ქართველებთან ერთად განუყოფელის საეკლესიო ისტორიული ცხოვრებით უცხოვრიათ, შეუძლიათ, უკეთუ მოისურვებენ, საქართველოს ეკლესიის შემადგენლობაში შემოვიდნენ“. საქართველოს ეკლესიის საჭე-

თმპყრობელად ცხადდებოდა „მცხეთისა და თბილისის მთავარეპისკოპოზი, კათოლიკოს-პატრიარქი სრულიად საქართველოსა“, რომელსაც ირჩევდნენ „მოქალაქეობრივად სრულწლოვანი წევრნი ეკლესიისანი პირდაპირის, თანასწორის, საყოველთაო და ფარულის ხმის მიცემით“. ხოლო არჩევის შემდეგ კურთხევამდე ის უნდა დაემტკიცებინა უმაღლეს საერო ხელისუფლებას. საქმის წარმოება და სწავლება ყველა სასულიერო სასწავლებელში ქართულ ენაზე უნდა ყოფილიყო.¹¹

საქართველოს ეკლესიის გვერდით სინოდი ცდილობდა შეექმნა ამიერკავკასიის საეგზარქოსო, რომელშიც შევიდოდა საქართველოს ტერიტორიაზე მდებარე ყველა არაქართული მართლმადიდებელი ქრისტიანული ეკლესია, თავიანთი სამრევლოებით. ეგზარქოსის რეზიდენცია უნდა ყოფილიყო თბილისში, ხოლო საქართველოს კათალიკოსისა – მცხეთაში. ეგზარქოსი იმავე დროს უნდა ყოფილიყო თბილისის მიტროპოლიტი. საქართველოს ეკლესიის საკითხების მოსაგვარებლად 1917 წ. ივნისში პეტროგრადში მივლინებული იქნა ქართველ სასულიერო და საერო მოღვაწეთა დელეგაცია, მაგრამ მან სასურველ შედეგებს ვერ მიაღწია. განსაკუთრებით შეურიგებელ პოზიციებზე იდგა საქართველოს ყოფილი ეგზარქოსი პლატონი.

1917 წ. 14 ივლისს უწმ. სინოდმა გამოსცა „დროებითი წესები კავკასიაში რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის მოწყობისათვის“, რომლითაც დაწესდა რუსული სამიტროპოლიტო კათედრა თბილისში, რაც ამჟამად ეწინააღმდეგებოდა I მსოფლიო საეკლესიო კრების VIII კანონს: „რათა არ იყვნენ ორნი ეპისკოპოზნი ერთსა ქალაქსა შინა“. 1917 წ. 25 ივლისს რუსეთის დროებითმა მთავრობამ დაამტკიცა „რუსეთის სახელმწიფოში (?!) ქართული ეკლესიის მდგომარეობის ძირითადი საწყისები“, რომლითაც დაკანონდა ამ ეკლესიის ავტოკეფალია ეროვნული პრინციპით.

საეკლესიო კანონების თანახმად ერთსა და იმავე საეკლესიო ტერიტორიაზე ან ერთ საეკლესიო მხარეში არ

შეიძლება არსებობდეს ორი სრულიად დამოუკიდებელი მართლმადიდებელი ეკლესია. საქართველოს რუსი სამღვდელოებისა და მრევლის წარმომადგენელთა კრებასთან ერთად რუსეთის უმაღლესმა საერო და სასულიერო ხელისუფლებამ უარყო ეს კანონები და მით დაუპირისპირდა საქართველოს ეკლესიის ახლად აღდგენილ ავტოკეფალიას.

საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებელი ცხოვრების შემდგომ სწრაფ განვითარებას ჯერ კიდევ აბრკოლებდა რუსეთის მთავრობისა და სინოდის მიერ მისი ავტოკეფალიის ეროვნული და არა ტერიტორიული პრინციპის საფუძველზე აღიარება. განთავისუფლებულ საქართველოს ეკლესიას თვითგამორკვევის პირველი დღეებიდანვე უხდებოდა სასტიკი ბრძოლა რუსეთის ეკლესიის კონტრევოლუციური ძალების წინააღმდეგ. განუსაზღვრელ ბატონობას ჩვეული სინოდის მოხელენი მეტად მწვავე საგონებელში ჩააგდო უდიდესმა პოლიტიკურმა გარდაქმნამ, რომლის მეოხებითაც ქართველმა ხალხმა თავისი ეკლესია დაიხსნა ასი წლის ტყვეობიდან.

საქართველოს ეკლესიის მტრები ყოველგვარ ღონეს ხმარობდნენ იმისათვის, რომ შეეკვეცათ მისი უფლებები, დაემცირებინათ ხალხის თვალში მისი ღირსება და შეეზღუდათ მისი დანესებულებების კომპეტენცია. ისინი დიდი გულმოდგინებით კვლავ განაგრძობდნენ ავტოკეფალისტთა წინააღმდეგ ღვარძლიან ცილისწამებას და მათ კვლავ სეპარატიზმში სდებდნენ ბრალს. განსაკუთრებით აქტიურობდა ნაეგზარქოსალი პლატონი, პროფ. ვლ. ბენეშევიჩი და არქიმანდრიტი ნიკადრი, რომლებიც რუსეთის დრობითმა მთავრობამ დანიშნა კავკასიაში რუსული ეკლესიების მონყობის კომისიის წევრებად. ამ დროებით მთავრობას თითქმის არაფერი არ გაუკეთებია საქართველოს ეკლესიის სასარგებლოდ. კიდევ მეტი, იგი ყოველნაირად ცდილობდა განემტკიცებინა რუსული ეკლესიის მმართველობა კავკასიაში, ხოლო სინოდი თავის მხრივ ყოველნაირად ცდილობდა შეეზღუდა საქართველოს ეკლესიის უფლებრივი და მატერიალური სფერო-

ები, დაეწრდილა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის ისტორიული აქტის მნიშვნელობა.

საქართველოს ეკლესიის უახლოეს მიზანს ასეთ სიტუაციაში წარმოადგენდა ტერიტორიული ავტოკეფალიის განხორციელება, რომელიც, თავის მხრივ, სრულებითაც არ იქნებოდა საქართველოში მცხოვრები არაქართველი მოსახლეობის ინტერესების შემლახავი, ქართული ეკლესია ყოველთვის იყო სხვა, არაქართველ მორწმუნეთა მიმართ ტოლერანტული. სრულიად საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქი კირიონის მტკიცებით: „ეკლესია იყო ერთი მიზეზი იმისა, რომ ყველა უცხო ტომი ჩვენში პოულობდა მეორე სამშობლოს და ბევრი მათგანი საქართველოს ეკლესიის წმინდანთა შორისაც კი აღირაცხა. ერთა შორის სოლიდარობის დამყარება და განმტკიცება ეხლა უნდა მორიგ საკითხად ჩაითვალოს, განსაკუთრებით კავკასიაში, სადაც ამ სოლიდარობას ხელოვნურად არღვევდნენ ხშირად. უნდა ითქვას, ძველი საეკლესიო რეჟიმის საშუალებითაც. განახლებული ქართული ეკლესია მიზნად ისახავს კელაე წამოაყენოს ბევრისაგან დავიწყებული ლოზუნგი: „ერთი არს ღმერთი და მამა ყოველთა, რომელი ყოველთა ზედა არს და ჩვენ ყოველთა შორის“ და ამ ნიადაგზე ყველა მეზობელ ერებს ძმურ, მოქმედებითი მუშაობისაკენ მოუწოდოს“.¹²

1917 წ. სექტემბერში შემდგარმა სრულიად საქართველოს ეკლესიის კრებამ დააფიქსირა სოხუმის ეპარქიის საქართველოს ეკლესიის შემადგენლობაში შენარჩუნების ფაქტი. ამ კრებას სოხუმიდან დეპუტით მიესალმა პეტრე ანჩაბაძე, იმ დროისათვის ცნობილი პიროვნება, რომელიც წერდა: ამიერიდან მოხდება ქართველ-აფხაზთა ძმობის აღდგენა და მათი შეერთებაო. ასეთივე აზრი გაატარა თავის სიტყვაში დელეგატმა ჩქოტუამ, რომელმაც მოითხოვა უახლოეს ხანებში სამურზაყანოში საეპისკოპოსო კათედრის დაარსება და ეპისკოპოსად ისეთი პიროვნების გაგზავნა, რომელსაც ეცოდინებოდა ადგილობრივი ენები. მისი აზრით მას უნდა ჰქონოდა წოდება

„სამურზაყანოელ-ცხუმელი“ ან „ბედიელ-ცხუმელი“.¹²

როგორც ზემოთ აღინიშნა, რუსეთის საერო და საეკლესიო ხელისუფლება ყოველნაირად ცდილობდა, რომ აფხაზეთი ტერიტორიულად და რელიგიურად საქართველოსაგან ჩამოეცილებინა, მაგრამ 1916 წელს ეს მათ ვერ მოახერხეს და საქართველოში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის გამწვავების შიშით სოხუმის ეპარქია საქართველოს საეგზარქოსოში დატოვეს. მიუხედავად ამისა, თავის ბოროტ განზრახვაზე მათ საერთოდ ხელი არ აუღიათ და საამისოდ მოხერხებულ დროს უცდიდნენ. მალე მათ ამ განზრახვის ნაწილობრივ განხორციელების საშუალება მიეცათ.

საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის ეროვნული პრინციპით აღდგენის დაკანონებით რუსეთის დროებითმა ხელისუფლებამ და უნმ. სინოდმა სოხუმის ეპარქიის სამრევლოს ორ ნაწილად: ქართულად და არაქართულად დაყოფა მოახერხა. ქართული სამრევლოები დარჩა საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში, ხოლო არაქართული სამრევლოები დაუმქვემდებარეს ჩერნომორსკის (ნოვოროსიისკის) ეპარქიას. მას სათავეში ეპ. სერგი ჩაუყენეს.

ასეთ სიტუაციაში რუსი შოვინისტების მხარდაჭერით, აფხაზ სამღვდელოებისა და ინტელიგენციის ერთმა მცირერიცხოვანმა ნაწილმა უარი თქვა საქართველოს ეკლესიის უზენაესობის ცნობაზე და გადანაცვლა შეექმნა აფხაზეთის დამოუკიდებელი ეკლესია. ამ მიზნით 1917 წ. 24-27 მაისს მათ მოიწვიეს საეკლესიო კრება, რომელმაც აფხაზეთის ეკლესია საქართველოს ეკლესიისგან გამოყოფილად გამოაცხადა, „დამოუკიდებელი, ნაციონალური აფხაზური ეკლესიის მეთაურის ყველა უფლებითა და მისთვის ყველა აუცილებელი დანებსებულებებით ქ. სოხუმში“.¹³ მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზეთის ეკლესია დამოუკიდებლად გამოცხადდა, ფაქტობრივად, არაფერი არ შეცვლილა, მის სათავეში 1919 მარტამდე კვლავ ეპ. სერგი იდგა.

1919 წ. 7 ოქტომბერს აფხაზეთის საეკლესიო საკითხების მოგვარების მიზნით, მოწვეულ იქნა აფხაზეთის

სამღვდელოების კრება, რომელსაც ესწრებოდა ყველა ეროვნული სამრევლოსა და მართლმადიდებელი მოსახლეობის ყველა თემის წარმომადგენელი, სულ 350 კაცი. კრებამ დაადგინა:

1. ავტონომიური აფხაზეთის ტერიტორიაზე აღდგენილი ხდება საქართველოს საკათალიკოსოს თვითმდგომი ეპარქია სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის სახელწოდებით;
2. ეპარქიის სათავეში დგას ეპისკოპოსი, რომელსაც აქვს კათედრა და რეზიდენცია ქ. სოხუმში;
3. სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიაში შედის მრევლის ეროვნულობის განურჩევლად ყველა სამრევლო, მონასტერი და საეკლესიო დაწესებულება მდინარე ენგურსა და მდინარე მეხადირს შორის.¹⁴

ეპარქიას სათავეში ჩაუდგა ჭყონდიდელი მიტროპოლიტი ამბროსი (ხელაია).

ცოტა მოგვიანებით, 1919 წ. 17-23 ოქტომბერს აფხაზეთში იმყოფებოდა საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი ლეონიდე (1918-1921), რომელმაც მოაგვარა სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის მოწყობისა და შენახვის პრაქტიკული საკითხები; ბოლო მოელა აფხაზეთის მრევლის გაყოფას ეროვნული ნიშნის მიხედვით და ამ ეკლესიის გამოყენებას გარეშე ძალების მიერ პოლიტიკური მიზნით საქართველოს წინააღმდეგ. საკითხის ასეთი გადანაცვლა ხელს არ აძლევდა ზოგიერთ აფხაზ და რუს ინტელიგენტს, რომლებმაც სცადეს სოხუმის ეპარქია კვლავ რუსებისათვის დაექვემდებარებინათ, მაგრამ მათ ამას ვერ მიაღწიეს.¹⁵ აფხაზეთის ეპარქია იყო და დარჩა საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესიის შემადგენლობაში, როგორც მისი ერთ-ერთი ისტორიულად და ორგანულად განუყრელი ნაწილი.

ამრიგად, რუსეთის დიდმპყრობელური პოლიტიკა აფხაზეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, პრინციპში ერთი და იგივე იყო: რელიგიისა და ეკლესიის საშუალებით აფხაზი ხალხის გადაგვარება-გარუსება, მათი

აშხედრება და დაპირისპირება მოძმე ქართველი ხალხის წინააღმდეგ, მათ შორის პოლიტიკური და სულიერი ბარიერის აღმართვა ურთიერთდასაშორებლად და გადასამტერებლად. ამ პოლიტიკის განხორციელება რუსმა შოვინისტებმა მაშინ ვერ მოახერხეს, მაგრამ შესძლეს 80 წლის შემდეგ.

დღევანდელი რუსეთის პოლიტიკა იმდროინდელი პოლიტიკის ლოგიკური გაგრძელებაა და არა შემთხვევითი მოვლენა, ისევე როგორც შემთხვევით არ არის ის გარემოება, რომ რუსეთის სამღვდელოების ერთი ნაწილი დღეს დიდი მონდომებით ცდილობს ხელთ იგდოს აფხაზთა სულიერი მწყობის უფლება, რაზედაც ცხადად მიუთითებს წმ. პანტელეიმონის (საბერძნეთი) მღვდელმონაზვნის პეტრეს (პიგოლი) საქმიანობა, რომელიც, თითქოს აფხაზების „სულიერი დაპურებისათვის“ ამ რამდენიმე წლის წინათ ჩავიდა ახალი ათონის მონასტერში და შეეცადა ამ მონასტრის წარმომადგენლობა დაეარსებინა მოსკოვში ათონის (საბერძნეთი) წმ. პანტელეიმონის მონასტრის წარმომადგენლობასთან,¹⁶ რამაც საქართველოს ეკლესიის მესვეურთათვის სავსებით კანონიერი მკაცრი პროტესტი გამოიწვია.

1921 წ. 25 თებერვლიდან – საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების პირველი დღიდანვე აფხაზეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, იწყება ახალი პერიოდი რელიგიისა და ეკლესიის არსებობისა და ფუნქციონირების პროცესში. ეს პერიოდი წარმოადგენდა რელიგიაზე და ეკლესიაზე კომუნისტური იერიშის, მათ წინააღმდეგ იდეოლოგიური და პოლიტიკურ ტოტალური ბრძოლის პროცესს, როდესაც მთელ საქარათველოში ზედი-ზედ იკეტებოდა ეკლესია-მონასტრები და მორწმუნენი რჩებოდნენ ხელისუფლებისგან სულიერად და ფიზიკურად შეურაცხყოფილნი და საზოგადოებისაგან ფაქტობრივად, მოკვეთილნი.¹⁷ ასე გრძელდებოდა თითქმის მთელი 70 წელი, სანამ ბოლო არ მოეღო ათეისტურ სახელმწიფოს და მის მებრძოლ უღმერთოთა ხელისუფლებას, რასაც თავის მხრივ მოჰყვა საქართველოს მოქალაქეთა სინდი-

სის სრული თავისუფლება დღევანდელ ეტაპზე, რაც განმტკიცებულია საქართველოს ახალი კონსტიტუციით.

ბიბლიოგრაფია

1. სსცსა, ფ. 1458, ან 1, ს. 173, ფურც. 4.
2. ЦГИАЛ (Центральный государственный исторический архив в Ленинграде), ფ. 706, ან 18. ს. 21. ფურც. 333, იხ. აგრეთვე: Н. Дурново. Исторический очерк автокефальных Церквей: Иверской и Имеретинской, со списками 120 епархий и Католиков Мцхетских и Имеретинско-Абхазских. М., გვ. 27.
3. სსცსა, ფ. 1458, ან. 2, ს. 178, ფურც. 15.
4. სსცსა, ფ. 1458, ან. 2, ს. 178, ფურც. 19.
5. გაზ. „საქართველო“, 10 მარტი, 1916.
6. გაზ. „საქართველო“, 9 ნოემბერი, 1916.
7. გაზ. „საქართველო“, 20 აპრილი, 1916.
8. გაზ. „საქართველო“, 4 მაისი, 1916.
9. გაზ. „საქართველო“, 5 მაისი, 1916.
10. სსცსა, ფ. 1459, ან. 1, ს. 15. ფურც. 75.
11. სსცსა, ფ. 1459, ან. 1, ს. 15. ფურც. 7.
12. გაზ. „საქართველო“, № 217, 1917.
- 12^ა გიორგი ლეონიძის სახ. ლიტერატურის მუზეუმი. დეკანოზ ნიკიტა თალაკვაძის ფონდი. №025995, გვ. 105.
13. აფხაზეთის სახელმწიფო ცენტრალური არქივი (შემდგ. ასცა), ფ. 1863, ან 2. ს. 70, ფურც. 2.
14. ასცა, ფ. 1863, ან 2. ს. 70, ფურც. 3.
15. ასცა, ფ. 39, ან 1, ს. 712, ფურც. 20.
16. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1997, 16.
17. გ. როგავა. როგორ ებრძოდნენ რელიგიასა და ეკლესიას საქართველოში XX ს-ის 20-30-იან წლებში. თბ., 1994; გ. როგავა. რელიგია და ეკლესია საქართველოში (XIX-XX სს.). თბ., 2002.

აფხაზეთში ისლამის გავრცელებისა და დამკვიდრების საკითხისათვის

VIII-XII საუკუნეებში აფხაზეთი საქართველოს ისეთივე ქრისტიანულად განვითარებული მხარე იყო, როგორც ქართლი, კახეთი, იმერეთი ან სამეგრელო. მაგრამ XIII საუკუნის 30-იანი წლებიდან აფხაზეთში იწყება ჩრდილოეთკავკასიიდან მონღოლთა მიერ ოტებული აფხაზთა მონათესავე ტომების მასობრივი ჩამოსახლება, რომლებმაც თან ჩამოიტანეს თავიანთი პრიმიტიული საზოგადოებრივი წყობილება, ყოფა-ცხოვრების თავისებურებები, წეს-ჩვეულებები და აგრეთვე თავიანთი წარმართული რელიგია. ბარში მთის ჩამონოლის პროცესი, ალბათ შემდეგ საუკუნეებშიც გრძელდებოდა, რის გამოც „აფხაზეთი XV საუკუნიდან წარმართობს“.

XVII საუკუნიდან ჩრდილოეთკავკასიანელთა (რომლებსაც აკად. ნ. ბერძენიშვილი „მთიელ აფხაზებს“ უწოდებს), ტომობრივი ჩამოსვლა უფრო ინტენსიურად გრძელდება. ამ პროცესს სხვა არასასურველ შედეგთან ერთად, თან ახლდა ქრისტიანობის დაქვეითება-დაცემა აფხაზეთში, მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, აფხაზებში, რამდენადაც ისინი სხვადასხვა მიზეზების გამო (აფხაზურ ენაზე ქრისტიანული ლიტერატურის არ არსებობა, X.II საუკუნიდან წარმართობის შემოტევა და სხვ.) ნაკლებად მტკიცე ქრისტიანები იყვნენ, ვინემ ქართველები.¹

მაგრამ ქრისტიანული პოზიციების დასუსტება აფხაზებში და მისი, თითქმის, გაქრობამდე მისვლა, ჩვენი აზრით, მხოლოდ წარმართობის შემოტევის შედეგი არ ყოფილა. ამ დროს, XVI-XVII საუკუნეებში, აფხაზეთში ქრისტიანობის საფუძვლებს არყევს იქ ისლამის გავრცელება-განმტკიცების პროცესი, რომელსაც მკვლევრები აფხაზეთში თურქეთის სამხედრო, პოლიტიკურ და სულიერ-რელიგიურ ექსპანსიით ხსნიან.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ცალკეულ სწავლულთა მოსაზრებები. ცნობილი აფხაზი მეცნიერ ზურაბ

ანჩაბადის აზრით, „თურქი დამპყრობლების გავლენით აფხაზეთში XVII საუკუნის დამდეგიდან თანდათანობით დაიწყო ისლამის დამკვიდრება, იგი ვრცელდება, უზი-ნარეს ყოვლისა, გაბატონებული ფენის წარმომადგენ-ლებში, რომლებიც დაკავშირებულნი იყვნენ თურქებთან, აფხაზეთის ჩრდილოეთ ნაწილში ისლამი ვრცელდება შე-დარებით უფრო სწრაფად და საფუძვლიანად. XVII საუკუ-ნის დასაწყისში ჩრდილოეთ აფხაზეთის მთავარი ატარებ-და სუფთა თურქულ სახელს – ყარაბეის“.² ასევე მეორე ცნობილი აფხაზი ისტორიკოსი შალვა ინალ-იფა ისლამის გავრცელებას აფხაზეთში უკავშირებს თურქების შემოს-ვლას იქ.³

ჯ. გამახარია თავის სოლიდურ მონოგრაფიაში – „აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა“ – შემდეგს წერს: „XVII საუკუნის შუახანებში აფხაზეთში ქრისტიანობის გა-ნადგურების საქმეში დიდი როლი, რა თქმა უნდა, თურქეთ-მაც ითამაშა“.⁴ თ. მიბჩუანის აზრით: აფხაზეთში ისლამის გავრცელება ხდება უფრო ადრე. იგი აღნიშნავს, რომ „XVI საუკუნიდან, თურქეთის ბატონობის ხანაში, აფხაზეთში გავრცელდა სუნიტური ისლამი“.⁵ მეუფე ანანიას (ჯა-ფარიძე) მტკიცებით „XVIII საუკუნის 30-იანი წლებისათვის აფხაზეთის მოსახლეობის ზედაფენას მაჰმადიანობა მი-აღებინეს“.⁶

როგორც ზემოთმოტანილი ადგილებიდან ჩანს აფ-ხაზეთში ისლამის გავრცელების ხანასთან დაკავშირებით ერთიანი აზრი ქართულ ისტორიოგრაფიაში არ არსებობს. მაგრამ აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ზემოთხსენებული ავტორები (და არამარტო ისინი) აფხაზეთის ერთი მნიშ-ვნელოვანი ნაწილის გამაჰმადიანებას მხოლოდ აფხაზეთზე თურქეთის ზეგავლენის გაძლიერებას უკავშირებენ, რაც ჩვენი აზრით, სწორი არ უნდა იყოს.

საქმე იმაშია, რომ XVI საუკუნისათვის თურქეთის გავლენა აფხაზეთზე, რომ არაფერი ეთქვათ მის ბატონო-ბაზე, ჯერ კიდევ იმდენად ძლიერი არ ყოფილა, რომ იქ თავისი რელიგია – ისლამი – გაეგვრცელებინა. მართა-

ლია, 1578 წელს ირან-ოსმალეთის ომის მსვლელობისას, თურქებმა სოხუმი დაიკავეს და იქ სოხუმის საბეგლარბეგო შექმნეს, მაგრამ უკვე 1580 წელს ისინი იძულებულნი გახდნენ გაეუქმებინათ იგი და სოხუმი დაეტოვებინათ.⁷ თურქ-ოსმალებს XVI საუკუნეში აფხაზეთში ჯერ კიდევ ფეხი არ ჰქონდათ მოკიდებული, და ამდენად ვერც ისლამს გაავრცელებდნენ იქ.

ამასთან აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ XVII საუკუნის 30-იანი წლებისათვის აფხაზების, განსაკუთრებით ჩრდილოეთ ნაწილში მცხოვრებთა, რელიგიური ცნობიერება უკვე ისლამურია. ამაზე კარგად მიანიშნებს თურქი მოგზაური ევლია ჩელები, რომელიც 1641 წელს შემდეგს წერდა: „აბაზებს (აფხაზებს. – გ.რ.) ქაფირს (ე. ი. გიაურს, არამუსლიმს, მათ შორის ქრისტიანს) თუ უნოდებ, შეიძლება კაცი მოკლან, მუსლიმი რომ უნოდოთ, გაეხარდებათ და მოგეფერებიან... ამასთანავე ქაფირი არ უყვართ, მუსლიმს კი სულს აძლევენ“.⁸ იმავე ჩელების ცნობით იმდროინდელ აფხაზეთში ორი სამთავრო ერთეული იყო, ერთი ჩრდილოეთ ნაწილში, რომლის მთავარი იყო ყარაბეი, ხოლო მეორე – სამხრეთში, რომელსაც სათავეში ედგა პუტო. პირველი ქრისტიანობისაგან გამდგარი და მუსლიმური ორიენტაციის მთავარი იყო, მეორე კი – ნაკლებად მორწმუნე ქრისტიანი.

ევლია ჩელების ცნობებიდან აშკარად ჩანს, რომ აფხაზები (ყოველ შემთხვევაში აფხაზეთის ჩრდილო ნაწილის მაცხოვრებლები) XVII ს. პირველ ნახევარში უკვე გამუსლიმებულნი არიან და მტკიცედ იცავენ ამ სარწმუნოებას – „ქაფირი არ უყვართ, მუსლიმს კი სულს აძლევენ“. იბადება კითხვა: რით უნდა აიხსნას ასეთი მდგომარეობა მაშინ, როდესაც ოსმალეთის გავლენა აფხაზეთზე მხოლოდ იწყება და მას ჯერ კიდევ არავითარი ისტორია არა აქვს? თავის მხრივ, წარმართობის თუ ქრისტიანობის საუკუნეებით განმტკიცებული ტრადიციების – წეს-ჩვეულებების დაძლევა და მისი ისლამით შეცვლა, ერთბაშად ხომ არ მოხდებოდა, ამას ხომ მთელი საუკუნეები თუ არა, ერთი

საუკუნე მაინც ხომ დასჭირდებოდა? ე. ი. აფხაზი მოსახლეობის ერთი, მნიშვნელოვანი ნაწილი „სულს აძლევს“ მუსულმანობას; თუ ადრე არა, XVI საუკუნეში მაინც. კიდევ ერთხელ ხაზს ვუსვამთ იმ გარემოებას, რომ ოსმალეთის არც სამხედრო, არც პოლიტიკური და მით უფრო სულიერ-რელიგიური ზეგავლენა ჯერ კიდევ ძალაში არაა.

ჩვენი აზრით, მკვლევარებს ყურადღების გარეშე დარჩათ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება – ჩრდილოკავკასიელთა, კერძოდ ჩერქეზ-ადიღელთა ანუ აბაზთა რელიგიური ცნობიერების მდგომარეობა XVI-XVII საუკუნეებში. ცნობილია, რომ ამ პერიოდის ჩერქეზ-ადიღელების ერთი ნაწილი უკვე მუსულმანი იყო, ნაწილი კი – წარმართი.⁹ ადიღე XVI საუკუნიდან განიცდიდა ოსმალეთისა და ყირიმის სახანოს პოლიტიკურ ექსპანსიას. ამავე დროიდან გავრცელდა იქ ისლამი. კიდევ მეტი. ცნობილი ისტორიკოსის ე. პ. ალექსეევას მტკიცებით „დასავლეთის ჩერქეზებში ისლამი ყირიმის ხანის ზეწოლით ვრცელდება უკვე XV საუკუნიდან... 1570 წელს თურქეთის მთავრობამ რუსეთის ელჩს კონსტანტინეპოლში განუცხადა, რომ ჩერქეზებს (ყაბარდოელებს) „წმენა ჩვენი აქვს“, ე. ი. მუსლიმური და თურქებს ჰქონდათ ამის თქმის საფუძველი, რამდენადაც XVI საუკუნის ყაბარდოელი თავადები რუსეთის მეფეს ერთგულებას ყურანზე ეფიცებოდნენ.¹⁰

ჯოვანი და ლუკას სიტყვებით (XVII ს. 30-იანი წლები) „ჩერქეზთა ერთი ნაწილი – მაჰმადიანებია, სხვები ბერძნული წეს-ჩვეულებების მიმდევრებია, მაგრამ პირველები უფრო მეტნი არიან“.¹¹ (ხაზგასმა ჩვენია. – გ.რ.).

ზემოთაღნიშნული ცნობების მიხედვით დგინდება, რომ ადიღელებში XVI-XVII საუკუნეებში აშკარად შეიმჩნეოდა რელიგიური სინკრეტიზმი. ამ დროისათვის მათთან ერთიმეორეში იყო არეული წარმართული, ქრისტიანული და მაჰმადიანური რელიგიის ელემენტები.¹²

იგივე ცნობები შესაძლებლობას იძლევა გავერკვეთ აფხაზთა გამაჰმადიანების ანუ გამუსულმანების პროცესში. ჩვენი აზრით, ადვილად შესაძლებელია XVI-XVII საუკუნეე-

ბის მიჯნაზე ჩრდილოკავკასიის, კერძოდ, მდ. ყუბანისა და მისი შენაკადების აუზში მცხოვრები მოსახლეობის ერთი ნაწილი, რომელიც აფხაზეთში ჩამოსახლდა, წარმართი ყოფილიყო, ხოლო მეორე ნაწილი უკვე გამუსულმანებული და მათ თავიანთი რელიგიური რწმენები თანდათანობით დამხვდური აფხაზეთისათვის თავს მოეხვიათ. ეს არცთუ ისე ძნელი იქნებოდა, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ აფხაზები ღრმად მორწმუნე ქრისტიანები, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, არასოდეს ყოფილან.¹³

უტყუარი ცნობების არ არსებობის გამო, ქართულ იატორიოგრაფიაში ჯერ-ჯერობით ერთმნიშვნელოვნად დადგენილი ვერ არის გვიანდელ შუასაუკუნეებში ზუსტად თუ როდის ხდება „მთიელი აფხაზების“ ტომობრივი ჩამოსახლება აფხაზეთში. აკად. ნ. ბერძენიშვილი ამ საკითხზე მსჯელობისას საკმაოდ ფრთხილობს და აცხადებს, რომ „საფიქრებელია“ ეს მოხდა XVII საუკუნეში.¹⁴ ასეთი დასკვნა მას გამოაქვს იმ სოციალურ-ეკონომიკურ, პოლიტიკური და კულტურული ვითარებიდან, რომელიც იმ დროს აფხაზეთში არსებობდა.

პ. ინგოროყვას მტკიცებით ადიღელთა ჩამოსახლება აფხაზეთში ხდება XVI-XVII საუკუნეებში. ჯ. გამახარიას აზრით „XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან აფხაზეთის მოსახლეობის უმეტესობას მაინც ჩრდილოკავკასიელები შეადგენდნენ“.¹⁵ მეორეგან ის წერს: „XVII საუკუნის დასაწყისისათვის რთული ვითარება შეიქმნა საკუთრივ აფხაზეთში, რომლის მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს უკვე XVI საუკუნიდან თანდათანობით ჩამოსახლებული წარმართი (ხაზგასმა ყველგან ჩვენია - გ.რ.) მთიელები შეადგენდნენ“,¹⁶ ხოლო მესამეგან იგივე ავტორი შემდეგს აღნიშნავს: „სამეგრელოს ჩრდილო-დასავლეთი ნაწილი (ე.ი. აფხაზეთი. - გ.რ.) XVII საუკუნის ბოლოს აფსუებმა დაიპყრეს“.¹⁷ გ. გასვიანიც ჩრდილოკავკასიელთა (აფსუათა) ჩამოსახლებას აფხაზეთში ხან XVI საუკუნით ათარიღებს, ხანაც XVII საუკუნით.¹⁸

როგორც მოტანილი მოსაზრებებიდან ჩანს მთიელი

მოსახლეობის აფხაზეთში ჩამოსვლის პერიოდი ქართულ ისტორიოგრაფიაში ჯერ-ჯერობით დაზუსტებული ვერ არის. ამას კი თავის მხრივ, დიდი მნიშვნელობა აქვს – მეორე საკითხის გასარკვევად. აფხაზეთში აფსუების ჩამოსახლება თუ ხდება XVI საუკუნეში და მათი ნაწილი შეიძლება ყოფილიყვნენ მუსლიმები, მაშინ გამოდის, რომ აფხაზეთში ისლამი ვრცელდება უფრო ადრე, ვიდრე იქ ოსმალეთის ძლიერი გავლენა დამყარდებოდა. თუ „მთიელი აფხაზების“ ჩამოსვლა ხდება XVII საუკუნეში, მაშინ გამოდის, რომ ოსმალეთის მიერ ისლამის აფხაზეთში გავრცელების მცდელობა ნოყიერ ნიადაგს პოულობს ადგილობრივი მოსახლეობის აფხაზურ ნაწილში, რაც მის დამკვიდრებას შედარებით აადვილებდა.

ჩვენს მოსაზრებას – აფხაზეთში ისლამის გავრცელება რომ არ იყო მხოლოდ ოსმალეთის (თურქეთის) პოლიტიკური ექსპანსიით გამოწვეული და მას წინ უსწრებდა ისლამის შემოტანა აფხაზეთში ჩრდილოკავკასიიდან – ამაგრებს ის ფაქტიც, რომ ისლამი უფრო მეტად იყო გავრცელებული მთის კალთებსა და რეგიონის სიღრმეში არსებულ სოფლებში (მაგალითად, დურიფშში, აჭანდარაში, ჭლოუში, ჯგერდასა და სხვაგან), ვინემ ზღვისპირა მოსახლეობაში (ვთქვათ, სოხუმში, სადაც თურქების გარნიზონი იდგა, ბიჭვინთაში, ლიძევაში და სხვაგან). მეჩეთებიც სწორედ იმავე დურიფშში, აჭანდარაში, ჭლოუში, ჯგერდაში და სხვ. არსებობდა, თურქეთში გადასახლებულ მუჰაჯირთა უმრავლესობაც ზემოთ აღნიშნული რეგიონებიდან იყვნენ. ყველაზე მეტი მუსულმანი მაცხოვრებელი გასახლებულ იქნა ს. ჯგერდიდან: 481 კომლიდან – 356, ბლაბურხვიდან – 222 კომლიდან – 147 ანუ 985 მაცხოვრებელიდან – 653; ოთხარის 952 მაცხოვრებელიდან – 653; ბარმიშის 1017 მაცხოვრებელიდან – 766. გარდა ამისა, მათ უმრავლესობას აფსუური გვარის მქონე პირები შეადგენდნენ: მარშან, ამიჭბა, ზუხბა, აშუბა, ბაზბა, თრაფშ, ჩაბალურხვა და სხვ.¹⁹

აფხაზეთში თურქეთის ზეგავლენის გაძლიერების პერიოდში – XVII-XVIII საუკუნეებში – აფხაზეთის მთავრე-

ბი პოლიტიკური მოსაზრებით ქრისტიანობას ტოვებენ და მაჰმადიანობას იღებენ. ქრისტიეფორე კასტელის ცნობით (1650 წელს) „აფხაზეთის მთავარი მთელი ოჯახით უფრო მაჰმადიანი იყო, ვიდრე სხვა სარწმუნოების“. აფხაზეთის მთავრების გამაჰმადიანება თურქი მოძალადეების უშუალო ზეგავლენითაც ხდებოდა. ცნობილია, რომ თურქ-ოსმალთა ბატონობა აფხაზეთში XVIII ს. 30-იანი წლებიდან ძლიერდება. „მთავრის ტახტიდან ჩამოგდებულ იქნა მანუჩარ შარვაშიძე, რომელიც უმცროს ძმებთან ზურაბთან და შირვანისთან ერთად ოსმალეთში წაიყვანეს. შარვაშიძეებმა ხელისუფლების დაბრუნება ისლამის მიღების გზით შეძლეს“...²¹

ასევე ქელაიშ აჰმედ-ბეის (იგივე ქელეშ-ბეი) – ფაქტობრივად სტამბოლში თურქების მიერ „მართლმორწმუნე მაჰმადიანად“ აღზრდილის – მთავრის მემკვიდრედ გამოცხადება აშკარად ხელისუფლების მოთხოვნით გაკეთდა. მუსლიმები იყვნენ შემდეგი მთავრებიც: ასლან-ბეი და საფარ ალი-ბეგიც (გიორგი), რომელმაც მოგვიანებით ქრისტიანობა მიიღო.

XVIII ს. დამლევისათვის ქრისტიანობა აფხაზთა შორის თითქმის მიმქრალი იყო, განსაკუთრებით მის ჩრდილოეთ ნაწილში, დღევანდელი ახალი ათონის მიღმა არსებულ ტერიტორიაზე. გაუქმებული და გაპარტახებული იყო ქრისტიანობის ისეთი ცენტრები, როგორიცაა ბიჭვინთის, ლიხნის, დრანდის, ბედიის, მოქვის ეკლესია-მონასტრები, აფხაზთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა პირჯვრის სწორად გადანერაც კი არ იცოდა. და ეს ხდებოდა არა მხოლოდ იმის გამო, რომ იქ წარმართობამ დიდად იმძლავრა, არამედ იმის გამოც, რომ ისლამი ზემოთაღნიშნული მიზეზების შედეგად მეტ-ნაკლებად მტკიცედ ჩაჯდა აფხაზთა რელიგიურ ცნობიერებაში.²²

XIX ს. დამდეგიდან აფხაზეთში პოლიტიკური ვითარების შეცვლასთან ერთად, იცვლება აგრეთვე რელიგიური სიტუაცია. რუსეთის მიერ აფხაზეთის ანექსიის შემდეგ (1810 წ.) იცვლება აფხაზეთის მთავრების სარწ-

მუნოებრივი ორიენტაცია და ისინი კვლავ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის პოზიციებს უბრუნდებიან. დიდმპყრობელური რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლება ყოველნაირად ცდილობდა აფხაზეთში წარმართობისა და ისლამის დაძლევის და იქ ქრისტიანობის აღდგენას. ამ მიზანს უშუალოდ ისახავდა ჯერ კიდევ ე. წ. „ოსური სასულიერო კომისია“ და შემდეგში „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოება“.

XIX ს. დამდეგისათვის ისლამისადმი მიმართებაში აფხაზები იყოფოდნენ ორ დიდ ჯგუფად: პირველს მიეკუთვნებოდნენ ის აფხაზები, რომლებშიც უკვე მტკიცედ იყო დამკვიდრებული ეს სარწმუნოება (გუდაუთის რეგიონი), ხოლო მეორე ჯგუფს – ის აფხაზები, რომლებიც ჯერ კიდევ ნაკლებად იყვნენ ისლამის მორწმუნენი (ოჩამჩირის რეგიონი).

პირველი ჯგუფის მუსულმანი აფხაზები ასრულებდნენ წინადაცვეთის ჩვეულებებს, მათ ჰყავდათ თვითმარქვია მოლები, იცავდნენ რამაზანის მარხვას, ფიცს სდებდნენ ყურანზე, მიცვალებულებს ასაფლავებდნენ მუსლიმური წესით, მაგრამ ამასთანავე ისინი არ იცავდნენ ყოველი მუსლიმისათვის სავალდებულო წესს: ხუთჯერ ლოცვას, განბანვას, მექაში გამგზავრებას და მისთ. აფხაზ მუსლიმთა აზრით ამ წესების შესრულების გარეშეც შეიძლებოდა ნამდვილ მაჰმადიანად ყოფნა.

მეორე ჯგუფის წარმომადგენლები – ქრისტიანობის მიმართ უფრო ლოიალურად იყვნენ განწყობილი, ისინი მეტ-ნაკლებად იცნობდნენ ისლამურ მოძღვრებას. მათ მხრივ ისლამისადმი რწმენა გამოიხატებოდა მხოლოდ იმაში, რომ იცავდნენ რამაზანს, დღესასწაულობდნენ ბაირამს, ინვევდნენ მოლებს მიცვალებულთა დასაფლავებისას. ამასთანავე პატივს სცემდნენ, ზოგჯერ კიდევაც ჰონანთილებდნენ ქრისტიანულ დღესასწაულებში, როგორიცაა: აღდგომა, ქრისტეშობა, მარიამობა, გიორგობა. თაყვანს სცემდნენ ეკლესიებსა და ხატებს, ხმარობდნენ

ცვილის სანთლებს, აღდგომაზე კვერცხებს ღებავდნენ წითლად, მიცვალებულთა ხსენებისას ღვინოს ასხამდნენ პურზე და სხვა.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ქრისტიანი და მუსლიმი აფხაზები ერთი-მეორის გვერდით ცხოვრობდნენ ერთ სოფელში თუ ქალაქში და სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით მათ შორის არ არსებობდა არავითარი კონფლიქტი. კიდევ მეტი. არსებობდა ისეთი ოჯახებიც, რომლის ზოგიერთი წევრი ქრისტიანი იყო, ზოგიერთი კი მუსლიმი და ეს არავითარ გავლენას არ ახდენდა აფხაზური ოჯახის ტრადიციულ სიმტკიცეზე.

XIX ს. 30-იანი წლებიდან აფხაზეთში დაწყებული ქრისტიანობის აღდგენის პროცესის მიმდინარეობისას პირველ რიგში ინათლებოდნენ ქართული (მეგრული) წარმოშობის აფხაზები, რომლებსაც ჯერ კიდევ კარგად აასოვდათ, რომ მათი წინაპრები ქრისტიანები იყვნენ და ტრადიციულად ჯერ კიდევ მოკრძალებასა და პატივისცემას იჩენდნენ შემორჩენილი ეკლესია-მონასტრების მიმართ. ასევე დიდი რაოდენობით ინათლებოდნენ წარმართი და მაჰმადიანი აფხაზებიც. ამას ნათლად ადასტურებს მაშინდელი, დღემდე შემორჩენილი *„აფხაზთა მონათვლითი სიები“*, რომლის სისწორესაც იმდროინდელი აფხაზეთის მთავარი მიხეილ შარვაშიძე თავისი ხელმოწერით ადასტურებს.

მიუხედავად იმისა, რომ აფხაზეთში ქრისტიანობის აღდგენის პროცესში (1834-1912 წწ.) მრავალი მუსლიმი აფხაზი გაქრისტიანდა, საკუთარ სარწმუნოებაზე ასევე საკმაოდ ბევრი დარჩა. განსაკუთრებით ეს ითქმის მთის სოფლებში მაცხოვრებელ აფხაზებზე, რომლებიც აფხაზური წარმომავლობის იყვნენ, ხოლო სარწმუნოებით წარმართები ან მაჰმადიანები. ამაზე აშკარად მიანიშნებს არქიმანდრიტ ანტონის მიმართვა (1837 წ.) საქართველოს ეგზარქოსისადმი, რომელშიც შემდეგს ვკითხულობთ: *„უმეტეს და უმეტეს ძნელდების მონათვლა მათი. მიზეზთა ამით, რომელთა არიან მოსანათლავნი მთის ხალხი და*

უმეტეს მაჰმადიანობის მქონებელნი (ხაზგასმა ჩვენია. - გ.რ.), და ამისათვის, თუცა არა ვრიდებთ თავსა ჩვენსა შრომასა, გარნა ძნელდების მოქცევა და მიყვანა მათი ჩვენთა მართალსა სარწმუნოებასა ზედა".²³

აფხაზებში ისლამური სარწმუნოების პოზიციების განმტკიცებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომმა, რომლის დროსაც აფხაზ მუსლიმთა უმრავლესობა თურქებს თანაუგრძნობდა და კიდევაც ეხმარებოდა მათ. რუსეთმა ამისათვის მკაცრად დასაჯა ისინი, აიძულა დაეტოვებინათ საკუთარი სამშობლო და თურქეთში გადახვეწილიყვნენ (მეორე მუჰაჯირობა).

მართალია, თურქეთში განდევნილ დაახლოებით 30 ათასი მუსლიმი აფხაზიდან, თითქმის, ნახევარი წლების განმავლობაში კვლავ სამშობლოში დაბრუნდა, მაგრამ მათი განწყობა რუსებისადმი აშკარად კიდევ უფრო მტრული იყო, ვინემ ადრე, რის გამოც რუსების ხელისუფლებამ მათ აუკრძალა ზღვისპირა 3 კილომეტრიან ზოლში დასახლება, აფხაზები საერთოდ დამნაშავე ხალხად გამოაცხადეს, მათ არ ენდობოდნენ და ჯარში არ მიყავდათ.

დამპყრობელი რუსეთის მართლმადიდებელ ქრისტიანობას სამშობლოში დაბრუნებული აფხაზები ისლამს უპირისპირებდნენ და ყოველნაირად ცდილობდნენ სხვა ადგილობრივი მაცხოვრებლებიც ამ სარწმუნოებაზე გადაეყვანათ. განსაკუთრებით ეს შეიმჩნეოდა დღევანდელი გუდაუთისა და ოჩამჩირის რეგიონში მოსახლე აფხაზთა შორის. აი, რას წერდა ამის შესახებ „კავკასიაში მართლმადიდებელი ქრისტიანობის აღმდგენი საზოგადოების" 1898-1901 წლების საქმიანობის რუსი მიმომხილველი: „რუსეთ-თურქეთის 1877-1878 წლების ომმა დიდი უარყოფითი გავლენა მოახდინა აფხაზეთზე, ქრისტიანულმა რუსეთმა აფხაზების მინების ხელში ჩაგდების მიზნით აიძულა აფხაზთა ნაწილი გადასახლებულიყო თურქეთში (ხაზგასმა ჩვენია. - გ.რ.). წლების შემდეგ უკანმობრუნებულებმა თან ჩამოიტანეს ისლამური სარწმუნოება, რო-

მელსაც ფართოდ ავრცელებდნენ თანამოძმეთა შორის. ეს გარემოება, რასაკვირველია, დიდად აძნელებდა მის-
იონერულ მოღვაწეობას მათ შორის".²⁴

აფხაზეთში ისლამის პოზიციების განმტკიცები-
სათვის საკმაოდ ნაყოფიერად იღწვოდნენ თურქეთიდან
ჩამოსული და ასევე ადგილობრივი მოლები, რომლებიც
აფხაზურ მოსახლეობაში თურქოფილურ მისწრაფებებს
აღვივებდნენ, იმავე მიზანს ემსახურებოდნენ ასევე დუ-
რიფშში, ზვანდრიფშში, აბგარხუკში, ააცში, ჯგერდაში,
ჭლოუში, ცხენისწყალში, ოჩამჩირეში და სხვაგან არსე-
ბული მეჩეთები. 1898 წელს სოხუმის ეპისკოპოსმა არსენ-
მა ქუთაისის სამხედრო გუბერნატორის წინაშე დააყენა
საკითხი აფხაზეთიდან მოლების გასახლებისა და ზოგი-
ერთი მეჩეთის დახურვის შესახებ, რამდენადაც მეჩეთებ-
სა და მოლებს აფხაზეთში ქრისტიანობისა და რუსეთის
ხელისუფლების განმტკიცების საქმეზე დამლუპველი გავ-
ლენა ექნებოდათ.²⁵

რუსეთის დიდმპყრობელური პოლიტიკა აფხაზებს
ამ სახელმწიფოს ოფიციალური რელიგიის – მართლ-
მადიდებლური ქრისტიანობის – წინააღმდეგ განაწყობ-
და და ამის გამო მას ზურგს აქცევდა, რაც სახელმწიფო
ხელისუფლებისადმი პროტესტის გარკვეულ ფორმას
წარმოადგენდა. ეს პროტესტი აფხაზეთის ეკლესიებში
წირვა-ლოცვის ქართულიდან სლავურ ენაზე გადაყვა-
ნამ კიდევ უფრო გააძლიერა და აფხაზი ხალხის მის-
წრაფება ქრისტიანობისადმი საკმაოდ შეასუსტა და შე-
ანელა. ის ქრისტიანობასა და მუსულმანობას შორის საკ-
მაოდ დიდხანს მერყეობდა და არსებითად წარმართობის
ნიადაგზე რჩებოდა. ეს გარემოებები კარგად ჰქონდათ
გათვითცნობიერებული იმ დროის აფხაზ სწავლულებს
და მას სერიოზულ პრობლემად მიიჩნევდნენ. მაგალი-
თად, მღვდელი ნ. პატეიფას აზრით „იყო თუ არა აფხაზი
ოდესმე ქრისტიანი ამ სიტყვის მთელი მნიშვნელობით,
იცოდა თუ არა მან ქრისტიანობის არსება, იცნობდა თუ
არა ქრისტეს, რომელზედაც ის ლოცულობდა? – ამაზე

ისტორია დუმს. დიდი მწუხარებით მინდა აღვნიშნო, რომ ჩვენ, დღევანდელი აფხაზები ჯერ კიდევ ქრისტიანები არ ვართ, ჩვენ მხოლოდ მონათლულები ვართ. ამის დაფარვა არ შეიძლება".²⁶

აფხაზური დამწერლობისა და ლიტერატურის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, აფხაზეთის ისტორიის პირველი ავტორი დ. გულია აფხაზების რელიგიურ ცხოვრებაზე უფრო რადიკალურად მსჯელობდა. მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ქრისტიანული სარწმუნოება აფხაზეთში არასდროს არ ჰყვოდა და შეიძლება ცოდვად არ ჩაითვალოს იმისი თქმა, რომ აფხაზები ნამდვილი ქრისტიანები არასოდეს არ ყოფილან, არამედ მეტ-ნაკლებად ყოველთვის იყვნენ და დღესაც რჩებიან წარმართებად, რაც ჩანს მათი წარმართული რიტუალებიდან და ტრადიციული წეს-ჩვეულებებიდან, რომლებიც მათ შორის დღემდეა შემონახული".²⁷ იმავე დროს დ. გულიამ შესანიშნავად იცოდა, რომ აფხაზთა ერთი, მნიშვნელოვანი ნაწილი ისლამის მიმდევარი იყო, მაგრამ ის ამ საკითხზე დუმილს არჩევდა, ალბათ: გარკვეული მოსაზრებით.

1897 წლის კამერული აღწერით სოხუმის ოკრუგში (აფხაზეთში) მცხოვრებ აფხაზთა რაოდენობა სულ შეადგენდა 58715 სულს. აქედან მართლმადიდებელ ქრისტიანად ითვლებოდა 49367, ე. ი. 84%, ხოლო 9342 კაცი – მუსლიმად.²⁸

ქრისტიანობის დაქვეითება-დაცემა აფხაზეთის რიგ სოფლებში და მოსახლეობის გადასვლა ისლამურ სარწმუნოებაზე აშკარად შეიმჩნეოდა XX ს. დამდეგს. კერძოდ, 1906-1907 წლებში ს. დურიფშის 150 ქრისტიანული კომლიდან თავის სარწმუნოებას მხოლოდ 15 ოჯახი შერჩა, ხოლო სოფ. აჭანდარაში 200 კომლიდან – 21. ამასთან დაკავშირებით სოხუმში გამომავალი ჟურნალი „Сотрудник Закавказского музея“, რომლის რედაქტორიც იყო სოხუმის ეპარქიის ეპისკოპოსი ანდრეი, შემდეგს წერდა: „სამწუხარო სინამდვილეს წარმოადგენს ის გარემოება, რომ 1911 წლისათვის სოხუმის ოლქის მოსახლეო-

ბის დიდი ნაწილი, განსაკუთრებით გუდაუთის უჩასტკაში, თუ ოფიციალურად არა, ფარულად აგრძელებს მუსლიმად ყოფნას. სოხუმის ოლქში მცხოვრებ აფხაზებში მუსლიმობის შხამი ყოველწლიურად მკვიდრდება და თავს იჩენს სულ უფრო მეტად; სოფლებში მცხოვრებ ბნელ მოსახლეობაში ისლამის ქადაგება მიდის საკმაოდ აშკარად. ეს ქადაგება უკანასკნელ წლებში მტკიცდება არა მარტო ფარული სკოლების დაარსებით, სადაც სწავლება მიმდინარეობს თურქულ ენაზე და ასწავლიან აგრეთვე ყურანს, არამედ მეჩეთების აშენებითაც, რომელშიაც ჯერ-ჯერობით ცოტა ხალხი დადის ან საერთოდ დაკეტილია, მაგრამ რომელიც უკვე წარმოადგენს იმის ნიშანს, რომ მან უკვე დაიკავა მტკიცე პოზიცია აფხაზურ მოსახლეობაში".²⁹

ქრისტიანობისაგან აფხაზებს განდგომისა და ისლამზე მათი გადასვლის აღსაკვეთად სოხუმის ეპარქიის ეპისკოპოსი ანდრეი სხვადასხვა ღონისძიებებს მიმართავდა, მაგრამ ამაოდ. აფხაზთა ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილის გამაჰმადიანება გამოწვეული იყო არა იმდენად ამ სარწმუნოების სიყვარულით, რამდენადაც მათი სიძულვილით დიდმპყრობელური რუსეთისა და მისი ოფიციალური რელიგიის მიმართ. რელიგია და ეკლესია რუსეთის ხელისუფლების ხელში იყო ის შენიღბული საშუალება, რომლის მეშვეობითაც იგი ცდილობდა აფხაზი ხალხის სხეულში რუსული სულის ჩადებასა და განმტკიცებას. აფხაზი ხალხის მნიშვნელოვანი ნაწილი ამას კარგად გრძნობდა და ცხადად თუ ფარულად მას უპირისპირდებოდა. ასეთი დაპირისპირების ერთ-ერთ იარაღად მას მუსულმანობის მიღება მიაჩნდა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება შემდეგი დასკვნები გავაკეთოთ:

1. აფხაზეთში ისლამის გავრცელება იწყება ჯერ კიდევ იქ თურქეთის გაბატონებამდე, XVI საუკუნეში, ჩრდილოეთკავკასიიდან ჩამოსული „მთიელი აფხაზების“ მიერ, რომელთა ერთი ნაწილი თავის სამშობლოში უკვე იყო გამუსულმანებული.

2. აფხაზთა გამაჰმადიანების პროცესი ჩქარდება XVII-XVIII საუკუნეებში თურქთა სამხედრო-პოლიტიკური და სულიერ-რელიგიური ექსპანსიის შედეგად.
3. რუსეთის ხელისუფლების მიერ აფხაზთა მნიშვნელოვანი ნაწილის აყრისა და თურქეთში გასახლების მიზეზი მათი მიწების ხელში ჩაგდება თუ იყო, საბაბს მათი მაჰმადიანობა წარმოადგენდა. ხელისუფლებამ აფხაზებს 1877-1878 წლებში რელიგიურობის საფუძველზე დიდი ეთნონიმენდა მოუწყო.
4. დიდმკვრობელური რუსეთის მოძულე აფხაზთა ერთი ნაწილი აშკარად თუ ფარულად, თავისებურად შურს იძიებდა მასზე იმით, რომ მის ოფიციალურ რელიგიას – ქრისტიანობას უარყოფდა და ისლამს იღებდა.
5. აფხაზთა ერთი, ასევე გარკვეული ნაწილი, დღესაც მუსლიმად რჩება და სწორედ ეს გარემოებაც შეიძლება იყოს იმისი მიზეზი, რომ ისინი ქრისტიან ქართველებთან კონფლიქტში თავიანთ მოკავშირეებს ჩრდილოკავკასიელ მუსლიმ ხალხებში ეძებენ.

ბიბლიოგრაფია:

1. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 615.
2. З. В. Анчабадзе. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976, გვ. 166.
3. Ш. Д. Инал-Ипа. Абхазы. Сухуми, 1965, გვ. 373.
4. ჯ. გამახარია. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა. თბ., 2005, გვ. 182.
5. თ. მიბჩუანი. აფხაზეთი, ნაწ. II. თბ., 2006, გვ. 483.
6. ან. ჯაფარიძე. აფხაზეთი (ქართველთა „გააბხაზება“). თბ., 2007, გვ. 91.
7. Т. Берадзе. Этнополитические процессы на территории сов-

- ременной Абхазии в XI-XV вв. – *Разыскания по истории Абхазии/Грузия*. Тб., 1999, გვ. 206; ზ. პაპასქირი. ნარკვევები თანამედროვე აფხაზეთის ისტორიული წარსულიდან. ნაკვ. I, *უძველესი დროიდან 1917 წლამდე*. თბ., 2004, გვ. 96.
8. ევლია ჩელები. მოგზაურობის წიგნი. თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გ. ფუთურიძემ. ნაკვ. I, თბ., 1971, გვ. 106.
 9. *Очерки истории Адыгеи*. Т. I. Майкоп, 1957, გვ. 130.
 10. Е. П. Алексеева. Очерки по экономике и культуре народов Черкесии в XVI-XVII вв. М., 1957, გვ. 114.
 11. *Описание перекопских и ногойских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха доминиканского ордена*, 1625 г. – *ЗООИД*. Т. 11. 1879, გვ. 489.
 12. მ. ცინცაძე. ადიღელთა სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება XVI-XVIII საუკუნეებში. თბ., 1961, გვ. 122.
 13. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს..., 1990, გვ. 614.
 14. ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს..., 1990, გვ. 613.
 15. ჯ. გამახარია. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, გვ. 173.
 16. ჯ. გამახარია. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, გვ. 173.
 17. ჯ. გამახარია. აფხაზეთი და მართლმადიდებლობა, გვ. 189.
 18. გ. გასვიანი. აფხაზეთი XIX საუკუნის დამლევსა და XX საუკუნეში. თბ., 2008, გვ. 469; გ. გასვიანი. აფხაზეთი, ძველი და ახალი აფხაზეთი, თბ., 1998, გვ. 30.
 19. ბ. ხორავა. აფხაზეთი 1867 წლის მუჰაჯირობა. თბ., 2004, გვ. 80-81.
 20. დონ ქრისტოფორო დე კასტელი. ცნობები და აღბოძი საქართველოს შესახებ, ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბ. გიორგაძემ. თბ., 1976, გვ. 171.
 21. ზ. პაპასქირი. ნარკვევები თანამედროვე... გვ. 112-113.
 22. გ. როგავა. რელიგია და ეკლესია აფხაზეთში, გვ. 36-37.
 23. საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფონდი 488, ჩანაწერი, I, საქმეები, 4296, ფურც. 14; 4422, ფურც. 10; 4570, ფურც. 6, 9, 10.

24. საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფ. 488, ნაწ. I, ს. 4800, ფურც. 4.
25. *Отчет Общества восстановления Православного Христианства на Кавказе, за 1898-1901.* Тифлис, 1903, გვ. 79.
26. *Сотрудник Закавказской миссии*, №16, 1912, გვ. 92.
27. *Сотрудник Закавказской миссии*, №11, 1912, გვ., 173.
28. *Сотрудник Закавказской миссии*, №10, 1912, გვ. 152.
29. *Сотрудник Закавказской миссии*, №10, 1912, გვ. 160.

აფხაზთა რელიგიური ცნობიერების თავისებურება¹

აფხაზები, ისევე როგორც მსოფლიოს ყველა ხალხი, ძველად წარმართები იყვნენ და მათ, როგორც მთიელებს, ეს სარწმუნოება დიდხანს შემორჩათ. მიუხედავად იმისა, რომ მათ გვერდით მცხოვრებ ქართველებში (მეგრელებში) ქრისტიანობა ჯერ კიდევ I საუკუნეში გავრცელდა, აფხაზები თავიანთ მამაპაპურ რელიგიას ადვილად არ თმობდნენ. მეტიც, მათ, ძველი ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, ქრისტეს მოციქული წმინდა სიმონ კანანელი, რომელიც აფხაზეთში ახალ რელიგიას ქადაგებდა, სიცოცხლეს გამოასალმეს და აშკარად დაუპირისპირდნენ ამ სარწმუნოებას.

ბიზანტიელ ავტორთა მონაცემებით, ბიზანტიის იმპერატორ იუსტინიანეს (527-565) შეიარაღებული ძალების გამოგზავნაც კი დასჭირდა აბაზგიაში (რომელიც იმ დროს უშუალოდ ექვემდებარებოდა მის ხელისუფლებას), რათა იქ ქრისტიანობა გაეგრძელებინა და დაემკვიდრებინა. ამავდროულად ემსახურებოდა აფხაზეთში იმავე იმპერატორის განკარგულებით ღვთისმშობლის სახელობის ტაძრის აგება.

ყოველივე ამას არ შეიძლებოდა კეთილისმყოფელი გავლენა არ მოეხდინა აბაზგების, ქრისტიანულ-რელიგიური ცნობიერების გაღრმავებისა და მისი დონის ამაღლების პროცესზე. მართალია, ქრისტიანობა IX-X საუკუნეებში მტკიცედ დამკვიდრდა თანამედროვე აფხაზეთის მოსახლეობაში, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით საკუთრივ აფხაზების მიმართ. საქმე იმაშია, რომ ქრისტიანული ცნობიერების დამკვიდრება აფხაზებში უფრო ზედაპირული იყო, ვინემ სიღრმისეული; ის, უპირველეს ყოვლისა, შეეხო რიტუალებს და არა ქრისტიანული პრინციპების დაუფლებისა და გათავისების პროცესს, ქრისტიანობამ სათანადოდ ვერ შეაღწია აფხაზების გულისა და სულის სიღრმეში. ამას, რასაკვირველია, აქვს თავისი მიზეზები: ჯერ ერთი. თავდაპირ-

¹ პირველად დაიბეჭდა: ჟურნ.: „რელიგია“, №7-9, 2004. იბეჭდება მცირეოდენი რედაქციული და ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით.

ველად (VI-VIII სს.) აფხაზეთის ეკლესიებში სამღვდელოება იყო ბერძნული, რომელთა ენა აფხაზი ხალხისათვის ნაკლებად გასაგები ან სავსებით გაუგებარი იყო (მთაში), რასაც არ შეიძლებოდა თავისი უარყოფითი გავლენა არ მოეხდინა მათში ქრისტიანობის პოზიციების განმტკიცებაზე.

მეორე. თუ აღმოსვლეთ საქართველოში ქრისტიანული საეკლესიო წიგნები ჯერ კიდევ V საუკუნეში ითარგმნა ქართულად და ელესიას სათავეში ედგა ქართველი კათალიკოსი, ამასთანავე ღვთისმსახურების ენა იყო ქართული, აფხაზეთსა და მთელ დასავლეთ საქართველოში ბერძნულ ენას ეკლესიებში მხოლოდ IX საუკუნეში ცვლის ქართული. მაგრამ, თავის მხრივ, არც ქართული ენა იყო მშობლიური ენა აფხაზებისათვის (თუმცა იგი ფართოდ იყო გავრცელებული მათში, განსაკუთრებით ბარში და საზოგადოების ზედაფენაში). ცნობილია, რომ ესა თუ ის სარწმუნოება მაშინ იჭრება ადამიანის გულისა და გონების სიღრმეში, როცა ის ეროვნულ ფორმას იღებს. ასეთი ფორმა კი, უპირველეს ყოვლისა, ენაა (გავიხსენოთ პროტესტანტიზმის მიერ ლათინური ენის უარყოფის ფაქტი). აფხაზებში ქრისტიანობა მშობლიურ ენაზე ვერ აჟღერდა და ამის გამო მათ ცნობიერებაში ის მტკიცედ ვერ დამკვიდრდა (ქართული ენა აფხაზეთში საეკლესიო ენად დარჩა XIX ს. 80-იან წლებამდე, რუსი სამღვდელოების მიერ ეკლესიებში მის გაუქმებამდე).

მესამე. აფხაზებს საკუთარი ეროვნული ქრისტიანი სასულიერო კადრები XX საუკუნემდე არ ჰყოლიათ, რასაც ასევე არ შეიძლებოდა გარკვეული უარყოფითი როლი არ ეთამაშა აფხაზთა ქრისტიანული ცნობიერების ჩამოყალიბებაში.

მეოთხე. აფხაზთა რელიგიური ცნობიერების სფეროში დიდი ცვლილებები შეიტანა გვიან შუა საუკუნეებში აფსუა-აფხაზთა ახალი ნაკადის გადმოსვლამ, რაც შემდეგ საუკუნეებშიაც გრძელდებოდა. მოსულებმა თან ჩამოიტანეს თავიანთი გვაროვნული წყობილება და წარმართული რელიგია და ისინი დაუპირისპირეს ბატონყ-

მურ წყობილებასა და ქრისტიანობას, რომლებიც ქართულ ფენომენებად აღიქმებოდა სოციალურ თავისუფლებას მონყურებულ იმდროინდელ აფხაზებში. ისინი თანდათანობით, ნებისთ თუ უნებლიეთ, ზურგს აქცევდნენ ქრისტიანობას და გადადიოდნენ წარმართობაზე, რომელსაც არც ბერძნულისა და ქართულის ცოდნა, არც სათანადო სამღვდელოება და წიგნები არ სჭირდებოდა.

XV საუკუნისათვის, როგორც იმდროინდელი ისტორიული დოკუმენტი გვამცნობს, აფხაზები „ქრისტიანობისაგან სრულიად მიდრეკილ იყვნეს“, „ისინი უღმრთოდ და უსჯულოებად მიიქცეს“ „გარყვნეს სჯული და კათალიკოზობა“, ხოლო აკად. ნ. ბერძენიშვილის მტკიცებით, „აფხაზეთი XV საუკუნიდან წარმართობს“.

ჩვენი აზრით, ქრისტიანი ხალხის კვლავ განარმართება უპრეცედენტო მოვლენაა ისტორიაში. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ აფხაზთა განარმართებით მთლიანად აფხაზეთი კი არ განარმართებულა, არამედ მისი მოსახლეობის ერთი ნაწილი, მეორე მნიშვნელოვანი ნაწილი კი – ქართველების (მეგრელების) უმრავლესობა – კვლავ ქრისტიანებად რჩებოდა.

მეხუთე. აფხაზთა რელიგიური ცნობიერების ტრანსფორმაციაზე დიდი გავლენა მოახდინა XVI საუკუნის შუახანებიდან ოსმალთა მოძალებამ აფხაზეთში, რასაც თან სდევდა ისლამის გავრცელება. მაგრამ, თავის მხრივ, ვერც ამ რელიგიამ გაიდგა ღრმად ფესვები აფხაზთა შეგნებაში. ამის ერთ-ერთი მიზეზი, ჩვენი აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ იმდროინდელი აფხაზებისათვის ყურანი, რომელიც არაბულ ენაზე იყო დაწერილი, ისევე ნაკლებად იყო ცნობილი, როგორც ბერძნულ ან ქართულ ენებზე დაწერილი სახარება. ამ ენების უცოდინარობის გამო ისტორია აფხაზ ხალხს ვერ დაძრახავს, თუმცა მან გარკვეული გავლენა მოახდინა აფხაზთა რელიგიურ ცნობიერებაზე. ამის უარყოფა არ შეიძლება. მუსლიმობა სხვაზე მეტად გავრცელდა გუდაუთისა და ოჩამჩირის რეგიონებში, სადაც ადრე აგებული არქიტექტურის იშვიათი

ძეგლები – ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრები დაიხურა და გაპარტახდა, სამაგიეროდ აქა-იქ აგებული იქნა მეჩეთები. ოსმან-თურქებისა და მათი რელიგიის გავლენა აფხაზეთში XIX საუკუნის დამდეგამდე გრძელდებოდა, სანამ იგი რუსეთმა არ შეიერთა (1810), რის შემდეგაც იწყება იქ ქრისტიანობის თანდათანობით აღდგენა და განმტკიცება.

მეექვსე. ზემოთ აღნიშნულმა ისტორიულმა პროცესებმა და მით გამოწვეულმა მიზეზებმა განსაზღვრეს რელიგიური თვალსაზრისით XIX საუკუნის აფხაზთა დაყოფა ორ დიდ ჯგუფად: ქრისტიანებად და მუსლიმებად. ქრისტიანობის ათვისების ხარისხის მიხედვით აფხაზი ქრისტიანები თავის მხრივ შეიძლება ასევე ორ ქვეჯგუფად დავყოთ. პირველს მივაკუთვნოთ ოჩამჩირის რეგიონის აფხაზები, რომლებიც მეტ-ნაკლებად იცნობდნენ და იცავდნენ კიდევაც ქრისტიანული სარწმუნოების წესებს, რაც გამოწვეული იყო ქართველ (მეგრელ) მოსახლეობასთან მათი სიახლოვითა და ყოველდღიური ურთიერთობით.

მეორე ჯგუფს შეადგენენ გუდაუთის რეგიონის ქრისტიანი აფხაზები, რომლებიც ნაკლებად იცნობდნენ ამ წესებს და მხოლოდ ნომინალურად იყვნენ ქრისტიანები. მათი უმრავლესობა ეკლესიისაგან განდგომის გზაზე იყო შემდგარი, ერთსა და იმავე დროს ისინი ქრისტიანებიც იყვნენ და მუსლიმებიც. მიაჩნდათ რა თავიანთი თავი ქრისტიანებად, სწამდათ იესო ქრისტე, ღვთისმშობელი მარიამი, წმინდა ხატები და ეკლესია, იმავე დროს აღიარებდნენ მაჰმადს, ყურანს, მეჩეთსა და მოლას. ქრისტეშობას, აღდგომას, მარიამობას ისინი მასობრივად დადიოდნენ ეკლესიებში და ზეიმობდნენ ქრისტიანულად: ანთებდნენ სანთლებს ეკლესიებსა და თავიანთ სახლებში, კურთხევას იღებდნენ მღვდლებისაგან და უწოდებდნენ მათ სულიერ მამებს. იმავე დროს მიმართავდნენ მოლებს ლოცვების დასაწერად, ავადმყოფობისა და ცოფის მოსარჩენად. მოლებს ინვედნენ შინ მიცვალებულთა გასაპატიოსნებლად. ზოგიერთი ქრისტიანი აფხაზი მონანილეობდა ბაირამის დღესასწაულში, ცოდვად არ თვლიდ-

ნენ მოუნათლავი მაჰმადიანი ქალის შერთვას ან მოუნათლავ ჭაბუკზე გათხოვებას. ცნობდნენ რა საეკლესიო საიდუმლოებებს: ზიარებას, კურთხევას, ჯვრისწერას, როგორც ღვთის მიერ დაწესებულს, ქრისტიანი აფხაზები არ ცდილობდნენ დაქორწინებისას აუცილებლად ჯვარი დაენერათ ეკლესიაში, ასევე მოუნათლავად ტოვებდნენ ხშირად თავიანთ შვილებს; მარხვას, აღსარებასა და ზიარებას არ მიიჩნევდნენ სავალდებულოდ.

ისლამისადმი მიმართების თვალსაზრისით XIX საუკუნის აფხაზები ასევე შეიძლება დავყოთ ორ ჯგუფად: პირველს მივაკუთვნოთ ის აფხაზები, რომლებშიც უკვე დამკვიდრებული იყო ეს სარწმუნოება, ხოლო მეორე ჯგუფს – ის აფხაზები, რომლებიც ჯერ კიდევ ნაკლებად იყვნენ ისლამის მორწმუნენი.

პირველი ჯგუფის მუსლიმი აფხაზები ასრულებდნენ წინდაცვეთის ჩვეულებას, მათ ჰყავდათ თვითმარქვია მოლები, იცავდნენ რამაზანის მარხვას, ფიცს სდებდნენ ყურანზე, მიცვალებულებს ასაფლავებდნენ მუსლიმური წესით. მაგრამ ამასთანავე ისინი არ იცავდნენ ყოველი მუსლიმისათვის სავალდებულო წესს: დღეში ხუთჯერ ლოცვას, განბანვას, მექაში გამგზავრებას და მისთ. აფხაზ მუსლიმთა აზრით, ამ წესების შესრულების გარეშეც შეიძლებოდა ნამდვილ მუსლიმად ყოფნა.

მეორე ჯგუფს შეიძლება მივაკუთვნოთ ის მუსლიმი აფხაზები, რომლებიც ქრისტიანების მიმართ ლოიალურად იყვნენ განწყობილი, ისინი ნაკლებად იცნობდნენ ისლამურ მოძღვრებას, მათი ისლამისადმი რწმენა გამოიხატებოდა მხოლოდ იმით, რომ იცავდნენ რამაზანს, დღესასწაულობდნენ ბაირამს, იწვევდნენ მოლებს მიცვალებულთა დასაფლავებისას. ამასთანავე, პატივს სცემდნენ, ზოგჯერ კიდევაც მონაწილეობდნენ ქრისტიანულ დღესასწაულებში, როგორიცაა: აღდგომა; ქრისტეშობა; მარიამობა, გიორგობა. თაყვანს სცემდნენ ეკლესიებს და ხატებს, ხმარობდნენ ცვილის სანთლებს, აღდგომაზე კვერცხებს ღებავდნენ წითლად, მიცვალებულთა ხსენები-

სას ღვინოს ასხამდნენ პურზე და სხვა.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ქრისტიანი და მუსლიმი აფხაზები ერთიმეორის გვერდით ცხოვრობდნენ ერთ სოფელსა თუ ქალაქში და სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით მათ შორის არ არსებობდა არავითარი კონფლიქტი. კიდევ მეტი, არსებობდა ისეთი ოჯახებიც, რომელთა ზოგიერთი წევრი ქრისტიანი იყო, ზოგიერთი კი – მუსლიმანი და ეს არავითარ გავლენას არ ახდენდა აფხაზური ოჯახის ტრადიციულ სიმტკიცეზე.

XIX საუკუნის მუსლიმი აფხაზების რელიგიურ ცნობიერებაში ჯერ კიდევ არ იყო საბოლოოდ გამქრალი მათი წინაპართა სარწმუნოების – ქრისტიანობის კვალი და მოკრძალებული დამოკიდებულება ეკლესია-მონასტრებისადმი. მათ კარგად იცოდნენ, რომ მათი მამა-პაპები ქრისტიანები იყვნენ და მხოლოდ ისტორიულმა ძნელბედობამ აიძულა ისინი დროთა მსვლელობაში თანდათანობით დასცილებოდნენ მას. ამ ხალხის შეგნების რომელიღაც კუნჭულში ჯერ კიდევ ბეუტავდა ქრისტიანობისადმი სიყვარულის ნაპერწკლები.

ქრისტიანობისა და ეკლესიისადმი აფხაზთა დამოკიდებულებაზე XIX ს. ოციან წლებში ფრანგი მოგზაური ჟაკ ფრანსუა გამბა თავის წიგნში „მოგზაურობა ამიერკავკასიაში“ აღნიშნავდა, რომ „აფხაზებს, რომელთა წინაპრებიც ქრისტიანები იყვნენ, ბიჭვინთაში მდებარე მონასტერთან საღვთო ძღვნად მიაქვთ ნაძარცვი ქონების ნაწილი... ისინი ამ მონასტერში შემორჩენილ ავეჯს, საეკლესიო მორთულობასა და წიგნებს დღესაც ეთავანებიან... ვერც ერთი აფხაზი ვერ ბედავს ამ წივთებს მკრეხელური ხელი შეახოს... რაკი მათ ძალით მიაღებინეს მაჰმადიანური სარწმუნოება... მათ არ შეუბღალავთ ის ტაძრები, სადაც მათი წინაპრები საუკუნეების განმავლობაში ქრისტიანულ რიტუალებს ასრულებდნენ... თავიანთი ძველი სარწმუნოებიდან აფხაზებმა მრავალი წეს-ჩვეულება შემოინახეს... ბევრმა აფხაზურმა ოჯახმა შემოინახა ქრისტიანობა, მათ წინაპრებად მეგრელები

ითელებიან“.

მეშვიდე. ქრისტიანული სალოცავების მიმართ თაყვანისცემამ დროთა განმავლობაში წარმართული ხასიათი მიიღო. ასე მაგალითად, ცნობილია, რომ დიდრიფშის მთაზე, სოფ. აჭანდარის მახლობლად (გუდაუთის რაიონი), მდებარეობს წმ. ღვთისმშობლის ეკლესიის ნანგრევები, რომელსაც აფხაზები ტრადიციულად თაყვანს სცემდნენ. დროთა განმავლობაში ამ ნანგრევებთან ამოიზარდა ხე, რომელიც აფხაზებმა სალოცავ ხედ ჩათვალეს და მის თაყვანისცემაზე გადავიდნენ. უფრო მოგვიანებით, ბიჭვინთაში ქრისტიანული ეკლესიის ნაცვლად აფხაზები ღძანისხაში, იქვე გვერდით მდებარე სოფლის - ღიძავის მუხნარში აღავლენდნენ ღოცვას.

ისლამის საყრდენს აფხაზეთში წარმოადგენდა ორი დიდი სოფელი გუდაუთის რეგიონში დურიფში და აცი, და სოფ. ჯგერდა ოჩამჩირის რაიონში. ამავე დროს აფხაზი მუსლიმები ცხოვრობდნენ სხვა სოფლებშიც: აჭანდარაში, აბგარჰუკში, კულანურხვაში, ზვანდრიფში, ეშერაში, ჭლოუში, ათარაში, გუფსა და ზოგიერთ სხვა თემში, სადაც პატარა მეჩეთები არსებობდა. მაშინდელი მონაცემებით, აფხაზთა რაოდენობა სულ 37996 სულს შეადგენდა, მათ შორის მუსლიმი იყო დაახლოებით 8278 ადამიანი.

მერვე. რუსეთის მიერ აფხაზეთის მიერთების შემდეგ იწყება ახალი ეტაპი აფხაზთა რელიგიურობის ტრანსფორმაციის პროცესში, რომელიც, თავის მხრივ, ჩვენი აზრით, შეიძლება სამ საფეხურად დაიყოს: პირველი საფეხური მოიცავს 1810-1830 წლებს. ამ დროს ქრისტიანობა აფხაზეთში უკიდურეს განსაცდელშია. მართალია, აფხაზი მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი თავს ქრისტიანედ თვლის, მაგრამ მათი რწმენა მხოლოდ ნომინალურია; ფაქტობრივად მძლავრობს ისლამი და წარმართობა. მეორე საფეხური მოიცავს 1831-1885 წლებს. ამ დროს აფხაზეთში მიმდინარეობს ქრისტიანობის აღდგენის პროცესი, რომელსაც რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლება ახორციელებს ქართველი სასულიერო

პირების მეშვეობით, რომლებიც დიდი გულმოდგინებით იღვწოდნენ მოძმე აფხაზ ხალხში ქრისტიანობის ასა-
ღორძინებლად. ათასობით არაქრისტიანი აფხაზი ტოვებს
წარმართობისა და ისლამის პოზიციებს, ქრისტიანობას
ღებულობს და კვლავ ბრუნდება საქართველოს სამოცი-
ქულო ეკლესიის წიაღში, აღადგენს ადრე მიტოვებულ
ეკლესია-მონასტრებს. აფხაზი ახალგაზრდობა ეწაფება
სასულიერო განათლებას.

მესამე საფეხური აფხაზი ხალხის რელიგიური ცნო-
ბიერების გრანსფორმაციაში იყო 1886-1919 წლები. მეფის
რუსეთმა მას შემდეგ, რაც გააუქმა აფხაზეთის სამთავრო
(1864) და დაამარცხა თურქეთი 1877-1878 წლების ომში,
რითაც საბოლოოდ განიმტკიცა პოზიციები აფხაზეთში,
გადანყვიტა აფხაზი ხალხის ჩამოშორება მოძმე ქართველები-
საგან და მათ შორის შუღლისა და მტრობის ჩამოგდება და
ამ გზით აფხაზეთის მოწყვეტა საქართველოსაგან. ამ მიზ-
ნის მისაღწევად მან გადანყვიტა პოლიტიკური საშუალე-
ბების გარდა რელიგიისა და ეკლესიის გამოყენებაც. 1886
წლიდან იწყება რუსეთის ამკარა შოვინისტური საეკლე-
სიო პოლიტიკა აფხაზეთში; ქართველი სამღვდელოების
შეცვლა რუსი სამღვდელოებით, ღვთისმსახურებასა და სა-
სულიერო სასწავლებლებში ქართული ენის შეცვლა რუსუ-
ლით, მცდელობა აფხაზეთის ეპარქია მოწყვიტონ საქართ-
ველოს ეკლესიას და დაუქვემდებარონ ყუბანის ეპარქიას.

მეცხრე. რუსეთის დიდმპყრობელურ პოლიტიკას საერ-
თოდ, კერძოდ კი მის შოვინისტურ საეკლესიო პოლიტიკას არ
შეიძლებოდა აფხაზეთში არ გამოენვია სათანადო საპასუხო
რეაქცია, რომელიც თავის გამოხატულებას პოვებდა გა-
რუსებული ეკლესიებისაგან მათ გაუცხოებასა და გულგრილ
დამოკიდებულებაში; რელიგიურ ინდიფერენტიზმში, რაც,
თავის მხრივ, აძლიერებდა აფხაზების მიდრეკილებას ის-
ლამისა და წარმართობისაკენ. აფხაზი ქრისტიანობასა და
ისლამს შორის დიდხანს მერყეობდა და არსებითად წარმარ-
თობის ნიადაგზე ასევე დიდხანს რჩებოდა.

სწორედ ამ გარემოებას აღნიშნავს რუსი სასულიერო

პირი სოხუმის ეპარქიალური საეკლესიო ძმობის საბჭოს 1911-1912 წლების ანგარიშში, სადაც შემდეგს ვკითხულობთ: „აფხაზების უმრავლესობა თავის თავს თვლის ქრისტიანედ, მაგრამ ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, სრულებით არ ცხოვრობს ეკლესიური ცხოვრებით, ისინი წარმართებს უფრო მოგვაგონებენ, ვიდრე ქრისტიანებს. რაც შეეხება მუსლიმ აფხაზებს, ისინი მუსლიმები არიან სიტყვით და არა საქმით“.

აფხაზების რელიგიური სახე მთელი სისრულით დაგვიხატა აფხაზმა სწავლულმა და დიდმა პოეტმა დიმიტრი გულიამ: „ქრისტიანული სარწმუნოება აფხაზებში არასოდეს არ ჰყვოდა და შეიძლება ცოდვად არ ჩაითვალოს იმის თქმა, რომ აფხაზები ნამდვილი ქრისტიანები არასოდეს არ ყოფილან, არამედ მეტ-ნაკლებად ყოველთვის იყვნენ და დღესაც რჩებიან წარმართებად, რაც ჩანს მათი წარმართული რიტუალებიდან და ტრადიციული წეს-ჩვეულებებიდან, რომელიც მათ შორის დღემდეა შემონახული“. სავსებით შეიძლება დავეთანხმოთ სწავლულის ამ დებულებებს, რადგანაც ის უკეთ იცნობდა თავის ხალხსა და მის რელიგიურ შეხედულებებს, ვინემ სხვა მკვლევარები.

ყოველივე ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ: XIX საუკუნის აფხაზებს ჰქონდათ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სამსახოვანი რელიგია – წარმართობის, ქრისტიანობისა და ისლამის ნარევი, მათი კონგლომერატი. მათ რელიგიურ ცნობიერებას ისტორიულად უფრო სინკრეტული ხასიათი აქვს, ვინემ გამოკვეთილი ქრისტიანული ან კიდევ მუსლიმანური. სწორედ ამამია აფხაზების რელიგიური ცნობიერების სპეციფიკურობა XIX საუკუნეში.

გიორგი დიმიტრის ძე შარვაშიძე – თბილისის გუბერნიის გუბერნატორი 1888-1897 წლებში, ერთ-ერთი დიდად განსწავლული და დამსახურებული ავტორიტეტის მქონე პიროვნება იყო გასული საუკუნის 80-90-იანი წლების ქართველ მოღვაწეთა შორის. გუბერნატორად ყოფნისას თავისი მრავალმხრივი საქმიანობის პროცესში მას შემთხვევა ჰქონდა ახლოს გაცნობოდა საქართველოში XIX საუკუნის 30-40-იან წლებში გადმოსახლებულ დუხობორობა ცხოვრებას და აქტიური მონაწილეობა მიეღო მათ მიმართ რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების მიერ გატარებულ ლიონისძიებათა განხორციელებაში.

საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალურ საისტორიო არქივში დაცული იმდროინდელი დოკუმენტების დაკვირვებული შესწავლა და სათანადო ანალიზი შესაძლებლობას იძლევა გავაკეთოთ გარკვეული დასკვნები გ. დ. შარვაშიძის განსწავლულობასა და ერუდიციის თაობაზე და მისი, როგორც ერთ-ერთი უმაღლესი სახელმწიფო მოხელის, პოლიტიკური პოზიციის შესახებ.

უპირველეს ყოვლისა, ჩვენი ყურადღება მიიქცია შარვაშიძის მიერ დუხობორობის მოძრაობის არსის განსაზღვრამ. რამდენადაც ჩვენ საკმაოდ ვიცნობთ დუხობორობაზე შექმნილ ლიტერატურას, თამამდ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ შარვაშიძის აზრი ამ საკითხზე ძალიან საყურადღებოა. ზემოთაღნიშნულ ლიტერატურაში დუხობორობა დახასიათებულია, როგორც ისეთი რელიგიური მოძრაობა, რომელიც წარმოიშვა რუსული მართლმადიდებლური ქრისტიანობის წიაღში და დაუპირისპირდა ამ ქრისტიანობასა და მის ეკლესიას, იგი მიზნად ისახავდა „ნამდვილ“ და „სუფთა“ პირვანდელი ქრისტეს მოძღვრების აღდგენას სული წმიდის დახმარებით. გ. შარვაშიძის

¹ პირველად დაიბეჭდა: ჟურნ.: „აფხაზეთის მოამბე“, №2, 1999, გვ. 68-72. იბეჭდება მცირეოდენი რედაქციული და ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით

დახასიათებით კი დუხობორობა, უპირველეს ყოვლისა, იყო სოციალური მოძრაობა, რომელსაც გააჩნდა ამკარად გამოკვეთილი პოლიტიკური მიმართულება, რომელიც რელიგიური ფორმით გამოდიოდა. აი რას წერს ამის შესახებ თვით გ. შარვაშიძე: „დუხობორული სექტა თავისი წარმოშობისთანავე არა რელიგიური, არამედ გამოკვეთილი სოციალურ-პოლიტიკური მოძრაობაა კომუნისტური მიმართულების. რელიგიური რწმენა და რიტუალი არის გარეგანი ფორმა. რამდენადაც იგი საჭიროა სოციალური მიზნების შესანიშნავად (1, 31). აქ, ჩვენი აზრით გამოთქმულია დუხობორობის ყველაზე ძირითადი, არსებითი ნიშნები: 1. სოციალური მიზანი; 2. ეს მიზანი კომუნისტური მიმართულებისაა და 3. ამ მიზნის განხორციელების საშუალებას მისი რელიგიური ფორმა წარმოადგენს.

ამ მოძრაობის სოციალური შინაარსის შესახებ გ. შარვაშიძე სხვაგან უფრო გამოკვეთილად ამბობს: „დუხობორობა თემი იყო სოციალურ-კომუნისტური ორგანიზაცია“ (1, 31), რომელიც ცდილობდა ადამიანთა პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სულიერ თანასწორუფლებიანობის დამყარებას ამ ქვეყნად.

დუხობორობის არსის შარვაშიძისეული განსაზღვრება არსებითად დღესაც ძალაშია. აი, რას წერს ამის შესახებ რუსული სექტანტობის ისტორიის ისეთი ცნობილი მკვლევარი, როგორიც ა. კლიბანოვია: „დუხობორობა იყო რელიგიურ-სოციალური მიმართულება, რომელიც ცდილობდა რელიგიური პრინციპების საფუძვლებზე ახალი სოციალური ურთიერთობების მქონე საზოგადოების შექმნას“ (9, 86). არსებითად იგივეა აღნიშნული დუხობორობისა და მალაკნებზე 1992 წელს მოსკოვში გამოცემულ წიგნში, სადაც შემდეგს ვკითხულობთ: „დუხობორობა რელიგიური თემი წარმოადგენდა იმავე დროს სოციალურ თემსაც, მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნებით – ეს იყო თანასწორობისა და ძმობის გარეგნული ნიშნები“ (2, 15).

დუხობორობის მოძრაობის არსის მართებულმა გაგებამ გ. შარვაშიძეს საშუალება მისცა სწორად აეხსნა

ის გარემოება, თუ რატომ გავრცელდა ასე ფართოდ ეს მოძრაობა იმდროინდელ რუსეთში და რატომ იზრდებოდა სწრაფად მისი მიმდევართა რიცხვი, როცა მათ შეუბრალებლად სდევნიდა და სასტიკად სჯიდა მეფის ხელისუფლება, თუ რატომ გადასახლეს ისინი ეკატერინესლავსკისა და ტამბოვის გუბერნიებიდან XIX ს. დამდეგს თავრიდის გუბერნიაში, ხოლო დაახლოებით 20 წლის შემდეგ – აქედან ამიერკავკასიაში, მათ შორის – თბილისის გუბერნიაში.

გ. შარვაშიძის მტკიცებით, დუხობორობას მეფის ხელისუფლება ასე მკაცრად მისი სოციალური შინაარსის გამო სდევნიდა. მიუხედავად ამისა, დუხობორთა რიცხვი იზრდებოდა, როცა სხვა სექტებისადმი მორწმუნეთა მიწნაფება და მიმზიდველობა მცირდებოდა (1, 30) ამის მიზეზი კი, თავის მხრივ, ისევ გ. შარვაშიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „იყო ბატონყმური წყობილება და მის მიერ გამოწვეული გლეხთა მატერიალური და სულიერი ჩაგვრა“ (1, 30). დუხობორობის არსისა და მისი სწრაფად და ფართოდ გავრცელების მიზეზების გ. შარვაშიძისეული ახსნა, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, დღესაც ძალაშია, რაც მის ჭეშმარიტ მეცნიერულ ხასიათზე მიუთითებს.

ასევე დიდად საყურადღებოა გ. შარვაშიძის პიროვნული თვისებების დადგენის თვალსაზრისით მის მიერ ალექსანდრე I-ის პოლიტიკის შეფასება დუხობორობის მიმართ. გ. შარვაშიძე ამ პოლიტიკას უწოდებს „უსამართლოსა“ და „ძალზე მკაცრს“. აი, რას წერს ამის შესახებ იგი: „დუხობორთა გადასახლება თავრიდიდან ამიერკავკასიაში იყო მათი დევნის აშკარა გამოხატულება... დუხობორები შედარებით ადვილად შეურიგდნენ ამ გადასახლებას, მაგრამ ისინი ცხადად ხედავდნენ მის უსამართლობასა და მთელ სიმკაცრეს“ (1, 31).

დუხობორობის არსის გასაგებად დიდად საყურადღებოა აგრეთვე გ. შარვაშიძის მიერ მისი შედარება ტოლსტოველობასთან. გ. შარვაშიძის აზრით, დუხობორობა ნაკლებად საშიში იყო სახელმწიფოსათვის, ვინემ ტოლსტოველობა, „რამდენადაც პირველი შეიცავს საზოგა-

დოებისა და სახელმწიფოებრიობის ჩანასახს, ხოლო მეორეს თავის საფუძვლად აქვს ძალზე ფართო კოსმოპოლიტიზმი" (91, 54). ამ დებულების წამოყენებისას გ. შარვაშიძეს მხედველობაში ჰქონდა, ალბათ, ის ფაქტი, რომ დუხობორებს ჰყავდათ თავიანთი სასულიერო და საერო მმართველი „დუხობორთა ქრისტეს“ სახით, რომელსაც უსიტყვოდ ემორჩილებოდნენ და ჰქონდათ მისი რეზიდენცია – დუხობორთა „სამშობლო“ – „ობოლთა სახლის“ სახელწოდებით, რომლის სასარგებლოდ ყოველწლიური შემოსავლის 1/10 ნაწილს იხდიდნენ. რაც შეეხება ტოლსტოველობას, ის უარყოფდა ყოველგვარ პოლიტიკურ ხელისუფლებას და მისდამი მორჩილებას.

არ შეიძლება არ დავეთნხმოდ გ. შარვაშიძის აზრს იმის შესახებ, რომ მეფის ხელისუფლებამ მას შემდეგ, რაც დუხობორები ამიერკავკასიაში გადმოასახლა, მათ მიმართ თავისი პოლიტიკა ნაწილობრივ შეცვალა და საკუთარი დიდმპყრობელური მისწრაფების განხორციელების საშუალებად მათი გამოყენება სცადა. ამიერკავკასიაში რუსეთის იმპერიის სასაზღვრო რაიონებში მათი დასახლებით ხელისუფლება თუ მეტი არა, ორი ამოცანის ერთდროულ გადაწყვეტას მაინც აპირებდა: ჯერ ერთი, დუხობორები ხელისუფლებას უნდა დახმარებოდნენ ამ მხარის ათვისებაში, მის კოლონიზაციაში და, მეორე, ეს ძირითადად რუსული მოსახლეობა მას უნდა გამოდგომოდა სპარსეთთან და თურქეთთან მოსალოდნელი ომების წარმოების შემთხვევაში.

ამიტომაც მეფის ხელისუფლებამ დუხობორები ადგილობრივ მოსახლეობასთან ანუ „ტუზემცებთან“ (როგორც მაშინ შეურაცხყოფლურად უწოდებდნენ მათ) შედარებით პრივილეგირებულ მდგომარეობაში ჩააყენა, მათ დაახლოებით 10-ჯერ მეტ მიწას აძლევდა, ვინემ დაზღუდურებს, რამაც შესაძლებლობა მისცა შრომისმოყვარე სექტანტებს შეექმნათ ფერმერული მეურნეობები, მატერიალურად სწრაფად მოლონიერებულებიყვნენ და მეფის ხელისუფლებისადმი შეურიგებლობის განწყობა ლოიალური

პოლიტიკით შეეცვალათ. გ. შარვაშიძის აზრით, დუხობორებმა „რუსეთის შორეულ განაპირა მხარეში მაღლა ასწიეს რუსული დროშა“. ისინი წარმოადგენდნენ ამ მხარეში რუსული საქმისა და გავლენის საეტაპო წერტილს (1, 13)".

გ. შარვაშიძეს, როგორც დუხობორთა ცხოვრებაში ჩახედულ კაცს, არც ის გარემოება გამოჰარვია მხედველობიდან, რომ ხელისუფლების მხრივ ზემოთაღნიშნულმა პრივილეგიებმა დუხობორებში გამოიწვია პოლიტიკურ და რელიგიურ შეხედულებათა გარკვეული ცვლილებები. „ქონებრივი კეთილდღეობის ზრდა დუხობორებში მათი რწმენის ძირითად პრინციპებს გარკვეულ წილად ცვლიდა“, – წერს გ. შარვაშიძე (1, 32) ეს აისახა არა მარტო მათ, როგორც ეს უკვე ითქვა, ხელისუფლებისადმი ლოიალურ პოლიტიკაზე გადასვლაში, არამედ მათი თემების ქონებრივ და უფლებრივ დიფერენციაციაში. დუხობორთა შორის, რომლებიც ადამიანთა სრული თანასწორობისათვის იბრძოდნენ, ჩნდებიან მდიდრები და ღარიბები და თანდათანობით იზრდება მათ შორის წინააღმდეგობა და დაპირისპირება, რომლის გამოხატულებაც, თავის მხრივ, იყო დუხობორთა დაყოფა პარტიებად: „ვერიგინელებად" და „კალმიკოველებად". მოგვიანებით ვერიგინელებს გამოეყვნენ „პოსტნიკები" და ცალკე პარტიად ჩამოყალიბდნენ. ისინი შედარებით მდიდარი „ვერიგინელებისაგან" განსხვავებით თავს „ნამდვილ" ვერიგინელებად აცხადებდნენ და უფრო რადიკალურები იყვნენ ხელისუფლების მიმართ.

დუხობორობის, როგორც სოციალური მოძრაობის, გადაგვარებად მიიჩნევდა გ. შარვაშიძე ამ გათიშვას და სრულიად სამართლიანად ფიქრობდა, რომ „დუხობორობამ მოჭამა თავისი დრო და სწორედ ამიტომ დაიწყო მისი რღვევა", – (1, 175). მაგრამ გ. შარვაშიძე, მიუხედავად იმისა, რომ ნათელი გონების მოაზროვნე და კეთილშობილი ადამიანი გახლდათ, ის მაინც თანამდებობით გუბერნატორი იყო და მას, რასაკვირველია, სანამ ასეთად რჩებოდა, არ შეეძლო მეტ-ნაკლებად არ დაეცვა ის ხელისუფლება, რომლის წარმომადგენელიც თვითონ იყო

მოელი 10 წელი.

ეს აშკარად გამოჩნდა 1895 წ. 29 ივნისს, როცა პ. ვერიგინის მიმდევრებმა მოანწყვეს იარაღის საჯაროდ დანვა, რასაც თავის მხრივ, ანტიმილიტარისტული დემონსტრაციის მნიშვნელობა ჰქონდა. იმავე დროს მათ უარი განაცხადეს ჯარში ყოველგვარ სამსახურზე. ეს გამოსვლა შეიძლებოდა მაგალითი გამხდარიყო ადგილობრივი მოსახლეობისათვის, ამიტომაც ხელისუფლება მათ სასტიკად გაუსწორდა. 4300-ზე მეტი დუხობორი ახალციხის რეგიონიდან 3 დღის განმავლობაში თბილისის 4 სხვადასხვა მაზრაში ყველაზე ცუდი კლიმატის მქონე სოფლებში გადაასახლეს, რის გამოც მათში ავადმყოფობამ და სიკვდილიანობამ აშკარად იძალა.

გ. შარვაშიძის აზრით, „პოსტნიკების“ ეს გადასახლება მხოლოდ დროებითი ღონისძიება იყო, რომელიც ითვალისწინებდა, ჯერ ერთი, მათ დაუყოვნებლივ მოშორებას სხვა დუხობორებისგან, რომ იმათაც არ მოეწოთ ხელისუფლების წინააღმდეგ გამოსვლა. მეორე, ეჩვენებინათ ყველასათვის, რომ ხელისუფლება ასეთ გამოსვლას არავის აპატიებდა და მათ დაუყოვნებლივ სასტიკად დასჯიდა. ეს ოპერაცია გ. შარვაშიძის აქტიური მონაწილეობით განხორციელდა.

გ. შარვაშიძე ხელისუფლების ყურადღებას მიაქცევდა იმ გარემოებაზე, რომ დუხობორების მიერ თავისი მოძღვრების ქადაგებას ქართულ სოფლებში შეიძლებოდა იქაური მაცხოვრებლების მართლმადიდებლური ქრისტიანული რწმენის შერყევა გამოენვია. ამიტომაც იგი მოითხოვდა „პოსტნიკების“ გასახლებას იმპერიის გარეთ, მაგალითად თურქეთში, და თუ ეს არ მოხერხდებოდა, მაშინ კასპიისიქითა ოლქებში.

დუხობორობის მკვლევარებისათვის დიდად მნიშვნელოვანია აგრეთვე ის ისტორიული ცნობები, რომელიც შემონახულია გ. შარვაშიძის წერილებსა და ზემდგომ ორგანოებისადმი მიმართვაში, მათი გათვალისწინებით უფრო სრული ხდება ჩვენი ცოდნა დუხობორებზე.

ბიბლიოგრაფია

1. საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალური არქივი, ფონდი 214, ს. 515.
2. А. И. Клибанов. История религиозного сектантства в России. М., 1992.
3. Духоборцы и молокане в Закавказье. М., 1992.

რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში¹

საქართველოსგან განდგომილ აფხაზეთში სეპარატიზმი დღეს თავის „გამარჯვებას“ ზეიმობს. მისი ლიდერების მტკიცებით, აფხაზმა ხალხმა აიხდინა თვისი დიდი ხნის ოცნება და მისწრაფება – მოეპოვებინა სრული სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა.

თუ რამდენად სრულყოფილია აფხაზეთის სუვერენულობა, ეს დღეს ყველასათვის ცხადია, მაგრამ აფხაზი სეპარატისტი ლიდერები მაინც იხტიბარს არ იტყვენ და აფხაზეთის დღევანდელ ვითარებას ისტორიული მნიშვნელობის მონაპოვრად თვლიან, და ეს მაშინ, როდესაც აფხაზეთის სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და სულიერი მდგომარეობა მეტად სავეალალოა.

ცნობილია, რომ პოლიტიკური სეპარატიზმი, უპირველეს ყოვლისა, საზოგადოებაში არსებული სოციალური კონფლიქტის, თუ კონფლიქტების გამოხატვის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც ცხოვრებაში სხვადასხვა სახით ვლინდება. პოლიტიკურ სეპარატიზმს საფუძვლად შეიძლება არაერთი მიზეზი ქონდეს, მათ შორის იდეოლოგიური, მსოფლმხედველობრივი, მაგრამ ასევე შესაძლებელია თვითონ იყოს საზოგადოების სულიერი სფეროს გათიშვის მიზეზი.

ეს საერთო კანონზომიერება გარკვეული სიცხადით იჩენს თავს აფხაზეთის დღევანდელ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, კერძოდ იმ რელიგიურ და საეკლესიო ვითარებაში, რომელსაც იქ აქვს ადგილი.

მაგრამ, სანამ ამ ვითარებას უშუალოდ შევეხებოდეთ უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ აფხაზები რელიგიური თვალსაზრისით ისტორიულად იყოფიან ორ ნაწილად: ქრისტიანებად და მაჰმადიანებად. ქრისტიანები

¹ პირველად დაიბეჭდა: ჟურნ.: „რელიგია“, №2, 2012, გვ. 20-26. იბეჭდება მცირეოდენი რედაქციული და ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით.

წარმოადგენენ აფხაზი მოსახლეობის უდიდეს უმრავლესობას, ხოლო მუსლიმები დაახლოებით 1/6 ნაწილს. ქრისტიანებად იწოდებიან, როგორც წესი, საკუთრივ აფხაზები და გააფხაზებული ქართველები, ხოლო მუსლიმანთა უმრავლესობა აფსუური წარმომავლობის არიან. ორივე მიმართულების მორწმუნენი, მეტ-ნაკლებად იზიარებენ აგრეთვე წარმართული რელიგიის ცალკეულ შეხედულებებს. ასე, რომ აფხაზთა რელიგიურ ცნობიერებას ისტორიულად უფრო სინკრეტული ხასიათი აქვს, ვინემ გამოკვეთილი ქრისტიანული ან კიდევ მუსლიმური.

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მოყოლებული VIII საუკუნის შუახანებიდან დღემდე აფხაზეთი მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მხარედ არის ცნობილი, აფხაზთა საეკლესიო ცხოვრება მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ჯერ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსთან, ხოლო შემდეგ მცხეთის ეკლესიასთან. VIII-XVIII საუკუნეებში არსებობდა „აფხაზეთის“ საკათალიკოსოც, რომელიც იყო არა მხოლოდ საკუთრივ აფხაზეთის რეგიონის, არამედ მთელი დასავლეთ საქართველოს ეკლესიების ერთიანი რელიგიური თავმდგომი ორგანიზაცია, მათი სულიერი ცენტრი. „აფხაზეთის“ საკათალიკოსო ისტორიულად ყოველთვის იყო სრულიად საქართველოს სამოციქულო მართლმადიდებლური ეკლესიის ორგანული შემადგენელი ნაწილი, რასაც ის ფაქტიც ადასტურებს, რომ „აფხაზეთის“ კათალიკოსი მცხეთის კათალიკოსთან მიმართებაში იწოდებოდა „უმრწემეს“ ანუ უმცროს კათალიკოსად.

აფხაზი და ქართველი ხალხების ისტორიულ ერთიანობასა და ერთიანობას მათი რელიგიური იდენტურობაც ედო საფუძვლად. დღეს ამ ხალხთა სოციალური, ეკონომიკური და პოლიტიკური ერთიანობა დაირღვა და ამასთანავე დაირღვა მათი სულიერი, რელიგიური და ეკლესიური ერთიანობაც.

ცნობილია, რომ აფხაზ სეპარატისტებს მხარს უჭერს არა მარტო მოსახლეობისა და ინტელიგენციის მნიშვნელოვანი ნაწილი, არამედ სასულიერო პირთა ასევე

გარკვეული შემადგენლობა, რომელთა მიზანია საბოლოოდ გათიშონ ქართველი და აფხაზი ხალხები ერთმანეთისაგან არა მარტო ფიზიკურად, არამედ სულიერადაც, რისთვისაც ისინი სრულიად მოურიდებლად ახორციელებენ საეკლესიო სეპარატიზმს აფხაზეთში.

სწორედ ამ საეკლესიო სეპარატიზმის ცხადი და აშკარა გამოხატულებაა ის ღონისძიებანი, რომლებიც გატარდა აფხაზეთის ეპარქიაში ბოლო 18 წლის განმავლობაში. კერძოდ, 1993 წლის ბოლოს შედგა აფხაზეთში მოღვაწე სასულიერო პირთა სხდომა; გუდაუთის ეკლესიის მღვდელმა ბესარიონმა (აპლია), ლიხნის ტაძრის წინამძღვარმა დეკანოზიმა პეტრემ (სამსონოვი), გაგრის ტაძრის მღვდელმა პავლემ (ხარჩენკო), სოხუმის ტაძრის მღვდელმა ვიტალიმ (გოლუბი) თავიანთ სხდომაზე ბესარიონ აპლია აირჩიეს სოხუმის კათედრალური ტაძრის წინამძღვრად და სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის წარმომადგენლად „სახელმწიფოსთან“ და რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან.

1998 წელს შეიქმნა სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის ეპარქიალური საბჭო; იმავე წელს საბჭოს პირველ სხდომაზე მიღებულ იქნა ეპარქიის წესდება, სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის ეპარქიული საბჭოს მმართველად არჩეულ იქნა მღვდელი ბესარიონ (აპლია).

2009 წ. სექტემბერში სოხუმში შემდგარმა აფხაზეთის სამღვდელოების კრებამ სოხუმ-აფხაზეთის ეპარქია საქართველოს ეკლესიის შემადგენლობიდან ოფიციალურად გასულად გამოაცხადა და მისი დამოუკიდებელი არსებობა დააფუძნა. ეპარქიას სათავეში უდგას თვითმარქვია ეპისკოპოსი ბესარიონი (აპლია. მისი ნამდვილი გვარია – ფილია). ყოველივე ეს მოხდა, რასაკვირველია, აფხაზი სეპარატისტებისა და მათი მფარველი რუსეთის ხელისუფლების აშკარა, თუ ფარული მხარდაჭერით.

რუსეთის უმაღლეს საერო და სასულიერო ხელისუფლებას ყოველთვის სურდა აფხაზეთის ჩამოცილება საქართველოსაგან, რომლის ერთ-ერთ საშუალებად მათ აფხ-

აზეთის ეპარქიის საქართველოს ეკლესიისაგან მოწყვეტა და დაპირისპირება მიაჩნდათ. ამ პოლიტიკას რუსეთი მთელი XIX და XX საუკუნის 20-იან წლებამდე ატარებდა, 1885 წლამდე ფარულად, ხოლო შემდეგში – აშკარად. საკმარისია გავიხსენოთ 1916 წელი, როდესაც რუსეთის უწმინდესმა სინოდმა გადაწყვიტა აფხაზეთის ეპარქია საქართველოს ეკლესიისგან გამოეყო და ზღვისპირა ეპარქიისათვის შეეერთებინა, მაგრამ ამას ვერ მიაღწია აფხაზთა და ქართველთა გაერთიანებული წინააღმდეგობის შედეგად.

ან კიდევ. რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების მცდელობა 1917 წელს იგივე განზრახვა განეხორციელებინათ მაშინდელი აფხაზ სეპარატისტების მეშვეობით, როდესაც აფხაზი სამღვდელოებისა და სეპარატისტი ინტელიგენციის წარმომადგენლებმა მოიწვიეს აფხაზეთის ეპარქიის კრება და აფხაზეთის ეკლესია საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციიდან გასულად გამოაცხადეს. მხოლოდ 2 წლის მშემდეგ, 1919 წლის შემოდგომაზე მოწესრიგდა მათ შორის კანონიკური ურთიერთობა.

რუსეთის, თითქმის, ორასწლოვანი ანტიქართული მოქმედებების შედეგად, 1993 წლის აფხაზეთ-საქართველოს კონფლიქტის შემდეგ შესძლეს საქართველოს მტრებმა თავიანთი ოცნებისა და მისწრაფების განხორციელება.

დღეს აფხაზეთში, აფხაზური მონაცემებით, 144 მოქმედი ეკლესიაა, რაც რასაკვირველია, არ შეიძლება შეეფერებოდეს სინამდვილეს იმიტომ, რომ აფხაზ სასულიერო პირთა რაოდენობა არასოდეს არ ყოფილა მრავალრიცხოვანი. XX ს. 10-იან წლებში მათი რიცხვი 5-ს არ აღემატებოდა.

საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ აფხაზეთის ეპარქიალური საბჭოს შემადგენლობის 4 წევრიდან 3 ეროვნებით რუსია. მართალია, ბოლო წლებში აფხაზეთის სამღვდელოების შემადგენლობა შეივსო შედარებით ახალგაზრდა, მეტ-ნაკლებად განათლებული სასულიერო პირებით, მაგრამ მათი რაოდენობა მღვდელ-მონაზონ დოროფეის (დბარი) მტკიცებით 17-ს არ აღემატება მათ შორის, აფხაზი მხოლოდ 7-ია. ისიც მართალია, რომ

ეროვნული ღვთისმსახურთა შემადგენლობის ჩამოყალიბებას ათეული წლები სჭირდება.

დღეს აფხაზეთში, აფხაზური მონაცემებით, 144 ეკლესიაა, მათ შორის გაგრის რეგიონში არის 14, გუდაუთის რეგიონში – 32, სოხუმის რეგიონში – 20, გულრიფშის რეგიონში – 30, ოჩამჩირის რეგიონში – 30, ტყვარჩელის რეგიონში – 10, ხოლო გალის რეგიონში – 8. აქედან ზუსტად რამდენია მოქმედი ეკლესია, უცნობია. ცხადია, მათი უმრავლესობა უმოქმედოა. ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ ბევრი მათგანი ჯერ კიდევ ადრე იყო ნახევრად, ან, თითქმის, ბოლომდე დანგრეული და ასეთად რჩება, ალბათ, დღემდე, რამდენადაც მათი აღსადგენი თანხები აფხაზეთის დე-ფაქტო ხელისუფლებას არ გააჩნია. მეორეც, 17 სასულიერო პირი 144 ეკლესიას ვერანაირად ვერ მოემსახურება, მესამეც, იმიტომაც არ შეიძლება ეს ეკლესიები ფუნქციონირებდნენ, რომ ქართული მოსახლეობა, რომელიც ამ ეკლესიების ძირითად მრევლს წარმოადგენდა, იქ უკვე აღარ ცხოვრობს. აქედან დასკვნა: აღნიშნული ეკლესიების მხოლოდ ერთი, ძალზე მცირე ნაწილი შეიძლება იყოს მოქმედი.

რაც შეეხება მონასტრებს, აფხაზეთში ახლა ორი მონასტერია: ახალი-ათონის წმინდა მოციქულ სიმონ კანანელის მონასტერი და წმინდა ოქროპირის მონასტერი კამანში. პირველი გაიხსნა 1994 წელს, ხოლო მეორე – 2001 წელს. 2002 წლიდან ფუნქციონირებს სასულიერო სასწავლებელი ახალ-ათონში.

საეკლესიო სეპარატიზმს პრაქტიკაში თან ახლავს რელიგიური სეპარატიზმი თეორიაში, კერძოდ აფხაზეთის ეკლესიის ისტორიის პრობლემების გაშუქებაში. აფხაზი ისტორიკოსები და სასულიერო პირები ყოველწაირად ცდილობენ ეს ისტორია სავსებით მოწყვეტონ საქართველოს ეკლესიისა და საერთოდ ქართველი ხალხის ისტორიას. აფხაზეთის ეკლესიის ისტორია ისეთი ისტორიკოსების მიერ, როგორიც არიან ო. ბლაჟბა, სტ. ლაკობა, ე. აჯინჯალი, მღვდელ-მონაზონი დოროფეი (დბარი) ისეა

წარმოდგენილი, რომ მას, თითქოსდა, შეხების არავითარი დადებითი მხარე საერთოდ არ ჰქონია საქართველოს ეკლესიასთან. თვით აფხაზეთის ეკლესია წარმოდგენილია როგორც იმთავითვე ავტოკეფალური ეკლესია.

მღვდელ-მონაზონი დოროფეი თავის წიგნში „აფხაზეთის ეკლესიის ისტორია პირველ ათასწლეულში“ (2005), აშკარად აყალბებს ამ ისტორიას. ეს გამოიხატება, უპირველეს ყოვლისა, იმაში, რომ იგი ყოველგვარი ისტორიული დოკუმენტების მონაცემების ანალიზისა და დასაბუთების გარეშე ცდილობს დაამტკიცოს, რომ

1. აფხაზებმა ქრისტიანობა, თითქოს, მიიღეს არა VI საუკუნეში, ბიზანტიის იმპერატორის იუსტინიანეს მმართველობის (527-565) წლებში, როგორც ამას იმდროინდელი ისტორიკოსი პროკოფი კესარიელი წერს, არამედ I საუკუნის შუახანებში, უშუალოდ ანდრია პირველწოდებულისა და სიმონ კანანელისაგან;

2. რომ სიმონ კანანელი, თითქოს მოკლულ იქნა არა ქ. ნიკოფსიაში წარმართების მიერ, არამედ ანაკოფიაში, რომელი ლეგიონერების მიერ, რომლებიც ჯრ კიდეც არ იყვნენ ქრისტიანები და სასტიკად ებრძოდნენ ახალი რელიგიის მქადაგებლებს;

3. რომ ქართველი მწერლები და ისტორიკოსები, თითქოს ერთმანეთთან აიგივებდნენ ნიკოფსიასა და ანაკოფიას, რაც სრული სიყალბეა. ქართული წყაროების მონაცემებით (გიორგი ხუცეს-მონაზონი, „ქართლის ცხოვრება“, ვახუშტი) სიმონ კანანელი წარმართებმა სიცოცხლეს გამოასალმეს ნიკოფსიაში და დაიკრძალა იქვე. ამის შესახებ ქართველი მემკვიდრე წერს: „ხოლო სვიმონ კანანელის საფლავი არის ნიკოპს ქალაქსა, აფხაზეთსა და ჯიქეთს შუა, სამძღვარსა ბერძენთასა“. აქვე უნდა ითქვას, რომ ანაკოფია არასოდეს არ ყოფილა საზღვარი აფხაზეთსა და ჯიქეთს შუა, ასეთად ადრე იყო ნიკოფსია, ანუ ძველი ლაზიკა, ხოლო უფრო გვიან – მდ. ბზიფი. რაც შეეხება ანაკოფიაში (დღ. ახალ-ათონში) სიმონ კანანელის საფლავის არსებობას, ეს აიხსნება იმით, რომ სწორედ

წარმართი ჯიქების ქრისტიანულ აფხაზეთზე ლაშქრობის შედეგად სიმონ კანანელის ნემსი, მისი ხელყოფის თავიდან აცილების მიზნით, გადატანილი იქნა აფხაზეთის სიღრმეში და დაიკრძალა აფხაზეთის მთავრების რეზიდენციის გვერდით.

4. მღვდელ-მონაზონი დოროფეი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ბიჭვინთის საეპისკოპოსო იმთავითვე იყო ავტოკეფალური და მისი ეპისკოპოსი სტრატოფილე აფხაზური ეპარქიის ეპისკოპოსი. საბუთი ასეთი მტკიცებითაა – არავითარი, მხოლოდ სურვილი შეგნებულად გააყალბოს ისტორია. აქვე უნდა ითქვას, რომ ბიჭვინთის საეპისკოპოსოს მრევლი სინამდვილეში ვინ იყვნენ, ბიჭვინთაში განლაგებულ რომაელთა ლეგიონის ჯარისკაცები, იქვე მცხოვრები ქართველები (მეგრელები), თუ აფხაზები, დღემდე ერთმნიშვნელოვნად დაუდგენელია სათანადო საბუთების უქონლობის გამო. ერთი რამ კი ცხადია, რომ ეთნიკური აფხაზები ასეთი მრევლი ნამდვილად ვერ იქნებოდნენ, უბრალოდ იმის გამო, რომ ისინი არამც თუ I საუკუნეში, არამედ თვით VI საუკუნეშიც კი ფიჭვის კორომებს სცემდნენ თაყვანს, როგორც ამის შესახებ აღნიშნავენ ბიზანტიელი ავტორები (პროკოფი კესარიელი, იოანე ზონარა, ნიკიფორე ქსანთოპულოსი).

5. მღვდელ-მონაზონ დოროფეის მტკიცებით, აფხაზეთში I ათასწლეულში აგებული ყველა ეკლესია და ტაძარი აფხაზური ხუროთმოძღვრების ძეგლია, მაშინ, როდესაც, როგორც სათანადო ქართველი და უცხოელი სპეციალისტები ამტკიცებენ, სინამდვილეში ზოგიერთი წათგანი ბერძნულია, უმრავლესობა კი – ქართული.

6. მღვდელ-მონაზონი დოროფეი გვიან შუასაუკუნეებში აფხაზეთში ქრისტიანობის დაცემის მიზეზად ასახელებს იმ ფაქტს, რომ მაშინ აფხაზეთის საკათალიკოსოს სათავეში ედგნენ მხოლოდ ქართველები, რომლებმაც არ იცოდნენო თავიანთი მრევლის ენა, რამაც გამოიწვიაო აფხაზთა გაუცხოება ქრისტიანობისაგან. არც ერთი სიტყვა იმის შესახებ, თუ რატომ იყვნენ აფხაზეთის კათალიკოსე-

ბი ქართველები, მღვდელ-მონაზონს არ დასცდენია. ასევე ერთი სიტყვითაც არ ახსენებს აფხაზეთში ქრისტიანობის დაცემის ნამდვილ მიზეზს – წარმართი და გამაჰმადიანებული აფსუების ჩამოწოლას XVI-XVII საუკუნეებში.

7. მღვდელ-მონაზონ დოროფეის „აფხაზეთის ეკლესიის ისტორიაში“ არც ერთი დებულება, არც ერთი დადებითი წინადადება არაა თქმული ქართველებთან მიმართებაში, მხოლოდ უნდობლობა და სიძულვილი გამოსჭვივის მის ნაწერებში ამ ხალხის მიმართ, რაც ჩვეულებრივი დამახასიათებელი ნიშანია აფხაზური სეპარატიზმისა.

აფხაზეთის საეკლესიო ცხოვრებაში არსებული ამჟამინდელი ვითარების ანალიზისას დიდი მნიშვნელობა აქვს სრულიად რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის პატრიარქის კირილეს პოზიციას, რომელიც მან დააფიქსირა 2011 წ. 26-28 ივლისის შეხვედრაზე კიევში სრულიად საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის კათალიკოს-პატრიარქ ილია II-სთან, სადაც მან განაცხადა: „ცხადია, რომ საქართველოს საპატრიარქოს იურისდიქცია ვრცელდება აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიებზე“. პატრიარქის ამ პოზიციას აქვს არა მარტო დიდი კონფესიური, კანონიკური, არამედ დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობაც. სწორედ ამით აიხსნება უწმინდესისა და უნეტარესის ილია II სიტყვები: „ვმადლობ უწმინდეს პატრიარქ კირილეს იმისათვის, რომ მან კიდევ ერთხელ დაამოწმა საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის იურისდიქცია აფხაზეთსა და ცხინვალში“.

ასეთი შეხვედრა და მასზე გაკეთებული განცხადება პატრიარქ კირილეს მიერ მართლაც მისასალმებელია და მეტად მნიშვნელოვანი, მაგრამ განა ყველა რუსი სასულიერო პირი იზიარებს თავისი პატრიარქის პოზიციას? – სამწუხაროდ არა, მათ შორის ცოტა როდია ისეთი, რომელიც სრულებით არ განსხვავდება მეფის რუსეთის შოვინისტი საეკლესიო პირებისაგან, რომლებიც საქართველოში მოღვაწეობის დროს თავის უპირველეს მიზნად ისახავდნენ რელიგიისა და ეკლესიის საშუალებით ერთმანეთი-

სათვის დაეპირისპირებინათ აფხაზი და ქართველი ხალხი და აფხაზეთი მოენწყვიტათ საქართველოსგან. საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ სწორედ აფხაზეთში მოღვაწე რუსმა სასულიერო პირებმა: პეტრე სამსონოვმა, პავლე ხარჩენკომ, ვიტალი გოლუბმა აფხაზ სეპარატისტ სამღვდელთაგანთან ერთად სოხუმ-აფხაზეთის ეკლესია, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, 2009 წლის სექტემბერში საეკლესიო კრებაზე საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას ჩამოაშორეს და დამოუკიდებელ კონფესიად გამოაცხადეს.

გარდა ადგილობრივი რუსი სასულიერო პირებისა, აფხაზეთისათვის სრულებითაც უცხო არ არის რუსეთის სხვადასხვა რეგიონებიდან იქ ჩასული სულიერი მწყემსები. ერთ-ერთი მათგანი მღვდელ-მონაზონი პეტრე (პიგოლი) ამ რამდენიმე წლის წინათ აფხაზეთში ჩავიდა აფხაზთა „სულიერი დაპურების“ მიზნით, მან განიზრახა ახალი-ათონის მონასტრის წარმომადგენლობა დაეარსებინა მოსკოვში, ათონის (საბერძნეთი) წმ. პანტელეიმონის მონასტრის წარმომადგენლობასთან, რამაც საქართველოს ეკლესიის შესვეურთა მკაცრი პროტესტი გამოიწვია.

მღვდელ-მონაზონი პეტრეს (პიგოლი) მსგავსი მისიონერები აფხაზეთისათვის იშვიათი როდია, რომლებიც დიდი გულმოდგინებით ცდილობენ ხელთ იგდონ აფხაზთა სულიერი მწყობის უფლება. აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ 2011 წ. მაისში ახალი-ათონის მონასტერში ჩატარებული „საეკლესიო-სახალხო კრების“ შემდეგ აფხაზური სამღვდელთაგანგანთან ერთად არის გახლეჩილი, ამ კრებაზე ჩამოყალიბდა „აფხაზეთის წმინდა სამიტროპოლიტო“, რომელიც დაუპირისპირდა „დამოუკიდებელი აფხაზეთის ეკლესიას“.

ახლა ვნახოთ, ძალიან მოკლედ, თუ რა მდგომარეობაა ისლამის კუთხით აფხაზეთში. ბოლო 18 წლის განმავლობაში იქ შეინიშნება ისლამის ერთგვარი აღორძინების პროცესი. კერძოდ, ამაზე მიაჩნებენ ის გარემოება, რომ ჯერ კიდევ 1993 წელს შეიქმნა აფხაზეთის მუსლიმთა სასულიერო მმართველობა, რომელსაც სათავეში უდგას

აფხაზ-მუჰაჯირთა შთამომავალი ადილ გაბლია. სოხუმსა და გუდაუთაში გაიხსნა მეჩეთები, რომლებსაც ჯერჯერობით სამლოცველო სახლის სტატუსი აქვთ. ზოგიერთი ავტორის მტკიცებით აფხაზ მუსლიმთა რაოდენობა მთელი აფხაზი მოსახლეობის 10%-ს არ აღემატება. მათ ემატებათ თურქეთიდან, ჩრდილოეთ კავკასიიდან, ბაშკირეთიდან, შუა აზიიდან ჩამოსული მუსლიმანები. მუსლიმთა ყველაზე მნიშვნელოვანი დღესასწაული ყურბან-ბაირამი ანუ აფხაზურად ყურბან-ნიჰვა, აფხაზეთში გამოცხადებულია სახელმწიფო დღესასწაულად.

აფხაზეთში ისლამის აღორძინების მიზნით რუსეთის მუფტიების საბჭომ თავისი წარმომადგენლობა გახსნა აფხაზეთის რესპუბლიკაში, რომელსაც სათავეში უდგას სრულუფლებიანი წარმომადგენელი ენიკ ხაჯი რუსლანი. საბჭოს წარმომადგენლობა ახორციელებს რესპუბლიკური რელიგიური ორგანიზაციების კოორდინაციას ხელისუფლების ინსტიტუტებთან და საკანონმდებლო ორგანოებთან.

აფხაზეთში ისლამის აღორძინება და განმტკიცება სრულებითაც არ შედის რუსეთის უმაღლესი საერო და სასულიერო ხელისუფლების ინტერესებში. რუსული კვალი ჩანს იმ ტერორისტულ ქმედებებში, რომლის მსხვერპლი გახდნენ თვითმარქვია იმამი ჰამზათ გიცბა და აფხაზ მუსლიმთა ერთ-ერთი ლიდერი, 34 წლის არსაულ ფილია.

ასეთია მოკლედ რელიგიური და საეკლესიო ვითარება დღევანდელ აფხაზეთში.

თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე ა ფ ს ა ზ ე თ ი ს ი ს ტ ო რ ი უ ლ ი გ ე ო გ რ ა ფ ი ი ს ს ა კ ი თ ხ ე ბ ი

ციხე-სიმაგრე აფსარის ლოკალიზაციის საკითხისათვის¹

ციხე-სიმაგრე აფსარის ადგილმდებარეობის საკითხი დღემდე ქართულ ისტორიოგრაფიაში სპეციალური მსჯელობის ობიექტი არ ყოფილა, არადა ჩვენი აზრით, მასთან დაკავშირებულია სამი საკმაოდ მნიშვნელოვანი პრობლემა. ჯერ ერთი, კონკრეტულად საიდან იწყებოდა სანიგების – ერთ-ერთი ქართველი ტომის – განსახლება; მეორე. ვის, რომელ ხალხს უქადაგა ანდრია პირველწოდებულმა ქრისტიანობა აფხაზეთში და მესამე, რაც მთავარია, ამჟამად ჩვენთვის, სად არსებობდა და რატომ, რის საფუძველზე ეწოდა ციხე-სიმაგრეს „აფსარი“.

ამ ციხე-სიმაგრეს თავიანთ შრომებში მოიხსენიებენ ძველი მწერლები: იპოლიტე პორტელი (III ს.), იპოლიტე რომაელი (III ს.), დოროთეოს ტვირელი (III ს. დასაწყ.), ეესევი კესარიელი (260-340 წწ.), „პასქალური ქრონიკის“ ანონიმი ავტორი (VIII ს.), ეპიფანე კონსტანტინეპოლი (VIII ს. II ნახევარი) და სხვ.

იპოლიტე რომაელის ცნობით, „სანნები, ე.წ. სანიგები, რომლებიც გადაჭიმულნი არიან ვიდრე პონტომდე, იმ ადგილებამდე, სადაც არის აფსაროსი და სებასტოპოლისი, ჰისოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი. და ვიდრე ტრაპეზუნდამდე ცხოვრობენ და გადაჭიმულები არიან ეს ტომები“.² ამ ცნობაში ჩვენთვის საინტერესოა ორი რამ.

¹ პირველად დაიბეჭდა: სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. VIII. ჰუმანიტარულ და სოციალურ-პოლიტიკურ მეცნიერებათა სერია. ტ. XI. თბ., 2013-2014, გვ. 397-408 (http://sou.edu.ge/files/samecniero%20mushaobis%20koordinacia/Proceedings_of_SSU_%28Humanities...%29_XI.pdf). იბეჭდება მცირეოდენი რედაქციული და ტექნიკური ხასიათის ჩასწორებებით.

² იპოლიტე რომაელი. Διὰ μέσης. – გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლე-

ჯერ ერთი. სანების ანუ სანიგების განსახლება იწყება აფსაროსიდან და არა დიოსკურიიდან, როგორც ამის შესახებ წერს ფლავიუს არიანე თავის „პერიპლუსში“.¹ მეორე. აფსაროსი იგივე აფსარი დასახელებულია სებასტოპოლისის წინ, რაც ჩვენი აზრით, დიდად საყურადღებოა მისი ადგილმდებარეობის საკითხის გასარკვევად. ევსევი კესარიელი აფსარზე იგივეს მოგვითხრობს, თუმცა გარკვეული ნიუანსით: „სანები, რომელთაც სანიგები ეწოდებათ და რომლებიც ვრცელდებიან პონტომდე, სადაც არის ბანაკი აფსაროსი, სებასტოპოლისი (კაუსილიმინი) და მდინარე ფაზისი. ვიდრე ტრაპეზუნდამდე არიან გადაჭიმულნი ეს ტომები“.² ამ მტკიცებაში საყურადღებოა ის გარემოება, რომ აფსაროსი დასახელებულია როგორც ბანაკი, სხვა თარგმანით – ციხე-სიმაგრე, ბერძნულად – პარემბოლე.

„პასქალური ქრონიკის“ ცნობა ამავე საკითხზე თითქმის იდენტურია წინა ცნობისა, განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ აქ ჰისოს ნავსადგური მოხსენიებულია ისე ნავსადგურად, ე.ი. სხვა ვარიანტით.³ სხვა ავტორები აფსარს მოიხსენიებენ ანდრია პირველწოდებულის მიერ

ბის ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. 1. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბ. 1961, გვ. 20.

¹ პროკოპი კესარიელი. De bello persico, – გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. II. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. მეორე შეესებული გამოცემა. თბ., 1965, გვ. 43, 52.

² ნიკეის პირველი მსოფლიო კრება. – გეორგიკა. ტ. I, გვ. 10. ბერძნულ ტექსტში დასახელებული სიტყვა „აფსარი“ თარგმნილია „აფსაროსად“, რაც მართებულად არ მიგვაჩნია. ასევე ამავე ტექსტში ნახმარი სიტყვა „კაუსილიმანი“ მთარგმნელს „სებასტოპოლისთან“ აქვს გაიგივებული და მის გვერდით ფრჩხილებში ათავსებს, როგორც მის იდენტურს, რაც ასევე არასწორია. კაუსილიმანი სებასტოპოლს კი არ უდრის, არამედ ჰისეს ნავსადგურს.

³ Chronicon Paschale. – გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. IV, ნაკვეთი I. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1941, გვ. 10.

აფხაზეთში ქრისტიანობის ქადაგებასთან დაკავშირებით. დოროთეოს ტვირელის ცნობით, „ანდრია... მივიდა დიდ სებასტოპოლისში, სადაც არის აფსარის ციხე-სიმაგრე და მდინარე ფასისი“.¹ ამ ცნობაშიც ცხადად არის დაფიქსირებული რომ აფსარი არის ციხე-სიმაგრე და არა უბრალო ბანაკი.

VIII ს. მეორე ნახევრის საეკლესიო ისტორიკოსი ეპიფანე კონსტანტინეპოლელი ანდრია პირველწოდებულის მოღვაწეობის აღწერისას აღნიშნავს, რომ გადმოცემის თანახმად ნეტარმა მოციქულმა ანდრიამ დამოძღვრა სკვითები, სოგდიანები და გორსინები დიდ სებასტოპოლისში, სადაც არის აფსარის ციხე, ჰისოს ნაესადგური და მდინარე ფაზისი. იქ მოსახლეობენ იბერიელები, სუსები, ფუსტელები და ალანები.²

ამ ცნობაშიც აფსარის ციხე-სიმაგრე მითითებულია სებასტოპოლისის მახლობლად. გამოთქმა „დიდ სებასტოპოლისში, სადაც არის“ – არ ნიშნავს, რომ აღნიშნული გეოგრაფიული სახელწოდების მქონე პუნქტები მდებარეობს თვით სებასტოპოლისში ან მის გვერდით, ამაზე ცხადად მეტყველებს მდინარე ფაზისის ადგილმდებარეობა, სებასტოპოლისიდან საკმაოდ შორს, მის სამხრეთით და არა მის გვერდით, მაგრამ გარკვეულ ერთიან გეოგრაფიულ არეალში.

იმის დასადაგენად, თუ სად მდებარეობდა აფსარის ციხე-სიმაგრე, ჩვენი აზრით, აუცილებელია გავეცნოთ აგრეთვე ძველი ბერძენი და რომაელი ავტორების: პლინიუსის (24-77 წწ.), ფლავიუს არიანეს (95-75 წწ.), პროკოპი კესარიელის (V-V სს.) ნაწერებს, რომლებშიც ნახსენებია მდინარე აბსარი/აფსარი და ასევე ქალაქი აფსარი/აფსაროსი.

¹ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ყოფილი საეკლესიო მუზეუმი (A) კოლექციისა. შემდგენლები: თ. ბრეგაძე, ც. კახაბრიშვილი, თ. მგალობლიშვილი და სხვ.; რედაქტორი ელ. მეტრეველი. ტ. 1. თბ., 1976, გვ. 367.

² ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი. – გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. IV, ნაკვეთი I. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1941, გვ. 57.

პლინიუსის ცნობით, „მდინარე აბსარის შესართავთან ამავე სახელწოდების ციხე-სიმაგრეა, ხოლო იმ ადგილებში მთების მიღმა იბერიაა“.¹

ფლავიუს არიანეს ცნობით, I-II საუკუნეების მიჯნაზე ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სტრატეგიული პუნქტი შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე იყო აფსარი, რომელიც გამაგრებული იყო კედლებითა და თხრილებით, იქ იდგნენ რომაელთა გარნიზონები, 1000-მდე ჯარისკაცი. აფსარის მნიშვნელობა იმით იყო გაპირობებული, რომ ის იყო გასაღები ლაზიკასა და იბერიაში მიმავალი გზისა, ის კეტავდა ჭოროხის ხეობას, რომელიც აკავშირებდა შავი ზღვის სანაპიროს აზიის რაიონებთან. იმავე არიანეს ცნობით, პომპეუსის მიერ დამარცხებული მითრიდატე გადავიდა მდინარე აფსარზე და შევიდა კოლხიდაში,² ე.ი. აფსარი საკმაოდ ძლიერი ციხე-სიმაგრე იყო, რომელიც მდებარეობდა კოლხიდის სამხრეთ საზღვართან.

ფსევდო-სკილაქსის (ძვ. წ. IV ს.) ცნობით „კოლხებს ეჭირათ ტერიტორია დიოსკურიიდან აფსარამდე, აფსარის შემდეგ მდებარეობს ტრაპეზუნტი“.³ იგივეს აღნიშნავს V ს. ანონიმი ავტორი.⁴ აფსარის შესახებ სხვა ცნობათა შორის უფრო ფართო შინაარსის შემცველია პროკოპი კესარიელის ცნობა იმის შესახებ, რომ „ათენის შემდეგ მდებარეობს არქაბე და აფსარუც... ის ძველად აფსურტედ იწოდებოდა. აქ მედეასა და იასონის მიერ მოკლული იქნა აფსურტი, ამის გამო ამ ადგილმა მიიღო მისი სახ-

¹ ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკლევა და საძიებლები დაურთო თ. ყაუხჩიშვილმა. წ. II. თბ. 1969, გვ. 12.

² ფლავიუს არიანე. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო. ქართული თარგმანი, გამოკლევა, კომენტარები და რუკა ნ. კეჭალაძისა. თბ., 1961, გვ. 111.

³ ბერძენი მწერლების ცნობები..., გვ. 12 (საზგასმა ჩვენია, - გ.რ.).

⁴ ზაქარია რექტორი. - გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტ. III. ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. თბ., 1936, გვ. 5.

ელი, შემდეგში შეიცვალა სახელწოდება. ამ აფსურტეს საფლავი ქალაქის აღმოსავლეთით არის”.¹

ზემოთ მოტანილი ცნობებიდან ირკვევა, რომ ბათუმს იქით არსებულ ძველ გეოგრაფიულ პუნქტს, რომელიც დღევანდელი მდინარე ჭოროხის შესართავთან მდებარეობდა, თავდაპირველად ეწოდებოდა აფსირტე/აფსურტე, ხოლო შემდეგ დაერქვა აფსარი/აფსაროსი.

დღეს ქართულ ისტორიოგრაფიაში დადგენილია, რომ იგი მდებარეობდა ამჟამინდელი გონიოს ადგილას, ხოლო მდინარე ჭოროხის ერთ, სამხრეთ ტოტს ეწოდებოდა აფსარის წყალი/აფსარუნტი, ხოლო მეორე ტოტს – აკამფსისი.²

ამის შესახებ ცნობილი ისტორიკოსი, პროფესორი ნ. ლომოური შემდეგს წერს: „ციხე-სიმაგრე აფსაროსი, როგორც ეს სადღეისოდ გარკვეულია, მდებარეობდა აწინდელ გონიოსთან, სადაც არქეოლოგების მიერ მისი ნაშთებია მიკვლეულ-შესწავლილი”.³ ძველი კოლხეთის ისტორიის ისეთი გამოჩენილი მკვლევარი, როგორიც მ. ინაძეა, ასევე აიგივებს აფსარსა და აფსაროსს და მის ადგილმდებარეობას გონიოსთან მიუთითებს.⁴ იგივე აზრისაა აკად დ. მუსხელიშვილიც. მისი მტკიცებით, მდინარე აფსაროსი დღევანდელი ჭოროხია, ხოლო ქალაქი აფსაროსი მდებარეობდა გონიოსთან.⁵ სხვათა აზრით აფსაროსის ზუსტი სახელი აფსირტია.⁶

ზემოთ მოტანილი ცნობების ფონზე, თითქოს, გარკვეულია ციხე-სიმაგრე აფსარის არსებობა ჭოროხის შესართავთან არსებულ აფსაროსში. მაგრამ ჩვენი აზრით, ეს

¹ პროკოპი კესარიელი. De bello gothico, – გეორგიკა. ტ. II, გვ. 124.

² ფლავიუს არიანე. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო, გვ. 64; რ. ბაქრაძე. საქართველოს მიღმა. ბათუმი, 2003, გვ. 13.

³ ნ. ლომოური. ეგრისის სამეფოს ისტორია. თბ., 1968, გვ. 9.

⁴ М. Инадзе. Причерноморские города древней Колхиды. Тб., 1968, გვ. 251.

⁵ დ. მუსხელიშვილი. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები. ნ. 1. თბ., 1977, გვ. 47.

⁶ შ. მუმლაძე, ე. კახიძე, მ. ხალვაში. აფსაროსი ძვ.წ. პირველ ათასწლეულში, – ჟურნ. „გონიო-აფსაროსი“. №8. 2009, გვ. 108.

ციხე-სიმაგრე არ უნდა იყოს „ციხე-სიმაგრე აფსარი“-ს იდენტური. ამაში დაეჭვების საფუძველს გვაძლევს ძველი ავტორების ნაწერებში დაფიქსირებული ერთი მეტად მნიშვნელოვანი წესი, რომელსაც ისინი ყველგან და ყოველთვის მტკიცედ იცავენ. აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში არსებულ გეოგრაფიულ პუნქტებზე და იქ მოსახლე ხალხებზე მსჯელობისას ისინი მათ ასახელებენ ზუსტად მათი მდებარეობის რიგის მიხედვით.

ეს რიგი შეიძლება იწყებოდეს ჩრდილოეთიდან და მიემართებოდეს სამხრეთით ან კიდევ პირიქით – სამხრეთიდან ჩრდილოეთისაკენ, ძველი ლაზიკიდან ტრაპეზუნტისაკენ ან კიდევ ტრაპეზუნტიდან ძველი ლაზიკისაკენ. გამონაკლისი, ჩვენთვის ხელმისაწვდომ იმდროინდელ ლიტერატურაში არ ფიქსირდება. მაგალითად, სტრაბონი გეოგრაფიულ პუნქტებსა და იქ მოსახლე ტომებს ასახელებს ჩრდილოეთიდან სამხრეთის მიმართულებით: აქეია, პიტინტი, დიოსკურია, ტრაპეზუნტი; ტომებს: აქაველებს, ჰენიოხებს, კერკეტებს, მოსხებს, კოლხებს, სვანებს.¹

ფსევდო სკილაქს კარიანდელი ჩრდილოეთიდან სამხრეთის მიმართულებით ჩამოთვლის ხალხებს: სავრომატებს, მეოტებს, სინდებს, ტორეტებს. კონსტანტინე პოროფიროგენეტი იმავე წესით ჩამოთვლის შემდეგ გეოგრაფიულ პუნქტებს: ტამატრახას (ტმუტარაკანს), მდ. ყუბანს, ნიკოფსიას, ჯიქეთს, აბაზგიას, ან კიდევ ფლავიუს არიანესა და V საუკუნის ანონიმი ავტორის მიერ სამხრეთიდან ჩრდილოეთის მიმართულებით მდებარე მდინარეების თანმიმდევრული რიგით დასახელება: აფსარი – აკამფსისი – ბითვის წყალი – კინასის წყალი – ნოგროსი – ფაზისი – ქარიენტეს წყალი – ხობის წყალი – სიგამე (ზიგანი) – ტარსურის წყალი (მოქი) – ცხენის წყალი (ლაგუმფსა) – ასტელეფის წყალი – სებასტოპოლი – სტენიკეტის ქვეყანა – აბასკის წყალი – ბრუხონტი (მაზიგი) – ნესის წყალი

¹ В. В. Латышев. Известия древних греческих и латинских писателей о Скифии и Кавказе, – *Вестник древней истории*. №4, 1947, г. 273.

– მასეტიკის წყალი – აქეუნტის წყალი.¹

ზემოთქმულის გათვალისწინებით თუ გადავხედავთ მტკიცებას, რომ „სანიგები, რომლებიც გადაჭიმული არიან ვიდრე იმ ადგილებამდე, სადაც არის აფსარი და სებასტოპოლისი, ჰისოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი“ ან კიდევ „ანდრია პირველწოდებულმა ქრისტიანობა იქადაგა დიდ სებასტოპოლში, სადაც არის აფსარის ციხე, სებასტოპოლისი, ჰისოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი“, უნდა დავასკვნათ, რომ აქაც გარკვეული რიგია დაცული და ეს რიგი გამოხატავს ამ გეოგრაფიული პუნქტების სინამდვილეში არსებულ მდებარეობას. იგი მიემართება ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ, წინააღმდეგ შემთხვევაში გვეჩვენებოდა ასეთი რიგი: მდინარე ფაზისი, ჰისოს ანუ ჰისეს ნავსადგური, სებასტოპოლისი და აფსარი. აქედან კი გამომდინარეობს მეორე, მეტად მნიშვნელოვანი დასკვნა იმის შესახებ, რომ აფსარის ბანაკი თუ ციხე-სიმაგრე მდებარეობდა სებასტოპოლისამდე, მის ჩრდილოეთით. ამრიგად, ცხადი ხდება, რომ „აფსარის ციხე-სიმაგრე“ გონიოსთან არსებულ აფსაროსის ციხე-სიმაგრე კი არ არის, არამედ სულ სხვა გეოგრაფიული პუნქტია.

მაშ, სად შეიძლება ყოფილიყო ის? ჩვენი აზრით, ამის დადგენაში უთუოდ დაგვეხმარება იპოლიტე პორტელის ცნობა იმის შესახებ, რომ „სანები, რომლებიც სანიგებად იწოდებიან და ვრცელდებიან პონტომდე, სადაც არის აბსარის გასასვლელი და სებასტოპოლისი, ჰისოს ნავსადგური და მდინარე ფაზისი“.² ამ ცნობაში აფსარის ციხე-სიმაგრის ნაცვლად ნახმარია ცნება „აბსარის გასასვლელი“. „გასასვლელში“ კი ცხადია იგულისხმება რაღაცა ვიწრობი, რომლითაც ერთი მოცემული პუნქტიდან შეიძლება გადასვლა მეორე სხვა პუნქტში.

¹ ანონიმი V საუკუნისა. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო, – გეორგიკა. ტ II, გვ. 10.

² Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказ. Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. Т. 2, вып. 2. СПб., 1906, гл. 447.

ახლა დგება საკითხი: სებასტოპოლისის ჩრდილოეთით სად მდებარეობდა მეტნაკლებად მნიშვნელოვანი და ცნობილი გასასვლელი? ამაზე, ჩვენი აზრით, პასუხს იძლევა პროკოპი კესარიელი, რომელიც ტრაქეის (ანაკოფიის, ახლანდელი ახალი-ათონის) ციხე-სიმაგრის დახასიათებისას წერს: აქვეა ვინრო გასასვლელი, რომელშიც ორი კაცი ერთდოულად ძლივს გაეტევას: „ამ მთის ძირში აბაზგებს ძველადვე აუშენებიათ უმტკიცესი სიმაგრე ღირსშესანიშნავი სიდიდისა... იქაური მცხოვრებლები ელლინურად ამას „ტრაქეას“ უწოდებენ. ერთი შესავალი გზა მიდიოდა ამ ციხეშიც და აბაზგების დანარჩენ მინა-წყალზეც და იგი წყვილ-წყვილად მიმავლისათვის ძნელად გასასვლელი იყო“.¹

სწორედ ამ გასასვლელთან შეიძლება არსებულიყო აფსარის ციხე-სიმაგრე. საფიქრებელია, რომ ტრაქეას ციხე-სიმაგრე უფრო გვიან აშენდა მის ადგილზე, იმპერატორ ტრაიანეს მმართველობის წლებში² (I-II სს.) ან IV-VI საუკუნეებში, როგორც ამას ვარაუდობს ცნობილი არქეოლოგი პ. ზაქარაია.³ აფსარის ციხე-სიმაგრის ადგილზე ტრაქეას ციხე-სიმაგრის აგებას შეიძლებოდა ჰქონოდა ორი მიზეზი: ჯერ ერთი: ხელსაყრელი ადგილმდებარეობა – ვინრო გასასვლელის გვერდით, საკმაოდ მაღალ მთაზე, საიდანაც გასასვლელის გაკონტროლება ძალიან ადვილი იყო და მეორე, აქ შეიძლებოდა ყოფილიყო საზღვარი ორ პოლიტიკურ ან ეთნიკურ გაერთიანებათა შორის, როგორც ეს იყო უფრო გვიან, როცა ანაკოფიის ციხე-სიმაგრე აბაზგებსა და აფშილებს შორის დაპირისპირების დროს როგორც თავდაცვისათვის, ასევე თავდასხმისათვის მეტად მოხერხებული სიმაგრე იყო.⁴ პროკოპი კეს-

¹ პროკოპი კესარიელი. De bello gothico, – გეორგიკა. ტ. II, გვ. 158 (ხაზგასმა ჩვენია, – გ.რ.).

² Кавказ. Абхазия, Аджария, Шавшетия. Путевые заметки графини П. С. Уваровой. М., 1891, გვ. 117.

³ პ. ზაქარაია. ქართულ ციხე-სიმაგრეთა ისტორია. თბ., 2002, გვ. 61.

⁴ მ. ინაძე. ძველი კოლხეთის ისტორიის საკითხები. თბ., 2009, გვ. 419.

არიელთან (VI ს.) საზღვარი აბაზგებსა და აფშილებს შორის სწორედ ანაკოფიასთან გადის.

ჩვენს მტკიცებას, რომ ციხე-სიმაგრე აფსარი შეიძლება ყოფილიყო დღევანდელ ახალ-ათონში, ამაგრებს ის ფაქტი, რომ იქ არსებულ მთას, რომელზედაც აშენებულია ტრაქეას ციხე-სიმაგრე და რომელსაც ქართულად ეწოდება ივერიის მთა, აფხაზურად აფსართა მთა ჰქვია. ანუხვის სამხრეთით აღმართულია მთა აფსარა, აშანხურა და მსიგხვა,¹ ხოლო მათ გვერდით მდებარე მდინარეს აფხაზები აფსართას ანუ აფხაზთა მდინარეს ეძახიან. XIX საუკუნის ცნობილ მეცნიერსა და მოგზაურს ფ. დიუბუა დე მონპერეს თავის წიგნში „მოგზაურობა კავკასიის გარშემო“ ეს მდინარე დაფიქსირებული აქვს „ფსირთას“ სახელწოდებით,² ასევე მ. სელეზნიოვს.³ „ფსირთა“ იგივე „აფსირთაა“, ოდნავ დამახინჯებულად დაფიქსირებული, ხოლო პ. უვაროვა თავის მხრივ შემდეგს წერს: „მდინარე აფსარი ანუ ასპარი, ამჟამინდელი ფსირტსხა“.⁴ დღეს მისი სახელია „ფსირცხა“, რომელიც მიღებულია „აფსირცხა“-საგან. ივ. ჯავახიშვილის მტკიცებით „ცხა“ ბოლოსართს აფხაზურ ენაზე ახსნა არ მოეპოვება, მაგრამ ჩერქეზულ და ყაბარდულ ენებზე კი ნიშნავს „სათავეს“, „საწყისს“, ე.ი. აფხაზებს/აფსარებს, ჩერქეზთა მონათესავე ხალხს, შეეძლო თავიანთი მდინარისათვის ასეთი სახელი ეწოდებინა.

სახელწოდებაში „აფსარის ციხე-სიმაგრე“ აფსარი აღებულია მხოლოდობით რიცხვში. ცხადია, რომ ერთი აფსარი ციხე-სიმაგრეს ვერ ააშენებდა, მით უფრო „უმტკიცეს სიმაგრეს ღირსშესანიშნავი სიდიდისას“, ე.ი. იგი აშენებული უნდა იყოს აფსართა ტომის მიერ იმ ადგილას, სადაც ის მაშინ ცხოვრობდა. ამიტომაც სავსებით გამართლებულია მას ეწოდოთ აფსართა ციხე-სიმაგრე.

¹ В. П. Пачулия. Новый Афон. Сухуми, 1973, გვ. 54.

² Ф. Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа. Т. I. Сухуми, 1937, გვ. 129.

³ М. Селезнев. Руководство к познанию Кавказа. Кн. 1. СПб., 1847, გვ. 16.

⁴ Кавказ. Абхазия, Аджария, Шавшетия..., გვ. 117.

თუ გონიოსთან მდებარე ციხე-სიმაგრეს სახელწოდებას ძველი მწერლები და ამჟამინდელი მკვლევარები მითოლოგიურ აფსირტეს სახელს უკავშირებენ – („ქალაქის სახელი აფსაროსი, რომელიც ჩვეულებრივ თანამედროვე გონიოსთან ეგულება, უთუოდ უნდა უკავშირდებოდეს აიეტის შვილის – აფსირტეს სახელს“¹) – დღევანდელი ახალი-ათონის მიდამოებში ადრე არსებულ ციხე-სიმაგრეს, ჩვენი აზრით, აფსარი ეწოდა მისი ამშენებელი ხალხის სახელის მიხედვით.

ჩვენი ასეთი მტკიცებისათვის დამატებით არგუმენტებს წარმოადგენს ძალზე მნიშვნელოვანი და საყურადღებო ორი ისტორიული ცნობა: ერთი ბასილ დიდის ანუ კესარიელისა (IV ს.) და მეორე X საუკუნის ქართული ხელნაწერისა.

ბასილ დიდი ანდრია პირველწოდებულის მოღვაწეობის აღწერისას აღნიშნავს, რომ მან სხვა ხალხებთან ერთად ქრისტიანობა უქადაგა სებასტოპოლში მცხოვრებ აფსარებსაც: *«Андрей благовествовал Евангелие быфини-ѣцам, понтийцам, фракиѣцам, раконельцам и апсарцам, жителям города Севаст»*.²

ეს ცნობა ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ, თითქოს, ბითვინიელები, პონტოელები, თრაკიელები დიდ სევასტეს ქალაქში ცხოვრობდნენ, არამედ მათ გარდა ანდრია პირველწოდებულმა ქრისტიანობა უქადაგა აგრეთვე დიდ სევასტე ქალაქის (სებასტოპოლისის) მაცხოვრებელ აფსარებს. ცხადია, რომ ბასილ დიდს ამის მტკიცებისათვის, ალბათ, გააჩნდა სათანადო ისტორიული წყარო, რაღაცა გარკვეული საფუძველი.

ბასილ დიდის ამ ცნობას საკმაოდ ესადაგება X საუკუნის ქართული ხელნაწერის ერთი ადგილი, სადაც ვკითხუ-

¹ პროკოპი კესარიელი. De aedificiis, – გეორგიკა. ტ. II, გვ. 219; თ. მიქელაძე. ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთის შავი-ზღვისპირეთის მოსახლეობის ისტორიიდან. ბათუმი, 1974, გვ. 86.

² М. Г. Джанашвили. История грузинской церкви. Книга 1: Обращение иртвельцев. Тиф., 1898, გვ. 7.

ლობთ: „ანდრია წარვიდა სებასტიელთა ქალაქსა მას დიდ-სა, სადა ბანაკი იგი იყო აფსარელთაიდა ფასისი მდინარე“.¹ აქ „აფსარელთაი“ სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა „აფსარებს“, რომლებსაც სებასტოპოლისთან ახლოს ჰქონდათ თავიანთი ბანაკი, იგივე ციხესიმაგრე, სახელად აფსარი.

აქვე არ შეიძლება კიდევ ერთხელ არ მოვიტანოთ ეპიფანე კონსტანტინეპოლელის ერთი ცნობა იმის შესახებ, რომ დიდ სებასტოპოლისში სადაც ანდრიამ იქადაგა ქრისტიანობა, მოსახლეობდნენ იბერიელები, სუსები, ფუსტელები და ალანები.² იბერიელებში, ცხადია, იგულისხმებიან ქართველები, ფუსტელებში – ალბათ, სვანელები, რამდენადაც „ფუსტა“ სვანური ტოპონიმია,³ ალანებში – ოსთა წინაპრები. რაც შეეხება „სუსებს“, ეს ხომ არ არის „აფსუების“ დამახინჯებული სახელი?

როგორც ვხედავთ, დიდ სებასტოპოლისში ან მის მახლობლად ერთი სახელწოდების ტომის წარმომადგენლები კი არ ცხოვრობდნენ ანდრია პირველწოდებულის მოციქულობის უამს, არამედ – რამდენიმე ტომის და ეს სრულებითაც გასაკვირი არ არის, თუ გავითვალისწინებთ სტრაბონის ცნობას იმის შესახებ, რომ დიოსკურიადში (იგივე სებასტოპოლისში), თავს იყრიდა 70 ტომის წარმომადგენელი.⁴ როგორი გაზვიადებულიც არ უნდა იყოს ეს ცნობა, იგი მაინც იმის დასტურია, რომ აქ ერთმანეთთან ურთიერთობდა სხვადასხვა ეთნიკური კუთვნილების ხალხი.

რაც შეეხება სანებს ანუ სანიგებს, მათი განსახლების არეალი ზემოთ მოტანილი ცნობებით იწყებოდა აფსარის ციხიდან (დღ. ახალი-ათონიდან) და გრძელდებოდა ტრაპე-

¹ გ. ფიჩხაძე. ანდრია პირველწოდებულის საქართველოში მოღვაწეობის საკითხისათვის. – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. №238, 1999, გვ. 228 (ხაზგასმა ჩვენია, – გ.რ.).

² ეპიფანე კონსტანტინეპოლელი, – გეორგიკა. ტ. IV, ნაკ. I. გვ. 57.

³ გ. გასვიანი. ძველი და ახალი აფხაზები. თბ., 1998, გვ. 113.

⁴ Дж. Гамахория, Б. Гогия. Абхазия – историческая область Грузии (историография, документы и материалы, комментарии). С древнейших времен до 30-х годов XX века. Тб., 1997, гв. 169.

ზუნტამდე.¹ გონიო-აფსაროსიდან ტრაპეზუნტამდე ისინი „გადაჭიმულები“ ვერ იქნებოდნენ, ვინაიდან მათ შორის მანძილი ძველი მწერლების მონაცემებით, მხოლოდ 180 სტადიონს ანუ 34 კმ-ს შეადგენდა. ასეთ მოკლე მანძილს სიტყვა „გადაჭიმულები“, ცხადია, სრულებითაც არ შეესაბამება, მაგრამ ის ესადაგება მანძილს ახალი-ათონიდან ტრაპეზუნტამდე, დაახლოებით 2370 სტადიონს ანუ ასევე დაახლოებით 474 კმ-ს.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ციხესიმაგრე აფსარის ადგილმდებარეობის საკითხი არც აფხაზურ ისტორიოგრაფიაში ყოფილა სპეციალური შესწავლა-განხილვის საგანი. მასზე, სხვა ისტორიკოსებთან შედარებით, მეტ ყურადღებას ამახვილებს შ. ინალ-იფა, რომლის აზრითაც „აფსარა“ მდებარეობდა თანამედროვე ახალი-ათონის ტერიტორიაზე, ზღვის სანაპიროზე, მდინარე ფსირცხას შესართავთან, რომელთანაც შესაძლებელია დაკავშირებული იყოს თვით აფსართა სახელწოდება.² იგივე ავტორი იმავე ნიგნის სხვა გვერდზე მდ. აფსარს აიგივებს მდ. ჭოროხთან,³ ხოლო სიტყვა აფსარს განმარტავს როგორც „ფიჭვების ხეივანს“.⁴ და ყოველგვარი დასაბუთების გარეშე აცხადებს, რომ სიტყვა „აფსირტ“ თავიდანაც ნიშნავდა „აფსუების ადგილსამყოფელს“. მისი აზრით ჭოროხისა და ფსირცხის მიდამოები იმთავითვე იყო აფსუებით დასახლებული.⁵

ზ. ანჩაბაძე მდინარე აფსარს აიგივებს დღევანდელ ჭოროხთან, მაგრამ არაფერს არ ამბობს ციხე-სიმაგრე აფსარზე და არც აფსუების განსახლებაზე ჭოროხის მახლობლად.⁶ მისი აზრით, ტერმინი „აფსარი“ იმავე ფუძის

¹ ფლავიუს არიანეს ცნობით კი, სანიგების მიწა-წყალი ვრცელდებოდა დიოსკურიიდან მდ. აქეუნტამდე ანუ დღევანდელ შახემდე.

² შ. დ. ინალ-იფა. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976, გვ. 278.

³ შ. დ. ინალ-იფა. Вопросы этно-культурной истории..., გვ. 179-180.

⁴ შ. დ. ინალ-იფა. Вопросы этно-культурной истории абхазов, გვ. 384.

⁵ შ. დ. ინალ-იფა. Вопросы этно-культурной истории абхазов, გვ. 220.

⁶ З. В. Анчабадзе. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми,

სიტყვაა, როგორც „აფსილი“ ან აფხაზების თვითწოდება „აფსუა“. აფხაზი არქეოლოგი მ. გუნბა კი ახალ-ათონში მდებარე ციხე-სიმაგრეს აიგივებს ანაკოფიის ტრაქეასთან და სიტყვა „ტრაქეას“ განმარტავს როგორც ძალზე კლდოვანს, იგი საერთოდ არ მოიხსენიებს ციხე-სიმაგრე აფსარს.¹

როგორც აქედან ცხადად ჩანს, ციხე-სიმაგრე აფსარის ადგილმდებარეობა არც აფხაზურ ისტორიოგრაფიაშია ერთმნიშვნელოვნად დადგენილი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს შემდეგი დასკვნები:

1. ახ.წ. I საუკუნეში დასავლეთ საქართველოში არსებული აფსარის/აფსაროსის სახელწოდების მქონე ორი ციხე-სიმაგრე, ერთი დღევანდელ გონიოსთან და მეორე – დღევანდელ ახალ-ათონთან, თუ პირველის სახელი დაკავშირებულია მითოლოგიურ აფსირტეს სახელთან, მეორის სახელწოდება, ჩვენი აზრით, უნდა უკავშირდებოდეს მის ამშენებელ ეთნოსს – აფსარებს/აფსუებს/აფხაზებს;
2. გამოდის, რომ აფსარებს ანუ აფსუებს, იგივე აფხაზებს დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე უცხოვრიათ ჯერ კიდევ I საუკუნიდან, (თუ უფრო ადრე არა), როცა ანდრია პირველწოდებულმა ქრისტიანობა იქადაგა დიდ სებასტოპოლისში.
3. სანების ანუ სანიგების განსახლების ჩრდილოეთი საზღვარი ზოგიერთ ავტორთა მტკიცებით ყოფილა ახალ-ათონთან, აფსარის ციხე-სიმაგრესთან და „გადაჭიმულნი“ ყოფილან მავიზღვის სამხრეთ სანაპირომდე, ქ. ტრაპეზუნტამდე.
4. სებასტოპოლისი (დიოსკურია) და მის არეალში მდებარე ადგილები იმთავითვე ყოფილა სხვადასხვა ეთნოსთა, მათ შორის აფსართა ანუ აფსუათა, ერთიანი საცხოვრისი სივრცე.

1976, გვ. 18.

¹ М. М. Гунба. Абхазия в первом тысячелетии н. э., гв. 60.

5. მცდარი უნდა იყოს იმისი მტკიცება, რომ XVII საუკუნემდე ჩრდილო-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე აფსართა ანუ აფსუების ხსენებაც კი არ იყო და თითქოსდა ამ საუკუნემდე აფხაზები ისეთივე ქართველური ტომები იყვნენ ეთნკურად და ენობრივად, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეების მოსახლეობა და მათი გააფსუება ხდება მხოლოდ მომდევნო საუკუნეებში (პ. ინგოროყვა,¹ გ. გასვიანი² და სხვ.).

ჩვენი მსჯელობა ფაქტობრივად და ლოგიკურად მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი ვერ იქნება, თუ არ გავარკვევთ კიდევ ერთ საკითხს: რატომ არის ზემოთ მოტანილ ცნობებში ჰისოს ნავსადგური დასახელებული სებასტოპოლისსა და მდ. ფაზისს შორის არსებულად?

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ჰისოს ნავსადგური მდებარეობდა ქ. ტრაპეზუნტის აღმოსავლეთით, 180 სტადიონის ანუ 34 კილომეტრის სიშორეზე. შემდეგში მას ეწოდა სუსარმია ანუ სუსურმენე. ისმის კითხვა: ზოგიერთი ავტორის მიერ სებასტოპოლისსა და ფაზისს შორის ჰისოს ნავსადგურის მოხსენიება ხომ არ არის მათ მიერ დაშვებული უნებლიე შეცდომა, თუ მისი ზუსტი მდებარეობის უცოდინრობა? უნებლიე შეცდომა უნდა გამოირიცხოს, რამდენადაც მას რამოდენიმე მწერალი (იპოლიტე რომაელი, იპოლიტე პორტელი, სტეფანე ბიზანტიელი და სხვა იმეორებს). ასევე უნდა გამოვრიცხოთ იმის დაშვებაც, რომ მათ არ იცოდნენ იმდროინდელ ბერძნულ სამყაროში არსებული ჰისოს ნავსადგურის ადგილმდებარეობა.

მაშ, რით შეიძლება აიხსნას ამ ნავსადგურის დასახელება სებასტოპოლისის მახლობლად? ხომ არა გვაქვს აქ საქმე იმ წესის დარღვევასთან, რომელსაც გეოგრაფიული პუნქტებისა და ეთნოსების აღწერაში რიგითობის ანუ თან-

¹ პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე. *მწერალი X საუკუნისა*. თბ., 1954, გვ. 116-117, 129.

² გ. გასვიანი. *ძველი და ახალი აფხაზები*, გვ. 80-81, 120.

მიმდევრულობის წესი ვუნოდეთ. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ სხვადასხვა ავტორებს რიგითობის სხვადასხვა ვარიანტი უნდა მოეცათ. მაგრამ სინამდვილეში ასეთი ვარიანტები ცნობილი არ არის. მაშინ რა შეიძლება საფუძვლად ედოს ფაქტობრივად სამხრეთით მდებარე ჰისოს ნავსადგურის დასახელებას მისგან საკმაოდ დაშორებულ და ჩრდილოეთით მდებარე სებასტოპოლისის მახლობლად?

სანამ ამის გარკვევას შევეცდებით, საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ ის გარემოება, რომ სებასტოპოლის ახლოს ჰისოს ნავსადგურს არ ასახელებს ისეთი სარწმუნო ცნობების ავტორი, როგორიცაა ფლავიუს არიანე, რომელმაც II საუკუნის დასაწყისში იმოგზაურა შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე და დანერჩილებით აღწერა იგი. ასევე მასზე არაფერს არ ამბობს V საუკუნის ანონიმი და ზოგიერთი სხვა ავტორი, რომლებიც სებასტოპოლისის შესახებ მოგვითხრობენ.

დღემდე ცნობილი საისტორიო წყაროები შესაძლებლობას არ იძლევა ერთმნიშვნელოვანი პასუხი გავცეთ ზემოთ დასმულ კითხვას: რატომ არის დასახელებული ჰისოს ნავსადგური სებასტოპოლისსა და ფაზისს შორის მდებარე ტერიტორიაზე.

ჩვენი აზრით ამაზე შეიძლება გამოითქვას ორი ჰიპოთეტური დებულება. ჯერ ერთი. ჰისოს ნავსადგური შეიძლება გულისხმობდეს ჰიპპო-ს ნავსადგურს, მდინარე ჰიპპოსის ანუ ცხენისწყლის შესართავთან მდებარეს, რომელიც ფაზისის ჩრდილო-დასავლეთით 750 სტადიონის და სებასტოპოლისის სამხრეთით 150 სტადიონით დაშორებულ მანძილზე მდებარეობდა.¹ მეორე: ისეს ნავსადგური ანუ ისულიმენი შეიძლება იყოს სებასტოპოლისთან ახლო მდებარე ისკურიის ლიმენის ანუ ნავსადგურის მეტაფრაზირებული სახელწოდება, რომელიც მდებარეობდა ადრე ასტელეფად წოდებულ მდინარის შესართავთან,² რომელსაც შემდეგ ევრიპე ანუ ხომალდთა შესაცურე

¹ ფლავიუს არიანე. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო, გვ. 31.

² ევნაპი სარდელი. *Notitia dignitatum*, – გეორგიკა. ტ. I., გვ. 178.

დაერქვა (Vს. ანონიმი), ამჟამად კი სკურჩა ეწოდება(?), ხოლო სოხუმის სამხრეთით მდებარე კონცხს – ისკურია.

აქედან გამომდინარე ჩვენ სწორად არ მიგვაჩნია ს. ყაუხჩიშვილის მტკიცება სუსურმენესა და ისულიმენის იგივეობის შესახებ.¹ ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ ცხადია – სებასტოპოლისთან ახლო მდებარე ჰისოს ანუ ისეს ნავსადგური სხვა გეოგრაფიული პუნქტია და არა ტრაპეზუნტსა და რიზეს შორის არსებული ნავსადგური და, რომ აქაც დაცულია გეოგრაფიული პუნქტებისა და ეთნოსების აღწერისას ბერძენი მწერლებისათვის დამახასიათებელი რიგითობის წესი.

და ბოლოს, ზოგიერთმა მკითხველმა, მათ შორის ისტორიკოსმაც, შეიძლება თქვას, რომ სტატიის ავტორი თავისი მტკიცებებით სეპარატისტების წისქვილზე ასხამს წყალს. ჩვენ კი გვგონია, რომ ისტორია უნდა იყოს ობიექტური, მიუკერძოებელი, რომ მისი წერა პრინციპით „ეს გვანყობს, ის კი – არა“ ძირშივე მცდარია და მისი უარყოფითი შედეგები ბუმერანგივით უკან უბრუნდება ავტორებს და ხალხს, რომლის წარმომადგენლებიც ისინი არიან.

¹ ანონიმი V საუკუნისა. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო, გვ. 5.

ნიკოფსიისა და ანაკოფიის

ურთიერთმიმართების საკითხისათვის¹

ნიკოფსიისა და ანაკოფიის ურთიერთმიმართების საკითხი, რამდენადაც ჩვენ ვიცით, ქართულ ისტორიოგრაფიაში დღემდე სპეციალური მსჯელობის საგანი არ ყოფილა, თუმცა, ამჟამად მას აქვს არა მარტო თეორიულ-მეცნიერული, არამედ პოლიტიკურ-პრაქტიკული მნიშვნელობა.

XIX საუკუნის ცნობილი ისტორიკოსი დიმიტრი ბაქრაძე (1826-1890) ამის თაობაზე შემდეგს წერს: „ანაკოფია – ეს იგივე ძველი ნიკოფსიაა, რომელსაც ასახელებს თავის ანდერძში XII საუკუნის დასაწყისში ქართველთა მეფე დავით აღმაშენებელი, როგორც თავისი სამფლობელოს დასავლეთ საზღვარს“.² იმავე აზრისაა ისტორიკოსი მოსე ჯანაშვილიც (1855-1934), რომელიც თავის მხრივ ამტკიცებს, რომ „ცხომიდან ანაკოფიამდე (ნიკოფსიამდე) ორი საათის სავალია. დავით აღმაშენებელი მას სთვლის თავისს სამეფოს დასავლეთ მიჯნად“.³

ნიკოფსიისა და ანაკოფიის იგივეობის თვალსაზრისზე იდგა უფრო ადრე ისტორიკოსი ნიკო დადიანიც (1780-1834), მისი სიტყვებით „ნიკოფსიას... დღეს უწოდებენ ანაკოფიას... სიმონ (იგულისხმება კანანელი. – გ.რ.) მიიცვალა მენგრელიასა შინა და დაფლეს ნიკოფსიას, სადა დღეს უწოდებენ ანაკოფიას, რომელ არს საზღვარი ოდიშისა და აფხაზეთისა“.⁴

იგივე აზრია გატარებული რუსეთის იმპერატორ ეკატერინე I-სადმი სოლომონ I მიერ 1771 წელს გაგზავნილ წერილში: „ამ უამში ღვთისმაცადებელნი ოსმანნი

¹ იბეჭდება პირველად.

² Дм. Бакрадзе. Кавказ древних памятниках христианства, 1875, с.25

³ ვახუშტი ბატონიშვილი. საქართველოს გეოგრაფია. შ. ჯანაშვილის რედაქციით. ტფ. 1904, გვ.308

⁴ ნ. დადიანი. ქართველთა ცხოვრება. ტექსტი გამოსცა, წინასიტყვაობა, გამოკვლევა, კომენტარები, საძიებლები დაურთო შ. ბურჯანაძემ. თბ. 1962, გვ.73.

გაძლიერებულან და სამცხე-საათაბაგო და აფხაზეთ-იმერთა სამეფოისა პირველი ქალაქი ნიკოფსი, რომელიც არის ანაკოფია, და აფხაზეთი მძლავრებით დაუპყრიათ".¹

ნიკოფსიას და ანაკოფიას ერთმანეთისაგან განასხვავებენ დიდი ქართველი ისტორიკოსები, აკადემიკოსები ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია და ნ. ბერძენიშვილი.

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „აფხაზეთში მდებარეობდა „ბიჭუინტა“, „ნიკოფსი“ და ციხე „ანაკოფია“, ან კიდევ: „ნიკოფსი“ ესლანდელს აფხაზურს „ნეგოფსუხოს“ ეთანასწორება.²

ს. ჯანაშიას ანაკოფია ახალ ათონში ეგულება.³ ხოლო ნიკოპსია შავი ზღვის ჩრდილოეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზე. ნ. ბერძენიშვილი ეხება რა ბიზანტიის იმპერატორ იუსტინიანეს (527-565) მიერ აფხაზეთში ქრისტიანული ტაძრის აშენების საკითხს, შემდეგს წერს: „სად ააშენა იუსტინიანე მეფემ ღვთისმშობლის ტაძარი სებასტოპოლისში თუ ბიჭუინტაში, ან ნიკოფსიაში, ან კიდევ ანაკოფიაში“ დღემდე უცნობია.

VII-VIII-IX საუკუნეში მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ამბები ხდება: სანიგები საბოლოოდ ქრებიან (აბაზგებსა და ჯიქებში ითქვიფებიან), ხოლო გაძლიერებული აბაზგები იმორჩილებენ ჯიქებს (ნიკოფსიამდე).⁴

ს. ყაუხჩიშვილის, პ. ინგოროყვას, ნ. ლომოურის, მ. ინაძის, გ. მელიქიშვილის, გ. გასვიანის, ზ. პაპასქირის⁵ და

¹ ს. ჯანაშია. შავიზღვისპირეთის საისტორიო გეოგრაფია. – შრომები, VI. თბ., 1988, გვ. 289.

² ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. წ. II, – თბ. 1983, გვ. 56.

³ ს. ჯანაშია. ბარათაშვილთა გენეალოგიისათვის. – შრომები. ტ. 2, 1952, გვ. 372; ს. ჯანაშია. არაბთა მფლობელობის დამყარება ქართლში. – შრომები. ტ. V. თბ., 1987, გვ. 328.

⁴ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები, წ. VIII. თბ., 1975, გვ. 500.

⁵ კონსტანტინე პორფიროგენეტი. De Administrando imperio. – გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გან- 352 ;

სხვათა აზრით, ნიკოფსია იყო ქალაქი და ციხე-სიმაგრე აფხაზეთის და, საერთოდ, საქართველოს სახელმწიფოს დასავლეთი საზღვარი, ყოფილი ძველი ლაზიკა, ლაზეზის მინა-წყალზე, რომელიც შემდეგში დაიპყრეს ჯიქებმა და დაარქვეს ახალი სახელი – ნიკოფსია, მდ. ნერეპსუხოს შესართავთან.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აკადემიკოსი პ. ინგოროყვა ნავსადგურ ნაფსაის აიგივებს ნიკოფსიასთან, ნაფსაის განმარტავს როგორც აფსართა საცხოვრისს,¹ მაშინ, როდესაც აკად. ს. ჯანაშიას აზრით, „ნაფსაი ნავსადგურია ტრაპეზუნტთან ახლოს, აღმოსავლეთით“.² ასევე ნ. ბერძენიშვილს ნაფსაისა და ნიკოფსიის იდენტობა საეჭვოდ მიაჩნია.³ არაქართველ ისტორიკოსებშიც ნიკოფსიისა და ანაკოფიის ურთიერთ მიმართების საკითხში ასევე ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო შეხედულებაა დაფიქსირებული. ერთნი მათ აიგივებდნენ, სხვები კი მათ იდენტობას უარყოფდნენ.

ცნობილი რუსი მკვლევარი და მოგზაური პრასკოვია უვაროვა (1840-1934) ამტკიცებს, რომ „VII საუკუნიდან ანაკოპია იყო ბერძენ არქონტების რეზიდენცია, 786 წლიდან მათ მიიღეს აფხაზეთის მეფეთა ტიტული. მათი რეზიდენციაც ანაკოპია იყო. X-XII საუკუნეებში ანაკოპია, ახლა უკვე ნიკოპსია ქუთათისთან ერთად იყოფდა ამ პა-

მარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. IV, ნაკვ. II. თბ., 1952, გვ. 232-233; პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე, გვ. 117; ნ. ლომოური. ძველი აფხაზეთის ეთნოკულტურული ისტორიიდან. თბ., 1998, გვ. 40; მ. ინაძე. ძველი კოლხეთის ისტორიის საკითხები. თბ. 2009. გვ. 426, 414; Г. А. Меликишвили. К истории древней Грузии. Тб., 1959, გვ. 89; გ. გასვიანი. აფხაზეთი. ძველი და ახალი აფხაზეთი. თბ., 1998, გვ. 25; ზ. პაპასქირი. „ნიკოფსით დარუბანდამდე“. ანუ დიდი დავითი. – ნგნ.: ზ. პაპასქირი. და აღმოცისკრდა საქართველო ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე. თბ., 2009, გვ. 61 (<http://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/29982/4/NikopsiidanDarubandamde.pdf>)

¹ პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე, გვ. 121-122.

² ს. ჯანაშია. ბარათაშვილთა გენეალოგიისათვის, გვ. 372.

³ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის..., 1990, გვ. 566.

ტივს. თბილისში სატახტო ქალაქის გადატანის შემდეგ, ნიკოპსია ხდება უკანასკნელი დასავლეთი პუნქტი საქართველოსი".¹ ე.ი. პ. უვაროვას მტკიცებით, თავდაპირველად არსებობდა ქ. ანაკოფია, რომელსაც მოგვიანებით ეწოდა ნიკოფსია, რომელიც იმავე დროს იყო საქართველოს დასავლეთი ბოლო საზღვარი. პ. უვაროვა, როგორც შემდეგში ვნახავთ, ცდება ორივე საკითხში.

პრინციპში, იმავე მოსაზრებისაა ისტორიკოსი ს. ბრონევსკი, როცა წერს: „ანაკოფია ანუ ნიკოფსიისი, დაბაა მდინარეებს კაბაეტსა (კაპოეტსა ანუ ბზიფს – გ.რ.) და სოგუმს (გუმისთა – გ.რ.) შორის, პატარა უსახელო მდინარის ნაპირზე, თითქმის ზღვაზე“.² ი. გიულდენშტედტის შეხედულებითაც „ანაკოფია არის წინანდელი ნიკოფსია“.³ იმავეს ამტკიცებს ნ. მურავიოვიც: „ანაკოფია არის ძველი ნიკოფია ბერძნებისა. დავით აღმაშენებელი თავის ანდერძში მას უწოდებს საკუთარი სამფლობელოს ბოლო წერტილს დასავლეთით“.⁴ ვ. სიზოვიც ნიკოფსიას ანაკოფიასთან აიგივებს.⁵

ნიკოფსიისა და ანაკოფიის ურთიერთმიმართების საკითხში სანინალმდეგო პოზიცია უჭირავთ ცნობილ მკვლევარებს დიუბუა დე მონპერეს, ფ. ბრუნს, ვ. ლატიშევს, პ. კუფტინს, ლ. ლავროვს და სხვ. დიუბუა დე მონპერე თავისი მოგზაურობის წიგნში აღნიშნავს, რომ მდ. ნეჩეჰსუხოსთან „მოზრდილი ნანგრევები, რომელიც შედგება მაღალი, ძალზე მასიური კედლებისაგან, ქვებისა და კირისა-

¹ *Кавказ-Абхазия, Аджария, Шавшетия. Путевые заметки Графини Уваровой*, ч. II. М., 1891, გვ. 118, (ხაზგასმა ჩვენი. – გ.რ.).

² *Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. Собранные и пополненные Семёном Броневским. Часть первая.* М., 1823, გვ. 294.

³ გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში. ტ. 2. გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა. თბ., 1964, გვ. 53.

⁴ А. Н. Муравьев. Грузия и Армения, ч III. СПб., 1848, გვ. 295.

⁵ В. И. Сизов. Восточное побережье Черного моря. Археологические экскурсии. – *Материалы по археологии Кавказа*, в. II. М., 1889, გვ. 8.

გან აგებული – ეს არის ნიკოფსიის ციხე-სიმაგრის ნაშთები“. რაც შეეხება ანაკოფიას, იგი წერს: „ნიკოფი იგივე ანაკოფიაა. ანაკოფი ნიშნავს შორიდან შესამჩნევ ციცაბო კალთებიან მთას. ნიკოფის წყალი დღევანდელი ფსირცხაა, ხოლო ტრაქეა ანაკოფიის ციხე-სიმაგრე“.¹

ფ. ბრუნიც ფიქრობს, რომ „ნიკოფსია მდებარეობდა მდ. ნეგეპსუხოს ხეობაში, სადაც დღესაც ჩანს მისი ნანგრევები“.² ვ. ლატიშევის მტკიცებით „ნიკოფსია იყო ჯიქთა (ზიხთა) ქალაქი, მდ. ნიკოფსიის ანუ ნეჩეპსუხოს გვერდით“.³ იგივე აზრის არიან ბ. კუფტინი⁴ და ლ. ლავროვი.⁵

აქვე არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ის გარემოება, რომ XVII საუკუნის პატრიარქ დოსითეოსს წინააღმდეგობრივი შეხედულებები აქვს ნიკოფსიისა და ანაკოფიის შესახებ. ნიკოფსიის თაობაზე ის ერთგან შემდეგს წერს: „ბოსფორზე არის ციხე-სიმაგრე პანტიკაპეა. მისგან 18 მილზე მდებარეობს მატრაქა, 10 მილზე მდ. უკრუხი (მდ. ყუბანი. – გ.რ.), სადაც იწყება ზიკხია (ე.ი. ჯიქეთი – გ.რ.) და ვრცელდება მდ. ნიკოფსიამდე, 300 მილის სიგრძეზე. მდინარე ნიკოფსიიდან სოტერიუპოლამდე 300 მილის სიგრძეზე მდებარეობს აბაზგია“.⁶ ამ მსჯელობიდან აშკარად ჩანს, რომ ნიკოფსია აფხაზეთის ჩრდილოეთითაა და წარმოადგენს მის საზღვარს მეზობელ ჯიქეთთან: „აფხაზეთის შემდეგ ზღვის სანაპიროზე ქ. ნიკოფსიის

¹ Фредерик Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа, т. 1. Сухуми, 1937, გვ. 85, 122, 130, 131.

² Ф. Брун. Черноморье. Сборник исследований по исторической географии Южной России. В 2-х томах, т. 2. Одесса. 1880, გვ. 259.

³ В. Латишев. История христианства на Кавказе, СПб. 1911. с. 13

⁴ Б. А. Куптин. Материалы к археологии Колхиды, т. 1, Тб., 1949, გვ. 100-101.

⁵ Л. И. Лавров. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924-1978 гг.) Л.: 1982, გვ. 167.

⁶ Путешествие патриарха Досифея, с религиозным и политическим состоянием Грузии до XVII века. – Бгб. М. Селезнев. Руководство к познанию Кавказа, кн. I. СПб., 1847, გვ. 16.

ჩრდილოეთით ზიკხიაა“.¹

მაგრამ იგივე დოსითეოსის ცნობით, „სიმონ კანანელი მოკლული იქნა სვანების მიერ დიოსკურიის მახლობლად და დაკრძალულია დღევანდელი აფხაზეთის ცენტრში, ქ. ნიკოფსისში, რომელიც 30 ვერსზე იყო სევასტოპოლიდან“.² ან კიდევ: „შემდეგში ნიკოფსისში დანესდა ზიკების ანუ ჯიქეთის ეპარქია“.³ ამ ადგილებიდან ცხადად ჩანს, რომ აქ დაშვებულია აშკარა უზუსტობა: ჯერ ერთი, ნიკოფსისი არ მდებარეობდა აფხაზეთის ცენტრში და მეორე, იქ არასოდეს არ არსებულა ჯიქეთის ეპარქია, რამდენადაც ჯიქეთის ტერიტორია არასოდეს არ ვრცელდებოდა დღევანდელ ახალ-ათონამდე.

აღნიშნულ პრობლემასთან დაკავშირებით მსგავსი ვითარებაა აფხაზ ავტორთა პუბლიკაციებში. ცნობილი მკვლევარები: დ. გულია, ს. ბასარია, კ. მაჭავარიანი ნიკოფსიას და ანაკოფიას ერთმანეთთან აიგივებენ. დ. გულია წერს: „ნიკოფსია მდებარეობდა დღევანდელ ახალ ათონში, მდ. ფსირცხას სანაპიროსთან“.⁴ ან კიდევ „ანაკოფია (ნიკოფსია)“.⁵

ს. ბასარიას მტკიცებით, „ახალი ათონის მონასტერი აშენებულია ანაკოფიის ანუ ნიკოფსიის ადგილზე, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარეს ბერძნებმა ქრისტეს დაბადებამდე“.⁶ კ. მაჭავარიანი კი წერს: „ნიკოპოლი – ახალ-ათონი – სხვადასხვა დროს ეწოდებოდა: ახეიზოს, ანაკოპია, ნიკოპია, ნიკოფია, ნიკოპსის, აბსარა, მდ. პსირცხას სანაპიროზე“.⁷ აფხაზი ისტორიკოსი მ. ტარნავას მტკიცებით, სიმონ კანანელი აწამეს მდ. ფსირცხის სანა-

¹ Путешествие патриарха Досифея..., გვ. 120.

² Путешествие патриарха Досифея..., გვ. 65.

³ Путешествие патриарха Досифея..., გვ. 66.

⁴ Д. Гулия. История Абхазии. Тифлис, 1925, გვ. 136.

⁵ Д. Гулия. История Абхазии, გვ. 138-139.

⁶ С. Басария. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношениях. Сухум, 1923, გვ. 148.

⁷ К. Магварияни. Описательный путеводитель по городу Сухуми и Сухумскому округу. Сухум, 1913, გვ. 191, 228.

პირობე, ნიკოფსისის მახლობლად (დღ. ახალი-ათონი) 55 წელს ქრისტიანული წელთაღრიცხვით, სადაც ის დაკრძალულ იქნა.¹

მათგან განსხვავებით ზ. ანჩაბაძე ამტკიცებს, რომ „აფხაზეთის ჩრდილოეთის აზღვარი გადიოდა ქ. ნიკოფსისის სექტორში, რომელიც მდებარეობდა მდ. ნეჩეპსუხოს შესართავთან, თანამედროვე ახალი-მიხაილოვსკოეს მახლობლად“.² აფხაზეთის ასსრ ისტორიის ნარკვევებში ასევე ხაზგასმულია, რომ „აფხაზთა“ სამეფოში: „შედოდა ქ. ნიკოფსია (თანამედროვე ტუაფსეს რაიონში)“.³ ცნობილი ეთნოლოგი შ. ინალ-იფა იზიარებს იმ აზრს, რომ ნიკოფსიას ადრე ეწოდებოდა ძველი ლაზიკა და მდებარეობდა მდ. ნეგეფსუხოსთან, მაგრამ იმავე დროს აღნიშნავს, რომ ანაკოფიას ნიკოფსიასაც უწოდებდნენ.⁴ თანამედროვე ისტორიკოსები ო. ბლაჟბა და ს. ლაკობა სრულიად დაუსაბუთებლად მიიჩნევენ, რომ ნიკოფსია მდებარეობდა დღევანდელი ცანდრიფშის ადგილზე.⁵

აზრთა სხვადასხვაობას ნიკოფსიის ადგილმდებარეობის შესახებ, ცნობილი ეთნოგრაფი ლ. ლავროვი ხსნის ორი გარემოებით: 1) ავტორები, რომლებიც ლინგვისტური მოსაზრებებით სარგებლობენ, მას ათავსებენ მდ. ნეჩეპსუხოს შესართავთან, ახლანდელ მიხაილოვსკოესთან; 2) სხვები, რომლებიც მხედველობაში იღებენ უმთავრესად ახალ-ათონში არსებულ ქრისტიანულ ძეგლთა სიმრავლეს, ფიქრობდნენ, რომ სწორედ იქ შეიძლებოდა ყოფილიყო ნიკოპსიის ეპისკოპოსის კათედრა და მოციქულის საფლავი. უკანასკნელი მოსაზრება თვით XIX ს. დამ-

¹ М. Тарнава. Краткий очерк истории Абхазской Церкви. Сухум, 1917, გვ. 7.

² З. Анчабадзе. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976, გვ. 50.

³ Очерки истории Абхазской АССР. Сухуми, 1960, გვ. 67.

⁴ Ш. Инал-ипа. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976, გვ. 43, 278.

⁵ О. Бгажба, С. Лакоба. История Абхазии. Для 10-11 классов. Учебник для общеобразовательных учебных учреждений, Сухуми, 2006, გვ. 134.

ლევამდე იყო გაბატონებული, რომლის გამოვლინებასაც წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ XIX ს. II ნახევარში ახალ-ათონში აგებული მონასტერი ოფიციალურად იწოდა სიმონ კანანელის მონასტრად.¹

ნიკოფსია-ანაკოფიის ურთიერთმიმართების პრობლემის ჭეშმარიტი გადაწყვეტისათვის, ჩვენი აზრით, ამოსავალი წერტილი უნდა იყოს: ჯერ ერთი, ძველი მწერლების, კერძოდ, ფ. არიანეს, V საუკუნის ანონიმის, ეპიფანე კონსტანტინეპოლელის, კონსტანტინე პორფიროგენეტის, ლეონტი მროველის, გ. მთაწმინდელის და სხვათა ჩვენამდე მოღწეული ნაშრომები. მეორე, შესაბამისი არქეოლოგიური მასალები.

ძველი მწერლებიდან, ვისთანაც პირველად არის დასახელებული ნიკოფსისი, არის V საუკუნის ანონიმი, რომელიც შემდეგს მოგვითხრობს: „...ეგრეთწოდებულ ძველ ლაზიკამდე (სადაც მოთავსებულია ეგრეთწოდებული ნიკოფსისი, რომლის ახლო მდინარეა ახლა ფსახაფსისად წოდებული) 120 სტადიონია, თექვსმეტი მილი. ძველი ლაზიკიდან ძველ აქაიამდე (სადაც ახლა არის ტოფსიდად წოდებული მდინარე) 150 სტადიონია, ოცი მილი“.²

ანონიმის ეს ცნობა არის პირდაპირი განმარტება II ს. მწერლის ფლავიუს არიანეს „პერიპლუსის“ იმ ადგილისა; სადაც ნათქვამია, რომ ძველი ლაზიკა მდებარეობდა აქეუნტის შემდეგ, მის ჩრდილოეთით.³

აქედან აშკარად ჩანს, რომ არიანეს დროინდელი ძველი ლაზიკე, რომელიც მდებარეობდა შავი ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთ სანაპიროზე, ლაზების ტერიტორიაზე, V საუკუნისათვის (თუ ადრე არა) დაპყრობილი და სახელგადარქმეულია ჯიქების მიერ, ასევე მის გვერდით მდე-

¹ Л. И. Лавров. Этнография Кавказа, გვ. 167.

² ანონიმი V საუკუნისა. – გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. ტ. II (მეორე შეესებული გამოცემა) თბ., 1965, გვ.11.

³ ფლავიუს არიანე. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო. თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნ. კეჭაყაძისა. თბ., 1961, გვ.53.

ბარე მდინარეც და იწოდება ფსახაფსისად. ტრადიციული გადმოცემის მიხედვით ნიკოფსი იყო ჯიქთა მმართველის ისაღის რეზიდენცია.

VIII ს. ისტორიკოსი ეპიფანე კონსტანტინეპოლელის მტკიცებით, „ნიკოფსი ჯიქების ქალაქია.“ „არს ჯიქეთს ნიკოფსიაში საფლავი, რომელსაც აქვს წარწერა სიმონ კანანელისა“.¹

ნიკოფსიაზე უტყუარი ცნობები აქვს მოცემული X საუკუნის მწერალს კონსტანტინე პორფიროგენეტს. მისი მტკიცებით „მდინარე ნიკოფსია გამოყოფდა საკუთრივ აფხაზეთს მის იმ ნაწილისაგან, რომელსაც ძველად უწოდებდნენ ზიხეთს (ე.ი. ჯიქეთს – გ.რ.). „ჯიქეთის საზღვრების შემდეგ, ე.ი. მდინარე ნიკოფსიიდან მოკიდებული ზღვის ნაპირი ვიდრე სოტერიუპოლისამდე, 300 მილის მანძილზე, უჭირავს აბაზგიის ქვეყანას“.²

ამ ცნობაში სამი ძირითადი დებულებაა საყურადღებო: 1) ნიკოფსია არის საზღვარი საკუთრივ აფხაზეთსა და ჯიქეთს შორის; 2) ჯიქეთი კონსტანტინე პორფიროგენეტის მოღვაწეობის დროს იყო აფხაზეთის ნაწილი; 3) საკუთრივ აფხაზეთი ანუ აბაზგიის ქვეყანა სამხრეთით ვრცელდება სოტერიუპოლისამდე (ანუ ბიჭვინთამდე – გ.რ.).

ნიკოფსია-ანაკოფიის ურთიერთმიმართების შესახებ ძველი ბერძენი მწერლების ცნობებს, თავის მხრივ, ადასტურებს ძველი ქართული წყაროები: „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყის მატიანეში ვკითხულობთ: „და აჩისვე ადერკისა მეფობასა შინა მოვიდეს | ათორმეტთა მოციქულთაგანნი ანდრია და | სკმეონ კანანელი აფხაზეთს და ეგრისს. და მუნ აღესრულა წმიდაჲ სკმეონ კანანელი ქალაქსა ნიკოფსსა, საზღვარსა ბერძენთასა,

¹ ეპიფანე კონსტანტინოპოლელი. – გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. IV, ნაკვ. I. თბ., 1941, გვ. 58, 59. იხ. აგრეთვე: მ. თამარაშვილი. ქართული ეკლესიის ისტორია. ტფ., 1995, გვ. 169.

² კონსტანტინე პორფიროგენეტი. De Administrando imperio., გვ. 233.

ხოლო ანდრია მოაქცია მეგრელნი და წარვიდა გზასა კლარჯეთისასა.¹ ანაკოფიის შესახებ კი იქვე ნათქვამია, რომ მურვან ყრუმ „შემუსრა ქალაქი აფშილეთისაჲ ცხუმში და მოადგა ციხესა ანაკოფისასა,“.² ე.ი. ნიკოფსია/ნიკოფსიის სხვა პუნქტია, ვიდრე ანაკოფია. ლეონტი მროველი აზუსტებს ნიკოფსიის ადგილმდებარეობას და აღნიშნავს, რომ „სიმონ კანანელის საფლავი არს ნიკოპს ქალაქსა, შორის აფხაზეთისა და ჯიქეთისა, რამეთუ მანდ აღესრულა სვიმონ კანანელი“.³ აქედან ცხადად ჩანს, რომ ნიკოპს ქალაქი არ შეიძლება იყოს ანაკოფია, რამდენადაც, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, ანაკოფია არასდროს არ ყოფილა აფხაზეთსა და ჯიქეთს შორის საზღვარი.

ნიკოფსი რომ აფხაზეთის (საქართველოს) შემადგენლობაში შედიოდა XI საუკუნეში ამის დასტურია ამავე საუკუნის მოღვაწე გიორგი მთაწმინდელის სიტყვები, რომელსაც ის ეუბნება ანტიოქიის პატრიარქს: „ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი – სიმონს ვიტყვი კანანელსა – ქვეყანასა ჩვენსა დამარხულ არს აფხაზეთს, რომელსა ნიკოფსი ეწოდების“.⁴

ნ. ბერძენიშვილი იხილავს რა ამ ცნობებს, სვამს კითხვას, „რა შინაარსითაა აქ ნახმარი ცნება აფხაზეთი“ და იქვე პასუხობს: „მე მგონია მთელი დასავლეთ საქართველოს შინაარსით“.⁵ ამ გარემოებას, თავის მხრივ, ნათლად ცხადყოფს დავით აღმაშენებლის ანდერძი, სადაც ნათქვამია, რომ საქართველო მოიცავს ტერიტორიას „ნიკოფსიიდან დარუბანდის ზღუამდე და ოვსეთიდგან

¹ ლეონტი მროველი. ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. – ქართლის ცხოვრება. მთ. რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბ., 2008, გვ. 56.

² ჯუანშერი. ცხოვრებაჲ ვახტანგ გორგასლისა. – ქართლის ცხოვრება. მთ. რედაქტორი რ. მეტრეველი. თბ., 2008, გვ. 236.

³ ქართლის ცხოვრება, თბ. 1955, ტ.1, გვ.43

⁴ გიორგი მცირე. გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრება. – ქართული მწერლობა, ტ.2. თბ., 1987, გვ. 105.

⁵ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს ისტორიის საკითხები. თბ., 1990, გვ. 568

სოვრადამდე და არაგანამდე“.¹

ამგვარად, ისტორიული აფხაზეთის ჩრდილო საზღვარი იყო მდინარე და ქალაქი ნიკოფსია, რომელიც მდებარეობდა ამ მდინარის მარცხენა კონცხზე და შედიოდა აფხაზეთის (ე.ი. დასავლეთ საქართველოს) შემადგენლობაში.

პ. ინგოროყვას სიტყვებით, „მდინარე, რომელსაც ეწოდებოდა ნიკოფსიისი ანუ ნიკოფსია, მომდინარეობს აფხაზეთის სამხრეთ ჩრდილოეთ საზღვართან... იგი ერთვის შავ ზღვას ქალაქთან, რომლის თავდაპირველი სახელი იყო ლაზიკა. უფრო გვიან სახელი მდინარისა ქალაქზედაც იქნა გადატანილი და ქალაქ ლაზიკას შემდეგ ეპოქაში ეწოდა ესევე სახელი ნიკოფსიისი ანუ ნიკოფსია“.²

„ნიკოფსია არა თუ საზღვარი იყო ჯიქეთისა და აფხაზეთისა, არამედ იგი აფხაზეთის (ე.ი. დასავლეთ საქართველოს) საზღვრებში შედიოდა. გეოგრაფიულად იგი სამხრეთ ჯიქეთის ქალაქად ითვლებოდა და იქ იჯდა ავტოკეფალი არქიეპისკოპოსი, რომელიც ჯიქეთის ეპარქიას იყო მიკუთვნებული. მაგრამ რომ ნიკოფსიის არქიეპისკოპოსი დასავლეთ საქართველოს სამწყსოს წარმოადგენდა და არა ჯიქეთისას, ჩანს იქიდან, რომ როდესაც დასავლეთ საქართველოს კათედრები კონსტანტინეპოლის პატრიარქატს ჩამოშორდნენ და მცხეთის საკათალიკოსოს დაუკავშირდნენ, ნიკოფსიის საარქიეპისკოპოსოც, დასავლეთ საქართველოს სხვა კათედრებთან, ამ უკანასკნელის იურისდიქციას დაექვემდებარნენ, იმ დროს, როდესაც ჯიქეთის დანარჩენი ორი კათედრა (ქერსონისა და ბოსპორის) კვლავ კონსტანტინეპოლის პატრიარქის ხელქვეით დარჩა“ – წერს პ. ინგოროყვა.³

ამავე აზრისაა ს. ყაუხჩიშვილიც, რომლის მტკიცებითაც, „როდესაც დასავლეთ საქართველოს ეკლესია მცხეთას დაუკავშირდა, ნიკოფსიის კათედრაც, როგორც იმთავითვე

¹ მ. საბინინი. საქართველოს სამოთხე, სრული აღწერა ღუანღთა და ვნებათა საქართველოს წმინდათა. თბ., 2010, გვ.476.

² პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე, გვ. 183.

³ პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე, გვ. 196,197

ქართული სამწყსოს კათედრა, მცხეთას უკავშირდდება და აღარ იხსენიება ჯიქეთის ეპარქიის სიაში¹, ან კიდევ: ნიკოფსიის ავტოკეფალური კათედრა „მდებარეობდა ჯიქეთის იმ უკიდურეს სამხრეთ ტერიტორიაზე, რომელიც დასავლეთ საქართველოს სახელმწიფოში შედიოდა“².

ამრიგად, როგორც ეს ზემოთნარმოებულ მსჯელობებიდან აშკარად ჩანს, ნიკოფსიისა და ანაკოფიის გაიგივება, ნიკოფსიის აფხაზეთის ცენტრში მოთავსება და მისი აფხაზეთის მთავრებისა და მეფეების რეზიდენციად გამოცხადება ისევე მცდარია, როგორც ანაკოფიის გამოცხადება გაერთიანებული საქართველოს უკიდურეს დასავლეთ საზღვრად.³

ისტორიული მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე ნიკოფსიისა და ანაკოფიის გაიგივების ტენდენცია არსებითად დაძლეულია, მაგრამ მისი რეციდივები სამწუხაროდ აქა-იქ მაინც გვხვდება. ასე მაგალითად, იერონონაქი დოროფეი დბარი თავის წიგნში „ქრისტიანობის ისტორია აფხაზეთში პირველ ათწლეულში“ (2005, რუს. ენაზე), შუა საუკუნეების ქართველ ავტორებს ბრალს სდებს იმაში, რომ ისინი უმართებულოდ ერთმანეთთან აიგივებდნენ ანაკოფიასა და ნიკოფსიას და სიმონ კანანელის დაკრძალვის ადგილად ნიკოფსიას მიიჩნევდნენ (ლეონტი მროველი, გიორგი მთაწმინდელი), რომელიც საქართველოს ჩრდილო დასავლეთ საზღვრად მიაჩნდათ. დოროფეი დბარის მტკიცებით „სიმონ კანანელს რომაელმა ლეგიონერებმა თავი მოკვეთეს ანაკოფიაში“ და არა ნიკოფსიაში. იგივე ავტორი იმავე წიგნის სხვა გვერდზე ამის შესახებ შემდეგს აღნიშნავს: „სიმონ

¹ კონსტანტინე პორფიროგენეტი. De Administrando imperio..., გვ. 233

² ბასილი სოფენელი. – გეორგიკა. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა. IV, ნაკვ. II. თბ., 1952, გვ. 187

³ გ. გასვიანი ნიკოფსიას ტუაფსესთან აიგივებს, რაც არასწორია. რამდენადაც ნიკოფსი ტუაფსედან ჩრდილო-დასავლეთით 47 კმ. მდებარე გეოგრაფიული პუნქტია (იხ. გ. გასვიანი. აფხაზეთი. ძველი და ახალი აფხაზები, გვ. 25).

კანანელმა, რომელიც ქრისტიანობას ქადაგებდა სოხუმში და რომელსაც ამის გამო აუშხედრდნენ იუდეველები და წარმართები, მიიქცია ბერძნების გარნიზონის უფროსის ყურადღება, რომელმაც გადანყვიტა მისი მკაცრად დასჯა. ის გაიქცა ნიკოფსიაში, სადაც გააგრძელა ქადაგება. აქან კიდევ უფრო გააღიზიანა რომელი ლეგიონერები, მათ ხელში ჩაიგდეს სიმონ კანანელი და სასტიკად აწამეს. უფრო გვიან როდესაც აბაზგიაში ქრისტიანობა დამკვიდრდა, მისი წამების ადგილზე აშენებული იქნა ეკლესია, რომელიც დღესაც არსებობს“ (ხაზგასმა ჩვენია – გ.რ.).¹

ზემოთ მოტანილი ადგილიდან ჩანს, რომ სიმონ კანანელის წამება მომხდარა ნიკოფსიაში. ეს ერთი. მეორე, მისი წამების ადგილზე უფრო მოგვიანებით აუშენებიათ მისი სახელობის ეკლესია, რომელიც დღესაც დგას. ნიკოფსიაში ასეთი ეკლესია არასოდეს არ მდგარა და არც ახლა დგას, ის მდებარეობდა ანაკოფიაში და ამჟამადაც არსებობს.

ამრიგად, იერომონაქი დ. დბარი, ნებით თუ უნებლედ, თვითონ აიგივებს ანაკოფიასა და ნიკოფსიას, რაც, თავის მხრივ, მიზანდასახულად შეიძლება გამოიყენონ ჩვენმა ოპონენტებმა – აფხაზმა ისტორიკოსებმა, რომლებიც თავიანთ ნაშრომებში ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ „აფხაზეთის უდიდესი ნაწილი, დაწყებული მდინარე აფსთადან (ანაკოფიის გვერდით მდებარე – გ.რ.) მდინარე ყუბანამდე, არასდროს შედიოდა საქართველოს სახელმწიფოს შემადგენლობაში, თვით დავით აღმაშენებლის დროსაც კი“, ე.ი. ნიკოფსია (ძველი ლაზიკე) თითქოსდა არასდროს არ ყოფილა საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთი საზღვარი, ასეთი იყო ანაკოფია, დღევანდელი ახალაიონის ადგილზე. რაც შეეხება „აფხაზეთის უდიდეს ნაწილს“ იგი ყოველთვის იყო თვითმყოფადი, დამოუკიდებელი სახელმწიფო, ამტკიცებენ ისინი.

აფხაზი ისტორიკოსები საკმაოდ განსწავლული პიროვნებები არიან და საეჭვოდ არ მიგვაჩნია ის გარემოე-

¹ Иеромонах Дороте́й Дбаар. Краткий очерк православной церкви Абхазии. Новый Афон, 2005, гл.35.

ბა, რომ მათ კარგად იციან ნიკოფსიის შესახებ ცნობილ მეცნიერთა შეხედულებები, მაგრამ ნამდვილი ისტორიის გაყალბება მათ სჭირდებათ პოლიტიკური მოსაზრებებით, რაც ასე დამახასიათებელია მათთვის.

ჩვეულებრივი რუსულენოვანი მკითხველი, რომელსაც არ მოეთხოვება საქართველოს ისტორიის ცოდნა და კრიტიკული მიდგომა მსგავსი ნიგნებისა და სტატიებისადმი, ადვილად იჯერებს მათში გადმოცემულ ყალბ მოსაზრებებს და შეიძლება ასევე ადვილად სიმპათიურად განეწყოს აფხაზი სეპარატისტების, ხოლო მტრულად „დამპყრობი“ საქართველოსა და ქართველი ხალხის მიმართ, რის მიღწევასაც ასე ცდილობენ ჩვენი აფხაზი ოპონენტები.

ნიკოფსიისა და ანაკოფიის ურთიერთმიმართების საკითხზე გარკვეულ უზუსტობას ადგილი აქვს ინტერნეტის ქართულ საიტებზეც. ჩვენი აზრით, ამ დებულების სწორად გაგებისათვის საჭირო იყო მცირე განმარტების თანდართვა და ერთხელ კიდევ ხაზგასმა იმისათვის, რომ ანაკოფიასთან ნიკოფსიის გაიგივება შეცდომაა.

ამრიგად, ნიკოფსია-ანაკოფიის ურთიერთმიმართების პრობლემა დღესაც მეტ-ნაკლებად აქტუალურია და მეცნიერულ დონეზე მისი გადაჭრა არა მარტო თეორიული, არამედ პრაქტიკულ-პოლიტიკური მნიშვნელობისაა.

ზემოთ განხილული და გაანალიზებული წერილობითი წყაროებისა და ისტორიული დოკუმენტების საფუძველზე, ჩვენი აზრით, შეიძლება გაკეთდეს შემდეგი დასკვნები:

1. ნიკოფსია-ანაკოფიის ურთიერთმიმართების საკითხზე როგორც ქართულ, ასევე არაქართულ ისტორიოგრაფიაში საუკუნეთა მანძილზე ჩამოყალიბდა ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო შეხედულება:

ა) სწავლულთა ერთი ნაწილი თვლის, რომ ნიკოფსია და ანაკოფია ერთიდაიგივე გეოგრაფიული პუნქტის სახელწოდებაა. კიდევ მეტი. ზოგიერთი მათგანი მას მიიჩნევს დავით აღმაშენებლის გაერთიანებული საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთ საზღვრად, დღევანდელი ახალი ათონის სექტორში;

ბ) სწავლულთა მეორე ნაწილი ნიკოფსია-ანაკოფიის იდენტობას აშკარად უარყოფს, ნიკოფსია მათი მტკიცებით, ჯიქეთშია, ხოლო ანაკოფია საკუთრივ აფხაზეთში.

2. დასმული საკითხის გადანყვეტის საფუძველთა-საფუძველი, ჩვენი აზრით, უნდა იყოს ძველი მწერლების, კერძოდ: ფ. არიანეს, V ს. ანონიმის, ეპიფანე კონსტანტინეპოლელის, კონსტანტინე პორფიროგენეტის, ლეონტი მროველის, გიორგი მთაწმინდელის, გ. მცირეს და სხვათა ჩვენამდე მოღწეული ნაწერები.

3. ამ ნაწერების მიხედვით: ნიკოფსი/ნიკოფსია არის ქალაქი და ციხე-სიმაგრე, რომელიც II საუკუნეში ცნობილი იყო „ძველი ლაზიკეს“ სახელწოდებით იმის გამო, რომ შავი ზღვის ჩრდილო-აღმოსავლეთ სანაპიროზე, სხვა ტომებთან თანამეზობლობაში იმ დროს ცხოვრობდნენ ლაზები, დღევანდელი მეგრელების წინაპრები. V საუკუნიდან ეს დასახლებული პუნქტი ცნობილია ნიკოფსიის სახელწოდებით, რომელიც უკვე სახელგადარქმეულია იქ ჩამოსახლებულ ჯიქთა მიერ, ასევე ახალი სახელი – ფსახ-აფსისი ანუ ნეჩქესუხო/ნეგეპსუხო ეწოდება მის გვერდით შავ ზღვაში ჩამავალ მდინარეს.

4. აფხაზთა სამეფოს ძლიერების პერიოდში, X-XI საუკუნეებში, ჯიქეთი ნიკოფსიითურთ აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) შემადგენლობაშია, ასევეა მომდევნო საუკუნეებშიც, როცა გაერთიანებული საქართველოს სამეფო გადაშლილი იყო „ნიკოფსიიდან დარუბანდამდე.“

5. რაც შეეხება ანაკოფიას, იმავე ძველი წყაროებით, იგი მდებარეობდა აფხაზეთის ცენტრში, დღევანდელი ახალი ათონის ადგილას, მდინარე ფსირცხის სანაპიროზე, სადაც ანტიკურ ხანაში იყო ციხე-სიმაგრე აფსარი (მეორე აფსარი. გ.რ.). აფხაზეთის სამთავროსა და სამეფოს ჩამოყალიბების შემდეგ ანაკოფია გახდა აფხაზეთის მთავართა და მეფეთა ერთ-ერთი რეზიდენცია, მაგრამ არასდროს არ ყოფილა საქართველოს დასავლეთი საზღვარი, არამედ იგი იყო აფხაზეთის „თავადი ციხე-სიმაგრე.“

6. ნიკოფსია, გარდა ზემოთაღნიშნულისა, ძველი მწ-

ერლების ცნობებით (ეპ. კონსტანტინეპოლელი, ლ. მროველი, გ. მთანმინდელი და სხვ.) იყო ქალაქი, სადაც გარდაიცვალა და დაიკრძალა წმიდა მოციქული სიმონ კანანელი, ხოლო VII თუ VIII საუკუნიდან იგი ხდება ჯიქეთის საარქიეპისკოპოსოს რელიგიური ცენტრი, დაახლოებით XIII საუკუნემდე. ამ საუკუნის 20-30 წლებიდან მოყოლებული, ყუბანისპირეთში მონღოლთა ლაშქრობისას ოტყებული ადგილობრივი მოსახლეობის ჯიქეთში მოძალების შედეგად, იქ ქრისტიანობა მოიშალა და წარმართობა აღორძინდა, რაც, ალბათ, გახდა იმის მიზეზი, რომ სიმონ კანანელის ნეშტი, წარმართების მხრივ ხელყოფის თავიდან ასაცილებლად, ნიკოფსიიდან ანაკოფიაში იქნა გადასვენებული, დაახლოებით XIII-XIV საუკუნეების მიჯნაზე.

7. ნიკოფსიისა და ანაკოფიის გაიგივების ერთ-ერთი მიზეზი შეიძლება გამხდარიყო ამ სახელწოდებათა ფუძეების ფონეტიკური მსგავსება: „ნიკოფ“-„ანაკოფ“. მეორე მიზეზი: ორივე ქალაქი ცნობილია როგორც სიმონ კანანელის განსასვენებელი ადგილი.

8. დღეს აფხაზი ავტორების მხრივ ნიკოფსიის გაიგივება ანაკოფიასთან ამ საკითხზე არაზუსტი, უკვე მოძველებული და მეცნიერებაში უარყოფილი დებულების საფუძველზე, ემსახურება აფხაზეთის ისტორიის ამკარა ფალსიფიკაციას, რომ, თითქოსდა, აფხაზეთის უდიდესი ნაწილი – „დანწყებული მდინარე აფსთადან მდინარე ყუბანამდე არასდროს შედიოდა საქართველოს სახელმწიფოს შემადგენლობაში, თვით დავით აღმაშენებლის მეფობის დროსაც კი“, რომ აფხაზეთი ქართველების ამკარა აგრესიის შედეგად მხოლოდ საბჭოთა პერიოდში ხდება საქართველოს შემადგენელი ნაწილი, რომლისგანაც თითქოს-და 1991-1993 წლების „სამამულო ომის“ შედეგად აფხაზებმა საბოლოოდ დაიხსნეს თავი.

9. ყოველივე ზემოთნათქვამიდან ცხადად ჩანს, რომ ნიკოფსია-ანაკოფიის ურთიერთმიმართების საკითხს დღესაც არ დაუკარგავს თავისი აქტუალობა და მას ამჟამად აქვს არა მარტო თეორიულ-მეცნიერული, არამედ პოლიტიკურ-პრაქტიკული მნიშვნელობაც.

ლაგუმფსა არ შეიძლება იყოს ლაგუაფსა

მკითხველ საზოგადოებაში საყოველთაოდ ცნობილია გამოჩენილი ქართველი მეცნიერის პავლე ინგოროყვას დამსახურება აფხაზეთის ტოპონიმებისა და ჰიდრონიმების უდიდესი უმრავლესობის ქართველური წარმოშობის ახსნასა და დასაბუთებაში. მან თავის კაპიტალურ ნაშრომში „გიორგი მერჩულე – მწერალი X საუკუნისა“ განიხილა 136 გეოგრაფიული პუნქტისა და მდინარეთა სახელწოდება და ყველა მათგანი მიიჩნია ქართული მეტყველებიდან წარმოშობილად. ავტორი სხვადასხვა წყაროებზე და ქართული ენის მონაცემებზე დაყრდნობით ცდილობს მეცნიერულად დაასაბუთოს საკუთარი მოსაზრებები.

უმრავლეს შემთხვევაში მეცნიერის არგუმენტები დამაჯერებლად და ამდენად მისაღებად გამოიყურება, მაგრამ ზოგიერთი მტკიცება, ჩვენი აზრით, მათ ჭეშმარიტებაში ეჭვს იწვევს და გარკვეულ კითხვებს ბადებს. აქეთად ჩვენ მიგვაჩნია ავტორის მტკიცება იმის შესახებ, რომ V საუკუნის ანონიმის მიერ დასახელებული მდინარე ლაგუმფსა არის მდინარე ლაგუანფსა. აი რას წერს იგი ამის შესახებ: „V საუკუნის ანონიმი ცდება, როცა ის წერს: ლაგუმფსა ეწოდება მდინარეს, რომელსაც ძველად ჰიპოსი ერქვაო. ჰიპოსი კოდორის ძველი სახელწოდებაა. ლაგუმფსა, როგორც ამას გვიჩვენებს სახელწოდებათა შეხვედრა, ჩანს არის თანამედროვე ლაგუაშა – ლაგუანფსა, რომელიც კოდორის მეზობლად მიმდინარეობს.“¹

ეს დებულება, ჩვენი აზრით, არ უნდა იყოს ჭეშმარიტი, შემდეგი არგუმენტების საფუძველზე:

1. როგორც ცნობილია ისტორიულ ლიტერატურაში, არიანე რომის იმპერატორის დავალებით მოგზაურობდა შავი ზღვის გარშემო და აღწერდა მის სანაპიროებზე არსებულ მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან გეო-

1. პ. ინგოროყვა, „გიორგი მერჩულე – მწერალი მეათე საუკუნისა.“ თბ., 1954, გვ.185

გრაფიულ პუნქტებსა და მდინარეებს, მათ შორის დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე არსებულთ, რამდენადაც იქ არსებული პოლიტიკური ერთეულები რომის იმპერიის მიერ ხელდებული იყო. არიანე მათ აღწერდა იმ თანმიმდევრობით, რა თანმიმდევრობითაც ისინი იყვნენ განლაგებული, ამასთანავე, რამდენადაც არიანე და მისი თანმხლები პირები მოგზაურობდნენ აფრიანი ხომალდით, მნიშვნელოვან დასახლებულ პუნქტებსა და მდინარეებს შორის არსებული მანძილის გაზომვა ხდებოდა სტადიონებში. არიანეს მიერ აღწერილი დღევანდელი აფხაზეთის ზღვის სანაპიროს სურათი ასე გამოიყურება: „მდ. ქობოსიდან მდ. სინგამემდე 210 სტადიონია, სინგამიდან მდ. ტარსურამდე 120 სტადიონი, ტრასურასა და მდ. ჰიპოსს შორის მანძილი 150 სტადიონია, ჰიპოსსა და მდ. ასტელეფს შორის მანძილი 30 სტადიონი, ხოლო მდ. ასტელეფიდან სებასტოპოლამდე 120 სტადიონი.“¹

როგორც ამ ციტატიდან ჩანს, აფხაზეთის მდინარეთა შორის ის არ ასახელებს ლაგუმებსას. მის შესახებ პირველ ცნობას ვხვდებით V საუკუნის ანონიმის „პერიპლუსში“, რომელიც თითქმის სიტყვა-სიტყვით იმეორებს არიანეს ზემოთაღნიშნულ „მოგზაურობას“ ანუ „პერიპლუსს“, მაგრამ იმავე დროს იძლევა სახელწოდებათა ზოგიერთ განსხვავებულ ვარიანტს. V ს. ანონიმის ნაწერში ზემოთ მოტანილი არიანეს ციტატა ასეა გადმოცემული: „ხო-ბის წყლიდან ვიდრე სიგამემდე (რომელსაც ახლა ზიგანი ეწოდება) არის 210 სტადიონი, ანუ 28 მილიონი (მილი გ.რ.), ზიგანიდან ტარსურის წყლამდე (რომელსაც ახლა მოქი ეწოდება) არის 120 სტადიონი, ანუ 16 მილიონი, ხოლო ტარსურის წყლიდან ცხენის წყლამდე (რომელსაც ახლა დაგუმფსა ეწოდება) არის 150 სტადიონი ანუ 20 მილიონი. ცხენის წყლიდან ვიდრე ასტელეფის წყლამდე

1. ფლავიუს არიანე, მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო. თარგმანი, გამოკლევა, კომენტარები და რუკა ნათელა კეჭალ-მადისა. თბ., 1964, გვ.40-41

(რომელსაც ახლა ევრიპე ეწოდება: ხომალდთა შესაცური) არის 30 სტადიონი ანუ 4 მილიონი, ხოლო ასტელეფის წყლიდან ვიდრე ნავსადგურის მქონე ქალაქ დიოსკურიამდე (რომელსაც ახლა სებასტოპოლი ეწოდება) არის 135 სტადიონი ანუ 18 მილიონი."¹

ამ ციტატების შედარებიდან ადვილად ჩანს, რომ მდინარეთა შორის მანძილი ორივე ავტორთან ერთიდაიგივეა, გარდა ასტელეფსა და დიოსკურიას შორის მანძილისა. არიანესთან ის უდრის 120 სტადიონს, ხოლო ანონიმთან – 135 სტადიონს. მაგრამ ეს არ არის მთავარი. მთავარია ის, რომ ანონიმი იძლევა მდინარეთა ახალ სახელწოდებებს V საუკუნეში, განსხვავებულს II საუკუნეში არსებულისგან.

ანონიმის მიხედვით სიგამეს ზიგანი ეწოდება, ტარსურას – მოქი, ცხენის წყალს – ლაგუმფსა, ასტელეფს – ევრიპე. არიანეს ჰიპოსს ანონიმი საერთოდ არც კი ახსენებს. მის ადგილზე ის ცხენის წყალს ათავსებს, რაც იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ, როგორც ცნობილია, ბერძნები ქართულ სახელწოდებებს ზოგჯერ თავიანთ ენაზე თარგმნიდნენ და ისე ხმარობდნენ. ისიც ცნობილია, რომ ცხენს ბერძნულად ჰიპოსი ჰქვია², აქედან – არიანესთან მდინარე ცხენის წყალმა მიიღო ჰიპოსის სახელწოდება. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ დასავლეთ საქართველოში არსებობდა მეორე ჰიპოსიც, იგივე ცხენის წყალი, რომელიც რიონს ერთვის. ანონიმი აფხაზეთში არსებულ ჰიპოსს მოიხსენიებს ქართული სახელწოდებით და, რაც მთავარია, აგრეთვე იმ სახელით, რაც მას V საუკუნეში ერქვა – ლაგუმფსა.

2.3. ინგოროყვა აფხაზეთის ცხენის წყლის სახელწოდება

1. ანონიმი V საუკუნისა, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, ტ. II, თბ., 1965, გვ.6

2. ქართულ-ბერძნული ლექსიკონი, თბ., 2006, გვ.155

დებას ხსნის ჰენიოხთა ტომის სახელწოდებით. ჰენი-ჰუნენიშნავსო ცხენს და ჰენის წყალი ერქვაო კოდორს.¹

მიუხედავად ასეთი მსჯელობისა, ის არ ეთანხმება ანონიმის აზრს, რომ სწორედ ცხენის წყალს (არიანეს ჰიპოსს) V. საუკუნეში ერქვა ლაგუმფსა. მისი მტკიცებით, რომელიც ზემოთ ვნახეთ, ლაგუმფსა ლაგუაფშაა. ეს რომ ასე არ არის, ამაზე ის გარემოებაც მიუთითებს, რომ ლაგუაფშა არის ძალზე პატარა მდინარე, რომელიც ერთ-ვის ასევე პატარა მდინარე თოუმუშს, ზღვის სანაპიროდან დაახლოებით 3 კილომეტრის დაშორებით. არიანე და ანონიმიც ასახელებენ არა ყველა მდინარის სახელწოდებას, რომელიც აფხაზეთის ტერიტორიაზე მიედინება, მაათი რაოდენობა 60-მდე აღწევს, არამედ – სანაოსნო და შედარებით დიდ 4 მდინარეს, რომელიც არიანემ ხომალდიდან თავისი თვალებით იხილა, ლაგუაფშას ის ვერცკი დაინახავდა, რადგან, როგორც აღინიშნა, ზღვის სანაპიროდან იგი თავისი სიშორის გამო ვერ გამოჩნდებოდა.

3. ლაგუმფსა რომ ლაგუაშა არ შეიძლება იყოს, ამას ცხადად ადასტურებს მდ. მოქიდან (მოქვა) დაშორების მანძილი: არიანესა და ანონიმის მიხედვით ლაგუმფსასა და მოქს შორის მანძილი შეადგენს 150 სტადიონს. თუ რამდენ მეტრს უდრის არიანეს სტადიონი, ამის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვადასხვა მოსაზრებაა. არიანეს „მოგზაურობის“ მთარგმნელ და მკვლევარ ნ. კეჭალმაძის მტკიცებით იგი უდრის 180მ-ს,² პროფ. გ. მეულიქიშვილის აზრით არიანეს სტადიონი 177,4მ-ია,³ ხოლო მკვლევარი ლ. ელნიცკი ფიქრობს, რომ

¹ პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე – მწერალი X საუკუნისა, თბ., 1954, გვ.180

2. ფლავიუს არიანე, მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო. მთარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნათელა კეჭალმაძისა, თბ., 1964, გვ.40-41

3. Г. Меликишвили, к истории древней грузии, тб., 1959, гв.70

აღნიშნული სტადიონი დაახლოებით 200მ-ს შეადგენს.¹ როგორც ვხედავთ, სტადიონის ზომათა შორის არსებითი განსხვავება არ არის. თუ ავიღებთ გამოსავალ წერტილად 180მ-ს, მაშინ გამოდის, რომ 1კმ=5,5 სტადიონს. 150 სტადიონი, რომელიც არიანესა და ანონიმის მიხედვით არსებობს მოქესა და ლაგუმფსას, იგივე ცხენისწყალსა, იგივე კოდორს შორის დაახლოებით 27კმ-ია, თანამედროვე რუკის (კ-37-047-2) მიხედვით კი 23კმ. (სწორ ხაზზე გაზომილი) მაშინ, როდესაც სინამდვილეში მოქესა და ლაგვამს შორის მანძილი მხოლოდ 7კმ-ია. აქედან ცხადად ჩანს, რომ ლაგუმფსა არ შეიძლება იყოს ლაგუაფშა, უფრო სწორად – ლაგვაში.

4. ისეთ დიდ მეცნიერს, როგორიც პ. ინგოროყვა იყო, არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა, რომ მანძილი, ერთის მხრივ, მოქესა და ლაგუმფსას (კოდორს) შორის, ასევე მოქესა და ლაგვამს შორის ერთმანეთისაგან დიდად განსხვავდება, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც მცდარ დასკვნას აკეთებს, ეს, ჩვენი აზრით, გამონეუულია მცდელობით, რომ აფხაზეთის ტოპონიმები და ჰიდრონიმები აიხსნას მხოლოდ ქართულად, რაც, სამწუხაროდ, ამ გამოჩენილი მეცნიერის გარკვეულ ტენდენციურობას ავლენს.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ პ. ინგოროყვა ცდება მაშინაც, როცა ის გუდაუთას მდ. გუდავასთან ათავსებს.² ის მდებარეობს მდ. გუდოუსთან, გუდავა კი – გალის რაიონშია.

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს ერთი ასეთი შემთხვევა: დიდ ენათმეცნიერს ა. ჩიქობავას შეთავაზეს წინადადება, რომ მას აფხაზური ენა ქართულის მონათესავე ენად გამოეცხადებინა. ამაზე მან ასეთი რამ განაცხადა: ეს შეიძლება ჩვენთვის დროებით

1. Л.И.Ельницкий, из исторической географии древней Колхиды, ВДИ, 1938, №2, с.308

2. პ. ინგოროყვა, დას. ნაშრომი, გვ.157

სასარგებლოც კი იყოს, მაგრამ მალე ის ბუმერანგივით უკან დაგვიბრუნდება და დიდ ზიანს მოგვიტანს, რამდენადაც აფხაზურ ენას იკვლევენ საზღვარგარეთელი მეცნიერებიც და ჩვენს მტკიცებას ისინი არ მიიღებენ. მე ამჟამადაც ამ საკითხზე იმ აზრისა ვარ, რაც ადრე გამოვთქვი – აფხაზური ენა ქართულისაგან განსხვავებული ენაა.

5. ჩვენ სწორად და მეცნიერულად დასაბუთებულად მიგვაჩნია კოლხეთის ისტორიის ცნობილი მკვლევარის მ. ინაძის აზრი იმის შესახებ, რომ V საუკუნეში აფხაზეთის ტერიტორიაზე მდინარეთა სახელწოდებები შეცვლილია, რაც გამოწვეულია რეგიონში მომხდარი ეთნიკური ცვლილებებით³, რომელიც, თავის მხრივ, გულისხმობს აქ არაქართველი ტომების – აფშილებისა და აბაზგების დამკვიდრებას. მხოლოდ მათ შეეძლოთ ცხენის წყლისათვის ლაგუმფსის ანუ ლაგამიანის (ანუ ცხენის) წყლის დარქმევა. აკი, როგორც არიანე, ასევე ანონიმიც ადასტურებენ შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე, აფსაროსიდან დიოსკურიამდე, ლაზების, აფშილებისა და აბაზგების განსახლებას ჩვენი ნელთალრიცხვის II-V საუკუნეებში.⁴

ამრიგად, ზემოთაღნიშნულიდან შეიძლება გავაკეთოთ შემდეგი დასკვნები:

1. არიანეს ჰიპოსი ანონიმთან არის ცხენის წყალი, არიანე ხმარობს მდინარის ბერძნულ სახელწოდებას, ანონიმი კი – ქართულს, იმავე დროს გვაძლევს ამ

3. მ. ინაძე – ძველი კოლხეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 2009, გვ.416

4. ფლავიუს არიანე, მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო. თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნათელა კეჭყმაძისა, თბ., 1964, გვ. 51. ანონიმი V საუკუნია, გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, ტ.2, თბ., 1965, გვ.8

მდინარის ახალ სახელწოდებას V ს-ში. ორივესთან მანძილი მდ. ტარსურასა (მოქსა) და ჰიპოსს (ლაგუმფსას) შორის არის 150 სტადიონი.

2. ლაგუმფსა არ შეიძლება იყოს ლაგვაფშა, აგრეთვე, შემდეგი არგუმენტების საფუძველზე:

ა). ლაგვაფშა არის ძალზე პატარა მდინარე, რომელიც ერთვის ასევე პატარა მდინარე თოუმუშს ზღვიდან დაახლოებით 3კმ. დაშორებით. ასეთ პატარა მდინარეს არც არიანე და არც ანონიმი არ აღწერენ;

ბ). არიანე აღწერს იმ დიდ მდინარეებს, რომლებიც მან საკუთარი თვალით ნახა ხომალდიდან, ლაგვაფშა კი მას არ შეეძლო ეხილა ზემოთაღნიშნული მიზეზის გამო;

გ). არიანე და ანონიმიც ლაგუმფსას მოქიდან (მოქვიდან) 150 სტადიონით დაშორებულად მიიჩნევენ მაშინ, როდესაც ლაგვაფშა დაახლოებით 40 სტადიონითაა დაშორებული.

3. პ. ინგოროყვა თავის მტკიცებაში ტენდენციურობას იჩენს.

НАСКОЛЬКО СООТВЕТСТВУЮТ ИСТИНЕ АРГУМЕНТЫ, УТВЕРЖДАЮЩИЕ ЧТО «ДРЕВНИЕ», ИЛИ «ИСТОРИЧЕСКИЕ», АБХАЗЫ БЫЛИ ЭТНИЧЕСКИМИ КАРТВЕЛАМИ¹

Вопрос об этническом происхождении абхазов в грузинской историографии пока еще не решен однозначно. Часть исследователей, начиная с П. Ингороква и кончая некоторыми современными историками, проводят различие между «древними» и «новыми» абхазами и склонны считать, что «древние», или «исторические», абхазы (до XVII века) в этническом плане являлись картвелами. Однако начиная с XVII века, происходит их исламизация и ассимиляция переселившимися с Северного Кавказа апсуа, в результате чего формируются «новые абхазы»

Первый аргумент, к которому прибегают П. Ингороква и приверженцы его концепции, утверждая что «древние», или «исторические», абхазы относятся к картвельскому этносу, таков: *«Древние абхазы (до XVII века) – это те же картвелы, и говорили они на одном из диалектов грузинского языка... Предками абхазов были племена месхов, однако на каком конкретно языке изъяснялось племя абхазских месхов – на собственно грузинском или на местном мегрельском диалекте, остается неясным».* Или вот еще: *«Абхазы и населявшие Абхазию другие племена (абсилы, мисимианы, санихи) говорили на грузинском диалекте, были исконно грузинскими, картвельского происхождения, так же как и проживавшие в Западной Грузии остальные племена: карты, мегрелы и сваны».*

¹ Опубликовано в газ. "Грузия и мир", 21.06.2012 (<http://www.geworld.ge/View.php?ArtId=2926&lang=ru>). Печатается с небольшими уточнениями редакционного и технического характера.

Г. Гасвиани утверждает, что под «абхазом» следует подразумевать картвели, а не апсуа. *«Древние абхазы – это картвельское племя или результат смешения картвельских племен»*. И далее: *«Абхазское царство»* по своему составу изначально было грузинским и картвельским – этнически, духовно, территориально, в языковом отношении. По его же утверждению древние абхазы говорили на средневековом мегрельском или сванском диалекте.

Возникает вопрос: если считать абхазов месхами по происхождению, почему их разговорным языком являлся мегрельский или сванский диалект? Это первое. И второе – никто ничего не знает об упомянутом диалекте, о том, что он собой представлял. Вот такое неподкрепленное фактическими данными положение принято считать одним из аргументов, подтверждающих картвельское происхождение абхазов, что в действительности представляет собой лишь гипотезу, а не обоснованное, истинное утверждение.

Что же мы реально знаем относительно разговорного языка абхазов? По-прежнему не найдены какие-либо связанные с ним документальные материалы, достоверные источники. Известно лишь, что еще Еквтимэ Атонели (Евфимий Афонский) писал в XI веке об абхазах, сванах, мегрелах: *«У каждого не только собственный родственный другим язык, но многие вообще говорят на одном языке»*. То есть, у каждого из этих племен был свой собственный язык и в то же время все они владели общим (следует полагать, грузинским) языком: Это свидетельство Еквтимэ Атонели, по нашему мнению, достоверно, поскольку он должен был хорошо знать, что представляют собой современные ему абхазы. По утверждению выдающегося грузинского историка XVIII века Вахушти Багратиони, *«у абхазов есть свой собственный язык»*

По сведениям Арканджело Ламберти, жившего в Мегрелии в 1633-1649 годах, у обитающих за рекой Кодори абхазов имелся «собственный отличающийся язык». Или еще:

«Стоит перейти Кодори или Коракс, как на другой его стороне говорят уже по-абхазски». Аналогичное утверждают современные Ламберту миссионеры Дзампи и Джованни да Лукка. Лукка (1629 г.) отмечает, что *«у абхазов есть свой собственный язык, который сильно отличается от языка соседствующих с ними народов».* Такого же мнения придерживается нидерландский государственный деятель XVIII века Н. Витсен.

Из вышеизложенного следует, что у «древних» абхазов был свой собственный разговорный язык, который отличался от разговорных языков соседних им народов. Что это был за язык и как он назывался? Назывался он, безусловно, абхазским языком. То есть, до наступления XVII века, когда с севера в Абхазию еще не вошли апсуа, «древние» абхазы говорили на абхазском языке. Когда мог возникнуть этот язык? Естественно, не в XVII веке, а с возникновением самих абхазов, то есть, это был древнейший родной для них абхазский язык.

Вполне резонно спросить: не был ли в результате «давления» апсуа в XVII веке абхазский язык заменен каким-нибудь другим языком? По нашему мнению, это исключено. Во-первых, на то, чтобы язык народа поменялся с одного на другой, требуются века, и в случае с Абхазией это также не могло произойти сразу или в течение нескольких десятилетий. Во-вторых, по сравнению с коренным населением пришельцы составляли меньшинство. А меньшинство не могло ассимилировать большинство, тем более, что представители его не являлись завоевателями (на это указывает то обстоятельство, что абхазы называли пришельцев с севера гостями) и по культурному уровню не превосходили находившихся на сравнительно более высоком этапе развития коренных жителей. И еще, в XVII-XVIII веках жившие в Мегрелии миссионеры, а также Царевич Вахушти вообще не упоминают апсуа, они используют только термин «абхазы». По нашему мнению, это указывает на то,

что пришельцы были одноплеменниками принимавших и имели общий с ними язык, как это отмечает академик Н. Бердзенишвили. И, наконец, если б апсуа ассимилировали абхазов, это не осталось бы незамеченным со стороны Вахушти, который жил в период, не столь уж отдаленный от упомянутых событий.

Таким образом, на наш взгляд, у абхазов всегда был и остается свой собственный родной язык, имеющий такую же продолжительную историю, как и сам абхазский народ. Неверно поэтому утверждать, будто абхазы говорили на средневековом мегрельском диалекте и соответственно этнически представляли собой картвельское племя. Неверно и другое утверждение, что абхазского языка вообще не существует и есть лишь апсуйский, относящийся к черкесско-адыгейской языковой группе. По утверждению специалистов абхазского языка (К. Ломтатидзе, Т. Гванцеладзе и др.) абхазский и абазинский (апсуйский) — это диалекты одного языка, и они очень похожи друг на друга.

Второй аргумент, доказывающий картвельское происхождение абхазов, состоит по мнению сторонников концепции П. Ингороква в том, что в Абхазии не существует ни одного памятника материальной культуры, на котором сохранились какие-либо надписи на абхазском языке. Все тексты грузинские. Отсюда следует вывод: «Вплоть до XVII века, кроме грузин, другие народы там не обитали». На наш взгляд, материальных памятников с абхазскими надписями не существует, потому что, во-первых, абхазы тогда не имели своей письменности, во-вторых, в культурном отношении они были картвелами, то есть, культурным языком для них был грузинский, так что, вопрос о создании абхазской письменности вообще не стоял.

Очередной аргумент, с помощью которого последователи П. Ингороква пытаются доказать картвельство «древних абхазов» — это данные топонимики и гидронимии. Тут следует иметь в виду одно важное обстоятельство: П. Ин-

горска и его единомышленники голословно заявляли, что подавляющее большинство топонимов и гидронимов на территории Абхазии картвельского происхождения и до XVII века в Абхазии не существовало апсуйских названий мест и рек. Это, якобы, свидетельствует о том, что там проживали только грузины.

Что можно сказать по поводу данного аргумента? Утверждение, в соответствии с которым большинство названий географических пунктов и рек в Абхазии грузинские, действительно верное. Однако, как нам представляется, это недостаточное основание для того, чтобы отрицать пребывание там абхазов. Мы придерживаемся идеи, что они (апсилы и абазги) живут на территории нынешнего Очамчирского и Гудаутского районов по крайней мере с I-II веков. Несмотря на это, прибрежные города и поселки носили названия грузинского происхождения: Дзвели Лазика, Гагра, Пицунда, Гудаута, Лыхны, Цхуми, Ткбунни, Очамчире. Это можно объяснить тем, что первоначально население здесь было грузинским (мегрелы и сваны). Топонимы получили свои названия от большинства, и прибывшее меньшинство _ горные абхазы или апсуа _ не могли их изменить, тем более, что другие народы, например, греки и римляне, знали эти места именно под такими именами.

Предполагалось, что спустившиеся из горных мест абхазы, преимущественно будут жить в селах на горных склонах. Естественно, что их абхазы называли своими именами, но эти названия история, к сожалению, для нас не сохранила. Не установлено, когда возникли и современные названия абхазских сел. Если начать утверждать, что они восходят к XVII-XVIII векам, это будет очень трудно подтвердить, ну а неподтвержденные заявления не приближают нас к истине.

Абхазов (апсилов и абазгов) в Грузии принято считать пришлыми народами по нескольким причинам:

1. До I-II веков они нигде не упоминаются в числе племен, населявших Грузию;

2. Абхазы не жили на территориях, прилегающих к морю, так как не переносили сырого воздуха и влажных мест;
3. Если б абхазы проживали в Абхазии с древнейших времен, они бы не приняли от грузин греческое название «аберзин»;
4. Абхазы до последнего времени не имели (сейчас изредка имеют) своих кладбищ в городах и поселках;
5. Тяготение абхазов к кавказским горцам и их ориентация на них являются, по-видимому, проявлением исторической памяти, свидетельством собственного горского происхождения;
6. Идея проникновения абхазов с гор красной нитью пронизывает весь их фольклор.

Что касается гидронимов, здесь вопрос обстоит сложнее. Трудно сказать, когда получили свои названия реки: Псоу, Мзимта, Абаской-Бзып-Бзич, Хипста, Апста, Гумиста. То, что это названия негрузинские, сомнений не вызывает, кроме Бзыпи, которую живущее рядом население называло «Бзичь», что на убыхском означает «холодная река». Однако грузины увязывали ее название с самшитом.

Как видим, существующие в Абхазии топонимы и гидронимы не дают однозначного повода для того, чтобы делать категорический вывод: до XVII века в Абхазии не существовало ни одного абхазского (апсуйского) топонима и гидронима.

Кроме вышеотмеченного, здесь же надо сказать и о том, что в одном из документов XVI века (1525) присутствуют три существовавших на Пицунде топонима, в которых несомненно просматривается абхазское происхождение: Аитарне, Аруха, Рабица. Аргументы, с помощью которых пытаются обосновать их грузинское происхождение, выглядят неубедительно. Эти топонимы, по-видимому, существовали и гораздо раньше, по крайней мере, в XV веке. Вообще, следует отметить, что ранние источники по топонимам и

гидронимам Абхазии довольно скудны.

Объяснение абхазских топонимов и гидронимов сходными по фонетическому звучанию словами мы не считаем верным. Приведем несколько примеров: название реки Апста отождествляют с грузинским словом «апуста», которое является сванским топонимом, в то время как оно абхазского происхождения и обозначает реку бога «Апи». «Бзыпь» толкуют как «бза» (самшит), хотя его можно объяснить также и как «Бзичь», Очамчире _ лесное болото, по-абхазски _ самшитовый лес и т.д. По этой причине попытки найти объяснение всем топонимам и гидронимам по-грузински выглядят неубедительно и оставляют впечатление поверхностности.

Для обоснования неабхазского происхождения апсуа используют и иные «аргументы»: в лексиконе апсуа, народа живущего у моря, отсутствует слово, обозначающее море, и потому они называют его «аморе» (от русского «море») или «азгва» (от грузинского «згва»). Один из грузинских ученых даже вставил это положение в свою книгу _ видимо, был очень за что-то обижен на абхазов _ и теперь его механически повторяют другие авторы, пишущие книги и статьи об Абхазии. Между тем, у абхазов есть собственные понятия, обозначающие море _ «амшин» и «ага», и существует бог моря и воды Аганихва.

Кое-кто из известных историков аналогично доказывает, что в лексиконе абхазов (апсуа) нет названий рыб и они всех рыб называют одним словом _ «акалмах» (от грузинского «калмахи» _ «форель»). Это полнейшее недоразумение, возникшее то ли по чьему-то умыслу, то ли произвольно. Тот кто утверждает подобное, попросту не знаком с соответствующей литературой, в которой зафиксировано 29 абхазских названий пород рыб. Те же историки утверждают, что у народа живущего в стране виноградной лозы, нет названий, обозначающих различные сорта винограда. Однако и это утверждение неверно. В специаль-

ной литературе (Н. Мачавариани) зафиксировано более 50 абхазских названий сортов винограда. Конечно, есть среди них и заимствованные термины, но в каком языке, спрашивается, их нет? Причем, заимствуют сотнями и тысячами. И что же, на этом основании ученый вправе утверждать, будто современные абхазы (апсуа) отсталый народ, не имеющий собственной культуры? Это унижение и прямое оскорбление нации.

Кое-кто из историков, доказывающих картвельское происхождение абхазов, очень настойчиво пытается использовать в качестве соответствующего аргумента и сам термин «абхаз». Ему не найдено никакого объяснения: одни утверждают, что он мегрельского происхождения и означает возвышенное место: апха _ лопатка; апхазети _ высокая спина. А также апха+жи = апха+зевит (груз. вверх), то есть высокоплечий.

По мнению других, «апхвазари» на сванском означает «кваканье лягушек» и, мол, следует подумать, возможно, название связано именно с этим. Есть и такие, кто считает, что «абхазами» называли себя грузины, проживавшие в Западной Грузии и представлявшие подавляющую часть населения Абхазии. По наименованию страны они механически приняли название «абхазы», что и стало причиной всех ошибок и недоразумений». То что данное определение никак не может быть воспринято в качестве серьезного аргумента, явствует хотя бы из того, что связь названия народа с наименованием места его проживания в данном случае трактуется совершенно превратно. Общеизвестно, что местность часто называют по имени людей там живущих, например: Сванети, Тушети, Хевсурети, Кахети, Двалети и т.д., но никак не наоборот. Да и откуда происходит сам термин «Абхазия», не объясняет ни сам упомянутый историк, ни те, кто некритично принимают на веру его версию.

Происхождение «абхаза» из «абасха» лишь в одном не вызывает сомнений: для «абасха» _ «а» абхазский

префикс, что свидетельствует о том, что когда из «басхи» был получен «абасхи», абхазы уже проживали в Абхазии. Только они могли сложить это слово в таком виде. Другие исследователи (Н. Марр, П. Ингорква и их единомышленники) увязывают термин «абхаз» с «месхом» и отсюда производят «масх», «басх», «абасх». Н. Марр считал, что «абхазами называли переселившихся на территорию Абхазии месхов». Но затем он сам отверг это свое первоначальное утверждение и даже раскритиковал Иванэ Джавахишвили, рассматривавшего абхазов как картвелов. По нашему мнению, даже если с месхами все правильно, самое верное толкование термину «абхаз» дает академик С. Джанашия, считающий, что «абхаз» (по-мегрельски — «апхаза») может происходить от термина «абадзаха», который, в свою очередь, означает «нижний абазинец», то есть, абазинцев, проживающих в низменных районах. Здесь же следует учесть, что до XIX века «собирательное для всех абхазских племен название — «абаза», использовалось как общее название абхазов». Однако наши оппоненты не желают учитывать эти положения, потому что они их не устраивают.

Одним из аргументов в пользу того, что «древние» абхазы были картвелами, последователи П. Ингорква считают то, что в «Пицундской грамоте» и других исторических документах, касающихся Пицундского Католикосата, «даже не упоминаются деятели и простые люди с апсуйскими корнями, хотя повсюду постоянно присутствуют грузины». Это связано с тем обстоятельством, что в упомянутые времена юрисдикция абхазского католикоса не распространялась на территорию за рекой Кодори. По этой причине тамошнее население не могло быть зафиксировано в этом документе, касавшемся церковных налогов, сколько с кого причитается и кто чем должен рассчитываться.

Однако это абсолютно не означает, что за Кодори не проживали абхазы. В те времена именно за Кодори начи-

налась «страна абхазов», которая зафиксирована даже на карте того времени.. Таким образом, *«Пицундская грамота»* не подтверждает картвельство абхазов. О том, что «древние» абхазы не были этническими грузинами, свидетельствует и то, что если среди мегрелов христианство распространялось с I века, то абхазы приняли его лишь в середине VI столетия, причем, под силовым давлением византийского императора Юстиниана. Однако по утверждению академика Н. Бердзенишвили, в абхазах его корни так и не проросли глубоко, потому что они не владели языками церковного богослужения (греческим и грузинским), а на абхазском языке христианская литература отсутствовала.

В качестве еще одного аргумента, подтверждающего картвельское происхождение «древних» абхазов специалисты, разделяющие позицию П. Ингороква, приводят и то, что на одной крохотной территории от реки Кодори до реки Бзыль не могли бок о бок проживать два народа и, так называемая, «теория двуаборигенства» является антинаучной и антигрузинской. Ее авторство приписывают академикам М. Лордкипанидзе, Е. Хоштария-Бросе, профессору Н. Ломоури, а в качестве последователей приводят профессоров Э. Папаскири и Г. Рогава и др.

Теория _ это определенная, научно обоснованная система взглядов и знаний. Такая система применительно к двойному аборигенству грузинской историографии вообще неизвестна. Но существует два принципиальных определения касательно одновременного проживания в Грузии картвельских и некартвельских племен. Принадлежат они академику Н. Бердзенишвили, который пишет: *«Признавая автохтонность картвельских племен, мы должны допустить и автохтонность некартвелов, борьбу между этими племенами и победу грузинских племен (ассимиляция, изгнание). Рядом с чужеродными племенами жили и картвельские племена».*

И в заключение еще один аргумент, к которому часто прибегают последователи П. Ингорквэ: они заявляют, что академики Ив. Джавахишвили, С. Джанашия и Н. Бердзенишвили рассматривают «древних» абхазов в качестве картвелов и, чтобы обосновать свою позицию, в искаженном виде приводят цитаты из их трудов.

Можно со всей категоричностью утверждать, что ни один из этих выдающихся ученых не считал «древних абхазов» картвелами. Правда, Ив. Джавахишвили в ранний период своей научной деятельности высказал мнение (1913 г.), что *«население Колхиды относилось к трем ветвям: лазско-мегрельской, апшил-абхазской и сванской»*. Однако позже, в 1928 году, опираясь на результаты языковедческих исследований, он это мнение изменил и свою точку зрения сформулировал так: *«Я считаю абхазов родственными картвелам, однако грузинами не называю. Что касается мегрелов и сванов и, добавлю, чанов, их я действительно считаю и называю грузинскими племенами»*. Ив. Джавахишвили еще в 1908 г. в первом издании своей «Истории грузинского народа» писал: «Главные картвельские племена — это карты, мегрело-чань и сваны». То же самое повторяет относительно грузинских племен С. Джанашия в учебнике по грузинской истории, изданном в 1943 году. По утверждению обоих академиков, у абхазов был свой собственный абхазский язык.

Что касается академика Н. Бердзенишвили, он во многих работах указывает на то, что абхазы (подразумевается широкая масса) не знали грузинского языка, что они сохранили собственный язык, что абхазский язык не смог стать государственным языком, что у равнинных и горных абхазов язык был общий. А язык основной признак этноса. Согласно мнению Н. Бердзенишвили, этнически и генетически абхазы не являются грузинами, они «картвелы» только в культурно-историческом смысле. Такими они более или менее оставались до XVII века, до прихода горских абхазов, или ап-

суа, после чего начинается их постепенное отчуждение от грузин и формирование «новых абхазов», которые, в свою очередь, представляют собой консолидированное на основе этносубстрата собственно апсуа-абхазов и картвелов единство _ нацию.

Утверждать сегодня, будто признание абхазов в качестве нации это кощунство, значит занимать антинаучную и антигрузинскую позицию. На наш взгляд, такой же огромной ошибкой является все, что вредит историческому сожителству и дружбе грузинского и абхазского народов и льет воду на мельницу наших врагов. Грузины и абхазы должны преодолеть вражду и противостояние и как равноправные нации создать вместе независимое, демократическое и миролюбивое государство.

РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ У АБХАЗОВ

Абхазы, как и все народы мира, в прошлом были язычниками и они, как горцы, эти верования сохранили надолго. Несмотря на то, что жившие рядом с ними грузины (мегрелы) христианскую веру приняли еще в первом веке, абхазы старались сохранить свою исконную религию. Более того, согласно «*Картлис цховреба*», они (абхазы) умертвили Симона Кананита, который в Абхазии проповедовал новую религию и открыто противопоставили себя ей.

По сведениям византийских историков, император Юстиниан (527-565) был вынужден направить вооруженные силы в Абазгию (которая в то время непосредственно подчинялась Византии), чтобы там распространить и утвердить христианство. Этой же цели служили построение в Абазгии в 536 году собора, посвященного Богоматери и учреждение в 541 г. Патриархом Константинополя архиепископства в Пицунде, которое впоследствии стало центром христианства в западной Грузии.

За возникновением Царства «Абхазов» во второй половине VIII века, которое по существу представляло из себя западно-грузинское государство (с грузинским государственным языком и грузинской культурой), последовало образование единой западногрузинской церковной организации — «Абхазского» Католикосата, которая, как полагают исследователи, во времена правления царя «абхазов» Баграта I-го (прим. 80-е — нач. 90-х гг. IX в.) освободилась от зависимости Константинопольской Патриархата и стала автокефальной церковью.

С IX века на территории нынешней Абхазии строятся такие христианские церковные центры, как Пицундский, Лыхненский, Драндский, Моквский, Бедийский, Илорский соборы и церкви. Все это не могло не оказать благотворное влияние на все население региона, в том числе абхазов, на процессы углубления христианского сознания и повышения

его уровня.

Правда, Христианская религия в IX-X веках прочно утвердилась среди населения Абхазии, но этого нельзя сказать по отношению собственно абхазов. Дело в том, что христианское сознание среди абхазов было скорее поверхностным, чем глубинным, Это, прежде всего, коснулось ритуалов, но не процесса овладения и усвоения принципов христианства. Христианство не смогло проникнуть в глубину сердца и души абхазов.

Это, разумеется, имеет свои специфические причины: первое, духовенство было греческим, язык которых для абхазского народа было менее понятным или вовсе непонятным (в горах), что не могло не сказаться отрицательно на укреплении их христианских устоев. Второе, если в восточной Грузии христианские церковные книги были переведены еще в V веке, а церковь возглавлял грузинский католикос и языком богослужения был грузинский, то в Абхазии и во всей западной Грузии в церквях греческий язык был заменен грузинским только в IX веке. Но со своей стороны и грузинский язык не был родным для абхазов (хотя он широко был распространен среди них, особенно в равнинных районных и в верхних слоях общества).

Известно, что та или иная религия овладевает сердцем и разумом человека тогда, когда она принимает национальную форму. А такой формой в первую очередь, является язык (вспомним факт отказа от латыни протестантами). Христианство среди абхазов не было озвучено на родном языке, в итоге оно не смогло утвердиться в их сознании. Грузинский язык в Абхазии оставался церковным языком до 80-х годов XIX века (до отмены его русским духовенством в церквях Абхазии). Третье, своих национальных христианских духовных кадров до XX века абхазы не имели, что не могло не сыграть отрицательную роль в формировании христианского сознания абхазов. Четвертое, в сферу религиозных верований абхазов боль-

шие изменения были внесены появившимися в Абхазии новой волны Апсуа-абазинских племен, переселившихся из Прикубанья и северных склонов Кавказского хребта с первой четверти XIII века в результате монгольских нашествий. Эти переселения продолжались и в последующие века.

Пришельцы принесли с собой свой первобытный родовой строй и языческую религию, которые ими были противопоставлены крепостному строю и его идеологии – христианству, которые с тогдашними абхазами, жаждущими социальной свободы, воспринимались грузинскими феноменами.

Они постепенно волей-неволей отворачиваются от христианства и переходят к язычеству, которое не нуждается в знаниях ни греческого, ни грузинского языков, а также и священнослужителях и духовных книгах. Возвращение христианского народа вновь к язычеству беспрецедентное явление в истории. Здесь же следует добавить, что язычниками стало не все население Абхазии, а только одна ее часть – абхазы, вторая же значительная часть – большинство грузин (мегрелов) – оставались христианами.

Пятое, на трансформирование религиозных верований абхазов большое влияние оказало увеличение влияния османов в Абхазии, в результате чего там распространился ислам. Но со своей стороны и эта религия не смогла укорениться в сознании абхазов. Одна из причин заключалась в том, что Коран, написанный на арабском языке, абхазам был также труднодоступным, как и евангелия, написанные на греческом, или на грузинском.

Мусульманская религия распространилась в первую очередь в Гудаутском и Очамчирском районах, где были разрушены ранее построенные редкие архитектурные памятники и упразднены христианские церкви. Вместо них кое-где были построены мечети. Влияние османов-турок и их религия в Абхазии продолжалось до начала XIX века, пока Абхазия не была присоединена к России (1810), после чего

тим начинается постепенное восстановление и упрочение христианства.

Выше отмеченные исторические процессы и вызванные их причины определили деление абхазов по религиозному признаку: на христиан и мусульман. По качеству усвоения ими христианства, абхазов-христиан со своей стороны можно разделить на две подгруппы. К первой подгруппе относятся абхазы Очамчирского региона, которые более или менее были знакомы с обрядами христианской религии, что было обусловлено их близостью и повседневным взаимоотношениями с грузинским (мегрельским) населением. Вторую подгруппу составляли Гудаутские абхазы-христиане, которые были менее знакомы с этими обрядами и номинально были христианами. Большинство из них стояло на пути отхода от церкви, они одновременно были и христианами и мусульманами.

По отношению к исламу абхазов XIX века также можно разделить на две группы: к первой относятся те абхазы, среди которых уже была утверждена эта вера, а ко второй относились те абхазы, которые слабо верили в ислам.

Следует отметить то обстоятельство, что абхазы как христианского так и мусульманского вероисповедания в одной и той же деревне или городе проживали вместе, рядом друг с другом, между ними не было никаких конфликтов. Более того, были и такие семьи, некоторые члены которых были христианами, а другие мусульманами, и это не влияло на прочность семейных традиций.

В религиозном сознании абхазов-мусульман XIX века еще не были окончательно стерты следы веры их предков — христиан, а также почтительное отношение к церквям и монастырям. Они хорошо знали, что их отцы и деды были христианами и исторические судьбы вынудили их постепенно отойти от этой религии. В какой-то точке сознания этого народа все еще мерцали искры любви к христианству. С течением времени преклонение их перед хрис-

тианскими святынями, трансформировалось в поклонение языческим идолам.

После присоединения Абхазии к России начинается новый этап в процессе трансформирования религиозности абхазов, процесс, который со своей стороны, по нашему мнению, можно разделить на три этапа: к первому этапу относятся 1810-1830 годы. В эти годы христианство в Абхазии переживает кризис. Правда, большая часть абхазского населения считает себя христианами, но они считаются христианами номинально. Фактически господствующее место занимают Ислам и язычество.

Второй этап – 1831-1885 годы. В это время в Абхазии идет процесс восстановления христианства, который проводят представители высшей гражданской и духовной власти через грузинских священнослужителей, которые с большим воодушевлением старались возродить Христианство среди братского абхазского народа. Тысячи абхазов нехристиан отказываются от язычества и ислама, принимают христианскую веру и возвращаются к православной церкви, восстанавливают ранее заброшенные церкви и монастыри, абхазская молодежь тянется к религиозному образованию.

Третий этап трансформации религиозного сознания абхазского народа – 1886-1919 годы. Россия, после того, как она упразднила Абхазское княжество (1864) и победила Турцию в войне 1877-1878 годов, в результате чего окончательно укрепила свои позиции в Абхазии, решила посеять между абхазским и грузинским народами ненависть и вражду и таким путем оторвать Абхазию от остальной Грузии. Для достижения этой цели она решила использовать одновременно религию и церковь. С 1886 года начинается открытая шовинистическая церковная политика в Абхазии: замена грузинского духовенства русским, попытка оторвать абхазскую епархию от грузинской церкви и подчинить ее Кубанской епархии.

В начале XX-го века продолжалась политика привле-

чения и закрепления в Абхазии шовинистически настроенного духовенства. Им обеспечивали высокие зарплаты, раздавали плодородные земли Абхазии, по служебным ступеням они продвигались быстро и беспрепятственно. В 10-ых гг. XIX-го века Сухумская епархия в Сухумском округе (в Сухумской области) владела во 603311 десятинах земли, в Черноморской (прибрежной) губернии 723261 десятинами, всего 1366572 десятинами. Только служитель Пицундского монастыря в своем распоряжении содержали 1049 десятин земли. Но гражданская и духовная власть России не довольствовались этими мерами. Начинается явное поощрение антигрузинской пропаганды, преследующие далекие цели – создаются идеологические основы для отрыва Абхазии от остальной Грузии.

Горезащитниками абхазов создаются «труды», ставящие своей целью противопоставление Абхазского и грузинского народов, разрушение исторически сложившихся политических, экономических и культурных связей, в том числе и религиозно-церковных. Ряды таких идеологов «украшали» Л. Воронов, Ев. Прудков, Ев. Вейденбаум и др., которые всячески старались доказать, что «*Абхазия – не Грузия*», что между абхазами и грузинами никогда не было ни этнического, ни языкового родства, не было и общегосударственных интересов, из-за чего политическое единство Абхазии и Грузии было очень не прочным и часто нарушалось, у абхазского народа не было никакого стремления поддержать это единство и свой взор обратить на будто бы родственный Картли и его царей (Л. Воронов).

Л. Воронов в своей брошюре «*Абхазия – не Грузия*» утверждал, якобы не было никакого основания для объединения абхазской епархии с грузинской церковью, что такого единства никогда не существовало, но несмотря на такую категоричность его суждений, он все же вынужден был признать, что грузины в Абхазии строили прекрасные соборы и церкви и что «*грузинские миссионеры тратили*

большую энергию для того, чтобы среди абхазов внедрить христианскую веру и мораль».

Л. Воронов вынужден также, признать исторический факт, что католикосы Абхазии без исключения по национальности были грузинами, но умалчивает о причинах такого положения, ничего не говорит о том, почему у абхазов не было своих католикосов на протяжении почти 1000 лет, хотя бы тогда, когда т. н. «Абхазское» царство находилось на вершине своего могущества (IX-X вв.)? Или же тогда, когда, как это старается доказать Воронов, Абхазия с XV века до начала XIX века, т. е. до присоединения ее к России, представляла из себя вполне самостоятельное княжество.

Если абхазов и грузин не связывали друг с другом ни кровное родство, ни взаимные политические симпатии, если же грузинский язык был непонятен и неприемлем для абхазов, то интересно почему же абхазы «своими» католикосами «выбирали» грузин, или на каком языке проводилось в абхазских церквях богослужение, или же на каком языке составлялись государственные документы «Абхазского» царства тогда, когда это царство в IX-X веках охватывала почти всю западную Грузию?

Исключено, чтобы этим языком был абхазский, так как, во-первых, в это время еще не было абхазской письменности, во-вторых, подавляющее большинство населения западной Грузии не знало этого языка. Само собой разумеется, что государственным языком Абхазского царства должен был быть грузинский. Грузинский язык был церковным языком и собственно в Абхазии, также как грузинским было и само это государство, во главе которого стояла т.н. «абхазская» династия «Леонидов».

Русские горе-идеологи, также как и Л. Воронов, не ставят вопроса: если абхазские цари IX-X веков отличались тем, что с особым усердием строили в своем царстве такие замечательные храмы, какими являются: Пицундский, Лыхненский, Моквский, Бедийский, Мартвильский, Кутаисский

и т. д., почему же они не заботились о том, чтобы у них христианская литература была на родном языке. Трудно допустить, что решить эту проблему было намного труднее, чем построить вышеназванные памятники христианской религии.

Одной из причин этого явно та, на основании чего в 60-ых годах XIX века специальная комиссия лингвистов: (И. А. Бартоломей, П. К. Услар и др.), существовавшая при *«Обществе восстановления православного христианства на Кавказе»*, которая очень была заинтересована в переводе на абхазский язык евангелия и других церковных книг, также как и на мегрельский и сванский языки, отказалась от такого намерения из-за недостаточной развитости данного языка, письменности у абхазов не было, также как и у мегрелов и сванов.

другой причиной того, что не было создано христианских книг на абхазском языке, на наш взгляд, было то, что необходимости в этом тогда не было. Для абхазов, как и для мегрелов и сванов, общегосударственным и культурным языком был грузинский, особенно для высших слоев общества. Этих причин ни Л. Воронов, ни другие шовинистические идеологи не касаются, так как правильный ответ на данный вопрос не вписывался в их концепцию, согласно с которой никакого культурного и политического единства с грузинами абхазы не имели. Вышеназванные горе-идеологи бесцеремонно отрицали зависимость абхазской епархии от грузинской церкви. По их утверждению, грузины напрасно старались подчинить абхазскую епархию грузинской апостольской церкви.

Л. Воронов в своей вышеуказанной брошюре без угрызания совести писал: *«Грузией никогда не было достигнуто органического единства Абхазии с ней, поэтому она не имеет права считать Абхазию своей провинцией. Ее миссионеры – духовенство и епископы никогда не достигали того, что бы истинная хрис-*

тианская вера была доведена до сердца и разума абхазского народа, в результате всего сказанного абхазы должны отвернуться от грузин и грузинской церкви и повернуться в сторону русской культуры и славянского православия, ходить и молиться в русских церквях, порвать всякие государственные и духовные связи с грузинами, полюбить русских и Россию»...

Итогом такой шовинистической идеологии в церковной политике явилось то, что почти во всей Абхазии богослужение перевели на абсолютно непонятный для населения старославянский язык, в результате чего они были лишены возможности удовлетворить свои духовные потребности и считали себя униженными. Русское духовенство, которое выдавало себя за покровителей абхазов, якобы терпевших политическое и духовное унижение со стороны Грузии, само всяческими нехристианскими методами и средствами старалось христианизировать абхазов на русский лад – штыками и прикладами.

Начальник Сухумского округа генерал Гейман и русский епископ Сухуми Арсений создавали специальную экспедицию, которая состояла из казачьего отряда, духовенства и гражданских чинов и направляли их в абхазские села. Там казачий отряд окружал абхазское население и начиналась их насильственное крещение, при котором для запугивания народа иногда применялось даже оружие. Приобщенные к христианству абхазы опять возвращались к исламу, а Сухумский епископ докладывал Российскому святейшему синоду о своих «больших заслугах».

Шовинистическая церковная политика России в Абхазии не могла не вызывать ответную реакцию, которая проявлялась от их отчуждения от русифицированных церквей и халатном отношении к ним, в религиозном индифферентизме. Все это со своей стороны способствовали повороту абхазов в сторону язычества. Абхазы долго колебались между христианством и исламом и по существу ос-

тавались язычниками.

Великодержавная политика России в Абхазии, также как и по всей Грузии в принципе была одинаковой – обрушение абхазского народа через религию и церковь, их противопоставление братскому грузинскому народу, воздвижение между ними политического и духовного барьеров в целях противопоставления этих народов друг другу. В этих же целях грузинское духовенство постепенно было заменено русским шовинистическим духовенством, которое для абхазского народа были совершенно чуждым, как в языковом плане так и духовном. Русские епископы хозяйничали в Сухумской епархии и были не настоящими духовными пастырями и просветителями абхазского народа, а наоборот, способствовали затемнению их религиозного и исторического сознания. В итоге абхазский народ отворачивался от «русского христианства», которое проповедовалось великодержавниками, и старался остаться в недрах грузинской апостольской церкви.

В марте 1916 года Святейший Правительствующий Синод России, после того, как ему благодаря сопротивлению со стороны Грузии не удалось отменить Грузинский Экзархат, решил отрезать от грузинской церкви Сухумскую епархию и подчинить ее непосредственно себе. Против этого выступили не только грузинское духовенство и интеллигенция, но и представители передовой абхазской общественности. Об этом они пожаловались Святейшему Синоду и канцелярии наместника, где они убедительно требовали оставить Сухумскую епархию в составе грузинской церкви.

В условиях революционных событий в России и национально-освободительного движения в Грузии: верховная гражданская и духовная власти не осмелились осуществить свои намерения и благодаря совместных усилий абхазского и грузинского народов Сухумская епархия была сохранена в составе грузинской церкви. Но русские шовинисты не

отказывались от своих злых намерений и для осуществления своих целей ждали подходящего времени. Скоро они получили возможность частичной реализации шовинистических планов.

В 1917 году через узаконение восстановления автокефалии грузинской церкви по национальному признаку временному правительству России и Святейшему Синоду удалось разделить Сухумскую епархию на две части грузинскую и негрузинскую. Грузинские паства остались в юрисдикции грузинской церкви, а негрузинские – были подчинены черноморской (Новороссийской) епархии, которую возглавил Сухумский епископ Сергей. В такой ситуации при поддержке русских шовинистов малочисленная часть абхазского духовенства и интеллигенции отказалась от признания верховенства грузинской церкви и решила создать независимую Абхазскую церковь. В этих целях 24-27 мая 1917 г. они созвали церковное собрание, которое Абхазскую церковь объявило самостоятельной от Грузинской церкви, *«самостоятельной национальной Абхазской церкви со всеми правами и со всеми необходимыми учреждениями в г. Сухуми»*. Несмотря на то, что Абхазская церковь была объявлена самостоятельной, фактически в ее положении ничего не изменилось, во главе церкви стоял тот же епископ Сергей.

7 октября 1919 года в целях урегулирования вопроса Абхазской церкви было созвано церковное собрание, на котором присутствовали представители всех национальных паств и всех этносов православного населения, всего 350 человек. По постановлению собрания на территории Абхазии была восстановлена Сухумско-Абхазская епархия под юрисдикцией грузинской церкви с резиденцией епископа в г. Сухуми. В эту епархию вошли все без исключения паства, монастыри и церковные учреждения невзирая на национальность. Епархию возглавил митрополит Амвросий (Хелая). Этим постановлением был положен конец разделению паствы Абхазии по национальному принципу и использованию церкви в политических целях внешними и

внутренними врагами против Грузии. Абхазская епархия была и осталась в составе Грузинской апостольской церкви как одна из ее исторически неделимых частей

Сегодняшняя политика России, лишь логическое продолжение тогдашней имперской политики, а не случайное явление также как не является случайным то, что часть российского духовенства сегодня с большим усердием старается захватить права быть духовным пастырем абхазов. Об этом явно свидетельствует деятельность иеромонаха Петра из монастыря свят. Пантелеймона (Греция), который несколько лет назад посетил Абхазию, Ново-афонский монастырь и попытался в Москве при представительстве Афинского (Греция) монастыря основать представительство Ново-афонского (Абхазия) монастыря. Эта попытка вполне законно вызвала строгий протест грузинской церкви.

С 25 февраля 1921 года, после установления в Грузии советской власти, в Абхазии, как и во всей Грузии, начинается новый период в функционирования религии и церкви. Этот период представляет из себя процесс тотальной идеологической и политической борьбы против религии, процесс когда во всей Грузии, в том числе и Абхазии один за другим закрывались церкви и монастыри, верующие остаются оскорбленными властями духовно и физически и фактически отрезанными от общества.

Так продолжалось в течении почти 70 лет, пока не был положен конец атеистическому государству, за которым последовала полная свобода совести граждан Грузии на сегодняшнем этапе, подтвержденная новой грузинской конституцией. Гарантом осуществления этой конституции должна стать новая власть Грузии, которая должна за короткое время положить конец отчуждения друг от друга и противостояния между грузинским и абхазским народами. Надеемся, что не далек тот день, когда грузины и абхазы будут молиться за одного бога и объединятся духовно и физически.

11.09.2007

ა რ ა ტ რ ა დ ი ც ი უ ლ ი გ ვ ე რ დ ე ბ ი

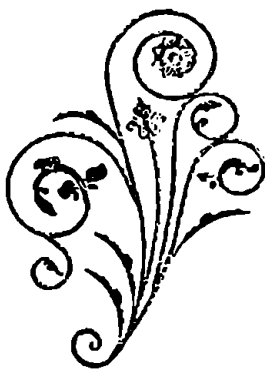
მომენატრა გუდაუთა

მომენატრა გუდაუთა,
ჩვენს აფხაზებს მინდა ვუთხრა –
მიყვარდით და კელავ მიყვარხართ,
ერთმა ღმერთმა ჩვენ გვაკურთხა.

მეზობელი ძმასავითო,
ჩვენს წინაპრებს ასე უთქვამთ,
მეგობრობა დაგველუპა,
ჩვენ კი ვგავართ ჭირისუფალთ.

მომენატრე, თანაც ძალზე,
საყვარელო გუდაუთავ.

5.11. 2008



გუდაუთი ანუ „გუდამო ვურთი“

„გუდამო ვურთი, გუდამო ვურთი“
მეგრელი ტოლებს გადასცახებდა,
აიყრებოდა ვაჟკაცთა გუნდი,
ამისთვის მაგათ ვინ დაძრახავდა.

და გუდიანად, სამი დღის საგზლით,
თავს ამოყოფდნენ ბზიფსა და ლიხნში,
აფხაზი მეგრელს ფაცხას უყოფდა
და ერთად იყვნენ ჭირსა და ლხინში.

მეგრელი ბიჭი ადესას კრეფდა,
ხის კენწეროზე მარდად გასული,
მისთვის ხაჭაპურს ტაბაკზე დებდა,
აფხაზი გოგო, ქერა ასული.

დღე ერთად იყვნენ, ღამე კი ხშირად,
მათ ერთმანეთი ესიზმრებოდათ,
უკეთეს ვაჟკაცს სად იპოვნიდნენ –
მეგრელი აფხაზს ესიძებოდა.

აფხაზი ქალი ქართულ ოჯახში
იყო ნამდვილი სიკეთის ხატი,
სიყვარულსა და სიტყობობაში
იბადებოდნენ შვილები მათი...

და იზრდებოდა ღვიძლი ძმებივით
ორი ხალხის და ერის თაობა,
როგორც ვაჟკაცებს, მათ ამშვენებდათ,
ძმობა, ერთობა, გამბედაობა.

მაგრამ სატანას აღარ ეძინა,
აფხაზი ქართველს გადაამტერა
და რაც შექმნილა ძმობით და წლობით,
სულ ერთიანად გააცამტვერა...

აფხაზს ქართველის, ქართველს აფხაზის
შეხვედრა უკვე აღარ ახარებს,
ყოფილ ძმებსა და მეგობრებს შუა
დგას სატანა და ურცხვად ხარხარებს.

3.01.2009



ბრიშა აჩბას

აფხაზი იყავ, თავადიშვილი,
ღირსეულ კაცად ყველგან ცნობილი,
ანჩბიაც ვარო და ანჩაბაძეც,
ქართველიაო ჩემი ძმობილი.

ოჯახი გქონდა პატივცემული,
ფუძე მაგარი, წელგამართული,
სადაც ისმოდა ტკბილი სიმღერა,
აფხაზური და ჰანგი ქართული.

სიძე ქართველი, შვილიშვილები,
ორი სისხლის და გენის ნარევი,
ორი ვაჟკაცი, შვილთაშვილები –
სულზე უტკბესი, გადასარევი.

იდგა ეზოში, ნამდვილ ბაღნარში,
ბედნიერების ზეიმი დიდი,
ბევრი სიკეთე დაგიტესია
და სიხარულით მის ნაყოფს მკიდი.

მაგრამ მოვარდა შური და მტრობა,
ვითარც გრიგალმა გადაიარა,
მირეგვ-მორეგვა შენი ცხოვრება
და გაგიჩინა გულში იარა.

აფხაზი ქართველს გადაემტერა,
ორივემ ძმობა გადაივინყა,
დედა-სამშობლო ველარ გაიყვეს,
ატირდა ცა და ატირდა მიწა.

შავმა ღრუბლებმა ზეცა დაფარა,
მრავალმა დედამ ჩაიცვა შავი,
ომის გრიგალმა ნაპირს მონყევიტა
და შორს გარიყა ცხოვრების ნავი.

შენი სახლკარი დაგმანულია,
დადუმებულია ეზო-ბაღნარი,
ვინც ცოცხალია, გადახვენილა,
ახლა ოჯახში არავინ არი...

უფალო გვიხსენ და აღადგინე
ამ ორი ერის ძმობა-ერთობა,
გვაშორე ჭირი, გვიმრავლე ლხინი,
ყველამ ადიდოს შენი ღმერთობა.

5.11.2008



აფხაზეთო ჩემო

აფხაზეთო ჩემო,
ზღვისპირაჲ და ზემო,
აფხაზეთის მთვარევ,
აფხაზეთის მზეო,
სადღაც მთებში ჩაკარგულო,
ცისფერთვალა რინავ,
ზღვის კიდეზე გადამლილო,
შენ ლიძავის მინავ,
შენს წიაღში განისვენებს
დეიდა და ბიძა,
წინაპრების ძელებს მტრებისგან
იფარავ და იცავ,
არასოდეს მავინყდებით,
თქვენს სიყვარულს ვფიცავ.

3.04.2010



გვენახოს

გვენახოს ჩვენი სოხუმში ჩასვლა,
იქ აფხაზების დახვედრა ძმური,
ვართ აფხაზეთის ღვიძლი შვილები,
და სულაც არა – სოხუმის მდგმურნი.

ბათუ აფხაზის და ნაზი ბროლას
ბადიშები ვართ, ტყუპის ცალები,
ჩვენ ერთი დედის რძე გვინოვია,
იმ დედას – აფხაზეთს – ვენაცვალები.

სოხუმი, გაგრა, ბიჭვინთა, რინა,
გუდაუთის და ლიძავის მინა,
ოჩამჩირის და გალის ბაღნარი,
ნარინჯოვანი, ფერად ნარნარი,

ვის არ მოხიბლავს ლურჯი ნაპირი,
ცხრათვალა მზე და დურიფშის ქედი,
დედა-სამშობლო არ დაიყოფა
აღარ გაგვწირავს მაღალი ღმერთი.

და გვეღირსება სოხუმში ჩასვლა,
აფხაზთა ძმობას ჩვენ დავიბრუნებთ,
თუ დამაცალა განგებამ, ღმერთმა,
მეც თქვენთან ერთად გვერდით მიგულვეთ.

6.09. 2010

ყოფილ გუდაუთელ მეზობლებს

მე თქვენ ხშირად მესიზმრებით,
გუდაუთელ მეზობლებო,
აფხაზებო, ქართველებო,
მეგობრებო, დებო, ძმებო.

ალბათ გახსოვთ, ერთი გვექონდა
სიხარული, ლხინიც, ჭირიც,
ერთმანეთთან მეგობრობა
სულ არ იყო გასაკვირი.

მერე რალა დაგვემართა
ერთმანეთს რომ დავერიეთ,
შური, მტრობა ერთმანეთის
დაგვეუფლა, ვერ დავძლიეთ.

სასიკვდილოთ გავიმეტეთ
მკვიდრი ძმა და მეგობარი,
ერთმანეთის სიყვარული
გაქრა, უკვე აღარ არი.

ჩვენ ჩვენთვისო – იძახით და
აღარ გინდათ ჩვენთან ძმობა,
ქართველებთან მეგობრობას
ამჯობინეთ რუსთან ყოფნა.

აფხაზებო თქვენ რუსეთი
არ გეგონოთ თოვლის პაპა,
მან თქვენსავით ტკბილი ლუკმა
არაერთი გადაყლაპა.

7.08.2013

გადაემტერა აფხაზი ქართველს
და არ სურს მასთან ძმობა, ერთობა,
რუსეთის გახდა მონა-მორჩილი,
მასთან ლიცლიცით იგი ერთობა.

სახიფათოა დათვთან თამაში,
ის ნადირი და გარეულია,
სახიფათოა რუსიც, მის სისხლში
მონღოლთა სისხლი გარეულია.

მონღოლი მიწით გაუმადლარი,
რუსეთი – დევი უზარმაზარი,
სხვადასხვა ხალხის ცოცხლად მყლაპავი,
აფხაზეთი კი – მისი საკლავი.

ღმერთო გაუხსენ აფხაზს გონება –
ქართველთან ძმობაა მისი ქონება,
შენ ააშორე მას რუსის ყმობა,
არ გადაგვარდეს დღეს აფხაზობა.

4.11.2013



მანანა გურგულიას

უმცროს დასავით მე შენ მიყვარდი,
გოგო ჭკვიანი და ნიჭიერი,
ხშირად გიგონებ და თვალწინ მიდგას
შენი სახე და შენი იერი...

დამილოცნიხარ, ჩემო მანანა,
იყავ დღეგრძელი და ბედნიერი.

11.07.2016



გივი როგავა

აფხაზები და აფხაზეთი
საისტორიო ეტიუდები

GIVI ROGAVA

ABKHAZIAN AND ABKHAZIA
Historical Studies