

აღმოსავლეთმცოდნეობა

Oriental Studies

№ 11 2022

ედვინება
პროფ. **გოჩა ჯაფარიძის** ხსოვნას
(1942 – 2020)

Dedicated to Memory of
Prof. Gocha Japaridze
(1942 – 2020)

Institute of Oriental Studies
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities

Oriental Studies

№11 2022

Edited by Darejan Gardavadze

Tbilisi 2022

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
ადმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ადმოსავლეთმცოდნეობა

№11 2022

დარეჯან გარდავაძის რედაქტორობით



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

სარედაქციო საბჭო: ზაზა ალექსიძე (არმენოლოგია), დარეჯან გარდავაძე (არაბისტიკა), ნანი გელოვანი (ალმოსავლეთის ისტორია, პასუხისმგებელი მდივანი), ნინო ეჯიბაძე (არაბისტიკა, პასუხისმგებელი მდივანი), ირინე ტატიშვილი (ასირიოლოგია), თეა შურღაია (ირანისტიკა), ნათია ჩანტლაძე (არმენოლოგია), მარიამ ჩაჩიბაია (ებრაისტიკა-არამეისტიკა), მარიკა ჯიქია (თურქოლოგია).

სარედაქციო საბჭოს უცხოელი წევრები: ჯორჯ გრიგორე (ბუქარესტის უნივერსიტეტი, რუმინეთი), აჰმეთ უნალი (მიუნხენის ლუდვიგ მაქსიმილიანის უნივერსიტეტი, გერმანია).

Editorial Board: Zaza Aleksidze (Armenian Studies), Mariam Chachibaia (Hebrew-Aramaic Studies), Natia Chantladze (Armenian Studies), Nino Ejibadze (Arabic Studies, Executive Secretary), Darejan Gardavadze (Arabic Studies), Nani Gelovani (Oriental History, Executive Secretary), Marika Jikia (Turkish Studies), Tea Shurghaia (Iranian Studies), Irine Tatishvili (Assyriology).

Foreign members of the editorial board: George Grigore (University of Bucharest, Romania), Ahmet Ünal (Ludwig Maximilian University of Munich).

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადაწყვეტილებით

Published by the decision of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Publishing Board

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2022

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2022

ISSN 2298-0377

შინაარსი Contents

| | |
|---------------------------------------|----|
| გოჩა ჯაფარიძე – 80 ნანი გელოვანი | 11 |
| Gocha Japaridze – 80 Nani Gelovani | 11 |

ენა და ლიტერატურა Language and Literature

| | |
|---|----|
| მაია ანდრონიკაშვილი, ვოკალიზმის შესახებ არაბული სიტყვის ძირში | |
| <i>Maia Andronikashvili, About the Vocalism in Arabic Word Root</i> | 23 |
| მზია ბურჯანაძე, ირანი შექუფე აზარის რომანში „ალუჩის ხის ემანაცია“ | 41 |
| <i>Mzia Burjanadze, Iran in the Novel by Shekoofeh Azar – “The Enlightenment of the Greengage Tree”</i> | |
| დარეჯან გარდავაძე, უცხოობის განცდა – უმთავრესი ადამიანური გამოცდილება. ელიას ხურის „ქალაქის კარიბჭეები“ | 53 |
| <i>Darejan Gardavadze, The Feeling of Alienation as the Most Important Human Experience. "Gates of the City " by Elias Khoury</i> | |
| ნინო ეჯიბაძე, გარეგანი ფლექსიის შესახებ არაბულში | 61 |
| <i>Nino Ejibadze, On Arabic Inflection</i> | |

ისტორია History

| | |
|--|----|
| ნანი გელოვანი, ამიერკავკასიის მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი | 83 |
| <i>Nani Gelovani, Mufti of Transcaucasia Husein Effendi Gaibov</i> | |
| ომიკო ეჯიბია, იბნ ხორდადბეჰის ცნობები პროვინციების 'აჯარბაღჯანის და 'არმინიას და კავკასიის შესახებ ხელნაწერ Meshhed, Astan Quds 15189-ის მიხედვით | 99 |
| <i>Omiko Ejibia, References of Ibn Khordadbeh about provinces Adarbaygān and Armīniya and Caucasus according to manuscript Meshhed, Astan Quds 15189</i> | |

| | |
|--|-----|
| ვენერა კოჭლამაზაშვილი, XVII საუკუნის სირიის სამონასტრო- ლიტერატურული ცხოვრება <i>Venera Kochlamazashvili, Monastic-Literary Life in the 17th Century Syria</i> | 117 |
| მირიან მახარაძე, ზაზა შაშიკაძე, ალექსანდრე კახთა მეფე და ქართველთა პილიგრიმოზის საკითხი იერუსალიმში <i>Mirian Makharadze, Zaza Shashikadze, Aleksandre the King of Kakheti and the Issue of Pilgrimage of Georgians to Jerusalem</i> | 133 |
| ნინო სამსონია, შუხურმაშუს (თევზი-თხის) მოდელი შუამდინარულ ტექსტებსა და იკონოგრაფიაში <i>Nino Samsonia, Şuhurmaş (fish-goat) in Mesopotamian Texts and Iconography</i> | 147 |
| მარიამ ნანობაშვილი, ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ბერძნული ფილოსოფიის გავრცელების ზოგიერთი ასპექტი <i>Mariam Nanobashvili, Some Aspects of the Spread of Greek Philosophy in the Christian East</i> | 159 |
| მარინე ფუტურიძე, ძვ.წ. 3-2 ათასწლეულების ლითონის ჭურჭელი სამხრეთ კავკასიასა და მის მიღმა წინააზიურ სივრცეში: კულტურული ტრადიციების გაზიარება <i>Marina Puturidze, III-II Millenniums Metal Vessels in South Caucasus and Beyond it, in Near East: Exchange of Cultural Traditions</i> | 179 |
| თინათინ ქაროსანიძე, აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანი – ჯიჰადისტი თუ პოლიტიკოსი? <i>Tinatın Karosanidze, Abu Muhammad al-Jawlani – Jihadist or Politician?</i> | 197 |
| თეა შურგაია, იუსტინე აბულაძის რამდენიმე ბიოგრაფიული ფაქტის ახლებური ინტერპრეტაციისთვის (საარქივო მასალებზე დაყრდნობით) <i>Tea Shurgaia, A Reinterpretation of Justine Abuladze's Some Biographical Facts (According archival materials)</i> | 211 |
| მამუკა წურწუმია, Georgiani, ანუ ქართველები ლათინურ წყაროებში <i>Mamuka Tsurtsunia, Georgiani, or the Georgians in Latin Sources</i> | 221 |
| კონსტანტინე ფერაძე, ცნობები საქართველოში მონათვაჭრობის დასრულების შესახებ <i>Konstantine Peradze, Notes on the End of Slave Trade in Georgia</i> | 231 |

სამეცნიერო თარგმანი
Scientific Translation

გოჩა ჯაფარიძე, ქართველი სტუდენტების ბედი მუჰამმად 'ალის მიერ საფრანგეთში გაგზავნილ ეგვიპტელ სტუდენტთა პირველ მისიაში

თარგმანი ინგლისურიდან კონსტანტინე ფერაძისა
Gocha Japaridze, Fate of Georgian Students in the First Line
of Egyptian Students Sent to France by Muhammad 'Ali
Translated from English by Konstantine Peradze

243

რეცენზია
Review

როსტომ ჩხეიძე, თავგადასავალი თბილისის მუსლიმური თემისა (გზამკვლევა ნანი გელოვანის მონოგრაფია)

Rostom Chkheidze, The Advanture of Tbilisi's Muslim Community
(Nani Gelovani's monograph as a guide)

251



გოჩა ჯაფარიძე – 80

Gocha Japaridze – 80

გოჩა ჯაფარიძე – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, აღმოსავლეთმცოდნეობისა და ჰუმანიტარული ფაკულტეტების ყოფილი დეკანი, წლების მანძილზე აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის განყოფილების გამგე, აღმოსავლეთმცოდნე ისტორიკოსი, წარმომადგენელი ქართველ აღმოსავლეთმცოდნე ისტორიკოსთა იმ სკოლისა, რომლის ფუძემდებელია პროფ. ვალერიან გაბაშვილი.

გოჩა ირაკლის ძე ჯაფარიძე დაიბადა 1942 წლის 10 ივლისს, ქ. თბილისში, მოსამსახურის ოჯახში. 1947 წელს შევიდა თბილისის 62-ე საშუალო სკოლაში (ამჟამად ჟიული შარტავას სახელობის №62 საჯარო სკოლა). 1957 წელს გოჩა ჯაფარიძემ, რომელიც ჯერ კიდევ სკოლის მოსწავლე იყო, ნაიკითხა გიორგი ბეი-მამიკონიანის სტატია ეგვიპტეში ალი-ბეი ალ-ქაბირის აჯანყების შესახებ. ალი-ბეი ქართული წარმოშობის მამლუქი იყო, რომელიც ეგვიპტის გამგებელი გახდა. მისი თაოსნობით ეგვიპტელმა მამლუქებმა, რომელთა შორის მრავალი ქართველი იყო, 1770 წელს ოსმალეთისგან ეგვიპტის დამოუკიდებლობა გამოაცხადეს. ალი-ბეის მიერ არმიის, საფინანსო და სამართლის სფეროში გატარებული რეფორმებისა და ქვეყნის შიგნით დამყარებული წესრიგის შემდეგ, ეგვიპტე ახლო აღმოსავლეთის ერთ-ერთი ძლიერი სახელმწიფო ხდება, მის სულთანს ალი-ბეის, ქართველი მართლმადიდებელი მღვდლის შვილს, რომელიც 13 წლისა გაიტაცეს საქართველოდან და ეგვიპტეში ტყვედ გაყიდეს, „ორი ზღვის ყაენს“ უწოდებდნენ, მის მიერ გაერთიანებულ ეგვიპტეს კი მამლუქები მართავდნენ. 1773 წელს ალი ბეი ლალატის მსხვერპლი გახდა, მაგრამ ეგვიპტის მმართველობა კვლავ ქართველი მამლუქების: მურად-ბეისა და იბრაჰიმ-ბეი შინჯიკაშვილის ხელში აღმოჩნდა. იმ პერიოდში, როდესაც გიორგი ბეი-მამიკონიანი ალი-ბეის აჯანყების შესახებ წერდა, ეს ამბები დანვრილებით ცნობილი არ იყო, თუმცა, საქართველოში საკმაოდ დიდი პოპულარობით სარგებლობდა უიარაღოს რომანი „მამლუქი“ და თითქმის ყველამ იცოდა, რომ მამლუქებში ბევრი ერია ხვიჩასა და გოჩას ბედის ადამიანი. ბეი-მამიკონიანის სტატიითა და უიარაღოს რომანით აღფრთოვანებულმა სკოლის მოსწავლემ გოჩა ჯაფარიძემ მაშინვე გადაწყვიტა, ეგვიპტის მმართველ ქართველ მამლუქებზე წიგნი დაეწერა, მაგრამ, როგორც აღმოჩნდა, სერიოზული ფაქტობრივი მასალა მამლუქების შესახებ საქართველოში თითქმის არ არსებობდა. სწორედ ამ დეფიციტმა უბიძგა მას უნივერსიტეტში აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე ჩაება-რებინა და არაბული ენა შეესწავლა. როგორც თავად გოჩა ჯაფარიძე ხატოვნად მიუთითებდა: ყველაფერი მამლუქებით დაიწყო...

1959 წელს, სკოლის დამთავრების შემდეგ, გოჩა ჯაფარიძე ჩაირიცხა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე. აღმოსავლეთის ისტორიის კათედრის ხელმძღვანელმა პროფესორმა ვალერიან გაბაშვილმა, რომელიც იმ დროს უკვე მსოფლიოში აღიარებული ქართული ორიენტალისტური სამეცნიერო სკოლის თვალსაჩინო წარმომად-

გენელი იყო, ურჩია ნუმისმატიკაში ემუშავა და გოჩა ჯაფარიძეც დათანხმდა. თუმცა, მისივე სიტყვებით, იმედი ჰქონდა, რომ „თავს დააღწევდა მონეტებს“ და ოდესმე „თავის მამლუქებს“ მიხედავდა. ამის შესახებ ის წერდა: „V კურსზე გადავდიოდი, საოცარი ამბავი რომ მოხდა: ბედმა გამიღიმა და სახელმწიფო არქივში აღმოვაჩინე საქართველოში გამოგზავნილი ეგვიპტელი მამლუქების წერილები, რომელთა არსებობის შესახებ შემთხვევით შევიტყვე: მაშინდელ პერიოდიკაში ერთ-ერთი მკვლევარი წერდა, რომ მარტყოფის ეკლესია ეგვიპტელი მამლუქების ფულით არის აშენებული და ამას არქივში დაცული წერილები ადასტურებსო. არქივში დაცული დოკუმენტის მიხედვით, ეგვიპტის გამგებელს, შაიხ ალ-ბალადს, ქართული წარმოშობის მამლუქს იბრაჰიმ-ბეი შინჯიკაშვილს 1778 წელს ფული გამოუგზავნია მარტყოფში ეკლესიის ასაშენებლად, თუმცა, როგორც ჩანს, ამ ფულის გამოგზავნიდან 12 წლის შემდეგაც ეკლესიის მშენებლობა დაწყებული არ იყო. დოკუმენტი სასამართლო განჩინებას წარმოადგენს, სადაც ნათქვამია, რომ ამ წლების მანძილზე ფულს ფული მოაგებინეს და არ გაუფლანგავთ. ამ წერილის კვალდაკვალ მეგობართან ერთად ნავედი მარტყოფში, სადაც იქაური შინჯიკაშვილებისგან შევიტყვე, რომ სოფელში გავრცელებული გადმოცემის მიხედვითაც, მარტყოფში, მათ უბანში, კოშკი ვილაც ადგილობრივს აუშენებია, რომელიც ბავშვობაში ლეკებმა გაიტაცეს და მისირში გაყიდეს. ვიცოდი, მისირს ადრე ეგვიპტეს ეძახდნენ და იმ ფაქტით, რომ არქივში დაცული დოკუმენტი და ადგილობრივი გადმოცემა ერთმანეთს ემთხვეოდა, აღფრთოვანებული დავრჩი. მართალია, მარტყოფის ეკლესიაზე აწერია, რომ ეპისკოპოსმა სტეფანე რუსთველმა ააშენა და არა ის, რომ ეგვიპტიდან გამოგზავნილი ფულითაა აშენებული, მაგრამ ფაქტია, რომ იბრაჰიმ-ბეიმ ეკლესიის ასაშენებელი ფული ნამდვილად გამოგზავნა და ეს ამბად ხალხშიც იყო გავრცელებული. ამ საბუთის კვალდაკვალ სხვა დოკუმენტებიც მოვნახე: აღმოჩნდა მიმონერა მამლუქებსა და მათ ნათესავებს შორის სახელმწიფო არქივსა და ხელნაწერთა ინსტიტუტში. ერთი მათგანი ასევე ეგვიპტეში დაწინაურებული მარტყოფელი მამლუქის სელიმ-ალა ძანანაშვილის მიერ საქართველოში გამოგზავნილ საჩუქრებს შეეხებოდა, რომელმაც ვერ მიაღწია ადრესატამდე. წერილები დაიბეჭდა მოგვიანებით („მამლუქთა წერილები ეგვიპტიდან“, 1971 წ.). გ. ჯაფარიძე მამლუქებით იმდენად იყო გატაცებული, რომ მოსკოვშიც კი შეეცადა მიეკვლია მასალებისთვის და საგარეო საქმეთა სამინისტროს არქივში მოეძებნა მათი მიმონერები, თუმცა, ძალიან რთული აღმოჩნდა მასალებზე წვდომის უფლების მიღება.

გოჩა ჯაფარიძე ხშირად მიუთითებდა, რომ სტუდენტობის წლები მისი ცხოვრების საუკეთესო ხანა იყო. მოგვიანებით, თსუ აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის კურსდამთავრებული (ირანის ისტორიის სპეციალობით) ალექსანდრე რონდელი თავის მოგონებებში წერდა: „ჩვენი ფაკულტეტის სტუდენტობის უმრავლესობა ერთმანეთს კარგად ვიცნობდით. ...გვყავდა რამდენიმე ვარსკვლავი, როგორიც იყვნენ გოჩა ჯაფარიძე, გია ბერაძე და რევაზ გაჩეჩილაძე. ისინი პირველი კურსიდანვე გამოირჩეოდნენ და სტუდენტთა სამეცნიერო საზოგადოებაში მათი მოხსენებები ყოველთვის ძალზე საინტერესო იყო“.

1964 წელს წარჩინებით დაასრულა უნივერსიტეტის სრული კურსი აღმოსავლეთის ისტორიის სპეციალობით და ისტორიკოსი-აღმოსავლეთმცოდნის კვალიფიკაციით. 1964-1967 წლებში სწავლობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურაში და 1968 წელს პროფ. ვ. გაბაშვილის ხელმძღვანელობით დაიცვა დისერტაცია – „არაბული ნუმისმატიკისა და მეტროლოგიის ისტორიიდან (IX-X ს.ს.)“ – ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. სამეცნიერო ხარისხის მინიჭებისთანავე დაიწყო ახალგაზრდა მეცნიერის განუხრელი აღმასვლა. მან მუშაობა დაიწყო მეცნიერ თანამშრომლად (1977 წლამდე) საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში, სადაც სხვადასხვა დროს მუშაობდა უფროს (1977-1988) და წამყვან (1988-1995) მეცნიერ თანამშრომლად, მახლობელი აღმოსავლეთის ახალი და უახლესი ისტორიის განყოფილების გამგედ (1995) და შუა საუკუნეების ისტორიის განყოფილების გამგედ (2004-2007).

გორა ჯაფარიძემ, ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა მკვლევარმა, 1973 წელს გამოაქვეყნა მონოგრაფია ქართული მეტროლოგიის შესახებ, რომელშიც ქრონოლოგიურ ჭრილშია ნაჩვენები საუკუნეების მანძილზე ქართული საზომების განვითარება, მათი სიდიდე (ახალი გაანგარიშებების საფუძველზე), გადასვლა რუსულ ზომა-წონის ერთეულებზე XIX ს-ში. ივ. ჯავახიშვილის „ქართული საფას-საზომთამცოდნეობის“ შემდეგ ეს იყო პირველი (და დღემდე ერთადერთი) ფუნდამენტური ნაშრომი ქართულ მეტროლოგიაში.

1994 წელს გორა ჯაფარიძემ დაიცვა დისერტაცია (საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის I მესამედში) ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. 1994-1998, 2004-2006 წლებში იყო თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. უნივერსიტეტის დიპლომატიის ისტორიის სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრის მეცნიერი-თანამშრომელი. გარდა ამისა, იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის დეკანი (01.03.2005-28.06.2005), ჰუმანიტარული ფაკულტეტის დეკანი (28.06.2005-11.04.2006) და ჰუმანიტარული ფაკულტეტის პროფესორი (01.09.2006-11.02.2007, 02.05.2011-2020).

გორა ჯაფარიძე ხანგრძლივი დროით მუშაობდა არაბულ ქვეყნებში, მათ შორის 1968-1969 წლებში თარჯიმნად ჰალაბში (სირია) და 1979-2003 წლებში საბჭოთა კავშირის კულტურის ცენტრის დირექტორად დამასკოში. სირიაში მუშაობისას დაუახლოვდა XX საუკუნის 30-იან წლებში საქართველოდან გადახვენილ ქართველ ემიგრანტს, დიდ ქველმოქმედს ლევან საღარაძეს, რომელიც დაეხმარა არაბისტიკაში არსებული ყველა მნიშვნელოვანი კვლევა და გამოცემა შეეძინა და საქართველოში, გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში გადმოგზავნა. ასევე, სირიის არაბული ენის აკადემიის იმუამინდელი პრეზიდენტის ხელშეწყობით, საქართველოში გამოგზავნა აკადემიის გამოცემების 100 ტომი. 1998-2004 წლებში მუშაობდა საქართველოს საელჩოს დესპანად კაიროში. მოგვიანებით იყო საქართველოს საგანგებო და სრულუფლებიანი ელჩი ქუვეითსა და სპარსეთის ყურის 5 ქვეყანაში – საუდის არაბეთის სამეფო, კატარის სახელმწიფო, ბაჰრეინის სამეფო, ომანის სასულთნო, არაბთა გაერთიანებული საა-

მირიანობა (2007 წ. 12 თებერვლიდან – 2009 წ. 16 აპრილი) და ასევე ეგვიპტესა და სირიის არაბთა რესპუბლიკებში (2009 წ. 24 მაისი – 2010 წ. 30 დეკემბერი). მინიჭებული ჰქონდა დესპანის (2000 წ.) და ელჩის (2009 წ. 20 იანვარი) დიპლომატიური რანგები.

გ. ჯაფარიძის მთავარი სამეცნიერო ნაშრომების თემატიკაა: საქართველოსა და ისლამური სამყაროს ისტორიული კონტაქტები, ისლამი, ისლამური და ქართული ნუმისმატიკა და მეტროლოგია, ქრონოლოგია, ვექსილოლოგია, ონომასტიკა (ტოპონიმია, ანთროპონიმია, ეთნონიმია), დიპლომატიის ისტორია, ქართველი მამულეები ეგვიპტეში, ქართველები წმინდა მიწაზე. გ. ჯაფარიძის სამეცნიერო შრომების (ქართულ, აღმოსავლურ და ევროპულ ენებზე) ბიბლიოგრაფია 1967 წლიდან დღემდე ითვლის 100-ზე მეტ ნაშრომს, მათ შორის, 15 წიგნს. გარდა ამისა, სამეცნიერო მნიშვნელობა აქვს ქართულ პრესაში გამოქვეყნებულ მისი სტატიების ნაწილს.

– ისლამური და ქართული ნუმისმატიკის სფეროებში გ. ჯაფარიძის დამსახურებაა აბასიანთა ზარაფხანების ფუნქციონერების, არაბულ აღმოსავლეთსა და საქართველოში ოქროს მონეტის მიმოქცევის თავისებურებების შესწავლა. მის მიერ გამოვლენილი და გამოქვეყნებულია თბილისის ამირას ალი იბნ ჯაფარის, დავით V-ისა და გიორგი III-ის ახალი სამონეტო ტიპები. საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა საქართველოში მოჭრილი არაბული დირჰამების მინაბაძებს, განსაზღვრა მათი პროტოტიპების მოჭრისა და მიმოქცევის დრო. ისლამური ნუმისმატიკისა და მეტროლოგიის შესწავლამ გ. ჯაფარიძე მიიყვანა ქართული მეტროლოგიისა და ნუმისმატიკის შესწავლამდე.

– სიახლითა და ორიგინალურობით გამოირჩევა გ. ჯაფარიძის შრომები დიპლომატიის ისტორიაში, მისი ონომასტიკური და ქრონოლოგიური ძიებანი. მის მიერ ქართულ ისტორიოგრაფიაში პირველად შემოტანილი არაბული ნარატიული წყაროების მონაცემები შუქს ფენენ საქართველოს ისტორიის, საქართველოსა და აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიის არაერთ საკითხს.

– გ. ჯაფარიძის ხელმძღვანელობით და თანაავტორობით გამოიცა ქართული ენციკლოპედიური ცნობარი „ისლამი“ (მას ეკუთვნის 202 სტატია 450-დან). ის ამ ხასიათის პირველი დიდი ნაშრომია ქართულ ენაზე და შეიცავს სტატიებს კლასიკური და თანამედროვე ისლამის, საქართველოში ისლამის გავრცელების შესახებ. მას ეკუთვნის სტატიები, რომლებშიც წარმოჩენილია VIII-XIV სს. თბილისელ და დმანისელ მუსლიმთა როლი არაბულ-ისლამური კულტურის განვითარებაში.

– გ. ჯაფარიძის შრომები ქართველოლოგიაში ემყარება არაბულ ნარატიულ, ეპიგრაფიკულ და დოკუმენტურ წყაროებს, რომლებიც კრიტიკულადაა შეჯერებული ქართული და სხვა აღმოსავლური (სპარსული, სირიული, სომხური) წყაროების მონაცემებთან. არაბულ ქვეყნებში (სირია, ეგვიპტე) ხანგრძლივმა მივლინებებმა მას საშუალება მისცა გასცნობოდა შუა საუკუნეების არაბული ისტორიული, გეოგრაფიული, ბიოგრაფიული და გენეალოგიური ჟანრის, პრაქტიკულად თითქმის ყველა გამოცემულ თხზულებას და ხელნაწერებსაც; მან სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა ქართული ისტორიოგრაფიისთვის უცნობი მრავალი არაბი მემკვიდრე (მაგალითად, ალ-აზიმი, იბნ ალ-კალანისი, აბუ შამა, იბნ ვასილი, იბნ ალ-იბრანი, აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადი, იმად ად-დინ ალ-ისფაჰანი, მუჰამად ალ-ჰამავი, ქამალ ად-დინ

იბნ ალ-ადიმი, იბნ ალ-ფუვატი, იბნ ალ-ვარდი, ას-საფადი, იბნ ქასირი, ბადრ ად-დინ ალ-აინი, აზ-ზაჰაბი, ალ-უმარი და სხვ.), რომლებსაც აქვთ მნიშვნელოვანი ცნობები შუა საუკუნეების საქართველოს შესახებ.

გორა ჯაფარიძემ ქართველოლოგიაში გამოაქვეყნა ნაშრომების ციკლი:

1. მონოგრაფია – „საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII სს-ის პირველ მესამედში“, თბილისი, 1995, 350 გვ.

ფართო წყაროთმცოდნეობით (გამოყენებულია დიდძალი აღმოსავლური და ევროპული წყაროები, მათ შორის 40 არაბული, რომელთაგან 25 პირველად შემოვიდა ქართულ მეცნიერებაში) და ისტორიოგრაფიულ საფუძველზე მონოგრაფიაში შესწავლილია: XII-XIII ს-ის პირველი მესამედის საქართველოს სამეფოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყაროს (დიდ სელჩუკთა სახელმწიფო, ერაყის სელჩუკთა სასულტნო, თურქული საამიროები, რომლებიც წარმოიქმნა ჩრდილოეთ მესოპოტამიასა და სომხეთის ტერიტორიაზე სელჩუკთა სახელმწიფოს რღვევის პროცესში, აიუბიანთა და რუმის სასულტნოები) ურთიერთობების პოლიტიკური ასპექტები; განხილულია ქრისტიანული საქართველოსა და ისლამური სამყაროს იდეოლოგიური კონფრონტაციის საკითხები, დავით IV აღმაშენებლისა და მისი მემკვიდრეების რჯულმემყნარებლური პოლიტიკა ქვეშევრდომი მუსლიმებისადმი, რამაც შესაძლებელი გახადა ორი დაპირისპირებული რელიგიის აღმსარებელთა მშვიდობიანი თანაარსებობა საქართველოს სამეფოში. ამ მონოგრაფიაში, ისევე როგორც საქართველოს ისტორიისადმი მიძღვნილ სხვა შრომებში, გ. ჯაფარიძე მისდევს ქართული ისტორიოგრაფიის მაგისტრალურ ხაზს და ამასთან, ახალი მასალით ამდიდრებს მას. მონოგრაფიაში შემოტანილია მრავალი ახალი ფაქტი (ეს ეხება დავითის ლაშქრობას განჯაზე, დიდგორის ბრძოლას, თბილისის აღებას, დემეტრე I-ის კონფლიქტს არზრუმის გამგებელთან და სხვ.). ნაშრომში, ფაქტობრივად, დაინერა საქართველოსა და აიუბიანთა ურთიერთობის ისტორია: ბრძოლები ხლათის გარშემო და ივანე მხარგრძელის დატყვევება (დადგენილია ამ ამბის წელი, თვე, რიცხვი, დღე და დრო – საღამო), 1210 წ. ხლათის ზავი და შემდგომი ურთიერთობები აიუბიანებთან; დადგინდა ბასიანის ბრძოლის ადგილი და გაირკვა მცირე აზიის სელჩუკებთან პოლიტიკური ურთიერთობის არაერთი საკითხი.

2. მონოგრაფია – „საქართველო და ეგვიპტის მამლუქები“, თბილისი, 2016, 308 გვ.

ნაშრომში შესწავლილია მამლუქთა ეგვიპტისა (მამლუქთა სასულტნოსა და ოსმალთა ეგვიპტის) და საქართველოს ურთიერთობა 1250 წლიდან XVIII ს-ის ბოლომდე: 1. მამლუქთა სასულტნოს შიდა სტრუქტურა, საშინაო პოლიტიკა და განსაკუთრებით, ის საერთაშორისო მდგომარეობა, რაც განაპირობებდა ეგვიპტის სამხედრო-პოლიტიკურ კონფრონტაციას მონღოლებთან, რომელთა არმიაში იძულებით იბრძოდნენ ქართველებიც. 2. ქართველი მამლუქები მამლუქთა სასულტნოს მმართველ ოლიგარქიაში. 3. დიპლომატიური კავშირები, რომლებიც მიზნად ისახავდა ქართველთა სამონასტრო თემისა და ქართველთა კუთვნილი ეკლესია-მონასტრების დაცვას წმინდა მიწაზე –

პალესტინაში, (არაბული დოკუმენტური და ნარატიული წყაროების საფუძველზე), ქართველთა ელჩების მიღების რიტუალი ეგვიპტის სულტნების კარზე, მათი მიზნები და შედეგები; სულტან ჯაკაკის ურთიერთობა სამცხის გამგებელთან – ათაბაგ ივანე ჯაყელთან და სხვ. 4. ოსმალთა ეგვიპტის შიდა სტრუქტურა და მკვლევართა განსხვავებული მიდგომა ამ სტრუქტურისა და მამლუქთა სახლებისადმი. ეგვიპტის პოზიცია ოსმალეთის იმპერიაში; მამლუქთა აღზევა ამ ქვეყანაში ოსმალთა მიერ მისი დაპყრობის შემდეგ. 5. ქართული ელემენტის თანდათან გამოჩენა ეგვიპტეში XVI საუკუნიდან, მისი რაოდენობრივი ზრდა XVII საუკუნესა და XVIII საუკუნის I ნახევარში და დომინირებული როლი ამ ქვეყანაში XVIII ს-ის II ნახევარში (ევროპული და აღმოსავლური წყაროების საფუძველზე); ქართული წარმოშობის მამლუქები, რომლებიც ფაქტობრივად განაგებდნენ ეგვიპტეს XVIII საუკუნეში (მუჰამად ბეი კატამიშისა და ალ-კაზდალის სახლები, რომლებშიც დომინირებდნენ ქართველები); ალი ბეი ალ-ქაბირისა და მუჰამად ბეი აბუ ზაჰაბის ქართველი მამლუქები; იბრაჰიმ ბეი ალ-ქაბირის (შინჯიკაშვილის) და მურად ბეის დუუმვირატი, მათი ქართული გარემოცვა; ქართველი მამლუქების ურთიერთობა საქართველოსთან და რუსეთთან; ქართველი მამლუქების ყოფა, მათი სახლები კაიროში, ურთიერთსაკომუნიკაციო ენა, ქალის როლი ოჯახში და შთამომავლობა; მამლუქთა საფლავები (მათ შორის იბრაჰიმ ბეის /შინჯიკაშვილისა და მურად ბეის დაკარგული საფლავები კაიროსა და სოჰაჯში). 6. მამლუქთა ორგანიზაციის განადგურება 1811 წ. 1 მარტს; ლტოლვილი მამლუქების ცხოვრება სუდანში; მუჰამედ ალის სამხედრო ექსპედიცია მათ წინააღმდეგ; მამლუქთა როლის შეფასება ქართველ და უცხოელ მკვლევართა მიერ.

ნაშრომში შეტანილია მასალები, რომლებიც მნიშვნელოვანი სამეცნიერო სიახლეა მამლუქოლოგიაში: ა) წარმოჩენილია არა მარტო საქართველოს ურთიერთობა ეგვიპტის მამლუქებთან საუკუნეების მანძილზე, არამედ ნაჩვენებია საქართველოდან საუკუნეების მანძილზე ეგვიპტეში გაცვანილი მრავალრიცხოვანი ქართველის ბედი და მათი მოღვაწეობა. ბ) სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანილ იქნა რამდენიმე არაბული წყარო; გ) საქართველოს სახელმწიფო ისტორიულ არქივსა და ხელნაწერთა ინსტიტუტში მიკვლეულია ეგვიპტის მამლუქთა მიერ საქართველოში გამოგზავნილი წერილები, რომლებიც გაანალიზებულია ნაშრომში; დ) არაბული წყაროების საფუძველზე განხილულია ახალი ცნობები საქართველოში ტყვის სყიდვასთან დაკავშირებით, რომლის შედეგადაც ქართველები ხვდებოდნენ ეგვიპტეში და დასაბუთებულია, რომ იბრაჰიმ ქათხუდა, რომელსაც ცნობილი ამერიკელი მამლუქოლოგი ჯეინ ჰასავეი თურქად მიიჩნევს, იყო წარმოშობით ქართველი. სწორედ მან გაუხსნა გზა ქართველ მამლუქებს ეგვიპტის ხელისუფლებაში XVIII ს. შუა ხანებიდან. ყველა მამლუქი გამგებელი ამ საუკუნის მეორე ნახევრიდან იყო მისი მამლუქი, ან მამლუქის მამლუქები; ე) XVIII ს. ბოლო მეოთხედის ეგვიპტის ყველაზე სახელოვანი ქალბატონის, წარმოშობით ქართველის, ნაფისა ხათუნის საფლავის (კაიროში) ქვის წარწერის გაშიფვრა და ანალიზი; ვ) პირველად, ქართველ მკვლევართაგან, გოჩა ჯაფარიძემ მიაკვლია დიდი ქართველი მამლუქების – იბრაჰიმ ქათხუდას, ალი ბეი ალ-ქაბირისა და ისმაილ ბეი ალ-ქაბირის, აგრეთვე იბრაჰიმ ბეი შინჯიკაშვილის მოადგილის სულეიმან ალა ანაფის (მარტყოფელი კნოტიშვილის) საფლავებს

კაიროში და მოგვცა მათი აღწერა; ზ) მან გამოავლინა XVIII ს. 60-70-იან წლებში მოღვაწე მეორე თაობის მუსლიმი ქართველი კალიგრაფი ისმაილ ალ-ვაჰბი; თ) მიაკვლია 1735 წ. კაიროში მოკლული ეგვიპტის ფაქტობრივი გამგებლის, ქართველი მუჰამად ბეი კატამიშის შთამომავალს, ეგვიპტელ მწერალს იასირ კატამიშს. გ. ჯაფარიძის ადრეული სტატია მამლუქთა წერილების შესახებ გახდა წამყვან ამერიკელ მამლუქოლოგთან, მაშინ კალიფორნიის უნივერსიტეტის პროფესორთან – დანიელ კრესელიუსთან თანამშრომლობის საფუძველი. ზემოაღნიშნულ მონოგრაფიაში შევიდა მათი ერთობლივად მომზადებული მასალებიც, რომელთა საფუძველზე ქართველთა დომინირებული როლი XVIII ს. ეგვიპტის სამხედრო-პოლიტიკურ ასპარეზზე, უკვე აღარავითარ ეჭვს არ იწვევს.

ქართველ მამლუქებთან დაკავშირებით გოჩა ჯაფარიძე ხშირად იხსენებდა: „ოთხი ათეული წელი ახლო აღმოსავლეთის გზებზე დავდიოდი და უნებურად წარმოვიდგენდი XVI-XVIII საუკუნეებში სტამბოლის ბაზრებზე გაყიდულ ქართველ გოგო-ბიჭებს, სამუდამოდ რომ დაკარგეს მშობლიური კერა და გაითქვიფნენ სამ კონტინენტზე გადაჭიმული ოსმალეთის იმპერიის მრავალენიკურ მოსახლეობაში, მათ შორის – ეგვიპტეში. არცთუ იშვიათად კაიროს ქუჩებში შევხვდებოდი ხოლმე ადამიანებს, რომელთაც ქართველებისგან ვერ გამოარჩევდი. მათ ძარღვებში ალბათ საქართველოდან გაყიდულ ქართველთა სისხლი ჩქეფს“.

3. მონოგრაფია – „ქართველთა სავანეები და სამონასტრო თემი წმინდა მიწაზე XI-XVIII საუკუნეებში (არაბული ნარატიული და დოკუმენტური წყაროების მიხედვით)“, თბილისი, 2018, 364 გვ.

მონოგრაფია შედგება შესავლის, 4 თავისა და დანართისაგან. მასში შევიდა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერსა და იერუსალიმის წიგნსაცავებში მოძიებული არაბული დოკუმენტების მნიშვნელოვანი ნაწილი – 32 დოკუმენტი სრული სახით (მოხდა მოძიებული დოკუმენტების კლასიფიკაცია, ტექსტის გაშიფვრა-რედაქტირება) ქართული თარგმანითა და კომენტარებით. ეს დოკუმენტები ეხება წმინდა მიწაზე ქართული სამონასტრო თემისა და ქართული სავანეების შესახებ ინფორმაციას XIII-XVII სს-ში. დოკუმენტების ნაწილი ცალკეული ამონარიდების სახით დამონმებულია მონოგრაფიის ცალკეულ თავებში, თემატურად. კვლევის შედეგების პოპულარიზაციის მიზნით წიგნს თან ერთვის ვრცელი ინგლისური რეზიუმე (დაახლ 50 გვერდი).

არაბული დოკუმენტებისა და ნარატიული წყაროების საფუძველზე გამოვლინდა აქამდე უცნობი ქართული სამონასტრო თემის კუთვნილი სახლები იერუსალიმსა და რამლაში, რომლებსაც აქირავებდნენ ქართველ სტუმრებზე და ადგილობრივ მოსახლეობაზე; იერუსალიმის ქართულ მონასტრებთან მდებარე სამეურნეო ობიექტები, რომლებიც ქართველი პილიგრიმების გარდა ადგილობრივ მოსახლეობასაც ემსახურებოდნენ; შესწავლილ იქნა ან ახლებურად გაშუქდა საკვლევ თემატიკასთან დაკავშირებული მრავალი საკითხი: წმინდა მიწაზე ქართველი პილიგრიმებისა და ქართული სამონასტრო თემის ცხოვრება და საქმიანობა, ქართული სამონასტრო თემის სტატუსი, ქართული ეკლესია-მონასტრების აღდგენა-რესტავრაციის წესები, ქართველებისა და ფრანცისკელების დავა გოლგოთას გარშემო და სხვ.

არაბული დოკუმენტების საფუძველზე დადგინდა: ქართული სავანეების (იერუსალიმის წმ. ჯვრის, დერთუფას, დერტავის, ახალის, წმ. სიმეონის, იმავე კატამონის, წმ. იოანე მახარებლის, სუეტის, იმავე ამუდის, ცთუნების მთის, პრეტორიუმის, წმ. თეკლას, წმ. გიორგის, წმ. ეკატერინეს, წმ. დემეტრეს, წმ. თევდორეს, წმ. ნიკოლოზის, წმ. ბასილის, წმ. ანგელოზთა, წმ. ანას, წმ. აბრაამის, მირქმის და სხვ.), ადგილმდებარეობა, მოქმედების დრო და ხანგრძლივობა, შიდა და გარეგნული სახე, მონასტრების აღდგენა-შეკეთების საკითხები, სავანეების ინფრასტრუქტურა; სამონასტრო თემის სტატუსი: ხალიფა ომარის სიგელი ქრისტიანთა, მათ შორის ქართველთა უფლებების შესახებ, რომლის ავთენტურობა სადავოა. სიგელის თავდაპირველი და გვიანდელი ვარიანტები. სამონასტრო თემის უძრავი და მოძრავი ქონება: სავანეების კუთვნილი და იჯარით აღებული მიწები და შემოსავლის წყაროები; პილიგრიმებისთვის განკუთვნილი თავშესაფრები, სახლები და სენაკები; ქართული სამონასტრო თემის ურთიერთობა ეგვიპტის მამლუქ სულტნებთან, იერუსალიმის მამლუქ და ოსმალთა გამგებლებთან, კლერიკალებთან, ადგილობრივ მოსახლეობასთან საკუთარი უფლებების დაცვის მიზნით; მიზეზები ქართველთა მიმართ ეგვიპტის სულტანთა კეთილგანწყობისა, ის სამართლებრივი საფუძველი, რაც უზრუნველყოფდა ეგვიპტის სულტნების ტოლერანტულ პოლიტიკას ქართული სამონასტრო თემისადმი; ოსმალთა ბატონობის ხანაში ქართული სავანეებისა და სამონასტრო თემის დასუსტება-დაკნინების მიზეზები და ქართული სავანეების გადასვლა ბერძენ მართლმადიდებელთა და კათოლიკე ფრანცისკელთა ხელთ.

ნაშრომში შევიდა XIV ს. არაბი ენციკლოპედისტის ალ-უმარის მიერ იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის აღწერა, მონასტრისადმი მიძღვნილი XIV ს. არაბი პოეტის – ალ-ლაზის უნიკალური ლექსითურთ. პარალელურად, დადგინდა იერუსალიმის წმ. ჯვრის მონასტრის დაარსებისა და მუსლიმთა „ტყვეობიდან“ მისი დაბრუნების თარიღი. დასაბუთებულია, რომ ჯვრის მონასტრის ხელახალი აშენება და ამოქმედება არ შეიძლებოდა მომხდარიყო 1036 წლამდე და ეს უკავშირდება ბიზანტია-ფატიმიანთა სახალიფოს საზავო ხელშეკრულების გაფორმებას, რამაც საშუალება მისცა ქრისტიანულ თემებს წმინდა მიწაზე განეახლებინათ თავისი მოღვაწეობა (XI ს. დამდეგს ხალიფა ალ-ჰაქიმის რეპრესიების შემდეგ). ასევე საბოლოოდ დადგინდა ქართველებისთვის მონასტრის დაბრუნების თარიღი. ეს მოხდა 1310-1311 წწ. მიჯნაზე. გაირკვა ვინაობა იმ ქართველი მეფისა (კონსტანტინე დავით ნარინის ძე), რომელიც საბოლოო ეტაპზე მონაწილეობდა ჯვრის მონასტრის გამოსწრაში და ის პირობები, რომლებიც მოითხოვა ეგვიპტის სულტანმა ჯვრის მონასტრის დასაბრუნებლად.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში შემოვიდა სრულიად უნიკალური მასალა, რომლის მსგავსიც არ მოიპოვება არც ქართულ და არც ევროპულ წყაროებში და რომელთა საფუძველზე კარგად ჩანს ქართული სამონასტრო თემის წამყვანი პოზიციები XII-XVI სს. იერუსალიმში. ნაშრომში არის უაღრესად საყურადღებო დასკვნები რამდენიმე მნიშვნელოვან საკითხთან დაკავშირებით: მაგ., იერუსალიმის წმინდა ჯვრის მონასტრის მიტაცება მამლუქთა მიერ და მისი დაბრუნება ქართველებისათვის; ბრძოლა გოლგოთას დასაუფლებლად, უკიდურეს შემთხვევაში იქ სტატუს-კვოს შესანარჩუნებლად, ქარ-

თული სამონასტრო თემის უკანასკნელი მცდელობა იყო მამლუქთა ბატონობის მიწურულს.

მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ XI-XVI ს-ის დამდეგს ქართველთა სავანეები და ქართული სამონასტრო თემი თამაშობდნენ მნიშვნელოვან როლს, ერთი მხრივ ქართველი ხალხის კულტურულ ცხოვრებაში საზღვარგარეთ და მეორე მხრივ, წმინდა მიწის სულიერ ცხოვრებაში. ეს როლი მცირდება და კნინდება პალესტინასა და ეგვიპტეში ოსმალთა ბატონობის დამყარების (1516-1517 წწ.) შემდეგ, XVI და განსაკუთრებით, მომდევნო XVII-XVIII საუკუნეებში.

მონოგრაფიისთვის – ქართველთა სავანეები და სამონასტრო თემი წმინდა მიწაზე XI-XVIII საუკუნეებში (არაბული ნარატიული და დოკუმენტური წყაროების მიხედვით) და წმ. გრიგოლ ფერადის ცხოვრებისა და სამეცნიერო მემკვიდრეობის შესწავლაში შეტანილი განსაკუთრებული წვლილისთვის გ. ჯაფარიძე ვარშავის უნივერსიტეტის წმ. გრიგოლ ფერადის სახელობის პრემიით (მედალი და დიპლომი) დაჯილდოვდა.

გოჩა ჯაფარიძის სამეცნიერო კვლევების დიაპაზონი – მეტად ფართო, ხოლო სპექტრი ფრიად ნაირფეროვანი გახლდათ. მის უკლებლივ ყველა ნაშრომში ჩანს სიახლის ძიება, მძლავრი წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული ბაზა, მომიჯნავე დისციპლინების მონაცემთა ღრმა ცოდნა. მას ახასიათებდა მკაცრი აკადემიზმი, სიზუსტე, მეცნიერული სიფრთხილე და თავდაჭერილობა სამეცნიერო კამათსა და დასკვნების გამოტანაში. მას ჰქონდა უნიკალური ლინგვისტურ და საარქივო მასალებთან მუშაობის უნარ-ჩვევები და გამოცდილება, გასაოცარი უნარი ინფორმაციის მოპოვებისა გაურკვეველი, უცნობი წარმოშობის წყაროებიდან და კვლევის შედეგების საინტერესო ინტერპრეტაციისა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია გ. ჯაფარიძის ღვაწლი ახალგაზრდა თაობების აღზრდაში. ის გამოირჩეოდა გასაოცარი ნიჭით აღმოეჩინა ახალგაზრდებში სამეცნიერო უნარები, გაეღვივებინა ახლის შემეცნების სურვილი და თავისი რჩევებით, კონსულტაციებით თუ კრიტიკული შენიშვნებით მონაწილეობა მიეღო მათ პროფესიულ ზრდაში. ის უშუალოდ გადასცემდა თავის ცოდნასა და გამოცდილებას ყველას, ვისაც მისი დახმარება სჭირდებოდა.

გოჩა ჯაფარიძე კარგად არის ცნობილი ჩვენს ქვეყანასა და უცხოეთში, როგორც გამორჩეული, ფართო მასშტაბის მეცნიერი, საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიის საკვანძო პრობლემათა მკვლევარი. მისი შრომების ნაწილი დაბეჭდილია რუსულ, უკრაინულ, ინგლისურ, ფრანგულ, გერმანულ და არაბულ ენებზე, რამაც მას დამსახურებული აღიარება მოუპოვა სამეცნიერო წრეებში. მისი ძალისხმევის შედეგია უმაღლესი სტანდარტების მქონე სამეცნიერო პუბლიკაციების შთამბეჭდავი სია და მისი უახლესი გამოკვლევები დასავლეთის სამეცნიერო ჟურნალებში, რომელთა გაცნობის შედეგად დასავლეთის მრავალ მკვლევარს მოუწია თავისი თავდაპირველი შეხედულებებისა და მოსაზრებების გადახედვა ისლამურ სამყაროში ქართველების როლის შესახებ.

2020 წლის 15 ნოემბერს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ვებ-გვერდზე გაჩნდა ასეთი ჩანაწერი: გარდაიცვალა თსუ კურსდამთავრებული

და პროფესორი, „ქართველი მამლუქი“, რომელმაც უდიდესი ღვაწლი გასწია საქართველოსა და ქართველებისთვის ისლამური კულტურის, ისტორიის, ზოგადად ისლამური სამყაროს უკეთ შეცნობაში, შესწავლასა და კიდევ უფრო დაახლოებაში. სადაც არ უნდა ყოფილიყო – სამეცნიერო, პედაგოგიურ, დიპლომატიურ თუ კულტურულ სივრცეში, ყველგან და ყოველთვის გამოირჩეოდა მისთვის დამახასიათებელი აკადემიურობით, საკითხის ღრმა და ამომწურავი ცოდნით, გულისხმიერებით, ადამიანობით. ბოლომდე მხნე და ენერგიული დედაუნივერსიტეტის განუყრელი მეგობარი და გულშემატიკვარი იყო.

დიდი ქართველი მეცნიერის, ორიენტალისტისა და ისტორიკოსის გოჩა ჯაფარიძის ხსოვნას მიეძღვნა „საისტორიო კრებულის“ მერვე ტომი. კრებულში დაბეჭდილია მრავალრიცხოვანი მოგონებები გოჩა ჯაფარიძის შესახებ როგორც საქართველოდან, ისე უცხოეთიდან. „საისტორიო კრებულში“, აგრეთვე, შესულია მეცნიერის ნაშრომების ბიბლიოგრაფია და სამეცნიერო მიმოხილვა. კრებულის პრეზენტაციაზე თსუ რექტორმა გიორგი შარვაშიძემ განაცხადა: „გოჩა ჯაფარიძე ძალიან დიდი მეცნიერი გახლდათ. მას ორიენტალისტის, ისტორიოგრაფიის მიმართულებით ბევრი სამეცნიერო კვლევა და ნაშრომი აქვს. არანაკლებ მნიშვნელოვანია მისი მოღვაწეობა დიპლომატიურ ასპარეზზე. გოჩა ჯაფარიძემ შექმნა მთელი ეპოქა; მან მეცნიერულ დონეზე გააცნო ახლო აღმოსავლეთი საქართველოს და საქართველო ახლო აღმოსავლეთს“. სიმბოლურია, რომ გოჩა ჯაფარიძისადმი მიძღვნილი კრებული დიდგორის ომის 900 წლისთავზე გამოვიდა, გამარჯვების წლისთავზე იმ მეფისა, რომელსაც მეცნიერმა მიუძღვნა თავისი შემოქმედების მნიშვნელოვანი ნაწილი და რომლის ეპოქა და მოღვაწეობა ახლებურად და არსებითად გააშუქა თავისი ცნობილი მონოგრაფიით – „საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში“. იგი „საისტორიო კრებულის“ დამფუძნებელიც გახლდათ.

2022 წლის 10 ივლისს გამორჩეულ მეცნიერს, სტუდენტების საყვარელ ლექტორს, ნიჭიერ და გულისხმიერ ადამიანს, არაჩვეულებრივ მთხრობელს და ასეთივე მსმენელს, 80 წელი შეუსრულდებოდა. ამ თარიღს მიეძღვნება მისი ნაშრომი „ძიებანი საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში“ (ტ. 2), რომელიც სულ მალე გამოიცემა.

ღვანლმოსილი მეცნიერისა და პედაგოგის სიცოცხლე გაგრძელდება მის სამეცნიერო ნაშრომებში და აღზრდილთა შემოქმედებაში. მისი უნიკალური ბიბლიოთეკა კი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს გადაეცა. მეცნიერის ხსოვნის საპატივსაცემოდ, მისი მოწაფეებისა და უმცროსი კოლეგების – ალექსანდრე მიქაბერიძის, კონსტანტინე ფერაძის, მამუკა ნურნუმიას და ნანი გელოვანის – ინიციატივით და შემოწირულობით 2021 წელს დაწესდა გოჩა ჯაფარიძის სახელობის ყოველწლიური სტიპენდია, რომელიც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობისა და ისტორიის სპეციალობის ბაკალავრიატისა და მაგისტრატურის საუკეთესო აკადემიური მოსწრების მქონე სტუდენტს გადაეცემა.

ნანი გელოვანი

ენა და ლიტერატურა
Language and Literature

ვოკალიზმის შესახებ არაბული სიტყვის ძირში
About the Vocalism in Arabic Word Root

მაია ანდრონიკაშვილი
Maia Andronikashvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: ვოკალიზმი, ახაბუდი ენა, სიტყვის ძირი, გჰანსფიქსი
Key words: vocalism, Arabic language, word root, transfix

აღ. ლეკიაშვილი არაბული სიტყვის მოდელებში შინაგანი ვოკალიზმით მიღებულ ფორმებს დერივატებად მიიჩნევს. მის მიერ ჩამოთვლილ ფორმებში შენარჩუნებულია სემიტურში ტრადიციულად აღიარებული, კონსონანტურ ძირთან დაკავშირებული მნიშვნელობა (kataba „დანერა, წერდა“, kātib „მწერალი“, maktab „ბიბლიოთეკა, წიგნის მაღაზია“ და სხვა; ლეკიაშვილი 1977). ამასთან საყურადღებოა, რომ იგივე ავტორი აღნიშნავს: „არაბულ ძირებს არც ისე შორეულ წარსულში სხვა სახე ჰქონდათ“ (მათი ნაწილი მაინც თანხმობენთან ერთად ხმოვნებსაც შეიცავდა) და იქვე: „შესაძლოა ფუძის უცვლელი ნაწილი არ ემთხვეოდეს ძირს. ძირი წარმოადგენს ფუძის ჩონჩხს და ენაში არ მონაწილეობს გახმოვნების გარეშე“ [ლეკიაშვილი 1977:69]. სემიტოლოგთა უმეტესობა არ ეხება, ფაქტობრივად გამორიცხავს ვოკალიზმს სემიტურ ძირში. მათი ნაშრომები კონსონანტიზმის სემანტიკურ და მორფოლოგიურ პარალელებს, ძირში კონსონანტთა რაოდენობას, მათ კომბინატორულ ცვლილებებს და სხვა ამგვარ საკითხებს ეძღვნება (Майзель 1983). თანამედროვე ავტორის, უილიამ სანფორდ ლასერის, ნაშრომი [Laser 1985] აგრეთვე ეხება ძირისა და დამხმარე მორფემების შემადგენელ თანხმობან ფორმებს არაბულში.

ჩვენი აზრით, თუ შინაგანი ვოკალიზმის (ტრანსფიქსის) ხარჯზე საპირისპირო და კონსონანტური ძირის ამოსავალ მნიშვნელობასთან სემანტიკური კავშირის არმქონე შინაარსი ჩნდება, ეს გამორიცხავს დერივაციის პროცესს და ტრანსფიქსი კონსონანტური შემადგენლობის ძირთან ერთად ახალ ძირეულ მორფს ქმნის და, შესაბამისად, ახალი სემანტიკის აღმნიშვნელი ხდება. ქვემოთ შევეცდებით ამის დამტკიცებას მრავალრიცხოვანი მაგალითებით.

ა. მილიტრიოვი სემიტურ ძირში თავდაპირველი (исконный) ვოკალიზმის არსებობას აღიარებს, რადგან ერთი ძირის კონსონანტური ვარიანტები უკავშირდებოდნენ მეზობელი ვოკალიზმებისგან დამოკიდებულ დერივატებს. ეს ხმოვნები კი შედიოდნენ აფრაზიული ძირის შემადგენლობაში და მათ იქ ინდოევროპული აბლაუტის სახე ჰქონდათ. შემდგომში ადრინდელი ლექსიკალიზებული მონაცვლეობა შეიცვალა თავისუფალი ვარიანტებით [Мишитарев 1973].

ი. დიაკონოვის აზრით, სემიტურში სახელად ძირში გარდა თანხმობებისა შედიოდა ხმოვანიც. ძირს ასეთი აგებულება ჰქონდა: თანხმობანი + ხმოვანი + თანხმობანი (ან რედუპლიკაციით). ავტორი ჩამოთვლის სიტყვებს, რომლებიც ყველა სემიტურ ენაში ინარჩუნებენ თითქმის ერთნაირ ვოკალიზმს ('ard, ḥams, ḡamal, taḥm, ka's, šams, 'uḏn, 'ašr, 'akrab, 'arnab და სხვა.). ეს ხმოვნები, შენიშნავს იგი, არ წარმოადგენენ შინაგან ფლექსიას (ანუ ტრანსფიქსს, დამხმარე მორფს). ცალკეულ შემთხვევებში კი, ერთი ენის ფარგლებშიც გვაქვს ხმოვანი, რომელიც შინაგან ფლექსიას არ წარმოადგენს (ibn, 'umm, lisān, riḡl). რაც შეეხება ნაცვალსახელებს, სემიტური ძირის თანხმობური შემადგენლობის ყველაზე თანმიმდევრული მომხრეებიც კი, მათში ხმოვანთა ძირეულ ხასიათს არ უარყოფენ.

ზმნებში და მათ დერივატებში შინაგან ფლექსიას გამჭოლი (пронизывающий) სახე აქვს და ამიტომ შეუძლებელია ძირეული ხმოვნის დადგენა.

პირველადი ძირების სხვა კატეგორიას შეადგენენ ორთანხმოვნიანი ძირები გრძელი ხმოვნით (ხაზი ჩვენია – მ.ა.) შუაში ან ბოლოში.

დიაკონოვი ხაზს უსვამს, აგრეთვე, არსებულ ტენდენციას სხვა ტიპის ძირები მიუსადაგოს სამთანხმოვნიან სქემას ჩართული თანხმოვნის მეშვეობით, რაც ყველაზე მეტად ახასიათებს არაბულ ენას.

უფრო ძნელია იმის დამტკიცება, რომ პირველადი ბუდე (ячейка) შეიცავდა არა მარტო ორ თანხმოვანს, არამედ ხმოვანსაც, რადგან შინაგანმა ფლექსიამ (ტრანსფიქსმა) სრულიად გამოდევნა ეს ხმოვანი ყველა სემიტურ-ქამიტურ ენაში.

მიუხედავად ამისა, ვამტკიცებთ, წერს დიაკონოვი, რომ სანყისი ზმნური ძირი ორ თანხმოვანთან ერთად ხმოვანსაც შეიცავდა სახელად ძირთან ანალოგიის საფუძველზე, რადგან ისტორიულად ზმნა ყოველთვის წარმოიქმნება განუყოფელი კომპლექსისგან, რომელიც შეიცავს როგორც სახელის, ასევე ზმნის თვისებებს. ზემოთქმულს ამყარებს სიტყვათწარმოებით მოდელბთან დაკავშირებული ზოგიერთი მოსაზრებაც: მოდელში თანხმოვანი + ხმოვანი + თანხმოვანი, რომელსაც ნაკლები სიტყვათგანმასხვავებელი ფუნქცია ჰქონდა, შემდგომში შეიცვალა შიდაფლექსიური (დამხმარე მორფით – მ.ა.) გახმოვნებით [Дьяконов 1963].

ეჟი კურილოვიჩი განიხილავს უკვე ჩამოყალიბებულ სემიტურ ძირს, სადაც ვოკალიზმი მორფოლოგიური ფუნქციის მქონეა და ჰიპოთეზური ძირეული ხმოვანი უკვე გამოძევებულია [Kurylowicz 1949].

წინამდებარე სტატიაში მოცემულია მცდელობა თანამედროვე სალიტერატურო არაბულში ზმნისა, და უფრო მეტად კი სახელურ ფორმებში გამოვყოთ ტრანსფიქსის მიერ დამხმარე მორფის ფუნქციის შესრულების პარალელურად მისი უნარი გამოხატოს ძირეული მორფიც. ამასთან მოსალოდნელია, რომ ერთმარცვლიან სახელად ტიპებში ტრანსფიქსს უფიქსირდებოდეს მხოლოდ ძირეული მორფის ფუნქცია, ისევე როგორც ზოგიერთ გახმოვნების მქონე პერფექტივებშიც.

არაბულ ზმნათა უმეტესობაში I თემების პერფექტივში ტრანსფიქსი (შინაგანი ვოკალიზმი) ჩვეული ფუნქციით, დამხმარე მორფად გვევლინება და R₂-ს მომდევნო ხმოვანი გამოხატავს ტრანზიტის (მოდელბში fa‘ala, fa‘ila), რისი საპირისპიროა ინტრანზიტის (მოდელბში fa‘ula). ზმნების მცირე ჯგუფში ტრანსფიქსის აღნიშნული სეგმენტი წარმოადგენს ძირეული მორფის ნაწილს და ახალ ლექსიკურ მნიშვნელობას გადმოსცემს R₂-ის განსხვავებული ხმოვნის ხარჯზე (a:u ხან a:i ან a:u ან i:u) ზოგიერთი ასეთი ზმნა სამეულებს ქმნის:

| fa‘ala | fa‘ila | fa‘ula |
|--|----------------------------|--|
| ḥasaba (u) | ḥasiba (a) | ḥasuba (u) |
| ითვლიდა, კრედიტში ან დებეტში ჩანერა | ითვლიდა, მიაჩნდა, ეგონა | წარჩინებული წარმოშობის იყო |
| ‘araḡa (u) | ‘ariḡa (a) | ‘aruḡa (u) |
| ხორცისგან განმინდა | გაოფლიანდა | ღრმად გაიდგა ფესვები; კეთილშობილი იყო |
| ‘asara (u) | ‘asira (a) | ‘asura (u) |
| ავიწროებდა; თხოვდა | იყო ცაცია | იყო ძნელი, მძიმე; |

ვალის გადახდას
jasara (I)
თამაშობდა აზარტულ
თამაშებს

jasira (a)
იყო მსუბუქი,
მოხერხებული

უბედურებას
წარმოადგენდა
jasura (u)
იყო მცირე,
უმნიშვნელო

ზმნების უმეტესობა წყვილულებს ქმნის:

fa'ala
bara'a (a)
შექმნა

bašara (u)
კანი გააცალა, გაფცქვნა
ħadara (u)
გამოკეტილი ჰყავდა (ქალიშვილი)
rakā (i)
შეულოცა (გველის ნაკბენისგან)

ṭaraša (u)
გული ერეოდა, აღებინებდა
'araġa (u)
ავიდა (რამეზე)
kaħaṭa (u)
ჩამოაცილა, ჩამონმინდა, ჩამოფხიკა

ḵara'a (a)
აკაკუნებდა; ურტყამდა (დოლს)
kasaha (a)
გამოგავა, დაგავა; განმინდა
ma'ara (a)
ტრაბახობდა
nadaba (u)
ტიროდა, დასტიროდა; გზავნიდა
(მათ შორის წარმომადგენელს);
აქეზებდა; მისცა
nadā (u)
შეიკრიბა, შეგროვდა (ხალხი)
nadara (i,u)
დადო საზეიმო პირობა
nahaġa (a)
მიდიოდა, მიჰყვებოდა გზას;
განმარტა; იყო ცხადი, ნათელი
haraša (u)
დაკანრა, დაფხანა

fa'ila
barl'a (a)
უდანაშაულო იყო; თავიდან
მოიცილა; გამოჯანმრთელდა,
მოურჩა (ჭრილობა)
bašira (a)
უხაროდა
ħadira (u)
შეგრძნება დაკარგა
rakija (a)
ამოვიდა, წინ წავიდა, პროგრესი
განიცადა.
ṭariša (a)
არ ესმოდა, იყო ყრუ
'ariġa (u)
კოჭლობდა
kaħiṭa (a)
არ წვიმდა, იყო გვალვიანი
(წელიწადი)
ḵari'a (a)
იყო მელოტი; გაშიშვლდა
kasiha (a)
იყო სუსტი, რეაქტიული; კოჭლობდა
ma'ira (a)
გასცვივდა თმა
nadiba (a)
შეხორცდა ჭრილობა

nadija (a)
იყო სველი, დასველდა, იყო ნამიანი
nadira (a)
იყო გაფრთხილებული
nahiġa (a)
მძიმედ სუნთქავდა, იხრჩობოდა

hariša (a)
იყო ავი, ბოროტი, ბრაზიანი

waba'a (a)
ხელით ანიშნა, მიუთითა
wağada (I)
იპოვა; შეხვდა; მიაღწია; გრძნობდა;
ბრაზობდა; ვნ.იყო, არსებობდა
wağara (I)
ჩაასხა ნამალი (პირში)
waraša (a)
დაუპატიჟებლად მივიდა

fa'ila
ḥalima (u)
ესიზმრებოდა, ოცნებობდა;
სრულწლოვანი გახდა
ḥarafa (I)
გახვერიტა
ṭarafa (I)
დააზიანა (თვალი); დაახამხამა
(თვალი)
faḥama (a)
იყო ჩუმად
'abala (a)
ჭრიდა ფოთლებს; ხელი ჰკრა,
მოიგერია; შეაკავა
la'ama (a)
გადაუხვია (ჭრილობა); შეაკეთა,
შეასწორა; (ტექნ.) შეადგულა
mari'a (a)
იყო სასარგებლო (პროდუქტი);
ჰქონდა სასიამოვნო გემო.
mahā (u)
მაგრად ურტყამდა, სცემდა
nabala (u)
ისროდა ისრებს
naḥala (a)
მისცა, აჩუქა; მიაწერა (ვისმე);
გამოიგონა, მოიგონა, შეთხზა;
დაძველდა (ტანსაცმელი);
გასცვივდა თმა
naḥada (u)
ნაართვა; გაარჩია, გააკრიტიკა;
ნაღდი ფულით გადაიხადა; კენკავდა

wabi'a (a)
დაავადებული იყო შავი ჭირით
wağida (I) (jawğadu)
დარდობდა; უყვარდა
wağira (I)
ემინოდა, შიშისგან კანკალებდა
wariša (a)
იყო ცოცხალი, მკვირცხლი

fa'ula
ḥaluma (u)
იყო უწყინარი, რბილი
ḥarufa (u)
იყო სულელი
ṭarufa (u)
იყო ახალი; იყო ცნობისმოყვარე
faḥuma (u)
იყო შავი
'abula (u)
იყო სქელი, იყო დიდი
la'uma (u)
იყო მდაბალი, ვერაგი, მუხთალი
maru'a (u)
ჰქონდა მამაკაცური, ვაჟკაცური
თვისებები
mahuwa (u)
წყლით გაზავებული იყო (რძე)
nabula (u)
იყო კეთილშობილი
naḥula (a)
იყო გამხდარი, ძალაგამოლეული,
გახდა, წონაში დაიკლო
naḥida
გაფუჭდა, დაიფშვნა (კბილი)

მცირერიცხოვანი ზმნებისგან განსხვავებით, არაბულში გვაქვს სა-
ხელთა მოდელების მთელი კორპუსი, რომლებშიც ტრანსფიქსი (შინაგანი ვო-
კალიზმი) გარდა ძირითადი ფუნქციისა იყოს დამხმარე მორფი და ანარმოოს

მიმღეობა, მასდარი, ზედსართავი, ინტენსივი და სხვა, კონსონანტური შემადგენლობის ძირთან ერთად ქმნის ძირეულ მორფს. ასეთ შემთხვევაში დასტურდება ორი ან სამი (ძალიან იშვითად ოთხი) მოდელი სხვადასხვა ვოკალიზმით და თითოეული მათგანი განსხვავებულ ლექსიკურ შინაარსს გადმოსცემს, რომელსაც არაფერი აქვს სართო გარდა ძირეული თანხმოვნებისა – ოპოზიცია შექმნილია ტრანსფიქსის მეორე ფუნქციის მიერ.

ქვემოთ წარმოვადგენთ ამგვარი მოდელების ნიმუშებს:

R_1 (I ძირეული თანხმოვანი) + ტრანსფიქსისეული ვოკალი + R_2 (II ძირეული თანხმოვანი) და ა.შ. აქ გაერთიანებულია ძირითადად სწორი სამთანხმოვნიანი ძირის მქონე მარტივი ერთმარცვლიანი და ორმარცვლიანი სუბსტანციური და ზედსართავის ტიპები და აგრეთვე მოქმედების სახელები.

პირველ რიგში მოვიყვანთ ერთმარცვლიან მარტივ მოდელებს, რომლებიც ერთმანეთს ერთი ხმოვნის ხარისხით უპირისპირდება.

| $R_1aR_2R_3$ | $R_1iR_2R_3$ | $R_1uR_2R_3$ |
|---------------------------|--|---|
| ǵalj გაპრიალება | ǵij სარკმელი, პატარა ფანჯარა | hubs საქველმოქმედო მიზნებით დაგროვებული ქონება |
| habs ციხე | hibs ჯებირი, კაშხალი | hurb ნემსის ყუნწი; მუხლის სახსარი |
| harb ნგრევა | hirk კეთილშობილი; ხელგაშლილი, გულუხვი | hurk სისულელე; შეუსაბამობა, მოუხერხებლობა |
| hark ხვრელი | si'r ფასი, კურსი (ფულის) | sahk სიშორე; სიღრმე |
| sahk ძონძი | si'b ხეობა; უღელტეხილი; წყალქვეშა ქვა | su'r ცოფი; სიცხე, ცხელება; ძლიერი შიმშილი; კალორია |
| ša'b ხალხი; ერი; ტომი | ših ხეობა; უღელტეხილი; წყალქვეშა ქვა | šah ზედაპირი; გვერდი; ფერდი, ფერდობი |
| šafh პატიება, მიტევება | ših კავშირი (ქორწინება); სიძე; ქვისლი; მაზლი | šafh ზედაპირი; გვერდი; ფერდი, ფერდობი |
| šahr დნობა | ših კავშირი (ქორწინება); სიძე; ქვისლი; მაზლი | šafh ზედაპირი; გვერდი; ფერდი, ფერდობი |

dar‘
ცური

zahr
ზური
‘aǧz
სიბერე, უძლურება;
დეფიციტი

faṭr
ნაპოზი, ნახეთქი

mahr
მზითევი
nabr
მახვილი, აქცენტი

nabl
ისრები (კრებ.)

nahr
დაკვლა (საქონლის,
შესაწირავი
ცხოველის); ყელი,
მკერდის ზედა ნაწილი
nahl
ფუტკარი (კრებ.)
naḵd
ნაღდი (ფული),
მონეტა; კრიტიკა

dir‘
მსგავსი
di‘f
ორმაგი, გამრავლებული

fitr
ხსნილი, მარხვის
შენწყვეტა; სოკო,
ნანაზარდი

nibr
კრაზანა; საწყობი,
ბელელი

niḥr
მცოდნე; გამორჩეული
(მეცნიერი)

hilb
ლუზა

ḍu‘f
სისუსტე
zuḥr
შუადღე
‘uǧz
კუნძი, ხის ტანი; უკანა
ნაწილი; ლექსის
მეორე ნახევარხანა

muhr
კვიცი; ბეჭედი

nubl
კეთილშობილება,
ნარჩინებული
ნარმომავლობა

nuḥl
საჩუქარი
nuḵd
გვირილა

hulb
ჯაგარი

გემინირებული ძირების მქონე ერთმარცვლიანი მარტივი მოდელები დაპირისპირებული ერთი ხმოვნის ხარისხით:

R₁aR₂R₃

barr
კონტინენტი; მიწა

R₁iR₂R₃

birr
სიკეთე; ღვთისმოსავობა;
ქველმოქმედება

R₁uR₂R₃

burr
ხორბალი

baḵḵ
რწყილები
ḡann-at
ბალი
ḥabb
მარცვალი; კენკრა;
აბი
ḥarr
სიცხე, სითბო

ḥaḵḵ
ნამდვილი, არაყალბი;
უფლება; სამართალი,
სიმართლე;
ვალდებულება,
მოვალეობა
ḥaṣṣ
სალათა (მცენარე)
ḥall
ძმარი
darr
რძე
rabb
უფალი, პატრონი

sall
კალთა
ḍarr
ზარალი
‘add
კბენა
fall
ნაჭდევი, ნამსხვრები,
ნარჩენი, საცობი
ḵadd
წელი; ზომა, რიცხვი,
რაოდენობა
kamm
რაოდენობა
marr
ჩავლა, დინება;
ნიჩაბი; თოკი

buḵḵ
პირი
ḡunn-at
ფარი, საფარი
ḥubb
სიყვარული

ḥurr
დამოუკიდებელი,
თავისუფალი;
კეთილშობილი; წმინდა
(ლითონი); ლიბერალი
ḥuḵḵ
კოლოფი; პატარა ქილა;
ღრმული; ბუდე

ḥuṣṣ
ქოხი
ḥull
მეგობარი
durr
მარგალიტი

rub
ხილის წვენი; მურაბა
surr
ჭიპი, ჭიპლარი

ḥill
მეგობარი
sirr
საიდუმლოება; საფლავი;
გული; სული; ზიარება;
ფარული ცოდნა
sill
ტუბერკულოზი
ḍlrr მრავალცოლიანობა

‘idd
კუნელი

ḵidd
მათრახი, ქამარი

kimm
ჯამი (ყვავილის)

full
არაბული უსამინი

ḵudd
ვირთევა

kumm
სახელო
murr
მწარე; მძიმე,
სამწუხარო

naxh
გრძელი ხალიჩა;
ჭილოფი

nadd
ალოე
hamm
ზრუნვა, ინტერესი;
ლეღვა; განზრახვა

nuxh
ძვლის ტვინი

nidd
თანაბარი, თანასწორი
himm

მოხუცი, მიხრწნილი

შედარებით იშვიათია ერთმარცვლიანი $R_1aR_2R_3$, $R_1iR_2R_3$
და $R_1uR_2R_3$ -ის ტიპის მოდელებთან დაპირისპირებული მოდელები:
 $R_1aR_2AR_3$, $R_1iR_2iR_3$, $R_1uR_2R_3$ და სხვ.

'anf
ცხვირი
bard
სიცივე
ba'r
ნაკელი
ba'd
ნანილი
ħabl
თოკი
ħaġr

აკრძალვა; მეურვეობა;
უფლებების
ჩამორთმევა

ħawr
ჭადარი
ħawš
ლობე, ჯვბირი
ħaml
სათი
ħajl
ცხენები, მხედრობა

dubl
წყარო
daġn
ძლიერი წვიმა
dab'
ხელი (მაჯამდე)
dahł
შემოსავალი; შემოსვლა;
ჩარევა; მიმართება;
ეჭვი

'ānIf
ადრინდელი
barad
სეტყვა
ba'İr
აქლემი
ba'ud
კოლო
ħabal
ორსულობა
ħaġar
ქვა

ħawar
სიშავე (თვალის)
ħawaš
კრებული (ადამიანთა)
ħamil
ზარმაცვი
ħijal
ფანტაზია; ოცნება;
ჩრდილი; მოჩვენება
dubāl
სასუქი
daġin
მოთვინიერებული;
შინაური ცხოველი
dabu'
აფთარი
dahłal
სიგიჟე, გონების არევა

burd
ზოლიანი მოსასხამი

| | | |
|---|---|---|
| darğ გრაგნილი, სია rağm ძალადობა; სიძულვილი rağl ხვეული თმა | darağ კიბე; გზა rağam მტვერი riğl ფეხი; ჯოგი; მწერების გუნდი; ფუტკრის ნაყარი zağir მკითხავი; სინდისი sağāb ლრუბლები (კრებ.) | durğ უჯრა rağul კაცი, ადამიანი |
| zağr ყვირილი sağb ნაყვანა, ამოღება; ნართმევა; ტირაჟი saħr ფილტვი saṭl სათლი, ვედრო saft თევზის ქერეჭი; ყავის ქერქი saḳt ატმოსფერული ნალექები | saħar განთიადი suṭal ჰაშიშის აბი safat კალათა; კოლოფი saḳat უვარგისი; დეფექტური; ნუნი; ნარჩენები; ნაგავი; კუჭ-მაჭი; შიგნეული salab ნადავლი; ნაძარცვი; პალმის ბოჭკოების თოკი samak თევზი | siħr ჯადოქრობა; სიბლი |
| salb ძარცვა; უარყოფა; უარყოფითობა samk სიმაღლე; სიღრმე; სისქე; ქერი šağr ჩხუბი, უთანხმოება, კამათი šarḥ განმარტება, აღწერა; კომენტარი šakl ფორმა, სახე šadr მკერდი; გული | šagār ხე šariḥ ნათელი მზერა šikl ელეგანტურობა šadar დაბრუნება წყლის დაღვების შემდეგ | šakal ჩხუბი, კამათი |
| šafir სტვენა | šifr ნული | šafar სიყვითლე |

şalb
ჯვარცმა; ფოლადი

tarf
ხედვა, შეხედვა

‘ard
სიგანე; განედი;
საქონელი

kađr
რაოდენობა, ზომა,
სიდიდე
kar‘
კაკუნე; კვახი, გოგრა
(კრებ.)

karm
ვაზი, ვენახი; ბალი
marġ
მდელო, საძოვარი

şulb
მაგარი, გამძლე,
მტკიცე, სოლიდური
tirf
სიახლე

‘Ird
რეპუტაცია

kiđr
ქვაბი

şalab
ხერხემალი

tarf
ბოლო, უკიდურესი
ნერტილი; გარეუბანი;
გვერდი; კიდური

‘urd ‘arad
მთავარი შემთხვე-
ნაწილი ვითი
მოვლენა:
სიმპტომი

kađar
ბედისწერა

karā‘
მელოტი თავი

karam
სულგრძელობა
maraġ
არეულობა,
უნესრეგობა, მოშლა

გვხვდება რამდენიმე მოდელი ე.წ. სუსტი თანხმონით მეორე და მესამე ძირეულად

R₁aR₂R₃

ġawd
ძლიერი წვიმა
sāġ
ფეხი
‘ūd

ხე, ხის ტანი, ტოტი; ჯოხი, ჭოკი;
მილი (მოსანევი); ალოე; უდი (მუსიკ.
ინსტრ.); ფიგურა

majt
მკვდარი

nār
ცეცხლი

nūr
სინათლე

sajf
ხმალი
şaban
აღმოსავლეთის ქარი

ġūd
ხელგაშლილობა, გულუხვობა
sūġ
ბაზარი
‘īd
დღესასწაული

mīt
სოფელი, დასახლებული პუნქტი

nawr
ყვავილები
(კრებ.)

nawar
ბოშები (კრებ.)

sīf
ნაპირი, კიდე; ტყის პირი
şiban
ახალგაზრდობა

მოდელები R₁IR₂R₃ და R₁uR₂R₃ დაპირისპირებული არაერთგვაროვან მოდელებთან

| | |
|--|----------------------------------|
| bikr | bakar |
| ქალიშვილი; პირმშო; დაუმუშავებელი მინა | კოჭა, ბლოკი |
| ḫlḫb | ḫatab |
| სასიძო | უბედურება |
| ḏikr | ḏakar |
| ხსენება; მესხიერება; ფიქრი | მჭრელი; მამაკაცი, მამრი |
| sirb | sarab |
| ჯოგი; ბრბო; ფლოტილია | გვირაბი, მიწისქვეშა გადასასვლელი |
| silf | salaf |
| მაზლი; ცოლისძმა | წინაპრები; სესხი; უკიდურესი |
| širk | šarak |
| თანამონაწილეობა | ბადე; მახე, კაკანათი |
| ‘itk | ‘atak |
| სიძველე; ღირსება; აღმატება; სილამაზე | განთავისუფლება; გამოხსნა |
| ‘jǧl | ‘aǧal |
| ბბო | სისწრაფე, აჩარება |
| ‘idl | ‘adil |
| ტომარა | სამართლიანი |
| ‘Irk | ‘arak |
| ფესვი; ფენა; ძარღვი; რასა | ოფლი |
| ‘ifr | ‘afar |
| ტახი | მტვერი |
| ‘ilk | ‘alak |
| მატყუარა; ძვირფასი ნივთი | წურბელები (კრებ.) |
| ḳibs | ḳabas |
| წარმოშობა; წყარო | მუგუზალი, ნაკვერჩხალი |
| ḳidḫ | ḳudḫ |
| ისარი | ḳadaḫ |
| | ლანძღვა, ჭიქა, თასი |
| | საყვედური |
| mirḳ | marak |
| რბილი, ნაზი | ნახარში, წვნიანი |
| burṣ | baraṣ |
| ხვლიკი | კეთრი |
| ḫurš | ḫariš |
| ტყე | სიუხემე, სიმკაცრე |
| ḫuḳb | ḫakab |
| დროის მონაკვეთი (70-80 წთ); საუკუნე | ქამარი |
| ḫunk | ḫanak |
| ცხოვრებისეული გამოცდილება | პირი; ხახა; სასა; ქვედა ყბა |

ḥuld
 თხუნელა
 zult
 სიშიშველ
 šurb
 სასმელი
 ‘udr
 მოზოდიშება; გამართლება; საბაბი;
 ხელისშემშლელი რამ
 ‘urf
 სიკეთე; საყოველთაო აღიარება;
 შეფასება, განსაზღვრება; ადათი,
 ჩვეულება
 ġurd
 ქვიშის ბორცვები, ბარხანები (კრებ.)
 kutn
 ბამბა

ḥalad
 სული
 zalat
 ქვის ფილა; ფილაქანი
 šarib
 ულვაში
 ‘idar
 აღვირი; ბენვი სახეზე; სირცხვილი
 ‘araf
 ბიბილო; ფაფარი (ცხენის)
 ġarid
 მომღერალი ჩიტი
 kaṭan
 ნელი (სხეულის
 ნანილი)
 kaṭīn
 მონა;
 მსახური

მოდელები გრძელი ā ხმოვნით მეორე მარცვალში

šī‘ār
 დევიზი; მონოდება,
 ლოზუნგი; ნიშანი;
 ემბლემა; გერბი
 šudā‘
 თავის ტკივილი

ša‘r
 თმები (კრებ.)

šī‘r
 ლექსები,
 პოეზია

ša‘ur
 შეგრძნება,
 აღქმა

‘adāb
 ტანჯვა-წამება

‘adb
 ტკბილი, სასიამოვნო;
 უმარილო, მტკნარი
 (სასმელი) წყალი

šid‘
 გატეხილი ნივთის
 ნახევარი

‘udāl
 განუკურნებელი
 kuḥāf
 სწრაფი დინება

‘adil
 ძლიერი, დაკუნთული
 kaḥf
 ფინიკის მტევანი;
 უხეში, გაუთლელი
 (ადამიანი)

kIḥf
 თავის ქალა, თავი

kimād
 კომპრესი
 nuḥās
 სპილენძი

kamād
 სევდა; ტანჯვა
 naḥs

nahār
 დღე

უბედურება,
 წარუმატებლობა,
 ხელის მოცარვა
 nahr
 მდინარე; სვეტი
 (გაზეთი)

მოდელები გრძელი I ხმოვნით მეორე მარცვალში R₁aR₂R₃

მოდელის* ნიშნით აღნიშნული სიტყვები ძირითადად ვნებითი გვარის მიმღობის ფუნქციის მქონე ზედსართავი სახელებია დაპირისპირებული სხვადასხვა ტიპის (არაერთგვაროვან) მოდელებთან

| | | |
|-------------------------|--|-----------------|
| ḥadīd | hidād | |
| რკინა | შავები, ძაძა | |
| ḥaṣīr | ḥaṣr | |
| ჭილოფი | შეკავება, შეზღუდვა; ბლოკადა | |
| ḥafīf | ḥifāf | |
| შრიალი; ნივილი | ნაპირი, გვერდი | |
| ḥarīf | ḥarūf | |
| შემოდგომა | ბატკანი | |
| ḍabīh* | ḍubāh | |
| მოკლული, დაკლული; | ბალახის სახეობა | |
| საკლავი | | |
| ḍamīm* | dimām | |
| სამარცხვინო; უსიამოვნო; | ვალდებულება | |
| გასაკიცხი | | |
| rabī' | rab' | rib' |
| გაზაფხული | საცხოვრებელი | ოთხდღიანი |
| | შენობა; სახლი; | პერიოდი |
| | ჯგუფი; საშუალო | |
| | სიმაღლის რამ | |
| radī' * | rid' | |
| ცუდი, უვარგისი | საყრდენი, დახმარება; დამხმარე | |
| rafī' * | rifā' | |
| მაღალი, კეთილშობილი | კარნავალი | |
| zafīr | zafar | |
| ამოსუნთქვა; ოხვრა | ქონი; ხორციის ქამა | |
| rakīk | rukāk | |
| მონა, მონები (კრებ.); | პურის სახეობა | |
| წვრილი, რბილი | | |
| za'ik | zu'āk | |
| ყვირილი, ნივილ-კივილი | მარილიანი, მლაშე წყალი | |
| sabīl | sabal | |
| გზა; შესაძლებლობა | თავთავი | |
| sarīr | sirār | |
| სანოლი | ხაზი; ხვეული (ტვინის, ხელისგულზე, შუბლზე) | |
| | sar' | |
| sarī' * | ლაგამი | |
| სწრაფი | šamam | |
| šamīm | სიმაღლე; კეხი (ცხვირის); სიამაყე, ამპარტავნება | |
| სასიამოვნო არომატი | | |
| šabīr | šabr | šibr |
| თეთრი ღრუბლები (კრებ) | მოთმინება | ბოლო, დასასრული |

| | |
|--|--|
| <p> ṣadīd ჩირქი ṣaḵī' ყინვა; ყინული dālī' * ძლიერი; მცოდნე; შემძლე; ნიჭიერი dāmīr სინდისი; ჭკუა, გონება; ფარული აზრი; განზრახვა; ნაცვალსახელი (გრამ.) tarīk გზა, ქუჩა; ხერხი, მეთოდი zarīf * მოხდენილი, ელეგანტური; გონებამახვილი; კურიოზული 'abīr არომატი 'aḡṣṡ ყვირილი, ხმაური, ღრიალი ḡarīm მონინალმდეგე, მეტოქე; მევალე; კრედიტორი kaḥīr სკა kaḥī' ჯოგი; ბრბო naḥīb ტირილი, ქვითინი, მოთქმა nadīm მეგობარი, თანამეინახე nazīl სტუმარი; დამქირავებელი nafīr საყვირი, ბუკი; ჯგუფი; სამხედრო დახმარება; სახალხო ლაშქარი nafīs * ძვირფასი naḥīb უფროსი, მეთაური; სასწორის დეტალი </p> | <p> ṣadād ბოძი ṣuḥ' ადგილი; ოლქი; ტერიტორია dīl' ნეკნი; ფერდი (სამკუთხედის); კატლეტი ḡumūr სიგამხდრე; ნაკლი tark კაკუნი; ჭედვა zarīf ჭურჭელი; კონვერტი; ვაზნა; მდგომარეობა, სიტუაცია 'ubūr გადასვლა, გადაკვეთა 'aḡṣṡ მტვერი; ბოლი; მდაბიო ხალხი ḡarām სიყვარული, გატაცება kaḥīr ცარიელი, უკაცრიელი kaḥī' ჯებირი, თეჯირი naḥīb ვადა, პერიოდი; სიკვდილი nadm ერთგვარი დოლი ერთი მემბრანით nizāl ბრძოლა nafūr მშიშარა, მხდალი; ველური nafas სუნთქვა, ამოსუნთქვა; ნაფაზი; ორთქლი; სტილი (ლიტ.) naḥīb ხვრელი nifās მშობიარობა nikāb პირბადე </p> |
|--|--|

naḵīr
უმნიშვნელო რამ

naḵr
გრავირება;
ქვაზე კვეთა;
კენკვა

niḵr
ხვრელი,
ორმო

naḵir
გაბრაზებული

hanī‘
სასიამოვნო
warīd
ვენა

hinā‘
ფისი
wurūd
მოსვლა; ადგილი, სადაც საქონელი სვამს

საერთო თანხმოდანი ძირის მქონე ზოგიერთი სახელადი მოდელის ერთი ან ორი ვოკალით დაპირისპირებული, ერთმანეთთან სემანტიკური კავშირის არ მქონე წყვილის შექმნის საფუძველი არაარაბული ენებიდან სესხების შედეგია. მაგალითად, ცნობილია, რომ diḥāb „ნასვლა, გამგზავრება“ სემიტიურივე ენიდან, სახელდობრ, არამეულიდან ნასესხებ ḍahab-თან „ოქრო“ ქმნის ამგვარ წყვილს. სპარსული ენიდან არის შემოსული სიტყვა-ეტიმონი ḡull (სპარსული ტრანსკრიპციით - gol) „ვარდი“, ხოლო არაბულში მას განსხვავებული შინაარსის ომონიმი ḡull „მთავარი; დიადი წილი“ და სიტყვები ḡill „დიდი, დიდებული“ და ḡull „ცხენის ასალი, ჩული“ დახვდა. ამავე რიგისაა არაბული wird „წყარო; ლოცვა; ყურანის ღამით საკითხავი ნაწილი; ხელწერილი გადასახადის გადახდის შესახებ“ და სპარსული ward „ვარდები (კრებ.)“ აგრეთვე ḥaraḡ „გადასახადი, ხარაჯა (ბერძნ.) და ḥurāḡ „ჭრილობა, აბსცესი“.

სავარაუდოა რამდენიმე თურქული წარმოშობის არაბული სიტყვის არსებობა, რომლებსაც უდასტურდებათ იმავე თანხმოდანი ძირზე აგებული საპირისპირო ვოკალიზმის მქონე მოდელები განსხვავებული მნიშვნელობით.

| | |
|---|--|
| <p>’aḡiḡ ნვა (aḡl მწარე თურქ.) ’anīḵ მოხდენილი; რჩეული (anik ნიჭიერი თურქ.)</p> | <p>’aḡāḡ მწარე; მარილიანი; დამარილებული თევზი ’anūḵ ძერა</p> |
| <p>baṭal გმირი, მამაცი; ჩემპიონი (batir გმირი თურქ.)</p> | <p>buṭl ტყუილი, სიცრუე; არარაობა; უვარგისობა</p> |
| <p>ḥarḵ ხვრელი, ღიობი (ark ხვრელი თურქ.)</p> | <p>ḥirk კეთილშობილი; ხელგაშლილი</p> <p>ḥurḵ სისულელე; შეუსაბამობა; მოუხერხებლობა</p> |
| <p>ḥijar კიტრი (კრებ.). (hijar კიტრი თურქ.)</p> | <p>ḥajr სიკეთე; კარგი, უკეთესი, საუკეთესო</p> |
| <p>samīṭ ბლითი (samit ბლითი თურქ.) karaz ალუბალი (karaz ბალი თურქ.)</p> | <p>simāt სუფრა, მაგიდა kurz მწყემსის გუდა</p> |

ერთმარცვლიანი მოდელები ($R_1aR_2R_3$, $R_1iR_2R_3$ და $R_1uR_2R_3$) თანამედროვე სალიტერატურო ენის (ე.წ. სტანდარტული არაბულის) ნორმების (ბრუნების კატეგორიის არაპროდუქტიულობის) დონეზე სავსებით ემთხვევიან ინდო-ევროპულ ენებში გავრცელებულ თავისუფალი ძირის ტიპს (Baum - მხ., ნომინატივი, მამრ. სქესი, *сггг*- მხ., სახელ. ბრ., მამრ. სქ.) როგორც საგნის სახელის აღნიშვნისას, ისე მოქმედების სახელის გამოხატვის დროს.

ორმარცვლიანი მოდელები გრძელი I ხმოვნით მეორე მარცვალში ხშირად ზედსართავებია მიმღეობის ფუნქციით, მათ ტრანსფიქსს ძირითადი მორფის სეგმენტის ფუნქციასთან ერთად დამხმარე მორფის ფუნქციაც აქვს.

განხილულმა მასალამ გვიჩვენა, რომ არსებით სახელთა, ზედსართავთა და მოქმედების სახელთა მოდელებში გამოვლინდა ხმოვანთა ათეულობით მრავალფეროვანი ოპოზიციური კომბინაცია. შემთხვევების რაოდენობა ნაკლებია ზმნათა კლასში. გაძნელება ამ ოპოზიციათა უმეტესობის ცალსახად დაკავშირება სიტყვათწარმოებით (დერივაციულ) ან ფორმაცვალებად მნიშვნელობებთან. ამასთან, ზოგ მკვლევარს მიაჩნია, რომ „გამოყოფილი ასობით ხმოვანთა კომბინაცია და მოდელები ომოფორმების დიდი რაოდენობა ალბათ განპირობებულია ვოკალთა უმნიშვნელო რაოდენობით, რაც არ იძლევა საშუალებას მარტივად და ადეკვატურად აღინეროს სისტემა სემიტური ფენომენის ზოგადლინგვისტური ინტერპრეტაციის მოჩვენებითი სიმარტივის ფონზე“ (Мишкургов 1977: 29).

ცხადია მხოლოდ ერთი რამ: მოდელები შემოთავაზებულ ნყვილებში და სამეულებში ტრანსფიქსი (შინაგანი ვოკალიზმი) ძირითადი (თანხმოვნური) მორფის სეგმენტია, გადმოსცემს ლექსიკურ შინაარსს მარცვლის შექმნის პირველად და დამხმარე (გრამატიკული) მორფის ფუნქციებთან ერთად. ამ მოვლენის ხასიათი არ ეწინააღმდეგება არაბულ მორფოლოგიაში დადასტურებულ დამხმარე მორფთა სინთეტოსემიას. ამასთან ერთად, აღნიშნული მიდგომა ორ შესაძლებლობას აჩენს: შენარჩუნდეს იდეა სემიტური ძირის კონსონანტიზმის სპეციფიკური ხასიათის შესახებ და ამასთან დაეუშვათ, რომ საერთო ენობრივი უნივერსალური კანონი ენათა ძირში ხმოვანთა მონაწილეობისა ამჟამადაც რელევანტურია არა მარტო უძველესი სემიტური ენებისათვის, არამედ თანამედროვე არაბულისთვისაც.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ლექიაშვილი ალ. (1977). არაბული ენა. თბილისი: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- Kuryłowicz, Jerzy. (1949) Le système verbal du sémitique. Bulletin de la Société de Linguistique de Paris 45, pp. 47–56.
- Kuryłowicz, J. (1962). L'apophonie en Semitique. Wrocław-Warszawa-Krakow: "Polish Academy of Sciences".
- LaSor, W. S. (1985). The Sequence of Phonemes in Semitic Roots (based on Evidence from Arabic). Hebrew Studies, 26(1), 71–80. <http://www.jstor.org/stable/44898446>
- Zaborski, A. (1971). Biconsonantal Verbal Roots in Semitic. Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Językoznawcze 35, 51-98.
- Дьяконов, И.М. (1963). Языки древней Передней Азии, Москва: "наука".

Майзель, С.С. (1983). Пути развития корневого фонда семитских языков, Москва: "наука".
Милитарев, А.Ю. (1973). Чередуемость и комбинируемость согласных в триконсонантном арабском корне. Сборник, статей по восточному языкознанию, Москва.
Мишкур, Э.Н. (1977). Типологическая характеристика арабского языка, Москва: Военный институт МО РФ

The article shares I. Diakonov's opinion that in Semitic languages, as well as in other language families, in addition to consonants in nouns and verb roots, there was initial vocalism as well. The root had the following structure: consonant + vowel + consonant (or with reduplication).

As a result of the analysis of the collected material, it is assumed that in Arabic, in the verb and, more so, in the noun forms, the ability of the transfix to participate in the structure of the root morph, along with the function of the auxiliary morph, can be seen. The above is confirmed by the presence of verb forms with different non-uniform meanings in a small group of verbs opposed by vocalism.

A whole corpus of paired and triple noun forms is confirmed, where the transfix together with the root consonant conveys different lexical meanings. Most of these monosyllabic models are opposed by one vowel quality to other models.

A similar picture is created by monosyllabic models with a geminate base, models with so-called with a weak consonant in the second and third root and models with a long vowel in the second syllable.

As a result of borrowing lexical units from a non-Arabic language, several pairs that have no semantic connection with each other and are opposed by vocalism have been created.

The revealed oppositional material with the function of the secondary, root morph of the transfixes does not contradict the synthetosemy of the Arabic auxiliary morph.

ირანი შექუფე აზარის რომანში „ალუჩის ხის ემანაცია“
Iran in the Novel by Shekoofeh Azar –
“The Enlightenment of the Greengage Tree”

მზია ბურჯანაძე
Mzia Burjanadze

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakishvili Tbilisi State University
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: შექუფე აზარი, ისლამური რევოლუცია, მაგიური რეალიზმი, ცენზურა.

Key words: Shekoofeh Azar, Islamic revolution, Magic realism, censorship.

შექუფე აზარი ავსტრალიაში მცხოვრები ირანელი მწერალია. თერთმეტი წელია, პოლიტიკური დევნის გამო ირანიდან წავიდა და ავსტრალიაში დასახლდა. მისი რომანის ინგლისურად მთარგმნელის სახელი დღემდე ანონიმურია, რადგან ნიგნიც და ავტორიც (შესაბამისად, მთარგმნელიც) ირანში ცენზურის მიერ შერისხულია.

ჩემი წერილი შექუფე აზარის შესახებ ირანულ ვიკიპედიაში არსებული ინფორმაციით მინდა დავიწყო. ეს რამდენიმე წინადადება კარგად გამოხატავს ირანის პარადოქსულობას: თითქოს უწყინარ ფაქტებთან შეუგუებლობისა და, ამავდროულად, ისლამური რეჟიმისთვის მიუღებელი მოვლენების აღიარებისა და მათზე ხმამაღლა საუბრის ერთდროულ შესაძლებლობას. ვიკიპედია გვამცნობს:

„შექუფე აზარი თეირანში დაიბადა 1351 (1973) წელს. მან 1375 (1997) წელს თეირანის თავისუფალი უნივერსიტეტის სპარსული ენისა და ლიტერატურის ფაკულტეტი დაამთავრა და შემდეგ ჟურნალისტიკის პროფესიას დაეუფლა... საპროტესტო აქციებში მონაწილეობის, ასევე, პრესაში აქტიურობის გამო შექუფე აზარი რამდენჯერმე შეიპყრეს. ამის შედეგად, 2011 წელს მწერალმა ავსტრალიას შეაფარა თავი. ავსტრალიაშიც მიიღო ჟურნალისტიკის დიპლომი. 2020 წელს კი მისი რომანი „ალუჩის ხის ემანაცია“ ბუკერის საერთაშორისო პრემიის მოკლე სიაში მოხვდა.¹ ამის შემდეგ რომანი არალეგალურად ირანშიც დაიბეჭდა“.

ასეთი პარადოქსული დამოკიდებულება არსებული ფაქტების მიმართ ირანში ჩვეულებრივ მოვლენად აღიქმება. ხშირად სრულიად უწყინარი, არსებული რეჟიმის მიმართ ლოიალური და პოლიტიკურ ანგაჟირებას აბსოლუტურად მოკლებული ნაწარმოებები ექცევა ცენზურის რისხვის ქვეშ. თუმცა ზოგჯერ სახელმწიფოსთვის პოლიტიკურად და რელიგიურ-ზნეობრივად მიუღებელი ტექსტები ოფიციალურად იკვალავენ გზას მკითხველისკენ. ხდება ისეც, როგორც ამ შემთხვევაში: ისლამური რეჟიმის მიერ დევნილი და ქვეყნიდან იძულებით წასული ავტორის მრავალმხრივ მიუღებელი ნაწარმოები, საზღვარგარეთ გამოცემული და არალეგალური გზით მოხვედრილი სამშობლოში, სრულიად ლეგალურად იყიდება ირანში.

წლების წინ შექუფე აზარის რომანის მსგავსი ბედი ერგო ირანში ძალიან პოპულარულ, საქვეყნოდ აღიარებულ და მკითხველთა ფართო წრისთვის განსაკუთრებით საყვარელ მწერალს – მაჰმუდ დოულათაბადის და მის რომანს „პოლკოვნიკის მიმწუხრი“. 2011 წელს დოულათაბადის ეს რომანიც ბუკერის საერთაშორისო პრემიის ნომინანტი გახდა. „პოლკოვნიკის მიმწუხრი“ დღემდე არ გამოცემულა ირანში, თუმცა მისი ასლები არალეგალურად ვრცელდება ქვეყნის შიგნით. რომანის თარგმანები კი დღესდღეობით მრავალ ენაზე არსებობს.²

¹ რომანი სპარსულად დაინერა, მაგრამ ძალიან მალე ითარგმნა ინგლისურად. მთარგმნელის ვინაობა, მისივე უსაფრთხოების მიზნით, არ გახმაურებულა. ნიგნი ავსტრალიაში გამოცა, მაგრამ მასზე არ არის მითითებული არც გამოცემლობა, არც მთარგმნელის სახელი და გვარი.

² 2016 წ. რომანის ქართული თარგმანი, შესრულებული თ. შურლაიას მიერ, ქართველმა მკითხველმაც მიიღო. 2017 წელს თარგმანი წარდგენილი იყო ლიტერატურულ პრემიაზე „საბა“ და მის მოკლე სიაშიც მოხვდა.

ამ რომანის ისტორიაში ყველაზე უცნაური ისაა, რომ სახელმწიფო „არ იმჩნევს“ დოულათაბადის ერთგვარ დისიდენტობას. არ იმჩნევს, რადგან ამ მწერლის იგნორირება არ შეუძლია. მისი ავტორიტეტი და დამსახურება მეოცე საუკუნის სპარსული ლიტერატურის წინაშე განუზომლად დიდია. დოულათაბადი ავტორია ყველაზე მნიშვნელოვანი თანამედროვე ეპოპეისა სპარსულ ენაზე, რომანისა „ქელიდარი“. თავის მხრივ, არც მაჰმუდ დოულათაბადი შედის ღია კონფლიქტში ხელისუფლებასთან. არ ცდილობს რომანის სპარსული დედნის გამომზეურებას, დღესაც სამშობლოში ცხოვრობს და დამსახურებულად იმკის სიყვარულს და პატივისცემას.

რაც შეეხება ჩემი წინამდებარე სტატიის თემას, შექუფე აზარის „ალუჩის ხის ემანაცია“, საინტერესოა, რამ განაპირობა სერთაშორისო კონკურსის ჟიურის წევრების ინტერესი რომანის მიმართ და მისი შეყვანა ამ პრესტიჟული კონკურსის მოკლე სიაში. ამის გასარკვევად, ვფიქრობ, უპრიანი იქნება, მათვე მოვუსმინოთ: „ირანელ-ავსტრალიელი მწერლის შექუფე აზარის რომანი „ალუჩის ხის ემანაცია“ გამორჩეული და ღრმად შთამბეჭდავი რომანია, რომელიც სპარსულიდან ინგლისურად ითარგმნა. ამბავი ირანს შეეხება, მთხრობელი კი, ცამეტი წლის გოგონას, ბაჰარის, სული, 1979 წლის ისლამური რევოლუციის შემდეგ განვითარებულ ოჯახურსა და საზოგადოებრივ მძიმე ამბებს ყვება. რომანი მაგიური რეალიზმის სტილითაა დაწერილი. ბაჰარის დედა ალუჩის ხის კენწეროზე ზუსტად იმ დროს ეზიარება ემანაციას, როცა მის ვაჟს – სოჰრაბს – ევინის ციხეში ხვრეტენ. ხუთი ათასი სიკვდილმისჯილისა და ომში დაღუპულის სული თეირანის ქუჩებსა და ცრემლის მდინარეში ხვდება ერთმანეთს; ხომეინი კი, ირანის რევოლუციის ბელადი, საკუთარ თავს მინისქვეშა მოსარკული ლაბირინთის სარკეებიან გალავანში აღმოაჩენს. რომანი კლასიკური სპარსული ლიტერატურისთვის დამახასიათებელ თხრობის მანერას და ლათინოამერიკული მაგიური რეალიზმის წერის ტექნიკას ერთმანეთს უზავებს, რომლებიც ირანულ ფოლკლორულ წარმოდგენებს, ზღაპრებსა და მითებს მომხიბლავად ერწყმის. იგი იმ რეჟიმის პოლიტიკაზე მოგვითხრობს, რომელიც უამრავი სიცოცხლის განადგურებაზეა პასუხისმგებელი“ (ჰესაბი, 2020).

ამ ამონარიდის წაკითხვის შემდეგ ძნელი მისახვედრი არაა, რომ მთავარი ფაქტორი, რამაც ჟიურის გადაწყვეტილება განსაზღვრა, რომანის თემატიკა უნდა იყოს. კერძოდ, იმ რეჟიმის კრიტიკა, რომელიც „უამრავი სიცოცხლის განადგურებაზეა პასუხისმგებელი“.

აშკარაა, რომ ბოლო წლებში მსოფლიო მეტ ყურადღებას იჩენს ირანის მწერლობის, განსაკუთრებით კი, მისი ემიგრანტული ნაწილის, მისამართით. ამის მიზეზი უნდა იყოს ინტერესი ტოტალიტარული სახელმწიფოს სასტიკი რეჟიმის, ადამიანის უფლებების მკაცრი შეზღუდვის, ქალის თავისუფალი ნების წინააღმდეგ გამოვლენილი წინეხის მიმართ. თანამედროვე სამყაროში, რომელშიც ადამიანის უფლებების დაცვას უდიდესი მნიშვნელობა მიენიჭა, ეს თემები ხაზგასმით ფასეული გახდა. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ უცხოელი გამომცემლები განსაკუთრებით იმ ლიტერატურისადმი ავლენენ სიმპათიას, რომელიც დღევანდელ მოთხოვნას, ანუ მკითხველის მოლოდინს გაამართლებს. ასეთი კი, რა თქმა უნდა, ირანს გარეთ, უცხოეთში გამომცემული ტექსტები უნდა იყოს. ქვეყნის შიგნით და ქვეყნის გარეთ შექ-

მნილი ნაწარმოებები ერთმანეთისგან ძალიან განსხვავდება. ირანში დაწერილ ნაწარმოებებს როგორც ოფიციალური, ისე შინაგანი, გაუცნობიერებლად არსებული, ცენზურა უწესებს გარკვეულ ტაბუს, რომლის დარღვევა თითქმის შეუძლებელია. მის საპირისპიროდ, ემიგრანტული ლიტერატურა სრულიად თავისუფალია ნებისმიერი ტაბუსგან, იქნება ეს პოლიტიკური, რელიგიური თუ კულტუროლოგიური სახის. სამწუხაროდ, ცენზურის არარსებობა ხშირად ისეთ თავისუფლებას გულისხმობს, რომლის დროსაც ტექსტი მხოლოდ პროპაგანდისტულ ღირებულებას ატარებს. უნდა ითქვას, რომ ამგვარმა თავისუფლებამ, საზოგადოებრივმა დაკვეთამ და დაჟინებულმა ინტერესმა მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის უფლებრივი შეზღუდვების თემატიკის მიმართ საკმაოდ მძიმე და არასასურველი შედეგი მოუტანა ნამდვილ ლიტერატურას. წერა დაიწყო არამარტო იმან, ვისთვისაც წერის უნარი ღვთით ბოძებული ნიჭი და შინაგანი მოთხოვნილებაა, არამედ - განურჩევლად ყველამ: ზოგმა იმისთვის, რომ საკუთარი ტკივილი ამოეთქვა, ზოგმა კი თავის დამკვიდრებისა და შესაძლო პოპულარობის მოხვეჭის იმედით.

გარკვეული ხნის წინ მწერლობაში ფასეული იყო არა მარტო სათქმელი, ანუ თემატიკა, არამედ - ნაწარმოების ფორმაც. დღევანდელობამ სრულიად ამოაყირავა ღირებულებები. დღევანდელ ეპოქაში ნამდვილ კულტურას მასობრივი კულტურა დაუპირისპირდა. დაუპირისპირდა ისე მხნედ და თავდაჯერებულად, რომ მისი ინტერესი წამყვანი გახდა. დღეს მასობრივ მკითხველს ის უფრო აინტერესებს (ხშირად კი მხოლოდ ის აინტერესებს), თუ რას წერს მწერალი და არა ის, თუ როგორ წერს.

ამაზე საუბრობს არაერთი მწერალი თუ ლიტერატურათმცოდნე.

ქავე ბაშირი, არკანზასის უნივერსიტეტის პედაგოგი, პოეტი და მთარგმნელი, თავის სტატიაში ამბობს: „ჩემს სტუდენტებს ისტორიული ამბები და პოლიტიკურ-სოციალური დეტალები უფრო აინტერესებთ, ვიდრე ლიტერატურული ღირებულება“ (ბაშირი, 2017).

დაახლოებით იმავეს ამბობს გერმანიაში მცხოვრები თანამედროვე ირანელი ემიგრანტი მწერალი და გამომცემელი აბას მარუფი: „ბევრი გერმანიაში მცხოვრები მწერალი შეეხიზნა ლიტერატურას, მაგრამ ისინი, ძირითადად, ლიტერატურას კი არ ქმნიან, უბრალოდ, ემიგრაციის პრობლემებზე წერენ“ (მარუფი, 2007).

სამწუხაროდ, ისეც ხდება, რომ ლიტერატურის სარბიელზე თავის დამკვიდრებისთვის „მებრძოლი“ მწერლები ცუდ სამსახურს უწევს საკუთარ ქვეყანას, ადამიანებს და ლიტერატურას. ასეთები მიზნის მისაღწევად ნებისმიერ გზას მისაღებად მიიჩნევენ და ზედმეტად აზარალებენ ირანის ისედაც შერყეულ რეპუტაციას. წერენ იმაზეც, რაც ნამდვილად ხდება, მაგრამ წერენ იმასაც, რაც იქნებ არც ხდება, მაგრამ რაზე წერაც მომგებიანია დასავლეთში.

„ახლო აღმოსავლეთის მუსლიმი მამაკაცები დასავლეთში ისტორიულად არიან მოქცეულნი სტერეოტიპული წარმოდგენების ქვეშ. განსაკუთრებით, ირანელი მამაკაცები ექვემდებარებიან სპეციფიკურ მარგინალიზაციას. 1979 წლის ისლამური რევოლუციის შემდეგ ისინი ხაზგასმულად მიიჩნიეს მოძალადეებად და რელიგიურ ფანატიკოსებად. ამ შეხედულების დადასტურებასა და წინ წამოწევაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს თავად ირანელებმა. ბედის ირონიით, ამ დისკურსის განმტკიცებაში ყველაზე დიდი წვლილი ირა-

ნელი ქალების მიერ დასავლეთში ინგლისურ ენაზე დაწერილმა ნარატივებმა შეიტანა, მემუარებისა და გამოგონილი ისტორიების სახით. ამ ნაწერებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ირანელი მამაკაცის გარშემო სტერეოტიპული მარგინალური წარმოდგენის გაღრმავებასა და ხაზგასმამი“ [სამადი რენდი 2017: 15].

ამის გათვალისწინებით, თანამედროვე ემიგრანტული რომანების უმრავლესობა, შეიძლება ითქვას, ტყუპებით დაემსგავსნენ ერთმანეთს. და ეს მხოლოდ ირანელი მწერლებისა თუ, უბრალოდ, ემიგრანტების ნაწერებზე არ ითქმის. თუმცა დღეს ჩვენი ინტერესის საგანი კონკრეტულად ეს თემაა. უცხოეთში გამოცემული და, მით უფრო, პრემირებული რომანების თემატიკის სფერო არათუ მსგავსი, ერთნაირიც კია. ვკითხულობთ და წინასწარ ვხვდებით, კიდევ რა საკითხი გახდება ავტორის განხილვის საგანი, რა თემას „შემოგვიგდებს“ მწერალი ყურადღების მისაქცევად. როგორც წესი, აუცილებელი თემებია პერსონაჟების პოლიტიკური დევნა, სამშობლოში არსებული რელიგიური შევიწროების საკითხი, ქალის უიმედო უფლებრივი მდგომარეობა, მასზე ზეწოლა და ძალადობა, და ბოლოს, დღესდღეობით ძალიან აქტუალური ლგბდ თემატიკა. ძალიან აქტუალური და მიღებული გახდა, ასევე, სექსუალური ეპიზოდები, რომლებიც მწერლობაში გამოუცდელი და არაპროფესიონალი ავტორების ხელში პორნოგრაფიას ემსგავსება და მხოლოდ უარყოფით ემოციებს იწვევს.

თავად შექუფე აზარი, როცა ავსტრალიური წიგნის ბაზრის ავ-კარგზე საუბრობს, ერთ-ერთ ნაკლად სწორედ ამ სიტუაციას ასახელებს: „მწერლებს ერთნაირი სტილი აქვთ, არავითარი მრავალფეროვნება. მაგალითად, აქ (ავსტრალიაში) გამოკითხვა ჩატარდა ერთსქესიანთა ქორწინების თაობაზე. ამის შემდეგ დაწერილ წიგნებში თითქმის ყველა მწერალს ერთი-ორი ასეთი პერსონაჟი ჰყავდა გამოყვანილი. ახლა ბევრი წერს კორონავირუსზე. ეს კი ლიტერატურაზე ძალიან ზერელე შეხედულებაა. ლიტერატურა ხეს ჰგავს, ფართო და გაშლილი თვალსაწიერი უნდა ჰქონდეს. გაზეთივით ან პურივით მხოლოდ დღეს და ხვალეს არ უნდა სწვდებოდეს“ [ჰესაბი 2021].

არავინ დაობს, რომ ყველა ეს ასპექტი, როგორც თანამედროვე ყოფის თანამდევნი, საზოგადოებისთვისაც და ცალკეული ადამიანებისთვისაც ნამდვილად აქტუალური და მტკივნეულია. მით უფრო, ისეთი ტოტალიტარული რეჟიმის ქვეყნიდან ემიგრირებული თუ დევნილი ადამიანებისთვის, როგორც დღესდღეობით ირანია. და, თუ ყველა ეს თემა მხატვრული ფორმით, ანუ ლიტერატურული ფიქციის სახით ჩნდება მწერლობაში, არათუ მისაღები, არამედ საჭირო და მისასალმებელიც იქნება. მაგრამ ლაპარაკია იმ შემთხვევებზე, როცა საქმე გვაქვს სრულიად უმნიფარ ტექსტებთან, რომელთაც შორეული კავშირიც კი არ აქვთ ლიტერატურასთან და მხოლოდ ამ „მოდური“ თემებით ცდილობენ აუდიტორიის დაპყრობას. ამ საკითხზე იქნებ არც კი მელაპარაკა, რომ ამ ტიპის ნაწარმოებებს არ ნაელეკა წიგნის დღევანდელი ბაზარი და, მით უფრო, უამრავი ჯილდოს მფლობელი არ გამხდარიყო.

ეს არის ძალიან სამწუხარო ტენდენცია დღევანდელ ლიტერატურაში, რომელიც ყოველდღიურად მძიმდება და მისგან საშველიც არ ჩანს. სამწუხაროდ, ნამდვილი კულტურა კონტრკულტურის რანგში გადავიდა

„ახლა მაღალი კულტურა ფუნქციონირებს, როგორც კონტრკულტურა, რაც მეინსტრიმისგან განსხვავებულ მოქმედებას გულისხმობს. მაღალი კულტურის გაგებისა და დაფასების შესწავლა ნააგავს მეორე ენის შესწავლას, რომელიც მიზანმიმართულ ძალისხმევას გულისხმობს. კულტურა კონტრკულტურულია იმ თვალსაზრისითაც, რომ გარკვეულ საშიშროებას უქადის მის მომხრეებს. ძველი და რთული ფასეულობებისადმი უპირატესობის მინიჭება, თანამედროვე და პოპულარულ ფასეულობებთან შედარებით, ნიშნავს გაუცხოებას საკუთარი საზოგადოებისაგან, ზოგიერთ შემთხვევაში, საკუთარი ოჯახისგანაც. საუკეთესო შემთხვევაში, ეს არის უცნაური ახირება, უარესში – ანტისოციალური ამპარტავენების ფორმა. მაღალი კულტურა ნააგავს ერთგვარ ნაქრძალს, სადაც გაქრობის პირას მდგარი სახეობები ცხოვრობენ“ [კირში 2022:14].

თუმცა, საბედნიეროდ, მაინც არსებობენ მწერლები, მკითხველები და გამომცემლები, რომელთაც ნამდვილად უყვართ ლიტერატურა, ერკვევიან ლიტერატურაში და იციან, რომ მხატვრული ტექსტი მხოლოდ მშრალი ნარატივი და შიშველი პროპაგანდა არ შეიძლება იყოს. კარგი მწერალი, კვალიფიციური მკითხველი და სინდისიერი გამომცემელი დღესაც ცდილობს, რომ სტერეოტიპებს არ დაუქვემდებაროს თავისი აზროვნება და გემოვნება. ამის შედეგია, რომ წიგნის ბაზარზე დღესაც არის კარგი ლიტერატურა და კარგი ლიტერატურის კარგი თარგმანები.

ვფიქრობ, ამ წიგნების რიგში შეგვიძლია მოვიაზროთ შექუფე აზარის რომანი „ალუჩის ხის ემანაცია“ და მისი ინგლისურენოვანი თარგმანი.

მართალია, წიგნის თემატიკა ზუსტად ჯდება იმ საკითხების ქარგაში, რომელიც თითქმის ყველა ემიგრანტულ რომანს ახასიათებს და რომელზეც ზემოთ ვისაუბრე, მაგრამ ავტორი არ შემოიფარგლება მხოლოდ მიმდინარე ამბების თხრობით. მისი პრობლემა მხოლოდ დღევანდელი რევოლუციური და პოსტრევოლუციური უსამართლობა და სისასტიკე არ გახლავთ. მწერლის სათქმელი ბევრად უფრო ვრცელი, ღრმა და მრავლისმომცველია და ირანის ათასწლოვანი კულტურის შრეებს სწვდება. აქვე იმასაც ვიტყვი, რომ შექუფე აზარი არ არის შემთხვევითი ადამიანი ლიტერატურაში, ის თავის სამშობლოშიც, საიდანაც თერთმეტი წლის წინ სწორედ პოლიტიკური დევნის გამო გამოიქცა, მოთხრობების კრებულის ავტორი იყო. გარდა ამისა, მისთვის ყველა ის საკითხი, რომელზეც წერს, ნამდვილად ორგანული და მტკივნეულია. მისი რომანი არ გახლავთ მოდური საკითხების პროპაგანდისტული რეკლამა თავის გამოჩენის თუ თვითდამკვიდრების მიზნით. მიუხედავად ლიტერატურული თვალსაზრისით გარკვეული ღირებულებრივი უთანაბრობისა მის ნაწილებს შორის, არის ისეთი თავები, რომლებიც უპირობოდ ფასეულია.

თავად მწერალი რომანის სათქმელს ასეთ განმარტებას აძლევს: „ალუჩის ხის ემანაციის“ პრობლემა ისაა, თუ რამდენად მოახერხებს ირანელი ადამიანის კულტურა, ხელოვნება, იმედი და ოცნება პოლიტიკურ-რელიგიური სიბრძნისა და მარწუხების პირობებში გადარჩენას“ [ჰესაბი 2021].

როგორც ზემოთაც ითქვა, შექუფე აზარს რომანი მაგიური რეალიზმის პრინციპებით აქვს აგებული. თანამედროვე მსოფლიო მწერლობის ეს მხატვრული მეთოდი თანამედროვე სპარსულ ლიტერატურაში, მით უფრო, ქალე-

ბის ლიტერატურაში, ძალიან პოპულარულია. ალბათ, ერთი მხრივ, მისი მი-
თოპოეტურობის, მეორე მხრივ კი, მასში სიმბოლიკის განსაკუთრებული ად-
გილის გამო. თავად მწერალი ამ საკითხს ასე ხსნის: „მსურდა, რომ მაგიური
რეალიზმის საშუალებით პოლიტიკურ-სოციალური საკითხების სისასტიკე
შემეხურა და, ამავდროულად, ირანული (არაისლამური) კულტურის ესთეტი-
კა, მისი მშვენიერება წარმომეჩინა“ [აზარი 2020].

ინტერვიუებში შექუფე აზარი არაერთხელ აღნიშნავს, რომ მისი ყუ-
რადღების საგანი არაისლამური ირანული კულტურაა. ძველი ირანის კულ-
ტურული ფასეულობების ხაზგასასმელად ხშირად სიუჟეტის მითოლოგიზა-
ციასაც მიმართავს.

მთავარი, წამყვანი ხაზი რომანში რეალური მოვლენები და დღევანდელი
პოლიტიკური თემაა. კერძოდ, ისლამური რევოლუციის და მისი შემდგომი
პერიოდის სისასტიკე და აბსურდულობა. ხოლო რომანის ქვედა, თითქოსდა
მეორე პლანის, სინამდვილეში კი უფრო მნიშვნელოვანი შრე მწერლის მთა-
ვარი სათქმელის ილუსტრაციას წარმოადგენს: მარადიული ღირებულებების
მშვენიერებას; ეთნოკულტურული ფასეულობების სიცოცხლისუნარიანობას
– ამაო, წარმავალი ადამიანური ფაციფუცისა და სიბრყვივის საპირისპიროდ.

„რომანი მთლიანად ისლამური რევოლუციისა და, გარკვეულწილად,
თავად ისლამის კრიტიკაა“, – ამბობს მწერალი.

დავამატებდი, რომ რომანი არათუ ისლამური რევოლუციის კრიტიკას,
არამედ ხომეინის პიროვნების გროტესკულ გამოხატულებასაც კი წარმოად-
გენს. რომანში არის თავები, რომლებიც ხომეინის ზეობისა და მისი მზის ჩას-
ვენების პერიოდებს ასახავს. რევოლუციის ბელადის დიქტატორული ახირე-
ბების წარმოსახვით ილუსტრაციებს, ბოლოს კი – მის სიკვდილს და ხორცი-
ელ ლპობას, რომელსაც სიმყრალის სუნიც ერთვის. ეს პასაჟები, რომელთაც
მხატვრული თვალსაზრისით ღირებულს ვერაფრით დავარქმევ, არსობრივად
კარგად ასახავს რეალურ ფაქტებს და თავად ხომეინის პერსონაჟს. რაც მთა-
ვარია, ავტორის დამოკიდებულებას რევოლუციის ბელადის მიმართ.

საინტერესოა ირონიული მსჯელობა ისლამური რევოლუციის ე.წ.
„მასშტაბურობაზე“, „ხალხის დაკვეთაზე“:

„ხომეინი, ისევე, როგორც ყველა სხვა დიქტატორი, ისე მოკვდა, რომ
ვერ გაიგო, რევოლუციამ და მისმა თანამდევმა ისლამმა ხალხს რა ოინი უყო.
მარტო ქალაქის მოსახლეობას კი არა, მთისა და უდაბნოს მკვიდრთაც კი –
წლიდან წლამდე ქალაქისკენ პირი რომ არ უქნიათ. ეგ კი არადა, ქალაქისკენ
მიმავალი გზაც რომ არ ჰქონიათ; რუკაც რომ არ სჭერიათ ხელში, ქალაქის-
კენ რომ მიენიშნებინა; წერა-კითხვაც რომ არ სცოდნიათ, რუკა რომ
გაეგოთ“ [აზარი 2017:82].

ოფიციალური ცნობით, ხომეინის არჩევნებში ხალხის 98%-მა დაუჭირა
მხარი. იმ სოფელში და მხარეში კი, სადაც რომანის მოქმედება იშლება – მა-
ზანდარანის მთიანეთში, არც ხომეინის სახელი, არც ირან-ერაყის ომისა და
არც რევოლუციის ამბებისა სმენიათ რამე.

როდესაც ხალხის ომში ჩასართავად გამოგზავნილი მათივე თანასოფ-
ლელი ჰოსეინი რევოლუციის, ირან-ერაყის ომის, ამერიკის საძულველი ქმე-
დებისა და ომში დაღუპული ირანელი მებრძოლების გმირობის ამბებს ყვება,

სოფლები გაშტერებულები უსმენენ და მხოლოდ ერთი ბერიკაცი სვამს კითხვას: „კი მაგრამ, ერაყი სადაა? ამერიკა ვინაა?“ [აზარი 2017: 84].

იქნებ ეს ეპიზოდი უტრირებულიც მოგვეჩვენოს, მაგრამ არცთუ შორსაა სინამდვილისგან.

გოლი თარაყის პერსონაჟი, სოფელი უბირი ქალი ანარბანუ, გულწრფელად გამოთქვამს უბრალო ჭეშმარიტებას, რევოლუცია ქალაქელებისაა, ჩვენ არ გვეხებაო.

ალალ, გაურყვენელ ადამიანებს სისასტიკე, სისხლის სიყვარული და მოყვასის სიძულვილი სულში არ უდევთ, თუმცა რევოლუციის მესვეურებმა მუდამ იციან, როგორ ითამაშონ ამ უბრალო ადამიანების გულუბრყვილობაზე, როგორ აქციონ ისინი უნებურ მკვლელებად ან თვითმკვლელებად – რევოლუციის შაჰიდებად.

„ჰოსეინს და მის მეგობრებს რომ სცოდნოდათ, ომის მომღერალ ქუვე-ითფურის სამგლოვიარო სიმღერის ხმა ისეთ მყისიერ გავლენას იქონიებდა სოფლებების წრფელ, ალალ გულებზე, რომ ყველა ჭაბუკი ერთიანად იცვილიდა ნირს და რიგში ჩამსკრივდებოდა, ვაითუ, ვინმემ შაჰიდობის ნექტარი ჩემზე ადრე შესვასო, მთელი კვირა რევოლუციის დამსახურებებზე ლაპარაკით თავს აღარ დაიღლიდნენ...“ [აზარი 2017: 84].

რევოლუცია და მისი მომდევნო პერიოდი მთელი თავისი სასტიკი მრავალფეროვნებით ჩანს რომანში. დაპატიმრება, წამება და სიკვდილით დასჯა; ჩხრეკა, ქონების კონფისკაცია და წიგნების დანვა მთელ ტექსტს ფონად სდევს.

მეორე მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც, ასევე, სხვადასხვა კუთხით ჩნდება რომანში, ქალის თემაა. ქალის სახე შექუფე აზართან სხვადასხვა განზომილებით შემოდის. მწერალი, გარდა სრულიად რეალური, ამქვეყნიური სახეებისა, სიუჟეტის მითოლოგიზაციის გზით, ჯადოსნური რეალიზმისთვის მიღებული სტილით ხატავს ქალის მითოპოეტურ პერსონაჟებს, რომელთა შემოყვანით უფრო მკვეთრი და შთამბეჭდავი ხდება რევოლუციის მიერ ქალური საწყისის ფეხქვეშ გათელვა, ხოლო უფრო ბნელი და მიუღებელი – რევოლუციის სისასტიკე.

ქალზე ძალადობა მაგიური რეალიზმისთვის დამახასიათებელი სიმბოლური სახით ხორციელდება რომანში, თუმცა ამით არათუ სიმძაფრეს არ კარგავს, უფრო ტრაგიკულიც კი ხდება.

რევოლუციური რეალობისგან დევნილი და ნატანჯი, მოგვიანებით ზღვის ფერიად ქცეული ახალგაზრდა გოგონა – ბითა – ზღვაში აგრძელებს ცხოვრებას, მაგრამ ადამიანური საწყისი თავს არ ანებებს. სიზმრად დედ-მამისა და და-ძმის ხილვის შემდეგ, მათი ცხადში ნახვის სურვილით შეპყრობილი, ხმელეთზე გამოსვლას რისკავს და კვლავ ადამიანების სისასტიკის მსხვერპლად იქცევა. „რევოლუციის ჯარისკაცები“ ხორხოცით შეესევინ და მასზე სექსუალურ ძალადობას აპირებენ. მას მერე კი, რაც დარწმუნდებიან, რომ ზღვის ფერიას „არავითარი ხვრელი არ გააჩნია“, შეურაცხყოფასა და დამცირებაზე გადადიან.

„ბითა იერიშზე გადმოსული მეთევზეების, ბრინჯისა და ფორთოხლით მოვაჭრეების ოფლიან სხეულებს შორის ზღვას ხედავდა. რა ახლოს იყო ზღვა! ისე ახლოს, ერთი ნახტომის საშუალებაც რომ მისცემოდა, ეს კოშმა-

რიც დასრულდებოდა. ალექმას დადებდა, რომ აღარასდროს, აღარასდროს ხმელეთზე ფეხს არ დაადგამდა და აღარასდროს ჩვენს ნახვას არ შეეცდებოდა. ოჰ, რა ცუდია, რომ ნუხანდელი სიზმრის ახდენა მოისურვა და აქ მოვიდა. მის თევზის მეხსიერებას ხომ აღარც ვახსოვდით, მაგრამ ნუხანდელმა წყეულმა სიზმარმა კვლავ მოაგონა ჩვენი თავი. ძველებურად მოაკითხა ნაპირს, რომ ამდენი წლის მერე რომელიმე მაინც ვენახეთ“ [აზარი 2017:227].

რომანის მხატვრულ ქსოვილს უხვი სიმბოლიკა პოეტურობას სძენს, არის თავები, რომლებიც ერთიანად ავტორის სათქმელის სიმბოლურ გამოხატულებას წარმოადგენს. ეს თავიც, საიდანაც ზემოთ მოტანილი ნაწყვეტია ამოღებული, მათ რიცხვში გახლავთ. თავად ის ფაქტიც, რომ ბითა ნახევრად თევზია, თევზების სამყაროში ცხოვრობს და თევზების დედად იქცა (რაც ამბის თხრობისას ირკვევა), უკვე სიმბოლურია. სიმბოლურია ისიც, რომ მამამ ქალთევზად – ზღვის ფერიად – ქცეული შვილი ზღვამდე (თავისუფლებამდე) ისლამური ჰეჯაბით მიიყვანა, ზღვაში კი უჰეჯაბოდ გაუშვა. ცხადია, ეს ეპიზოდი ისლამური ირანის ატრიბუტიკისგან გათავისუფლების ნიშანია. მშობლების სანახავად ხმელეთზე დაბრუნებული ბითას წამება მეთევზეებისა და მოვაჭრეების მიერაც არაა შემთხვევითი. სამშობლოს ნოსტალგიითა და ახლობლების მონატრებით სწეულ ადამიანებს, ემიგრაციიდან დაბრუნებულთ, ქვეყანაში კვლავ სიბნელე, სისასტიკე და ტანჯვა ხვდებათ. და სინანული, რომ ახლობლების ნახვა მოისურვეს. მათთვის გადარჩენის ერთადერთ გზად – თავისუფლების გზად – უცხოებაში არსებობა რჩება.

მწერალი, ვფიქრობ, იმის თქმასაც ცდილობს, რომ გოტალიტარული რეჟიმის ქვეყნიდან წასვლა, ძალიან ხშირად, ნებაყოფლობით არჩევანს არ გულისხმობს და რომ იგი იძულებითია.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ქალის სახე რომანში მრავალი რაკურსით ჩანს. გვხვდებიან სრულიად რეალური პერსონაჟებიც, რეალური ყოველდღიურობით. ეს ქალები რომანის რეალისტურ ქარგაში ცხოვრობენ და ღიად აჩვენებენ მკითხველს თავიანთ გაუხარეულ, მონოტონურ და ზღუდედადებულ არსებობას ამქვეყნად.

სრულიად უფლებიანი, თავიანთი „საოჯახო პატრიარქების“ – ქმრების უტყვი მსახურნი, თუმცა არ მოსწონთ ქმრების მიერ ბითას წამება, ქმრების ბრძანებაზე მორჩილად ბრუნდებიან სახლში, სადაც მოსამზადებელი ვახშამი, შვილების გაკვეთილები, ერთიანობაში კი, ქალური ყოველდღიურობა – „ქალის საქმე“ – ელოდებათ. გარეთა საქმე კი, თუნდაც ეს ქალზე ძალადობა იყოს, მათ არ ეხებათ, ეს „კაცების საქმეა“. ასე უთხრეს ქმრებმა და მათაც მიიღეს.

შექუფე აზარს საინტერესოდ შემოაქვს რომანში არამარტო ქალის, არამედ, ზოგადად, ადამიანის დანიშნულებისა და როლის ძიების საკითხი საზოგადოებაში.

ბითას წამებისა და მოკვლის ეპიზოდებში სხვადასხვა მიმართებისა და მსოფლალქმის ადამიანების მთელი სპექტრი იშლება; მაგრამ, მიუხედავად ამ მოჩვენებითი სხვადასხვაობისა, მათი არსი და, აქედან გამომდინარე, მათი ქმედების შედეგი ერთია. ამდენ კაცში არავინ მოიძებნა, ვინც რეალურად აღუდგებოდა წინ ე.წ. საზოგადოების სისასტიკეს. ზოგს სიზარმაცემ შეუშალა ხელი, ზოგს – მოვლენების რეალისტურად შეფასების უნარმა – იცოდა,

მინც ვერაფერს შეცვლიდა; ზოგს – კარიერული წინსვლის დაკარგვის შიშმა; ზოგსაც – მკვლევებთან ახლობლურმა და ნათესაურმა კავშირებმა.

„ახალგაზრდა კაცმა, ბითას მოკვლის წინააღმდეგი რომ იყო, თავი მწუხარედ გადაიქნია. უნდოდა, დაეშალა მათთვის, მაგრამ, როცა თავის უბნელებს სათითაოდ გადახედა, მიხვდა, რომ არავითარი შანსი არ ჰქონდა. ის მათ იცნობდა, ისინი კი მას იცნობდნენ. ერთთან მუშაობდა და მეორის ქალიშვილის ცოლად შერთვას აპირებდა. ერთი მისი მამის ძმა იყო, მეორე კი – დედის ქმარი. ყველანი ერთმანეთის ნათესავები იყვნენ. შორეული თუ ახლობელი. გარეგნული განსხვავებების მიუხედავად, ერთსულნი იყვნენ. ერთი სული სხვადასხვა სხეულში. თვითონ კი ვინ იყო? მათი ნაშეირი. მათი ჩამომავლების მომავალი მამა“ [აზარი 2017:231].

ამ ეპიზოდში, რომელიც ე.წ. საზოგადოების ფსიქოლოგიურ პორტრეტს წარმოადგენს, ცხადია, მწერალი მხოლოდ ირანის დღევანდელი მდგომარეობის რეჟიმის უსამართლობას არ ახასიათებს. ესაა მისი პროტესტი ზოგადად ადამიანური ხასიათის გამო, რომელიც შობს კიდევ უამრავ გაუმართლებელ მოვლენას და სისასტიკეს. სანამ ადამიანები მხოლოდ საკუთარი კეთილდღეობის უზრუნველყოფით იქნებიან შეპყრობილნი, სანამ მეორე ადამიანი მათთვის „სხვა“ და „უცხო“ იქნება, რომლისთვისაც არ ღირს თავის შენუხება, მანამ იქნება უსამართლობა და სისასტიკე ამქვეყნად, ხოლო სად, კონკრეტულად რომელ ქვეყანაში აღზევდება ეს სისასტიკე – ირანში თუ სხვაგან; და ან როდის გაშლის ფრთებს, ამას ადამიანი ვერ განსაზღვრავს. ასეთ არამყარ და არაპუშმანურ სამყაროში გაუსაძლისია ცხოვრება. ამიტომ ამბობს შექუფე აზარის პერსონაჟი რომანის ბოლოს: „კარგია, რომ არცერთს არ გვყავს შვილები. ეს სამყარო შვილოსნობისთვის სახიფათოა!“ [აზარი 2017: 238].

გამოყენებული ლიტერატურა:

აზარი, შ. (1395/2017). აღუჩის ხის ემანაცია, ავსტრალია.

[اشراق درخت گوجه سبز ، استراليا]

აზარი, შ. (2020). მაგიური რეალიზმი - ჩვენი თანამედროვე საზოგადოებრივი რეალობის ასახვის საუკეთესო სტილი. ვანკუვერი, გავრცელდა 09/10/2020 მედია „ჰამიარის“ მიერ. شگوفه

آذر:رناليسم جادویی، بهترین سبک ادبی برای نشان دادن خود واقعی

جامعه امروز ما. ارسال شده 2020/10/09 توسط رسانه همیاری]

<http://media.hamyari.ca/2020/09/10/%D%A%AF%D9%81%D8%AA%E2%80%8C%D9%88%D%A%AF%D9%88-%D8%A8%D8%A7-%D8%B4%D%A9%D9%88%D9%81%D9%87-%D8%A2%D8%B0%D8%B1%D8%8C-%D9%86%D9%88%DB%8C%D8%B3%D9%86-%D8%AF%D9%87%D9%94-%D8%B1%D9%85%D8%A7%D9%86/>

ბაშირი, ი. [Bashiri, I. (2017). Modern Iran Through its Novels, “Michigan Quarterly Review”]. <https://sites.lsa.umich.edu/mqr/2017/02/modern-iran-through-its-novels/>

კირში, ა. (2022). კულტურა, როგორც კონტრკულტურა, არილი, 2 (302), თბილისი: „საზოგადოებრივ-ლიტერატურული ასოციაცია არილი“.

მარუფი, ა. (2007). მწერლობა ემიგრაციაში, ბერლინი.

<https://www.dw.com/fa-ir/دانش‌آنانوینوسی-در-غریب/2849227>

სამადი რენდი, ლ. (2017). ირანული დიასპორის ქალთა ლიტერატურა. [Samadi Rency, Literature of Women, Berlin: “Klaus Schwarz Verlag”].

ჭესაბი, ს. (2021). საუბარი შექუფე აზართან, ემიგრაციის ხმა, ხელოვნება და ლიტერატურა. [مصاحبه با شگوفه آذر ، آوای تبیعد، هنر و ادبیات]

<http://avaetabid.com/?p=1662>

Shokoofeh Azar is an Iranian writer, residing in Australia. She is the author of the novel "The Enlightenment of the Greengage Tree", English translation of which was shortlisted at the International Booker Prize for Fiction in 2020. The competition jury wrote about the novel: "The novel "The Enlightenment of the Greengage Tree" by Iranian-Australian writer Shokoofeh Azar is deeply impressive novel, which was translated from Persian into English. The storyline concerns Iran, the narrator is a spirit of thirteen-year-old girl Bahar, who tells us about the hard times of the life of the family and society since 1979 Islamic revolution. The novel is written in style of magical realism. She mixes the narrative manner characteristic for the classic Persian fiction to the Latin magical realism writing techniques, which merges with the Iranian folk ideas, fairy tales and myths. She tells us about the political regime, which is responsible for ruining many lives."

The writer herself gives the novel such definition: "The message of the „The Enlightenment of the Greengage Tree" is how the culture, art, hope and dream of the Iranian man can survive in the conditions of the political-religious stupidity and tongs... The novel is entirely the critic of the Islamic Revolution and Islam itself, for some extent."

Until now, the translator of the novel is still anonymous for his/her own safety, as the author of the book is banned by censor in Iran. Nevertheless, the copies of the novel illegally transported to Iran, are legally sold inside the country.

As we have already mentioned, Shokoofeh Azar has created this novel on the principles of magical realism. This important artistic method of the contemporary world literature, yet more in the Persian literature and in women literature in particular is extremely popular. Perhaps, because of its mythopoetic nature, and on the other hand - the special place of symbolism in it, the writer explains this issue in this way: „I wanted to cover the socio-political cruelty issues via magical realism and, simultaneously, expose the Iranian (non-Islamic) culture aesthetics and its beauty".

The mainline of the novel is represented by the real events and current political situation, in particular, Islamic revolution and the severity and absurdity of the further period. And, the second level of the novel, and indeed the more important layer of the novel, is an illustration of the writer's main point: the beauty of the eternal values; capacity of the ethno cultural values – unlike transient human fuss and stupidity.

The ironic debates on the „immensity" of the Islamic Revolution, "people's desire" is worth notable.

Officially, in the elections, 98% of the population supported Khomeini. In the village, where the action of the novel takes place and even in that region, neither the name of Khomeini, nor the Iran-Iraqi war and the Revolution is being heard.

When the countryman Hosseini comes to his village in order to involve the villagers in war and briefly talks about revolution, Iran-Iraqi war, the terrible actions of the Americans and the heroism of the Iranian warriors, the villagers listen to him unwindingly and only the elderly man asks him: „But, where is Iraq? Who is America?"

Revolution and its following period is represented in the novel with its severe diversity. Detaining, torture, death penalty; searching, property confiscation, burning of books are against the backdrop of the whole text.

Another worth-noting issue, which appears in various angles across the novel is a woman issue. The writer, apart from the realistic, earthborn images, in the way of mythologization of the scene, creates the mythopoetic characters with a style of magical realism, with whom override of the feminine origins are becoming more vivid and impressive, and the cruelty of the Revolution - dark and unacceptable.

In the novel, we meet real characters, with their everydayness. These women live in the realistic hoop of the novel and patently show the reader their cheerless, monotonous and bordered existence.

Completely deprived of their rights, the voiceless servants of their husbands, although they are against Bitā's torture by their husbands, obediently return home, where they have to get the dinner ready, help their children with their homework. Overall, women's everydayness – "women errands" wait for them. External affairs, even it is violence on a woman, does not concern them. "It is man's business", - that's what they were told by their husbands and they have accepted.

Apart from woman, Shokoofeh Azar represents generally the role of the human and its definition issue in the society.

In the episodes of Bitā's torture and murder, a whole spectrum of people of different attitudes and worldviews is shown; But despite this apparent difference, the result of their actions is the same. Among so many people, no one was found who would effectively raise up against the so-called cruelty of society. Some were hampered by the laziness, some – by the skills, assessing realistically the events, knowing that he/she was unable to change anything; some of them – by the fear of losing his/her career growth; some – by the close relations and relative connections with the murderers.

In the episode, which represents perfect psychologic portrait of the so-called society, it is obvious that the writer characterizes not only the current Iranian situation and injustice of the Islamic regime. It is her protest against the human nature, which produces numerous unjustified actions and severity. As long as people are only obsessed with ensuring their own well-being, as long as the other person is "other" and "alien" for them, for whom it is not worth bothering, injustice and cruelty in this world will exist, and where, in which country exactly will this cruelty rise - in Iran or elsewhere, nobody knows; and person cannot determine when it will spread its wings. It is difficult for a human to live in such an unstable and cruel world.

უცხოობის განცდა – უმთავრესი ადამიანური
გამოცდილება.
ელეას ხურის „ქალაქის კარიბჭეები“
The Sense of Alienation - the Main Human Experience.
"City Gates" by Elias Khoury

დარეჯან გარდავაძე
Darejan Gardavadze

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakishvili Tbilisi State University
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: უცხოობა, ახაბუდი დიგეხაგუხა, პოსტმოდერნიზმი, ღიბანის
სამოქალაქო ომი

Key words: Alienation, Arabic Literature, Postmodernism, Lebanese Civil War

არაბულ პოსტმოდერნულ ლიტერატურაზე საუბრისას გვერდს ვერ ავუვლით ნოველისტის, რომანისტისა და ლიტერატურული კრიტიკოსის ელიას ხურის სახელის ხსენებას. ის დღეს ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი თანამედროვე ლიბანელი მწერალია. ელიას ხურის დაბადების წელს (1948) ემთხვევა პალესტინელ ლტოლვილთა დიდი ნაკადის შესვლა ლიბანსა და იორდანიაში XX საუკუნის ახლო აღმოსავლეთის ყველაზე ცნობილი კონფლიქტის შემდეგ. შესაბამისად, მისი ცხოვრება დაბადებიდანვე პალესტინური პრობლემითაა მოცული. ჯერ კიდევ 19 წლის ელიას ხური იორდანიაში გაემგზავრა 1967 წელს, იქ პალესტინელ ლტოლვილთა ბანაკები მოინახულა და მოხალისედ ჩაენერა პალესტინის გათავისუფლების ორგანიზაციის ყველაზე მეტროლ ფრთაში – ფათაჰში, იორდანიიდან კი დაბრუნდა ათასობით პალესტინელის გაქვებისა და დახოცვის შემდეგ, რაც 1970 წლის სექტემბერში მეფე ჰასანის ჩამოგდების მცდელობას მოჰყვა. ამის შემდეგ ის პარიზში გაემგზავრა სასწავლებლად, სადაც 1860 წელს მთიან ლიბანში მარონიტებისა და დრუზების სამოქალაქო ომამდე მისულ კონფლიქტზე დაიცვა დისერტაცია. შემდეგ ელიას ხური ლიბანში დაბრუნდა და ბეირუთში პალესტინის გათავისუფლების ორგანიზაციის კვლევით ცენტრში დაიწყო მუშაობა. ის მონაწილეობდა 1975 წელს გაჩაღებულ ლიბანის სამოქალაქო ომშიც.

ჟურნალისტური საქმიანობა ელიას ხურიმ 1972 წლიდან დაიწყო, როცა ის ჟურნალ „მავაკიფის“ სარედაქციო საბჭოს წევრი გახდა, ამავე საბჭოში იყვნენ ცნობილი პოეტები – სირიელი ადონისი და პალესტინელი მაჰმუდ დარვიში. 1983-1990 წლებში ელიას ხური უძღვებოდა გაზეთ „საფირის“ კულტურულ განყოფილებას, გაზეთ „ნაჰარის“ ლიტერატურულ დამატებას. მისი საგანმანათლებლო-პედაგოგიური მოღვაწეობიდან აღსანიშნავია სალექციო კურსები კოლუმბიისა და ნიუ-იორკის უნივერსიტეტებში, ასევე ლიბანის უნივერსიტეტსა და ბეირუთის ამერიკულ უნივერსიტეტში.

ლიტერატურულ ასპარეზზე ელიას ხური 1975 წელს გამოვიდა, სწორედ ამ დროიდან აქვეყნებს ის თავის რომანებსა და ნოველათა კრებულებს, სულ 10 რომანი აქვს გამოცემული, რომლებიც თარგმნილია მსოფლიოს მრავალ ენაზე. ხური მიიჩნევს, რომ მწერალი თავისი ეპოქის განუყოფელი მდგენელია, მწერლის თავისუფლება მისი პირადი სივრცე როდია, არამედ მისი საზოგადოების თავისუფლების ნაწილი. მწერლური პასუხისმგებლობა კი საკუთარი საზოგადოების რეალობაზე ზნეობრივი პასუხისმგებლობაა, მათ შორის, იმ უმძიმეს პოლიტიკურ და სოციალურ კრიზისებზე პასუხისმგებლობა, რაც თანამედროვე არაბული სამყაროს თანამდევნი მოვლენა გახდა [Badawi 2007: 94]. მცირე ფორმატის რომანი „ქალაქის კარიბჭეები“ მწერლის ერთ-ერთი ადრეული ნაწარმოებია, 1981 წელს დაიწერა და „უცხო“, „უცხოობის“ კონცეპტი ძალიან დიდი დატვირთვის მატარებელია მასში. ზოგადად, გაუცხოების თემა და საკუთარი თავისა და საცხოვრისი ადგილის მაძიებელი უცხო, უსასრულოდ მოხეტიალე ყარები მოგზაური ხურის საყვარელი ლიტერატურული გმირია [Khoury 1993], ისევე, როგორც ლიტერატურული კონვენციების სრული დარღვევით, ერთდროულად სარკაზმით, სასონარკვეთითა და ლირიკული ნოსტალგიით სავსე მისი პოსტმოდერნული წერის სტილი [Amyuni 1998: 447].

რომანი „ათას ერთი ღამის“ ერთი ცნობილი ნარატივის – „სპილენძის ქალაქის“ თემის პოსტმოდერნული ლიტერატურული გადაშუქებაა, რომელიც ავტორმა მწერლური შთაგონებით მისთვის ყველაზე მტკივნეულ თემას – ბეირუთის სამოქალაქო ომსა და მის გამოძახილს დაუკავშირა [Mejcher 2006]. თავად ავტორიც ადასტურებს თავისი ნაწარმოების „ათას ერთი ღამის“ „სპილენძის ქალაქთან“ მსგავსებას, თუმცა ელიას ხურისთან ქალაქს სახელიც კი არა აქვს, ვერც ბეირუთის ხსენებას იპოვის მკითხველი მასში და ვერც სამოქალაქო ომისას. ის „სპილენძის ქალაქით“ რალაც ლაბირინთული სივრცეა რეალური სამყაროს მიღმა, ყველგანმყოფი სიკვდილის განსახიერება.

თავისთავად, „ათას ერთი ღამის“ ზღაპარი მოულოდნელი სიკვდილით მოცულ, დაცარიელებულ, გაუკაცრიელებულ, მიუვალგალავნიან „სპილენძის ქალაქზე“ იდუმალებით მოცული ამბავია, მკითხველის ცნობისმოყვარეობას მაშინათვე რომ იპყრობს. „ათას ერთი ღამის“ მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ ის ჩრდილო-დასავლეთ აფრიკის დაპყრობის ისტორიულ-ალეგორიული არაბული ლეგენდაა [წერეთელი 1967: 6-7], ამ უკვდავი ფოლკლორული ძეგლის ნაწილად რომ იქცა მე-9 საუკუნიდან [Gerhardt 1963: 211]. ამ ზღაპრულ ქალაქს 25 კარიბჭის მიუხედავად შესასვლელი კვალი არსაიდან უჩანს, მის მზეზე მოელვარე გუმბათებს კი მიკოტები დაჰკივიან და ყვავები დასტრიალებენ, ქალაქში თეთრი მარმარილოს ფილებზე დატოვებული წარწერები შეგონება, ჭკუის სწავლება და დარიგებაა შორსმჭრეტელთათვის, პესიმისტური რეფლექსიის გამომხატველი შინაარსით: „ადამის ძეო, რამ გაცდუნა ოდითგანვე დაუსაბამოს გამო და დაგავინყა აღსასრულის ჟამი. განა არ უწყი, რომ სააქაო არს სიკვდილის სასუფეველი, არავისათვის არ არის იგი მუდმივი სავანე. შენ კი შეჰყურებ მას და მინდობიხარ...“ [ათას ერთი ღამე 1980: 91] „ადამის ძეო, რამდენს გადროვებს უფალი შენი, ამაოების ზღვაში ჩაძირულს? ნუთუ გგონია, რომ არ მოკვდები? ნუ გაცდუნებენ დღენი შენნი, ღამენი შენნი, გართობის წუთნი და ამ წუთთა დაუდევრობა. არ დაგავინყდეს, რომ სიკვდილი ჩაგსაფრებია და დაგაცხრება. დღე არ გავა, რომ არ მოგესალმოს დილა-სალამოს. უფრთხილდი სიკვდილს, ემზადე მის შესახვედრად. თითქოს გხედავდე, ვით იძარცვები მთელი შენი სიცოცხლის გზაზე და დრონი შენნი საამონი მიიქცევიან. გულისხმა უყავ ჩემს ნათქვამსა, მიენდე სრულად უფალთა უფალს. წუთისოფელი არ არის მყარი, ჰგავს ობობას ქსელს“ [ათას ერთი ღამე 1980: 93]. აყვავებული, ყოველგვარი სიკეთით შემკული, სიმდიდრითა და საგანძურებით სავსე ქალაქი ცარიელია, უსიცოცხლო სხეულებით სავსე, რომლებიც თითქოს მიძინებულან და გაიღვიძებენო. მნახველთათვის ეს ერთგვარი შეგონებაა: არ გაცდუნოს წუთისოფელმა, სიკვდილი სიცოცხლის მცველავია და სჯის წუთისოფლის ამაოებით მოხიბლულებს. ნეტარია მხოლოდ ის მონა, ვისაც ახსოვს თავისი ცოდვა და ეშინია თავისი უფლისა. წუთისოფელი კი სიკვდილისა და ცდუნების სავანეა, დამლუპველი საცდურია. ვისაც სიხარბე სძლევს, სიკვდილი და დაღუპვა ელის.

ელიას ხურის „ქალაქის კარიბჭეების“ ფორმატი ასევე ცალკე აღნიშვნის ღირსია – აქაც, როგორც პოსტმოდერნისტულ ლიტერატურაში, ჟანრთა აღრევა ჩვეულებრივი მოვლენაა, ტექსტი მოთხრობაა თუ რომანი, ძნელად გასარჩევია, არც თხრობის სწორხაზობრივი, ერთ დროში მიმდინარე გადმოცე-

მა გვაქვს – დროთა კავშირი დარღვეულია, არც ამბის სიუჟეტური ხაზია მასში ტრადიციულად დალაგებული დასაწყისითა და დასასრულით. „ქალაქის კარიბჭეების“ ამბის მთხრობელი – ნარატორი ხან ნარატორია და ხანაც ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი – პროტაგონისტი.

რომანის მთავარი გმირი შორეული ქალაქისკენ მიმავალი უცხო, ყარიბი მოგზაური კაცია და უცხოობაშია მისი ძალა, რადგან სწორედ უცხოობის განცდას შეუძლია მისი დაუსრულებელი სვლისა და მსოფლალქმის ახსნა. უცხოობა თან ტანჯვას მისთვის და თან მისი რჩეულობის გამოხატულება.

რომანს ძალიან სახასიათო დასაწყისი აქვს:

„იყო ერთი კაცი. კაცი უცხო იყო, ყარიბი.

თავისი ამბავი მას არავისთვის ეამბნა; არ იცოდა, რომ ის მოსაყოლი ამბავი იყო. მას სჯეროდა, სწამდა, როგორც ყველას გვწამს. ის ისეთივე იყო, როგორც ყველა, მაგრამ არავისთვის არაფერი უთქვამს, რადგან არ იცოდა, რომ მომხდარი ამბები შეიძლებოდა ვინმესთვის ემცნო.

იყო კაცი და იყო უცხო, ყარიბი.

არ ახსოვდა, როგორ დაიწყო მისი ისტორია, რადგან მან ეს არ იცოდა. საკუთარი თავი ამბის შუაგულში აღმოაჩინა და არ უკითხავს, როგორ დაიწყო იგი. ამბის დასასრულით იყო გართული და, როცა დასასრული მოვიდა, აღმოაჩინა, რომ არც დასასრული იცოდა, რომ არც სხვებმა იცოდნენ დასასრული, რადგან დასასრული უცნობი იყო – დასასრული იყო დასასრული [ხური 2018: 30].“

შემთხვევითი არაა, რომ რომანის დასაწყისი წარსულის დაკარგული მეხსიერებითა და რწმენის ხაზგასმით იწყება. „ათას ერთი ღამის“ ტექსტი, ენოლიტიმანისეული კლასიფიკაციით, მრავალშრიანია. აბასიანთა დინასტიის სახალიფოს ბაღდადისა და ბასრის ამბავთა შრე, რომელსაც ზღაპარი „სპილენძის ქალაქზე“ მიეკუთვნება, იმ ეპოქის ერაყული საზოგადოების გნოსტიციზმური რწმენა-წარმოდგენებით საზრდოობს, რომელიც მაშინდელ არაბულ-ისლამურ ლიტერატურას კვებავს. ანტიკური ხანის რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობებიდან არაკანონიკურ ისლამურ ხედვაში დამკვიდრებული იდეების თანახმად, სააქაო უცხოობის სივრცედ მოიაზრება, სადაც ადამიანი სტუმარია, იმქვეყნიური სინათლის სამყაროდან ამქვეყნიურ წყვდიადში ჩადგებული უცხოა და მისი ამქვეყნად სტუმრობა გარდასახვისთვის მომზადებაა [ვაიდნერი 2018: 11-14]. სწორედ ამიტომ, აქ ის უცხოა და უკან უნდა დაბრუნდეს. ნუთისოფლის ნაკლოვან სივრცეში ის უცხოობის განცდით ცხოვრობს, როგორც მარადი მოგზავრი, გზად მავალი. მის მიერ საკუთარი უცხოობის და დევნილობის შეცნობა ნაბიჯია უკან, სამშობლოში დასაბრუნებლად. ამქვეყნად ის გზადმავალი ყარიბია. მისი გზა კი დაუსაბამოა და უსასრულო. ეს გზა მაძიებლის გზაა. მისი ცხოვრების გამოცდილება ექსტაზის გარკვეული ფორმაა, ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ მიჯნას რომ გადალახავს. მისი სამყარო სააქაო დევნილობის სივრცეა, სადაც ყველა და ყველაფერი საკუთარ უცხოობას ახსენებს და ათავისუფლებს მიწიერ ორიენტირებზე მიჯაჭვულობისგან. მისი უცხოობის განცდა ესაა საკუთარი თავის, სულისა და მთელი სამყაროსაგან გაუცხოება. ამ უცხოობიდან უკან დასახევი გზა მისთვის მოჭრილია, იდენტობის შესახებ მიწიერი წარმოდგენები სრულიად გამქრალი აქვს, რადგან მას მოგონებებიც კი აღარ აქვს დაკარ-

გულ სამშობლოზე. ის არ ცდილობს უცხოობისა და ტანჯვის განდევნას, დასრულებას, პირიქით, დაუღლადად აგრძელებს გზას, უცხოობა უკვე მყარად ფესვგადგმულია მასში, - ეს ის განცდაა, რომლებიც სულსა და მატერიას, ამსოფლისა და ზესოფლის, მიწიერ და სპირიტუალურ ყოფიერებას შორის მიჯნას არღვევს და გადალახავს.

„იყო კაცი და იყო უცხო, ყარიბი...“

კაცი იყო და კაცივით მიდიოდა.

კაცივით მიაბიჯებდა თავისი სიკვდილისკენ. თავის სიკვდილს ხელის განვდენაზე ხედავდა, მაგრამ მიაბიჯებდა...“

კაცი იყო და კაცივით ვიდოდა.

კაცივით მიაბიჯებდა თავისი სიკვდილისკენ. ...ის იყო კაცი; იყო უცხო, ყარიბი და თავისი სიკვდილისკენ მიდიოდა.

...იდგა მარტო, იჯდა მარტო და სევდასაც მარტოდმარტო მისცემოდა [ხური 2018: 31]“.

რომანის გმირი უცხო კაცი ერთგვარი მისიონერია უცხოობისა და მრავალი დაბრკოლების გადალახვის შემდეგ, რომლებიც აპოკალიფსურ სცენებს მოგვაგონებს, უთვალავი დღისა და ცივი, წვიმიანი ღამის შემდეგ ის თან აღწევს და თან ვერ აღწევს მიზანს - ქალაქი, სადაც ეგონა, რომ ელოდნენ, ჩასვლისთანავე მიესალმებოდნენ, კეთილი იყოს შენი მობრძანებაო, ეტყოდნენ; ხელს ჩაჰკიდებდნენ და მარმარილოს ცხელ აბანოში შეიყვანდნენ, უმშვენიერესი სამოსით შემოსავდნენ; ლამაზი ქალებით, ყვავილთა და სუნამოს სურნელით იქნებოდა გარშემორტყმული... ქალაქი, ღვთისგან მოშორებულ, უცხო მხარეში ჯერ ცეცხლში დაინთქა, შემდეგ მოვიდა ზღვა, ზღვამ შთანთქა ცეცხლი და ქალაქი დაფარა, ზღვამ გადაყლაპა გალავანი და კარიბჭეებს ზედ შემოადგა. ერთიმეორის მიყოლებით დაეცნენ კარიბჭენი... ქალაქი წყალში ჩაიქცა და თვალს მიეფარა. „ალარაფერი დარჩენილიყო ქალაქიდან, მტირალი ხმების გარდა, თევზთა შიგნეულიდან რომ გამოდიოდა და ადიოდა მაღლა, სადაც ის არავის ესმოდა [ხური 2018: 62]“. ამრიგად, მშვენიერება და ჭეშმარიტება მისკენ მიმავალი კაცისთვის კვლავ მიუწვდომელი დარჩა. ეს კი ნიშნავს, რომ კაცი ეძებდა იმას, რაც ამქვეყნად არ არსებობს, რაც მხოლოდ იმქვეყნადაა. მისთვის ხსნის მტანჯველი პერსპექტივა სწორედ ამ უცხოობასა და სვლაშია - ალთქმული ქვეყნისკენ სვლაში. ეს ის უცხოობაა, ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობაში რომ გარდაუვალია. ეს ის ტანჯვაა, რომელიც უნივერსალური, ყოველდღიური გამოცდილება არა მხოლოდ სულიერი, არამედ ეგზისტენციალური თვალსაზრისითაც. რეალურად, უცხოობის კონცეპტი არის გზა, რომელსაც მგზავრად ქცეული ადგას, სადაც, მისი „მე“-ც კი ხდება სხვა.

„უცხო კაცი მიდიოდა და მიდიოდა.

მის გვერდით სხვა კაცი მიდიოდა.

იმის გვერდით კიდევ სხვა მიაბიჯებდა.

ყველანი შორეული ქალაქისკენ მიდიოდნენ. შორეულ ქალაქში ცეცხლი გაეჩაღებინათ. ცეცხლში იხოცებოდნენ; ცეცხლში შიშით ძრწოდნენ; ცეცხლში წერდნენ ამბავს, რომელიც იქ იწყებოდა, სადაც უნდა დამთავრებულიყო და, როცა დასრულდა, ისეთი იყო, თითქოს არც დაწყებულიაო [ხური 2018:

31]“. უცხო, ყარიბი მოგზაური კი კვლავ იმ ამბის შუაგულში დარჩა, რომლის დასაწყისი და დასასრული თვითონაც არ იცოდა.

ელიას ხური ერთ-ერთ ინტერვიუში აღნიშნავს, რომ მას არ შეუძლია ემოციურად იმ წლებს დაუბრუნდეს, როცა „ქალაქის კარიბჭეები“ იწერებოდა. ეს მისთვის კომმარის ტოლფასი იქნებოდა, რადგან მისთვის ეს იყო პიროვნული გამოცდილება ფასეულობებზე, რომლებიც მთლიანად ჩაიკეტა და ენაზე, რომელიც მთლიანად განადგურდა ისე, რომ მომავალშიც კი ველარაფერი იქნებოდა მისით თქმული – სამოქალაქო ომმა ენა სრულიად უმნიშვნელო გახადა. ეს ის ენაა, რომელსაც „ქალაქის კარიბჭეებში“ მივყავართ სრული გაუგებრობიდან იმ სუფთა ფურცლამდე, რომელზეც შესაძლებელია, ერთდროულად კიდევ დაინეროს რამე და ამასთან ერთად, არც დაინეროს.

ამრიგად, ელიას ხურის „ქალაქის კარიბჭეები“ თავისი არარეალისტური სიუჟეტით, ტექსტის ფრაგმენტაციითა და მისი მრავალგვარი გაგების დაშვებით, თხრობის შერეული ფორმებით, „მაღალი“, ფილოსოფიური და „დაბალი“, ე.წ. ხალხური ლიტერატურის თემებისა და იდეების გაერთიანებითა და იმიტაციით, გამეორებებით, მხატვრული სტილიზაციით შექმნილი ეს-თეტიკური ილუზიით პოსტმოდერნულ სტილში დანერგილი ლიტერატურული ნაწარმოებია, რომელიც კარგად წარმოაჩენს ავტორის მწერლურ შესაძლებლობებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ამბავი სპილენძის ქალაქისა (1980), ათას ერთი ღამე, V, 89-107, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“
- ვაიდნერი, შტეფან (2018). კურთხეულ იყვნენ უცხონი. ისლამური და დასავლური თვალთახედვა, თბილისი: „ინტელექტი“
- წერეთელი, გიორგი (1967). ათას ერთი ღამის გამო. წინასიტყვაობა, „ათას ერთი ღამე“, I, 5-16, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“
- ხური, ელიას (2018). ქალაქის კარიბჭეები. „არმაღანი“, I, 30-62, თბილისი: „უნივერსალი“
- Amyuni, M. T. (1998). Khuri Ilyas, Encyclopedia of Arabic Literature, I, Edited by Julie Scott Meisami and Paul Starkey, London and New York: "Routledge"
- Gerhardt, Mia (1963). The Art of Story-Telling: a literary study of Thousand and One Nights, Leiden: "Brill"
- Mejcher, Sonja (2006). Ilyas Khuri's Abwab AL-Madina (Gates of the City). A modern version of "The City of Brass" from Alf layla wa-layla (The 1001 Nights), literaturen im kontext, arabisch-persisch-turkisch, Priska Furrer, Verena Klemm, Angelika Neuwirth, Friederike Pannewick, Rotraud Wielandt und Renate Wursch (eds.), XXIII - Reflections on Reflections, 273-289, Wiesbaden: "Reichert Verlag"
- بنوي، محمد (2007). إلياس خوري، قاموس الأندلس العربي الحديث، إعداد وتحرير الدكتور حمدي السكوت، القاهرة: "دار الشروق"
- Badawi, Muhammad (2007). Elias Khoury, Dictionary of Modern Arabic Literature, prepared and edited by Dr. Hamdi Al-Sukout, Cairo: "Dar Al-Shorouk"
- خوري، إلياس (1993). رواية مملكة الغرباء، بيروت: دار الآداب
- Khoury, Elias (1993). The Kingdom of Strangers Novel, Beirut: Dar Al-Adab

The concepts of “a stranger”, “an alien”, “an exile” are of great importance concerning one of the earlier small-format novels “City Gates”, by a modern Lebanese writer, novelist, literary critic Elias Khoury. The novel, written in 1981, is a postmodern literary rendition of one of the well-known themes of “One Thousand and One Nights”- “Cooper City”. Although the author links this theme to his most poignant topic - the Beirut Civil War and its invocations, in this short novel the reader cannot see Beirut directly. There is no mention of war either. The main character of the novel is a stranger travelling to a distant city and his strength lies in his sense of alienation, because it is the sense of alienation that leads him to the divine truth, to his essence of worldview. Alienation is a torment to him and, at the same time, an expression of his prominence, a means of accessing the divine truth. His path is the path of God, the path leading to God; his life experience is simultaneously a form of ecstasy that transcends worldly and divine divisions between the soul and the matter. His world is a place of exile, where everything and everyone reminds him of his alienation and sets him free from being chained to the earthly orientation. The way back from this alienation is cut for him, his earthly ideas about identity are completely gone, for he no longer has the memories of his lost homeland. He does not seek to overcome the alienation and suffering, to end it, on the contrary, he continues its course tirelessly, alienation is deeply rooted in him, and after overcoming many obstacles that resemble apocalyptic scenes, he reaches his goal. After a countless day and a cold, rainy night he succeeds and fails, at the same time, to reach the city- the city, where he thought he was expected, first was consumed by fire, then the sea swallowed fire, and covered the city, and the place plunged into the water and disappeared. Thus, beauty and truth remained unobtainable to the man trying to gain it. This means that the man was in search of something that does not exist in this world, something that is only otherworldly. The distressing prospect of salvation for him lies precisely in this alienation and motion - the travel to the promised land.

გარეგანი ფლექსიის შესახებ არაბულში
On Arabic Inflection

ნინო ეჯიბაძე
Nino Ejibadze

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakishvili Tbilisi State University
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: *არაბული, ენა, გრამატიკა, გარეგანი ფლექსია*
Key words: *Arabic, language, grammar, inflection*

თანამედროვე არაბულის ყველაზე შესამჩნევი განსხვავება კლასიკური სალიტერატურო ენისგან ისაა, რომ სიტყვის დაბოლოება არ წარმოითქმის: კლასიკური ნომ. kabīr^{an}, აკუზ. kabīr^{an}, გენ. kabīrⁱⁿ – სასაუბრო kabīr; კლასიკური თხრობითი კილო yaf'al^u, კავშირებითი yaf'al^a, პირობითი yaf'al^o – სასაუბრო yaf'al, და სხვ. ამ მოვლენის ყველაზე გავრცელებული, ამავდროულად, ყველაზე ზოგადი და არაზუსტი კვალიფიკაციაა „გარეგანი ფლექსიის გაუქმება“.

I

გავრცელებული დეფინიციით, არაბ. al-'i'rāb^u – ესაა სიტყვის დაბოლოების ცვლილება მასზე შინაგანი ფაქტორების ზემოქმედებით [Hamūda 1985: 107; 'Abū l-'abbās 1998:7], ამასთან, „სიტყვის დაბოლოებაში“ იგულისხმება სახელისა და ზმნის ბოლო ხმოვანი [Grande 1962: 159], ხოლო „შინაგანი ფაქტორებში“ სიტყვის მორფოსინტაქსური მდგომარეობა [Andronikashvili 2017:8]. ზოგადად, ის, რაც მოიაზრება არაბული ტერმინით al-'i'rāb^u, ზუსტად არ შეესატყვისება „გარეგან ფლექსიას“. ამ ტერმინს არ გააჩნია დასავლურ ლინგვისტიკაში ზუსტი შესატყვისი, რადგან აქ მიდგომა საკითხისადმი განსხვავდება არაბული ტრადიციის სტრუქტურული ხასიათის მიდგომისგან. მაგალითად, არაბული ტრადიცია ტერმინს 'ar-raf^u განიხილავს, როგორც მდგომარეობას, როდესაც სრულმნიშვნელოვანი სიტყვა ბოლოვდება -u ხმოვნით, სულერთია, არის ეს სახელი ნომინატივში, თუ ზმნა თხრობით კილოში; დასავლური ლინგვისტიკის პოზიციიდან კი, ფორმალურ თანხვედრაში მყოფი დაბოლოება -u სახელებსა და ზმნებში ვერ იქნება ერთი და იგივე ნიშანი, რაკი ერთ შემთხვევაში ის ბრუნვას გამოხატავს, ხოლო მეორეში – კილოს. მ. ანდრონიკაშვილი აღნიშნავს, რომ „ფლექსიის მრავალი მნიშვნელობიდან i'rāb-ს შეეფარდება (შეესაბამება) მხოლოდ ერთი: სიტყვათმცვლელი აფიქსი ანუ სიტყვის მორფოლოგიური სტრუქტურის ავტონომიური ბოლო კომპონენტი“ [Andronikashvili 2017:7].

როგორც აღინიშნა, კლასიკური სალიტერატურო ენა თანამედროვე სასაუბრო ენის ფორმებისგან, პირველ რიგში, იმით განსხვავდება, რომ მას სრულად აქვს შენარჩუნებული დაბოლოებები სახელებსა და ზმნებში, სხვა სიტყვებით, სრულად აქვს შენარჩუნებული al-'i'rāb-ის ნიშნები. მაგრამ ეს ნიშნები სრულად ან ნაწილობრივ ნიველირებულია თანამედროვე სტანდარტ არაბულშიც (სალიტერატურო ენის თანამედროვე მოდერნიზებულ ვარიანტში). ამიტომ, გარეგანი ფლექსიის შინაარსში გარკვევისთვის აუცილებელია ამ ნიშანთა სპეციფიკაში გარკვევა.

უპირველეს ყოვლისა, გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუქცია – ეს არაა არაბულისთვის ახალი მოვლენა. ისლამამდელ არაბულში, VII საუკუნისთვის, უკვე შეგვიძლია ვისაუბროთ იმაზე, რომ დიალექტთა ნაწილი სინთეტურია, ხოლო ნაწილი – ანალიტიკური [Cadora 1992:9]. როგორც ყველა სალიტერატურო ენა ირჩევს არსებული დიალექტური ბაზის ყოველი წარმომადგენლიდან გარკვეულ ელემენტებს, რის საფუძველზედაც იქმნება, საბოლოოდ, ყველა ამ დიალექტის მატარებლისთვის ერთნაირად „თავისი“ სალიტერატურო ენა, ასევე არაბულმა al-fuṣḥā-მაც – ისლამამდელ ხანაში ჩამოყალიბებულმა სალიტერატურო კოინემ – აითვისა სხვადასხვა დიალექტისგან

სხვადასხვა ნიშანი, მათ შორის, არაბეთის ნახევარკუნძულის დიალექტთა ნაწილისთვის დამახასიათებელი სინთეტურობა გამოვლენილი al-ʿirāb-ის სრულფასოვანი ფუნქციონირებით.

მაგრამ გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუქცია – ეს არის მოვლენა, რომელიც, გარდა იმისა, რომ დიაქრონიული ხასიათისაა, ვარირებს, ასევე, სინქრონიში – დიგლოსიურ ქრილში, კონტექსტუალურად.

თუ საკითხს სინქრონიში დავაკვირდებით, ყურადღებას იპყრობს ორი რეალია: ა) ერთი მხრივ, არაბულში იგრძნობა, ზოგადად, ფლექსიური წარმოების რედუქციის ტენდენცია (ეხება როგორც გარეგან, ისევე შინაგან ფლექსიას), და ბ) გარეგან ფლექსიასთან დაკავშირებული მოვლენა ნაწილობრივ ემთხვევა, მაგრამ ვერ ფარავს, წარმოადგენს ნაწილს ფონეტიკური მოვლენისა, რომელიც შეიძლება ასე დავახასიათოთ: არაბულში რედუქცირდება ბოლოკიდური ხმოვნები (ზოგადად, მათი ფუნქციის მიუხედავად).

მივყვეთ თანმიმდევრობით.

ა) არაბულში შეინიშნება ფლექსიური წარმოების რედუქციის ტენდენცია აგლუტინაციურის სასარგებლოდ. ეს სხვადასხვა დოზით ეხება როგორც შინაგან, ისე გარეგან ფლექსიას. შინაგანი ფლექსიის რედუქციების გამოვლინებაა, მაგალითად, დიალექტებში სუფიქსური მრავლობითის განვითარება ისეთ სახელებთან, რომლებსაც შინაგანი მრავლობითი ახასიათებდა (გარკვეულწილად აისახა სტანდარტ ენაზეც): ʿusar^{um} > ʿusrāt^{um} „ოჯახები“, mawāḏī^ʿ > mawḏī^ʿ ʾā^l^{um} „თემები“ და მისთ. ამავე მოვლენის ილუსტრირებაა არაბულ დიალექტებში ზმნებში შინაგანი პასივის გაუქმება: ზმნის ძირის შიგნით ხმოვნითი მოდელის მოდიფიცირების ნაცვლად, დიალექტებში პასივი ინარმოება უკუქცევითი მნიშვნელობის t- პრეფიქსით (რომელსაც ახლავს ან არ ახლავს ხმოვანი), რაც აგლუტინაციური წარმოებაა;¹ და სხვ.

ამ ფონზე, გარეგან ფლექსიასთან დაკავშირებული მოვლენა სრულიად ლოგიკური ჩანს: ის არის ერთი კონკრეტული გამოვლინება უფრო ფართო მოვლენისა, რომელიც, დასავლური ლინგვისტიკის პოზიციიდან რომ ვიმსჯელოთ, მიუთითებს ენის გადახრაზე სინთეტურიდან ანალიტიკური ხასიათისკენ.

ბ) მეორე მხრივ, არაბულისთვის დამახასიათებელია ბოლოკიდური ხმოვნის რედუქცირება. თუ სიტყვის ბოლოკიდური ხმოვანი გრძელაა, ორთოეპიაში ის დამოკლდება: სიტყვები دارسا darasū, دارنا darasnā, نأنا anā და მისთ. ყოველთვის (სალიტერატურო ორთოეპიის შესაბამისადაც) წარმოითქმის ბოლოკიდური ხმოვნის დამოკლებით. სასაუბრო არაბულში ბოლოკიდური მოკლე ხმოვნები ზოგჯერ საერთოდ ჩავარდნილია: fi > f „ში“; ხანდახან ამ ხმოვნათა რედუქციას თან გადაჰყვება თანხმოვანიც: kitābuhu > kitābuh > kitābu „მისი წიგნი“; huwa > huw > hu „ის (მამრ.)“; hiya > hiy > hi/he „ის (მდედრ.)“; kān^a > kān > ke „იყო“ და სხვ. ამგვარადვე, იქაც, სადაც სიტყვის ბოლოკიდური ხმოვანი გარეგანი ფლექსიის გამოვლინებაა, ეს ხმოვნები განიცდიან რედუქციას: yafʿal^u > yafʿal „აკეთებს“, al-muʿallim^u > al-muʿallim „(ეს) მასწავლებელი“

¹ ეს არაა არაბულისთვის ახალი მოვლენა და ახასიათებს ზოგადად სემიტურ ენებს; მაგრამ ჩვენთვის აქ საინტერესო ისაა, რომ დიალექტებმა ზმნებში დერივაციული პასივით (მოცემულ შემთხვევაში, resp. აგლუტინაციური წარმოებით) მთლიანად ჩაანაცვლებს ფლექსიური პასივი.

და მისთ., რაშიც შეიძლება დავინახოთ ამ, „ბ“, პუნქტში განხილული ზოგადი ფონეტიკური მოვლენის კონკრეტული ასახვაც.

მაგრამ სრულმნიშვნელოვან სიტყვებში ამ ბოლოკიდური ხმოვნების დაკარგვა, გარეგანი ფლექსიის კონტექსტში, ჯაჭვისებურადაა დაკავშირებული ამავე სიტყვების სხვა ფორმებთან.

კერძოდ,

1) ავიღოთ სალიტერატურო ენაში სახელთა ყველაზე მრავალრიცხოვანი ჯგუფი – თანვინიანი სახელები (ასეთია მხ. რ.-ში წარმოდგენილ სახელთა უმრავლესობა, ასევე, მდედრობითი სქესის სწორ მრავლობითში მდგარი სახელები, ასევე – მსხვრეული მრავლობითის მოდელების უმეტესით წარმოდგენილი). თავის მხრივ, ასეთი სახელების უმრავლესობას ქმნიან სამბრუნვიანი თანვინიანი სახელები, რომლებშიც „სანყის“, განუსაზღვრელ, მდგომარეობაში გარეგანი ფლექსიის გამოვლინებად შეიძლება ჩაითვალოს ბრუნვისა და სტატუსის ნიშნის ერთდროული ფუნქციონირება, რადგან status absolutus-ის ნიშანი, at-tanwīn-ი, ბრუნვის ნიშნის გარეშე არ ფუნქციონირებს („ბრუნვასა და სტატუსს შორის პირდაპირი კავშირი არსებობს“ – Lekiasvhili 1977:129). ამასთან, მნიშვნელოვანია, რომ ა) გარეგანი ფლექსიის ფუნქციონირება დამოკიდებულია სიტყვის მორფოსინტაქსურ მდგომარეობაზე; ხოლო at-tanwīn-ის არსებობაც განპირობებულია სწორედ სიტყვის მორფოსინტაქსური მდგომარეობით, და ბ) ისეთ სახელებში, როგორებიცაა ორბრუნვიანი თანვინიანი სახელები, ასევე – უბრუნველი თანვინიანი სახელები, გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუცირება გამოხატულია ამ თანვინის ჩამოცილებით:

ნომ. qādiⁿ, dawāhiⁿ > qādi, dawāhi; ‘ašaⁿ, fataⁿ > ‘aša, fata
აკუზ. qādi^{van}, dawāhi^{van} > qādi, dawāhi; ‘ašaⁿ, fataⁿ > ‘aša, fata
გენ. qādiⁿ, dawāhiⁿ > qādi, dawāhi; ‘ašaⁿ, fataⁿ > ‘aša, fata

როგორც ჩანს, სასაუბრო არაბულში, გარეგანი ფლექსიის რედუქცია გულისხმობს: ორბრუნვიან სიტყვებში ნომინატივსა და გენიტივში მხოლოდ თანვინის (აკუზატივში – მის გარდა, ასევე, ბრუნვის ნიშნის) ჩამოცილებას; ხოლო უბრუნველ სახელებში – მხოლოდ თანვინის ჩამოცილებას.

საბოლოოდ, საფიქრებელია, რომ თანვინი შეიძლება ჩაითვალოს გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა ნაწილად, რაკი ა) მისი არსებობა კლასიკურ ენაში დამოკიდებულია სიტყვის სინტაქსურ კავშირზე ფრაზაში სხვა სიტყვებთან და ბ) მისი ჩამოცილება სასაუბრო ფორმებში ხდება არა მხოლოდ იქ, სადაც ის ბუნებრივად გადაჰყვება რედუცირებულ ბრუნვის ნიშანს, არამედ – იქაც, სადაც ბრუნვის ნიშანი რჩება ადგილზე, რაკი დაპირისპირება სხვადასხვა ბრუნვის ფორმებს შორის ნიველირებულია მოცემული ბრუნვის ნიშნის შენარჩუნების პირობებშიც (მაგ., ორბრუნვიან სახელებში, სადაც იკარგება მხოლოდ აკუზატივის სუფიქსი). გამოდის, რომ მოვლენას, რომელსაც გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუცირება ჰქვია, პასუხობს ის მდგომარეობაც, რომელშიც ჩამოცილებულია მხოლოდ თანვინი.

მაგრამ გარეგანი ფლექსიის რედუქცია სახელებში მხოლოდ ბრუნვის ნიშნისა და თანვინის ჩამოცილებაც არაა.

2) თუ, ვთქვათ, al-mu'allim^u სახელის მხოლოდით რიცხვში ჩავარდება ბოლოკიდური ხმოვანი, ეს ნიშნავს, რომ ასეთი სახელი დაკარგავს ბრუნვის გაგებას. მაგრამ ერთსა და იმავე სახელს, ერთსა და იმავე ენობრივ ფორმაში (სალიტერატურო ენაში, დიალექტში), ბრუნვის გაგება ან უნდა ჰქონდეს, ან არ უნდა ჰქონდეს; არ შეიძლება სახელს ჰქონდეს ბრუნვის გაგება ნაწილობრივ, რომელსამე, ერთ, ვთქვათ, სტატუსში, ან ერთ რომელსამე რიცხვში. ორობით რიცხვსა და მამრობითი სქესის სწორ მრავლობითში ბრუნვის დაბოლოება მხოლოდ ხმოვნით არაა წარმოდგენილი: ბრუნვის ნიშნებად ითვლება კომპლექსური სუფიქსები, ორობითში –ānⁱ, –aynⁱ, მრავლობითში –ūn^a, –īn^a. ასეთ ფორმებში ბრუნვის ნიშნები არაა გამოხატული ბოლოკიდური ხმოვნით.

მაშ, როგორ გამოიხატება მათში ბრუნვის გაგების დაკარგვა? ეს ხდება ბრუნვათა განმასხვავებელ ფორმებს შორის დაპირისპირების ნიველირებით: გაუქმდა ის ფორმა, რომელიც ნომინატივს შეესაბამებოდა, დარჩა ის – რომელიც შეესაბამებოდა დანარჩენ ორ, ე.წ. ირიბ, ბრუნვას: al-mu'allimayn, al-mu'allimīn, და მათ იტირთეს სამივე ბრუნვის გადმოცემა ერთდროულად; უფრო სწორად – ნიველირდა რა დაპირისპირება ბრუნვათა შორის, გაუქმდა თვით ბრუნვის გაგებაც.

პრინციპულად მსგავსია მდგომარეობა ისეთ სპეციფიკურ სიტყვებში, როგორებიცაა, ე.წ. „ხუთი სახელი“, სადაც განსაზღვრულ სტატუსში ბრუნვა გამოხატულია არა მხოლოდ ხმოვნით, არამედ – გრაფიკულადაც: ნომ. 'abū ʾأبٍ, აკუზ. 'abā ʾأبا, გენ. 'abī ʾأبي. ასეთ სახელებში, ბრუნვის გაგების გაუქმება გამოიხატება იმით, რომ სამსავე შემთხვევაში იხმარება სახელობითი ბრუნვის ფორმა.

საბოლოოდ, სახელთა ყველა ტიპისთვის, მივიღეთ მდგომარეობა, როდესაც ბრუნვა აღარ გადმოიცემა არცერთ ფორმაში.

3) ორობით რიცხვსა, მამრობითი სქესის სწორ მრავლობითსა და მსხვრეული მრავლობითის ორბრუნვიან მოდელებსა და უბრუნველი მოდელების ნაწილში status absolutus-ი უნიშნოა (უთანვინოა): mu'allimānⁱ „ორი მასწავლებელი“, mu'allimūn^a „მასწავლებლები“, qirdān^u „მაიმუნები“, dīkrā „მოგონება“.

qirdān^u ფორმაში ბოლოკიდური -u ხმოვანი სახელობითი ბრუნვის ნიშანია, მას უპირისპირდება ირიბი ბრუნვების ნიშანი -a. dīkrā ტიპის სახელებში -ā < -ay კომპლექსის შერწყმის შედეგია (მონოფთონგიზებული დიფთონგი; დაღმავალი დიფთონგის მონოფთონგიზაცია არაბულისთვის პრაქტიკულად ნორმაა), სადაც -y- არის სუსტი R₃.

ორობითსა და მამრობითი სქესის მრავლობით რიცხვში ბოლოკიდური -i, -a ხმოვნების ფუნქცია გასარკვევია. დაისმის ორი შეკითხვა:

ა) რას წარმოადგენენ ასეთ სიტყვებში ბოლოკიდური ხმოვნები და რა არის ამ ხმოვანთა ფუნქცია?

ბ) რა არის გარეგანი ფლექსიის ნიშანი ასეთ სიტყვებში?

მივყვეთ თანმიმდევრობით:

ა) თუ დავუკვირდებით, ეს ხმოვნები არ გამოხატავენ ბრუნვას; ბრუნვის ნიშანი ამ ფორმებში არის სუფიქსური ხმოვანი, რომელიც არა ბოლოს, არამედ – ბოლოს წინა მარცვალს ქმნის, კერძოდ, ორობითი რიცხვის ფორმებში: სახ. -ā-, ირიბი ბრ. -ay- (პრაქტიკულად, იგივე მონოფთონგიზებული -ē-), ხოლო მამრ. სქესის სწორ მრავლობითში – სახელობითი ბრ. -ū-, ირიბი ბრ. -ī-. საძიებელი ბოლოკიდური ხმოვნები არ გამოხატავენ არც სტატუსს, რიცხვსა და სქესს. მაშ, რას შეიძლება კიდევ არაბულში გამოხატავდეს ბოლოკიდური ბგერა?

გარკვეულ მორფოსინტაქსურ პოზიციაში არაბულში ჩნდება ბოლოკიდური ხმოვნები, რომლებიც ქვემოთ მსხვილი შრიფტითაა გამოყოფილი და რომელთა ერთადერთი ფუნქციაა თანხმოვანთა თავმოყრის განტვირთვა: *man + l-qā'il* > *mani l-qā'il* „ვინაა მთქმელი (ვინ თქვა)?“; *kasartum+hu* > *kasartumūhu* „თქვენ ის გატყუებ“ და მისთ. სხვა სიტყვებით, ამ ხმოვნების ერთადერთი ფუნქციაა დამხმარე როლი ორთოეპიაში, გარკვეულ მორფოსინტაქსურ სიტუაციაში სიტყვის წარმოთქმის გამარტივება. ხომ არ შეიძლება განვიხილოთ ორობითის -i და მამრ. მრ.-ის -a ამავე რანგში?

კლასიკურ სალიტერატურო არაბულში სახელი შეიძლება ბოლოვდებოდეს ან ხმოვნით, ან ხმოვნითა და თანვინისეული თანხმოვნით. სხვა ტიპის დაბოლოება კლასიკურ სალიტერატურო ენაში სახელს არ გააჩნია. ეს ხმოვნები, რომლებიც იკავებენ სიტყვის ბოლო, ან ბოლო + თანვინი, პოზიციას, შემთხვევათა უმეტეს ნაწილში არიან ამავედროულად ბრუნვის ნიშნები. მაგრამ, როგორც აღინიშნა, ორ.-სა და მამრ.სქ.-ის სწორ მრ.-ში ბრუნვის ნიშანი არა ბოლო, არამედ – ბოლოსწინა ხმოვანია. მას მოსდევს მრავლობითის გამოხატველი სონორი (უფრო დეტალურად საკითხის შესახებ იხ. Ejibadze 2019:143-150). გამოდის, რომ ორობითსა და მამრ. სქესის მრ.-ში სიტყვა ბოლოვდება კონკრეტული – მრავლობითობის გამოხატვის – ფუნქციის მქონე თანხმოვნით, რომელიც არ წარმოადგენს თანვინს. მაგრამ სალიტერატურო არაბულისთვის (განსხვავებით სასაუბროსგან) ეს არაა ბუნებრივი მდგომარეობა. ჩვენთვის აქ საინტერესო ბოლოკიდურ ხმოვანთა ფუნქცია, საფიქრებელია, არის სწორედ მხოლოდ ის, რომ სიტყვა ხმოვნით ბოლოვდებოდეს. ამ ხმოვნის ფუნქციის შედარება შესაძლებელია *mani l-qā'il*, *kasartumūh* სიტყვებში მსხვილი შრიფტით გამოყოფილი ხმოვნების დამხმარე ფუნქციასთან. ამ ხმოვნების წარმოთქმა-არწარმოთქმა არ იწვევს რაიმე გაუგებრობას; ისინი არ წარმოითქმის სასაუბრო არაბულის არცერთ ფორმაში; ისინი პრაქტიკულად უფუნქციოა, თუ არ ჩავთვლით ორთოეპიის კლასიკური სალიტერატურო არაბულისთვის ჩვეულ ნორმებს; საკუთრივ გრამატიკული დატვირთვა მათ არ გააჩნია.

თუ ასეთი მსჯელობა მართებულია, მაშინ, გამოდის, რომ ორ.-სა და მამრ. სქესის სწორ მრ.-ში ბოლოკიდური ხმოვანი არაა გარეგანი ფლექსიის ნიშანი, რადგან ის არაა დამოკიდებული სიტყვის მორფოსინტაქსურ მდგომარეობაზე, და ამ მდგომარეობის ცვლილება არ იწვევს ამ ხმოვნის ცვლილებას (ეს დავიმახსოვროთ იმ დროისთვის, როცა საუბარი საკუთრივ გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუქციაზე გვექნება).

ბ) რა არის განსახილავ ფორმებში გარეგანი ფლექსიის ნიშანი, მაშ? თუკი ამოვალთ იქიდან, რომ გარეგანი ფლექსიის ნიშანი – ეს ის მორფია,

რომელიც უნდა გამოხატავდეს სიტყვის სინტაქსურ პოზიციას, მაშინ, რა თქმა უნდა, mu'allimān¹, mu'allimūn²-ს მსგავს ფორმებში გარეგანი ფლექსიის ნიშანია ბრუნვის ნიშანი, რომელიც წარმოდგენილია ორ.-ში ān-, -ayn = 𐌺 სუფიქსებით, მრ.-ში – 𐌺n, -in სუფიქსებით.

თავის მხრივ, თუ უფრო დეტალურად გავიაზრებთ, ამ ნიშნებიდან -n-ესაა არა ბრუნვის, არამედ – რიცხვის ნიშანი: ის უცვლელადაა შენარჩუნებული ყველა ზემოთხამოთვლილ ფორმაში, რომლებსაც აერთიანებთ ერთზე მეტობა (resp. სიმრავლე). ის ნიშნები, რომლებიც განსხვავდებიან ბრუნვათა მიხედვით, არის ხმოვნები ū, ī, ā, ē. შესაბამისად, al-'i'rāb-ის ნიშნებია სწორედ ისინი (ხოლო გარეგანი ფლექსიის ნიშნებია ორივე მათგანი: რიცხვის ნიშანიც და ბრუნვის ნიშანიც).

შეგვიძლია განვაზოგადოთ, რომ ყველგან, სადაც ბრუნვა კლასიკურ სალიტერატურო ენაში არ გამოიხატება ბოლოკიდურ პოზიციასზე მდგარი მოკლე ხმოვნით, არამედ – სხვაგვარად, ბრუნვის გაგების გაუქმება გამოხატულია ფორმალური შენარჩუნებით ერთი რომელიმე ბრუნვის ნეიტრალიზებული ნიშნისა, რომელიც კარგავს ბრუნვის გაგებას, რაკი აღარ უპირისპირდება დანარჩენ ბრუნვებს; ასეთ საერთო ფორმებში მორფი, რომელიც კლასიკურ ენაში ბრუნვის ნიშანი იყო, სასაუბრო არაბულში ვეღარ განიხილება ასეთად.

4) -at სუფიქსი სახელებში, რომელიც არაბულში პოლისემიურია და შეიძლება გამოხატავდეს მდებრობით სქესს, აღმატებით ფორმას, კერძობითს, კრებითს ან მრავლობითს, სასაუბრო ენაში ასევე იკარგება გარკვეულ მორფოსინტაქსურ სიტუაციაში, კერძოდ – პაუზურ ფორმებში: mu'allima³ > mu'allima. მაგრამ როგორც კი სიტყვა აღმოჩნდება აღ-იდაფას კონსტრუქციის პირველ წევრად (ე.ი. სინტაქსური წესით განისაზღვრება), სუფიქსისეული -t- აღდგება. შესაბამისად, -at სუფიქსიც შეიძლება განიხილულ იქნას, როგორც გარეგანი ფლექსიის ნიშანი, თუმცა ის არაა al-'i'rāb-ის ნიშანი.

ახლა რაც შეეხება ზმნას.

5) ითვლება, რომ გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუქცია ზმნაში – ესაა კილოს ფორმების ნიველირება, რადგან კილოს ნიშანი, ესაა სუფიქსური მორფი, რომელიც განსაზღვრავს ზმნა-შემასმენლის სინტაქსურ მდგომარეობას ფრაზაში.

ზმნის იმპერფექტივის მხოლობით რიცხვში (გამონაკლისია II პ., მდებრ. სქ.), ასევე – მრავლობითი რიცხვის პირველ პირში თხრობით, კავშირებითსა და პირობით კილოს შორის განსხვავებაა ბოლოკიდურ ხმოვანში: -u ხმოვნით მარკირებულია თხრობითი კილო, -a ხმოვნით – კავშირებითი, ნულოვანი დაბოლოებით – პირობითი. ყველა ამ ფორმაში, სასაუბრო არაბულში, ბოლოკიდური ხმოვნის დაკარგვა იწვევს თხრობით, კავშირებით და პირობით კილოებს შორის განსხვავების ნიველირებას.

მაგრამ, თუ კილოს გაგება არ არსებობს ზემოთ აღწერილ ფორმებში, ეს უნდა გავრცელდეს იმ ფორმებზეც, სადაც კილოს მხოლოდ ბოლოკიდური ხმოვანი არ გამოხატავს. ესაა მხოლობითი რიცხვის II პირის მდებრობითი

სქესი, ორობითი და მრავლობითი რიცხვის III და II პირის ფორმები. აქ თხრობით კილოში გვაქვს კომპლექსური სუფიქსები $-in^a$, $-ān^i$, $-ūn^a$, $-na$, რომლებიც კავშირებითსა და პირობითში რედუცირდებიან: $-ī$, $-ā$, $-ū$ (გამონაკლისია $-na$ სუფიქსიანი მდებარეობითის მრავლობითი რიცხვის ფორმები, რომელიც არ იკვეცება, რომ არ მოხდეს თანხვედრა მხოლობითის ფორმებთან $yaf'al$, $taf'al$).

დიალექტებში ზმნას ორობითი რიცხვი არ აქვს. გაუქმდა რა კილოს გაგება მხოლობით რიცხვში, მრავლობითშიც ნიველირდა დაპირისპირება სხვადასხვა კილოს ფორმებს შორის და შენარჩუნდა მხოლოდ მოკვეცილი სუფიქსები, რომლებიც პირობითსა და კავშირებითს ერთდროულად ახასიათებდა – $-ī$, $-ū$ (რომლებიც ორთოეპიაში მოკლდება): $taf'al-i$, $yaf'al-u$, $taf'al-u$.

ზოგადად, ის, რომ, სალიტერატურო ენაშიც, ორობითსა და მრავლობითში $taf'alī$, $yaf'alā$, $taf'alā$, $yaf'alū$, $taf'alū$ ფორმები ერთდროულად მიესადაგება როგორც კავშირებით, ასევე პირობითი კილოს, ხოლო $yaf'alna$, $taf'alna$ ფორმები ერთდროულად მიესადაგება თხრობითსაც, პირობითსაც და კავშირებითსაც, უნდა მიუთითებდეს კილოს რედუქციის უფრო ადრეულ საფეხურზე.

საბოლოო ჯამში: რა არის გარეგანი ფლექსია და რა შეიძლება იყოს მისი ნიშანი? გარეგანი ფლექსია არის კომპლექსური ფენომენი, რომლის დეფინიცირება ისე, რომ ესაა სიტყვის ბოლო ხმოვნის ცვლილება შინაგანი ფაქტორების ზემოქმედებით ($al-ʿirāb$), ვერ იქნება სწორი. გარეგანი ფლექსია – ესაა შინაგან ფლექსიასთან დაპირისპირებული ფენომენი, რომლისგანაც განსხვავდება იმით, რომ თუკი შინაგანი ფლექსია ესაა ფორმანარმოების (და, აქედან გამომდინარე, შემთხვევათა ნანილში – სიტყვანარმოების) საშუალება სიტყვის ძირის შიგნით (და არა სიტყვის ძირში, sic!) ხმოვანთა კომბინატორულობით გამოვლენილი ცვლილებებით, გარეგანი ფლექსია – ესაა სიტყვის ძირის გარეთ მომხდარი, სუფიქსურად (და არა პრეფიქსურად ან სხვა ფორმით) გამოხატული, ცვლილებები, რომლებიც იღებენ მონაწილეობას ფორმანარმოებაში. ყველა ის მორფი, რომელიც სიტყვაში ასეთ განსხვავებას განაპირობებს, იქნება ის სიტყვის აბსოლუტურ ბოლოში თუ არა, იმ პირობით, რომ ის სუფიქსურია, ჩაითვლება გარეგანი ფლექსიის ნიშნად.

II

ახლა მივუბრუნდეთ მოვლენას, რომელიც ცნობილია, როგორც გარეგანი ფლექსიის (ნიშანთა) გაუქმება არაბულის სასაუბრო ფორმებში.

ყველაზე მაღალი ხარისხით ეს მოვლენა თვალსაჩინოა დიალექტებში. მაგრამ აქაც ისმის კითხვები: ა) შეიძლება თუ არა ამ მოვლენას ვუნოდოთ „გაუქმება“, თუ ესაა რედუქცია, რომლის ხარისხი დამოკიდებულია სოციოლინგვისტურ მონაცემებზე, მამასადაამე – სიტუაციურია; ბ) არის თუ არა ის, რასაც გარეგანი ფლექსიის რედუქციას ვუნოდებთ, ყოველთვის საკუთრივ გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუქცია?

აქაც თანმიმდევრობით მივყვეთ.

ა) როგორც ქალაქურ, ისე სოფლისა და ბედუინთა (კონსერვატიულობით ცნობილ) დიალექტებში სახელებში ბრუნვა, ხოლო ზმნებში კილო, ნიველი-

რებულია ისე, როგორც ეს ზემოთ აღინერა (ბრუნვა შეიძლება ჩანდეს მხოლოდ გაყინულ ფორმებში šukran „გმადლობ“ ტიპისა.). თანვინის საკითხი დიალექტებში, ბუნებრივია, აღარ დგას. -at სუფიქსს რაც შეეხება, მისი თანხმონითი ელემენტი ისმის, თუკი სიტყვა სინტაქსურადაა განსაზღვრული, ხოლო იკარგება პაუზურ ფორმებში.

არაბულის იმ ფორმაში, რომელსაც სტანდარტ ენა ჰქვია (და წარმოადგენს მედიალურ ვარიანტს დიალექტებსა და კლასიკურ ენას შორის), მოვლენა ფრიად საფეხურებრივია და დიდადაა დამოკიდებული ექსტრალინგვისტურ ფაქტორებზე, როგორებიცაა საუბრის გარემოს ოფიციალურობის ხარისხი, სასაუბრო თემის სპეციფიკა, მოსაუბრის განათლების დონე და სოციალური კუთვნილება და მისთ. უფრო მეტიც, თვით al-fuṣḥā-შიც კი, ზოგიერთ სპეციფიკურ შემთხვევაში, ექსტრალინგვისტურ რეალიებს შეუძლიათ გავლენა მოახდინონ ჩვენთვის საინტერესო მოვლენაზე: ცნობილია, რომ თანვინი იკვეცება კლასიკური ლექსწყობით (al-‘arūḍ) შექმნილ ლექსში სალექსო ბნკარედის – bayt-ის – ბოლოს, ასევე, ბაითის ბოლო ხმოვანი შეიძლება დაგრძელდეს ან დამოკლდეს პროსოდიული მიზეზებით; ასევე, რომ ყურანის ორთოეპიული წესებით წაკითხვისას (ე.წ. at-tajwīd) ზოგჯერ იკვეცება აიის დამაბოლოებელი სიტყვის ხმოვანი. ეს უკვე მიუთითებს იმაზე, რომ არაბულის ყველაზე კლასიკურ ფორმაში – al-fuṣḥā-ში – გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუცირება დასტურდება.

თანამედროვე სალიტერატურო ენაში ნორმად ითვლება საკუთარ სახელებსა და ფრაზის ბოლოკიდურ სიტყვებში გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა მოშლა – კიდევ ერთი საფეხური წინ გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუქციაში.

სტანდარტ ენაში, როგორც აღინიშნა, სალიტერატურო არაბულის ფლობის დონიდან, ასევე – სასაუბრო თემატიკიდან, გამომდინარე, ეს პროცესი უფრო ღრმა არის: პაუზურ ფორმებში დაკარგულია ბრუნვებსა და კილოებს შორის განსხვავება, ზმნის პერფექტივში არ წარმოითქმის ხოლმე ბოლოკიდური ხმოვანი (fa‘ala > fa‘al), at- სუფიქსის თანხმონითი ელემენტი წარმოითქმის მხოლოდ აღ-იდაფაში. პრაქტიკულად ისევე, როგორც ეს დიალექტებში ხდება.

საილუსტრაციოდ ავიღოთ რომელიმე ფრაზა:

بدأت وزارة الآثار أعمال ترميم وصيانة أبو الهول، وتحديدًا الناحية الجنوبية الشرقية من التمثال، وذلك لحمايته، ويتم ذلك بعد موافقة اللجنة الدائمة للآثار المصرية.

„დაიწყო არქეოლოგიის სამინისტრომ სფინქსის სარესტავრაციო სამუშაოები, კონკრეტულად კი ძეგლის სამხრეთ-აღმოსავლეთი მხარისა, მისი დაცვის მიზნით, ეგვიპტის არქეოლოგიის მხარდამჭერი კომიტეტის თანხმობის შემდეგ“ [გაზეთი al-yawm as-sābi‘].

ფრაზა შექმნილია სალიტერატურო ენაზე, უფრო ზუსტად – მის იმ საფეხურზე, რომელსაც სტანდარტ ენას ვუნოდებთ. თუ საგანგებოდ არ მოინდომებდა სალიტერატურო ნორმების დაცვას, ბუნებრივად წაკითხვისას, ფრაზის პირველი ნაწილი არაბის წარმოთქმაში, სავარაუდოდ, ასე გაიჟღერებდა:

badaʿat wizārat al-āṭār ʿaʿmāl tarmīm wa-ṣiyānat abū l-hawl, wa-tahdīdan an-nāhiyya l-janūbiyya š-šarqiyya min-at-timṭāl...

მსხვილი შრიფტით აქ გამოყოფილია ის ბოლოკიდური ხმოვნები, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ ფრაზა სტანდარტ ენაზეა შექმნილი, მასადაამე ექვემდებარება გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუცირებას, მაინც შენარჩუნდებოდა. ამ შენარჩუნების მიზეზია მოცემულ სიტყვათა სინტაქსური კავშირები ფრაზაში. კონკრეტულად:

სიტყვებში *wizārat* და *ṣiyānat*, *-at* სუფიქსისეული *-t*- შენარჩუნებული იქნება სტანდარტ ენაშიც და დიალექტურ დონეზეც; კლასიკურ ენაში ამ ფორმებს, მოცემულ კონტექსტში შეესაბამებოდა *wizāratu* და *ṣiyānati*, გამომდინარე ამ სიტყვების კონკრეტული სინტაქსური პოზიციიდან.

გამოდის, რომ, სოციოლინგვისტური რეალიების გათვალისწინებით, მოცემულ სინქრონიულ დონეზე, *-at* სუფიქსით გაფორმებულ სიტყვებთან გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა რედუქციის კონტექსტში სამი საფეხურია შესაძლებელი: სრული სახე – შენარჩუნებული ბრუნვის ნიშნებით (+ თანვინით, თუ ამას კონტექსტი მოითხოვს); ნაწილობრივ მოკვეცილი – მოკვეცილი მხოლოდ ბრუნვის ნიშნით (+ თანვინით), თუ ასეთი სიტყვა სინტაქსურადაა გასაზღვრული; და სრულად მოკვეცილი: *wizāra* და *ṣiyāna* ფორმებით – ყველა სხვა შემთხვევაში.

ახლა მივუბრუნდეთ სიტყვას *'abū* أب. თუ მას კონტექსტიდან ამოგლეჯილად განვიხილავთ, ბოლოკიდური *ـ* გრაფემა უნდა მიუთითებდეს სახელობით ბრუნვაზე. მაგრამ, კონტექსტის გათვალისწინებით, სიტყვა ნათესაობითში დგას. ჩვენ ზემოთ უკვე შევხებთ ამ ტიპის სახელებს („ხუთი სახელი“) – ეს ის სპეციფიკური ჯგუფია, რომელშიც ბრუნვა, სინტაქსურად განსაზღვრულ მდგომარეობაში, გრაფიკულადაც გამოიხატება. როგორც აღინიშნა, ყველა იმ შემთხვევის მსგავსად, სადაც გარეგანი ფლექსიის ნიშანი არაა მხოლოდ ბოლოკიდური ხმოვანი, აქაც ბრუნვის გაგების გაუქმება გამოხატულია ფორმებს შორის დაპირისპირების ნიველირებით. მოცემულ შემთხვევაში, ნომინატივის ფორმა, შეიძლება ითქვას, გაყინულად, არის შემორჩენილი და რაკი არ უპირისპირდება დანარჩენ ორ ბრუნვას, ის უკვე ველარც ნომინატივზე მიუთითებს. სხვათა შორის, სწორედ ამ სიტყვის მიხედვით შეიძლება მოცემულ ფრაზაში იმის დასკვნა, რომ ტექსტი სტანდარტ არაბულზეა (და არა *al-fuṣḥā*-ზე).

taḥḍidan სიტყვა არის სამბრუნვიანი თანვინიანი სახელი, რომელშიც, თუკი მას განვიხილავთ კონტექსტიდან ამოგლეჯილად, თავისუფლად შეიძლება მოიკვეცოს გარეგანი ფლექსიის ნიშნები: *taḥḍidan* > *taḥḍid*. მაგრამ მოცემულ ფრაზაში აქ ბრუნვის ნიშნისა და თანვინის ჩაგდება გამოინვევდა გაუგებრობას შინაარსში. ისე, როგორც ეს მაგალითშია წარმოდგენილი, ფრაზის მოცემული ფრაგმენტი ნიშნავს: „...კონკრეტულად, ძეგლის სამხრეთ-აღმოსავლეთი მხარისა...“, მაგრამ თუკი *taḥḍidan* სიტყვაში ჩავაგდებთ ბრუნვის ნიშანსა და თანვინს, მაშინ ფრაზა *wa-taḥḍid an-naḥiyya l-janūbiyya š-šarqiyya mina t-timṭāl*... უკვე გაიგება, როგორც „ძეგლის სამხრეთ-აღმოსავლეთი მხარის განსაზღვრა“ (ე.ი., იმის განსაზღვრა, რომელია ძეგლის სამხრეთ-აღმოსავლეთი მხარე).

გამოდის, რომ სამართლიანია არა მხოლოდ დებულება, რომ გარეგანი ფლექსიის ნიშნები – ესაა სიტყვის მორფოსინტაქსური მდგომარეობის განმსაზღვრელ, სხვადასხვა წარმოშობისა და ფუნქციის, ნიშანთა ერთობლიო-

ბა, არამედ – დებულება, რომ ზოგიერთ მორფოსინტაქსურ მდგომარეობაში ამ ნიშანთა მოკვეცა (ზოგადად, რედუცირება) შეუძლებელია, რადგან ეს დაარღვევს ფრაზის აზრს.

ბ) მეორე მხრივ, არის თუ არა ყოველთვის სიტყვის სუფიქსური სეგმენტის მოკვეცა გარეგანი ფლექსიის რედუქცია?

სასაუბრო არაბულში, სადაც რედუცირდება გარეგანი ფლექსიის ნიშნები, ამავდროულად იკვეცება ასეთი ტიპის ბოლოკიდური ხმოვნები:

ზმნის პერფექტივის ფორმაში fa'ala > fa'al; აქ ბოლოკიდური -a არ მონაწილეობს სიტყვის სინტაქსური მდგომარეობის დახასიათებაში.

ახლა მაგალითად ავიღოთ ყურანის მეორე, ყველაზე ვრცელი სურა. ის გართიმულია -na დაბოლოების შემცველ სიტყვებზე (ყურანის ტექსტის გართიმვის შესახებ იხ. Silagadze 2014:98-109), რომლებშიც ბოლოკიდური -a აიათა ბოლოს არ იკითხება; 2:6:

ان الذين كفروا سواء عليهم ائذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

„ჭეშმარიტად, ურწმუნოთათვის სულერთია, გააფრთხილე თუ არ გაგიფრთხილებია; არ სწამთ“.

'inna l-ladīna kafarū sawā'un 'alayhim 'a'andartahum 'am lam tundīrhum lā yu'minūn (მოცემული აიის ათ-თაჯვადით წაკითხვისთვის, იხ., მაგ., <https://www.youtube.com/watch?v=3jgnYRrXuf8>)

ზემოთ უკვე ვნახეთ, რომ სიტყვის მორფოსინტაქსური მდგომარეობის დახასიათებაში ორობითის -āni, -ayni და მრავლობითის -ūna, -īna სუფიქსებში ბოლოკიდური ხმოვნები, აქ გამოყოფილი მსხვილი შრიფტით, ასევე არ მონაწილეობენ; თუმცა კი ჩვენთვის ამჟამად საინტერესო მოვლენის ფარგლებში, სწორედ ეს ბოლოკიდური ხმოვნები უპირველეს ყოვლისა იკვეცებიან.

გამოდის, რომ მოვლენა, რომელიც ცნობილია, როგორც გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა გაუქმება (რედუქცია) არააუცილებლად ეხება სწორედ გარეგანი ფლექსიის ნიშნებს, არამედ – იმ ბოლოკიდურ ხმოვნებსაც, რომლებიც არ მიუთითებენ სიტყვის სინტაქსურ პოზიციაზე და არ მონაწილეობენ ფორმანარმოებაში; ამდენად იგი, როგორც აღინიშნა, არის ნაწილი უფრო ფართო ფონეტიკური მოვლენისა, რომელიც გამოიხატება სიტყვის ბოლოკიდური ხმოვნების სრულ ან ნაწილობრივ რედუცირებაში. მეორე მხრივ, ესაა ენის სინთეტიკურიდან ანალიტიკური ტიპისკენ გადახრის ერთი კონკრეტული, თუმცა ერთ-ერთი ყველაზე თვალშისაცემი, გამოვლინება. ეს ორი მოვლენა, გარეგანი ფლექსიის კონტექსტში, ერთმანეთშია გადახლართული, ერთმანეთისგან მათი სრული განცალკევება ვერ ხერხდება.

საბოლოოდ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მოვლენა, რომელიც კვალიფიცირდება ხოლმე როგორც „გარეგანი ფლექსიის გაუქმება“ თანამედროვე სასაუბრო ენაში

ა) არაა მხოლოდ თანამედროვე მოვლენა, რამდენადაც უკვე ისლამამდელ ხანაში არაბეთის ნახევარკუნძულის ზოგიერთი ტომის მეტყველება იყო ანალიტიკური ტიპისა; შესაბამისად, ესაა არაბულისთვის ზოგადად დამახასიათებელი მოვლენა, რომლისთვისაც თვალის გადევნება შეგვიძლია დიაქრონიულადაც და სინქრონიამიც;

ბ) ეს არაა „გაუქმება“, არამედ – სხვადასხვა შემთხვევაში სხვადასხვა ხარისხით და სხვადასხვა სახით გამოვლენილი რედუქცია, რადგანაც არაა ერთსაფეხურიანი, არამედ ვარირებს, ერთი მხრივ, მორფოსინტაქსური, ხოლო მეორე მხრივ – ექსტრალინგვისტური რეალიებიდან გამომდინარე;

გ) არა ყოველი ბოლოკიდური ხმოვანი, რომელიც იკვეცება ასეთ დროს, არის გარეგანი ფლექსიის ნიშანი, რადგანაც ისინი შეიძლება არ მონაწილეობდნენ სიტყვის სინტაქსური კავშირების გამოვლენასა და ფორმანარმოებაში;

დ) არა ყველა ნიშანი, რომელიც მონაწილეობს სიტყვის მორფოსინტაქსური კავშირების გამოვლენასა და ფორმანარმოებაში (ე.ი. არის გარეგანი ფლექსიის ნიშანი) – არის ბოლოკიდური ხმოვანი.

ე) და ყველაზე მთავარი: ეს მოვლენა – არაბულის ბუნებრივი განვითარების მნიშვნელოვანი ნაწილი, ხელოვნურად შეკავებული al-fuṣḥā-ში, გამოვლენილი ენის სასაუბრო ფორმებში მთელი დადასტურებული დიაქრონიის მანძილზე, წარმოადგენს ორი, ერთმანეთში ლოგიკურად გადახლართული, მოვლენის ნაწილს: ა) ენის ანალიტიკურობისკენ გადახრის ტენდენციისა და ბ) ბოლოკიდური ხმოვნების რედუქციისა. ამავდროულად, ის – თავისთავად – არის არაბულის მოცემული ფორმისადმი არაბთა დამოკიდებულების განმაპირობებელი ხელშესახები ინდიკატორი. მისი გამოვლენის ხარისხი უკუპროპორციულ დამოკიდებულებაშია ენის პრესტიჟის ხარისხთან: al-fuṣḥā, სადაც იგი გამოვლენილია მინიმალურად და შემოსაზღვრულია სპეციფიკური ექსტრალინგვისტური ჩარჩოებით (ყურანი, პოეზია) – ითვლება ენის ყველაზე მაღალი პრესტიჟის ფორმად; დიალექტები, სადაც ის გამოვლინდება ყველაზე მაღალ ხარისხში – ფასდებიან ყველაზე დაბალი პრესტიჟის ენობრივ ფორმებად; ის იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მისი გამოვლენის მაღალი ხარისხი არაბების მიერ არაბული გრამატიკის (qawā'id) არარსებობად აღიქმება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- أبو العباس، محمد (1998): الإعراب الميسر. القاهرة.
ანდრონიკაშვილი, მ. (2017). არაბული მორფოლოგიის სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მახასიათებლები და კატეგორიათა თავისებურებები. თბილისი: „აკადემიური წიგნი“.
Caroda, F. J. (1992). Bedouin, Village and Urban Arabic, Leiden, NY, Köln: “E. J. Brill”.
ეჯიბაძე, ნ. (2019). არაბული ფორმა fa'al-u-m, მიმაცია თუ მრავლობითის მარკერი. თამაზ გამყრელიძე 90. თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
Гранде, Б. М. (1962). Курс Арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва: “Восточная литература РАН”.
حموده، فتحى بيومي (1985). المورد في النحو الصرف، الجزء الأول. القاهرة.
ლეკიაშვილი, ა. (1977). არაბული ენა. თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
სილაგაძე, ა. (2014). გართმვის სისტემა ყურანში. აღმოსავლეთმცოდნეობა, N3, „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, გვ. 98-109.
გაზეთი ماذا تم فى أعمال-ترميم تمثال-أبو- (2020): <https://www.youm7.com/story/2018/7/29/> -الهول-اعرف-الإجابة/3890923

The most striking difference of Modern Arabic from the Classical language is that the word ending is not pronounced: Classical Nom. *kabīr^{un}*, Accus. *kabīr^{an}*, Gen. *kabīrⁱⁿ* – Spoken *kabīr*; Classical Indicative Mood *yafal^u*, Subjunctive *yafal^u*, Conditional *yafal^u* – Spoken *yaf'al*, etc. The most widespread and at the same time the most general and inaccurate qualification of this phenomenon is “abolition of external inflection”.

According to the common definition, Arab. *al-'i'rāb^u* is the change of a word ending under the influence of internal factors (Ḥamūda 1985:107; Abū l-'Abbās 1998:7), along with this, “word ending” implies the final vowel of a noun and a verb (Grande 1962:19), whereas “internal factors” refers to the morposyntactic state of the word (Andronikashvili 2017:8). In general, what is implied in Arabic term *al-'i'rāb^u*, does not correspond exactly to “external inflection”. This term has no exact correspondence in Western linguistics, as the approach to the issue here is different from the structural approach found in the Arabic tradition. For example, the Arabic tradition considers the term *'ar-raf^{at}* as a state when a notional word ends in the vowel *-u*, whether it is a noun in the Nominative or a verb in the Indicative Mood; while according to the position of the Western linguistics, the ending *-u*, being in the formal coincidence, cannot be in nouns and verbs one and the same marker, because in one instance it expresses the case, and in another – the mood. M. Andronikashvili notes that “from numerous meanings of inflection, only one corresponds to *i'rāb*: word-forming affix, i.e. the autonomous last component of the morphological structure of a word” (Andronikashvili 2017:8).

First of all, reduction of markers of external inflection is not a new phenomenon for Arabic. In Pre-Islamic Arabic, by the 7th c., it is already possible to indicate that some dialects are synthetic, and others – analytic (Cadora 1992:9). Similar as every literary language selects certain elements from each representative of the existing dialectal basis, relying on which finally the literary language is created which is an equally “own” for all representatives of these dialects, Arabic *al-fuṣṣḥā* – the literary koine, developed in the pre-Islamic period – adopted various markers from different dialects, including synthetic character typical for some dialects of the Arabian Peninsula, manifested in the full-fledged functioning of *al-'i'rāb*. However, the reduction of the markers of external inflection is a phenomenon which, along with being diachronic, also varies in synchrony – from the diglossive viewpoint, contextually.

If the issue is observed in synchrony, attention should be paid to two realia: a) on the one hand, in Arabic the tendency of reduction of inflectional formation in general is obvious (both with respect to internal and external inflection), and b) the phenomenon related to external inflection partially coincides with, but fails to cover fully and represents a part of the phenomenon which can be characterized in the following way: in Arabic the final vowels are reduced (in general, regardless of their function).

Let us consider the issue step by step.

a) In Arabic the tendency of reduction of inflectional formation in favour of agglutinative is observable. This applies in different degrees both to internal and external inflection. The phenomenon related to external inflection is a particular manifestation of this broader phenomenon, which, viewed from the position of the Western linguistics, points to the deviation of the language from the synthetic character to the analytical one.

b) On the other hand, Arabic is characterized by reduction of the final vowel. Likewise, in the places where the final vowel of a word is a manifestation of external inflection, these vowels are reduced: *yaf'al^u* > *yaf'al* “is doing”, *al-mu'allim^u* > *al-*

mu'allim “(this) teacher”, in which we can see a specific reflection of the general phonetic phenomenon mentioned above.

But the loss of the final vowels in notional words, in the context of external inflection, is related in a chainlike manner to other forms of the same words.

In particular,

1) The most numerous group of nouns in the Literary language is *tanwīn*-ed nouns. In its turn, the majority of these nouns are three-case *tanwīn*-ed nouns, in which as a manifestation of external inflection in the “initial”, indefinite state may be regarded the simultaneous functioning of the case and the status marker, as the marker of *status absolutus*, *at-tanwīn*-, does not function without the case marker (cf. Lekiasvili 1977:129: “There is a direct relation between the Case and the Status”). In addition, it is important that a) the functioning of external inflection depends on the morphosyntactic state of a word; and the existence of *at-tanwīn* is determined exactly by the morphosyntactic state of the word, and b) in nouns such as two-case *tanwīn*-ed nouns, as well as undeclinable *tanwīn*-ed nouns, the reduction of external inflection is manifested in dropping of *tanwīn*: Nom. *qāḍīⁿ*, Accus. *qāḍī^{van}*, Gen. *qāḍīⁿ*. It appears that in Spoken Arabic reduction of external inflection implies: in two-case words dropping only of *at-tanwīn* in the Nominative and the Genitive (in the Accusative, the loss of the case marker as well); and in the undeclinable nouns – dropping only of *at-tanwīn*.

Finally, it should be assumed that *at-tanwīn* may be considered as a part of markers of external inflection, as a) its existence in the Classical language depends on the syntactic relation of a word to other words in a phrase, and b) its dropping in the spoken forms occurs not only in the places where it naturally follows the reduced case marker, but also where the case marker is retained, as the opposition between the forms of different cases is leveled even under the conditions of retaining the given case marker (e.g., in two-case nouns, where only the Accusative suffix is lost). It follows that the state where only *at-tanwīn* is lost also corresponds to the phenomenon which is called the reduction of markers of external inflection.

But the reduction of external inflection in nouns is not only dropping of the case marker and *at-tanwīn* either.

2) If, for example, in the Singular of noun *al-mu'allim^u* the final vowel is dropped, this means that this noun cannot distinguish the Case.

In the Dual number and the Regular Plural of Masculine gender the case markers are complex suffixes, in the Dual *-ānⁱ*, *-aynⁱ*, in the Plural – *-ūn^a*, *-īn^a*. In such forms the case markers are not rendered by the final vowel, but by leveling the opposition between the forms that distinguish cases: the form which corresponded to the Nominative was abolished, and that which corresponded to the so-called Indirect cases were retained: *al-mu'allimayn*, *al-mu'allimīn*, which assumed the function of expressing all the three cases simultaneously; to put it more precisely, as a result of leveling the opposition between the cases, the understanding of the case itself was abolished.

The situation is fundamentally similar in the specific words, such as the so-called “five nouns”, in which in the definite status the case is expressed not only by a vowel, but graphically as well: Nom. *'abū* أبو, Accus. *'abā* أبا, Gen. *'abī* أبي. In such nouns, abolition of understanding of the case is expressed in the fact that in all the three instances the form of the Nominative case is used.

Finally, for all types of nouns we obtained the situation when the case is not rendered in any form.

3) In the Dual number, the Regular Plural of Masculine gender, two-case models of the Broken Plural and a part of undeclinable models, *status absolutus* has no marker (is without *at-tanwīn*). Thus, the question arises:

a) What are the final vowels in such words and what is the function of these vowels?

If we observe, these vowels do not express the case; they do not express status, number and gender. So, what else can the final sound express in Arabic?

In Arabic, in a certain morphosyntactic position the final vowels appear, which are presented below in the bold font and which have the only function of relieving the burden of gathering consonants: *man + l-qā'il^u > mani l-qā'il^u* “Who is the speaker (who said it)?”; *kasartum+hu > kasartumūhu* “you broke it” and the like. The sole function of these vowels is the auxiliary role in orthoepy, simplification of pronunciation of a word in a certain morphosyntactic situation. Is it possible to consider *-i* of the Dual (*mu'allimān-i*) and *-a* of the Masculine Plural (*mu'allimūn-a*) on the same level?

In the Classical Literary Arabic a noun may end in a vowel, or in a vowel and consonant of *at-tanwīn*. The noun has no ending of other type in the Classical Literary language. The vowels which occupy the final or final + *at-tanwīn* position in a word, for the most part are at the same time the case markers. But in the Dual and the Regular Plural of the Masculine gender, the case marker is the last but one, and not the final vowel. It is followed by the sonorant expressing the Plural (In more detail on this issue see Ejibadze 2019:143-150). It ensues that a word in the Dual and the Regular Plural of the Masculine gender ends in a consonant having a particular function (that of the Plural), which does not represent *at-tanwīn*. However, this is not a natural state for Literary Arabic (unlike Spoken). It may be assumed that the function of the final vowels, which is the object of our present interest, is only that a word ends in a vowel. It is possible to compare the function of this vowel with the auxiliary function of the vowels presented in the bold font in: *mani l-qā'il^u*, *kasartumūh^u*. Regardless of whether these vowels are pronounced or not, no misunderstanding is caused (they are not pronounced in any form of Spoken Arabic), they are practically without a function, if we do not take into consideration the norms of orthoepy typical for Classical Literary Arabic; they have no grammatical loading.

If such reasoning is correct, it follows that the final vowel in the Dual and the Regular Plural of the Masculine gender is not a marker of external inflection, as it does not depend on the morphosyntactic state of the word, and the change of this state does not cause the change of this vowel (let us bear this in mind when we will touch upon the reduction of markers of external inflection proper).

b) What is the marker of external inflection in such words? Proceeding from the position that the marker of external inflection is the morph which must express the syntactic position of a word, then in the forms like *mu'allimānⁱ*, *mu'allimūn^a*, the marker of external inflection is certainly the case marker, which is represented in the Dual by the suffixes *ān-*, *-ayn = ēn*, and in the Plural – by the suffixes *-ūn*, *-īn*.

In its turn, if we consider in more detail, *-n-* of these markers is not a case marker, but that of the number: it is retained unchanged in all the above-mentioned forms, united by the state of being more than one (resp. plurality). The markers which differ according to cases, are the vowels *ū*, *ī*, *ā*, *ē*. Accordingly, exactly t h e y are the

markers of *al-'i'rāb* (markers of external inflection are both: the number marker and the case marker).

It may be generalized that e v e r y w h e r e where the case in the Classical Literary language is not expressed by a short vowel in the final position, but in a different way, the annulment of understanding of the case is expressed by formal retaining of some neutralized case marker, which is not capable of distinguishing case any longer, as it no longer opposes the rest of the cases; in such common forms the morph, which used to be in the Classical language the case marker, can no longer be considered as such in Spoken Arabic.

4) The suffix *-at* in nouns, which is polysemantic, in the Spoken language is also lost in a certain morphosyntactic situation, in particular, in pausal forms: *mu'allima^{un}* > *mu'allima*. But as soon as a word occurs as the first member of *al-idāfa* construction (i.e. is defined syntactically), *-t-* of the suffix is restored. Hence, *-at* suffix too may be regarded as a marker of external inflection, despite the fact that it is n o t the marker of *al-'i'rāb*.

Now as regards the verb.

5) It is considered that the reduction of markers of external inflection in the verb is leveling of the mood forms, as the mood marker is a suffixal morph which determines the syntactic state of verb-predicate in a phrase. The vowel *-u* is the marker of the Indicative mood, *-a* is the marker of the Subjunctive, and zero ending marks the Conditional mood. In Spoken Arabic, the loss of the final vowel causes obliteration of the difference between the Indicative, the Subjunctive and the Conditional moods. But if the mood is no more distinguished in the above mentioned forms, this must apply to the forms in which the mood is not expressed only by the final vowel also: the Singular of II Person Feminine, Dual and Plural of III and II Persons. Here in the Indicative mood we have complex suffixes: *-īn^a*, *-ānⁱ*, *-ūn^a*, *-na*, which are reduced in the Subjunctive and the Conditional: *-ī*, *-ā*, *-ū* (with the exception of the Plural forms of Feminine with *-na* suffix, which are not eliding, in order to avoid coincidence with the Singular forms *yaf'al*, *taf'al*).

In the dialects the verb has no Dual number. As a result of annulment of the understanding of the mood in the Singular, the opposition between different mood forms was also leveled in the Plural, and only the elided suffixes were retained, which were characteristic of the Conditional and the Subjunctive at the same time: *-ī*, *-ū* (which are shortened in orthoepy): *taf'al-i*, *yaf'al-u*, *taf'al-u*.

In general, the fact that in the literary language as well, in the Dual and the Plural *taf'alī*, *yaf'alā*, *taf'alā*, *yaf'alū*, *taf'alū* forms simultaneously correspond both to the Subjunctive and the Conditional mood, whereas *yaf'alna*, *taf'alna* forms – are simultaneously suitable for the Indicative, the Conditional and the Subjunctive, must indicate the reduction of the mood category at an earlier stage.

In the final analysis: What is external inflection and what can be its marker?

External inflection is a complex phenomenon the definition of which as the change of the final vowel under the influence of internal factors (*al-'i'rāb^u*) cannot be considered correct. External inflection is a phenomenon opposed to internal inflection, differing from it in the fact that if the internal inflection is a means of formation (and, proceeding from this, in some cases – word-derivation) w i t h i n the word root (and

not in the word root, *sic!*) with the changes manifested in the combinatorial character of vowels, external inflection denotes the changes occurring outside the word root, expressed by suffixes (and not prefixes or otherwise), which are involved in formation. All morphs which determine such a difference in a word, regardless of whether it is or is not at the absolute end of a word, provided that it is suffixal, will be regarded as a marker of external inflection.

II

The phenomenon which is known as abolition of external inflection is obvious to the greatest extent in the dialects. But here too questions arise.

a) Is it possible to refer to this phenomenon as “abolition”, or is this reduction the degree of which depends on sociolinguistic data, hence, is situational?

In the urban as well as rural and Bedouin dialects (known for conservativeness), the case in nouns and the mood in verbs is leveled in the manner as was described above. The issue of *at-tanwīn* is naturally no longer topical in the dialects. As regards *-at* suffix, its consonantal element is heard, if the word is determined syntactically, and is lost in the pausal forms.

Even in *al-fuṣḥā* proper, in some specific cases, extralinguistic realia may affect the phenomenon of our present interest: it is known that *at-tanwīn* is elided in a verse created according to classical versification (*al-‘arūḍ*), at the end of the line (*bayt*), along with this, the final vowel of *bayt* may be lengthened or shortened due to the prosodic reasons; in addition, when reading the Koran according to the orthoepic rules (*at-tajwīd*) sometimes the final vowel of the last word of the *āya* is elided. This already points to the fact that in the most classical form of Arabic – *al-fuṣḥā*, the reduction of markers of external inflection is attested.

In the Modern Literary language, annulment of markers of external inflection in proper names and final words of phrases is regarded as the norm – one more step forward in the reduction of markers of external inflection.

In the Standard language proceeding from the level of knowledge of Literary Arabic, as well as the topics of conversation, this process is deeper: in pausal forms the difference between the cases and the moods is lost, in the verb Perfective the final vowel is not pronounced (*fa‘ala > fa‘al*), The consonantal element of suffix *-at* is pronounced only in *al-iḍāfa*, practically in the same way as this occurs in the dialects.

Let us consider a phrase for illustration (from the newspaper *المorning السابع* 05.07.2020): بدأت وزارة الآثار أعمال ترميم وصيانة أبو الهول، وتحديدًا الناحية الجنوبية الشرقية من التمثال، وذلك لحمايته، ويتم ذلك بعد موافقة اللجنة الدائمة للآثار المصرية.

“The Ministry of Antiquities has begun the restoration and maintenance work of the Great Sphinx, specifically the southeastern side of the statue, in order to protect it, and this is done after the approval of the Permanent Committee of Egyptian Antiquities”.

The phrase is written in the Standard language. Without the special intention to observe the norms of the Literary language, in natural reading, the first part of the phrase would have sounded in the pronunciation of an Arab in the following way:

bada‘at wizārat al-ātār ‘a‘māl tarmīm wa-ṣiyānat abū l-hawl, wa-taḥdīdan an-nāḥiyya l-janūbiyya š-šarqiyya min-at-timāl...

In the words *wizārat* and *ṣiyānat*, *-t-* of the suffix *-at* will be retained in the Standard language and on the dialectal level as well: in the Classical language corresponding to these words, in the given context, would be *wizāratu* and *ṣiyānati*, proceeding from the particular syntactic position of these words.

It follows that taking into account the sociolinguistic realia, on the given synchronic level, in the words with suffix *-at* in the context of reduction of markers of external inflection, three steps are possible: full – with the retained case markers (*+at-tanwīn*, if required by the context); with partial elision – eliding only the case marker (*+at-tanwīn*), if such a word is syntactically determined; and fully eliding: with *wizāra* and *ṣiyāna* forms – in all other instances.

Now let us return to the word *'abū* أبو. Taking into account the context, it is in the Genitive. In the given case, the form of the Nominative has survived, it may be said, as a set form and as it is not opposed to the other two cases, it can no longer indicate the Nominative either. By the way, exactly according to this word in a given phrase it can be concluded that a text is in Standard Arabic (and not *al-fuṣḥā*).

The word *taḥdīdan* is a three-case *tanwīn*-ed word, in which, if considered torn from a context, elision of markers of external inflection is quite possible: *taḥdīdan* > *taḥdīd*. But in the given phrase dropping of the case marker and *at-tanwīn* would cause semantic misunderstanding. In the above example the given fragment of the phrase means: "...specifically the southeastern side of the statue..." But if in the word *taḥdīdan* the case marker and *at-tanwīn* are dropped, then the phrase *wa-taḥdīd an-nāḥiyya l-janūbiyya š-šarqiyya mina t-timtāl...* would mean: "specification of the southeastern side of the statue" (i.e. to determine where the southeastern side of the statue is).

It follows that not only the provision is correct that markers of external inflection are a unity of markers of different origin and functions, determining the morpho-syntactic state of a word, but also the provision that elision of these markers (generally, reduction) in some morphosyntactic states is *i m p o s s i b l e*, as this will change the meaning of the phrase.

b) On the other hand, is the elision of the suffixal segment of a word *a l w a y s* the reduction of external inflection?

The second, longest surah of the Koran is rhymed with words containing the ending *-na*, in which the final *-a* at the end of *āyas* is not read; 2:6:

إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون

"Indeed, those who disbelieve – it is all the same for them whether you warn them or do not warn them – they will not believe."

'inna l-laḏīna kafarū sawā'un 'alayhim 'a'andartahum 'am lam tunḏirhum lā yu'minūnØ.

We have already seen above that the final vowels in the suffixes of the Dual *-āni*, *-ayni* and the Plural *-ūna*, *-īna*, presented here in the bold font, do not participate in the characterization of the morphosyntactic state of a word either; however, within the phenomenon of our present interest, exactly these final vowels are eliding in the first place.

Thus, the phenomenon which is known as abolition (reduction) of markers of external inflection does not necessarily apply exactly to markers of external inflection, but also the final vowels which do not indicate the syntactic position of a word and do not participate in formation; so, as noted above, this is a part of a broader phonetic phenomenon, which is manifested in the full or partial reduction of the final vowels. On the other hand, this is one particular, but one of the striking manifestations of the deviation of the language from the synthetic character to the analytical one. These two

phenomena, in the context of external inflection, are intertwined, it is impossible to separate them completely from each other.

Finally, we can arrive at the conclusion that the phenomenon which is usually qualified as the “abolition of external inflection” in the Modern Spoken language

a) is not only a contemporary phenomenon, as the speech of some tribes of the Arabian Peninsula was of the analytical type as early as in the Pre-Islamic period; hence, this is a phenomenon which is generally characteristic for Arabic and which can be traced both in the diachrony and synchrony;

b) is not “abolition”, but reduction manifested in different instances with different degrees and different forms, as this is not one-stepped, but varying, on the one hand, proceeding from the morphosyntactic, and on the other hand, extralinguistic realia;

c) not every final vowel, which is eliding at this time, is a marker of external inflection, as it may not participate in the revealing of the syntactic relations of a word and in the formation;

d) not every marker, which participates in the revealing of the syntactic relations of a word and in the formation (i.e. which is a marker of external inflection) is a final vowel.

e) And the most i m p o r t a n t: this phenomenon – a considerable part of the natural development of Arabic, artificially restrained in *al-fuṣṣḥā*, manifested in the spoken forms of the language during the entire confirmed diachrony, represents a part of two logically intertwined phenomena: a) the tendency of deviation to the analytic character and b) reduction of final vowels. At the same time, it in itself is a tangible indicator determining the attitude of the Arabs to the given form of Arabic. The degree of its manifestation is inversely proportional to the degree of the language prestige: *al-fuṣṣḥā*, in which it is manifested minimally and is set within the specific extralinguistic frames (poetry, etc.), is regarded as the form of the highest prestige; the dialects in which it is manifested in the highest degree, are regarded as the linguistic forms of the lowest prestige; it is so important that the high degree of its manifestation is regarded by the Arabs as the absence of the Arabic grammar (!).

ისტორია

History

ამიერკავკასიის მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი
Mufti of Transcaucasia Husein Effendi Gaibov

ნანი გელოვანი
Nani Gelovani

ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ჰუმანიტარულ
მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: ამიერკავკასია, თბილისი, ისლამი, მუფთი, გაიბოვი
Key words: Transcaucasia, Tbilisi, Islam, Mufti, Gaibov.

რუსეთის ექსპანსია „მუსლიმურ სამყაროში“ გრძელდებოდა მეთექვსმეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან მეცხრამეტე საუკუნის ბოლომდე, რის შედეგადაც იმპერიის შემადგენლობაში აღმოჩნდა 18 მლნ მუსლიმი, რომლებიც ცხოვრობდნენ ძირითადად ვოლგისპირეთში, ყირიმში, შუა აზიაში და კავკასიაში. მუსლიმი მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ზრდა ხელისუფლებას აიძულებდა მიეღო ზომები მათი ინტეგრაციისათვის რუსული მართლმადიდებლური სახელმწიფოს სტრუქტურაში. მუსლიმებით დასახლებულ რეგიონებში ამ ამოცანის განხორციელებისათვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პირობა იყო ხელისუფლების მიერ განსაზღვრული ურთიერთობის დამყარება მრავალრიცხოვან სასულიერო წოდებასთან, რომლებიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ მუსლიმთა როგორც რელიგიურ, ისე სამოქალაქო ცხოვრებაში. მუსლიმი სასულიერო წოდება, ლიტურგიკული ვალდებულებების შესრულებასთან ერთად, ხელმძღვანელობდა მუსლიმთა განათლების სფეროს, ახორციელებდა სამართალწარმოებას მათი საქორწინო-საოჯახო და მემკვიდრეობის საქმეებზე. მუსლიმური რელიგიური დაწესებულებები იყვნენ მსხვილი მესაკუთრეები, ფლობდნენ სავაჭურფო ქონებას. შესაბამისად, ხელისუფლება მუსლიმ სასულიერო წოდებას განიხილავდა რუსული პოლიტიკის ინსტრუმენტად მუსლიმურ რეგიონებში. 50 წელზე მეტი ხნის განმავლობაში განიხილებოდა ამიერკავკასიის მუსლიმი სასულიერო წოდების ორგანიზაციის საკითხი და საბოლოოდ 1872 წელს ოფიციალურად დამტკიცდა „დებულება ამიერკავკასიის შიიტთა მუსლიმი სასულიერო წოდების მართვის შესახებ“ და „დებულება ამიერკავკასიის სუნიტთა მუსლიმი სასულიერო წოდების მართვის შესახებ“. ამიერკავკასიის შიიტთა და სუნიტთა სასულიერო მმართველობების (ცენტრებით თბილისში) იურისდიქცია ვრცელდებოდა ბაქოს, ელისავეტპოლის, თბილისი (ტიფლისი) და ერევნის (ერევანი) მუსლიმებზე. 1897 წლის რუსეთის იმპერიის პირველი საყოველთაო აღწერის მონაცემებით, სასულიერო მმართველობებს ექვემდებარებოდა 1 885 722 მუსლიმი, მათ შორის 673 243 ბაქოს, 552 822 – ელისავეტპოლის, 117 620 – ქუთაისის, 189 028 – თბილისის და 350 009 – ერევნის გუბერნიაში. სასულიერო მმართველობები, სპეციალური ინსტრუქციების საფუძველზე ან მეფისნაცვლის (1881-1895 წლებში – კავკასიის სამოქალაქო ნაწილის მთავარმართებლის) ნებართვით, განიხილავდა ჩრდილოეთ კავკასიისა და დაღესტნის ოლქის, ასევე ელისავეტპოლის გუბერნიის ზაქათალის ოლქის (ნაწილობრივ დერბენდის შიიტების) მუსლიმთა საქმეებს. 1900 წელს ამიერკავკასიის სუნიტთა სასულიერო მმართველობის მფლობელობაში იყო 649 მეჩეთის თემი 807 მეჩეთით და სამლოცველო სახლით, ასევე 654 მოლათი. კონფესიური თვალსაზრისით, რეგიონის მუსლიმური მოსახლეობა დაყოფილი იყო ორ ძირითად კატეგორიად: ჯაფარიტული მაზჰაბის შიიტი-იმამიტები ემორჩილებოდნენ ამიერკავკასიის შიიტთა სასულიერო მმართველობას, ხოლო ჰანაფიტური და შაფიიტური (შაფიიტები ტრადიციულად ქარბობდნენ დაღესტანსა და ჩეჩნეთში) მაზჰაბების სუნიტები – ამიერკავკასიის სუნიტთა სასულიერო მმართველობას. ერთი ტიპის სასულიერო მმართველობების ჩამოყალიბება ხელს უწყობდა ამიერკავკასიის შიიტი-იმამიტებსა და სუნიტებს შორის განსხვავების ნივთიერებას. კავკასიის მეფისნაცვლის მიხეილ ნიკოლოზის ძის (1862-1881) სიტყვებით, ახალი სასულიერო მმართველობების დაარსების მიზანი იყო კონტროლი იმპერიისათვის „რელიგიური ნიშნით მტრული“ პირების საქმიანობაზე, წინააღმდეგობა გავ-

ლენინან სასულიერო წოდებაში კორპორატიული ანტირუსული სულისკვეთების გაძლიერებაზე, ოსმალეთის იმპერიიდან და სპარსეთიდან რუსეთისადმი მტრულად განწყობილი მუსლიმი სულიერი ელიტის წარმომადგენლების კავკასიაში შეღწევის თავიდან აცილება.

სასულიერო მმართველობებს ხელმძღვანელობდნენ სუნიტი მუფთი და შიიტი შეიხ-ულ-ისლამი, რომელთაც კავკასიის მეფისნაცვლის წარდგინებით, ამტკიცებდა რუსეთის იმპერატორი. იმპერიის კავკასიური პროვინციების მუსლიმ სასულიერო წოდებაში ერთ-ერთ ყველაზე პროგრესულ მოღვაწედ ითვლებოდა ამიერკავკასიის მუფთი, ამიერკავკასიის სუნიტური სასულიერო მმართველობის თავმჯდომარე ჰუსეინ-ეფენდი გაიბოვი. წინამდებარე სტატიაში განხილული და გაანალიზებულია ჰუსეინ-ეფენდი გაიბოვის, როგორც ამიერკავკასიის მუსლიმ-სუნიტთა რელიგიური მეთაურისა და რუსეთის იმპერიის სახელმწიფო მოხელის საქმიანობა.

მირზა ჰუსეინ-ეფენდი მოლა იუსუფ-ზადე გაიბოვი დაიბადა 1830 წელს ელისავეტპოლის გუბერნიის, ყაზახის მაზრის სოფ. სალახლიში (ახლა აზერბაიჯანის რესპუბლიკის ყაზახის რაიონი). მისი მამა იუსუფ ლაიბ ოლლი იყო სოფლის მოლა. ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი დაობლდა 6 წლის ასაკში და ამის შემდეგ მას ზრდიდა ბიძა იბრაჰიმ-ეფენდი ლაიბ-ოლლი, რომელიც ასევე იყო სოფლის მოლა. რელიგიური განათლება მიიღო სალახლის მედრესეში, სადაც ჰუსეინ გაიბოვმა გამოავლინა „გამორჩეული ნიჭი, სწავლის უნარი, შრომის-მოყვარეობა და ცოდნისადმი დიდი წყურვილი“. მან შეისწავლა რელიგიური მეცნიერებები, არაბული, სპარსული და თურქული ენები, ასევე აღმოსავლური ლიტერატურა და ისტორია. 17 წლის ახალგაზრდა უკვე მასწავლებლის თანაშემწე გახდა ამავე მედრესეში და ხელმძღვანელობდა უმცროს განყოფილებას, რომლის მოსწავლეები გამოირჩეოდნენ მაღალი აკადემიური მოსწრებით. ამიერკავკასიის მუფთიმ მამედ-ეფენდი მუფთი-ზადემ (1857-1872), რომელიც ჩავიდა ყაზახის მაზრაში რევიზიის დროს, შესთავაზა ჰუსეინ გაიბოვს აღმოსავლური კურსის მასწავლებლობა თბილისის სუნიტურ მუსლიმურ სასწავლებელში (გაიხსნა 1848 წელს). გაიბოვმა მიიღო ეს წინადადება და 1858 წლის თებერვლიდან დაიწყო შარიათის და აღმოსავლური ენების სწავლება ამ სასწავლებელში. ამის გამო ვერ დაასრულა სასწავლო კურსი მედრესეში. თუმცა, ახალგაზრდა მასწავლებელი აგრძელებდა თვითგანათლებას და მისი დისპულის, რუსეთის საიმპერატორო არმიის გენერლის ალი-ალა შიხლინსკის, თანახმად „მაღე მიაღწია სრულყოფილებას სპარსულ და არაბულ ენებში“. მას ინვესტდნენ სახელმწიფო და კერძო სასწავლებლებში, აღმოსავლური ენებისა და მუსლიმური საღვთო სჯულის მასწავლებლად. მაღე გაიბოვი ერთდროულად ასწავლიდა თბილისის სუნიტურ სასწავლებელში, წმ. ნინოს ქალთა სასწავლო დაწესებულებაში, კადეტთა კორპუსში და ტერ-აკოფოვის გიმნაზიაში.

ჰუსეინ გაიბოვი აზერბაიჯანულ ენას ასწავლიდა გენერალური შტაბის კაპიტანს ნიკოლაი სტოლეთოვს, რომელიც თავის მხრივ, ასწავლიდა მას რუსულ ენას და მოკლე დროის შემდეგ ორივემ მიაღწია მნიშვნელოვან წარმატებებს. ალი ალა შიხლინსკი იგონებდა: „1908 წელს ცარსკოე სელოში მე შევხვდი ინფანტერიის გენერალს, სამხედრო საბჭოს წევრს, ნ. გ. სტოლეთოვს, რომელიც ყოველთვის საუბრობდა ჩემთან აზერბაიჯანულ ენაზე და ფლობდა მას ბრწყინვალედ“ [Шихлинский 1944:14; Назирли 2014]. გაი-

ბოვის ინტერესების სფერო არ შემოიფარგლებოდა მხოლოდ ენების დაუფლებით. მან შეისწავლა აგრეთვე სპარსული მხატვრული და არაბული სამეცნიერო ლიტერატურა. გაიბოვი მეგობრობდა აზერბაიჯანელ საზოგადო მოღვაწე და განმანათლებელთან მირზა ფათალი ახუნდოვთან, ქართველ პოეტსა და განმანათლებელთან ილია ჭავჭავაძესთან. ალი ალა შიხლინსკი აღნიშნავდა: გაიბოვი იყო „სრულიად თავისუფალი ნაციონალისტური ცრურწმენებისაგან. უყვარდა თავისი ხალხი და არანაირი მტრული განწყობა არ ჰქონდა სხვა ხალხების მიმართ. როგორც მორწმუნე მუსლიმი, ის პატივს სცემდა სხვა რელიგიებსაც და ჰყავდა მეგობრები რუსულ, ქართულ და სომხურ სამღვდელოებაში“ [Демченко 2015].

1858 წლის 31 იანვრიდან მირზა ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვს ჰქონდა „გუბერნსკი სეკრეტარის“ ჩინი (XII კლასის მოხელე, რანგების ტაბელით რევიოლუციამდელ რუსეთში – მმართველი სენატის 1864 წლის 10 აგვისტოს №155 ბრძანება). 25 წლიანი „უმანკო“ შრომის შემდეგ, 1863 წლის 31 იანვრიდან გახდა „სტატსკი სოვეტნიკი“ უფროსობით (V კლასის მოხელე – მმართველი სენატის 1865 წლის 22 სექტემბრის №3548 ბრძანება), 1864 წლის 31 იანვრიდან „ტიტულარული სოვეტნიკი“ უფროსობით (IX კლასის მოხელე – მმართველი სენატის 1866 წლის 12 ივლისის №1190 ბრძანება), 1867 წლის 31 იანვრიდან – კოლეჟსკი ასესორი (VIII კლასის მოხელე), 1871 წლის 31 იანვრიდან კი – „ნადვორი სოვეტნიკი“ უფროსობით (VII კლასის მოხელე – მმართველი სენატის 1871 წლის 6 ოქტომბრის №219 ბრძანება), [ГИААР 1911:1-19].

1858 წლიდან ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი იყო ამიერკავკასიის მუფთის – მამედ ეფენდი მუფთი-ზადეს მთავარი მრჩეველი და დამხმარე. საარქივო დოკუმენტების მიხედვით ირკვევა, რომ მუფთის გარდაცვალების (27.03.1872) შემდეგ, 1872 წლის 1 აპრილს თბილისის სუნიტმა მუსლიმებმა თხოვნით მიმართეს მის საიმპერატორო უმაღლესობა კავკასიის მეფისნაცვალს – მიხეილ ნიკოლოზის ძეს, რომ ჰუსეინ გაიბოვს დაეკავებინა მუფთის თანამდებობა. წერილში აღნიშნული იყო შემდეგი: „ამიერკავკასიის მხარის ომარის მოძღვრების (სუნიტთა) მუფთის მამედ ეფენდი მუფთი-ზადეს გარდაცვალების შემდეგ, ამა წლის 27 მარტს, ჩვენ დავრჩით სულიერი ხელმძღვანელის გარეშე და რადგანაც ჩვენ არ შეგვიძლია მის გარეშე ყოფნა, თბილისში მცხოვრებმა მაჰმადიანებმა გადაწყვიტეთ მოგმართოთ თქვენს საიმპერატორო უმაღლესობას უმორჩილესი თხოვნით, რომ გარდაცვლილი ამიერკავკასიის მხარის ომარის მოძღვრების მუფთის ადგილზე დანიშნოთ ომარის მოძღვრების თბილისის მუსლიმური სასწავლებლის მასწავლებელი, ნადვორნი სოვეტნიკი მოლა ჰუსეინ გაიბოვი. გამოირჩევა ჩვენი შარიათის ცოდნით, თავისი მკაცრი ცხოვრებით, უზადო ქცევით, პატიოსნებით და სამართლიანობით და როგორც მუფთის მრჩეველი, მუფთის სამსახურებრივი მივლინებისა და ავადმყოფობის დროს ის არაერთხელ ასრულებდა მის ე.წ. შარიათულ მოვალეობებს, როგორც ამ საქმის სპეციალისტი. ...ის კარგად იცნობს რუსულ კანონმდებლობას და უდავო სარგებელს მოუტანს მთავრობას, შეძლებისდაგვარად ხელს შეუწყობს კეთილი ზრახვების აღსრულებას ხალხის სასარგებლოდ“ [Гуниава 2013:257-258]. მსგავსი თხოვნით მიმართეს კავკასიის მეფისნაცვალს ზანგეზურის მაზრის სუნიტებმაც, რომლებიც

ახალი მუფთის თანამდებობაზე ყველაზე შესაფერის და ღირსეულ კანდიდატად თვლიდნენ სწორედ ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვს [Гуниава 2013:258]. თუმცა, 1872 წლის 1 დეკემბერს ამიერკავკასიის მუფთის თანამდებობაზე დაინიშნა ჰაჯი ჰამიდ-ეფენდი მუსტაფა ეფენდი-ზადე, ხოლო 28 დეკემბერს ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი (ბრძანება მუსლიმებთან მიმართებაში №9757) დაინიშნა მუფთის მდივნის მოვალეობის შემსრულებლად. ეს თანამდებობა არ იყო რელიგიური, რაზედაც მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ მსგავსი დანებებულების – ამიერკავკასიის მუსლიმთა შიიტური რელიგიური სამმართველოს მდივანი იყო რუსი და მართლმადიდებელი ტ. გ. კოსტინი.

1877-1878 წლების რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს, 1878 წლის 16 თებერვალს ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი მიავლინეს ერზრუმში მოქმედი კორპუსის მთავარსარდლის თურქული ენის წერილობით თარჯიმნად. 1879 წელს ის გადმოვიდა თბილისში ამიერკავკასიის მუფთის მდივნის თანამდებობაზე.

1884-1917 წლებში მირზა ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი იყო ამიერკავკასიის მუფთი და ამიერკავკასიის სუნიტური სასულიერო მმართველობის თავმჯდომარე. მუფთის დანიშვნამდე მან განაცხადა: „მე არ ვიყავი რელიგიური პირი, არასოდეს არ ვასრულებდი რელიგიურ რიტუალებს და არც ახლა შევასრულებ. ჩემთვის შემოთავაზებულ თანამდებობას ვიღებ, რადგანაც ვფიქრობ, რომ ამ გზით უფრო მეტ სარგებელს მოვუტან ჩემს ხალხს“ [სცა 1872, საქმე №2211].

მუფთი ჰუსეინ გაიბოვი ყველა შესაძლო ზომას მიმართავდა, რომ მის ქვეშევრდომებს დიდი სიზუსტით ენარმოებინათ მეტრიკული ჩანაწერები. ამ მიზნით მან შეადგინა კალენდარი, სადაც იყო სხვადასხვა აუცილებელი ცნობები და სპეციალურ ცხრილში ნაჩვენები იყო ქრისტიანული და მუსლიმური წელთაღრიცხვა 1888 წლიდან 1898 წლამდე. ეს კალენდარი დაიბეჭდა თბილისში [Кавказ 1887, №219:2]. ამიერკავკასიის სასულიერო მმართველობაში განიხილებოდა მუსლიმურ სამართალთან დაკავშირებული საქმეებიც, რის გამოც გაიბოვმა ზედმინევიტ კარგად შეისწავლა შარიათიც. უნდა აღინიშნოს, რომ მუსლიმებთან მიმართებაში რუსული კანონმდებლობის გადახედვის აუცილებლობის პირობებში, რის შესახებაც მუდმივად მიუთითებდნენ უმაღლესი მოხელეები, აუცილებელი იყო ამ ცვლილებების შეთანხმება ისლამური სამართლის ნორმებთან. ამ მიზნით სასულიერო საქმეების დეპარტამენტს დაევალა შარიათის დადგენილებების სპეციალური კრებულის შედგენა, პარალელური ტექსტებით რუსულ და არაბულ ენებზე. კრებულის მესამე გამოცემა, რომელიც შეიცავდა შარიათის ნორმებს ქორწინებაზე, მოამზადა პ. ვ. ანტაქიმ 1914 წ. გაზაფხულზე და ძირითადი ექსპერტი ამ საკითხში იყო მუფთი ჰუსეინ გაიბოვი, რომელმაც დაწერა დადებითი დასკვნა [Усманова 2014].

1892 წელს ამიერკავკასიის მუფთიმ და ამიერკავკასიის სუნიტური სასულიერო მმართველობის თავმჯდომარემ ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვმა ჩაატარა რევიზია ქვემდებარე რეგიონში და მიმართა მუსლიმებს „დარიგებამითითებით“. ის შედგენილია ქადაგების (ხუტბა) ტრადიციული ფორმით და მოიცავს ყველა აუცილებელ კომპონენტს: შეკრებილთა მისალმება, ალაჰის განდიდება, მოციქულ მუჰამადის დალოცვა, ყურანის ამონარიდების კითხვა, ლოცვა მორწმუნეთათვის და მონოდება ღვთისმოსაობისაკენ. „დარიგება“

შედგება 7 ნაწილის, დასკვნისა და მუფთის მიერ შედგენილი მაღლიერების ლოცვისაგან იმპერატორისა და სამეფო ოჯახისათვის. ტრადიციული მისალმების შემდეგ მოდის პირველი ნაწილი – „ხელისუფლებისადმი მორჩილების შესახებ“. მისი შინაარსი სრულად შეესაბამება იმ ამოცანებს, რასაც რუსეთის ხელისუფლება უწესებდა მუსლიმ სასულიერო წოდებას, სახელდობრ, „თავისი დარიგებებით ჩაენერგა ერთმორწმუნეებისათვის ურყევი ნდობა და ერთგულება ხელმწიფე იმპერატორისადმი და მორჩილება ხელისუფლების დადგენილებებისადმი“. მეორე ნაწილი ეხებოდა სასულიერო წოდების ვალდებულებებს მუსლიმური თემისა და ცარისტული ხელისუფლების მიმართ. მესამე ნაწილში მუფთი აფრთხილებს ამიერკავკასიის მუსლიმ სასულიერო წოდებას ირანისა და ოსმალეთის რელიგიურ პირებთან კავშირის თაობაზე, ხოლო რიგით მუსლიმებს ნდობის გამოცხადებაზე ყოფილი დერვიშებისა და შეიხებისადმი, ანუ ვინც აღარ არიან ხელისუფლების მიერ დამტკიცებული რელიგიური კულტის მსახურები. მეოთხე ნაწილი ეძღვნება მუჰაჯირობის პრობლემას (კავკასიის მუსლიმების იძულებითი ემიგრაცია რუსეთის იმპერიიდან თურქეთში). ღვთისმოსაობის სულისკვეთებით არის აგებული მე-5, 6, 7 ნაწილები („ადამიანთა ვალდებულებები ერთმანეთის მიმართ“; „ადამიანის მოვალეობა საკუთარ თავთან მიმართებაში“; „ადამიანის ვალდებულებები თავისი სამშობლოს მიმართ“). 1893 წელს დარიგება და სამადლობელი ლოცვა ითარგმნა არაბულ ენაზე, გამრავლდა და გავრცელდა [Ганич 2009: 328-346]. მოგვიანებით, 1901 წლის 25 ივნისს, ამიერკავკასიის მუფთის ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვის მიერ შედგენილი „ლოცვა მეფისათვის“, მისივე შუამდგომლობის საფუძველზე, დაამტკიცა სახალხო განათლების მინისტრის ამხანაგმა (მოადგილემ) ივანე ვასილის ძე მეშჩანინოვმა (1846-1918) მუსლიმ მოსწავლეთა შორის გასავრცელებლად. ლოცვა უნდა წაკითხულიყო სწავლის დაწყებამდე და დასრულების შემდეგ. ლოცვის ტექსტი (არაბულ და რუსულ ენებზე) დაცულია საქართველოს ეროვნულ არქივში და მისი ქართული ვერსია წინამდებარე ნაშრომში პირველად იბეჭდება.

ლოცვის ტექსტი:

„სახელითა ალლაჰისა, მონყალისა, მწყალობლისა

ო, ღმერთო, გაანათე ჩვენი გონება ცოდნისა და შემეცნების სინათლით. გადმოგვიგზავნე მაღლი, რათა მივალწიოთ შენს წყალობას. გაგვანათე სრულყოფილი ცოდნით, სათანადო შემეცნებით, მავედრებელი ენით, უხვი კმაყოფილებით, დახმარებით მეცნიერებათა ათვისებაში. უფალო! დაგვლოცე ჩვენ, მშობლები, მასწავლებლები და ყველა ჩვენი კეთილის მსურველი. დაიცავი ყოვლისშემძლე მეფე, ჩვენი ნიკოლოზ ალექსანდრეს ძე, მისი უავგუსტესი მეუღლე უღვთისმოსავესი იმპერატრიცა ალექსანდრა ფეოდოროვნა, დედა მისი უღვთისმოსავესი იმპერატრიცა მარია ფეოდოროვნასი, მისი წმინდა ტახტის მემკვიდრე, ნეტარი ხელმწიფე, ცესარევიჩი დიდი ჰერცოგი მიხეილ ალექსანდრეს ძე, და მთელი სამეფო სახლი. ღმერთო! უბოძე მას დღეგრძელობა მის დიდებასა და ძლიერებაში და მხარი დაუჭიროე სამართლიანობაში, მართლმსაჯულებაში და მის კეთილ საქმეებში. დაე, ყოვლისშემძლე დახმარება მიეცეს მის ძღვევამოსილ ჯარებს. დაე, მან სამუდამოდ შეინარჩუნოს თავის წყალობა ჩვენი და ყველა ერთგული ქვეშევრ-

დომის მიმართ. ამინ“. ლოცვის ტექსტის ბოლოს არის ამიერკავკასიის მუფთის ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვის ხელმოწერა [სცა 1901, საქმე 2598:1-9].

1896 წლის 14 (26) მაისს მოსკოვის კრემლის უსპენსკის ტაძარში შედგა იმპერატორ ნიკოლოზ II-ისა და იმპერატრიცა ალექსანდრა ფეოდოროვნას კორონაცია (საზეიმო ცერემონიის მომზადება დაევალა იმპერატორის სასახლის მინისტრს გრაფ ი. ი. ვორონცოვ-დაშკოვს), რომელსაც ესწრებოდნენ ამიერკავკასიის მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი და შეიხ-ულ-ისლამი აბდუსალამ ახუნდზადე [Пятницкий 1896:103]. ამასთან დაკავშირებით მ. შაჰტახტინსკი წერდა: „ეს არის პირველი შემთხვევა ამიერკავკასიის მხარის რუსეთთან შეერთების შემდეგ, როცა მუსლიმი სასულიერო წოდების წარმომადგენლებს ინვევენ კორონაციაზე დასასწრებად“ [Кавказ 1896, №110: 1; Кавказ 1896, №146:1-2].

მირზა ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვს არაერთხელ ჰქონდა მიღებული ფულადი ჯილდოები, ორდენები და მედლები: წმ. ანას სხვადასხვა ხარისხის (1879 წ. 2 თებერვალი – მეორე ხარისხის; პირველი ხარისხის 1909წ. 15 იანვარი), წმ. სტანისლავის (1875 წ. 25 დეკემბერი – მეორე ხარისხის), წმ. ვლადიმირის სხვადასხვა ხარისხის (1883წ. 1 იანვარი – მეოთხე ხარისხის; 1887წ. 1 იანვარი – მესამე ხარისხის), ბრინჯაოს და ვერცხლის მედლები და სხვ. [ГИААР 1908-1911, д. 3997:1-19]. 1900 წელს თბილისს დიდი ამალით, სამი დღით სტუმრობდა ნასერ ად-დინ შაჰის ვაჟი, ირანის მეხუთე შაჰი ყაჯართა დინასტიიდან, მოზაფარ ად-დინ შაჰი (1896-1907), რომელსაც ევროპის სახელმწიფოები უნდა მოეველო და იქაურ ცხოვრებასა და მართვა-გამგეობას გასცნობოდა. „ამიერკავკასიის მუფთის ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვისათვის მისს უდიდებულესობას სპარსეთის შაჰს „ლომისა და მზის“ მე-2 ხარისხის ორდენი უბოძებია“ [ივერია 1900, №111:2].

ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვმა დიდი წვლილი შეიტანა ამიერკავკასიაში 1905-1906 წლების სისხლიანი ეთნიკური კონფლიქტის ჩახშობაში. ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვმა, როგორც ამიერკავკასიის მუსლიმთა სუნიტური სასულიერო მმართველობის თავმჯდომარე და მუფთიმ, გაუგზავნა მისდამი დაქვემდებარებულ ყველა ყადის ცირკულარები, რათა მათ ზემოქმედება მოეხდინათ მუსლიმ მოსახლეობაზე და აღეკვეთათ შესაძლო შეტაკებები. მუფთიმ გააგზავნა აგრეთვე თბილის-ქუთაისის სუნიტთა საგუბერნიო მეჯლისის თავმჯდომარე ალა-უდ-დინ ეფენდი სუბხანკულოვი თბილისის გუბერნიის სხვადასხვა მაზრებში (ბორჩალოს, ახალციხის და ახალქალაქის), სადაც ცხოვრობდნენ მუსლიმი სუნიტები მოსალოდნელი ესკალაციის თავიდან ასაცილებლად [Каспий 1905, №23:4; ივერია 1905, №23:2; Кавказ 1905, №41:3]. ამასთან, მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი, ამიერკავკასიის შეიხ-ულ-ისლამთან ერთად თბილისიდან ჩავიდა ბაქოში მოსახლეობის დასამშვიდებლად. მუფთიმ სომხებისა და მუსლიმების წარმომადგენლებს ასე მიმართა: „ჩვენს შორის გაჩნდა შაიტანი“ [Каспий 1917, №42].

უნდა აღინიშნოს, რომ ამიერკავკასიის ცნობილი რელიგიური ლიდერები – შეიხ-ულ-ისლამი აბდუსალამ ახუნდზადე, მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი, ახუნდი მოლა მუჰამად ფიშნამაზ-ზადე, მოლა აბდურაჰიმ ტალიბოვი მხარს უჭერდნენ საკმაოდ პროგრესულ შეხედულებებს ისლამისა და განათლების ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით. ხაზს უსვამდნენ უცხო ენების შეს-

ნავლის მნიშვნელობას ყურანის პოსტულატებზე დაყრდნობით [Каспий 1905, №30].

გაიბოვის საგანმანათლებლო საქმიანობამ ხელი შეუწყო ისლამური მეცნიერების განვითარებას, ამიერკავკასიის მხარეში მუსლიმური და საერო სასწავლო დაწესებულებების გახსნას. ჰუსეინ გაიბოვი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ევროპული განათლებისა და კულტურის დანერგვას ამიერკავკასიის მხარის მოსახლეობაში და მისი მუფთობის პერიოდში დაახლ. 100 ახალგაზრდამ მიიღო მისი დახმარებით საშუალო და უმაღლესი განათლება. ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი გამოირჩეოდა პროგრესული შეხედულებებით. ამის ნათელი მაგალითია მისი სტატია, რომელიც გამოქვეყნდა გაზეთში – „სედა“. ეს იყო სამეცნიერო ფელეტონი ევროპული კულტურის სარგებლობაზე და ევროპული ენების შესწავლაზე ციტატებით ყურანიდან და ჰადისებიდან. ავტორი იმ მოღებთან დაკავშირებით, რომლებმაც უარი თქვეს ევროპულ კულტურაზე, წერდა: „... ისინი არ არიან სულიერი მამები და უმჯობესია მსგავსი ადამიანების სახელები მოხსენიებული იყოს გაზეთებში, ხოლო ხალხმა იცოდეს თავიანთი მტრების შესახებ განათლების საქმეში“ [Каспий 1911, №47].

ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი, წამყვანი მასწავლებელი და ღვთისმეტყველი, 1858 წლის 31 იანვრიდან 1884 წლამდე თბილისის სუნიტურ სასწავლებელში კითხულობდა მუსლიმურ ანუ აღმოსავლურ კურსს. მასწავლებლის ვალდებულებების პარალელურად, ორჯერ ის ასრულებდა თბილისის სუნიტური სასწავლებლის ზედამხედველის ფუნქციებს (1872 წლის 27 მარტიდან 1873 წლის 1 იანვრამდე და 1873 წლის 5 ოქტომბრიდან 1874 წლის 6 იანვრამდე). 1884 წლის 12 იანვარს გაათავისუფლეს მასწავლებლის თანამდებობიდან და დანიშნეს ამიერკავკასიის მუფთიდ (1884-1917) და ამ დროიდან ის იყო სუნიტური სასწავლებლის შტატისანი ზედამხედველი [Кавказ 1884, №53]. 1890 წლამდე სუნიტური სასწავლებელი (3 ოთახი) ვერ აკმაყოფილებდა სასწავლო პროცესის წარმართვისათვის აუცილებელ მოთხოვნებს. 1890 წელს, სასწავლებლის შტატისანი ზედამხედველის, ამიერკავკასიის მუფთის – ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვის განკარგულებით, სასწავლებელი გადავიდა სხვა შენობაში, რომელიც შედგებოდა 7 კეთილმოწყობილი ოთახისაგან (აღჭურვილი ავეჯით და სხვა სამეურნეო ნივთებით). სასწავლებელს ჰქონდა სამასწავლებლო, ამკინძავი განყოფილება, ბიბლიოთეკა და საწყობი სასწავლო ნივთების შესანახად [სცა 1894/95, საქმე №1094:8ა-9].

1877 წელს კავკასიის მეფისნაცვლის კანცელარიის თანამშრომელმა მირზა ფათალი ახუნდოვმა და იმ დროს მუსლიმური სკოლის მასწავლებელმა მირზა ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვმა განუზომელი წვლილი შეიტანეს ამიერკავკასიის სამასწავლებლო სემინარიაში თათრული/აზერბაიჯანული განყოფილების გახსნაში. 1879 წლის 2 თებერვლიდან 1884 წლის თებერვლამდე სემინარიაში აზერბაიჯანული ენისა და ისლამური სამართალის (სუნიტური) კურსს კითხულობდა სწორედ ამიერკავკასიის მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი [სცა, 1884, საქმე №2331:1-4; Кавказ 1879, №113: 2].

1886 წელს სასწავლო ოლქის მზრუნველის – კ. იანოვსკის ინიციატივით თბილისში ჩამოყალიბდა საგანგებო კომისია, რათა განეხილა საკითხი თუ რამდენად აუცილებელი და სასარგებლო იყო სამთავრობო სკოლებში „თათ-

რული“ ენის როგორც სავალდებულო საგნის სწავლება მუსლიმი მოსწავლეებისათვის. კომისიაში მონაწილეებისათვის მიიწვიეს ამიერკავკასიის მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი და შეიხ-ულ-ისლამი – ტაიროვი (მირზა ჰასან ბეგ ტაირზადე). კომისიამ მუშაობა დაიწყო მუფთის თავმჯდომარეობით და სასარგებლოდ და აუცილებლად მიიჩნია ამიერკავკასიის სამთავრობო სკოლებში „თათრული“ ენის სწავლება სჯულის კანონთან ერთად. ამასთან კომისიამ გაანალიზა, რომ სასარგებლო იქნებოდა რუსი მოსწავლეების მოზიდვაც ადგილობრივი ენების შესასწავლად. კომისიის შემდგომ სხდომებზე უნდა განხილულიყო „თათრულ“ ენაზე რამდენიმე სახელმძღვანელოს გამოცემის საკითხი [Полное собрание 2017: 325].

1904 წლის აგვისტოში შეიხ-ულ-ისლამმა აბდუსალამ ახუნდზადემ და მუფთიმ ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვმა, კავკასიის მხარის მუსლიმური მოსახლეობის სახელით, შუამდგომლობით მიმართეს კავკასიის სამოქალაქო ნაწილის უფროსის მოვალეობის შემსრულებელს – გენერალ ალექსანდრე ალექსანდრეს ძე ფრეზეს, რათა ნება დაერთოთ გაეხსნათ საკუთარი სახსრებით თბილისში რუსეთის ტახტის მემკვიდრის ალექსი ნიკოლოზის ძის (ალექსი რომანოვი – 1904-1918) სახელობის სემინარია (შიიტური მედრესე). კავკასიის ხელისუფლებამ გაათვითცნობიერა „ამ სასწავლებლის სარგებლობა, მოიწონა ეს წინადადება და შესთავაზა წარედგინათ წესდება და პროგრამა“ [სცა 1907-1908, საქმე 9347:24-25]. თუმცა, სემინარიის გახსნის მცდელობა წარუმატებლად დამთავრდა.

ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვმა ბევრი რამ გააკეთა თავისი ხალხის განათლებისა და მისი კულტურის განვითარებისათვის. მას ყოველთვის აღელვებდა ქალის სტატუსის საკითხი ოჯახსა და საზოგადოებაში. სტატიებში „დასტური ნისვან“, „რეკომენდაციები“, „ჩვენი გოგონების სწავლება და აღზრდა“ ის ასაბუთებდა, რომ ახალი ტიპის სკოლებში გოგონების სწავლა არანაირად არ ეწინააღმდეგებოდა შარიათის კანონებს. როდესაც 1901 წლის 7 სექტემბერს ბაქოში გაიხსნა კავკასიაში პირველი მუსლიმ გოგონათა სკოლა, ამიერკავკასიის მუფთიმ მისალოცი დეპეშა გაუგზავნა სკოლის დამაარსებელ ჰაჯი ზეინალაბდინ თალიევს: „უსაზღვროდ ბედნიერი და მოხარული ვარ, რომ პირადად მივესალმები ჩვენი მუსლიმი გოგონების პირველი საგანმანათლებლო კერის გახსნას ჩემი და ჩემი ქვემდებარე სასულიერო პირების სახელით. მე ვლოცავ დიდი საქმის კარგ დასაწყისს, რომელიც გვპირდება მომავალში ჭკვიან და განათლებულ ცოლებსა და დედებს. დაე, ალლაჰმა მოგცეთ კიდევ მრავალი ბედნიერი დღე, ასე ძვირფასი და სასარგებლო ჩვენი პატარა ძმებისთვის, რომელთა ინტერესები ყოველთვის ასე ახლოსაა ჩვენს კეთილშობილ გულთან. ძალიან ვწუხვარ, რომ ავად-მყოფობის გამო არ მომეცა საშუალება შემესრულებინა სასიამოვნო მოვალეობა, პირადად მიმელო მონაწილეობა მომავალ დღესასწაულში“ [Джаббаров 2011:287]. პროგრესულად მოაზროვნე მუფთიმ თვითონ მისცა პირადი მაგალითი და მისი ორივე ქალიშვილი – ნიგარი (1871-1931) და გოვჰარი (1885-1944) სწავლობდა ამიერკავკასიის ქალთა ინსტიტუტში, რომელიც წარჩინებით დაამთავრეს 1889 და 1903 წელს. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ საერო განათლება მიღებულ მუსლიმებსაც კი იშვიათად შეჰყავდათ თავიანთი ქალიშვილები რუსულ საგანმანათლებლო დაწესებულებებში [Шихлинский

1944:16]. ნიგიარ ხანუმმა, აზერბაიჯანულის გარდა, იცოდა არაბული და სპარსული ენები, ასევე თავისუფლად საუბრობდა ფრანგულად და რუსულად. ის იყო პირველი აზერბაიჯანელი მოწყალეების და. პირველი მსოფლიო ომის დროს ის ხელმძღვანელობდა წითელ ჯვართან არსებულ ოფიცერთა საარტილერიო სკოლის ქალთა კომიტეტის საავადმყოფოს. გოვჰარ ხანუმ გაიბოვა კი იყო ერთ-ერთი ინიციატორი 1906 წელს ქ. თბილისში ე.დ. ასპისოვას ქალთა სკოლის დაარსების, სადაც ის ასწავლიდა აზერბაიჯანულ ენას [Melikova 2016:68]. აზერბაიჯანის გასაბჭოების შემდეგ გოვჰარ ხანუმ გაიბოვამ აქტიური მონაწილეობა მიიღო მირზა ფათალი ახუნდოვის სახელობის რესპუბლიკური ბიბლიოთეკის დაარსებასა და მისი ფონდის გამდიდრებაში, სადაც ის მუშაობდა მთავარ ბიბლიოგრაფად აღმოსავლური ლიტერატურის განყოფილებაში 1928 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე. მუფთის სამივე ვაჟმა დაასრულა თბილისის ვაჟთა 1-ლი გიმნაზია და უმაღლესი განათლება მიიღეს რუსეთში. მაგ., ბაჰადირ ბეი გაიბოვმა 1903 წელს წითელ დიპლომზე დაამთავრა ხარკოვის საიმპერატორო უნივერსიტეტის მედიცინის ფაკულტეტი და მიიღო ორდინატორის თანამდებობა ამავე უნივერსიტეტის ჰოსპიტალური თერაპიის კლინიკაში (1907 წელს დაბრუნდა ბაქოში), ხოლო ჯაჰანგირ ბეი გაიბოვმა (1882-1942) 1909 წელს დაამთავრა აღმოსავლური ენების ლაზარევის ინსტიტუტი. 1920-იან წლებში მუშაობდა თბილისში ამიერკავკასიის აღმოსავლური სავაჭრო პალატის მთარგმნელობითი პალატის უფროსად. აღმოსავლეთმცოდნე კ.ნ. სმირნოვთან თანამშრომლობით გადათარგმნა სპარსული ოფიციალური დოკუმენტები [Нахичеванские рукописные документы 1936].

XX ს-ის 10-იან წლებში მუსლიმურ საზოგადოებაში აქტიურად განიხილებოდა ჩადრის საკითხი. შემახის მეჩეთის ხელმძღვანელები აბდულ ხალილ ეფენდი და იბრაჰიმ ხალილ ეფენდი 1910 წელს გაზეთ სედა-ს 222 და 223 ნომრებში მკაცრად აკრიტიკებდნენ ჟურნალ მოლა ნასრედინს და წერდნენ: „უკვე დიდი ხანია ჟურნალში მოლა ნასრედინი და სხვა ბეჭდურ ორგანოებში არ წყდება კამათი იმის თაობაზე, რომ ჩვენმა ქალებმა მიიღონ ისეთივე თავისუფლება, როგორც აქვთ ევროპელ ქალებს. მათ მსგავსად, შეიმოსონ საღამოს კაბებით და ძვირფასი მორთულობებით, სუნამოდაპკურებულები მოღებული სახით, ხელებით და, შესაძლოა მკერდითაც, ჩასხდნენ ფაეტონებში და წავიდნენ თეატრებში, გავიდნენ სასეირნოდ ბულვარში, შეხვდნენ და კომუნიკაცია ჰქონდეთ უცხო მამაკაცებთან“. ასეთ აზრებზე ზემოქმედება შეეძლო მხოლოდ გავლენიან რელიგიურ მოღვაწეს. ამიერკავკასიის მუფთიმ, ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვმა, რომელიც განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდა იმ დროის მოწინავე ინტელიგენციაში, 1911 წლის გაზეთ სედა-ს იანვრის ნომრებში (№10, 11, 12, 13) სრული და ამომწურავი პასუხი გასცა აზრებებს და მხარი დაუჭირა ჟურნალ მოლა ნასრედინის პოზიციას ქალთა თავისუფლების საკითხში. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ ეს იყო ძალიან გაბედული ნაბიჯი რელიგიური მოღვაწის მხრიდან და დიდი გამარჯვება მოლა-ნასრედინელებისათვის. ჟურნალ მოლა ნასრედინის 1911 წლის 25 იანვრის ნომერში (4) გამოქვეყნდა ომარ ფაიკის სტატია სათაურით – „მადლიერება“, სადაც პატივისცემა გამოხატა მუფთისადმი ქალთა თავისუფლების საკითხში მხარდაჭერის გამო.

1910 წელს ვინმე ბარონესა ფონ როზენმა წერილი მისწერა გაზეთ „თარჯიმანის“ რედაქტორს ისმაილ ბეი გასპრინსკის. წერილში ის შეეხო მუსლიმებისთვის ძალიან მნიშვნელოვან საკითხს: შარიათის მიხედვით, ქრისტიანმა ქალმა, რომელმაც მიიღო მაჰმადიანობა, უნდა ატაროს თუ არა ჩადრი და განცალკევდეს მამაკაცებისაგან, როგორც ამას აკეთებენ მუსლიმი ქალები თუ ჩადრის ტარება არაა აუცილებელი მუსლიმი ქალებისთვის. გასპრინსკიმ ამ საკითხის განხილვა შესთავაზა მუსლიმ სასულიერო წოდებას. წერილს გამოეხმაურა სამი: მუსლიმი ქალი ხადიჯა, უფის იმამი და ამიერკავკასიის მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი. მან გაუგზავნა გასპრინსკის ამონარიდები ცნობილი მუსლიმი კანონმდებლების და ყურანის სუნიტი და შიიტი კომენტატორების თხზულებებიდან. ისინი ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს იმაში, რომ არც შარიათი და არც ყურანი არ ავალდებულებს ქალს ჩადრის ტარებას. ამონარიდები იმდენად ბევრი იყო, რომ გასპრინსკის სიტყვებით, მათგან შედგებოდა წიგნი [Закавказье 1910, №208]. თვითონ მუფთიც ჩადრის წინააღმდეგი იყო. მან ნება დართო აგრეთვე თავის მეუღლეს – საადეთ ხანუმს მოეხსნა ჩადრი და მონაწილეობა მიეღო როგორც კავკასიის ქალთა საქველმოქმედო საზოგადოების, ასევე კავკასიის მუსლიმთა საქველმოქმედო საზოგადოების მუშაობაშიც.

ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვს, აზერბაიჯანელი პოეტის მოლა ვალი ვიდადის (1709-1809; რამდენიმე წელი გაატარა ქალაქ თბილისში და იყო მეფე ერეკლე II-ის სამეფო კარის პოეტი) შორეულ შთამომავალს, დიდი დამსახურება მიუძღვის აზერბაიჯანელი ხალხის ლიტერატურული მემკვიდრეობის შეკრებაშიც. მირზა ფათალი ახუნდოვის რჩევით, 1860 წელს მან შეადგინა 4 ტომიანი „აზერბაიჯანში ცნობილი პოეტების ლექსების კრებული“, რომელიც ვერ გამოვიდა იმ დროს სახსრების უქონლობის გამო. კრებულის უნიკალური ხელნაწერი ინახება აზერბაიჯანის მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ფონდში. პირველი სამი ტომი გამოიცა მხოლოდ 1986, 1989 და 2002 წელს. მირზა ჰუსეინ გაიბოვის ამ კრებულს ეყრდნობოდა აღმოსავლეთმცოდნე ადოლფ ბერჟე, რომელმაც გამოსცა „XVIII და XIX საუკუნეების ამიერკავკასიელი მომღერლების პოეზია აზერბაიჯანულ დიალექტზე“ ლეიფციგში 1867 წელს, მოგვიანებით კი მწერალი და კრიტიკოსი ფირიდუნ-ბეი ქოჩარლი (ქოჩარლინსკი), როდესაც შეადგინა „Материалы по истории азербайджанской литературы“. ადოლფ ბერჟემ, კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის თავმჯდომარემ, მიიწვია ის თანამშრომლად აღმოსავლურ ენებზე მნიშვნელოვანი საარქივო დოკუმენტების დასამუშავებლად. გაიბოვის დახმარებით სარგებლობდა თბილისის ცენზურის კომიტეტის თავმჯდომარე ლევ ნიკოლოზის ძე მოზდალევესკიც [Кавказ 1914, №9:5].

1878 წელს ჰუსეინ ეფენდისთან ჩამოვიდა ცნობილი პოეტი-სატირიკოსი სეიდ აზიზ შირვანი, რომელიც სამსახურიდან გაათვისუფლეს „პოლიტიკური არასაიმედოების“ გამო. გაიბოვი პირადად დაეხმარა მას, რომ აღედგინათ ის მასწავლებლის თანამდებობაზე. ს. შირვანი კასიდაში, რომელიც ეძღვნება თავის მოსარჩლეს, უწოდებს მას „წინასწარმეტყველს, სკოლის პირველ დამაარსებელს“ [Шихлинский 1944].

1914 წლის 12 იანვარს საზეიმოდ აღინიშნა ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვის მიერ სუნიტი მუსლიმთა სასულიერო მმართველობის თავმჯდომარეობის 30 წე-

ლი. სუნიტურ მეჩეთში ჩატარდა ღვთისმსახურება, შემდეგ მუსლიმური საზოგადოების წარმომადგენლები შეიკრიბნენ მუფთის სახლთან და დღის პირველ საათზე დაიწყო საზეიმო ცერემონია. ადრესი წაიკითხეს ჯერ ამიერკავკასიის შეიხ ულ-ისლამმა და შემდეგ მირზა შერიფ მირზაევმა, რომელსაც ხელს აწერდა მუსლიმური საზოგადოება. იუბილარს მიულოცეს ელისავეტპოლის მემამულეთა სახელით მ. ბ. რუსთამბეკოვმა და კ. ბ. ვეზიროვმა, რომელთაც აღნიშნეს გაიბოვის სახელობის ორი სტიპენდიის შესახებ შუშის რუსულ-თათრულ სკოლაში. მუფთის მიულოცეს აგრეთვე მუსლიმ ქალთა საზოგადოებამ, სპარსულმა საქველმოქმედო საზოგადოებამ, ა.ს. პუშკინის სახელობის საქალაქო დაწყებითი სასწავლებლის მუსლიმურმა (აზერბაიჯანულმა) განყოფილებამ და სხვ. საზეიმო ცერემონია დასრულდა 2.30 სთ.-ზე ტრაპეზით (დასთარხან) [Кавказ 1914, №10:3].

1914 წლის 15-25 ივნისს სანქტ-პეტერბურგში ჩატარდა სრულიად რუსეთის მუსლიმთა ყრილობა, რომელშიც მონაწილეობდა დაახლ. 30 დელეგატი და მათ შორის იყო ამიერკავკასიის მუფთი ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი.

პირველი მსოფლიო ომის დროს (1914 წლის 28 ივლისი – 1918 წლის 11 ნოემბერი) 1914 წლის ოქტომბერში ოსმალეთის იმპერიამ ანტანტის ქვეყნებს გამოუცხადა ჯიჰადი, ხოლო თურქული ფლოტის მიერ რუსულ პორტებზე თავდასხმის შემდეგ, 2 (15) ნოემბერს რუსეთმა ომი გამოუცხადა ოსმალეთს. რუსულ პრესაში გაჩნდა მასალები, რომლებშიც მოცემული იყო პასუხები სხვადასხვა კითხვაზე. მაგალითად: როგორია მუსლიმების დამოკიდებულება მუსლიმური ქვეყნისადმი, რომელიც თავს დაესხა რუსეთს? მზად არიან თუ არა მუსლიმები იბრძოლონ რუსეთის მხარეზე? გადავლენ თუ არა ისინი მონინაალმდეგის მხარეზე? გამოაცხადებენ თუ არა მუსლიმები ჯიჰადს და იბრძოლებენ თუ არა ისლამისათვის (და არა ოსმალეთის ან რუსეთისათვის) ურწმუნოთა წინააღმდეგ? კითხვაზე წმინდა ომის შესაძლებლობასთან დაკავშირებით მოტანილი იყო ოსმალეთის და ამიერკავკასიის სუნიტ მუსლიმებთან ყველაზე დაახლოვებული მუფთის ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვის პასუხი: „არ შეიძლება არსებობდეს ორი აზრი თურქეთის მიერ წამოწყებულ ომთან დაკავშირებით: მუსლიმები ერთგულნი არიან თავიანთი სამშობლოსადმი და მათ არ აქვთ საფუძველი - იყვნენ უკმაყოფილონი. რუსეთში მუსლიმები სარგებლობენ ფართო რჯულშემწყნარებლობით. აგიტაციას წმინდა ომისაკენ შეიძლება ჰქონოდა წარმატება იქ, სადაც არის რელიგიური დევნა. მე თვითონ მზად ვარ მოვკვდე ჩემი ჩვეულებების, ღვთისმსახურების, მარხვის და ლოცვების შესრულების უფლებისათვის. მაგრამ ჩვენ ეს ყველაფერი გვაქვს. მთავრობა ცნობს ჩვენს ინსტიტუტებს, გვაჯილდოვებს ჩინებით და ორდენებით. მე ვიცნობ ჩვენს ხალხს და მუსლიმი ხალხის სახელით ვიტყვი: სულთანს უფლება ექნებოდა გამოეცხადებინა ომი მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იქნებოდა საფრთხე მუსლიმების მიმართ“ [Приазовский край 1914, №299].

უნდა აღინიშნოს, რომ იმპერატორი ნიკოლოზ II, თბილისში სტუმრობისას, 1915 წლის 23 სექტემბერს (6 ოქტომბერი) ესტუმრა თბილისის მეჩეთებს, მოისმინა ლოცვა არაბულ ენაზე და შეხვდა მუსლიმ სასულიერო წოდებას. 85 წლის მუფთიმ უთხრა იმპერატორს, რომ კავკასიის მუსლიმები არიან მისდამი უსაზღვროდ ერთგულნი, რადგანაც ესმით, რომ მათი ბედნიერება უშუალოდ დაკავშირებულია რუსეთის ბედნიერებასთან. ჰუსეინ ეფენ-

დი გაიბოვმა იმპერატორისადმი მიმართვა დაასრულა ასეთი სიტყვებით: „დაე, მაღალმა ალლაჰმა გადმოუგზავნოს ბედნიერება და კეთილდღეობა ჩვენს პატივსაცემ მონარქს და მთელ სამეფო ოჯახს. დაე, აყვავდეს ჩვენი მხარე სამეფო სკიპტრით და თქვენი საიმპერატორო უმაღლესობის ბრძნული მმართველობით! ამინ!“, ლოცვა კი – შემდეგი სიტყვებით: „დაე, დალოცვილი იყოს ხელმწიფე, უძლეველი მეფეთ მეფე, ბრძენი, ხანგრძლივი და ბედნიერი მეფობისათვის, თავის ქვეშევრდომთა საკეთილდღეოდ და მისი მტრების შიშისთვის“ [Кавказ 1915, №215:1]. გადმოცემით, იმპერატორმა ხელი ჩამოართვა ხანდაზმულ მუფთის, რომელიც ისე იყო აღფრთოვანებული იმპერატორის ყურადღებით, რომ ხელი ასწია და გარშემომყოფებს ეუბნებოდა: „ეს არ არის ხუმრობა. თვითონ იმპერატორმა ჩამომართვა ხელი. ეს არ არის ხუმრობა“ [Спиридович 2017].

მირზა ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვი გარდაიცვალა 1917 წლის 20 თებერვალს და დაიკრძალა 22 თებერვალს თბილისში, სადაც მან თითქმის მთელი ცხოვრება გაატარა. სამგლოვიარო პროცესია მუფთის ბინიდან გაემართა შაჰ აბასის მეჩეთში, შემდეგ საკრებულო მეჩეთში, სადაც ჩატარდა პანაშვიდები. ამის შემდეგ შედგა დაკრძალვის ცერემონია მუსლიმთა სასაფლაოზე. ქართული პრესის მასალების თანახმად ირკვევა, რომ „ამიერკავკასიის მუფთის ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვს ანდერძად დაუგდია, ქელეხი არ გაიმართოს, ქელეხის მაგიერ ფული რასმე კეთილ საქმეს მოახმარეთო. განსვენებულის შვილებს 1000 მანეთი გადაუციათ მუსულმანთა საქველმოქმედო საზოგადოების თავმჯდომარისათვის“ [საქართველო 1917, №48]. დაკრძალვას ესწრებოდნენ მუსლიმი სასულიერო ნოდების წარმომადგენლები სათავეში ამიერკავკასიის შეიხ-ულ-ისლამი, სომხური გრიგორიანული სამღვდელოება სათავეში ეპისკოპოსი მხითარო, მართლმადიდებელი სამღვდელოების წარმომადგენლები, კავკასიის სასწავლო ოლქის მზრუნველი ნ. ფ. რუდოლფი, მეფისნაცვლის კანცელარიის დირექტორი ისტომინი, თბილისის გუბერნატორი, ქალაქის თავი, თავადაზნაურობის წინამძღოლი, სხვადასხვა (ქართული, სომხური, რუსული, მუსლიმური) საზოგადოებრივი ორგანიზაციების ხელმძღვანელები, თბილისის მუსლიმური (სუნიტური და შიიტური) სასწავლებლების და სამასწავლებლო სემინარიის მოსწავლეები (ისინი მეფისნაცვლის შუამდგომლობით გაათავისუფლა კავკასიის სასწავლო ოქის მზრუნველმა) და უამრავი ხალხი [Каспий 1917, № 44:2]. მუფთის ოჯახს სამძიმრის დეპეშები გამოუგზავნეს ბაქოს მუსლიმური საქველმოქმედო ორგანიზაციის თავმჯდომარემ მირზა ასადულაევმა, მუსლიმური საქველმოქმედო ორგანიზაცია „საადეთ“-ის თავმჯდომარემ ახუნდ ჰაჯი მოლა აბდულა ჰადიზადემ, საქველმოქმედო საზოგადოება „ნაშრი-მარაფ“-ის (1906-1917) თავმჯდომარემ ჰაჯი ზეინალაბდინ თალიევმა, ბაქოს მუსლიმთა საგანმანათლებლო საზოგადოება „ნიჯათ“-ის თავმჯდომარის მოვალეობის შემსრულებელმა ისა ბეგ აშურბეკოვმა, და სხვა ცნობილმა მოღვაწეებმა [Назирли 2014: 15-18].¹

¹ თბილისის თავის აღ. ხატისოვის დეპეშა: „ტფილისის საქალაქო დუმას სახელით გიცხადებთ თქვენ ღრმა მწუხარებას პატივსაცემი მირზა ჰუსეინ ეფენდი გაიბოვის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით, რომელიც იყო თავისი სამწყსოს ინტერესების დამცველი და მუსლიმთა განათლებისათვის მებრძოლი“ [Каспий 1917, №42:2]. „სომხური საქველმოქმედო საზოგადოების

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ჰუსეინ გაიბოვი როგორც სახელმწიფო მოხელე და მუსლიმი სუნიტების რელიგიური მეთაური, ატარებდა ზომიერ რელიგიურ პოლიტიკას, რომელიც მიმართული იყო, ერთი მხრივ, უთანხმოების აღმოსაფხვრელად სუნიტებსა და შიიტებს შორის, ხოლო მეორე მხრივ, მუსლიმებსა და სხვა კონფესიის მიმდევრებს შორის. მისი საგანმანათლებლო საქმიანობა ხელს უწყობდა მუსლიმური და საერო სასწავლო დაწესებულებების გახსნას ამიერკავკასიის მხარეში და განათლებული მუსლიმების ახალი თაობის ჩამოყალიბებას, რომელსაც ჰქონდა ცოდნა როგორც ისლამის რელიგიის საფუძვლების, ისე რუსული და ევროპული სამეცნიერო მიღწევების შესახებ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- სცა – საისტორიო ცენტრალური არქივი (1872), ფონდი 5, საქმე 2211 (“По прошению общества мусульман Омарова учения о назначении надворного советника Гаибова муфтием Омарова учения.” 3 апреля – 22 сентября 1872г.).
- სცა – საისტორიო ცენტრალური არქივი (1892), ფონდი 12, ანან. 7, საქმე 929 (С отчетом Закавказского мусульманского духовного правления Суннитского учения за 1892 г.).
- სცა – საისტორიო ცენტრალური არქივი (1894/95), ფონდი 12, ანან. 7, საქმე 1094 (С отчетами о деятельности Суннитского духовного правления за 1894г. и о состоянии Тифлисского мусульманского училища за 1894/95г.).
- სცა – საისტორიო ცენტრალური არქივი (1901), ფონდი 12, ანან. 7, საქმე 2598 (О распространении среди учеников магометанского вероисповедания составленный председателем Закав. Суннитского духовного правления Гаибовым молитви перед и после учения).
- სცა – საისტორიო ცენტრალური არქივი (1884), ფონდი 422, ანან.1, საქმე 2331 (“Об увольнении со службы законоучителя мусульманского вероисповедания Закавказской учительской семинарии Гаибова М. ввиду назначения его на должность Закавказского Муфтии, о допуске к временным занятиям Велибекова и Ахунд-Заде”, 2.И.-10.И.1884).
- სცა - საისტორიო ცენტრალური არქივი, 1907-1908, ფონდი 422, ანან.1, საქმე 9347 (Сведения о мусульманских школах в Кавказском учебном округе. 7.И.1907-3.1.1908).
- MellkoVa, L. (2016). Influence of Religious Factor on Women's Status in Azerbaijan: The Late 19th-Early 20th Centuries (Before 1920), Bulletin of IICAS, XXIV, 64-74, Samarkand: “Publication of the International Institute for Central Asian Studies”.
- Ганич, А. А. (2009). «Поучение» Закавказского муфтия и председателя Закавказского мусульманского духовного правления суннитского учения (1892 г.), Актуальные проблемы истории и этнографии народов Кавказа: Сборник статей к 60-летию В.Х. Кажарова, 328-346, Нальчик: “Институт гуманитарных исследований правительства КБР и КБНЦ РА”.
- ГИААР - Государственный исторический архив Азербайджанской Республики (1908-1911), ф. 291, Закавказское суннитское духовное правление, оп. 2, д. 3997 (“Послужной список Закавказского муфтия и штатного смотрителя Тифлисского мусульманского училища Омарова учения статского советника Гусейн-эфенди Гаибова,” 28 февраля 1908 г. - 30 апреля 1911 г.).
- Гуниава, Г. (2013). *Исламская община Кавказа по документам грузинских архивов 1800 - 1917 гг.* [Сборник] Кум: "Алул-бейт".

მთავარი კომიტეტი და სომხეთის ცენტრალური კომიტეტი დიდად აფასებენ გარდაცვლილ უხუცესის ღვაწლს, მუფთის ნეტარ ხსოვნას“ [Каспий 1917, №43: 2].

- Демченко, А. (2013). Муфтий, совместивший веру и знания, Вестник Кавказа, 23 октября.
<https://VestnikKavkaza.ru/articles/Muftiy-sovместivshiy-Veru-i-znaniya.html>
- Джаббаров, Ф. Н. (2011). З. А. ТағйеВIn qız məktəblInIn tarIXIndən, Баки: "Ziya".
- Назирли, Ш. (2014, 14 июня). Закавказский муфтий. Памяти Мирзы Гусейна Эфенди Гаибова, Каспий. <http://www.kaspiy.az/news.php?Id=12933#.YHLK3dR1PY>.
- Нахичеванские рукописные документы XVII-XIX вв. (1936). Тифлис: "Издательство Грузинского филиала Академии наук СССР".
- Полное собрание сочинений Исмаила Гаспринского. (2017). Т. II (Симферополь: ООО Константа).
- Спиридович, А. (2017). Великая Война и Февральская Революция 1914-1917 годов. т. 1 Москва: "Центрполиграф".
- Усманова, Д. М. (2014). Мусульманское право в Российской империи на рубеже XIX-XX вв.: изучение, применение, искоренение? История, Т.5, Выпуск 4 (27) [<https://arXIV.gaujn.ru/s207987840000729-0-1/>].
- Шихлинский, А. А. (1944). Мои воспоминания, Баку: "АзФАН".

გაზეთები

- ივერია (1900), №111
- ივერია (1905), №23
- საქართველო (1917), №48
- Кавказ (1879), №113
- Кавказ (1884), №53
- Кавказ (1887), №219
- Кавказ (1896), №110
- Кавказ (1896), №146
- Кавказ (1905), №41
- Кавказ (1914), №9
- Кавказ (1914), №10
- Кавказ (1915), №215
- Каспий (1905), №23
- Каспий (1905), №30
- Каспий (1911), №47
- Каспий (1917), №42
- Каспий (1917), № 44
- Закавказье (1910), №208*
- Приазовский край (1914), № 299

Russia's expansion into the "Muslim world" lasted from the second part of the 16th century to the end of the 19th century. As a result of this expansion, 18 million Muslims lived in the empire and mainly inhabited the areas around the Volga, the Crimea, Central Asia and the Caucasus. The significant growth of the Muslim population forced the authorities to take measures for their integration into the structure of the Russian Orthodox state. One of the important conditions for the implementation of this objective in Muslim-populated regions was the establishment of relations, determined by the government, with numerous clerical ranks. These relations played a significant role in the religious and civil life of Muslims. Besides performing liturgical duties, the Muslim clergy supervised the education of Muslims and handled their matrimonial, family and inheritance matters. Muslim religious institutions were owners of large waqf property.

Accordingly, the authorities considered the Muslim clerical rank an instrument of Russian policy in Muslim regions. The issue of the organization of the Transcaucasian Muslim clergy was discussed for more than 50 years and, finally, in 1872, the Statute on the Administration of the Transcaucasian Sunni Muslim Clergy and Statute on the Administration of the Transcaucasian Shi'a Muslim Clergy were officially approved. The jurisdiction of Transcaucasian Shiite and Sunni Religious Boards (centred in Tbilisi) extended to the Muslims of Baku, Elisavetpol, Tbilisi (Tiflis) and Yerevan (Erivan).

According to the data of the first general census of the Russian Empire, 1,885,722 Muslims were subject to the religious authorities in 1897, including 673,243 in Baku, 552,822 in Elisavetpol, 117,620 in Kutaisi, 189,028 in Tbilisi, and 350,009 in Yerevan. In 1900, under the ownership of the Transcaucasian Sunni clerical government, there were 649 mosque communities with 807 mosques and prayer houses, as well as 654 mullahs.

From the confessional point of view, the Muslim population of the region was divided into two main categories: the Shiite Imams of the Ja'fari Madhhab obeyed the Transcaucasian Shi'a Religious Board. On the other hand, the Sunnis of the Hanafi and Shafi'i (the Shafiites traditionally prevailed in Dagestan and Chechnya) schools followed the clerical rule of the Transcaucasian Sunni Religious Board. The formation of one type of clerical government contributed to the levelling of the differences between the Transcaucasian Shiite-Imamites and Sunnis. As claimed by the Viceroy of the Caucasus, Mikheil Nikolaevich Vorontsov, the purpose of establishing new clerical governments was to control the activities of persons "hostile to the empire on religious grounds", and to resist the strengthening of corporate anti-Russian spirit in the influential clergy. Another purpose was to prevent representatives of the hostile Muslim spiritual elite from the Ottoman Empire and Persia from entering the Caucasus.

The clerical governments were headed by the Sunni mufti and a Shiite sheikh-ul-Islam approved by the Russian emperor on the nomination of the Viceroy of the Caucasus. One of the most progressive figures in the Muslim clergy of the Caucasian provinces of the empire was the Mufti of Transcaucasia, Hussein Effendi Gaibov, Chairman of the Transcaucasian Sunni Muslim Religious Board.

This paper discusses and analyzes the activities of Hussein Effendi Gaibov as a Sunni Muslims religious leader of Transcaucasia and a statesman of the Russian Empire.

იბნ ხორდადბეჰის ცნობები პროვინციების
'აზარბაიჯანის და 'არმენიას და კავკასიის შესახებ
ხელნაწერ Meshhed, Astan Quds 15189-ის მიხედვით
References of Ibn Khordadbeh about provinces Adarbayġān
and Armīniya and Caucasus according to manuscript
Meshhed, Astan Quds 15189

ომიკო ეჯიბია
Omiko Ejibia

ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ჰუმანიტარულ
მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: იბნ ხორდადბეჰი, კავკასიის ხეგიონი, შუა საუკუნეები,
'აზარბაიჯანი, 'არმენია.

Key words: Ibn Khordadbeh, Caucasus, Middle ages, Adarbayġān, Armīniya.

'აბუ ალ-კასიმ 'უბაიდ ალლაჰ იბნ 'აბდ ალლაჰ იბნ ხურდადბაჰი ისტორიოგრაფიაში ცნობილია, როგორც იბნ ხორდადბეჰი ან იბნ ხურდაბაჰი¹ (ასევე იბნ ხურდადბეჰი, ხორდადბეჰი). ის იყო მეცხრე საუკუნის გეოგრაფი, სპარსული წარმოშობის, რომელიც დაიბადა ხორასანში დაახლოებით 820 წელს, აბასიანთა მხედართმთავრის 'აბდ ალლაჰ იბნ ხორდადბეჰის ოჯახში. მისი მამა თავიდან ზოროასტრიზმის მიმდევარი იყო, ისლამის მიღების შემდეგ კი აბასიანთა სახალიფოს მხედართმთავარი და მოგვიანებით ტაბარისტანის მმართველი გახდა. საკუთრივ იბნ ხორდადბეჰი კი ბაღდადში აღიზარდა. ხალიფა ალ-მუ'თამიდის დროს იგი დაინიშნა ბარიდის მეთაურად² ჯაბალის პროვინციაში, მოგვიანებით კი ჯერ სამარაში, შემდგომ – ბაღდადში. იბნ ან-ნადიმის ცნობით, იბნ ხორდადბეჰი ხალიფა ალ-მუ'თამიდთან (870-882) დაახლოებული პირი იყო (იხსენიება, როგორც ხალიფას ნადიმი ე.ი. თანამეინახე). მისივე ცნობით, იბნ ხორდადბეჰს რვა წიგნი უნდა შეექმნა: „[მუსიკის] მოსმენის ეტიკეტი“ (كتاب اداب السماء); „სპარსეთის ხალხი და მათი წარმომავლობა“ (كتاب جمهرة انساب الفرس و النواقل); „წიგნი გზებისა და სამეფოთა შესახებ“ (كتاب المسالك والممالك); „კულინარიის წიგნი“ (كتاب الطبخ); „წიგნი გართობისა და მუსიკალური ინსტრუმენტებისა“ (كتاب اللهو والملاهي); „სასმელების წიგნი“ (كتاب الشراب); „ვარსკვლავების [ორიენტაციის] წიგნი“ (كتاب الانواء); „მეგობრობისა და თანამეინახეობის წიგნი“ (كتاب الندماء و الجلساء) [Kitab Al-Fihrist 1872: 149]. ამ წიგნებიდან მხოლოდ ორი მათგანია აღმოჩენილი და გამოქვეყნებული, მათ შორის წიგნი გართობისა და მუსიკალური ინსტრუმენტებისა, რომელიც ეხება მუსიკალურ ინსტრუმენტთა ისტორიას და მოიცავს ჯაჰილიის პერიოდსაც [Silverstein 2006: 360]. ალ-მას'უდის მიხედვით კი იბნ ხორდადბეჰს კიდევ ერთი წიგნი „ისტორია“ (التاريخ) უნდა ჰქონოდა დანერგილი [Maçoudi 1861: 12-13].

იბნ ხორდადბეჰი ცნობილი გახდა წიგნით *გზებისა და სამეფოთა შესახებ*, რომელი სათაურიც შუა საუკუნეების სხვა ავტორებთანაც გვხვდება. იბნ ხორდადბეჰს ამ წიგნის ორი ვერსია შეუქმნია, მათგან პირველის დანერის თარიღად 846-847 წელი (232 წ. ჰიჯ.) მოიზრება, ხოლო მეორისა – 885 წელი. მიუხედავად იმისა, რომ იბნ ხორდადბეჰი წარმოშობით სპარსელია, მისი თხზულებები არაბულ ენაზეა შესრულებული, რაც როგორც ჩანს, მისი აღზრდისა და მოღვაწეობის გარემოს გავლენა იყო (ბაღდადში აღიზარდა და მოღვაწეობდა ხალიფას კარსა თუ სხვადასხვა ადმინისტრაციულ თანამდებობებზე, სადაც სამუშაო ენა სწორედ არაბული იყო). ამ გეოგრაფიულ ნაშრომში სამი მნიშვნელოვანი თემა დომინირებს: გადასახადები, მდგომარეობა საზღვრებსა და მოსაზღვრე ტერიტორიებზე და გზები, მანძილებითა და მიმართულებებით [Miquel 1996: 797]. აღსანიშნავია, რომ ცნობები ეხება საკმაოდ ვრცელ ტერიტორიას ესპანეთიდან კორეის ნ/კ-ამდე და ვოლგას სათავედან ინდონეზიამდე.

მნიშვნელოვანია, რომ იბნ ხორდადბეჰი არის ერთ-ერთი პირველი გეოგრაფიული თხზულების ავტორი არაბულ-ისლამური სახალიფოს ისტორია-

¹ ابن خرداذبه (იბნ ხურდაბაჰი) ფორმითაა მისი სახელი მოცემული იბნ ან-ნადიმის ბიოგრაფიულ წიგნში *ქითაბ ალ-ფიჰრისტ* [Kitab Al-Fihrist 1872: 149].

² საფოსტო სადგური.

ში, რომლის ნაშრომმაც ჩვენამდე მოაღწია. შესაბამისად, მკვლევრები ხშირად აღნიშნავენ, რომ მის შემოქმედებაზე დიდია ბერძნული გეოგრაფიული ნაშრომების გავლენა და განსაკუთრებით პტოლემეაიოსის. ი. კრაჩკოვსკი კი მას მიიჩნევდა ჩვენამდე მოღწეული, პირველი აღწერილობითი გეოგრაფიული ნაშრომის ავტორად [Крачковский 1957: 159].

ევროპელი მკვლევრები იბნ ხორდადბეჰის გეოგრაფიული თხზულებით მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან ინტერესდებიან. პირველი კრიტიკული ტექსტი არაბულ ენაზე, 1865 წელს გამოსცა, ორიენტალისტმა შარლ დე მენარმა, რომელიც ორ სხვადასხვა ხელნაწერს ეყრდნობოდა. 1889 წელს დე გუემ გამოსცა ახალი რედაქცია ფრანგულენოვანი თარგმანითურთ, რომელიც უკვე 3 ხელნაწერზე დაყრდნობით იყო შედგენილი. აღსანიშნავია, რომ ცნობები კავკასიის შესახებ, დე გუეს რედაქციის მიხედვით, რუსულად თარგმნა ნ. ა. კარაულოვმა, რომელიც 1903 წელს გამოქვეყნდა СМОМПК-ის XXXII ნომერში, ტექსტის სრული თარგმანი რუსულ ენაზე გამოსცა ნ. ველიხანოვამ, ვრცელი კომენტარებით, 1986 წელს ბაქოში. 2022 წელს გამოქვეყნდა ჩვენი დისერტაცია, რომლის ერთ-ერთი ქვეთავი ეხებოდა იბნ ხორდადბეჰის ცნობებს კავკასიაზე დე გუეს რედაქციის მიხედვით.

რაც შეეხება მანუსკრიპტ Meshhed, Astan Quds 15189-ს, მის შესახებ ფართო საზოგადოებისთვის ცნობილი გახდა ჟან-შარლ დუსენის (Jean-Charles Ducène) მიერ 2021 წელს „აზიის ჟურნალის“ (Journal Asiatique) 309/2 ნომერში გამოქვეყნებული სტატიის L'Azerbaïdjan et l'Arménie dans un fragment inédit d'Ibn Hurradâbih (Meshhed, Astan Quds 15189) შემდეგ. აღნიშნული ხელნაწერის ცნობები ბევრად უფრო ვრცელია 'აზარბაიჯანთან და 'არმინიასთან მიმართებაში. თუმცა, მასში არ არის შესული ის ცნობები, რომლებიც იბნ ხორდადბეჰის თხზულების სხვადასხვა თავშია გაბნეული. მაგალითად *აჯჯუჯისა და მჯჯუჯის კედლის აღწერა*, რომელშიც საუბარია სალამ ათ-თარჯუმანის მოგზაურობასა და ამირა ისჰაკ იბნ იბრაჰიმის სტატუსზე.¹ ხელნაწერი სულ 8 ფურცლისგან შედგება და მასში მოცემული ინფორმაცია ეხება პროვინციების 'აზარბაიჯანისა და 'არმინიას ქალაქებსა და მანძილებს, ასევე ჩრდილოეთ, ჩრდილო-აღმოსავლეთ, სამხრეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ კავკასიას. ხელნაწერის ზომებია 27 სმ. 16,5 სმ-ზე. მანუსკრიპტი ერთი ხელნერიტაა შესრულებული და თითო გვერდზე დაახლოებით 17 სტრიქონია [Ducène 2021: 215]. ნაკლებადაა გამოყენებული დიაკრიტიკული ნიშნები და ფაქტობრივად არაა გახმოვანებული. განსხვავებულია ასევე ერთ დეტალი, დე გუეს რედაქციაში გვაქვს ერთი სათაური და მის ქვეშ ერთიანდება შემდგომ რეგიონები, მარშრუტები და სხვა. მანუსკრიპტ Meshhed, Astan Quds 15189-ის მიხედვით კი ჩანს, რომ იქ სათაურებადაა ჩაშლილი სხვადასხვა მიმართულებები მაგ.: გზა მარალადან სალამსამდე ან 'არმინიას ქალაქები. დე გუეს რედაქციაში არ არის შემდეგი ცნობები: გზა ად-დინავარიდან 'აზარბაიჯანამდე, გზა ბარზანდიდან 'არდაბილამდე, გზა ბარზანდიდან მაამადამდე, გზა 'არდაბილიდან ზანჯანამდე, გზა ალ-მარალადან ნირიზამდე, 'აზარბაიჯანის ქალაქები, მანძილები პროვინცია 'აზარბაიჯანში [Ducène 2021: 229], ალ-ლანის აღწერა კი აქამდე არსებულ სხვა აღწერილობებთან შედა-

¹ მათ შესახებ იხ. ეჯიბია 2022:28-32.

რებით ვრცელისა და ზოგიერთ სიახლესაც შეიცავს, მაგ.: დასახელებულია ალანთა 4 ტომი ნაცვლად ერთისა.

რაც შეეხება სიახლეებს, თანამიმდევრულად, რომ მივყვეთ ტექსტს, საინტერესოა მარალას კარიბჭეების შესახებ ცნობა, რომელიც მოცემულია პარაგრაფში გზა ად-დინავარიდან 'აზარბაჯანამდე. ხელნაწერში დასახელებულია 6 კარიბჭე და მოცემულია აღწერილობა სავაჭრო დანიშნულების ადგილებისა სხვადასხვა სფეროების მიხედვით, რომლებიც კარიბჭებთან ან მათ შორის მდებარეობდა. იქვეა ნახსენები ქულსარას ბაზრობის შესახებ ცნობაც, რომელიც აქამდე არსებულ სხვა ცნობებთან შედარებით ვრცელია. მასში დაკონკრეტებულია სავაჭრო დღეების რაოდენობა, საქონელი და მათი საერთო ღირებულება. ჩანს ეს ბაზრობა, სავაჭროდ აერთიანებდა 'აზარბაჯანის და 'არმინიას ხალხს. ცნობებში ხშირად გვხვდება სხვადასხვა რუსთაკები, რომლებიც არ არის დე გუეს რედაქციაში და მათი სახელების უმეტესობა დასაზუსტებელია. თუმცა ეს არც თუ მარტივი საქმეა, რადგან ხშირად ისინი მხოლოდ სოფლების სახელებია და შესაბამისად, დროთა განმავლობაში ისინი უზრალოდ გაქრნენ. სხვა საკითხია მათი ოდენობა, მაგ. ვარსანს აქვს 4 რუსთაკი, რომელიც 90 სოფელს აერთიანებს. ან მუკანი, რომელსაც 4 ათასი სოფელი უნდა ჰქონოდა. პრობლემაა აგრეთვე სახელთა გადმოცემის სიზუსტე და მათი არაბიზებული ფორმები.

დე გუეს რედაქციაში მოცემული გზა ად-დინავარიდან ბარზანდამდე ყ.შ. დუსენი მიუთითებს, რომ იგივე ცნობა ხელნაწერ Meshhed, Astan Quds 15189-ში მოცემულია მუჰამმად ბ. ჰამიდის მიერ განვლილ მარშრუტში [Ducène 2021: 227]. თუმცა, ეს არც მთლად ზუსტია, მართალია ზოგიერთი ცნობა ემთხვევა, მაგრამ დე გუეს რედაქციაში მოცემული ინფორმაცია ბევრად ვრცელია და მარშრუტში ბევრად მეტი ადგილია დასახელებული. ვთვლით, რომ ეს ცნობები ერთმანეთისგან მნიშვნელოვნად განსხვავებულია და მათ შორის იგივეობა არ გვაქვს.

გზა ბარზანდიდან 'არდაბლამდე მუკანზე გადის, და ძირითადად სწორედ ამ ქალაქის/ოლქის დახასიათებას ეხება. დასახელებულია ისეთ კულტურები როგორებიცაა ხორბალი, ქერი და ბრინჯი. საინტერესოა ვენახების შესახებ ცნობა, რომლებიც ხეებზეა მსგავსად ტაბარისტანის ვენახებისა.

გზა ბარზანდიდან მამადამდე ეს მარშრუტიც არ გვაქვს დე გუეს რედაქციაში, რომელშიც ნახსენებია ალ-ბაზზი, როგორც ბაბექის ადგილი ალ-ბაზზი ბაბექის ქალაქად ნახსენებია დე გუეს რედაქციაშიც: შემდეგ დავ არ-რდამდე, რომელსაც აქვს მისი [ალ-'აფშინის] მესამე თხრილი 2 ფარსახია, შემდეგ ალ-ბაზზამდე ბაბექის ქალაქამდე 2 ფარსახია, თქვა ჰუსაინ იბნ ად-დაჰაქიმ: არ დაუტოვებია მას ალ-ბაზზში მის მცხოვრებთაგან, გარდა ქანდაკებებისა მგავსი 'არამისა² [Ibn Khordadbeh 1889: 121]. იქვე არის

¹ არაბიზებული ფორმა სპარსული რასთაკისა. ნიშნავდა სასოფლო რაიონს. ერთგვარი კანტონი, ერთი ცენტრალური ქალაქით. ტერმინი ძირითადად ასოცირდება სოფელთან ან სოფლების ერთობლიობასთან. შუა საუკუნეებში რუსთაკი ითვლიდა მაქსიმუმ 12 სოფელს [Bosworth 1995: 636]. ტექსტში გვხვდება ორივე მნიშვნელობით. ხოლო, ყ.შ. დუსენი თარგმნის, როგორც „ფერმას“ (des exploitations agricoles).

² ა(ი)რამის ხსენებას, კასიდის ამ ნაწყვეტში არც ნ.ა. კარაულოვი და არც ნ. ველიხანოვა არ განმარტავს. ბიბლიური ნოეს შვილიშვილი, სემის ვაჟი, იყო არამ (ირამ), რომელიც არამე-

ასევე ცნობა იმის შესახებ, რომ ბარზანდი დანგრეული იყო და აღადგინა ალ-აფშინმა,¹ რომელსაც დამატებით გამაგრებითი სამუშაოებიც ჩაუტარებია და გაუყვანია სამი თხრილი/სანგარი, რომლებიც ერთმანეთისგან 2-2 ფარსახით იყო დაშორებული. ჩანს ამის მიზანი არა მხოლოდ ბარზანდის დაცვა არამედ ალ-ბაზზის შევიწროვება და მისი გარშემოცვა იყო.

გზა ალ-შარაჰადან ნირიზამდე სრულად გამოტოვებულია და გუეს რედაქციაში. თავრიზსა და მაიმანდს შორის დასახლებულია საბალანის, მთა რომელზეც ყ.შ. დუსენი სამართლიანად მიუთითებს, რომ ამ მთას არაბი ავტორები როგორც წესი, არდებილთან იხსენიებენ. დამატებით ვიცყოფით იმასაც, რომ საბალანი არ მდებარეობს მაიმანდსა და თავრიზს, შორის და გეოგრაფიულად მსგავსი რამ არ არის სწორი. საინტერესოა ასევე მარშ-რუტიც, რომელიც ფაქტობრივად მთელს ურმიის ტბას უვლის გარშემო. იწყება ტბის სამხრეთ-აღმოსავლეთით მარაღადან, მიდის თავრიზამდე, შემდეგ ჩრდილო-აღმოსავლეთით მარანდამდე; უვლის ტბას ჩრდილოეთდან ხოიმდე, შემდეგ კი მოდის სამხრეთით სალამასამდე და ტბის დასავლეთ სანაპირომდე – ურმიამდე.

ჩვენთვის საყურადღებოა მანძილები და მარშ-რუტები თბილისიდან სხვადასხვა მიმართულებებით. როგორც წესი, შუა საუკუნეების არაბულ ისტორიოგრაფიულ თუ გეოგრაფიულ თხზულებებში გვხვდება მანძილები თბილისამდე. მაგალითად დვინიდან თბილისამდე და ბარდავიდან თბილისამდე, როგორც ეს არის თუნდაც ამ ხელნაწერში. თუმცა ამ შემთხვევაში, გვაქვს ის იშვიათი გამონაკლისი, რომელშიც ათვლის წერტილი თბილისია: *თიქლასა და დაბილს² შორის 53 ფარსახია, დაბილსა და ხილასტს³ შორის 30 ფარსახია. ნაშავასა⁴ და ხუთის⁵ შორის 14 ფარსახია, ნაშავასა და ხილასტს შორის 60 ფარსახია, ხილასტსა და თიქლასს შორის 10 ფარსახია.*⁶ *თიქლასსა და მუთავა-*

ლების ეთნარქად ითვლება. საინტერესოა, რომ არამეღალა სახლიდან მოდის სომხეთის/სომხეთის სახელი არმინია, რომელიც თავდაპირველად შეცდომით იქნა მიღებული არამეღალა და სომხეთს ახლო მოსახლეობის გამო, შემდგომში კი სომხეთს ეს სახელი შერჩა დასავლურ თუ აღმოსავლურ ისტორიოგრაფიაში. ქრისტიანობის გავრცელებამ კი კიდევ უფრო გააძლიერა „არმენიელების“ არამთან კავშირის სურვილი. აქვე საინტერესოა ის ფაქტი, რომ არამის ოთხ შვილთაგან ორი იყო 'ადი და სამუდ, რომელთაგანაც ასევე ამავე სახელწოდების ტომები გამოვიდნენ. ისინი მოხსენიებული არიან ყურანში და, ისლამური ლეგენდების მიხედვით, ალაჰმა დასაჯა, გაანადგურა და ქვიშით დაფარა მათი ქალაქები. ამ შემთხვევაში ვვარაუდობთ, რომ საქმე უნდა გვქონდეს ყოველივე ზემოთქმულთან დაკავშირებულ ყურანში ნახსენებ ქალაქ ირამთან (إرم) [სვეტებიანი ირამი] სურა 89, 5(6) -7(8): *ნუთუ არ გიფიქრია როგორ მოექცა უფალი შენი 'ადს? ირამ სვეტებიანს, რომელთა მსგავსიც არასოდეს შექმნილა ამ ქვეყანაში* [ყურანი 2006: 363]. ამ ნაწყვეტშიც სწორედ ყურანში ნახსენები ქალაქ ირამის აღუზია უნდა იყოს მოცემული.

¹ ნ. ველიხანოვა მიუთითებს, რომ აქ უნდა იგულისხმებოდეს ჰაიდარ იბნ ქავუს აფშინი, რომელმაც ჩაახშო ბაბექის აჯანყება [Ибн Хордадбех 1986: 296].

² დვინი.

³ ხლათი.

⁴ როგორც წესი, იგულისხმება ნახჭევანი.

⁵ ხოი.

⁶ ცხადია, ეს არა ლოგიკურია, თუ დვინსა და თბილისს შორის 50 ფარსახზე მეტია შეუძლებელი ვანის ტბის პირას მდებარე ხლათსა და თბილისს შორის 10 ფარსახი იყოს. ცნობების მიხედვით თუ დავაჯამებთ დვინიდან თბილისამდე და დვინიდან ხლათამდე მანძილებს ჯამში 83 ფარსახი გამოდის. 10 ფარსახი ვერც ხლათი-ყარსი-თბილისის გზით გამოვა. ვფიქრობთ, მინიმუმ 100

ქილიას¹ შორის 32 ფარსახია, თიქლშსა და ქისალს შორის 20 ფარსახია, ქისალსა და მუთავაქილიას შორის 12 ფარსახია, თიქლშსა და ბაბ ლანს შორის (كلاس) 27 ფარსახია, თიქლშსა და კალკალას შორის 80 ფარსახია [Ducène 2021: 218].

ჩვენთვის ასევე საინტერესოა ტოპონიმ 'აჰრან-ის ხსენება, რომლის შესახებაც ყ.შ. დუსენი აღნიშნავს, რომ მისი იდენტიფიცირება ვერ მოხერხდა. გამოვთქვამთ ფრთხილ ვარაუდს, რომ ამ ტოპონიმში ჰერეთი ვიგულისხმობთ. რამდენადაც აღნიშნული ტოპონიმი ნახსენებია წანარების, დარუბანდის, თბილისის, სოლდაბილის, დარიალისა და ჯურზანის გვერდით. შესაძლოა ეს იყოს ამ დროისთვის პირველი დადასტურებული ხსენება ჰერეთისა შუა საუკუნეების არაბულ ცნობებში. თუმცაღა, მხოლოდ ერთი ხსენება საკმარისი არ არის რაიმეს გადაჭრით სათქმელად.

ასევე გვსურს გამოვეჩმაუროთ ცნობაში ნახსენებ 'აბხაზ ტოპონიმს (ابخا), რომელზეც ყ.შ. დუსენი კომენტარში მიუთითებს, რომ ეს ტერმინი მიემართება „აბხაზი“ ხალხის ტერიტორიას და აქ საქართველოს აფხაზეთი არ იგულისხმება [Ducène 2021: 226. შენ. 207]. ვფიქრობთ, აქ ავტორი გარკვეულ შეცდომას უშვებს და ხსენებულ ტოპონიმში ლაიჯანი (لايجا), თანამედროვე ლაჰინი, უნდა იგულისხმებოდეს, რამდენადაც ტოპონიმი ლაიჯანის არაბული გრაფიკა ახლოსაა ალ-აბხაზთან და ეს არ არის პირველი შემთხვევა, როდესაც ამ სახელების არევა ხდება მაგ., გვაქვს ალ-ისტახრისთან [Al-Istakhri 1927: 187]. ამასთან, 'აბხაზ სახელს არაბი-მუსლიმი ავტორები ქართველებისა და საქართველოს აღმნიშვნელად იყენებდნენ [ჯაფარიძე 2012: 18-25]. აქვე დავამატებთ იმასაც, რომ დასახელებული ტოპონიმი მდებარეობდა აღმოსავლეთ კავკასიაში, რომელი ადგილიც არასოდეს ყოფილა „აბხაზ“ სახელთან მიმსგავსებული, რომელიმე ტომის განსახლების არეალი, მით უფრო მათ მიერ დაარსებული ქალაქის სახელი.

გვინდა ასევე ვახსენოთ ტოპონიმი ჰაიზანი/ხაიზანი, რომელიც ამ ცნობაშიც არის მოცემული. 2021 წელს ჩვენ მიერ გამოქვეყნებულ სტატიაში, ვსაუბრობდით იმის შესახებ, რომ ხაიზანი არ იყო იგივე ხაიდაკი, როგორც ამას ზოგიერთ მეცნიერი თვლიდა. ამ შემთხვევაში კი გვაქვს ცნობა, რომელშიც ნახსენებია ორივე ტოპონიმი ცალ-ცალკე, გვაქვს სოფელი ხაიზანი და სჰაჰიბ ხაიდაკი. ამდენად, ამ ორი სახელის იგივეობა კიდევ ერთხელ გამოირიცხა და ისინი სხვადასხვა ადგილებია.

ცნობების ბოლოს არის კიდევ ერთი საინტერესო სახელი სჰაჰიბ ალ-ქურჯ ანუ ალ-ქურჯის მფლობელი. შეუძლებელია ვთქვათ თუ რა შეიძლება აქ დანამდვილებით ვიგულისხმობთ. მაგრამ რადგანაც ტექსტში ნახსენებია ჯურ-

ფარსახი უნდა ვივარაუდოთ. ამ შემთხვევაში არაა გამორიცხული თბილისის ნაცვლად ბითლისი იყოს (تيس > تيس), რომელიც ბევრად უფრო ლოგიკური ჩანს, რადგანაც საუბარია მიმართულე-ბებზე ხლათიდან, ხოლო ბითლისი ხლათთან ახლოსაა, დაახლოებით 60 კილომეტრში რაც ფაქტობრივად 10 ფარსახია. თბილისისა და ბითლისის არაბული სახელების დანერილობა კი ძალიან ჰგავს ერთმანეთს.

¹ მუთავაქილიაში იგულისხმება შამქორი. ამავდროულად, ალ-ისტახრის მიხედვით თბილისიდან შამქორამდე მანძილი 43 ფარსახი გამოდის [Al-Istakhri 1927: 193].

² ყ.შ. დუსენი კომენტარში წერს, რომ ამ ტოპონიმის იდენტიფიცირება ვერ მოხერხდა, ჩვენ ვთვლით, რომ აქ ალანთა კარი, ანუ დარიალი უნდა ვიგულისხმობთ. ამავდროულად, 27 ფარსახი დაახლოებით 160 კილომეტრია რაც სავსებით რეალურია თბილისსა და დარიალს შორის არსებულ მანძილთან მიმართებაში.

ზან ფორმა, შესაძლოა ალ-ქურჯ, როგორც ეთნონიმი ისე მივიღოთ. ასევე არ არის გამორიცხული ალ-ქურჯში ქართლის რომელიმე ნაწილი იგულისხმებოდეს, თუნდაც შიდა ქართლი, ხოლო ჯურზანში მთელი აღმოსავლეთ საქართველო.

რომ შევაჯამოთ, იბნ ხორდადბეჰის მანუსკრიპტის ფრაგმენტი, რომელიც ჩვენდა საბედნიეროდ კავკასიის რეგიონს ეხება, საკმაოდ საინტერესო წყაროა. აღნიშნული მასალა ავსებს, ზოგიერთ ცნობას შუა საუკუნეების კავკასიის რეგიონის, პროვინციების 'არმინიასა და 'აზარბაიჯანის გარშემო. ამავედროულად, იძლევა საშუალებას, გამოითქვას ზოგიერთი ახალი მოსაზრება თუ ჰიპოთეზა, გაამყაროს უკვე არსებული მოსაზრებები და შეავსოს იბნ ხორდადბეჰის თხზულებაში არსებული სიცარიელებების მნიშვნელოვანი ნაწილი რეგიონის გეოგრაფიასთან, მარშრუტებთან თუ ტოპონიმებთან დაკავშირებით.

ცნობები ხელნაწერ Meshhed, Astan Quds 15189-ის მიხედვით

ხოლო ვარსაწამდე, რომელიც არის ბოლო პუნქტი 'აზარბაიჯანში არის 15 ფარსახი.

გზა ალ-მარალადან სალამსამდე

ალ-მარალადან ჯანზ(ათ)ამდე¹ 6 ფარსახია, ჯანზადან მუსა 'აბაზამდე 5 ფარსახია, მუსა 'აბაზიდან ბარზათამდე 4 ფარსახია, ბარზათიდან ჯაბარვანამდე 8 ფარსახია, ჯაბარვანიდან ნარიზამდე 4 ფარსახია, ნარიზიდან 'ურმიამდე 4 ფარსახია, 'ურმიადან სალამსამდე ხმელეთითა და ზღვით 6 ფარსახია (ხმელეთითა თუ ტბით).

ის გზა რომლითაც ისარგებლა (იარა) მუჰამად იბნ ჰამიდმა ხმელეთით,² როდესაც მან წაიყვანა მიმდევრები 'აზარბაიჯანის აჯანყებულებზე.

იარა ალ-მარალადან ბარზათამდე შემდეგ სისარამდე შემდეგ შიზამდე³ 4 ფარსახზე ად-დინავარიდან, შემდეგ [არის] ად-დინავარი.

ასევე გზა ად-დინავარიდან 'აზარბაიჯანამდე რომელზეც მოყვა 'აბუ მალიქმა, რომელიც მან ახსენა და თქვა, რომ თავად გაიარა ად-დინავარიდან ალ-ბაილაკანამდე 7 ფარსახი. მისი საზღვარი იწყება თუ გადაკვეთ 'ისბიზ რუჰს, იქნები 'აზარბაიჯანის საზღვრებში, ხოლო იქიდან მოხვედები სოფელ ალ-ბაილაკანში. ხოლო ალ-ბაილაკანიდან ბარზათამდე 7 ფარსახია, იქ არის მეჩეთი⁴ და მისი გალავანი აშენებულია ალ-'ალა' იბნ აჰმადის 'აზარბაიჯანის ვალის მიერ. ბარზათი დიდებული რუსთაკია, რომელშიც არის ფერმები და 50-მდე სოფელი. ბარზათიდან სა'იდ 'აბაზამდე, რომელიც ბარზათის რუსთაკშია 8 ფარსახია. სა'იდ 'აბაზიდან ჰასაბას რუსთაკამდე, რომელიც ალ-მარალას სანახებშია 8 ფარსახია. ჰასაბადან ალ-მარალამდე 9 ფარსახია,

¹ მს. حنّة. როგორც ყ. შ. დუსენი მიუთითებს ეს ადგილი არ უნდა აგვერიოს განჯაში, რომელიც თანამედროვე აზერბაიჯანშია, თუმცა არც ამ ადგილის იდენტიფიცირებას ახდენს [Ducène 2021: 219].

² ეს პიროვნება იყო ხალიფა ალ-მა'მუნის ერთ-ერთი მხედართმთავარი, რომელიც ბაბექის აჯანყებას შეენირა.

³ მს. السيز.

⁴ არაბულ ტექსტში გვაქვს მინბარი იგივე კათედრა, რომელიც ჩვენ მეჩეთად ვადმოვიტანეთ, რამდენადაც სწორედ ამას გულისხმობს. სხვაგან გვხვდება საკრებულო მეჩეთი და მინბარი. შესაბამისად, საკრებულო მეჩეთი და (პატარა) მეჩეთი.

ხოლო მისგან (ჰასაბადან) 4 ფარსახზე დიდი ველია, რომელსაც ეძახიან 'უჯანის ველს, იქედან ალ-მარალამდე კი 5 ფარსახია. ქალაქებს შორის არის ბევრი ნაყოფიერი და მოსავლიანი ფერმა.¹ ალ-მარალა არის მმართველების (ალ-უმმალ) ადგილი. ალ-'ალა' იბნ აჰმადმა,² ააშენა მისი კედელი, რომელსაც აქვს ექვსი კარი, რომლებიცაა: ალ-მაადანის (მოედნის) კარი, ალ-ფუსთუკის (ფსტა) კარი, ჭუსადან იბნ 'ალის კარი, ას-სავანის (შალით მოვაჭრეების) კარი, დანქალანის კარი³ და [...] კარი.⁴ თუ კი შეხვალ ალ-მაადანის კარით უნდა ჩაუარო რკინის ბაზარს,⁵ რომელიც ააშენა ალ-'ალა' იბნ აჰმადმა. ერთ-ერთი არის მკერავთა ბაზარი, შემდეგი ქსოვილით მოვაჭრეების. გრძელდება ეს ას-სავანის კარამდე და ის არის კალათებით მოვაჭრეთა ბაზარი. ესაა მისი სიგრძე-სიგანე. დანქალანის კარიდან იწყება ბაზარი ხით და საკმევლით მოვაჭრეების, შემდეგ ჩაუვლის სუნამოებით და საღებავებით მოვაჭრეებსა და მენაღებებს; შემდეგ ყასაბებსა და ხილის გამყიდველებს; შემდეგ ჩაუვლის ჭუსადან იბნ 'ალის კარს და სხვა ქუჩებს. ამბობენ, რომ ქალაქი არის ნახევარი ფარსახის.

ალ-მარალადან სოფელ ზნრ აბადამდე 8 ფარსახია. ზნრ აბადიდან სოფელ ქულსარამდე 2 ფარსახია და იქ იმართება ბაზრობა ყოველ თვე იკრიბება მასში 'აზარბაიჯანის და 'არმინიას ხალხი. იყიდება იქ პირუტყვი, ჯორები, ცხვარი და სხვა საქონელი მილიონი დირჰამის ყოველი ბაზრობის დღეს და წელიწადში არის 8 ასეთი ბაზრობა. შემდეგ არის სინდაბაას რუსთაკი, რომელშიც არის დაახლოებით 50 სოფელი და ყოველ სოფელში მეტ-ნაკლებად 5 ათასი კაცი. ქულსარადან სოფელ ნირ აბაზამდე 6 ფარსახია. ნირ აბაზადან ქალაქ სარათამდე 7 ფარსახია. მათ შორის არის ნახევარი ფარსახის მითიანი გზა. ქალაქ სარათის კედელი ააშენა ალ-'ალა' იბნ აჰმადმა, მასში არის მეჩეთი და აქვს სამი რუსთაკი დაახლოებით 100 სოფლით. ქალაქ სარათიდან სოფელ ალ-ბაბარამდე, რომელიც არის 'არდაბნის რუსთაკში 6 ფარსახია. ხოლო ალ-ბაბარიდან 'არდაბნამდეც 6 ფარსახია, იმ ქალაქის კედელიც ააშენა ალ-'ალა' იბნ აჰმადმა. მასში არის საკრებულო მეჩეთი და ერთი ძველი მეჩეთი. ქალაქს აქვს დაახლოებით 100 სოფელი და ამბობენ, რომ ამ რუსთაკში არის კანონი, ხილი კი იქ არც ბევრია და არც ცოტა. 'არდაბნილიდან სოფელ 'ურშაკამდე რომელიც ბარზანდის რუსთაკშია 6 ფარსახია და 'ურშაკიდან ჰისარამდე⁶ 4 ფარსახია. ბარზანდიდან სოფელ ბაჯა-

¹ ضياء مرقع.

² როგორც დუსენი მიუთითებს ის უნდა ყოფილიყო იუსუფ იბნ მუჰამად იბნ იუსუფ ალ-მარავანის ხელქვეითი, რომელიც სხვადასხვა დროს იყო 'აზარბაიჯანის და 'არმინიას გამგებელი [Ducène 2021: 220, შენ. 114].

³ ამ ადგილს ფ.შ. დუსენი არ განმარტავს. არაბულ ტექსტში სიტყვა წერია ერთად نكنا. თუმცა მისი არაბული შესატყვისის მოძებნა ვერ შევძელით. ცალკე აღებული სიტყვა ნა კასრს, ღვინის დიდ დოქს ნიშნავს. სპარსული სიტყვა نكنا კი ნიშნავს დიდს, უზარმაზარს. შესაძლოა ამ ადგილას გვქონდეს ორი სხვადასხვა ენიდან აღებული ორი სიტყვის შერწყმა.

⁴ ადგილი არ იკითხება.

⁵ შესაძლოა აქ იყოს არა „რკინა“ – حديد, არამედ „ახალი“ – جديد, თუმცა დუსენი მის ვარიანტულობაზე არ საუბრობს.

⁶ როგორც ფ.შ. დუსენი მიუთითებს, ეს ტოპონიმი არ იძებნება და შესაძლოა არა ჰისარ არამედ ჯისრ (ხიდი) იყოს [Ducène 2021: 221].

რვანამდე პირდაპირ, 4 ფარსახია და ის ააშენა ალ-აქსრამ¹ თუმცა უკვე დანგრეულია. ის [ხელახლა] ააშენა ალ-აქმინმა, როდესაც გაემურა ბაბაქთან საბრძოლველად. ის იყოფა სამ რუსთაკად: ჯამ, ბაჯარვანი და ბარზანდის რუსთაკი და მას აქვს დაახლოებით 100 სოფელი. ბაჯარვანიდან ვარსანამდე 9 ფარსახია, გზა გადის დაუსახლებელ სტეპზე. ვარსანის კედელი ააშენა ალ-‘ალა’ ბინ აჰმადმა. მას აქვს 4 რუსთაკი და მასში არის დაახლოებით 90 სოფელი. ვარსანიდან არ-რასის ველამდე 2 ფარსახია და აქედან იწყება ‘არ-მინიას საზღვარი. ველიდან მარჯვნივ არის დიდი ცხვრის ფარები, რომლებიც აღწევს შარვან შაჰის საზღვრებამდე.

გზა ბარზანდიდან ‘არდაბლამდე

ბარზანდიდან მუკანამდე 7 ფარსახია, საჭიროა გადალახო რთული მთა, რომელზეც ამბობენ, რომ ერთი ფარსახის სიგრძისაა. ვერავინ გაივლის მას თუ კი მუკანის ზაჰიბმა² აკრძალა. და თუ გადალახე მთა დაეშვები მუკანისკენ. მარჯვნივ არის მთის რუსთაკები, ამბობენ რომ იქ არის 1500 მთის სოფელი. იქ არის ნაბლის ხეები, ხორბალი, ქერი და მარცვლეული. მის მარცხნივ არის ბალანაჯანის უდაბნო, რომელსაც ყურანში ჰქვია არ-რასის ხალხი. ის იმ გზაზეა რომელიც მიდის ალ-ხაზარისკენ და ის დაახლოებით 20 ფარსახია 20 ფარსახზე, მსუქანი ‘აზარბაჯანის ცხვრებით. ‘არმინიას³ საზღვარი მასთან მთავრდება, რადგანაც იქ არის საძოვრები. შეუძლებელია ვინმე შევიდეს მუკანში თუ არ გაიარა გამაგრებული მთა, რომელიც შესაძლოა აიკრძალოს [მასზე გავლა], მაგრამ არა ვარსანის გზა. შემდეგ მიხვალ იქ უდაბნოს გავლით, ყოყმანის გარეშე. მეფე შაქლამ,⁴ რომელიც არის მამა მიჰრან იბნ ‘აბდ ალლაჰის ამ გზაზე გათხარა თხრილი მთიდან ზღვამდე, აავსო ის ზღვის წყლით, რათა ხელი შეეშალა იმათთვის ვისაც სურდა შემოსვლა. ამბობენ, რომ მუკანს აქვს 4 ათასი სოფელი. მუკანიდან ახალ აშენებულ ქალაქამდე,⁵ რომელიც აშენდა 280 წელს (796), და რომელიც ააშენა მირჰან იბნ ‘აბდ ალლაჰ ალ-მალიქმა, რომელსაც ეკუთვნოდა მუკანი, დღეს მეფობს მისი შვილი ჰასრა იბნ მიჰრანი,⁶ ქალაქის გარშემო არის რუსთაკები და სოფლები. ახალი ქალაქიდან ხან მალიმდე 5 ფარსახია, მას აქვს მდიდარი სოფლები და რუსთაკები. მისი ნათესები იძლევა ბევრ ბრინჯს და მისი ვენახები ხეებზეა მსგავსად ტაბარისტანის ვენახებისა. ხან მალიდან ‘ასთარ აბადამდე 7 ფარსახია. მას აქვს რუსთაკები, დასახლებული ველები, ხეები, ბრინჯის ნათესები და ბრინჯის პური. მისგან მარჯვნივ, აღმოსავლეთით 5 ფარსახზე არის 2 მთა. ხოლო მუკანის მარჯვნივ, დასავლეთით, არის მთიანი რუსთაკი ‘ანბად

¹ ჟ. შ.დუსენი ამ სახელს თარგმნის როგორც Césars – კეისრები, თუმცა ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ ხოსრო/ხოსროიანები უნდა იგულისხმებოდეს, მხ. – كسرى, მრ. – كسرى.

² არაბულში სიტყვა საჰიბს რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს. ლეინისა და ბარანოვის ლექსიკონების მიხედვით, მისი პირველადი და მეორეული მნიშვნელობებია: მეგობარი, თანამეინახე, ხოლო შემდეგი მნიშვნელობაა: პატრონი, მფლობელი, ბატონი [Lane 1968: 1653].

³ წინა შემთხვევაში სიტყვა არმინია ეწერა გრძელი ხმოვნის გარეშე (ارمينيا). ამ შემთხვევაში სიტყვაში არის ორი ავ – ارمينية.

⁴ დე გუეს რედაქციაში მუკანი მის საკუთრებადაა დასახელებული [Ibn Khordadbeh 1889: 119].

⁵ مدينة محدثة.

⁶ პირველ შემთხვევაში, არაბულ ტექსტში წერია – مرهان, ხოლო მეორედ – مهران. შესაძლოა ტექსტური ხარვეზია, რამდენადაც ფრანგულ თარგმანში ორივეგან არის – Mihran.

დაახლოებით 100 სოფლით. 'ასთარ აბადიდან მის საპირისპიროდ არის ხან ად-დაარი, რომელსაც აქვს მთიანი რუსთავეები, 6 ფარსახია. ხან ად-დაარიდან 'არდაბნილამდე 7 ფარსახია, მათ შორის არის იმის მსგავსი მთა, რომელიც ადრე უკვე ვახსენე.¹

გზა ბარზანდიდან მაიმადამდე

მაიმადიდან რუსთავე ქალან რუხამდე 3 ფარსახია, გზა მიდის დასავლეთით ვიდრე არ მიხვალ იქ. იქ არის 25 სოფელი. რუსთავე ქალან რუხიდან ალ-ბაზზამდე 7 ფარსახია. გზა გადის მთებსა და ღრმულებზე შემდეგ ბრუნდება ალ-ბაზში, რომელიც არის ბაბაქის ადგილი, რუსთავეამდე რომელიც საესეა კაკლით, ნუშით და სხვადასხვა სახეობის ხილით. იქაა დაახლოებით 30 სოფელი. არავის ძალუძს იქ შესვლა თუ არ გაიარა ვინრო, რთული გასასვლელი, უღელტეხილი; მისი საზღვარი კი არის არ-რასამდე. ალ-ბაზიდან ალ-ხანათამდე (სასტუმროებამდე ?), რომლებიც ჯამში სამია და თითოეულს აქვს ორი რუსთავე, ხოლო მათი ცენტრი და მმართველის ადგილი არის სოფელი 'აჰრი. ალ-ხანათიდან მაიმაზის² რუსთავეამდე არის დაახლოებით 70 სოფელი.

გზა 'არდაბნილიდან ზანჯანამდე

'არდაბნილიდან რარაბანამდე,³ და ის არის გზა მარჯვნივ, აღმოსავლეთით, 6 ფარსახია. რარაბანადან ჰალაბაზამდე, რომელთა შორისაც არის 'არდაბნის ორი სოფელი, 6 ფარსახია; ჰალაბაზიდან რუსთავე ჰალიანამდე, მის ცენტრამდე, 2 ფარსახია; მას აქვს 50 სოფელი 7 ფარსახზე. რუსთავე ჰალიანადან ქალაქ ალ-მაჰანიჯამდე 7 ფარსახია, იქ არის მეჩეთი და მის (ქალაქის) გარშემო არის კედელი, რომელიც ააშენა ალ-'ალა' ბინ აჰმადმა. მას აქვს რუსთავე რომელსაც ეძახიან ჭურმ რუდს, რომელშიც არის 50 სოფელი. მაჰანიჯიდან⁴ ხუნაჯამდე 4 ფარსახია, მას აქვს რუსთავე, რომელსაც ეძახიან რაბადს 70 სოფლით. მისგან, არ-რაბარისგან⁵ მარცხნივ არის ორი რუსთავე რომლებსაც ეძახიან ალ-ბირ და ატ-ტაღლასან, ზოგადად მათი სიძლიერე მათ მიუწვდომლობაშია, მისი საზღვარი არის ად-დაღლამთან.

ხუნაჯიდან კანტარა 'ისბიზ რუხამდე, კანტარადან სოფელ ალ-ჯაჰდამდე, რომელიც 'ახარბაჯანის ბოლო საზღვარია, არის დასაწყისი ზანჯანის. გზა რომელიც გამოდიოდა ალ-მარაღადან მარჯვნივ, აღმოსავლეთით, აშ-შიზის რუსთავეამდე, არ-რანამდე და მათ შორის არის სოფელი და რუსთავეები, ჯამში 15 ფარსახი. აშ-შიზში არის „ცეცხლის სახლი“ (ათეშგა). ამ ბოზენ, რომ მასზე უფრო ძველი ათეშგა და მოგვები ცეცხლთაყვანისმცემლებს არ ჰყავთ. ათეშგასგან სამხრეთით არის ტბა, რომლის სიღრმეც უცნობია. იქ არის ოქროსა და ვერცხლისწყლის მალარო და აქვს რუსთავე დაახლოებით 20 სოფლით. იქედან არ-რანამდე 8 ფარსახია, რომელსაც აქვს რუსთავე 30 სოფლით.

¹ იგულისხმება მუკანთან დაკავშირებით ნახსენები მთა.

² აქ ნერია ბოლოში ზღლით.

³ ررانة

⁴ არტიკლის გარეშე.

⁵ არტიკლით და ბოლოში დაღ-ის ნაცვლად არის რა.

გზა ალ-მარალადან ნარიზამდე

ალ-მარალადან რუსთაკ დარაჯამდე, რომელიც არის აყვავებული, 7 ფარსახია. რუსთაკ რადაჯიდან¹ ქალაქ თაბრიზამდე 8 ფარსახია, მას აქვს კედელი რომელიც ააშენა ალ-‘ალა’ ბინ აჰმადმა, არის მეჩეთი და აქვს რუსთაკები და სოფლები, ვენახები და მრავალნაირი ხე და საძოვრები. მის ზემოთ არის მთა, რომელიც არის მასსა და მამადს შორის, რომელსაც ეძახიან საბალანის მთას, ის არის ‘აზარბაჯანის ცხვრების საზაფხულო საძოვარი. თაბრიზიდან მარანდამდე 12 ფარსახია. ქალაქი მარანდი ის ქალაქია, რომელშიც გამაგრდა იბნ აბნ ალ-ბა‘ისი² ძალაუფლების წინააღმდეგ (იგულისხმება აბასიანთა სახალიფოს წინააღმდეგ), მას აქვს რუსთაკი და სოფლები, მრავალნაირი ხე და ხილი. მარანდიდან ხუჟიმდე (ხოი) 10 ფარსახია იოლი გზაა. მასში არის მეჩეთი და ბაზარი, მის გარშემო არის რუსთაკები დაახლოებით 30 სოფლით. ხუჟიდან სალამსამდე 4 ფარსახია. გზა მიდის მთებსა და აღმართებში, მას აქვს მეჩეთი და ბაზარი, რომელიც ააშენა ალ-‘ალა’ ბინ აჰმადმა. მას აქვს რუსთაკები და ბევრი საძოვარი. ‘ურმადან’ ისჰაკ იბნ ‘იბრაჰიმის³ მთამდე 10 ფარსახია, ისაა მიუდგომელი მთა, რომელიც ‘აზარბაჯანსა და ‘არმინიას შორის მდებარეობს. ‘ისჰაკ იბნ ‘იბრაჰიმის მთიდან ქალაქ ნარიზამდე, მთის გზით.⁴ ქალაქი ნარიზი შთამომავლობით ეკუთვნის მურრ იბნ ‘ალის, როგორც დაუბეგრავი მინა. მათ აქვთ (სიტყვა გაუგებარია – *اضى*) ალ-მუ‘თასიმის დროიდან და მათი ხარაჯა მიდის ხალიფას კარზე, მას აქვს რუსთაკები რომელიც არის 30 ფარსახი 10 ფარსახზე. ზღვის⁵ შუაში არის სოფელი, რომელსაც ეძახიან შაჰის, არის კლდეზე, არ მიდის იქ სხვა გზა გარდა ზღვის გზისა. მის მიმდებარედ არის ქრისტიანთა მონასტერი ასევე კლდეზეა, მისგან ერთ ფარსახზე.

გზა ‘აზარბაჯანსა და ‘არმინიას შორის სიქეებში

სინნ სუმარადან დინავარამდე 2 სიქეა; დინავარიდან ზანჯანამდე 29 სიქეა; ზანჯანიდან მარალამდე 21 სიქეა;⁶ ალ-მარალადან მიანჯამდე 2 სიქეა; ალ-მარალადან ‘არდაბილამდე 11 სიქეა; ‘არდაბილიდან ვარსანამდე 11 სიქეა;

‘აზარბაჯანის ქალაქები და რუსთაკები

ალ-მარალა, ‘არდაბილი, ვარსანი, სინარი, ბარზა, საბურხანსთი,⁷ თაბრიზი არის მუჰამმად იბნ არ-რავვად ალ-‘აზადის. მარანდი არის იბნ ალ-ბა‘ისის. ხუჟ, ქულსარა, მუჰკანი არის შაქლასი. ბარზანდი, ჯანზა ქალაქია

¹ სავარაუდოდ, ტექსტში არის ტექნიკური ხარვეზი და უნდა იყოს – დარაჯიდან.

² ბაბექის მოკავშირე და მისი აჯანყების მონაწილე.

³ ამ სახელით სახალიფოს ისტორიაში რამდენიმე პიროვნებაა ცნობილი, თუმცა ყ.შ. დუსენი მიუთითებს აბუ ალ-ჰუსაინ ისჰაკ იბნ იბრაჰიმზე, ჯიბალის მმართველზე, რომელიც ხალიფა მუსთა‘სიმმა დანიშნა ამ პოზიციაზე 833 წელს და იბრძოდა ხურამიტების წინააღმდეგ. ეკუთვნოდა თაჰრიდების საგვარეულოს [Ducène 2021: 223].

⁴ ფრანგულ თარგმანში დუსენი წერს: მთის გზით 10 ფარსახია. თუმცა ეს მონაკვეთი მის მიერ მოცემულ არაბულ ტექსტში არ არის.

⁵ იგულისხმება ურმიის ტბა.

⁶ დე გუეს რედაქციაში არის 11 სიქეა [Ibn Khordadbeh 1889: 119].

⁷ საბურხანსთი [Ibn Khordadbeh 1889: 119].

'აზარეზის. ჯაბარვანი, ნარზი არის 'ალბ იბნ მურრის. 'არამთის¹ ზარდაშ-
თის ქალაქია.² სალამასი, ამ-შეზი, რომელშიც არის ათეუგა 'აზარჯუშნას³
ისაა უმნიშვნელოვანესი ცეცხლთაყვანისმცემლებს შორის, როდესაც მათი
მეფე ტახტზე ავიდოდა, ეწვეოდა ამ ადგილს ალ-მადა'ინიდან.⁴ ბაჯარვანი,
რუსთაკი ას-სალაკ, სინდაბაა, ალ-ბაზუ, 'ურმი, ბალვანქარაჯი, სარათი,
დასქიავარი, რუსთაკი მადანჰარაჯი, ვარსანი, რომელიც არის 'აზარბაჯანის
საზღვრის დასასრული.

ასევე 'აზარბაჯანის ქალაქები

მაიმაზი, ალ-მადინ, არ-რავდინ, ვასი, ვალქანი, ალ-ხანათ, ქალანრუზ,
სა'ბან (?), დავუდ სიამ, არ-რაბსანი (?), მთა (ჯაბალ) ბასა, შაჰ რუზ, და ყოველი
სამი მათი მილი ორი ფარსახია ალ-'ირაკში.

მანძილები პროვინცია 'აზარბაჯანში

ალ-მადანიჯსა და ბარზანდს შორის 21 ფარსახია, ბარზანდსა და ბაჯარ-
ვანს შორის 7 ფარსახია, ბაჯარვანსა და ვარსანს შორის 12 ფარსახია. ალ-
მარალასა და თაბრნის შორის 20 ფარსახია. სარათსა და 'არდაბილს შორის 10
ფარსახია. მარანდსა და ან-ნაშავას⁵ შორის 15 ფარსახია. ბაბარსა⁶ და მა-
რანდს შორის 10 ფარსახია, მარანდსა და მდინარე არ-რასს შორის, რომელიც
არის საზღვარი 'აზარბაჯანსა და 'არმინიას შუა, 9 ფარსახია. ბარზათსა და
ალ-მარალას შორის 20 ფარსახია, მარანდსა და ალ-მარალას შორის 20
ფარსახია, ალ-მარალასა და 'არმინიას შორის 30 ფარსახია.⁷

მანძილები პროვინცია 'არმინიაში

ვარსანიდან, რომლითაც მთავრდება პროვინცია 'აზარბაჯანი, ბარ-
ზა'ამდე⁸ რომელიც 'არმინიაშია,⁹ 8 სიქქაა, შემდეგ მანსურამდე 'არმინიაში

¹ ფრანგულ თარგმანში წერია ურმია, სავარაუდოდ, არაბულ ტექსტში დაშვებულია ტექნიკური შეცდომა.

² ზარათუშტრას ქალაქი.

³ ამასთან დაკავშირებით ჟ.შ. დუსენი არ აკეთებს კომენტარს და ეს ადგილი იგნორირებული აქვს, რამდენადაც არ არის არც ფრანგულ თარგმანში (არაბ. اذرباجستان). ვფიქრობთ, აქ უნდა იგულისხმებოდეთ თანამედროვე ტახტ-ე-სულიეიმანი (სპარს. تخت سلیمان). მას ადრე ეწოდებოდა აზარ გუშნასპი (სპარს. انزلی گشنسب), რომელიც შეგვიძლია ვთარგმნოთ როგორც „ცეცხლის ულაყი“ თუმცა ის ტოპონიმი. [Boyce 2014, <https://www.iranicaonline.org>].

⁴ ქტესიფონის არაბული სახელი.

⁵ ნაშავაში, როგორც წესი, ნახჭევანს მოიაზრებენ.

⁶ წერია – بابر. ასევე თარგმანში არის Babar. ჩვენ თვლით, რომ აქ უნდა იყოს ტოპონიმი ნირ/ბირ, რომელიც არაბ ავტორებთან ხშირად მეორდება.

⁷ აქ შეცდომა უნდა იყოს დაშვებული და 'არმინიას ნაცვლად უნდა იყოს 'ურმიია. ფრანგულ ტექსტშიც გადატანილია 'არმინია და ამასთან, არ ახლავს რაიმე კომენტარი. რაც შეეხება, 'ურმიას, პირველ რიგში, არც თუ იშვიათია, არაბულ ხელნაწერებში 'არმინიასა და 'ურმიას ერთმანეთში აღრევა მსგავსი ორთოგრაფიის გამო. ამავდროულად, გვაქვს სხვა ავტორები ცნობებიც, მაგ. ალ-ისტახრისთან: გზა ალ-მარალადან დაბოლამდე. ალ-მარალადან 'ურმიამდე 30 ფარსახია, 'ურმიადან სალამასამდე 14 ფარსახია... [Al-Istakhri 1927: 194].

⁸ ბარდა/ბარდავი.

⁹ ارمينية.

4 სიქქა,¹ ბარზა'ასა და კაბალას² შორის 14 ფარსახია, კაბალასა და ბაბ ალ-
'აბგაბს³ შორის 66 ფარსახია,⁴ ბარზა'ასა და თიქლმის შორის 60 ფარსახია.⁵
ბარზა'ასა და ალ-ბაჰლაკანს შორის 14 ფარსახია, ალ-ბაჰლაკანსა და არ-რასს
ან ვარსანს შორის 5 ფარსახია. თიქლმისა და დაბნლს შორის 53 ფარსახია,
დაბნლსა და ხილმტს შორის 30 ფარსახია. ნაშაგასა და ხუბის შორის 14
ფარსახია, ნაშაგასა და ხილმტს შორის 60 ფარსახია, ხილმტსა და თიქლმის
შორის 10 ფარსახია. თიქლმისა და მუთავაქილიას შორის 32 ფარსახია,
თიქლმისა და ქისნლს შორის 20 ფარსახია, ქისნლსა და მუთავაქილიას
შორის 12 ფარსახია, თიქლმისა და ბაბ ლანს შორის (كلس) 27 ფარსახია,
თიქლმისა და კალბკალას შორის 80 ფარსახია. კალბკალასა და სიმშმტს⁶
შორის 80 ფარსახია. ნაშაგასა და (حرا) შორის 20 ფარსახია, ნაშაგასა და
სნსაჯანს⁸ შორის 12 ფარსახია.

პროვინცია პირველი 'არმენია

ას-სნსაჯანი, 'არრანი რომლის ქალაქიცაა ბარზა'ა და იქაა ასევე ბაბ ალ-
'აბგაბი. ფაშქუ,⁹ რომელიც ქალაქია ჯურზანში, ბარზა'ა, ალ-ბაჰლაკანი, კა-
ბალა და შარვანი.

პროვინცია მეორე 'არმენია

ჯურზანი, სულდაბნლი, ბაბ ფაარუზ კუბაზი, ალ-ლაქი, მისი [პროვინ-
ციის] დედაქალაქია თიქლმისი. იქ ასევე არიან ას-ჰანარი, ას-საწარდია,¹¹

¹ ეს ნაწილი არ არის ფრანგულ თარგმანში, თუმცა გვხვდება დე გუეს რედაქციაშიც [Ibn Khordadbeh 1889: 122].

² კაბალა.

³ დარუბანდი.

⁴ ფრანგულ თარგმანში წერია – 16. დე გუეს რედაქციაში კი გვაქვს ასე: ბარზა'ადან ალ-ბაბ ალ-
'აბგაბამდე 15 სიქქა... [Ibn Khordadbeh 1889: 122].

⁵ დე გუეს რედაქციაში არის 10 სიქქა [Ibn Khordadbeh 1889: 122].

⁶ შიმშატის ზუსტი ადგილმდებარეობა უცნობია. იაკუთის მიხედვით თანამედროვე პალუსა და
ჰარპუტს შორის მდებარეობდა, მდ. ევფრატის ზემო დინებაში, მარცხენა სანაპიროზე. შიმშა-
ტი არ არის ქალაქი სუმაისატი, რომელიც ევფრატის სამხრეთ დინებაზე იყო გაშენებული და
ხშირად ერევათ ერთმანეთში [Bosworth 1997: 442].

⁷ ჟ.შ. დუსენის მიხედვით დიაკრიტიკული ნიშნების გარეშეა [Ducène 2021: 225]. გამოთქვამთ
ვარაუდს, მისი ბარქართან (حرا) იგივეობის შესახებ, რომელიც ვანის ტბის აღმოსავლეთ
სანაპიროზე მდებარეობდა და სადაც დღეს ქალაქი მურადია (Muradiye).

⁸ ასოცირდება სიუნიქის პროვინციასთან სომხეთში.

⁹ ჟ.შ. დუსენი აღნიშნავს, რომ აქ თბილისი უნდა ვიგულისხმეთ, რაც სავსებით რეალურია [Du-
cène 2021: 225. შენ. 182]. ამავედროულად, დე გუეს რედაქციაში მიუთითებს ბითლისის შე-
საძლებლობასაც და იმონებს ბალაზურს და იბნ ალ-ფაკიჰს [Ibn Khordadbeh 1889: 122]. თუმ-
ცა, ამ შემთხვევაში თბილისი ბევრად უფრო მართებული ჩანს. თუ გავითვალისწინებთ დასა-
ხელებული სხვა ტოპონიმების ადგილმდებარეობას, რომლებიც ისტორიული ჩრდილოეთ სომ-
ხეთის, ალბანეთისა და შირვანის ტერიტორიებს მოიცავდა, ვანის ტბასთან მდებარე ბითლისი
არ გამოდის ლოგიკური.

¹⁰ ნანარები.

¹¹ იოზეფ მარკვარტზე დაყრდნობით ჟ.შ. დუსენი მიუთითებს მაღიარტა (უნგრული) ერთ-ერთი
ტომის შესაძლებლობას. ასევე, ჟაკ ლორანზე დაყრდნობით, ახსენებს მათ ბურტას-ფინურ
ტომებთან კავშირის, ნაკლებად სავარაუდო ჰიპოთეზასაც [Ducène 2021: 225. შენ. 186].

‘აპრანი, ზუ ალ-კარნანის მეჩეთი,¹ ბაბ ალ-ლანი და ად-დავაზბიძა.²

პროვინცია მესამე ‘არმინია

ალ-ბუსჟურაჯანი, დუბილი, სირაჯ ტადრი, ბალრავანდი, ნაშავა.

პროვინცია მეოთხე ‘არმინია

სიმშაბტი არის საფლავი საფან იბნ ალ-მუ‘ატტალ ას-სულამინის, ალლა-ჰის მოციქულის, ალლაჰიმც დალოცავს მას, მიმდევრის. მასსა და ზიადის ციხეს შორის არის ხე, ხალხთაგან არავინ იცის თუ რა არის ის [ხე]. მისი ნაყოფი ჰგავს ნუშისას, ჭამენ მას ქერქიანად და უკეთესია ვიდრე ფიჭა. ხილავი, კალიკალა, ‘არჯში, ბაჯუნაფი. იყო არ-რანის ოლქი, ჯუზრანი³ და სინაჯანი ალ-ხაზართა მფლობელობაში. ‘არდაბილი, ნაშავა და....⁴ სირაჯ ტადრი, ბალრავანდი, ხილავი, ბაჯუნაფი არ-რუმის მფლობელობაში. სპარსელებმა დაიპყრეს ის შარვანის მიწებამდე, სადაც მდებარეობს მუშას კლდე, მშვიდობა მას, რომელშიც არის სიცოცხლის (უკვდავების) წყარო. ააშენა კუ-ბაჰმა ქალაქი ალ-ბაილაკანი და ქალაქი ბარჯა‘ა და ქალაქი კაბალა, ასევე კედელი ალ-ლიბნის.⁵ ააშენა ‘ანჟირვანმა ქალაქი აშ-შაბირანი, ქალაქი ქარქარა, ქალაქი ბაბ ალ-‘აბვაბი ციხეები მთის გზებზე რომელთა ოდენობაცაა 360 ციხე. ააშენა ბალანჯარი, სამანდარი, ჯუზრანში ააშენა ქალაქი სულდაბილი და იქ ასევე ააშენა შაჰის ციხე და ბაბ ფარუჰკუბაჰი.⁶

ასევე ‘არმინიაშია

ხუბ, ას-სანარიია, ალბაკი, ქისალი, ‘აბხაზი, ალ-ჯარდმანის ციხე, ხაფანი, შაქქი, და ქალაქი ალ-ბაბი.

რაც შეეხება ალ-‘აბვაბს ისაა ალ-კაბკის მთის გასასვლელი, მასში არის ციხეები, მათ შორისაა ბაბ სული, ბაბ ალ-ლანი, ბაბ აშ-შაბირანი, ბაბ ალ-ლაჰიკა, ბაბ ბარიკა, ბაბ სამსახნი, ბაბ სჰაჰიბ ას-სარირ,⁷ ბაბ ფილან შაჰ, ბაბ ალ-‘ანდან შაჰ, ბაბ ლაბან შაჰ, ბაბ ‘ანჟირვან. ქალაქი სამანდარი ალ-ბაბის შემდეგაა, ხოლო რაც მის იქეთაა არის ალ-ხაზართა ხელში. ხოლო მუშას ამბავში, მშვიდობა მას: *ხომ ხედავ კლდეს თავი, რომ შევფარეთ, დამავინყდა თევზი...*⁸ კლდე კი ესაა კლდე შარვანისა, ხოლო ზღვა, ეს ზღვაა ჯილანისა, სოფელი კი ბაჯარვანია. ხოლო ღულამი, რომელიც გაიცნო ალ-ხიდრმა,

¹ ზუ-ლ-კარნანი ალექსანდრე მაკედონელია, რომელიც ისლამში ერთ-ერთ წინასწარმეტყველად ითვლება. კავკასიას ის უკავშირდება გოგისა და მაგოგის კედლის აშენებით, რომელსაც ბოროტება უნდა შეეკავებინა და რომელიც ხშირად კავკასიასთან ასოცირდებოდა. ფ.შ. დუსენი „მეჩეთის“ ადგილად მცხეთას მიუთითებს მ. ბროსესა და ო. ალემანიზე დაყრდნობით [Ducène 2021: 225 შენ. 188].

² الحارابي – მისი იდენტიფიცირება ფ.შ. დუსენის მიხედვით ვერ ხერხდება. ამავდროულად, რთულია რომელიმე ტოპონიმთან სრულად გაიგივება, რადგან ვარიანტების სხვადასხვანაირად ინტერპრეტირება შეიძლება, ისიც მხოლოდ სუსტი ან ირიბი არგუმენტებით. მაგ. შეგვიძლია ვიგულისხმეთ დვალეთიც (ად-დვალა).

³ დიდი ალბათობით ჯურზანი.

⁴ ტექსტი ნაკლულია.

⁵ უნდა იგულისხმებოდეს ლიმესის მშენებლობა

⁶ ცნობაში დასახელებულ გადმოსასვლელზე ის. ეჯიბია 2022: 29-31.

⁷ სარირის ანუ ავართა მფლობელი.

⁸ არასრული ციტატაა ყურანის XVIII სურას 62-ე აიადან [ყურანი, 2006: 226].

მშვიდობა მას, მოკლა იგი სოფელ ხაზანში.¹ ალ-ხაზართ ქალაქებია ხამა-
ლნჯი, ბალანჯარი, ალ-ბადა'ი. ალ-ბაბის მიღმა [არის] სუფარის მეფე, ლაქ-
ზის მეფე, ალ-აბადანის მეფე, ჯაბალანის მეფე,² მასკატის მეფე და სპაჰიბ ას-
სარირისა. 'არმინიას ხარაჯა 4 000 000 დირჰამია.³

ალ-ლანის აღწერა

ალ-ლანი ოთხი ტომია, ხოლო პატივი და მეფე მათგან ჰყავს ტომს რო-
მელსაც უძახიან დაჰსას,⁴ შემდეგია (سلس ?), შემდეგია ქანას, შემდეგი
სარას.⁵ ალ-ლანთა მეფეს უძახიან ბაღადარს და ეს არის სახელი ყველასი,
ვინც მათზე მეფობდა. ქალაქი ალ-ბაბი გადაჭიმულია ალ-კაბკის მთის წვე-
რიდან ალ-ხაზართა ზღვამდე და იჭრება ზღვაში სამ მილზე.⁶ სამეფოები,
რომლებიც უკავშირდება ალ-ბაბს არის შარვან შაჰი და მათ შორის 20 ფარ-
სახია, მას აქვს ციხე ცნობილი როგორც [ბი]ჰდს (ساحد).⁷ ამბობენ რომ იქაა ის
კლდე სადაც შეხვდა მუსა ალ-ხადარს, მშვიდობა მათ, და ის არის ალ-ბაბში.
შემდეგ არის ლორან შაჰი,⁸ რომელიცაა სოფელი ცნობილი, როგორც ნაღი,
მასსა და ბარჯა'ას შორის 30 ფარსახია. შემდეგ ჯარასან შაჰი, ძლიერი და გა-
მაგრებული. ტაბარსარან შაჰი რომელიც არის სპაჰიბი და მუსლიმთა წინა-
მძღოლი ალ-ხაზარებთან ბრძოლაში და ხელმძღვანელობდა მათ უკან და-
ხვევისას. შემდეგია ფილან შაჰი, ალ-ბაბის მიღმა, მისი ქვეყანა ესაზღვრება
ნარმართებს, რომლებიც არიან ჰულული, სარა'ი, ჰარა და ლარმიქი.⁹ შემდეგ
არის 'აჰრარურან შაჰი, მთის ხაკანი და სპაჰიბ ას-სარირ, რომელსაც ყავს 12 000
მეომარი, სპაჰიბ სანდანი, სპაჰიბ ჰამინი, სპაჰიბ ხადაკ, სპაჰიბ ალ-ქურჯ, სპაჰიბ
დარაჟუმი, სპაჰიბ...¹⁰

გამოყენებული ლიტერატურა

ეჯიბია ო. (2022). IX-X საუკუნეების არაბი გეოგრაფების ცნობები საქართველოსა და
კავკასიის შესახებ. სადოქტორო დისერტაცია. [https://www.tsu.ge/ka/publishinghouse/-
single/1429?fbclid=IwAR1mgZbc1ZM6O8jFXBtBRvJMaogN2046tJyKzfqUtVIKJ51MkLL-
oR0SFo](https://www.tsu.ge/ka/publishinghouse/-single/1429?fbclid=IwAR1mgZbc1ZM6O8jFXBtBRvJMaogN2046tJyKzfqUtVIKJ51MkLL-oR0SFo)
ყურანი. (2006). არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებანი დაურთო
გ. ლობჟანიძემ, თბილისი: „კავკასიური სახლი“

¹ ჟ.შ. დუსენი თარგმნის როგორც ხაიზარანს (Ḥayzarān), თუმცა არაბულ ტექსტში აშკარად
წერია ხაიზანი (خيزان) [Ducène 2021: 219, 226].

² ჟ. შ. დუსენი თარგმნის, როგორც გილანს, თუმცა დე გუეს მიერ გამოცემულ რედაქციაში
გვაქვს ალ-ლანი, ვფიქრობთ აქაც ალ-ლანი უნდა ვიგულისხმოთ [Ducène 2021: 124].

³ ხელნაწერში მხოლოდ არმინის ხარაჯაა დასახელებული. დე გუეს რედაქციაში არის ასევე
აზარბაიჯანის ხარაჯაც, რომელიც 2 მილიონი დირჰამია [Ibn Khordadbeh 1889: 121].

⁴ ეს ცნობა გვხვდება იბნ რუსთასთან [Ibn Rosteh 1892: 148].
⁵ მხოლოდ პირველი სახელი არის ნახსენები იბნ რუსთასთან.

⁶ ეს წინადადება ასრულებს იბნ რუსთას ცნობას.

⁷ გაუხმოვანებულია. ჟ.შ. დუსენი იმონმებს ალ-მას'უდის და მიუთითებს ქ. Mağas-ის შესაძლებ-
ლობას. [Ducène 2021: 227]. თუმცა სახელებს შორის ნაკლებია გრაფიკული მსგავსება და არც
გეოგრაფიული არეალია საერთო.

⁸ ჟ.შ. დუსენი თარგმნის როგორც Layzān Šāh [Ducène 2021: 227].

⁹ ჟ.შ. დუსენი სამართლიანად მიუთითებს ლუმიქი/ლურმიქის შესაძლებლობას [Ducène 2021:
227].

¹⁰ როგორც ჟ.შ. დუსენი აღნიშნავს, მანუსკრიპტი აქ მთავრდება.

- ჯაფარიძე გ. (2014). თბილისის ამირა ისჰაკ იბნ ისმა'ილ ალ-უმავი ათ-თიფლისი შუა საუკუნეების აღმოსავლურ წერილობით წყაროებსა და ისლამურ მხატვრობაში, საისტორიო კრებული: წელიწდეული №4, თბილისი: „მხედარი“
- ჯაფარიძე გ. (2012). ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებები, ძიებანი ტ.1, თბილისი: „მხედარი“
- Al-Istakhri abu Ishak al-Farisi. (1927). Descriptio ditionis Moslemicae, BGA, 2nd ed., Lugdunum Batavorum: “E.J. Brill”
- Bosworth C.E. (1995). Rustak, The Encyclopaedia of Islam, Vol. VIII, Leiden-New York: “Brill”
- Bosworth, C.E. (1997). *Shimshāt*, Encyclopaedia of Islam, Vol IX, Laden: “E.J. Brill”
- Boyce M. (2014). Ādur Gušnasp, Encyclopaedia Iranica, I, <https://www.iranicaonline.org>.
- Ducéne, Jean-Charles. (2021). L'Azerbaïdjan et l'Arménie dans un fragment inédit d'Ibn Ḥurradābih (Meshhed, Astan Quds 15189), Journal Asiatique; Volume: 309; Issue: 2
- Ibn Khordadbeh Kitab al-masalik wa'l- Mamalik. (1889). Kitab Al-Kharadj, Kodama Ibn Dja'far, Edit. M.J. DE Goeje, Lugduni-Batavorum: “E.J. Brill”
- Ibn Rosteh. (1892). Kitab al-Alak an-Nafisa, Al-Jakubi, Kitab al-Boldan, Lugdunum Batavorum: “E.J. Brill”
- Kitab Al-Fihrist. (1872). Von Gustav Flügel, Lepzig: “Verlag Von F.W. Vogel”
- Lane, E.W. (1968). An Arabic-English Lexicon Part 4, Beirut: “Librairie Du Liban”
- Macoudi. (1861). Les Prairies D'or, T. 1, Paris: “Imprimerie Imperiale”
- Miquel, A. (1996). Geography, Encyclopedia of the History of Arabic Science vol.3, New York: “Routledge”
- Silverstein, A. (2006). Ibn Khurradbih, Medieval Islamic Civilization an Encyclopedia vol. 1, New York: “Routledge Taylor & Francis Group”
- Zettersteen K.V. (2002). al-Wathik Bi 'Llah, The Encyclopaedia of Islam, vol. XI, Leiden: “E.J. Brill”
- Ибн Хордадбех. (1986). Книга путей и Стран, Академия Наук Азербайджанской ССР, Баку: “Элм”
- Крачковский, И.Ю. (1957). Избранные Сочинения Том IV, Москва-Ленинград: “издательство академии наук СССР”

Ibn Khordadbeh was a 9th century geographer of Persian origin. According to Ibn an-Nadim, he should have been the author of eight books. Only two of them have been discovered and published, including „the Book of amusements and musical instruments” and „the Book of Roads and Kingdoms ”. Ibn Khordadbeh created two versions of this last book, the date of writing of the first of them is 846-847 (232 A.H.), and the second is 885. Three crucial themes dominate this geographical work: taxation; the situation at the borders and bordering areas; and roads, with distances and directions. It should be noted that the reports refer to a relatively large area from Spain to the Korean peninsula and from the head of the Volga to Indonesia.

It is noteworthy that Ibn Khordadbeh is the author of one of the first geographical works in the history of the Arab-Islamic Caliphate, whose work has come down to us. European researchers have been interested in Ibn Khordadbeh's geographical writings since the second half of the 19th century. The first critical edition of Arabic text was published in 1865 by the orientalist Charles de Maynard, based on two different manuscripts. A little later, de Goeje published a new edition in 1889 with a French translation based on 3 manuscripts. It should be noted that the information about the Caucasus, according to de Goeje's edition, was translated into Russian by N. A. Karaulov, published in 1903 in the XXXII issue of СМОИИК, a complete translation

of the text into Russian was published by N. Velikhanova, with extensive comments, in 1986 in Baku. In 2022, our thesis was published, one of the sub-chapters was about the reports of Ibn Khordadbeh according to the editorship of De Goeje.

As for the manuscript Meshhed, Astan Quds 15189, it became known to the general public by the article *L'Azerbaïdjan et l'Arménie dans un fragment inédit d'Ibn Hurradābih* (Meshhed, Astan Quds 15189) by Jean-Charles Ducéne published in the „Journal Asiatique" 2021, #309/2. References from the given manuscript are much more extensive in relation to Aḍarbayġān and Armīniya. However, it does not include the references scattered in different chapters in Ibn Khordadbeh's work done by de Goeje's edition. For example, the description of the wall of Yāġūġ and Māġūġ, talks about the journey of Salam at-Tarġuman and the status of Amira Ishaq ibn Ibrahim. The manuscript consists of 8 pages in total and the information contained in it refers to the cities and distances of Aḍarbayġān and Armīniya. The dimensions of the manuscript are 27 cm. at 16.5 cm. The manuscript is bound in one hand and has about 17 lines per page. Diacritical marks are rarely used and most of the text is unvocalised. One detail is also different, in de Goeje's edition we have one title and subsequently, under it, the regions, routes and others are united. In the manuscript Meshhed, Astan Quds 15189, it seems that different directions are broken as titles, for instance: The road from Marāgha to Salamās or The towns of Armīniya.

As for novelty, to follow the text, it is interesting the note about the gates of Marāgha, which is given in the paragraph Road from ad-Dīnawar to Aḍarbayġān. The manuscript names 6 gates and describes of the various areas of trade destinations that were located near or between the gates. There is also a note of the Qūlsara market, which is more extensive than other existing reports. It specifies the number of trading days, goods and their total value. It seems that this fair was used to connect the people of Aḍarbayġān and Armīniya. References often contain various Rustāk̄s that are not in de Goeje's edition, and most of their names require further clarification and additional research. However, this is not an easy task because, often, they are just names of villages, and therefore, over time, they disappeared. Another issue is their amount for example, Wr̄tān has 4 Rustāk̄s, whit 90 villages. Or Mūkān, which should have had 4 thousand villages. The accuracy of correct rendering of names and their Arabized forms is also a problem.

The road given in de Goeje's edition from ad-Dīnawar to Barzand, Jean-Charles Ducéne points out that is the same reference in the manuscript Meshhed, Astan Quds 15189, given the route taken by Muḥammad ibn Ḥamūd. However, this is not entirely accurate, although some references match, the information given by de Goeje's edition is much more extensive and many more places are named in the itinerary. We believe that these references are significantly different from each other and we have less similarity between them.

Distances and routes from Tbilisi to different directions are worthy of attention for us. As usual, the distances to Tbilisi can be found in Arabic historiographical or geographical writings of the Middle Ages. For example, from Dvini to Tbilisi and from Barda to Tbilisi, as it is given even in this manuscript. But also, in this case, we have that rare exception, in which the cut-off point is Tbilisi: *There are 53 farsakhs between Tiflīs and Dabīl, and 30 farsakhs between Dabīl and Khilāt. There are 14 farsakhs between Nashawā and Khūy, 60 farsakhs between Nashawā and Khilāt, 10 farsakhs between Khilāt and Tiflīs. There are 32 farsakhs between Tiflīs and Mutawakiliya, 20 farsakhs between Tiflīs and Qisāl, 12 farsakhs between Qisāl and Mutawakiliya, 27*

farsakhs between Tiflīs and Bāb al-Lān (بالان), and 80 farsakhs between Tiflīs and Kālīkalā.

It is also interesting for us to mention the toponym 'Ahrān. We make a cautious assumption that this toponym could mean Hereti. As far as the mentioned toponym is named next to Tsanar, Derbent, Tbilisi, Soghdabil, Darial and Ğurzan. This may be the first confirmed mention of Hereti in medieval Arabic references. However, just one reference is not enough to say anything conclusively.

We would also like to respond to the toponym 'Abkhāz (ابخاز) mentioned in the reference, on which Jean-Charles Ducéne indicates in his commentary that this term refers to the territory of the „Abkhazian" people and Abkhazia of Georgia is not meant here. We think that here the author makes a certain mistake, and we should mean modern Lahich, under the mentioned toponym Lāyġān (لايجان). As the Arabic graphics of the toponym Lāyġān is close to al- 'Abkhāz, and this is not the first time when these names are confused (as an example, we have al-Istakhri). In addition, the Arab-Muslim authors used the name *Abkhaz* to denote Georgians and Georgia. We will also add that the named toponym was located in the eastern Caucasus, which place was never settled by any tribe with the name "Abkhaz", even more so the name of the city founded by them.

We would also like to mention the toponym Ḥayzān/Khayzān, which is also given in this reference. In an article we published in 2021, we talked about the fact that Khayzān was not the same Khaydāk as some scholars believed. In this case, we have a report in which both toponyms are mentioned separately, we have the village of Khayzān and Šāhib Khaydāk. Thus, the sameness of these two names is once again ruled out and they are different places.

At the end of the references, there is another interesting name Šāhib al-Qurġ or owner of al-Qurġ. It is impossible to say what can be meant here for sure. But since the Ğurzan form is mentioned in the text, we may take al-Qurġ as an ethnonym. It is also not excluded that, al-Qurġ can be the name of some parts of Kartli, even Inner Kartli, and the name Ğurzan is name of the whole of Eastern Georgia.

To summarize, the fragment of Ibn Khordadbeh's manuscript, which fortunately for us refers to the Caucasus region, is a rather interesting source. The mentioned material fills in some details about the medieval Caucasus region, the provinces of Azarbayġān and Armīniya. At the same time, it allows some new opinions or hypotheses to be expressed, to strengthen the existing opinions and fill in a significant part of the gaps in Ibn Khordadbeh's writings regarding the geography, routes, and toponymy of the region.

The article is accompanied by a translated text from Jean-Charles Ducéne's named article with some comments.

**XVII საუკუნის სირიის სამონასტრო-ლიტერატურული
ცხოვრება**

Monastic-Literary Life in the 17th Century Syria

ვენერა კოჭლამაზაშვილი
Venera Kochlamazashvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: ქრისტიანული ახაბუდი დიგეხაგუხა, ანტიოქია, ოსმალეთის
იმპერია

Key Words: Christian Arabic Literature, Antioch, Ottoman Empire

სტატიკაში გაანალიზებულია ოსმალთა პერიოდის სირიის მართლმადიდებლური მონასტრების აღორძინების საკითხი. ყურადღება გამახვილებულია ოსმალთა კანონმდებლობაზე, ანტიოქიისა და ალექსო მაღალ იერარქთა მოღვაწეობაზე, რეგიონის პოლიტიკურ ვითარებაზე. წარმოჩენილია ამ პერიოდის ქრისტიანული არაბული ლიტერატურის განვითარების ტენდენციები, მონასტრებისა და მრევლის სტატისტიკა.

ქრისტიანული არაბული ლიტერატურა შეიძლება ორ ეტაპად დაიყოს: I ეტაპი მე-13 საუკუნემდე გრძელდებოდა, როდესაც ქრისტიანული არაბული ლიტერატურა აქტიურად იკვებებოდა ბიზანტიური და ქრისტიანული აღმოსავლური ტრადიციებით. იმავდროულად, ეს ის პერიოდი იყო, როდესაც ქრისტიანული არაბული ლიტერატურა ვითარდებოდა კლასიკური არაბული მემკვიდრეობის გვერდით. შემდეგ, როგორც ცნობილია, მონღოლთა გამოჩენის შედეგად არაერთი ძლიერი სახელმწიფო დაეცა. ეს დაღმავლობა ერთიანად ეხებოდა როგორც ისლამურ, ასევე ქრისტიანულ კულტურას – მუსლიმთა, ქრისტიანთა და ებრაელთა ერთიან სამოქალაქო კულტურას სახალიფოში. ამას შემდგომში დაერთო კონსტანტინოპოლის დაცემა. მაშასადამე, ქრისტიანულ არაბულ ლიტერატურას გამოეცალა ერთ-ერთი მთავარი საყრდენი – ბიზანტიური კულტურა. მეორე მხრივ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თვითონ ბაღდადიც დაეცა და არაბული იმპერიის კულტურული გარემო, რომელშიც სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენლები, მათ შორის – ქრისტიანები მოღვაწეობდნენ, დეგრადაციის გზას დაადგა.

მე-13 საუკუნიდან აღმოსავლეთში გააქტიურდნენ კათოლიკე მისიონერები და მათთან განსაკუთრებით ინტენსიური ურთიერთობა დაამყარეს მარონიტებმა, რაც საბოლოოდ იმით დასრულდა, რომ ისინი გახდნენ უნიატები (ე. ი. რომის იურისდიქციაში შევიდნენ). გარდა ამისა, უნიატები გახდნენ ნესტორიანელთა გარკვეული წარმომადგენლებიც, რომელნიც ცნობილი არიან, როგორც ასურულ-ქალდეური წესის კათოლიკეები. როგორც მარონიტები, ასევე ნესტორიანელები ქრისტიანული არაბული ლიტერატურის დიდ განშტოებათა შემოქმედნი იყვნენ. მე-13 საუკუნიდან სწორედ მარონიტებში და ასურულ უნიატებში ჩნდება ზეგავლენის ახალი მძლავრი ნაკადი, კერძოდ, ეს არის დასავლური კათოლიკური ზეგავლენა. განსაკუთრებით ეს ეხება მარონიტებს, რომლებიც ლიბანში ცხოვრობდნენ. კათოლიკეებმა აღმოსავლეთში დააარსეს არაერთი სასწავლებელი. მარონიტები სასწავლებლად გაგზავნეს იტალიასა და საფრანგეთში. ეს პროცესები განსაკუთრებით ინტენსიური გახდა ოსმალთა ბატონობის ხანაში.

ბუნებრივია, ისმის კითხვა, თუ რა ვითარებაში იყო ამ დროს მართლმადიდებლური (ქალკედონიტური) თემი, როგორც პოლიტიკური და სოციალური, ასევე ინტელექტუალური თვალსაზრისით. აქ პირველ რიგში იგულისხმება ანტიოქიის საპატრიარქო, ვინაიდან, შეიძლება ითქვას, რომ ამ საპატრიარქოს უდიდესი ნაწილი იყო არაბულენოვანი და ეს დღესაც ასეა (მრევლიც და სამღვდელოებაც არაბულენოვანი არიან). მაშინ, როდესაც იერუსალიმისა და ალექსანდრიის საპატრიარქოში ბერძნებს დიდი გავლენა აქვთ. ანტიოქიის საპატრიარქოში უნიატებმა გარკვეულ წარმატებას მიაღწიეს და მოახერხეს კათოლიკეობაზე გადაეყვანათ მრევლის გარკვეული ნაწილი, საბოლოოდ ეს პროცესი 1724 წ. დასრულდა, ე. ი. საპატრიარქო ფაქტობრივად გა-

იხლიჩა და მას გამოეყო უნიატების ჯგუფი, თუმცა უდიდესი ნაწილი მართლმადიდებლობის ერთგული დარჩა.

მართლმადიდებელი საზოგადოების ისტორია ახლო აღმოსავლეთში მე-16-18 საუკუნეებში არ შეიძლება არ დავუკავშიროთ ოსმალეთის იმპერიას. მე-16 საუკუნის დასაწყისში ახლო აღმოსავლეთის პოლიტიკურ ასპარეზზე ერთმანეთს დაუპირისპირდა სამი დიდი ისლამური სახელმწიფო: სეფიანთა ირანი, სირია-ეგვიპტის მამლუქთა სასულთნო და ოსმალეთი. მეტოქეობა ამ სახელმწიფოებს შორის არ ატარებდა მხოლოდ რელიგიურ ან პოლიტიკურ ხასიათს და ძირითადად განპირობებული იყო ეკონომიკური ინტერესებით, კერძოდ, დიდ სავაჭრო მაგისტრალებზე კონტროლის დანესების სურვილით. მუსლიმურ სამყაროში პირველობისათვის ბრძოლა არ აძლევდა საშუალებას ოსმალეთსა და მამლუქთა სასულთნოს ერთიანი ძალით შეეციათ ირანისთვის. თანამშრომლობა ორ სუნიტურ სახელმწიფოს შორის, ერთი შეხედვით, შესაძლებელი იყო, მაგრამ საკუთარმა პოლიტიკურმა მიზნებმა დაჩრდილეს რელიგიური ფაქტორი. ეგვიპტეში, მამლუქთა სულთნის კარზე დიდხანს არ ჰქონდათ გარკვეული, რომელი იქნებოდა მათთვის უფრო საშიში – ერთმორწმუნე ოსმალეთი, თუ შიიტური ირანი. მართალია, მამლუქები საგანგებო ელჩების საშუალებით ინარჩუნებდნენ ურთიერთობას ორივე მხარესთან, მაგრამ რეალური სამხედრო-პოლიტიკური ალევანსი რომელიმე მათგანთან მიუღწეველი დარჩა.

პირველი 150 წლის განმავლობაში ოსმალეთის ექსპანსიის შემდეგ სირიაში მოსახლეობის უმრავლესობას ქრისტიანები შეადგენდნენ. ადგილობრივმა არისტოკრატებმა შეინარჩუნა მიწები და სულთნებს ისევე ემსახურებოდნენ, როგორც წინა ქრისტიან მმართველებს. ამასთან დაკავშირებით, ს. რიბოლოვი (სოფიის უნივერსიტეტის თეოლოგიის ფაკულტეტის პროფესორი) თავის სტატიაში აღნიშნავს, რომ ბიზანტიელ და ოსმალ ხელისუფალთა სისტემებს შორის განსხვავება იყო ის, რომ ერთის მხრივ, ისლამის მიღებაზე უბიძგებდნენ, თუმცა, მეორე მხრივ, სახელმწიფოს ფინანსური ინტერესი ჰქონდა, ვინაიდან არამუსლიმი საზოგადოება იხდიდა გადასახადს, რითაც სახელმწიფო ფინანსურ სტაბილურობას ინარჩუნებდა [Ribolov, 2013:7-24]. რბილი ჰეგემონიის ეპოქამ მალე ჩაანაცვლა უფრო ძალადობრივი ხასიათის მმართველობა, როდესაც შეიტანეს სამხედრო-ლენური სისტემა და ამავე დროს, სულთნის დაქვემდებარებაში მყოფმა პირებმა ადგილობრივი არისტოკრატია ჩაანაცვლეს. ცნობილია, რომ ოსმალთა იმპერიამ შექმნა ე.წ. „მილეთების სისტემა“. ახლო აღმოსავლეთში არამუსლიმების სამი ძირითადი მილეთი არსებობდა: რუმ მილეთი (მართლმადიდებლები), იაჰუდ მილეთი (ებრაელები) და ერმენი მილეთი (სომხები), რომელშიც შედიოდნენ მარონიტები და ოსმალეთის იმპერიაში მცხოვრები კათოლიკეები.

სირიაში ჩამოყალიბდა ოსმალური ადმინისტრაციული სისტემა, რომლის უმაღლეს ადმინისტრაციულ ერთეულს ეწოდა ეიალეთი. სირიის ოსმალურ ეიალეთებში ისევე, როგორც მთელ იმპერიაში სახელმწიფო, სასამართლო და ფისკალური სისტემა სულთნების მიერ გამოცემულ „კანუნ-ნამეებს“ ემყარებოდა. ამასთან ერთად, დაიწყო შარიათის ნორმების განმტკიცება საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში, რაც მიუთითებს იმპერიაში ისლამიზაციის პროცესზე [ტიკაძე 2012:48]. ოსმალთა ბატონობა სირიაში ემყარებოდა იქ დანერგილ სამხედრო-ლენურ (თიმარულ) სისტემას, რაც პირველ რიგში თიმარებისა და ზეამეთების არსებობას გულისხმობდა [Иванов 1992:54].

უფრო მეტი თვალსაჩინოებისთვის, ეს სისტემა შემოიღო შევადარო ე.წ. „ზიმიების“ სისტემას, რომლებიც ჯიზიის სანაცვლოდ იღებდნენ პოლიტიკურ ლოიალურობას. ისევე როგორც არაბი დამპყრობლები, ოსმალეთის იმპერიაც დიდ ფინანსურ ინტერესს ნახულობდა დაპყრობილი ქვეყნების მოსახლეობისგან.

რაც შეეხება სირიის, პალესტინისა და ეგვიპტის გაერთიანებას ოსმალეთის იმპერიაში, მე-16 საუკუნის დასაწყისში არაბი ქრისტიანებისთვის სასარგებლო იყო. ოსმალეთს დაპყრობილი ჰქონდა კონსტანტინოპოლი (1453 წ.) და ბალკანეთი, რაც ნიშნავდა, რომ მე-7 საუკუნის დასაწყისიდან მოყოლებული ახლო აღმოსავლეთის არაბი ორთოდოქსი ქრისტიანები ხელახლა გაერთიანდნენ ერთი მმართველის ქვეშ ამ რეგიონის სხვა მართლმადიდებელ ქრისტიანებთან ერთად. ერთის მხრივ, გადაადგილება და კომუნიკაცია სხვადასხვა საპატრიარქოს შორის (კონსტანტინოპოლი, ალექსანდრია, ანტიოქია და იერუსალიმი) მარტივი იყო და მეორეს მხრივ, რთული იყო ოსმალეთის მმართველების მიერ დანესებული მკაცრი გადასახადების გადახდა და ქრთამის აღება პატრიარქებისა თუ ეპისკოპოსების დანიშვნისას, განსაკუთრებით კი ანტიოქიის საპატრიარქოში. არაბ მართლმადიდებელ ქრისტიანებს ესაჭიროებოდათ როგორც საზღვარგარეთის დაფინანსების მოპოვება, ასევე განათლების დონის ამაღლება სამღვდვდებლობაში, რამაც ბიძგი მისცა ანტიოქიის პატრიარქებს, გამგზავრებულიყვნენ საზღვარგარეთ და კავშირი დაემყარებინათ სხვა ქრისტიანებთან - მართლმადიდებლებთან და რომაელ კათოლიკეებთან.

ასევე, უნდა აღინიშნოს, რომ ცალკე გადასახადს იხდიდა პატრიარქიც, კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ (1453 წ.) პატრიარქი უფრო დამოკიდებული გახდა სულთანზე. ყოველი კანდიდატი იხდიდა გადასახადს, რომელსაც უწოდებდნენ „ფეშქემს“. ფაქტიურად, ეს იყო კორუფციის ტოლფასი. მე-16 საუკუნიდან მოყოლებული გადასახადს სისტემატიური სახე მიეცა და მე-18 საუკუნეში უკვე საპატრიარქო ვალის სახით უხდიდა ოსმალთა იმპერიას.

თეორიულად ითვლებოდა, რომ პატრიარქები თავისუფლად მოქმედებდნენ და ოსმალ მმართველებს უფლება არ ჰქონდათ ჩარეულიყვნენ მართლმადიდებელთა საზოგადოების შიდა საქმეებში, გაეპროტესტებინათ პატრიარქების და ეპისკოპოსების სასამართლო გადაწყვეტილება, ან გაეჩხრიკათ ეკლესიები და მონასტრები. ამასთანავე, პატრიარქები კონტროლს უწევდნენ გარდაცვლილი ბერებისა თუ არქიეპისკოპოსებისგან მემკვიდრეობით მიღებულ უძრავ ქონებას, რომელიც ეკუთვნოდა სასულიერო დანესებულებებს [Иванов 1992:55-56].

იმავეს ამტკიცებენ სულთნის ბერათები (აქტები), რომ ქრისტიანები თავისუფლად ახორციელებდნენ ღვთისმსახურებას, თუმცაღა, კ. პანჩენკო (ლომონოსოვის სახელობის მოსკოვის უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი) აღნიშნავს, რომ რეალურ ცხოვრებაში ბერათების უმეტესობას არ იცავდნენ და სულ სხვა სურათის წარმოდგენაა შესაძლებელი. პატრიარქები კონსტანტინოპოლში სულაც არ იყვნენ „ხელშეუხებელნი“ და არც განსაკუთრებული პატივისცემით ექცეოდნენ მათ. ზოგი მათგანი ჩამოახრჩვეს, ზოგიც აწამეს და ზოგიც დააკავეს [Панченко 2012:100-101].

ასევე, უნდა აღინიშნოს, რომ სამღვდელოება განსაკუთრებით განიცდიდა იმას, რომ ძვირი ღირდა ტაძრების მშენებლობა და რემონტი, რომლის წინაპირობაც იყო ნებართვის მიღება კონსტანტინოპოლიდან. ნებართვის მიღება გარკვეული ფულადი თანხა ჯდება და იმაზე უფრო ძვირი, ვიდრე ტაძრის რემონტი. შეიძლება დაემატოს ამას სხვადასხვა საყოფაცხოვრებო აკრძალვები ქრისტიანების მიმართ, როგორცაა: საზოგადოებაში ქცევის მანერის გაკონტროლება, მუსლიმებთან ურთიერთობის შეზღუდვა და სხვ.

რაც შეეხება ანტიოქიის, იერუსალიმის და ალექსანდრიის საპატრიარქოებს, მათ ავტოკეფალია დაკარგეს და დაექვემდებარნენ კონსტანტინოპოლის პატრიარქს. მართლადიდებლურ ეკლესიებში ღვთისმსახურება ტარდებოდა არაბულ და ბერძნულ ენებზე.

ანტიოქიის მართლმადიდებლური საპატრიარქო ოსმალთა პერიოდში მნიშვნელოვან ინსტიტუციას წარმოადგენდა და სწორედ მის წიაღში დაიწყო გარკვეული კულტურული პროცესები, რომლებიც აღნიშვნისა და შესწავლის ღირსია. ამ დროს, მე-16-17 საუკუნეებიდან, ჩვენ ვხედავთ, რომ ანტიოქიის საპატრიარქოში იწყება თავმოყრა არსებული და გაფანტული ქრისტიანული არაბული მემკვიდრეობისა. აქ, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ძვ. ქრისტიანული არაბული ხელნაწერების შეგროვება, შესწავლა. სასულიერო პირებმა მიიღეს სპეციალური ზომები მრევლში და თვით სამღვდელოებაში, რათა განათლების დონე ამაღლებულიყო. სწორედ მე-17 საუკუნეში არაბული ენა გამოცხადდა ლიტურგიის ერთადერთ ენად. მანამდე სირიულის პოზიციები ლიტურგიაში ძალიან მნიშვნელოვანი იყო. მხოლოდ მე-17 საუკუნეში იქმნება სრული სახით ბიზანტიური ლიტურგიის, თუ შეიძლება ასე ვუწოდოთ, არაბული ტიპიკონი. ის თავიდან ითარგმნა ბერძნულიდან არაბულად. ასევე შესრულდა ახალი თარგმანები უშუალოდ ბერძნულიდან სასულიერო მწერლობის სხვა დარგებშიც (ბიბლიის თარგმანები, თეოლოგიური და ისტორიული ნაშრომები და სხვ.). იქმნებოდა ასევე ახალი კომპილაციები და ორიგინალური შრომებიც ისტორიაში, ჰაგიოგრაფიასა და თეოლოგიაში. ალექპოში შეიქმნა ხატმწერთა ორიგინალური სკოლა.

ამ პერიოდში ანტიოქიის საპატრიარქოს ცენტრი უკვე დამასკოში იყო, მნიშვნელოვანი საეპისკოპოსოები კი ალექპოსა და ბეირუთში. სირია-ლიბანის ტერიტორიაზე მოქმედებდა მრავალი ეკლესია-მონასტერი, რაზეც მოგვიანებით ვისაუბრებ. ასევე, უნდა აღინიშნოს, რომ იმ პერიოდში ალექპო წარმოადგენდა ოსმალთა და ევროპელთა ნედლეულის სავაჭრო ცენტრს. ბევრი ქრისტიანი ჩართული იყო ევროპელებთან სავაჭრო საქმიანობაში, რისგანაც ისინი სარგებელს ნახულობდნენ, როგორც ფინანსურად, ასევე ინტელექტუალურად. ქალაქი იქცა ევროპული ვაჭრობის, დიპლომატიური და მისიონერული აქტივობების ცენტრად. ამის შესაბამისად, არ შეიძლება გვერდი ავლო ინტელექტუალურ ცხოვრებას ალექპოში.

რა თქმა უნდა, უნდა გამოიყოს რამდენიმე ფაქტორი/მიზეზი ინტელექტუალური პროცესების განახლებისა. სამეცნიერო ლიტერატურაში, როგორც ისტორიოგრაფიულ, ასევე ფილოლოგიურ კვლევებში, გაბატონებული იყო მოსაზრება, რომ მახლობელი აღმოსავლეთის საქრისტიანოში განათლების დონის ამაღლებაზე მხოლოდ უნიატები ზრუნავდნენ, არა და აშკარაა, რომ მე-17 საუკუნიდან მოყოლებული ანტიოქიის მართლმადიდებლურ სა-

პატრიარქოში იგრძნობა დიდი აქტიურობა. არაერთი მკვლევარი უკვე აშკარად ახდენს ამ მოძრაობის კვალიფიცირებას, როგორც ქრისტიანული არაბული მემკვიდრეობის აღორძინებას.

ერთ-ერთი მკვლევარი კარსტენ ვალბინერი მე-17 და მე-18 საუკუნეებში ალექსოვს ასახელებს, როგორც ინტელექტუალურ და რელიგიურ ცენტრს. იგი თვლის ამ პერიოდს სამონასტრო ცხოვრების აღორძინების ხანად და გამოყოფს ორ ფაქტორს, რამაც განაპირობა სამონასტრო ცხოვრების აღორძინება ჯერ ალექსოში და შემდგომ მთლიან სირიაში. პირველი ფაქტორი არის დასავლელ კათოლიკე მისიონერთა გავლენა, ვინც ცხოვრობდა და მუშაობდა ალექსოში 1620 წლიდან, მათ გახსნეს პირველი სკოლა არაბულ სამყაროში და გაავრცელეს ცოდნა, მეორე ფაქტორი არის ადგილობრივი ინტელექტუალური და რელიგიური გამოღვიძება არაბ ქრისტიანებში [Walbiner 2004:463-464].

კარსტენ ვალბინერი აღნიშნავს, რომ ბერძენი მართლმადიდებელი მიტროპოლიტები და პატრიარქები, როგორებიც არიან მელეტიოს ქარმა, მაკარი აზ-ზაიმი და ათანასე ად-დაბასი იყვნენ ამ მოძრაობის დამწყები ძალა [Walbiner 1997-1998:577]. იგი ასევე აღნიშნავს, რომ ე.წ „დაცემის“ პერიოდიდან რამდენიმე საუკუნის შემდეგ, მე-17 საუკუნის დასაწყისში, მეცნიერება და ხელოვნება ძნელად ვითარდებოდა მელქიტებს შორის. შეზღუდული იყო განათლების მიღება სამღვდელთაგან. განსაკუთრებით აქტიურობდნენ ეპისკოპოსები, ისინი ასწავლიდნენ დიაკვნებს და მღვდლებს ქრისტიანულ სარწმუნოებას, მათ გადანერეს ხელნაწერები, უმეტესად ლიტურგიული წიგნები [Walbiner 1997-1998:580-581].

ევროპელ მისიონერთა გამოჩენამ დიდი როლი ითამაშა ქრისტიანული არაბული ლიტერატურის განვითარებაში. რწმენის გავრცელების კონგრეგაციის ჩამოყალიბების შემდეგ (1622 წლის 14 იანვრიდან), აღმოსავლეთში მალევე გამოჩნდნენ ევროპელი მისიონერები, ისინი დასახლდნენ ალექსოში, საიდაში, ტრიპოლისა და დამასკოში. მათი უმეტესობა დაკავებული იყო ბიზნესით ან დიპლომატიური საქმიანობით, თუმცა ეს უკანასკნელი დროებითი იყო. მათ მისიას წარმოადგენდა ის, რომ მჭიდრო კავშირი დამყარებინათ ბერძენი-მელქიტების, იაკობიტების, სომხების და ნესტორიანელების საზოგადოებაში, თუმცა ეს არ იყო მარტივი, ვინაიდან ადგილობრივი ქრისტიანები ლინგვისტურად და ეთნოლოგიურად განსხვავდებოდნენ. ნელ-ნელა მათი ყოფნა სირიაში საჭირო გახდა, როგორც ხალხის ინტელექტუალური დონის ასამაღლებლად, ასევე მორალური მხარდაჭერისთვის. ბერძენ-მელქიტური სამღვდელთა და ანტიოქიის საპატრიარქო დადებითად განეწყო იეზუიტებისა და კაპუცინელების მიმართ, თუმცა ალექსოვს მიტროპოლიტი მელეტიოს ქარმა დიდი სიმპათიით იყო განწყობილი ფრანცისკელების მიმართაც. მისიონერთა სამუშაო ფესვები გაიდგა სირიაში მიტროპოლიტ მელეტიოს ქარმას მემკვიდრეობით. მას არ სურდა, გამოეყო ერთმანეთისგან იეზუიტები, კაპუცინელები და ფრანცისკელები, მისთვის აუცილებელი იყო, მიეღო სულიერი სარგებელი იმ ქრისტიანების დასახმარებლად, რომლებიც ოსმალთა იმპერიის ქვეშ ყოფნის სიმძიმეს განიცდიდნენ [Иванов 1992:55-56].

ასევე, უნდა აღვნიშნოთ ანტიოქიის საპატრიარქოს აქტიურობაც ინტელექტუალურ პროცესებში. პირველი ინიციატორი ინტელექტუალური განახლებისა გახლდათ მელეტიოს ქარმა. ახალგაზრდა მელეტიოსი დიდი მჭევ-

რმეტყველებით გამოირჩეოდა, ამიტომაც იგი მეტად პოპულარული შეიქნა ალექოში. თხოთმეტი წლის მღვდლობის შემდეგ, 1612 წლის 12 თებერვალს, მელეთიოსი ალექოს მიტროპოლიტად აკურთხეს. მას ხშირად უკავშირდებოდნენ დასავლელი მისიონერები. მელეთიოსიც მათთან კარგი ურთიერთობის დამყარებას ცდილობდა. მან დამასკოში მყოფ ფრანცისკელებთან მოლაპარაკება დაიწყო არაბული წიგნების დაბეჭდვის შესახებ. ქრისტიანთა უმრავლესობისათვის მხოლოდ არაბული ენა იყო გასაგები, ამიტომაც მათში განათლების დონის ასამაღლებლად სწორედ არაბული წიგნების გამოცემა იყო საჭირო [Raheb, 1981:55].

მელეთიოს ქარმას მოსწავლე და ამავე დროს ბიოგრაფი მაკარი აზ-ზაიმი გვეუბნება: „მან გააცნობიერა, რომ ერეტიკოსებს ჰქონდათ დათესილი „სარეველა“ ზოგიერთ წიგნში და დაიწყო მათი აღმოფხვრა. მან დიდი შრომა ჩადო ღვთისმსახურების წიგნში, ევქოლოგიის, ჟამნის წიგნებში და სხვა შრომები თარგმნა ბერძნულიდან არაბულად და უბოძა ეკლესიებს“ [Walbiner 1997-1998:581]. იგი აღნიშნავს, რომ ქარმამ ხელი შეუწყო ვიზუალური ხელოვნების განვითარებას. მან მოიწვია მელეთიოს ას-საქიზი, ხატმწერი საბას ლავრიდან, რათა მოეხატა ეკლესიები ალექოში. მან ასწავლა ხატის წერა ადგილობრივ სამღვდლოებს, რის შემდეგაც დაარსდა ალექოს სამხატვრო სკოლა [Walbiner 1997-1998:581]. ქარმას მიმდევრები აგრძელებდნენ მის საქმიანობას, მათ შორის თავად მაკარი აზ-ზაიმი.

1629 წელს ქარმამ ბიძგი მისცა იეზუიტებს გაეხსნათ სკოლა ალექოში ბერძენი მოსწავლეებისთვის. ეს იყო თანამედროვე პერიოდის პირველი სკოლა სირიაში, რომელიც გახსნეს ქრისტიანებმა [Walbiner 1997-1998:583], 1633 წელს კი დაარსდა სკოლა ალექოს ქრისტიანებისთვის.

შემდეგი პირი, ვინც აღნიშვნის ღირსია და ამ მოძრაობაში დიდი წვლილი მიუძღვის, არის მაკარი აზ-ზაიმი (ანტიოქიელი), რომელიც ალექოს მიტროპოლიტი გახდა 1635 წ., შემდგომ კი პატრიარქი. მან რამდენიმე ქრისტიანული არაბული შრომა შექმნა. ერთ-ერთი წიგნია „ქითაბ ან-ნაჰლა“, სადაც აღნიშნავს, რომ მან გაგზავნა და მოაძიებინა მთელ ალექოში წმინდანთა ცხოვრებანი და გადასცა ალექოს ეკლესიებს. მან შექმნა ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, თარგმნა ბერძნულიდან არაბულ ენაზე ბერძნული ქრონიკები. ფაქტიურად, მაკარი მთავარ როლს თამაშობდა საგანმანათლებლო-ინტელექტუალურ მოძრაობაში [Walbiner 1997-1998:583-584].

ასევე, უნდა აღინიშნოს ათანასე ად-დაბბასი. მისი მოღვაწეობა მე-17 საუკუნის ბოლოდან მე-18 საუკუნის დასაწყისამდე გრძელდებოდა. იგი ცნობილია, როგორც ისტორიული და რელიგიური ტრაქტატების ავტორი და ასევე, მთარგმნელი. მე-18 საუკუნის დასაწყისში ალექოში ის ყველაზე გამოჩენილი ფიგურა იყო მელქიტებს შორის. ამ პერიოდში ქალაქმა დაიწყო მარონიტულ და მელქიტურ ეკლესიებში სამონასტრო რეფორმების გატარება. ალექოში დაიწყო არაბული დაბეჭდილი სტატიების გამოცემა ჟურნალში „ალ-მაშრიკ“. რუმინეთში ათანასეს თხოვნით შეიქმნა არაბული სტამბა, სადაც ქართველმა ბერმა დაბეჭდა ლიტურგიული წიგნი არაბულად და ბერძნულად. 1704 წ. ათანასეს გადასცეს არაბული საბეჭდი მანქანა და რუმინეთიდან ალექოში წამოიღო. ალექოში 1706 წლიდან დაიწყო წიგნების ბეჭდვა არაბულ ენაზე [Walbiner 1997-1998:584]. შეიძლება ითქვას, რომ მათი ინიცია-

ტივით მე-17 საუკუნეში დაიწყო ახალი ეტაპი ქრისტიანულ არაბულ ლიტერატურაში, ითარგმნა უამრავი ნაშრომი არაბულ ენაზე. შესაბამისად, არაბულენოვან ქრისტიანებს უფრო მეტი შესაძლებლობა ჰქონდათ, გაცნობოდნენ ბერძნულ სასულიერო ლიტერატურას და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, ამ პერიოდში ლიტურგიის ენად არაბული ენა გამოცხადდა. ერთ-ერთი უმსხვილესი მოკავშირე, დაფინანსების მხრივ, რუსეთის იმპერია იყო.

ამასთან დაკავშირებით, უნდა აღინიშნოს პატრიარქების კავშირი რუსეთის იმპერიასთან, რომლისგანაც ფინანსურ სარგებელს ნახულობდა არაბულენოვანი საქრისტიანო. თავდაპირველად, 1533 წ. ალექსანდრიის პატრიარქმა იოაკიმემ მიმართა რუსეთს, სადაც აღწერს ეგვიპტელი ქრისტიანების სიღარიბის შესახებ, შემდეგ 1543 წ. პირველად მიმართა იერუსალიმის პატრიარქმა გერმანემ, რომელიც ითხოვდა დახმარებას ტაძრების აღსადგენად, შემდეგი მიმართვა გერმანემ გააკეთა უკვე 1548 წ., სადაც აცნობა პალესტინაში ძლიერი მიწისძვრის შედეგად ტაძრების დანგრევის შესახებ და სთხოვდა მას დახმარება. ივანე IV-მ მცირედი ფულადი დახმარება გაუგზავნა პატრიარქს, ვინაიდან ივანე IV-ს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა გააზრებული თავისი ინტერესები წმ. მიწაზე. ამის გააზრება უფრო მოგვიანებით მოხდა. 1550-იან წლებში მოსკოვის დიპლომატიამ დაიწყო რუსი მმართველის მეფის ტიტულის აღიარების საკითხის განხილვა მართლმადიდებელ აღმოსავლეთში. კონსტანტინოპოლში და ათონის მთაზე გაიგზავნა წარმომადგენლობა ძღვენით. 1558 წ. მისიით რუსეთმა გაგზავნა არქიდიაკონი გენადი და ვასილი პოზნიაკოვი, რომელთაც სხვადასხვა დავალება მიეცათ.

მართლმადიდებელი აღმოსავლეთის პატრიარქები რუსეთში ხედავდნენ მხსნელს, რომელიც გაათავისუფლებდა „უღმერთო თურქებისგან“ (Панченко 2012:349). პოზნიაკოვის მისია სასარგებლო აღმოჩნდა საპატრიარქოსთვის. რუსეთის მეფემ დახმარება გაუგზავნა ალექსანდრიის და კონსტანტინოპოლის პატრიარქს. 1560 წ. პოზნიაკოვი გადავიდა დამასკოში, მონყალება გადასცა პატრიარქს, რითაც შედგა ანტიოქიის საპატრიარქოსა და რუსეთს შორის პირველი კავშირი.

მე-16 საუკუნის ბოლოს რუსეთის ხელისუფლებამ ფულადი დახმარება გაზარდა მართლმადიდებელი აღმოსავლეთის დასახმარებლად. ამავე პერიოდში კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან მოლაპარაკებების შემდეგ დაარსდა მოსკოვის საპატრიარქო. შემდგომ დახმარება აღმოსავლეთის ეკლესიებში, განსაკუთრებით უნდა გამოვყოთ იერუსალიმის და კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოები, უფრო და უფრო გაიზარდა.

რაც შეეხება ანტიოქიის საპატრიარქოს, იგი უფრო ჩაკეტილი და განზე იდგა ლევანტის ბერძნული სამყაროსგან და მისი შიდა პოლიტიკისგან, იმ პერიოდში თითქმის არ იყო ჩართული რუსულ-აღმოსავლური კავშირის სქემაში. 1628 წლისთვის მათ დაეძაბათ ურთიერთობა და რუსეთმა ფულადი დახმარების გაგზავნა შეუწყვიტა დამასკოს. 1633 წ. ანტიოქიის პატრიარქმა ეგნატემ გაუგზავნა წერილი საყვედურით და ითხოვა დახმარება, თუმცა უშედეგოდ [Панченко 2012:361].

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ანტიოქიის პატრიარქის მაკარი ანტიოქიელის მოგზაურობა რუსეთში. პირველად იგი გაემგზავრა 1653 წ. და უკან დაბრუნდა სამშობლოში 1656 წ. უხვი საჩუქრებით, როგორცაა ფულადი

თანხა, ბენვეულობა, ხატები, ჭურჭელი, სამოსი და ანტიოქიის საპატრიარქოსა და სირიის მონასტრებისთვის განკუთვნილი სიგელები რუსეთიდან რეგულარული მონყალების მიღების შესახებ [Панченко 2012:371].

1665 წელს მაკარი ანტიოქიელი მეორედ გაემგზავრა რუსეთში მეფესთან შესახვედრად და დახმარების სათხოვნელად. მეორე გამგზავრებისას მაკარი თბილისის გავლით გაემართა რუსეთისკენ. თუმცა კარსტენ ვალბინერი აღნიშნავს, რომ მაკარი ანტიოქელის გამგზავრება არა რუსეთში, არამედ საქართველოში დაიგეგმა. მას სურდა, განეახლებინა ისტორიული ურთიერთობები საქართველოს ეკლესიასა და ანტიოქიის ეკლესიას შორის. მისი მიზანი ასევე იყო მონყალების მოთხოვნა, რაშიც წარმატებას მიაღწია [Walbiner 1998:99]. შემდეგ კი გაემგზავრა რუსეთისკენ. მოსკოვში ჩასულს, მაკარის დიდი ძღვენით დახვდნენ და გრანდიოზული მიღება მოუწყეს მოსკოვის სამეფო სასახლეში. 1668 წ. მაკარი გამოემართა მოსკოვიდან ისევ თბილისისკენ, სადაც ერთი წელი გაჩერდა. რუსეთის მეფემ მას ძღვენი გამოატანა აღმოსავლელი ქრისტიანებისთვის, თუმცა იმაზე ნაკლები, ვიდრე მაკარი მოელოდა. რუსეთის მეფე ალექსი I სამეფოს მმართველობის ბოლო წლებში ნაკლებ ინტერესს იჩენდა ახლო აღმოსავლეთის პოლიტიკის მიმართ და, შესაბამისად, ლევანტის პატრიარქების მიმართაც. პოლონეთთან ომის დასრულების შემდეგ რუსეთის ხელისუფლებას საგრძნობლად გამოელია სამხედრო და ეკონომიკური რესურსი და არ ჰქონდა მამუტაბური „ექსპანსიის“ ძალა მართლმადიდებელ აღმოსავლეთზე, რომლის სურვილიც ჰქონდა მაკარის პირველი ვიზიტის დროს [Панченко 2012:379-384].

მე-17 საუკუნის მიწურულს რუსეთის და მართლმადიდებლური აღმოსავლეთის ურთიერთობის მთავარ ფიგურად სახელდება იერუსალიმის პატრიარქი დოსითეოზი. ფაქტიურად, იგი წარმოადგენდა რუსეთის პოლიტიკურ აგენტს აღმოსავლეთში. რუსეთის მთავრობა მის სამსახურს იყენებდა სხვადასხვა საკითხის გადასაჭრელად. დოსითეოზი რუსეთს უყურებდა როგორც მხსნელს „ურწმუნო“ ქრისტიანებისგან, კათოლიკეებისგან. იგი აგროვებდა სამხედრო-პოლიტიკურ ინფორმაციას და გადასცემდა სამეფოს ელჩებს კონსტანტინოპოლში ან პირდაპირ მოსკოვში. იგი ერთ-ერთი ქარიზმატული ლიდერი იყო ახლო აღმოსავლეთის ქრისტიანულ საზოგადოებაში, რომელიც 40 წლის განმავლობაში თავის და მის დაქვემდებარებაში მყოფების სიცოცხლეს რისკის ქვეშ აყენებდა. ოსმალეთს რომ გაეგო მისი ასეთი პოლიტიკური აგენტობის შესახებ, მას ემუქრებოდა სასიკვდილო განაჩენი [Панченко 2012:377].

აქედან გამომდინარე, ახლო აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესია ფინანსურ მხარდაჭერას იღებდა რუსეთის ხელისუფლებისგან და თავად რუსეთი პოლიტიკურ სარგებელს ნახულობდა ახლო აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი სამღვდელთაგან.

მე-17 საუკუნეში სირია-ლიბანის ტერიტორიაზე არსებული პოლიტიკური, რელიგიური და სოციალური ფონის საფუძველზე, არსებული ვითარების უკეთ წარმოჩენისთვის, საჭიროდ ჩავთვალებ წარმომედგინა რეგიონში არსებული დემოგრაფიული სურათი და, ამასთანავე, მონასტერთა რაოდენობა და მათი მდგომარეობა. რა თქმა უნდა, ზუსტი რაოდენობის წარმოდგენა რთულია, ვინაიდან მე-17 საუკუნის სირიაში მონასტრების შესახებ ინფორმაცია ცოტაა. უფრო მოგვიანო პერიოდის წყაროები არსებობს, მაგალითად, რო-

გორიცაა მოგზაური ვასილი გრიგოროვიჩ-ბარსკის აღწერა მონასტრების შესახებ, რომელიც ეკუთვნის 1728 წელს, რაც უფრო რთულს ხდის, გავიგოთ მე-17 საუკუნეში სამონასტრო ცხოვრების განვითარების დინამიკა. ბარსკიმ აღწერა ანტიოქიის საპატრიარქოს 11 მოქმედი მონასტერი. ასევე, აღსანიშნავია ინგლისელი მოგზაური გ. მაუნდრელი, რომელმაც მე-17 საუკუნის ბოლოს იმოგზაურა რეგიონში და გარკვეული მონასტრები მოინახულა. იგი აღწერს თავის მოგზაურობას და არსებულ ვითარებას მონასტრებში.

უფრო მოგვიანო პერიოდის სირია-ლიბანის მონასტრების შესახებ (18 მონასტერი) საუბრობს რუსული მართლმადიდებლური ეკლესიის ეპისკოპოსი და ასევე პროფესიით აღმოსავლეთმცოდნე პორფირე უსპენსკი. იგი წარმოგვიდგენს მათ მდგომარეობას მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში, რის შედეგადაც შესაძლებელია, უკეთ დავინახოთ მონასტერთა განვითარების თუ, პირიქით, დაცემის დინამიკა.

რა თქმა უნდა, ასევე არსებობს ცალკეული მონასტრების ქრონიკები, სადაც მოცემულია მათი ისტორია.

რეგიონის ურბანულ ცენტრს იმხანად წარმოადგენდა დამასკო. 1700 წლის მონაცემებით, დამასკოში მოსახლეობის 11% წარმოადგენდნენ ქრისტიანები 60-65 ათასი მოსახლისგან [Панченко 2012:385-394].

დამასკოს ქრისტიანები იყოფოდნენ 5 საზოგადოებად – მართლმადიდებლები, იაკობიტები (150 ოჯახი 1719 წლისთვის), მარონიტები (50 ოჯახი 1710 წლისთვის), სომხები (სხვადასხვა მონაცემით 13 ოჯახიდან 30 ოჯახამდე მე-16 საუკუნეში) და ე.წ. ფრანკები (ევროპელ ვაჭართა კოლონიები) [Панченко 2012:121]. მართლმადიდებლები შეადგენდნენ ქრისტიანული საზოგადოების უდიდეს ნაწილს. მათ ჰქონდათ 3 ეკლესია – ღვთისმშობლის საკათედრო ტაძარი, წმ. ნიკოლოზის, კვიპრიანესა და იუსტინეს ეკლესიები, ასევე, ოსმალთა ეპოქის დასაწყისში, ქრისტიანებს დამასკოში ეკუთვნოდათ წმ. ანანიას სახელობის ეკლესია, რომელიც გაერთიანებული იყო მუსლიმურ მეჩეთთან. შემდგომ ქრისტიანებმა დაკარგეს მე-16 საუკუნის შუა რიცხვებიდან მე-17 საუკუნის შუა რიცხვებამდე. რაც შეეხება მოგვიანო პერიოდს, მოგზაური ვ. გრიგოროვიჩ-ბარსკი აღწერს მას, როგორც მიტოვებულ შენობას [Heyberger 1994:314-319].

სოციოლოგი და დემოგრაფი ფილიპ ფარგუსი თავის კვლევაში აღწერს ახლო აღმოსავლეთში არაბ ქრისტიანთა დემოგრაფიას და ერთმანეთს ადარებს სხვადასხვა ქალაქის მოსახლეობას 1580 და 1881 წლის მონაცემებით. დამასკოს შემთხვევაში, ვხედავთ შემდეგ სურათს: 1580 წლისთვის ქრისტიანთა (ყველა კონფესია) რაოდენობა იყო 39,335 (მთლიანი მოსახლეობის 7.9%), ხოლო 1881 წლისთვის ქრისტიანთა რაოდენობა 61,576 (მთლიანი მოსახლეობის 15.1%) აღწევდა. თავის სტატიაში ფილიპ ფარგუსი არ გვაძლევს კონკრეტული კონფესიის რაოდენობას, თუმცა შეიძლება ითქვას, რომ ქრისტიანთა რაოდენობა დამასკოში მე-16 საუკუნიდან მე-19 საუკუნემდე თითქმის გაორმაგდა [Fargues, 1998:54].

ოსმალეთის ჩანაწერების მიხედვით, 1585 წ. ალექსოში დაფიქსირდა 309 ქრისტიანული სახლი, რომელიც წარმოადგენს ქალაქის მოსახლეობის 4%. თუმცა, ბოლო საუკუნენახევრის განმავლობაში, ჩრდილოეთ და ცენტრალური სირიიდან და სამხრეთ-აღმოსავლეთ ანატოლიიდან მიგრაციის შედეგად

ქრისტიანთა მოსახლეობა საგრძნობლად გაიზარდა. ოსმალთა ჯიზიის გადამხდელთა სიაში 1640 წლისთვის ნახსენებია 2500 სული ქრისტიანი, 1695 წლისთვის 5391 სული, 1740 წლისთვის 8120 სული, 1800 წლისთვის ქრისტიანთა რაოდენობა შეადგენდა მთლიანი მოსახლეობის 20% [Григорович-Барский 1778:316] და 1881 წლისთვის მთლიანი მოსახლეობის 12.4 % [Иванов 1992:55-56].

ქრისტიანთა კომპაქტური დასახლების მხრივ, მეორე რაიონად ითვლებოდა დამასკოს ჩრდილოეთ არეალი – კალამუნის ფერდობი. მე-16 საუკუნის წყაროები აღნიშნავენ, რომ ამ ადგილას 14 ქრისტიანული დასახლება არსებობდა. დამასკოდან 30 კმ. ჩრდილოეთით მდებარეობდა ცნობილი საიდნაიას მონასტერი თვითონ საიდნაიას დასახლებაში, სადაც 1569 წლის ჩანაწერების მიხედვით, 1380 მაცხოვრებელი იყო და მე-17 საუკუნის ბოლომდე ეს ციფრი არ შეცვლილა. ასევე, აღსანიშნავია მარათ საიდნაია და მაალულას დასახლება. მაალულაში გრიგოროვიჩ-ბარსკი მოიხსენიებს 5 მღვდელსა და 3 ეკლესიას [Fargues, 1998:48-66].

ასევე, უნდა დავასახლოთ კარას დასახლება, სადაც ქრისტიანები ცხოვრობდნენ, თუმცა, სხვა რაიონებთან შედარებით, აქ შერეული მოსახლეობა იყო. ქრისტიანები მოსახლეობის ნახევარს შეადგენდნენ. ქრისტიანთა შორის იყვნენ მართლმადიდებლები და იაკობიტები. კ. პანჩენკო ადარებს ერთმანეთს მე-16 საუკუნის ოსმალურ დეფთერებსა და გრიგოროვიჩ-ბარსკის მე-18 საუკუნის კვლევას, სადაც ჩანს, რომ ქრისტიანთა რაოდენობა საგრძნობლად არის შემცირებული კარაში. იგი აღნიშნავს, რომ ქრისტიანთა მოსახლეობის შემცირება ამ დასახლებაში დაიწყო მე-17 საუკუნის პირველ ნახევარში და უკვე 1645 წლისთვის გაუქმდა საეპისკოპოსო ტახტი. ბარსკიმ თავის მოგზაურობის პერიოდში ვერ ნახა მოქმედი ეკლესიები, მხოლოდ ნანგრევები მოინახულა. მის მიხედვით, ნმ. ნიკოლოზის ეკლესია გადაკეთდა მეჩეთად. პავლე ალექსოელი (ალექსო არქიდიაკონი 1627-1669 წ. და მემატიაწე) კი 90 წლის წინ ამ ეკლესიების ხსენებისას არ საუბრობს მათ ასეთ მდგომარეობაზე [Панченко 2012:127].

ცენტრალური სირიის ქრისტიანთა შესახებ ცნობები ცოტა შემორჩა. ცნობილია, რომ ჰომსი იყო იაკობიტების მთავარი კერა, სადაც 3 ეკლესია მდებარეობდა. ბარსკი ასევე აღნიშნავს 2 მართლმადიდებლურ ეკლესიას [Григорович-Барский 1778:329]. მე-16 საუკუნეში ჰამაში მოსახლეობა შეადგენდა 12 ათასს, ქრისტიანები უმცირესობაში იყვნენ. მე-19 მე-20 საუკუნის უცხოური წყაროების მიხედვით, ქრისტიანები შეადგენდნენ მოსახლეობის მესამედს. ძველი ტაძრები გადაკეთდა მეჩეთად, დარჩა მხოლოდ ერთი ეკლესია. ასევე, მე-18 საუკუნეში ქალაქ იდლიბში დაახლოებით 100 მართლმადიდებელი ქრისტიანი და 4-5 მღვდელი ცხოვრობდა. ასევე, იხსენიება შუგრე, სადაც 60 მართლმადიდებელი და ერთი მღვდელი ცხოვრობდა [Григорович-Барский 1778:344].

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ტიკაძე, მ. (2012) – არაბული ქვეყნები ოსმალთა ბატონობის პერიოდში, XVI-XIX სს. დამდეგი, თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“.
- Tikadze, M. (2012) – Arabuli kveknebi osmalta batonobis periodshi, XVI-XIX s. Damdegi [Arab countries in the period of Ottoman domination, XVI-XIX cc. beginning], Tbilisi: “Universal” publishing house.
- Fargues, Ph. (1998). *The Arab Christians of the Middle East: A Demographic Perspective, Christian communities in the Arab Middle East, The Challenge of the future*, Oxford: Clarendon Press. ISBN 0-19-829388-7 <http://apps.eui.eu/Personal/fargues/Documents/Christian-%20Communities.pdf>
- Frazee, Ch. (1985). *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire in 1453-1923*, Cambridge University Press.
- Heyberger, B. (1994). *Les Chretiens du Proche-Orient au temps de la reforme catholique, Syrie, Liban, Palestine, XVIIe-XVIIIe siècles*, Rome: Ecole française.
- Ribolov, S. (2013). The Orthodox church in the Ottoman Empire and its perspectives for theological dialogue, Occasional papers on religion in Eastern Europe, XXXIII, 2, 7-24, George Fox University Press.
- Raheb, A. (1981) – Conception of the Union in the Orthodox Patriarchate of Antioch (1622-1672), Historical Part, Beirut. https://phoenicia.org/pdfs/orthodox_antioch_union.pdf
- Walbiner, C.-M. (1997-1998). Bishops and Metropolitans of the Antiochian Patriarchate in the 17th century (Their relations to the muslim authorities, their cultural activities and their ethnic background), ARAM, 9-10, 577-589, Oxford University Press.
- Walbiner, C.-M. (2004). Monastic Reading and Learning in Eighteenth-Century Bilad Al-Sham: Some Evidence from the Monastery of Al-Shuwayr, Mount Lebanon, Arabica, 51, 4, 463-477, Leiden: Brill.
- Walbiner, C.-M. (1998). The second journey of Macarius Ibn az-Zaim to Russia (1666-1668), *روسيا وارثوذكس الشرق* " منشورات جامعة البلمند", 99=112, Beirut: Press of German Institute for Oriental Studies.
- Григорович-Барский, В. (1778) – Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, уроженца Киевскаго, монаха Антиохийскаго, путешествие к святым местам в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринимаемое в 1723 и оконченное в 1747 году, им самим писанное, , СПб: Императорская Академия Наук.
- Иванов, Н. (1992). Система миллетов в Арабских странах XVI–XVII вв., Москва: издательство Наука.
- Панченко, К. (2012). Ближневосточное православие под османским владычеством первые три столетия 1516–1831, Москва: издательство Индра.

The paper deals with the political, social environment and intellectual renewal in the Orthodox (Chalcedonian) society in Syria in the 17th century. First of all, the Patriarchate of Antioch is meant here, since it can be said that the largest part of this Patriarchate was Arabic-speaking and it continues till today (parish and the clergy as well are Arabic-speaking). While the Greeks have great influence in the Patriarchate of Jerusalem and Alexandria. In the Patriarchate of Antioch the Uniates achieved some success and managed to convert a certain part of parish to Catholicism and this process ended in 1724. The Patriarchate was actually torn apart and a group of Uniates was separated from it although the majority remained faithful to Orthodoxy.

The history of the Orthodox community in the Middle East in the 16th-18th centuries connected with the Ottoman Empire. During the first 150 years after the Ottoman

expansion, Christians made up the majority of the population in Syria. The local aristocracy retained their lands and served the sultans in the same way as the previous Christian rulers.

The Ottoman administrative system was established in Syria. The highest administrative unit was called Eyalet. In the Eyalets of Syria, as in the whole empire, the state, judicial and fiscal system was based on the "laws" issued by the sultans. At the same time, Sharia norms began to be strengthened in all spheres of public life which indicates the process of Islamization in the empire. The domination of the Ottomans in Syria was based on the Timar system which primarily meant the presence of Timars and Zeamets.

For more visibility, I can compare this system to the system of so-called "Dhimmi" who used to get political loyalty in exchange for Jizya. Like the Arab conquerors, the Ottoman Empire also saw great financial interest from the people of the conquered countries.

As for the unification of Syria, Palestine and Egypt in the Ottoman Empire at the beginning of the 16th century, it was beneficial for the Arab Christians. The Ottomans had conquered Constantinople (1453) and the Balkans, which meant that from the early 7th century the Arab Orthodox Christians of the Middle East were reunited under one ruler with other Orthodox Christians in the region. On the one hand, movement and communication between the different patriarchates (Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem) was easy, and on the other hand, it was difficult to pay taxes imposed by the Ottoman rulers and accept bribes in the appointment of patriarchs or bishops, especially in the Patriarchate of Antioch. Arab Orthodox Christians needed both to obtain foreign funding and to raise the level of education in the priesthood, which encouraged Patriarchs of Antioch to travel abroad and establish connections with other Christians - Orthodox and Roman Catholics.

Theoretically, the patriarchs were supposed to act freely and the Ottoman rulers had no right to interfere in the internal affairs of the Orthodox community to challenge the judicial decisions of the patriarchs and bishops or to search churches and monasteries.

The same is confirmed by Sultan's acts that Christians were free to worship, however, K. Panchenko (An associate professor at Lomonosov Moscow State University) points out that in real life most acts were not followed and a completely different picture can be imagined. Patriarchs in Constantinople were by no means "untouchable" and were not treated with special respect. Some of them were hanged, some were tortured and some were arrested.

Also, it should be noted that the clergy suffered from the fact that it was expensive to build and repair temples which was a prerequisite for obtaining permission from Constantinople. Obtaining permission cost a certain amount of money and was more expensive than the renovation of the temple.

Also, various prohibitions against Christians can be added to this, such as: controlling the manner of behavior in society, limiting relations with Muslims, etc.

As for the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria lost their autocephaly and were under the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople. Divine services were held in Arabic and Greek languages in Orthodox churches.

The Orthodox Patriarchate of Antioch was an important institution during the Ottoman period and it was within it that certain cultural processes began that are worthy of mention and study. At this time, from the 16th to the 17th centuries, we see that the

Patriarchate of Antioch begins to gather the existing Christian Arab heritage. Here, first of all, is meant collection and study of ancient Christian Arabic manuscripts. The clergy took special measures in the parish and in the clergy to raise the level of education. Among such figures are Meletius Karmah and Macarius of Antioch. These events were led by them in Syria and Lebanon. It was in the 17th century that Arabic was declared the only language of the liturgy. Prior to that, Syriac positions were very important in the liturgy. It was not until the 17th century that the full form of the Byzantine liturgy, the so-called Arabic Typicon, was created. It was originally translated from Greek into Arabic. Also, new translations were made directly from Greek in different sphere of sacred writings (translations of the Bible, theological and historical works, etc.). New compilations and original works in history, hagiography and theology were also created.

Of course, several factors/reasons for the renewal of intellectual processes should be distinguished. In the scientific literature, both historiographical and philological studies, the prevailing opinion was that only the Uniates cared about raising the level of education in Christianity in the Near East, but also it is clear that since the 17th century, Orthodox Patriarchate of Antioch was actively involved in intellectual processes. A number of researchers already clearly qualifies this movement as a revival of the Christian Arab heritage (Carsten - Michael Walbiner, K. Panchenko, etc.).

Carsten-Michael Walbiner notes that Greek Orthodox metropolitans and patriarchs such as Meletios Karmah, Makari Az-Zaim and Athanasius Ad-Dabbas were leading this movement. He also notes that a few centuries after the so-called "decline" period science and art hardly developed among the Melkites. Education for the clergy was limited. Bishops were especially active. They taught deacons and priests the Christian faith. they copied manuscripts, mostly liturgical books.

The appearance of European missionaries played a great role in the development of Christian Arabic literature. After the establishment of the Congregation for the Propagation of the Faith (from January 14, 1622), European missionaries soon appeared in the East, settling in Aleppo, Sayda, Tripoli, and Damascus. Their mission was to establish a close bond between the Greek-Melkites, Jacobites, Armenians and Nestorians. Although this was not easy, since the local Christians were different linguistically and ethnologically. Gradually, their presence in Syria became necessary, both to raise the intellectual level of the people and to provide moral support. The Greek-Melkite priesthood and the Patriarchate of Antioch were favorably disposed towards the Jesuits and Capuchins, although the Metropolitan of Aleppo Meletios Karmah was very sympathetic towards the Franciscans as well. He did not want to separate the Jesuits, Capuchins and Franciscans from each other. It was necessary for him to get spiritual benefits to help the Christians who were suffering under the rule of Ottoman Empire.

The Orthodox community needed financial support and the Middle Eastern Orthodox Church received funding from the Russian government and Russia itself saw political benefits from the Middle Eastern Orthodox clergy.

In addition, the demographic picture in the region is important as well as the number of monasteries and their condition. Of course, it is difficult to imagine the exact number, since there is little information about monasteries in Syria in the 17th century. There are sources from a later period, such as the description of the monasteries by a traveler Vasily Grigorovich-Barsky which belongs to 1728 and makes it more difficult to understand the dynamics of the development of monastic life in the 17th century. Barsky described 11 active monasteries of the Patriarchate of Antioch.

Also, the English traveler G. Maundrell who traveled to the region in the late 17th century and visited certain monasteries. He describes his journey and the current situation in the monasteries.

About the monasteries of Syria-Lebanon of the later period (18 monasteries) is described by the bishop of the Russian Orthodox Church and also an orientalist - Porfiry Uspensky. He presents monastery's conditions in the first half of the 19th century as a result of which makes better see the dynamics of the development or, on the contrary, the decline of monasteries as well.

Of course, there are also chronicles of monasteries that give their history.

The article contains several cities and suburbs of Syria-Lebanon where Christians lived (including the Orthodox), namely: Damascus, Aleppo, Kalamoun slope, Kara settlement, Homs, Tripoli, Beirut, Beirut suburbs and southern part, Sidonia, Farsul, Akkura and Hammara villages. Also, the statistics of the Christian population from the 16th century to the 19th century are presented.

The article also includes the number of monasteries in the territory of Syria-Lebanon in the 17th century and their condition.

The most important monasteries were Saidnaya monastery, Balamand monastery, Hammatoura monastery and others.

Practically, all monasteries had lands where they practiced farming. Monks and Christians built vineyards, garden crops, olive and mulberry trees. It should also be noted the development of tobacco and well culture in monasteries. Another source of income was donations by Christians. In fact, 3 large monasteries played a serious socio-economic role in the Patriarchate of Antioch: Saidnaya, Balamand and Humeira monasteries. These three monasteries were the owners of the largest household cultures, cultural centers that had an important ecclesiastical and educational value and also represented an institution of assistance to the poor Christian community.

K. Panchenko points out that these sources allow us to imagine the dynamics of the development of monasteries in Syria and Lebanon. Grigorovich Barsky marks the revival of the past and the decline of the present. During the Ottoman era, focusing on the 17th century, monasteries in Syria were destroyed except Saidnaya and St. Thekla Monastery in Maaloula. This can be connected with the demographic processes of the time in the Orthodox society. New monasteries are built on the coast of Lebanon during the revival of Tripoli's Christian community. Taking into account Balamand and Mar Jacob, as well as the active creation of books in Hammatura, it can be said that the 16th and 17th centuries are considered a period of revival of monastic life in northern Lebanon. In the first third of the 17th century, the economic and political role in Tripoli declines and trading activities move further south. The local feudal clan of Saifa which controlled Tripoli was defeated by the Emir of Lebanon Fahr ad-Din Maan. Consequently, the Orthodox community of Tripoli which was previously under the patronage of Saifa weakened. After that, the monastic life gradually declined, in particular, the monasteries were destroyed, the monks left, the clergy did not follow the cenobitic rules. By the 18th century, most monasteries had 5-6 monks. However, later the situation stabilized and until the middle of the 19th century the Patriarchate of Antioch kept all these monasteries with the same number of monks and gradually the number increased. It is worth noting that most of the Orthodox monasteries (as well as those under the Union) were located in mountain of Lebanon. Later, in the second third of the 19th century, when the financial pressure on Christians weakened, a revival of

monastic life began, although at the beginning of the 20th century, the monasteries of Lebanon fell again causing economic difficulties.

Based on presented material I can conclude that, in general, monastic life and the Christian Arab heritage was renewed and developed in the 17th century under the Ottoman Empire. A number of researchers have already drawn attention to this and identified the 17th century as the peak of the development of the Christian Arab heritage. In the development processes, we should single out the Melkite (Orthodox) community, namely, the Patriarchate of Antioch which as a result of relations with European missionaries carried out intellectual-translational activities in this era. The clergy was especially concerned with the revival of monastic life and raising the level of education of the parish. It is also worth noting the fact that in the 17th century in Syria, the Arabic language was declared as the language of the liturgy which was significant for the Arabic-speaking Christians of that time, on the one hand, in order to raise the level of education, and on the other hand for spiritual benefits.

ალექსანდრე კახთა მეფე და ქართველთა პილიგრიმობის
საკითხი იერუსალიმში¹
Aleksandre the King of Kakheti and the Issue of Pilgrimage
of Georgians to Jerusalem

ზაზა შაშიკაძე
Zaza Shashikadze

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, აღმოსავლეთმცოდნეობის
დეპარტამენტი
Batumi Shota Rustaveli State University
Faculty of Humanities, Department of Oriental Studies

მირიან მახარაძე
Mirian Makharadze

ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, აღმოსავლეთმცოდნეობის ს/ს
ინსტიტუტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities, Institute of Oriental Studies

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, ოსმალეთი, კახეთი, მუჰიმე, იერუსალიმი
Key words: Georgia, Ottoman, Kakheti, Muhimme, Jerusalem

¹ კვლევა განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით [HE-21-103].

1578 წელს ოსმალეთსა და სეფიანთა ირანს შორის მორიგი ომი დაიწყო, რომელმაც ადრინდელი ომებისაგან განსხვავებით, ქართული ტერიტორიებიდან, არამარტო სამცხე-საათაბაგო, არამედ ქართლის და კახეთის სამეფოებიც მოიცვა. ოსმალთა ჯარების სარდლად ლალა მუსტაფა ფაშა დაინიშნა. ლაშქრობის დაწყებამდე მან საქართველოს მეფეებსა და მთავრებს ცალცალკე წერილები დაუგზავნა და დამორჩილება მოსთხოვა, წინააღმდეგ შემთხვევაში ქვეყნის ძარცვა-განადგურებით და ხალხის ტყვედ წასხმით იმუქრებოდა. იმერეთის მეფე გიორგი II (1565-1583 წწ.), რომელსაც ოსმალეთის სახელმწიფოსთან მშვიდობიანი ურთიერთობა ჰქონდა, ქართველი მეთაურების, განსაკუთრებით კახეთის მეფისა და სამცხის ათაბაგის დასამორჩილებლად, ოსმალეთს დახმარებაზე დათანხმდა [Kütükoğlu 2003, 41-43; Gelibolulu Mustafa Ali 2014, 31-33]. მუსტაფა ლალა ფაშამ იმერეთის გარდა „აღმოსავლეთის ლაშქრობაში“ მონაწილეობა უბრძანა და შესაბამისი წერილები დაუგზავნა სამეგრელოსა და გურიის მთავრებს [BOA, d-32, g-192; d-32, g-195].

1578 წლის 5 აპრილს ლალა მუსტაფა ფაშამ სტამბოლი დატოვა. გელიბოლულუ (გალიპოლელი) მუსტაფა ალის ცნობით, ოსმალთა ჯარი სივასს როდესაც მიუახლოვდა, დადიანმა და გურიელმა ფაშას მოთხოვნაზე პასუხი დააწიეს. ამასთან, ქართველი მმართველები ატყობინებდნენ, რომ ისინი ძველებურად გააგრძელებდნენ ოსმალეთისთვის გადასახადების გადახდას და სთხოვდნენ დახმარებას ჩრდილოეთ კავკასიიდან – აფხაზების, ჩერქეზების, ალანების და ჯიქების მარბიელი თავდასხმების აღკვეთაში [Gelibolulu Mustafa Ali 2014, 56].

რაჰიმზადეს გადმოცემით, მას შემდეგ, რაც ჯარს თავისი ხალხით შეუერთდა მუსტაფა ფაშას ძველი მეგობარი ოზდემიროღლუ ოსმან ფაშა, დიარბაქირის ბეგლარბეგი დერვიშ ფაშა, სივასის ბეგლარბეგი მაჰმუდ ფაშა და მარაშის ბეგლარბეგი აჰმედ ფაშა, მოეწყო დივანი (სამხედრო საბჭო), სადაც მიიღეს გადაწყვეტილება, „გურჯისტანის ვილაეთის ოსმალეთთან შეერთების შესახებ“ [Гуцейн 2005, 39]. იბრაჰიმ ფეჩევი წერს, რომ „საქართველოს ბეგთაგან ზოგიერთები ურჩობენ; ამიტომ ჩვენ მათ დასამორჩილებლად და დასაწყნარებლად მივდივართ“ [იბრაჰიმ ფეჩევი 1964, 38].

ამგვარი ცნობის მიუხედავად, სტამბოლშივე იყო გადაწყვეტილი, რომ ირანში ლაშქრობა საქართველოს გზით წარიმართებოდა და განადგურებოდა ყველა ის დასაყრდენი ფორ-პოსტი, რომელსაც სეფიანთა ირანი ოსმალეების წინააღმდეგ გამოიყენებდა. უფრო მეტიც, ლალა მუსტაფა ფაშას დავალებული ჰქონდა ე.წ. ირანის დასაყრდენი ქართული სამეფო-სამთავროების სეფიანთა წინააღმდეგ გამოყენება. ამის დამადასტურებელია ის ფრთხილი პოლიტიკა, რომელსაც ოსმალთა სარდალი იჩენდა სამცხის მთავრის მანუჩარისა და კახეთის მეფის მიმართ [მახარაძე, შაშიკაძე, 2021, 90].

1578 წლის 5 აგვისტოს ოსმალთა ლაშქარი არტაანში დაბანაკდა, სადაც ე.წ. საზღვარი გადიოდა საქართველოს დამოუკიდებელ სამეფო-სამთავროებსა და ოსმალეთს შორის.

1573 წელს ქაიხოსრო II-ის გარდაცვალების შემდეგ სამცხე აჯანყებამ მოიცვა. ჯაყელ-ციხისჯვარელებს მრავალი დიდგვაროვანი დაუპირისპირდა, რომელთა წინააღმდეგობა დედისიმედის შვილებმა თანმიმდევრულად ჩაახშვეს. თუმცა, ქრისტინე შარაშენიძე ვარაუდობს, რომ აჯანყება 1578 წლის თე-

ბერვალში ჯერ კიდევ დამთავრებული არ იყო [შარაშიძე 1961, 157]. უფრო მეტიც, ათაბაგების წინააღმდეგ აჯანყებულებმა ციხეები ნებაყოფლობით ღალა მუსტაფა ფაშას გადასცეს [მახარაძე, შაშიკაძე, 2021, 92]. ფაშამ, ჯერ კიდევ არზრუმში ყოფნის დროს, მანუჩარს წერილი გაუგზავნა, სადაც იგი ითხოვდა მის მორჩილებას, თუ არადა ქვეყნის განადგურებით ემუქრებოდა. თანხმობის შემთხვევაში მფარველობის ქვეშ აყვანას ჰპირდებოდა. ღალა მუსტაფა ფაშას საპასუხო წერილიდან ვიგებთ, რომ მანუჩარს მოუთხოვია არა მარტო თავის ციხეების და ქვეშევრდომების ხელშეუხებლობა, არამედ მამაპაპისეულ ტერიტორიებზე ძალაუფლების აღდგენა და ქრისტიანობის შენარჩუნება [სვანიძე 1971, 104-106].

1578 წლის 7 აგვისტოს ოსმალებმა შეტევა მიიტანეს მგელციხეზე. მესხური მატეანეს მიხედვით, როინ გოგორიშვილისა და მისი მომხრეების გამირული ბრძოლის შემდეგ ოსმალებმა აღნიშნული ციხე ვერ აიღეს, თუმცა მეორე დღეს ქაჯის ციხე, ველისციხე და თეთრციხე ჩაიგდეს ხელში და ქაჯის ციხის მეციხოვნენი სრულად ამოხოცეს [შარაშიძე 1961, 47]. მუნეჯიმ-ბაშის მიხედვით ოსმალებმა ველის ციხე და ახალი ციხე დაიმორჩილეს [მუნეჯიმ-ბაში 1968, 136].

მანუჩარი, ციხეების დაპყრობის მიუხედავად, არ გამოცხადებულა ღალა მუსტაფა ფაშასთან მორჩილებისათვის. იგი დაელოდა ჩილდირის ველზე ოსმალებისა და სეფიანების გადამწყვეტ დაპირისპირებას (9 აგვისტო), რომელსაც 6000 მხედართან ერთად მაღალი ფერდობიდან ადევნებდა თვალს. მის მიზანს წარმოადგენდა გამარჯვებულთან მისვლა და მისთვის პატიებისა და მორჩილების თხოვნა. იბრაჰიმ ფეჩევი ამ ფაქტს შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „ხსენებული ბეგი [მანუჩარი] ექვსი ათასი შეიარაღებული აზნაურით მოვიდა და მთის ფერდობიდან გამარჯვებულებს და დამარცხებულებს თვალყურს ადევნებდა. იდგა აქ და იმედი ჰქონდა, რომ გამარჯვებული მხარე მას შეინყნარებდა. და, როგორც კი გაიგო, თუ რა ბედი ეწვია თოქმაქ ხანს, წამოვიდა [მანუჩარი] დილას და ღირსეულის კარავში შეაღწია. ამ დროს ყველა მირმირანი და მირლივა თავიანთი ღალაშქრით სარდლის ბანაკში მოვიდნენ. ჯარს თან მოჰქონდა [მტრის მოჭრილი] თავები და მოჰყავდათ ჯაჭვით შებორკილი ყიზილბაშები; მათი [ყიზილბაშების] აღმები თავქვე გადმობრუნებული [იყო] და მათი დაფებისა და საყვირების ხმა დამარცხების მაჩვენებელი [იყო]. სარდლის დივანში მოვიდნენ. ცოცხლად მოყვანილ ყიზილბაშებს კვლავ მათი მომყვანი გმირი აჭრიდა თავს და მოსულმა აზნაურებმა სულ რაღაც ერთ წამს მინაზე მტრის ამოდენა გაგორებული უბედური თავები დაინახეს [და ეს] მათთვის დიდი მაგალითის მომცემი და ჩამაგონებელი შეიქმნა“ [იბრაჰიმ ფეჩევი 1964, 41]. ამ ფაქტს გადმოგვცემს მეორე ოსმალო ისტორიკოსი მუსტაფა სელანიჩი, თუმცა მისი თქმით, ღალა მუსტაფა ფაშასთან მანუჩარის გამოცხადების დროს, ოსმალებმა არამარტო ყიზილბაში ტყვეები, არამედ ქართველებიც დახოცეს. [მუსტაფა სელანიჩი 1960, 263].

მანუჩარის ფაშასთან გამოცხადების ფაქტი გადმოცემული აქვთ რაჰიმ-ზადეს [Гусейн 2005, 105-106], მუნეჯიმ-ბაშის [მუნეჯიმ-ბაში 1968, 136] და ტომაზო მინადლის [ტივაძე, 1947, 150].

ოსმალთა სარდალს მანუჩარი დიდი პატივითა და ზარზეიმით მიუღია. მის საპატივცემოდ დივანი მოუწვევია, სადაც ოსმალებმა მას მხოლოდ ჯი-ზიას გადახდა დააკისრეს.

ოსმალეთის ხელისუფლებას სამცხე-საათაბაგოს სრული ინკორპორაცია, მისი საფაშოდ გადაქცევა და სანჯაყებად დაყოფა ჰქონდა განზრახული. მას აქ მოხელე სჭირდებოდა და არა ათაბაგი. არ უნდოდა, რომ სამცხე-საათაბაგო ერთი მთლიანი პოლიტიკური ერთეული ყოფილიყო. ამიტომაც იყო, რომ მისი ტერიტორია მანუჩარსა და მისი ოჯახის წევრებს დაუნაწილა, რითაც ამ მხარის პოლიტიკური დაქუცმაცებულობა გააფორმა და განხეთქილების თესლი ჩააგდო ათაბაგის სახლის წევრებს შორის. ჩილდირის ბრძოლის შემდეგ ოსმალებმა ახალციხეც აიღეს. ყვარყვარემ და დედისიმედმა მორჩილება მუსტაფა ფაშას გამოუცხადეს.

სამცხე-საათაბაგოს დამორჩილების შემდეგ ოსმალებს თბილისისკენ გზა გახსნილი ჰქონდათ. ქართლის სატახტო ქალაქში გამუსლიმებული დაუდ-ხანი მეფობდა, რომელმაც სიმონ I-ის სეფიანთა ირანში დატყვევების შემდეგ, ტახტის უზურპაცია მოახდინა. ლალა მუსტაფა ფაშას მიერ გაგზავნილი წერილი, სადაც ოსმალო მთავარსარდალი მისგან მორჩილებას მოითხოვდა, დაუდ ხანმა უპასუხოდ დატოვა. ყოველივე აქედან გამომდინარე, მცდარია თურქი ისტორიკოსის დანიშმენდის მოსაზრება, რომელსაც საქართველოში ოსმალთა შემოსვლის ერთ-ერთ მიზეზად დაუდ ხანის სულთნისადმი გაგზავნილი დახმარების წერილი მოაქვს, მას შემდეგ რაც სეფიანთა ირანში ციხიდან გაანთავისუფლეს სიმონი [Danışmend 1972, 16-17]. უფრო მეტიც დაუდ ფაშას ირანულ ორიენტაციაზე მეტყველებს 1578 წელს თბილისში მოჭრილი სეფიანური საფასი [ფალავა 2018, 324-332]. დაუდ ხანმა თბილისი გადაწვა და გადამწვარი ქალაქი მტერს უბრძოლველად დაუთმო.

1578 წლის 24 აგვისტოს, კვირა დღეს, ოსმალები თბილისში შევიდნენ. გელიბოლუ მუსტაფა ალი შემდეგნაირად გადმოგვცემს ამ ფაქტს: „სამართლიანი ალაჰის სიკეთითა და ფადიშაჰის გადამწყვეტილებით საჭირო სურსათის უსაფრთხოდ დაბინავების, მთელი ჯარის საბრძოლო იარაღის მონყობის შემდეგ, დიდ ეკლესიაში მიჰრაბი, მიმბარი და მაჰფილი (შემაღლებული ადგილი) მოეწყო. ბედნიერი და ქვეყნების მპყრობელი ფადიშაჰის, თავმდაბალი და კეთილმონყალე სულთნის, მისი აღმატებულება მურად ხანის კეთილი სურვილების შესაბამისად, ორი წმინდა მეჩეთი თბილისის შუაგულში დაიდგა. და კიდევ ერთი სალოცავი მდინარე მტკვრის გადაღმა, ხსენებული ციხის [თბილისის ციხე-ავტ.] პირისპირ, რომელიც სახელოვანი მხედართმთავრის საკუთარი სურვილით განისაზღვრა. ხსენებული თვის ოცდამეხუთე დღეს, პარასკევს (1578 წლის 29 აგვისტო), ისლამის ჯარისკაცები, ალაჰი იყოს მათი მფარველი განკითხვის დღემდე, შერჩეულ მესჯიდსა და ჭემმარიტი გზით სალოცავ ადგილებზე მშვიდობიანად მივიდნენ, დაფი შემოჰკრეს, შეიკრიბნენ და ლოცვით ჩვენი ბედნიერების ზღურბლზე მყოფი ფადიშაჰის სახელზე ხუტბა წარმოთქვეს“ [Gelibolulu Mustafa Ali 2014, 114; მახარაძე, შაშიკაძე, 2021, 95].

თბილისის დაპყრობის შემდეგ მუსტაფა ფაშას ჯარი შირვანისკენ გაემართა. გზად მას კახეთის სამეფო უნდა გაეველო. დიპლომატიის ნიჭით ცნობილმა კახეთის მეფე ალექსანდრემ, ოსმალთა სარდალს, ჯერ კიდევ სართი-

ჭალაში შეაგება თავისი ქვეშევრდომები და მორჩილება გამოუცხადა. როგორც ისქანდერ მუნში გადმოგვცემს: „ალექსანდრე მეფე, რომელიც ცბიერი და წინდახედული კაცი იყო, თავისი საქმის სიკეთეს ჩაუკვირდა და ოსმალებისათვის მეგობრულად თავის მოჩვენება ამჯობინა. ლალა მუსტაფა ფაშას ნუზლი და სევერი გაუგზავნა და მორჩილება გამოუცხადა“ [ისქანდერ მუნში 1969, 48]. მუნეჯიმ-ბაშის გადმოცემით, ალექსანდრე თვითონ ეახლა მუსტაფა ფაშას: „საქართველოს მეფეთაგან უდიდებულესმა და უპატივცემულესმა ალექსანდრე ლევან-ხანის ძემ, რომელიც ზაგემის გამგებელი იყო, როცა შაჰ თაჰმასპის (შაჰ თამაზ I-ავტ.) დაზე იქორწინა, შაჰისგან სამეფო გვირგვინი მიიღო, მაგრამ [მას] არ დამორჩილებია. როდესაც სარდალმა [ლალა ფაშამ – ავტ.] მას ცნობა გაუგზავნა და მორჩილებისაკენ მოუწოდა, წინააღმდეგობა არ გაუწევია და ჯუმად ალ-ახირის 27-ე დღეს (1578 წ. 31 აგვისტო) ლაშქრის ბანაკში მოვიდა. მთელი რჩეულები მის შესახვედრად გამოვიდნენ და მონივნებით მიიყვანეს სარდლის კარავში. როგორც წესი, და რიგია, პატივით მიიღეს და მისი ვილაიეთი ბეგლარბეგობის თანამდებობით მას უბოძეს. ალექსანდრემ გარკვეული ხარკის გადახდა იკისრა [მუნეჯიმ-ბაში 1968, 136].

სხვადასხვა ისტორიკოსთა და წყაროთა ცნობების ანალიზის საფუძველზე, შევეცდებით გავანალიზოთ და შეძლებისდაგვარად აღვადგინოთ ის შეთანხმება, რომელიც მუსტაფა ლალა ფაშასა და კახეთის მეფე ალექსანდრეს შორის გაფორმდა. თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს, რომ, ჯერ კიდევ, სანამ ოსმალები საქართველოს საზღვარს გადმოლახავდნენ, ლალა მუსტაფა ფაშამ ალექსანდრეს გამოუგზავნა წერილი, სადაც იგი ჰპირდებოდა, რომ ერთგულებისა და ისლამის მიღების შემთხვევაში მას თბილისს დაუთმობდა [Hammer 1998, 104]. გელობოლუ მუსტაფა ალის მიხედვით, ოსმალები ასევე მოუწოდებდნენ კახეთის მეფეს შეერთებოდა მათ ირანის წინააღმდეგ ლაშქრობაში [Gelibolulu Mustafa Ali 2014, 33-34; Kirzioğlu 1998, 280]. ისლამის მიღებაზე ალექსანდრემ უარი განაცხადა, ხოლო ლაშქრობაში დახმარებაზე დათანხმდა. თუმცა ეს თანხმობა შესაძლებელია პირობითად ჩავთვალოთ, რადგან ალექსანდრე ამას იმ შემთხვევაში გააკეთებდა, როდესაც ოსმალეთი უშუალოდ მის სამფლობელოს დაემუქრებოდა. მან არაფერი არ მოიმოქმედა იქამდე, სანამ ოსმალებმა თბილისი არ აიღეს და უშუალოდ მას არ მიადგნენ.

ვახუშტი ბატონიშვილი გადმოგვცემს, რომ ალექსანდრე ოსმალების სარდალს სათისჭალაში შეეგება: „შემდგომად გამოვიდა რა ლალა ფაშა ქსა ჩ'ფოჴ, ქარ. ს'ავ. ტფილისიდან ეზრახა ალექსანდრეს. ხოლო მან აღუთქვა მისვლა მის თანა და წარჰყვესცა სპითა შირვანს, უკეთუ დაუტეოს კახეთი უვნოდ. ამან მოსცა პირი მტკიცე და მიეგება სათისჭალას ალექსანდრე ლალა-ფაშას და წარუძღუა შირვანს [ბატონიშვილი ვახუშტი 1973, 578].

ქართველი მემატიანე მეტს არაფერს გადმოგვცემს ოსმალებისა და კახეთის დაზავებაზე, თუმცა ამ დანაკლისის შევსება შეიძლება აღმოსავლური და ევროპული წყაროების მიხედვით.

ისქანდერ მუნშისა და შერეფ-ხან ბითლისელის ცნობით ალექსანდრე ინარჩუნებდა თავის ტერიტორიას მემკვიდრეებზე გადაცემის უფლებით. მან იკისრა ხარკის გადახდა [მამისთვალისიშვილი 2009, 210]. ამ ფაქტს იბრაჰიმ ფეჩევი შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „ის [ალექსანდრე] იღებს თავის თავზე იხადოს წელიწადში ხარაჯა ოცდაათი იუქი აბრეშუმში, 10 ლამაზი ჭაბუკი და 10 ბროლტანიანი ქალწული, 10 ფრთა ისპირის შევარდენი და ათი ფრთა კიდევ ჰიჯაზის (?) მიმინო. [იბრაჰიმ ფეჩევი 1964, 42; İbrahim PeçeVI 1992, 38].

მართებულად აღნიშნავს ელდარ მამისთვალიშვილი, როდესაც ასაბუთებს, რომ კახეთის მეფემ ოსმალები თავისი პოლიტიკური მიზნებისთვის გამოიყენა [მამისთვალიშვილი 2009, 206-216]. აქ მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია სამი საკითხი:

1. დაზავების შედეგად კახეთი გადაურჩა ოსმალურ აგრესიას. შირვანის ლაშქრობის დროს კახელი მოხელენი თვითონ გაუნევენენ მეგზურობას ოსმალებს კახეთის მიწაზე, რომლის ერთ-ერთი მიზეზი ის იყო, რომ დაეცვათ ოსმალთა ჯარის უკანონო ქმედებები. ლალა მუსტაფა ფაშას მითითება ჰქონდა ჯარისთვის, არანაირი უკანონო ქმედება არ განეხორციელებინათ ალექსანდრე მეფის სამფლობელოზე. ამის ირიბი დადასტურებაა ის ფაქტი, რომ, როდესაც შირვანიდან უკან დაბრუნებულმა ოსმალებმა კახეთის გავლის დროს დაანოკეს მოსახლეობა და გადაწვეს სოფლები, ოსმალთა მთავარსაღაღმა ბრძანა, მოეძებნათ დამნაშავეები და ჩამოეხრჩოთ ისინი [მამისთვალიშვილი 2009, 215-216; თურქეთ-სპარსეთის ომი 1987, 33].

2. ზავის მიხედვით, ოსმალები ჰპირდებოდნენ ალექსანდრეს, რომ დაეხმარებოდნენ მას დაკარგული ტერიტორიების დაბრუნებაში. „ნუსრეთ-ნამე“ გადმოგვცემს, რომ: „თქვენ გითხოვიათ უნინ თქვენი მამის, ლევან მეფის სამფლობელოში და ამჟამად მოწინააღმდეგეთა ხელში მყოფი თქვენი ციხეებისა და მხარეების ალებისა და დაპყრობის შემდეგ, რადგან ესენი თქვენი მამა-პაპური ადგილებია, კვლავ თქვენ მოგეცეთ ეს ქვეყანა“ [სვანიძე 1971, 117; Gelibolulu Mustafa Ali 2014, 33]. მამაპიპისეულ სამფლობელოში კი ალექსანდრე შაქს გულისხმობდა, რომლის მართვა-გამგეობა ჩაბარებული ჰქონდა სეფიანებში გადახვენილ მის გამუსლიმებულ ძმას, იასეს. კახეთის მეფის დამოუკიდებელი პოლიტიკის გამო სეფიანებს ალექსანდრე ისეთი უნდა ჩაენაცვლებინათ, რაც ამ უკანასკნელს კარგად ესმოდა. ალექსანდრე მარტო ვერ შეძლებდა სეფიანების ქვეშევრდომის წინააღმდეგ გალაშქრებას. თვით სეფიანებსაც, გართულებული შიდაპოლიტიკის გამო, არ ეცალათ კახეთის საკითხისათვის. ე.წ. გაყინული კონფლიქტი, დროთა განმავლობაში, დიდი ალბათობით იასეს სასარგებლოდ გადაწყდებოდა. „ნუსრეთ-ნამეს“ მიხედვით მუსტაფა ლალა ფაშა ალექსანდრესგან მოითხოვდა იმ ციხეებისა და ადგილების დასახელებას, რომელიც სეფიანებზე გამარჯვების შემდეგ კახეთის სამეფოს უნდა გადასცემოდა [Gelibolulu Mustafa Ali 2014, 33].

შაქის ქართველებზე დათმობა და იქიდან იასეს გაძევება ჩანს, როგორც ისტორიული წყაროებით [იბრაჰიმ ფეჩევი 1964, 44; თურქეთ-სპარსეთის ომი 1987, 25; Gelibolulu Mustafa Ali 2014, 56; Гусейн 2005, 62], ისე მოვლენათა განვითარებითაც. ალექსანდრემ მონაწილეობა მიიღო შაქის და არა შირვანის დაპყრობაში, რის შემდეგაც ოსმალებმა შაქი ალექსანდრეს შვილს – ერეკლეს დაუქვემდებარეს. მიხეილ სვანიძე და რუსუდან შარუმაშვილი მართებულად ვარაუდობენ, რომ: „ამ ღონისძიებით ლალა მუსტაფა ფაშამ ერთგვარად დააკმაყოფილა ალექსანდრე ხანის მოთხოვნა კახეთისათვის დაკარგული ტერიტორიების დაბრუნების თაობაზე. რა თქმა უნდა, ეს ფაშას მხრიდან მხოლოდ კეთილი ყესტი იყო, სინამდვილეში, შაქის ტერიტორიაზე სანჯაყის დაარსება აქ ოსმალების მართავადამგეობის შემოღებას ნიშნავდა. ამის სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ლალა მუსტაფა ფაშამ შექის სანჯაყი კახეთს კი არ დაუმორჩილა, არამედ შირვანის საბეგლარბეგოს“ [სვანიძე, შარუმაშვილი 2008, 240]. სულ მალე ოსმალებმა შირვანი დაიკავეს, სა-

ბეგლარბეგო დააარსეს და ბეგლარბეგად მუსტაფა ფაშამ ოზდემიროღლუ ოსმან ფაშა დანიშნა.

3. თურქეთის არქივებში დაცული ოსმალური „მუჰიმე დავთრები“ გვამცნობენ, რომ მოლაპარაკების ერთ-ერთი მიზეზი შეიძლება ალექსანდრეს ქვეშევრდომი ქართველი მომლოცველების იერუსალიმში უსაფრთხო გადაადგილება იყო. აღნიშნული საკითხი ნათლად არის გადმოცემული ჰიჯრით 986 წლის 17 ზილკაადეთი (1579 წლის 15 იანვარი) დათარიღებულ სამ ჩანაწერში, რომელთა თარგმანსაც ქვემოთ შემოგთავაზებთ [BOA, d-32, g-497; d-32, g-498; d-32, g-502].

ერთიანი საქართველოს სამეფო და შემდეგ ცალკეული სამეფო-სამთავროები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ წმინდა მიწაზე მდებარე არა მარტო ეკლესია-მონასტრებს, არამედ იქ მოღვაწე ქალთველ ბერ-მონაზვნებსა და საქართველოდან წასულ მომლოცველებსაც. ბაჰა ად-დინის მიხედვით, ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც სალაჰ ად-დინმა იერუსალიმი დაიპყრო, თამარ მეფემ მას 200 ათასი დუკატი შესთავაზა, რათა მის მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზე არსებული ეკლესიები მისთვის გადაეცა, რაზეც აიუბიანთა მბრძანებელმა უარი შემოუთვალა [მახარაძე 2004, 4; Rucman 1992, 65]. განსაკუთრებით საინტერესოა წმინდა მიწაზე ეგვიპტელ მამლუქთა მმართველობის პერიოდში ქართული სავანეების საკითხის ადგილი ქართულ-მამლუქურ ურთიერთობებში, რაც საფუძვლიანად შეისწავლა პროფ. გოჩა ჯაფარიძემ [ჯაფარიძე 2016, 1-308; ჯაფარიძე 2018, 1-364] და ამაზე ალარ შევჩერდებით.

1516 წელს სელიმ I-ის მიერ ეგვიპტისა და იერუსალიმის დაპყრობის შემდეგ ქართველი მეფე-მთავრები იძულებულები გახდნენ ქართული სავანეებისა და მომლოცველების დაცვის მიზნით ოსმალთა სულთნისათვის მიემართათ. 1692 წლის 10 იანვრით დათარიღებული მუჰიმე დავთრიდან ვიგებთ, რო ჯერ კიდევ სელიმ I-ის დროიდან ქართული სასულიერო პირები განთავისუფლებული იყვნენ გადასახადებისგან [BOA, d-102, g-460].

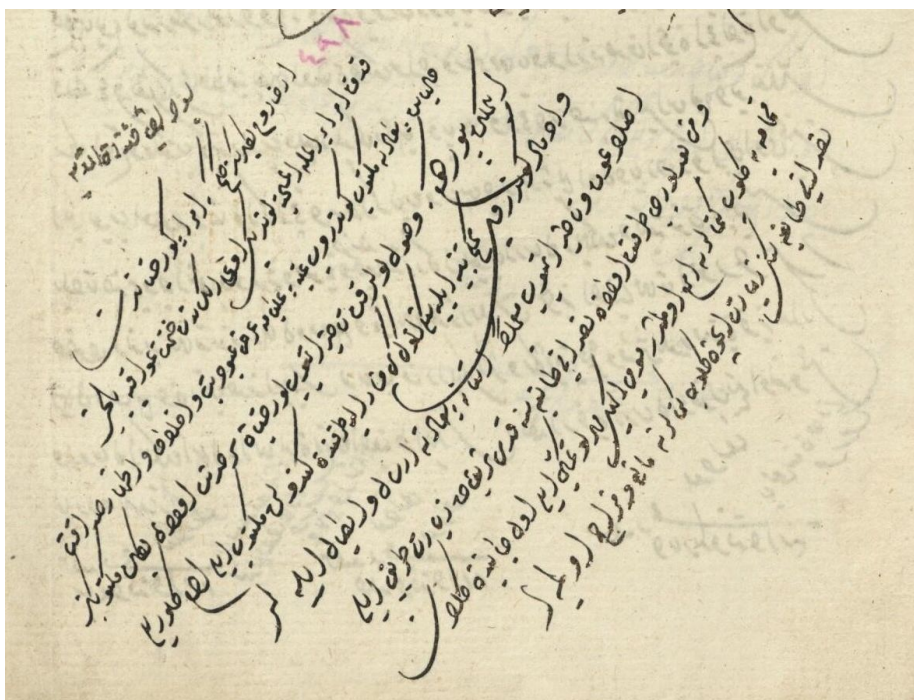
ოსმალთა სულთანს წმინდა ადგილებზე ქართველთა ეკლესია-მონასტრების და მომლოცველთა უფლებების დარღვევაზე მიმართავდნენ დასავლეთ საქართველოს მეფე-მთავრები და სამცხის ათაბაგები, ანუ ისინი, ვინც ოსმალთა გავლენას განიცდიდნენ. ასე მაგალითად 1577 წლის 14 აპრილის მუჰიმე დავთრის ჩანაწერი გვამცნობს, რომ იმერეთის მეფემ და გურიელმა სულთანთან გამოაგზავნეს კაცი და აცნობეს, რომ უძველესი დროიდან იერუსალიმში მათ გააჩნდათ თავიანთი სავანე, რომელსათ თავს დაესხნენ და შეიჭრნენ ადგილობრივი კათოლიკეები და სომხები. სულთანმა აღნიშნული საკითხის გარკვევა იერუსალიმის სანჯაყბეგს და ყადის დაავალა და უბრძანა მათ, გამოკითხონ ვილაიეთის უხუცესები და გავლენიან პირები, რათა გამოიკვლიონ ეს სავანე ნამდვილად ეკუთვნოდა თუ არა ქართველებს ოდითგანვე, და თუ კი ეს ასეა, აღკვეთონ ამ სავანეში სხვების შეჭრა [BOA, d-30, g-63]. კახეთის მეფე მსგავსი წერილის მიწერას 1578 წლამდე ვერ შეძლებდა, რადგანაც იგი მოიაზრებოდა სეფიანთა ირანის მოკავშირედ. სწორედ ამიტომ კახეთის მეფესა და მუსტაფა ლალას შორის მოლაპარაკების ერთერთი მთავარი საკითხი იერუსალიმში, ალექსანდრეს ქვეშევრდომთა უფლებების დაცვა უნდა ყოფილიყო.

წითელი ატლასის ქისაში და ვერცხლის სათავსში ჩაკეტილი
ხსენებულ ჰანდან ალას გადაეცა
ხსენებულ თარიღში¹

ქრისტიანთა პატივდებულ ამირას, ქრისტეს მიმდევართა დიდებულებს შორის რჩეულს, საქართველოს თავათდაგან ლევენთის (ლევანის) ძე ალექსანდრეს, კეთილად აღსრულდეს საქმეები მისი, უმაღლესი სამეუფეო ბრძანება, როდესაც მოაღწევს, გეცნობოს, რომ ძვირფასთა შორის უძვირფასესს წერილი გამოგიგზავნია, ჩემი სულთნისადმი მორჩილება, ერთგულება და გულითადი სიყვარული გამოგიხატავს და გითხოვია, რომ საქართველოს მხრიდან მოსული ქრისტიანებს წმინდა იერუსალიმში მოსალოცად მიმოსვლის ნება დავრთო და საპატიო ბრძანება გავცე, რათა საზღვრისპირა ბეგებმა თქვენს მიერ გამოგზავნილ ხალხს ამაში ხელი არ შეუშალონ და დაუყოვნებლივ გამოგზავნონ ჩემი ბედნიერების კარზე. ხსენებულ საკითხი გახდა ღირსი მოეხსენებინათ უზენაესი ტახტის სამბრძანებლოში. როდესაც მეცნობა, შენი თხოვნის შესახებ საპატიო ბრძანება გაეგზავნა არზრუმის ბეგლარბეგს, მასზედ, რომ საზღვრებთან მყოფ ბეგებს დაუყოვნებლივ წერილები და ხალხი გაუგზავნოს და მკაცრად გააფრთხილოს, თუ იმ მხრიდან წერილი და კაცი მივა, არავითარ შემთხვევაში არ შეაჩერონ და არ შეაყოვნონ, სასწრაფოდ ჩემი ბედნიერების დედაქალაქში გამოგზავნონ. წმინდა იერუსალიმის ბეგსაც იგივე საპატიო ბრძანება გაეგზავნა, რათა, საქართველოს მხრიდან მოსალოცად მოსულ ქრისტიანებს, რომელთაც ბეჭდიანი თამასუქი ექნებათ, ქრისტეს საფლავთან საჭირო ადგილებზე უფლება აქვთ მივიდნენ მოინახულონ. ვინმემ წინააღმდეგობა რომ არ გაუწიოს, ამის შესახებ სამეუფეო ფირმანი გამოიცა. არავის აქვს უფლება შეანუხოს იმ მხარიდან მოსულები და ჩემი უმაღლესი ბრძანების წინააღმდეგ წავიდეს.

ვუბრძანე, რომ მოაღწევს თუ არა ჩემი მოწყალე, სამართლიანი და ურყევი საპატიო ბრძანება, სადაც ჩაინერა ყველა საკითხი და დაეგზავნა საჭირო ხალხს და საზღვრისპირა ბეგებს, გაგზავნილი ფირმანის საფუძველზე, ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე სასწრაფოდ გამოგზავნიან ჩემი ბედნიერების კარზე, რათა ქართველი ქრისტიანები სალოცავად წმინდა იერუსალიმში ჩამოვიდნენ, ქრისტეს საფლავთან საჭირო ადგილებზე მივიდნენ, მოინახულონ და უკან დაბრუნდნენ. ეცნობოს ყველას, რომ ამასთან დაკავშირებით არანაირი წინააღმდეგობა არ გასწიოს.

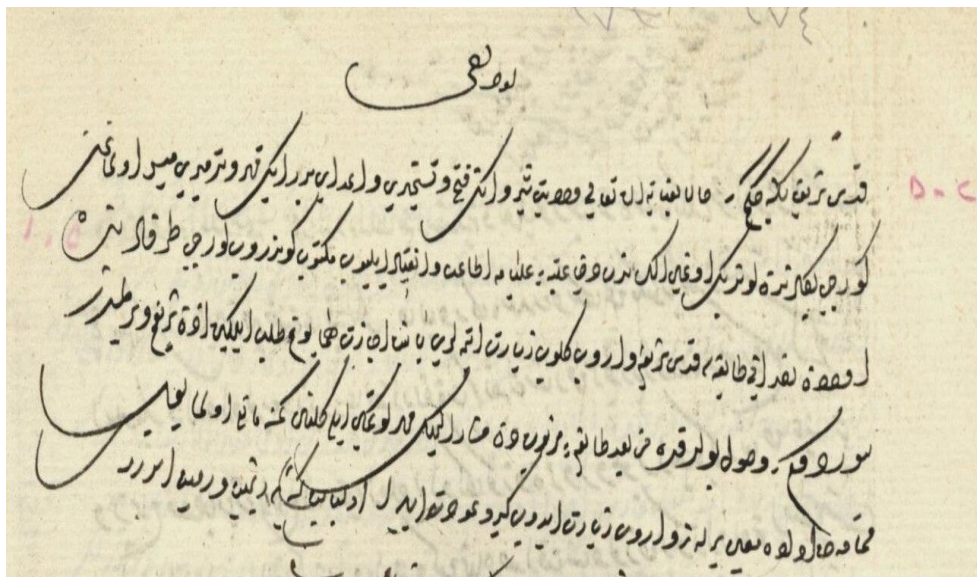
¹ დავთრის წინა ჩანაწერი დათარიღებულია. სამივე ჩანაწერი 986 წლის 25 ზილკაადეთი (1579 წლის 23 იანვარი) არის დათარიღებული.



ესეც ჰანდან ალას

ბრძანები არზრუმის ბეგლარბეგს მასზედ, რომ:

საქართველოს მმართველებიდან, ქრისტიანთა ამირათაგან დანიინაურე-ბულმა, ლევენტის (ლევანის) ძე ალექსანდრემ, კეთილად აღსრულდეს საქმე-ები მისი, ამჟამად ჩემი ბედნიერების კარზე წერილი გამოაგზავნა, ჩემი სულ-თნისადმი მორჩილება, ერთგულება და გულითადი სიყვარული გამოხატა. ვბრძანებ, რომ, როდესაც მოაღწევს [ბრძანება], საქართველოს საზღვრებ-თან მყოფ ბეგებს დაუყოვნებლივ წერილები და ხალხი გაუგზავნე და მკაც-რად გააფრთხილე, რომ თუ მათთან ხსენებულის მხრიდან წერილი და კაცი მივა, არავითარ შემთხვევაში არ შეაჩერონ და არ შეაყოვნონ, სასწრაფოდ ჩე-მი ბედნიერების დედაქალაქში გამოაგზავნონ. ამიერიდან, ქართველთა მსა-ხურებაში მყოფი ქრისტიანების წმინდა იერუსალიმში, ქრისტეს საფლავზე მოსალოცად მიმოსვლასთან დაკავშირებით ბრძანება გამოვეცი. ხსენებუ-ლის ბეჭდიანი თამასუქით ყოველი მხრიდან მომსვლელ ქრისტიანს მოსალო-ცად მიმოსვლაში წინააღმდეგობას ნუ გაუწევთ და უსამართლოდ ნუ მოექ-ცევით.



ესეც

ბრძანება წმინდა იერუსალიმის გამგებელს, მასზედ, რომ: ამჟამად, მაღალი ალაჰის წყალობით, შირვანის დამპყრობელი და დამმორჩილებელი, მტრის ადვილად დამმარცხებელი და გამანადგურებელი ჩემი სულთნისადმი, ქართველ დიდებულთაგან ლევენდის (ლევანის) ძე ალექსანდრეს მორჩილება გამოუცხადებია და საკუთარი თავი მიუბარებია. [მან] წერილი გამოაგზავნა, ქართველთა მხარეში მყოფი ქრისტიანებისათვის წმინდა იერუსალიმში მიმოსვლისა და მონახულების თაობაზე უზენაესი ნებართვა მოითხოვა, რაზეც ჩემი საპატიო თანხმობა გაიცა. ვბრძანებ, რომ, როდესაც [ბრძანება] მოაღწევს ამიერიდან ხსენებული ხალხიდან ზემოხსენებულის [ალექსანდრეს] ბექდიანი თამასუქით თუ ვინმე მოვა, ნურავინ შეენინაღმდეგება, ქრისტეს საფლავთან საჭირო ადგილებზე მივიდეს, მონახულოს და უკან დაბრუნდეს. აღნიშნულთან დაკავშირებით ნურავის აწყენინებთ და შეაშინებთ.

გამოყენებული ლიტერატურა

- BOA - Cumhurbaşkanlığı DeVlet Arşivleri, Bab-ı Asafi, Mühleme defterleri I - A. {DVNSMHHM.d, d-30, g-63; d-32, g-192; d-32, g-195; d-32, g-497; d-32, g-498; d-32, g-502; d-102, g-460
 ბატონიშვილი ვახუშტი (1973). აღწერა სამეფოსაა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს.ყაუხჩიშვილის მიერ, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, თბილისი.
 თურქეთ-სპარსეთის ომი (1987). თურქეთ-სპარსეთის ომი და ქრისტიანი ქართველები, 1577-1581, იტალიურიდან თარგმნა, შესავალი შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ელდარ მამისთვალისვილმა, თბილისი.

- იბრაჰიმ ფეჩევი (1964). იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, ტექსტი ქართული თარგმანიტურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო სერგი ჯიქიამ, თბილისი.
- ისქანდერ მუნში (1969). ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლიტურთ გამოსცა ვლადიმერ ფუტურიძემ, თბილისი.
- მამისტვალისვილი ე. (2009). საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია (XV-XVI სს) ტ. I, თბილისი, 2009.
- მახარაძე მ. (2004). XV საუკუნეების ანტიოსმალური კოალიციები, საკანდიდატო დისერტაცია, თბილისი, 2004.
- მახარაძე მ., შაშიკაძე ზ. (2021). ლალა მუსტაფა ფაშას ვაყუფ-ნამეები საქართველოს შესახებ, თბილისი.
- მუნეჯიმ-ბაში (1968). ნოდარ შენგელია, ოსმალთა ისტორიკოსის მუნეჯიმ-ბაშის ცნობები ლალა მუსტაფა ფაშას ამიერკავკასიაში ლაშქრობის შესახებ, ქართული ნყაროთმცოდნეობა, ტ. II, თბილისი.
- მუსტაფა სელანიჩი (1960). გოგი ფუტურიძე, მუსტაფა სელანიჩი საქართველოს შესახებ, თსუ-ს შრომები ტ. 91, თბილისი.
- სვანიძე მ. (1971). საქართველო-ოსმალეთის ურთიერთობების ისტორიიდან XVI-XVII სს., თბილისი.
- სვანიძე მ., შარუმაშვილი რ. (2008). ოსმალეთ-ირანის ომის დაწყება და ოსმალების მიერ ამიერკავკასიის ქვეყნების დაპყრობა 1578-1579, საერთაშორისო ურთიერთობანი ახლო აღმოსავლეთში ოსმალეთ-ირანის ომების დროს და საქართველო XVI საუკუნეში, თბილისი.
- ტივაძე გ. (1947). სამცხე-საათაბაგოს პოლიტიკური ვითარება XVI საუკუნეში, მნათობი №10, თბილისი.
- ფალავა ი. (2018). 1578: თბილისში სეფიანური საფასის მოჭრა და საქართველოში ლალა მუსტაფა ფაშას შემოჭრა, აღმოსავლეთი და საქართველო XI, თბილისი.
- შარაშიძე ქ. (1961). სამხრეთ საქართველოს ისტორიის მასალები (XV-XVI სს.), ტექსტების პუბლიკაცია, გამოკვლევები და საძიებლები ქრისტიანე შარაშიძისა, თბილისი.
- ჯაფარიძე გ. (2016). საქართველო და ეგვიპტის მამლუქები, თბილისი 2016.
- ჯაფარიძე გ. (2018). ქართველთა სავანეები და სამონასტრო თემი წმინდა მინაზე XI-XVIII საუკუნეებში, თბილისი.
- Danişmend, İsmail Hami (1972) - İzahlı Osmanlı Tarihi Ktonolojisi, cilt, 3, Istanbul.
- Gelibolulu Mustafa Ali (2014). Nusret-Name, hazırlayan H. Mustafa Eravci, Ankara.
- Hammer (1998). - Baron Joseph Von Hammer Rurgstall, Büyük Osmanlı Tarihi, cilt 7, kitap 4, İstanbul.
- İbrahim Peçevi (1992). Peçevi Tarihi, hazırlayan Bekir Sıtkı Baykal, c. II, Ankara.
- Kırzioğlu M.Fahrettin (1998). Osmanlar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi (1451-1590), Ankara.
- Kütükoğlu Bekir (2003). Lala Mustafa Paşa, TDV İslam Ansiklopedisi. c. 27, Ankara.
- Rucman S. (1992). Haçlı Seferleri Tarihi, çeviren F.İşiltan. c. III, Ankara.
- Гусейн Фарах Адиль Кызы (2005). Осmano-Сефевидская Война 1578-1590 гг. по материалам трудов османского летописца Ибрахима Рахимизаде, Баку.

Georgian territories were one of the main arenas of the ongoing wars between the Ottoman Empire and Iran in the XVI-XVII centuries. If before that the battles took place on the lands of Samtskhe-Saatabago, the next war started in 1578 also covered the kingdoms of Kartli and Kakheti. This time, Lala Mustafa Pasha was appointed as the commander of the Ottoman army. Before the campaign, he sent separate letters to the kings and princes of Georgia and demanded their subordination, otherwise he threatened to plunder and destroy the country and take the people as captives. King Giorgi II of Imereti (1565-1583), who had peaceful relations with the Ottoman state, agreed to help the Ottomans in order to subdue the Georgian commanders, especially the king of Kakheti and Atabag of Samtskhe. Apart from Imereti, Mustafa Lala Pasha ordered to participate in the "Eastern campaign" and sent relevant letters to the princes of Samegrelo and Guria.

It was decided in Istanbul that the campaign in Iran would be conducted through Georgia and all the strong outposts that Safavid Iran would use against the Ottomans would be destroyed. Moreover, Lala Mustafa Pasha was instructed to use the so-called stronghold of Iran against the Safavids of the Georgian principalities.

On August 5, 1578, the Ottoman army camped in Artaan, from where the conquest of Samtskhe-Saatabago fortresses began. The family of Samtskhe Atabag and his supporters fiercely resisted the incident, but to no avail.

On August 9, 1578, a decisive battle took place between the Ottomans and the Iranians in the Childir Valley, where the Shah's army was severely defeated. Atabag Manuchar of Samtskhe was forced to submit to the Ottomans, although he continued to resist.

The Ottoman authorities intended to fully incorporate Samtskhe-Saatabago, turn it into a settlement and divide it into Sanjaks. He needed an official here, not an assistant, which he managed to do later.

After the subjugation of Samtskhe-Saatabago, the Ottomans opened the way to Tbilisi. Daud-Khan, converted to Islam, reigned in the throne city of Kartli, who usurped the throne after the capture of the Safavids of Simon I in Iran.

On August 24, 1578, the Ottomans entered Tbilisi. After the conquest of Tbilisi, Mustafa Pasha's army marched towards Shirvan. On the way, he had to pass through the kingdom of Kakheti. Aleksandre, the king of Kakheti, known for his diplomatic talent, met the Ottoman commander, still in Sartichala, with his subordinates and declared his obedience. Aleksandre met with Ottoman Pasha in Sartichala and held talks. He gave gifts and undertook to pay certain tributes.

In the work, according to the reports and sources of various historians, the issues of negotiation between the king of Kakheti and the Ottoman commander-in-chief are analyzed and restored as much as possible.

As a result of the truce, Kakheti was saved from the aggression of the Ottomans. During the march from Kakheti to Shirvan, the Kakheli officials themselves had to guide the Ottomans in the land of Kakheti, one of the reasons for which was to protect the illegal activities of the Ottoman army.

Under the truce, the Ottomans promised Aleksandre that they would help him regain lost territories. Of course, it was just a kind gesture on their part, in fact, they were driven by their own plans.

According to the Ottoman manuscripts preserved in the archives of Turkey, it is clear that one of the important issues of the negotiations between the King of Kakheti and Lala

Mustafa Pasha was to obtain the right to travel and safe movement of the Georgian pilgrims under Aleksandre to Jerusalem. Three manuscripts dated 17 Zilkaadeti 986 Hijra (15 January 1579) and their Georgian translations are brought here, which refer to the permission issued by the Sultan regarding the mentioned issue.

The Kingdom of United Georgia and then the individual kingdoms paid great attention not only to the Georgian churches and monasteries located on the Holy Land, but also to the Georgian clergy working there. We briefly touched on the mentioned issue as well.

**შუხუმაშუს (თევზი-თხის) მოდელი შუამდინარულ
ტექსტებსა და იკონოგრაფიაში
*Šuḫurmaš (fish-goat) In Mesopotamian Texts and
Iconography***

**ნინო სამსონია
Nino Samsonia**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakishvili Tbilisi State University
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: შუმეხური, შუამდინაჰეთი, ენგური, თევზი, თხა
key words: Sumerian, Mesopotamia, Engur, fish, goat

შუმერული ჰიდრონიმების აბზუ-ენგურის სემანტიკური და ფონეტიკური თანხვედრების კვლევისას (Samsonia 2021, 157-164), ყურადღება გავამახვილეთ ჯერ კიდევ ძვ.წ. III ათასწლეულის ურუქის ლიტერატურულ ტექსტებში დაფიქსირებულ წყლის არსებაზე *šuhur-maš* -თევზზე, რომელიც როგორც შუმერულ-აქადური *ლახამა-ლახმუ*, აბზუ-ენგურს უკავშირდება. *შუხურმაშ-თევზი*, ისევე როგორც *ენგურის 50 ლახამა*, ძვ.წ. III ათასწლეულიდან არაერთ შუმერულ ტექსტში გვხვდება ღვთაება ენქის (აქად. ეა) და სიბრძნის, ენგურის წყალს უკავშირდება.

შუხურმაშუ შუმერულ ეპოსში „ლუგალბანდა და ენზუდი“ ეპილოგში გვხვდება, სადაც ქალღმერთი ინანა რიტუალს ასრულებს *ენგურში* (სამსონია 2012, 202-3):

ინანას რიტუალი ენგურში

388. „ღვთიურ მდინარის დასასრულს, რომელსაც კამკამა კალაპოტი აქვს,“

389. „მდინარისა, რომლის ზედაპირიც ინანას ანარეკლია,“

390. „სადაც ნაპირთან მდებლობე“

391. „*šuhur-maš* თევზი სიცოცხლის ბალახს მიირთმევს“,

392. „*kin-tur* თევზი (კობრა) ველურ რკოს მიირთმევს“,

393. „იქ *GIŠ-ŠEŠ* თევზი მეფე *šuhur-maš* თევზებისა,“

394. „თამაშობს და ბედნიერად ხტის,“

.....

403. „როდესაც ის გამოდგენის *GIŠ-ŠEŠ* თევზს, მეფეს ყოველი *šuhur-maš* თევზისა, მდინარის მორევიდან,“

404. „დაიჭერს, მოამზადებს და მიირთმევს მას,“

405. „და დააპურებს ა-ანკარა-ს, ინანას ძლიერ ლაშქარს,“

406. „მაშინ მისი მეომრები გაიმარჯვებენ.“

407. „იგი არათას ძლიერებას ენგურიდან ძირს გამოუთხრის,“

388. *kug^dInana-ke₄ mu-na-nI-Ib-gI₄-gI₄*

389. *I₃-ne-eš₂ Id₂ šen-na Id₂ a šen-na-ka*

390. *Id₂ ^{kuš}ummud za-gIn₃ ^dInana-ke₄*

391. *kun-ba peš₁₀-peš₁₀-ba u₂-sal-u₂-sal-ba*

392. ***šuhur-maš^{ku}*** _{6-e} u₂-lal₃ I₃-gu₇-e

393. *kIġ₂-tur^{ku}* _{6-e} ^u₂I-II-a-nu-um kur-ra I₃-gu₇-e

394. *ĠIŠ.ŠEŠ^{ku}* ₆ dIġIr *šuhur-maš₂^{ku}* _{6-a-ke₄}

.....

403. *gI sumun kI kug-ga ur₂-ba mI-nI-bur₁₂ šu Im-ma-an-tI*

404. *ĠIŠ.ŠEŠ^{ku}* ₆ dIġIr *šuhur-maš₂^{ku}* _{6-a-ke₄} šag₄-ba u₃-ba-ra-e₃-a

405. *ku₆-bI un-dab₅ un-šeġ₆ un-sud*

406. *a₂-an-kar₂ a₂ me₃ ^dInana-ka u₃-bI₂-In-gu₇*

407. *erIn₂-na-nI šu-bI ħe₂-en-dI-nI-Ib-sud-sud*

ქრონოლოგიურად თვალი გადავავლოთ ლურსმულ ტექსტებს, სადაც შუხურმაშუ ფიქსირდება. **ნინურთას მოგზაურობა ერიდუში** (Ninurta's journey to Eridug: a *šIr-gIda* to Ninurta (Ninurta B)c.4.27.02), ენქის ქალაქში, სადაც შუხურმაშ-თევზი აბზუ-ენგურის წყლებში გვხვდება.

4. [^d₂]/IdI^dgna\ ^{Id}₂buranuna-bI ka ḡa₂-ḡa₂-da

5. [...] X ZU LI-da engur ḡu-luḡ-e-da

6. [ambar-ra]/HI.SUHUR^{ku} ḡ suḡur^{ku} ḡ-maš₂-e

7. [...] LI [...] -da

14. რომ ეხილა ტიგროსის და ევფრატის ხმაური

15. რომ ეხილა ენგურის შიშისმომგვრელი

ღრიალი

16. რომ ეხილა კობრი და შუხურ-მაშ თევზი

17 ყურეში (შესართავთან?)

შუმერული ტექსტი; **შულგი და ნინლილის ნავი** (ŠulGI and NInIII's barge: a *tIGI* (?) to NInIII c.2.4.2.1), კვლავ ასხენებს შუხურმაშ-თევზს, ამ შემთხვევაში შედარების კონტექსტში. შუმერულ ტექსტებში თევზის ხტომა, სიხარულის, ბედნიერების, სიბრძნის ზეიმის მეტაფორად ჩანს.

ḡIŠ.ŠEŠ^{ku} ḡ-nI^l Ib₂ mI-nI-Ib₂-II-e ^den-kl I₃-ḡul₂-le

6. ენქი ხარობს, როგორც თევზი

suḡur-maš₂/^{ku} ḡ-e sun₄-bI mu-u₃-sud-e ^dnanna I₃-ḡul₂-le

7. ნანნა ხარობს, როგორც შუხურმაშ თევზი ხტის გარშემო,

X X X a-nun-na Im-šI-ḡul₂-ḡul₂-le-eš₂

8. ანუნა ხარობს.....

X [X X] /^d₂\buranun-na saḡ mI-nI-Ib₂-II₂-II₂ DU mI-nI-X

9. ევფრატში ...თავს მალლა წევს...

/šaḡ₄[?] X [...] kur[?]-ra-am₃ a zal tum₃[!]-tum₃[!]-da[?]

0. ის.....შუაგულში, მარად მოჩუხჩუხე მდინარეს ატარებს(?)

1. ma[?]-/gur₈\ [kug kar-re] mu[?]-nI-Ib₂-us₂ nIbru^{kl} ḡul₂-la-a-am₃

ხარობს ნიფური, რომელიც ღმერთთა ნავს ნაპირთან მიიყვანს (ღუზას ჩაუშვებს);

ერთერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი მითოლოგიური ტექსტი, **ენქი და სამყაროს წესრიგი** (EnkI and the world order c.1.1.3), რომელიც შუამდინა-

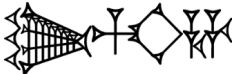
რული კოსმოგონიის ერთერთი ყველაზე ძველი ნიმუშია, *შუხურმამ-თევზი* შემდეგ კონტექსტში ვხედავთ:

- ^den-ki-ra A X [...] DU a-da-mIn₃-na [mu-na]/ab\-sag₃-ge
62. ენქისთვის.....ერთად კინკლაობდნენ
- | **šuhur-maš^{ku}₆-e [u₂-lal₃-e sun₄ mu]-na-sud-e**
63. შუხურმამ-თევზი და კობრი თამაშობენ (ერთმანეთს ისრავდნენ) თაფლის მცენარეებში
- | nun gal-ra /2\-[kam-ma] a-da-mIn₃ mu-na-e
64. ისევ პაექრობენ ერთმანეთში პირველობისთვის
- | eštub^{ku}₆-e gI-zI dI₄-dI₄-la₂-bI /kun\ [mu-na]-sud-e
65. eštub-კობრი კუდს ასრიალებს პატარა Gizi-ლერნამში
- | urIn gal abzu-ta sIg₉-ga an-dul₃-e-eš ak-e
66. ბატონი, დიდი მბრძანებელი აბზუსი...

შუმერულ ლურსმულ ტექსტებში დაფიქსირებული სახელი *šuhur-maš*, ყველა შემთხვევაში აუხსნელი რჩება. *შუხურმამ-თევზის* ზუსტი თარგმანს ასირიოლოგები არ გვთავაზობენ და სახელით *šuhur-maš* იხსენიებენ. ჩვენი მცდელობა ჩავძიებოდით ლურსმული ნიშნების მნიშვნელობებს, შემდეგნაირად გამოიყურება, *šuhur*-ლურსმული ნიშანი დამოუკიდებლად თევზის სახეობას აღნიშნავს, *maš* -კი თხას.



კობრი, თევზის სახეობა ^{ku}₆ šuhur
šuhur^{ku}₆; ^{ku}₆šuhur კობრი (Akk. *Purādu*)

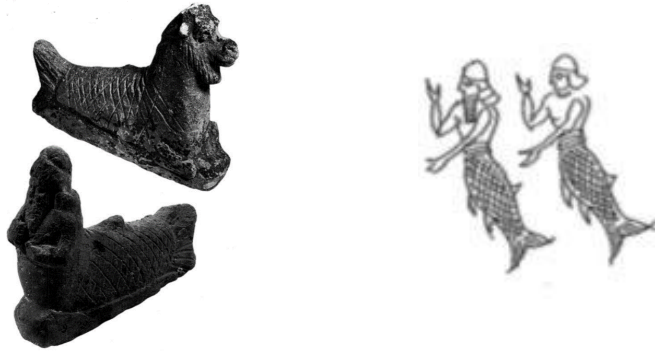


šuhur-maš₂^{ku}₆; suhur-maš^{ku}₆ „მითიური თევზი“ აქად.. *bltrú*; *suhurmāšu* (მითიური) თევზი-თხა".



maš₂ თხა; აქად. *bīru*; *urīšu*

არსებული ლურსმული ტექსტების კვლევისას, ამყარებს *შუხურმამუს* იკონოგრაფია, რომელსაც თევზისა და თხის გამოსახულებით ძვ.წ. I ათასწლეულში ვხედავთ

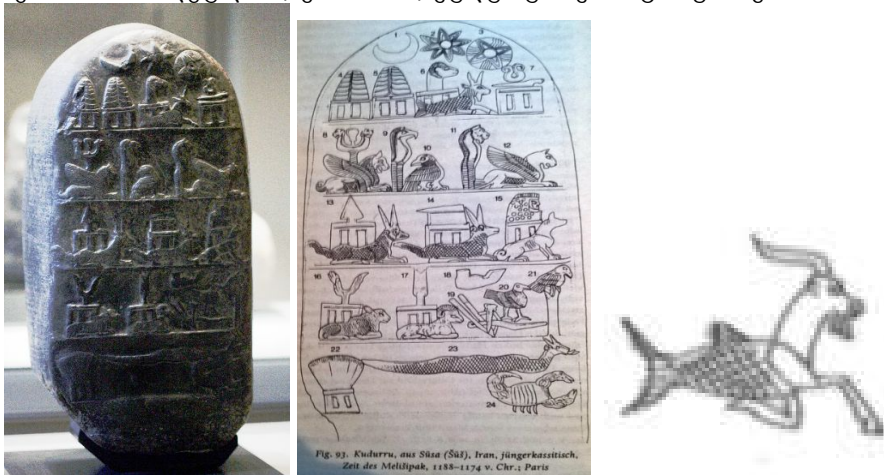


სურ. 1

შუხურმაშუ და მერმენი (140 მმ; 130 მმ) მერმენი;

თევზი-თხა (შუხურმაშუ) და ადამიანი-თევზის ფორმაში(მერმენი-ი) (სურ. 1), ახალასურული პერიოდის ნიმუშების მასალას მზეზე გამომშრალი თიხა წარმოადგენს. აღმოჩენილია აშურში, აღმოჩენის დეტალები უცნობი რჩება. მოთავსებული იყო აგურის ყუთში, ნაგებობის საძირკველში ბოროტების აღსარიცხად (Black, J., Green A. 2004, 132).

შუხურმაშუს გამოსახულებას, როგორც ბაბილონური ეას (შუმ. ენქის) სიმბოლიკას ვხედავთ ბაბილონის მეფის, მელიშიფაქის კუდურუზე (სურ.2,) თხა თევზის კუდით ვერძისთავიან კვერთხთან ერთად არის გამოსახული კვარცხლბეკზე, რაც ღვთაება ეას (შუმ. ენქი) და ქ. ერიდუს იდეას უკავშირდება. ძვ.წ. III ათასწლეულის ტრადიციას კუდურუს სიმბოლოებით ვხედავთ ძვ.წ. II ათასწლეულის (ძვ.წ. XII ს.) კუდურუს იკონოგრაფიაზე.



სურ. 2

მელიშიფაქის (ძვ.წ. 1188-1174) კუდურუ და თევზი-თხა

თევზის იდეა ძვ.წ. IV-III ათასწლეულებიდან სამხრეთ შუამდინარეთის პირველ ქალაქ ერიდუსთან და მის უზენაეს ღვთაება, სიბრძნის ღმერთ ენ-

ქისტან ასოცირდებოდა. მომდევნო პერიოდის ლურსმული ტექსტები და არსებული იკონოგრაფიის ერთობლივი კვლევა, კიდევ მეტად ამყარებს არსებულ ტრადიციას. თევზის ნებისმიერი გამოსახულება და ფორმა უცვლელად სიბრძნის, ცოდნის იდეას ატარებს შუამდინარულ რელიგიაში. თევზის ფორმით აფქლები გამოსახებოდნენ რომელთა იკონოგრაფიას ახალასურულ პერიოდშიც ვხვდებით. apkallu, ბაბილონური ტრადიციით, 7 აფქალი (ბრძენი) წარღვნამდე ცხოვრობდა. აფქლები გამოსახებოდნენ ან ადამიანის ან თევზის ფორმით, ზოგჯერ ფრთოსანი ფიგურის ან ჩიტის (გრიფონი) სახითაც. „გილგამეშის ეპოსის“ მიხედვით 7 ბრძენი საფუძველს უყრის ურუქის კედელს



სურ. 3

(I.145 მმ.) (II. 127 მმ.)
აფქლები თევზის ფორმით

თევზის სამოსი აფქლების „უნიფორმას“ წარმოადგენდა ძველ შუამდინარეთში. ახალასურული პერიოდის გამოსახულებაზე ვხედავთ 7 ბრძენს (აფქალს). ნიმუშები მზეზე გამომშრალი თიხისაა, რომლებიც აღმოჩნდა აგურის ყუთში, აშურში, ქურუმთა სახლის საძირკველში, სავარაუდოდ სარგონ II (ძვ.წ. 721-705) მეფობის ხანას უნდა უკავშირდებოდეს (სურ.3).

ერთერთი მსგავსი ჯგუფი ნინევიიაშია აღმოჩენილი, რომელიც ასურეთის მეფის, სინაქერიბის მეფობის პერიოდს (ძვ.წ. 704-681) განეკუთვნება.

საყურადღებოა ახალასურული ცილინდრული საბეჭდავის(დეტალი) იკონოგრაფიაც (სურ.4), რომელზეც წარმოდგენილია ცხენის ზურგზე შემდგარი მზის ღმერთი შამაში, რომელსაც ფრთოსანი დისკო ამშვენებს და რომელიც უჭირავთ ადამიან-ხარებს. სცენის კიდევში კი თევზის ფორმით შემოსილი ფიგურა და საბეჭდავის პატრონია წარმოდგენილი (Black, J., Green A. 2004,104). საბეჭდავზე გამოსახული ადამიანი- ხარი (ქუსარიკუ), რომელიც

მზის კულტს უკავშირდებოდა და აბზუ-ენგურის მცველის, ლახამას, წყვილი იყო, რაც, როგორც წინა აზიის ხელოვნებაში, ასევე ახალ ასურული პერიოდის შელოცვის ტექსტებშიც ფიქსირდება.

ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესო ენგურ-აბზუსთან დაკავშირებული ორივე მოდელი ერთ საბეჭდავზე გვხვდება. ასევე თვალსაჩინოა, რომ ძველი შუამდინარული რელიგიური წარმოდგენები და მათი გამოსახვა ათასწლეულების შემდეგაც უცვლელი რჩება და სრულიად ძველადმოსავლურ პერიოდს (ძვ.წ. III-I ათასწ.) მოიცავს.



სურ. 4

ძვ.წ. VII ს. ცილნდრული საბეჭდავის დეტალი, ასურეთი

ჩვენთვის საინტერესო მოდელებს ვხედავთ ერთერთ შეუსწავლელ ნიმუშზე (სურ..5), სადაც *შუხურმამ* (თევზი-თხა) და ეას სინბოლიკაა წარმოდგენილი. რომელიც ძვ.წ. II ათასწლეულში კუდურუების მოდელს წარმოადგენდა, ასურული პერიოდის საბეჭდავზე კი ერთად ჩანან (6, formerly Moussa collectIon, 11-10-58).



სურ. 5

8,89-სიმაღლე, 17,9-დიამეტრი; 24,9 გრამი;
ნაცრისფერი ქალცედონი (გამოუქვეყნებელი)

ოკონოგრაფიაზე წარმოდგენილი არიან ქურუმი და **შუსურმაშუ**, გაპარსული (უწვერო ფიგურა) წინ იცქირება, მარჯვენა ხელი აწეული აქვს ისე რომ უყურებს თავის გაშლილ ხელისგულს, აცვია გრძელი კაბა არშიამოყოლებული. *თევზი-თხა* კვარცხლბეკზეა, ერთი ფეხი წამოწეული აქვს, ერთი გრძელი რქა და წვერი, ბენვი გამოსახულია პარალელური ხაზებით, მის ზურგზე, ფარფლებთან ეა-ს კაუჭია გამოსახული (ვერძის თავი აკლია), ქვედა ნაწილი ხელს გავს, ისევეა გამოკვეთილი, როგორც ქურუმის ხელი. საკულტო კვარცხლბეკი (აქად. *parakku*) 15 ვერტიკალური ხაზითაა მართკუთხედში ჩასმული, ზემოთ ნამგალა მთვარეა (*Antiqua and Orientalia*, 23,72(O2776). უფრო გვიანი პერიოდის უნდა იყოს ქვემოთ წარმოდგენილი საბეჭდავი, სადაც ანალოგიურ სურათს ვხედავთ. საბეჭდავზე შემდეგი წარწერაა:

1) $na_4Ki\dot{S}iB kunuk$ - საბეჭდავი

2) $m^dAG.GIN.A Nabu-muk\ddot{u}n-apli$ - ნაბუ-მუქინ-აფლის (7, 185, #27)



სურ. 6

საბეჭდავზე გამოსახულია თევზი-თხა (*šuhurmāšu*) ტანზე განსხვავებული ორნამენტით (სურ. 6). საბეჭდავზე გამოსახული ქურუმი უნდა განეკუთვნებოდეს ნაბონიდის მეფობის ადრეულ ხანას, რასაც მოწმობს ახალი მთვარის მთავარი როლი სხვა ასტრალურ სიმბოლოებს შორის. ეს საბეჭდავი ქსერქსეს მეფობამდე (ძვ. წ. 485-465) უნდა ყოფილიყო მოხმარებაში..

თევზისფორმიან ფიგურას ვხედავთ ძვ.წ. I ათასწლეულის ფრიზზე (ც.ნეო-ბაბილონური პერიოდის ჩამოსხმული სპილენძის ან ბრინჯაოს ფილა დემონებისგან და ავი სულებისგან დამცავია (Black, Green. 2004,182). ფრიზი ხის ჩარჩოში უნდა ყოფილიყო ჩასმული (სურ.7). ფრიზის თავზე ვხედავთ ფუზუზუს გამოსახულებას, ზედა რეგისტრში ღმერთების სიმბოლოებია ჩასმული, როგორც მცველები, ქვედა რეგისტრში 7 ცხოველისთავიანი ფიგურაა წარმოდგენილი, სავარაუდოდ მცველები შავი მაგიისგან, მესამე რეგისტრში მწოლიარე ფიგურას ვხედავთ, რომელსაც ორივე მხრიდან თევზის მოსასხამიანი ფიგურა უდგას, სავარაუდოდ ქურუმები უნდა იყვნენ. იქვე მცველი არსებებია გამოსა-

ხული. ქვემოთ ბოროტი ღვთაება ლამაშთუა წარმოდგენილი, რომელიც ფუზუზუს დაუბრუნებია ქვესკნელში, მისივე სამყოფელში.

ახალასურულ და ბაბილონური რიტუალის რეკონსტრუქციაზე თევზის მოსასხამიან ფიგურას ჩვეულ კონტექსტში ვხედავთ (ძვ.წ. VII ს.). ფიგურა თევზის მოსასხამით, ავადმყოფს კურნავს, სცენას ქურუმიც ესწრება. მკითხავი კი რჩევებს აძლევს ცხვრის ღვიძლზე დაკვირვებით (სურ. 8).



სურ. 7.



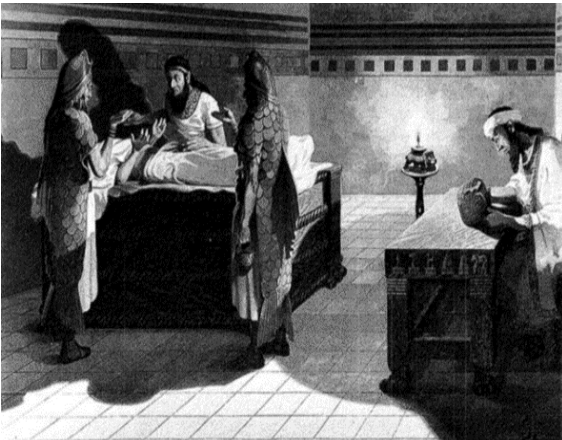
თევზის-
მოსასხამიანი



ლამასუ

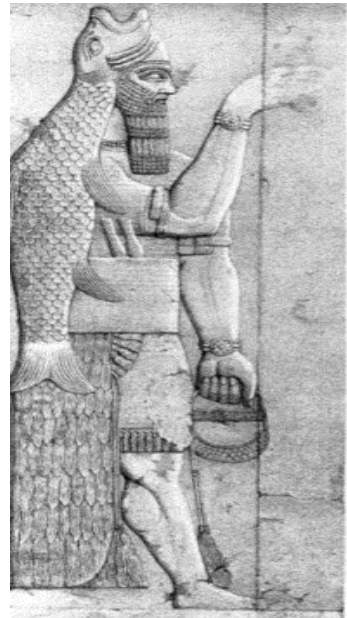


ფუზუზუ



სურ. 8.

რიტუალის რეკონსტრუქცია
კალხუ (თან. (ნიმრუდი)



სურ. 9.

ნინურტას ტაძრის რელიეფი



მე-9 ნიმუშზე ვხედავთ ადამიანის ფიგურას თევზის მოსასხამით, რომელსაც კონუსი და სათლი უჭირავს. რელიეფი ასურნასირფალის მეფობის ხანას განეკუთვნება(ძვ.წ. 883-859).

ჩვენ მიერ წარმოდგენილი მასალა შუმერულ ლურსმულ ტექსტებზე მუშაობისას გამოიკვეთა, რაც ძვ.წ. II-I ათწლეულებშიც შენარჩუნებულია და სრულიად ძველალმოსავლურ პერიოდს მოიცავს. სამხრეთ შუამდინარული პანთეონის საფუძველი ქ. ერიდუდან იღებს სათავეს, რაც ენქის სიბრძნის, იგივე აბზუ-ენგურის, იდეას ეფუძნება. არსებული იკონოგრაფიული მასალის კვლევაც ლურსმულ ტექსტების იდეას ატარებს. ლურსმული ტექსტებისა და გამოსახულებების კომპლექსური კვლევის საფუძველზე კი შეიძლება დავასკვნათ, რომ ელ-უბაიდის პერიოდიდან (ძვ.წ. V-IV ათასწ.) არსებული აბზუ-ენგურის, ლახამას, თევზი-თხის, წყლის ჭავლის მოდელები არსებობას აგრძელებენ როგორც შუამდინარეთის, ასევე წინა აზიის ცივილიზაციებში, რომლის კულტურულ ნაწილად კავკასიაც მოიაზრება. აქედან გამომდინარე, ჩვენ მიერ წარმოდგენილი კვლევის საფუძველზე, სავარაუდოა რომ შუამდინარული გავლენები სამხრეთ კავკასიისა და საქართველოს ტერიტორიაზეც ვეძებოთ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- სამსონია, ნ. (2012). შუმერული პოეზია, „უნივერსალი“, თბილისი.
- სამსონია, ნ. (2009). შუმერ მეფეთა ეპოსები, „უნივერსალი“ თბილისი.
- სამსონია, ნ. (2016). მითანური გლიპტიკა, თსუ გამომცემლობა.
- სამსონია, ნ. (2008). შუამდინარული გლიპტიკა, თსუ გამომცემლობა.
- Samsonia, N. (2021). Some Ancient Roots of Kartvelian and Southern Mesopotamian Lexical Units. *Caucasica Antiqua et Chriastiana*, Volume 1. Faculty of Oriental Studies University of Warsaw, 157-164.
- Antiqua and Orientalia, Catalogue of the cylinder seals*, 23.72(O2776).
- Modern impression of a cylinder seal kept in the Buffalo Museum of Science (1944)(based on Ingholt 1944, 11 no. 27) (gift of Mr. and Mrs. Chauncey J. Hamlin): Ingholt 1944, 11, no.27.
- Black, J., Green A. (2004). *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamios*, London, British Museum Press.
- Black, J. (1998). *Reading Sumerian Poetry*, London, The Athlone Press.
- Edzard, D. (2003). *Sumerian Grammar*, Leiden-Boston.
- Postgate, J. N.(1992). *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*, London and New-York.
- Sollberger, E., Kupper, J., E. (1971). *Inscriptions royales sumeriennes et akkadiennes* London, The British Museum Press.
- Vanstiphout, H. (2003). *Epics of Sumerian kings: The Natter of Arrata*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- ePSD - The Pennsylvania Sumerian Dictionary, <http://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html>
- <https://etcs1.orinst.ox.ac.uk/edition2/general.php>
- etcs1 - electronic text corpus of Sumerian Literature, A)Ninurta's journey to Eridug: a *šir-gida* to Ninurta (Ninurta B)c.4.27.02 B) Šulgi and Ninlil's barge: a *tigi* (?) to Ninlil c.2.4.2.1 c)Enki and the world order c.1.1.3

While researching the semantic and phonetic correspondences of Sumerian hydronyms **Abzu-Engur**, we focused our attention on the water creature **šuhur-maš - fish** recorded in Uruk literary texts of the 3rd millennium BC, which is related to Sumerian-Akkadian **Laḥama-Laḥmu, Abzu-Engur**. Šuhurmaš-fish, as well as **50 laḥamas of Engur**, is found in several Sumerian texts from the 3rd millennium and is usually associated with the deity Enki (Akk.Ea) and wisdom, Enguri-water.

Our attempt to investigate the meanings of the cuneiform signs turned out as follows: the **šuhur**-cuneiform sign-  -independently denotes a type of fish, while **maš**  -denotes goat..

Let's chronologically go over the cuneiform texts where **šuhurmašu** is recorded. Sumerian text Ninurta's journey to Eridu, the city of Enki, where the **šuhur-maš -fish** is found in the waters of Abzu-Engur.

šuhurmašu is encountered in the epilogue of Sumerian epic *Lugalbanda and Enzud*, where the goddess Inanna performs her final rites in Engur's water.

Sumerian text; *Shulgi and Ninlil's barge*, refers to **šuhur-maš -fish** once again, in this case in the context of comparison. In Sumerian texts, the leaping fish appears as a metaphor of joy, happiness and wisdom.

The Sumerian cosmogonic text, *Enki and the World Order*, which is an ancient example of Mesopotamian cosmogony, mentions **šuhur-maš -fish** in the context of being a fighter for Enki.

The name **šuhur-maš** recorded in Sumerian cuneiform texts remains unexplained in all cases. Assyriologists do not offer an exact translation of **šuhur-maš -fish** and only translate it as - šuhur-maš.

The study of the existing cuneiform texts is deepened by the iconography of **šuhurmašu**, which is depicted with fish and goat images in the I millennium BC.

The idea of fish, even in IV-III millennia B.C, was associated with Eridu, the first city of the southern Mesopotamia, and it's supreme deity Enki, the god of wisdom. The cuneiform texts of the later period and the combined study of the existing iconography further strengthen the existing tradition. Any image and form of a fish invariably carries the idea of wisdom and knowledge. The fish form represented the 7 Apkallu (7 sages), whose iconography we find in the New Assyrian period.

In the article, we will also discuss the iconography of the Neo-Assyrian cylindrical seal, which depicts the sun god Shamash standing on the back of a horse, and in the edges of the scene there is a figure dressed in the form of a fish and the owner of the seal. The Bull-man (*Kusarikku*) depicted on the seal is also associated with the cult of the sun and appears as a pair to Laḥama, the guardian of Abzu-Engur, which is fixed both in Akkaadian art of 3rd millennium BC and in Neo-Assyrian spells. In this case, both models related to Engur-Abzu, which are interesting to us, can be found on one seal. It is also obvious that the Ancient Near Eastern religious ideas and their depiction remain unchanged even after millennia and completely cover the Ancient Near Eastern period (3rd-1st millennium B.C).

We consider the models that are interesting to us on one of the samples still in the process of study, where the symbolism of **šuhur-maš** (fish-goat) and Ea is presented, which from 2nd millennium B.C. used to be a model of kudurru and are found together on the existing sample.

In the article we will discuss the famous *Puzuzu* frieze of the 1st millennium B.C, on which we see a fish-shaped figure. From the Neo-Babylonian period, the cast copper plate was supposed to protect against demons and evil spirits on the iconography of which we shall discuss models interesting for us.

The material presented by us was revealed while working on Sumerian cuneiform texts, which are preserved even in the II-I millennia B.C, and cover the whole Ancient Near Eastern period. The foundation of the Southern Mesopotamian Pantheon originates from Eridu, which is based on the idea of Enki, the same Abzu-Engur of wisdom. The research of existing iconographic material still confirms the idea of cuneiform texts.

On the basis of a complex study of cuneiform texts and images, we can conclude that the Abzu-Engur Laḥama, fish-goat, water vase models from the El-Ubaid period (V-IV millennium B.C) continue to exist both in the Mesopotamian region and in Ancient Near Eastern civilizations, of which the Caucasus is considered a cultural part. Hence, on the basis of the studies presented by us, we may look for Mesopotamian influences on the territory of the South Caucasus and Georgia.

ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ბერძნული ფილოსოფიის
გავრცელების ზოგიერთი ასპექტი
Some Aspects of the Spread of Greek Philosophy in the
Christian East

მარიამ ნანობაშვილი
Mariam Nanobashvili

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakishvili Tbilisi State University
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: სიჩიუდი კულტურა, ბიზანცია, ანტიკური ფილოსოფია, ახაბუდი
თახგმანები

Key Words: Syriac culture, Byzantium, ancient philosophy, Arabic translations

ნაშრომში გაანალიზებულია ანტიკური მეცნიერების გავრცელების ზოგადი ტენდენციები და კანონზომიერებანი ქრისტიანულ აღმოსავლეთში. განსაკუთრებით საინტერესოა სირიელთა გამოცდილება. როგორც მელქიტებმა, ასევე იაკობიტებმა და ნესტორიანელებმა თარგმნეს არაერთი ბერძნული თხზულება. ეს საკითხი მნიშვნელოვანია იმ თვალსაზრისითაც, რომ აბასიანთა ეპოქაში სირიული შუალედური თარგმანები გამოიყენებოდა არაბულად თარგმნის პროცესში. ზოგიერთ შემთხვევაში გამოითქვა აზრი, თითქოს სირიელ სწავლულებს მხოლოდ ასეთი დამხმარე, ტექნიკური ტექსტები ჰქონდათ შექმნილი, რაც არასწორია. სირიელებს ბერძნული საერო მემკვიდრეობის მიმართ საკუთარი დამოკიდებულება ჰქონდათ და მათი თარგმანები უმეტესწილად დამოუკიდებელი, თვითმყოფადი მიზანდასახულობითაა აღბეჭდილი.

შუა საუკუნეების ეპოქაში სირიის კულტურის აყვავება დაკავშირებულია ახლო აღმოსავლეთის ქალაქების საინტერესო ცხოვრებასთან. ათასობით საქარავნო გზაზე, ნითელი და ხმელთაშუა ზღვებისა და ინდოეთის ოკეანის ნავსადგურებში, „აბრეშუმის გზაზე“ სირიელებმა ერთ-ერთმა პირველებმა დაიკავეს მტკიცე ადგილი. სირიელების ხელში იყო ვაჭრობა, ისინი იბრძოდნენ სპარსელებთან და მოგვიანებით არაბებთან, რათა შეენარჩუნებინათ თავიანთი პოზიციები. სირიული ენის გამოყენება საერთაშორისო დონეზე განპირობებული იყო სირიელების გეოგრაფიული ადგილმდებარეობით ბიზანტიასა და ირანს შორის. მათი დამწერლობა და ენა გავრცელდა შუა და ცენტრალურ აზიაში. არა მხოლოდ სირიული ენა და დამწერლობა, ასევე სირიული ლიტერატურაც წამყვან როლს თამაშობდა აღმოსავლეთის კულტურის განვითარებაში [Brentjes 2010: 564-569; Gutas 1998: 15-17; Пигулевская 1979: 10-11].

სირიული ენა იყო ერთგვარი დამაკავშირებელი, რომელიც იძლეოდა საშუალებას, ახლო და შუა აღმოსავლეთის ხალხებს შეესწავლათ ბერძნული მეცნიერება, რათა შემდეგ მათ მიეღწიათ შემოქმედებითი აყვავებისთვის არაბულ და სპარსულ ნიადაგზე. ფილოსოფიისა და მეცნიერების მაღალი განვითარება შუა საუკუნეების აღმოსავლეთში გამოვლინდა ხანგრძლივი პროცესების შედეგად, რაც ძველი ბერძნული კულტურის დანერგვას ეფუძნებოდა. იგი იქნა გადამუშავებული და გარდაქმნილი აღმოსავლეთის სახელმწიფოებში. ანტიოქია აღმოჩნდა გზაჯვარედინის ადგილი. განათლების მაღალმა დონემ იგი გახადა ალექსანდრიის მეტოქე. როდესაც გაქრა პეტრასა და პალმირას დიდება, ანტიოქიამ კვლავ დაიკავა ცენტრალური მდგომარეობა, ბერძნული ენა გახდა სალაპარაკო და სამწერლობო ენა ზღვისპირა სირიაში. თუმცა მასში შენარჩუნდა სირიული ენაც [Prince 2002, 73-87; Gutas 1998: 34-35; Пигулевская 1979: 14-18].

სირიულის აკვანი, როგორც მისი აყვავების ცენტრი, იყო შუამდინარეთი, სადაც არამეული საუკუნეთა განმავლობაში ჯერ კიდევ აქემენიანთა დროს იყო საქმეთწარმოების ენა ედესაში, ნიზიბინში, ამიდსა და კენეშრინში. თანდათანობით მან შეიძინა ახალი ხარისხი, გადაიქცა განვითარებულ სირიულ ენად, რომელზედაც შეიძლებოდა გამოხატულიყო ნებისმიერი აზრი: ფილოსოფიური, სამეცნიერო თუ დოგმატური. ამ მხრივ, ქრისტიანობის გავრცელება უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა. სირიელთა ლიტერატურა

რა გავრცელდა შუამდინარეთში, საიდანაც გამომდინარეობდნენ უძველესი ლიტერატურული ძეგლები, რასაც შემდგომ მოჰყვა ლიტერატურული მოღვაწეობა სირიასა და მის ცენტრ ანტიოქიაში. ღრმა, დამოუკიდებელი, თავისთავადი სწავლებები, რომლებიც ასახავენ უძველეს ტრადიციებს, გამომდინარეობდნენ წარმართობიდან. შესაძლოა, რომ ქრისტეს შობამდე განვითარდა ლიტერატურის სხვადასხვა ჟანრი. ისინი არსებობდნენ არა მხოლოდ საკულტო და მითოლოგიურ ტექსტებში, ასევე სეკულარულ თხზულებებში. სეკულარული ლიტერატურის ნაწარმოებები, კერძოდ, პრაქტიკული ფილოსოფია, ფართოდ გავრცელდა წარმართულ გარემოში [Gutas 1998: 23-25; Пигулевская 1979: 36-38].

პრაქტიკული სტოიკური ფილოსოფია, გნოსტიკური და ჰერმენევტიკული ლიტერატურა ელინისტური სიბრძნის ნაყოფი იყო, რომელშიც ალექსანდრიის სწავლების წილი ნაკლები იყო, ვიდრე ათენის. ფორმალური ლოგიკისა და ანალიტიკის შესწავლა დაფუძნდა არისტოტელეს შრომების შედეგად, მაგრამ უკანასკნელ შემთხვევაში ძველი ბერძნული სწავლება ათვისებულ იქნა ნეოპლატონიზმის პრიზმიდან, რომელიც პლატონის იდეებით იყო გადიდებული. პრაქტიკული ფილოსოფიის ძეგლს წარმოადგენს „რომანი აპიკარზე“, რომელიც ცნობილია ბევრი ვარიანტით სხვადასხვა ენაზე. არსებობს ამ თხზულების ბერძნული, სირიული, ეთიოპიური, არაბული, სომხური და სლავური ვერსიები. მოთხრობა აპიკარზე არის სირიული ლიტერატურის ერთ-ერთი ძველი ძეგლი. ენას, დამწერლობასა და ლიტერატურას არ შეუძლია, პოვოს ფართო გავრცელება, თუ არ არსებობს ტრადიციები და ცოდნის სისტემატური გადაცემა. სირიელები იყვნენ ძლიერნი თავიანთ სკოლაში, რომელშიც შეთვისებულ იქნა წერა-კითხვა, წმინდა წერილი, იმ დროის ენციკლოპედიის ცოდნა, ბიბლია და ელინური განათლების ელემენტები [El-Hibri 1999: 95-142; Gutas 1998: 66; Пигулевская 1979: 57-66].

სირიელებისთვის, ისტორიული პირობების გათვალისწინებით, რომელშიც ისინი ცხოვრობდნენ, წიგნიერება იყო დიდი მნიშვნელობის მქონე. სირიული სკოლების უმეტესობა, რამდენადაც ზოგიერთი წყარო იძლევა ამის თქმის საშუალებას, ჰგავდა საეკლესიო-სამონასტრო სკოლებს, დასავლურ ცნობილ ლათინურ, აღმოსავლურ საბერძნეთისა და მთელი სლავური სამყაროს სკოლებს. ამ ტიპის სკოლები კარგადაა ცნობილი როგორც მუსლიმურ, ისე ბუდისტურ და ბრაჰმანულ სამყაროში. ამ სკოლის სათავეები უკავშირდება ანტიკურსა და ბერძნულ ტრადიციებს, რომლებიც იქნენ გადამუშავებული და განახლებული. სირიული ტაძრები ბერძნული კულტურის ცენტრებს წარმოადგენდნენ, სადაც ბიბლიის კომენტირებასთან ერთად ანტიკური ფილოსოფიის ნაწარმოებები და საბუნისმეტყველო მეცნიერებებიც ითარგმნებოდა [Saliba 2009: 27-32; Gutas 1998: 57; Пигулевская 1979: 14-18].

ცნობილია, რომ მონოფიზიტები და ნესტორიანელები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ ახლო აღმოსავლეთში არსებულ სირიულ ქალაქებსა და სოფლებზე დომინირებისთვის, მათ შორის, არაბულ ტომებზე გავლენისთვის. მონოფიზიტებმაც გამოავლინეს გულმოდგინება სკოლების მოწყობაში. ბეთ ნუჰადრას მხარეში, რომელიც მდებარეობს ტიგროსსა და დიდ ზაბს შორის, სკოლები იყო აგებული. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნესტორიანელთა სკოლები უფრო მეტად იყო ცნობილი. ეს განსაკუთრებით შეიმჩნევა მერვე

საუკუნისთვის. მეოთხე, მეხუთე საუკუნეების სირიული სკოლების საქმიანობა ფრაგმენტულია, მაგრამ მეექვსე, მეშვიდე საუკუნეებისთვის ისინი იქნენ სულ უფრო ჩამოყალიბებულ ხასიათს. საინტერესოა, აღინიშნოს, რომ თავდაპირველი სწავლების პროგრამა, როგორც მისი მეთოდები, არა მარტო შენახულ იქნა მრავალი საუკუნის განვლობაში, არამედ ატარებდა ასევე საერთაშორისო ხასიათს. როგორც მთელ ქრისტიანულ სამყაროში, სწავლება სირიელებმა დაიწყეს ფსალმუნებიდან. ეგზეგეტიკაში ნესტორიანელები მიჰყვებოდნენ თეოდორე მოფსუესტელის განმარტებებს, რომლებიც ნესტორიანული სკოლის კლასიკური ნიმუში იყო.

სირიულ სკოლებს შორის ყველაზე გამორჩეული ადგილი ეკავა ნიზიბინის მთარგმნელობით სკოლას. ეს სკოლა საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ იგი 363 წლიდან ბიზანტიის გავლენის ფარგლებს გარეთ იყო, თუმცა მისი ინტელექტუალური ცხოვრება დაკავშირებული იყო სასანიანთა ირანთან. ნიზიბინში გამორჩეული ფიგურა ყოფილა ბარსუენა, რომელიც იყო ნიზიბინის სპარსული ეკლესიის ნესტორიანელი ეპისკოპოსი. მან დააარსა ნესტორიანული სკოლა, რომელსაც უდიდესი გავლენა ჰქონდა არა მარტო აღმოსავლეთში, არამედ დასავლეთშიც. მისი მიზანი იყო ისეთი სკოლის დაარსება, რომელიც თავისი მნიშვნელობით გაუტოლდებოდა ალექსანდრიას და ითამაშებდა ისეთსავე გადამწყვეტ როლს ელინისტური კულტურის გავრცელებაში, როგორც ალექსანდრია. რაც შეეხება ედესის სკოლას, იგი IV საუკუნეში დააარსა ეფრემ ასურმა, როდესაც მან ირანელთა მიერ დაპყრობილი ნიზიბინი დატოვა. ედესა იქცა სწავლების ცენტრად, რომელიც გარკვეული პერიოდის შემდეგ მონოფიზიტებსა და ნესტორიანელებს შორის დაძაბულობამ დაშლამდე მიიყვანა. ედესის სკოლა გაუქმდა V საუკუნის II ნახევარში [Haddour 2008: 203-226; Gutas 1998: 60].

სირიული ენა და ლიტერატურა ატარებდა ფილოსოფიური იდეების ახალ იდეოლოგიურ წარმოდგენებს, კოსმოლოგიურ და გეოგრაფიულ ცნებებს, სამეცნიერო ცნობებს ალქიმიისა და მედიცინის სფეროებში. ამ ცოდნას საფუძვლად დაედო ბერძნულ-ბიზანტიური სწავლებები, რომლებიც განვითარდა და გაცოცხლდა ახალი მონაცემებით სირიელებისა და, მოგვიანებით, არაბების მიერ. სელევკიდების დროს ბერძნული ენის გავრცელება მცირე აზიაში კიდევ უფრო დიდი წარმატებით განხორციელდა. ანტიოქია გახდა ბერძნული და სირიული კულტურის შეხვედრის ადგილი, რომელმაც განვითარების მაღალი დონით შესანიშნავი შედეგები გამოავლინა ყველა სფეროში. სირიული ლიტერატურული ენა ჩამოყალიბდა შუამდინარეთის ცენტრში, რომელიც დაკავშირებული იყო სირიის გაქრისტიანებასთან [Brock 1993: 3-18; Gutas 1998: 46; Пигулевская 1979: 141-146].

სირიული ენა უდავოდ იყო სალაპარკო და სამწერლობო ენა სირიული ქალაქებისა. ჯერ კიდევ უძველეს დროში ითარგმნა ძველი აღთქმა სირიულ ენაზე. ის შეიქმნა არა მხოლოდ ერთი, არამედ მრავალი ადამიანის ძალისხმევით, რომელთაც დიდი შრომა გასწიეს სხვადასხვა პერიოდში. მესოპოტამიის გაქრისტიანებასთან დაკავშირებით ითარგმნა ახალი აღთქმის კანონიკური და საღვთისმსახურო წიგნები, ქადაგებები. ბერძნულიდან თარგმნის დახმარებით მნიშვნელოვნად შეიცვალა სირიული ენის წყობა, გამდიდრდა მისი ლექსიკური მარაგი. სირიელების მიერ ათვისებული იყო უმეტესობა

ბერძნული ტერმინებისა, რომლებიც ტრანსლიტერაციით გამოიყენებოდა. ასეთი ბერძნული ტერმინები გამოიყენებოდა არა მხოლოდ თარგმანებში, არამედ სირიულ ორიგინალურ თხზულებებში. წარმართული სირიის არისტოკრატია იცოდა ბერძნული ენა – მეცნიერების, მდიდარი ლიტერატურის ენა. ქრისტიანული ბერძნული თხზულებების შექმნის დაწყებიდან მოყოლებული, სირიელები მალევე გადავიდნენ მაღალი საზოგადოების ლიტერატურის თარგმანაზე, ამასთანავე, მათ ადრევე გამოავლინეს ინტერესი, ერთი მხრივ, ფილოსოფიის მიმართ და, მეორე მხრივ, მედიცინის მიმართ. ისინი თარგმნიდნენ პლუტარქეს, ლუკიანეს, ფსევდოსოკრატესეულ დიალოგებს. აღსანიშნავია, რომ მხოლოდ სირიულ ენაზე შემონახული თემისტოსის „კეთილმსურველებზე“. სირიულ ენაზე არსებობს მთლიანი ტექსტი თემისტოსის „მეგობრობაზე“, რომელიც შენახულია ბერძნულ ენაზე შემოკლებული ფორმით [Brock 1994: 149-60, 234-35; Gutas 1998: 234; Пигулевская 1979: 156-157].

სირიული კულტურის ყველაზე ადრეული მოღვაწე, რომლის სახელიც ჩვენამდე იქნა მოღწეული, ესაა ტატიანე სირიელი. ის ცნობილია, როგორც ავტორი „დიატესარონისა“, რომლის თხრობის თანმიმდევრობაც დაფუძნებულია ოთხი მახარებლის ტექსტზე. ეს თხზულება შექმნილია 175-180 წლებში, სავარაუდოდ, სირიულ ენაზე. არაბული თარგმანი და რამდენიმე ფრაგმენტული ამონარიდი იძლევა საშუალებას, ვივარაუდოთ, როგორი იყო ეს ტექსტი. უკვე მესამე საუკუნის პირველ ნახევარში არსებობდა ბერძნული თარგმანი ამ ჰარმონიისა, რაზეც მიუთითებს ბერძნული ტექსტის „დიატესარონის“ ამონარიდის აღმოჩენა დურა-ეუპოსეში [Frank 1958-9: 231-51; Gutas 1998: 244; Пигулевская 1979: 157-158].

ტატიანეს „დიატესარონმა“ დიდი აღიარება პოვა დასავლეთშიც და აღმოსავლეთშიც. მას კითხულობდნენ საეკლესიო მსახურების დროს. მიუხედავად იმისა, რომ „დიატესარონის“ ლიტურგიული გამოყენება მე-5 საუკუნის დასაწყისში შეწყდა, მისი გავლენა ბევრად მოგვიანებითაც იგრძნობა. ეპისკოპოსი თეოდორე (მეხუთე საუკუნის შუა ხანამდე), რომელმაც ხაზი გაუსვა „დიატესარონის“ ლიტურგიულ კითხვას თავის ეპარქიაში, იტყობინება, რომ „დიატესარონი“ იკითხებოდა მის იურისდიქციაში მყოფი 800 ეკლესიიდან 200-ში. შემდეგი მონაცემები მონშობენ იმ წამყვან როლს, რომელსაც თამაშობდნენ სირიელები ქრისტიანობის ადრეულ ისტორიაში, ქრისტიანული დოქტრინების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. სახასიათოა, რომ ქრისტიანი სირიელები ინტერესდებოდნენ იმავე იდეათა წრით, რომელშიც წარმართული ფილოსოფია იყო ასახული. ისინი, ბერძენი ქრისტიანების მსგავსად, მიისწრაფოდნენ ფილოსოფიის ათვისებისკენ და ცდილობდნენ, იგი თავიანთი რწმენის სამსახურში ჩაეყენებინათ. ამ მხრივ, გამოირჩევა სწავლულის, ფილოსოფოსისა და პოეტის, ბარდესანის, პიროვნება. სირიის კულტურის გარიჟრაჟზე ჩნდება საინტერესო, „უკანასკნელი აგნოსტიკოსის“ ნათელი ფიგურა, რომელიც ერთმანეთს უხამებდა ძველი მესოპოტამიის ფილოსოფიურ წარმოდგენებს, ქრისტიანობასა და გნოსტიკურ სწავლებებს, რომლებიც ალექსანდიიდან მომდინარეობდა [Gutas 2006: 91-101; Gutas 1998: 126; Пигулевская 1979: 164].

ბარდესანი დაიბადა 154 წელს ედესაში წარჩინებულ ოჯახში. იგი იზრდებოდა მომავალ მეფე აბაგრ მეშვიდესთან ერთად სასახლის კარზე, რომელიც შემდეგ დარჩა კიდეც. ისტორიიდან ცნობილია, რომ აბაგრ მეშვიდემ და მისმა საახლობლომ მიიღო ქრისტიანობა. ბარდესანმა, როგორც ამ მეფის კარისკაცმა, ასევე მიიღო ქრისტიანობა. მან იცოდა როგორც სირიული, ასევე ბერძნული. კოსმოგონიაში ის კავშირს ამყარებდა ძველ ასტროლოგიურ შეხედულებებთან. იგი საუბრობდა ქრისტეს განსაკუთრებულ ხორციელ ბუნებაზე და უარყოფდა სხეულის აღდგომას. 216 წელს, როდესაც კარაკალამ ედესა დაიპყრო, ბარდესანი გაიქცა სომხეთში, სადაც, როგორც ჩანს, მან შეადგინა სომეხი მეფეების ისტორია სირიულ ენაზე, რომელიც ითრავმნა ბერძნულად. ამის შესახებ იუწყება მოვსეს ხორენეცი. სომეხი ისტორიკოსი, რომელიც ბარდესანს უწოდებს ვალენტინის სექტის მიმდევარს, ამბობს, რომ ბოლო დროს ის გამოეყო სექტას და დააარსა საკუთარი. ბარდესანის შედგენილ ისტორიას მოვსეს ხორენეცი, იგივე „სომეხი ჰეროდოტე“, თვლის ჭეშმარიტად და, ამას გარდა, აღნიშნავს მის მრავალრიცხოვან ქადაგებებს, რომლებიც ერეტიკოსთა წინააღმდეგ იყო მიმართული. ბარდესანის გარდაცვალების თარიღად მიჩნეულია 222 წელი [Brock 1993: 14-15; Gutas 1998: 127; Пигулевская 1979: 166-167].

ცნობილი „ქვეყნების კანონთა წიგნი“ წარმოადგენს ბარდესანის მოსწავლის, ფილიპეს, სირიული რედაქციის დიალოგს „სულიერების შესახებ“, რომლის ავტორობაც მიეკუთვნება ბარდესანს. ბარდესანის ფილოსოფიური გავლენა, მისი ასტროლოგიური და ასტრონომიული სწავლებები ბოლო საუკუნის სწავლულებში საოცრად დიდი იყო. იგი თავს იჩენდა როგორც სირიელებთან, ასევე ბერძნულ ლიტერატურაში. მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი ბარდესანს ბრალს სდებდა გნოსტიკურ სწავლებებთან და ადგილობრივ ბაბილონურ ასტროლოგიურ ტრადიციებთან კავშირში, მისი ძლიერი გავლენა აღინიშნება ყველა ქრისტიანი და წარმართი მწერლის ნააზრევში. „ქვეყნების კანონთა წიგნი“ ითვლება ტიპურ მაგალითად იმ რთული ლიტერატურული მოძრაობისა, რომელიც თავის თავში აერთიანებს ქრისტიანულ სწავლებებს, ელინისტურ გნოსსა და ბაბილონურ ასტრონომიას. თავად ფორმა არის დიალოგი, რომელიც ითვლება იმ ძველი ანტიკური ფილოსოფიის სახის იმიტაციად, რომლის ცენტრშიც სოკრატე იდგა. ბარდესანის მიერ მიღწეული ფილოსოფიური დასკვნა, რომლამდეც იგი მივიდა, იყო მისი პოზიცია ადამიანის ნების თავისუფლების შესახებ, რომელიც არ ექვემდებარება ბუნებას, ესე იგი ბუნებრივ კანონს, და არც ბედს. ის თავისუფალია და დამოუკიდებლად შეუძლია, ქმნას კეთილი და ბოროტი საქმეები.

ბარდესანის სწავლების ძირითადი შინაარსი მოცემულია „ქვეყნების კანონთა წიგნში“. დიალოგის პოლემიკურ ფორმაში მოთხრობილია ვარსკვლავებზე, მნათობებსა და სამყაროსთან დაკავშირებულ შეხედულებათა შესახებ, რომლებიც გავრცელებული იყო შუამდინარეთში. მასში გაერთიანდნენ ბაბილონის ძველი წარმოდგენები, სწავლებები, რომლებიც განვითარებული იყო გნოსტიკოსების მიერ, ასევე ანტიკური ფილოსოფიის კოსმოგრაფიული შეხედულებები [Nasr 1996: 21-26; Gutas 1998: 280; Пигулевская 1979: 154].

გარდა ბარდესანის ასტროლოგიური გამოთვლებისა, მისი პიროვნების კიდევ ერთი შემოქმედებითი თავისებურებაა პოეტური ქმნილება, რომელიც

მან თავის ვაჟს გადასცა. ფსალმუნის მიხედვით, ბარდესანმა შექმნა 150 ქებათა ქება, რომლებშიც აისახა მისი თეოლოგიური შეხედულებები. ზოგიერთი მათგანი ცნობილია იმის წყალობით, რომ ეფრემ მცირემ გამოიყენა ისინი თავის სალექსო ფორმებში, ჩადო რა მათში მართლმადიდებელი სარწმუნეობა, და რიგ შემთხვევებში შეინარჩუნა შინაარსიც, რომლის საფუძველზეც მან კავშირი დაამყარა ბარდესანის შეხედულებებთან. ბარდესანის ლექსები არ შემონახულა. მათ შესახებ ცნობილია მოგვიანო მწერლების ნაწარმოებებიდან, განსაკუთრებით კი ეფრემ მცირესთან. ბარდესანი იყო უკანასკნელი გნოსტიკოსი, თავისი დროის საინტერესო ფიგურა, წარმართი, რომელმაც მიიღო ქრისტიანობა, მცოდნე როგორც ბერძნულის, ასევე სირიულისა, ამასთანავე, ასტროლოგიისა და ძველი ქალდეური ბაბილონის სწავლებების მატარებელი. იგი გახლდათ ასტრონომი, მნათობების მოძრაობის გამომთვლელი, ფილოსოფოსი, ნიჭიერი პოეტი, რომელმაც საკუთარი სკოლა დაგვიტოვა. მის მიმდევრებს შორის იყვნენ მისი შვილი ჰარმონა და მოსწავლე ფილიპე, რომელმაც დაწერა დიალოგი „ბედისწერაზე“ და გამოსცა „ქვეყნების კანონების წიგნი“ [Griffith 1986: 108-109; Пигулевская 1979: 167].

სირიული ფილოსოფიის განვითარების პარალელურად განვითარდა ბერძნული ფილოსოფიური თხზულებების თარგმნაც. სირიული კულტურის მოღვაწეებმა, განსაკუთრებით ბიზანტიურ პერიოდში, როგორც წესი, კარგად იცოდნენ ბერძნული ენა და შეეძლოთ ბერძნული თხზულებების წაკითხვა ორიგინალში. უნდა ითქვას, რომ მთარგმნელობითი საქმიანობა საჭირო იყო მკითხველთა წრის გაფართოებისა და ანტიკური მეცნიერების მიღწევების განვითარებისთვის. ბერძენთა ფილოსოფიური თხზულებები საჭირო იყო თეოლოგიის, ჰომილეტიკისა და, განსაკუთრებით, აპოლოგეტიკის განვითარებისთვის. პოლემიკა წარმართობასთან, კერძოდ კი ზოროასტრიზმთან, მოგვიანებით მუსულმურ სამყაროსთან, მოითხოვდა ლოგიკურ არგუმენტაციას. ლოგიკა იყო იარაღი, რომელიც საჭირო იყო ამ მიზნის მისაღწევად. არისტოტელეს „ორგანონი“ ისევე, როგორც პორფირის „ისაგოგე“, სირიელების სამეცნიერო კვლევებში დიდ ადგილს იკავებდა. უძველესი ფილოსოფიის განვითარების ცენტრში იდგა არისტოტელეს შრომები, მათი განმარტებები, ჰერმენევტიკა და ანალიტიკა. არისტოტელეს ლოგიკის ათვისება, შესაძლებელია, გარკვეულწილად დაიწყო ჯერ კიდევ იმ ნესტორიანელთა პოლემიკამდე, რომელთაც გამოავლინეს ხელახალი ინტერესი ფილოსოფიის მიმართ, განაახლეს მთარგმნელობითი საქმიანობა და ასევე აითვისეს ბერძნული ლიტერატურის სხვა სფეროებიც [Rashed 1999: 250-272; Gutas 1998: 102].

სირიულ ენაზე ბერძნული ფილოსოფიური ლიტერატურის მთარგმნელთაგან ერთ-ერთი პირველი იყო ივე, რომელიც მხარს უჭერდა თეოდორე მოფსუესტელის შეხედულებებს, რამაც გამოიწვია მძაფრი კამათი ივესა და ედესის ეპისკოპოს რაბულას შორის. თუმცა 435 წელს ივემ დაიკავა ედესის ეპისკოპოსის ტახტი. იგი ეპისკოპოსად გარდაცვალებამდე, 457 წლამდე, დარჩა [Rashed 1989: 199-209; Gutas 1998: 56; Пигулевская 1979: 147].

ივე იყენებდა არისტოტელეს დიალექტიკურ და ცნობილ ლოგიკურ კონსტრუქციებს. მისმა თანამედროვეებმა, ედესის აკადემიის მასწავლებლებმა, კუმიმ და პრობმა, თარგმნეს არა მხოლოდ თეოდორე მოფსუესტელის, არა-

მედ არისტოტელეს შრომებიც. აღნიშნული თარგმანები შეინარჩუნეს ნესტორიანულ და მონოფიზიტურ გადმოცემებშიც. ეს მიუთითებს, რომ სირიელთა ინტელექტუალური ცხოვრების ორივე მიმართულება ეძებდა დასაყრდენს ბერძენთა მიერ შემუშავებულ ლოგიკურ პოზიციებში. პრობმა თარგმნა „ისაგოგე“ და „ორგანონის“ ნაწილი და ერთ-ერთმა პირველმა დაურთო კომენტარები არისტოტელეს ნაშრომებს. არ შეიძლება, არ აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ მკველევარნი ზოგჯერ აზვიადებდნენ წარმოდგენას არისტოტელეს განსაკუთრებული როლის შესახებ და არ ანიჭებდნენ საჭირო მნიშვნელობას პლატონიზმსა და ნეოპლატონიზმს. ყველა ამ მიმართულებიდან უმნიშვნელოვანესი იყო ფილოსოფიური დარგები, რომლებიც გავრცელდა და შემდგომში ბიზანტიელმა ბერძენებმა და სირიელებმა აითვისეს [Ранович 1950: 89; Пигулевская 1979: 14-18].

პლოტინი დაიბადა ჩვენი წელთაღრიცხვით 205 წელს, იგი იყო ალექსანდრიის ფილოსოფიის სკოლის წარმომადგენელი, კარგად იცნობდა გნოსტიკურ და ჰერმენევტიკულ ლიტერატურას. ალექსანდრიიდან პლოტინი გადავიდა რომში, სადაც გახდა ნეოპლატონიკოსთა სკოლის ხელმძღვანელი. იგი გარდაიცვალა 270 წელს. ბიზანტიაში ბერძენები და სირიელები ეყრდნობდნენ არისტოტელეს, განმარტავდნენ მას, მაგრამ მათ იგი აითვისეს ალექსანდრიის სწავლების მეშვეობით, რომელშიც აისახებოდა ნეოპლატონიზმის ღრმა გავლენა. არისტოტელეს შრომების განმარტებები ატარებდა პლოტინის ფილოსოფიის ნაკვალევს, რაშიც წვილი შეიტანა მისმა მოსწავლემ პორფირიმ. სირიელები გადასცემდნენ ახლო აღმოსავლეთის სხვა ხალხებს თავიანთ თარგმანებს. კომენტარებში იყენებდნენ არა მხოლოდ არისტოტელეს ფილოსოფიასა და მის ფორმალურ ლოგიკას, არამედ ნეოპლატონიზმის თეორიებს, რომლებმაც შემდგომი განვითარება პოვეს არაბებთან. პორფირი და მისი „ისაგოგე“ დიდ როლს თამაშობდნენ შუა საუკუნეების განათლებაში. პორფირი წარმოშობით სირიელი იყო, თირას მცხოვრები (233 წ.). ის სწავლობდა ათენსა და რომში პლოტინთან, რომლის მიმდევარიც გახდა შემდგომში. პორფირიმ სიცოცხლის ნაწილი სიცილიაში გაატარა, შემდეგ დაბრუნდა რომში და გარდაიცვალა 304 წელს. მისი ძირითადი საქმიანობა მოიცავდა იმ ფილოსოფიურ სწავლებათა კომენტარებას, განმარტებებსა და გავრცელებას, რომლებიც შემუშავებული იყო მისი მასწავლებლის, პლოტინის, მიერ. პორფირის არსებითი წვლილი ფილოსოფიურ თეორიებში იყო მისი „შესავალი“ („ისაგოგე“), სადაც იგი არისტოტელეს კატეგორიების თეორიულ საკითხებს შეეხო, რომელნიც ხუთ უზოგადეს ცნებაზე დაიყვანა (გვარი, სახე, სახეთა სპეციფიკური განსხვავება, არსებითი ნიშანი და არაარსებითი ნიშანი) და იქვე დასვა საკითხი კატეგორიების რაგვარობის შესახებ. სირიულ ენაზე „ისაგოგე“ არაერთხელ ითარგმნა, ახალმა ცნებებმა გაამდიდრეს ენა, უკვე ცნობილი სიტყვები სირიელებმა გაიაზრეს მათ განსაკუთრებულ ფილოსოფიურ მნიშვნელობაში, აითვისეს ბერძნული ტერმინები, შექმნეს ახალი განყენებული წარმოდგენები, რომლებმაც სრულყოფა ენა. პორფირის „ისაგოგეთი“ ისწავლებოდა ლოგიკის ელემენტები აღმოსავლეთში და მოგვიანებით დასავლეთშიც. არისტოტელეს ლოგიკას პირველად პორფირიმ მისცა ფორმალური იარაღის როლი [Roshdi 2000: 345-356; Gutas 1998: 326; Пигулевская 1979: 85].

სირიაში ნეოპლატონური სკოლის დამფუძნებელი იამბლიქე (283-330) პორფირის მოწაფე იყო. იამბლიქე პორფირის ტრადიციის გამგრძელებელია პლატონისა და არისტოტელეს თხზულებებზე კომენტატორული საქმიანობით, რაშიც მას გარკვეული ცვლილებები შეაქვს. ნეოპლატონიზმის განვითარებაში სირიაში იამბლიქეს მოძღვრების გავრცელებამ საფუძველი მისცა ნეოპლატონიზმის განვითარებას პერგამოსსა და ათენში. ჩამოყალიბდა პერგამოსისა და ათენის ნეოპლატონური სკოლები, ათენში კვლავ აღორძინდა პლატონიზმი. ჯერ კიდევ მეხუთე საუკუნეში სირიელმა თეოლოგებმა პრობმა და კუმიმ თარგმნეს არისტოტელეს თხზულებები, კერძოდ, მისი „ლოგიკა“. პრობმა თარგმნა „ისაგოგე“ და დაურთო მას კომენტარები. პრობის საქმიანობა თავდაპირველად დაიწყო ანტიოქიაში, რაც დადასტურებულია სხვა მონაცემებითაც. მისი შემოქმედებითი განვითარების მნიშვნელოვან ეტაპად შეიძლება ჩაითვალოს მეხუთე საუკუნე. ის იყო ედესის ეპისკოპოსის ივეს თანამედროვე. პრობს ეკავა მაღალი თანამდებობა და ამავდროულად იგი იყო საერო და სასულიერო პირი. მისი ოფიციალური სტატუსი იყო ქალაქი ანტიოქიის არქიატრი (უფროსი ექიმი), რაც ძალიან მაღალი თანამდებობაა. როგორც არქიდიაკონი, ის იყო პატრიარქის ტახტთან ახლოს მდგომი პირი. „ისაგოგეს“ თარგმანი და განმარტებები პირველი ნაშრომია, რომლის დანიშნულებაც იყო ტექსტის ახსნა [Micheau 2008: 219-246; Gutas 1998: 413; Пигулевская 1979: 90].

აბდიშო თავის კატალოგში ერთ ჯგუფში აერთიანებს ივე ედესელს, პრობსა და კუმის. „ივემ, პრობმა და კუმიმ თარგმნეს ბერძნულიდან სირიულ ენაზე განმარტებითი წიგნები და არისტოტელეს თხზულებები,“ - წერს იგი. ი. ასემანი პრობსა და კუმს ნიზიბინის აკადემიის „ექიმებად“ თვლიდა. მისი სიტყვებით, ისინი ედესის ეპისკოპოს ივესთან ერთად თარგმნიდნენ თეოდორე მოფსუესტელის წიგნებს. ნესტორიანული ფილოსოფიური იდეების განვითარებაში პრობი იკავებს გარკვეულ ადგილს. მისი კომენტარები „ისაგოგეზე“ ადასტურებენ ფილოსოფიურ სფეროში ბერძნული შრომების საფუძველზე არსებულ დამოუკიდებელ საქმიანობას. „ისაგოგე“ ითარგმნა ასევე სერგიოს რეშაინელის მიერ. არსებობს პორფირის „შესავლის“ კიდევ ერთი თარგმანი, რომელიც მიეკუთვნება ათანასე ბალადს (გარდაიცვალა 686 წელს). ამდენად, 300 წლის განმავლობაში ყოველი ასი წლის შემდეგ ჩნდებოდა „ისაგოგეს“ ახალი სირიული თარგმანი. მათი შედარება ბერძნული და სირიული ფილოსოფიური ტერმინების შეპირისპირების საშუალებას იძლევა. ეს შეპირისპირება მიუთითებს მთარგმნელების მიერ სიტყვის მოძებნის მცდელობასა და უფრო ზუსტი, გამომხატველობითი, განყენებული ცნებების მიკვლევის სურვილზე [ჭელიძე 1998: 67; Пигулевская 1979: 92].

ნესტორიანელთა ფილოსოფიური შეხედულებების ზოგად განვითარებაში დიდ როლს თამაშობდა კათოლიკოსი მარ აბა პირველი (540-552), რომელიც რამდენიმე წლის განმავლობაში ნიზიბინის აკადემიის მასწავლებელი იყო. 525 წლიდან 530 წლამდე მან გადაწყვიტა მოგზაურობა ვინმე თომასთან ერთად, რომელიც ედესის მცხოვრები იყო და კარგად იცოდა ბერძნული ენა. მარ აბა და თომა იმყოფებოდნენ პალესტინაში, ეგვიპტეში, ბიზანტიის სხვადასხვა მხარესა და კონსტანტინოპოლში. მარ აბამ მოახერხა, ეთარგმნა ძველი ბერძნული ნესტორიანული ლიტურგიის ტექსტები, დაენერა ეგზეგეტი-

კური ნაშრომები და იურიდიული ტრაქტატი ქორწინებაზე, რომელშიც მან განსაკუთრებით გააპროტესტა ერთსისხლიანთა საქორწინო კავშირი. უნდა დავასახელოთ ტრაქტატი ლოგიკის შესახებ, რომელიც დაწერა „არისტოტელეს ფილოსოფიის“ გავლენის ქვეშ მყოფმა პავლე სპარსელმა. ირანის მეფე ხოსრო I ანუშირვანი დაინტერესებული იყო არისტოტელეს თარგმანებით. პავლე სპარსელს შეუდგენია არისტოტელეს „ლოგიკის“ მოკლე შეჯამება სირიულ ენაზე, ის ეძღვნება ხოსრო ანუშირვანს. ამავე მეცნიერის კიდევ ერთი ტრაქტატი ცნობილია სევერიუს სებოხტას მიერ ფალაური ენიდან შესრულებული თარგმანით. ხოსრომ ბიბლიოთეკაში თავი მოუყარა რიგ ფილოსოფიურ ნიგნებს, ხოლო პავლეს ძღვენი მიუთითებს ხოსროს მხრიდან სირიელებთან ხელსაყრელ და შემწყნარებულ ურთიერთობაზე [Brock 1993: 3-9; Gutas 1998: 46; Пигулевская 1979: 103].

მონოფიზიტები სირიული კულტურის განვითარებაში უფრო მცირე როლს თამაშობდნენ, ვიდრე ნესტორიანელები. საკმარისია, დავასახელოთ ფილოქსენ მახუგელი (გარდაიცვალა დაახლოებით 522 წელს) და სიმონი, ბეთარშამას ეპისკოპოსი (გარდაიცვალა კონსტანტინოპოლში 548 წლამდე). ფილოქსენი ფართოდაა ცნობილი, როგორც ავტორი სახარების თარგმანისა სირიულ ენაზე. ის ბევრს წერდა დოგმატურ და ასკეტურ თემებზე და აითვისა წმინდა წერილის დიდი ნაწილი. სიმონი სამჯერ იყო კონსტანტინოპოლში, ქადაგებდა ქრისტიანობას და მონოფიზიტურ შეხედულებებს ირანის აღმოსავლეთის მხარეებში. მას ეკუთვნის წერილი, სადაც აღწერილია სპარსული ქრისტიანული ეკლესიის ოფიციალური გადასვლა ნესტორიანელ ეპისკოპოსთა ხელში [Brock 1993: 3-18; Gutas 1998: 46; Пигулевская 1979: 105].

იაკობ სერუგელის ლიტერატურული საქმიანობა (გარდაიცვალა 521 წელს) ეძღვნება საღვთო წერილის, ლიტურგიის განმარტებებს. ჰომილეტიკა და ქადაგებები მოიცავენ სხვადასხვა თემას ადრეული ქრისტიანობის ისტორიიდან. მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობა უზარმაზარია, მან გაამდიდრა სირიული ლიტერატურა ახალი დოგმატური დებულებებით. მონოფიზიტების დოქტრინის მგზნებარე მქადაგებელმა, იაკობ ბარადეუსმა (გარდაიცვალა 578 წელს), დატოვა სასულიერო შრომები. მისი სახელის მიხედვით, სირიელ მონოფიზიტებს იაკობიტები ეწოდათ. იოანე ეფესელის (გარდაიცვალა 586 წ.) „ეკლესიის ისტორიამ“ და „აღმოსავლეთის კონფესიათა ცხოვრებამ“ შეინარჩუნა მრავალი ფაქტი და ინფორმაცია იდეოლოგიური ბრძოლების შესახებ ბიზანტიასა და ახლო აღმოსავლეთში [Brock 1993: 3-18; Gutas 1998: 46; Пигулевская 1979: 106].

მეექვსე საუკუნის სირიული საგანმანათლებლო ტენდენციები უკავშირდებოდა არა მხოლოდ თეოლოგიის სფეროს, არამედ სხვა დისციპლინებსაც, კერძოდ კი ალქიმასა და მედიცინას. მათ განსაკუთრებული ყურადღება მიაპყრეს მონოფიზიტებმა, რომელთა შორის, პირველ რიგში, უნდა დავასახელოთ სერგიოს რეშაინელი. სირიის მეცნიერება, რომელიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ადრეულ შუა საუკუნეებში, ითვლება ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან პერიოდად, მაგრამ ამავედროულად ძალიან მცირე რამაა ამ სფეროში შესწავლილი. ისტორიულ თხზულებებთან ერთად, სირიელი ავტორების სამეცნიერო ტრაქტატები მეტყველებენ კულტურის მაღალ დონეზე, სირიელების ინტერესებსა და ფართო მოთხოვნილებებზე. ქალაქის მდიდარი

ელიტა დაინტერესებული იყო გრამატიკისა და მეცნიერების განვითარებით, რაც საჭირო იყო პრაქტიკული საქმიანობისთვის. სასკოლო განათლებამ, ეგზეგეტიკის, ფილოსოფიის, მედიცინისა და სხვა მეცნიერებების ჩათვლით, სირიელებთან მაღალ დონეს მიაღწია. მიუხედავად ამისა, სირიული სამეცნიერო ლიტერატურის მნიშვნელობა და მისი ორიგინალურობა ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ აღიარებული. განათლების კლერიკალურ მიმართულებასთან ერთად, განვითარდა საერო მეცნიერებებიც, რომელთა შორის წამყვან ადგილს იკავებდა მედიცინა. ისევე, როგორც მათემატიკა და გეოგრაფია, უძველესი დროიდან მედიცინაც ითვლებოდა მეცნიერებად, რომელშიც პრაქტიკული გამოცდილება თეორიასთან იყო შერწყმული. უდიდესი მნიშვნელობისა იყო ბერძნული სამეცნიერო ლიტერატურის სირიული თარგმანები არაბული ცოდნის განვითარებისთვის. ანტიკური სამყაროს სამეცნიერო აზრი, რომელმაც ბევრი მიმართულებით მიაღწია დიდ სიმაღლეებს, როგორც „ნარმართული“ მეცნიერება, არ ყოფილა პოპულარული არც თვით ბიზანტიაში და არც მის სირიულ პროვინციებში. დესპოტი იუსტინიანეს მმართველობისას ათენიდან 529 წელს გაძევებულ იქნენ „ნარმართი“ ფილოსოფოსები, მაგრამ ალექსანდრიასა და კონსტანტინოპოლის აკადემიებში მათ გააგრძელეს თავიანთი საქმიანობა. სირიელი მწერალი იოანე ეფესელი იყო ერთ-ერთი ინკვიზიტორი იმპერატორ იუსტინიანეს სასახლის კარზე, იგი ძალადობით ნერგავდა ქრისტიანობას, მოსპო „ნარმართული“ ხელოვნების ძეგლები და „ელინისტური“ ნიგნები ცეცხლს მისცა [Brock 1994: 149-60, 234-35; Gutas 1998: 234; Пигулевская 1979: 109].

სერგიოს რეშაინელი თავისი დროის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ადამიანია, რომელმაც ერთმანეთს შეუთავსა თეორიული სწავლება და პრაქტიკული საქმიანობა. ის იყო დახელოვნებული ექიმი, ორიგინალური ტრაქტატების ავტორი და არისტოტელესა და გალენის ნაშრომების სირიულ ენაზე ერთ-ერთი პირველი მთარგმნელი. მან დიდხანს შეინარჩუნა პრესტიჟი ახლო აღმოსავლეთის შუა საუკუნეების მეცნიერებაში. შეიძლება ითქვას, სირიელი ავტორების მიზანი იყო არა ის, რომ შეექმნათ თავიანთი დამოუკიდებელი ფილოსოფიური სისტემა, არამედ გადმოეცათ ჭეშმარიტება; ჭეშმარიტებად კი მათ ბერძნული ფილოსოფია მიაჩნდათ.

„სირიელებს შორის იყვნენ ასევე არაჩვეულებრივი ექიმებიც, როგორც სერგიოს რეშაინელი, რომელმაც პირველმა მთარგმნა ფილოსოფიური და სამედიცინო ნიგნები ბერძნულიდან სირიულზე“, – იტყობინება XIII საუკუნის სირიელი არაბი მწერალი, გრიგორი აბუ-ლ-ფარაჯ ბარ შებრეუსი [Brock 1994: 234-35; Gutas 1998: 234; Пигулевская 1979: 111].

უკვე მეხუთე საუკუნეში სირიელები ენეოდენ ბერძნული ენიდან მთარგმნელობით საქმიანობას ედესის „სპარსელთა სკოლაში“. ზენონის დამხობისას (ჩვ. წ. აღ.-ით 489 წ.) „სპარსელთა სკოლამ“ არსებობა ნიზიბინში გააგრძელა. სპარსეთთან დაკავშირებით ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საუკუნეების განმავლობაში ყვაოდა ჯუნდიშაპურის სამედიცინო აკადემია, რომელიც, ერთი მხრივ, დაკავშირებული იყო კულტურის უძველეს კერებთან, მეორე მხრივ კი, ბერძენი ტყვეებისაგან შეთვისებულ „ელინისტურ სიბრძნესთან“. აქ თავი მოიყარეს გამოქცეულმა ნარმართმა ნეოპლატონიკოსებმა, რომლებიც გამოძევებულ იქნენ ათენიდან იუსტინიანეს დროს. ყოველ შემთხვევაში,

როდესაც სვამენ კითხვას ახლო აღმოსავლეთში სამეცნიერო ლიტერატურის შესახებ, სერგიოს რეშაინელის სახელი მოქცეულია მეცნიერთა, კომენტატორებისა და ანტიკური თხზულებების თარგმანების სიის დასაწყისში. ამის შესახებ არაერთხელ იტყობინებიან როგორც სირიელი, ისე არაბი მწერლები, რომლებიც მას უწოდებენ „ბერძნული ენის მცოდნესა“ და „ფილოსოფოსს“, მას მოიხსენიებენ, როგორც დაოსტატებულ ექიმს. სერგიოს რეშაინელი გახლდათ მღვდელი, ექიმი, მთარგმნელი. მან განათლება მიიღო ალექსანდრიაში ამონიოსის სკოლაში. იგი პირველ რიგში დაინტერესებული იყო არისტოტელეს ლოგიკით, რომელიც არის აუცილებელი საფუძველი მეცნიერებისა. მისი ნაშრომების მხოლოდ მცირე ნაწილია ჩვენამდე შემონახული და აქედან ძალიან ცოტაა გამოცემული [Frank 1958-9: 231-51; Gutas 1998: 244; Пигулевская 1979: 113].

სერგიოსმა განათლება მიიღო ალექსანდრიაში, სადაც გარკვეული დროის განმავლობაში ისმენდა „სხვადასხვა მასწავლებლის“ ლექციებს. როდესაც ის ალექსანდრიაში ჩავიდა, მან ბერძნული ენა უკვე კარგად იცოდა. დაწყებითი განათლება სამშობლოში მიიღო. კლერიკალურმა ინტრიგებმა იძულებული გახადა, გადასულიყო ანტიოქიაში, შემდეგ კი რომში. რომიდან ის გადავიდა ავაპიტე I-თან კონსტანტინოპოლში, სადაც 536 წლის აპრილში მოულოდნელად გარდაიცვალა. როგორც მთარგმნელი და მწერალი, სერგიოსი ძალიან ნაყოფიერი იყო. მისი თხზულებების ნაწილმა მოაღწია ჩვენამდე. განსაკუთრებულად ღირებულია ბრიტანეთის მუზეუმის VII საუკუნის ხელნაწერი [Add. 14658], რომელიც დაწერილია მკაფიო ესტრანგელოთი პერგამენტზე. ამას გარდა, გამოყოფილი ტრაქტატები შემონახულია ამავე მუზეუმის ხელნაწერებში [Add. 14660 და 14661, VI ან VII საუკუნე, Add. 17156, VIII ს.] და ბერლინის ბიბლიოთეკის ხელნაწერში [Sachau N 88], რომელიც დაწერილია 1260 წ. თხზულების შინაარსი და სერგიოსის თარგმანები, შესაძლოა, დაიყოს ძირითად ჯგუფებად: ფილოსოფიური, ნატურფილოსოფიური და სამედიცინო თხზულებები.

ფილოსოფიური თარგმანებიდან შემონახულია არისტოტელეს კატეგორიების სირიული ტექსტი (ბრიტანეთის მუზეუმის ხელნაწერი). მასვე ეკუთვნის პორფირის „ისაგოგეს“ თარგმანი. „ისაგოგე“ ფართოდ იყო გავრცელებული შუა საუკუნეების სკოლებში ფილოსოფიის შესასწავლად. ტრაქტატი „სულის შესახებ“, რომელიც ეკუთვნის არისტოტელეს, ცნობილია ასევე სერგიოსის სირიულ თარგმანში. რეშაინელი არა მარტო თარგმნიდა, არამედ ცდილობდა, განემარტა და თავისებურად გადმოეცა სირიულ ენაზე ლოგიკა და ფილოსოფია. სერგიოსის ყურადღება მიიპყრო დიონისე არიოპაგელის თხზულებებმაც და მისმა ნაშრომებმა პანთეიზმისა და ნეოპლატონიზმის შესახებ [Louth 2011:49]. სერგიოსი ცნობილია, როგორც მთარგმნელი მისი წიგნებისა სირიულ ენაზე, რაც ასევე ასახავს სერგიოსის ინტერესების ფართო დიაპაზონს. როგორც ფილოსოფოსი, იგი რჩება ალექსანდრიის სკოლის დამაჯერებელ წარმომადგენლად.

ამრიგად, წარმოდგენილი მასალიდან ნათლად ჩანს, რომ ანტიკური ფილოსოფია და მეცნიერება მაღალ დონეზე იყო თარგმნილი და კომენტირებული სირიულ ენაზე ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე არაბთა სახალიფოში დაიწყებოდა მთარგმნელობითი საქმიანობა, ამიტომაც არ არის სწორი, როდესაც

სირიულ თარგმანებს მხოლოდ შუალედურ მნიშვნელობას ანიჭებენ, მათ და-
მოუკიდებელი სამეცნიერო ღირებულება აქვთ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ჭელიძე, მ. (1998). ელინიზმის ფილოსოფია ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- Chelidze, M. (1998). *Elinizmis filosofia adrindeli kristianobis epoqashi* [Philosophy of Hellenism in the epoch of early Christianity], Tbilisi University Press.
- Brentjes, S. & Morrison, R. (2010). *The Sciences in Islamic Societies*, *The New Cambridge History of Islam*, 4, *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. I. Robert, 564–569, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brock, S. (1994). *Greek and Syriac in Late Antique Syria, Literacy and Power in the Ancient World*, ed. A. K. Bowman and G. Woolf, repr. in *From Ephrem to Romanos*, 149–60, 234–35, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brock, S. (1999). *The Syriac commentary tradition, Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, ed. Ch. Burnett, *The Warburg Institute*, 3–18, repr. in *From Ephrem to Romanos, Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, *Variorum*, London: Ashgate.
- El-Hibri, T. (1999). *Al-Mamūn: the Heretic Caliph, Reinterpreting Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frank, R. (2006). *Some Fragments of Ishaq’s Translation of the De Anima*, *Cahiers de Byrsa*, 8, 231–51, repr. in *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam, Texts and Studies on the Development and History of Kalam*, 1, 122–142, ed. D. Gutas, Aldershot & Burlington: Ashgate.
- Griffith, S. (1986). *Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century; The Example of the Summa Theologiae Arabica*, *Byzantion, Revue Internationale des Etudes Byzantines*, 56, 117–138, Bruxells: Peeters Publishers.
- Gutas, D. (2006). *The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism, Organizing Knowledge, Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, ed. G. Endress, 91–101, Leiden: Brill.
- Gutas, D. (1998). *Greek Thought, Arabic Culture, The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society*, London: Routledge.
- Haddour, A. (2008). *Tradition, Translation and Colonization: The Graeco-Arabic Translation Movement and Deconstructing the Classic, Translation and the Classic*, 203–226, Oxford University Press.
- Louth, A. (2011). *The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor, Re-thinking Dionysius the Areopagite*, ed. Sarah Coakley, Charles M. Stang, London: John Wiley & Sons.
- Micheau, F. (2008). *Baghdad In The Abbasid Era: A Cosmopolitan And Multi-Confessional Capital, The City in the Islamic World*, Leiden: Brill.
- Nasr, S. (1996). *The Meaning and Concept of Philosophy in Islam, History of Islamic Philosophy*, I–II, 21–26, ed. S. H. Nasr and O. Leaman, London–New York: Routledge.
- Prince, Ch. (2002). *The Historical Context of Arabic Translation, Learning and the Libraries of Medieval Andalusia, Library History*, 1, 73–87, Edinburgh University Press.
- Rashed, R. & Biard, J. (1999) – *Les Doctrines de la science de l’antiquité à l’âge classique*, Leuven: Peeters Publishers.
- Rashed, R. (2000). *Les Mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle, III: Ibn al Haytham, Théorie des coniques, constructions géométriques et géométrie pratique*, London: al-Furqan.
- Rashed, R. (1989) – *Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics, History of Science*, 27, 199–209 Boston: Science History Publications.

- Saliba, G. (2009). Revisiting the Syriac Role in the Transmission of Greek Sciences into Arabic, *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 4, 27–32, ed. A. Harrak, Piscataway: Gorgias Press
- Пигулевская, Н. (1979). *Культура сирийцев в средние века*, Москва: Издательство Наука.
- Ранович, А. (1950). *Эллинизм и его историческая роль*, Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук.

The work analyzes the general trends and regularities of the spread of ancient science in the Christian East. The experience of the Syrians is particularly interesting. Melchites, Jacobites, and Nestorians alike translated a number of Greek works. This issue is also important from the point of view that during the Abbasid era Syriac intermediate translations were used in the process of translation into Arabic. In some cases it has been suggested that Syriac scholars only produced such helpful, technical texts, which is incorrect. The Syrians had their own attitude towards the Greek secular heritage, and their translations are for the most part marked by an independent, self-contained purpose.

The flourishing of Syriac culture in the medieval era is linked to the exciting life of Middle Eastern cities. On thousands of caravan routes, in the ports of the Red and Mediterranean Seas and the Indian Ocean, the Syrians were one of the first to take a firm place on the "Silk Road". The Syrians were in control of the trade, and they fought with the Persians and later the Arabs to maintain their position. The use of the Syriac language at the international level was due to the geographical location of the Syrians between Byzantium and Iran. Their script and language spread throughout Central Asia. Not only the Syriac language and script, but also Syriac literature played a leading role in the development of Eastern culture. The Syriac language was a kind of link that allowed the peoples of the Near and Middle East to learn Greek science, so that they could then reach creative flourishing on Arabic and Persian soil. The high development of philosophy and science in the Middle Ages East was revealed as a result of long processes that were based on the introduction of ancient Greek culture. It was reworked and transformed in the eastern states.

Antioch turned out to be a crossroads. The high level of education made it a rival of Alexandria. When the glory of Petra and Palmyra faded, Antioch once again took center stage, and Greek became the spoken and written language of coastal Syria. However, the Syriac language was also preserved in it. Syriac's cradle, as its center of flourishing, was the Mesopotamia, where Aramaic was the language of business for centuries as far back as the Achaemenids in Edessa, Nizibin, Amid, and Keneshrin. Gradually, it acquired a new quality, turned into a developed Syriac language, in which any thought could be expressed: philosophical, scientific or dogmatic. In this regard, the spread of Christianity played an important role. The literature of the Syrians spread in the Mesopotamia, from which the ancient literary monuments were derived, which was followed by literary activity in Syria and its center, Antioch. Deep, independent, self-contained teachings that reflect ancient traditions arose out of paganism. It is possible that different genres of literature developed before the birth of Christ. They existed not only in cult and mythological texts, but also in secular writings. Works of secular literature, in particular practical philosophy, were widely distributed in the pagan milieu. Practical Stoic philosophy, Gnostic and hermeneutical literature were the fruits

of Hellenistic wisdom, in which the teaching of Alexandria had a smaller share than that of Athens.

The study of formal logic and analytics was based on the works of Aristotle, but in the latter case the ancient Greek teachings were assimilated through the prism of Neoplatonism, which was enriched by the ideas of Plato. A monument of practical philosophy is the "Novel on Ahikar", which is known in many versions in different languages. There are Greek, Syriac, Ethiopic, Arabic, Armenian and Slavic versions of these works. The story of Ahikar is one of the ancient monuments of Syriac literature. Language, writing and literature cannot find wide spread if there are no traditions and systematic transmission of knowledge. The Syrians were strong in their schooling, in which literacy, scripture, knowledge of the encyclopedia of the time, the Bible, and elements of Hellenic education were assimilated. For the Syrians, given the historical conditions in which they lived, literacy was of great importance. Most of the Syrian schools, as far as some sources allow us to say, were similar to the church-monastic schools, the well-known Latin schools of the West, the schools of Eastern Greece and the entire Slavic world. These types of schools are well known in the Muslim, Buddhist and Brahmanical worlds. The origins of this school are linked to ancient and Greek traditions, which were reworked and updated. Syrian temples were centers of Greek culture, where works of ancient philosophy and natural sciences were translated along with commentaries on the Bible.

The Monophysites and Nestorians are known to have competed for dominance over the Syrian towns and villages in the Middle East, including influence over the Arab tribes. The Monophysites also showed zeal in setting up schools. In the area of Bet Nuhadra, located between the Tigris and the Great Zab, schools were built. However, it should also be noted that the Nestorian schools were more famous. This is especially noticeable for the eighth century. The activities of the Syrian schools of the fourth and fifth centuries are fragmentary, but by the sixth and seventh centuries they acquire an increasingly established character. It is interesting to note that the original teaching program, as well as its methods, were not only preserved over many centuries, but also had an international character. As throughout Christendom, the Syrians began their teaching from the Psalms. In exegesis, the Nestorians followed the interpretations of Theodore of Mopsuestia, which were the classic model of the Nestorian school.

Among the Syriac schools, the Nizibin translation school occupied the most prominent place. This school is also interesting in that it was outside the sphere of Byzantine influence from 363, although its intellectual life was connected with Sasanian Iran. A prominent figure in Nizibin was Barsuena, who was the Nestorian bishop of the Persian Church of Nizibin. He founded the Nestorian school, which had a great influence not only in the East, but also in the West. His goal was to establish a school that would equal Alexandria in importance and play as crucial a role in the spread of Hellenistic culture as Alexandria. As for the Edessa school, it was founded in the 4th century by Ephraim the Syrian, when he left Nizibin, which was conquered by the Iranians. Edessa became a center of learning, which after some time was destroyed by the tension between the Monophysites and the Nestorians. The school of Edessa was abolished in the second half of the 5th century. Syriac language and literature carried new ideological representations of philosophical ideas, cosmological and geographical concepts, scientific information in the fields of alchemy and medicine. This knowledge was based on the Greco-Byzantine teachings, which were developed and revived with new data by the Syrians and, later, the Arabs. Under the Seleucids, the spread of the

Greek language in Asia Minor was even more successful. Antioch became the meeting place of Greek and Syriac culture, which showed excellent results in all areas with a high level of development. The Syriac literary language was formed in the middle of the Mediterranean, which was associated with the Christianization of Syria.

The Syriac language was undoubtedly the spoken and written language of the Syrian cities. Even in ancient times, the Bible was translated into Syriac. It was created not only by the efforts of one, but many people who worked hard at different times. In connection with the Christianization of Mesopotamia, canonical and liturgical books of the New Testament, sermons were translated. With the help of translation from Greek, the composition of the Syriac language was significantly changed, its vocabulary was enriched. Most of the Greek terms were absorbed by the Syrians, who were translated. Such Greek terms were used not only in the translations but also in the original Syriac writings. The pagan Syrian aristocracy knew the Greek language - the language of science and rich literature. From the beginning of the creation of Christian Greek writings, the Syrians soon turned to the translation of high society literature, and they also showed an early interest in philosophy on the one hand and medicine on the other. They translated Plutarch's, Lucian's, and Pseudo-Socratic dialogues. It should be noted that only the Syriac language about "well-wishers" of Themistocles is preserved. There is an entire text of Themistocles's "Friendship" in Syriac, preserved in an abridged form in Greek.

The earliest figure of Syriac culture whose name has reached us is Tatian the Syrian. He is known as the author of the Diatessaron, whose narrative sequence is based on the text of the four Evangelists. This work was composed between 175 and 180 AD, probably in the Syriac language. An Arabic translation and a few fragmentary extracts allow us to guess what this text was like. Already in the first half of the third century, there was a Greek translation of this harmony, as indicated by the discovery of an excerpt of the Greek text "Diatessaron" in Dura-Euphrates. Tatian's "Diatessaron" found great recognition both in the West and in the East. It was read during church services. Although the liturgical use of the "Diatessaron" ceased at the beginning of the 5th century, its influence was felt much later. Bishop Theodore (before the middle of the fifth century), who emphasized the liturgical reading of the Diatessaron in his diocese, reported that the Diatessaron was read in 200 of the 800 churches under his jurisdiction. The following data testify to the leading role played by the Syrians in the early history of Christianity, in the formation and development of Christian doctrines. It is characteristic that the Christian-Syrians were interested in the same circle of ideas in which the pagan philosophy was reflected. They, like the Greco-Christians, aspired to master philosophy and tried to put it to the service of their faith. In this regard, the personality of the scholar, philosopher and poet, Bardesane, stands out. At the dawn of Syriac culture, an interesting, vivid figure of "the last agnosticist" appears, which combined ancient Mesopotamian philosophies, Christianity, and Gnostic teachings that emanated from Alexandria.

Bardesane was born in 154 in Edessa in a distinguished family. He grew up with the future king Abgar at the Court of the palace, where he stayed later. It is known from history that Abgar VII and his entourage accepted Christianity. Bardesane, as a courtier of this king, also converted to Christianity. He knew both Syriac and Greek. In cosmogony he made connections with ancient astrological beliefs. He spoke of the special carnal nature of Christ and denied the resurrection of the body. In 216, when Caracalla captured Edessa, Bardesane fled to Armenia, where he appears to have

compiled a history of the Armenian kings in Syriac, which he translated into Greek. Movses Khorenets reports about this. An Armenian historian, who calls Bardesan a follower of the Valentinian sect, says that he recently broke away from the sect and founded his own. Movses Khorenets, the "Armenian Herodotus," considers Bardesan's compiled history to be true, and, in addition, mentions his numerous sermons directed against heretics. 222 is considered the date of Bardesan's death. The famous "Book of the Laws of the Lands" is a dialogue of Bardesan's student, Philip, of the Syriac edition "On Spirituality", the authorship of which is attributed to Bardesan. Bardesan's philosophical influence, his astrological and astronomical teachings among scholars of the last century were amazingly great. It appeared both with the Syrians and in Greek literature. Although many accused Bardesan of being associated with Gnostic teachings and local Babylonian astrological traditions, his strong influence is noted in the thought of all Christian and pagan writers. "The Book of the Laws of the Nations" is considered a typical example of that complex literary movement that combines Christian teachings, Hellenistic gnosis and Babylonian astronomy. The form itself is dialogue, which is considered to be an imitation of the form of ancient philosophy centered on Socrates. The philosophical conclusion reached by Bardesan was his position on the free will of man, which is not subject to nature, i.e. natural law, nor to fate. He is free and can independently create good and evil deeds. The main content of Bardesan's teaching is given in the "Book of the Laws of the Lands". In the polemical form of the dialogue, it tells about the beliefs about stars, luminaries and the world that were common in the Middle Ages. It combined the old ideas of Babylon, the teachings developed by the Gnostics, as well as the cosmographic views of ancient philosophy.

In addition to Bardesan's astrological calculations, another creative feature of his personality is his poetic creation, which he passed on to his son. According to Psalms, Bardesan composed 150 hymns of praise that reflected his theological views. Some of them are known thanks to the fact that Ephraim the Minor used them in his verse forms, invested them with orthodox faith, and in some cases preserved the content, on the basis of which he established a connection with Bardesan's views. Bardesan's poems were not preserved. It is known about them from the works of later writers, especially Ephraim the Minor. Bardesan was the last Gnostic, an interesting figure of his time, a pagan convert to Christianity, conversant with both Greek and Syriac, as well as astrology and ancient Chaldean Babylonian teachings. He was an astronomer, a calculator of the movement of lights, a philosopher, a talented poet, who left us his own school. Among his followers were his son Harmona and his pupil Philip, who wrote the dialogue "Destiny" and published "The Book of the Laws of the Lands".

Along with the development of Syriac philosophy, the translation of Greek philosophical writings also developed. Syriac cultural figures, especially in the Byzantine period, were usually well versed in the Greek language and could read Greek writings in the original. It must be said that the translation activity was necessary for the expansion of the circle of readers and the development of the achievements of ancient science. The philosophical writings of the Greeks were necessary for the development of theology, homiletics and, especially, apologetics. Polemics with paganism, in particular with Zoroastrianism, later with the Muslim world, required logical argumentation. Logic was the weapon needed to achieve this goal. Aristotle's "Organon", as well as Porphyry's "Isagoge", occupied a great place in the scientific studies of the Syrians. Aristotle's works, their definitions, hermeneutics and analytics were at the center of the development of ancient philosophy. The appropriation of Aristotle's logic may have begun to

some extent even before the Nestorian polemics, who showed a renewed interest in philosophy, renewed translation activities, and also absorbed other areas of Greek literature.

One of the first translators of Greek philosophical literature into Syriac was Ives, who supported the views of Theodore of Mopsuestia, which led to a bitter dispute between Ives and Rabula, bishop of Edessa. However, in 435 Ives took the throne of the bishop of Edessa. He remained a bishop until his death in 457. Ives used Aristotle's dialectical and well-known logical constructions. His contemporaries, the teachers of the Academy of Edessa, Cumus and Probus, translated not only the works of Theodore of Mopsuestia, but also the works of Aristotle. These translations were preserved in the Nestorian and Monophysite versions. This indicates that both directions of the intellectual life of the Syrians sought a basis in the logical positions developed by the Greeks. Probus translated part of the *Isagoge* and the *Organon* and was one of the first to add commentaries to Aristotle's works. It cannot be overlooked the fact that researchers sometimes exaggerated the idea of Aristotle's special role and did not give the necessary importance to Platonism and Neoplatonism. The most important of all these directions were the philosophical branches that spread and were later adopted by the Byzantine Greeks and Syriacs. Plotinus was born in 205 AD, he was a representative of the Alexandrian school of philosophy, well versed in Gnostic and hermeneutical literature. From Alexandria, Plotinus moved to Rome, where he became the head of the Neoplatonist school. He died in 270. In Byzantium, the Greeks and Syrians relied on Aristotle and interpreted it, but they absorbed it through the teaching of Alexandria, which was deeply influenced by Neoplatonism. The interpretations of Aristotle's works bore traces of Plotinus' philosophy, to which his student Porphyry contributed. The Syrians passed on their translations to other peoples of the Middle East. Commentaries used not only the philosophy of Aristotle and his formal logic, but also the theories of Neoplatonism, which were further developed with the Arabs. Porphyry and his "*Isagoge*" played a major role in medieval education. Porphyry was a Syrian by origin, a resident of Thira (233 AD). He studied in Athens and Rome under Plotinus, whom he later became a follower of. Porphyry spent part of his life in Sicily, then returned to Rome and died in 304. His main activities included commenting on, elucidating and disseminating the philosophical teachings developed by his teacher, Plotinus. Porphyry's essential contribution to philosophical theories was his "introduction" ("*Isagoge*"), where he touched on the theoretical issues of Aristotle's categories, which he reduced to five general concepts (genus, form, specific difference of forms, essential sign and non-essential sign), and there he raised the question of the nature of the categories. "*Isagoge*" was translated into Syriac many times, new concepts enriched the language, already known words were understood by the Syrians in their special philosophical meaning, Greek terms were adopted, new concepts were created, which perfected the language. Porphyry's *Isagoge* taught the elements of logic in the East and later in the West. Aristotle's logic was first given a formalized form by Porphyry, which was supposed to play the role of a formal weapon of thought.

Iamblichus (283-330), the founder of the Neoplatonic school in Syria, was a student of Porphyry. Iamblichus continues the tradition of Porphyry by commenting on the writings of Plato and Aristotle, in which he makes some changes. In the development of Neoplatonism, the spread of the teachings of Iamblichus in Syria gave rise to the development of Neoplatonism in Pergamos and Athens. Neoplatonic schools of Pergamos and Athens were formed, Platonism was revived in Athens. As early as the

fifth century, the Syrian theologians Probus and Cumus translated Aristotle's writings, in particular his "Logic". Probus translated "Isagoge" and added comments to it. Probus's activity first began in Antioch, which is confirmed by other data. The fifth century can be considered an important stage of his creative development. He was a contemporary of Ives, bishop of Edessa. Probus held a high position and at the same time he was a layman and a clergyman. His official status was archiater (chief physician) of the city of Antioch, a very high position. As an archdeacon, he was the closest person to the patriarch's throne. The translation and explanations of "Isagoge" is the first work whose purpose was to explain the text. Abdisho combines Ives, Edesian, Probus and Cumus in one group in his catalog. "Yves, Probus, and Cumus translated expository books and works of Aristotle from Greek into Syriac," he wrote. I. Asseman considered Probus and Cumus to be the "doctors" of the Nizibin Academy. According to his words, they were translating the books of Theodore of Mopsuestia together with Bishop Yve of Edessa. Probus occupies a certain place in the development of Nestorian philosophical ideas. His comments on "Isagoge" confirm the independent activity in the philosophical field based on Greek works. "Isagoge" was also translated by Sergius of Reshaina. There is another translation of Porphyry's "Introduction" attributed to Athanasius Ballad (died 686). Thus, for 300 years, a new Syriac translation of Isagoge appeared every hundred years. Comparing them allows for a contrast between Greek and Syriac philosophical terms. This contrast indicates the translators' attempt to find the word and the desire to trace more precise, expressive, applied concepts.

As early as the fifth century, Syrians were engaged in translation from Greek in the "School of the Persians" in Edessa. During the overthrow of Zeno (489 AD), the "Persian school" continued to exist in Nizibin. Regarding Persia, it should also be noted that the medical academy of Jundishapur flourished for centuries, which, on the one hand, was connected to the ancient centers of culture, and on the other hand, to the "Hellenistic wisdom" acquired from the Greek captives. The fugitive pagan Neoplatonists, who were expelled from Athens during the time of Justinian, gathered here. In any case, when the question is asked about scientific literature in the Middle East, the name of Sergius of Reshaina is placed at the top of the list of scholars, commentators and translations of ancient works. This is repeatedly reported by both Syrian and Arabic writers, who call him "a scholar of the Greek language" and "a philosopher", referring to him as a skilled physician. Sergius of Reshaina was a priest, a doctor, a translator. He was educated at the school of Ammonios in Alexandria. He was primarily interested in Aristotle's logic, which is the necessary foundation of science. Only a small part of his works have been preserved to us and very few of them have been published. Sergius received his education in Alexandria, where he listened to the lectures of "different teachers" for some time. When he arrived in Alexandria, he already knew the Greek language well. He received his primary education in his homeland. Clerical intrigues forced him to move to Antioch, and then to Rome. From Rome he moved to Agapite I in Constantinople, where he died suddenly in April 536. As a translator and writer, Sergius was very prolific. Some of his writings have reached us. Of particular value is a 7th-century manuscript in the British Museum (Add. 14658), written in clear estrangelo on parchment. In addition, separate treatises are preserved in manuscripts of the same museum (add. 14660 and 14661, 6th or 7th century, add. 17156, 8th century) and in a manuscript of the Berlin Library (Sachau, N: 88), which was written in 1260. The content of the works and translations of Sergius can be divided into main groups: philosophical, natural philosophical and medical works. A Syriac text of Aristotle's

categories (British Museum manuscript) has been preserved from philosophical translations. The translation of "Isagoge" by Porphyry belongs to him. "Isagoge" was widespread in medieval schools for the study of philosophy. The treatise "On the Soul", which belongs to Aristotle, is also known in the Syriac translation of Sergius. He not only translated, but also tried to explain and convey logic and philosophy in the Syriac language in his own way. The writings of Dionysius the Areopagite and his works on pantheism and Neoplatonism also attracted Sergius' attention. Sergius is known as a translator of his books into Syriac, which also reflects the wide range of Sergius' interests. As a philosopher, he remains a convincing representative of the Alexandrian school.

Thus, from the presented material, it is clear that ancient philosophy and science were translated and commented at a high level in the Syriac language much earlier than the translation activity began in the Arab Caliphate, that is why it is not correct to attribute only intermediate importance to the Syriac translations, they have an independent scientific value.

ძვ.წ. 3-2 ათასწლეულების ლითონის ქურჭელი სამხრეთ
კავკასიასა და მის მიღმა წინააზიურ სივრცეში:
კულტურული ტრადიციების გაზიარება
III-II Millenniums Metal Vessels in South Caucasus and
Beyond it, in Near East: Exchange of Cultural Traditions

მარინე ფუთურიძე
Marina Puturidze

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakishvili Tbilisi State University
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: წინა აზია, ლითონის ქურჭელი, ტიპი, პრეისტორიული ეპოქა,
კულტურული გავლენები
Key Words: Near East, metal vessels, type, prehistoric era, cultural traditions

ლითონის ჭურჭლის გავრცელება უძველესი კულტურული სამყაროს რეგიონებში პრეისტორიული ხანის სხვადასხვა მონაკვეთში განსხვავებული ინტენსივობით ხდებოდა, მაგრამ ცალსახად ცხადია, რომ ის ყველგან არაუადრეს ბრინჯაოს ეპოქის დასაწყისიდან იღებს სათავეს. ლითონის ჭურჭლის ესა თუ ის ფორმა ყველაზე ადრე და უკეთეს მახლობელ აღმოსავლეთსა და მის მიღმა კავკასიის რეგიონებშია ცნობილი. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ მისი გავრცელება ზოგადად საკმაოდ ფართო არეალში ლოკალიზდება: კავკასიასთან ერთად ეს არის გაცილებით ვრცელი – კარპატებსა და დასავლეთ ალტაის შორის უზარმაზარი სივრცე. ამ უკანასკნელ რეგიონში ლითონის ჭურჭლის ფართოდ გამოჩენა რამდენადმე უფრო მოგვიანო ეტაზეა თვალსაჩინო. ბუნებრივია, რომ ლითონის ჭურჭლის უამრავ განსხვავებულ ტიპობრივ ჯგუფთა შორის აღნიშნულ უზარმაზარ არეალში გარკვეული საერთო ფორმებიც არსებობდა. რა თქმა უნდა, ეს ინტერკულტურული კონტაქტების და უმეტესად კი, მახლობელი აღმოსავლეთიდან ბრინჯაოს ეპოქის ამა თუ იმ ცივილიზაციური ერთობისათვის დამახასიათებელი ცოდნის, მოდისა და იდეის გავრცელების შედეგად ხდებოდა. შესაბამისად, გასაკვირი არაა, რომ ამ არეალებს შორის, სადაც აშკარად ჩანს წინააზიური მასალის რადიაცია, მოხვდა მისი უშუალო ჩრდილო პერიფერიაც – სამხრეთ კავკასია. და მაინც, ხაზი უნდა გავუსვათ, რომ მასთან ერთად გარკვეულ ტიპთა დიფუზია სხვადასხვა ეტაზე ბევრად უფრო შორს მანძილებსაც გასწვდა – კარპატებისა და დუნაისპირეთის ფართო არეალს.

შემოთავაზებულ კვლევაში ჩვენ ტორევეტიკის ნიმუშებიდან მხოლოდ ლითონის ჭურჭლის ტიპობრივ ჯგუფებად დიფერენცირების, მათი სტილისტური მრავალფეროვნების, დამზადების ტექნიკური ხერხების თავისებურებების და გავრცელების მასშტაბების შესახებ გვექნება საუბარი. რაც შეეხება ბრინჯაო-ადრე რკინის ხანის მთელი ოთხი ათასწლეულის ვრცელ პერიოდს – ძვ.წ. მე-4 ათასწლეულიდან ვიდრე 1 ათასწლეულის შუა ხანამდე – აქედან მხოლოდ ადრე და შუა ბრინჯაოს ეპოქათა არტეფაქტების კვლევით შემოვიფარგლებით. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ისიცაა, რომ მომდევნო, გვიან ბრჯაოს ხანა გამოირჩევა ბრინჯაოს ტორევეტიკის კომპლექსთა განსაკუთრებული სიუხვით და, შესაბამისად, მათზე მუშაობა ბევრად დიდ ძალისხმევას და ცალკე, დამოუკიდებელ შესწავლას საჭიროებს.

რაც შეეხება ადრე და შუა ბრინჯაოს ხანის ლითონის ჭურჭელს, თავიდანვე უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: მიუხედავად იმისა, რომ ტორევეტიკა საკმაოდ პრესტიჟული, და შესაბამისად, საზოგადოების ყველა ფენისთვის იოლად ხელმისაწვდომი მასალა არ ყოფილა, ამ პერიოდის ძეგლებზე მათი აღმოჩენების რაოდენობა დღეისათვის მაინც სოლიდურია. ეს კი სოციალურად პრივილეგირებული ფენების სიმდიდრის მოპოვებისაკენ სწრაფვასა და ამავე დროს, ლითონის პროდუქციის წარმოების ინტენსივობის ზრდაზე მეტყველებს. საბოლოო ჯამში კი ეს ყველაფერი ტორევეტიკის ნიმუშთა შემქმნელი საზოგადოების ეკონომიკური განვითარებისა და სოციალური სტრუქტურული ზაციის მაღალ საფეხურსა და, ამავე დროს, ინტერკულტურული კავშირების გააქტიურაზე მიუთითებს. ამ ნიმუშების შესახებ, ცხადია, ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით გვექნება საუბარი. აქვე გვინდა ხაზი გავუსვათ ლითონის ჭურჭლის კავკასიის რეგიონში პირველ გამოჩენასთან დაკავშირებულ სა-

კითხსაც. ამჟამად არსებული არქეოლოგიური მონაცემებით წარმოდგენილი სურათი აშკარას ხდის იმ ფაქტს, რომ ტორევეტიკის მასალა კავკასიის რეგიონში გამოჩენას იწყებს ადრე ბრინჯაოს ხანის განვითარებული საფეხურიდან (ძვ.წ.მე-3 ათასწლეულის დასაწყისი) [Кореневский 2011:Лист 21-10] და ის მოიცავს მხოლოდ და მხოლოდ კავკასიის ერთ ნაწილს, კერძოდ, ჩრდილო კავკასიას. კავკასიის ყელის სამხრეთ რეგიონისათვის სინქრონულ ეტაპზე კი ეს პრესტიჟული ნაწარმი სრულიად უცნობი დარჩა. ეს სურათი, რამდენადმე უცნაური და ამოვარდნილია კულტურათა განვითარების საერთო ისტორიული მსვლელობის დინამიკიდან (თუმცა კი ფაქტია), რადგან ისევე როგორც ისტორიული, პრეისტორიული ხანის თითქმის ყველა საფეხურზეც, სამხრეთ კავკასიის კულტურები საგრძნობლად დანინაურებული მოვლენა გახლდათ ჩრდილო კავკასიის რეალობებთან შედარებით. ამიტომ მკვლევართა ინტერესს იწვევს ის, თუ როგორ აღმოჩნდა ადრე ბრინჯაოს ხანის მაიკოპის (ზოგი მკვლევარი მას მაიკოპ-ნოვოსოვობოდნაისაც უწოდებს) კულტურის არსებობის საფეხურზე ჩრდილო კავკასია კულტურის განვითარების მხრივ ასე დანინაურებული, ზოგადად, ლითონწარმოების, კერძოდ კი ტორევეტიკის ნიმუშებით მდიდარი, მაშინ როცა სამხრეთ კავკასიის სინქრონული ხანის მტკვარ-არაქსის კულტურისათვის ლითონის ჭურჭლის არსებობა საერთოდ უცხო აღმოჩნდა. ამის მიზეზად მკვლევარებმა მიიჩნიეს ცენტრალური ანატოლიის ადრე ბრინჯაოს ხანის ალაჯა ჰუიუკის კულტურის გავლენა [Кореневский 2011:15-20;34-40]. მაიკოპის კულტურის მდიდრული არქეოლოგიური კომპლექსების მიხედვით ეს თვალსაზრისი მკვლევართა უმრავლესობის მიერ აღიარებულია და აღსანიშნავია, რომ ამ თვალსაზრისის ერთ-ერთ საყრდენად სწორედ ტორევეტიკის მასალა იქცა. სხვა საკითხია და, სამხრეთით, დღემდე გადაუჭრელი, თუ რა გზის გავლით განხორციელდა ცენტრალურანატოლიური ზეგავლენა. მიზეზი ისაა, რომ ერთადერთი სახმელეთო კორიდორი, რომელიც ანატოლიას ჩრდილო კავკასიასთან აკავშირებს – სამხრეთ კავკასია ამ თვალსაზრისით აშკარად გამოუყენებელია. ამიტომ ამ ორ რეგიონს შორის კავშირების დამყარების ყველაზე ლოგიკური გზის გამოუყენებლობა ბევრ საკითხს, მათ შორის კავშირის განხორციელების გზებსაც, კვლავ ღიად ტოვებს.

ცხადი ხდება ერთი, რომ განვითარებული პრეისტორიული ეპოქის ერთადერთი ქრონოლოგიური ეტაპი, როცა ჩრდილო კავკასია, სულერთია რა მიზეზითაც არ უნდა იყოს ეს, განვითარების თვალსაზრისით გაცილებით წინაურდება სამხრეთ კავკასიასთან შედარებით, არის ადრე ბრინჯაოს ხანა. ძნელია დასახელდეს სხვა ეტაპი, როცა სოციო-კულტურული განვითარების დინამიკის მხრივ სამხრეთ კავკასია წინ არ უსწრებდა ევრაზიის ამ მნიშვნელოვანი გზაჯვარედინის ჩრდილო ნაწილს. თუ რა მოვლენამ განაპირობა ცენტრალურანატოლიური ძლიერი გავლენა ასეთ დისტანციურ და არა უშუალო მეზობლად მდებარე რეგიონზე, ძნელი გადასანწყევტია. ეს ფაქტი შეიძლება რამოდენიმე სხვადასხვა მიზეზით შეიძლება ყოფილიყო განპირობებული: ა) მაიკოპის ელიტურ ფენას ჰქონოდა საგანგებო სწრაფვა და მოთხოვნა პრესტიჟულ ნივთებზე და შესაბამისად ეზრუნა კიდევ მის მოპოვებაზეც; ბ) თვით ცენტრალური ანატოლიის ალაჯას კულტურას ჰქონოდა სურვილი და სწრაფვა თავისი ლითონპროდუქციის გატანა-გასაღებაზე ეკონომიური მო-

გების მიღების მიზნით; გ) ალაჯა ჰუიუკის მმართველებს ეკონომიკური ინტერესებიდან გამომდინარე (გაცვლა სხვა პროდუქტზე და ა.შ.) განეხორციელებინათ ეს კავშირი კონკრეტულ, თუნდაც არამეზობელ რეგიონზე, რადგან ეს მათთვის მომგებიანი ყოფილიყო; დ) ჩრდილო კავკასია ფლობდა რესურსს (მაგრამ ვერ იყენებდა), რომელიც სჭირდებოდათ ანატოლიელებს და მომხდარიყო რესურსის მზა პროდუქციაზე გადაცვლა; ე) საერთაშორისო სავაჭრო-გაცვლით ქსელთან ყოფილიყო გარკვეულად დაკავშირებული ორივე რეგიონი, თუმცა სისტემად ის მაინც არ ჩანს ჩამოყალიბებული ადრე ბრინჯაოს ხანაში და ამდენად ძნელი სავარაუდოა; ვ) მოხეტიალე ვაჭართა ან უფრო კი ხელოსანთა საშუალებით ანატოლიური მილნევის ტრანსლაციის ფაქტს ჰქონოდა ადგილი.

ვფიქრობთ, რომ ამ დასაშვები მიზეზებიდან უფრო რეალისტური უნდა ყოფილიყო ანატოლიელთა სავაჭრო-ეკონომიკური ინტერესის გამო დამყარებული კავშირი და ეს გულისმობს არა მხოლოდ ვაჭრობა-გაცვლას, არამედ მათ სერიოზულ ინტერესს რესურსებისადმი. ბუნებრივია, რომ განსაკუთრებული ინტერესის გარეშე ალაჯა ჰუიუკის მმართველები არ იზრუნებდნენ ასეთ შორეულ დისტანციაზე კავშირზე და ბევრად ახლოს მისადგომ, მეზობელ რეგიონში ეცდებოდნენ თავიანთი ინტერესების დაკმაყოფილებას. როგორც ჩანს, ჩვენთვის ამ ეტაპისთვის უცნობი მიზეზი დაედო საფუძვლად იმ ინტერკულტურულ კავშირს, რაც რამდენიმე ათასი კოლომეტრით დისტანცირებულ რეგიონებს შორის განხორციელდა.

რაც შეეხება უშუალოდ ჩრდილო კავკასიაში გამოჩენილ ყველაზე ადრეულ ლითონის ჭურჭლის ფორმებს, ისინი ოქროს, ვერცხლისა და ბრინჯაოსაგან დამზადებულ არსებითად რვა განსხვავებულ ტიპობრივ ჯგუფში ერთიანდება (ქვეტიპებთან ერთად) და წარმოდგენილია: ყელმალაღი და ყელდაბალი ვაზებით, დაბალი, ქოთნისებური ფორმის პირგადაშლილი ჭურჭლით, ქილის ტიპის მომცრო ზომის ჭურჭლით, ბიკონოსურტანიანი, ჰორიზონტალურ ღერძზე განზიდული დახვენილი ფორმის თასებით, დაბალი ნახევარსფერული ფორმის მკაფიოდ პირგადაშლილი თასებით, სახელურიანი, მოზრდილი ზომის ქვაბისებური ჭურჭლით; დაბალი, დახვენილი პროფილის მქონე ფორმის, ხუფის მქონე ვაზით და სხვა ნიმუშებით [Марковин, Мунчаев 2003:56, 57, рис.12,13,14]. როგორც ვხედავთ, ტიპობრივი და სტილისტური თვალსაზრისით მრავალფეროვანი ტორევეტიკის მასალა დამახასიათებელია ადრე ბრინჯაოს ხანის ამ, ჯერ კიდევ მრავალმხრივ სადისკუსიო და თავსატეხი, გეოკულტურული მოვლენისათვის, რომელიც ამავე დროს ლითონის სხვადასხვაობითაც (ოქრო, ვერცხლი, ბრინჯაო) არის ნიშანდობლივი. ჭურჭლის ეს ტიპები, ჩვენი აზრით, ვერავითარ საერთოს და მომდევნო განვითარებას ვერ პოულობენ მომდევნო, შუა ბრინჯაოს ხანის მასალებთან, რომლებიც უკვე სამხრეთ კავკასიის ძეგლებში მრავლად გვაქვს წარმოდგენილი. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ კავკასიის სივრცეში წარმოდგენილი ყველაზე ადრეული ტორევეტიკის ამ ტიპის ნიმუშებს რაიმე გაგრძელება არ ჰქონიათ და ის მაიკოპის კულტურის ჩაქრობასთან ერთად ტოვებს ისტორიულ ასპარეზს. ეს ტიპები არ დადებია საფუძვლად შემდგომი პერიოდის ლითონის ჭურჭლის კომპლექსებს. მათ ისევე მოულოდნელად დაასრულეს არსებობა, როგორც გამოჩნდნენ ძვ.წ. მე-3 ათასწლეულის დასაწყისიდან.

ეს შესავალი, რომელიც ლითონის ჭურჭლის ჩვენი უშუალო ინტერესის - შუა ბრინჯაოს ხანის კომპლექსების განხილვამდე მიმოვიხილეთ, იმის საჩვენებლად წარმოვაჩინეთ, თუ როდის გაჩნდა ლითონისაგან დამზადებული ჭურჭელი პირველად კავკასიაში და რომ ამ მხრივ პრიორიტეტი ჩრდილო კავკასიას აქვს. ახლა ვნახოთ თუ რა ტიპებით გვაქვს წარმოდგენილი მომდევნო, შუა ბრინჯაოს ხანის თრიალეთის კულტურის ლითონის ჭურჭელი და არის თუ არა მისი მოულოდნელი და სრულყოფილი ნიმუშების გამოჩენა ადგილობრივი საზოგადოების განვითარების პროცესების ლოგიკური შედეგი, და ბოლოს, რა საფუძველი გააჩნდა ტორევეტიკაში ამ მიმართულების განვითარებას.

შემდგომი სურათი ლითონის ჭურჭლის კავკასიური გზის განვითარებისა რადიკალურად იცვლება და ის ასევე მოულოდნელად იწყებს გამოჩენას, ოღონდ უკვე კავკასიის ერთიანი გეოლანდმაფტური სივრცის სამხრეთ ნაწილში. რაც შეეხება ჩრდილო კავკასიას, იქ არტეფაქტების ეს კატეგორია კარგა ხნით წყვეტს არსებობას ვიდრე გვიან ბრინჯაოს ხანამდე [Марковин, Мунчаев 2003:130-135]. როგორც ვხედავთ, ლითონის ჭურჭლის კავკასიაში გამოჩენისა და განვითარების დინამიკა საკმაოდ პარადოქსულია.

სამხრეთ კავკასია, კერძოდ კი მისი ცენტრალური და აღმოსავლეთ ნაწილი შუა ბრინჯაოს ხანის დასაწყისიდან რადიკალურად იცვლის კულტურული განვითარების გეზს და სწრაფად წინაურდება ადრე ბრინჯაოს ხანის მტკვარ-არაქსის კულტურის შემდეგ. ეს თვალსაჩინო სურათი დასტურდება ძვ.წ. 2500/2400 წლების მიჯნიდან და ის შუა ბრინჯაოს ხანის უადრესი, პირველი ეტაპის საფეხურზე ახალი, ე.წ. ადრეეორლანული კულტურის გამოჩენას უკავშირდება [ჯაფარიძე 2006: 309-340]. ამ ეპოქის უმთავრესი ფენომენის – ბედენის კულტურის შესახებ ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ მისი არსებობა აღნიშნულ გეოგრაფიულ სივრცეში არ იძლევა ლითონის ჭურჭლის არსებობის არც ერთ შემთხვევას, ყოველ შემთხვევაში, ჯერჯერობით. ეს ფაქტი საკმაოდ სიმპტომატურია და გვიჩვენებს, რომ ახალი ქრონო-კულტურული ეტაპი, რომელიც ბედენის კულტურის სახელითაა ცნობილი და მოასწავებდა შუა ბრინჯაოს ხანის ეპოქის სრულიად დასაწყისს [ფუთურიძე 2021:3] ან გარიჟრჟს [Джапаридзе 1981: 37], არ ხასიათდება ლითონის ჭურჭლის გამოჩენით. ბედენის კულტურისათვის სახასიათო შავრიალა, ლითონისებური ბზინვარების ზედაპირის მქონე ნატიფი სტილის კერამიკა, არაერთ მკვლევარში იმთავითვე აღძრავდა იმ მოლოდინსა და განცდას, რომ წესით ბედენელ მეთუნეებს უნდა სცოდნოდათ ლითონის ჭურჭლის იერი და ლითონისებური ბზინვარების დიზაინის ნიუანსები. არქეოლოგების მოლოდინი ბედენის კულტურის წიაღში ლითონის ჭურჭლის აღმოჩენისა ფაქტობრივი მასალით ჯერ კიდევ არ დადასტურებულა, თუმცა, მისი არსებობისა და სამომავლოდ აღმოჩენის შესაძლებლობას სპეციალისტები არ გამოორიცხავენ. ასეთი დაშვების ეჭვსა და ვარაუდს ვიტოვებ მეც.

მაშინ როცა შუა ბრინჯაოს დასაწყისი პერიოდი (ე.წ. ადრეეორლანული კულტურა) ჩვენთვის საყურადღებო მასალის გამოჩენის არავითარ, ოდნავ სიგნალსაც კი არ იძლევა და მისი საწყისები საერთოდ არ გამოვლენილა, ამავე ეპოქის მე-2, განვითარებულ ეტაპზე [Puturidze 2017:214,215] ლითონის ჭურჭელი უკვე ერთბაშად, მთელი ბრწყინვალეობითა და სიძლიერით იფეთ-

ქებს თრიალეთის კულტურაში. ამგვარი უეცარი და თითქოს მკვეთრი შემობრუნების ეტაპი ტორევეტიკის ამ მიმართულების საწყისებთან დაკავშირებით, გარკვეული მოულოდნელობის შთაბეჭდილებას უტოვებდა თრიალეთის კულტურის პირველ აღმომჩენს და ცხადია, ბევრ კითხვასაც უჩენდა. კითხვები, რომელებიც დღესაც მკვლევართა დისკუსიის საგანია ძირითადად ნაშრომები იმასთან დაკავშირებით თუ რა მიზეზითა და როგორ იწყება ასე ერთბაშად და მოულოდნელად ლითონის ჭურჭლის წარმოება და ამასთან ესოდენ დახვეწილი და მაღალგანვითარებული ნიმუშების მოზღვავეებით. ეს მაშინ, როცა, როგორც აღვნიშნეთ, მას არ გააჩნია რაიმე საწყისები და საფუძველი წინამორბედ ეტაპზე. სანამ ამ თემას შეძლებისდაგვარად შევეხებით მიმოვიხილოთ ლითონის ჭურჭლის ის მდიდარი ანსამბლი, რომლებსაც თრიალეთის კულტურის ძეგლები გვთავაზობენ [Куфтин 1941:83-100, табл. LXXXVII-XCIII; გოგაძე 1972:69-79; ჯაფარიძე 2006:342, 346-347]. ამ კატეგორიის არტეფაქტთა შორის წარმოდგენილია ოქროს, ვერცხლისა და უფრო იშვიათად კი ბრინჯაოსაგან დამზადებული მრავალფეროვანი ფორმები, რომელებიც განსხვავებულ ტიპოლოგიურ ჯგუფებს ეკუთვნიან. განსხვავებულია მათი სტილისტურ-ფორმობრივი მხარე და ზედაპირის შემკულობის ხარისხიც. უპირველესად, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ლითონის ჭურჭელი შეიძლება ფართო გაგებით დიფერენცირდეს, ერთის მხრივ, მდიდრული სახეებით შემკულ და, მეორეს მხრივ კი, სადაზედაპირიან ჭურჭელთან. უნდა ითქვას, რომ ორივე ერთნაირად დამახასიათებელი ნიმუშებია ამ კულტურისათვის, ისევე როგორც ოქროსა და ვერცხლის ნაწარმის შეფარდების თვალსაზრისითაც აშკარა რაოდენობრივი ბალანსია. ძნელი სათქმელია თუ რომელი მათგანია უფრო პრიორიტეტული. როგორც ჩანს, ეს ლითონები ერთნაირად ხელმისაწვდომი და ამავე დროს მისაღები იყო თრიალეთელი ელიტისათვის, რომელიც აშკარა დაინტერესებას ამჟღავნებს ამ პრესტიჟული ნაწარმის მოპოვების მიმართულებით. ცხადია, რომ მათი ინტერესი წინააზიური ცივილიზაციური სამყაროსათვის დამახასიათებელი კულტურული ტრადიციისა და სტანდარტის შესაბამისი უახლესი მოდის დახვეწილი სტილის მდიდრული ტორევეტიკისადმი ძალიან დიდია, განსაკუთრებით სამხრეთ კავკასიის ძვ.წ. 21-18 საუკუნეების თრიალეთის კულტურის საზოგადოებისათვის. გასაგებია, რომ ამგვარი დაინტერესება და სიახლისადმი სწრაფვა შეიძლება ჰქონოდა მხოლოდ მაღალგანვითარებულ, სოციო-ეკონომიკურად დაწინაურებულ და სიახლეების ათვისება-გაზიარებისთვის მზადმყოფ კულტურას, სწორედ ისეთს როგორც ეს თრიალეთის კულტურა გახლდათ და არა რომელიმე სხვა ჩაკეტილ და სტაგნაციულ ერთობას. შესაბამისად, ვფიქრობთ, რომ აქედან გამომდინარე თრიალეთის კულტურა არა მხოლოდ თვით ქმნიდა ტორევეტიკის ნიმუშებს, არამედ ამ პროცესის კვალდაკვალ ჩაბმული იყო იმ საერთაშორისო კონტაქტების ქსელში, რაც უზრუნველყოფდა ოქრომჭედლობაში ახალი, მოწინავე მოდისა და ცოდნის გაზიარებას და ცნობილი წინააზიური სტანდარტების ტოლფასი, ხშირად რომელიმე კომპონენტით მასთან ახლოს მდგარი პროდუქციის შექმნას. ჩვენი აზრით, ეს არის ლოკალურ ტრადიციასთან უცხო კულტურული პლასტის ადაპტირების შესანიშნავი შემთხვევა, რომელიც საგრძნობლად ამდიდრებს და ავსებს დარგის მიღწევებს. ასე გამოიყურება და ჩვენც ასე ვხედავთ ამ პროცესებს თრიალეთუ-

რი ლითონის ჭურჭლის საუკეთესო ნიმუშების ფორმირების თვალსაზრისით, რომელიც ამ დარგის ცნობილი ექსპერტის დასკვნით, უნიკალური და ერთ-ერთი ნამყვანია ამ ეპოქის ძველ სამყაროში [MaXwell-Hyslop 1971:74-81].

ახლა თვალს გავადევნებთ, ერთის მხრივ, იმ მასალას, რომელიც ამ ეპოქის მიღწევების შესანიშნავი მაჩვენებელია, ხოლო, მეორეს მხრივ სინქრონულად, მათი წინააზიური არქეოლოგიური კონტექსტის წარმოჩენას შევეცდებით.

თრიალეთის კულტურის ლითონის ჭურჭელი ძირითადად ქვემო ქართლისა და სომხეთის დიდი ნანილის ტერიტორიაზე ჩატარებული აღმოჩენების მიხედვით მოგვეპოვება. ისინი არაერთი მკვლევარის შესწავლის საგანი გამხდარა, თუმცა საკამათო კითხვები მათ შესახებ მაინც არ ამოწურულა. ასევე, უნდა ითქვას, რომ, სამწუხაროდ, დღემდე არ არის შექმნილი ლითონის ჭურჭლის ტიპოლოგიის სქემა, რომელიც ბევრად გაადვილებდა ამ მასალის ფორმათა დიაგნოსტიკას. ამის გამო, კვლევის დღევანდელ ეტაპზე ჩვენ მხოლოდ ტიპების ზოგადი მახასიათებლების ჩვენებით შემოვიფარგლებით და წარმოვაჩინოთ მათ მთელს სპექტრს, როგორც თრიალეთის კულტურის ლითონის ჭურჭლის მრავალფეროვანი ანსამბლისა.

არქეოლოგიური მასალის აღნიშნულ კატეგორიაში მოგვეპოვება სხვადასხვა ტიპის და სტილის ნიმუშთა მთელი ანსამბლი, წარმოდგენილი: ფეხიანი, ცილინდრულტანიანი, სარიტუალო თემატიკით მდიდრულად ორნამენტირებული ვერცხლის თასებით, ნატიფად დეკორირებული სარწყულით, ნახევარსფერული ფორმის ღრმა თასებით, როგორც ორნამენტირებული, ასევე სადა, ცილინდრული ფორმის კალათისებურსახელურიანი ჭურჭლით, მომხრო ზომის ოქროს დაბალფეხიანი, ინკრუსტირებული თასით, ცალყურა კათხებით, მაღალფეხიანი, ნახევარსფერული კორპუსის კალათისებური ბრინჯაოს ჭურჭლით, ბრინჯაოს სარიტუალო ტრაპეზისათვის განკუთვნილი ქვაბებითა და სხვა. მთელი ამ მრავალფეროვანი მასალის დაჯგუფება შეიძლება რამდენიმე ტიპად, რომლისთვისაც ამოსავალ პრინციპად ფორმის თავისებურების გათვალისწინება მიგვაჩნია.

ლითონის ჭურჭლის მთელს ამ რეპერტუარში ყველაზე პრეზენტაბელური და მდიდრულად შემკული ოქროს მომცრო ზომის თასია, რომელიც ბ. კუფტინის მიერ წალკაში ჩატარებული აღმოჩენებიდანაა ცნობილი და დღემდე უნიკუმად რჩება ძველი სამყაროს ოქრომჭედლობაში [Куптин 1941: ტაბ. XСIII]. ამ ნიმუშს რაიმე, თუნდაც შორეული, პარალელიც კი არ ეძებნება არც კავკასიურ და არც მის მიღმა სივრცეში. ის აშკარად ადგილობრივი კულტურული ტრადიციის პროდუქტი ჩანს, რომელიც თრიალეთური ოქრომჭედური სკოლის განსაკუთრებულ სტილისტურ დახვეწილობას, მაღალ სტანდარტსა და ტექნიკური ხერხების სრულყოფილ ფლობაზე მიუთითებს. ამაზევე მეტყველებს მისი ორნამენტი, რომელიც დაკიდული ხვიების რიგს წარმოგვიდგენს და ზუსტად იმეორებს კრემისფერზე ყავისფერი საღებავით მოხატულ კერამიკაზე მოცემულ სახეებს [Куптин 1941: ტაბ. LXXVII]. გარდა ამისა, მას ლითონის ჭურჭლის გაფორმებაში შემოაქვს ის სრული სიახლე, რომელიც ფერთა გამაზეა ორიენტირებული და ორნამენტული სახეების ფერების საშუალებით, პოლიქროშიაში გადმოცემის იდეალური შემთხვევას გვაძლევს. აქვე ვიტყვით, რომ ეს ტრადიცია წარმოდგენილი გვაქვს და თანაც უფრო მრავლად სამკაუ-

ლის შემთხვევაშიც [Куфтин 1941:XCIV-XCVI; Devedjian 2006:Tab.I,II,pl.83,3; Puturidze 2017:214-215,223,Fig.I]. საბოლოოდ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის ადგილობრივი ხელოსნის ფანტაზიითა და გემოვნებით, და, სავარაუდოდ, ელიტის დაკვეთით შექმნილი პროდუქტია და ალბათ ამიტომაც ერთადერთი. ეს ნიმუში თასების ჯგუფში ცალკე ტიპად შეიძლება დიფერენცირდეს.

რაც შეეხება ოქროსაგან დამზადებულ სხვა თასს, ის გარდა ორნამენტის თავისებურებისა, ფორმითაც განსხვავებულ ტიპად უნდა ჩათვალოს მისი სიმაღლის (თასის სიმაღლე და განი თითქმის ერთაირია და ის კვადრატში შეიძლება ჩაინეროს) და კორპუსის პროფილის საფუძველზე. აქ ორნამენტი იდეალურად არის განაწილებული და შეთანხმებული ოდნავ მომრგვალებული კორპუსის მქონე ჭურჭლის პროფილის ფორმასთან. ჰორიზონტალურად განლაგებულ ვიწრო ფრიზებში პარალელურად დასმული დიაგონალური ხაზების უწყვეტი რიგია მოცემული. ამ მოკლე, დახრილი ხაზების მიმართულება ყოველ მოდევნო რიგში სანინალმდეგოა წინა ფრიზში მოცემულ სახესთან მიმართებით. ამგვარი, პროპორციულობით გამორჩეული ორნამენტი რიტმულობის შთაბეჭდილებას ახდენს და ოქრომჭედლის განაფულობაზე მეტყველებს.

ოქროს ჭურჭლის რეპერტუარის გამორჩეული ნიმუშია ნახევარსფერული ფორმის ღრმა თასები, რომლებიც ფორმის ერთგვარობით, მაგრამ ზომისა და ზედაპირის დამუშავების პრინციპის სხვაობით გამოირჩევა. ანალოგიური ტიპი გვხვდება ვერცხლის ნიმუშებს შორისაც (რასაც ქვემოთ შევეხებით), რაც მიუთითებს, რომ ეს ერთ-ერთი ყველაზე კარგად ადაპტირებული და საყვარელი ფორმაა ამ კულტურის ოქრომჭედლობისათვის. ერთი, მოზრდილი ზომის ღრმა ნახევარსფერული თასი, ძალიან დაბალი მაგრამ პროპორციული ფეხით აღმოჩენილია ვანადორის (კიროვაკანის) №1 ყორღანში [Devedjian 2006:261, pl.141]. ამ ნიმუშს გამოარჩევს ცხოველური და გეომეტრიული სტილის კომბინაციით შექმნილი მდიდრული სიუჟეტი, რომელზედაც ჰერალდიკურ პოზაში მოცემული აგრესიული იერის ლომებია მოცემული. ისინი დაბალრელიეფური ტექნიკითაა შესრულებული და გადმოცემის ამ ტექნიკური ნიუანსით სახესხვაობრივია გრავირებული გეომეტრიული სარტყლისაგან, რომელიც ზედმინევნიტ ნატიფად შესრულებულ ჰორიზონტალური წნულის ორნამენტს წარმოგვიდგენს. გადმოცემის მხრივ ის ლომების ბარელიეფურ გამოსახულებებთან თანხმობაშია და ამ ზომომორფული ფართო სარტყლის პარალელურად ვითარდება ზედაპირზე. ხახადაღებული, აგრესიული და კუდაპრეხილი სტატიკური ლომების გამოსახულება ძალიან ახლოსაა იმასთან, რასაც წინააზიური სამყაროს სტილიდან კარგად ვიცნობთ. იკონოგრაფიულადაც ისინი ძალიან ახლოსაა, ხოლო თვით ამ ცხოველის ორნამენტულ სახედ შერჩევაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს მის კავშირს წინააზიურ მხატვრულ ხელოსნობასთან.

რაც შეეხება ნახევარსფერული ფორმის მეორე თასს, ის გამორჩეულია ძალიან მომცრო ზომით, სადა ზედაპირით, პროპორციულობითა და ფორმის იდეალურად მოდელირებით [Куфтин 1941:C1; Puturidze 2017:218,225 Fig.3.4]. სწორედ ზედმინევნიტ დახვეწილი ფორმითაა თითქოს გამოსყიდული ზედაპირის სრული სისადავე.

რაც შეეხება ვერცხლის ჭურჭელს, ისიც საკმაოდ მდიდარი რეპერტუარითაა წარმოდგენილი თრიალეთის კულტურის მასალებში. გამორჩეულია

ვერცხლის სარწყული ოქროს აპლიკაციებით, რომელიც ერთადერთია თრიალეთის კულტურის სივრცეში და ის ყველაზე რთულად შესრულებული ორნამენტული სქემით ხასიათდება, რომელიც ფაქტობრივად არაორგანიზებულად გადმოსცემს სიუჟეტს საპირისპიროდ ვერცხლის სარიტუალო თასებისა [Куфтин, 1941:LXXXVIII]. ვერცხლის თხელი ფურცლის მთელს ზედაპირზე ოქრომჭედელი უწყვეტად, უსისტემოდ და ერთმანეთისაგან დაუნანვერებლად გადმოსცემს ფლორისა და ფაუნის სახეებით შექმნილ ორნამენტაციას, ზედაპირს სრულად ტვირთავს სხვადასხვა სახეებით და თითქოს „ყვება“ სიუჟეტს, რომელსაც არ დასანყის აქვს და არც ბოლო, არამედ ერთგვარად უწყვეტად ვითარდება. ტიპობრივი თვალსაზრისით მას ზუსტი ანალოგი წინააზიურ მასალებში არა აქვს, თუმცა ზოგადად ეს ფორმა, თვით ჩლიქოსან ცხოველთა და აყვავებული ხეების სახეები და მათი გადმოცემის საერთო შტრიხებიც ძალიან ახლოს დგას ზოგიერთ წინააზიურ ნიმუშებთან [Puturidze 2017:213-228].

ვერცხლის ჭურჭლის საუკეთესო ნიმუშებად ითვლება ვერცხლის ფეხიანი თასი, რთული საკულტო სიუჟეტით, რომელიც არაერთი კავკასიელი თუ უცხოელი მკვლევარის შესწავლის საგანია დღესაც. ამჯერად მრავალგზის და მრავალი სპეციალისტის მიერ აღწერილი სარიტუალო სიუჟეტის დეტალურ გადმოცემას ნაკლებად საჭიროდ ვთვლით მისი სულ მცირე ექვს ენაზე ფართოდ პუბლიცირების გამო [Куфтин, 1941: XCI, XCII; ჯაფარიძე 1980] და მხოლოდ რამდენიმე არსებით მახასიათებლებზე გავამახვილებთ ყურადღებას. ლამაზად პროფილირებულ ფეხზე მდგარი ცილინდრული ფორმის კორპუსის დიამეტრი, მისი შეფარდება მთლიანად ჭურჭლის და, დამოუკიდებლად კი, ფეხის სიმაღლესთან იდეალურად პროპორციულია და ფორმის მხრივ დახვეწილი ნიმუშის შთაბეჭდილებას იძლევა. ვერცხლის ერთიანი ფურცელი, როგორც ჩანს, ჩარხზეა მოდელირებული და მხოლოდ ჭურჭლის საბოლოო ფორმის შექმნის შემდეგაა ორნამენტირებული რთული სიუჟეტით, რაც გაცილებით რთულად შესასრულებელი იყო ტექნიკურადაც და დახვეწილი მხატვრულ-სტილისტური იერის მიღების თვალსაზრისითაც. ამიტომაც ითვლება ის შუა ბრინჯაოს ხანის საუკეთესო და ამავედროულად ურთულეს ნიმუშად. მიუხედავად იმისა, რომ ვერცხლზე, როგორც რბილ და მორჩილ ლითონზე ორნამენტის გადმოცემა ზოგადად რთული არ არის, უკვე მოდელირებულ ფორმაზე მისი მოცემა, უდავოდ, ტექნიკურ სირთულესთან იქნებოდა დაკავშირებული და განვითარებული საიუველირო იარაღების და სახელოსნოს არსებობის აუცილებლობას თავისთავად გულისხმობდა. ეს კი თრიალეთის კულტურის მატარებელ ტომთა სოციალურ სტრუქტურაში ცალკე, კარგა ხნის წინ ფორმირებული ხელოსანთა ფენის შიგნით უკვე საკუთრივ საიუველირო დარგში სპეციალიზებულ ოქრომჭედელთა ჯგუფის არსებობას ადასტურებს, რომელთა მუშაობა სახელოსნო ცენტრის გარეშე წარმოუდგენელი იქნებოდა. სხვა საკითხია, რომ ჩვენ დღემდე არ გვაქვს აღმოჩენილი თრიალეთელ ოქრომჭედელთა სახელოსნო ცენტრები და სეზონურის გარდა თვით სტაციონარული ნამოსახლარიც კი, ისეთი, რომელიც შთაბეჭდავ თრიალეთურ ყორღანებში დაკრძალულთა მუდმივ საცხოვრებლად შეიძლება მოვიაზროთ.

აღნიშნულ ნიმუშებზე გადმოცემული რელიგიურ რიტუალში მონაწილე ფიგურების თუ სიუჟეტის მთავარი ღერძის – ღვთაების გამოსახულებები,

მათი დგომის მანერა, ფეხსაცმელი და ტანსაცმელი, სკამის ტიპი, ჭურჭელი, საკურთხეველი, მის უკან მოცემული აყვავებული სიცოცხლის ხე, ყარაშამბის თასის შემთხვევაში [Armenie,1996:color plate] კი ფრთაგაშლილი არნივის, იარალის და არაერთი სხვა გამოსახულებები, თვით რიტუალის სცენაც ტიპიური წინააზიური გამოსახულებებია, რომელიც ფართოდ არის ცნობილი წინა აზიის რეგიონების მხატვრული პლასტიკის და გლიპტიკის ნიმუშების მიხედვით. რაც შეეხება ნალკის #5 ყორღანის ვერცხლის სარიტუალო თასზე მოცემული სიუჟეტის ოთხ დამოუკიდებელ ფრიზად ორგანიზებას და რელიგიური სიუჟეტით ან გეომეტრიული კომპოზიციით დატვირთული თითოეული ფრიზის თანმიმდევრობას, მიგვაჩნია, რომ ისინი საკმაოდ ლოგიკურადაა განლაგებული. ამით იუველირის მიერ ხდება სწორედ არსებითი თემის აქცენტირება. რაც შეეხება დანარჩენ ფრიზებზე მოცემულ ორნამენტაციას, მათ თითქოს სარიტუალო სიუჟეტის ფართო ფრიზზე თემატურად დამოკიდებული და მასზე დაქვემდებარებული ფუნქცია უფრო გააჩნიათ. შესაბამისად, შეიძლება ითქვას, რომ ოქრომჭედელი არა მხოლოდ სრულყოფილად ფლობს რთულ ტექნიკურ ხერხებს, არამედ მხატვრულადაც გააზრებული აქვს თასზე გადმოსაცემი იდეის და ცალკეული სახეების იდეალურად გამოსახვის სქემა და სტილისტური პრინციპები. ამიტომაც მიგვაჩნია, რომ ნალკის №1 ყორღანში და ყარაშამბის №1 ყორღანში აღმოჩენილი ვერცხლის სარიტუალო თასები იმდროინდელი მახლობელი აღმოსავლეთის დანიანურებულ ცივილიზაციურ ერთობისათვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობრივი იდეის გაზიარებისა და საკუთარ ნაწარმზე მისი გადმოცემის ნათელი გამოვლინებაა. იუველირს, როგორც ჩანს, გააზრებულად აქვს გათავისებული, აღქმული და მიღებული იმ სარიტუალო ტრადიციის გადმოცემისთვის სპეციფიკური გამოსახულებები, რაც დამახასიათებელია ძველხეთური და სხვა წინააზიური ცივილიზაციებისთვის. აშკარაა, რომ თრიალეთელებისთვის უცხო არ დარჩენილა არა მხოლოდ მისი თანამედროვე უძველესი მახლობელი აღმოსავლეთის მიღწევები, არამედ ის კულტურული ტრადიციებიცა და მსოფლმხედველობრივი მიმართულებაც, რასაც ის ეზიარა გააქტიურებული ინტერკულტურული კავშირების წყალობით. აშკარაა, რომ სამხრეთ კავკასიის ყველაზე დანიანურებულ ლოკალურ მოსახლეობას ის შეთვისებული და გაზიარებულიც აქვს. ტექნიკურ ხერხებთან ერთად სწორედ წინააზიური სიუჟეტისა და მისი გადმოცემის პრინციპების ცოდნა იყო ის საფუძველი, რაც გადმოცემულია ამ ორი უნიკალური თასის სიუჟეტურ განვითარებაზე და რაც აფიქრებინებს არქეოლოგ კ. რუბინსონს, რომ აღნიშნული თასები ადგილობრივ თრიალეთური ნიმუშებს წარმოადგენდა, რომელზედაც უცხო, არაკავკასიური გარემოდან აღებული გამოსახულებებია გადმოცემული [Rubinson 2013: 13]. ჩვენი აზრით, არაერთ სხვა ნიმუშთან ერთად, ეს მიუთითებს თრიალეთელ ხელოსანთა შემოქმედებით ხასიათსა და მათ შესანიშნავ უნარზე აითვისონ, გაითავისონ, და ლოკალურ ტრადიციასთან ადაპტირებულად გადმოსცენ უცხო გამოსახულებები და სიუჟეტები. ისინი არ აკეთებენ მხოლოდ მექანიკურ კოპირებას რომელიმე სახისა, არამედ გააზრებულად აქვთ აღქმული, გადამუშავებული და შემოქმედებითად გადმოცემული ის, რაც მათთვის აღმოჩნდა მისაღები და რაც იმ ეპოქის საუკეთესო მოდა, მონინავე კულტურული ტრადიცია და ცოდნა იყო.

ვერცხლი, ზოგადად, თრიალეთურ ტორევეტიკაში საკმაოდ ატუალური ლითონია ჭურჭლის დამზადების მხრივ. მისგან არის შექმნილი სადაზედაპირიანი ნახევარსფერული ღრმა ჯამები, ორნამენტირებული ყურით ლორი ბერდის #65 და ვანაძორის (კიროვაკანის) №1 ყორღანებიდან [Devedjian 2006: pl.84,9; 142,1], ცალყურა კათხები [Devedjian 2006: pl.142,2], ცილინდრული ფორმის სადაზედაპირიანი ჭურჭელი კალათისებური სახელურით [Devedjian 2006: pl.142,3]. ამ უკანასკნელ ტიპს უახლოესი ანალოგები აქვს აშურის №20 სამარხისა და ქიულ თეფე კარუმ-კანუმის მასალათა შორის [Müller-Karpe 1995:311, Abb.49]. ზოგადად კი ყველა ამ ნიმუშს ჩვენ დამოუკიდებელ ტიპობრივ ჯგუფებად მოვიაზრებთ, რომლებიც სამომავლოდ ტიპოლოგიურ სქემაში ცალ-ცალკე ადგილს დაიკავებენ. მართალია, ისინი ტიპობრივად განსხვავებული ნიმუშებია, მაგრამ მათ აერთიანებთ ერთი საყურადღებო სიმპტომი: ზედაპირის სრული სისადავე და შემკობის მხრივ აქცენტის გადატანა ყურის გეომეტრიული სახეებით ორნამენტირებაზე. ამასთან, ეს მომენტი უფრო მეტ სიმკაცრეს სძენს ამ ნიმუშებს, სადაც აქცენტი ძირითადად ფორმის იდეალურ დამუშავებაზეა გადატანილი. ღრმა ჯამის ტიპის ჭურჭელში არ გვაქვს არც ერთი დაბალი და პირგადაშლილი ეგზემპლიარი, რომლებიც უძველესი მახლობელი აღმოსავლეთის მასალებში სამაოდ მოიპოვება [Müller-Karpe 1995:300, Abb.38]. ეს კი მიუთითებს, რომ ტორევეტიკის მასალებიდან აშკარა პრიორიტეტი სწორედ ღრმა, ნახევარსფერულ თასებზე კეთდება თრიალეთის კულტურის ოქრომჭედლობაში. როგორც ჩანს, უპირატესობას სწორედ ამ ფორმას უფრო ანიჭებს თრიალეთელი ხელოსანი. ნახევარსფერული ფორმის ბრინჯაოს კალათისებური ჭურჭელი თრიალეთის კომპლექსებში ჯერჯერობით ერთადერთი ცალითაა წარმოდგენილი, ისიც იმ დახვეწილი ვარიანტისა, რომელსაც ნაკვეთილი კონუსისებური ფორმის მაღალი ფეხი და მოძრავი სახელური აქვს. თვით ჭურჭელი კი იდეალური ნახევარსფეროს ფორმის ღრმა თასს წარმოგვიდგენს, რომელიც ამ ეგზემპლიარის ცენტრალური ნაწილია [Куфтин 1941: LXXXVII]. ამ ფორმის, ოღონდ ვერცხლისაგან დამზადებული ზუსტი ანალოგი ცნობილია ქიულ თეფე კარუმ კანუმის II ბ ფენიდან [Özguç, 1986:123, Fig. 58]. ტორევეტიკის ამ ორი ნიმუშის განმასხვავებელი მხოლოდ და მხოლოდ მაღალი ფეხია, შემკული 3 რელიეფური სარტყლით. უაღრესად საყურადღებო დეტალია ასევე, ამ თასის სახელურის ტიპი, შექმნილი მსხვილი, მრგვალგანივკვეთიანი მავრთულისაგან, რომელიც საკუთრივ თასის კორპუსის ზედა ნაწილზე მიმაგრებულ მარყუჟში გაყრის შემდეგ ბოლოებმოკაუჭებულია, რათა მისით სარგებლობა მოხერხებული იყოს. სახელურს ფუნქციის გარდა, რომ ის მოხერხებულად აიღონ ხელში და მოიხმარონ, გააჩნია დეკორატიული ფუნქციაც. ის კალათის ფორმას აძლევს ამ ნახევარსფერულ თასს. ვფიქრობ, რომ თრიალეთის კულტურის ეს ნიმუში ნალკის №15 ყორღანიდან არის სახელურის ტიპის საკმაოდ გავრცელებული მოდა, რომელსაც ფართო რადიაცია აქვს კარპატებიდან დაწყებული სამხრეთ-აღმოსავლეთის მიმართულებით სპარსეთის ყურემდე. ამ უზარმაზარ არეალში გავრცელებული რკალისებურსახელურიანი ნახევარსფერული თასი, წარმოადგენს იმ სტილს, რომელიც, როგორც ჩანს ფართოდ აითვისა ვრცელ რეგიონში წარმოდგენილმა კულტურებმა და მისი გავრცელება სწორედ სტილის, მოდისა

და ტექნიკური ხერხების ტრანსლაციის პროცესის სასარგებლოდ მეტყველებს.

ასევე, ამავე პროცესებთან დაკავშირებით საგანგებოდ უნდა შევეხოთ ზემოაღნიშნული სახელურის ჭურჭლის ტანთან მიმაგრების ხერხსაც, რომელიც ფართოდ გავრცელებული ჩანს განსაკუთრებით ძველალმოსავლურ სამყაროში. მას ე.წ. პეპლისებურ დეტალს უწოდებენ, რომელიც წარმოადგენს ცალკე, საგანგებოდ დამუშავებულ ფირფიტას (ის მართლაც პეპლის ზოგად ფორმას მოგვაგონებს), რომელიც კორპუსთან იმავე ლითონის დეკორატიული ლურსმნებითაა მიმაგრებული და განკუთვნილია ასევე ცალკე შექმნილი და ფუნქციურად გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე მარყუჟის ტანთან ფიქსაციისათვის. მარყუჟი კი ის დეტალია, ურომლისოდაც სახელურის გამოყენება წარმოდგენილია. მარყუჟი ყველა შემთხვევაში მრგვალი და იმ სიდიდის დიამეტრისაა, რომ მასში თავისუფლად მოძრაობდეს სახელურად განკუთვნილი მრგვალდიამეტრიანი მავთული. სახელურის მიმაგრების ეს ტრადიცია, ვფიქრობთ, რომ თავდაპირველად მახლობელი აღმოსავლეთის ერთ ან რამდენიმე ცენტრში ჩამოყალიბდა და აქედან გავრცელდა კავკასიაშიც და დასავლეთის მიმართულებით კარპატების რაიონში.

ამავე ეპოქის კარპატების რეგიონი ბრინჯაოს ტორევეტიკის ნიმუშების საკმაოდ დიდი რაოდენობითაა ცნობილი. აქედან ნახევარსფერული ფორმის ღრმა თასები მხოლოდ ერთი ტიპია და ფორმით ძალიან ახლოს მდგომი იმათთან, რომლის ნიმუშებსაც ამ ნაშრომში ვიხილავთ კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის სივრციდან. ავტორები, ტ. სოროჩიანუ და ე.სავა მათ ცენტრალურევროპული ფორმის ჭურჭლად ასახელებენ და ამ რეგიონის დამახასიათებლად თვლიან [Soroceanu, Sava 2020:96]. ზემოაღნიშნულ პოზიციასთან ერთად, რომ მახლობელი აღმოსავლეთიდან გავრცელებული ტიპი შეიძლება იყოს, ასევე არ უნდა გამოვრიცხოთ, რომ ეს ფორმა დამოუკიდებლადაც გაჩენილიყო ამ რეგიონში, მით უფრო, რომ მას ცალკეული განსხვავებული დეტალები გააჩნიათ. ფორმის მხრივ კარპატების ღრმა თასებიც მკაფიოდ კალათისებური სახელურის ფორმისაა, თუმცა ზოგ შემთხვევაში ოდნავ უფრო განიერი ძირით. ყველაზე მეტი სახასიათო ნიშანი, რაც ამ აღმოსავლეთევროპულ ტორევეტიკის ნაწარმს გააჩნია და ამით საერთოს პოულობს მახლობელი აღმოსავლეთისა და კავკასიის ნიმუშებთან არის შემდეგი: ა) მრგვალგანივკვეთიანი მავთულისაგან დამზადებული სახელური, რომელიც ასევე მრგვალ მარყუჟშია გაყრილი და ყველა შემთხვევაში ბოლოებმოკაუჭებული, ბ) ჭურჭლის სრულიად სადა ზედაპირი, გ) ორნამენტული სახეები მხოლოდ ჭურჭლის კორპუსთან მარყუჟის მიმაგრების დეტალების სახითა გვაქვს წარმოდგენილი და თითქოს ამ დეტალის სპეციალურად აქცენტირება ხდება როგორც დეკორისა. თუმცა, აქვე აღვნიშნავ, რომ ორნამენტის სახის მხრივ განსხვავებაა და ცენტრალურევროპული შემთხვევებზე ყურის ჭურჭლის ტანთან მიმაგრების ადგილი ხშირად ჯვრისებური ფორმის ბრინჯაოსვე აპლიკაციით არის საგანგებოდ შემკული [Soroceanu, Sava, 2020:96, ფიგ. 265, 1-3, 6-11, 13-17], დ) ზოგადი ფორმა – ღრმა, ნახევარსფერული თასი იგივეა, ოღონდ კარპატების ნიმუშები სულ ოდნავ უფრო ჰორიზონტალურ ლერძზეა განზიდული.

ვერხცლის ჭურჭელს შორის გამორჩეული ადგილი უკავია ბიკონოსურ-ტანიან ნყვილ თასებს ძალიან დაბალი მაგრამ საგანგებოდ დამუშავებული

ფეხით [Куфтин 1941:табл. СII]. ისინი ზედაპირის სრული სისადავით გამოირჩევა, როცა აქცენტი მთლიანად ფორმის სრულყოფილებაზეა გაკეთებული. ამგვარი ტიპები კარგადაა ცნობილი მიკენის შახტური სამარხიდან, რაც მას ეგეოსურ სამყაროსთან აკავშირებს. ჯერჯერობით დაბეჯითებით ვერ ვიტყვით ეს სიახლოვე პირდაპირი ინტერკულტურული კავშირების შედეგი უნდა იყოს თუ გაშუალებული ანუ მედიატორული რეგიონის მონაწილეობით მიღებული გავლენაა.

ზემოთაღწერილი ლითონის ჭურჭლის მონაცემები აშკარად მეტყველებს იმაზე, რომ თრიალეთურ ოქრომჭედლობაში ერთ-ერთი პრიორიტეტული მიმართულება სწორედ ლითონის ჭურჭლის პროდუქცია იყო. რასაკვირველია, მისი მოულოდნელი და მოზღვავებული სახით ერთბაშად გამოჩენა თრიალეთის კულტურაში, თანაც უაღესად სრულყოფილი და არა არქაული ფორმების სახით საფუძველს ბადებს ვიფიქროთ, რომ აქ გარესამყაროდან მომდინარე გარკვეულ გავლენასთან შეიძლება გვეკონდეს საქმე. რა თქმა უნდა, თუკი კულტურა თავისთავად არ არის მომზადებული უახლესი მხატვრულ-სტილისტური და ტექნიკური ხასიათის კულტურული მიღწევების ასათვისებლად და გასაზიარებლად, ისე მას ვერც ექნებოდა ამგვარი სწრაფვა. ვფიქრობთ, რომ სწორედ თრიალეთის კულტურის განსაკუთრებულმა ეკონომიკურმა მომძლავრებამ და ამავე დროს საზოგადოების სოციალური სტრუქტურისა და უკიდურესმა გაღრმავებამ უდავოდ შექმნა იმის წინაპირობა, რომ თრიალეთელ ელიტას გასჩენოდა მისწრაფება და მზაობა ყოველივე პრესტიჟულისა და მოდური ნაწარმის შექმნისაკენ. იმ ცოდნისა და მიღწევების გაზიარებისაკენ, რასაც ძველადმოსავლური სამყაროს ცივილიზაციური სტანდარტი ეწოდებოდა და რასაც ეს დანიშნულებული რეგიონი სთავაზობდა გარემომცველი სამყაროს კულტურებს მის სივრცეში დაარსებული სავაჭრო კოლონიათა ქსელის (კარუმების) საშუალებით. სწორედ შუა ბრინჯაოს ხანაში ისტორიის ასპარეზზე გამოჩენილი თრიალეთის კულტურის არსებობა იბღლიანად დაემთხვა ძველადმოსავლურ სამყაროში იმ დროისათვის ყველაზე აქტუალურ მოვლენას – საერთაშორისო სავაჭრო-გაცვლითი და კულტურული ურთიერთობების გააქტიურების, რესურსების მოპოვებისათვის ბრძოლის და მზა პროდუქციის გარემომცველი სივრცის ფარგლებში გატანა-გასაღების პროცესებს. როგორც ჩანს, მესაქონლეობის სწრაფი დანიშნულებით გაზრდილმა ეკონომიკამ საგრძნობლად შეუწყო ხელი თრიალეთელი ელიტის მიერ სიმდიდრის განმტკიცების მიზნით პრესტიჟული, იმ პერიოდის მოდისათვის აქტუალური საგნების მოპოვებისაკენ სწრაფვას. მათმა ამ ლოგიკურმა მისწრაფებამ, რასაც საერთაშორისო ასპარეზზე გამოჩენილი ვაჭართა და სახელოსნო ცენტრების საუკეთესო იუველირთა აქტიური მიმოსვლა და მზა პროდუქციის გასაღებისათვის აქტივობაც დაემთხვა, წინ წამოსწია თრიალეთის კულტურაში ოქრომჭედლობის დარგი, რომელსაც მყარი ლოკალური საფუძველი ისედაც გააჩნდა. შედეგად კი, ადგილობრივი კულტურის ტრადიციისა და უცხო, წინააზიური მიღწევების, ამ დარგში ცოდნისა და სიახლეების ათვისების და გაზიარების შედეგად თრიალეთური ოქრომჭედლობა განვითარდა ინდივიდუალური გზით მაგრამ ამავე დროს წინააზიური საუკეთესო ტრადიციისა და მიღწევების საკუთართან ადაპტირებითა და შეხამებით. ვფიქრობთ, რომ ის გამორჩეული და ამავე დროს განსაკუთრებული ხმაა ძველი სამყაროს ამ დარგის მრავალფეოვ-

ნებაში, რომელიც სხვადასხვა ფაქტორების თანამონაწილეობით, მასთან ერთად ამ ეპოქის არსებითი მოვლენებისა და გააქტიურებული ინტერკულტურული კავშირების ხელშეწყობით ჩამოყალიბდა. ამის მკაფიო მაჩვენებელი ურში, ქიულ თეფე კარუმ-კანეშში და აშურში თრიალეთის კულტურისათვის დამახასიათებელი ლითონის ჭურჭლის (რასაც გარკვეულწილად შეეფხეთ ამ ნაშრომში) არაერთი ახლო თუ შორეული ანალოგის არსებობაა. ლითონის ჭურჭლის როგორც ტორევეტიკის ერთი ურთულესი მიმართულების ფორმირებაც ზემოაღნიშნულ პროცესებთან ერთად საკვლევე კულტურის მყარი ეკონომიკური საფუძვლის წინაპირობითაც იყო განპირობებული.

განხილულ ტიპობრივ ჯგუფებთან მიმართებით დასკვნისათვის აღვნიშნავთ, რომ ბრინჯაოს ეპოქის ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო ეტაპებზე – ადრე და შუა ბრინჯაოს ხანა – გავრცელებულია ტორევეტიკის ნაწარმის არა მხოლოდ განსხვავებული ტიპები, არამედ სხვადასხვა ლითონითაც დამზადებული. ისევე როგორც მახლობელი აღმოსავლეთის ძეგლებზე, სამხრეთ კავკასიაშიც წარმოდგენილი გვაქვს როგორც ძვირფასი ლითონების (ოქრო, ვერცხლი), ისე ბრინჯაოს ნაწარმი. სამივე ამ ლითონის პროდუქციას ფორმათა ნაირგვარობაც ახასიათებს. მათგან კონკრეტული ტიპის ბრინჯაოს ჭურჭელი, რომელიც კავკასიაშია გავრცელებული, მახლობელ აღმოსავლეთში მისი ანალოგი შესაძლებელია სულ სხვა ლითონისაგან იყოს დამზადებული. ასეთი შემთხვევები არაერთია. ამ მხრივ, ცხადია, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, მოცემული კულტურის მატარებელი ეთნიკონის მიერ რესურსებზე წვდომის შესაძლებლობებს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

გოგაძე, ე. (1972). თრიალეთის ყორღანული კულტურის პერიოდიზაცია და გენეზისი, თბილისი: „მეცნიერება“

ფუთურაძე, მ. (2021). ადრეყორღანული კულტურის ოქრომჭედლობის ერთი ნიმუშის გააზრებისათვის: ანანაურის ყორღანის პექტორალი, V საერთაშორისო კონფერენცია „კულტურა და ხელოვნება თანამედროვეობის კონტექსტში“, კონფერენციის მასალები, 3-9, ბათუმი: „ხელოვნების უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.

ჯაფარიძე, ნ. (1981). ბრინჯაოს ხანის ოქრომჭედლობა საქართველოში (თრიალეთის კულტურა), თბილისი: „ხელოვნება“.

ჯაფარიძე, ო. (2006). ქართველი ერის ეთნოგენეზის სათავეებთან, თბილისი: „არტანუჯი“

Джапаридзе, О.М.(1981). Из истории археологического изучения Грузии, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XXXVI-B, 26-38, თბილისი: „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“

Корневский, С.Н.(2011). Древнейший металл Предкавказья. Типология. Историко-культурный аспект, Москва: «Таус»

Куфтин, Б.Б.(1941). Археологические раскопки в Триалети, I, Опыт периодизации памятников, Тбилиси: «Издательство Академии Наук»

Марковин, В.И., Мунчаев Р.М.(2003). Северный Кавказ. Очерки древней и средневековой истории и культуры, Москва: ИИП «Гриф и К»

Maxwell-Hyslop, K.(1971). Western Asiatic Jewellery c.3000-612 BC, London: “Methuen & Co LTD”

- Müller-Karpe, M.(1995). Zu den Erdgräbern 18,20 und 21 von Assur. Ein Beitrag zu Kenntnis mesopotamischer Metall-gefäße und-waffen von der Wende des 3. Zum 2. Jahrtausend v.Chr., Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseum, 257-352, Mainz:“Römisch-Germanischen Zentralmuseum“
- Özgüç, T. (1986). Kültepe-Kaniş II. New Researches at the Trading Center of the Ancient Near East, Ankara: “Türk Tarih Kurumu Basımevi”
- Puturidze, M. (2017). On the Origins and Development of Gold Working in the Middle Bronze Age Trialeti Culture, In: Subartu XXXVIII. At the Northern Frontier of the Near Eastern Archaeology. Recent Research on Caucasia and Anatolia in the Bronze Age (Eds.E.Rova & M.Tonussi), 213-228, Turnhout: “Brepols”
- Soroceanu T., Sava E. (2020). Die Metallgefäße zwischen Karpaten und Westaltai während der Bronze- und Fruhisenzeit. Seria Tyragetia international II. Chişinău
- Rubinson, K.(2013). Actual Imports or Just Images? Investigation in Anatolia and the Caucasus.In: Cultures in Contact: From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium BC (Eds. J.Aruz, S.Graff, and Y.Rakic), 12-25, New York: “Yale University Press, New Haven and London”

Metal Vessel which appears a valuable and specific field in tereutics, has an essential importance for understanding of the intercultural communications between the Near Eastern World and its most northern periphery – South Caucasus. Intensity of distribution of the metal vessels in various regions at the different phase of the ancient prehistoric era was not equal and sometimes had an enough diverse manifestation. Nevertheless, there is no doubt that appearance of this valuable patterns was begun not earlier than the start of the Bronze Age. The various fashions of metal vessel’s representation, earlier and better than in other cases, were recorded in Near East and beyond it in Caucasian region. Though, it should be mentioned that, in general, their distribution currently localized on an especially wide space between the Carpathian and the West Altai. In the last one their producing starting relatively later. Naturally, that among the diverse typological groups of the metal vessels was expectable, and in fact certainly were existed, few common shapes. It is clear that metal vessel’s wider distribution might be considered as a result of distribution of mode, idea and knowledge from the different civilized regions of the Near East toward the close and more far distance directions. Consequently, it doesn’t arise any surprise of scholars that among the regions where evidently is visible the Near Eastern style vessels was its most northern periphery - South Caucasus. Beside this, it should be emphasized that diffusion of the certain types of metal vessels at the different stages was spread as well in Carpathia and Danube areas.

Currently, in presented article we’ll discuss about the differentiated typological groups, their stylistic variety, peculiarity of the technical methods that was used by the craftsmen and the scales of spreading of the metal vessel assemblages. As concerns the considered here artifacts their chronological date ranging only the Early- and Middle Bronze Ages and not total four thousand years of the whole Bronze-Early Iron era, i.e., from the IV to mid I millenniums BC.

The reason why we limited only with the above mentioned two phases of the Bronze Age is the especially solid quantity of the tereutics in the Late Bronze Age which evidently requires the serious and longtime research. Therefore, we embraced only with Early and Middle Bronze Age metal vessel assemblages.

Concerning the metal vessel’s production of the mentioned chronological periods we would like to note following important points: a) nevertheless that tereutics appears

a prestigious material which sure were not an easier accessible product for all-social groups of society and especially for the common people, in burials there are represented numerous fascinating items of it. Their number is also rapidly increasing last years; b) enough solid number of discoveries of the metal vessels which were undoubtedly valuable material, clearly indicate in favor of tendency of intensive gathering of wealthy by the high social level of society. It reflects the increase number of producing the toreutics which means that elite of the certain cultures were taking special care to strength their power by getting the more richness. c) the result of it appears more intensive producing of prestigious artifacts, in general, among which one of the distinguishable were the metal vessels. d) ultimate, all this proves about the high economic development and quite deep social structurization of society and final formation of ruling elite who were interested with wealthy and fashionable, prestige patterns closely related to the mode that was offered by the Near Eastern civilized world. e) All these processes which was took place in Middle Bronze Age were directly connected with the activation of intercultural connections.

It would be important to note about those fact which related with the problem of the first appearance of metal vessels in Caucasian geo-cultural space. Current archaeological evidences clearly indicate that initial appearance of toreutics in Early Bronze Age related only with North Caucasus and, more specifically, with developed stage of Maykop culture of the beginning of III millennium BC (Korenevskii 2011: pl. 38-71, 2₁₋₁₀). Contemporary to it South Caucasian Kura-Araxian culture didn't demonstrate any case of existence of the metal vessels. Explanation of this fact still remains the topic of discussion of many scholars. Currently revealed evidences allow to conclude that all type of toreutics, in general, and, particularly metal vessels, starting to appeared in northern part of this space when for the South Caucasus they remained unknown artifact in Middle Bronze Age.

Interested for us patterns of the Maykop culture (or according by some scholars, Maykop-Novosvobodnaya culture) created around 8 groups of different types of metal vessels produced by gold, silver and bronze. They represented by high necked gold and silver vases, relatively low necked vases of the same metals, silver opened mouth vessels of the pot style, silver and bronze low jars, biconical shape horizontally stretched bowls made by gold and silver, low hemispherical bowls, silver, opened mouth, richly ornamented bowls, bronze cauldron with handle and gold vase with special cover and nicely shaped neck (Markovin, Munchaev, 2003: 56,57, pls.12,13,14).

Problem of formation and quite a sudden appearance of metal vessel production as well as all the numerous rich assemblage of toreutics of the Early bronze Age North Caucasian culture arise many questions of scholars concerning their origination. Currently, many of them are arguing in favor of the influence, even the penetration of some group of population, of the Hattian culture in North Caucasus. With the end of the Maykop culture the above-described artifacts were disappearing from the Caucasian cultural space. Their end was so sudden as their appearance in III millennium BC in North Caucasus. After the famous Maykop culture producing and wide use of metal vessels doesn't recorded in this region until the Late Bronze Age.

Like the Early Bronze Age Kura-Araxes cultural unit, the metal vessels remained also unknown in Bedeni culture, appearance of which in South Caucasus means the essential changes from many points of social and cultural life of the local society. Totally differing situation was revealed only at the II phase of the Middle Bronze Age when the highly flourished Trialeti Culture of Brilliant Kurgans appeared in the South

Caucasian space (Kuftin 1941:79-99; Puturidze 2017:214,215). Beginning of this culture presage the start of metal vessel's producing and, in general, flourishing of the high artistic craft. Appearance of many tens' fashionable, high artistic and nicely modeled metal vessels indicate in favor of rapid development of craftsmanship, establishing the interconnection with the Near Eastern civilizations and socio-economical strength of this culture. Nevertheless, of the archaeologist's scholarly activities it is still debatable what kind of events arise such an unexpected start of producing the metal vessels when there was not recorded any local background for it.

Rich assemblage of metal vessels found in giant kurgans Kvemo Kartli and Armenia and represented by the various type stylistically different items, demonstrate the top level of development of this field of craft. Their typological systematization and detail scheme still require to be done by the specialists.

After a long period of discovery of the first burial site in Tsalka region, Trialeti culture accumulate an impressive number of fascinating artifacts of the artistic craft. Barrows of this widely distributed cultural unit suggests the following diverse types of artifacts (Kuftin 1941: 83-100, Tabs.LXXXVII-XCIII; Gogadze 1972: 69-79; Japaridze 2006: 342, 346-347) of interested material, such as: ritual silver goblets richly decorated with numerous Near Eastern images, silver vessel with gold applications on the rim and bottom and richly ornamented by the flora-faunistic images, cylindrical vessels with one decorated handle and plain surface, biconical silver vessels with a plain surface and low, elaborately modeled base, hemispherical undecorated bowls, with the decorated handle and plain surface, gold cup, ornamented by lion's bas-relief images, small size gold bowl with a plain surface but top elaborately modeled shape, fascinating gold beaker, decorated with filigree, granulation and inlays by semi-fine stones, middle size gold vessel with geometrically ornamented surface, bronze "basket-shape" vessel with handle, bronze cauldrons, considered for the preparing the burial meal and etc. All these, specially considered in presented article, patterns supposing that were created at the time-interval of 21-18 centuries BC and appears an elaborate pattern of high artistic craft which sometimes find a close analogue among the Near Eastern sites but in other case evidently are of local cultural tradition. It is evident that they are differing from many points and create stylistically various groups, sometimes especially richly decorated and in other cases with a plain surface, but all of them are distinguishable items by their elaborated shape.

Famous experts of this sphere noted that the Trialetian valuable assemblages are unique and gold working of this culture was one of the top developed artistic craft in ancient Old World (Rubinson 2013: 12-25; Maxwell-Hyslop 1971:74-81).

Summing all, it seems to me quite evident that precious metal vessels from the developed (II) stage of the Middle Bronze Age mark a turning point concerning such kinds of innovations. Their appearance in the South Caucasus was sudden, unexpected, and not proceeded by any local tradition of metal vessel's producing. Supposing, that influences that comes from the certain Near Eastern cultures and activation of intercultural relations (trade-exchange, cultural) should be considered as stimulate factor in complicate process of their formation.

აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანი — ჯიჰადისტი თუ
პოლიტიკოსი?
Abu Muhammad al-Jawlani — Jihadist or Politician?

თინათინ ქაროსანიძე
Tinatin Karosanidze

თავისუფალი უნივერსიტეტი
Free University
საერთაშორისო ურთიერთობების სკოლა
School of International Relations

საკვანძო სიტყვები: სირია, აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანი, გეოპოლიტიკა, ტერორიზმი, ტრანსფორმაცია
Key words: Syria, Abu Muhammad Al-Jawlani, terrorism, transformation

თანამდროვე მსოფლიოში ტერორიზმი ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გამონ-
ვევად იქცა. ახალი ტერორისტული დაჯგუფებების აღმოცენება სულ უფრო
მეტ საფრთხეს ქმნის. ტერორისტული დაჯგუფებების განვითარება და
სტრატეგია უშუალოდ მიზნებთანაა დაკავშირებული. ასევე მიზნებს უკავ-
შირდება დაჯგუფებების სიცოცხლისუნარიანობაც. არსებობს ფართოდ გავ-
რცელებული მოსაზრება, რომ ტერორიზმი დაუსრულებელი პროცესია და
რომ ტერორისტული დაჯგუფებები მუდმივად არსებობენ და განაგრძობენ
საკუთარ საქმიანობას. თუმცა ტერორიზმის ისტორიას რომ გადავხედოთ,
ტერორისტული დაჯგუფებები აღმოცენდება, მოქმედებს და გარკვეული
დროის შემდეგ ქრება, დაჯგუფებების გაქრობა რამდენიმე მიზეზს უკავშირ-
დება¹. ძირითადად გამოიყოფა ექვსი მიზეზი: ლიდერის ლიკვიდაცია, ლეგა-
ლურ პოლიტიკურ პროცესში ჩართვა², დასახული მიზნების მიღწევა, მარცხი
(პოლიციის მხრიდან რეპრესიების შედეგად), მოსახლეობაში მხარდაჭერის
დაკარგვა, ტერორიზმიდან ძალადობის სხვა ფორმებისკენ ტრანზიციცია
[Cronin 2009, 8; Jones, Libicki 2008, 11].

ტერორისტული დაჯგუფებების დაშლა ხშირ შემთხვევაში ლიდერთან
არის დაკავშირებული. მკაცრად იერარქიული ტერორისტული დაჯგუფებები
ხშირად იშლება ლიდერის მკვლელობის ან დაპატიმრების შემდეგ. ჰორიზონ-
ტალური დაჯგუფებების შემთხვევაში ლიდერის ლიკვიდაცია არ იწვევს დაშ-
ლას, თუმცა ხდება სტრატეგიის შეცვლა და შეიძლება დაჯგუფება ბრძო-
ლის სხვა ტაქტიკაზე გადავიდეს. მაგ., ალ-კაიდა უსამა ბინ ლადენის ლიკვი-
დაციის შემდეგ იატაკქვეშ ბრძოლაზე გადავიდა; ე.წ. ისლამურმა სახელმწი-
ფომ აბუ ბაქრ ალ-ბაღდადის ლიკვიდაციის შემდეგ ლოკაცია შეიცვალა და
აფრიკის კონტინენტზე მისმა უჯრედებმა კონცენტრაცია დაიწყო. თუ დაჯ-
გუფება აღწევს მოკლევადიან მიზანს ან იცვლის მას, ის ასევე იშლება ან
ტრანსფორმირდება (*ირგუ ზვეი ლეუმი* ისრაელში; *ირა* – ირლანდიის რეს-
პუბლიკური არმია ირლანდიაში; *ერაყში* მოქმედი მცირე დაჯგუფებები ერთი
კონკრეტული ტერაქტის გასახორციელებლად იქმნებოდა და შემდეგ იშლე-
ბოდა) [Drake 2012, 174-186]; ხალხის მხარდაჭერის შემცირების ან წევრების
რაოდენობის შემცირების შემდეგ დაჯგუფება ასევე წყვეტს არსებობას (*17*
ნოემბრის რევოლუციური დაჯგუფება საბერძნეთში; *სინოპტიკოსი იატაკ-*
ქვეშ აშშ-ში) (Nacos 2018, 86).

აღსანიშნავია, რომ რელიგიური ტერორისტული დაჯგუფებები უფრო
მდგრადია და ნაკლებია მისი დაშლის ან ტრანსფორმაციის ალბათობა. 1968
წლიდან მოყოლებული თანამედროვე ტერორისტული დაჯგუფებების 62%
არსებობა შეწყვიტა მაშინ, როდესაც ასეთი რელიგიური ტერორისტული და-
ჯგუფებების წილი მხოლოდ 32% [Jones, Libicki 2008, xiv].

ახლო აღმოსავლეთში მიმდინარე „არაბული გაზაფხულის“ შემდეგ გან-
ვითარებულმა მოვლენებმა სირიაში ნოყიერი ნიადაგი შექმნა რელიგიური

¹ დევიდ რაპოპორტი აღნიშნავს, რომ მე-20 სუკუნეში აღმოცენებული ტერორისტული დაჯგუფ-
ებების 90% შექმნიდან ერთ წელში იშლება, დანარჩენიდან კი - 10 წლის შემდეგ [Cronin 2009,
244; Rapoport 1992, 1067].

² ჯოუნსის მიხედვით, 1968-2006 წლებში მოქმედი ტერორისტული დაჯგუფებების 43% პო-
ლიტიკურ პროცესში ჩართო, 40% - აგრძელებს ძალადობრივ სტრატეგიას [Jones, Libicki 2008,
xiii-xiv].

ტერორისტული დაჯგუფებებისთვის. სირიაში ქვეყნის დიქტატორი მმართველის წინააღმდეგ ბრძოლაში არა მხოლოდ სირიის ოპოზიციას ჩართული, არამედ ისლამისტი რადიკალური ჯიჰადისტური დაჯგუფებებიც. ჯიჰადისტური დაჯგუფებების დიდი ნაწილი, რომელიც ბოლო პერიოდში აშშ-ის სახელმწიფო დეპარტამენტის მიერ ტერორისტული დაჯგუფებების სიაში შეიტანეს, სწორედ სირიასა და ერაყში ბოლო წლებში განვითარებულ მოვლენებს უკავშირდება. მაგ., *ჯაბჰათ ან-ნუსრა* იგივე ნუსრას ფრონტი, ე.წ. ისლამური სახელმწიფო სირიასა და ერაყში, *ჰაიათ თაჰრირ აშ-შამ* იგივე სირიის გათავისუფლების დაჯგუფება, *ჯაიშ ალ-ისლამ* იგივე ისლამის არმია, *ჯაბჰათ ფათაჰ აშ-შამ* იგივე სირიის გათავისუფლების ფრონტი ძირითადად სირიის ომის დროს ჩამოყალიბებული დაჯგუფებებია, რომელიც სირიის ომში აქტიურადაა ჩართული.

ჰაიათ თაჰრირ აშ-შამ ანუ სირიის გათავისუფლების ორგანიზაცია სირიის სამოქალაქო ომის დროს ჩამოყალიბდა. 2018 წელს აშშ-ის სახელმწიფო დეპარტამენტმა ის ტერორისტული დაჯგუფებების სიაში შეიტანა [U.S. Department of State 2018]. ამ პერიოდში დაჯგუფება სირიაში მოქმედი და ალ-კაიდასთან აფილირებული *ჯაბჰათ ან-ნუსრა* იგივე ნუსრას ფრონტის შემადგენლობაში შედიოდა.

ნუსრას ფრონტი 2011 წელს სირიის ომის დროს ჩამოყალიბდა, როგორც ალ-კაიდასთან აფილირებული დაჯგუფება სირიის პრეზიდენტის ბაშარ ალ-ასადის წინააღმდეგ ბრძოლაში. 2016 წელს ნუსრას ფრონტი დაიშალა და *ჯაბჰათ ფათაჰ აშ-შამ* ჩამოყალიბდა, რომელმაც ალ-კაიდასთან კავშირები განწყვიტა. აღსანიშნავია, რომ ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ ნუსრას ფრონტმა კავშირები გააბა ამ უკანასკნელთან იმის მიუხედავად, რომ ალ-კაიდა ე.წ. ისლამურ სახელმწიფოსთან არ თანამშრომლობდა. 2017 წელს *ჯაბჰათ ფათაჰ აშ-შამი* რამდენიმე ჯიჰადისტურ დაჯგუფებასთან გაერთიანდა და *ჰაიათ თაჰრირ აშ-შამ* ჩამოყალიბდა. *ჰაიათ თაჰრირ აშ-შამის* ახალ დაჯგუფებაში გაერთიანდა სირიაში მოქმედი მეთამბოხეთა დაჯგუფებები: *ჰარაქა ნურ ად-დინ აზ-ზინჯი*,¹ რომელიც 2014 წლიდან ალექსოში იბრძოდა; *ლივაჯ ალ-ჰაკკ*² – იდლიბში მოქმედი დაჯგუფება, *ჯაიშ ას-სუნნა*³ – სუნას არმია, *ჯაბჰათ ანსარ ად-დინ*, რომელიც ორი დაჯგუფების: *ჰარაქა შამ ალ-ისლამ*⁴ და *ჰარაქა ფაჯრ აშ-შამ ალ-ისლამია*⁵ ალიანსს წარმოადგენდა.

¹ *ჰარაქა ნურ ად-დინ აზ-ზინჯი* – ნურ ად-დინ აზ-ზინჯის მოძრაობა სირიაში მოქმედი სუნიტური ისლამისტური დაჯგუფებაა, რომელიც ძირითადად ალექსოში ოპერირებდა.

² *ლივაჯ ალ-ჰაკკ ბირიფ იდლიბ* – ქართ. სოფელ იდლიბის ქვემარტივი ბრიგადა.

³ *ჯაიშ ას-სუნნა* – ისლამისტური მეთამბოხე დაჯგუფება, რომლის შტაბი ქალაქ ჰომსში მდებარეობდა და რამდენიმე დაჯგუფების შერწყმის შედეგად ჩამოყალიბებულ ჯგუფს წარმოადგენდა.

⁴ *ჰარაქა შამ ალ-ისლამ* – ლევანტის ისლამური მოძრაობა მაროკოელებისგან დაკომპლექტებული ჯიჰადისტური დაჯგუფებაა, რომელიც სირიის სამოქალაქო ომის დროს გუანტანამოს ციხიდან გათავისუფლებული სამი მაროკოელი პატიმრის თაოსნობით შეიქმნა. ის ძირითადად ლატაკიაში ოპერირებდა. 2014 წელს დაჯგუფება *ჯაბჰათუ ანსარ ად-დინის* დაჯგუფებაში გაერთიანდა [Riggio 2016].

⁵ *ჰარაქა ფაჯრ აშ-შამ ალ-ისლამია* – ლევანტის ცისკრის ისლამური მოძრაობა სირიაში ომის დროს აქტიურად მოქმედი დაჯგუფება იყო, რომელიც 2014 წელს *ჯაბჰათუ ანსარ ად-დინის* დაჯგუფებაში გაერთიანდა, 2016 წელს კი საბოლოოდ შეერწყა. 2018 წელს დაჯგუფება

ჰაიათ თაჰირი ამ-შამის დაჯგუფების დამაარსებელი აბუ მუჰამად ალ-ჯულანი, რომელიც ასევე ნუსრას ფრონტის დამაარსებლად ითვლება. 2011 წელს ის გამოვიდა ნუსრას ფრონტის დაჯგუფებიდან და ერთგულების ფიცი ალ-კაიდას ლიდერს აიძინა აზ-ზავაჰირის გამოუცხადა. მოგვიანებით, ალ-ჯულანიმ განაცხადა, რომ მისი და ალ-კაიდას გზები გაიყო და ჰაიათ თაჰირი ამ-შამს ჩაუდგა სათავეში. როგორც ჩანს, ალ-ჯულანიმ ეს გადაწყვეტილება ალ-კაიდას ლიდერის აიძინა აზ-ზავაჰირისგან შეთანხმების გარეშე ასევე დამოუკიდებლად მიიღო და საბოლოოდ გადაწყვიტა, სირიაში დამოუკიდებლად ემოქმედა.

ამჟამად აბუ მუჰამად ალ-ჯულანი იდლიბის პროვინციის მმართველად გვევლინება და ცდილობს, სირიის ეს პროვინცია და შემდეგ მთელი ქვეყანა განვითარების გზაზე დააყენოს. მისი ტრანსფორმაცია ჯიჰადისტი მებრძოლიდან პოლიტიკურ ლიდერამდე აშკარად ჩანს, რაც გამოიხატება არა მხოლოდ მისი იმიჯის თუ ჩაცმულობის ცვლილებაში, არამედ რიტორიკაშიც. ალ-ჯულანის ჯიჰადისტობის პერიოდში რადენიმე ტერაქტის ორგანიზება ედება ბრალად როგორც ან-ნუსრას ფრონტში საქმიანობისას, ასევე სირიის გათავისუფლების დაჯგუფების რიგებში ყოფნისას. მას ბრალად ედება სირიაში განხორციელებული რამდენიმე სუიციდური ტერაქტის ორგანიზება; ალ-ჯულანი ეჭვმიტანილია გოლანის მაღლობებთან კუნეიტრას პროვინციაში მდებარე სამხედრო ბაზაზე თავდასხმაში და ქალაქ ჰომსთან მიმდებარე ხიდის და ბუნკერის აფეთქებაში. ასევე, ის 2016 წლიდან ამერიკის სახელმწიფო დეპარტამენტმა ტერორისტად გამოაცხადა, რომლის შესახებ ინფორმაციისთვის ჯილდოს 10 მლნ აშშ დოლარი დაანესა [Muhammad al-Jawlani].

ტერორისტული დაჯგუფებების ლიდერების ტრანსფორმაცია მებრძოლიდან პოლიტიკოსამდე ხშირი არ არის. თუმცა არის ისეთი შემთხვევები, როდესაც ტერორიზმში ბრალდებულები გარკვეული წლების შემდეგ არაძალადობრივ სტრატეგიას ირჩევენ და სამოქალაქო აქტივისტები ხდებიან და ასე აგრძელებენ საკუთარი მიზნისკენ სვლას (მაგ., ლოლიტა ლებრონი¹, ლეილა ხალედი²) [Nacos 2018, 155-172].

აბუ მუჰამად ალ-ჯულანის ტრანსფორმაციის შესასწავლად საინტერესოა მისი ბიოგრაფიული დეტალების ანალიზი. აბუ მუჰამად ალ-ჯულანი, იგივე აჰმად ჰუსაინ ალ-შარ'ა 1982 წელს დაიბადა საუდის არაბეთში³. მისი სახელის ნისბა „ალ-ჯულანი“ სირიის გოლანის მაღლობებს უკავშირდება, რომელიც 1967 წელს ისრაელმა ომის შემდეგ დაიკავა. ამ ადგილთანაა დაკავშირებული მისი ოჯახის ისტორიაც. საუდის არაბეთში ალ-ჯულანის დაბადება მამამისის სამსახურს უკავშირდება. მამა მამა იქ ინჟინრად მუშა-

გამოეყო თაჰირი ამ-შამს და დამოუკიდებელი დაჯგუფება ანსარ ად-დინის ფრონტი – ჰარაქა ფაჯრ ამ-შამ ალ-ისლამია ჩამოყალიბდა.

¹ ლოლიტა ლებრონი – პუერტო რიკოს დამოუკიდებლობისთვის მებრძოლი დაჯგუფების წევრი იყო, რომელიც 1954 წელს აშშ-ის კონგრესს თავს დაესხა, რის შედეგადაც ზუთი კონგრესმენი დაიჭრა. 25-წლიანი პატიმრობის შემდეგ ის ამერიკის პრეზიდენტის ჯიმი კარტერის მიერ შეწყალების შედეგად გათავისუფლდა. მას შემდეგ ლოლიტა ლებრონი სამოქალაქო აქტივიზმით დაკავდა.

² ლეილა ხალედი – პალესტინის გათავისუფლების სახალხო ფრონტის წევრი, რომელმაც ორჯერ გაიტაცა თვითმფრინავი 1969 და 1970 წლებში.

³ ზოგიერთი წყარო ალ-ჯულანის დაბადების თარიღად 1975 ან 1979 წელს ასახელებს.

ობდა მანამ, სანამ 1989 წელს ოჯახი სირიაში დაბრუნდა საცხოვრებლად, სადაც ალ-ჯულანი დამასკოს გარეუბანში გაიზარდა და ძირითადად მამას ეხმარებოდა სასურსათო მალაზიაში. ალ-ჯულანიზე ისევე, როგორც ბევრ ახალგაზრდაზე იმ პერიოდში, დიდი გავლენა მოახდინა პალესტინურმა მეორე ინთიფადამ. 2003 წელს აბუ მუჰამმადი ერაყში ამერიკელების წინააღმდეგ საბრძოლველად წავიდა, საიდანაც მისი კარიერა ალ-კაიდას დაჯგუფებაში დაიწყო. ის ერაყში დააპატიმრეს და ხუთი წელი ქუვეთის საზღვართან ბუკას¹ ციხეში გაატარა. როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებს, ალ-ჯულანიმ ბუკას ციხეში ყოფნა გონივრულად გამოიყენა და პატიმრობის პერიოდში 50-გვერდიანი ანალიტიკური კვლევა დაწერა, რომელიც სირიაში ჯიჰადს უკავშირდებოდა². როგორც ავტორი აღნიშნავდა ერთ-ერთ ინტერვიუში. მისი ნაშრომი მოიცავდა სირიის გეოგრაფიას, ისტორიას, სექტარიანულ დაყოფას, ასადების ხელისუფლებაში მოსვლას. 2008 წელს ციხიდან გათავისუფლების შემდეგ, აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანი ალ-კაიდას ლიდერი გახდა მოსულში. ამის შემდეგ ალ-ჯულანი სირიაში გადავიდა [2021, ابن ايڤي].

2011 წელს სირიაში „არაბული გაზაფხულის“ ცნობილი მოვლენების შედეგად ომის დაწყების შემდეგ აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანიმ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს ნაწილების სირიაში გადაყვანის საქმეში და იქ განმტოების დაარსებაში, რომელსაც ჯაბჰათ ან-ნუსრა ეწოდა. ალ-ჯულანი ჯაბჰათ ალ-ნუსრას მთავარ ამირად დაინიშნა. ალ-ბაღდადისგან ის თვეში 50000-60000 აშშ დოლარს იღებდა. ჯაბჰათ ან-ნუსრა იმდენად პოპულარული დაჯგუფება გახდა სირიაში, რომ როდესაც ამერიკის სახელმწიფო დეპარტამენტმა ის ტერორისტული დაჯგუფებების სიაში შეიტანა. სირიაში მოქალაქეები მხარდასაჭერ აქციებზე გამოვიდნენ და სკანდირებდნენ: „ჩვენ ყველა ჯაბჰათ ან-ნუსრა ვართ!“ [“The Jihadist”].

პირველი დაპირისპირება ალ-ბაღდადისთან 2013 წლის აპრილში დაიწყო, როდესაც ალ-ჯულანიმ უარი უთხრა აბუ ბაქრ ალ-ბაღდადის ჯაბჰათ ან-ნუსრას დაშლის და ე.წ. ისლამურ სახელმწიფოსთან შერწყმის შესახებ. დამოუკიდებლობის დაკარგვის საფრთხის გამო, ალ-ჯულანიმ ერთგულების ფიცი ალ-კაიდას ლიდერს აიძინა აზ-ზავაჰირის გამოუცხადა, რომელმაც ალ-ჯულანის მხარი დაუჭირა. ალ-ბაღდადისთან ურთიერთობების განწყვეტა იმანც გამოიწვია, რომ ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს ლიდერმა ნუსრას ფრონტი მისი ორგანიზაციის გაგრძელებად გამოაცხადა ისე, რომ ამის შესახებ წინასწარი შეთანხმება ალ-ჯულანისთან არ ქონია. დაპირისპირება ლიდერებს შორის ისე გამწვავდა, რომ აიძინა აზ-ზავაჰირი იძულებული გახდა, საქმეში ჩართულიყო. 2013 წლის მაისში მან აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანისა და აბუ ბაქრ ალ-ბაღდადის წერილი გაუგზავნა, სადაც ორივე ლიდერს მადლობას უხდოდა მათი საქმიანობის გამო და ნუხილს გამოთქვამდა, რომ ეს დაპირისპირება საჯაროდ გამოიტანეს. ის წერდა, რომ აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანიმ შეცდომა დაუშვა, როდესაც მისი კავშირები ალ-კაიდასთან შეთანხმების გარეშე გამოააშკარავა [Jones 2018, 5]. თუმცა მოგვიანებით, როგორც გაირ-

¹ ბუკას ციხე ალ-კაიდასთვის წევრების მოსაზიდად კარგი პლატფორმა გახდა, სადაც პატიმრების რეკრუტი ხდებოდა. ბუკას ციხეში სასჯელს ალ-კაიდას და ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს ცხრა ლიდერი იხდიდა.

² ალ-ჯულანის ნაშრომი დამასკოში დაიკარგა.

კვა, აზ-ზავაჰირიმ ორივე მხარის მოსმენის შემდეგ აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის დაუჭირა მხარი. სწორედ ამის შემდეგ მან გამოაცხადა ნუსრას ფრონტი, როგორც ალ-კაიდას დამოუკიდებელი განშტოება.

ამის შემდეგ ჯაბჰათ ან-ნუსრა სირიაში ალ-კაიდას ქოლგის ქვეშ ოპერირებდა და ძირითადად დეირ აზ-ზურსა და რაკაში მოქმედებდა. ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს სამოქმედო არეალი აღმოსავლეთ სირიაში იყო, ხოლო ნუსრას ფრონტი დასავლეთ სირიაში მოქმედებდა.

აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის ურთიერთობა ალ-კაიდასთან დიდხანს არ გაგრძელებულა. 2016 წელს მან ოფიციალურად განაცხადა, რომ ალ-კაიდას რიგებს ტოვებდა და დამოუკიდებელ ორგანიზაციას აფუძნებდა. ძალიან საინტერესოა აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის განცხადება, რომელიც 2016 წლის 28 ივლისს გააკეთა და რომელიც ტელევიზია ალ-ჯაზირამ გაავრცელა. ალ-ჯულანი (რომლის არაბული ენა არის კლასიკური სალიტერატურო ამ განცხადებისას) მადლობას უხდის ალ-კაიდას და მის წევრებს მუსლიმ ძმებს უწოდებს. განსაკუთრებულ მადლობას უხდის „შაიხ დოქტორს აიმან აზ-ზავაჰირის“ და მის მოადგილეს აჰმად ჰასან აბუ ლ-ხაირს. აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანი ალ-კაიდას დატოვებას მასთან ინტერესების დაშორებით ხსნიდა და აცხადებდა, რომ „უმმას ინტერესები ისლამური სახელმწიფოს ინტერესებზე უპირატესია, სახელმწიფოს ინტერესები მუსლიმური ჯამა'ას ანუ საზოგადოების ინტერესებზე უპირატესია და მუსლიმური საზოგადოების ინტერესი კი თითოეული ინდივიდის ინტერესებზე უპირატესია“ [Al-Jazeera exclusive: Former leader of al-Nusra Front Confirming Split from Al-Qaeda, <https://www.youtube.com/watch?v=XOJpzGws4mY>].

ალ-კაიდას ლიდერი აიმან აზ-ზავაჰირი ამ პოზიციას ასეთი კომენტარით გამოეხმაურა: „ისლამში ძმობა უფრო ძლიერია, ვიდრე რაიმე სახის ორგანიზაციული კავშირები, რომელიც იცვლება და მიდის“ [“Syrian Nusra Front Announces Split from al-Qaeda”, 2016].

2017 წლის 28 იანვარს ალ-ჯულანიმ ჯაბჰათ ან-ნუსრას დაშლის და ახალი დამოუკიდებელი ორგანიზაციის ჰაიათ თაჰირი აშ-შამ დაარსების შესახებ განაცხადა. ამჟამად დაჯგუფება სირიის ჩრდილო-დასავლეთ პროვინციას იდლიბში აკონტროლებს. ახალი დაჯგუფების მთავარ მიზანს სირიაში ბაშარ ალ-ასადის წინააღმდეგ ბრძოლა და სირიის განვითარება წარმოადგენდა. სწორედ ამ პერიოდიდან იწყება აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის პოლიტიკური საქმიანობა და ის აქტიურად ჩნდება ტელევიზიებში, აძლევს ინტერვიუებს, ხვდება იდლიბის ადგილობრივ მოსახლეობას, სირიის გადარჩენის მთავრობას და სხვადასხვა მნიშვნელოვან პირებს პროვინციაში.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის სტრატეგიული ტრანსფორმაციის ანალიზი ეფუძნება მისი რიტორიკის შესწავლას. ამისთვის სტატიაში გაანალიზებულია მისი გამოსვლები და განცხადებები, შეხვედრების ამსახველი ვიდეო-მასალა და მედიაში გამოქვეყნებული მიმართვები თუ განცხადებები. აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის რიტორიკის შესწავლა იძლევა იმის საფუძველს, რომ ნათლად გამოიკვეთოს ტერორისტული დაჯგუფების ლიდერის ტრანსფორმაციის მიზეზები და მიზნები. კონტენტ ანალიზი, რაც ეფუძნება მისი ლექსიკის და ფრაზების შესწავლას, რასაც იყენებს დროთა განმავლობაში და იცვლება, და წარმოაჩენს ალ-ჯულანის ტრანსფორმაციას.

სტატიაში გაანალიზებულია აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის ინტერვიუები, გამოსვლები, საჯარო განცხადებები, რაც გავრცელდა სხვადასხვა მედიის საშუალებით. გამოყენებული მასალა უკავშირდება ალ-ჯულანის მიერ როგორც ნუსრას ფრონტის ლიდერობის პერიოდს, ასევე მომდევნო პერიოდებს და ქრონოლოგიურად მიყვება როგორც ორგანიზაციის, ასევე თვითონ ლიდერის ტრანსფორმაციის პროცესს. შესაბამისად, მასალა თარიღდება 2013-2022 წლების პერიოდით.

აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის პირველი გამოჩენა სატელევიზიო სივრცეში 2013 წელს მოხდა, როდესაც ჯერ კიდევ ჯაბჰათ ალ-ნუსრას ლიდერმა ალ-ჯაზირას ტელევიზიას მისცა ინტერვიუ. ეს პერიოდი ემთხვევა სირიის ხელისუფლებასა და ოპოზიციას შორის მოლაპარაკებების მცდელობას, რომელიც ჟენევის II კონფერენციაზე განიხილებოდა და რასაც ალ-ჯულანი მიუღებლად მიიჩნევდა. დაჯგუფება არ აღიარებდა დასავლეთის მხარდაჭერით შექმნილ ეროვნულ კოალიციას, რადგან ის არ წარმოადგენდა სირიელ ხალხს, ვინც შეენირა და სისხლი დაღვარა ამ ბრძოლაში. „ჩვენ ვერ მივცემთ ჟენევა II თამაშს, რომ ჩვენი ერი გაასულელოს და 50 ან 100 წლით უკან დაგვხიოს,“ – განაცხადა მან ინტერვიუს დროს [<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-25449796>]. ინტერვიუზე ალ-ჯულანიმ ნათლად წარმოაჩინა სირიაში ომის პროგნოზები. ის დარწმუნებული იყო, რომ ჯაბჰათ ალ-ნუსრა მალე გაიმარჯვებდა, რადგანაც ტერიტორიების 70% ფარავდა. [<https://www.aljazeera.com/news/2013/12/19/al-qaeda-leader-in-syria-speaks-to-al-jazeera>].

ალსანიშნავია, რომ ალ-ჯაზირასთან ინტერვიუს დროს ალ-ჯულანის სახეს იფარავდა, რაც მისი უსაფრთხოებით ასხნა. შემდგომ ჟურნალისტი თაისერ ალუნი (Tayseer Allouni) იხსენებდა, რომ ინტერვიუმდე მან ისეთი მკაცრი შემონიშნა გაიარა, რომ მსგავსი არ გაუვლია თვით ალ-კაიდას ლიდერთან და №1 ტერორისტთან უსამა ბინ ლადენთან 2001 წელს ინტერვიუს ჩანერისას. შემდგომ ინტერვიუებში ის სახეს აჩენს და ოფიციალურ განცხადებებსაც ლიად აკეთებს.

2014 წელს FRONTLINE-სთვის მიცემულ ინტერვიუში ალ-ჯულანი სირიაში ბრძოლას სირიელი ხალხის არაბულ რევოლუციას უწოდებს და აცხადებს, რომ მისი დაჯგუფების მისია არის ამ დიდი არაბული რევოლუციის სწორი იმიჯის გაცნობა მთელი მსოფლიოსთვის. ალ-ჯულანისთვის დაჯგუფების მიზანს წარმოადგენს ასადის ტირანიის წინააღმდეგ ბრძოლა და სირიელი ხალხის სიცოცხლის, საკუთრების, რელიგიის და პატივის დაცვა. ასევე, მოვალეობად თვლის ამ ტირანიის შესახებ სწორი ინფორმაციის გავრცელებას. „...ხალხს სურდა მმართველის და რეჟიმის შეცვლა და რეჟიმს სურდა მთელი მოსახლეობის შეცვლა. მმართველის შეცვლა მთელი მოსახლეობის შეცვლაზე ბევრად იოლია“ [FRONTLINE, PBS, <https://www.pbs.org/wgbh/frontline/interview/abu-mohammad-al-jolani/>].

თვითონ ალ-ჯულანი მისი ტრანსფორმაციის შესახებ მასზე გადაღებულ დოკუმენტურ ფილმში ყვება, რომელიც ამერიკელმა რეპორტიორმა მარტინ სმიტმა 2021 წელს გადაიღო.

აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის ტრანსფორმაციის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გამოხატულებად თვლიან მის მოთხოვნას, რომ აშშ-მა სირიის გათავისუფლების დაჯგუფება ტერორისტული დაჯგუფებების სიიდან ამოიღოს. ჰაიათ

თაპირი ამ-შამ პირველი ტერორისტული დაჯგუფებაა, რომელმაც აშშ-ს ტერორისტული დაჯგუფებების სიიდან ამოღება მოსთხოვა. ასეთი მოთხოვნა აბუ მუჰამად ალ-ჯულანიმ 2022 წელს ინტერვიუში განაცხადა და აღნიშნა, რომ დაჯგუფების ტერორისტული ორგანიზაციების სიაში ყოფნა უსამართლოა, რადგან ის არ უპირისპირდება დასავლეთს და არ უქმნის საფრთხეს არც ეკონომიკურად და არც უსაფრთხოების მხრივ [Zelin 2022].

ტერორისტული დაჯგუფებების სიიდან ამოღება გარკვეულ პრინციპებს ექვემდებარება: დაჯგუფება მინიმუმ ხუთი წელი არ უნდა იყოს ჩართული ტერორისტულ საქმიანობაში და არ იყოს ტერაქტების ორგანიზატორი. მაგ., 2001 წლის 11 სექტემბრის ტერაქტების შემდეგ ჯიჰადისტური დაჯგუფებებიდან აშშ-მა მხოლოდ ხუთი დაჯგუფება ამოიღო ტერორისტული ორგანიზაციების სიიდან: ალჟირის ისლამური დაჯგუფება (2010 წელი), ლიბიის ისლამური ბრძოლის დაჯგუფება (2015 წელი), ეგვიპტის „ალ-გამა‘ა ალ-ისლამია“ (2022 წელი), მაროკოს მებრძოლთა ისლამური ჯგუფი (2013 წელი) და პალესტინის მადჟლის შურა ალ-მუჯაჰიდინ ფი აკნაფ ბაით ალ-შაკდის (2022 წელი) [Zelin 2022].¹ თუმცა ეს პრინციპი არ ვრცელდება ყველა ჯიჰადისტურ დაჯგუფებაზე, რადგან ტერორისტული ორგანიზაციების სიაში ჯერ ისევ რჩება ისეთი ჯიჰადისტური დაჯგუფებები, რომელიც წლებია აქტიურობით არ გამოირჩევა.

ალ-ჯულანის დამოკიდებულება დასავლეთის მიმართ საინტერესოდ ფორმირდება სხვადასხვა გამოსვლებში. ის დასავლეთს კიცხავს ბაშარ ალ-ასადის რეჟიმის ირიბ მხარდაჭერაში იმის მიუხედავად, რომ ასადმა ასობით ადამიანი იმსხვერპლა, ქიმიური იარაღი გამოიყენა საკუთარი მოსახლეობის წინააღმდეგ და ჰომსა და ალეპოში სასაკლაოები მოაწყო.

ალ-ჯულანის დამოკიდებულება დასავლეთის მიმართ ასევე შეიცვალა მის ტრანსფორმაციასთან ერთად. 2001 წლის 11 სექტემბრის ტერაქტების კომენტირებისას, ალ-ჯულანი აცხადებდა: „ნებისმიერი ადამიანი, რომელიც ცხოვრობდა ისლამურ თუ არაბულ სამყაროში იმ პერიოდში და გეტყვის, რომ არ იყო ბედნიერი (ამ ტერაქტებით თ.ქ.), იტყუება“ [“The Jihadist”].

„ამერიკა რომ არ ყოფილიყო აქ, დაპირისპირებაც არ იქნებოდა“ – ასე ამართლებს ალ-ჯულანი იმ ტერორისტულ საქმიანობას, რომელსაც ის ეწეოდა წლების განმავლობაში ერაყში აზ-ზარკავის ლიდერობის ქვეშ.

ალ-ჯულანი საინტერესოდ აყალიბებს სირიის, როგორც სახელმწიფოს კონცეფციას. შეხედულებები სირიის, როგორც ახალი ისლამზე დაფუძნებული სახელმწიფოს მოწყობის შესახებ, მის სხვადასხვა ინტერვიუში კარგად ჩანს. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ალ-ჯულანი არ მიიჩნევდა ჯაბჰათ ალ-ნუსრას ერთადერთ ძალად, რომელსაც სირია მომავალში უნდა ემართა. ის სთავაზობდა იურიდიული საბჭოს ჩამოყალიბებას, რომელშიც მუსლიმი სასულიერო პირები და მოაზროვნეები შევიდოდნენ და ქვეყნის განვითარების გეგმას შეიმუშავებდნენ. ეს გეგმა შარიათის კანონებს უნდა დაფუძნებოდა.

ალ-ჯულანის ჩართულობა პოლიტიკურ საქმიანობაში აშკარად გამოჩნდა ბოლო პერიოდში. ის აცხადებდა, რომ სირიის გადარჩენის მთავრობა ის

¹ ალჟირის ისლამური დაჯგუფება ექვსწლიანი პასიურობის შემდეგ ამოიღეს სიიდან, ლიბიის ისლამური ბრძოლის დაჯგუფება – ოთხი წელი იყო პასიური, პალესტინური მადჟლის შურა - ცხრა წელი, ალ-გამა‘ა ალ-ისლამია კი – 24 წელი.

ინსტიტუციური ერთეულია, რომელსაც შუძლია ქვეყნის კრიზისიდან გამოყვანა და სახელმწიფოს მშენებლობა. საკუთარ თავს კი მთავრობასა და ხალხს შორის შუამავალ რგოლად მიიჩნევდა: „ჩვენ ყველა ერთი ინსტიტუტი ვართ, ჩვენ ყველას გვაქვს ძალაუფლება, ჩვენ ყველა ვართ ხალხი“ – ასე ხსნის იგი სირიის გადარჩენის მთავრობის როლს იდლიბის მოსახლეობაში [Zelin 2022].

ის აქტიურად ხვდება სირიაში ჰაიათ თაჰრირ აშ-შამის მიერ კონტროლირებად ტერიტორიაზე მოქმედ აქტორებს: ჰომსში, ჯისრ ალ-შულურსა და იდლიბის რაიონებში ის ხუთჯერ შეხვდა სირიის გადარჩენის მთავრობის მინისტრთა საბჭოს, სადაც აინ აზ-ზარკადან საპილ არ-რუჯამდე წყლის სატუმბ სისტემაზე ისაუბრა. აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის საქმიანობა ძირითადად ადგილობრივი მოსახლეობის საჭიროებების მოგვარებას უკავშირდება. ის ზრუნავს პურის გაძვირების პრობლემის მოგვარებაზე, სარწყავი სისტემის მშენებლობაზე სოფლის მეურნეობის გასავითარებლად. თავისთავად, ამ შეხვედრებით რთულია იმსჯელო თუ რეალურად რა ხდება ჰაიათ თაჰრირ აშ-შამის მიერ კონტროლირებად ტერიტორიებზე. თუმცა ვრცელდება ვიდეოები, სადაც აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანის ჯისრ აშ-შულურის თვით ქრისტიანი მოსახლეობაც ხვდება და დახმარებას სთხოვს [Zelin 2022].

ალ-ჯულანის დრუშებთან და ქრისტიანებთან შეხვედრების მიუხედავად, არ უნდა დაგვავიწყდეს ის დამოკიდებულება, რაც ჰაიათ თაჰრირ აშ-შამს არამუსლიმი მოსახლეობის მიმართ ქონდა, როცა ის ნუსრას ფრონტის შემადგენლობაში შედიოდა. როგორც ჩანს, დამოკიდებულება შემდეგაც არ შეცვლილა. ხშირია არამუსლიმი მოსახლეობის ქონების კონფისკაცია და მათი უფლებების დარღვევა. ასევე არის მათი, როგორც ურწმუნოების, დასჯის ფაქტები, როდესაც ისინი სუნიტურ ისლამზე მოქცევაზე უარს ამბობენ. დასჯის ფაქტები უფრო სირიის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში გვხვდება, სადაც ტერიტორიებს ჯიჰადისტები აკონტროლებენ. მართალია, ქრისტიანებს და ებრაელებს ზიმიებად¹ არ თვლიან, მაგრამ მათ მუსთა'მინებს² უწოდებენ. მუსთა'მინებს შუძლიათ დროებით იცხოვრონ ისლამურ სახელმწიფოში სუნიტების მმართველობის ქვეშ, მაგრამ მათ ზიმიებისგან განსხვავებით, არ ევალებათ გადასახადის გადახდა [Zelin 2022].

ძალიან საინტერესოა მისი რიტორიკა მოსახლეობასთან შეხვედრისას. უნდა აღინიშნოს, რომ აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანი ძალიან კარგი არაბულით

¹ ზიმიები – (აპლ აზ-ზიმმა) – ამ ტერმინით აღინიშნებოდა შუა საუკუნეების მუსლიმურ ქვეყნებში „სალვო წერილი“ ხალხი, როგორებიც არიან იუდეველები, ქრისტიანები, საბაელები, ზოროასტრელები. ისლამური სამართლის მიხედვით, ზიმიები დაპყრობის შემდეგ ემორჩილებოდნენ მუსლიმებს და მათზე დაკისრებულ გადასახადებს: ჯიზას და ხარაჯას ხელშეუხებლობის სანაცვლოდ იხდიდნენ. ზიმიები გარკვეული თვითმმართველობის უფლებით სარგებლობდნენ მათი რელიგიური კანონების საფუძველზე (ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი 1999, 65-66).

² მუსთა'მინი – უცხოელის აღმნიშვნელი ტერმინი ისლამში, იგივე ჰარბი, რომელიც დროებით ხანმოკლე პერიოდით ცხოვრობს ისლამის მიწაზე და სარგებლობს ამანით ანუ უსაფრთხოების გარანტიით ზიმიების მსგავსად, თუმცა გათავისუფლებულია არამუსლიმებზე დაკისრებული გადასახადისგან. უსაფრთხოების გარანტიის მიღების შემდეგ მუსთა'მინს თავისუფლად გადაადგილების და ვაჭრობის უფლება აქვს. მას შუძლია, ოჯახი დაასახლოს მუსლიმთა ტერიტორიაზე (გამონაკლისია მექა და მედინა). მუსთა'მინ კაცს ასევე შეეძლო ზიმიზე ქორწინება, მაგრამ ეს უფლება არ ვრცელდებოდა მუსთა'მინ ქალზე (المعاني الجامع: مستامن <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A3%D9%85%D9%86/>).

მეტყველებს. თუმცა ადგილობრივ მოსახლეობას ის სირიულ დიალექტზე ესაუბრება, რათა აჩვენოს, რომ ისიც სირიის მაცხოვრებელია და მათთან ირია. 2022 წლის 19 ივლისის შეხვედრის ჩანაწერში, როდესაც ალ-ჯულანი კუნაიას, იაკუბიასა და ჯადიდას ქრისტიან მოსახლეობას შეხვდა, ცდილობს მათსავე ენაზე ისაუბროს.

აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანი საკუთარ გამოსვლებსა და განცხადებებში ხშირად მიმართავს ნარატივებს ისლამის ისტორიიდან. ის სირიელი მიგრანტებისადმი მიმართვაში მათ მუჰაჯირებს უწოდებს და ამბობს, რომ მათსა და სირიელ მოქალაქეებს შორის განსხვავება არ არის. „თქვენი ბედი, ჩვენი ბედია და ... არ არსებობს განსხვავება მუჰაჯირებსა და ანსარებს შორის“ [Abu Muhammad al-Jawlani 2022]. აღსანიშნავია, რომ ალ-ჯულანი ემიგრანტებს მუჰაჯირებად მოიხსენებს იმ მუსლიმების მსგავსად, ვინც მექადან მედინაში გაყვა მოციქულ მუჰამადს და სირიის ადგილობრივ მოქალაქეებს კი ანსარებს უწოდებს მედინელი ანსარების მსგავსად.

ალ-კაიდაში მის განევრინებას ალ-ჯულანი რეგიონში მიმდინარე მოვლენებით ხსნის. მისი მოსაზრებით, ამერიკის პოლიტიკამ რეგიონში განაპირობა ის, რომ ადამიანები ალ-კაიდაში და მსგავს დაჯგუფებებში გაერთიანდნენ დასაცავად. ეს ხალხი ებრძვის იმ ტირანებს, რომლებიც ახლო აღმოსავლეთის რეგიონს ათწლეულებია მართავენ. ამავე დროს რეგიონი მოცუულია ომებით და კონფლიქტებით. შესაბამისად, ათასობით ადამიანისთვის ალ-კაიდა გახდა საშუალება საკუთარი თავის, ოჯახის და სამშობლოს დაცვისთვის.

რაც შეეხება ალ-ჯულანის ჯიჰადისტურ საქმიანობას ალ-კაიდას და ე.წ. ისლამურ სახელმწიფოს რიგებში, ის ამტკიცებდა, რომ უდანაშაულო ადამიანების მკვლელობას მხარს არ უჭერს და სწორედ ამიტომ დატოვა ამ დაჯგუფებების რიგები [Abu Mohammad al-Jolani]. როდესაც ე.წ. ისლამურ სახელმწიფოში უდანაშაულო ადამიანების მკვლელობამ პიკს მიაღწია, ალ-ჯულანის დაჯგუფებამ განწყვიტა მასთან კავშირი, რადგან ეს პოლიტიკა მიუღებელი იყო მისთვის. თუმცა 2015 წელს ნუსრას ფრონტმა ალ-ჯულანის ხელმძღვანელობით დაახლოებით 300 ქურთი მშვიდობიანი მოქალაქე გაიტაცა სირიაში და მოგვიანებით გაათავისუფლა; იმავე წელს ნუსრას ფრონტმა პასუხისმგებლობა აიღო იდლიბის პროვინციაში დრუზების სოფელ კალბლაუზეში 20 ადგილობრივის მკვლელობაში. ასეთი ფაქტი ნათლად მიუთითებს, რომ აბუ მუჰამმად ალ-ჯულანი არ ერიდებოდა მშვიდობიანი მოქალაქეების წინააღმდეგ ტერაქტებს. თუმცა სხვა ტერორისტულ დაჯგუფებებთან შედარებით, ალ-ჯულანის ტაქტიკა ნაკლებ მსხვერპლს მოითხოვდა მშვიდობიან მოსახლეობაში.

რაც შეეხება შაჰიდებს ანუ სუიციდ ტერორისტებს, რასაც ალ-ჯულანის დაჯგუფება აქტიურად იყენებდა სირიაში, მისთვის ბრძოლის ეს ტაქტიკა მისაღებია, რადგან მათ ომის დროს იყენებენ. ამ წამებულების სამიზნეს შაბიჰა ანუ სახელმწიფო მილიცია და ირანის და რუსეთის მილიციები წარმოადგენდა. გამომდინარე იქიდან, რომ დაჯგუფებას არ აქვს საკმაო შეიარაღება ან თვითმფრინავები, წამებულები, ვინც თავს წირავს საკუთარი ხალხის დასაცავად, მნიშვნელოვანი იარაღია ომში მტრის წინააღმდეგ. ამ სუიციდურ თავდასხმებს უდანაშაულო ხალხი არ ეწირება, როგორც ალ-ჯულანი ამტკიც-

ცებს, რადგან სამიზნებს ბარაკები და არასაცხოვრებელი ადგილები წარმოადგენს [Abu Mohammad al-Jolani]. აღსანიშნავია თვითონ აბუ მუჰამად ალ-ჯულანის ჩართულობა სუიციდური ტერაქტების ორგანიზებაში. 2013 წლის 15 თებერვალს ნუსრას ფრონტმა პასუხისმგებლობა აიღო ქალაქ ამ-შადადთან ახლოს განხორციელებულ სუიციდურ ტერაქტებზე, რომლის სამიზნეს დამასკოს რეჟიმი წარმოადგენდა. იმავე წლის 20 მაისს დაჯგუფებამ პასუხისმგებლობა აიღო ორ დამოუკიდებელ სუიციდურ თავდასხმაზე ქალაქ ჰომსში (Zelin 2021).

აბუ მუჰამად ალ-ჯულანის ტრანსფორმაცია მაინც გარკვეულ ეჭვებს იწვევს და მკვლევართა ნაწილი თვლის, რომ ეს არის უბრალოდ სტრატეგიული ტრანსფორმაცია და არა მიდგომების თუ აზროვნების ცვლილება. ამის დასადასტურებლად მოყავთ ის ფაქტი, რომ გარკვეული პერიოდი ის მალავდა ალ-კაიდასთან აფილირებას და მას შემდეგ, რაც საჯაროდ გახდა ცნობილი, ალ-კაიდას ხელმძღვანელობისგან კრიტიკაც დაიმსახურა.

რამდენად რეალურია აბუ მუჰამად ალ-ჯულანის ტრანსფორმაცია, ამას მის მიერ გატარებული რეფორმები აჩვენებს. აბუ მუჰამად ალ-ჯულანის ნახავთ ოფიციალურ შეხვედრებზე მრგვალ მაგიდასთან მჯდომს, ასევე ფეხმორთხმით მჯდომს შეხვედრის სხვა მონაწილეებთან ერთად. მისი ქცევა და ენა ყოველთვის მიმართულია იქითკენ, რომ სირიის მოსახლეობაში მეტი ნდობა მოიპოვოს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ილაამი. ენციკლოპედიური ცნობარი (1999), თბილისი: „ნეკერი“

Abu Muhammad al-Jawlani - A Message To Our Immigrat Brothers on the soil of Al-Sham. (2022). <https://jihadology.net/2022/02/18/new-audio-message-from-hayat-ta%e1%b8%a5riral-shams-abu-mu%e1%b8%a5ammad-al-jawlani-a-message-to-our-immigrant-brothers-on-the-soil-of-al-sham/>

Abu Mohammad al-Jolani. <https://www.pbs.org/wgbh/frontline/interview/abu-mohammad-al-jolani/>

Al-Jazeera exculisve: Former leader of al-Nusra Front Confirming Split from Al-Qaeda, <https://www.youtube.com/watch?v=XOJpzGws4mY>

Al Nusra Front leader rejects Syria peace talks (2013). BBC <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-25449796>

Amendments to Terrorist Designations of al-Nusrah Front, Media Note, Office of the Spokesperson, May 31, 2018. <https://2017-2021.state.gov/amendments-to-the-terrorist-designations-of-al-nusrah-front/index.html> accessed on 23/08/2022

Cronin, K.A. (2009). How Terrorism Ends: Understanding the decline and demise of terrorist campaigns, Princeton and Oxford:“Princeton University Press”

Drake M.C. (2012). The Provisional IRA: A Case Study, Terrorism Studies edited by John Horgan and Kurt Braddock, New York: “Routledge”, 174-187

Harmon, C.C. (2011). How Terrorist Groups End: Studies of the Twentieth Century, “Connections”, Vol.10, 2, 51-104

Jones, S.G. and Martin C. Libicki (2008). How Terrorist Groups End: lessons for countering Al Qa’ida, Santa Monica:“RAND Corporation”

Jones, S.G., Charles Vallee and Maxwell B. Markusen (2018), Al-Qaeda’s Initial Foothold, Center for Strategic and International Studies. <http://www.jstor/stable/resrep22441.4>

- Muhammad al-Jawlani, Near East (North Africa and The Middle East), <https://rewardsfor-justice.net/rewards/muhammad-al-jawlani/>
- Nacos, B.L. (2016). *Terrorism and Counterterrorism*, New York: "Routledge"
- Rand, D.H and Nicholas A. Heras (2014). *How This Ends: A Blueprint for De-Escalation in Syria*, Center for a New American Security
- Rapoport, D. (1992). *Terrorism*, Routledge Encyclopedia of Government and Politics, ed. Mary Hawkesworth and Maurice Kogan, vol.2, London: "Routledge"
- Riggio, B. (2016). Syrian Jihadist group Sham al Islam appoints new Leader, *The Long War Journal*, NJ, 22 April. <https://www.derechos.org/peace/syria/doc/syr6892.html>
- „Syrian Nusra Front Announces Split from al-Qaeda”, *BBC News*, 29 July, 2016, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-36916606>
- „The Jihadist” movie, https://www.youtube.com/watch?v=4pr_k47E6zo
- Zelin, A. (2022), Jawlani’s “State of the Union”, *Ji.had.ica*. <https://www.jihadica.com/jawlani-state-of-the-union/>
- Zelin A. Y. (2022). Why Is It So Difficult to Get Off a Terrorist List, June 3. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/why-it-so-difficult-get-terrorist-list>
- Zelin, A. (2021). Designations and Sanctions Related to Hayat Tahriri al-Sham and Its Predecessor Groups, <https://syrianjihadism.com/>
- مستأمن المعاني الجامع: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%85%D8%B3%D8%AA%D8%A3%D9%85%D9%86/>
- أمريكا تعرض صورة للجولاني زعيم النصر مرتدياً بدلة وتعلق. سي اين اين (٢٠٢١) https://arabic.cnn.com/tag/abu_mohammad_al_julani

Throughout the history, terrorist groups have arisen and then disappeared. The fate of terrorist groups is mostly directly related to its leadership. The disbandment of groups was often associated with the elimination or imprisonment of the leader (for example, the Aum Shinrikyo organization in Japan was disbanded after the arrest of its leader Massayoshi Asahara; the disbandment of the German Baader Meinhof group was associated with the death of its leaders in prison).

In the history of terrorism, there are also cases when terrorist groups are transformed (for example, the political wing of Hezbollah is recognized as a political party by several countries). It is also rare, however, that the transformation of a leader of a terrorist group into a political leader occurs.

The article discusses the strategic transformation of Abu Muhammad al-Jawlani, the leader of Hayat Tahrir al-Sham, or the Syrian Liberation Organization, from a jihadist fighter to a Syrian politician.

Currently, Abu Muhammad al-Jawlani is the governor of Idlib province and is trying to put this province of Syria and then the whole country on the path of development. His transformation from a jihadist fighter to a political leader is evident, not only in his image and dress, but also in his rhetoric. However, Al-Jawlani is accused of organizing several suicide attacks in Syria. He is suspected of attacking a military base near the Golan Heights in Quneitra province and blowing up a bridge and a bunker near the city of Homs in Syria. Also, since 2016, the US State Department has declared him as a terrorist, and a reward of 10 million USD has been set for information about him.

The transformation of leaders of terrorist groups from fighters to politicians is not common. However, there are several cases when those accused of terrorism choose a non-violent strategy after some years and become civil activists and thus continue to

move towards their goal (Lolita Lebron - member of Puerto Rico, Leila Khaled - member of PLO).

This analysis of Abu Muhammad al-Jawlani's strategic transformation is based on a study of his rhetoric. For this, the article analyzes his speeches and statements, video footage of the meetings and appeals and statements published in the media. The study of Abu Muhammad al-Jawlani's rhetoric provides the basis to clearly outline the reasons and goals of the transformation of the leader of the terrorist group. A content analysis, also based on the study of his vocabulary, the phrases he uses over time and changes, presents the transformation of Al-Jawlani.

The article analyzes Abu Muhammad al-Jawlani's interviews (with Al-Jazeera, PBS), speeches, statements that were disseminated through various media. The material used is related to the period of Al-Jawlani's leadership of the Nusra Front, as well as the following periods, and chronologically follows the process of transformation of both the organization and the leader himself. Accordingly, the material dates back to the period 2013-2022.

The best way to research Abu Muhammad al-Jawlani's transformation is to analyze his biography. Al-Jawlani was born in 1928 and his real name is Husain al-Shar'a. He was born in Saudi Arabia because his father was working there as an engineer, He took a nickname "Al-Jawlani" from Golans Heights in Syria which was conquered by Israel after 1967 war.

Al-Jawlani was raised in Damascus working with his father in a grocery. As many young men during that time, he was influenced by the Second Palestinian Intifada. Later in 2003, Al-Jawlani went to Iraq to fight against Americans where he was captured and sent to Bucca prison near the border with Kuwait. During that time, Al-Jawlani wrote a research about Syrian Jihad. He analyzed history of Syria, Assad regime and geography of the country. But as he said in one of his interviews, his research was lost. After release from the prison Al-Jawlani became Al-Qaeda leader in Mosul.

In 2011 after the "Arab Spring", al-Jawlani played an important role in moving ISIS parts to Syria and establishment of Jabhat al-Nusra. He became the Amir of the group. The first split between him and ISIS leader Abu Bakr Al-Baghdadi began in 2013 when Al-Jawlani opposed al-Baghdadi to join his organization to ISIS. So Al-Jawlani pledge the oath to Al-Qaeda. Al-Qaeda leader Ayman az-Zawahiri supported his decision.

However, the relationship with Al-Qaeda did not last for a long. In 2016 Al-Jawlani declared that he left the Al-Qaeda and formed the new independent organization named Hayat Tahrir ash-Sham.

Abu Muhammad al-Jawlani's transformation is analyzed on the base of his interviews, speeches, public meeting in the Idlib Province. He first appeared on TV in 2013 to Al-Jazeera television. It is interesting to point that al-Jawlani covered his face during the interview and the security measures were very high. As the journalist remembered later, he saw the most strict rules of security which he had not met while interviewing the #1 terrorist Usama Bin Laden.

According to his interviews, it is important to summarize Al-Jawlani's views about the future of Syrian State. He saw himself as the mediator between the Syrian Salvation Government and the Syrian population. So his meetings with the council of Ministers or key figures in the province of Idlib. Al-Jawlani thinks that Syria should be an Islamic State ruled by the legal council of clerics and thinkers. He doesn't see Jabhat al-Nusra as the only force which should rule the country.

His transformation is obvious in his views towards the US and western world. During the 9/11 he was happy with other Muslims to see the results of the terrorist attacks. But nowadays he just criticize US policy in Iraq and the Middle East but opposes the killing of innocent people.

Anyway, it is not easy to believe in Al-Jawlani's transformation as he was an organizer of several terrorist attack and suicide terrorist attacks in Syria. So, these facts and other signs make some reaserchers more skeptical to his changing from the jihadist to the politician and they call this process as the strategic transformation.

იუსტინე აბულაძის რამდენიმე ბიოგრაფიული ფაქტის
ახლებური ინტერპრეტაციისთვის
(საარქივო მასალებზე დაყრდნობით)
A Reinterpretation of Justine Abuladze's Some
Biographical Facts
(according archival materials)

თეა შურღაია
Tea Shurgaia

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakishvili Tbilisi State University
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: იუსტინე აბულაძე, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
იუხი მაჩი, სპახსოლოგია.

Key words: Justine Abuladze, Tbilisi State University, Yuri Marr, Persian studies in
Georgia.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურასა თუ პერიოდულ გამოცემებში გამოქვეყნებულ მასალებში, რომელიც იუსტინე აბულაძის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას ეძღვნება, მეცნიერის სპარსეთში მოგზაურობის სხვადასხვა თარიღი სახელდება. იოსებ მეგრელიძის ინფორმაციით, „1902 წელს, მეცნიერული მიზნით, მან იმოგზაურა ჯერ სპარსეთში (ერთი თვე დაჰყო თავრიზში) და შემდეგ შუა აზიაში (ტაშკენტი, ბუხარა, სამარყანდი)“ [მეგრელიძე 1970: 198]. დავით კობიძის ცნობით, ი. აბულაძე ევროპაში მოგზაურობის, ანუ 1903 წლის, შემდეგ იმყოფებოდა სპარსეთში [კობიძე 1974:3]. უფრო გვიანდელ თარიღს – 1915 წელს უთითებენ ჯ. გიუნაშვილი [გიუნაშვილი 1974: 4] და კ. ფალავა. ამ უკანასკნელის შენიშვნით, იუსტინე აბულაძემ „1902 წელს იმოგზაურა ბუხარაში, სამარყანდსა და ტაშკენტში [...]. 1903 წელს იგი დასავლეთ ევროპაში მიემგზავრება [...]. 1915 წელს მან იმოგზაურა ირანში“ [ფალავა 1975: 7].

ა. გვახარია იუსტინე აბულაძის 100 წლისთავთან დაკავშირებულ წერილში მეცნიერის სპარსეთში მოგზაურობაზე არაფერს ამბობს. ჩანს, ცნობა იუსტ. აბულაძის სპარსეთში მივლინების თაობაზე მას სარწმუნოდ არ მიაჩნდა, რის გამოც ა. გვახარია ამ წერილში მხოლოდ მოკლე ცნობას სჯერდება: „...მან 1902-1903 წლებში იმოგზაურა შუა აზიასა და დასავლეთ ევროპაში, სადაც გაეცნო აღმოსავლურ, კერძოდ, სპარსულ ხელნაწერთა კოლექციებს“ [გვახარია 1975: 215].

იუსტინე აბულაძეს თავის ნაწერებში არსად აღუნიშნავს, რომ ირანში ნამყოფი იყო. მის პირად არქივში სპარსეთში ყოფნის დამადასტურებელი საბუთი არ იძებნება. მიუხედავად ამისა, მონოგრაფიის „იუსტინე აბულაძე“ ავტორი, ნინო მაქაძე ამტკიცებს, რომ მეცნიერს „ერთხელ მაინც უმოგზაურია სპარსეთში და ერთი თვეც დაუყვია თავრიზში, ოღონდ რომელ წელს, გადაჭრით ვერ ვიტყვით. ამავე ფაქტს გვიდასტურებდა მეცნიერის ქალიშვილი, ალისა აბულაძეც, სამწუხაროდ, ზუსტ თარიღს ვერც ის ასახელებდა“ [მაქაძე 2019: 35]. თავისი მოსაზრების გასამყარებლად ავტორი ოდნავ ქვემოთ აღნიშნავს, რომ აბულაძეების ოჯახში ერთხანს თავრიზელი შეძლებული სპარსელის მაჰმუდოვის ორი ვაჟიშვილი ცხოვრობდა და ამ ფაქტის საფუძველზე ვარაუდობს, რომ „მეგობრობას თავრიზელი სპარსელის ოჯახთან საფუძველი ჩაეყარა ან იუსტ. აბულაძის თავრიზში ყოფნის დროს, ან მათი შვილების საქართველოში ჩამოსვლის შემდეგ“ [მაქაძე 2019: 35].

სამწუხაროდ, ნ. მაქაძე თავრიზში მოგზაურობის მიახლოებით პერიოდსაც ვერ ასახელებს. ი. აბულაძის ბიოგრაფს მოძიებული აქვს თსუ არქივში დაცული პირადი საქმე N308, რომელშიც ინახება მეცნიერის 1951 წლის 3 აპრილით დათარიღებული ავტობიოგრაფია. მასში არაფერია ნათქვამი ირანში მოგზაურობის თაობაზე. ნინო მაქაძის ვარაუდით, მეცნიერმა შეგნებულად აარიდა თავი ამ საკითხს იმ წლებში შექმნილი პოლიტიკური ვითარების გამო [მაქაძე 2019:32]. ეს არგუმენტი დამაჯერებლად არ ჟღერს. 1951 წლამდე, თუნდაც დამოუკიდებელი საქართველოს ხანმოკლე არსებობის პერიოდში, იუსტინე აბულაძეს არაერთხელ ჰქონდა საშუალება, რომ სადმე, რაიმე ფორმით ეთქვა ან დაენერა ამის თაობაზე. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და თავად მეცნიერის არქივების შესწავლა ცხადყოფს, რომ იუსტინე აბულაძეს სპარსეთში არ უმოგზაურია, ყოველ შემთხვევაში, 1919 წლის

ჩათვლით. ამდენად, ზემოთ დასახელებული არც ერთი თარიღი არ შეესაბამება სინამდვილეს. ასეთი დასკვნის საფუძველს იძლევა საქართველოს ცენტრალურ არქივში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფონდში დაცული ერთი დოკუმენტი – იუსტინე აბულაძის მოხსენება სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის საბჭოს სახელზე [სცა, ფ. 103-112].

ეს არის მეცნიერის ავტოგრაფი 7 გვერდზე, რომელიც დათარიღებულია 1919 წლის 16 სექტემბრით. საბუთს რეგისტრაციის რამდენიმე თარიღი აქვს: „18/IX -19“ – ფანქრით არის მიწერილი მარცხენა კუთხეში. შუაში, შტამპის თავზე, შავი მელნით აწერია: “26/IX/919”. შტამპში იმავე მელნით აღნიშნულია შემოსვლის ნომერი – 467, თარიღად კი მითითებულია 8 დეკემბერი.

ამ „მოხსენებაში“ განმცხადებელი ითხოვს, მიეცეს მას გამოცდის ჩაბარების უფლება „სპარსული ენისა და მწერლობის ცოდნათა ფარგლებში“. შემდეგ ი. აბულაძე ჩამოთვლის იმ კურსებს, რომელიც გავლილი აქვს, ენებს, რომელიც იცის, აგრეთვე, გამოქვეყნებულ და გამოსაქვეყნებლად გამზადებულ შრომებს. დოკუმენტის მეორე გვერდზე ვკითხულობთ: „ამას გარდა, მე ვიმოგზაურე 1902 წელს თურქესტანში და მთელი ორი თვე გავატარე სამარყანდსა და სერახსში (ხაზმგასმა ჩემია–თ.შ.), სადაც ვვარჯიშობდი სპარსულს სასაუბრო ენაში, ვიმოგზაურე აგრეთვე, 1903 წელს ევროპაში და მთელი ორი სეზონი დაყავ“ [სცა, ფ. 105¹].

როგორც ჩანს, იუსტინე აბულაძის სპარსეთში მოგზაურობის თარიღებთან დაკავშირებული ვარაუდებისა თუ გაუგებრობების საფუძველი თურქესტანში მისი მოგზაურობის ფაქტში უნდა ვეძებოთ. მეცნიერი ძალიან ახლოს იყო სპარსეთთან, დაჰყო რა ორი თვე სერახსში – სპარსეთის საზღვართან მდებარე პუნქტში. სასურველი ქვეყნის საზღვარი რომ გადაეკვეთა, ამასაც იმავე „მოხსენებაში“ აღნიშნავდა, დამატებით არგუმენტად გამოიყენებდა თავისი გამოცდილების დასამტკიცებლად.

იუსტინე აბულაძეს, როგორც თბილისის უნივერსიტეტის ლექტორს, ორჯერ ჰქონდა სპარსეთში სამეცნიერო მიზნით წასვლის მცდელობა. ორივე, სხვადასხვა მიზეზით, წარუმატებელი აღმოჩნდა.

საქართველოს ცენტრალური არქივის თსუ ფონდში დაცულია რამდენიმე დოკუმენტი, რომელიც ამ საკითხის გასარკვევად მნიშვნელოვანია. კერძოდ:

1. დოკუმენტი სცა ფ. 162-168. ავტოგრაფი დათარიღებულია: 28 მაისი, 1919 წ. რეგისტრაციის N562², თარიღი – 24.12.1919. ამ დოკუმენტებიდან ირკვევა, რომ იუსტინე აბულაძე 1918 წელს სპარსეთში წასვლას გეგმავდა, მაგრამ საქართველოში შექმნილმა ვითარებამ ამ განზრახვას ხელი შეუშალა: „იმ დროს ამოვარდნილმა ქარიშხალმა და დატრიალებულმა ამბებმა³ მაიძულეს სხვა დროისათვის გადამედო ეს ჩემი განზრახვა. რადგან ამჟამად გზა სპარსეთისკენ უკვე გახსნილია, ამიტომ უმორჩილესად ვთხოვ ფაკულ-

¹ ამ დოკუმენტს ორი ნუმერაცია აქვს - ძველი და ახალი. ძველი ნუმერაციით ეს ფურცელი არის 65ა, ხოლო, ახლით, სავარაუდოდ, 105 (მომდევნო ფურცლის ნომერია 106).

² ნ. მაქაძე თავის მონოგრაფიაში აქვეყნებს იუსტინე აბულაძის პირად არქივში არსებულ დოკუმენტს [მაქაძე 2019: 32-34], რომელიც საქართველოს ცენტრალურ არქივში დაცული ამ საბუთის „შავი პირი“ ან მისი ერთ-ერთი ვარიანტი უნდა იყოს.

³ სავარაუდოდ, იგულისხმება სომხეთ-საქართველოს ომი 1918 წლის დეკემბერში.

ტეტის საბჭოს [...], მომეცეს საშუალება მოვიარო სპარსეთი და სპეციალურად შევისწავლო სპარსული ენა და მწერლობა“ [სცა, ფ. 162].

2. იუსტ. აბულაძემ ამის შემდეგ დამატებით კიდევ მიმართა სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტს 1919 წლის 23 ივნისით დათარიღებული განცხადებით [სცა, ფ. 38-39ა], რომელსაც ადევს რეზოლუცია „უარი ეთქვას“. იმავე მელნითა და ხელით იქვე, მარცხენა კუთხეში, წერია: „უნივერსიტეტის განაჩენი / [...ივ]ლ. 1919 წლ. N16, მუხლ. 6“, ხოლო მარჯვენა, ზედა კუთხეში – თარიღი: „25, VI, 1919“. დოკუმენტი ოფიციალურად რეგისტრაციაში გატარებულია 10 ივლისს, რეგისტრაციის N143. ამ მოხსენებაში იუსტინე აბულაძე სპარსეთში მოგზაურობისთვის ავანსად 1500 თუმანს (15 000 მანეთს) ითხოვს. განმცხადებელს წარმოდგენილი აქვს დეტალური ხარჯთაღრიცხვა, საიდანაც ირკვევა, რომ იგი ორი თვით აპირებდა სპარსეთში დარჩენას. თბილისიდან ენზელიში გამგზავრებას გეგმავდა, ხოლო იქიდან ავტომობილით – თეირანში. „ამას გარდა, – დასძენს მოხსენებაში მეცნიერი, – თუ უნივერსიტეტისაგან მექნება დავალება შევიძინო სპარსულ ხელნაწერთა და მინიატურების კოლექცია, ამასაც დასჭირდება არანაკლებ 300 თუმნისა“ [სცა, ფ. 39-39ა]. როგორც ზემოთ ითქვა, ფაკულტეტმა ეს თხოვნა არ დააკმაყოფილა.

3. ამავე საკითხთან არის დაკავშირებული საქართველოს ცენტრალური არქივის კიდევ ერთი დოკუმენტი [სცა, ფ. 69-69ა], რომლის ადრესატი კვლავ სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის საბჭოა, თარიღი – ისევ 1919 წლის 16 სექტემბერი. ოფიციალური რეგისტრაციის N468, ხოლო თარიღი – კვლავ 1919 წლის 8 დეკემბერი. ამავე მელნით ფურცლის თავზე სხვა თარიღიც წერია – 26/IX 919, ხოლო მარცხენა ზედა კუთხეში, მუქი მწვანე ფანქრით – „18/IX 919“. ყველა მითითებული მონაცემი ემთხვევა 467-ე ნომრად რეგისტრირებულ განცხადებას, განსხვავება მხოლოდ რეგისტრაციის ნომრებშია (467 და 468). ამ დოკუმენტში აშკარად იკითხება იუსტინე აბულაძის განაწყენება:

„მე განზრახული მქონდა ჩემის სპარსეთში მოგზაურობის დროს, სხვათა შორის, შემეარა ბაქოში და შემეკრიბა ლიტოგრაფიით დასტამბული სპარსული ტექსტის გამოცემები. მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს არ მოხერხდა. ამიტომ უმორჩილესად ვთხოვ საბჭოს მომეცეს საშუალება, *ეხლა მაინც, რამდენიმე დღით წავიდე ბაქოს* (ხაზგასმა ჩემია – თ.შ.) და შევიძინო ლიტოგრაფიით დასტამბული სპარსული ტექსტები და ქრესტომატიები, რადგან უკვე დროა, შევაჩვიო მსმენელები ხელნაწერებისა და ლიტოგრაფიით დასტამბული ნიმუშების კითხვას და ამით შევძლო სპარსული ენის ნორმალური სწავლება [...] ბაქოს მოსარებად და ტექსტების შესაძენად საჭიროა 3000 მანეთი. იუსტინე აბულაძე.“¹ [სცა, ფ. 69-69ა].

იუსტინე აბულაძის განაწყენებას, მართალია, არაპირდაპირ, ერთი უთაროდო და ხელმოუწერელი დოკუმენტიც ადასტურებს, რომელიც, არქივის „საქმეში“ მისი ადგილის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, 1919 წელს არის შექმნილი, ხელწერა კი, სავარაუდოდ, აკაკი შანიძისაა. ამ დოკუმენტმა მიი-

¹ ის ფაქტი, რომ იუსტინე აბულაძე ერთსა და იმავე დღე, – 16 სექტემბერს – ორ წერილს („მოხსენებას“) წერს საბჭოს სახელზე, ვფიქრობ, მიუთითებს მის მაშინდელ ემოციურ მდგომარეობაზე, რომელიც განცხადებაშიც აისახა.

ლო თუ არა ოფიციალური სახე, ძნელი სათქმელია, მაგრამ საინტერესოა მისი შინაარსი (იხ. ფოტო 1):

*„ლექტორს იუსტინე აბულაძეს,
ფაკულტეტს თქვენგან კარგა ხანია, არავითარი ცნობა არა აქვს და
გთხოვთ, შეგვატყობინოთ, როგორა ხართ და როდის განაახლებთ ლექ-
ციების კითხვას.*

*სიბრძნისმეტყველების დეკანი, პროფ.
მდივანი:“ [სცა, ფ. 7].*

ეს წერილი, სავარაუდოდ, სექტემბრის მერე უნდა დაწერილიყო, რადგან, როგორც უკვე დავინახეთ, მანამდე იუსტინე აბულაძემ რამდენიმე განცხადებით მიმართა ფაკულტეტის ადმინისტრაციას. როგორც ჩანს, მეცნიერი ზედიზედ მიღებულმა რამდენიმე უარმა გაანაწყენა.

ჩამოთვლილი დოკუმენტებიდან, განსაკუთრებით, 28 მაისით დათარიღებული მოხსენებიდან, ცხადი ხდება, რომ სპარსეთში სამეცნიერო მივლინება იუსტინე აბულაძისთვის, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, ნიშნავდა „დამკვიდრებას ანუ უკეთ დაფუძნებას უნივერსიტეტში“. ამავე მიზანს ემსახურებოდა მეცნიერის დაულალავი მცდელობა, ჩაებარებინა გამოცდა სპარსულ ენასა და ლიტერატურაში, რათა შემდგომ დოქტორის ხარისხი მოეპოვებინა. ამ მიზნის მისაღწევად იუსტინე აბულაძემ საკმაოდ ხანგრძლივი გზა გაიარა, ხოლო სასურველი ხარისხი, დისერტაციის დაუცველად, ფილოლოგიის ფაკულტეტის 1938 წლის 22 ივნისს შემდგარ სხდომაზე მოიპოვა.

ი. აბულაძე ირანში ნამყოფი იყო თუ არა, ამით, მისი სამეცნიერო მემკვიდრეობის შეფასების თვალსაზრისით, არაფერი იცვლება. ეს საკითხი სხვა კუთხით არის საინტერესო. სახელმწიფო უნივერსიტეტში არსებულ მაშინდელ ვითარებაში გასარკვევად ისევ საარქივო მასალებს უნდა მივმართოთ.

სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის საბჭოს 1919 წლის 25 იანვრის გადაწყვეტილებით (სცა, ფ. 6), უნივერსიტეტში ქართული ლიტერატურის კათედრაზე საპროფესოროდ მოსამზადებლად დატოვეს სილიბისტრო ლომია. ამ უკანასკნელის თხოვნა სპარსეთში მივლინების თაობაზე მაშინვე დაკმაყოფილდა – იგი ერთი წლით ანუ 1920 წლის 1 იანვრამდე, სამეცნიერო მიზნით, უნივერსიტეტის დაფინანსებით გაგზავნეს სპარსეთში. სამწუხაროდ, ეს მივლინება მალევე ტრაგიკულად დასრულდა – ს. ლომია 7 აპრილს რაშთში სახადმა იმსხვერპლა.

იმავე 1919 წლის სექტემბერში („პირველი ენკენისთვიდან“) სპარსული ლიტერატურის კათედრაზე¹ საპროფესოროდ მოსამზადებლად დატოვებულ იქნა ახალგაზრდა იური მარი. ეს გადაწყვეტილება, სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის შუამდგომლობის საფუძველზე, მიიღო უნივერსიტეტის საბჭომ (სხდომის დღიური N39), რომელიც 30 ოქტომბერს გაიმართა [ლილუაშვილი... 2006: 128].

¹ იმ დროს ჯერ კიდევ არ არსებობდა ცალკე კათედრა, როგორც დამოუკიდებელი სტრუქტურული ერთეული. საარქივო დოკუმენტებიდან ირკვევა, რომ „კათედრა“ პირობითი დასახელება იყო. მისი სახელწოდება საბუთებში სხვადასხვა სახით გვხვდება. ერთ-ერთია „სპარსული ლიტერატურის კათედრა“. ეს მხოლოდ სპარსოლოგიას როდი ეხება, ზოგადი ვითარება იყო ასეთი.

მოგვიანებით სპარსეთში მივლინებაზე უარს არ ეუბნებიან და დაფინანსების თაობაზე შუამდგომლობასაც აღძრავენ გიორგი ჯაკობიას შემთხვევაშიც, რომელიც ასევე დატოვებულ იქნა უნივერსიტეტში საპროფესოროდ მოსამზადებლად.

სანამ ამ ფაქტებს შევაჯერებთ, უნდა გავიხსენოთ, რომ 1918 წელს, როდესაც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი გაიხსნა, იუსტინე აბულაძეს 44 წელი შეუსრულდა (ივანე ჯავახიშვილზე 2 წლით უფროსი იყო). მაშინ ის ჯერ დოქტორი არ გახლდათ. ამ და ზემოთ მოხმობილი ფაქტების გათვალისწინებით, ვფიქრობ, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობის საკადრო პოლიტიკა აშკარაა—იმედები მყარდებოდა ახალგაზრდებზე, რომლებიც პროფესორებად უნდა მომზადებულიყვნენ. მათ დასაფინანსებლად უნივერსიტეტი ყოველთვის პოულობდა სახსრებს. როგორც ჩანს, 44 წლის ლექტორი „პერსპექტიულ“ და „მზარდ კადრად“ აღარ მიიჩნეოდა.

კიდევ ერთი საარქივო დოკუმენტი ადასტურებს, რომ სპარსოლოგიის განვითარებისა თუ ამ დარგის გაძღოლისთვის უნივერსიტეტში გათვლა კეთდებოდა არა იუსტინე აბულაძეზე, არამედ უფრო ახალგაზრდა და იმედისმომცემ კადრებზე. ამ ვარაუდს ადასტურებს კორნელი კეკელიძის ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში, იური მარის ფონდში, დაცული დოკუმენტი N373— ხელოვნებათმცოდნე დიმიტრი გორდეევის წერილი იური მარისადმი [მარი 1928], რომელიც 1928 წლის 24 მარტით თარიღდება (ფოტო 2). ხელნაწერი საკმაოდ ძნელად იკითხება, არის ბუნდოვანი ადგილები. თუმცა ამ სტატიის მსჯელობის საგნისთვის საინტერესო, ამოკითხული ნაწილი, საკმაოდ მნიშვნელოვან ინფორმაციას შეიცავს. წერილის ავტორს აშკარად განზრახ აქვს არჩეული სახუმარო კილო, სტილიზებული თხრობის მანერა. დ. გორდეევის წერილიდან ირკვევა, რომ არსებობდა აზრი, იური მარი „როგორმე მოეწყობოთ რაიმე ადგილას თბილისში“ და გავლენიანმა პირებმა გადაწყვიტეს, რომ კარგი იქნებოდა, მისთვის უნივერსიტეტში სპარსოლოგია ჩაებარებინათ. „და მიდგა-მოდგა ვუკოლი წინაშე ძლიერთა ამა ცოდვილისა და წარმავალი ქვეყნისა, რომ მოგიწოდონ შენ ხსენებულ თანამდებობაზე, რათა სანთელი ჭურჭელში კი არ ჩაიწვას, არამედ იდგას თვალსაჩინო ადგილას“. შემდეგ უკვე დ. გორდეევის თხრობა უფრო სერიოზულ ხასიათს იძენს. იგი აცნობებს იური მარს, რომ ამ საკითხის მიმართ კეთილად არიან განწყობილნი [დავით] კანდელაკი² და მარიამ ორახელაშვილი³. ამ საქმის ავან-ჩავანი, როგორც წერილიდან ირკვევა, არის ვინმე სუმბათი⁴, რომელიც ჯერ თვითონ აპირებდა მარისთვის მიწერას, მაგრამ მერე გადაიფიქრა და ამის გაკეთება გორდეევს სთხოვა.

როგორც ისტორიამ აჩვენა, ამ მცდელობას შედეგი არ მოჰყოლია. დიმიტრი გორდეევის წერილში მოცემული ინფორმაციიდან ერთი დასკვნის გა-

¹ იგულისხმება საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ნევრ-კორესპონდენტი, პროფ. ვუკოლ ბერიძე (1883-1963).

² განათლების სახალხო კომისარი 1921-1931 წ.წ-ში. საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის პირველი რექტორი.

³ მარიამ მიქელაძე, მამია ორახელაშვილის მეუღლე, პარტმუშაკი, მუშაობდა სხვადასხვა თანამდებობაზე, ძირითადად, სახალხო განათლების სფეროში.

⁴ სმბათ ვარდანის ძე ტერ-ავეტისიანი (1875-1943) აღმოსავლეთმცოდნე, ფილოლოგი, ისტორიკოსი, არქეოლოგი, ეთნოგრაფი. 1922-1931 წწ-ში იყო კავკასიის ისტორიისა და არქეოლოგიის ინსტიტუტის (ტფილისი) დირექტორის მოადგილე.

მოტანა შეიძლება: ამჯერად იური მარის უნივერსიტეტთან უბრალო თანამშრომლობაზე კი არ არის საუბარი, არამედ დარგის გაძლიერებაზე. 1928 წელს კი სპარსული ენისა და ლიტერატურის ლექტორად, ფაქტობრივად, მხოლოდ იუსტინე აბულაძე იყო (მაკარ ხუბუას 1929 წლიდან ტოვებენ უნივერსიტეტში).

იუსტინე აბულაძე ხშირად ჩიოდა, რომ „სხვისი ბამბაცა ჩხრიალებს, მისი კაკალიც კი არა“. საარქივო მასალის ანალიზის საფუძველზე მეცნიერის მიმართ არსებულ დამოკიდებულებას შეიძლება სხვაგვარი ახსნა მოვუძებნოთ: ეს იმდენად იუსტინე აბულაძის ღვაწლის დაუფასებლობა არ იყო, რამდენადაც უნივერსიტეტის საკადრო პოლიტიკა: მისი ასაკი – 44 წელი – არ მიიჩნეოდა პერსპექტიული, მზარდი კადრის ასაკად, რომელსაც უნივერსიტეტის მოკრძალებული ფინანსური შესაძლებლობები უნდა მოხმარებოდა. იუსტინე აბულაძე, როგორც ჩანს, ხვდებოდა, რომ უნივერსიტეტში მყარი მდგომარეობის მოსაპოვებლად მას აუცილებლად სჭირდებოდა დოქტორის ხარისხი. ამდენად, სპარსეთში მივლინების იმედი გადაეწურა და მთავარი ძალისხმევა სამეცნიერო ხარისხის მოპოვებას მოახმარა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- გვახარია, ა. (1975). იუსტინე აბულაძე (დაბადების 100 წლის შესრულების გამო), თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 163, ლიტერატურათმცოდნეობა, 215-218.
- გიუნაშვილი, ჯ. (1974). Гиунашвили, Дж. В служении науке, Вечерний Тбилиси, 298, 1974.
- კობიძე, დ. (1974). სახელოვანი მეცნიერი, „თბილისის უნივერსიტეტი“, 15 ნომბერი
- ლილუაშვილი, მ., გაიპარაშვილი, ზ. (2006). ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, პროფესორთა საბჭოს ოქმები, 1917-1926, თბილისი: „უნივერსალი“.
- მარი, ი. (1928). კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, იური მარის ფონდი, დოკუმენტი N373.
- მაქაძე, ნ. (2019). იუსტინე აბულაძის ცხოვრება და სამეცნიერო მოღვაწეობა, თბილისი: „საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის სტამბა“.
- მეგრელიძე, ი. (1970). იუსტინე აბულაძე, რუსთველოლოგები, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 198-211.
- სცა (1919) საქართველოს ცენტრალური არქივი, ფონდი 471, ანაწერი 1, საქმე N28.
- ფალავა, კ. (1975). სახელოვანი მეცნიერი, გაზ. „სამშობლო“, N1 (1358).

In scholarly publications and periodicals, regarding Justine Abuladze's life and activities different data (1902, 1903, 1915) has been named considering the scholar's visit to Persia. The majority of Georgian scholars who had discussed the issue named Tabriz as Abuladze's visiting place. In his official or private writings Justine Abuladze had never mentioned about his travel to Persia (Iran). Even his personal archive does not provide any document supporting the fact. During his work at Tbilisi State University he had made at least two attempts (1918, 1919) to visit Persia but did not succeed. Based on the analyses of archive materials, this paper suggests that, in contrary to the information provided by various Georgian researchers (I. Megrelidze, D. Kobidze, K. Paghava, J. Giunashvili, N.Makadze) J. Abuladze had never been to Persia (Iran). In his report to the Council of the Faculty of Philosophy of Tbilisi State University dated by September, 16, 1919 J. Abuladze mentions: "in 1902 I traveled to Turkestan (=Turkmenistan) and stayed for two months in Samarkand and Serakhs, where I exercised in spoken Persian" (See document 471/1/28, p.103-112 of the National Archives of Georgia, Tbilisi State University Fund). Serakhs, former Russian military post at the Iranian border, where J. Abuladze polished his spoken Persian could cause the misinterpretations concerning the fact of his travel to Persia.

The fact acquires importance from the point of view of the investigation into the human resource policy of Tbilisi State University at that time and its approach to J. Abuladze's personality: it is obvious that the financial and moral support of the University was aimed at encouragement of young, talented personnel. In 1918 Justine Abuladze was already 44 years old and thus he could not be considered as "a young personnel" with future. This could be the major reason for the 'lack of favor' towards J. Abuladze' and not only the latter's claim that "some get the buns and pies and some the bumps and black eyes." The paper presents archival materials providing support for the suggestion.

Another document (N373, Dimitri Gordeev's letter dated 24.03.1928) kept in the archive of Yuri Marr at K. Kekelidze Georgian National Center of Manuscripts provides an indirect evidence that J. Abuladze had not been considered to hold major position in Persian studies at Tbilisi State University. The young and talented scholar, Y. Marr was likely more favorable for this position.

Georgiani, ანუ ქართველები ლათინურ წყაროებში
Georgiani, or the Georgians in Latin Sources

მამუკა წურწუმია
Mamuka Tsurtsumia

ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities

საკვანძო სიტყვები: წმინდა მიწა, ბაზელის გზაგანი, *Georgiani*, *Iorzani*, ჯორჯანი
Keywords: *Holy Land*, *Basel Roll*, *Georgiani*, *Iorzani*, *dzorzani*

საქართველოსა და ქართველების უცხოური სახელწოდებები (ალოეთნონიმები), როგორც წესი, განსხვავდება საკუთრივ ქართული თვითსახელწოდებისაგან (ავტოეთნონიმისაგან). ამ ფაქტის გამო, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ყოველი უცხოური სახელწოდების გამოვლენასა თუ მათი პირველად გამოყენების დადასტურებას. ამ მხრივ საინტერესოა საკითხი, თუ როგორ მოიხსენიებდნენ ქართველებს შუა საუკუნეების ლათინური წყაროები.

1993 წელს გამოცემულ კრებულში *საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია* გ. გელაშვილი, მ. მაგალობლიშვილი და გ. პაიჭაძე მიუთითებენ, რომ საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი სახელწოდებები *გეორგია* და *გეორგიენ* ლათინურ დოკუმენტურ მასალაში XIII საუკუნის 20-40-იან წლებში დასტურდება და მოჰყავთ აკრას ეპისკოპოსის ჟაკ დე ვიტრის, ფრანგი რაინდის დე ბუას, რომის პაპების ონორე III-ისა და გრიგოლ IX-ის, პლანო კარპინისა და ვილემ რუბრუკისის, ჯოზეფ დე კანის და სხვათა მოწმობები [გელაშვილი, მაგალობლიშვილი, პაიჭაძე 1993: 294-297]. ამავე დროს, ავტორები იმასაც უშვებენ, რომ „ამ ტერმინების წარმოშობა ალბათ უფრო ადრინდელ ხანას მიეკუთვნება, ვიდრე ისინი დაფიქსირდნენ XIII ს. წერილობით ძეგლებში [გელაშვილი, მაგალობლიშვილი, პაიჭაძე 1993: 297].

თავის დროზე, გ. ჯაფარიძემ სავსებით მართებულად მიუთითა, რომ სახელწოდება *Georgiani* გვხვდება უფრო ადრეც, XII საუკუნის პირველი ნახევრის ლათინურ წყაროებში, წმინდა საფლავის კანტორის ანსელუსის წერილებსა და ბენედიქტელი ბერის ორდერიკ ვიტალისის „საეკლესიო ისტორიაში“ [ჯაფარიძე 2007: 173].

ამავე ნაშრომში ავტორმა მოიხმო უფრო ადრეული და მეტად საინტერესო ლათინური დოკუმენტი: „პალესტინასთან დაკავშირებული ლათინური წყაროებიდან, რომლებშიც მოხსენიებულია ქართველები, ყველაზე ადრეულია უცნობი ავტორის მიერ, დაახლოებით 808 წ. შედგენილი *Commemoratorium des casis Dei vel Monasteriis*/მოხსენება უფლის სახლების და მონასტრების შესახებ“, სადაც „აღნიშნულია, რომ ზეთისხილის მთაზე იმ დროს სენაკებში, ბერძნების, სირიელების, სომხებისა და ლათინების გარდა, იყო ოთხი ქართველი/*Georgiani*, ხოლო გეთსიმანიაში ბერძენ და სირიელ განდევილებთან ერთად ცხოვრობდა ერთი ქართველი/*Georgianus*“ [ჯაფარიძე 2007: 171-172]. აქვე გ. ჯაფარიძემ დასვა საკითხი კვლევის მეთოდოლოგიისა და ამ დროს საჭირო სიფრთხილის შესახებ: „ბერძნულიდან თუ ლათინურიდან თანამედროვე ევროპულ ენებზე პილიგრიმული ლიტერატურის თარგმანებში იშვიათი არ არის ქართველების აღმნიშვნელი სხვადასხვა სახელის შეცვლა ტერმინით, რომელიც ამჟამად ყველაზე მეტად არის გავრცელებული (მაგ., ინგლ. *Georgians*)... ამის გამო, ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში სასურველია ნათარგმნი ძეგლის ორიგინალის გათვალისწინება“ [ჯაფარიძე 2007: 171, შენ. 2]. როგორც მის მიერვე მოწოდებული კვლევის მეთოდოლოგია მოითხოვდა, გ. ჯაფარიძე არ დაკმაყოფილდა დოკუმენტის მხოლოდ ჯ. უილკინსონისეული თარგმანით, სადაც ბუნებრივია იერუსალიმის შემოგარენში მყოფი ქართველი განდევილები ინგლისურად მოხსენიებული იყვნენ როგორც *Geor-*

gian,¹ და მიმართა ძეგლის ლათინურ გამოცემას ტიტუს ტობლერისა და ოგიუსტ მოლინიეს ავტორობით. აქ კი 302-ე გვერდზე ვკითხულობთ: “In Sancto monte Oliveti... Inclusi, qui sedent per cellulas, eorum, qui Greca lingua psallent, xi, Georgiani iv, Syriani vi, Armeni ii, Latini v, qui Sarracenicam lingua psallit i... ad summam scalam in Gethsemane inclusi iii, Grecus & Syrus & Georgianus” [Tobler, Molinier 1879: 302]. შედეგად, მკვლევარმა ლოგიკური დასკვნა გააკეთა: „თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ლათინური *Georgiani*-დან (მხ. *georgianus*) წარმოდგა ქართველისა და საქართველოს აღმნიშვნელი ტერმინები მრავალ ევროპულ ენაში (ინგლ. *Georgian* და *Georgia*, ფრანგ. *Georgien* და *Georgie*, გერმ. *Georgier* და *Georgien* და სხვ.), *Commemoratorium* უაღრესად საინტერესოა, როგორც ქრისტიანული ლათინური მწერლობის ყველაზე ადრეული ძეგლი, რომელშიც პალესტინაში მყოფ ქართველებს ეწოდებათ *Georgiani* და, ამდენად, უაღრესად მნიშვნელოვანია ამ ტერმინის გავრცელების ადრეული თარიღის მოსაზრებლად“ [Tobler, Molinier 1879: 172].

ვინ წარმოიდგენდა, რომ XIX საუკუნის ეს ორი ცნობილი ევროპელი ორიენტალისტი და ისტორიკოსი თვითნებურად შეასწორებდა დოკუმენტის ტექსტს, რაც ამ უნებლიე შეცდომის მიზეზი გახდებოდა. საქმე ისაა, რომ აქ დამოწმებულ ლათინურ დოკუმენტში, ე.წ. ბაზელის გრაგნილში არ გვხვდება *Georgiani* თუ *Georgianus*, არამედ დედანი ასე გამოიყურება: „...ზეთისხილის წმინდა მთაზე... თავიანთ სენაკებში განცალკევებით მცხოვრები განდეგილები (*inclusi*): ბერძნულ ენაზე გალობს ფსალმუნებს 11; ქართველები (*Iorzani*) 4; სირიელები 6; სომხები 2; ლათინები 5; სარკინოზთა (არაბულ) ენაზე გალობს ფსალმუნებს 1... გეთსიმანიის საფეხურების თავზე 3 განდეგილი: ბერძენი და სირიელი და ქართველი (*Iorzanus*)“.²

საერთოდ, აღსანიშნავია, რომ ბაზელის გრაგნილის გამოცემების ბედი თავიდანვე ცოტა უცნაურად წარიმართა, რამაც შემდგომი შეცდომები წარმოშვა. საბუთი კლასიციისტი ფრანც გერლახის (1793-1876) მიერ უნდა იყოს აღმოჩენილი XIX საუკუნეში, როდესაც ის ბაზელის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკარი იყო [McCormick 2011: 121]. 1865 წელს ჯოვანი ბატისტა დე როსიმ პირველად გამოაქვეყნა ეს დოკუმენტი [De Rossi 1865: 81-88]. დე როსის პუბლიკაციაში ქართველები სწორად, დედნის შესაბამისად არიან მოხსენიებულნი: “In sancto monte Oliveti... inclusi qui sedent per cellulas, eorum qui greca lingua psallent XI, Iorzani III, Syriaci VI, Armeni II, Latini V, qui saracina lingua psallet I... ad summam scalam in Gethsaemani inclusi III, Grecus et Syrus et Iorzanus” [De Rossi 1865: 84]. 1874 წელს ტიტუს ტობლერმა ახალი პუბლიკაცია განახორციელა [Tobler 1874: 77-84]. აქ მან თავს უფლება მისცა ტექსტში ცვლილებები შეეტანა და *Iorzani*-ისა და *Iorzanus*-ის ნაცვლად მათი შესატყვისი *georgiani* და *georgianus* ჩაესვა: “In sancto monte Oliveti... Inclusi, qui sedent per cellulas, eorum, qui graeca lingua psallent, XI, georgiani III, syriaci VI,

¹ “...on the holy Mount of Olives: ...Hermits living in cells holding offices in the Greek language 11; in Georgian 4; in Syriac 6; in Armenian 2; in Latin 5; in the Saracen tongue one... at the top of the steps in Gethsemane 3 hermits, a Greek, a Syrian and a Georgian” [Wilkinson 1977: 137].

² “...in sancto Oliveti... inclusi qui sedent per cellulas eorum: qui Greca lingua psallent xi; Iorzani iii; Syriaci vi; Armeni ii; Latini v; qui Saracina lingua psallet i... ad summam scalam in Gethsaemani, inclusi iii, Grecus et Syrus et Iorzanus” [McCormick 2011: 204, 206].

armeni II, latini V, qui sarracenicam lingua psallit I... ad summam scalam in Gethsemane inclusi III, graecus et syrus et georgianus” [Tobler 1874: 79]. თუმცა, ტობლერი ერთგვარად შეიძლება გავამართლოთ იმ ფაქტით, რომ მან ამ გამოცემაშივე დაბეჭდა ბაზელის უნივერსიტეტის მთავარი ბიბლიოთეკარის ლუდვიგ ზიბერის მიერ საგანგებოდ მომზადებული დოკუმენტის დიპლომატიკური ასლი [Tobler 1874: 364-368] თავისი კომენტარებითურთ [Tobler 1874: 368-392], სადაც დედანი სწორადაა მოცემული: “In sct monte oliueti... inclusi qui sedent per cellolas eorum qui greca lingua psallent .. XI, Jorzani .. IIII, syriani .. VI, armeni .. II, latini .. V. qui saracina lingua psallit I... ad suma scalam in gethsemani inclusi III, graecus & syrus & iorzanus” [Tobler 1874: 365]. ისიც უნდა ითქვას, რომ ტობლერი მკითხველს აფრთხილებდა თავისი თამამი თარგმანის გამო და უთითებდა ზიბერის დედანთან გადამონმების აუცილებლობას [Tobler 1874: 363]. 1879 წელს კი ოგიუსტ მოლინიემ ხელახლა გამოაქვეყნა ტობლერის რედაქცია უმნიშვნელო შესწორებებით [Tobler, Molinier 1879: 301-305], თუმცა სამწუხაროდ არ დაბეჭდა ზიბერის ნაშრომი, რამაც შედარებისა და გადამონმების საშუალება მოუსპო შემდგომ მკვლევრებს, რომლებიც, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, სწორედ ამ გამოცემას იყენებდნენ. როგორც ბაზელის გრაგნილის უახლესი კრიტიკული გამოცემის ავტორი მ. მაკორმიკი აღნიშნავს, ამ ოთხი რედაქციიდან არცერთი არ არის შეცდომებისაგან თავისუფალი,¹ ხოლო ტობლერისა და მოლინიეს გამოცემას მოურიდებლად უწოდებს ყველაზე ცუდს (“the worst of all the editions”) [McCormick 2011: XV, შენ. 3].

დავუბრუნდეთ დოკუმენტს და ვნახოთ რა დამატებითი ინფორმაციის მონოდება შეუძლია მას. შარლემანის დაინტერესებამ წმინდა მიწით, მისმა საყოველთაოდ ცნობილმა ქველმოქმედებამ და იერუსალიმის საპატრიარქოს სურვილმა მიეღო ფულადი დახმარება, საფუძველი ჩაუყარა საკმაოდ ინტენსიურ მიმოსვლას დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის. შარლემანმა კარგი ურთიერთობა დაამყარა აბასიანთა ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდთან და ფართო საქმიანობა გააჩაღა წმინდა მიწაზე.² როგორც ეინჰარდი მოგვითხრობს შარლემანის შესახებ, „ის მეტად ზრუნავდა ღარიბებზე და უანგარო ქველმოქმედებას ეწეოდა, რასაც ბერძნები „მონყალებას“ (*eleimosinam*) უწოდებენ. ამას არა მხოლოდ სამშობლოსა და საკუთარ სამეფოში აკეთებდა, არამედ ზღვისგადაღმა სირიასა და ეგვიპტეშიც, ისევე როგორც აფრიკაში, იერუსალიმში, ალექსანდრიაში და კართაგენში, როდესაც შეიძლო, რომ ქრისტიანები იქ სიღარიბეში ცხოვრობდნენ. მან შეიბრაღა გაჭირვებაში მყოფნი და ხშირად უგზავნიდა ფულს. სწორედ ამ მიზნით ის ეძებდა ზღვისიქითა მეფეების მეგობრობას, რომ მათი ხელისუფლების ქვეშ მყოფ ქრისტიანებს ცოტაოდენი შვება და ნუგეში მაინც ეგრძნოთ“ [Einhard 1911: 31-32].

სწორედ ამ ხანებში, დაახლ. 808 წელს, შარლემანის მიერ გაგზავნილი მისიის წევრის მიერ წმინდა მიწაზეა შედგენილი *Breue commemoratorium de illis casis Dei*-ს სახელით ცნობილი ბაზელის გრაგნილი, რომელშიც სამი დოკუმენტია გაერთიანებული – „წმინდა ქალაქ იერუსალიმში და მის გარშემო

¹ ვრცლად, *Commemoratorium*-ის გამომცემლების შეცდომებზე იხ. McCormick 2011: 122-123.

² VIII-IX სს. მიჯნაზე შარლემანსა და ჰარუნ არ-რაშიდის შორის ელჩობების შესახებ, ისევე როგორც ფრანკების სამეფო კარის ურთიერთობაზე იერუსალიმის საპატრიარქოსთან იხ. Runciman 1935: 607-614.

არსებული უფლის სახლების ანუ მონასტრების ჩამონათვალი“ (*Breue commemoratorii de illis casis Dei uel monasteriis qui sunt in sancta ciuitate Hierusalem uel in circuitu eius*), „ალექსანდრიის იერუსალიმის გარეთ არსებული მონასტრების ჩანაწერი“ (*Memoria de illis monasteriis quae sunt in extremis Hierusalem in terra promissionis*) და „პატრიარქის წლიური ხარჯები მღვდლებზე, დიაკვნებზე, ბერებზე, სასულიერო პირებსა და ეკლესიის მთელ სამწყსოზე“ (*Dispensa patriarchae inter presbiteris, diaconibus, monachis, clericis et omne congregatione ecclesiae per unum] annum*) [McCormick 2011: XX, 127-128]. ეს საბუთი IX საუკუნეში აღმოსავლელი ქრისტიანების დახმარებაზე თხოვნის საპასუხოდ არის შედგენილი. მასში საკმაოდ დეტალურადაა აღწერილი წმინდა მიწის ეკლესია-მონასტრები, იქ მყოფი სასულიერო პირები და იერუსალიმის პატრიარქის ხარჯები, რათა კაროლინგების სამეფო კარს ზუსტი წარმოდგენა ჰქონოდა მის მიერ განეული ქველმოქმედების მასშტაბსა და ხასიათზე.

Commematorium-ში ცალ-ცალკე, მათი მშობლიური ენების მიხედვით არიან ჩამოთვლილი წმინდა მიწაზე მყოფი განდევილები. საბუთის მიხედვით, IX საუკუნის დამდეგს წმინდა მიწაზე განდევილთა შორის ქართველებს, ლათინებთან ერთად, ბერძენებსა და სირიელების შემდეგ მესამე ადგილი ეკავათ და 14%-ს შეადგენდნენ [McCormick 2011: 56-57]. რა თქმა უნდა, ეს მონაცემები ზედმინევენით ზუსტი ვერ იქნება და გარკვეული ცდომილება დასაშვებია, თუმცა ზოგად წარმოდგენას მაინც იძლევა იმ დროს წმინდა მიწაზე არსებული ვითარების შესახებ. მეტიც, მ. მაკკორმიკი სანდოდ მიიჩნევს ამ მონაცემებს და რადგან საბუთში ეროვნებების მიხედვით მხოლოდ განდევილები არიან გამოყოფილნი, ავრცელებს მათ იერუსალიმის მთელ ქრისტიანულ თემზე; შედეგად, მკვლევარი ასკვნის, რომ წმინდა ქალაქის ქრისტიანი მონღესების დაახლ. მეშვიდედი ქართულად მეტყველებდა [McCormick 2011: 58].¹

როგორც ვნახეთ, საბუთში ქართველები ორგან მოიხსენიებიან, როგორც *Iorzani* და *Iorzanus*. მ. მაკკორმიკის მიხედვით, ეს ტერმინი ჰიპერურბანიზმის შედეგად მიიღება, როდესაც პროტორომანულად მოსაუბრეებს *dz* ესმით როგორც *i*. შარლემანის ელჩებმა ასე გაიგონეს და ჩანერეს *ჯორზანი* (*dzorzani*), რაც შეესაბამება *ჯურზანს*, საქართველოს სახელწოდებას არაბულად. შარლემანის ელჩობა მემორანდუმის შედგენის დროს რომ არაბულად მოსაუბრეებს ეყრდნობოდა, ამის დადგენა ეჭვიმითაა შეიძლება მანუსკრიპტში მოყვანილი სახელწოდებებით, რომლებიც კლასიკური ბერძნული და ლათინური სახელების ნაცვლად არაბულ ფორმებს იყენებს [McCormick 2011: 140-141]. თუ გავითვალისწინებთ, რომ *ჯურზანის* პარალელური ფორმაა *ჯურჯანი*, რომელიც გვხვდება აგათანგელოსის „ისტორიის“ არაბულ ვარიანტში (X ს.) და ალ-იაკუბის „ისტორიაში“ (IX-X სს. მიჯნა) (ჯაფარიძე 1993: 126-127), კიდევ ერთხელ ცხადი გახდება, რომ სახელწოდება

¹ შ. გოიტინი საერთოდ თვლიდა, რომ შესაძლებელი იყო განდევილების შესახებ მონაცემების გავრცობა იერუსალიმის მთელ ქრისტიანულ მოსახლეობაზე [Goitein 1986: 326]. მ. მაკკორმიკი სკეპტიკურად უყურებს ასეთ მიდგომას და სამართლიანად თვლის, რომ შეუძლებელია იმ ეპოქაში ქალაქში მცხოვრებ ლათინთა რიცხვი აჭარბებდეს სომეხი ქრისტიანებისას [McCormick 2011: 56].

Georgia ლათინურ ენაში არაბულიდანაა შესული და არაბული სახელწოდების ევროპულად ტრანსფორმაციის შედეგია [ჯაფარიძე 2007: 174-175].

რაც შეეხება დასმულ საკითხს – თუ როდის უწოდეს *Georgiani* ქართველებს შუა საუკუნეების ლათინურ წყაროებში, ჩვენს ხელთ არსებული ინფორმაციით, ყველაზე ადრე ეს ტერმინი გვხვდება ანსელუსთან, ორდერიკ ვიტალისტან და ჰოსპიტალიერთა ორდენის ერთ საბუთში. მოკლედ მიმოვიხილოთ ისინი.

წმინდა მიწიდან პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრისათვის გაგზავნილ თავის პირველ წერილში ანსელუსი დავით აღმაშენებელს მოიხსენიებს როგორც *David, rex Georgianorum* [ავალიშვილი 1929: 32], ქართველ დედათა მონასტერს – *congregationem sanctimonialium Georgianorum* [ავალიშვილი 1929: 32], მეორე წერილში ქართველთა პატრიარქს როგორც *patriarcha... Georgianorum* (ავალიშვილი 1929: 33), ხოლო ქართველთა მეფეს – *rex... Georgianorum* [ავალიშვილი 1929: 34]. არცერთი ეს წერილი დათარიღებული არ არის.¹ პარიზის ღვთისმშობლის ტაძრის ლიტურგიკული წიგნებიდან ჩანს, რომ ანსელუსის ჯვარი ნოტრ-დამში 1 აგვისტოს, კვირა დღეს დაასვენეს. XVIII საუკუნეში აბატმა ლებეფმა გამოითვალა, რომ 1 აგვისტო 1109 წლის კვირა დღეზე მოდიოდა და ამის მიხედვით დაათარიღა ეს მოვლენა. ამის შემდეგ ყველა, ვისაც შეეხება ჰქონდა ანსელუსის წერილებთან, 1109 წლით ათარიღებდა ჯვრის ჩამოსვლას და მგზავრობის დროის გათვალისწინებით, 1108 წლით – წერილს [Bautier 1971: 388-389]. მათ კვალდაკვალ, 1108 წლით ათარიღებდა ანსელუსის წერილს ზ. ავალიშვილიც (ავალიშვილი 1929: 25-26, 28, 34). მაგრამ ფრანგმა მკვლევარმა ჟ. ბოუტიემ დაადგინა, რომ 1 აგვისტო კვირა დღე იყო 1115 და 1120 წლებშიც, შესაბამისად, მხოლოდ ეს ფაქტი დათარიღების საშუალებას არ იძლეოდა. გადამწყვეტი აღმოჩნდა იმ პირთა დადგენა, ვისაც ანსელუსი იხსენიებს თავის წერილში. ანსელუსის ადრესატებია პარიზის ეპისკოპოსი გ., ვისაც ადრე აიგივებდნენ გალონთან (პარიზის ეპისკოპოსი 1104-16 წლებში), მაგრამ ის შეიძლება ყოფილიყო გერბერტიც (1116-24), და მისი მემკვიდრე გიომიცი. თავისი წერილის დასაწყისში ანსელუსი მიმართავს არქიდიაკვან რ.-ს. არქიდიაკვანი რენო უტყუარად ჩანს 1094-1119 წლებში, მისი მონაცვლე ტიბო კი 1122 წლის დასაწყისიდან იხსენიება. ასე, რომ წერილი 1122 წელს ვერ გაცდებდა. მასში ასევე იხსენიება იერუსალიმის პატრიარქი ვარმუნდი (1118-28) ანუ წერილი დაწერილია 1118-22 წლებში. თუ გავითვალისწინებთ, რომ 1 აგვისტო კვირას ემთხვევა 1120 წელს, დავადგენთ, რომ ჯვარი პარიზში 1120 წელს ჩამოვიდა. ამას ანსელუსის სიტყვებიც ადასტურებს, რომელიც თავის წერილში იხსენებს, რომ 24 წელია, რაც დატოვა პარიზი და თავისი საძმო, რაც იმ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი, თუკი ანსელუსი 1096 წელს გაყვებოდა ჯვაროსანთა პირველ ტალღას [Bautier 1971: 389-391]. ამდენად, დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ ანსელუსის პირველი წერილი 1120 წელსაა დაწერილი, მეორე წერილი კი 1121 წელს უნდა იყოს გაგზავნილი [Bautier 1971: 392].

¹ ანსელუსის წერილების დათარიღების შესახებ ვრცლად იხ. ნურნუშია 2012: 173-176.

როგორც უკვე ითქვა, ორდერიკ ვიტალისი თავისი ქრონიკის *Historia Ecclesiastica XI* ნიგნში იხსენიებს დავით IV აღმაშენებელს როგორც *Dauid Georgiensis regis* [Chibnall 1978: 122-123]. როგორც ორდერიკის თხზულების გამომცემელმა მარჯორი ჩიბნოლმა დაადგინა, *Historia Ecclesiastica*-ს XI-XIII ნიგნები დაწერილია 1136-41 წლებში, უმთავრესად კი 1136-37 წლებში [Chibnall 1978: XVIII]. ამრიგად, ეს მოწმობა XII საუკუნის 30-იან წლებს მიეკუთვნება.

კიდევ ერთ XII საუკუნის საბუთში, წმინდა მინაზე ჰოსპიტალიერთა ორდენის მიმართ გაცემულ შეწირულობაში, ასხენებენ ქართველებს გეორგიელეზად: აქ გვხვდებიან „ძმები იოსები და იოანე, საბა ქართველის შვილები“ (*Josephum et Johannem fratres germanos, filios Saba Georgii*) (Mayer 2010: 286). საბუთი მხოლოდ პირობითად იყო 1160 წლით დათარიღებული, ახლა კი ჩემ მიერ არის გადათარიღებული [Tsursumia 2022: 21]. ის თავისთავში ორ დოკუმენტს მოიცავს – ერთია ქართველი ძმების შეწირულობა ჰოსპიტლისადმი, მეორე კი, უფრო ადრეული, ბალდუინ II-ის სიგელი მათი მამის საბას მიმართ („რომელიც ბალდუინ მეორემ იერუსალიმის ფრანკთა მეფემ მისცა და დაუმტკიცა ბეჭდით საბას, მათ ზემოხსენებულ მამას სოფელი არა და ეკლესია ზემოხსენებულ ჯეჰამში, და მთელი მათი საკუთრება მდინარის გაღმა და გამოღმა“). ბალდუინის სიგელი მისი მეფობის პირველ წლებში, დატყვევებამდე უნდა იყოს გაცემული.¹ სავარაუდოა, რომ ეს მოხდა გამეფებისთანავე, 1118 წლის 14 აპრილს, როდესაც ბალდუინ II-მ „სამეფოს ყველა დიდებული შეკრიბა სოლომონის სასახლეში, დაუმტკიცა თითოეულს თავისი ბენეფიციუმი, მიიღო მათგან ერთგულებისა და მორჩილების ფიცი და ყოველი მათგანი პატივისცემით გაისტუმრა უკან“ [Edgington 2007: 872-873]. სწორედ ამ დროს უნდა მიეღო საბა ქართველს სამეფო ბეჭდით დამტკიცებული მოწმობა მის სამფლობელოზე.

გამოდის, რომ შუა საუკუნეების ლათინურ წყაროებში ქართველები როგორც გეორგიელები ყველაზე ადრე გვხვდებიან ანსელუსის 1120 წლის წერილში და ბალდუინ II-ის მიერ საბას მიმართ 1118-31 წლებში (უფრო 1118 წ.) გაცემულ სიგელში. ამ უკანასკნელის თარიღი, ცხადია, შედარებით ჰიპოთეტურია, თუმცა, ახალი გარემოებების გამოვლენამდე, ის რჩება როგორც ქართულ-ლათინური კონტაქტების ერთ-ერთი უადრესი (თუ ყველაზე ადრეული არა) მოწმობა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ავალიშვილი, ზ. (1929). ჯვაროსანთა დროიდან, პარიზი: „საქართველო“ გელაშვილი გ., მგალობლიშვილი მ., პაიჭაძე გ. (1993). საქართველოს და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები ევროპულ ენებში. კრ. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბილისი: „მეცნიერება“

¹ ბალდუინ II-ის მეფობა პირობითად სამად შეიძლება დავყოთ: I პერიოდი მოიცავს 1118-23 წლებს, II პერიოდი ტყვეობა 1123 წ. 18 აპრილიდან 1124 წ. 29 აგვისტომდე, და III პერიოდი – 1124-31 წლები.

- ნურნუშია, მ. (2012). ყივჩაღთა საკითხისათვის XII საუკუნის დასაწყისის ქართულ პოლიტიკაში. „თსუ საქართველოს ისტორიის ინსტიტუტის შრომები“, 6
- ჯაფარიძე გ. (1993). ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებები. კრ. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბილისი: „მეცნიერება“
- ჯაფარიძე გ. (2007). Georgiani, ანუ როგორ უწოდებდნენ ლათინები ქართველებს პალესტინაში IX-XIII საუკუნეებში. კრ. თამარ გამსახურდია 70. თბილისი: „საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია“
- Bautier, G. (1971). L’envoi de la relique de la Vraie Croix à Notre-Dame de Paris en 1120. “Bibliothèque de l’école des chartes,” 129
- Chibnall, M. (1978). The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis. Vol. 6. Oxford: “Clarendon Press”
- Edgington, S. B. (2007). Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitana*: History of the Journey to Jerusalem. Oxford: “Oxford University Press”
- Einhard (1911). *Vita Karoli Magni*. Hannoverae: “Impensis bibliopolii Hahniani”
- Goitein, S. D. (1986). Al-Kuds (Jerusalem). The Encyclopedia of Islam. New ed. Vol. 5. Leiden: “Brill”
- Mayer, H. E. (2010). *Die Urkunden der lateinischen Könige von Jerusalem*. T. I. Hannover: “Hahnsche Buchhandlung”
- McCormick, M. (2011) *Charlemagne’s Survey of the Holy Land: Wealth, Personnel, and Buildings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages*. Washington: “Dumbarton Oaks”
- De Rossi, G. B. (1865). Un documento inedito sui luoghi santi di Gerusalemme e della Palestina. “Bullettino di archeologia cristiana,” 3
- Runciman, S. (1935). Charlemagne and Palestine. “The English Historical Review,” 50/200
- Tobler, T. (1874). *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII, IX, XII et XV*. Leipzig: “J. C. Hinrichs”
- Tobler, T. et Molinier, A. (1879). *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora*. I. Genevae: “J.-G. Fick”
- Tsursumia, M. (2022). A Georgian Monk – Steward of a Crusader King: Georgian-Frankish Relations in the Twelfth Century. “Crusades,” 21
- Wilkinson J. (1977). *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*. Warminster: “Aris & Phillips”

The present paper discusses the question of when Georgians were referred as *Georgiani* in medieval Latin sources. It is established that in the Basel roll known as the *Breue commemoratorium de illis casis Dei*, compiled in c. 808 in the Holy Land by a member of the mission sent by Charlemagne, the Georgians are not referred to as such. The term first appears in the letter from Ansell, in the chronicle of Orderic Vitalis, and in the charter of the Hospitallers.

In his first letter sent from the Holy Land to the Paris, Ansell mentions David the Builder as *David, rex Georgianorum*, Georgian nunnery as *congregationem sanctimonialium Georgianorum*, and in the second letter – Georgian Patriarch as *patriarcha Georgianorum*, and the King of the Georgians as *rex Georgianorum*. The first letter of Ansell was written in 1120, and the second must have been sent in 1121.

Orderic Vitalis mentions David IV the Builder in Book XI of his *Historia Ecclesiastica* as *Dauid Georgiensis regis*. Books XI-XIII of the *Historia Ecclesiastica*

were written in 1136-41, mainly in 1136-37. Thus, this evidence belongs to the 30s of the 12th century.

In another 12th century document, in the donation to the Order of Hospitallers in the Holy Land, the term *Georgian* is used: Here we find “brothers Joseph and John, the sons of Saba the Georgian” (*Josephum et Johannem fratres germanos, filios Saba Georgii*). The document that actually includes two documents in itself – one is the donation of Joseph and John to the Hospitallers, and the other is the deed of Baldwin II handed to Saba. Baldwin’s charter must have been issued in the first years of Baldwin’s reign, before his captivity. It is most likely that this happened when Baldwin ascended the throne, on April 14, 1118, when “all the nobles of the kingdom were called together in the palace of King Solomon, and he granted each his fief, receiving fealty and an oath of allegiance from them, and sending each back home with honour.” It must have been at this time that Saba the Georgian received the charter under the royal seal concerning his property.

It turns out that in medieval Latin sources the term *Georgians* first appears in Ansell’s letter of 1120 and in the deed issued by Baldwin II to Saba in 1118-31 (even more so in 1118). The date of the latter is obviously relatively hypothetical, however, until new circumstances emerge, it remains one of the earliest, if not the earliest, evidence of Georgian-Latin contacts.

ცნობები საქართველოში მონათვაჭრობის დასრულების
შესახებ
Notes on the End of Slave Trade in Georgia

კონსტანტინე ფერაძე
Konstantine Peradze

საკვანძო სიტყვები: მონათვაჭრობა; ყიხიმის ომი (1853-1856); მონათა
გათავისუფლება.

Key words: slave trade; Crimean War (1853-1856); slave manumission.

ტყვეთა სყიდვის თემაზე შექმნილ ქართულენოვან საისტორიო ლიტერატურაში რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობის ერთ, დადებით შედეგად მიიჩნევა ადამიანების გატაცების და მათი უცხოეთში გაყიდვის მოსპობა (კილასონია 2006:380). თუმცა, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არ არის გაანალიზებული ოსმალეთის იმპერიაში და ევროპაში მიმდინარე მონობის და მონათვაჭრობის სანინალმდეგო პოლიტიკა და ტენდენციები, რამაც უდიდესი გავლენა მოახდინა საქართველოში მონათვაჭრობის დასრულებაზე, ადამიანების გატაცებასა და მათ გაყიდვაზე. საუკუნეების მანძილზე არსებული პრაქტიკა, რაც უკავშირდება საქართველოს მკვიდრი მოსახლეობის გატაცებას და უცხოეთში გაყიდვას, XIX საუკუნის პირველ ნახევარშიც რეგულარულ ხასიათს ატარებდა, ეს, განსაკუთრებით შეიმჩნეოდა დასავლეთ საქართველოში. მასიურად ადამიანთა გატაცების და მათი ოსმალეთში გაყიდვის ბოლო შემთხვევები ყირიმის ომის პერიოდს (1853-1856) უკავშირდება.

XIX საუკუნის დასაწყისიდან, ბრიტანეთის სამეფოს თაოსნობით, ევროპაში მონათვაჭრობის სანინალმდეგო კამპანია დაიწყო. 1840-იანი წლებისთვის ევროპული ქვეყნების ზენოლით ოსმალეთის იმპერიაში ეტაპობრივად ხორციელდებოდა მონათვაჭრობის აკრძალვა სხვადასხვა პროვინციებში. ბრიტანეთი 1851 წლიდან მოყოლებული, არწმუნებდა ოსმალეთს ხელი აეღო ქართველებით და ჩერქეზებით მონათვაჭრობაზე, რასაც გარკვეული შედეგიც მოჰყვა. ბოლო პერიოდში გამოქვეყნებული ოსმალური დოკუმენტების თანახმად, ოსმალეთის ცენტრიდან საქართველოს მომიჯნავე რეგიონებში იგზავნებოდა მოთხოვნები აეკრძალათ ადამიანების გატაცება და მათი მონებად გაყიდვა. მაგალითად, 1851 წლის 22 ოქტომბრით დათარიღებულ დიდვაზირის განკარგულების თანახმად ირკვევა, რომ „ლაზისტანის სანჯაყში შემავალი აჭარის (მცირე და დიდი აჭარის), მაჭახელის და ჩურუქსუს (ქობულეთის) კაზების მოსახლეობიდან ზოგიერთი პიროვნება, სხვის ბავშვებს იპარავენ, ყარსისა და ჩილდირის სანჯაყებში მიყავთ და ყიდიან. თქმა არ უნდა, რომ მდგომარეობა ძალიან აღმაშფოთებელი და საზიანოა. აუცილებელია სასწრაფოდ მოხდეს მისი აღკვეთა. ფადიშაჰის ბრძანებით ამის შემდეგ ვინც გაბედავს კანონის მსგავს დარღვევას, ვინც არ უნდა იყოს იგი, მაშინვე დააპატიმრეთ და ტყვეებთან ერთად ლაზისტანის სანჯაყებთან გაგზავნეთ, რომ ასეთი უკადრისი საქციელი მომავალში აღარ განმეორდეს“ (ილდიზთაში 2012:245). ოსმალეთის ხელისუფლება მონათვაჭრების და ბავშვთა გამტაცებლების მკაცრ დასჯასაც მოითხოვდა. არზრუმის ვალის (მმართველის) 1851 წლის 2 დეკემბრის წერილიდან კი ვიგებთ რომ, „მიუხედავად აკრძალვისა, ლაზისტანის ბატალიონის ლეიტენანტი მეჰმედ ალა, ქართველი და უზგური ბავშვების გატაცებითა და მათი ტყვედ გაყიდვით იყო დაკავებული. იგი ყარსის მახლობლად სამ ტყვესთან ერთად დაიჭირეს და არზრუმში გაგზავნეს. რადგან მეჰმედ ალამ ეს ლაზისტანის სანჯაყის ტერიტორიაზე ჩაიღინა, ლაზისტანის სანჯაყბეგი განსაკუთრებულად ითხოვს მის დასჯას ადგილზე, რათა ეს სხვებისთვის გახდეს მაგალითი და გაკვეთილი“ (ილდიზთაში 2012:247). ტყვეები რუსეთის საკონსულოს გადასცეს, მონათვაჭარმა მეჰმედ ალამ კი მოახერხა ბათუმში გაქცევა, თუმცა, იქ მისი დაკავება რთული არ უნდა ყოფილიყო. არზრუმის ვალი ასევე იტყობინებოდა, რომ

რეგიონში დიდ შრომას სწევდნენ მონათვაჭრობის აღსაკვეთად, რის შედეგადაც ბოლო დროს დააპატიმრეს ერთი ვაჭარი ორი მოტაცებული ბავშვით. 1851 წელს, კავკასიიდან მონების გადინების ხელშეშლის მიზნით ტრაპიზონში ოსმალეთის ხელისუფლების წარმომადგენლმა და რუსეთის კონსულმა მოილაპარაკეს, რომ არ დაეშვათ ოსმალეთსა და რუსეთს შორის ადამიანების მოძრაობა პასპორტის ან სხვა დოკუმენტების გარეშე (ილდიზთაში 2012:251). ოსმალური ხელისუფლების ზოგიერთი წარმომადგენელი წლების შემდეგაც აგრძელებდა ქართველი მონების გათავისუფლების პრაქტიკას. საქართველოს ცენტრალურ არქივში დაცულია 1857 წლის მარტში დაწერილი წერილის რუსული თარგანი, რომელსაც ლაზისტანის მუთაშარიფი უგზავნიდა ქობულეთის მუდირს. წერილის მიხედვით, არცთუ დიდი ხნის წინ ქობულეთში მცოვრებმა რეჯებ ლაშის-ოღლიმ და ოსმან სვანიძემ გადააკვეთეს საზღვარი და მოიტაცეს სამი ბიჭი რომლებიც ქობულეთში გადაიყვანეს. ლაზისტანის მუთაშარიფი მოითხოვდა მათი და მათ მსგავსად სხვა დატყვევებული ბიჭების და გოგონების დაბრუნებას, ხოლო გამტაცებლების მკაცრ და სამაგალითო დასჯას (სსცა 11, ანან. 1, საქმე 3021:20). 1857 წლის მაისში ლაზისტანის მმართველმა მოხსენება გააგზავნა ბათუმში რუსეთის კონსულის წუხილის შესახებ ქართველი მონებით ვაჭრობის შესახებ. მისი გადმოცემით, ჩურუქსუს მოსახლეები გადადიოდნენ რუსების კონტროლირებად ტერიტორიებზე, იტაცებდნენ ბავშვებს და ოსმალეთში მონებად ჰყიდნენ. ლაზისტანის მმართველის აზრით, ქართველების მოტაცება უიშვიათესი მოვლენა იყო, უფრო ხშირად მათ ჰყიდნენ შუამავლები რომლებიც ასევე ქართველები იყვნენ. მონებით ვაჭრობის აკრძალვის შემდეგ, მონათვაჭრები ცდილობდნენ რაც შეიძლება სწრაფად და იაფად გაეყიდათ მოტაცებული ადამიანები, რომლებიც მთის ბილიკებით მიჰყავდათ ერზრუმში, ჰარპუტში და არაბულ პროვინციებში. ლაზისტანის მმართველი ასევე საჭიროდ თვლიდა საყარაულო პუნქტების გახსნას რუსეთის საზღვრის გასწვრივ. დიდვაზირის რეკომენდაციების თანახმად სულთანმა განკარგულება გასცა 1857 წლის 7 აგვისტოს მონათვაჭრობის სანინაალმდეგო ღონისძიებების გატარებაზე (Toledano 1982:141).

მიუხედავად ამ და სხვა მცდელობებისა, ოსმალეთი და რუსეთი აქტიურად არ ებრძოდნენ მონათვაჭრობას. ოსმალეთში ბრიტანეთის ელჩის შეკითხვაზე თუ რატომ არ ებრძოდა რუსეთი ადამიანების მონებად გაყიდვას და მათ გადინებას ჩერქეზეთიდან, პასუხი იყო თუ რა უნდა ექნა რუსეთს იმ ხალხისთვის ვინც, მათგან თავისით გარბოდა. ელჩი მიუთითებდა, რომ რუსეთი მონათვაჭრობას ვერ შეაჩერებდა, მანამდე, სანამ თავად ოსმალეთი არ აკრძალავდა ადამიანებით ვაჭრობას მისსავე ტერიტორიებზე. ისტორიკოს ტოლედანოს აზრით, რუსეთი საერთოდ არაფერს არ აკეთებდა ჩერქეზთა და ზოგადად კავკასიელი ხალხების მონებად გაყიდვის შესაჩერებლად (Toledano 1982:115). 1840-50-იან წლებში კავკასიის ინტენსიური კოლონიზაციის პარალელურად, რუსეთი ცდილობდა განსაკუთრებით არ შეეფერხებინა ურჩი ან არასასურველი მოსახლეობის გადინება, სამაგიეროდ, მათ ადგილზე რუს კოლონისტებს ასახლებდნენ (კილასონია 2006:372). ოსმალეთში რუსეთის ელჩი გულგრილად უყურებდა მონათვაჭრობის აკრძალვას, ისტორიკოს ტოლედანოს აზრით, რუსეთს აწყობდა კავკასიის დეპოპულაცია და ამას ცოტა

ხანში, უფრო აგრესიულადაც განახორციელებდა ჩერქეზების წინააღმდეგ (Toledano 1982:139). რუსეთის იმპერია სრულად აკონტროლებდა შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროს, რაც ბუნებრივად აფერხებდა მონებად გაყიდული ადამიანების მასიურ გადინებას. მდგომარეობა შეიცვალა ყირიმის ომის (1853-1856) დროს. ბრიტანულმა და ფრანგულმა საბრძოლო ხომალდებმა მთლიანად ჩაკეტეს რუსული სამხედრო ფლოტი ყირიმში, რის შედეგადაც რუსეთმა კონტროლი დაკარგა შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე. შექმნილი გარემოებით ისარგებლეს მონათვაჭრებმა, მათ უკვე ყოვლგვარი დაბრკოლების გარეშე შეეძლოთ საზღვაო გზით ოსმალეთში დიდი რაოდენობით ტყვეების გადაყვანა.

ოსმალეთის მოკავშირე ბრიტანეთი და საფრანგეთი სარგებლობდნენ ყირიმის ომში მონაწილეობით და ოსმალეთის იმპერიისგან ითხოვდნენ სხვადასხვა სახის დათმობებს. ერთ-ერთი მათგანი იყო შავ ზღვაში მონათვაჭრობის აკრძალვა. ოსმალეთში ბრიტანეთის ელჩის აზრით, ბრიტანეთისა და საფრანგეთისთვის შეურაცხმყოფელი იყო ქრისტიანი ქართველების დატყვევება და მათი მონებად გაყიდვა, მითუმეტეს იქ, სადაც მათი საზღვაო და სახმელეთო ჯარები ოსმალების მხარდამხარ იბრძოდნენ (Erdem 1996:102).

1854 წლის აგვისტოში, ბრიტანეთის ელჩმა ოსმალეთში, სტრატფორდ კანინგმა მკაცრი წერილი გაუგზავნა სულთან აბდულმეჯიდს (1823-1861), სადაც მიუთითებდა, რომ აუცილებელი იყო მონათვაჭრობის აკრძალვა, რაც გამომდინარეობდა მოკავშირეთა ურყევი რწმენიდან და სულისკვეთებიდან აეკრძალათ ადამიანების დამონება და გაყიდვა. ელჩი აღნიშნავდა, რომ წინააღმდეგ შემთხვევაში, ევროპაში სრულად გაქრებოდა ყირიმის ომში ოსმალთა მხარდაჭერის არსებული ერთუზიანობა. ერთი კვირის თავზე, საფრანგეთის ელჩმაც მსგავსი საპროტესტო წერილი მისწერა პორტას. მოკავშირეთა დახმარების გარეშე ოსმალეთისთვის წარმოუდგენელი იქნებოდა რუსეთთან გამკლავება. ისტორიკოს ტოლედანოს თანახმად, 1854 წლის სექტემბერში ოსმალეთის მინისტრთა საბჭომ განიხილა მონებით ვაჭრობის საკითხები, მათი მოსაზრებები სულთანს დიდგვიზირმა მეჭმედ ემინ ფაშამ მოახსენა (Toledano 1982:118). მოხსენების მიხედვით, ყირიმის ომში რუსეთის ფლოტის დამარცხების შედეგად მოიწვია დაცვის მექანიზმი რომელიც აკავებდა მონათვაჭრებს. ჩერქეზები მისდევდნენ უცნაურ ტრადიციას და საკუთარ შვილებს და ნათესავებს უცხოეთში ყიდდნენ, ხოლო ქართველებს იტაცებდნენ ძალით და მათი ნების საწინააღმდეგოდ ყიდდნენ მონებად. დიდვაზირის თანახმად, რუსებისგან გამწარებული ქართველები ოსმალურ ჯარშიც ეწერებოდნენ, თუმცა, სანამ კაცები იბრძოდნენ, მათ ცოლებს და შვილებს იტაცებდნენ ლაზები და სხვა ავაზაკები. შედეგად, სახლში მობრუნებული ჯარისკაცები უარს ამბობდნენ ხელმეორედ მიეტოვებინათ ოჯახი და ემსახურათ ოსმალურ ჯარში, რაც, ისედაც კარგად იყო ცნობილი. დიდვაზირი ასკვნია, რომ ჩერქეზები მუსლიმები იყვნენ და სამართლებრივად მათი გაყიდვა და დამონება იკრძალებოდა, ასევე უნდა აკრძალულიყო მონებად სხვა რელიგიის ადამიანთა „პირუტყვივით გაყიდვა“. დიდვაზირი აღნიშნავდა, რომ ბრიტანეთი და საფრანგეთი მცდელობას არ აკლებდნენ აღეკვეთათ მონათვაჭრობა მსოფლიოს სხვა ადგილებში, ამ პრაქტიკას ისინი არც შავ ზღვაში მოითმენდნენ. ჩამოთვლილი მიზეზების გამო, მინისტრთა საბჭო მიიჩნევდა,

რომ აუცილებელი იყო გადანყვეტილებების მიღება მონათვაჭრობის ლიმიტზე რადგან, არც მისი სრულად აკრძალვა და არც ულიმიტოდ დაშვება არ იყო ხელსაყრელი. იმისთვის რომ დაეკმაყოფილებინათ ევროპელი მოკავშირეები და ქართველი ხალხი, სულთანმა მიიღო გადანყვეტილება გაეგზავნა ფირმანები შესაბამის რეგიონებში. ბათუმში მყოფ ოსმალური ჯარის სარდალთან მუსტაფა ფაშასთან გაიგზავნა სულთნის ფირმანი, რომელიც სრულად კრძალავდა ქართველი მონებით ვაჭრობას, მყიდველიც და გამყიდველიც უმკაცრესად უნდა დასჯილიყო. გადანყვეტილების შესახებ გამოცხადდა ბათუმში, ჩურუქსუში და სხვა ადგილებში. ბრიტანეთის და საფრანგეთის საელჩოებში გაგზავნილ წერილებში მინისტრთა საბჭო იტყობინებოდა, რომ ქართველი ტყვეები, აღმოჩენისთანავე გათავისუფლდებოდნენ და თუ სურვილი ექნებოდათ, მათ დააბრუნებდნენ სამშობლოში. ოთხ თვეში, დიდვაზირმა სულთანს მოახსენა, რომ მის ბრძანებას უკვე გაეცნო მმართველი კლასი და მოსახლეობა ტრაპიზონში, სინოპსა და სხვა ისეთ ადგილებში, სადაც ყველაზე ხშირად ხდებოდა ქართველი ტყვეების თავმოყრა. მოტაცებული ადამიანები მიჰყავდათ მუსტაფა ფაშასთან ბათუმში მათი საქართველოში გადაგზავნის მიზნით, ასევე ხდებოდა გზების პატრულირება და გადაამალული მონების მოძიება.

რუსეთის დაზვევისთვის ცნობილი იყო, რომ ბრიტანელები აგროვებდნენ ცნობებს მონების და ტყვეების შესახებ. მაგალითად, რუს სამხედროთა მიმოწერის თანახმად, 1855 წლის თებერვალში ქობულეთში ჩავიდნენ ბრიტანელი კომისარები, ერთ-ერთი მათგანი გაემართა აჭარისკენ რათა აღწერა 10 წლის მანძილზე აჭარელთა მიერ დატყვევებული რუსეთის მოქალაქეები (AKAK 1888, ტ.11:327). ბრიტანეთის ეროვნულ არქივში დაცული დიპლომატიური წერილების მიხედვით, ოსმალეთში მივლენილი ბრიტანელი კონსულები და ემისრები აქტიურად იძიებდნენ საქართველოს მომიჯნავე რეგიონებში ადამიანებით ვაჭრობის შემთხვევებს და ოსმალ მოხელეებისგან მათ სწრაფ აღკვეთას, ხოლო მონების უპირობო გათავისუფლებას და სამშობლოში დაბრუნებას მოითხოვდნენ.

ქალაქ ერზრუმსა და ყარსში ბრიტანეთის კონსულებმა, 1855 წლის თებერვალსა და მარტში ქართველი მონებით ვაჭრობის არაერთი შემთხვევა გამოავლინეს. ამ წლის იანვარში ყარსში იყიდებოდა ორი ქართველი ბიჭი და ორი გოგო (BNA FO84/974:188). ბრიტანეთის კონსულმა ადგილობრივ გამგებელს სურრი ფაშას მოსთხოვა მონათვაჭრებისთვის ამ და სხვა ქართველი და ჩერქეზი მონების ჩამორთმევა და მათი სამშობლოში დაბრუნება. როგორც მოგვიანებით შეიტყო, სურრი ფაშას უკვე დაეკავებინა ექვსი მონა და სხვებსაც ეძებდა რათა ყველანი ერთად გადაეცა რუსული ჯარის მთავრსარდლისთვის. კონსულის ცნობით, ყარსში სხვადასხვა ადამიანის ხელში, სულ მცირე, ათი მონა მაინც იყო (BNA FO84/974:182). მარტში, კონსული ბრანტი ბრიტანეთის ელჩს წერდა, რომ ოთხი მონა უკვე გადაეცა რუს გენერალ ბუბუთანეს ქალაქ გიუმრიში. ბრანტის ამ ვრცელ წერილში საკმაოდ დეტალურად არის მოთხრობილი აჭარელი გოგონას თავგადასავალი, რომელიც იმჟამად თავს აფარებდა მუფტის სახლში. ის დაიბადა შეკვეთილში, გარდაეცვალა დედა, მამა კი რუსულ ჯარში მსახურობდა და ომის მსვლელობისას მოკლეს. ობლად დარჩენილი გოგონა მოიტაცა აჭარელმა ყაჩაღმა, რომლის სახლშიც ცხოვრობდა ერთი წელი, რის შემდეგაც გაყიდეს. გოგონა ყარსში ჩა-

იყვანა მონათვაჭარმა მუსტაფა ეფენდიმ და მიჰყიდა მეჰმედ ეფენდის, რომელმაც სამთვიანი თანაცხოვრების შემდეგ გოგონა, მის ბოლო მფლობელს, ალექ ბეის დაუთმო 10700 პიასტრის საფასურად. ბრანტის თანახმად, ჩურუქსუს მმართველმა ყარსში გამოაგზავნა თავისი თანაშემწე, მოტაცებული ახალციხელი კათოლიკეების, ათი წლის ბიჭის და თორმეტი წლის გოგონას მოსაძებნად. ისინი აჭარის სოფელ შემხალში მცხოვრებ კადირ ალამ მოიტაცა და ყარსში გააგზავნა გასაყიდად. დამატებით, კონსულმა შეაგროვა ყარსში მყოფი რვა ქართველი მონის მონაცემები, მათგან ოთხი ცოტა ხნის წინ, ხოლო დანარჩენები ორი წლის წინ გაიყიდნენ (BNA FO84/974:196). 1855 წლინ აპრილში ბრანტი თავის ზემდეგს ატყობინებდა კიდევ ხუთი ქართველი მონის ბათუმში გადაყვანას მათი საქართველოში დაბრუნების მიზნით (BNA FO84/974:217). ერზრუმში ბრიტანეთის კონსული უილიამსი ბრიტანეთის ელჩთან გაგზავნილ წერილში ადასტურებს, რომ ყარსში მონებით ვაჭრობა გავრცელებული იყო სამხედროთა შორის, ისინი ბიჭებს იტოვებდნენ, გოგონებს კი აგზავნიდნენ კონსტანტინოპოლში. კონსულის აზრით, ოსმალებს უფრო ღრმად რომ შეეღწიათ საქართველოს პროვინციებში, ძალიან ცოტა ახალგაზრდა მოახერხებდა მათგან დამალვას ან გაქცევას. უილიამსი ასკვნიდა, რომ თუ ბრიტანეთი მონებით ვაჭრობას დროულად არ აღკვეთდა ოსმალეთთან მკაცრი ხელშეკრულებით, ამას იარაღით მიაღწევდა რუსეთი (BNA FO84/974:223).

საყურადღებოა კიდევ ერთი საბუთი რომელიც ბრიტანეთის კონსულმა ყარსიდან ელჩს გადაუგზავნა, მასში გადმოცემულია მუფთის წინაშე ოთხი ქართველი მონის დაკითხვის ოქმი, რომლის შინაარსიც ასეთია:

შეკითხვა უფროს ბიჭს: საიდან ხარ? ჯაჯიხიდან (*Djajikh*). მამათქვენი ვინაა? გლეხი. ვინ და როგორ მოგიტაცა? ერთმა პიროვნებამ მომიტაცა ჩემი ქვეყნიდან, ჩამიყვანა შეკვეთილში და მიმყიდა ჩურუქსუს (ქობულეთის) მმართველ ალი ბეის. გაქვთ უკან დაბრუნების სურვილი? ჩვენ დაგაბრუნებთ. მე გავხდი მუსლიმი, არ დავბრუნდები ჩემს ქვეყანაში, მსურს რომ აქაურ ჯარში ვიმსახურო.

შეკითხვა უმცროს ბიჭს: საიდან ხარ? ლაზიანთადან. გყავს თუ არა მამა და დედა შენს ქვეყანაში? - არა მე ობოლი ვარ. ჩვენ დაგაბრუნებთ შენს ქვეყანაში. მე არ წავალ.

ბოხარელი კაცისგან წამოყვანილი გოგონა. საიდან ხარ? ოზურგეთის რეგიონიდან. მამა და დედა თუ გყავს? დიახ მყავს. მოგიტაცეს თუ მამამ გაგყიდა? მე ვარ სოფელ ქედადან, ერთმა კაცმა მომიტაცა. მამის სახელი და პროფესია რა არის? ელმას ხანი, ჯარისკაცი. დაბრუნდები შენს ქვეყანაში? სულთანმა შეგინწალა და ამიერიდან აღარ ხარ მონა. არა, მე მუსლიმი გავხდი, ვლოცულობ და არ მინდა ჩემს ქვეყანაში დაბრუნება.

შეკითხვა უმცროს გოგონასთან რომელიც ამ გოგოსთან ერთად ცხოვრობდა. საიდან ხარ? - ბავშვი ვიყავი როდესაც მომიტაცეს, არ ვიცი საიდან ვარ. ვისთან ცხოვრობდი? ბოლო ხუთი წელი ჩურუქსუს მმართველთან ალი ბეისთან, მე გავხდი მუსლიმი და არსად წასვლა არ მინდა (BNA FO84/974:192).

ბრიტანეთის კონსული სკეპტიკურად უყურებდა ამ და სხვა ქართველი მონების მიერ რელიგიური მოტივის მოშველიებას საქართველოში დაბრუნების სანაცვლოდ. თუმცა, როგორც ისტორიკოსი ერდემი აღნიშნავდა, მონე-

ბის ნაწილს არ ან აღარ სურდა სამშობლოში დაბრუნება. მაგალითად, ბათუმში მყოფი ოთხი ქართველი მონიდან მხოლოდ მცირეწლოვანი ბავშვის დედამ გამოთქვა სამშობლოში დაბრუნების სურვილი, ორი ახალგაზრდა ჩაენერა არმიაში მუსიკოსად, ხოლო ახალგაზრდა გოგონა იქვე დასაქმდა იმ მიზნით რომ მომავალში გათხოვდებოდა (Erdem 1996:105).

როგორც უკვე აღინიშნა, გათავისუფლებულ მონებს გადასცემდნენ რუსულ მხარეს, ბრიტანეთის კონსულის უკვე ნახსენები წერილის თანახმად, ქართველი მონები გადაიყვანეს რუსეთის არმიის მთავარ შტაბში, ქალაქ გიუმრიში და ჩააბარეს მხედართმთავარ ბებუთოვს. მონად გაყიდული მოსახლეობის რუსეთის ტერიტორიაზე დაბრუნების საკითხს სავარაუდოდ, ის ხელმძღვანელობდა. სწორედ გენერალ ლეიტენანტ ბებუთოვის დავალებით შეიქმნა სიები რომლებიც საქართველოს ცენტრალურ საისტორიო არქივშია დაცული. მათში ჩამოთვლილია 1853 წლის ოქტომბრიდან 1855 წლის ბოლომდე გურიიდან გატაცებული ადამიანები და გურიასა და ქობულეთში მყოფი ადამიანთა გამტაცებლები და ყაჩაღები (სსცა 11, ანან. 1, საქმე 3022, წერილები 21-28). გურიიდან მოტაცებულთა სიაში 109 ჩამონათვალია, თუმცა, აქ შედიან როგორც ინდივიდუალად მოტაცებულები, ისე მთელი ოჯახები ან მათი ნაწილი, მაგალითად, დედ-მამა და შვილები, ცოლი და შვილები, ბავშვები და ობლები. სულ ჩამოთვლილია 129 გატაცებული გურიის სოფლებიდან, მათ შორისაა 19 ქალი. მითითებულია მხოლოდ ამ ადამიანების სახელი, მამის სახელი და გვარი. მათ შორის არიან სარიშვილი, ჩავეიშვილი, ხუხუნიაშვილი, მაქანიძე, კვერენჩხილაძე, კასრაძე, გურგენიძე, ნაკაიძე, ტულუში, სარგიშვილი, მონაგრაიშვილი, გუჯაბიძე, სარიშვილი, რუსიძე, სულაბერიძე, კვაჭაძე, მდივანი, მდინარაძე, მურვანიძე, მამარდაშვილი, გოგიჩაიშვილი, ანთაძე, მიქაბერიძე, ჭყონია, ბაქანიძე, კოსტავა, ვაჩეიშვილი, ცერცვაძე, ტაშიძე, დოლიძე, გოგიძე, აბაშიძე, კულურაძე, მეხუზლა, მჟავია, ადონიძე, ჯაბუა, ცინცაძე, მონაკონია, აბუსერიძე, სანუკვაძე, ლომჯარია, რუსიშვილი, ანთელიძე, რამიშვილი, შენირული, კუკლაძე, პატარაია, შინაძე, ქურიძე, გეგინაძე, სადრაძე, მექვაბიშვილი, ჭყონელი, გორგოშიძე, ბოგუა, ხომერიკი, ჩანჩიბაძე, ჭანტურია, გოგვაძე, ერქუმაიშვილი, ტუმაკვაძე, მეგრემიძე, ინკირველი, ჩხაიძე, ჩიტაიშვილი, კილაძე, ჩხარტიშვილი, მასხარაშვილი, კანტურიძე, ბარამიძე და ელიაძე.

ქობულეთის და აჭარის სანჯაყში გადასული ყაჩაღების და ადამიანთა გამტაცებლების 26 კაციანი სია სოფლების მიხედვით არის დაყოფილი. სოფელ სურებიდან აღმასხან ბედინეიშვილი, მან მოკლა თავისი ბატონი თავადი ზურაბ ერისთავი. სოფელ ლიხაურიდან მაქსიმ გორდელაძე, ნიკო სურგულაძე და ტიტო გოგორიკიძე. სოფელ ქაქუთიდან ბეჟან რამიშვილი, ნიკოლოზ იმერელაიშვილი, სიმონ იმერელაიშვილი, ილარიონ კაკალაიშვილი, მახირ ზოიძე (მიიღო ისლამი) და ქიბარ ზოიძე (მიიღო ისლამი). სოფელ ნაცხავატივიდან მამია იგნაგანიშვილი (მიიღო ისლამი), სოფელ აჭიდან ბელქეიშვილი(მიიღო ისლამი), სოფელ ექადიადან გრიგორ თავდუმაძე(მიიღო ისლამი), სოფელ გურიანთაძან ლევან ხარჩილაძე, მალუმაიშვილი (მიიღო ისლამი), მევარკაცი (ჰასან) ბოლქვაძე (მიიღო ისლამი). სოფელ ჩოჩხათიდან ივანე გუჯაბიძე, სოფელ გოგორეთიდან ივანე მოისრაფეშვილი და მაქსიმე ბაბილოძე. სოფელ ბაილეთიდან იზეთ როკუა (მიიღო ისლამი), სოფელ ბახ-

ვაურიდან ოსელა ძიძიგური. სოფელ დვაბზუდან აბრამ მენაძე და ჰასან მენაძე (მიიღო ისლამი). სოფელ მელექედურიდან დიმიტრი დიშაკელი და ტყის მცველი ალექსი ლლონტი. სოფელ ჩიბათიდან ქონება ჩამორთმეული და ციმბირში კატორღაზე გაგზავნილი აზნაური სიმონ ჭყონია. ცალკე 21 კაციანი სიაა შედგენილი იმ ქობულეთელების ვინც ყაჩაღობასა და მონათვაჭრობაში იყო ჩართული. მათ შორის იყვნენ ჰასან ალა თამაზოლლი, ქერიმ ალა კომახიძე, რამაზან კომახიძე, კუმბერ ფაშიოლლი, სუფანა ფაშიოლლი, სუნანა გოსხატიეშვილი, ჰასან ბაირახტარ გეორგაძე, ხულუზა მენაძე, ლომან კარსუმოლიშვილი, რესულა ტაკიძე, ხუშუტა ტაკიძე მალაგურ ოღლი, მემედ ბასილაძე, მუხამედ კსილოღლი, რეჯებ ჯენეთოღლი, ლომონ მემარნერ, ახმედ მჭარელი, კორი-სეფერ სუკნიშვილი, რიშვან გოსხაპეიშვილი, რამაზან მეგრელიძე, ხასან მიქელოღლი და ბაქერ ჩანი. უცნობია როგორც გატაცებულების, ისე მათი გამტაცებლების შემდგომი ბედი. ვფიქრობ, ამ სიების შედგენის მიზანი იყო გატაცებულთა იდენტიფიცირება და მათი დაბრუნების ორგანიზება, დამნაშავეთა დასჯა ან მათი ქვეყნიდან გაძევება.

ყირიმის ომის დამთავრების შედეგ, ოსმალური სახელმწიფო აგრძელებდა ქართველი მონებით ვაჭრობის წინააღმდეგ ბრძოლას, თუმცა, ის ხელს არ უშლიდა ჩერქეზების გაყიდვას რასაც, რუსეთიც ემხრობოდა. ქართველი მონების დაკარგვას ოსმალეთი არ განიცდიდა, ყირიმის ომის დასრულების შემდეგ იქ უზვად ჩაჰყავდათ მონები ჩერქეზეთიდან.

ზემოთ მოტანილი ფაქტებიდან გამომდინარე, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს მკვიდრი მოსახლეობის მასობრივად უცხოეთში მონად გაყიდვის საბოლოო აღმოფხვრა შესაძლებელი გახდა არა მხოლოდ რუსეთის იმპერიის ძალისხმევით შედეგად. წარმოდგენილი მაგალითები ცხადყოფს, რომ საქართველოს მომიჯნავე რეგიონების ოსმალთა გამგებლები, ბრიტანელ და ფრანგ მოკავშირეთა აქტიურობის შედეგად, ათავისუფლებდნენ ქართველ მონებს და მსურველებს სამშობლოში უშვებდნენ. შესაბამისად, ქართველ მონებზე მოთხოვნის შემცირება და მისი აკრძალვა ოსმალეთის მოკავშირე ევროპელთა ქმედების შედეგიც არის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

არქივები:

საქართველოს საისტორიო ცენტრალური არქივი (სსცა), ფონდი 11, ანაწერი 1, საქმე 3021 და 3022

The British National Archives (BNA). Foreign Office: Slave Trade Department and successors: General Correspondence before 1906. FO 84/974

ლიტერატურა:

კილასონია ავთანდილ. (2006). *ადამიანებით ვაჭრობა საქართველო-კავკასიაში XVI-XIX საუკუნეებში*. თბილისი: პოლიგრ. ცენტრი "ბარტონი".

Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (АКАК). (1888). Т. 11. Тифлис: Тип. Канцелярии главноначальствующего гражд. частью на Кавказе.

Erdem Hakan. (1996). *Slavery in the Ottoman Empire and Its Demise, 1800–1909*. Palgrave: Palgrave Macmillan UK

Toledano Ehad. (1982). *The Ottoman slave trade and Its suppression: 1840-1890*. Princeton Nj: Princeton University Press.

ილდიზთაში მუმინ (2012). *საქართველო და ქართველები ოსმალურ საარქივო დოკუმენტებში /Mümin Yildiztas. Osmanli arşiv kayıtlarında Gurcistan ve Gurculer/*. სტამბოლი: საქართველოსთან მეგობრობის ასოციაცია.

The local historiography credited Russian Empire for suppression and ending of slave trade in Georgia. The article argues, that alongside with Russian efforts, the Ottomans and its allies Britain and France have also played important role in this process. It considers the important insides into the end of Georgian slave trade studied by Ehad Toledano and Hakan Erdem and examines published and archival sources on the matter. A recently published Ottoman documents from mid-19th century show, that Ottoman provincial government was instructed to abolish the sale of Georgian and Circassian slaves and punish those involved in kidnapping or a trade. Article also examines the correspondence of British diplomats from 1855, deployed in the Ottoman provinces bordering Georgia. These demonstrate active involvement of British diplomats in enactment of abolitionist policies of the Ottoman government with regards to Georgian and Caucasian slave trade. As a result, some Georgian slaves were manumitted and repatriated to Georgia. Unpublished Russian report from Georgian National Archives provides a list of 129 Georgians that were kidnapped from Guria district in the Western Georgia during 1853-1855. The same document also lists names and residences of kidnappers and criminals involved in the slave trade within the region. These lists were likely made for organizing return of kidnapped and enslaved residents, as well as punishment of criminals potentially involved in kidnapping and slave trade.

The article shows that Ottoman efforts, coupled with insistence and encouragement from its British and French allies, were important factors for ending large scale slave trade in Georgia.

სამეცნიერო თარგმანი
Scientific Translation

გოჩა ჯაფარიძე, ქართველი სტუდენტების ბედი მუჰამმად
'ალის მიერ საფრანგეთში გაგზავნილ ეგვიპტელ
სტუდენტთა პირველ მისიაში

Gocha Japaridze, Fate of Georgian Students in the First Line
of Egyptian Students Sent to France by Muhammad 'Ali

თარგმანი ინგლისურიდან კონსტანტინე ფერაძისა
Translated from English by Konstantine Peradze

მე-19 საუკუნის დასაწყისში რუსეთის მიერ სამხრეთ კავკასიაში ძალაუფლების განმტკიცების შედეგად მნიშვნელოვნად შემცირდა მონათვაჭრობა და შესაბამისად ქართველი მონების გაყიდვა ოსმალეთის იმპერიასა¹ და ეგვიპტეში,² თუმცა ის სრულად არ აღმოფხვრილა (Lewis 1990: 12; Toledano 1982: 14-17, 47, 115-23, 138-43; Toledano 1998: 11-12, 31; Miers, 1998: 957). მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში გვხვდება ეგვიპტის გამგებელ მუჰამმად 'ალის სამსახურში მყოფი ქართველი მონები (Dar al-Watha'iq al-Qawmiyyah 1823: 400-402, 411). მაგალითისთვის, მუჰამად 'ალის მიერ საფრანგეთში 1826 წელს (Lewis 1964:39; Silvera 1980: 1-22; Şişman 2000: 669-73) სასწავლებლად გაგზავნილ ეგვიპტელ და სხვა ეროვნების სტუდენტებს შორის სამი იყო ქართველი (Jomard 1828: 109-10; Tusun 1934: 26-27; Heyworth-Dunne 1939: 159, N3, N4, 160, N6).³

ეგვიპტის განათლების ისტორიის მკვლევრების მიერ სახელდება ერთი ქართველი, მუჰამმად თეიმურ ეფენდი ხოსრო ალ-ქურჯი,⁴ რომელმაც საფრანგეთში შეისწავლა სამოქალაქო ადმინისტრაცია, თუმცა ეგვიპტეში დაბრუნების შემდეგ მალევე გარდაიცვალა (Heyworth-Dunne 1939:159). მეორე ქართველმა, სალიმ ეფენდი ალ-ქურჯიმ, ასევე შეისწავლა სამოქალაქო ადმინისტრაცია და ეგვიპტეში დაბრუნების შემდეგ ქვეყნის საგანმანათლებლო სისტემაში დასაქმდა (Artin 1890: 195, N117, 450; 'Abd al-Karim, 1938: 220, 235,

* სტატია პირველად დაიბეჭდა *Papers from the third Conference for Ottoman studies in Egypt*, eds. Dr. Daniel Crecelius and Dr. Muhammad Husam al-Din Ism'ail (Cairo, 2004), 55-60.

¹ ამ საკითხს ფართოდ მიმოიხილავენ ქართველი მეცნიერები. იხ: გუგუშვილი 1949: 158, 183, 219-20, 400, 472, 482, 484, 525, 642, 662-63; რეხვიაშვილი 1982: 311-29. კილასონია 1982: 107-14; გაბაშვილი 1983: 29-48; ბერაძე 1989: 118-39.

² 16 საუკუნიდან მოყოლებული ქართველებმა მოიპოვეს სამხედრო ნოდებები ეგვიპტეში განლაგებულ სხვადასხვა სამხედრო რაზმებში. 18 საუკუნიდან ისინი უკვე მნიშვნელოვან და მონივნავ როლს ასულებდნენ ეგვიპტის არმიაში და ბეილიკატის აპარატში. ქართველებმა, როგორებიც არიან იბრაჰიმ ქათჰუდა (1749-1754), მისი მამლუქი 'ალი ბეი ალ-ქაბირი (1768-1772), იბრაჰიმ ბეი ალ-ქაბირი (1768-1772) და ისევ იბრაჰიმი მურად ბეისთან ერთად (1775დან ნაპოლეონის ეგვიპტეში 1798 წლის შემოჭრამდე) დომინირებდნენ ეგვიპტურ პოლიტიკურ გარემოს 18 საუკუნის მეორე ნახევარში (იხილეთ ეგვიპტელი ბეგების სრული სია Lusignan, 1783: 81-82; მაჭარაძე 1967: 22-23. ქართველების შესახებ კაზდაღლის სახლში იხ. 'Aly, 1995: 211-18; Hathaway 1997: 15, 44, 47, 101-6; სილაგაძე, ჯაფარიძე 2002. მამლუქთა ეთნიკური წარმომავლობისთვის იხ: Crecelius, 1998: 128-49, 134-39, 147. ქართველ მამლუქთა საქართველოსთან ურთიერთობისთვის იხ: Crecelius and Djaparidze, 2002: 321-41.

³ ამ სტუდენტებს შორის იხსენიება რაშიდ ეფენდი, რომელიც დაიბადა აბაზიაში, ანუ აფხაზეთში (Jomard, 1828: 109). ის შესაძლოა ყოფილიყო ქართველი. რაშიდ ეფენდიმ შეისწავლა სამხედრო ადმინისტრაცია და ეგვიპტეში 1832 წლის აგვისტოში დაბრუნდა. ჩვენთვის უცნობია მისი შემდგომი ბედი. 'აბდ ალ-რაჰმან ალ-რაფი'იმ ნაშრომში *Ta'tikh al-haraka al-qawmiyya wa tatawwur nizam al-hukm fi Misr: 'Asr Muhammad 'Ali*, t. III (al-Qahira, 1349/1930) მიუთითა კიდევ ერთ ქართველზე - ამინ ბექ ალ-ქურჯიზე, რომელიც სწავლობდა მეტალურგიას და იარაღის წარმოებას საფრანგეთში 1826-1832 წლებში. თუმცა, ჟომარდის თანახმად (Jomard, 1828:111), ეს პიროვნება დაიბადა კონსტანტინოპოლში, ხოლო 'უმარ ტუსუნის მიხედვით (Tusun 1934: 42), მისი სახელი იყო 'უმარზადე ეფენდი ამინ ალ-ისტამბული.

⁴ ალ-ქურჯი გავრცელებული ნიშბაა, რომელიც აღნიშნავდა ქართველს ეგვიპტეში და მთელს არაბულ სამყაროში.

324-25; 'Abd al-Karim 1945: 44-45). ის ხშირად ჩადიოდა საფრანგეთში ეგვიპტელ სტუდენტებთან ერთად, რის გამოც მას სალიმ „ალ-ფრანსავი“ შეარქვეს. 1862 წელს ის ხელმძღვანელობდა (ნაზირ) ეგვიპტელ სტუდენტთა მისიას საფრანგეთში, ხოლო მისი შვილი სალიმ ბეი, ირიცხებოდა 1864-1867 წლებში საფრანგეთში გაგზავნილ ეგვიპტელ სტუდენტთა შორის (Tusun 1934: 174, 493; 'Abd al-Karim 1945: t. I , 272; 'Abd al-Karim 1945: t. II , 707; Heyworth-Dunne 1939:324).

მესამე სტუდენტი, ალი ეფენდი ალ-ქურჯი, რომელიც სწავლობდა სამხედრო ინჟინერიას საფრანგეთში, გაუჩინადა ეგვიპტისკენ მომავალ გზაზე 1831 წელს, მას შემდეგ არაფერი იყო ცნობილი მის შესახებ (Tusun 1934:41; Heyworth-Dunne 1939: 161). საინტერესოა თუ სინამდვილეში რა დაემართა 'ალი ეფენდის? მისი შემდგომი ცხოვრების შესახებ არაფერია არაბულ არქივებში. თუმცა, მისი ამბავი გრძელდება ქართული და რუსულენოვანი წყაროების დახმარებით. ეგვიპტიდან გაუჩინარებული 'ალი ეფენდის მომავალი ცხოვრება მის სამშობლოში, საქართველოში განვითარდა. 27 წლის 'ალიმ გადანყვიტა დაბრუნებულიყო სამშობლოში. საფრანგეთიდან ეგვიპტისკენ დაბრუნებისას, 'ალიმ სტამბულში რუსეთის საელჩოში გააგზავნა მოთხოვნა საქართველოში დაბრუნების შესახებ. მისი ეს თხოვნა გათვალისწინებულ იქნა და საქართველოში დაბრუნებისთანავე 'ალიმ აღიდგინა თავისი ქართული სახელი იოსებ ნილოსანი და გაქრისტიანდა (არჯევანიძე 1947: 24-95; ავალიანი 1987: 3).

იოსებ ნილოსანის პირადი არქივიდან შესაძლებელია მისი ცხოვრების მნიშვნელოვანი ეპიზოდების აღდგენა. ის დაიბადა 1804 წელს გურიაში, ლანჩხუთში ლაზარე ნილოსანის და მარიამ ურუშაძის ოჯახში. 1812 წელს 8 წლის იოსები გაიტაცეს და ჩაიყვანეს ფოთში, რომელსაც ოსმალეთი აკონტროლებდა. ის და კიდევ სხვა ქართველები მონებით მოვაჭრე ჰასან მისირ-ოღლიმ შეიძინა, მათი ნაწილი სტამბულში გაყიდა, ხოლო იოსები და კიდევ ერთი მისივე თანატოლი ბიჭი სამეგრელოდან ეგვიპტეში ჩაიყვანა. ქართველი მონები ეგვიპტის მმართველ მუჰამმად 'ალისთან დაახლოებულმა ამირ ახურ მუჰამმად ალა კაპიჯი ბაშიმ შეიძინა.

იოსებმა და მისმა მეგობრებმა მიიღეს ისლამი და შესაბამისად დაიარქვეს მუსლიმური სახელები 'ალი და სალიმი. მათ ასევე მიიღეს ელემენტარული ისლამური განათლება. 1818 წლისთვის, მათმა პატრონმა 'ალი და სალიმი მონობიდან გაათავისუფლა. 1826 წელს საფრანგეთში სასწავლებლად წასვლამდე მათ დაასრულეს სწავლა კაიროს კასრ ალ-'აინის სამხედრო სკოლაში.

ეგვიპტეში ყოფნისას 'ალიმ შეისწავლა არაბული და თურქული ენები, ცოტა იტალიური, ხოლო პარიზში ყოფნისას ფრანგული ენა. ამავდროულად, მან შეინარჩუნა ქართული ენა და მუდამ ახსოვდა და უყვარდა თავისი სამშობლო. რთულია ამ ფენომენის წარმოდგენა იმის გათვალისწინებით, რომ იოსებმა სამშობლო პატარაობისას დატოვა, თუმცა ფაქტია, რომ მას უყვარდა საქართველო.

პარიზში ყოფნისას 'ალიმ, იგივე იოსებმა შეიტყო, რომ ეგვიპტეში გარდაიცვალა მისი ყოფილი პატრონი, რაც დიდად განიცადა. თუმცა, 'ალიმ გადანყვიტა, რომ ახალი ცხოვრება დაენყო საქართველოში და უარი თქვა მისი

გარდაცვლილი პატრონის ანდერძზე, რომლის მიხედვითაც მას ცოლად უნდა შეერთო პატრონის ქალიშვილი ზეინაბი, რითაც მის საკმაოდ დიდ ქონებასაც დაიკანონებდა.

სავარაუდოდ, 'ალის საბოლოო გადაწყვეტილებაზე ყველაზე მეტად იმოქმედა დედის წერილმა, რომელიც განსაკუთრებით თბილი და მელანქოლიური იყო. უცნობია, თუ როგორ მოახერხა დედამ მისი მოძებნა და მასთან დაკავშირება ან როდის და როგორ მოხვდა მასთან ეს წერილი. თუმცა ფაქტია, რომ მან მიიღო დედის გზავნილი.

წარმოუდგენელია, რომ რვა წლის ბიჭს, რომელიც საქართველოდან გაიტაცეს შეძლებოდა ქართული წერა-კითხვა. სავარაუდოდ, მას წერილი გადასცა იმ ადამიანმა, ვისაც მისი ნაკითხვაც შეეძლო. შესაძლებელია, 'ალიმ წერილის შინაარსის გაგება ცნობილი ფრანგი მეცნიერის, საქართველოს ისტორიის და კულტურის სპეციალისტის მარი ბროსეს (გარდ. 1880 წელს) მეშვეობით მოახერხა. ეს ვარაუდი ემყარება იმას, რომ დედის გამოგზავნილი წერილი დღემდე ინახება მ. ბროსეს არქივში პეტერბურგის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში. მასში წერია:

„ჩემო დიდათ საიმედოთ მისაჩენელო, თუ ხარ ცოცხალი შვილო ბატონო წილოსანო, იესკავ.¹ მოგახსენებ საწყალი, შენს მოშორებას უკან შავი ჯვარცმულით მტირალი და თვალდაშრეტილი დედა შენი ურუშაძის ქალი მარიამ...მრავალს ტკბილს მოკითხვასა და შენს სიცოცხლის გაგონებასა და შვიდობით ყოფნას და მრავალს სელამსა და ქელამს, შენს ქოჩორის კოცნას მოგახსენებ შვილო ჩემო საყვარელო, თუ ცოცხალი ხარ და შენს ნახელავს წიგნს გამოგზავნი იმით შევიტყობ შენს სიცოცხლეს. ჯერეთ შენი ამბავი არც წიგნით მომსვლია და არც პირით. ათასი დაიკარგენ შვილო, მარა წიგნი კი გამოაბრუნეს თავის ქვეყანაში და თქვენ ცოცხალი თუ კი ხარ, ერთი შენი წიგნი რომ მომსვლოდა, შენდა ნახვად ჩავიგდებდი. სხვა შვილო აქაურს ამბავს თუ იკითხავ, თქვენი მოშორების მეტი არაფერი არ გვიჭირს, ვინც იყო ჩვენი ჩვენი არაფერი გვაკლია, ყველა უკლებათ არიან. ეს წიგნი შენს ქვეყანაში გაიგზავნებოდეს, მაღლო იქნება“ (ავალიანი1989:3).

სამწუხაროდ, დედა ვერ ეამბორა შვილის ქოჩორს, როდესაც იოსებმა საქართველოში ჩააღწია, მისი აღარც ერთი მშობელი აღარ იყო ცოცხალი.

რა ბედი ეწია იოსებ წილოსანს საქართველოში? უკვე 1832 წლის ნოემბერში ის დასაქმდა თბილისში რუსეთის მეფისნაცვლის კანცელარიის აღმოსავლური ენების თარჯიმნად. ის მონაწილეობდა რუსეთის ომებში კავკასიის სხვადასხვა ადგილებში და მიაღწია რუსული არმიის პოლკოვნიკის სამხედრო წოდებას, გარდაიცვალა 1873 წელს.

იოსებ წილოსანს ჰყავდა ორი ქალიშვილი და ერთი ვაჟი. მისი შვილი ნიკო წილოსანი (1847-1893) ცნობილი ქართველი სამხედრო ტოპოგრაფი და არქეოლოგი იყო. მისი შვილიშვილი იოსები რუსული არმიის ოფიცერი გახდა და გარდაიცვალა 1917 წელს რუსეთ-თურქეთის ომში კავკასიის ფრონტზე.

იოსებ წილოსანმა ორი წიგნი დაბეჭდა: *Nouveaux Dialogues Russes, Français, Turcs et Tartares avec la prononciation des deux derniers langues en Russe*, რომელიც დაიბეჭდა რუსულ ენაზე ფრანგული სათაურით (ტიფლისი, 1862)

¹ იესიკა იოსების კინობითი ფორმაა.

და მეორე წიგნი ასევე რუსულ ენაზე *Самоучитель мусульманской азбуки, с переводом и произношением на русский язык, для употребления юношеству* (ტიფლისი, 1862). მან ასევე დანერა მესამე წიგნი 1830-იან წლებში რომელიც 500 გვერდს მოიცავდა სათაურით *Dialogues français et arabes: exercice ou familier pour apprendre à parler la langue arabe*. ეს წიგნი არ გამოცემულა, ხოლო ხელნაწერი დაკარგულად ითვლება. თუმცა, გამოცემული ორი წიგნის საფუძველზე ავტორი პირველ ქართველ აღმოსავლეთმცოდნედ შეიძლება ჩაითვალოს.

სალიმ ეფენდისგან და ბევრი სხვა გატაცებული ქართველი ახალგაზრდისგან განსხვავებით, რომლებიც დაკარგა საქართველომ, იოსებ წილოსანმა მოახერხა არა მხოლოდ საქართველოში დაბრუნება, არამედ ქართულ კულტურაშიც შეიტანა მნიშვნელოვანი წვლილი. ის საკმაოდ პოპულარული პიროვნება იყო მე-19 საუკუნის საქართველოში. დავით მაჩაბლის (გარდ. 1873 წ.) პოემა „მთიული“ ნაწილობრივ იოსების ცხოვრებას აღწერს (ხუციშვილი 1988).

‘ალი ეფენდის, იგივე იოსებ წილოსანის ისტორია კარგად გვაჩვენებს ეგვიპტეში მონად გაყიდული ქართველის ფსიქოლოგიას და მის განსაკუთრებულ გრძნობებს წართმეული სამშობლოს მიმართ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- არჯვენიძე, ივ. (1947). იოსებ წილოსანი/ ალი ამედ ეფენდის საბიოგრაფიო მასალა, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისთვის, ტ. 1, თბილისი ავალიანი, ა. (1987). სამშობლო ქართველისა, გაზეთი „კომუნისტი“, 11 იანვარი
 ავალიანი ა. (1989). „დედის წერილი“, გაზეთი „კომუნისტი“, 8 იანვარი
 ბერაძე, ნ. (1783). Мореплавание и морская торговля в средневековой Грузии, თბილისი: მეცნიერება
 გაბაშვილი, ვ. (1983). ტყვის სყიდვა შუა საუკუნეების საქართველოში, ქართველ ტყვეთა ევროპული მასალები, მაცნე, ტომი 4
 გუგუშვილი, პ. (1949). საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება. ტ. 1, თბილისი: მეცნიერება
 კილასონია, ა. (1982). ტყვეებით ვაჭრობის ორგანიზაცია და ცენტრები გვიანი შუა საუკუნეების დასავლეთ საქართველოში, მაცნე, ტომი 3
 მაჭარაძე, ვ. (1967). Грузинские документы из истории русско-грузинско-египетско-эфиопских отношений 80-х годов XVIII века, Тбилиси:Изд-во Тбилисского ун-та
 რეხვიაშვილი, მ. (1982). იმერეთის სამეფო XVI საუკუნეში, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა
 სილაგაძე, ა. და ჯაფარიძე გ. (2002). ახალი მასალები XVIII საუკუნის ეგვიპტის ეპიგრაფიკისათვის, თბილისი: არტანუჯი
 ხუციშვილი, ს. (1988). ადამიანთა ბედი, გაზეთი „კომუნისტი“, 3 მარტი
 ‘Abd al-Karim, Ahmad ‘Izzat. (1938). Ta’rikh al-Ta’lim fi ‘asr Muhammad ‘Ali, al-Qahira: Matba’at al-Nahda al-Misriyya
 ‘Abd al-Karim, Ahmad ‘Izzat (1945). Ta’rikh al-ta’lim fi Misr min nihayat hukm Muhammad ‘Ali ila awa’il hukm Tawfiq: 1848-1882, t. II, al-Qahira: Matba’at al-Nasr
 ‘Aly, Sabry Ahmed al-‘Adl (1995). The Supremacy of the Qazdaghli Household in Egypt (1662-1768) (In Arabic), M.A. Thesis, Cairo: ‘Ain Shams University, Faculty of Arts, History Department
 Artin, Yacoub (1890). L’Institution Publique en Égypte, Paris: Ernest Leroux

- Crececius, D. (1998). The Mamluk beylicate of Egypt in the last decades before its destruction by Muhammad 'Ali Pasha in 1811, *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, ed. by Thomas Philipp and Ulrich Haarmann, Cambridge, Cambridge University Press.
- Crececius D., Djaparidze, G. (2002). Relations of the Georgian Mamluks of Egypt with their Homeland in the Last Decades of the Eighteenth Century, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45/3
- Dar al-Watha'iq al-Qawmiyyah (Cairo), *Bitaaqat al-Dar*, Raqam 206, 16 Rabi' II, 1239/ December 20, 1823; Ramadan 24, 1240/ May 24, 1825; Sha'ban 4, 1239/ May 4, 1824
- Hathaway, J. (1997). *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of Qazdaghlis* Cambridge, Cambridge University Press
- Heyworth-Dunne, J. (1939). *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London: Luzac and Co
- Hilal, 'Imad Ahmad. (1999). *al-Raqiq fi Misr fi qarn al-tasi' 'ashara*, al-Qahira: Al-Arabi li-l-nasr wa al-tawzi
- Jomard, E. (1828). *L'École Égyptienne de Paris*, *Nouveau Journal Asiatique*, t. II, Paris: La Société asiatique
- Lewis, B. (1964). *The Middle East and West*, Bloomington: Indiana University Press
- Lewis, B. (1990). *Race and Slavery in the Middle East. A Historical Enquiry*, New York/Oxford: Oxford University Press
- Lusignan, S. (1783). *A History of the Revolt of 'Aly Bey against the Ottoman Porte*, London, the University of Michigan
- Miers, S. (1998). *White Slavery*, *Macmillan Encyclopedia of World Slavery*, vol. 2, edited by Paul Finkelman and Joseph C. Miller, New York: Macmillan Reference USA, Simon & Schuster Macmillan
- Silvera, Alain. (1980). *The First Egyptian Student Mission to France under Muhammad Ali*, *Middle Eastern Studies*, vol. 16, May
- Şişman, Adnan (2000). *The First Ottoman Students in France at the Beginning of the 19th Century*, *The Great Ottoman-Turkish Civilization*, t. 2, *Economy and Society*, ed. Kemal Çiçek, Ankara: Yeni Türkiye
- Toledano, Ehud R. (1982). *The Ottoman Slave Trade and its Suppression, 1860-1890* Princeton: Princeton University Press
- Toledano, Ehud R. (1998). *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press
- Tusun, 'Umar. (1353/1934). *Al-Ba'that al-'ilmiyah fi 'ahd Muhammad 'Ali, thumma fi 'ahd 'Abbas al-awwal wa Sa'id*, Iskandariyya: Salah ad-Din Press

რეცენზია

Review

როსტომ ჩხეიძე
Rostom Chkheidze

თავგადასავალი თბილისის მუსლიმური თემისა
(გზამკვლევად ნანი გელოვანის მონოგრაფია)

The Adventure of the Muslim Community of Tbilisi
(The monograph of Nani Gelovani as a guide)

მირზა ფათალი ახუნდოვს კავკასიის მოლიერად რომ მოიხსენიებდნენ, კიდევ მოლიერივით ხვედრი უნდა რგებოდა:

როდესაც გარდაიცვლებოდა აზერბაიჯანელთა ეს განმანათლებელი 1878 წლის 10 მარტს, მუსლიმი სასულიერო წოდება წინ უნდა აღდგომოდა მის დაკრძალვას მუსლიმთა სასაფლაოზე, რაკილა იგი უპირისპირდებოდა ისლამის რელიგიურ დოგმებსა და სტრუქტურას. და უნდა განეცხადებინა მოლას:

მირზა ფათალი ახუნდოვი გიაურია, მას წმინდა მაჰმადიანთა სასაფლაოს ვერ წავაბილწვინებო.

და განმანათლებლის პატივით დაკრძალვა თავის თავზე უნდა აეღო ქართველ საზოგადოებას, ახუნდოვის თანამებრძოლებსა და გრიგოლ ორბელიანს, რომელსაც ეს დითირამბი უნდა ეძღვნა განსვენებულისათვის:

– არ ვიცოდი, მაჰმადიანთა სასულიერო წოდება თუ ასე მოეპყრობოდა პატიოსან ადამიანს. მათ არ იციან, თუ რა განძს წარმოადგენს მირზა ფათალი ახუნდოვი. ევროპელებს რომ ჰყავდეთ ეგეთი ადამიანი, შიგ ეკლესიაში დამარხავენ დიდის დიდებით. გავა დრო, ხალხი დააფასებს მირზას ამაგს, მომავალი თაობა არ აპატიებს ამ ადამიანებს ამ უმადურობას.

არც ქრისტიანთა სასაფლაოების ხელმძღვანელნი დათანხმდებოდნენ მის დაკრძალვას თბილისის რომელიმე ძვალშესალაგში, და პოლიცია ერთადერთ გამოსავლად იმას დაინახავდა, სასწრაფოდ დაეკრძალათ... სიკვდილმისჯილ პატიმართა სასაფლაოზე, ამჟამინდელი ნადიკვარის ქუჩის ბოლოს.

ისევ გრიგოლ ორბელიანი გამოიძებდა თავს და მისი გავლენით ქალაქის ფალავნები, მეიდანის კინტოები, ხელოსნები, უბნის მცხოვრებნი და ოჯახის ახლობლები მოახერხებდნენ მის დაკრძალვას დიდებითა და პატივისცემით გორხანას სამაროვანში, ბოტანიკური ბაღის სამხრეთ-აღმოსავლეთით.

მაჰმადიანთა კულტის მსახურნი რომ გააცნობიერებდნენ და გაითვალისწინებდნენ ხალხის უზომო სიყვარულს მისადმი, შიშით ხმის ამოღებას რაღას გაბედავდნენ, თუმც... თუმც ის, რომ მირზა ფათალი ახუნდოვის სამარის ახლოს აკრძალავდნენ მუსლიმთა დასაფლავებას.

მაგრამ ის დროც უნდა დამდგარიყო, როდესაც ხალხი გააუქმებდა ამ უკადრის დადგენილებას.

ეს ერთ-ერთი ეპიზოდია თბილისში მუსლიმთა სასაფლაოს – გორხანას – ისტორიისა, საკმაოდ დიდ ტერიტორიას რომ მოიცავდა, მაგრამ XX საუკუნის 30-40-იან წლებში დაიკეტებოდა. 50-იან წლებში კი საბჭოთა ხელისუფლება დაანგრევდა და ასეთი დოკუმენტიც შემუშავდებოდა:

– ბოტანიკური ბაღის აღმოსავლეთით მდებარე ყოფილ მუსლიმთა სასაფლაოს ტერიტორიაზე არსებული საფლავების მცირე შენობები, ეგრეთწოდებული გუმბეზები, ნაგებია ქართლი აგურისაგან და გადახურულია ფერადი (ფირუზისფერი) კრამიტებით. მათი ხნიერება ჯერ არავის დაუდგენია...

მოგვიანებით მოხერხდებოდა დაზუსტებულიყო მდებარეობა და გადაღებულიყო დაახლოებით ასი სამარის სურათი, მათ შორის გამოვლინდებოდა 30-ზე მეტი ცნობილი აზერბაიჯანელი მოღვაწის საფლავიც.

გადმოცემით სასაფლაოს ტერიტორიაზე არსებულა პატარა მეჩეთიც, რომელიც 1950 წელს აუფეთქებიათ. მართალია თბილისის არცერთ ისტორი-

ულ გეგმაზე არ აღნიშნულა სასაფლაოს შემოგარენში მუსლიმური სალოცავის არსებობა, მაგრამ ის შესაძლოა XVIII-XIX საუკუნეებში აშენებულიყო, მითუმეტეს 1900 წლის ფოტოზე შემორჩენილია მეჩეთისა და მინარეთის ნანგრევები.

გორხანას თავგადასავალი ერთ-ერთი მონაკვეთია ნანი გელოვანის მონოგრაფიისა „თბილისის მუსლიმური თემი (1801-1917)“, რომელიც წარმოგვიდგება თვალსაჩინო მოვლენად თავისი მრავლისმომცველობითა და დეტალურობით, ანალიტიკური სიღრმითა და დოკუმენტური მასალის სიუხვით, უმთავრესად არქივებში მოძიებულით, მათი დიდი ნაწილი პირველად რომ უნდა შემოსულიყო სამეცნიერო მიმოქცევაში.

და საერთოდაც:

ასე მასშტაბურად პირველად უნდა წარმოსახულიყო თბილისის მუსლიმური თემის როგორც პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური, ისე კულტურული და საგანმანათლებლო ცხოვრების მრავალფეროვანი გამა; თემისა, რომელშიც შედიოდნენ სპარსელებიც, აზერბაიჯანელებიც, დაღესტნელებიც, ყაზანელი თათრებიც, თურქებიც, და რომლის ეთნიკური შემადგენლობა იცვლებოდა სეზონური მუშების ხარჯზე.

თუმც მონოგრაფია უმთავრესად ეძღვნება XIX საუკუნისა და XX-ის პირველი ათწლეულების ყოფას, მაგრამ რეტროსპექტულად მზერა მიდევნებულია საუკუნეთა სიღრმეში: VII საუკუნემდე, როდესაც არაბმა სარდალმა ჰაბიბ იბნ მასლამამ დაიპყრო ქართლი და მოსახლეობას დაუმტკიცა „დაცვის სიგელი“ ანუ ზავისა და შეუვალობის წიგნი, რომელიც იდებოდა გამარჯვებულ არაბ მუსლიმებსა და დამარცხებულ სხვა რჯულის აღმსარებელ ხალხებს შორის, როდესაც უომრად, ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე ხდებოდა დამორჩილება...

VIII საუკუნის შუა ხანებში პირველად გამოჩნდებოდა და შემდგომ ხშირად გახშიანდებოდა ნისბა ათ-თიფლისი, რაც შეიძლება ეტარებინათ იმ მუსლიმებს, რომელნიც თავიანთი ცხოვრების რომელიმე ეპიზოდით უკავშირდებოდნენ თბილისს: დაბადება იქნებოდა, მუდმივად ცხოვრება თუ დროებით მოღვაწეობა... და დადასტურდებოდა არსებობა 54 მუსლიმი სწავლულისა ამ ნისბით, გარკვეულ როლს რომ ასრულებდნენ როგორც თბილისის, ისე მახლობელი აღმოსავლეთის პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში.

მუსლიმური ქვეყნების უმეტესობის მსგავსად შიიტები თბილისშიც რომ შეადგენდნენ აქტიურად მოქმედ უმცირესობას, მკვლევარი მნიშვნელოვნად მიიჩნევდა იმ გარემოებას, რომ:

ერთ-ერთი შიიტური გადმოცემა თბილისს ასახელებდა ღვთის მიერ საგანგებოდ გამოორჩეულ სამ ქალაქს შორის – ქუფასა და ყუმთან ერთად.

ათ-თიფლისის ნისბას რომ ატარებდა არაერთი სუფიზმის მიმდევარიც, საგანგებოდ შეგვახსენებდნენ ისტორიული მატიანის ცნობას:

თბილისის დაბრუნების შემდგომ დავით აღმაშენებელი აქ რომ ააშენებდა ქარვასლებს სტუმართათვის და სახლებს მქადაგებლებისათვის, სუფიებისა და პოეტებისათვის.

თბილისელ მუსლიმებს უშუალო კავშირი რომ ჰქონდათ მეცნიერებისა და კულტურის აღიარებულ ცენტრებთან – ბაღდადი იქნებოდა, იერუსალი-

მი, დამასკო, მერვი, ნიშაბური, ისპაჰანი, ჰამადანი, მექა, ჰალაბი (ალექო) თუ სხვაც არაერთი – რალა გასაკვირია, რომ მარალის ობსერვატორიაში, ასტრონომიულ კვლევა-ძიებათა ცენტრად რომ მიიჩნეოდა, სამ ცნობილ მეცნიერთან ერთად თბილისიდან მიიწვევდნენ ფახრ ად-დინ ალ-ხილატ ათ-თიფლისსაც, რომელიც მოიხსენიებოდა ზუსტ მეცნიერებებსა და ასტრონომიაში იმ დროის ცოდნის კრებულად.

და თორმეტწლიანი დაკვირვებების შედეგად ამ ობსერვატორიაში რომ შეადგენდა ასტრონომიულ ცხრილებს, მოგვიანებით დიდი შუააზიელი ასტრონომი ულულბეგი სნორედ ამ ცხრილების გადამუშავების, შევსებისა და შესწორების საფუძველზე შეადგენდა თავის განთქმულ „ბიჯი – ვარსკვლავთა კატალოგს“.

საგულისხმოა, რომ ნარიყალას სარეკონსტრუქციო სამუშაოებთან დაკავშირებული არქეოლოგიური გათხრებისას იპოვნდნენ ზოდიაქოს თანავარსკვლავედების გამოსახულებათა მოტივებზე ორნამენტირებულ ქვის ციფერბლატს, მზის საათისათვის ნიშანდობლივი აუცილებელი დეტალით – გნომორის სამაგრიტ.

წიგნი მოიცავს ისეთ ეპოქას, რაც თავისთავად მოითხოვდა რუსეთის კონფესიური პოლიტიკისა და თბილისში ამიერკავკასიის მუსლიმთა – შიიტური და სუნიტური – სასულიერო მმართველობათა ჩამოყალიბებისა და საქმიანობის ნარმოჩენას.

მკვლევარი განსაკუთრებულ აქცენტს გადაიტანდა რუსული ხელისუფლების ურთიერთობაზე რეგიონის მუსლიმური საზოგადოების ყველაზე მნიშვნელოვან ნაწილთან – სასულიერო წოდებასთან, და გამოავლენდა არსებით პრობლემებს ამ ურთიერთობის პროცესში.

აზერბაიჯანული პრესის ისტორიის მიმოხილვისას გამოჩნდებოდა 1871 წელს სამეურნეო საზოგადოებაში შეტანილი განცხადებაც გიორგი წერეთლისა, იმჟამად „სასოფლო გაზეთის“ რედაქტორის, რომელიც ითხოვდა ნებართვას ამავე გაზეთის გამოცემისას თათრულ ენაზეც „თფილისის გუბერნიის თათრებისათვის“.

და თუმც იგი ასაბუთებდა ამგვარი გაზეთის აუცილებელ საჭიროებასა და სარგებლიანობას, საზოგადოება არ დაყაბულდებოდა ამ წინადადებას ორი მიზეზით.

ერთი: ფული არა გვაქვსო.

და მეორე: ჩვენი თათრები კითხვას არ არიან შეჩვეულნი და მაშასადამე გაზეთი მათ სარგებლობას ვერ მოუტანსო.

ამ მეორე მიზეზს ხელოვნურად მიიჩნევდნენ და უსაფუძვლოდ: თუ არ არიან შეჩვეულნი, შეეჩვევიან, გამოსცადეთ, იქნებ იკითხონო!..

ფულზე კი ეტყოდნენ: თუ არ დაინანებთ, ეგ ფული დაკარგული არ იქნება, რადგანაც ცოტა ხანში ერთი-ასად მოიტანს სარგებლობასო.

მაინც მიაღწევდნენ აზერბაიჯანული ტოპოგრაფიისა და პერიოდული პრესის დაფუძნებასაც, ეს ისტორიული მისია თავს რომ უნდა ედო ჰასან ბეგ ზარდაბის, რომელიც პრესის მართალ სიტყვას მიიჩნევდა განსაკუთრებული ძალის იდეურ იარაღად და ყველაფერს იღონებდა მის დასამკვიდრებლად: სტამბოლიდან ჩამოიტანდა ბაქოში სპეციალურ არაბულ ტიპოგრაფიულ შრიფტს, თბილისიდან და სხვა ქალაქებიდან კი – ტიპოგრაფიულ მონეობი-

ლობას, და ნებართვასაც მოიპოვებდა ბაქოს საგუბერნიო ტიპოგრაფიაში საფუძველი ჩაეყარა აზერბაიჯანული ეროვნული პრესისათვის.

ხოლო შემახის მცხოვრები სამი ძმა უნსიზადე თბილისში რომ გადმოვიდოდა განათლების სრულყოფისათვის, ზარდაბის საქმის პირველი გამგრძელებელი იხინი უნდა გამხდარიყვნენ.

კავკასიის საცენზურო კომიტეტი ბოლოსდაბოლოს იმიტომაც დათანხმდებოდა აზერბაიჯანული პრესის დაფუძნებას, რომ იმედოვნებდნენ: გაზეთი ხელს შეგვიწყობს იმპერიული პოლიტიკის განმტკიცებაში კავკასიის მუსლიმთა შორისო.

ამავე მოტივით იყაბულებდნენ თბილისში მუსლიმთა სასწავლო დაწესებულებების დაარსებასაც: გაგვიადვილდება კავკასიის მუსლიმთა შერწყმა რუსულ სამართლებრივ და კულტურულ სივრცესთანო. ამასთან ადგილობრივ მაცხოვრებელთაგან მოხელეები ხომ უნდა მოემზადებინათ ადმინისტრაციაში სამუშაოდ.

ამიტომაც განათლების შინაარსითაც და სწავლების ენითაც ამ სასწავლებლებს რუსულად მოაქცევდნენ.

თუმც მუსლიმ განმანათლებელთა და უმაღლესი სასულიერო წოდების მოღვაწეობა ამ სკოლებში, აგრეთვე გორის სამასწავლებლო სემინარიის აზერბაიჯანული განყოფილების მიერ მასწავლებლების, სახელმძღვანელებისა და მეთოდური მასალის მომზადებასა და მუსლიმი ვაჟებისა და გოგონებისათვის კერძო სკოლების დაარსებას თბილისში მნიშვნელოვანი წვლილი უნდა შეეტანა მუსლიმთა განათლების საქმეში.

ყველა დოკუმენტი, ყველა ისტორიული წყარო და ერთიანი პანორამა, რაც ასე თვალნათლივ უნდა წარმოსახულიყო ნანი გელოვანის მონოგრაფიული ნაშრომის წყალობით, ათვალსაჩინოებდა, რომ:

რუსული მმართველობის დამყარებას ამიერკავკასიაში არსებითი გავლენა არ მოუხდენია თბილისის მუსლიმურ თემზე, სადაც ისლამი გახლდათ მუსლიმთა იდენტობის მარკერი. და თბილისის მუსლიმები შეინარჩუნებდნენ რელიგიურ და ეთნოკულტურულ ავტონომიას.

და ეს იმისდა მიუხედავად, რომ:

სუნიტებსა და შიიტებს შორის არსებულ დაუსრულებელ დაპირისპირებას რუსეთის იმპერიის ადმინისტრაცია და გენერლები იყენებდნენ თავიანთი ინტერესებისათვის.

და იმასაც მიაღწევდნენ, რომ გადაჰკიდებდნენ თბილისის სომხურ და აზერბაიჯანულ მოსახლეობას იმ მიზეზით, არათანაბარ პირობებს რომ შეუქმნიდნენ ქრისტიან სომხებსა და მუსლიმ აზერბაიჯანელებს.

ბოლომდე მაინც ვერ გაიტანდნენ თავისას, და თუ რატომ ვერ გაიტანდნენ, დამაჯერებლად და რელიეფურად წარმოჩნდებოდა ნანი გელოვანის ნიგნში, თავისებურ გზამკვლევად რომ გამოგვადგება თავისი მრავალი განშტოებითაც და კვლევა-ძიების ახალ არეალთა მოხაზვითაც, უპირველესად მაინც 1917 წლის შემდგომი ხანა რომ არის ასევე გამოსაკვეთი და გასათვალსაჩინოებელი.

დაასრულებ ნანი გელოვანის ამ მონოგრაფიის კითხვას და ძალდაუტანებლად წამოგაგონდება, რამდენი თემაა კიდევ მრავალმხრივ შესწავლილი და დამუშავებული - არც სტატიები გვაკლია, არც ნარკვევები, არც მახვილ-

გონივრული დაკვირვებანი, არც მიგნებანი თუ აღმოჩენები, მაგრამ ეს ყოველივე ცალ-ცალკეა მიმოხილული და აკლია ის გამაერთიანებელი ხელი, რომელიც მთელს ამ მონაპოვარს შეკრებდა, გაიაზრებდა, დაალაგებდა, შეავსებდა, დააზუსტებდა, გამოთქვამდა არაერთ საგულისხმო და მნიშვნელოვან დაკვირვებას, უხვად შემატებდა ახალ მასალებს, განსაკუთრებით არქივებიდან შემოიტანდა სამეცნიერო მიმოქცევაში და აქცევდა განზოგადებულ, ფუნდამენტურ ნაშრომად.

„თბილისის მუსლიმური თემი“ ამ მხრივაც წაადგება ჩვენს მეცნიერებას, რომ შეაგულიანებს არაერთ მკვლევარს მსგავსი განზოგადება-სისრულისაკენ, რათა თვალნათლივ გამოჩნდეს, თუ რა მოგვიპოვებია ამა თუ იმ პრობლემატიკის დამუშავებისას, და გარკვეული საყრდენიც შეიქმნას ახალ-ახალი ძიებებისათვის.

მით უფრო, თუ მონოგრაფიას ექნება არა მხოლოდ პირწმინდად მეცნიერული, საგანმანათლებლო და კულტურული მნიშვნელობა, არამედ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური დანიშნულებაც, ნანი გელოვანის თავდადებული გარჯის ამ მნიშვნელოვანი ნაყოფისა არ იყოს.

გამოცემაზე მუშაობდნენ

ნათია დვალი, ლელა წიკლაური და ნინო ებრალიძე

On publication worked Natia Dvali, Lela Tsiklauri and Nino Ebralidze

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Publishing House

202.

0128 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 1
1 Ilia Tchavtchavadze Avenue, Tbilisi 0128
Tel +995 (32) 225 04 84, 6284, 6278
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

