გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი
G. TSERETELI INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო

IX

THE NEAR EAST AND GEORGIA

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ILIA STATE UNIVERSITY
2016

ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, IX
THE NEAR EAST AND GEORGIA, IX

სარედაქციო კოლეგია:

აკად. **თამაზ გამყრელიძე** (სარედაქციო კოლეგიის თავმჯდომარე), **თამაზ აბაშიძე, გრიგოლ ბერაძე, ირინე ნაჭყებია, ნიკოლოზ ნახუცრიშვილი, გიორგი სანიკიძე, დარეჯან სვანი, ჰიროტაკე მაედა** (ტოკიოს მეტროპოლიტენის უნივერსიტეტი)**, ჯორჯიო როტა** (ვენის უნივერსიტეტი)

Editorial Board:

Acad. **Thomas V. Gamkrelidze** (Head of the Editorial board), **Tamaz Abashidze**, **Grigol Beradze, Irene Natchkebia, Nikoloz Nakhutrsrishvili, George Sanikidze, Darejan Svani, Hirotake Maeda** (Tokyo Metropilitan University), **Giorgio Rota** (University of Vienna)

რედაქტორი: **გიორგი სანიკიძე**

Edited by **George Sanikidze**

საქართველო, თბილისი 0162, აკად. გ. წერეთლის ქ. 3
3. Acad. G. Tsereteli Str., 0162 Tbilisi, Georgia
ტელ./ფაქსი. Phone/Fax: (+995 32) 233 114
E-mail: orientge@hotmail.com; giorgi.sanikidze@iliauni.edu.ge
http://www.iliauni.edu.ge

© ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies of the Ilia State University

ISBN 978-9941-18-192-4

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS
3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

შინაარსი

ენათმეცნიერება - Linguistics

ოლღა (ოლიკო) ბერიძე
არქიტექტურული ტერმინების კოზმიდი და კოზიმიტის წარმომავლობისათვის ქართულ ენაში 7

რამაზ გორგაძე, ლუიზა რუხაძე
თურქული წარმომავლობის ქართულ-სომხური საერთო ლექსიკის შესახებ 15

Tamar Demetrashvili
PATTERNS OF MARKING IN OLD, MIDDLE AND MODERN PERSIAN: A DIACHRONIC ANALYSIS 25

ელისო ელიზბარაშვილი
ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალებში დადასტურებული რამდენიმე ბერძნიზმი (ალაბასტრი, აპეტისი, ანთილიუსი, არტირია, ანდრიანტი) 30

ნათელა ჟვანია
სამხრეთ ეთიო-სემიტური ენის გურაგეს დასავლური დიალექტის ჩაჰას და ცენტრალური აზიის ბუხარის არაბული დიალექტის შედარება ფონოლოგიურ ასპექტში 41

დარეჯან სვანი
ზმნის კატეგორია კლასიკურ სირიულში 45

გურამ ჩიქოვანი
მათრახი „ვეფხისტყაოსანში“ 49

ელეონორა ჩუბინიძე
სახელმწიფოს ენობრივი პოლიტიკა ირანში მე-XX ს-ის მიწურულსა და XXI ს-ის დასაწყისში 61

ლიტერატურათმცოდნეობა – Literary Criticism

ნინო დოლიძე
შუა საუკუნეების ნარატივის კვალი ‘იზზ ად-დინ ალ-მადანის ნოველაში „კანდელი“ 79

თამარ ლეკვეიშვილი
„ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური
თარგმანის ტექსტისათვის 91

თამარ მოსიაშვილი
სიურრეალისტური ჯგუფი ეგვიპტეში:
ხელოვნებისა და თავისუფლების საზოგადოება 96

მურმან ქუთელია
ქართული და არაბული რომანტიზმის ზოგიერთი
თავისებურების შესახებ 105

ელენე ჯაველიძე
ნეოკლასიცისტური ნაკადი იაჰია ქემალის შემოქმედებაში 115

თ ე ო ლ ო გ ი ა – T h e o l o g y

დავით თინიკაშვილი
თეოდიცეა: ტანჯვის პრობლემა ქრისტიანულ თეოლოგიაში 122

ი ს ტ ო რ ი ა – H i s t o r y

გიორგი ნარიმანიშვილი
ფატიმიანთა ჯარის სტრუქტურა ხალიფა ალ-ჰაქიმის პერიოდში 151

გიორგი სანიკიძე
საქართველოს სავაჭრო-სატრანზიტო მნიშვნელობა XIX საუკუნის
ირანისა და ევროპის ურთიერთობებში 159

წ ყ ა რ ო თ მ ც ო დ ნ ე ო ბ ა – P r i m a r y S o u r c e S t u d i e s

მარინა ალექსიძე
იაყუბ მირზა თაბრიზი და მისი მოგზაურობის წიგნი 171

გრიგოლ ბერაძე, მარინა ალექსიძე
მოჰამად მოსადეყის მოგონებების წიგნის ცნობები
საქართველოს შესახებ 178

Nana Mirachvili
VIE DE SAINT MARC L'ASCÈTE (V^{E} S.) 182

ლელა მიქიაშვილი
შაჰ ფრანსუა გამბა ეკონომიკის განვითარების პერსპექტივების
შესახებ XIX ს. პირველი ნახევრის ამიერკავკასიაში
(თბილისისა და ბაქოს სტრატეგიული ადგილმდებარეობის ანალიზი)..... 190

ირინე ნაჭყებია
ცნობები ფათჰ-ალი შაჰის პრივილეგირებული ცოლების შესახებ
(XIX საუკუნის პირველი მესამედი) 213

მერი ჩიქობავა
მარგალიტის შესახებ ცნობები აბუ-ლ ყასემ ქაშანის
ტრაქტატის მიხედვით 224

ეპიგრაფიკა და ნუმიზმატიკა – Epigraphy and Numismatics

ეთერ ღვინიაშვილი
აღმოსავლეთის ქვეყნების საფლავის ქვების შესახებ 244

ირაკლი ფაღავა
საქართველოს გაერთიანება და ნუმიზმატიკური ევოლუციის ვექტორები
(X საუკუნის დასასრული – XII საუკუნის დასაწყისი) 247

ირაკლი ფაღავა, გიორგი გოგავა
კახეთის სამეფოში გამოშვებული ოსმალური მონეტები 271

პოლიტიკა – Politics

მირანდა ბაშელეიშვილი
ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკური სისტემა 281

თამთა ბოკუჩავა
თურქეთი, ირანი და ქურთული საკითხი 288

ემზარ მაკარაძე, ბექა მაკარაძე
პოლიტიკური კრიზისი თანამედროვე თურქეთში
(2015 წლის მოვლენები)..... 299

ნიკოლოზ ნახუცრიშვილი, გიორგი სანიკიძე
საქართველო და ირანი: 25-წლიანი ურთიერთობების შეჯამება და
სამომავლო პერსპექტივები 306

რ ე ც ე ნ ზ ი ა

ელენე გიუნაშვილი
რეცენზია შრომაზე „მოხატული ისტორიული დოკუმენტები საქართველოს სიძველეთსაცავებიდან“, თბილისი, 2011 329

SUMMARIES 332

ოლღა (ოლიკო) ბერიძე
გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

არქიტექტურული ტერმინების კოზმიდი და კოზიმიტის წარმომავლობისათვის ქართულ ენაში[1]

არქიტექტურული ტერმინები **კოზმიდი** და **კოზიმიტი** ქართულ ენაში ფორმით მსგავსი, მაგრამ მნიშვნელობით განსხვავებული სიტყვებია. ქართულენოვანი ლექსიკონების მონაცემთა თანახმად (თ. კვირკველია – ხუროთმოძღვრული განმარტებითი ლექსიკონი,[2] ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი,[3] ნიკო ჩუბინაშვილის „ქართული ლექსიკონი,"[4] უცხო სიტყვათა ლექსიკონი[5] და სხვ.),[6] **კოზმიდი** ნიშნავს ფრიზს; კედლის ზოლს ლავგარდანსა და სამერხულს შორის, სადაც, ჩვეულებრივ, განთავსებულია სკულპტურული გამოსახულებები ან ორნამენტული მოტივები, **კოზიმიტი** კი – კრეტსაბმელს, ანუ ფარდას. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით, **კოზიმიტი** არის *„მცირე ფარდაგი, სარკმელთა წამოსაფარებელი."*[7] ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში, ქართული

---

1 სტატია იბეჭდება რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის გრანტის – „ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი" – ფარგლებში.

2 თ. კვირკველია,*ხუროთმოძღვრული განმარტებითი ლექსიკონი* (თბილისი: განათლება, 1971), s. v. „კოზმიდი" და „კოზიმიტი".

3 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, ტ. I-VIII, ა. ჩიქობავას საერთო რედაქციით. (თბილისი, 1950-1964).

4 ნიკო ჩუბინაშვილი, *ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ* (თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1961), სიტყვა *„ფარდა" parda, занавес, περδές* განმარტებულია როგორც „კედელთა ანუ სარკმელთა და კართა ჩამოსაფარები ფარჩა, გინა სამოსელი, რომელთაგან მცირეს ეწოდება **კოზიმიტი** და დიდს კრეტსაბმელი."

5 *უცხო სიტყვათა ლექსიკონი,* შეადგინა მიხეილ ჭაბაშვილმა (თბილისი: განათლება, 1973). s. v. ფრიზი: „ფრიზი [ფრანგ. frise] – (არქიტ.) ანტაბლემენტის შუა ნაწილი (არქიტრავსა და კარნიზს შორის); კოზმიდი."

6 ეპისკოპოს კირიონთანაც (ერისკაცობაში გიორგი იერონიმეს ძე საძაგელოვი, ანუ საძაგლიშვილი) ვხვდებით სიტყვა კოზიმიტის განმარტებას. წერილში „იბერიის კულტურული როლი რუსეთის ისტორიაში" ეპისკოპოსი მას ქართულიდან რუსულ ენაში შესულ სიტყვად მიიჩნევს, ფორმით Козырек, Кокора და პირველს განმარტავს „მცირე ფარდად", მეორეს კი – კოკრად, კვირტად ხეზე [Козырек კოზიმიტი (небольшой занавес); Кокора კოზიმიტი (дерево колком) (почка на дереве)], ანუ ეპისკოპოსი კირიონი „კოზიმიტს" ქართული წარმომავლობის სიტყვად მიიჩნევს.

7 სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*, ტ. IV_2, (თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1966), (*კართა ჩამოსაკიდარი ZA*. კედელთ შესამოსი: კრეტსაბმელი, კოზიმიტი B. ნაქსოვისა ანუ ნაკერი მრავალფასისა (ძვირფასი D) კედელთა მოსაფარებელი CD. ესე არს ნაქსოვნი კედელთ მოსაფენად შეკერილნი E).

მწერლობიდან მაგალითების მოხმობით, დამატებულია, აგრეთვე, ტერმინ „კოზმიდის“ სხვა მნიშვნელობებიც: კერძოდ, *სვეტის თავი, – ბუღაური, სამერხული.*[8]

ქართველი ხელოვნებათმცოდნეები აღნიშნავენ ეკლესიათა გარეთა ფასადებზე ჰორიზონტალური კოზმიდების არსებობას, რომელთა მიზანი ნაგებობის არა მარტო გალამაზება, არამედ მისი ზედა და ქვედა არეთა ერთმანეთისგან გამიჯვნაც იყო.[9]

ქართულ ლიტერატურაში არქიტექტურულ ტერმინ „კოზმიდნის“ დადასტურების ერთ-ერთ უძველეს წყაროს წარმოადგენს ბიზანტიური პერიოდის აია სოფიას ტაძრის აგების შესახებ ბერძნულენოვანი მცირე მოთხრობის შუასაუკუნეობრივი ქართული თარგმანი: „უწყებაჲ და თხრობაჲ აღშენებისათჳს დიდებულისა ტაძრისა ღმრთისა ეკლესიისა, რომელსა სახელედების წმიდაჲ სოფია.“ სწორედ ამ თხზულების ქართულ თარგმანში მოცემულია ერთ-ერთი განმარტება სიტყვისა: ისინი, როგორც *„სარტყელნი (//სარტყენი B) მოივლენ ეკლესიისა.“* ქართული ტექსტი ბერძნულიდან თარგმნილად ითვლება, თარგმანი ამ ადგილას ბერძნული ორიგინალიდან განსხვავებულია, განსხვავება არა მარტო სიტყვის განმარტების შემცველ ფრაზაში – „კოზმიდნი (//კომიდნიB), რომელნი ვითარცა სარტყელნი(სარტყენი B) მოივლენ ეკლესიისა“ – ვლინდება, არამედ შინაარსშიც. ბერძნული კრიტიკული გამოცემის ტექსტის მიხედვით: „...κατεχρύσωσε τάς τε ζεύξεις τῶν ὀρθομαρμαρώσεων καὶ τὰς κεφαλὰς τῶν κιονίων καὶ τὰ λακαρικὰ καὶ τοὺς κοσμήτας τῶν ὑπερῴων τῶν τε διορόφων καὶ τριορόφων. Ἐχρύσωσε δὲ πάντα ἐκ χρυσίου καθαροῦ ὑπερτελείου, τὸ σύμ<παν> πάχος τοῦ χρυσώματος δακτύλων δύο.“[10] ბერძნული ტექსტიდან მოხმობილი ციტატის თანახმად, იმპერატორმა ოსტატს მარმარილოთა შენადგამნი და სვეტის თავები ოქროთი შეაჭედინა, ჭერი ოქროს ფურცლებით გამოაყვანინა, აგრეთვე, ორი თითის სისქის რჩეული ოქროთი შეჭედა ოსტატმა ზედა (ორ და სამ სართულიან) იარუსთა კოზმიდნი. ქართული თარგმანის მიხედვით კი, რომელიც, ამ ადგილის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, თარგმანს კი არა, ბერძნული ტექსტის განსხვავებულ ვარიანტს უფრო წარმოადგენს, ოქროთი შეჭედეს მარმარილოთა შენადგამნი და სვეტის თავები, კოზმიდნი კი, რომლებიც შემოირბენენ ეკლესიას როგორც სარტყელ-

---

8 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*: „სვეტის თავები ანუ კოზმიდნი... ხუროთმოძღვრულად ანაწევრებენ შენობას (გ. ჩუბინ.). უცხოდ მოხრახნილ კოზმიდზე დიდი თაღის ბოლოები იყო ჯვარედინად დაყრდნობილი, და ეს სვეტიც ერთ-ერთ ბურჯად ედგა თავზე დაწოლილ სიმაგრეს (შ. დად.). ორი ახალგაზრდა რაინდი მიმდგარიყო ერთ ბუმბერაზ და ახოვან სვეტთან, რომლის კოზმიდიც სადღაც მაღლა იღუპებოდა (შ. დად.)“.

9 "ძველი დროის, კერძოდ, არა უგვიანეს VI საუკუნის მესამე მეოთხედის დამახასიათებელ თვისებას ამ შენობაში წარმოადგენენ გარედან ნახევრადმრგვალი აფსიდური შვერილები, ჰორიზონტალური ***კოზმიდები*** აღმოსავლეთსა და დასავლეთ აფსიდებში კონქის ხაზზე...; ჰორიზონტალური ***კოზმიდი***, რომელიც საზღვრავს კონქს, დამახასიათებელია ბოლნისის სიონისთვისაც" – გიორგი ჩუბინაშვილი, "ქართული ხელოვნების ისტორია", ტ. I (თბილისი, 1936). „დასავლეთ და სამხრეთ ფასადებზე ავნევის ეკლესიის ოსტატმა "გაავლო ჰორიზონტალური ***კოზმიდი*** და ეს გარე კედლები ფაქტიურად შუა წელზე გადასერა. ორი თანაბარი მოხაზულობის შეწყვილებული ლილვი კედლის ზედაპირიდან ყველა სხვა დეტალზე ბევრად შესამჩნევადაა ამობურცული. ***კოზმიდი*** დასავლეთის და სამხრეთი კარების თავზე გადის, დასავლეთი სარკმელი პირდაპირ მასზეა "დამჯდარი", სამხრეთი მკლავის პირზე კი მას სარკმელი ჭრის.

10 Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitarum,* I (Leipzig, 1901), 93, 3.

ნი, მარმარილოსაგან გააკეთეს, ხოლო კამარათა წარბნი (კარნიზნი) ორკეცი და ზოგი სამკეცი რჩეული ოქროსაგან გამოიძერწა, ე.ი. ზედა კამარათა გამოსაყოფად მარმარილოსაგან შეიქმნა კოზმიდნი, როგორც ტაძრის ზედა აფსიდათა ხუროთმოძღვრულად გამყოფი ზოლი, ოქროსაგან კი შეიჭედა ორკეც და სამკეც ზოლებად შეძერწილი კარნიზები (ლავგარდანები, წარბნი): „...შენადგამნი მარმარილოთანი ოქროჲთა შეძერწნეს და თავნი სუეტთა ყოველთანი ოქროჲთავე შეძერწნეს. და კოზმიდნი, რომელნი ვითარცა სარტყელნი მოივლენ ეკლესიისა, მარმარილოჲთა. და წარბნი კამარათანი ორკეცნი და რომელნიმე სამკეცნი ყოველნივე ოქროჲთა რჩეულითა შეძერწნა სქელად საზომითა ვითარცა ორი თითი.“[11] ამგვარად, ქართული თარგმანის მიხედვით, კოზმიდი მარმარილოს ქვისაგან შექმნილი ჩუქურთმა, სამშვენისი („სამკაულია“), იგი, ბერძნული მონაცემებიდან განსხვავებით, ოქროსაგან კი არ არის გამოჭედილი, არამედ მარმარილოს ქვის სარტყელს წარმოადგენს. ქართული თარგმანის ეს განსხვავება მნიშვნელოვანია იმით, რომ ბერძნული ტექსტის მკვლევარნი ტექსტის ნახევრად ლეგენდარულობას ამ ადგილითაც განსაზღვრავენ, რადგან მიიჩნევენ, რომ გადაჭარბებულია და არაზუსტი მონაცემები ტაძრის ამ ადგილას ოქროს ასე უხვი გამოყენების შესახებ, ამ მონაკვეთის ქართული თარგმანის მონაცემები კი რეალობასთან გაცილებით უფრო ახლოსაა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მთარგმნელის შენიშვნა, რომ კოზმიდნი გარს სარტყელივით უვლიან ნაგებობას, მიგვანიშნებს ამ არქიტექტურული დეტალის მეორე, ლიტურგიკულ დანიშნულებაზეც: ხუროთმოძღვრულად გამოყონ ტაძრის ზედა კამარები და კედელთა ზედა, ანუ საღმრთო ნაწილები ნაგებობის ქვედა, მიწიერი არეებისაგან. ტაძრის გარეთა ფასადებზე ჰორიზონტალური კოზმიდების არსებობაც მათ ასეთ ლიტურგიკულ დატვირთვაზე უნდა მიგვანიშნებდეს.

„სამკაულის“ მნიშვნელობით თარგმნის სიტყვას კიდევ ერთი ბერძნული ტექსტის ძველ ქართულ ენაზე მთარგმნელი. გერმანე კონსტატინეპოლელის ლიტურგიკული თხზულების – „საეკლესიო თხრობა და საიდუმლო ჭვრეტა“ ძველ ქართულ თარგმანში ეს სიტყვა დადასტურებულია ფორმით „კოზმიტი“ და განმარტებულია როგორც „სამკაული.“[12] ნაწყვეტი თარგმნილი აქვს ძველი ქართული თარგმანის გამომცემელს ექვთიმე კოჭლამაზაშვილსაც: „კოზიმიტი („სამკაული“) არს შჯულიერისა და წმიდისა სამკაულისაებრ (პირველი ქართველი მთარგმნელის ინტერპრეტაციით, აქ იგულისხმება სამკაული ძველი აღთქმის შჯულის კიდობნისა – „კარვისა საწამებელისა“), რომელი გამოაჩინებს ჯუარცმულისა ქრისტეს ღმრთისა ჩუენისა ბეჭედსა, ჯუარისა მიერ შემკობილსა.“[13] ასეთ მონაცემებს გვაწვდის ქართული წერილობითი წყაროები.

---

11 *ბიზანტიური ტრაქტატი სოფიის ტაძრის აშენების შესახებ და მისი შუასაუკუნეობრივი ქართული თარგმანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ო. ბერიძემ, (თბილისი: მეცნიერება, 1982) 31.

12 წმ. გერმანე კონსტანტინეპოლელი, *სახისმეტყველებითი განმარტება საღმრთო ლიტურგიისა*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა. (საეკლესიო კალენდარი 2003 წლისათვის. თბილისი, 2004). არსებობს ქართული თარგმანის ორი ტექსტი. გამომცემლის ე. კოჭლამაზაშვილის ვარაუდით, პირველი ტექსტის მთარგმნელი ეფთვიმე მთაწმინდელია, ხოლო მეორე ქართული თარგმანი „გელათური სკოლის რომელიმე მწიგნობრის ხელიდან გამოსული ნაშრომი უნდა იყოს“ (წმ. გერმანე კოსტანტინეპოლელი, 5).

13 წმ. გერმანე კონსტანტინეპოლელი, *სახისმეტყუელებითი განმარტება*..., 6, შენ.2.

რადგან ტერმინები ქართულ მწერლობაში შემოსულია, სავარაუდოდ, ბერძნული ენის გზით, უნდა განვიხილოთ მათ შესახებ ბერძნული წყაროების მონაცემებიც. შუა საუკუნეების ბერძნულ ენაში **კოზმიდსა** და **კოზმიტს** ეძებნება შესაბამისი შესატყვისი ფორმები: κοσμήτης (//κοσμίτης და κοσμίδιν (კნინ. κοσμίδιον)). ბერძენი ავტორების თხზულებებიდან[14] მრავალი მაგალითი მოყავს დიუ კანჟს თავის ლექსიკონში, სიტყვას კი ასე განმარტავს: est tota Epistylij compages ex Coronide, Zophoro et ei subjecta trabe coagmentata, sic dicta, quod columnarum aedificium *κοσμεῖ* ornat: „მთელი ეპისტილიუმი, ანუ კავშირი არქიტრავისა, ფრიზისა და კარნიზისა, ასე ვთქვათ, ის, რაც სვეტებიან ნაგებობას ამშვენებს."

ე. სოფოკლესის „რომაული და ბიზანტიური პერიოდების ბერძნულ ლექსიკონში" დადასტურებულია როგორც ფორმა κοσμητής, οῦ, ὁ, რომლის მესამე მნიშვნელობა აღნიშნავს „ანტაბლემენტს", განსაკუთრებით, ეკლესიის კანკელისას (დამოწმებით ავტორებისა: სოფრონ იერუსალიმელი, ფსევდო-გერმანე, კონსტანტინე პორფიროგენეტოსი, თეოფანეს გამგრძელებელი, კედრენე, იოანე ცეცე), ასევე – kosmivdin, რომელსაც ლექსიკოგრაფი აიგივებს სიტყვასთან

---

14 Du Cange. Ch. *Glossariummediae et infirmaelatinitatis*. (Paris, 1905): სქოლასტიკოსი ლიკოფრონი: εἴτε τὰ γεῖσα, εἴτε τὰ στεφάναι, ἤτοικοσμίτης: შვერილები (// კარნიზები, ლავგარდანები) ან რკალები (//გვირგვინები), ე. ი. კოსმიტები; გერმანე კონსტანტინეპოლელი არქიეპისკოპოსი – Γερμάνου Πατριάρχου ἐπισκώπου Κωνσταντινουπόλεως, *Ἱστορία Ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία* – Κοσμήτης ἐστὶ κατὰ τὸν ὁμικὸν καὶ ἅγιον κόσμιον, ἐμφαῖνον τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ τὸ ἐκσφράγισμα, διὰ τοῦ σταυροῦ κοσμοῦμενον (389 D) -კოსმიტი არის რჯულისმიერი და წმინდა სამკაულისაებრ, მაჩვენებელი ჯვარცმული ქრისტეს ჯვარით შემკობილი ბეჭდისა; სვიმეონ თესალონიკელის „წმ. ტაძრის შესახებ": τὰ διάστυλα καὶ ὑπεράνω τῶν στύλων *ὁ κοσμήτης* συνέχων, *τὸν σύνδεσμον* καὶ ὑπεράνω τοῦ κοσμήτου μέσος μὲν ἔστι διά τῶν ἱερῶν εἰκόνων ὁ Σωτήρ etc.: ბოძთა ზემოთ არის *კოსმიტი*, როგორც მიწიერ წმინდანთა და ზეციურ ანგელოზთა სიყვარულისა და ქრისტეში *ერთობის კავშირი*. რის გამოც კოსმიტის ზემოთ წმინდა ხატებს შორის შუაში გამოსახულია მაცხოვარი... და ა.შ.; შემდეგ ავტორს თითქმის ერთნაირი მნიშვნელობის შემცველი ფრაზები მოაქვს კონსტანტინე პორფიროგენეტის, ლეონ გრამატიკოსისა, სკილიცესა და თეოფანეს გამგრძელებლის თხზულებებიდან: Ἵστανται δὲ εἰς τὸ τοιοῦτον κάστρον καὶ κίονες πυκνοί, ἔχοντες ἐπάνω ***κοσμήτας***, ἐν οἷς ἔμελλεν ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Διοκλητιανὸς εἰλληματικὰς ἐγεῖραι καμάρας, καὶ σκεπάσαι τὸ κάστρον ὅλον, καὶ ποιῆσαι τὰ παλάτιαἀυτοῦ καὶ πάντα τὸ οἰκήματα τοῦ κάστρου ἐπάνω τῶν εἰλημάτων ἐκείνων διώροφα καὶ τριώροφα, ὥστε καὶ ὀλίγον ἐκ τοῦ αὐτοῦ κάστρου ἐσκέπασεν – (კონსტანტინე პორფიროგენეტოსი, De administrando imperii, თ. 29) – „ამ ციხესიმაგრეში აღმართული იყო მრავალრიცხოვანი სვეტები, ზემოდან **არქიტრავებით (კოსმიტებით)**, რომლებზედაც იმპერატორ დიოკლეტიანეს განზრახული ჰქონდა, აღემართა თაღოვანი კამარები და მთელი ციხესიმაგრე და საკუთარი სასახლეები, აგრეთვე, ციხექალაქში ასაგები ყველა შენობა ამ თაღებზე დაეშენებინა ორ და სამ სართულებად, ასე რომ, ამ სიმაგრის მცირე ნაწილი ამგვარად გადახურა"; შემდეგ დიუ კანჟთან ციტირება გრძელდება ანონიმი მწერლის თხზულებიდან „აია სოფიას ტაძრის აგების შესახებ", რომლის ირგვლივ ჩვენ დაწვრილებით ვისაუბრეთ ზემოთ და, აგრეთვე, ანონიმი მწერლის რომანიდან „ლიბისტრე და როდამნესი". მითითებულია, რომ გვხვდება, აგრეთვე, ფორმა κοσμίτης, ნაცვლად κοσμήτης-სა და წყაროდ დასახელებულია Apopthegmata Patrum-იდან პავლე კოსმიტისისა და მისი ძმის შესახებ მეორე ნოველა: Περὶ τοῦ ἁββᾶ Παύλου τοῦ κοσμίτου, β΄. Ὁαὐτὸς ἁββᾶς Παύλος καὶ Τιμόθεος κοσμῖται (v. l. κοσμῆται) ἦσαν ἐν τῇ Σκήτει...). სიტყვა ***კოსმიტისი*** აქ სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობით იხმარება და, ლექსიკოგრაფოსი ჰესიქიოსის განმარტებით, აღნიშნავს κουρεὺς-ს=„მპარსველს", ἐνταφιαστής-ს= „მიცვალებულის გამპატიოსნებელს".

kosmivdion, ou, tov, რაც ნიშნავს κόσμιον-ს, ხოლო κόσμιον, ου, τὸ (κόσμος) არის „ორნამენტი“ „მორთულობა“), წყაროდ დასახელებულია კონსტანტინე პორფიროგენეტოსის თხზულება «ბიზანტიის სამეფო კარის ცერემონიების შესახებ).[15]

ლექსიკოგრაფოს ლამპესთან სიტყვა **κοσμητής ([*] κοσμίτης), ὁ** არის „ანტაბლემენტი“ (ბასილი კაპადოკიელისა და სოფრონ იერუსალიმელის დამოწმებით), სიტყვის კნინობითი ფორმა κοσμίδιον, τό კი „მოსართავი“ (ლეონტი ნეაპოლიტანუსის „იოანე ელეემოსინარიუსის ცხოვრების“ დამოწმებით).[16]

სიტყვა κοσμήτης-მა შუა საუკუნეების ბერძნულ ენაშიც განიცადა სემანტიკური ცვლილება. ლამპესა და დჲუ კანჟის ლექსიკონების მოხმობით, ის დამოწმებულია იმანუილ კრიარას შუა საუკუნეების ხალხური მწერლობის ბერძნულ ლექსიკონში. ლექსიკოგრაფოსის განმარტებით, სიტყვა მომდინარეობს τὸ κοσμῶ -დან და ნიშნავს: 1. „ფანჯრის ან კარის ბრტყელ თაღს“ რკალს; 2. კარნიზს (ლავგარდანს, შვერილს).[17]

ლექსიკოგრაფოსი ბაბინიოტისის განმარტებით, კოზმიტი არის მარმარილოს ფრიზი (შვერილი არქიტრავსა და შენობის ლავგარდანს შორის), მტკიცედ დამყარებული სვეტებზე, რომლებიც გამოყოფენ წმიდა ბემას მთავარი ტაძრიდან და რომელიც ბიზანტიური კანკელის შემადგენელი ნაწილია.[18]

არქიტექტურული ტერმინები **კოზმიდი** და **კოზიმიტი** ქართულ ენას, სავარაუდოდ, ბერძნული ენის გზით შემორჩა. ორივეს შუა საუკუნეების ბერძნულ ენაში ეძებნება შესაბამისი შესატყვისი ფორმა -**κοσμήτης** (//**κοσμίτης**) ეტათი და იოტათი, და **κοσμίδιον**. თავისთავად ბერძნულ **κοσμήτης** (//**κοσμίτης**) შეეძლო მოეცა კოზმიდი: სონორ ***მ*** ბგერასთან ***ს***, ბიზანტიური წარმოთქმით, ისმის როგორც სპირანტი სისინა მჟღერი **ზ**, გლოტალიზებული (ყელხშული) ***ტ*** ასიმილირდება მჟღერ **დ**-დ. რაც შეეხება *კოზმიტისა* და *კოზიმიტის* მცირედ განსხვავებულ ფორმებს, აქ სპირანტ **ზ**-სა და ***მ***-ს შორის გაჩენილია ***ი*** ხმოვანი. ლექსიკოგრაფოსი რ. ბეკი **κοσμίδιον**-ს მიიჩნევს **κοσμ**- ფუძის კნინობით ფორმად: **κοσμ-άριον**, **κοσμ-ίδιον**, **κοσμ-αρίδιον**, რამაც მოგვიანებით მიიღო „მცირე ორნამენტის“ მნიშვნელობა.[19]

საინტერესოა, რომ ბერძნულ მონაცემთა თანახმად, სიტყვის კონკრეტულად „მცირე ფარდის“ ქართული ენის მიერ ათვისებული მნიშვნელობა არ დასტურდება, რაც სიტყვის ქართულ წარმომავლობაზე შეიძლება რომ მიგვანიშნებდეს, ყოველ შემთხვევაში, ქართულში ამ მნიშვნელობის გაჩენა შესაძლებელია დაკავშირებული იყოს საკმაოდ ძველ ლიტურგიკულ ტრადიციასთან, კერძოდ, იმ პერიოდთან, როდესაც კანკელის ნაცვლად, მანამ, სანამ იგი მაღალ იკონოსტასად გარდაიქმნებოდა, გამოიყენებიდა ფარდა, როგორც ხატის ერთ-ერთი

15 Sophokles, E.A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods (New York: Charles Scribner's Sons. 1900), s. v. κοσμητής და κοσμίδιν (κοσμίδιον).

16 A. Patristic Greek Lexicon, edited by W.H. Lampe, D.D. (Oxford: At the Clarendon Press. 1961), s. v. κοσμητής.

17 ΚΡΙΑΡΑ, ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ. ΛΕΞΙΚΟ ΤΗΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΔΗΜΩΔΟΥΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ, 1100-1669, Τ. Η, (Θεσσαλονικη, 1982), s. v. κοσμήτης. (302).

18 Γ.Δ. Μπαμπινιωτη, *Λεξικότης Νέας Ελληνικής γλώσσας*, (Αθήνα. 2002).

19 *Etymological Dictionary of Greek*, by Robert Beekes, Vol.1 (Leiden- Boston. 2010), s. v. κόσμος.

უძველესი ფორმა, კანკელისავე ფუნქციით. წმ. სოფრონ იერუსალიმელი ლიტურგიკულ კომენტარებში[20] **კოსმიტის** შესახებ წერს, რომ იგი ზოგჯერ წარმოდგენილია, როგორც ფარდა: 4. **Κοσμήτης** ἐστὶ κατὰ τὸν ὁμικὸν καὶ ἅγιον κόσμιον, ἐμφαῖνον τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ τὸ ἐκσφράγισμα διὰ σταυροῦ κοσμοῦμενον, **ἢ εἰς τύπον ὁ κοσμήτης τοῦ καταπετάσματος**... „კოსმიტი არის რჯულისმიერ წმიდა კოსმიონს (სამკაულს) მიმსგავსებული, რომელიც წარმოგვიდგენს ჯვრით გამშვენებულ ჯვარცმული ქრისტეს გამოსახულებას; **ზოგჯერ კი კოსმიტი ფარდის სახით არის წარმოდგენილი.**“ როგორც აღვნიშნეთ აშკარაა, რომ სიტყვაში იმ ძველი ტრადიციის დანაშრევი ჩანს, როდესაც ფარდა, როგორც ხატის ერთ-ერთი უძველესი ფორმა, ასრულებდა კანკელის ფუნქციას. **Καταπέτασμα – ფარდა** ძველი აღთქმის ტაძარში გამოყოფს „წმიდათა წმიდას“ დანარჩენი სივრცისაგან.

ყურადღება უნდა გავამახვილოთ, აგრეთვე, სატაძრო ხუროთმოძღვრებაში სიტყვა *კოსმიტის* სიმბოლურ დანიშნულებაზეც: მიჩნეულია, რომ მოზაიკური მორთვის შუაბიზანტიური სისტემა აშკარად დაყოფილია ნაწილებად, რომლებიც შეესაბამება ზეცის, სამოთხის, ანუ წმიდა მიწის და მიწიერი სამყაროს (ამქვეყნიურის) სამობრივ ერთობას. ქრისტიანულ ტაძარში ადვილად შეიძლება სამი არეს გამოყოფა: პირველი არის ზედა საფეხური გუმბათთა და თაღთა, მათ შორის აფსიდის კონქის სიბრტყისა, მეორე არის ტრომპების, აფრებისა და კედელთა ზედა ნაწილის არე (სარტყელი) და მესამე არის ქვედა, ანუ არამთავარ თაღთა და კედლების ნაწილების არე. ეს სამი არე, უმეტეს შემთხვევაში, გამიჯნულია კოსმიტებით, რომლებიც მთელ ტაძარს ჩუქურთმებიანი ქვების სარტყლების სახით გარს უვლიან, ე.ი. კოსმიტისის დანიშნულება არის გამიჯნოს, გამოყოს არეები ეკლესიაში, ფარდის დანიშნულებაც ესაა, თუმცა მცირე ფარდაგს, „სარკმელთა წამოსაფარებელს“, ანუ კედელთა დამამშვენებელს, გამაერთიანებელისა და სამკაულის მნიშვნელობაც აქვს. კოსმიტისები ტაძრის ლიტურგიკულად მოაზრებულ არეებს ერთმანეთისაგან გამოყოფენ, ამავე დროს გამაერთიანებელის ფუნქციაც აკისრიათ, რადგან, როგორც სვიმეონ თესალონიკელი წერს: Διὸ καὶ ὑπερ ἄνω τῶν διαστύλων ὁ κοσμήτης συνέχων, τὸν σύνδεσμον δηλῶν τῆς ἀγάπης, καὶ τὴν ἐν Χριστῷ ἕνωσιν, τῶν ἐκ τῆς γῆς ἁγίων μετὰ τῶν ἄνω. Ὅθεν καὶ ὑπερ ἄνω τοῦ κοσμήτου μέσος μὲν ἔστι διὰ τῶν ἱερῶν εἰκόνων ὁ Σωτὴρ, ἑκατέρωθεν δὲ, ἡ Μήτηρ τε καὶ ὁ Βαπτιστὴς, ἄγγελλοί τε καὶ ἀπόστολοι, καὶ οἱ λοιποὶ τῶν ἁγίων, τὸ ἐν οὐρανοῖς τὸν Χριστὸν οὕτως εἶναι μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ, καὶ μεθ’ ἡμῶν εἶναι νῦν, καὶ ἔρχεσθαι μέλλειν τῶν τοιούτων ἐκδιδασκόντων- „სვეტების ზემოთ კოსმიტისი აღნიშნავს სიყვარულსა და ერთობას ქრისტეში. ამიტომ კოსმიტისის ზემოთ წმიდა ხატების შუაში გამოისახება მაცხოვარი, ხოლო გვერდებზე ღვთისმშობელი და ნათლისმცემელი, ანგელოზები და მოციქულები და სხვა წმინდანები. ეს გვასწავლის, რომ ქრისტე სუფევს ზეშთაზეცაშიც თავის ანგელოზებთან ერთად და ჩვენთანაც ახალ, და რომ იგი უნდა მოვიდეს.“[21]

---

20 S. Sophronii patriarchae Hierosolymitani, *Commentarius liturgicus* (J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus... Series graeca, Vol. 87, 1863. 3984 D).

21 Simeonis Thessalonicensis, De sacro Templo. Lib. VI., cap. II. (J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus... Series graeca, Vol. 155, 1866) 697-749.

დასკვნის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ არქიტექტურული ტერმინები **კოზმიდი** და **კოზიმიტი** ფაქტობრივად ერთი ტერმინია და ქართულ ენაში ბერძნული ენიდან არის შემოსული. ტერმინის დამკვიდრების გზა, როგორც შევეცადეთ, რომ გვეჩვენებინა, გადის ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნილ წერილობით წყაროებზე. ლექსიკოგრაფოსები ერთხმად აღნიშნავენ, რომ სიტყვის ფუძე არის κοσμ-, ხოლო ეტიმოლოგია კი – ბუნდოვანი. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ის უკავშირდება კაზმ- ფუძეს. რ. გორდეზიანის ინტერპრეტაციით, ფუძის ამოსავალი უნდა ყოფილიყო საერთო ქართველური *კად, რომელსაც ჰქონდა კეტის, ცულის (როგორც იარაღის, აღსაჭურველის) მნიშვნელობა. δμ/σμ და α/ο მონაცვლეობის შედეგად უნდა მიგვეღო წინაბერძნულში *kazm-/kozm-, აქედან κοσμ- ფუძე. მეცნიერის აზრით, „არ არის გამორიცხული, რომ ქართულმა ეს ფუძე პირდაპირ თუ შუამავლით უკვე ბერძნულიდან 'დაიბრუნა.“[22]

ქართველი ხელოვნებათმცოდნეები იცნობენ ბერძნულიდან გავრცელებულ ამ ტერმინს და ზუსტად ბერძნულიდან მომდინარე სიტყვის მნიშვნელობის შესაბამისად იყენებენ, თუმცა ძველმა ქართულმა მწერლობამ, ბერძნული ენისაგან განსხვავებით, ტერმინი „მცირე ფარდის“ მნიშვნელობითაც შემოგვინახა და ქართულ ენაში ასე, ერთმანეთისაგან მცირედ განსხვავებული ფორმებით დაამკვიდრა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. *ბიზანტიური ტრაქტატი სოფიის ტაძრის აშენების შესახებ და მისი შუასაუკუნეობრივი ქართული თარგმანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ო. ბერიძემ. თბილისი: მეცნიერება, 1982.
2. გორდეზიანი, რისმაგი. *მედიტერანულ-ქართველური მიმართებები,* თბილისი: ლოგოსი, 2007.
3. კვირკველია, თ. *ხუროთმოძღვრული განმარტებითი ლექსიკონი.* თბილისი: განათლება, 1971.
4. *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, ტ. I-VIII, ა. ჩიქობავას საერთო რედაქციით. თბილისი: 1950-1964.
5. ჩუბინაშვილი ნიკო, *ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1961.
6. ორბელიანი, სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული (თხზულებანი, ტ. IV$_2$)*, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1966.
7. *უცხო სიტყვათა ლექსიკონი*, შეადგინა მიხეილ ჭაბაშვილმა. თბილისი: განათლება, 1973.
8. ჩუბინაშვილი, გიორგი. *ქართული ხელოვნების ისტორია*, ტ. I. თბილისი, 1936.

22 რ. გორდეზიანი, *მედიტერანულ-ქართველური მიმართებები,* IV. (თბილისი: 2007), 201-203.

9. წმ. გერმანე კონსტანტინეპოლელი. *სახისმეტყველებითი განმარტება საღმრთო ლიტურგიისა*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვა და ლექსიკონი დაურთო ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა. თბილისი, 2004.
10. Du Cange, Ch.*Glossarium mediae et infirmae latinitatis*. Paris, 1905.
11. Preger, Th. *Scriptores originum Constantimopolitarum*. I. Leupzig. In aedibus B.G. Teubneris. 1901.
12. Sophokles, E.A. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods*. New York: 1900.
13. Patristic Greek Lexicon, edited by W.H. Lampe, D.D. Oxford: At the Clarendon Press. 1961.
14. ΚΡΙΑΡΑ, ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ. ΛΕΞΙΚΟ ΤΗΣ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΔΗΜΩΔΟΥΣ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑΣ, 1100-1669, Τ. Η΄.Θεσσαλονικη. 1982.
15. Μπαμπινιώτης, Γ. Δ. *Λεξικότης Νέας Ελληνικής γλώσσας*. Αθήνα. 2002.
16. Beekes, Robert. *Etymological Dictionary of Greek*, Vol. 1. Leiden-Boston. 2010.
17. S. Sophronii patriarchae Hierosolymitani *Commentarius liturgicus.* J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus... Series Graeca, Vol. 87. 1863.
18. Thessalonicensis Simeonis. *De sacro Templo*. Lib. VI. Cap. II. J.-P. Migne, Patrologiae cursus completes… Series Graeca. Vol. 155. 1866.

რამაზ გორგაძე, ლუიზა რუხაძე
გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

თურქული წარმომავლობის ქართულ-სომხური საერთო ლექსიკის შესახებ

სტატიის მიზანს წარმოადგენს საერთო ხმარების თურქული ლექსიკური ერთეულების გამოვლენა ქართულსა და სომხურში. ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური მასალა აღებულია სამივე ენის ლექსიკონებიდან.

1. აღალ-ი

საკვლევი სიტყვა თურქიზმია ქართულსა და სომხურში. მომდინარეობს **ağıl** „загон (для скота); скотный двор, овчарня“[1] სიტყვიდან, რომელიც თურქულ დიალექტებშიც დასტურდება.

აღალ-ი – „ურმების, საზიდრების, საბარგო ავტომანქანებისა და სხვა სახის ტრანსპორტის ქარავანი“;[2] – თანამედროვე ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში გარკვეული სემანტიკური ცვლილებებით არის წარმოდგენილი (**ქარავნის** მნიშვნელობით და არა **ბაკის**), ვიდრე მანამდე არსებულ ქართულ ლექსიკონებში (**აღალი** „ბაკი. ს. აღალ“[3], ასევე სულხან-საბა, დ. ჩუბინაშვილი) და სომხური ენის ლექსიკონებში, სადაც სრული თანხვედრაა ჩვენთვის საინტერესო თურქული სიტყვის მნიშვნელობასთან.

აღსანიშნავია, რომ თანამედროვე სალიტერატურო სომხური ენის ლექსიკონებში საკვლევი სიტყვა დაფიქსირებული არ არის, მაგრამ გვხვდება სტ. მალხასიანცის განმარტებით (աղալ [აღალ] „რქოსანი საქონლის ღამით გასაჩერებელი შემოღობილი ადგილი“) და ჰრ. აჭარიანის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონებში.[4]

ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის თურქულიდან ნასესხობის საკითხი სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში განხილულია პროფ. ჰრ. აჭარიანის ცნობილ ნაშრომში, სადაც სომხური სიტყვა (աղալ [აღალ] „ცხვრის ფარეხი“; დაკავშირებულია თურქ. **ağəl** – „ფარეხი“ – ლექსიკურ ერთეულთან, ხოლო ამ უკანასკნელის თურქული წარმომავლობის დამადასტურებლად მოყვანილია სათანადო მაგალითები თურქულენოვანი სამყაროდან. პატივცემული მკვლევარი აღნიშნავს, რომ კავკასიურ ენებში დამკვიდრებული სიტყვა **აული** ანალოგიური წარმომავლობისაა. ასევე თურქულ ნასესხობად მიიჩნევს **āγíl** – „ცხვრის ფარეხი“ – სიტყვას სპარსულში, ხოლო შემთხვევითობად მიაჩნია ბერძნული **a᾽γέλη** – „ცხვრის

---

1 *Турецко-Русский Словарь.* (Москва: Русский язык, 1977), 28.

2 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი.* ერთტომეული (თბილისი, 1986) 785.

3 ნ. ჩუბინაშვილი, *ქართული ლექსიკონი.* (თბილისი, 1961) 142.

4 სტ. მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი.* (ერევანი, 1944-1945), I, 37 (სომხ. ენაზე).

ფარა“ და ლათინური **agolum** „მეცხვარის ხელკეტი, ხელჯოხი“ სიტყვების არსებობა, არ მოიხსენიებს ქართულის მაგალითს.[5]

2. თოფი (I)

თოფ-ი „ხელში დასაჭერი გრძელლულიანი ცეცხლსასროლი იარაღი.“[6]

აღნიშნული სიტყვა ფიქსირდება სულხან-საბას,[7] ნ. ჩუბინაშვილისა[8] და დ. ჩუბინაშვილის[9] (6) ლექსიკონებშიც იმავე მნიშვნელობით.

მიგვაჩნია, რომ საკვლევი სიტყვა წარმომავლობით უკავშირდება თურქ. top სიტყვას, რომლის მნიშვნელობაა „ქვემეხი.“[10]

ჩვენთვის საინტერესო სომხური სიტყვაც უკავშირდება აღნიშნულ თურქულ ლექსიკურ ერთეულს და ზუსტად შეესატყვისება, როგორც ფონეტიკურად, ასევე ლექსიკური მნიშვნელობითაც, მაგალითად: թոփ [თოფ] და **top**.[11]

ეს სომხური სიტყვა არ იხმარება დღევანდელ არც სალიტერატურო ენაში და არც დიალექტებში. ის არ გვხვდება, ზემოთ ხსენებული ლექსიკონის გარდა, არცერთ სხვა ლექსიკონში.

3. თოფი (II)

საერთო ლექსიკური ერთეულია ქართულსა და სომხურში, რომელიც ასევე უკავშირდება თურქულ **top** „ნაჭერი (მატერიის), დასტა, რულონი (ქაღალდის)“ სიტყვას.[12]

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული შეტანილია თანამედროვე სომხური სალიტერატურო ენის ლექსიკონებში არაპროდუქტიულ, მეორეხარისხოვან სიტყვად და მისი განმარტება სხვა სიტყვაზე მითითებით ხდება.[13] სტ.მალხასიანცი თავის ლექსიკონში შემდეგ განმარტებას იძლევა: թոփ [თოფ] „მთლიანი ნაჭერი (მატერიისა), ქაღალდის მთელი შეკვრა.“[14]

---

5 ჰრ.აჭარიანი, *სომხური ენის ძირთა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*. (ერევანი, 1971-1979) I, 118 (სომხ. ენაზე).

6 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ)*. (თბილისი:, 1950-1964) IV, 473.

7 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული.* (თბილისი, მერანი, 1991-1993) I, 310.

8 ნ. ჩუბინაშვილი, *ქართული ლექსიკონი*, 234.

9 დ. ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი* (თბილისი:საბჭოთა საქართველო, 1984) 567.

10 *Турецко-Русский Словарь,* 865.

11 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, II, 134.

12 *Турецко-Русский Словарь,* 865.

13 ედ. აღაიანი, *თანამედროვე სომხურის განმარტებითი ლექსიკონი*. (ერევანი, 1976) I, 454 (სომხ.ენაზე).

14 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, II, 134.

4. თოფუზი

თოფუზ-ი „კომბალი ანუ ფავნი, булавка, жезл თ.თოფუზ.“[15] ისტორიული ლექსიკის შემადგენელი ეს სიტყვა გვხვდება დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონშიც იმავე მნიშვნელობითა და სავსებით სწორად, ოსმალური წარმომავლობის მინიშნებით.[16] არ ფიქსირდება სულხან-საბასა და ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონებში.

მომდინარეობს თურქ. **topuz** „კომბალი“ სიტყვიდან.[17]

საერთო წარმომავლობის ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული թոփուզ [თოფუზ] გვხვდება როგორც თანამედროვე სომხურის განმარტებით ლექსიკონებში, ასევე სასაუბრო ენაშიც შეძენილი ახალი სემანტიკური ნიუანსებით. ქართულისაგან განსხვავებით, დამატებით, გამოხატავს „ზღარბს“ და „ბოლომდე არგაშლილ კოკორს“[18], რაც მანამდე არ ფიქსირდებოდა. სტ. მალხასიანცის ლექსიკონში საკვლევი სიტყვა თურქული წარმომავლობის ნიშნითაა წარმოდგენილი – թոփուզ [თოფუზ] (თურქ. **topuz**) „ლახტი, კომბალი.“[19]

5. იარლიყი

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ეს სიტყვა წარმომავლობის მინიშნებითაა წარმოდგენილი:

იარლიყ-ი [თურქ. **iarliq** „მეფის მიერ ბოძებული სიგელი“] გამოშვებული საქონლის ერთეულზე მიკრული ნიშანი, რომელზედაც აღნიშნულია საქონლის სახელწოდება, რაოდენობა, ფასი და სხვ., ეტიკეტი.[20]

ეს ლექსიკური ერთეული არ გვხვდება სულხან-საბასთან და ნ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში, მაგრამ დაფიქსირებულია დ. ჩუბინაშვილთან, რომელიც მის თათრულ წარმომავლობაზე მიუთითებს – **იარლიყი** „[თათრ.] ოქმი, ბრძანების წერილი უაღრესთა.“[21]

მიგვაჩნია, რომ ეს სიტყვა თურქიზმია ქართულში და მომდინარეობა თურქ. *Yarlık* „(ისტ.) ярлык, приказ (хана)“[22] ლექსიკური ერთეულიდან.

ერთ-ერთ სომხურ განმარტებით ლექსიკონში ჩვენთვის საინტერესო თურქული სიტყვა სამი ვარიანტით და თურქულში არსებული მნიშვნელობით არის წარმოდგენილი – եառլեխ [ჲარლეხ], առլեխ [არლეხ], իառլախ [იარლახ] „ფირმანი, ჰროვარტაკი.“[23]

---

15 ჩუბინაშვილი, *ქართული ლექსიკონი*, 234.

16 დ. ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, 568.

17 *Турецко-Русский Словарь*, 867; Türkçe Sözlük, 1996.

18 აღაიანი, *თანამედროვე სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, I, 454.

19 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, II, 134.

20 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, IV, 536.

21 ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, 578.

22 *Турецко-Русский Словарь*, 914; *Türkçe Sözlük, 2139.*

23 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, I, 548.

თანამედროვე სომხურ ენაში აღნიშნული ლექსიკური ერთეული შეცვლილია საკუთრივ სომხური სიტყვით ապրանխանիչ[24] [*აპრანქანიშ*] *და ამიტომ აღარ გვხვდება სხვა, მოგვიანებით დასტამბულ ლექსიკონებში.*

6. ლანგარი

ლანგარ-ი „დიდი პრტყელი თეფში, მრგვალი ან ოვალური, სუფრაზე საჭმლის მისატანად.“[25]

ლანგარ-ი „დიდი სინი (ლანკანი ნახე.“ **ლანკანი** „ლაკანი, დიდი თეფში (გამოს. 29,3), кош (მატ. 14, 8, 11); блюдо’ ხოლო ზოგად **ლანკანი** ეწოდების ქურჭელთა, ტაბლასა ზედა სახმართა სანოვაგისათვის.“[26] ან **ლანკანი** დიდი თეფში, ლანგარი.“[27]

სულხან-საბასთან აგრეთვე დაფიქსირებულია **ლაკანი** და **ლანკანი** ფორმები.[28] დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა დამოწმებულია შემდეგი ფორმით – **ლანგარი** „მუშაითთა ხელ-საჭერი ლატანი.“[29]

ზემოთ მოყვანილი ციტატებიდან ჩანს, რომ საკვლევი სიტყვა სხვადასხვა ფორმითაა წარმოდგენილი (**ლანგარი**, **ლანკანი**, **ლაკანი**). მათგან ორი (**ლანგარი** და **ლაკანი**) ქართული სალიტერატურო ენის კუთვნილებაა. აღსანიშნავია, რომ სიტყვა **ლანგარი** გვხვდება „თიხის სინის“ მნიშვნელობითაც, რომელიც ქვაბის ხუფად გამოიყენება კახურ დიალექტში, ხოლო „რძის ჭურჭლის მნიშვნელობით“ – ქართლურში.[30]

იგივე ლექსიკური ერთეული სომხურში დაფიქსირებულია მხოლოდ სტ. მალხასიანცის ლექსიკონში ერთადერთი լանկարի [ლანკარი] ფორმითა და „სპილენძის დიდი ბრტყელი თეფში“-ს მნიშვნელობით. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სიტყვა დიალექტურ ფორმად და თურქული წარმომავლობის სიტყვად არის წარმოდგენილი.[31]

მიგვაჩნია, რომ სპარსული წარმომავლობის თურქული lenger „широкое медное блюдо“ ნასესხობაა[32] ქართულსა და სომხურში. თურქული ენის განმარტებით ლექსიკონშიც სპარსულ ნასესხობად არის დაფიქსირებული.

---

24 აღაიანი, *თანამედროვე სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, I, 99.

25 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, IV, 1474.

26 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, 404-405.

27 ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, 642.

28 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, 404-405.

29 ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, 642.

30 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, ერთტომეული.

31 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, II, 183.

32 *Турецко-Русский Словарь,* 587.

7. ლაფჩინ-ი

თურქული წარმომავლობის და იმერული დიალექტის ნიშნითაა შეტანილი საკვლევი სიტყვა ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში:

ლაფჩინ-ი [თურქ. ლ ა ფ ჩ ი ნ.] კუთხ. (იმერ.) ერთგვარი წაღა.“[33]

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული განმარტების გარეშეა დაფიქსირებული დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონშიც.[34] არ გვხვდება სულხან-საბასა და ნ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში.

თურქული წარმომავლობის საერთო ხმარების ეს სიტყვა დამოწმებულია თანამედროვე სომხური ენის განმარტებით ლექსიკონში ორი (լափչի [ლაფჩი] და լափշին [ლაფშინ] განსხვავებული დიალექტური ფორმით.[35] სტ. მალხასიანცის განმარტებით ლექსიკონში მოყვანილია ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული და კეთდება მინიშნება მისი თურქული წარმომავლობის შესახებ: Լափչին [ლაფჩინ] ~(თურქ. **Lapčın**) ძველებური ყაიდის ფეხსაცმელი (წაღა) მაღალი ქუსლითა და წვეტიანი აგრეხილი ცხვირით.[36]

სავსებით ვიზიარებთ რა ქართულ და სომხურ განმარტებით ლექსიკონებში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის თურქული წარმომავლობის შესახებ მოსაზრებას, დავძენთ, რომ საერთო ხმარების ეს სიტყვა უკავშირდება თურქულში დაფიქსირებულ **Lapčın** ლექსიკურ ერთეულს, რომლის მნიშვნელობაა „ტყავის ფეხსაცმელი“[37] ან „სახლის ფეხსაცმელი (რბილი ძირით).“[38]

8. ლაღმი, ლაღუმი, ნაღმი

პროფ. სტ. მალხასიანცის სომხური ენის განმარტებით ლექსიკონში დამოწმებულია լաղմ [ლაღმ] და լաղում [ლაღუმ] ფორმებით ერთიდაიმავე მნიშვნელობის თურქიზმად მიჩნეული ლექსიკური ერთეული, რომელიც თანამედროვე სომხური ენის განმარტებით ლექსიკონებში აღარ გვხვდება. პროფ. ჰრ.აჭარიანის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში კი მხოლოდ լաղմ [ლაღმ] ფორმაა ფიქსირებული შემდეგი კომენტარებით:

լաղմ [ლაღმ] „ნაღმი, ჭურვი“. მისი აზრით, ახლად აღმოჩენილი სიტყვაა, რომელიც მომდინარეობს თურქ. **laγəm** იმავე მნიშვნელობის სიტყვიდან.[39]

პროფ. სტ. მალხასიანცის ლექსიკონში ჩვენთვის საინტერესო სომხური ლექსიკური ერთეული ზემოთ მოყვანილი ფორმითა լաղմ [ლაღმ] და იმავე მნიშვნელობით ფიქსირდება განმარტების გარეშე. უპირატესობა ენიჭება լաղում [ლაღუმ] ფორმას, რომელიც შესაბამისი განმარტებით არის წარმოდგენილი.[40]

---

33 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, IV, 1490.

34 ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, 579.

35 აღაიანი, *თანამედროვე სომხურის განმარტებითი ლექსიკონი*, I, 520.

36 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, II, 189.

37 *Türkçe Sözlük,* I, 1454.

38 *Турецко-Русский Словарь,* 586.

39 აჭარიანი, *სომხური ენის ძირთა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*, II, 261.

40 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, II, 181.

სომხურის სრული შესატყვისობაა ქართული **ლაღმ-ი** და **ლაღუმ-ი** ფორმები:

ლაღმ-ი „1. ზოგი ფეთქებადი ნივთიერების (ნაღმის, დინამიტის...) საერთო სახელი, – ლაღუმი. 2. „იგივეა, რაც ფუგასი“. **ლაღუმ-ი** „იგივეა, რაც ლაღმი.“[41]

აღნიშნული სიტყვები არ ფიქსირდება სულხან-საბასა და ჩუბინაშვილების ლექსიკონებში, მაგრამ დამოწმებულია ქართული ენის ორივე განმარტებით ლექსიკონში წარმომავლობის მინიშნების გარეშე. სომხურის მსგავსად, ქართულის ფორმები უავშირდება თურქ. **leğum** „мина, фугас“ სიტყვასთან.[42]

ვიზიარებთ რა პროფ. აჭარიანის მოსაზრებას ზემოთ განხილული საერთო ხმარების სიტყვების (ლაღმი, ლაღუმი) თურქული ნასესხობის და თურქულში მათი „**nagm** – „ნაღმი, ჭურვი“ სპარსული სიტყვიდან მომდინარეობის შესახებ მოსაზრებას, მიგვაჩნია რომ ქართული სიტყვა **ნაღმი** სპარსული ნასესხობაა და თავისი ფორმით, შინაარსით და ეტიმოლოგიურად სრულ თანხვედრაშია სომხური ენის ისტორიული ლექსიკის Նաղմ [ნაღმ] სიტყვასთან, რომლის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი. ქართულში ეს სიტყვა წარმოდგენილია შემდეგნაირად:

ნაღმ-ი „ძლიერი ფეთქებადი ჭურვი.“[43]

ნაღმ-ი „კლდეთა, ანუ შენობათა ქვეშე შეთხრილი თოფის წამლის შესაყრელი დასანგრევად.“[44]

თანამედროვე ქართულში აქტიური ხმარების ეს სიტყვა ფიქსირდება დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონშიც, როგორც არაბული წარმომავლობის სიტყვა.[45]

თანამედროვე სალიტერატურო სომხური ენის ლექსიკონებში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა არ ფიქსირდება. ის შეცვლილია სომხური წარმოების ლექსიკური ერთეულით. დამოწმებულია სტ. მალხასიანცის ლექსიკონში და იმეორებს პროფ. ჰრ.აჭარიანის მანამდე გამოთქმულ მოსაზრებას მისი სპარსული წარმომავლობის შესახებ:

Նաղմ [ნაღმ] „(სპ. ნაგმ) ნაღმი, ჭურვი.“[46]

პროფ. აჭარიანი საინტერესო ცნობას იძლევა ამ სიტყვის საშუალო სომხურიდან მომდინარეობის თაობაზე და იზიარებს ***ბერნეკერის*** მოსაზრებას სომხური სიტყვის სპ. **naγm** ფორმიდან წარმომავლობის შესახებ. იმასაც იმეორებს, რომ სპარსული სიტყვა აღნიშნული ფორმით შესულია თურქულში, საიდანაც შემდგომში გავრცელდა მთელ რიგ ენებში (ახ.ბერძნული, ალბანური, რუმინული, სერბული, ბულგარული) იმავე მნიშვნელობით.[47] უნდა აღინიშნოს, რომ პატივცემული მკვლევარის ამ ნაშრომში არაა გათვალისწინებული ქართული ენის მასალა.

მცირედი მიმოხილვიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეულები (**ლაღმი** და **ლაღუმი**) სპარსული წარმომავლობის თურქული სიტყვებია ქართულსა და სომხურში.

---

41 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, IV, 1495.

42 *Турецко-Русский Словарь,* 548.

43 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, V, 1401.

44 ჩუბინაშვილი, *ქართული ლექსიკონი*, 316.

45 ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, 967.

46 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, III, 439.

47 აჭარიანი, *სომხური ენის ძირთა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*, III, 424.

9. ობა

ობა (ძვ.) იხ. **დღეობა**[48] (მნიშ. 2). **დღეაობა** „(ძვ.)ამა თუ იმ რელიგიურ წარმოდგენასთან დაკავშირებული საეკლესიო დღესასწაული, ხატობა, ეკლესიის დღესასწაული.“[49]

საკვლევი სიტყვა დაფიქსირებულია სულხან-საბასა და დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონებშიც.[50] წარმომავლობის შესახებ მინიშნება მხოლოდ ამ უკანასკნელშია, სადაც სპარსულ ნასესხობად არის წარმოდგენილი.

მიგვაჩნია, რომ ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა თურქული ნასესხობაა ქართულსა და სომხურში ანალოგიური გამოთქმითა და იმავე მნიშვნელობით. მომდინარეობს თურქ. **oba** „кочевье, стоянка кочевника“ ლექსიკური ერთეულიდან.[51]

როგორც შედარებით ახალი ნასესხობა, სომხური სიტყვა არ გვხვდება პროფ. ჰრ. აჭარიანის ცნობილ ლექსიკონში, მაგრამ დაფიქსირებულია თურქული წარმომავლობის მინიშნებით სტ. მალხასიანცის ლექსიკონში:

0բայ [ობაჲ], (ტრადიციულად ბოლოკიდური იოტი (ჲ) არ იკითხება – რ.გ.) („თურქ. **oba** „დიდი კარავი“) ქალაქგარეთ რომელიმე წმინდანის სალოცავი; წმინდა ადგილი, სადაც წლის განმავლობაში გარკვეულ დღეს მიდიან სალოცავად რელიგიურ დღესასწაულზე.“[52]

თანამედროვე სომხური ენის განმარტებით ლექსიკონებში დიალექტურ ფორმად მიჩნეულმა საკვლევმა სიტყვამ გარკვეული ცვლილებაც განიცადა სემანტიკის თვალსაზრისით. ასე მაგალითად, ედ. აღაიანის თანამედროვე სომხური ენის განმარტებით ლექსიკონში შემდეგი მნიშვნელობებია მოცემული: 1. (დ.) კარავი; 2. კარვის ადგილი. 3. აგარაკი, ქალაქგარეთ სახლი; 4. (კრებ.) კარავში მცხოვრებნი.[53]

10. სირმა

სირმა „ოქროს ან ვერცხლის ძაფი, – ოქრომკედი“[54].

სირმა „ოქროს თმა (ნახე ოქრომკედი), проволока, золотошвеиная нитка...“[55].

---

48 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, VI, 1.

49 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, III, 1248.

50 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, I, 600; ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, 990.

51 Турецко-Русский Словарь, 683.

52 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, IV, 598.

53 აღაიანი, *თანამედროვე სომხურის განმარტებითი ლექსიკონი*, II, 1582.

54 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, VI, 1062.

55 *ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი*, 366.

ეს სიტყვა გვხვდება სულხან-საბას ლექსიკონში[56]. დ. ჩუბინაშვილი იმავე მნიშვნელობით განმარტავს და მიუთითებს მის სპარსულ წარმომავლობაზე[57], ქეგლ-ი ყოველგვარი მინიშნების გარეშე იძლევა განმარტებას.

მიგვაჩნია, რომ თურქული ნასესხობაა, რომელიც უკავშირდება **sırma** – „ოქროს ან ვერცხლის ძაფი; სირმა, ჩაფარიში, ოქრომკედი“[58] – სიტყვას.

ჩვენთვის საინტერესო ქართულის შესატყვისი სიტყვა սրմայ [ს¯რმა] არ გვხვდება პროფ. ედ. აღაიანის ახალი სომხური ენის განმარტებით ლექსიკონში, მაგრამ დაფიქსირებულია სტ. მალხასიანცის ნაშრომში დიალექტური ნიშნით. ეს ლექსიკური ერთეულიც მომდინარეობს თურქ. სიტყვიდან **sərma** „ოქროს ძაფი, ოქროს ძაფით ნაქსოვი ბაფთა, ლენტი, თასმა.“[59]

11. ქოქ-ი

ეს სიტყვა ცალკე არ იხმარება, გვხვდება მხოლოდ შესიტყვებებში, გარკვეული სტილის გამოთქმებში წყევლის ფორმულის სახით:

ქოქ-ი: „ვისიმე ქოქი გაწყდეს (გაწყდა...)! – წყევლაა. ვისიმე გვარი, ჯიში, ჯილაგი გაწყდეს, ამოვარდეს!“ დასტურდება სულხან-საბას ლექსიკონშიც.[60]

თურქული ნასესხობაა ქართულსა[61] და სომხურში, მომდინარეობს სიტყვიდან **kök** „ძირი, ფესვი.“[62]

თანამედროვე სალიტერატურო სომხურ ენაშიც ეს ლექსემა, ქართულის მსგავსად, ძირითადად გვხვდება წყევლის ფორმულაში, მაგრამ არაა გამორიცხული მისი დამოუკიდებელი გამოყენებაც. ითვლება დიალექტურ ფორმად, რომლის მნიშვნელობა იყო „ძირი, ფესვი“; ასე მაგალითად: ბարի քոք [წარი ქოქ] „ხის ფესვი, ძირი.“[63]

12. ქოქ-ვ-ა

ქოქვა – სახელი ქოქავს ზმნის მოქმედებისა, – მართვა (საათისა, ავტომობილისა...).“[64]

ქართულში დამკვიდრებული ეს ზმნური ფორმა არ გვხვდება ჩუბინაშვილების ლექსიკონებში, არც სულხან-საბასთან.

---

56 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, II, 94 .

57 ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, 1179.

58 *Турецко-Русский Словарь,* 774.

59 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, IV.

60 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, VII, 354; სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, II, 232.

61 ლ. რუხაძე, *თურქული ნასესხობები ქართულ სალიტერატურო ენაში*, 61-62.

62 *Турецко-Русский Словарь,* 1377.

63 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, IV.

64 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, VII, 353.

ჩვენი აზრით, საკვლევი ლექსიკური ერთეული უკავშირდება თურქული ზმნის ანალოგიური მნიშვნელობის დიალექტურ köklemek „настраивать струнный музыкальнный инстумент“ და სპარსული წარმომავლობის kök „ხრახნი, კოჭი (სიმის მოსაჭერი)“ არსებითი სახელის ფორმებთან.[65]

იმავე წარმომავლობის ლექსიკური ერთეული გვხვდება სომხურ ენაში, რაც აღნიშნულია სტ. მალხასიანცის ლექსიკონში. ქართულისაგან განსხვავებით, სომხურში ეს ნასესხობა დიალექტურ ლექსიკას მიეკუთვნება. გვევლინება სახელზმნისა და ზმნის ფუძის ფორმით. ეს უკანასკნელი იძენს რა ნამყო დროის მიმღეობის ფუნქციას, რეალიზდება ზედსართავი სახელის ფუნქციით. აღსანიშნავია ისიც, რომ ხსენებულ ლექსიკონში ძირითადი ფორმის პარალელურად მითითებულია აგრეთვე სასაუბრო քէօք [ქეოქ] ფორმაც, რაც მის უთუო თურქულ წარმომავლობაზე მეტყველებს *(9, IV).*

Քօք [ქოქ] „1. დაქოქილი, მომართული (საათი და მისთ.); 2. აწყობილი (სიმებიანი საკრავი); 3. (გადატ.) გამზადებული, აღჭურვილი, კარგად განწყობილი“ და Քօք-ել [ქოქ-ელ] „(თურქ. **köklemek**) 1. სიმებიანი საკრავის მომართვა, წესრიგში მოყვანა; 2. საქმის აწყობა; 3. კარგად განწყობა, მხიარულ ხასიათზე, ამაღლებულ განწყობაზე ყოფნა.“[66]

აღნიშნული სომხური სიტყვები, როგორც დიალექტური ფორმები, ფიქსირდება თანამედროვე სომხური ენის განმარტებით ლექსიკონშიც.[67]

12. ქოქ-ვ-ა [ǩoǩ-v-a], քօք [ǩoǩ] <Turk. kök “peg (of stringed musical instrument).”

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. აღაიანი, ედ. *თანამედროვე სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*. I-II, ერევანი: სომხეთი, 1976 (სომხ. ენაზე).
2. აჭარიანი, ჰრ. *სომხური ენის ძირთა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*. I-IV, ერევანი: სომხეთის სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1971-1979 (სომხ. ენაზე).
3. მალხასიანცი, სტ. *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*. I-IV, ერევანი: სომხეთის სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1944-1945 (სომხ.ენაზე).
4. რუხაძე, ლუიზა. *თურქული ნასესხობები ქართულ სალიტერატურო ენაში*. თბილისი: მწიგნობარი, 2013.
5. ორბელიანი, სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული*. I-II. თბილისი: მერანი, 1991.
6. *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი* (*ქეგლ*). I-VIII. მთ. რედ. არნოლდ ჩიქობავა. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1950-1964.

65 *Турецко-Русский Словарь,* 565.

66 მალხასიანცი, *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, IV, 598.

67 აღაიანი, *თანამედროვე სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, II, 1576.

7. *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*. ერთტომეული. მთ. რედ. არნოლდ ჩიქობავა. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1986.
8. ჩუბინაშვილი, დ. *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*. მოამზადა აკაკი შანიძემ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1984.
9. ჩუბინაშვილი, ნ. *ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ*. რედ. ალ. ღლონტი. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1961.
10. *Турецко-Русский Словарь*. Под ред. А.Н. Баскакова и др. Москва: Русский язык, 1977.
11. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK yayınları, 2005.

Tamar Demetrashvili
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

PATTERNS OF MARKING IN OLD, MIDDLE AND MODERN PERSIAN: A DIACHRONIC ANALYSIS[1]

General overview

The paper deals with the diachronic analysis of the patterns of marking in Persian. All three synchronic levels of Persian, i.e., Old, Middle and Modern, along with corresponding examples, are examined. The diachronic and retrospective approaches are employed.

In short, the study presents a diachronic overview of subject and object marking in Persian, as well as related issues, such as special morphosyntactic alignment.

Throughout the history of the Persian language, from Old to Modern, we can see a great number and wide variety of syntactic elements, patterns, as well as instances of syncretism of forms, functional blending, polysemy, polymorphism, etc.

The main goal of my paper is to highlight the role of the various forms of morphosyntactic units and exact classification of syntactic members in Persian, throughout its history.

Major linguistic variables

The issue of the number of nouns semantically connected to a verb is related to verb *valency* (Lat. *valentia* strength)[2] – the number of *actants* (arguments) controlled by a verb, whether marked morphemically or not. *Actants* (Lat. *ago* (I) drive, (I) do) denote persons and objects which in some way participate in the action expressed with a verb.[3] *Actants* represent an ordered set: according to traditional grammars, the 1st *actant* is Subject, 2nd *actant* Direct Object, 3rd *actant* Indirect Object. Every verb has a definite number of *actants*; this property of a verb is called *valency*.

Given the above definition of *valency*, I introduce the *fourth actant* for Persian, which corresponds to Simple Object (this point is addressed in detail in my thesis).[4] As Thomas Gamkrelidze puts it, the *valency* of a verbal form transforms according to certain transformational rules. In resulting transformed construc-

1 The paper was presented at the Seventh Biennial Convention of the Association for the Study of Persianate Societies (ASPS) held in Istanbul in September, 2015.

2 Viktoria N. Yartseva, ed., *Lingvisticheskiy entsiklopedicheskiy slovar* (Linguistic Encyclopedic Dictionary) (Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1990), 79.

3 Lucien Tesnière, Osnovy *strukturnogo sintaksisa* (Elements of Structural Syntax) (Moscow: Progress, 1983), 117.

4 Tamar Demetrashvili, "Akt'ant'ta k'lasipik'atsia sparsuli enis diakroniul ch'rilshi" (Classification of actants in light of diachrony of the Persian language) (PhD diss., G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, 2006).

tions, the nouns with 'case-plus-postposition' markings may function as legitimate *actants* similar to other arguments without postposition markings.[5]

A verb's argument, be it a subject or object, can be overtly marked in the verb form. So, e.g., polypersonal agreement in Georgian is based on the number of morphemically expressed arguments.

In general, we can distinguish languages with subject, subject-object and object marking.[6] In this regard, Persian, mostly, is a language with subject marking, i.e. it is the subject that is expressed morphemically. However, in Modern Persian, there are a number of verbal forms in which the object is marked with a pronominal enclitic. The latter may be considered an object marker, e.g., didam-**aš** (I saw-**him**), bordand-**aš** (they took-**him**), dādam-**aš** (I gave-**him**). In addition, Maia Sakhokia argues[7] that the Old Persian texts contain verb forms with overt object marking, and we can find such verb forms (paribārāha**diš** (DB. IV.74) – shalt protect them; vikanāha**diš** (DB. IV.77) – shalt destroy them).[8]

Normally, the Subject at every diachronic level is marked with the Nominative (Absolutive) case and will not be discussed in this paper. But it must be mentioned that Sakhokia, who specializes in deep semantics, views the Subject of a transitive verb in any oblique case as a 'Logical, Real' Subject.[9]

Diachronic levels of Persian

Old Persian

Direct Object can be marked with the Accusative case, e.g. – manā **bājim** abaratā (DB.I.19) – They bore tribute to me; enclitic pronoun, either freestanding – drauga **diš** hamiçiya akunauš (DB.IV.34) – The Lie made them rebellious – or cliticized to another argument – adam**šim** avājanam (DB.I.83) – I slew him; or more rarely, to a verb – vikanāha**diš** (DB. IV.77) – shalt destroy them; utātaiy yāvā taumā ahatiy paribārāha**diš** (DB.IV.74) – shalt protect them as long as unto thee there is strength.

Indirect Object is marked with Accusative – xšaçam tya Gaumāta hya maguš adinā **Kabūjiyam** (DB.I.44-45) – This kingdom which Gaumata the Magian took

5 Thomas V. Gamkrelidze, Zmnis 'p'irianoba' da 'valent'oba' (Verbal 'person marking' and 'valency'), *Saenatmetsniero k'rebuli* (Collection of Papers in Linguistics), (1979), 38-39.

6 Gamkrelidze, 'p'irianoba' da 'valent'oba', 43.

7 Maia Sakhokia, "Object Marking in Persian: Polypersonality and Object Conjugation in Indo-European." *Proceedings of the Fifth Tbilisi Symposium on Language, Logic and Computation* (2003): 153-160.

8 Maia Sakhokia, "Enkliticheskie morfy v diakhronii persidskogo yazyka: tipologiya lichnykh markerov i fragmenty polipersonal'nosti glagolov v indoevropeyskikh yazykakh" (Enclitic morphs in the diachrony of Persian: typology of personal markers and fragments of polypersonality of verbs in the Indo-European languages). *Perspective-XXI*, VI (2004/2005): 203-215.

9 Maia Sakhokia, *Posessivnost', perekhodnost' i ergativnost'* (Possessivity, transitivity and ergativity). (Tbilisi: Metsniereba, 1985), 8–29.

away from Cambyses; enclitic pronoun – **Auramazdāmaiy** upastām abara (DB. IV.60-61) – Ahuramazda bore me aid; both Accusative and preposition 'abiy', which emphasizes the directional function and attests to the existence of parallel inflected and analytic forms in Old Persian – āgarbita anayatā **abiy mām** (DB. II.73) – seized, was led to me; possessive pronoun **manā**, which once again attests that, in Old Persian, the forms, originally those of Genitive, also functioned as Dative – Auramazdā xšaçam **manā** frābara (DB.I.12) – Ahuramazda bestowed the kingdom upon me; and the Dative-Genitive marker 'hyā' – kāra**hyā** avaθa aθaha (DB.II.10) – to the people thus he said.

Simple Object in Old Persian is marked with the Dative-Genitive marker 'hyā', to which the postposition **rādiy** is sometimes attached – hya adadā šiyātim **martiyahyā** (DN.b.2-3) –Who created happiness for man; preposition **hacā** – tyašam **hacāma** aθahya (DB.I.19-20) – what was said unto them by me. With the preposition hacā having an Ablative function, we can identify many semantic groups, namely: *tarsatiy* 'to fear' – tyā **hacāma** atarsa (DP.e.8-9) – which felt fear of me; *hamiçiya* 'to become rebellious' – imā dahyāva tyā **hacāma** hamiçiya abava (DB. II.6-7) – these are the provinces which became rebellious from me; *pātuv* 'to protect' – mām Auramazdā pātuv **hacā gastā** (DN.a. 51-52-53) – me may Ahuramazda protect from harm. In Old Persian, the Simple Object is also marked with prepositions **abiy, hadā, upā, patiš**.

Middle Persian[10]

In Middle Persian, the rich inflections of Old Persian are replaced with analytic forms: various grammatical relations are expressed with descriptive forms. In Middle Persian, the functions of the postposition **rād>rāy** are of special interest. It expresses various purpose and causal relations and corresponds to 'for', 'in order to' and other prepositions and phrases.[11] The Old Persian usage suggests that the primary function of the postposition **rād** was to mark adverbs of cause.

In Middle Persian, marking the indirect object with the postposition **rāδ** was optional. We encounter the further development of this function in Modern Persian. In Middle Persian, there is the trend to mark the indirect object with the postposition **rāδ**, though it is only a trend, not a rule.[12]

In Middle Persian, the postposition **rāδ** develops a new function: to express the direct object. The marking of the direct object with this postposition is not consistent: the direct object governed by the same verb may either have the postposition or not.

---

10 As a source of Middle Persian texts, I relied mostly on Vera Rastorgueva, *Srednepersidskiy yazyk* (Middle Persian) (Moscow: Nauka, 1966).

11 Henrik Samuel Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, Part II, Glossary (Wiesbaden: Harrassowitz, 1974), 164.

12 Teo Chkheidze, "rā tandebulis gamoq'eneba sashualo sp'arsulshi" (On the use of the preposition rād in Middle Persian), *Dedication from Tbilisi State University to Giorgi Akhvlediani* (1969), 396.

Direct Object in Middle Persian is marked with postposition **rāδ**: u-š **Artaxšēr rāδ** ō axuar i stōrān fristāt (Kn.I.7/39) – He sent Ardashir to the stable; Šāhpūhr Ōhrmazd **rāδ** hač pitar pat nihān dāšt – Shapur hid Ormazd from the father.

Indirect object with postposition **rāδ:** pit ut māt **frazand i xuēš rāδ** ēn hand kār ut kirpak pēš hač 15 sāl be āmōxtan apāyēt (Pn.24/9-12) – Father and mother should teach their children good deeds until the age of 15; **Indirect object** with preposition **pat:** panjum nēvakīh kart apāyitan i **pat vēhān** (Mx.XXXVII.49/7-8) – fifthly, one should do good to good people. **Indirect object** with preposition **ō**: u-š nāmak **ō Pāpak** kart (Kn.I.5/25) – he wrote to Papak; **Indirect object** with preposition **pēš**: Sāsān rāz i xuēš čigōn būt **pēš i Pāpak** guft (Kn.I.4/16) – Sasan said to Papak what his secret was.

Simple Object with preposition **hač**: gannāk-menoi **hač bīm** tavīh andar uzīt. (Bd.I.68/17) – the evil spirit weakened out of fear; **hač martumān** pursīt ku… (Kn. III.15.2) – he inquired of people…; **Simple Object** with preposition **pat**: dušman **pat dušman** ān netuvān kartan (Kn.I.8/43) – an enemy should not do it to an enemy; **Simple Object** with preposition **ō**: handarz i man **ō tō** ēn saxttar kū… (Kn.I.8/46) – my advice to you is this strict; **Simple Object** with preposition **apak**: kanīčak i man **apāk Artaxšēr** virēxt šut (Kn.III.13/3) – my servant fled with Artakhsher; **Simple Object** with preposition **apar**: ut tō xuat dānēh kū Ardavān **apar man u tō** kāmkārtar pātixšāh hast (Kn.I.8/45) – and you know that Ardavan rules over me and you. **Simple Object** may be marked with both preposition **pat** and postposition **rāδ**: ēt i-t **pat dārišn i tan** ut **bōžišn ruvān rāδ** pursīt (Mx.II.48/196) – that what you asked about body care and salvation of soul.

In **Modern Persian**, we see the continuation of the trend characteristic of Middle Persian: the complete loss of the case system, with its functions taken on by prepositions, postposition **rā**, pronominal enclitics and *ezafe* construction. Indirect Object is marked with prepositions **bar, be, dar,** and Simple Object with prepositions **bā, bar, be, barāy, az.**

Both the Persian and most European grammatical traditions do not distinguish between Indirect and Simple Objects. Hence, we have mostly employed the Georgian grammatical system, which draws this distinction.

Diachronic Table of Actant Marking for Persian Language

	I actant Subject (sb)	II actant Direct Object (do)	III actant Indirect object (io)	IV actant Simple object (so)
Old Persian	nom.	acc.; encl. pron.	acc. + prep. *abiy*; poss. pron. *manā*; *hyā*- gen.-dat.	*hyā*- gen.-dat.+ postpos. *rādiy*; prep. *hacā*; *abiy, hadā, upā, patiš*.

Middle Persian	Ø	postpos. *rāδ*	postpos. *rāδ;* prep.: *pat;ō; pēš*	prep. *hač; pat; ō; apak; apar*; prep. *pat* + postpos. *rāδ*.
Modern Persian	Ø	postpos. *rā*; encl. pron.	prep.: *bar, be, dar*	prep.: *bā, bar, be, barāy, az*

References:

1. Yartseva, Viktoria N., ed. Lingvisticheskiy entsiklopedicheskiy slovar (Linguistic Encyclopedic Dictionary). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya, 1990.
2. Tesnière, Lucien. *Osnovy strukturnogo sintaksisa (Elements of Structural Syntax)*. Moscow: Progress, 1983.
3. Demetrashvili, Tamar. "Akt'ant'ta k'lasipik'atsia sparsuli enis diakroniul chrilshi" (Classification of Actants in light of diachrony of the Persian language). PhD diss., G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, 2006.
4. Gamkrelidze, Thomas V. "Zmnis 'p'irianoba' da 'valent'oba'" (Verbal 'person marking' and 'valency'). *Saenatmetsniero k'rebuli* (Collection of Papers in Linguistics) (1979): 33-51.
5. Sakhokia, Maia. "Object Marking in Persian: Polypersonality and Object Conjugation in Indo-European". In *Proceedings of the Fifth Tbilisi Symposium on Language, Logic and Computation* (2003): 153-160.
6. Sakhokia, Maia. "Enkliticheskie morfy v diakhronii persidskogo yazyka: tipologiya lichnykh markerov i fragmenty polipersonal'nosti glagolov v indoevropeyskikh yazykakh" (Enclitic morphs in the diachrony of Persian: typology of personal markers and fragments of polypersonality of verbs in the Indo-European languages*). Perspective-XXI*, VI (2004/2005): 203-215.
7. Sakhokia, Maia. *Posessivnost', perekhodnost' i ergativnost' (Possessivity, transitivity and ergativity)* Tbilisi: Metsniereba, 1985.
8. Nyberg, Henrik Samuel. *A Manual of Pahlavi, Part II. Glossary.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1974.
9. Chkheidze, Teo. "rād tandebulis gamoq'eneba sashualo sp'arsulshi" (On the use of the preposition rād in Middle Persian). *Dedication from Tbilisi State University to Georgi Akhvlediani* (1969): 393-402.

Also, used as the sources of Old and Middle Persian texts:

1. Kent, Roland G. *Old Persian*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society, 1956.
2. Rastorgueva, Vera. *Srednepersidskiy yazyk (Middle Persian)*. Moscow: Nauka, 1966.

ელისო ელიზბარაშვილი
გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალებში დადასტურებული რამდენიმე ბერძნიზმი (ალაბასტრი, აპეტისი, ანთილიუსი, არტირია, ანდრიანტი)[1]

ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის[2] შექმნის იდეა და წამოწყება აკად. სიმონ ყაუხჩიშვილს ეკუთვნის, ხოლო შეკრებილი მასალა რამდენიმე თაობის ნამოღვაწარია. ის მოიცავს ბიზანტიური ხანის ბერძნული საღვთისმეტყველო, ისტორიული, ჰაგიოგრაფიული, ჰიმნოგრაფიული თუ ფილოსოფიური ტექსტებიდან ამოკრებილ სიტყვანს პარალელური შესატყვისებითა და დოკუმენტაციით ამავე ძეგლთა ძველი ქართული თარგმანებიდან, რომლებიც შესრულებულია ბიზანტიურ ეპოქაში, ბიზანტიის სამონასტრო ცენტრებში მოღვაწე ქართველ ღვთისმეტყველთა თუ სწავლულ ღვთისმსახურთა მიერ (ეფთვიმე და გიორგი ათონელების, ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელის, იოანე პეტრიწის და სხვათა). მთარგმნელობითი განსწავლულობა, ლიტერატურული და თანადროული ცოცხალი სამეტყველო ბერძნული ენის ზედმიწევნით ცოდნა, უშუალო კონტაქტი ბიზანტიურ სამყაროსთან (ათონი, სინა, შავი მთა, იერუსალიმი, ანტიოქია, კონსტანტინოპოლი, პეტრიწონი ....) მათ თარგმანებს ავთენტურ მნიშვნელობას ანიჭებს. ხოლო შესრულებული თარგმანები მდიდარ მასალას გვთავაზობს და გვეხმარება ბერძნულიდან ქართულში ნასესხებ სიტყვათა გამოვლენაში, წარმომავლობისა და ლექსიკური მნიშვნელობის დადგენაში, ეტიმოლოგიურ ძიებებში. ჩვენი სტატია ეხება სწორედ რამდენიმე ბერძნიზმის გამოვლენასა და სემანტიკურ-ეტიმოლოგიურ ანალიზს.

ალაბასტრი – ἀλάβαστρον

„ἀλάβαστρον“ ალაბასტრი, (ნელსაცხებლის) შუშა.

დასტურდება მათეს, მარკოზისა და ლუკას სახარებებში:

προσῆλθεν αὐτῷ γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου მოუკდა დედაკაცი, რომელსა აქუნდა ალაბასტრი ნელსაცხებლისა მრავალ-სასყიდლისაჲ [მათე 26:7];[3] ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆ πολυτελοῦς ... συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον .... მოვიდა დედაკაცი და აქუნდა ალაბასტრითა ნელსაცხებელი ნარდისა სარწმუნოჲსა მრავალ-სასყიდლისაჲ ... და შემუსრა

1 სტატია იბეჭდება რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის გრანტის – „ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი“ – ფარგლებში.

2 სტატიაში გამოყენებულია მასალა ხელნაწერი გამოცემიდან – *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტური ლექსიკონი*, საერთო რედ. სიმონ ყაუხჩიშვილი, პასუხისმგებელი რედ. ლიანა კვირიკაშვილი, ტომი I, (თბილისი: პროგრამა «ლოგოსი», 2002).

3 *ახალი აღთქუმაჲ*, წმ. გიორგი მთაწმიდელის რედაქციის კრიტიულად დადგენილი ტექსტის პირველი სრული გამოცემა (თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1995).

ალაბასტრი იგი [მარკოზი 14:3];[4] κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου მოიღი ალაბასტრი ნელსაცხებელისაჲ [ლუკა 7:37].[5]

„ἀλάβαστρον“ ქართულად გადმოჰქონდათ როგორც „ალაბასტრი“, ან როგორც „შიში“.[6] კერძოდ, ეს დასტურდება ადიშის ოთხთავის ანალოგიურ მონაკვეთებში: მოვიდა დედაკაცი, რომელსა აქუნდა შიშითა ნელსაცხებელი ნარდიონი პატიოსანი დიდძალის სასყიდლისაჲ [მარკოზი 14:3];[7] მოუხდა მას დედაკაცი, რომელსა აქუნდა შიშითა ნელსაცხებელი დიდსსასყიდლისაჲ [მათე 26:7].[8]

სიტყვა „ალაბასტრი“ გვხვდება ასევე იოანე შავთელის „აბულმესიანში“:

„აქვს მას დაბეჭდვით, სმენით და ხედვით
„სიბრძნის დასაბამ – შიში უფლისა“
ნათელი, წრფელი, უხრწნელ-მყოფელი,
შემწყნარებელი დავრდომილისა.
ცუდ-ყვნის მას მტერნი, ორგულთა ერნი,
სახმილმან ვით ქმნის ძალი ცვილისა.
მოსე და არონ თხემსა დაარონ მას
ალაბასტრი ნელსაცხებლისა.“ [თავი I: 12][9]

დ. ჩუბინაშვილის აზრით, სიტყვა „ალაბასტრი“ ბერძნიზმია და განიმარტება როგორც „თეთრი მიწა, რომლისაგან შეაწებებენ ანდრიანტსა“[10] (ანუ ქანდაკებას). შესაბამისად, ამ სიტყვას უკვე დაკარგული აქვს ის პირვანდელი სემანტიკა, რითაც სახარებაში გვხვდება, თუმცა შენარჩუნებული აქვს შუასაუკუნეობრივი ფორმა. სულხან-საბა განმარტავს: „ალაბასტრი ესე ქვაჲა მარმარილოს მჯობი, ჭურჭლად გასთლიან; მომცრო ჭურჭელი საღვინე.“[11] ილ. აბულაძის მიხედვით „ალაბასტრი“ არის „შუშა“, „ჭიქის ჭურჭელი“.[12] გვხვდება ასევე ფორმა „ალამბასტრი“.[13]

---

4 *ახალი აღთქუმაჲ*, გიორგი მთაწმიდელის რედაქცია.

5 *ახალი აღთქუმაჲ*, გიორგი მთაწმიდელის რედაქცია.

6 შიში=შუშა, „ალაბასტრი“ – ილია აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი* (თბილისი: მეცნიერება, 1973).

7 Robert Pierport Blake, ed., *The Old Georgian Version of the Gospels of Mark from the Adysh Gospels with the variants of the Opiza and Tbet' Gospels*, edited with a Latin translation, Patrologia Orientalis, vol.20/3 (Paris, 1929).

8 Robert Pierport Blake, ed., *The Old Georgian Version of the Gospels of Matthew from the Adysh Gospels with the variants of the Opiza and Tbet' Gospels*, edited with a Latin translation, Patrologia Orientalis, vol.24/1 (Paris, 1933).

9 იოანე შავთელი, აბდულმესიანი, *ქართული მწერლობა*, ტ. 3 (თბილისი: ნაკადული, 1988), 324.

10 დავით ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი* (თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1984).

11 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, წიგნი I (თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1966).

12 აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*.

13 ზურაბ სარჯველაძე, *ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა* (თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001), 7.

სიტყვა „ἀλάβαστρον“ არ ჩანს ლამპეს პატრისტიკულ ბერძნულ ლექსიკონში, თუმცა განმარტებულია მასთან ასოცირებული ორი სიტყვა: „ἀλαβαστρινός“ – ალებასტრის; და „ἀλαβαστροθήκη“ – ყუთი, რომელშიც ინახება ალებასტრის ჭურჭელი.[14] ალაბასტრი უმეტესად ალებასტრისგან დამზადებული ჭურჭელია მრგვალი, მსხლისებრი ფორმის, ფართო ძირითა და ვიწრო ყელით, რომელიც გამოიყენებოდა სუნამოს ან ნელსაცხებლის შესანახად.[15]

ზოგადად, ალებასტრი ეწოდება ორი სახის მინერალს: თაბაშირს (ანუ კალციუმის ჰიდრო-სულფატს) და კალციტს (ანუ კალციუმის კარბონატს), რომელსაც სხვანაირად მარმარილოს ონიქსს, ეგვიპტურ, ან აღმოსავლურ ალაბასტრს უწოდებენ. ზოგადად, მაგრამ არა ყოველთვის, ძველად ალებასტრი ეგვიპტესა და შორეულ და ახლო აღმოსავლეთში იყო კალციტი, ხოლო შუასაუკუნეების ევროპაში – თაბაშირი. აღმოსავლური, ეგვიპტური ალებასტრი იყო უაღრესად ძვირფასი მასალა, რისგანაც მზადდებოდა მცირე ზომის ჭურჭელი სუნამოსთვის, ან ნელსაცხებლისთვის.[16] აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ძველი ეგვიპტური და ბიბლიური ჭურჭლის, „ალაბასტრის“, დასახელება უნდა მომდინარეობდეს მინერალიდან, რისგანაც ის, როგორც წესი, მზადდებოდა. თუმცა, ეს ვერ ახსნიდა თავად ბერძნული სიტყვის – ἀλάβαστρον – ეტიმოლოგიას. ἀλάβαστρον არის გვიანი, შუასაუკუნეობრივი ფორმა, სიტყვისა ἀλάβαστος, რომელიც განიმარტებოდა როგორც ალაბასტრის ყუთი, ან ზარდახშა;[17] ასევე, ჭურჭელი ყურის გარეშე, სუნამოს, ნელსაცხებლის შესანახად, რომელიც ხშირად დამზადებულია ალებასტრისგან.[18] შანტრენი და ბაბინიოტისი მიუთითებენ, რომ ἀλάβαστρος და ἀλάβαστρον ვარიანტები, შესაძლოა, ჩამოყალიბდა ანალოგიის საფუძველზე, რამდენადაც ბერძნულში საკმაოდ გვაქვს τρος/τρον დაბოლოებების მქონე სიტყვები: ἤλεκτρον, πλῆκτρον, ἄροτρον და სხვა.[19] საინტერესოა, რომ ლათინურში გვაქვს მამრობითი სქესის ფორმა „alabaster“, რომელიც genetivus-ში იღებს ფორმას „alabastri“, ხოლო საშუალო სქესისთვის გვაქვს შესაბამისი ვარიანტები „alabastrum“ და „alabastri“. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, არაა გამორიცხული, რომ ბერძნულ სიტყვაში „ἀλάβαστος“ „ρ“ გაჩენილიყო ლათინური ენის გავლენით. შანტრენი, ფრისკი, ბაბინიოტისი და ბეეკესი მიუთითებენ ერთადერთ ჰიპოთეზას ამ სიტყვის ეტიმოლოგიის შესახებ, რომელიც ჯერ კიდევ 1933 წელს გამოთქვა განთქმულმა ეგვიპტოლოგმა კურტ ჰაინრიხ ზეთემ. კერძოდ, იგი სიტყვას „ა-ლა-ბასტე“ შიფრავს ეგვიპტუ-

14 Geoffrey William Hugo Lampe, ed., A Patristic Greek Lexicon (Oxford: Clarendon Press, 1961), 68.

15 Δημητράκης, Δημητριάδης, *Μέγα Λεξικό Όλης της Ελληνικής Γλώσσης*, τόμος Α (Αθήναι: ΔΟΜΗ Α.Ε. 1953).

16 *The Encyclopaedia Britannnica*, 11th ed., vol. I, ed.Hugh Chisholm (Cambridge:1911).

17 Henry G.Liddel and Robert Scott, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

18 Robert Beekes, *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden/Boston: Brill 2010); Pierre Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque: histoire des mots*, t. 1 (Paris: Éditions Klincksieck, 1968), 52; Hjalmar Frisk, Griechisches etymologisches Worterbuch. vol. 1(Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag 1960), 62.

19 Γεώργιος Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας* (Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 1998); Chantraine, Dictionnaire etumologique, 52-53.

რად, რაც ნიშნავს „ქალღმერთ ებასტეს ჭურჭელს.“[20] ბეეკესი ამ მოსაზრებას საეჭვოდ მიიჩნევს, თუმცა ნელსაცხებლის ჭურჭელი – ალაბასტრი, როგორც ჩანს, მაინც უკავშირდება ეგვიპტელ ქალღმერთს, რომელსაც სხვადასხვა წყაროთხვით ეწოდება: ებასტე, უბასტე, ბასტი, ბასტეტი. ბასტეტი ისიდასა და ოსირისის ასული, უძველესი ქალღმერთია, რომელსაც მეორე დინასტიის დროიდან სცემენ თაყვანს. მისი კულტი უკავშირდება ქალაქს, რომლის ბერძნული სახელწოდებაა ბუბასტისი (Βούβαστις).[21] ქალღმერთი ჩვეულებრივ გამოისახებოდა როგორც ლომი/კატა, ან ქალი ლომის/კატის თავით. დღეისათვის შემორჩენილია ეგვიპტური ნელსაცხებლის ჭურჭლები, ანუ ალაბასტრები, რომლებზეც ხშირად კატა, ან ლომია გამოკვეთილი. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ტუტანჰამონის სამარხში აღმოჩენილი ულამაზესი ალაბასტრი, რომელიც ქაიროს მუზეუმში ინახება და რომლის სახურავზეც ძუ ლომია გამოსახული. შესაბამისად, ეს ჭურჭელი ქალღმერთ ბასტეტს უკავშირდება.

ეგვიპტურად ქალაქ ბუბასტისს ერქვა „Bꜣśt“, „Bꜣś“ კი ნიშნავს „მალამოს ჭურჭელს“, ამდენად ბასტეტის სახელი „Bꜣśt.t“ ითარგმნება, როგორც „მალამოს ჭურჭელი“[22], ან „ის, ვინც მალამოს ჭურჭლიდანაა.“[23] ხოლო ბასტეტის მთავარი ქურუმის წოდება ბუბასტისში იყო „დიდი მკურნალი.“[24] გარდა იმისა, რომ ქალღმერთი ბასტეტი ასოცირდება სამკურნალო, დამცავ მალამოებთან, მისი სახელი იწერებოდა იეროგლიფით „მალამოს ჭურჭელი“.[25]

ყოველივე აქედან გამომდინარე სრულიად დამაჯერებელი ჩანს, რომ ნელსაცხებლის ჭურჭლის სახელი „ალაბასტრი“ ეგვიპტურ ქალღმერთ ბასტეტს უკავშირდებოდეს.

დღეისათვის დამკვიდრებული „ალებასტრი“ რუსული ენის[26] მეშვეობით შემოსული ფორმაა ბერძნული სიტყვისა. თუმცა „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ ორივე ვარიანტი („ალაბასტრი“ და „ალებასტრი“) დასტურდება და განიმარტება როგორც: 1. მთის ქანი, თეთრი წვრილმარცვლოვანი ნაირსახეობა თაბაშირისა; 2. გამომწვარი, გაფხვიერებული თაბაშირი (იხმარება ქანდაკებისთვის, ბათქაშისთვის, ქირურგიული მიზნებისთვის და სხვ.).[27] „ალაბასტრი“ ნელსაცხებლის, ან სუნამოს ჭურჭლის მნიშვნელობით აღარ იხმარება და მის ნაცვლად გვაქვს ფრანგულიდან შემოსული „ფლაკონი“ (<flacon).

---

20 Frisk, *Griechisches etymologisches*, 62; Chantraine, *Dictionnaire étimologique*, 52-53; Beekes, *Etymological Dictionary*; Γ.Μπαμπινιώτης, Λεξικό.

21 Herman te Velde, "Bastet", in Karel van der Toorn, Bob Becking and Pieter W. van der Horst. *Dictionary of Demons and Deities in the Bible* (2nd ed.), (Leiden: Brill Academic, 1999), 164-5.

22 Hermann Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* (Berlin: Akademie-Verlag 1980), 28.

23 Geraldine Pinch, *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Godessess and Traditions of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press), 2002, 115.

24 Михаил А. Коростовцев, *Религия древнего Египта* (*Москва:* Наука, 1976), 164.

25 Stephen Quirke, *Ancient Egyptian Religion* (London: British Museum Press,1992); Velde, “Bastet”, 164-5.

26 რუს. алебастр.

27 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, ტ. I, რედ. არნოლდ ჩიქობავა (თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1950).

გარდა ამისა, ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალების მიხედვით გვაქვს ისეთი ბერძნული ნასესხობები, რომლებიც, სიტყვა „ალაბასტრისგან“ განსხვავებით, არ იყო ფართო ხმარებაში და მათი არსებობა ქართულ ენაში მხოლოდ რამდენიმე ნათარგმნი ტექსტით დასტურდება. ქვემოთ განვიხილავთ ზოგიერთ მათგანს.

აპეტისი – ἀπαίτησις

სიტყვა გვხვდება პეტრიწონის ტიპიკონის ქიოსურ ნუსხაში მნიშვნელობით „მოთხოვნა“: „ἀπαιτήσεις γίνονται – **აპეტის** იქმნების.“[28]

ბერძნული ფორმა „ἀπαίτησις“ ნაწარმოებია ზმნიდან ἀπ-αιτέω < ἀπο-αιτέω (ვითხოვ, ვეძიებ; მივუღებ; მივუწოდ; ვაწვევ; მივხდი) და ქართულში შემოსულია ბიზანტიური წაკითხვით, იტაციზმის წესების სრული დაცვით: αι=[e]; η=[i].

„აპეტისის“ გვერდით შუასაუკუნეების ქართველი მწიგნობრები თარგმნისას სიტყვას „ἀπαίτησις“ შემდეგ მნიშვნელობებს უფარდებენ: **მოვასხობაჲ**[29] (ἐνκατελίπομεν δὴ τὴν **ἀπαίτησιν** ταύτην დაუტევნეთ უკუჱ მოვასხობაჲ ესე [ნემია. 5,10]); **სათხოველი** (ἐν στόματι ἀναιδοῦς γλυκανθήσεται **ἀπαίτησις** პირსა შინა ურცხვინოსა სათხოველი დატკბების [ისო ზირ. 40, 30]); **საქმენი** (καὶ **ἀπαίτησιν** πάσης χειρός და საქმენი ყოველნი ჴელთა [ნემია. 10,31]); **ტანჯვა** (μὴ αὐτὸν θλίψῃς ἐν **ἀπαιτήσει** ნუ შეაჭირვებ მას ტანჯვასა შინა [ისო ზირ. 31, 31]).

ეს სიტყვა არ ჩანს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში და არა აქვს განმარტებული ილ.აბულაძეს. ხოლო ზ.საჯველაძის მიხედვით „აპეტისი“ ნიშნავს „მოთხოვნას“[30] სოფოკლესის ლექსიკონი რომაული და ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულში მას ჰქონდა მნიშვნელობები „მოთხოვნა, გადახდევინება, ზღვევინება, დაბეგვრა“ (ლათ. exaction).[31] ლიდელ-სკოტისა და დვორეცკის ლექსიკონების მიხედვით ამ სიტყვის ძველ ბერძნული მნიშვნელობა უნდა იყოს „უკან დაბრუნების, ზღვევინების მოთხოვნა“ და ეს მნიშვნელობა თანხვედრაშია „ἀπαιτέω“ ზმნის მნიშვნელობასთან.[32] თანამედროვე ბერძნულში სიტყვის „ἀπαίτησις“ შემდეგი განმარტებები გვაქვს დიმიტრაკისისა და ბაბინიოტისის ლექსიკონებზე დაყრდნობით: მოთხოვნა, მკაცრი მოთხოვნა, დაბრუნების უფლება, ვალი, მოთხოვნილება (მაღალ ხარისხზე, დონეზე) და სხვ.[33]

ბერძნული ნასესხობა „აპეტისი“ თანამედროვე ქართულში აღარ გვაქვს.

---

28 *გრიგოლ ბაკურიანის ძის „ტიპიკონი“ (პეტრიწონის წესდება), ქიოსური ნუსხა*. რედ. სიმონ ყაუხჩიშვილი (თბილისი, 1962), 32,26; Paul Gautier, “Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos”, *Revue des études byzantines*, 42/1(1984): 69,836.

29 „ვასხება“ = სესხება – აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*.

30 სარჯველაძე, *ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა*.

31 Evangelius Apostolides Sopholes, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Period* (from B.C. 146 to A.D. 1100), (New York: Charles Scribner’s Sons, 1900).

32 Иосиф Х. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*, т. I, (Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958); Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*.

33 Μπαμπινιώτης, Λεξικό; Δημητράκου, Μέγα Λεξικό,τόμος Β,

ანთილიუსი – ἀνθήλιος

ბერძნიზმი „ანთილიუსი“, რაც ილია აბულაძის განმარტებით მზის ნაცვალს, მზის მსგავსს, მზისებრ მანათობელს ნიშნავს,[34] გვხვდება ბასილი კესარიელის „ექვსთა დღეთა“-ს ძველ ქართულ თარგმანში: „და კუალად, რომელსა-იგი ჰრქუან ანთილიუს, რაჟამს შეკრბის იგი სარბიელსა ზედა მზისასა, არნ სასწაულ სალმობათა ჰაერისათა.“[35] სიტყვა დასტურდება საბასთანაც: „ანთილიოსი არს მზესთან რა მსგავსი მზისა ეჩვენებოდეს კაცსა ღრუბლოვანთა შინა.“[36] მსგავსი მნიშვნელობა აქვს ბერძნულ სიტყვას „ἀνθήλιος“ სოფოკლესის ლექსიკონში „მოჩვენებითი, ყალბი მზე (false sun).“[37] ანალოგიურ განმარტებას გვიდასტურებს დიმიტრაკისი უკვე ახალ ბერძნულ ენაში. კერძოდ, „ἀνθήλιος“ ნიშნავს ოპტიკურ ფენომენს, როდესაც ცაზე ჩანს მზის ანარეკლი. გარდა ამისა, სიტყვის მნიშვნელობებია „მზის საპირისპირო, საწინააღმდეგო“ და „მზის დამცავი რაიმე საშუალება (ნივთი ან ნივთიერება).“[38]

თავად ბერძნული სიტყვა კომპოზიტს წარმოადგენს – ἀνθήλιος < ἀντί, ἥλιος. ქართულში შემოსულია ბიზანტიური წაკითხვით, იტაციზმის წესის დაცვით (η=[i]), თუმცა ლათინიზირებული -us დაბოლოებით. „ἀνθήλιος“ უნდა მომდინარეობდეს იონიური დიალექტური ფორმიდან „ἀντήλιος“. ძველ ბერძნულში პარალელური ფორმები ზედსართავი სახელისა „ἀντήλιος/ἀνθήλιος“ განიმარტება როგორც: მზის საპირისპირო, აღმომავალი მზისკენ მიმართული, აღმოსავლეთისკენ მიმართული, აღმოსავლური; მზეში, კარის წინ დადგმული (ღმერთების ქანდაკებები); მზის მსგავსი, მზესავით ბრწყინვალე.[39] სწორედ ფორმა „ἀντήλιος“ გვხვდება ბაბინიოტისის ლექსიკონში. ზედსართავი სახელს აქვს იგივე მნიშვნელობა, რაც ზემოთაა ჩამოთვლილი – მზისკენ მიმართული, აღმოსავლეთისკენ მიმართული. ხოლო საშ. სქესის არსებითი სახელი „ἀντήλιο“ განსხვავებულად განიმარტება – მზის შუქისგან თვალების დასაცავად სახეზე აფარებული ხელი, ან ხელები.[40]

თანამედროვე ქართულში სიტყვა „ანთილიუსი/ანთილიოსი“ აღარ იხმარება.

არტირია – ἀρτηρία

ძველ ქართულ ნათარგმნ ტექსტებში გვხვდება როგორც ფორმა «არტერია» (კლასიკური ბერძნული წაკითხვით), ისე «არტირია» (ბიზანტიური წაკითხვით, იტაციზმის წესის დაცვით – η=[i]). ამის გვერდით, ბერძნულ სიტყვას ἀρτηρία შუასაუკუნეების ქართველი მწიგნობრები თარგმნიან როგორც „აერის საცავს“ –

34 აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*.

35 ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთაჲ, გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი, რედ. მიხეილ კახაძე (თბილისი, 1947), 82,25.

36 ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*.

37 Sopholes, *Greek Lexicon*.

38 Δημητράκου, *Μέγα Λεξικό*, τόμος Β.

39 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*; Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*.

40 Μπαμπινιώτης, *Λεξικό*.

ὡς οὐδὲ τῶν ἄλλων **ἀρτηριῶν** ვითარ-იგი და არცა სხუათა **აერის საცავთაჲ**[41]; „ნასხმანს“[42] – διὰ τῶν **ἀρτηριῶν ნასხმანთა** მიერ;[43] ასევე, „ყიას“[44], „ძარღვს“.[45]

აქედან გამომდინარე „არტირია“/„არტერიას“ ორი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა: 1. სისხლძარღვის და 2. სასუნთქი მილის. ამას ადასტურებს სულხან-საბა, რომელიც განმარტავს, რომ „არტირია „არს ძარღვი მფეთქებელი, რომელი გაიხსნას კაცმა, მოკვდების“, ასევე .... „ძარღვნი ყანყრატოს შემკრველნი, ჰაერის საცავნი, სულისა სადგურნი.“ ძველ ბერძნულში „ἀρτηρία“ უპირველესად სასუნთქ მილს, ტრაქეას აღნიშნავდა, და, ამავე დროს, არტერიას, ან ზოგადად სისხლძარღვს.[46] სოფოკლესი სიტყვას განმართავს როგორც ლათინური arteria-ს შესაბამისს შინაარსობრივად.[47] თავად ლათინურში arteria-ს, ბერძნულის ანალოგიურად, აქვს როგორც არტერიის/სისხლძარღვის, ისე ტრაქეის/სასუნთქი მილის მნიშვნელობა.[48] დღეისათვის „ტრაქეა“ და „სასუნთქი მილი“ მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობებია სიტყვისა „ἀρτηρία“ და ის ძირითადად ნიშნავს არტერიას თანამედროვე გაგებით, ანუ სისხლძარღვს, რომელსაც სისხლის გადააქვს გულიდან სხეულის სხვადასხვა ნაწილებში. თუმცა დაემატა კიდევ ერთი, გადატანითი მნიშვნელობა – სატრანსპორტო გზის ან ავტობუსის ხაზის (მაგ. ქალაქის მთავარი არტერია).[49]

რაც შეეხება თავად სიტყვის ეტიმოლოგიას, სავარაუდოდ მომდინარეობს ზმნიდან ἀείρω მსგავსად სემანტიკურად ახლოს მდგომი სიტყვისა ἀορτή: ἀρτηρία > *ἀϝερτηρία > ἀρτῶ „ვკიდივარ, დამოკიდებული ვარ“ (>*ἀϝερτ ῶ) > „ვდგები, ვწევ“ ἀείρω (>*ἀϝέρ-jω).[50]

დღეისათვის არსებული ფორმა „არტერია“ ლათინურის გზით დამკვიდრდა როგორც საერთაშორისო ანატომიური ტერმინი და განიმარტება როგორც „სისხლის ძარღვი, რომელიც სისხლს აწვდის სხეულის ყველა ნაწილს.“[51]

ანდრიანტი – ἀνδριάς

„ანდრიანტი“ ქართულში შემოსულია genetivus-ის ბრუნვაში აღდგენილი ფუძით: nom. ἀνδριάς, gen. ἀνδριάντος. თავად ბერძნულში „ἀνδριάς“ უნდა მომ-

---

41 ნემესიოს ემესელი, *ბუნებისათჳს კაცისა*, იოანე პეტრიწის თარგმანი, რედ. სერგო გორგაძე (თბილისი, 1914), 121, 10

42 ნასხმანი=იოგი – აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი.*

43 ნემესიოს ემესელი, *ბუნებისათჳს კაცისა*, 121, 10.

44 ყია=ყანყრატო – აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი.*

45 *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტური ლექსიკონი*, s.v. ἀρτηρία

46 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*; И.Х.Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*.

47 Sopholes, *Greek Lexicon*.

48 Иосиф Х. Дворецкий, *Латинско-русский словарь* (Москва: «Русский язык», 1986).

49 Δημητράκου, *Μέγα Λεξικό*, τόμος Α; Μπαμπινιώτης, Λεξικό.

50 Μπαμπινιώτης, *Λεξικό*.

51 *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, ტ. I.

დინარეობდეს სიტყვიდან ἀνήρ (gen. ἀνδρός) – კაცი, ადამიანი: ἀνήρ >ἀνδρίον> ἀνδριάς.[52]

სულხან-საბა ორბელიანი იყენებს ფორმას „ანდრიატი“, სადაც „ნ” არის ამოვარდნილი, და მიიჩნევს, რომ ეს არის „სინა[53] ჩამოსხმული სახედ.“[54] „ნ“-ს ამოვარდნა, როგორც ჩანს, მოგვიანებით მოხდა. დ.ჩუბინაშვილი მიუთითებს სიტყვის ბერძნულიდან წარმომავლობაზე და განმარტავს შემდეგნაირად – „აღალმა[55], ძეგლი, გამოქანდაკებული სახე ქვათა ანუ ძეგლთა.“ ხოლო სხვა ადგილას წერს, რომ „თაბაშირი“ ეს არის „თეთრი მიწა, რომლისგანაც შეაწებებენ ანდრიანტსა.“[56]

გვხვდება დიონისე არეოპაგელის ტრაქტატების სქოლიოების, ფლავიოსის, გიორგი ამარტოლის, იოანე დამასკელისა და სხვა ბიზანტიელ ავტორთა ძველ ქართულ ნათარგმნ ტექსტებში. შეგვიძლია, მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ თარგმანიდან: რვალი ძალითა არს **ანდრიანტი;**[57] ვითარ-იგი სახე **ანდრიანტისაჲ**;[58] რამეთუ ძალ-უც რვალსა მიღებაჲ სახესა **ანდრიანტისასა;**[59] ვითარ-იგი **ანდრიანტი;**[60] ხოლო **ანდრიანტისა ნაკუეთი სახე**;[61] და სხვ.

ძველ ბერძნულში „ἀνδριάς“ განიმარტება როგორც ადამიანის გამოსახულება, ქანდაკება, ფიგურა, ხოლო ირონიული მნიშვნელობით – თოჯინა, კერპი.[62] სოფოკლესის ლექსიკონში ეს სიტყვა ცალკე არ დასტურდება, თუმცა გვხვდება როგორც მრავალი კომპოზიტის შემადგენელი ნაწილი: ἀνδριαντάριον, ἀνδριαντίσκος (პატარა ქანდაკება), ἀνδριαντοειδής (ქანდაკების მსგავსი), ἀνδριαντοθήκη (ქანდაკების შესანახი ყუთი) და სხვ.[63] დიმიტრაკისის მიხედვით „ანდრიანტი“ არის კაცის/ადამიანის გამოსახულება დამზადებული მყარი მასალიდან (მარმარილოდან, სპილენძიდან, ხიდან, ოქროდან და სხვ.), ასევე, გადატანითი მნიშვნელობით შეიძლება იყოს ქალის ქანდაკება, ან ცხოველის გამოსახულება.[64] ახალი ბერძნული ფორმა სიტყვისა „ανδριάντας“ ასევე განიმარტება როგორც ქანდაკება და მიიჩნევა სინონიმად სიტყვისა „ἄγαλμα“ (ძვ. „ἄγαλμα“). თუმცა, ბაბინიოტისი აღნიშნავს, რომ მათ მნიშვნელობებს შორის

---

52 Μπαμπινιώτης, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας,* Αθήνα, 1998; Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*.

53 სინა =რვალი – ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული.*

54 ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული.*

55 „აღალმა“ ასევე ბერძნული ნასესხობაა და ნიშნავს ქანდაკებას (ἄγαλμα).

56 ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი,* გამომცემლობა “საბჭოთა საქართველო”, თბილისი, 1984.

57 იოანე, *დიალექტიკა*, რედ. მაია რაფავა (თბილისი: მეცნიერება, 1976), 45.1.

58 დამასკელი, *დიალექტიკა*, 2.2.

59 დამასკელი, *დიალექტიკა*, 45.1.

60 დამასკელი, *დიალექტიკა*, 37.2.

61 დამასკელი, *დიალექტიკა*,13.5.

62 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*; Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*.

63 Sopholes, *Greek Lexicon*.

64 Δημητράκου, *Μέγα Λεξικό*, τόμος Α.

არის გარკვეული განსხვავება. კერძოდ „άγαλμα“ ეს არის ზოგადად სკულპტურის მდგომარეობა, ხოლო „ανδριάντας“ – ნიშნავს მდგომარეობას, როდესაც კონკრეტულად მთელი სხეულით არის გამოსახული ადამიანი ან რაიმე სხვა არსება ან ნივთი.[65]

როგორც ჩანს, სიტყვა „ანდრიანტი“, რომელიც თანამედროვე ქართულში აღარ გვაქვს, იყო ხმარებაში და მისი გამოყენება მხოლოდ რამდენიმე ნათარგმნი ძეგლით არ შემოიფარგლება. ამასვე ადასტურებს დავით ჩუბინაშვილის ლექსიკონში არსებული განმარტებები.

ქართული ენის სამეტყველო ფონდში ბერძნული წარმომავლობის სიტყვათა წილი საკმაოდ დიდია, რაც ქვეყნის ისტორიულ-კულტურული გარემოებებითაა განპირობებული. ჩვენს სტატიაში მოხდა რამდენიმე ბერძნული ნასესხობის გამოვლენა და ანალიზი. თანამედროვე ქართულ მეტყველებაში ეს ბერძნიზმები უკვე აღარ იხმარება (აპეტისი, ანთილიუსი, ანდრიანტი), ან იხმარება შეცვლილი ფორმითა და მნიშვნელობით (არტირია/არტერია, ალაბასტრი/ალებასტრი). ვფიქობთ, აღნიშნული და სხვა ბერძნიზმების გამოვლენა და შესწავლა ხელს შეუწყობს მომავალში მასალის დაგროვებას ქართულ ენაში ბერძნულ ნასესხობათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონისათვის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე, ილია. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი.* თბილისი: მეცნიერება, 1973.
2. *ახალი აღთქუმაჲ.* წმ. გიორგი მთაწმიდელის რედაქციის კრიტიულად დადგენილი ტექსტის პირველი სრული გამოცემა. თბილისი: საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1995.
3. ბასილი დიდი. *ექუსთა დღეთაჲ.* გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი. რედაქტორი მიხეილ კახაძე. თბილისი, 1947.
4. *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტური ლექსიკონი,* საერთო რედაქტორი სიმონ ყაუხჩიშვილი, პასუხისმგებელი რედაქტორი ლიანა კვირიკაშვილი, ტომი I, თბილისი: პროგრამა ლოგოსი, 2002.
5. *გრიგოლ ბაკურიანის ძის „ტიპიკონი“ (პეტრიწონის წესდება). ქიოსური ნუსხა.* რედაქტორი სიმონ ყაუხჩიშვილი. თბილისი, 1962.
6. დამასკელი, იოანე. *დიალექტიკა.* რედ. მაია რაფავა. თბილისი: მეცნიერება, 1976.
7. ემესელი, ნემესიოს. *ბუნებისათჳს კაცისა.* იოანე პეტრიწის თარგმანი. რედაქტორი სერგო გორგაძე. თბილისი, 1914.
8. ორბელიანი, სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული.* წიგნი I. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1966.
9. სარჯველაძე, ზურაბ. *ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა.* თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001.

65 Μπαμπινιώτης, *Λεξικό*.

10. *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი,* ტ. I, რედაქტორი არნოლდ ჩიქობავა. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1950.
11. შავთელი, იოანე. *აბდულმესიანი.* ქართული მწერლობა. ტომი 3, თბილისი: ნაკადული, 1988. 321-348.
12. ჩუბინაშვილი, დავით. *ქართულ-რუსული ლექსიკონი.* თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1984.
13. Beekes, Robert. *Etymological Dictionary of Greek.* Leiden/Boston: Brill 2010.
14. Blake, Robert Pierport ed., *The Old Georgian Version of the Gospels of Mark from the Adysh Gospels with the variants of the Opiza and Tbet' Gospels,* edited with a Latin translation, Patrologia Orientalis, vol.20/3, Paris, 1929.
15. Blake, Robert Pierport ed., *The Old Georgian Version of the Gospels of Matthew from the Adysh Gospels with the variants of the Opiza and Tbet' Gospels,* edited with a Latin translation, Patrologia Orientalis, vol.24/1, Paris, 1933.
16. Chantraine, Pierre. *Dictionnaire etumologique de la langue grecque: histoire des mots.* t. 1. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
17. Frisk, Hjalmar. *Griechisches etymologisches Worterbuch.* vol.1. Heidelberg: Carl Winter. Universitätsverlag, 1960.
18. Gautier, Paul. "Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos". *Revue des études byzantines*, 42/1(1984): 5-133.
19. Kees, Hermann. *Der Götterglaube im alten Ägypten.* Berlin: Akademie-Verlag, 1980.
20. Lampe, Geoffrey William Hugo, ed., *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford: Clarendon Press, 1961.
21. Liddel, Henry G. and Scott, Robert. *Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon Press, 2001.
22. Pinch, Geraldine. *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Godessess and Traditions of Ancient Egypt.* Oxford: Oxford University Press, 2002.
23. Quirke, Stephen. *Ancient Egyptian Religion.* London: British Museum Press,1992.
24. Sopholes, Evangelius Apostolides. *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Period* (from B.C. 146 to A.D. 1100). New York: Charles Scribner's Sons, 1900.
25. *The Encyclopaedia Britannnica.* 11th ed. Vol. I. Edited by Hugh Chisholm. Cambridge University Press, 1911.
26. Velde, Herman te, "Bastet", in Karel van der Toorn, Bob Becking and Pieter W. van der Horst. Dictionary of Demons and Deities in the Bible (2nd ed.). Leiden: Brill Academic, 1999.
27. Δημητράκης, Δημητριάδης. *Μέγα Λεξικό Όλης της Ελληνικής Γλώσσης*. Αθήναι: ΔΟΜΗ Α.Ε., τόμος Α, Β. 1953.
28. Μπαμπινιώτης, Γεώργιος. *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*. Αθήνα: Κέντρο Λεξικολογίας, 1998.

29. Дворецкий, Иосиф Х. *Древнегреческо-русский словар.* т. I.Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
30. Дворецкий, Иосиф Х. *Латинско-русский словарь.* Москва: «Русский язык», 1986.
31. Коростовцев, Михаил А. *Религия древнего Египта. Москва:* Наука, 1976.

ნათელა ჟვანია
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

სამხრეთ ეთიო-სემიტური ენის გურაგეს დასავლური დიალექტის ჩაჰას და ცენტრალური აზიის ბუხარის არაბული დიალექტის შედარება ფონოლოგიურ ასპექტში

წინამდებარე სტატიაში მოცემულია ცდა შედარდეს ტიპოლოგიური თვალსაზრისით სამხრეთ ეთიო-სემიტური ენის გურაგეს დასავლური დიალექტის ჩაჰას ფონოლოგიური სისტემის მონაცემები მისგან ძალიან შორს მყოფ ცენტრალური აზიის ბუხარის არაბული დიალექტის მონაცემებს.

ცენტრალურ აზიის არაბულ დიალექტებს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს საერთოდ არაბულ დიალექტებს შორის. ბუხარის არაბული დიალექტი, როგორც მას უწოდა აკადემიკოსმა გ. წერეთელმა[1] მისი ადგილმდებარეობის გამო, ავლენს რიგ თავისებურებას კლასიკურ არაბულთან შედარებისას. იგივე შეიძლება აღინიშნოს გურაგეს ჩაჰას დიალექტთან დაკავშირებით, რომელიც წარმოადგენს დასავლეთ გურაგეს დიალექტს. გურაგე არის პატარა პროვინცია ადის-აბების სამხრეთ-დასავლეთით. ლინგვისტური თვალსაზრისით, იგი წარმოადგენს ყველაზე საინტერესო კვლევის საგანს. ცნობილი სემიტოლოგი, ეთიოპისტი ვ. ლესლაუ ორჯერ იყო ამ რეგიონში აღნიშნულ დიალექტებზე ფოლკლორული მასალის ჩასაწერად[2], აკად. გ. წერეთელიც ორჯერ ჩავიდა ბუხარაში და მეორედ ჩასვლისას კიდევ ერთი სრულიად განსხვავებული დიალექტი აღმოაჩინა, რომელიც ცნობილი არის „კაშკადარული დიალექტის“[3] სახელით. ამ დიალექტების შედარებამ კლასიკურ არაბულთან და მიღებულმა შედეგებმა დიდი რეზონანსი გამოიწვია და დიდი წვლილი შეიტანა საერთოდ დიალექტოლოგიაში. აკად. გ. წერეთელი ჭეშმარიტად ითვლება საქართველოში არაბული დიალექტოლოგიის ფუძემდებლად.

პროფ. ვ. ლესლაუს კვლევის შედეგად ცნობილი გახდა, რომ გურაგეს დიალექტების ჯგუფი შეიცავს 12 დიალექტს, რომელიც იყოფა აღმოსავლეთ და დასავლეთ გურაგეს დიალექტებად. ჩაჰას დიალექტი წარმოადგენს დასავლეთ გურაგეს დიალექტს.

აღნიშნული დიალექტების შედარებისას ხანდახან მივმართავთ სხვა დიალექტების მონაცემებსაც.

კვლევის პროცესში ვიყენებთ პროფ. გ. ჩიქოვანის შრომას.[4] მის მიერ ბუხარაში ჩაწერილმა დამატებითმა მასალამ დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა. სამაგიდო წიგნად ვთვლით ცნობილი ეთნოგრაფის პროფ. ი.ნ. ვინნიკოვის მიერ გა-

---

1 Г. В. Церетели, *Арабские диалекты средней Азии*, том I, Бухарский Арабский Диалект, (Тбилиси: 1956).

2 W. Leslau, *Report on a second trip to Ethiopia*, word, 8 (1952), p.72-79

3 Г. В. Церетели, *Образцы речи кашкадарынских арабов* (Тбилиси: 1954), Труды Института Языкознания. Серия Восточных языков, I.

4 გურამ ჩიქოვანი, *არაბული ენის ბუხარული დიალექტი*, (თბილისი: მწიგნობარი, 2009), გვ.8-9.

მოქვეყნებულ ბუხარის დიალექტის ლექსიკონს[5] და პროფ. ვლ. ახვლედიანის მიერ წარმოდგენილ ბუხარის დიალექტის დეტალურ სტრუქტურულ ანალიზს[6] ზემოთ აღნიშნული ავტორების მასალაზე დაყრდნობით.

ცენტრალური აზიის ბუხარის დიალექტის და გურაგეს დიალექტის ჩაჰას შედარება ფონოლოგიურ დონეზე იძლევა შემდეგ სურათს. მათში წარმოდგენილია თანხმოვან ფონემათა შემდეგი ლოკალური რიგები:

ლაბიალები: m, b, p, f.

ჩაჰა m: amd; ბუხარული m: sum „ფული", „მადლობა"

ჩაჰა b: areb „ომი"; ბუხარული b: rakab „ცხენზე ჯდომა"

რაც შეეხება [p] იგი არ არსებობს კლასიკურ არაბულში, მაგრამ ბუხარის დიალექტში და ჩაჰაში იგი წარმოდგენილია როგორც ლოკალური რიგის ფონემა, მაგ.: parāt „ფრთები"; ჩაჰა ´epa „გაკეთება".

ხანდახან [p] იქცევა როგორც [b] პოზიციური ვარიანტი მისი დაყრუების შედეგად. ბუხარული: šarab→šarap „დალია"; harabharap „გაიქცა"; ჩაჰა: yəqäbər→qäpäräm „დამარხა".

არა ყოველთვის, მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც ამჰარული იძლევა აღნიშნულ ფონემათა მონაცვლეობას: მაგ.: ამჰ. Qäbbä – ჩაჰა: ´äpa „მირონის ცხება"; [f] ფონემა ორივე ენაში უპრობლემოდ არსებობს. ჩაჰა: färäs, ბუხარული: faras „ცხენი"; ჩაჰა: afya „ჯანმრთელობა"; ბუხარული: falak „ბედი".

დენტალები და სიბილანტები: d, t, t', z, s.

ჩაჰა [d]: däw, „წამალი"; ბუხარული: dīn „სარწმუნოება"

ჩაჰა [t]: sətər „თეთრი პირბადე (ქალისთვის)" ; ბუხარული [t]: „ძალიან თეთრი"

ჩაჰა [t´]: afät´t´ärä „მარხვის გატეხვა"; ბუხარული [ṭ]: ḥaṭṭa „ცოდვა".

აღსანიშნავია, რომ ჩაჰაში (და საერთოდ ეთიოპურ სემიტურ ენებში არსებობს გლოტალიზებული [t'], ხოლო ბუხარის არაბულში მის პარალელურად ველარიზებული [ṭ]).

ჩაჰა [s]: säbäb "მიზეზი"; saraḳ „მოიპარა" .

ჩაჰა [z]: zənnar „ტყვია"; ბუხარული: zabīb „ქიშმიში".

ფონემების შემდეგი ლოკალური რიგია ლიკვიდები: l, r, n. ჩაჰაში [l] წარმოადგენს მარკირებულ ფონემას, ხოლო ბუხარის დიალექტში იგი ნელ-ნელა განიცდის "პალატარიზაციას" ორივე ენაში გვხვდება ლიკვიდების მონაცვლეობა მაგ.: n:r ჩაჰა: nakkabam (ძირი r k b) „იპოვა"; r:l mäsqär (ძირი s q l) „ჯვარი"; ბუხარული: l:r ḫalaṭ: ḫarat "მოწყვიტა"; agal:agar „თუ". უნდა აღინიშნოს, რომ მეტად თუ ნაკლებად სემიტურ ენებში შეიმჩნევა ლიკვიდების არასტაბილურობა. მაგ., ჩაჰაში: n, l და r ხდება პოზიციური ვარიანტები.

პალატალების და აფრიკატების სერია წარმოადგენს შემდეგ ფონემებს: š, ž, ǧ, č.

[š] ფონემა წარმოდგენილია ორივე დიალექტში:

ჩაჰა: qärš „ვერცხლი"; ბუხარული: qirsh „პატარა მონეტა".

---

5 И. Н. Винников, *Словарь диалекта бухарских арабов*, (М. Л.: 1962). Палестинский сборник, 10(73).

6 В. Г. Ахведиани, *Бухарский Арабский Диалект*. (Тбилиси: Мецниереба; 1985). стр. 14.

ჩაჰა: qäsäšim „დაბრალდა“; ბუხარული: haška „დაკეტვა“.

რაც შეეხება [ž] ფონემას, ორივე დიალექტში იგი წარმოადგენს მარკირებულ ფონემას ოღონდ სხვადასხვა წარმოშობისაა. ბუხარის დიალექტში იგი ძირითადად ნასესხებ სიტყვებში ფიქსირდება სუბსტრატული უზბეკური ენიდან. მაგ.: žasur „მამაცი“; žins← არაბული ǧinsun „სქესი“; žazura← ǧasura „კუნძული“.

ჩაჰაში [ž] მიღებულია [z] ფონემის პალატალიზაციის შედეგად. მაგ.: raẑẑə←räzzim „გრძელი“.

აფრიკატები [ǧ], [č]: [ǧ] მჟღერი პალატალი ფონემაა, ხოლო [č] ყრუ პალატალი ბუხარის დიალექტში, ხოლო ჩაჰაში ისინი პრეპალატალებს წარმოადგენენ. მაგ.: ჩაჰა [ǧ]: ǧeza „მადლიერება“; ბუხარული: ǧom „თასი“; ჩაჰა [č]: čänam „ჯოგი“; ბუხარული čäng „მტვერი“; uču „მისი სახე“; toqča „თარო“; čüpōn „მწყემსი“ ნასესხობებია ტაჯიკურიდან.

ველარები [g], [k], [q] – ორივე დიალექტშია წარმოდგენილი.

ჩაჰა [g]: bagər „მისცა“; ბუხარული: gaddā „მათხოვრობდა“.

ჩაჰა [k]: märkäb „ნავი“; ბუხარული: karrā „გაჭრა“.

ჩაჰაში [k] ფონემა განიცდის სპირანტიზაციას. სპირანტიზირებული k წარმოითქმის როგორც პოსტველარი ḫ.

ველარებში იშვიათად, მაგრამ ადგილი აქვს მონაცვლეობას: ჩაჰა q:g qalab:galab „მობრუნდა“, „გადაბრუნდა“. ბუხარული q:k: qaššāto:kass „წაიღო“, „გახვეტა“. ჩაჰა näqäsäm←ამჰ. Anakkäsäm „კოჭლობდა“; ჩაჰა ť:t: ამჰ. Ťafäťťäfa→ჩაჰა tafäm „ტაში დაუკრა“; ბუხარული ṭ:t: šarṭ:šart „პირობა“.

ნახევარხმოვნები: y და w. Y პალატალი ფრიკატივი: ჩაჰა: afya „ჯანმრთელობა“; beyža „კვერცხი“.

W ლაბიალი: ჩაჰა: wätäqäm „დაეცა“; ბუხარული walad „ვაჟიშვილი“.

რაც შეეხება ხმოვნებს, ორივე დიალექტშია წარმოდგენილი: a, ä, i, e, o, ə . “o” წარმოადგენს ძალიან ღია „o“ -ს. არის რედუცირებული ნეიტრალური ხმოვანი, რომელიც იცვლის ტემბრს ბგერათა გარემოცვის შესაბამისად. ხმოვნებთან მეზობლობაში ტენდენციურნი არიან ხმოვანთა ჰარმონიისკენ. ამგვარი მაგალითები ორივე დიალექტში მოიპოვება. მაგ.: ბუხარული məzrub→muzrub „მილი“; məktib→miktib „საბეჭდი მანქანა“; dəki→dīki „იგი (ქალი)“. ჩაჰა: səmut→sumut „რვა“; šemämšämäm „დაიმალა“ ; əng^{w}äd→äng^{w}äd „სხვა“.

ამგვარად ტიპოლოგიური თვალსაზრისით სამხრეთ ეთიო-სემიტური ენის გურაგეს დასავლური დიალექტის ჩაჰას და ცენტრალური აზიის ბუხარის დიალექტის ფონოლოგიური სისტემების შედარებამ მოგვცა შემდეგი სურათი:

არცერთ დიალექტში არ არის წარმოდგენილი ინტერდენტალები. ფიქსირდება თანხმოვან ფონემათა შემდეგი ლოკალური რიგები:

ველარები: მჟღერი, ხშული [g], ყრუ, ხშული [k^{h}], საკმაოდ ძლიერი ასპირაციით ხშული გლოტალიზებული [k′] ფონემა ჩაჰაში, ხოლო ბუხარულში უვულარი, ხშული [q].

დენტალები და სიმილანტები ორივე ენაშია წარმოდგენილი: ჩაჰაში გლოტალიზებული [t ′], ბუხარულში ვერალიზებული [ṭ]

აფრიკატები: ǧ, č; პრეპალატალები: ž, š აგრეთვე გვხვდება ორივე დიალექტში.

რაც შეეხება ლიკვიდებს: l, r, n. L ორივე დიალექტში ნაკლებად სტაბილურია.

ლაბიალები: m, b, f, p. ორივე დიალექტშია წარმოდგენილი ნახევარხმოვნები: w და y და მათი კონსონანტური ფორმებიც ორივე დიალექტშია წარმოდგენილი.

ორივე დიალექტისთვის დამახასიათებელია მხოლოდ შემდეგი ხმოვნები: a, ä, u, i, e, o და ნეიტრალური, ულტრამოკლე ხმოვანი ə.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Leslau, Wolf. *Report on a Second trip to Ethiopia*, Word 8, 1952.
2. Leslau, Wolf. *Ethiopians Speak, Studies in Cultural Background*. Chaha, Berkeley and Los Angeles, 1966.
3. Leslau, Wolf. *The Arabic Loanwords in Gurage (Southern Ethiopia)*. Leiden, 1956.
4. Ullendorff, Edward. *The Semitic Languages of Ethiopia, A Comparative Phonology*. London, 1955.
5. Церетели, Г. В. *Арабские диалекты средней Азии*, т. I, Бухарский Арабский диалект. Тбилиси:1956.
6. Ахведиани, В. Г. *Бухарский Арабский Диалект*. Тбилиси: Мецниереба, 1985.
7. ჩიქოვანი, გურამი. *არაბული ენის ბუხარული დიალექტი*. თბილისი: მწიგნობარი, 2009.

დარეჯან სვანი
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ზმნის კატეგორია კლასიკურ სირიულში

სემიტური ენებისათვის, მათ შორის არამეულისა და, გამომდინარე აქედან, კლასიკური სირიულისთვის, დამახასიათებელია ზმნის ფუძეთა ცვლა თემების მიხედვით. ცნობილია ექვსი თემა: ძირითადი Peal, ორი ნაწარმოები: კაუზატივი Aphel, ინტენსივი Pael და მათი რეფლექსივები: Ethpeel, Ethtaphal, Ethpaal. გაბატონებულია ძირითადად სამთანხმოვნიანი ზმნები, დასტურდება ოთხთანხმოვნიანიც. აღინიშნება სწორი, სუსტი და ორმაგად სუსტი, აგრეთვე გემინირებული, გუტურალიანი და განცალკევებით მდგომი ზმნები, რომლებიც უღლების გარკვეულ წესს არ ემორჩილებიან. გარჩეულია სამი დრო: zabnā dkāem-აწმყო, zabnā d'bar-წარსული, zabnā d'ṯīd-მომავალი. მიიჩნევენ, რომ სახელწოდებები უკავშირდება იაკობ ედესელს (VII ს.) ისევე, როგორც ზმნისთვის ტერმინ melā-ს დამკვიდრება mimrā-ს სანაცვლოდ.

სემიტური ზმნის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან თავისებურებას წარმოადგენს ზმნათა დაყოფა მოქმედების დასრულება-დაუსრულებლობის მიხედით. სირიული ენის ევროპელი გრამატიკოსების მიერ, ტრადიციულად მიღებულია ენაში ორი რიგის გამოყოფა: Perfect- წარსული და Imperfect- აწმყო/მომავალი დროის ფორმები. იუშმანოვი, არაბულ ენასთან დაკავშირებით, შენიშნავს: „თუ დასრულებულ მოქმედებას (Perfect) განვიხილავთ როგორც წარსულს, ხოლო დაუსრულებელს (Imperfect) როგორც მომავალს, მაშინ აწმყოს გადმოსაცემად გვრჩება მოქმედებითი გვარის მიმღეობა."[1] ანალოგიური ვითარებაა კლასიკურ სირიულში, სადაც აწმყო იწარმოება მოდელით: მიმღეობა + ენკლიტიკა. ეს ვარიანტი სირიულმა გამოიყენა აგრეთვე ე.წ. რთული დროების საწარმოებლად. ამ შემთხვევაში, ნაცვალსახელთა ენკლიტიკური ფორმების გვერდით გვხვდება დამხმარე ზმნა hwā („ყოფნა").

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სირიელ გრამატიკოსთა შრომებში მოქმედებითი გვარის მიმღეობა + ენკლიტიკა ძირითადად მიჩნეულია აწმყოდ და არა რთული დროის კომპონენტად. აქედან გამომდინარე, ბარ ებრაია (XIII ს.) წინამორბედთა მსგავსად – იაკობ ედესელი, ილია თირხანელი – წარსულთან და მომავალთან ერთად (ktal>äektal), გამოყოფს აწმყოს ktālnā > (kātel + nā) და განასხვავებს ორი ზემოაღნიშნული დროისგან. სემიტურ ენებში უღლება ყოველთვის გულისხმობს ზმნის სახეცვლილებას შინაგანი ფლექსიით. მიმღეობით გადმოცემულ აწმყო დროში განსხვავებული ვითარება გვაქვს: უღლებისას უცვლელი რჩება მიმღეობა, იცვლება მხოლოდ ნაცვალსახელი, რის გამოც ბარ ებრაია ამ ფორმას უწოდებს meltā lā ´mantīṯā[2] – „ზმნა, რომელიც არ იცვლება პირის, რიცხვისა და სქესის მიხედვით." აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ბარ ებრაიასა და შესაძლოა ყველა სხვა სირიელი გრამატიკოსის მიერ, ზმნის ძირი-

1 Н. В. Юшманов, *Грамматика литературного арабского языка*. 1928, 30.

2 ´mantīṯā-ზმნის მაწარმოებელ პრეფიქსთა vox memori. C. Brokelmann, *Lexicon Syriacum*, 1928, 25.

თად ფორმად მაინც მოქმედებითი გვარის მიმღეობა განიხილება და არა ენკლიტიკა, სადაც მონაცვლეობს პირის, რიცხვისა და სქესის მაწარმოებელი.

სირიელ გრამატიკოსთა ტრაქტატებში და ევროპელ გრამატიკოსთა შრომებში, სირიული ზმნების დიფერენცირება ხდება ძირების მიხედვით. განსხვავებული ვითარება გვაქვს ფახურის (XIX ს.) ტრაქტატში, სადაც ზმნების კლასიფიკაციის ამოსავალია არა ზმნის სტრუქტურა და არამედ ვოკალიზმი. იგი უღლების გარკვეულ პარადიგმაში ათავსებს სტრუქტურულად სრულიად განსხვავებულ ზმნებს იდენტური ვოკალიზმითი. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ რეფლექსივის თემათა და პარადიგმათა განხილვის დროს, ფახური ყურადღებას აქცევს უკვე წარმოების თავისებურებას. თუ დავაჯგუფებთ ზმნებს ამ პრინციპით, მივიღებთ სემიტური ენებისათვის ცნობილ სამ ძირითად თემას და მათ რეფლექსივებს. სწორი ზმნის ნიმუშად, სირიული ენის სხვა გრამატიკოსების მსგავსად, აღებულია ktl ძირი, მაგრამ ზმნის უღლება წარმოდგენილი არ არის. ძირითადად მოცემულია გემინირებული და სუსტი ზმნის ფორმები მათი თავისებურებიდან და სირთულიდან გამომდინარე.

ცალკე თავი ეთმობა მოქმედებითი და ვნებითი გვარის უღლებას. გამოყოფილია რვა პარადიგმა, თითოეულ პარადიგმას დართული აქვს გამონაკლისთა ნუსხა, რომელიც მომდევნო თავში განიხილება. მოქმედებითი გვარისაგან განსხვავებით, ზმნის რეფლექსივზე მსჯელობისას ავტორი გვაწვდის მარტო პირველი თემის რეფლექსივს Ethpeel. ორი დანარჩენი თემა, მათი შედარებით იშვიათი გამოყენების გამო, მოხსენებულია როგორც რეფლექსივის შესაძლო ვარიანტები.

ამავე ტრაქტატში განსხვავებულია ორგვარი ბრძანებითი: ფინიტური და მიმღეობით გამოხატული, ანუ znā lā mtaḥma „განუსაზღვრელი ბრძანებითი“: ამ სახეობაში იგულისხმება მიმღეობა + წინდებული lāmad, რომელიც გაიგივებულია არაბულ ენაში არსებულ პირველი-მესამე პირის მოწოდების ფორმებთან. სირიულისთვის მიმღეობა lāmad-ით არ არის უცხო. მას გამოყოფს ჯერ კიდევ ბარ ებრაია როგორც მიმღეობის სახესხვაობას. იგი აღნიშნავს, რომ სირიული იცნობს melaṯ šmā-ს (მიმღეობის) ორ სახეობას: melaṯ šmā gdīmāṯā „მიმღეობა მარტივი ფუძით“ (იგულისხმება status absolutus) და melaṯ šmā mīmyāṯā-მიმღეობა mīm-ით. მეორე სახეობაში ბარ ებრაია მართალია განარჩევს უბრალო და lāmad-იან ფორმებს, მაგრამ არ განიხილავს უკანასკნელს მესამე პირის ბრძანებითის მაწარმოებლად. სავარაუდოა რომ ძველ გრამატიკოსთაგანაც არავის აღუნიშნავს ეს ნიუანსი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, თავის ასახვას პოვებდა მის დიდ გრამატიკულ ტრაქტატში.[3] ამგვარად, მიმღეობის მოცემული ფორმა ბრძანებითი კილოს ფუნქციით გვხვდება მარტო ფახურისთან და ყურადღებას იმსახურებს როგორც ენაში არსებული, მესამე პირის ბრძანებითის გადმოცემის შესაძლებლობა.

უღლების თავისებურებებით გამოირჩევიან სირიულში ზმნები მესამე გუტურალი თანხმოვნით, ანუ ზმნები, რომელთა ძირი შეიცავს ხორხისმიერ ბგერებს: he, ḥeṯ, ʿain ან reš (უკანასკნელი გუტურალებს არ განეკუთვნება) და წინამავალ თანხმოვანს მოკლე „ა“-თი ახმოვნებენ. ენაში დამოწმებულია შემთხვევები, როდესაც გუტურალებთან გაიგივებულია „ალეფი“, ფახური გუტურალად მიიჩნევს აგრეთვე „იუდს“, ყველა ამ თანხმოვანს გამონაკლისებში აერთიანებს და ცალკე განიხილავს თავისებურ ზმნებთან ერთად. აქ თავმოყრილია ზმნები ბოლოკიდუ-

3 Gregoire Bar Hebraeus, *Le Livre des Splendeurs*. 1922, 80-88.

რი ალიფით: სუსტი, ორმაგად სუსტი და თავისებური ზმნები. აქვე შეინიშნება ´eṯā ზმნა, რომელიც არ მიჰყვება სხვა პარადიგმებს და იმპერფექტსა და ბრძანებითში წარმოდგენილია ორთანხმოვნიანი ძირით-ṯā. სირიული ენის ევროპულ გრამატიკებში მოიაზრება იმ კატეგორიის ზმნებს შორის, რომელთაც პირველ ძირეულად ალიფი აქვთ, მაგრამ სირიელ გრამატიკოსთა შრომებში, ტრადიციულად დამკვიდრებულია მისი გაერთიანება III ალიფიან და იოტიან ჯგუფებთან.

მოცემული თანხმოვნების თავისებურება აღინიშნებოდა ყველა სირიელი გრამატიკოსის მიერ. ამ საკითხზე მსჯელობს ილია თირხანელიც.[4] მისივე გადმოცემით, ამავე მომენტზე ყურადღებას ამახვილებდნენ ჯერ კიდევ მისი თანამედროვე ილია ბარ შინაია, აგრეთვე ჰონეინ იბნ ისჰაკი (IX ს.) და იაკობ ედესელი. ჰონეინ იბნ ისჰაკი გუტურალ თანხმოვნებს განიხილავდა მხოლოდ აწმყო დროში, რადგანაც თითქმის ყველა სირიელი გრამატიკოსის მსგავსად, აწმყო დროდ მარტო რთულ დროებს მიიჩნევდა.

იაკობ ედესელმა, შემდგომ, გუტურალი თანხმოვნები ზმნის ფორმებშიც გამოყო. დაწვრილებით აანალიზებს გუტურალებს ბარ ებრაია. როგორც აღინიშნა დადასტურებულია რამდენიმე შემთხვევა, როდესაც ალიფი გუტურალის ფუნქციას ასრულებს. რაც შეეხება გუტურალ თანხმოვანთა შორის იოტის მოაზრებას, ეს უნდა აიხსნებოდეს ალიფიანი და იოტიანი ზმნების უღლებათა იდენტურობით. აზრთა სხვადასხვაობაა ნაზმნარ სახელებათან მიმართებაში. ამაში გაერთიანებულია მოქმედებითი და ვნებითი გვარის მიმღეობა, გარდა ამისა, იარაღისა და ერთგზისობის სახელი. მასდარს ნაზმნარ სახელად არ მოიაზრებს ფახური. აქ იგრძნობა არაბული გრამატიკული სისტემის გავლენა, რაც შეინიშნება ჯერ კიდევ ბარ ებრაიას გრამატიკულ ტრაქტატში. როგორც ცნობილია, არაბი გრამატიკოსები მასდარს ყველა ზმნის საწყისად მიიჩნევან. სირიელ ავტორთა შრომებში ნაკლები ადგილი ეთმობა აღნიშნულ კატეგორიაზე მსჯელობას. ჩვენთვის ხელმისაწვდომ გრამატიკებში, ეს საკითხი არსებითად ვრცლად არის წარმოდგენილი ბარ ებრაიასთან. ბარ ებრაია მასდარს ზმნის მაწარმოებლად აღიქვამს, სახელებთან აერთიანებს და უწოდებს šmā nebhānāyā.[5] აღსანიშნავია, რომ ილია თირხანელიც ტერმინს- sūrʿfā „უღლება“ იყენებს მხოლოდ და მხოლოდ ზმნის წარსული და მომავალი დროების ანალიზისას და არა მიმღეობით გადმოცემულ აწმყო დროსთან კავშირში.

რაც შეეხება ფახურის, მის გრამატიკულ ტრაქტატში გარჩეულია ორი და სამთანხმოვნიანი, გარდამავალი და გარდაუვალი ზმნების მასდარი, გამოყოფილია მეორეული ფორმები, რომლებიც ავტორის თანახმად ნაწარმოებია ერთგზისობის ან აბსტრაქტული სახელიდან.[6] „საწყისად“ მიჩნეულია სწორედ აბსტრაქტულ სახელთა უმრავლესობა, გარდა რამდენიმე გამონაკლისისა: taybūṯā „წყალობა“; mešṯūṯā „ჯვრისწერა“; kūšṯā „ჭეშმარიტება“. ამ შემთხვევაში ფახური ზმნის საწარმოებლად მიმართავს ʿbad ძირს („კეთება“): ʿbad taybūṯā, ʿbad mešṯūṯā, ʿbad kūšṯā. ბარ ებრაიასთან დაფიქსირებულია ბოლო შესიტყვება, პირველი ორი კი გვხვდება სხვა ზმნებთან მიმართებაში: malel mešṯūṯā „ჯვრისწერის

4 Р. Г. Рылова, Грамматика сирийского языка Ильи Тирханского. *Палестинский Сборник,* 1965, 48- 63.

5 šmā nebhānāyā: სახელი, საიდანაც სხვა სიტყვები იწარმოება; J. Payne Smith. *Syriac Dictionary,* 326.

6 Арсений Фахури. *Грамматика сирийского языка*. 1983, 78-80.

დღე გამოაცხადა“; ´ršī beh taybūṯā „მოწყალება გაიღო“. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მეორეული ფორმები ფახურისთან დამოწმებულია ძირითადად ზმნებში, რომელთაც საკუთარი მასდარი არ გააჩნიათ. ასეთად მიჩნეულია ´rīm ტიპიც მაშინ, როდესაც ენაში დამოწმებულია მასდარი- mrāmā. ამასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ გრამატიკაში წარმოდგენილი ბევრი ყალიბი არ იძებნება კლასიკურ სირიულში. აქ, ისე როგორც არსად, იგრძნობა ავტორის თანამედროვე ენის (თუ დიალექტის) გავლენა. ბიოგრაფიული ცნობებით, შეიძლება ეს იყოს დასავლური დიალექტი, საილუსტრაციო მასალით, ამის დადგენა ძნელდება.

მას შემდეგ, რაც გრამატიკის ძირითად დანიშნულებად პუნქტუაციისა და აქცენტუაციის საკითხების შესწავლა აღარ ითვლება, თითქმის ყველა გრამატიკოსის შრომაში ვხვდებით ზმნის კატეგორიათა ანალიზს. ზოგი მათგანი მაგალითად ილია თირხანელი, რომლის ნაშრომი დაწერილია კითხვა-პასუხის სახით, შემოიფარგლება ზმნების კლასიფიკაციით. ბარ ებრაიას ტრაქტატში, რომელსაც სათანადო ლიტერატურაში ბადალი არ მოეპოვება, ზედმიწევნით აღნუსხულია ზმნათა ამომწურავი სახეცვლილებები, თუმცა ყოველთვის არ გვხვდება მათი პარდიგმა. რაც შეეხება არსენიოს ფახურის, იგი ყურადღებას იმსახურებს განსაკუთრებით იმით, რომ მის გრამატიკაში დამოწმებულია ყველა ზმნა თანდარული პარადიგმებით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. *Le Livre des Splendeurs,* La grande Grammaire de Gregoire bar Hebraeus, par Axel Moberg. Lund, 1922.
2. Merx, E.O.A. *Historia artis grammaticae apud Syros*. Leipzig, 1889.
3. Фахури, Арсений. *Грамматика сирийского языка*. Тбилиси, 1983.
4. Рылова, Р.Г. Грамматика сирийского языка Ильи Тирханского. *Палестинский сборник*. М.-Л., 1965.
5. Юшманов, Н.В. *Грамматика литературного арабского языка*. Ленинград, 1928.
6. Payne Smith, J. *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford, 1902.
7. Brockelmann, C. *Lexicon Syriacum*, 1928.

გურამ ჩიქოვანი
თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტი

მათრახი „ვეფხისტყაოსანში“

რუსთველის პოემაში წარმოდგენილი საბრძოლო იარაღებიდან შეიძლება დავასახელოთ აბჯარი, ისარი, ლახვარი, ლახტი, დანა, მათრახი, მუზარადი და მშვილდი. აღნიშნულ თემას უკავშირდება აგრეთვე საჭურველი და მანდიკური. „ვეფხისტყაოსანში” მრავალჯერ გვხვდება მათრახი საბრძოლო იარაღის მნიშვნელობით.

მოვიყვანთ შესაბამის მაგალითებს:[1]

„არ აგვიხვნა, არცა დაგვსხნა, ყოლა არად ამოგვკრიფნა,
მისნი მკვახედ მოუბარნი მათრახითა შეგვამწიფნა!“ (212: 3, 4)
„მით ერთითა მათრახითა თავი ასრე გარდაჰფრიწა,
ვითა მკვდარი უსულო ქმნა, ვითა მიწა დაამიწა.“ (214: 1, 2)
„ყველაკასა მათრახითა თავი უხრმლოდ გარდაჰკვეთეთ.“ (294: 1)

ნადირობიდან დაბრუნებული როსტევანი ასე აღუწერს თინათინს „უცხო მოყმესთან“ შეხვედრას:

„უცხოსა და საკვირველსა ყმასა რასმე გარდვეკიდე,
მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთა კიდე.
რა უმძიმდა, არ ვიცოდი, ან ტიროდა ვისთვის კიდე;
ჩემად ნახვად არ მოვიდა, გავგულისდი წავეკიდე.“ (112)
„მე რა მნახა, ცხენსა შეჯდა, თვალთა ცრემლნი მოიხოცნა.
შესაპყრობლად შევუხახენ, სპანი სრულად დამიხოცნა...“ (113: 1, 2)
„აწ ესე მიკვირს, რა იყო, ანუ რა ვნახე და რული!
მან დამიხოცა ლაშქარი, სისხლი ადინა ღვარული.“ (114: 1, 2)

როსტევანის ლაშქართან გამკლავება ტარიელს არ გასჭირვებია, ვინაიდან

„ჰკრნა ერთმანერთსა, დახოცნა თავსა ხელ-აუპყრობელად,
ზოგსა გადაჰკრის მათრახი ქვე მკრდამდის გასაპობელად.“ (97: 3, 4)

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში მათრახი განმარტებულია, როგორც „ცხენის საწკეპი“, „ცხენის საწკეპელი“ (ორბელიანი 1966). „ვეფხისტყაოსნის” ტექსტიდან მოყვანილი მაგალითების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, აშკარაა, რომ მათრახი ინდოთ მეფისთვის აბჯრის შემადგენელი ნაწილია და, საჭიროების შემთხვევაში, თავდასხმის იარაღის ფუნქცია აკისრია.

საქართველოში, უძველესი დროიდან, ჯაჭვ-მუზარადთან ერთად აბჯრის შემადგენელ აუცილებელ ნაწილებს შეადგენდა: მშვილდ-ისარი, შურდული, შუბი, ხმალი, ხანჯალი და მოგვიანებით, თოფი. ვახუშტისეული აღწერილობით ქართული აბჯრის შემადგენლად სახელდებიან: „ჯავშანი, პოლოტიკნი, საბარკულნი, ჩაბალახნი, ხმალნი, ხანჯალნი, ლახტნი, შუბნი, ჩუგლუგნი, გურზნი, ორულნი, ხიშტნი და მშვილდ-ისარნი“ (ვახუშტი, 1941: 14).

---

1 შოთა რუსთაველი. *ვეფხისტყაოსანი*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ამხსნელი მასალა და კომენტარი დაურთო ნ. ნათაძემ. თბილისი, 1996.

უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველო, ინდოეთთან ერთად, ოდითგანვე იყო განთქმული იარაღის წარმოებით, განსაკუთრებით, უმტკიცესი ფოლადის, „ბულატისგან“ დამზადებული სატევრებით, ხმლებითა და ხანჯლებით. ქართული ფოლადის ჩამოსხმის წესი საიდუმლოებად ითვლებოდა და შთამომავლობით გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. საქვეყნოდ აღიარებული ოსტატები იყვნენ ელიზარაშვილები. მათი დამზადებული ხმლები და ხანჯლები განსაკუთრებული სიმტკიცის გამო დიდი მოწონებით სარგებლობდა აღმოსავლეთის ქვეყნებისა და რუსეთის უმაღლეს სამხედრო წრეებში, პოეტები, კი ლექსებს უძღვნიდნენ მათ ნახელავს. ცნობილია, რომ ელიზარაშვილების ოჯახის ერთ-ერთი წარმომადგენელი – ყარამანი სიმტკიცით გამორჩეული ლითონის გამოსაჭედად იყენებდა ინდოეთის რკინას (ჩოლოყაშვილი, 2006). მხოლოდ ინდური მასალის გამოყენებით და ლითონის წრთობის განსაკუთრებული საიდუმლოს ცოდნით იყო შესაძლებელი უმაღლესი ხარისხის ქართული ფოლადის დამზადება, რომელიც დამასკურს არაფრით ჩამოუვარდებოდა. ეს ცოდნა კი ელიზარაშვილებს წინაპართაგან ჰქონდათ გადაცემული. აღნიშნული მოწმობს, რომ საქართველოში არსებულ საბრძოლო იარაღების სამჭედლოებში ფოლადის საწრთობად უძველესი ხანიდან იყენებდნენ მასალად ინდოეთიდან შემოტანილ რკინას.

შეიარაღება დროთა განმავლობაში იცვლებოდა. ხმარებიდან გამოსულ მოძველებულ საბრძოლო საშუალებებს ახალი ცვლიდა. უცვლელი რჩებოდა აბჯრის ძირითადი ფუნქცია. ის უნდა ყოფილიყო მეომრისთვის საბრძოლოდ მოხერხებული და მტკიცე. ამასთანავე მასში უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი თავდასხმისა და თავდაცვის იარაღები. საინტერესოა ამ მხრივ ხევსურული ტრადიცია, რომლის თანახმად აბჯრის შემადგენელ თავდასასხმელ იარაღებს შეადგენდა მშვილდ-ისარი, შურდული, შუბი, მათრახი, ხმალ-ხანჯალი, საბრძოლო სათითურები და თოფი დანართით. თავდასაცავ იარაღებს ხევსურული აბჯრისას წარმოადგენდა: ჩაჩქანი, ჯაჭვი, ფარი, სამკლავეები, საფუხრეები, საჩერნეები და უბის ფარი. თავდასხმის იარაღები თავის მხრივ იყოფოდა სატყორცნ-სასროლ (მშვილდ-ისარი, თოფი თავისი დანართით და შურდული), საჭრელ-საჩეხ (ხმალი და ხანჯალი), საჩხვლეტ (შუბი) და შემოსაკვრელ (მათრახი) იარაღებად. ამას ემატებოდა საბრძოლო სათითურები, რომელიც, აგრეთვე, თავდასასხმელ იარაღად განიხილებოდა (გასიტაშვილი, 1957: 82).

მაგარი ტყავ-ღვედისაგან დაწნული მსხვილი მათრახი, თუნდაც ზედ დახვეული რკინის მავთულებით, საჭრელ-საჩეხი იარაღის მსგავსად ვერ გაფხრეწს ჯაჭვს, ვერც გაჭრის, გაკვეთს შეტევაზე წამოსულ მტერს „სამკერდამდის” და ისეთ სისხლის გუბეს ვერ დააყენებს, როგორსაც შეესწრო როსტევან არაბთა მეფე: „მან დამიხოცა ლაშქარი, სისხლი ადინა ღვარული” (114; 2). მაშასადამე გამოდის, რომ მძლეთამძლე გმირის, ტარიელის ხელში „ხელთანაკეთი” მათრახი (საბას განმარტებით – „ცხენის საწკეპელი“) იქცა საჭრელ-საჩეხ იარაღად, რომლითაც მან როსტევანს სპანი სრულად დაუხოცნა.

ტარიელის მათრახისადმი, როგორც მოსაქნევი „საწკეპელისადმი“ ეჭვს ბადებს ის გარემოებაც, რომ იგი, პოემის ტექსტის მიხედვით, ნაჭედია და მკლავზე „უსხოსია“ („ხელთა ნაჭედი მათრახი ჰქონდა უსხოსი მკლავისა“ (87; 3)). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირს რკინის საბრძოლო იარაღი ჰქონდა მომარჯვებული, რომელიც ხელის გაგრძელებას წარმოადგენდა, იყო ორლესული და „საჭრელ-საჩეხად“ ადგებოდა მოყმეს. ასეთი იარაღით ლომთან ან ვეფხვთან შერკინებაც იყო შესაძლებელი.

ლომებზე ნადირობა ძველ აღმოსავლეთში მეფეთა პრივილეგიად ითვლებოდა. ნადირობდნენ ცხენზე ამხედრებული, ან საომარი ეტლით მიჰქონდათ იერიში. განსაკუთრებულ სიმამაცედ ითვლებოდა ლომთან ხელით შერკინება. გამარჯვებული, ცხადია, ღვთიური ძალით იყო დაჯილდოებული. ისტორიულ ბარელიეფებზე აღბეჭდილია აღმოსავლეთის ძლევამოსილი მბრძანებლების ასურბანიფალისა და დარიოსის ლომებზე ნადირობის სცენები. ცნობილია, მეფე საულს სურდა დაეშალა დავით მეფისთვის გოლიათთან შერკინება. დავითმა შეახსენა, რომ გააჩნდა ლომთან ორთაბრძოლის გამოცდილება. როდესაც მას უხდებოდა მამამისის ფარის მწყემსვა, არაერთხელ შებმია მტაცებელ ლომს, ხელი ჩაუვლია ფაფარში და განუგმირავს. ასურეთისა და ბაბილონის მეფეთა გატაცება ლომზე ნადირობით ბიბლიაშიც არის ასახული. აღმოსავლეთის მეფენი, არც თუ იშვიათად, ლომებს აგზავნიდნენ შუამდინარეთში. ნადირობის ჟამს ლომებს უშვებდნენ გალიიდან და იწყებოდა მეფური ჟინის სისხლიანი ცხრომის არნახული სცენები, ხშირად გადაზრდილი მხეცთან ხელჩართულ ბრძოლაში. ეზეკიელ წინასწარმეტყველის წიგნში ვკითხულობთ: „დაინახა ძუ ლომმა, როცა ელოდა, რომ დაიღუპა მისი იმედი, მაშინ აიყვანა ერთი ლეკვთაგანი და ბოკვერად დაისვა. დაიარებოდა ლომთა შორის, შეიქნა ლომი და ისწავლა ნადავლის გლეჯა, ჭამდა ადამიანს. დაანგრია მისი სიმაგრეები და აჩანაგებდა მათ ქალაქებს; შეძრწუნდა ქვეყანა და მისი სისავსე მისი ბრდღვინვის ხმაზე; შემოადგნენ ხალხები ირგვლივ, იმ მიდამოებიდან, მოუსროლეს თავიანთი სათხეველი და შეიპყრეს ორმოში. ცხვირზე რგოლგაყრილი გალიაში შეაგდეს და ბაბილონის მეფეს მიუყვანეს; შეიყვანეს ციხე-სიმაგრეში, რომ აღარ გაგონილიყო მისი ხმა ისრაელის მთებზე“ (ეზეკ. 19, 5-9).



ასურბანიფალი. ნადირობა ლომზე

ლიტერატურაში გვხვდება არაერთი მაგალითი მათრახით ლომზე ან ვეფხვზე ნადირობისა:

„მრავალჯერ მათრაxითცა მოკლული ლომი მინახავს მე მისგან, თვარა ხრმლითა არა საკვირველია“ (ხონელი, 1960: 411).

„ვითა მოახლოვდა და შუბი მოუტანა, ჯიმშედ მათრაxი დაუკრა და შუბი ორათ გაუტეხა“ (ხონელი, 1967: 774).

„სულ მათრახითა ჰხოცდა ლომსა და ვეფხსა, თვარა ნადირისა რა საკვირველია“ (რუსუდანიანი, 1957: 423).

ქართულ სინამდვილეში მოიძებნება ზოგიერთი მაგალითი წარსულში ჩვენი ქვეყნის მთიანეთში ვეფხვზე ნადირობისა. ცნობილია, რომ ხევსურები უშუალოდ მეფეს ემორჩილებოდნენ და მეფის კართან დაახლოებული იყვნენ. საქმისათვის ერეკლე მეფეს პირადად მიმართავდნენ და სთხოვდნენ დახმარებასა და წყალობას. ამის საილუსტრაციოდ სერგი მაკალათიას, მონოგრაფიაში „ხევსურეთი“, მოჰყავს ერთი ხევსურის არზა ერეკლესადმი:

„ქ: ღმერთმან ბედნიერის ხელმწიფის ჭირი მისცეს არხოტიონელს თქვენს ყმას გაბუურს ალუდაურს და მის ძმას ივანეს: ჩვენი მეზობელი ამღიონელი გარდამეკიდა დაუნაშავებელი, სასიკვდილოთა მდევს, ხევსურისა არც რჯული დაიჯერა და არც სამართალი. მე იმას ვერ მოვრჩები, სამი წელიწადი არც მახნევინა და არც დამათესვინა. ამ წყალობას გევედრებით: ჯუთა ერთი ვერანა ადგილია, თქვენი მამულია, ის ადგილი მიბოძეთ, იქ დავსახლდე ღმერთი გაგიმარჯვებს. მარტის ე (8) ქსკ უია (461)=1773 წ.

იმ დღეს რომ ვეფხვი მოგართვი, მე ის ვარ, თუ წყალობა დამემართებოდეს ერთი ოქმი მიბოძეთ.“

ამ საბუთზე წარწერილია მეფის ასეთი ბრძანება:

„ქ. ბატონო არაგვის მოურავო – ქაიხოსრო ამ არზის პატრონს: არხოტიონელს კაცს ამ არზით რომელი ადგილიც უთხოვია იმ ადგილზე დააყენე. მარტს იე (18) ქკს ყიბ (462)=1774 წ.“ აზის ბეჭედი [ერეკლე] (მაკალათია, 1984: 39).

„ლექსი ვეფხვისა და მოყმისა“ ნათელი მაგალითია ქართულ ხალხურ პოეზიაში ვეფხვთან მორკინალი მოყმის თემის მაღალმხატვრული დამუშავებისა. იგი ხალხური პოეტური შემოქმედების უკვდავი შედევრია: „შაიბნეს ვეფხვი – მოყმეი, მაშინ დაინძრეს მიწანი, კლდეები ჩამაანგრივნეს, შტონ დაილეწნეს ტყისანი. ...მოყმემაც ხელში იყარნა ვადანი თავის ხმლისანი, ...ვეფხი კლდეთ გადაეკიდა, ჩამოაწითნა ქვიშანი“ (ალიბეგაშვილი, 1992: 82).

არაბულში არსებული ფორმა, რომელიც მომდინარეობს ṭrq ძირიდან (შდრ. ṭaraqa (უ) დაარტყა..., miṭraq მრ. maṭāriq ჩაქუჩი...) აადვილებს ქართული მათრახის არაბულ miṭraq–თან დაკავშირებას (Бараʼнов, 2007). არამეულში ṭrq ძირიდან ნაწარმოებ სიტყვებში აღნიშნული მნიშვნელობა არ დასტურდება. აქ ṭarqa ნიშნავს „დიდს“, „საუკეთესოს“, „წარჩინებულს“.. არაბული ṭ არამეულის ანალოგიურ ლექსემებში ინარჩუნებს არტიკულაციას და ṭ-დ გადმოდის: ṭayrun-ṭera „ფრინველი“, ṭayyib-ṭaba „კარგი“ (Costaz).

რაც შეეხება სპარსულს, აქ დასტურდება miṭraǧ „ჩაქუჩის“ მნიშვნელობით (Рубинчик, 1985).

ვფიქრობ, მართებულია მათრახის, როგორც „ცხენთა საწკეპელის” არაბულსა და სპარსულში დადასტურებულ ფორმასთან დაკავშირება, მაგრამ ჩემში აქამდე ეჭვს ბადებდა „ვეფხისტყაოსანში“ არსებული მათრახი, რომლითაც ტარიელი მომხვდურ მტერს მუსრავდა, ჭრიდა, აპობდა და კვეთდა.

გავიხსენოთ, რომ ტარიელს, ინდოთ მეფეს შვიდთა სამეფოთა მფლობელმა მეფე ფარსადანმა მამის გარდაცვალების შემდეგ ამირბარობა უბოძა.

პოემაში ნახსენები ინდოეთი, ისევე როგორც არაბეთი, რეალურ გეოგრაფიულ ცნებებს არ გამოხატავს, არამედ, უფრო არარეალურ სამყაროში მკითხველის გადასაყვანად სჭირდება შოთა რუსთაველს, რათა საქართველო და მისი სულიერი ვნებათაღელვა გამოხატოს, გადმოსცეს. აკი ამბობს კიდეც პოეტი:

„ჩემი აწ ცანით ყოველმან, მას ვაქებ ვინცა მიქია!
ესე მიჩს დიდად სახელად, არ თავი გამიქიქია!

იგია ჩემი სიცოცხლე, უწყალო ვითა ჯიქია;
მისი სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს მიქია.“ (19)

მიუხედავად ამისა, პოემაში იკვეთება ინდური სამყარო თავისი სიღრმისეული ფილოსოფიით. ამაზე მიუთითებდა გასული საუკუნის ოცდაათიან წლებში აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე, რომელიც ინდოეთთან დაკავშირებულ პასაჟებთან ერთად, მის გამოძახილსაც ხედავდა „ვეფხისტყაოსანში“ (ნუცუბიძე 1936). მეცნიერის აზრით „დიდი ნაწილი პოემისა ინდოეთის ირგვლივ იშლება და მთლიანი ქვეყნის იდეა მას არ შეეძლო ინდოეთის სოფლგაგების გარეთ გაეშალა. ინდოეთ–არაბეთი ეს ის ჩარჩოებია, რომლებიც ბრამაპუტრას ნაპირებიდან დაწყებული სოფლგაგების გასაქანს აღნიშნავდა; იმავე დროს ეს რუსთაველის ამბის ჩარჩოებიცაა“ (ნუცუბიძე, 1936). შალვა ნუცუბიძე შოთა რუსთაველს ღრმად განსწავლულ, „აღმოსავლეთ-დასავლეთის ნიადაგზე მდგომ“ პოეტს უწოდებდა (ნუცუბიძე, 1936). იგი დარწმუნებული იყო, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი კარგად იცნობდა იმ ქვეყნებსა და ხალხებს, რომლებიც პოემაში ჰყავდა დასახელებული: „რუსთაველმა კარგად იცის, რომელი ხალხები ცხოვრობდნენ იმ მხარეთა გარშემო, რომელნიც მან თავის გმირთა სამოქმედო ასპარეზად აქცია. ამ ქვეყნებს იგი ოთხივ მხრივ შემოსაზღვრავს: აღმოსავლეთით ის ახსენებს ინდოეთს, არაბეთსა და სპარსეთს, დასავლეთით – ბერძნებს და „მოფრანგებს“; სამხრეთით ის ეგვიპტელებს ასახელებს, ჩრდილოეთით – რუსებს..“ იგი პირველ რიგში ყურადღებას აპყრობს ბერძნებს დასავლეთში და ინდოელებს აღმოსავლეთში“ (ნუცუბიძე, 1980).

ღვთაებრივი სამეულიდან (ბრაჰმა, შივა, ვიშნუ) შივა, ინდური ტრადიციის თანახმად, ძირითადად, ვეფხვის ტყავით არის შემოსილი. ინდურ სარწმუნოებაში სამების საინტერესო ფაქტი აღნიშნულია ინდოლოგებისა და რუსთველოლოგების მიერ (კენჭოშვილი, 1999: 64; 2006: 31-32; ნოზაძე, 2005: 159).

ნიკო კენჭოშვილის აზრით „ინდივიდუალური „მეს“ – სამსახოვანი „ერთარსებაა „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ (ანუ შენ მიეც ყოველივეს სახე – შინაარსი და ფორმა, ანუ რუპაო (სანსკრიტზე), – რაც კვინტესენციაა „ღმრთის“ რუსთაველისეული ჭვრეტისა, ანუ არა მხოლოდ ნეოპლატონურისა, არამედ მონოთეისტური ბრაჰმანულისაც (კენჭოშვილი, 2006: 25).

აღსანიშნავია ინდური მითოლოგიის ანარეკლი ქართველ მეხოტბეთა პოეზიაში. „თამარიანში“ გვხვდება ტაეპები, სადაც „რიგვედას“ ჰიმნების კვალი შეიმჩნევა. ის, რომ კლასიკური ხანის ქართველი მწერლებისათვის ინდური მითიური სახელები უცხო არ იყო, აღნიშნული აქვს ივანე ლოლაშვილს მონოგრაფიაში „ქართველი მეხოტბენი“ (ლოლაშვილი, 1957: 88). „თამარიანში“ ვკითხულობთ:[2]

„სოკრატ სიბრძნითა, სარამარ გრძნითა
ვიყვნათ, ვერა ვიქმთ საწადიერსა.“ (1, 3)

იგი შემდეგნაირად ჩაასწორა მკვლევარმა:

„სოგრატ სიბრძნითა, სარამა გრძნითა
ვიყვნეთ, ვერა ვიქმთ საწადიერსა.“

აქ ხსენებული სარამა, მკვლევარის აზრით, ინდური მითოლოგიის გრძნეული ქალი სარამაა, რომელიც, „რიგვედას“ ჰიმნების მიხედვით, ტაროსისა და

2 „თამარიანიდან“ ციტირებას ვახდენ ივ. ლოლაშვილის მითითებულ ნაშრომში დაბეჭდილი პოემის სრული ტექსტის მიხედვით.

ომის ღმერთ ინდრას დიპლომატიურ დავალებებს ასრულებს (ლოლაშვილი, 1957: 85). „მაჰაბჰარატაში“ სარამა ღვთაებრივი ძაღლია, რომელსაც შეუძლია იწინასწარმეტყველოს ადამიანის ბედი.

ივანე ლოლაშვილი ხსენებულ ნაშრომში იმოწმებს შავთელის თხზულების 103-ე სტროფს (ლოლაშვილი 1957: 88):

„მათთან ვრახმანი ძნობდეს რვა ხმანი,
ვერა დამატონ ქება ძალისა.“

ასევე ნახსენებია “თამარიანში” ინდური მზის ღმერთი “სურია” (ლოლაშვილი 1957: 91). ჩახრუხაძე თამარს “სურიას” ადარებს:

„ედემურია, ვისცა სურია
ანუ სხვავე ჰხვდეს შეძინებულად.“ (15, 18)

ინდური მითოლოგიისა და კერძოდ, „რიგვედას“ ჰიმნების კვალი მეხოტბეთა პოეზიაში, ქართველ შემოქმედთა განსწავლულობასთან ერთად, მოწმობს კულტურული ურთიერთობის მაღალ დონეს საქართველოსა და ინდოეთს შორის შუა საუკუნეებში.

საინტერესო დეტალია „ვეფხისტყაოსანში“ ბეჭდის ჩუქება სასიხარულო ამბის მომტანისათვის, რაც ინდურ ტრადიციას ეხმაურება:

„ასმათს მივართვი რჩეული თვალი ოქროსა ჯამითა,
მან მითხრა: „არა, არ მინდა, ვარ გამაძღარი ამითა.“
ერთი აიღო ბეჭედი, მართ აწონილი დრამითა:
„ესე კმა ნიშნად, სავსე ვარ სხვად ხელის შესაბამითა.“ (391)

ტარიელის მიერ ასმათისადმი ბეჭდის ჩუქება ეხმაურება მეფე დაზარათის მეუღლის, დედოფალ კეიკეის მიერ მხევალისადმი ბეჭდის ჩუქებას (რამაიანა, 1951: 125):

„რა გაიგონა ეს კეიკეიმ
დატოვა წამსვე ფარჩის საწოლი,
და მხევალს მისცა ბეჭედი უცხო:
რადგან ამბავი დღეს მოსაწონი
მამცნე, გიბოძებ ამ ბეჭედს, კიდევ
იმდენს გაჩუქებ, ვერც კი აწონი.“ (რამაიანა, 1951: 11)

საგულისხმოა რამაიანას მეორე წიგნის დასაწყისი, რომელიც იძლევა საინტერესო პარალელის გავლების საშუალებას „ვეფხისტყაოსანთან“: ძლევამოსილი და მორჭმული, მაგრამ უკვე ჭარმაგი დაზარათ მეფე იწვევს დიდებულებს, ვეზირებს და ამცნობს მათ გადაწყვეტილებას ტახტისა და გვირგვინის რამასათვის გადაცემის შესახებ. რამა დაზარათის ღირსეული მემკვიდრეა. იგი სიმამაცით, სიბრძნითა და სილამაზით გამორჩეული უფლისწულია:

„მას როგორც რჩეულს მამაცთა შორის
რომელსაც შესწევს ძალა უნარი –
მართოს და იპყრას სამი სამყარო,
ვისიც სიმხნეა დაუწუნარი,
უნდა გადავცე ხვალვე ტახტი და
ჩემი ხარისხი გაუხუნარი.

ამ არჩევანით შევძლებთ ქვეყანას
ჰქონდეს სიმშვიდის მცველი ლახვარი.
მე კი დრო არის, სიბერეში მყოფს
შემაშრეს ოფლი შრომით ნაღვარი.“ (რამაიანა 1951: 2)

დიდებულების აღტაცებული დასტურის შემდეგ მეფე დაზარათი უხმობს სწორუპოვარ რამას (მთავარის სადარს) და დამოძღვრავს, დაარიგებს მას, რაც მოგვაგონებს „ვეფხისტყაოსანში“ თინათინის გამეფების იმ ეპიზოდს, როდესაც როსტევან მეფე გვერდით მოისვამს თინათინს და მეფის მოვალეობებს ჩაუნერგავს.

ასეთი მსგავსება „ვეფხისტყაოსანსა“ და „რამაიანას“ შორის არაერთია, თუნდაც დემონ რავანას მიერ რამას სატრფოს, სიტას მოტაცება და შემდეგ, კუნძულ ლანკაზე, რამას ბრძოლა სიტას დასახსნელად. ნიკო კენჭოშვილი პარალელს ავლებს „ვეფხისტყაოსანთან“ და „რამაიანას“ ამ ეპიზოდს უკავშირებს ქაჯეთის ციხეში ნესტან-დარეჯანის დატყვევებას და შემდეგ ტარიელის მიერ ბრძოლით მის გათავისუფლებას (კენჭოშვილი, 2006: 30). ასეთი ლიტერატურული პარალელების შედარებითი კვლევა-ძიება „რამაიანასა“ და „ვეფხისტყაოსანს“ შორის მომავალშიც გაგრძელდება და საინტერესო შედეგებს უნდა ველოდოთ. ჩემ მიერ მოყვანილი მაგალითები მხოლოდ ილუსტრაციაა ქართულ-ინდური კულტურული ურთიერთობების, დასტურია იმისა, რომ ინდოეთიდან საქართველომდე ლიტერატურის საშუალებით, უშუალოდ ირანის გავლით, ან მის გარეშე, აღწევდა ინდური კულტურა, მისი მდიდარი ფილოსოფია და ლიტერატურული ტრადიცია.

ის რომ „ვეფხისტყაოსანში“ განსაკუთრებულად არის წარმოჩენილი ინდოეთი და არაბეთი, ადვილად აიხსნება იმდროინდელი სავაჭრო ურთიერთობებით. ინდოეთი და ეგვიპტე თავიანთი ნავსადგურებით წამყვან როლს ასრულებდნენ მსოფლიო ვაჭრობაში X-XII საუკუნეებში. აღნიშნული საკითხი შესწავლილი აქვს პროფ. ვალერიან გაბაშვილს (გაბაშვილი, 1987). მას მოჰყავს „ვეფხისტყაოსნიდან“ ინდოეთსა და არაბეთს შორის არსებული სავაჭრო ურთიერთობების ამსახველი არაერთი მაგალითი:

„ინდოეთს მისრით მოსრულთა გვივლია გზა უგრძესია.“ (1588, 4)
„გვითხართ, ვაჭარნო, ამბავი ინდოეთისა.“ (1589, 1)

ვალერიან გაბაშვილის მოსაზრებით „ინდოელი თუ ეგვიპტელი ვაჭრები, ჩანს, ასრულებდნენ შუამავლის როლს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სავაჭრო ურთიერთობაში. სწორედ ამ ინტენსიური სავაჭრო ურთიერთობების დროს ვრცელდებოდა ევროპის ქვეყნებში აღმოსავლური წარმოშობის სავაჭრო ტერმინოლოგია, ეს კარგად ჩანს „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი სტროფიდანაც: „მოვიდიან ... ინდო-არაბ-საბერძნეთით“ (977, 3) (გაბაშვილი, 1987).

ცნობილია, რომ დიდვაჭრები გამოჩენილი მოგზაურები და თანაც შორეული ქვეყნების ხალხების, მათი ყოფისა და კულტურის საუკეთესო აღმწერელნი იყვნენ. ამიტომ “ვეფხისტყაოსანში” ბუნებრივად ჩნდება ინდოელი და ეგვიპტელი ვაჭრების თემა, ხაზგასმულია მათი ინფორმირებულობა: „გვითხართ ვაჭარნო, ამბავი ინდოეთისა“ (1589, 1). სავსებით ბუნებრივია, რომ მოგზაური ვაჭრები, ანუ „მობაღდადენი ვაჭარნი“, როგორც ისინი „ვეფხისტყაოსანში“ თავიანთ თავს უწოდებენ, იყვნენ, ამავე დროს, კულტურის დესპანები, მეისტორიენი და გეოგრაფები.

ინდურ სამყაროსთან კავშირს შეეხო ვიქტორ ნოზაძე თავის რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში. იგი განიხილავს „დევის“ ეტიმოლოგიას „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველებაში“: მეცნიერი წერს: „ძველი ინდოეთის სარწმუნოებაში, სან-

სკრიტულ ენაზე, ღმერთს ერქვა დევი (დიე); ამ სახელისაგან წარმოიშვა ბერძნული დიდი ღმერთის სახელი „ზევეს“ (ზევს, ძევს); აქედან მოდის ლათინური სახელი „დეუს“ და შემდეგ ქრისტიანული სახელი „დეუს“ (დიოს, დიო)“. მეცნიერი თვლის, რომ სპარსული „დაევა“, რომელიც გვხვდება „ავესტაში“ სანსკრიტულიდან მომდინარეობს. იგი შესაძლებლად მიიჩნევს, რომ: „ძველ ინდოელებსა და ძველ ირანელებს, ორივე არიულ მოდგმას, ერთ რომელიმე ხანაში ერთი სარწმუნოება უნდა ჰქონოდათ, მაგრამ ეს ხალხები ერთმანეთს დაშორდნენ და დროთა განმავლობაში „დაევას“ მნიშვნელობაც შეიცვალა“ (ნოზაძე, 1963: 438).

ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობების თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია „ბალავარიანი“ ანუ „ბალაჰვარისა და ბუდასაფის (იოდასაფის) ისტორია“, რომელიც ინდოეთში შეიქმნა შუა საუკუნეებში და მთელ მსოფლიოში გავრცელდა. როგორც ალ. გვახარია აღნიშნავს, ინდოეთიდან „შუა აზიის გავლით მოედო იგი აღმოსავლეთს, შემდეგ ქრისტიანულ სამოსელში გახვეული ქართულის მეშვეობით გადაეცა საბერძნეთს, აქედან კი მთელ დასავლურ სამყაროს“ (გვახარია, 1995: 199).

ქართველებს რომ უძველესი პერიოდიდან ჰქონდათ ურთიერთობა ინდოეთთან, ეს ქართული ფოლკლორიდანაც ჩანს, რომლის არაერთ ნიმუშში გვხვდება ინდოეთის თემა. მოვიყვან ზოგიერთ მათგანს:

„ქალო, გევხარ ალვის ხესა,
ბაღჩაშია დანერგულსა,
ტანი მიგიგავს ლერწამსა,
ზღვის პირასა ამოსულსა,
ყელი გიგავს არაბულსა
შეკაზმულსა ბედაურსა,
თვალ-წამწამი ყორანს გიგავს,
შავი ზღვიდან ამოსულსა.
ენა ჭიკჭიკ მერცხალს გიგავს,
ინდოეთიდან მოსულსა,
ადე და ჩემკენ წამოდი,
შემოგახვევ ვარდის სუნსა,
თუ რომ გულით არ მიყვარდე,
ამომართმევს ღმერთი სულსა...“

მოყვანილ სტრიქონებში ქალის მოღერებული ყელის სილამაზე არაბულ ბედაურთან არის შედარებული, ტანი ლერწამთან, შავი თვალ-წამწამი ყორანთან, ხოლო ენა ინდოეთიდან მოფრენილ მოჭიკჭიკე მერცხალთან. ნიშანდობლივია, რომ ხალხურ მეხსიერებაში აისახა ინდური ენების ბგერების წარმოთქმის სპეციფიკა, მათთვის დამახასიათებელი ტრელი – ჟღურტულის მსგავსი ბგერითი ჟღერადობა, რამაც ასახვა ჰპოვა პოეზიაში.

მოვიყვან სხვა მაგალითს ქართული ფოლკლორიდან:

„ქალო, მაგ შენ სილამაზეს,
ნეტავ კაცი როგორ ღირსა,
ინდისტნისა ქამხას გევხარ,
მაგრამ წმინდად დაკეტილსა,
ერთხელ მერგო შენთან წოლა,
კოცნა შავი თვალებისა.“

ის, რომ ხალხურ ლექსში ინდისტნის ქამხაზე, ანუ ძველ აღმოსავლეთში ხარისხით განთქმულ ფერად ყვავილებიან აბრეშუმზე არის საუბარი, კიდევ ერთხელ ადასტურებს მისვლა-მოსვლას და აღებ-მიცემობას საქართველოსა და ინდოეთს შორის უძველეს ხანაში.

2005 წლის აპრილში, ინდოეთში მივლინების დროს, რაჯასტანის დედაქალაქ ჯაიპურის მუზეუმში ჩემი ყურადღება მიიპყრო ინდურმა ხანჯალმა (კატარმა), რომელიც განმარტებული იყო, როგორც ვეფხვზე ხელით სანადირო იარაღი. ჰინდი ენაზე მას ჰქვია დამადჰარ (yamadhār) (იხ. ფოტო). რაჯასთანის და კერძოდ, ჯაიპურის როლი განსაკუთრებულია ინდოეთის ისტორიაში. იგი მდიდარია ისტორიული ძეგლებით, მუზეუმებით, სასახლეებით. ქალაქის ცენტრში გამორჩეულია მაჰარაჯას სასახლე, რომელიც ჯაიპურში ჩასულ ყველა უცხოელს იზიდავს. სასახლის მუზეუმში დაცულია ინდოეთის ისტორიისა და კულტურის ამსახველი უნიკალური ნივთები, ხელნაწერები, მხატვრული ტილოები, ხელოვნების ნიმუშები. მუზეუმში სპეციალური ადგილი აქვს დათმობილი იარაღის ექსპოზიციას. შეიძლება ითქვას, რომ აქ არის დაცული იარაღის უმდიდრესი კოლექცია მაჰარაჯას საგანძურიდან. ვეფხვთან ხელით შერკინება რაინდობის, გმირობის მტკიცებულება იყო ინდოეთში და მას მხოლოდ წარჩინებულები, დიდებულები მისდევდნენ. ვეფხვი განსაკუთრებულ აღტაცებას იწვევდა წარსულში და დღესაც იწვევს განუმეორებელი სილამაზის, მოქნილობისა და ძალის გამო. ამიტომაც ითვლებოდა იშვიათ და მხოლოდ სამეფო კარის წარჩინებულთა გატაცების საგნად, თუ გნებავთ, პრივილეგიად ვეფხვთან შერკინება. ხელის ბასრი იარაღი – კატარი ანუ დამადჰარ ინდოეთში შეიქმნა მრავალი საუკუნის წინ და მისმა ნახვამ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირის, ინდოთ მეფის, ტარიელის ნადირობისა და გმირობის ასოციაცია აღძრა ჩემში, შემახსენა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირი, როდესაც მან მომხვდურ მტერს „ყველაკასა მათრახითა თავი უხრმლოდ გარდაჰკვეთა“ (294: 1).

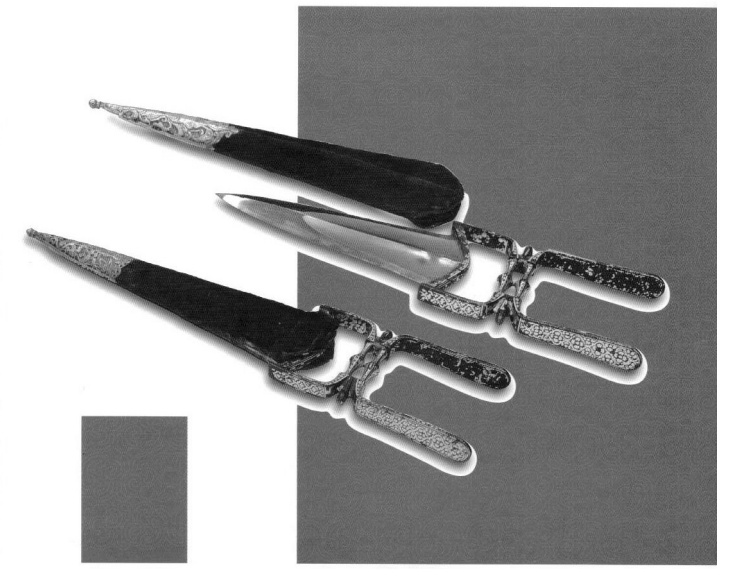
სანსკრიტულიდან ჰინდიში გადმოსული სიტყვა yamadhār ორი წევრისგან შედგება yam(a) და dhār. yama არის სიკვდილის ღმერთი. yama იგივეა, რაც „განკუთვნილი ღმერთი იამასთვის“. dhār-ის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „ალესილი პირი“. ერთად yam-dhār ითარგმნება ასე: ალესილი პირი, განკუთვნილი ღმერთი yama-სთვის, ანუ სიკვდილის იარაღი.

ჰინდი ენის ოქსფორდის დიდ ლექსიკონში yam შემდეგნაირად არის განმარტებული: yam [ad. yama] m. mythol. name of the god of who judges and punishes the dead „(yam ზედს. yama) მამრობითი მითოლოგიური ღმერთის სახელი, რომელიც განიკითხავს და განსჯის მიცვალებულებს“ (McGregori, 2005: 841).

ამავე ლექსიკონში dhār აღნიშნავს დაბოლოებას, წვეტს, ბასრ ბოლოს, (იარაღის) წვერს (McGregori, 2005: 528). კომპოზიტად გაერთიანებული ეს ორი სიტყვა (yam-dhār) ნიშნავს ორლესულ მახვილს (kind of two-edged sword or dagger..).

საყურადღებოა, რომ (yam-dhār) არის სანსკრიტული ფორმა. იგი ჰინდი ენაში დამკვიდრდა, როგორც jamdhār (ჯამდჰარ).[3]

3 ჰინდი ენაზე მასალის მოძიებაში დახმარებისათვის მადლობას ვუხდი ინდოლოგებს რუსუდან ნიკოლაიშვილს და კახა ჩინჩალაძეს.



ვეფხვზე ხელით სანადირო ინდური ორლესური მახვილი დამადჰარ

შეიძლება დავუშვათ, რომ სანსკრიტული ფორმა, უფრო სწორად მისი დასახელება (yam(a)dhār) ქართულ ზეპირ და ლიტერატურულ ტრადიციაში არსებულ არაბულიდან მომდინარე მათრახთან გაიგივდა ფონეტიკური სიახლოვის გამო. ამასთანავე, ფორმიდან yam(a)dhār ya-ს მოკვეცით შესაძლებელი იყო მიგვეღო მათრახი: yam(a)dhār > madhār > matrah > matrax. Ya-ს მოკვეცას გაადვილებდა ქართულში ჰინდის არცოდნა. ვინაიდან ქართველი სიტყვას კომპოზიტად ვერ აღიქვამდა, ვერც yam-ს გამოყოფდა გამოთქმაში ცალკე კომპონენტად.

როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითები ცხადყობს, არც ქართული ლიტერატურული ტრადიციისათვის არის უცხო მათრახით ლომზე და ვეფხვზე ნადირობა. ეს ამყარებს ჩვენს ვარაუდს „ხელთა ნაჭედი მათრახის“ ინდურ yam(a) dhār-თან კავშირის შესახებ. ამგვარად, ტარიელის აბჯრის შემადგენელ ნაწილად შეიძლება დავუშვათ ინდური წარმოშობის ვეფხვზე სანადირო ორლესული ხელის საბრძოლო იარაღი, რომელსაც პოემის გმირი წარმატებით იყენებდა ბრძოლაში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ალიბეგაშვილი, გ. *ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშები.* თბილისი: განათლება, 1992.
2. გაბაშვილი, ვ. „მახლობელი აღმოსავლეთის ფეოდალური ეკონომიკა („ვეფხისტყაოსნის“ მონაცემების მიხედვით).“ *მაცნე. ენისა და ლიტერატურის* სერია, 3, 1987.

3. გასიტაშვილი, გ. ხევსურული აბჯარი. *მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისთვის*. ტ. IX, 1957.
4. გვახარია, ალ. *ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან I. "სპარსული „ბალავარიანის" თბილისური ნუსხა".* თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1995.
5. ვახუშტი. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა.* თბილისი: სტალინის სახელობის სახ. უნ-ტის გამ-ბა, 1941.
6. კენჭოშვილი, ნ. *ინდოეთი ქართულ წყაროებში.* თბილისი: დედაენა, 1999.
7. კენჭოშვილი, ნ. *ინდოეთის საკითხისათვის „ვეფხისტყაოსანში".* თბილისი, 2006.
8. ლოლაშვილი, ივ. *ქართველი მეხოტბენი.* თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957.
9. მაკალათია, ს. *ხევსურეთი.* თბილისი: ნაკადული, 1984.
10. ნოზაძე, ვ. *ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება.* "საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა. ივერიელი. ციფრული ბიბლიოთეკა".
11. http://dspace.nplg.gov.ge/handle/1234/3469
12. ნოზაძე, ვ. *ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება. ვეფხისტყაოსნის ბუნებისმეტყველება.* ტომი II. თბილისი: ვიკტორ ნოზაძის საზოგადოება, 2005.
13. ნუცუბიძე, შ. "რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის". ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. პირველი სერია: საზოგადოებათმეცნიერებანი, 1936.
14. ნუცუბიძე, შ. "რუსთაველის შემოქმედების სოციალურ–ეკონომიკური წანამძღვრები". შრომები. ტ. VII, 1980.
15. ორბელიანი, ს. ს. *ლექსიკონი ქართული.* წიგნი I. თბილისი: საბჭоТа საქართველო, 1966.
16. *რამაიანა. ინდური ეპოსი.* მთარგმნელი რაჟდენ გვეტაძე. თბილისი: საბჭოთა მწერალი, 1951.
17. რუსთაველი, შ. "*ვეფხისტყაოსანი*". ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ამხსნელი მასალა და კომენტარი დაურთო ნ. ნათაძემ. თბილისი: საგამომცემლო გაერთიანება „მეცნიერება",1996.
18. *რუსუდანიანი.* ილია აბულაძისა და ივანე გიგინეიშვილის რედაქციით. თბილისი: საბჭოთა მწერალი, 1957.
19. ჩოლოყაშვილი, კ. "თბილისში დამზადებული საბრძოლო იარაღი". 24 *საათი,* #246 (04.11. 2006).
20. ხონელი, მ. *ამირანდარეჯანიანი.* ჩვენი საუნჯე, II. თბილისი: ნაკადული, 1960.
21. ხონელი, მ. *ამირანდარეჯანიანი.* გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ლილი ათანელიშვილმა. თბილისი: ლიტერატურა და ხელოვნება, 1967.

22. Баранов, Х. К. *Арабско-русский словарь*. Москва: Издатель Валерий Костин, 2007.
23. Бескровный, В. М. *Хинди-русский словарь.* Москва: ГИИНС, 1959.
24. Рубинчик, Ю. А. *Персидско-русский словарь под редакцией Рубинчика.* Том II. Москва: Русский язык, 1985.
25. Costaz, L. S. J. *Dictionaire Syriaque-Francais. Syriac-English Dictionary.* قاموس سرياني-عربي . Beyrouth.
26. McGregori, R. S. *The Oxford Hindi-English Dictionary.* Oxford: Oxford University Press, 2005.
27. Monier, M., and Williams, W. *A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged With Special Reference to Cognate Indo-European Languages.* Delhi: "South Asia Books", 1999.

ელეონორა ჩუბინიძე
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

სახელმწიფოს ენობრივი პოლიტიკა ირანში მე-XX ს-ის მიწურულსა და XXI ს-ის დასაწყისში

1979 წ-ს ირანში ისლამური რესპუბლიკის დამყარებამ მოიტანა მონარქიის დამხობა და შიიტურ სასულიერო ხელისუფლებას დამორჩილებული ერთიანი სახელმწიფოს ჩამოყალიბება. ისლამური სახელმწიფოს შექმნა მოასწავებდა არამარტო ახალი სახელმწიფო წყობის დამყარებას, არამედ ახალი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებასაც, მსოფლიოს და საკუთარი სამშობლოს ახალი კუთხით დანახვას. კულტურაში, მეცნიერებაში, განათლების სისტემაში, მასობრივ ოფიციალურ პროპაგანდაში ტოტალური ისლამიზაციის დანერგვის მიზანს წარმოადგენდა წინა ისტორიული პერიოდისთვის დამახასიათებელი ღირებულებების შეცვლა. ამიტომ, სასკოლო სწავლების სისტემაში თანამედროვე ლიტერატურისა და ისტორიის სწავლების პროცესში შეიმჩნევა ირანის უახლესი ისტორიის, პოლიტიკური კურსის, რევოლუციის, მისი ბელადებისა და მასში მონაწილეების იდეალიზირებული გააზრება. ირანის კულტურის ისტორიაში ხდებოდა მხოლოდ ისლამური პერიოდის ფასეულობათა წინ წამოწევა, მხოლოდ ისლამის შიიტური მიმდინარეობის გამოყოფა და გამოკვლევა.

ისლამური რევოლუციის შემდეგ ირანის მოსახლეობის გაერთიანების იარაღად სპარსული ენის გამოყენების პროცესმა მნიშვნელოვნად წაიწია წინ. ეს პირველყოვლისა გამოიხატა ახალ კონსტიტუციაში სპარსული ენის სტატუსის დაფიქსირებაში. სპარსული ირანის ტერიტორიაზე ერთადერთ სახელმწიფო ენად გამოცხადდა.[1]

მიუხედავად იმისა, რომ ამავე მუხლში გათვალისწინებულია ქვეყნის ტერიტორიაზე მცხოვრები სხვა ეროვნების ხალხთა კულტურული და ეროვნული უფლებები, სპარსული ენა ხდება ამ ხალხების კულტურული, ეროვნული და ეკონომიკური ინტეგრაციის იარაღი.[2]

კონსტიტუციაში სპარსულის სახელმწიფო ენად აღიარებისა და დაფიქსირების ფაქტი გასულ ისტორიულ პერიოდთან შედარებით წინ გადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენდა.

80-იანი წლების დასაწყისში არაბული ენის გავლენა სპარსულზე გაძლიერდა და ენაში ნათლად შეიგრძნობოდა არაბიზაციის ახალი ტალღა. ახალი კონსტიტუციის თანახმად არაბული ენის სწავლება სავალდებულო იყო საშუალო სკოლის ყველა კლასში.[3] ბუნებრივია, რომ ამასთან დაკავშირებით სპარსული ენის ლექსიკიდან არაბიზმების განდევნის ყოველგვარი მცდელობა აღიკვეთა. შეწყდა არაბულთან ბრძოლის ექსტრემისტული ცდებიც. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ არაბულთან ბრძოლის შესუსტებამ არაბული და ევროპული ნასესხობების საკუთრივ სპარსული ექვივალენტებით შეცვლის ტენდენციაც შეასუსტა.

---

1 *ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია* (თბილისი: თსუ, 1994), 20.

2 Каменева М. С. „Влияние Исламской революции на укрепление позиции персидского языка в культурно – интеграционных процессах”, *Иран сегодня,* 1(2004): 12.

3 *ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია,* 16.

სპარსულ ენაში დიდი რაოდენობით არაბიზმების შემოჭრის ხელშემწყობ ფაქტორად სასულიერო პირთა ბილინგვიზმი, პრესაში რადიოსა ტელევიზიაში ოფიციალურ პირთა და სახელმწიფო მოღვაწეთა მიერ რელიგიური ტერმინებისა თუ ყურანის ნაკვესების გამოყენება მიიჩნევა. ეს გამოთქმები ცალკეული სიტყვებისაგან განსხვავებით ადაპტაციას არ ექვემდებარებოდნენ და ინარჩუნებდნენ როგორც ფორმას, ასევე მნიშვნელობას.[4]

ისლამური რევოლუციის შემდგომ პირველ წლებში ენობრივი პროცესების რეგულირება არ ხდება და ენაში მიმდინარე პროცესები სტიქიურ ხასიათს ატარებს.

შემდგომში, 80-იანი წლების დასაწყისიდან ინდივიდუალურად ჩატარებული სამუშაოების პარალელურად ენობრივი პროცესების მოწესრიგებას თავის თავზე სახელმწიფო იღებს.

ამ მიზნით 1983 წ-ს თეირანში ტარდება სერმინარი, რომელზეც დღის წესრიგში ისეთი საკითხები დგას, როგორიცაა: სპარსული ენის განვითარების გზები, პურიზმისა და ნაციონალიზმის გავლენა ენობრივ პროცესებზე, კულტურული მემკვიდრეობა და მასთან თანამედროვე სპარსულის დამოკიდებულება, თარგმანის, ლექსიკოგრაფიის, სამეცნიერო და სალიტერატურო ენის, სპარსული ენის ორთოგრაფიის და ბოლოს, სპარსული ენის განმტკიცების პროექტი.[5]

სემინარზე რიგი გამომსვლელების მიერ თითქოს იქმნება თეორიული გამართლება დიდი რაოდენობით ნასესხობების არსებობისა. ამ პერიოდის გამოკვლევების ერთ ნაწილში აშკარაა არაბულ ნასესხობებთან დაპირისპირების შესუსტება. ზოგიერთი მკვლევრის მიერ დაისმის რიტორიკული შეკითხვა: „სპარსული ენა საფრთხეშია?“ მოცემულ შეკითხვას ავტორი უარყოფითად პასუხობს და არაბულთან ათასწლოვანი ურთიერთობის შედეგად სპარსულში ამ ენიდან ლექსიკის სესხებას ნორმალურად მიიჩნევს.[6]

ამ პერიოდის ენათმეცნიერულ ნაშრომებში ვაწყდებით 60-70-იან წლებში ირანის კულტუტულ ცხოვრებაში „კულტურათა გახსნილობის“ და მათ შორის „აღებ- მიცემობის“ (გერეფთან-ო-დადან) თეორიის გამოძახილს.[7]

ამ თეორიით 80-იანი წლების ავტორები ეხმაურებიან პურისტულ მოძრაობას და ექსტრემიზმის მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ. ნელ-ნელა ჩნდება სესხების მიზეზებში გარკვევის სურვილი და მწყობრი ენობრივი პოლიტიკის შემუშავების მოთხოვნილება.

სემინარზე სწორად ფიქსირდება, რომ ლექსიკური ცვლილებები ენისათვის საზიანო არ არის. მისთვის დამღუპველად ავტორები სემანტიკურ და სტრუქტურულ კალკირებას და სინტაქსის შერყევას მიიჩნევენ. განხილულ საკითხებს შორის აგრეთვე უნდა დავასახელოთ არაბიზმების მორფოლოგიური და სემანტიკური ადაპტაციის საკითხები, ევროპულიდან კალკირების შემთხვევები. ცალსახად უარყოფითადაა შეფასებული „ფარჰანგესთანის“ მოღვაწეობა.[8]

---

4 Кляшторина В.Б. *Иран 60 – 80-ых годов – от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей* (Москва: Наука, 1990), 12.

5 Qadaqani R. „Gozāreŝ-e semināŕ-e negāreŝ-e fārsi”, *Naŝr-e dāneŝ* 1 (1361): 77-83.

6 Najafi A. „Āiā zabān-e fārsi dar khatar ast?”, *Naŝr-e dāneŝ* 2 (1361): 4-15.

7 Кляшторина В.Б. *Иран 60 – 80 хх годов – от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей*, 81.

8 Najafi A. „Āiā zabān-e fārsi dar khatar ast?”, *Naŝr-e dāneŝ* 2 (1361):5-6; Farŝidvard Kh. „Tarhi barāie taqviat-e zabān-e fārsi”, *Naŝr-e dāneŝ* 3 (1362): 10.

მიუხედავად სემინარზე წარმოდგენილი ზოგიერთი გამოკვლევის ნაციონალისტური ხასიათისა, ენის მიმართ ავტორთა უმრავლესობა ექსტრემიზმისაგან თავის შეკავებისაკენ მოუწოდებს. ეს ფაქტი, ვფიქრობთ, ენათმეცნიერულ კვლევებზე იდეოლოგიის მხოლოდ ნაწილობრივ გავლენაზე მეტყველებდა.

სემინარზე გამომსვლელი მეცნიერების გამოკვლევების მეორე ნაწილი თავისუფალია ექსტრემიზმისა თუ ნაციონალიზმისაგან. მათ უმეტესობაში არ ვხვდებით თითქმის ყველა პოსტრევოლუციური მკვლევრისათვის დამახასიათებელი ისლამური იდეოლოგიის გავლენას. ნათლააა ჩამოყალიბებული თემის შემადგენელი საკითხები, სტანდარტული ენის თავისებურებები, მისი ფუნქცია პრესისა და ტელევიზიისათვის. ამ ტიპის ნაშრომებში იშვიათად, მაგრამ ვხვდებით ევროპული სოციოლინგვისტებისა და ლინგვისტების კვლევითი გამოცდილების გაზიარებას, სოციალური, ისტორიული, კულტურული და პოლიტიკური ფაქტორების ზეგავლენის მნიშვნელობის შეფასებას ენის განვითარების პროცესზე.

80-იან წლებში ისევ მტკივნეულად დგას სპარსულში დარგობრივი ლექსიკის ჩამოყალიბების საკითხი.

სემინარის მასალებზე დაყრდნობით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ყოველი მომხსენებლის გამოსვლა განიხილავს მრავალ ენობრივ საკითხს, მიზეზსა თუ პრობლემის გადაწყვეტის გზას. ამდენად, თითოეული ნაშრომი ზოგადად ენობრივი პრობლემების ილუსტრაციის მაგალითს უფრო წარმოადგენს, ვიდრე რომელიმე ენობრივი საკითხის თეორიულ კვლევას. გაუმიჯნავია ენათმეცნიერების სხვადასხვა ასპექტები, კულტურული, სოციოლინგვისტური, სალიტერატურო და ნორმატიული ენის საკითხები. ცალ-ცალკეა გამოყოფილი რადიოსა და ტელევიზიის ენა, ხდება დიალექტიზმების უარყოფა, რის გამოც გაუგებარ პოზიციაშია ხალხური პოეზია. მეცნიერთა უმრავლესობა სამართლიანად ეწინააღმდეგება უხეშ და ღვარჭნილ სტილს, მაგრამ აქვე უარყოფითადაა შეფასებული თანამედროვე სიტყვათწარმოების დროს შექმნილი ტერმინებიც.[9]

სამეცნიერო სტატიების ტრადიციულ თემას წარმოადგენს თარგმანის ენა და მისი თავისებურებები, რომელიც ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, სტანდარტიდან გადახვევის თვალსაჩინო მაგალითია. ამის მიზეზი დიდი რაოდენობით უცხოური ნასესხობებია, რომლებიც თარგმანის მეშვეობით შემდეგ სალაპარაკო ენაში ვრცელდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ პერიოდში ხშირია ლინგვისტური კვლევისა და ზოგადი სამეცნიერო საკითხების დაკავშირება იდეოლოგიურ და რელიგიურ თემებთან. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ თარგმანის ისტორიის დაკავშირება ისლამის დამკვიდრების პერიოდთან. ვხვდებით მოწოდებებს ყურანის თარგმნის გამოცდილების შესწავლის და ამ გამოცდილების გაზიარების შესახებ.[10]

საკითხის ამგვარ დაყენებას წინააღმდეგობას უწევს მეცნიერთა მეორე ნაწილი, რომლებიც თარგმნისას თანამედროვე სპარსულის რესურსის გამოყენებისაკენ იხრება.[11]

მეტ-ნაკლებად ლოგიკურია ამ საჭირბოროტო საკითხის მიმართ მეცნიერთა მესამე ნაწილის აზრი. წინამორბედებისაგან განსხვავებით მათ ნაშრომებში თარგმანის ისტორიის ათვლა ისლამური პერიოდიდან არ იწყება. განხილულია

---

9 Sadeqi A. „Zabān-e me'iār", *Naŝr-e dāneŝ* 4(1362): 20-21.

10 Qadaqani R. „Savābeq-e tarjome dar zabān-e fārsi", *Naŝr-e dāneŝ* 1 (1361): 79-80.

11 Farŝidvard Kh. „Ŝive-ie vaz' o tarjome-ie estelāhāt-e 'elmi", *Naŝr-e dāneŝ* 1 (1362): 79.

სანსკრიტზე შესრულებული ნაწარმოებები, რომელთა თარგმანები უკვე აღარ არსებობდა ფალაურზე, მაგრამ შემორჩენილია მათი არაბული ვერსიები. ერთი მხრივ, მიმოხილულია ბერძნული წყაროების არაბული თარგმანები, ხოლო მეორე მხრივ, არაბული კომენტარები, რომლებიც სპარსულადაა ნათარგმნი.[12]

გარდა აღნიშნული საკითხებისა, თარგმნის თეორიის განხილვისას ავტორები ხაზს უსვამენ თარგმანის „სანდოობის“ აუცილებლობას და თარჯიმნისათვის როგორც მშობლიური, ასევე სათარგმნი ენის მაღალ დონეზე ფლობის ვალდებულებას.[13]

ადაპტაციის პროცესმა მწვავედ დააყენა ირანის სკოლებსა და უმაღლეს სასწავლებლებში როგორც სპარსული, ასევე არაბული ენის სწავლების საკითხები. სპარსულ ენაში იკვეთებოდა რიგი საკითხებისა (არაბული მრავლობითის მაწარმოებლების გამოყენება სპარსულში, არაბული სიტყვების სპარსული მაწარმოებლებით გაფორმება, არაბულის ანალოგიით „თანვინის“ გამოყენება სპარსულ სიტყვებთან, „ალ“-არტიკლიანი სიტყვების დამკვიდრება და სხვა.), რომლებიც აუცილებელ დაზუსტებას მოითხოვდნენ.

ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, სპარსულად წერის სირთულეს სწორედ სპარსულში გავრცელებული არაბული სიტყვების ორთოგრაფია და მათი სემანტიკა წარმოადგენს. გამართული სპარსული წერა-კითხვის ცოდნა სწორედაც სპარსულში არაბული გრამატიკული წესების დაზუსტებისა და სავალდებულო სწავლებას მოითხოვდა[14]. მიუხედავად ამისა, სპარსულში არაბულის სწავლების მომხრეები ამ პროცესში უკიდურესობის სასტიკი მოწინააღმდეგეები არიან. მათი აზრით, არაბულის სწორი სწავლება სპარსულისაგან ხელის აღებას არ ნიშნავს. ისინი ნათლად აცნობიერებენ, რომ პირველ რიგში სპარსელებად უნდა დარჩნენ და ნებისმიერი არაბულის სახელმძღვანელო, პირველყოვლისა სპარსულის გასაძლიერებლად უნდა იყოს გამოყენებული.[15]

სემინარზე დადებითად შეფასდა დარგობრივი ლექსიკის შესწავლის ცდები. აღნიშნულ ნაშრომებში მოცემულია მათემატიკისა და ფიზიკის ტერმინოლოგიის შექმნისა და დამუშავების მცდელობები და ამ ტერმინოლოგიის გავლენა სალიტერატურო ენაზე. ამ დარგში ჩატარებული კვლევები ფიზიკისა[16] და ქიმიის[17] ლექსიკონების გამოცემით დაგვირგვინდა.

როგორც რევოლუციის შემდგომ პერიოდში, ასევე 80-იანი წლების დასაწყისში, ენათმეცნიერებაში ძალიან იშვიათია ფეჰლევიანთა პერიოდის სახელმწიფო ინსტიტუტებისა და მათ შორის „ფარჰანგესთანის“ ხსენება და მისი მოღვაწეობის განხილვა. ეს, რა თქმა უნდა, გამოწვეული იყო რევოლუციის წინა პერიოდის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულებით. ასეთი მიდგომის გამო, ასევე უარყოფითად იყო შეფასებული ისეთი პიროვნების მოღვაწეობა, როგორიც იყო ა. ქასრავი. ზოგიერთ ნაშრომში რადიკალურად განწყობილი მეცნიერების აზრით, ფეჰლევიანთა პერიოდის ანტიარაბული განწყობილება „ნაციონალისტურ“ და „ფაშისტურ“ გრძნობებთანაა გათანაბრებული. გაუმართლებლადაა მიჩნეული

12 Najafi A. „Masale-ie āmānat dar tarjome, *Naŝr-e dāneŝ* 1 (1361): 5-11.

13 Qadaqani R. „Gozāreŝ-e seminār-e negāreŝ-e fārsi”, *Naŝr-e dāneŝ* 1 (1361): 5-11.

14 Furjavādi N. „Noqāti čand dar āiin-e dorostnevisi”, *Naŝr-e dāneŝ* 1(1361): 41-47.

15 Farŝidvard Kh. „‘Arabi dar fārsi“, (Tehrān: Moasese-ie enteŝārāt o čāf-e dāneŝgāh), 1-2.

16 *Vāĵegān-e fiziq* (Englisi – Fārsi) (Tehrān : Marqaz-e naŝr-e dāneŝgāhi, 1361), 432.

17 *Vāĵenāme-ie ŝimi* (Englisi – Fārsi) (Tehrān: Marqaz-e naŝr-e dāneŝgāhi, 1360), 96.

„ფარჰანგესთანის“ (I,II) ხარჯები, რომლებიც რევოლუციის შემდგომ აღკვეთილი იქნა. უფრო მეტიც, ზოგიერთი ავტორის აზრით, ფეჰლევიანთა პერიოდის ყველა რეფორმა (უშიშროების, ჯარის, ენის) მხოლოდ მსოფლიოს გასაკვირვებლად და თვალის ასახვევად გატარდა.[18] შესაბამისად, დასმულია წინა პერიოდიდან გადმოსული ყველა კულტურული დაწესებულების გაუქმებისა და ახლის ჩამოყალიბების საკითხი. სავალდებულოდაა მიჩნეული ენათმეცნიერული კვლევის და მისი მართვის ცენტრალიზაციის, ამ პროცესისათვის ხელის შეწყობის და კვლევითი დაწესებულებების სახელმწიფო ბაზაზე გადაყვანის საკითხები.[19]

როგორც ჩვენს მიერ შესწავლილი მასალიდან ჩანს, გასული საუკუნის 80-იან წლებში ენათმეცნიერული კვლევის ძირითად მიმართულებებს წარმოადგენდა სიტყვათწარმოების სხვადასხვა ტენდენციები,[20] სამეცნიერო ტერმინოლოგიის დარეგისტრირება და სტანდარტიზაცია,[21] სიტყვათწარმოების და კონკრეტული ტერმინოლოგიური პრობლემების განხილვა ისეთ ზოგად საკითხებთან, როგორიცაა ენა და აზროვნება,[22] ენა და კულტურა,[23] ენა და სულიერება[24] და სხვა.

ამ პერიოდის მკვლევრების ნაშრომებში სამართლიანადაა აღნიშნული სიტყვათა სემანტიკის ცვლილებაზე იდეოლოგიის, კერძოდ ისლამის გავლენის გაძლიერება. ავტორები სამართლიანად უკავშირებენ გარკვეული ლექსიკური ელემენტების სემანტიკის ცვლილებას მათში ისლამის ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი შინაარსის ჩადებას.[25]

როგორც აღვნიშნეთ, რევოლუციის შემდგომი პერიოდი კულტურული განვითარების მკაცრი რეგლამენტაციით ხასიათდება. ეს პროცესი პირობითად შეიძლება სამ ეტაპად დაიყოს:

1.1979- 1980 წწ;

2.1980-1984 წწ;

3.1984-1988 წწ.

ამ სამ პერიოდში მიმდინარე ყველა იდეურ-პოლიტიკური ცვლილება დაუყოვნებლივ ასახვას ჰპოვებდა ენათმეცნიერულ კვლევებში.

საგანგებოდ უნდა გამოიყოს პირობითი მეორე პერიოდიდან მესამეზე გადასვლა.

მეორე პერიოდის ერთგვარ შემაჯამებელ აკორდად შეიძლება მივიჩნიოთ 1983 წ-ის კონფერენციაზე ფილოლოგიის საბჭოს წევრის, მეშვიდე (2003წ) მოწ-

18 Ja’fari S.M.M. „Farhangestān va sarnevešt-e fajuheši dar Jomhuri-ie eslāmi-ie Irān”, *Naŝr-e dāneŝ* 3 (1361), 10-13.

19 Ja’fari S.M.M. „Farhsngestan va sarnevest-e fajuhesi dar Jomhuri-ie eslāmi-ie Irān”, *Naŝr-e dāneŝ* 3 (1361),18.

20 Qāfi A. „Gerāieŝhā-ie gunāgun dar vāĵegozini”, *Naŝr-e dāneŝ* 1 (1363), 14-22.

21 Mansuri R. „Zabt o ieqsānsāzi-ie estelāhāt-e ‘elmi”, *Naŝr-e dāneŝ* 3 (1364), 4-6.

22 Mansuri R. „Zabān o tafaqqor o naqŝ-e ān dar vāĵegozini”, *Naŝr-e dāneŝ* 3 (1364), 5-9.

23 Khoii,I.Z. „Nazariāti darbāre-ie vaz’e loġāt-e ‘elmi o farhangi”, *Naŝr-e dāneŝ* 2 (1363), 3-6.

24 Aśuri, D. „Ruh-e ‘elmi va zabān-e ‘elmi”, *Naŝr-e dāneŝ* 3 (1364), 10-15.

25 Aśuri D. „Negāhi be digardisi – ie zabān-e fārsi”, *Naŝr-e dāneŝ* 5 (1362), 18-25.

ვევის პარლამენტის თავმჯდომარის[26] ყოლამალი ჰადად ადელის მოხსენება „სპარსული ენის დაცვა და არაბულთან კონფრონტაციის შეწყვეტა.“[27] ამ გამოსვლაში იგი აჯამებს განვლილ კულტურულ პერიოდს და მომავალ სამოქმედო გეგმას აყალიბებს.

გამოსვლაში იგი ეხება ისეთ მნიშვნელოვან საკითხებს, როგორიცაა: ენა და ფეჰლევიანთა ნაციონალიზმი; სპარსული ენა იმამის ნაწარმოებებში, სპარსული ენა ისლამურ რესპუბლიკაში, ისლამური რევოლუციის გავლენა სპარსულ ენაზე, სპარსულისა და არაბულის ურთიერთობა მომავალში, სპარსული ენის სწავლება სკოლებში, ნასესხები ლექსიკის შემოჭრა ენაში (ენების „აღებ – მიცემობა“).[28] საგანგებოდ ხდება ხაზგასმა, რომ სპარსულ ენაზე ზრუნვა სახელმწიფო რანგშია აყვანილი, რაც კონსტიტუციაში მისი სტატუსის დაფიქსირებით გამოიხატა. უნდა აღინიშნოს მისი მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება შაჰის პერიოდის რეფორმების მიმართ, რაც, როგორც ჰადად ადელი აღნიშნავს, მიზნად ისახავდა ირანის მოსახლეობის სხვა მაჰმადიანური სამყაროსაგან ჩამოშორებას.[29] იგი იმამ ხომეინის სიტყვასაც იმოწმებს, რომლის აზრითაც „გაუმართლებელია ენიდან (სპარსულიდან) არაბიზმების გაძევება და მათ მაგივრად სხვა ისტორიული ეპოქიდან (იგულისხმება საშუალო და ძველი სპარსულიდან) შემოტანილი სიტყვების დამკვიდრება.“[30]

მომხსენებელი მისაღებად მიიჩნევს ენაში უკვე არსებული არაბული სიტყვების სემანტიკის ცვლილებას, როგორც ეს მოხდა იმამის თხზულებებში. სულიერი ლიდერის ნაწარმოებებში არაბული სიტყვები განმარტებულია ისლამის ფილოსოფიის საფუძველზე. ბუნებრივია, რომ ყოველივე ამის შემდეგ შეუძლებელია მათი ენიდან ამოღება და გაძევება. ყ. ჰ. ადელის თქმით, „ის ვინც ამ სიტყვებს განუდგება, ჩვენთან არ არის.“[31]

ყ. ჰ. ადელი სავალდებულოდ მიიჩნევს სკოლებში არაბულის სწავლებას. ბუნებრივია, რომ სკოლებში არაბულის სავალდებულო სწავლების შემოღებამ ამ ენის მასწავლებელთა დეფიციტი გააჩინა. ამის გამო აუცილებელი გახდა კვალიფიციური კადრების საგანგებო მომზადება. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ საგულისხმოა, რომ მომხსენებელი თავს იკავებს ექსტრემიზმისაგან, არ ემხრობა სპარსულში არაბულის გადამეტებულ გამოყენებას და არაბული ენის სპარსულის სასარგებლოდ გამოყენებისაკენ მოუწოდებს.[32] ამ პერიოდის ზოგიერთი მკვლევრის მიერ სამართლიანადაა წინ წამოწეული სესხების პროცესში ობიექტური ფაქტორების როლი (ისტორიული, გეოგრაფიული, კულტურული, პოლიტიკური და სხვა). ყოველივე ამის საპირისპიროდ მთავრობის ოფიციალურ პირთა გამოსვლებში აღნიშნული პროცესების ასახსნელად იდეოლოგიური

---

26 ჯ. გიუნაშვილი, „ირანის ისლამური რესპუბლიკის ჩამოყალიბების წანამძღვრები“, *მეგობრობის მაცნე* 7 (2005), 5-7.

27 Haddād ‘ādel Ĝ. „Hefz-e zabān-e fārsi va tarq-e setizjui bā ‘arabi”, *Naŝr-e dāneŝ* 3 (1362), 2-9.

28 Haddād ‘ādel Ĝ. „Hefz-e zabān-e fārsi”, 2-9.

29 Haddād ‘ādel Ĝ. „Hefz-e zabān-e fārsi ”, 3-4.

30 Haddād ‘ādel Ĝ. „Hefz-e zabān-e fārsi ”, 3-5.

31 Haddād ‘ādel Ĝ. „Hefz-e zabān-e fārsi ”, 5.

32 Haddād ‘ādel Ĝ. „Hefz-e zabān-e fārsi ”, 5-6.

ფაქტორებია გამოყენებული.[33] ავტორი ცდილობს ერთმანეთისაგან გამიჯნოს არაბული ენის გამოყენება და არაბიზაციის საფრთხე: „თუ ვინმე ფიქრობს, რომ ის ცვლილებები, რომლებიც ირანში მოხდა არაბების საქმეა, ფანჯრიდან თავი უნდა გადაყოს და სიტუაციას შეხედოს!... არაბებზე არ არის ლაპარაკი, ლაპარაკია რწმენასა და ურწმუნობაზე... რწმენა და რელიგია ადამიანის ერთი მხარეა, ენა კიდევ მეორე... ჩვენ ვერასდროს შევძლებთ ამ ორ გარემოებას შორის კედელი აღვმართოთ და ერთმანეთისგან გავაცალკევოთ!... ადამიანი ერთი მთლიანი ცნებაა. მის სხვადასხვა თავისებურებებს შორის ურთიერთკავშირი არსებობს. ზოგიერთი მისი თვისება ამ თავისებურებებს შორის ძირითადი და მთავარია, ხოლო ზოგიერთი – მეორეხარისხოვანი და უმნიშვნელო. ყოველთვის მეორეხარისხოვანი მოვლენები პირველხარისხოვანის გავლენას განიცდიან და ჩვენ დარწმუნებული ვართ, რომ რელიგია ენასთან შედარებით ძირითადია!“[34]

მიუხედავად ძლიერი იდეოლოგიური წნეხისა, XX ს-ის 80-იანი წლების მეორე ნახევარში, ისევე როგორც დასაწყისში, სპარსულ ენაზე ზრუნვა ჭეშმარიტად სახელმწიფო რანგშია აყვანილი. 1985 წ-ს ტარდება სპარსული ენის მეორე სემინარი, სადაც ირანელ მეცნიერებთან ერთად მიწვეულები არიან ენათმეცნიერები ინდოეთიდან, პაკისტანიდან, ჩინეთიდან და იაპონიიდან.[35] სემინარი იხსნება „კულტურული რევოლუციის შტაბის“ წევრების მონაწილეობით. როგორც 80-იანი წლების დასაწყისში, აქაც საგანგებოდაა ხაზგასმული ისლამური რევოლუციის როლი სპარსული ენის კვლევის საქმეში. 1985წ-ის სემინარზე წამოწეულია ისეთი საკითხები, როგორიცაა: სპარსული ენა და ტერმინოლოგიის შექმნის შესაძლებლობები, ტერმინთა სესხება, სამეცნიერო ენისა და დარგობრივი ლექსიკის შექმნის პრობლემები, ტერმინოლოგიის კოორდინაციის საკითხები, სპარსული ენის ორთოგრაფია, სამეცნიერო ენის ტერმინოლოგიური სტანდარტი და სხვა.

უნდა აღინიშნოს, რომ აღნიშნული დონის სამეცნიერო ფორუმზე განსახილველ საკითხთა შორის ოფიციალურად პირველადაა წინ წამოწეული უცხოეთში სპარსულის სწავლება და ამ საკითხთან დაკავშირებული პრობლემები. სემინარზე განსაკუთრებული პატივით შეხვდნენ უცხოეთიდან მოწვეულ სტუმრებს, რომლებიც საკუთარ ქვეყნებში სპარსული ენის სწავლებითა და პროპაგანდით იყვნენ დაკავებულები. სტუმრების ნაშრომებში ხდება სპარსულის, როგორც სანსკრიტთან და ურდუსთან მონათესავე ენის დიდი მნიშვნელობის ხაზგასმა. მეორე სემინარის თემატიკას კარგად ეხმიანება ერთ-ერთი მოწვეული მეცნიერის განცხადება: „სპარსული აღმოსავლეთის ფრანგულია და ფრანგული – დასავლეთის სპარსული.“[36]

როგორც აღვნიშნეთ, ამ სემინარზე დიდი ყურადღება ეთმობა უცხოეთში სპარსული ენის კვლევისა და სწავლების საკითხებს. უცხოეთში სპარსული ენის სწავლებისას იგივე პრობლემები იკვეთება, რაც ირანში. ესენია: ენათმეცნიერუ-

---

33 Haddād ‘ādel Ĝ. „Hefz-e zabān-e fārsi va tarq-e setizjui bā ‘arabi”, *Naŝr-e dāneŝ* 3 (1362), 5-6.

34 Ŝerdust A. A. An introduction to „Nokhostin hemāieŝ-e melli-ie irānŝenasi”(Tehrān: Enteŝārāt-e boniād-e irānŝenāsi (2004), 8-9.

35 Dovvomin seminār-e negāreŝ-e fārsi, „Zabān-e fārsi – zabān-e ‘elm”, Az modir-e mas’ul o sardabir, Naŝr-e dāneŝ 5 (1363), 90-101.

36 Dovvomin seminār-e negāreŝ-e fārsi, „Zabān-e fārsi – zabān-e ‘elm”, Az modir-e mas’ul o sardabir, Naŝr-e dāneŝ 5 (1363), 97.

ლი კვლევის გააქტიურების, ლექსიკოლოგიური ნაშრომების დონის ამაღლების, სპარსულში სამეცნიერო ენისა და ტერმინოლოგიის მოწესრიგების საკითხები და სხვა. სემინარზე ამ საკითხთა დაყენების კონტექსტი ნათლად მეტყველებდა ირანის მთავრობის მიერ სპარსულის, როგორც აღმოსავლეთის მეორე ენად აღიარების ამბიციაზე.

უნდა აღინიშნოს, რომ 80-იანი წლების მეორე ნახევარი ლინგვისტური კვლევების უფრო მეტი მოწესრიგებულობით გამოირჩევა. ამ პერიოდში ისლამური რესპუბლიკის დაარსებიდან მოყოლებული პირველად ვხვდებით ფარჰანგესთანის მოღვაწეობის მეტ-ნაკლებად ობიექტურ ანალიზს.[37] იკვეთება სიტყვათწარმოებაში პურიზმისა და ექსტრემიზმის დამღუპველი შედეგების, ფარჰანგესთანის მოღვაწეობის დადებითი და უარყოფითი მხარეების შეფასება.[38]

იმამ ხომეინის გარდაცვალების შემდგომ (1989 წ) ირანში კულტურული მემკვიდრეობითობის მკაცრი ისლამური კონცეფციის ერთგვარი შერბილება შეიმჩნევა. კულტურის უკლებლივ ყველა სფეროში ხდება საკუთრივ ირანული ელემენტის გაძლიერება და წარმოჩენა.[39]

აიათოლა ხომეინის გარდაცვალების შემდგომ რელიგიურ-პოლიტიკურ ლიდერად არჩეული იქნა აიათოლა ხამენეი. ხოლო ვადაზე თვენახევრით ადრე დანიშნულ საპრეზიდენტო არჩევნებში იმარჯვებს კონსერვატორ-პრაგმატიკოსი სასულიერო პირი ჰოჯათ ოლ-ესლამ ჰაშემი რაფსანჯანი.[40] სწორედ მისი მოღვაწეობის პერიოდში იწყება ქვეყანაში არსებული რეგლამენტირებული საზოგადოებრივ-კულტურული პოლიტიკის შერბილება. ამავე დროს ხდება 80-იანი წლების მეორე ნახევარში გამოკვეთილი ენობრივი პოლიტიკის ორმაგი, საშინაო და საგარეო ხასიათის თვალსაჩინო გაძლიერება.[41] ამ პოლიტიკის წარმოებაში უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს „სპარსული ენისა და ლიტერატურის საბჭო“ (არსებული კულტურისა და ისლამური დამოძღვრის სამინისტროსთან).

90-იანი წლების დასაწყისში ირანის ისლამური რესპუბლიკის მთავრობის ენობრივი პოლიტიკა მიმართულია სპარსული ენის გავრცელებისაკენ, მოსწავლეების, სტუდენტებისა და პედაგოგების სპარსული ენის ცოდნის დონის ამაღლებისაკენ პირველ რიგში იმ რეგიონებსა (ქვეყნის შიგნით) და ქვეყნებში (საზღვრებს გარეთ), სადაც მოსახლეობის დიდი ნაწილი არაირანული წარმოშობისაა (აზერბაიჯანი, თურქმენეთი, საქართველო და სხვა).

ახალი საყოფაცხოვრებო და სამეცნიერო ტერმინოლოგიის შექმნის მზარდმა მოთხოვნილებამ ენის შესწავლის საშინაო და საგარეო პოლიტიკამ კვლავ მოითხოვა ენათმეცნიერული სამუშაოების ერთიანი ხელმძღვანელი ორგანოს, რიგით მესამე „ენისა და ლიტერატურის აკადემიის“ დაფუძნება (1990). აკადრმიის წევრები გახდნენ ირანში ცნობილი მკვლევრები და მოღვაწეები, რომელთაც დიდი წვლილი შეიტანეს მათ წინაშე დასმული ამოცანების რეალიზაციაში.[42]

---

37 Dovvomin seminār-e negāreŝ-e fārsi, „Zabān-e fārsi – zabān-e ‘elm”, 90-101. Qāfi A. „Gerāieŝhā-ie gunāgun dar vāĵegozini”, *Naŝr-e dāneŝ* 1 (1363), 19.

38 Qāfi A. „Gerāieŝhā-ie gunāgun dar vāĵegozini”, *Naŝr-e dāneŝ* 1 (1363), 19.

39 Кляшторина В.Б. *Иран 60 – 80-ых годов – от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей* , 191.

40 ჯ. გიუნაშვილი, „ირანის ისლამური რესპუბლიკის ჩამოყალიბების წანამძღვრები“, 6.

41 Каменева М. С. „Влияние Исламской революции на укрепление позиции персидского языка в культурно – интеграционных процессах”, 12.

42 Наср С. Х. „ Во имя защиты родного языка”, *Иран сегодня* 1(2004), 28.

უნდა ღინიშნოს, რომ ირანის ენისა და ლიტერატურის აკადემია დაფუძნების დღიდან ახორციელებს დიდ სამუშაოს სპარსული ენისა და ლიტერატურის ფასეულობათა დაცვისათვის მისი მეცნიერულ-ტექნიკური პოტენციალის გათვალისწინებით. მათი მოღვაწეობის შედეგები საზოგადოებისათვის სათანადოდ არ არის ცნობილი.

წინა ორი აკადემიის მოღვაწეობის გათვალისწინებით რიგით მესამე აკადემიის წევრები მეტად ფრთხილად უდგებიან თავისი კვლევების პუბლიკაციის საკითხს.[43] ინტენსიური ყოველდღიური სამუშაოები ასახვას ჰპოვებდა სემინარებში, სხდომებისა და შეხვედრების ორგანიზებაში, სხვა და სხვა კულტურული საბჭოებისა და ინსტიტუტების დაფუძნებაში. ენაზე ზრუნვის საპასუხისმგებლო პროცესში მონაწილეობას იღებდა არამარტო ქვეყნის საერო ხელმძღვანელობა, არამედ მისი სასულიერო ლიდერიც, რითაც ისინი ქვეყნის მიერ დასახული პოლიტიკური და კულტურული განვითარების გეგმის სრული ერთიანობის დემონსტრირებას ახდენდნენ.

ამის დადასტურებას წარმოადგენს 1992 წ-ს სპარსული ენისა და ლიტერატურის აკადემიაში აიათოლა ხამენეის მიერ წარმოთქმული სიტყვა, რამაც სპარსული ენის კვლევის საქმეში ამ ორგანიზაციისათვის სახელმწიფოს მიერ გამოთქმული ნდობა ცხადჰყო. აიათოლა ხამენეი მეცნიერებს მოუწოდებდა სპარსული ენის დაცვისაკენ ქვეყნად მისი გავრცელებისა და ნასესხობების თავიდან არიდებისაკენ. მისი თქმით, სპარსული ენის კეთილხმოვანებასა და განსაკუთრებულობაზე უნდა ეზრუნა არამარტო ყველა მეცნიერს, არამედ ყველა სპარსულად მოლაპარაკეს.[44] უმაღლესი სასულიერო პირის მიერ წარმოთქმული ენის დაცვის მოწოდება თითოეული მოქალაქის მიერ ენაზე ზრუნვის პასუხისმგებლობის აღებას ნიშნავდა.

90-იან წლებში ირანის გაწონასწორებულმა საშინაო და საგარეო პოლიტიკამ ქვეყნის ეკონომიკის მოწესრიგებით უცხოელ ინვესტორებთან ურთიერთობის აღდგენა, თავისუფალი ეკონომიკური ზონების ჩამოყალიბება და სხვა მრავალი დადებითი შედეგი მოიტანა. აღნიშნულ პერიოდში ქვეყნის ასეთი წინსვლა მისი პრეზიდენტის აიათოლა ჰ. რაფსანჯანის სახელს უკავშირდება.[45]

1993 წ-ს ქვეყანაში არსებული მორალური და პოლიტიკური გარემოს განხილვისას ჰ. რაფსანჯანი აღნიშნავდა: „იგი [გარემო] გარკვეულ წილად უხალისოა (ხოშქ) და ეს უხალისობა ზიანის მომტანია. იგი ზოგიერთი ხელოვანისა და შემოქმედებითი მუშაკისათვის დამღლელია, ნიჭისა და გემოვნებისათვის ხელის შემშლელი. საჭიროა, ატმოსფეროს რამდენადმე განმუხტვა. ზედმეტი სიმკაცრეების აღკვეთა.“[46]

შეიძლება ითქვას რომ ორი ვადით არჩეულმა ჰ. რაფსანჯანიმ ხელსაყრელი პირობები შეუქმნა რეფორმატორ მოჰამად ხათამის. 1997 წ-ის მაისში ჩატარებულ რიგით მეშვიდე არჩევნებში გამარჯვება მოიპოვა სასულიერო პირმა

---

43 Рубинчик Ю.А. *Грамматика современного литературного персидского языка* (Москва : Восточная литература, 2001), 10.

44 Rahbar-e enqelāb, „Takid-e Rahbar-e enqelāb bar lozum-e gostareŝ-e zabān-e fārsi, *Naŝr-e dāneŝ* 2 (1370), 84

45 ჯ. გიუნაშვილი, „ირანის ისლამური რესპუბლიკის ჩამოყალიბების წანამძღვრები“,.

46 ჯ. გიუნაშვილი, „ირანის ისლამური რესპუბლიკა“, 7.

– ჰოჯათ-ოლ-ესლამ სეიდ მოჰამად ხათამიმ,[47] რომელიც მეორე ვადით კვლავ აირჩიეს ირანის ისლამური რესპუბლიკის პრეზიდენტად.

ხათამის პრეზიდენტობის განმავლობაში ირანში ბევრი რამ სასიკეთოდ შეიცვალა. აქტიურად ვითარდება თანამშრომლობა ევროპის ქვეყნებთან, რეგიონის სახელმწიფოებთან. ხათამი გახდა ისლამური რესპუბლიკის პირველი პრეზიდენტი, რომელიც ოფიციალური ვიზიტით ეწვია დასავლეთის ქვეყნებს. პირველად ეს მოხდა იტალიაში 1999 წ-ს. ამავე პერიოდში გაცხოველდა ურთიერთობა საქართველოსთან.

სხვა რეფორმატორებისაგან განსხვავებით პრეზიდენტი ხათამი იღწვის ისლამის ახლებური, თანამედროვე მოთხოვნების ინტერპრეტირებისათვის. ის ცდილობს წარმოაჩინოს სარწმუნოების ჭეშმარიტი არსი და განავითაროს ცივილიზაციებისა და რელიგიების დიალოგი.

როგორც ცნობილია, გაერომ 2001 წელი გამოაცხადა „ცივილიზაციათა შორის დიალოგის“ წლად. ამ დიალოგის იდეა კი სწორედ ირანის პრეზიდენტს, მოჰამად ხათამის ეკუთვნის. ამ დოკუმენტში ჩამოყალიბებულია ის ძირითადი ათი პრინციპი, რომლებსაც უნდა ეყრდნობოდეს ცივილიზაციათა შორის დიალოგი. 1999 წ-ს ფლორენციის უნივერსიტეტში წაკითხული იქნა მ. ხათამის მოხსენება „დიალოგი აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის“. ტექსტში იკვეთება ავტორის ტოლერანტული და სხვადასხვა ცივილიზაციების ურთიერთპატივისცემაზე დამყარებული პოზიცია. ის ხაზს უსვამს, რომ ბიბლია და ყურანი უპირველესად ადამიანებისადმია მიმართული და სწორედ მათი მოწოდებით მაღლდება თითოეული ადამიანი პიროვნებამდე. პრეზიდენტი ხათამი ადამიანის არსს განმარტავს, როგორც „სულის აღმოსავლეთისა და გონების დასავლეთის“ გადაკვეთის წერტილს.[48]

ისეთი მოაზროვნის მხრიდან, როგორიც მ. ხათამია, სრულიად ბუნებრივია ცივილიზაციათა შორის „აღებ-მიცემობის“ პროცესის ისტორიულ ნორმად აღიარება. მისი აზრით, „ახალი“ არასოდეს არის „ ახალი“ ჭეშმარიტი გაგებით, ვინაიდან იგი საზრდოობს წინამორბედი ცივილიზაციების ნაღვაწიდან, ითვისებს და გადაამუშავებს ყოველივეს, რაც მის მოთხოვნებს ერგება და თავისუფლდება ყოველივე იმისგან, რაც არ უხდება.[49] ამ სიტყვებით მ. ხათამი ირანის სინამდვილეში უწყვეტი კულტურული განვითარების თეორიის შესახებ აცხადებდა. ეს კულტურა ირანში ისლამის დამკვიდრებამდე უფრო ადრე არსებობდა და მისი „განსაკუთრებულობა“ სწორედ მისი უძველესი ტრადიციებით არის გამოწვეული. აქედან გამომდინარე, ირანის დაცვის უმთავრეს პირობას კულტურული თვითმყოფადობის შენარჩუნება წარმოადგენს მისი ეროვნული ინდივიდუალურობისა და სპარსული ენის განმტკიცების გზით.

XXI ს-ის დასაწყისში ქვეყანაში მსგავსი ენობრივი პოლიტიკის გატარებამ ენათმეცნიერული კვლევების გააქტიურება გამოიწვია. ამ პერიოდის გამოცემებში ხშირად ვხვდებით ორი აკადემიის მოღვაწეობის განხილვას და ახალი ტერმინოლოგიის გავრცელების სხვადასხვა გზების კვლევას. ზოგიერთ ნაშრომში უარყოფითადაა შეფასებული ახალი ტერმინოლოგიის იძულებით დამკვიდრების

47 მოჰამად ხათამი, *ისლამი, ცივილიზაციათა დიალოგი და კაცობრიობის მომავალი* (თბილისი: ენა და კულტურა, 2005), 4.

48 *იქვე*, 7.

49 *იქვე*, 153.

მომენტი შაჰის მმართველობის დროს.[50] ხშირია შაჰის მმართველობის პერიოდში მეცნიერთა პოლემიკის გადმოცემა და განხილვა თანამედროვე ენათმეცნიერული კვლევის ჭრილში, რიგით მესამე ენისა და ლიტერატურის აკადემიის მოღვაწეობის განხილვა მისი წინამორბედების მოღვაწეობასთან მიმართებით, საკუთარი აზრის გამოთქმა საუკუნის დასაწყისის მეცნიერებისა და მკვლევრების აზრთა შეპირისპირების ფონზე.[51] კვლევის ასეთი მიმართულებით განვითარება ირანში ენათმეცნიერული კვლევის განვითარების ახალი, შედარებით გახსნილი ეტაპის დასაწყისს წარმოადგენდა.

ამ პერიოდში წინა ისტორიულ პერიოდთან შედარებით (იგულისხმება ისლამური რევოლუციის შემდგომი პერიოდი) ეროვნული თვითშეგნების გამოღვიძების მძლავრი იმპულსი შეიგრძნობა. ქვეყნის მთავრობის მიერ ისლამური რესპუბლიკის მმართველობის პირობებში შეუქცევადი ისტორიული განვითარების და თანამედროვე ირანის ისტორიის მის ისლამამდელ წარსულთან და ისტორიულ ფესვებთან უწყვეტი კავშირის ხმამაღლა აღიარების ფაქტი მეცნიერების, კულტურისა და ხელოვნებისათვის უმნიშვნელოვანეს მოვლენას წარმოადგენდა. სწორედ ამ დიადი მიზნის მისაღწევად ამ საუკუნის დასაწყისში მძლავრი მოძრაობა დაიწყო. სამეცნიერო სტატიების შესავალ ნაწილში, წიგნების წინასიტყვაობებში, სახელმძღვანელოებში, საჯარო მიმართვებსა და გამოსვლებში ირანული კულტურისა და საკუთრივ, სპარსული ენის ღრმა ფესვებზეა ლაპარაკი. ყველგან ხაზი აქვს გასმული მთელი ირანის ტერიტორიაზე სხვადასხვა ენებსა და დიალექტებს შორის სპარსულის განსაკუთრებულობას და მის უმნიშვნელოვანეს გამაერთიანებელ მისიას, სპარსულს, როგორც საურთიერთო ენას, არაჩვეულებრივი კულტურული საგანძურის თანამედროვეობისათვის გადმოცემის საშუალებას. ამასთან ერთად, ეროვნული იდენტობისა და ისტორიული სიამაყის საგანია სპარსული ენის სახელმწიფო ენად გამოცხადების საკითხი.[52] პარალელურად, ქვეყნის გარეთ სპარსულის შემსწავლელთათვის განკუთვნილ სახელმძღვანელოებში ერთგვარი იდეოლოგიური ჩარჩო იქმნება. ზოგიერთი სახელმძღვანელოდან ამოღებული ან შელამაზებულია არაბთა დაპყრობის პერიოდი. მიუხედავად ამისა, არაბული ისლამური სამყაროს „პირველ“, უმთავრეს ენად აღიქმება. მხოლოდ ამის შემდგომ, ისლამური სამყაროს საურთიერთო „მეორე“ ენის სტატუსის მინიჭებაზე სპარსული ენა აცხდებს პრეტენზიას.[53] ასევე ხაზი აქვს გასმული სპარსულ ენაზე ზრუნვის ვალდებულებას და ამ პროცესში ირანის ყველა მოქალაქისა და ქვეყნის მთავრობის ერთიანობას. ამ დიადი მიზნის გაცნობიერებას ისიც ადასტურებს, რომ მიუხედავად იმისა, თუ ქვეყნის მართვის სადავეებთან რა ძალები იმყოფებოდნენ სპარსულ ენაზე ზრუნვა ნებისმიერი მთავრობის მიერ სავალდებულოდ მიიჩნეოდა. ამ საპასუხისმგებლო მისიის გაცნობიერებას ადასტურებს ისიც, რომ ფარჰანგესთანის ხელმძღვანელ პირებად სხვადასხვა დროს მოქმედი ან ყოფილი პრემიერმინისტრები ინიშნებოდნენ. ამავე დროს რიგი მკვლევრების მიერ სამართლიანადა აღნიშნული, რომ ზოგადი

50 Baiāt Q. „Farhangestān-e avval va dośvārihā-ie vaz’ o tarvij-e vāĵehā-ie nou”, Naśr-e dāneŝ 1 (1370), 48-49.

51 Fārsineĵād I. „Darbāre-ie Irān o zabān-e fārsi”, Irānŝenāsi 1(1377), 111-120.

52 Haddād’adel Ĝ. „ Ganj-e ŝāiegān-e zabān-e fārsi va farhangestān-e zabān o adab-e fārsi”. In „ Nokhostin hemāieŝ-e melli-ie irānŝenāsi”, Tehrān: Enteŝārāt-e boniād-e irānŝenāsi (2004), 218.

53 Haddād’adel Ĝ. „ Ganj-e ŝāiegān-e zabān-e fārsi ”, 218-219.

პოლიტიკური კურსიდან გამომდინარე, 90-იანი წლების შემდგომ მკვლევრების მიდგომა ენის განვითარების, მისი ისტორიის, უცხო ენებიდან და, კერძოდ, არაბულიდან ნასესხები ლექსიკის მიმართ მეტად გაწონასწორებული და „აწონილი" იყო.[54] სწორედ მთავრობის ასეთმა პოლიტიკამ მეცნიერებისა და კულტურის სფეროში მყარი საფუძველი მოუმზადა საუკუნის დასაწყისში ირანში ენათმეცნიერების დარგში წარმოებულ კვლევა ძიებებს.

XXI საუკუნის დასაწყისში მეცნიერების სწრაფ განვითარებასა და გლობალურ ინტერნეტიზაციასთან ერთად ირანში ირანისტიკის სფეროში ახალი ტენდენციები ვითარდება. ერთი მხრივ, ხდება ფუნდამენტური საკითხების მკაფიო ჩამოყალიბება, ხოლო მეორე მხრივ, ქვეყნის შიგნით და გარეთ მიმდინარე ენათმეცნიერული კვლევების ერთმანეთისაგან გამიჯნვა. აღნიშნული ფაქტორები იწვევენ დარგის მასშტაბით მიმდინარე კვლევების გაღრმავებას და მასთან დაკავშირებული ქსელის გაფართოვებას. მნიშვნელოვანია, ინფორმაციის მოპოვების შემდგომ მისი გაცვლა-გამოცვლისათვის აუცილებელი და შესაფერისი სარბიელის გახსნა (მრგვალი მაგიდის, შეხვედრებისა და კონგრესების) მოწყობა. ამასთან, ქვეყნის გარეთ მიმდინარე ენობრივი კვლევების განხილვა და გადამუშავება.

ამ კონტექსტში უნდა განვიხილოთ 2002 წ-ს ირანისტიკის პირველი ეროვნული კონგრესის ჩატარება თეირანში. კონგრესზე მოხდა, როგორც ირანელი ასევე მოწვეული მეცნიერების მიერ სტატიებში, შეხვედრებსა და მრგვალ მაგიდებზე დაყენებული საჭირბოროტო საკითხებისა და წინადადებების დაყენება და განხილვა.

აღნიშნულ კონგრესზე დაყენებული იქნა ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხი, როგორიცაა სპარსული ენის საფუძვლების გაძლიერება სალიტერატურო და მწიგნობრული ენის სწავლების გზით.

ამ მიზნის მისაღწევად აუცილებლადაა მიჩნეული შემდეგი ღონისძიებების გატარება:

ა) მაღალი დონის სახელმძღვანელოების შედგენა, როგორც ქვეყნის შიგნით ასევე მის საზღვრებს გარეთ – „შუამავალ ენებზე";

ბ) სხვადასხვა დონეზე სპარსული ენის სწავლების მეთოდიკისათვის ყურადღების მიქცევა და ზოგიერთი სასწავლო საკითხის გამოყოფა – დაზუსტება; ამ კუთხით სხვა საკითხებს შორის დიდი ყურადღება ეთმობა სკოლებში არაბული ენის სწავლებას, რისთვისაც არაერთგზის გამოიცემა სახელმძღვანელოები სპარსულში არაბული ენის სწავლების შესახებ;[55]

გ) ირანისტიკაში მიმდინარე კვლევების ისტორიულ- გეოგრაფიული არეალის და თემატიკის დადგენა და გაფართოვება;

დ) ერთიანი საძიებო სისტემის შექმნა აღნიშნული დარგისთვის;

ე) მსოფლიო ირანისტიკის სფეროში მიღწევებზე ინფორმაციის მიღებისათვის ახალ ტენდენციებსა და მეცნიერების დარგებზე მეთვალყურეობის დაწესება;

ვ) ინტერნეტსივრცეში ირანისტიკის თემებში მუდმივი მონაწილეობისათვის დინამიური და გამოყენებითი მეთოდების სესხება – გადმოღება;

ზ) დარგის ახალი სპეციალისტების წახალისება და მხარდაჭერა;

---

54 Iārŝāter E. „Iāddāŝt", Irānŝenāsi 1 (1371), 20-30.

55 Farŝidvard Kh. „'Arabi dar fārsi", (Tehrān: Moasese-ie enteŝārāt o čāf-e dāneŝgāh), 2-10.

თ) ირანისტიკაში ახალგაზრდა სპეციალისტების მოზიდვა და მათზე ზრუნვა და სხვა.

მეტად საყურადღებოა, რომ კონგრესის მესვეურები ახდენენ ირანში და მის საზღვრებს გარეთ მოღვაწე ირანისტთა მიერ დაყენებული პრობლემატური საკითხებისა და წინადადებების შეგროვებასა და გაანალიზებას. განხილულ საკითხებს შორის ბევრი პრაქტიკული და ადმინისტრაციული ხასიათისაა,რისი გადაჭრის აუცილებლობასაც საორგანიზაციო კომიტეტი ცალსახად აცნობიერებს.

დასახული მიზნის მისაღწევად სწორადაა მიჩნეული ირანის საზღვრებს მიღმა არსებული ცენტრებიდან ინფორმაციის მოპოვებისა და მისი გადამუშავების (ან თარგმნის), სამუშაო პირობების შემსუბუქების, ახალგაზრდა სპეციალისტების მოზიდვის, ნამუშევრების შეფასების კრიტერიუმების, დაჯილდოვებისა და წახალისების სისტემის შემოღება, რასაც ბუნებრივად თან სდევს ყოველწლიური ჯილდოების დაწესებაც. საორგანიზაციო კომიტეტი ახალი ნამუშევრების პარალელურად მიზნად ისახავს ადრე არსებული ნამუშევრების კომპიუტერული ბაზის შექმნას. წამოყენებულია აგრეთვე ირანისტიკის საერთაშორისო საზოგადოების დაფუძნების წინადადება.[56]

უნდა აღინიშნოს, რომ XXI ს-ის დასაწყისიდან ირანში კვლევები ენათმეცნიერების დარგში უფრო მასშტაბურ ხასიათს იძენს. მათთვის დამახასიათებელია ენათმეცნიერული კვლევებისათვის სავალდებულო მემკვიდრეობითობის პრინციპის გათვალისწინება, მანამდე შესრულებული სამუშაობის გადახედვის, ჩასწორებისა და სრულყოფისაკენ სწრაფვა.[57] მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ფარჰანგესთანის მიერ დამტკიცებული ტერმინოლოგიის ლექსიკონის გამოცემა. აღნიშნულ ლექსიკონში გაერთიანებულია მანამდე არსებული ოთხი ბროშურა. საგულისხმოა, რომ აღნიშნული მასალის დამუშავებისას ტერმინთა დამდგენი კომისიის მიზანს არ წარმოადგენდა სრული და ყოვლისმომცველი ლექსიკონის გამოცემა, რაც მუშა ჯგუფის მიერ შესასრულებელი სამუშაოს ადექვატურ შეფასებაზე მიუთითებს. მიუხედავად ამისა, ლექსიკონი ტერმინების დამდგენი კომისიის და ზოგადად, ფარჰანგესთანის მიერ მიღებულ და დადასტურებულ 10000-ზე მეტ ტერმინს შეიცავს ახსნა-განმარტებებითურთ. ხოლო, იმ ტერმინებისათვის რომლებიც ჯერ საბოლოოდ არ არის მიღებული და დადასტურებული ტერმინთა კომისია მათ ლათინურ შესატყვისებს აფიქსირებს, რაც საგრძნობლად აიოლებს ტერმინთა ადაპტაციას სპარსულში.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ საუკუნის ათიანი წლებიდან მოყოლებული ირანში „ენაზე ზრუნვის“ პოლიტიკა პრაქტიკულ ხასიათს იძენს. ენის მესვეურები ნათლად აცნობიერებენ, რომ სპარსულის განვითარებას სერიოზული ხელშეწყობა სჭირდება არამარტო ქვეყნის შიგნით, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც. პასუხისმგებლობა აღნიშნულ პროცესზე ოთხ ორგანიზაციას ეკისრება. ესენია: 1. „სპარსული ენისა და ლიტერატურის გავრცელების საბჭო“ (ძირითადი პოლიტიკის შემქმნელი); 2. „სპარსული ენისა და ლიტერატურის გავრცელების ცენტრი“ (ქვეყნის გარეთ „საბჭოს“ მიერ წარმოებული პოლიტიკის აღმასრულებელი“); 3. „სმთ“ – ჰუმანიტარულ დარგში სახელმძღვანელოების მომზადებისა და შედგენის ორგანიზაცია; 4. ირანში „სპარსული ენისა და ლიტერატურის სამეცნიერო

56 Haddād’adel Ĝ. „Ganj-e ŝāiegān-e zabān-e fārsi va farhangestān-e zabān o adab-e fārsi”. In „Nokhostin hemāieŝ-e melli-ie irānŝenāsi”, Tehrān: Enteŝārāt-e boniād-e irānŝenāsi (2004), 217-224.

57 Farhang-e vaĵehā-ie mosavab-e Farhangestān, (Tehrān: Farhangestān-e zabān o adab-e fārsi, 1-3.

საზოგადოება“. ზემოხსენებული ორგანიზაციები კონგრესზე დასახული მიზნების ხორცშესხმას ნაბიჯ-ნაბიჯ ახორციელებენ.[58]

სპარსული ენისა და ლიტერატურის შესწავლისა და გავრცელების ხელშეწყობის მიზნით ირანში მოეწყო კურსები სპარსული ენის მკვლევრების, პედაგოგებისა და სტუდენტებისათვის. ამ კურსებში მონაწილეობის მისაღებად ასეულობით ენის შემსწავლელი სტუმრობს ირანს.

იმის გამო, რომ აღნიშნული კურსების მსმენელთათვის შესაფერისი სახელმძღვანელოები არ იქნა შეთავაზებული, ორგანიზატორები ხშირად გარკვეული ტიპის სიძნელეებს აწყდებიან. ამის გამო, ზემოთჩამოთვლილი ორგანიზაციების შეკრებაზე მიღებულია გადაწყვეტილება, რომ აღნიშნული ორგანიზაციების ზედამხედველობითა და მათი ერთმანეთთან თანამშრომლობით მომზადდეს შესაბამისი დონის სახელმძღვანელოები და გადაეცეს დარგის სპეციალისტებსა და პედაგოგებს.

საგულისხმოა, რომ სახელმძღვანელოების ავტორები ცდილობენ უწყვეტი სასწავლო კურსის შექმნას (სწავლების დაწყებითი საფეხურიდან მაღალ დონემდე) და ამ კურსში სწავლების ყველა თანამედროვე მეთოდისა და საშუალების გამოყენებას. ირანელი ავტორების მიერ დროის მცირე ინტერვალში შემოთავაზებულია სახელმძღვანელოები: „მოსასმენი კურსი არაირანელთათვის“;[59] „სპარსული ენის ლექსიკის შემსწავლელთათვის“;[60] „სპარსული ენის გრამატიკა“;[61] „სპარსული ენის სტილისტიკა“;[62] „სპარსული ენის გრამატიკა და სტილისტიკა“[63] და სხვა.

აღნიშნული სახელმძღვანელოები სხვა დამატებით საკითხავ თუ მოსასმენ მასალასთან ერთად სპარსული ენისა და ლიტერატურის გავრცელებისათვის ზემოთჩამოთვლილი ორგანიზაციების ნაყოფიერ მუშაობას მოწმობს.

ქვეყნის საზღვრებს გარეთ ირანის ენობრივი პოლიტიკის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ ის კვლავ ხორციელდება ცივილიზაციათა კულტურული დიალოგის პროგრამის შესაბამისად. სახელმწიფოს ენობრივი პოლიტიკის ასეთი მიმართულება დამახასიათებელია ქვეყნის რევოლუციის შემდგომი განვითარებისათვის და ის შეიძლება განვიხილოთ, როგორც წარმატებული ჰუმანიტარული აქცია.

სპარსული ენა და ლიტერატურა, ისევე როგორც მთლიანად ირანული კულტურა, აქტიურად ვრცელდება მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონებში. ცნობილი რუსი მკვლევრის, ირანისტის, ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის მ. კამე-

---

58 Vafāii A. Dastur-e zabān-e fārsi (Tehrān: Sāzemān-e motāle’e va tadvin-e kotob-e ‘olum-e ensāni-ie dānešgāhhā, Marqaz-e tahqiq o touse’e-ie olum-e ensāni, 1391), 1-6.

59 Galedāri M.Darq-e matlab-e šanidāri (Tehrān: Mehrārmin, 1387), 11-12.

60 Galedāri M. Āmuzeš-e vājegān-e fārsi (Qazvin: Dānešgāh-e beinolmelali-ie Emām-Khomeini, 1390), 7-8.

61 Vafāii A. Dastur-e zabān-e fārsi (Tehrān: Sāzemān-e motāle’e va tadvin-e kotob-e ‘olum-e ensāni-ie dānešgāhhā, Marqaz-e tahqiq o touse’e-ie olum-e ensāni, 1391), 1-8.

62 Ĝolāmhoseinzāde Ĝ. An introduction to „Negāreš-e moqadammāti-ie zabān-e fārsi” (Tehrān: SMT, Marqaz-e tahqiq o touse’e-ie ‘ olum-e ensāni, Šourā-ie gostareš-e zaban- o adabiāt-e fārsi, Anjoman-e ‘elmi-ie zabān o adabiāt-e fārsi va Marqaz-e gostareš-e zabān o adabiāt-e fārsi), 8-11.

63 Galedāri M. Negāreš o dastur-e zabān-e fārsi (Qazvin: Dānešgāh-e beinolmelali-ie Emām-Khomeini, 1388), 10-13.

ნევას აზრით, სპარსული ენის გავრცელების მხრივ, ქვეყნები პირობითად შეიძლება რამდენიმე ჯგუფად დაიყოს:

1. მუსლიმური სამყაროს ქვეყნები, ე.ი.ისლამის ტრადიციული გავრცელების ქვეყნები. მაგ., პაკისტანი, გაერთიანებული საემიროები, სირია, ლივანი და სხვა.
2. ქვეყნები, სადაც ისლამი თავიდან განიცდის აღორძინებას. მათ რიცხვს მიეკუთვნება ზოგიერთი ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკა, სადაც ისლამური ფუნდამენტალიზმი განახლებას განიცდის.
3. ქვეყნები, რომლებსაც ირანთან საერთო ისტორიული ფესვები გააჩნიათ. მაგ., ინდოეთი.
4. ქვეყნები, სადაც ტრადიციულად მიმდინარეობდა ირანის შესწავლა. მაგალითად, რუსეთი, ინგლისი.
5. სხვა სახელმწიფოები: მაგალითად, იაპონია, ჩინეთი, ფინეთი, უკრაინა, რუმინეთი.[64]

აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ზემოთხსენებული კლასიფიკაციის არც ერთ პუნქტში არ არის ხსენებული საქართველო, რომელსაც ისტორიულად ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ირანთან და სადაც დღესაც აქტიურად სწავლობენ ამ ქვეყანას.

ყოველივე ზემოთქმულის შედეგად შეგვიძლია დავასკვნათ:

1. XX ს-ის მიწურულსა და XXI ს-ის დასაწყისში ირანში განხორციელებული ენობრივი პოლიტიკა და ენათმეცნიერული კვლევა-ძიება მჭიდროდაა დაკავშირებული ქვეყანაში განვითარებულ სოციალურ-პოლიტიკურ ტენდენციებთან და ისლამური მთავრობის მიერ წარმოებულ კურსთან.
2. რევოლუციამდე და რევოლუციის შემდგომ სპარსული ენა გამოიყენება, როგორც კულტურული ინტეგრაციის მძლავრი ინსტრუმენტი.
3. რევოლუციამდელი პერიოდისთვის დამახასიათებელია აგრეთვე სპარსული ენის ფაქტორის გამოყენება ეკონომიკური ინტეგრაციის იარაღად ახლო და შუა აღმოსავლეთში და სამხრეთ აზიაში.
4. ირანის ისლამური რევოლუციის და განსაკუთრებით, 90-იანი წლების შემდგომ, რესპუბლიკის ხელმძღვანელობის დამსახურებაა ისეთი პოლიტიკის გატარება, რომელიც ხელს უწყობს ირანის სხვა ქვეყნებთან და სხვა ხალხებთან კულტურულ დაახლოვებას (ცივილიზაციათა დიალოგი), სპარსული ენის შესწავლას, როგორც ქვეყნის შიგნით, ასევე ქვეყნის გარეთ. ეს პროცესი კიდევ უფრო აქტიურდება XX ს-ის ბოლოსა და XXI საუკუნის დასაწყისში.
5. ენისა და ლიტერატურის რიგით მესამე აკადემიის დაფუძნება და მის მიერ გატარებული ენობრივი პოლიტიკა თანხვდება ქვეყნის ხელმძღვანელობის გაწონასწორებულ პოლიტიკურ კურსს.
6. XX ს-ის მიწურულსა და XXI ს-ის დასაწყისში ირანის მთავრობის ხელშეწყობით ენის აკადემია და ენობრივ პროცესებზე პასუხისმგებელი ყველა ორგანიზაცია აქტიურად იღწვის სპარსული ენის ქვეყნის საზღვრებს გარეთ გავრცელებისა და გაძლიერებისათვის.

64 Каменева М. С. „Влияние Исламской революции на укрепление позиции персидского языка в культурно – интеграционных процессах”, 9-12.

7. მიუხედავად იდეოლოგიის სფეროში განხორციელებული ცვლილებებისა, როგორც რევოლუციამდე, ასევე რევოლუციის შემდგომ სპარსული ენა რჩება ირანის მთავრობის განუხრელი ზრუნვის საგნად.
8. თანამედროვე პერიოდში სახელმწიფოს მიერ წარმოებული მსგავსი ენობრივი პოლიტიკა ქმედით გავლენას ახდენს იმ ორგანიზაციების მუშაობასა და კოორდინაციაზე, რომელთა მოვალეობასაც ენის შესწავლა წარმოადგენს. მათი ფუნქციონირება წინა პერიოდებთან შედარებით გეოგრაფიული არეალის გაფართოვებით გამოირჩევა.
9. ირანის პოლიტიკური ხელმძღვანელობის მიერ ყველა დონის დიპლომატიური, სასწავლო, ტექნოლოგიური, ტექნიკური საშუალება და კულტურული აქტივობა გამოიყენება სპარსულ ენაში ენობრივი კვლევა-ძიებისათვის საერთაშორისო ასპარეზის გაფართოვებისათვის.

ბიბლიოგრაფია:

1. *ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია.* თბილისი : თსუ, 1994.
2. ხათამი, მოჰამად. *ისლამი, ცივილიზაციათა დიალოგი და კაცობრიობის მომავალი*. თბილისი: ენა და კულტურა, 2005.
3. გიუნაშვილი ჯ. „ირანის ისლამური რესპუბლიკის ჩამოყალიბების წანამწღვრები“. *მეგობრობის მაცნე,* 7 (2005), 5-7.
4. Aśuri, D. „Negāhi be digardisi-ie zabān-e fārsi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 5 (1362), 18-25.
5. Aśuri, D. „Ruh-e ‘elmi va zabān-e ‘elmi”. *Naŝr-e dāneŝ,* 3(1364), 10-15.
6. Baiāt,Q. „Farhangestān-e avval va dośvārihā-ie vaz’ o tarvij-e vāĵehā-ie nou”. *Naŝr-e dāneŝ*, 1(1370), 48-49.
7. Furjavādi, N. „Noqāti čand dar āiin-e dorostnevisi”. *Naŝr-e dāneŝ,* 1(1361), 41-47.
8. Furjavādi, N., and Sami’i. A. „Farhangestān o masale-ie vāĵehā-ie bigāne”. *Naŝr-e dāneŝ*, 3 (1372), 2-3.
9. Fārsineĵād, I. „Darbāre-ie Irān o zabān-e fārsi”. *Irānŝenāsi*, 1(1377), 111-120.
10. Rahbar-e enqelāb. „Takid-e Rahbar-e enqelāb bar lozum-e gostareŝ-e zabān-e fārsi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 2 (1370), 84.
11. Ja’fari, S.M.M. „Farhangestān va sarnevest-e fajuhesi dar Jomhuri-ie eslāmi-ie Irān”. *Naŝr-e dāneŝ*, 3 (1361),10.
12. Khoii, I.Z. „Nazariāti darbāre-ie vaz’e loġāt-e ‘elmi o farhangi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 2 (1363), 3-6.
13. Khorāmŝāhi,B. „Negāhi be nokhostin mosavvabāt-e farhangestān-e zabān o adab-e fārsi”. *Golestān*, 3 (1376), 49-70.
14. Dovvomin seminār-e negāreŝ-e fārsi. „Zabān-e fārsi – zabān-e ‘elm”. Az modir-e mas’ul o sardabir. *Naŝr-e dāneŝ*, 5 (1363), 90-101.
15. Ŝerdust, A.A. *An Introduction to „Nokhostin hemāieŝ-e melli-ie irānŝenāsi”*. Tehrān: Enteŝārāt-e boniād-e irānŝenāsi (2004), 1-19.
16. Sādeqi, A.A. „Zabān-e me’iār”. *Naŝr-e dāneŝ*, 4 (1362): 16 – 21.

17. Haddād ‘ādel, Ĝ. „Hefz-e zabān-e fārsi va tarq-e setizjui bā ‘arabi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 3 (1362), 2-9.
18. Haddād’ ādel, Ĝ. „Ganj-e ŝāiegān-e zabān-e fārsi va farhangestān-e zabān o adab-e fārsi”. In „*Nokhostin hemāieŝ-e melli-ie irānŝenāsi*”. Tehrān: Enteŝārāt-e boniād-e irānŝenāsi (2004), 218-224.
19. Ĝolāmhoseinzāde, Ĝ. *An Introduction to „Negāreŝ –e moqadammāti-ie zabān-e fārsi*, 7 – 11. Tehrān: SMT, Marqaz-e tahqiq o touse’e-ie ‘olum-e ensāni, Ŝourā-ie gostareŝ-e zabān o adabiāt-e fārsi, Anjoman-e ‘elmi-ie zabān o adabiāt-e fārsi va Marqaz-e gostareŝ-e zabān o adabiāt-e fārsi, 1391.
20. Farŝidvard, Kh. „Tarhi barāie taqviat-e zabān-e fārsi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 3 (1362), 10-14.
21. Farŝidvard, Kh.„Ŝive-ie vaz’ o tarjome-ie estelāhāt-e ‘elmi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 1 (1362), 89.
22. Farŝidverd, Kh. *‘Arabi dar fārsi*. Tehrān: Moasese-ie enteŝārāt o čāf-e dāneŝgāh, 1373.
23. *Farhang-e zabānsenāsi*. Edited by Tahrābi, A.M. Tabriz: Foruzeŝ, 1357.
24. *Farhang-e vāĵehā-ie mosavab-e Farhangestān*. Tehrān: Farhangestān-e zabān o adab-e fārsi, 1387.
25. Qadaqani, R. „Savābeq-e tarjome dar zabān-e fārsi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 1 (1361), 79-80.
26. Qāfi, A. „Gerāieŝhā-ie gunāgun dar vāĵegozini”. *Naŝr-e dāneŝ*, 1 (1363), 14-22.
27. Qadaqani, R. „Gozāreŝ-e seminār-e negāreŝ-e fārsi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 1(1361), 77-83.
28. Galedāri, M. *Darq-e matlab-e ŝanidāri*. Tehrān: Mehrārmin, 1387.
29. Galedāri, M. *Negāreŝ o dastur-e zabān-e fārsi*. Qazvin: Dāneŝgāh-e beinolmelali-ie Emām-Khomeini, 1388.
30. Galedāri, M. *Āmuzeŝ-e vāĵegān-e fārsi*. Qazvin: Dāneŝgāh-e beinolmelali-ie Emām-Khomeini. 1390.
31. Moŝiri, M. „Barresi va naqd-e do farhang-e zabānŝenāsi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 2(1361), 61-66.
32. Mansuri, R. „Zabt o ieqsānsāzi-ie estelāhāt-e ‘elmi”. *Naŝr-e dāneŝ*, 3 (1364), 4-6.
33. Mansuri, R. „Zabān o tafaqqor o naqŝ-e ān dar vāĵegozini”. *Naŝr-e dāneŝ*, 3 (1364), 5-9.
34. Matini, J. „Khabarhā-ie irānŝenāsi“. Irānŝenāsi 3 (1374), 689 – 700.
35. Najafi, A. „Āiā zabān-e fārsi dar khatar ast?”. *Naŝr-e dāneŝ*, 2 (1361), 4-15.
36. Najafi, A. „Masale-ie āmānat dar tarjome”. *Naŝr-e dāneŝ*, 1 (1361), 5-11.
37. Najafi, A. „Goldān tavassot-e bačče ŝekaste ŝod”. Naŝr-e dāneŝ 5 (1366), 11-13.
38. *Vāĵegān-e fiziq (Englisi – Fārsi)*. Tehrān: Marqaz-e naŝr-e dāneŝgāhi, 1361.
39. *Vāĵenāme-ie ŝimi (Englisi – Fārsi)*. Tehrān: Marqaz-e naŝr-e dāneŝgāhi, 1360.
40. *Vāĵenāme-ie zabānŝenāsi*.Tehrān: Marqaz-e naŝr-e dāneŝgāhi, 1361.

41. Vafāii, A. *Dastur-e zabān-e fārsi*. Tehrān: Sāzemān-e motāle'e va tadvin-e kotob-e 'olum-e ensāni-ie dāneŝgāhhā, Marqaz-e tahqiq o touse'e-ie 'olum-e ensāni, 1391.
42. Hamedāni, H.M. „Tarjome-ie motun-e riāzi va tasir-e ān bar zabān-e fārsi". *Naŝr-e dāneŝ*, 2 (1361), 16-23.
43. Iārŝāter, E. „Iāddāŝt". *Irānŝenāsi*, 2 (1367), 203-229.
44. Iārŝāter, E. „Iāddāŝt". *Irānŝenāsi*, 1 (1371), 20-30.
45. http/www.persianacademi.ir/tarikche:htm.
46. Каменева, М.С. „Влияние Исламской революции на укрепление позищии персидского язика в культурно – интеграционных процессах". Доклады конференции " 25 – летний юбилей Исламской революции в Иране", *Иран сегодня* 1 (2004), 9-12.
47. Кляшторина, В.Б. *Иран 60–80-ых годов – от культурного плюрализма к исламизации духовных ценностей*. Москва: Наука, 1990.
48. Наср, С. Х. „Во имя защиты родного языка". *Иран сегодня*,1(2004), 25-28.
49. Рубинчик, Ю.А. „Развитие лексико – фразеологического состава персидского языка". Доклады конференции „25-летний юбилей Исламской революции в Иране". *Иран сегодня*, 1(2004), 9-12.
50. Рубинчик, Ю.А. *Грамматика совремменного литературного персидского языка.* Москва: Восточная литература, 2001.

ნინო დოლიძე
ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

შუა საუკუნეების ნარატივის კვალი ‘იზზ ად-დინ ალ-მადანის ნოველაში „კანდელი“

მე-20 ს-ის არაბული ლიტერატურისთვის ახალი და ტრადიციული ლიტერატურული ფორმების თანაარსებობაა დამახასიათებელი. ახალ პროზაულ ფორმებში იგულისხმება რომანი, ნოველა, პიესა, რომელთა წერის გამოცდილება XX ს-მდე არ ჰქონიათ არაბებს,[1] ტრადიციულ ლიტერატურაში კი იგულისხმება არაბთა გმირების სარაინდო ისტორიები, ძველი არაბული ლეგენდები, თქმულებები, ყურანისა და ისლამის ხანის მოთხრობები, ფილოსოფიური, ისტორიული ძეგლები, მაკამები, იგავ-არაკები, და „ათას ერთი ღამე“ – აღმოსავლური ფოლკლორი,[2] რომლის წინაშე ევროპული ლიტერატურაცაა დავალებული. საინტერესო ფაქტია, რომ არაბი მწერლები ჯეროვნად არ აფასებდნენ „ათას ერთ ღამეს“ მანამ, სანამ ევროპელებმა არ მიაქციეს მას მეცნიერული ყურადღება. *ნაჰდას*[3] პერიოდიდან მოყოლებული ე.წ. *თურაზს*[4] განსაკუთრებული ადგილი დაეთმო არაბ მეცნიერთა (მუჰამად ‘აბდოს, ტაჰა ჰუსეინის, შავკი დაიფის და სხვათა) კვლევებში.[5] გარდა ამისა, მისი გავლენა არაბულ მწერლობაზეც აისახა. მე-20 ს-ის განმავლობაში, მხატვრული ლიტერატურის განვითარების ამა თუ იმ ეტაპზე, ჩნდებოდა ფოლკლორული, ტრადიციული თუ კლასიკური მოტივების წამოტივტივების ტენდენცია სხვადასხვა მოტივაციით (მაგ., ოციანი,[6]

1 ეს ჟანრები მხოლოდ ე.წ. „არაბული აღორძინების“ (XIX-XX სს. მიჯნა) შემდეგ, ევროპულ კულტურასთან (ფრანგულ, რუსულ, ინგლისურ ლიტერატურასთან) ზიარების შედეგად განვითარდა.

2 აპოლონ სილაგაძე, შესავალი წიგნისთვის *თანამედროვე არაბული ლიტერატურათმცოდნეობა და კრიტიკა*, აპოლონ სილაგაძისა და ჯავდათ იბრაჰიმის ავტორობით (თბილისი, 1989), 14.

3 *ნაჰდა* (არაბ. نهضة) – გამოღვიძება, აღორძინება, არაბული კულტურის რენესანსი XIX-XX სს-ის მიჯნაზე.

4 *თურაზი* (არაბ. تراث) – არაბული კულტურული მემკვიდრეობა.

5 XIX-XX სს-ის მიჯნამდე არაბულ ქვეყნებში ამ მიმართულებით არც მეცნიერული კვლევა ყოფილა განვითარებული.

6 ნინო დოლიძე, *მაკამის ჟანრი არაბულ ლიტერატურაში* (თბილისი: თსუ გამომც., 2010), 98.

სამოციანი[7] წლების ეგვიპტურ მწერლობაში, პალესტინური წინააღმდეგობის ლიტერატურაში[8] და ა.შ.)

პოსტმოდერნიზმმა ახალი ძალით წამოსწია წინ *თურა̄სი* და აქტუალურიც გახადა ის.[9] ზოგადად, ამ ეპოქის ხელოვნებისთვის ნიშანდობლივი ეკლექტურობა კარგად ირგებს არა მხოლოდ სხვადასხვა ჟანრების შერევას,[10] არამედ ერთი ნაწარმოების შიგნით რამდენიმე ტრადიციული ლიტერატურული ნიშნის თანაარსებობასაც. კლასიკური ჟანრებისთვის, შუა საუკუნეების ნარატივისთვის დამახასიათებელი კლიშეები ხშირად ირონიულად არის გამოყენებული. ამჯერად შევეხებით თანამედროვე თუნისელი ავტორის მოთხრობას, სადაც აშკარად ჩანს *თურა̄სის* გავლენის კვალი, ძველი ნარატიული სქემების მსუბუქი პაროდირება.

'იზზ ად-დი̄ნ ალ-მადანი̄ დაიბადა ქალაქ თუნისში 1938 წელს. დაამთავრა ფრანგული საშუალო სკოლა. ერთი წელი სწავლობდა თუნისის უნივერსიტეტში, რის შემდეგაც გაემგზავრა პარიზში, სადაც შეისწავლა კინოხელოვნება, სოციოლოგია, ანთროპოლოგია, ფილოსოფია, არაბული და ფრანგული ლიტერატურა. სამშობლოში დაბრუნებისთანავე აქტიურად ჩაერთო ქვეყნის კულტურულ ცხოვრებაში. ის იყო თუნისის კულტურის მინისტრის მრჩეველი, კულტურის სამინისტროს თეატრის დირექტორი, სხვადასხვა ჟურნალების რედაქტორი. ნოველების, რომანების, პიესების, ლიტერატურული კრიტიკის, თეორიული ნაშრომების ავტორი ალ-მადანი̄ თუნისის ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი მწერალია. 1988 წელს მან მიიღო ეროვნული ჯილდო ხელოვნებაში. 2006 წელს დოჰაში გამართულ კულტურის ფესტივალზე სპეციალური პრიზი მიენიჭა როგორც საუკეთესო პიესების ავტორს. მართლაც, 1970-77 წწ-ში დაწერილი პიესების ტეტრალოგია ალ-მადანი̄ს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომია. მისი შემოქმედება გამორჩეულია იმით, რომ სიუჟეტში ხშირად იყენებს ისტორიულ მოვლენებს. მაგალითად, ერთ-ერთ პიესაში („ზანგების აჯანება") IX ს-ის ბაღდადში მონა ზანგების აჯანყებაზე წერს, სხვაგან კი („ჰაფსიდი სულტანი") – შუა საუკუნეებში თუნისის გამორჩეულ დინასტიაზე. თუმცა ამით თანამედროვების მნიშვნელოვან საკითხებს (რევოლუცია, დესპოტიზმი...) ეხმიანება.[11] ალ-მადანი̄ კარგად იცნობს არა მხოლოდ არაბული სამყაროს ისტორიას, არამედ მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობასაც. აქტიურად იყენებს რემინისცენციებს, ფოლკლორის, კლასიკური არაბული ჟანრების ფორმალურ ნიშნებს. 1982 წელს გამოვიდა მისი ნოველების კრებული „ჩვენი დროის ზღაპრები" (من حكايات هذا الزمان). სათაურშივე

---

7 Paul Starkey, *Modern Arabic Literature* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006),140

8 Angelika Neuwirth, Tradition and Counter-Traditions in the Land of the Bible, Emil Habibi's De-Mythologizing of History. In *Arabic Literature Postmodern Perspectives*, ed. Angelika Neuwirth et al. (Saqi, 2010),199

9 Fedwa Malti-Douglas, Postmoderning the Traditional in the Autoboigraphy of Shaykh Kishk. In *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature*. ed. Kamal Abdel Malek et al. (Leiden-Boston-Köln: E.J.Brill, 1999), 393.

10 ამის გამო ლიტერატურულ ნაწარმოებს ხშირად ტექსტს (نصوص/نصّ) უწოდებენ, რადგან ის არც ნოველაა, არც რომანი, არც ჩანახატი, არც ესსე, არც პიესა ან სხვა რომელიმე ერთი კონკრეტული ჟანრის თხზულება.

11 Ronack Husni and Daniel L. Newman, *Modern Arabic Short Story*. A bilingual Reader (Saqi, 2008),13

იპყრობს ყურადღებას სიტყვა „ზღაპარი“. უპირველეს ყოვლისა, აქ იგულისხმება ზღაპარი როგორც ნარატიული სტრუქტურა, შემდეგ როგორც ამბავი – ნახევრად შეუძლებელი, გარკვეული სიმბოლური დატვირთვის მქონე. განვიხილავთ ერთ-ერთ მოთხრობას ამ კრებულიდან სათაურით „კანდელი“.[12]

„კანდელი“ კლასიკური არაბული ლიტერატურით შთაგონებული, ინტერტექსტებით გაჯერებული ალეგორიული ხასიათის მოთხრობაა. თუმცა კლასიკურისგან განსხვავებით ენა მარტივი, სადა და ფორმალურია. არ არის გამოყენებული არც გარითმული პროზა (ე.წ. *საჯ‘ი*), არც ჩახლართული ლექსიკა. თხრობის სტილი ზღაპარს მოგაგონებთ. მიუხედავად ზღაპრულობისა, ნოველაში ასახულ ამბავს უშუალო კავშირი აქვს დღევანდელობასთან, თანამედროვე საზოგადოებასთან – ის სოციალურ-პოლიტიკურ თემებს, ძალაუფლებისა და მმართველობის საკითხებს ეხება.

პირველი, რაც მოგხვდებათ თვალში, „კანდელის“ საწყისი ფრაზაა:

„ძალიან მინდოდა ფინიკი და სწორედ ამდროს აღმოვჩნდი ბაღდადში.“[13]

ფრაზა შეუცვლელად არის გადმოღებული კლასიკური არაბული ლიტერატურული ჟანრის – მაკამის ფუძემდებლად მიჩნეული ლიტერატორის ბადი‘ აზ-ზამან ალ-ჰამაზანის (968-1008) „ბაღდადური მაკამიდან“:

إشتهيت الأزاد وأنا ببغداد *იშთაჰაძათუ-ლ-აზადა ჷა ანა ბიბაღდადა*[14]

ფორმულარული დასაწყისი დამახასიათებელია შუა საუკუნეების ნაწარმოებისთვის. გამხსნელი ფრაზის პირდაპირი გადმოღებით ალ-მადანი ხაზს უსვამს, რომ უცვლელად იყენებს კლასიკური მაკამის ფრაზებს. ეს არ არის პლაგიატობა. ეს არის პოსტმოდერნული ლიტერატურისთვის დამახასიათებელი თვისება, უკვე არსებულის და კარგად ცნობილის გამოყენება ახალ კონტექსტში.

ამრიგად, ნოველის დასაწყისი შინაარსითაც ემთხვევა ალ-ჰამაზანის ნაწარმოების ტიპურ დასაწყისს – სადმე *ჩამოსვლას*, რაც შუა საუკუნეებში შექმნილი მაკამების მყარი კომპოზიციის თითქმის უცვლელ კომპონენტს წარმოადგენს.[15] კლასიკური პერიოდის (ჩვეულებრივ, რამდენიმე ათეული მაკამისგან შემდგარი) მაკამური ციკლის ყოველ ახალ მაკამაში სხვადასხვა ქალაქებში მოგზაური მთხრობელი კონკრეტულ გეოგრაფიულ ადგილას ჩამოდის და როგორც თვითმხილველი იწყებს იქ მომხდარი ამბის პირველ პირში თხრობას.

თანამედროვე ნოველის ავტორმა ბაღდადში თავად არ ნახა, მაგრამ მოისმინა ამბავი იმის შესახებ, რომ მაღრიბის[16] რომელიღაც ქალაქში (ზუსტად არ იცის, რომელში) ერთ დროს (ზუსტად არ არის ცნობილი, როდის) მოუსავლიანი

---

12 ‘იზზ ად-დინ ალ-მადანი, *კანდელი*. არაბულიდან თარგმნა ელვირა ნასიბოვმა. *ჩვენი მწერლობა*, #23 (2013), 67-70.

13 ალ-მადანი, კანდელი, 67.

14 ალექსი ლეკიაშვილი, „المقامة البغدادية لبديع الزمان الهمدانى“: *საკითხავი წიგნი არაბულში* (თბილისი,1979), 120-121.

15 ნინო დოლიძე, ალ-ჰარირის ალ-მაკამათი და მისი კომპოზიცია. *თსუ შრომები*, 341 (2002), 96.

16 მაღრიბი (არაბ. المغرب) – „დასავლეთი“, „მზის ჩასვლის ადგილი“ – არაბების მიერ განხორციელებული ლაშქრობების შედეგად დაპყრობილი ტერიტორიის უკიდურესი დასავლეთით მდებარე მაროკოს სახელწოდებაა. უფრო ფართო მნიშვნელობით ის აღნიშნავს ჩრდილოეთ აფრიკის ქვეყნებს (მაროკო, თუნისი, ალჟირი, ლიბია).

წელი და შიმშილობა ყოფილა. აქ აშკარაა მედიევისტური მხატვრული პროზისთვის დამახასიათებელი დამოკიდებულება დროისა და სივრცის მიმართ, მისი რეალურად ვერაღქმა, ადგილისა და დროის ერთგვარი განურჩევლობა:

> *„ეს გვალვიანი და მოუსავლიანი წელი უხსოვარ დროში მეხივით დაატყდა თავს მაღრიბის ერთ-ერთ დიდ ქალაქს, როგორც ამბობენ კაირუანს ან ფესს, სიჯილმასას*[17]*, კაფსას*[18] *ანდა მაჰდიას“.*[19]

პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს, კონკრეტულად რომელ ქალაქს დაატყდა თავს შიმშილობა, რომელიც შვიდ წელს გაგრძელდა.[20] დროისა და ადგილის დაუზუსტებლობა თავს იჩენს როგორც ზღაპრებში: „ერთ შორეულ მხარეში..“, „დიდი ხნის წინათ, გარდასულ დროსა და ჟამს.....“[21] ისე „ქილილა და დამანაშიც“: „ერთხელაც,“[22] „ერთ დღეს“[23], „ამბობენ, რომ სპილოებით დასახლებულ ერთ-ერთ მხარეში..“,[24] „ამბობენ, რომ ერთ მთაზე ცხოვრობდა მაიმუნთა ჯგუფი...“[25] და სხვ.

შემდეგ ამბავი ასე გრძელდება:

> *„ამტკიცებენ, და ალაჰმა უკეთ უწყის, რომ ეს იყო გვალვის, მოუსავლიანობის და შიმშილის წელი, შეგვიწყალოს ღმერთმა!“*[26]

სიტყვა „ამტკიცებენ“ შუა საუკუნეების პროზაში ხშირად გვხვდება. მაგალითად, „ქილილა და დამანაში“ პერსონაჟი ახალი არაკის მოყოლას ასე იწყებს:

> قال الفيلسوف: زعموا أنّه كان بأرض من الأرضين مكان كثير الصيد [27]
>
> *თქვა ფილოსოფოსმა*[28]*: ამტკიცებენ, რომ ერთ-ერთ მიწაზე იყო ნანადირევის სიუხვით განთქმული ადგილი.*

გ. ლობჟანიძეს მართებულად აქვს ეს ზმნა ნათარგმნი როგორც „ამბობენ, რომ“[29], რაც სტილისტურად უფრო გამართულია და თხრობასაც უხდება. თუმ-

---

17 სიჯილმასა – ქ. ფესიდან 300 კმ-ში მდებარე ე.წ. „უდაბნოს ჭიშკარი“, მაროკოული დინასტიების ცენტრი.

18 კაფსა / გაფსა – ქ. თუნისიდან სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე, 350 კმ-ით დაშორებული რომაული ღირსშესანიშნაობებით ცნობილი ადგილი.

19 ალ-მადანი, კანდელი, 67.

20 ეს რიცხვიც არ არის შემთხვევითი. ფოლკლორში ისევე, როგორც რელიგიურ ლიტერატურაში „შვიდს“ სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ძველი აღთქმის თანახმად, ეგვიპტეში შვიდ წელიწადს გაგრძელდა შიმშილობა სწორედ ისე, როგორც დაესიზმრა ფარაონს და როგორც განუმარტა მას იოსებმა (დაბადება 41:54).

21 *ათას ერთი ღამე,* ტ.1. არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ (თბილისი, 1969), 18.

22 იბნ ალ-მუკაფა, *წიგნი ქალილასა და დიმნასი*. არაბულიდან თარგმნა გ. ლობჟანიძემ (თბილისი: 2002), 159.

23 იბნ ალ-მუკაფა, *წიგნი ქალილასა და დიმნასი,*179.

24 იბნ ალ-მუკაფა, *წიგნი ქალილასა და დიმნასი,* 164.

25 იბნ ალ-მუკაფა, *წიგნი ქალილასა და დიმნასი,* 114.

26 ალ-მადანი, კანდელი, 67.

27 ლეკიაშვილი, *საკითხავი წიგნი,* 89.

28 იგულისხმება ბაიდაბა ფილოსოფოსი, რომელსაც დაბშალიმ მეფე უსვამს კითხვას.

29 იბნ ალ-მუკაფა, წიგნი ქალილასა და დიმნასი, 140.

ცა ჩვენს შემთხვევაში ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ქილილა და დამანაში“ (და არა მხოლოდ) ასე ხშირად გამოყენებული ამ ზმნის პირველი მნიშვნელობა არის „ამტკიცებენ“.[30] ეს შემთხვევითი არ უნდა იყოს. შუა საუკუნეების ნარატივში ხშირად ვხვდებით ფრაზებს, რომლებიც მოთხრობილი ამბის აუთენტურობაში მკითხველის (მაშინ მსმენელის) „დასარწმუნებლად“ გამოიყენებოდა. ავტორი ამით ხაზს უსვამს, რომ ამბავი ნამდვილად მოხდა, და რომ ის, რის მოყოლასაც აპირებს, უეჭველი ფაქტია. მართალია, ეს უფრო სტილისტური ხერხია (თუნდაც იმიტომ, რომ მაგალითად, ტურები – ქილილა და დამანა სინამდვილეში არ ლაპარაკობენ), მაგრამ გვხვდება ბევრ მედიევისტურ ძეგლში, სადაც თითქოს თანაარსებობს ზეპირი და წერილობითი ლიტერატურა. „ათას ერთ ღამეში“ ფრაზები „ამბობენ, რომ..“; „გავიგე, რომ..“; „მსმენია..“; „გამიგონია“; „ჩემამდის მოაღწია ამბავმა..“ და სხვ. თითქმის ყველა ამბის დასაწყისშია, თუ უშუალო თვითმხილველი პირველ პირში არ ჰყვება ამბავს. „გამიგონია“; „მსმენია“ გვხვდება „ქილილა და დამანაშიც“.

ნოველის ავტორს ალ-მადანი̄ს თავად არ უხილავს, არამედ „მოისმინა“ ამბავი, რომელიც უნდა მოგვითხროს. თვითმხილველი არ ყოფილა. სამაგიეროდ, ასახელებს ამბის გადმომცემებს:

> *„ამ ძველ ქალაქთაგან ერთ-ერთში ცხოვრობდა ერთი ჭკვიანი კაცი... რავიების*[31] *ნაწილის მიხედვით, მისი დუქანი მდებარეობდა აბუ-ლ-ინანიას მედრესეს*[32] *გვერდით, ას-საიდ ას-საჰიბის კუთხის მეჩეთის*[33] *მახლობლად, ხოლო სხვა გადმომცემთა თანახმად კი, მისი დუქანი მდებარეობდა საკიფას*[34] *– შავი პავილიონის მიმდებარედ, რომელიც ააშენა მართლმორწმუნე ხალიფა ისმაილ ალ-მანსურ აშ-ში'იმ, თუმცა ალაჰმა უკეთ უწყის“.*[35]

პერსონაჟს, რომელიც პირველ ჯერზევე მოიხსენიება როგორც „ერთი ჭკვიანი კაცი“, სახელი არ აქვს, რაც უფრო ზღაპრის „გავლენა“ უნდა იყოს. რაც შეეხება მთხრობელთა (რავიების) ჩამოთვლას, ის მხატვრული ლიტერატურისთვისაც არ იყო უცხო. ცნობილი ფაქტია, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურაში *ისნა̄დს*,[36] დამოწმებას, ამბის მოყოლას უშუალო თვითმხილველის მიერ.[37] ეს მსმენელთა ნდობას ზრდიდა. გამოგონილი, „არამართალი“, სინამდვილეში არმომხდარი ამბავი, ე.ი. ფიქცია მსმენელების მიერ სიცრუედ, მათ მოტყუებად აღიქმებოდა. როგორც ძველ ებრაულ, ისე კლასიკურ არაბულ ლიტერატურასა და *ჰადი̄სები* არსებობდა გადამცემთა „ჯაჭ-

---

30 زَعَمَ 1) утверждать, полагать; 2) ручаться (за кого ب) (Баранов, 1985: 330). زَعَمَ به – он был, стал ответственным, он ручался за то. **زعيم (زعماء)** – ответственный (Гиргас, 1881: 332, 333).

31 *რა̄ვი* – მთხრობელი, ისლამამდელი პოეზიის ნიმუშებისა და ჰ̣ადი̄სების გადამცემი.

32 აბუ-ლ-ინანიას მედრესე – XIV ს-ში ქ. ფესში დაარსებული რელიგიური სკოლა.

33 კუთხის მეჩეთები პატარა სუფიური სალოცავი ოთახებია მაღრიბში.

34 *საკიფა* – ქუჩის გადახურული ნაწილი

35 ალ-მადანი̄, კანდელი, 67.

36 *ისნა̄დი* – მოწმეთა, გადამცემთა ჯაჭვი, რომელიც მოთხრობილი ამბის ნამდვილობას ადასტურებს.

37 Rina Drory, „Maqāma.“ In *Encyclopedia of Arabic Literature*, Vol. II. (London and New York: Routlege, 1999), 507

ვი“; რასაც მკითხველი მოთხრობილის ისტორიულ რეალობაში უნდა დაერწმუნებინა. თავიდან ეს მოვლენა რელიგიური მოტივაციით ებრაულ ლიტერატურაში გაჩნდა. კანონიკური არაბული ლიტერატურა კი იმდენად ავტორიტარული აღმოჩნდა, რომ ისტორიულობა, რეალურობა იმ პროზაული ჟანრების აუცილებლობადაც აქცია, რომელთაც რელიგიასთან პირდაპირი კავშირი არ ჰქონდათ.[38] ამიტომაა მთხრობელი შუა საუკუნეების მხატვრულ პროზაულ ძეგლშიც – მაკამებში. აქ გამოყენებული *მხატვრული ისნა̄დი* პირიქით, ხაზს უსვამს, რომ ამბავი გამოგონილია, რადგან თუ მთხრობელის პერსონაჟია გამოგონილი, ბუნებრივია, მის მიერ მოთხრობილი ამბავიც გამოგონილი იქნება. მთავარი ის გახლავთ, რომ პირველ პირში თხრობაა შენარჩუნებული. მოთხრობაში „კანდელი“ ოსტატურად არის ჩართული ისეთი ფრაზები, თითქოს მოთხრობილი ამბის აუთენტურობაში დარწმუნება მე-20 ს-ის მკითხველისთვისაც აუცილებელი იყოს, რაც აშკარად შუა საუკუნეების ე.წ. *ფიქტიური ისნა̄დის*[39] პაროდირებაა. ნოველის ავტორს განსხვავებული, არაერთგვაროვანი „ინფორმაცია“ აქვს ამბის გადმომცემებისგან, თუმცა არც გმირის საცხოვრებელი ადგილის სიზუსტეა მნიშვნელოვანი, არც ის, თუ მაღრიბის კონკრეტულად რომელ ქალაქში მოხდა ამბავი. მთავარია, რომ ჯერ ერთი, ამ მოვლენას ჰყავდა თვითმხილველი, მეორეც, აქ ჩამოთვლილი ყველა ადგილი რეალურად არსებულია და მესამე – ავტორმა კონკრეტული პირებისაგან (თუმცა დასაშვებია ინვარიანტულობაც) მოისმინა ამბავი, ე.ი. ის თვითონ არ „მოუგონია“. შეუძლებელია, აქ *ისნა̄დის* ირონიზირება არ დავინახოთ.

ნოველა „კანდელის“ მთავარი გმირი დუქნის მფლობელია. მიუხედავად ამისა, ის ვეღარ ახერხებს ოჯახის რჩენას ქალაქში, რომელსაც შიმშილობა დაატყდა თავს. ამიტომ გადაწყვეტს, სარჩოს საშოვნელად სხვაგან წავიდეს. ამ ფაქტმა შესაძლოა კლასიკური მაკამების ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟი – საკვების ძიებაში სხვადასხვა ქალაქებში მოხეტიალე ბოჰემა გაგახსენოთ. ფოლკლორშიც ხშირია შემთხვევა, როცა პერსონაჟი „გაუდგება გზას“. როგორც ზღაპრებში ან მაკამებში, ალ-მადანი̄ს ნოველაშიც გმირი ადგება გზას. არსებობს ამის კონკრეტული მოტივაცია – რაღაც (ამ შემთხვევაში შიმშილი და ცოლ-შვილის გამოკვების აუცილებლობა) აიძულებს მას, წავიდეს.

ცოტა ქვემოთ ვკითხულობთ:

> *„და ზოგი რავი ამბობს, რომ მის წინ გამოჩნდა ღადამისის*[40] *კედლები მაშინ, როდესაც სხვა რავიები ამბობენ, რომ ის გაუდგა ოქროს გზას, მაგრამ რავი აბუ შუ'აიბ მუჰამმად იბნ სულეიმანი ირწმუნება, რომ კაცი მოკვდა მშიერი და მწყურვალი დიდ უდაბნოში. თუმცა საჰიბ ატ-ტაირ აბუ ალ-ბარაქათმა დაასაბუთა, რომ ამ კედლების წინ კაცი შეამჩნიეს ქალაქ თიმბუქთუს მტრედებმა. როგორც არ უნდა იყოს საქმე, კაცმა გააგრძელა თავისი გზა მიუხედავად შიმშილისა, წყურვილი-*

38 Rina Drory, *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*. (Leiden-Boston- Köln: E.J.Brill, 2000),12

39 *მხატვრულ ისნა̄დს* უწოდებენ მთხრობელის არსებობას პროზაულ ნაწარმოებში, სადაც ამბის გადმოცემა პირველ პიში „თვითმხილველის“ მიერ ხდება, თუმცა მთხრობელი გამოგონილი პერსონაჟია.

40 ღადამისი – პატარა ოაზისი ლიბიურ უდაბნოში, ლიბიის, ალჟირისა და თუნისის საზღვარზე.

სა და ძლიერი დაღლილობისა... რადგან ჩვენ არ გვსურს, შევაჩეოთ და დავამთავროთ მისი ამბავი აქ.“[41]

ალ-მადანი ისე ჩამოთვლის რავიების (მთხრობელების, ამბის გადამცემთა) სახელებს (რომელთაგან ერთმა „თქვა“, მეორე „ირწმუნება“, მესამემ კი „დაასაბუთა“...), თითქოს ისინი რეალური პიროვნებები ან განსაკუთრებული ავტორიტეტები იყვნენ. აქაც *ისნადის* პაროდირება თვალნათლივია. ნოველის ავტორი „ირჩევს“ ვარიანტს, რომლის მიხედვით გმირი არ კვდება, რადგანაც არ სურს „აქ დაასრულოს მისი ამბავი.“ ერთი მხრივ, ისტორიული, რეალური და მეორე მხრივ, მხატვრული დროის ფარგლების დარღვევა ზოგადად დამახასიათებელია პოსტმოდერნული ლიტერატურისთვის.

ცნობილია, რომ შუა საუკუნეების ძეგლებში დრო არ არსებობს, როგორც ობიექტური კატეგორია.[42] ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ შუა საუკუნეების ნარატივების მსგავსად, არც ალ-მადანის ნოველაშია დროისა და სივრცის განცდა. არ ვიცით, გმირმა რა მანძილი გაიარა, ან რა დრო დასჭირდა მის დასაფარად:

„იარა დღე და ღამე, კვირების და თვეების მანძილზე და არც კი იცოდა, რას გადააწყდებოდა გზად! გადაკვეთა უნაყოფო მიწები და ხმელეთი, გაიარა ხეობები და უდაბნოები და გზად მცენარეც კი არ შეხვედრია, არც რამე არსება, რომ თავი გაეხარებინა ან ფრინველს წაეხალისებინა თავისი არსებობით, სანამ არ გაუჩინარდა კაცი.“[43]

ზღაპრებშიც, მაკამებშიც გვხვდება მოულოდნელად გამოჩენა ვინმესი (ან რაიმესი). მაკამებში მოგზაური პერსონაჟი უეცრად გადააწყდება ხოლმე შეკრებილ ხალხს, სიტყვით გამომსვლელს... „კანდელის“ პერსონაჟის თვალწინ კი უდაბნოში უცებ ქალაქის კედლები აღიმართება:

„რადგან ჩვენ არ გვსურს, შევაჩეროთ და დავამთავროთ მისი ამბავი აქ... ბროლივით გამჭვირვალე ერთ-ერთ საღამოჟამს კაცმა მიაღწია წითელთიხიანი ქალაქი კედლებთან, რომელიც უეცრად აღიმართა შიშველ უდაბნოში, გაოცდა კაცი და სიხარულის და /ან ალბათ შიშის ძალით დააკაკუნა კედლის კარზე. კარზე დარაჯი გამოჩნდა და უთხრა მას: „კეთილი იყოს შენი მობრძანება ქალაქ ტიმბუქტუში და შენს ძმებს შორის!“[44]

მთავარ გმირს შიში გაუქრა და დარაჯს წყალი სთხოვა. მან კი მისცა წყალი, მაგრამ ქალაქში შესასვლელად პირობაც წარუყენა:

„და უთხრა მას დარაჯმა: აქ შემოსასვლელად ერთ-ერთი პირობაა, რომ ღამით დაიძინებ კედლის გარეთ. ხვალ დილით კი, როცა შემოხვალ, უნდა მიუძღვნა საჩუქარი ჩვენს ბატონს სულტანს.“[45]

41 ალ-მადანი, კანდელი, 67.

42 ალექსანდრე ალექსიძე, *ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო.* (თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1976), 35.

43 ალ-მადანი, კანდელი, 68.

44 იქვე.

45 იქვე.

პირობის წაყენება ხშირად გვხვდება ფოლკლორში. კაცმა დაიწყო ფიქრი, თუ თავისი მწირი ქონებიდან, რასაც ხურჯინში ჩაყრილი ნივთები შეადგენდა, რა უნდა ეჩუქებინა სულტნისთვის, რით უნდა განეცვიფრებინა ის. ფიქრობდა და თან დროს წელავდა:

> *„და როდესაც განთიადის ლოცვისკენ მოუწოდა მუეძინმა, გამოვიდა დარაჯი სწრაფად, რათა გაელვიძებინა კაცი. კაცი ნელ-ნელა წამოიმართა. შემდეგ მცველმა ჯერ მეჩეთში შეიყვანა და ისიც განიბანა, გააჭიანურა და გააჭიანურა განბანვა და ილოცა, გაახანგრძლივა და გაახანგრძლივა მუხლმოყრა და თაყვანისცემა, ადიდა ღმერთი და გაჭიმა და გაჭიმა ღვთის დიდება, მიესალმა ღმერთს და გაახანგრძლივა მისალმება და მოიხსენია ალაჰი, მაღალიმც არს იგი! და გული კი გიჟივით უცემდა...“*[46]

ბოლოს კაცმა თავისი ნივთებიდან კანდელი ამოარჩია და აჩუქა სულტანს, რომელმაც პირველად ნახა ეს ნივთი, გაიგო მისი დანიშნულებაც. კანდელი სინათლისა და სიწმინდის სიმბოლოა. მბრძანებელმა აღფრთოვანებით მიიღო საჩუქარი, გაანათა ქალაქის ქუჩები და დიდძალი ძღვენი მიართვა სტუმარს. ესეც არ იკმარა – თავისი ქალიშვილი მიათხოვა მას. იმისათვის, რომ კაცმა სამეფოში წყვდიადი გაანათა, სულტანმა ის ვეზირად დანიშნა.

ზღაპარში პირობის შესრულებას ყოველთვის მოსდევს დაჯილდოვება,[47] რაც არაბულ მაკამებშიც მნიშვნელოვანი კომპოზიციური ელემენტია.[48] განძის პოვნა განსაკუთრებული მნიშვნელობითაა დატვირთული ფოლკლორში. „კანდელის“ მთავარი გმირი, რომელიც იმისთვის დაადგა გზას, რომ რაიმე ეღონა, რათა ოჯახი შიმშილისგან ეხსნა, ჯილდოვდება სიმდიდრით და ხელდამშვენებული უბრუნდება თავის ქალაქს, სადაც ისევ შიმშილობაა.

მისი ერთი ნაცნობი დაინტერესდება და სთხოვს კაცს, მიასწავლოს ქალაქი, სადაც ასე დაასაჩუქრეს. შემდეგ თავად გაემართება იმ ქალაქისკენ. მან წინასწარ იცის, რომ საჩუქარი უნდა მოამზადოს სულტნისთვის. როგორც ზღაპრებში, ისე შუა საუკუნეების პროზაულ თხზულებებში (მაგ. მაკამებში[49]) ხშირია ერთი და იგივე სიტუაციის გამეორება სხვადასხვა ვარიაციებით. მსგავსი რამ არის ალ-მადანის ნოველაშიც. თუ პირველი გმირი, რომელმაც არ იცის, რა უნდა მიართვას სულტანს, დროს წელავს, მეორე გმირი (ასევე უსახელო) ჯილდოს მოლოდინშია და ჩქარობს, თუმცა ბევრი რამ მეორდება:

> *„მართლაცდა, იარა ზღვრამდე, გადაკვეთა უდაბნო სანამ ერთ მუდმივად გამჭვირვალე საღამო ჟამს არ მიაღწია წითელქვიშიან ქალაქს, როგორიცაა მარაქეში ან თუზარი*[50] *და აღიმართა ქალაქი უცბად შუა უდაბნოში. კაცმა კედლის კარზე დააკაკუნა. გამოვიდა იქიდან დარაჯი და მიესალმა ჩვეული გულთბლილობით. შემდეგ გააღვიძა დილით და ჰკითხა: „გაქვს საჩუქარი ჩვენი ბატონი სულტნისთვის?“ კაცმა უმალ-*

---

46 ალ-მადანი, კანდელი, 68.

47 В.Я Пропп, Морфология Сказки (Москва, 1969).

48 ალ-მადანი, კანდელი, 68.

49 დოლიძე, ალ-ჰარირის ალ-მაკამათის კომპოზიცია, 100.

50 თუზარი – ქალაქი სამხრეთ-აღმოსავლეთ თუნისში, ოაზისი, უდაბნოს საქარავნო გზების გზაშესაყარი.

ვე უპასუხა: „დიახ, ჩემი საჩუქარი ამ ტომარაშია.“ შემდეგ სწრაფად განიბანა, სწრაფად ილოცა, სწრაფად შეჭამა და სწრაფადვე გაემართა სასახლისკენ. ეახლა სულტანს და მის გარემოცვას სასწრაფოდ..“[51]

თუმცა კონტრასტიც იკვეთება. თუ პირველ შემთხვევაში გმირი ყველაფრის კეთებას წელავდა, მეორე გმირმა ყველაფერი ზედმეტად სწრაფად გააკეთა. მაგრამ ისე როდი ხდება, როგორც ადამიანები გეგმავენ ხოლმე. მიუხედავად იმისა, რომ მეორე პერსონაჟმა წინასწარ მოამზადა საჩუქარი სულტნისთვის – ფეხსაცმელები, და ისიც დაინახა, რომ მის კარზე ფერხთ არავის ემოსა (ერთი შეხედვით, მისი საჩუქარი ძალიან საჭირო უნდა ყოფილიყო), მაინც ვერ მიიღო, რასაც ელოდა. ის არავის დაუჯილდოვებია არნახული სიმდიდრით ან ვეზირის თანამდებობით. სულტანმა კაცს წინა სტუმრის მიერ მირთმეული კანდელი გადასცა მხოლოდ, რაკი ჩათვალა, რომ საუკუთესო საზღაური მისი საჩუქრისთვის სინათლის მატარებელი ნივთი იქნებოდა.

როგორც შუა საუკუნეების ნარატივში, ალ-მადანᾱის ნოველის ბოლოსაც ერთგვარი შეგონება იკვეთება, რომელიც მაკამებისა და იგავ-არაკებისგან განსხვავებით პირდაპირი ტექსტით არ არის გამოთქმული. თუმცა ქვეტექსტი იოლი მისახვედრია – წინასწარი გარჯის მიუხედავად მაინც ის მოხდება, რაც უფალს / ხელისუფალს უნდა. ხელისუფალთან დაკავშირებთ საყურადღებოა ერთი პასაჟი – რაც სულტანს მოსწონს, ის მოსწონთ სხვებსაც. თუ პირველ შემთხვევაში ხალხი გაიძახის: „გაუმარჯოს კანდელს! გაუმარჯოს სულტანს! გაუმარჯოს კანდელს! გაუმარჯოს სულტანს!“, მეორე შემთხვევაში ის სკანდირებს: „გაუმარჯოს ფეხსაცმელს! გაუმარჯოს სულტანს! გაუმარჯოს ფეხსაცმელს! გაუმარჯოს სულტანს!“[52] მთავარია ხელისუფალის ნება! – როგორც ჩანს, აქ თანამედროვე თუნისის რეალობაც იგულისხმება.

ნოველაში „კანდელი“ თვალნათლივია იმ ნარატივთა კვალი, რომლებიც შუა საუკუნეების განმავლობაში დეფოლკლორიზაციის პროცესს განიცდიდნენ და შეიცავდნენ „ნარატიული პერფორმანსის“ ელემენტებს[53], რაც იმაში გამოიხატება, რომ ტექსტი დაყოფილია, სეგმენტირებულია – თითოეული ამბავი ერთი მთლიანი ჯაჭვის ნაწილია. მთხრობელს კი, რომელსაც აქვს გარკვეული პოზა, ყოველთვის ჰყავს მსმენელი (ჩვენ, მკითხველების, გარდა). „ქილილა და დამანას“, მაკამებს, „ათას ერთი ღამეს“ თუ „არაბთა დღეებს“ საუკუნეების განმავლობაში საჯაროდ კითხულობდნენ, ხმამაღლა წარადგენდნენ მსმენელთა წინაშე. სეგმენტირებული ტექსტი (პირობითად დანაწევრებული დღედ, ღამედ, მაკამად, კარად...) მოსახერხებელი იყო თხრობის წყვეტისა და განახლებისთვის, რადგან თითოეული ნაწილი დასრულებულ ეპიზოდს წარმოადგენდა. ეს ნაწარმოებები იქმნებოდა მაშინ, როდესაც ზეპირსიტყვიერება ჯერ კიდევ აქტუალური იყო, ხოლო პროზაული ქმნილებების წაკითხვა შესრულებასთან, პერფორმანსთან იგივდებოდა. შესაბამისად, ზეპირი ლიტერატურის გავლენა ბევრ რამეში აისახა, თუნდაც ფორმულების სიუხვეში.

---

51 ალ-მადანᾱ, *კანდელი*, 68.

52 ალ-მადანᾱ, *კანდელი*, 68, 69.

53 David A. Wacks, The Performativity of Ibn al-Muqaffa''s Kalīla wa Dimna and al-Maqāmāt al-Luzumīyyah of al-Saraqustī. JAL, 34 (2003), 180.

ალ-მადანი ნოველაში ტექსტი არაა სეგმენტირებული, თუმცა გვხვდება ფორმულები: *„შეგვიწყალოს ღმერთმა!“*[54] *„ალაჰმა დაგვიფაროს უსამართლობის, ბოროტებისა და შიმშილის წლებისგან, ამინ!“*;[55] *„ვრცელია ალაჰის მიწა!“*; „ათას ერთი ღამის“ პირველივე თავი „ამბავი შაჰრიარ მეფისა და მისი ძმის მეფე შაჰზავანისა“ იწყება სწორედ იმ ფორმულით, რომელიც „კანდელშია“ გამოყენებული: „ამბობენ *და ალაჰმა უკეთ უწყის,...*“[56] თანამედროვე ნოველაშია: „ამტკიცებენ, *და ალაჰმა უკეთ უწყის,..*“[57] ფრაზა „მას [კაცს] სწამდა, რომ ცხოვრებით კმაყოფლება მუდმივი განძია“[58] მეოთხე ხალიფა ალი იბნ აბუ ტალიბის (+661) ცნობილი გამონათქვამის – „მცირედით კმაყოფილება უხრწნელი განძია“ – პერიფრაზია[59] და სხვ.

„ბაღდადური მაკამიდან“ გადმოღებული გამხსნელი ფრაზის გარდა „კანდელში“ ვხვდებით ღია ციტირებას ალ-ჰამაზანის „ალ-ჯაჰიზის მაკამიდან“, სადაც ვკითხულობთ:

> *„ალექსანდრია ჩემი სახლია, იქ მოპოვნია ჩემი სამყოფელი,*
> *მაგრამ შამში*[60] *მიღამდება და ერაყში მითენდება.*“[61]

ალ-მადანის გმირი, სანამ თავის ქალაქს დატოვებს, ამბობს:

> *„ალექსანდრია ჩემი სახლია,*
> *იქ მიპოვნია ჩემი სამყოფელი“.*[62]

კლასიკური პოეზიის ციტირება მხოლოდ „ათას ერთი ღამისთვის“ არ გახლავთ დამახასიათებელი. ის მაკამების როგორც კომპილაციური ხასიათის ნაწარმოების ერთ-ერთ თავისებურებასაც წარმოადგენს. შუა საუკუნეების ავტორი იმით ფასდება, თუ რამდენად კარგად იცნობს ის მემკვიდრეობას, ტრადიციულ ლიტერატურულ რეპერტუარს. ის ხომ ფაქტობრივად კომპილატორია.

ალ-მადანის ნოველაში გვხვდება ბეითი კლასიკოსი არაბი პოეტის აბუ-ლ-‘ალა’ ალ-მა‘არრის (973-1058) ცნობილი ლექსიდან:

> *„ჩემი ლეილა ზანგების პატარძალია,*
> *და ყელს უმშვენებს მარგალიტის ყელსაბამი.*“[63]

პროზისა და პოეზიის მონაცვლეობა, რაც ხშირია როგორც მაკამებში, ისე „ათას ერთ ღამეში“, ტრადიციული მოვლენაა, რაც ჯერ კიდევ ისლამამდელი

---

54 ალ-მადანი, *კანდელი*, 67.

55 ეს გამოთქმა, ჩვეულებრივ, იხმარება იმის გადმოსაცემად, რომ ღვთის წყალობით ყველგან არის მრავალი სხვადასხვა ხელსაყრელი შანსი, შესაძლებლობა.

56 *ათას ერთი ღამე*, 18.

57 ალ-მადანი, *კანდელი*, 67.

58 ალ-მადანი, *კანდელი*, 67.

59 Husni and Newman, *Short Story*, 37.

60 შამი – სირია

61 Husni and Newman, Short Story, 38.

62 ალ-მადანი, *კანდელი*, 67.

63 ალ-მადანი, *კანდელი*, 68.

კულტურიდან იღებს სათავეს.[64] საინტერესოა, რომ თანამედროვე ნოველის ტექსტში ლექსები ორგანულადაა ჩართული, საერთო ფორმიდან ამოვარდნილი არ არის. ალ-მადანი მოახერხა, ოსტატურად გამოიყენებინა ფოლკლორისა და შუა საუკუნეების არაბული მწერლობის ნარატიული სტრუქტურის თავისებურებები და ისინი ნოველის ფორმას ისე შეუხამა, რომ ნაწარმოები კარგად იკითხება, მოძველებულად არ გამოიყურება და თანამედროვეობის პრობლემებსაც ეხმიანება.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ „კანდელი“ არის ალეგორიული ხასიათის თანამედროვე ნოველა თავისი ექსპოზიციით, ამბის განვითარებითა და დასასრულით. მას შეიძლება თანამედროვე ზღაპარიც ვუწოდოთ, თუმცა აქ არ გვხვდება ზღაპრული, არარეალური პერსონაჟები. ზღაპრებსა და მაკამებს გვაგონებს მთავარი გმირის საშოვარზე წასვლა, მისთვის პირობის წაყენება, წინააღმდეგობის გადალახვა, დაჯილდოვება, განძის პოვნა... თვალში საცემია ზღაპრისთვის დამახასიათებელი თხრობის მანერა. შუა საუკუნეების ლიტერატურული ნაწარმოებების მსგავსად არც აქ გვხვდება პეიზაჟები, პერსონაჟთა პორტრეტები, მათი ხასიათის აღწერა თუ თანამედროვე ნოველისთვის დამახასიათებელი ფსიქოლოგიური წიაღსვლები. ალ-მადანის მოთხრობა წარმოადგენს მე-20 ს-ის თუნისური ლიტერატურის ნიმუშს, სადაც ავტორი ირონიულად იყენებს *მხატვრულ ისნადს*. ისევე როგორც მედიევისტურ ნარატივში, აქ ადექვატურად არ არის აღქმული დრო და სივრცე, მნიშვნელობა არ ენიჭება მოქმედების ადგილს, დარღვეულია დროის საზღვრები. ტექსტში გვხვდება პოეტური ჩანართები, მათ შორის შუა საუკუნეების ერთ-ერთი კლასიკოსის ლექსი, ფორმულები, ცნობილი გამონათქვამის პერიფრაზი, ერთი და იმავე სიტუაციის გამეორება სხვადასხვა ვარიაციებით, ასევე ალ-ჰამაზანის მაკამების ფრაზები, რაც კიდევ ერთხელ გვიმყარებს აზრს, რომ „კანდელი“ არის ტიპური პოსტმოდერნული ტექსტი ინტერტექსტუალური ღია ციტირებითა და რემინისცენციებით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. *ათას ერთი ღამე*, ტ. I. არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ნ. ფურცელაძემ, თბილისი, 1969.
2. ალექსიძე, ალექსანდრე. *ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო (XIII-XIV სს)*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1976.
3. ალ-მადანი, ‘იზზ ად-დინ. *კანდელი*. არაბულიდან თარგმნა ელვირა ნასიბოვმა, ჩვენი მწერლობა, #23, 2013.
4. დოლიძე, ნ. *მაკამის ჟანრი არაბულ ლიტერატურაში*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2010.
5. დოლიძე, ნინო. *ალ-ჰარირის ალ-მაკამათი და მისი კომპოზიცია*. თსუ შრომები, 342, 2002.
6. იბნ ალ-მუკაფა. *წიგნი ქალილასი და დიმნასი*. არაბულიდან თარგმნა, განმარტებანი და ბოლოთქმა დაურთო გ. ლობჟანიძემ. თბილისი, 2002.

64 Gustave E. von Grunebaum, The Spirit of Islam as shown in its Literature. In *Studia Islamica* (1953-1955),117.

7. ლეკიაშვილი, ალექსი, المقامة البغدادية لبديع الزمان الهمدانى. *საკითხავი წიგნი არაბულში*, თბილისი,1979.
8. სილაგაძე, ა., იბრაჰიმი, ჯ. *თანამედროვე არაბული ლიტერატურათმცოდნეობა და კრიტიკა*. თბილისი, 1989.
9. *ძველი აღთქმა*, დაბადება 41:54.
10. Drory, Rina. Maqāma. In *Encyclopedia of Arabic Literature*. London and New York: Routlege, Vol. II, 1999.
11. Drory, Rina. *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Culture*. Leiden-Boston- Köln: E.J.Brill, 2000.
12. Malti-Douglas, F., Postmoderning the Traditional in the Autoboigraphy of Shaykh Kishk. In: Kamal Abdel Malek & Wael Hallaq (Eds) *Tradition, Modernity and Postmodernity in Arabic Literature.* Essays in Honor of Professor Issa J.Boullata, Leiden-Boston-Köln: E.J.Brill, 1999, pp. 389-410.
13. Neuwirth, Angelika. Tradition and Counter-Traditions in the Land of the Bible, Emil Habibi's De-Mythologizing of History. In *Arabic Literature Postmodern perspectives*. Edited by Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch, Barbara Winkler, 197-219. Saqi, 2010.
14. Ronack, H., Daniel, L. Newman. *Modern Arabic Short Story*. A bilingual Reader. Saqi, 2008.
15. Starkey, Paul. *Modern Arabic Literature.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
16. Von Grunebaum Gustave E. *The Spirit of Islam as shown in its Literature*. In: Studia Islamica, 1953-1955.
17. Wacks, David A. The Performativity of Ibn al-Muqaffa''s Kalīla wa Dimna and al-Maqāmāt al-Luzumīyyah of al-Saraqustī. *JAL,* 34, 2003, 178-184.
18. Баранов, Харлампий. *Арабско-Русский Словарь*. Москва, 1985.
19. Гиргас, Владимир. *Словарь к Арабской Хрестоматии и Корану*. Казань,1941.
20. Пропп, В.Я. *Морфология Сказки*. Москва, 1969.

თამარ ლეკვეიშვილი
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

„ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის ტექსტისათვის

ვაგრძელებთ[1] „ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული[2] ინგლისური თარგმანის ალექსანდრე გვახარიასა და მაგალი თოდუას მიერ დადგენილი „ვისრამიანის“[3] ტექსტთან შეჯერებას და ამის შედეგად ინგლისურ ტექსტში ქართულიდან გადაყოლილი უზუსტობების გასწორებას.

მოგვაქვს შესწორებების რამდენიმე ნიმუში:

1

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„დია საქონელი გამიცემია გლახათათუის ამით რომელ, ღმერთმან ***შეგიწყალნა*** და ჩემი იმედი, რომელ მისითა მოწყალებითა ***გქონდა***, გაასრულა.“[4]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“I have given great possessions to the poor because God has had ***mercy on thee***, and has fulfilled my hope which by His grace ***thou hadst***.”[5]

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„დია საქონელი გამიცემია გლახათათუის ამით რომელ ღმერთმან ***შემიწყალა*** და ჩემი იმედი, რომელ მისითა მოწყალებითა ***მქონდა***, გაასრულა“[6]

დ) შესაბამისად, ო. უორდროპის ინგლისური თარგმანი უნდა შესწორდეს ასე:

“I have given great possessions to the poor because God has had ***mercy on me***, and has fulfilled my hope which by His grace ***i had***.”

---

1 თამარ ლეკვეიშვილი, „ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის ტექსტისათვის. *გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი*, 1 (2004), 4; მისივე, „ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის ტექსტისათვის. *პერსპექტივა-XXI*, 6 (2005): 21; მისივე, „ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის ტექსტისათვის. *გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი*, 5 (2007), 24; მისივე, „ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის ტექსტისათვის. *ქართველოლოგია*, 1 (2007), 77.

2 Oliver Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin* (London,1914).

3 ალექსანდრე გვახარია და მაგალი თოდუა, *ვისრამიანი* (თბილისი, 1962).

4 ილია ჭავჭავაძე, ალექსანდრე სარაჯიშვილი, პეტრე უმიკაშვილი, *ვისრამიანი* (ტფილისი,1884),18.

5 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin*,17

6 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 42.

2

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„რაზომცა ხელმწიფე და ხელმწიფის შვილი ***ხარ***, ვირო მორჭმულობითა, ხელმწიფობითა და სიმდიდრითა ამისებრი ვერ არის.“[7]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“Inasmuch as ***thou art*** of royal birth and descent, Viro is not to be compared with this one in power, sovereignty, and wealsh.”[8]

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„რაზომცა ხელმწიფე და ხელმწიფის შვილია ***ვირო***, მორჭმულობითა, ხელმწიფობითა და სიმდიდრითა ამისებრ ვერ არის.“[9]

დ) შესაბამისად ო. უორდროპის ინგლისური თარგმანი უნდა შესწორდეს ასე:

“Inasmuch as ***Viro art*** of royal birth and descent, Viro is not to be compared with this one in power, sovereignty, and wealsh.“

3

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„გარნა დია ***იქმნების*** ესე, რომელ მოყუარულნი, ორ წლამდინ ერთგან იყვნენ, და ერთმანეთისაგან ნება ვერა პოვონ, და ეგეთნი გაიყარნენ, რომელთა შეყრა აღარ ეგონებოდეს“[10]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“But it will ***certainly be thus***, that if lovers were togather for two years and could not attain their desire and they were separated so that they no longer thought of union“[11]

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„გარნა ***დია [ავი] იქმნების*** ესე, რომელ მოყუარულნი ორ წლამდინ ერთგან იყვნენ, და ერთმანეთისაგან ნება ვერა პოვონ, და ეგეთნი გაიყარნენ, რომელთა შეყრა აღარ ეგონებოდეს.“[12]

დ) შესაბამისად, ო. უორდროპის ინგლისური თარგმანი უნდა შესწორდეს ასე:

“But it will ***certainly be evil***, that if lovers were together for two years and could not attain their desire and they were separated so that they no longer thought of union.“

---

7 ჭავჭავაძე, სარაჯიშვილი, უმიკაშვილი, *ვისრამიანი*, 58.

8 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin*,53

9 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 65-66.

10 ჭავჭავაძე, სარაჯიშვილი,უმიკაშვილი, *ვისრამიანი*, 60.

11 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin*, 55.

12 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 67.

4

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„პირისა ***ჰაერი*** მრავალ-ფერად ექცეოდა, ზოგჯერ გაყუითლდის და ზოგჯერ გაწითლდის;“[13]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“Her ***complexion*** turned many colours, sometimes yellow, sometimes red;”[14]

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„პირისა ***ჰარირი*** მრავალ-ფერად ექცეოდა, ზოგჯერ გაყუითლდის და ზოგჯერ გაწითლდის“[15]

დ) შესაბამისად ო. უორდროპის ინგლისური თარგმანი უნდა შესწორდეს ასე:

“Her ***harir*** turned many colours, sometimes yellow, sometimes red.“

5

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„აწ ამას შმაგურითა საუბრითა და უსირცხვილობითა შენითა ყუელა შენი სახელი გააქარვე და შენისა სიყუარულისა ***ჭირი*** ჩემისა გულისაგან ამოგიგდია.“[16]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“Now, for this diabolical conversation and thy shamelessness all thy name is dispersed, and the ***plague*** of thy love is rooted out from my heart”.[17]

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„აწ ამას შმაგურითა საუბრითა და უსირცხვილობითა შენითა ყუელა შენი სახელი გააქარვე და შენისა სიყუარულისა ***ძირი*** ჩემისა გულისაგან ამოგიგდია.“[18]

დ) შესაბამისად, ო. უორდროპის ინგლისური თარგმანი უნდა შესწორდეს ასე:

“Now, for this diabolical conversation and thy shamelessness all thy name is dispersed, and the ***base*** of thy love is rooted out from my heart”.

ხშირ შემთხვევაში უორდროპის თარგმანში შესწორებებს ვერ შევიტანთ, მიუხედავად იმისა, რომ სათანადო ადგილის ქართული ტექსტი მცდარია, რადგან მას აზრი სწორად აქვს გადმოცემული. არ გამოვრიცხავთ, რომ მას ერთგვარი ტექსტუალური კვლევებიც ეწარმოებინოს თარგმანის ორიგინალთან შეჯერების მიზნით. ჩვენ უკვე მოვიყვანეთ ასეთი მაგალითები[19] და ქვემოთაც მოგვაქვს შემდეგი.

---

13 ჭავჭავაძე, სარაჯიშვილი,უმიკაშვილი, *ვისრამიანი*, 104.

14 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin,* 93.

15 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 94.

16 ჭავჭავაძე, სარაჯიშვილი,უმიკაშვილი, *ვისრამიანი*, 96.

17 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin,*86

18 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 89.

19 ლეკვეიშვილი, „ვისრამიანის“ ოლივერ უორდროპისეული ინგლისური თარგმანის ტექსტისათვის, 77.

1

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„თავისა ***სახლისა ნატამალთაგან*** მოგიშორა და კიდეგნად ტყუერად დაგაბა; შუენიერთა დედისა და ძმისაგან მოგაშორა,...“[20]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“He has taken thee away from the kin of thy ***home and bound*** thee like a prisoner abroad; he has separated thee from thy beautiful mother and brother,...”[21]

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით, ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„თავისა ***სახლისა [და] ნატამალთაგან*** მოგიშორა და კიდეგნად ტყუერად დაგაბა; შუენიერთა დედისა და ძმისაგან მოგაშორა,...“ [22]

2

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„ორი ქმარი შეგირთავს და ორთაგანვე მოწყუედილხარ. შენ და დიდსა წყალსა ***ზედა ხიდი*** სწორნი ხართ.“[23]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“Thou hast wedded two husbands, and art cut off from both. Thou and a ***bridge over*** a great stream are alike”.[24]

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„ორი ქმარი შეგირთავს და ორთაგანვე მოწყუედილხარ. შენ და დიდსა წყალსა ***იქით ხიდი*** სწორნი ხართ.“[25]

3

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„სხდეს ***მათ წინაშე*** დიდებულთა ცოლნი და ასულნი ვითა მზენი, თუმცა მას წინაშე არად ჩნდეს და ვარდის წყალსა ზედათ აწვიმევდეს.“[26]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“The sun-like wives and doughters of the grandees sat ***before her***, but in her presence they were not perceived; and they sprinkled down rose-water....”[27]

---

20 ჭავჭავაძე, სარაჯიშვილი,უმიკაშვილი, *ვისრამიანი*, 93.

21 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin,* 84.

22 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 87.

23 ჭავჭავაძე, სარაჯიშვილი,უმიკაშვილი, *ვისრამიანი*, 97.

24 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin,* 87.

25 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 90.

26 ჭავჭავაძე, სარაჯიშვილი,უმიკაშვილი, *ვისრამიანი*, 114.

27 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin,*102.

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„სხდეს ***მას წინაშე*** დიდებულთა ცოლნი და ასულნი, ვითა მზენი, თუმცა მის წინაშე არად ჩანდეს, და ვარდის წყალსა ზედაით აწვიმდეს..“[28]

4

ა) „ვისრამიანისის“ პირველ გამოცემაში იკითხებოდა:

„მე ყუელა ვიცი და მასმია სიკეთე და სეფისპირობა მათი, რომე კარგი ამო ამბავი ***ბრძანეთ***, მეცნიერთაგან თქმული და შეწყობილი ფალაურითა ენითა; და ფალაური თუ დიდად არვინ იცის, ვერავინ თარგმნის. აწ თუ შენ მიბრძანო, მე გამოვაცხადო ამბავი მათი და ვთარგმნო სპარსულად.“[29]

ბ) ო. უორდროპის თარგმანშია:

“I know it all, and I have heard of their virtues and their royal character, for thou hast mentioned a good, pleasant story, told by ***wise*** men, and composed in the P’halauri (Pehlevi) tongue; but since nobody knows P’halauri very well, no one can translate it. Now, if thou commandest me, i will reveal their story and translate it into Persian..”[30]

გ) სპარსული ორიგინალის მიხედვით ა. გვახარიას და მ. თოდუას გამოცემაში ტექსტი ასე გასწორდა:

„მე ყუელა ვიცი და მასმია სიკეთე და სეფისპირობა მათი, რომე კარგი ჰამო ამბავია ***ბრძენთა*** და მეცნიერთაგან თქმული და შეწყობილი ფალაურითა ენითა; და ფალაური თუ დიდად არვინ იცის, ვერავინ თარგმნის. აწ თუ შენ მიბრძანო, მე გამოვაცხადო ამბავი მათი და ვთარგმნო სპარსულად.“[31]

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გვახარია, ა. და თოდუა, მ. *ვისრამიანი*. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1962.
2. სარაჯიშვილი, უმიკაშვილი და ჭავჭავაძე. *ვისრამიანი*. ტფილისი, 1884.
3. Wardrop, O. The story of loves of Vis ans Ramin, London, 1914.

28 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 99.

29 ჭავჭავაძე, სარაჯიშვილი,უმიკაშვილი, *ვისრამიანი*,3

30 Wardrop, *The story of the loves of Vis and Ramin*, 2.

31 გვახარია,თოდუა, *ვისრამიანი*, 34.

თამარ მოსიაშვილი
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

სიურრეალისტური ჯგუფი ეგვიპტეში: ხელოვნებისა და თავისუფლების საზოგადოება

სიურრეალისტური ორგანიზაცია ეგვიპტეში ოფიციალურად 1939 წლის 9 იანვარს დაარსდა, როცა ჯურჯ ჰენეინმა თავის რამდენიმე მეგობართან ერთად „ხელოვნებისა და თავისუფლების საზოგადოება“ (جماعة الفن والحرية) ჩამოაყალიბა. სიურრეალისტური ჯგუფის მოღვაწეობა განსაკუთრებული აქტივობით 1930-40-იან წლებში ხასიათდება.

ორგანიზაციის მანიფესტის მიხედვით, მათი მიზანი ხელოვნების თავისუფლების დაცვა იყო.[1] ამასთან ერთად, ეგვიპტელ ახალგაზრდებს ინფორმაციას მიაწვდიდნენ თანამედროვე ხელოვნების, მსოფლიოში არსებული ლიტერატურული, მხატვრული თუ სოციალური მიმდინარეობის შესახებ.[2] ზოგადად სიურრეალიზმი ერთგვარი კულტურული რევოლუცია იყო, რომელიც აკადემიურ ხელოვნებას ეწინააღმდეგებოდა და ასევე ცდილობდა, შეეცვალა მოსაწყენი რეალობა. ამდენად ბუნებრივია, რომ ეგვიპტის საზოგადოების დიდ ნაწილს გაუჭირდებოდა ახალგაზრდა სიურრეალისტთა გაგება. სიურრეალიზმს ლიტერატურასა და ხელოვნებაში გემოვნების დამახინჯებად მიიჩნევდნენ. ეწინააღმდეგებოდნენ არა მარტო სიურრეალისტურ საზოგადოებას, არამედ ამ საზოგადოების მიერ დაარსებულ ჟურნალ-გაზეთებს. ამას ემატებოდა საკითხთან დაკავშირებით არსებული ინფორმაციული ვაკუუმი. სამირ ღარიბის მიხედვით, სიურრეალიზმის მანიფესტები, რომლებიც სალაჰ ბარმადამ თარგმნა, მხოლოდ 1978 წელს გამოიცა არაბულად. ძირითადი წყარო, საიდანაც ეგვიპტის საზოგადოებას შეეძლო ინფორმაცია მიეღო ამ მიმდინარეობის შესახებ, ჟურნალ გაზეთებში დაბეჭდილი სტატიები იყო.

საზოგადოების ჩამოყალიბებასა და მოღვაწეობაში განსაკუთრებული როლი ჯურჯ ჰენეინმა (1914-1973) ითამაშა. როგორც მაიკლ რიჩარდსონი აღნიშნავს, ის იყო „სიურრეალიზმის წამყვანი ანიმატორი“ ეგვიპტეში და ამ მიმდინარეობის ერთ-ერთი მთავარი ფიგურა საერთაშორისო დონეზეც. ის გახლდათ ცნობილი პოეტი და ჟურნალისტი.[3] ჯურჯმა განათლება საფრანგეთში მიიღო და სწორედ სტუდენტობისას, დაახლოებით 1943 წელს დაინტერესდა სიურრეალიზმით. საფრანგეთში გამგზავრებამდე კი აქტიურად მოღვაწეობდა კაიროს ახალგაზრდულ ორგანიზაციებში, მაგ.: საზოგადოება „მუჰავილინში“ (Les Essayistes, محاولين). პირველი სტატიების წერაც სწორედ ამ საზოგადოების ფრანგულენოვანი ჟურნალისთვის „ან ეფორტ“ (En effort) დაიწყო. 1933 წელს დაიბეჭდა ცნობილი სტატია „მსოფლიო სულის გარეშე“ (العالم بدون روح), სადაც ის ადამიანის შინაგან სამყაროზე საუბრობდა. ამავე წელს გამოიცა მისი მოთხრობა „დამზადე-

1 *Vive l'art dégénéré* (Le Caire: 1938). Accessed 10 April, 2016. http://www.egyptians-urrealism.com/index.php?/contents/manifesto/

2 سمير غريب، السريالية في مصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986)، 18-19.

3 Michael Richardson, "The Foolishness of Living: Georges Henein Between Worlds," Dada/Surrealism 19 (2013): 1. Accessed April 25, 2016, http://ir.uiowa.edu/dadasur/vol19/iss1/

ბულია შეერთებულ შტატებში“ (صنع في الولايات المتحدة). 1935 წელს კი გამოქვეყნდა მანიფესტი „არარეალურიდან“ (من اللاواقعية), საიდანაც ცხადი ხედებოდა თუ რამდენად ახლოს იყო ის სიურრეალიზმთან. ამას მოჰყვა „ლექსიკონი ბურჟუაზიული სამყაროს სარგებლობისთვის“ (قاموس لاستخدام العالم البرجوازي), რომელიც ასევე ჟურნალმა „ან ეფორტმა“ დაბეჭდა. აქ განმარტებული სიტყვებიდან რამდენიმეს მოვიყვან მაგალითად: ანარქია – სულის გამარჯვება ჭეშმარიტებაზე, სილამაზე – აღმასრულებელი ხელისუფლება, მე – ყველაზე მნიშვნელოვანი რამ მსოფლიოში, მუზეუმი – უდიდესი ნაგავსაყრელი, რომლის სანახავადაც ოფიციალურად მიდიან და ა.შ.[4] ამავე პერიოდში დაიწყო მიმოწერა ანდრე ბრეტონთან. წერილებში ისინი მომავალ თანამშრომლობასა და გეგმებზე საუბრობენ. 1936 წელს კი ფრანგულენოვან გაზეთში „ლ'ორიან“ (L'orient) იბეჭდება ჰენეინის სტატიები სათაურით „სიურრეალიზმი სასწორზე“. პარიზში ყოფნისას კი მას საშუალება ჰქონდა, დამეგობრებოდა ფრანგ სიურრეალისტებს, მათ შორის ანდრე ბრეტონს „სიურრეალიზმის მამას“. 1935 წელს იწყება მიმოწერა ჯურჯ ჰენეინსა და ანდრე ბრეტონს შორის სიურრეალიზმისა და მარქსიზმის შესახებ. 1936 წლიდან კი ეგვიპტური სიურრეალისტური ჯგუფის დაარსებისთვის ემზადება. 1937 წელს ის მართავს შეხვედრებს ეგვიპტეში და ამავე წლის მარტში წერს რადიო ლექციას ალექსადრიასა და კაიროში, რომელიც მისი პირველი საჯარო გამოსვლა იყო სიურრეალიზმის შესახებ.[5] ჯურჯი მონაწილეობდა სიურრეალისტთა ფრანგული ჯგუფის საქმიანობასა და პარიზული ორგანიზაციის ღონისძიებებშიც. პერიოდულად ჩადიოდა კაიროში და ცდილობდა საფრანგეთში მიღებული გამოცდილება თავისი ეგვიპტელი მეგობრებისთვის გაეზიარებინა. 1938 წლის დეკემბერში ეგვიპტეში ახალგაზრდების ჯგუფმა „გადაგვარებული ხელოვნების ჯგუფი“ (Degenere Art Group) ხელი მოეწერა მანიფესტს „გაუმარჯოს გადაგვარებულ ხელოვნებას“ (Vive L'art dégénéré)[6], მათ შორის იყო ჯურჯ ჰენეინიც. 1939 წელს კი მან მეგობრებთან ერთად სიურრეალისტური „ხელოვნებისა და თავისუფლების საზოგადოება“ (جماعة الفن والحرية) დააარსა.

საზოგადოების სხვა წევრებიდან განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია რამზეს იუნანი. ანდრე ბრეტონის, არაგონის, ელუარის ნაწარმოებებით გატაცებული მხატვარი აქტიურად მონაწილეობდა ეგვიპტური სიურრეალისტური ჯგუფის საქმიანობაში. 10 წლის განმავლობაში ცხოვრობდა პარიზში და მონაწილეობდა სიურრეალისტთა საერთაშორისო გამოფენებში. თუმცა, მოგვიანებით რამზეს იუნანი უფრო აბსტრაქციით დაინტერესდა.

ერთ-ერთი გამოფენის კატალოგში „კვლავ უცნობი“ (Encore l'inconnu)[7] იუნანი საუბრობს ამ ცვლილების მიზეზებზე, რომლებიც დამალულია იმაში, რასაც ის „სამყაროს მისტერიებს“ უწოდებს და რომლის წინაშეც მხატვარი დაბნეული დგას. სიურრეალიზმს კი მისი ცხოვრების მნიშვნელოვან ეტაპად მოიხსენიებს და აღნიშნავს, რომ: „სიურრეალისტური მოძრაობის დამსახურებაა პირველი სერიოზული მცდელობა, შექმნილიყო ახალი მითი, რომელშიც რეალო-

4 غريب، السريالية في مصر، 14.

5 Don LaCoss, "Egyptian Surrealism and 'Degenerate Art' in 1939," *Interactivist Autonomedia* (February 5, 2011). Accessed 20 April at http://interactivist.autonomedia.org/node/13908

6 *Vive l'art dégénéré*; LaCoss, "Egyptian Surrealism and 'Degenerate Art' in 1939".

7 Georges Henein, ed., *Encore l'inconnu* (Cairo: n.p., 1959). (Catalog of exhibition, Apr. 1959.)

ბა და ზებუნებრივი, გამოხატული თუ შინაგანი, სიბრძნე და სიგიჟე, [...] სიკვდილი და სიცოცხლე ერთმანეთს ხვდება და იქცევა სინათლის და შთაგონების წყაროდ გზააბნეული და სურვილით შეპყრობილი სულებისთვის, რომლებიც შებოჭილნი არიან ეჭვით, ღელვით, ნგრევით.“[8]

ფუად ქამელი „ხელოვნების და თავისუფლების საზოგადოების“ ერთ-ერთი ყველაზე ახალგაზრდა წევრი იყო. ის „დამოუკიდებელი ხელოვნების“ (الفن المستقل) მეორე შოუს კატალოგში თავის თავს ასე აღწერს: „პოეტი, როცა მე არ შემიძლია ხატვა; [...] მე არ ვღელავ, როცა განსხვავებას ვერ ვხედავ წყალში კამეჩის ზურგსა და მოძრავ მთას შორის, ან როცა ერთმანეთისგან ვერ ვარჩევ ცხენის ფაფარს და ქალის თმას, ან სკამსა და ადამიანის სხეულს.“[9]

ასევე საინტერესოა, ცალკე გამოვყოთ „ხელოვნების და თავისუფლების“ საზოგადოების ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული პიროვნება ქამელ ათ-თელმესსანი. მისი ნიჭი სწვდებოდა ლიტერატურას, კინოს, თეატრს და სახვით ხელოვნებას. წერდა სტატიებს ეგვიპტურ მხატვრობაზე, რომლებიც იბეჭდებოდა ჟურნალში „დონ კიხოტში“ (Don Quixote). ლიტერატურული სტატიების ნაწილი „ახალ ჟურნალში“ (المجلة الجديدة) დაიბეჭდა სათაურით „ცხოვრებიდან და ხელოვნებიდან“ (من الفن والحياة). გარდა ამისა, აქტიურად მონაწილეობდა პოლიტიკურ მოვლენებში. და რა თქმა უნდა, აღსანიშნავია მისი მოღვაწეობა მხატვრობასა და ქანდაკებაში. თუმცა, მან ერთ-ერთმა პირველმა შეწყვიტა ხატვა და კინემატოგრაფიაში გადავიდა და მისი ფილმების უმრავლესობაც უკვე რეალისტური ხასიათის იყო.

ეგვიპტელ სიურრეალისტთა საზოგადოება საკუთარი იდეებისა და შემოქმედების გასავრცელებლად აქტიურად იყენებდა პრესას. სიურრეალისტური ჯგუფი გამოსცემდა ყოველთვიურ ჟურნალს „ათ-თატავურ“ (التطور). სიურრეალისტები აგრეთვე ყოველკვირეული ფრანგული გაზეთის „დონ კიხოტში“ (Don Quixote) დაარსებასა და გამოცემაში მონაწილეობდნენ. სიურრეალისტური ჯგუფის სახელს უკავშირდებოდა „ახალი ჟურნალის“ (المجلة الجديدة) გამოცემაც, რომელიც სალამა მუსას და რამსეს იუნანის რედაქტორობით გამოდიოდა. ყველა ამ გამოცემაში – ასევე ჯგუფური თუ პერსონალური გამოფენების კატალოგებში – ჯგუფი გამოხატავდა თავის შეხედულებას სხვადასხვა საკითხზე და საკუთარ მხატვრულ და ლიტერატურულ შემოქმედებას წარმოდგენდა.

ქამელ ალ-თელმესსანიმ თავის სტატიას „თავისუფალი ხელოვნებისკენ“ (نحو فن حر) შემდეგი ფრაზებით იწყებს: „ახალ ცხოვრებაში ყოველი კომფორტი, გაუმჯობესება, ბედნიერება, ნეტარება იმ ადამიანის გონებაში დაიბადა, ვინც ტრადიციისგან და დამკვიდრებული ჩვევებისგან შორს იდგა. მან, მიუხედავად დევნისა, საგნების ახალი უკეთესი წყობა შექმნა. მსოფლიო ივიწყებს მემკვიდრეობით მიღებული ტრადიციების მონებს [...], მაგრამ უდგამს უკვდავების მონუმენტებს ტრადიციების წარმატებულ დამანგრევლებს.“[10]

ისინი მოუწოდებდნენ „სრულყოფილი, ღრმა თავისუფალი ხელოვნებისკენ“: „თავისუფალი ხელოვნება გამოხატავს ჩვენს სურვილებს, ჩვენს სიზმრებს და წარმოსახვას შეუზღუდავს დროისა და სივრცის ბორკილებით.“ და როგორც ჯურჯ ჰენეინი წერდა, სიურრეალისტური ერთობა აგრძელებს ბრძოლას რეპ-

8 Samir Gharieb, *Surrealism in Egypt and Plastic Arts*. (Guzeh: Prism, 1986), 27.

9 *Op.cit.*, 42.

10 كامل التلمساني، "نحو فن حر،" مجلة التطور 1 (يناير): 34.

რესიის და რეგრესიის ყველა ფორმის წინააღმდეგ და გონების დამშვიდების, დაწყნარების წინააღმდეგ."[11]

ჟურნალ-გაზეთების გარდა ეგვიპტელი სიურრეალისტები ცდილობდნენ, მათი კონცეფციები საზოგადოებისთვის ჯგუფური თუ პერსონალური გამოფენების მეშვეობით გადაეცათ. პირველი ჯგუფური გამოფენა სათაურით „დამოუკიდებელი ხელოვნება" (الفن المستقل) 1940 წლის თებერვალში გალერეა „ნილოსში" გაიმართა. აქ სახელის თვალსაზრისით გარკვეულ მსგავსებას ვხედავთ ბრეტონ-ტროცკის 1938 წლის მანიფესტთან „დამოუკიდებელი რევოლუციური ხელოვნებისკენ". ზოგადად, ტერმინს „თავისუფალი ხელოვნება" ძალიან ხშირად მიმართავდნენ ეგვიპტელი სიურრეალისტები.

ეს შოუ ეგვიპტელი სიურრეალისტების მიერ გაკეთებული პირველი განცხადება იყო, რომელიც ხელოვნებაში არსებულ ტრადიციულ მეთოდების ეწინააღმდეგებოდა. ამის გამო კრიტიკოსები გამოფენას მკაცრად აფასებდნენ და თვლიდნენ, რომ „შოუ იყო უხეში, ძალადობრივი რევოლუცია წესრიგის, სილამაზის და ლოგიკის წინააღმდეგ"[12]. „დამოუკიდებელი ხელოვნების" სახელით სულ ხუთი გამოფენა მოეწყო. ახალგაზრდებს ბევრი წინააღმდეგობის გადალახვა უხდებოდათ ამ შოუების მოსაწყობად. საგამოფენო სივრცის უქონლობის გამო ფრანგული სკოლის სასადილო დარბაზსაც კი მიმართავდნენ (სწორედ აქ მოეწყო მესამე და მეოთხე გამოფენა). მიუხედავად ამისა გამოფენებში სულ უფრო მეტი ახალგაზრდა ხელოვანი ერთვებოდა, მათ შორის სირიელი და ლიბანელი მხატვრებიც. სიურრეალისტური ჯგუფის გამოფენებმა ხელი შეუწყო ეგვიპტეში ფოტოგრაფიის განვითარებასაც. სიურრეალისტთა არატრადიციული გამოფენები საზოგადოების დიდ ყურადღებას იმსახურებდა, აკადემიურ ხელოვნებას ჩვეული კაიროელები მათ საშინლად აკრიტიკებდნენ, თუმცა იყვნენ ისეთებიც ვინც მათ მოღვაწეობას წარმატებულად მიიჩნევდნენ.

პირველი ხუთი წელი ეგვიპტეში სიურრეალისტური მოძრაობის აღმავლობის პერიოდი იყო, ხოლო უკვე 1940-იანების შუა ხანებიდან თანდათან შესუსტება დაიწყო. მალე ამ მოძრაობის დამაარსებლებმა ახალი მხატვრული სტილი და ინტელექტუალური მოსაზრებები შეითვისეს და მოძრაობამ თითქმის შეწყვიტა არსებობა. სიურრეალისტური მოძრაობა ოფიციალურად არც თუ დიდი ხანი არსებობდა ეგვიპტეში, მაგარმ ეგვიპტის კულტურაზე დიდი კვალი დატოვა.

მართალია, ეგვიპტეში სიურრეალისტური მოძრაობა პარიზში პირველი სიურრეალისტური მანიფესტის გამოქვეყნებიდან 15 წლის შემდეგ დაიწყო, ჰენეინისა და სხვა ეგვიპტელი სიურრეალისტების მოღვაწეობა შეესაბამებოდა სიურრეალისტურ მოძრაობას საფრანგეთსა და მსოფლიოს სხვა ქვეყნებში. სიურრეალისტური მოძრაობა ეგვიპტეში იმ მიმდინარეობის ნაწილი იყო, რომელიც ევროპაში პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ დაიწყო. 1938 წელს ეგვიპტელმა სიურრეალისტებმა სხვების მსგავსად ხელი მოაწერეს მანიფესტს „გაუმარჯოს გადაგვარებულ ხელოვნებას" (Vive L'art dégénéré). ისინი ეწინააღმდეგებოდნენ ფაშისტურ იდეებს თანამედროვე ხელოვნებასთან მიმართებაში და აპროტესტებდნენ მათ მიერ თანამედროვე ხელოვანთა ნამუშევრების განადგურების ფაქტებს. ეგვიპტელი მონაწილეობდნენ სიურრეალისტთა საერთაშორისო გამოფენებში. 1947 წელს ბრეტონთან აქტიური მიმოწერის შემდეგ ისინი მიიწვიეს პარიზში სიურრეალისტთა გამოფენაზე. ამ ვიზიტის დროს საერთო შეკრებაზე

11 Gharieb, *op.cit.,* 11.

12 بدر الدين أبو غازي، "رمسيس يونان وعالمه المعتزل،" المجلة (أغسطس، 1963): 60.

ბრეტონმა გადაწყვიტა, შეექმნათ საერთაშორისო სამდივნო, რომელიც უცხოურ ჯგუფებთან ურთიერთობის საკითხებს მოაგვარებდა. სამდივნოს სამი წევრი უხელმძღვანელებდა, რომელთაგან ერთ-ერთი იყო ჯურჯ ჰენეინი, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შემაკავშირებელი.

კრიტიკოსები ხშირად მიუთითებენ ჯურჯ ჰენეინის, როგორც აღმოსავლეთსა და დასავლეთ შორის შუამავლის როლზე. მას უწოდებენ „ორი სამყაროს მგზავრს“, „აღმოსავლელს ევროპაში და ევროპელს აღმოსავლეთში“. ჰენეინი იყო კაიროში დაბადებული ეგვიპტელი კოპტი, რომელიც ბავშვობიდან მოყოლებული დიდ დროს ატარებდა ევროპის ქალაქებში, რადგანაც მისი მამა დიპლომატი იყო. განათლება საფრანგეთში მიიღო, თუმცა აქტიურად მოღვაწეობდა ეგვიპტეში. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ დაიბადა ქრისტიანულ ოჯახში, თუმცა ათეისტი იყო. ცოლად კი მუსლიმი ქალი მოიყვანა.[13]

მარკ კობერი მიიჩნევს, რომ მისი ეგვიპტური წარმომავლობა განსაკუთრებულად საინტერესოს ხდიდა მის პიროვნებას ფრანგი სიურრეალისტებისთვის. რამდენადაც სიურრეალისტები ოკულტიზმით იყვნენ გატაცებულნი, ძველი ეგვიპტური ცივილიზაცია განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენდა მათთვის. თავად ჯურჯ ჰენეინის ნაწარმოებებშიც ხშირად ვხვდებით მაგიისადმი ინტერესს. 1937 წელს ჩაწერილ რადიო ლექციაშიც ის საუბრობდა კავშირზე სიურრეალიზმსა და ეგვიპტეს შორის, რომლის საფუძველიც ოკულტიზმში იყო. აღნიშნავდა, რომ სიურრეალიზმი არ ეწინააღმდეგება აღმოსავლური ცრურწმენებისა და მაგიური მითების შესწავლას.[14]

მიუხედავად ასეთი მტკიცე კავშირებისა, მოგვიანებით, 1940-იანი წლების ბოლოს გარკვეული უთანხმოებები გაჩნდა ეგვიპტელ სიურრეალისტთა ჯგუფსა და ფრანგულ ჯგუფს შორის. პირველი შემთხვევა იყო, როდესაც ეგვიპტელებმა უარი განაცხადეს, მონაწილეობა მიეღოთ ისრაელის სახელმწიფოს დაარსებისთვის დასახმარებლად ნახატების გაყიდვაში; და მეორე როდესაც რამზეს იუნანიმ უარი განცხადა ხელი მოეწერა მანიფესტზე სათაურით „ღმერთის ძაღლები ილუმინატორში“ (À la niche les glapisseurs de Dieu). ის თვლიდა, რომ ამ ტიპის მანიფესტი რეგრესის ნიშანი იყო. ასევე აღარ ეთანხმებოდა ჯურჯ ჰენეინი პარიზის ჯგუფში მომხდარ ცვლილებებს და რიგ ახალ მიმართებებს „სიურრეალიზმის ჰორიზონტის დავიწროებად“ მიიჩნევდა.[15] საბოლოოდ ეგვიპტელმა სიურრეალისტებმა კავშირი გაწყვიტეს ფრანგულ ჯგუფთან. თავად ჯურჯ ჰენეინი თვლიდა, რომ ის სიურრეალიზმის პრინციპების ერთგული რჩებოდა და ამასთანავე უფრო მეტად დაინტერესდა მაგიით ხელოვნებაში.

„ხელოვნების და თავისუფლების საზოგადოების“ წევრები ცდილობდნენ ეგვიპტელთათვის გაეცნოთ ახალი იდეები, რეალობის სიურრეალისტური გააზრება, ხედვა. ამ საზოგადოების პიონერები მოგვიანებით ეგვიპტეში თანამედროვე აბსტრაქტული ხელოვნების პიონერებიც გახდნენ. ეგვიპტური სიურრეალისტური მოძრაობა აქტიურად მონაწილეობდა იმ დროის ეგვიპტის გამოცოცხლებულ კულტურულ ცხოვრებაში გამოფენების და დისკუსიების მოწყობით. მათ მიერ მომზადებულ საფუძველზე ბევრი სხვა ახალგაზრდული საზოგადოება თუ ჯგუ-

13 Richardson, "The Foolishness of Living," 1-2.

14 Marc Kober, "The Magic Powers of Ancient Egypt: Georges Henein, André Breton and Horus Schenouda," *Dada/Surrealism* ,19 (2013): 1-3. Accessed 19 April, 2016. http://ir.uiowa.edu/dadasur/vol19/iss1/

15 Ibid. 9-11; Richardson. "The Foolishness of Living," 6-7.

ფი გაჩნდა, რომლებიც მათ გავლენას განიცდიდნენ, მაგალითად: „ქვიშის ფრთები“ (الرمال جانح) და „თანამედროვე ხელოვნება“ (الفن المعاصر).

„თავისუფლების და ხელოვნების საზოგადოება“ შედარებით ნაკლებად აქტიური იყო ლიტერატურაში. მათ ვერ შეძლეს განევითარებინათ სიურრეალისტური მიმდინარეობა ლიტერატურაში ისე, როგორც ეს მხატვრობაში მოხდა. ეგვიპტელი სიურრეალისტები ძირითადად ფრანგულად წერდნენ. მათი ნაწარმოებების დიდი ნაწილი დღემდე არ თარგმნილა არაბულად. ეგვიპტელთა ნაწილს შეეძლო გასცნობოდა ფრანგულ ლიტერატურას ან არაბულ თარგმანებს. მომავალი თაობების ზოგი მწერლის შემოქმედებაში კი ცხადად იგრძნობოდა სიურეალიზმის გავლენა. სიურრეალიზმი, სიურრეალისტური ტენდენციები არაბული ლიტერატურაში უფრო ძლიერად მოგვიანებით 1960-იან წლებში გამოჩნდა.

ლიტერატურული თვალსაზრისით საინტერესოა, გავითვალისწინოთ ის კრიტიკული წერილები რომლებსაც ჯგუფის წევრები წერდნენ. მაგალითად, ქამელ ათ-თელმესსანი და ჯორჯ ჰენეინი უამრავი ასეთი სტატიის ავტორები არიან. საინტერესოა ქამელ ათ-თელმესსანის წერილების ციკლი „ხელოვნება ეგვიპტეში“ (الفن في مصر), რომელიც ჟურნალ „დონ კიხოტში“ დაიბეჭდა. ეს სტატიები ერთგვარად სიურრეალისტური ნოველის თუ მოთხრობის დაწერის მცდელობას გვაგონებს. მწერალი თარგმნის ნახატს ვერბალურად.: „სიბნელის უფსკრული. სამყარო დღე და დღე უმზეოდ რჩება და ასე იქნება ცხოვრების დასასრულამდე. სამყაროს, რომელიც მზემ მიატოვა, ვერ აიტანა მისი დამთრგუნავი სინათლე .... ეშინოდა ტკივილის და ტანჯვის დანახვის.“[16]

„ამ გოგოს ქუთუთოები დამძიმებულია ხილვით, რომელიც ჩნდება შორეულ ჰორიზონტზე ყოველ საღამოს და ქრება განთიადისას... ამ გოგოს ქუთუთოებზე დრო აღიბეჭდა ნაზად, მისი წამწამები ქარმა მარადიული ფერებით დახატა..“[17]

ეგვიპტელი სიურრეალისტები ხელს უწყობდნენ ლიტერატურაში ახალი სტილის დამკვიდრებას. მათ მიერ გამოცემულ ჟურნალ-გაზეთებში საინტერესო მწერალთა თხზულებები იბეჭდებოდა. მათ შორის აღსანიშნავია ალბერტ კუსაირი. მისი რამდენიმე ნოველა „ათ-თატავურში“ გამოქვეყნდა.

როგროც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჯურჯ ჰენეინი შესანიშნავი მწერალი იყო. მისი ლექსების პირველი კრებული „არსებობის აბსურდულობა“[18] (Déraisons d’être) 1938 წელს გამოვიდა პარიზში. ამ ლექსებში სიურრეალისტის თვალით დანახული ადამიანური განცდები და სურვილები იყო ასახული. დაახლოებით ათი წლის შემდეგ მეორე კრებული გამოვიდა „შეუთავსებელი“[19] (L’incompatible). როგორც ანდრე ბრეტონი აფასებდა მის ლექსებს, ისინი ცხადად ჟღერდნენ საშიშ ნისლში. რაც შეეხება მის პროზაულ ნაწარმოებებს, ჯურჯი ბევრი საინტერესო ნოველის ავტორია, მაგ: „პატარა გოგოს დრო”[20] (Un temps de pétite fille).

16 غريب، السريالية في مصر، 125.

17 غريب، السريالية في مصر، 123.

18 Georges Henein, *Déraisons d’être*, illustrations de Kamel Telmisany (Paris: Éditions José Corti, 1938).

19 Idem, *L’Incompatible* (Le Caire: Éditions de La Part du sable, 1949).

20 Idem, *Un temps de pétite fille: trois récits* (Paris: Éditions de Minuit, 1947).

აღსანიშნავია პროზად დაწერილი ლექსების კრებული „აკრძალული ზღურბლი“[21] (Le seuil interdit). ეს ნაწარმოებები სავსეა მოულოდნელობებით და წინააღმდეგობებით. ავტორი ახალ სამყაროს ქსოვს, რომელშიც ჩვეული და უჩვეულო ურთიერთობები ირევა ერთმანეთში.

ჯურჯ ჰენეინს კიდევ ბევრი საინტერესო წიგნი ეკუთვნის: „მკრეხელური ცნობიერებისთვის“[22] (Pour une conscience sacrilège), „ვინ ხართ თქვენ ბატონო არაგონო“[23] (Qui êtes vous, Monsieur Aragon?) და „შიშის მდგომარეობა“[24] (Préstige de la terreur). 1967 წელს მან დაწერა შესავალი „თანამედროვე არაბული ლიტერატურის ანთოლოგიისთვის“[25] (Anthologie de la littérature arabe contemporaine). მისი სიკვდილის შემდეგ მისმა ცოლმა იკბალ ალ-ʻულაილიმ, რომელიც უფრო ცნობილი იყო როგორც პოლა, გამოაქვეყნა მისი რამდენიმე შრომა: „ცნობები უსარგებლო ქვეყანაზე“[26] (Notes sur un pays inutile), „ველური სული“[27] (L’Esprit frappeur). უნდა აღინიშნოს, რომ ჯურჯ ჰენინის თხზულებები არაბულად დიდხანს არ იყო ნათარგმნი. 1996 წელს გამოიცა მისი რჩეული თხზულებების ბაშირ ას-სიბაʻის მიერ შესრულებული არაბული თარგმანი.[28]

ეგვიპტური სიურრეალიზმის ლიტერატურულ მიღწევებზე საუბრისას უნდა აღვნიშნოთ მარი ქაფადიას ლიტერატურული სალონი. ამ ქალბატონმა ეგვიპტელ სიურრეალისტთა ცხოვრებაში ძალიან დიდი როლი ითამაშა. მისი ბინა ლიტერატორთა და ხელოვანთა თავშეყრის ადგილს წარმოადგენდა. მარი თავადაც გატაცებული იყო სიურრეალიზმით და აქტიურად მონაწილეობდა მათ საქმიანობაში. მას ეკუთვნის ლექსების კრებული „გაზაფხული“ (ربيع) და ნოველების კრებული „მესაკუთრის კანი“ (بشرة ملاك). ამ ნაწარმოებებში ის ირეალურ სცენებს, უცნაურ მინიშნებებს და ორიგინალურ შედარებებს იყენებს.[29]

ასევე ყურადღება უნდა შევაჩეროთ სიურრეალისტ პოეტ ქალზე ჯოის მანსურზე. წარმოშობით ეგვიპტელი მწერალი საფრანგეთში ცხოვრობდა. 1953 წელს საფრანგეთში გამოიცა მისი ლექსების პირველი კრებული, რომელმაც პარიზის სიურრეალისტურ საზოგადოების დიდი მოწონება დაიმსახურა. ჯოისს ლექსების გარდა რამდენიმე მოთხრობაც აქვს დაწერილი. ის 1986 წელს პარიზში გარდაიცვალა. მისი ლექსები არაბულად ცნობილმა მთარგმნელმა ბაშირ

---

21 Idem, *Le Seuil interdit, douze récits poétiques*. (Paris: Éditions du Mercure de France, 1956).

22 Idem, *Pour une conscience sacrilège*. (Le Caire: Éditions Masses, 1944).

23 Idem, *Qui êtes vous, Monsieur Aragon*? sous le pseudonyme de Jean Damien (Le Caire: Éditions Masses, 1945).

24 Idem, Préstige de la terreur (Le Caire: Éditions Masses, 1945).

25 Luc Norin et Tarabay Edouard, Anthologie de la littérature arabe contemporaine. 3. La poésie (Paris: Le Seuil, 1967).

26 Georges Henein, *Notes sur un pays inutile, trente-quatre récits* (Paris, Genève: Éditions Puyraimond, 1977).

27 Idem, *L’Esprit frappeur: Carnets 1940–1973* (Paris: Encre, 1980).

28 جورج حنين، أعمال مختارة، ترجمة بشير السباعي (كولونيا: منشورات الجمل، 1996).

29 غريب، السريالية في مصر، 26.

ას-სინა'იმ თარგმანა და 1998 წელს გამოიცა სათაურით „გააღე ღამის კარები“ (افتح أبواب الليل).[30]

მართალია ეგვიპტეში სიურრეალიზმმა ოფიციალურად დიდხანს არ იარსება, მაგრამ წლების შემდეგაც ბევრი არაბი მწერლის თხზულებებზე იგრძნობოდა ამ მიმდინარეობის გავლენა. სიურეალიზმის გავლენა არაბულ პროზაზე მოგვიანებით დაახლოებით 1960-იანი წლებისთვის კიდევ უფრო შესამჩნევი გახდა. ამ პერიოდში არაბული ნოველა და რომანი განვითარების ახალ საფეხურზე ავიდა, მათში ბევრი სიახლე გაჩნდა. ბევრი ცნობილი მწერლის თხზულებაში ვხვდებით სიურრეალისტურ ხედვას, მისთვის დამახასიათებელ ნიშნებს, რეალურის და ირეალურის შერწყმას და ა.შ.

ბევრი ფიქრობს, რომ სიურეალიზმი იყო ღრუბელი, რომელმაც ეგვიპტის თავზე გადაიარა. მაგარმ ისისნი, ვერ ხვდებიან, რომ ამ ღრუბლიდან წვიმა წამოვიდა და მიწამ ახალი ნაყოფი გამოიღო. ჩვენ შევჭამეთ ეს ნაყოფი და ის შევიდა ჩვენს კულტურაში, წერს სამირ ღარიბი.[31]

ბიბლიოგრაფია:

1. Gharieb, Samir. *Surrealism in Egypt and plastic arts*. Guzeh: Prism, 1986.
2. Henein, Georges. *Déraisons d'être*. illustrations de Kamel Telmisany. . Paris: Éditions José Corti, 1938.
3. Henein, Georges. *Pour une conscience sacrilège*. Le Caire: Éditions Masses, 1944.
4. Henein, Georges. *Prestige de la terreur*. Le Caire: Éditions Masses, 1945.
5. Henein, Georges. *Qui êtes vous, Monsieur Aragon?*, sous le pseudonyme de Jean Damien. Le Caire: Éditions Masses, 1945.
6. Henein, Georges. *Un temps de petite fille: trois récits*. Paris: Éditions de Minuit, 1947.
7. Henein, Georges. *L'Incompatible*. Le Caire: Éditions de La Part du sable, 1949.
8. Henein, Georges. *Le Seuil interdit, douze récits poétiques*. Paris: Éditions du Mercure de France, 1956.
9. Henein, Georges, ed. *Encore l'Inconnu*. Cairo: n.p., 1959. (Catalog of exhibition, Apr. 1959.)
10. Henein, Georges. *Notes sur un pays inutile, trente-quatre récits*. Paris, Genève: Éditions Puyraimond, 1977.
11. Henein, Georges. *L'Esprit frappeur: Carnets 1940–1973*. Paris: Encre, 1980.
12. Kober, Marc. «The Magic Powers of Ancient Egypt: Georges Henein, André Breton and Horus Schenouda.» Dada/Surrealism 19 (2013). Accessed 19 April, 2016, http://ir.uiowa.edu/dadasur/vol19/iss1/
13. LaCoss, Don. "Egyptian Surrealism and 'Degenerate Art' in 1939." Interactivist Autonomedia (February 5, 2011.) Accessed 20 April, 2016, http://interactivist.autonomedia.org/node/13908

30 جويس منصور، افتح أبواب الليل، ترجمة بشير السباعي (كولونيا: منشورات الجمل، 1998).

31 Gharieb, *Surrealism in Egypt and Plastic Arts*, 63.

14. Richardson, Michael. “The Foolishness of Living: Georges Henein Between Worlds.” Dada/Surrealism 19 (2013). Accessed 25 April, 2016, http://ir.uiowa.edu/dadasur/vol19/iss1/
15. “Vive L’art dégénéré” (Le Caire: 1938), Accessed 10 April, 2016, http://www.egyptiansurrealism.com/index.php?/contents/manifesto/
16. أبو غازي، بدر الدين. “رمسيس يونان وعالمه المعتزل”، المجلة (أغسطس، 1963).
17. التلمساني، كامل. "نحو فن حر." مجلة التطور 1 (يناير)
18. حنين، جورج. أعمال مختارة، ترجمة بشير السباعي. كولونيا: منشورات الجمل، 1996.
19. غريب، سمير. السريالية في مصر. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986.
20. منصور، جويس. افتح أبواب الليل، ترجمة بشير السباعي. كولونيا: منشورات الجمل، 1998.

მურმან ქუთელია
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ქართული და არაბული რომანტიზმის ზოგიერთი თავისებურების შესახებ

საერთოდ მიღებული მოსაზრების თანახმად, ყველა ქვეყანაში ამა თუ იმ მიმდინარეობის, ჩვენ შემთხვევაში რომანტიზმის, გაჩენის მიზეზები დევს ქვეყანაში შექმნილ საზოგადოებრივ-სოციალურ და კულტურულ პირობებში. ქართველი მეცნიერები ამტკიცებენ, რომ რომანტიზმის წარმოშობა საქართველოში განსაზღვრა ორმა უმთავრესმა პირობამ: 1. ქვეყანაში შექმნილმა საზოგადოებრივ-კულტურულმა გარემომ, რომელშიც საქართველო აღმოჩნდა რუსეთთან შეერთების შემდეგ და 2. მდიდარმა ლიტერატურულმა ტრადიციამ (მახარაძე, 1982: 22). სხვა მეცნიერები, მაგ. ჯ. ჭუმბურიძე, ი.ევგენიძე, გარკვევით საუბრობენ მესამე მიზეზზე – ევროპული და რუსული ლიტერატურის გავლენაზე. ჯ. ჭუმბურიძე წერს: „... ეს იყო შემობრუნება ახალი პოეტური სამყაროსკენ, ევროპულ – რუსული კულტურისაკენ, ე. წ. „ევროპეიზმისაკენ", მაგრამ იმავდროულად, რომ ქართული რომანტიზმი არ მოსწყვეტია მშობლიურ ნიადაგს, არ უარუყვია დიდი ეროვნული კულტურული მემკვიდრეობა." (ჭუმბურიძე, 1992: 652). აქ, როცა მეცნიერი ამბობს „შემობრუნება"-ო, გულისხმობს იმას, რომ აღორძინების ხანის (XVIII ს.) ქართველი პოეტები განიცდიდნენ აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული ლიტერატურის ძლიერ გავლენას, განსაკუთრებით კი, ლექსის ფორმის თვალსაზრისით. ქართველი რომანტიკოსები რომ იცნობდნენ დასავლურ ლიტერატურას, მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ, როგორც ამაზე მიუთითებს ჯ. ჭუმბურიძე, ქართველმა რომანტიკოსებმა თარგმნეს ან გადმოაკეთეს კლასიცისტური და სენტიმენტალური ლიტერატურის ცალკეული ნიმუშები (კორნელის, რასინის , ვოლტერის, რუსოს, კარამზინის და სხვათა ნაწარმოებები), აგრეთვე ევროპელი და რუსი რომანტიკოსების (ბაირონი, ჰიუგო, დიუმა-მამა, მიცკევიჩი, ჟუკოვსკი, პუშკინი ლერმონტოვი და სხვ.) ლექსები. (ჭუმბურიძე, 1992: 653). ჩვენ, არაბული რომანტიზმის კვლევისას, ჩვენსავე მონოგრაფიაში „არაბული რომანტიზმი" ხაზგასმით გამოვყავით მესამე პირობაც – დასავლეთის ქვეყნების შესაბამისი მიმდინარეობის გავლენა, სადაც ვწერდით, რომ ახალ არაბულ ლიტერატურაში რომანტიზმის, როგორც ლიტერარურული მიმდინარეობის, წარმოშობა და განვითარება განაპირობა ძირითადად სამმა ფაქტორმა: 1. XIX ს-ის II ნახევარსა და XX ს-ის დასაწყისში არაბულ ქვეყნებში (იგ. ეგვიპტე და სირია-ლიბანი) სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების გამოცოცხლებამ და კულტურული ყოფის აღმავლობამ, 2. არაბულმა ლიტერატურულმა ტრადიციებმა და 3. დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურათა გავლენამ. გავაკეთეთ დასკვნა, რომ ამ სამი ფაქტორიდან შეუძლებელია რომელიმეს გამორიცხვა ან რომელიმე მათგანისთვის გადამწყვეტი უპირატესობის მიცემა, სამივე ერთმანეთთან განუყრელადაა დაკავშირებული და სამივე განაპირობებს მომხდარ ფაქტს. მიუხედავად ამისა, არაბი რომანტიკოსების შრომების კვლევამ, თვით არაბი რომანტიკოსების განცხადებებმა და რიგი არაბი და ევროპელი მეცნიერების დასკვნებზე დაყრდნობით არაბულ ნიადაგზე რომანტიზმის განვითარების განმსაზღვრელ ფაქტორად მივიჩნიეთ დასავლეთის, პირველ რიგში, ფრანგული და ინგლისური რომანტიზმის გავლენა. (ქუთელია, 2009: 42).

ევროპაში რომანტიზმი გაჩნდა საფრანგეთის რევოლუციის შემდეგ და გაბატონებულ მიმდინარეობად იქცა კლასიციზმთან ბრძოლაში და სხვა წინააღმდეგობათა გადალახვის შემდეგ. ქართულ და არაბულ რომანტიზმს არ დასჭირვებია მსგავსი წინააღმდეგობების დაძლევა, რადგან აქ ადგილი არ ჰქონია რევოლუციებს, არც წინამორბედ მიმდინარეობებთან ჰქონია დაპირისპირება, ის ორგანული გაგრძელება აღმოჩნდა წინა პერიოდის ლიტერატურისა (ქართული – აღორძინებისა, არაბული – განმანათლებლობისა), აქაც და იქაც დიდია გავლენები წინამორბედისა, რიგი აქტუალური თემებისა ახალ მიმდინარეობაში გადმოვიდა, ოღონდ ახალმა მიმართულებამ სხვა სიღრმისეულობა შესძინა მას. სამართლიანად წერს ჯ. ჭუმბურიძე: „... ამიტომ მას (იგ. ქართული რომანტიზმი – მ.ქ.) არ დასჭირვებია წინარე ლიტერატურული ტრადიციების წინააღმდეგ ბრძოლა, არ დასჭირვებია რაციონალური პოეტიკის დაძლევა და შემოქმედების თავისუფლების პრინციპების ქადაგება. პირიქით, ადრინდელმა ლიტერატურულმა ტრადიციამ ერთგვარად ხელი შეუწყო რომანტიკული ტენდენციების დამკვიდრებას ქართულ მწერლობაში. ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ქართულმა რომანტიზმმა უბრალოდ გააგრძელა ეროვნული მწერლობის განვითარების ხაზი. რომანტიზმი ჩვენში ნიშნავდა ქართული კულტურის ერთი ხანგრძლივი პერიოდის, ძველი ქართული მწერლობის განვითარების დამთავრებას და სავსებით ახალი ლიტერატურული აზროვნების, პოეტური ხილვის, ახალი თემებისა და მხატვრული სტილის დამკვიდრებას ...“ (ჭუმბურიძე, 1992: 652). მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე არაბულ სინამდვილეში.

XIX ს-ის II ნახევარი ეგვიპტესა და სირია-ლიბანში საგანმანათლებლო მოძრაობის ხანაა. საერთოდ, XIX საუკუნეს როგორც არაბი, ისე ევროპელი მეცნიერების მიერ სახელდებულია „აღორძინების“, არაბულად „ნაჰდას“ სახელით, რომელიც იყო მთელი კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლების, ახალი არაბული ლიტერატურის ჩამოყალიბების, საგანმანათლებლო მოძრაობისა და მუსლიმური რეფორმაციის, ანტიფეოდალური და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლის იდეის გამომუშავების და მისთვის თეორიული საფუძვლის მომზადების პერიოდი. (Левин, 1972: 31). ქართული აღორძინების ხანისგან განსხვავებით, არაბულ „აღორძინებაში“ ძირითადად საქმე გვაქვს საგანმანათლებლო მოძრაობასთან. არაბმა განმანათლებლებმა ევროპული კულტურის გავლენით საზოგადოების წინაშე დააყენეს ისეთი საჭირბოროტო პრობლემები, როგორებიცაა სწავლა-განათლების საკითხი, ასევე ეროვნული თემატიკა, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთობის პრობლემები, პოლიტიკური და სოციალური საკითხები და კიდევ ბევრი რამ. გამორჩეული ადგილი უკავია მათთან ქალის უფლებების დაცვას. დასახელებული პრობლემები არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში აქტიურად განიხილებოდა, მათ მიერ დასახული გზები უფრო საინტერესო და პროგრესულია. ყოველივე ეს მეტყველებს კულტურულ-ლიტერატურულ მემკვიდრეობითობაზე, მსგავსად ქართული რომანტიზმისა, რომელიც აღორძინების ეპოქის ლიტერატურის ორგანული მემკვიდრეა.

ზოგადად, ყველა ქვეყნის რომანტიზმს გააჩნია რიგი თავისებურებებისა, რომელთა გარკვეული რაოდენობა ერთმანეთს ემთხვევა, ნაწილი განსხვავებულად არის წარმოდგენილი, ნაწილი კი ამა თუ იმ ქვეყნისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკის გამო ესა თუ ის ნიშანი წინ არის წამოწეული და მასზეა გამახვილებული მეტი ყურადღება, რაღაც ნაწილი კი უგულებელყოფილი. ასეთი მსგავსება-განსხვავების შედეგია ის, რომ ვამბობთ „ქართული რომანტიზმი“, „არაბული რომანტიზი“ და ა.შ.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენი მიზანია შეძლებისდაგვარად ვისაუბროთ ქართული და არაბული რომანტიზმის სპეციფიკურობის შესახებ. ძირითადად შევჩერდებით ამ ქვეყნებში რომანტიზმის განვითარების პერიოდებზე, ეროვნულ-პატრიოტულ მოტივზე, ზოგიერთ სოციალურ საკითხზე, ქალთა უფლებების დაცვაზე და სხვ.

საქართველოსა და არაბულ ქვეყნებში შექმნილი ვითარებებით იყო განპირობებული ის ფაქტი, რომ საქართველოში რომანტიზმი ფეხს იდგამს XIX ს-ის 20-30-იანი წლებიდან და გაბატონებული მდგომარეობა უკავია ამავე საუკუნის პირველ ნახევარში. არაბულ ქვეყნებში, უპირველესად მხედველობაში გვაქვს სირია და ეგვიპტე – არაბულ ქვეყნებს შორის ყველაზე მეტად განვითარებული, რომანტიზმი საქართველოსთან შედარებით ბევრად გვიან, XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე იდგამს ფეხს და მძლავრობს 30-იანი წლების ბოლომდე. მაგრამ ქართულისგან განსხვავებით, არაბული რომანტიზმის დროს, მასზე ცოტათი მოგვიანებით, დაახლოებით 20-იანი წლების დასაწყისიდან ადგილს იმკვიდრებს რეალისტური მიმდინარეობა. გარდა ამისა, „ქართულ რომანტიზმს“ და „არაბულ რომანტიზმს“ წინამორბედებთან არავითარი დაპირისპირება არ ჰქონიათ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ისინი აღმოჩნდნენ ორგანული გამგრძელებლები წინამორბედი ლიტერატურებისა – ქართული აღორძინების ხანისა, ხოლო არაბული – განმანათლებლობისა.

წინამდებარე სტატიაში ყურადღებას გავამახვილებთ ისეთ საკითხებზე, როგორებიცა ეროვნული თავისუფლების მოტივი და სოციალური საკითხები, რომლებიც მეტ-ნაკლები განსხვავებით აისახა ქართულ და არაბულ რომანტიზმში. რადგან ეროვნული თავისუფლების მოტივს – პატრიოტიზმს ჩვენ გასულ 2015 წელს მივუძღვენით ცალკე სტატია (იხ. მ. ქუთელია, ეროვნული თავისუფლების მოტივი ქართველ და არაბ რომანტიკოსებთან, *ტიპოლოგიური ძიებანი*, VII, თბ. 2015), აქ ძალიან მოკლედ შევჩერდებით უძირითადეს მომენტებზე.

საქართველოში რომანტიზმის წარმოშობა და გაბატონება XIX ს-ის I ნახევარში უპირველესად განაპირობა საქართველოს რუსეთთან შეერთებამ, დამოუკიდებლობის დაკარგვამ და ქართველი ხალხის ბრძოლამ სახელმწიფოებრიობის აღსადგენად. ამიტომ ქართული რომანტიზმის ხასიათის განმსაზღვრელია ეროვნული თავისუფლების მოტივი, სამშობლოს უსაზღვრო სიყვარული, პატრიოტიზმი. ეს მოტივი ყველა ქართველი რომანტიკოსის შემოქმედების მამოძრავებელი ძალაა. მან აშკარად დაჩრდილა სხვა თემები.

ქართველი რომანტიკოსების ფიქრი სამშობლოზე, მის წარსულზე, აწმყოზე და მომავალზე, აწმყოთი უკმაყოფილება, წარსულის გაიდიალება, პარალელურად ფიქრი საქართველოს უკეთეს მომავალზე, ძიება ამ მომავლისკენ მიმავალი გზებისა მთავარი მახასიათებელი ნიშანია. მათ წინაშე მთელი სიმწვავით დგას საკითხი – როგორი უნდა იყოს მათი დამოკიდებულება რუსეთთან, ქვეყანასთან, რომელმაც მათ წაართვა და ათასწლოვანი სახელმწიფოებრიობა დააკარგვინა. რომანტიკოსთა უმრავლესობისთვის რუსეთთან შეერთება უარყოფითად ფასდება, რადგან ქვეყანამ ამით დაკარგა დამოუკიდებლობა და თავისუფლება. მაგრამ, უმრავლესობისგან განსხვავებით, მცირე ნაწილი უარყოფით შედეგებთან ერთად ხედავს დადებით მომენტებსაც. უპირველესად აქ იგულისხმებიან ნიკოლოზ ბარათაშვილი და დავით მაჩაბელი.

მართალია, ალექსანდრე ჭაბჭავაძის ლექსები შთაგონებულია დიადი წარსულის მოგონებით, ოცნებით მის დაბრუნებაზე, ნაკლებად სწამს მომავლის, მაგრამ არის ლექსები, რომლებშიც მომავლის რწმენის გამომხატველ სიტყვებსაც

შევხვდებით. ძირითადად მის შემოქმედებას პესიმისტური განწყობა გასდევს. მისთვის აწმყო მიუღებელია, მომავალი კი უიმედო. არანაკლებ მძიმედ განიცდის სამშობლოს ხვედრს გრიგოლ ორბელიანი. ის წუხს, რომ მტერთან მუდამ მედგრად მებრძოლი ხალხი დღეს ვითარებას შერიგებია, მტრის წინაშე ქედი მოუხრია და ბრძოლის სურვილიც დაჰკარგვია. მას მტერ-მოყვარის გარჩევის უნარი დაჰკარგვია. შორიდან მოსულ ძლიერ სტუმარს, მტერს, რომელიც თითქოს მოყვრის სახით მოვლენია, ტკბილი სიტყვებით გაუბრუებია და დაუბეჩავებია. (მსგავს განწყობას ვხვდებით როგორც სხვა ქართველ რომანტიკოსებთან, ისე არაბებთან – ჯებრანთან, აშ-შაბისთან, აბუ მადისთან და სხვასთან). პოეტი კიცხავს ყველას, ვინც მზად არ არის მამულისთვის სიცოცხლე გაწიროს. ამიტომ ეძებს გმირს, რომელიც დამონებულ და ძილში მყოფ ხალხს გამოაღვიძებს, წინ წარუძღვება და მტერს გაანადგურებს. მამია გურიელი ლექსებში „შოშია“, „საქართველოს მზე“, „ჩემი ალავერდი“ და სხვ. საქართველოს სავალალო მდგომარეობაში წარმოგვიდგენს, გვიხატავს მისი ძველი დიდების სურათებს. ქართველები შეგუებიან თავიანთ მდგომარეობას და სურვილსაც არ ამჟღავნებენ წინააღმდეგობა გაუწიონ მოძალადე მტერს. მაგრამ პოეტი მომავლის იმედს არ კარგავს, არ ურიგდება ვითარებას და თანამემამულეებს ბრძოლისკენ მოუწოდებს (ლექსი „ჩემი ალავერდი“). მსგავსადვე ფიქრობენ სხვა პოეტები. მათში გამონაკლისები არიან ნიკოლოზ ბარათაშვილი და დავით მაჩაბელი. ეს უკანასკნელი პოემაში „მთიელი“ ლაპარაკობს საქართველოში რუსების მმართველობის დამყარების დადებით მომენტებზე, დადებითად აფასებს რუსების მიერ კავკასიაში წარმოებულ ომებს, გამოხატავს იმ ქართველების თვალსაზრისს, რომლებიც რუსეთთან შეერთებას ისტორიულ აუცილებლობად თვლიდნენ და მის პროგრესულ მნიშვნელობას აღიარებდნენ. ნიკოლოზ ბარათაშვილმა თავის პოემაში „ბედი ქართლისა“ და ლექსში „საფლავი მეფის ირაკლისა“ გარკვევით გვიჩვენა თავისი დამოკიდებულება რუსეთთან, რუსეთთან შეერთების დადებითი და უარყოფითი მხარეები და ამ ფაქტის გარდუვალობა.

დასასრულ ვიტყვით, რომ ქართველი რომანტიკოსების სევდა-წუხილი გარდასულ დიდებაზე, მისი წარმოჩენა მშვენიერი სახეებით, როდი ემახურება მხოლოდ მოგონებას, გარდასულ დღეებზე გოდებას, არამედ მის უპირველეს მიზანს შეადგენს თანამედროვეები დაენტერესებინათ სამშობლოს გამორჩეული ისტორიით და გაეღვიძებინათ მათში პატრიოტული გრძნობები, რათა ებრძოლათ უკეთესი მომავლისთვის. მსგავს მოვლენას ჰქონდა ადგილი XIX ს-ის II ნახევარში არაბულ ქვეყნებში საგანმანათლებლო მოძრაობის აღმავლობის პერიოდში და შემდეგშიც არაბულ ისტორიულ რომანებს თუ სხვა სახის ნაწარმოებებს, სადაც ყურადღება მახვილდებოდა არა მხოლოდ მუსლიმურ წარსულზე, არამედ უფრო შორეულზეც – ფარაონთა ეპოქაზე ეგვიპტეში, ფინიკიელებზე სირიაში, ბაბილონზე ერაყში და ა.შ. ამ გზით სურდათ მათ ხალხში გაეღვიძებინათ, განევითარებინათ და აღეზარდათ პატრიოტული სული სამშობლოს საკეთილდღეოდ საბრძოლველად.

არაბულ რომანტიზმში სამშობლოს თემას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია, მაგრამ არა გადამწყვეტი. ქართულისგან განსხვავებით, ის არ არის არაბი რომანტიკოსების შემოქმედების მამოძრავებელი, ის არაფრით არ აღემატება სხვა საკითხებს იქნება ეს სოციალური მოტივი, ქალის ემანსიპაცის საკითხი თუ სხვა. სამშობლოს თემით დაინტერესება განპირობებული იყო არაბული ქვეყნების დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლის გაძლიერებით XIX ს-ის II ნახევრის შუა პერიოდიდან როგორც თურქ – ოსმალთა იმპერიის, ისე დასავლეთის ქვეყნების

კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ. ამით იყო აგრეთვე გამოწვეული დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთობის საკითხის განხილვა განმანათლებლებისა და რომანტიკოსების მიერ. დასავლეთთან (უპირველესად საფრანგეთთან და ინგლისთან) მათი დამოკიდებულება ისეთივეა, როგორც ქართველებისა რუსეთთან. ქართველების მსგავსად არაბი რომანტიკოსები ავლენენ დასავლეთთან ურთიერთობის როგორც დადებით, ისე უარყოფით მხარეებს და შესაბამისი ლოგიკით ასაბუთებენ კიდევაც.

ოსმალეთის იმპერიასთან ურთიერთობის საკითხში ჯებრანი იზიარებდა სირიელი განმანათლებლების თვალსაზრისს, თუმცა მათგან განსხვავებით მას არავითარი იმედი არ დაუმყარებია დასავლეთის ქვეყნებზე. მისი მიზანი არ ყოფილა არაბეთის ნახევარკუნძულზე მდებარე არაბული ქვეყნების, ან კიდევ მუსლიმური სახელმწიფოების გაერთიანება ერთიან სახალიფოდ, არამედ ის მოითხოვდა ცალკეული არაბული ქვეყნების სრულ დამოუკიდებლობას. მწერალი თანამემამულეებს აფრთხილებდა, რომ აუცილებელი იყო ბრძოლა მტრების წინააღმდეგ, აღკვეთა უცხოელთა მოძალებისა, თორემ შეიძლება თურქთა ბატონობა ევროპელთა ბატონობით შეცვლილიყო. ჯებრანს კარგად ჰქონდა გააზრებული, რომ დასავლეთის ქვეყნების ურთიერთობას აღმოსავლეთთან განაპირობებს პოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესები. ვითარების შესაბამისად დასავლეთი ხან მეგობარია აღმოსავლეთის, ხან მტერი. ის აღმოსავლეთის ხალხებ მოუწოდებდა სიფრთხილისა და ზომიერებისკენ დასავლეთთან ურთიერთობაში. მას შეგნებული ჰქონდა დასავლეთის გავლენის დადებითი და უარყოფითი მხარეები, დასავლეთთან ურთიერთობაში ზედმეტი უკიდურესობის (როგორც ყოველივე ევროპულის ბრმად გადმოღება, ისე უარყოფა) დამღუპველი ძალა. ამიტომ თვლიდა, რომ აუცილებელია შეგნებული მიდგომა ამ პრობლემისადმი, რომ საჭიროა სხვა ქვეყნებთან ურთიერთბა, მათი სულიერი მიღწევების ათვისება, კარჩაკეტილობის ლიკვიდაცია.

პატრიოტული სულისკვეთებითაა გაჯერებული ჯებრანის ბევრი ნაწარმოები, მათ შორის „თქვენ თქვენი ლიბანი, მე ჩემი – ლიბანი“, „მე ჩემი ენა, თქვენ – თქვენი ენა“, „პაემანი“, „ჩემი ხალხის სიკვდილი“, „მარადიულობა და ერი“ და სხვ. (იხ. Gibran, n.d.). მწერალს აწუხებდა, რომ მისი სამშობლო მტრის მიერ იყო დამონებული, მიძინებული და ბრძოლის უნარს მოკლებული. განსაკუთრებით აღელვებდა ის, რომ თანამემამულეები წარსულის მოგონებებში იყვნენ ჩაფლულნი, გარდასულ დღეთა დიდებით ინუგეშებდნენ თავს და უარყოფდნენ ყოველივე ახალს (იხ. „ნარკოზი და სკალპელი“). მაგრამ ის დიდი ოპტიმისტი იყო და სჯეროდა სამშობლოს დიადი მომავლისა.

ეგვიპტელი ალ-მანფალუტის, რომელიც სენტიმენტალიზმისკენ იხრებოდა, დამოკიდებულება დასავლეთის ქვეყნებთან უკიდურესად უარყოფითი იყო. მისი აზრით, დასავლეთთან ურთიერთობა მხოლოდ უარყოფით შედეგებს იძლევა. მიზეზი: ეგვიპტე მუსლიმური ქვეყანაა, დასავლეთი კი ქრისტიანული. აგრეთვე ეგვიპტე ჯერ არ არის მზად დასავლეთთან საურთიერთოდ, თუ რამეს გადმოიღებს მისგან, გადმოიღებს უარყოფითს და, ამასთანავე, ბრმად.(იხ. მოთხრობა „ჩადრი“, ესეი „გუშინ და დღეს“, „დასავლური ცივილიზაცია“, სტატია „ისლამი და ქრისტიანობა“) (al-Manfalūtī, n.d.). მიუხედავად ასეთი უკიდურესი პოზიციისა, მწერალს ესმის ამ ორ მხარეთა შორის ურთიერთობის გარდუვალობა, ამიტომ თანამემამულეებს მოუწოდებს დიდი სიფრთხილისკენ.

თუნისელ აშ-შაბის ეკუთვნის ლექსი „წმინდა გველის ფილოსოფია“, რომელშიც შოშიას (თუნისი) და გველის (საფრანგეთი) სახეთა დახატვით და მათი ურთიერთობით გვიჩვენა კაპიტალისტური ქვეყნების კოლონიური პოლიტიკის არსი აღმოსავლეთში. (დაკვირვებული მკითხველი საკმაო სიახლოვეს აღმოაჩენს მ.გურიელის ლექსთან „შოშია“). ხოლო ლექსში „თანამემამულეებო!“ გვიჩვენა თანამემამულეთა გულგრილი დამოკიდებულება სამშობლოს ბედისადმი. მაგრამ პოეტმა იცის, რომ თუნისს ჰყავს თავდადებული შვილებიც, რომელთა მიერ დაღვრილი სისხლი მომავალში შედეგს გამოიღებს და „ცხოვრება კვლავ დაგვიბრუნებს ჩვენ ფოლადის მახვილს დიადი გამარჯვებებისა და ძლევისათვის!“ (ლექსი „მშვენიერი თუნისი“) (ash-Shabī, 1946: 25). სამშობლოს დიდი სიყვარულითაა გამთბარი სხვა არაბი რომანტიკოსების ლექსები, იქნებიან ესენი აბუ მადი, ხალილ მუტრანი, აბდ არ-რაჰმან შუქრი, აბუ შაბაქა თუ სხვა.

როგორია ქართველი და არაბი რომანტიკოსების დამოკიდებულება სოციალური თემატიკისადმი? რადგან უახლოეს მომავალში განსაზღვრული გვაქვს ამ თემაზე ცალკე სტატიის გამოქვეყნება, აქ შეძლებისდაგვარად მოკლედ ვისაუბრებთ ამ თემაზე. ნათლად გამოჩნდა ამ თემისადმი ქართველი და არაბი რომანტიკოსების სპეციფიკური, განსხვავებული მიდგომა და მათ შემოქმედებაში ასახვის სიმწვავე. თუ ქართული რომანტიზმის განმსაზღვრელია ეროვნული დამოუკიდებლობის თემა, სოციალური მოტივებისადმი მათი დაინტერესება ნაკლებია, განსხვავებით არაბებისგან, რომელთა შემოქმედებაში უპირველესი ადგილი უჭირავს ამ თემის დეტალურ განხილვას.

ქართველი რომანტიკოსების შემოქმედება არ გვაძლევს საშუალებას ბევრი ვისაუბროთ სოციალური თემებისადმი მათ დამოკიდებულებაზე. მართალია ისინი ამხელენ „მდაბალთა ჩაგვრით, მტაცებლობით და ხვეჭით“ გაძლიერებულებს, მაგრამ იგი აშკარად ძალზე უკანა პლანზეა გადაწეული, ამასთანავე ძალზე მცირეა ასეთი სახის ლექსები (ალ. ჭავჭავაძის „ახლოით განჩხრეკილი კაცი“, „ვაჰ, სოფელსა ამას“, გრ. ორბელიანის „მუშა ბოქულაძე“, სოლომონ რაზმაძის „დათვი და ცხვარი“, მამია გურიელის „ქობულეთის ყანის სიმღერა“). სავსებით მისაღებია კიტა აბაშიძის დასკვნა გრ. ორბელიანის „მუშა ბოქულაძეზე“: მიუხედავად ლექსის პოეტური მშვენიერებისა, მუშის სახის შთამბეჭდავად დახატვისა, აშკარად ჩანს მუშა ბოქულაძე გარედან, შორიდან დანახული. ჩვენ მხრივ დავუმატებდით, რომ ლექსი იწერებოდა „თერგდალეულების“ ასპარეზზე გამოსვლის შემდეგ, სოციალური თემატიკისადმი საზოგადოების სულ უფრო გაძლიერებული ყურადღების შემდეგ, თითქოს გრ. ორბელიანი ხარკს უხდის საზოგადოებრივ აზრს. ამ თემატიკისადმი ქართველი რომანტიკოსების ნაკლები ყურადღება ალბათ იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ ისინი არისტროკრატიული ფენის წარმომადგენლებია, დაბალი ფენის ყოფა– ცხოვრების პირობები მათთვის შორებელია და ძნელად აღსაქმელი. არაბი რომანტიკოსების უმრავლესობა კი ან დაბალი ფენის, ან საშუალო ფენის წარმომადგენლებია თუ მხედველობაში არ მივიღებთ თითო-ოროლა გამონაკლისს. ამიტომ ისინი საკუთარ თავზე განიცდიან სოციალურ უსამართლობათა მძიმე შედეგებს.

ალ. ჭავჭავაძე პროზაულ ნაწარმოებში „ახლოით განჩხრეკილი კაცი“ საკმაოდ მწვავედ ლაპარაკობს სოციალურ უთანასწორობაზე, მდიდრის მიერ ღარიბის ჩაგვრაზე, მაგრამ საუბრიდან ჩანს, რომ ქართულ საზოგადოებაში არსებულ მდგომარეობაზე კი არ საუბრობს, არამედ, ზოგადად, ქვეყნიერებაზე, დედამიწაზე გამეფებულ ვითარებაზე, თუმცა უნდა ითქვას, საკმაოდ მძაფრი კრიტიკული სიტყვებით, ხოლო ლექსში „ვაჰ, სოფელსა ამას“ ამა ქვეყნის ძლიერთა მიერ

„... გამდიდებრულებს სხვისი – ღარიბთა ცარცვა–გლეჯით..“ სოლომონ რაზმაძე ლექსში „დათვი და ცხვარი“ გვესაუბრება ადამიანთა შორის არსებულ უთანასწორობაზე, ძლიერის მიერ სუსტის ჩაგვრაზე. მამია გურიელი ლექსში „ქობულეთის ყანის სიმღერა“ აღწერს გლეხთა მძიმე ყოფას და მათ ყოველდღიურ შრომას. პოეტი გლეხის პირით ამბობს“: „ ყველა ჩვენ გვძარცვავს საწყლებსა აღა, მურიდი, „ვალიო“, / რაც რომ გაგვაჩნდა, დაჰყიდეს, დაგვედო კვლავაც ვალიო!” (ქართული მწერლობა, ტ.9, 1992: 407).

რა თქმა უნდა, დასახელებულმა პოეტებმა არ იციან ასეთი უთანასწორობის აღკვეთის, ამქვეყნად საყოველთაო თანასწორობისა და ბედნიერების დამყარების გზები. ამიტომ ისინი ისევე, როგორც არაბი რომანტიკოსები, გადადიან ოცნების სამყაროში, ოცნებაში ქმნიან იდეალურ ურთიერთობებს ადამიანთა შორის (იხ. ს. რაზმაძის „დათვი და ცხვარი“, მ.გურიელის „სნეული“, მ.თუმანიშვილის ლექსი სათაურის გარეშე). ვახტანგ ორბელიანი პირველია (და მგონი ერთადერთი ქართველ რომანტიკოსებში), რომელმაც თავისი იდეალების დასახატად გამოიყენა, საერთოდ, რომანტიკოსებში პოპულარული, „სიზმრის“ მოტივი, მისი ორი სახე – „ტკბილი“ სიზმარი და „მწარე“ სიზმარი. (იხილეთ ლექსი „ორი სიზმარი“) (*ქართული მწერლობა*, ტ, 9, 1992: 487).

როგორია არაბი რომანტიკოსების მიდგომა სოციალური პრობლემებისადმი? საკმაოდ ამომწურავი! არაბული რომანტიზმისთვის ძირითადი აღმოჩნდა შეუსაბამობა იდეალსა და სინამდვილეს შორის, აქტიური უარყოფა და კრიტიკა თანამედროვე საზოგადოებისა, გაბატონებული წყობილებისა და ბრძოლა ჰუმანური იდეალების დამკვიდრებისათვის.

სოციალური პრობლემებისადმი მათი განსაკუთრებული ყურადღება, მისი პირველ პლანზე წამოწევა, რომელიც იწყება არაბი განმანათლებლებიდან, ნაკარნახები იყო არაბულ ქვეყნებში შექმნილი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური ვითარებებით.

ჯებრანი შეეცადა გამოეშკარავებინა საზოგადოების მანკიერი მხარეები, დაუნდობლად გააკრიტიკა ის საზოგადოება, სადაც „ბრძენი ზის უვიცის გვერდით და ქება-დიდებას ასხამს მას“, „ღარიბები თესენ, მდიდრები კი იმკიან..“, „ჭეშმარიტი თავისუფლება მარტოდმარტო დაეხეტება ქუჩა-ქუჩა და ამაოდ შესთხოვს ხალხს თავშესაფარს“. მისი აზრით, ამქვეყნად ცხოვრება არ არის ბედნიერების მომტანი, მასში სევდა-მწუხარება ჭარბობს სიხარულს. არც სამართლიანობა სუფევს აქ. ადამიანთა მიერ მოგონილი კანონები ვერ უზრუნველყოფს მათ თავისუფლებას. იგი თანაბრად არ ვრცელდება ყველაზე. ცხოვრება წარმოადგენს ძლიერისა და სუსტის ბრძოლას. ძლიერი მუდამ იმარჯვებს. თავისუფლება ფეხქვეშ არის გათელილი. ცოდნა არ არის პატივში. განათლებული ადამიანი უცხოა საზოგადოებისათვის და ა. შ. ჯებრანმა არც სასულიერო წოდება დაინდო, რიგ მოთხრობებში „ურწმუნო ხალილი“, „გიჟი იუჰანა“ (Gibrān, n.d:) გამოაშკარავა მათი ანგარება, მომხვეჭელობა, ყალბი რწმენა, დაუნდობელი ყვლეფა უქონელთა, სიცრუე, ფლიდობა და მრავალი სხვა მანკიერი მხარე. მუქ ფერებში დაგვიხატა საზოგადოება აშ-შაბიმ. მისი შეხედულებით, საზოგადოებას ძალა არ შესწევს ადამიანი დამსახურების მიხედვით შეაფასოს, სიკეთეს სიკეთითვე უპასუხოს. როცა მას მოციქული მოევლინა და ჭეშმარიტება უქადაგა, ბოროტ სულად ჩათვალა იგი, შეიპყრო და ცეცხლში ჩააგდო, ან კიდევ ჯვარს აცვა. (ash-Shabī, 1946). არაბი რომანტიკოსების მტკიცებით, არსებული კანონები მდიდართა მიერ არის მოგონილი, მათ სამსახურშია ჩამდგარი, ანადგურებს

პიროვნებას, თავისუფლებას ართმევს მას და ხდის უუფლებოს. ისინი გვიხატავენ წინააღმდეგობას საზოგადოებასა და პიროვნებას, კანონსა და პიროვნებას შორის. ჯებრანი, სხვა რომანტიკოსებთან დარებით, უკეთ გაერკვა სოციალური წყობის ბუნებაში, დაინახა, რომ საზოგადოება კლასებად არის დაყოფილ და მისი მიზეზი ეკონომიკური მდგომარეობაა. ჯებრანი თავისი მოღვაწეობის ადრეულ წლეებში მხარს უჭერდა სოციალურ უსამართლობათა აღმოსაფხვრელად ძალის გამოყენების გზას, შემოქმედებითი მოწიფულების პერიოდში კი საზოგადოების განვითარების ევოლუციურ გზას, ადამიანთა შინაგანი სამყაროს სრულყოფის გზას.

არაბ რომანტიკოსებთან მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს **დამნაშავის** ორი მხატვრული სახე: **დამნაშავე-მსხვერპლი** და **დამნაშავე-ბოროტმოქმედი.** საზოგადოებაში გაბატონებული ურთიერთობა, მდიდართა მიერ ღარიბების ჩაგვრა, მათი მძიმე ყოფითი პირობები უბიძგებს უბრალო ადამიანს გახდეს დამნაშავე. ამიტომ მათთვის ასეთი ადამიანი მსხვერპლია და არა ბოროტმოქმედი და იწყებენ მათი უფლებების დასაცავად ბრძოლას (ჯებრანი, აბუ მადი, აშ-შაბი, ალ-მანფალუტი).

არაბი რომანტიკოსები მათთვის მიუღებელი რეალური სამყაროს ნაცვლად თავიანთ წარმოდგენებში ქმნიან **ოცნების სამეფოს**, რომელსაც უწოდებენ „ბედნიერების ქალაქს“, „ზეციურ ქვეყანას“, „დაფარულ ქვეყანას“. იდეალებისთვის ბრძოლაში მათთვის უცხო არ აღმოჩნდა **სიზმრის** მხატვრული სახის შემოტანა. მათთან გვაქვს როგორც „ტკბილი სიზმარი“, ისე „მწარე სიზმარი“ (მაგ. ჯებრანთან, ალ-მანფალუტისთან).

საინტერესოა ქალთა უფლებებისადმი ქართველი და არაბი რომანტიკოსების მიდგომა. აქ ნათლად გამოჩნდა საქართველოსა და არაბულ ქვეყნებში შექმნილი სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული ვითარებიდან გამომდინარე ქართველი და არაბი რომანტიკოსების მიდგომის თავისებურება. ქართველი რომანტიკოსებისთვის ქალი არის სატრფო, ან მეუღლე, ან და, ან მეგობარი, პოეტური შთაგონების, მათი მუზის წყარო. ქალს მათ საზოგადოებაში ისეთივე ადგილი უჭირავს, როგორც მამაკაცებს, უფლებებით არ არის შეზღუდული, ან კიდევ მამაკაცზე დაბლა მდგომი. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მართლმადიდებლურ ქრისტიანულ ქვეყანაში რელიგიურადაც ქალი არაფრით არ არის შეზღუდული მამაკაცთან შედარებით. ამ მაღალ წრეში ქალსა და მამაკაცს შორის უფლებრივად ჰარმონია სუფევს. ამიტომ სავსებით გასაგებია, ქართველი რომანტიკოსები თუ რატომ არ მსჯელობენ ქალის უფლებების თუ უუფლებლობის შესახებ.

რადიკალურად განსხვავებული მდგომარეობაა არაბულ, საერთოდ მუსლიმურ სამყაროში. ქალს რაიმე როლი საზოგადოებაში არ გააჩნდა. ის მოკლებული იყო ადამიანურ უფლებებს, ეკრძალებოდა საზოგადოებაში გამოჩენა, ზედმეტი იყო ლაპარაკი მის საზოგადოებრივ საქმიანობაში მონაწილეობაზე. ქალი ვერ სარგებლობდა დიდი უფლებებით ოჯახშიც კო. კასიმ ამინი წერდა: „მუსლიმის თვალში ქალი არ წარმოადგენს ადამიანს...“ ქალი იმყოფებოდა მოძველებული ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების ტყვეობაში საუკუნეების განმავლობაში. მაგრამ დასავლეთთან კონტაქტების გაძლიერებას ცვლილებები შეჰქონდა არაბთა ყოფაში. განმანათლებლებმა პირველებმა აღნიშნეს ის დიდი როლი, რომელსაც ქალი ასრულებდა ერის ცხოვრებაში. ქალთა უფლებების დაცვის მედროშეები იყვნენ განმანათლებლები ალ-ტაჰტავი და კასიმ ამინი ეგვიპტეში, სირია ლიბანში – ბუტრუს ალ-ბუსთანი. განმანათლებლების მიერ დაწყებული

საქმე წარმატებით გააგრძელეს არაბმა რომანტიკოსებმა. ქალთა უფლებების დაცვაში მათ მიერ არჩეული გზები გაგრძელება და განვითარება იყო განმანათლებლებისა. ჯებრანმა ქალის როლი საზოგადოებაში განმანათლებლებთან შედარებით კიდევ უფრო აამაღლა და მიანიჭა გადამწყვეტი მნიშვნელობა ერის სიძლიერეში. მან გაილაშქრა აღმოსავლეთში გავრცელებული ტრადიციის წინააღმდეგ, რომლის თანახმად საცოლეს ირჩევენ ქალის სურვილების გაუთვალისწინებლად, უსიყვარულოდ (იხ. მოთხრობები „ვარდა ალ-ჰანი“, „მართა ალ-ბანი“, „მომტვრეული ფრთები“). განმანათლებლებისგან განსხვავებით, ჯებრანს არ აკმაყოფილებდა მხოლოდ ქალისთვის განათლების მიცემა, არამედ მასთან ერთად ქალს უნდა მისცემოდა უფლება ცხოვრების თანამგზავრის თავისუფალი არჩევისა, ქორწინებაში თანასწორობა, სიყვარულში თავისუფლება, რადგან „სიყვარული ერთადერთი თავისუფლებაა ამ ქვეყანაზე.“ მსგავსი შეხედულებისა იყო ხალილ მუტრანი. ალ-მანფალუტის, რომელსაც რელიგიური განათლება ჰქონდა მიღებული და ხშირად მისი აზრების ამოსავალი იყო რელიგიური დოგმატები, შეხედულებები საკმაოდ კონსერვატიული იყო. დიდად არ ემხრობოდა ქალთა სწავლა-განათლებას, დაუშვებლად მიაჩნდა ლაპარაკი ქალისა და მამაკაცების თანასწორ უფლებებზე არა მარტო საზოგადოებაში, არამედ ოჯახშიც (მოთხრობა „ჩადრი“). ჯებრანისგან განსხვავებით, არ მისცა ქალს ქმრის დამოუკიდებლად არჩევის უფლება, ასევე გაილაშქრა სიყვარულის წინააღმდეგ, როცა უარყო სიყვარული ცოლ-ქმრული ცხოვრების, ოჯახის საფუძვლად. ოჯახი სიყვარულზე კი არ უნდა აიგოს, არამედ ცოლ-ქმარს შორის ურთიერთგაგებასა და ურთიერთპატივსცემაზე.

ზემოთ განხილულ საკითხებთან დაკავშირებით უფრო ვრცლად საუბრის საშუალებას სტატიის ფორმატი არ იძლევ. მომდევნო სტატიებში უფრო ვრცლად გავაშუქებთ მათ. დასკვნის სახით ვიტყვით, რომ ქართული და არაბული რომანტიზმის სპეციფიკურობა ძირითადად გამოიხატა შემდეგში: 1. საქართველოში შექმნილი პოლიტიკური ვითარების შედეგად რომანტიზმი ვითარდება XIX ს-ის I ნახევარში, არაბულ სამყაროში კი XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე და გაბატონებულია 30-იანი წლეების ბოლომდე. ამასთანავე მასთან ცოტათი მოგვიანებით (20-იანი წლებიდან) არსებობას იწყებს რეალიზმი; 2. ქართული რომანტიზმის გაჩენის უპირველესი მიზეზი იყო საქართველოს რუსეთთან შეერთება, დამოუკიდებლობის დაკარგვა და ბრძოლა სახელმწიფოებრიობის აღსადგენად. ქართული რომანტიზმის განმსაზღვრელია ეროვნული თავისუფლების თემა. არაბული რომანტიზმისთვის ეროვნული თემა რიგითია სხვა პრობლემებს შორის; 3. ქართულ რომანტიზმში, ქვეყანაში შექმნილი სოციალური, ეკონომიკური და საზოგადოებრივი ვითარებიდან გამომდინარე, სოციალური თემატიკა უკანა პლანზეა გადაწეული, არაბულ სინამდვილეში კი პირველ ადგილზეა დაყენებული; 4. აბსოლუტურად განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე ქალთა უფლებლების დაცვის საქმეში ამ ორი სამყაროს რომანტიკოსების მიდგომასთან დაკავშირებით.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. მახარაძე, აპ. *ქართული რომანტიზმი*. თბ., 1982.
2. *ქართული მწერლობა*, ტ. 9. თბ., 1992

3. ქუთელია, მ. *არაბული რომანტიზმი.* თბ., 2009
4. ჭუმბურიძე, ჯ. ბოლოსიტყვა, წიგნში: *ქართული მწერლობა*, თბ. 1992.
5. Левин, З. И. *Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте*. М., 1972.
6. Gibrān. *Majmūʿ atu kamīlatu* ... Bairūt, n.d. (არაბულ ენაზე).
7. al-Manfalūtī. *al-ʿibarāt*. n.p., n.d. (არაბულ ენაზე).
8. al-Manfalūtī. *al-nazarāt*. b. 1, 2, 3, n.p., n.d. (არაბულ ენაზე).
9. ash-Shabī. *Agānī l-Haiāt*. Tūnis, 1946 (არაბულ ენაზე).

ელენე ჯაველიძე
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ნეოკლასიცისტური ნაკადი იაჰია ქემალის შემოქმედებაში

იაჰია ქემალი (1884-1958) ახალი თურქული მწერლობის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია. პოეტის მხატვრულ ნააზრევში აირეკლა, როგორც დასავლური მწერლობის პოეტური კულტურისა და ესთეტიკის ელემენტები, ასევე გამოსჭვივის კლასიკური დივანის ლიტერატურის მხატვრული აზროვნებაც. ცნობილია, რომ ჟან მორეასმა და მისმა მიმდევრებმა ძველი ფრანგული ლექსის არქიტექტონიკა აღადგინეს და ამგვარად შექმნილ პოეზიას „ნეოკალასიცისტური“ უწოდეს. „სიმბოლიზმის მანიფესტის“ (1886) გამოქვეყნებიდან ექვსი წლის შემდეგ მორეასი 1891 წელს „ფიგაროში“ უკვე ნეოკლასიციზმის პროგრამულ მანიფესტს აქვეყნებს. მორეასის განმარტებით, სიმბოლიზმი მოკვდა. იგი მოუწოდებს პოეტებს დაუბრუნდნენ ფრანგული ლიტერატურის კლასიკურ საფუძვლებს, რომელიც რომანტიკოსებმა, პარნასელებმა და სიმბოლისტებმა შეარყიეს. აუცილებელია ხმელთაშუა ზღვის კულტურის აღდგენა, აღნიშნავს იგი, ეს არის – ჭეშმარიტი ხელოვნება, რომელსაც „რომანულ სკოლას“ ვუწოდებთ. ამგვარად, ლიტერატურაში ნეოკლასიცისტურ ტენდენციების გამოვლენის სათავეებში ჟან მორეასი მოექცა თავისი „რომანული სკოლით“.

მართლაც, ნეოკლასიციზმის უმნიშვნელოვანესი პოსტულატი ანტიკურ კულტურასთან კავშირი, მითოლოგიური ხატების, მოტივების, თემებისა და სიუჟეტების გამოყენება იყო. აღსანიშნავია, რომ ნეო-კლასიციზმი ანტიკური კულტურის მემკვიდრეობას აღიქვამს არა როგორც ესთეტიკურ იდეალსა და სტილის ნიმუშს, არამედ როგორც მასალას, რომელიც ჩართულია უახლეს მხატვრულ-ესთეტიკურ ძიებებში, რომელიც ყოფიერების „მარადიული“ პრობლემების დასმის საშუალებას იძლევა.

მოდერნისტული მითოლოგიზმი უმეტესად ბურჟუაზიული კულტურის კრიზის გააზრებასთანაა დაკავშირებული. ფაქტია, რომ მწერალ-ინტელექტუალს უჩნდება მოთხოვნილება გასცდეს სოციალურ-ისტორიულ ჩარჩოებს. ნიცშეს ხედვა „მითოლოგიური ცხოვრების ფილოსოფიის“ შესახებ ემყარება იდეას, რომ შემეცნება მითოპოეტური ფორმით უნდა განხორციელდეს. „ნეომითოლოგიური“ ხელოვნების საერთო ნიშან-თვისება გახლავთ განსხვავებული ჟანრების მხატვრულ სინთეზი. ვაგნერი თავისი ოპერების სტრუქტურირებისას მითოლოგიური, ლირიკული, დრამატული და მუსიკალური პრინციპების ერთიანობას იძლეოდა. გასაკვირი არ არის, რომ ვაგნერისა და ნიცშეს შემოქმედებითი ინიციატივა მოდერნისტული ხელოვნების სათავედ იქცა.

იაჰია ქემალმა ჟან მორეასი 1910 წელს კაფე „ვაშეტში“ გაიცნო. მათი ყოველდღიური საუბრები იმდენად მრავლისმომტანი აღმოჩნდა, რომ ორი წლის შემდეგ სტამბოლში დაბრუნებული ქემალი წარმოჩინდა, როგორც Ecole Romane-ს წევრი და ნეო-ელინისტი. მისი გონება შეპყრობლი იყო „ბერძნული სასწაულის“ ხორცშესხმის სურვილით. მას განზრახული ჰქონდა აღმოსავლური ლექსწყობისა და ევროპული ვერსიფიკაციის სინთეზური შერწყმა, უფრო მეტიც, იგი მზად იყო, არუზის საზომი ალექსანდიული ლექსის ზომით შეეცვალა. მას სურდა ჰომეროსის შესატყვისი „დიდებული უბრალოება“ შემოეტანა თურქულ პოეზიაში. პოეტი ამას ბერძნული ხელოვნების შესატყვის „თეთრ და შიშველ მშვენიერე-

ბას“ უწოდებდა. მისი მიზანი ნეო-გრეცისტული გემოვნების ახალი პოეტური ხელოვნების შექმნა იყო.[1] ერედიას სონეტების საფუძველში არსებული ბერძნულ-ლათინური კულტურის შემეცნების სურვილი ჟან მორეასის გაცნობის შემდეგ ცხოველ ინტერესში გადაეზარდა. იაჰია ქემალი აღნიშნავდა, რომ მორეასი მისი „დიდი მასწავლებელი“ იყო, მისგან მან სიმეტრია, პროპორცია და ზომიერება შეისისხლხორცა.[2] ლექსი „მეჰლიკა სულთანი“ ამის ნათელი ნიმუშია:

მეჰლიკა სულთანზე შეყვარებული შვიდი ახალგაზრდა
ღამე ქალაქის კარიდან გავიდა.
მეჰლიკა სულთანზე შეყვარებული შვიდი ახალგაზრდა
უნუგეშოდ შეყვარებული აშიყები იყვნენ.

მეჰლიკა სულთანი ვაჟებს სიზმარში ეცხადება, მის საძებნელად ისინი მითიური კაფის მთებში მიდიან. ყველას – „აბა“ – უხეში შალის სამოსი აცვია, ისეთი, როგორსაც ყარიბობის ინსტიტუტის მიმდევარი სუფი და მელამი დერვიშები ატარებდნენ. როგორც ცნობილია, სუფიზმის, როგორც მისტიკური დოქტრინის არსი, საკუთარ პიროვნულ მეობაზე უარის თქმა და ღმერთის სიყვარულში დანთქმაა, ხოლო ქალის სილამაზეში ღვთიური მშვენიერების დანახვა დივანის ლიტერატურის ეზოთერული პოეტიკის შემადგენელი ნაწილია. ლექსში გამოვლენილი სამყაროს შეუცნობადობის იდეა სამყაროს „მრავალშრიანობაზე“ მიგვითითებს.

ახლა ვნახოთ, როგორ აღწერს პოეტი სულიერი ინიციაციის გზაზე დამდგარი ადეპტების შინაგან განცდებს: „მათი სული განშორებით სავსეა. ყოველ დღე, როცა ღამე ჰორიზონტს ეხვეოდა, ამბობდნენ: „უთუოდ, ეს ბოლო საღამოა“. ამ უცხო მხარეში ხეტიალს ბოლო არ უჩანს. გზა უსასრულოდ გრძელდება, გული ნაღვლობს და რა გასაკვირია, რომ ამ „მიუღწევლობის გზაზე მგზავრი ერთგან კვდება“. მეჰლიკაზე გამიჯნურებული ვაჟები ერთ დანგრეული ჭის სარკეში „აჰირეთად“ წოდებულ სიკვდილის ქვეყანას ხედავენ: „ჰორიზონტზე ყველგან სიკვდილის კვიპაროსებია, დაიბადა უცებ შიგნიდან ერთ წამში გრძელთვალა, გრძელთმიანი ფერია“. მიაღწიეს მოგზაურობის ბოლოს, ყველა ზმანების სამყაროში გადავიდა.

ბედისწერა მიღებულია კრძალვით, წინაპლანზე არ გამოდის ექსპრესიული მგრძნობელობა, ეგზალტაცია. სიუჟეტის ზღაპრულ-ლეგენდარულ თხრობაში კაფის მთის მითოლოგიზმის ჩართვა, ჭის სარკისებულ რეალობაში უმშვენიერესი გრძელთვალა ფერიის დანახვა, სიკვდილის კვიპაროსებით გარშემორტყმულ ქვეყანაში გადასვლა, სიზმრის რეალობასა და წყლის ზედაპირზე დანახული სამყაროში სატრფოს პოვნა – ყოველივე ეს აღმოსავლური მისტიციზმის გამოხატულებაა. ლექსში დივანის ლიტერატურის ეზოთერული სიღრმე გამოსჭვივის.

როგორც ვხედავთ, ნეოკლასიცისტი იაჰია ქემალის პოეტური სტილის სპეციფიკა გამოიხატება ტროპების ზომიერებაში, მეტაფორული ლექსიკონის ხაზგასმულ უბრალოებაში. ეპითეტების შერჩევისას სიზუსტე, ხატ-სიმბოლოების შექმნისას ზომიერება და პროზაიზმისკენ, ბალადური თხრობისკენ სწრაფვა, ყოველივე ეს აყალიბებს ამ ლექსის არქიტექტურულ და ესთეტიკურ უბრალოებას. იაჰია ქემალმა ამ შემოქმედებით პრინციპს „შინაგანი კეთილხმოვანება

1 Beşir Ayvazoğlu, *Yahya kemal “Eve Dönen Adam”* (İstanbul:Kapı Yayınları, 2008), 360-362.

2 Adile Ayda, *Yahya Kemal’in Fikir ve Şiir Dünyası* (Ankara: Hisar Yayınları, 1979), 35.

და ჰარმონია“ უწოდა, ამგვარი ფორმით შექმნილი ლექსს კი 1913 წელს „წმინდა პოეზიის“ სახელით იხსენიებდა.[3] მისი ხედვით, „პოეზიის უმნიშვნელოვანესი ტექნიკური ელემენტი პწკარში ტალღოვანების შექმნაა, ასე ლექსის სხვადასხვა ნაწილი ერთმანეთს ავსებს და ერთ მთლიანობას ქმნის.“[4]

იაჰია ქემალი ნეოკლასიკოსი მიზნად ისახავს შექმნას სრულყოფილი, დასრულებული ნაწარმოები. იგი ხუროთმოძღვარივით აგებს შენობას, მნიშვნელოვანია, რომ ეს შენობა მყარად იდგას, წონასწორობის კანონები დაცული იყოს, სუბიექტური მომენტი წამოჩენილი არ იყოს, რადგან რომანტიკოსი პოეტი, უპირველეს ყოვლისა, თავის თავზე გვიყვება, სიმბოლისტი თავის განცდებზე, ნეოკლასიკოსი კი ამაღლებულ თავდადებაზე.

კომპოზიციური, ხატობრივი, ინტონაციური, ფონეტიკური თანაფარდობისა და წონასწორობის კანონი მნიშვნელოვანია იაჰია ქემალისთვის, მაგრამ ის არ არის ერთადერთი კატეგორია ნეოკლასიციზმის ესთეტიკის შექმნაში. იგი ტექსტის საზღვრებში იცავს სახეთა კომპოზიციური დინამიზმის კრიტერიუმებს, დაინტერესებულია მოტივების ჰარმონიული განვითარებით, სურს მიაღწიოს გამოხატვის მაქსიმალურ უბრალოებას.

დივანის ლიტერატურის სტილიზაცია, მისი ახალ სამეტყველო ენაზე, ახალი სტილისტიკით ამეტყველებისადმი ცხოველი ინტერესი იაჰია ქემალმა პარიზში ყოფნისას გამოავლინა. პოლ ვერლენმა „ნატიფ დღესასწაულებში“ XVIII საუკუნის ფრანგული ენა გამოიყენა. სწორედ, ამ ნეოკლასიკურ ინიციატივაზე დაყრდნობით იაჰია ქემალმა დივანის პოეზია სერიოზულად შეისწავლა, შექმნა დივანის პოეზიის შესატყვისი ღაზელები. პოეტი აღნიშნავდა, რომ მას ამაში ვერლენის „ნატიფი დღესასწაულები“ დაეხმარა.[5]

იაჰია ქემალის პოეზიაში ნეოკლასიციზმი ვლინდება დივანის ლიტერატურის პოეტური ენის გამოყენებაში, მაგ., „სელიმნამეში“ სულთან იავუზ სელიმის პერიოდის ოსმალურია, აშკარად თვალსაჩინოა „ტიტების ეპოქის“ ნედიმის პოეტური ენის ზოგიერთი ნიშან-თვისება.[6] იაჰია ქემალის შემოქმედების ყველაზე რელიეფური ნიშან-თვისება მისი პოეზიის „ნაციონალურობასთან“ შერწყმული „დასავლურობაა“: „მიუხედავად იმისა, რომ პოეტმა წერის ახლებური, ევროპული, მანერა და სტილი შემოიტანა, თავისი ფესვებით იაჰია ქემალი ისევ ოსმალოს სხეულში დარჩა.“[7]

შეიძლება ითქვას, რომ თურქულ მწერლობაში თავისი როლის თვალსაზრისით იაჰია ქემალის შემოქმედება კლასიკურია. „საზომის, რიტმისა და ფორმისადმის, ლექსში ბგერის წარმართველი როლით პწკარის აგებულებისა და ლექსის მთლიანობასთან დაკავშირებულ უამრავ სიახლესთან ერთად ტრადიციასთან კავშირით უნიკალური უნივერსალური მანერა გვერდზე რომ გადავდოთ, მის ლექსებში არსებული ინდივიდუალური მითითაც ჩვენს კლასიკაშია“, – თვლის აჰმედ ჰამდი თანფინარი.[8] ეს მითი „რინდის“ ცნებაშია შეგროვილი. დი-

3 Yahya Kemal, *Edebiyata Dair* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2010), 3-10.

4 Muzaffer Uyguner, *Yahya Kemal Beyatlı* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1964), 13-14.

5 Nihat Sami Banarlı, *Bir Dağdan bir Dağa* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1984), 45.

6 Nihat Sami Banarlı, *Yahya Kemal Yaşarken* (İstanbul:İstanbul Fetih cemiyeti, 1997), s.12.

7 Şükran Kurdakul, *Çağdaş Türk Edebiyatı, Meşrutiyet Dönemi* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 1986), 188.

8 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2005), 120

ვანის ლიტერატურაში რინდის თემატურ რკალს ცენტრალური ადგილი უკავია. აღმოსავლელი პოეტი უმეტესად თავს რინდად წარმოაჩენს.

რინდები განეკუთვნებოდნენ სუფიზმის წიაღში აღმოცნებული მელამეთურ ორდენს. ისლამში ორი გზაა გამოკვეთილი: ზაჰირი (ეგზოტერული), რომელიც ორთოდოქსული წესების ზედმიწევნით შესრულებას მოითხოვს და ბათინი (ეზოთერული მიმართულება), რომელიც ადამიანის სრულყოფისა და ღმერთის შემეცნების ერთადერთ საშუალებად მიიჩნევს სიყვარულს, შინაგან სრულყოფას, ექსტაზურ ხილვას. ამდენად, ზაჰირი წარმოადგენს შარიათის კანონებზე დამყარებულ ორთოდოქსულ ისლამს, ხოლო ბათინი კი აღმოსავლურ მისტიკურ დოქტრინაზე აღმოცენებულ სუფიზმს.[9]

სუფიურ-მელემეთური მსოფლმხედველობის მატარებელი რინდები ამქვეყნიურ ღირებულებებს მნიშვნელობას არ ანიჭებენ, საყოველთაო წესებს არ იცავენ. ის, რაც შარიათით მიღებულია: სალოცავად მეჩეთში სიარული, ალაჰის სახელების გაუთავებელი წარმოთქმა (ზიქრი), მექასა და მედინას მოლოცვა (ხაჯი) რინდისთვის მხოლოდ გარეგნულ ეფექტზე გათვლილი რიტუალია.

რინდები ებრძვიან პიროვნულ ეგოს (ნეფსს), ამიტომ ლოცულობენ მალულად, განმარტოებით, არავის აჩვენებენ, თუ რაოდენ მორწმუნენი არიან. ცდილობენ ჩაიკლან განდიდების სურვილი; ამიტომ ზებუნებრივს, სასწაულებრივს ემიჯნებიან. პირიქით, მათ სურთ საზოგადოების თვალში დამდაბლდნენ. ბაზრებში სახალხოდ სვამენ, გამომწვევად იქცევიან, შეგნებულად აღვივებენ ხალხში უკმაყოფილებას, არღვევენ მუსლიმურ ნორმებს.

აღმოსავლეთის ნგრევაზე, მთელი თეოლოგიური წყაროების დაშრეტაზე, ადამიანის ზნეობრივ გაპარტახებაზე მეტყველებს ლექსი „მიძღვნა“. პოეტი სანუკვარ აღმოსავლეთს ეძებს, ვერ პოულობს. შეწუხებული, გაოგნებული მიმართავს რინდს: სადა ხარ? სადაა ის, ათასობით ადგილას რომ იყო მელამიელთა სავანე? და ასკვნის: „მელამეთი დაიშრიტა აღმოსავლეთის ყოველ ადგილზე!“ ნათელია, რომ პოეტი ეძებს იმ სიწმინდეს რინდს რომ ჰქონდა და ადამიანებში სულიერი ამაღლების სულსკვეთებას რომ აღძრავდა. აჰმედ ქაბაქლის აზრით, „იაჰია ქემალმა ეროვნული ისტორიული რომანტიზმი ჩამოაყალიბა.“[10]

ფრანგი პოეტის, ერედიას, გავლენით იაჰია ქემალმა ძველი ბერძნული მითოლოგია და მწერლობა შეისწავლა. ერედიას ისტორიულ-მითოლოგიურ ბალადებსა და იაჰია ქემალის ამავე ხასიათის ლექსებს შორის ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავებაა თვალში საცემი: ერედიასთან ლექსის მხატვრული გამოსახულება, შეიძლება ითქვას, გვერდიდან არის წარმოდგენილი, ნათლად ჩანს, რომ პოეტი შეგნებულად არის დისტანცირებული, რაც პარნასის ლიტერატურისათვის სრულიად ორგანულია. იაჰია ქემალთან კი ყველაფერი სხვაგვარად არის, ლექსი ისეა აგებული, რომ ყველგან მისი პოეტური „მე“ არის გამოვლენილი.

პოეტი ლექსში რინდობის ინსტიტუტის ძირითად მახასიათებლებს იძლევა; ისმაილ ჰაბიბ სევუქის აზრით, ლექსში „მიძღვნა“ რინდის შვიდი-რვა დახასიათებაა,[11] აჰმედ ჰამდი თანფინარის მიხედვით, „იაჰია ქემალი ისე, რომ არ ჩაეფლოს თვლაში, რინდების სამყაროს ოცამდე ერთად შეგროვილი მოტი-

---

9 ელიზბარ ჯაველიძე, *ფუთუვეთი – სულიერ-რინდული ძმობა* (თბილისი, 2010), 112

10 Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, 2 cilt, (İstanbul:Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1994), 460

11 Ismayil Habib Sevuk,*Yahya Kemal için Yazılanlar*, cilt 1 (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1998), 375.

ვით აყალიბებს.“[12] ვნახოთ, როგორ წარმოგვიჩენს რინდის ხატს პოეტი: რინდს უხეში, იაფასიანი ქსოვილისგან შექმნილი თალხი სამოსი – „აბა“ – აცვია, აბას ყარიბობის ინსტიტუტის მიმდევარი დერვიშები იცვამდნენ, მათ ქონება არ გააჩნდათ, ისინი გმობდნენ ვაკუფების, ანუ ხელისუფლების მიერ გამოყოფილი ქონების ხარჯზე ცხოვრებას. მელამი რინდებისთვის მიუღებელი იყო „განსხვავებული“ სამოსის ტარება, მაგ., მევლევიელთა ორდენის წარმომადგენლები ხირკას და თაჯს – ქურთუკსა და გვირგვინს ატარებდნენ.

მოხეტიალე დერვიშს – რინდს – სიღარიბის აღთქმა აქვს დადებული, მისთვის არც ქონებას და არც ძალაუფლებას მნიშვნელობა არა აქვს. ამას გარდა, რინდი არ გახლავთ ასკეტი ბერი, იგი არ ეწევა თვითგვემას, არ გაურბის ამქვეყნიურ სიამოვნებებს. მიირთმევს ღვინოს, რათა მოსწყდეს რეალობას და ღვთაებრივ ექსტაზს მიეცეს, ღმერთის სიყვარულით დატკბეს, ეზიაროს მას. აღმოსავლელი მისტიკოსები, კერძოდ კი, მელამიები ნეფსის (ეგოს) დაძლევისთვის ცდილობდნენ ხალხის თვალში ზნედაცემულ, მოქეიფე, მექალთანეებად გამოჩენილიყვნენ.

სუფიზმის, როგორც არსებითად ეზოთერული დოქტრინის, უმთავრესი პოსტულატი ორობიდან ერთარსებობაში გადასვლაა. ღმერთი ზღვაა, ადამიანი კი ამ უკიდეგანო ზღვის წვეთი, განა შეიძლება წვეთს თავისთავადი არსებობა ჰქონდეს? – ფიქრობენ სუფი მისტიკოსები, მელამიები, რინდები. დოქტრინა: „მე ვარ ჭეშმარიტება“, „მე ვარ ღმერთი“ ნიშნავდა ინდივიდუალურ მეობაზე უარის თქმას და, ღმერთის არსებობის გარდა, სხვა ყოფიერების სრულ უარყოფას. ეს კი მუჰამედის დოგმატებს ეწინააღმდეგობოდა და გაუგონარ მკრეხელობად აღიქმებოდა. „ენელჰაქის“ („მე ვარ ღმერთის“) მთქმელებს სასტიკად უსწორდებოდნენ: ახრჩობნენ, ცოცხლად ტყავს აძრობდნენ და წამებით ხოცავდნენ.

იაჰია ქემალისთვის ღმერთის სიყვარულში თავდაკარგული ყოველი ადეპტი ჰალაჯი მანსურის გზას აგრძელებს. ცნობილია, რომ „ფენას“ მდგომარეობაში მყოფმა მანსურმა თავისი არარსებობა შეიცნო, მის მიერ წარმოქმული „მე ვარ ღმერთი“ კი მხოლოდ ღვთის სიტყვა იყო, მასში მანსურის არაფერი ერია. პოეტი ამ ურთულეს მოწამეობრივ გზაზე გვესაუბრება: „შეერთდეს სული სატრფოსთან (ღმერთთან) ამაღლებული ენელჰაქის ხმით, ჩათვალონ, რომ შარიათმა კიდევ ერთი მანსური ჩამოახრჩო.“

პოეტი გამალებული დაეძებს თავის სათაყვანებელ რინდებს, მოიარა სხვადასხვა თექე და სავანე, შემზარავი ეჭვი გულს უღრნის, მოსვენებას უკარგავს, ხვდება, რომ რინდობის ეპოქა დასრულდა: „ეს ეჭვი ჩემს გულში ჩნდება რიგით თუ ურიგოდ, ვკითხულობ: „გაუჩინარებულო, სადა ხარ“, მოვიარე მრავალი სავანე. აბა არის, ტყავი არის, მოედანზე ვაჟკაცი არ არის.“ აქაც რინდების კიდევ ერთი მახასიათებელი ფუთუვეთულ-რინდული ძმობის უცილობელი ღირსება – ვაჟკაცობაა – ხაზგასმული. რინდის ხელში მუდამ ღვინით სავსე ჭიქაა, მასში ღვთაებრივი სინათლეა ჩაღვრილი: „ყოველი მართალი რინდი ფიალის ავსებისას ცასა და დედამიწაზე შემოხვეულ სინათლეს სვამს.“ „ყოველი რინდი ამქვეყნიურ სიამოვნების მიღებით, სრულყოფილებას აღწევს, ნაბოძებ სასუფეველს ბოლო დალეული სირჩით უბრუნდება.“ სრულქმნილების პარამეტრები კი სწორედ იმაში ჰგიებს, რაც მუსლიმური საზოგადოების განუხრელ აღშფოთებას იწვევს: „ჰედონისტურ სიამოვნებებში.“

12 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal,* 122.

როგორც ადრე აღვნიშნეთ, დივანის ლიტერატურაში პოეტის ხატი მხიარულ, ღვინის მოყვარულ, თავაშვებულ რინდთანაა დაკავშირებული. იაჰია ქემალიც საუკუნეების წინ გაწყვეტილი ამ დიდებული პოეტური ნაკადის მონაწილე ხდება. მისი აზრით, ერსაც და ბერსაც ერთგვარი მეხსიერება უნდა ჰქონდეს, რადგან დიდებულია ის ერი, რომელიც წარსულს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს.[13] იაჰია ქემალის მხატვრული აზროვნების, სახე-სიმბოლოთა ფუნქციური არეალის შესწავლისას, თურქ მკვლევართა ხედვით, იაჰია ქემალი მხოლოდ პოეტი არ არის, იგი „ახალი თურქული მწერლობის ყველაზე დიდი მოაზროვნე პოეტია.“[14] აღნიშნავენ, რომ მისი ლირიკა „ყოველი თურქი ხელოვანის შემოქმედით კრიტერიუმად უნდა იქცეს.“[15] მას „ღმერთი პოეტი“ უწოდეს.[16] აჰმედ ჰამდი თანფინარი კი იაჰია ქემალს „ენელჰაქის ბოლო პოეტს“ უწოდებს.[17]

იაჰია ქემალის პოეზიაში ნეოკლასიციზმი ვლინდება დივანის ლიტერატურის პოეტური ენისა და სახისმეტყველების გამოყენებაში. პოეზიაში შემოტანილ უამრავ სიახლესთან ერთად ტრადიციასთან კავშირით იაჰია ქემალმა თავისი უნიკალური უნივერსალური სტილი ჩამოაყალიბა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Ayda, Adile. *Yahya Kemal'in Fikir ve Şiir Dünyası*. Ankara: Hisar Yayınları, 1979.
2. Ayvazoğlu, Beşir. *Yahya Kemal "Eve Dönen Adam", Ansiklopedik Biyografi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
3. Banarlı, Nihat Sami. *Yahya Kemal Yaşarken*. İstanbul:İstanbul Fetih Cemiyeti, 1997.
4. Banarlı, Nihat Sami. *Bir Dağdan bir Dağa*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1984.
5. Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı*, 2 cilt. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1994.
6. Kemal, Yahya. *Edebiyata Dair*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1984.
7. Kurdakul, Şükran. Çağdaş *Türk Edebiyatı, Meşrutiyet Dönemi*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın,1986.
8. Eyuboğlu, Sabahattın. *Yeni Türk Sanatkari Yahut Frenkten Türkiye'ye Dönüş*. İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1998.
9. Sevuk, Ismayil Habib. *Yahya Kemal için Yazılanlar*, cilt 1. İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1998.

13 Adile Ayda, *Yahya Kemal'in Fikir ve Şiir Dünyası*, 6.

14 Yaşar Şenler, *Kültür ve Edebiyata dair Görüşleriyle Yahya Kemal* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 7.

15 Sabahattın Eyuboğlu, *Yeni Türk Sanatkari Yahut Frenkten Türkiye'ye Dönüş* (İstanbul: Fetih Cemiyeti,1998), 86.

16 M. Şekip Tunç, Tanrı Şair, *Yahya Kemal için Yazınanlar* (İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1998), 126.

17 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, 25.

10. Şenler, Yaşar. *Kültür ve Edebiyata dair Görüşleriyle Yahya kemal*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
11. Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
12. Tunç, Mehmet Şekip. *Tanrı Şair, Yahya Kemal için Yazınanlar*. İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1998.
13. Uyguner, Muzaffer. *Yahya Kemal Beyatlı*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1964.
14. ჯაველიძე, ელიზბარი. *ფუთუველთი – სულიერ-რინდული ძმობა*. თბილისი, 2010.

დავით თინიკაშვილი
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

თეოდიცეა: ტანჯვის პრობლემა ქრისტიანულ თეოლოგიაში

„მთელი სამყაროს შეცნობაც არ ღირს იმად, რომ პატარა ბავშვი ცრემლს ღვრიდეს... ღმერთს კი არ უარვყოფ ალიოშა, მხოლოდ ბილეთს ვუბრუნებ მოწიწებით.“

ივანე კარამაზოვი[1]

„ადამიანს აქვს უფლება გამოთქვას პროტესტი, მაგრამ ეს მისი ბოლო სიტყვა არ უნდა იყოს.“

ჰანს კიუნგი[2]

„უკვე აღარ შეიძლება ბოროტებისა და სიკვდილის არსებობის გამო მხოლოდ მისი [ღმერთის] დადანაშაულება, რადგან თავადაც იტანჯა და მოკვდა.“

ალბერ კამიუ[3]

წინასიტყვა

შეუძლია თუ არა რელიგიას დამაჯერებელი ნარატივი შესთავაზოს თანამედროვე ადამიანს სამყაროში ბოროტების არსებობასთან დაკავშირებით? შესაძლებელია თუ არა აღნიშნულ საკითხზე რელიგიური მოძღვრების მიღება-გათავისება თანმიმდევრული ლოგიკური მსჯელობით? დასავლურ შუა საუკუნეებში სქოლასტიკური თეოლოგია სწორედ რაციონალური არგუმენტებითა და ლოგიკის დახმარებით ცდილობდა რელიგიური შინაარსების გადმოცემას. აღმოჩნდა თუ არა ეს ეფექტური ან საკმარისი სხვადასხვა თეოლოგიური საკითხების გააზრებისთვის?

თანამედროვე შეგნებისთვის რელიგიური კონცეფციების რელევანტურობის, კერძოდ, ამ სამყაროში ბოროტების დანიშნულების და მისი არსებობის ლეგიტიმურობის საკითხის შესახებ დისკუსია არ არის ახალი. ადრეულ ქრისტიანულ სამყაროში აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებულ მსჯელობებში ნე-

1 ფიოდორ დოსტოევსკი, *ძმები კარამაზოვები*, ტომი 1. რუსულიდან თარგმნა გ. კიკალიშვილმა. (თბილისი, 2010), 245, 248.

2 ჰანს კიუნგი. *რა მწამს*. გერმანულიდან თარგმნა ზურაბ აბაშიძემ. (თბილისი: კალამი 2014), 241.

3 Bruce Ward, Prometheus or Cain? Albert Camus' Account of the Western Quest for Justice. *Faith and Philosophy*, Vol. 8, Issue 2, (1991), 213.

ტარმა ავგუსტინემ „წამყვანი როლი ითამაშა.“[4] ავგუსტინე, საბოლოო ჯამში, იმ აზრისკენ იხრებოდა, რომ ამ ადამიანის გონება უსუსურია ჩასწვდეს ღვთის განგებულებას. რასაკვირველია, ავგუსტინეს შემდგომაც ცდილობდა სხვადასხვა ცნობილი ფილოსოფოსი თუ თეოლოგი ხსენებული საკითხის განხილვას მეტნაკლები სისრულით. ამ მიმართულებით ყველაზე მეტად ცნობილია გერმანელი ფილოსოფოსის, გ. ვ. ლაიბნიცის თხზულება „თეოდიცეა“ (1710 წ.). სწორედ ამ დროიდან მკვიდრდება ეს ტერმინი ამ საკითხთან დაკავშირებული რელიგიურ-ფილოსოფიური სწავლებებისთვის, რომლებიც, რასაკვირველია, მანამდეც არსებობდა. ტერმინი „თეოდიცეა“ შედგენილია შემდეგი ორი ბერძნული სიტყვისგან: θεός (ღმერთი) და δίκη (გამართლება, სამართლიანობა). ერთ-ერთი პირველი ფილოსოფოსი, ვინც ამ საკითხის ამოხსნას ცდილობდა, იყო ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი ეპიკურე.

წინამდებარე სტატიის მიზანი არ არის თეოდიციის თემაზე სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლის თუ არაქრისტიანული რელიგიების სწავლებათა ანალიზი. საკითხი უმეტესად განხილული იქნება როგორც ეკლესიის წმინდა მამების, ისე თანამედროვე ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზე. თუმცა, ბუნებრივია, ქვემოთ წარმოდგენილი არგუმენტები და იდეები გარკვეულწილად ასახავს კიდეც ხსნებულ სწავლებებს. ამასთან, სტატიაში წარმოჩენილი იქნება როგორც თეისტური, ისე ათეისტური პოზიციები.

შესავალი

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით პოლემიკაში ჩართულ მხარეთა შორის ხშირად (არა ყოველთვის) თავს იჩენს ხოლმე გაუგებრობანი. ალბათ, უფრო ზუსტი იქნებოდა თუ ამგვარ შემთხვევებს მოვიხსენიებთ, როგორც „მსჯელობათა აცდენებს“. ამის მიზეზი მხოლოდ ანტაგონისტური განწყობა თუ ანტიპათია როდია, რომელიც, როგორც წესი, თითოეული მხარე დაჟინებით ავლენს მეორის მიმართ. ვფიქრობ, ამგვარ დამოკიდებულებას ნაწილობრივ განაპირობებს სხვადასხვა ენაზე საუბარიც.

თეიზმის წინააღმდეგ ათეიზმის ყველაზე მწვავე და ყურადსაღები კრიტიკა სწორედ ბოროტების არსებობის საკითხზე გადის. რელიგიის კრიტიკოსთა აზრით, სწორედ თეოდიციის თემა ქმნის სერიოზულ წინაღობას არარელიგიური ადამიანების მიერ რელიგიური პარადიგმის გათავისების გზაზე. ამას აღიარებენ თეოლოგებიც, მაგალითად, თეოდიციის თემაზე უკვე კლასიკად ქცეული ნაშრომის ავტორის, ჯონ ჰიკის სიტყვით, თეოდიციის საკითხი „ყველაზე დიდი პრობლემაა, რომელიც გამოწვევის წინაშე აყენებს რელიგიურ რწმენას.“[5]

თეისტებმა უნდა ვაღიაროთ, რომ ქრისტიანობის შესახებ კარიკატურული წარმოდგენების მქონე გავეშებული ათეისტების გარდა, არსებობენ ფრიად გულწრფელი, კეთილსინდისიერი და ჭკუადამჯდარი მოაზროვნენიც. მათ, ამ მძიმე პრობლემის ამოხსნის წარუმატებელი მცდელობის შემდეგ, ათეისტურ ან სკეპტიკურ პოზიციას მიანიჭეს უპირატესობა. ამრიგად, უმბერტო ეკოს მსგავსად,

---

4 ჯილიან ევანსი, *ფილოსოფია და თეოლოგია შუა საუკუნეებში*. ინგლისურიდან თარგმნა დავით თინიკაშვილმა (თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2014), 122.

5 John Hick, Preface to the 2010 reissue, *Evil and the God of Love*. (London: Palgrave Macmillan 2010), xii. (წიგნი პირველად 1966 წელს გამოიცა).

ყოველ ასეთ მოაზროვნეს თავისუფლად შეუძლია განაცხადოს: „სეკულარული პერსპექტივა ჩემთვის პასიურად შეთვისებული მემკვიდრეობა კი არ ყოფილა, არამედ დიდი ტანჯვის შედეგად მიღებული, ნელი და ხანგრძლივი ცვლილების ნაყოფი.“[6]

შესაბამისად, ამ თემაზე დისკუსიისას ორივე მხარეს მართებს პასუხისმგებლობით მოეკიდოს თავისი პოზიციის სათანადო გადმოცემას, კერძოდ, მის შინაარსსა და ფორმას. სამყაროში ბოროტებისა და ტანჯვის არსებობის პრობლემა მხოლოდ თეორიული საკითხი არ შეიძლება იყოს, რომლის განყენებული განხილვებითაც მხოლოდ ინტელექტუალები არიან დაკავებულნი სამეცნიერო კონფერენციებზე. ეს პრობლემა მილიონობით ადამიანის პირად ცხოვრებაში დადგა. შესაბამისად, როგორც მასშტაბიდან, ისე სიმწვავიდან გამომდინარე მას არ შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ აბსტრაქტული ფილოსოფიური მსჯელობების ხასიათი, თუმცა მასაც თავისი კუთვნილი ადგილი უნდა ეჭიროს. ჩემის ღრმა რწმენით, ყველა ავტორი, ვინც ამ თემის განხილვას შეუდგება, საკუთარი თვალსაზრისის იმგვარად გადმოცემასაც უნდა ახერხებდეს, რომელიც გასაგები იქნება არასპეციალისტი ადამიანისთვისაც. ამრიგად, ქვემოთ შევეცდები რთული ტერმინების, ძნელადსაწვდომი, მშრალი და მოსაწყენი კონსტრუქციების გარეშე გადმოვცე პრობლემის შინაარსი. რასაკვირველია, ენის სიმარტივე არ უნდა იყოს განპირობებული აკადემიური სტილის ან მეცნიერული მსჯელობის კლების ხარჯზე. მაგრამ სამეცნიერო ნაშრომისთვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი აუცილებელი ნიშანი, იმავე უმბერტო ეკოს აზრით, „გასაგებობაა“.[7]

აღნიშნულ თემაზე შექმნილი ზოგიერთი ნაშრომი, რომელთა გაცნობაც ბოლო რამდენიმე წლის მანძილზე მომიწია, სხვადასხვაგვარი ნაკლით გამოირჩევა. ნაწერში ზოგჯერ ემოციურობა სჭარბობს, რაც ხშირად არგუმენტების ნაკლებობას გულისხმობს. ასევე არანაკლებ ხარვეზს წარმოადგენს შემდეგი სახის უკიდურესობებიც: მძიმე ტექნიკური სტილი ან უემოციო, მაგრამ თვალშისაცემად ზედაპირული მსჯელობა, რაც, საბოლოო ჯამში, არაფრისმომცემია მკითხველისთვის.

დასახელებულ ნაკლთა შორის, ჩემი აზრით, ყველაზე მცდარი ის მიდგომაა, რომელსაც პირობითად „ტაქტიკურ შეცდომას“ ვუწოდებ. ასე მაგალითად, ჰოლანდიელი კათოლიკე თეოლოგი, ჰენრი ნუვენი (გარდ. 1996), რომელიც ნოტრ დამის, იელისა და ჰარვარდის უნივერსიტეტებში კითხულობდა ლექციებს, თავისი არარელიგიური მეგობრისთვის, ჟურნალისტ ფ. ბრეტმანისთვის წერს მცირე თეოდიციურ ნაშრომს, რომლის ძირითადი იდეა იმის მტკიცებაა, რომ თითოეული ადამიანი, გამონაკლისის გარეშე, ღვთის საყვარელი არსებაა; რომ საჭიროა დაბალი თვითშეფასების („არავის ვჭირდები“, „არავის ვუყვარვარ“) ნაცვლად იმ

---

6 კარლო მარია მარტინი და უმბერტო ეკო, *რა სწამს მას, ვისაც არ სწამს?* იტალიურიდან თარგმნა ხათუნა ცხადაძემ (თბილისი, 2004), 72-3. თუმცა ამავე წერილში უმბერტო ეკო აღნიშნავს, რომ თავს ათეისტად არ მიიჩნევს, რადგან მისთვის ათეისტის ფსიქოლოგია „ბუნდოვანია“. ეკო ფილოსოფოს იმანუელ კანტზე მითითებით, აღნიშნავს, რომ მასაც არ ესმის „რანაირად შეიძლება ღმერთი არ გწამდეს, მიგაჩნდეს, რომ მისი არსებობის დასაბუთება შეუძლებელია და, ამავე დროს, მტკიცედ გწამდეს ღმრთის არარსებობა და მიგაჩნდეს, რომ ამის დამტკიცება შეგიძლია“ (გვ. 78).

7 უმბერტო ეკო პირველ ადგილზე სწორედ ამ კრიტერიუმს ასახელებს: „კვლევის საგანი უნდა იყოს გასაგები და ექვემდებარებოდეს ისეთ აღწერას, რომ სათქმელი სხვებისთვისაც გასაგები იყოს“ (უმბერტო ეკო, *როგორ დავწეროთ საკვალიფიკაციო ნაშრომი*. იტალიურიდან თარგმნა სალომე კენჭოშვილმა. თბილისი, 2014, 55).

ნათელი გრძნობით ცხოვრება, რომ ღმერთს უყვარხარ; რომ არ არის აუცილებელი თანამედროვე სეკულარული სამყაროსგან შორს, უკაცრიელ ადგილას გაქცევა; რომ საჭიროა ყველა იმ სიკეთისა და წყალობის უფლისადმი მადლიერებით მიღება, რასაც სამყარო გვაძლევს. როგორც მოსალოდნელი იყო, ამგვარი მსჯელობა სრულიად არ აღმოჩნდა დამაჯერებელი წერილის ადრესატისთვის. წიგნში დამოწმებულია ამ უკანასკნელის სიტყვები, რომ მან (ჰ. ნუვენმა) ვერ შეძლო სეკულარული სამყაროს აზროვნებაში წვდომა, რომ მისი მსჯელობა უფრო „მოქცეული“ მორწმუნეებისთვის არის განკუთვნილი, ვიდრე არარელიგიური ადამიანისთვის. ავტორს საყვედურობენ, რომ იგი ამოდის პრინციპიდან, რომელსაც მისი მოსაუბრე არ იზიარებს:

> „სანამ დაიწყებდეთ საუბარს იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს ღვთის საყვარელ ქმნილებად ყოფნა და როგორ უნდა ვიქცეთ ამგვარ არსებებად, მანამდე უნდა გაეცეს პასუხი ზოგიერთ მთავარ შეკითხვას: ვინ არის ღმერთი? ვინ ვარ მე? რატომ ვარ ამ სამყაროში? როგორ მივანიჭო ჩემს ცხოვრებას საზრისი? როგორ მოიპოვება რწმენა? როდესაც ამ კითხვებზე პასუხების გაცემაში ვერ გვეხმარები, მაშინ შენი ბრწყინვალე რეფლექსიები ღვთის საყვარელ არსებად ყოფნის თაობაზე, არარეალური და ილუზორულია (dreamlike).“[8]

სხვა სიტყვებით, როგორც ამას ამერიკელი მართლმადიდებელი თეოლოგი, ემანუელ კლაპსისიც წერდა: „მონოლოგების სერია, გადმოცემული მხოლოდ თეოლოგების ენით, ყოვლად უსარგებლოა, განსაკუთრებით კი მაშინ, თუ მათი წინაპირობებიც იმგვარია, რომლებსაც არ იზიარებენ საზოგადოების ცალკეული წევრები თუ ინსტიტუტები.“[9]

სამწუხაროდ, როდესაც სეკულარული და რელიგიური მხარე ერთმანეთთან დიალოგს იწყებს სხვადასხვა საკითხზე, ხშირად ვიღებთ იმგვარ მსჯელობებს, საიდანაც „ხელშესახები“ ან გასაგები ცოდნა არ რჩებათ რიგით მკითხველებს/მსმენელებს. ამ მხრივ, საკმარისია მივუთითოთ, მაგალითად, ისეთ ცნობილ დიალოგებზე, რომლებიც თავის დროზე გაიმართა მწერალ უმბერტო ეკოსა და კარდინალ კარლო მარტინის შორის (იტალიური სინამდვილიდან),[10] მწერალ ფრედერიკ ბეგბედერსა და ეპისკოპოს ჟან-მიშელ დე ფალკოს შორის (ფრანგული სინამდვილიდან)[11] და ბიბისის ჟურნალისტ ანატოლი გოლდბერგსა და მიტროპოლიტ ანტონი ბლუმს შორის (ბრიტანული სინამდვილიდან).[12]

ამრიგად, მსგავსი საკითხის განხილვისას მართლაც რთულია თავიდან აიცილო ცდუნება არ მიმართო ისეთი ტერმინებს, როგორებიცაა „აქციდენციური“,

---

8 Henri Nouwen, *Life of the Beloved: Spiritual living in a secular world* (New-York: The Crossroad Publishing Company 2002), 144-145.

9 Emmanuel Clapsis, “The Orthodox Church in a Pluralistic World”, in: Clapsis, Emmanuel. Orthodoxy *in Conversation* (Geneva: WCC Publications 2000), 145 (ჩვენს მიერ განხორციელებული შემოკლებული თარგმანი კლაფსისის ამ სტატიისა იხ. ჟურნალში „სოლიდარობა“ #1 (28), 2009).

10 კარლო მარია მარტინი და უმბერტო ეკო. *რას წამს მას, ვისაც არ სწამს?*

11 Фредерик Бегбедер, Жан-Мишель ди Фалько. *Я верую – Я тоже нет: Диалог между нечестивцем и епископом при посредничестве Рене Гиттона*. Перевод с французского: Наталия Кислова (М., Иностранка: 2006).

12 ანტონი ბლუმი და ანატოლი გოლდბერგი, მორწმუნის დიალოგი ურწმუნოსთან. ჟურნ. „აფრა“ #16 (2010), 135-154.

„ეპისტემოლოგიური“, „ფენომენოლოგიური“ და სხვა. მაგრამ, როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, წინამდებარე სტატიაში ვეცდები შედარებით მარტივი ენით ვიმსჯელო. სამწუხაროდ, ქართულენოვან თეოლოგიურ სივრცეში არ მოიპოვება პუბლიკაციები ამ თემაზე. ჩემთვის ცნობილია მხოლოდ 2013 წელს გამოქვეყნებული ერთი სტატია გ. გვასალიას ავტორობით.[13]

პრობლემის არსი

თეოდიციის პრობლემის მთავარი შინაარსის გადმოცემა თავისუფლად შეიძლება მეთვრამეტე საუკუნის შოტლანდიელი ფილოსოფოსის, დევიდ ჰიუმის სიტყვებით. ამ ცნობილ სკეპტიკოს მოაზროვნეს შოტლანდიის ეკლესია ათეისტად მიიჩნევდა.[14] ჰიუმის აზრით, ჯერ კიდევ ეპიკურეს მიერ დასმული პრობლემა მის დრომდე გადაუწყვეტელი იყო:

> „ეპიკურეს ძველი შეკითხვები ჯერ კიდევ პასუხგაუცემელია. სურს ღმერთს ბოროტების აღმოფხვრა, მაგრამ არ შეუძლია? მაშინ ის უმწეოა (impotent). თუ მას შეუძლია ამის გაკეთება, მაგრამ არ სურს, მაშინ ის ბოროტია (malevolent). თუკი მას შეუძლია და სურს ამის გაკეთება, მაშ სადღაა ბოროტება?“[15]

სხვა სიტყვებით, თუკი ღმერთი ყოვლადკეთილია და იმავდროულად ყოვლადძლიერი, მაშ რატომ არსებობს ტანჯვა და ბოროტება მის მიერ შექმნილ სამყაროში? ეს არის საფუძველმდებარე საკითხი, საიდანაც შემდგომ ვითარდება განსხვავებული სახის მსჯელობანი.

თანამედროვე ბრიტანელი თეოლოგი, ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორი, ალისტერ მაკგრეთი მიუთითებს, რომ ქრისტიანულ სამყაროში თეოდიციის პრობლემა, როგორც წესი, არ მიიჩნეოდა ურწმუნოებისა და ქრისტიანობისგან განდგომის საფუძვლად. ეს საკითხი მხოლოდ ერთ ჩვეულებრივ და მორიგ სირთულედ აღიქმებოდა, რომელიც დამატებითი კვლევა-ძიების სტიმულს აძლევდა მოაზროვნეთ. მხოლოდ განმანათლებლობის ეპოქიდან იძენს თეოდიციური საკითხი იმგვარ მნიშვნელობას, რომ მის საფუძველზე შესაძლებლად მიიჩნევა მთლიანად რელიგიის უარყოფა. ალისტერ მაკგრეთი იმოწმებს და იზიარებს ა. მაკინტირის სიტყვებს, რომელთა მიხედვითაც, „იმ ღმერთის ხატი, რომელიც მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეებში უკვე აღარ სწამდათ, იქმნება მეჩვიდმეტე საუკუნიდან.“[16] ამ გარემოებას ადასტურებს ასევე რელიგიის ფილოსოფიის ენციკლოპედიაც, სადაც ასევე ხაზგასმულია, რომ განმანათლებლობის ეპოქამდე თეოდიციური პრობლემა თეისტური პოზიციის მქონე ავტორთა შორის განიხილებოდა. „მოდერნულ პერიოდში“ კი ბოროტების პრობლემა მნიშვ-

---

13 გიორგი გვასალია, ბოროტების ქრისტიანული გააზრება. *გული გონიერი* #6 (2013): 111-136.

14 E.C. Mossner,*The Life of David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 1980), 206.

15 David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Edited By Dorothy Coleman (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 74.

16 Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism* (New-York: Columbia University Press 1969), 14, ციტ.: Alister McGrath, *Suffering* (London: Hodder and Stoughton 1992), note #17.

ნელოვანი ხდება უკვე თავად თეისტური მსოფლმხედველობის დასაცავად წარმოქმნილ დისკუსიებში.[17]

მორალური ბოროტება

ყოფნა თუ არყოფნა?

მაშ ასე, რატომ შექმნა ყოვლადბრძენმა, ყოვლადძლიერმა და ყოვლადკეთილმა ღმერთმა გონიერი არსებები (ანგელოზი, ადამიანი), რომელთა შესახებაც წინასწარ იცოდა, რომ მათი ნაწილი ბოროტებას აირჩევდა? უკეთესი ხომ არ იქნებოდა, ღმერთს საერთოდ არ შეექმნა ისინი? შედეგად, ქმნილებათა ხსენებული ნაწილიც გადაურჩებოდა დაცემასა და ტანჯვას.

ამ საკითხზე თავის დროზე შემდეგ მოსაზრებას გამოთქვამდა მეცხრე საუკუნეში მოღვაწე კონსტანტინეპოლის პატრიარქი, წმინდა ფოტიოსი, რომელიც თავისი ეპოქის უგანათლებულეს ბიზანტიელ ღვთისმეტყველად ითვლებოდა: „რამდენადაც წარმოქმნა უკეთესია, ვიდრე არ წარმოქმნა და ყოფნა უკეთესია, ვიდრე უმყოფობა, ამიტომ ღმერთი, შესაქმის დროს არა უარესის, არამედ უკეთესის მხარეზე უნდა დამდგარიყო.“[18]

ამგვარი მოსაზრება, ალბათ, ძნელად გასაზიარებელი იქნება თანამედროვე ადამიანის რაციონალური, პრაგმატული შეგნებისთვის. მისთვის არსებობა თავისთავად სრულიად ნეიტრალური მდგომარეობა შეიძლება იყოს, რომელიც არც ბოროტებაა და არც სიკეთე. რაიმეს ან ვინმეს არსებობა სწორედ თავისი არსებობის შედეგის (ეფექტის) მიხედვით არის სიკეთე ან ბოროტება. მაგალითად, მე ვქმნი არსებას, რომელიც საკუთარი დანიშნულების წინააღმდეგ მოქმედებს. შეიძლება თუ არა ჩაითვალოს, რომ მე, საბოლოო ჯამში, სიკეთე გავაკეთე მხოლოდ იმიტომ, რომ მას არსებობა მივანიჭე? სხვა სიტყვებით, ვიქტორ ფრანკენშტაინის მიერ მონსტრის შექმნის აქტი თავისთავად სიკეთე რატომ შეიძლება იყოს? ამგვარი არსების შექმნით რომ დანაშაული ჩაიდინა, ამას არა მხოლოდ ფრანკენშტაინი, არამედ თავად შექმნილი არსებაც კი აცნობიერებდა, რომელიც ამ სიტყვებით მიმართავს თავის შემქმნელს: „რატომ შეჰქმენი ისეთი ამაზრზენი მონსტრი, რომ შენ თვითონ ზიზღით ზურგს აქცევ?“[19]

წმინდა წერილის კარგად მცოდნემ აქ შეიძლება ერთი კითხვა დასვას: თუკი *უკეთესია* შექმნა, თუნდაც ბოროტი შედეგით, და *უარესია* არშექმნა, მაშინ რატომ თქვა ქრისტემ იუდაზე: „უკეთესი იქნებოდა მისთვის, რომ საერთოდ არ შობილიყო“ (მათ. 26:24)?

რას პასუხობს თეისტური მხარე ამ სრულიად ლეგიტიმურ შეკითხვებს? მაგალითად, გამოჩენილი პროტესტანტი თეოლოგი და საკმაოდ გავლენიანი აპოლოგეტი, ნორმან გაიზლერი საკითხის ამგვარად დაყენებას საფუძველშივე მცდარად მიიჩნევს, რადგან ლოგიკური თვალსაზრისით აბსურდულია იმის

---

17 *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Ed. Anthony Thiselton. Article “Theodicy” (Oxford: Oneworld 2002), 306.

18 Фотий Патриарх. Амфилохии, Вопрос #13, Перевод с Латыни, Журн. „Альфа и Омега“ #2 (13),(1997), 92.

19 მერი შელი, *ფრანკენშტაინი ანუ თანამედროვე პრომეთე*. მთარგმნელი ნ. კოპალეიშვილი (თბილისი: მერანი 1996), 123.

მტკიცება, რომ უმყოფობა უკეთესია, ვიდრე მყოფობა. მისი სიტყვით, „არსებობა და არარსებობა არ არის ერთიდაიგივე კატეგორიისა. შეუძლებელია, რომ არაფერი (nothing) უკეთესი იყოს, ვიდრე რაიმე (something), რადგან არაფერი არაფერია.“[20]

ამრიგად, მისაღები ჩანს აზრი იმის შესახებ, რომ თვით აქტი შექმნისა უკეთესია, ვიდრე არშექმნისა. მით უმეტეს, როცა შექმნის მოტივი კეთილი განზრახვაა. აქ ცოტა ხნით უნდა შევაჩეროთ შესაქმის შემდგომ განვითარებულ პოზიტიურ და ნეგატიურ შედეგებზე რეფლექსია, რადგან გასარკვევი გვქონდა მარტოოდენ შექმნის ავკარგიანობა, ასე ვთქვათ, ეთიკური კვალიფიკაცია.

რაც შეეხება იუდას შესახებ ნათქვამ ქრისტეს სიტყვას, იგივე ნ. გაიზლერი მიუთითებს, რომ აქ იესო გულისხმობდა არა „იუდას არარსებობას, არამედ მის შობამდელ და შობის შემდგომ მდგომარეობას.“[21] სხვა სიტყვებით, ვინაიდან იუდას ბოროტი არჩევანი უნდა გაეკეთებინა, ამიტომ უკეთესი იქნებოდა მისთვის დედის მუცელშივე შეეწყვიტა სიცოცხლე და არ შობილიყო, რაც არ შეიძლება გულისხმობდეს მისი არსების (სხეული და სული) უმყოფობაში გადასვლას, რადგან თავისთავად სიცოცხლის წარმოქმნა სიკეთეა.

ამრიგად, შეხედულება იმის თაობაზე, რომ ზოგადად შექმნა უკეთესია არშექმნაზე, სავსებით მისაღებია.

გონიერი არსება თავისუფალი ნების გარეშე

ბოროტების წარმოქმნის პრევენციისთვის, უკეთესი ხომ არ იქნებოდა უკვე შექმნილ არსებებს არ მისცემოდათ თავისუფალი ნება? ბოროტების არჩევა ხომ მხოლოდ თავისუფალი ნების პირობებშია შესაძლებელი? მაგრამ თავისუფალი ნების გარეშე არც სიკეთის არჩევა შეიძლება. ამრიგად, შექმნილი არსებები ან თავისუფალნი უნდა ყოფილიყვნენ და ამით სათანადო განვითარების საშუალება მისცემოდათ (პოზიტიური თუ ნეგატიური მიმართულებით) ან არათავისუფალნი. უკანასკნელ შემთხვევაში ადამიანის ნებისმიერი ქცევა მოკლებული იქნებოდა რაიმეგვარ მორალურ ღირებულებას. სწორედ ამის შესახებ წერდა, მაგალითად, მერვე საუკუნის ცნობილი ბიზანტიელი ღვთისმეტყველი, წმინდა იოანე დამასკელი, ეპოქალური ნაშრომის ავტორი, რომელმაც შეჯამებულად და სისტემურად გადმოსცა წინა შვიდი საუკუნის საეკლესიო ღვთისმეტყველება. წმინდა იოანე წერს:

> „ის, რაც აუცილებლობის მიხედვით კეთდება, არც სათნოებაა, არც ბოროტება. ამიტომ, თუ არც სათნოებას ვფლობთ, არც ბოროტებას, აღარც ქებისა და სასჯელის ღირსნი ვყოფილვართ; ღმერთიც უსამართლო აღმოჩნდება მაშინ, რადგან ზოგისთვის სიკეთე უბოძებია, ზოგისთვის კი – გაჭირვება.“[22]

---

20 Norman Geisler, *If God, why evil?* (Bloomington: Bethany House Publishers 2011), 59.

21 *Ibid*, 60.

22 იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*. თავი 21. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ (თბილისი: სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა 2000), 68; წიგნის სრული ტექსტი ხელმისაწვდომია ასევე ვებ-გვერდზე: http://www.orthodoxy.ge/gvtismetkveleba/damaskeli.htm

ამ მოსაზრებას, ბუნებრივია, თანამედროვე ქრისტიანი თეოლოგებიც იზიარებენ. მაგალითად, ოქსფორდის უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორის, მიტროპოლიტ კალისტოს უერის აზრით, „ღმერთი რისკზე წავიდა, რადგან თავისუფლების ნიჭთან ერთად ადამიანს ცოდვის ჩადენის შესაძლებლობაც მისცა. მაგრამ ვინც არავითარ რისკზე არ მიდის, მას არ უყვარს.“[23]

თავისუფალი ნება იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ ღმერთი, ასე ვთქვათ, საკუთარი მოქმედების ფარგლებსაც კი ზღუდავს. მაგალითად, წმინდა სილუან ათონელის მოწაფე, ცნობილი სულიერი მოძღვარი, სოფრონ სახაროვი წერდა: „წმინდა მაკარი ეგვიპტელი (საუბარი 26.6) ამბობს, რომ ღმერთმა შეუზღუდა მოციქულებს სასწაულმოქმედების უნარი, რადგან ისინი ყველა ადამიანის მოქცევის დაუძლეველი სურვილით სასწაულმოქმედებებითა და ნიშნებით შეეძლოთ მთელი მსოფლიოს „იძულება“ რწმენის მისაღებად; მაგრამ ღმერთი ელოდება ჩვენი თავისუფალი ნების გამოვლინებას, ითხოვს რწმენის ღვაწლს.“[24]

გონიერი არსება სრულყოფილი თავისუფალი ნებით

მოცემულ თემაზე მსჯელობის მომდევნო პრობლემატური ეტაპი უკავშირდება შემდეგ საკითხს: თუკი ქმნილება აუცილებლად უნდა ყოფილიყო თავისუფალი, მაშინ რატომ არ მიანიჭა მას ღმერთმა იმგვარი თავისუფალი ნება, რომელიც „რეზისტენტული“ იქნებოდა ყოველნაირი ცდუნებისადმი და არცერთ შემთხვევაში არ აირჩევდა ბოროტებას?

სწორედ ამგვარ შეხედულებას გამოთქვამდა მეოცე საუკუნის ცნობილი ავსტრალიელი ათეისტი ფილოსოფოსი, ჯონ მეკი, რომლის აზრითაც „თუ ღმერთმა ისეთი ადამიანი შექმნა, რომელიც არჩევანის თავისუფლების ძალით ხან სიკეთეს ირჩევს და ხან ბოროტებას, მაშინ რატომ არ შექმნა ღმერთმა ისეთი ადამიანი, რომელიც ყოველთვის სიკეთეს აირჩევდა?“[25]

ამასთან დაკავშირებით, ფილოსოფოსი ჯონ დიპოი მერივუდის უნივერსიტეტიდან (აშშ), წერს: „ბუნებრივია, ღმერთს შეეძლო იმგვარი ადამიანების შექმნა, რომელთა თავისუფალი ნება ყოველთვის სიკეთისადმი იქნებოდა მიდრეკილი, მაგრამ, ვფიქრობ, სერიოზული შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ადამიანი თავისუფალია, როდესაც მისი ნება ვინმეს მიერ ამგვარად არის განსაზღვრული.“[26]

გარდა ამისა, ქმნილებას რომ შემოქმედის მსგავსი თავისუფალი ნება ჰქონდეს, მაშინ ის არა ქმნილება, არამედ თავად შემოქმედი ღმერთი უნდა ყოფილიყო, რადგან „არიან რა ქმნილებანი, მათ არ შეიძლება ჰქონდეთ შემოქმედისთვის დამახასიათებელი სრულყოფილი ბუნება, მაგალითად, უცვალებლობა (immutability).“[27] როგორც ჩანს, ქმნილი არსებისთვის სწორედ იმგვარი თავი-

---

23 კალისტოს უერი, *მართლმადიდებლობის გზა*. ინგლისურიდან თარგმნა ნანა ბაღათურიამ (თბილისი: 2008), 63.

24 Софроний Сахаров, *Подвиг Богопознания. Письма с Афона к Д. Бальфуру*. (Москва: 2002), 59.

25 John Mackie, Evil and Omnipotence, in: *Mind: A Quarterly Review of Philosophy*, vol. 64, no. 254 (1955), 209.

26 John DePoe, *The problem of evil and reasonable Christian responses*, in: *True Reason: Confronting the Irrationality of the New Atheism*. Eds. Gilson, T. and Weitnauer, C. (Kregel Publications, 2014), 215.

27 Linwood Urban, *A Short History of Christian Thought* (Oxford: Oxford University Press 1986), 127.

სუფალი ნების მინიჭება იყო შესაძლებელი, რომელიც გამოწრთობასა და სათანადო განვითარებას საჭიროებს. ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, ეს გამოცდა უხილავ, ანუ ანგელოზურ სამყაროს გავლილი აქვს: მათმა ნაწილმა ბოროტი განვითარების გზა ირჩია (ბიბლიის თანახმად, ეს იყო ანგელოზთა მესამედი, იხ. აპოკ. 12:4). ანგელოზთა დანარჩენმა ნაწილმა კი წარმატებით გაუძლო ამ დიდ ცდუნებას. შედეგად, მათი თავისუფალი ნება უკვე სამარადისოდ არის გამყარებული საკუთარ არჩევანში.

არ არსებობს სხვა გზა სრულყოფილებისკენ, თუ არა თავისუფალ ნებაზე დაფუძნებული ქმედებანი. სწორედ ამის შესახებ წერდა მართლმადიდებელი ეკლესიის ერთ-ერთი გავლენიანი თეოლოგი, ვლადიმერ ლოსკი:

> „პიროვნება არის უდიადესი ქმნილება ღვთისა სწორედ იმიტომ, რომ მას ეძლევა როგორც სიყვარულის, ისე უარყოფის უნარი. ღმერთი უშვებს საკუთარი ქმნილების დაღუპვის რისკს სწორედ იმიტომ, რომ იგი გახდეს უსრულყოფილესი... ადამიანს შეუძლია დაეცეს, მაგრამ ამ დაცემის უნარის გარეშე არ არსებობს სიდიადეც... ღვთიური ნება მუდამ დანებდება ადამიანური ნების გადახრებს, დაბნეულობას, თვით ჯანყსაც კი, რათა იგი თავისუფალ თანხმობამდე მიიყვანოს.“[28]

თავისუფლება დიდი ტვირთია. დოსტოევსკის დიდი ინკვიზიტორიც ადამიანებისთვის სწორედ ამ თავისუფლების მინიჭებაში ადანაშაულებს იესო ქრისტეს: „შენ იმიტომ არ ჩამოხვედი [ჯვრიდან], რომ კვლავ არ მოისურვე, ადამიანი სასწაულით დაგემონებინა, თავისუფალი რწმენა გეწადა და არა სასწაულებრივი. თავისუფალი სიყვარული გეწადა და არა საუკუნოდ შემაძრწუნებელი ძლევამოსილების წინაშე მონის მონური აღფრთოვანება.“[29] ამრიგად, თავისუფლება გონიერი არსების ერთადერთი განვითარების საშუალებაა, რადგან, როგორც ილარიონ ალფეევი მართებულად შენიშნავს თავის ცნობილ დოგმატურ სახელმძღვანელოში, „სიკეთე რომ ღმერთისგან ყოფილიყო თავსმოხვეული, როგორც აუცილებელი და გარდაუვალი, მაშინ ვერც ერთი ცოცხალი არსება ვერ გახდებოდა სრულყოფილი.“[30]

თანამედროვე კათოლიკე თეოლოგი, პიტერ კრიფტი კი ამავე საკითხზე შემდეგს წერს: „ღმერთს თავისუფლად შეეძლო ჩვენი შექმნა და ზეცაში დატოვება, აგვარიდებდა რა ამით ყოველგვარ მწუხარებასა და ცოდვას. რატომ მოგვცა მან ამქვეყნად გამოსაცდელი ვადა (time of testing)? იმავე მიზეზით, რა მიზეზითაც კარგი მაწავლებელი არ აძლევს მოსწავლეს ყველა პასუხს. ჩვენ მაშინ უფრო ვაფასებთ ჭეშმარიტებას, როცა მას თავად ვპოულობთ.“[31]

ამრიგად, მოსაზრება იმის შესახებ, რომ თუ ღმერთი ყოვლადკეთილი და ყოვლადძლიერია, მაშინ ბოროტი არჩევანის გაკეთების შესაძლებლობა არ უნდა არსებობდეს, – მცდარია. როგორც ჯ. დიპოი მიუთითებს, ამის შესახებ მიღწეულია თანხმობა რელიგიის ფილოსოფიის მიმართულებით მომუშავე სპეციალისტთა შორის. მაგალითად, ის იმოწმებს ათეისტ ავტორს, უილიამ როუის, რო-

---

28 ვლადიმერ ლოსკი, *დოგმატური ღვთისმეტყველება*. თარგმნა ზურაბ ეკალაძემ (თბილისი, 2007), 67.

29 დოსტოევსკი, *ძმები კარამაზოვები*, 260.

30 ილარიონ ალფეევი, *სარწმუნოების საიდუმლოება: მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების შესავალი*. თარგმნა ვლ. ჩხიკვაძემ (თბილისი, 2013), 92.

31 Peter Kreeft, *Three Philosophies of Life* (San Francisco: Ignatius Press, 1989), 86.

მელიც ბოროტების პრობლემაზე მომუშავე, ალბათ, ყველაზე მეტად ცნობილი მოაზროვნეა: „ზოგიერთი ფილოსოფოსის მტკიცებით, ბოროტების არსებობა ლოგიკურად შეუთავსებელია ღმერთის არსებობის თეისტურ წარმოდგენასთან. მაგრამ, ვფიქრობ, ვერავინ შეძლო ამგვარი ახირებული (extravagant) განაცხადის წარმატებით დასაბუთება.“[32] დიპოი იმოწმებს ასევე მაიკლ პეტერსონს, რომელიც შემდეგს წერს: „ამგვარი დებატების შედეგი იმდენად სასარგებლო აღმოჩნდა თეისტებისთვის, რომ გონივრული იქნებოდა თუკი განვაცხადებდით, რომ ბოროტების ლოგიკური პრობლემა ამოწურულია (has been laid to rest).“[33] იგივეს ადასტურებს ცნობილი ქრისტიანი თეოლოგი, უილიამ ლეინ კრეიგიც: „საუკუნეების მანძილზე მიმდინარე დისკუსიების შედეგად თანამედროვე ფილოსოფიამ აღიარა, რომ ბოროტების ლოგიკური პრობლემა გადაჭრილია.“[34]

გონიერ არსებათა შერჩევითი შექმნა

ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, ღმერთი, გარდა იმისა, რომ ყოვლადკეთილი და ყოვლადძლიერია, ის ყოვლისმცოდნეცაა. შემოქმედი თანაბარი სისრულით ჭვრეტს წარსულს, აწმყოს და მომავალს, რადგან დროის მიღმა მყოფობს. უფრო მეტიც, თვით დროც მისი შექმნილია. ამიტომ, ვინაიდან ღმერთმა წინასწარვე ზედმიწევნით იცოდა, კონკრეტულად, რომელი გონიერი არსებები აირჩევდნენ ბოროტების გზას, უკეთესი ხომ არ იქნებოდა, რომ მას არ შეექმნა მხოლოდ ისინი?

ამ კონკრეტულ საკითხზე წმინდა იოანე დამასკელთან შემდეგ მოსაზრებას ვხვდებით: „თუკი იმათ, რომლებსაც ღვთის სიკეთის მიერ არსებობა ელოდათ, დაუბრკოლდებოდათ შექმნა იმის გამო, რომ საკუთარი არჩევანით ბოროტნი უნდა გამხდარიყვნენ, მაშინ ბოროტება გამარჯვებული იქნებოდა საღვთო სიკეთეზე.“[35]

ამგვარი მოსაზრება, შესაძლოა, ეუცხოვოს თანამედროვე ადამიანს, რადგან განა ბოროტება მაშინ უფრო გამარჯვებული არ იქნება, როდესაც ადამიანთა უმრავლესობაზე ტანჯვა იბატონებს, ვიდრე მაშინ, თუკი ისინი საერთოდ არ იარსებებდნენ? მაგალითად, თუ ადამიანმა ზუსტად იცის, რომ პირველ გზაზე ხიფათი ელოდება და მეორე გზით ისარგებლებს ან საერთოდ არ გაემგზავრება, განა სწორია ფიქრი იმის შესახებ, რომ მასზე ბოროტებამ გაიმარჯვა? თუ პირიქით, სწორედ მის გამარჯვებას ნიშნავს, რადგან თავიდან აიცილა საფრთხე (ბოროტება)?

ამრიგად, თითქოს უნაკლოა აზრი იმის შესახებ, რომ ვინაიდან ღმერთმა წინასწარ იცოდა ვინ გახდებოდა ბოროტი, მას არ უნდა შეექმნა ისინი. მაგრამ აზრთა ამგვარ წყობაში ერთი პრობლემაა, რომელსაც შემდეგი შეკითხვა ამჟღავნებს მთელი თავისი სისავსით: უნდა შეექმნა თუ არა ღმერთს ისინი, ვინც ბოროტებას აირჩევდა, მაგრამ შემდეგ, კვლავ სიკეთის გზას დაუბრუნდებოდა?

---

32 William Rowe, The problem of evil and some varieties of atheism", *American Philosopical quarterly*, 16, no. 4 (1979), 335, ციტ: DePoe, Problemof evil, 223.

33 Michael Peterson, The problem of evil, in: *A Companion of Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 1999, 395, ციტ: DePoe, *The problem of evil*, 223.

34 William Lane Craig, *Hard Questions, Real Answers* (Illiniois: Crossway Books, 2003), 87.

35 დამასკელი, *ზუსტი გადმოცემა* (თავი 94: „რის გამო შექმნა წინასწარმცოდნე ღმერთმა ისინი, რომლებიც შესცოდავდნენ და არ შეინანებდნენ?“), 201.

ამგვარი ქმნილებების მიერ დაშვებული შეცდომებით ხომ ბოროტება მაინც შემოვიდოდა სამყაროში?

ამ კითხვაზე ყველაზე მართებული პასუხი ამგვარი შეიძლება იყოს: ღმერთს ისეთი გონიერი ქმნილებებიც უნდა შეექმნა, რომლებიც „დროებით შეცდებოდნენ“ და შემდეგ სიკეთის გზას დაუბრუნდებოდნენ. როგორც მეხუთე საუკუნის ცნობილი ღვთისმეტყველი, ნეტარი იერონიმე სტრიდონელი წერდა:

> „ღმერთი განსჯის მხოლოდ აწმყოს და არა მომავალს. იგი არ განიკითხავს წინათმცნობელობის საფუძველზე მას, ვის გამოც იცის, რომ ის ისეთი შეიქნება, როგორიც მოსაწონი არ იქნება ღმერთისთვის. ამიტომ ესეც უფლის დიდი სახიერებისა და გამოუთქმელი წყალობის საქმეა, რომ იგი აირჩევს ხოლმე იმას, ვისაც ამჟამად კეთილს ხედავს, თუმცა კი იცის, რომ მომავალში ბოროტი შეიქნება. ამითაც საშუალებას აძლევს მოქცევისა და მონანიებისა.“[36]

მაგრამ რისთვის აძლევს ღმერთი სინანულის დროს იმ ბოროტმოქმედს, რომლის შესახებაც იცის, რომ სინანულს არასდროს გამოხატავს? შესაძლოა, ასე იმიტომ ხდება, რომ შემდეგ ამ ადამიანმა არ თქვას, რომ მას ღმერთმა სინანულის დრო არ მისცა. სწორედ ამგვარი პასუხი გვხვდება მეშვიდე საუკუნეში მოღვაწე ცნობილი მეუდაბნოე ბერის, წმინდა იოანე სინელის ასკეტური ხასიათის ნაშრომში „კლემაქსი ანუ კიბე“, რომელიც დღემდე შეუცვლელი სახელმძღვანელოა ბერმონაზონთათვის. წიგნის ოცდამეექვსე თავში ვკითხულობთ:

> „ერთმა ძმამ დაფარულთა მცნობელ ბერს ჰკითხა: „რატომ ამკობს უფალი ნიჭებითა და სასწაულთქმედების მადლით მას, ვისზეც იცის, რომ დაეცემა?“ მან უპასუხა: „პირველი: რათა სხვები გაფრთხილდნენ; მეორე: რათა ადამიანის თავისუფლება წარმოაჩინოს; მესამე: რათა დაცემულებს თავის გამართლების საშუალება არ ჰქონდეთ სამსჯავროზე.“[37]

წინა, 134-ე მუხლში კი გადმოცემულია შეხედულება, რომელიც რეფრენად გასდევს მთელს ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას: „რთულია და ძნელი ღვთის სამართლის უფსკრულის გამოძიება. მისი მაძიებელნი სიამაყის ნავით დაცურავენ.“ როგორც გამოცდილება გვიჩვენებს, ადამიანის „ევკლიდური გონებისთვის“ (დოსტოევსკი) რთულია არა მხოლოდ ღვთაებრივ, ზე-ბუნებრივ მოვლენებში ჯეროვანი წვდომა, არამედ იმ სამყაროს ბოლომდე გაგება, რომელშიც ასე თვალხილულად და ცხადად ვიმყოფებით. ამის თაობაზე შესანიშნავი სიტყვები აქვს გამოთქმული მეჩვიდმეტე საუკუნის ქრისტიან ფილოსოფოსს, ბლეზ პასკალს, რომელიც წერდა: „გონების აქტივობის უკიდურესი ზღვარი იმის აღიარებაა, რომ ურიცხვი რამ მისთვის მიუწვდომელია. გონება სუსტია, თუ არ აღიარებს ამას. მისთვის ხშირად მიუწვდომელია ბუნებრივი მოვლენები; მაშ რაღა გვეთქმის ზებუნებრივზე?“[38]

---

36 Иероним. *Против Пелагии*, кн. III, ციტ.: Иоанн Дамаскин. *Точное Изложение Православной Веры* (Москва, 1992), 445.

37 იოანე სინელი. *კლემაქსი, ანუ კიბე*. თავი 26:135, თანამედროვე ქართულ ენაზე ტექსტი გამართა ტ. ცომაიამ (თბილისი: ახალი ივირონი, 2008), 254.

38 ბლეზ პასკალი, *აზრები*. ფრანგულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. აზრი #206 (თბილისი: Carpe Diem, 2014), 271.

თავის ეგზეგეტიკური ხასიათის ჰომილიებში ბიზანტიელი წმინდანი, იოანე ოქროპირიც ეხმიანება მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც ღმერთს არ უნდა შეექმნა ბოროტი ადამიანები ან თუ მაინც შექმნიდა, მაშინვე უნდა გარდაცვლილიყვნენ. ამ თემაზე მსჯელობისას იოანე ოქროპირი, პირველ რიგში, პავლე მოციქულის შემდეგ სიტყვებს იმოწმებს: „ვინ ხარ შენ ადამიანო ღმერთს რომ ედავები?“ (რომ. 9:20). შემდეგ იგი მოცემული საკითხის ფრიად საინტერესო წახნაგზე ამახვილებს ყურადღებას: მისი მითითებით, კეთილი ადამიანები უფრო მეტ გაკვირვებას იწვევენ, როდესაც ბოროტთა შორის არსებობენ, ვინაიდან სწორედ ამ დროს მათში განსაკუთრებულად ვითარდება მოთმინების უნარი და სხვა სათნოებანი („...იქმნა საქმე ესე უმეტესად გამომაჩინებელ სიკეთისა მის კეთილთა კაცთაისა, რაითა უმეტესად საკვირველ იყვნენ, ოდეს შორის უკეთურთა გამოჩნდენ კეთილნი“).[39]

ფიზიკური ბოროტება

ბუნებრივი კატაკლიზმების მიზეზების შესახებ

ფიზიკურ ბოროტებაში, რომელიც ხშირად ბუნებრივ ბოროტებადაც (Natural Evil) იხსენიება, იგულისხმება სხვადასხვა სახის ბუნებრივი კატასტროფა: მიწისძვრა, წყალდიდობა, გვალვა, ზავი, მეწყერი, ცუნამი, ტორნადო და სხვა. ასევე ეპიდემიები, გენეტიკური დაავადებები, ადამიანის დეფორმირებული სხეულის ნაწილები, სხვადასხვა სახის სალმობანი.

ამერიკელი თეოლოგის, ბოროტების პრობლემის შესახებ ფუნდამენტური ნაშრომის ავტორის, ჯონ ფეინბერგის მითითებით,[40] ფიზიკურ ბოროტებათა ნაწილი (ადამიანის გონებრივი ჩამორჩენილობა, სიბრმავე, სიყრუე და სხვა თანდაყოლილი დეფექტები) გამოწვეულია ან სხვა ადამიანების მიერ მოყენებული ზიანით ან თავად ფეხმძიმე ქალის მხრიდან მუცლადმყოფის მიმართ არასათანადო მოპყრობის შედეგად (ნარკოტიკების, ალკოჰოლის გამოყენება და სხვა). მართალია, გენეტიკური დარღვევების ნაწილზე კონტროლი არავის აქვს, მაგრამ ბევრი ამგვარი დაავადების წარმოქმნაში თავად ადამიანია დამნაშავე.

თეისტი მოაზროვნენი ფიზიკური ბოროტების განზოგადებულ მიზეზად ადამის პირველცოდვის შედეგად სამყაროში ხრწნისა და სიკვდილის შემოსვლას ასახელებენ. ძველი აღთქმის პირველი წიგნი მოგვითხრობს, თუ როგორ ეურჩნენ ადამი და ევა ღმერთს, რის შედეგადაც „სასჯელიც“ არ აყოვნებს: სატანჯველის გამრავლება, მიწის დაწყევლა და სხვა (იხ. დაბ. 3:17-19). ახალი აღთქმის ეპოქაში იმავეს ადასტურებს პავლე მოციქულიც: „ერთი კაცის მიერ შემოვიდა ცოდვა ამ ქვეყნად, ცოდვის მიერ კი სიკვდილი და სიკვდილი გადავიდა ყველა კაცში“ (რომ. 5:12); „მთელი ქმნილება ერთიანად გმინავს და წვალობს დღემდე“ (რომ. 8:22). მაგრამ სამყარო მოელის ხრწნისა და მონობისგან განთავისუფლებას (რომ. 8:19).

---

39 იოანე ოქროპირი. *თარგმანებაი მათეს სახარებისაი*. წიგნი მეორე (განმარტება მათე 26:25-ზე), თავი 81. თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა. რედ. მზექალა შანიძე. მეორე გამოცემა (თბილისი: ბეთანია, 2014), 424.

40 John Feinberg, *The Many Faces of Evil: Theological Systems and The Problem of Evil*. Revised and Expanded Edition (Illinois: Crossway Books, 2004), 192-203.

ცნობილმა ამერიკელმა მართლმადიდებელმა თეოლოგმა, დევიდ ბენტლი ჰართმა მცირე წიგნი მიუძღვნა თეოდიციის პრობლემას.[41] მან ეს ნაშრომი 2004 წლის ინდოეთის ოკეანის ცუნამით გამოწვეული ტრაგიკული მოვლენების შემდეგ დაწერა. ჰართი ბოროტების საკითხთან დაკავშირებით ცნობილი ავტორების (ლეიბნიცი, ვოლტერი, დოსტოევსკი და სხვა) მიერ გამოთქმული იდეებს მიმოიხილავს. შემდეგ ის ცდილობს უკუაგდოს ტიპური ქრისტიანული ახსნა, რომ ბოროტებას თავისი დანიშნულება აქვს, რადგან ახალი აღთქმის სწავლებით, „ტანჯვასა და სიკვდილს, – თავისთავად (considered in themselves), – არანაირი აზრი და მიზანი არ გააჩნია“[42]. ჰართის აზრით, ფიზიკური ბოროტების მიზეზი თავისუფალი ნება და პირველი ადამიანის დაცემაა. იგივეს მიუთითებს ნორმან გაიზლერიც.[43]

ცნობილია, რომ ბიბლია ხშირად ანთროპომორფულ ენას და სხვადასხვა სახე-სიმბოლოებს იყენებს. მაგალითად, დაბადების წიგნი მოგვითხრობს, რომ ღმერთი სამოთხეში „დადიოდა“ და ადამს „ეძებდა“.[44] ასევე ნათქვამია, რომ წარღვნის შემდეგ ღმერთი „ნანობდა“ კაცობრიობის გაჩენას და ა.შ. ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, ღმერთის ბუნება ამგვარ ცვლილებებს არ ექვემდებარება (გაბრაზება, გახარება, სინანული...). უზენაესი არსება ყოველგვარ ემოციასა და განცდაზე მაღლა დგას. მისი ერთადერთი და უცვლელი თვისება სიყვარულია. ამიტომ, გასაკვირი არ არის, როდესაც იოანე მოციქული, რომელიც 12 მოციქულს შორის, იესო ქრისტესთან ყველაზე მეტად დაახლოებულ მოწაფედ ითვლებოდა, სიტყვებს „ღმერთი“ და „სიყვარული“ სინონიმებად იყენებს (ინ. 4:8). შესაბამისად, აზრს მოკლებულია მტკიცება იმის შესახებ, რომ „ღმერთმა დასაჯა“ ადამი ცოდვის გამო. დიდი თეოლოგიური წიაღსვლები არ ჭირდება იმის ჩვენებას, რომ ღმერთს არავის დასჯა არ სურს. ამას საერო მწერლებიც კი კარგად აცნობიერებდნენ. მაგალითად, ილია ჭავჭავაძე ლანჩხუთში მომხდარი მიწისძვრის შემდეგ დაწერილ საგაზეთო სტატიაში წერდა:

> „ჩვენი აწ წარმავალი საუკუნე, როგორც წინა საუკუნენიც, არაერთხელ ყოფილა მოწმად, რომ ძვრას მიწა გაურღვევია და თან ჩაუტანია ქალაქები და სოფლები, მაგრამ აქ ღვთის წყრომა არაფერს შუაშია. ყოვლად მოწყალე ღმერთი თვის დანაბადს ქვეყანას თვითვე არ დააქცევს. ღმერთი ქრისტიანობისა შურისმაძიებელი ღმერთი არ არის.“[45]

---

41 David Bentley Hart, *The Doors of the Sea: Where was God in the Tsunami*? (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 104 p. იხ. ასევე მისი სტატია ერთ-ერთ გავლენიან ამერიკულ ნეო-კონსერვატულ ჟურნალში First Things. ამ მოკრძალებულ სტატიაში მოცემულია არა არსობრივი თეოლოგიური განხილვა, არამედ ოდენ ზოგადი რეფლექსია თემაზე: David B. Hart. “Tsunami and Theodicy: Haiti”, 01.15.2010, http://www.firstthings.com/web-exclusives/2010/01/tsunami-and-theodicy სტატია დაწერილია 2005 წელს. 2010 წელს, ამჯერად ჰაიტიზე მომხდარი სტიქიური უბედურების შემდეგ, ჟურნალმა სტატია განმეორებით გამოაქვეყნა.

42 Hart, *Doors*, 34-5.

43 Geisler, *If God,* 78-9.

44 ბიბლიური ანთროპომორფიზმებისადმი ეკლესიის მამების დამოკიდებულების შესახებ იხ. ბენედიქტელი ბერის, მარკ შერიდანის ნაშრომი: Sheridan, Mark, *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism* (IL: IVP Academic, 2015), 254p.

45 ილია ჭავჭავაძე, „ბუნებური მოვლენა, ღვთის წყრომა და აუხილველი თვალი გონებისა“, გაზეთი „ივერია”(1887), #140, 10 ივლისი, 1-2 (დაიბეჭდა გაზეთის მეთაურ

ასე რომ, მსგავსი საკითხის განხილვისას მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული წმინდა წერილის ენობრივი თავისებურებაც. ამის შესახებ განმარტება წმინდა იოანე დამასკელთან გვხვდება:

> „ღვთისმიერ დაშვებას საღვთო წერილი, ჩვეულებისამებრ, მისეულ მოქმედებას და ქმნას უწოდებს. ასევე, როდესაც თქმულია, რომ ღმერთი ბადებს ბოროტებას (ესაია 45:7), ანდა რომ არ არის ისეთი ბოროტება ქალაქში, რაც არ ექმნას უფალს (ამოს. 3:6), ამით ბოროტებათა მიზეზად როდი წარმოჩნდება ღმერთი, არამედ რადგან სიტყვა „ბოროტება“ ორმნიშვნელოვანია, ორ რამეს აღნიშნავს იგი. კერძოდ, ზოგჯერ ცხადყოფს ბუნებისეულ ბოროტებას, რაც საპირისპიროა სათნოებისა და ღვთის ნებელობისა, ზოგჯერ კი იმას, რაც ბოროტებაა და სიმძიმილია ჩვენს გრძნობასთან მიმართებაში, ანუ – შეჭირვებანი და მოსაწევარნი. ესენი, როგორც სატკივარნი, მოჩვენებითად არიან ბოროტებანი, ჭეშმარიტად კი – სიკეთენი.“[46]

„საწყაულის ავსება“

ბიბლიის სპეციფიკური ენის შესახებ წმინდა ბასილი დიდიც (კესარიელი) საუბრობს თავის ცნობილ ტრაქტატში „იმის შესახებ, რომ ღმერთი არ არის ბოროტების მიზეზი“. თავდაპირველად ბასილი რამდენიმე ასეთ „მაცდუნებელ“ ბიბლიურ მუხლს ციტირებს (მაგალითად: „თუ მომხდარა ქალაქში უბედურება უფლის უნებურად?“, ამოს. 3:6) და აღნიშნავს, რომ ღმერთი უსამართლობასა და ბოროტებას მანამდე აკავებს, სანამ ადამიანთა ბოროტება ზღვარს გადაცდება. წმინდა წერილი ამ მისტიურ მომენტს „საწყაულის აღვსებას“ უწოდებს.

შვედი პრიტესტანტი თეოლოგი, ჰანს უკო ერთ ძველათქმისეულ მოვლენაზე სწორედ ამ ასპექტით ამახვილებს ყურადღებას, რაც ჩვენთვის საინტერესოა: როდესაც ღმერთმა აბრაამს მოუწოდა მშობლიური ქალაქის მიტოვება, ის აღთქმას (პირობას) იღებს, რომ მისი შთამომავლობა იკურთხება უფლისგან და ქანაანის მიწას საბოლოოდ დაიმკვიდრებს. მაგრამ აბრაამი მიუახლოვდა რა აღთქმულ ქვეყანას, ღმერთი აუწყებს, რომ მის შთამომავლებს ოთხასი წლის მანძილზე „დამორჩილებული და დაჩაგრული“ ცხოვრება მოუწევთ ეგვიპტეში. ღმერთი აქ ერთ უცნაურ ფრაზას ამბობს: „მხოლოდ მეოთხე თაობაში მობრუნდებიან აქეთ, როცა აივსება ამორველების უკეთურებათა საწყაული“ (შესაქმე 15:16). ჰანს უკო ამასთან დაკავშირებით წერს:

> „შესაძლებელია ამ სიტყვების იმგვარი ინტერპრეტაცია, რომ ღვთის თავისუფლება არ არის აბსოლუტური, რომ მან საკუთარი თავი შეზღუდა მორალური ვალდებულებებით. ამორევლები ამ მიწაზე ცხოვრობდნენ და ღმერთი მათ მანამდე არ შეაქცევს ზურგს, სანამ ისინი საბოლოოდ არ გადააბიჯებენ იმ ზღვარს, რის შემდეგაც ღმერთს, ასე ვთქვათ, უფლება ეძლევა მათი უარყოფისა.“[47]

წერილად, უსათაუროდ და ხელმოუწერლად). ტექსტის ელ-ვერსია ხელმისაწვდომია: https://matiane.wordpress.com/2015/06/16/ilia-natural-phenomenon-gods-wrath-and-closed-eye-of-mind/

46 დამასკელი, *ზუსტი გადმოცემა* (თავი ოთხმოცდამეთორმეტე: „იმის შესახებ, რომ ღმერთი არ არის ბოროტებათა მიზეზი“), 198-9.

47 Ханс Уко, *Иудей и Христиане: Общие Корни и Новые Горизонты* (Москва, 2000), 67 (წიგნის ორიგინალია: Hans Ucko. *Common Roots, New Horizons: Lear-*

მიკრო და მაკრო კოსმოსი

ადამის დაცემის ნარატივში კარგად ჩანს ადამიანსა და ბუნებას შორის არსებული მჭიდრო კავშირი. როგორც აღმოსავლური, ისე დასავლური ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, ადამიანი მიკროკოსმოსია. ბერძენი მიტროპოლიტი, იეროთეოს ვლახოსი აღმოსავლეთის საეკლესიო მამების სწავლების საფუძველზე ასკვნის, რომ, „ადამიანი არის მიკროკოსმოსი, რომელიც თავის თავში ატარებს მთელ შექმნილ სამყაროს.“[48] ანალოგიურ სუმირებას აკეთებს ცნობილი ინგლისელი პატროლოგიის პროფესორი, ენდრიუ ლოუთიც, რომლის მიხედვითაც, ადამიანი „მცირე კოსმოსია, რომელშიც კოსმოსის ყველა სტრუქტურაა (structures) ასახული.“[49] კათოლიკე თეოლოგი და პალეონტოლოგი (თვითშფასებით „ნატურალისტი“) ტეიარ დე შარდენიც თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „ადამიანის ფენომენი“ იგივეს მიუთითებს: „კოსმოსი, სადაც იმყოფება ადამიანი, მთელი თავისი ანსამბლის ერთობლიობით, ქმნის სისტემას, მთლიანობას და კვანტს.“[50] ადამიანი ყველა იმ სტიქიისგან შედგება (ჰაერი, წყალი, მიწა, ცეცხლი), რომლის საფუძველზეც აგებულია მთელი კოსმოსი.

ამრიგად, სადაო არ უნდა იყოს აზრი იმის შესახებ, რომ თითოეულ მხარეს (ადამიანი, ბუნება) აქვს უნარი მეორეზე გავლენის მოხდენისა. ადამიანისა და ბუნების ამგვარი კავშირი კი გულისხმობს როგორც პოზიტიურ, ისე ნეგატიურ ურთიერთქმედებასაც. ამ თვალსაზრისით, შესანიშნავად მსჯელობდა ამერიკელი ფილოსოფოსი, ბრიუს რაიხენბახი:

> „ადამიანები ბუნების ორგანული ქმნილებები არიან, რომლებიც, როგორც ფიზიოლოგიური არსებები, ბუნებასთან ინტერაქციაში იმყოფებიან. ერთის მხრივ, ისინი განაპირობებენ ბუნებრივ მოვლენებს, მეორე მხრივ კი, თავადაც განიცდიან მათ ზეგავლენას. ამრიგად, რამდენადაც ადამიანი ბუნების ორგანული ნაწილია, შედგენილია რა იმავე მატერიისგან, ამიტომ ის ვერ აიცილებს თავიდან ბუნების კანონების ზემოქმედებას, რომელიც ხან სასარგებლოა, ხან საზიანო... შესაბამისად, ბუნებრივ ბოროტებას რომ არავითარი გავლენა არ ჰქონდეს ადამიანზე, ამისთვის ადამიანი უნდა იყოს ძირეულად განსხვავებული არსება და აღარ წარმოადგენდეს ბუნების ორგანულ ნაწილს.“[51]

ადამიანისა და გარესამყაროს მჭიდრო კავშირზე საუბრისას ზოგჯერ ასახელებენ იაპონელი ფსევდო-მეცნიერის, მასარუ ემოტოს წყლის ექსპერიმენტებს[52],

---

ning About Christian Faith from Dialogue with Jews. Geneva: WCC Publications, 1994).

48 იეროთეოსი ვლახოსი, *მართლმადიდებლური ფსიქოთერაპია*. ახალბერძნულიდან თარგმნა ეკა დუღაშვილმა (თბილისი 2010), 208.

49 Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology*. Chapter 5, "Sin & the Cosmos" (London: IVP Academic, 2013), 122.

50 პიერ ტეიარ დე შარდენი, *ადამიანის ფენომენი*. ფრანგულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ (თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2010), 87.

51 Bruce Reichenbach, *Evil and a Good God* (New-York: Fordham University Press, 1982), 111-112. ციტ.: Feinberg, *Faces of Evil*, 198.

52 Masaru Emoto, *The Hidden Messages in Water* (New-York: Beyond Words Publishing, 2001). ბოლო ხანს ეს წიგნი ქართულ ენაზეც ითარგმნა: მასარუემოტო, *წყლის გზავნილები: ყინულის კრისტალების საიდუმლო კოდები*. (თბილისი, 2015).

რომელთა მიხედვითაც ადამიანის პოზიტიურ ან ნეგატიურ აზრებს შეუძლია წყლის სტრუქტურაში სათანადო ცვლილების გამოწვევა, კერძოდ, კრისტალები ლამაზ ან მახინჯ ფორმებს იღებენ. ემოტოს მიერ განხორციელებული ექსპერიმენტებიდან „მიღებული გაკვეთილი მდგომარეობს შემდეგში: სიტყვას გააჩნია ძალა. კარგი სიტყვების ვიბრაცია დადებით გავლენას ახდენს ჩვენს სამყაროზე, მაშინ როცა ნეგატიურისგან, მკაცრი სიტყვებისგან მომავალ ვიბრაციას მისი რღვევის უნარი აქვს."[53] სიტყვას ანუ გამოთქმულ აზრს მართლაც დიდი ძალა აქვს, მაგრამ მატერიაზე მის ამგვარ ზემოქმედებას მეცნიერება ვერადასტურებს. მასარუ ემოტოს „კვლევის" შესანიშნავი კრიტიკა მეცნიერული პოზიციებიდან იხ. ქრისტოფერ სეჩვილდის სტატიაში.[54] ამრიგად, ვერ მოვეკიდებით ნდობით აგრეთვე ვლადიმერ კივრინის (რომელიც მასარუ ემოტოს „კვლევების" გამგრძელებლად ითვლება) მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც, „როცა წყალი ბევრ ნეგატიურ ინფორმაციას აგროვებს, ის განწმენდისკენ ისწრაფვის – ჩნდება მორევი და ჩქერი. ხოლო ქარის ქვეშ ტალღები ჩვეულებრივზე მაღალია ხოლმე."[55]

მაგრამ რა ვითარება გვაქვს ნაკურთხ წყალთან დაკავშირებით? მორწმუნე ადამიანისთვის დავას არ იწვევს ამგვარი წყლის განსაკუთრებული თვისებები, მაგრამ მას ნამდვილად არ უნდა სურდეს მეცნიერული ექსპერიმენტების ჩატარება ამ კუთხით. ეს არ შეიძლება იყოს პიროვნების ჯანსაღი რელიგიურობის ნიშანი, რის შესახებაც კარგად წერდა ვ. გურბოლიკოვი.[56] მორწმუნე არ უნდა ეძებდეს საკუთარი რწმენის „ქმედითობის" დამამტკიცებელ ხილულ ნიშნებს.

მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერულად არ დასტურდება აზრის ანუ ენერგიის უშუალო გავლენა ადამიანის გარეთ არსებულ მატერიაზე, იგივე ადამიანურ აზრს/განწყობას სათანადო გავლენის მოხდენა ნამდვილად შეუძლია მისივე საკუთარ სხეულზე. ამაზე მიუთითებს, მაგალითად, პლაცებოს ეფექტი. ჯერ კიდევ ბოლომდე გასაგები არაა როგორ მუშაობს პლაცებო, მაგრამ მედიკოსები ვერ უარყოფენ მის რეალურ, ხელშესახებ ძალას. მართალია, პაციენტთა ნაწილზე პლაცებო ნაკლები ეფექტურობით მოქმედებს, მაგრამ განა ყველა ადამიანის შემთხვევაში, რომელსაც პლაცებოს აბებს აძლევენ, თავდაჯერებულობისა და თვითშთაგონების ერთიაიგივე ხარისხი გვაქვს?

რასაკვირველია, შესაძლებელია ღმერთი ზოგჯერ ანიჭებდეს ამა თუ იმ ადამიანს იმის ძალას, რომ მისმა აზრმა გავლენა მოახდინოს სხეულს გარეთ

ემოტოს ნაშრომის საფუძველზე 2004 გადაიღეს ასევე ფილმი ინგლისურ ენაზე: "ფიქრის ძალა: რა ვიცით ამის შესახებ?" ("What the Bleep do we Know!"?). ფილმის რუსული ვერსია შეიქმნა 2006 წელს, რომლის სახელწოდებაა: „Вода" ან „Великая тайна воды".

53 მასარუ ემოტო, *წყლის გზავნილები. ყინულის კრისტალების საიდუმლო კოდები.* [წიგნში მთარგმნელის ვინაობა არ არის ნახსენები, დ.თ.]. თბილისი, 2015, 18.

54 ქრისტოფერ სეჩვილდი, „პანთეიზმი ინტელიგენციისთვის", ინგლისურიდან თარგმნა ი. წაქაძემ, 18.02.2014, http://www.orthodoxtheology.ge/panteismi-inteligenciistvis/ (წვდომა: 18.09.2015)

55 ვლადიმერ კივრინი, *წყლის ენერგეტიკა. წყლის კრისტალების გაშიფრული გზავნილები* (თბილისი, 2015), 56.

56 Vladimir Gurbolikov, Holy Water and Pseudoscience: Who Needs Experiments on Holy Things? *Road to Emmaus*, Vol. 11, No. 1 (40), (2010), 61-64, სტატიის ელ-ვერსია ხელმისაწვდომია: http://www.roadtoemmaus.net/back_issue_articles/RTE_40/Holy_Water_and_Pseudoscience.pdf (წვდომა: 22. 03. 2015).

არსებულ მატერიაზე, როგორც დროებითი სასწაულებრივი აქტი, მაგრამ არ არსებობს რეგულარული კაუზალური კავშირი ამ თვალსაზრისით, რომელიც მეცნიერულად იქნებოდა დადასტურებული. სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, იმისათვის, რომ რაღაც მეცნიერულად იქნეს შემოწმებადი, ის უნდა იყოს განმეორებადი, კვლავწარმოებადი (reproducible). ამას გარდა, მორწმუნის ლოცვა ეს არის თხოვნა ყოვლისშემძლე ღმერთისადმი, რომელსაც, ბუნებრივია, შეუძლია ნებისმიერი სახის მოქმედება განახორციელოს, მაგრამ თავისთავად ადამიანურ ლოცვას არ შეუძლია მსგავსი სასწაულის მოხდენა მხოლოდ იმიტომ, რომ ეს მისი სურვილია. ქრისტიანული თეოლოგიის თანახმად, ადამიანის ლოცვაზე პასუხიმთლიანად ღმერთზეა დამოკიდებული.[57]

წინამდებარე ქვეთავს შვეიცარიელი თეოლოგის, ლუკას ვიშერისერთი მოხსენების დამოწმებით დავასრულებდი, რომლის სათაურია „რა საერთო აქვს ბუნებრივ კატასტროფებს ჩვენი ცხოვრების წესთან." ავტორი მასში აღნიშნავდა, რომ წარსულში ბუნებრივი კატასტროფები ღვთის მიერ მოვლენილად მიიჩნეოდა, მაგრამ

> „განმანათლებლობის დროიდან დაწყებული ფუნდამენტურად შეიცვალა ბუნებრივი კატასტროფების შეფასების კრიტერიუმები (...) რთულია, მონახო კავშირი უფლის საქმეებსა და ბუნებასა თუ ისტორიაში მიმდინარე მოვლენებს შორის, როგორც ამას ჩვენი წინაპრები აკეთებდნენ. ადრინდელისგან განსხვავებით, დღეს საიდუმლოებას არ წარმოადგენს კატასტროფების წინარე პროცესები."[58]

სამწუხაროდ, ავტორი შემდეგ აღარ განმარტავს კერძოდ როგორია ეს „წინარე პროცესები". ბუნებრივია, ქმნილ სამყაროში მიმდინარე ყველა ბუნებრივ მოვლენას თავისი მიზეზი აქვს, მაგრამ რატომ „ამუშავდება" ხოლმე ეს მიზეზი მოცემულ დროს და არა სხვა დროს? ამ ადგილას და არა სხვა ადგილას? ვფიქრობ, სწორედ ასეთი საკითხები უნდა იყოს პირველი რიგისა.

ღვთის ჩაურევლობა

ამრიგად, ადამიანს შეუძლია თავისი მავნე მოქმედებით (არა მხოლოდ აზრობრივი, არამედ ფიზიკურითაც), მძიმე ეკოლოგიური ზიანი მიაყენოს გარემოს, რაც გარდაუვლად იწვევს ბუნებრივ კატასტროფებს. მაგრამ, საინტერესოა, რატომ არ ერევა ღმერთი, ასე ვთქვათ, სელექციურად, შერჩევითად და არ იცავს კაცობრიობას ბუნების მხოლოდ იმგვარი გავლენებისგან, რომლებიც საზიანოა? აქ ორი პასუხი შეიძლება არსებობდეს:

---

57 აზრისა და მატერიის ურთიერთობის საკითხზე აქ წარმოდგენილი თვალსაზრისის ფორმირებაში გაწეული პირადი დახმარებისთვის მადლობას ვუხდი ოქსფორდის უნივერსიტეტის ემერიტუს პროფესორს, მართლმადიდებელ თეოლოგსა და ფილოსოფოსს, რიჩარდ სუინბერნს (Richard Swinburne). პროფესორი სუინბერნი ბოლო 50 წლის მანძილზე ღვთის არსებობასთან დაკავშირებული ფილოსოფიური არგუმენტების ცნობილი და გავლენიანი დამცველია.

58 ლუკას ვიშერი. „რა საერთო აქვს ბუნებრივ კატასტროფებს ჩვენი ცხოვრების წესთან?" მოხსენება წაკითხულია ადამიანისა და ბუნების ძალებისადმი მიძღვნილ სემინარზე. გრაფენორტი, ენგელბერგის ტაძრის პალატა, 28 იანვარი 1998 წ., ჟურნ. „არჩევანი" #2, (2006), 55. (ლუკას ვიშერი ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს რწმენისა და მოწყობის კომისიის ხელმძღვანელი და „შვეიცარია-საქართველოს მეგობრობის ასოციაციის" პრეზიდენტიც იყო).

1. ვინაიდან ფიზიკური ბოროტება ადამიანის დევიაციურ ქმედებათა ბუნებრივი გაგრძელებაა, როგორც წესი, მან უნდა იწვნიოს საკუთარი ქმედების შედეგი. სწორედ ამგვარ შედეგებს ვუწოდებთ „სასჯელს“, რომელიც რეალურად „გამოსწორებასა“ და ღირებულებათა გადაფასებაში უნდა დაეხმაროს ადამიანს;
2. ამასთან ვერ ვიტყვით გადაჭრით, რომ ღმერთი არასოდეს ახორციელებს ჩარევას ასეთ შემთხვევებში. როგორც ჯ. ფეინბერგი სამართლიანად შენიშნავს, „მხოლოდ იმიტომ, რომ ვერ ვხედავთ სასწაულებს, არ ნიშნავს, რომ ღმერთი არ იცავს საკუთარ ქმნილებას. სრულიად არ არის აუცილებელი, რომ ღვთაებრივი ინტერვენცია თვალსაჩინო და დაკვირვებადი (observable) იყოს.“[59]

გარდა ამისა, ხსენებული ინტერვენციები, გასაგები მიზეზების გამო, ვერ მოხდება რეგულარულად. სწორედ ამას ითხოვს ცნობილი ამერიკელი ბიბლეისტი, მრწამსით აგნოსტიკოსი, ბარტ ერმანი, რომელიც 2008 წელს ცალკე წიგნს გამოსცემს ბოროტების პრობლემის შესახებ. ერმანმა, ვერ შეძლო რა, ერთის მხრივ, ღმერთის და, მეორეს მხრივ, ბოროტების არსებობის შეთავსება, თავის წიგნს „ღმერთის პრობლემა“ უწოდა. მისი ერთ-ერთი მთავარი შეკითხვა ასეთია: „თუ ღმერთი ზოგჯერ ერევა ადამიანთა თავისუფალ ნებაში [აჩერებს რა ამით სხვადასხვა სახის ბოროტებას, დ.თ.], მაშინ რატომ არ აკეთებს ის ამას უფრო ხშირად ან ყოველთვის?“[60]

ამ საკმაოდ უცნაურ შეკითხვაზე შესანიშნავი პასუხი გასცა ამერიკელმა ქრისტიანმა თეოლოგმა ბიოლას უნივერსიტეტიდან (აშშ), ქლეი ჯონსმა: „ჯერ ერთი, თუ ღმერთი ადამიანის თავისუფალი ნების არასწორ გადახრებს ყოველთვის შეაჩერებდა, მაშინ ამგვარი ადამიანის ქმედებებს არანაირი აზრი აღარ ექნებოდა. ჩვენ მოგვიწევდა მარიონეტულ სამყაროში ცხოვრება.“[61] ავტორი ამის საილუსტრაციოდ ირონიულად უთითებს მსგავს ჰიპოთეტურ შემთხვევებზე: წარმოიდგინეთ, რომ ყოველთვის, როცა მკვლელი მოისურვებდა ვინმეს დანით მოკვლას, ღმერთი „ჩაეროდა“ და რეალური დანა რეზინის დანად გადაიქცეოდა ან თუ ერთი ადამიანი მეორის მოტყუებას განიზრახავდა, ღმერთი მყისვე ნაწილობრივ ამნეზიას დამართებდა მას, ვერაფრით გაიხსენებდა რა ეს უკანასკნელი, თუ რის გაკეთებას აპირებდა და ა.შ.

ამ საკითხზე იგივენაირად პასუხობს თეოლოგი ნორმან გაიზლერიც:

> „განსაზღვრების თანახმად, სასწაული არარეგულარული მოვლენაა. ამიტომ წინააღმდეგობრიობა იქნებოდა თუ ღმერთი არარეგულარულ ჩარევას რეგულარულ ხასიათს მისცემდა (...) განუწყვეტელი სასწაულებრივი ჩარევა ფიზიკურ სამყაროში ხელს შეუშლიდა ადამიანთა მორალური თავისუფლების განხორციელებას... თუ ღმერთი შეაჩერებდა ყველა თავისუფალ აზრსა და მოქმედებას, არ მისცემდა რა მათ მატერიალიზების საშუალებას,

59 Feinberg, *Faces of Evil*, 200.

60 Bart Ehrman, *God's Problem: How the Bible fails to Answer Our Most Important Question – Why We Suffer*. (New-York: HarperOne, 2009), 13.

61 Clay Jones, "Ehrman's Problem", Problem 5: God Should Intervene More to Prevent Free Will's Evil Use, (26 January 2012), 9, http://www.clayjones.net/2012/01/problem-5-god-should-intervene-more-to-prevent-free-will%E2%80%99s-evil-use/ (წვდომა: 24.02.2015).

ის უარყოფდა თავად იმ თავისუფლებას, რომელიც გონიერ ქმნილებებს თავად მიანიჭა.“[62]

ამასთან, ბუნებრივი კატასტროფების დროს, სხვა ადამიანებს საშუალება ეძლევათ გამოამჟღავნონ საკუთარი მორალური სახე და დაეხმარონ სხვებს.

შეუძლებელია, ადამიანს ამომწურავი პასუხი ჰქონდეს კითხვაზე, თუ რატომ არ ანეიტრალებს ღმერთი ბუნებრივ კატაკლიზმებს, რომლებიც თავად ადამიანის უგუნური ქმედებითაა გამოწვეული. თუმცა ამგვარი პასუხის ერთ-ერთ ასპექტზე მიუთითებდა, მაგალითად, წმინდა ბასილი დიდი ზემოთ ხსენებულ ტრაქტატში, სადაც უმეტესად სწორედ სტიქიურ უბედურებებზე მსჯელობს. მისი აზრით, ღმერთი ამგვარ ბოროტებას უფრო დიდი ბოროტების წინააღმდეგ იყენებს, კერძოდ, ადამიანთა გონზე მოსასვლელად და „ჭეშმარიტი ბოროტებისგან“ – მათი სულის დაღუპვისგან სახსნელად. წმინდანის აზრით, ღმერთი იმისათვის არ აჩერებს ფიზიკურ ბოროტებას, „რაითა ამათ მიერ იქნას ხსნაი ჭეშმარიტთა მათ ბოროტთაგან, რამეთუ სნეულებანი ხორცთანი და სხუანი იგი ბოროტნი დასაყენებელად ცოდვისა არიან.“[63]

როდესაც 1755 წელს ქალაქი ლისაბონი მიწისძვრამ დაანგრია და ათიათასობით ადამიანი დაიღუპა, რომის კათოლიკურმა ეკლესიის ზოგიერთმა იერარქმა განაცხადა, რომ ეს ღვთის სასჯელია ცოდვებისთვის. ვოლტერი წერს პოემას (Poème sur le désastre de Lisbonne), სადაც სამართლიან აღშფოთებას გამოხატავს: კერძოდ, რა დანაშაული მიუძღოდათ დაღუპულ ბავშვებს ან რატომ იყო ლისაბონი პარიზსა და ლონდონზე უფრო ცოდვილი ქალაქი?

იესო ქრისტე მსგავს უბედურებასთან დაკავშირებით შემდეგი სიტყვებით მიმართავდა მსმენელთ: „იქნებ გგონიათ, რომ ის თვრამეტი კაცი, რომლებსაც დაეცა სილოამის გოდოლი და გასრისა ისინი, უფრო მეტად ბრალეულნი იყვნენ, ვიდრე იერუსალიმის ყოველი მკვიდრი?“ (ლუკ. 13:4). რასაკვირველია, არა. უბრალოდ ბუნება თავისი კანონებით მოქმედებს და არ არჩევს ერთმანეთისგან მართალსა და ცოდვილს. ამ შემთხვევაში, „დამნაშავე“ მხოლოდ სეისმურად აქტიური ზონაა. როგორც უკვე აღინიშნა, შეუძლებელია, რეგულარული ღვთაებრივი ინტერვენციით უქმდებოდეს ამგვარი ბუნებრივი კანონების ფუნქციონირება, რადგან სწორედ ეს კანონები, საბოლოო ჯამში,აუცილებელ პირობას წარმოადგენს ადამიანის არსებობისთვის ამქვეყნად.

ტანჯვის მიზნები

„არ გაგვაჩნია რაიმე გონივრული საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ყოვლადკეთილ უზენაეს არსებას ყოველგვარი ბოროტების ამოძირკვა სურს ყველაფერის ფასად“[64] – წერს ფილოსოფოსი ჯონ დიპოი. უილიამ ლეინ კრეიგის მითითებით კი, „ღმერთი ადამიანის ცხოვრებაში ტანჯვას უშვებს მისი ან მისი მეშვეობით

62 Geisler, *If God,* 87.

63 თქმული წმინდისა მამისა ჩვენისა ბასილისი, ვითარმედ „არა არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთაი,“ კრებულში: *ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი*. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ (თბილისი: მეცნიერება 1983), 60.

64 DePoe, *Problem of Evil,* 208.

სხვების განვითარებისა და გამოცდისთვის.“[65] ტანჯვა და განსაცდელი აუცილებელი ინსტრუმენტია ადამიანის სულიერი ზრდისთვის. მაგალითად, „ისეთი სათნოებები როგორებიცაა სიმამაცე და მოთმინება ვერ იარსებებს ბოროტების გარეშე. იმისათვის, რომ მამაცი იყო, საჭიროა მამაცობის აქტის განხორციელება და იმისათვის, რომ აგვარად იქცეოდე, აუცილებელია გარკვეული ბოროტება, რომელსაც პიროვნება ეწინააღმდეგება.“[66] ჯერ კიდევ მეთორმეტე საუკუნის ფრანგმა სქოლასტიკოსმა თეოლოგმა, პიერ აბელიარმა (+1142) გაბედა და თქვა: „თუკი სამყაროში ბოროტება არსებობს, ე.ი. ის ღვთაებრივი განგებულების დაშვებით არსებობს. მაშასადამე, საბოლოო ჯამში, ის სიკეთედაც კი შეიძლება მივიჩნიოთ.“[67]

ახალი ათეიზმის მთავარი იდეოლოგის, ბრიტანელი ბიოლოგის, რიჩარდ დოუკინსის აზრით, ბოროტების პრობლემა „კეთილი ღმერთის არსებობის წინააღმდეგ მიმართული არგუმენტია.“[68] მაგრამ, როგორც ზემოთ გავარკვიეთ, სამყაროში ბოროტების არსებობა ვერ გამოდგება ვერც ზოგადად ღმერთის და ვერც კონკრეტულად კეთილი ღმერთის არსებობის საწინააღმდეგო მტკიცებულებად. აქ პრობლემა უფრო ღმერთის შესახებ გამარტივებულ წარმოდგენას უკავშირდება, რომელიც სულ უფრო მეტად ვრცელდება და მკვიდრდება მასების ცნობიერებაში. ამ წარმოდგენის მიხედვით, შეუძლებელია ყოვლადკეთილი ღმერთის მიერ შექმნილ სამყაროში რაიმეგვარი, თუნდაც უმცირესი, ბოროტება არსებობდეს. ამრიგად, ამერიკელი ქრისტიანი ფილოსოფოსის, ქლეიტონ სალივანის სიტყვით რომ ვთქვათ, უნდა უარვყოთ „ღმერთის შესახებ დაშაქრული კონცეპცია“ (“Sugary conception of God”).[69]

საბოლოოდ, აღნიშნულ თემაზე თეისტური პოზიცია ხშირად მისაღებია ათეისტებისთვის. მაგალითად, ჯონ მეკი წერს: „ამრიგად, ჩვენ შეგვიძლია ვაღიაროთ (concede), რომ ბოროტების პრობლემა არ მიუთითებს თეიზმის (theism) მთავარი იდეების ერთმანეთთან ლოგიკურ წინააღმდეგობაზე.“[70] თუმცა ათეისტური პოზიციის დამცველნი ამ საკითხს შემდეგ განვითარებას აძლევენ: შესაძლოა, ბოროტების არსებობას გარკვეული აზრი აქვს და ამდენად შეთავსებადია ღმერთის არსებობასთან, წარმოადგენს რა მისი განგებულების ნაწილს, მაგრამ ამ სამყაროში არსებული ბოროტება უზომოდ სჭარბობს სიკეთეს. სხვა სიტყვებით, ყურადღება ექცევა ბოროტების რაოდენობას, კერძოდ, მის სიჭარბეს. ათეისტური პოზიციის დამცველი ავტორების მითითებით, ბევრი ისეთი ბოროტება ხდება ამქვეყნად, რომელშიც შეუძლებელია რაიმე აზრი იდოს. ამ იდეასთან დაკავშირებით, ამერიკელი ქრისტიანი თეოლოგი, თიმოთი კელერი შენიშნავს: „[გამოდის რომ] თუ მე ტანჯვა უაზროდ მეჩვენება, ესე იგი, ის თავისთავადაც

65 Craig, *Hard Questions,* 84.

66 DePoe, *Problem of Evil,* 209.

67 ევანსი, *ფილოსოფია*, 123.

68 Richard Dawkins. *The God Delusion.* (London: Bantam Press 2006), 108. რიჩარდ დოკინსის წიგნი ბოლო ხანს ქართულ ენაზეც ითარგმნა სათაურით „ღმერთი, როგორც დელუზია.“ სამწუხაროდ, ტექსტს, რომელიც ინტერნეტში პდფ ფაილის სახითაა გავრცელებული, არც მთარგმნელის სახელი და არც გამოცემის წელი და ადგილი არ აწერია.

69 Clayton Sullivan, *The Impossibility of Atheism*. (Illinois: Crossway Books 2009), 36.

70 John Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. (Oxford: Oxford University Press 1982), 154.

უაზროა.“[71] სხვა სიტყვებით, თუ არ მაქვს უნარი მივხვდე, რა მიზეზით ხდება ესა თუ ის ბოროტება, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ასეთი მიზეზი არც შეიძლება არსებობდეს, ასე ვთქვათ, ობიექტურად. საკითხის ამ ასპექტთან დაკავშირებით უილიამ ლ. კრეიგი შემდეგი მახვილგონივრულად შენიშნავს: მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად ამ სამყაროში ცხოვრება აუტანლად გვეჩვენება, საბოლოო ჯამში, მასში სიკეთე მაინც „ბევრად მეტია, ვიდრე ბოროტება. ასე რომ არ ყოფილიყო, თითოეული ადამიანი სუიციდით დაასრულებდა სიცოცხლეს.“[72]

ამრიგად, ტანჯვას, როგორც მინიმუმ, შეიძლება შემდეგი საზრისი ჰქონდეს: 1. თვითშემეცნება: ტანჯვა ეხმარება ადამიანს შეიცნოს საკუთარი თავი; 2. ემპათია: ტანჯვაგამოვლილ ადამიანს უკეთ ესმის სხვისი გასაჭირი;[73] 3. ტანჯვა ხშირად ხელს უწყობს არსებობის უფრო ღრმა აზრის ამოცნობას.

საკითხზე მსჯელობისას გვერდს ვერ ავუვლით წმინდა წერილის იმ საფუძველმდებარე პრინციპის ხსენებას, რომელიც, როგორც ჩანს, ღვთაებრივი „პედაგოგიკის“ ხასიათს გამოხატავს: „ვინც უყვარს უფალს, მასვე წვრთნის, და შოლტით სცემს ყველას, ვისაც ძედ იღებს“ (ებრ. 12:6). მეორეს მხრივ, პავლე მოციქული ასევე აღნიშნავდა: „სარწმუნოა ღმერთი, რომელიც არ დაუშვებს, რომ თქვენს შესაძლებლობაზე მეტად გამოიცადოთ, არამედ განსაცდელში გამოსავალსაც მოგცემთ, რომ შესძლოთ ატანა“ (1 კორ. 10:13).

ამრიგად, გამომდინარე იმ ცოდნიდან, რაც მიწიერ სამყაროს მიეცა ღვთაებრივი გამოცხადებით (აქ არ იგულისხმება მხოლოდ წმინდა წერილი), როდესაც ადამიანი განსაცდელის ჟამს სუიციდით ასრულებს სიცოცხლეს და ღმერთიც უშვებს ამას, ამის ერთდერთი ახსნა შეიძლება ის იყოს, რომ აღნიშნული ადამიანი უფრო მძიმე დანაშაულს ჩაიდენდა. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ღმერთი ნაკლებ ბოროტებას აძლევს მოქმედების საშუალებას. ამასთან თვითმკვლელობა არ შეიძლება იყოს მხოლოდ ტანჯვისა და განსაცდელის შედეგი. ასეთ შემთხვევებში თვითმკვლელობა ხშირად მხოლოდ გარეგნულ გამოხატულებას წარმოადგენს მოცემულ პიროვნებაში მანამდე განვითარებული არაჯანსაღი სულიერი მდგომარეობისა.

მართალია, განსაცდელში მყოფი ადამიანის ტანჯვა გარეშე დამკვირვებლისთვის, შესაძლოა, მძიმე შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ აქ არ უნდა გამოვრიცხოთ ღვთაებრივი ნუგეშისა და სულიერი ან სხეულებრივი ტკივილის შემსუბუქების ფაქტორიც. ამ აზრის გამოთქმის საფუძველს წმინდა მოწამეთა ცხოვრებანი გვაძლევს, როდესაც ისინი, უსასტიკესი წამების დროს, შინაგან სიხარულს და უცნაურ ნუგეშს გრძნობდნენ.

როდესაც ადამიანის ტანჯვაზე ვსაუბრობთ, ისიც უნდა იქნეს აღნისნული, რომ თავად შემოქმედი ღმერთიც იზიარებს მისი ქმნილების ტანჯვას. უილიამ ლეინ კრეიგი იმოწმებს და იზიარებს ალვინ პლანტინგას შემდეგ მოსაზრებას:

---

71 Thimothy Keller, *The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism*. (New-York: Dutton 2008), 23.

72 Craig, *Hard Questions,* 85.

73 აქ, ალბათ, სულხან-საბას “სიბრძნე სიცრუისა” გაგვახსენდება, სადაც ერთ-ერთი მეფის შვილს ბრძენ აღმზრდელს მიაბარებენ, რომელიც მას ყველა გასაჭირს (შიმშილს, წყურვილს, სიცივეს, მძიმე შრომას, როზგს...) გამოაცდევინებს. შეკითხვაზე თუ რატომ ეპყრობა იგი ასე სასტიკად მეფის მემკვიდრეს, პასუხობს, რომ ამგვარად გაზრდილი ადამიანი უკეთ გაუგებს გასაჭირში მყოფ სხვა ადამიანს. ამ კუთხით საინტერესოა პავლე მოციქულის შემდეგი შეხედულებაც: „განა არის ისეთი შვილი, რომელსაც მამა არ წვრთნიდეს?“ (ებრ. 12:7).

„ზოგიერთი თეოლოგი ამტკიცებს, რომ ღმერთს არ შეუძლია იტანჯებოდეს. ვფიქრობ, ისინი ცდებიან. ღმერთის მიერ ტანჯვის მიღება-გაზიარების უნარი მისი სიდიადის პროპორციულია... იესო ქრისტე თავად ჯოჯოხეთის აგონიის დამტევი აღმოჩნდა. ასევე ღმერთი, მთელი სამყაროს შემოქმედი, მზად აღმოჩნდა საკუთარი ძის დამცირება, ტანჯვა და სიკვდილი მიეღო.“[74]

გაგება მეტი სიღრმით: არა-რაციონალურ დონეზე

როგორც ვნახეთ, თეოდიციის პრობლემაზე, თეოლოგიური და ფილოსოფიური თვალსაზრისით, საკმაოდ ანგარიშგასაწევი პასუხები მოიპოვება. მიუხედავად ამისა, ისინი, შესაძლოა, მაინც არ აღმოჩნდეს დამაჯერებელი ყველა ადამიანისთვის.

რა არის ბოროტების არსებობის მიზანი? იქნებ მას გარკვეული მრავალფეროვნება შემოაქვს ამქვეყნიურ ყოფიერებაში, რომლის გარეშეც შეიძლება მოსაწყენად იქცეს დროში ჩაწნული არსებობა? იქნებ მართალია მიხეილ ბულგაკოვის „ოსტატი და მარგარიტას“ ვოლანდი, რომელიც ლევი-მათეს ასე მიმართავს: „რად ეღირებოდა ეგ შენი სიკეთე, ბოროტება რომ არ არსებობდეს და რას დაემსგავსებოდა დედამიწა, ჩრდილი რომ გამქრალიყო? (...) შენ როგორც ჩანს, გსურს დედამიწა გააღარიბო (...) დატკბე შიშველი ნათლით.“[75]

ქრისტიანული შეგნებისთვის არ არის გაუგებარი და მიუღებელი ოდენ „შიშველი ნათლით“ ტკბობა, როგორც ეს იყო პირველ ადამიანთა არსებობისას და როგორიც იქნება ბიბლიით ნაწინასწარმეტყველები სამომავლო ცხოვრება, როცა „ღმერთი ყველგან და ყველაფერში იქნება“ (1 კორ. 15:28) და როცა ცოდვა და გეენა, წმინდა ისააკ ასურის მტკიცებით, „შეწყვეტს არსებობას.“[76]

მაგრამ ქრისტიანული შეგნებისთვის უცხოა შეხედულება ბოროტების, როგორც სიკეთის ერთგვარი სამკაულის შესახებ, რომლის გარეშეც სიკეთეს ეკარგება თავისი მთავარი ღირებულება. ბოროტების ამგვარი გააზრება ნონსენსია და ის ყოველთვის ასეთად დარჩება რელიგიური ცნობიერებისთვის. მართლმადიდებელი თეოლოგის, ილარიონ ალფეევიის სიტყვით, „გასცა რა პასუხი ბოროტების წარმოშობაზე, ღვთისმეტყველება არ იძლევა მკაფიო პასუხს კითხვაზე, რატომ აძლევს ღმერთი ბოროტებას მოქმედების საშუალებას, როდესაც თავად არ არის მისი შემქმნელი. როდესაც ამაზე ლაპარაკობს, ღვთისმეტყველი გონება კიდევ ერთხელ ირინდება საიდუმლოს წინაშე.“[77] ამრიგად, ქრისტიანული თეოლოგიური ცნობიერება უშედეგოდ თვლის ბოროტების რაციონალური მიზეზების კვლევას.

ცნობილი კათოლიკე თეოლოგი, ჰანს კიუნგიც ადასტურებს, რომ თეოდიციური პრობლემის „გადაწყვეტა კაცობრიობის ვერც ერთმა დიდმა მოაზროვნემ

---

74 Plantinga, Alvin. Self Profile, in: *Alvin Plantinga*, eds. Jas. E. Tomberlin and Peter Van Inwagen. Dordrecht: D. Reidel 1985), 36, ციტ.: Craig, *Hard Questions*, 109.

75 მიხეილ ბულგაკოვი, *ოსტატი და მარგარიტა.* თარგმნა მ. გელაშვილმა. თავი 29 (თბილისი, 1992), 319.

76 წმინდა ისააკ ასურის 26-ე სიტყვა სირიული ორიგინალიდან: Mar Isaacus Ninevita. *De Perfectione Religiosa*. Ed. P. Bedjan. Leipzig 1909, p. 189, ციტ.: ალფეევი, *საიდუმლოება*, 399.

77 ალფეევი, *საიდუმლოება*, 96.

ვერ შეძლო – ვერც ავგუსტინემ, ვერც თომამ, ვერც კალვინმა, ვერც ლაიბნიცმა, ვერც ჰეგელმა და ვერც კარლ ბართმა. თეოდიციის ყველა ფილოსოფიური პრობლემა ჩაიშალაო, – წერდა კანტი 1791 წელს...“[78] კიუნგის აზრით, ამ საკითხზე არც ათეიზმს და არც „ანტითეოლოგიას“ არ შეუძლია „უკეთესი საშველის მოძებნა.“ კიუნგი წერს, თუ როგორ იყო დარწმუნებული, რომში „შრომის უმკაცრესი დისციპლინის“ პირობებში ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში სისტემური ცოდნის დაუფლების შემდგომ, რომ „მოიპოვა სიცოცხლის საზრისი, შეიძინა ცოდნა და რაციონალური განსჯის უნარი“, რომ უკვე მზად იყო „ცხოვრებისეული პერიპეტიებისთვის“, „სამყაროს შემეცნებისთვის“. თუმცა იქვე აღნიშნავს: „ინტელექტის დონეზე ჩემთვის ყველაფერი ძალიან ცხადი იყო, მაგრამ ეგზისტენციურ დონეზე შემომრჩა მოძალებული გაურკვევლობა.“[79]

მსგავსი რამ ადამიანმა შეიძლება სწორედ ტანჯვის საზრისის შესახებ ფიქრის დროს განიცადოს. როგორც ზემოთ ვნახეთ, ამ იდუმალებით მოცულ საკითხზე მეტ-ნაკლებად რაციონალური პასუხები არსებობს. მაგრამ ასეთ შემთხვევებშიგადამწყვეტ როლს ასრულებს არა ადამიანის გონება, არამედ რაღაც სხვა ორგანო, რომელიც უფრო სიღრმისეულად და სრულად შეიძლება გამოხატავდეს ადამიანის შინაგან სამყაროს. ამ მხრივ, საინტერესოა, მაგალითად, ჩვენს მიერ უკვე ხსენებული ჯ. ფეინბერგი. ის წერს, რომ ბოროტების არსებობის პრობლემაზე მთელი თავისი აკადემიური ცხოვრება მუშაობს: პირველი სამაგისტრო ნაშრომი იობის ტანჯვას, ხოლო მეორე სამაგისტრო ღმერთის ყოვლისშემძლეობასა და ადამიანის თავისუფალი ნების ურთიერთმიმართების კვლევას მიუძღვნა. სადოქტორო დისერტაცია კი უშუალოდ თეოდიციის საკითხზე დაწერა, რომელიც მოგვიანებით გადამუშავებული სახით გამოსცა წიგნად. მაგრამ მიუხედავად ამგვარი ინტელექტუალური მზაობისა, მაინც ვერ აღმოჩნდა მზად განსაცდელის წინაშე, რომელიც მის პირად ცხოვრებაში შემოიჭრა. ამ დროს თეორიული პასუხები მისთვის სულაც არ იყო შვებისა თუ ნუგეშის წყარო.[80]

სწორედ ამიტომ რელიგიური რწმენა არც არასოდეს ანიჭებდა პრიმატს რაციოს. მისი დისკურსი უმეტესად ირაციონალურია, უფრო სწორედ, რაციოზე აღმატებულია, რომლის გათავისებისა და მიღების უნარიც ასევე არის ჩადებული ადამიანში.

სწორედ ამიტომ, ალბათ, შემთხვევითი არ არის, რომ წმინდა მამათა ნაწერებში ხშირად გვხვდება ღვთაებრივი განგებულებისადმი მინდობის შესახებ მსჯელობანი. მაგალითად, იოანე დამასკელი ქრისტიანებს მიმართავდა: „ყოველივეს უნდა ვაქებდეთ და გამოუძიებლად ვიწონებდეთ, თუნდაც რომ ბევრს უსამართლოდ ეჩვენებოდეს ეს საქმეები, რადგან უცოდნელია და უწვდომი წინაგანგება ღვთისა.“[81] იოანე ოქროპირის მითითებით, „რწმენა მორჩილებას ითხოვს და არა ფუჭ ცნობისმოყვარეობას.“[82] ბარსანუფი დიდის აზრით კი, როდე-

78 კიუნგი, *რა მწამს?* 239.

79 *Ibid*, 28.

80 Feinberg, *Faces of Evil,* 453.

81 დამასკელი, *ზუსტი გადმოცემა,* 100.

82 Иоанн Златоуст. *Беседы на Послание к Римлянам,* Беседа 27:1 (Москва, 2001), 58.

საც ადამიანი რაიმე განსაცდელში ვარდება, ის „არ უნდა გაისარჯოს მიზეზების ძებნისთვის.“[83]

ამგვარი მიდგომის მართებულობას თანამედროვე ქრისტიანი თეოლოგებიც ეთანხმებიან. მაგალითად, იოზეფ რაცინგერი (ყოფილი რომის პაპი, ბენედიქტე XVI) წერს: „იობისადმი ღმერთის პასუხი არაფერს არ ხსნის, არამედ მიგვითითებს ჩვენს ცდომილებაზე, ყველაფერზე მსჯელობა და შემაჯერებელი მეტყველება რომ გვეხერხება და ჩვენს საზღვრებს გვახსენებს. გვაფრთხილებს, ვენდოთ ღვთის საიდუმლოს მის მიუწვდომლობაში.“[84]

ასეთი ნდობისას, ბუნებრივია, ადამიანი არ კარგავს თავისუფლებას და არ ნებდება საკუთარ დაცემულ ბუნებას, რომელიც მას მუდამ ქვემოთ ექაჩება. ასკეტის სული, ღვთისადმი მორჩილებით, საკუთარი თავისუფალი ნების უმაღლეს განხორციელებას ახერხებს. ეს კი მძიმე ბრძოლის და არა ინერტული არსებობის შედეგად მიიღწევა.

მიუხედავად ზემოთ წარმოდგენილი მცდელობისა რაციონალურად აგვეხსნა, თუ რატომ არსებობს ამ სამყაროში ბოროტება, რა შეიძლება იყოს მისი საზრისი, ასეთ დროს უფრო ძლიერი ინსტრუმენტი არის არა რაციო (გონება), არამედ სწორედ ნდობის უნარი. ალექსანდრე მენი ამის შესახებ ბრწყინვალედ წერდა:

> „იმისათვის, რომ ეს ბრმა, ბნელი ძალა გავიგოთ, ის როგორღაც უნდა გავიაზროთ. მაგრამ ბოროტება არის უაზრობა, – მისი გააზრება შეუძლებელია. ამ მხრივ, ბოროტების ამხსნელი ყველა თეორია არასაკმარისია, ამიტომ ბიბლია უარყოფს ყველა მათგანს. იობი ღვთისგან ითხოვდა პასუხს იმის შესახებ თუ რატომ იტანჯებოდა. მას ანუგეშებს სამი მეგობარი. თითოეული მათგანი აყალიბებს საკუთარ საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურ თეორიებს იმის შესახებ, თუ რატომ არსებობს ბოროტება. იობს არ სურდა ამ ყველაფრის მოსმენა. საბოლოოდ ღმერთი კი არ *პასუხობს,* არამედ *ეცხადება* იობს, რის შემდეგაც ის ყველაფერს ხვდება, მაგრამ ხვდება სხვა დონეზე, რომლის გამოთქმაც მან ვერ შეძლო. ასე რომ, ჩვენს თეორიებს არ აქვთ ამ ყოველივეს დატევის უნარი. გარდა ამისა, თუ ყველაფერი მკაფიოდ და ნათლად გვეცოდინებოდა, მაშინ ვიქნებოდით დაუმარცხებელი მოთამაშეებივით. დავემსგავსებოდით ადამიანებს რომლებსაც ყველაფრის გარანტია აქვთ, მაშინ აღარც უხილავ ღმერთთან შესახვედრად წასვლა მოგვეთხოვებოდა.“[85]

მიტროპოლიტი კალისტოს უერიც აღიარებს, რომ ტანჯვის საზრისის უფრო ღრმა გაგება ადამიანისთვის შეუძლებელია ამ ქვეყნად: „ტკივილი და ბოროტება ირაციონალურად გვიპირისპირდება. ტანჯვა, საკუთარიცა და სხვისიც, ჩვენი ცხოვრებისეული განცდაა და არა თეორიული პრობლემა, რომლის ახსნა-გან-

---

83 Варсанофии Великий и Иоанн Пророк. *Руководство к Духовной Жизни,* Ответ #39,(Москва 2005), 87.

84 იოზეფ რატცინგერი, *შესავალი ქრისტიანობაში: ლექციები სამოციქულო სიმბოლოს შესახებ.* თარგმნა ვაჟა ვარდიძემ (თბილისი:სულხან-საბაორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტი, 2010), 30.

85 Александр Мень, *Магия, Оккультизм, Христианство: Из Книг Лекций и Бесед.* (Москва, 1996), 186; მენის იგივე სიტყვები იხ. ასევე წიგნში: *Отец Олександр Мень Отвечает на Вопросы.* (Москва, 1999), 74.

მარტებაც შესაძლებელია. თუკი არსებობს ტანჯვის ახსნა, ის უფრო ღრმა დონეზე იქნება, ვიდრე სიტყვები.“[86]

ანალოგიურად მსჯელობდა რელიგიის ფილოსოფოსი, ნიკოლა ბერდიაევიც: „თეოდიცია შესაძლებელია მხოლოდ სულიერი და არა ნატურალისტური ღვთისმეტყველებისთვის, რომელიც ღმერთის შესახებ მსჯელობს არა ამქვეყნიურ საგნებთან ანალოგიებით, არამედ სულიერი სამყაროს, სულიერი გამოცდილების გამოცხადებებით. სულში ყველაფერი სხვაგვარად იხსნება, ვიდრე ობიექტივიზირებულ სამყაროში (...) სულში იხსნება თვით ღმერთის ტრაგედია, ღმერთის მსხვერპლი და ტანჯვა ადამიანებისთვის.“[87]

როგორც ჩანს, სულიერი გამოცდილების განუყოფელი ნაწილია მსგავსი საკითხების ბოლომდე ვერ გაგება. ეს ტვირთია, რომელიც სულიერი გზაზე მდგარმა ადამიანმა უნდა ატაროს. ამის შესახებ არქიმანდრიტი სოფრონ სახაროვი წერს:

> „მუდმივ ბრძოლასა და ძიებაში ვარ მრავალი გაუგებრობის გადაწყვეტის დროს. ეს ბრძოლა ზოგჯერ თავად ღმერთის წინააღმდეგ ბრძოლის ხასიათსაც იძენს (მთელი ჩემი არარაობის შეგრძნების ფონზე). ზოგჯერ მოკრძალებულად ვტირი ლოცვის დროს, ხშირად კი შეშლილივით ვკამათობ, დაჟინებით ვითხოვ და ვილანძღები, თითქმის ვმკრეხელობ. მაგრამ მიუხედავად ჩემი ცხოვრების ამგვარი ღმერთმებრძოლური ხასიათისა, მთელი ჩემი არსებით მიყვარს ღმერთი და მას ვანდობ ყველაფერს.“[88]

ქრისტიანული ღვთისმეტყველების თანახმად, ტანჯვა განუყრელია ზოგადად ამა სოფელში მიმდინარე ცხოვრებისგან: „გეთსიმანიის ბაღის სცენა ყველაზე ძლიერი მოწმობაა იმისა, რომ ღვთის მიერ დაფუძნებული წესრიგი ითვალისწინებს შემთხვევებს, როდესაც ტანჯვის თავიდან აცილება შეუძლებელია (ლუკ. 22:39-46). ამასვე აღიარებს პავლე მოციქულიც თავის ეპისტოლეებში (განსაკუთრებით, 2 კორ. 4:7-18).“[89] მაგრამ ამგვარი ტანჯვა განგებულების ნაწილია, რადგან სწორი დამოკიდებულების შემთხვევაში, მისი მეშვეობით იზრდება და იწრთობა გონიერი არსება. ამის შესახებ მეუფე კალისტოს უერი თავის სხვა ნაშრომში წერს:

> „მეგობრის ან ოჯახის წევრის დაღუპვა შეიძლება მორწმუნისთვის გახდეს რწმენის დაკარგვის მიზეზი – იმ რწმენისა თუ წარმოდგენისა, რომელიც ჩვენ გვაქვს ღმერთისა და ცხოვრების აზრის შესახებ. მაგრამ სულიერი სიმწიფისთვის ეს გამოცდილებაც უნდა შევიძინოთ. ჭეშმარიტი რწმენა მუდმივ დიალოგშია ეჭვებთან. თავად ღმერთი დაუსრულებლად აღემატება ყველა ჩვენს წარმოდგენას მასზე. ჩვენი წარმოდგენები – ეს კერპებია, რომელიც უნდა დაიმსხვრეს.“[90]

---

86 უეარი, *გზა*, 61.

87 Бердяев, Николай. „Из Размышлений о Теодицее“, *Путь* #7 (1927), 60.

88 Сахаров, *Богопознания*, Письмо #28, 268.

89 *Иисус и Евангелия: Словар*. Ред.,Грин, Дж. et al. (Москва: ББИ, 2003), 311-2 (თარგმანი შესრულებულია შემდეგი გამოცემიდან: *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Ed. J. Green et al. Inter Varsity Press, USA, 1992).

90 Каллист Уэр, *Внутреннее Царство*. (Киев: Дух и Литера 2004), 14 (წიგნი თარგმნილია გამოცემიდან: Bishop Kallistos Ware. *The Inner Kingdom*. New-York, SVS

ჯერ კიდევ პავლე მოციქული წერდა, რომ ადამიანის გონებრივი შესაძლებლობები უიმედოდ შეზღუდულია იმისათვის, რომ ბოლომდე ჩაწვდეს ბოროტების საიდუმლოს და ზოგადად ღვთაებრივ განგებას: „ახლა ბუნდოვნად ვხედავთ, ერთგვარი დაბინდული მინით[91], მაშინ კი პირისპირ ვიხილავთ; ახლა ნაწილობრივ ვიცი, ხოლო მაშინ შევიცნობ, როგორც თავად შევიმეცნები“ (1 კორ. 13:12). ბოროტების არსებობის საიდუმლო ლოდივით ჰკიდია ადამიანის ევკლიდურ გონებას, რომელსაც მანამდე ვერ ჩაწვდება ბოლომდე, სანამ თავისიევკლიდურობის ფარგლებს არ გასცდება.

ბიბლიოგრაფია:

1. ანტონი ბლუმი და ანატოლი გოლდბერგი, *„მორწმუნის დიალოგი ურწმუნოსთან“,* ჟურნ. „აფრა“ #16 (2010), 135-154.
2. *ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი.* გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ. თბილისი: მეცნიერება 1983.
3. ბლეზ პასკალი, *აზრები.* ფრანგულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბილისი: 2014.
4. გიორგი გვასალია, *„ბოროტების ქრისტიანული გააზრება“,* გული გონიერი #6 (2013), 111-136.
5. დოსტოევსკი, ფიოდორ, *ძმები კარამაზოვები.* ტომი 1, რუსულიდან თარგმნა გივი კიკალიშვილმა. თბ., 2010.
6. ევანსი, ჯილიან. *ფილოსოფია და თეოლოგია შუა საუკუნეებში.* ინგლისურიდან თარგმნა დავით თინიკაშვილმა. თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი 2014.
7. ვლადიმერ კივრინი, *წყლის ენერგეტიკა. წყლის კრისტალების გაშიფრული გზავნილები.* თბილისი: 2015.
8. ვლადიმერ ლოსკი, *დოგმატური ღვთისმეტყველება.* თარგმნა ზურაბ ეკალაძემ. თბილისი: 2007.
9. იოანე სინელი. *კლემაქსი, ანუ კიბე.* თანამედროვე ქართულ ენაზე ტექსტი გამართა ტ. ცომაიამ. თბილისი: ახალი ივირონი 2008.

Pess, 2000).

91 ამ ადგილას თანამედროვე ქართულში „დაბინდული მინის“ ნაცვლად გვაქვს „სარკე“; დაშვებულია რა ამით უხეში აზრობრივი შეცდომა. პავლეს ეპისტოლის ბერძნულ ორიგინალში ნამდვილად „სარკე“ წერია, მაგრამ იმ დროს მხოლოდ ლითონის სარკეები არსებობდა, რომელიც საკმაოდ დამახინჯებულ გამოსახულებას ირეკლავდა. სარკე იმ სახით, როგორადაც ჩვენ მას დღეს ვიყენებთ, მხოლოდ მე-15-16 საუკუნეებიდან არსებობს – ე.წ. ვენეციური სარკე. ამ მუხლის ორიგინალური აზრი, თანამედროვე რუსულ (სინოდალურ) თარგმანში უფრო ადეკვატურადაა გადმოტანილი: „сквозь тусклое стекло, гадательно“; ამერიკულ სტანდარტულ თარგმანში გვაქვს: “in a mirror, darkly“; ახალ ინგლ. თარგმანში: „in a mirror dimly”; ახალი ქვეყნიერების ანუ იეჰოვას მოწმეთა თარგმანში კი: „in hazy outline by means of a metal mirror“. როგორც ვხედავთ, ყველაზე ზუსტი თარგმანი ეს უკანასკნელია.

10. იოზეფ რატცინგერი, *შესავალი ქრისტიანობაში: ლექციების სამოციქულო სიმბოლოს შესახებ.* თარგმნა ვაჟა ვარდიძემ. თბილისი: სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტი 2010.
11. იოანე ოქროპირი. *თარგმანებაი მათეს სახარებისაი.*წიგნი მეორე. თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისა. რედ. მზექალა შანიძე. მეორე გამოცემა. თბ., ბეთანია, 2014.
12. ილარიონ ალფეევი, *სარწმუნოების საიდუმლოება: მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების შესავალი.* თარგმნა ვლ. ჩხიკვაძემ. თბილისი: 2013.
13. ილია ჭავჭავაძე, *„ბუნებური მოვლენა, ღვთის წყრომა და აუხილველი თვალი გონებისა“,* გაზეთი "ივერია", 1887, #140, 10 ივლისი, 1-2.
14. იეროთეოსი ვლახოსი, *მართლმადიდებლური ფსიქოთერაპია.* ახალბერძნულიდან თარგმნა ეკა დუღაშვილმა. თბილისი 2010.
15. იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა.*თავი 21. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბილისი: სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა 2000.
16. კალისტოს უერი, *მართლმადიდებლობის გზა.* ინგლისურიდან თარგმნა ნანა ბაღათურიამ თბილისი: 2008.
17. კარლო მარია მარტინი, უმბერტო ეკო. *რა სწამს მას, ვისაც არ სწამს?* იტალიურიდან თარგმნა ხათუნა ცხადაძემ. თბილისი, 2004.
18. კიუნგი, ჰანს. *რა მწამს.* გერმანულიდან თარგმნა ზურაბ აბაშიძემ. თბ., კალამი 2014.
19. ლუკას ვიშერი. *„რა საერთო აქვს ბუნებრივ კატასტროფებს ჩვენი ცხოვრების წესთან?“* მოხსენება წაკითხულია ადამიანისა და ბუნების ძალებისადმი მიძღვნილ სემინარზე. გრაფენორტი, ენგელბერგის ტაძრის პალატა, 28 იანვარი 1998 წ., ჟურნ. „არჩევანი“ #2, 2006.
20. მასარუ ემოტო, *წყლის გზავნილები: ყინულის კრისტალების საიდუმლო კოდები.* თბ., 2015.
21. მერი შელი, *ფრანკენშტაინი ანუ თანამედროვე პრომეთე.*მთარგმნელი ნ. კოპალეიშვილი. თბილისი: მერანი 1996.
22. მიხეილ ბულგაკოვი, *ოსტატი და მარგარიტა.* თარგმნა მ. გელაშვილმა. თბილისი: 1992.
23. პიერ ტეიარ დე შარდენი. *ადამიანის ფენომენი.* ფრანგულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2010.
24. უმბერტო ეკო. *როგორ დავწეროთ საკვალიფიკაციო ნაშრომი.* იტალიურიდან თარგმნა სალომე კენჭოშვილმა. თბ., 2014.
25. ქრისტოფერ სეჩვილდი, *„პანთეიზმი ინტელიგენციისთვის“,* ინგლისურიდან თარგმნა ი. წაქაძემ, 18.02.2014, http://www.orthodoxtheology.ge/panteismi-inteligenciistvis/ (წვდომა: 18.09.2015)

26. Александр Мень, Магия, Оккультизм, Христианство: Из Книг Лекций и Бесед. Москва: 1996.
27. Бердяев, Николай. „Из Размышлений о Теодицее“, Путь #7, 1927, 58-65.
28. Иоанн Златоуст. *Беседы на Послание к Римлянам*. Москва, 2001.
29. Иоанн Дамаскин. *Точное Изложение Православной Веры*. Москва: 1992.
30. Иисус и Евангелия: Словар. Ред., Грин, Дж. et al. М., ББИ 2003.
31. Каллист Уэр, Внутреннее Царство. Киев: Дух и Литера 2004.
32. Софроний Сахаров, *Подвиг Богопознания*. Письма с Афона к Д. Бальфуру. Москва: 2002.
33. Фредерик Бегбедер, Жан-Мишель ди Фалько. *Я верую – Я тоже нет: Диалог между нечестивцем и епископом при посредничестве Рене Гиттона.* Переводс Французского: Наталия Кислова. М., Иностранка 2006.
34. Фотий Патриарх. *„Амфилохии*“, Вопрос #13, Перевод с Латыни, Журн. „Альфа и Омега“ #2 (13), 1997.
35. Ханс Уко, *Иудей и Христиане: Общие Корни и Новые Горизонты*. Москва: 2000.
36. Alasdair MacIntyre and Paul Ricoeur, *The Religious Significance of Atheism*. New-York: Columbia University Press 1969.
37. Alister McGrath, *Suffering*. London: Hodder and Stoughton 1992.
38. A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion. Ed. by Anthony Thiselton. Article “Theodicy”. Oxford: Oneworld 2002.
39. Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology*. London: IVP Academic 2013.
40. Bart Ehrman, *God’s Problem: How the Bible fails to Answer Our Most Important Question – Why We Suffer*. New-York: HarperOne 2009.
41. BruceWard,*“Prometheus or Cain? Albert Camus’ Account of the Western Quest for Justice”,* Faith and Philosophy, Volume 8, Issue 2, 1991, 210-245.
42. Clay Jones, *“Ehrman’s Problem”,* Problem 5: God Should Intervene More to Prevent Free Will’s Evil Use, 26 January 2012, p. 9 of 21, http://www.clayjones.net/2012/01/problem-5-god-should-intervene-more-to-prevent-free-will%E2%80%99s-evil-use/ (წვდომა: 24.02.2015).
43. Clayton Sullivan, *The Impossibility of Atheism*. Illinois: Crossway Books 2009.
44. David Bentley Hart, *The Doors of the Sea: Where was God in the Tsunami?* Grand Rapids, MI: Eerdmans 2005.
45. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Edited By Dorothy Coleman. Cambridge: Cambridge University Press 2007.
46. Emmanuel Clapsis, *“The Orthodox Church in a Pluralistic World”,* in: Clapsis, Emmanuel. Orthodoxy in Conversation. Geneva: WCC Publications 2000, 140-164.
47. Henri Nouwen, *Life of the Beloved: Spiritual living in a secular world*. New-York: The Crossroad Publishing Company 2002.
48. E. C. Mossner, *The Life of David Hume*. Oxford: Oxford University Press 1980.

49. John DePoe, *"The problem of evil and reasonable Christian responses",* in: True Reason: Confronting the Irrationality of the New Atheism. Eds. Gilson, T. and Weitnauer, C.. Kregel Publications 2014, 210-218.
50. JohnHick,*Evil and the God of Love*. London: Palgrave Macmillan 2010.
51. John Feinberg, *The Many Faces of Evil: Theological Systems and The Problem of Evil*. Revised and Expanded Edition. Illinois: Crossway Books 2004.
52. John Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford: Oxford University Press 1982.
53. John Mackie, *"Evil and Omnipotence"*, in: Mind: A Quarterly Review of Philosophy, vol. 64, no. 254, 1955, 202-218.
54. Linwood Urban, *A Short History of Christian Thought*. Oxford University Press 1986.
55. Mark Sheridan, *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*. IL: IVP Academic, 2015.
56. Masaru Emoto, The Hidden Messages in Water. New-York: Beyond Words Publishing 2001.
57. Norman Geisler, If God, why evil? Bloomington: Bethany House Publishers 2011.
58. Peter Kreeft, *Three Philosophies of Life*. San Francisco: Ignatius Press 1989.
59. Richard Dawkins. *The God Delusion*. London: Bantam Press 2006.
60. Thimothy Keller, *The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism*. New-York: Dutton 2008.
61. Vladimir Gurbolikov, "Holy Water and Pseudoscience: Who Needs Experiments on Holy Things?", Road to Emmaus, Vol. 11, No. 1 (40), 2010, 61-64, სტატიის ელ-ვერსია ხელმისაწვდომია: http://www.roadtoemmaus.net/back_issue_articles/RTE_40/Holy_Water_and_Pseudoscience.pdf (წვდომა: 22.03.2015).
62. William Lane Craig. *Hard Questions, Real Answers*. Illiniois: Crossway Books 2003.

გიორგი ნარიმანიშვილი
თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი

ფატიმიანთა ჯარის სტრუქტურა ხალიფა ალ-ჰაქიმის პერიოდში[1]

ფატიმიანთა მიერ ეგვიპტის აღების წინაპირობები

არაბული სახალიფოს ადრეული პერიოდიდანვე ჩრდილოეთ აფრიკაში თავშესაფარს პოულობდნენ ხელისუფლების მიმართ ოპოზიციურად განწყობილი რელიგიური სექტები თუ პოლიტიკური მიმდინარეობები. მთელი ჩრდილოეთ აფრიკა უძველესი დროიდან დასახლებული იყო ბერბერული ტომებით, რომლებიც ნომადურ ცხოვრებას ეწეოდნენ. ხმელთაშუა ზღვის სანაპიროს გასწვრივ სხვადასხვა დროს იყო ბერძნული, რომაული, პუნიკური და სხვა მრავალი კოლონია, თუმცა მათ კვალი არ დაუტოვებიათ ბერბერთა ენასა თუ კულტურაში. როდესაც არაბული დაპყრობები დაიწყო, ამ ტერიტორიას ბიზანტიელები განაგებდნენ, თუმცა ისინი მალე დამარცხდნენ, იქაურობა მიატოვეს და ბერბერები არაბების პირისპირ დარჩნენ. ჩრდილოეთ აფრიკაში არაბები ეგვიპტის დაპყრობის შემდეგ შეიჭრნენ, თუმცა მუსლიმურ თემში მომხდარმა შიდა უთანხმოებებმა არ მისცა მათ საშუალება ეს ტერიტორია პირველივე ცდაზე აეთვისებინათ.[2] მხოლოდ მეორე კამპანიის დროს (665/45 წ.) შეძლეს არაბებმა ამ რეგიონში დამკვიდრება, თუმცა მათი ძალაუფლება საკმაოდ სუსტი იყო და საუკუნეების მანძილზე იქ იქმნებოდა პატარ-პატარა ბერბერული სახელმწიფოები. გამძაფრებული იყო ეთნიკური დაპირისპირება ბერბერებსა და არაბებს შორის. არაბები მცირე ძალაუფლების შენარჩუნებას მხოლოდ ბერბერულ ტომებს შორის არსებული შიდა დაპირისპირებების ხარჯზე ახერხებდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ ბერბერებში ისლამი ფართოდ გავრცელდა, მათმა ნაწილმა მაინც შეინარჩუნა ზოგი წარმართული ტრადიცია, ისეთი როგორიცაა წმინდანთა აღიარება და წინაპართა საფლავების თაყვანისცემა, რაც ორთოდოქსალურ ისლამში კატეგორიულად მიუღებელია. ამავდროულად ქალაქებში მცხოვრები ბერბერები თავისუფალნი იყვნენ მსგავსი წარმართული რწმენა-წარმოდგენებისგან და ორთოდოქსალურ ისლამს აღიარებდნენ.[3] სწორედ ამ გარემოში დაიწყო ისმაილიტური მიმდინარეობის გავრცელება. 893/280 წლიდან მოკიდებული ამ რეგიონში აქტიურად დაიწყო მუშაობა ცნობილმა ისმაილიტმა დაიმ, აბუ აბდ ალაჰ აშ-შიიმ, რომელმაც ისმაილიტური მოძღვრება ბერბერულ ტომებში გაავრცელა და ყველაფერი შეამზადა იმამის ჩამოსასვლელად.[4] ეგვიპტიდან გამოქცეული

---

1 წინამდებარე სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ გაცემული გრანტის (# DO/5/1-10/14) ფარგლებში.

2 Farhāt Al-Dashrāwī, *al-Khilafa al-Fāṭimiyya bi-l-Maghrib*. naqalahu ila al-'arabyya Ḥamādī al-Sāḥilī (Bayrūt – Lubnān: Dar al-Maghrib al-Islāmī, 1993), 31.

3 De Lacy o'Leary, *A Short History of Fatimid Khalifate*. (London, 1923), 54.

4 მერაბ ტიკაძე, *არაბთა ისტორია* (*V-XV სს.*). (თბილისი, 2008), 152.

ისმაილიტთა იმამი უბაიდ ალაჰი თავიდან ქალაქ სიჯილმასაში ჩავიდა, სადაც ის, აღლაბიანი ზაიდათ ალაჰის ბრძანებით, ადგილობრივმა მმართველმა დაატყვევა. სწორედ ამ დროს აბდ ალაჰმა ბერბერთა ერთ-ერთი უძლიერესი ტომის, ქუთამას, დახმარებით დაიწყო ფართომასშტაბიანი აჯანყება აღლაბიანთა წინააღმდეგ. მალევე აბდ ალაჰის მეთაურობით ბერბერებმა დაიკავეს აღლაბიანთა დედაქალაქი რაკადა, ხოლო ზიადათ ალაჰი ეგვიპტეში გაიქცა. ამის შემდეგ მათ ტყვეობიდან დაიხსნეს უბაიდ ალაჰი, რომელმაც 910 წლის 7 იანვარს/297 წლის 21 რაბი ას-სანი რაკადაში თავი ხალიფად გამოაცხადა და მაჰდი დაირქვა.

უბაიდ ალაჰის უმთავრეს მიზანს წარმოადგენდა აბასიანების დამხობა და ბაღდადის დაკავება, ამდენად მან ძირითადი ყურადღება აღმოსავლეთს დაუთმო.[5] ბაღდადისკენ მიმავალ გზაზე ფატიმიანებს ჯერ ეგვიპტე უნდა დაეპყროთ. რა თქმა უნდა, ამ მიზნის მისაღწევად აუცილებელი იყო ძლიერი და კარგად ორგანიზებული ჯარისა და ფლოტის შექმნა, ხოლო იმ პერიოდში ფატიმიანი ხალიფას განკარგულებაში მხოლოდ ბედუინთა რაზმები იყო, რომლებიც მართალია ყაჩაღურ თავდასხმებში კარგად იყვნენ გამოწვრთნილები, მაგრამ ტაქტიკური და გრძელვადიანი ომის წარმოებაზე წარმოდგენაც არ ჰქონიათ. მიუხედავად იმისა, რომ დროთა განმავლობაში ფატიმიანებმა შესძლეს ძლიერი ფლოტის ჩამოყალიბება, მათ მიერ ეგვიპტეზე განხორციელებული პირველი სამი შეტევა (914/302 წ., 919/307 წ. და 935/323 წ.) წარუმატებლად დასრულდა.

ფატიმიანებმა ეგვიპტეზე მეოთხე შეტევისთვის დიდი მონდომებით დაიწყეს მზადება, რათა არ განმეორებულიყო ადრე დაშვებული შეცდომები. წყაროების მიხედვით ალ-მუიზმა ამ კამპანიისთვის სპეციალური გადასახადი აკრიფა და 24 000 000 დინარი შეაგროვა.[6] ამ თანხის ნაწილი ხალიფამ ბერბერთა ბელადებს დაურიგა, რათა მათ ჯარისკაცები სრულად შეეიარაღებინათ, ხოლო დარჩენილი ფულით გზების მშენებლობა, გზისპირა ჭების ამოთხრა და ქარვასლების აგება ბრძანა.[7]

969 წლის თებერვალში/358 წლის რაბი ალ-ავვალში ფატიმიანთა არმია ჯავჰარის სარდლობით იფრიკიიდან აღმოსავლეთის მიმართულებით დაიძრა. როგორც კი ეგვიპტეს მიაღწიეს, ჯავჰარმა უმალ დაიწყო მოლაპარაკებები სამოქალაქო ელიტის წარმომადგენლებსა და სასულიერო პირებთან. მხარეები მალე მივიდნენ შეთანხმებამდე; რჩებოდა მხოლოდ ჯარისა და სამხედრო პირების გადმობირება. აქ საქმე უფრო რთულად წარიმართა, თუმცა რამდენიმე შეტაკების შემდეგ იხშიდიანთა ჯარიც დათმობაზე წავიდა და 969 წლის ივლისში/358 წლის შაბანში ჯავჰარი ფუსტატში შევიდა. ამის შემდეგ ფუსტატის ცენტრალურ მეჩეთში ფატიმიანი ხალიფას სახელზე ხუტბა აღევლინა.[8]

ფატიმიანთა ჯარი და მისი სტრუქტურა ეგვიპტეში დამკვიდრების შემდეგ

ფატიმიანებმა შექმნეს ძლიერი ჯარი, რომელიც პირველ ეტაპზე ძირითადად ბერბერებისგან შედგებოდა. ეს ჯარი იყო აგებული არა მკაცრად ორგანიზებულ სამხედრო სისტემაზე, არამედ ტომობრივ საწყისებს ეფუძნებოდა,

---

5 Paul Walker E. "The Isma'ili Da'wa and Fatimid Caliphate" in *The Cambridge History of Egypt. Volume I, Islamic Egypt 640-1517*. Edited by Carl F. Petry (Cambridge University Press, 2006), 130.

6 Walker, "The Isma'ili Da'wa and Fatimid Caliphate", 137.

7 O'Leary, *A Short History of Fatimid Khalifate,* 98.

8 Walker, "The Isma'ili Da'wa and Fatimid Caliphate", 137.

ამასთან იმამის პირად ერთგულებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. თავდაპირველად ეს ჯარი საკმაოდ ეფექტური იყო, ფატიმიანებმა საგრძნობლად გააფართოვეს თავიანთი ტერიტორიები და 969/358 წ. ეგვიპტე დაიპყრეს. თუმცა, მიუხედავად ამ წარმატებებისა ფატიმიანებისთვის ნათელი იყო, რომ ამ სისტემით აგებული ჯარით ისინი კარგად ორგანიზებულ ბიზანტიურ და აბასიანთა ჯარებს კონკურენციას ვერ გაუწევდნენ. ამდენად, ფატიმიანებმა ბიზანტიურ და არაბულ გამოცდილებაზე დაყრდნობით შეიმუშავეს კარგად ორგანიზებული სამხედრო სისტემა. პირველ რიგში მათ შექმნეს სპეციალური სამხედრო ადმინისტრაციული აპარატი. ამ აპარატს ევალებოდა ჯარისკაცთა სიების შედგენა, მათი ხელფასებისა და მომარაგების აღრიცხვა და განაწილება, ისევე როგორც სიებიდან გარდაცვლილთა ამოშლა და კავალერიის ცხენებით მომარაგება.[9] ფატიმიანები უდიდეს ყურადღებას აქცევდნენ ჯარის მომარაგებას. ფატიმიანთა არმია მუდამ კარგად იყო აღჭურვილი და სურსათ-სანოვაგით უხვად მომარაგებული. ფატიმიანთა ჯარის შეიარაღებაში შედიოდა იმ პერიოდის უახლესი იარაღი. ქვეითი და ცხენოსანი მეომრები შეიარაღებულები იყვნენ ხმლებით, შუბებითა და მშვილდისრებით, ამასთან თითოეული მებრძოლი დაცული იყო აბჯრით, რომელიც შედგებოდა გრძელი ჯაჭვის პერანგისა და ჩაჩქანისგან. თითოეული ფატიმიელი მებრძოლი მშვენივრად იყო გაწვრთნილი და მომზადებული როგორც ინდივიდუალური ასევე ჯგუფური ბრძოლისთვის.[10]

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ფატიმიანები ჩრდილოეთ აფრიკაში ბერბერული ტომებისგან შემდგარი არმიის მეშვეობით გაბატონდნენ და ეგვიპტეც მათი დახმარებით დაიპყრეს. ბერბერებს ფატიმიანთა ჯარში „ალ-მაღარიბა“ ეწოდებოდათ, რადგანაც ძირითადად ჩრდილოეთ აფრიკული ტომებით იყო დაკომპლექტებული (ზუვაილა, ქუთამა, ალ-ბარკია, ალ-მასმუდა, სინჰაჯა და სხვა).[11] აღსანიშნავია, რომ მათ შორის ცენტრალური ადგილი ქუთამას ტომს ეკავა. მათ საქმეებს სპეციალურად შექმნილი ქუთამიელთა ადმინისტრაცია განაგებდა. ქუთამიელებს მრავალი პრივილეგია ჰქონდათ მინიჭებული. ისინი გადასახადებისგანაც თავისუფალნი იყვნენ. ბერბერთა ერთგულებამ ფატიმიანებს დიდი სარგებელი მოუტანა, თუმცა დროთა განმავლობაში და რიგი მიზეზების გამო, ჯარის რეორგანიზაცია გახდა საჭირო. პირველ რიგში ამ ცვლილებებს ფატიმიანთა ჯარში ბრძოლის სტილისა და ტაქტიკის მრავალფეროვნება უნდა შეეტანა. როგორც ცნობილია, ბერბერებს მშვილდოსანთა ნაწილები არ ჰყავდათ, რაც თანდათანობით უარყოფით კვალს ტოვებდა ფატიმიანთა ჯარის ტაქტიკურ მომზადებაზე. ამ ნაკლმა განსაკუთრებით მაშინ იჩინა თავი, როდესაც ფატიმიანები სირიაში შეიჭრნენ, სადაც აბასიანთა არმიასთან მოუწიათ ბრძოლა. აბასიანთა ჯარში თურქი მშვილდოსნები დომინირებდნენ და სწორედ მათ წინააღმდეგ უწევდათ ომი ფატიმიანებს. თურქები ჩინებული მშვილდოსნები იყვნენ, რის წყალობითაც მრავალჯერ დაამარცხეს ფატიმიანთა ლაშქარი. ამ წარუმატებლობამ ფატიმიანთა ჯარში მშვილდოსანთა ყოლის აუცილებლობის საკითხი

9 Muḥammad Ḥusain al-Mahāsna, *Tārīkh Madīna Dimashq Khilāl al-ḥukm al-Fāṭimī* (Dimashq, 2001), 151.

10 al-Mahāsna, *Tārīkh Madīna Dimashq Khilāl al-ḥukm al-Fāṭimī* (Dimashq, 2001), 149.

11 ʻabd al-Munʻam Mājid, *al-Ḥākim bi Amr Allah: al-Khalifa al-Muftara ʻalaihi* (al-Qāhira, 1982), 28.

დასვა.[12] გარდა ტაქტიკური ნაკლის გამოსწორებისა, ჯარის რეორგანიზაციის პოლიტიკური მიზეზიც არსებობდა. ხალიფა ბერბერებს უწინდებურად აღარ ენდობოდა, რადგან ისინი იმდენად გაძლიერდნენ, რომ მათი გაკონტროლება ძალზე გართულდა და გაჩნდა აჯანყების საშიშროება. ყოველივე ამან განაპირობა ის, რომ ხალიფა ალ-მუიზის შვილმა, ალ-აზიზმა, გარკვეული რეფორმების გატარება დაიწყო. კერძოდ, მან ჯარში თურქების როლის გაზრდა განიზრახა და დაიწყო თურქული ნაწილების შექმნა. მათ ეწოდებოდათ „ალ-მაშარიკა“. მიჩნეულია, რომ ხალიფა ალ-აზიზი იყო პირველი, ვინც ფატიმიანთა ჯარში თურქები და დაილემიტები შეიყვანა, ყოველ შემთხვევაში, მისი მმართველობის პერიოდში „ალ-მაშარიკა“-ს რიცხვმა ძალზე იმატა.[13] ალ-აზიზის დროსვე ფატიმიანთა ჯარში ყაზარმების სისტემა დაინერგა. თითოეული დანაყოფი სპეციალურად აშენებულ ყაზარმაში, ან სამხედრო ბაზაზე ცხოვრობდა, რომლებიც პატარა ქალაქებს წარმოადგენდნენ. მაგალითად ცნობილია, რომ მასამიდას ყაზარმაში ოცი ათასზე მეტი მებრძოლი ცხოვრობდა. საცხოვრებლის გარდა, ეს ყაზარმები მებრძოლების სავარჯიშო ბაზებიც იყო. მაგალითად, „ალ-მაშარიკა“-სთვის აგებულ ყაზარმებში თურქული წარმოშობის მონები მშვილდოსნობას ეუფლებოდნენ. სხვა ისლამური სახელმწიფოების ჯარების მსგავსად, ფატიმიანთა ჯარშიც თურქებმა მალე დაიკავეს წამყვანი ადგილი. ალ-მუიზისგან განსხვავებით ხალიფა ალ-აზიზი მთლიანად „ალ-მაშარიკა“-ს დაეყრდნო და წამყვან თანამდებობებზე ძირითადად თურქები დანიშნა.[14] ჯარის დივერსიფიკაცია გააგრძელა ხალიფა ალ-ჰაქიმმაც, რომელმაც თავის ჯარში შავკანიანი მონები ე.წ. ნაყიდი მონები (‘აბიდ აშ-შირა’) შეიყვანა.[15]

ფატიმიანთა ჯარის ორგანიზაციული სტრუქტურა შემდეგნაირად გამოიყურებოდა: ყველაზე მცირე დანაყოფი იყო ათეული, რომელსაც ათმეთაური (‘არიფ) მეთაურობდა. ათ ათეულს, ანუ ასეულს – ასმეთაური (ნაკიბ), ათ ასეულს, ანუ ათასეულს – ათასისთავი (კა’იდ) და ათ ათასეულს, ანუ ათიათასეულს მეთაურობდა ამირა (ამირ). მთელი ჯარის მთავარსარდალს ეწოდებოდა სპასალარი (ისფაჰსალარ),[16] რომელიც, ამავე დროს, ხალიფას მექოლგეთა და პირადი დაცვის უფროსი იყო. ოფიციალურ ცერემონიებზე მას ევალებოდა ხალიფას თავზე ქოლგის ჭერა, მისი ხმლისა და შუბის ტარება.[17] ზოგ შემთხვევაში არსებობდა რეგიონული ჯარის მეთაურის თანამდებობა. მაგალითად, სირიის ჯარის მეთაურს ეწოდებოდა სირიის ჯარების სარდალი.[18]

დიდი ქალაქის გამგებელი, ამავე დროს, ამ ქალაქისადმი დაქვემდებარებული რეგიონის მთავარსარდალიც იყო. აღსანიშნავია, რომ მისი ჯარი ორი – რეგულარული და არარეგულარული ნაწილებისაგან შედგებოდა.

---

12 Paula Sanders A. The Fatimid state, 969–1171“ in *The Cambridge History of Egypt. Vol. I. Islamic Egypt, 640–1517*. Edited by Carl F. Petry (Cambridge University press, 2006), 154.

13 Yaacov Lev, „Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358-487/968-1094“ in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3 (Aug., 1987): 342.

14 Mājid, *al-Ḥākim bi Amr Allah: al-Khalifa al-Muftara ‘alaihi* (al-Qāhira, 1982), 28; ‘abd Allah Muḥammad Jamāl al-Dīn, *al-Dawla al-Fāṭimiyya* (al-Qāhira, 1991), 188.

15 Jamāl al-Dīn, *al-Dawla al-Fāṭimiyya* (al-Qāhira, 1991), 190.

16 al-Mahāsna, *Tārīkh Madīna Dimashq Khilāl al-ḥukm al-Fāṭimī* (Dimashq, 2001), 148.

17 Mājid, *al-Ḥākim bi Amr Allah: al-Khalifa al-Muftara ‘alaihi* (al-Qāhira, 1982), 333.

18 al-Mahāsna, *Tārīkh Madīna Dimashq Khilāl al-ḥukm al-Fāṭimī* (Dimashq, 2001), 148.

ყოველ ახლად დანიშნულ გამგებელს ხალიფა რეგულარული ჯარის გარკვეულ ნაწილს ატანდა. მეომართა რაოდენობა ამ ჯარში სამიდან ხუთი ათასამდე მერყეობდა. ქალაქის გამგებლისათვის გამოყოფილი ჯარის რაოდენობა პირველ რიგში დამოკიდებული იყო ამ პიროვნების სტატუსზე ხალიფას კარზე. ამგვარად, ქალაქის გამგებლის გამოცვლასთან ერთად იცვლებოდა ამ ქალაქში დისლოცირებული რეგულარული ჯარის დანაყოფი და ყოველ ახალ გამგებელს ახალი ნაწილი მოჰყვებოდა. ქალაქში მდგარ რეგულარულ ნაწილებს უმეტესწილად ქალაქის დაცვა ევალებოდა, გარდა იმ შემთხვევებისა, როდესაც ხალიფა საერთო, ან ლოკალურ მობილიზაციას გამოაცხადებდა.

რეგულარული ჯარის დამხმარე ნაწილს წარმოადგენდა არარეგულარული ჯარი, რომელიც შედგებოდა ადგილობრივი მოსახლეობისგან და მხოლოდ სერიოზული საფრთხეების დროს გამოიყენებოდა.[19]

ფატიმიანთა ჯარის საერთო რაოდენობაზე საუბარი საკმაოდ რთულია. ზოგიერთი წყაროს ცნობით, ჯარი, რომლითაც ჯავჰარმა ეგვიპტე დაიპყრო, ქვეითთა გარდა, 100 ათას ცხენოსანს ითვლიდა.[20] ცნობილი ხორასანელი მოგზაური და მეცნიერი, ნასირ ხოსროუ, XI ს-ის შუა ხანების ფატიმიანთა სამხედრო ძალების შესახებ მოგვითხრობს, რომ მათ ჯარში შედიოდა 20 000 ქუთამიელი და 15 000 ბატილიელი ცხენოსანი, 20 000 მასამიდელი ქვეითი, 10 000 თურქი და სპარსელი მებრძოლი, 50 000 ბედუინი ცხენოსანი. ასევე, ნაყიდი მონებისა და აღმოსავლეთ აფრიკელებისგან შემდგარი შავკანიანთა ორი დანაყოფი, რომელთაგან თითოეულში 30 000 მებრძოლი შედიოდა. რა თქმა უნდა, ეს მონაცემები გადაჭარბებულია, თუმცა უდავოა, რომ ფატიმიანთა ჯარი საკმაოდ მრავალრიცხოვანი იყო.[21] ცნობილია, რომ საშუალო მნიშვნელობის ოპერაციებში დაახლოებით 15-20 ათასი მებრძოლი მონაწილეობდა. მაგალითად, 973/363 წელს ფატიმიანთა მთავარსარდალს, აბუ მაჰმუდ იბრაჰიმ იბნ ჯაფარს, დამასკოზე ლაშქრობის დროს 20 ათასი მებრძოლი ჰყავდა. ასევე 20 ათასი მეომარით ებრძოდა ჯავჰარი 975/365-977/367 წლებში დამასკოს თურქ გამგებელს, ალფთექინს. 996/386 წელს 16 ათასი მებრძოლით დალაშქრა დამასკო სულეიმან იბნ ჯაფარ იბნ ფალაჰმა.[22]

ეთნიკური შემადგენლობა და დაპირისპირება ფატიმიანთა ჯარში

ფატიმიანთა 200 წლიანი მმართველობის დროს მათი ჯარის შემადგენლობა მრავალჯერ შეიცვალა. რა თქმა უნდა, ეს პროცესი მრავალი წლის მანძილზე მიმდინარეობდა და ყოველი ახალი მმართველი გარკვეულ ეთნიკურ ჯგუფს ანიჭებდა უპირატესობას. ეს ცვლილებები ძირითადად პოლიტიკური მოტივებით იყო ნაკარნახევი, რადგანაც ფატიმიანთა სახალიფოს ჩამოყალიბებაში ჯარს წამყვანი ადგილი ეკავა. სწორედ ჯარის დივერსიფიკაციის პროცესმა გადამწყვეტი როლი შეასრულა ფატიმიანთა სახელმწიფოს, როგორც განვითარებასა და აღზევებაში, ასევე მის დაცემასა და განადგურებაში.

XI/V საუკუნის შუა ხანებისთვის ფატიმიანთა ჯარი რამდენიმე ეთნიკური ჯგუფისგან შედგებოდა და თითოეულს საკუთარი ბრძოლის სტილი გააჩნდა.

19 al-Mahāsna, *Tārīkh Madīna Dimashq Khilāl al-ḥukm al-Fāṭimī* (Dimashq, 2001),149.

20 Muḥammad ʻabd Allah ʻanān, *al-Ḥākim bi Amr Allah wa Asrār al-Daʻwa al- Fāṭimiyya* (al-Qāhira, 1959), 28.

21 Yaacov Lev, *State and society in Fatimid Egypt* (Brill, 1991), 93.

22 al-Mahāsna, *Tārīkh Madīna Dimashq Khilāl al-ḥukm al-Fāṭimī* (Dimashq, 2001), 150.

ბერბერები იყვნენ შუბოსანი ცხენოსნები, შავკანიანები – მძიმედ შეიარაღებული ქვეითები, დაილემიტები – მსუბუქი ქვეითები, რომლებიც მშვილდებითა და ხელშუბებით იბრძოდნენ, ხოლო თურქები – ცხენოსანი მშვილდოსნები.[23]

ფატიმიანთა ჯარში სპეციალური საარტილერიო დანაყოფიც არსებობდა, რომლის წევრებსაც „ან-ნაფატიუნ"-ები ეწოდებოდათ. მათ ევალებოდათ ნავთისა და სხვა ფეთქებადი ნივთიერებებისგან შემდგარი „ყუმბარების" დამზადება და მტრის არტილერიული დამუშავება. ამგვარი შეტევა მტერს ან სრულად ანადგურებდა, ან ყოველ შემთხვევაში მის წინსვლას აფერხებდა და მოწინააღმდეგის რიგებში პანიკას თესდა. სწორედ ეს „ყუმბარები" წარმატებით გამოიყენეს ფატიმიანებმა 988/378 წელს დამასკოზე შეტევისას.[24]

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ალ-ჰაქიმის ტახტზე ასვლისას ქუთამას ტომს ძველი ძალაუფლება და მაღალი ადმინისტრაციული ადგილები დაუბრუნდა. ასეთმა ვითარებამ აღმოსავლეთის გვარდიაში დიდი უკმაყოფილება გამოიწვია. თურქმა და მამლუქმა მებრძოლებმა ქუთამიელთა წინააღმდეგ აჯანყება მოაწყვეს. ეს აჯანყება დიდ ხანს არ გაგრძელებულა. ქუთამიელებმა მალევე გაიმარჯვეს და აღმოსავლეთის გვარდიის უმეტესობა ამოწყვიტეს. ვინც გადარჩა ყველა სირიაში გაიქცა და მთელი ხელისუფლება ქუთამიელთა ხელში გადავიდა.[25] ასეთმა ვითარებამ შეაშფოთა დამასკოს იმჟამინდელი თურქი მმართველი, მანჯუთექინი. შექმნილი სიტუაციით უკმაყოფილო მანჯუთექინი ხვდებოდა, რომ მას საკმარისი ძალა არ შესწევდა ქუთამას წინააღმდეგ საბრძოლველად. იაჰია ანტიოქელის ცნობით 997/387 წელს მანჯუთექინმა წერილი გაუგზავნა ბასილ II-ს, რომელშიც მორჩილებას აღუთქვავდა და ჯარის გამოგზავნას სთხოვდა. თუმცა, ბასილმა მიზანშეუწონლად ჩათვალა დახმარება გაეწია მანჯუთექინისათვის სიუზერენის წინააღმდეგ ბრძოლაში და უარი უთხრა.[26] აღსანიშნავია, რომ იბნ კალანისი მანჯუთექინის იმპერატორისადმი ამ თხოვნას არ იხსენიებს და დასძენს, რომ ბარჯავანმა სთხოვა დამასკოს გამგებელს ეგვიპტეში ლაშქრობა.[27] როგორც არ უნდა ყოფილიყო, დამასკოს მმართველი, თურქებისა და არაბებისგან შემდგარი დიდძალი ლაშქრით, ეგვიპტისკენ გაემართა. მანჯუთექინთან საბრძოლველად იბნ ამარმა, უმეტეს წილად მაღრიბელთაგან შემდგარი ლაშქარი, აბუ თემიმ სულეიმან იბნ ჯაფარ იბნ ფალაჰის სარდლობით გაგზავნა. ბრძოლა მოწინააღმდეგეთა შორის ასკალონთან 997 წლის 15 მაისს/387 წლის ჯუმადა 4 ალ-ულას მოხდა.[28] ამ ბრძოლაში გამარჯვება დასავლეთის გვარდიას ხვდა წილად. დაიხოცა მრავალი თურქი.[29] მანჯუთექინმა კი გაქცევით უშველა თავს.

---

23 Sanders, „The Fatimid state, 969–1171" (Cambridge University press, 2006), 154.

24 al-Mahāsna, *Tārīkh Madīna Dimashq Khilāl al-ḥukm al-Fāṭimī* (Dimashq, 2001), 149.

25 Ayman Fu'ād Sayyd, *al-Dawla al-Fāṭimiyya fi Miṣr* (al-Qāhira: al-Dār al-Miṣryya al-Lubnānyya, 1992), 98.

26 Yaḥya, b. Sa'īd b. Yahya b. al-Antakī. *Tārīkh al-Antakī al-Ma'rūf bi Ṣilla Tārīkh Ūtīkhā*. ḥaqqaqahu wa ṣana'a fahārisahu ustādh duktūr 'umar 'abd al-Salām Tadmurī (Ṭarablus, 1990), 238.

27 Ibn al-Qalānisī, *Tārīkh Dimashq*, (Dimashq, 1983), 76.

28 Ibn al-Qalānisī, *Tārīkh Dimashq*, (Dimashq, 1983), 78; Yahya al-Antakī. *Tārīkh al-Antakī* (Ṭarablus, 1990), 239.

29 al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Ahmad b. 'Alī. *Itti'āẓ al-Ḥunafā' bi Akhbar al-A'imma al-Fāṭimīin al-Khulafā'*. al-juz' al-thānī, taḥqīq al-duktūr Muḥammad Ḥulmī Muḥammad Aḥmad (al-Qāhira, 1996), 10.

დამასკოში დაბრუნებული მანჯუთექინი ქალაქის მოსახლეობამ აღარ მიიღო, მისი სასახლე კი გაძარცვა. მანჯუთექინი იძულებული გახდა, თავის შვილთან ერთად, შეწყალება ეთხოვა იბნ ფალაჰისთვის. იბნ ფალაჰმა ის შეიწყალა და კაიროში გაგზავნა.[30] „ალ-მაღარიბას“ გამარჯვებული მთავარსარდალი დამასკოსკენ გაემართა. დამასკოს მოსახლეობამ ქალაქს მიღწეულ იბნ ფალაჰს ბრძოლა გაუმართა. იაჰიას ცნობით, ამ ბრძოლას გამარჯვებული არ ჰყოლია. იბნ ფალაჰმა ქალაქის მოსახლეობას დაცვის სიგელი გადასცა და მხოლოდ ამის შემდეგ შესძლო დამასკოში შესვლა.[31]

ჯარის ეთნიკური ნიშნით დაყოფას მოჰყვა სხვადასხვა ურთიერთდაპირისპირებული ალიანსების შექმნა.

თავდაპირველად მტრობა ჩამოვარდა ქუთამას ტომსა და თურქებს შორის, თუმცა შემდგომში, 1020/410 წელს, ისინი დაუპირისპირდნენ შავკანიანებს, რომლებმაც თურქთა და ბერბერთა პრივილეგიები გააპროტესტეს. ამის საპასუხოდ თურქებმა ფუსტატი გადაწვეს, სადაც შავკანიანთა ნაწილები იყო განთავსებული.

ხალიფა ალ-ჰაქიმის სიკვდილის შემდეგ ფატიმიანთა სახელმწიფოს ცენტრალური ხელისუფლება დასუსტებას იწყებს, რამაც ჯარში არსებული გამუდმებული მტრობა და კონკურენცია კიდევ უფრო გაამძაფრა. ამგვარი ვითარება კი, რა თქმა უნდა, კიდევ უფრო ასუსტებდა ჯარს და მთლიანად სახელმწიფოს. ეს ისედაც მერყევი ბალანსი XI საუკუნის 60-იან/V საუკუნის 50-იან წლებში საბოლოოდ დაირღვა და სამოქალაქო ომში გადაიზარდა. ერთმანეთს კვლავ შავკანიანებიები და თურქები დაუპირისპირდნენ.[32]

თურქთა უმრავლესობა ეგვიპტეში ალ-აზიზის დროს ჩამოსახლდა, ადგილობრივებზე დაქორწინდა და მათი შვილები უკვე ეგვიპტეში გაჩნდნენ. ამის საპირისპიროდ, შავკანიანებს თავისუფალ ქალებზე ქორწინების უფლება არ ჰქონდათ. ამ გარემოებამ მძაფრი სოციალური დაპირისპირება გამოიწვია.[33] ხალიფა ალ-მუსთანსირმა დაინახა, რომ წესრიგის აღდგენა შეუძლებელი იყო. ამიტომ, სიტუაციის განმუხტვის მიზნით, მან აკრას გამგებელი ბადრ ალ-ჯამალი მოიწვია, რომელიც 1074/466 წელს თავისი ჯარით კაიროში შევიდა. ბადრის ჯარი რამდენიმე ეთნიკური ჯგუფისგან შედგებოდა, თუმცა წამყვანი ადგილი სომხებს ეკავათ. ბადრის მიერ გატარებული სამხედრო რეფორმების შემდეგ სომხები სამხედრო ელიტად იქცნენ და მსახურობდნენ, როგორც ქვეით ჯარში, ისე კავალერიაში. სომეხ მებრძოლებს არაფერი არ აკავშირებდათ ეგვიპტესთან, ამდენად, მათი სამსახური დამყარებული იყო მხოლოდ ბადრისადმი მორჩილებაზე. თავისუფალი ჯარისკაცების გარდა, ბადრიმ ჩამოიყვანა მრავალი მონა-მებრძოლი, რომლებიც მხოლოდ მას ემორჩილებოდნენ.

ფატიმიანთა დინასტიის დაცემამდე, ეგვიპტური ჯარი მულტიეთნიკური რჩებოდა. ეთნიკური ნიშნით ჩამოყალიბებული თითოეული დანაყოფი კაიროში მისთვის სპეციალურად გამოყოფილ უბანში ცხოვრობდა და შეკრული იყო პატრონაჟის კომპლექსური სისტემით. ბადრის შვილმა და მემკვიდრემ, ალ-აფდალმა,

30 Ibn al-Qalānisī, *Tārīkh Dimashq*, (Dimashq, 1983), 78.

31 Yahya al-Antakī. *Tārīkh al-Antakī* (Ṭarablus, 1990), 239.

32 Muḥammad Jamāl al-Dīn Surūr, *Tārīkh al-Dawla al-Fāṭimiyya* (al-Qāhira: Dār al-Fikr al-ʻarabī, 1995), 98.

33 Yaacov Lev, *State and society in Fatimid Egypt* (Brill, 1991), 94.

შეინარჩუნა და კიდევ უფრო სრულჰყო მამამისის მიერ ჩამოყალიბებული სისტემა, თუმცა მას უფრო მრისხანე მოწინააღმდეგე შეხვდა ჯვაროსნების სახით.[34]

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ტიკაძე, მერაბ. *არაბთა ისტორია* (*V-XV სს.)*. თბილისი, 2008.
2. ‘anān, Muḥammad ‘abd Allah. *al-Ḥākim bi Amr Allah wa Asrār al-Da‘wa al-Fāṭimiyya*. al-Qāhira, 1959.
3. al-Dashrāwī, Farhāt. *al-Khilafa al-Fāṭimiyya bi-l-Maghrib*. naqalahu ila al-‘arabyya Ḥamādī al-Sāḥilī. Bayrūt – Lubnān: Dar al-Maghrib al-Islāmī 1993.
4. Ibn al-Qalānisī, *Tārīkh Dimashq*, taḥqīq Suhayl Zakkār. Dimashq, 1983.
5. Jamāl al-Dīn, ‘abd Allah Muḥammad. *al-Dawla al-Fāṭimiyya*. al-Qāhira, 1991.
6. Lev, Yaacov. „Army, Regime, and Society in Fatimid Egypt, 358-487/968-1094“ in *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 3 (Aug., 1987): 337 – 365
7. Lev Yaacov. *State and society in Fatimid Egypt*. Brill, 1991.
8. Mahāsna, Muḥammad Ḥusain. *Tārīkh Madīna Dimashq Khilāl al-ḥukm al-Fāṭimī*. Dimashq, 2001.
9. Mājid, ‘abd al-Mun‘am. *al-Ḥākim bi Amr Allah: al-Khalifa al-Muftara ‘alaihi*. al-Qāhira, 1982.
10. al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Ahmad b. ‘Alī. *Itti‘āẓ al-Ḥunafā’ bi Akhbar al-A’imma al-Fāṭimīin al-Khulafā’*. al-juz’ al-thānī, taḥqīq al-duktūr Muḥammad Ḥulmī Muḥammad Aḥmad. al-Qāhira, 1996. Sanders, Paula A. The Fatimid state, 969–1171“ in *The Cambrigdge History of Egypt. Vol. I. Islamic Egypt, 640–1517*. Edited by Carl F. Petry, 151–174. Cambridge University press, 2006.
11. O’Leary, De Lacy. *A Short History of Fatimid Khalifate.* London, 1923.
12. Sayyd, Fu’ād Ayman. *al-Dawla al-Fāṭimiyya fi Miṣr*. al-Qāhira: al-Dār al-Miṣryya al-Lubnānyya, 1992.
13. Surūr, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Tārīkh al-Dawla al-Fāṭimiyya*. al-Qāhira: Dār al-Fikr al-‘arabī, 1995.
14. Walker, Paul E. “The Isma‘ili Da‘wa and Fatimid Caliphate” in *The Cambridge History of Egypt. Volume I, Islamic Egypt 640–1517*. Edited by Carl F. Petry, 120 – 150. Cambridge University Press, 2006.
15. Yaḥya, b. Sa‘īd b. Yahya b. al-Antakī. *Tārīkh al-Antakī al-Ma‘rūf bi Ṣilla Tārīkh Ūtīkhā*. ḥaqqaqahu wa ṣana‘a fahārisahu ustādh duktūr ‘umar ‘abd al-Salām Tadmurī. Ṭarablus, 1990.

34 Sanders, “The Fatimid state, 969-1171“ (Cambridge University press, 2006), 155-156.

გიორგი სანიკიძე
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

საქართველოს სავაჭრო-სატრანზიტო მნიშვნელობა XIX საუკუნის ირანისა და ევროპის ურთიერთობებში[1]

საქართველო-ირანს შორის მჭიდრო ეკონომიკურ კავშირებს საფუძველი არ ჩაყრია XIX საუკუნეში. ამ ურთიერთობებს გაცილებით უფრო ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ევროპელებმა საქართველოს, კერძოდ კი მის დედაქალაქ თბილისს მანამდეც მიაქციეს ყურადღება, როგორც საუკეთესო სატრანზიტო გზას ირანთან ვაჭრობისათვის, თუმცა ამ მიმართულებით ქმედითი ნაბიჯები მხოლოდ XIX საუკუნეში გადაიდგა.

XVIII ს-ის 60-იან წლებში ფრანგი მოგზაური პეისონელი საგანგებოდ აღნიშნავდა, რომ „თბილისი მართლაც წარმოადგენს ყველაზე უფრო ხელსაყრელ ადგილს სპარსეთთან ვაჭრობის დასამყარებლად.“[2] იქვე ავტორი დასძენდა, რომ „თბილისში ხანდახან არის ყოველგვარი სპარსული საქონლის შეძენის შესაძლებლობა. ეს საქონელი იქ მოდის განჯიდან, შემახიდან, თავრიზიდან, ერევნიდან და არზრუმიდან.“[3]

XVIII საუკუნის 50-60-იან წლებში თბილისიდან ყოველდღიურად 150-დან 200-მდე სავაჭრო საქონლით დატვირთული ურემი გადიოდა, მათ შორის ირანის ქალაქებისკენ (პირველ რიგში, თავრიზისაკენ).[4]

ირანთან სავაჭრო ურთიერთობა ჰქონდათ დამყარებული დასავლეთ საქართველოს ქალაქებსაც, კერძოდ კი ქუთაისს. არქანჯელო ლამბერტის ცნობით, „ქუთაისი კარგი სავაჭრო ქალაქია, რადგან ისეთ ადგილას დგას, სადაც ყოველ მხრით ადვილად მოდიან ვაჭრები თავისი საქონლით... ქართლიდან მოდიან ქართლელები და ირანელები, რომელთაც ჩამოაქვთ ძვირფასი ირანული შალები და ინდოეთის ფერადი ქსოვილები, ტყავები, დამარილებული თევზი კასპიის ზღვიდან, ხიზილალა და სანელებელი.“[5]

დონ ჯუზეპე მილანელის ცნობით, სამეგრელოს მთავარი ირანსა და დასავლეთ ევროპელ ვაჭრებს შორის შუამავლად გამოდიოდა ირანული აბრეშუმის გაყიდვის საქმეში.[6]

საინტერესოა, რომ XVI საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედიდან მოყოლებული, საქართველოდან ირანში გაჰქონდათ ნედლი აბრეშუმი. უცხოელი და ადგი-

---

1 წინამდებარე სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ გაცემული ფუნდამენტური კვლევებისათვის სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტის (#FR/269/1-10/14) ფარგლებში.

2 M. de Peyssonel, *Essay sur les troubles actueles de Perse et de Géorgie*. Paris, 1754, 153.

3 *იქვე.*

4 K. Salia. *Histoire de la nation géorgienne*, Paris, 1980, 365.

5 ა. ლამბერტი. *სამეგრელოს აღწერა.* იტალიურიდან თარგმნა ა. ჭყონიამ. თბილისი, 1937, 46.

6 ციტ. დ. კაციტაძე. *ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან და რუსეთთან საქართველოს სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობების ისტორიიდან.* თბილისი, 1986, 25.

ლობრივი ვაჭრები დიდ მოგებას ნახულობდნენ ქართული აბრეშუმის ფაბრიკატის აღმოსავლეთის ქბეყნებში ექსპორტით.

საექსპორტო ნედლეულიდან განსაკუთრებით უნდა აღნიშნოს ენდრო. XVIII საუკუნის მიწურულისათვის სპარსეთსა და თურქეთში გატანილი ენდროს წლიური ღირებულება 10 ათას მანეთს აღწევდა.[7] ბევრად უფრო მრავალფეროვანი იყო ირანიდან საქართველოში შემოტანილი საქონელი, რომელიც შემოჰქონდათ როგორც ადგილობრივ, ისე ირანელ ვაჭრებს. ქართულ დოკუმენტურ წყაროებში არაერთი ცნობაა დაცული ამ საქონლის თაობაზე. ხშირად იხსენიება ირანში დამზადებული როგორც უბრალო, ისე ძვირფასი ქსოვილები. ეს ქსოვილები იეზდის, გილანის, ისფაჰანის, თავრიზის, ქაშანის, ხოის და ირანის სხვა ქალაქების სახელოსნოებში იყო დამზადებული. ბუნებრივია, ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება ძირითადად მაღალხარისხოვანი უცხოური ნაწარმით ხდებოდა; ამიტომაცაა, რომ ბატონიშვილებისა თუ ერისთავების ქალთა მზითვის წიგნებში მრავლად გვხვდება ირანული ძვირფასი ქსოვილები (თუ ამ ქსოვილთაგან შეკერილი ტანსაცმელი). „XVIII საუკუნის ბოლო წლების ქართულ საბუთებში ხშირადაა დასახელებული ხოის ლეინი, ისფაჰანის ჩითი, განჯის შეიდიში, თავრიზის თავთა, ქაშანის ლურჯი შეიდიში, ისფაჰანის ჩარდა, ხოლის ჩითი, ქაშანის ჩარდა, თავრიზის ჩარდა.“[8]

XVII-XVIII სს-ში ირანიდან საქართველოში შემოჰქონდათ ძვირფასი ქვებიც. ქართულ მზითვის წიგნებში თუ საქონლის ნუსხებში ხშირად გვხვდება ირანული წარმომავლობის ძვირფასი ქვები: ნიშაბურის ფირუზი, ბადახშანის ლალი, იაგუნდი, მარგალიტი, ზურმუხტი. ირანიდან საქართველოში შემოდიოდა შესანიშნავი ტყავეული და ტყავის ნაწარმი. ქართული დოკუმენტური წყაროების ცნობებიდან ჩანს, რომ სახელგანთქმული ირანული ხალიჩები შემოჰქონდათ საქართველოშიც.

საქართველო ირანის ქალაქების საშუალებით ჩაბმული იყო ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების და ევროპის საერთაშორისო ვაჭრობაში. რუსი ავტორის, ბურნაშოვის ცნობით, ქართველ ვაჭრებს საქართველოს გავლით რუსული საქონელი გაჰქონდათ სპარსეთისა და ინდოეთის ბაზრებზე. საწინააღმდეგო მიმართულებით კი გაცილებით დიდი რაოდენობის საქონელი შემოჰქონდათ.[9]

საქართველოს ვაჭრობა ირანთან რუსეთის იმპერიაში გაერთიანების შემდეგაც ინტენსიური იყო და ძველი, ტრადიციული წესებით გრძელდებოდა. შორეულ გზებზე მიმავალ ქარავნებს მიაცილებდნენ შეიარაღებული ქართული რაზმები ე.წ. ქარავანბაშების მეთაურობით, რომლებიც გასამრჯელოს საქონლით დატვირთული ურმების რაოდენობის მიხედვით ღებულობდნენ – თითო მანეთს ყოველ ურემზე. ქარავანბაშთა რაზმები 1817 წლამდე არსებობდნენ. შემდეგში კი ისინი რუსთა ჯარებმა შეცვალეს.[10]

მდგომარეობა არ შეცვლილა რუსეთ-ირანის ომის დაწყების შემდეგაც. ომის მიუხედავად, საზღვრები სპარსეთსა და რუსეთს შორის ღია იყო და კომერცი-

---

7 მ. დუმბაძე, ვ. გუჩუა (რედ.), *თბილისის ისტორია*, I. თბილისი, 1990, 357.

8 იხ. ივ. ჯავახიშვილი, *მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის,* III. თბილისი, 1962, 195-197, 200, 202-203.

9 С. Д. Бурнашев. *Картина Грузии или описание состояния царства Карталинского и Кахетинского*. Тифлис, 1896, 47.

10 *АКАК – Акты, собранные Кавказской археологической комиссией,* т. I-XII. Тифлис, 1866-1904, т. V, 1,8.

ული ურთიერთობები არ შეწყვეტილა. „საგანგებოდ არის აღსანიშნავი, რომ რუსეთ-სპარსეთის უკანასკნელი ომის დროს საქართველოსთან ვაჭრობა საერთოდ არ შეწყვეტილა. ქარავნები თბილისში ისე მიდი-მოდიოდნენ, როგორც მშვიდობიანობის დროს.“[11]

საქართველოდან ირანსა და თურქეთში გაჰქონდათ თბილისელი ვაჭრების მიერ მოსკოვის, მაკარიევის და რუსეთის სხვა ქალაქების ბაზრობებიდან ჩამოტანილი რუსული მრეწველობის ნაწარმი, ადგილობრივი საქონლიდან ოქროსა და ვერცხლის ბუზმენტები, ქართული ოქრომკერდით ნაქარგი ქსოვილები, დიდი რაოდენობით ენდრო და სხვ.[12]

მაგრამ საუკუნის დასაწყისში თბილისელი ვაჭრების კონტაქტები რუსულ ბაზართან მაინც არ ყოფილა მჭიდრო. მთავარი ადგილი ისევ ადგილობრივ ბაზარზე სპარსეთიდან და თურქეთიდან შემოტანილ საქონელს ეკავა. კავკასიაში რუსეთის იმპერიის მთავარსარდალი ტორმასოვი აღნიშნავდა, რომ აქაურ ვაჭრებს თითქმის არ უხდებოდათ რუსეთის ქალაქებში ყოფნა, მთელი მათი სავაჭრო ოპერაციები სპარსეთთან და საერთოდ აზიის ქვეყნებთან იყო დაკავშირებული.[13]

საქართველოში მეზობელი სახანოებიდან, სპარსეთისა და თურქეთის პროვინციებიდან ჩამოდიოდნენ ვაჭრები, რომელთაც ჩამოჰქონდათ თავიანთი ქვეყნების საქონელი. ამ დროისათვის აზიის ქვეყნებიდან საქართველოში წლიურად სულ 800 ათასი მანეთის (ვერცხლით) ღირებულების აბრეშუმი, ბამბა, აბრეშუმის, ბამბისა და სალის ქსოვილები, შაქარი, ყავა, სანელებლები, ფოლადი, ტყვია და სხვა წვრილმანი საქონელი შემოჰქონდათ. 1812 წლის ცნობით, საქართველოში დიდი რაოდენობით შემოჰქონდათ ირანიდან პირველი მოთხოვნილების თუ ფუფუნების საგნები. საქართველოდან ირანში გაჰქონდათ ნადირის ბეწვეული, აბრეშუმის და ბამბის ქსოვილები, სქელი ტილო, შავი გიშერი, ცვილი და სხვ. განსაკუთრებით დიდი მოთხოვნილება იყო ქართულ ოქროსქსოვილებზე. მჭიდრო ეკონომიკურ კავშირებზე მეტყველებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ სპარსული ვერცხლის მონეტა აბაზი (80 ფრანგული სანტიმი) ამ პერიოდში მიმოქცევაში იყო ამიერკავკასიის ყველა პროვინციაში.[14]

თუმცა, ისიც აღსანიშნავია, რომ რუსეთ-სპარსეთის ომამდე თბილისს არ ჰქონდა განსაკუთრებული სავაჭრო და სატრანზიტო გზის ფუნქცია ირანსა და დასავლეთს შორის. ეს ფუნქცია ქალაქმა გამოკვეთილად ომის შემდეგ მიიღო. ამ მხრივ განსაკუთრებით დიდი იყო საფრანგეთის დაინტერესება, რომელსაც სურდა ინგლისის შევიწროება აღმოსავლეთის ბაზრებზე.

ფინკეშტეინის ხელშეკრულების შემდეგ (1807 4 მაისი) გენერალი გარდანი ჩავიდა სპარსეთის სამეფო კარზე მოკავშირის სტატუსით. ტილზიტის ზავმა (1807 წლის 4 ივლისი) მას საშუალება მისცა უკან დაბრუნებულიყო თბილისის გავლით. ფრანგული მისიის ამ გზამ პირველად მონიშნა თბილისი, როგორც სატრანზიტო ქალაქი სპარსეთსა და ევროპას შორის.[15]

სწორედ აღმოსავლეთთან სავაჭრო ურთიერთობებისათვის საქართველოს ტერიტორიის გამოყენების მიზნით თბილისში გაიხსნა საფრანგეთის საკონსუ-

---

11 I. Natchkebia. Tbilissi – Porte de la Perse à la limite des XVIIIe et XIXe siècles, *Orientalist*, I, 2001, 197-204.

12 *AKAK*, IV, # 37.

13 *იქვე.*

14 მ. დუმბაძე, ვ. გუჩუა (რედ.). *დასახ. ნაშრ.*, 80-81.

15 I. Natchkebia. Op. cit., 201.

ლო და კონსულად დაინიშნა ჟაკ-ფრანსუა გამბა. ის შავი ზღვის, შესაბამისად საქართველოს ტერიტორიის მნიშვნელობის შესახებ წერდა: „ღონისძიება, რომლის გატარებაც აუცილებელი იქნებოდა ინგლისის მონოპოლიისა და მისი მოჭარბებული სიძლიერისათვის ზღვარის დასადებად და ევროპის გასათავისუფლებლად მისი გავლენისაგან, გახლავთ ევროპისა და აზიის გაერთიანება, მათი ურთიერთდაკავშირება შავი ზღვით, ე.ი. ჩაკეტილი ზღვით.“[16]

1813 წლის ზავის შემდეგ ირანთან ვაჭრობა გაუმჯობესდა. გოლესთანის ხელშეკრულებით დაწესდა მეტად მცირე საბაჟო გადასახადი ირანიდან შემოტანილ საქონელზე 5%-ის ოდენობით. შეღავათიანი და თითქმის თავისუფალი საგარეო ვაჭრობის დროს ადგილობრივმა ვაჭრებმა ფულადი კაპიტალი დააგროვეს. მთავარი სატრანზიტო გზის (რედუტ-კალე-თბილისი-ბაქო-ირანი) გასწვრივ მცხოვრებთ საქონლის გადაზიდვით ფულის შოვნის საშუალება მიეცათ.

ამიერკავკასიაში ჩაყენებული რუსის ჯარების მომარაგების აუცილებლობა, საფრანგეთის კაპიტალთან კავშირი და ინგლისთან მეტოქეობა, ხოლო საბოლოო ანგარიშში თავისი პოზიციების განმტკიცება საქართველოში აიძულებდა რუსეთს, რომ აქ დროებით „ვაჭრობის თავისუფლება“ გამოეცხადებინა. ამ დროისათვის რუსეთში აზიასთან ვაჭრობის ამოცანა შემდეგნაირად ესახებოდათ: რუსეთი უნდა ჩაბმულიყო ევროპისა და აზიის ვაჭრობაში. იგი თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის წყალობით უნდა გამხდარიყო სატრანზიტო ქვეყანა ევროპასა და აზიას შორის საქონლის გაცვლაში. სამხრეთ კავკასიის თანდათანობითი დაპყრობის შემდეგ კვლავ გამოცოცხლდა იდეა შავი და კასპიის ზღვების სავაჭრო გზის გადაბმის შესახებ. ამიერკავკასია ერთგვარ ბუნებრივ ხიდს წარმოადგენდა ევროპასა და აზიას შორის და მოსახერხებელი გზა იყო სატრანზიტო ვაჭრობისათვის. რუსეთი შეეცადა სწორედ ეს სატრანზიტო გზა აღედგინა და 1821 წლის 8 ოქტომბრის ბრძანებით სამხრეთ კავკასიაში შემოღებულ იქნა შეღავათიანი ტარიფი, რომლის მიხედვითაც ევროპიდან შემოტანილ საქონელზე საბაჟო გადასახადი დაწესებული იყო საქონლის ღირებულების მხოლოდ 5%-ის ოდენობით და ნებადართული იყო ევროპული საქონლის უბაჟო ტრანზიტი ამიერკავკასიის გავლით ირანისაკენ. შეღავათიანი ტარიფი წესდებოდა 10 წლის ვადით, მისი განხორციელება 1822 წლის 1 ივლისიდან დაიწყო. ამიერიდან სამხრეთ კავკასიის ტერიტორიაზე, ოდესა-რედუტ-კალე-თბილისის გავლით უნდა წარმართულიყო ევროპის ვაჭრობა აზიასთან: „1821 წლის 8 (20) ოქტობრის უკაზით, უცხოეთიდან საქართველოში შემოსული ყოველგვარი საქონელი დაიბეგრება ამ საქონელზე გამოცხადებული ფასის მხოლოდ 5%-ით, მსგავსად გოლესთანის ხელშეკრულების საფუძველზე ირანიდან შემოტანილ საქონელზე დაწესებული ბაჟისა.“[17]

ამდენად, სატრანზიტო კანონი ითვალისწინებდა რუსეთის საიმპერიო ტარიფთან (25-50%) განსხვავებით როგორც შემოტანილ, ისე გატანილ და ტრანზიტულ საქონელზე მეტად შეღავათიანი ბაჟის გადახდას. ასეთი შეღავათით რუსეთი ევროპულ საქონელს გზას უხსნიდა ამიერკავკასიისაკენ, აქედან კი

16 J.-F. Gamba, , *Voyage dans la Russie méridionale, et particulièrement dans les provinces situées au-delà du Caucase, fait depuis 1820 jusqu'en 1824 par la chevalier Gamba, consul du roi à Tiflis,* t. I-II, Paris. 1826; ჟ.-ფ. გამბა. *მოგზაურობა ამიერკავკასიაში.* ფრანგულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა. ტ. 1, თბილისი, 1987, 36.

17 ჟ.-ფ. გამბა, *დასახ. ნაშრ.,* 235.

შუა აზიასა და ირანისაკენ, რადგანაც რუსეთს მაშინ არ შეეძლო დაეკმაყოფილებინა ეს ქვეყნები საკუთარი სამრეწველო საქონლით. სამამულო მრეწველობის განვითარებით რუსეთის მაშინდელი მესვეურები ვარაუდობდნენ, რომ 10 წლის შემდეგ შესძლებდნენ ევროპულ საქონელზე დაწაფებულ მომხმარებელთა დაკმაყოფილებას. კანონი გამოიწვევდა ტრაბზონ-არზრუმის გზის გადმონაცვლებასაც ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე, რომელიც, როგორც ფიქრობდნენ, „გააძლიერებდა რუსეთის პოლიტიკურ გავლენას ევროპის კონტინენტზე და ირან-თურქეთის მიმართაც."[18]

განსაკუთრებით გაიზარდა შავ ზღვაზე საქართველოს პორტის, რედუტ-კალეს (ყულევის) მნიშვნელობა. „რედუტ-კალე შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ყველაზე უფრო გამოცოცხლებული ნავსადგური იყო..., რომელიც წლების მანძილზე ითვლებოდა სპარსეთსა და ევროპას შორის გამართული სავაჭრო ოპერაციების შემაკავშირებელ ცენტრად."[19] აქ ვაჭრობდნენ სპარსელებიც.[20] რედუტ-კალე ყირიმის ომის დროს განადგურდა.[21]

მართალია, 5%-იანი ტარიფი და თავისუფალი ტრანზიტი ნიშნავდა სამხრეთ კავკასიის და ირანის ბაზრების ევროპის ქვეყნებისათვის, კერძოდ საფრანგეთისათვის ხელში ჩაგდებას, მაგრამ რუსეთის მთავრობას იმედი ჰქონდა, რომ შეღავათიანი ტარიფის ვადაში, 10 წლის განმავლობაში სამხრეთ კავკასიისა და ირანის ბაზრები გაფართოვდებოდა, გაიზრდებოდა მოთხოვნილება ევროპულ საქონელზე და ვადის დამთავრებისას, უკვე შექმნილ ბაზრებს რუსეთის ბურჟუაზია გააკონტროლებდა.

ამ ბრძანებულებამ დიდი ბიძგი მისცა საქართველოში ვაჭრობის განვითარებას და ქვეყანა, პრაქტიკულად, მსოფლიო ვაჭრობის საქონელბრუნვაში ჩააბა.

მიუხედავად იმისა, რომ შეღავათიანი ტარიფი გარკვეულწილად ინგლისელთა წინააღმდეგ იყო მიმართული და უპირველესად საფრანგეთის ინტერესებს ემსახურებოდა, ამ პერიოდში ინგლისელებიც სარგებლობდნენ საქართველოს სატრანზიტო გზით. საფრანგეთის კონსული თბილისში გამბა 20-იანი წლების შუა ხანებში წერდა: „ტფილისზე გავლით უკანასკნელ ხანებში მრავალი ინგლისელი ბრუნდება ინდოეთიდან ევროპაში. ბომბეიდან გამოსული ისინი ზღვით 15-20 დღეში აღწევენ ბენდერბუშერის ნავსადგურს სპარსეთის ყურეში. ამ ნავსადგურში არის ინგლისის გენერალური კონსული, ინგლისელები აქ დიდი ვაჭრობას ეწევიან, ავრცელებენ აქედან მთელ სპარსეთში ინდოეთისა და თავიანთი სამშობლოს მანუფაქტურას. ბენდერ-ბუშერიდან ისინი ექვს კვირაში ადვილად აღწევენ ტფილისს ქარავნებით."[22]

შეღავათიანი ტარიფის მოქმედების განმავლობაში თბილისის საბაჟოში სპარსეთიდან უმთავრესად შემდეგი საქონელი შემოდიოდა: ბამბა, ნარმა, ბუზ-

---

18 ფ. ბოდენშტედტი. *ათას ერთი დღე აღმოსავლეთში*. თარგმანი შესავალი წერილით ა. გელოვანისა. თბილისი, 1965, 170.

19 *იქვე*.

20 კარლ კოხის და ო. სპენსერის მოგზაურობა საქართველოსა და კავკასიაში. გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ლ. მამაცაშვილმა. თბილისი, 1981, 140.

21 რედუ-კალეს მნიშვნების შესახებ აღნოსავლეთისა და დასავლეთის სავაჭრო ურთიერთობებში იხ. მ. პაჭკორია. *რედუტ-კალე*. თბილისი, 1968; К. Спасский-Антонов, Редут-Кале. *Отечественные записки*, 55, VIII, 1847, 21-33.

22 J.-F. Gamba. *Voyage dans la Russie...*, II, p. 159

მენტები, შალის საბნები, ოქროქსოვილები, დარაია, შალები, თავშლები, ხალიჩები, ქეჩა, აბრეშუმის ქსოვილები და ნართი, სხვადასხვა ბეწვეული, მარილი და სხვ.[23] 1827 წელს თბილისის საბაჟოში შემოტანილი იყო ევროპული საქონელი 383 090 მანეთისა, სპარსული საქონელი – 1 116 696 მანეთისა ვერცხლით.[24] შეღავათიანი ტარიფის მოქმედების 10 წლის განმავლობაში საშუალო წლიური შემოტანა საქონლისა 1 700 000 მანეთს უდრიდა.[25]

შეღავათიანი ტარიფის მოქმედების მიწურულს, 1831 წელს, თბილისში შეიქმნა „კავკასიის სავაჭრო დეპო“. ამ კომერციული კავშირის საქმიანობა ირანთან სავაჭრო ურთიერთობების გაფართოებას ისახავდა მიზნად: „ირანელი ვაჭრები, რომელთაც უცხოური საქონელი თავის ქვეყანაში შეაქვთ კონსტანტინოპოლისა და ტრაპიზონის გზით, შესაძლებლობა ექნებათ რა იგივე საქონელი სასურველი რაოდენობით შეიძინონ თბილისში, სულ უფრო ხშირად ჩამოვლენ ამ ქალაქში, და ბოლოს, ევროპული ვაჭრობა ირანში, რაც ფასების კონკურენციას ემყარება, დაკარგავს თავის ძალას, რამდენადაც თბილისიდან გაზიდული საქონელი ირანში უფრო იაფი იქნება.“[26]

სავაჭრო ურთიერთობების გაღმავებას ხელს უწყობდა ირანელი ვაჭრების დასახლება თბილისში. სოციალური თვალსაზრისით, ირანის სახელმწიფო ქვეშევრდომთაგან ყველაზე დაწინაურებული ფენა იყო ვაჭრები, შემდეგ მოდიოდნენ ხელოსნები, სხვა მუშაკები და დაქირავებული მუშახელი.

ორსოლი თბილისელ ირანელთა შესახებ წერს: „ამ ირანელთა უმრავლესობა კომერსანტია და გამჭრიახობით გამოირჩევა. უნდა დავუჯეროთ ანდაზას: „საჭიროა ორი ებრაელი, რომ გაქურდოს სომეხი და ორი სომეხი, რომ გაქურდოს სპარსელი.“[27]

XIX საუკინის დასაწყისის ავტორი დუნკენ-ველგელი ხატოვნად აღწერს სპარსული სავაჭრო ქარავნის შემოსვლას თბილისში: „ერთ ადგილას გადაგეღობებათ ქარავანი, შემდგარი მრავალი აქლემისაგან, რომელთაც მწყობრი ქანაობით და აუარებელი ზარის ჟღარუნით, თავიანთი კუზებით მიაქვთ სპარსეთის ჭრელი ხალიჩები და ქირმანის მდიდარი შალები.“[28]

XIX საუკუნის თბილისში, მსგავსად სხვა აღმოსავლური ქალაქებისა, არაერთი ქარვასლა არსებობდა. ტერმინი XVIII საუკუნეში დამკვიდრდა ქართული ფუნდუკის ნაცვლად. ქარვასლა ერთდროულად იყო სასტუმრო, საწყობი, სავაჭრო ცენტრი და სახელოსნო.

გამბა აღნიშნავს, რომ თბილისის სამი ქარვასლიდან ერთში მხოლოდ სპარსელები ცხოვრობენ.[29] ორსოლი, თავის მხრივ, დასძენს: „თათრული ანუ სპარსული ბაზარი მტკვრის მოპირდაპირე ნაპირზეა; ის შედგება ფართო და მაღალი თაღოვანი დერეფნებისაგან... მაღაზიის წინ ზის მისი მფლობელი ვაჭარი და

23 *AKAK*. VI, 1, 227.

24 *AKAK*. VII, 132.

25 П. Дюкуаси, О заграничной торговле Закавказского края. *Кавказский календарь*, 1853, 410.

26 პ. გუგუშვილი. *საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX სს.-ში.* თბილისი, 1979, 261-262.

27 E. Orsolle, *Le Caucase et la Perse*. Paris: Plon, 1885, 43.

28 А. Дюнкан-Велинг, Письма к петербургскому знакомому. *Кавказ*,1853; მ. პოლიევქტოვი, გ. ნათაძე, *ძველი თბილისი*. თბილისი, 1930, 95.

29 J.-F. Gamba, *Op. cit.*, II, 160-164.

კლიენტების მოლოდინში ეწევა ყალიანს, სპარსულ ნარგილეს. ამ მოვაჭრეთა უმეტესობა ყიდის სპარსეთიდან იმპორტირებულ აბრეშუმის ქსოვილებს და ხალიჩებს..“ ქარვასლაში „მრავლად აწყვია სპარსული აბრეშუმის ქსოვილები, მოქარგული ნოხები და აღმოსავლეთის სხვა საუცხოო ქსოვილები.“[30] თბილისში დიდი რაოდენობით შემოდიოდა სპარსული ხალიჩები, ძირითადად თავრიზიდან.

თბილისის ერთერთი ყველაზე ცნობილი მაღაზია იყო გ. მ. ახშარუმოვის „სპარსული და კავკასიური მაღაზია.“[31]

განსაზღვრული ვადის დასრულებამდე ოდნავ ადრე, რუსეთმა გააუქმა ევროპული საქონლისათვის დაწესებული შეღავათიანი ტარიფი. ევროპულ საფეიქრო საქონელზე 1832 წელს უზარმაზარი ტარიფი დაწესდა. თუმცა, ამ გადაწყვეტილებას სასურველი შედეგები რუსეთის იმპერიისათვის არ მოუტანია.

უცხოურ საქონელზე შეღავათიანი ბაჟებისა და თავისუფალი ტრანზიტის გაუქმებას თვალსაჩინო ცვლილებები მოჰყვა. ევროპიდან ირანისაკენ მიმავალი სავაჭრო-სატრანზიტო გზა, რომელიც XIX ს-ის 20-იან წლებში აღორძინდა, ამიერიდან ძალას კარგავდა. ევროპის „აზიური ვაჭრობის“ მთავარ მაგისტრალს ტრაბზონის გზით კონკურენტი (რედუტ-კალე-თბილისი-ბაქო) ჩამოაცილეს. ტრაბზონში ჩამოყალიბებულმა ინგლისურმა სავაჭრო კომპანიამ აღმოსავლეთის ბაზარი თავისი საქონლით აავსო.[32]

ტარიფის გაუქმების შემდეგ, ევროპის ქვეყნებსა და ირანს შორის ვაჭრობამ ტრაბზონ-ერზერუმის გზისაკენ გადაინაცვლა. მთელმა მოგებამ, რომესაც თავისუფალი ტრანზიტის შედეგად იღებდა თბილისი და რედუტ-კალე, ტრაბზონ-ერზერუმისაკენ გადაინაცვლა. მრავალმა თბილისელმა ვაჭარმაც არჩია ევროპული საქონლით სატრანზიტო ვაჭრობა ტრაბზონ-ერზერუმის გზით და ამ საქონლის ირანში ჩატანა.

როგორცა აღინიშნა, ტრაბზონში ინგლისური კომპანიის დაარსების შემდეგ საქართველოში უამრავი კონტრაბანდული საქონელი შემოვიდა. რუსეთის იმპერიის მიერ დაარსებული საბაჟოები კონტრაბანდასთან ბრძოლაში უძლური აღმოჩნდა. კონტრაბანდის გარდა ინგლისური საქონელი, უმთავრესად ბამბის ქსოვილები, ირანული საქონლის სახელით დიდი რაოდენობით შემოდიოდა ამიერკავკასიაში. ინგლისს ბამბის ქსოვილების ნახევრად მზა პროდუქცია მიჰქონდა ირანში. იქ ხდებოდა მათი საბოლოო დამუშავება და ირანული საქონლის მარკით 5%-იანი ბაჟის გადახდით იოლად შემოდიოდა საქართველოსა და ამიერკავკასიაში.[33] ეს საქონელი კი უფრო იაფი და უკეთესი იყო რუსულ ბამბაქსოვლზე და დევნიდა მას საქართველოს ბაზრიდან. 1843 წლისათვის ასეთი სახით შემოტანილი საქონლის ღირებულებამ 350 000 მანეთს მიაღწია.

ინგლისურმა მიტკალმა და ჩითმა არამხოლოდ განდევნა ირანიდან ანალოგიური რუსული ნაწარმი, არამედ ნაწილობრივ შეცვალა ადგილობრივი ნაკეთობაც, რაც ამიერიდან გაძლიერებით შემოდის ამიერკავკასიაში. მაგალითად, ირანიდან რუსეთის შემოზიდული ბამბაქსოვილი საქონლის ღირებულება უდრიდა 1824 წელს 2 170 000 ვერცხ. მანეთს, ხოლო 1842 წელს კი 7 000 000, ე.ი.

---

30 E. Orsolle, *op. cit.*, 43.

31 *სცია – საქართველოს ცენტრალური ისტორიული არქივი.* ფ. 254, 3, დოკ. 3505, 1-57. И. Анчабадзе, Н. Волкова, *Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX веке.* Москва, 1990, 103.

32 მ. დუმბაძე, (რედ.). *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV. თბილისი, 1973, 914.

33 *იქვე.*

ნაცვლად იმისა, რომ რუსეთს გაეძლიერებინა თავისი ტექსტილური ნაწარმით ირანის ბაზრების მომარაგება, მოხდა პირიქით – გაძლიერდა ირანული საქონლის რუსეთის შინაგან ბაზრებზე რეალიზაცია."[34]

ინგლისელთა კომერციულ ექსპანსიას ხელი შეუწყო იმ ფაქტმაც, რომ 1836 წელს რომ მოჰამად შაჰმა მათ უბოძა ფირმანი, რითაც უფლება ეძლეოდათ ირანში შეტანილი საქონლისათვის ეხადათ გამოცხადებული ფასის 5% ბაჟი, ე.ი. იგივე უფლება, რაც თურქმენჩაის ხელშეკრულებით მინიჭებული ჰქონდათ რუს ვაჭრებს.[35]

ცხადი იყო, რომ ამკრძალავი ტარიფის შემოღებით რუსეთმა მარცხი განიცადა. მან ამიერკავკასიის ბაზრები თავისთვის ჩაკეტა, მაგრამ რუსეთის მრეწველობის განვითარების დაბალი დონის გამო თავისი საქონლით მათი უზრუნველყოფა ვერ მოახერხა და ამიერკავკასია კონტრაბანდული და ირანის გზით შემოტანილი საქონლით აივსო, ხოლო რუსეთ-ირანის ვაჭრობა დაკნინდა.

თუმცა, ამ ვითარებაშიც არ შეწყვეტილა სავაჭრო კავშირები ირანთან. მაგალითისათვის 1838 წელს თბილისში შეიქმნა (ძირითადად სომეხი ვაჭრების მიერ) „სპარსეთთან ვაჭრობის ამხანაგობა";[36] რომლის მიზანი იყო სპარსეთის მომარაგება რუსეთის მანუფაქტურული, უპირატესად ტექსტილური ნაწარმით და იქიდან რუსეთის ფაბრიკებისთვის საჭირო ნედლეულის შემოტანა. მაგრამ არსებულ ვითარებაში ამგვარ წამოწყებას დიდი წარმატება არ მოჰყოლია.

ხელისუფლება იძულებული გახდა შექმნილ ვითარებაში გარკვეული ღონისძიებები გაეტარებინა, რის შედეგადაც მდგომარეობა შედარებით გამოსწორდა.

ამიერკავკასიის მთავარმართებელი გენ.-ადიუტანტი ნეიდგარდტი მივიდა დასკვნამდე, რომ 1831 წლიდან შემოღებულმა ვაჭრობის სიტემამ მოლოდინი ვერ გაამართლა. მისი შეხედულებით, „ამიტომ... ტრაბზონსა და სპარსეთს შორის გაჩაღებული მთელი ვაჭრობის თბილისში გადმოტანის მიზნით უნდა დაწესდეს სპარსული საქონლის უბაჟო ტრანზიტი ბაქო-თბილისი-რედუტ-კალეს მიმართულებით. ცნობილია, რომ სპარსეთში შეტანილი ევროპული საქონლით ვაჭრები ყიდულობენ განსაკუთრებით გილანურ აბრეშუმს, რაც ახლა საპალნეებით სპარსეთიდან იგზავნება თურქეთში – ტრაბზონისაკენ. უბაჟო ტრანზიტის პირობებში, ბუნებრივია, გზის სიიაფისა და სხვ. გამო ვაჭრები აირჩევენ თბილისის მიმართულებას.[37]

1844 წელს შედგენილ ამიერკავკასიისთან რუსეთის ვაჭრობის მიმოხილვაში აღნიშნულია: „ახლანდელი სახე ამ ვაჭრობისა განისაზღვრა იმ ორი ღონისძიებით, რაც მთავრობამ გაატარა 1828 და 1831 წლებში. ეს იყო 1. თურქმენჩაის ტრაქტატით დადგენილი „სამუდამო" წესი, რომ ამიერკავკასიაში ყოველგვარ შემოზიდულ ირანულ საქონელზე დაიდებოდა მხოლოდ ხუთპროცენტიანი საბაჟო საფასური და 2. 1831 წლიდან შავი ზღვის პორტებზე ფოთიდან ანაპამდე რუსეთის ე.წ. ევროპული, უაღრესად პროტექციონისტული, არსებითად ამკრძალავი, საბაჟო ტარიფის გავრცელება.[38]

---

34 *АКАК*. IX, pp. 662-63.

35 იხ. М. Рожкова. *Экономическая политика царского правительства*. Москва, 1949,170-190.

36 პ. გუგუშვილი. *დასახ. ნაშრ.*, 161.

37 *ПОЦИА – Петербургской отделение центрального исторического архива*. Ф. КК, 1845, док. №134, ч. IV, 60-64; პ. გუგუშვილი. *დასახ. ნაშრ.*, 88.

38 *АКАК*, IX, p. 662.

1846 წლის კანონით გაიხსნა ევროპული საქონლის უბაჟო ტრანზიტი რედუტ-კალესა და სოხუმ-კალეს პორტებიდან თბილის-ნახჭევანის გზით სპარსეთში და სპარსული საქონლისა ბაქოდან რედუტ-კალესა და სოხუმ-კალეს მიმართულებით ევროპაში. უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო თურქეთის გზის წინააღმდეგ მიმართული ღონისძიება.[39] სამხრეთ კავკასიის ირანთან ევროპის ვაჭრობის სატრანზიტო გზის ხელახალი ამოქმედებით რუსეთის იმპერია იმედოვნებდა საბაჟო შემოსავლების ისევ გაზრდას.

1848 წელს დამტკიცდა დამატებითი წესები, რომელთა მიხედვითაც მხოლოდ თბილისში შეიძლებოდა გაყიდვა სატრანზიტო როგორც ევროპული და კოლონიური, ასევე სპარსული საქონლისა, რა თქმა უნდა მას შემდეგ, რაც წინასწარ იქნეოდა გაკეთებული საბაჟო განაცხადი და გადახდილი დაწესებული საბაჟო საფასური.[40]

1850 წლის იმპერატორის ბრძანებულებით კი განისაზღვრა: „წესები, რაც მიღებულია უცხოური საქონლის ამიერკავკასიის გზით სპარსეთში ტრანზიტისათვის, გამონაკლისის გარეშე გავრცელდეს აგრეთვე თბილისში გზავნილ საქონელზეც, რედუტ-კალესა და სუხუმ-კალეში მათზე ბაჟის აღების გარეშე. თუ აქამდე სატრანზიტო საქონლის ბაჟგადაუხდელად გაჩერება თბილისი საბაჟოში შეიძლებოდა 6 თვის ვადით, ეს ვადა განისაზღვროს ერთი წლით, საქონლის შავი ზღვის პორტებზე მიტანის დღიდან. ამ ვადის გასვლის შემდეგ უცხოურ საქონელზე თბილისში აუცილებლად უნდა აიღონ საბაჟო საფასური, ან აქედან საქონელი გაიგზავნოს ტრანზიტით სპარსეთში.“[41]

დამატებით, 1852 წელს დამტკიცდა ამიერკავკასიის ტრანზიტის ახალი წესები, რომლის პირველ პარაგრაფში განცხადებულია, რომ „ევროპული და კოლონიური საქონელი შეიძლება ტრანზიტით, საბაჟო საფასურის გადაუხდელად, ამიერკავკასიაზე გავლით გაიგზავნოს სპარსეთში რედუტ-კალედან, სოხუმ-კალედან და თბილისიდან – ერევნის გზით სპარსეთის საზღვრამდე.“ მეორე პარაგრაფი იუწყება, რომ „პირუკუ იმავე გზით და ასევე უბაჟოდ ევროპისაკენ ნებადართულია აზიური საქონლის ტრანზიტი.“[42]

აღსანიშნავია, რომ 50-იან წლებში ირანიდან იმპორტში მთავარი ადგილი ბამბისა და აბრეშუმის ქსოვილებს ეკავა.

აღნიშნული ღონისძიებების შედეგად, არამარტო ევროპის, არამედ რუსეთის ქალაქებისკენაც იმატა ირანული საქონლის ნაკადმა. 50-იანი წლების ბოლოს ამიერკავკასიიდან რუსეთის შიდა გუბერნიებში, უმთავრესად ნოვგოროდის ბაზრობაზე, დიდძალი ღირებულების სპარსული საქონელი გაჰქონდათ.[43]

განსაკუთრებით გაიზარდა საქონელბრუნვა 60-იანი წლებიდან. 1863 წლიდან ერზერუმის გზით თურქეთიდან სპარსეთში მიმავალი ტრანზიტის ნაწილის ამიერკავკასიაზე გადმოსვლას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ თურქეთმა

---

39 პ. გუგუშვილი. *დასახ. ნაშრ.*, 26.

40 იქვე, 28-29.

41 *ПОЦИА,* Ф. LL, 1852, док. № 279, 1-119;

42 *ЦИАР- Центральный историчекий архив России,* Ф. 40, опис. 1, док. №14, 206, 417.

43 *სცია,* ფ. 11, ს. 2602, II. 97-99; ფ.11, ს. 7343, I, 53; N. Ter-Oganov, Two Iranian Authors on Tbilisi:Majd os-saltāneh and Yahyā Dowlatābādi. In I. Nathkhebia et F. Hellot-Bellier (sous la dir. de), *La Géorgie et Tbilissi entre la Perse et l'Europe*, Paris: L'Harmattan, 2008, 211.

სპარსეთის საზღვარზე დაამყარა „ახალი საკარანტინო წესი“. ამის შემდეგ დაიწყო ამიერკავკასიის სატრანზიტო ვაჭრობის სწრაფი ზრდა.

1864 წელს კავკასიის ნამესტნიკი, გენერალფელდცეხმაისტერი მიხეილ რომანოვი პეტერბურგში კავკასიის კომიტეტს ატყობინებდა, რომ 1863 წლის დეკემბერში სპარსეთის აზერბაიჯანის ადმინისტრაციამ განკარგულება გასცა, რათა ამიერიდან „ევროპაში და პირუკუ მომავალი ყველა სპარსული სავაჭრო ტრანსპორტი, აგრეთვე მგზავრები და სახელმწიფო ფოსტა მიმოდიოდეს თბილისისა და ფოთის გზით და ითხოვა ხელი შეეუწყოთ ამ განკარგულების შესრულების გაადვილებას.“[44]

სავაჭრო-სატრანზიტო კავშირების გაზრდისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა სარკინიგზო ქსელის გაზრდას. ფოთი-თბილისის შორის რკინიგზის გაყვანის შემდეგ (1872) ფოთიდან თბილისში მიტანილი სატრანზიტო საქონელი სპარსეთში იგზავნებოდა: 1. თბილისი-ერევანი-ნახჭევანი-ჯულფას მიმართულებით, შემდეგ აქედან თავრიზამდე. 2. თბილის-ბაქომდე (ბაქოსთან რკინიგზით დაკავშირებამ გააცხოველა ვაჭრობა) ხოლო აქედან ზღვით სპარსეთის სასურველი პორტისა და ქვეყნის სხვა სავაჭრო ცენტრებისაკენ.[45] მაგრამ მოგვიანებით ვითარება შეიცვალა. რუსული საქონლის კონკურენტუნარიანობის გაზრდის მიზნით, 1883 წელს რუსეთმა გააუქმა სამხრეთ კავკასიის სატრანზიტო გზა. ეს ღონისძიება დაახლოებით ანალოგიური იყო 1832 წლის ბრძანებისა, თუმცა ამჯერად რუსულ საქონელს უკვე ჰქონდა კონკურენციის გაწევის უნარი და ასევე სხვა გზების გამოყენების საშუალება ირანთან ვაჭრობისათვის. ამიერკავკასიის ტრანზიტის აღკვეთამ, რაც ევროპული საქონელს უჭრიდა გზას ირანის მიმართულებით საქართველოს გავლით, ერთბაშად გააძლიერა ჩრდილოეთ სპარსეთში რუსული საქონლის კონკურეტუნარიანობა და შესაბამისად გაიზარდა რუსული ექსპორტი.

ამ გადაწყვეტილების შედეგად დაკნინდა საქართველოს, როგორც ირანისა და ევროპის სატრანზიტო დამაკავშირებელი გზის მნიშვნელობა, თუმცა ეკონომიკური ურთიერთობები ორ ქვეყანას შორის არ შეწყვეტილა. 80-იანი წლების ბოლოსათვის საქართველოში შემოტანილი რუსული საქონლის ნაწილი კვლავაც სპარსეთში გასატანად იყო განკუთვნილი. სპარსეთში გადიოდა 1 800 00 მანეთის ფქვილი, 2 300 000 მანეთის რკინა, რკინის ნაწარმი და სხვ.[46]

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად პოლიტიკური ურთიერთობების პრაქტიკული გაწყვეტისა, რაც მოჰყვა საქართველოს ინკორპორაციას რუსეთის იმპერიაში და სპარსეთის მარცხს რუსეთთან ომებში, ეკონომიკური ურთიერთობები საქართველოსა და ირანს შორის კვლავაც ინტენსიური იყო და საქართველო გამორჩეულ მნიშვნელობას ატარებდა ირანისათვის ევროპულ ქვეყნებთან სავაჭრო ურთიერთობებში.

---

44 *ПОЦИА*, Ф. КК, док. № 170, 1-2.

45 М. Герсеванов, Транзитная тифлисско-джульфинская дорога. *Сборник сведении о Кавказе*, т. III, 1875, 565-601.

46 პ. გუგუშვილი. *დასახ. ნაშრ.*, 413.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ბოდენშტდეტი, ფრიდრიხ. *ათას ერთი დღე აღმოსავლეთში*. თარგმანი შესავალი წერილით ა. გელოვანისა. თბილისი, 1965.
2. გამბა, ჟაკ-ფრანსუა. *მოგზაურობა ამიერკავკასიაში*. ფრანგულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა. ტ. 1, თბილისი, 1987.
3. გუგუშვილი, პაატა. *საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX სს.-ში.* თბილისი, 1979.
4. დუმბაძე, მ. (რედ.). *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, IV. თბილისი, 1973.
5. დუმბაძე, მ., გუჩუა, ვ. (რედ.). *თბილისის ისტორია*, I. თბილისი, 1990.
6. კარლ კოხის და ო. სპენსერის *მოგზაურობა საქართველოსა და კავკასიაში*. გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი და კომენტარები დაურთო ლ. მამაცაშვილმა. თბილისი, 1981.
7. კაციტაძე, დავით. *ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან და რუსეთთან საქართველოს სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობების ისტორიიდან*. თბილისი, 1986.
8. ლამბერტი, არქანჯელო. *სამეგრელოს აღწერა*. იტალიურიდან თარგმნა ა. ჭყონიამ. თბილისი, 1937.
9. პაჭკორია, მ. *რედუტ-კალე*. თბილისი, 1968.
10. პოლიევქტოვი, მ., ნათაძე, გ. *ძველი თბილისი*. თბილისი, 1930.
11. *სცია – საქართველოს ცენტრალური ისტორიული არქივი.* ფ. 254, ფ. 11.
12. ჯავახიშვილი, ივანე. *მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის,* III. თბილისი, 1962.
13. Gamba, Jacques-François. *Voyage dans la Russie méridionale, et particulièrement dans les provinces situées au-delà du Caucase, fait depuis 1820 jusqu'en 1824 par la chevalier Gamba, consul du roi à Tiflis,* t. I-II, Paris. 1826.
14. Natchkebia, Irène. Tbilissi – Porte de la Perse à la limite des XVIIIe et XIXe siècles. *Orientalist*, I, Tbilisi: Nekeri, 2001, 196-204.
15. Orsolle, Ernest. *Le Caucase et la Perse*. Paris: Plon, 1885.
16. Peyssonel, M. de. *Essaye sur les troubles actuelles de Perse et de Géorgie*. Paris, 1754.
17. Salia, Kalistrate. *Histoire de la nation géorgienne*, Paris, 1980.
18. Ter-Oganov, N. Two Iranian Authors on Tbilisi:Majd os-saltāneh and Yahyā Dowlatābādi. In I. Nathkhebia et F. Hellot-Bellier (sous la dir. de). *La Géorgie et Tbilissi entre la Perse et l'Europe*, Paris: L'Harmattan, 2008, 207-216.
19. *АКАК – Акты, собранные Кавказской археологической комиссией,* т. I-XII. Тифлис, 1866-1904.
20. Анчабадзе, И., Волкова, Н. *Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX веке.* Москва, 1990.

21. Бурнашев, С. Д. *Картина Грузии или описание состояния царства Карталинского и Кахетинского*. Тифлис, 1896.
22. Дюкуаси, П. О заграничной торговле Закавказского края. *Кавказский календарь*, 1853.
23. Дюнкан-Велинг, А. Письма к петербургскому знакомому. *Кавказ*,1853.
24. *ПОЦИА – Петербургской отделение центрального исторического архива*. Ф. КК, 1845.
25. Рожкова, М. *Экономическая политика царского правительства*. Москва, 1949.
26. Спасский-Антонов, К. Редут-Кале. *Отечественные записки*, 55, VIII, 1847, 21-33.
27. *ЦИАР- Центральный историчекий архив России*, Ф. 40.
28. М. Герсеванов, Транзитная тифлисско-джульфинская дорога. *Сборник сведении о Кавказе*, т. III, 1875, 565-601.

მარინა ალექსიძე
ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

იაყუბ მირზა თაბრიზი და მისი მოგზაურობის წიგნი[1]

1868 წელს ყაჯარ უფლისწულთა ჯგუფი თავრიზიდან მექას მოსალოცად გაემგზავრა. მასში შედიოდნენ ირანის აზერბაიჯანის მმართველი თაჰმასბ მირზა მოაიედ ად-დოულე, მისი და, ვაჟი ემირზადე ჰაჯი მოჰამად თაჰერ მირზა, იაყუბ მირზა თაბრიზი, მისი ძმა სადრ ად-დოულე და ჰაჯ მირ ხანი.

მოგზაურობა შვიდ თვეს გაგრძელდა. ის ჯგუფის ერთ-ერთმა წევრმა, იაყუბ მირზა თაბრიზიმ დეტალურად აღწერა, როგორც თვითონ წერს, თავრიზში დარჩენილი თავისი მეგობრის თხოვნით, რომელსაც თხზულებაში „ჭაბუკად“ მოიხსენიებს და ყველა თავს მისდამი მიმართვით იწყებს. თავად ავტორის შესახებ ძალიან ცოტა ცნობა მოგვეპოვება და ამ ცნობებსაც, ძირითადად, მისი მოგზაურობის წიგნიდან ვგებულობთ. ცნობილია, რომ ის პოეტი იყო და წერდა თახალუსით „მანსურ“-ი. ეს თახალუსი მან მოგზაურობის წიგნის სათაურშიც გამოიყენა და ტექსტშიც თავის თავს ამ სახელით მოიხსენიებს. მის პოეტურ ნიჭზე თავად თხზულება მეტყველებს. გარდა იმისა, რომ ის სავსეა ავტორისეული ლექსებით, ამ ჟანრის სხვა წიგნებისგან განსხავებით, ის მხატვრულობითაც გამოირჩევა. აღსანიშნავია, რომ თხრობა მასში „ათას ერთი ღამის“ პრინციპზეა აგებული: ღამის დადგომასთან ერთად წყდება ფრაზით „ღამე ჩამოწვა და მანსურმა თხრობა შეწყვიტა“ და მზის ამოსვლასთან ერთად გრძელდება ფრაზით „თქვა: ეი, ჭაბუკო! როცა სამყაროს მანათობელი მზე აღმოსავლეთიდან ამოიწვერა...“

„მანსურის ჰაჯი“ ენციკლოპედიური ტიპის მოგზაურობის წიგნებს განეკუთვნება, თუმცა მასში ავტორისეული, ხშირად ხუმრობანარევი, შეფასებები და მსჯელობაც ბევრია. ემოციური თხრობისა და იუმორის წყალობით, იაყუბ მირზას თხზულება ერთ-ერთ ყველაზე საინტერესო და სახალისოდ საკითხავ მოგზაურობის წიგნად ითვლება. მისი ერთადერთი შემორჩენილი ხელნაწერი ირანის მეჯლისის ბიბლიოთეკაში ინახება (#9908).

---

1 წინამდებარე სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ გაცემული ფუნდამენტური კვლევებისათვის სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტის (#FR/269/1-10/14) ფარგლებში.

მანსურის ჰაჯი
(1868)

თბილისი

თქვა: ეი, ჭაბუკო! როცა სამყაროს მანათობელი მზე აღმოსავლეთიდან ამოიწვერა, ყველანი წამოიშალნენ, ბარგი შეკრეს და გაემართნენ მეთვრამეტე პუნქტისკენ, რომელსაც თბილისი ჰქვია. სოღანლუღიდან თბილისამდე რვა ვერსია. დღის სამ საათზე სოღანლუღიდან გამოვედით და ხუთ საათზე თბილისში შევედით. გზა საშინლად ტალახიანი იყო, მაგრამ სოღანლუღიდან თბილისამდე გზატკეცილი აეშენებინათ და ჩვენმა ფურგონმა ისე იარა, რომ ტალახს არ შევუწუხებივართ.

თბილისის აღწერა ჩემს ძალ-ღონეს აღემატება, მაგრამ ორიოდ სიტყვას მაინც მოგახსენებთ. მისი შემოგარენი შორიდან არ ჩანს, რადგან ქალაქი ხეობაში მდებარეობს და მდინარე მტკვარი, რომელიც დასავლეთიდან აღმოსავლეთისკენ მიედინება, მას ორ ნაწილად ჰყოფს. თბილისის ყველა შენობა ამ მდინარეს გადაჰყურებს. ქალაქში რომ შევედით, მარცხენა სანაპიროზე მეჰდი ბეგის სახლში დავბინავდით. ადრე ამ კაცს ბანა-იე თაბრიზის[2] ეძახდნენ, მაგრამ ახლა თავის სახელს ვერ ამართლებს, რადგან მშენებლობას თავი დაანება და დიდკაცობის პრეტენზია გაუჩნდა. თბილისში რომ ჩამოვიდა, უბრალო მშენებელი იყო და კარგი ხუროთმოძღვრის სახელი მოიხვეჭა. ცოტა ხანში თავრიზში დაბრუნება მოისურვა, მაგრამ თბილისის გუბერნატორმა არ გაუშვა: ხელფასი დაუნიშნა და დარჩენა სთხოვა. მას შემდეგ თბილისში ცხოვრობს და აურაცხელი ქონება დააგროვა, მათ შორის სახლები, რომელთა ბადალს, თეირანის გამოკლებით, მთლ ირანში ვერ იპოვი. ახლა ამ სახლებს აქირავებს და, როგორც თვითონ ამბობს, წელიწადში 200000 მანეთი შემოსავალი აქვს. ჩვენ ერთ-ერთი საუკეთესო სახლი დაგვითმო. სამსართულიანი შენობა იყო და ყველა ოთახს ხის იატაკი ჰქონდა. ამ კაცმა დიდი პატივი გვცა: ჩამოსვლის დღესვე სამი თავისგან შემდგარი საუცხოო სადილი გამოგვიგზავნა და მომდევნო სამი რის განმავლობაში, სანამ იქ ვცხოვრობდით, სადილს ყოველდღე გვიგზავნიდა. თბილისში რომ ჩამოვედით, შაბანის თვის 13 (29 ნოემბერი) იყო.

თბილისის აბანოები

მას შემდეგ, რაც დავბინავდით, მისმა აღმატებულება ჰაჯი ემირ ზადემ და თქვენმა მონა-მორჩილმა მანსურმა აბანოში წასვლა გადავწყვიტეთ. თბილისის აბანოებზე ცოტაოდენს მოგიყვებით და ყური დამიგდეთ.

უპირველეს ყოვლისა, გეტყვით, რომ მართლა ღვთაებრივი აბანოებია. ოცი აბანო ერთ რიგშია ჩამწკრივებული და ერთი წყაროდან მარაგდება. ეს წყარო მთიდან გადმოდის, ყველა აბანოზე ნაწილდება და წყალი დღე და ღამე მოდის. აბანოს ფასი ერთი მანეთია, რაც 13-14 შაჰის ტოლია. გინდ მარტო შეხვიდე და გინდ ათი კაცი შეიყვანო, ამ ფასს იხდი. რამდენსაც გინდა, იმდენ ხანს დარჩები, არავინ არ შემოვა და არ გკითხავს, რას აკეთებ და ამდენ ხანს რატომ შეყოვნდიო.

---

2 „ბანა-იე თაბრიზი“ სპარსულად თავრიზელ მშენებელს ნიშნავს.

აბანოს ნომერი ორი – შიდა ცხელი და გარე ცივი სათავსისგან შედგება. გარე სათავსის ფართობი 3 ზარ'ი[3] 3 ზარ'ზეა. აქ კედლების გასწვრივ ტანსაცმლის გასახდელად ტახტები და სავარძლებია განლაგებული. შიდა სათავსის სიდიდე 3 ზარ'ია და მასში ორი აუზია ჩაშენებული. აუზების სიღრმე ერთი ზარ'ია. აუზიდან ერთი ზარ'ის მოშორებით კედელზე ონკანია დამაგრებული და იქიდან აუზში ცხელი წყალი იღვრება. ეს სუფთა და სურნელოვანი წყალი სხეულს ჭუჭყს ისე აშორებს, რომ ქისით გახეხვა აღარ გჭირდება და დასვრილ ტანსაცმელსაც საპონზე უკეთ რეცხავს.

აბანოში რომ შევედი, გული დამწყდა, რომ მარტო ვიყავი. ვინატრე, ნეტავ ვაჰითი აქ იყოს, ხელს ჩავჭიდებდი, აბანოში შევიდოდით და ორ-სამ საათს განცხრომით გავატარებდით-მეთქი. ჯერ ერთი, რომ აქ ასეთი რამეები აკრძალული არ არის და რომც იყოს, მაინც ვერავინ გაიგებს, რადგან შიგ შემოსვლის უფლება არავის აქვს. აქ კაცები და ქალები აბანოში ერთად ხშირად დადიან და მათ ყურადღებას არავინ აქცევს.

ახლა ამ ქალაქის მცხოვრებლებზე მოგახსენებთ. გამიჭირდება, მათ ჩვეულებრივი ადამიანები ვუწოდო და, საერთოდ, ადამის მოდგმას მივაკუთვნო, რადგან ერთ ქალაქში ამდენი ლამაზი ადამიანის არსებობა არც ვინმესგან გამიგია და არც ქრონიკებში წამიკითხავს. დიდსა და პატარას, კაცსა და ქალს თეთრი პირისახე, ნახევარმთვარესავით მორკალული წარბები, ნარგიზივით შავი თვალები, კაკაბის მიხვრა-მოხვრა და საროს ტანი აქვს, ისეთი, როგორზეც პოეტს უთქვამს:

> კაცთა მოდგმის დასაღუპად სამოთხიდან ანგელოზი გამოგზავნეს,
> ჩათვალე, რომ უბედურება იყო, მაგრამ ანგელოზის ბუნების.[4]

ერთი სიტყვით, შაბანის თვის 14-ში (30 ნოემბერს), კვირას მისი აღმატებულება ემირ ზადე და თქვენი მონა-მორჩილი სახლიდან გამოვედით, ფაეტონში ჩავსხედით და სასეირნოდ წავედით. თავდაპირველად მტკვარზე აშენებულ ხიდზე გადავედით. ძალიან კარგი, მყარი და მაღალი ხიდი იყო. ხიდის თავში მისი ამშენებლის ბრინჯაოს ქანდაკება[5] იდგა. ძეგლი ისე ოსტატურად იყო ჩამოსხმული, რომ ვერ აგიწერთ. მასზე გამოსახული კაცი, უეჭველია, მეფეთა გვარის წარმომადგენელი იყო. შორიდან ხიდზე მდგარი ცოცხალი ადამიანი გეგონებოდათ. ხელში მდიდრული კრაველის ქუდი ეჭირა და მხრებზე შინელი ჰქონდა მოსხმული. შინელი ისე ახალივით გამოიყურებოდა, თითქოს ეს არის, მკერავიდან წამოიღესო. ქანდაკების ირგვლივ თავდაყირა იდგა რვა თურქული ქვემეხი, რომელთაც მძიმე ჯაჭვი ჰქონდათ შემორტყმული. ეს ხიდი, ქანდაკება და მასზე შემოვლებული ზღუდე საოცრად შთამბეჭდავი იყო.

თეატრი

გავიარეთ ერთი შენობა, რომელზეც გვითხრეს, რომ თეატრი იყო. ვიკითხეთ, წარმოდგენა როდის იმართებოდა და გვიპასუხეს, რომ იმ საღამოს. სახლში დაბრუნებისთანავე [მსახურს] ხუთი მანეთი გავატანეთ და ბილეთები შევიძი-

---

3 ზარ'ი სპარსული სიგრძის საზომი ერთეულია და დაახლოებით 104 სანტიმეტრს უდრის

4 აქაც და შემდგომაც ლექსები ავტორისეულია.

5 იგულისხმება კავკასიის მეფისნაცვლის მიხაილ ვორონცოვის ქანდაკება, რომელიც დაიდგა 1867 წელს მიხეილის (ახლანდელ ჩუღურეთის) ხიდთან.

ნეთ. სპექტაკლი საღამოს რვა საათზე იწყებოდა და შუაღამის თორმეტ საათზე მთავრდებოდა.

მონაყოლითა და დაწერილით თეატრზე წარმოდგენას ვერ შეიქმნი, უნდა წახვიდე და თავად ნახო და მოისმინო. მაგრამ, შეძლებისდაგვარად, მის აგებულებაზე მოგახსენებთ. თეატრი თაქიას[6] მსგავსი ადგილია, ოღონდ წარმოდგენა იმართება არა ცენტრში, არამედ შენობის ბოლოს აღმართულ ბაქანზე, რომლის წინაც დიდი მოხატული ფარდა კიდია. თეატრის შიდა სივრცე სამიარუსიანია. პირველ იარუსზე სკამები აწყვია და მათი რაოდენობა ათასს აჭარბებს. ყოველ სკამს თავისი ნომერი აქვს და ეს ნომერი ბილეთში არის მითითებული. მეორე იარუსზე პატარა ოთახებია, რომლებსაც აქაურები ლოჟებს ეძახიან. ლოჟები ასევე დანომრილია და თითოეულში ოთხი სკამი დგას. ჩვენ მეთოთხმეტე ლოჟა დავიკავეთ.

მოკლედ, ფარდის წინ მუსიკოსები ისხდნენ, ხელში თავიანთი ინსტრუმენტები ეჭირათ და წიგნებში იყურებოდნენ. მუსიკოსების პირდაპირ ხელმძღვანელი იჯდა და მათ წიგნის მიხედვით თავისა და ხელის მოძრაობით ავარჯიშებდა. როცა სპექტაკლი დაიწყო, ჩვენ წინ ჩამოკიდებული დიდი ფარდა აიწია და ტყე, შენობები და ქალაქი გამოჩნდა. სცენაზე ადამიანები გამოვიდნენ და სიმღერა დაიწყეს, მაგრამ ჩვენ მათი ენა არ გვესმოდა. აქ შეკრებილთა უმრავლესობისთვისაც, რომლებიც რუსები იყვნენ, მათი სიმღერა გაუგებარი იყო, რადგან იტალიურად მღეროდნენ. როცა წარმოდგენა დასრულდა, ფარდა დაეშვა. დიდი თუ პატარა, კაცი თუ ქალი, ლამაზი გოგონა თუ უშნო, ყველა ტაშს უკრავდა და თავის ენაზე აღტაცებას გამოთქვამდა. მერე ხალხი თეატრიდან ეზოში გავიდა და თხუთმეტი წუთის განმავლობაში ზოგი არაყს სვამდა, ზოგი ეწეოდა, ბავშვები კი ერთმანეთს ეთამაშებოდნენ. თხუთმეტი წუთის შემდეგ მუსიკის ხმა გაისმა და ყველანი თავ-თავიანთ ადგილებზე დასხდნენ. უმეტესობას ხელში დურბინდი ეჭირა და ერთმანეთს ათვალიერებდა. ამასობაში ფარდა აიწია და ქალაქში მდგარი ეკლესია გამოჩნდა. ეკლესიის შესასვლელები ღია იყო და შიგნით უცნაური ხალხი ისხდა. ისინი საუბრობდნენ და მღეროდნენ.

ერთი მსახიობი, რომელსაც თეთრი წვერი ჰქონდა და მღვდლის სამოსი ეცვა, ეკლესიიდან გამოვიდა. მასთან ორი მსახიობი მივიდა და წყალი სთხოვა. მღვდელმა ჭიქები ამოიღო, ერთი ადგილიდან, საიდანაც წყალი გადმოდიოდა, წყლით აავსო და მათ მიაწოდა. ერთმა დალევა დააპირა, მაგრამ ჭიქაში წყალს ცეცხლი მოედო და დენთივით აალდა. მეორესაც იგივე დაემართა. შემდეგ მოულოდნელად მღვდლის წვერი და ტანსაცმელი სადღაც გაქრა და მსახიობი სრულიად ახალი სახით წარმოგვიდგა: წელზე ხმლით და სამხედრო ტანსაცმლითა და ვიწრო შარვლით. ამ სცენამ ჩემზე გამაოგნებელი შთაბეჭდილება მოახდინა: მსახიობი ისე გადასხვაფერდა, რომ ადგილიდან არ დაძრულა, მისი წვერი და ტანსაცმელი კი ცაში გაუჩინარდა თუ მიწაში, ვერავინ დაინახა. მსახიობები მუსიკის თანხლებით ლაპარაკობდნენ და ლექსებს მღეროდნენ და ვისაც მათი ენა ესმოდა, ის სიტყვებსაც არჩევდა. ამასობაში სპექტაკლი დასრულდა და ფარდა ისევ დაეშვა. ხალხმა ტაში დაუკრა და თეატრიდან გავიდა.

მოკლედ, იმ საღამოს სულ ხუთი მოქმედება ითამაშეს. ისეთი სპექტაკლი იყო, რომ კაცს ჭკუას დააკარგვინებდა. მისი აღწერა ჩემს ძალ-ღონეს აღემატება, თუმცა შევეცდები, ჩემი შთაბეჭდილებები, შეძლებისდაგვარად, გაგიზიაროთ.

---

6 თაქია დიდი კარავია, სადაც შიიტების რელიგიური მისტერიები იმართება.

უპირველეს ყოვლისა, ხუთი მანეთი გადავიხადეთ და ავიღეთ ლოჟის ბილეთები, რომელშიც ოთხი სკამი იდგა. ბილეთში ლოჟის ნომერი – 14 იყო მითითებული. მეთოთხმეტე ლოჟა ვიპოვეთ, კარი გავაღეთ და ჩვენს ადგილებზე დავსხედით. ჩვენი ლოჟის მარჯვნივ და მარცხნივ ორი მზესავით ქალიშვილი და ორი მთვარისსახიანი ქალი იჯდა. ოთხივე მდიდრულად იყო მორთულ-მოკაზმული. ხან ჩვენსკენ იყურებოდნენ და მიბნედილი ლურჯი თვალებიდან გამგმირავ მზერას გვესროდნენ, ხან წითელი ვარდის კოკორივით ბაგეებს ხსნიდნენ და ჩვენზე, ანუ ჩვენს ტანსაცმელსა და ქუდზე, იცინოდნენ, ხან კი ხელთათმანებიდან ქაფურივით თეთრ ხელებს აჩენდნენ. მათმა სილამაზემ თვალი ისე მოგვჭრა, თითქოს ცაზე მანათობელი მთვარე ამოვიდაო. შეშინებულები ჩუმ-ჩუმად მათკენ თვალს ვაპარებდით და გულდადარდიანებულები ისე ვოხრავდით, რომ ჩვენი ოხვრის ალი მთელ დარბაზს ედებოდა. თუ მზეს თვალს მოვარიდებდით და მეორე მხარეს გავიხედავდით, დავინახავდით მთვარეს, რომელიც იქაურობას მზესავით ანათებდა. ერთი სიტყვით, ორსავე მხარეს ერთმანეთზე უკეთესი სანახაობა იყო. ვინატრე: ნეტავ, ჩემი მეგობრები აქ იყვნენ, რომ ნახონ, ქვეყნად როგორი ჰურიები არსებობენ-მეთქი.

მოკლედ, თქვენი მონა-მორჩილი რაღაც სხვანაირ გუნებაზე დავდექი და ჩუმად ამ ბეითებს ვღიღინებდი:

თუ გული მომტაცე, რჯულს ნუ წამართმევ,
საბრალო გულს მოთმინებას ნუ წაართმევ,
მიჯნურებზე შურს ნუ იძიებ,
ნუ მოკლავ ნაკრძალის ნადირს.

და, ასევე, ამ ბეითსაც ვმღეროდი:

რაც შენი ზილფის კულულმა ჩემი გული მოაჯადოვა,
ქარს გაჰყვა რჯული, რწმენა და ფანა,[7] ჩემო კერპო.

ერთი სიტყვით, შუაღამის თორმეტ საათამდე თეატრში ასეთ ყოფაში ვიყავით. შიგადაშიგ მისი აღმატებულება ჰაჯი ემირ ზადე მთვარისსახიანებს ფრანგულად ესაუბრებოდა და ყველანი იცინოდნენ, მაგრამ ჩვენ მათი ლაპარაკი არ გვესმოდა.

მოკლედ, სპექტაკლის დასრულების შემდეგ დადარდიანებულები სახლში დავბრუნდით. მთელი ღამე ვერ დავიძინე, რადგან როგორც კი თვალს ვხუჭავდი, ის პირმთვარეები მელანდებოდნენ.

როცა სამყაროს მანათობელი მზე აღმოსავლეთიდან ამოიწვერა, ფაეტონში ჩავსხედით და ბაზარსა და ქუჩებში გავისეირნეთ. გაოცებულები შენობებს ვათვალიერებდით და ვფიქრობდით: აი, ქვეყნად როგორი ადგილები გაუკეთებიათ, ჩვენ კი თავრიზის სახლში შევყუჟულვართ და უაზრო განცხრომაში ვატარებთ დროს. თუ კაცი ამ ვილაიეთების ნახვის შემდეგაც თავრიზის სახლში ჯდომით ისიამოვნებს, ის ან გონებანაკლულია, ან ჭკუა საერთოდ არა აქვს.

ახლა ცოტაოდენს თბილისის ბაზრებსა და ქუჩებზე მოგახსენებთ. მართალია, ნაწერით სრულ წარმოდგენას ვერ შეიქმნი, თავად უნდა ნახო და შეიგრძნო, მაგრამ მაინც შევეცდები, იქნებ რამე გამომივიდეს. მაშ ასე, მზის ჩასვლას სამი საათი აკლდა, როცა მისი აღმატებულება ემირ ზადე და თქვენი მონა-მორ-

7 ფანა სუფიური მოძღვრების მიხედვით სულის თვითსრულყოფის გზის ბოლო საფეხურია.

ჩილი ფაეტონში ჩავსხედით და ირანის ელჩის რეზიდენციაში წავედით. ჯერ ერთი, ალი ხანი ძალიან კარგი ბუნების კაცია და დღენიადაგ ქვეყნის კეთილდღეობაზე ზრუნავს, მეორეც, მას საუბარსა და თავაზიანობაში ტოლი არა ჰყავს. მასთან ერთი საათი გავატარეთ და მერე გასეირნება შემოგვთავაზა. მისი აღმატებულება ემირ ზადე დაყაბულდა და ორი ფაეტონი მოამზადეს. ერთში მისი აღმატებულება და ალი ხანი ჩასხდნენ, მეორეში კი – თქვენი მონა-მორჩილი და ელჩის თანაშემწე. ქუჩებში გავისეირნეთ და მივედით მოჯთაჰედის ანუ აყა მირ ფათაჰის ბაღში.[8] შიგ რომ შევედით, თავი ედემის ბაღში გვეგონა. ოთხი ხეივნის გადაკვეთაზე ულამაზესი შენობა იდგა. მის გარშემო ტანკენარი ხეები, მათ შორის ღვია და ფიჭვი, ხარობდა, ხოლო შიგნით ოთახების წინ დარგული იყო ლიმნის, ფორთოხლისა და თურინჯის ხეები, რომელთა მწვანე ტოტებსაც უამრავი ნაყოფი ესხა.

მოკლედ, ამ წარმტაც ბაღში დაახლოებით საათნახევარი ვისეირნეთ და მეგობრები მოვიგონეთ. იქიდან ალი ხანის სახლში დავბრუნდით. რაც გზაზე ვნახეთ, იმის აღწერა ჩემს ძალ-ღონეს აღემატება. მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ ყოველ ფეხის ნაბიჯზე მაცდუნებელ მზესა და მთვარეს ვხედავდით. ალი ხანთან ჩაი დაგვახვედრეს, მაგრამ მათი ჩაის სმის წესი არ მომეწონა. იმხელა ჭიქები აქვთ, რომ შიგ ერთი ჩაიდანი ეტევა. ჭიქას ავსებენ და მოგართმევენ, მაგრამ სპილოს ძალა უნდა გქონდეს, რომ ბოლომდე დალიო. რადგან მათი ჩაის სმის წესი არ ვიცოდით, ჩვენი წესისამებრ ჭიქები ავიღეთ და გამოვცალეთ, ალი ხანის ჭიქა კი ისევ ხელუხლებლად იდგა. ჭიქები ხელმეორედ შეგვივსეს და მოგვართვეს და ისიც დიდი წვალებით დავლიეთ, ალი ხანის ჭიქა კი ჯერ კიდევ ნახევრადსავსე იყო. ამასობაში მისი აღმატებულება ემირ ზადე და თქვენი მონა-მორჩილი ისეთ დღეში ჩავცვივდით, თითქოს ღვინით დავმთვრალიყავით: თავბრუ გვეხვეოდა და გვაქანავებდა. ალი ხანს გაეცინა და გვითხრა: „თქვენ ჩაის ირანულად სვამთ, აქ კი სხვა წესია. აქ სავსე ჭიქას დაახლოებით ერთი საათი ნელ-ნელა სვამენ და თან მუსაიფობენ“. მოკლედ, ჩვენ მათი წესი არ ვიცოდით და ორი ჭიქა დავლიეთ. რა სამწუხაროა, რომ იქ არ იყავი, ჭაბუკო! ელჩისგან მთვრალებივით გამოვედით და სახლში დავბრუნდით, მაგრამ იმ წყეული ჩაისგან ორი დღე და ღამე არც გვეძინა და ვერც ვჭამდით.

ალი ხანის სახლიდან რომ გამოვდიოდით, ვიკითხეთ, წარმოდგენა იმ საღამოსაც იმართებოდა თუ არა. გვიპასუხეს, რომ თეატრი დღეგამოშვებით მუშაობდა. ძალიან დაგვწყდა გული, რადგან მეორე დღეს თბილისიდან მივემგზავრებოდით და იმ მთვარისსახიანებს ან ვნახავდით, ან ვერა.

თბილისის შენობების თავისებურება ის არის, რომ ეზო არა აქვს და შიგ პირდაპირ ქუჩიდან შედიხარ. შენობების სიმაღლე ხუთ სართულამდეა და ფანჯრები ქუჩაზე გადმოდის. მათი ბაზრები რიგებად არის ჩამწკრივებული.

ღამე ჩამოწვა და მანსურმა თხრობა შეწყვიტა.

8 იგულისხმება მუშტაიდის ბაღი.

ბიბლიოგრაფია:

ტექსტი

Safar-nāme-ye ḥajj-e Mansūr, be kūshesh-e Rasūl Ja'farīyān, Tehran, 1388/2009.

Ya'qūb Mīrzā Tabrīzī, "Hajj-e Mansūr", wignSi: *Panjāh safar-nāme-ye hajj-e Qājārī*, j. 2, 229-542.

ლიტერატურა

Rasūl Ja'farīyān, "Dar bāre-ye Safar-nāme-ye hajj-e Mansūr (az sāl-e 1285 q.)", *Mīqāt-e Hajj*, Vol.17, No.66, Tehran, 1387/2008-2009.

Rasūl Ja'farīyān, "Moqaddame", wignSi: *Panjāh safar-nāme-ye hajj-e Qājārī*, j. 2, 197-228.

Maryam Ghaffārī-Jāhed, "Safar-nāme-ye hajj-e Mansūr", 1390/2011 (http://www.jahed.blogsky.com/1390/01/07/post-36/).

გრიგოლ ბერაძე
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

მარინა ალექსიძე
ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

მოჰამად მოსადეყის მოგონებების წიგნის ცნობები საქართველოს შესახებ[1]

ყაჯარული პერიოდის სპარსული სამოგზაურო და მემუარული ლიტერატურა უაღრესად მნიშვნელოვანი და სპეციფიკური წყაროა XIX საუკუნის საქართველოს ისტორიის მკვლევართათვის. ამ ლიტერატურის ერთ-ერთი საინტერესო ნიმუშია XX საუკუნის ირანის გამორჩეული პოლიტიკური და საზოგადო მოღვაწის მოჰამად მოსადეყის მოგონებების წიგნი.

მოჰამად მოსადეყი დაიბადა 1882 წელს აჰმადაბადში დიდგვაროვანთა ოჯახში. მამამისი მირზა ჰედაიათ აშთიანი ირანის ფინანსთა მინისტრი იყო, ხოლო დედა ნაჯმ ას-სალთანე – ყაჯართა სამეფო დინასტიის წარმომადგენელი: ფათჰალი შაჰის შვილიშვილი და ნასერ ად-დინ შაჰის ბიძაშვილი. დაწყებითი განათლება მოსადეყმა თეირანში მიიღო და 1909 წელს სწავლის გასაგრძელებლად ევროპაში გაემგზავრა. მან ჯერ პარიზის პოლიტიკურ მეცნიერებათა სასწავლებელი, მერე კი ნევშატელის უნივერსიტეტი დაამთავრა და სამართლის დოქტორის ხარისხი მოიპოვა. მოსადეყი პირველი ირანელი იყო, ვისაც დოქტორის ხარისხი ჰქონდა. ის ამ ტიტულით ისე ამაყობდა, რომ საკუთარი სახელის აუცილებელ ატრიბუტად აქცია და ყოველთვის დოქტორ მოჰამად მოსადეყად მოიხსენიებოდა.

1914 წელს სწავლის დასრულების შემდეგ მოსადეყი სამშობლოში დაბრუნდა და აქტიურად ჩაერთო ირანის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. 1919 წელს მან ირანსა და ინგლისს შორის დადებული ხელშეკრულების წინააღმდეგ გაილაშქრა და ისევ შვეიცარიაში გაემგზავრა. 1920 წელს ირანის პირველი მინისტრის მოშირ ად-დოულეს მოწვევით მოსადეყი თეირანში დაბრუნდა და მის კაბინეტში დაიწყო მუშაობა: 1920 წელს – იუსტიციის მინისტრად, 1921 წელს – ფინანსთა მინისტრად, ხოლო 1923 წელს – საგარეო საქმეთა მინისტრად. პარალელურად მას ეკავა ჯერ ფარსის და მერე აზერბაიჯანის გუბერნატორის თანამდებობები. მოსადეყი ირანის მეჯლისის სხვადასხვა მოწვევების დელეგატი იყო. იგი აქტიურად უჭერდა მხარს ირანის მიერ დამოუკიდებელი საგარეო პოლიტიკის გატარებას. 1949 წელს მოსადეყის მეთაურობით ჩამოყალიბდა ნაციონალისტური ორგანიზაცია „ეროვნული ფრონტი“, რომელმაც დიდი როლი ითამაშა ირანის ნავთობის მრეწველობის ნაციონალიზაციისათვის ბრძოლაში. 1951 წელს მოსადეყი პრემიერ-მინისტრად დაინიშნა და ეს თანამდებობა 1953 წლამდე ეკავა (1952 წლის ივლისის გამოკლებით). 1953 წლის სახელმწიფო გადატრიალების დროს მოსადეყი დაიჭირეს და სამი წლით პატიმრობა მიუსაჯეს. ციხიდან გამოსვლის შემდეგ ის სავაქის (შაჰის საიდუმლო პოლიციის) თანამშრომელთა მეთვალყუ-

1 წინამდებარე სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ გაცემული ფუნდამენტური კვლევებისათვის სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტის (#FR/269/1-10/14) ფარგლებში.

რეობით აჰმადაბადში ცხოვრობდა. გარდაიცვალა მოსადეყი 1967 წლის 5 მარტს თეირანის საავადმყოფოში.[2]

თავისი მღელვარე და საინტერესო ცხოვრება მოსადეყმა აღწერა მოგონებების წიგნში, რომელიც ორი სხვადასხვა სათაურით გამოიცა: „მოსადეყის ციხის ჩანაწერები მისი ცხოვრების შესახებ“ და „დოქტორ მოჰამად მოსადეყის მოგონებები და დარდები“. გამოცემებს შორის გარკვეული სხვაობაა, მაგრამ საქართველოში მოგზაურობის შესახებ ცნობებს ორივე გამოცემა შეიცავს.

საქართველოში მოსადეყი პირველად 1909 წლის თებერვალში ჩამოვიდა. ის თავისი ძმის აბუ'ლ-ჰასან დიბას თანხლებით პარიზში სასწავლებლად მიემგზავრებოდა და თბილისში საგარეო საქმეთა სამინისტროს დავალებით შეიარა – ირანის გენერალური კონსულისთვის მომთაჰენ ას-სალთანესთვის ხელფასების ჩეკი უნდა გადაეცა. მისი მოგონებების წიგნიდან შთაბეჭდილება იქმნება, რომ ამ ჯერზე საქართველო მოსადეყს მხოლოდ ერთი, საკმაოდ უსიამოვნო, ინციდენტით – მოჯაჰედთა მუქარით დაამახსოვრდა.

ირანის მოჯაჰედთა ორგანიზაციას, რომლის მიზანსაც კონსტიტუციური რევოლუციის განხორციელება წარმოადგენდა, კავკასიაში ბევრი მხარდამჭერი ჰყავდა. კავკასიაში მცხოვრებმა ირანელებმა და ადგილობრივმა მუსლიმებმა ჩამოაყალიბეს კავკასიის მოჯაჰედთა ორგანიზაცია, რომლის ერთ-ერთი ცენტრი თბილისი იყო. სწორედ ამ ორგანიზაციის წევრები დაუპირისპირდნენ თბილისში ჩამოსულ მოსადეყს. ამ ორგანიზაციის ერთ-ერთ წევრს, ვინმე სადიკოვს[3] მოსადეყი საკონსულოში გამართულ სადილზე შეხვდა. გენერალურმა კონსულმა სტუმრებს მოსადეყი ირანის პრემიერ-მინისტრის დისწულად და ქვეყნის ერთ-ერთ უმდიდრეს ადამიანად გააცნო. ასეთი რეკომენდაცია კავკასიაში, რომელიც აქაური მოჯაჰედების ცენტრად ითვლებოდა, მოსადეყს ძალიან არ ესიამოვნა და ირანის გენერალური კონსულის მიმართ ეჭვი გაუჩნდა. როგორც ჩანს, მოსადეყის ეჭვი უსაფუძვლო არ იყო. იმ პერიოდში თბილისში ჩასული ბევრი ირანელი, მათ შორის ცნობილი საზოგადო მოღვაწე და მწერალი იაჰია დოულათაბადიც აღნიშნავდნენ ირანის გენერალური კონსულის მომთაჰენ ას-სალთანეს ლოიალურ დამოკიდებულებას მოჯაჰედებისადმი.[4] სადილის შემდეგ ქალაქში სასეირნოდ გასულ მოსადეყს ვიღაც უცნობმა კაცმა წერილი შეაჩეჩა და გაიქცა. ეს აღმოჩნდა მუქარის წერილი, რომლის ავტორებიც წერდნენ, რომ ვინაიდან მოსადეყის ბიძა ტირანი შაჰის დაახლოებული პირი იყო, ამიტომ მას თბილი-

---

2 მოსადეყის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ იხ.: Mehdī Bāmdād, Sharh-e hāl-e rejāl-e Īrān dar qarn-e 12 va 13 va 14 hejrī, j.3, Tehran, 1347/1968, 272-298; 'Abd ar-Razzāq Esfahānī, "Negāhi dīgar be sīmā-ye Mosaddeq (Taqrīrāt-e Mosaddeq dar zendān)", *Āresh*, No. 4 (24), Tehran, 1360/1981, 122-126; F. Diba, *Mohammad Mossadegh: A Political Biography,* London, 1986; H. Katouzian, *Mossaddiq and the Struggle for Power in Iran*, London, 1991; Jalāl Matīnī, "Doctor Mosaddeq, Enqelāb-e mashrūte va tahsīlāt-e 'ālīye dar Orūpā", *Iranshenasi*, Vol.11, No.4, Rockville, Maryland, 1378/2000, 29-31 (English Summary), 711-741 (Persian Text).

3 მოჰამად თაყი სადიკოვი თბილისის მოჯაჰედთა საზოგადოების წევრი იყო. მას თბილისში ჩამოსული არაერთი ირანელი ახსენებს და, მათ შორის, იაჰია დოულათაბადიც (Yahyā Doulatābādī, *Hayāt-e Yahyā*, moqaddame, tashīh va ta'līqāt: Mojtebā Borzābādī Farāhānī, j. 3, Tehran, 1387/2008, 852).

4 Yahyā Doulatābādī, *Hayāt-e Yahyā*, 852.

სიდან გამგზავრებამდე მათთვის 180 000 რუბლი უნდა გადაეხადა. ადრესატის დასაშინებლად წერილის ბოლოს რევოლვერი და კუბო იყო მიხატული.

შეშინებულმა მოსადეყმა გეგმები შეცვალა და გადაწყვიტა, ბაქოს ნაცვლად, რომელიც ასევე კავკასიელი მოჯაჰედების ცენტრად ითვლებოდა, ევროპაში ბათუმიდან გამგზავრებულიყო. მან გენერალურ კონსულს საქმის ვითარება გააცნო, სადილზე უპასუხისმგებლო განცხადების გამო უსაყვედურა და თბილისი იმ დღესვე დატოვა.

ბათუმში ჩასულ მოსადეყს გენერალური კონსულის მიერ გაფრთხილებული მასპინძლები – ბათუმის კონსული და იქ მცხოვრები იაზდელი ვაჭარი დახვდნენ და სასტუმროში წაიყვანეს. მეორე დღეს ვაჭრის სახლში ჩაიზე დაპატიჟებულ მოსადეყს თბილისის წერილის ანალოგიური წერილი გადასცეს, იმ განსხვავებით, რომ გამოსასყიდი თანხა 360 000 რუბლამდე იყო გაზრდილი, თან ტერორისტები აფრთხილებდნენ: „ფული გადაიხადეთ, თორემ ყველანი ერთი ცის ქვეშ დავდივართ და სადაც არ უნდა წახვიდეთ, მაინც მოგწვდებითო.“[5]

გამწარებულმა მოსადეყმა ირანის საკონსულო პირდაპირ დაადანაშაულა ღალატში და თეირანში ჩივილით დაემუქრა. ბათუმის კონსული შეეცადა სიტუაცია გამოესწორებინა და მოჯაჰედებთან მოლაპარაკება თავის თავზე აიღო. მოლაპარაკებიდან დაბრუნებულმა, მან მოსადეყს მიუტანა 50 რუბლის მიღების ხელწერილი, რომ თითქოს ეს თანხა რომელიღაც, გაურკვეველ ადგილას მყოფი სკოლის შემოწირულობა იყო. იმავე საღამოს მოსადეყი ჩაჯდა გერმანული კომპანიის გემში, რომელიც ბარსელონასა და ბათუმს შორის დადიოდა, და ევროპაში გაემგზავრა.

მოსადეყის მეორე ვიზიტი საქართველოში 1919 წელს შედგა, როცა ის ოჯახთან ერთად შვეიცარიიდან ირანში ბრუნდებოდა. თავის მოგონებებში მოსადეყი გვიხატავს ომისშემდგომ თბილისს, რომელშიც, მისი აღწერით, სრული განუკითხაობა და ტერორი იყო გამეფებული. მის იქ ყოფნაში „დაშნაკცუტუნის“ პარტიის წევრმა სომეხმა ტერორისტებმა ერივანსკის მოედანზე აზერბაიჯანის დემოკრატიული რესპუბლიკის პირველი პრემიერ-მინისტრი ფათჰალი ხან ხოისკი მოკლეს. თავდაპირველად მოსადეყი ირანში დაბრუნებას ბაქოს გავლით გეგმავდა. საკონსულომ მას მეგზურად მიუჩინა ერთი ადგილობრივი კაცი და თან გააფრთხილა: ეს კაცი მკვლელია – საკონსულოს თანამშრომელი მოკლა, მაგრამ ის ერთადერთია, ვისაც საზღვრამდე თქვენი მიყვანა შეუძლიაო. ამ კაცმა მოსადეყი ადგილობრივ „საიდუმლო ორგანიზაციაში“ წაიყვანა, სადაც მას ჰკითხეს, იცნობდა თუ არა ცნობილ მოჯაჰედს, „შურისძიების კომიტეტის“ წევრ ეჰსანოლაჰ ხანს. მოსადეყი იძულებული გახდა, ეცრუა და ეჰსანოლაჰ ხანის ნაცნობობა ეღიარებინა. ამისთვის მან მგზავრობისთვის საჭირო რეკომენდაციები მიიღო და მეგზურის რჩევით იერიც შეიცვალა: დახეული ტანსაცმელი ჩაიცვა და ხელები გაიმურა, რათა „ბურჟუას კი არა, მუშას დამსგავსებოდა.“ მაგრამ ამასობაში გაირკვა, რომ მდინარე მტკვარზე გადებული ხიდი აეფეთქებინათ, ამიტომ მგზავრებს მატარებლიდან ჩასვლა, რამდენიმე კილომეტრის ფეხით გავლა, მდინარის ნავებით გადაცურვა და მეორე ნაპირზე ბაქოს მატარებელში ჩასასხდომად ისევ კილომეტრების ფეხით გავლა უწევდათ. რადგან მოსადეყს მცირეწლოვანი ბავშვები ახლდა, მან ამ გზაზე უარი თქვა და გადაწყვიტა, ავტომობილი ექირავა და ვლადიკავკაზის გავლით პეტროვსკში ჩასულიყო, იქიდან კი გემით ემგზავრა. მაგრამ გამგზავრების წინა დღეს ხმა დაირხა, რომ ბოლშევიკებს დერ-

5 Taqrīrāt-e Mosaddeq dar zendān dar bāre-ye zendegī-ye khīsh, 22.

ბენდი აეღოთ და ამიტომ ეს გზაც ჩაიკეტა. შეშინებულმა მოსადეყმა გადაწყვიტა ბათუმის გავლით უკან შვეიცარიაში დაბრუნებულიყო და თან უნდა ეჩქარა, რადგან ირანის გენერალური კონსულის ინფორმაციით, ბათუმელი აჭარლები დამოუკიდებლობისთვის იბრძოდნენ და თუ გაიმარჯვებდნენ, ეს გზაც დაიკეტებოდა. საბოლოოდ, მან მოაზაზ ად-დოულეს დიპლომატიური პასპორტი გამოართვა და შვეიცარიაში გაემგზავრა.

მოსადეყის „მოგონებების წიგნი“ სპეციფიკური წყაროა. ერთი შეხედვით, იგი ღარიბია ინფორმაციულად და რაიმე მნიშვნელოვან მანამდე უცნობ ცნობას საქართველოს შესახებ არ გვაწვდის. მაგრამ ის ძალიან საინტერესოა, როგორც თვითმხილველის უშუალო შთაბეჭდილებები. თხზულება ცოცხლად გვიჩვენებს საქართველოს ახალი ისტორიის ერთ-ერთ საინტერესო პერიოდს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Bāmdād, Mehdī. *Sharh-e hāl-e rejāl-e Īrān dar qarn-e 12 va 13 va 14 hejrī*, j.3. Tehran, 1347/1968.
2. Esfahānī, ʻAbd ar-Razzāq. “Negāhi dīgar be sīmā-ye Mosaddeq (Taqrīrāt-e Mosaddeq dar zendān)”, *Āresh,* No. 4 (24), Tehran, 1360/1981, 122-126.
3. Diba, Farah. *Mohammad Mossadegh: A Political Biography*, London, 1986.
4. Katouzian, H. *Mossaddiq and the Struggle for Power in Iran*, London, 1991.
5. Matīnī, Jalāl. Doctor Mosaddeq, Enqelāb-e mashrūte va tahsīlāt-e ʻālīye dar Orūpā. *Iranshenasi*, Vol.11, No.4, Rockville, Maryland, 1378/2000, 29-31 (English Summary), 711-741 (Persian Text).
6. Doulatābādī, Yahyā. *Hayāt-e Yahyā, moqaddame, tashīh va taʻlīqāt: Mojtebā Borzābādī Farāhānī*, j. 3, Tehran, 1387/2008.

Nana Mirachvili
Institut G. Tsérétéli d'Etudes orientales

VIE DE SAINT MARC L'ASCÈTE (V^E S.)

Attribué à Sérapion, la *Vie de Marc le solitaire*, est un récit hagiographique du V^e siècle.[1] Il est lié au thème de l'ascétisme, sujet mythique, parfaitement enraciné dans la première hagiographie byzantine.

Le récit retrace l'histoire du célèbre Père du désert, Marc le solitaire d'Athènes qui a quitté la vie terrestre et établi sur un mont dans le Sud d'Egypte. Le jour de sa commémoration est le 5 mars. Voici le bref sujet:

Saint Père Sérapion racontait: quand il dormait à Scété auprès de l'abbé Jean, deux solitaires lui apparurent en rêve. Ils lui annoncèrent qu›il devait se rendre aussitôt au mont de Tarmak pour y assister aux derniers instants du saint Marc l'ascète et l'ensevelir dignement. Au matin Sérapion révéla la vision à l'abbé Jean, qui, reconnaissant un signe de Dieu, lui donna sa bénédiction avant de partir en voyage. Sérapion arriva en cinq jours à Alexandrie où il demanda aux marchants le chemin qui menait à la montagne et il engagea dans le désert terrible. Pendant le voyage il ne vit aucun être vivant. Au bout de vingt jours de marche, Sérapion tomba à terre épuisé de fatigue et de soif. Mais les deux solitaires apparurent encore et lui donnèrent à boire et à manger. Sept jours plus

---

1 L'auteur de la *Vie de saint Macaire le Grand* (4^e s.), Sérapion vécut en Égypte au 4^ème siècle. Jeune homme, il reçut une éducation supérieure dans la théologie chrétienne. Pendant un moment il dirigea la célèbre école d'Alexandrie. Après cela il partit dans le désert, où il devint moine.C'est là, qu'il connut Antoine le Grand et, pendant des années, essaya très durement d'imiter le patriarche, fondateur du monachisme chrétien. Lorsque Antoine apprit le moment de sa mort, il commanda à ses disciples de cacher son corps, de donner son bâton à Macaire, sa peau de mouton à Athanase et sa calotte à Sérapion. Plus tard il devint évêque de Thmuïs, une ville d'Égypte inférieure. Il assista à un synode des évêques à Sadica en 341. Sozomène le site, comme "Sérapion le Grand". Σεραπίων ὁ μεγὰς καὶ Πιτυρίων, ὁς παρὰ Θηβαῖοις τὴν διατριβ ὴν ευχη, καὶ Παχώμιος, ὅς ἀρχηγὸς ἐγένετο τῶν καλουμένωνΤαβεννησιωτῶν (Le grand Sérapion et Pityrion, qui vivaient en Thébaïde, et Pachôme, qui fut l'initiateur des Tabennésiotes). Sérapion est mentionné dans *l'Histoire Lausiaque* de Pallade: Σεραπίων τις ὀνόματι γέγονεν, τῷγένει Αἰγύπτιος, ἐπίκλητος Σινδόνιος, παρεκτὸς γὰρ σινδονίου οὐδέ ποτε οὐδε;ν ἄλλοπεριει βάλετο (Il y eut un nommé Sérapion, Égyptien de naissance, qui fut surnommé le Sindon, car il ne fut jamais vêtu que d'un suaire). Pallade lors de son séjour dans les montagnes de Nitrie, évoque Sérapion avec d'autres bienheureux Pères: μακαρίων πατερῶν. Sérapion fut enterré dans un sarcophage en pierre, près d'un monastère habité par les moines de saint Pachôme. Ce lieu pouvait être une succursale du monastère de Tabennêssi, fondé aux environs d'Antinoë. Pallade y vécut aux 4^e-5^e siècles. D'après J.C. Guy, l'existence de Sérapion à Scété est assurée seulement par Cassien. Il fait partie de la troisième génération de moines de Scété. Mais un Sérapion son contemporain (fin du 4^e siècle) est peut-être l'Arsinoïte, voir P. Bedjan, *Acta martyrum et Sanctorum* 5, p.263-342; M. Driot, *Les Pères du désert,* p.45; É.Amélineau, *Histoire des monastères,* p.20-22;Sozomène, *HE* 3, 14(4); *PG* 34, chap. LXXXIII, col. 1182;A. Lucot, *Histoire Lausiaque,* p.62; J.C. Guy, *Les apophtegmes des Pères*, p.71; *PG* 34, col. 1180; *PG* 65; col. 413-416; P. Cheneau, *Les saints d'Egypte,* vol. I, Jérusalem, 1923, p.431-439.

tard, ils parvinrent enfin au mont de Tarmak, haute montagne dénudée dont le sommet semblait se perdre dans le ciel. Il découvrit la caverne du saint aussitôt, car les Anges se tenaient au-dessus d›elle et chantaient les louanges. Sérapion approcha et entendit le vieillard qui chantait les psaumes puis il arrêta soudain les chants, salua Sérapion et l›embrassa.

Marc conta à Sérapion qu'il venait de la ville d'Athènes où il enseignait la sagesse de philosophie. A la mort de ses parents, il décida de quitter le monde et s›adonner à Dieu. Il se dépouilla de ses vêtements, s›assit sur une planche et Dieu le conduisit jusqu›au mont de Tarmak.[2] Pendant les trente premières années il menait un combat redoutable contre la faim et la soif, mais surtout contre les diables qui s'acharnaient sur lui pour le chasser de ce lieu qui leur appartenait. Alors la Grâce de Dieu descendit et le rendit imbattable au climat rigoureux et aux combats avec les diables. Comme le jour se levait, Sérapion alors aperçut l'aspect du saint et fut troublé, car son corps était recouvert de poil, comme un animal. Marc lui annonça que les poils lui avaient été accordés par Dieu pour le protéger contre le froid. Les moines parlaient longuement ; Marc demanda à Sérapion des nouvelles du monde et se lamentait sur le peu de foi des Chrétiens; puis il invita Sérapion à une table couverte de nourriture délicieuse et exceptionnelle. Il lui dit que depuis que Dieu lui rendit la grâce, il lui envoyait tout le jour une telle nourriture.

Après l'agape, le vieillard annonça avec une grande joie à Sérapion que le moment était venu pour son âme de sortir de ce corps corruptible et se rendre à la demeure des justes, afin d›y trouver le repos éternel. A ces mots, une lumière éblouissante remplit la grotte, en jetant ses éclats tout autour de la montagne. Le vieillard fit une prière pour la grotte, les églises, pour tous ceux qui vivaient dans les déserts et, après avoir fait promettre à Sérapion de ne rien garder de ses vêtements, l›embrassa, pria pour lui et l›invita à s›agenouiller ensemble. Sérapion entendit une voix du ciel et vit l›âme de saint Marc, toute vêtue de blanc, traverser les troupes de diables qui essayaient de l'empêcher sa montée au ciel. Sérapion boucha l›entrée de la grotte avec des pierres et avec l'aide de deux solitaires arriva à Scété, à la cellule de Jean le vieillard et tous les deux rendirent gloire à Dieu.

Il n'existe qu'une seule forme dans l'hagiographie géorgienne: la forme ancienne (*keimena*) conservée dans le manuscrit sinaïtique (*Sin.36*) d'où procèdent des variantes transmises dans les plusieurs manuscrits. Les 11 manuscrits où figure le texte de la *Vie de Marc le solitaire* sont conservée au Centre National des Manuscrits de Tbilissi.

Liste des manuscrits:

Sin.36 (925) 246v-253v; A-199 (XII-XIIIss.) 118r-v; *Jer*. 120 (XIV-XV) 195r-201v; *A*-649 (1785) 99r-103v; *A*- 691 (XVII) 186r-193r; *H*-286 (1853) p. 390-399; *H*-972 (XVIs.) 404r-408r; *S*-3640 (XIXs.) 39r-46r; *Q*-40 (XVIIs.) 36v-41r; *Q*-103 (1749) 863r-864r; *K'ut*. 592 (1832) 28r-31v.

Comparaison des textes géorgiens

Après avoir analysé et confronté le texte de la *Vie* conservé dans le manuscrit sinaïtique *Sin*.36 (*S*)avec les textes transmis dans les manuscrits *A*-649, *Q*-40, *A*-691, *S*-3640, *H*-286, *H*-972, on a conclu que ces derniers n'apportent rien de neuf pour l'établissement du texte. Les copies conservées dans les manuscrits

2 D'après la version copte le nom de la montagne est *Tarmak*, or la version grecque parle d'un mont *Thrace*. L'une et l'autre montagne est d'ailleurs inconnue.

tardifs peuvent être comparées avec l'ancienne rédaction de la *Vie*. Pour ce faire on a retenu le ms. *A*-649 (rédaction *A*). La corrélation des textes démontre des analogies, mais légères divergences s'observent.

Les titres ne s'accordent pas; *A* suit *S* mais omet certaines phrases. Puisque la dernière page de *S* est manquante, le texte a été emprunté dans *A*. L'étude des textes géorgiens insérés dans les 11 manuscrits démontre qu'elles représentent de simples variantes de la plus ancienne version, conservée dans le manuscrit sinaïtique du 10^{e} siècle (925).

Comparaison avec les textes grec, latin et copte

La comparaison de *S* et *A* est faite avec le texte grec, publié dans *Acta Sanctorum* martii, III, p. 40-43 (*Grec*); le texte latin, publié dans *Acta Sanctorum* martii, XXIX, p. 778-781 (*Latin*), ainsi qu'avec le texte copte, publié dans l'ouvrage de E. Amélineau, *Histoire de Marc le solitaire*, dans *Contes et romans de l'Egypte chrétienne*, 2, Paris, 1988, p.55-73, (*Copte*).

Etudiant la composition des textes géorgiens et particulièrement la transcription de lieux géographiques vis-à-vis l'original grec, ainsi que le copte on observe le caractère assez libre de la version géorgienne.

Pour établir les origines du texte sinaïtique (S) l'étude approfondie de lieux géographiques s'impose. Le texte géorgien donne des configurations de toponymes assez singulières. Examinant le corps du texte on observe que non seulement les passages mentionnant les lieux géographiques s'écartent du *Grec* mais le contenu entier s'écarte et s'accorde plutôt avec le *Copte*.

Les titres:

Géo S et Géo A ne coïncident pas entre eux et s'écartent pareillement de l'original grec et copte. D'après *Grec* Marc l'ascète demeura sur la montagne de Thrace, située à la frontière d'Ethiopie et du pays de Hittites, selon *Latin*, il vécut en Lybie, or *Géo* et *Copte* ne mentionnent aucun lieu.

S: წმიდასა მარკოზ განშორებულისათჳს თქმული (*A propos de Marc l'ascète*);

A: ცხოვრება და მოქალაქობა წმიდისა ჩუენისა მარკოზ განშორებულისა (*Vie et conduite de notre saint Marc l'ascète*).

Grec: Βίος καὶ πολιτέια τοῦ ὁσιοῦ πατρὸς ἡμῶν ΜΑΡΚΟΥ ΤΟΥ ΑΘΗΝΑΙΟΥ τοῦ ἀσκήσαντες ἐν τῷ ὄρει τῆς Θράκης τῆς εἴσινεὶς τὴν ἐνδοτέραν Αἰθιοπίαν ἐπέκεινα τοῦ ἔθνες τῶν Χεττaίων, AASS, martii III, p.40-43;

Latin: De S. Marco Athenieneremita in Lybia, *AASS*, martii XXIX, p. 778-781;

Copte: Histoire de Marc le solitaire, Amélineau, p. 55.

Le prologue de *A* est légèrement diffus par rapport à *S*:

S: გვთხრობდა ნეტარი სერაპიონ, რაჟამს იყო იგი შინაგანსა სკიტისასა, რომელი არს შინაგან ეგჳპტისა დასასრულსა, ვითარმედ: „ვიხილე ჩუენებაჲ: fol. 246 (Le bienheureux Sérapion nous racontait quand il fut dans les profondeurs de Scéte qui est à l'extrémité de l'Egypte profonde: "je fis un rêve);

A: გვითხრობდა ჩუენ წმიდა მამა ჩუენი სერაპიონ: ესწმიდაჲ სერაპიონ იყო კაცი ღმრთისა და ყოველთა დღეთა ცხოვრებისა მისისათა უდაბნოთა მთათა და ქუაბთა და საკვირველთა ქუეყანისათა და მონასტერთა და ქალაქთა და სოფლებთა ვიდოდა. და მრავალნი წმიდანი და სათნონი ღმრთისანი კაცნი იხილნა და აღწერნა საქმენი მათნი. ამანვე ნეტარმან მამამან ჩვენმან სერაპიონ მოგვითხრა წმიდისა და საკვირველმოქმედისა მარკოზ განშორებულისათვის და

იტყოდა: ამანვე ნეტარმან მამამან ჩვენმან სერაპიონ მოგვითხრა წმიდისა და საკვირველმოქმედისა მარკოზ განშორებულისათვის და იტყოდა: „ვიყავ მე ჟამსა ერთსა სკიტეს, რომელ არს შინაგან ეგვიპტისა და მისტუმრა დიდმან მამამან ჩვენმან ამბა იოანე. fol.99r (Notre saint Père Sérapion nous racontait: ce saint Sérapion fut un homme de Dieu et tous les jours de sa vie il circulait dans les déserts, les cavernes, les pays prodigieux, les monastères, les villes et les villages. Il vit beaucoup de saints et vertueux de Dieu et décrit leurs œuvres. C'est le bienheureux notre Père Sérapion raconta à propos de saint et prodigieux Marc le solitaire et il disait: ~Un jour j'étais à Scété qui est dans les profondeurs de l'Egypte, chez notre Père Jean le grand).

Grec: Διηγήσατο ἡμῖν ὁ ἵΑββᾶς Σεραπίων ἐν τῆς ἐσοτέρα ἐρήμω τῆς Αἰγύπτου, λέγων οὕτως, p.40;

Latin: Narrauit nobis Abbas Serapion in eremo interiori Ægypti, ficdicens, p. 779.

Copte: Sérapion nous raconte: "Lorsque j'étais à l'extrémité des sables du désert intérieure, j'eus un songe", p.55

D'après les prologues *Géo S, A* la cellule d'Abbé Jean serait à Scété, or *Grec, Copte,* dans *Latin* le nom de Scété est omit.

Grec et *Latin* mentionnent le mont de Thrace, tandis qu'après *Copte* est *Géo* le nom de la montagne serait Tarmak თარმაკის მთა. Cette appellation distinctierevient à deux reprises dans *Géo* et *Copte* et s'écarte formellement du *Grec* et *Latin*.

Géo.S, Géo. A., გინა ვითარ არა მისრულ არს იგი ამბა მარკოზ მოხუცებულისა, რომელიმკჳდრ არს მთასა თარმაკისასა (pourtant il ne fût jamais allé voir Marc le vieillard qui est établi sur la montagne de Tarmak), fol. 246v, fol. 99v;

Grec: καὶ πρὸς τὸν ἵΑββᾶν Μάρκον τὸν ἐν τῷ ὄρει τῆς Αἰθιοπίας Θράκης οὐκ εἰσῆλθες, *AASS*, p.40;

Latin: non iuisti ad Abbatem Marcum, quidegit in monte Æthiopiæ Thraces dicto?, *AASS*, p. 779;

Copte: Et cependant il n'est point allé jusqu'à Marcos de Tarmak, Amélineau, *Contes*, p. 56;

Un autre exemple:

GeoS, A: ესე მთაჲ თარმაკისაჲ არს ალექსანდრიით ოცდახუთისა დღისა გზა და არს იგი საზღვართა ჰაბაშთა ქუეყნისასა, ზღუასა ზედა დიდსა ქაფთანელთასა, fol. 247r,*A* fol. 99v (Cette montagne de Tarmak est vingt cinq jours de route d'Alexandrie sur la frontière du pays des Abashes, en haut de la grande mer de Kapathaniens).

Grec: τὸὄρον τῆς Θράκης τῆς Αἰθιοπίας μακράν ἐστιν ; εἴκοσι ἡμερῶν ἐστιν εἰς τὰ μέρη τῆς ἐισόδου Αἰθιοπίαςἐν τῇ μεγάλη θαλάσση τοῦ ἔθνους τῶν Χεττα ί ων, p. 40.

Latin: Dierum viginti, versus partes per quas in gredimur Æthiopiam, circa mare magnum gentis Chettæorum, p. 779;

Copte: D'ici à Tarmak, il y a vingt-cinq jours de marche. Cette montagne est située sur la frontière d'Ethiopie, en haut du grand fleuve, E .Amélineau, p. 57.

Le mot თარმაკი *T'armaki* mentionné dans *Géo S* et *A* dérive indubitablement du modèle copte de *Tarmak*, cependant la montagne du nom identique reste introuvable. En revanche *Grec* et *Latin* propose un autre patronyme du mont en question; la montagne s'appellerait le mont de Thrace: *Grec*- τὸ ὄρον τῆς Θράκης, *Latin* - Æthiopiæ Thraces. L'examen des origines de ce dernier montre que le mot proviendrait du nom de la région de Thrace (grec Θράκη, lat.Thracia) située en péninsule balkanique partagée entre: la Bulgarie (Thrace du Nord), la Grèce (Thrace occidentale ou Thrace égéenne) et la Turquie (Thrace orientale).

Un autre détail: *Grec, Latins,* ainsi que *Copte* placent la montagne de Thrace dans la région d'Ethiopie. Cette indication est probablement erronée, car le mont de Thrace en ne peut en aucun cas être situé en Ethiopie. En revanche on peut situer le mont de *Tarmak* dans le Sud d'Egypte à la frontière d'Ethiopie. Cependant la recherche nous mène à la conclusion que c'est un nom imaginaire, créé par l'auteur. C'est-à-dire qu'il n'existerait nulle part le mont de *Tarmak*, ni le mont de Thrace.

La comparaison de *S* avec *Grec* et *Copte* montre qu'ils ne sont pas apparentés. On y trouve des additions, ainsi que déviations; examinant non seulement les configurations des toponymes mais le corps du texte, on peut relever des empreintes sémitiques notamment arabes.

Les origines du mot ჰაბაში (*habaši*)

ჰაბაში est mentionné qu'une seule fois dans *S, A* mais afin d'établir les sources du texte, il est essentiel l'étude des origines du mot:

და არს იგი საზღვართა ჰაბაშთა ქუეყნისასა, *GéoS, A*.

Grec: τῆς εἰσόδε Αἰθιοπίας;

Latin: Interiorem Aethiopian;

Copte: Cette montagne est située sur la frontière d'Ethiopie, E .Amélineau, p. 57; le *Copte* omet ce mot et donne l'Ethiopie à sa place.

Dans le texte traduit de l'arabe *Massacre desPères de Sinaï- Raïthou*, selon le manuscrit sinaïtique du X^{e} siècle, le mot ჰაბაშები (Arabes) est mentionné à plusieurs reprises. Pour relever les traces d'un substrat arabe, *S* et *A* ont été comparés avec *Grec* et *Copte*, ainsi qu'avec le texte géorgien ancien *Massacre desPères de Sinaï- Raïthou*.

Sinaï-Raïthou Géo: ჰაბაშნი გამოვიდეს ზღუასა მეწამულსა და მოკლეს ყოველი, ვინცა იყო მონაზონთაგან რაჲთს (les Arabes arrivèrent à la Mer Rouge et tuèrent tous les moines qui furent à Raïthou), p. 6;

კრებული დიდი ჰაბაშთაჲ მოიწია პირსა ზღვისასა (Un grand rassemblement d'Arabes arrivèrent au bord de la Mer), p.11;

რამეთუ ფარანელნი იგი უმრავლჱს იყვნეს ჰაბაშთასა და აჯობეს (Puisque les Pharaniens furent plus nombreux que les Arabes, ils les conquirent), p.17.

On signale que la haute Ethiopie est appelée par les Arabes et autres peuples, *Abash, Abesh, Habesh, Abassia*, d'où les Européens ont formé le nom

d'Abyssinie.[3] Il s'avère que l'interprète géorgien probablement a travaillé sur une version arabe où l'Ethiopie était donnée sous une locution ჰაბაშები (ჰაბაშთა ქვეყანა). S'il le texte initial mentionnait le mot Arabe, il aurait été rendu sous une forme არაბი, არაბიელი (*arabi, arabieli*), სარკინოზი (*sarkinozi*) σαρακήνοι, *Sarrazin*, une configuration classique pour désigner les Arabes dans le géorgien ancien.

L'influence arabe se fait sentir dans un autre mot: il s'agit du terme ქაფთანელები (*K'ap't'anelebi*), une locution insolite et introuvable.

Géo: ზღუასა დიდსა ქაფთანელთასა;

Copte omet le mot et ne mentionne que le fleuve au lieu de la *grande mer: "Cette montagne est située sur la frontière d'Ethiopie, en haut du grand fleuve."*[4]

Grec: ἐν τῇ μεγάλη θαλάσσῃ τοῦ ἔθνους τῶν Χετταίων (sur une grande mer du peuple hittites).

Latin: gentem Chettaeorum.

Grec et *Latin* donnent un toponyme Χετταίων

Si l'original mentionnait ὁ Χεττᾶιος (le peuple) Hittites, le géorgien aurait rendu sous une forme ქეტელი (*k'et'eli*).[5] Mais c'est ne pas le cas; on signale que *Grec* et *Latin* donne une interprétation du lieu parfaitement erronée, car le pays de Hittites ne pouvait en aucun cas être situé en haute Egypte, à la frontière de l'Ethiopie. D'autant plus que le *Copte* ne donne aucune indication, or *Géo S* et *A* évoque un terme assez singulier.

La recherche mène à une hypothèse: la locution ქაფთანელი pourrait dériver du terme arabe *Qibt* désignant les Coptes. Après l'arrivée des Arabes en Egypte en 640, ils appelaient le pays *~Dar al Qibt"* (Maison des égyptiens), puisque le christianisme était la religion officielle en Egypte, le mot *Qibt* désignait non seulement les adeptes chrétiens, mais tous les habitants de la vallée du Nil.[6]

---

3 P.J. Roubaud, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique, de l'Amérique*, Paris, 1772, p.800; La Nubie et l'Abyssinie forment ce qu'on appelle l'Ethiopie, qu'on divise en haute et basse. La basse Ethiopie renferme la Nubie, Sennar, etc… La haute Ethiopie, plus élevée que la précédente, située au Sud est appelée par les *Arabes Abash, Abesh, Habesh, Abassia* d'où l'Abyssinie. Celui d'Ethiopie dérive du nom *Itjopja*, que les Abissins donnent à leur pays, F.F. Brunet, *Parallèle des religions*, part.I, vol.1, Paris, 1792, p. 764; *Abash, Abesh* qui veut dire mélange ou du mot hébraïque sheba ou saba, *Revue britannique*, vol.5, 1867, p. 266;

4 Les anciens Égyptiens appelaient le Nil Atour ou *itéru* (trans. = *jtrw*) signifiant la grande rivière, représentée par les hiéroglyphes.

5 და მეფე სოლომონ იყო დედათმოყუარე და მოიყვანნა ცოლნი უცხო თესლთაგანი მრავალნი და ასული იგი ფარაოსი და მოაბელთა და ამანიტელთა და იდუმელთა და ასურასტანით და ქეტელთა და ამორეველთა, cf. III მეფ. 11:1; Καὶ ὁ βασιλεὺς Σαλαμων ἦν φιλογύνιαις καὶ γσαναὺτῷ ἄρχουσαι θυγατέρα Φαραῷ, Μωαβίτιδας, Αμμανίτιδας, Σύρας καὶ Ιδουμαίας, Χετταίς καὶ Αμορραίας; 1 ეზრ. 8: 66.

6 La locution "Copte" dérive du grec Αιγυπτος-"Egyptien", à travers le copte Κυπταιός et *Qibti*. Αιγυπτος dérive de "*hikaptah"*, maison de "Ka" (l'esprit) de Ptah. D.K. Gardner, A.Weissman, C. Howles, *Textbook of Assisted Reproductive Technologies*, 2012, p.452; Le nomde l'Egypteprovient de l'égyptien. Il dérive de

Un autre détail important doit être révélé: *GéoA* donne უფალო გვაკურთხენ (Bénis-nous, Seigneur) qui s'accorde avec *Copte* et *Grec*, tandis que *S* propose le mot ბარხმარ (*Barkhmar*) qui s'écarte parfaitement des autres transcriptions et montre plutôt un substrat sémitique; *Géo S*: ბარხმარ *(Barkhmar); GéoA*: უფალო გვაკურთხენ (que le Seigneur nous bénisse); *Grec*: "Κύριε ἐλέησον"; *Copte*: *Que le Seigneur la bénisse; Latin:* Domine, Benedict.

D'après la recherche, le mot ბარხმარ (*Barkhmar*) n'est rien d'autre que la transcription erronée du mot syriaque *Barakhmor ou Barkh-Mor*. C'est une formule de saluer en Syrie, particulièrement à l'égard des Ecclésiastiques: elle signifie proprement: *Bénissez Père, Bénissez Seigneur*. Correspond à *Benedic Pater, Domine benedicere. Barek-Mor* mentionné dans *Géo S* s'accorde parfaitement avec les formules semblables citées dans *Grec, Latin et Copte*.

L'an 644 du l'Hégire Gaiuk Khan ayant succédé à Oktai son père dans l'Empire des mongols, il favorisa tellement les chrétiens qu'il en fit des principaux ministres. Les historiens remarques que le nombre des Mongols faisait profession publique du christianisme étaient si grands que l'on entendait parmi eux dire autre chose que *Barkh-Mor* lorsqu'ils rencontraient en se saluant les uns les autres.[7] Le prêtre syrien monte à l'autel pour y offrir le saint sacrifice. Il se tourne vers ses confrères et sollicite leur pardon par la phrase rituelle: "*Barek-mor* 'al šubqôno",[8]

Quelques variantes textuelles:

Sinaï-Raïthou Géo, p.5: და ვიწყეთ კურნებად წყლულთა მათ წუხილითა დიდითა და ტირილითა მწარითა (Et nous commençâmes à soigner les blessures avec une grande tristesse et des pleurs amers).

Géo S: მაშინ ვიწყე ტირილად მრავლითა ცრემლითა (Alors je commencai à pleurer de larmes abondantes) fol.252r;

Copte: Alors je commençai de pleurer, de verser d'abondantes larmes avec douleur de cœur, p. 69;

---

*Kep*tard*Kheb*, ou*Khept; Khebti*estun plurielpour le doubleterme *Kep-Kep* désignant le pays de la Nubie. *Kep*ou*Kheb*signifiela chambre, l'utérus ou le lieu de naissance, G. Massey, A Book of the Beginnings, vol.2, 2007, p.601; Copteestune versionanglaisede l'arabe *Qibt*, qui elle-même étaitune variante deΑιγυπτιός grec, ce qui signifie, tout simplement Egyptien. En Egypte l'emploide la locution arabe *Qibt* (*Géo*.ქიბთ) était visé pour définir la population non-musulmane, non-arabophone jusqu'à 9e siècle. Les Arabes, en arrivant en Egypte en640 A.D. appelé l'Egypte *Dar al QIBT* ("la maison des Égyptiens"), G. Warren, P. Brown, O. Graber, *Late Antiquity: A Guide tothe Postclassical World*, 1999, p. 395; Le nom Kuptios> Copte serait une prononciation Kame (KAME) du grec Greek Αιγυπτός – Egypte. Le nom grec Αιγυπτός – une prononciation de l'égyptien –Ht-K3 –Pth ou du babylonien – hikuptah = maison du Ka de Ptah. C'est ce nom Ht- K3 –Pth que le copte prononcerait suivant ses différentes dialectes comme: Qibt, Hipt, Gibt. Les Coptes n'appellent pas leur pays «Egypte» ou «Copte», mais plutôt: KHME, KAME, KHMI, cf. N.Kalamba, M. Bilolo, *Héritage dudiscours théologique Negro-Africain*, vol.2, 2011, p. 87-88.

7 B.d'Herbelot, *Bibliothèque orientale,* 1977, p. 365.

8 *L'Orient syrien,* vol. 3, 1958, p. 238.

Géo S: და ვითარცა ამას იტყოდა, მე ვტიროდი ტკივნეულად მწარითა ცრემლითა და ლმობიერითა გონებითა და სულითა მწუხარითა (Quand il disait ceci, je pleurais avec peine de larmes amères, l'esprit chagriné et l'âme triste) fol.253r;

Copte: Lorsqu'il eut dit ces paroles, je me mis à pleurer, p.71.

Grec omet ces passages.

Un autre passage comportant des additions qui s'écartent du *Grec* et *Copte*:

Géo S: და ვითარცა ლოცვაჲ წართქუა ჩემ ზედა, მოვიკითხე და ვიკურთხე მისგან და წარვემართე ალექსანდრიად.

დაიყო იგი მიერ ადგილითა თორმეტისა დღისა სავალსა შორითა და წარმიძღუა მე ჩუენებაჲ იგი, რომელი ვიხილე. და მივიწიე ხუთ დღე, რამეთუ ვიდოდე მე გზასა მას მრავლითა ჭირითა და მწუხარებითა დღჱ და ღამჱ განუსუენებელად სიძნელისა მას გზისასა, ჟამსა სიცხისასა, რამეთუ მზჱ დასწუვიდა მიწასა ქუეყნისასა, fol. 252v (Quand il fit la prière (pour moi), je l'ai salué, il me donna sa bénédiction et je partis à *Alexandrie*. Elle fut de douze journées de route de ce lieu. Je fus conduit par la vision que je vis et j'y arrivai en cinq jours, mais je marchais sur la route avec beaucoup de peine et chagrin, le jour et la nuit sans relâche, (malgré) la difficulté du chemin et la chaleur ardente, car le soleil brulait la terre).

Grec: Καὶ ποιήσαμον ἡμῶν εὐχὴν ἠσπασάμην αὐτὸν καὶ ὀδεύπας ἐν ῖΑλεχανδρεία ὀδὸν ἡμερῶν δωδεκαὲν τὴν πολλῆς ὀπτασίας κατέλαβον αὐτὴν δι῎ἡμερῶν πέντε, p.41.

Copte: Je reçus sa bénédiction et j'acheminai vers Alexandrie, ville située à une distance de douze journées de marche. Comme le songe avait excité mon ardeur, j'y arrivai en cinq jours, p. 57.

Il serait superflus de mentionner d'autres passages de *Géo S* qui contiennent des additions considérables et s'écartent son seulement du *Grec* mais du *Copte* également. Effectivement les exemples étudiés relèvent quelques particularités du texte géorgien; les variantes textuelles, les transcriptions de lieux géographiques, une locution syriaque révélée montrent que la version géorgienne *A propos de Marc le solitaire* contient les empruntes sémitiques. Etablir la source du géorgien est une tâche difficile; la traduction peut provenir de l'original grec mais par intermédiaire arabe, ou syriaque de la Palestine, car le géorgien contient les calques arabes et syriaque.

En résumé, il est probable que les origines du géorgien soient palestiniennes, notamment sabaitïques (VIII^{e}-IX^{e} siècles). Créé au monastère de Saint-Sabas, le texte a été transporté ultérieurement au mont de Sinaï à cause des invasions de musulmans et inséré dans un manuscrit sous le titre *Sin*.36.

ლელა მიქიაშვილი
ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

შაკ ფრანსუა გამბა ეკონომიკის განვითარების პერსპექტივების შესახებXIX ს. პირველი ნახევრის ამიერკავკასიაში (თბილისისა და ბაქოს სტრატეგიული ადგილმდებარეობის ანალიზი)[1]

უძველესი დროიდან მოყოლებული საქართველოს ტერიტორიაზე გადიოდა ახლო აღმოსავლეთიდან მომავალი ხელსაყრელი სავაჭრო-საქარავნო გზები, რომელთა მეშვეობითაც ჩვენი ქვეყანა დაკავშირებული იყო ამ ქვეყნების მსხვილ სავაჭრო ცენტრებთან (ბაქო, შამახია, განჯა, თავრიზი, ისპაჰანი, სმირნა, კონსტანტინოპოლი და ა.შ.).

საქართველოს შემოერთების შემდეგ რუსეთი თავადაც იყო დაინტერესებული აღმოსავლეთის ქვეყნებთან ეკონომიკური კავშირით და მათი ბაზრების ხელში ჩაგდებით. გარდა ამისა, მის ინტერესებში შედიოდა ამიერკავკასიაში მოქმედი რუსული არმიის ადგილობრივი სურსათ-სანოვაგით, ტანისამოსითა და აღჭურვილობით დაკმაყოფილებაც. ყოველივე ამის გამო რუსეთის ხელისუფლების სავაჭრო პოლიტიკა მიმართული იყო იქითკენ, რომ უმოკლეს დროში მოეპოვებინა საქართველოში და ზოგადად – მთლიანად ამიერკავკასიაში ვაჭრობის მონოპოლია და შეექმნა პირობები მისი ნორმალური განვითარებისათვის, რისი უმთავრესი დამაბრკოლებელი გარემოებაც იმ პერიოდში მრავალრიცხოვანი შიდა საბაჟოების არსებობა იყო. საქართველოში შემოტანილი საქონელი სახელმწიფო გადასახადების გარდა სხვადასხვა კერძო პირთა, საეკლესიო და საერო ფეოდალთა სასარგებლოდაც იბეგრებოდა. ბაჟის აღების ამგვარი სისტემა მთელ ამიერკავკასიაში მოქმედებდა და ცნობილი იყო სარახტარო სისტემის სახელწოდებით.[2] ბაჟების ასეთი მრავალფეროვნება მოხელეთა თვითნებური მოქმედებისათვის ფართო გასაქანს იძლეოდა და, შესაბამისად, – ზღუდავდა ვაჭრობა-მრეწველობის განვითარებას.

არსებული სიტუაციიდან ერთგვარ გამოსავალს წარმოადგენდა 1813 წ. გულისტანის ტრაქტატის თანახმად 5%-იანი ბაჟის დაწესება ირანიდან შემოტანილ საქონელზე და მოგვიანებით, 1821 წ. რუსეთის ხელისუფლების მიერ მიღებული ბრძანებულებით შეღავათიანი ტარიფის შემოღება (10 წლის ვადით), რომლის მიხედვითაც ქართული და აზიური ტარიფების მოქმედება უქმდებოდა: ევროპული საქონელი, სპარსულის მსგავსად, მხოლოდ 5%-იანი ბაჟით უნდა დაბეგრილიყო. მიუხედავად იმისა, რომ იმ პერიოდის დოკუმენტური მასალის თანახმად, მიღებული კანონი მრავალგზის ირღვეოდა და შინაფეოდალური ბაჟების შემსყიდველები კვლავინდებურად აგრძელებდნენ უცხოურ საქონელზე ბაჟის აღებას, რითაც ხელოვნურად აბრკოლებდნენ ვაჭრობის განვითარებას, 1821-1831 წწ. მანძილზე ამიერკავკასიაში შეღავათიანმა ტრანზიტმა დიდად შეუწ-

---

1 წინამდებარე სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ გაცემული ფუნდამენტური კვლევებისათვის სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტის (#FR/269/1-10/14) ფარგლებში.

2 ეთერ ორჯონიკიძე, *ვაჭრობა და ვაჭართა ფენა რეფორმამდელი ხანის საქართველოში.* (თბილისი: მეცნიერება, 1974), 9.

ყო ხელი ვაჭართა ფენაში მნიშვნელოვანი ფულადი კაპიტალის დაგროვებას და შესაბამისად, – მათი გავლენის შემდგომ ზრდასაც. ამასთანავე, შეღავათიანმა ტარიფმა დადებითი ზეგავლენა მოახდინა ზოგადად მთელი ადგილობრივი მოსახლეობის ცხოვრების დონეზე, რასაც ადასტურებს კავკასიის მთავარსარდლის ბარონ როზენის 1832 წ. 25 თებერვლით დათარიღებული წერილი იმპერიის იუსტიციის მინისტრის – დაშკოვისადმი: „1821 წლის 8 ოქტომბრის ბრძანებულებით ამიერკავკასიის მხარისათვის ბოძებულ უპირატესობათა დროიდან თბილისში გაჩნდნენ მნიშვნელოვანი სახლები და სავაჭრო შენობები; მოქალაქეები არა თუ არ ღარიბდებიან, არამედ მათი კაპიტალები ბევრად უფრო გაიზარდნენ და არა მხოლოდ ვაჭრები, არამედ წვრილი მეწარმეები და გლეხი მოვაჭრეები გამდიდრდნენ... და წინანდელთან შედარებით მნიშვნელოვნად გაიზარდა საქართველოს სახაზინო შემოსავალი.“[3]

თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შეღავათიანი ტარიფის მოქმედებისათვის დაწესებული ვადა – 10 წელი, – მეტად მცირე დრო იყო იმისათვის, რომ ქართულ ეკონომიკაში მოსალოდნელ სერიოზულ წინსვლას რეალური სახე მიეღო ფაბრიკა-ქარხნების დაარსებისა და ზოგადად მსხვილი მრეწველობის განვითარების ფორმით. ამ მხრივ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ტარიფის მოქმედების ბოლო პერიოდში საქართველო ჩაბმული აღმოჩნდა რუსეთ-ირანისა (1826-1828 წწ.) და რუსეთ-თურქეთის (1828-1829 წწ.) ომებში. სამხედრო ვალდებულებები, საგზაო ბეგარისა თუ სხვა სახით, მძიმე ტვირთად დააწვა მწარმოებელ მოსახლეობას. ამასთანავე, შეღავათიანი ტარიფის დაწესებიდან თითქმის მეორე წელსვე მას აქტიური მოწინააღმდეგე გამოუჩნდა ახლადდანიშნული ფინანსთა მინისტრის – კანკრინის სახით, რომელიც დაუყოვნებლივ შეუდგა ბრძოლას ამ შეღავათების ვადაზე ადრე გასაუქმებლად.[4] უკვე 1821 წელს, რუსეთში ადგილობრივი ფაბრიკანტებისა და მრეწველებისათვის ხელშეწყობის მიზნით, შემოღებულ იქნა მფარველობითი ტარიფი, რომლის მიხედვითაც იმპერიაში შემოტანილ ევროპულ საქონელზე 25-50%-მდე ბაჟი იყო დაწესებული. მიუხედავად ჯერ ერმოლოვის, შემდეგ კი ბარონ როზენის ენერგიული წინააღმდეგობისა, კანკრინის რეკომენდაცია მიღებულ იქნა და, მართალია, ვადამდე არა, მაგრამ ვადის გასვლისთანავე 1831წ. 3 ივნისის კანონით შეღავათიანი ვაჭრობა ამიერკავკასიაში გაუქმებულად გამოცხადდა. ამ გზით რუსეთის ხელისუფლება (და ბურჟუაზიაც) იმედოვნებდა, რომ ჩრდილო ირანთან ვაჭრობას კიდევ უფრო გააფართოვებდა და ამიერკავკასიის ბაზრების გარდა ხელთ იგდებდა ჩრდილო ირანისა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნების ბაზრებსაც; მაგრამ როგორც შემდგომმა მოვლენებმა აჩვენეს, რუსულმა სამრეწველო ბურჟუაზიამ ვერ შეძლო მისთვის მინიჭებული პრივილეგიების გონივრულად გამოყენება და რაიმე მნიშვნელოვანი წარმატების მოპოვება: 1832 წლიდან რედუტ-კალე-თბილისის გზით ირანისათვის ევროპული საქონლის მიწოდება შეწყდა, მაგრამ ევროპელებმა ირანის ბაზრებისაკენ საქონლის გასატანად სხვა გზები გამონახეს: ჯერ კიდევ 1830 წ. ტრაპეზუნდში დაარსდა ინგლისის საელჩო და სავაჭრო კომპანია, რომელმაც საზღვაო გზით (ტრაპეზუნდ-ერზერუმის გავლით) უშუალოდ

---

3 *Акты, собранные Кавказской Археографической комиссией* (под редакцией А. П. Берже, типография Главного Управления Наместника Кавказского, VIII, 1881), 32; პაატა გუგუშვილი, *საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX სს.* (თბილისი, 1979, VI), 306.

4 გუგუშვილი, *დასახ. ნაშრ.,* 100-101, 159-161; ორჯონიკიძე, *დასახ. ნაშრ.,* 45-49.

ინგლისიდან შემოზიდა ირანში თავისი საქონელი.[5] ასეთ პირობებში, მიუხედავად თავისუფალი ტრანზიტის გაუქმებისა, რუსული საქონლის გასაღების დონე ჩრდილო ირანში მკვეთრად დაეცა. ყოველივე ამას კი შედეგად მოჰყვა ის, რომ შეღავათიანი ტარიფის გაუქმების შემდეგ შეწყდა საქართველოს სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირი დასავლეთ ევროპის ქვეყნებთან. ბევრი თბილისელი ვაჭარი გაკოტრდა, გადარჩენილთაგან ზოგიერთმა კი არჩია, მომავალშიც ესარგებლა მიღებული გამოცდილებით და კვლავინდებურად მოემარაგებინა ირანი ევროპული საქონლით, რისთვისაც თავიანთი ფულადი კაპიტალიანად ერზერუმში გადასახლდნენ. მოგვიანებით რუსეთის ხელისუფლება მიხვდა, რომ რუსულმა ბურჟუაზიამ მთავრობის მხარდაჭერითაც კი ვერ შეძლო ამიერკავკასიის ბაზრის ათვისება-დაპყრობა და საამისოდ რადიკალურად განსხვავებული ზომების მიღება იყო საჭირო. 1850 წლიდან მიღებული ახალი სავაჭრო ტარიფის მიხედვით იმპერიის მასშტაბით ევროპულ საქონელზე დაწესებული ბაჟი შემცირდა (თუმცა იგი მაინც საგრძნობლად აღემატებოდა აზიურ საქონელზე დაწესებული ბაჟის რაოდენობას), რამაც სათანადო შედეგიც გამოიღო, მაგრამ სამწუხაროდ, ის პროგრესი და ეკონომიკური წარმატება, რისი მიღებაც მოსალოდნელი იყო შეღავათიანი ტარიფის გაგრძელების პირობებში, სამუდამოდ განუხორციელებელი დარჩა.

ზემოთ განხილულ პრობლემას ეხმიანება ჟაკ ფრანსუა გამბას მიერ თავისი ნაშრომში[6] გადმოცემული შეხედულებები საქართველოსა და აზერბაიჯანში ეკონომიკისა და ვაჭრობის განვითარების პერსპექტივების შესახებ, რომელსაც გთავაზობთ სათანადო კომენტარების თანხლებით.

***

თბილისს, საქართველოს დედაქალაქს, ძალზე ხელსაყრელი ადგილმდებარეობა აქვს, რაც აუცილებელი პირობაა იმისათვის, რომ იგი ვაჭრობის მეშვეობით აყვავებულ ქალაქად იქცეს და ამ პრიორიტეტის უარყოფა შუძლებელია.

შავი და კასპიის ზღვებიდან დაახლოებით ასი ლიეთი[7] დაშორებულ თბილისს მთელი წლის მანძილზე შეუძლია იოლად და სწრაფად, ყოველგვარი საფრთხის გარეშე, და რაც მთავარია – მცირე დანახარჯებით, – კავშირი დაამყაროს ანატოლიის მთელ სანაპიროსთან, სამხრეთ რუსეთის ნავსადგურებთან და დუნაის შესართავთან; ხოლო როცა თბომავალი გემები დაინიშნება, რაც ხელს შეუწყობს სათანადო კომუნიკაციას, – რვა დღეც კი არ იქნება საჭირო, რომ ამ ზღვის უშორესი ნავსადგურები ფაზისისა და ხობის შესართავებს და აგრეთვე, კონსტანტინოპოლს დაუკავშირდეს. ეს ურთიერთობა ჩაკეტილი ზღვით წარმოებს და, შესაბამისად, არ არის იმის საშიშროება, რომ იგი შეწყდება, ზღვაზე გაბატონებული რომელიმე სახელმწიფოს მიმართ დაპირისპირების შედეგად. ამ ურთიერთობაში ჩაებმება დასავლეთ აზიისა და მთელი ევროპის კონტინენტის მოსახლეობა და რუსეთის 52 მილიონი მაცხოვრებელი.

---

5 ორჯონიკიძე, *დასახ. ნაშრ.,* 50-53.

6 *Voyage dans la Russie méridionale, et particuliérement dans les provinces situéesaude-la du Caucase fait depius 1820 jusqu'en 1824;* Par le Chevalier Gamba, consul du Roi á Tiflis (Paris, 1826).

7 ლიე – ძვ. ფრანგ. სიგრძის საზომი ერთ. , დაახლ. 4 – 4,5 კმ.

როდესაც მსოფლიოს ამ ნაწილში ყველგან მშვიდობიანობა სუფევს, აზიისა და სამხრეთ რუსეთის პროდუქციით დატვირთულ, ფაზისის ნაპირებიდან გამოსულ ხომალდებს ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე შეუძლიათ ამერიკის ყველა ნავსადგურში გაშალონ თავიანთი დროშები და მომგებიანად გაუწიონ იქ კონკურენცია იმ ხომალდებს, რომლებიც აქ სავაჭროდ იგზავნება ყველაზე ხელსაყრელი მდებარეობის მქონე ევროპის ნავსადგურებიდან.

კასპიის ზღვით, რომელიც რუსეთის სამფლობელოს წარმოადგენს, ყოველ შემთხვევაში – მის ნავიგაციაზე ამ უკანასკნელს მაინც განსაკუთრებული უფლება აქვს, – და რომელსაც ამ სახელმწიფოს „ჩაკეტილი ზღვა“ შეიძლება ეწოდოს, ევროპული მანუფაქტურული საქონლით დატვირთულ ხომალდებს შეუძლიათ 36 საათში ჩავიდნენ ბაქოდან გილანის, მაზანდარანისა და ასტრაბადის სანაპირომდე, ან კიდევ – ბალხანის ყურემდე; ხოლო ექვს დღეში ხომალდები ამ ნავსადგურიდან ასტრახანში ჩადიან. ამგვარად, თბილისში დაფუძნებულ სოვდაგრებს შეუძლიათ ფართო კომბინაციები გაშალონ მთელ ავღანეთში, ბუხარაში, ქაშმირსა და და ტიბეტში; აღადგინონ ძველი სავაჭრო გზა, რომელსაც ჩინეთის უკიდურესი დასავლეთი მხრიდან – შენსის პროვინციიდან[8] ოთხმოც თუ ას დღეში ჩაჰქონდა საქონელი ოქსუს[9] ნაპირებამდე, ხოლო ორას დღეში – კასპიის ზღვის სანაპირომდე. ეს ინფორმაცია მკითხველმა რომ საფუძველს მოკლებულად არ მიიჩნიოს, მე შევახსენებდი, რომ ამ გზით, რომელიც დაახლოებით ორი ათას ლიეს შეადგენს, იგზავნება პრუსიული მაუდი სილეზიიდან[10] ჩინეთის საზღვარზე კიახტაში.[11] რუსეთში შემოტანისას მასზე იხდიან სატრანზიტო ბაჟს – 15 კაპიკს ვერცხლით არშინზე, 1 ფრანკს საფრანგეთის წყართაზე[12], რაც დაახლოებით რვა პროცენტს შეესაბამება. ასეთ გადასახადს იმიტომ ახდევინებენ, რომ სატრანზიტო ხარჯები რუსეთსა და აზიის უმეტეს ნაწილში ძალზე დაბალია – აქ ცხოველებს საერთო საძოვრებზე გარეკავენ ხოლმე და არაფერს არ იხდიან სასტუმრო-ბაკებში. ამიტომაც ამ გზით მაუდის გადაზიდვა საკმაო მოგებას აძლევს ფაბრიკანტებს და 1818 წლიდან იგი შეუწყვეტლივ წარმოებს. ზოგჯერ წლის განმავლობაში გააქვთ 15 ათასი თოფი მაუდი, რომლის ღირებულებაც შეიძლება განისაზღვროს 4 მილიონ 500 ათას ფრანკამდე.[13]

რობერტსონი, რომელმაც ვრცელი გამოკვლევა უძღვნა აზიის კომერციას, სუეცზე და სპარსეთის ყურეზე გამავალ გზებზე საუბრისას ყველაზე ხელსაყრელად მიიჩნევს შავი და კასპიის ზღვებს შორის კომუნიკაციას. იგი ამბობს, რომ სირიის პირველი და უნიჭიერესი მეფე სელევკე ნიკატორი[14], ვიდრე მოკლავდ-

---

8 შენსი – პროვინცია ჩრდილო-დასავლეთ ჩინეთში.

9 ოქსუ – მდ. ამუ-დარიას ძვ. სახელწოდება.

10 სილეზია – ისტორიული სლავური ოლქი მდ. ოდერის ზემო და შუა წელზე (მისი დიდი ნაწილი ამჟამად პოლონეთის შემადგენლობაშია).

11 კიახტა – ქალაქი ბურიატიის რესპუბლიკაში, რუსეთ-მონღოლეთის საზღვარზე. იგი XVIII ს. დამდეგს დაარსდა და ჩინეთთან რუსეთის ვაჭრობის ცენტრად იქცა.

12 წყართა – ძველებური სიგრძის საზომი ერთეული იდაყვიდან შუა თითის ბოლომდე, დაახლ. 50,6-დან 52 სმ-მდე (ფრანგული წყართა 1,20 მ. უტოლდება).

13 გამბას კომენტარი: „მე საჭიროდ არ ჩავთვალე დამამტკიცებელი დოკუმენტებისათვის დამერთო „უკაზის“ პირი, სადაც მოხსენიებულია პრუსიული მაუდი აღნიშნულია მარშრუტი მოსკოვიდან ჩინეთის საზღვრამდე – კიახტამდე, სადაც პოსტები სრულ წესრიგშია.“

14 სელევკე ნიკატორი (ძლევამოსილი)- დაახლ. ძვ. წ. აღ. 358-281/280 წწ., ალექსანდრე მაკედონელის სარდალი, სელევკიდების სახელმწიფოსა და დინასტიის ფუძემდებელი.

ნენ, დაინტერესებული ყოფილა ამ ახალი გზით; რობერტსონი დასძენს: „ვაჭრობის დარგი, რომელიც მან ამ ახალი გზით ხელთ იგდო, თავისი მოცულობითა და სარგებლობით იმდენად მნიშვნელოვანი ყოფილა, რომ ამ ახალ გზას დაუმსახურებია, რათა დიდ ხელმწიფეს ყველა საშუალება გამოეძებნა მასზე საკუთარი უფლებების განსამტკიცებლად.“[15]

ქარავნები თბილისიდან არზრუმში ორ კვირაში ჩადიან და უფრო მეტი დრო მათ არც თავრიზამდე სჭირდებათ. სამოცდაათ დღეში ისინი თბილისიდან სპარსეთის ყურეში ბენდერ-ბუშირში აღწევენ. ამ ნავსადგურიდან საქონლით დატვირთული ხომალდები, რომლებიც ხშირად დადიან ბომბეიში, ჩვეულებრივ, მხოლოდ თხუთმეტ-ოც დღეში ფარავენ ამ გზას. ამგვარად, თბილისი ინდოეთს უკავშირდება მოკლე, უსაფრთხო და იოლი გზით; მაგრამ თბილისის მომავალი წარმატება მხოლოდ მის ადგილმდებარეობაზე როდია დამოკიდებული.

როდესაც ბატონი ჯონ მალკოლმი[16] თავის „სპარსეთის ისტორიაში“ ჰორმუზზე[17] საუბრისას აღნიშნავს, რომ ეს ქალაქი გადაიქცა საწყობად, სადაც დედამიწის ყველა კუთხიდან უამრავი ვაჭარი იყრის თავს, რათა აზიური საქონელი ევროპულზე გაცვალოს, ამის მიზეზად იგი ასახელებს იმ ფაქტს, რომ „მათი ქონება და პიროვნება დაცული იყო უსამართლობისა და ძალადობისაგან და რომ ამ ქალაქიდან მათ შეეძლოთ უშიშრად ეწარმოებინათ ხელსაყრელი ვაჭრობა სპარსეთთან, არაბეთთან და თურქეთთან, რის გარანტიასაც მუდმივად იძლეოდა ამ ბარბაროსულ მხარეებში მყარად დამკვიდრებული რეზიდენტი.“ ამ სიტყვებით ამ ნიჭიერმა ავტორმა გააკეთა ის, რისი გაკეთებაც მე ვერ შევძელი – მშვენივრად განმარტა, რომ თბილისს ნამდვილად აქვს ეს უპირატესობა: დღეს ხომ იგი ქრისტიანი და ცივილიზებული იმპერიის შემადგენლობაში შედის. სწორედ ეს უდიდესი უპირატესობა უზრუნველყოფს თბილისისათვის ჰორმუზის ტოლ წარმატებას; მისი მეშვეობით იგი ახალ პალმირად,[18] ახალ ალექსანდრიად გადაიქცევა. მისი არსებობის აუცილებლობა უფრო ძლიერი იქნება, ვიდრე ის სიძნელეები, დაბრკოლებები თუ წინააღმდეგობები, რომლებმაც აქამდე თუკი ვერ შეაჩერეს, ყოველ შემთხვევაში – შეანელეს მაინც ის მოძრაობა, რომლის მიზანია ევროპასა და აზიას შორის ურთიერთობების ამ ახალი გზით წარმართვა.

„ჰორმუზის კუნძულზე არც მცენარეული საფარია და არც მტკნარი წყალი; მას ოცი ათასი წრეხაზიც[19] კი არა აქვს; აქ მთები და დაბლობები ერთთავად მარილისაგანაა შექმნილი; ყველა ნაკადული მარილითაა გაჟღენთილი და თვით ზედაპირიც კი გაყინული თოვლის მსგავსად არის კონდენსირებული; ნიადაგი, ან უფრო სწორედ, მისი ერთიანი ზედაპირი, თავისი თვისებებით ზაფხულის სიცხეს უფრო აუტანელს ხდის, ვიდრე მცხუნვარე კუნძულებზე და მის შემოგარენ პროვინციებში; მას მხოლოდ და მხოლოდ ვარგისი ადგილმდებარეობა და კარგი ნავ-

---

15 გამბას კომენტარი: „ იხილეთ რობერტსონის „ნარკვევები ინდოეთის შესახებ“, გვ. 61.

16 გამბას კომენტარი: იხილეთ მალკოლმის „სპარსეთის ისტორია“, ტ. 2, გვ. 332“; ჯონ მალკოლმი (1769-1833) – ინგლისელი ისტორიკოსი და სახელმწიფო მოღვაწე, მსახურობდა ინდოეთში; დიპლომატიური მისიით რამდენჯერმე იმყოფებოდა სპარსეთში, ამ დროს დაამუშავა მასალები თავისი წიგნისათვის *The History of Persia* (London, 1815).

17 ჰორმუზი – ნავსადგური და მნიშვნელოვანი სავაჭრო პუნქტი სამხრეთ ირანში.

18 პალმირა – უძველესი ქალაქი სირიის ჩრდილო-აღმოსავლეთში.

19 წრეხაზი//ხაზი//წირი – ძველებური ფრანგული სიგრძის საზომი ერთეული, დაახლ. 2,25 მმ.

სადგური აქვს.“[20] თუკი ყოველივე ამის მიუხედავად, ეს კუნძული იყო ცენტრი უღრესად დიდმნიშვნელოვანი ვაჭრობისა, თუკი იგი იზიდავდა ქარავნებს, რის გამოც აქ დიდი რაოდენობით ოქრო შემოდიოდა და მსოფლიოს სხვა რომელიმე ბაზართან შედარებით აქ ვაჭრობა სულ უფრო ფართო ხასიათსა და მნიშვნელობას იძენდა, სავსებით დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ მდინარის პირას მდებარე, ჩვეულებრივ, სამკურნალო და ნაყოფიერ მხარეში გაშენებული და საუცხოო კლიმატური პირობების მქონე თბილისიც ასეთივე მნიშვნელობას შეიძენს; თანაც ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს ქალაქი დაახლოებით იგივე მანძილითაა დაშორებული, როგორც ჰორმუზი პენჯაბის[21] მდიდარი პროვინციისაგან, რომელთანაც ამ უკანასკნელს ფართო ვაჭრობა აქვს გაჩაღებული.

ამაოა იმის მტკიცება, რომ აზიიდან ალეპოში, სმირნასა და კონსტანტინოპოლში მიმავალი ქარავნები თითქოს არ უღალატებენ თავიანთ მარშრუტს და ჩვეული გზიდან არასოდეს გადაუხვევენ: არსად ადამიანები ისე არ ეძებენ ხეირსა და გარანტიას, როგორც აზიაში.

იუსტინიანეს, ხოსროსა და მათ მემკვიდრეთა დროს საქონელი საქართველოსა და კოლხეთის გავლით გადაჰქონდათ; ზენობის[22] დროს ხმელთაშუა ზღვისაკენ მიმავალი საქონელი გაივლიდა პალმირის ირგვლივ გადაჭიმულ უდაბნოს; ეგვიპტის სულთნების პერიოდში ინდოეთის საქონელი იტვირთებოდა სუეცში და აქედან ჩადიოდა ალექსანდრიაში; ვენეციელები მიჰყვებოდნენ ტანასა[23] და აზოვის გზას, ხოლო გენუელებმა კოლხეთის გზა განაახლეს. ეს ცვლილებები, რომელთა მაგალითებიც კიდევ მრავლად შემიძლია მოვიყვანო, აშკარად ადასტურებს, რომ თუკი რომელიმე ქალაქის ადგილმდებარეობა დიდად უწყობს ხელს აქ ვაჭრობის მოზიდვას, გარანტია და მტკიცე მფარველობა ის ძირითადი პირობებია, რასაც ვაჭრობა უპირველეს ყოვლისა მოითხოვს. ამგვარად, როცა ამიერკავკასიის რუსეთის პროვინციებს ხელსაყრელ ადგილმდებარეობასთან ერთად აგრეთვე ის უპირატესობაც აქვთ, რომ ნორმალურ ხელისუფლებას ექვემდებარებიან, არ შეიძლება ამ პროვინციებმა არ მოიზიდონ აქ ევროპასა და აზიას შორის წარმოებული ვაჭრობის უდიდესი ნაწილი.

შევადაროთ დღევანდელი თბილისის ბაზარი ალეპოს, სმირნასა და კონსტანტინოპოლის ბაზრებს, სადაც დიდი ხანია უცხოელებმა ხელიდან გამოგვაცალეს ჩვენ მიერ უწინდელ დროში წარმოებული ვაჭრობა: ერთის მხრივ, გვაქვს სრული სიმშვიდე, მუდმივი მფარველობა, ზომიერი ბაჟები, თავისუფლება ყოველგვარი გადასახადისაგან, სურსათის სიუხვე და მასზე არსებული დაბალი ფასები, მყარი ფული. მეორეს მხრივ – აღვირახსნილი დესპოტიზმი, შევიწროვება ფაშების მიერ, დაუსჯელი მკვლელობები, ძარცვის საფრთხე, ხანძარი, ჟამიანო-

---

20 გამბას კომენტარი: იხილეთ მალკოლმის „სპარსეთის ისტორია“, ტ. 2, გვ. 332.

21 პენჯაბი (სპარს. ხუთმდინარეთი) – ისტორიული მხარე სამხრეთ აზიაში. სიქჰებითა და ინდუსებით დასახლებული მისი აღმოსავლეთი ნაწილი 1947 წლიდან ინდოეთის, ხოლო მუსლიმებით დასახლებული დასავლეთი – პაკისტანის შემადგენლობაშია.

22 ზენობი – სირიული წარმოშობის სომეხი ისტორიკოსი (IV ს.); მის კალამს ეკუთვნის „ტარონის ისტორია“, სადაც აღწერილია ვანის ტბის მიდამოებში – ტარონის ოლქში ქრისტიანი სომხების ბრძოლა წარმართებთან. თხზულებაში, რომლის ტექსტიც გამოცემულია 1708 წ. კონსატნტინოპოლში და 1832 წ. ვენეციაში, ზენობი წარმოგვიდგება, როგორც სომხეთის განმანათლებლის თანამედროვე, იხ. Энциклопедический словарь, изд. Ф. А. Брокгауза, и И. А.Эфрона (С.-Петербург, 1890-1907) т. 24, 550.

23 ტანა (ტანაისი) – მდ. დონის ძვ. ბერძნული სახელწოდება.

ბა, არავითარი გარანტია პიროვნებისა თუ საქონლის დასაცავად; დაბოლოს, არამყარი ფული, რომლის რეალური ფასიც ყოველდღიურად ეცემა და საქონლის დროულად გაყიდვის არავითარ საშუალებას არ იძლევა.

როცა თბილისსა და ოსმალეთის იმპერიის ნავსადგურებს შორის ასეთი კონტრასტები არსებობს, მაშ რაღა საჭიროა ანგარიში გავუწიოთ იმ განსხვავებას, რომელიც ამ ორი გზის ხარჯებს შორის შეიძლება არსებობდეს; დიდი მასშტაბის საგარეო სავაჭრო ოპერაციების მსვლელობისას ეს სულაც არ არის ანგარიშგასაწევი. როგორც უკვე ვთქვი, სოვდაგრებისათვის უპირველეს ყოვლისა ბაზრის გარანტიაა მნიშვნელოვანი, ეს გარანტია კი არსებობს თბილისში მას შემდეგ, რაც აქ რუსების მმართველობა დამკვიდრდა, ისევე როგორც არსებობდა ჰორმუზში პორტუგალიელთა მმართველობის ხანაში. ეს გარანტია აქ იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ ბატონი ჯონ მალკოლმი აღნიშნავდა: როგორც კი ჰორმუზი ქრისტიანთა ხელიდან მუსლიმთა ხელში გადავიდა, ქარავნებმა მაშინვე შეწყვიტეს აქ ჩამოსვლა.

მას შემდეგ, რაც თბილისის სასარგებლოდ ყველა საბუთი წარმოვადგინე, რაც უდავოდ მოიზიდავს აქ აზიის ქარავანთა უდიდეს ნაწილს, ახლა საჭიროდ მიმაჩნია, რამდენიმე სიტყვა მოგახსენოთ მისი ვაჭრობის ამჟამინდელ მდგომარეობაზე, მიზეზებზე, რომლებმაც შეაფერხეს აქ ვაჭრობის განვითარება და იმ საშუალებებზე, რომლებიც დააჩქარებენ მის წინსვლას.

როდესაც 1802 წელს რუსები საქართველოს, თანდათანობით კი – ამიერკავკასიის სპარსულ პროვინციებს დაეუფლნენ, ღველფად ქცეული თბილისი ჯერ კიდევ ხრჩოლავდა. მოსახლეობის განადგურება, რაც შინაური ომების დროს დაიწყო და მეთვრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში საბოლოოდ დაასრულა სპარსეთის სამეფოში გაბატონებული ულმობელი ევნუხის ჯარებმა.[24] ამასთანავე, განუწყვეტელი შემოსევების საფრთხის ქვეშ მყოფმა ღია და ევროპასთან კავშირს მოკლებულმა ქვეყანამ ვერ შეძლო გადაქცეულიყო სავაჭრო ქვეყნად.

ამგვარად, ვაჭრობა ამ მხარეებში სულ ახლახან გაჩნდა და თარიღდება მხოლოდ და მხოლოდ რუსების მოსვლით, უფრო ზუსტად კი იმ დროით, როცა გულისტანის ტრაქტატმა საქართველოს მშვიდობა მოუტანა.[25]

პირველ ხანებში, იმ დრომდე, ვიდრე იმპერატორი ალექსანდრე ამიერკავკასიის რუსულ პროვინციებს შეღავათებს უბოძებდა, ერთადერთი სავაჭრო ოპერაცია, რასაც სომხები აწარმოებდნენ, ეს იყო საქართველოში დაბანაკებული რუსული ჯარისათვის პირველი მოთხოვნილების ზოგიერთი საქონლის მიწოდება. ამ საქონლის შესაძენად ისინი მიემგზავრებოდნენ მაკარიევის ბაზრობაზე, დღევანდელ ნიჟნი-ნოვგოროდში. ჩვეულებრივ, მათ იქ ჩაჰქონდათ სპარსული ქსოვილები, ხამი აბრეშუმი, სამელნე გალი, მეტწილად კი – ქაშმირის შალი და მარგალიტები და მათ ცვლიდნენ მაუდზე, ერთფეროვან და მოჩითულ ტილოზე, თავ შაქარზე და სხვა საქონელზე, რომლებიც თბილისში ჩამოჰქონდათ. საკმაოდ ხშირად ისინი საქონელს ფულითაც ყიდულობდნენ, ხოლო რადგან ამ სომეხ ვაჭრებს ჯერ კიდევ საბოლოოდ ვერ დაეღწიათ თავი საკუთარი სიღარიბისაგან, მათ შორის ძალიან ცოტას თუ აძლევდნენ საქონელს კრედიტით. ამგვარად, მათი

---

24 იგულისხმება აღა-მაჰმად-ხანის შემოსევა 1795 წ.

25 გულისტანის ტრაქტატი – რუსეთ-ირანის 1804-1813 წწ. ომის შემდეგ გულისტანში (ყარაბაღში) გაფორმებული საზავო ხელშეკრულება, რომლის ძალითაც ირანმა ცნო აღმოსავლეთ საქართველოს, დაღესტნისა და ჩრდილო აზერბაიჯანის შესვლა რუსეთის შემადგენლობაში. ხელშეკრულების ერთ-ერთი პუნქტი ითვალისწინებდა ირანთან ვაჭრობაში შეღავათების დაწესებას (5%-იანი საბაჟო ტარიფი და სხვ.).

ვაჭრობა, მათივე ხელმოკლეობის გამო, მეტწილად წვრილმანი ხასიათისა იყო. ამასთანავე, იგი შეზღუდულიც იყო, რადგანაც სპარსეთის მოხმარებისათვის საჭირო ევროპული ფაბრიკების პროდუქცია, რომლის შესაძენადაც ეს სომეხი ვაჭრები მაკარიევში ჩადიოდნენ,ზედმეტად იყო დატვირთული ბაჟით (რასაც რუსეთში საქონლის შემოტანისას ახდევინებდნენ) და სხვა დამატებითი ხარჯებით. ამის გამო ეს საქონელი ვერ გაიყიდებოდა აზიაში იმ საქონლის კონკურენციის გამო, რომელსაც სპარსელები სმირნასა და კონსტანტინოპოლში იძენდნენ ადგილობრივი მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად. მაგრამ სულ მოკლე ხანში, თავიანთი ხელმომჭირნეობის წყალობით, ამ სომეხ ვაჭართაგან ზოგი გამდიდრდა და როცა 1821 წლის 8 (20) ოქტომბრის „უკაზი“ გამოქვეყნდა, რაც ამ მხარეებში სავაჭრო შეღავათებს ითვალისწინებდა, თბილისში უკვე რამდენიმე მდიდარი ვაჭარი ცხოვრობდა.

ამ „უკაზის“ შესახებ ცნობა საფრანგეთში ზუსტად იმ დროს მოვიდა, როცა განსვენებული ბ-ნი გრაფი დე რიშელიე[26], რომელსაც მშვენივრად ესმოდა მისი სარგებლიანობა, სამინისტროს ტოვებდა. მისი წასვლის შემდეგ საფრანგეთის ვაჭრობამ დაკარგა დასაყრდენი და მცოდნე დამკვალიანებელი, რომელსაც შეეძლო ვაჭრობისათვის მფარველობის გაწევა და მისი წარმართვა უცხო ქვეყნებში პირველადი ექსპორტის დროს. აქედან მოყოლებული, საგარეო მოვლენებმა – ხმელთაშუა ზღვის გარშემო შექმნილმა მღელვარებამ, სავაჭრო კრიზისმა, რომლის გავლენაც ჯერ კიდევ აგრე რიგად საგრძნობია, – ყოველივე ამან გამოიწვია ყურადღების გადატანა იმ რეგიონისაკენ, რომელიც პროდუქციის გასაღების უზარმაზარ საშუალებას აძლევდა ჩვენს ფაბრიკებს, და ამასთანავე, ფართო სარბიელს ქმნიდა დიდი კომერციული კომბინაციებისათვის.

სანამ ჩვენ ვმერყეობდით, საქართველოს სომხებმა ხელთ იგდეს ინიციატივა და საგანგებოდ აღნიშვნის ღირსია ის იმპულსი, რომელიც მათ სამი წლის განმავლობაში მისცეს ამ ვაჭრობას. თბილისელი სომეხი ვაჭარი სარაჯიევი[27] პირ-

---

26 რიშელიე არმან ემანუილ დიუ პლესი (1766-1822) – ჰერცოგი, ფრანგი სახელმწიფო მოღვაწე, ბურბონების პრემიერ-მინისტრი; რევოლუციის შემდეგ გაძევებულ იქნა საფრანგეთიდან; 1790 წლიდან იგი რუსეთშია და მონაწილეობს რუსეთ-თურქეთის ომში (1787-1791); 1803 წ. დაინიშნა ოდესის მმართველად, 1803-1814 წწ. იყო ნოვოროსიის გუბერნატორი. ბურბონების რესტავრაციის შემდეგ 1814 წ. დაბრუნდა საფრანგეთში და ლუი XVIII-ს კარზე მსახურობდა; თავისი ნაშრომის პირველ ტომში გამბა ხოტბას ასხამს მის პიროვნულ თვისებებსაც და მის საქმიანობასაც ოდესაში, იხ. ჟაკ ფრანსუა გამბა, *მოგზაურობა ამიერკავკასიაში* (ფრანგულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა. ტ. 1. (თბილისი, განათლება, 1987), 42-46.

27 სარაჯიშვილების სავაჭრო სახლი თბილისში ძველთაგანვე იყო ცნობილი: ისინი განეკუთვნებიან იმ მცირერიცხოვან ქართველ (და არა სომეხ) ვაჭართა რიცხვს (ნიკოლაძეებთან ზუბალაშვილებთან, გოკიელებთან და ა.შ. ერთად), რომელთაც XIX ს. დამდეგიდანვე ფართო კომერციული ურთიერთობები ჰქონდათ დამყარებული ჩრდილო კავკასიასთან, რუსეთთან, ირანთან და დასავლეთ ევროპის ქვეყნებთან. ხსენებულ პერიოდში ფიგურირებენ დავით და მიხეილ სარაჯიშვილები, როგორც წარმატებული სოვდაგრები; სავარაუდოდ, დავით სარაჯიშვილი იყო შემდგომში სახელგანთქმული კონიაკის მეწარმის პაპა; ცნობილია, რომ ამიერკავკასიაში რუსეთის დასაყრდენად იმთავითვე მოიაზრებოდნენ სომხები, ამიტომაც მათ განსაკუთრებულ პრივილეგიებს ანიჭებდნენ, შესაბამისად, – თბილისის გილდიაში გაერთიანებისას ერთგვარი დაუწერელი კანონი იყო, რომ ნებისმიერი ვაჭარი უნდა ყოფილიყო გრიგორიანელი; სომეხი ვაჭრების ჩამონათვალში გამბას მიერ დავით სარაჯიშვილის მოხსენიებაც უთუოდ მისი არასწორი ინფორმირებულობთ იყო გამოწვეული. იხ. გუგუშვილი, *დასახ. ნაშრ.*, 351-352.

ველი იყო იმ ვაჭართა შორის, ვინც ოდესაში ჩამოვიდა და დაახლოებით 100 ათასი ფრანკის ღირებულების საქონელი შეიძინა. იგი თვითონვე გამოჰყვა ამ საქონელს რედუტ-კალემდე,[28] აქედან კი – თბილისამდე და ყველაფერი დიდი მოგებით გაყიდა. შემდეგ წელს ლაიფციგის ბაზრობაზე პირველად გამოჩნდა ერთად გაერთიანებული ექვსი სომეხი; მათ შეისყიდეს 600 ათასი ფრანკის ღირებულების ევროპული წარმოების მანუფაქტურული საქონელი, გააგზავნეს იგი ტრანზიტით, გალიციისა და სამხრეთ რუსეთის გზით, ოდესაში, აქედან კი გადატვირთეს ხომალდზე და სარაჯიევის მიერ მითითებული გზით რედუტ-კალესაკენ გაემგზავრნენ. 1825 წელს ლაიფციგში მათ შეისყიდეს 1 200 000 ფრანკამდე ღირებულების საქონელი. უკანასკნელ, 20 ივნისის ფრანკფურტის წერილს თუ დაეჯერება, რომელიც გამოქვეყნებულია ამავე თვის 24 რიცხვის „სავაჭრო გაზეთში“ (“Feuille des Commerse”), თბილისელ ვაჭრებს ლაიფციგის უკანასკნელ ბაზრობაზე შეუძენიათ 700 ათასი ტალერის (2 800 000 ფრანკის) ღირებულების საქონელი.

სომხების მაგალითს დაუყოვნებლივ უნდა მიბაძონ ევროპელებმა. უახლოეს მომავალში ისინი თბილისში დააარსებენ ყველანაირი სახის მანუფაქტურული საქონლის საწყობს, რომელიც დააკმაყოფილებს აზიის ხალხების მოთხოვნილებებსა და აღმოსავლური ფუფუნების დონეს. ამის შემდეგ ქაშმირიდან, ბუხარადან და ავღანეთიდან თავრიზში, იეზდსა და ისფაჰანში მიმავალი ქარავნები თბილისამდე გააგრძელებენ გზას, სადაც უფრო მრავალფეროვან, თავიანთი გემოვნების შესაფერ საქონელს შეარჩევენ. ამავე დროს, აქვე იპოვნიან მდიდარ მყიდველებს, რომლებიც მათი ცხენებითა და აქლემებით ჩამოზიდულ საქონელს შეიძენენ.

რადგანაც ვაჭრობა ევროპულ სახელმწიფოთათვის ძლიერების უმაღლესი გამოხატულებაა, რადგან სწორედ მის ბაზაზეა დამყარებული მანუფაქტურული მრეწველობა და თვით ამ სახელმწიფოთა შინაგანი სიმშვიდეც, ამიტომაც, ვფიქრობ, მომიტევებენ, რომ ამ საკითხს რამდენადმე გავრცობილად განვიხილავ: საქმე ხომ აზიის ვაჭრობას და მის მოსახლეობას შეეხება, რომელიც ოთხჯერ აღემატება სამხრეთ ამერიკის მოსახლეობას.

დასავლეთ აზიასა და ევროპას შორის ვაჭრობა მხოლოდ სპარსელი ვაჭრების შუამავლობით წარმოებს და, ამდენად, იგი აუცილებლად შეზღუდული ხასიათისა უნდა ყოფილიყო. ასეთ შორეულ მანძილზე მათ არ შეეძლოთ განესაზღვრათ, თუ რა სახის აზიური სასოფლო-სამეურნეო პროდუქცია და ინდუსტრიული საქონელი იყო უფრო მეტად საჭირო ევროპისათვის. კიდევ უფრო ნაკლებად შეეძლოთ მათ გამოეცნოთ, ოცდაათი წლის მანძილზე გასაოცარი პროგრესის მქონე ინდუსტრიის მრავალფეროვან პროდუქციას შორის, რომელი იყო ის საქონელი, ფართო გასაღებას რომ იპოვნიდა სპარსეთში. ეს შენიშვნა სხვა მხრივაც არის მნიშვნელოვანი, როცა საქმე ეხება არა მხოლოდ სპარსელებს, არამედ მულტანის,[29] ლაჰორის, სამარყანდის, ქაშმირის, ტიბეტისა და ავღანეთის მცხოვრებლებს, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე ევროპულ საქონელს მხო-

28 რედუტ-კალე – ახლანდელი ყულევი, ნავსადგური დას. საქართველოში, შავი ზღვის სანაპიროზე, (მდ. ხობისწყლის შესართავთან); დაარსდა 1804 წ., როდესაც აქ განლაგდნენ რუსული ჯარის ნაწილები და მოეწყო რედუტი. მოგვიანებით იგი რუსეთის ჯარის მთავარ სასურსათო ბაზად იქცა.

29 მულტანი – ქალაქი პაკისტანის ცენტრალურ ნაწილში, პენჯაბის პროვინციაში. შუა საუკუნეებში მწვავე ბრძოლების ობიექტი იყო, რადგან სწორედ აქ იღებდა სათავეს ინდოეთისაკენ მიმავალი დიდი საურმე გზა.

ლოდ მესამე ან მეოთხე ხელიდან იღებდნენ, რუსეთისა და სპარსეთის ყურის გზით, ან კიდევ – თავრიზის, იაზდისა და ისფაჰანის ვაჭართაგან.

სავსებით ნათელია, რომ იმ დღეს, როდესაც თბილისი მნიშვნელოვან ბაზრად გადაიქცევა, სადაც ინდის ნაპირებიდან პენჯაბიდან მოყოლებული გუჯარათამდე მრავალი ქარავანი ჩამოვა, აქ შემუშავდება ახალი სავაჭრო კომბინაციები, დამყარდება ფართო ურთიერთკავშირი მანუფაქტურულ ევროპასა და აზიას შორის, რომელიც მდიდარია ჩვენი ფაბრიკა-ქარხნებისათვის აუცილებელი ყველანაირი ნედლეულით.

ეს ახალი გზა, ეს ბაზარი ცივილიზებული ხალხის სახელმწიფოში, ეს ახალი ჰორმუზი მნიშვნელოვანი მოვლენაა საფრანგეთისათვის და მას აუცილებლად უნდა მიექცეს ყურადღება; იგი ასევე მნიშვნელოვანია რუსეთისათვის, რომლის ერთ-ერთი პროვინციის ხვედრია ფართო მასშტაბის ვაჭრობის ცენტრად იქცეს; დაბოლოს, იგი მნიშვნელოვანია მთელი ევროპისათვის, რომელიც ყველგან გასაღების ბაზარს ეძიებს თავისი ინდუსტრიისათვის, რამდენადაც ამ ინდუსტრიას ნაკლებად აკმაყოფილებს თანამედროვე კომერციის ვიწრო წრე.

მაგრამ თუ სურთ, რომ ეს აღმავლობა, მიუხედავად ყველანაირი ხელისშემწყობი პირობებისა, არ შეჩერდეს, უნდა გაიხსენონ და გაითვალისწინონ პორტუგალიელების მაგალითი: იმისათვის, რომ ჰორმუზში მიეზიდათ მდიდარი ქარავნები, რომლებიც იქ აზიის უშორესი პროვინციებიდან იყრიდნენ თავს, ისინი უცხოელებს არ აკლებდნენ ყურადღებას, მზრუნველობას, მრავალფეროვან აღმოსავლურ სიამოვნებასა და სიტკბოებას: „წელიწადის იმ მონაკვეთში, როდესაც უცხოელი ვაჭრები ჰორმუზში ჩადიოდნენ, ეს ქალაქი აღმოსავლეთის უბრწყინვალეს და საამურ ქალაქად იქცეოდა. აქ ხალხი დედამიწის თითქმის ყველა კუთხიდან მოდიოდა: აქ ცვლიდნენ საქონელს და აწარმოებდნენ საქმიან მოლაპარაკებებს დიდი მოკრძალებითა და პატივისცემით, რაც ნაკლებად იყო დამახასიათებელი სხვა სავაჭრო ადგილებისათვის.

ამ ტონის მიმცემნი ნავსადგურის ვაჭრები იყვნენ, რომლებმაც ეს თავაზიანი მანერები უცხოელებსაც გადასცეს. ქალაქში დაცული სანიმუშო წესრიგი, კომფორტი, მოზღვავებული ყველანაირი სახის გასართობი, – ყოველივე ეს, ვაჭრობის ინტერესებიდან გამომდინარე, ხელს უწყობდა აქ სოვდაგრების თავშეყრას. ქუჩები იფარებოდა სუფთა ჭილოფით, ზოგან კი – ნოხებითაც. სახლებს ზემოდან გადმოშვერილი სახურავები ადამიანებს მცხუნვარე მზისაგან იცავდნენ; აქვე იყო ინდურ ყაიდაზე გაკეთებული საკუჭნაოები, რომლებსაც მოოქრული ლარნაკებითა და ნატიფი ფაიფურით რთავდნენ. ამ ლარნაკებში აყვავებული ბუჩქები ან არომატული მცენარეები იყო ჩარგული. მოედნებზე შეხვდებოდით წყლის მზიდავ აქლემებს. გულუხვად არიგებდნენ სპარსულ ღვინოებს, აგრეთვე – ნელსაცხებლებსა და უგემრიელეს საჭმელებს, ისმოდა მშვენიერი აღმოსავლური მუსიკა.“[30]

უცხოელ სოვდაგრებს ასეთი ზედმეტი დახვეწილობისადმი პრეტენზიები ნუ ექნებათ საქართველოში, მაგრამ შეუძლიათ ნამდვილად დარწმუნებულნი იყვნენ იმაში, რომ აქ არსებული გონიერი ხელისუფლების პირობებში ისინი ვაჭრობისას უზრუნველყოფილნი იქნებიან საჭირო შეღავათებით და გარდა ამისა, ისარგებლებენ თბილისში თავშეყრილი სხვადასხვა ხალხების ზნე-ჩვეულებებისა და ტრადიციებისათვის დამახასიათებელი პატივისცემით.

---

30 გამბას კომენტარი: „ევროპული კომერციის ფილოსოფიისა და პოლიტიკის ისტორია და სხვ. ორთავე ინდოეთში“, ტომი I, გვ. 163.

თუკი ნებას მომცემდნენ დამესახელებინა ახლადწარმოქმნილი ვაჭრობის განვითარებისათვის აუცილებელი თავდაპირველი ზომები, მე უპირველეს ყოვლისა, წამოვაყენებდი წინადადებას სავაჭრო ტრიბუნალის დაარსების თაობაზე; იგი სწრაფი და პირდაპირი მართლმსაჯულებით შეცვლიდა სამოქალაქო იურისდიქციას, რომლის ზოზინი და გაჭიანურებული აპელაციები ყოველგვარ გარიგებას აფერხებენ; სასურველია აგრეთვე, რომ რამდენიმე წლით განსაზღვრული შეღავათი შეიცვალოს ნახევარსაუკუნოვანი ვადით. ამით დიდ ასოციაციებს საკმაო დრო მიეცემათ ფართო ვაჭრობისათვის საჭირო მშენებლობებში გაღებული ხარჯების ასანაზღაურებლად.

თანამედროვე ოსმალეთის იმპერიის პირობებში თბილისის ბაზარი მთელი ევროპისათვის საერთო ინტერესის სფეროდ იქცა. აქ დამკვიდრებული სოვდაგრები სრული გარანტიით ისარგებლებენ სპარსეთშიც, ამ გარანტიას უზრუნველყოფს გავლენიანი მთავრობა, რომელსაც ამიერკავკასიის პროვინციებში დაახლოებით 60 ათასკაციანი ჯარი ჰყავს. ამ განცხადების დასასაბუთებლად ერთ მაგალითს მოვიყვან: როდესაც 1821 წელს თეირანში თბილისელი სომხების ერთი ქარავანი გაძარცვეს, სპარსეთში რუსეთის რწმუნებულის, ბ-ნ პოლკოვნიკ მაზაროვიჩის უბრალო მოთხოვნაც კი საკმარისი აღმოჩნდა, რათა სომხებისათვის სასწრაფოდ აენაზღაურებინათ დანაკარგი, ხოლო თანხის დასადგენად მათივე უბრალო განცხადებით დაკმაყოფილდნენ.

ბაქო

ბაქო მდებარეობს ჩრდილო განედის 390 30'-ზე და აღმოსავლეთის გრძედის 500-ზე. მთას, რომელსაც იგი ეკვრის, ბეშბარმაგი (Beschbarmak) ჰქვია.[31] ზღვის მხრიდან მას სამკუთხა ფორმა აქვს. ქალაქის ყველაზე ამაღლებულ ადგილზე აღმართულია მეჩეთი, რომელიც სპარსეთის ხელმწიფის – აბას II-ის მიერ აგებული ძველი სასახლის[32] ახლოსაა.

ბაქო შედგება დიდი ციხისა ანუ ქალაქისაგან და გარეუბნისაგან. აქ ძირითადად სპარსელები ცხოვრობენ, მოსახლეობის დანარჩენ ნაწილს კი სომხები და თათრები შეადგენენ. ქალაქის ქუჩები ძალზე ვიწროა, გარეუბნებისა კი – ფართო და სწორი. თითქმის ყველა სახლს ზემოთ ბანი აქვს, რომლის ზედაპირიც

---

31 ბეშბარმაგის მთა – მდებარეობს ბაქოდან 40 კმ-ზე, ქ. სიაზანის სამხრეთ-აღმოსავლეთით; სახელწოდება (აზერბ. „ხუთი თითი") მიიღო მისი უჩვეულო ფორმიდან გამომდინარე; ადგილობრივები მას მეორენაირად „ხიდირ-ზინდას" უწოდებენ, რადგან მის ძირში მდებარეობს ე. წ. წმინდა ადგილი – პირ-ხიდირ-ზუნჯა, რომელიც დღემდე უდიდესი თაყვანისცემის ობიექტია. გადმოცემის თანახმად, წინასწარმეტყველი ხიზირი// ხიდირი სიცოცხლის ელექსირის ძიებისას მოხვედრილა ამ მთის მიდამოებში, სადაც აღმოუჩენია „უკვდავების წყარო".

32 შარვანშაჰთა ყოფილი რეზიდენცია წარმოადგენს კომპლექსს, რომელშიც ასევე შედის 1441 წ. აგებული სასახლის მეჩეთი (მინარეთითურთ), დივან-ხანა, აბანო და სასხლის კარის სწავლულის – საიდ იაქია ბაქუვის მავზოლეუმი. ეტაპობრივად ნაგები ეს კომპლექსი XIII-XVI სს. თარიღდება; იხ. Л.С. Бретаницкий, Веймарн Б.В., *Искусство Азербайджана IV-XVIII вв.* (Москва: Искусство, 1976), 106. ზოგიერთი ნაგებობა, მათ შორის – სასახლეც, XV ს-ის დამდეგით თარიღდება და შირვანშაჰ ჰალილ-ულა I-ის ზეობის ხანას განეკუთვნება – იხ. В.Н. Левиатов, *Памятники азербайджанской культуры: Бакинский дворец, ширваншахов* (Баку, 1944), 19. ამ სასახლის აგებას გამბა შეცდომით მიაწერს შაჰ-აბას II-ს, რომელიც 1642-1666 წწ. ზეობდა. იგივე შეცდომას იმეორებს თავის ნაშრომში ა. დიუმაც – იხ. ალექსანდრე დიუმა, *კავკასია* (თარგმანი თ. ქიქოძისა, თბილისი: მერანი, 1970), 200-201.

ნავთობში არეული მიწით არის მოტკეპნილი, ამიტომაც იგი წვიმას არ ატარებს. ბაზარი კარგად არის მომარაგებული სპარსული და რუსული საქონლით. ერთსა და იმავე დუქანში ვხვდებით ჰამბურგის ფაბრიკებში დამზადებულ მშვენიერ რაფინადს, რომელსაც სომხები მაკარიევის ბაზრობაზე ყიდულობენ, და ამავე დროს აქვე ნახავთ მაზანდარანის უხარისხო, მოყვითალო ფერის შაქარს, რომელიც ოდნავ არის გაწმენდილი და დაწნეხილია პატარ-პატარა ნაჭრებად. პირველის მომხმარებლები რუსები არიან, მეორისა კი – ადგილობრივი მოსახლეობა.

ბაქოს ქუჩები სწორი ქვებითაა მოკირწყლული, რის გამოც ქალაქში მუდამ სისუფთავეა. ვაჭრობა აქ გამოცოცხლებულია, მაგრამ მაინც საკმაოდ შეზღუდული, რაც იმის შედეგია, რომ ზღვით შემოზიდულ საქონლის უდიდეს ნაწილზე რუსეთის ტარიფის მიხედვით დაწესებულია 25-პროცენტიანი გადასახადი.[33] მიუხედავად იმისა, რომ ბაქოში ვაჭრობა დაცემულია, საბაჟოს შემოსავალი აქ ჯერ კიდევ აღწევს 30 000 მანეთს ვერცხლით (120 000 ფრ.).

ბაქო მცირე სახანოს[34] სატახტო ქალაქი იყო. სახანო გეოგრაფიულად შირვანის ტერიტორიაზე იყო შეჭრილი. მისი სუვერენი რუსეთის წინააღმდეგ იბრძოდა, ამიტომ გენერალმა ციციანოვმა სახანოს დედაქალაქს ალყა შემოარტყა. ხანმა იცოდა, რომ ამ შეუპოვარ და მოხერხებულ გენერალს ვერაფერს დააკლებდა, ამიტომ გადაწყვიტა მისი მოკვლა მოლაპარაკების დროს, რომელზეც ეს უკანასკნელი მიიწვია ვითომ იმ მიზნით, რათა შეთანხმებულიყვნენ რუსეთის იმპერატორისათვის სახანოს გადაცემის პირობებზე. სომხებმა, რომლებსაც სარწმუნოების გარდა რუსეთთან საკუთარი ინტერესებიც აკავშირებდათ, რაღაც საშუალებებით მოახერხეს გაეფრთხილებინათ ციციანოვი მოსალოდნელ საფრთხეზე, მაგრამ გენერალმა კეისარივით უპასუხა: "ვერ გაბედავენ"-ო და თავის ურყევ სიმამაცეს კიდევაც ემსხვერპლა.[35]

ამ ბოროტმოქმედების ჩადენის შემდეგ მოსახლეობას, არცთუ უსაფუძვლოდ, რუსების მხრიდან შურისძიებისა შეეშინდა და აუჯანყდა საკუთარ სუზერენს, რომელმაც ძლივს მოასწრო გაქცევა სპარსეთში.

შირვანის ხანის მსგავსად, ბაქოს ხანიც თავის სამფლობელოში არსებული ყველა მამულისა და უძრავი ქონების მესაკუთრე იყო; დღეს კი ეს ყველაფერი რუსეთის მთავრობას ეკუთვნის. გარდა საბაჟო და ტერიტორიული შემოსავლებისა, სახელმწიფოს იჯარით აქვს გაცემული სელაპებზე ნადირობა, რაც ბაქოდან რამდენიმე ლიეთი დაშორებულ ერთ კუნძულზე წარმოებს. ეს იჯარა აღებული აქვს სომეხ ვართანოვს (Vartanoff), აქ წლიურად 6 ათასამდე სელაპს იჭერენ; ისინი უფრო მცირე ზომისანი არიან, ვიდრე კასპიის ზღვის დიდი კუნძულების ბინადარი სელაპები: პირველი მათგანის წონა 25 რუსულ გირვანქამდეა, მეორისა კი 40-მდე. თითოეულ დაჭერილ სელაპზე მეთევზეებს 50-70 კაპიკს (ანუ სანტიმს) უხდიან. ასტრახანში მათი გადაგზავნა 35 კაპიკამდე ჯდება, აქედან კი ზამთრობით მათ ყაზანში აგზავნიან. სელაპის ზეთი შედის უბრალო საპნის

33 გამბას კომენტარი: 1821 წლის 8 (20) ოქტომბრის „უკაზის" შედეგად, რომელმაც ამიერკავკასიის რუსულ პროვინციებში შემოტანილ საქონელზე 5%-ით შეამცირა გადასახადი, ბაქო სულ მალე აღიდგენს უწინდელ წარმატებულ მდგომარეობას.

34 აზერბაიჯანის სხვა სახანოების მსგავსად ბაქოს სახანოც წარმოიქმნა XVIII ს-ის შუახანებში, როდესაც ეს ტერიტორია ირანელთაგან განთავისუფლდა.

35 ციციანოვი პავლე დიმიტრის ძე (1754-1806) – საქართველოს მთავარმართებელი 1802 წლიდან; 1805 წლისათვის რუსეთის იმპერიას შემოუერთა შაქის, ყარაბაღისა და შირვანის სახანოები. 1806 წ. მოკლულ იქნა ბაქოს ციხის მისადგომებთან, ჰუსეინყული-ხანთან მოლაპარაკების დროს.

შემადგენლობაში, რომელსაც ამ ქალაქში დიდი რაოდენობით ამზადებენ და იგი მთელ რუსეთში მოიხმარება.

მთავარმართებელმა რეკომენდაცია გამიწია დიდად პატივსაცემ სომეხ სოვდაგართან – ვართანოვთან, რომლის დახმარებითაც შევაგროვე ცნობები ბაქოს ვაჭრობის შესახებ.

აბრეშუმის მოსავალი, რომელსაც უწინ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ ოლქში, დღესაც 12 ათას ფუთს (400 ათას გირვანქას) შეადგენს. 1820 წლისათვის ერთი გირვანქა აბრეშუმი, ხარისხის შესაბამისად, 10-დან 18 მანეთამდე (10-18 ფრანკი) ფასობდა. ბაქოს სახანოს მეორე მნიშვნელოვანი პროდუქცია ზაფრანა გახლავთ. წლიურად დაახლოებით 500 ფუთს (16 500 გირვანქას) იღებენ და მისი ფასი 8-დან 15 მანეთამდე (8-15 ფრ.) მერყეობს. იგი აღმოსავლური ზაფრანის სახელწოდებით არის ცნობილი და გაცილებით მეტი სიმტკიცე აქვს ევროპულ ზაფრანასთან შედარებით. უკვე რამდენიმე საუკუნეა, რაც გლეხები მას შირბახტის ზეთთან ერთად ზელენ და ამზადებენ ბრტყელ-ბრტყელ კვერებს: მათი გადაზიდვა უფრო იოლია და თანაც ამგვარად დამუშავებული ზაფრანა გაღვივებისაგან დაცულია და მრავალი წლის მანძილზე ინახება; მაგრამ, ამავე დროს, ეს მანიპულაცია ხელს უწყობს თაღლითობას და საშუალებას აძლევს სპარსელებს, არაკეთილსინდისიერად მოიქცნენ და გაურიონ მას უცხო ნივთიერებები.[36]

ბაქოს პროვინციაში მოჰყავთ, აგრეთვე, ცოტაოდენი ბრინჯი და ველური ენდრო. ბამბა, რომელიც ამ მხარეში ტილოს წარმოებისათვის გამოიყენება, მაზანდარანიდან შემოდის. იგი მოკლებოჭკოიანია, მაგრამ საკმაოდ ფაფუკია და ქათქათა თეთრი ფერი აქვს. ჩვეულებრივ, იგი ერევნიდან შემოტანილზე უფრო ძვირად ფასობს, თუმცა ხარისხით ამ უკანასკნელზე არცთუ ბევრად უკეთესია.[37]

ბაქოს მაზრის ყველაზე მნიშვნელოვანი პროდუქცია შავი და თეთრი ნავთობია, რომელსაც ზღვასთან ახლოს ამოთხრილი ჭებიდან იღებენ. ჭების სიღრმე ათიდან სამოც ფუტამდეა. იმის გამო, რომ ამ ქვეყანაში დიდი სიცხეები იცის, ნავთობის ზედა ფენა ძალიან ბლანტია, ქვედა კი – რომელიც სიღრმეშია, – უფრო თხევადი. შავი ნავთობი, ჩვეულებრივ, გვხვდება ქვიშაქვისა და ზოგიერთი სხვა ქანებ-შერეულ თიხიან მიწაში, რომლის ძირშიც ასევე ქვიშა ჭარბობს. დაბალ ადგილებში და ზღვის ნაპირას არსებული ნავთობი წყლის სიღრმიდან ამოდის და ზედაპირზე ტივტივებს.

თეთრი ნავთობი იგივე შავი ნავთობი უნდა იყოს, ოღონდ ქვიშაქვის ფენის გამჭოლი ინფილტრაციის მეშვეობით გაწმენდილი და გათეთრებული; მას ისეთივე გემო აქვს და აბსოლუტურად იგივე თვისებები გააჩნია, რაც შავ ნავთობს ახასიათებს.

---

36 გამბას კომენტარი: 1823 წელს პარიზის სამეფო ბაღს და სწავლულ ბოტანიკოსს ბ-ნ გეის (Gay) გავუგზავნე ბაქოს ზაფრანის 300-მდე ბოლქვი; მათ მშვენივრად იხარეს ლუქსემბურგის ბაღში, მაგრამ მიღებული ნაყოფი არაფრით განსხვავდებოდა გატინეზის (Gatinais) ზაფრანისაგან.

37 შაჰ-აბასი მაზანდარანის მოსახლეობის მიმართ კეთილგანწყობილი იყო, მათაც არაერთხელ დაუმტკიცებიათ მისთვის ერთგულება; სწორედ შაჰის წყალობით გაკეთდა ის მშვენიერი გზა, რომელიც უწინ ასთარაბადიდან სალიანში მიემართებოდა. დღეს ეს გზა იშვიათად გამოიყენება და თითქმის მიტოვებულია. ამავე პროვინციაში შაჰმა ასევე ააგო მშვენიერი სასახლეც, რომლის ნანგრევები 1787 წ. ინგლისელმა მოგზაურმა ფორსტერმა მოინახულა; შაჰმა აქ 400 ათასი სომეხი ჩაასახლა, მაგრამ 50 წლის შემდეგ მათგან მხოლოდ 400 ოჯახიღა დარჩა: ასეთია გადატრიალებების შედეგი აზიაში.

ნავთობის ჭები მთავრობისაგან იჯარით აქვს აღებული ერთ სომეხს – ლეიტენანტ ტარუმოვს (Taroumoff). შავ ნავთობში იგი წლიურად იხდის იჯარას – 51 000 მანეთს ვერცხლით (204 400 ფრ.), ხოლო თეთრში – 1 550 მანეთს ვერცხლით.

შავი ნავთობის მოსაპოვებლად ასამდე ჭაა ამოთხრილი, თეთრისათვის კი თხუთმეტი. ამოღებული ნავთობი ურმებით მთლიანად გადააქვთ ბაქოში, აქ კი მას ცისტერნებში ინახავენ. ბიტუმის უდიდესი ნაწილი სპარსეთში იგზავნება, სადაც მას დიდი გამოყენება აქვს. შავ ნავთობს წლიურად იღებენ და ყიდიან 241 020 ფუთის, ანუ დაახლოებით 80 000 ცენტნერის ოდენობით. აქედან მარტო სპარსეთს გააქვს 214 920 ფუთი, დანარჩენი კი ადგილობრივად მოიხმარება ან იგზავნება ასტრახანში. ჩვეულებრივ, ერთი ფუთი შავი ნავთობის ფასი სულ ერთი მანეთია ასიგნაციით, მაგრამ ყოველთვის ნაღდ ფულს ან ისეთ საქონელს მოითხოვენ, რომელიც მოიჯარადრეებს ესაჭიროებათ. თეთრი ნავთობი დაახლოებით 800 ფუთზე მეტი არ იყიდება; ერთი ფუთის ჩვეულებრივი ფასია 10 მანეთი და 50 კაპიკი ასიგნაციით.

ლეიტენანტ ტარუმოვს 11 055 მანეთად ვერცხლით, ანუ 44 220 ფრანკად იჯარით აქვს აღებული აგრეთვე ბაქოს პროვინციის ტბები. მარტო მასაზირის (Massasir) ტბიდან,[38] რომელიც ბაქოდან ჩრდილოეთით 20 ვერსზეა, თავისუფლად შეუძლიათ მიიღონ 600 000 ფუთი მარილი. მოიჯარადრე კმაყოფილდება 150 000-ის ამოღებით, რომელსაც წლიურად ყიდის. მარილი (კალვარდ), რომელიც 666 გირვანქას იწონის და არა 8 ცენტნერს, როგორც ამას არაერთი მოგზაური ვარაუდობს, იყიდება 1 მანეთად და 25 კაპიკად ვერცხლით, ანუ – 5 ფრანკად. ეს მარილი ქათქათა თეთრია, მაგრამ ოდნავ მწკლარტე გემო აქვს.

ბაქოში რვა დღე დავრჩით და განა შემეძლო, ამ ხნის მანძილზე არ წავსულიყავი აგრე რიგად ცნობილი ჩირაღდნების სანახავად, რომელთაც ზოროასტრის სექტანტი გებრები[39] და ზოგიერთი ინდუსი ეთაყვანებიან. როცა ქალაქიდან გამოვედით, მარჯვენა მხარე დავიჭირეთ, გადავიარეთ ორი გორაკი, რომელთაგან ერთი საკმაოდ მაღალი იყო, შემდეგ კი ორი სოფელიც გავიარეთ. ამ სოფლების მცხოვრებნი, ნაწილი სომხები და ნაწილი კი სპარსელები, ჩვენს სანახავად გარეთ გამოდიოდნენ.

ოთხი საათი ვიარეთ საკმაოდ უნაყოფო მხარეში და მივადექით ოთხკუთხა ადგილს, რომელსაც ლარტიშიგეის უწოდებენ (Lartichigay).[40] მას გარს აკრავს ქონგურებიანი კედლები, ხოლო ინტერიერში დგას მონასტერი ცეცხლთაყვანის-

---

38 მასაზირის ტბა ერთ-ერთი გამორჩეულია მსოფლიოში არსებულ რვა ვარდისფერ (მლაშე) ტბას შორის. წყალმცენარეების წყალობით მას აქვს მოვარდისფრო შეფერილობა, რომელიც წყალში მარილის შემცველობის დონისა და მზის შუქის ინტენსივობის მიხედვით იცვლება. მასაზირს სიმბოლურად აზერბაიჯანის მკვდარ ზღვასაც უწოდებენ: მის წყალში იმდენად მაღალია მარილის კონცენტრაცია, რომ არანაირი ცოცხალი ორგანიზმი მასში არ ბინადრობს.

39 გებრები/ღებრები/გვებრები/ფარსები – ცეცხლთაყვანისმცემლები, ზოროასტრიზმის მიმდევარნი ძველ სპარსეთსა და ინდოეთში. VII-VIII სს. არაბთა შემოსევის შემდეგ სპარსეთიდან გაიქცნენ და ინდოეთში დასახლდნენ; მათი მცირე ნაწილი ამჟამადაც ცხოვრობს ბომბეის მახლობლად.

40 ცეცხლთაყვანისმცემელთა სალოცავი მდებარეობს სოფ. სურახანში; იგი აგებულია XVIII ს-ში იმ ადგილას, სადაც ყოველთვის იწვოდა ბუნებრივი აირი. თავის დროზე ე. წ. „ბაქოს ჩირაღდნებს“ აღტაცებაში მოუყვანიათ ა. დიუმაც – იხ. დიუმა, *კავკასია*, 182-183.

მცემლებისათვის. შუა ეზოში აღმართულია საკურთხეველი, სადაც რამდენიმე საფეხურიანი კიბით ადიან. ყველა კუთხეში ჩანს ოთხკუთხა ფორმის დახურული, 25 ფუტის სიმაღლის მქონე კვამლსადენი. გაზისაგან მიღებული ალი ამ კვამლსადენიდან 2-3 ფუტის სიმაღლეზე ამოდის; ღამით იგი კარგად ჩანს ბაქოს კომენდანტის სახლის ბანიდან. საკურთხევლის ცენტრში, თითქმის მიწის დონეზე, ცეცხლის დასანთები ადგილია, საიდანაც ალი თანაბრად და უწყვეტად ამოდის. ასეთია მარადიული ჩირაღდნები, რომლებიც ამდენი საუკუნის მანძილზე თაყვანისცემის მუდმივ ობიექტს წარმოადგენს ზოროასტრის მიმდევართათვის. ამ წმინდა გალავნის კედლებს ოციოდე სენაკი ეკვრის; ზოგში ინდუსები ცხოვრობენ, ზოგში კი ფარსები (Parsis) ანუ ძველ გებრთა შთამომავალნი. იმ სპარსული ოჯახებიდან, რომლებიც მოგვთა რელიგიის ერთგულნი დარჩნენ, სულ ცოტა გადაურჩა იმ სისხლიან შემოსევებს, რომელთა ასპარეზიც იყო მათი სამშობლო მუსლიმობის დასაბამიდან. თითქმის ყველა მათგანი იაზდში და სამხრეთ სპარსეთის სხვა ქალაქებში ცხოვრობს. არაბთა შემოსევის დროს რამდენიმე ოჯახი მალაბრისა და განგის ნაპირებზე გადაიხვეწა, სადაც დღემდე ცხოვრობენ. მათ შენარჩუნებული აქვთ წინაპართა სარწმუნოება და ზნე-ჩვეულებანი.

მონასტერში მცხოვრები ბერები, ჩვეულებრივ, შავგვრემანები და ძალზე გამხდრები არიან. მშვიდი გამომეტყველების მიღმა, რაც ესოდენ დამახასიათებელია ინდუსებისათვის, მათ მზერაში რაღაც პასიურობისა თუ მერყეობის მსგავსი გამოსჭვიოდა. ზოგი მათგანი მიტკლის სამოსელში იყო გახვეული, ორი კი – მთლად შიშველი იყო და მხოლოდ ტილოს ქამარი ერტყა.

მათ შორის იყო სიპაი (cipai), ყოფილი ჯარისკაცი, რომელსაც დიდხანს უმსახურია ინგლისური ჯარის ინდოელთა ასეულში. როცა გვერდით ჩავუვლიდით, იგი უმალ შეჩერდებოდა ხოლმე მოკრძალებული ჯარისკაცის პოზაში, თითქოს თავისი ოფიცრების წინაშე იდგა. მასთან ინგლისურად გასაუბრება მოვინდომე, მაგრამ უხერხულ მდგომარეობაში ჩავარდა, რადგან სულ რამდენიმე ინგლისური სიტყვაღა ახსოვდა. გებრების საცხოვრებელი სენაკები გაკრიალებული იყო; ყველგან ორი თუ სამი სასანთლე ან თიხის მილი იყო მიწაში ჩაფლული. ცეცხლის მიახლოებისთანავე ალი ჩნდებოდა, მაგრამ სულ მცირე მოძრაობითაც კი ადვილად ქრებოდა. გაზს, რომელიც ცეცხლს წარმოშობდა, არასასიამოვნო სუნი ჰქონდა, რასაც ინდუსებიც კი თავიანთ სენაკებში დიდხანს ვერ უძლებდნენ.

მონასტრიდან გამოსვლის შემდეგ წავედით აქედან ორი-სამი ვერსის დაშორებით მდებარე ნავთობის ჭების სანახავად; მათი უმეტესი ნაწილი საკმაოდ ვრცელ, მოგრძო პარალელოგრამის ფორმის ადგილას მდებარეობს, რომელიც თითქოს ჩაფლულია 7-8 ფუტის სიღრმეზე გაშლილ დაბლობში. ჰაერი მთელ გზაზე ნავთობისა და გაზის სუნით იყო გაჟღენთილი.

სწავლულ ფიზიკოსებსა და ქიმიკოსებს რომ ბაქოს ჩირაღდნები ენახათ და მათ ყველა თვისებაში გარკვეულიყვნენ, ალბათ დიდი ხნის წინათ მოიფიქრებდნენ განათების მიზნით გაზის გამოყენებას, როგორც ეს ჩვენს დროშია მიღებული. მრავალი საუკუნის განმავლობაში ამ მხარის მოსახლეობა გაზს კირის წარმოებისათვის ხმარობდა. ნავთობის ჭებთან ახლოს 15-20 კირის საწვავი ღუმელი ვნახეთ.

ბაქოს სახანოს ტერიტორიის სიგრძე დაახლოებით 80 ვერსია, სიგანე კი 60. უწინ იგი მჭიდროდ იყო დასახლებული, დღეს კი მისი მოსახლეობა 13 706 სულს არ აღემატება, რაც 3 862 ოჯახს შეადგენს, რომლებიც 39 სოფელში ბინადრობენ. მამაკაცსა და ქალს შორის აქ თითქმის ისეთივე მნიშვნელოვანი დისპრო-

პორციაა, როგორც საქართველოსა და იმერეთში: არ ვიცი, ეს იგივე მიზეზითაა გამოწვეული, თუ არა. ასეთ მცირერიცხოვან მოსახლეობაზე მამაკაცთა რაოდენობა 1 718-ით ჭარბობს ქალებისას; მარტო ქალაქ ბაქოსა და მის შემოგარენში 1 137 ოჯახი, ანუ – 5 152 სული ცხოვრობს. ამ საკმაოდ ზუსტი ცნობებიდან ჩანს, რომ სახანოში უნდა ყოფილიყო 471 აქლემი, 2 929 ცხენი, 4 974 ხარი-ძროხა და 42 460 ცხვარი. ხეხილის ბაღების რაოდენობა შეადგენს 1 794, ხოლო შემოღობილი ნაკვეთებისა, სადაც ზაფრანაა გაშენებული, – 1 207-ს.

ბაქო უძველესი ქალაქია. დერბენდის მსგავსად, მასაც აქვს პრეტენზია, რომ ოდესღაც აქ ყოფილა ალექსანდრე მაკედონელი. ბაქოს ერთ-ერთ კოშკზე იკითხება სპარსული წარწერა, რომელიც გვამცნობს, რომ იგი 500 წელზე მეტი ხნის წინათ არის შეკეთებული. ორი სხვა კოშკიც ასეთივე ძველი უნდა იყოს.

ხანის სასახლე ნანგრევებადაა ქცეული; აქ უკიდურესად გაჭირვებული თათრებისა და სპარსელების 37 ოჯახი ცხოვრობს. აქა-იქ სასახლეს შემორჩენილი აქვს ძველი სიდიადის კვალი; იგი ქალაქის ყველაზე შემაღლებულ ადგილას დგას, იქ, სადაც ჰაერი უფრო ჯანსაღია. ქალაქის გარეუბანი თანამედროვე კონსტრუქციისაა: თითქმის ყველა სახლი მიწისა და წნულისაგან არის ნაგები.

ბაქოს პროვინციის მოსახლეობას მშვიდობიანი მმართველები განაგებენ. რეგულარულმა სასამართლომ შეცვალა თვითნებური სამართალი, რომელსაც უწინ ემორჩილებოდნენ. თუმცა მათ შეუნარჩუნეს თავიანთი ადათების ნაწილი, რაც ხალხისათვის ხშირად სასიცოცხლო მოთხოვნილებას წარმოადგენს, მაგრამ მოსამართლეებს უფლება მიეცათ, სამოქალაქო საქმეებისათვის ან ძველი კანონები მიესადაგებინათ, ან – რუსული. ამასთანავე, სისხლის სამართლის კოდექსით გააუქმეს სიკვდილით დასჯა და სხეულის დასახიჩრება, რითაც მუსლიმურ სამართალს სახელი აქვს გატეხილი. მოსამართლეთა ნაწილი სპარსელია, ნაწილი კი – სპარსული ან თათრული ენის მცოდნე რუსი.

ალბათ, ბრძნული მმართველობა და მშვიდობიანი ცხოვრების უპირატესობა შთააგონებს ბაქოს სახანოს მოსახლეობას, რომ სრული ნდობით მოეკიდოს რუსეთის მთავრობას; თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვაჭრობით დაგროვილი ოქრო აქამდე ჯერ კიდევ მიწაში აქვთ ჩაფლული და რომ კასპიის ზღვის მოსაზღვრე ქვეყნებთან ბაქოს არავითარი ურთიერთობა ჯერ არ დაუმყარებია; თუმცა, ვფიქრობ ამის განხორციელებას წინ არაფერი ეღობება. ეს ვითარება უთუოდ შეიცვლება, როცა რუსეთსა და სპარსეთს შორის შეთანხმება დაიდება, ამ ორი იმპერიის საზღვარი არაქსზე გავა და ძველი სახანოების მოსახლეობაც სრულ სიმშვიდეს მოიპოვებს.

ბაქოსა და თბილისს შორის სავაჭრო ურთიერთობა უმნიშვნელოა: ნავსადგურიდან საქართველოს დედაქალაქში ეზიდებიან ნავთობს, ხიზილალას, რკინას და ზოგიერთ სხვა საქონელს, რომელიც ბაქოში სპარსეთიდან და ასტრახანიდან შემოდის. გადაზიდვას აწარმოებენ ურმებით (არაბატს – თათრული ურმები), 12 დღეში ან ორ კვირაში, სრული გარანტიით. გადაზიდვის ღირებულება ფუთში 2 მანეთია ასიგნაციით ანუ – ცენტნერში 6 ფრანკი.

უწინ ბაქოში დიდი რაოდენობით ხომალდები შემოდიოდნენ ასთარაბადიდან, ენზელიდან და კასპიის ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროს სხვა ნავსადგურებიდან. დღეს კი ამ პორტში მხოლოდ 60-70 ხომალდი თუ შემოდის.

ითვლება, რომ კასპიის ზღვაზე ნაოსნობა რთული და სახიფათოა. ასტრახანიდან შემოსული გემები ზღვაში იშვიათად გადიან 1 მაისამდე და თითქმის ყოველთვის შემოდიან 1 ნოემბრამდე; მაგრამ ფაქტია, რომ ექვსი წლის მანძილზე იმპერიის საზღვაო ხომალდებს შორის გემის დაღუპვის არც ერთი ფაქტი არ

დაფიქსირებულა; და თუკი სავაჭრო გემების შემთხვევაში ეს მაჩვენებელი განსხვავებულია, მათი დაღუპვის მიზეზი გახლავთ არა ამ ზღვაზე ნავიგაციის საშიშროება, არამედ მცურავი კაპიტნების სრული უმეცრება: მათმა უმრავლესობამ წერა-კითხვაც კი არ იცის და რუკითა და კომპასით ვერ სარგებლობს.

შიდა ზღვებს შორის კასპიის ზღვის შესახებ ყველაზე მეტი ჰიპოთეზა და ვარაუდია გამოთქმული; სტრაბონი დარწმუნებული იყო, რომ იგი ვიწრო სრუტით ჩრდილოეთის ოკეანეს უკავშირდებოდა. ეს აზრი იუსტინიანეს დროსაც არსებობდა. ასეთი შეცდომა გასაკვირია თუნდაც იმიტომ, რომ, სტრაბონამდე ხუთასი წლით ადრე, ჰეროდოტეს იგივე ზღვა საკმაო სიზუსტით ჰქონდა აღწერილი.

1558 წლამდე, როცა ინგლისელი ჯენკინსონი[41] კასპიის ზღვის სანაპიროს გასწვრივ რუსი ვაჭრების ქარავანთან ერთად მოგზაურობდა, საერთო შეხედულების თანახმად, ამ ზღვის სიგრძის მიმართულებას აღნიშნავდნენ არა ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ (როგორც ეს სინამდვილეშია), არამედ – აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ. სტრუისმა[42] (Struis) კი, რომელიც აქ მოგვიანებით იმყოფებოდა, თავის რუკაზე ეს ზღვა ბევრად უფრო დიდი სიგრძით დაიტანა.

კასპიის ზღვის მოხაზულობის სიზუსტისათვის, საჭიროდ ვცანი ჩემი "მოგზაურობისათვის" დამერთო რუკა, რომელიც 1819 წელს პეტერბურგის რუკების საცავში შედგენილი რუკის მიხედვითაა შემცირებული. მე მას მეორე რუკაც დავურთე, სადაც ამ ზღვის ძირითადი ყურეებია აღნიშნული ისეთივე მასშტაბით, როგორც რუსულ რუკაზე.

იმასაც ფიქრობდნენ, რომ ოდესღაც კასპიის ზღვა დიდი ხნის განმავლობაში აზოვის ზღვას უკავშირდებოდა. უნდა ვაღიაროთ, რომ ამ ორ ზღვას შორის მდებარე ტერიტორიაზე ზედმიწევნითი დაკვირვება ამ აზრს რაღაც დამაჯერებლობას ანიჭებს. დაბოლოს, იმასაც ამტკიცებდნენ და ახლაც ირწმუნებიან, რომ კასპიისა და სპარსეთის ყურეს შორის მიწისქვეშა კავშირი არსებობს. ამ ვარაუდის დასამტკიცებლად მოჰყავთ ის ფაქტი, რომ ყოველ წელს, ზამთრის დადგომისას, სპარსეთის ყურის ნაპირებზე, იქ, სადაც კასპიის ზღვა ყველაზე ახლოსაა, ტივტივებენ ისეთი ხეების ფოთლები და ტოტები, რომლებიც სამხრეთ სპარსეთისათვის უცხოა და მხოლოდ გილანსა და მაზანდარანში იზრდებიან.

ამ, მეტ-ნაკლებად დამაჯერებელი, ვარაუდების გარდა არსებობს ერთი საინტერესო და თანაც – უდავო ფაქტი: კასპიის ზღვა, რომელიც ურალით, ვოლგითა და სხვა ნაკლებად მნიშვნელოვანი მდინარეებით იკვებება, ყოველწლიურად არა მარტო პერიოდულად იმატებს ამ მდინარეების მსგავსად, არამედ მისი სიღრმეც ასევე განიცდის ცვალებადობას, რაც საუკუნეების განმავლობაში აღინიშნება.

ამჟამად კასპიის ზღვა კლებაშია და წყლის დონის დაცემა იმდენად შესამჩნევია, რომ თუკი ამ ოთხი წლის წინ ამ ზღვაზე 18-ფუტიანი წყალწყვის მქონე ხომალდებს შეეძლოთ ნაოსნობა, დღეს აქ არა უმეტეს 15-ფუტიანი წყალწყვის შიდა გემები დაცურავენ.

სულ რამდენიმე წლის წინ კასპიის ზღვის ტალღები ბაქოს გალავნის კედლებს ეხეთქებოდნენ; დღეს კი ზღვა ძალზე დაშორებულია ნაპირს. ამის გამო იმპერიის სამხედრო ხომალდები ბაქოს ყურეში ვეღარ დგებიან, ისინი 15 ვერ-

---

41 ენთონი ჯენკინსონი – XVI ს. ინგლისელი ვაჭარი და მოგზაური; 1561-1563 წწ. ორჯერ იმოგზაურა კასპიის ზღვის სანაპიროს გასწვრივ.

42 იან სტრუისი – XVII ს. ჰოლანდიელი მოგზაური.

სით დაშორებულ საკმაოდ მოხერხებულ კუნძულ სარას (Sara)[43] პორტში ჩერდებიან.

წყლის დაკლების შედეგად თავდაპირველად დიდი ქარვასლის ზედა, შემდეგ კი – ქვედა ნაწილიც გამოჩნდა. იგი ზღვაში დგას და ნაპირიდან ორ ვერსზე მეტით არის დაცილებული. ამგვარად, არცთუ ისე შორეულ ეპოქაში კასპიის ზღვა ბევრად უფრო დაბალი იყო დასავლეთი ნაპირის მხარეს, ვიდრე ახლაა, როცა მისი დაკლება შესამჩნევი გახდა.

ამ თავისებური მოვლენის დასასაბუთებლად აღვნიშნავ, რომ ადგილობრივი გადმოცემის თანახმად, ძველად კასპიის ზღვის გასწვრივ მიმოდიოდნენ ლენქორანიდან (Lankara)[44] სალიანამდე, დღეს კი ეს გზა ადგილ-ადგილ ზღვის წყლითაა დაფარული და გასავლელი აღარ დარჩა.

წყლის დონის დაკლების გამო რამდენიმე ახალი კუნძულიც გამოჩნდა. ერთერთი მათგანი რამდენიმე ვერსზეა გადაჭიმული. ნიადაგი აქ ძალზე მყარია და რამდენიმე წელიწადში, ისევე როგორც კასპიის ზღვის დანარჩენ კუნძულებზე, აქაც, ალბათ, მეთევზეები დასახლდებიან.

ბაქოში ყოფნისას ჩემს ვაჟსა და თარჯიმანს ისე მძლავრად შეუტია ციებცხელებამ, რომ სამწუხაროდ, ვეღარ მოვახერხე თევზსაჭერი გემით სარას კუნძულზე წასვლა, რათა მენახა წყლის დაკლების შემდეგ გამოჩენილი ქარვასლა, ახალი კუნძული და აგრეთვე ის კუნძულიც, სადაც სელაპების რეწვა წარმოებს.

ბაქოდან გამგზავრებამდე კომენდანტმა გვაჩვენა ექვსი თურქმენული ცხენი, რომლებიც რამდენიმე თვის წინ ბალხანის ყურიდან ჩამოუყვანიათ. მათ შორის პირველი ადგილი უკავიათ ახალთექური (Teki) ჯიშის ცხენებს; მათზე მაღლა მხოლოდ ნეჯის (Nedji) არაბული ცხენები დგანან, შემდეგ მოდის იამუცის (Yamoutz) ჯიშისა – ბესთამის (BesTan) გარეუბნებიდან, ასთარაბადის ზემოთ; დაბოლოს, კუკულანისა ((Koukoulans) – იმავე კუთხიდან.

ეს ცხენები სიმაღლითა და ძლიერი კიდურებით გამოირჩევიან და ხორასნის ყველაზე წვივმაღალ ცხენებს ემსგავსებიან. მათ მეტი გაბედულება აქვთ, უფრო მაგარი აგებულებისანი არიან, უკეთ იტანენ დაღლილობას, უფრო სწრაფად და დიდხანს დარბიან, ვიდრე ყველა სხვა ცნობილი ჯიშის ცხენი. არიან ფიცხნი და შეუპოვარნი, ძალზე მორჩილნი, თუკი კარგად გაწვრთნიან და იმდენად მომთმენნი, რომ შეუძლიათ ქერის მცირეოდენი ულუფით დაკმაყოფილდნენ და მიუხედავად ამისა, მთელი დღის განმავლობაში შეუსვენებლად იარონ.

ზოგიერთები ირწმუნებიან, რომ ამ ცხენებს 24 საათის მანძილზე შეუძლიათ შეუსვენებლად დაფარონ 30 ფარსანგიანი (75 ლიე) გაშლილი სივრცე. სპარსეთში, გარდანის საელჩოს ერთ-ერთი ოფიცერი, რომელმაც ეს ცნობა მომაწოდა, მარწმუნებდა, რომ როცა ბიძამისის სიკვდილის ჟამს ფათჰ-ალი შაჰი ცდილობდა, დროულად ჩასულიყო შირაზიდან ისფაჰანში, რათა არ დაეშვა ხელისუფლების უზურპაცია, მას 24 საათში დაუფარავს ამ ქალაქებს შორის მანძილი (96 ლიე) სწორედ ამ თურქმენული ჯიშის ცხენით.

ამიერკავკასიის რუსულ პროვინციებში, თბილისის შემდეგ, ბაქოს ყველაზე უკეთესი ადგილმდებარეობა აქვს ფართო ვაჭრობის თვალსაზრისით. როცა სა-

43 სარა – კასპიის ზღვის დასავლეთ სანაპიროზე, ყიზილ-აღაჩის ყურეში მდებარე კუნძული; იგი ვიწრო ზოლით უკავშირდება ხმელეთს და ზოგჯერ, ზღვის დონის კლებისას, ნახევარკუნძულად იქცევა.

44 ლენქორანი – ერთ-ერთი უძველესი ქალაქი და ნავსადგური კასპიის ზღვაზე, აზერბაიჯანში; XVIII ს-ში იყო თალიშის სახანოს ცენტრი.

ქართველოს დედაქალაქი აზიის მთავარ ბაზრად გადაიქცევა, ბაქო მისი აუცილებელი ფილიალი გახდება. იგი ყველაზე ხელსაყრელი ადგილია ბუხარიდან, ქაშმირიდან და ტიბეტიდან, აგრეთვე იაზდიდან, ისფაჰანიდან, ავღანეთიდან თუ ინდის ნაპირებიდან (მულტანიდან მოყოლებული გუზურატამდე) შემოტანილი საქონლის გადასაზიდად.

1820 წელს ვოლგაზე ააგეს თბომავლები; სავსებით შესაძლებელია, ეს სასარგებლო სიახლე ამ მდინარიდან კასპიის ზღვაზეც გავრცელდეს. მაშინ, წელიწადის ნებისმიერ დროს, ბაქოდან გასული გემები სამ დღეში ჩავლენ ბალხანის ყურეში, ასთარაბადში, ბალფრუშში (Balfruch), ბალხანის ყურიდან კი ოც დღეში ქარავნები მივლენ ხივაში, ოცდახუთ დღეში – ბუხარაში და ოცდაათ დღეში – სამარყანდში.[45] ამგვარად, ბუხარელებთან მიმოსვლა ამ გზით განხორციელდება იგივე დროში, რაც საფრანგეთის ერთი ბოლოდან მეორემდე მისასვლელად არის საჭირო. ბუხარელები კომერციული ტრადიციების ხალხია და მათი სავაჭრო ურთიერთობა ჩინეთამდე, ტიბეტამდე და პენჯაბამდე აღწევს.

მაზანდარანის[46] ნაპირზე ბალფრუშიდან ქარავნები ათ დღეზე ნაკლებ ხანში ჩავლენ თეირანში, ოცდახუთ დღეში კი – ისფაჰანში, სადაც დიდძალი საქონელი შემოდის ინდის (ინდუსის) ნაპირებიდან. სრული ერთი თვეც კი არ არის საჭირო ცენტრალურ სპარსეთთან ბაქოს დასაკავშირებლად; ბოლოს, ასთარაბადიდან სულ რამდენიმე დღეში მივლენ მეშჰედში (Mesched) და ჰერათში (H'erat) – ხორასნის ორ ყველაზე მნიშვნელოვან კომერციულ ქალაქში.[47]

იმ დროს, როდესაც 40 წლის წინ ცნობილი მოგზაური ფორსტერი[48] შიშით მოდიოდა ამ მხარეში და ვერ ბედავდა, თავისი ინგლისელობა გაემჟღავნებინა, ევროპაში ცოტა რამ იყო ცნობილი ამ ქვეყნების შესახებ, სადაც ეს სავაჭრო ურთიერთობები უნდა ჩამოყალიბდნენ. დღეს, თუკი რუსეთი აზიის დიდ სახელმწიფოთა საზღვარზე უზარმაზარი ჯარით დგას და ამ ტერიტორიებს იცავს, მას საკმაო გავლენაც გააჩნია, რათა საქართველოსაკენ მომავალი ქარავნები ყოველგვარი ხიფათისაგან დაიცვას.

---

45 ბალხანის ყურე – წყალმარჩხი შიდა ყურე კასპიის ზღვის აკვატორიის აღმოსავლეთ ნაწილში; ასთარაბადი – ქალაქი ჩრდილო-აღმოსავლეთ ირანში; ბალფრუში – სპარსეთის მნიშვნელოვანი სავაჭრო ქალაქი, მაზანდარანის პროვინციაში; ხივა – ქალაქი უზბეკეთში, ხორეზმის ძველი დედაქალაქი; ბუხარა – ცენტრალური აზიის ერთ-ერთი უძველესი ქალაქი უზბეკეთში; სამარყანდი – უზბეკეთის უძველესი ქალაქი, ისტორიული სოგდიანას ცენტრი. 2 ათასზე მეტი წლის მანძილზე ევროპასა და ჩინეთს შორის დიდი აბრეშუმის გზის საკვანძო პუნქტი, XIV ს.-ში თემურ-ლენგის იმპერიის დედაქალაქი.

46 მაზანდარანი – ოლქი ირანის კასპიის ზღვისპირეთში.

47 მეშჰედი – ქალაქი ირანის ჩრდილო-აღმოსავლეთში, ხორასან-რეზავის პროვინციის ცენტრი. შიიტთათვის წმინდა ადგილი, სადაც დგას იმამ-რეზას მავზოლეუმი – ირანელთა განსაკუთრებული თაყვანისცემის ობიექტი. ჰერათი – ქალაქი ავღანეთის ჩრდილო-დასავლეთში. უძველეს დროში იყო აბრეშუმის გზის საქარავნო ვაჭრობის ცენტრი.

48 იოჰან რეინჰოლდ ფორსტერი (1729-1798) – ინგლისური წარმოშობის გერმანელი მეცნიერი და მოგზაური. 1756 წ. რუსეთის ხელისუფლების დავალებით იმოგზაურა მდ. ვოლგაზე იქაური კოლონისტების ყოფის შესწავლის მიზნით. პეტერბურგში დაბრუნების შემდეგ ეკატერინე II-მ დაავალა, სხვა მეცნიერებთან ერთად კოლონისტებისათვის კანონთა კრებულის შედგენა. 1766 წ. ინგლისში გადასახლდა და როგორც სწავლული ნატურალისტი, თან ახლდა ჯ. კუკს მის მეორე მოგზაურობაში დედამიწის გარშემო.

იმ მოტივებს შორის, რომელთა გათვალისწინების შემთხვევაშიც ინდუსის მოსაზღვრე უმდიდრეს პროვინციათა ქარავნები თბილისისაკენ აიღებენ გეზს, ყველაზე მნიშვნელოვანი გახლავთ ის, რომ ამ ბაზრით თავიდან აიცილებენ ინდოეთის ინგლისური კომპანიის მონოპოლიას. აქაური ინდიგო და სხვა ძვირფასი ნაწარმი ან აკრძალულია კომპანიისათვის, ან დაბეგრილია დიდი გადასახადებით, რათა კონკურენციამ ხელი არ შეუშალოს იგივე სახეობის პროდუქციის რეალიზაციას, რაც მისი შემოსავლის ნაწილს შეადგენს. მთელი სასურსათო საქონელი შემოვა თბილისის ბაზარზე, სადაც იგი ევროპულ საქონელზე გაიცვლება; ხოლო საფრანგეთი, უდავოდ, ევროპულ სახელმწიფოთაგან იქნება ერთ-ერთი, ვინც თავისი მრავალფეროვანი სამრეწველო საქონლის მეშვეობით შეძლებს უდიდესი მოგების მიღებას ამ ახალი სავაჭრო ურთიერთობების შედეგად, რომელსაც ჯერ კიდევ არ ენიჭება სათანადო მნიშვნელობა.

შარდენი[49] გვიამბობს, რომ როდესაც შაჰ აბას I-მა სომხები ქალაქ ჯულფადან (Juifa)[50] ისფაჰანის გარეუბანში გადაასახლა (რომელსაც მათივე ძველი სამშობლოს სახელი უწოდა), სომეხი სოვდაგრები ერთიანად გაკოტრდნენ, მაგრამ 30 წლის შემდეგ მათ იმდენ სიმდიდრეს მოუყარეს თავი, რომ ამ ვაჭართაგან 60-ზე მეტმა ადამიანმა მილიონ ნახევრიდან ორ მილიონამდე კრონი (8-დან 10 მილიონამდე ფრ.) დააგროვა (თითოეულმა). თუკი ეს მაგალითი არ შეიძლება მივუსადაგოთ ახლანდელ დროს, ყოველ შემთხვევაში, იგი იმას მაინც ამტკიცებს, თუ რა შედეგი შეიძლება მოიტანოს ვაჭრობამ ამ მხარეში. მე არ ვგულისხმობ, რომ ეს მხოლოდ ნორმალური მმართველობის პირობებში მოხდება, არამედ ეს ყველაფერი განხორციელდება მაშინ, როცა დესპოტურ რეჟიმს სათავეში მოექცევიან გაწაფული და საქმის მცოდნე ადამიანები, როგორც ეს იყო შაჰ აბასის დროს.

მოვიყვან უახლოეს მაგალითს: ბერძენმა ვახვახმა (Vacvachi), რომელმაც თავი ისახელა თანამემამულეთა მიმართ გაწეული კეთილშობილური საქმეებით, მიამბო, რომ ასტრახანში მდებარე თავის ძირითად სავაჭრო კანტორაში იგი ხშირად ოთხჯერ მეტ მოგებას იღებდა გილანსა და მაზანდარანში გაგზავ-

---

49 ჟან შარდენი (1643-1713) – ფრანგი მოგზაური, 1672-1673 წწ. იმყოფებოდა საქართველოში. იხ. ჟან შარდენი, *მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში* (ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა, თბილისი, მეცნიერება, 1975).

50 ჯულფა (ჯუღა) – სომეხთა მეფის ტიგრან I-ს მიერ დაარსებული მნიშვნელოვანი სომხური ქალაქი მდ. არაქსზე (ირანის საზღვართან). ხელსაყრელი გეოგრაფიული მდებარეობის წყალობით XV ს-სათვის ჯულფა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სავაჭრო პუნქტად იქცა. აქა შეიქმნა ვაჭართა გავლენიანი ფენა, მათი ქარავნები მთელ მსოფლიოში მოძრაობდნენ, ამასთანავე, მათ ჰქონდათ სავაჭრო სახლები ევროპის, აზიისა და აფრიკის მსხვილ ქალაქებში. 1605 წ. შაჰ-აბასის ბრძანებით ჯულფადან 12 ათასი ოჯახი გადაასახლეს ისფაჰანის გარეუბანში, სადაც მათ შექმნეს ახალი ქალაქი, რომელსაც მიტოვებული სამშობლოს სახელი "ახალი ჯულფა" (ნორ-ჯუღა) უწოდეს. შაჰის ეს გადაწყვეტილება სტრატეგიულ მნიშვნელობასთან ერთად მიზნად ისახავდა ირანის ეკონომიკურ განვითარებას: ირანის მბრძანებელმა მთელი სავაჭრო საქმიანობა გამოცდილ სომხებს მიანდო, დიდი პრივილეგიებიც მიანიჭა და მოკლე ხანში სასურველი შედეგებიც მიიღო – იხ. М. С. Иванов, *Очерк истории Ирана* (Москва, 1952), 68-69; С.В. Тер-Аветисян, Город Джуга – материалы по истории торговых сношений Джульфинских купцов XV-XVII вв. (Тбилиси, 1937).

ნილი საქონლის რეალიზაციიდან, ხოლო იქიდან შემოტანილზე კი – ორ-სამჯერ მეტს.

1737 წელს კასპიის ზღვიდან ევროპაში გაგზავნილი საქონელი ვერ სარგებლობდა იმ უპირატესობით, რომ მოკლე ხანში ჩასულიყო ადგილზე და ამიერკავკასიის რუსულ პროვინციებზე გავლისას დიდი ხარჯები არ დასჭირვებოდა. იგივე ითქმის ევროპული საქონლის მიმართაც, რომელიც აზიის მოხმარებისათვის იგზავნებოდა; მაგრამ ეს ვაჭრობა ინგლისის ხელისუფლებისათვის მაინც საკმარისად მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა, რამდენადაც მან პრივილეგია მიანიჭა პეტერბურგის ფაქტორიას, მიუხედავად ლევანტისა[51] და აღმოსავლეთ-ინდოეთის (ოსტ-ინდიის) კომპანიების პროტესტისა, რომლებიც აცხადებდნენ პრეტენზიას, რომ კასპიის ზღვა მათ კომპეტენციაში შედიოდა. სწორედ პეტერბურგიდან ასტრახანის გავლით წარმოებდა ევროპული საქონლის გადაზიდვა გილანის სანაპიროზე.[52]იგივე გზით ბრუნდებოდა საქონელი გილანიდან, რუსეთის მთავრობას კი უხდიდნენ ბაჟს 8%-ის ოდენობით. ამასთანავე, ამ პერიოდში სპარსეთში ათასნაირი საფრთხე არსებობდა, ხოლო კასპიის ზღვაზე ინგლისური სავაჭრო კომპანიის ხელმძღვანელს – ჰანვეის საამისოდ აუცილებელი მფარველობის გაწევის საშუალება არ ჰქონდა. ამ არახელსაყრელ გარემოებათა მიუხედავად, აღნიშნულმა სავაჭრო კანტორამ წარმატებით იარსება 1734-დან 1745 წლამდე და მხოლოდ იმის გამო იქნა მიტოვებული, რომ 1746 წლის "უკაზმა" ინგლისელებს ტრანზიტის კონცესია დააკარგვინა. ამრიგად, ეს მაგალითები განამტკიცებენ ჩემს მოსაზრებებს იმის თაობაზე, თუ რა მნიშვნელობა შეიძლება მიენიჭოს ბაქოს ვაჭრობას.

მე მივუთითე მანუფაქტურული ინდუსტრიის ახალ, მნიშვნელოვანი გასაღების მქონე ბაზრებზე, ვისაუბრე თბილისისა და ბაქოს ხელსაყრელი მდებარეობის თაობაზე, საქონლის უამრავი მომხმარებლისა და გადასაზიდად იოლი გზების უპირატესობის შესახებ; ვამტკიცებდი, რომამ ქვეყნებში ვაჭრობას სრული გარანტია ექნება, რაც ერთ-ერთი უმთავრესი პირობაა; მაგრამ ეს ყველაფერი ამაო იქნება წარმატების მისაღწევად, თუკი დიდი კომპანიები ან მძლავრი სავაჭრო სახლები თავიანთ წარმოებას საქმეში ჩაუხედავ ადამიანებს მიანდობენ.

---

51 ლევანტი (აღმოსავლეთი) – ხმელთაშუა ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე მდებარე ქვეყნების აღმნიშვნელი ტერმინი.

52 გილანი – ირანის პროვინცია (ოსთანი) კასპიის ზღვის სამხრეთ-დასავლეთ სანაპიროზე, ჩრდილოეთის მხრიდან ესაზღვრება აზერბაიჯანს. ირანის შემადგენლობაშია XVI ს-დან; 1723 წ. რუსეთ-ირანის ომის შემდეგ დროებით გადაეცა რუსეთს, 1735-1739 წწ. რუსეთ-თურქეთის ომის მიწურულს კვლავ დაუბრუნდა ირანს თურქეთის წინააღმდეგ ალიანსის შექმნის მიზნით.

თუკი სავაჭრო კომპანიებს სათავეში ჩაუდგებიან ახალი ბრიუე (Brue)[53], დიუპლეიქსი (Dupleix)[54] და ლა ბურდონერი (La Bourdonnarye)[55], მაშინ აზიის რესურსები თითქმის ამოუწურავი იქნება. ისინი დაუყოვნებლივ აღნუსხავენ ყველა სახის ნედლეულის მოპოვების ადგილებს, დაამყარებენსავაჭრო ურთიერთობებს არა მარტო აზიის დიდ ვაჭრებთან, არამედ თვით სუვერენებთანაც კი; იპოვნიან გასაღების უზარმაზარ ბაზრებს ჩვენი ფაბრიკების ისეთი პროდუქციისათვის, რომლის არსებობის შესახებ დღეს აღმოსავლეთში წარმოდგენაც კი არა აქვთ. მაგრამ თუკი ამ მხარეებში გონებაშეზღუდული ადამიანები გაიგზავნებიან, ისინი ყველგან წააწყდებიან სიძნელეებს, წინააღმდეგობებს და დატოვებენ ბაზრებს, რომელთა გამოყენებასაც მოახერხებენ მათზე უფრო ჭკვიანი ადამიანები. ჩემი ძირითადი თემიდან ასეთი ვრცელი გადახვევა განპირობებულია იმ დიდი მნიშვნელობით, რაც ბაქოს ადგილ-მდებარეობას აქვს სავაჭრო თვალსაზრისით.

მთელი იმ ხნის განმავლობაში, რაც ამ ქალაქში ვიყავით, ბ-ნ პოლკოვნიკ მელიქოვის ყურადღება ჩვენს მიმართ ერთი წუთითაც არ შენელებულა. მისი პატივისცემა არც გამომგზავრების შემდეგ მოგვკლებია: მან უხვად გამოგვატანა ჩვენთვის საჭირო ყველანაირი სურსათი, რომლის შოვნაც ჩვენ ძალზე გვიჭირდებოდა გზაში.

---

53 გამბას კომენტარი: „როდესაც სენეგალის კომპანიის ყველაზე ცნობილი მმართველი – ბ-ნი ბრუე სენ-ლუისში იმყოფებოდა, აფრიკაში საქმეები წარმატებით მიდიოდა, მაგრამ საფრანგეთში კომპანიის მართვას ცუდად ხელმძღვანელობდნენ და წესრიგი მხოლოდ მაშინ აღდგებოდა ხოლმე, როცა მას პარიზში გამოიძახებდნენ. ამის გამო იყო, რომ სენეგალში კომპანიის საქმიანობა წარუმატებლობას განიცდიდა“.

54 დიუპლეიქსი ჟოზეფ მარია, მარკიზი (1697-1763) – საფრანგეთის საქმეთა მწარმოებელი ინდოეთში; როგორც ინდოეთის კომპანიის წარმომადგენელმა (1720 წლიდან), მან დიდი ორგანიზატორული ნიჭი გამოავლინა და სოლიდური სიმდიდრეც დააგროვა; 1741 წ. მან გენერალ-გუბერნატორის პოსტზე შეცვალა დიუმა და მისი მმართველობის პერიოდი მნიშვნელოვანი მოვლენებით აღინიშნა ინდოეთისათვის ინგლის-საფრანგეთის ბრძოლის ისტორიაში: დუპლექსის მიერ წარმოებული პოლიტიკა კომერციულ საქმიანობასთან ერთად ტერიტორიულ ექსპანსიასაც ისახავდა მიზნად, რასაც ხელს უწყობდა ამ პერიოდში ინდოეთში შექმნილი ვითარება. ამას წინ აღუდგა ინგლისი და იმის მიუხედავად, რომ დუპლექსმა შეძლო, ხელთ ეგდო მადრასი (1746 წ., ლა ბურდონერის დახმარებით, იხ. ქვემოთ), ექს-ლა-შაპელის ტრაქტატის ძალით (1748 წ.) ეს უკანასკნელი კვლავ დაიბრუნა ინგლისმა. 1754 წ. დუპლექსი გაიწვიეს საფრანგეთში, რადგანაც მისი შემდგომი მოღვაწეობა უსარგებლოდ მიიჩნიეს; შვიდწლიანმა ომმა კი მის მოღვაწეობას საბოლოოდ დაუსვა წერტილი (*Robert*, II; *Dictionnaire des personages historiques*. Torino, 1995).

55 ლა ბურდონერი ბერტრანდ ფრანსუა (1699-1753) – ფრანგი ზღვაოსანი, თავი ისახელა საომარ მოქმედებებში მაჰეს აღებისას (1725); 1734 წლიდან ინდოეთის ოკეანეში საფრანგეთის კუნძულების (მათ შორის ბურბონის კ-ლის) გუბერნატორი. იგი ნიჭიერ მმართველად იქნა აღიარებული, ინგლის-საფრანგეთის ომის დროს ინდოეთში მან საკუთარი ესკადრა შეკრიბა და მადრასის კაპიტულაციას მიაღწია, თუმცა გამოსასყიდის სანაცვლოდ დათანხმდა მის დაბრუნებაზე, რაც ღალატად ჩაუთვალეს და ბასტილიაში სამწლიანი ტყვეობის შემდეგ გარდაიცვალა *Robert*, II; *Dictionnaire des personages historiques*.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. გამბა, ჟაკ ფრანსუა. *მოგზაურობა ამიერკავკასიაში.* ფრანგულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა. ტ. 1. თბილისი, განათლება, 1987.
2. გუგუშვილი, პაატა. *საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX სს.*, ტ. VI. თბილისი, 1979.
3. დიუმა, ალექსანდრე. *კავკასია.* (თარგმანი თ. ქიქოძისა).თბილისი, მერანი, 1970.
4. ორჯონიკიძე, ეთერ. *ვაჭრობა და ვაჭართა ფენა რეფორმამდელი ხანის საქართველოში.* თბილისი, მეცნიერება, 1974.
5. შარდენი, ჟან. *მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში.* ფრანგულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა. თბილისი, მეცნიერება, 1975.
6. Robert, II; *Dictionaire des personages historiques*. Torino, 1995.
7. *Voyage, dans la Russie méridionale, et particuliérement dans les provinces situées au-de-la du Caucase fait depius 1820 jusqu'en 1824*; Par le Chevalier Gamba, consul du Roi á Tiflis (Paris, 1826).
8. *Акты,собранные Кавказской Археографической Комиссией*, VIII. Под редакцией А. П. Берже. Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1881.
9. Иванов М. С. *Очерк истории Ирана.* Москва, 1952.
10. Бретаницкий Л. С., Веймарн Б. В. *Искусство Азербайджана IV-XVIII вв.* Москва, Искусство, 1976.
11. Левиатов В. Н. *Памятники азербайджанской культуры: Бакинский дворец ширваншахов.* Баку, 1944.
12. Тер-Аветисян С.В. *Город Джуга – материалы по истории торговых сношений Джульфинских купцов XV-XVII вв.* Тбилиси, 1937.
13. Энциклопедический словарь. Изд. Ф. А. Брокгауза, и И. А.Эфрона. С.-Петербург, 1890-1907.

ირინე ნაჭყებია
გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ცნობები ფათჰ-ალი შაჰის პრივილეგირებული ცოლების შესახებ (XIX საუკუნის პირველი მესამედი)[1]

მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში, ევროპასა და რუსეთში სპარსეთის შესახებ გამოქვეყნებულ თხზულებებში, მრავალმხრივ საინტერესო ცნობებს შორის ყველა ავტორი ეხება ყაჯართა დინასტიის მეორე წარმომადგენლის, ფათჰ-ალი შაჰის (1797-1834), ჰარამხანის საკითხს. წინამდებარე სტატიაში წარმოვადგენთ XIX საუკუნის პირველ მესამედში სპარსეთში მყოფი ინგლისელი და რუსი დიპლომატებისა და მათი მეუღლეების ცნობებს ფათჰ-ალი შაჰის პრივილეგირებული ცოლების შესახებ.

ლედი აუსლის ორი ვიზიტი ფათჰ-ალი შაჰის ჰარამხანაში. ფათჰ-ალი შაჰის ზოგიერთ ცოლს პოლიტიკური მნიშვნელობის ღონისძიებაში მონაწილეობის მიღების პრივილეგია ჰქონდა, რაც შაჰის ცოლების გარკვეულ უფლებრივ სტატუსზეც მეტყველებს. სპარსეთში 1811-1818 წლებში ინგლისის ელჩის, სერ გორ აუსლის მეუღლის, ლედი ჰარიეტ გეორგინა აუსლის მონათხრობში მისი ორი ვიზიტის შესახებ ფათჰ-ალი შაჰის პრივილეგირებულ ცოლებთან დეტალურადაა აღწერილი ამ ელჩობის წევრების, სერ ვილიამ აუსლისა და ჯეიმს მორიერის თხზულებებში.

ინგლისელი ლედის პირველი ვიზიტი შირაზის მმართველი მეფისწულის დედასთან შედგა. მისი სახელი ნახსენები არ არის, მაგრამ ცნობილია, რომ ეს ბადრ-ე ჯაჰან-ხანუმი – ბესთამის მმართველის, მოჰამად ჯაფარ ხან არაბის ქალიშვილი იყო. ინგლისელი დიპლომატები მას დედოფლად მოიხენიებენ. იგი ფათჰ-ალი შაჰის ორი საყვარელი ვაჟის – ფასრის გუბერნატორის, ჰოსეინ-ალი მირზა *ფარმანფარმასა* და იაზდისა და აიზდის ოლქის მმართველის ჰასან-ალი მირზა *შოჯა-ოლ სალთანეს* – დედა იყო.[2] ბადრ-ე ჯაჰან-ხანუმი მუდმივად შირაზში ცხოვრობდა და მნიშვნელოვან კომერციულ საქმიანობას ეწეოდა. მას დიდი გავლენა ჰქონდა თავის ვაჟებზე და საკმაო ქონებაც დაეგროვებინა მრავალი სახის საქონლით ვაჭრობაზე მონოპოლიით. დრო და დრო იგი მონარქს დედაქალაქში ჩასვლის ნებას სთხოვდა და იძულებული იყო მისთვის უძვირფასესი საჩუქარი მიერთმია, შაჰი კი მას, როგორც ცოლს, თავის გვერდით ცხოვრების ნებას აძლევდა.

1811 წლის 12 აპრილს ლედი აუსლი თავისი ქალიშვილისა და ორი მოახლის თანხლებით პალანკინით ჰარამხანის კართან მიიყვანეს, სადაც მას მსახური ქალი დახვდა. ელჩის მეუღლე რამდენიმე ოთახის გავლით მიიყვანეს ოთახში, სადაც ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმი იჯდა. ოთახის წინა მხარე ღია იყო, ორ სვეტს ეყრდნობოდა და დაჩრდილული იყო ფარდებით. ის კედლებით დახურულ ოთხკუთხედ ეზოში გადიოდა, რომელიც ყვავილნარით, ხეებით, არხებითა და აუზებით

1 წინამდებარე სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ გაცემული ფუნდამენტური კვლევებისათვის სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტის (#FR/269/1-10/14) ფარგლებში.

2 Archives du Ministère des Affaires Étrangères, France. Mémoires et Documents, Perse (AMFAE, MD/Perse), vol. 10, doc. 15.

იყო მორთული. არხის გასწვრივ ჩუმად და მოწიწებით იდგა შაჰის ათი-თორმეტი ახალგაზრდა მხევალი. მათგან არც ერთი არ იყო ლამაზი, მაგრამ მათი ტანისამოსი მდიდრული და პატიოსანი თვლებით იყო მორთული. ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმმა ლედი აუსლი მეტად გულთბილად მიიღო. მას ძლიერ ესიამოვნა, როდესაც სტუმარმა შაჰის სურათს მიაქცია ყურადღება.

თავაზიანობის გამო ინგლისელ ქალბატონს სავარძელი დაუდგეს. ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმი კი ჩვეულებისამებრ, იატაკზე დაგებულ რბილ ხალიჩაზე იჯდა და ბალიშებს ეყრდნობოდა. მისი სამოსი ძვირფასი ქვების ნაქარგით იყო დახუნძლული და მათი წონის გამო იგი ძლივს მოძრაობდა. მას მარგალიტებითვე მოქარგული ქოშები ეცვა. მის შარვალს ბამბის ქსოვილი, პიკე, ჰქონდა გამოკრული, ხოლო სიმტკიცეს ოქრომკედით ნაქარგი სძენდა. შარვალი ისე უხვად იყო მორთული მარგალიტებით, რომ ქალბატონს ფეხის განძრევაც კი უჭირდა, მისი თარგის გამო კი შეუძლებელი იყო ფეხის ფორმის გარკვევა. ლედი აუსლის თქმით „მისი ფეხი ისე იყო შარვალში ჩაფლული, როგორც ბოძი – საძირკველში“.

ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმმა ლედი აუსლის თავისი ქალიშვილი, თექვსმეტიოდე წლის პრინცესა წარუდგინა. მის ბუნებრივად ლამაზ სახეს უხვად წასმული თეთრი და წითელი ფერუმარილი[3] აუშნოებდა, თაღივით მორკალული წარბები ერთმანეთთან სურმით ჰქონდა შეერთებული, ქუთუთოები და წამწამებიც სურმითვე ჰქონდა შეღებილი. ეს ქალიშვილი მთელ სპარსეთში ულამაზესად ითვლებოდა და სამი წლიდან ყაჯართა ოჯახის ერთ-ერთ მეფისწულზე იყო დანიშნული.[4]

ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმი ინგლისელ სტუმარებს ტკბილეულით გაუმასპინძლდა, მათ ოქროს ლარნაკებით მიართვეს მურაბა, ხილი და შარბათი. შაჰის მეუღლე მეტად დელიკატურად მოიქცა და ლედი აუსლის არ შესთავაზა ჰარამხანის ფუფუნების მთავარი საგანი – ყალიონი, რადგან შეეტყო, რომ იგი მის სუნს ვერ იტანდა.

ჰარამხანის ბინადარნი დიდი ინტერესით და ამავე დროს ტაქტით ათვალიერებდნენ ევროპელ ლედის, მსახური ქალები კი მისი მოახლეების ევროპულ ტანისამოსს, რამაც მათზე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა.

ამ ვიზიტის მეორე დღეს ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმმა, ლედი აუსლის, მის ქალიშვილსა და ორ მოახლეს *ხალათი* ანუ საპატიო ტანსაცმელი გაუგზავნა. ამ საჩუქრებს შორის აღსანიშნავი იყო მოქარგული შარვალი რომელიც იმდენად მკვრივი იყო, რომ მისი დაყენებაც კი შეიძლებოდა[5]. ლედი აუსლის მეორე ვიზიტი 1811 წლის 11 დეკემბერს, თეირანში შედგა. ამჯერად იგი ფათჰ-ალი შაჰის სხვა

---

3 სახის გასათეთრებელი თეთრი ფხვნილი *სეჴიდაბ-ი* (safīdāb), მზადდებოდა ძვლის ნაცრის, ცხოველური ცხიმის, კოლოცინტისა (გოგრისებურთა ოჯახი) და ჟასმინის ზეთისაგან (ტყვიისთეთრა, კოსმეტიკური უმარილი). ლოყების გასაწითლებლად ქალები სარგებლობდნენ *sorxab-ით* (sorkāb), წითელი მარმარილოს ფხვნილით (Žāla Mottahedīn, Eqbāl Yagmāhī. “Cosmetics”, *Encyclopædia Iranica* VI, Fasc. 3 (1993): 301-303).

4 ეს პრინცესა, ჰომაიუნ სოლთანი, აღა-მაჰმად-ხანის ძმის, მეჰდი ხანის, ვაჟზე, ებრაჰიმ ხან ზაჰირ ედ-დავლა ყოინლუ ყაჯარზე, გაათხოვეს.

5 James Morier, A Second Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor to Constantinople, Between the Years 1810 and 1816 (London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1818), 60-62. William Ouseley, Travels in various vountries of the East; more particularly Persia. The work wherein the Author has described, as far as his own observations extended, the state of those countries in 1810, 1811 and 1812 (London: Published by Rodwell and Martin, 1821), II, I51.

რჩეულმა ცოლმა, ჰარამხანის ქალბატონმა (*Banoo Harem)* მიიღო. იგი აგრეთვე სპარსეთის დედოფლად იხსენიება და თუმცა არც მისი სახელია მითითებული, ადოლფ ბერჟეს თხზულებაში დაცული ცნობის მიხედვით, ეს ქალბატონი აღა-ბიგომ აღა-ბაჯი (Бержe, 1877: 50-51), ყარაბაღის გუბერნატორის, იბრაჰიმ ხანის ქალიშვილი იყო, რომელსაც თავისი წარმომავლობის გამო შაჰი დიდ პატივს სცემდა.

მიღების ცერემონიალი ისეთივე იყო, როგორც შირაზში. ელჩის მეუღლეს დიდ, ღია ოთახში შეუძღვნენ, რომლის იატაკიც ოქროსფერი ქსოვილით იყო მოფენილი. ამ მიღებას საგანგებო ყურადღება დაუთმო თვით ფათჰ-ალი შაჰმა და ლედი აუსლის მისი ბრძანებით დაუდგეს სავარძელი. ინგლისელი ქალბატონის შეფასებით, აღა-ბიგომ აღა-ბაჯი ლამაზი ქალი იყო. იგი ხალიჩაზე იჯდა ოთახის ერთ კუთხეში. მისი მდიდრული ჩაცმულობა "არაბულ ღამეებში ხალიფას რჩეულის, ზობეიდას"[6], ტანისამოსს ჰგავდა: შაჰის ცოლს თავზე მეტად დიდი ზომის ოქროს სამკაული ეკეთა, მისი სამოსი ძლიერ იყო გადატვირთული პატიოსანი თვლებით, შარვლის მარგალიტებიანი მჭიდრო ნაქარგის გამო კი მას ისევე, როგორც ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმს, მოძრაობაც უჭირდა და სიარულიც.

ლედი აუსლიმ აღა-ბიგო აღა-ბაჯის დედოფალ შარლოტას[7] სურათის მინიატურა და წერილი გადასცა. ამ მინიატურის ჩარჩო რამდენიმე ათასი ფუნტის ღირებულების ბრილიანტებით იყო მოოჭვილი, წერილის თარგმანი კი შესანიშნავად გაეფორმებინათ. აღა-ბიგომისაგან განსხვავებით, ეს საჩუქარი ჯეროვნად შეაფასა შაჰმა, რომელმაც კარგად იცოდა ბრილიანტების ფასი.

ლედი აუსლის ოქროს სინით ყავა და ტკბილეული მიართვეს, რადგან სასახლიდან ინგლისის მისიაში გაგზავნილ მსახურებს წინასწარვე შეეტყოთ, თუ რომელი გამაგრილებელი ან ცხელი სასმელი ესიამოვნებოდა მათ სტუმარს. ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმისაგან განსხვავებით, აღა ბიგომი ყალიონს ეწეოდა, მაგრამ სტუმარს არ შესთავაზეს, რადგან ელჩის მეუღლემ დელიკატურად აღნიშნა, რომ „არ შეეძლო ამ პატივით დატკბობა."

ოთახის ერთ კუთხეში ფარჩისა და ხავერდის სამოსში, სამკაულებით მორთული ფათჰ-ალი შაჰის რამდენიმე ქალიშვილი იდგა. ევროპელი ქალბატონის შეფასებით, თავიანთი მორთულობის გამო ისინი სანათებლებს ჰგავდნენ. ერთერთი კედლის გასწვრივ ფეხზე იდგა აგრეთვე სამკაულებით უხვად მორთული ოცდაათი-ორმოცი მხევალი.

ევროპელი ქალბატონის მოახლეების ტანისამოსმა თეირანშიც მიიპყრო ყურადღება. გამაგრილებელი სასმელებით გამასპინძლების შემდეგ, მხევლებმა როგორც კი მიეცათ საშუალება, ევროპელ სტუმართა კაბებს დიდი ცნობისმოყვარეობით, "ჰარპიებივით" დასევიან. ჰარამხანის ბინადართა აზრით, ევროპელ ქალთა ტანსაცმელი ბევრად სჯობდა მათსას.[8]

შაჰის უფროსი ცოლი. სპარსეთში რუსეთის საგანგებო და სრულუფლებიანმა მინისტრმა, გენერალმა ალექსეი ერმოლოვმა, 1817 წლის 3 აგვისტოს,

---

6 ზობეიდა – „ათას ერთი ღამის" პერსონაჟის, ჰარუნ ალ-რაშიდის, პირველი ცოლი.

7 შარლოტა მაკლენბურგ-სტრელიცი (19.05.1744 – 17.11.1818) გეორგ III-ს მეუღლე.

8 Morier, A Second Journey, 174. William Ouseley, Travels in various countries of the East; more particularly Persia. The work wherein the Author has described, as far as his own observations extended, the otate of those countries in 1810, 1811 and 1812 (1810, 1811 and 1812), (London: Published by Rodwell and Martin, 1823), III, 148-150.

სულთანიეს საზაფხულო ბანაკში ფათჰ-ალი შაჰის პირველ ვეზირს, მირზა შაფის, შაჰის უფროსი ცოლისათვის ალექსანდრე II-ის მეუღლის, ელიზავეტა ალექსეევნასა და იმპერატორის დედის, მარია ფეოდოროვნას, მიერ გამოგზავნილი საჩუქრები და 1816 წლის 5 აგვისტოთი დათარიღებული წერილები გადასცა. პეტერბურგში შაჰის ელჩის, მირზა აბოლ ჰასან ხანის,[9] მიერ შაჰის უფროსი ცოლის წერილების საპასუხოდ გამოგზავნილ იმპერატრიცების წერილებში გამოთქმული იყო იმედი რუსეთსა და სპარსეთს შორის მეგობრობისა და კავშირის აღდგენის შესახებ.

სანკტ-პეტერბურგიდან ფათჰ-ალი შაჰის უფროსი ცოლისათვის გაგზავნილი საჩუქრების ნუსხა შემდეგი იყო: რუსეთის იმპერატორისაგან – ოთხი თოფი სხვადასხვა სახიანი ფარჩა, ორი თოფი სხვადასხვა ფერის ხავერდი, სიასამურის ორი ბეწვი, ყარყუმის ორი ბეწვი, ოთხმოცი სიასამური. ფაიფურის ნივთები: ორი მოხატული საყვავილე შავი სადგამით, პირსაბანი სინით, ჩაისა და ყავის მოწყობილობა. ელიზავეტა ალექსეევნასაგან – ალმასებითა და საფირონებით მორთული ბალთა; ხის სხვადასხვა ჯიშებისაგან დამზადებული პირამიდა ქალის ტუალეტისათვის საჭირო მოწყობილობით, წითელი ხის ჩარჩოში ჩასმული ბრინჯაოთი დეკორირებული ტუალეტის დიდი სარკე და ბრინჯაოს ორი მდიდრული შანდალი, თვალწარმტაცი ხედებით მოხატული ფაიფურის მაღალი ლარნაკი. მარია ფეოდოროვნასაგან – ბრილიანტითა და ლალით მორთული ყალამი; მინის ნივთები – სარკის დაწახნაგებული ნატეხებით შემკული ბრინჯაოს სინი და მისი შესაფერისი სერვიზი.[10]

28 აგვისტოს გენერალ ერმოლოვს გადასცეს შაჰის უფროსი ცოლის წერილები ალექსანდრე II-ის მეუღლისა და დედისათვის. მხატვრული მეტაფორებით სავსე წერილებში გამოთქმული იყო იმედი, რომ რუსეთ-სპარსეთის კავშირი განმტკიცდებოდა. რუსეთის იმპერატრიცების წერილები შედარებული იყო მტრობის მტვრისაგან გაწმენდილ, ერთსულოვნებისა და თანხმობის ვარდებით მორთული გამოთქმებით სავსე ყვავილნართან. სპარსელი ქალბატონი ელიზავეტა ალექსეევნას სამეფოს მომხიბლავ ყელსაბამს უწოდებდა და თავისი სიდიადით მას ბიბლიური სოლომონის ერთ-ერთ ცოლსა (Билкалса) და მარიამ ღვთისმშობელს ადარებდა. მარია ფიოდოროვნას იგი წარმატებულ ქალბატონს და წარჩინებულ დას უწოდებდა და უსურვებდა, რომ დაცული ყოფილიყო „ყოველგვარი მწუხარების მძვინვარე გრიგალისაგან“. არც ერთ წერილზე არ იყო მითითებული შაჰის უფროსი ცოლის არც სახელი, არც წოდება. ორივე წერილის ბოლოს დასმულ ბეჭედზე იკითხებოდა ერთი და იგივე წარწერა – “О ты, бегюмъ, соделавшаяся целомудрием второю Венерою звездою шаха, покровителя мира!“

---

9 1813 წლის 12/24 ოქტომბერს გულისტანში ხელმოწერილი იქნა სამშვიდობო ხელშეკრულება, რომლითაც დასრულდა რუსეთ-სპარსეთის პირველი ომი (1804-1813). ყოველ მხარეს ის მიწები და სახანოები მიეკუთვნა, რომლებშიც ისინი საზავო ხელშეკრულების ხელმოწერის მომენტში ფაქტობრივად განახორციელებდნენ ხელისუფლებას. ფათჰ-ალი შაჰი (1797-1834), განსაკუთრებით კი მისი მემკვიდრე, აზერბაიჯანის მმართველი აბას მირზა (1788-1833), ვერ ეგუებოდნენ თითქმის მთელი “ირანული კავკასიის“ დაკარგვას და ამ ტერიტორიების ნაწილის დაბრუნებას მოლაპარაკებების გზით ცდილობდნენ. ამ მიზნით 1814 წელს პეტერბურგში მოსალაპარაკებლად გაგზავნეს მირზა აბოლ ჰასან ხანი.

10 Акты, собранные Кавказской археографической комиссией, изданъ подъ редакціею председателя комиссіи д.с.с. Ад. Берже (Тифлис: Типографія главного управления наместника кавказского, 1875), VI^2, N 278, 132.

რუსეთის ელჩობის წევრებმა არ იცოდნენ, ვინ იყო რუსეთის იმპერატრიცების წერილების ადრესატი. მათი აზრით, ეს ქალბატონი აღა ბიგომი უნდა ყოფილიყო, რადგან ლედი აუსლიმ მას გადასცა დედოფალ შარლოტას წერილი და მისგანვე მიიღო საპასუხო წერილიც. ელჩობის წევრების ნაკლებ სარწმუნო ვარაუდით, ეს შეიძლება ყოფილიყო *ქებაბჩის*[11] ქალიშვილი, შაჰის საყვარელი ცოლი, თავუს ხანუმ თაჯ ოდ-დავლა[12]. ამგვარად, ვინ იყო იმჟამად შაჰის უფროსი ცოლი ალბათ ჰარამხანის მკვიდრთა გარდა მთელ სპარსეთშიც არავინ არ იცოდა. ჩანს, რომ ინფორმაცია ამ საკითხის შესახებ არც სანკტ-პეტერბურგის კარს ჰქონდა. მიუხედავად ამისა, რუსეთის იმპერატრიცებთან მიწერ-მოწერა შაჰის უფროს ცოლს, თუნდაც ფორმალურად, მაღალ სტატუსს ანიჭებდა.

თავუს ხანუმი. ფათჰ-ალი შაჰის ცოლებს შორის გამორჩეული ადგილი ისფაჰანის ერთ ღარიბ ქართულ ოჯახში დაბადებულ ქალს, თავუსს,[13] ეჭირა. თავუს ხანუმის ვაჟის, სოლთან აჰმად მირზა *აზად-ოდ დავლას* გადმოცემით, თავუსზე დაქორწინებამდე, ფათჰ-ალი შაჰმა იგი ხოჯებს, სწავლულებსა და პატივცემულ მოხუც ქალებს მიაბარა, რათა მათ შაჰის საკადრისი ცოლი აღეზარდათ. მას არაბული, სპარსული, კალიგრაფია, სტილი, მჭერმეტყველება, ლიტერატურა, ლოგიკა, მმართველობის საფუძვლები, ლხინის წეს-ჩვეულებები, საუბარი, მუსიკა და სიმღერა შეასწავლეს. ის იმდენად მშვენიერი, დიდებული, მიმზიდველი და ამასთან ინდივიდუალური ყოფილა, რომ შაჰს მისი ჰარამხანის რჩეულად, სინამდვილეში კი სპარსეთის დედოფლად ქცევა სურდა. მისი ლაყაბი *თაჯ ოდ-დავლა* ანუ *სახელმწიფოს გვირგვინი* იყო და იგი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა. ნოვრუზის დღესასწაულზე ჰარამხანაში სწორედ იგი მასპინძლობდა ფათჰ-ალი შაჰის ყველა გათხოვილ ქალიშვილს და მათ საჩუქრებს აძლევდა. ფათჰ-ალი შაჰს მისგან ათი შვილი შეეძინა, რომელთაგან სამი შაჰის სიცოცხლეშივე გარდაიცვალა. ეს ახალგაზრდა, წარმოშობით ქართველი ქალი, სავარაუდოდ, 15 წლისა, 1811-1812 წლებში გახდა შაჰის ცოლი, რადგან შაჰის 38-ე, თავუს ხანუმისათვის კი პირველი ვაჟი, სოლთან მოჰამად მირზა სეიფ ად-დავლა, 1813 წლის 27 მაისს გაჩნდა.[14]

ფათჰ-ალი შაჰის დიდ სიყვარულზე თავუს ხანუმის მიმართ შემდეგი ფაქტიც მოწმობს: 1215/1800 წელს ფათჰ-ალი შაჰმა ჰაჯი მოჰამად ჰოსეინ ისფაჰანელმა საქორწინო საჩუქრად *მზის ტახტი* (takht-I khurshid) მიართვა, რომლის ღირებულება 100 000 თუმანი იყო. თავუს ხანუმთან საქორწინო ცერემონიალის სახსოვ-

---

11 *ქებაბჩი* – შემწვარი ხორცის დამამზადებელი და გამყიდველი ბაზარში.

12 Адольф Берже, "Посольство А. П. Ермолова в Персію", Русская Старина 6 (1877): 50-53.

13 თავუს (طاووس) – სპ. ფარშევანგი.

14 ფათჰ-ალი შაჰის ორმოცდამეცხრე ვაჟი, სოლთან აჰმად მირზა აზად *ად-დავლა*, მამის გარდაცვალების დროისათვის 10 წლისა იყო. მისი თხზულება ყაჯართა დინასტიის სამი პირველი შაჰის ცხოვრების შესახებ პირველად 1306/1927 წელს გამოიცა ბომბეიში მისი ძირითადი ღირსება ის არის, რომ მეფისწულმა საჯაროდ გამოიტანა ოჯახში მომხდარი ამბები და შაჰების ცხოვრების ის მხარეებიც, რომლებიც მათ სასარგებლოდ არ მეტყველებდნენ. ზოგიერთი მოვლენა მას საკუთარი შთაბეჭდილებების, ზოგი კი თვითმხილველთა მონათხრობის საფუძველზე აქვს გადმოცემული (Soltān Ahmad Mīrzā, Tārīkh-e Āzādī, ta'līf-e Shāhzādeh Āzād-oddouleh Soltān Ahmad Mīrzā, bā touzīhāt va ezāfāti az doktor 'Abdolhoseyn Navā'ī (Tehran, "Nashr-e 'Elmi", 1376/1997) 19-27, 335-351.

რად და მეუღლის საპატივცემულოდ შაჰმა *მზის ტახტს* სახელი გადაარქვა და მას *ფარშევანგის ტახტი* უწოდა.[15]

1826 წელს სპარსეთში მყოფი ინგლისელი გენერლის, სერ ჯეიმს ედვარდ ალექსანდერის ცნობით, შაჰის საყვარელი ცოლი, თავჯ ოდ-დავლა, ისფაჰანელი მოცეკვავე გოგონა, მეტად მგრძნობიარე და შესანიშნავი ქალი, ცამეტი წლის განმავლობაში შაჰის ჰარამხანის ერთადერთი დედოფალი იყო. იგი მეტად გულისხმიერი იყო ჰარამხანაში მყოფი სხვა ცოლებისა და ქალების მიმართ. მისი ამგვარი პოლიტიკის გამო იგი არასოდეს არ გამხდარა შურისა და ეჭვიანობის სუბიექტი. იგი მეტად ყურადღებიანი ყოფილა რუსი ტყვეების მიმართაც და მათ უხვად უგზავნიდა საჭმელ-სასმელს.[16]

ლედი ელისაბედ მაკნილის ვიზიტი თავუს ხანუმთან. ბრიტანეთის ელჩობის მისიის სამხედრო ექიმის, ჯონ მაკნილისა და მისი მეუღლის, ელისაბედის, ცნობები თავუს ხანუმის შესახებ, საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს. ფათჰ-ალი შაჰის სურვილით, ჯონ მაკნილი, თავუს ხანუმის პირადი ექიმი გახდა. მან შაჰის დიდი ნდობა და ჰარამხანაში შესვლის უფლება მოიპოვა, დაუმეგობრდა შაჰის უფროს საჭურისს, მანუჩარ ხანს, თბილისელ სომეხს, ენიკოლოპციანს.

ლედი ელისაბედის ერთ-ერთი ვიზიტი თავუს ხანუმთან, რომელსაც იგიც დედოფალს უწოდებს, 1826 წლის 22 ივლისს შედგა. ინგლისელი ქალბატონი და მისი ქალიშვილები სასახლემდე შვიდმა მსახურმა მიაცილა. მათ იქ თავუს ხანუმის საჭურისი დახვდა და ისინი დედოფლის ოთახებამდე მიაცილა. 1809-1816 წლებში ევროპაში შაჰის ელჩის, აბოლ ჰასან ხანის, უფროსი ცოლი და რამდენიმე მსახური ქალი სტუმრებს დარბაზში შეუძღვნენ, სადაც მათ თავუს ხანუმი ელოდა. სტუმრებმა სამჯერ გააკეთეს რევერანსი, დედოფალმა სტუმარს სკამზე დაჯდომა შესთავაზა, მაგრამ მან უარი თქვა ამგვარ პატივზე და ხალიჩაზე დაჯდა შაჰის ერთ-ერთი ვაჟის ცოლის პირდაპირ.

ლედი ელისაბედის აღწერის თანახმად, ოთახის სამი კედელი სარკეებით იყო დაფარული, მეოთხე კი მთლიანად ლამაზ ჩარჩოში ჩასმული ვიტრაჟი იყო. ოთახის კუთხეებში მარგალიტითა და პატიოსანი თვლებით მოქარგულ ფარჩის სამოსში გამოწყობილი და ალმასებითა და ლალებით მოოჭვილი სამკაულებით მორთული ქალები იდგნენ. მათი სამოსი მოკლე ქურთუკისა და მეტად განიერი გრძელი ქვედა კაბისაგან შედგებოდა. გაშლილი თმები აგრეთვე ძვირფასი ქვებით ჰქონდათ მორთული.

თავუს ხანუმი მარგალიტით მჭიდროდ ნაქარგ ჟოლოსფერი ხავედრის ქსოვილზე იჯდა და ასეთივე ბალიშებს ეყრდნობოდა. სტუმრის აზრით, პატიოსანი თვლებით მოქარგული მისი კაბა 150 000 ფუნტი ეღირებოდა. მისი ოქროს ყალიონი ზურმუხტებითა და მსხვილი ალმასებით იყო მოოჭვილი. მის თავთან, ნიშაში, შაჰის გვირგვინი და მსხვილი ალმასებით მორთული შავი კრაველის ქუდები იდგა, გვერდით კი შაჰის ცნობილი სამკლავურები ელაგა. ერთ-ერთ სამკლავურში ცნობილი ალმასი, დარია-იე ნური, ბრწყინავდა. სხვა ნიშებში ძვირფასი ქვებით მოოჭვილი ოქროს შანდლები და ზარდახშები, უძვირესი ფაიფურის

15 John Malcolm, Sketches of Persia: from the journals of a traveller in the East (London: John Murray, 1828) II, 149-150. Abbas Amanat, "The Kayanid Crown and Qajar Reclaiming of Royal Authority", Iranien Studies 34, 1/4, (2001): 27-28.

16 James Edward Alexander, Travels from India to England: comprehending a visit to the Burman empire, and a journey through Persia, Asia Minor, European Turkey, &c. In the years 1825-26 (London: Parbury, Allen, & Co, 1827), 208-209.

ლარნაკები და ფიალები იდგა. ნიშებს შორის ადგილობრივი მხატვრის მიერ ცუდად შესრულებული ევროპელი კაცების, ქალებისა და ბავშვების პორტრეტები ეკიდა. ოთახის ცენტრში, მეტად ნატიფ ხალიჩებზე საგანგებოდ შერჩეული ყვავილებით სავსე ფაიფურის დიდი ლარნაკები იდგა. ელეგანტური მოდელის ვარდისფერი ატლასის ფარდები ოქრომკერდით იყო ნაქარგი.

თავუს ხანუმს და მის სტუმრებს ყავა ფაიფურის პატარა ფინჯნებით მიართვეს, რომლებიც უფრო მოზრდილ, ზურმუხტებით დამშვენებულ ოქროს თასებში იდგა. ოქროს სინებით ტკბილეული, ძვირფასი თვლებით მოოჭვილი დოქებით კი შარბათი მიართვეს. შაჰის საყვარელი ცოლი მეტად ყურადღებიანი მასპინძელი იყო – მან სტუმარს შაჰის გვირგვინი და სამკლავურები დაათვალიერებინა და შაჰის ტახტზეც კი დასვა.

როდესაც თავუს ხანუმი სალოცავად წაბრძანდა, მანუჩარ ხანმა ლედი ელისაბედს დედოფლის საწოლი ოთახი დაათვალიერებინა. ოთახის კუთხეში ოქრომკერდით მოქარგული შავი ხავერდის დიდი ლეიბი და ბალიში იდო. იქვე იდგა მსხვილი მარგალიტისა და ზურმუხტის მძივების როზარიუმები, იატაკზე ზურმუხტებით მორთული ოქროს ორი პატარა ზარდახშა იდგა – ერთი ქინძისთავებისათვის, მეორე კი ჯონ მაკნილის მიერ დამზადებული აბებისათვის იყო განკუთვნილი. ძვირფასი ქვებით დამშვენებულ ოქროს მაგიდაზე ყურანი იდო, რომელსაც მარგალიტით მოქარგული მარლა ეფარა, გვერდით მარგალიტების დიდი როზარიუმი იდგა. შემდეგ, თავუს ხანუმს და მის სტუმარს ხილი და ჩაი მიართვეს. გამომშვიდობებისას, ინგლისელმა ლედიმ თავუს ხანუმს ხელზე აკოცა, შაჰის რძალმა კი სტუმარს მხრებზე შალი მოასხა და ის ალმასებით, ლალებით, ზურმუხტებითა და მარგალიტებით მოოჭვილი ბროშით დაუმაგრა. ექიმის ქალიშვილებს ქუდებზე აგრეთვე ძვირფასი ბროშები დაუმაგრეს, ერთ-ერთ ქალიშვილს *თაჯ ოდ-დავლამ* ხელზე მარგალიტის წყვილი სამაჯური გაუკეთა. მონა ქალებმა ბავშვების გადიას ქაშმირის შავი შალი მიართვეს.[17]

თავუს ხანუმის მიმართ შაჰის დამოკიდებულებას ადასტურებდა ის ცნობაც, რომ შაჰმა მას გადასცა სერ ჯონ მაკდონალდ-კინეირისაგან მიღებული და თავისივე ხელით დანიშნული 10 000 თუმნით სავსე ქისები, რათა შაჰის გარდაცვალების შემდეგ მის საყვარელ ქალს მექაში მოსალოცად წასვლა შესძლებოდა. იმ შემთხვევისათვის, თუ შაჰის გარდაცვალების შემდეგ არავინ არ იტვირთავდა მის დაკრძალვას, თავუს ხანუმს მემორანდუმით გადაეცა შაჰის მიერ სერ ჯონ კემპბელისაგან მიღებული 2 000 თუმანი, რათა მას ეს თანხა ყუმში მისი დასაფლავებისათვის გამოეყენებინა. ჯონ მაკნილის თქმით „იყო კი რაიმე უფრო მელანქოლიური და ამაღელვებელი, ვიდრე ეს სურვილი მეფისა, რომელსაც ამდენი შვილი ჰყავს?“ მისსივე ცნობით, შაჰმა თავუს ხანუმის მუხლებზე დალია სული, ერთგულმა ცოლმა იგი განბანა და დღედაღამ არ მოსცილებია. მისი ქცევა იმდენად უნაკლო ყოფილა, რომ თავისი მტრებისგანაც კი ქება დაუმსახურებია. ფათჰ-ალი შაჰის ნების თანახმად ამ ქალბატონმა ხელი შეუწყო ტახტზე ახალგაზრდა მოჰამად შაჰის ასვლას. ფათჰ-ალი შაჰის გარდაცვალების შემდეგ, თავუს ხანუმს კვლავ დიდ პატივს სცემდნენ. მიუხედავად ამისა, მომავლის შიშით და იმის გამო, რომ მას მაღალი წარმომავლობა არ ჰქონდა, მან სერ ჯონ

17 Florence MacAister, Memoir of the Right Hon. Sir John McNeill and His Second Wife Elizabeth Wilson. With Portraits and Illustrations (London: John Murray, 1910) 75-81.

მაკნილი[18] თავისი ვაჟის სახლში მიიწვია და მას თავისი და თავისი შვილების დაცვა სთხოვა და ერთადერთი პირობა წარადგინა – არ შეეთავაზებინათ მისთვის ხელახალი გათხოვება. სერ ჯონ მაკნილი მას მფარველობას დაჰპირდა. ეს ცნობა 1836 წლით თარიღდება.[19]

ლედი ამელია ჰარიეტ მაკლონალს-კინეირის ვიზიტი თავუს ხანუმთან. ფათჰ-ალი შაჰის პრივილეგირებული ცოლების მიერ ინგლისელი დიპლომატების მეუღლეების მიღება ერთგვარ მოდად იქცა. 1824-1830 წლებში სპარსეთში ბრიტანეთის წარგზავნილის, სერ ჯონ მაკდონალდ-კინეირის[20] მეუღლე, ლედი ამელია ჰარიეტი, 1826 წლის 10 სექტემბერს აჰარის[21] მახლობლად განლაგებულ ფათჰ-ალი შაჰის ბანაკში ესტუმრა თავუს ხანუმ *თაჯ ოდ-დავლას*. ინგლისელი ქალბატონის ცნობით, თავუს ხანუმის ტანისამოსი ისე უხვად ყოფილა მორთული სამკაულებით, რომ ძლივს დადიოდა, თავს კი ალმასებით მოოჭვილი ორი ფრთა უმშვენებდა. მის წინაშე ფეხზე იდგნენ აბრეშუმში გამოწყობილი და აგრეთვე სამკაულებით მორთული მონა ქალები. თავაზიანობის ნიშნად, შაჰის საყვარელმა ცოლმა ლედი ამელიას შაჰის სამკაულები, გვირგვინი და ტახტი დაათვალიერებინა. ერთადერთი საჩუქარი, რაც თავუს ხანუმმა ინგლისელ ქალბატონს აჩუქა, წვრილი მარგალიტების მძივი იყო. სანაცვლოდ, მეორე დღეს, ლედი მაკდონალდ-კინეირმა მას მეტად ძვირფასი თორმეტი ქაშმირის შალი, ბატისტით, მუსლინით, ხავერდით, შალითა და აბრეშუმის ქსოვილებით სავსე ხონჩები, ხელსაქმის და ფერადი ძაფების შესანახი ძვირფასი ყუთი, ესენციები და სუნამოები, დანები და მაკრატლები, რეპეტირიანი[22] ოქროს საათი ძეწკვით, ვეჯვუდის ფაიფურის სერვიზი საუზმისათვის და დიდი რაოდენობით ჰოჯსონის[23] ღია ფერის ელი მიართვა.[24]

1844-1854 წლებში სპარსეთში ინგლისის ელჩის, გენერალ სერ ჯასტინ შელის მეუღლე, ლედი მერი ლეონორა შელი[25] თავუს ხანუმის შესახებ წერდა:

---

18 სერ ჯონ მაკნილი – ბრიტანეთის წარგზავნილი სპარსეთში 1836-1842 წლებში.

19 MacAister, Memoir, 194-195.

20 სერ ჯონ მაკდონალდ-კინეირი – ბრიტანეთის წარგზავნილი სპარსეთში 1826-1830 წლებში.

21 ქალაქი ირანში, აზერბაიჯანის პროვინციაში.

22 რეპეტირი – საათის მექნიზმი, რომელიც კნოპზე თითის დაჭერის შემთხვევაში რეკავს დროს. ეს მექანიზმი XVII საუკუნეში გამოიგონეს.

23 ჯორჯ ჰოჯსონის პატარა ლუდის სახარში ლონდონის მახლობლად 1752 წლიდან იხსენიება.

24 Alexander, Travels from India, 213.

25 აღსანიშნავია, რომ 1850 წლის 12 იანვარს ლედი ელეონორ შელი ნასრ-ედ-დინ შაჰის დედამ, მოჰამად შაჰის (1834-1848) ქვრივმა, მალექ ჯაჰან ხანუმ მეჰდ-ოლიამ (1805-1873), მიიღო. იგი ფათჰ-ალი შაჰისა და იმ ბადრ-ე ჯაჰან ხანუმის შვილიშვილი იყო, რომელსაც 1811 წლის 12 აპრილს ლედი აუსლი შირაზში ესტუმრა.
ლედი შელის ვიზიტი ნასრ-ედ-დინ შაჰის ჰარამხანაში ლედი აუსლის ვიზიტიდან 40 წლის შემდეგ შედგა. შაჰის დედის, ცოლებისა და მხევლების ჩაცმის სტილი, სამკაულები და კოსმეტიკა კვლავ ტრადიციული იყო. დედა-დედოფლის, შაჰის ორი ცოლისა და ლედი შელის გარდა არავინ არ იჯდა. ქალები მათ გარშემო მსახურებივით იდგნენ, მათ შორის იყვნენ მოჰამად შაჰისა და ფათჰ-ალი შაჰის რამდენიმე ცოლი. ფრანგი თარჯიმანი ქალის მეშვეობით მალექ ჯაჰან ხანუმი დედოფალ ვიქტორიას (1819-1901) ცხოვრების წესით დაინტერესდა. კერძოდ, მან მრავალი კითხვა დაუსვა ლედი შელის დედოფალ ვიქტორიას ტანისამოსის, ვაჟების რაოდენობის, დედოფლის მისაღები დარბაზის ინტერიერის და თეატრის შესახებაც კი. შაჰის დედის აზრით, დე-

„შაჰის ცოლებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვთ, გარდა იმ განსაკუთრებული ვითარებისა რაც *თაჯ ედ-დავლას* შემთხვევაში იყო ფათჰ-ალი შაჰის მმართველობის დროს, რომელიც უბრალო წარმოშობის მიუხედავად უმაღლეს საფეხურზე აღზევდა თავისი ნიჭისა და რაც მეტად იშვიათია, სიკეთის, გამო.“[26]

დასკვნა. ცნობები ფათჰ-ალი შაჰის პრივილეგირებულ ცოლებთან ინგლისელი დიპლომატების მეუღლეების ვიზიტების შესახებ თვითმხილველი ევროპელი ქალბატონის პირველი ცნობებია XIX საუკუნის დასაწყისში სპარსეთის უმაღლეს სოციალურ საფეხურზე მდგომი შაჰის ცოლების, შვილებისა და მხევლების ჩაცმულობის, სამკაულების, კოსმეტიკის, ინტერიერისა და ჰარამხანის ეტიკეტის – მაღალი რანგის ევროპელი დიპლომატის მეუღლეების მიღების შესახებ. ინგლისელი ქალბატონების შეხვედრა წინასწარ თანხმდებოდა, სტუმარს უგზავნიდნენ ტახტრევანს და მსახურებს, რომლებიც მასა და მის თანმხლებთ აცილებდნენ და იცავდნენ, ჰარამხანის კართან მათ მსახური ქალი ხვდებოდა და სტუმრები შაჰის პრივილეგირებული ცოლის აპარტამენტებში შეჰყავდა, რომელიც ინგლისელი ლედის მისაღებად ხალიჩიდან არ დგებოდა, მაგრამ სტუმრისათვის სავარძელს დგამდნენ. სტუმარს ტკბილეულით უმასპინძლდებოდნენ და ასაჩუქრებდნენ კიდეც. ამგვარად, შაჰის პრივილეგირებულ ცოლს ჰყავდა თავისი კარი – მხევლები, მსახურები და მონა ქალები. ინგლისელი ქალბატონების მიერ შაჰის ამ ცოლების დედოფლებად მოხსენიება მხოლოდ მათი სტატუსის ხაზგასმას ემსახურებოდა, რადგან იმჟამად მხოლოდ ფათჰ-ალი შაჰის დედას, ფატიმას, ჰქონდა დედა-დედოფლის – მეჰდ-ე ოლიას (*Mahd-e Olia*) – ტიტული, რომელიც მას აღა-მაჰმად-ხანმა მიანიჭა. შემდეგ ეს ტიტული ნასრ-ედ დინ შაჰის დედას, მალექ ჯაჰან ხანუმს, ჰქონდა.

რუსეთ-სპარსეთის ორი, 1804-1813 და 1826-1828 წლების, ომები სპარსეთისათვის მეტად მძიმე იყო, რადგან მან დაკარგა ტერიტორიები და დიდი გადასახადი დაეკისრა. ფათჰ-ალი შაჰი მებრძოლებსაც კი ველარ უხდიდა ჯამაგირს. მიუხედავად ამისა, მისი ჰარამხანა კვლავ ჩვეულ ფუფუნებაში ცხოვრობდა, რაც ნათლად ჩანს ინგლისელი ქალბატონების ზემოთ წარმოდგენილი ცნობებიდან.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. Alexander, Sir James Edward. *Travels from India to England: comprehending a visit to the Burman empire, and a journey through Persia, Asia Minor, European Turkey, &c. In the years 1825-26*. London: Parbury, Allen, & Co, 1827.
2. Amanat, Abbas. “The Kayanid Crown and Qajar Reclaiming of Royal Authority”. In Memoriam Mahmood T. Diba. Iranien Studies, “Qajar Art and Society”. Guest Editor: Layla Diba, Vol. 34, n. 1/4, 2001, 17-30.

დოფალი უბედნიერესი ქალი უნდა ყოფილიყო თავის შესანიშნავი ოჯახის, ერთგული მეუღლისა და თავისი ძალაუფლების გამო (Mary Leonora Sheil, *Glimpses of Life and Manners in Persia*. With Notes on Russia, Koords, Toorkomans, Nestorians, Khiva, and Persia. With Illustrations (London: John Murray, 1856), 130-135.

26 Sheil, *Glimpses of Life*, 130.

3. Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Mémoires et Documents, Perse (AMFAE, MD/Perse), vol. 10.
4. Malcolm, Sir John. *Sketches of Persia: from the journals of a traveller in the East*. Vol. II. London: John Murray, 1828.
5. MacAister, Florence. *Memoir of the Right Hon. Sir John McNeill and His Second Wife Elizabeth Wilson*. With Portraits and Illustrations. London: John Murray, 1910.
6. Morier, James. *A Second Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor to Constantinople, Between the Years 1810 and 1816*. London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1818.
7. Mottahedīn, Žāla, Yagmāhī Eqbāl. Cosmetics (preparations for personal beautification, in Persian tradition used mainly by women on special occasions). *Encyclopædia Iranica* VI, Fasc. 3 (1993): 301-303.
8. Ouseley, Sir William. *Travels in Various Countries of the East; More Particularly Persia, The work wherein the Author has described, as far as his own Observations extended, the State of those Countries in 1810, 1811 and 1812*. Vol. II. London: Published by Rodwell and Martin, 1821.
9. Ouseley, Sir William. *Travels in Various Countries of the East; More Particularly Persia, The work wherein the Author has described, as far as his own Observations extended, the State of those Countries in 1810, 1811 and 1812*. Vol. III. London: Published by Rodwell and Martin, 1823.
10. Porter, Sir Robert Ker. *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia During the Years 1817, 1818, 1819 and 1820. With numerous engravings of portraits, costumes, antiquities, etc.* In two volumes. Vol. I. London: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1821.
11. Sheil, Lady Mary Leonora. *Glimpses of Life and Manners in Persia. With Notes on Russia, Koords, Toorkomans, Nestorians, Khiva, and Persia. With Illustrations*. London: John Murray, 1856.
12. [Soltān Ahmad Mīrzā] Tārīkh-e Āzādī, ta'līf-e Shāhzādeh Āzād-oddouleh Soltān Ahmad Mīrzā, bā touzīhāt va ezāfāti az doktor 'Abdolhoseyn Navā'ī. Tehran, "Nashr-e 'Elmi", 1376/1997.
13. *Акты, собранные Кавказской археографической комиссией*, изданъ подъ редакціею председателя комиссіи д.с.с. Ад. Берже. VI2, N 278, 132. Тифлис: Типографія главного управления наместника кавказского, 1875.
14. Берже, Ад. "Посольство А. П. Ермолова в Персію". Историческій очерк. Посвящаю Михаилу Ивановичу Семевскому. Оттиски из журнала "Русская Старина". N 6. С.-Петербургъ: Типографія В. С. Балашева (1877): 1-61.

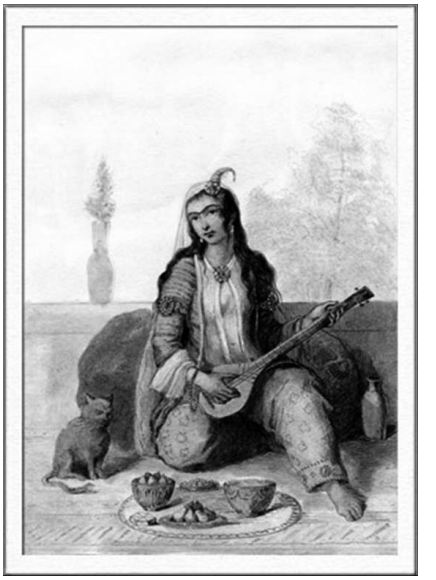
ილუსტრაციები:



სპარსელი ქალბატონი. – In: Porter, Sir Robert Ker, Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia, vol. I.



თავუს ხანუმ *თავჯ ოდ-დავლა*. – The Golestan Palace Museum



სპარსელი ქალბატონი ჰარამხანაში. – In: Sir William Ouseley, Travels in Various Countries, III.

მერი ჩიქობავა
გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

მარგალიტის შესახებ ცნობები აბუ-ლ ყასემ ქაშანის ტრაქტატის მიხედვით

ილხანთა კარის ისტორიკოსისა და მეცნიერის **აბუ-ლ ყასემ აბდოლაჰ ქაშანის** ტრაქტატი „ძვირფას ქვათა და სურნელოვან ნივთიერებათა შესახებ“ (ʻArāyes al-Javāher va Nafāyes al-Atāyeb)[1] მრავალი თვალსაზრისით არის საინტერესო. ეს ვრცელი თხზულება თავს უყრის სხვადასხვა დარგში არსებულ იმდროინდელ თეორიულ და პრაქტიკულ ცოდნას; მასში ოთხი ელემენტის თეორიისა და ალქიმიური კონცეფციის საფუძველზე ახსნილია ქვათა და ლითონთა წარმოშობის პროცესები; განხილულია ძვირფასი ქვები, ცხოველური წარმოშობის ქვები, მინერალები, ნივთიერებები და ლითონები; აღწერილია არომატული ნივთიერებები და სურნელოვანი მცენარეებისაგან ნელსაცხებელთა და საკმეველთა მომზადების წესები; მოცემულია ჭიქურის გამოწვის უნიკალური ტექნოლოგია.[2]

ტრაქტატში მარგალიტს ყველაზე ვრცელი თავი აქვს დათმობილი. ავტორი ეხება მარგალიტთან დაკავშირებულ ყველა საკითხს – საყვინთავი ადგილებიდან მარგალიტის მოპოვებას, მისი შენახვისა და გაუმჯობესების ხერხებსა და მეთოდებს; სხვადასხვა სახეობათა კლასიფიკაციას ფორმის, ფერის, „წყლიანობისა“ და სიმცირე-სიდიდის მიხედვით; ყელსაბამთა აცმის წესებს, ფასებს და სხვ. ამასთან გვაცნობს იმდროინდელ წარმოდგენებს მარგალიტის წარმოშობისა და მისი სამკურნალო თვისებების შესახებ, იშვიათ მარგალიტებთან დაკავშირებულ ლეგენდებსა და გადმოცემებს. მარგალიტის შესახებ ცნობები გამოირჩევა მრავალფეროვნებით, სახეობათა სახელწოდებების, სპარსული და არაბული სპეციალური ტერმინების სიუხვით.

ამ თავში აშკარად ჩანს, რომ ავტორს რამდენიმე სხვადასხვა წყაროთი უსარგებლია. იგი ზოგჯერ მექანიკურად აერთიანებს და უცვლელად იყენებს მათ მონაცემებს, მოჰყავს მარგალიტის სახეობების რამდენიმე, ოდნავ განსხვავებული კლასიფიკაცია. ამით აიხსნება ზოგიერთი უზუსტობა სახეობათა კლასიფიკაციაში: ხდება ფორმათა და სახელწოდებათა დუბლირება ერთი ჯგუფის შიგნით (სინონიმები, არაბული და სპარსული სახელწოდებები); ზოგჯერ ერთი და იგივე სახელწოდება მიეკუთვნება როგორც ფორმის, ისე ფერის ან სიდიდის აღმნიშვნელ ტერმინებს და სხვ.

XIII-XIV საუკუნეების ახლო აღმოსავლეთში გამოჩნდა სპარსულ ენაზე დაწერილი საბუნებისმეტყველო დარგის თხზულებები. ქაშანის ტრაქტატი დათარიღებულია 700/1300 წლით. უფრო ადრე დაიწერა ცნობილი ფილოსოფოსის, მატემატიკოსისა და ასტრონომის, ნასირ ად-დინ ტუსის მინერალოგიური ტრაქტატი „თანსუხ-ნამე“ – მასში ფართოდ არის გამოყენებული ალ-ბირუნის კლასიკური „მინერალოგია“, რასაც მოწმობს არაერთი მითითება და ტექსტების შეპირისპი-

1 Abū al-Qāsem ʻAbdollah Kāshānī, *ʻArāyes al-Javāher va Nafāyes al-Atāyeb*. Be kūshesh-e Iraj Afshār. Tehrān : Selsele-ye Enteshārāt-e Anjomān-e Āsār-e Mellī, 1345 /1966.

2 მერი ჩიქობავა, აბუ-ლ ყასემ აბდოლაჰ ქაშანი და მისი ტრაქტატი ძვირფას ქვათა და კეთილსურნელოვან ნივთიერებათა შესახებ. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიისა და არქეოლოგიის სერია, 4 (1986), 85-86.

რება. „მინერალოგიას“ აგრეთვე ფართოდ იყენებს ქაშანი; ამასთან, მისი ტრაქტატის პირველი (მინერალოგიური) ნაწილი მთლიანად „თანსუხ-ნამეს“ მიჰყვება.

ცნობილი ირანელი მკვლევარი ირაჯ ავშარი შეისწავლიდა ამ თხზულებათა ურთიერთმიმართებას და ქაშანის ტრაქტატის გამოცემის წინასიტყვაობაში წერდა, რომ ქაშანი იწერს ტუსისგან; მაგრამ შემდგომმა კვლევებმა ცხადყო, რომ ორივე ეს ავტორი ერთიმეორისგან დამოუკიდებლად სარგებლობდა XII ს-ის ავტორის **ნიშაბურის** თხზულებით „ჯოუჰარ-ნამე-იე ნეზამი“; ამასთან, ქაშანის თხზულება უფრო სრულყოფილია.[3]

კერძოდ, ქაშანის „არაჲეს“-ში დიდი სისრულით არის ასახული მარგალიტის სახეობათა სახელწოდებები, აგრეთვე მოპოვება-დამუშავებასთან დაკავშირებული ტერმინები, რომლებიც სპეციფიკურია მარგალიტისათვის და სხვა ძირფას ქვებზე არ ვრცელდება; ამდენად, თხზულების ეს ნაწილი, საგანგებო შესწავლას საჭიროებს.

მარგალიტი წყლის ორგანული სახეობაა და მიწის (მინერალური) ძვირფასი ქვებისაგან განსხვავებით, ზრდის უნარი გააჩნია.[4] მარგალიტი შეიძლება წარმოიქმნას მხოლოდ იმ მოლუსკების ნიჟარებში, რომლებიც პერლამუტრს გამოჰყოფენ; სადაფისა და მარგალიტის შემადგენლობა ერთნაირია (ძირითადად – ნახშირორჟანგის კალციუმი).

მარგალიტის მარცვლები მრგვალი, ოვალური ან არასწორი ფორმისაა; თხელფენოვანი აგებულება განაპირობებს მათ ლამაზ მქრქალ ელვარებას; ფერი თეთრია, მოცისფრო, მკრთალი მომწვანო, ღია ყვითელი, მოწითალო, ვარდისფერი და სხვ. მარგალიტი დროთა განმავლობაში უფერულდება და მტვრად იქცევა. მიუხედავად ამისა, იშვიათობისა და სიძვირის გამო მარგალიტი „აღირიცხების სპეკალთა თანა“, ანუ მიეკუთვნება პირველხარისხოვან ძვირფას ქვებს.

სპარსულში ცალკე ჯგუფს შეადგენს მარგალიტის აღმნიშვნელი ზოგადი სახელები: marvārīd და lu'lu' საერთო სახელებია დიდი და მცირე სახეობებისთვის: dorr-e bozorg *მსხვილი მარგალიტი* და marvārīd-e khord *წვრილი მარგალიტი.*[5]

ალ-ბირუნის „მინერალოგიის“ (XI ს.) თანახმად სპარსელები marvārīd-ს *წვრილ მარცვლებს* უწოდებენ, ხოლო lu'lu' საერთო სახელია და ორ სახეობას გულისხმობს: durr – *მსხვილს* და marjān – *წვრილს*.[6] თუმცა, საყოველთაო ხმარებაში ამ სიტყვით *ძოწი* (coral) აღინიშნება.[7]

---

3 Afshār, Iraj. *Dībāche*. Kāshānī, Abū al-Qāsem 'Abdollāh. 'Arāyes al-Javāher va Nafāyes al-Atāyeb. (Tehrān : Selsele-y e Enteshārāt-e Anjomān-e Āsār-e Mellī, 1345 /1966), XVII. Afshār, Iraj. "Jouhar-Nāme-ye Nezāmī (Maākhez-e Tansūkh-Nāme va 'Arāyes al-Javāher)". *Majmū'e-ie Kamīne*. Selsele-ye Motūn va Tahqīqāt, 21. (Tehrān : Enteshārāt-e Farhang-e Īrān-zamīn, 1354/1975), 188-200. Afshār, Iraj. " Javāher-Nāme-ye Nezāmī". *Nasir al-Din Tūsī, Philosophe et Savant du XIII siècle.* Études réunies et presentées par N. Pourjavadi et Ž. Vesel (Téhéran : Institut Français de Recherche en Iran, Presses Universitaires d'Iran, 2000), 160.

4 Абу-р-Райхан Мухаммад ибн Ахмад ал-Бируни, *Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия)*. Перевод А. М. Беленицкого. Статьи и примечания А. М. Беленицкого и Г. Г. Леммлейна (Москва–Ленинград : Издательство АН СССР, 1963), 81.

5 Kāshānī, *'Arāyes al-Javāher va Nafāyes al-Atāyeb*, 92.

6 ал-Бируни, *Собрание сведений для познания драгоценностей*, 93.

7 ал-Бируни, *Собрание сведений для познания драгоценностей*, 122.

მარჯანი მარგალიტის მნიშვნელობით გვხვდება რუდაქისთან (IX ს.) და კბილების მეტაფორას წარმოადგენს: sepīd sīm radde būd, dorr o marjān būd[8] („თეთრი ვერცხლის რიგი იყო, მარგალიტი და მარჯანი იყო“).

სხვა კლასიფიკაციით, lu'lu' *წვრილი მარგალიტია*, საპირისპიროდ dorr–ისა – *მსხვილი მარგალიტის*; ანუ, საერთო სახელად მიჩნეულია marvārīd, ხოლო lu'lu' და dorr – ქვესახეობებად; აგრეთვე მოყვანილია gouhar, jouhar, gohar, როგორც მარგალიტის აღმნიშვნელი ტერმინები.[9]

ქაშანის ტრაქტატში ზოგად სახელად ჩვეულებრივ გამოიყენება marvārīd, ზოგჯერ – lu'lu'. სპარსული gouhar, არაბიზებული jouhar, იშვიათია და ზოგადად „ძვირფას თვალს“ გულისხმობს. რაც შეეხება *მარჯანს*, ქაშანისთან ის უკვე მხოლოდ *ძოწის* (bossad) სინონიმია.[10]

ტექსტში განმარტებულია მარგალიტის მეტაფორული სახელწოდებები; ფენოვანი აგებულების გამო მარგალტი შედარებული *ხახვთან*: „საუკეთესოა აბსოლუტურად მრგვალი, რომელსაც piāzī mudahrij (მგორავი ხახვი) უწოდებენ, და სპარსულად ghaltān (მგორავი; მრგვალი)“;[11] ეს უკანასკნელი ეპითეტია მარგალიტისა, რომელც მეტისმეტი სიმრგვალის გამო ხელისგულზე არ ჩერდება – დაგორავს.

dorr-e yatīm (ობოლი იმარგალიტი) უწოდებენ საუკეთესო მარცვალს, რომელიც იმდენად კარგი და დიდია, რომ კენტადაა – მსგავსი და დარი არ მოიპოვება, რომ მასთან დააწყვილონ; მას ყელსაბამის ცენტრში ათავსებენ. ტრაქტატში აგრეთვე მოყვანილია *ობოლ მარგალიტთან* დაკავშირებული გადმოცემა.

ასხმულ მარგალიტს, მარგალიტის ყელსაბამს, ფარღულს შემდეგი ტერმინები აღნიშნავს:

hār, მრ. რ. hārāt – აცმა, ასხმა, ძაფი; 'iqd, მრ. რ. 'oqud – ძაფი; შეკვრა; ყელსაბამი; khatt – ერთი აცმა; shadde – მარგალიტის (ან მარჯნის) რამდენიმე აცმის ერთობლიობა; ათზე მეტი მარგალიტის ძაფის შეკვრა; halqe – რკალი, რგოლი; qilāda, qelāde – საყელო; ყელსაბამი.

ტექსტში აგრეთვე მოყვანილი და განმარტებულია არაერთი იშვიათი პროფესიული ტერმინი.

მარგალიტის ცალკეული მარცვლებისა და აცმების ასაწონად გამოიყენება ორი სისტემა – დრამისა და მისხალის; ტრაქტატში მოცემული წონის ერთეულების შესაბამისობა გრამებში დაახლოებით შემდეგია: მისხალი (mesqāl) = 4,64 გ (5 გ-მდე); ქრთილის მარცვალი (jou) = მისხალის 1/96; დრამი (deram) = 3,12 გ.; დანგი (dāng) = 1/6 დრამი; თასუ (tasu) = 1/24 დრამი. დინარი (dīnār) (ოქროსი) = 4, 23 გ. – წონის და ფულის ერთეული.[12]

მოგვყავს მარგალიტის შესახებ თავის თარგმანი შემოკლებებით.

---

8 დავით კობიძე, სპარსული ქრესტომათია, I, მეორე გამოცემა (თბილისი : თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1981), 9.

9 'Alī Akbar Dehkhodā, Loghatnāme, Jeld-e davāzdahom (Moasese-ye Enteshārāt va Chāp-e Dāneshgāh Tehrān : 1373/1994), 17497.

10 Kāshānī, 'Arāyes al-Javāher va Nafāyes al-Atāyeb, 145.

11 Kāshānī, 'Arāyes al-Javāher va Nafāyes al-Atāyeb, 102.

12 А. М. Беленицкий, Г. Г. Леммлейн, ал-Бируни, Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), 490.

კარი IX . მარგალიტის ნაირსახეობათა ახსნისა და ცოდნის, ყელსაბამთა და ფასისა და საბადოების შესახებ.

მარგალიტი ცნობილი და განთქმული ძვირფასი თვალია, ცხოველური ქვაა ნიჟარის ღრუში.

გარდა ამ რამდენიმე ადგილისა, არსად არ მიუთითებიათ: **ქიშში, ბაჰრეინში, ხარკში**, **მასქათში**, **ჯულადში**, **მი'ბარში**, **დაჰლაქში**, **ყათიფსა** და **სარ-ხეიმეში** ამოდის (მოიპოვება).

საუკეთესო სახეობებია *ყათიფისა* (Qatifī) და *ბაჰრეინის* (Bahreynī); **სარ-ხეიმე**-ს საყვინთავი (ghous) ახლა არაბთა სამფლობელოშია; მეორეა **მი'ბარი**, სადაც ოცი წელია ყვინთავენ და იქ ნახევარ დანგზე მეტი არ არის (არ მოიპოვება), და თეთრი და *წყლიანი* არ არის.

საყვინთავი (maghās) ის ადგილია ზღვაში, სადაც მარგალიტის ნიჟარების საბადოა. იმ საყვინთავში მარგალიტი ყოველთვის არ მოიპოვება, არამედ გარკვეული დროს აქვს, (რადგან) ყვინთვის ხელისშემშლელი ბევრი მიზეზი არსებობს.

წლის განმავლობაში ორი თვე შეიძლება ყვინთვა – მაშინ, როცა მზე კირჩხიბსა და ლომშია; რადგან ამ დროს ზღვაში ის ადგილი, სადაც მეჩხერი წყალია, თბება, ნიანგი ყოველთვის ზღვის სიღრმეს აფარებს თავს და მაშინ ყვინთვა შეიძლება. როდესაც ამინდი გამოკეთდება, ნიანგი კვლავ გამოჩნდება ყვინთვის ადგილას.

საუკეთესო მარგალიტი (lu'lu') **ყეისისა** და **ბაჰრეინის** ზღვიდან ამოდის და მათ მარგალიტს უწოდებენ qatrī (წვეთისებრი) წვიმის წვეთთან მსგავსების გამო.

ნიჟარათა (სადაფთა) შესახებ. ლოკოკინა ცხოველია. მისი ზურგი გარედან ორი ერთმანეთთან შეზრდილი საგდულია, რომელსაც ერთი სახსარი აქვს... ნიჟარები გროვად მოძრაობენ, ისე რომ ერთიმეორეს ხელს არ უშლიან... ზღვის სიღრმეში (ნიჟარა) უმოძრაოდაა, მაგრამ საკვების ძებნის დროს მოძრაობს...

ყველგან, სადაც წყლის სიღრმე მეტია და მზის მცხუნვარება ნაკლებად აღწევს, იმ ნიჟარების მარგალიტი უფრო კარგი, ელვარე და წყლიანია. დიდი ნიჟარების უმეტესობას მარგალიტი არ აქვს... ის ნიჟარები, რომლებშიც მარგალიტია, ზომით საშუალოდ ხელისგულისოდენაა.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ნისანის (თვის) წვიმების დროს ნიჟარები წყლის ზედაპირზე ამოდიან, პირს აღებენ და წვიმის წვეთებს ყლაპავენ. როდესაც წვიმის წვეთები ნიჟარაში შეაღწევს, იმ ბუნებრივი თვისებების გამო, რომლებიც ღვთის ძალამ სადაფის ღრუში განაწესა, მარგალიტი იბადება, ნიჟარის ღრუში იზრდება და ვითარდება, ვიდრე გარკვეულ ზღვარს მიაღწევდეს.

ყოველი, რომელიც სადაფის პირის შუაგულიდან პირდაპირ ხახაში ჩავა, *თვალისებრი* ('uyūn) და *მგორავი* (mudahrij) იქნება, და მარგალიტის სიმრუდე (წარმოქმნის) ადგილის უსწორმასწორობის გამოა.

შესაძლოა, თავდაპირველად, როდესაც წარმოიქმნება, ხორბლის (მარცვლის) მსგავსად მეტად პატარა იყოს; ამის შემდეგ ერთიმეორეში ჯდება ხახვის ფურცელივით, ყალიბდება, ქვავდება და დროთა განმავლობაში მარგალიტად იქცევა.

ამგვარი შედარება მართებულია, რადგან ხშირად მარგალიტის ხილული ზედაპირი შავი და უწყლოა, და როდესაც ერთ ფენა კანს მოაცილებენ, ქვედა ფენა წყლიანი და კარგი (აღმოჩნდება); და რატომ არ შეიძლება, რომ ეს ბუნებრივი

თვისება ნიჟარას ჰქონდეს? მსგავსად მუშკისა, რომელიც ბუნებრივად იბადება (გარეულ) კატაში.

....შესაძლოა, მარგალიტი სადაფის საგდულზე იყოს მიმაგრებული, მაგრამ შეერთებული არ იყოს და მთლიანი და მრგვალი იყოს;

შესაძლოა, მთლიანად იყოს შეერთებული (სადაფის საგდულთან) – ეს მარგალიტის ერთი ნახევარი იქნება, რომელსაც იუველირების ტერმინით nīm rūī-ს (ნახევრადმრგვალი) უწოდებენ; მას მოთვალვისთვის იყენებენ; ზოგს აერთებენ, რათა მთლიანი მარცვალი გახდეს, და ყელსაბამთა და აცმათა ბოლოში ათავსებენ; მაინც დაბალი ფასისა იქნება.

....**საყვინთავი ადგილების შესახებ;** საყვინთავ ადგილთა მიწა ზოგი ქვიანია და ზოგიც საფლობი. ყოველი საფლობი მიწის მახლობლად მყოფი ნიჟარის მარგალიტი შავი წყლისა იქნება.

ბაჰრეინის და **ხარკის** უმეტეს საყვინთავთა ფსკერი გაჯისებრი თეთრი ქვიშაა; ამის გამო იმ მიწის მარგალიტი უმეტესად თეთრი და წყლიანია.

ყველაზე ღრმა საყვინთავები 20, 30 ან 40 ერთეულია, თითო ერთეული (peymā) დაახლოებით ორი-სამი არშინია; ყველაზე ნაკლები (სიღრმე) ხუთი ერთეული იქნება.

იმ ფსკერზე მრავალი ნიანგი და ვეშაპია, რომლებიც ხალხს თავს ესხმიან.

ზოგან ყვინთვის დასაწყისი იმ დროსაა, როცა მზე ვერძის ბურჯის შუიდან სასწორის ბურჯის შუამდე მივა, რადგან ამ დროს ზღვა წყნარია. შემოდგომისა და ზამთრის სეზონში ტალღების მოძრაობა და ღელვა იწყება, ზღვის წყალი იმღვრევა და ამის გამო ყვინთვა შეუძლებელია.

ხოლო **ქიშისა** და **ბაჰრეინის** საყვინთავებში წელიწადში ორი თვე შეიძლება (ყვინთვა), მეტად ცხელი ზაფხულის განმავლობაში, როდესაც ღელვა მიწყნარებულია, ზღვის წყალი მშვიდი და თბილია; წლის დანარჩენ დროს წყალი ცივია და ამღვრეული.

მყვინთავს ჩაყვინთვის დროს, ანუ მზის ამოსვლისას, ზღვის ფსკერი და ყველაფერი რაც ზღვაშია, მზის სინათლის (მეშვეობით) გარკვევით შეუძლია დაინახოს. მყვინთავები თავიანთი ხომალდებით საყვინთავ ადგილებს მიაშურებენ და გამჭრიახი მზერით წყალში იცქირებიან, რათა ნიჟარებს მოჰკრან თვალი.

....ნიჟარა წყალში თეთრ ქვასავით მოჩანს, და რასაც წყალში ხედავენ, ყველაფრის მოცულობა უფრო დიდი ჩანს; მიზეზი ისაა, რომ ჰაეროვან (გამჭვირვალე) სხეულში მოთავსებულ ყოველ სხეულს მხედველობა ისე აღიქვამს, რომ მისი მოცულობა იზრდება.

შემდგომ აიღებენ საყვინთავის ფსკერის (სიღრმის) შესაბამისი სიგრძის მქონე თოკს და დიდი მოცულობის მქონე ორკაპა ხის მორს; მას ორსავე მხრეს თოკს შემოახვევენ და 20-30 *მანი* წონის მქონე შავ ქვას იმ მორს შუაში გამოაბამენ, რათა წყლის ცხოველები იმ ქვისგან გაიქცნენ (დაფრთხნენ); მყვინთავი ფუტურო ცხვრის თავს მას მაგრად მიაკრავს და ბოჭკოსგან ბადის მსგავსად დაწნულ თოფრას კისერზე ჩამოიკიდებს ნიჟარების ამოსაზიდად; თოკის ბოლოს ხომალდზე მიამაგრებს, ფეხით იმ მორზე შედგება, რომელსაც ქვა აქვს მიბმული, თოკს ხელს ჩაავლებს და ზღვაში ჩაიძირება (ჩაყვინთავს).

როგორც კი ნიანგი ან ვეშაპი მყვინთავს თავდასხმას დაუპირებს, თუ მოასწრებს, იმ მორიდან ფეხს გაწევს და იმავე თოკით მაშინვე წყლის ზედაპირზე ამოვა. ვინც არ გაფრთხილდება, ვეშაპის ერთი დარტყმით შუაზე გაიგლიჯება.

მყვინთავი წყლის ქვეშ თვალს ახელს და ზღვის ფსკერზე, რამდენ ხანსაც სუნთქვის შეკვრას შეძლებს, იქით-აქეთ ტრიალებს, ნიჟარებს კრეფს და თოფრაში ყრის. როდესაც სუნთქვის შეკავება აღარ შეუძლია, მორიდან ფეხს აწევს, თოკს მოქაჩავს და ბუშტივით წყლის ზედაპირზე ამოვა (ამოტივტივდება), გემზე აძვრება და ძალუმად ამოისუნთქავს.

დილიდან შუადღემდე სამ-ოთხჯერ ჩაყვინთავს უზმოდ, და როდესაც ყვინთვას მორჩება, მაშინ შეჭამს საჭმელს. ყვინთვის დროს საჭმლისგან თავს იკავებენ, ყველაზე მეტი, ჩარექი ფინიკი შეჭამონ.

მყვინავთა შორის სუნთქვის სიხშირე და ხანგრძლივობა საამაყო და პატივსაცემია; **იოგებსა** და **ინდოელ ბრაჰმანებს,** რომლებიც სუნთქვას იკავებენ, მათგან აქვთ შეძენილი.

ნაპირზე რომ გამოვლენ, ნიჟარებს დანით გახლეჩენ, წვრილ და მსხვილ მარგალიტს... ამოიღებენ.

შესაძლოა, იქაურ მმართველთა თანდასწრებით მრავალი ნიჟარა გახსნან და ერთი მარცვალი მარგალიტიც ვერ ნახონ; და შესაძლოა, დიდი მარცვლები აღმოჩნდეს; რომელიც (წონით) ერთი დანგი ან მეტი იქნება, იმ მხარის (ვილაიათის) ემირს მიეკუთვნება, უფრო ნაკლები (წონისა) კი – მყვინთავს. რაც მარცვლად არ ჩაითვლება, მას narm (დაფხვნილი, დაფშვნილი) ეწოდება.

წესი ასეთია, რომ narm-ს წონით ყიდიან, და ის *ესთირი* (estir – წონის ერთეული), რომლითაც narm-ს ითვლიან, ცხრა დრამია (deramsang).

მარგალიტი ან მარცვლობით დაითვლება, ან წონით (vaznī), ან ყურზუმისა (Qurzumī) და ნახევრადმრგვალ (nīm rūī) სახეობებად; ყოველს, რომლის წონა ნახევარ დანგს აღემატება, ვიდრე მეტად დიდი წონის მქონემდე, იუველირების ტერმინით *მარცვალს* (dāne) უწოდებენ.

....უდაბლესი ხარისხისა მცირეთა შორის *მარგალიტის მტვერია* (khāk-e marvārīd), ის რაც სიმცირის გამო ვერ გაიხვრიტება; მას მუფარახებსა და თვალის წამლებში იყენებენ.

მას ცოტათი სჯობს karī (ყრუ მარგალიტი ?), ისე რომ შეიძლება მისი აცმა.

მარგალიტის სახეობათა სახელწოდებების შესახებ. მარგალიტი (marvārīd) სახეობას (jens) ეწოდება, რომელიც ოთხ ქვესახეობას გულისხმობს: dorr-e bozorg (დიდი მარგალიტი), marvārīd-e khord (მცირე მარგალიტი) – ორსავე მათგანს ეკუთვნის სახელწოდება lu'lu'; და ორი სხვა სახეობაა – Qurzumī (ყულზუმის ზღვისა)[13] და nīmrū (ნახევარი, ნახევრადმრგვალი).

მარგალიტის სახელწოდებები იუველირებს (jouharī) შორის მრავალია, და მათი უმეტესობა მსგავსებისა და გადატანის (მეტაფორის) გზით უწოდებიათ.

მარგალიტის მარცვალთა დათვლისას სამგვარი სახელწოდება გვხვდება: ფერის მიხედვით, ფორმის მიხედვით და სიმცირე-სიდიდის მიხედვით.

ორი რამაა, რაზეც მარგალიტის ფერია დამოკიდებული: ერთია ფერი და მეორე – *წყლიანობა* (*ჯავარი* – tarāvat), (რის მიხედვითაც) მას *წყლიანს* (ābdār) უწოდებენ.

13 ქ. ყულზუმის ნანგრევები მდებარეობს სუეცთან ახლოს; არაბულ გეოგრაფიულ ლიტერატურაში მეწამულ ზღვას ხშირად ყულზუმის ზღვა ეწოდება, ამ ქალაქის სახელის მიხედვით – А. М. Беленицкий, Г. Г. Леммлейн, ал-Бируни, Минералогия, 447.

მარგალიტის საფუძველი გაქვავებული (მყარ სხეულად ფორმირებული) წყალია; რომელიც თეთრია და წყლიანი, ყველა სახეობას სჯობს. უწყლო თეთრი კი ყველა სახეობაზე უარესია, და მას *თაბაშირისებრს* (jissī) უწოდებენ.

თუმცა ზოგან უფრო მეტად მოსწონთ, როდესაც მარგალიტის ფერს ოდნავ სიყვითლე გადაჰკრავს, რადგან ამ ფერისა უმეტესად წყლიანია, თეთრი კი ნაკლებადაა წყლიანი.

.... ყველა მარგალიტს, რომელიც თეთრი, წყლიანი, ელვარე და ჯავარიანია, ვარსკვლავს მიაგავს, და ამ თვისებებისათვის სრულყოფილი ხარისხით მიუღწევია, shāhvār (სამეფო), najm (ვარსკვლავი), ʻuiūn (თვალები), khoshāb (კარგი წყლისა, წყლიანი, ჯავარიანი) და mudahrij (არაბ. მგორავი) ეწოდება; იუველირთა ტერმინით mudahrij-ს უწოდებენ ghaltān (სპ. მგორავი; მრგვალი – *მარგალიტის შეს.*) და ის თეთრია რძისებრი.

თითოეული ეს სახელი გადატანითია (მეტაფორულია):

სამეფოს იმის გამო უწოდებენ, რომ მასში სრულყოფილ თვისებებს მოუყრია თავი;

მგორავს – იმის გამო, რომ ხელისგულზე არ ჩერდება მეტისმეტი სიმრგვალის გამო;

najm-ს *ვარსკვლავს* ადარებენ;

თვალისებრი (*თვალები*) შედარებულია მზესთან *(მზის თვალთან* – chashme-ye khorshid) მეტისმეტი სხივოსნობისა და ელვარების გამო;

khoshāb-ს იმის გამო უწოდებენ, რომ თეთრია, ელვარე და წყლიანი;

ამათი საპირისპირო სახეობებია *შავი, მშრალი (უწყლო),* და *მოწითალო.*

....სახელწოდებები ფორმის მიხედვით შემდეგია:

ყველას, რომელიც ოდნავ ფართოა (ბრტყელია), enabī (ყურძნისებრი) ეწოდება ყურძნის მარცვალთან მსგავსების გამო;

მრგვალს, რომლის ერთი ნახევარი ბრტყელია, qāʻed (მჯდომარე) და fufelī (ფუფალასებრი)[14] ეწოდება;

თუ გარშემოწერილობა მრგვალი და ფართოა, ზედა ნაწილი ამოზნექილია, ქვედა კი – სწორი (სისწორისკენ მიდრეკილი), მას shalghamī, shaljamī (თალგამისებრი) ეწოდება;

ყოველ მარგალიტს, რომლის სიგანე ვიწროვდება და ორივე მხარე ერთნაირი აქვს, ʻadasī (ოსპისებრი, ორმხრივამოზნექილი) ეწოდება;

ყოველ მრგვალსა და წაგრძელებულს, რომლის ნაპირები შუაგულზე უფრო წვრილია, bayzī (ოვალური, კვერცხისებრი) ეწოდება;

მოგრძოს (მაღალს), რომლის გარშემოწერილობა ტოლად მრგვალია და ორივე ბოლო ტოლად ბრტყელი აქვს, doholī (დოლისებრი) ეწოდება;

თუ მისი სიმაღლე სიგანეზე ნაკლებია, dafī (დაფდაფისებრი, დაირისებრი) ეწოდება;

.....ყოველ ოვალურ, ცილინდრის ფორმის მქონე მარცვალს zeitūnī (ზეთისხილისებრი) ეწოდება;

---

14 მცენარე Areca Catechu – ალექსანდრე მაყაშვილი, *ბოტანიკური ლექსიკონი* (თბილისი : მეცნიერება, 1991), 71.

თუ მისი ორივე ბოლო მოცვეთილია [მეტად წვრილია], shaʿīrī (ქრთილისებრისებრი, ქერის მარცვლისებრი) ეწოდება;

ყოველ *ოსპისებრ* მარცვალს (ʿadasī), რომლის ცალი ზედაპირი ბრტყელია, folkī (ხომალდისებრი) ეწოდება;

ყოველ მარცვალს, რომლის ფუძე ბრტყელი და მრგვალია, სიმაღლე კი – კოჭის (ფორმის) მსგავსი, nardī (ნარდისებრი, ნარდის კოჭისებრი) ეწოდება;

მრგვალს, რომელიც ნახევარსფეროსავით ამოზნექილია (თაღისებრია) და სიმაღლეში კონუსისებრ მთავრდება, gholāmī (პაიკისებრი) ეწოდება;

ნუშის ფორმის მქონე *პაიკისებრს* (gholāmī bādām shekl) ეწოდება louzī (ნუშისებრი);

რომელსაც ფართო ძირი და ვიწრო თავი აქვს, makhrūt (კონუსი) ეწოდება;

რომელსაც წვრილი და წაგრძელებული თავი აქვს, shamʿi (სანთლისებრი) ეწოდება;

ყოველ მარცვალს, რომლის გარშემოწერილობა ვიწროა და (ზემოთ) ქამრიანი წელივით ჩაზნექილი, kheizarānī (ბამბუკისებრი) ეწოდება;

....თუ უფორმოა და უსწორმასწორო, mudarras (დაკბილული) ეწოდება;

ყოველს, რომელიც ლუდის დოქს (?) (kūze-ye foqāʿī) მიაგავს, foqāʿī ეწოდება;

ყოველ მარცვალს, რომელზეც წერტილებია *ყვავილით* ნაავადების მსგავსად, mujaddar (ნაყვავილარი) ეწოდება;

შესაძლოა, *ქამრიანი* (muzannar) და *ბამბუკისებრი* (kheizarānī) შეერთებული იყოს – მას *კუზიანს* (kazhposht) უწოდებენ.

მას, რომლის ერთი ნახევარი მრგვალია და მეორე – ბრტყელი, nīm rūī (ნახევარი, ნახევრადმრგვალი) ეწოდება; ხშირად, ორ (ერთიმეორის) შესაფერის nīm-rūī-ს აერთებენ.

სახელწოდებები წყლის შემცველობის მიხედვით.

მას, რომელიც თეთრი, ელვარე, წმინდა და წყლიანია, და მისი სითეთრე რძისებრია, khoshāb (კარგი წყლისა, წყლიანი) ეწოდება – ყველა შეფერილობის (მქონეთაგან) უკეთილშობილესი და უძვირფასესია;

მას, რომელიც khoshāb-ზე უფრო ელვარეა, ისე რომ ვერცერთ აცმაზე ვერ მოათავსებ, ყველას შორის გამოანათებს და სხვა შეფერილობას არ მოუხდება, porāb (წყლიანი, წყალსავსე) ეწოდება;

ვარსკვლავს ანუ *თვალს* უწოდებენ shīrīn (ტკბილი, სასიამოვნო) და მას უმაღლესი ხარისხის მარგალიტად მიიჩნევენ;

khoshkāb (უწყლო, მშრალი) საპირისპიროა khoshāb-ისა, ზოგი მას ხელოვნურად, არა პირველქმნილად მიიჩნევს;

როდესაც თეთრს ცოტაოდენი სიყვითლე და სიწითლე აქვს შერეული, shakargūn (შაქრისფერი, შაქრისებრი) ეწოდება;

მას, რომლის სითეთრეს ცოტაოდენი სიყვითლე აქვს შერეული, tibnī (ჩალისფერი, ბზისფერი) ეწოდება;

ყოველ ოდნავ ყვითელს, რომელსაც სიწითლე გადაჰკრავს, vardī (ვარდისფერი) ეწოდება, და უმეტესი კარგი მარგალიტი *ვარდისფერი* და *ჩალისფერი* გვხვდება;

თეთრს, რომელიც ოდნავ მომწვანოა და ცისარტყელასავით ელავს და ასხივებს, tāvūsī (ფარშავანგისებრი, გარდამავალი ფერებისა) ეწოდება – მას საიმედოდ არ მიიჩნევენ, რადგან მალე იცვლება;

თუ ოდნავ სიშავე გადაჰკრავს, ramadī (ნაცრისფერი) ეწოდება;

თუ ლურჯია სითეთრეშერეული, āsmāngūn (ცისფერი) ეწოდება;

თუ თეთრს სიშავე აქვს შერეული ..., rasāsī (ტყვიისფერი) ეწოდება;

ოდნავ სიწითლეშერეულ ტყვიისფერს zeitī (ზეითუნისფერი) ეწოდება;

ოდნავ მუქი ფერისას ghamāmī (თეთრი ღრუბლისფერი) ეწოდება;

sorkhāb (წითელი წყლისა, მოწითალო) მას უწოდებენ, რომელსაც წმინდა სიწითლე გადაჰკრავს;

siyāhāb (შავი წყლისა, მოშავო) – მას, რომლსაც სიშავე გადაჰკრავს;

rokhāmī (მარმარილოსფერი) და jissī (თაბაშირისფერი) – ორივე *უწყლო* შეფერილობისაა და მუქია;

ყოველს, რომელიც სიმწვანესა და სიყვითლეს შორისაა, გაუმჭვირვალეა და მასში მინარევია (მუქი ფერის ლაქაა), sham'ī (სანთლისფერი) ეწოდება.

ნებისმიერი ცვლილება, რომელსაც მარგალიტი განიცდის როგორც ფერის, ისე ფორმის თვალსაზრისით, იმ ცვლილებებისგანაა, რაც ნიჟარებში მომხდარა.

ამბობენ, *ყურზუმის მარგალიტი* **ყულზუმის (ზღვიდან)** ამოდის და იმათგანია, რაც ზღვაში ნიჟარები კვდება და იფშვნება; მათ ტალღა ზღვის ნაპირზე გამორიყავს და მათი მარგალიტი უმეტესწილად დაზიანებულია, ტყვიის ან სინდიყისფერია, ყველა ფუტუროა – უმეტესობას მოთვალვისთვის იყენებენ.

ტერმინს hār (მარგალიტის ძაფი, აცმა) აწონილი მარგალიტის მიმართ იყენებენ, რომელსაც გახვრეტისა და გაცხრილვის შემდეგ შვიდ აცმაზე აასხამენ და ძაფის ბოლოებს ერთიმეორეს შეუერთებენ. რამდენიმე სახისაა: *ასიანი, ოთხმოციანი, სამოცდაათიანი, ორმოციანი, ოცდაათიანი და ოციანი;*

ამ სახელწოდებებს ორი რამის მიხედვით უწოდებენ – პირველ რიგში, წონის გამო, რადგან *ასიანი* სუფთა წონით ასი დრამია, *ოთხმოციანი* – ოთხმოცი დრამი და ა.შ.

აცმებს (hārāt) აგრეთვე *ძაფების* ('oqud, მხ. რ. 'iqd – ძაფი; შეკვრა; ყელსაბამი) რაოდენობის მიხედვით ანგარიშობენ, რადგან ყოველი *ასიანი* 70 მისხალია; ის 100 დრამი იქნება და 70 *ძაფი* ('iqd), თითოეული ძაფი – მისხლის (წონისა), 36 მარცვალიანი (რიცხვით 36 მარცვალი);

ხოლო *ძაფებისთვის* ('oqud) მარგალიტი, თუნდ მსხვილი იყოს, თუნდაც წვრილი, 36 ცალია.

ოთხმოციანი – 56 მისხალი და 112 ძაფი, თითოეული ძაფი – ნახევარი მისხალი;

სამოციანი – 42 მისხალი და 126 ძაფი, თითოეული – ორი დანგი;

ორმოციანი – 28 მისხალი, 168 ძაფი, თითოეული ძაფი – დანგი;

ოცდაათიანი – 21 მისხალი;

ოცდახუთიანი – 17 მისხალი;

ამ ორ ბოლო ძაფს ყელსაბამად აღარ თვლიან მეტისმეტი სიმცირის გამო; ხოლო ზემოხსენებული წონები ძველთაგანვეა დადგენილი;

ყოველი, რომლის ძაფების რაოდენობას წონა დააკლდება, თაღლითობა და ნაკლია;

ოცდახუთიანზე დაბალს gazī (არშინიანი) ეწოდება ანუ არშინობით ჰყიდიან.

მას, რომელიც, ალბათ, ვერ გაიხვრიტება, *მარგალტის მტვერს* (khāk-e marvārīd) უწოდებენ, ევროპაში იყიდება და მას მუფარახებსა და თვალის წამლებში იყენებენ.

ტერმინი lafe (ათასიანი) *ათასიდან* (არაბ. alf) აუღიათ, და იუველირთა ძველი ჩვეულება ისეთი ყოფილა, რომ *ათასიანს*, რომელიც 24 დრამ (წონას) შეადგენდა, 24-ად ანაწილებდნენ შემდეგი თანმიმდევრობით: ორი *ორმოციანი*, ხუთი *სამოციანი*, ხუთი *ორმოციანი*, რვა *ოცდაათიანი*, ოთხი *ოცდახუთიანი.* **ფარსისა** და **ორმუზის** სანაპიროებზე ძველად მარგალიტს *ათასობით* ანგარიშობდნენ, ახლა კი ხმარებაში აღარ არის.

რაც შეეხება მარგალიტის ნახვრეტებს, ორგვარია – ფართო და ვიწრო.

ძველად ვიწრო ხვრელები მოსწონდათ, ხოლო ფართო ხვრელის მქონეს ნახევარ ფასზე მეტად არ ყიდულობდნენ; ახლა **თურქთა ტომები** ამით აღარ განასხვავებენ, რადგან ფართონახვრეტიანი მარგალიტი უფრო მაგარია და ასაცმელად და ძაფით ტანსაცმელზე მისაკერებლად – უფრო ადვილი; მაგრამ არ ხამს, რომ (ნახვრეტი) მეტად ფართო იყოს.

თუ სწორი ხვრელი შუაშია, მოსაწონია; თუ ცალ მხარესაა და მრუდეა, არ მოიწონებენ – მისი ფასიც ნაკლები იქნება.

მარგალიტის სიდიდე-სიმცირე და საცერთა (ცხრილთა) გაცნობა. როდესაც სადაფებიდან (ნიჟარებიდან) ბევრ მარგალიტს მოიპოვებენ, წესისამებრ *ცხრილებში* (ცხავი, საცერი), რომლებიც ამ საქმისთვის აქვთ დამზადებული, ჩაყრიან; (ამ საცერთა) ნახვრეტები სიფართოვე-სივიწროვის მიხედვით განსხვავდება:

ძველად ხუთ საცერზე მეტი არ ყოფილა, ახლა კი ცამეტ საცერამდე ამზადებენ და ხახვის ფურცლის მსგავსად სართულ-სართულ ერთიმეორეში ათავსებენ; სპილენძისგან (mes) ან ქურციკის ტყავისგან (მზადდება), მათ ბურღით (?) (kursomb) ხვრეტენ.

პირველი საცრის ხვრელები ყველაზე უფრო ვიწროა; ყოველს, რაც მასში გაივლის rize (ნამცეცი) ეწოდება... რაც საცერშია, masāqīl (მრ., მხ. mesqāl – მისხალი) ეწოდება;

ამას მეორე საცერში ჩაყრიან; ყოველს, რაც მასში გაივლის, *ასიან მარგალიტს* უწოდებენ, ანუ მისი ასი მარცვალი (წონით) ერთი მისხალი იქნება; მას ხვრეტენ, ყოველ *მრგვალსა* და *წყლიანს* აარჩევენ და ყელსაბამად (ʻiqd) აასხამენ, დანარჩენს კი ძაფზე ააცვამენ და hār -ს (აცმა) გააკეთებენ, რომელსაც *ასიანი* ეწოდება;

მესამე საცერში იმას ჩაყრიან, რაც მეორე საცრის ძირში დარჩა; მას, რაც გაივლის, *ოთხმოციანი მარგალიტი* ეწოდება, ანუ მისი ოთხმოცი მარცვალი ერთი მისხალია. მასაც ხვრეტენ, უკეთესს ყელსაბამისთვის (ʻiqd) გადაარჩევენ, დანარჩენსაც ყელსაბამად (hār) ააცვამენ და *ოთხმოციან აცმას* უწოდებენ;

მეოთხე საცერი იმისთვისაა, რაც მესამეშია დარჩენილი, და მას *სამოციანს* უწოდებენ;

ამგვარადვე, მეხუთეს *ორმოცდათიანს* უწოდებენ;

ამგვარადვე იქცევიან, ვიდრე მეცამეტემდე მიაღწევს;

რაც მეცამეტეში დარჩება, *მარცვლებია* – გადაარჩევენ და რომლებიც ყელსაბამებისთვის (ʻoqud) გამოდგება, აასხამენ; უფრო დიდთაგან, რომელთა დაწყვილებაც შეიძლება, დააწყვილებენ, დანარჩენს კი კენტად დატოვებენ;

როდესაც ოცდაათიანს, ორმოციანს, ორმოცდაათიანს, სამოციანს, ოთხმოციანს ან *ასიანს* უწოდებენ, იმას ნიშნავს, რომ 30 დრამ მარგალიტს იმათგან, რაც საცერში გავიდა, შვიდ ძაფზე აასხამენ, მის ბოლოებს შეაერთებენ, ერთიმეორეზე გადაგრეხენ და ამას ოცდაათიანს უწოდებენ;

ორმოციანი ისაა, რომლის 40 დრამი საცერში გავიდა – მასაც ამგვარად შვიდ ძაფზე აასხამენ;

ამგვარამდე *სამოციანს*, *ოთხმოციანს* და *ასიანს*;

....ძვირფასი ქვებისა და ....[მარგალიტის] ერთ აცმას khatt (წყება, მწკრივი) ეწოდება; როცა ათს გადასცილდება, shadde-ს (შეკვრა; მარგალიტის ან მარჯნის რამდენიმე აცმის ერთობლიობა) უწოდებენ.

ფარღულთა შესახებ; ყოველი ყელსაბამი 36-მარცვლიანია და მას შემდეგი წესით აწყობენ:

პირველი ყელსაბამი ყველაზე უფრო პატარაა და მას *ასიან მარგალიტად* ამზადებენ (ააცვამენ). რაც მისგან შეირჩევა, უფრო მრგვალი და უფრო *წყლიანი* იქნება – მისგან (დამზადებული) ყალსაბამი წონით 2 დანგი და 1 თასუ იქნება, მას *წონის ყელსაბამს* (ʻiqd-e vaznī) უწოდებენ;

ამის შემდეგ *სამოციანია* – აგრეთვე უკეთესს აარჩევენ და მისგანაც ყელსაბამს ამზადებენ;

36 მარცვალი ყელსაბამი (რგოლი – halqe) წონით ½ დინარი და ½ დანგი იქნება;

ზოგჯერ ნახევარი მისხლის (წონის) ყელსაბამს ასხამენ პატარა *სამოციანებითა* და დიდი *ასიანებით*;

ამის შემდგომ ყელსაბამს აასხამენ 4 დანგს, და ის პატარა *ორმოცდაათიანებისა* და დიდი *სამოციანებისგან* შედგება; 4.5 დანგიანი ყელსაბამები *ორმოცდაათიანებისგან* (შედგება); ყელსაბამს აასხამენ *ორმოციანებისგან* და ის 5.5 დანგია.

ყველა ეს ყელსაბამი ძველად არ ყოფილა; ახლა აკეთებენ, რათა მარგალიტი მეტ ფასად გაყიდონ.

ძველ ყელსაბამთაგან პირველია მისხლიანი ყელსაბამი, 36 მარცვალი – ერთი მისხალი, ყოველი სამი მარცვალი – ნახევარი დანგი;

ამის შემდეგ – 1.5-იანი ყელსაბამი, რომლის თითოეული მარცვალი (წონით) 1 *თასუა*;

ორმისხლიანი ყელსაბამი, რომლის თითოეული მარცვალი ½ დანგია;

4.5-მისხლიანი ყელსაბამი, რომლის თითოეული მარცვალი 3 *თასუა*;

და 6-მისხლიანი ყელსაბამი, რომლის თითოეული მარცვალი 1 დანგია;

და ასე, ვიდრე 12-მისხლიან ყელსაბამამდე, რომლის თითოეული მარცვალი 2 დანგია.

ამაზე უფრო დიდ ყელსაბამებს არ აკეთებენ, რადგან მარგალიტის უფრო დიდი მარცვლები ერთდროულად არ მოიპოვება;

ორდანგიანი მარცვლებიდან (დაწყებული), ყველას, რომელიც ამას აღემატება, dorr ეწოდება;

ვინც ყელსაბამებს ამზადებს, იმ პირთა ჩვეულება ასეთია: იმ 36 მარცვლიდან, რომელთაგან ყელსაბამს ამზადებენ, 6 მარცვალს გასაწყობად (მოსაკაზმად) სადაფისაგან გამოთლიან, რადგან მას ღირებულება არ ექნება, და დარჩენილი 30 მარცვლიდან 10 უკეთეს მარცვალს აასხამენ, 10 საშუალოს და 10 უარესს;

ამჟამად ისე ამზადებენ, რომ ის 10 საშუალო მარცვალი უარესსა ჰგავს და ბოლო 10 მარცვალი – hār-ს (აცმას); 4.5 დანგს შეესაბამება; და თუნდაც ამის

გამო მარცვლები საშუალო იყოს, პირობისამებრ (როგორც შეთანხმება იყო), ერთი სრული ყელსაბამის ფასად იყიდიან; ეს ცვლილება შეაქვთ 3-მისხლიან ყელსაბამში, და ყოველ ყელსაბამში, რომელიც მას აღემატება; ამაზე მცირე ყელსაბამებში ცვლილების შეტანა წესად არ აქვთ, და თუ იშვიათად ვინმე ამას განიზრახავს, არ მოუწონებენ.

თუკი 2 დანგზე მეტი (წონის მქონე) ან ერთ მისხალის ტოლი მარცვალი ერთად მოიპოვება და დაწყვილდება, ფასს 1.5-ჯერ მოუმატებენ, და შესაძლოა კიდეც გაორმაგდეს; თუ ცალია (კენტია), ფასს დაუკლებენ.

წყვილის არქონას ნაკლად მიიჩნევენ, გარდა მარცვლისა, რომელიც კარგია, დიდია და თითქმის ერთ მისხალს აღწევს; ანუ თავისი მსგავსი და დარი არ გააჩნია – ამის გამო *ობოლ მარგალიტს* (dorr-e yatīm) უწოდებენ და *ფარღულის* (qilāda) შუაში ათავსებენ.

დიდ მარცვლებს *თვალისებრს* (ʻuyūn) უწოდებენ, ანუ ყოველი რომელიც ერთ ან ორ დანგს აღემატება, *თვალებად* მიიჩნევა.

როგორც მიუთითებენ, მარგალიტის უდიდესი მარცვალი ერთი მარცვალი ყოფილა **ბაღდადის** ხალიფათა საკუთრებიდან, წონით სამი მისხალი, და მისთვის *ობოლი მარგალიტი* უწოდებიათ ტოლის (მეწყვილის) არქონის გამო. მონღოლთა ეპოქაში ამაზე დიდიც ყოფილა, და ალაჰმა უკეთ უწყის.

იმ პირს, ვინც მცირე მარგალიტს აბრეშუმის ძაფზე (selk) ასხამს, nezzām-ს უწოდებენ, და ეს ცალკე ხელობაა **ბაღდადში**.

ნეზამს ოთხკუთხა დაფა აქვს, ჭადრაკის დაფის მსგავსი; მის ზედაპირზე მუქი ლურჯი ტილოა გადაკრული.... გაცხრილულ *მცირე მარგალიტს* (marvārīd-e rīze – მარგალიტის ნამცეცები) (სიდიდის) შესაბამისად დაფაზე აწყობს; monazzem-ით, რომელიც ნემსის მსგავსია, ძაფზე ასხამენ: *მონაზემში* წვრილი აბრეშუმია გაყრილი – ძაფს იმ აბრეშუმს მიაბამენ და როცა სურთ, *ასიანი, ოთხმოციანი, სამოციანი* ან სხვა (მარგალიტი) გახვრიტონ, ძაფს გაუყრიან და (სიდიდის) მიხედვით გააკეთებენ, ანუ ყოველ *ასიან* ან სხვა *აცმაში* (hār) ოთხნაირი მარგალიტი იქნება – თითოეული ძაფის ორ ბოლოს შეაერთებენ, ოთხ ტოლ ნაწილად გაყოფენ და გადაბმის (შეერთების) ადგილს sar-e matāʻ-ს (ნაკეთობის დასაწყისი) უწოდებენ, რომელიც ზედა მხარეა; მის მოპირდაპირე მხარეს, რომელიც ძაფის შუა ნაწილია, pāi-ye matāʻ-ს (ნაკეთობის ქვედა ნაწილი) უწოდებენ.

იმ შვიდი ძაფიდან თითოეულ ძაფზე ოთხნაირ მარგალიტს აასხამენ ზემოხსენებული თანმიმდევრობით:

ჯერ იმას, რაც მცირე სახეობაა, დაკბილული და უსწორმასწოროა, pāi-ye matāʻ-ში აასხამენ; მათზე უფრო დიდებს sadr-e matāʻ-ში (ნაკეთობის შუა ნაწილი) აასხამენ; ყოველს, რომელიც ხარისხით *ვარსკვლავსა* და *თვალებსა* და *მგორავზე* უფრო დაბალია, შუა ნაწილის ქვემოთ აცმევენ; ეს დახარისხება ყველა *აცმისათვის* (hārāt) აუცილებელია (საერთოა) და სასარგებლო, რადგან როდესაც (აცმას) ხელთ აიღებენ, პირველად მზერას უფრო დიდ მარგალიტზე შეაჩერებენ, და ალაჰმა უკეთ უწყის.

მარგალიტის გაფუჭების, მისი გაუმჯობესებისა და სახეობების შესახებ.

მარგალიტი ადამიანის კანის სიმხურვალის, ოფლისა და ჭუჭყისაგან ფუჭდება და ყვითლდება.

ცეცხლისა და აბანოს სიმხურვალე აფუჭებს.

მძაფრი სურნელებანი, მუშკის, ქაფურის და სხვათა მსგავსი, მარგალიტს ვნებენ.

ნესტიან ადგილზე დადება წყლიანობას უკარგავს.

სხვა ძვირფას ქვებთან შერევა, ბევრის ძაფზე აცმა, მოოქროება და მოთვალულში (მოოჭვილში -(morassa'āt) მოთავსება გააფუჭებს.

მაგარ სხეულთა დარტყმით მისი ხილული ზედაპირი გაცვთება და წყალსა და ჯავარს დაკარგავს. რადგან მარგალიტი ნაზია, ადვილად ზიანდება და კვალი აჩნდება.

მძაფრი ნივთიერებანი, როგორიცაა ძმარი, ნიშადური, სოდა და ნურა, მარგალიტს ჭამენ და შლიან.

ამისათვის საუკეთესო საშუალებაა გაფუჭებული ზედა ფენის მოცილება.

.....თუ მარგალიტის მარცვალი გატეხილი ან შეჭმულია და მისი გაუმჯობესება სურთ, აიღებენ იმავე თვისებების (მქონე) nīmrūī-ს ნატეხს, მას მოარგებენ და შეაერთებენ; ზედაპირს ქვით გახეხავენ და *ოლეანდრეს ღეროთი* გააპრიალებენ.

თუ ნაკლი (ხინჯი) ქვევით ან ზევით ნახვრეტის პარალელურადაა, შეერთების ადგილი უფრო შეუმჩნეველი იქნება. მისი შეერთების ხერხი შემდეგია: ისეთივე *წყლის* nīmrūī-ს იმ ნაკლის ზომაზე დაამრგვალებენ; ნაკლსაც *მრუდე ჩარხზე* (charkh-e 'aqrab) მოამრგვალებენ და წინასწარ მომზადებული *მასტაქით* (ერთიმეორეს) ზუსტად მოარგებენ; *მასტაქს* ცოტაოდენ *კალის თეთრას* შეურევენ, რათა კარგად შეერთდეს და მარგალიტის ფერისა იყოს.

თუ მარგალიტი კოჭლია (lang), დიდი ნაკლია, ანუ მისი ნახვრეტი მრუდეა და ასაცმელ ძაფზე სწორად არ გაჩერდება. მისი გაუმჯობესების სშუალება ისაა, რომ ნახვრეტის ორივე მხარე *სადაფით* ან იმავე *წყლის* მარგალიტის ნატეხით ერთიმეორეს შეუმტკიცონ და ამის შემდეგ კვლავ სწორად გახვრიტონ.

თუ მარგალიტის ზედაპირი მრუდეა ან მასზე წანაზარდია, ქლიბით ან ქვით გაასწორებენ, *მოქის ქვით* (sang-e mokkā) გახეხავენ და *ოლეანდრეს ღეროთი* (chūb-e kharzahre) გააპრიალებენ. შესაძლოა გაიწმინდოს, და შესაძლოა, გახეხვის ადგილს ფერი და *წყალი* მიეცეს – ამ სახეობას sūhānī-ს (გაქლიბული) უწოდებენ.

მარგალიტის მარცვალს კანი რომ შემოაცალონ, პირველი გზა ასეთია: მეტისმეტად წვრილი ბურღით მარგალიტს გახვრეტენ ან გაკაწრავენ, რათა შეიტყონ, ქვედა ფენა *კარგი წყლის* მქონეა თუ არა; თუ *კარგი წყლისაა*, კანს მოაცლიან.

.... აგრეთვე ამბობენ, რომ თუ ათი დღით ბრინჯის ფქვილში დატოვებენ, პირვანდელი *წყლიანობა* დაუბრუნდება.

გამოცდილია, რომ თუ მარგალიტს ბრინჯის ფქვილსა და ყინულში გარეცხავენ, გარედან ჭუჭყს მოაცილებს. საამისოდ ასეთი ხერხია: ბრინჯსა და ყინულს ქოთანში მოათავსებენ, თავსახურს მაგრად დაახურავენ და დიდხანს ანჯღრევენ; ხახუნის სიმხურვალისა და მარგალიტის ყინულთან შეჯახების გამო მისი ზედაპირი ოდნავ გაპრიალდება; ესეც გამოცდილი (ხერხია).

.... აგრეთვე ამბობენ, რომ (თუ) *უწყლო* მარგალიტს ძვლის ტვინში ან მოხარშული ნესვის შიგნით რამდენიმე დღით დატოვებენ, გამოკეთდება.

სიტყვა მარგალიტის შენახვის შესახებ. თუ სურთ, რომ მარგალიტი სრული სიფრთხილით შეინახონ, ჭურჭელში ჩადებენ და თავსახურს კირხსნარით (sāruj) გაამაგრებენ; ყოველწლიურად ერთი-ორჯერ ბოთლიდან ამოიღებენ, გაანიავებენ და კვლავ ჭურჭელში მოათავსებენ, თავსახურს გაჯით (gach) გაამაგრებენ; ნესტიან და თბილ ადგილას, ან სადაც ხრწნის ანაორქთლი შეაღწევს, არ დადებენ.

სიტყვა მარგალიტის თვისებათა (khāsiyat) შესახებ.

არისტოტელე ამბობს: სხვადსხვა სახეობის მარგალიტთა ბუნება გრილი და ნედლია, და **ინდოელ** მკურნალთა აზრით – ზომიერი (გაწონასწორებული).

დალბობილი *მუფარახებსა* და *მაჯუნებში* (სამკურნალო გამახხევებელი ნაერთებში) გულს ძალას მისცემს, მის სისხლს გაწმენდს და *სამშვინველს* (სასიცოცხლო ძალას) შემატებს; გულის მწუხარებას გააქარვებს, *სევდის* (შავი ნაღველი) ნივთიერებას განდევნის, გულის ძგერასა და სისუსტეს გააქრობს, *სევდის* ნივთიერებით (გამოწვეული) შიშისა და ურვისგან იხსნის.

რადგან მხედველობის უნარის მატარებელი ნაწილებისათვის სასარგებლოა, მხედველობის სხივებს გაამახვილებს, ძალას მიანიჭებს და გააჯანსაღებს.

მეტად ძლიერი თავი ტკივილისას, წყალში გალესილ მარგალიტს ვარდისწყლითურთ ცხვირში ჩააწვეთებენ – არგებს.

სირსველას (შავ ჭორფლს) მაგარი ძმრით დანამულ მარგალიტს წაუსვამენ – განიკურნება.

(პირიდან) ნაყვავილარის მოსაშორებლად, წვრილად დაფხვნილ დამპალ ლერწამს ნაწილ-ნაწილ შეურევენ დაფხვნილ, დანამულ მარგალიტს, ქალის რძით დაასველებენ და სამჯერ წაუსვამენ; ამის შემდეგ სამჯერ თბილი წყლით ჩამოჰბანენ – ნაყვავილარის კვალი გაქრება.

თუ თვალის დაავადების (enteshār – ფერადი გარსის გაფართოება) დაწყებისთანავე მარგალიტის ხსნარს თვალზე წაუსვამენ, განიკურნება და ცრემლდენა შეუჩერდება.

თუ წყალში გალესილ მარგალიტს მტკივან კბილში ჩაიდებენ, ტკივილს დააყუჩებს და ყელიდან სისხლს შეაკავებს.

მარგალიტის აცმისა (nazm) და გახვრეტის შესახებ.

რადგან მარგალიტის უმეტესი სარგებლობა მორთვა-მოკაზმვაა და უფრო მეტად სხვა ძვირფას ქვათა შესამკობად გამოიყენება, ნახვრეტის გარეშე შეუძლებელია ძაფზე აეცვას და მისგან *ყელსაბამი*, *ფარღული* თუ *საყელო* წესისამებრ აეწყოს. მარგალიტს გამოწრთობილი ფოლადის რკინით ხვრეტენ; ზოგნი, განსაკუთრებით ექიმები, მარგალიტს ალმასით ხვრეტენ. ამის გამო, ყოველი მარგალიტი, რომელსაც *მუფარახებში, მაჯუნებსა* და თვალის წამლებში იყენებენ, ხამს უხვრელო იყოს, რადგან ალმასი საწამლავია და ნახვრეტში შხამის კვალს დატოვებს, ან ვინმე განზრახ მარგალიტის ხვრელში შხამს მოათავსებს,

იუველირებს წესად აქვთ..... სიფრთხილის გამო არცერთი ძვირფასი ქვა პირში არ ჩაიდონ, თუ არა მას შემდეგ, რაც სუფთად გარეცხავენ, ძაფს გაუყრიან და რამდენჯერმე შეანჯღრევენ, რათა თუკი ნახვრეტში შხამია, მას მოსცილდეს.

თუმცა ამბობენ, რომ დაფხვნილი მცირე და დიდი მარგალიტი სარგებლიანობითა და თვისებებით ერთნაირია, შედარება გვიჩვენებს, რომ უფრო დიდი და უნაკლო მარგალიტის სარგებლიანობა და თვისებები *მაჯუნებსა* და თვალის წამლებში უფრო მეტია, ვიდრე პატარისა.

დიდი მარგალიტის გახვრეტა გაცილებით უფრო ადვილია, ვიდრე პატარისა, და მდაბიოებს პირიქით ჰგონიათ.

.... მარგალიტის გახვრეტა მეტად სარისკოა: ჯერ ერთი, კოჭლდება (lang āiyad) და მისი ფასი მკვეთრად ეცემა. შესაძლოა, გატყდეს და გარეთა ფენა შემოეფცქვნას. შესაძლოა, ნაწილობრივ დაიფშვნას, ან მისი შექმნის საფუძველში არსებული ნაკლი – გახრწნილება ან კვამლი, გახვრეტისას გამოაშკარავდეს. შესაძლოა, მის შიგნით შავი ჭუჭყი იყოს, გახვრეტის დროს გაიწმინდოს და.... პირვანდელი სახე დაუბრუნდეს.

....გამოცდილებით ცნობილია, რომ თუ მარგალიტის ღრუში სიმხურვალეა, რაც ხრწნის მიზეზია, როდესაც მას *სახვრეტ დაფაზე* (takhte-ye softegarī) გახვრეტენ, სიმხურვალე გაიფანტება მასში ჰაერის შეღწევის გამო.

თუ ბურღი მარგალიტის ხვრელში ჩატყდება, მის ამოღებას ძნელად შეძლებენ.

ქვისმთლელები (hakkākān) ყველა ქვას, თუკი ქლიბს არ დაჰყვება, ალმასის ბურღით ხვრეტენ; როდესაც ბურღი ჩავა, ყოველ წამს მარგალიტი.... გამოაქვს – ფრთხილობს, ნახვრეტი სწორია თუ არა.

მცირე მარგალიტს, როგორიცაა *ორმოციანი, ოცდაათიანი* და *ოცდახუთიანი.... სახვრეტი დაფის* ზედაპირზე, პატარა ღრმულში ხვრეტენ.

მარგალიტის ფასის შესახებ. ძვირფას ქვათა ფასი, ისევე როგორც სხვა საქონლის ფასი.... ერთ დონეზე არ დგას, არამედ.... ადგილთა და დროებათა, და ყველა მხარისა და ქვეყნის მეფეთა, ხალხისა და მოსახლეობის მოწონების შესაბამისად მატულობს ან იკლებს.

ძვირფას ქვათა უმეტესობას დიდი და შეძლებული ხელმწიფეები შეისყიდიან, ხელმწიფეთა ბუნება კი განსხვავებულია, და თუკი რაიმეს მოისურვებენ, ყოველთვის იმას რაღაცას ფასი დაედება.

ამის გამო, წიგნში ყველა წესისა და საზომის სრულად მოყვანა შეუძლებელია.

ჩვენი დროისა და ეპოქის, ადგილთა სიახლოვისა და სიშორის შესაბამისად მოვიყვანთ, რათა მათი (ფასების) სხვებთან მიმართება ცნობილი გახდეს.

ამჟამად, ჰიჯრის **შვიდას** წელს, **ურდოს**, **ქიშისა** და **ბაჰრეინის** სანაპიროთა და **თავრიზის** შემოგარენის, ალაჰი შეგვეწიოს, მუსლიმური ქვეყნებითურთ, ფასის მიხედვით ერთი მარცვალი ერთი მისხალი წონის მქონე *მგორავი, თვალისებრი, ვარსკვლავისებრი, კარგი წყლის,* თეთრი, ჯავარიანი წვრილნახვრეტიანი უნაკლო (უხინჯო) მარგალიტის ფასი გამყიდველის ნებისა და მყიდველის სურვილისამებრ, და უდაბლესი ხარისხის (ფასების) გათვალისწინებით, 1000-დან ვიდრე მის საუკეთესო სახეობამდე 4000 დინარია.

ერთი ხუთდანგიანი მარცვლის ფასი 1300-დან 1500 დინარამდეა.

ერთი ოთხდანგიანი მარცვლის ფასი – 700-დან 800 დინარამდე.

ერთი ნახევარდინარიანი მარცვლის ფასი – 50 დინარიდან 400 დინარამდე.

ორნახევარდაგიანი მარცვლის ფასი 40-დან 300 დინარამდე.

ორდანგიანი მარცვლის ფასი – 20-დან 200 დინარამდე.

ერთნახევარდანგიანი მარცვლის ფასი – 10-დან 100 დინარამდე.

დანგი და ერთი *თასუ* (წონის) მარცვლის ფასი – 10-დან 50 დინარამდე.

დანგი და ორი *ჯოუ* (ქრთილის მარცვალი) მარცვლის ფასი – 20-დან 30 დინარამდე.

ერთდანგიანი მარცვლის ფასი – 5 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 25 დინარამდე.

სამი *თასუ* მარცვლის ფასი – 4 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 12 დინარამდე.

ნახევარი დანგი და ორი *ჯოუ* მარცვლის ფასი – 3-დან 6 დინარამდე.

ნახევარდანგიანი მარცვლის ფასი – 2-დან 4 დინარამდე.

ერთი თასუ და ორი *ჯოუ* მარცვლის ფასი – 2 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 2,5 დინარამდე.

ერთი თასუ მარცვლის ფასი – 1 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 1 დინარი და 2 დანგი.

....ერთი მისხალი *ორმოციანი* ყელსაბამის (ʻiqd) ფასი – 5 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 6 დინარამდეა.

ერთი მისხალი 50-იანი ყელსაბამისა – 4-დან 5 დინარამდე.

ერთი მისხალი 60-იანი ყელსაბამის – 3,5 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 4 დინარამდე.

ერთი მისახალი 70-იანი ყელსაბამის – 3 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 3,5 დინარამდე.

ერთი მისხალი 80-იანი ყელსაბამის – 2,5 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 3 დინარამდე.

ერთი მისხალი 100-იანი ყელსაბამის ფასი – 2 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 2,5 დინარამდე.

ამის შემდეგ 10 მისხლის ოდენობით აითვლიან:

..... 10 მისხალი 200-იანის ფასი – 13,2 დანგიდან ვიდრე, ყველაზე მეტი, 16 დინარსა და 4 დანგამდე.

..... 10 მისხალი 500-იანის ფასი – 6 დინარიდან, ყველაზე მეტი, 8 დინარსა და 2 დანგამდე.

..... 10 მისხალი 1000-იანის ფასი, ყველაზე მეტი, 5 დინარამდეა.

ამის შემდგომაა *რიზე* (ნამცეცები), რომლის 100 მისხლის ფასი 16 დინარსა და 4 დანგამდეა.

.... *ქამრიანს, ბამბუკისებრსა* და *ზეთისხილიესებრს* ფასი *მგორავის* მეათედი მოუდის.

ოვალურის ფასი *თვალისებრზე* ნაკლებია.

.... სწორედ ასევე, შეფერილობის მიხედვით ფასები მეტად იცვლება; მათი განსხვავება გამჭრიახი თვალითა და გამოცდილებით, ერთიმეორესთან შედარებით არის შესაძლებელი.

წონაში ყოველი დანგის მატება ფასს 100 დინარს ჰმატებს.

როდესაც 3 მისხალს აღწევს, *ვარსკვლავისებრი*, *თვალისებრი*, *მგორავი*, თეთრი, *კარგი წყლისა* და უნაკლოა, ჭეშმარიტად ფასდაუდებელია.

სწორედ ასევე, ფორმისა და ნახვრეტის გამო ფასი ნახევრამდე, მესამედამდე და მეოთხედამდე დავა. მაგალითად, *ოვალურის* ფასი განახევრდება, და *ნაცრისფრისა* მეათედს ან მეათედის ნახევარს შეადგენს.

უხცო და საოცარი ამბები, რომლებსაც მარგალიტის შესახებ გადმოსცემენ.

ამბობენ, რომ სულთან **მაჰმუდ სებუქთეგინის,** ალაჰმა გაანათლოს მისი სამარე, ხაზინაში ერთი მარგალიტი, ფორმით *მჯდომარე, ფუფალასებრი* ყოფილა, მეტად კარგი, წყლიანი და ჯავარიანი, წონით 2 მისხალი და 4 დანგი; მას *დათიმეს* („ობოლს“) უწოდებდნენ, და „ობოლი“ იმ მარგალიტის წოდებაა, რომელსაც სიდიდითა და სიკეთით მსგავსი და დარი არ გააჩნია. იმ დროის იუველირებს იგი 30 000 **სამეფო დინარად**, რაც 7500 **ნიშაბურის დინარია**, შეუფასებიათ.

აგრეთვე ამბობენ, რომ *ობოლი მარგალიტი* **ჰიშამ ბენ აბდ ალ-მალიქს** მიართვეს. მისი ცოლი **აბდა**, ასული **აბდოლაჰ ბენ ჲაზიდისა,** მის წინაშე დამჯდარიყო; მეტისმეტი სიმსუქნის გამო, თუ წამოდგომა სურდა, რამდენიმე კაცი იყო საჭირო, რომ ფეხზე ადგომაში მიხმარებოდნენ. **ჰიშამმა** მას უთხრა: თუკი მარტო წამოდგები დახმარებისა და დამხმარის გარეშე, ამ მარგალიტს გაჩუქებ. **აბდამ** სიხარბისგან ადგომა დააპირა, პირქვე დაეცა და ცხვირიდან სისხლი წასკდა. **ჰიშამი** ტახტიდან წამოდგა, სახე საკუთარი ხელით მოჰბანა და შეუწმინდა, და ის *ობოლი მარგალიტი* მას აჩუქა. მისი წონა 3 მისხალი ყოფილა, სრულყოფილებისა და სიკეთის ყველა ნიშან-თვისებას მასში თავი მოეყარა, ის 70 000 დინარად ჰქონიათ ნაყიდი.

როდესაც **მერვანიანთა** სახელმწიფოს ეპოქა გასრულდა, მიეზღოთ კუთვნილი, ის *ობოლი მარგალიტი* **აბასელ** ხალიფებს ჩაუვარდა ხელში. იმ დროის იუველირმა **იბნ ალ-ჯასასმა ...** ის 120 000 დინარად შეაფასა და თქვა, ეს მარგალიტი რომ ერთადერთი (farid) არ იყოს და მეწყვილე და ტოლი მოეპოვებოდეს, 500 000 დინარად შევაფასებდიო.

იმ დროს, როდესაც **მალექე ხათუნ სულთანშაჰი ხორეზმიდან ნიშაბურში** ჩამოვიდა, მარგალიტის მარცვალი, ნუშისებრი, მშვენიერი, თეთრი, ჯავარიანი, *კარგი წყლისა,* წვრილნახვრეტიანი, რომელსაც სახელად *ობოლი მარგალიტი* შეიძლება ეწოდოს, წონით 2 მისხალი დ 4,5 დანგი, იძულებული იყო გაეყიდა (მისი გაყიდვა დასჭირდა); საიდუმლოდ სურდა გაეყიდა და იმ დროს **ნიშაბურში** არავინ იყო მისი მყიდველი. ცოტა ხნის შემდეგ ვიღაცამ ის 500 დინარად იყიდა და ძვრფასი ქვებით მოვაჭრეს ქალაქ **კონიადან** მიჰყიდა 750 დინარის თანხად, ანუ, რადგან იაფად ჰქონდა ნაყიდი, კვლავ იაფად გაყიდა. მყიდველმა (მუშტარმა) ის ქალაქ **კონსტანტინოპოლში** 10 000 **ბერბერულ დინარად** გაყიდა, სადაც ორსავე მხარეზე **იესო** და **მარიამი** გამოუსახავთ.

იმ დროს, როდესაც **მალექ მუაიედის,** ალაჰი მას შეიწყალებს, ლაშქარი **ქერმანიდან ნიშაბურში** მოვიდა, მცველთა მეთაურს ხელში ჩაუვარდა მარგალიტის ერთი მარცვალი, 1 მისხალი და 4 დანგი წონისა, *მგორავი, თვალისებრი, ვარსკვლავისებრი, კარგი წყლისა,* **ქერმანის** ხაზინიდან (საგანძურიდან) – ის საიდუმლოდ, მცირე ფასად **ნიშაბურში** გაყიდა. **მალექ მუაიედმა** შეიტყო, ის მარგალიტი მყიდველისგან გამოისყიდა და მას შემდეგ მის საგანძურში იმყოფებოდა. ამის შემდეგ ის მარგალიტის მარცვალი, რამდენიმე შეკვრა ხვითოსა და სხვა უფრო ძვირფას ქვებთან ერთად ძღვნად **ყარახანიანებს** გაუგზავნა.

ობოლი მარგალიტის ამბავი, რომელიც **აბასელი** ხალიფების ხელში იყო, ცნობილი და გავრცელებულია; უეჭველად, ის არის, რომელმაც **ომაელებისგან** მათთან მიაღწია; ის მარგალიტი *მგორავი, თვალისებრი, ვარსკვლავისებრი,* თეთრი, *კარგი წყლისა,* ჯავარიანი, წვრილნახვრეტიანი, ნაკლისა და ხინჯისაგან თავისუფალი ყოფილა. მის წონას 6 მისხლამდე ამბობენ და, გადმოცემით, სამი მისხალი ყოფილა. ხალიფები ყოველ წელს, სადღესასწაულო დღეებსა და აუდიენციის მიცემის დროს, ჩალმაზე იმაგრებდნენ, რათა მხარეთა წარმომდგენლებს მისთვის თაყვანი ეცათ.

ასევე **მუჰამად ბენ აბი ალ-ბარაქათ ჯოუჰარი**, ღირსი ნდობისა, ვაჭარ ხოჯათაგან გადმოგვცემს უტყუარი მოწმობით, რომ ერთი სპარსელი ხოჯა ყოფილა, განათლებულ ვაჭართაგანი. მას უთქვამს: ერთხელ ქალაქ **შილაფში** (სავაჭროდ ვიყავი წასული. **შილაფი** ძველი ქალაქია **ფარსში; ქიშიდან** და **ბაჰრეინიდან** მარგალიტი იქ მიჰქონდათ, ხვრეტდნენ, ყელსაბამებად ასხამდნენ მარგალიტის აცმათა (hāriyāt) წესების შესაბამისად და სხვადასხვა ქვეყნებში გაჰქონდათ. ჩემი ხელობა ოქრომჭედლობა (jouharī) იყო; მუდამ ქალაქ **შილაფში**, იქიდან კი **ბაჰრეინსა** და **ქიშში** დავდიოდი. მაშინდელი წესი ასეთი იყო: ვაჭრები მყვინთავთა ხომალდს იქირავებდნენ, (მყვინთავებს) ალალ-ბედზე ზღვის ფსკერზე აგზავნიდნენ და სამსახურის გარკვეულ საფასურს უხდიდნენ. ყოველთვის, როცა **შილაფში** ჩავდიოდი, ჩემი ბინა და სადგომი ერთი მოხუცი ქალის სახლში იყო. იქიდან ზღვას მივაშურებდი და, მოხუცი ქალის ჩემდამი ნდობის წყალობით, მისი კუთვნილი საქონელიც ზღვაში თან მიმქონდა. იმ მცირეოდენი თანხით *რიზე*-ს (ნამცეცები) ან *ნიმ-რუი*-ს (ნახევრადმრგვალი) ან სხვა მარგალიტს ვყიდულობდი და კვლავ ვყიდდი. **შილაფში** დაბრუნებისთანავე (მონაგებს) მოხუცს გადავცემდი და მის ლოცვას ჩემი გზის ფარად მივიჩნევდი.

ერთხელაც, ქალაქ **შილაფში** ჩავედი და, ჩვეულებისამებრ, მოხუცი ქალის სახლში გავჩერდი. იგი მოვიკითხე. მოხუცი, ღვთის წყალობით, გარდაცვლილიყო და პატარა გოგონა დარჩენოდა.

გამომგზავრებისას, ძველი ჩვეულების ძალით, ბავშვს ვუთხარი: რაიმე საქონელი მომეცი, რომ შენც გასარგებლო (მოიგო).

ბავშვმა მითხრა: მე არაფერი გამაჩნია ერთი კატის გარდა. ვუთხარი: მოიყვანე, რადგან ხომალდზე კატა სჭირდებათ თაგვის გამოჩენის გამო; თანაც შესაძლოა, თოკები გადაჭრას ან ტვირთი გახვრიტოს, და თაგვის მავნებლობის თავიდან ასაცილებლად გემზე კატას იყოლიებენ.

როდესაც საყვინთავ ადგილს მივაღწიეთ და ყვინთვის დრო ამოიწურა, აღსრულდა ის, რაც მაღალი ღმერთის მიერ წინასწარ იყო განწესებული. ხომალდი საყვინთვიდან უკან ბრუნდებოდა და ერთ მყვინთავს, რომელიც ხომალდის ბინადარი იყო, ვუთხარი: ერთხელაც ბავშვის კატის საფასურისთვის ჩაყვინთე. მყვინთავი ჩაეშვა და ერთი ნიჟარა ამოიტანა. ნაპირზე რომ გამოვედი, ის გავტეხე – გარეთ გამოვიდა მარგალიტის მარცვალი – თეთრი, *თვალისებრი, ვარსკვლავისებრი, მგორავი, კარგი წყლისა,* ჯავარსრული და მეტად სრულყოფილი, წონით 3 მისხალზე მეტი. საკუთარი თვალით მისმა ხილვამ გამაოცა, რადგან მსგავსი არასოდეს მენახა ან გამეგონა.

იმ დროს **ეგვიპტის აზიზს (მმართველს)** მარგალიტთა შეძენის დიდი სურვილი ჰქონდა. **ეგვიპტისკენ** გავემართე. როდესაც იქ ჩავედი, რაც ნაირ-ნაირი მარგალიტები მქონდა, **ეგვიპტის აზიზის** ხაზინას მივყიდე. ბოლოს ის მარცვალი შევთავაზე. **ეგვიპტის აზიზმა** შემფასებლებს მისი შეფასება უბრძანა. როდესაც შემფასებლებმა ის იხილეს, გაოცდნენ და თქვეს: ამ მარცვლის მსგავსი ფასდაუდებელია. რადგან შემფასებლები ძვირფას თვალს მსგავს (თვალთან) შედარებით აფასებენ. როდესაც ძვირფას თვალს მსგავსი არ გააჩნია (არ მოეპოვება), ის ფასდაუდებელია (უსასყიდლოა). რადგან შემფასებლები უძლურნი შეიქნენ, ის შეეფასებინათ, ვაჭარი იმ მარცვლის ამბავს თავიდან ბოლომდე მოჰყვა და თქვა: ეს იმ შილაფელი პატარა ობოლი გოგონას საფასური და საკუთრებაა და მე მისგან არაფერი არ მერგება.

ეგვიპტის აზიზს ეს სიტყვები მეტად მოეწონა, გაოცებულმა ვაჭარს ქება შეასხა და უთხრა: გზა (საშუალება) იმისა, რომ ამ იშვიათ ძვირფას თვალს ჩვენი სახელმწიფო და ხაზინა ფლობდეს, ასეთია – ქალიშვილზე დავქორწინდეთ, რათა ეს მარგალიტი მე მიძღვნას, რათა სამართალი აღსრულდეს და საკუთრებად იქცეს (დამკვიდრდეს).

ვაჭარმა ის მარცვალი ხაზინადარს ჩააბარა და უკან გაბრუნდა. შემდეგ სანდო ხალხი დანიშნეს და სათანადო წესითა და ზარ-ზეიმით (დიდებულებით, პატივით) ქალაქ **შილაფში** გაგზავნეს. გოგონა შესაფერისი წეს-ჩვეულებით (ცერემონიით) **ეგვიპტეში** ჩამოიყვანეს და **აზიზმა** იგი ცოლად შეირთო; ის *ობოლი მარგალიტი* **ეგვიპტის აზიზს** უძღვნა, და ვაჭარს დიდი ალერსი და უზომო პატივი მიაგო.

იმ *ობოლ მარგალიტზე* ორ რამეს ამბობენ: ერთი, რომ ტოლი არ მოეძებნა და მსგავსი და დარი არ გააჩნდა; მეორე ის, რომ მისი „ობლობის“ გამო ობოლ ბავშვს დაუკავშირეს და *ობოლი მარგალიტი* უწოდეს, ანუ „ობოლი გოგონას საკუთრება“.

ღამით მანათობელი მარგალიტის (dorr-e shab afrūz) ამბავი, რომელიც ყველას პირზე აკერია, ცხადი არ არის და სიმართლესა და საფუძველს მოკლებულია; მხოლოდ ის ახსნა აქვს, რომ „ღამის მანათობელში“ ცეცხლი ივარაუდება.

(მისი) ფასის შესახებ გადმოსცემენ, რომ რამდენსაც ზემოდან ოქროს ფულს დააყრიან, მარგალიტი ზევით იწევს, ვიდრე ფასის ზღვარს მიაღწევდეს. ესეც აგრეთვე მდაბიო ხლხის გამონაგონია და ის, უეჭველად, რაოდენობის, ხარისხისა და კეთილშობილების მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. ისე როგორც იტყვიან: მავანი საქვეყნოდ გამორჩეულია.

*****

ძველი ქართული სასულიერო და საერო ლიტერატურის ძეგლებში, თარგმნილ და ორიგინალურ ტექსტებში გვხვდება მარგალიტის აღმნიშვნელი და მასთან დაკავშირებული ლექსიკა.

წვრილ მარგალიტს – *ჭიოტა,* უფრო მსხვილს *ხოშორი* ეწოდება; მოყვანილია *რძისფერი*, *ნივრისა* და *ქაფურისფერი*, *ბზისფერი* და *სანთლისფერი* სახეობები და სხვ.[15]

ზაზა ფანასკერტელის „სამკურნალო წიგნში" ასახულია მარგალიტის წარმოშობასა და სამკურნალო თვისებებთან დაკავშირებული წარმოდგენები: „არისტოდელი იტყუის: რა გაზაფხული შეიქნას და ჰაერსა სილბო მიეცეს და წუიმა დაიწყოს, ამოვა ზღუასა ზედათ *სადაფი*, და რა წუიმდეს, პირსა ჰაღრენს და წუიმასა ჩანთქამს მრავალსა, ვირემ აივსებოდეს, და მით მოკუდების და ზღვისა ძირსავე ჩავა... იგი წუიმა მარგალიტად შეიქმნების"; .... ვისცა პირზედ ნაყუავილები აჩნდეს, მარგალიტი დიაცისა რძითა გალესოს, სამსა ღამესა პირსა მოსცხოს და ერგოს"[16] და სხვ.

საინტერესო ტერმინებია დაცული სულხან-საბას ლექსიკონში:

გუჰარი სპარსულია, მარგალიტი; მარგალიტი და თვალნი; **სადაფი** – მარგალიტის კეცტყავი; **პარპანჩო** (ვეფხისტყ.) სადაფს შიგნითი; (**პარყანჩო** არს ცუარნი წვიმისანი, რომელსა მიიღებს სადაფი და იცვალება მარგალიტად); **ფარღული** (8,26 მსაჯ.) მარგალიტის ყელსაბამი; ყელსაბამი; **შთამოსატევებელი** გულის-პირის მარგალიტი...; **საკრებელი** პერანგის გულის-პირის მარგალიტი.[17]

განსაკუთრებით მდიდარია მარგალიტის ლექსიკით „ვეფხისტყაოსანი": აკად. გ წერეთელმა განიხილა, კერძოდ, პოემის სტრიქონი *„ვით მარგალიტი ობოლი, ხელის-ხელ საგოგმანები"*; მას მოჰყავს *ობოლი მარგალიტის აღმნიშვნელი* არაბული და სპარსული ტერმინები: dorr-e yatīm; durratun yatīmatun; yatīm; yatīmatun; არაბ. farīdatun; სპარს. yek dāne ან yake „ერთი (მარგალიტი), უნიკუმი, რომელსაც არ ჰყავს წყვილი, ტოლი"; ხოლო *ხელის-ხელ საგოგმანები* „მრგვალ მარგალიტს" გულისხმობს, რომელიც ხელის გულზე აგორდება (იგოგმანებს), იგივე საპრს. ghaltān და არაბ. mudahrij.[18]

---

15 ვალერიან ზუხბაია, *ქვის კულტურა საქართველოში* (თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1965), 70-74.

16 ზაზა ფანასკერტელი-ციციშვილი, *სამკურნალო წიგნი კარაბადინი*. ტექსტი მოამზადა, გამოკვლევები, შენიშვნები, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო მიხეილ შენგელიამ (თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1978), 778.

17 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, ტ. I (თბილისი : მერანი, 1991), 189; ტ. II (თბილისი : მერანი, 1993), 25, 33, 185, 300, 437.

18 გიორგი წერეთელი, „ვეფხისტყაოსნის" ტექსტის მეცნიერული გამოცემისათვის. მნათობი, 2, (1962), 132-135.

საბუნებისმეტყველო და გამოყენებითი დარგების სპარსულენოვან ძეგლთა ქართულად თარგმნა და კვლევა დღესაც აქტუალურია როგორც მეცნიერების ისტორიის, ხელოსნობის ტრადიციული დარგებისა და სხვა მომიჯნავე სფეროების შესწავლის, ისე სპარსული, არაბული და ქართული სამეცნიერო ტერმინოლოგიის შემდგომი დაზუსტების თვალსაზრისით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ზუხბაია, ვალერიან. *ქვის კულტურა საქართველოში.* თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1965.
2. კობიძე, დავით. *სპარსული ქრესტომათია*, I, მეორე გამოცემა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1981.
3. მაყაშვილი, ალექსანდრე. *ბოტანიკური ლექსიკონი.* თბილისი: მეცნიერება, 1991.
4. ორბელიანი, სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული,* ტ. I-II. თბილისი: მერანი, 1991-1993.
5. ფანასკერტელი-ციციშვილი,ზაზა. *სამკურნალო წიგნი კარაბადინი.* ტექსტი მოამზადა, გამოკვლევები, შენიშვნები, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო მიხ. შენგელიამ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1978.
6. ჩიქობავა, მერი. აბუ-ლ ყასემ აბდოლაჰ ქაშანი და მისი ტრაქტატი ძვირფას ქვათა და კეთილსურნელოვან ნივთიერებათა შესახებ. *საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე*, ისტორიისა და არქეოლოგიის სერია, 4, 1986, 84-89.
7. წერეთელი, გიორგი. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მეცნიერული გამოცემისათვის. *მნათობი*, 2, 1962, 125-138.
8. Afshār, Iraj. Jouhar-Nāme-ye Nezāmī (Maākhez-e Tansūkh-Nāme va ʻArāyes al-Javāher). *Majmūʻe-ie Kamīne*. Selsele-ye Motūn va Tahqīqāt, 21. Tehrān, Enteshārāt-e Farhang-e Īrān-zamīn, 1354/1975, 188-200.
9. Afshār, Iraj. Javāher-Nāme-ye Nezāmī. *Nasir al-Din Tūsi, Philosophe et Savant du KH III siècle*. Études réunies et presentées par N. Pourjavadi et Ž. Vesel, Téhéran: Institut Français de Recherche en Iran, Presses Universitaires d'Iran: 2000.
10. Dehkhodā, ʻAlī Akbar. *Loghatnāme, Jeld-e davāzdahom*. Moasese-ye Enteshārāt va Chāp-e Dāneshgāh Tehrān, 1373/1994.
11. Kāshānī, Abū al-Qāsem ʻAbdollāh. *ʻArāyes al-Javāher va Nafāyes al-Atāyeb*. Be kūshesh-e Iraj Afshār. Tehrān : Selsele-ye Enteshārāt-e Anjomān-e Āsār-e Mellī, 1345 /1966.
12. ал-Бируни, Абу-р-Райхан Мухаммад ибн Ахмад. *Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия)*. Перевод А. М. Беленицкого. Статьи и примечания А. М. Беленицкого и Г. Г. Леммлейна. Москва–Ленинград : Издательство АН СССР, 1963.

ეთერ ღვინიაშვილი
გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

აღმოსავლეთის ქვეყნების საფლავის ქვების შესახებ[1]

ჰადისებში ფორმალურად აკრძალული იყო საფლავების მოწყობა, რაც იმას გულისხმობდა, რომ საფლავის ქვა მიწის დონეზე უნდა ყოფილიყო. მიუხედავად ამისა, ყველა სახის სამგლოვიარო მონუმენტები, იქნებოდა ეს აღმართული ქვები თუ მავზოლეუმები, რომლებიც აღწევენ გრანდიოზულ მასშტაბს და ქმნიან არქიტექტურული კომპლექსის ნაწილს, ფაქტიურად ყოველთვის ისლამური ხელოვნების მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენდენ.

ფაქტია, რომ ფორმების, წარწერებისა და შემკულობის მიხედვით, მუსლიმური საფლავები ძალიან განსხვავდებიან.

ისლამურ ცივილიზაციაში, ისევე როგორც სხვა ცივილიზაციებში, დეკორატიულად გაფორმებული საფლავები წარმოადგენს სიმდიდრისა და საზოგადოების დახვეწილობის ხარისხს ამა თუ იმ ეპოქაში. ისინი გვიჩვენებენ აგრეთვე იმ კულტურულ და რელიგიურ ვითარებას, რომელშიც შედგენილია ეპიტაფიები.

მუსლიმური საფლავის ქვების უძველეს ტიპად ითვლება ბრტყელი სტელები. საფლავების ეს ტიპი გამოჩნდა ეგვიპტეში II/VIII საუკუნიდან და გვხვდება ოსმალთა ეპოქამდე.

სხვადასხვაგვარად გამოჭრილი მარმარილოს ან თლილი ქვის ფილები ხშირად გვხვდება საფლავის თავში ან თავსა და ბოლოში, ითვლებიან „არქაულად“.

ეს ქვები განსხვავებულნი არიან, შესაძლებელია იყვნენ მომრგვალებულნი ან შედარებით მცირე ზომის წრიული ფორმისანი, მარტივად მორთული, ზოგჯერ წარწერის გარეშე; ან არიან ჩინებულად ორნამენტირებულნი, ზოგჯერ მრავალი რელიეფური ან ამოკაწრული წარწერით, რაც ყველაზე გაბატონებული ნიმუშია ჰიჯრის პირველ საუკუნეებში ეგვიპტიდან ესპანეთამდე. წარწერების ირგვლივ ერთ ან ორმაგად მოხაზული აშია, ლამაზად მორგებული დამუშავებულ ორნამენტულ კომპოზიციებთან გამოჩნდა დასავლეთშიც და აღმოსავლეთშიც.

ზოგჯერ ბრტყელი სტელები გზას უთმობს საფლავის სვეტებს, რომლებიც შემკულია წარწერებით. ისინი გვხვდება ტოლედოსა და კაირავანის სასაფლაოებზე IV/X-V/XI საუკუნეებში. ოსმალური საფლავის ქვები კი ჩვეულებრივ დასრულებულია მარმარილოში გამოკვეთილი ჩალმით.

IV/XI საუკუნიდან პოპულარულია აგრეთვე მცირე ზომის სარკოფაგები.

რაც შეეხება მასალას, საფლავის ნაშენობისთვის ყვლაზე გავრცელებულია ალიზი – გამოუმწვარი აგური. გამომწვარი აგური გამოიყენება ორნამენტებით შემკობის პირველ ეტაპზე.

---

1 წინამდებარე სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ გაცემული ფუნდამენტური კვლევებისათვის სახელმწიფო სამეცნიერო გრანტის (FR/310/2-141/14) ფარგლებში.

სხვადასხვა სიგრძის წარწერები დამახასიათებელია საფლავის ქვების უმრავლესობისთვის. ისინი ამოკვეთილია სხვადასხვა ფორმის ზედაპირებზე, ყველაზე ხშირად მართკუთხა ფილებზე. წარწერებს ყოველთვის განსაკუთრებული ადგილი უკავია და მათი მიზანია დაკრძალული პიროვნების სახელის აღნიშვნა, ინფორმაციის გადმოცემა მისი რწმენის შესახებ და ლოცვა-კურთხევა მასზე (უძველესი მუსლიმური სტელა, რომელიც ამჟამად კაიროს მუზეუმშია, დათარიღებულია 174/790 წლით).

წარწერებში ჩვეულებრივ სავალდებულო „ბასმალასა“ და ბანალურ შესავალ ფრაზას მოჰყვება დალოცვა ან ალაჰის სადიდებელი ან ღვთისმეტყველებასთან დაკავშირებული წინადადებები, რომლებიც შეიცავს მტკიცებას იმისას, რომ „ადამიანის სიკვდილი არის აუცილებელი ღმერთის წინასწარმეტყველების ასრულებისთვის.“ ამის შემდეგ მოდის „ესე, არს საფლავი“, რასაც მოსდევს გარდაცვლილის სახელი, რომელსაც ახლავს დეტალები მის გენეალოგიაზე ან ტიტულებზე და რამდენიმე სიტყვა მის ღირსებაზე. „გარდაიცვალა“-ს მოჰყვება გარდაცვალების თარიღი. „ესე არს საფლავი,“ რომელიც ეგვიპტეში აღმოჩენილ ადრინდელ, რიგით მესამე ისლამურ სტელაზე გვხვდება, წარმოადგენს ერთადერთ ფორმულას, რომელსაც იყენებდნენ უკლებლივ ყველა ადრეულ ეპიტაფიაში აფრიკაში, ანდალუზიაში, სირიაში, ანატოლიაში და აღმოსავლეთ ირანშიც კი.

სხვა მნიშვნელოვანი ელემენტი ადრეულ პერიოდში არის რწმენის აღმსარებლობა „ეპისტოლე,“ რაც ზოგჯერ განმტკიცებულია ყურანის ციტატებით. IX სურის 33 აია – „იგია, ვინც წარმოაგზავნა თავისი მოციქული წრფელი გზითა და ჭეშმარიტების სარწმუნოებით, რათა გაამარჯვებინოს მას ყველა რწმენაზე, თუნდაც ეს სძაგდეთ წარმართთ“ – იშვიათად გვხვდება ეგვიპტეში ფატიმიდების დროიდან, თუმცა პოპულარულია იმავე პერიოდის აფრიკისა და ანდალუზიის ეპიტაფიებში, VI/XII საუკუნიდან მცირე ხნის განმავლობაში გამოჩნდა სირიასა და აღმოსავლეთ პროვინციებში, ასევე ანატოლიაში.

სხვადასხვა ადგილებში სხვადასხვა პერიოდში ყურანის სხვადასხვა სურებს იყენებდნენ, მაგ.: ეგვიპტეში IV/X საუკუნემდე პოპულარული იყო XXII სურის 7 აია – „და რომ საათი მოსულია, რომელშიაც არ არის ეჭვი; და რომ ალაჰი მკვდრეთით აღადგენს მათ, ვინც არის საფლავებში“; ანდალუზიაში, როგორც აღსასრულის დადგომის აუცილებლობა – XXXV სურის 5 აია – „ო, ხალხო, ალაჰის აღთქმა ჭეშმარიტია და ნუ მოგაღორებთ ეს წუთისოფელი და ნუ გაცდუნებთ ალაჰის თაობაზე მაცდუნებელი“; მთელს შუა საუკუნეების აღმოსავლეთში ამქვეყნიური ცხოვრების ამაოების შესახებ გავრცელებული იყო III სურის 182 აია – „ყოველი სული იგემებს სიკვდილს და ჩვენ მოგაგებთ თქვენს საზღაურს აღდგომის დღეს. იგი, ვინც მოცილებული იქნება ცეცხლისაგან და შეიყვანება სამოთხეში, გაიმარჯვებს. და სხვა რა არის წუთისოფელი, თუ არა საგანი ცთუნებისა?!“ და XXIX სურის 7 აია – „იმათ, კი, ვინც ირწმუნეს და ქველის საქმენი აღასრულეს, მივუტევებთ თავიანთ სიავეებს და, ჭეშმარიტად, ვუზღავთ იმაზე უკეთესით, რასაც აკეთებდნენ;“ ყოველთვის პოპულარული იყო II სურის 256 აია – „არანაირი იძულება – სარწმუნოებაში! გარჩეულია ჭეშმარიტი გზა გზააბნევისაგან. ხოლო ვინც არ დაუჯერებს ტაღუთს და ირწმუნებს ალაჰს, მოეჭიდება მტკიცე თოკს, რომელსაც ერთი ნაპობიც კი არსად აქვს. ალაჰი ყოვლისგამგონეა, ყოვლისმეცნიერი“; III სურის 16 აია – „და მათ, რომლებიც ამბობენ, უფალო ჩვენო, ჩვენ ვირწმუნეთ; მოგვიტევე ცოდვები და დაგვიცავი ცეცხლის სასჯელისგანო“; III სურის 17 აია – მომთმენთ, მართალთ, თავშეკავებულთ, მოწყალების გამღებთ, პატიების მთხოვნელთ განთიადის ლოცვებისას“; III სურის 18

აია – „ამოწმებს ალაჰი, რომ არ არის ღმერთი თვინიერ მისისა და (ამოწმებენ) ანგელოსნი და მცოდნენი, რომლებიც იცავენ სამართლიანობას, რომ არა არს ღმერთი თვინიერ მისისა, ძლევამოსილისა, ბრძენთა ბრძენისა.“

მაღალფარდოვანი წარწერების განსაკუთრებული ტიპი, რომელიც დაკავშირებული იყო VI/XII საუკუნიდან სირიაში მესოპოტომიურ მხატვრულ გავლენებთან, განვითარდა საფლავების განსაკუთრებულ ჯგუფში, რომლებიც თავიანთი წარმოშობით და შესახედაობით შეიძლება განვიხილოთ, როგორც თაღისებრი სტილი, რომელიც ვითარდებოდა ბრტყელ მიჰრაბებთან ერთად.

მუსლიმური კანონის (فقه) მიხედვით, რომელიც დაეფუძნა უძველეს მუსლიმურ ტრადიციას, დასაძრახი იყო, რომ გუმბათი ან რაიმე მონუმენტი საფლავის დონეზე მაღლა ყოფილიყო. მაგრამ მდიდრულად მორთული საფლავების მნიშვნელოვანი ნაწილის არსებობა, რომლებსაც ვპოულობთ ყველა მუსლიმურ ქვეყანაში, გვიჩვენებს რომ აშკარაა შეუსაბამობა თეორიასა და პრაქტიკას შორის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Sourdel-Thomine, J. „Islamic epigraphy in general”. In *The Encyclopedia of Islam*, new edition, v. V, ed. Bosworth, C. E., Van Donzel, E., Lewis, B., Pellat, Ch., Leiden: E. J. Brill, 1973.
2. Sourdel-Thomine, J. „ḳabr”. In The Encyclopedia of Islam new edition IV, ed. C.E.Bosworth, E. van 210-216. Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat, Leiden: E. J. Brill 1973, 352-55.
3. Ory, S. „In the Near East”. In *The Encyclopedia of Islam*, new edition, v. V, 216-218. Damais, L.Ch. „Tomb Inscriptions”. In *The Encyclopedia of Islam*, new edition, v. V, 225-228.
4. Hoyland, R. G. The Content And Context Of Early Arabic Inscriptions. *Jerusalem Studies In Arabic & Islam*, v. 21, No. 3,1997, 77-102.
5. Diem, Werner; Scholler, Marco. *The Living and the Dead in Islam – Studies in Arabic Epitaphs:* Volume 1: Epitaphs As Texts by Werner Diem, Volume 2: Epitaphs in Context by Marco Scholler, Volume 3: Indices. Publisher: Otto Harrassowitz, 2004.
6. ლობჟანიძე, გიორგი (მთარგმნ.). *ყურანი*. თბილისი: კავკასიური სახლი, 2006.
7. Крачковский, Игнатий (пер.). *Коран*. Москва: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1986.

ირაკლი ფაღავა
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

საქართველოს გაერთიანება და ნუმიზმატიკური ევოლუციის ვექტორები (X საუკუნის დასასრული – XII საუკუნის დასაწყისი)

ტერმინოლოგიური შესავალი

უშუალოდ საკვლევ საკითხზე გადასვლამდე მიზანშეწონილად მივიჩნევთ ერთგვარ ტერმინოლოგიურ წიაღსვლას.

ნუმიზმატიკურ ევოლუციად მივიჩნევთ ამა თუ იმ რეგიონში / პოპულაციის განსახლების არეალში ფულადი / სამონეტო ბაზრისა და ფულადი / სამონეტო სისტემისა თუ სისტემების განვითარების ისტორიულ პროცესს, რომელიც გულისხმობს სხვადასხვა სამონეტო ტიპის გაჩენას, ცვლილებას დროსა და სივრცეში, ურთიერთჩანაცვლებასა და გაქრობას, რაც გარემოს ცვალებადი პირობებისადმი ადაპტაციის აუცილებლობითაა განპირობებული, ასახავს ქვეყნისა და ხალხის ეკონომიკური, პოლიტიკური, იდეოლოგიურ-კულტურული სტატუსის ტრანსფორმაციას და წარმოადგენს ამ უკანასკნელის ერთ-ერთ ელემენტს; ამრიგად, ნუმიზმატიკური ევოლუცია ნოოსფეროს ისტორიული ევოლუციის შემადგენელი ნაწილია.

ნუმიზმატიკურ ევოლუციაზე მსჯელობისას, სამეცნიერო კვლევისათვის აუცილებელი ტერმინოლოგიური აპარატის დახვეწა-განვითარების ფარგლებში, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია გეომეტრიას დავესესხოთ და დავნერგოთ ისეთი ტერმინი, როგორიცაა *ნუმიზმატიკური ევოლუციის ვექტორი*; ამ უკანასკნელში[1] ვგულისხმობთ გამოშვებული / მიმოქცევაში მყოფი სამონეტო ტიპებისა და მათი ერთობლიობის გარკვეული მიმართულებით განვითარება-გარდაქმნას; ეს პროცესი დროშია გაჭიმული, მაგრამ ჩვეულებრივ ხერხდება ათვლის წერტილისა და დასასრულის გამოყოფა.

კვლევის მიზანი და აქტუალობა

ჩვენს პირად ინტერესთა სფეროში შედის საქართველოსა და, უფრო ფართოდაც რომ მივუდგეთ – ქართველი ერის ნუმიზმატიკური ევოლუცია[2] დასაბამითგან, ბუნებრივია, ნუმიზმატიკური დასაბამითგან, და ვიდრე დღევანდელობის ჩათვლით. ნუმიზმატიკური ათვლის წერტილად შეიძლება მივიჩნიოთ კოლხური თეთრის გამოშვება (ქრისტეშობამდე VI თუ V საუკუნე მაინც), დასასრული კი, თეორიულად მაინც, ადრე თუ გვიან ანგარიშსწორების ელექტრონულ ფორმაზე გადაყვანასთან თუ იქნება დაკავშირებული (და ამ შემთხვევაშიც დარჩება, საფიქრებელია, ნომინალის ცნება მაინც).

საქართველოსა და ქართველი ერის ნუმიზმატიკური ისტორიის კვლევის კონტექსტში ტერმინი „ნუმიზმატიკური ევოლუცია“ პირველად, თუ არ ვცდე-

1 გეომეტრიაში ვექტორი ეწოდება სწორი ხაზის მიმართულ მონაკვეთს, რომლისთვისაც ცნობილია, რომელი მოსაზღვრე წერტილია მისთვის საწყისი, და რომელი – სასრული.

2 *საქართველოს ნუმიზმატიკა* არ არის *ქართველი ერის ნუმიზმატიკის* ტოლფასი ცნება.

ბით, სწორედ ჩვენ ვიხმარეთ, ჩვენს სადისერტაციო ნაშრომში – *შუასაუკუნოვან საქართველოში ნუმიზმატიკური ევოლუციის ანალიზი (VIII-XIII სს.)* (ფაღავა, 2015). ამჟამად, მიზანშეწონილად ჩავთვალეთ უფრო მოკლე პერიოდი, მაგრამ უფრო ექსტენსიურად შეგვესწავლა. ჩვენი ამჟამინდელი კვლევის **ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს** ვზღუდავთ XI საუკუნით, უფრო სწორად კი – დროის შუალედით X საუკუნის ბოლო მეოთხედიდან 1122 წლამდე, ანუ, თბილისის დავით აღმაშენებლის მიერ აღებამდე. ეს ქრონოლოგიური ფარგლები შემთხვევითი არაა, და ნაკარნახევია როგორც, საზოგადოდ, ამ პერიოდის ქართული ისტორიის, ასევე, ამ პერიოდში მიმდინარე ნუმიზმატიკური პროცესების სპეციფიკითა და მნიშვნელობით. ჩვენი კვლევის **მიზანი** სწორედ ამ უკანასკნელთა შესწავლა-ანალიზია.

რამ განაპირობა ჩვენი დაინტერესება სწორედ ამ პერიოდის საქართველოს ნუმიზმატიკური ევოლუციითა და მისი ვექტორებით? ანდა, სხვანაირად რომ მივუდგ ეთ საკითხს, რა განაპირობებს, როგორც ჩვენ ვთვლით, სწორედ ამ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში ამ საკითხის **კვლევის აქტუალობას**?

პასუხი მრავალგვარია:

პირველ რიგში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი და საინტერესო პერიოდია – დრო, როდესაც ფეხი აიდგა და ხორცი შეისხა საქართველოს გაერთიანების იდეამ; დრო, როდესაც ბაგრატ III-ისა და დავით აღმაშენებლის ღვაწლმოსილი მოღვაწეობის შედეგად ქვეყანა თითქმის მთლიანად[3] გაერთიანდა.

ამასთანავე, ეს ის დროა, როდესაც საქართველოს მიწა-წყალზე კულტურულ-ეთნიკური, და, ასევე, სოციალური თუ რელიგიური პარადიგმის რამდენიმე მოდელი ეჯიბრებოდა ერთმანეთს, და ჯერაც არ იყო გარკვეული – რომელი გაიმარჯვებდა. განვმარტავთ ჩვენს აზრს: ამ პერიოდში საქართველოს ტერიტორიაზე ჩამოყალიბებულ სახელმწიფოებში გამოირჩევა ქართველთა სამეფო, საკმაოდ დასუსტებული და დანაწევრებული (მიუხედავად დავით კურაპალატის გარდამავალი წარმატებებისა), მაგრამ, მძლავრი იდეოლოგიური მუხტის მატარებელი (?). არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია ქართული სახელმწიფოებრიობის ისეთი ბურჯებიც, როგორიცაა „აფხაზთა სამეფო“ დასავლეთში და, აღმოსავლეთში კი – გაერთიანებული კახეთ-ჰერეთის სამეფო (ძლიერების აკმე – კვირიკე III დიდის მოღვაწეობა?). მნიშვნელოვანწილად ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე (პირველი დედაქალაქი – სამშვილდე) აღმოცენებული და მომძლავრებული კორიკიანთა[4] სამეფო იმდროინდელი საქართველოსა და ქართველი ერის მომავლის ერთ-ერთი შესაძლო ვარიანტის ნათელი დასურათებაა – უცხო (სომხური) დინასტიის ხელში ჩავარდნილი ტერიტორიისა და მოსახლეობის მიერ ეთნიკური თვითმყო-

3 გაერთიანება ბოლომდე მიყვანილად მაინც ვერ ჩაითვლება. სამეფოს მიღმა დარჩა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მნიშვნელოვანი ნაწილი (ჯაფარიძე, 1995: 57-58), ქართველური ტომებით დასახლებული ლაზეთი.

4 აქ და შემდგომში, სამშვილდისა და შემდგომ ლორეს სამეფოს მმართველი სომხური დინასტიის (სომეხი ბაგრატუნების განშტოების) აღსანიშნავად ვიყენებთ ტერმინს „კორიკიანები,“ და არა „კვირიკიანები“ (ქართულ ისტორიოგრაფიაში უკანასკნელი ვარიანტია მიღებული). ჩვენი აზრით, „კორიკიანები“ უფრო ახლოა დინასტიის სახელის სომხურ ჟღერადობასთან, და, რაც მთავარია, თავიდან გვაცილებს არასაჭირო და მცდარ ასოციაციებს ამ ეპოქის კახეთის მმართველ კვირიკეებთან (I-III), რომლებიც არევმანელები იყვნენ.

ფადობის ეტაპობრივად დაკარგვა (ამ შემთხვევაში, არმენიზაცია[5]). ამასთან, უკვე სამი საუკუნის განმავლობაში კვლავაც მუსლიმების, ჯა'ფარიანებისა და შემდეგ ადგილობრივი მოსახლეობისა და დიდი სელჩუკი სულთნის ხელში მყოფი (ფაღავა, იბეჭდება-ა) თბილისი (მიმდებარე მხარეთი) ქართულ მიწა-წყალზე მაჰმადიანურ-არაბული ცივილიზაციის საკმაოდ წარმატებულად არსებობის მაგალითია – ვარიანტი იმისა, სხვა გარემოებებში თუ როგორ შეიძლება წარმართულიყო ქართველთა ბედი.

სოციალური-ეკონომიკური თვალსაზრისით, თუ ბაგრატოვანთა, ლეონიანთა და არევმანელთა მიერ შექმნილი არსებითად ქართული პოლიტიკური ერთეულები, ისევე როგორც სომეხ კორიკიანთა „ქართულ-ალბანური" სამეფო, ასე ვთქვათ, კლასიკურ ფეოდალურ სახელმწიფოებს წარმოადგენდნენ, ამ სიტყვის კლასიკური მნიშვნელობით, ტერიტორია-შეკვეცილი თბილისი უფრო სავაჭრო ქალაქ-სახელმწიფოდ გვევლინება.

რელიგიური კუთხითაც – სახეზეა კონკურენცია დიოფიზიტობას (რომელშიც ქართული საწყისი – მცხეთის ტახტი – იმარჯვებს ბიზანტიურზე), სომხური ყაიდის მონოფიზიტობასა და ისლამს შორის.

სწორედ ეს სხვაობანი განაპირობებენ საქართველოს ისტორიის ამ პერიოდის მრავალვექტორიანობას, რომელიც თავს იჩენს არა მარტო პოლიტიკურსა და იდეოლოგიურ (რელიგიურ)-ეთნიკურ სფეროში, არამედ, ასევე, ბუნებრივია, ნუმიზმატიკურადაც.

იმავდროულად, ქართველობა სწორედ ამ დროს, პირველად არაბების გამოჩენის შემდეგ, აღმოჩნდა უდიდესი საგარეო საფრთხის – სამომთაბარეო სამყაროს (მომთაბარეთა ცივილიზაციის?[6]) აგრესიის წინაშე, რომელიც მხოლოდ პირველი ეპიზოდი-ღა აღმოჩნდა, და მომდევნო საუკუნეებში მრავალი რეციდივი მოყვა. სელჩუკების შემოტევას ვგულისხმობთ, რომლის მოგერიებაც გაერთიანების გზაზე შემდგარი საქართველოსთვის ადვილი არ აღმოჩნდა.

ამ პერიოდის ქართველი ერის ისტორიის ნუმიზმატიკური ასპექტების კვლევის საჭიროება-აქტუალობას განაპირობებს ბოლო დროის, არ მოვერიდებით ამ სიტყვას – *სენსაციური აღმოჩენებიც*. მაჰმადიანთა ხელში მყოფ თბილისში მოჭრილი საფასის *მრავალი* ახალი ტიპის, მათ შორის *პოსტ-ჯა'ფარიანული* მონეტის აღმოჩენა, ისევე როგორც *კახეთ-ჰერეთის* სამეფოს საფასის გამოჩენა, შეიძლება ითქვას, ძირეულად ცვლის ჩვენს წარმოდგენებს აღნიშნული პერიოდის ქართულ ნუმიზმატიკაზე.

არა ნაკლებ მნიშვნელოვნად გვეჩვენება ისიც, რომ დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, საქართველოში მოღვაწე მეცნიერს მიეცა შესაძლებლობა თავი დაეღწია იდეოლოგიური, უფრო სწორად კი – საბჭოთა ცენზურის მარწუხებისთვის. როგორც ამას ქვემოთ დავინახავთ, ამ თავისუფლებით სარგებლობამ შეგვაძლებინა გაგვემდიდრებინა, ასე ვთქვათ, ახალი მონასმებით შეგვევსო XI საუკუნის საქართველოს ნუმიზმატიკური პეიზაჟი.

და, ბოლოს, ასე გვეჩვენება, რომ კომპლექსურად, კომპარატიული კვლევის მეთოდების გამოყენებით აქამდე ადრე ცნობილი მასალაც კი არ შესწავლილა,

---

5 Inter alia, კორიკიანებმა დაარსეს, როგორც ვიცით, აღპატისა და სანაინის მონასტრები, რომლებიც საქართველოში სომხური კულტურის მძლავრ კერებად იქცნენ.

6 რამდენად სავალდებულოა ცივილიზაციის აუცილებელ წინაპირობად განვიხილოთ ურბანული განვითარება ან/და დამწერლობა?

რომ აღარაფერი ვთქვათ ახლად მიკვლეულ თუ ახლებურად გააზრებულ ნუმიზმატიკურ ფაქტებზე.

მეთოდოლოგიური მიდგომის პოტენციალი

ნუმიზმატიკური ევოლუციის ვექტორები, რომლებზედაც ქვემოთ დაწვრილებით ვისაუბრებთ, თითქმის ყველა შემთხვევაში, ერთის გარდა, ისე დასრულდა, რომ შემდგომი პერიოდის ქართულ ნუმიზმატიკაზე გავლენა თითქმის არ მოუხდენია და, შეიძლება ითქვას, უკვალოდ ჩაბარდა წარსულს. მიუხედავად ამისა, ჩვენი აზრით, ვექტორების მიხედვით ამ პერიოდის ქართული ნუმიზმატიკური ისტორიის დანაწევრებულად და შემდეგ შეჯერებულად კვლევას უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს, და არა მარტო ვექტორების შინაარსის, არამედ ასევე მათი მიმართულების დადგენის კუთხითაც. ბუნებრივია, ისტორია, როგორც დისციპლინა, წარსულს სწავლობს, ხოლო თეორიულად შესაძლო, ალტერნატიული ისტორია უფრო ფანტასტი / ფენტეზის მწერლების სამოქმედო სფეროა, მაგრამ ალტერნატიული განვითარების რეალურად არსებული ჩანასახების ანალიზი თანადროული ტენდენციების გამოვლენის საქმეს ემსახურება და ეპოქისა თუ მისთვის დამახასიათებელი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების უკეთ გააზრების საშუალებას იძლევა.

ამრიგად, ნუმიზმატიკური ევოლუციის ვექტორების მიხედვით ეპოქის საფასის შესწავლას გააჩნია აღწერილობითი კვლევის ყველა ღირსება, მაგრამ, ამასთან, თანადროული საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი სხვადახვა პოლიტიკური, კულტურულოგიური, სოციალური თუ ეკონომიკური პროცესის შეცნობის და მათდამი ანალიტიკური მიდგომის საშუალებას იძლევა.

ვექტორების ურთიერთშეჯერებით შესაძლებელი ხდება კომპარატიული ანალიზის გატარებაც.

კვლევის სპეციფიკა იმაშიც არის, რომ საკვლევი ობიექტი პრაქტიკულად პირველწყაროა, თანაც თანადროული, და, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე – მეტად ობიექტური და ტევადი: ნუმიზმატიკა, როგორც ცნობილია, იძლევა შესაძლებლობას ლითონის არტეფაქტების (საფასის) კვლევის საფუძველზე საკმაოდ შორეული პერსპექტივის მქონე დასკვნები გაკეთდეს, რომელიც შეეხება ეპოქის როგორც პოლიტიკურ, ასევე ეკონომიკურ და სოციალურ მდგომარეობას, მატერიალურ კულტურაზე რომ არაფერი ვთქვათ.

*

განვიხილოთ თანადროული ნუმიზმატიკური ევოლუციის ინდივიდუალური ვექტორები.

ვექტორი 1. დავით კურაპალატის მონეტა

ქრონოლოგიურად ერთ-ერთ ყველაზე ადრეულ ვექტორს წარმოადგენს იმიერტაოსა და მრავალი სხვა პროვინციის მფლობელის დავით III დიდის, კურაპალატის მონეტის გამოშვება (სურ. 1). დავით III-მ ეს ტიტული 990 წელს მიიღო (Степаненко, 1982; სილაგაძე, 1991: 181-183), ასე რომ, მოსაზრება, რომ ეს ემისიას 978 თუ 979 წელს განხორციელდა (დუნდუა, დუნდუა, 2006: 188-189),

უსაფუძვლოა. დავით კურაპალატი 1001 წელს გარდაიცვალა – ეს თარიღი წარმოადგენს terminus ante quem. ასე რომ, ემისია 990-1001 წლებში განხორციელდა; მაგრამ, როგორც ჩანს, სპორადული იყო – დღეისთვის ცნობილია მხოლოდ ოთხი, იდენტური ტიპის ეგზემპლარი; საყურადღებოა, რომ ოთხივე საქართველოსგან ძალიან შორს, ჩრდილოეთის ქვეყნებშია აღმოჩენილი (ფაღავა, იბეჭდება-ბ). როგორც ჩანს, ამ ვექტორის, ასე ვთქვათ, სიგრძე, ანუ, *ხანგრძლივობა*, რამდენიმე წელიწადს არ აღემატებოდა.



სურ. 1



სურ. 2



სურ. 3

ჯერ კიდევ VII საუკუნის დასაწყისში ქართულ-სასანური საფასის (Paghava, Janjgava, 2015) გამოშვების შეწყვეტის შემდგომ ეს მონეტა წარმოადგენს პირველ ქართულ ეროვნულ მონეტას, ან, ყოველ შემთხვევაში, პირველ მონეტას, რომელზედაც გაჩნდა *ზედწერილები ეროვნული ანბანით* (ასომთავრულით), რომელშიც ქართველი მმართველია მოხსენიებული.[7] ამრიგად, ეროვნული ქართული საფასის აღორძინების საქმეში დავით კურაპალატისა და მისი ადმინისტრაციის დამსახურება დიდია.

აღნიშვნის ღირსია მონარქის თავმდაბლობა – თავის მონეტაზე ის ღმერთს *შეწყალებას* ევედრება (Пахомов, 1970: 52-53).

მონეტის იკონოგრაფია ცალსახად ქრისტიანულ-ბიზანტიურია – გოლგოთას ჯვარი (ე.წ. ჯვარ-პოტენტი 3(?)-საფეხურიან კვარცხლბეკზე), და მრავლად მოეპოვება ანალოგიები ბიზანტიურ ნუმიზმატიკურ მემკვიდრეობაში. ამასთან, არ არის სწორი მის პროტოტიპად დავით III დიდის თანამედროვეების ბასილი II-ისა და კონსტანტინე VIII-ის (976-1025) მილიარესის (სურ. 2) მიჩნევა (დუნდუა, დუნდუა, 2006: 189[8]). ამ უკანასკნელთა ვერცხლის საფასეზე საპატრიარქო ჯვარია

7 საკამათოდ გვეჩვენება ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება, რომ ე.წ. „ბაგრატ III-ის მონეტა“ ბაგრატ I-ის, აფხაზთა მეფის გამოშვებულია (ჯაფარიძე, 2012); თუმცა კი სავსებით შესაძლებლად მივიჩნევთ, რომ აფხაზთა სამეფოს მიმბაძველობითი ხასიათის ვერცხლის საფასე დავით კურაპალატზე უფრო ადრეულ ეპოქაში იჭრებოდა. ამ საკითხთან დაკავშირებით ცალკე ნაშრომს ვამზადებთ.

8 ავტორებს ეს, ჩანს, თავადაც ეეჭვებოდათ (დუნდუა, დუნდუა, 2006: 263, შენიშვნა 9).

და იმპერატორების პორტრეტებია მოთავსებული, რომელიც დავით კურაპალატის მონეტაზე არ არის. სამაგიეროდ, ბიზანტიური მილიარესები უბრალოდ გოლგოთის ჯვრის გამოსახულებით მრავლად გვხდება უფრო ადრეულ ეპოქაში – მაგ. ბასილ I (867-886) მილიარესი (სურ. 3). ამრიგად, თითქოსდა ისე გამოდის, რომ დავით დიდის ადმინისტრაციამ მისი საფასის პროტოტიპად გაცილებით ადრინდელი ბიზანტიური მონეტები შეარჩია, რაც ერთობ უცნაურია. მართალია, ჩვენ არ გვაქვს მონაცემები ბიზანტიური მონეტის მიმოქცევაზე დავით III-ის სამფლობელოებში, მაგრამ საეჭვოდ მიგვაჩნია, რომ დავითის ზეობაში, დავუშვათ, ბასილ I-ის მილიარესების ხვედრითი წილი იქ მაღალი ყოფილიყოს.

ამასთან დაკავშირებით, ჰიპოთეზის სახით მაინც აღვნიშნავთ, რომ ის მონეტები, რომელთაც ტრადიციულად დავით III-ს მივაკუთვნებთ, იქნებ მისი წინამორბედის – დავით I-ის (876-881) გამოშვებული იყოს, რომელიც ასევე ატარებდა კურაპალატის ტიტულს. საკითხი უფრო დაწვრილებით განხილვას იმსახურებს, ცალკე ნაშრომის სახით, ამჯერად კი დავჯერდებით შესაბამისი არგუმენტების მოკლედ ჩამოთვლით:

1. ბიზანტიური პროტოტიპის (ბასილ I-ის მილიარესის?) ასინქრონულობა დავით III კურაპალატის ზეობასთან, და სინქრონულობა დავით I კურაპალატის ზეობასთან;

2. აღნიშნული საფასის უცხოეთში აქტიურად გატანის ინტენსიურობა – ცნობილი ეგზემპლარების 100% (4/4) ნაპოვნია უცხოეთში – ჩრდილოეთის მხარეებში (ფაღავა, იბეჭდება-ბ). XI საუკუნის დასაწყისისთვის ვერცხლის ექსპორტი სახალიფოსა და სახალიფოს მიმდებარე ტერიტორიებიდან თითქოსდა უკვე შეჩერებული იყო – განსხვავებით IX საუკუნის ბოლო მეოთხედისაგან, როდესაც მართავდა დავით I;

3. რამდენადაც სუსტი არ უნდა იყოს ეს არგუმენტი, ხაზს გავუსმევთ მონეტების იშვიათობასაც, რაც უფრო შეესაბამება დავით I-ის დაახლოებით 5-წლიან ზეობას, და არა იმ დაახლოებით 10-წლიან პერიოდს, რომლის განმავლობაშიც დავით III-ს შეეძლო ამ მონეტების გამოშვება (990-1001).

საკითხი დამატებით კვლევას საჭიროებს, ამჯერად კი დავჯერდებით იმის აღნიშვნას, რომ დავით კურაპალატმა ააღორძინა ქართული ეროვნული საფასის გამოშვება, მაგრამ ბიზანტიური პარადიგმის ფარგლებში.

ვექტორი 2. დასავლეთ საქართველოს ბიზანტიური ყაიდის საფასე

XI-XII საუკუნეებში დასავლურ-ქართული სახელმწიფოს ერთი მეორის მიმდევრობით მმართველი სამი მონარქის ბაგრატ IV-ის, გიორგი II-ისა და დავით IV აღმაშენებლის ბიზანტიური ყაიდის საფასე საკმარისად კარგად არის შესწავლილი. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი საკითხი გარკვეულად ჯერ მაინც ვერ ჩაითვლება.

ეს მონეტები (სურ. 4-ზე წარმოდგენილი ბაგრატ IV-ის მონეტა) საკმაოდ დიდი დროის განმავლობაში იჭრებოდა – გამოშვება დაწყებულია 1042 წლის შემდეგ (სილოგავა, 2006: 233) და, როგორც ეს არცთუ დიდი ხნის წინ დადგინდა, გაგრძელდა XII საუკუნეშიც, 1104 წლის შემდგომ (Paghava, 2012b). ამრიგად, ეს ვექტორი 2 თაობის განმავლობაში მაინც მოქმედებდა. გამოშვებული მონეტების საერთო რიცხვის საკმაოდ არსებითი იყო – დღეისთვის შემონახულია რამდენიმე ასეული ცალი; ეს საფასე, შეიძლება ითქვას, „მასობრივი ტირაჟით“ იჭრებოდა (ფაღავა ირაკლი, იბეჭდება-ბ).

ბიზანტიური ყაიდის ქართული მონეტები, როგორც თავად ტერმინი გვეუბნება, ბიზანტიურ იკონოგრაფიას ატარებს – ვლაქერნის ღვთისმშობლის გამოსახულებას.

ამასთან, თუ არ ჩავთვლით მარიამის გვერდზე ხშირად დამახინჯებულ ბერძნულ ასოებს, ზედწერილები ექსკლუზიურად ქართულენოვანია, შესრულებული ასომთავრულით.

მეტად საყურადღებოა, რომ სამივე მონარქი, დავით კურაპალატისგან განსხვავებით ღმერთს *შეწყალებას* კი არ ევედრება, არამედ *განდიდებას* ითხოვს (სილოგავა, 2006: 223-252).



სურ. 4



სურ. 5



სურ. 6



სურ. 7



სურ. 8

მიუხედავად ბიზანტიური იკონოგრაფიისა, სინამდვილეში, პროტოტიპის მხრივ, ეს მონეტები გარკვეული დუალიზმის მატარებელია. საფასე ორი ძალიან საინტერესო მონეტარული ტრადიციის ჰიბრიდიზაციის პროდუქტია. ხშირად აღნიშნავენ, რომ ეს მონეტები ბიზანტიის იმპერატორის, კონსტანტინე IX-ის ვერცხლის ნომინალის – 2/3 მილიარესის მიბაძვითაა მიღებული (სურ. 5) (დუნდუა, დუნდუა, 2006: 190). სინამდვილეში კი, ბაგრატ IV-მ და მისმა მემკვიდრეებმა თავისი საფასის სახით გააგრძელეს ის ტრადიცია, რომელიც მათ მემკვიდრეობით მიიღეს აფხაზთა მეფეებისგან – ახლა უკვე ეჭვს არ იწვევს, რომ ეს უკანასკნელნი ჭრიდნენ ადრეული პერიოდის 'აბასიანთა დირჰემის (სურ. 6) მინაბაძებს (სურ. 7) (ჯაფარიძე, 2012). თანდათანობით, ამ უკანასკნელმა ქართველიზაცია განიცადა – მონეტის ცალ მხარეს ქუფური გრაფიკით შესრულებული ირგვლივი არაბული ზედწერილი შეიცვალა ქართველი მონარქის მადიდებელი ქართული, ასომთავრულ-გრაფიკიანი ლეგენდით: ასე წარმოიშვა ე.წ. „ბაგრატ III-ის მონეტა“ (სურ. 8). ევოლუციის შემდეგ ეტაპზე კი მოხდა ორი ტრადიციის შერწყმა – მონეტის ცალ მხარეს გაჩნდა კონსტანტინე IX-ის 2/3 მილიარესიდან ნასესხები ვლაქერნის ღვთისმშობელი, მეორე მხარე კი შემდგომი ქართველიზაციის შედეგად სრულად ქართულენოვანი გახდა – ქართულენოვანმა ლეგენდებმა დაიკავა არა მარტო მონეტის ზედაპირის პერიფერია, არამედ ცენტრალური ნაწილიც. ამგვარად მივიღეთ ჩვენთვის ასე კარგად ცნობილი, ე.წ. ქართულ-ბიზანტიური მონეტები, რომელიც სინამდვილეში, ალბათ, უფრო ქართულ-ბიზანტიურ-არაბულია.

საინტერესოა, სხვათა შორის, რომ 2/3 მილიარესის მეტროლოგიაც – დიდი ზომის თხელი ფირფითა, თითქოსდა, ქუფური დირჰემის გავლენითაა წარმოშობილი.

ამ ეტაპზე არ შევეხებით დავით აღმაშენებლის ჯერაც უნიკალურ მონეტას, რომელიც ბრიტანეთის მუზეუმში ინახება (სურ. 9). ამ მონეტის ირგვლივ ძალიან საინტერესო ნაშრომს გამოსაქვეყნებლად ამზადებს ალექსეი ოსტროვსკი, და გვირჩევნია მისი კვლევის შედეგების პუბლიკაციას დაველოდოთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ დავითის იკონოგრაფია შეიძლება ალექსი I კომნენოსის თანადროული სპილენძის მონეტებისგან იყოს ნასესხები (სურ. 11-12); იმავე ბიზანტიური იმპერატორის სპილენძის მონეტებზე იჩენს თავს ჯვარიც (სურ. 11), რომელსაც ასევე ვხედავთ დავით აღმაშენებლის სპილენძის უნიკუმსა (სურ. 9) და ბიზანტიური ყაიდის ვერცხლის მონეტებზედაც (სურ. 10)



სურ. 9



სურ. 10



სურ. 11



სურ. 12

შეჯამების სახით აღვნიშნავთ, რომ ბიზანტიური ყაიდის ქართული მონეტები შესაბამისი ქართველი მონარქების სუვერენული ამბიციების მეტყველი განსახიერებაა. ყურადღებას იპყრობს სამონეტო ტიპის ქართველიზაცია (ლეგენდები ეროვნულ ენაზე ეროვნული გრაფიკითაა შესრულებული) და ქრისტიანიზაცია (ღვთისმშობლის გრაფიკული გამოსახულება). ამასთან, სამივე ქართველი მონარქი მონეტარული კუთხით თავის თავს ბიზანტიური ოიკუმენეს შემადგენელ ნაწილად წარმოადგენს.

ვექტორი 3. თბილისის არაბულ-ისლამური საფასე

ქრონოლოგიურად ყველაზე ადრეულია არაბების მიერ დაპყრობილი თბილისის საფასის გამოშვების ვექტორი. ფაქტობრივად, ამ ვექტორის საწყისი წერტილი ჰ. 85 წელია, როდესაც თბილისში ომაიანთა სახელით პირველი დირჰემი მოიჭრა (ფაღავა, 2014: 253-254). მას შემდეგ თბილისში საფასის გამოშვება, მართალია გარკვეული, და, ზოგჯერ, საკმაოდ ხანგრძლივი წყვეტილებითაც, მაგრამ მაინც ასე თუ ისე „უწყვეტად“ გრძელდებოდა; ყოველ შემთხვევაში, სირთულეს არ წარმოადგენს საუკუნეთა გაყოლებაზე თვალი გავადევნოთ თბილი-

სის ისლამური ტიპის, არაბულ-ზედწერილიან საფასეს, დაწყებული ხსენებული ომაიანური დირჰემიდან და ვიდრე XII საუკუნის დასაწყისამდე – ბოლო დროის აღმოჩენებმა ცხადყო, რომ თბილისში საკუთარი საფასის მოჭრა არ შეწყვეტილა XI საუკუნის I მეოთხედში, როგორც ამას ჯერ კიდევ 1990-იანი წლების დასაწყისში ვარაუდობდნენ (ჯაფარიძე, 1991: 149). ირაკლი ფაღავას, სევერიანე თურქიასა და თობიას მაიერის მიერ ბოლო დეკადაში აღმოჩენილია:

– დამატებით, ʿალი ბ. ჯაʿფარის (II) 2 ახალი სამონეტო ტიპი (Paghava, Turkia, 2009; Paghava, Bennett, 2012);

– ჯაʿფარ III ბ. ʿალის საფასე (დღეისთვის ცნობილია 3 სამონეტო ტიპი) (Turkia, Paghava, 2008; Paghava, Turkia, 2011) (სურ. 13).



სურ. 13

– აბუ ალ-ჰეიჯა ბ. ჯაʿფარის (III) საფასე (დღეისთვის ცნობილია 1 სამონეტო ტიპი) (Paghava, Turkia, 2012) (სურ. 14).



სურ. 14

– მანსურ ბ. ჯაʿფარის (III) საფასე (აქამდე ცნობილი იყო 4 სამონეტო ტიპი) (Mayer, 2005: 110-111, №1005-1006; Пагава, Туркиа, 2014) (სურ. 15);



სურ. 15

– მანსურ ბ. ჯაʿფარის (III) საფასე, გამოშვებული დიდი სელჩუკი სულთნის, მალიქ-შაჰის სახელით (კიდევ 1 სამონეტო ტიპი) (ფაღავა, იბეჭდება-ა) (სურ. 16);



სურ. 16

– ხალიფა ალ-მუსთაზჰირისა (1094-1118) და დიდ სელჩუკთა დინასტიის წარმომადგენლის სახელით 1094-1118 წლებში მოჭრილი, ასე ვთქვათ, პოსტ-ჯა'ფარიანული საფასე; ცნობილია ორი ტიპი; ხალიფას სახელის გარდა, ერთზე მითითებულია ანონიმური *სულთანი უზენაესის* ტიტული (ტიტული სელჩუკურია) (სურ. 17), მეორეზე კი მუჰამმადის სახელი – ჩვენი აზრით, ეს უნდა იყოს მუჰამმად ბ. მალიქ-შაჰი, არრანის მმართველი 1092 წლიდან, დიდი სელჩუკი სულთანი 1105-18 წლებში (სურ. 18) (Paghava, Turkia, 2015).



სურ. 17



სურ. 18

ყველა ჩამოთვლილი სამონეტო ტიპის დეტალური აღწერა-განხილვა მითითებულ შრომებშია მოცემული. ჩვენი ამჟამინდელი ამოცანის ფარგლებში მთავარი ისაა, რომ ამ ვექტორმა, რომელმაც სათავე ძალიან ადრე აიღო, უწყვეტად მოაღწია 1118 წლამდე მაინც (ვარაუდით კი, 1122 წლამდეც კი).

პროტოტიპი კი ამ შემთხვევაში სასანური დრამაა, რომელმაც 'აბდ ალ-მალიქის რეფორმის შედეგად სათავე დაუდო ომაიანთა დირჰემს, რომელიც თბილისშიც მოიჭრა.



სურ. 19



სურ. 20

დროთა განმავლობაში დირჰემმა არსებითი ცვლილება განიცადა – ვერცხლის კრიზისის პირობებში სამონეტო ლითონი, ვერცხლი – შეიცვალა ბილონით / მოვერცხლილი სპილენძით, სპილენძით; სასანური დრამიდან მემკვიდრეობით

მიღებული მეტროლოგიური თავისებურებები – ბრტყელი და თხელი, შედარებით დიდი დიამეტრის ფირფიტა შეიცვალა უწესოდ მოჭრილი, მეტად ვარიაბელური წონა-ზომა-ფორმის სამონეტო ნამზადებით; დიზაინმაც, თბილისის შემთხვევაში, საკმაოდ გვიან – აბულ-ჰეიჯას ზეობაში, ტრანსფორმაცია განიცადა – გრაფიკული ელემენტების თბილისის საფასეზე, მართალია, არ გაჩენილა, მაგრამ ზედწერილები უკვე კარტუშში თავსდებოდა; არაბული ლეგენდების კალიგრაფიული სტილიც ევოლუციას განიცდიდა.

მიუხედავად ამ ცვლილებებისა, თბილისში XII საუკუნის დასაწყისში უწესოდ მოჭრილი სპილენძის საფასე სასანური დრამის – ომაიანური დირჰემის უშუალო მემკვიდრეა.

ვექტორი 4. ქვემო ქართლში გაბატონებული სომხური დინასტიის საფასე

სახელმწიფო, რომელიც X საუკუნის II ნახევარში სომეხ ბაგრატუნიანთა ერთმა შტომ, ე.წ. კორიკიანებმა შექმნეს, მნიშვნელოვანწილად საქართველოს ერთ-ერთი რეგიონის, ქვემო ქართლის ტერიტორიას მოიცავდა – სომეხი ავტორების მიხედვით – „ქართველთა ველი“. ამ სახელმწიფოს პირველი დედაქალაქი, სამშვილდე, გადაურჩა იმ ბედს, რომელიც ბოლშევიკებმა ქვემო ქართლის მნიშვნელოვან ნაწილს არგუნეს, როდესაც ის 1923 წელს სომხეთს გადასცეს, და დღესაც საქართველოს ფარგლებშია. მეორე დედაქალაქიც, ლორეც, ფაქტიურად ქვემო ქართლის ნაწილს შეადგენდა. მეტად საგულისხმოა, რომ კორიკიან მონარქს თვით სომეხი მემატიანე უწოდებდა „ქართველთა და ალვანთა“ მეფეს (ქუთათელაძე, 2001).

ამრიგად, ეჭვს არ იწვევს, რომ ქართულ მიწა-წყალზე აღმოცენებული კორიკიანთა სამეფო თავისი არსით ისეთივე ქართული სახელმწიფო იყო, როგორც თბილისის საამირო, არც მეტად, მაგრამ არც ნაკლებად.

ჩვენს მიერ საკვლევად შერჩეულ ეპოქაში საქართველოს ტერიტორიაზე სულ 6, შემდეგ კი 5 სახელმწიფო არსებობდა:

1. ე.წ. **„ქართველთა სამეფო“** (ბუნებრივია, de facto ის რამდენიმე უფრო წვრილ პოლიტიკურ ერთეულად იყო დაშლილი, მაგრამ ჩვენთვის ამას ახლა პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს);

2. **აფხაზთა სამეფო**, ანუ, ეგრისის, დასავლეთ საქართველოს სამეფო;

3. **კახეთის საქორეპისკოპოსო**, და

4. **ჰერეთის სამეფო** (უკანასკნელი ორი XI საუკუნის დასაწყისში გაერთიანდა კახეთის მმართველი დინასტიის, არევმანელთა ხელისუფლების ქვეშ; წარმოქმნილმა გაერთიანებულმა **კახეთ-ჰერეთის სამეფომ** აღმოსავლეთ საქართველოს მნიშვნელოვანი ნაწილი მოიცვა);

5. **თბილისის საამირო**, შემდგომში კი თურქ-სელჩუკების ეგიდის ქვეშ მყოფი ნახევრად-დამოუკიდებელი მუსლიმური თბილისი (ასევე დმანისისა და რუსთავის საამიროები);

6. **კორიკიანთა** სახელმწიფო ქვემო ქართლში.

განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ პირველ ოთხში პოლიტიკური ხელისუფლება ქართული ეროვნული ელემენტის ხელში იყო, მაშინ როდესაც მე-5 და მე-6 საქართველოში, მაგრამ ეთნიკურად და რელიგიურად უცხო ძალის მიერ ოკუპირებულ ტერიტორიაზე შექმნილ პოლიტიკურ ერთეულს წარმოადგენდა.

თუკი მუსლიმი არაბების მიერ შექმნილი, და შემდგომში, როგორც გაირკვა, თურქ-სელჩუკების მიერ დაქვემდებარებული თბილისისა და ქვემო ქართლის სხვა „მუსლიმური“ ქალაქების ისტორია (ფაღავა, იბეჭდება-ა) საქართველოს ისტორიის ნაწილია, იგივენაირად უნდა მივუდგეთ მონოფიზიტობის მიმდევარ სომეხ კორიკიანთა სახელმწიფოსაც. ორივე პოლიტიკური ერთეულის ისტორია საქართველოს ისტორიის შემადგენელი და განუყოფელი ნაწილია.

სხვა ამბავია, რომ ძალდატანებით გასაბჭოებული საქართველოს მეცნიერებაც, კერძოდ, ისტორიოგრაფია, ნაწილობრივ მაინც, იძულებული იყო იდეოლოგიური წნეხის ქვეშ მუშაობის პირობებს შეგუებოდა; ეს ძალდატანებითი შეგუება კი ზოგიერთ საკითხში ისტორიული ჭეშმარიტების დათმობის ტოლფასი აღმოჩნდა. მართალია, ზოგიერთი პატრიოტი ისტორიკოსი მაინც ახერხებდა საბჭოთა ცენზურისთვის თავის დაღწევას და თავის შრომებში საჯაროდ განცხადებას, რომ კორიკიანთა სახელმწიფო საქართველოს ისტორიის პარადიგმაშიც უნდა განხილულიყო (ბუნებრივია, სომხურის ფარგლებში განხილვის პარალელურად) – ამ მხრივ სამაგალითოა, მაგალითად, თენგიზ პაპუაშვილის *რანთა და კახთა სამეფო* (პაპუაშვილი, 1982). ამასთან, უფრო ზოგად, ოფიციოზური ხასიათის გამოცემებში ავტორები ამას გაკეთებას, ჩანს, ვერ ახერხებდნენ, და ამ საკითხს, ფაქტიურად, იგნორირებას უკეთებდნენ (*Очерки Истории Грузии*. Том II. Грузия в IV-X веках, 1988). საზოგადოდ, რთული სათქმელია, ხომ არ თამაშობდა ამ შემთხვევაში გარკვეულ როლს არასწორად გააზრებული ეროვნული პრესტიჟის დაცვის მოტივიც. საბედნიეროდ, დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, ეროვნულმა ისტორიოგრაფიამ ზოგიერთ მარწუხს მაინც დააღწია თავი. ამ მხრივ სამაგალითოა ქეთევან ქუთათელაძის *ქვემო ქართლის პოლიტიკური ისტორიის საკითხები* (2001) (ქუთათელაძე, 2001), სადაც ავტორი კორიკიანთა სახელმწიფოს ისტორიას მართებულად ქართული ისტორიის კონტექსტში იხილავს; მსგავსი მიდგომა გატარებულია უკვე ისეთ ზოგად, სამეცნიერო-პოპულარულ გამოცემაში, როგორც *საქართველოს ისტორია* (*საქართველოს ისტორია. IV საუკუნიდან XIII საუკუნემდე,* 2012: 235-238).

თუკი მუსლიმური თბილისის საფასე საქართველოს ნუმიზმატიკური ისტორიის ნაწილია, იგივე უნდა ითქვას, ბუნებრივია, კორიკიანთა საფასეზედაც. ეს უკანასკნელი, შესაბამისად, საზიაროა, როგორც ქართული, ასევე სომხური ნუმიზმატიკისათვის. სანამ მის განხილვაზე გადავიდოდეთ, გამოვთქვამთ იმედს, რომ ქართულ-სომხური ნუმიზმატიკური კავშირების ერთობლივი ძალებით შესწავლა მეზობელ ერებს შორის კეთილმეზობლური ურთიერთობის ხელშემწყობი აღმოჩნდება.

სულ ბოლო დრომდე ცნობილი იყო კორიკიანთა მხოლოდ ერთი სამონეტო ტიპი, ცალ მხარეს მაცხოვრისა და მეორე მხარეს კი კორიკე კურატპალატის სახელის შემცველი ლეგენდით („ღმერთო, შეეწიე კორიკე კურატპალატს“) (სურ. 21).



სურ. 21



სურ. 22

მონეტაზე თარიღი მითითებული არ არის და დღემდე კამათის საგანია, თუ რომელი კორიკე უშვებდა მას – კორიკე I თუ II. ამ საკითხის დეტალური განხილვა ამ ეტაპზე ცდება ჩვენი ამოცანის ფარგლებს, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ თბილისის ანტიკვარული ბაზრის მონიტორინგის ფარგლებში, სადაც საქართველოს ტერიტორიაზე მრავლად ნაპოვნი მონეტები ხვდება, სამშვილდის ნაქალაქარის ტერიტორიასა თუ მის შემოგარენში ნაპოვნ რამდენიმე ასეულ მონეტას გავეცანით – ერთიც არ ყოფილა კორიკიანთა გამოშვებული. ამრიგად, ასე გვეჩვენება, რომ ეს მონეტა იჭრებოდა უკვე მას შემდეგ, რაც კორიკიანებმა დაკარგეს თავისი თავდაპირველი დედაქალაქი სამშვილდე, და სამეფოს ცენტრი ლორეში გადაიტანეს; ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ მონეტის ემიტენტი მაინც კორიკე II იყო.

თუკი ეს ასეა, მაშინ მონეტა უნდა გამოეშვათ 1048-1089 წლების შუალედში. ემისია, როგორც ჩანს, სპორადული იყო. ეს მონეტები დიდ იშვიათობას წარმოადგენს.

მონეტის პროტოტიპი ცალსახად ქრისტიანულ-ბიზანტიურია – X-XI საუკუნეების ბიზანტიური ანონიმური ფოლისები (სამწუხაროდ, არც პროტოტიპის გამოვლენა გვეხმარება ემიტენტის დაზუსტებაში) (სურ. 22). მაცხოვრის იკონოგრაფია, საერთო დიზაინი, ლეგენდების განაწილება ბიზანტიური ფოლისების აბსოლუტურ ანალოგიას წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისით, კორიკე II-ის (?) ადმინისტრაციის მიერ გამოშვებული პროდუქტი ბიზანტიური პროტოტიპის კიდევ უფრო მონური, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ასლია, ვიდრე დავით კურაპალატის მონეტა.

ამასთანავე, ისევე როგორც დავით კურაპალატის შემთხვევაში, ლეგენდები შესრულებულია ეროვნულ ენაზე, ნაციონალური გრაფიკული სისტემით. ამრიგად, გარდა იმისა, რომ ქართულ ნუმიზმატიკური მემკვიდრეობის ნაწილია, ეს მონეტები სამართლიანად არის მიჩნეული პირველ სომხურენოვან საფასედ, და, შესაბამისად, სომეხი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიის თვალსაჩინო ძეგლია.

შეჯამების სახით აღვნიშნავთ, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოცენებული სომხური სახელმწიფოს მონარქმა, კორიკე II-მ (?) გამოუშვა პირველი სომხური ეროვნული საფასე, ეროვნულობის ისეთი თვალსაჩინო ნიშნით, როგორც სომხურენოვანი და სომხურგრაფიკიანი ლეგენდა. ამასთან, როგორც ეს ქართულ-სომხური საფასე მოწმობს, აღნიშნულ პერიოდში და მონეტარული კუთხით მაინც, კორიკიანთა სახელმწიფო კვლავინდებურად ბიზანტიური ოიკუმენეს შემადგენელი ნაწილია.

ბოლო დროს გამოჩნდა კიდევ ერთი, ჯერჯერობით უნიკალური მონეტით წარმოდგენილი სამონეტო ტიპი, რომელიც ავტორებმა კორიკიან მონარქს, დავით უმიწაწყლოს მიაწერეს (Akopyan, Vardanyan, 2015). ნაშრომში გარკვეული უზუსტობებია, მაგრამ თავად მონეტა უკიდურესად საინტერესოა. მის დეტალურ განხილვას ცალკე ნაშრომის ფარგლებში ვგეგმავთ.

ვექტორი 5. კახეთ-ჰერეთის მეფეთა საფასე

ითვლობოდა, რომ ქართული ნუმიზმატიკური მემკვიდრეობა – ევგენი პახომოვის, მისი წინამორბედებისა და გამგრძელებლების დამსახურებით – საკმაოდ კარგად იყო შესწავლილი. ყოველ შემთხვევაში, 2000-იანი წლების დასაწყისში, როდესაც პირველად დავინტერესდით ამ ისტორიული დისციპლინით, ვერავის წარმოედგინა, რომ შეიძლება გამოჩენილიყო ქართული საფა-

სის *აბსოლუტურად ახალი კლასი*. მაგრამ, ფაქტები ჯიუტია. დროის შუალედში 2013 წლიდან და დღემდე, სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოვიდა უტყუარად აუთენტური სამონეტო მასალა, რომლის ატრიბუციამაც მიგვიყვანა XI საუკუნის კახეთ-ჰერეთის სამეფომდე.

დღეისთვის უკვე ცნობილი გახდა კვირიკე III დიდის 3 სამონეტო ტიპი (უკანასკნელი სამონეტო ტიპი საკმაოდ განსხვავებულ 2 ქვეტიპს მოიცავს), და მისი დისშვილისა და მემკვიდრის – გაგიკის 1 სამონეტო ტიპი. კვირიკე III-ის 2 სამონეტო ტიპი, ისევე როგორც გაგიკის სამონეტო ტიპი გამოქვეყნებულია სომეხი და რუსი კოლეგების მიერ (Акопян, Варданян, 2013; Vardanyan, Zlobin, 2014; Akopyan, Vardanyan, 2015) (თუმცა, კვირიკეს ყველაზე ადრე გამოჩენილი სამონეტო ტიპის სწორი ატრიბუცია და სამონეტო იკონოგრაფიის ამოცნობა ირაკლი ფაღავას ეკუთვნის) (Пагава Ираклი, В печати). სამივე პუბლიკაცია უზუსტობებსა და შეცდომებს შეიცავს, მაგრამ ძვირფასია სამონეტო მასალის პირველადი გამოქვეყნების თვალსაზრისით. იბეჭდება ირაკლი ფაღავას ნაშრომი, რომელშიც კვირიკე III-ის სამივე სამონეტო ტიპი დეტალურად (და შესწორებულად) არის განხილული, სათანადო ისტორიულ კონტექსტში (Пагава Ираклი, В печати); ირაკლი ფაღავას ასევე ამზადებს ნაშრომს გაგიკის საფასესა და ზეობაზე, ისევე, როგორც, საზოგადოდ, კახეთ-ჰერეთის ნუმიზმატიკურ მემკვიდრეობაზე.

ამრიგად, თავს შევიკავებთ ამჟამად აღნიშნული სამონეტო ტიპების დეტალური აღწერისგან, და შემოვიფარგლებით, ჩვენი ნაშრომის მიზნებიდან გამომდინარე, მხოლოდ ზოგადი დახასიათებით, პროტოტიპების გამოყოფითა და იკონოგრაფიის განხილვით.

კვირიკეს საფასე (ბილონი?):

I ტიპი (სურ. 23): მოჭრილია ხალიფა ალ-კადირის სახელით, ე.ი. 1014-1031 წწ. შუალედში. მონოპიგრაფიკულია, წარწერები არაბულია, კვირიკე მოიხსენიება *ნასაბით* (ძე დაუდისა) და ტიტულით მეფე. პროტოტიპის როლს აშკარად მეზობელი მუსლიმური სახელმწიფოს – შადადიანთა საამიროს, კერძოდ ფადლ I-ის ბილონის დირჰემები (სურ. 24) ასრულებს;



სურ. 23



სურ. 24

II ტიპი (სურ. 25): მოჭრილია ხალიფა ალ-კაიმის სახელით, ვიდრე კვირიკე III-ის გარდაცვალებამდე (1031 წლის შემდგომ, 1030-იან წლებში). მონოპიგრაფიკულია, წარწერები არაბულია, კვირიკე მოიხსენიება *ნასაბით* (ძე დაუდისა), ტიტულით *მეფე* და *მეტაფორული ქუნიით*. მითითებულია დევიზი – *სამართლიანობა*. წარმოადგენს წინა სამონეტო ტიპის ევოლუციის პროდუქტს;



სურ. 25

III ტიპი (სურ. 26-27): მოჭრილია ასევე ხალიფა ალ-კაიმის სახელით (ან მითითებულია მისი სახელიდან მომდინარე ელემენტი), ე.ი. 1031 წლის შემდგომ, ასევე 1030-იან წლებში, მაგრამ II ტიპზე უფრო გვიან, ზეობის ბოლოსკენ. წარწერები არაბულია, კვირიკე მოიხსენიება *ნასაბით* (ძე დაუდისა), *მეტაფორული ქუნიით* და ტიტულით *მეფე სამართლიანი*. მუჰამმადის სახელი აღარ ჩანს. ხალიფას ხსენება ცენტრიდან გადატანილია მონეტის პერიფერიაზე. ჩნდება ძალიან მნიშვნელოვანი იკონოგრაფიული ელემენტი – წმ. გიორგის გამოსახულება, რომელიც დიოკლეტიანეს განგმირავს. ამასთან, ერთ-ერთ ქვეტიპზე წმ. გიორგისთან მისი აღმნიშვნელი ქართული (ასომთავრული) ასოებიცაა. წმ. გიორგის გამოსახულებას პროტოტიპი არ გააჩნია – ეს, საზოგადოდ, საფასეზე ამ წმინდანის გამოსახვის პირველი შემთხვევაა მსოფლიო პრაქტიკაში – მომდევნო მხოლოდ როჯერ სალერნოელის 1112-1119 წლებში მოჭრილ მონეტაზე გვხდება (სურ. 28) (Malloy A., Fraley Preston I., Seltman A., 1994: 183, 201).



სურ. 26



სურ. 27



სურ. 28

გაგიკის საფასე (სპილენძი?):

ჯერჯერობით ერთადერთი სამონეტო ტიპი: თეორიულად მოჭრილი უნდა იყოს გაგიკის ზეობის ნებისმიერ მონაკვეთში, ე.ი. 1031 წლის შემდგომ ვიდრე 1058 (?) წლამდე; მაგრამ, ჩვენი აზრით, მონეტა საკორონაციო ემისიას

წარმოადგენს, და ხელისუფლების გაგიკისთვის გადაცემის დროს უნდა იყოს გამოშვებული, ანუ, 1030-იან წლებში. წარწერები არაბულია, გაგიკი მოიხსენიება *ნასაბით* (ძე დაუდისა), *მეტაფორული ქუნიით*, ტიტულით *მეფე სამართლიანი*, და, ასევე, საგვარეულო (?) *ნისბით*. რელიგიური ფორმულა და ხალიფას სახელი არ ჩანს. სახეზეა უკიდურესად მნიშვნელოვანი იკონოგრაფიული ელემენტი – მეფის ღვთისმშობლის მიერ კურთხევის სცენა. ეს უკანასკნელი მეტ-ნაკლებად თანადროული ბიზანტიური მონეტებიდან უნდა იყოს ნასესხები – სავარაუდოდ, რომანოზ III-ის ჰისტამენონ ნომისმასგან. ქართული ასოები არ ჩანს. ამგვარად, ეპიგრაფიკული მხარე წინამორბედის, კვირიკე III-ის საფასის ანალოგიაა (დამატებულია მხოლოდ ერთი ახალი ელემენტი, ნისბა, რაც ბიძიდან დისშვილზე ტახტის გადაცემის სპეციფიკით აიხსნება; მეორე – მეფედ კურთხევის მხარე კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რომანოზ III ჰისტამენონ ნომისმადან არის აღებული (სურ. 30).



სურ. 29



სურ. 30

კახეთ-ჰერეთის საფასის აღმოჩენა მრავალმხრივ არის საგულისხმო და უკიდურესად მნიშვნელოვანი:

– როგორც ირკვევა, მონეტა იჭრებოდა საქართველოს აღმოსავლეთში აღმოცენებულ, ეროვნულ პოლიტიკურ ერთეულშიც;

– კახეთ-ჰერეთის ნუმიზმატიკამ შემოგვინახა ქართულ ნუმიზმატიკაში მონარქის კურთხევის სცენის კიდევ ერთი მაგალითი;

– კახეთ-ჰერეთმა მოგვცა წმ. გიორგის იკონოგრაფიის მონეტაზე გამოჩენის მსოფლიოში პირველი მაგალითი, რაც, უეჭველია, საქართველოში ამ წმინდანის კულტის მნიშვნელობასა და მსოფლიო კულტურაში საქართველოს წვლილს უსვამს ხაზს;

– კახეთ-ჰერეთის, კერძოდ, კვირიკე III-ის ადმინისტრაციამ შეძლო (მართალია, არა ერთბაშად), გამოემუშავა სრულიად უნიკალური და უპრეცედენტო, უპროტოტიპო, ქრისტიანულ-ისლამური საფასის აბსოლუტურად ახალი ტიპი, რაც ქრისტიანულ და ისლამურ სამყაროს შორის ურთიერთქმედების მეტად საინტერესო ნიმუშად გვევლინება;

– საინტერესოა, მაგრამ კახეთ-ჰერეთის სამეფო, მონეტარული თვალსაზრისით მაინც, და განსხვავებით ბიზანტიის შეუდარებლად უფრო დიდი ზეგავლენის ქვეშ მყოფი დასავლურ-ქართული სახელმწიფოებისაგან, გაცილებით უფრო ახლოს იყო ორიენტალურ სამყაროსთან, და მის შემადგენელ ნაწილადაც კი მოგვევლინა (იმდენად, რამდენადაც ეს საფასეს შეეხება).

ტაბულის სახით შეჯამებული გვაქვს არსებული ცნობები საქართველოში სხვადასხვა ვექტორის სამონეტო ემისიების შესახებ.

ტაბულა 1. ნუმიზმატიკური ევოლუციის ვექტორები X-XII სს. საქართველოში

ემიტენტი	პროტოტიპი	ქრონოლოგია	იკონოგრა-ფია	ენა / გრა-ფიკა	მონეტარული-პარადიგმა
დავით კუ-რაპალატი	ბიზანტიური	სპორადული გამოშვება 990-1000/1 თუ 876-881?	გოლგოთას ჯვარი	ქართუ-ლი	ბიზანტიური ოიკუმენე
დასავლეთ საქართ-ველოს სა-მეფო	სახალიფოს დირჰემის მინაბაძები + ბიზანტიური = ჰიბრიდუ-ლი ტიპი	1042-ის შემდეგ – 1104-ის შემდეგ = დაახლ. 60 წ.?	ვლაქერნის ღვთისმ-შობელი / მონარქის გა-მოსახულება	ქართუ-ლი (ბერ-ძნული ჩანართე-ბით)	ბიზატიური ოიკუმენე
მუსლიმური თბილისი	სახალიფოს დირჰემი	„უწყვეტად“	(მონოეპიგ-რაფ.)	არაბული	ისლამური ოიკუმენე
კორიკიანთა სამეფო	ბიზანტიური	სპორადული გამოშვება: 1048-1089?	მაცხოვარი	სომხური	ბიზანტიური ოიკუმენე
კახეთ-ჰე-რეთი	შადადიანთა დირჰემი; შემდგომში ასევე, ნაწი-ლობრივ ბი-ზანტიური	1014-ის შემდეგ – ვიდრე 1030-იან წწ.-მდე = დაახლ. 20-25 წ.?	(მონოეპიგ-რაფ.) / წმ. გიორგი	არაბული (გვიანდე-ლი ქარ-თული ჩანართე-ბით)	უპირატესად ისლამური ოიკუმენე, უნიკალური ქრისტიანულ-ისლამური სა-მონეტო ტიპის გამომუშავება

სამონეტო ემისიების „ახალი“ ტალღა X-XI საუკუნეების საქართველოში

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აღნიშნულ პერიოდში საქართველოს ტერიტო-რიაზე სამონეტო ემისიის 5 ცენტრი მოქმედებდა:

1. დავით კურაპალატის სამფლობელოები;
2. დასავლეთ საქართველოს სამეფო;
3. მუსლიმური თბილისი;
4. კორიკიანთა სამეფო;
5. კახეთ-ჰერეთის სამეფო.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ამ ხუთიდან ყველა, მუსლიმური თბილისის გარდა, წარმოადგენდა მონეტის მოჭრის ახლადაღმოცენებულ კერას. თბილისში კი ამ პერიოდში საკუთარი საფასის გამოშვება ჯერ კიდევ VIII სა-უკუნის დასაწყისში ჩასახული ტრადიციის გაგრძელება იყო; მაგრამ, რამ განა-პირობა არცთუ ვრცელ ტერიტორიაზე სამონეტო ემისიის კიდევ ოთხი ცენტრის გაჩენა?

გასაგებია, რომ პრინციპული მნიშვნელობა ქონდა ქვეყნის დანაწევრებას ცალკეულ სამეფო-სამფლობელოებად. მაგრამ, საქართველო არც წინა საუკუნეებში იყო ერთიანი, მაგრამ VII საუკუნის დამდეგიდან (როდესაც შეწყდა ე.წ. ქართულ-სასანური მონეტის გამოშვება) ვიდრე X საუკუნის დასასრულამდე იქ მონეტა მაინც არ იჭრებოდა (2 გამონაკლისის გარდა – აფხაზთა სამეფოში ქუფური დირჰემების მინაბაძების მოჭრა, და მუსლიმურ თბილისში ქუფური დირჰემების ემისია). ყოველ შემთხვევაში, დღევანდელი მონაცემებით მაინც, მონეტა არ იჭრებოდა „ქართველთა სამეფოში“ (თუკი „დავით კურაპალატის მონეტა“ დავით III-ისა და არა დავით I-ის ემისიაა), არც კახეთისა თუ ჰერეთის სამეფოში.

რა იყოს ამის მიზეზი? სავარაუდოდ, ერთზე მეტი იყო; ვეცდებით მოკლედ განვიხილოთ შესაძლო წინამძღვრები:

1. ტრადიციის გაგრძელება – ეს ჭეშმარიტებაა მუსლიმური თბილისისთვის და, ასევე, ნაწილობრივ მაინც, როგორც ჩანს, აფხაზთა სამეფოსთვის; მაგრამ, არა დანარჩენი სამი ცენტრისთვის;

2. საზოგადოების ფეოდალიზაციის შემდგომ სტადიაზე ასვლის პარალელურად მიმდინარე კომერციალიზაცია და ბაზრის გაზრდილი მოთხოვნილება – აღნიშნულ პერიოდში საკუთარ საფასეზე მოთხოვნილების გაჩენა შეიძლება სოციუმის ანგარიშსწორების გაადვილებაზე მოთხოვნილებითაც ავხსნათ: ნატურალური მეურნეობიდან ნაწილობრივ მაინც ნაღდ ფულზე გადასვლის შემთხვევაში, უცხოეთიდან იმპორტირებული საფასე შეიძლება უკვე არასაკმარისიც ყოფილიყო;

3. ადგილობრივი დინასტიების მდგომარეობის გამყარება, მათი ამბიციების ზრდა და სუვერენობაზე საჯარო განაცხადის გაკეთების სურვილი – სამონეტო რეგალიის, თუნდაც რაღაც მემორიალურ-პროკლამაციური დანიშნულებით, განხორციელება სახელმწიფოს, მოსახლეობის, მმართველი ელიტის ერთგვარი კულტურული თუ იდეოლოგიური სიმწიფის მანიშნებელია;

4. სამონეტო ლითონის ხელმისაწვდომობა? ეს მიზეზი ნაკლებ სარწმუნოდ გვეჩვენება – ზემოთ განხილული ვექტორების ფარგლებში მონეტების გამოშვება შემთხვევათა უმეტესობაში, პირიქით, ვერცხლის კრიზისს დაემთხვა (ეს კი, სხვათა შორის, ადასტურებს, თუ რამდენად ძლიერად მოქმედებდა მონეტის ემისიის ხელშეწყობი სხვა ფაქტორები, თუკი ფულის მოჭრა საქართველოში მაშინ დაიწყო, როდესაც ბაზარზე უკვე შეიგრნობოდა ერთ-ერთი წამყვანი ძვირფასი ლითონის – ვერცხლის დეფიციტი).

ალბათ, შემთხვევითი არ არის, რომ სწორედ ამ პერიოდში აღმოცენდა ეროვნული საფასის ემისიები ჩრდილოეთ და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში / სახელმწიფოებში – მაგალითად პოლონეთის სამეფოში, მეშკო I-ისა და ბოლესლავ მამაცის (სურ. 31) მიერ საკუთარი საფასის პირველად გამოშვება; ასევე კიევის რუსეთში სრებრენიკების (სურ. 32) გაჩენა. ევროპის ქვეყნების შემთხვევაში ამ მოვლენას ვერცხლის ახალი საბადოების დამუშავების დაწყებასა და, შესაბამისად, დიდი რაოდენობით ვერცხლის შემოდინებას უკავშირებენ (Spufford, 1988: 77-83).



სურ. 31



სურ. 32

რომელმა ვექტორმა გაიმარჯვა და რატომ

შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ ჩვენს მიერ განხილული ხუთივე ვექტორი დასრულდა ან მალევე ათვლის წერტილიდან, ანდა 1122 წელს, თბილისის აღებით საქართველოს „გაერთიანებასთან“ ერთად. რა ჩაენაცვლა ზემოთ განხილული ხუთივე ჯგუფის საფასეს? იმპორტირებულ ფულის ნიშნებს თუ არ ჩავთვლით? რეალურად, ეს იყო დავით IV აღმაშენებლის მონოეპიგრაფიკული, არაბულენოვანი უწესო ჭედვის სპილენძის საფასე (სურ. 33) (Paghava, 2012a). დავით აღმაშენებლისა და ჯვრის იკონოგრაფიის, ასევე ასომთავრული ლეგენდის მატარებელი უნიკალური სპილენძის მონეტა აშკარად ევოლუციური ჩიხი იყო, და, დიდი ალბათობით, 1122 წლამდეც მოიჭრა. ქართველი მონარქების შემდგომი პერიოდის მონეტებს, რუსუდანის საფასის ჩათვლით, როგორც ეს უკვე დამტკიცებულია, სათავე დაუდო სწორედ დავით აღმაშენებლის არაბულენოვანმა საფასემ (Paghava, 2012a: 242-245).



სურ. 33

თუ გადავხედავთ ზემოთ აღწერილ ხუთივე ვექტორს, ობიექტურ მკვლევარს არანაირი ეჭვი აღარ ექნება, რომ ყველა პარამეტრით (მეტროლოგია, სამონეტო ლითონი, ლეგენდების გრაფიკა და ენა) დავით აღმაშენებლის სპილენძი არის უშუალო მემკვიდრე მუსლიმური თბილისის საფასისა.

ამრიგად, უნდა დავასკვნათ, რომ ხუთი ვექტორიდან, ასე ვთქვათ, გაიმარჯვა მესამემ – მუსლიმური თბილისის საფასე ყველაზე უფრო ორგანულად შეერწყა ცვალებად გარემოს და, ფაქტიურად, არ შეწყვიტა არსებობა თბილისის ქრისტიანების ხელში გადასვლის – საქართველოს სამეფოს შემადგენლობაში შესვლის შემდეგაც. ფაქტიურად, დავით აღმაშენებლის სამონეტო რეფორმიდან (Paghava, 2012a: 242-245) დაწყებული და რუსუდანის ჩათვლით, ქართველი მონარქების საფასის ევოლუციური ხაზი წარმოადგენს სწორედ მუსლიმური თბილისის საფასის ვექტორის *უშუალო გაგრძელებას* (Paghava, 2012a: 242-245).

ძალიან საინტერესოდ გვეჩვენება საკითხი, თუ რატომ აღმოჩნდა ეს ვექტორი ყველაზე სიცოცხლისუნარიანი? ვეცდებით პასუხი გავცეთ ამ შეკითხვას.

დავით III კურაპალატის ემისია აშკარად ძალიან სპორადული იყო და, ასევე, ძალიან ადრეულიც. როგორც ჩანს, მას არ ქონდა მყარი საძირკველი ემიტენტი სახელმწიფოს სოციალურ-ეკონომიკურ-პოლიტიკურ ყოფაში, და დავით კურაპალატის (ადმინისტრაციის) იზოლირებულ და უნიადაგო ინიციატივას წარმოადგენდა, რომელიც დავიწყებას მიეცა ამ მონარქის ეფემერული, როგორც გაირკვა, სახელმწიფოს დაშლის შემდეგ. ხოლო, თუ ემისიის უკან დავით I კურაპალატი იდგა, მაშინ უნდა ვცნოთ, რომ ნიადაგი საკუთარი საფასის გამოსაშვებად ჯერ აშკარად მოუმწიფებელი იყო.

კორიკიანთა და კახეთ-ჰერეთის სამეფოს ემისიების საბოლოო წყვეტა პოლიტიკურ წარუმატებლობას უნდა დავუკავშიროთ. როგორც ვიცით, კორიკი-

ანების სახელმწიფო ჯერ თურქ-სელჩუკებმა დაიპყრეს, შემდეგ კი შესაბამისი ტერიტორია ქართველმა ბაგრატიდებმა დაიკავეს; კახეთ-ჰერეთსაც ბოლო სწორედ ამ უკანასკნელთ მოუღეს. თუმცა, ეს არ გვიხსნის იმას, თუ რატომ შეწყდა, დავუშვათ, კახეთ-ჰერეთის სამეფოს საფასის ემისია უკვე გაგიკის ზეობაში – დაახლოებით, XI საუკუნის შუამდე? თუ უნდა ვივარაუდოთ / ვიმედოვნოთ, რომ გაგიკის მემკვიდრეების საფასე ჯერ კიდევ ელის აღმოჩენას?

გაკვირვებას იწვევს, თუ რატომ, პირდაპირ ვთქვათ, ჩაკვდა დასავლურ-ქართული სახელმწიფოს ვერცხლის მონეტების გამოშვების ვექტორი – საქართველოს „გამაერთიანებელი“ დავით აღმაშენებელიც ხომ ჯერ კიდევ XII საუკუნის დასაწყისში თავადაც უშვებდა ამ ტიპის საფასეს (სილოგავა, 2006: 246-252; Paghava, 2012b)? პირდაპირ რომ ვთქვათ, რამ უბიძგა ძლევამოსილ დავით აღმაშენებელს, რომ შეეწყვიტა წესიერი ჭედვის, ბიზანტიური ყაიდის, ქრისტიანული იკონოგრაფიით დახუნძლული ქართულ-ზედწერილიანი ვერცხლის (თუ ბილონის?) მონეტის მოჭრა, და გადასულიყო უწესო ჭედვის, აღმოსავლურ-ისლამური იერის, მონოეპიგრაფიკული, არაბულ-ზედწერილიანი, სელჩუკი სულთნისა და მუსლიმური რელიგიური ფორმულის მატარებელი[9] სპილენძის საფასის გამოშვებაზე? რატომ აღმოჩნდა დამარცხებულთა – მუსლიმური თბილისის მონეტარული ტრადიცია გამარჯვებულთა – ქრისტიანული დასავლურ-ქართული სახელმწიფოს ტრადიციაზე უფრო ძლიერი?

ვეცდებით გავაანალიზოთ, თუ რატომ მოაქცია დავით IV აღმაშენებელმა, თანაც, როგორც ჩანს, ნებაყოფლობით, თავისი ტრადიციული საფასე ერთგვარ ევოლუციურ ჩიხში:

1. ვერცხლის კრიზისის პირობებში უწესო ჭედვის სპილენძის გამოშვება, ჩანს, უფრო ადეკვატური ეკონომიკური ღონისძიება იყო;

2. არაბული რეგიონის lingua franca იყო, და გაძლიერებულ, ასე ვთქვათ, უკვე რეგიონალურ ასპარეზზე გამოსულ აფხაზთა სამეფოს მონარქს ერჩივნა უფრო საერთაშორისო / აღმოსავლური ნორმების შესაბამისი საფასე გამოეშვა;

3. ახლად დაპყრობილი თბილისისა და მისი (უპირატესად?) მუსლიმური მოსახლეობის ქრისტიანულ ქართულ სახელმწიფოში ინტეგრირების მნიშვნელობა იმდენად დიდი იყო, რომ ადმინისტრაციამ გადაწყვიტა სამონეტო ტიპი მინიმალურად შეეცვალა, ფაქტიურად, მხოლოდ დავითის სახელის აღნიშვნით დაკმაყოფილებულიყო; ამგვარად, გამოდის, რომ ეს საფასე უპირატესად თბილისელებისათვის და მიმდებარე ჰინტერლანდში მოხმარებისთვის იყო განკუთვნილი?

4. თბილისის ეკონომიკური წონა, საზოგადოდ, მაჰმადიანი თბილისელი ვაჭრების ეკონომიკური აქტიურობა იმდენად მნიშვნელოვანი შენაძენი იყო დავით IV-სთვის, რომ მან გადაწყვიტა კომერციული გარიგებებისათვის აუცილებელი საფასის ტიპი მინიმალურად შეეცვალა.

მიუხედავად ამისა, ძნელი სათქმელია, თუ რამ შეუშალა ხელი ტრიუმფატორ მონარქს პარალელურად, ყველაზე ცოტა, ლიხს-დასავლეთით მდებარე პროვინციებისათვის მაინც, კვლავინდებურად უფრო ტრადიციული, ბიზანტიური ყაიდისა და ეროვნული ელემენტების მატარებელი მონეტის გამოშვება გაეგრძელებინა. ვერცხლის კრიზისმა? სპილენძის მონეტას კი დასავლური პროვინციების ბაზარი არ ცნობდა და ვერ მიიღებდა?

---

9 ევგენი ჭანიშვილი ამზადებს პუბლიკაციისათვის ნაშრომს ახალი ეგზემპლარების შესწავლის შედეგებით.

***

დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ ნუმიზმატიკური ვექტორების (რომ აღარაფერი ვთქვათ პოლიტიკურზე, რელიგიურსა და სოციალურ-ეკონომიკურზე) სიმრავლის თვალსაზრისით „დიდი XI საუკუნე“ (X საუკუნის დასასრული – XII საუკუნის დასაწყისი ვიდრე 1122 წლამდე) ქართველი ერის ისტორიის განსაკუთრებულად გამორჩეული პერიოდია.

ეთნიკურ-ნაციონალური, რელიგიური, სოციალური კუთხით სხვადასხვა სახელმწიფოებრივი მოდელის კონკურენციის ფარგლებში პოლიტიკურ-სამხედრო გამარჯვება აფხაზთა სამეფოს მიერ განსახიერებულ ქართულ ეროვნულ ელემენტს ერგო; პარადოქსულია, მაგრამ ეკონომიკურ-მონეტარული კუთხით გამოსავალი არსობრივად სხვანაირი აღმოჩნდა – საკუთარი ეროვნული საფასის გამოშვების დაახლოებით 60-წლიანი გამოცდილების მქონე დასავლურ-ქართულმა სახელმწიფომ უარყო ის, და მძლავრი მუსლიმურ-კომერციული ანკლავის / ანკლავების სრულყოფილად ინკორპორაციის მიზნით გააგრძელა აშკარად ორიენტალური იერის (ისლამურის თუ არა) საფასის გამოშვება. უფრო მეტიც – დედაქალაქად ქცეულ თბილისში წარმოებულმა ამ ემისიამ საფუძველი ჩაუყარა „გაერთიანებული“ საქართველოს მომდევნო მონარქების საფასის მთლიან სერიასაც.

ბიბლიოგრაფია:

1. დუნდუა, გიორგი, დუნდუა, თედო. *ქართული ნუმიზმატიკა*. 1. თბილისი: არტანუჯი, 2006.
2. პაპუაშვილი, თენგიზი. *რანთა და კახთა სამეფო (VIII-XI სს.)*. თბილისი: მეცნიერება, 1982.
3. *საქართველოს ისტორია. IV საუკუნიდან XIII საუკუნემდე*. ტომი II. თბილისი, 2012.
4. სილაგაძე, ბენიამინი. *არაბთა ბატონობა საქართველოში.* თბილისი: მეცნიერება, 1991.
5. სილოგავა, ვალერი. *სამეგრელო-აფხაზეთის ქართული ეპიგრაფიკა*. თბილისი: არტანუჯი, 2006.
6. ფაღავა ირაკლი. იბეჭდება-ა. მანსურ II ჯა'ფარიანის სამონეტო ემისია მალიქ-შაჰის სახელით – თბილისი და ქვემო ქართლი ბაგრატოვანთა და დიდ სელჩუკთა შორის. *საისტორიო კრებული*, 5.
7. ფაღავა, ირაკლი. იბეჭდება-ბ. XI-XII საუკუნის ბიზანტიური ყაიდის ქართული მონეტები – მიმოქცევის ხასიათი. *საისტორიო კრებული*, 5.
8. ფაღავა ირაკლი.“საქართველოში არაბთა ბატონობის პერიოდიზაცია (ნუმიზმატიკური მონაცემების გათვალისწინებით)”. *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, VIII, 2014, 250-257, 342.
9. ფაღავა, ირაკლი. *შუასაუკუნოვან საქართველოში ნუმიზმატიკური ევოლუციის ანალიზი (VIII-XIII სს.)*. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სადისერტაციო ნაშრომი, 2015.

10. ქუთათელაძე, ქეთევანი. *ქვემო ქართლი. პოლიტიკური ისტორიის საკითხები (ტაშირ-ძორაგეტის სამეფო; ორბელთა გვარის ისტორია)*. თბილისი: მთაწმინდელი, 2001.
11. ჯაფარიძე, გოჩა. აბასიანთა დირჰემების ქართული მინაბაძები და ბაგრატ III-ის ვერცხლის მონეტის ხელახალი ატრიბუცია. *საისტორიო კრებული*, 2, 2012.
12. ჯაფარიძე, გოჩა. თბილისის ამირას 'ალი იბნ ჯა'ფარის მონეტები. 132-150. ამიერკავკასიის ისტორიის პრობლემები. თბილისი: მეცნიერება, 1991.
13. ჯაფარიძე, გოჩა. *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო*. თბილისი: მეცნიერება, 1995.
14. Akopyan, Alexander, & Vardanyan, Aram. A Contribution to Kiurikid Numismatics: Two Unique Coins of Gagik, King of Kakhet'I, and of David II of Lori (Eleventh Century). *The Numismatic Chronicle* Vol. 175, 2015, 211-215.
15. Malloy, A., Fraley, Preston I., & Seltman A. *Coins of the Crusader States 1098-1291*. New York: Attic Books Ltd, 1994.
16. Mayer, Tobias (bearbeitet von). *Sylloge der Münzen des Kaukasus und Osteuropas*. Wiesbaden, 2005.
17. Paghava, Irakli. (2012a). The First Arabic Coinage of Georgian Monarchs: Rediscovering the Specie of Davit IV the Builder (1089-1125), King of Kings and Sword of Messiah. *3rd Assemani Symposium on Islamic Coins,* Roma, 23-24 September 2011, Proceedings. Eds. Bruno Callegher and Arianna D'Ottone. Trieste, 2012, 220-261.
18. Paghava, Irakli. (2012b). Silver Coinage of David IV the Builder with no Byzantine Title (Attribution, Dating, Significance)". *Pro Georgia* 22, 2012, 91-109.
19. Paghava, Irakli, & Bennett, Kirk. New Monetary Material for the Numismatic History of 'Alī B. Ja'far, Ja'farid Emir of Tiflīs, and its Significance. *Journal of Oriental Numismatic Society* 213, 2012, 11-12.
20. Paghava Irakli & Janjgava, Giorgi. "Revising Georgian-Sasanian Coinage: A New (Third) Type *Drama* of Gurgen". *American Journal of Numismatics,* 27, 2015.
21.. Paghava, Irakli, Turkia, Severiane. Between Ja'farids and Bagratids: The Last Monetary Issues of Muslim Tiflis in the Name of al-Mustazhir (1094-1118). *XV International Numismatic Congress. Taormina, 21-25 September 2015. Congress Book*, ed. Maria Caccamo Caltabiano. Messina, 2015, 170.
22. Paghava Irakli, & Turkia Severiane. A New Coin Type of the Sayyid Abū al-Faḍl Ja'far III b. 'Alī, Ja'farid Emir of Tiflīs. *Journal of Oriental Numismatic Society* 206, 2011, 11-13.
23. Paghava, Irakli, & Turkia, Severiane. A New Early Coin Type of 'Alī b. Ja'far, Emir of Tiflis, Citing the Caliph Al-Tā'ī' li-llāh. *Journal of Oriental Numismatic Society* 199: 7-9.
24. Paghava Irakli, & Turkia Severiane. 2012. "A Unique Coin of Abū al-Hayjā, Ja'farid Emir of Tiflīs". *The Numismatic Chronicle* 172, 2009, 205-212.
25. Spufford, Peter. *Money and its use in medieval Europe*. Cambridge University Press, 1988.

26. Turkia, Severiane, & Paghava, Irakli. The Coinage of Ja'far III B. 'Alī, Emir of Tiflis. *Journal of Oriental Numismatic Society* 197, 2008, 5-11.
27. Vardanyan, Aram, & Zlobin, Gennadiy. A Mixed Hoard of Eleventh Century Coins Found in Azerbaijan (A Contribution to the Study of Shaddādid and Shirwānshāh Coins. *The Numismatic Chronicle* Vol. 174, 2014, 352-361.
28. Акопян, Александр и Варданян, Арам. Уникальная серебряная монета Кюрике II / Монеты Квирике III, царя Кахети и Эрети. *Семнадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. Тезисы докладов и сообщений*. Отв. редактор И.В. Ширяков. Москва. 2013, 43-44.
29. *Очерки Истории Грузии. Том II. Грузия в IV-X веках*. Тбилиси: Мецниереба, 1988.
30. Пагава, Иракли. В печати. Уникальные нумизматические памятники истории Грузии XI века (новые данные о монетных эмиссиях Квирике III Великого. *Эпиграфика Востока* XXXII.
31.. Пагава, Иракли и Туркиа, Севериане. Монетное наследие Мансура II б. Джа'фара (III) (к нумизматической истории Тифлисского амирата). *ΠΟΛΥΤΡΟΠΟΣ*. Сборник научных статей памяти Аркадия Анатольевича Молчанова (1947–2010). Под ред. Татьяны Н. Джаксон и Александра В. Акопяна. 2014. Москва: Индрик, С. 347-360. Таблица XI.
32.. Пахомов, Евгений. *Монеты Грузии.* Тбилиси: Мецниереба, 1970.
33. Степаненко, Валерий. К датировке получения сана куропалата Давидом II Багратидом Тао. *თბილისის უნივერსიტეტის შრომები*, 227, 1982, 72-77.

ირაკლი ფაღავა
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

გიორგი გოგავა

კახეთის სამეფოში გამოშვებული ოსმალური მონეტები

ისტორიულ-ნუმიზმატიკური შესავალი

თემურ-ლენგთან, ყარა-ყოიუნლუსა და აყ-ყოიუნლუს თურქმანებთან და აულაგმავ ფეოდალურ სეპარატიზმთან წარუმატებელი ბრძოლით დასუსტებული საქართველო 1490 წლისთვის პოლიტიკურად საბოლოოდ დაიშალა, სამცხის სამთავროს, იმერეთის, ქართლისა და კახეთის სამეფოებად. ერთიანობის დაკარგვამ ეროვნული ძალები, ბუნებრივია, დაასუსტა, და ქვეყანა თანდათანობით ძალდატანებით უცხო ძალებს დაექვემდებარა: ქართლი და კახეთი სეფიანთა ირანის ზეგავლენის სფეროში აღმოჩნდნენ, იმერეთი – ოსმალთა იმპერიის, სამცხე-საათაბაგო კი დიდ ხანს საცილობელი იყო, საბოლოო ჯამში კი ასევე ოსმალო-თურქებს ერგოთ.

პოლიტიკურ დაქუცმაცებას მოჰყვა საერთო ეკონომიკური ბაზრის ფრაგმენტაციაც, ჩამოყალიბებულ პოლიტიკურ ერთეულებში მიმდინარე ეკონომიკური პროცესების დიფერენციაცია და ერთმანეთისგან იზოლირება. ნუმიზმატიკური კუთხით, სახელმწიფოს დანაწევრების შედეგად უწინ ერთიანი ქვეყნის ტერიტორიაზე წარმოიქმნა საფასის გამოშვების რამდენიმე (დამატებითი) ცენტრი – თბილისის გარდა, კახეთში, სამცხეში, მოგვიანო პერიოდში ასევე ოდიშის სამთავროში, და, შესაძლოა, ასევე იმერეთის სამეფოში (ვიწრო გაგებით).

ჩვენი კვლევის საგანი ამჟამად იმდროინდელი საქართველოს უკიდურეს აღმოსავლეთში წარმოქმნილი გვიანფეოდალური კახეთის სამეფოა (ჰერეთი ამ დროისთვის უკვე ეთნიკური კუთხით მნიშვნელოვანწილად გამოაკლდა ქართულ სამყაროს), კერძოდ კი – მისი ნუმიზმატიკური ისტორია.

კახეთის სამეფო უკვე XVI საუკუნეში იძულებული გახდა სეფიანთა სახელმწიფოს უზენაესობა ეცნო. პოლიტიკურ დამოკიდებულებას მონეტარული განსახიერებაც ქონდა. კახეთის ზარაფხანას / ზარაფხანებს, მართალია, როგორც ჩანს, კახეთის მეფე აკონტროლებდა (Пагава, Туркиа 2013: 111-112), მაგრამ სიქას უფლების ძალით, ძვირფასი ლითონის საფასე აუცილებლად სიუზერენის – სეფიანი შაჰის სახელით უნდა მოჭრილიყო, და იჭრებოდა კიდევაც. სულ ბოლო დრომდე ცნობილი იყო კახეთის სამეფოში სამონეტო ემისიების განმახორციელებელი ერთადერთი ურბანული ცენტრი, სამეფოს დედაქალაქი (ჭილაშვილი, 1980: 157-163, 171-175) – (წაღმა) ბაზარი, ანუ, როგორც მას უცხოელი ავტორები მოიხსენიებდნენ, და როგორც ის თავად მონეტებზე იყო აღნიშნულია – ზაგემი / ზაგამი / ზეგამი (زكم ან زكام); ამ ქართული ზარაფხანისა და მისი ნაწარმის შესწავლას თავისი შესანიშნავი შრომებით საფუძველი ჩაუყარეს თინათინ ქუთელიამ და ლევან ჭილაშვილმა (Кутелия, 1979: 14-25; ჭილაშვილი, 1980: 175-179). ბოლო 10-15 წელიწადში კი ზაგემის სამონეტო ემისიებს მიეძღვნა დამატებითი ცნობების შემცველი კიდევ მრავალი ახალი პუბლიკაცია, რომელთა ავტორებიცაა ახალი თაობის ნუმიზმატები: ალექსანდრე აკოპიანი, სთივენ ალბუმი, დავით ალექსანიანი, ქირქ ბენეთი, გოგა გაბაშვილი, გიორგი გოგავა, სთენ

გორონი, სევერიანე თურქია, ირაკლი ფაღავა (Album, 2001: plate 39; Акопян, Алексанян, 2015; Bennett, 2013: 223-230; Gabashvili, Paghava, Gogava, 2015; Goron, 2003a; Goron, 2003b; Goron, 2004; Paghava, 2013; Paghava, Bennett, 2015; Paghava, Gabashvili, 2015; ფაღავა, 2012ბ; Пагава, Туркиа, 2013). საყურადღებოა, რომ აღმოჩენილ იქნა კახეთის სამეფოს სამონეტო ემისიების კიდევ ერთი, აქამდე აბსოლუტურად უცნობი ცენტრი – ე.წ. „ქახედი“; ამ სახელწოდების მქონე ზარაფხანას რამდენიმე ნაშრომი მიეძღვნა, მაგრამ მისი ლოკალიზაცია და ატრიბუცია აქამდე (Акопян, Алексанян, 2015: 169-170; Paghava, Gabashvili, 2015) არ ყოფილა სწორად დადგენილი – ახალმა მონაცემებმა მოგვცა საშუალება ეს საკითხი დამაჯერებლად გაგვერკვია.[1]

კვლევის მიზანი

ყველა ზემოთ აღნიშნული ნაშრომი განიხილავდა გვიანფეოდალური კახეთის სამეფოს მონეტარულ ისტორიას სეფიანური ნუმიზმატიკის პარადიგმაში. თუმცა, არსებობს ნარატიული ცნობა, რომლის თანახმად, ამ ქართულ სახელმწიფოში ოსმალური ტიპის, ოსმალო სულთნის სახელის მატარებელი მონეტაც მოიჭრა: ჯერ კიდევ 2012 წელს ირაკლი ფაღავამ მიაქცია ყურადღება (ფაღავა, 2012ა: 128-129) XVI საუკუნის ოსმალო ქრონისტის, იბრაჰიმ რაჰიმიზადეს (Гусейн, 2005) ერთ საინტერესო ცნობას: სეფიანთა კავკასიურ პროვინციებში, მათ შორის, ქართლისა და კახეთის სამეფოებში, 1578 წელს მუსტაფა ლალა-ფაშას სარდლობით ოსმალების ლაშქრობის მოთხრობისას, ავტორი საკმაოდ ვრცლად შეეხო კახთა მეფე ალექსანდრე II-ის (1574-1601, 1602-1605) მიერ წარმოებულ პოლიტიკას; სამხედრო-პოლიტიკური ვითარების გათვალისწინებით ამ ქართველმა მონარქმა მიიღო დიპლომატიური გადაწყვეტილება – ოსმალეთის მხარეზე გადასულიყო; სხვათა შორის, რაჰიმიზადე აღნიშნავს ოსმალო სულთნის უზენაესობის აღიარების ნიშნად კახეთში მურად III-ის სახელის მონეტაზე მითითებასა და პარასკევის ღვთისმსახურებაში მოხსენიებას (*სიქა* და *ხუტბა*) (Гусейн 2005: 108-110). მაშასადამე, ოსმალო ქრონისტის თანახმად, კახეთში ოსმალო სულთნის სახელით მონეტები უნდა მოჭრილიყო. ირაკლი ფაღავას აზრით, ამ მონეტებზე ზაგემის ზარაფხანის აღნიშვნა უნდა ყოფილიყო – زكم (ფაღავა, 2012ა: 129).

ამასთან, ავტორმა ვარაუდი გამოთქვა, რომ ამ ცნობის შესაბამისობა ისტორიულ რეალიებთან შეიძლება აბსოლუტური არც ყოფილიყო; ოსმალო სულთნის სახელზე *ხუტბასა* და *სიქას* აღსრულება შეიძლება რეალურ ფაქტს კი არ ასახავდეს, არამედ რაჰიმიზადეს მიერ ისლამურ სამყაროში დაქვემდებარების აღმნიშვნელი სტანდარტული ფორმულის მნიშვნელობით ფორმალურად ყოფილიყო ნახმარი (ფაღავა, 2012ა: 129). თუმცა კი, რამდენადაც ეს *ხუტბას* შეეხება, კახეთის მეფის მიერ მივლინებული ბეენა ჩოლოყაშვილის მოწმობა (ჯაფარიძე, 2013)[2] თითქოსდა უფრო უმყარებს ნიადაგს კახეთში ამ პერიოდშიც მიზგითეების არსებობის ვერსიას.

თავისი ნაშრომის შესაბამისი პასაჟი ავტორმა ოპტიმისტურ ნოტაზე დაასრულა: „...ქართველი ერის ნუმიზმატიკური ისტორიის შესწავლისას იბრაჰიმ

1 „ქახედის“ ზუსტი იდენტიფიკაცია ირაკლი ფაღავას ეკუთვნის. ირაკლი ფაღავა და გიორგი გოგავა ამჟამად დეტალურად შეისწავლიან ამ ზარაფხანის ემისიებს. შესაბამისი ნაშრომები იბეჭდება და მზადდება პუბლიკაციისათვის.

2 ცნობის მოწოდებისთვის გულითად მადლობას ბ-ნ გოჩა ჯაფარიძეს მოვახსენებთ.

რაჰიმიზადეს ცნობის უგულებელყოფა მიზანშეწონილი არ უნდა იყოს. თეორიულად მაინც, მომავალმა აღმოჩენებმა შეიძლება დაადასტუროს კიდეც მის მიერ გადმოცემულის სისწორე“ (ფაღავა, 2012ა: 129). ნაშრომის ინგლისურენოვან ვერსიაში ირაკლი ფაღავამ მოუწოდა მკითხველთ, შეეტყობინებინათ ავტორისთვის, თუკი ამგვარ მონეტას ოდესმე წააწყდებოდნენ (Paghava, 2013: 23). რეალობამ მოლოდინს ნამდვილად გადააჭარბა. რამდენადაც საკვირველად არ უნდა ჩავთვალოთ, მაგრამ ბოლო ორიოდ წლის განმავლობაში ნამდვილად გაჩნდა მონეტები, და არცთუ მცირე რაოდენობით, რომელიც დანამდვილებით შეიძლება ე.წ. კახეთის ოსმალურ ემისიებს მივაკუთვნოთ. წინამდებარე ნაშრომის **მიზანი** სწორედ კახეთის სამეფოში მოჭრილი ოსმალური მონეტების პირველადი პუბლიკაციაა და, საზოგადოდ, კახეთის სამეფოსა და ოსმალების ნუმიზმატიკური კავშირების საკითხის ხელახლა დაყენებაა.

საკვლევი სამონეტო მასალა

მონეტები, რომელთა შესწავლასაც ეფუძნება ჩვენი კვლევა, აღმოვაჩინეთ თბილისის ანტიკვარული ბაზრის ბოლო 2 წლის განმავლობაში მონიტორინგის პროცესში. პრაქტიკულად ყველა მონეტა ისტორიული კახეთის სამეფოს ტერიტორიაზე, დღევანდელ საინგილოში – აზერბაიჯანის რესპუბლიკაშია ნაპოვნი. მონეტები გაყიდვის მიზნით თბილისში ჩამოიტანეს. საბედნიეროდ, მოგვიხერხდა ამ უძვირფასესი ისტორიული მასალის, რომელიც, როგორც ჩანს, საერთოდ არ არის წარმოდგენილი სამამულო მუზეუმებში, ფოტოფიქსაცია და მეტროლოგიური მონაცემების აღრიცხვა.

მონეტები, სამწუხაროდ, მხოლოდ ნაწილობრივ არის პასპორტიზირებული – პოვნის ზუსტი ადგილი უცნობია, მაგრამ მპოვნელ-ჩამომტან-გამყიდველთა მითითებით, ისინი ზაგემის (ნაქალაქარის) სანახებში და მიმდებარე ტერიტორიაზეა აღმოჩენილი, რაც ლოგიკურიცაა.

მასალა საკმაოდ მრავალრიცხოვანია – შევისწავლეთ 200-ზე მეტი ვერცხლის მონეტა (ვაგრძელებთ ასევე სპილენძის მონეტების შესწავლას – შედეგები ცალკე ნაშრომის სახით გამოქვეყნდება). აქედან, მნიშვნელოვანი ნაწილი (50%-ზე მეტი?!), ჩვენდა გასაკვირად, ოსმალური და არა სეფიანური ყაიდის ყოფილა.

სამწუხაროდ, მონეტების ზუსტი ატრიბუცია ხშირად გაძნელებულია. ამის მიზეზები მრავალგვარია. პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს მონეტების უმრავლესობის ცუდი დაცულობა, რაც ხელს უშლის ატრიბუციას: შეუძლებელია კონკრეტული ეგზემპლარის ზაგემისა თუ რომელიმე სხვა ქალაქისადმი მიკუთვნება, სულთნის სახელის ამოკითხვა. აღსანიშნავია ისიც, რომ მასალა, ფაქტიურად, დაუთარიღებელია, ან, ასე ვთქვათ, პირობითად არის დათარიღებული – თარიღი ან არ იკითხება, ან სულთნის ტახტზე ასვლის *გაყინულ* წელს წარმოადგენს. სხვათა შორის, ეს გარემოება ძალიან ართულებს კახეთის სამეფოში ოსმალური საფასის გამოშვების ქრონოლოგიის დადგენას, რაც ძალიან მნიშვნელოვანი იქნებოდა თანადროული პოლიტიკური სიტუაციის, ამა თუ იმ წლებში კახეთის სამეფოს საგარეო ორიენტაციის გასარკვევად (ან, ყოველ შემთხვევაში, გაგვირკვევდა, თუ ვის ხელში იმყოფებოდა ზარაფხანის გამომშვები ცენტრები). მონეტებზე ხშირად მხოლოდ ერთი სახელი იკითხება – დავუშვათ „მურადი“; ასეთ

შემთხვევაში უცნობი რჩება, და სხვა ნიშნებით[3] თუ ირკვევა, მონეტა მოჭრილია მურად ბ. სელიმის მიერ, თუ, დავუშვათ, მეჰმედ ბ. მურადის მიერ.

მიუხედავად ამ სიძნელეებისა, მოხერხდა რამდენიმე ათეული ეგზემპლარის ზუსტი ატრიბუცია. მონეტები მოჭრილი აღმოჩნდა შემდეგ ქალაქებში – ზაგამი, ქახედი, განჯა, შამახი, ამიდი. საყურადღებოა, რომ, ჩამოთვლილის გარდა, არ შეგვხვედრია სამხრეთ კავკასიის სხვა ქალაქებში მოჭრილი მონეტები. მონეტები მოჭრილია შემდეგი ოსმალო სულთნების სახელით: მურად III ბ. სელიმ II (1574-1595 / ჰ. 982-1003), მეჰმედ III ბ. მურად III (1595-1603 / ჰ. 1003-1012), აჰმედ I ბ. მეჰმედი III (1603-1617 / ჰ. 1012-1026). მონეტების წონა განსხვავებულია, ისინი, აშკარად, სხვადასხვა ნომინალს მიეკუთვნება (დირჰემი, მედინე, აქჩე?).

ვაგრძელებთ ყველა ხელმისაწვდომი მონეტის შესწავლასა და მეტროლოგიურ ანალიზს. წინასწარ მონაცემებს კი წინამდებარე ნაშრომის სახით ვაქვეყნებთ. მოხერხდა რამდენიმე სამონეტო ტიპის სარწმუნოდ გამოყოფა და ატრიბუცია. ამ ეტაპზე ვიზღუდებით მხოლოდ უცილობლად ქ. ზაგამსა და „ქახედში“ მოჭრილი ოსმალური ტიპის მონეტების პუბლიკაციით. ეპოქისა, და, კერძოდ, კახეთის სამეფოს ამ პერიოდის ისტორიის დეტალური განხილვა ამ ეტაპზე ცდება ჩვენი ამოცანის ფარგლებს. მოვიყვანთ მონეტების აღწერილობას, გამოსახულებებსა და მეტროლოგიასთან ერთად.

მურად III. ზაგამი. ტიპი 1.



შუბლი: თუღრა, რომლის *კვერცხშიც* ჩაწერილია მმართველი სულთნის სახელი და ტიტული: **سلطان مراد**

ირგვლივ, არაბული ლეგენდის ფრაგმენტები (თუღრის ნაწილი?)

ზურგი: მონეტის ველი შუა ჰორიზონტალურად წაგრძელებული ოვალურ კარტუშით სამ ნაწილად იყოფა.

ზედა ნაწილში ვარდულის მარჯვნივ და მარცხნივ: **خلد ملكه**

კარტუშში ვარდულის მარჯვნივ და მარცხნივ: **ضرب زكم**

ქვედა ნაწილში ვარდულზე ზევიდან, სავარაუდოდ: **و سلطنته** (?)

ცნობაში მოყვანილია 5 ეგზემპლარი. წონა (გ): 1.39 (შემოტეხილია), 2.41, 2.58, 2.58, 3.13. საშუალო წონა (შემოტეხილის გამოკლებით): 2.68 გ. ნომინალი – შემსუბუქებული დირჰემი?

---

3 თარიღი, თუღრის რა ფრაგმენტშია მითითებული სახელი, ან როგორია მისი მიმართება სიტყვებთან „სულთან“ და „ხან“ – ეს ორი შესაბამისად მმართველ სულთანსა და მის წინამორბედს აღნიშნავდა.

მურად III. ზაგამი. ტიპი 2



შუბლი: წრეში ჩაწერილი შედარებით მომცრო ზომის დავითის ვარსკვლავი, რომლის ცენტრშიც წერტილებისგან შემდგარი ვარდულია.

წრესა და დავითის ვარსკვლავს შორის დარჩენილ სივრცეში იკითხება: **سلطان مراد**

ზურგი: წრეში ჩაწერილი დავითის ვარსკვლავი, რომლის ცენტრშიც არის: **زكم ضرب** წრესა და ვარსკვლავს შორის წარმოქმნილ 6 სეგმენტში 3-ჯერ განმეორებული (?): **خلد ملكه**

ცნობაში მოყვანილია 4 ეგზემპლარი. წონა (გ): 1.74 (ოდნავ შემოტეხილია), 1.89, 2.40, 2.42. საშუალო წონა (შემოტეხილის ჩათვლით): 2.11 გ. ნომინალი – შემსუბუქებული დირჰემი?

მეჰმედ III. ზაგამი. ტიპი 1.



შუბლი: დავითის ვარსკვლავი, რომლის ცენტრშიც ემიტენტის სახელი და ტიტულია: **سلطان محمد**

ზურგი: მონეტი ველი შუა ჰორიზონტალურად წაგრძელებული ოვალურ კარტუშით სამ ნაწილად იყოფა.

ზედა ნაწილი არ იკითხება.

კარტუშში ვარდულის მარჯვნივ და მარცხნივ: **زكم** **ضرب**

ქვედა ნაწილში ვარდულის მარცხნივ, როგორც ჩანს, ტიტულის (*ხმელეთისა და ზღვის სულთანი*) დაბოლოება: **(?سلطان البر) و البحى**

ცნობაში მოყვანილია 5 ეგზემპლარი. წონა (გ): 1.53, 1.76, 1.97, 2.04, 2.07. საშუალო წონა: 1.87 გ. ნომინალი – მეჰმედის დროის დაკნინებული დირჰემი.

მეჰმედ III. ზაგამი. ტიპი 2.



შუბლი: თუღრა. ნაწილობრივ ჩანს მისი შემადგენელი ცალკეული სიტყვები: **سلطان محمد بن سلطان مراد خان**

ზურგი: წრეში: **خلد الله ملكه و سلطنته. ضرب زكم**

ცნობაში მოყვანილია 5 ეგზემპლარი. წონა (გ): 1.19 (შემოტეხილია), 1.59, 1.71, 1.72, 1.72. საშუალო წონა (შემოტეხილის გამოკლებით): 1.69 გ. ნომინალი – მეჰმედის დროის დაკნინებული დირჰემი.

მეჰმედ III (თუ აჰმედ I?). ზაგამი. ტიპი 3.



შუბლი: წრეში ჩაწერილია (ქვემოდან): **سلطان محمد**

ირგვლივ, არაბული ლეგენდის ფრაგმენტები.

ზურგი: დავითის ვარსკვლავი, რომლის ცენტრშიც არის: **ضرب زكم**

ცნობაში მოყვანილია მხოლოდ 1 ეგზემპლარი. წონა (გ): 1.86. ნომინალი – მეჰმედის დროის დაკნინებული დირჰემი.

მეჰმედ III. ქახედი. ტიპი 1.



შუბლი: თუღრა. ჩანს მხოლოდ თუღრის *კვერცხში* ჩაწერილი სულთნის სახელი: **محمد**

ზურგი: ოვალურ (?) კარტუშში მოჭრის ადგილია აღნიშნული: **ضرب كاخد**

ცნობაში მოყვანილია 3 ეგზემპლარი. წონა (გ): 1.11, 1.34, 1.79. საშუალო წონა: 1.41 გ. ნომინალი – ?

ეს სამონეტო ტიპი ირაკლი ფაღავამ და გოგა გაბაშვილმა ადრე შეცდომით სეფიანურად ჩათვალეს (Paghava, Gabashvili, 2015).

მეჰმედ III. ქახედი. ტიპი 2.



შუბლი: თუღრა. იკითხება მხოლოდ **سلطان** და **مراد**. ეს უკანასკნელი განლაგებულია თუღრის ფუძეში, სადაც მმართველის მამის სახელი იწერებოდა. ამის საფუძველზე, ამ სამონეტო ტიპს მივაკუთვნებთ მეჰმედ III ბ. *მურადს*.

ზურგი: დიდ წრეში ჩაწერილია პატარა წრე, რომელშიც მოჭრის ადგილია აღნიშნული: **ضرب كاخد**

დიდ წრესა და მცირე წრეს შორის დარჩენილ სივრცეში – არაბული ლეგენდაა. იკითხება მხოლოდ **سلطان**

აღმოჩენილი გვაქვს 2 ეგზემპლარი. წონა (გ): 2.01, 2.10. ალექსანდრე აკოპიანსა და დავით ალექსანიანს გამოქვეყნებული აქვთ ამ ტიპის კიდევ 2 მონეტა, რომელიც ავტორებმა შეცდომით სეფიან შაჰს, ისმაილ I-ს მიაწერეს (Акопян, Алексанян: 169-170). იმ 2 მონეტის წონაა 2.15 და 2.19 გ. საშუალო წონა (4 ეგზემპლარის მიხედვით): 2.11 გ. ნომინალი – მეჰმედის დროის დაკნინებული დირჰემი.

მონაპოვრების ისტორიული მნიშვნელობა

ზემოთ აღწერილი, ახალაღმოჩენილი სამონეტო ტიპები არსებით შენაძენს უნდა წარმოადგენდეს ქართული (ნუმიზმატიკური) ისტორიისათვის.

ქართული საფასის ტიპოლოგიური რიგის შევსების გარდა, გვეძლევა შესაძლებლობა უფრო დეტალურად ჩავუწვდეთ პარტიკულარიზმის პერიოდის საქართველოს ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი კუთხის – გვიანფეოდალური კახეთის სამეფოს ისტორიასაც. საუბარია როგორც პოლიტიკურ ურთიერთქმედებაზე რეგიონში ჰეგემონობის ისეთ პრეტენდენტთან, როგორიც ოსმალეთის იმპერია იყო (სეფიანთა ირანის პარალელურად), ასევე ამ ქართული სახელმწიფოს ეკონომიკურ ცხოვრებაზე:

- სამონეტო ცენტრების საქმიანობა;
- ემიტირებული საფასის ტიპოლოგია;

- ტირაჟი;
- წონითი სტანდარტი;
- ფულის მიმოქცევა;
- სახელოსნო წარმოება;
- ურბანული ცხოვრება, და სხვ.

ე.წ. კახურ-ოსმალური მონეტები წარმოადგენს საქართველოს ტერიტორიაზე ოსმალური ემისიების კიდევ ერთ ჯგუფს. მოვიყვანთ ყველა ჯგუფის ჩამონათვალს:

1. არტანუჯის ემისია XVI საუკუნის შუა წლებში – XVII საუკუნის დასაწყისში (ფაღავა, 2012ა: 129-133)
2. ზაგამისა და ქახედის ემისია – XVI საუკუნის ბოლო მეოთხედში – XVII საუკუნის დასაწყისში;
3. თბილისის ემისია XVIII საუკუნეში (1723-1735) (Пахомов, 1979: 229-230; Капанадзе, 1979: 230; ფაღავა, 2012ა: 133-137);
4. ემისიები ქართველური მოსახლეობით დაკავებულ ტერიტორიაზე, რომელიც ქართული სახელმწიფოებრიობის მიღმა რჩებოდა (თრაბზონის, ჯანჯის მონეტები) (Paghava, Novák, 2013: 58-59).

გარდა ამისა, ქართველი ერის ისტორიას უკავშირდება ის ოსმალური ტიპის ემისიებიც, რომელიც წარმოებდა

5. ეგვიპტეში, ქართველი მამლუქის, ʻალი ბეის ზეობაში (ფაღავა, 2012ა: 139-141);
6. ოსმალურ ერაყში, ქართველი მმართველის, საʻიდ ფაშას მიერ (ფაღავა, 2012ა: 141-143).

ახალი სამონეტო ტიპები უინტერესო შენაძენი არ უნდა იყოს საზოგადოდ, ოსმალური ნუმიზმატიკისთვისაც.

შემდგომი კვლევის მიმართულებები

ჩვენი კვლევა, ბუნებრივია, ჯერ არ არის დასრულებული.

ბოლომდეა მისაყვანი ჩვენი მუშაობა „კახურ-ოსმალური“ სამონეტო ტიპების გამოყოფასა და სრულ აღწერილობაზე. მრავალი, თუნდაც ძალიან ცუდად შენახული ეგზემპლარის შეჯერებით ვცდილობთ ზუსტად აღვადგინოთ კიდევ რამდენიმე სხვა სამონეტო ტიპიც. მსგავსად ამისა, ერთი და იგივე ტიპის მრავალი, მეტ-ნაკლებად ნაცვეთი ეგზემპლარის წონის ანალიზი მიგვიყვანს წონითი სტანდარტის დადგენამდე.

ჩვენს ამოცანებში შედის ასევე კახეთის სამეფოს ფარგლებს გარეთ (ძირითადად, განჯაში) გამოშვებული სამონეტო ტიპების კვლევის ბოლომდე მიყვანა. მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი ჯერაც გამოუქვეყნებელია / უცნობია ოსმალური ნუმიზმატიკის მკვლევართათვის. მათი პუბლიკაცია მნიშვნელოვან წვლილს შეიტანს როგორც კავკასიის რეგიონის, ასევე ოსმალეთის იმპერიის ნუმიზმატიკურ-ეკონომიკური ისტორიის კვლევაში, ისევე როგორც პოლიტიკური საკითხების დაზუსტებაშიც.

საინგილოში ნაპოვნი ყველა ოსმალური ტიპის მონეტის ერთობლიობის შესწავლა შეგვაძლებინებს არსებითი დასკვნები გამოვიტანოთ საზოგადოდ, რეგიონის, და, კერძოდ, კახეთის სამეფოს სამონეტო მიმოქცევაში ოსმალური საფა-

სის ხვედრით წილზე – ოსმალეთის იმპერიასა და სეფიანებს შორის წარმოებული ომის (1578-1590) პერიოდში (და შემდგომ წლებში).

ბიბლიოგრაფია:

1. ფაღავა, ირაკლი. (2012ა). ოსმალური სამყაროსა და საქართველოს ურთიერთობა ახალი ნუმიზმატიკური მონაცემების მიხედვით. *კონსტანტინე ფაღავა 90*. რედ. ლ. ჟორჟოლიანი, მ. კვაჭაძე. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2012,128-144.
2. ფაღავა, ირაკლი. (2012ბ). სეფიანებთან საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან – კახეთის ქალაქი ბაზარი (ზაგემი) XVII-XVIII საუკუნეებში (ნუმიზმატიკური და წერილობითი მონაცემებით). *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, VII, 2012, 191-199.
3. ჭილაშვილი, ლევან. *კახეთის ქალაქები.* თბილისი: მეცნიერება, 1980.
4. ჯაფარიძე, გოჩა. 2011. ბეენა ჩოლოყაშვილი ეგვიპტეში და წმინდა მიწაზე 1512-1514 წლებში (ბრძოლა წმინდა ადგილებისათვის). *საისტორიო კრებული*, 1, 2011, 83-138.
5. Album, Stephen. *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean Volume 9 Iran after the Mongol Invasion*. Ashmolean Museum Oxford: Chameleon, 2001.
6. Bennett, Kirk. *A Catalog of Georgian Coins*. 2013, 223-230.
7. Gabashvili, Goga, Paghava, Irakli, & Gogava, Giorgi. A Low-Weight Copper Coin with Geometrical Design Struck at Zagemi (in Eastern Georgia). *Journal of Oriental Numismatic Society,* 222,2015,16-17.
8. Goron, Stan. (2003a). The Coinage of Safī I (AH 1038-1052). *Oriental Numismatic Society Newsletter,* 176, 2003, 28-33.
9. Goron, Stan. (2003b). The Coinage of Safavid ruler, ʻAbbas II up to AH 1060. *Oriental Numismatic Society Newsletter,* 177, 2003, 17-19.
10. Goron, Stan. The Coinage of Safavid ruler, ʻAbbas II up to AH 1060 – Part II. *Oriental Numismatic Society Newsletter,* 178, 2004, 35-40.
11. Paghava, Irakli. Chronicler's Note on Minting Ottoman Coins in Kakheti (Eastern Georgia). *Journal of Oriental Numismatic Society,* 215, 2013, 22-23.
12. Paghava, Irakli, & Bennett, Kirk. The Earliest Date for the Kingdom of K'akheti Silver Issues of the 16th Century. *Journal of Oriental Numismatic Society,* 225, 2015, 25-26.
13. Paghava, Irakli, & Gabashvili, Goga. Silver Coinage Issued at "Kākhed" in the Kingdom of K'akheti (Georgia): When and Where Was This Mint Operating? *Journal of Oriental Numismatic Society* 223, 2015, 20-21.
14. Paghava, Irakli, & Novák, Vlastimil. Georgian Coins in the Collection of the National Museum-Náprstek Museum in Prague. *Annals of the Náprstek Museum,* 34 / 2, 2013, 41-82.

15. Акопян, Александр и Алексанян, Давид. Гянджинский клад и медный чекан Кахетинского царства. *Эпиграфика Востока,* XXXI, 2015, 147-170.
16. Гусейн, Фарах. *Османо-Сефевидская война 1578-1590 гг. по материалам османского летописца Ибрахима Рахимизаде*. Баку: Нурлан, 2005.
17. Капанадзе, Давид. 1979. "Комментарии". Пахомов, Евгений. *Монеты Грузии.* Тбилиси: Мецниереба, 1979, 277-350.
18. Кутелия, Тинатин. *Грузия и Сефевидский Иран (по данным нумизматики)*. Тбилиси: Мецниереба, 1979.
19. Пагава, Иракли и Туркиа, Севериане. Новые данные о чеканке сефевидской монеты в царстве Кахети (Грузия). *Расмир: Восточная нумизматика, 1-я международная конференция, 29-31 июля 2011 г.*, ред. И. Пагава, В. Безпалько, Одесса: ТДМ, 2013, 105-112.
20. Пахомов, Евгений. *Монеты Грузии.* Тбилиси: Мецниереба, 1979.

მირანდა ბაშელეიშვილი
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკური სისტემა

შესავალი

1979 წლის ირანის ისლამური რევოლუციის შედეგად შეიქმნა მსოფლიოში ანალოგის არმქონე თეოკრატიული რეჟიმი ირანში, რომელმაც მმართველობის ფორმად ისლამური რესპუბლიკა აირჩია. ახლადშექმნილი რესპუბლიკის კონსტიტუციას საფუძვლად დაედო რევოლუციის წინამძღოლის აიათოლა ხომეინის ნაშრომში – „ისლამური მმართველობა“ განხილული „ველაით-ე ფაჰიყის“ კონცეფცია. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციით კი დაკანონდა ახალი, ისლამური მმართველობის ფორმა ირანში, რომელიც პირდაპირი და არაპირდაპირი გზით არჩეული აღმასრულებელი და საკანონმდებლო ორგანოებისგან შედგება. ქვეყნის სათავეში სულიერი ლიდერი (რაჰბარი) დგას, რომელსაც ემორჩილება ხელისუფლების ყველა შტოს მეთაური.

ხომეინის „ველაიათ-ე ფაჰიყის“ კონცეფცია და ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია

ირანის ისლამური რევოლუციის ლიდერმა აიათოლა ხომეინიმ გადასახლების პერიოდში (1964-1979) შექმნა თავისი მთავარი ნაშრომი „ისლამური მმართველობა“. სწორედ აღნიშნულ ნაშრომშია განხილული „ველაიათ-ე ფაჰიყ“-ის კონცეფცია, რომელიც დაედო საფუძვლად 1979 წელს ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციას.

„ისლამურ მმართველობაში“ აიათოლა ხომეინი აღნიშნავდა, რომ ისლამი არა მარტო ეთიკური რელიგიაა, არამედ მას გააჩნია სოციალური ადმინისტრირებისთვის და მმართველობისთვის საჭირო ყველა კანონი და პრინციპი. ისლამური მმართველობა ჭეშმარიტი კონსტიტუციური მმართველობაა, რომლის კონსტიტუციას ყურანი და ტრადიციები წარმოადგენს. ამასთანავე, ყურანსა და ტრადიციებში არ არის დაზუსტებული თუ ვინ უნდა იყოს მმართველი მე-12 იმამის ოკულტაციის პერიოდში, თუმცა შარიათის სრული ამოქმედებისთვის აუცილებელია სოციალური წესრიგი. ხომეინი მიუთითებს, რომ მუსლიმი გამგებელი უნდა იყოს სამართლიანი. მან უნდა იცოდეს შარიათი კარგად, რათა მისი ქმედებები საღვთო კანონის მოთხოვნებს შეესაბამებოდეს. ამ პირობების შესასრულებლად კი ყველაზე შესაფერისი არის „ველაიათ-ე ფაჰიყი“ და სწორედ მან უნდა იტვირთოს იმამის პასუხისმგებლობები, თუმცა ისინი თანასწორნი არ არიან. ისლამურ მმართველობაში არ მოიზრებიან მეფეები და სხვა საერო მმართველები. (სანიკიძე, 2005: 317-318)

აიათოლა ხომეინის მიერ შემუშავებული „ველაიათ-ე ფაჰიყ“-ის კონცეფციდან გამომდინარე, ირანის ისლამური რევოლუცია არ იყო მხოლოდ პოლიტიკური და სოციალური მოვლენა, ეს იყო ასევე რადიკალური ცვლილება შიიტურ თეორიაში უზენაესი რელიგიური ავტორიტეტის შესახებ. (სანიკიძე, 2005: 324).

1979 წლის მარტში ირანში ისლამური რესპუბლიკის შესახებ რეფერენდუმი გაიმართა, რომლის მონაწილეთა 98.2%-მა მხარი დაუჭირა ისლამურ რესპუბ-

ლიკას. იმავე წლის ნოემბერში „ექსპერტთა ასამბლეამ“ დაასრულა კონსტიტუციაზე მუშაობა და ის ისლამური სახელმწიფოს მთავარ კანონად იქცა. (Martin, 2003: 158-159).

ირანის ისლამური რესპუბლიკის მმართველობის ორგანოები

ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის მიხედვით, ქვეყნის სათავეში დგას სულიერი ლიდერი, რომელსაც ემორჩილებიან აღმასრულებელი, საკანონმდებლო, სასამართლო ხელისუფლების ხელმძღვანელები და შეიარაღებული ძალების მეთაურები. 1989 წლის კონსტიტუციური ცვლილების შედეგად გაუქმდა პრემიერ-მინისტრის ინსტიტუტი და შედარებით გაძლიერდა პრეზიდენტის ძალაუფლება.

სულიერი ლიდერი

ირანის ისლამური რესპუბლიკის სულიერ ლიდერს უვადოდ ირჩევს ექსპერტთა ასამბლეა. 1979 წლის კონსტიტუციის 107 მუხლით განსაზღვრული სულიერი ლიდერის ფუნქციები ადასტურებს მის შეუზღუდავ ძალაუფლებას, რომელიც 1906 წლის ირანის კონსტიტუციის განსაზღვრულ შაჰის უფლებებსაც აჭარბებს. (Butcha, 2000: 46)

კონსტიტუციის მიხედვით, სულიერი ლიდერი:

- შეირაღებული ძალების მთავარსარდალია;
- აქვს ომის გამოცხადების და ზავის დადების უფლება;
- ნიშნავს და გადააყენებს ექსპერტთა სამეთვალყურეო საბჭოს 6 წევრს, სასამართლო ხელისუფლების მეთაურს, სახელმწიფო რადიოსა და ტელევიზიის პრეზიდენტს, ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსის მეთაურს, არმიის სარდალს.
- ამტკიცებს არჩეულ პრეზიდენტს;
- შეუძლია გადააყენოს პრეზიდენტი, თუ უზენაესი სასამართლო დაადგენს, რომ ის არღვევს კონსტიტუციას;
- იღებს რეფერენდუმის ჩატარების შესახებ გადაწყვეტილებას. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران, 2009: 47-48)

სულიერი ლიდერის ხელისუფლების უზრუნველყოფაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ მისი წარმომადგენლები, რომლებიც უშუალოდ ხამენეის მიერ ინიშნებიან. ისინი წარმოდგენილნი არიან ყველა მნიშვნელოვან სამინისტროსა და სახელმწიფო ინსტიტუტში, ასევე რევოლუციურ და რელიგიურ ორგანიზაციაში. სულიერი ლიდერის წარმომადგენლები უმეტესად არიან სასულიერო ფენის წარმომადგენლები და ატარებენ ჰოჯათ ოლ-ესლამის ტიტულს. ქვეყნის შიგნით და გარეთ მოქმედი სულიერი ლიდერის წარმომადგენელთა რიცხვი დაახლოებით 2000 აღწევს. ისინი ქმნიან ქსელს, რომელიც აძლიერებს სულიერი ლიდერის ინსტიტუტს და ისლამურ რეჟიმს. (Butcha, 2000: 47-48)

პრეზიდენტი

ირანის ისლამური რესპუბლიკის პრეზიდენტი აირჩევა 4 წლის ვადით, ერთ პიროვნებას მხოლოდ ორჯერ შეუძლია კენჭისყრა. კონსტიტუციის მიხედვით, პრეზიდენტი უნდა იყოს შიიტი მუსლიმი, ეროვნებით ირანელი, გააჩნდეს შესაფერისი ადმინისტრაციული და მენეჯერული თვისებები, სანიმუშო ბიოგრაფია, უნდა იზიარებდეს ისლამური რესპუბლიკის ფუნდამენტურ პრინციპებს.

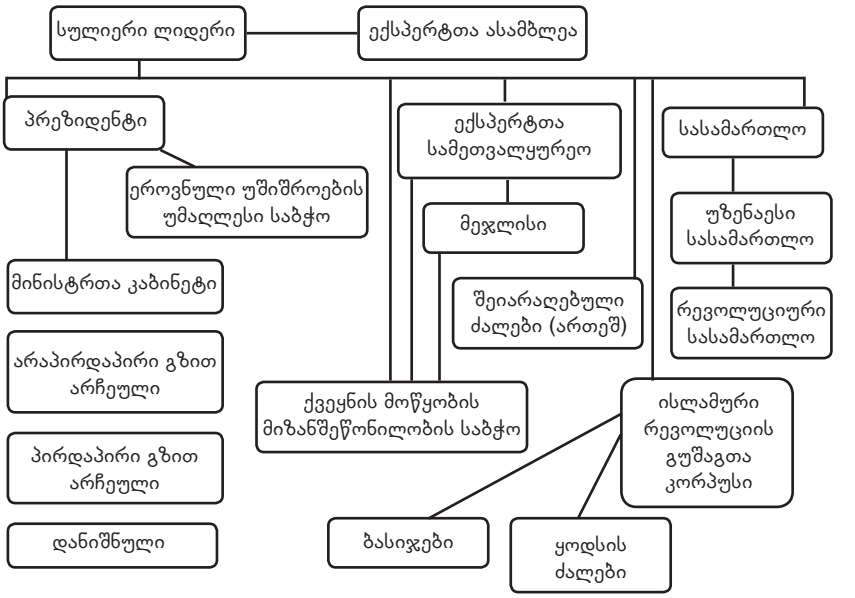
1989 წლის კონსტიტუციურ ცვლილებამდე აღმასრულებელი ხელისუფლება გაყოფილი იყო პრეზიდენტსა და პრემიერ-მინისტრს შორის. აღმასრულებელი ხელისუფლების ფორმალური ლიდერი იყო პრეზიდენტი, ხოლო რეალური ძალაუფლება მის მიერ დანიშნული პრემიერ-მინისტრის ხელში რჩებოდა.

პრეზიდენტსა და პრემიერ-მინისტრს შორის აღმასრულებელი ხელისუფლების გაყოფის მიზანი იყო პრეზიდენტის ინსტიტუტის გაძლიერების თავიდან აცილება, რომელიც შესაძლოა დაპირისპირებოდა „ველაიათ-ე ფაჰიყს“ და შეეზღუდა საკანონმდებლო ხელისუფლების უფლებები, რომლის მეშვეობითაც სასულიერო პირები დომინანტურ როლს ინარჩუნებდნენ. (Butcha, 2000: 22).

აღმასრულებელი ხელისუფლების პრემიერსა და პრეზიდენტს შორის გაყოფა ართულებდა გადაწყვეტილებების მიღების პროცესს, განსაკუთრებით იმ პირობებში, როცა პრემიერი და პრეზიდენტი სხვადასხვა პოლიტიკურ ბანაკს ეკუთვნოდა მათ შორის ურთიერთობა საკმაოდ იძაბებოდა და ვითარების განსამუხტად სულიერი ლიდერის ჩარევა ხდებოდა საჭირო. ეს კი მრავალი გამოწვევის წინაშე მდგარი ახალგაზრდა ისლამური რეჟიმისთვის დამატებით პრობლემას წარმოადგენდა. 1989 წლის აპრილში განხორციელებული კონსტიტუციური ცვლილებით გაუქმდა პრემიერ-მინისტრის ინსტიტუტი. აღნიშნული ცვლილების შედეგად, ირანის პრეზიდენტი:

- ვიცე-პრეზიდენტების და მინისტრთა კანდიდატურებს წარუდგენს მეჯლისს დასამტკიცებლად;
- ხელმძღვანელობას მინისტრთა კაბინეტს;
- ნიშნავს ელჩებს;
- ნიშნავს პროვინციის გუბერნატორებს;
- ხელმძღავნელობს ეროვნული უშიშროების უმაღლეს საბჭოს;
- ხელს აწერს საერთაშორისო შეთანხმებებს, რომელიც უნდა დაამტკიცოს პარლამენტმა. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران , 2009: 81,91)

ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკური მმართველობის სისტემა



მეჯლისი და ექსპერტთა სამეთვალყურეო საბჭო

საკანონმდებლო ორგანოს (მაჯლეს-ე შოურაი-ე ესლამი) 290 წევრი აირჩევა პირდაპირი არჩევნების გზით, 4 წლის ვადით. პარლამენტში არის გამოყოფილი ადგილები რელიგიური უმცირესობებისთვის, ზოროასტრელებისთვის, იუდეველებისთვის, ქრისტიანებისთვის... მეჯლისის მნიშვნელოვანი ფუნქციებია:

- კანონების შემუშავება;
- საერთაშორისო შეთანხმებების რატიფიცირება;
- სახელმწიფო სესხების დამტკიცება;
- წლიური ბიუჯეტის დამტკიცება;
- პრეზიდენტისა და მინისტრების იმპიჩმენტი. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران, 2009: 60, 65)

ირანის პარლამენტი ხშირად იყენებს მინისტრთა იმპიჩმენტის ფუნქციას, განსაკუთრებით იმ პირობებში თუ პრეზიდენტი, მინისტრთა კაბინეტი და მეჯლისის უმრავლესობა სხვადასხვა პოლიტიკურ ბანაკს მიეკუთვნებიან. 2013 წელს პრეზიდენტად ზომიერი პოლიტიკოსის, რეფორმატორთა ბანაკთან ასოცირებული ჰასან რუჰანის არჩევის შემდეგ, მეჯლისმა, რომლის უმრავლესობასაც 2013-2016 წლებში კონსერვატორები წარმოადგენდნენ, თითქმის ყველა მინისტრი დაიბარეს და კითხვები დაუსვეს, ერთ-ერთი მათგანის წინააღმდეგ კი იმპიჩმენტი წამოიწყეს. (Karami, 2015:1)

ექსპერტთა სამეთვალყურეო საბჭო კონსტიტუციით განსაზღვრული უფლებებიდან გამომდინარე ირანში ერთ-ერთი გავლენიანი ორგანოა. აღნიშნული საბჭოს 12 წევრიდან 6 შიიტი ღვთისმეტყველია, რომლებსაც ნიშნავს სულიერი ლიდერი 6 წლის ვადით, ხოლო დანარჩენი 6 სამართალმცოდნეა, რომლებსაც სასამართლო ხელისუფლების ხელმძღვანელი წარუდგენს მეჯლისს დასამტკიცებლად. (Johnes et al., 2009:18)

ექსპერტთა სამეთვალყურეო საბჭოს ძირითადი უფლება-მოვალეობებია:

- ყველა კანონის ისლამურ სამართალთან შესაბამისობის უზრუნველყოფა;
- საპარლამენტო, საპრეზიდენტო, ექსპერტთა ასამბლეის არჩევნების კანდიდატების შემოწმება-დამტკიცება;
- რეფერენდუმების ჩატარების პროცესის, ასევე საპრეზიდენტო, საპარლამენტო, ექსპერტთა ასამბლეის არჩევნების ზედამხედველობა. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران, 2009:66:70)

ექსპერტთა ასამბლეა

ექსპერტთა ასამბლეაში შიიტი სასულიერო ფენის 88 წარმომადგენელია, რომლებიც აირჩევიან პირდაპირი არჩევნებით 8 წლის ვადით. ირანის ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის მიხედვით, ექსპერტთა ასამბლეა:

- ირჩევს სულიერ ლიდერს;
- რაჰბარს რჩევებს აძლევს სხვადასხვა საკითხებზე;
- აქვს სულიერი ლიდერის წინააღმდეგ იმპიჩმენტის პროცედურის დაწყების უფლება, თუ ის ვერ ასრულებს დაკისრებულ მოვალეობას;
- იკრიბება წელიწადში ორჯერ, სულიერი ლიდერის ოფისის საქმიანობის განსახილველად. (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران , 2009:74)

მიუხედავად ექსპერტთა ასამბლეის ზემოთაღნიშნული უფლებისა, ისლამური რესპუბლიკის ისტორიაში სულიერი ლიდერის იმპიჩმენტის ფაქტი არ დაფიქსირებულა. ექსპერტთა ასამბლეის ბოლო არჩევნები 2016 წელს გაიმართა. გავ-

რცელებული ინფორმაცია მოქმედი სულიერი ლიდერის ავადმყოფობის შესახებ, ქმნის იმის ვარაუდის საფუძველს, რომ ახლადარჩეულ ექსპერტთა ასამბლეას მოუწევს თავისი უმთავრესი კონსტიტუციური მოვალეობის შესრულება – ახალი სულიერი ლიდერის არჩევა.

ქვეყნის მოწყობის მიზანშეწონილობის საბჭო

ქვეყნის მოწყობის მიზანშეწონილობის საბჭო შეიქმნა 1988 წელს აიათოლა ხომეინის მიერ. აღნიშნულ საბჭოში 34 წევრია, რომელთაგან 25 5 წლის ვადით ინიშნება. წევრების უმეტესობა შიიტური სასულიერო ფენის წარმომადგენლები არიან.

ქვეყნის მოწყობის მიზანშეწონილობის საბჭოს ძირითადი უფლება-მოვალეობებია:

- მეჯლისსა და ექსპერტთა სამეთვალყურეო საბჭოს შორის არსებული უთანხმოებების მოგვარება;
- სულიერი ლიდერისთვის კონსტიტუციური ცვლილების შესახებ რჩევის მიცემა.

სასამართლო ხელისუფლება

ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის მიხედვით, სასამართლო ხელისუფლების ხელმძღვანელს ნიშნავს სულიერი ლიდერი, 5 წლის ვადით. თავის მხრივ, სასამართლოს მეთაური ირჩევს უზენაესი სასამართლოს ხელმძღვანელს და გენერალურ პროკურორს.

სასამართლო ხელისუფლება ირანში შედგება სამი სხვადასხვა სასამართლოსგან: სამოქალაქო სასამართლო, რომელიც განიხილავს სამოქალაქო და კრიმინალურ საქმეებს; რევოლუციური სასამართლო, რომელიც მხოლოდ ეროვნული უსაფრთხოების წინააღმდეგ მიმართულ საქმეებს განიხილავს; სპეციალური სასულიერო სასამართლო, რომელიც დანარჩენი სასამართლოებისგან ცალკე მოქმედებს და სასულიერო პირების მიერ ჩადენილ დანაშაულებებს განიხილავს. (Jones et al, 2009:19)

შეიარაღებული ძალების როლი ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკურ სისტემაში

ირანის შეიარაღებული ძალები ხშირად მნიშვნელოვან გავლენას ახდენენ პოლიტიკურ გადაწყვეტილებებზე. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსი[1] (სეფაჰ-ე ფასდარან), რომელსაც ექვემდებარება ბასიჯები და ყოდსის ძალები.

ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსი შეიქმნა 1979 წლის 5 მაისს, აიათოლა ხომეინის ბრძანებით. **მათ მთავარ ფუნქციას ისლამური რევოლუციის და მისი მონაპოვარის დაცვა წარმოადგენს.** (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران , 2009:93)

გუშაგთა კორპუსი შექმნის პერიოდიდან მოყოლებული მოქმედებდა როგორც შიდა და საგარეო უსაფრთხოების უზრუნველმყოფი ძალა. მისი პოლიტიკური მნიშვნელობა კიდევ უფრო გაიზარდა 2005 წელს საპრეზიდენტო არ-

1 მათი რაოდენობა დაახლოებით 150 000. ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსს გააჩნია სახმელეთო (100,000), საჰაერო(20,000) და საზღვაო ძალები(20,000). ყოდსის ძალების რაოდენობა 5000 აღწევს. თავის მხრივ, ბასიჯებს ათასობით მებრძოლის მობილიზება შეუძლიათ.

ჩევნებში მაჰმუდ აჰმადინეჟადის გამარჯვების შემდეგ. სხვადასხვა წყაროებზე დაყრდნობით, შეიძლება ითქვას, რომ აჰმადინეჟადის გამარჯვება შეუძლებელი იყო აიათოლა ხამენეის და გუშაგთა კორპუსის მხარდაჭერის გარეშე. შესაბამისად, აჰმადინეჟადმა გუშაგთა კორპუსს კიდევ უფრო მეტი სახელმწიფო კონტრაქტი და სეხი გადასცა. მათ მნიშვნელოვანი გავლენა მოიპოვეს საშინაო და ეროვნული უსაფრთხოების ორგანიზაციებში. გუშაგთა კორპუსმა შეასრულა მნიშვნელოვანი როლი 2009 წლის საპრეზიდენტო არჩევნების შემდეგ დაწყებული დემონსტაციების ჩახშობაში. თანდათან გაიზარდა მათი ეკონომიკური გავლენაც.ისინი დღესაც დომინირებენ ეკონომიკის ბევრს სფეროში, ენერგეტიკაში, ტელეკომიკაციაში, მანქანათმშენებლობაში, საბანკო-საფინანსო სისტემაში. (Nader, 2015:1)

ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსი ქვეყნის გარეთ **„ყოდსის ძალებისˮ** მეშვეობით მოქმედებს. „ყოდსის ძალებმაˮ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს სირიაში, ბაშარ ალ ასადის ძალების აღჭურვასა და გაწვრთნაში. „ყოდისის ძალებისˮ მეთაური ყასემ სოლეიმანი ახორციელებს ირანის პოლიტიკას ერაყში, რაც შიიტური თემის მხარდაჭერაში გამოიხატება. ის ასევე მნიშვნელოვან როლს ასრულებს „ისლამური სახალიფოსˮ წინააღმდეგ ბრძოლაში. (Bruno et al., 2013:1)

„ბასიჯების ძალებიˮ შეიქმნა 1979 წელს აიათოლა ხომეინის ბრძანებით. ბასიჯებში ძირითადად შედიან მოხალისე 11-17 ასაკის ახალგაზრდები. ისინი უმეტესად რეგიონებდან ან ქალაქის ღარიბი კვარტლებიდან არიან.

ბასიჯების მეთაური არის გენერალი და გუშაგთა კორპუსის მმართველობის წევრი. ბასიჯთა მთავარი მოვალეობა შიდა უსაფრთხოების უზრუნველყოფაა, ისინი ითავსებენ მორალური პოლიციის ფუნქციასაც. (Butcha, 2000: 65,66)

ბონიადები – არაფორმალური მმართველობა

ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ფორმალური მმართველობის გვერდით მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ბონიადებს – ფონდებს. ისინი ხშირად მოხსენიებული არიან როგორც არაფორმალური ხელისუფლება, სახელმწიფო სახელმწიფოში.

ბონიადების მმართველები უმეტესად შიიტური სასულიერო ფენის წარმომადგენლები არიან, რომლებსაც ნიშნავს სულიერი ლიდერი. ეს ფონდები თავისუფალია გადასახადებისგან, ამასთანავე აკონტროლებენ ბიზნესისა და ინდუსტრიის მნიშვნელოვან ნაწილს. სახელმწიფო კონტროლის არარსებობის გამო ბევრ მათგანში გავრცელებულია კორუფცია და ნეპოტიზმი.

ირანული ფონდები შეიძლება დაიყოს სამ კატეგორიად: საჯარო, კერძო და საქველმოქმედო-ისლამური. მათ აქვთ წვდომა სახელმწიფო ფინანსებზე, მათი ბიზნესის წარმოება, განსაკუთრებით ქვეყნის გარეთ, ხორციელდება კონტროლის გარეშე. მათი ზუსტი რაოდენობა უცნობია. (Butcha, 2000: 73:74)

დასკვნის სახით შესაძლოა ითქვას, რომ ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუცია ქვეყნის პოლიტიკურ სისტემაში შიიტური სასულიერი ფენის და სულიერი ლიდერის დომინანტური როლის გარანტია. 1979 წლიდან დღემდე ირანის ისლამური რესპუბლიკის პოლიტიკური სისტემა მეტ-ნაკლები წარმატებით მუშაობს. არსებული ვითარებიდან გამომდინარე, ირანის პოლიტიკური მმართველობის სისტემაში რადიკალური ცვლილებების განხორციელება ნაკლებად მოსალოდნელია. ძალთა ბალანსი შესაძლოა ორ ძირითად პოლიტიკურ ბანაკს

– რეფორმატორებსა და კონსერვატორებს შორის გადანაწილდეს. ორივე მათგანის სათავეში კი ძირითადად შიიტური სასულიერი ფენის წარმომადგენლები არიან, რომლებიც არ არიან მზად პრივილეგირებული სტატუსის დასაკარგად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. სანიკიძე, გიორგი. *შიიზმი და სახელმწიფო ირანში.* თბილისი: უნივერსალი, 2005.
2. Butcha, Wilfried. *Who Rules Iran?* . Washington: the Washington Institute for Near East Policy and Konrad Adenauer Stiftung, 2000
3. Jones, Stephen, Allen, Ghahame, Townsend, Ian, Bolton, Paul, Taylor, Claire. *The Islamic Republic of Iran: Introduction.* House of Commons Library, 2009
4. Martin, Vanessa. *Creating an Islamic State.* New York: I.B.Tauris, 2003
5. The Constitution of the Islamic Republic of Iran. Tehran: nashr-e darun, 2009
6. Brumberg, Daniel. "Iran and Democracy", The Iran Primer, United States Institute of Peace, Accessed April 20,2016 http://iranprimer.usip.org/resource/iran-and-democracy
7. Bruno, Greg "Religion and Politics in Iran", Council on Foreign Relations, Accessed May 1, 2016 http://www.cfr.org/iran/religion-politics-iran/p16599#p0
8. Bruno, Greg, Bajora, Jayshree, Masters, Jonathan. "Iran's Revolutionary Guards", Council on Foreign Relations, Accessed April 30, 2016 http://www.cfr.org/iran/irans-revolutionary-guards/p14324
9. Iran Political Structure. Accessed April 30, 2016 http://www.ivansahar.com/iran-political-structure.htm
10. Karami, Arash. "A new era of impeachments in Iran?", Allmonitor, The Pulse of the Middle East, Accessed May 1, 2016 http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/08/iran-rouhani-minister-impeachment.html#
11. Nader, Alireza. "The Revolutionary Guards", The Iran Primer, United States Institute of Peace, Accessed April 30,2016 http://iranprimer.usip.org/resource/revolutionary-guards

თამთა ბოკუჩავა
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

თურქეთი, ირანი და ქურთული საკითხი

თურქეთ-ირანის 500-წლოვანი ურთიერთობების მანძილზე, მათ შორის ჩამოყალიბდა უთანხმოებების დიპლომატიური გზებით გადაჭრის ტრადიცია. შედეგად მივიღეთ პრაგმატული ურთიერთობები მიუხედავად იმისა, რომ დღეს არსებობს რიგი საკითხები სადაც ისინი აქტიურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს.

თურქეთშიც და ირანშიც არის ეთნიკური ქურთების საკმაოდ დიდი ჯგუფები, ხოლო PKK-ს (ქურთისტანის მუშათა პარტია) განშტოებების ირანსა (PJAK – ქურთისტანის თავისუფალი ცხოვრების პარტია) და სირიაში (PYD – დემოკრატიული ერთობის პარტია) არსებობა თურქულ დაჯგუფებასა და ამ ქვეყნების ადგილობრივ ქურთულ მოსახლეობას შორის აქტიური ურთიერთობების ნათელი მაგალითია. ქურთული სეპარატიზმი უსაფრთხოების ძირითად საკითხს წარმოადგენდა, რომელიც გავლენას ახდენდა თურქეთ-ირანის ურთიერთობებზე, განსაკუთრებით 1980-იან 1990-იან წლებში (1980-იან წლებში თურქეთი აქტიურად მოქმედებდა PKK-ს წინააღმდეგ ჩრდილოეთ ერაყში, ხოლო 1992წ. აქ განათავსა 5000 ჯარისკაცი). თურქეთის ამ მოქმედებებმა, რა თქმა უნდა, ირანის უკმაყოფილება გამოიწვია, რომელიც ერაყს თავისი გავლენის სფეროდ მიიჩნევდა.

1980-იანი წლებიდან ქურთული საკითხი ძირითად საფრთხეს წარმოადგენდა თურქეთის ტერიტორიული მთლიანობისა და პოლიტიკური სტაბილურობისათვის. შესაბამისად, თურქეთის მთავრობა საკითხს განიხილავდა მხოლოდ უსაფრთხოებისა და ტერორიზმის ჭრილში. თურქეთის მთავრობამ მთლინად უარყო ქურთული მოსახლეობის მოთხოვნები, რაც ერთ-ერთი მიზეზია, თუ რატომ ვერ ხერხდება კონფლიქტის მშვიდობიანი გზით მოგვარება.[1] ქურთული საკითხი თურქეთში წარმოდგენილი იყო, როგორც „სევრის სინდრომი“, რამაც ჩამოაყალიბა ფართოდ გავრცელებული მოსაზრება იმის შესახებ, რომ „უცხო ძალებს“ სურთ თურქეთის დაშლა.[2]

თურქეთის ურთიერთობა რეგიონის ქვეყნებთან ქურთულ საკითხთან დაკავშირებით ჩამოყალიბებულია უსაფრთხოების, სუვერენიტეტის, ტერიტორიული მთლიანობის, ძალთა ბალანსის პრინციპებზე, რაც მოიცავს მუქარას, საშინაო საქმეებში ჩარევას და სამხედრო ინტერვენციას. ისევე როგორც მათი უთანხმოება, თანამშრომლობაც რეგიონის ქვეყნებს შორის ასევე ფორმირებულია მათი ქვეყნის უსაფრთხოების, ტერიტორიული მთლიანობისა და ძალთა ბალანსის გარშემო.

PKK-ს ბრძოლამ დამოუკიდებელი ქურთული სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისათვის და 1991წ. სპარსეთის ყურის ომმა, რომლის შედეგად ჩამოყალიბდა ქურთისტანის რეგიონული მთავრობა ერაყში, საკითხის ინტერნაციონალიზაცია გამოიწვია. ამ მოვლენების ფონზე, თურქეთის მთავრობის დამოკიდებულება

---

1 Antonia Todorova, "Turkish Security Discourses and Policies: the Kurdish Question," *Information & Security: An International Journal*, Vol. 33:2 (2015): 110

2 Cengiz Gunes and Welat Zeydanlioglu, eds., *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation, and Reconciliation* (London: Routledge, 2014), 12-14

ქურთული საკითხის მიმართ ნელ-ნელა შეიცვალა. პრობლემის უარყოფის ნაცვლად მათ ამ პრობლემას ტერორიზმი უწოდეს. ქურთული საკითხი კვლავ განიხილებოდა, როგორც უცხო ძალების ჩარევის შედეგად წარმოქმნილი პრობლემა, მაგრამ ქურთები „ბანდიტი მარადიორებიდან“ „სისხლისმსმელ ტერორისტებად“ გადაიქცნენ.[3]

ხანგრძლივი ისტორია აქვს ქურთულ მოსახლეობასა და ირანის მთავრობას შორის დაპირისპირებასაც. 1922 წ. რეზა ხანმა (შემდგომში რეზა შაჰ ფეჰლევიმ) აიღო ქურთული ტერიტორიები, სადაც 1918 წლიდან კონტროლი ადგილობრივ ქურთებს ჰქონდათ დამყარებული. ქურთებმა კიდევ ერთხელ მოახერხეს დასავლეთ ირანზე კონტროლის დამყარება 1941წ. ბრიტანეთისა და საბჭოთა კავშირის მიერ ირანის ოკუპაციის შემდეგ. ამ პერიოდში მთავრობა რეალურად მხოლოდ თეირანის რეგიონს აკონტროლებდა, რამაც ქურთულ მოსახლეობას პოლიტიკური ორგანიზაციის ჩამოყალიბების საშუალება მისცა (KJK – ქურთული აღდგომის კომიტეტი შეიქმნა მაჰაბადში 1941წ. 1945წ. მან შეიცვალა სახელი KDP – ქურთული დემოკრატიულ პარტიაზე). იგი განსხვავდებოდა წინა ორგანიზაციებისაგან, რომლებიც ძირითადად კლანურ, ფეოდალურ ან რელიგიურ დაჯგუფებებს წარმოადგენდნენ.[4] 1946წ. KDP-მ საბჭოთა კავშირის დახმარებით მაჰაბადის ქურთული რესპუბლიკის დაარსება გამოაცხადა, რომელმაც მხოლოდ 11 თვე იარსება. ირანის მთავრობამ დაიკავა მაჰაბადი და სასტიკად გაუსწორდა მის მეთაურებს.[5] 1979წ. ისლამური რევოლუციის შემდეგ ბრძოლა ქურთული რეგიონის დამოუკიდებლობისათვის გაგრძელდა. 1979წ. ირანის ქურთულმა დემოკრატიულმა პარტიამ (KDPI), ქომალამ (ირანული ქურთისტანის რევოლუციონერ მშრომელთა საზოგადოება) და ისლამისათვის თავგანწირულთა საზოგადოების ქურთულმა ფრთამ დაიწყო კარგად ორგანიზებული აჯანყება. ირანის მთავრობამ საპასუხოდ აკრძალა KDPI-ს საქმიანობა და დაიწყო სამხედრო კამპანია ქურთების წინააღმდეგ.[6]

რეგიონული და გლობალური უსაფრთხოების საკითხების გვერდით, ოფიციალური ანკარას პოლიტიკა ირანის მიმართ ყოველთვის მოიცავდა ტრანსნაციონალურ პოლიტიკურ-ეთნიკურ საკითხებს, რომლებიც ორივე ქვეყანაზე ახდენდნენ გავლენას. ამგვარად ქურთული საკითხი თურქეთ-ირანის ურთიერთობების განუყრელი ნაწილია. 1979წ. ისლამური რევოლუციის შემდეგ ოფიციალურ ანკარას შეშფოთებას იწვევდა ისლამური დაჯგუფების შესაძლო გააქტიურება. თურქეთის ინტერესებში არ შედიოდა ირანის ჩარევა თურქეთის რელიგიურ საქმეებში, ასევე მისი მხარდაჭერა თურქეთში თუ რეგიონის სხვა ქვეყნებში (მაგ. ერაყში) არსებული ისლამური ორგანიზაციებისათვის. რეალურად, PKK-სთვის გაწეული ლოგისტიკური მხარდაჭერა ჩრდილოეთ ერაყში, ირანსა და თურქეთ-ირანის საზღვრის გასწვრივ არაერთხელ გამხდარა ოფიციალური ანკარის გაღიზიანების მიზეზი. PKK-ს ლიდერის, აბდულა ოჯალანის სირიიდან გამოძევებისა

3 Cengiz Gunes ,“The Kurdish Question in Turkey“, 12-14.

4 Aylin Ünver Noi, “The Arab Spring, Its Effects on the Kurds, and the Approaches of Turkey, Iran, Syria, and Iraq on the Kurdish Issue,” Middle East Review of International Affairs Vol. 16:2 (2012) 19.

5 Archie Roosvelt, Jr., “The Kurdish Republic of Mahabad,” A people without a country: the Kurds and Kurdistan, Gerard Chaiand eds. (London 1993) 134-136.

6 „World Directory of Minorities and Indigenous Peoples”, Accessed April 30, 2016 http://minorityrights.org/minorities/kurds-4/

და მისი დაპატიმრების შემდეგ, თურქეთში განსაკუთრებით გამძაფრდა ეჭვი, რომ სირიაზე მეტად PKK-ს სწორედ ირანი ეხმარებოდა. ამავე დრო ირანი შიშობს, რომ თურქეთი გააღვივებს სეპარატისტულ განწყობას აზერბაიჯანელებით დასახლებულ ჩრდილოეთ ირანში.[7]

სპარსეთის ყურის პირველი ომის დროს (1991წ.) ამბოხებული ქურთების სადამის სამხედრო თავდასხმებისაგან დასაცავად და ლტოლვილთა სახლებში დაბრუნების ხელშესაწყობად დაიხურა საფრენი სივრცე ჩრდილოეთ ერაყში. მას შემდეგ, რაც ერაყის სამხედრო ძალებმა დატოვეს ქურთისტანი, ეს ტერიტორია გახდა ქურთი სეპარატისტების ბაზა რეგიონში. 1993 წლის 15 სექტემბერს ირანმა და თურქეთმა ხელი მოაწერეს შეთანხმებას საზღვრის უკანონო გადაკვეთის პრევენციის შესახებ. ერაყის ჩრდილოეთ ნაწილში ქურთების სახელმწიფოს შექმნის თავიდან ასაცილებლად, 1992-1995 წლებში სირიასთან მათ რამდენჯერმე ჩაატარეს სამმხრივი მოლაპარაკებები. თუმცა, თურქეთი და ირანი აქტიურად ეხმარებოდნენ ერაყის სხვადასხვა ოპოზიციურ ძალებს, KDP და PUK, და შესაბამისად, ეს მოლაპარაკებებიც წარუმატებლად დასრულდა. თურქეთმა მხარი დაუჭირა ბარზანის KDP-ს (ქურთისტანის დემოკრატიული პარტია), რათა გაენადგურებინათ PKK და ერაყი-თურქეთის დამაკავშირებელი ნავთობსადენი შეენარჩუნებინათ გახსნილი. ირანმა მხარი დაუჭირა PUK-ს (ქურთისტანის პატრიოტთა კავშირი – რომელიც KDP-ს გამოეყო), რათა თავიდან აეცილებინა თურქეთისა და აშშ-ს გავლენის ზრდა მის დასავლეთ საზღვართან.[8]

ისლამურ რევოლუციასთან ერთად, ირანი გახდა „ანტიიმპერიალისტური“ ქვეყანა, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა ყველანაირ დასავლურ ჩარევას მის ტერიტორიასა და რეგიონში. თურქეთისა და ირანის სწრაფი დაახლოება მოხდა 2002 წლის არჩევნების შემდეგ, როდესაც სათავეში მოვიდა კონსერვატულ-ისლამისტური სამართლიანობისა და განვითარების პარტია (AKP). AKP-ს ახალმა საგარეო პოლიტიკამ, რომელიც ფართოდ არის ცნობილი, როგორც „ნულოვანი პრობლემები მეზობლებთან“, ხელი შეუწყო თურქეთის იმიჯის გაუმჯობესებას ირანის ტერიტორიაზე. რადიკალური, კონსერვატული დაჯგუფებებიც კი აღარ მიიჩნევდნენ თურქეთს დასავლეთის მარიონეტად, რომლის მიზანიც რეგიონში ირანის იზოლაცია უნდა ყოფილიყო. უფრო მეტიც, კონსერვატიული AKP-ს გამარჯვება მათ მიიღეს, როგორც ისლამის უფრო ფართო აღორძინება მუსლიმურ სამყაროში, რომელშიც წვლილი ისლამურმა რევოლუციამ შეიტანა. ის ფაქტი, რომ თურქეთი დასავლელი მოკავშირეებისაგან შედარებით დამოუკიდებლად მოქმედებდა ახლო აღმოსავლეთში თავისი სამეზობლო პოლიტიკის ფორმირებისას (მაგ.: აშშ-ს ინტერვენცია ერაყში 2003წ), შეფასდა, როგორც მორიგი გულწრფელი ნაბიჯი ირანთან ურთიერთობების დარეგულირების და გაუმჯობესების გზაზე. სხვაგვარად რომ ითქვას, ირანი თურქეთს აღარ უყურებდა, როგორც დასავლეთის ანკლავს, არამედ აღიქვამდა მას დამოუკიდებელი საგარეო პოლიტიკის მქონე ქვეყნას, რომელთანაც შეიძლებოდა მჭიდრო თანამშრომლობა.[9]

---

7 Moritz Pieper, “Turkish Foreign Policy toward the Iranian Nuclear Programme: In Search of a New Middle East Order after the Arab Spring and the Syrian Civil War,” Alternatives: Turkish Journal of International Relations, Vol 12:3 (2013) 188.

8 Aylin Ünver Noi, “The Arab Spring, Its Effects on the Kurds, 19.

9 Gareth H. Jenkins, “Occasional Allies, Enduring Rivals: Turkey's Relations with Iran,” Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, (2012), Ac-

2002 წელს AKP-ს ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ თურქეთ-ირანის ურთიერთობები ყოველთვის მრავალმხრივი იყო და წინა პლანზე მდგომი ელემენტები ხშირად არ იყო გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე.[10] ისლამური საფუძვლების მქონე AKP-ს ხელისუფლებაში მოსვლამ და საგარეო პოლიტიკის ახალმა კურსმა მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია თურქეთ-ირანის დიდი ხნის მეტოქეობაზე. 1990-იან წლებში სირიასთან განვითარებული ურთიერთობების მსგავსად, თურქეთ-ირანის ურთიერთობებიც პირდაპირ იყო დაკავშირებული PKK-ს ფინანსურ და საერთო მხარდაჭერასთან. უფრო მეტიც, მათ დაპირისპირებაზე გავლენა იქონია კავკასიასა და ცენტრალურ აზიაში მეტოქეობამ, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ აქ ხელახლა გაჩენილ სახელმწიფოებზე გავლენის მოსაპოვებლად; თურქეთის ალიანსმა ისრაელთან და ერაყის ჩრდილოეთ ნაწილში ქურთული დაჯგუფებების მხარდაჭერამ; აგრეთვე, თურქეთის ქვეყნის შიდა საკითხებმა, რომლებიც დაკავშირებული იყო პოლიტიკური ისლამის განვითარებასთან. თურქეთის მმართველი ელიტის ცვლილებამ ხელი შეუწყო თურქეთ-ირანის ხელახალ დაახლოებას, რომელიც შემდგომში უფრო გაღრმავდა მაღალი დონის სამხედრო და სადაზვერვო თანამშრომლობით PKK-ს წინააღმდეგ, თურქეთის შუამავლობითა და ნეიტრალური პოზიციით ირანის ბირთვული პროგრამის მიმართ და ეკონომიკური და ენერგეტიკული პარტნიორობით.[11]

მაშინ, როდესაც მიდიოდა მოლაპარაკებები ევროკავშირში შესვლაზე, თურქეთი ნაწილობრივ ჩამოშორდა ევროპას და ყურადღება კვლავ გადაიტანა ახლო აღმოსავლეთის რეგიონზე. ოფიციალური ანკარა ხაზს უსვამდა მეზობელ ქვეყნებთან კარგი ურთიერთობების შენარჩუნების აუცილებლობას, საჯაროდ გამოდიოდა დასავლეთის წინააღმდეგ ირანზე ზეწოლასთან დაკავშირებით და ემხრობოდა ჩაურევლობის პრინციპსა და ირანის უფლებას, გამოიყენოს ბირთვული ენერგია მშვიდობიანი მიზნებისათვის. ცხადია, ამგვარ ცვლილებებს თურქეთის საგარეო პოლიტიკასა და რეგიონთან დაახლოებაში დადებითად შეხვდნენ თეირანში.

აშშ-ის ინტერვენციამ ჩრდილოეთ ერაყში 2003 წელს და იქ ქურთისტანის სახელმწიფოს შექმნის შესაძლებლობამ, რომელიც ითვლება რეგიონის უსაფრთხოების უმნიშვნელოვანეს გამოწვევად, პირდაპირი საფრთხე შეუქმნა ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების – ძირითადად თურქეთის, ირანისა და სირიის ინტერესებს. საერთო საფრთხეებმა განაპირობა არაფორმალური თანამშრომლობა უსაფრთხოების საკითხებში, რომელსაც საფუძვლად თურქეთის ახალი საგარეო პოლიტიკური კურსი დაედო.[12] ორივე ქვეყანა – თურქეთიც და ირანიც გამოვიდა აშშ-ს მოქმედებათა წინააღმდეგ. 2003 წლის 1 მარტს თურქეთის დიდმა ასამბლეამ უარი უთხრა აშშ-ს ერაყში სამხედრო მოქმედებებისათვის შეიარაღებული ძალების მის ტერიტორიაზე განთავსებაზე.

როგორც თურქეთის, აგრეთვე ირანის მიზანი იყო ერაყის ტერიტორიაზე ქურთისტანის სახელმწიფოს შექმნის პრევენცია, რამაც გააღრმავა თანამშრომლობა ამ ორ ქვეყანას შორის. ქურთული საკითხი იყო აგრეთვე ერთ-ერთი იმ მცირე ჩამონათვალიდან, სადაც თურქული სამხედრო ძალები მზად იყვნენ

---

cessed April 30, 2016 http://www.silkroadstudies.org/resources/pdf/SilkRoadPapers/2012_05_SRP_Jenkins_Turkey-Iran.pdf

10 Ibid.

11 Antonia Todorova, "Turkish Security Discourses and Policies," 114.

12 Ibid.

დროებით გვერდით გადაედოთ უარყოფითი დამოკიდებულება ირანის რეჟიმის მიმართ. თუმცა მეტოქეობა გაგრძელდა, განსაკუთრებით კი ერაყის ჩრდილოეთ ნაწილზე გავლენისათვის, რომელიც გამოიხატებოდა ირანის მხარდაჭერის მქონე PUK-ს და თურქეთის მხარდაჭერის მქონე KDP-ს დაპირისპირებაში. აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად თურქეთის ტერიტორიაზე ქურთების ხელშეწყობისა, ირანი აგრძელებდა თურქეთთან თანამშრომლობას ქურთების წინააღმდეგ. მათ ხელი მოაწერეს რამდენიმე შეთანხმებას უსაფრთხოების საკითხებში, რომელთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო 2004 წლის ეგრეთ წოდებული მემორანდუმი უსაფრთხოების საკითხებში თანამშრომლობის აუცილებლობის შესახებ (მემორანდუმს ხელი მოეწერა ერდოღანის თეირანში პირველი ოფიციალური ვიზიტის დროს) – რომელშიც ორივე მხარე შეთანხმდა სადაზვერვო ინფორმაციის გაცვლაზე, მთიან რეგიონში ერთდროული დარტყმების განხორციელებასა და PKK-ს წევრებისა და მომხრეების თურქეთში ექსტრადიციაზე.[13]

უსაფრთხოების საკითხებში ხელმოწერილი მრავალი ხელშეკრულებისაგან განსხვავებით, ზემოთ აღნიშნულმა მემორანდუმმა კონკრეტული შედეგი გამოიღო. თურქეთის გენერალურმა შტაბმა უარი განაცხადა ოფიციალური თეირანის PKK/PJAK-ს წინააღმდეგ თანამშრომლობის განსახილველად მიწვევაზე, თუმცა იყო უფრო დაბალი რანგის შეხვედრები ორი ქვეყნის სამხედრო წარმომადგენლებს შორის. მოგვიანებით მხარეებმა დაიწყეს სადაზვერვო ინფორმაციის გაცვლა PKK/PJAK მებრძოლთა გადაადგილების შესახებ. იყო აგრეთვე შემთხვევები, როდესაც ადგილობრივი ხელმძღვანელობა ერთმანეთში ათანხმებდა და კოორდინირებულად იწყებდა შეტევებს საერთო საზღვრის მიმდებარე მთიან რეგიონში, რათა თავიდან აეცილებინათ ქურთი მებრძოლების მხრიდან საზღვრის გადაკვეთა. ირანმა დამატებით დაიწყო PKK-ს შესაძლო მებრძოლების თურქეთისთვის გადაცემა. სინამდვილეში, უმეტესობა მათგანი იყო PKK-ს მხოლოდ მომხრე და არა აქტიური წევრი, რომლებიც არ იყვნენ ჩართულნი რაიმე სახის ძალადობრივ ქმედებაში. თურქეთის ხელისუფლებამ შემდგომში უმრავლესობა ბრალის წაყენების გარეშე გაანთავისუფლა.[14]

ერდოღანის ხელისუფლების სათავეში ყოფნის პერიოდში ირანთან ურთიერთობები გაუმჯობესდა იმდენად, რომ ირანის ნავთობის მინისტრმა – კაზემ ვაზირი-ჰამანემ და თურქეთის ენერგეტიკის მინისტრმა – ჰილმი გიულერმა ხელი მოაწერეს მემორანდუმს ირანული და თურქმენული ბუნებრივი აირის ევროპაში თურქეთის ტერიტორიის გავლით ტრანსპორტირების შესახებ, რომელიც ასევე ითვალისწინებდა ირანული სამხრეთ ფარსის ბუნებრივი აირის საბადოს თურქეთის მიერ განვითარებას.[15]

არაბულმა გაზაფხულმა მნიშვნელოვნად შეცვალა მდგომარეობა უსაფრთხოების კუთხით ახლო აღმოსავლეთში. მან შესაძლებელი გახადა დამოუკიდებელი ქურთისტანის შექმნა და თავიდან გაანაწილა პოლიტიკური ბალანსი თურქეთს, ირანს, სირიასა და ერაყს შორის.[16] მან ასევე დიდი გავლენა იქონია თურქეთ-ირანის ურთიერთობებზეც. თურქეთი მიიჩნევს, რომ ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნები საბოლოო ჯამში მაინც განვითარების დემოკრატიულ კურსს

13 Gareth H. Jenkins, “Occasional Allies, Enduring Rivals”.

14 Ibid.

15 Moritz Pieper, “Turkish Foreign Policy toward the Iranian Nuclear Programme”, 184.

16 Aylin Ünver Noi, “The Arab Spring, Its Effects on the Kurds,” 25-26.

აირჩევდნენ. იგი თვლის, რომ წამოჭრილი დემოკრატიული მოთხოვნები განსაზღვრავენ არაბულ გაზაფხულს. ასეთ ვითარებაში კი თურქეთი საკუთარ თავს წარმოაჩენდა, როგორც დემოკრატიისა და ისლამის თანაარსებობის იდეალურ მოდელს. ირანისათვის კი არაბული გაზაფხული 1979წ. ისლამური რევოლუციის გაგრძელებაა. ირანი ამტკიცებს, რომ საპროტესტო გამოსვლები არაბული ქვეყნების ქუჩებში სათავეს 1979წ. ისლამურ რევოლუციაში იღებს. ამ მოსაზრების გასამყარებლად ირანმა არაბული გაზაფხული აშშ-სა და ისრაელის წინააღმდეგ მიმართულ მოძრაობად გამოაცხადა.[17]

არაბულმა გაზაფხულმა ხაზი გაუსვა არა მარტო იდეოლოგიურ განსხვავებებს თურქეთსა და ირანს შორის, არამედ ახლო აღმოსავლეთში მათი გეოპოლიტიკური ინტერესების დაპირისპირებასაც. აღნიშნულ მომენტში თურქეთის და ირანის პოზიციები მკვეთრად განსხვავებულია და რიგ საკითხებში ისინი აქტიურად უპირისპირდებიან ერთმანეთს. თურქეთის ტერიტორიაზე ნატოს სარადარო სისტემის განთავსებამ, ირანის თავშეკავებულმა პოზიციამ ბირთვული პროგრამის შესახებ მოლაპარაკებებში თურქეთის შუამავლობაზე და რეგიონში გავლენის სფეროებისათვის კონკურენციის ზრდამ ხელი შეუწყო დაპირისპირების ზრდას თურქეთსა და ირანს შორის.[18]

არაბული გაზაფხული თავდაპირველად „უპრეცედენტო შესაძლებლობად“ ითვლებოდა თურქეთისათვის, ახლო აღმოსავლეთის რეგიონში ლიდერის პოზიციის დასაკავებლად. თუმცა მალევე გამოჩნდა, რომ თურქეთის გავლენა რეგიონზე არც ისეთი უსაზღვროა, როგორც ეს ოფიციალურ ანკარასა და მის პარტნიორებს წარმოედგინათ, ამასთან ნათლიგახდა, რომ თურქეთი ვერ შეძლებდა რეგიონში სტაბილურობის შენარჩუნებას. უფრო მეტიც, რეგიონულ კონფლიქტებში მაქსიმალური ჩართულობით, მან დათმო „შუამავლის“ პოზიციები, რაც „ნულოვანი პრობლემების“ პოლიტიკის მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენდა. თურქეთის ურთიერთობა სირიასთან ამ პოლიტიკის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენდა, მაგრამ არაბული გაზაფხულის შემდეგ ოფიციალურ დამასკოსთან დაპირისპირებამ მნიშვნელოვნად გააუარესა თურქეთის მთავრობის როგორც საერთაშორისო, ისე საშინაო პოზიციები. უნდა აღინიშნოს, რომ თურქეთ-სირიის ურთიერთობების და მათ შორის არსებული უსაფრთხოების საკითხების მნიშვნელოვან ნაწილს ქურთული საკითხი წარმოადგენს.[19]

სირიის კრიზისის გავლენა ქურთულ საკითხზე ნათელი გახდა მოვლენების განვითარების ადრეულ ეტაპზევე. 2012წ. ჩრდილოეთ სირიიდან ასადის სტრატეგიულმა უკან დახევამ PKK-სთან დაახლოებულ PYD-ს (დემოკრატიული ერთობის პარტია), თურქეთის საზღვრის გასწვრივ პოზიციების გამყარების საშუალება მისცა. ქურთული ნაციონალიზმი სუსტი და ლოკალურიდან ძლიერი და კოლექტიური გახდა. ქურთული დე ფაქტო ავტონომიური ანკლავების წარმოქმნას ოფიციალური ანკარა რა თქმა უნდა საფრთხედ აღიქვამს თურქეთის ტერიტორიული მთლიანობისათვის. ამავდროულად კი PYD-მ ისლამური სახელმწიფოს წინააღმდეგ აშშ-ს სტრატეგიული პარტნიორის სახელი მოიპოვა.

სირიის ქურთულ რეგიონში დე ფაქტო ქურთული ავტონომიის ჩამოყალიბებამ ქურთები სირიის კონფლიქტის ძირითად აქტორებად გახადა.სირიის

17 Özüm S. Uzun, “The “Arab Spring” and Its Effect on Turkish-Iranian Relations”, Ortadoğu Etütleri, Vol 4:2 (2013) 148-152.

18 Ibid.

19 Antonia Todorova, “Turkish Security Discourses and Policies,” 108.

ქურთულ პოლიტიკაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს თურქეთიც. სირიის ქურთული რეგიონი თურქეთის საზღვარს ებჯინება და მჭიდრო კავშირი აქვს თურქეთის ქურთულ საზოგადოებასა და პოლიტიკასთან. მართლაც, საზღვრის გასწვრივ მცხოვრები ქურთებისათვის ეს საზღვარი ხშირ შემთხვევაში არარელევანტურია. ირანს თავისი განსაკუთრებული ადგილი უკავია ქურთულ ნაციონალურ მოძრაობაში, რისი ძირითად მიზეზსაც 1946წ. მაჰაბადის ქურთული რესპუბლიკის ირანის საზღვრებში არსებობა წარმოადგენს. ამ მოვლენამ მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია ქურთული მოძრაობების კლანურიდან ნაციონალურ ინტერესებზე ორიენტირებულად გარდასაქმნელად.[20]

თურქეთის ქურთულ კონფლიქტს მკვეთრად გამოხატული რეგიონული საზღვრები გააჩნია, შესაბამისად სირიაში განვითარებულმა მოვლენებმა დიდი გავლენა მოახდინა თურქეთის საშინაო პოლიტიკაზეც. იმის გამო, რომ სირიას ერთერთი ყველაზე გრძელი საზღვარი თურქეთთან აქვს, ეს უკანასკნელი სირიელი ლტოლვილების განსახლების ძირითადი არეალი გახდა. საზღვარი გადმოკვეთა ასევე დიდი რაოდენობით ქურთმაც, განსაკუთრებით 2014წ. ისლამური სახელმწიფოს მიერ ქობანიზე დაწყებული შეტევის შემდეგ. ამას ემატება სირია-თურქეთის საზღვარზე ჯიჰადისტების გააქტიურების და ქვეყნის შიგნით ტერორისტული აქტების გაზრდილი რისკიც. ყველაფერ ამის მიუხედავად, ოფიციალური ანკარის ყველაზე დიდ შეშფოთებას მაინც სირიაში ავტონომიური ქურთული რეგიონის წარმოქმნა იწვევს.[21]

მას შემდეგ, რაც თურქეთმა სირიის კრიზისი ბაშარ ალ ასადის რეჟიმის არსებობასთან გაათანაბრა, ურთიერთობა თურქეთსა და ირანს შორის მნიშვნელოვნად გაუარესდა. ირანი რეგიონში ასადის მტკიცე მოკავშირედ რჩება, მაშინ როდესაც თურქეთისათვის პრინციპულად მიუღებელია ასადის დარჩენა ხელისუფლების სათავეში. იმის მიუხედავად, რომ არაბული გაზაფხულის დასაწყისში თურქეთმა მხარი დაუჭირა სირიის მთავრობას, მან ძალიან მალე შეიცვალა აზრი და ასადის რეჟიმი არალეგიტიმურად გამოაცხადა. ერდოღანმა არაერთხელ მოუწოდა ბაშარ ალ-ასადს ნებაყოფლობით დაეტოვებინა პრეზიდენტის პოსტი. თურქეთ-სირიის საზღვარზე ჩამოგდებული რაკეტების და სირიის კონფლიქტის თურქეთის საზღვრებში შეჭრის შემდეგ თურქეთმა საზღვრის დაცვაში დახმარებისათვის ნატოს მიმართა. 2013წ. თურქეთ-სირიის საზღვრის გასწვრივ განლაგებულ იქნა „პატრიოტის“ სარაკეტო სისტემები. ირანისათვის კი სირიის არსებული რეჟიმი მნიშვნელოვანი პარტნიორია, ამასთან იგი წარმოადგენს ერთგვარ ხიდსირანის ისლამურ რესპუბლიკასა და სამხრეთ ლიბანში არსებულ ჰეზბოლას შორის. შესაბამისად ირანი აქტიურად აფინანსებს და წვრთნის სირიის არმიას, რომლის შეიარაღებაზეც რუსეთი ზრუნავს.[22]

იმის მიუხედავად, რომ თურქეთს და ირანს ურთიერთსაწინააღმდეგო პოზიციები უჭირავთ სირიის კრიზისთან დაკავშირებით, ორივე მხარე თანხმდება

20 Galip Dalay, “Where do Iranian Kurds Fit in Iran’s Kurdish Policy?”, The World Post, Accessed April 30, 2016, http://www.huffingtonpost.com/galip-dalay/iranian-kurds-policy_b_8006488.html

21 Cengiz Gunes, “The Impact of the Syrian War on Kurdish Politics”.

22 Moritz Pieper, “Turkish Foreign Policy toward the Iranian Nuclear Programme”, 189.

ქურთულ საკითხთან მიმართებაში. ისინი სირიაში ქურთული რეგიონის გაძლიერების წინააღმდეგ გამოდიან.[23]

ირანი შიშობს, რომ ნახევრად ავტონომიური ქურთული რეგიონების შექმნა (ერაყში, სირიაში) ადგილობრივ ქურთებს მეტი თავისუფლების სურვილს გაუჩენს. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ირანის შეშფოთება ქურთულ სეპარატიზმთან დაკავშირებით ამავე საკითხში თურქეთის პრობლემების მხოლოდ ნაწილს წარმოადგენს.[24]

თურქეთ-ირანის ურთიერთობებზე დადებითად იმოქმედა ირანში შედარებით ზომიერი და პრაგმატული ძალის მოსვლამ პრეზიდენტ ჰასან რუჰანის და მისი საგარეო საქმეთა მინისტრის – ჯავად ზარიფის სახით. 2013წ. ნოემბერში, ზარიფი ოფიციალური ვიზიტით ეწვია თურქეთს. ორმხრივ განცხადებაში ნათქვამი იყო, რომ ორ ქვეყანას შორის უნდა მოხდეს ურთიერთობების გაღრმავება რიგ სფეროებში და აუცილებლად უნდა გაგრძელდეს კონსულტაციები რეგიონში არსებულ არასტაბილურ სიტუაციასთან დაკავშირებით.[25]

თურქეთის პოზიცია სირიელი ქურთების მიმართ უპირველეს ყოვლისა განსაზღვრულია ოფიციალური ანკარის პოლიტიკით ქვეყნის შიგნით არსებული ქურთული კონფლიქტისადმი. შესაბამისად PYD-ს გაძლიერება თურქეთის საზღვარზე და განსაკუთრებით YPG-ს მიერ სწრაფად და ეფექტურად ქურთული სამხედრო შენაერთების ორგანიზება თურქეთის მხრიდან განიხილება როგორც მნიშვნელოვანი საფრთხე ქვეყნის ტერიტორიული მთლიანობისათვის.[26]

იმის მიუხედავად, რომ რიგ საკითხებში თურქეთის და ირანის გეოსტრატეგიული ხედვები რადიკალურად განსხვავდება ერთმანეთისაგან, მათ უნდა მოახერხონ ერთობლივად მუშაობა რეგიონში უკვე არსებული გეოგრაფიული, პოლიტიკური თუ ეკონომიკური რეალობიდან გამომდინარე, როგორი რთულიც არ უნდა იყოს იგი. თურქეთს რა თქმა უნდა არ სურს, რომ ქვეყნის შიგნით თუ მის გარეთ არსებულმა ქურთულმა კონფლიქტმა ხელი შეუშალოს მის გეოპოლიტიკურ და გეოსტრატეგიულ ურთიერთობებს ირანთან, შესაბამისად საფრთხე შეუქმნას ირანის ენერგო რესურსებზე წვდომაში.[27] თურქეთი და ირანი თანამშრომლობენ რეგიონის რიგი ორგანიზაციების ფარგლებში (ისლამური კონფერენციის ორგანიზაცია, G-20, ეკონომიკური თანამშრომლობის ორგანიზაცია და D-8). მათ ერთმანეთთან აკავშირებთ აგრეთვე მნიშვნელოვანი სავაჭრო ხელშეკრულებები. თურქეთი ბუნებრივი აირის დაახლოებით 20% და ნავთობის 50% ირანისგან იღებს, რამაც ერთის მხრივ თურქეთი ირანზე დამოკიდებული გახადა და მეორეს მხრივ იმოქმედა თურქეთ-ამერიკის ურთიერთობებზე.

2015წ. რთული აღმოჩნდა თურქეთისათვის. ისლამურმა სახელმწიფომ სამი დიდი ტერორისტული აქტი განახორციელა თურქეთის ტერიტორიაზე და 140-ზე მეტი ადამიანის სიცოცხლე შეიწირა. ზეწოლა ხორციელდებოდა ჟურნალისტებზეც, რომლებსაც არა მარტო სამსახურიდან ათავისუფლებდნენ, არამედ

---

23 Henri J. Barkey, "Iran and Turkey," The Iran Primer, United States Institute of Peace, Accessed April 30, 2016, http://iranprimer.usip.org/resource/iran-and-turkey

24 Aylin Ünver Noi, "The Arab Spring, Its Effects on the Kurds," 25.

25 "Foreign Minister Zarif of Iran pays a visit to Turkey", Ministry of Foreign Affairs of Turkey, Accessed April 30, 2016, http://www.mfa.gov.tr/foreign-minister-zarif-of-iran-pays-a-visit-to-turkey.en.mfa

26 Cengiz Gunes,"The Impact of the Syrian War on Kurdish Politics"

27 Moritz Pieper, "Turkish Foreign Policy toward the Iranian Nuclear Programme," 188

ფიზიკურადაც უსწორდებოდნენ. ქვეყნის ეკონომიკური განვითარება მკვეთრად შენელდა. ამასთან სირიის კრიზისმა, თურქეთის მიერ რუსული თვითმფრინავის ჩამოგდებამ, ერაყში ოფიციალური ბაღდადის ნებართვის გარეშე თურქული სამხედრო ძალების განთავსებამ და ირანის დასაბალანსებლად საუდის არაბეთთან ერთად სუნიტური ალიანსის შექმნამ თურქეთი იზოლაციაში მოაქცია.[28]

AKP-ს მხრიდან მკაცრი ანტი-ქურთული რიტორიკა და აგრესიული თურქული ნაციონალისტური გამოსვლები კომპლექსური გამოწვევაა ეროვნული უსაფრთხოებისათვის. ეს მოქმედებები ხელს შეუშლის ქურთული საკითხის მოგვარებას და გამოიწვევს თურქული საზოგადოების კიდევ უფრო მეტ ეთნიკურ და პოლიტიკურ პოლარიზაციას. უნდა აღინიშნოს, რომ ირანში ქურთული პოლიტიკური მოძრაობები ყურადსაღებია, მაგრამ გაცილებით უფრო სუსტი და ფრაგმენტულია. პოლიტიკური პარტიებისა და ლიდერების უმრავლესობა ქვეყნის საზღვრებს გარედან მოქმედებენ, შესაბამისად ქურთული საკითხი ირანში დანარჩენი სამი ქვეყნისგან განსხვავებით უფრო სტატიკურია და მათ ყველაზე ნაკლებად აქვთ საერთაშორისო მხარდაჭერა. იმის მიუხედავად, რომ სირიის კრიზისმა გავლენა მთელი რეგიონის ქურთულ მოსახლეობაზე მოახდინა, ირანში ეს პროცესები მაინც ყველაზე ნაკლებად საგრძნობია.[29]

რეგიონის დასუსტების მიზნით ქურთული საკითხით მანიპულირება ყოველთვის აქტუალური იყო გარეშე ძალებისათვის. ამასთან ამ საშუალებას თვითონ რეგიონის ქვეყნებიც (თურქეთი, ირანი, სირია, ერაყი) აქტიურად მიმართავენ ერთმანეთის გავლენის დასაბალანსებლად. პრობლემისადმი ამგვარმა მიდგომამ შესაბამისად ამ ქვეყნების დაპირისპირება გამოიწვია. თურქეთის მთავრობის მიერ „ნულოვანი პრობლემების“ პოლიტიკის გამოცხადების შემდეგ მდგომარეობა დროებით შეიცვალა და ზემოთ აღნიშნულმა ქვეყნებმა თანამშრომლობა დაიწყეს ქურთული სეპარატისტული მოძრაობების წინააღმდეგ. 2008 წლიდან ეს ითვალისწინებდა PKK-ს, PJK-სა და მათი სირიული ანკლავების წინააღმდეგ ერთიანი ძალებით მოქმედებას.[30] თუმცა არაბულმა გაზაფხულმა ამ თანამშრომლობას ბოლო მოუღო.

AKP-ს პოლიტიკა ქურთული საკითხის მიმართ არაერთგვაროვანია და მას თავისი ფაზები გააჩნია. ერთის მხრივ თურქეთის ხელისუფლება სამშვიდობო მოლაპარაკებების ინიციატივით გამოდის და მეორეს მხრივ სასამართლო გამოძიებებსა და ფართო მასშტაბიან ანტიტერორისტულ ოპერაციებს აწარმოებს. ამის ნათელი მაგალითია 2009წ. მოვლენები, როდესაც ადგილობრივ არჩევნებში DTP-ს (დემოკრატიული საზოგადოების პარტია), პოზიციები AKP-ს ხარჯზე მნიშვნელოვნად გაუმჯობესდა წინა, 2004 წლის ადგილობრივ არჩევნებთან შედარებით. ორი კვირის შემდეგ 40-ზე მეტი ადამიანი და მათ შორის არჩეული მერი დააპატიმრეს. ფართომასშტაბიანი ოპერაცია ჩატარდა ჟურნალისტების, პოლიტიკოსების, იურისტების და მეცნიერების წინააღმდეგ. ეს მოვლენები დაახლოებით ორი წელი გრძელდებოდა.[31] 2015წ. ცეცხლის შეწყვეტის შესახებ შეთანხმების დარღვევამ ბოლო მოუღო სამშვიდობო პროცესს და ქვეყნის პოლიტიკური კურსი ისევ PKK-ს წინააღმდეგ ბრძოლას დაუბრუნდა. მაგრამ კონკ-

28 Gönül Tol, Turkey’s Political Trends in 2016, Middle East Institute, Accessed April 30, 2016, http://www.mei.edu/content/article/gonul-tol-turkeys-political-trends-2016

29 Cengiz Gunes, “The Impact of the Syrian War on Kurdish Politics”.

30 Aylin Ünver Noi, “The Arab Spring, Its Effects on the Kurds”, 25-26.

31 Antonia Todorova, “Turkish Security Discourses and Policies”, 112.

რეტულად ამ სიტუაციაში დაპირისპირება გაცილებით უფრო დიდ რისკებთან არის დაკავშირებული არა მარტო თურქეთის შიგნით, არამედ მთელი რეგიონის არასტაბილურობისათვის.[32]

ქურთული ძალების წარმატება რეგიონში დამოკიდებული იქნება სხვადასხვა ქურთულ პოლიტიკურ მოძრაობებს შორის საერთო ენის გამონახვის უნარზე. იმის მიუხედავად, რომ აღნიშნულ მომენტში სირიის ქურთული მოძრაობები (ისევე როგორც მთლიანად რეგიონის) ფრაგმენტირებულია და ხშირ შემთხვევაში ურთიერთდაპირისპირებული, ისინი ნელ-ნელა აცნობიერებენ თანამშრომლობის აუცილებლობას.[33]

არაბული გაზაფხული შემდეგ ძალიან რთულია პროგნოზების გაკეთება ახლო აღმოსავლეთის რეგიონის შესახებ. დასაწყისში არაბულ სამყაროში დადებითი ცვლილებების მოლოდინი იყო, რომლისგანაც თურქეთს მნიშვნელოვანწილად უნდა ესარგებლა. ეს მოსაზრებები რეგიონში თურქეთის გავლენას და არაბულ სამყაროში ამ უკანასკნელის პოზიტიურ იმიჯს ემყარებოდა. რეალურად მოვლენები რადიკალურად განსხვავებული გზით განვითარდა. თურქეთის გავლენა რეგიონზე საგრძნობლად შემცირდა, ხოლო ოფიციალური ანკარას არასტაბილურმა საგარეო პოლიტიკურმა კურსმა თურქეთი იზოლაციაში მოაქცია.

ბიბლიოგრაფია:

1. Cengiz, Gunes and Zeydanlioglu, Welat, eds., The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation, and Reconciliation (London: Routledge, 2014).
2. Noi, Aylin Ünver, "The Arab Spring, Its Effects on the Kurds, and the Approaches of Turkey, Iran, Syria, and Iraq on the Kurdish Issue," Middle East Review of International Affairs Vol. 16:2 (2012)
3. Pieper, Moritz, "Turkish Foreign Policy toward the Iranian Nuclear Programme: In Search of a New Middle East Order after the Arab Spring and the Syrian Civil War," Alternatives: Turkish Journal of International Relations, Vol 12:3 (2013)
4. Roosvelt, Archie, Jr., "The Kurdish Republic of Mahabad," A people without a country: the Kurds and Kurdistan, Gerard Chaiand eds. (London 1993)
5. Todorova, Antonia, "Turkish Security Discourses and Policies: the Kurdish Question," Information & Security: An International Journal, Vol. 33:2 (2015)
6. Uzun, Özüm S., "The "Arab Spring" and Its Effect on Turkish-Iranian Relations", Ortadoğu Etütleri, Vol 4:2 (2013)
7. Barkey, Henri J., "Iran and Turkey," The Iran Primer, United States Institute of Peace, Accessed April 30, 2016, http://iranprimer.usip.org/resource/iran-and-turkey
8. Dalay, Galip, "Where do Iranian Kurds Fit in Iran's Kurdish Policy?," The World Post, Accessed April 30, 2016, http://www.huffingtonpost.com/galip-dalay/iranian-kurds-policy_b_8006488.html

32 Ibid, 113.

33 Cengiz Gunes, "The Impact of the Syrian War on Kurdish Politics".

9. Guneş, Cengiz and Lowe, Robert, "The Impact of the Syrian War on Kurdish Politics Across the Middle East," Chatham House, The Royal Institute of International Affairs, (2015), Accessed April 30, 2016, https://www.chathamhouse.org/sites/files/chathamhouse/field/field_document/20150723SyriaKurdsGunesLowe.pdf
10. Jenkins, Gareth H., "Occasional Allies, Enduring Rivals: Turkey's Relations with Iran," Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, (2012), Accessed April 30, 2016 http://www.silkroadstudies.org/resources/pdf/SilkRoadPapers/2012_05_SRP_Jenkins_Turkey-Iran.pdf
11. Ministry of Foreign Affairs of Turkey, "Foreign Minister Zarif of Iran pays a visit to Turkey", Accessed April 30, 2016, http://www.mfa.gov.tr/foreign-minister-zarif-of-iran-pays-a-visit-to-turkey.en.mfa
12. Tol, Gönül, Turkey's Political Trends in 2016, Middle East Institute, Accessed April 30, 2016, http://www.mei.edu/content/article/gonul-tol-turkeys-political-trends-2016
13. "World Directory of Minorities and Indigenous Peoples," Accessed April 30, 2016 http://minorityrights.org/minorities/kurds-4/

ემზარ მაკარაძე, ბექა მაკარაძე
ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

პოლიტიკური კრიზისი თანამედროვე თურქეთში (2015 წლის მოვლენები)

2015 წელს ჩვენს მეზობელ თურქეთში განვითარებულმა მოვლენებმა მთელი მსოფლიოს ყურადღება მიიპყრო. ბუნებრივია, არ შეიძლება ეს მოვლენები, პირველ, რიგში, საქართველოსთვის არ იყოს მნიშვნელოვანი. ის, თუ როგორ განვითარდება მოვლენები თურქეთში, აუცილებლად იქონიებს გავლენას ჩვენს ქვეყანაზე, ამიტომ აუცილებელია გვქონდეს წამოდგენა იმ პროცესებზე, რომლებიც თურქეთში მიმდინარეობს.

ბოლო თხუთმეტი წელია, დანარჩენ მსოფლიოსთან ერთად, ინტერესით და გარკვეული შეშფოთებითაც ვადევნებთ თვალყურს თურქეთში მიმდინარე პოლიტიკურ მოვლენებს, მისი ქარიზმატული ლიდერის, პრეზიდენტ რეჯეფ ტაიფ ერდოღანისა და ისლამური ხასიათის მქონე „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიის საქმიანობას.

მიუხედავად იმისა, რომ რესპუბლიკური თურქეთის დამაარსებელმა ქემალ ათათურქმა ახალი თურქეთი დააფუძნა სეკულარიზმისა და ევროპეიზმის პრინციპებზე, თანამედროვე თურქეთის პოლიტიკური ცხოვრება, მნიშვნელოვანწილად იქცა ამ პრინციპებსა და რელიგიური ხასიათის მქონე ე. წ. თურქულ „ტრადიციონალიზმს“ შორის ბრძოლის მიზეზად.

ცხადია, „ლაიციზმად“[1] წოდებულმა ათათურქის სეკულარიზმის ტრადიციამ სერიოზულად დაიმკვიდრა ადგილი თურქულ საზოგადოებაში, მაგრამ თურქეთის მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი, განსაკუთრებით პროვინციული მოსახლეობა, დღემდე უფრო „ტრადიციონალიზმის“ ზნე-ჩვეულებების მატარებელია.

სწორედ ამიტომ თურქეთის რესპუბლიკის ლაიცისტური კურსის უზრუნველყოფას ყოველთვის სჭირდებოდა მძლავრი გარანტი, რომელსაც ათწლეულების მანძილზე ლაიციზმის პრინციპებზე მყარად მდგომი თურქეთის შეიარაღებული ძალები წარმოადგენდა. თურქი სამხედროები ტრადიციულად ღრმად იყვნენ ჩართული ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში და თურქეთის ისტორიის მნიშვნელოვან მომენტებში მკვეთრი ჩარევით გადამწყვეტ სიტყვას ამბობდნენ თურქეთის ცხოვრებაში (მანჩხაშვილი, მაკარაძე, 2014: 6). მათ სამჯერ მოახდინეს სამხედრო გადატრიალება – 1960, 1971 და 1980 წელს, 1997 წელს კი, დამაჯერებელი ზეწოლის შედეგად, ხელისუფლებას ჩამოაშორეს მაშინდელი ისლამისტი პრემიერ-მინისტრი ნეჯმეთინ ერბაქანი და დახურეს ისლამური „კეთილდღეობის პარტია“. ისლამისტი პრემიერის დროშა მტკიცედ აიტაცა ხელში მისმა ყველაზე ნიჭიერმა და ენერგიულმა მოწაფემ რეჯეფ ტაიფ ერდოღანმა, მან დაშლილი „კეთილდღეობის“ პარტიის ბაზაზე დააარსა „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტია, დაძლია ყველანაირი პოლიტიკური დევნა, აკრძალვები და 2002 წელს საპარლამენტო არჩევნებში დამაჯერებელი გამარჯვების შემდეგ მოვიდა ხელისუფლებაში (ალასანია, 2015:206).

---

1 ლაიციზმი (*Laiklik* – წარმოდგება ფრანგული სიტყვიდან „laicité“, რაც ნიშნავს საერო ხასიათს. იგი გულისხმობს რელიგიის გამოყოფას სახელმწიფოსაგან.

ერდოღანისა და მისი „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიის გამარჯვება განპირობებული იყო იმით, რომ თურქული საზოგადოება გადაღლილი და გაწბილებული იყო ათწლეულების მანძილზე ჩამოყალიბებული და კორუფციაში ღრმად ჩაფლული ელიტით. მის ფონზე „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიის წარმომადგენლები უფრო მეტი პატიოსნებით, უბრალოებითა და ხალხთან სიახლოვით აშკარად მომგებიანად გამოიყურებოდნენ. პარტიამ აღმავალი წარმატებით გაიმეორა თავისი გამარჯვება 2007 და 2011 წლის საპარლამენტო არჩევნებში (მაკარაძე, 2012 :130).

როგორც ჩანს, ამ წარმატებებმა თავბრუ დაახვია ერდოღანს. ხელისუფლებაში ყოფნის მანძილზე მისი ავტორიტარიზმი და ამბიციურობა თანდათან უფრო მეტად გაიზარდა. საპარლამენტო უმრავლესობის ფაქტორის გამოყენებით მმართველმა პარტიამ მნიშვნელოვანწილად დაიმორჩილა სახელმწიფო აპარატი. ერდოღანის ერთპარტიულმა მთავრობამ თავის რადიკალურ გადაწყვეტილებებში თითქმის შეწყვიტა ოპოზიციური სპექტრის აზრის გათვალისწინება და დაუფარავად დაადგა ქვეყნის ისლამიზაციის კურსს.

თანამედროვე თურქეთის ისტორიაში ერდოღანმა თითქმის შეუძლებელი შეძლო – მან მნიშვნელოვანწილად შეზღუდა ხელშეუხებელი და ძლევამოსილი სამხედრო ელიტა და ჩამოაშორა ის პოლიტიკურ ხელმძღვანელობას. ამისთვის მარჯვედ გამოიყენა ე. წ. „ერგენეკონის“ შეთქმულების საქმე და, ფართო საზოგადოებრივ მხარდაჭერაზე დაყრდნობით, უპრეცედენტო რამ მოახერხა – ციხეში მოათავსებინა თურქეთის უმაღლესი გენერალიტეტის წარმომადგენლები (Aydinli Ersel 2011. Ergenekon). მათთან ერთად თავისუფლება აღეკვეთა ძველი პოლიტიკური ელიტის მრავალ წარმომადგენელს – ბიზნესმენებს, ჟურნალისტებს, საზოგადო და პოლიტიკურ მოღვაწეებს, იმ ადამიანებს, ვინც გაბედა და წინ აღუდგა ერდოღანის „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიის ახალ კურსს.

გენერალიტეტის შესუსტებასთან ერთად, პირდაპირპროპორციულად გაძლიერდა რელიგიურ ლიდერთა ერთიანობა. რელიგიის საქმეთა სამმართველო თურქეთის სახელმწიფო სისტემის ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან სტრუქტურად გადაიქცა. ერდოღანის თხუთმეტწლიანი მმართველობის განმავლობაში თურქეთში აშენდა 7300 მეჩეთი, განათლების სისტემის რეფორმის შედეგად უმაღლეს სამხედრო სასწავლებლებში რელიგია აუცილებელ საგნად იქნა შეტანილი, ხოლო საერო სკოლების საშუალო კლასებში შემოღებულ იქნა საგანი – რელიგიათმცოდნეობა, ასევე, მოიხსნა სკოლების ტერიტორიაზე მოსწავლე გოგონებისათვის თავსაბურავით სიარულის აკრძალვა, რაც ადრე წარმოუდგენელი იყო.

მართალია, ერდოღანი და მისი პარტია კვლავაც ოფიციალურად ინარჩუნებს ევროკავშირში გაწევრიანების კურსს, მაგრამ პარალელურად მიმართავს ოტომანური იმპერიის აღდგენის ალტერნატიულ კურსსაც. შეიძლება ითქვას, რომ ოტომანური პერიოდის იდეალიზაცია და პროპაგანდა ერდოღანის მმართველობის ერთგვარ სიმბოლოდაც იქცა, თავად მას ხშირად სულთანსაც კი უწოდებენ.

ალბათ არ შევცდები, თუ ვიტყვი, რომ რეჯეფ ტაიფ ერდოღანი თურქეთის რესპუბლიკის დამაარსებლის, ქემალ ათათურქის შემდეგ თურქეთის რესპუბლიკის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე ძლიერი და მასშტაბური ფიგურაა, თუმცა, ის, ამავდროულად, ქემალის პოლიტიკურ ანტიპოდად გვევლინება. ქემალის კურსის მთავარი პრინციპები იყო ლაიცისტური სახელმწიფოს მმართველობის შემოღება და უარის თქმა ოტომანური წარსულის მემკვიდრეობაზე. სწორედ ამ ორ ფუძემდებლურ პრინციპთან მიმართებით ერდოღანი და მისი პარტია დი-

ამეტრულად საწინააღმდეგო კურსს ატარებენ და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში ისლამიზაციისა და ნეოოტომანობის სინთეზს ნერგავენ.

ამ პროცესებში უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებს ქვეყნის პრეზიდენტი, მისი პირადი გეგმები და ამბიციები. ის უდავოდ ძლიერი და ამბიციური პიროვნებაა და აშკარად ლამობს შევიდეს ისტორიაში როგორც ახალი დიადი თურქეთის სახელოვანი ლიდერი. ამიტომ მან ინიცირება მოახდინა საკონსტიტუციო რეფორმისა, რომლის თანახმადაც, თურქეთი საპრეზიდენტო რესპუბლიკა უნდა გახდეს, ხოლო პრეზიდენტი, პარლამენტის ნაცვლად, პირდაპირ მოსახლეობამ აირჩიოს და დიდი ძალაუფლებით იყოს აღჭურვილი. ამ გეგმებისა და საერთოდ, მისთვის დამახასიათებელი ავტორიტარული სტილის გამო, ოპონენტები ერდოღანს სულ უფრო ხშირად სდებენ ბრალს დიქტატორულ მისწრაფებებში.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შემთხვევითი არ არის, რომ სწორედ ქემალ ათათურქის ფიგურა გახდა 2015 წლის მაისის ბოლოს სტამბოლსა და თურქეთის სხვა ქალაქებში საპროტესტო ტალღის მიზეზი. მომიტინგეები საპროტესტო მოძრაობის დროშად ქემალის პორტრეტებს იყენებენ და საკუთარ თავს ათათურქის ჯარისკაცებს უწოდებენ.

ქემალ ათათურქის პოლიტიკური ტრადიცია ღრმად არის ფესვგადგმული თურქეთში. ათწლეულების მანძილზე თურქულ საზოგადოებაში ათათურქის პრინციპების მიზანმიმართულ კულტივაციას, რა თქმა უნდა, უკვალოდ არ ჩაუვლია. თურქეთის დღევანდელი პოლიტიკური სიტუაციის სიმწვავე და სირთულე ისაა, რომ ერდოღანის ახალი კურსი რადიკალურად მიუღებელია ლაიცისტურ ტრადიციებზე აღზრდილი თურქეთის საზოგადოების დიდი ნაწილისთვის და ამ კურსის მკვეთრმა უკმაყოფილებამ, რომელიც თანდათან იზრდებოდა ერდოღანის მმართველობის პერიოდში, გამოიწვია ის გრანდიოზული პოლიტიკური აფეთქება, რომლისთვისაც თითქმის უწყინარი და არაპოლიტიკური „გეზის“ პარკის გაჩეხვის თემა გამოდგა საბაბად.

ვინ არიან ის ადამიანები, რომლებიც დღეს თურქეთში საპროტესტო მასას წარმოადგენენ? რა თქმა უნდა, მათი დიდი ნაწილი ქალაქის მოსახლეობაა და მათში ბევრია ახალგაზრდები და სტუდენტები. მრავლად არის ინტელიგენციის წარმომადგენლებიც, პირველ რიგში, ხელოვანები, ასევე, უმაღლესი განათლების მუშაკები, სახელმწიფო მოხელეები, ბიზნესმენები და ა.შ. მოკლედ, საზოგადოების ის მეტ-ნაკლებად ევროპიზებული ნაწილი, რომლისთვისაც სეკულარიზმი ფუნდამენტური ღირებულებაა და რომელმაც გემო გაუგო ისეთ ხილს, როგორიცაა პიროვნული თავისუფლება და მას ასე იოლად არ დათმობენ. მაგალითად, მათთვის გაუგებარია, რატომ უნდა ერეოდეს მთავრობა ალკოჰოლის მოხმარების პიროვნულ არჩევანში ან რატომ უნდა უნერგავდნენ ასე დაჟინებით რელიგიური ცხოვრების წესს და რაც მთავარია, ისინი ძალზე მტკივნეულად აღიქვამენ ერდოღანის მმართველობის ავტორიტარულ სტილს. მათი ერთ-ერთი მთავარი პრეტენზია ისაა, რომ ერდოღანს და მის მთავრობას მათი აზრი და განწყობა საერთოდ არ აინტერესებთ. საპროტესტო გამოსვლების ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ისაა, რომ ხელისუფლება მათ მიმართ სრულიად გაუცხოებულია და მათ აზრს საერთოდ არ აქცევს ყურადღებას. მთავრობას დაყოფილი ჰყავს მოსახლეობა თავისიანებად და უცხოებად.

ცხადია, რომ ამ საკითხში ერდოღანი დიდ შეცდომას უშვებს. მრავალათასიანი საპროტესტო მიტინგის მონაწილეები მარგინალებად მონათლა და „უსაქმურების“, „მძარცველებისა“ და „ექსტრემისტების“ დამამცირებელი ეპითეტებით შეამკო. რა თქმა უნდა, ამან საზოგადოების ისედაც აღშფოთებული ნაწილი კი-

დევ უფრო განარისხა და გასაკვირი არ არის, რომ მომიტინგეებმა ასეთ მოპყრობას პრეზიდენტის გადადგომის მასობრივი მოთხოვნით უპასუხეს.

პრეზიდენტმა საპროტესტო აქციები უხეშად დააშლევინა, რასაც მსხვერპლი, დასახიჩრება და უამრავი ადამიანის დაპატიმრება მოჰყვა. კატეგორიულად დაუშვებელია ქვეყნის ხელმძღვანელისთვის და, მით უმეტეს, ადამიანისთვის, რომელსაც პრეტენზია აქვს ერის ლიდერობაზე, „თავისიანებად“ და „არათავისიანებად“ დაყოს ქვეყნის მოსახლეობა. შეიძლება მოწინააღმდეგეები ქვეყნის ლიდერს კრიტიკულად უყურებდენ, მაგრამ ლიდერის მხრიდან მათ მიმართ აგდებული დამოკიდებულება და გაუცხოების დაფიქსირება ამ ხალხის აღშფოთებას აათმაგებს და რადიკალურ, შეურიგებელ მოწინააღმდეგებად აქცევს. ასეთ დროს ზომიერად კრიტიკული და ნეიტრალური ბევრი ადამიანიც კი საბოლოოდ გადადის ოპოზიციონერთა ბანაკში.

2015 წლის დასაწყისში დაპირისპირებამ პოლიტიკურ პარტიებს შორის სულ უფრო მწვავე ხასიათი მიიღო. „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიის მიერ მეჯლისში ადგილების აბსოლუტური უმრავლესობის მოპოვების და კონსტიტუციური ცვლილებების ერთპიროვნულად გატარების შემთხვევაში თურქეთში საბოლოოდ ჩამოყალიბდებოდა ავტორიტარიზმი, ქვეყანაში უკვე მიდის კულუარებში საუბარი იმასთან დაკავშირებით, რომ ერდოღანი თავის ვაჟს – ბილალს მემკვიდრედ ამზადებს, სირიულ მოდელამდე მხოლოდ ერთი ნაბიჯია. რეჟიმამდე სადაც დემოკრატიული ინსტიტუტების ფასადის უკან ავტორიტარული ხელისუფლება იმალება.

2015 წლის 7 ივნისს თურქეთში ჩატარდა საპარლამენტო არჩევნები (ალასანია, 2015 :206), სადაც მმართველმა „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიამ 550 მანდატიან პარლამენტში დაკარგა უმრავლესობა. მან მიიღო 256 მანდატი, მეორე ადგილზე გავიდა „სახალხო – რესპუბლიკური“ პარტია – 132 ადგილი, მესამეზე „ნაციონალური მოძრაობის“ პარტია – 82 ადგილი და „სახალხო დემოკრატიული“ პარტია – 80 ადგილი.

რა შეიძლება იყოს ამ ეტაპზე ერდოღანის პარტიის დამარცხების მიზეზი? „გეზის“ პარკის გამოსვლების, დეკემბრის კორუფციული სკანდალის (რომელშიც მოქმედი მინისტრების შვილები და სხვადასხვა მაღალიჩინოსანი პოლიტიკოსები იყვნენ გარეულნი), სირიასთან მიმართებით არჩეული პოლიტიკური კურსის კრახის, მთავრობასა და ცნობილი თურქი თეოლოგის ფეთჰულაჰ გიულენის მიმდევრებს შორის არსებული დაპირისპირებისა და „სომას“ და „ერმენექის“ ქვანახშირის მაღაროებში მომხდარი ტრაგედიების შემდეგ, შეიძლება ითქვას, რომ მმართველი პარტიის „სამართლიანობის და განვითარების“ რეიტინგი საკმაოდ დაეცა, რაც ბევრ დამკვირვებელს აფიქრებინებს, რომ თურქეთში შესაძლებელია მოხდეს ცვლილება დემოკრატიული არჩევნების გზით, რომელიც შეძლებს დაამთავროს „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიისა და მისი ლიდერის – ყოფილი პრემიერმინისტრისა და ამჟამინდელი პრეზიდენტის – რეჯეფ ტაიფ ერდოღანის მმართველობა, მზარდი ისლამიზაციით და ავტორიტარულობით რომ ხასიათდება.

თურქეთის პრემიერმინისტრმა აჰმედ დავუთოღლუმ სხვა პოლიტიკურ პარტიებთან კოალიციური მთავრობის შექმნაზე შეთანხმებას ვერ მიაღწია, თურქეთის პრეზიდენტმა მთავრობა დაითხოვა და ქვეყანაში რიგგარეშე 26-ე საპარლამენტო არჩევნები დანიშნა.

2015 წლის 1 ნოემბერს ჩატარდა ვადამდელი საპარლამენტო არჩევნები, სადაც ერდოღანმა გამოიყენა მის ხელთ არსებული ყველა სახელმწიფო მექანიზმი,

რათა „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიას გამარჯვება მოეპოვებინა, და მან, მართლაც, დააბრუნა პარლამენტში უმრავლესობა, რომელიც 2015 წლის ივნისში დაკარგა.

არჩევნებში მმართველმა პარტიამ 49.4% დააგროვა, მთავარმა ოპონენტმა, „სახალხო რესპუბლიკურმა“ პარტიამ კი – 25.4%. 10%-იანი ზღვარი გადალახეს და პარლამენტში ადგილები მოიპოვეს პრო-ქურთულმა და ნაციონალისტურმა პარტიებმა. პრემიერ-მინისტრმა აჰმეთ დავუთოღლუმ არჩევნების შედეგს თურქი ხალხისა და დემოკრატიის გამარჯვება უწოდა („ტაბულა“, 1 ნოემბერი, 2015:3).

ისმის კითხვა, თუ რა გავლენას მოახდენს ეს მოვლენები თურქეთის შიდაპოლიტიკურ პარტიულ ბრძოლაზე?

მაღალი ალბათობით შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ მოხდება „სამართლიანობისა და განვითარების“ პარტიის მოწინააღმდეგე პოლიტიკური ძალების მნიშვნელოვანი კონსოლიდაცია და იქნება ერთიანი ოპოზიციური ბლოკის შექმნის მცდელობა. არ არის გამორიცხული, რომ ოპოზიციურმა სექტორმა გამოავლინოს ახალი ალტერნატიული ქარიზმატული პოლიტიკური ლიდერი.

მთავარი ფაქტორები ქვეყნის შიდა მდგომარეობისა, რომლებმაც 2015 წლის 1 ნოემბრის საპარლამენტო არჩევნების შედეგებზე შესაძლოა გავლენა იქონიოს, ჩვენი აზრით, შემდეგია:

1) ე. წ. სამშვიდობო პროცესი (Çözüm süreci) – რომელიც თურქეთის ხელისუფლებასა და ქურთისტანის მუშათა პარტიის დე-იურე ლიდერს – ამჟამად პატიმრობაში მყოფ აბდულა ოჯალანს შორის წარმოებული მრავალრაუნდიანი მოლაპარაკებების შედეგად დაიწყო, მიუხედავად იმისა, რომ სამშვიდობო პროცესის ფარგლებში გადაიდგა გარკვეული ნაბიჯები, ერდოღანმა ჩათვალა, რომ ამ საკითხს ომის გზით მოაგვარებდა და შეიარაღებულ კონფლიქტში გადაიყვანა ურთიერთობა;

2) დღითიდღე მწვავდება დაპირისპირება ავტორიტარულ რეჯეფ ტაიპ ერდოღანის ხელისუფლებასა და თურქეთის ერთ–ერთ ყველაზე გავლენიან გაერთიანებას – „ჰიზმეთს“ და მის ლიდერ ფეთჰულაჰ გიულენს შორის (Yayin organi: Zaman Gazetesi). პრეზიდენტმა ერდოღანმა ფეთჰულაჰ გიულენი და მისი მიმდევრები ღიად დაადანაშაულა გადატრიალების მცდელობაში, რასაც მოჰყვა მასობრივი დაპატიმრებების ტალღა სხვადასხვა სახელმწიფო და მედია სტრუქტურებში, პოლიციამ დააკავა პოლიციისა და რელიგიურ საქმეთა სამინისტროს ათასობით თანამშრომელი ჯაშუშობის, გადატრიალების მცდელობისა და სხვა მსგავსი ბრალდებებით; ასევე განახორციელეს რეიდები და დააპატიმრეს ფეთჰულაჰ გიულენის მოძრაობის მთავარ მედია საშუალებებად ცნობილ გაზეთ Zaman-ისა და ტელევიზია Samanyolu-ს ოფისების ათობით ჟურნალისტი;

3) სირიის საკითხთან დაკავშირებული საგარეო პოლიტიკის წარუმატებლობა;

4) რუსეთთან დაძაბული ურთიერთობა, რაც ერდოღანის ხელისუფლებას საკმაოდ დიდ დისკომფორტს უქმნის;

5) საზოგადოების მკვეთრი პოლარიზაცია: ერთი მხრივ, რელიგიურ და სეკულარულ, ხოლო მეორე მხრივ, მისლიმურ სუნიტ და ალევი საზოგადოების წევრებს შორის, რომელსაც ყოველმხრივ ხელს უწყობს არსებული მთავრობის და ხშირად პირადად პრეზიდენტ ერდოღანის რიტორიკა და არაადეკვატური გადაწყვეტილებები, მაგალითად, ოსმალური ენის სავალდებულო საგნად შემოღე-

ბა იმამ ჰათიფის (რელიგიურ) და ანატოლიურ (ანუ სტანდარტულ) ლიცეუმებში (თურქული Lise – ლიცეუმი, რომელიც ჩვენს 9-12 კლასებს შეესაბამება, ესე იგი უმაღლესი საშუალო სკოლა), ალევიების რელიგიური დაწესებულებებისათვის შესაბამისი სტატუსის მიცემასთან დაკავშირებული ნებისმიერი საკანონმდებლო ინიციატივის დაბლოკვა, სუნიტური პოზიციიდან განხორციელებული რელიგიური განათლების მიღების აუცილებლობა ალევი და სხვა არასუნიტი მოსწავლეებისათვის. მთავრობის მხარდამჭერი მედია საშუალებების მიერ სხვადასხვა შეთქმულების თეორიების გავრცელება, რომლის მთავარი მოქმედი პირები ოპოზიციის და სხვადასხვა უმცირესობების წარმომადგენლები არიან, არსებული ხელისუფლების წინააღმდეგ ძირგამომთხრელ საქმიანობას რომ ეწევიან და გადატრიალებას ამზადებენ;

5) მზარდი და თითქმის ყველა სფეროში საგრძნობი კორუფცია და მფლანგველობა, რომლის კვალიც თვით პრეზიდენტ ერდოღანამდე და მის ოჯახამდე მიდის, ამის ნათელი დადასტურება იყო სკანდალიც, გამოწვეული იმით, რომ ერდოღანის ოჯახთან დაახლოებული ბიზნესმენი რიზა სარაფი, სამი მოქმედი მინისტრის შვილები და არაერთი სახელმწიფო სექტორის მაღალჩინოსანი ქრთამის აღებისა და ფინანსური მაქინაციების ბრალდებით დააკავეს, კვალი თავად პრეზიდენტ ერდოღანის ოჯახამდე მიდიოდა – რიზა სარაფი გახლდათ პირველი ლედის – ემინე ერდოღანისა და პრეზიდენტ ერდოღანის უმცროსი ვაჟის – ბილალის ბიზნესპარტნიორი და რამდენიმე ფირმის თანამფლობელი. მთავრობის პასუხი იყო ანტიკორუფციულ ოპერაციაში ჩართული პოლიციისა და უშიშროების თანამშრომლების ნაწილის სამსახურიდან გათავისუფლება, ხოლო ზოგიერთი მათგანის დაპატიმრება, კორუფციული სკანდალი მორიგი გადატრიალების მცდელობად მოინათლა, ხოლო მის გაშუქებასთან დაკავშირებით მთავრობამ მედია საშუალებებს აუკრძალა. სახელმწიფო მფლანგველობის ყველაზე ნათელ მაგალითად ახალი საპრეზიდენტო რეზიდენცია „აქსარაი" იქცა, რომელიც დაახლოებით მილიარდ დოლარამდე დაჯდა და ისეთი უმცირესი დეტალებიც კი, როგორიცაა პალმის ხეები და საგაზონე მცენარეები ეზოსათვის, უცხოეთიდან იქნა ჩამოტანილი, ხშირ შემთხვევაში გაბერილ ფასებად, რამაც მედიის მნიშვნელოვანი დაეჭვება გამოიწვია.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ თურქეთში დაწყებული მღელვარება უკვალოდ არ ჩაივლის. დღეს ზუსტი პროგნოზის გაკეთება ძალზე ძნელია, მაგრამ ვარაუდების და დასკვნების გამოთქმა მაინც შეიძლება. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც ირკვევა, თურქეთის საზოგადოების ევროპეიზებული ნაწილი საკმაოდ მრავალრიცხოვანია, ის უკვე მეტად გააქტიურებულია პოლიტიკურად და სეკულარიზმის პრინციპებს იოლად არ დათმობს. ამავე დროს, შეიმჩნევა, რომ თურქული საზოგადოების დასავლური მენტალიტეტის მატარებელი ნაწილი და, განსაკუთრებით, ახალგაზრდობა, თავისი მსოფლმხედველობით და მოთხოვნებით უკვე ათათურქისეულ სეკულარიზმზეც ამაღლდა და იკავებს დემოკრატიისა და ადამიანის უფლებების მაღალი ევროპული სტანდარტების პლატფორმას. რაც შეეხება პრეზიდენტ ერდოღანს, მართალია, ის დღეს რჩება ძლიერ პოლიტიკურ ფიგურად, მაგრამ არ არის გამორიცხული, თურქეთში განვითარებულმა ბოლოდროინდელმა კრიზისმა გარკვეული ხნის შემდეგ მის პოლიტიკურ კარიერას წერტილი დაუსვას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. ალასანია, გ. სახელმწიფოსა და რელიგიის ურთიერთობა თურქეთის რესპუბლიკაში. *აღმოსავლეთმცოდნეობა*, N4, თბილისი, 2015.
2. თურქეთში მმართველი პარტია პარლამენტში უმრავლესობას იბრუნებს. ჟ., „ტაბულა“, 1 ნოემბერი, 2015. http://www.tabula.ge/ge/story/101291-turqetshi-mmartveli-partia-parlamentshi-umravlesobas-ibrunebs;
3. მაკარაძე, ე., *თურქეთის საშინაო პოლიტიკა 1980–2011 წლებში*, თბილისი, 2012.
4. მანჩხაშვილი, მ. და მაკარაძე, ე. *ქემალიზმი და დემოკრატიზაცია თურქეთში*. თბილისი, 2014.
5. Aydinli Ersel 2011. Ergenekon. New pacts and the Decline of the Turkish „Inner State''. *Turkish Studies,* 2, 2012.
6. *Yayin organi: Zaman Gazetesi,* 01.11.2014; 02.11.2014; 11.11.2014; 16.01.2015; 17.01.2015;18.01.2015.

ნიკოლოზ ნახუცრიშვილი, გიორგი სანიკიძე
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

საქართველო და ირანი: 25-წლიანი ურთიერთობების შეჯამება და სამომავლო პერსპექტივები

საბჭოთა იმპერიის დაშლისა და სამხრეთ კავკასიაში ახალი დამოუკიდებელი სახელმწიფოების შექმნის შემდეგ, რეგიონის გამორჩეული გეოპოლიტიკური და გეოეკონომიკური მდებარეობიდან გამომდინარე, ირანი პრაქტიკულად იძულებული შეიქმნა შეძლებისდაგვარად გააქტიურებულიყო სამხრეთ კავკასიაში, მიუხედავად იმისა, რომ ის აქ ვერ უწევს კონკურენციას მთავარ უცხო აქტორებს (აშშ, ევროკავშირი, თურქეთი და რუსეთი). ირანთან მჭიდრო ეკონომიკური კავშირების დამყარება შედიოდა სამხრეთ კავკასიის ახლადშექმნილი სახელმწიფოების ინტერესებშიც. თომას დე ვაალი აღნიშნავდა, „დასავლური სამყარო დიდი ნაწილი განუდგა ირანს, მაგრამ ასე ვერ მოიქცევიან ირანის მეზობელი ქვეყნები, რომელთაც ამ დიდ და ძლიერ სახელმწიფოსთან მათთვის მნიშვნელოვანი ყოველდღიური საქმიანი ურთიერთობები აქვთ."[1]

საბჭოთა კავშირის დაშლის შედეგად ირანი განთავისუფლდა როგორც ზესახელმწიფოს მეზობლობისაგან, ისე მარქსიზმ-ლენინიზმის იდეოლოგიური კონკურენციისაგან.[2] ამასთანავე, მას მრავალი ახალი მეზობელი გაუჩნდა, მათ შორის სამხრეთ კავკასიის სახელმწიფოები (საქართველოს არ აქვს უშუალო საზღვარი ირანთან, მაგრამ ისტორიულად და გეოპოლიტიკურად ჩვენი ქვეყანა შეიძლება ირანის მეზობლად ჩაითვალოს).

ირანის პოლიტიკის ძირითადი მახასიათებლები სამხრეთ კავკასიაში

პოსტსაბჭოთა პერიოდის მანძილზე, ირანის დამოკიდებულება ახალი, ჩრდილოეთის საზღვრის მიმართ ზოგადად ოთხი ძირითადი ასპექტით შეიძლება დახასიათდეს: 1) მჭიდრო კავშირი რუსეთთან და რუსეთის ინტერესების აღიარება კავკასიასა და ცენტრალურ აზიაში; 2) ისლამის ფაქტორი ანუ ისლამის გეოპოლიტიკური და გეოკულტურული როლი კავკასიაში; 3) კასპიის ზღვის ნავთობის ფაქტორი და აქედან გამომდინარე დასავლეთის პოზიციების გამყარება რეგიონში: 4) რთული ურთიერთობები აზერბაიჯანთან, რაც განპირობებულია ირედენტისტული განწყობების არსებობით საზღვრის ორივე მხარეს (უპირველესად აზერბაიჯანის მხრიდან).

ირანის კონსტიტუციაში ხაზგასმულია მუსლიმურ ქვეყნებთან ურთიერთობების პრიორიტეტულობა. საგარეო პოლიტიკის დეკლარირებულ მიზანს წარმოადგენს ბრძოლა ზესახელმწიფოების დომინირების წინააღმდეგ. მაგრამ არსებულ ვითარებაში, მიუხედავად იმისა, რომ ირანს არ მიუტოვებია ამგვარი რიტორიკა, მისი პოლიტიკა უფრო პრაგმატული გახდა. თეირანი ინარჩუნებს რევოლუციური იდეოლოგიის ატრიბუტებს, მაგრამ დღეს პრაგმატიზმი იდეოლოგიაზე მაღლა დგას. „ახლო აღმოსავლეთისაგან განსხვავებით, ირანის

1 Thomas de Waal, Iran's Relieved Neighbors in the Caucasus. http://carnegie.ru/eurasiaoutlook?fa=52215 (26 ივნისი, 2013).

2 M. Mesbahi, Iran and Central Asia: Paradigm and Policy. *Central Asian Survey*, June, 2004, 23(2), 110.

ირანის მოქმედება საქართველოში, სომხეთსა და აზერბაიჯანში ემყარება არა რელიგიურ იდეოლოგიას, არამედ პრაგმატულ ეკონომიკურ და გეოპოლიტიკურ მიზნებს."[3] ზოგადად, შაჰისდროინდელი სახელმწიფოს მსგავსად, ირანი უპირველეს ყურადღებას აქცევს საკუთარ საზღვრებთან სტაბილურობის მნიშვნელობას და მეზობლებთან მშვიდობიან ურთიერთობებს.[4] იგივე შეიძლება ითქვას ირანის პოლიტიკის შესახებ სამხრეთ კავკასიის მიმართ და ირანის მიერ დიდი სახელმწიფოების, პირველ რიგში რუსეთის, როლის აღქმასთან დაკავშირებით რეგიონში.

ამერიკულ-ირანული კონფრონტაციიდან ყველაზე დიდ სარგებელს რუსეთი იღებდა. აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ 1995 წელს რუსეთის ყოფილმა ელჩმა ირანში ორი ქვეყანას შორის ურთიერთობებს „სტრატეგიული თანამშრომლობა" უწოდა. რუსეთი ირანთან კავშირს აღიქვამს, როგორც ნატო-ს აღმოსავლეთით და სამხრეთით გაფართოების, კავკასიის რეგიონში კასპიის ზღვის ენერგომატარებლების დასავლეთის მიერ კონტროლის, თურქეთის სამხრეთ კავკასიაში გააქტიურების გაწონასწორების საშუალებას.

გასული ორი საუკუნის მანძილზე ირანის უსაფრთხოებისა და ტერიტორიული მთლიანობისათვის მთავარ საფრთხეს წარმოადგენდა რუსეთი და მისი მემკვიდრე საბჭოთა კავშირი. დღეს ეს საფრთხე მოხსნილია და რუსეთთან ურთიერთობები ბევრად უფრო დაბალანსებული, ანდა შეიძლება ითქვას, ნაკლებად წამგებიანია ირანისთვის.

რუსეთთან პრაგმატული დამოკიდებულება თითქოსდა ეწინააღმდეგება ირანის კონსტიტუციის ფუნდამენტურ პრინციპს: „ყველა მუსლიმის უფლებებების დაცვა ჰეგემონ სახელმწიფოებთან კავშირის დამყარების გარეშე."[5] მოსკოვთან კონსტრუქციული დამოკიდებულის სტრატეგიული და ეკონომიკური სარგებელი იმდენად თვალსაჩინო იყო, რომ თეირანში დაივიწყეს ეს პრინციპი.[6] მაგალითისათვის, თეირანი თავს იკავებდა რუსეთის კრიტიკისაგან ჩეჩნეთში მუსლიმთა წინააღმდეგ წარმართული ომის გამო. მოსკოვის საპატრიარქოს და ირანის მთავრობის ერთობლივი დეკლარაციაც კი არსებობს, რომლითაც იგმობა ჩეჩნური ტერორიზმი.

რუსეთი ხანგრძლივი დროის მანძილზე ინარჩუნებდა ნეიტრალიტეტს, პრაქტიკულად პროირანულ პოზიციასაც კი ბირთვულ პროგრამასთან დაკავშირებით. თუმცა, საბოლოო ჯამში, რუსეთისთვისაც მიუღებელია ბირთვული იარაღის მქონე სახელმწიფოს არსებობა მის სამხრეთ საზღვრებთან.

მიუხედავად დეკლარირებული „სტრატეგიული თანამშრომლობისა", რუსეთ-ირანის ურთიერთობებში არაა გამორიცხული ბზარის გაჩენა. მაშინ, როდესაც რუსეთი საკუთარ თავს აღიქვამს ისლამური ფუნდამენტალიზმის შეკავების

---

3 Haley Sweetland Edwards, Iran's Near Abroad. Beset by global sanctions, Iran's leaders go local. *Foreign Policy*, September 20, 2010. http://foreignpolicy.com/2010/09/20/irans-near-abroad/

4 Shaul Bakhash, Iran's Foreign Policy under the Islamic Republic, 1979-2000. In: C. Brown (ed.), *Diplomacy in the Middle East: The International Relations of Regional and Outside Powers*. London & New York: I.B. Tauris Publishers, 2001, 255.

5 Anoushiravan Ehteshami & Mahjoob Zweiri (eds), *Iran's Foreign Policy: From Khatami to Ahmadinejad*. Berkshire: Ithaca Press, 2008, XII.

6 Suzanne Maloney, *Iran's Long Reach: Iran as a Pivotal State in the Muslim World*. Washington, D.C.: US Institute for Peace Press, 2008, 36.

ერთ-ერთ მთავარ ძალად, მრავალი ირანელისათვის რუსეთი კვლავაც გარკვეულწილად იმპერიული ძალაა, რომელსაც სურს საკუთარი ბატონობის დამყარება ცენტრალური აზიისა და კავკასიის ახალ სახელმწიფოებში, სადაც ირანს ისტორიულად უზარმაზარი გავლენა ჰქონდა. შესაბამისად, „რუსეთი ეწინააღმდეგება სამხრეთ კავკასიაში ისეთი რეგიონული ძალის პოზიციების გამყარებას, რომელსაც მჭიდრო ეთნიკური თუ კულტურული კავშირები აქვს ადგილობრივ ხალხებთან.“[7]

რუსეთსა და ირანს შორის არსებობს არაერთი წინააღმდეგობრივი საკითხი (კასპიის ზღვის დემარკაცია, ნავთობსადენების სტრატეგია, იგივე კასპიისპირეთის ქვეყნებთან ურთიერთობები და ა.შ.).[8] ირანის მიერ მსოფლიო ბაზრის ირანული ნავთობით გაჯერება, ბუნებრივია, ასევე არ შედის რუსეთის ინტერესებში. რუსეთი, მიუხედავად იმისა, რომ ღიად არ ეწინააღმდეგება ირანსა და შეერთებული შტატებს შორის ურთიერთობების დათბობას, რეალურად ბევრს დაკარგავს ირან-აშშ-ის ურთიერთობების პოზიტიური ტრანსფორმაციის შემთხვევაში. ჯერ კიდევ 2002 წელს მოჰამად-რეზა ჯალილი წერდა, რომ „რუსეთმა ისარგებლა ირანის იზოლაციით რეგიონში საკუთარი პოზიციების გასამყარებლად და, ბუნებრივია, ზრუნავს საკუთარი ინტერესების გატარებაზე ირანის ხარჯზე.“[9]

ამგვარად, რუსეთ-ირანის მჭიდრო ურთიერთობები უნდა მივიჩნიოთ ინტერესების დროებითი თანხვედრის შედეგად. ირან-რუსეთის ურთიერთობებზე ასევე უარყოფითი ზეგავლენა მოახდინა რუსეთის მიერ ირანის წინააღმდეგ გაერო-ს სანქციების მხარდაჭერამ.

საინტერესოა, რომ 2008 წელს, გაზეთში „ჯომჰური-ე ესლამი“, იმ დროს ირანის მეჯლისის საგარეო ურთიერთობათა კომიტეტის წევრი ჰეშმათოლა ფალაჰათზადე აღნიშნავდა, რომ ირანის მოსახლეობის 96% არ მიიჩნევდა რუსეთს სანდო პარტნიორად არც პოლიტიკური და არც ეკონომიკური თანამშრომლობის თვალსაზრისით. მისი შეხედულებით, „ამ უნდობლობას ისტორიული მიზეზები განაპირობებს. რუსეთი ატარებს საკუთარ სპეციფიკურ ინტერესებს და სულაც არ თვლის ირანს სტრატეგიულ პატრნიორად; იყენებს ირანს კოზირად აშშ-თან ურთიერთობაში; აღიქვამს ირანს თავდაცვით ფარად, რამდენადაც რომ არა ირანი, ამერიკის მტრული განწყობა მთლიანად რუსეთზე გადავიდოდა.“[10]

სამხრეთ კავკასიის რეგიონში თურქეთ-ირანის პარტნიორული ურთიერთობების განვითარებისათვის არაერთი წინაღობა არსებობს. პანთურქული მოძრაობის ჰიპოთეტური აღორძინება, რომელიც ოსმალეთის იმპერიასთან ერთად გაქრა, ირანის მიერ საფრთხედ აღიქმება. შავი ზღვის ეკონომიკური თანამშრომლობის ორგანიზაციის დაფუძნების შედეგად, თურქეთმა შეძლო ისეთი სტრუქტურის შექმნისათვის ხელის შეწყობა, რომელიც გამორიცხავს ირანს. თურქეთი თანამშრომლობს ისრაელთან (მიუხედავად უკანასკნელ წლებში გამოვლენილი

---

7 Shireen Hunter*, Iran's Foreign Policy in the Post-Soviet Era: Resisting the New International Order*. Santa Barbara: Praeger, 2010, 106.

8 Gary Sick, Iran's Foreign Policy: A Revolution in Transition. In: Nikki R. Keddie, & Rudi Matthee (eds). *Iran and the Surrounding World interactions in Culture and Cultural Politics*. Seattle and London: University of Washington Press, 2002, 365.

9 M.-R. Djalili, Iran and the Caucasus: Maintaining Some Pragmatism. *The Quarterly Journal*, 1, #3, 2002, 51.

10 გაზეთი *Jomhurie Eslami*, 06/10/2008.

წინააღმდეგობებისა), არის ნატო-ს წევრი და მისი გავლენის ზრდის შესაკავებლად სამხრეთ კავკასიაში (ბუნებრივია, სომხეთის გამოკლებით, რასაც ისტორიული მიზეზები აქვს), ირანი პრაქტიკულად იძულებულია უფრო მჭიდროდ ითანამშრომლოს რუსეთთან.

მიუხედავად მჭიდრო ლინგვისტური იდენტიფიკაციისა თურქეთთან, აზერბაიჯანელებს ძლიერი კულტურული და რელიგიური კავშირები აქვთ ირანთან. აზერბაიჯანი ერთადერთი ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკაა, რომელშიც მოსახლეობის უმრავლესობა (დაახლ. 70%) შიიტია.

ირანელთა უმრავლესობა მიიჩნევს, რომ მათი თანამოქალაქე აზერბაიჯანელები (20 მლნ-ზე მეტი) არიან და საუკუნეთა მანძილზე იყვნენ ირანის მოსახლეობის განუყოფელი ნაწილი (რეზა შაჰის მმართველობის პერიოდში დამკვიდრდა მოსაზრება, რომ აზერბაიჯანელები არიან ლინგვისტურად თურქიზებული ირანელები და არა ცალკე ერი). ხაზი გაესმევა აზერბაიჯანელთა სრულ ინტეგრაციას ირანულ საზოგადოებაში და მათ დიდ წვლილს თანამედროვე ირანის კულტურაში.[11] ამ წარმოდგენის თანახმად, ირანის კავკასიური ტერიტორიები (მათ შორის ის მიწებიც, რომლებზეც შემდეგ შეიქმნა „ჩრდილოეთ აზერბაიჯანი“), ძალით იქნა მოცილებული ირანისაგან რუსების მიერ XIX საუკუნის დასაწყისში.

ჩრდილოაზერბაიჯანული ნაციონალისტური ინტერპრეტაცია ძირეულად განსხვავდება ირანულისაგან. ამ ინტერპრეტაციის მთავარ დოგმატია ის, რომ აზერბაიჯანელები ეთნიკური თურქები არიან (ან „კასპიური“ ეროვნება, რომელთა შორეულ წინაპრებსაც კავკასიელი ალბანელები წარმოადგენენ). ირანული, ისე როგორც რუსული მმართველობა ძალადობრივი გზით იყო თავსმოხვეული და „სამხრეთ“ აზერბაიჯანში კვლავაც არსებობს.[12] გაერთიანებამ უნდა მიიღოს სამხრეთ აზერბაიჯანის „განთავისუფლების“ ფორმა, ის უნდა შეუერთდეს ჩრდილოეთს და უნდა შეიქმნას ერთიანი აზერბაიჯანული ეთნიკური სახელმწიფო.[13]

ამასთან ერთად, ბაქო ყოველთვის ხაზს უსვამს აზერბაიჯანელი ხალხის ერთიანობას. აზერბაიჯანის ოფიციალური კულტურული დაწესებულებები ირანის აზერბაიჯანს ყოველთვის წარმოადგენენ აზერბაიჯანის განუყოფელ ნაწილად. მაგ., აზერბაიჯანის ისტორიულ მუზეუმებში აზერბაიჯანის რუკებზე დატანილია სამხრეთ აზერბაიჯანიც.

ირანის, როგორც ისლამური სახელმწიფოს, პოლიტიკაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს შიიტური ისლამის პოზიციების გაძლიერებაზე ზრუნვას. მაგრამ ირანის რელიგიური პოლიტიკა აზერბაიჯანში არაერთი სერიოზული წინაღობის წინაშე აღმოჩნდა, რომლებიც აზერბაიჯანული საზოგადოების სპეციფიკიდან გამომდინარებს.

პირველ რიგში, უნდა აღნიშნოს, რომ აზერბაიჯანული საზოგადოების სეკულარიზაცია უკვე XIX ს.-ს I ნახევარში, რუსეთთან შეერთების შემდეგ დაიწყო. მოგვიანებით საბჭოთა მმართველობამ ძლიერი დარტყმა მიაყენა რელიგიას. დღესაც, მიუხედავად რელიგიური აღორძინების საერთო ტენდენციისა, არ შეიძლება ითქვას, რომ ისლამი განსაკუთრებულ როლს ასრულებს აზერბაიჯანელთა ყოველდღიურ ცხოვრებაში.

---

11 Edmund Herzig, *Iran and the Former Soviet South*. The Royal Institute of International Affairs. Russian and CIS Programme, 1999, 11.

12 Bayram Balci, Between Sunnism and Shiism: Islam in post-Soviet Azerbaijan. *Central Asian Survey*, 23(2), June, 2004, p. 209.

13 E. Herzig, *op. cit.*

თურქეთის გავლენის ზრდა ასევე უწყობს ხელს შიიზმის პოზიციების შესუსტებას. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ თურქული სახელმწიფოს და კერძო თურქული ორგანიზაციების მოღვაწეობის მიზანი მთლიანობაში ირანის პოზიციების და შესაბამისად, შიიზმის დასუსტებაა აზერბაიჯანში.

ირანსა და აზერბაიჯანს შორის უთანხმოების მთავარ წყაროდ კვლავაც რჩება მთიანი ყარაბაღის საკითხი, რომელთან დაკავშირებითაც ირანს საკმაოდ ფრთხილი პოზიცია უკავია. არ არის გამორიცხული, რომ ირანი საკუთარი ინტერესებისათვის მიუღებლად მიიჩნევს ძლიერი და მიმზიდველი აზერბაიჯანის რესპუბლიკის ჩამოყალიბებას, რამაც შეიძლება გამოიწვიოს იდენტობის გრძნობის გაღვივება მის საკუთარ აზერბაიჯანულ მოსახლეობაში და ამიტომაც არჩია ნეიტრალიტეტის დაცვა აღნიშნულ კონფლიქტში. საერთო მუსლიმურ ფორუმებზეც კი, თეირანი თავს იკავებს სომხეთის პირდაპირი კრიტიკისაგან.

პრაგმატული დამოკიდებულება ყარაბაღის პრობლემისადმი და სომხეთთან მჭიდრო ურთიერთობები მკაფიოდ მიუთითებს ირანის პოლიტიკის პარადოქსულ არაიდეოლოგიურ ხასიათზე რეგიონში.

ამასთან ისიც აღსანიშნავია, რომ ყარაბაღის კონფლიქტში ირანმა მაინც შეძლო საკმაოდ ნეიტრალური პოზიციის შენარჩუნება, მაშინ როცა თურქეთი აშკარად აზერბაიჯანის მხარეზე გამოდის, რუსეთი კი პირველ რიგში შექმნილი სიტუაციიდან საკუთარ სარგებელს ეძიებს.

ამგვარად, აზერბაიჯანთან ირანის ურთიერთობების მთავარი პრობლემებია: 1) კასპიის ზღვის ნავთობსაბადოების გადანაწილება; 2) მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტი; 3) ეთნიკურ აზერბაიჯანელთა მნიშვნელოვანი წილი ირანის მოსახლეობაში; 4) რეჟიმების იდეოლოგიური შეუთავსებლობა.

ხაზგასასმელია, რომ ზემოაღნიშნული წინააღმდეგობების მიუხედავად, ორივე ქვეყანა ემხრობა ურთიერთსარგებელზე დამყარებული ეკონომიკური თანამშრომლობის შემდგომ გაღრმავებას. ამგვარი თანამშრომლობის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ უკანასკნელ ხანებში ორი ქვეყნის სარკინიგზო ხაზების დაკავშირების პროექტის აღორძინება. აქვე დავძენთ, რომ აღნიშნული პროექტის განხორციელება ეკონომიკური თვალსაზრისით უაღრესად მომგებიანი იქნება საქართველოსათვის.

რაც შეეხება სომხეთთან დამოკიდებულებას, აქ ლაპარაკი შეიძლება თუ არა სტრატეგიულ, ყოველ შემთხვევაში მჭიდრო პარტნიორულ ურთიერთობებზე. ხშირად იხსენიებოდა ახალი სტრატეგიული ღერძი მოსკოვი-ერევანი-თეირანი (თუმცა, უკანასკნელი ათწლეულის მანძილზე ამის შესახებ დასავლურ მედიაში ყურადღება აღარ მახვილდება).

საერთო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ მცირე, მაგრამ ისტორიულად პოპულარული სომხური დიასპორის არსებობამ ირანში, სომხეთის მიერ განხორციელებულმა პოზიტიური ნეიტრალიტეტის პოლიტიკამ, რუსეთ-ირანის მჭიდრო ურთიერთობებმა განაპირობა ირანის პრაგმატული დამოკიდებულება ყარაბაღის პრობლემისადმი. ისიც აღსანიშნავია, რომ ორ ქვეყანას შორის ურთიერთობებზე გავლენას ახდენს ირანში სომხური მოსახლეობის შემცირება აშშ-ში მასობრივი ემიგრაციის გამო.[14]

იმავდროულად იმასაც უნდა გაესვას ხაზი, რომ ირანი მხარს უჭერს აზერბაიჯანის ტერიტორიულ მთლიანობას და ყარაბაღში სომხების სრულ თვითგამორკვევას ეწინააღმდეგება. სომხეთის უკომპრომისო პოზიციამ ყარაბაღის

14 Bernard Hourcade, *Géopolitique de l'Iran*. Paris: Arman Collin,2010, 201.

საკითხში კი შესაძლებელია ამ ორ ქვეყანას შორის მომავალში ურთიერთობის გამწვავება გამოიწვიოს. ხაზგასმულად კეთილმეზობლური და მჭიდრო ურთიერთობების მიუხედავად, თეირანისათვის დაუშვებელია მის მეზობელ ტერიტორიებზე საზღვრების გადასინჯვა. ამგვარი პრეცედენტი ჰიპოთეტურად საფრთხეს შექმნიდა ირანის ტერიტორიული მთლიანობისათვის. კონფლიქტის „გაყინული“ სახით არსებობა, შესაძლოა, ირანისთვის ყველაზე მისაღები იყოს.

ირანისათვის ერთ-ერთ ყველაზე არასასიამოვნო ფაქტორს წარმოადგენდა „დიდი სატანის“ – აშშ-ის პოზიციების გამყარება რეგიონში, უპირველესად საქართველოსა და აზერბაიჯანში. ბირთვულ პროგრამასთან დაკავშირებული შეთანხმების შედეგად დასავლეთსა და ირანს შორის ურთიერთობების დათბობას, შესაძლოა, ლოგიკურად მოჰყვეს ორივე მხარისათვის სამხრეთ კავკასიის მნიშვნელობის გაზრდა, უპირველესად კი საქართველოსი, როგორც რეგიონის ყველაზე პროდასავლური ქვეყნისა. ამ თვალსაზრისით საქართველოომ შეიძლება შეასრულოს თავისებური ხიდის ფუნქცია დასავლეთსა და ირანს შორის.

ირანის პოლიტიკა საქართველოს მიმართ: ძირითადი მახასიათებლები

საქართველოს ურთიერთობები ირანთან მრავალმხრივ განსხვავდება აზერბაიჯანისა და სომხეთისაგან. პირველ რიგში, უნდა გამოიყოს თანამედროვე საქართველოს პოლიტიკის რამდენიმე მახასიათებელი, რომლებიც ხელს არ უწყობს ორი ქვეყნის დაახლოებას: 1) „ცივი ომი“ რუსეთსა და საქართველოს შორის. 2) თურქეთ-საქართველოს მჭიდრო პარტნიორული ურთიერთობები. 3) საქართველოს პროდასავლური კურსი და მჭიდრო კავშირები ნატო-სთან.

ირანელი დიპლომატები საქართველოში ჯერ კიდევ საბჭოთა კავშირის დაშლამდე, 1991 წლის შემოდგომაზე გამოჩნდნენ. თეირანიდან მათ დავალებული ჰქონდათ პრეზიდენტ გამსახურდიასთან შეხვედრა, რათა უშუალოდ ქვეყნის უმაღლესი ხელმძღვანელისგან მიეღოთ ინფორმაცია ქვეყანაში მიმდინარე პოლიტიკურ პროცესებზე. ვიზიტი ფაქტობრივად არაოფიციალური და გაცნობითი ხასიათისა იყო.[15]

საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, ქვეყნის სახელმწიფო მეთაურის პირველი ოფიციალური ვიზიტი ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში შედგა. ირანი ერთ-ერთი პირველი იყო, ვინც საქართველოს დამოუკიდებლობა აღიარა და ქვეყანაში საელჩო გახსნა (1993 წელს). აღსანიშნავია ისიც, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ დამოუკიდებელი საქართველოს ისტორიაში პირველ ოფიციალურ ხელშეკრულებას ხელი ირანთან მოეწერა.

ირანის ამჟამინდელი პრეზიდენტი ჰასან რუჰანი ორჯერ ეწვია საქართველოს ოფიციალური ვიზიტით – ჯერ მეჯლისის ვიცე-სპიკერის (1995 წ.), შემდეგ კი ეროვნული უშიშროების უმაღლესი საბჭოს მდივნის რანგში (2001 წ.).

მოჰამად ხათამის, მაჰმუდ აჰმადინეჟადისა და ჰასან რუჰანის (2014-2016) პრეზიდენტობის დროს უმაღლესი რანგის ვიზიტები საქართველოში არ შემდგარა (ამასთან, არაერთი ორმხრივი ვიზიტი განხორციელდა აზერბაიჯანსა და სომხეთში).[16]

---

15 Levan Asatiani, A Brief Overview of Iranian-Georgian Diplomatic Relations. *Expert Opinion*, 55. Tbilisi: Georgian Foundation for Strategic and International Studies, 2016, 4.

16 Ibid, 6-7.

2008 წელს ურთიერთობები ორ ქვეყანას შორის საკმაოდ დაიძაბა მას შემდეგ, რაც საქართველომ მოახდინა იარაღის ემბარგოს დარღვევის ბრალდებით დაკავებული ირანელი მოქალაქის ექსტრადიცია აშშ-ში – ეს თეირანში ანტირანულ აქტად აღიქვეს. შედეგად, ურთიერთობები მცირე დროის მანძილზე პრაქტიკულად გაიყინა. თუმცა, მალე ირანმა და საქართველომ მიაღწიეს შეთანხმებას უვიზო მიმოსვლის შესახებ. ირანელი მოქალაქეებისათვის უვიზო რეჟიმი საქართველოში ძალაში შევიდა 2011 წლის 26 იანვარს. ამგვარად, საქართველო იქცა ირანელი ტურისტების ერთ-ერთ რჩეულ მიმართულებად. უვიზო რეჟიმმა ასევე ხელი შეუწყო ეკონომიკური ურთიერთობების გაცხოველებას (იხ. ქვემოთ).

2013 წელს, ახალი საემიგრაციო კანონის ჩარჩოებში, საქართველომ შეაჩერა უვიზო რეჟიმი ირანელი მოქალაქეებისათვის. საქართველოს მთავრობის ეს გადაწყვეტილება ირანის ოფიციალურ წრეებში მძაფრი კრიტიკის ობიექტი გახდა. თუმცა, თეირანს არ გადაუდგამს საპასუხო ნაბიჯი და არ დაუწესებია საviზო რეჟიმი საქართველოს მოქალაქეებისათვის. „ბირთვულ პროგრამაზე“ შეთანხმების მიღწევის შემდეგ, 2016 წლის თებერვალში საქართველომ აღადგინა უვიზო რეჟიმი ირანელი მოქალაქეებისათვის.

ირანის ხელისუფლება ყოველთვის ხაზს უსვამს საერთაშორისო დონეზე აღიარებული საზღვრების, ტერიტორიული მთლიანობის და სხვა სახელმწიფოების შინა საქმეებში ჩაურევლობის პრინციპების დაცვის აუცილებლობას. „ირანი შეიძლება ჩაითვალოს ტერიტორიული თვალსაზრისით სტაბილურ სახელმწიფოდ მკაფიო ჩამოყალიბებული საზღვრებით.“[17] ამ თვალსაზრისით, ინტერესს იწვევს ირანის პოზიცია 2008 წლის აგვისტოს რუსეთ-საქართველოს ომთან დაკავშირებით. მიუხედავად იმისა, რომ ირანს არ დაუგმია რუსეთის აგრესია საქართველოში, ის ხაზს უსვამს, რომ პატივს სცემს საერთაშორისო დონეზე აღიარებულ ნებისმიერ ქვეყნის ტერიტორიულ მთლიანობას. შედეგად, ირანს არ უღიარებია რუსეთის მიერ მხარდაჭერილი ორი სეპარატისტული რეგიონი საქართველოში.[18] იმავდროულად, ხაზი უნდა გაესვას, რომ ირანს მკაფიო პოზიცია კონფლიქტთან დაკავშირებით პრაქტიკულად არ დაუფიქსირებია. ყოფილმა პრეზიდენტმა მაჰმუდ აჰმადინეჟადმა გაერო-ს გენერალურ ასამბლეაზე გამოსვლისას 2008 წლის 23 სექტემბერს განაცხადა მისთვის ჩვეული სტილით, რომ „საქართველოს, სამხრეთ ოსეთისა და აფხაზეთი ხალხების სიცოცხლე, საკუთრება და უფლებები მსხვერპლია ნატოსა და ზოგიერთი დასავლური ქვეყნის პროვოკაციებისა და პოლიტიკისა და სიონისტების ცბიერი ზრახვებისა.“[19] მაგრამ საგულისხმოა, რომ ხელმისაწვდომ ქართულ, ინგლისურ და რუსულ წყაროებში ირანის პრეზიდენტის გამოსვლის შესაბამის პასაჟში გამოტოვებულია სიტყვა „რეგიონი“ სამხრეთ ოსეთთან და აფხაზეთთან მიმართებაში, რაც მნიშვნელოვანდა ცვლის აჰმადინეჟადის სიტყვის შინაარსს. საერთო ჯამში. თეირანმა აგვისტოს ომი წარმოადგინა, როგორც გაკვეთილი სპარსეთის ყურის ქვეყნებისათვის: საქართველომ დაუშვა შეცდომა, როდესაც ენდო აშშ-ის დაპირებებს და

17 Edmund Herzig, *op.cit.,* 11.

18 იხ. მაგალითად: George Sanikidze, Turkey, Iran and the South Caucasus: Challenges for Regional Policy after the 2008 August War. *Electronic Journal of Political Science Studies*. January 2011 Vol: 2, No:1. 78-89. http://www.esbadergisi.com/index.php?lang=en.

19 Iran’s President Blames West for Georgia War. *Civil Georgia,* Tbilisi, September 24, 2008. http://civil.ge/eng/article.php?id=19585&search=

ამჟამად უდიდესს საფასურს იხდის ამ გულუბრყვილობისათვის. ამდენად, რეგიონის ქვეყნებისათვის უმჯობესია უფრო მჭიდრო კავშირები დაამყარონ ირანთან, ვიდრე იხედებოდნენ არაპროგნოზირებადი ამერიკისკენ.

თურქეთის ყოფილმა პრემიერ-მინისტრმა და ამჟამინდელმა პრეზიდენტმა რეჯეპ ტაიფ ერდოღანმა წარმოადგინა მოსაზრება კავკასიაში უსაფრთხოებისა და თანამშრომლობის ორგანიზაციის შექმნის აუცილებლობის შესახებ. ამ ორგანიზაციის წევრები უნდა ყოფილიყვნენ საქართველო, აზერბაიჯანი, სომხეთი, თურქეთი და რუსეთი, რათა შექმნილიყო კავკასიაში „სტაბილურობისა და უსაფრთხოების პლატფორმა“. ირანი არ იყო დასახელებული ამ ქვეყნებს შორის, რამაც თეირანი უკიდურესად გააღიზიანა. ირანი ასევე არ არის მინსკის ჯგუფის წევრი. თეირანი უკიდურესად სენსიტიურად აღიქვამს გარე აქტორების გააქტიურებას მის მეზობელ კავკასიაში. ირანის ხელისუფლება დარწმუნებულია, რომ კავკასიის პრობლემები უნდა გადაწყდეს მხოლოდ რეგიონის ქვეყნების მიერ.[20] სხვა გარე აქტორების საქმიანობა, როგორიცაა აშშ, დიდი ბრიტანეთი ან ისრაელი კი მხოლოდ აუარესებს სიტუაციას. კონფლიქტებთან დაკავშირებით, ირანი მიიჩნევს, რომ მხოლოდ რეგიონული აქტორები (რუსეთი, თურქეთი, სამხრეთ კავკასიის ქვეყნები) უნდა იყვნენ ჩართული მათ მოგვარებაში და არა დასავლეთის სახელმწიფოები. საგულისხმოა, რომ 2001 წელს თბილისში სახელმწიფო უშიშროების საბჭოს მდივნის რანგში ოფიციალური ვიზიტის დროს ჰასან რუჰანიმ ხაზი გაუსვა: „რეგიონული თანამშრომლობა სტრატეგიულად მნიშვნელოვანია მსოფლიოში სტაბილურობის და კავკასიაში უსაფრთხოების მისაღწევად. ირანთან პოლიტიკური კონსულტაციები ხელს შეუწყობს საქართველოს რეგიონული პრობლემების ეფექტურად გადაწყვეტაში, ისე რომ არ მიმართოს უცხოელებს დახმარებისათვის.[21] თეირანი ცდილობს საკუთარი თავის წარმოადგენს მის სამეზობლოში არსებული „სუსტი“ სახელმწიფოების დამცველად ანტიჰეგემონური (ანტიამერიკული) პოლიტიკის გატარების გზით.[22] აქვე დავიმოწმებთ თავრიზის უნივერსიტეტის კავკასიური კვლევების დეპარტამენტის წევრის აჰმად ფარშბაფიანის მოსაზრებას: „საქართველოს წისვლისათვის ორი დაბრკოლება არსებობს – აშშ და რუსეთი. საქართველომ უნდა ითანამშრომლოს ისეთ ქვეყნებთან, რომლებსაც მის მიმართ ანგარება არ ამოძრავებთ. ასეთი ქვეყანა ირანია.[23] მეორე მხრივ, საქართველოს დაახლოება ირანთან არ შედის რუსეთის ინტერესებში და რუსეთის ხელისუფლების წარმომადგენლებს არაერთხელ უცდიათ „ეჩვენებინათ“ ირანელთათვის, რომ საქართველო აშშ-ის მოკავშირეა და მის ტერიტორიას ამერიკელები გამოიყენებდნენ ირანის წინააღმდეგ სამხედრო მოქმედებების დაწყების შემთხვევაში.

ამ თვალსაზრისითაც კი, მკაფიოდ იკვეთება ირანის პრაგმატული პოლიტიკა საქართველოს მიმართ. მაგალითად, ირანმა საკმაოდ ტოლერანტულად აღიქვა ქართველი სამხედროების მონაწილეობა ერაყსა და ავღანეთში ანტიტერორისტულ ოპერაციებში.

---

20 „რეგიონულ ქვეყნებს“, ირანის სტრატეგიული კონცეფციის მიხედვით, წარმოადგენენ სამხრეთ კავკასიის სამი სახელმწიფო, თურქეთი, რუსეთი და საკუთრივ ირანი.

21 Владимир В. Месамед. *Иран и немусульманские страны Южного Кавказа (Армения и Грузия)*. Москва: Институт Ближнего Востока, 2015, 132.

22 Kornely K. Kakachia, “Iran and Georgia: Genuine Partnership or Marriage of Convenience? *PONARS Eurasia Policy Memo*, No. 186, September 2011, 2.

23 http://www.reportiori.ge/inside.php?menuid=2&id=1626 16/03/2-16

იმავდროულად უკანასკნელი წლების მანძილზე, ირანისათვის შემაშფოთებელი იყო ის ფაქტი, რომ ირანის წინააღმდეგ სამხედრო ოპერაციის განხორციელების შემთხვევაში აშშ საქართველოს ტერიტორიიდან განახორციელებდა დარტყმებს. ამ საკითხმა სასიცოცხლო მნიშვნელობა შეიძინა 2011-2012 წლებში, როდესაც რეგიონულ და მსოფლიო პრესაში აქტიურად განიხილებოდა დასავლეთის ან ისრაელის სამხედრო დარტყმის შესაძლებლობა ირანზე. თეირანს განსაკუთრებით აშფოთებდა საქართველოს მჭიდრო კავშირები ისრაელთან (საყურადღებოა, რომ საქართველოს მიერ უვიზო რეჟიმის შეჩერება ირანთან დროში დაემთხვა საქართველო-ისრაელის შეთანხმებას უვიზო რეჟიმის დაწესების შესახებ). ირანული პრესაში ხაზგასმულიც კი იყო: „ისრაელი იყენებს ამ (პროდასავლურ) ქვეყნებს ირანის შესახებ სადაზვერვო ინფორმაციის მოსაპოვებლად."[24]

საქართველო-აშშ-ის მჭიდრო პარტნიორული ურთიერთობები, ბუნებრივია, ხელს არ უწყობდა ირანთან კონტაქტების გამყარებას. ამ მხრივ, საინტერესოა „ვიკილექსის" მიერ გამოქვეყნებული საქართველოში აშშ-ის ყოფილი ელჩის, ჯონ ბასის წერილი, რომელშიც აღნიშნულია: „საქართველო ცდილობს ურთიერთობების განვითარებას ირანთან. საქართველო ეთანხმება ირანთან დაკავშირებული პოლიტიკის ჩვენი არგუმენტების უმრავლესობას და მზად არის უშუალოდ წარუდგინოს ეს საკითხები ირანს. თეირანი დღემდე გაღიაზიანებულია იმ ფაქტით, რომ საქართველომ რამდენიმე წლის წინ შტატებს გადასცა ირანელი მოქალაქე... იმავდროულად საქართველოს არ შეუძლია განუდგეს გავლენიან რეგიონულ მეზობელს და მნიშვნელოვან სავაჭრო პარტნიორს, უპირველესად სეპარატისტული რეგიონების აღიარების პრევენციის თვალსაზრისით."

საერთო ჯამში, ირანის პოლიტიკას საქართველოს მიმართ შემდეგი ფაქტორები განაპირობებს: 1) ირანს, როგორც ტერიტორიულად დაკმაყოფილებულ სახელმწიფოს, არ აქვს პრეტენზიები მეზობლების, მათ შორის საქართველოს მიმართ და აღიარებს ამ ქვეყნების ტერიტორიულ მთლიანობას. 2) საქართველოს მაგალითზე ირანი გამოდის აშშ-ისა და ნატო-ს პოზიციების გაძლიერების წინააღმდეგ რეგიონში და მხარს უჭერს რუსეთის ინტერესებს. 3) ნავთობსადენის ბაქო-ჯეიჰანი-თბილისი მშენებლობა არ შეესატყვისება ირანის ეკონომიკურ ინტერესებს და ამცირებს მისი, როგორც კასპიის ზღვის ნავთობისა და გაზის სატრანზიტო ტერიტორიის მნიშვნელობას. 4) ირანი დაინტერესებულია საქართველოს სატრანზიტო გზებით შავი ზღვისა და ევროპისაკენ. 5). ირანი ყურადღებას აქცევს საქართველოს მუსლიმურ მოსახლეობას. როგორც აზერბაიჯანში, საქართველოშიც ამ თვალსაზრისით მას უხდება კონკურენცია თურქეთთან. ეს პირველ რიგში ეხება საქართველოს აზერბაიჯანულ მოსახლეობას.[25]

განცხადებული „კეთილმეზობლური" დამოკიდებულების მიუხედავად, დღეს საქართველოს არ აქვს მჭიდრო კავშირები ირანთან. საქართველოს დასავლური ორიენტაცია და გართულებული ურთიერთობები რუსეთთან ნამდვილად არ უწყობს ხელს ორი ქვეყნის დაახლოებას. ზოგადად, საქართველო-ირანის ურთიერთობები შეიძლება დახასიათდეს, როგორც „ცივი კეთილმეზობლობა".

---

24 ციტ. В. Месамед, *op.cit.*, 145.

25 გიორგი სანიკიძე. ირანი და სამხრეთ კავკასია: ისტორიული მემკვიდრეობა და ახალი გამოწვევები. *24 საათი*, 28 აპრილი, 2008.

ეკონომიკა და კულტურა. ირანელები საქართველოში

ეს „ცივი კეთილმეზობლობა“ ასევე აისახება ირანულ-ქართულ ეკონომიკურ ურთიერთობებზე. მიუხედავად უფრო მჭიდრო ეკონომიკური კავშირების დამყარების სურვილის განცხადებისა, ირანს არ შეუძლია მეტოქეობა გაუწიოს საქართველოს მთავარ პოლიტიკურ პატრნიორებს – თურქეთს, აშშ-ს და ევროკავშირს. საკმაოდ დიდი უფსკრულია ორ ქვეყანას შორის ამჟამად არსებულ და პოტენციურად შესაძლებელ ეკონომიკურ ურთიერთობებს შორის.

1990-იანი წლების დასაწყისში, თბილისში, შემდეგ კი ქუთაისსა და ბათუმში მოეწყო პირველი ირანული სავაჭრო და სამრეწველო გამოფენები. ზოგიერთი ირანელი ბიზნესმენი დამკვიდრდა კიდეც საქართველოში. „მეგობრობისა და თანამშრომლობის“ ხელშეკრულების საფუძველზე იმერეთის რეგიონსა და გილანის პროვინციას შორის, გილანის მუდმივმოქმედი სავაჭრო ცენტრი დაფუძნდა ქუთაისში, ხოლო შემდეგ თბილისშიც. 2001 წლის 1 თებერვალს ირანელმა ბიზნესმენებმა დაარსეს „საქართველოში ირანელ ბიზნესმენთა კავშირი“.

„ვარდების რევოლუციის“ შემდეგ ირანელ ბიზნესმენთა რიცხვი გაიზარდა ხელსაყრელი საინვესტიციო გარემოს, კომპანიების რეგისტრაციის გაადვილების, საემიგრაციო კანონდებლობის გამარტივების გამო.

შეიძლება ითქვას, რომ 100 წლის შემდეგ საქართველო კვლავ მიმზიდველი გახდა ირანელთათვის, როგორც ქვეყანა, რომელიც მხარს უჭერდა თავისუფალ ეკონომიკას და იზიარებდა დასავლურ ფასეულობებს – ქვეყანა, რომელიც ახლოს დგას ისტორიულად, კულტურულად და გეოგრაფიულად ირანთან, სადაც მცირე შემოსავლების მქონე ირანელებს საშუალება ეძლევათ წამოიწყონ საკუთარი ბიზნესი და დასავლური განათლება მისცენ შვილებს. საქართველო კვლავაც იქცა ირანის დამაკავშირდებლად ევროპასთან. არაერთმა ირანელმა მიიღო „ბინადრობის უფლება“ საქართველოში. გააჩნდა მთელი რიგი სააგენტოებისა, რომლებიც საქართველოში ირანული კომპანიების რეგისტრაციით იყვნენ დაკავებული.

ამასთანავე, არსებობდა გარკვეული წინაღობებიც ირანელ ბიზნესმენთა საქართველოში მოღვაწეობისათვის. მაშინ, როცა ირანელი კლიენტების დოკუმენტაციის მომზადება (ქართულად თარგმნა და ლეგალიზაცია) და მათი კომპანიების რეგისტრაცია არ უნდა დამჯდარიყო 200-300 აშშ დოლარზე მეტი, ირანული შუამავალი სააგენტოები ამ სამუშაოს შესრულებისათვის ირანელებისაგან ითხოვდნენ 2000, 3000, 4000 დოლარსა და მეტსაც. იმ ხანებში ნ. ნახუცრიშვილი ირანში საქართველოს საელჩოს მრჩეველი იყო და ირანელ მოქალაქეებს არაერთხელ დაუსვამთ მისთვის შეკითხვა: „გასულ წელს მე ჩემი კომპანია დავარეგისტრირე საქართველოში და მივიღე „ბინადრობის უფლება“. ახლა რა უნდა გავაკეთო? რა სფეროში უნდა წამოვიწყო ბიზნესი?“ ამგვარად იკვეთებოდა, რომ ამ ადამიანებს ნანახიც არ ჰქონდათ საქართველო და უბრალოდ „მოდას“ იყვნენ აყოლილი, უხდიდნენ რა სოლიდურ თანხებს შუამავალ სააგენტოებს. ისიც აღსანიშნავია, რომ თეირანში საქართველოს საელჩოსათვის არაერთხელ მიუმართავთ ირანელ მოქალაქეებს, რომელთაც სურდათ საქართველოში ინვესტირება, მაგრამ მოტყუებული აღმოჩენილან თავიანთი თანამემამულეების მხრიდან.

გარდა ამისა, ირანული სააგენტოების მსგავსად, უძრავი ქონების სააგენტოებისა და კვების დაწესებულებების (რესტორნები, კაფეები) მთავარი სამიზნე ახლადჩამოსული ირანელები იყვნენ. ეს აფერხებდა ირანელთა ინტეგრაციის პროცესს ქართულ საზოგადოებაში. გამოიკვეთა საქართველოში ამ ახალი ირა-

ნული ბიზნესის მთავარი სტრატეგიული შეცდომა – ის ორიენტირებული იყო პირველ რიგში ირანელ მომხმარებელზე. საგულისხმოა, რომ ზემოაღნიშნული „საქართველოში ირანელ ბიზნესმენთა კავშირის“ პრეზიდენტი მასუდ ბედუსთანი ირანელმა თანამემამულემ მოკლა თბილისში 2012 წლის 13 მარტს.

20910 წლის 3 ნოემბერს საქართველოსა და ირანის ისლამური რესპუბლიკის საგარეო საქმეთა მინისტრებმა ხელი მოაწერეს ხელშეკრულებას 45 დღიანი უვიზო რეჟიმის შესახებ ჩვეულებრივი პასპორტის მქონე მოქალაქეთათვის. ხელშეკრულება ამოქმედდა 2011 წლის 26 იანვრიდან. ამ გადაწყვეტილებამ მკვეთრად გაზარდა ირანელ ვიზიტორთა რიცხვი საქართველოში.

სავაჭრო და ეკონომიკური აქტივობების გარდა, ირანელთა მცირე ნაწილი ჩართული იყო გასართობ ბიზნესში (ღამის კლუბები, რესტორნები); ასევე მოღვაწეობდა განათლებისა და კულტურის სფეროებში. ზოგიერთმა ირანელმა გახსნა საბავშვო ბაღი, ენისა და კომპიუტერის სწავლების ცენტრი. გამოიცემოდა სპარსულენოვანი ყოველკვირეული ჟურნალი „არიანა“, რომელიც უფასოდ ვრცელდებოდა. დღესაც ფუნციონირებს სპარსულენოვანი რადიოარხი „რადიო-თეფლის“. ირანელები ასწავლიდნენ ქართულ უმაღლეს სასწავლებლებშიც. გაიხსნა ირანული სამედიცინო ცენტრები, სილამაზის სალონები, ტკბილეულობის მაღაზიები და ა.შ. ემიგრანტი ირანელი პოპ-ვარსკვლავები – არაში, ანდი, სეფიდე და სხვა ე.წ. „ლოს-ანჯელესის ვარვსკვლავები“ ატარებდნენ კონცერტებს ირანელი რეზიდენტებისათვის.

2013 წლის მაისის მონაცემებით, 2300 ირანელს ჰქონდა დროებითი ბინადრობის უფლება, ხოლო 25-ს – მუდმივი.[26]

აღნიშნულ პერიოდში გაიზარდა მოთხოვნა სპარსულენოვან თარჯიმნებზე. სპარსული მცოდნე თანამშრომლები ქართულ ბანკებშიც გაჩდნენ ირანელი კლიენტების მომსახურებისათვის. ზოგიერთმა კაზინომ სპასრულენოვანი ვებგვერდებიც კი გახსნა ირანელი მომხმარებლებისათვის.

ირანელთა მოზღვავებამ საქართველოში და ირანული კომპანიების რიცხვის ზრდამ გარკვეული უკმაყოფილება გამოიწვია საქართველოს დასავლელ პარტნიორებში. გაჩნდა ეჭვები, რომ ირანის ისლამური რესპუბლიკა ცდილობდა დასავლური ეკონომიკური და საბანკო სანქციებისგან თავის არიდებას საქართველოში დარეგისტრირებული კომპანიების მიერ ფულის გათეთრების გზით.

ურთიერთობების გამოცოცხლება ბუნებრივია, ხელი შეუწყო ირანიდან იმპორტს და გარკვეული ინვესტიციებიც განხორციელდა, თუმცა ირანის საერთო წვლილი ქართულ ეკონომიკაში მინიმალურია.[27] იმავდროულად, ხაზი უნდა გაესვას უვიზო რეჟიმის შემოღების შემდეგ ვაჭრობისა და ტურიზმის დონის ამაღლებას. იმპორტთან დაკავშირებული ოპერაციები 2011-2013 წლებში 1590%-ით გაიზარდა და 100 მლნ აშშ დოლარს მიაღწია. თუმცა ეს არ არის მაღალი ციფრი. მაგალითისთვის, საქართველოს სავაჭრო ბრუნვამ თურქეთთან 2012 წელს 1,34 მლრდ აშშ დოლარი შეადგინა.[28] ამ პერიოდში ირანელი ტურისტების რიცხვი 320%-ით გაიზარდა და 90 ათასს მიაღწია (ქართული მხარე ვარაუდობდა, რომ 2016 წლის დასაწყისში უვიზო რეჟიმის აღდგენის შემდეგ ტურისტთა

26 საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სააგენტო, თბილისი, 2013. http://www.geostat.ge/?action=page&p_id=136&lang=geo

27 Molly Corso, Georgia: Is Tehran Trying to Use Tbilisi to Evade Sanctions? *Eurasianet,* July 15, 2013. http://www.eurasianet.org/ 67253 8/16/2013.

28 საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სააგენტო, იქვე.

რიცხვი 100 ათასს გადააჭარბებდა – მოლოდინი გამართლდა და საქართველოს ტურიზმის ეროვნული ადმინისტრაციის მონაცემებით, 2016 წლის პირველი 5 თვის მანძილზე 2015 წლის ანალოგიურ პერიოდთან შედარებით ირანელ ვიზიტორთა რიცხვი 400%-ით გაიზარდა[29]).

რაც შეეხება საქართველოს ტერიტორიაზე რეგისტრირებული ირანული კომპანიებს, აღნიშნულ პერიოდში მათი რიცხვი 84-დან 1489-მდე გაიზარდა. მხოლოდ 2013 წლის პირველი ხუთი თვის მანძილზე საქართველოში დარეგისტრირდა 517 ირანული კომპანია. ირანელები საქართველოში შექმნილ საინვესტიციო გარემოს უფრო უსაფრთხოდ მიიჩნევდნენ, ვიდრე სხვა მეზობელი ქვეყნებისას. იმავდროულად ხაზგასასმელია, რომ 2012 წელს საქართველოში რეგისტრირებული 43907 კომპანიიდან ირანული კომპანიების წილი მხოლოდ 3,3%-ს შეადგენდა.[30]

საქართველო-ირანის ურთიერთობების კიდევ ერთი ასპექტია ირანელთა კულტურული და რელიგიური აქტივობები ქვეყანაში.

გასული საუკუნის 90-იან წლებში მეცნიერების, განათლებისა და კულტურის სფეროებში აქტივობებს ძირითადად ირანის საელჩო ახორციელებდა, რომელიც საქართველოს იმ სასწავლებლებს, სადაც ირანისტიკასთან დაკავშირებული დარგები ისწავლებოდა (სპარსული ენა და ლიტერატურა, ირანის ისტორია) დახმარებას უწევდა. საელჩოს ხელშეწყობით გაიხსნა ე.წ. „ირანული ცენტრები“, ასევე საქართველოს მუსლიმებით დასახლებულ რეგიონებში რელიგიური ცენტრები – მაგალითად დიდი აიათოლა სისთანის ინსტიტუტის „ალ ულ-ბეითის“ წარმომადგენლობა 2001 წელს თბილისში.

თბილისში ხანგრძლივი დროის მანძილზე ფუნქციონირებდა „ალ-მუსტაფას უნივერსიტეტის“ (ყუმი) წარმომადგენლობა, რომლის ძირითად საქმიანობასაც წარმოადგენდა რელიგიური ლიტერატურის ქართულ ენაზე თარგმნა და გამოცემა. ორივე ზემოხსენებული წარმომადგენლობა თანამშრომლობდა საქართველოს მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან და საქართველოს საპატრიარქოს წმ. ანდრია პირველწოდებულის უნივერსიტეტთან.

რაც შეეხება ირანელი სტუდენტების სწავლას საქართველოში, საქართველო ირანელთათვის ამ თვალსაზრისითაც მიმზიდველია. თუმცა, ჯერ კიდევ არსებობს ქართული უნივერსიტეტების მიერ გაცემული დიპლომების აღიარების პრობლემა ირანში. ამ მიმართულებით სასურველია, რომ საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრომ გააქტიუროს მუშაობა.

აღმოსავლეთ საქართველოში მუსლიმთა ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს აზერბაიჯანელები შეადგენენ. აქ მეტოქეობა თურქულ და ირანულ ორგანიზაციებს შორის მეტად თვალსაჩინოა. დაბალი რელიგიური განათლების გამო, ზოგჯერ მუსლიმებს სუნიტური და შიიტური მრწამსის გარჩევაც კი უჭირთ. თურქული და ირანული „საქველმოქმედო“ ორგანიზაციები ცდილობენ მათ „მოქცევას“ საკუთარ „რწმენაზე“. უახლეს პერიოდში სალაფიტური ისლამის პროპაგანდისტთა გააქტიურებამ გარკვეული პრობლემები შეუქმნა თურქულ და ირანულ ორგანიზაციებს.

ლოგიკურად, შიიტური მრწამსი ირანისა და აზერბაიჯანი დაახლოებისათვის მნიშვნელოვანი ფაქტორი უნდა ყოფილიყო. თუმცა რეალურად, ეს მათ შორის გაუცხოების წყაროდ იქცა, რადგან აზერბაიჯანის სეკულარული ხელი-

29 http://gnta.ge/ge/5-%

30 В. Месамед, *op.cit.,* 192.

სუფლება უფრთხის ირანის ზეგავლენის ზრდას შიიტურ მოსახლეობაში.[31] საქართველოში ამგვარი წინაღობები ნაკლებად თვალსაჩინოა და შესაბამისად, ირანელთათვის მეტი შესაძლებლობები არსებობს ისლამის ირანული ვერსიის (ანუ ისლამური რესპუბლიკის ფასეულობების) პროპაგანდისათვის.

აღმოსავლეთ საქართველოში (თბილისის ჩათვლით) ფუნქციონირებს ორი ძირითადი ირანული ფონდი: შიიტურ სამყაროს დიდი აიათოლა ალ-სისთანისა (რომელიც ერაყში ცხოვრობს, მაგრამ დაფინანსება ხდება ირანიდან) და ისლამური რესპუბლიკის უზენაესი ლიდერის ალი ხამენეისა. შიიტური მადრასეები და მეჩეთები არსებობს აღმოსავლეთ საქართველოს აზერბაიჯანელებით დასახლებულ სოფლებსა და ქალაქებში ამ ფონდების ფინანსური დახმარების წყალობით. ახალგაზრდები ხშირად იგზავნებიან რელიგიური განათლების მისაღებად ირანულ რელიგიურ სასწავლებლებსა და უნივერსიტეტებში.

ზოგადად, ირანული პოლიტიკა სამხრეთ კავკასიაში არაიდეოლოგიურ შეიძლება მივიჩნიოთ. იმავდროულად, რელიგიას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ირანის პოლიტიკაში საქართველოში და რელიგიური თუ საქვემოქმედო ორგანიზაციები საკმაოდ აქტიურად მოღვაწეობენ.

უვიზო რეჟიმის მოქმედების შეჩერება და მისი შედეგები

2013 წლის ივლისში საქართველომ ცალმხრივად შეაჩერა უვიზო რეჟიმის მოქმედება ირანელი მოქალაქეებისათვის (ოფიციალური ინფორმაციით, ამ აქტს დროებითი ხასიათი ჰქონდა). ამ გადაწყვეტილების მიღებამდე საქართველოში მოქმედ ზოგიერთ ირანულ და ერთობლივ ირანულ-ქართულ კომპანიებს ბრალი დაედოთ ირანული სახელმწიფოს მიერ ფინანსირებული ორგანიზაციების (მაგ., ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსის) კუთვნილი ფულის გათეთრებაში. „უოლ სტრიტ ჯორნალში“ 2013 წლის ივნისში გამოქვეყნებულ სტატიაში აღნიშნული იყო, რომ ირანელმა ბიზნესმენებმა თავი შეაფარეს საქართველოს, კავკასიის რეგიონში შეერთებული შტატების დიდი ხნის მოკავშირეს, რათა მსოფლიოს უმეტეს ნაწილში მოქმედების შეუძლებლობის გამო, აქ სარგებელი მიეღოთ.“[32] ამის შემდეგ ქართულმა ბანკებმა არაერთი ირანული კომპანიისა და ინდივიდის ანგარიშები გაყინეს. საქართველოს მთავრობა უარყოფდა ნებისმიერ კავშირს ამ გადაწყვეტილებასა და ზემოხსენებულ სტატიას შორის, ასევე ამერიკელი და ევროპელი პარტნიორების ზეწოლას.

უვიზო რეჟიმის პირობებში ირანის არაერთი მოქლაქე გადმოვიდა დუბაიდან საქართველოში, სადაც აშშ-ის ზეწოლის გამო, ირანელთა ბიზნესს პრობლემები შეექმნა.

თბილისში ჯავად გოლჩინფარმა, ირანელმა, რომელიც თანამემამულეებს ეხმარებოდა საქართველოში ბიზნესის აწყობაში, ინტერვიუში აღნიშნა: „განსაკუთრებით საბანკო სექტორში, თბილისი სანქციებისათვის თავის ასარიდებელ საკვანძო ადგილად იქცა.[33]

„ვაშინგტონის განსაკუთრებულ შეშფოთებას იწვევდა სამი ბიზნესმენის – ჰუშანგ ჰოსეინფურის, ფურია ნაიების და ჰუშანგ ფარსუდის მოღვაწეობა,

---

31 Sh. Hunter, *op.cit.,* 171.

32 B. Faucon, “As Sanctions Bite, Iranians Invest Big in Georgia”, *The Wall Street Journal*, June 20, 2013. Available at: http://www.wsj.com/articles/SB10001424127887323864304578320754133982778

33 Ibid.

რომლებთანაც დაკავშირებით არსებობდა ეჭვი, რომ მათ მჭიდრო კავშირები ჰქონდათ „ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსთან“. ეს სამი ბიზნესმენი იყო ავიაკომპანია „ფლაი ჯორჯიას“ დამფუძნებელი. ისინი ფლობდნენ ბანკსა და სხვადასხვა სახის უძრავ ქონებას საქართველოში.

ირანულ კომპანიებს შორის, რომლებიც სხვადასხვა სახის ბიზნეს-შეხვედრებისთვის სტუმრობდნენ საქართველოს, არაერთი იყო, რომლებსაც აშშ-ის სანქციები ეხებოდა. 2013 წელს 52 ირანული კომპანიის 90 წარმომადგენელი ჩამოვიდა თბილისში ბიზნესისა და საინვესტიციო გარემოს შესასწავლად. მათ შორის იყვნენ ამერიკის შავი სიიდან ოთხი კომპანიის წარმომადგენლები. ბანკების „სადერათ-ე ირან“, „ბანქ-ე თეჯარათ-ე ირან“, „სინა ბანქ“ და საყოფაცხოვრებო და სამრეწველო ჩამდინარე წყლების მართვის კომპანია „ზოლალ ირან“ მონაწილეობდნენ პირველ ირანულ-ქართულ ბიზნეს ფორუმში.[34] „ზოლალ ირან“ აშშ-ის მიერ ეჭვმიტანილია მასობრივი განადგურების იარაღის გავრცელების ხელშეწყობაში.

საქართველოს ხელისუფლების ცალმხრივი გადაწყვეტილება სავიზო რეჟიმის აღდგენის შესახებ ნეგატიურად იყო აღქმული როგორც ირანის ოფიციალური წრეების, ისე პოლიტოლოგების, ბიზნესმენებისა და რიგითი მოქალაქეების მიერ.

ალაედდინ ბორუჯერდიმ, იმ პერიოდში ირანის მეჯლისის ეროვნული უშიშროებისა და საგარეო პოლიტიკის კომიტეტის თამჯდომარემ ხაზი გაუსვა: „ზოგადად, ქვეყნები პატივს სცემენ საკუთარ ხელმოწერებს და აღებული ვალდებულებების ერთგული არიან... იმის გათვალისწინებით, რომ ტურისტული ინდუსტრია დღეს მთელ მსოფლიოში ერთ-ერთ ყველაზე მომგებიან ინდუსტრიად ითვლება... საქართველომ სანქციები დაუწესა საკუთარ თავს ირანელი მოქალაქეებისათვის უვიზო რეჟიმის გაუქმებით.“[35]

ამავე კომიტეტის წევრი მანსურ ჰაყიყათფური კიდევ უფრო კატეგორიული იყო: „მისი დასავლელი და ამერიკელი პარტნიორებისადმი მლიქვნელობის გამო, საქართველოს მთავრობა ცდილობს ქულები დაიწეროს ამ არასწორი გადაწყვეტილებით.“[36]

პოლიტოლოგი ჰასან ბეჰეშთიფური, ირანის განვითარებისა და უშიშროების პერსპექტივის ინსტიტუტიდან (IDSP), წერდა: „საკუთარი ეროვნული ინტერესების საწინააღმდეგოდ, საქართველო დაემორჩილა ამერიკულ ნებას და შეიქმნა სერიოზული პრობლემები.“[37]

თავის მხრივ, მაჰმუდ დავარიმ, ქართულ-ირანული სავაჭრო ურთიერთობების განვითარების ცენტრის დირექტორმა, განაცხადა: „2013 წლის 1 ივლისიდან, მკაცრმა სავიზო და საბანკო რეჟიმმა 1700 ირანელი აიძულა შეეწყვიტათ ბიზნესი საქართველოში. საქართველოს საგარეო საქმეთა მინისტრის განცხადებით,

34 Iranian Business Forum in Georgia. Civil Georgia, Tbilisi / 2 Jul.'1. http://www.civil.ge/eng/article.php?id=26236

35 http://www.borojerdi.ir/main/index.php?Page=definition&UID=297049 (1392/04/12–03/07/2013) (Personal website of Alaeddin Boroujerdi)

36 http://www.azarsalam.ir/news/4747 http://www.yjc.ir/fa/news/4455767 (16/04/1392 – 07/07/2013) (Young Journalists Club).

37 http://www.idsp.ir/fa/pages/?cid=10669 (16/04/1392 – 07/07/2013)

ირანი ერთადერთი ქვეყანა იყო, რომელსაც შეეხო „ლიბერალური სავიზო რეჟიმის“ გადახედვა.“[38]

ირანის მოქალაქის ფარშად ყასემლუს შეხედულებით, „საქართველო არ არის ის ქვეყანა, სადაც ირანელებს წარმატების მიღწევა შეუძლიათ. თუ ექვსი თვის წინ ირანელები სარგებლობდნენ თავისუფალი სავიზო რეჟიმით, ახლა მათ ყველაზე ცუდად ეპყრობიან და ხშირად უარს ეუბნებიან ვიზის გაცემაზე.“[39]

მარკ მალენიც კი, აშშ-ის მოქალაქე და „საერთაშორისო გამჭვირვალობა – საქართველოს“ გამგეობის წევრი, რომელსაც ვერ დააბრალებ ისლამური რესპუბლიკისადმი კეთილგანწყობას, 2014 წლის 28 ივლისით დათარიღებულ წერილში „საქართველო და ირანი, ქართველები და ირანელები“, იცავს საქართველოში მცხოვრები ირანელების ინტერესებს: „ხალხი ჩამოდიოდა. 99% საკმაოდ განათლებული, დასავლეთისკენ მზერი, მეტ-ნაკლებად შეძლებული ხალხი იყო, რომელთაც მხოლოდ ის სურდათ, რომ მოღვაწეობის შესაძლებლობა ჰქონოდათ ირანის საზღვრებს გარეთ, მაგრამ მისგან ახლოს. მხოლოდ 1% თუ იყო ფულის გამთეთრებელი ან უარესი. ნებისმიერ შემთხვევაში, სისტემა მუშაობდა და მრავალმა ირანელმა დაიწყო კავშირების აღდგენა. მათი უმრავლესობა სულაც არ ზრუნავდა სამუშაოს შოვნაზე, მათ მხოლოდ სურდათ ეყიდათ სახლი, წაეყვანათ შვილები სკოლებში. მათ ჰქონდათ ფული, რომლის ინვესტირებასაც იმედოვნებდნენ. ისინი უფრო ფულის დახარჯვით იყვნენ დაინტერესებული, ვიდრე შოვნით.... მაგრამ ახლა ყველაფერი შეიცვალა. ირანელები ცოტანი დარჩნენ. ფულის გამთეთრებლები კი, რა თქმა უნდა, კვლავაც არიან, რადგან ისინი ყოველთვის იპოვიან კანონისთვის გვერდის ავლის გზას. მაგრამ ოჯახებმა, რომლებმაც სახლები იყიდეს, უმეტესად დატოვეს ქვეყანა. ნაწილი ირანში დაბრუნდა, ნაწილმა კი დუბაის ან თურქეთს, ევროპას თუ ჩრდილოეთ ამერიკას მიაშურა.“[40]

2014 წლის 1 სექტემბერს ამოქმედდა „საქართველოს კანონი უცხო ქვეყნის მოქალაქეთა და მოქალაქეობის არმქონე პირთა ლეგალური სტატუსის შესახებ“. ირანის ისლამური რესპუბლიკა არ იყო იმ 94 ქვეყანას შორის, რომელთა მოქალაქეებსაც შეეძლოთ უვიზო რეჟიმით სარგებლობა.

ზემოაღნიშნული კანონის ამოქმედებიდან რამდენიმე დღეში, საქართველოს პარლამენტის საგარეო ურთიერთობათა კომიტეტის თავმჯდომარე თედო ჯაფარიძე ეწვია თეირანს. ვიზიტის წინ მან განაცხადა, რომ ვიზების საკითხი ვიზიტის ერთ-ერთი მთავარი თემა იქნებოდა. ირანიდან დაბრუნების შემდეგ კი მან აღნიშნა: „იყო რთული და ხისტი შეხვედრა ირანის უშიშროების საბჭოს ხელმძღვანელის მოადგილესთან... შეხვედრა დიდ პოლემიკაში არ გადაზრდილა, მაგრამ ყველაფერი შეგვახსენეს და არც ჩვენ დავრჩით ვალში. შეგვახსენეს ისიც, რომ ჩვენ თავის დროზე – რაც არ ვიცოდი, ირანელი მეცნიერი დავაკავეთ, რომელიც ამერიკელებს გადავეცით და შემდეგ ამერიკელებმა დააბრუნეს.“[41]

---

38 http://www.radiofarda.com/content/f8-goergia-iran-trade/25122643.html
http://ir.sputniknews.com/persian.ruvr.ru/2013_10_05/122427984/

39 Farshad Ghasemloo. http://gorjestan.blogsky.com/comments/post-26
(Web-page “Georgia. Iranians in Georgia” (In Persian) 16/05/2014 – 26/02/1393)

40 http://www.georgianjournal.ge/blog/27882-georgia-and-iran-georgians-and-iranians.html

41 http://www.interpressnews.ge/ge/politika/296282-thedo-jafaridze-iranshi-dzalian-rthuli-viziti-gvqonda.html?ar=A

ისიც ხაზგასასმელია, რომ ირანელ მოქალაქეებს პრეტენზია აქვთ არამხოლოდ საქართველოს ხელისუფლების, არამედ საკუთარი ხელისუფლების მიმართაც, რომელმაც არაფერი გააკეთა მათი საკუთრებისა და ინტერესების დასაცავად.

2012 წლის 29 ივლისს ზემოთ ნახსენებმა ჯავად გოლჩინფარმა მოუწოდა საქართველოში ირანელ რეზიდენტებს შეექმნათ კავშირი, რომლითაც საკუთარი ინტერესების დაცვის შესაძლებლობა ექნებოდათ. თედო ჯაფარიძის ირანში ვიზიტთან დაკავშირებით, გოლჩინფარი წერდა: „ამ ყოველგვარ აზრს მოკლებული შეხვედრების ნაცვლად, ირანის მთავრობამ უნდა იზრუნოს საქართველოში ირანელთა ბედზე. დადგა დრო, რომ ირანის ისლამური რესპუბლიკის საგარეო საქმეთა მინისტრს დავუსვათ კითხვა, რატომ არ დგას ის ნაბიჯებს ირანსა და საქართველოს შორის უვიზო რეჟიმის აღდგენისათვის.“[42]

საერთო ჯამში, ეჭვგარეშეა, რომ უვიზო რეჟიმის შეჩერებამ ირანთან საქართველოს ზიანი (ბუნებრივია, პირველ რიგში, ეკონომიკური) მიაყენა. თუმცა, მალე ხელისუფლებამ არაერთი ნაბიჯი გადადგა მდგომარეობის გამოსასწორებლად. „ბირთვულ პროგრამაზე“ შეთანხმების მიღწევის შემდეგ კი უვიზო რეჟიმი კვლავ ამოქმედდა. შესაბამისად, ირანისათვის საქართველომ ისევ დაიბრუნა ტურისტული თუ საქმიანი მიმზიდველობა.

2014-2015 წლებში სამთავრობო დონეზე ურთიერთობების დინამიკის გარკვეული ზრდის მიუხედავად, ირანის ბირთვულ დოსიეს თაობაზე ვენაში მიღწეული შეთანხმების იმპლიმენტაციის წმინდა ეკონომიკური პერსპექტივების ჭრილში, საქართველოს შეეძლო ჰქონოდა გაცილებით უკეთესი სასტარტო პოზიცია, თუკი ბოლო ათწლეულის განმავლობაში ირანის მიმართ გაატარებდა უფრო დაბალანსებულ და თანმიმდევრულ პოლიტიკას.

ძირითადი დასკვნები და ურთიერთობების სამომავლო პერსპექტივები

საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენისა და ირანის ისლამურ რესპუბლიკასთან დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების შემდეგ ორ ქვეყანას შორის ურთიერთობები პოლიტიკურ, სავაჭრო-ეკონომიკურ და სამეცნიერო-კულტურულ სფეროებში ვითარდებოდა მეტ-ნაკლები ინტენსიურობით, რაც დამოკიდებული იყო როგორც უშუალოდ ამ ქვეყნებში არსებულ შიდა ვითარებაზე, ასევე გარე ფაქტორებზეც. ორმხრივ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ურთიერთობებში უფრო მეტად საქართველოს, ნაკლებად – ირანსაც უწევდათ თავიანთი უფრო მნიშვნელოვანი და ძლიერი სტრატეგიული პარტნიორების ინტერესების გათვალისწინება.

მნიშვნელოვანია ურთიერთობების დადებითი და უარყოფითი ასპექტების შეჯამება:

ურთიერთობის ძირითადი დადებითი მომენტები:

1. ირანის ისლამურმა რესპუბლიკამ ერთერთმა პირველმა სცნო საქართველოს დამოუკიდებლობა.

---

42 http://gorjestan.blogsky.com/1391/05/08/post-26/ (08/05/1391 – 29/07/2012) – საქართველოში ირანელი რეზიდენტების კავშირის შექმნის შესახებ;
http://gorjestan.blogsky.com/page/6 (16/04/1393 - 07/07/2014) – ირანის ხელისუფლების კრიტიკა.
http://gorgiran.com/2014/09/06/ (06/09/2014) – ჯაფარიძის არაფრისმომცემი ვიზიტის შესახებ.

2. ირანის ისლამური რესპუბლიკა დღემდე მხარს უჭერს საქართველოს ტერიტორიულ მთლიანობასა და სუვერენიტეტს.

3. უმაღლესი დონის ვიზიტები პრეზიდენტების დონეზე: 1993 წელს ედუარდ შევარდნაძის და 2004 წელს მიხეილ სააკაშვილის ვიზიტები ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში; 1995 წელს – ალიაქბარ ჰაშემი რაფსანჯანის ვიზიტი საქართველოში. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ირანის ამჟამინდელი პრეზიდენტი ჰასან რუჰანი ორჯერ სტუმრობდა საქართველოს ჯერ მეჯლისის ვიცე-სპიკერის (1995 წ.), შემდეგ კი ეროვნული უშიშროების უმაღლესი საბჭოს მდივნის რანგში (2001 წ.).

4. ირანის ისლამურმა რესპუბლიკამ 2008 წლის აგვისტოს ომის დროს და მის შემდგომ გამოავლინა თავშეკავებულობა და, რუსეთის ზეწოლის მიუხედავად, არ აღიარა სამხრეთ ოსეთისა და აფხაზეთის „დამოუკიდებელი სახელმწიფოები“. ირანის საგარეო საქმეთა მინისტრმა მანუჩეჰრ მოთაქიმ საბრძოლო მოქმედებების დასრულებიდან მცირე ხნის შემდეგ ვიზიტიც განახორციელა თბილისში და წარმოადგინა კონფლიქტის მოგვარების ირანული მოდელი (3+3). გასათვალისწინებელია, რომ ყოველივე ამას წინ უსწრებდა თეირანსა და თბილისს შორის ურთიერთობების გაცივება საქართველოს ტერიტორიაზე ირანის მოქალაქის ამირჰოსეინ არდებილის დაკავებისა (2007 წლის სექტემბერი) და მისი აშშ-ში ექსტრადიციის (2008 წლის იანვარი) მიზეზით.

5. ირანის ისლამურმა რესპუბლიკამ პირველმა გამოიჩინა ინიციატივა და ყოველგვარი წინაპირობის გარეშე, გამოაცხადა საქართველოს მოქალაქეებისათვის ირანში უვიზო შესვლის თაობაზე სამთავრობო გადაწყვეტილების შესახებ, რასაც მყისვე მოჰყვა საქართველოს ხელისუფლების ანალოგიური გადაწყვეტილება. შედეგად მივიღეთ 2010 წლის 3 ნოემბერს თბილისში ორი ქვეყნის საგარეო საქმეთა მინისტრების მიერ ხელმოწერილი შეთანხმება უვიზო მიმოსვლის შესახებ, რომელიც ამუშავდა 2011 წლის 26 იანვრიდან. 2011-2012 წლებში და 2013 წლის პირველ ნახევარში საგრძნობლად გაიზარდა ირანელ ვიზიტორთა შემოდინება საქართველოში, დაარსდა მრავალი ირანული კომპანია. ბევრმა ირანელმა მიიღო საქართველოში ბინადრობის უფლება, ზოგიერთმა კი – საქართველოს მოქალაქეობაც.

6. ენერგეტიკული თანამშრომლობის სფეროში ირანის ისლამურმა რესპუბლიკამ 2-ჯერ მიაწოდა ბუნებრივი აირი საქართველოს მძიმე ენერგეტიკული კრიზისის დროს (1994 წლის დეკემბერი და 2006 წლის თებერვალი). გასათვალისწინებელია ის მომენტი, რომ ორივე შემთხვევაში განსაკუთრებით ცივი ზამთრის გამო თვითონ ირანს ჰქონდა ბუნებრივი აირის მიწოდების პრობლემები ქვეყნის ჩრდილოეთ პროვინციებში.

7. სამეცნიერო-კულტურულ სფეროში ორი ქვეყნის თანამშრომლობა ნორმალურად ვითარდებოდა. ირანული მხარე სისტემატურად აფინანსებდა ქართველი მოსწავლეების, სტუდენტების, პედაგოგებისა და მეცნიერების მოკლე და გრძელვადიან მივლინებებს ირანში. გაცივებული პოლიტიკური ურთიერთობების პერიოდშიც კი საქართველოს წარმომადგენლები იღებდნენ პრესტიჟულ სამეცნიერო და კულტურულ პრიზებს თავად პრეზიდენტ მაჰმუდ აჰმადინეჟადის ხელიდან.

ურთიერთობის ძირითადი უარყოფითი მომენტები:

1. 2004 წლის შემდეგ (მაჰმუდ აჰმადინეჟადისა და ჰასან რუჰანის პრეზიდენტობის პერიოდში) უმაღლესი დონის ვიზიტები არ განხორციელებულა.

2. საქართველოს მიერ აშშ-ისათვის ირანის მოქალაქის ამირჰოსეინ არდებილის დაჩქარებული წესით ექსტრადიცია, რასაც ვერ უშველა თვით ირანის საგარეო საქმეთა მინისტრის მანუჩეჰრ მოთაქის საგანგებო ჩასვლამ თბილისში 2008 წლის იანვარში. ამას მოჰყვა ირანულ-ქართული პოლიტიკური ურთიერთობების საგრძნობი გაცივება.

3. დასავლეთის მიერ ირანისათვის დაწესებული სანქციების კვალად, საქართველომ 2013 წლიდან თანდათანობით გაუყინა საბანკო ანგარიშები არა მხოლოდ ფულის გათეთრებაში ეჭვმიტანილ ირანელ მეანაბრებსა და ირანულ კომპანიებს, არამედ ფულის გათეთრებასთან არანაირ კავშირში მყოფ მრავალ რიგით ირანელსაც (მათ შორის, ფერეიდნელ ქართველებსაც).

4. 2013 წლის 1 ივლისიდან საქართველოს მიერ ირანთან უვიზო მიმოსვლის შეთანხმების ცალმხრივად შეწყვეტა. აღსანიშნავია, რომ ეს ფაქტი ორიოდე დღით წინ უსწრებდა ირანის ისლამური რესპუბლიკის ახალი პრეზიდენტის ჰასან რუჰანის ინაუგურაციის ცერემონიალს. საქართველოს ხელისუფლების ამ ნაბიჯმა მკვეთრად უარყოფითი შეფასება მიიღო ოფიციალური ირანის, ირანელი ექსპერტებისა და რიგითი მოქალაქეების მხრიდან, თუმცა თეირანმა თავი შეიკავა საპასუხო ქმედებისაგან და დღესაც საქართველოს მოქალაქეები უვიზოდ შედიან ირანის ტერიტორიაზე.

5. 2014 წლის 1 სექტემბრიდან საქართველოს ტერიტორიაზე უცხოეთის მოქალაქეთა შესვლისა და ყოფნის ახალი წესის ამოქმედებამ (ვიზის აღების აუცილებლობამ უშუალოდ თეირანში საქართველოს საელჩოს საკონსულო განყოფილებაში) გამოიწვია ირანული სატვირთო ავტოტრანსპორტის ხანგრძლივი შეფერხება საქართველოს საზღვართან, თეირანსა და თბილისს შორის პირდაპირი ავიარეისების გაუქმება, ტურისტული ბიზნესის მკვეთრი ჩავარდნა. საქართველო დატოვა ბოლო წლებში მუდმივად მცხოვრებმა ბევრმა ირანელმა, დაიხურა მრავალი ირანული კომპანია. ამგვარად, უვიზო რეჟიმის გაუქმებით საქართველომ ირანელთათვის მიზიდულობა გარკვეულწილად დაკარგა. შემდგომ ვითარება შედარებით გამოსწორდა საქართველოს ელექტრონული ვიზის სისტემის ამოქმედებით.

მაჰმუდ აჰმადინეჟადის მთავრობის აგრესიულმა პოლიტიკამ უკიდურესად გააფუჭა ირანის ურთიერთობები დასავლეთთან. ამგვარი მიდგომის მიზეზით ირანის პრეზიდენტი გადამისამართდა ლათინური ამერიკის, აფრიკისა და აზიის სახელმწიფოებთან ურთიერთობაზე, განსაკუთრებით ეს ეხებოდა ცენტრალური აზიის ქვეყნებს, რადგანაც ისინი ემეზობლებიან ირანს. თუ ალი აქბარ ჰაშემი რაფსანჯანის პრეზიდენტობის პერიოდში (1989-1997წწ.) ირანისათვის ცენტრალური აზიისა და კავკასიის არეალი წარმოადგენდა ირანის ეკონომიკურ სფეროს, ხოლო მოჰამად ხათამის პრეზიდენტობის დროს (1997-2005 წწ.) ცხადდებოდა, რომ ესაა ირანული ცივილიზაციისა და კულტურის სფერო, ამის საპირისპიროდ მაჰმუდ აჰმადინეჟადის პერიოდში (2005-2013 წწ.) ცენტრალური აზიისა და კავკასიის რეგიონი გადაიქცა არა კულტურული და ეკონომიკური, არამედ პოლიტიკური მოთამაშისათვის აუცილებელ ასპარეზად. ამ პერიოდში ირანს სურდა ცენტრალურ აზიასა და სამხრეთ კავკასიაში საკუთარი პოლიტიკის გააქტიურება, მაგრამ სირთულე სწორედაც ის იყო,

რომ ამ რეგიონში ირანის გავლენის წონა ვერ უტოლდებოდა ვერც ამერიკისა თუ ევროპის და ვერც რუსეთის წონას. შესაბამისად ირანმა ვერ შეძლო აქ მიზნის მიღწევა.

ირანის ახალმა პრეზიდენტმა ჰასან რუჰანიმ, წინამორბედებისგან განსხვავებით, მკაფიოდ გამოხატა ირანის სურვილი პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული მიზნების გაერთიანებისა, მაგრამ ირანი ამჟამად ბევრად უფრო ფრთხილად მოქმედებს ყველა მიმართულებით, მათ შორის სამხრეთ კავკასიაშიც.

2015 წელს ბირთვულ პროგრამასთან დაკავშირებით მიღწეული შეთანხმება მართლაც უმნიშვნელოვანესია, რომლის სრული ამოქმედების შემთხვევაში, დიდ ზეგავლენას მოახდენს არა მხოლოდ რეგიონში, არამედ მთლიანად მსოფლიოში არსებულ პოლიტიკურ ვითარებაზე. ირანის ბირთვული პროგრამის მთავარი კომპონენტზე – ბირთვული იარაღის შექმნაზე მუშაობა, რაც უკანასკნელი 10-12 წლის მანძილზე დასავლეთისთვის ერთ-ერთ მთავარ თავსატეხს წარმოადგენს, პრაქტიკულად წყდება და გადაწეულია საკმაოდ შორეული მომავლისათვის. უნდა აღინიშნოს, რომ ირანი დღეს მეტად ახლოს დგას ბირთვული იარაღით აღჭურვამდე და ამ ვითარებაში, ირანის ამგვარ ნაბიჯზე დათანხმება, ერთი მხრივ, მიუთითებს ქვეყნისათვის დაწესებული სანქციების ეფექტურობაზე, მაგრამ მეორე მხრივ, ასევე აჩვენებს ირანის დღევანდელი ხელისუფლების პრაგმატულობას, მზადყოფნას თანამშრომლობისათვის, მეტი გახსნილობისათვის.

მაგრამ მთავარი, შესაძლოა, სხვაა – უკანასკნელ წლებში რეგიონში განვითარებულმა მოვლენებმა (ერაყში, სირიაში, ავღანეთში) აჩვენა, რომ ირანი ატომური იარაღის გარეშეც წამყვან რეგიონულ ძალას წარმოადგენს. ეს გაცნობიერებულია ირანშიც (რაც თავისთავად ამცირებს ბირთვულ ამბიციებს) და დასავლეთშიც. აშშ-მა და მისი ევროპელმა პარტნიორებმა იმ მიზეზით გადადგეს შემხვედრი ნაბიჯები ირანისკენ, რომ რეგიონში არსებულ სრულ ანარქიაში, ირანი გარკვეულწილად „სტაბილურობის კუნძულს“ წარმოადგენს – ეს არის „შემდგარი“ სახელმწიფო, რომელსაც მისი მეზობლებისგან განსხვავებით, პრაქტიკულად არ აქვს საშინაო პრობლემები და არც ტერიტორიული პრეტენზიები მეზობლების მიმართ. რაც მთავარია, გამოიკვეთა რეგიონში დასავლეთისა და ირანის ინტერესების თანხვედრა. ერაყში ისლამური სახალიფოს წინააღმდეგ ბრძოლაში დღეს აშშ და ირანი პრაქტიკულად ოფიციალური პატრნიორები არიან. ინტერესების თანხვედრამ ასევე გამოიწვია ირანისა და დასავლეთის დაახლოება ავღანეთთან დაკავშირებით.

შეთანხმებიდან რუსეთი იმედოვნებს სარგებლის მიღებას ორი თვალსაზრისით: 1) ირანისათვის იარაღის მიყიდვაზე ემბარგოს მოხსნის შემთხვევაში რუსეთისათვის გაიხსნება ირანის ბაზარი (საგარეო სამქეთა მინისტრმა ლავროვმა უკვე განაცხადა, რომ ხელშეკრულება აუცილებლად უნდა ითვალისწინებდეს იარაღის ემბარგოს მოხსნას); 2. რამდენადაც ირანს პრაქტიკულად აღარ ექნება ურანის გამდიდრების უფლება, ის გამდიდრებულ ურანს რუსეთისგან შეისყიდის. შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი ორი „სარგებლის“ მიღების პერსპექტივა, რუსეთის დღევანდელი მდგომარეობიდან გამომდინარე, საკმაოდ საეჭვოდ ჩანს. გაცილებით უფრო თვალსაჩინოა ის დანაკარგები, რასაც ხელშეკრულების საბოლოო ხელმოწერას მოყვება რუსეთისათვის: ირანის „დაბრუნება“ ნავთობის მსოფლიო ბაზარზე გამოიწვევს ნავთობის ფასის დავარდნას და რუსეთის ისედაც უკიდურესად შემცირებული შემოსავლების კიდევ უფრო შემცირებას. უფრო ხანგრძლივვადიან პერსპექტივაში კი აღორძინდება ირან-

თან დაკავშირებული გაზსადენების პროექტები („ნაბუკო“ და სხვებიც), რაც ასევე მძიმე დარტყმა იქნება რუსეთისათვის. ამდენად, ლოგიკური იქნება თუ ვივარაუდებთ, რომ შეთანხმება დასავლეთის მხრიდან რუსეთის ამბიციების ალაგმვის საქმესაც ემსახურება. გარკვეულწილად მისაღებია თვალსაზრისი, რომ „რუსეთს დიდი ალბათობით რეგიონში საკუთარი ინტერესების გატარება კიდევ უფრო გაუჭირდება სანქციების, იზოლაციისა და ენერგორესურსებზე დაბალი ფასის პირობებში. ამის საპირისპიროდ კი, ისლამურ რესპუბლიკას სავარაუდოდ გაუადვილდება რეგიონში მსხვილმასშტაბიან კომერციულ მიზნებზე ფიქრი, სანქციების მოხსნის შედეგად გაჩენილი დიდძალი ფინანსური რესურსებიდან გამომდინარე.“[43]

საქართველო ირანისათვის უკიდურესად მიმზიდველი ქვეყანაა. ეს მკაფიოდ გამოჩნდა უვიზო რეჟიმის მოქმედების პირობებში. სანქციების სრულად მოხსნის შემთხვევაში კი, ირანის ინტერესი საქართველოსადმი, როგორც რეგიონში ყველაზე პროდასავლური და აშშ-ის მოკავშირე ქვეყნისადმი, კიდევ უფრო გაიზრდება. უკიდურესად მნიშვნელოვანია, თუ რა სფეროებს შეეხება სანქციების მოხსნა (ირანს სანქციები დაწესებული აქვს არამხოლოდ ბირთვულ პროგრამასთან დაკავშირებით). ინვესტიციებისა და საბანკო სექტორში სანქციების მოხსნის შემთხვევაში, ჩვენი ქვეყნის ურთიერთობები ირანთან მართლაც ახალ იმპულსს შეიძენს. მნიშვნელოვანი საკითხია ასევე საქართველოს შავი ზღვის პორტების საშუალებით ირანული საქონლის გატანა ევროპაში. უფრო შორეულ პერსპექტივაში კი, საქართველოს შეუძლია შეასრულოს ტრანზიტული ქვეყნის ფუნქცია ირანული გაზისთვის. ამდენად, ნათელია, რომ ირანისათვის სანქციების მოხსნა და ქვეყნის „გახსნა“ მსოფლიოსათვის სავსებით შეესაბამება საქართველოს ინტერესებს.

აქვე ხაზგასასმელია, რომ ირანს ამჟამად არ აქვს წინამავალი პოზიციები სამხრეთ კავკასიის ენერგეტიკულ სექტორში. მას „სტაბილური ენერგეტიკული ურთიერთობები“ მხოლოდ სომხეთთან აქვს. ირან-სომხეთის გაზსადენის მიერთება საქართველოს ტერიტორიაზე გამავალ გაზსადენთან შემდგომ ევროპაში ბუნებრივი აირის ექსპორტის მიზნით, შესაძლოა, პერსპექტიულად ჩანდეს. თუმცა, მის რეალიზაციას სერიოზული ტექნიკური და ფინანსური პრობლემები სათუოდ ხდის. პირველ რიგში, ეს არ შეესაბამება რუსეთის ინტერესებს. ნავთობის ფასის დაცემის პირობებშიც მოკლევადიანი პერსპექტივაში გაზსადენებთან დაკავშირებული პროექტების განხორციელება არარეალისტურია.

ახლო აღმოსავლეთის რეგიონში დაძაბული ვითარება, როდესაც თურქეთის ტერიტორიაც უსაფრთხო აღარ არის ირანული სატვირთო ავტოტრასპორტის მოძრაობისთვის, ირანს აიძულებს ახალი გზების ძიებას. საქართველოს ტერიტორია ამ მხრივ პერსპექტიულია. 2014 წელს ირანში საქართველოს ახალ ელჩთან შეხვედრისას პრეზიდენტმა რუჰანიმ აღნიშნა: „ჩვენ დიდად ვაფასებთ ჩვენს კავშირებს საქართველოსთან. თქვენი ქვეყანა ირანისთვის წარმოადგენს გასასვლელს შავი ზღვის პორტებისაკენ, ჩვენთვის განსაკუთრებით ფასეულია ბათუმი. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ირანის დაკავშირება სარკინიზო ხაზით საქართველოსთან.“[44]

---

43 ედიშერ ბაღათურია, ირან-საქართველოს ურთიერთობები და ახალი გამოწვევები ბირთვული შეთანხმების შემდეგ. თბილისი: კავკასიური სახლი, 2015, 12.

44 http://isna.ir/fa/news/93020201446 (22/04/2013).

ასტანაში ირანისა და აზერბაიჯანის სარკინიგზო ხაზების შეერთება და ამგვარად საქართველოს რკინიგზასთან დაკავშირება შექმნის ირანული საქონლის რკინიგზით გადაზიდვის მოცულობის მნიშვნელოვად გაზრდის საშუალებას. თავრიზიდან სომხეთისკენ ავტობანის გაყვანაც ასევე ხელს შეუწყობს ირანული საქონლის ტრანზიტის მოცულობის გაზრდას საქართველოს გავლით.

მოკლევადიან პერსპექტივაში შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ირანი შეინარჩუნებს შედარებით ნეიტრალიტეტს და იმავდროულად არ წავა რუსეთის ინტერესების საწინააღმდეგოდ საქართველოსთან უფრო მჭიდრო კონტაქტების დამყარების თვალსაზრისით. მაგრამ ხანგძლივვადიან პერსპექტივაში, ირანის აშშ-თან დაახლოების და ირანის სამხრეთ კავკასიაზე გამავალი ენერგომატარებლების პროექტებში ჩართვის შემთხვევაში, რაც აბსოლუტურად მიუღებელია რუსეთისთვის, არაა გამორიცხული საქართველო-ირანის ურთიერთობებს თვისებრივად ახალ დონეზე გადასვლა.

ბოლოს კი დავძენთ, რომ ახლო აღმოსავლეთის რეგიონში უკიდურესად არასტაბილური ვითარებიდან გამომდინარე, ამ პროცესებში რუსეთის აქტიური ჩართულობის გათვალისწინებით და ირანის ლიდერებს შორის ერთსულოვანი აზრის არარსებობის პირობებში დასავლეთთან მომავალი ურთიერთობების შესახებ, შეიძლება გამოითქვას მხოლოდ უკიდურესად ფრთხილი ვარაუდები საქართველო-ირანის მომავალი ურთიერთობების შესახებ.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ბაღათურია, ედიშერ. ირან-საქართველოს ურთიერთობები და ახალი გამოწვევები ბირთვული შეთანხმების შემდეგ. თბილისი: კავკასიური სახლი, 2015
2. სანიკიძე, გიორგი. ირანი და სამხრეთ კავკასია: ისტორიული მემკვიდრეობა და ახალი გამოწვევები. *24 საათი*, 28 აპრილი, 2008.
3. საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სააგენტო, თბილისი, 2013. http://www.geostat.ge/?action=page&p_id=136&lang=geo
4. საქართველოს ტურიზმის ეროვნული ადმინისტრაცია. http://gnta.ge/ge/5-%
5. Asatiani, Levan. A Brief Overview of Iranian-Georgian Diplomatic Relations. *Expert Opinion*, 55. Tbilisi: Georgian Foundation for Strategic and International Studies, 2016.
6. Bakhash, Shaul. Iran's Foreign Policy under the Islamic Republic, 1979-2000. In: C. Brown (ed.), *Diplomacy in the Middle East: The International Relations of Regional and Outside Powers*. London & New York: I.B. Tauris Publishers, 2001.
7. Balci, Bayram. Between Sunnism and Shiism: Islam in post-Soviet Azerbaijan. *Central Asian Survey*, 23(2), June, 2004.
8. Corso, Molly. Georgia: Is Tehran Trying to Use Tbilisi to Evade Sanctions? *Eurasianet*, July 15, 2013. http://www.eurasianet.org/ 67253 8/16/2013.

9. De Waal, Thomas. Iran's Relieved Neighbors in the Caucasus. http://carnegie.ru/eurasiaoutlook?fa=52215 (26/06/ 2013).
10. Djalili, Mohammad-Reza. Iran and the Caucasus: Maintaining Some Pragmatism. *The Quarterly Journal*, 1, #3, 2002, 49-57.
11. Edwards, Haley Sweetland. Iran's Near Abroad. Beset by global sanctions, Iran's leaders go local. *Foreign Policy*, September 20, 2010. http://foreignpolicy.com/2010/09/20/irans-near-abroad/
12. Ehteshami, Anoushiravan & Zweiri, Mahjoob (eds). *Iran's Foreign Policy: From Khatami to Ahmadinejad*. Berkshire: Ithaca Press, 2008.
13. Farshad Ghasemloo. http://gorjestan.blogsky.com/comments/post-26 (Web-page "Georgia. Iranians in Georgia" (სპარსულ ენაზე) 16/05/2014 – 26/02/1393)
14. Faucon, B. As Sanctions Bite, Iranians Invest Big in Georgia. *The Wall Street Journal*, June 20, 2013. http://www.wsj.com/articles/SB10001424127887323864304578320754 133982778
15. Sick, Gary. Iran's Foreign Policy: A Revolution in Transition. In Nikki R. Keddie, & Rudi Matthee (eds). *Iran and the Surrounding World interactions in Culture and Cultural Politics*. Seattle and London: University of Washington Press, 2002.
16. Sanikidze, George. Turkey, Iran and the South Caucasus: Challenges for Regional Policy after the 2008 August War. *Electronic Journal of Political Science Studies*. January 2011 Vol: 2, No:1. 78-89. http://www.esbadergisi.com/index.php?lang=en.
17. Herzig, Edmund. *Iran and the Former Soviet South*. The Royal Institute of International Affairs. Russian and CIS Programme, 1999.
18. Hourcade, Bernard. *Géopolitique de l'Iran*. Paris: Arman Collin, 2010.
19. http://ir.sputniknews.com/persian.ruvr.ru/2013_10_05/122427984/
20. http://isna.ir/fa/news/93020201446 (22/04/2013).
21. http://www.azarsalam.ir/news/4747
22. http://www.borojerdi.ir/main/index.php?Page=definition&UID=297049 (1392/04/12 - 03/07/2013) (ალაედდინ ბორუჯერდის პირადი ვებ-გვერდი)
23. http://www.idsp.ir/fa/pages/?cid=10669 (16/04/1392 – 07/07/2013)
24. http://www.radiofarda.com/content/f8-goergia-iran-trade/25122643.html
25. http://www.reportiori.ge/inside.php?menuid=2&id=1626 16/03/2-16
26. http://www.yjc.ir/fa/news/4455767 (16/04/1392 – 07/07/2013) (Young Journalists Club)
27. Hunter, Shireen. *Iran's Foreign Policy in the Post-Soviet Era: Resisting the New International Order*. Santa Barbara: Praeger, 2010.
28. Iran's President Blames West for Georgia War. *Civil Georgia*, Tbilisi, September 24, 2008. Available at: http://civil.ge/eng/article.php?id=19585&search=

29. Iranian Business Forum in Georgia. *Civil Georgia*, Tbilisi / 2 Jul.'1. Available at: http://www.civil.ge/eng/article.php?id=26236
30. *Jomhurie Eslami* newspaper, October 6, 2008.
31. Kakachia, Kornely K. "Iran and Georgia: Genuine Partnership or Marriage of Convenience? *PONARS Eurasia Policy Memo*, No. 186, September 2011.
32. Maloney, Suzanne. *Iran's Long Reach: Iran as a Pivotal State in the Muslim World*, Washington, D.C.: US Institute for Peace Press, 2008.
33. Mesbahi, M. Iran and Central Asia: Paradigm and Policy. *Central Asian Survey*, June, 2004, 23(2).
34. Месамед, Владимир В. *Иран и немусульманские страны Южного Кавказа (Армения и Грузия)*. Москва: Институт Ближнего Востока, 2015.

ელენე გიუნაშვილი
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

რეცენზია შრომაზე „მოხატული ისტორიული დოკუმენტები საქართველოს სიძველეთსაცავებიდან“, თბილისი, 2011

2011 წელს თბილისში გამოიცა კატალოგი *„მოხატული ისტორიული დოკუმენტები საქართველოს სიძველეთსაცავებიდან“,* დარეჯან კლდიაშვილის რედაქციით; 250 შავ-თეთრი და 27 ფერადი ფოტო, 281 გვ.

მისი ავტორები არიან ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და ხელოვნების ისტორიისა და თეორიის მეცნიერი თანამშრომლები:

დარეჯან კლდიაშვილი – პროექტის ავტორი და სამეცნიერო ხელმძღვანელი, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი, ცისანა აბულაძე – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მთავარი მეცნიერი თანამშრომელი, თამარ აბულაძე – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი, ზაზა სხირტლაძე – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სრული პროფესორი და ირინა კოშორიძე – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.

კატალოგში შეტანილია 200-მდე ქართული, სპარსული და ოსმალური მოხატული დოკუმენტი საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის და იუსტიციის სამინისტროს არქივის ძველი საისტორიო დოკუმენტების კოლექციებიდან, აგრეთვე საქართველოს ეროვნული მუზეუმის, შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების და რეგიონების (ქუთაისი, გორი, ზუგდიდი, ბათუმი) მუზეუმებიდან. ნაშრომი შედგება რედაქტორის *შესავლისა* (ქართულ და ინგლისურ ენებზე, გვ. 7-15) და სამი ძირითადი ნაწილისაგან, რომელიც მოიცავს: *მიმოხილვითი ხასიათის გამოკვლევას ქართული, სპარსული და ოსმალური მოხატული ისტორიული დოკუმენტების შესახებ* (ეხება კოლექციებს და დაცულობის ადგილს, მათი შექმნის პოლიტიკურ და კულტურულ რეალიებს, მოხატული საბუთების სახეობებს, დიპლომატიკურ, კალიგრაფიულ და მხატვრულ თავისებურებებს და გამოყენებულ მხატვრულ ელემენტებს – მინიატურა, ორნამენტი, ინიციალი, თუღრა, ბეჭედი და სხვ.) და *ილუსტრირებულ კატალოგს* (საბუთების არქეოგრაფიული და მხატვრული აღწერილობით და შავ–თეთრი საილუსტრაციო მასალით).

I. ქართული მოხატული საბუთები *(დ. კლდიაშვილი*, გვ. 17-62) – წარმოდგენილია XIV-XIX საუკუნეთა დამდეგის ბიზანტიური, მაირანიზებელი და რუსულ–ევროპული გავლენებით მხატვრულად გაფორმებული **87** დოკუმენტით. მათ ხანგრძლივი დროის მანძილზე აღბეჭდეს როგორც საქართველოს, ისე მისი მეზობელი ხალხების ისტორიული გეზის თანმდევი პოლიტიკურ–სოციალური და კულტურული ცვლილებები.ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე ქართული დოკუმენტების პარალელურად, ქართულ იურისდიქციაში ადგილს იმკვიდრებს როგორც ორენოვანი, ისე ბერძნული, სპარსული, არაბული, ოსმალური და რუსული დოკუმენტები. ბიზანტიურ და პოსტბიზანტიურ პერიოდში სტრუქტურული, ასევე

გარეგნული მხარე, მხატვრული გაფორმების თვალსაზრისით მართლმადიდებლურ–ბიზანტიური დიპლომატიკური და კულტურული ტენდენციების ამსახველი იყო.

ადრეული ხანის, XI-XIII საუკუნეების ქართული დოკუმენტის გარეგნულ მხარეს მასალა, ფორმა, კალიგრაფია და დეკორატიული ხელრთვები განსაზღვრავდა. ქართული საბუთების მინიატურებით შემკობა XIV-XV საუკუნეებიდან იწყება და უკავშირდება ისტორიულ პირთა პორტრეტებითა და ქრისტიანული სიუჟეტებით მათ გაფორმებას. ბიზანტიური სამყაროს დაცემისა და სამხრეთ კავკასიის მაჰმადიანურ გარემოცვაში მოხვედრის შემდგომ ეს ტრადიცია ქართულ დოკუმენტებს განსხვავებულ პოლიტიკურ და კულტურულ გარემოში თვითმყოფად და დამოუკიდებელ სახეს უნარჩუნებდა და განასხვავებდა მას ისლამური დოკუმენტების მხატვრული გაფორმების პრინციპებისაგან. XIV-XIX საუკუნეების დამდეგის მნიშვნელოვან ექსპონატთა შორის გამოიყოფა როგორც კალიგრაფიის, ინიციალებისა და ორნამენტის თვალსაზრისით, ისე ქართველ მეფეთა, კათალიკოსთა, საეკლესიო და საერო პირთა პორტრეტებით და საეკლესიო სიუჟეტებითა და წმინდანთა გამოსახულებებით შემკული საბუთები.

XVI-XVIII საუკუნეებში, სეფიანთა ირანისა და ოსმალეთის მიერ საქართველოს ცალკეული მხარეების ინკორპორაციის პირობებში, ყოფასა და კულტურის ყველა სფეროში მოძალებული ისლამური კულტურის ზემოქმედება და გავლენები აღიბეჭდა როგორც ქართული საერო ხელნაწერი წიგნების, ისე დოკუმენტების გარეგნულ მხარეში – მაირანიზებელი ტენდენციებით განმსჭვალული ქართული და ქართულ–სპარსული ორენოვანი საბუთების მოხატულობაში.

XVIII საუკუნიდან, ახალი პოლიტიკური ვითარების შესაბამისად, საქართველოს რუსეთის გავლენის სფეროში მოქცევის, ბეჭდური წიგნის ფართოდ გავრცელების, ბერძნული მართლმადიდებლური და კათოლიკური მისიების მოღვაწეობის შედეგად ქართული ხელოვნება დასავლეთ ევროპისა და რუსული კულტურის გავლენის არეალში მოექცა; შესაბამისად, შეიცვალა ქართული დოკუმენტების მხატვრული გაფორმების ხასიათი.

გამოკვლევას ერთვის **ქართული საბუთების კატალოგი** *(დ. კლდიაშვილი, ზ. სხირტლაძე,* გვ. 66-146).

II. სპარსული მოხატული საბუთები (*თ. აბულაძე, ი. კოშორიძე*, გვ. 150-162). აღნიშნული მონაკვეთი ეხება საქართველოს სიძველეთსაცავებში დაცულ სპარსულ კოლექციებში წარმოდგენილ როგორც ირანის სამეფო კარიდან (სეფიანთა, ავშართა, ზენდების, ყაჯართა დინასტიიდან) გამოსულ, აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოს სამეფოების – ქართლისა და კახეთის ქრისტიანი და გამაჰმადიანებული მეფეების, ერევნის და დაღესტნის ნახევრად დამოუკიდებელი სახანოების ბეგლარბეგების მიერ XVI საუკუნის მეორე ნახევარსა და XIX საუკუნის დამდეგს გაცემულ, მდიდრულად გაფორმებულ ფირმანებს და ჰოქმებს, სხვადასხვა საკანონმდებლო აქტებს, ნასყიდობის და მზითევის წიგნებს, გვარიშვილობის დამამტკიცებელ და სხვა სახის 65 დოკუმენტს. მათი უმრავლესობა სეფიანთა ხანის მხატვრულად გაფორმებული ფირმანებია, რომლებიც გაცემულია ისპაჰანში შას აბას I I -ის (1587-29), შაჰ სეფის (1629-42), შაჰ აბას II-ის (1642-66), შაჰ სულეიმან I-ის (1666-94), შაჰ სულთან-ჰუსეინის (1694-1722) და შაჰ თამაზ (თაჰმასპ) II-ის (1722-32) მიერ.

სპარსული საბუთების კატალოგი (*თ. აბულაძე*, გვ. 165-224).

III. ოსმალური მოხატული საბუთები (ც. აბულაძე, გვ. 227-236) – საქართველოში დაცული დოკუმენტების კოლექცია ქრონოლოგიურად XVI საუკუნის მეორე ნახევრისა და XIX საუკუნის დამდეგის **26** მხატვრულად გაფორმებული *ბერათით* არის წარმოდგენილი.მათი ადრესატები არიან ოსმალეთის მიერ საქართველოში დაპყრობილი და მათზე დამოკიდებული რეგიონების – ჩილდირის ვილაიეთის (ისტორიული სამცხე–საათაბაგოს სამთავროს ნაწილი) არისტოკრატია და მოლაშქრეები; აგრეთვე, აღმოსავლეთ საქართველოს, ქართლის სამეფოს თავადები და აზნაურები, დასავლეთ საქართველოს მეფე–მტავრები, ზოგადად, ოსმალურ სამხედრო ლენურ სისტემას დაქვემდებარებული მოსახლეობა. წარმოდგენილი დოკუმენტებიდან მაღალმხატვრულობით და კალიგრაფიულობით გამოირჩევა სულთან მურად III-ის (1574-95), მეჰმედ IV-ის (1648-87), მუსტაფა II-ის (1695-1703), აჰმედ III-ის (1703-30), მაჰმუდ I-ის (1730-54), მუსტაფა III-ის (1757-74), აბდულჰამიდ I-ის (1774-89), სელიმ III-ის (1789-1807) და აბდულჰამიდ II-ის (1876-1909) მიერ გაცემული დოკუმენტები.

ოსმალური საბუთების კატალოგი (*ც. აბულაძე*, გვ. 239-267).

საქართველოს სიძველთსაცავების ქართულ და აღმოსავლურ კოლექციებში დაცული ქრისტიანული და მუსლიმური სხვადასხვაენოვანი მხატვრულად გაფორმებული დოკუმენტების კატალოგის გამოცემა და წარმოდგენილი მასალის საერთაშორისო სამეცნიერო მიმოქცევაში ჩართვა მნიშვნელოვანია ბიზანტინისტების და ორიენტალისტების ფართო წრისთვის, რამდენადაც ისტორიული დოკუმენტების მხატვრული გაფორმება, როგორც შუა საუკუნეების კულტურის ერთ-ერთი გამორცეული ფენომენი, ხელნაწერი წიგნის მოხატულობის პრინციპებისაგან განსხვავებით, ნაკლებადაა შესწავლილი.

Summaries

Marina Alexidze
Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

YA'QŪB MĪRZĀ TABRĪZĪ AND HIS "SAFAR-NĀME"

In the article is presented the translation of the part of "The Travel Book" of Iranian author Ya'qūb Mīrzā Tabrīzī ("Safar-nāme-ye hajj-e Mansūr") concerning his visit of Tbilisi during his trip from Tabriz to Mecca via Georgia. The translation is accompanied with introduction and commentaries. "Safar-nāme-ye hajj-e Mansūr" is considered one of the most interesting and amazing reading of this genre.

Miranda Basheleishvili
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

POLITICAL SYSTEM OF THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN

The 1979 Islamic Revolution changed Iran's monarchical system and established an Islamic Republic. The current political system and governmental structure of Iran is unique and complex of theocratic and democratic government. The governmental structure of the Islamic republic is based on Ayatollah Khomeini's political treatise – Islamic Government (Hokumat-e eslami). Ayatollah noted Islamic Government is the true constitutional governance that has Qur'an and the traditions as a Constitution. According to Khomeini's concept the Iran's Islamic revolution was not only political and social event. This was also the revolution in Shi'a and that meant the Supreme Religious Authority of Shi'a theory's radical transformation.

The 1979 Constitution of the Islamic Republic of Iran legalized the new form of government in Iran, which includes directly and indirectly elected legislative and executive bodies. At the head of the Islamic Republic of Iran stands the Supreme Leader and the authorities of the executive, the legislative branches, the judiciary and armed forces subject to him. In 1989 the constitutional amendment abolished the institution of Prime Minister and the institute of President became relatively stronger.

Grigol Beradze
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

Marina Alexidze
Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

INFORMATION OF THE MOSADDEQ'S 'MEMOIRS' CONCERNING GEORGIA

Persian historical and literary primary sources of the Qajar are extremely important for the study of Georgia's history during the 19th c.-beginning of the 10th c. Dr. Mosaddeq's 'Memoirs' occupies an important place among them. Dr. Mosaddeq visited twice Georgia – in 1909 (during his trip from Iran to Paris) and in 1919 (during his trip from Switzerland to Iran). In the article are analyzed information concerning Georgia in his 'Memoirs'. Mosaddeq offers a vivid description of the everyday life of the capital city of Georgia.

Olgha Beridze
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

ON THE ORIGIN OF ARCHITECTURAL TERMS კოზმიდი (*ḳOZMIDI*) AND კოზიმიტი (*ḳOZIMIṬI*) IN THE GEORGIAN LANGUAGE

Architectural terms **კოზმიდი (*ḳozmidi*)** and **კოზიმიტი (*ḳozimiṭi*)** in the Georgian language are the words that are similar in their form, but differ according to their meaning. **კოზმიდი (*ḳozmidi*)** denotes "a frieze", and **კოზიმიტი (*ḳozimiṭi*)** – "a small curtain".

In Georgian literature one of the oldest sources where the term kozmidni is used is the medieval Georgian translation of a small story in the Greek language, the Byzantine period narrating about the construction of the church of Hagias Sophia Constantinople. In the work **კოზმიდი (*ḳozmidi*)** denotes an ornamental carved adornment of marble, "decoration"; it represents bands of marble stones which "encircle the church as girdles". The Georgian translator of the liturgical work *De templo* by German of Constantinople also renders this word as "decoration".

Both terms were apparently introduced into Georgian through the Greek language. They find corresponding forms in the Medieval Greek language – κοσμήτης (//κοσμίτης) and κοσμίδιον. Both words are derived from the stem kosm-. κοσμ-άριον, κοσμ-ίδιον, κοσμ-αρίδιον (with the later meaning – "a small ornament") are diminutive forms of the tem.

According to Greek dictionaries, the meaning of the word "a small curtain" is not recorded. The appearance of this meaning in Georgian must be related to a quite old liturgical tradition, in particular, to the period when the function of the iconostasis was performed by a curtain, as one of the oldest forms of icons.

Georgian art critics are familiar with these terms that found their way into Georgian from Greek, and use them exactly according to the meaning derived from Greek, but Georgian literature, unlike Greek, in fact divided one term and preserved it with two, slightly different meanings.

Tamta Bokuchava
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

TURKEY, IRAN AND THE KURDISH QUESTION

It has been very hard to predict what is happening in the Middle East since the Arab uprisings first started five years ago. It significantly changed the security environment in the Middle Eastern region, opened the opportunity for the emergence of an independent Greater Kurdistan and realigned the political balance between Turkey, Iran, Syria and Iraq. Arab Spring has not only highlighted the ideological differences between Turkey and Iran, but also their competitive geopolitical interests throughout the Middle East. With the Syrian civil war erupting over the political survival of the Bashar Assad regime, Turkish-Iranian relations have undergone a significant turn for the worse but despite being on opposite sides in the Syrian conflict, both Iran and Turkey opposed Syrian Kurdish gains. They had an implicit common interest in preventing Syrian Kurds from getting stronger, due to the potential demonstration effect on their own Kurds.

Mary Chikobava
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

CHAPTER ON PEARL FROM ABŪ AL-QĀSEM KĀSHĀNĪ'S TREATISE

The Treatise about Precious Stones and Perfumes (*'Arāyes al-Javāher va Nafāyes al-Atāyeb*) has been written in Persian in 1300 by Abū al-Qāsem *'Abdollāh* Kāshānī, a prominent historian of Ilkhāns.

The work deals with different spheres of medieval natural sciences and crafts.

The vast Chapter on Pearl includes the detailed information and special terms connected with pearl fisheries, classification, methods of keeping and smoothing of pearls; sifting through the special sieves, boring, stringing and making pearl necklaces; prices of pearls; origin and medicinal properties, legends and stories about certain historic pearls.

The terms *marvārīd* and *lu'lu'* are common for both kinds – *dorr-e bozorg* "big pearl" and *marvārīd-e khord* – "seed-pearl".

The figurative names of the finest kinds are: *shāhvār* "royal"; *najm* "star"; *'uiūn* "eyes"; *khoshāb* "of the first water"; *piyāzī mudahrij* or *ghaltān* "rolling onion" – perfectly round and, like onion, with many layers inside each other; *dorr-e yatīm* "orphan" – an unique pearl, that has no similar one and is placed at the centre of the necklace.

A large number of Persian and Arabic names are used to define the different sorts of pearls by their physical characters – size, shape, color and "water" *(āb, tarāvat),* and weight and quantity of the grain pearl.

The wide-ranged information, nomenclature of pearls and rare professional terms will be of definite interest to historians of natural sciences and traditional crafts, as well as to researchers on Persian and Georgian terminology.

The paper presents Georgian translation of the extracts from the Chapter on Pearl, based on the 1966 Tehran edition by the late Prof. Iraj Afshar.

Guram Chikovani
Free University of Tbilisi

THE WHIP IN "THE KNIGHT IN THE PANTHER'S SKIN"

In the XII century poem "The Knight in the Panther's Skin", written by the genius poet Shota Rustaveli there are armaments cited for warfare. Among the various armaments there is cited a whip, which in Sulkhan-Saba Orbeliani's Dictionary was described as a "riding crop". It is doubtful that a "riding crop" would be used as a battle tool. The hero of the poem was using it as a weapon.

"…he showed not any consideration for us at all, with his whip he ripened us who had spoken tartly to him" (Shota Rustaveli, "The Man in the Panther's Skin". A close Rendering from the Georgian Attempted by Marjory Scott Wardrop, "Nekeri" Publishing House, Tbilisi, 2005: (204)).

"With a strong stroke of his whip he cleft his head thus, like a corpse he became lifeless, like earth he was brought to earth…" (206).

According to the poem Tariel's whip is forged of iron and is thicker then the arm.

„…in his hand he held a [forged] whip thicker than a man's arm". (85).

This means that Tariel had a weapon, which was a continuation of his arm. It was a double-edged dagger which was used in the battle by the hero of "The Knight in the Panther's Skin".

During my visit in 2005 to the museum of Jaipur, capital of Rajasthan, the Indian style dagger known as Katar caught my attention. It was described as a hand-hunting weapon for use against tigers. In Hindi language it is called *yamadhar (yamadhÁr)*. The sharp hand weapon Katar or *yamadhÁr* was created many centuries ago and its association with hunting and heroism reminded me of the hero of "The Knight in the Panther's Skin" and the Prince of India, Tariel. I also recalled the whip that the hero of "The Knight in the Panther's Skin" was using as a battle weapon.

The word *yamadhÁr* adopted from Sanskrit into Hindi consists of two parts *yam(a)* and *dhÁr*.

Yama is the God of death. It is the same as "the dedicated God for Yama".

One of the meanings of *dhÁr* is "a sharpened edge". Together *yam-dhÁr* is translated as "the sharpened edge for the God of death Yama", i.e. "the weapon of death".

According to the Oxford Dictionary of Hindi language *yam* means the following: "yam [ad. yama] m. mythol. name of the god of who judges and punishes the dead (yam adj. yama)".

In the same dictionary, *dhÁr* means "ending", "point", "sharp end", "point (of weapon)". The composition of these two words *(yam-dhÁr)* means double-edged dagger.

It is notable that *(yam-dhÁr)* is a Sanscrit form. It was adopted by Hindi language as *jamdhÁr*. We can presume that the Sanscrit form, specifically the name *yam(a)dhÁr* was identified in Georgian oral and literally tradition with a whip *matrax* of Arabic origin for its phonetic similarity. Furthermore, from the form *yam(a)dhÁr* by losing *ya*, it was possible to make the word *matrax* "whip": *yam(a) dhÁr > madhÁr > matrah > matrax.* Not knowing Hindi would make it easy to lose the *ya* part. Georgian could not perceive the composite meaning of the word and separate *yam* as a separate component.

In Georgian literature tradition it is not unusual to hunt lions and tigers with a whip. It strengthens our hypothesis regarding the ”hand forged whip” connection to Indian *yam(a)dhÁr*. Thus we can assume the double-edged hand battle weapon originated in India as part of Tariel’s armory, which he uses successfully in battles.

Eleonora Chubinidze
G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

STATE’S LANGUAGE POLICY IN IRAN (END OF THE 20TH C.-BEGINNING OF THE 21ST C.)

1. The language policy and linguistic researches implemented in Iran by the end of the XX century and early in the XXI, are closely related to the socio-political trends occurred in the country and the heading chosen by the Islamic government.
2. Before and after the revolution, the Persian language was used as a powerful cultural integration tool.
3. The use of the Persian language factor as an economic integration tool in the Near and Middle East and in South Asia was also typical of the pre-revolutionary period.
4. After Iran’s Islamic revolution, and especially after the 90s, it was a merit of the republic leadership to implement such a politic that facilitates Iran’s cultural rapprochement to other countries and nations (dialogue of civilizations), promotes the Persian language learning, both within and outside the country. This process further activated by the end of the XX and early in the XXI century.
5. The establishment of the third Language and Literature Academy and the language policy carried out by it are in line with the balanced policy implemented by the leadership of the country.
6. By the end of the XX century and early in the XXI, the Language Academy and all organizations responsible for linguistic processes, with the support of Iranian government, actively strived to spread and strengthen the Persian language beyond the borders of the country.
7. Despite the changes made in the field of ideology, both before and after the revolution the Persian language undeviatingly remained a subject of care for the Iranian government.
8. In the modern period, this kind of the state-led language policy effectively influences activities and coordination of the organizations responsible for the language learning. Compared to previous periods, their operation is characterized by the expansion of the geographical area.
9. Diplomatic, educational, technological, technical means and cultural activities of all levels are used by Iran’s political leadership to expand the international arena for linguistic researches in the Persian language.

თამარ დემეტრაშვილი
გ. წერეთლის აღოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

მარკირების პრობლემები ძველ, საშუალო და ახალ სპარსულში: დიაქრონიული ანალიზი

ნაშრომი ეხება სპარსული ენის დიაქრონიაში მარკირების პრობლემებს. განხილულია სპარსული ენის სამივე სინქრონული დონე – ძველი, საშუალო და ახალი სპარსული. სპარსული ენის დიაქრონიულ ჭრილში შეიმჩნევა საკვლევ ელემენტთა სიმრავლე, მრავალფეროვნება, ფორმათა სინკრეტიზმი, ფუნქციური შერევა, პოლისემია, პოლიმორფიზმი და სხვ.

სტატიის ძირითადი მიზანია, სპარსული ენის დიაქრონიაში სინტაქსური როლების გამოკვეთა და სინტაქსურ წევრთა დაზუსტებული კლასიფიკაცია.

Nino Dolidze
Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

THE INFLUENCE OF THE MEDIEVAL NARRATIVES IN "THE TALE OF THE LAMP" BY 'IZZ AL-DĪN AL-MADANĪ

In the Post-modern Arabic Literature one can observe the using of traditional Arabic narrative forms. In the Article is discussed a short story by the contemporary Tunisian writer 'Izz al-Dīn al-Madanī. Born in Tunis in 1938 he is one of Tunisia's leading literary figures, and has been active in many different genres. He frequently uses Arab history, folklore and classical Arabic literary genres to address contemporary issues, such as governance, power etc.

In "The Tale of the Lamp" (which is included in the short story collection "Tales of Our times", 1982) al-Madanī uses fictional *isnād* in an ironic manner as well as medieval formulas, phrases from *Maqāmāt* by al-Hamadhānī, direct citations from classical Arabic poetry (Abu-l-'alā' al-Maarī) and other features of fairy tales, of medieval narration. The language used is sparse and formal.

There is an interesting co-existence of post-modern short story form with intertextual references, on one hand, and of medieval narrative features (used in *Maqāmāt*, *Thousand and One Night*, *Kalila wa Dimna* etc.), on the other. In spite of its setting, the events depicted in the story clearly have an underlying link with issues bedeviling present-day society.

Eliso Elizbarashvili
G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

SEVERAL GREEK LOAN WORDS (ალაბასტრი, აპეტისი, ანთილიუსი, არტირია, ანდრიანტი) ATTESTED IN THE MATERIALS OF THE BYZANTINE-GEORGIAN DOCUMENTED DICTIONARY

The materials for the Byzantine-Georgian Documented Dictionary took many years and several generations of researchers to be completed. The dictionary entries with the context were selected from the Byzantine-era Greek texts and their parallel Georgian equivalents were extracted from old Georgian translations performed by Georgian scholars. Their excellent knowledge of the contemporary Greek language and direct contact with the Byzantine world render authenticity to the translations, those provide valuable material to investigate Greek loan words incorporated in medieval Georgian texts.

The article deals with detecting and examining several Greek borrowings attested in parallel Byzantine-Georgian texts. Those are: ალაბასტრი (ἀλάβαστρον), აპეტისი (ἀπαίτησις), ანთილიუსი (ἀνθήλιος), არტირია (ἀρτηρία), ანდრიანტი (ἀνδριάς). These words are analysed to reviel their semantic and etymological peculiarities. It seems that some of them were in common use, but some were restricted to several texts. The Greek borrowings identified in the article are not used in the Georgian speech today (აპეტისი, ანთილიუსი, ანდრიანტი), or they have altered form or/and meaning (არტირია/არტერია, ალაბასტრი/ალებასტრი).

Ramaz Gorgadze, Luiza Rukhadze
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

GEORGIAN-ARMENIAN COMMON VOCABULARY OF TURKISH ORIGIN

The aim of the article is revealing of Turkish lexical units of common use in Georgian and Armenian. Material, interesting for us, is taken from dictionaries of all three languages. Here we provide examples discussed in the article (Georgian-Armenian-Turkish).

1. აღალ-ი [ağal-i], աղալ [ağal] <Turk. ağil “corral (for cattle)”.
2. თოფ-ი (I) [ťop-i] “gun”, թօփ [ťop] “gun” <Turkish top “gun”.
3. თოფ-ი (II) [ťop-i], թօփ [ťop] <Turk. top “lap (of fabric)”.
4. თოფუზ-ი [ťopuz-i], թոփուզ [ťopuz] <Turk. topuz “club”.
5. იარლიყი-ი [iarliq-i], եառլեխ [iaŕlex], առլեխ [aŕlex], իառլախ [iaŕlax] <Turk. yarlığ “(hist.) yarlyk, order (of khan)”.
6. ლანგარ-ი [langar-i], լանկարի [lankari] <Turk. lenger “wide copper plate, tray”.

7. ლაფჩინ-ი [lapčin-i], լափչին [lapčin] <Turk. lapčın “slippers (with soft soles)”.

8. ლაღმ-ი, [łaǧm-i], ლაგუმ-ი [łaǧum-i], լաղմ [łaǧm], լաղում [łaǧum] <Turk. lağım “mine, land mine”.

9. ობა [oba], օբայ [oba] <Turk. oba “nomad’s camp”.

10. სირმა [sirma], սրմա [srma] <Turk. sırma “silver or gold thread”.

11. ქოქ-ი [ǩoǩ-i], քոք [ǩoǩ] <Turk. kök “root”.

12. ქოქ–ვ–ა [ǩoǩ-v-a], քոք [ǩoǩ], քոք-ել [ǩoǩ-el] <Turk. Kök2 ‘“peg (of stringed musical instrument)“.

Eter Gviniashvili
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

ABOUT EASTERN TOMB-STONES

Contrary to the formal injunction in ḥadith to practice taswiyat al-ḳubūr, that is making the tomb level with the surrounding earth, funerary monuments of all kinds, ranging from a raised stone to a mausoleum occasionally reaching monumental scale and forming part of veritable architectural complex, in fact always constituted a significant portion of Islamic art.

The fact is that in details of forms, in decorations and inscriptions Muslim tombs reveal a grate variety.

Inscriptions of a greater or lesser length are a constant characteristic of the majority of tombs. These inscriptions are appear on surfaces on a variety of shapes. The prime purpose of such inscriptions being to the record the name of the person buried there and to bear witness to his faith by blessings down on him.

Islamic civilization, as in many others, tombs present a true reflection of the wealth and degree of refinement of a society in any one era. They also register the cultural and religious climate in which the epigraphs were composed.

It is obvious, that this teaching, which the Fuḳahā’ based on, it is blameworthy to build a dome or any monument whatsoever above a tomb, but in the presence of the considerable number of richly decorated tombs found in all Muslim counties, it must be admitted that there are few areas where the divorce between theory and practice was so marked.

Elene Javelidze
G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

NEOCLASSICAL STREAM IN YAHYA KEMAL’S POETRY

Yahya Kemal (1884-1958) is one of the prominant representatives of new Turkish literature. The poetry of Western literature, namely elements of poetic culture and aesthetics of symbolism, as wel as creative thinking of Divan literature affected the poet’s work.Yahya Kemal spent nine years in Paris, He studed french Romantism, Parnas literature and had close relationship with symbolists. Symbolists applied the historical and mithological motives in their poetic collection. It was well known; That Jan Moreas revived the architectonics of old French

verse and named the poetry, thus created, Neoclassical. Neoclassicism aimed to imitate the clarity and simplicity of the ancient Greek and Latin classics. It sought a literature in which decorum and correctness according to fixed rules prevailed. Yahya Kemal was inspired by the mycticism of the Sufism. It emphasized intellectual perfection -the witty thought perfectly expressed in an elegant phrase – rather than imaginative color or feeling. In form, Yahya Kemal fostered formally correct, elegant expression. Paul Verlaine applied the XVIII century French in his poetic collection – Fetes Galantes. Yahya Kemal studied Divan literature based on the Neoclassical work, created hundreds of gazels similar to Divan Poetry. The poet noted that Verlaine's Fetes Galantes inspired him to create his own poetry. Yahya Kemal creates a mythological image of the Otoman Empire.

Murman Kutelia
G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

ON SOME PECULIARITIES OF GEORGIAN AND ARABIC ROMANTICISM

Georgian Romanticism developed from the 1820s and occupied a predominant position in the first half of the 19th c. Arabic Romanticism emerged at the turn of the 19th-20th cc. and developed until the end of the 1930s.

The appearance and development of Romanticism in Georgia were primarily due to the incorporation of Georgia within Russia, the loss of independence and the struggle of the Georgian people to restore independence. The motif of national freedom, patriotism is the basic characteristic of Georgian Romanticism. The national topic is not determining for Arabic Romanticism, nevertheless, it occupies a significant place. If Georgian Romanticists are especially interested in the problem of relations with Russia, in the work of Arab Romanticists the problems of interrelation of the East and the West are brought to the foreground.

With regard to the social topic, the attitude of Georgian and Arab Romanticists as well as the degree of the reflection of the given problem were manifested impressively. Georgian Romanticists show less interest in social issues, whereas in the work of Arab Romanticists social problems are brought into the forefront. Emphasizing this problem was due to the social, religious and economic situation obtaining in the Arab countries. Unlike Georgian Romanticists, the majority of Arab Romanticists were from the middle and low strata of the society, who personally suffered inequality and injustice.

The attitude of Georgian and Arab Romanticists towards the women's rights is also specific. For Georgian Romanticists a woman is a beloved, a sister, a friend, a source of poetic inspiration, a person standing on the equal level with men. The difficult state of women's life in the Arab world determined the struggle of Arab enlighteners as well as Arab Romanticists to defend and improve women's rights, to achieve equality of men and women in the family as well as in the society.

Tamar Lekveishvili
G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

ON THE TEXT OF THE ENGLISH TRANSLATION OF 'VISRAMIANI' BY OLIVER WARDROP

1. Well-known British diplomat and Kartvelologist Oliver Wardrop (1864-1948) translated 'Visramiani' from Georgian into English and published it in London in 1914. The edition of the Georgian text of this work, taken as the basis by Wardrop, was not scholarly, due to which, it contained a number of erroneous readings.

2. In 1962 Georgian Iranists Aleksandre Gvakharia and Magali Todua published an academic edition of the work under discussion, in which 363 erroneous readings of the Georgian text were corrected. It has become possible to correct the corresponding passages of Wardrop's English translation as well.

3. It is much to O. Wardrop's credit that the process of translation he himself carried out a certain study of the Georgian text: several erroneous readings of the Georgian edition available to him were corrected in his translation is some places. Four examples are cited in the present paper.

Emzar Makaradze, Beka Makaradze
Batumi Shota Rustaveli State University

THE POLITICAL CRISIS IN MODERN TURKEY (THE EVENTS OF 2015)

The events, occurring in neighboring Turkey in 2015, attracted the attention of the whole world. Naturally, these events have become, first of all, the focus of interest for Georgia. As the situation in Turkey has always had a great influence on our country, consequently, it is necessary to have an idea of the processes, developing in the neighboring state.

For the last fifteen years together with the rest of the world we have been observing with an interest and some anxiety the current political events, the activities of its charismatic leader – the president Recep Tayyip Erdogan and an islamic party "The Justice and Development".

Although the founder of the Turkish Republic – Kemal Ataturk has established the new Turkey on the principles of secularism and europeism, a political life of the modern Turkey has become the symbol of the fight with these principles and so called Turkish religious "Traditionalism".

Obviously, the Ataturk secularist tradition called „the laicism" (*Laiklik* – from French „laicite" – *"national charater";* it means the separation of religion from the state) has seriously consolidated itself in the Turkish society. However, the most part of the Turkish population, especially, the provincial one, still keeps to the side of the "Traditionalism".

That is why the provision of the laicism course in the Turkish Respublic has always needed a powerful guarantee, which role was performed by the Turkish armed forces, based on the strict principles of laicism. The Turkish soldiers were traditionally deeply involved in the political life of the country and at the

important moments of the history they played a crucial role in the fate of Turkey. They have committed a military coup three times – in 1960, 1971 and 1980, and in 1997after a strong pressure they overthrew the government of the Islamist-Prime Minister Necmettin Erbakan and shut off the Islamic "Welfare Party". The Islamist-Prime Minister's banner was caught by one of his most talented and energetic disciple – Recep Tayyip Erdogan. On the basis of the broken up "Welfare Party" he established a new „Justice and Development Party", overcame all the political obstacles and came to power after a convincing victory in the Parliamentary elections in 2002.

Tamar Mosiashvili
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

SURREALISTIC GROUP IN EGYPT: THE ASSOCIATION OF ART AND FREEDOM

Surrealism entered Egypt in the 1930s in the form of "The Association of Art and Freedom" (جماعة الفن والحرية). The association was founded in 1939 by Georges Henein who studied in Paris and during his stay there he had a chance to meet Andre Breton. Later he got involved in the activities of the French surrealist group.

Though surrealism appeared in Egypt several years later after the first surrealist manifesto was published in Paris, the Egyptian surrealists tried to follow the same line as the Paris group did and establish the concepts of surrealism in the Egyptian art and literature. But in the late 1940s the surrealist group became less active and due to some disagreements it stopped communication with the Paris group. The Egyptian surrealists achieved some significant success in the visual arts but they were less successful in establishing the surrealistic vision in the Arabic literature at that time. Georges Henein himself and other writers mostly used the French language in their writings.

In spite of the association's short existence it played an important role in development of the Egyptian art, photography, cinema and literature. Its influence became noticeable later on the work of many artists and writers of next generations.

Nikoloz Nakhutsrishvili, George Sanikidze
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

GEORGIA AND IRAN: RESULTS OF 25 YEARS RELATIONS AND FUTURE PROSPECTS

In the article are studied main characteristics of Georgian-Iranian relations during the last 25 years. At the beginning a brief survey of Georgian-Iranian historical interactions and the problem of historical perception of Georgia by Iranians are presented. After following questions are analyzed: Iranian politics towards the South Caucasian states after the dissolution of the Soviet empire and the place of Georgia in it; the influence of the political issues on economic relations of the two countries – how Western orientation of Georgia and its aspiration

to became member of NATO affect Georgian-Iranian relations; activities of Iranians in Georgia; positive and negative aspects of interactions; how the agreement about 'Nuclear program' can affect Georgian-Iranian relations.

George Narimanishvili
Free University of Tbilisi, Institute of Asia and Africa

STRUCTURE OF FATIMID ARMY IN THE PERIOD OF CALIPH AL-HAKIM

The Fatimids had come to power in North Africa and conquered Egypt largely on the strength and loyalty of a Berber tribal army. Caliph al-Aziz Billah, introduced Turkish troops into his army. The diversification of the army continued under Caliph al-Hakim, who increased the numbers of black slaves in his army. By the middle of the 11th/5th century, the Fatimid army included several different ethnic groups with martial specialities: the Berbers were cavalry fighting with lances, Blacks were heavy infantry, the Daylems were light infantry using bows and javelins, and the Turks were mounted archers.

The basic structure of the Fatimid army is as follows: the smallest unit was a section (10 soldiers) and was leaded by 'arif, a company (100 soldiers) was lead by naqib, battalion (1000 soldies) by qa'id and ten battalions (10 000 soldiers) by amir. The commander of the whole army was isfahsalar. Also in some cases there was a post of regional army leader, for example leader of the Syrian army and etc.

Fatimids established well a organized military administration. Its main mission was the calculation of wages and supplies and making lists of soldiers. Fatimids always paid great attention to supplies and weapons for their army. They paid high wages to the soldiers and supplied them with weapons and clothes.

Today it's too difficult to discuss the real size of the Fatimid army in the eleventh century. According to some sources in the period of the conquest of Egypt Jawhar lead more than one hundred thousand cavalrymen. Also, noted traveller and scientist, Nasir-I Khusrau described the Fatimid army. In his review he mentioned 20 000 Kutama, 15 000 Batiliyya and 20 000 Masamida cavalry. Other groups were Turks and Persians who numbered 10 000, and 50 000 bedouin cavalry from Arabia. He distinguishes between two groups of blacks: purchased slaves and East Africans (Zanj), each 30 000 strong. Of course these numbers are unacceptable, indicating, however, that the Fatimid army was very large.

When discussing the Fatimid army in the eleventh century a clear distinction between two periods, prior and after the civil war must be made. As we noticed, from the beginning of the eleventh century the Fatimid army was a multiethnic force. The changes in composition of the army were accompanied by shifting alliances. The Fatimid army was plagued by competition and factionalism. That was kept in check by maintaining a delicate balance among its different elements, the army as a whole and the ruling dynasty.

By the 1060s/450s however, this balance began to fail, and factional fighting culminated in a civil war between black and Turkish troops. Desperate and unable to restore order, Caliph al-Mustansir summoned the governor of Acre, Badr al-Jamali, who arrived in Egypt with his own army in 1074/466. Badr's army was also composed of several different ethnic groups, including Armenians. In his

restructuring of the Farimid army, Armenian Christians, serving in both infantry and cavalry units, became dominate. These Armenian soldiers had no local ties and, therefore, their loyalty could be assured by their dependence upon Badr's patronage. Badr also brought in a large numbers of military slaves, whose loyalty could also be assured owing to their dependence upon him. With his army Badr restored order in the state and later took all power in his own hands.

Iriné Natchkebia
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

SOME INFORMATION ABOUT FATH-ALI SHAH'S PRIVILEGED WIVES (THE FIRST THIRD OF 19TH CENTURY)

In the present paper we focused on the visits of Lady Harriet Georgina Ousley to the privileged wives of Fath-Ali Shah – Badr-e Jahan Khanom (1811, Shiraz) and Agha Begom Agha Baji (1811, Tehran), and of Lady Elizabeth McNeil (1826, Tehran) and Lady Amelia Harriet Macdonald-Kinneir (1826, Ahar) to the Shah's favorite wife Tawus Khanum Taj al-Davla. Mentioning these wives of the shah as queens by British diplomats wives served only for underlining their status, as only Fath-Ali shah's mother had a title of Mother-Queen – Mehd-e Olia, Agha Mohammad Khan had attributed to her. The writings of the British ladies provide valuable information about harem's reception etiquette, its interior and decoration, as well as the dressing style, jewelry and cosmetics of the Persian women of high society. In the first third of 19th century, during two Russian-Persian wars (1804-1813, 1826-1828) Persia had lost territories and had to pay an important tax. In spite of this the Fath-Ali shah's harem was living in habitual luxury, that is evident from the English ladies above presented information.

The letters and waluable gifts of the Russian Empresses (August 3, 1817) – the Spouse of Alexander the First, Elizabeth Alexeievna, and his mother Maria Feodorovna, with the Elder wife of Fath-Ali Shah formally underlined the important social status of this Lady. But it's clear that the St. Petersburg court was not informed at that time about such important issue as the hierarchy of the Shah's wives and his Elder wife's name.

Irakli Paghava
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

GEORGIAN UNIFICATION AND VECTORS OF NUMISMATIC EVOLUTION (THE END OF THE 10TH CENTURY – BEGINNING OF THE 12TH CENTURY)

We discussed various vectors of numismatic evolution in the late 10th century – early 12th century Georgia, in the age of national unification. The vectors correspond to alternative and different in terms of ethnic and religious background local powers struggling to subdue the rest of the country: 1) Davit III (or I?) Curopalates; 2) Monarchs of the West-Georgian Kingdom; 3) Muslim Tiflis; 4) Kwirikid "Georgian-Albanian" Kings; 5) Kingdom of K'akheti-Hereti. We reviewed

their coinages delineating the prototypes and general trends of evolution, including the recently discovered new and sensational data. It turned out that the evolution vector of Muslim Tiflis emerged as the victorious / most viable one. We have discussed the reasons as well as its significance for the consequent evolution of the national Georgian coinage.

Irakli Paghava
G. Tsetereli Instituite of Oriental Studies

Giorgi Gogava

OTTOMAN COINS MINTED IN K'AKHETI KINGDOM

Irakli Paghava published a note by Ibrahim Rahimizadeh, the 16th century Ottoman chronicler, regarding the minting of the coinage in the name of the Ottoman sultan, back in 2012. The recent (2015-2016) discoveries have provided us with monetary artifacts confirming this fact. By means of this short article we have published the preliminary results of our research. 7 coin types issued in the name of Murad III and Mehmed III in K'akheti Kingdom at the mints of Zagam and Kakhed have been published and analyzed.

George Sanikidze
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

THE SIGNIFICANCE OF GEORGIA FOR IRANIAN-WESTERN COMMERCIAL RELATIONS DURING THE 19TH C.

The 19th century marks the beginning of an entirely new era in the history of Georgian-Iranian relations. The course of developments was above all related to Georgia's incorporation into the Russian empire which inevitably meant curtailing the sphere of influence of Iran over east Georgia. Under the circumstances the two countries did not sever relations, which would now acquire several new elements per se. By and large the relations were of economic nature as Georgia and its capital had gradually become a transit route for Iranian goods entering Russia and Europe, and vice versa.

Close economic relations between Georgia and Iran didn't originate in the 19th century. These relations had had much longer history. Europeans had long since paid attention to Georgia and its capital Tbilisi in particular, as the best transit route for trade with Iran, although effective steps in this regard weren't taken until the 19th century.

The supply needs of the Russian troops deployed in the Transcaucasia, connection with French capital and rivalry with England, but above all the need to consolidate its position in Georgia, compelled Russia to temporarily introduce "free trade" here. The object of trade with Asia was seen by Russia at the time thus: Russia must interpose itself in Europe's trade with Asia. By virtue of its geographical position it should become a transit country and take advantage of the turnover of goods between Europe and Asia. Following a gradual conquest of the South Caucasus, the idea of linking the trade routes of the Black Sea and

those of the Caspian was again revived. The Transcaucasia was seen as a bridge between Europe and Asia as it was a convenient route for transit trade. Russia wanted to revive this very transit route and by the decree of October 8, 1821 preferential tariffs were introduced, according to which customs-duties imposed on goods imported from Europe were set at only 5 percent of the price of goods and toll-free transit of European goods bound for Iran via the Transcaucasia was allowed. Preferential duties would apply for 10 years; the decree took effect on July 1, 1822. From now on Europe's trade with Asia was to be carried out through the South Caucasus.

Shortly before the expiry of the specified term Russia cancelled preferential customs-tariff set for European goods. In 1832 an extremely high tariff was set for European textile goods. However, this decision didn't bring about desired results for the Russian empire.

As a result of this decision the significance of Georgia as a transit route between Iran and Europe diminished, although economic relations between the two countries were maintained. By the end of the 80-ies Russian goods delivered to Georgia were still partly earmarked for export to Persia.

Darejan Svani
G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

CATEGORY OF VERB IN CLASSICAL SYRIAC

Semitic languages, among these Aramaic and, hence, Classical Syriac, are characterized by the change of verb stems. In theory, every verbal root may be used in all conjugations. The number of conjugations varies in different languages. In Syriac six conjugations are generally employed. One of the important peculiarities of the Semitic verb is division of verbs by the principle of completeness and incompleteness: it is traditionally adopted by European grammarians of the Syriac language to identify in the language the Perfect past and the Imperfect present-future tenses. In this case, as the only means for rendering the present remains a participle in the active voice together with an enclitic. Syriac used this form for formation of the so-called compound tenses by means of the auxiliary verb hwÁ. However, in the works of Syrian grammarians (Bar Hebraeus, Jacob of Edessa, Elias of Tirhan), active participle + enclitic is mainly considered as the present tense, rather than a component of a compound tense.

Conjugation always implies modification of a verb with internal inflexion. In the present tense rendered by a participle, at the time of conjugation the participle remains the same, and only the pronoun is changed. For Bar Hebraeus, and perhaps for all other Syrian grammarians the basic form of the verb is still participle in the active voice and not enclitic.

In the treatises of Syrian grammarians as well as works of European grammarians, in Syriac, like other Semitic languages, verbs are classified according to roots. The situation is different in the grammatical treatise by Fakhuri. For him the starting point at the time of classification of verbs is not the verb structure, but vocalism. He unites totally different verbs as to their structure into a certain paradigm of conjugation, according to identical vocalism.

In the group of verbal nouns, active and passive participles and infinitives are included; Fakhuri does not regard masdar as a verbal noun. In the works by Syrian authors, less attention is devoted to the discussion of this category. Bar

Hebraeus considers masdar as a verb formant, but he considers it together with nouns, calling it – âmÁ nebhÁnÁyÁ "infinitive". Elias of Tirhan too, uses the term "conjugation" only when discussing the past and future tenses of verbs, and not in connection with the present tense expressed by a participle.

David Tinikashvili
G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

THEODICY: THE PROBLEM OF SUFFERING IN CHRISTIAN THEOLOGY

The author engages with the topic of Theodicy in Christian Theology. He traces back the question raised by the problem of evil throughout the history of Christianity. In the first part of the article the ideas of the Saints of Byzantine patristic epoch are considered (Photios, John of Damascus, John Climacus, John Chrysostom etc). Then author continues his analysis presenting the views of contemporary theologians and philosophers (William Lane Craig, John Feinberg, John DePoe, Alister McGrath, David Bentley Hart, Hans Kung, Kallistos Ware etc.) as well as atheistically minded thinkers (William Rowe, John Mackie, Richard Dawkins, Bart Ehrman etc).

Throughout this scholarly, scrupulously researched work, author achieves a well-balanced consideration about the moral and natural evil (earthquakes, flood etc.). There are quite compelling answers on why suffering is allowed in our universe and the God is not a cause of evil. Nonetheless author concludes that it is impossible to solve the theodicy problem in full and only by the human rational reason.

The article is worthy contribution for a contemporary Christian theology and Byzantine studies in Georgia.

Natela Zhvania
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

COMPARISON OF ETHIO-SEMITIC WEST GURAGE DIALECT CHAHA TO THE CENTRAL ASIAN DIALECT OF BUKHARA IN PHONOLOGIC ASPECT

An attempt to compare the dialect Chaha of Gurage Cluster (South Ethio-Semitic language) to the Central Asian Arabic dialect of Bukhara from typological standpoint gives us the following results. This refers to the phonologic system of both dialects.

On the phonologic level there are attested some similarities between the two mentioned dialects.

There are no interdentales in the given dialects. All velar phonemes are presented including [g]-voiced plosive consonant. In Chaha, like in other Ethio-Semitic languages the velar phoneme [k'] is glottalized, but in Bukharian it is emphatic [Ḳ]; [k]-velar voiceless plosive with rather strong aspiration.

All dentals and sibilants are fixed. Contrary to the Bukharian empatic [ṭ], Chaha has glottalized [t'].

Affricates: ǧ, č: [ǧ] palatal voiced phoneme; [č] palatal voiceless consonant in Bukharian dialect, but prepalatals in Chaha. The phonemes: voiced [ž] and voiceless [š] also exist in both dialects.

As for liquids l,r,n – l is the least stable. Concerning the labials m,b,f,p: [p] in both dialects is fixed as a local phoneme and also as a result of devoicing [b]: e.g. šarab → šarap, 'drank' – Bukharian. Amharic Käbba → Ennemor 'äpa 'anoint'.

Semi-vowels – palatal fricative *y*, and labiodentals spirant *w* also exist in both dialects.

Common vowels in theses dialects are: a, ä, u, I, e, o, Ə. "o" in Chaha is fairly open 'o', as it is noted in Bukhara dialect.

Some alterations take place in both dialects: Bukharian – e.g. q: k: qašš to sweep; kašša "to take away"; ṭ:t: Bukharian: šarṭ: šart 'promise'.

Sometimes the data from other dialects are also used: glottal stop ['] exists only in Ennemor (western Gurage dialect); laryngeal phonemes [ʿ], [h] are preserved only in Eastern Gurage.