

აღმოსავლეთმცოდნეობა
Oriental Studies

№13 2024

ედვინება
პროფესორ **თინათინ მარგველაშვილის**
ხსოვნას
(1924 – 2006)

Dedicated to Memory of
Prof. Tinatin Margvelashvili
(1924 – 2006)

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

Oriental Studies

№13 2024

Edited by Darejan Gardavadze

Tbilisi, 2024

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

აღმოსავლეთმცოდნეობა

№13 2024

დარეჯან გარდავაძის რედაქტორობით



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

სარედაქციო საბჭო: დარეჯან გარდავაძე (არაბისტიკა), ნანი გელოვანი (აღმოსავლეთის 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: 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, 2024

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2024

ISSN 2298-0377



შინაარსი Contents

თინათინ მარგველაშვილი – 100 დარეჯან გარდავაძე	9
<i>Tinatin Margvelashvili – 100</i> <i>Darejan Gardavadze</i>	

რეპრინტი Reprint

თინათინ მარგველაშვილი არაბული ენა და ქართული კულტურის საკითხები <i>Tinatin Margvelashvili</i> Arabic Language and Issues of the Georgian Culture	15
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

ენა და ლიტერატურა Language and Literature

დალილა ბედიანიძე „ათას ერთი ღამე“ და ქართული ზღაპრები (ერთი ზღაპარი) <i>Dalila Bedianidze</i> “A Thousand and One Nights” and Georgian Folk Tales (One tale)	23
მზია ბურჯანაძე შაჰრნუშ ფარსიფურის ორი რომანი თუ ერთი რომანი ორი სათაურით?! <i>Mzia Burjanadze</i> Two Novels by Shahrnush Parsipur or a Single Novel with Two Titles?!	34
ნინო დოლიძე სიურრეალისტური სურათ-ხატები და მათი ფუნქცია აჰმად ტაჰას (1952-) პოეზიაში <i>Nino Dolidze</i> Surrealistic Images and Their Function in the Poetry of Ahmed Taha	46
ნინო ეჯიბაძე VIII თემა არაბულში – მდგრადი თანხმოვნის ინფიქსაცია? <i>Nino Ejibadze</i> Form VIII in Arabic – Infixation of a Stable Consonant?	58

მაია სახოკია
 ბრუნვათა ქცევების დიაქრონიული ტიპოლოგია ინდოევროპულსა
 და ქართველურში (აკუზატივი, დატივი და სხვა ბრუნვები) 64
Maia Sakhokia
**Case Behaviours by Diachronic Typology: Indo-European/Kartvelian
 (Accusative, Dative and the others)**

მარია ჯიქია
 ონიმთა ინფორმაციულობის მცირე მაგალითი 79
Marika Jikia
One Episode of Onim's Informativeness

ისტორია
 History

ნანი გელოვანი
 არამუსლიმთა სამართლებრივი სტატუსი არაბთა სახალიფოში 87
Nani Gelovani
Legal Status of non-Muslims in the Arab Caliphate

ნინო სამსონია
 ოქროს სანმისის კვალი შუმერულ ტექსტში 100
Nino Samsonia
Traces of the "Golden Fleece" in a Sumerian Text

მამუკა წურწუმია
 იოჰან ვან კოტვეიკის ცნობები ქართველების შესახებ 110
Mamuka Tsurtsumia
Johan van Cootwijk's Account of the Georgians

სამეცნიერო თარგმანი
 Scientific Translation

ფალაური რელიგიური ძეგლი „პირველმოდვართა რჩეული
 სწავლანი“ 121
 თარგმანი ქართულად მაია სახოკიასი
**Pehlevi religious monument "Selected Teachings of First Teachers"
 Translation into Georgian by Maia Sakhokia**

დალი ჩიტუნაშვილი
 ნერსეს შნორალის „სარწმუნოებით ვაღიარებ“ და უცნობი
 ქართული თარგმანები 127
Dali Chitunashvili
**Nerses Shnorhali „I Confess with Faith” and its Unknow Georgian
 Translations**

რეცენზია
Review

მაია მაჭავარიანი

ხათუნა გაფრინდაშვილი, „ტაო-კლარჯეთიდან ათონამდე“
(თბილისი, 2024)

Maia Machavariani

Khatuna Gaprindashvili, “From Tao-Klarjeti to Mount Athos”
(Tbilisi, 2024)

151

თინათინ მარგველაშვილი – 100

2024 წლის 12 დეკემბერს ცნობილი და აღიარებული ქართველი არაბისტი, პროფესორ თინათინ მარგველაშვილის დაბადებიდან 100 წელი სრულდება. აკადემიკოს გიორგი წერეთლის მოწაფისა და თავადაც მრავალი თაობის აღმოსავლეთმცოდნე არაბისტთა აღმზრდელის, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის სკოლის მისი თაობის გამორჩეული სახის – თინათინ მარგველაშვილის საპროგრამო სტატია „არაბული ენა და ქართული კულტურის საკითხები“ ასე იწყება:

„40-იანი წლები. თბილისის უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის აღმოსავლურ ენათა შემსწავლელ არაბულ ჯგუფში (ორიოდე წელში აღმოსავლურ ენათა ჯგუფების საფუძველზე ჩამოყალიბდა აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტი) შესავალ ლექციაზე ლექტორმა სტუდენტებს გვითხრა: არაბული – მსოფლიოს ეს უძნელესი ენათაგანი – საკუთრივ არაბულის ცოდნისათვის თვითონ არაბებმა ისწავლონ, ქართველებისათვის კი არაბულისა და სხვა სემიტურ ენათა შესწავლას სხვა ინტერესები ახლავსო, და ვრცლად განგვიმარტა დიდი ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრება იმის თაობაზე, თუ რატომაა აუცილებელი აღმოსავლური ენების ცოდნა საქართველოს ისტორიისა და, საერთოდ, ქართული კულტურის საკითხებში ღრმად ჩასაწვდომად. ეს ლექტორი – იმხანად ახალგაზრდა მეცნიერი, შემდეგში ცნობილი სწავლული, საზოგადო მოღვაწე, ქართული სემიტოლოგიის ფუძემდებელი – აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი გახლდათ...“

ამ ლექციისა და სიტყვების მსმენელი სტუდენტი კი თინათინ მარგველაშვილი იყო, რომლისთვისაც მისი მასწავლებლის ნაუბარი „ოდენ ლიტონ სიტყვად“ არ დარჩენილა და მთელი მისი აკადემიური ცხოვრებისა და მოღვაწეობის კრედიტ იქცა.

დიდი მასწავლებლის სამეცნიერო-კვლევითი ინტერესები და მისი განსაკუთრებული ყურადღება საისტორიო ძეგლებისა და, კონკრეტულად, არაბული ახლო აღმოსავლეთის ისტორიის ცალკეული საკითხების შემსწავლელი, ქართული წყაროებისათვის სრულიად უცნობი და საქართველოს ისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ძეგლების მიმართ, ასევე ჩრდილოეთ კავკასიაში (დაღესტანში) არაბული ენის ტრადიციებისა და შამილის არაბულენოვანი წერილების მიმართ, ჩანს, გადამდებ ზეგავლენას ახდენდა მოწაფეებზეც და თინათინ მარგველაშვილის საკანდიდატო დისერტაცია „ჩრდილოკავკასიის არაბულენოვანი ძეგლების ენობრივი თავისებურებები“ (1953) სწორედ ამ ინტერესების ჩინებული მეცნიერული ხორცშესხმაა ისევე, როგორც კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდებში დაცული, მის მიერ შესწავლილი ერეკლე მეორის მიმოწერა დაღესტნის ბეგებთან და ჩრდილოკავკასიური წარმოშობის ბევრი თხზულება-დოკუმენტი. მანვე თარგმნა და ვრცელი კომენტარებით გამოაქვეყნა სრული ტექსტი მაკარის – ანტიოქიის პატრიარქის (1636 წლიდან ვიდრე გარდაცვალებამდე, 1672 წ.) თხზულებისა, რომელიც ავტორს დაუნერია 1665 წელს წალენჯიხის მონასტერში ყოფნისას და რომელსაც მთარ-

გმნელმა პირობითად უწოდა „ცნობები საქართველოს შესახებ“ (არმალანი, III, 1982).

თინათინ მარგველაშვილისთვის მისაბაძმა დიდმა მასწავლებელმა გიორგი წერეთელმა მის მიერ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 1945 წელს დაარსებულ აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე არაბული ენის შემსწავლელი სტუდენტებისათვის სახელმძღვანელოდ შეადგინა უნიკალური არაბული ქრესტომათია არაბულ-ქართული ლექსიკონითურთ, რომელსაც საფუძვლად დაუდო კონცეფცია – არა მარტო გაეადვილებინა სტუდენტებისთვის არაბული ენის საფუძვლების შესწავლა, არამედ სასწავლო მასალა შინაარსითაც დაკავშირებული ყოფილიყო კავკასიის და, კერძოდ, საქართველოს ისტორიასთან. ქრესტომათიაში შესული ნაწყვეტები არაბულენოვანი გეოგრაფებისა და ისტორიკოსების (მასყუდის, ისტახრის, ბალაზურის, ფარიკის, კალკაშანდის, მაკარი ანტიოქიელისა და მუჰამად ტაჰირ კარახელის) თხზულებებიდან მრავალი წლის განმავლობაში სასწავლო ტექსტები იყო არაბისტი სტუდენტებისთვის, რომელთაც არაბული ტექსტის სიღრმისეული სწავლების ინდივიდუალური მეთოდებით გამორჩეული ისეთი შესანიშნავი პედაგოგი შეასწავლიდათ, როგორც თინათინ მარგველაშვილი იყო. ამ ქრესტომათიით არაბული ენის სწავლების ხანგრძლივმა პედაგოგიურმა გამოცდილებამ გამოვლინება ჰპოვა თინათინ მარგველაშვილის მიერ შედგენილ არაბული ენის გრამატიკის სრულიად უნიკალურ სახელმძღვანელოში – „ლექსიკურ-გრამატიკული განმარტებანი გიორგი წერეთლის „არაბული ქრესტომათიისათვის“ (1981 წ.), რომელიც მთლიანად გ.წერეთლის არაბული ქრესტომათიის მასალას მიემართება და საშუალებას აძლევს ქართველ სტუდენტს, სრულად ჩასწავდეს ქრესტომათიული ტექსტების ლექსიკურ-მორფოლოგიურ-სინტაქსურ სირთულეებს, უმცირეს გრამატიკულ ნიუანსებამდე. გ.წერეთლის არაბული ქრესტომათიითა და მისი არაბულ-ქართული ლექსიკონით გაუნელებელი აღფრთოვანების გამოხატულებათა თინათინ მარგველაშვილის მიერ მოგვიანებით, 2000 წელს მათი განმეორებითი, რედაქტირებული გამოცემა იმ ცვლილებებითა და დამატება-შესწორებებით, რაც ავტორის სამუშაო ეგზემპლარებში აღმოჩნდა.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია თინათინ მარგველაშვილის მთარგმნელობითი გამოცდილება და შეუდარებელი მთარგმნელობითი ოსტატობა. აქაც ის აკად. გ.წერეთლის ერთგულ მონაფედ რჩება, რომელიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მთარგმნელობით საქმიანობას და არაბულიდან თარგმნილი სირიულ-ამერიკული სკოლის წარმომადგენლის ამინ არ-რაიჰანის შესანიშნავი თეთრი ლექსით „განმკურნე მე, ხვევის ქალღმერთო“ (არმალანი, 1965), სათავე დაუდო არაბული ლიტერატურის ქართულად თარგმნის პროცესს, შემდეგში კი ინიციატორი გახდა „ათას ერთი ღამის“ რვატომეულის არაბულიდან თარგმნისა (მთარგმნელები ნ. ფურცელაძე, თ. მარგველაშვილი. ამ აკადემიური გამოცემის ყველა ტომი გიორგი წერეთლის რედაქტირებულია).

„ათას ერთი ღამის“ აკადემიური შესავლით, კომენტარებითა და ტერმინთა განმარტებითი აპარატით აღჭურვილი ქართული თარგმანის რვატომეულის (1967-1996) ოთხი ტომი (III, IV, VII, VIII) თინათინ მარგველაშვილის მიერ არის შესრულებული. ეს თარგმანი შესანიშნავი ნიმუშია მთარგმნელის მიერ არაბული და ქართული ენების უბადლო ფლობისა და ტექსტის სიღრმი-

სეული პლასტების ნვდომისა, საკუთარი მთარგმნელობითი კრედო და მიდგომები კი მთარგმნელს უნაკლოდ აქვს ჩამოყალიბებული სტატიამი „ათას ერთი ღამის ქართული თარგმანის ზოგიერთი საკითხი“ (მაცნე, I, 1991), რომელიც არაბულიდან ქართულად თარგმანის თეორიული და პრაქტიკული საფუძვლების პროგრამული სახელმძღვანელო მასალის ნიმუშია არაბულიდან ყოველი დამწყები მთარგმნელისათვის. „ათას ერთი ღამის“ რვატომეულს, თავად არაბული ძეგლის მნიშვნელობისა და ორივე მთარგმნელის – ნანა ფურცელაძისა და თინათინ მარგველაშვილის – უბადლო, დახვეწილი, აკადემიური თარგმანის ნყალობით იმ დროისათვის ქვეყნის უმაღლესი მთარგმნელობითი ჯილდო – ივანე მაჩაბლის სახელმწიფო პრემია ხვდა წილად, რასაც ეს გამოცემა უდავოდ იმსახურებს.

და ბოლოს, შეუძლებელია თინათინ მარგველაშვილზე საუბრისას ხაზგასმით არ ითქვას მასზე, როგორც ღირსებითა და უმაღლესი საუნივერსიტეტო აკადემიური თუ ზოგადსაკაცობრიო და ეროვნული ღირებულებებით აღსავსე პიროვნებაზე და შეუდარებელ მასწავლებელზე რამდენიმე სიტყვა მაინც. უმძიმესი პირადი ტრაგედიებით სავსე ცხოვრებაგამოვლილს არასოდეს ელეოდა ძალა და სურვილი სხვათა დახმარებისა და თანადგომისა. ათეულობით ახალგაზრდას უშურველი გულმოდგინებით უპატრონა და გაუხსნა გზა აკადემიურ და სამეცნიერო ასპარეზზე. მისი მხარში დგომა და სიტბო, სიყვარული, ყურადღება დღემდე სანიმუშოდ რჩება მათთვის, ვისთვისაც თინათინ მარგველაშვილს უსწავლებია და მათაც კეთილი საქმეების კეთების მოტივაციას აძლევთ.

სწორედ მისი ნამონაფრებისა და მისი დანატოვარი სასწავლო-სამეცნიერო მემკვიდრეობის ნყალობით თინათინ მარგველაშვილის ნათელი ხსოვნა ქართველ აღმოსავლეთმცოდნე არაბისტთა თაობიდან თაობას გადაეცემა.

თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ს/ს ინსტიტუტის
არაბისტიკის კათედრის სახელით,
პროფ. დარეჯან გარდავაძე

რეპრინტი
Reprint

თინა მარგველაშვილი

ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატი, დოცენტი

არაბული ენა და ქართული კულტურის საკითხები

40-იანი წლები. თბილისის უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის აღმოსავლურ ენათა შემსწავლელ არაბულ ჯგუფში (ორიოდე წელში აღმოსავლურ ენათა ჯგუფების საფუძველზე ჩამოყალიბდა აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტი) შესავალ ლექციაზე ლექტორმა სტუდენტებს გვითხრა: არაბული – მსოფლიოს ეს უძნელესი ენათაგანი – საკუთრივ არაბულის ცოდნისათვის თვითონ არაბებმა ისწავლონ, ქართველებისათვის კი არაბულისა და სხვა სემიტურ ენათა შესწავლას სხვა ინტერესები ახლავსო, და ვრცლად განგვიმარტა დიდი ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრება იმის თაობაზე, თუ რატომაა აუცილებელი აღმოსავლური ენების ცოდნა საქართველოს ისტორიისა და, საერთოდ, ქართული კულტურის საკითხებში ღრმად ჩასანგდომად.

ეს ლექტორი – იმხანად ახალგაზრდა მეცნიერი, შემდეგში ცნობილი სწავლული, საზოგადო მოღვაწე, ქართული სემიტოლოგიის ფუძემდებელი – აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი გახლდათ. ეს არ დარჩა მეცნიერის ოდენ ლიტონ სიტყვად. მისი მთელი შემოქმედება ამ სიტყვების ხორცშესხმა იყო.

ჯერ კიდევ ორმოციანი წლებში სემიტური ენების ჩინებულმა ცოდნამ გიორგი წერეთელს საშუალება მისცა, გაეშიფრა და შეესწავლა მცხეთის არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილი სტელა – ცნობილი არმაზის ბილინგვა – და გაერკვია ქრისტიანობამდელი საქართველოს ისტორიის ბევრი უმნიშვნელოვანესი საკითხი.

იმთავითვე გიორგი წერეთელმა შეადგინა არაბული ქრესტომათია არაბულ-ქართული ლექსიკონითურთ, რომელიც არამარტო გაუადვილებდა სტუდენტებს არაბული ენის საფუძვლების შესწავლას, არამედ შინაარსითაც დაკავშირებული იქნებოდა კავკასიის და, კერძოდ, საქართველოს ისტორიასთან. ამ თვალსაზრისით ეს ქრესტომათია მართლაც უნიკალურია. მასში შესული ექსცერპტები არაბულენოვანი გეოგრაფიკებისა და ისტორიკოსების (მასყუდის, ისტახრის, ბალაზურის, ფარიკის, კალკაშანდის, მაკარი ანტიოქიელისა და მუჰამად ტაჰირ კარახელის) თხზულებებიდან ძალზე მნიშვნელოვანნი არიან. შემდეგში მე ვთარგმნე და ვრცელი კომენტარებით გამოვაქვეყნე სრული ტექსტი მაკარის – ანტიოქიის პატრიარქის (1636 წლიდან ვიდრე გარდაცვალებამდე, 1672 წ.) თხზულებისა, რომელსაც პირობითად ვუნოდე „ცნობები საქართველოს შესახებ“ და რომელიც ავტორს დაუნერია 1665 წელს წალენჯიხის მონასტერში ყოფნისას (არმალანი, III, 1982).

გიორგი წერეთელი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა ქართულ საისტორიო წყაროებს. აკად. ივანე ჯავახიშვილმა ბევრი ნიმუში მოგვცა იმისა, თუ რამდენი საყურადღებო ცნობა შეიძლება ამოვკრიბოთ არაბული ახლო აღმოსავლეთის ისტორიის ცალკეული საკითხების შესწავლაში ქართული წყაროებისათვის სრულიად უცნობ ძეგლებში. ამიტომაც იგი სათა-

ვეში ჩაუდგა „საქართველოს შესახებ არსებული უცხოური წყაროების კომისიას“, რომლის ეგიდით არაერთი საყურადღებო ნაშრომი გამოიცა.

შემდეგში გიორგი წერეთელი, რომელმაც თავისი ნიჭი, როგორც ლექსიკოლოგისა, გამოავლინა არაბულ-ქართული ლექსიკონის შედგენისას, არნოდდ ჩიქობავას საერთო რედაქციით 1950-1964 წლებში გამოსული რვა-ტომეული „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის“ მთავარი რედაქციის წევრი და მე-2 ტომის რედაქტორია. მართალია, ლექსიკონი ეტიმოლოგიური არ არის, მაგრამ შეძლებისდაგვარად ფიქსირდება (განსაკუთრებით მე-2 ტომში!) ქართულში შემოსული არაბულ-სპარსულ-თურქული სიტყვების წარმომავლობა. სპეციალურად კი არაბული ნასესხობანი ქართულში შეისწავლა ვლადიმერ ალექსის ძე ლეკიაშვილმა თავის საკანდიდატო დისერტაციაში „ორიენტალიზმები ქართულში. არაბული ლექსიკა“, 1992.

გიორგი წერეთელს კარგად ესმოდა აღმოსავლურ ენათა მასალის გათვალისწინების მნიშვნელობა ქართველთა უპირველესი ძეგლის ტექსტის დადგენაში (კერძოდ, ცნობილი ირანისტის იუსტინე აბულაძის ნაღვანი ამ დარგში) და სათავეში ჩაუდგა 1966 წ. შექმნილ „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენ კომისიას“ და არაერთი მნიშვნელოვანი მოსაზრება გამოთქვა პომის ტექსტთან დაკავშირებით. მაგრამ სამწუხაროდ, დიდი მეცნიერი თავისი მოღვაწეობის აღმავლობის ხანაში გარდაიცვალა და დღეს მის მიერ დაწყებულ საქმეს ცნობილი რუსთველოლოგები აგრძელებენ. თვითონ კი თავისი გამოკვლევის „მეტრი და რითმა ვეფხისტყაოსანში“ (1973 წ.) დასტამბავაც ვერ მოასწრო.

მთარგმნელობით საქმიანობასაც აძლევდა გიორგი წერეთელი დიდ მნიშვნელობას. თავად არაბულიდან თარგმნა სირიულ-ამერიკული სკოლის წარმომადგენლის ამინ არ-რაიჰანის შესანიშნავი თეთრი ლექსი „განმკურნე მე, ხევის ქალღმერთო“ (არმაღანი, 1965), შემდეგში კი ინიციატორი გახდა „ათას ერთი ღამის“ რვატომეულის არაბულიდან თარგმნისა (მთარგმნელები ნ. ფურცელაძე, თ. მარგველაშვილი. ყველა ტომი გიორგი წერეთლის რედაქტირებულია).

რახან თარგმნას შევეხე, არ შეიძლება არ აღვნიშნო შემდეგი: ქართული არაბისტიკის ნახევარსაუკუნოვანი ისტორიის გათვალისწინებით ერთი მნიშვნელოვანი საკითხის მოგვარებაა საჭირო. ესაა უშუალოდ დედნიდან ყურანის თარგმნა. თუკი ეს ძეგლი მსოფლიოს ყველა ცივილიზებული ერის ენაზეა თარგმნილი, მით უფრო უპრიანია ეს ქართველთათვის. ჯერ ერთი, გვინდა თუ არა, საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართველთა საკმაო ნაწილი მუსლიმია ისევე, როგორც ინგილოების ნახევარი, ხოლო თურქეთში მცხოვრებ ქართველთა – აბსოლუტური უმრავლესობა; მეორე, ყურანი უძველესი მწერლობის უბრწყინვალესი ნიმუშია. იგი ქართულად ჯერ კიდევ 1906 წ. დაიბეჭდა. ეს იყო მირიანაშვილის მიერ ფრანგულიდან შესრულებული თარგმანი (ორიოდე წლის წინ იდენტურად გამოცემული ეს თარგმანი ოდენ კომერციულ მხარეს ისახავდა მიზნად, და არა – მეცნიერულს). ჩვენი სტუდენტობისას ყურანის შტუდირების დროს პროფ. ალექსი ლეკიაშვილს უთქვამს: ეს თარგმანი იმდენად კარგია, ვერ დავიჯერებ, მირიანაშვილი ისე თარგმნიდა ფრანგულიდან, რომ მას კონსულ-

ტაციას არ უწევდა არაბულისა და ისლამის კარგი მცოდნე, შესაძლოა, აჭარელი მუსლიმიო.

რამდენიმე ხნის წინ მე კვლავ ვიმუშავე მირიანაშვილისეულ თარგმანზე, ვუდარებდი რა მას დედანს. თარგმანი გამოირჩევა კარგი ქართულით, იკითხება ლაღად, გასაგებად, მაგრამ... ძველი შთაბეჭდილება გამინელდა: შემხვდა ბევრი უზუსტობა, არაბული ტექსტის უსწორო გაგება, საკუთარ სახელთა უცნაური ფორმები, კურიოზული შეცდომებიც კი. მირიანაშვილისეული თარგმანი უნდა დარჩეს ქართულ მთარგმნელობით ისტორიაში როგორც ნიმუში არაორიგინალიდან ჩინებული თარგმანისა. სემიტოლოგიის კათედრაზე უკვე დანყებულია ახალ თარგმანზე მუშაობა, საჭიროა მისი სათანადოდ დაფინანსება.

მინდა უფრო დანვრილებით შევჩერდე გიორგი წერეთლის საპროგრამო სტატიაზე, ჯერ კიდევ 1947 წ. რომ დაიბეჭდა თსუ შრომებში, და რომელიც ბევრი სპეციალისტისთვისაც კი, რომ არა ვთქვათ ქართული კულტურის საკითხებით დაინტერესებულ პირებზე, ხელმიუწვდომელია. ეს სტატია გახლავთ „სემიტური ენები და მათი მნიშვნელობა ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლისთვის“.

გიორგი წერეთელი განიხილავს ქართულისა და სემიტური ენების ლექსიკაში არსებულ საერთო სიტყვებს. ასეთებია ქართულში ძველთაგანვე დადასტურებული შემდეგი ნასესხობანი: აქლემი (აქმელი < ქემელი < გამე(ა)ლი < ჯამალი), ბედუინი-ბედაური (< შდრ. ძვ. ქართ. ბოდავი < ბადვ არაბულად ნიშნავს: უდაბნო), ზეთი, კუპრი, ვეზირი, მანდილი, ნეკრისი, შაბიამანი (< შაბი აამანი არაბულად ნიშნავს: იამანური შაბი) და ა.შ.

მეორე მხრით, არ არის გამორიცხული შესაძლებლობა, რომ ზოგიერთი სიტყვა ქართულიდანაა სემიტურში წაღებულიო. ასეთ სავარაუდო სიტყვად მეცნიერი მიიჩნევს ღვინო-ს. როგორც ცნობილია, ეს სიტყვა სხვადასხვა სისტემის ბევრ ენაში მოიპოვება: ასურულ-ბაბილ. ანუ, ბერძ. *Otvos*, ლათ. *vinum*, არაბ. ვაჲნ, ებრ. ააჲინ, რუს. *вино*, გერმ. *wein*, ინგ. *wine*, ფრ. *vin* და სხვ. ინდოევროპული ენების სპეციალისტებს იგი ინდოევროპულში ნასესხებად მიაჩნიათ, არც სემიტოლოგების მიერაა მიჩნეული იგი სემიტურად. გიორგი წერეთელიც, ზოგიერთი მკვლევრის მსგავსად, ამ სიტყვის ქართულ წარმოშობას ვარაუდობს. ეს სიტყვა ერთადერთია ქართულში, რომელსაც ბოლოკიდური ო ეკვეცება: ღვინო-ღვინის (მაგრამ უთო-უთოსი), ამიტომ ო ამ სიტყვაში მეორეულია, თავკიდური ღ მერეა დართულიო (შდრ. ქართული ღდინი < სპარს. დინ).

მომაქვს ვრცელი ამონარიდი სტატიიდან: „ამ მხრით საყურადღებოა სიტყვის (ღვინი-ს, თ.მ.) სომხური ფორმა. როგორც ცნობილია, ქართულ ვი-ს მეგრულში ზოგჯერ გი შეესატყვისება: ვირი = გირი(ნი), ამიტომ ქართული ღვინის შესატყვისად მეგრულში გინი იყო მოსალოდნელი, ამ ფორმით სიტყვა შენახული სომხურში, სადაც ის ზანურიდან უნდა იყოს ნასესხები. ინდო-ირანული ენებიდან სომხურს არ შეეძლო ეს სიტყვა შეეთვისებინა, რადგან იგი აღმოსავლურ ინდოევროპულ ენებში არ არსებობს. გამორიცხულია აგრეთვე სემიტურიდან სესხებაც. ქართულში რომ სიტყვა სემიტურიდან იყოს შემოსული, სომხურს ქართველური ენებიდან აღარ დასჭირდებოდა სიტყვის გადაღება, რადგან სემიტურისაგან სესხების გზები მის-

თვისაც გახსნილი იყო. თუ მოვიგონებთ ამასთან ძველ ებრაულ გადმოცემას, რომელიც დაბადებაშია შენახული და რომელიც ვენახისა და ღვინის სამშობლოდ ამიერკავკასიას თვლის [ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, II:304], სერიოზული საფუძველი გვექნება გამორიცხულად არ ჩავთვალოთ შესაძლებლობა, რომ მაღალი სასოფლო-სამეურნეო კულტურის მაჩვენებელი ის სიტყვა, როგორც არის ღვინო, და თვით საგანი, მითი აღნიშნული, ქართულიდან იყოს მთელ მსოფლიოში გავრცელებული“.

ჩემდათავად მკითხველს შევასხენებდი: სწორედ ამიერკავკასიასა და საქართველოს აღიარებს ბევრი მკვლევარი მევენახეობის თავდაპირველ სამშობლოდ, ხოლო კულტურულ-ისტორიული ხასიათის ზოგი ფაქტი განამტკიცებს ამ ვარაუდს (ვრცლად ამის შესახებ იხ. ანდრო ლეკიაშვილის ნაშრომში „შენ ხარ ვენახი“. ნაკადული, 1972). ხომ შეიძლება დავუშვათ იმის შესაძლებლობა, რომ სიტყვა ვენახი (ღვინის ბალი) ღვინო-ს უკავშირდება (ღ და ო თანხმოვნებზე ზემოთ ითქვა): ვე(ი)ნ+ახ. ეგების ეს ხ თანხმოვანი იმავეს, რაც გვაქვს ლოკატივის მაჩვენებლად შემდეგ ეთნონიმებში: დიაოხი (ტაოხი), ჯავახი, კოლხი, მესხი, კახი (კუხი).

ამავე სტატიაში გიორგი ნერეთელმა ყურადღება მიაქცია ერთ საინტერესო მოვლენას, რომელიც წარმოაჩენს მხატვრული ლიტერატურის სფეროში ქართულისა და არაბულის მჭიდრო ურთიერთობას. კერძოდ, მეცნიერმა დაინახა მსგავსება ქართველი მეხოტბეებისა ე.წ. მაკამების ავტორებთან. მაკამა XII ს-ში არაბულ სიტყვაკაზმულ მწერლობაში დამკვიდრებული ჟანრია. განსაკუთრებით ცნობილია ბასრელი ალჰარირის (გრდცვ. 1122წ.) მაკამები. „ტექსტი თხზულებისა დაწერილია მეტად რთული ხელოვნური ენით, კოლოსალური ერუდიციის მწერალი, ალ-ჰარირი, ცდილობს ვირტუოზობა გამოიჩინოს და ისეთი სიტყვები იხმაროს, რომლებსაც სპეციალური შესწავლის გარეშე, ავტორის გარდა, ვერცერთი მკითხველი ვერ გაიგებს. იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს სიტყვების თამაშს. მთელი ტექსტი ნაწერია რითმოვანი სიტყვებით. გვხვდება ადგილები, რომლებშიც ყოველი ორი სიტყვა თითქმის იდენტურად ჟღერს (ქართული მაჯამების მსგავსად), არის სიტყვების უცნაური თამაში, ორმაგი რითმები და სხვ... ზოგჯერ ისეთი შთაბეჭდილება რჩება მკითხველს, თითქოს ორივე ტექსტი, ქართული და არაბული, ერთნაირად არის დაწერილი, ენობრივი განსხვავებაც კი იჩქმალება სიტყვების თამაშში“.

გიორგი ნერეთელს ნიმუშად მოჰყავს მაკამიდან ე.წ. შეკვეცილი ბასიტით დაწერილი ორხანიანი ლექსი, მაგრამ საკმარისია იგი ტრადიციული წესით არ ნავიკითხოთ (ე.ი. შევცვალოთ ტრადიციული ტერფები), რომ მივიღოთ:

ლამ აბკა სწფინ / ვალწ მუსწფინ* ვალწ მაყნწუნ / ვალწ მუყნწუნ
ვაფწ-ლ მასწვწ / ბადწ-თ თასწვი* ფალწ ამწწუნ / ვალწ სამწწნუ

ამგვარი სკანდირებით შინაგანი რითმა თავის ადგილს პოულობს და ლექსი იდენტური ხდება ქართული ჩახრუხაულისა ზომით, შინაგანი რითმით, ტერფებში რითმების განაწილებით (ცვალებადი რითმა პირველ ნახევარ ხანაში, უცვლელი-მეორე ნახევარი ხანის ბოლოს):

1. ბრძანონ სამალად, ართუ სამალად; ელი ამო სით, ეს რომ არა მით?

2. მასთანა შო რად-ართუა შორად -! ელია - მოსით, ესრომ - არამით.

მეცნიერის დასკვნა ასეთია: „რა წარმოშობისაც უნდა იყოს იგი („შეგვე-
ცილი ნაღრძობი ბასიტი,“ თ.მ.) მისი იდენტურობა ქართულ ჩახრუხაულთან
ეჭვს გარეშეა და ამ მაგალითზე შეგვიძლია დავინახოთ, თუ რამდენად
სასარგებლო შეიძლება იყოს ქართული და არაბული ზომების შედარებითი
შესწავლა როგორც ერთი, ისე მეორე ენის პოეტიკის საკითხებისათვის“.

აღბათ პოეტიკის საკითხებით გიორგი წერეთლის დაინტერესებამ იქო-
ნია გავლენა მის მოწაფეზე, პროფ. ა. სილაგაძეზე, როცა მან ლექსის რიტ-
მული ორგანიზაციის ზოგად თეორიულ და კერძო პრობლემებს მიუძღვნა
თავისი შრომები: „ლექსთმცოდნეობითი ანალიზის პრინციპების შესახებ“
(1987 წ.) და „უნიკალური არაბული სალექსო ფორმის შესახებ“ (1992 წ.).

ნაშრომში „სემიტიური ენები...“ გიორგი წერეთელი განიხილავს აგრეთვე
ქალაქ დმანისში აღმოჩენილ არაბულ წარწერებს, რომლებსაც შემდეგში
სადისერტაციო შრომა უძღვნა მისმა მოწაფემ ცისია კახიანიძე, და სა-
ქართველოს ისტორიისათვის მეტად მნიშვნელოვან ნუმისმატიკურ მასალას
– დიმიტრი მეფის, თამარის, გიორგი ლაშას, რუსუდანი მონეტებს არაბული
ზედწერილებით, რომლებშიც მოცემულია საქართველოს – ქრისტიანული
აღმოსავლეთის ამ ერთ-ერთი უძლიერესი სახელმწიფოს მეფეთა ტიტულა-
ტურა (ეს ზედწერილები გიორგი წერეთელმა თავის ქრესტომათიაში შეი-
ტანა).

გიორგი წერეთელი ხაზს უსვამს არაბული ენის მნიშვნელობას და-
ლესტინისა და, საერთოდ, ჩრდილოკავკასიისათვის (არაბულს ეჭირა ამ რე-
გიონში პირველი ადგილი მსოფლიოს იმ ხალხთა შორის, რომელთათვისაც
არაბული არ იყო მშობლიური). ოქტომბრის გადატრიალებამდე სწორედ არა-
ბული იყო აქ ერთადერთი სამწერლობო ენა, რომელზედაც მიდიოდა სწავ-
ლება ე. წ. მაქთაბებში. ამ ენაზე დაინერა შამილის მდივნის მუჰამედ ტაჰირ
კარახელის უმნიშვნელოვანესი სქელტანიანი ქრონიკა, რომელშიაც აღწე-
რილია შამილის 25 წლიანი განმათავისუფლებელი ბრძოლები რუსი დამ-
პყრობლების წინააღმდეგ. გიორგი წერეთელმა გამოაქვეყნა შამილის რამ-
დენიმე არაბული წერილი; კ. კეკელიძის სახ. საქართველოს ხელნაწერთა ინ-
სტიტუტის ფონდებში დაცული ბევრი თხზულება – დოკუმენტი – მეტად
მნიშვნელოვანი საქართველოს ისტორიისათვის – შეისწავლეს მისმა მო-
წაფეებმა თ. მარგველაშვილმა, ნ. ყანჩაველმა, მ. გუდავამ, მ. ლელაშვილმა.

დასასრულ, გ. წერეთელი ხაზს უსვამს საქრისტიანო არაბული ლიტერა-
ტურის უდიდეს მნიშვნელობას ქართული კულტურის ისტორიისათვის. სა-
ქართველოს ლიტერატურულ ურთიერთობას ქრისტიანულ აღმოსავლეთთან
მიეძღვნა მისი მოწაფეების შემდეგი გამოქვეყნებული ნაშრომები:

რ. გვარამიას: „ალ-ბუსთანი – X საუკუნის სინური ხელნაწერის მიხედ-
ვით“; „ამონიოსის სინარაითის მამათა მოსვრის არაბულ-ქართული ვერსიე-
ბი“; „იოვანე ოქროპირის ცხოვრების ძველი ქართული თარგმანი და მისი
თავისებურებანი“, ნ. წაქაძის „ნისიმეს ცხოვრების სირიული, არაბული და
ქართული ვერსიები“, ლ. ღვალაძის „ბაბილას წამების ბერძნული, ქართული,
სირიული და არაბული ვერსიები“.

შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყ-ის მეცნ. მუშაკი არაბისტი გ. კუჭუხიძე მუშაობს დისერტაციაზე „გრიგოლ განმანათლებლის ცხოვრების ვერსიები და ქართველთა მოქცევის საკითხი“, რომლის ერთი ნაწილი დაიბეჭდება წელს ჟურნალში „რელიგია“. ამ ნაშრომში გ. კუჭუხიძე წინააღმდეგ სომხურ მეცნიერებაში დამკვიდრებული აზრისა, თითქოს ქართველთა „მომაქცეველი“ გრიგოლ განმანათლებელი იყო, კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ ქართლი სწორედ წმინდა ნინომ მოაქცია.

ვფიქრობ, ჩემს სტატიაში მოცემული მცირე მიმოხილვა პასუხია გიორგი წერეთლის მიერვე დასმულ კითხვაზე: „რა საჭიროა არაბული, ან რა მნიშვნელობა აქვს მას საქართველოსა და კავკასიის ხალხების კულტურის ისტორიისათვის?“

T. Margvelashvili

The Arabic Language and some aspects of Georgian Culture

Summery

The paper is a brief survey of “The Semitic Languages and their importance for the study of the history of Georgian Culture” – a fundamental work by Giorgi Tsereteli, the founder of the Georgian School of Semitology. Special emphasis is placed on various aspects of Georgian-Arabic cultural studies.

The paper focuses on: a) works by Arabic scholars, which are important for the study of Caucasian cultures; b) the value of Arabic vocabulary for stating the textual precision of “The knight in the Panther’s Skin”, c) the question of whether the word “wine” may be a borrowing from the Georgian language.

The importance of Christian Arabic literature for the history of Georgian culture is also stressed.

/დაიბეჭდა ჟურნალ „პოლიგლოტში“, №1, 1998 წ./

ენა და ლიტერატურა
Language and Literature

დაღიდა ბედიანიძე
Dalila Bedianidze

„ათას ერთი ღამე“ და ქართული ზღაპრები
(ერთი ზღაპარი)
«A Thousand and One Nights» and Georgian Folk Tales
(One tale)

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის
ფოლკლორის განყოფილება
Folklore Department of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University,
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

საკვანძო სიტყვები: *ახაბეთი, ზღაპარი, ხედმწიფე, ცხენი, მეფის ასუდი, ბიძენი.*
Key words: *Arabia, a folk tale, a ruler, a horse, a princess, a wise.*

საქართველოს კულტურა და ისტორია მჭიდროდ უკავშირდება როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ქვეყნებს. ეს აისახა ქართული ხალხური ზღაპრების მაგალითზეც.

ქართული ხალხური ზღაპრები არაერთი ქვეყნის ხალხურ ზღაპრებთან იჩენს საინტერესო მიმართებას, რომელთა შორისაც არის „ათას ერთი ლამის“ ზღაპრები – ამჯერად ჩვენ შევეცებით „ათას ერთი ლამის“ ზღაპრების ერთ ზღაპარს „ამბავი აბანოზის ხის ცხენისა“ და ქართულ ხალხურ ზღაპარს „ხემნიფის შვილი და ხის ცხენი“. არაბული ზღაპარი ვრცელია და მოგვითხრობს:

ერთ დიდებულ ხელმწიფეს სამი ასული და ერთი ვაჟი ჰყავდა. ერთ დღეს ხელმწიფეს სამი ბრძენი ეახლა. ერთმა ოქროს ფარშევანგი მიართვა, მეორემ – სპილენძის ბუკი, მესამემ – სპილოს ძვლისა და აბანოზის ხის ცხენი. ფარშევანგი დროს აღნიშნავდა, ყოველ ერთ საათში ყვიროდა და ფრთებს აფათქუნებდა, ბუკი რომ ქალაქის ჭიშკარზე დაედოთ, თუ ქალაქში მტერი შემოვიდოდა, მტერს ამხელდა, ცხენი კი იქით ნაიყვანდა მხედარს, საითაც ის ისურვებდა. ხელმწიფემ გამოსცადა ფარშევანგის და ბუკის სარგებლობა და მათ მიმგან ორ ბრძენს სურვილი შეუსრულა – თავისი ასულები მიათხოვა. მესამე ბრძენმაც სთხოვა ასული, მაგრამ მეფემ ჯერ მისი საჩუქრის გამოცდა ინება. ეს ნაჩუქარი ხის ცხენი ღილაკებით იმართებოდა და მისი გამოცდა უფლისწულმა განიზრახა. ბრძენმა ასწავლა უფლისწულს, რომელ ღილაკზე როდის დაეჭირა თითი. უფლისწული აფრინდა და თვალს მიეფარა. როცა ფრენით გული იჯერა, ცხენს დედამინისაკენ უქნა პირი, თან ზემოდან უცნობ ქვეყნებს და ქალაქებს ათვალთვლებდა. ბოლოს ერთ ლამაზ ქალაქს დაადგა თვალი და იქ ინება ლამის გათევა. შუა ქალაქში ცად აზიდული კოშკის სახურავზე დაუშვა ცხენი, თან გუნებაში ბრძენის დაჯილდოება გადანყვიტა ამ ცხენის გაკეთებისათვის. გადანყვიტა, ღამე თავისი ცხენის გვერდით გაეთია და დილით შინ დაბრუნებულიყო. რადგან მოშივდა და მოსწყურდა, ცხენი ზემოთ დატოვა და თვითონ ქვემოთ ჩავიდა. ამ დროს დაინახა ერთი პირმშვენიერი ასული მეფისა თავის მანათობელ ჯამაათთან ერთად. იგი ამ კოშკში ხშირად ამოდიოდა, როცა დარდი შემოანვებოდა. იმ ღამესაც მოსულიყო სანავარდოდ და გასართობად. მხევლების გარდა ერთი ხმალშემორტყმული საჭურისი ახლდა. ლაღობა-გართობაში რომ იყვნენ, უფლისწულმა საჭურისს ხმალი გამოსტაცა და მეფის ასულის მხევლები მიმოფანტა. ვაჟის მშვენებამ ქალი მოხიბლა და მას დანებდა, საჭურისმა უფლისწული და მეფის ასული ერთად რომ დაინახა, ყვირილით მეფეს მიაშურა. მეფე მივიდა ქალის სანახავად. მხევლებმა თან უქეს ვაჟი, თან უთხრეს, შენი ქალი ცოლად უნდაო. მეფემ ფარდა ასწია და ლამაზ ყმანვილს ხმალი მოუღერა. უფლისწულმა დაჰკივლა მეფეს და თავზარი დასცა. მეფე მიხვდა, ყმანვილი მაჯობებსო და ჰკითხა მას, კაცთაგანი ხარ, თუ ჯინთაგანიო? ხოსროიანთა ჩამომავალი ვარ, ჯინობა რა საკადრისიაო – უპასუხა ვაჟმა – ჩემზე უკეთესი სიძე ვინ გინდაო! ან ერთმანეთს პირისპირ შევებათ, ან ხვალ დილით შენი სპა და ღულამები გამოიყვანე და შევებმებო. თუ მე ვძლიე ისინი, ასეთს მეფე სიძედაც მიკადრებსო.

მეფემ და ჭაბუკმა დილამდე ისაუბრეს. თუმცა მეფეს ვაჭრის ჭკუა მოეწონა, მაინც მოამზადა ლაშქარი ვაჟთან შესაბმელად და დაავალა, როცა შე-

გებრძოლებათ, შუბის წვერზე ააგეთო. ვაჟმა მეფეს ცხენები დაუწუნა, მე ჩემი ცხენით გამოვალო, თავისი ცხენი ჩამოიტანა, შეჯდა ზედ და გაფრინდა. იგი ყველამ ჯადოქრად ჩათვალა. მეფის ასული ვაჟის სიყვარულით ლოგინად ჩავარდა. ვაჟმა დაიმახსოვრა, რომ მის ქალაქს სანა ერქვა. მამასთან დაბრუნდა, ნახა, რომ ცხენის გამკეთებელი ბრძენი ცხენში ჰყავდა, გამოაშვებინა ის და წყალობის ხალათი უბოძა, თუმცა მეფემ მაინც არ მისცა ბრძენს ცოლად თავისი ასული. ვაჟმა მამას უამბო, თუ როგორ შეყვარებოდა სანა ქალაქის მეფის ასული, ისევ გაფრინდა მასთან აბანოზის ხის ცხენით, ნახა, რომ ავად იყო მის გამო, მოარჩინა და ცოლობა სთხოვა, ჩემს ქვეყანაში წამომყევით. ქალი გაყვა, მიუხედავად მამის წინააღმდეგობისა. ვაჟმა ქალი ცხენზე შემოისვა და გაფრინდნენ სანა ქალაქიდან. ვაჟის მამის სახლს რომ მიუახლოვდნენ, ვაჟმა ქალი იმ ბაღში ჩამოსვა, სადაც მამამისმა იცოდა სერიზობა, მამისთვის მომზადებულ ოთახში დატოვა და დაუბარა, აქ იჯექი, სანამ ჩემი შიკრიკი არ მოგივა, მე მამაჩემთან მივდივარ, რომ სასახლე გაგიმზადო და მერე ჩემი სამეფო გაჩვენო – ვაჟმა მამა მართლაც წამოიყვანა ქალის სანახავად, მაგრამ ქალი ველარ ნახა იქ, სადაც დატოვა. ვაჟმა იჭვი მიიტანა აბანოზის ხის ცხენის გამკეთებელ სპარსელ ბრძენზე და მისი იჭვი გამართლდა – სპარსელ ბრძენს ქალი მოტყუებით წაეყვანა ხის ცხენზე შემოსული. გზაში ქალმა სიმართლე გაიგო და ატირდა, მივიდნენ რუმთა ქვეყანაში, რომლის ხელმწიფესაც ქალი მოეწონა, გაიგო ქალისგან, რომ ის მოტყუებით იყო წამოყვანილი მახინჯი, ბებერი ბრძენის მიერ, ბრძენი აცემინა და დილეგში ჩააგდებინა. უფლისწულმა დიდხანს ეძება ქალი და ბოლოს რუმის ქვეყანაში ერთი ვაჭრისგან მოისმინა ქალის, ბრძენის და ცხენის ამბავი. მეორე საღამოსვე მიაგნო ქალის სამყოფელ ქალაქს. მედილეგეებს მოეწონათ იგი, ასვეს, აჭამეს, ღამე გაათევინეს და უამბეს ტუსალი ბრძენის, ქალის და ცხენის ამბავი – ქალი ხელმწიფეს ჰყავს და სიშმაგეს შეუპყრია, ცხენი კი მეფის საგანძურშიაო. მეორე დღეს მედილეგეებმა წესისამებრ ვაჟი ხელმწიფეს წარუდგინეს. ხელმწიფემ უამბო სანა ქალაქის მეფის ასულის თავგადასავალი. ვაჟმა მოიტყუა, მკურნალი ვარ და მაგ ქალს განვკურნავო. ცხენიც უჩვენა ხელმწიფემ ერთ ოთახში – ის წესრიგში იყო. გაშმაგებული ქალი ვაჟმა ტკბილი სიტყვით და აღერსით დაამშვიდა და მეფეს განუცხადა, ქალი განვკურნე, კარგად მოექცე და ასე მიიღებ იმას, რაც ქალისგან გსურსო. ვაჟმა ხელმწიფეს ისიც განუცხადა, მინდა, ქალს ავსული მოვამორო, ქალი და ცხენი თვალმისანვდომ მანძილზე დაამორეთ თქვენგან, მე ნელსაცხებელს ვუკმევ, შევულოცავ, რათა ავსული ხელთ ვიგდო, მერე ცხენზე შევჯდები, ქალს უკან შემოვისვამ, ცხენი კი შენთან მოვა და ამის შემდეგ ქალს შენი გუნებისად მოექცეო. ასე გააცურა ვაჟმა მეფე და ქალი მამამისის ქალაქში მიიყვანა აბანოზის ხის ცხენით. რუმის ხელმწიფეს ეგონა, ქალი ჯადოქარმა მომტაცაო. იმდენს ელაპარაკნენ მისი ვაზირები, რომ თანდათან დაივიწყა იგი. ვაჟმა ქორწილი გადაიხადა, მამამისმა კი აბანოზის ხის ცხენი დაამსხვრია. ვაჟი და ქალის მამა ელჩის ხელით წერილებს და საჩუქრებს უგზავნიდნენ ერთმანეთს ყოველ წელს. მერე უფლისწულის მამა გარდაიცვალა, ვაჟი გამეფდა, სამართლიანი იყო და ხალხი კმაყოფილი ჰყავდა [„ათას ერთი ღამე“ ტ. IV, 1977:83-110].

„ათას ერთი ღამის“ ამ ზღაპარს მიესადაგება ქართული ჯადოსნური ზღაპარი „ხელმწიფის შვილი და ხის ცხენი“ [უმიკაშვილი 1964:173-176]. ზღაპრის ქართული ვარიანტი შედარებით მოკლეა: ერთ უმდიდრეს უშვილო ხელმწიფეს სიბერეში ეყოლა ვაჟი (არაბულ ზღაპარში ხელმწიფეს სამი ქალი და ერთი ვაჟი ჰყავს, მოქმედება ხდება სპარსეთის სამეფოში, ხოსროიანთა კარზე, ხოლო ქართულ ზღაპარში მოქმედების ადგილი დაკონკრეტებული არ არის. ხელმწიფის ვაჟი ორივეგან დედისერთაა – დ.ბ.), ყველამ მიულოცა, ხელმწიფეს ჰყავდა ორი ხელოსანი: ოქრომჭედელი და დურგალი. მათ ერთად ჰქონდათ დუქანი. თქვეს, ხელმწიფეს ისეთი რამით უნდა მივულოცოთ, რომ მადლობა გვიბრძანოსო. დურგალმა თქვა, მე ისეთ ხის ცხენს გავაკეთებ, რომ თავისთავად ზეცაში ფრინავდესო. ოქრომჭედელმა თქვა, მე ისეთ კულას და აზარფემას გავაკეთებ, რომ ღვინო თავისთავად ისხმებოდეს და მთელ ჯარს ეყოსო. რაც თქვეს, ის გააკეთეს კიდევაც, მიათვეს ხელმწიფეს და მისგან მადლობაც მიიღეს. წამოვიდნენ ხელმწიფისგან. გზაზე დურგალმა თქვა, ხელმწიფის შვილი რომ ცხენზე შეჯდეს და დაიკარგოს, მაშინ ხელმწიფე რას გვიზამს! წავალ, ხერხს ვასწავლიო. მივიდა ხელმწიფესთან და ასწავლა, თუ გნებავთ, რომ ცხენი მალეა წავიდეს, ალვირი მაგრად უნდა მიიზიდოთ და თუ გნებავთ ძირს დაეშვას, ალვირი უნდა მიუშვათო (არაბულ ზღაპარში ხის ცხენი ქართული ზღაპრისგან განსხვავებით ზურგზე დატანებული ლილაკებით იმართება. ცხენის გამკეთებელი ერთი ბებერი, მახინჯი სპარსი ბრძენია და არა დურგალი. ასევე, არაბულში სამმა ბრძენმა მიათვა საჩუქრები მეფეს, ქართულში კი – ორმა კაცმა: ოქრომჭედელმა და დურგალმა. ეს საჩუქრებიც განსხვავებულია, გარდა ხის ცხენისა – ქართულში არც ის არის ნათქვამი, ხის ცხენი რა მასალით დამზადდა – დ.ბ.).

როცა ხელმწიფის ვაჟი გაიზარდა, მამამისს უთხრა, ხის ცხენით უნდა წავიდე და გავიგო ქვეყნიერების ამბავიო. მამამისმა ნება დართო. ვაჟმა დიდძალი ოქრო-ვერცხლი აიღო, შეჯდა ცხენზე და წავიდა (არაბულ ზღაპარშიც მიდის სახლიდან ზღაპრის გმირი აბანოზის ხის ცხენით, თუმცა ფული ან ძვირფასეულობა არ მიაქვს თან – დ.ბ.). გზად ძირს დაშვება მოუწია, მაგრამ ალვირი შეცდომით მოსწია და უფრო მალე-მალე ავიდა. დაიღალა და ხელიდან გაუშვა ალვირი. მაშინ ცხენი დაეშვა და დავარდა ერთი ბებრის ბანზე (არაბულ ზღაპარშიც ვხვდებით ცხენის მართვისას ვაჟის შეცდომას, როცა ის ლილაკებს აჭერს ხელს – იქ ვაჟი კომპის თავზე მოკალათდება ქალაქ სანაში, სადაც მეფის ასულს გაიცნობს, ხოლო ქართულში – ვინმე ბებრის ბანზე და იქიდან დაინახავს მეფის ასულის კომპს. კომპი ორივეგან ფიგურირებს, დედაბერი კი არაბულ ზღაპარში არ იხსენიება – დ.ბ.). ბებერმა ხელმწიფის ვაჟს ღამე გაათევინა (როგორც ეს არაერთ ქართულ ჯადოსნურ ზღაპარში გვხვდება – დ.ბ.). დილით ვაჟმა დაინახა მალალი კომპი, რომელსაც ჯარი ერტყა. ბებერს ჰკითხა და იმან აუხსნა, მაგ კომპში ხელმწიფის ასულს სძინავს და არავის შეუძლია შიგ შესვლაო. ვაჟმა ღამით ვახშამზე ბებერი სასმელით დაათრო, თვითონ კი ხის ცხენით აფრინდა კომპის ბანზე, ცხენი იქ დატოვა და კომპში ჩავიდა – ნახა, მზეთუნახავი ქალი წევს, სძინავს და თავ-ფეხთით თითო შანდალი უდგას – ვაჟმა მძინარე ქალს ერთი აკოცა, შანდლები შეუცვალა თავ-ფეხთით და წამოვიდა. დილით ეს ამბავი მეფის ასულმა მამამისს მისწერა. მამამ ყარაულები დაკითხა. იმათ უთხრეს, ქალ-

თან არავინ შესულაო. მეფე გაბრაზდა და ყარაულებს თავები დააყრევინა. მეორე ღამესაც ჩავიდა ქალთან ვაჟი. ახლა კი ეღვიძა ქალს. გაიცნეს ერთმანეთი. ქალმა უთხრა, შენ ქმარი და მე ცოლიო. ვაჟი ისევ წამოვიდა მისგან. ქალმა მეორე დღესაც შეატყობინა მამამისს, წუხელაც ვილაც მოვიდაო. ხელმწიფემ ბრძანა, ვინც იმას დაიჭერს, ნახევარ სახელმწიფოს მივცემო. ბევრმა სცადა და ვერ დაიჭირეს. ერთი კაცის რჩევით კოშკი გაკუპრეს და ხელმწიფის ვაჟს ჩამოსვლისას ტანისამოსი გაესვარა. მეორე დღეს ხელმწიფემ შეყარა მთელი თავისი სამეფოს ვაჟები, მაგრამ ბიჭს არავინ იცნობდა და ის კი აღარ დაპატიჟეს. ხელმწიფის ვაჟმა ფული მისცა თავის მასპინძელ ბებერს, სადილი იყიდევო. იმას ფულის დახარჯვა არ უნდოდა, სადაც ხალხი შეკრებილიყო, იქ მივიდა და საჭმელი ითხოვა, სტუმარი მომივიდაო. გაიგეს, ვილაც ვაჟიო, კაცები გააგზავნეს და მიაყვანინეს ხელმწიფის ვაჟი. სადილის შემდეგ მეფემ ხალხი გასინჯა და ნახა, ხელმწიფის ვაჟი კუპრშია გასვრილი. ბრძანა, თავი მოჭერითო. ბიჭმა სთხოვა ხელმწიფეს, მინდა, ჩემს მასპინძელ ბებერთან წავიდე და აღსარება ვუთხრა, თუ გნებავთ, ჯარი გამატანეთ, რომ არ გავიქცეო. ხელმწიფემ ჯარი გაატანა. ვაჟი ეზოში შევიდა, ჯარი გარეთ დარჩა. ვაჟი შეჯდა თავის ხის ცხენზე, აფრინდა ცაში, კოშკზე დაჯდა, შიგ ჩავიდა, ამოიყვანა ქალი, შემოისვა ცხენზე და გაფრინდა (ეს ეპიზოდიც განსხვავებულია არაბული ზღაპრისგან და სხვა ქართულ ზღაპრებშიც ხშირად გვხვდება – თავგადასავლების მაძიებელი ზღაპრის გმირი დედაბერთან ხვდება გზად და ისიც ეხმარება, რითაც შეუძლია. არაბულ ზღაპარში ასევე არ გვხვდება მძინარე ქალისთვის შანდლების შეცვლის, კოცნის და ვაჟის კუპრით მოსვრის ამბავი, რაც არაერთ ქართულ ჯადოსნურ ზღაპარში ფიქსირდება და ზღაპრის გმირის სიმარჯვეზე მეტყველებს – დ.ბ.). ქალის თხოვნით, წყლის პირას დაისვენეს. წყალგალმა ცეცხლი ენთო. ვაჟი ცხენით გაფრინდა ცეცხლის გამოსატანად. ნახა, ცეცხლი ცხრა დევს ენთო შუაში. დევებს ეძინათ. ვაჟმა იფიქრა, სირცხვილია ცეცხლის მოპარვაო და დევებს უყვირა, ცეცხლი მომეციო. დევებს შეეშინდათ, მისცეს ცეცხლი და წამოიღო. შუა წყალში რომ მივიდა, ცეცხლი ცხენს მოხვდა, ცხენი დაენვა და თვითონ წყალში ჩავარდა (არაბულ ზღაპარში არც ცეცხლის მოპოვების ეპიზოდი გვხვდება, არც ცხენის დანვა, არც – დევები. ცხენი როგორც ქართულ, ასევე არაბულ ზღაპარში ამოწურავს თავის ფუნქციას და ორივეგან იგნორირებულია – დაინგება ქართულ ზღაპარში და მეფე დაამტვრევს არაბულ ზღაპარში – დ.ბ.). ქალმა უცადა და ვაჟი რომ აღარ მოვიდა, გზა განაგრძო იქით, საითაც მიდიოდნენ. ერთ სოფელში რომ მივიდა, აფრენილი მტრედი სამჯერ დააჯდა თავზე და ხელმწიფედ აირჩიეს (ეტყობა, აქ რალაც ძველ ნეს-ჩვეულებასთან უნდა გვექონდეს საქმე. ეს მოტივიც გვხვდება სხვა ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში – ფრინველის საშუალებით ხელმწიფის არჩევინა – დ.ბ.). ქალმა მეორე დღეს გააკეთებინა ხიდი იმ წყალზე, სადაც ვაჟი ჩავარდა და ხიდის თავ-ბოლოში თავისი სურათი დაკიდა, თანაც ყარაული დაუყენა, ვინც ამ სურათს მიაცქერდეს, მომიყვანეთო. ბევრი მიუყვანეს, მაგრამ ქალმა ყველა გააბრუნა. ერთხელაც ის წყალში ჩავარდნილი ბიჭი მივიდა ხიდთან და სურათის დანახვაზე დაინყო ტირილი. ყარაულმა ის ქალს მიჰგვარა. ქალ-ვაჟმა იცნო ერთმანეთი. ვაჟი ხელმწიფედ დაჯდა და ქალი ცოლად დაისვა. დიდი ქორწილი გადაიხადეს („ათას ერთი ღამის“ ზღაპარიც ხომ

ქორნილით ბოლოვდება! – დ.ბ.). ეს სურათის ეპიზოდი მსგავსებას იჩენს „თუთი-ნამე“ მესამე ზღაპართან „ერაყის მეფის ქალიშვილის ამბავი“, სადაც მეფის ასულის სურათი დაახატვინა ალექსო მეფემ ქალის თხოვნით და ალაყაფებზე ჩამოაკიდებინა [„თუთი-ნამე“ 2008:21-26].

ჩვენს მიერ განხილული ზღაპარი საერთაშორისო სიუჟეტზეა აგებული. მისი ნომერი აარნეს სიუჟეტთა საძიებელში არის ATUS 575 [Uther, Hans-görg 2004]. ეს სიუჟეტი სხვადასხვაგვარად არის ხორცშესხმული „ათას ერთი ლამის“ ზღაპარში „ამბავი აბანოზის ხის ცხენისა“ და ქართულ ჯადოსნურ ზღაპარში „ხემწიფის შვილი და ხის ცხენი“. აქ საქმე გვაქვს რიგ მსგავსება-განსხვავებებთან. მთავარი პერსონაჟები ორივეგან საერთოა: ხელმწიფე, მისი ვაჟი, ხის ცხენი (რომელიც ქართულ ზღაპარში დურგალმა გააკეთა, არაბულ ზღაპარში კი სპარსმა ბრძენმა ოსტატმა), სხვა ქვეყნის ხელმწიფე და მისი ასული, რომელიც ვაჟმა ხის ცხენით მიიტაცა და ცოლად შეირთო. ქართულ ზღაპარშიც და არაბულ ზღაპარშიც ხის ცხენი უფლისწულს მისმა გამკეთებელმა აჩუქრა და ასწავლა, როგორ მოეხმარა. ვაჟი ორივეგან ხის ცხენით მიდის სახლიდან ქვეყნიერების მოსახილველად – არაბულ ზღაპარში ქალაქ სანაში კოშკზე, ხოლო ქართულ ზღაპარში ერთი ბებრის ბანზე დაჯდება, საიდანაც მეფის ასულის კოშკზე გადაინაცვლებს. კოშკი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ორივეგან ფიგურირებს, ვაჟის მასპინძელი დედაბერი კი – მხოლოდ ქართულ ზღაპარში. არაბულ ზღაპარში ქალ-ვაჟის შეხვედრა და გამიჯნურება ვრცლად არის აღწერილი. იქ ქალს კოშკში ჩასული ჭაბუკი თავის მხევალთა ჯამაათთან ერთად დაინახავს ლამით. ქალს იგი თავისი გუშინდელი მთხოვნელი ეგონება, მოეწონება და დანებდება. აქვე ფიგურირებს საჭურისი, რომელიც ქალის ღირსებას იცავს და რომელიც ქართულ ზღაპრებში არ გვხვდება. საჭურისი მეფეს მოიყვანს და მეფე ვაჟთან მებრძოლებს სცდის, მაგრამ ვაჟი სჯობნის. ამას მოსდევს ვრცელი ეპიზოდი, თუ როგორ მოეწონა მეფეს ვაჟი, როგორ დაახვედრა ჯარი შესაბრძოლებლად და როგორ დაუსხლტა მეფის ჯარს ვაჟი თავისი ცხენით. ეს ყველაფერი სანა-ქალაქში ხდება. ქართულ ზღაპარში მოკლედ არის აღწერილი ქალ-ვაჟის გაცნობა – თუ როგორ აკოცა კოშკში მძინარე მზეთუნახავ ხელმწიფის ასულს ვაჟმა და როგორ შეუცვალა შანდლები თავ-ფეხთით. კოცნა და შანდლების შეცვლა გვხვდება სხვა ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებშიც – მაგალითად, „იადონი და ბულბული“ [ხალხური სიბრძნე I, 1963:167-168] – ხელმწიფის სამი ვაჟიდან უმცროსი წავიდა მამამისისთვის იადონის და ბულბულის მოსაყვანად. გზად უჩინმაჩინის ქუდი, ჯადოსნური სუფრა და მფრინავი ხალიჩა მოიპოვა დევებისგან – მერე შეხვდა ერთ დედაბერს, იმან კი მიასწავლა თავიანთი ხელმწიფის ასული ჩარექის ქალი, იმას ჰყავს იადონი და ბულბული. ვაჟმა დაიხურა უჩინმაჩინის ქუდი და ხალიჩით ავიდა ქალის კოშკში. ჩარექის ქალს ეძინა, თავით და ფეხთით სანთლები ენთო. ვაჟმა თავის სანთელი ფეხთით დაუდგა, ფეხთისა – თავით, ერთი აქეთა ლოყაზე აკოცა, მეორე – იქით. ქალს გამოეღვიძა, მაგრამ ვერავინ ნახა და ისევ დაიძინა. ვაჟმა შუალამისას კიდევ შეუცვალა სანთლები და აკოცა. ქალმა ისევ გაიღვიძა, მაგრამ ისევ ვერავინ ნახა. მესამედ კიდევ აკოცა ბიჭმა. ქალმა იჯავრა, მაგრამ ვერავის ხედავდა. დილით ქალი გაიყვანეს, აწონეს და ჩარექს კიდევაც დააკლდა (ხელმწიფის ქალი საერთოდ ჩარექს იწონიდა – დ.ბ.). ვაჟმა მეორე

ლამესაც შეუცვალა სანთლები და ორჯერ აკოცა. მეორე კოცნაზე გაღვიძებულიმა ჩარექის ქალმა უთხრა, გამოჩნდი, შენ ქმარი და მე ცოლიო. ვაჟმა ქუდი მოიხადა და გამოჩნდა. ქალი ვაჟს ცოლად გაყვა და იადონი და ბულბულიც წამოიყვანეს.

შანდლების შეცვლის და ვაჟის მიერ ღამით მძინარე ქალის კოცნის ეპიზოდი გვხვდება ქართულ ჯადოსნურ ზღაპარშიც „ორმოცშვილიანი ხელმწიფე“ [ხალხური სიბრძნე I, 1963: 243-259] – აქ ვაჟი ქალთან არწივმა აიყვანა მეთორმეტე სართულზე. „სანათურით გადახტა ვაჟი ოთახში, ნახა, რომ ქალს სძინავს. ერთი ოქროს შანდალი თავითი უდგას და ვერცხლისა – ფეხთით“, შანდლები შეუცვალა თავ-ფეხთით, ერთი მსუბუქად აკოცა და არწივმა ისევ ძირს ჩაიყვანა [ხალხური სიბრძნე I, 1963:250]. სამი ღამე ასე იქცეოდა ვაჟი. მეოთხე ღამეს ქალმა თავი მოიმძინარა და ვაჟს საქციელზე წაასწრო.

ქართულ ზღაპარში „ხელმწიფის შვილი და ხის ცხენი“ ვაჟი მხოლოდ ერთხელ შეუცვლის შანდლებს ქალს და ერთხელ კოცნის ქალს, მეორე ღამეს კი ქალი ვაჟს მღვიძარე ხვდება და ცოლ-ქმრობის პირობას აძლევს. აქ არ გვხვდება არც უჩინმაჩინის ქუდი, სუფრა და ხალიჩა, სამაგიეროდ, გვხვდება ჯადოსნური ხის ცხენი. არაბულ ზღაპარში ეს ეპიზოდი საერთოდ არ იხსენიება. როგორც ქართული ზღაპრები გვიჩვენებს, აქ საქმე უნდა გვქონდეს რაღაც ძველ ჩვეულებასთან – თუ როგორ სძინავს მეფის ქალწულ ასულს ღამით და როგორ უნდა მოექცეს მას უცნობი საქმრო გასაცნობად.

ზემოსხენებულ ქართულ ზღაპარში, ისევე, როგორც არაბულ ზღაპარში, ქალის მამა ხელმწიფე შეიტყობს ხის ცხენის პატრონის ამბავს – ქართულ ზღაპარში ქალი ატყობინებს ამას მამა-მეფეს, ხოლო არაბულ ზღაპარში – საჭურისი. არაბულ ზღაპარში ვაჟი ჯინი, ჯადოქარი ჰგონიათ, ქართულში კი იგი უბრალოდ მარჯვე ვაჟია. არაბულ ზღაპარში ვაჟი პირველი ნახვის შემდეგ თავის მამასთან ბრუნდება, ქალი კი ვაჟის სიყვარულით დასწეულდება, განშორებას ვერ გადაიტანს, მაგრამ მას ვაჟი განკურნავს მეორე ჩამოსვლაზე და ხის ცხენით თავის ქვეყანაში წაიყვანს (არაბულ ზღაპარში ქალს არამდგრადი ფსიქიკა აქვს, გასაჭირში კარგავს სულიერ წონასწორობას, ხოლო ქართულ ზღაპარში ქალის სულიერი მდგომარეობა დამაკმაყოფილებელია). ქართული ზღაპარიც მოგვითხრობს ქალის წაყვანას, მაგრამ – განსხვავებულად: აქ ვაჟი კუპრით დასვრილი ტანსაცმლით ამოიციო ქალის მამა ხელმწიფემ სადილის შემდეგ და მისთვის თავის მოჭრა ბრძანა, მაგრამ ვაჟმა ხელმწიფის ჯარი იახლა, ბებერ დედაკაცთან მივიდა ვითომც აღსარების სათქმელად, მერე კი თავისი ცხენით აფრინდა, კოშკიდან ქალიც ამოიყვანა და შინისაკენ გასწია, გააცურა ხელმწიფე (არაბულ ზღაპარში ორ ხელმწიფეს გააცურებს ვაჟი – საცოლის მამას და რუმის ხელმწიფეს – დ.ბ.). არაბულ ზღაპარში თითქმის შინ მიყვანილი ქალი ხის ცხენის გამკეთებელმა ბრძენმა მოსტაცა ვაჟს ცხენთან ერთად და რუმის ქვეყნის ხელმწიფის კარზე ამოაყოფინა თავი. ამ ხელმწიფემ ბრძენი დააპატიმრა, ქალი კი თავისთვის უნდოდა, მაგრამ ის არ იკარებდა, შმაგობდა. უფლისწულმა რუმის ქვეყანაში მიაგრო ქალს, განკურნა და შინ წამოიყვანა, რუმის ხელმწიფე პირში ჩალაგამოვლებული დატოვა. აქვე აღწერილია ვაჟის შეხვედრა მედილეგებთან, მერე კი რუმის ხელმწიფესთან, ასევე ქალისა და აბანოზის ხის ცხენის გამტაცებელ

ბრძენთან. ეს ყოველივე ქართულ ზღაპრებში არ გვხვდება, არაბულ ზღაპარში კი მეტად ვრცლად არის მოთხრობილი. როგორც არაბული, ასევე ქართული ზღაპარი მთავრდება ხის ცხენის აღსასრულით – არაბულ ზღაპარში ქალთან ერთად შინ მისულმა ვაჟმა ქორწილი გადაიხადა, რის შემდეგაც მამამისმა აბანოზის ხის ცხენი დაამსხვრია. რაც შეეხება ქართულ ზღაპარს „ხემნიფის შვილი და ხის ცხენი“, აქ ხის ცხენის აღსასრული განსხვავებულია – იგი შემთხვევით დაინგება. როგორც ვხედავთ, ხის ცხენმა თავისი ფუნქცია ასე ამოწურა არაბულშიც და ქართულ ზღაპარშიც, ფინალში იგი არცერთგან აღარ ფიგურირებს. არაბული ზღაპრის ფინალში უფლისწული და მისი სიმამრი ერთმანეთს ყოველ წელს საჩუქრებს უგზავნიან, მერე ხელმწიფე კვდება და მისი ვაჟი ქვეყნის გამგებელი ხდება. ხალხი კმაყოფილი ჰყავს. რაც შეეხება ქართულ ზღაპარს, აქ თხრობა გრძელდება ხის ცხენის დაწვის შემდეგაც.

ამ ზღაპრის ფინალში ორი მოტივია დაფიქსირებული: 1. ფრინველის თავზე (ან მხარზე) დაჯდომით მეფედ ვინმეს ამორჩევა, გინდაც ის ქალი იყოს; 2. ქალის სურათის ნახვით ადრე დაშორებული ცოლ-ქმრის შეხვედრა და ხელახალი ქორწილი. პირველი მოტივი გვხვდება ქართულ ჯადოსნურ ზღაპარში „ხელმწიფის დედა“ [იყო და არა იყო რა, 1977: 442-447] – სოვდაგარის ქალიშვილმა დღისით მკვდარი ვაჟისგან ბიჭი გააჩინა. ქმარი მოუკვდა. თვითონ ნავიდა ერთ ქვეყანაში, სადაც უშვილო ცოლ-ქმარმა იშვილა. მისი ვაჟი კარგი ვაჟკაცი დადგა. იმ ქვეყნის ხელმწიფე დაბერდა და მისნების რჩევით ვისაც მეფის საუკეთესო შევარდენი აფრენილი მხარზე დააჯდებოდა, მეფეც ის იქნებოდა. ხელმწიფემ შეკრიბა თავისი სამფლობელო, გაუშვა თავისი საუკეთესო შევარდენი, მაგრამ ის არავის დააჯდა მხარზე. მეორედაც გაუშვა იგი ხელმწიფემ, მაგრამ არც ახლა დასჯდომია არავის მხარზე. ხელმწიფემ იკითხა, ხომ არავინ გამოგვრჩაო. მოხუცი ცოლ-ქმრის ნაშვილები ქალის ვაჟი გვაკლიაო, უთხრეს. მოაყვანინა ხელმწიფემ დედა-შვილი, ააფრინა შევარდენი. იმან იტრიალა და ბიჭს დააჯდა მხარზე. მეორედ ააფრინეს, ისევ ბიჭს დააჯდა მხარზე. მერე ბიჭი ხელმწიფის საჯინიბოში დაამწყვდიეს და შევარდენი მესამედ გაუშვეს. იმან ხალხს შემოუარა, საჯინიბოში შეფრინდა და მაინც ბიჭს დააჯდა მხარზე. გახდა ბიჭი ხელმწიფე, იგი აღმოჩნდა ამ მოხუცი ხელმწიფის შვილიშვილი, კუბოში მწოლიარე დღისით მკვდარი ვაჟის შვილი. სოვდაგარის ნაბოლარა ქალიშვილს ნატვრა აუსრულდა – ხელმწიფის დედა გახდა [იყო და არა იყო რა, 1977: 446-447].

ქართულ ზღაპარში „ხემნიფის შვილი და ხის ცხენი“ მეფედ არჩევისას ალაღბედზე მიმავალი ხელმწიფის შვილის ცოლიც ხელმწიფედ აირჩიეს. აქ უკვე მტრედი მოქმედებს და არა შევარდენი – იგი სამჯერ დააჯდება თავზე ქალს, ისევე, როგორც „ხელმწიფის დედაში“ შევარდენი – ვაჟს და ყველაფერი ხელმეორე ქორწინებით მთავრდება, რომელსაც წინ უძღვის ქალის სურათის ნახვის ეპიზოდი. ეს სურათის ეპიზოდი გვხვდება რიგ ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებშიც, მაგალითად „კოჭლი კამეჩი“ [ხალხური სიბრძნე I, 1963:314-325]: ვაჟს ერთმა ცბიერმა დედაკაცმა წაართვა ქალი და ჭურით მიჰგვარა იმ ხელმწიფეს, რომელიც ქალს ნაპოვნი სურათით ეძებდა. ვაჟი ქალის ნახვის იმედით ცოცხლობდა და ეძებდა მას. მეფემ ქალზე იქორწინა (ზღაპარში „ხემნიფის შვილი და ხის ცხენი“ ქალის სურათი ხელმწიფის ხელ-

ში არ მოხვედრილა და ქალი ცოლად არ შეურთავს ხელმწიფეს – დ.ბ.). გავიდა დრო და ხელმწიფე მოკვდა. ქალმა თავისი პირველი სიყვარულის მეფედ აღიარება და მასზე ქორწინება ინდომა, მძებნელები დაგზავნა, მაგრამ ვერ ნახეს მთელი წელი. მერე ქალმა შინაყმებს ბოძი გააკეთებინა, დიდ შარაზე დაადგმევინა და თავისი სურათი ჩაასმევინა – ვინც იკითხოს, სად არის სურათის პატრონი, ან თქვას, ეს ქალი ჩემი ცოლიაო, დაიჭირეთ და მომიყვანეთო. გამვლელ-გამომვლელი შეხედავენ სურათს. „კაი ქალიაო“ იტყვიან, სხვა არაფერი. ერთ დღესაც ერთი მათხოვარი კაცი მივიდა, სურათის დანახვაზე საზარლად იყვირა და სურათის ჩამოღება მოინდომა, მაგრამ არ მიუშვეს. ტიროდა და ამბობდა, ეგ სურათიც ჩემია და მისი პატრონიცო. მეთვალყურეებმა თავიდან ვერ მოიშორეს, თუმცა ბევრი ურტყეს – მიჰგვარეს დედოფალს, თავს არ ანებებს თქვენს სურათსო. კაცმა იყვირა ქალის დანახვაზე. ქალმა ჯერ ვერ იცნო, მერე იცნო და მიუჩინა მომვლელები, გამოაკეთა, ექვისი თვის მერე კი მასზე იქორწინა, ბოლოს მეფედ დასვა. ის ყველას უყვარდა, რადგან კარგი მმართველი იყო [ხალხური სიბრძნე I, 1963:324]. როგორც ვხედავთ, ორივე ამ ეპიზოდთა მსგავსება-განსხვავებანი აშკარაა და რომელიმე ერთი წყაროდან უნდა მოდიოდეს. ისინი არაბულ ზღაპარში „ამბავი აბანოზის ხის ცხენისა“ არ გვხვდება, ქართულ ზღაპარში „ხემწიფის შვილი და ხის ცხენი“ კი სახეზეა.

ამრიგად, ჩვენ განვიხილეთ „ათას ერთი ღამის“ ზღაპარი „ამბავი აბანოზის ხის ცხენისა“ ქართულ ჯადოსნურ ზღაპართან „ხემწიფის შვილი და ხის ცხენი“ მიმართებაში. როგორც აღვნიშნეთ, ისინი აგებულია საერთაშორისო სიუჟეტზე. მათში გვხვდება საერთო პერსონაჟები და მოტივები. ქართული ზღაპრის ბოლო ორი ეპიზოდი გვხვდება სხვა ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში: „ორმოცშვილიანი ხელმწიფე“, „კოჭლი კამეჩი“ და სხვა. ეტყობა, ზემოხსენებული ქართული ხალხური ზღაპრები იმ პერიოდში შეიქმნა, როცა ევროპა აღმოსავლეთით იყო გატაცებული (ამაზე მეტყველებს საერთო შტრიხები ასევე სპარსულ „თუთი-ნამესთან“). ასევე, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ საქართველომ ხანგრძლივი სპარსობა და არაბობა გადაიტანა და არ არის გასაკვირი, ქართულ ზღაპრებში სპარსულ-არაბულ ზღაპრებში გამოყენებულ სიუჟეტებს, პერსონაჟებს, ეპიზოდებს და მოტივებს თუ შევხვდებით. ამავე დროს, ნიშანდობლივია, რომ როგორც არაბულ, ასევე ქართულ ზღაპრებში ასახულია თითოეული ქვეყნის ცხოვრება, როგორც არაბული, ასევე ქართული სამყარო და წარმოჩენილია თითოეული ქვეყნის ნაციონალური კოლორიტი, სამეფო კარის, თუ დაბალი ფენების ყოფა-ცხოვრება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- „ათას ერთი ღამე“ რვა ტომად, ტომი IV – „ამბავი აბანოზის ხის ცხენისა“, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1977.
- „იყო და არა იყო რა“, „ხელმწიფის დედა“, ნაკადული, თბილისი, 1977.
- „თუთი-ნამე“ („თუთიყუმის ზღაპარი“), სპარსულიდან თარგმნა მაგალი თოდუამ, „ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი“, „საარი“, თბილისი, 2008.
- უმეკაშვილი პეტრე, „ხალხური სიტყვიერება III, „ხელმწიფის შვილი და ხის ცხენი“, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბილისი, 1964.
- „ხალხური სიბრძნე“ I, „კოჭლი კამეჩი“, „იადონი და ბულბული“, „ორმოცშვილიანი ხელმწიფე“, „ნაკადული“, თბილისი, 1963.
- ATU 575 – Uther, Hans-görg – The types of international Folk tales. A classification and Bibliography. Based on the System of Aanti Aarne and Stith Thompson part 1, part 2. Academia Scientiarum, Helsinki, 2004.

The cultural and historical trajectory of Georgia has long been intertwined with both Western and Eastern civilisations, particularly during the periods of Persian and Arab dominance. This dynamic interplay is evident in various aspects of Georgian folklore, which shares significant thematic and narrative similarities with folk tales from other cultures, most notably the Arabic *One Thousand and One Nights* and the Persian *Tuti-Nama* (~Parrot Tale~).

In this study, Dalila Bedianidze examines one specific tale from the *One Thousand and One Nights*, namely "The Story of Flying Horse,~ alongside a Georgian magical tale, "The Ruler's Son and the Wooden Horse.~ The analysis focuses on identifying and exploring the parallels and divergences between these two narratives. Both tales derive from a common international narrative classified under ATU575 ("The Wings of the King") in the Aarne-Thompson-Uther tale type index. This shared narrative thread manifests in common characters and motifs, which underscores the cross-cultural exchange that influenced Georgian folklore.

Additionally, certain episodes within the Georgian folk tale resonate with elements found in other Georgian magical tales such as "The Emperor with Forty Sons," "The Lame Buffalo,~ and ~Iadon and the Nightingale,~ among others. These intersections suggest that Georgian folk tales emerged and evolved during a time when European interest in Eastern cultures was particularly pronounced. The similarities with the Persian *Tuti-Nama* further support this connection, indicating a period when Georgian narratives were shaped by prolonged exposure to Persian and Arabic cultural influences. Georgia's historical experience with Persianization and Arabism left an indelible mark on its folklore, resulting in the incorporation of characters, motifs, and story structures from Persian-Arabic fairy tales into Georgian narratives.

A crucial aspect of both the Arabic and Georgian tales under examination is the depiction of the hero's journey, where the prince uses a wooden horse to pursue and ultimately marry a princess. In the Arabic tale, there is a profound psychological dimension illustrated through the evolving emotional states of the characters, particularly the king's daughter's illness and her subsequent healing by the prince. In contrast, the Georgian narrative emphasizes the prince's emotional journey, culminating in a poignant moment of reflection when he encounters an image representing his destiny.

The primary characters in both tales exhibit striking similarities: the king, his son, the wooden horse (crafted by a royal carpenter in the Georgian version and by a Persian master in the Arabic narrative), another ruler, and his daughter – whom the hero ultimately marries after abducting her using the wooden horse. In both stories, the prince embarks on his journey aboard the wooden horse to explore the world: in the Arabic tale, he arrives at a tower in the city of Sana, while in the Georgian tale, he begins his journey from an old man's abode before reaching the tower where the princess resides.

Significantly, the symbolic element of the tower appears as a common setting in both Arabic and Georgian tales, yet the inclusion of a nun is unique to the Georgian version. Another notable difference lies in the fate of the wooden horse: in the Arabic tale, it is broken by the ruler once its purpose has been fulfilled, whereas, in the Georgian tale, the horse is consumed by flames as the prince crosses a river, with fire taken from giants. The differing materials used to construct the horse – wood and ivory in the Arabic tale, and simply wood in the Georgian narrative – further highlight cultural distinctions.

The settings of these narratives also vary. In *One Thousand and One Nights*, the tale unfolds across multiple locations, including the city of Sana and the Kingdom of Rum, representing parts of the Arab world. In contrast, the Georgian tale is set in Georgia, though the specific location remains ambiguous. In both tales, the ruler's son is portrayed as an only child, and the motif of a woman's portrait, which connects these narratives with *Tuti-Nama*, plays a pivotal role in both stories.

In conclusion, the comparative analysis of these two tales reveals deep intercultural exchanges and mutual influences, reflecting the broader socio-historical context in which Georgian folklore evolved. This interplay between Persian-Arabic and Georgian storytelling traditions not only illustrates the convergence of different cultures but also highlights the unique adaptations that have given Georgian folk narratives their distinctive national identity.

მზია ბუჩანაძე
Mzia Burjanadze

**შაჰრნუშ ფარსიფურის ორი რომანი თუ
ერთი რომანი ორი სათაურით?!
Two Novels by Shahrnush Parsipur or
a Single Novel with Two Titles?!**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: თანამედროვე სპახსუდი რომანი, ქაღთა დიგეჰაგუჰა,
ფემინისტური ჰაკუხსი, ოჰი სათაუჰი, იჰანუდი პაჰადოქსები.

Key words: contemporary Iranian novel, feminine literature, feministic vision, two titles,
Iranian paradoxes.

ირანი რომ პარადოქსების ქვეყანაა, საქმეში ჩახედული ადამიანებისთვის უცნაურად აღარ ჩანს. ამ პარადოქსებიდან ერთ-ერთი ლიტერატურას, კერძოდ კი, ირანში წიგნის ხვედრს უკავშირდება. წინასწარ ვერავინ განსაზღვრავს, რა ბედს ენევა მწერალი, რომელიც პოლიტიკურად და იდეოლოგიურად გაუმართლებელ წიგნს დანერს, ან რა ხვედრი ერგება ერთი შეხედვით უმანკო და ისლამური დოქტრინისთვის უვნებელ თხზულებას.

ვიცით შემთხვევები, როდესაც ისლამური იდეოლოგიისთვის სრულიად მიუღებელი ემიგრანტი მწერლის უცხოეთში გამოცემული წიგნი, რომლის მთარგმნელის გვარიც კი, მისი უსაფრთხოების დაცვის მიზნით, ინგლისური თარგმანის ყდაზე არაა მითითებული, ირანის მალაზიებში ოფიციალურად იყიდება.¹

ხშირად იდეოლოგიისგან სრულიად დაცილილი, ირანში გატარებული მონატრებული ბავშვობის ლირიზმით აღბეჭდილი ემიგრანტული თხზულება წლობით ელოდება ნებართვას ცენზურის თაროებზე, „კეთილი“ ცენზორის ან დროებითი „დათბობის“ მოლოდინში.²

ხდება ისეც, რომ ირანული რომანის თარგმანები უცხოეთში სხვადასხვა ენაზე ზედიზედ იბეჭდება და პოპულარობას იმკის, სამშობლოში კი წიგნი ირანელი ცენზორების მიერ შერისხული, აკრძალული და ტაბუირებულია. მაგრამ უფრო უცნაური ისაა, რომ სამშობლო არ იმჩნევს აკრძალული წიგნის არსებობას და მის ავტორს, ადრე დანერილი ნაწარმოებების გათვალისწინებით, არც ავტორიტეტი აკლდება და არც წონა.³

ამგვარი აუხსნელი მოვლენების ფონზე არც ის უნდა ჩანდეს უცნაურად, რომ შაჰრნუმ ფარსიფურის რომანს, რომელსაც ავტორმა „ხის სულის უბრალო და პატარა ამბები“ უწოდა, მეორე სათაური, „კაცები ქალების პირისპირ“, და ერთგვარი მეორე სიცოცხლეც აღმოაჩნდა.

ვინ არის შაჰრნუმ ფარსიფური?

ფარსიფურმა თეირანის უნივერსიტეტის სოციოლოგიის ფაკულტეტი დაამთავრა, შემდეგ საფრანგეთში, სორბონის უნივერსიტეტში შეისწავლა ჩინური ენა, კულტურა და ფილოსოფია. ის ერთხელ ისლამურ რევოლუციამდე მოხვდა ირანულ ციხეში, ისლამური რევოლუციის შემდეგ კი – ორჯერ. ბოლო პატიმრობა მისი წიგნის გამოცემას მოჰყვა, სათაურით „ქალები კაცების გარეშე“. ამ პატიმრობის შემდეგ საბოლოოდ დასახლდა საზღვარგარეთ, ამერიკის შეერთებულ შტატებში. აქტიურ ლიტერატურულ საქმიანობას ეწევა და მრავალი რომანისა და მოთხრობების კრებულის ავტორია. აი, რას ამბობს მწერალი წიგნის „ხის სულის უბრალო და პატარა ამბები“ წინასიტყვაობაში: „წიგნი 1978⁴ წელს დაიწერა... მაგრამ, სამწუხაროდ, არ გამოცემულა, რადგან უეცრად ყველაფერი შეიცვალა და მოვლენებმა რელიგიური შეფერილობა მიიღო. მერე კი ისე მოხდა, რომ სრულიად უმიზეზოდ

¹ მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ავსტრალიაში მცხოვრები შექუფე აზარის რომანი „მწვანე ალუჩის ხის ემანაცია“ და მისი ინგლისური თარგმანი, რომელიც აზიური ბუკერის პრემიის ნომინანტი გახდა.

² ასეთი ხვედრი არაერთხელ რგებია გოლი თარაყის ნაწარმოებებს.

³ ეს ბედი ერგო მაჰმუდ დოულათაბადის და მის ანტიისლამურ რომანს „პოლკოვნიკის მიმწუხრი“, რომელიც რამდენიმე ენაზე ითარგმნა (მათ შორის, ქართულად) და არაერთი ჯილდოც დაიმსახურა.

⁴ 1978 წელი – ირანის ისლამური რევოლუციის წინა წელი.

დამიჭირეს და ხანგრძლივი დრო ციხეში გავატარე. ამის გამოა, რომ რომანი ოცი წლის დაგვიანებით უცხოეთში დაიბეჭდა... ეს წიგნი ირანში გამოიცა ყალბი სათაურით – „კაცები ქალების პირისპირ“. ირანულ გამოცემაში ადგილები ამოღებულია, ადგილები – შეცვლილი და, შედეგად, წიგნი მთლიანად განადგურებულია“ [ფარსიფური 2012: 4-5].

ამ უცნაური და, გარკვეულწილად, სკანდალური ბედის მქონე რომანი ჩემი დაინტერესება სწორედ მისმა მეორე, ავტორის თქმით, ყალბმა სათაურმა გამოიწვია.

როგორც აღვნიშნე, ირანში მწერლის მესამე პატიმრობა და შემდეგ უკვე იძულებითი ემიგრაცია მისი რომანის „ქალები კაცების გარეშე“ გამოქვეყნებას მოჰყვა. საინტერესოდ მეჩვენა სხვა რომანის არსებობა დამაინტრიგებელი სათაურით „კაცები ქალების პირისპირ“, რომელიც, ფაქტობრივად, პირველ რომანთან გაპაექრების მცდელობა უნდა ყოფილიყო. თუმცა ირანის წიგნის მაღაზიებში რომანი თავისუფლად იყიდებოდა, თხზულებების თავად მწერლის მიერ შედგენილ ნუსხაში ასეთი სათაურის რომანი არ არსებობდა. რა უნდა ყოფილიყო ამის მიზეზი?

შაჰრნუშ ფარსიფური არ ასახელებს იმ გამომცემლის ვინაობას, რომელმაც ირანში წიგნი მწერლის ემიგრაციის შემდეგ გამოსცა. აღნიშნავს კი, რომ რედაქტორ-გამომცემელმა, თვითნებური გადაწყვეტილებით, გარდა სათაურისა, ცენზურის საამებლად ბევრი ეპიზოდი შეცვალა ან ამოიღო, რითაც ტექსტს გამოუსწორებელი ზიანი მიაყენა. ავტორმა, რომელმაც ეს ყველაფერი მხოლოდ წიგნის გამოცემის შემდეგ შეიტყო, თავისი უფლებების დაცვა ვერ მოახერხა, რადგან გამომცემელი გარდაიცვალა და ვერც თავად მწერალმა მოახერხა ირანში ჩასვლა. ერთადერთი, რითაც შეძლო ამ გაუგონარ საქციელზე ეპასუხა, წიგნის პირვანდელი – ავთენტური – სათაურით უცხოეთში გამოცემა იყო.

ასე გაჩნდა ორი რომანი და ორი სათაური. ერთი – ირანული ცენზურისთვის, დამაინტრიგებელი სათაურით: „კაცები ქალების პირისპირ“ და მეორე – მწერლისეული ვერსია მკითხველისთვის – სათაურით: „ხის სულის უბრალო და პატარა ამბები“.

ინკოგნიტოდ დარჩენილი გამომცემლისა თუ რედაქტორის სურვილი, გამოეცა ფარსიფურის რომანი, გასაგებია. ასევე გასაგებია, რატომ შეუჩია სხვა სახელწოდება. საქმე ისაა, რომ ფარსიფურის ყველაზე გახმაურებული და ყველაზე ფემინისტური რომანი „ქალები კაცების გარეშე“ ირანულმა ცენზურამ ანტიისლამურ რომანად შერაცხა, მისი გამოცემა და გაყიდვა აკრძალა, ავტორი დააპატიმრა, შემდეგ კი იძულებული გახდა, უცხოეთში ექებნა თავშესაფარი.

თუმცა უშუალოდ ისლამის საწინააღმდეგო რომანში არაფერია ნათქვამი, მაგრამ მისი შეუფარავი ფემინისტური სულისკვეთება – ქალის უფლებებისთვის ბრძოლა, მის მიერ საკუთარი იდენტობის დამკვიდრების მცდელობა და ამასთან დაკავშირებული ძიებები გახლავთ წიგნის თემები და ბუნებრივია, რომ ისლამურმა რეჟიმმა ის მიუღებლად მიიჩნია. მით უფრო, რომ წიგნში წამოწეულია ქალის სექსუალობის თემაც. როგორც ჩანს, სწორედ ამ ყველაფრის გათვალისწინებით იქცა „ქალები კაცების გარეშე“ სკანდალურ და სასურველ საგნად გამომცემლისთვის, რომელმაც გადანყვიტა, დასაბეჭდად

მომზადებული რომანის ამ წიგნთან ასოციაციური კავშირით მოეთბო ხელი. ამისთვის კი უკვე სათაურში უნდა ჩაედო ინტრიგა, რითაც რომანს პოპულარობისკენ გაუკვალავდა გზას.

საქმის ზნეობრივ მხარეზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, უცნაურია, რომ თვალთახედვის არიდან „გამორჩა“ ავტორი. ან იქნებ იმედი ჰქონდა, რომ ის ირანში კიდევ დიდხანს ვერ დაბრუნდებოდა?! არც შემცდარა. შაჰრნუშ ფარსიფური ირანში, სურვილის მიუხედავად, ჯერჯერობით არ დაბრუნებულა.

ამ წიგნის თავგადასავალი იმდენად დაუჯერებელი ჩანდა, ისიც ვიფიქრე, იქნებ ავტორი ამბავს აზვიადებდა და მთლად ასეც არ იყო საქმე.

რომანის ორიგინალური ვერსია, „ხის სულის უბრალო და პატარა ამბები“, რომლის მოპოვება საკმაოდ რთული აღმოჩნდა,¹ ლალად დაწერილი რომანია, რომელშიც ერთმანეთს ერწყმის ირანული პატრიარქალური სული და თანამედროვე ცხოვრების ეპიზოდები; სადაც მძლავრად იგრძნობა ფემინისტური ნაკადიც, შემოდის სექსუალობისა და სექსუალური ორიენტაციის თემაც. ამ თემებთან დაკავშირებული ზოგი საკითხი ირანში გამოცემულ წიგნში, სათაურით „კაცები ქალების პირისპირ“, გაუხსნელი და ბუნდოვანიც მომეჩვენა, მაგრამ არ გამკვირვებია. ირანული ცენზურის პირობებში ასეთი რამ სრულიად ბუნებრივ მოვლენად მივიჩნიე. სპარსული ლიტერატურის მკითხველი სტრიქონებს შორის კითხვისთვის მუდამ მზად უნდა იყოს და არის კიდევც.

რომანის ავთენტური, შვედეთში გამოცემული, ვერსიის გაცნობამ ავტორის სიმართლეში დამარწმუნა. კერძოდ, რომ თვითნებურმა ცვლილებებმა სრულიად შეცვალა და გაანადგურა წიგნი, რადგან ყველა ის ბუნდოვანება თუ გაუგებრობა, რაც დამახინჯებული ირანული გამოცემის ნაკითხვისას ჩნდება მკითხველში, იხსნება და გასაგები ხდება რომანის ორიგინალური ვერსიის გაცნობისას. თითქოს ფაზლის დაკარგული ნაწილები პოულობენ თავიანთ ადგილებს, ისე მთლიანდება მწერლის სათქმელი.

შაჰრნუშ ფარსიფურის რომანებში, როგორც წესი, ნარატივის მესამე პირის მთხრობელი წარმართავს. ეს რომანი კი მწერლის შემოქმედებაში ერთადერთია, რომელშიც მთხრობლად მამაკაცი გვევლინება. ვფიქრობ, ამის გამო დაარქვა ირანელმა გამომცემელმა მას „კაცები ქალების პირისპირ“, რითაც მიზანმიმართული ასოციაცია შექმნა რომანთან „ქალები კაცების გარეშე“.

ეს ორი რომანი ერთმანეთს არც თხრობის მანერით და არც პერსონაჟების ხასიათით არაფრით ჰგავს. მაგრამ არის მათ შორის გარკვეული მსგავსებაც, რაც, როგორც ჩანს, მოექცა კიდევ თვითნება რედაქტორის თვალთახედვის არეში: ორივე რომანში ჩანს სხვადასხვა სქესის პერსონაჟების დამოკიდებულება საკუთარი თუ საპირისპირო სქესის იდენტობისა და საზოგადოებრივი სტატუსისადმი. ერთ შემთხვევაში, მწერალი პერსონაჟი ქალების გამოსაკვეთად მხოლოდ ფონად იყენებს მამაკაც პერსონაჟებს, რითაც ამკვეთრებს წიგნის ფემინისტურ აქცენტებს, მეორე რომანში კი მამაკაცის თვალ-

¹ დიდი მადლობა ჩვენი კათედრის დოქტორანტს, ამჟამად ირანში საქართველოს საელჩოს თანამშრომელს, დაჩი უსტარაშვილს, რომელმაც დიდი ძალისხმევით ფასად მოიპოვა წიგნი.

თახედვით დანახულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მიმდინარე მოვლენების ფონზე მკაფიოდ იკვეთება ორივე სქესის ურთიერთობა და მათი სტატუსი.

შაჰრნუშ ფარსიფურის ფემინისტური სულისკვეთების „ქალები კაცების გარეშე“ რამდენიმე ცალკე სიუჟეტური ხაზის შემცველ ნოველას აერთიანებს და საბოლოოდ ერთ რომანულ ქარგას ქმნის. პერსონაჟი ქალების ცხოვრება სხვადასხვა გზით მიდის, თუმცა მათ ერთი რამ აერთიანებთ: ყოველი მათგანი საკუთარი ადგილისა და პიროვნების აღმოჩენისკენ მიდის და საბოლოოდ აღწევს კიდევ მიზანს. ეს მიზანი და გზა, მიზნისკენ სავალი, ყველა შემთხვევაში მისაღები და ზნეობრივი არაა, მაგრამ მწერლისთვის მთავარი ისაა, რომ ეს ქალები დამოუკიდებელ გადარჩევტილებას იღებენ, საკუთარ გზას ირჩევენ და ამ არჩევანში თავად არიან პასუხისმგებელნი.

„ხის სულის უბრალო და პატარა ამბები“, ერთი შეხედვით, ისლამური რევოლუციის წინა პერიოდის, ანუ ჯერ კიდევ შაჰის რეჟიმის ირანული ყოფის სურათებს შლის. კერძოდ, პატრიარქალური შეხედულებებისა და ახლად დამკვიდრებული მოდერნული ცხოვრების სინთეზის მცდელობას. უფრო ღრმად კი ეს რომანი მნიშვნელოვან ზნეობრივ საკითხებზე მსჯელობაა და, ამ თვალსაზრისით, ზოგადადამიანურ ფასეულობებს სწვდება.

რომანში საკმაოდ ვრცელადაა ნაჩვენები ყველა ის საზოგადოებრივი პრობლემა და შინაგანი შფოთი, რომელიც იმ დროს სუფევდა ქვეყანაში. წიგნში დასმული პრობლემები როგორც შაჰის რეჟიმის სინამდვილეს, ასევე, ნაწილობრივ, რევოლუციურ სიტუაციას აღწერს. რომანის ყალბ ვერსიაში, რომელშიც რედაქტორმა თვითნებურად და მიუღებლად შეიტანა შესწორებები, საზოგადოებრივი ვითარების ამსახველი ეპიზოდები თითქმის უცვლელადაა გადმოტანილი, რადგან ეს ყველაფერი შაჰის დიქტატურული რეჟიმის გამოვლინებაა და თითქოს არაფერი აქვს საერთო ისლამური რევოლუციის შემდგომ ვითარებასთან.

ერთადერთი შესწორება, რაც რედაქტორს ამ კუთხით ავტორისეულ ტექსტში შეუტანია, ბელადის საკითხს ეხება. პერსონაჟები მსჯელობენ, თუ რამდენადაა შესაძლებელი საზოგადოების ბრძოლა ცხოვრების შესაცვლელად უწინამძღოლოდ. ფარსიფურის ავთენტურ ტექსტში გამოყენებული ტერმინი „ბელადი“ ჩანაცვლებულია სიტყვით „ვინმე“. ბელადის ხსენება თავისთავად გამოიწვევდა აიათოლა ხომეინის ასოციაციას, რაც ისლამური რესპუბლიკისთვის სრულიად მიუღებელი იქნებოდა.

რომანში ჩანს ის უმძიმესი ატმოსფერო, რომელიც სუფევდა შაჰის ირანში და რომელიც კიდევ მეტად დამძიმდა ისლამური რევოლუციის შემდეგ.

რომანის ერთ-ერთი ცენტრალური ფიგურა, ჰოსეინი, პოლიტიკური შეხედულებებისა და აქტიურობის გამო ციხეში კარგა ხანს იჯდა. ციხის წამებამ თუმცა ვერ გატეხა, მაგრამ შიშის გრძნობა კი ჩაუნერგა: „ხანდახან შიშისგან სუნთქვა მეკვროდა. ამიტომაცაა, ქუჩაში რომ მივიღივარ, სულ უკან-უკან ვიხედები“ [ფარსიფური 2005: 124].

„იმ მესამე თვალის შიშით, რომელსაც უკვე მატერიალური სახე მიუღია და ადამიანის არსებაში მკვიდრად გამჯდარა,.. (კაცს) საკუთარ ოთახშიც კი ველარ მოუფხანია მშვიდად თავი“ [ფარსიფური 2005: 100].

ერთ-ერთი მეგობარი, ესფანდიარი, რომელიც თეირანის უნივერსიტეტში ლექციებს კითხულობს, საცხოვრებლად და სამუშაოდ ამერიკაში წასვლას

აპირებს, რადგან ირანში სტუდენტებს თავისუფლად ვერ ესაუბრება: „სერიოზული განხილვის დროს სამეცნიერო საუბრის მოკვეცა ახლო ნათესავთან თანაცხოვრებას ჰგავს, ამის ჩადენას ხომ სიკვდილი გიჯობს“ [ფარსიფური 2005: 114].

მთხრობელი კი ასეთ კომენტარს ურთავს: „ესფანდიარი კარგა ხანია, ამას სჩადიოდა და იძულებული იყო, საკუთარი თავისთვის ყოველდღიურად ეფურთხებინა“ [ფარსიფური, 2005:114].

ადამიანების დათრგუნვისთვის და მორჩილ ქვეშევრდომებად ქცევისთვის დამკვიდრებულ გზად ჩანს ე.წ. აღიარებითი ჩვენება, რომლის შემდეგაც ღირსებაშელახული კაცის ცხოვრებას ფასი ეკარგება.

ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა ორ მეგობარს შორის საუბარი, რომელიც არა მხოლოდ პოლიტიკას და საზოგადოებრივ ცხოვრებას, არამედ ადამიანების ზნეობრივ იდეალებსაც ააშკარავებს: „თუ ცოლ-შვილი და მშვიდი ცხოვრება გინდა, ძნელი მისაღწევი არ არის. ერთი „შეცდომის აღიარება“ დანერე და საუკეთესო სამსახური გექნება... ყველამ ასე გააკეთა“. ჰოსეინი კი პასუხობს: „არაფერი აღარ მექნება... ეს რომ გავაკეთო, იმას ნიშნავს, რომ სახლს, ცოლს და შვილს უნდა ვუღალატო. ესე იგი, არ შემიძლია, ისინი ვიყოლიო“ [ფარსიფური 2005: 209].

ამ საუბარში ყურადღებას იპყრობს აჰმადის მოკლე ფრაზა, რომელიც თითქოსდა სხვათაშორის მიება ძირითად სათქმელს, არადა, სწორედ ისაა მწერლის მთავარი აზრი: „ყველამ ასე გააკეთა“.

დიახ, ასე, როგორც ჩანს, ბევრი იქცეოდა. ბევრი იყო იძულებული, ასე მოქცეულიყო. გმირობას ყველას ვერ მოსთხოვ. არავისთვის უცხო არ არის, რომ ტოტალიტარულ სახელმწიფოებში, როგორც საბჭოთა კავშირიც გახლდათ, ამგვარი გზა სხვაგვარად მოაზროვნე ადამიანების მორჩილ მანქურთებად გადასაქცევად მიღებული და დამკვიდრებული იყო. ირანშიც ბევრი შემთხვევა ვიცი, როდესაც ქვეყნის საუკეთესო შვილებსაც მოუხდათ ასეთ ზნეობრივ კომპრომისზე წასვლა, რის შემდეგაც ფიზიკურად კი გადარჩნენ, მაგრამ მორალურად განადგურდნენ. ბევრი ქვეყნიდან წავიდა, თუმცა ვერც იქ ჰპოვა სულიერი სიმშვიდე; ზოგი დაავადდა და მოკვდა კიდევ.¹

ფარსიფურის რომანში იმაზეც ლაპარაკობენ, რომ ხშირად პოლიტიკურად „არასაიმედო“ ადამიანებს საფლავებიც არ გააჩნიათ. როგორც ჩანს, ეს არ არის მხოლოდ ისლამური რევოლუციის მიგნება. შაჰის რეჟიმის დროსაც იმავე მეთოდებით უსწორდებოდნენ განსხვავებული აზრის მქონეებს. „ბევრს საუბრობდნენ ყუმის მლაშე ტბაზე, რომელიც, თითქოსდა, უჭირისუფლო და უსახელო მიცვალებულების სამარედ იქცა“ [ფარსიფური 2012: 127].

საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარების საკმაოდ ტრაგიკული მხარეების ჩვენების გარდა, რომანი იმითაცაა საინტერესო, რომ მასში მრავლადაა

¹ ასე მოხდა გამოჩეული ირანელი მწერლის ყოლამჰოსეინ საედის შემთხვევაში, რომელმაც საკუთარ ზურგზე იწვინა ევინის ციხის სისასტიკე და ასეთ კომპრომისზე წასვლა მოუხდა. შემდეგ ემიგრაციაში დასახლდა, პარიზში გაატარა ცხოვრების უკანასკნელი წლები და, სამშობლოზე და, როგორც ჩანს, საკუთარ კომპრომისზე დარდის გამო ალკოჰოლს შეეფარა. მძიმედ დაავადებული, 50 წლის ასაკში იქვე გარდაიცვალა. საედი პერლაშეზის სასაფლაოზე, სადეე ჰედაიათის სიახლოვეს, დაკრძალეს.

ირანული ცხოვრების თანდათანობითი მოდერნიზაციის სურათები. ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია მოჰამად-ზადეს სახე არა მარტო გარეგნული, არამედ შინაგანი მახასიათებლების მიხედვით. ეს არის სტანდარტული ნიმუში სახელმწიფო მუშაკისა, რომელსაც პროგრესმა ცხოვრების შუა გზაზე მოუხსნო, რომელიც გაუცნობიერებლად ცდილობს, სიახლეს ფეხი აუწყოს, მაგრამ ვერც ძველ ცხოვრებასთან გაუწყვეტია კავშირი.

„ასეულოში“ [ფარსიფური 2005: 8-9]. მგონია, რომ ათი წელიც იქნება, რაც მოჰამად-ზადეს ოჯახი მეშჰედში გამგზავრებასა და ზღვაზე დასვენებას შორის ყრის კენჭს, რომელიც, როგორც წესი, ზღვის სასარგებლოდ წყდება ხოლმე. ეს თანდათანობითი ევოლუცია სახლის მონყობილობის შეუსაბამობაშიც იგრძნობა: ძვირფასი ქაშანური ხალიჩა... და უცბად: თერმომდევი პლასტიკატი დაფარული სასადილო მაგიდა; ქათუზიანის მიერ შესრულებული ჰაფეზის პორტრეტი შესასვლელში, მონალიზა აბაზანაში და პიკასო – სამზარე

მიუხედავად იმისა, რომ რომანში ბევრი საკითხია საინტერესო, დღეს ჩემი ყურადღების საგანი ერთი კონკრეტული თემაა. კერძოდ, საკითხი, რომლის გამოც, სავარაუდოდ, გამყალბებელმა გამომცემელმა სათაური შეცვალა. ეს გახლავთ ქალისა და მამაკაცის თვალთ დანახული საკუთარი და საპირისპირო სქესის იდენტობა.

რომანში, რომელშიც მთხრობელიც და მთავარი მოქმედი პირებიც მამაკაცები არიან, ქალი ავტორი ცდილობს, ობიექტურად და დამაჯერებლად დახატოს პერსონაჟების ფსიქოლოგია, არც გალანძლოს ისინი და არც შეაქოს. ვფიქრობ, ამის მოხერხება ძალიან ძნელი იყო. იქნებ შეუძლებელიც. და ვერ ვიტყვოდი, რომ ფარსიფურმა ჩანაფიქრი წარმატებით განახორციელა. რომანის კითხვისას ხშირად იგრძნობა, რომ ეს უფრო ქალის დამოკიდებულებაა მოვლენების მიმართ, ვიდრე კაცისა. მაგრამ უკვე ის ფაქტი, რომ მწერალმა რეალურად არსებული ვითარების მეტნაკლებად ობიექტური სურათების ჩვენება შეძლო, მკითხველისთვის მნიშვნელოვანია.

საერთო ბავშვობიდან მომავალი რამდენიმე მამაკაცის ცხოვრება სხვადასხვაგვარად ვითარდება და მოვლენებისადმი, მათ შორის, ქალის სტატუსისა და ადგილისადმი დამოკიდებულებაც ერთმანეთისგან განსხვავებული აქვთ. ესაა საკითხი, რომელიც ფემინისტი ფარსიფურის ყველა თხზულებაში აუცილებლად დგება ხოლმე, მაგრამ ამ რომანში მამაკაცები გამოხატავენ საკუთარ აზრებს.

რეალურად, რომანში აღწერილი ამბები ფაჰლავების დინასტიის უკანასკნელ გაელვებას, წინაისლამურ წლებს ასახავს. ესაა ქვეყნის ცხოვრებაში დასავლური ცივილიზაციის გავლენით მოტანილი არაერთი რეფორმისა და ცვლილების პერიოდი, როცა „ქალების დრო დადგა, ძალიან გააქტიურდნენ, ვეჭილები და მინისტრები გახდნენ“ [ფარსიფური 2005: 87].

აჰმადი, რომანის მთხრობელი, „თანამედროვედ მოაზროვნე“ კაცია. ჰყავს საყვარელიც და ამაში ვერც თავისთვის და, რაც მთავარია, ვერც თავისი საყვარლისთვის სათაკილოს ვერაფერს ხედავს. თუმცა წუთითაც კი ვერ უშვებს იმ აზრს, რომ ქალი, შესაძლოა, ცოლად შეირთოს. მის მიმართ ყოველგვარი უტაქტობა ნებადართულია, თუმცა თავად აჰმადი თავის ქმედებას შეურაცხყოფლად სულ არ აღიქვამს.

შამსის ყოფნა მის ცხოვრებაში ისეთივე ბუნებრივი და შეუმჩნეველია, როგორც ნებისმიერი ნაკეთის არსებობა, რომელიც, უბრალოდ, არის. უიმი-სოდ ვერ იცხოვრებ, მაგრამ მის ყოფნას ვერ გრძნობ. როდესაც ახალგაზ-რდა გოგონა, ჩიჩინი, რომელიც ჩვენს მთხრობელს ძალიან მოსწონს, ეკითხე-ბა, ჩემ გარდა ვინმე თუ გყავსო, სრულიად გულწრფელად პასუხობს, არაო. და თვითონვე იძლევა კომენტარს, რომელსაც, ვფიქრობ, თანამედროვე, თითქოსდა არცთუ მთლად პატრიარქალური ქვეყნის ალზრდილი ბევრი მამა-კაცი მოაწერდა ხელს და თავის ნათქვამში ქალისთვის შეურაცხმყოფელს გულწრფელად ვერაფერს დაინახავდა: „უყოყმანოდ ვუპასუხე, არა-მეთქი. ჩემი და შამსის ურთიერთობა შეყვარებულების ურთიერთობას სცდება. შამ-სი ჩემი ცხოვრების ნაწილია. ისევე, როგორც ნეკა თითი, რომელიც მუდამ არის და რომელზეც არ ვფიქრობ. შამსი, ფაქტობრივად, ჩემი სისხლის ნაწი-ლია, ძარღვებში მყავს. მის არსებობას აღიარება არ სჭირდება, მისი არსებო-ბა მუდმივია“ [ფარსიფური 2005: 78].

აჰმადის, და არამარტო მისი, ცნობიერებისთვის ქალი მეორეხარისხოვან არსებად ჩანს, თუმცა ამას არ აღიარებს. აჰმადს შამსის შინაგანი სამყარო და სურვილები არ აინტერესებს. ქალის არჩევანის არეალი შეზღუდულია. დარწმუნებულია, რომ თავად, როგორც მამაკაცმა, უკეთ იცის, რას უნდა ელოდოს ქალი ცხოვრებისგან და რისი იმედი შეიძლება ჰქონდეს. მისი სტა-ტუსი და მოქმედების სფერო უკვე დიდი ხანია, განსაზღვრულია. ჩიჩინიზე შეყვარებული აჰმადი ანგარიშმიუცემლად ცდილობს, როგორმე შამსი თავი-დან მოიშოროს. ოღონდ ისე, რომ კარგ კაცადაც დარჩეს და ვერც შამსი მიხ-ვედეს ვერაფერს. გამოსავლის სახით სრულიად უზნეო წინადადებას სთავა-ზობს: შამსიმ ჰოსეინთან, აჰმადის ბავშვობის მეგობართან, უნდა დაამყაროს სექსუალური ურთიერთობა, რათა იქნებ ჰოსეინი „მორცხვობის კომპლექ-სისგან“ განკურნოს. აჰმადს აზრადაც არ მოსდის, რომ ქალს შეურაცხყოფს, რადგან მასში ბუნებრივადაა გამჯდარი ქალზე კაცის დომინანტობის რწმე-ნა. ორშვილიან, ქმარსგაცილებულ ქალს რა არჩევანი შეიძლება ჰქონდეს? ის ასეთი წინადადებით კმაცოფილიც კი უნდა იყოს, რადგან ქალს უნდა სიამოვ-ნებდეს ნებისმიერი მამაკაცის ყურადღება.

თუმცა აჰმადი, თავისი თანაკლასელისგან განსხვავებით, რომელიც კა-ტეგორიულად აღნიშნავს, რომ განათლებამ ქალები გააფუჭა, ასე არ ფიქ-რობს, მაგრამ იმაში კი დარწმუნებულია, რომ ქალს მოკრძალებულობა მო-ეთხოვება. ლალ და თავისუფლად მოაზროვნე შეყვარებულს, ახალგაზრდა ჩიჩინის, უხსნის, როგორ უნდა მოიქცეს საზოგადოებაში: „ვიფიქრე... ქალის რეალურ სტატუსზე ვესაუბრო საზოგადოებაში... რომ ცოტა დაშინდეს და ასე დაუფიქრებლად არ გადაეშვას ხოლმე მოვლენების შუაგულში“ [ფარ-სიფური 2005: 63].

ქალების მხრიდან სერიოზულ საკითხებზე მსჯელობა და საკუთარი აზ-რის გამოთქმა მხოლოდ ღიმილს შეიძლება იწვევდეს. როდესაც ჩიჩინი მნიშ-ვნელოვან მოვლენებზე საუბრობს, აჰმადი სიყვარულით, მაგრამ ქედმაღლუ-რად პატარა ფილოსოფოსად მოიხსენიებს, რადგან ქალისგან „საკაცო“ სა-კითხების განხილვა სასაცილოა. ამიტომ გაცოცხლებული რჩება, როდესაც თანა-მოსაუბრე აღშფოთებით პასუხობს: „რატომ არ უნდა მქონდეს უფლება, სე-რიოზულად ვიმსჯელო? რადგან ქალი ვარ? შენზე პატარა თავი მაქვს?..

შენც სხვა ირანელ კაცებს ჰგავხარ. არ გინდა დაინახო, რომ ქალსაც შეუძლია აზროვნება. ეს შენს ბუნებაშია..." [ფარსიფური 2005: 227-228].

რა თქმა უნდა, ეს სიტყვები თავად მწერლის სათქმელია, რომელიც ასეთი დამოკიდებულების გამო ჯერ შაჰის ხელისუფლების მიერ, მერე კი ისლამური რეჟიმის ხელით იდევენებოდა. ის ხომ უკმაყოფილებას არა მხოლოდ ქალის შელახული უფლებების გამო გამოთქვამს, არამედ კაცის ხელშეუვალი სტატუსისა და მისი დაავადებული ცნობიერების წინააღმდეგაც; მთელი ირანული ადათებისა და პატრიარქალური მიმართებების გამო.

უნდა ითქვას, რომ რომანში დამაჯერებლადაა ნაჩვენები იმხანად ირანში არსებული სიტუაცია, საზოგადოებაში გენდერული როლების განაწილება და მათ შორის ურთიერთმიმართებები. მიუხედავად მოლოდინისა, რომ „ხის სულის უბრალო და პატარა ამბები“ მასკულინური რომანი უნდა იყოს, რადგან მასში მთავარი პერსონაჟი და მთხრობელი კაცია, ფარსიფური აქაც ქალი პერსონაჟების ხატვითაა გატაცებული და რომანის განწყობაც მკვეთრად ფემინისტურია.

პრაქტიკულად, წიგნში მხოლოდ ორი ქალი ჩანს, მაგრამ ორივე მნიშვნელოვანი პერსონაჟია და ორივე – რომანის იდეური ჩანაფიქრის განმახორციელებელი.

შამსის პერსონაჟში მნიშვნელოვანია, თუ როგორ აღიქვამს ის თავის იდენტობას და როგორია ის სინამდვილეში, ისევე საზოგადოებრივი ცნობიერებიდან გამომდინარე.

შამსი რეალურად დამოუკიდებელი ქალია და თავს ასეთადაც მიიჩნევს. თავად არჩენს შვილებს, რადგან იცის, გაყრილი ქმრის უფერული დახმარების იმედი ვერ ექნება. მისი მიმართება ზოგადად მამაკაცებისადმიც საკმაოდ ორჭოფულია, მათზე მაინცდამაინც მაღალი აზრისა არ არის და იცის, მეორედაც რომ გათხოვდეს, მაინც მხოლოდ თავის იმედზე მოუწევს ყოფნა. და, ყველაფერ ამის მიუხედავად, მაინც ემორჩილება ყველა წესსა და პირობითობას, რომელიც პატრიარქალურ სინამდვილეში საზოგადოების, კერძოდ კი, ამ საზოგადოების წამყვანი ნაწილის, მამაკაცების, მიერაა დამკვიდრებული.

ჩიჩინის პერსონაჟი შამსისგან ძალიან განსხვავდება. ის ბევრად უფრო ახალგაზრდაა და პატრიარქალური ზღუდეებისგან თავის დაღწევა, სილალე და თავისუფლება არა მარტო მისი აზროვნების წესისთვის, არამედ საქციელისთვისაც ბუნებრივია. ეს გოგონა არა დეკლარაციულად, არამედ უკვე ბუნებრივად, შინაგანი რწმენის შესაბამისად მიიჩნევს ქალს კაცის თანასწორად და ეს სილალე მის ნებისმიერ საქციელსა და სიტყვაში დაუფარავად ვლინდება.

ჩიჩინი სწორედ ის პერსონაჟია, რომელსაც მკითხველამდე ფემინისტური მწერლის სათქმელი მოაქვს: რომ ქალი არათუ მამაკაცის თანასწორია, არამედ სწორედ ის არის საზოგადოების ზნეობრივი საყრდენი და ხშირად მამაკაცზე უკეთ ახერხებს „ვაჟკაცური“ და მამაცური გადაწყვეტილებების მიღებას.

ფარსიფურის მიერ სხვა ნაწარმოებებშიც ხშირად ნახსენები საკითხი სიქალწულისა, ე.წ. უმანკოებისა, როგორც ჩანს, არცთუ ისე თითიდან გამოწვეული თემა იყო ამ პერიოდის ირანში და მწერალიც მას შემთხვევით ან მკითხველის დასაინტრიგებლად არ ეხება. ამ რომანში კი ეს ტაბუდადებული

პრობლემა ქალის პიროვნული ღირსებისა და ინდივიდუალური თვითმყოფადობის გამოვლინებასთანაა დაკავშირებული და მოულოდნელ ასპექტშია განხილული. აქ, ერთი მხრივ, საინტერესოა კაცის მიმართება ქალის სტატუსისადმი. კაცისთვის ნებისმიერი ქალის ქცევა სტერეოტიპულია და, თუკი ის „დასაშვებზე მეტ“ თავისუფლებას ავლენს საუბარსა და ქცევაში, ესე იგი, უპირობოდ მსუბუქი ყოფაქცევისაა. ამიტომ აჰმადი დაუფიქრებლად ამყარებს მასთან სექსუალურ ურთიერთობას. ჩიჩინის მიმართება ამ საკითხისადმი კი სრულიად არასტერეოტიპული და მოულოდნელია. როდესაც აჰმადი ჭკუას არიგებს, თუ გათხოვებას აპირებს, ასე არ უნდა მოქცეულიყავიო, ჩიჩინი საკითხს ასე სვამს: ბევრი კაცი იცი, რომელიც ქორწინებამდე შეურყენელი იყო? აჰმადის გულწრფელ პასუხზე, რომ ასეთ კაცს არ იცნობს, ქალი ლოგიკურ, თუმცა კაცისთვის სრულიად გაუგებარ კითხვას უსვამს: „*მე რატომ უნდა შევიტანო ჩემი უმანკოება იმ კაცის სახლში, ვინც თვითონ არაა უმანკო*“ [ფარსიფური 2012: 58]?

ჩიჩინისთვის უმანკოების დაკარგვა გაცნობიერებული აქტია – პროტესტის ფორმა, პიროვნულობის და ინდივიდუალობის გამოვლინება, რამდენადაც საზოგადოებრივი წესრიგის წინააღმდეგ მიდის. ის კარგავს მყიდველს, კარგავს სასაქონლო ფასს და საკუთარ, პიროვნულ, ღირებულებას იძენს: „*ქალი ადამიანი კი არა, ნივთია. უმანკოების მქონე ნივთი. მყიდველის მოსვლას უნდა ელოდოს, მყიდველისა, რომელიც მის უმანკოებას შეჰხარის. ამ მყიდველს უნდა მიეკედლოს. ჰოდა, თუკი მიეკედლება, აღარც გაახსენდება, რომ ოდესღაც საზოგადოებაში გარევა უნდოდა*“ [ფარსიფური 2012: 58].

აჰმადისა და ჩიჩინის დიალოგში თითქოს პატრიარქატი და თანამედროვეობა ეპაექრებიან ერთმანეთს:

„– ახლა რა ვენათ? გინდა, დავექორწინდეთ?“

– არა.

– აბა, რატომ დანეჭი ჩემთან?

– *სწორედ იმიტომ, რომ შენს ცოლობას არ ვაპირებ. კაცთან იმისთვის დანოლა, რომ ცოლად გაჰყვე, უზნეობა და ცბიერებაა*“ [ფარსიფური 2012: 60].

მამაკაცი პერსონაჟებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ფიგურაა ჰოსეინი, მთხრობლის ბავშვობის მეგობარი, რომელიც იდეალებისთვის ცხოვრობს და იბრძვის. რომანის ფინალში მის დაღუპვას ერთგვარი სიმბოლოს მნიშვნელობა ენიჭება. ესაა, თითქოს, ქვეყნის ღირსების, სინდისისა და ვაჟკაცობის ჩასვენება. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ამ სიკვდილს ყველა მამაკაცი პერსონაჟი მეტნაკლებად მშვიდად ეგუება. თუმცა ჰოსეინი უყვართ, მაგრამ მისი სიკვდილით სიმშვიდე უბრუნდებათ. ცხოვრებაში ძველი წესრიგი მყარდება – ჰოსეინის გამორჩეულობა არცერთს აღარ უნამლავს გუნებას. ის ხომ თითქოს თავისი არსებობით აგრძნობინებდა მათ, უიდეალოდ ცხოვრობთო [ფარსიფური 2005: 252]. მხოლოდ პერსონაჟი ქალებისთვის აღმოჩნდა ჰოსეინის სიკვდილი შეუგუებელი დანაკარგი. ჩიჩინი ქვეყნიდან წავიდა, შამსიმ კი მის სამახსოვროდ ეზოში ტირიფის ხე დარგო.

უნდა ითქვას, რომ თვითნება რედაქტორის ჩანაფიქრი, წარმოეჩინა ეს ნიგნი მასკულინური პრიმატის მცდელობად და ამით შეეპირისპირებინა რომანთან „ქალები კაცების გარეშე“, წარუმატებელი აღმოჩნდა. რომანში მასკულინური მხოლოდ თხრობის რაკურსი და პერსონაჟი მამაკაცების სიმრავ-

ლუა. სხვაფრივ, ეს არის მკვეთრად ფემინისტური განწყობილების ნიგნი, რომელშიც ქალია საზოგადოების მამოძრავებელი, მისი სულიერი საყრდენი და ზნეობრივი დვრიტა.

რომანის ირანული ვარიანტიდან, ცენზურის მოთხოვნების გათვალისწინებით, მთლიანად ამოღებულია ან, რაც კიდევ უფრო სავალალოა, ზოგიერთ შემთხვევაში რედაქტორის გემოვნების შესაბამისადაა შეცვლილი ჩიჩინისა და აჰმადის სასიყვარულო და სექსუალური ურთიერთობის გამომხატველი ფრაგმენტები. ამ ორი პერსონაჟის დიალოგებს კი საკვანძო მნიშვნელობა ჰქონდა რომანის იდეური ჩანაფიქრისთვის. ამდენად, გამომცემელმა დაარღვია არა მარტო მწერლის უფლებები, არამედ რომანის ძირითად ბირთვის მიყენა განუზომელი ზიანი.

ყველაფერ ამის გათვალისწინებით, ცხადი ხდება, რომ არათუ არ არსებობს ფარსიფურის ორი რომანი, სათაურებით „კაცები ქალების პირისპირ“ და „ხის სულის უბრალო და მარტივი ამბები“, არამედ არის მხოლოდ ერთი რომანი – „ხის სულის პატარა და უბრალო ამბები“ და მისი ირანული პაროდია – „კაცები ქალების პირისპირ“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ფარსიფური, შ. (2005/1383).

پارسی پور، ش. (2005 /1383). مردان در برابر زنان، تهران: نشر «شیرین»

ფარსიფური, შ. (2012).

پارسی پور، ش. (2012) ماجراهای ساده و کوچک روح درخت. استکهلم: نشر «باران».

ბაში, გ. (2006).

باشی، گ. (2006). ملاقات با شهرنوش پارسی پور در آمریکا. گفتگو. «زنستان»
اولین نشریه اینترنتی زنان.

<http://zanestan.iranianfeministmovementarchive.org/issue18/07,01,03,08,29,15> აღინუჯადი, ს. (2004).

علی نژاد، س. (2004). می خواهم به ایران برگردم. گفتگو با شهرنوش پارسی پور.
شنبه 20 نوامبر.

BBC. PERSIAN https://www.bbc.com/persian/arts/story/2004/11/041120_la-cy-parsipuriv

A contemporary Iranian writer Shahrnush Parsipur is an interesting representative of feminine literature.

She was kept in Iranian prisons several times: first during the Shah's regime, later – after the Islamic Revolution. Last time she was detained for having published a book of feministic nature entitled “Women without Men“. After this, the writer had to emigrate. Currently, she lives and works in the USA.

In 2005, her novel “Men versus Women“ was published. Based on the title, we can prove that this novel was an attempt of rivalry with “Women without Men“.

Interestingly enough, the list of Parsipur's novels compiled by the author herself does not contain a novel with such title. Instead, the list contains a novel “The Simple and small Adventures of the Spirit of Tree“. This novel was written by Parsipur before the Revolution, but, due to the revolutionary situation, its publication was delayed. The book was published in Sweden in 1999.

According to the author, the editor-publisher who issued this book in Iran after the author's emigration, changed the title and called the book "Men versus Women". Besides, the publisher extracted and altered many episodes, thus causing irreparable harm to the text. In order to protect her rights, the author published the book abroad, preserving its original, authentic title.

Thus, there appeared two versions of a single novel with two titles: the Iranian version with an intriguing title "Men versus Women" and the author's version under the title "The Simple and small Adventures of the Spirit of Tree".

The original version of the novel – "The Simple and small Adventures of the Spirit of Tree" – is a boldly written novel that combines the Iranian patriarchal spirit and episodes of contemporary life. The feminist current is felt very strongly. The writer also introduces the topic of sexuality and sexual orientation. Naturally, the version published in Iran was censored and this aspect of the novel was hidden and contracted.

In addition to acting deliberately and immorally, based on censorship and his own taste, the Iranian publisher extracted and changed the dialogues and fragments of crucial importance expressing the main idea of the book. In this way, the publisher violated the copyrights and caused irreparable damage to the nucleus of the book.

Thus, we cannot speak of two different novels by Shahnush Parsipur. There is a single novel called "The Simple and small Adventures of the Spirit of Tree" and its Iranian parody "Men versus Women".

ნინო დოლიძე
Nino Dolidze

**სიურრეალისტური სურათ-ხატები და მათი ფუნქცია
აჰმად ტაჰას (1952-) პოეზიაში**
**Surrealistic Images and Their Function in the
Poetry of Ahmed Taha**

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

საკვანძო სიტყვები: *სიუხეადიზმი, პოსტმოდერნიზმი, ახაბუდი პოეზია.*
Key words: *surrealism, postmodernism, Arabic poetry.*

გასული საუკუნის დასაწყისში პარიზში სასწავლებლად წასული ჯურჯ ჰანიანი (1913-1973) სიურრეალიზმის მამამთავრად წოდებულ ანდრე ბრეტონს (1896-2966) დაუახლოვდა. პარიზიდან დაბრუნებულმა 1939 წლის 9 იანვარს – ბრეტონის მიერ პირველი სიურრეალისტური მანიფესტის გამოცემიდან თხუთმეტი წლისთავზე – მან თავისუფლებისთვის მებრძოლი სიურრეალისტური ჯგუფი „ხელოვნება და თავისუფლება“ დააფუძნა. სიურრეალიზმი წმინდა სახელოვნებო მოძრაობა არც ეგვიპტეში ყოფილა. გარდა იმისა, რომ ის ასოცირდებოდა გრძნობებისა და აზრების შეუზღუდავად გამოხატვასთან, ჰქონდა ერთგვარი ამბიციაც, შეეცვალა ცხოვრება. ევროპულისგან განსხვავებით, მას საგანმანათლებლო მისიაც ეკისრებოდა.

დაჯგუფების მოღვაწეობამ დიდი გავლენა მოახდინა ეგვიპტის კულტურის დინამიკაზე მთელი მე-20 ს-ის განმავლობაში. მეორე მსოფლიო ომის დასრულების შემდეგ კაიროში კვლავ იმძლავრა სიურრეალისტურმა მოძრაობამ. 1946 წელს ფილოსოფოსმა ანვარ ქამილმა (1913-1991), რომელიც ჰანინთან ერთად თავიდანვე დაჯგუფების გამორჩეული ლიდერი იყო, დააარსა „პურისა და თავისუფლების ორგანიზაცია“, რითაც შეეცადა, პირველ სიურრეალისტთა მიერ დაწყებული საქმე გაეგრძელებინა. გამოსცა ჟურნალი „ათ-თატავურ“ (არაბ. *განვითარება*), სადაც იბეჭდებოდა სტატიები ქალთა უფლებების დაცვის, რელიგიური თავისუფლების და სხვ. შესახებ. ეს პერიოდული გამოცემა ერთი მხრივ, კოლონიალიზმს, მეორე მხრივ, დრომოჭმულ ტრადიციებს უპირისპირდებოდა. ქამილის მოღვაწეობის შედეგი იყო ის, რომ 1987-1991 წლებში კაიროში არაერთი სიურრეალისტური ნიგნი გამოიცა. ო. ბერანეკი ეგვიპტელ სიურრეალისტებზე დაწერილ ნაშრომში აღნიშნავს: „90-იან წლებში ეგვიპტელმა მოწინავე ხელოვანებმა თითქოს ხელახლა აღმოაჩინეს სიურრეალისტთა დაჯგუფების მემკვიდრეობა, რომელიც თანამედროვე ეგვიპტურ კულტურაში დღესაც ცოცხლობს, რაც უფრო ღრმა კვლევის საგანია“ [Beránek, 2005:220]

ამ ხელოვანთა შორის ერთ-ერთ მთავარ აქტორად შეიძლება მოვიხაზოთ პოეტი აჰმად ტაჰა, რომელიც ქამილს სრულიად შემთხვევით შეხვდა კაიროს ცენტრში მდებარე კაფეში ზაჰრათ ალ-ბუსთანი (არაბ. *ბალის ყვავილი*). თუ კაფე რიში ჯერ კიდევ მე-19 ს-დან ელიტარულ ლიტერატურულ ცენტრად ითვლებოდა, რომლის კედლებზე ახლაც ნახავთ იმ ცნობილი მწერლების ფოტოებს, იქ რომ იკრიბებოდნენ, ზაჰრათ ალ-ბუსთანი კულტურის მესვეურთა შეხვედრების ასევე ცნობილი ადგილი, თუმცა უფრო ე.წ. „აუტსაიდერების“ კაფე იყო. აჰმად ტაჰა თვლიდა, რომ ქამილი მას და მასზე უმცროს თაობას ნასერამდელ ეპოქასთან აკავშირებდა. ამიტომ განსაკუთრებულად აფასებდა მასთან მეგობრობას და განწყვეტილი ინტელექტურალური მოძრაობის გაგრძელებას ცდილობდა.

ტაჰა 1952 წლის 10 სექტემბერს კაიროს ერთ-ერთ რაიონში – *შუბრაში* დაიბადა. მამა, რომელიც ადრე გარდაეცვალა, პოეტი არ იყო, თუმცა პოეზიის მოყვარული გახლდათ. როგორც აჰმადის და იხსენებს, მათ ოჯახში ყოველ საღამოს ეწყობოდა ხმამაღლა კითხვა (იხ. <https://alketaba.com/%d8%a7%-d9%84%d8%b3%d9%86%d8%af/>) გარდა ყურანისა კითხულობდნენ ისეთი დიდი პოეტების ლექსებს, როგორებიც არიან ანთარა იბნ შადადი და აზ-ზაირ სალიმი, აბუ ზაიდ ალ-ჰალალი და ჰამზა-ლ-ბაჰლავანი, საყიდ ალ-იათიმი და

სხვ. დაწყებითი განათლება ტაჰამ ქუთთაბში¹ მიიღო. შესაძლოა, ამ ფაქტმა განაპირობა ის, რომ სამწერლო ენად სალიტერატურო არაბული აირჩია მაშინ, როცა უახლეს არაბულ მწერლობაში, განსაკუთრებით კი, ეგვიპტურ დრამატურგიასა და პოეზიაში დიალექტზე წერის ტენდენცია მძლავრობს – ფიქრობენ, ცოცხალი ენა უფრო უკეთ გამოხატავს გრძნობებსა და ემოციებს, ვიდრე ხელოვნურად შენარჩუნებული სალიტერატურო არაბული, საუკუნეების განმავლობაში რომ არ განუცდია ცვლილება, რაკი იგი ღმერთის წმინდა ენად მიიჩნეოდა. მართალია, დიალექტზე მწერალ შემოქმედებს მიაჩნიათ, რომ სასაუბრო ენას მეტი გამომსახველობითი ძალა აქვს, მაგრამ ტაჰასთვის სალიტერატურო არაბულზე წერას ხელი არასოდეს შეუშლია, აზრი გამოეთქვა ან მკითხველში ემოცია აღეძრა. მისი აზრით, შეუძლებელია, ლექსს მხატვრული ღირებულება მხოლოდ სასაუბრო ენაზე წერით შეუწარჩუნდეს [ტაჰა, 2010:7]

ხელმოკლე, მრავალშვილიან ოჯახში დაბადებული ტაჰა ჯერ კიდევ ოცი წლის იყო, „სამოცდაცამეტი წლის“² ომში რომ წაიყვანეს. ფრონტზე მძლავრად მუშაობდა. მაშინ გულანთებულ ნაციონალისტს პრეზიდენტ ჯამალ აბდ ან-ნასერისა სწამდა – სამხედრო ჟურნალ *ალ-ნასრში* (არაბ. „გამარჯვება“) სირიელი ნიზარ კაბანის³ მსგავს რომანტიკულ პოეზიას აქვეყნებდა ეპიკურ და ისტორიულ თემებზე. თუმცა, როცა უამრავი ადამიანი ტყუილ-უბრალოდ დაიხოცა მის თვალწინ, როცა დაინახა კლასობრივი განსხვავება სამხედრო ოფიცრობსა და რიგით ჯარისკაცებს შორის, საჯარისო ნაწილებში დაწერილი ლექსები თავადვე გაანადგურა. ტაჰას იმედი გაუცრუვდა არა მხოლოდ როგორც ნასერისტს. მან დაკარგა მარქსიზმის რწმენაც, რაც იმხანად ერთგვარი საყრდენი იყო ანტიამერიკული განწყობის ახალგაზრდა არაბებისთვის. საბჭოთა ჯარისკაცებთან ხანმოკლე ურთიერთობაც კი საკმარისი აღმოჩნდა სრული იმედგაცრუებისთვის. მიუხედავად იმისა, რომ ტაჰას, როგორც განათლებულ ჯარისკაცს, ოფიცრობისთვის ამზადებდნენ, 1975 წელს კარიერული წინსვლის ეს შესაძლებლობა მიატოვა და წერას მიჰყო ხელი. 70-იან წლებში მან სათავე დაუდო ყოველკვირეულ ლიტერატურულ შეკრებებს კაიროში, რომელიც თხუთმეტ წელიწადს გრძელდებოდა და რომლის წყალობით 70-იანელებმა უფრო ახლოს გაიცნეს ერთმანეთი. 1983 წელს თავად დააარსა ლიტერატურული ჟურნალი *‘ალამუ-ლ-ქათიბ* (არაბ. „მწერლის სამყარო“), ხოლო 1988 წელს – *ალ-ქითაბათუ ს-სავდა*’ (არაბ. „შავი მწერლობა“), რომელსაც მის მიერვე შექმნილი ლიტერატურული სახელოსნოს – *ალ-ასვათის* (არაბ. „ხმები“) სახელით გამოსცემდა. ის რეგულარულ შეკრებებს პარასკეობით ზამალიქში⁴, საკუთარ ბინაში მასპინძლობდა. ხშირად აძლევდა ინტერვიუს უცხოელებს, რითაც მთავრობის ყურადღება მიიპყრო.

¹ *ქუთთაბი* – დაწყებითი სკოლა, სადაც ყურანის კითხვას ასწავლიან

² „სამოცდაცამეტი წლის ომად“ მოიხსენიებენ შეტაკებას ეგვიპტე-სირიის კოალიციასა და ისრაელს შორის, რომელიც 1973 წლის 6 ოქტომბრიდან 26 ოქტომბრამდე გაგრძელდა. ამ ომში დამარცხების შედეგად არაბულმა მხარემ პირველად სცნო ისრაელის სახელმწიფო, რაც აჰმად ტაჰას მსგავს გულანთებულ ახალგაზრდებს დიდ იმედგაცრუებად გადაექცათ. ამავე ომს *ომ ქიფურის* ან *რამადანის* ომსაც უწოდებენ.

³ ნიზარ კაბანი (1923-1938) – სასიყვარულო რილიკით განთქმული სირიელი პოეტი

⁴ კაიროს ერთ-ერთი უბანი

პოლიტიკურმა ავტორიტეტებმა მიიჩნიეს, რომ ტაჰას ბინაზე შეკრებები რეალურად სხვა მიზანს ისახავდა. 1985 წელს პოეტს მოულოდნელად დაადგინეს თავს და ორი თვით დააპატიმრეს. გარდა ამისა, ბინა გაუჩხრიკეს და ნამუშევრები გაუნადგურეს. ჩხრეკისას წაღებული ხელნაწერები აღარ დაუბრუნეს. იმ წელს ყველას ასე დაესხნენ თავს, ვინც კი ხელისუფლებას აკრიტიკებდა, მემარცხენე იქნებოდა, ისლამისტი თუ ლიბერალი. მას შემდეგ, რაც ხსოვნა წაართვეს არაფრის გამო, სასონარკვეთილმა, იმედგაცრუებულმა და რწმენადაკარგულმა პოეტმა დროებით წერა შეწყვიტა.

სწორედ ამ მისთვის რთულ პერიოდში გაიცნო ტაჰამ ანვარ ქამილი. შეხვედრამ გავლენა მოახდინა მის შემოქმედებაზე, რადგან სწორედ მაშინ ეძებდა საკუთარ ენას, სტილს და ტრადიციული არაბული პოეზიის გავლენიდან თავის დახსნას ცდილობდა. მის ლექსებში სიურრეალიზმის ნიშნებიც ამ დროიდან ჩნდება. ტაჰამ სამთავრობო გამომცემლობებთან თანამშრომლობა შეწყვიტა. ახალი ლექსები ქამილმა დაუბეჭდა. პოეტმა ერთგვარი თავისუფლება მოიპოვა, თუმცა ეგვიპტის ლიტერატურული ელიტის აუტსაიდერად იქცა. მან არაერთი ლექსი უძღვნა უფროს მეგობარს, რომლის წასვლითაც როგორც თავად ამომბს, „მთელი ეპოქა დასრულდა“ (ტაჰა, 2017). ერთ-ერთი ასეთი ლექსია „უკანასკნელი ცეკვა ანვარ ქამელთან“:

*როგორც ყოველთვის,
მომავალშიც შენგან სულ ოდნავ განსხვავებული აზრი მექნება
ვინ უნდა მოკვდეს უფრო ადრე?
მარქსი,
თუ ქმარი იმ ქალისა, გვერდით რომ მიწევს?
ხაკისფერებში გამოწყობილი გენერალი
თუ გენერალი ჯინსიანი?
მაგრამ როს ღამე უკანასკნელ წუთებს დაითვლის,
ჩვენ შევთანხმდებით, რომ სუყველა გარდაიცვლება,
ჩვენ შევთანხმდებით და ყველაფერს მივუჩინებ ადგილს
მაშინ, როდესაც მომდევნო მიმწუხრს
ამ ცხოვრებიდან შენი ბოლო
და სამუდამო გამგზავრების ჟამი დადგება [ტაჰა, 2004:18]*

ეგვიპტელ პოლიტიკურ, კულტურულ ავტორიტეტთა მიერ ათვალწუნებული ახალგაზრდა პოეტი აშშ-ში გაემგზავრა. 1986-1993 წლებში ის ჩიკაგოსა და ოჰაიოში ცხოვრობდა და უნივერსიტეტში არაბულს ასწავლიდა. თუმცა ეგვიპტისგან შორს კომფორტულად ვერ გრძნობდა თავს. მარტოობისას უფრო გაბედულად დაიწყო თავისი, საკუთარი, სხვათა გავლენისაგან თავისუფალი ლექსების წერა. უცხოობაში არც არავინ ჰყავდა, ვისაც მათ წაუკითხავდა. იმ ლექსებს შორის, რომელიც ქამილს ჩიკაგოდან კაიროში გაუგზავნა, სიურრეალისტური ნახატის მსგავსი „არაბესკიცაა“:

*დგას არაბესკი, ვით დაბრკოლება ჩვენ და მათ შორის
მალე შთანთქავენ მას ქვემეხები, მაგრამ ლოცვა ისევ ალადგენს...
მის ხვრელებს გასწვრივ ერთმანეთს ცვლიან*

ხან სიკვდილი და ხან გენერლები,
თავის ქალები,
ნახევარმთვარეები,
სამშობლოები,
საბრძოლო მონყობილობები,
მეორე მხარეს კი თავს იყრიან
მცველები,
ბრმები,
კეთროვნები და სულელები,
ყოველი მათგანი მისკენ მიდის,
ყველა სხეული იქ გაიღვება,
ხოლო გული კი თითოეული
ინვება მასში. (ტაჰა, 2004:19)

აქ პირაპირ, გარკვევით არაფერია ნათქვამი, მაგრამ ცხადია, რომ ამ სტრიქონებს „ბროლის კოშკში“ გამოკეტილი პოეტი არ წერს. მას ნოსტალგია ანუხებს, მაგრამ ვერ ბრუნდება ქვეყანაში, სადაც თავისუფლად აზრის გამოთქმა პრობლემია. ეს ვითომ არაფრისმთქმელი ლექსი-ნახატი არაბული საზოგადოების ნაციონალური ხატია ისევე, როგორც არაბესკია მათი ეროვნული ღირებულების ერთგვარი სიმბოლო. სიურრეალისტური წარმოსახვები ამ შემთხვევაში ქვეცნობიერის ამოტივტივებასა თუ ცნობიერების ნაკადის გაყოლას კი არ ესწრაფვის, როგორც ეს ევროპელების შემთხვევაში იყო, არამედ პირველ რიგში რალაცის პირდაპირ ართქმას ცდილობს.

აჰმად ტაჰამ უარყო მაღალფარდოვანი ლექსიკა, ტრადიციული საზომები და ე.წ. არაბული ვერლიბრი. საკუთარ ენაზე ლაპარაკს მონატრებულს იდეალურ ფორმად მოეგონა პროზაული ლექსი (الشعر القصيدى), რომელიც ალბათ ყველაზე მეტად ჰგავს საუბარს. ასევე მნიშვნელოვანი იყო, მოექცნა ფორმა, რომელიც მას აზრის შეფარვით გამოთქმის საშუალებას მისცემდა. არც არატრადიციული მეტრიკული სისტემა, არც მარტივი ენა, არც სიურრეალისტური ფრაზები, როგორც გამოხატვის საშუალება, ტაჰას შემთხვევით არ შეურჩევია. ამ აზრამდე მისვლას დრო და ფიქრი დასჭირდა, ასევე მწარე გამოცდილებაც. თუ შემოქმედების სანყის ეტაპზე ის მეორე მსოფლიო ომამდე მოღვაწე რომანტიკოსი არაბი პოეტების გავლენას განიცდიდა, რომლებიც, ძირითადად, ე.წ. ტერფის კასიდას (قصيدة التفعيلة) წერდნენ (რასაც არაბულ ვერლიბრადაც მოიხსენიებენ ხოლმე), და თუ მხოლოდ გონება კარნახობდა, თავი დაექვრინა მაღალფარდოვანი ლექსიკისგან, თუმცა გრძნობით რომანტიკოსებზე მიჯაჭვულიყო, აშშ-ში ყოფნისას საკუთარ თავს დაუგდო ყური და ორწლიანი შემოქმედებითი პაუზის შემდეგ სადა ენით დაწერილი და სიურრეალისტური წარმოსახვებით გაჟღენთილი პოეზია დაიბადა. ამ პროზაული ლექსების დიდი ნაწილი უკმაყოფილებასა და კრიტიკას შეიცავს, თუმცა სათქმელს ბოლომდე არ გეუბნება. შერჩეულია თქმის არაპირდაპირი ფორმა, რაშიც გადამწყვეტი როლი ე.წ. სიურრეალისტურ ხატებს მიუძღვით. მაგ., ლექსში „კედლების იმპერია“ (ჩიკაგოში დაწერილი სერიიდან) გლახი, მეფე, გენერალი და დიქტატორი ქმნიან შუბრას სამეფოს სწორედ ისე, როგორც ეს იზმრათ:

ირიჟრაჟა...

გამოიღვიდა გლებმა,
მიმოიხედა...

ვერ დაინახა კვამლი სახლის სახურავებზე
და ვერც ინდიგო – გოგონების ლამაზ თავებზე,
ვერ გაიგონა ქალის სიმღერა,
ბავშვს რომ უმღერდა სიკვდილისგან გამობრუნებულს,
ველარც კაცები დაინახა,
ალარ მოესმა მათი ხველა, რომლის დროსაც
ცოლებს სუნი ამოსდიოდათ გულმკერდებიდან,
ვერ დაინახა ტრამვაი, რომელსაც უკან ბავშვები ეკიდნენ
და ვერც ეშმაკი, სიცილ-კისკისით რომ ბრუნდებოდა საფლავებისკენ...
აი, ამგვარად,
მან გადაწყვიტა, შეექმნა შუბრა
ზუსტად ისევე, როგორც ესიზმრა,
და იქმნა შუბრა.

კვლავ ირიჟრაჟა...

თავად მეფემ გამოიღვიდა,
მიმოიხედა...

ვერ დაინახა საფარველი ფაფუკ ლოგინზე
და ვერც მეზობელ ფანჯარაზე მოფრიალე დროშა იხილა,
ველარ იპოვა რბილი თედო თავის ფეხებთან
და ვერც წყალმცენარეებით მოხატული ხალიჩა,
ვერ გაიგონა დარაჯის ბურდღუნნი,
იარალის ჟღარუნნი.
აი, ამგვარად,
მან გადაწყვიტა, გამხდარიყო მეფე შუბრასი
ზუსტად ისევე, როგორც ესიზმრა,
და იქმნა შუბრას სახელმწიფო
ჩვილის არტახებითა და ქალის ცხვირსახოცებით
შეკონინებული დროშით.

კვლავ ირიჟრაჟა...

გენერალმა გამოიღვიდა,
მიმოიხედა...

ვერ დაინახა სანგარი თავის სანოლის მიღმა,
ველარც ქსოვილი ხაკისფერი – თავის სხეულზე
და ვერც ხანჯალი – ბალიშის ქვეშ.
ვერ დაინახა ის საზღვრები, რასაც იცავდა
და ველარც მტრები, მას რომ ებრძოდნენ,
და ველარც რუკა, რაზეც ჯოხით მიუთითებდა.
აი, ამგვარად,
მან გადაწყვიტა, გამხდარიყო გენერალი მთელი შუბრასი
ზუსტად ისევე, როგორც ესიზმრა.

იქმნა შუბრას გენერლობა,
მისი საზღვრები გადაიჭიმა სამხრეთით რამზესის ქანდაკებიდან
ჩრდილოეთით ვიდრე ტრამვაის გაჩერებამდე.

უკანასკნელად ირიჟრაჟა...
გამოიღვიძა დიქტატორმა,
მიმოიხედა...

ველარ იპოვა რევოლუცია,
მოსწავლეთა ჩანთებს რომ ამძიმებდა
და ველარც ომი სამოქალაქო,
კაფეების ყოველდღიურ კლიენტებს რომ ხოცავდა,
ველარ ნახა მოლაღატენი,
რომელთა მოსპობას თავად ლამობდა,
ვერც შეთქმულება –
საინფორმაციო საშუალებების მიერ ჩაშლილი.

ვერ გაიგონა მონოდება ხალხის მასებზე
და ვერც სიმღერა დიქტატორის დიდებასა თუ განდიდებაზე.
აი, ამგვარად,
მან გადაწყვიტა, რომ მეთაური გამხდარიყო მთელი შუბრასი
ზუსტად ისევე, როგორც ესიზმრა
და იქმნა შუბრა –
მესამე სამყაროს
სულ პირველი დედაქალაქი [ტაჰა, 2011:66]

არაცნობიერს და სიზმარს სიურრელისტთა შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობოდა. აქაც თითოეული პერსონაჟი მესამე სამყაროს დედაქალაქს საკუთარი სიზმრისეული წარმოსახვით ქმნის. ერთი შეხედვით რეალობისგან განყენებულ სახე-ხატებში, როგორიცაა მაგ., [კაცების] „ხველა, რომლის დროსაც ცოლების სუნი ამოსდიოდათ გულმკერდებიდან“, „ჩვილის არტახებითა და ქალის ცხვირსახოცებით შეკონინებული დროშა“ თუ „რევოლუცია, მოსწავლეთა ჩანთებს რომ ამძიმებდა“ და ა.შ., ჩანს ვითარების სიმძიმე, რომლისაგან თავის დაღწევა ეგვიპტეს დღემდე უჭირს.

არაბულ მწერლობაში ახალი არ არის სოციალურ-პოლიტიკური მოვლენების კრიტიკა სიურრეალისტურ-სიზმრისეულ ჩვენებებით. ის დამახასიათებელი იყო ე.წ. 60-იანელთა თაობის წარმომადგენელთათვისაც. როდესაც კოლონიზატორთა წინააღმდეგ მიმართული ახალგაზრდული საპროტესტო მოძრაობის, რევოლუციის შემდეგ ეგვიპტეში თავისუფლების ნაცვლად დიქტატორული მმართველობა დამყარდა, იუსუფ იდრისი (1927-1991), იდვარ ალ-ხარატი (1926-2015) და სხვები სიურრეალიზმის ნიშნებს, სიზმრისეულ ჩვენებებს, წარმოსახვებს აზრის შეფარვით გადმოსაცემად იყენებდნენ. მათ ნაწარმოებებში ზოგჯერ შეუძლებელიც კია რეალობის გამიჯნვა სიზმრისგან. (უფრო ვრცლად იხ. მოსიაშვილი, 2019) 60-იანელთა სიურრეალიზმი იყო არა მხოლოდ პოლიტიკური და კულტურული პროტესტი, მეორე მსოფილომის შემდეგ მომძლავრებულ კრიტიკულ რეალიზმსა (მოვალეობის ლიტერატურას) და გამოხატვის სოცრეალისტურ ფორმებს რომ უპირისპირდებოდა,

არამედ რეალობისგან გაქცევისა და სიყალბისათვის თავის დაღწევის საშუალება. 60-იანელებმა აქცენტი გარე სამყაროს აღწერიდან ადამიანის შინაგან სამყაროზე გადაიტანეს, რასაც ფოლკლორულ-მითოლოგიური სახეების წინ წამოწევა დაემატა. სიზმარი, წარმოსახვა, ეროტიკული სცენები, ალოგიკურობა, სიურრეალისტური სახეები თუ გამოხატვის ხერხები გახდა ის თავშესაფარი, სადაც ახალგაზრდა მწერლებს თავიანთი ნააზრების არაპირდაპირ გამოთქმა შეეძლოთ. ამით ისინი ცდილობდნენ ერთი მხრივ, ცენზურას, ხოლო მეორე მხრივ, მკაცრ რეალობას გაქცეოდნენ.

სწორედ ასეთია 90-იან წლებში შექმნილი აჰმად ტაჰაც შემოქმედებაც. არც ტაჰაა ტიპური სიურრეალისტი. მის პოეზიაშიც შეიძლება ვისაუბროთ მხოლოდ სიურრეალიზმის ნიშნებზე, აზრის გამოთქმის ერთ-ერთ საშუალებად რომ ქცეულა ტოტალიტარულ გარემოში. ამ პოეზიაშიც რეალურისა და ირეალურის მიჯნაზე აღმოცენებული სურათ-ხატები აზრის არაპირდაპირ გამოთქმის ფორმაა მხოლოდ. ტაჰას სხვა ლექსები, განსაკუთრებით კი, მისი მიძღვნილი ამა თუ იმ პირის მიმართ, სავსებით რეალისტურია. მაშასადამე, ტაჰა სიურრეალიზმს ირჩევს არა როგორც მსოფლხედვას, არამედ როგორც მხატვრულ საშუალებას. მისთვის მნიშვნელოვანია სიურრეალისტების წარმოსახვითი ენა. ამ არჩევანს კი თავისი პრეისტორია აქვს ეგვიპტეში არსებული სიურრეალისტური დაჯგუფებების სახით.

საქმე ისაა, რომ ჯურჯ ჰანინის მოღვაწეობიდან მოყოლებული სიურრეალიზმი კაიროს კულტურაში პროტესტის გამოხატვის და სიახლის დანერგვის სიმბოლოდ იქცა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სიურრეალისტური მიმდინარეობა ჯერ კიდევ მე-20 ს-ის 30-იანი წლებიდან გახდა კულტურულ ნოვაციებთან დაკავშირებული ფაქტორიც და აუცილებლად სათქმელის თქმის ხელოვნებაც. და თუ 40-იან წლებში ის ისევ პროგრესულად მოაზროვნებთან, კულტურულ ცვლილებებთან ასოცირებულ დაჯგუფებასთან იყო დაკავშირებული, 50-იან და 60-იან წლებში აზრის შეფარვით გამოთქმის საშუალებად გადაიქცა. იგივე ტენდენცია იჩენს თავს 80-იანი წლების ბოლოდან – სიურრეალისტური სამყარო სიმართლის შეფარვით თქმის, აზრის გამოთქმისა და თვითგამოხატვის საშუალებაა – ერთი მხრივ, ე.წ. აუტსაიდერთა პროტესტის ფორმა, მეორე მხრივ, ერთგვარი თავშესაფარი, სადაც ავტორები, რომლებიც არ მიიღო ლიტერატურულმა ელიტამ, კომფორტის ზონას კი არ ეძებენ – იქ კონფორმიზმის გამო კი არ ინაცვლებენ, არამედ უკმაყოფილებას გამოხატავენ.

მაგალითად, ტაჰას ლექსში „ამბავი“ სიურრეალისტურ ხატს ქმნის ასოებისა თუ სახელების მცველი, თაფლისა და ცომის აალებული ბურთები, უთავო და უტანო ქალები და კაცები, ჭრელი ამულეტები, ერთმანეთში გადახლართული ეპოქები, პანიკური შიშით მოცული ქალაქები, სულ სადღაც რომ მიიჩქარიან, რადგან ეშინიათ, რომ დრო არ ეყოფათ, ხოლო კოსმიური საზიდავი, რომელსაც პოეტი დედამიწისგან შორს მოისვრის, სავარაუდოდ, მისი ფიქრის, ცხოვრების საზიდავია:

*გადააქვს ერთ მწყემსს მთავრებილზე
თავისი კოსმიური საზიდავი,*

ჩაუჭიდა ხელი უხეში ბანრისთვის.
 შორდება იგი წრელ ამულეტებს
 და ჩივილს მტანჯველ ტკივილზე,
 კეტავს გალავანს არაბესკის
 და კეტავს მის მცველს,
 მცველს ასოების თუ სახელების.
 ტოვებს თავლის და ცომის ბურთებს აალებულებს,
 ტოვებს გზებსა და თავშესაფრებს,
 ქალებს და კაცებს უთავოებს და უტანოებს,,
 კეტავს მთვლემარეთ და კეტავს მშივრებს
 ნაწილებისგან შიშველ სხეულებს,,
 ავადმყოფებს თუ ექსტაზში მყოფთ
 უგერგილოებს...
 აი, ასე...
 გრძნობს ახლა მწყემსი ნეტარებას სიტყვებით უთქმელს
 და ისვრის ლასოს ქალაქებისკენ,
 რომლებიც პანიკური შიშით მოცულნი გარბიან სადღაც.
 მათი ეპოქები ერთმანეთში გადახლართულა
 და ეჩხება გალავნები გალავნებს, კედლები კედლებს:
 კაიროსი და მანილის
 ხიროსიმისა და ბეირუთის
 ბაღდადისა და სანტიაგოსი
 იოჰანესბურგისა და თელავის
 სწორედ ამ დროს...
 გრძნობს მწყემსი თრობას
 და ისვრის ლასოს მეორედ დროის მიმართულებით
 დროის, იმ დროის, დედამიწის გულს და კუდს რომ ჰყოფს
 და იჭერს ქალს, რომელიც თავისი კაცის სხეულის ნაწილებს
 ავროვებს ჭაობის შლამში
 ასევე კაცს, რომელიც თავისი ქალის სახელს კრეფს მეხსიერებაში
 ბი...იმ... თუ...
 ამგვარად
 აღწევს მწყემსი ორგაზმს
 და ეუფლება თავისი კოსმიური საზიდავის ხორცს
 და აგდებს მას
 დედამიწისგან ძალიან შორს [ტაჰა, 2004:19]

როდესაც აშშ-დან ახალდაბრუნებულ აჰმად ტაჰას თვალში მოხვდა ერთგვარი სტაგნაცია პოეზიის განვითარებაში, მან ახალგაზრდა შემოქმედები შემოიკრიბა და ჟურნალი ალ-ჯარადი (არაბ. „კალიები“) გამოსცა. პირველსავე ნომერში 60-იანელთა პროზაული ლექსები დაბეჭდა [Short, 2003:20]. თავადაც ხომ 50-იანელთა და 60-იანელთა შემოქმედებით იყო ნასაზრდოები და როგორც ნამდვილი პროტესტანტი მათი საქმის გამგრძელებლად მოგვევლინა. საქმე ისაა, რომ 60-იანებში პროზაულ ლექსს ლამის რევოლუციური დატვირთვა ჰქონდა. ტაჰას ეს ფორმა მარტო იმიტომ არ გამო-

უყენებია, რომ აშშ-ში ყოფნისას არაბულად ლაპარაკი მოენატრა და ყველაზე მეტად სწორედ პროზაული ლექსი ჰგავდა საუბარს. მიუხედავად იმისა, რომ არაბული პოეზიის განახლება გასული საუკუნის 20-იანი წლებიდან დაიწყო, განმახლებლებმა მე-20 ს-ის შუახანებამდე ტრადიციული ლექსის ლექსიკის გავლენიდანაც კი ვერ შეძლეს გამოსვლა. ამ კუთხით გარკვეულ წარმატებას რომანტიკოსებმა მიაღწიეს, თუმცა მეორე მსოფილო ომის შემდეგ არაბული ლექსი რეალისტური გახდა და ერთგვარ მოწოდებად იქცა. ფუნქციურ პოეზიას ხომ ენაც შესაბამისი აქვს?! ე.წ. მოვალეობის მწერლობის სამსახურში ჩამდგარმა პოეტებმა ტრადიციული ნიშნები შეინარჩუნეს, მაგრამ პოეტურობა დაკარგეს. ტაჰას აზრით, ლექსის ფორმის ფლობა (იქნება ეს არუდი¹ თუ ვერლიბრი) ან თუნდაც ენისა და ლიტერატურის კარგი ცოდნა თანამედროვე პოეტს ვერ შექმნის. ლექსში აზრის შესანარჩუნებლად აუცილებელია რიტმული საუბარი (الكلام الموزون المقفى). ეს იმ პოეტის საუბარია, რომელიც წერს და არ დეკლამირებს, თან არც ტრადიციულს უარყოფს. მისი ლექსი ეპოქის, ადგილისა და კონტექსტის გარეშე დაკარგავდა მნიშვნელობას, მაგრამ ლექსის დროებითობა, რომელიც მის სტრუქტურაში, ავტორის ხედვასა თუ მისი დროისა და სივრცის ლექსიკაში იმალება, სულაც არ არის ნაკლი. სწორედ უეპოქო, უადგილო ლექსი კარგავს განსაკუთრებულ აზრსა და ავტორის პიროვნულ ხედვას. ხედვის მქონე, ნამდვილი პოეტი თავის ლექსისთვის საგანგებო სტილს არ არჩევს. ის მისი ეპოქის საზოგადოდ მიღებული სტილით და ლექსიკით წერს. ის არის პოეტი ფორმის, მანერის / მანერულობის გარეშე [ტაჰა, 2010: 18]. ტაჰა, რომელიც არ არის მხოლოდ პოეტი, არამედ თეორეტიკოსიც, პროზაული ლექსის უპირატესობას მის ბუნებრიობაში ხედავს. ფიქრობს, რომ საზრისიანი პოეზიის მისაღებად ფორმისაგან გათავისუფლებაა საჭირო. იმავე აზრს ავითარებს დიალექტიზმების გამოყენებასთან დაკავშირებით: „რა უნდა ქნას პოეტმა, თუ მას მაღალ დონეზე, მხატვრულად წერა სურს? დიალექტს უნდა ერიდოს. არადა, ეს ყოველდღიური ცხოვრების ენაა. არც უამისობა გამოვა. ამიტომ მან თავი უნდა დააღწიოს სისტემას, რომელიც ჩანერამდე, დამწერლობამდე, ლექსის ზეპირად თხზვის ხანაში შეიქმნა როგორც დახვეწილი მეტყველების განუყოფელი ნაწილი“ [ტაჰა, 2010:10] მამასადამე, ნამდვილი პოეზია, რომელიც რეალობას ეხმიანება, ერთი მხრივ, უშუალო ენითა და ყოველდღიური სტილით უნდა გამოირჩეოდეს, მეორე მხრივ, უნდა გათავისუფლდეს იმ საზომებისგან, რომელიც ზეპირად თხზვის ხანაში შეიქმნა (იგულისხმება ისლამამდელ ეპოქაში შექმნილი არუდი). თუ არაბული ვერლიბრი ევროპული გავლენის შედეგი იყო, პროზაული ლექსი ფორმისგან სრულიად თავისუფალ პროტესტის პოეზიად მოგვევლინა.

სადა ენით, პოეტურობით, სიურრეალისტური ფერწერით აჰმად ტაჰას ლექსები იქმნება როგორც მხატვრული ტილოები, რომლებიც გასული საუკუნის 90-იან და 2000-იან წლებში 30-იანი წლების მიწურულს დაარსებული სახელოვნებო დაჯგუფების გამოძახილად იქცევა. ის აგრძელებს ჰანინის, ქამილის, 50-იანელთა და 60-იანელთა ტრადიციას და სიურრეალისტურ ტენ-

¹ არუდი – არაბული ლექსთწყობის სისტემა, რომელიც ისლამამდელ ხანაში, ზეპირი პოეზიის არსებობისას ჩამოყალიბდა.

დენციებს უბრუნდება არა იმიტომ, რომ პოსტმოდერნული ეპოქის შვილია და რომელიმე უკვე არსებული მიმდინარეობა ან ფორმა აუცილებლად ახალ კონტექსტში უნდა გამოიყენოს, არამედ იმიტომ, რომ წინამორბედთა წყალობით მე-20 ს-ის ეგვიპტურ კულტურაში სიურრეალიზმი იქცა საპროტესტო ენად, თავშესაფრად და თვითგამოხატვის სპეციფიკურ საშუალებად. ამ უკვე ჩამოყალიბებულ ტრადიციას კი ტაჰა თავისი საინტერესო და თვითმყოფადი პოეზიით აგრძელებს. როგორც მისი ლექსის ფორმა (*პროზაული ლექსი*), ისე გამოხატვის სიურრეალისტური საშუალებები პირველ რიგში უკავშირდება პროტესტს და ჰანინის და ქამილის ხედვის გაგრძელებად გვევლინება. თუ ევროპელი სიურრეალისტები ცნობიერების ნაკადს მიჰყვებოდნენ, ეგვიპტეში ქვეცნობიერის წინ წამოწევა არასოდეს ყოფილა მთავარი. თუ საფრანგეთში სიურრეალიზმი როგორც პროტესტის ენა 60-იანი წლების ახალგაზრდული გამოსვლებისას გაიხსენეს მხოლოდ, ეგვიპტეში ის ახსოვთ 80-იან და 90-იან წლებშიც, რადგან პროტესტის ენაზე საუბარი აქ ისევე აქტუალურია. ევროპაში 60-იანელთა დემონსტრაციებმა დემოკრატია მოიტანა, კაიროში კი მუბარაქის ეპოქაშიც ცენზურა ყვაოდა. ამ თვალსაზრისით ეგვიპტეში ფაქტობრივად 30-იანი წლებიდან არაფერი შეცვლილა. ამიტომ როდესაც ვმსჯელობთ სიურრეალიზმის გავლენაზე მე-20 ს-ის ეგვიპტურ კულტურაში, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ აქ მთავარი არის არა არაცნობიერის დომინირება, არამედ სიზმრისეული ჩვენებების, წარმოსახვების და ზოგადად, სიურრეალისტული ენის როგორც საშუალების გამოყენება.

ტაჰას აზრით, 2011 წლის 25 იანვარს ეგვიპტეში მოხდა წინააღმდეგობა და არა რევოლუცია. (ტაჰა, 2017) რეალური ცვლილება ქვეყანაში ჯერ არ მომხდარა – ცენზურა ყველას აკონტროლებს, თავისუფალი სიტყვა შეზღუდულია, შემოქმედები ისევე საზღვარგარეთ გარბიან. ტაჰას სიურრეალისტური ხატებით სავსე პოეზია კი რჩება როგორც პროტესტის მშვენიერი ფორმა ამ რეალობაში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- მოსიაშვილი, თ (2009): *სიურრეალისტური ნაკადი მე-20 საუკუნის არაბულ პროზაში*, სადისერტაციო ნაშრომი, თბილისი.
- ტაჰა, ა. (2004): ლექსები „მეთევზე“, „ამბავი“, „არაბესკი“, „უკანასკნელი ცეკვა ანვარ ქამელთან“, არაბულიდან თარგმნა ნ. დოლიძემ, უ. „არილი“, №2, გვ. 18-19
- ტაჰა, ა. (2011): კედლების იმპერიაში გამომწყვდეული პოეტი, ლექსები „კედლების იმპერია“, „გადასახლების ადგილი“, „ოცნება“, ჩანახატი „ამბავი“, არაბულიდან თარგმნა ნ. დოლიძემ, „ქართული მწერლობა“, აპრილი, გვ. 66-69
- ბერანეკი, ო., (2005): Beránek, O., *The Surrealist Movement in Egypt in the 1930s and the 1940s*, Arcive Orientální 73, pp.203-222
- ალენი, რ. (2000): Allen, R., *An Introduction to Arabic Literature*. Cambridge University Press
- სთარქი, პ. (2006): Starkey, P. *Modern Arabic Literature*, Edinburgh University Press
- უოფენდენი, რ. (1999): Richard Woffenden talked to Ahmad Taha, *Private Taha and the locust kids, Literary Enemy Number One*, Cairo Times, 11-24 November, pp. 22-25
- შორთი, რ. (2003): Short, R. 'The Politics of Surrealism, 1920-36', in R. Spiteri and D. La Coss (eds.), *Surrealism, Politics and Culture* (Hants and Burlington: Ashgate Publishing), pp.18-36
- ტაჰა, ა. (1992):48 الطاوله، أحمد طه، القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب،

- أحمد طه، من الانشاد إلي الكتابة، مجلة "الكتابة السوداء"، مطبوعات الملتقى الثاني لقصيدة النثر، 3-19 (2010): 3-19.
- أحمد طه، ملف خاص، 25.04 (2015): <https://alketaba.com/25.04>.
- أحمد طه شاعر خارج حدود البلاغة، الخليج، 21.07 (2017): <https://www.alkhaleej.ae/21.07>.
- جورج حنين، أجراس بال لأراجون، مجلة "أنيفور"، عدد فبراير (1935): 336-360.

The activities of Georges Henein (1913-1973) in the 30s and 40s of the 20th Century largely influenced Egyptian culture. Art and Liberty Group not only tried to change views, but it had educational function as well.

If in Paris Surrealists' language of protest became important during the demonstrations in 60s, in Egypt it's important till today. In 40s thanks to Bread and Freedom Group established by Anwar Kamel (1912-1991) Surrealistic movement was still connected with cultural progress. As for 50s and 60s it became important in post-revolution Egypt as the form of expression under the censorship (Idris, Kharrat). We can observe the same tendency by the end of 80s and in 90s. The language of Surrealism is the means to tell the truth indirectly.

During the 1990s, the heritage of the Surrealist group was discovered by the then current generation of Egyptian avant-garde artists and writers. This heritage is still vivid in contemporary Egyptian cultural life and its incorporation of Surrealism and other art movements deserves greater study, – remarks O. Beranek in his research about Surrealism in Egypt.

Ahmad Taha is one of these avantgarde poets who used surrealist ways of expression by the end of 80s, in 90s and in 2000s. Unfortunately, his poetry hasn't been the special interest of scientific study before. The analyze of his poems makes clear that:

1) He uses *prose poem* which is direct influence of surrealist groups' ideas as it's known that they rejected traditional poetic clichés and underlined the necessity of renovation of poetic forms. In the 50s and 60s this form appeared as some kind of protest as well;

2) He uses surrealist images but he isn't a typical surrealist poet who follows the stream of consciousness etc. Surrealist language and form of expression is a kind of protest, on the one hand, and a shelter, on the other. He needs this shelter not as a comfort zone where one can run away from reality but as possibility to voice his discontent by indirect language.

Ahmad Taha met Anwar Kamel in one of the Cairo's cafes *Zahrat al-Bustan* and received the legacy of Egyptian surrealism to make it important again. He issued journal *Al-kitabatu-s-sawda'*, where one can find his theoretical articles too about the new forms of verse and surrealist means of writing. So, he is as a poet with the theoretical background, who continues activities of Henein in postmodern times as well.

ნინო ეჯიბაძე
Nino Ejibadze

VIII თემა არაბულში – მდგრადი თანხმოვნის ინფიქსაცია?
Form VIII in Arabic – Infixation of a Stable Consonant?

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

საკვანძო სიტყვები: *აზბუდი, გრამატიკა, დერივატიული სისტემა.*
Key words: *Arabic, grammar, derivative system.*

არაბული ენის მორფოლოგიაში დერივაციულ თემათა სისტემა იკავებს ღერძულ, საკვანძო პოზიციას. წარმოების ტიპების მიხედვით აქ შეიძლება გარკვეულ დაჯგუფებათა გამოყოფა.

უფრო დეტალურად:

წარმოები თემების ფორმირებაში ფუნქციონირებს ხმოვნითი მოდელების სხვადასხვა ტიპი, რომლებშიც მუდმივია ხმოვნები და მათი თანმიმდევრობა [დასაშვებია ხმოვანთა სიგრძის ვარირება; იხ.: ეჯიბაძე 2023:236]:

თემა	პერფ. აქტ.	პერფ. პას.	იმპერფ. აქტ.	იმპერფ. პას.
პირველი ტიპი				
II	-a-a-	-u-i-	yu-a-i-	yu-a-a-
III	-ā-a-	-ū-i-	yu-ā-i-	yu-ā-a-
IV	a--a-	-u--i-	yu - -i-	yu- -a-
მეორე ტიპი				
V	-a-a-a-	-u-u-i-	ya-a-a-a-	yu-a-a-a-
VI	-a-ā-a-	-u-ū-i-	ya-a-ā-a-	yu-a-ā-a-
მესამე ტიპი				
VII	i-a-a-	u-u-i-	ya-a-i-	yu-a-a-
VIII	i-a-a-	u-u-i-	u-u-i-	yu-a-a-
IX	i-a-a-	u- -i-	ya- -a-	yu- -a-
X	i-a-a-	u-u-i-	ya-a-i-	yu-a-a-

მაგრამ ზემოთ წარმოდგენილი სქემა არის თემათა წარმოების ერთი მხარე.

გარდა ამ, ტრანსფიქსული ხასიათის, ხმოვნითი მოდელებისა, თემათა ფორმირებაში მონაწილეობას იღებს ასევე თანხმოვნითი ელემენტებით წარმოდგენილი აფიქსაცია. ეს აფიქსაცია დიდწილად განაპირობებს თემათა შინაარსობრივ ელფერს; ამ შინაარსობრივი ელფერის გადმოცემისთვის ხმოვნებს, რომლებიც შეიძლება ახლდეს ამ თანხმოვნებს, არ აქვთ მნიშვნელობა [ეჯიბაძე 2023: 235], ძირითადი სემანტიკური დატვირთვა მოდის თანხმოვნებზე. ეს აფიქსებია: ფორმანტები t, n, რომლებიც განაპირობებენ უკუქცევითი მნიშვნელობის გამოხატვას არა მხოლოდ არაბულში, არამედ სემიტურში ზოგადად [შდრ Гранде 1963:137]; ფორმანტი s და მისი შემდგომი რედუქციის პროდუქტი ჰამზა, რომლებიც გამოხატავენ კაუზალურ შინაარსს. ყველა ეს ფორმანტი არის ცნობილი ჯერ კიდევ პრეკლასიკური პერიოდიდან და პრეფიქსურია.

უფრო დეტალურად:

V და VI თემებს აწარმოებს პრეფიქსი t-, რომელსაც სალიტერატურო ენაში მოსდევს ხმოვანი -a- (tafa‘al^a, tafa‘al^a), ხოლო დიალექტებში – წინ უსწრებს ხმოვნები -i ან e-, ხოლო ზოგჯერ სულაც უხმოვნოდ არის წარმოდგენილი (itfaddal/etfaddal/tfaddal „ინებე“). ყველა ასეთი ფორმა ერთმანეთის მიმართ არის ფუნქციურად იდენტური და მხოლოდ სოციოლინგვისტური ხასიათის განსხვავებას გვაძლევს. ეს ხმოვნები ემსახურებიან წარმოთქმის გამარტივებას, იმ რეალობას, რომ არაბულს (სემიტურს) ურჩევნია, თუ სიტყვა იწყება CV- ან VC- კომპლექსით (და არა – CC- კომპლექსით).

VII თემაში გვაქვს უკუქცევითი მნიშვნელობის პრეფიქსი n-, რომელსაც წინ უსწრებს i- (იმავე პროთეტული ფუნქციით): inkasar^a „გატყდა“. სხვათა შორის, ფაქტს, რომ რეალურად შინაარსობრივი ფუნქციური დატვირთვის მქონეა მხოლოდ თანხმონითი ელემენტი, ადასტურებს ისიც, რომ ასეთი ხმოვანი ყოველთვის ჩავარდება („გადავა“ waṣla-ში), თუკი მას წინ ხმოვანი უძღვის: fa-nkasar^a „და გატყდა“.

X თემაში გვაქვს ერთდროულად ორი პრეფიქსი: s- და t-. ამათგან s თავისი წარმოშობით არის პრეკლასიკური ṣ > s. სხვა სიტყვებით, ჩვენთვის დღეს ცნობილი istaf^aal^a პრეკლასიკურ ხანაში taṣafa^aal^a ფორმით ფუნქციონირებდა [შდრ Юшманов 2017:24]: taṣafa^aal^a > tasafa^aal^a; ამის შემდეგ მოხდა მეტათეზისი: tasafa^aal^a > satafa^aal^a. რადგანაც sa- და is- პრეფიქსები ფუნქციურად იდენტურია (იხ. ზემოთ), სალიტერატურო ენაში დამკვიდრდა ერთ-ერთი მათგანი, ფორმით is-: istaf^aal^a.

IV თემის მანარმოებელია ჩვენთვის სალიტერატურო ენიდან ცნობილი 'a- პრეფიქსი, რომელშიც ძირითადი თანხმონითი ელემენტი ასევე კაუზალური ṣ(a)-ს რედუქციის შემდგომი საფეხურია: ṣ > s > h > ჰამზა: ṣafa^aal^a > safa^aal^a > hafa^aal^a > 'afa^aal^a > 'af^aal^a [შდრ Юшманов 2017:24].

II და III თემები, როგორც ცნობილია, იწარმოება ამგვარი ფორმანტების გარეშე: R₂-ის გემინაცით (გაძლიერებით; fa^aal^a) და R₁-ის ხმოვნის დაგრძელებით (fā^aal^a).

გამოდის, რომ ძირითად ნანარმოებ თემათაგან პრეფიქსული ხერხითაა ფორმირებული თანხმონითი ფორმანტით ნანარმოები ყველა თემა, გარდა VIII თემისა, რომელშიც გვაქვს ინფიქსაცია: if-t-a^aal^a.

ზოგადად, არაბულში ინფიქსური წარმოება შესაძლებელია; სწორედ ასე იწარმოება XII, XIII, XIV და XV თემები: XII- if^aaw^aal^a, XIII- if^aawwal^a, XIV- if^aanlal^a, XV- if^aanlā. ამ თემებში ინფიქსებად გამოდიან თანხმონენები w და n.

აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ არაბულში ფუნქციონირებს თანხმომოვანთა ერთი ჯგუფი, რომლებსაც შეიძლება პირობითად „ამორფული“ თანხმონენები ვუნოდოთ: ესენია „სუსტი“ თანხმონენები w, y, ასევე ჰამზა, n, h. ეს თანხმონენები ადვილად ჩაენაცვლებიან, ადვილად ამოვარდებიან სიტყვის შედგენილობიდან ან ადვილად ჩნდებიან მასში. ამგვარი თანხმონენების ინფიქსაცია ხშირია ენაში, არა მხოლოდ ზმნებში, არამედ სახელებშიც [„ამორფული თანხმონენებისთვის“ დეტალურად იხ.: ეჯიბაძე 2023: 79-93].

სრულიად სხვა საკითხია ისეთი მდგრადი თანხმონის ინფიქსაცია, როგორცაა არაბულში t. რამდენადაც მახსენდება, VIII თემა მდგრადი თანხმონის ინფიქსირების ერთადერთი შემთხვევაა ენაში. და ამას ახსნა უნდა მოეძებნებოდეს.

მართლაც, პრეკლასიკურ ვარიანტში არ არსებობდა ასეთი ინფიქსური ფორმა. სამაგიეროდ, არსებობდა ფორმა tafa^aal^a, რომელიც პირველი, ამოსავალი, თემის უკუქცევითობას გადმოსცემდა [Юшманов 2017:24]. ეს პრეკლასიკური ვარიანტი შემოინახეს არაბულმა დიალექტებმა: itfa^aal. როგორც ზემოთ ვნახეთ, itfa^aal და tafa^aal^a ფუნქციურად ტოლფასი ფორმებია. შესაბამისად, პრეკლასიკური tafa^aal^a და თანამედროვე itfa^aal ერთი და იგივეა.

ჩვენ ზემოთ უკვე ვნახეთ, რომ X თემაში გვექონდა მეტათეზისის შემთხვევა: tašafa'al^a > tasafa'al^a > satafa'al^a / istaf'al^a. ზოგადადაც, მეტათეზისის შემთხვევები არაბულში ცნობილია: mil'aqa^{lun} > ma'laqa^{lun} „კოვზი“, salahfāt^{lun} > suḥāfa^{lun} „კუ“ და სხვ. ასეთივე მეტათეზისი უნდა მომხდარიყო tafa'al^a ფორმაში: tafa'al^a > *fata'al^a > ifta'al^a. შესაბამისად, გამოდის, რომ ჩვენი „გამონაკლისი“ მდგრადი t-ს ინფიქსაცია ამოსავალ ვარიანტში სულაც არ არსებობდა, არამედ, გვექონდა არაბულისთვის ჩვეულებრივი სუფიქსური წარმოება უკუქცევითი t- ფორმანტით. ხოლო მეტათეზისმა მოგვცა ინფიქსაციის ილუზიის ეფექტი.

ზემოთ წარმოდგენილ ხმოვნით მოდელთა დაჯგუფებებში VII და VIII თემა ერთად ხვდება: inf'a'al^a, ifta'al^a. ერთად ხვდებოდნენ ისინი პრეკლასიკურ ვარიანტშიც: nafa'al^a, tafa'al^a და ორივე მათგანი პირველი ამოსავალი თემის უკუქცევითობას გამოხატავდა. კიდევ ერთი თანმხლები საკითხია, რატომ გახდა საჭირო უკუქცევითობის ორი შესატყვისი I თემისთვის, მაშინ, როდესაც ყველა დანარჩენს მხოლოდ თითო უკუქცევითი შესატყვისი შეესაბამებოდა? საქმე ისაა, რომ პირველი თემა ხასიათდება სემანტიკური განფენის ყველაზე დიდი მრავალფეროვნებით; შესაბამისად, მხოლოდ ერთი ტიპის უკუქცევითი ელფერი არ აღმოჩნდა საკმარისი, და მოხდა ფუნქციათა დისტრიბუცია: nafa'al^a – თვითონ, tafa'al^a – თავისთვის [Юшманов 2017:24].

საბოლოოდ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ა) VIII თემა, რომელიც მდგრადი თანხმოვნის ინფიქსაციის გამონაკლისია სალიტერატურო ენაში, თავისი წარმოშობით პრეფიქსური წარმოებისაა, და ბ) ამ პრეფიქსური წარმოების ვარიანტს ინახავენ არაბული დიალექტები itfa'al თემის სახით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ეჯიბაძე, ნ. (2023). არაბული ენის გრამატიკა. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.
Гранде, Б. М. (1963). Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, Москва: Издательство восточной литературы.
Юшманов, Н. В. (2017). Грамматика литературного арабского языка, Москва: ЛКИ.

In the morphology of the Arabic language, the system of derivative forms occupies an axial, key position. Depending on the type of production, certain groups can be distinguished.

In more detail:

Different types of vocal models function in the formation of derivative forms, in which the vowels and their order are constant [variation of vowel length is allowed; see: Ejibadze 2023: 236]:

form	perf. act.	perf. pas.	imperf. act.	imperf. pas.
		first type		
II	-a-a-	-u-i-	yu-a-i-	yu-a-a-
III	-ā-a-	-ū-i-	yu-ā-i-	yu-ā-a-
IV	a--a-	-u--i-	yu - -i-	yu- -a-
		second type		
V	-a-a-a-	-u-u-i-	ya-a-a-a-	yu-a-a-a-
VI	-a-ā-a-	-u-ū-i-	ya-a-ā-a-	yu-a-ā-a-
		third type		
VII	i-a-a-	u-u-i-	ya-a-i-	yu-a-a-
VIII	i-a-a-	u-u-i-	u-u-i-	yu-a-a-
IX	i-a-a	u- -i-	ya- -a-	yu- -a-
X	i-a-a	u-u-i-	ya-a-i-	yu-a-a-

But the scheme presented above is one side of production of the forms.

In addition to these models of transfixed character, affixation represented by consonant elements also takes part in the formation of derivative forms. This affixation largely determines the semantic shade of the derivative forms; For conveying this semantic shades, the vowels that may accompany these consonants are not important [Ejibadze 2023: 235], the main semantic load falls on the consonants. These affixes are: formants *t*, *n*, which express reflexivity not only in Arabic, but in Semitic in general [cf. Гранде 1963:137]; formant *s* and its further reduction product *hamza*, which express causal content; All these formants are known since the pre-Classical period and are prefixes.

In more detail:

Forms V and VI are produced by the prefix *t-*, which in the literary language is followed by the vowel *-a-* (*tafa* 'al^a, *tafā* 'al^a), and in dialects is preceded by the vowels *i-* or *e-*, and sometimes is presented without a vowel (*itfaḍḍal/efṭaḍḍal/ṭfaḍḍal*). All such forms are functionally identical to each other and only differ in sociolinguistic nature. These vowels serve to facilitate pronunciation, the fact that Arabic (Semitic) prefers a word to start with a complex *CV-* or *VC-* (rather than a complex *CC-*).

In the form VII we have the reflexive prefix *n-*, preceded by *i-* (with the same prothetic function): *inkasar^a* “it broke”. By the way, the fact that only the consonant element actually has a content-functional load is also confirmed by the fact that such a vowel always falls (“goes” into *waṣla*) if it is preceded by a vowel: *fa-nkasara* “and it broke”.

In the form X we have two prefixes at the same time: *s-* and *t-*. Of these, *s* is pre-Classical *š* > *s*. In other words, the *istaf* 'al^a we know today functioned in the form of *tašafa* 'al^a in the pre-Classical Era [Юшманов 2017:24]: *tašafa* 'al^a > *tasafa* 'al^a; after that, metathesis took place: *tasafa* 'al^a > *satafa* 'al^a. Since the prefixes *sa-* and *is-* are functionally identical (see above), one of them was established in the literary language with the form *is-*: *istaf* 'al^a.

The marker of the form IV is the prefix 'a-, known to us from the literary language, in which the main consonant element is also the next stage of the reduction of the causal

š: š > s > h > hamza: šafa'al^a > safa'al^a > hafa'al^a > 'afa'al^a > 'af'al^a [cf. Юшманов 2017:24].

Forms II and III, as is known, are produced without such formants: by gemination (strengthening; fa''al^a) of R₂ and vowel extension of R₁ (fā'al^a).

It turns out that all the principal derivative forms which are composed with a consonant formant, are characterized by prefixation, except the form VIII, in which we have the infixation: if-t-a-'al^a.

In General, infixal production is possible in Arabic; This is how forms XII, XIII, XIV and XV are produced: XII– if'aw'al^a, XIII– if'awwal^a, XIV– if'anlal^a, XV– if'anlā. In these forms, the consonants *w* and *n* appear as infixes.

Here, we should remember that there is one group of consonants in Arabic that can be conditionally called “amorphous” consonants: these are “weak” consonants *w*, *y*, as well as *hamza*, *n*, *h*. These consonants are easily replaced, easily fall out of the composition of the word or easily appear in it. Infixation of consonants of this type is common in the language, not only in verbs, but also in nouns [for “amorphous consonants” in detail, see: Ejibadze 2023: 79-93].

But it is quite another matter to infix a stable consonant such as *t* in Arabic. As far as I remember, the form VIII is the only case of infixation of stable consonant in the language. And an explanation should be sought for this.

Indeed, there was no such infixal form in the pre-Classical variant. Instead, there was a form *tafa'al^a*, which represented a reflexivity of the first, initial form [Юшманов 2017:24]. This pre-Classical variant is preserved in the dialects: *itfa'al*. As we have seen above, *itfa'al* and *tafa'al^a* are functionally equivalent forms. Therefore, pre-Classical *tafa'al^a* and modern *itfa'al* are one and the same.

We have already seen above that in the form X we had a case of metathesis: *tašafa'al^a* > *tasafa'al^a* > *satafa'al^a* > *istaf'al^a*. In general, cases of metathesis are known in Arabic: *mil'aqa^{ʔun}* > *ma'laqa^{ʔun}* “spoon”, *sulahfāt^{ʔun}* > *suḥalfā^{ʔun}* “turtle”, etc. A similar metathesis should have occurred in the form *tafa'al^a*: *tafa'al^a* > **fata'al^a* > *ifta'al^a*. Therefore, it turns out that our “exceptional” infixation of stable *t* did not exist at all in the source variant, but we had the usual suffix production with the reflexive formant *t*. And metathesis gave us the effect of the illusion of infixation.

In the above groupings of vocalic patterns, forms VII and VIII appear together: *infā'al^a*, *ifta'al^a*. They also appeared together in the pre-Classical variant: *nafa'al^a*, *tafa'al^a*, and both expressed the reflexivity of the first initial form. Another related question is: why form I required two reflexive correspondencies. The greatest diversity of semantic distribution is characteristic of form I; accordingly, only one type of reflexive shade appeared not sufficient, and the functions were distributed: *nafa'al^a* – himself, *tafa'al^a* – for himself [Юшманов 2017:24].

Finally, we can conclude, that a) the form VIII, which represents an exception of an infixation of a stable consonant in the literary language, is prefixation by its origin, and b) this variant of prefixal production has been preserved in Arabic dialects in the form of *itfa'al*.

მაია სახოკია
Maia Sakhokia

ბრუნვათა ქცევების დიაქრონიული ტიპოლოგია
ინდოევროპულსა და ქართველურში
(აკუზატივი, დატივი და სხვა ბრუნვები)
Case Behaviours by Diachronic Typology:
Indo-European/Kartvelian
(Accusative, Dative and the others)

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტი
Ilia State University, G. Tsereteli Institute of
Oriental Studies

საკვანძო სიტყვები: აკუზატივი, დატივი, ფუნქცია, ქცევა, ბრუნვათა ტიპოლოგია.
Key words: Accusative, Dative, Function, Behaviour, Case Typologie.

The case functions in Indo-European (IE) and Georgian (G) – one of the Kartvelian (K), – languages, has often become an object of special researches [Haudry, 1968, 1970, 1980, 1977; Gonda, 1959/1975, 1975, 1975/1957; Гамкрелидзе, Иванов, Gamkrelidze-Ivanov, 1981, 1984, 1984, 1995; Comrie, 1973, 1977, 1978, 1981, 1987; Collinge, Plank, 1981; Schmidt, 1972, 1975, 1977, 1979, 1983, 1987, 1978, 1978, 1989; Schmalstieg, 1981, 1982, 1982, 1982, 1982, 1980, 1989; Skaervo, 1983; Сова, 1969; Шахтер, 1982; Эдельман, 1974; Sauvageot, 1974; Serbat, 1981; Fillmore, 1968, 1968; Kempf, 1973; Десницкая, 1983; Степанов, 1989; Hagege, 1978; Lazard, 1983, 1986, 1989, 1978, 1978, 1978, 1979, 1994, 1995; Hale, 1987; Martinet, 1973, 1985; Schwarzschild, 1984; Schtrunk, 1968; Meillet, 1931; Kent, 1956; Schmitt, 1978; Schlezinger, 1979; Schmeja, 1986; Schmid, 1964; Schilds, 1982, 1986, 1987; Imnaishvili, 1957; Machavariani, 1960; Oniani, 1978, 1989; Harris, 1982; Крысько, 1990, 1994; Sakhokia, 1981, 1985, 1998, 1984, 1984, 2011; etc.]. My paper mainly represents a typological comparison of IE, namely Sanskrit (San) and Old Persian (OP) accusative (C Acc), with dative (CD) and transformative (CT) (or adverbial – CA) cases in Old Georgian (OG).

The common correlations of case functions in IE and G are revealed on a basis of a comparative analysis of possessive and ergative syntactic constructions in San, OP, Old Armenian (OA) and OG, being an object of my earlier researches [Sakhokia, 1985, 1998, 1984, 1984, 1981, 2011, etc.]. As we see, the table involves the entire range of IE and G (K), including Old and Modern languages. These data refer to periphrastic constructions with nominal predicative nucleus and its corresponding governed or circumstantial case forms. There are common typological structural forms, with similar semantics. These formal-semantic clusterings are repeated in language after language. They are also repeated at different time levels within one and same language. We also see evidence of cyclic regeneration of the actantial functions of ane and the same case form.

One can clearly see, that all the oblique cases shown on the table, N 1, namely CG (C Genitive) IE/G, CD IE/G, C Acc-IE, CA-G, – may be diachronically replace one another with following syntactic functions: Od (direct Object), Oid (indirect Object), Oid-S (Oid-S Poss. (possessor), Oid-S Exper.(experiencer), Oid-Ag (Agent, – latter excludes only CA-G)); as well as, – place, space or time adverbials. Besides, both C Acc and G Nom (nominative) are used as object (Od); C Nom-IE functions as Od in periphrastic Old IE constructions [in this connection see: Schmalstieg, 1981, 1980, 1982; Schmidt, 1977, 1972, 1979, 1983, 1989; Степанов, 1989; Sakhokia 1984, 1985, 1998; etc.]. Od case forms coincide in different old and modern IE languages.

The G C Nom, CD and CA in their turn serve as direct object (Od). CG (C genitive) in both IE (e. g. San., Russ.) and G functions also as Od with flexional verbal or participial and masdar predicative nucleus. E. g., that is in IE sio called “genitive of partitivity” or “partitive genitive”, etc.

Thus, several discrete must be distinguished: interchange or replacement, syncretism or coincidence, morphological origin of case forms themselves. I discuss especially the first aspect, which is realized in general regularity of usage as well as by unique examples. The result is variable functioning of case forms. The opposition NOUN/-VERB of predicative nucleus is the most prominent argument of this interchange. The diachronic process of intertransformation of flexional nominative (or accusative) and of the periphrastic, participial ergative constructions, is well attested in both IE and K

languages [see Schmalstieg, 1981, 1980, 1982, 1989; Schmidt, 1977; Степанов, 1989; Sakhokia 1984, 1985, 1998; etc.].

The usual models expressing the arrangement of actant forms in ergative and accusative constructions are the following:

X (S)-----Y (Od) transitive
Erg.
Z (S); (XS) in “split” system

Z(S) (Nom., Abs. (absolutive), in OG Erg.=Abs. formally)-----Y(Od) trans.
Nonerg.(acc)

Z (S)-----Y (C acc (Od)) intrans.

Z (Od) in G:C Nom/C Abs., CD; in IE :(incl. *pIE): Nom./Abs., Acc. (Old Arm., San.; Lith., Latv.–B (Baltic)(B) and X Erg. (Agent) are expressed in languages compared by different oblique (Obl.) cases (CC): CD (G); CD/CG (OP); CG (OA, San.); CD (OP); CI (Instr.) (San., OP, OA).

All these CC serve in the same languages S Exper. of “verba sentiendi” (VS) too. VS are represented in IE by different syntaxemes and semantically occupy an intermediate position between nominal possessive and participial ergative constructions [see Sakhokia]. That is S Exper. as intermediate between S poss and S erg (Agent), because it expresses the possessor (possession) of sensitive or mental notions.

The G ergative construction with the nasal S Erg. marker “N”, which coincides in OG “Nomen Propria” with G C Abs., must be separately discussed. But in MG I single out two types of periphrastic (analytical) participial perfective constructions:

1. S gen + P particip. (pred.) + V esse + O nom.

It is just identical to Indo-Iranian perfects by model “manā/mama kartam”, as well as to OA “nora gorceal e”, Lat. “eius factus ist opera”, etc.

2. Sdat + P part. + V habere + O nom.

There are here two stems of G VH (Verba Habere) expressing the animate or inanimate Od. This model may be compared with dative Old IE models (OP, Lat., etc.). On the other hand, it may be typologically compared with nominative perfect forms of several modern IE languages, have been developed, in their turn, from Old IE oblique (non-nominative) analytical perfects (ergative constructions).

There also in MG analytical future and other forms, like to M IE languages.

Two analytical MG perfects (A and B) with dichotomic arrangement of the verbs “ESSE” and “HABERE” (“to be” and “to have”) are called by ergative, as taxemes including the Oblique S Agent and Nominative Od [Sakhokia 2008, 1998, 1985, etc.]. The G formally is s. c. non-accusative (unaccusative), because the Od is expressed by CD (present, past, future) or C Nom (past for flexional forms; present, past, future for analytical forms) and CA (as I show below) [cp. Harris, 1982].

However, the functioning of C Acc as oblique case, in its turn, is quite well known in Old IE languages: Oid, S Exper., S obl. Agent circumstantial-adverbial or adverbial-attributive forms, and so on [e. g. Десницкая 1983; Крысько, 1990; etc]. There are some reconstructions, which show the close semantic or/and formal connections of IE Acc with two oblique cases: CD and C Loc. [about IE and *pIE cases: Schmalstieg, 1981, 1982, 1982, 1989; Schmidt 1972, 1975; Schmid 1964, Schmeja 1986, Schlezinger 1979; Schields, 1982, 1986, 1987; Sauvageot 1974, Kempf 1973; Haudry, 1968, 1977, 1980; Gonda, 1975, 1957, 1959; Гамкрелидзе, Иванов, 1984, 1981, 1984; Gam-

kreliдзе, Ivanov, 1995; Десницкая 1983; Крысько, 1990; etc.]. IE C Acc and G (K) CD function in the same way. This important syntactical typological similarity has already been noted (Sakhokia 1984, 2011). The polyfunctionality of IE C Acc is well attested in San. and OP. I have shown the equivalence of OP C Acc with the CG and CD, even with functions of S poss., S Exper. and S Agent (S erg.) [Sakhokia 1985, 1984, 1998, etc.].

Both CD and CA functions in OG in the same way as in Old IE (Indo-Iranian, Greek, Latin); namely, Old Indo-Iranian C Acc show the following functions:

The pure Oid; 2. Oid > S obl. as possessor (S poss.); 3. S Exper. in objective inercial affective verbs (Verba Sentiendi-VS) or periphrastical syntaxemes; 4. Oid > S obl. as Agent (except G CA); 5. Od > Oext (Od=Oext), especially in compound verbs and verb locution as: OP *Xšāyaθiyam akunauš* “He has made (him) the King” (“the King”-C Acc) (in case of Od – it will be “Double Accusative”: “made him the King”). In G CA or CT (C transformative) express such circumstantial objects: OG or MG *mepe-d dasva* “He has made (him) the King” (“the King”-CA/CT); 5. Infinitive of goal, end, purpose, finish, destination and so on; the objective infinitive; The G CA functions as IE (OP, San.) infinitive [about infinitives in San., IE and G see: Aleksidze 1979; Schwarzschild 1984; cp.: Chkhubianishvili, 1972]; in these latter functions the OG CA may be replaced by C Nom or C Abs (Indef.); 6. Circumstantials of direction, goal, final point, purpose, destination; space, distance, location, time (Adv. Loc., Adv. T., etc.).

These functions are adverbial rather than actantial. The typological similarity of functions between IE C Acc and OG CD/CA//CT is well attested in San. and OG/MdG texts, as well as in MG.

E. g. OP patterns:

Accusative of Direction (Direction, Destination, Goal, Final Point, Finish, Move Location, etc.): *avam adam frāišayām Arminan (acc.)* (DBII49-50); Him I sent forth to Armenia; *Kāra Pārsa pasā manā ašiyava Mādam (acc.)* (DBII79) Persian army went forth behind me to Media; *yaθā Mādam (acc.) parārasa* (DBII22) When he arrived in Media; *adam frāišayām Uvjam* (DBI82) I sent it to Elam; *ašnaiy abiy drāyā avārasam* (DBV23) I arrived near unto the sea; *abiy draya* (DZc10) To the sea; *yātā aθagam (acc.) būmīyā avarasam* (DSf24) Until I reached rock in the earth; *utā nāva āyatā, hačā Mudrāyā, tara imam yauviyām (acc.) abiy Pārsam (acc.)* (DZc11-12) And ships went from Egipt through this Canal to Persia;

Accusative of different circumstantial object (Oid or Oext): *utā ūvnaṛā tyā Ahuramazdā upariy mām (acc.) nīyasaya* (DNb45-46) Skillfulnesses wich Ahuramazda has bestowed upon me; *Auramazdām (acc.) patiyāvahyaia* (DBI51-55) I besought help of Ahuramazda; *jadiyāmiy Ahuramazdām (acc.)* (DPd20-22) I pray from Ahuramazda; *Adam Auramazdām ayadaiy* (XPh40-44) I worshipped Ahuramazda; *avam (acc.) kāra avaharda* (DBII94) Him the people abandoned, became rebellious; (cp. Dative and Ablative in the same context: *mai/hacāmā hamīçiya abava* (DBII16, DBIII79, DBII79) Became rebellious to/from me);

Accusative – Adverb (Circumstance) of situation, position, circumstance: *Auramazdāha ragam vartaiyaiy* (DBIV44) I turn myself quickly to Ahuramazda;

Accusative as Possessor: Possessivity (Like Dative or Genitive): *kāram Pārsam uta Mādam frāišayām, hya upā mām (acc.) āha* (DBIII30, DBII18); The Persian and Median army which was with me;

Accusative – Ergative Agent (Like Dative and Genitive); Double Accusative Agent: *mām (acc.) upa mām (acc.) kartā, - ustašanam aθaganam mam (acc.) upā mām*

(acc.) kartā (A3Pa22-23) Stone staircase was built by me; tyā mām kartā (A3Pa26) What was built by me;

Accusative as Affective Subject (Verba Sentienti/Mentalis), Experiencer Normative Usage; Sometimes replaced by Ablative Case): yāθā mām kāma āha (DBV28-29, DNa37-38, DZc12, etc.); Auramazdām avaθa kāma āha (Xpf29-30, DSf15-16); yātā mām kāma avaθā (DBIV35-36, DBV17, 33); tyā rāstam ava mām kāma (DNb11-12); As was my desire; Thus unto Ahuramazda was the desire; Unto Ahuramazda thus was the desire; as was my desire; What is right, that id my desire; (cp. Exper. Abl: naimā: naimā ava kāma, naimā kāma DNb 8-10, 10-11, 19-21);

Double accusative (Od with Oadv/Ext) including the appositional sequences (that is, the multiaccusative phrases): Xšāyaršam xšāyaθiyam akunauš aivam parūnām xšāyaθiyam aivam parūnām framātaram (XPf4-6, XPd, XPc, XPa etc.) Who made Xerxes king, one king af many, one lord of many;

Accusative of Location (Circumstantial or Attributive Roles) tyaiy paradrāya: (DSe28-29) who are across the sea; tyaiy para Sugdam (DPH6) Who are beyond Sogdiana; tyā para drāya (DPe15) which are across the sea;

Accusative-Od in Infinitive of Goal: hamaranam (acc.) cartanaiy (Inf.: CV-Compound Verb) (DBII44, etc.) To join battle.

E.g. San. examples:

sa šāntimadhi gacchati (Bhagavatgita (BG) II, 71) he comes to peace; punarjanma naiti mām eti, sorjuna! (BG IV, 9) he does not go to the new birth, he comes to me, Arjuna!; atha cainam nityajātam nityam vā manyase mrtam (BG II, 26) If you count him constantly being born, constantly beinf dying; gacchantīnām yositām tatra...naktam (Megha-Duta (MD), 37) when the young women will go at night; tasmād gaccheranukanakhalam (MD 50) from there go to Kanakhala; etc.

The Old Georgian examples are:

avida mtasa locvad (Gosp. M., 14, 3) he went up the mount (CD) to pray (CA); ičqo Eisu učqebad (M., 16, 21) Jesus began to announce (CA: Od/Adv.purp. (Adv./Obj.)); mas dghe (CD, C Abs., – Adv. T) dasxdes nadimobad (Rustaveli (686), that day (CD, C Abs., – Adv. T) they sat at feast (CA); ciskrad avdeg (R., 561) At dawn (CA) I got up; mepe nadirobas gamovides (R., 73) the King went hunting (CD).

The same functions of CD and especially of CA are well attested also in classical (19th cent.) and modern G (CG, MG). The CA of future participle is used in MG instead of the OG masdar, identical to the San. and OP Infinitive. The San and OP CAcc is equivalent to CD and CG, with the function of direction (Oid, Oext, ALoc.). It should be noted that in OG CG is involved in the expression of the same function for the animate object. The double IE C Acc is identical to G “double Dative”: CD+CA or CA+CA.

According to the data mentioned above and represented on the tables, some “General Cases”, expressing deep semantics, with their diachronic typological realizations, must be singled out.

Several equivalences of different case forms are revealed.

IE Acc=IE CD/CG (as Obl., as Od)

IE CG=IE Nom (Od) (Funct. or formal coincidence)

IE C Acc=G CD

IE Acc=G CA

G CA=G Nom (funct. replac.)

G CD=G Nom (Od, funct.)

G CA=G CD (funct., origin)

G CD/CA (Nom)=IE Acc (=IE Nom)

G CD=G CG

Among these equivalences, the equivalence: IE C Acc=G CD and G CA typologically, - is of great importance. The meaning of oblique object, genitive-dative, adverbial-circumstantial objects, adverbs (direction, location, time, etc.) and “general locative” seem indeed to be the original functions of IE C Acc and G CD and CA. The meaning of oblique object, of direction and different circumstances seem to be the most characteristic for diachronic semantics of IE Acc, as well as of G CD and CA. In that case the G CD and CA must be defined as G C Acc (or like C Acc) with its primary oblique functions. This phenomenon serves as evidence of wide possibilities to revealing common partial-typological features for the languages compared (IE/G).

Throughout the history of IE (pIE, Greek, San., OP, Lat., Russ., etc.) , the Y (Od, acc) functions as adverb (Adv.) or oblique object (Oid and etc.). The latter is reinterpreted often as Obl. S (Agent, Erg.). On the other hand, it also functions as Od (the secondary function: oblique object (Obl. O) or object of direction become Od: Obl., Direct.>Od (object of activity).

The short scheme of IE C Acc semantics:

C Acc Oid, C Acc Adv., C Acc. S obl., C Acc Od (Obl.> Dir (Direct)).

Mainly the similar scheme for G CD/(CA) (like Acc):

C Acc Oid, C Acc Adv., C Acc. S obl., C Acc Od (Obl.> Dir (Direct)).

We see that X and Y sometimes intersect (their functions or forms coincide).

Acc. Obl. X-----=Y (C Acc Obl., C Acc dir (Od)). Y acc.: Obl. or Dir. (Od). C Acc is single morphological form (e. g. the marker: m/o) with several functions in IE; diachronically it coincides functionally with CD (Old Arm)CG (Russ.), Nom (Russ), etc. Y-Od is only one of these several functions.

X Erg., on the contrary, is a complex formal notion, including different oblique cases which express the same deep semantics, among them, - C Acc. Obl. S Agent itself. That is, X Erg (Obl. CC) = CG, C Instr., CD, C Acc (e. g. in OP), etc.

I therefore conclude, that there is only one Case Opposition: Nom (or Abs) (by semantics of Nomination) is opposed to all the others, which express all the possible relations of Objects in Space and Time.

One of the realizations for X is Y - the Acc itself traditionally considered a special Od in Non-Ergative structures. In fact Od is developed from Oid or adverbials. Gen./Dat., Gen./Loc. are closely connected with Gen./Acc.

Both IE and K show a similar reinterpretation of Oid, Oext., or Adv. as Od (Oid > Od, Oext/Oid > Od, Adv./Adv.O > Od), as well as reinterpretation on the other hand, of Oid (Gen./Dat.) as S Agent (Gen./Instr).

According to mentioned facts, it may be change this scheme of general actants X and Y.

{X-----Z

{

{Z

{Z-----Y

{

{Z

X----->Y

{X, Y, Z-----Z, Y (Od) trans.
 {
 {Z, X; //Y// (Oid) intrans.

X Ergative construction(s) is (are) the semantic transformations of Nominative (Z) constructions. It is oblique and originally periphrastic, - with formally (morphosyntactically) nominal predicate or verb stem nucleus (noun, partisiple, verb stem, masdar etc.). Possessivity is one of its surface morphosyntactic forms. The possessive construction may be ergative as one surface type of its realization. E. g. the following types “I have done=It is done (made) by me” (the model S gen/S Dat Agens+Past Pass Part+O nom):

OP S Gen./Dat. *manā/maiḡ kartam [astiy](ima tyā)*
 O Arm. S Gen. *nora gorceal (e) [(z)gorc]*
 Lat.S Gen./Dat. *eius/mihi factus est opera*
 Lith. (Balt.) šitie eksponatai *mokiniu surinkti; teva iestadito jauno koku; Brala pirktais* gredzens; *manu vustu detas* alas.
 Russ. S Gen. У меня сделано дело
 etc. so on.

The C Acc, according to OP data, is one of the oblique possessive cases, as are CD and CG. It is the type *mām kāma (astiy)* “To me (Acc) is desire=I wont, wish”. C Acc in OP is the case of possessor//subject, experiencer//subject and of agent//subject at the same time (the OP type S Erg Acc: *mām kartā* “It is done by (to) me”). The poly-functionality of OP C Acc is very important and relevant to show the character and nature of IE Acc at all. It is equivalent also to IE dative, genitive (CD, CG), wich in O Arm, OP serve as Sposs, S exper ans S Erg. In San it serves as S poss., S Exper., S Erg. In O Arm it serves as S poss., S Erg. (like to late S C Instr. (the secondary case of S Erg.)). Thus, S poss., S Exper. and S Erg. are closely formally and semantically interconnected and the main deep semantics of this interconnection is Possessivity. Possessivity of Object (Thing), Possessivity of Emotion/Think, Possessivity of Action: Possessivity>Affectivity>Ergativity.

These three units are well attested in IE and G. All the utterances are expressed by the same models. In affective verbs the object – when it is the source of emotion, is expressed by Nom/Abs.

The similar models are repeated also in several modern IE languages. E. g. several Indo-Iranian languages, including Persian, Modern Armenian, Modern Russian, Modern Baltic languages, etc. [E. g. Concerning Oblique Subject Cases in Russian see: Козинский, 1983; Тимберлейк, 1982; Nichols, 1975, 1975; Sakhokia 2015, 1998; About Baltic data there is a lot of data and of the special literature references, among them: Sakhokia 2005, 1998 etc. (these subjects see more in: Sakhokia, 1985, 1998, etc., all the researches 2000-2024)].

In OArm and other IE languages (e. g. Baltic-Slavonic) the O nom of participial constructions gives us the later O Acc. Important is the interchange of Nom/Dat in G (K), wich is typologically identical to the interchange of Nom/Acc in IE. IE C Acc and G CD seem to have originally been semantically similar cases. So, the formal opposition of Od in Ergative and Nominative constructions is not important. I agree with conception, that Ergative and Nominative constructions are two surface structures of just the same deep semantics, of the same deep structure [see: Gamkrelidze, Ivanov

1984, 1981, 1984, 1995; cp.: Schmidt, 1978, 1978, 1983, 1987, 1989; Martinet, 1973, 1985; Степанов, 1989; Schmalstieg, 1981, 1982, 1982, 1982, 1982, 1980, 1989; etc.].

So, the ergative construction is the surface structure notion, it is an ordinary analytic utterance, with one of the oblique cases functioning as Agent. it expresses past perfect action as a result. The resultative object in the nominative or absolutive may be reinterpreted as a s. c. direct object (s. c. Od) (accusative in the traditional sense). In addition, I agree with R. Schmalstieg too [Schmalstieg, 1982: 119-134], that the intransitive construction with Oblique Object (Obl.O, Oid) and transitive construction with so-called Direct Object (Od) intersect diachronically and Indirect Object becomes Direct Object (Oid>Od) syntactically and semantically (by Syntactic Roles). Indeed, it is not semantic difference between Od and Oid. E. g. mor0pho-syntactically and semantically the verbs “look (at)” and “see” in IE as well as in G. In G the both Od and Oid are expressed by CD: *vxedav mas/vuqureb mas* “I see him (Od)/I look at him (Oid)”. In fact the deep semantics is the same. A good example shows the G verb “to beat”. Being semantically Od, the object of this verb is expressed in G as Oid (or Oext), - CD only or CG with postpos. actually in all the verb forms: *vce me mas, vce me mas, micemia mistvis* “I beat, I beaten, I have beaten him (Oid/Oext)”. The difference of Od/Oid (as syntactical roles) depends often generally (IE or K) on lexical semantics of verbs and/or objects themselves too.

I maintain that the G Ergative formally had the same structure as the G Dative Perfect, wich I have elsewhere called Ergative too, like the identical Sanskrit, Old Armenian, Old Persian, Latin, Baltic, Slavonic Genitive/Dative participial (analytical) Perfects (including *pIE genitive=ergative models) [cp. Schmalstieg, 1989: 272-275]. I suggest that its marker , the nasal “N” attested in various oblique pronoun forms, may be compared typologically with IE (and pIE) nasal (or “archinasal”) consonant, wich appear in different oblique IE cases, e. g. in CD and bCG “N, in C Acc “M” in Instr. “N”, etc. In addition, “N” may be a *Nostratic element and the nasal “N” in G(K) personal pronoun forms (*me-n-a, še-n-a(e), čve-n-a(e), tkve-n-a(e)* “I, you, we, you; me”) seem for these questions very important [in this connection cp.: Sakhokia 2022/2023; etc.] (note: I pers.sing. *me-(na)(e)*, as well as a vowel(e) in all these forms here are more colloquial or dialect forms; the other forms are literary). So, the both IE/K “N”/“N” and oblique case forms are objects to deep discussions in future too (about Common-K case reconstructions cp.: Oniani, 1978, 1989, etc.).

In the Modern Georgian perfect B (see table1) the category of animacy of Object , expressed in different special verbs of possessivity (VH), seems to be secondary and subordinated to the surface structure category of ergativity: *gaketebuli makvs sadili* “I (S Dat. Erg. Ag.) have prepared dinner” (Od inanimate, VH *makvs* “I have”); *nanaxi mqavs bavšvebi* “I (S Dat. Erg. Ag.) have seen the children” (Od animate, VH *mqavs* “I have”). That is, the morphosyntactic surface structures are in this case primary, main categorial arguments versus semantics of animacy/inanimacy (wich is the argument the main argument in so-called “active structures” language systems).

I maintain that all these categories are constantly present in languages more or less. They appear in different languages with different degrees of specifications. They may be dominant or not. E. g. in mainly nominative languages there can be fragmentary some partial-ergative constructions (as in Indo-Iranian, Baltic-Slavonic languages, etc.). In an ergative or nominative systems some traces of an Active Type may appear as secondary phenomena (e. g. in K (G) the argument of animacy/inanimacy in dichotomy of Verba Habendi (VH)). These categories, these constructions are free and can

function partially, fragmentary, not only as whole systems. That is, they can appear as partial or secondary arguments in different whole-typological language systems. Here the Partial and Whole language system Typology must be distinguished [cp.: Comrie, 1987, 1976, 1977, 1973, 1981, etc.]..

We see the place of IE Acc among them. Oblique IE C Acc is one of the subtypes of S possessor (possessivity), S Exper. (affectivity), S agent (ergativity), as CD and CG. The basis of such semantics is meaning of Direction. C Acc belongs to “genitive-dative” and “genitive-locative” case groups and may be in diachronic scope (range, space) reinterpreted as S Obl., as well as as Od (“Direction to Object”).

The tables and graphic pictures (images) expressing all the IE/K diachronic-typological forms and functions are represented earlier [see in: Sakhokia 1998, 1984, 1985, 2011].

Conclusion. The analysis of data of typological comparison of IE and K(G) Case Forms and Case Functions illustrates Polyfunctionality, Interconnections, Interchange, Replacement and Coincidence as Features, Charakter and Nature of Case Dynamics by Diachronic/Typological Ranges and Language Change Spaces. Among them the features of IE C Acc and K (G) CD/CA(CT) Dynamics seem to be especially important. This importance must be identically marked, noted in the light of Diachronic Typology of Case Function Linguistic Philosophy.

I have discussed above the separate morphosyntactic models as clusters (clusterings), which may become ergative or quasi-ergative (ergativoide), e. g. the rare model by S Agent Acc Obl. in OP (the type “*mām kartā*” “I (“to me//by me” C Acc) have done” (“is made, done”, “made by me/to me”). That is, I have discussed the models (taxemes as fragments) themselves (the partial typology of units), not their arrangement in the language systems and not the overall types of the languages as a whole (the whole typology).

References¹

- Aleksidze, Eteri (1979) – The expression of the infinitive in Old Indian and Old Georgian. Sanskrit and Old Indian Culture, I. Papers presented by Soviet Scholars to the IV World Sanskrit Conference, Veimar-Moscow, 1979, 6-13.
- Collinge, N., Plank, F. (1981) – Ergativity. Studies in language. v. I. Amsterdam. 1981.
- Comrie, Bernard (1973) – The ergative: variations on a theme. Lingua. 1973. v. 32. N3.
- Comrie, Bernard (1977) – Ergativity. Cambridge. 1976/1977.
- Comrie, Bernard (1978) – Ergativity. Syntactic Typology, Studies in the phenomenology of language. Sussux. 1978.
- Comrie, Bernard (1981) – Language universals and linguistic typology. Syntax and morphology. Oxford. 1981.
- Comrie, Bernard (1987) – Holistic versus partial typologies. XIV Intern. Linguisten Kongress. I. Berlin. 1987. 213 – 232.
- Гамкрелидзе, Тамаз, Иванов, Вячеслав (1981) – Активная типология языка и происхождение праиндоевропейских именных парадигм. Изв. АН СССР, ОЛЯ, т. 40, 1981, №2, 119-126.
- Гамкрелидзе, Тамаз, Иванов, Вячеслав (1984a) – Активная типология праиндоевропейского языка. Изв. АН СССР, ОЛЯ, т. 43, 1984, №1, 13-21.

¹ The full bibliography more and more see in: Sakhokia 1985, 1998, 1984, 2011, 2005, 2008, 2015, 2023; etc.; უფრო სრული ბიბლიოგრაფია მოცემულ თემებზე იხ. მეტი შემდეგ შრომებში: სახოკია 1985, 1998, 1984, 2011, 2005, 2008, 2015, 2023; და სხვ. (სახოკია).

- Гамкрелидзе, Тамаз, Иванов, Вячеслав (1984б) – Индоевропейский язык и индоевропейцы. тт. I-II. Изд. Мецниереба. Тбилиси.// Gamkrelidze Tomaz, Ivanov, Viacheslav (1995) – Indo-European and Indo-Europeans. Mouton de Gr., 1995.
- Десницкая, А. В. (1983) – Сравнительное языкознание и история языков. Изд. Наука, Ленинград.
- Fillmore, Ch., G. (1968) – The case for case. Universals of linguistic theory. New-York-Toronto, 1-88.
- Fillmore, Ch., G. (1968) – Subjects, Speakers and Roles. Synthese, v. 21, N3, 1970.
- Gonda, J. (1975/1957) – The character of the Sanskrit Accusative. Selected Studies, (SS), v. I., Leiden, 1975, 44-62; // Miscelanea homenaje a A. Martinet. Estructuralismo e historia, t. 1., Canarias, 1957.
- Gonda, J. (1975) – A note on the functions of the accusative as described in the handbooks. Selected Studies, v. I., Leiden, 63-71.
- Gonda, J. (1975/1959) – Some notes on adverbial case forms in the Veda. Selected Studies, Leiden, v. I., 72-81; // Inanamuktavali, Commemoration volume in honour of Johannes Nebel, New Delhi, 1959.
- Gonda, J. (1975) – The unity of the Vedic Dative. Selected Studies, Leiden, c. I., 34-43.
- Haudry, J. (1977) – L'emploi des cas en vedique. Lyon, 1977.
- Haudry J. (1980) – La syntaxe des desinances en indo-europeen. BSL, LXXV, 1980, f. I., 131-166.
- Haudry J. (1968) – L'emplois et fonction du datif en indo-europeen. BSL, 63, 1968, f. I., 141-159.
- Haudry J. (1970) – L'instrumental et la structure de la phrase simple en indo-europeen. BSL, v. 65, 1970, f. I.
- Hagege C. (1978) – Du rheme au theme en passant par le sujet. Pour une theorie cyclique. La linguistique, v. 14, M2, 3-38.
- Hale, M. (1987) – Studies in the comparative syntax of the Oldest Indo-Iranian Languages. Harvard.
- Harris, Alice C. (1982) – Georgian and the unaccusative hypothesis. Language, v. 58, 1982, N2, 290-306.
- იმნაიშვილი, ივანე, Imnaishvili, Ivane (1957) – სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში. თბილისი, თსუ გამომც. 1957. Case forms and case functions in Old Georgian. TSU, Tbilisi.
- Kempf, E., (1973) – Semantic scopes of the locative in Turkish and Indo-European perspective. Linguistics, 100, Patis, 47-63.
- Kent, Roland (1956) – Old Persian, New Hawen, 1953/1956.
- Козинский, Иван Ш. (1983) – О категории «подлежащее» в русском языке. Изд. Наука, Москва, 1983.
- Крысько, Владимир Б. (1990) – История индоевропейского аккумулятива в синтаксических исследованиях А. В. Попова. Вопросы языкознания, №4, 119-130.
- Крысько, Владимир Б. (1994) – Переходность, объект, одушевленность в истории русского языка. Автореферат докторской диссертации, МГУ, Москва.
- Lazard, Gilbert (1986) – Le type linguistique dit “actif”: reflexion sur une typology globale. Folia Linguistica (FL), t. XX, 1-2, 87-109.
- Lazard, Gilbert (1995) – Le Georgian: actance duale (“active”) ou ergative. Sprachtypol. Univ., Forschungen (STUF), 43, 3, 275-293.
- Lazard, Gilbert (1994) – L'actant H: Sujet ou Objet. BSL. t. LXXXIX, f. 1., 1-28.
- Lazard, Gilbert (1989) – Transitivity and markedness: the anripassive in accusative languages. Markedness in Synchrony and Diachrony. B.-N- Y. (Boston-New-York).
- Lazard, Gilbert (1978) – Elements d'une typology des structures d'actance: structures ergatives, accusatives et autres. BSL, t. 73, 1978, f. 1, 49-84.
- Lazard, Gilbert (1978) – Structures d'actance dans les langues irano-aryennes. Session linguistique de L'Université Sorbonne Nouvelle. 1978, 1-3.

- Lazard, Gilbert (1979) – Pour une typologie des relations grammaticales du verbe et des actants. *Lacito-Documents-Eurasie-3. Relations predicat-actants dans les langues de types divers*. II. Paris. 1979, 71-73.
- Lazard, Gilbert (1983) – A possible Universal: A Dichotomy of actance constructions according to categories of the object. *Proceedings XIII th Intern Congr. of Linguists, Tokio, 1983* (1982), 946-949.
- Martinet, A. (1973) – Conventions pour une visualisations des rapports syntaxiques. *Revue internationale de linguistique generale*, v. 9, f. 1, Paris, 5-16.
- Martinet, A. (1985) – Theme, propos, agent et sujet, *La linguistique*, Paris.
- მაჭავარიანი, გივი, Machavariani, Givi (1960) – სვანური ბრუნების ერთი ტიპის გენეზისისათვის. *თსუ შრომები*, N3, 1960, თბილისი. *Genesis of Svan Language Flexion (one case type)*. Tbilisi.
- Meillet, Antoine (1931) – *Grammaire du vieux perse*. Paris.
- Nichols, Joane (1975) – Verbal semantics and sentence construction. *Proceedings of the first Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society, I, Univ. of California, Berkeley-California*.
- Nichols, Joane (1975) – Direct and Oblique Objects in Chechen-Ingush and Russian. *Objects. Department of Slavic Languages and Literatures. University of California. Berkeley-California*. ISB, N12, 184-209.
- ონიანი, ალექსანდრე, Oniani, Aleksander (1989) ქართველურ ენათა შედარებითი გრამატიკის საკითხები. თბილისი. 1989. *Comparative Grammar of Kartvelian Languages*. Tbilisi.
- ონიანი, ალექსანდრე, Oniani, Aleksander (1978) ქართველურ ენათა ისტორიული მორფოლოგიის საკითხები. თბილისი. 1978. *Diachronic Comparative Morphology of Kartvelian Languages*. Tbilisi.
- Sakhokia, Maia (1981) – Towards the typology of naming-constructions in Sanskrit and Old Persian dealing with the problem of possession. *Papers presented to the V World Sanskrit Conference. Varanasi-Moscow, 1981, 153-157, 218-219*.
- სახოკია, მაია, Sakhokia, Maia (2011) – ძველი სპარსულის ფორმები და ფუნქციები“ დიაქრონულ-ტიპოლოგიური მიმოხილვა. ენათმეცნიერების საკითხები. ივ. ჯავახიშვილის სახ. თსუ, თბილისი, თსუ გამომც., 2011, 216- 240, *Forms and Functions of Old Persian: Diachronic- Typological Review, Issues of Linguistics, Tbilisi State University, ISSB, 1512- 0473*.
- სახოკია, მაია, Sakhokia, Maia (1998) - დიაქრონიული ტიპოლოგია მორფოსინტაქსში: ინდოევროპული/ქართველური, სადოქტორო დისერტაცია და ავტორეფერატი, თსუ, თბილისი. Сахокия М. М., *Диахроническая типология в морфосинтаксисе индоевропейских и картвельских языков, Автореферат докторской диссертации, ТГУ, Тбилиси*.
- Сахокия, Майя (1985) – Посесивность, переходность и эргативность, *Типологическое сопоставление древнеперсидских, древнеармянских и древнегрузинских конструкций*, Изд. Мецниереба, 1985, Тбилиси.
- Sakhokia, Maia (1984) – The Sanskrit and Old Persian Accusative and Old Georgian Fative and Transformative in the light of Diachronic Typology of case functions. *Papers to VI World Sanskrit congress, Philadelphia-Pennsylvania-Moscow, 125-130*.
- Сахокия, Майя (1984) – Посесивные конструкции и эргативность древнеармянского языка в свете проблем синтаксической типологии. *Международный симпозиум по армянскому языкознанию, Доклады. Ереван, 1984, 497-510*.
- სახოკია, მაია, Sakhokia, Maia – ქართველურ/ინდოევროპულ ენათა მორფოსინტაქსურ-მორფოლოგიური დიაქრონიულ-ტიპოლოგიური პარალელები. *Some Morphosyntactical-Morphonological Diachronic-Typological Parallels by Range Kartvelian/Indo-European*. საერთაშორისო კავკასიოლოგიური კონგრესი. მიძღვნილი აკად. თამაზ გამყრელიძის ხსოვნისადმი. თსუ. 2022 წლის 3-5 ოქტომბერი. თბი-

- ლისი, საქართველო, ივ. ჯავახიშვილის თსუ. პროგრამა, თეზისები (გვ. 84-85, 209; 74, 38-39). ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2022; Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2022. მოხსენებათა კრებული, 2023, 15 გვ. ISBN 978-9941-36-033-6. www.tsu.edu.ge. www.press.tsu.edu.ge. *Caucasian Gate*, 2023. <https://caucasiologycongress.tsu.ge/leng/><https://caucasiologycongress.tsu.ge/leng/1>
- სახოკია, მაია, Sakhokia, Maia (2005) – ბალტურ-ქართველური მორფონოლოგიურ-მორფოსინტაქსური პარალელები. ტიპოლოგიური ძიებანი, V, მეცნ. აკად., აღ. ინსტ., თბილისი, 2005, 207–230; *Baltic-Kartvelian morphonological and morphosyntactic Typology. Acad. of Scienc., Orient. Inst., Tbilisi.*
- სახოკია, მაია, Sakhokia, Maia (2015) – რუსული აღწერითი პოსესიური პერფექტის ტიპოლოგია. ტიპოლოგიური ძიებანი, VII, მეცნ. აკად., აღ. ინსტ., თბილისი, 2015, 433-460; *Russian Analytical Possessive Perfect Typology. Acad. of Scienc., Orient. Inst., Tbilisi.*
- სახოკია, მაია, Sakhokia, Maia (2008) – ახალქართული აღწერითი პერფექტების დიაქრონიულ-ტიპოლოგიური ანალიზი. ენათმეცნიერების საკითხები, 11, თსუ, ჰუმანიტარულ მეცნ. ფაკ., თბილისი, 2008, 112–135; *Modern Georgian Ergative Analytical Perfects by Diachronic Typology. TSU, Tbilisi.*
- Sauvageot, A. (1974) – *Le pronom su sujet. BSL, N69, f. 1., 225-246.*
- Schmalstieg, Wiliame R.(1982) – *Ergativity in Indo-European. Pennsylvania Univ. Pennsylvania, 1982.*
- Schmalstieg, Wiliame R. (1982) – *The Schiff if intransitive to transitive passive in the Lithuanian and Indo-European verb. Baltistica, XVIII. (2). Vilnius. 1982. 119-134.*
- Schmalstieg, Wiliame R. (1982) – *Towards a Theory of Grammatical Relations. Rec. ad op. "Ergativity", London, 1979. General Linguistics, v. 21., 1982, N1, 31-45.*
- Schmalstieg, Wiliame R.(1980) – *Indo-European Linguistics. A New Synthesis. Pennsylvania and London.*
- Schmalstieg, Wiliame R.(1981) – *The Multiple Origin of the Indo-European Nominative case. Pennsylvania University Press, Pennsylvania.*
- Schmalstieg, Wiliame R.(1982) – *A note on Dative-Locative Endings: -um, -oy, -oj. Annual of Armenian Linguistics, v. 3.*
- Schmalstieg, Wiliame R.(1982) – *The genitive of Agent vs Instrumental of means: an Old idea worth retaining. General Linguistics, v. 29, N4, 272-275.*
- Schilds, K. (1982) – *The Indo-European origins of the Old Hittite directive case. Journal of Indo-European Studies, Hattiesburg, v. 10, N3/4, 273-282.*
- Schilds, K. (1986) – *Some thoughts about the Indo-European ablative singular. Lingua posnaniensis, Warszawa, Poznan, t. 24, 71-80.*
- Schilds, K. (1987) – *On the Indo-European Ablative. Emerita, t. 55, f. 1, 63-70.*
- Schlezing, L., M. (1979) – *Cognitive structures and semantic deep structures: The case of the Instrumental. Journal of Linguistics, N2, 308-324.*
- Schmeja, H. (1986) – *Aufbau der nominalen Flexion im Indogermanischen. Fest. f. E. Risch, 75 gt., Berlin, 23-32.*
- Schmid, W., P. (1964) – *Zur konstruktion von Altpersische "hacā". Indogermanische Forschungen, 69, 213-217.*
- Schmidt, Karl H. (1972) – *Zum Agens beim Passiv. IF., 68, 1972, 1-12.*
- Schmidt, Karl H. (1972) – *Probleme der Typologie. Indogermanisch/Kaukasisch. Homenaje a Amonic Tovar. Madrid, Grados, 1972, 449-454.*
- Schmidt, Karl H. (1975) – *Das Indogermanische kasusmorphem und seine substituenten. Flexion und Wortbedeutung. 1975, 268-286 (13, 14, 275-276).*
- Schmidt, Karl H. (1977) – *Probleme der Ergativkonstruktion. Munchener Studien zur Sprachwissenschaft, XXXVI, MSS, H. 36, 1977, 97-116.*

- Schmidt, Karl H. (1979) – Probleme der Komparation. To the Memory of G. Machavariani, TSU, Tbilisi, 1979, 224-230
- Schmidt, Karl H. (1983) – Kaukasische Typologie des Hilfsmittel für die Rekonstruktion des Vorindogermanischen. Innsbruck, 1983.
- Schmidt, Karl H. (1987) – Die beiden antiken Iberial Schprachwissenschaftlich gegeben. KZ., B. 100, H. 1, 1987, 109-134.
- Schmidt, Karl H. (1978) – On the reconstruction of Proto-Kartvelian. Bedi Kartlisa, 36, 1978, 246-265.
- Schmidt, Karl H. (1989) – Die Kartvelischen Sprachen Genetisch und Typologisch gegeben. KZ., B. 102, H. 2, 1989, Gottingen, 245-258.
- Schmitt, Rudiger (1978) – Zur Altpersischen Syntax. DB III 12-14. KZ, B. 92, H. 1-2, 62-68.
- Schtrunk, R. (1968) – Wortstruktur und Pronomen im Altpersischen. KZ, 81, 265-275.
- Schwarzschild, L., A. (1984) – Notes of the History of the Infinitive in Middle Indo-Aryan. Indian Linguistics, 16, Chatterji volume, 29-34.
- Serbat, G. (1981) – Cas et fonctions. Etudes des principales doctrines casuelles. Paris
- Skaervo, P., O (1983) – The Indirect Affectee in Pahlavi and in a central Dialect of Iran. Studia Grammatica Iranica, Fest. für H. Humbach, München, 211-227. .
- Сова, Л. З. (1969) – Валентность и транзитивность с позиции лингвистического дуализма. Языковые универсалии и лингвистическая типология. Москва.
- Степанов, Юрий С. (1989) – Индоевропейское предложение. Москва.
- Тимберлейк, А. (1982) – Косвенно-объектные контролеры рефлексивизации в русском языке. Новое в зарубежной лингвистике (НЗЛ), XI, Москва, 166-192.
- Шахтер, Г. (1982) – Ролевые и референциальные свойства подлежащих, НЗЛ, Москва, 317-355.
- ჩხუბიანიშვილი, დარეჯან, Chkhubianishvili, Darejane (1972) – ინფინიტივის საკითხისათვის ძველქართულ ენაში. გამომც. მეცნიერება. თბილისი, 1972. Infinitives in Old Georgian, Tbilisi.
- Эдельман, Джой И. (1974) – О конструкциях предложения в иранских языках. ВЯ. М-Л., 1974, №1, 23–33.

Examples Sources and there Abbreviations (mentioned above):

- BG – Bhagavadgita with Sankarabhasya. Varanasi. 1964. ბჰაგავადგიტა, სანსკრიტული ძეგლი.
- MG – Megha-Duta, Kalidasa. კალიდასა, ღრუბელი – მაცნე, მეგჰა-დუტა. სანსკრიტული ტექსტი, თარგმანი, კომენტარები, ლექსიკონი თინათინ ჭავჭავაძისა, თბილისი, 1977.
- M – Gospel, Mathew. სახარება, მათე. ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია. თსუ, ტექსტის გამოც. კვლევა და კომენტარები ივ. იმნაიშვილისა. თბილისი, 1979.
- R – Rustaveli. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თსუ გამომც. შემდგენელი ი. აბულაძე, თბილისი, 1937.
- D, X, A – Darius, Xerxes, Artaxerxes – Old Persian Inscriptions, Numerals and Locations according to Kent, 1956. ძველსპარსული წარწერები.

გარკვეული ფორმები და მათი მორფოსინტაქსური ფუნქციები განიხილება აქ ფართო ტიპოლოგიური ფონისა და სხვადასხვა დებულებათა გათვალისწინებით. ანალიზის ცენტრში მოქცეულია ინდოევროპული (იე) აკუზატივისა და ქართული (ქ), – იგივე ზოგადად ქართველური (ქვ) მიცემითისა და ტრანსფორმატივის დიაქრონიულ-ტიპოლოგიური შეპირისპირება. ძირითადად, საქმე ეხება ძველსპარსულისა (ძვ. სპ.) და სანსკრიტის(სან) მორფოსინტაქსურ მოცემულობებს, რაც ასახავს რეტროსპექტულად ღრმა რეკონსტრუქციებს დაქვემდებარებულ *პიე მონაცემებს სპეციალური კვლევების მიხედვით. სანსკრიტი და ძველი სპარსული, როგორც ამ შემთხვევაში აღიარებული მემკვიდრე ენები, უთუოდ უნდა გვიჩვენებდეს მაკროოჯახური პროტოენის ფაქტობრივი ვითარების რეფლექსებს. საკუთრივ ძველსპარსულ და სანსკრიტულ აკუზატივებზე, ისევე როგორც ზოგადად, ბრუნვით ფუნქციებზე ღრმა რეკონსტრუქციებისა თუ ტიპოლოგიური უნივერსალიების თვალსაზრისით, ბევრი მსჯელობაა დაფიქსირებული შესაბამის ლინგვისტურ ლიტერატურაში, მათ შორის, – ჩვენს ადრეულ ნაშრომებშიც (იხ. ბიბლიოგრაფია). მოცემული სტატიაც დასახელებული კვლევების კიდევ ერთ მორიგ, გარკვეულწილად შემაჯამებელ გაგრძელებას წარმოადგენს. საქმე ისაა, განსახილველ საკითხებში მნიშვნელოვანია საკუთრივ ირანული და ინდურ-ირანული ენათმეცნიერების მონაცემთა შეჯერება უფრო ფართო სფეროების – ინდოევროპეისტიკის, კომპარატივისტიკისა და აგრეთვე – ტიპოლოგიური მორფოსინტაქსური უნივერსალიების მოსაზრებებთან. მაგალითად, ძველი სპარსულის მასალა საკვლევი ენობრივი ელემენტების თვალსაზრისით, რელევანტურია სპარსული ენის დიაქრონიისა და რეტროსპექციის, იე კომპარატივისტიკისა და ტიპოლოგიური უნივერსალიების თვალსაზრისითაც. ფორმა-ფუნქციათა საკოდოფიკაციოდ გადამწყვეტია პირველადი მონაცემების გათვალისწინება, რომლებიც აღდგენილია რეკონსტრუქციათა შედეგად, რადგან ძვ. სპ., როგორც საერთო *პიე დონის *მემკვიდრე ენა*, შეიცავს *პიე აქტანტურ-სირკონსტანტურ ფორმა-ფუნქციათა სურათის ამსახველ რეფლექსებს. ერთ-ერთ ადრეულ ნაშრომში (სახოკია 2011) წარმოჩენილი გვექონდა ძვ. სპ. ზოგადად ბრუნვითი სისტემის ამგვარი სიმპტომატური მახასიათებლები. აქ უფრო მეტად ვსაუბრობთ აკუზატივის როლზე ამ სისტემაში და მის მსგავსებაზე ქვ (ქ) მიცემით ბრუნვასთან და ტრანსფორმატივთან (ვითარებით ბრ. თან). ძვ. სპ., სან., და ქ.-ის ტიპოლოგიური შეპირისპირების შედეგად გამოყოფილია სიმპტომატური გრამატიკულ-სემანტიკური რგოლები და შესაბამისი მორფოსინტაქსური კომპონენტები. ძვ. სპ. (იე) აკუზატივის კოდოფიკაციისას დგინდება მისი, როგორც ბრუნვითი ფორმის, ირიბულობა (ირიბი ბრუნვა) და მორფოლოგიურ-სემანტიკური კავშირი ლოკატივთან, დატივთან, გენიტივთან, ინსტრუმენტალისთან. იე აკუზატივისა და ქვ დატივ/ტრანსფორმატივის ნიშნები ამ სფეროებში, ძირითადად, სიმპტომატურად ეკვივალენტურია. მათ საერთო მორფოსინტაქსურ მახასიათებელთა რიცხვს, მაგალითად, განეკუთვნება პოლიფუნქციობა, პოლისემანტიკურობა, ფუნქციური ურთიერთშენაცვლება (გამოყენებითი მონაცვლეობა) სხვა ბრუნვებთან და მისთ. ჯამში, ამ ბრუნვებს ახასიათებს *დიფუზურობა, პოლიმორფიზმი და პოლიფუნქციურობა*. იე (*პიე) აკუზატივი და ქ (ქვ) დატივი (დიდწილად ტრანსფორმატივიც) გვევლინებიან როგორც მრავალსა-

ხა (მრავალგვარი) ობიექტების (გარემოებითი და ატრიბუტული ობიექტების), ასევე სირკონსტანტების (ადვერბიალური კომპონენტების, სხვადასხვა გარემოებების) გამოხატვებზე (რასაც თავისთავად ემატება სხვა ბრუნვით ფორმებთან ფუნქციური დუბლირება). ამდენად, ორივე ენობრივ სივრცეში სახეზეა ერთის მხრივ აკუზატივის, მეორეს მხრივ, დატივის მიკუთვნება როგორც აქტანტა (აქტანტური), ისე სირკონსტანტა (სირკონსტანტული, გარემოებითი, ადვერბიალური) მორფოსინტაქსური ველებისთვის. მაგალითად, ძალიან დამახასიათებელია და მნიშვნელოვანია ტიპოლოგიისთვის ძვ. სპ./სან. (იე) აკუზატივისა და ქ (ქვ) დატივ/ტრანსფორმატივის საერთო მიმართულებითი სირკონსტანტული ფუნქციები. დასკვნის სახით ჩამოვთვლით ორივე ენობრივი სივრცის (ოჯახის) შეპირისპირებად ამ ელემენტთა (მორფოსინტაქსურ ერთეულთა) შემდეგი საერთო სიმპტომატური მორფოსინტაქსური როლების რიგს, სადაც ფუნქციური და როლებრივი სემანტიკის თვალსაზრისით ადვილი აღმოსაჩენია ისეთი ურთიერთდაპირისპირებული თუ ურთიერთგამომრიცხველი როლები, როგორიცაა, მაგ., ირიბი და პირდაპირი ობიექტი, ობიექტი და სუბიექტი (სხვადასხვა სემანტიკისა), ობიექტი და აგენსი (მოქმედი, ერგატიული სუბიექტი) და ა. შ., მაგრამ ეს მასალობრივი ფაქტებია (ზოგჯერ მაკრო- და მიკროსემანტიკური კონტექსტებისა და სხვადასხვა მორფოსინტაქსური ტექსტური მონაკვეთების გათვალისწინებით).

იე აკუზატივი და ქვ დატივი ფართო კონტექსტური დიაპაზონით, პირდაპირი ობიექტის გარდა, გამოხატავს: 1. ირიბ იბიექტს; 2. ირიბ სუბიექტ-მფლობელს (პოსესორს); 3. გრძნობად, გრძნობა-გუნების (მგრძნობელ) სუბიექტს ან მენტალურ აფექტურ სუბიექტს – ექსპერიენცერს; 4. მოქმედ აქტიურ სუბიექტს – ერგატიულ აგენსს (ძვ. სპ. აკ.); 5. გარემოებით ობიექტებს (სხვადასხვას); 6. სივრცისა და დროის სხვადასხვა სირკონსტანტებს (გარემოებებს), მათ შორის მიმართულებას, დანიშნულებას, მიზანს, სასრულ წერტილს, მანძილს და მისთ.; ასევე ადგილმდებარეობას, დროს; 7. ამას ემატება ქვ დატივთან და იე აკუზატივთან მონაცვლე იე ინფინიტივი ან მასდარი და ქართული სახელისა ან საწყისის ტრანსფორმატივი (ვითარებითი ბრუნვა) ან საწყისი დანიშნულების, მოზნის, მიმართულების, სასრული წერტილის სემანტიკით; ასევე ობიექტური იე ინფინიტივები (ორმაგი აკუზატივის ჩათვლით) და ქართული ობიექტური ტრანსფორმატივები (ობიექტურ-გარემოებითი ვითარებითი ბრუნვა).

მოკლედ დასახელებული ეს მხოლოდ წამყვანი ტიპოლოგიურად იდენტური მახასიათებლებიც ავლენს მოცემული ტიპოლოგიური ერთობის მნიშვნელობას როგორც კომპარატივისტიკის, ასევე ენობრივი უნივერსალიების თვალსაზრისით.

მოყვანილი ლიტერატურის გარდა, მეტი ბიბლიოგრაფია მოცემულ საკითხებზე იხ. ავტორის დასახელებულ შრომებში (სახოკია, იხ. გამოყენებული ლიტერატურის სია).

ნიმუშები მოყვანილია ზემოთ წერილის ძირითად ტექსტში. ტიპოლოგიურ მახასიათებელთა სისტემები ასახულია სპეციალურ ტაბულებში და გრაფიკულ გამოსახულებებში გარკვეულ შრომებში (სახოკია 1998, სახოკია 2011, Sakhokia 1984, Сахokia 1985).

მაიკა ჯიქია
Marika Jikia

ონიმთა ინფორმაციულობის მცირე მაგალითი
One Episode of Onim's Informativeness

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Jabakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: ებრაული გვაჩები, თურქული სიტყვის ფორმა, ქართული კომპონენტი.

Key words: Jewish surnames, Turkish word form, Georgian component.

ყოველი ენის ლექსიკურ ფონდში ადამიანთა საკუთარ სახელებსა და გვარებს მნიშვნელოვანი და მეტად თავისებური ადგილი უკავიათ. არცთუ იშვიათად ისტორიულ დოკუმენტში მიგნებული ანთროპონიმითა თუ ტოპონიმით შესაძლებელი ხდება ეთნოსის რომელიმე ისტორიული ეპიზოდის შესწავლა, იმის დადგენა, თუ ვინ ცხოვრობდა ამა თუ იმ ადგილას მრავალი წლის წინ.

ცნობილია, რომ ვოლგისპირელ ბულგარებს არ გააჩნდათ წერილობითი ძეგლები და მეცნიერებაში არსებული წარმოდგენა ამ ენის შესახებ მხოლოდ და მხოლოდ სლავურსა და უნგრულ ქრონიკებში დაცულ ონომასტიკონს ემყარება. ან გადაშენებული თურქული ტომის – უთურგურების – დასახელება უნდა იყოს შემორჩენილი ქართულ ანთროპონიმში უთურგ-ი. პირის სახელი უთურგა დევს ფშავსა და ხევში გავრცელებული პატრონიმების – უთურგაიძე, უთურგაული – ფუძეში. აუსლაუტში /რ/→/ლ/ ქართულ ნიადაგზეა. ამ ტომის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში მწირი ცნობებია. ცნობილია, რომ ძველ ყუბანისპირელ ბულგართა ერთ-ერთი განშტოება, კუთურგურების ტომი, მოსახლეობდა დნეპრისა და დონის დაბლობ ადგილებში. მათი მონათესავე უთურგურები ცხოვრობდნენ ყუბანის განაპირას. კუთურგურები ხშირად ესხმოდნენ თავს თრაკიას. ამით შეწუხებული ბიზანტიელები ძღვენითა და საჩუქრით აქეზებდნენ უთურგურებს კუთურგურების წინააღმდეგ [გუმილიოვი, 1967: 115].

ანთროპონიმთა უმეტესობამ ჩვენამდე დიდი ხნის გარდასულ ეპოქათაგან მოაღწია და თითქმის ყოველი სახელი შეიცავს ინფორმაციას თავისი წარმოშობის დროსა და ადგილზე. საკუთარი სახელის გენეზისითა და ფუნქციურ-ინფორმაციული სპეციფიკით არის განპირობებული ის ფაქტი, რომ ონომასტიკა ენათმეცნიერების ცალკე დარგად გამოიყო, რაც იშვიათად ხდება ლინგვისტური სტატუსის მქონე ლოგიკური კლასის შესწავლისას. ხშირ შემთხვევაში ანთროპონიმები გვერდაუვლელი მასალაა სიტყვათა სემანტიკური ცვალებადობის, გრამატიკული აგებულებისა და ეტიმოლოგიური სათავეების დასადგენად.

არა მხოლოდ ადამიანთა, არამედ საერთოდ სახელდებაში ყოველთვის აირეკლება საზოგადოების სოციალური ცხოვრება და კულტურა. ყოველი ერის ეპიკური ჟანრისათვის (თუკი, რა თქმა უნდა, ამ ერს ლიტერატურის ეს ჟანრი აღმოაჩნდება) დამახასიათებელია საკუთარ სახელთა წარმოჩენა. უპირველესად უნდა მოვიხმოთ მრავალგზისი ბიბლიისეული ჩამონათვალი [პირველი ნეშტთა, 1-9; მათე 1, 1-16; ლუკა 3,23-38 და სხვ.]. საკმარისია გავიხსენოთ „ილიადას“ მეორე წიგნში ხომალდთა ჩამოთვლა, „ვეფხისტყაოსნის“ თავი – წასვლა ავთანდილისაგან ფრიდონისასა. ისლანდიურ ლიტერატურაში არსებობდა განსაკუთრებული ჟანრი – თულა, წყობილ-ლექსური ნიმუში, რომელიც მხოლოდ საკუთარ სახელთაგან შედგებოდა. თურქულენოვან ხალხთათვის „დედე ქორქუთის წიგნი“ ამ რიგში ჩადგება.

სესხებისათვის ანთროპონიმთა ყოველთვის ღია იყო და ამიტომაც ყველა ენაში ეროვნული საკუთარი სახელების გვერდით აღმოჩნდა უცხოური საკუთარი სახელები. გამონაკლისი არც ქართველური ენებია. უცხოური სახელების დამკვიდრება უკავშირდება რელიგიას, პოლიტიკურ მდგომარეობას, ლიტერატურულ გავლენას, ეკონომიკურ-კულტურულ ურთიერთობებს, ხალ-

ბთა კონტაქტებს და სხვ. ამიტომ გვხვდება ქართველურ არეალში ასე უხვად ებრაულ-ბერძნულ-რომაული სახელები, რომელთა ძირითადი ფონდის გავრცელება ქრისტიანული რელიგიის დამკვიდრებით არის განპირობებული. ისტორიულ ურთიერთობათა შედეგია სპარსული, არაბული, თურქული სახელები. შედარებით გვიანდელია – XIX-XX საუკუნეებისა – რუსული და ევროპული სახელების ფენა. ამ დროს ძირითად კრიტერიუმად რჩება, პირველ რიგში, ისტორიულ-ეკონომიკური ურთიერთობა და ტერიტორიული სიახლოვე. ამ თვალსაზრისით, თურქულ ანთროპონიმთა შემოსვლის წყაროდ მიგვაჩნია, ძირითადად, ოსმალური (თურქული), აზერბაიჯანული და ჩრდილოეთ კავკასიის თურქული ენები: ყარაჩაულ-ბალყარული და ყუმუხური. საერთოდ, ქართულში დამკვიდრებული თურქული წარმომავლობის საკუთარ სახელთა უმრავლესობა შემოსულია ენათა თურქული ოჯახის ოლუზურსა (ოსმალური, თურქული, აზერბაიჯანული) და ყივჩაღურ (ყივჩაღური, ყარაჩაული, ყუმუხური) ჯგუფებში შემავალ ენათაგან. ამ თვალსაზრისით მოძიებული საკუთარი სახელები ზოგადად თურქიზმებად გვაქვს კვალიფიცირებული. ქართულენოვანი წერილობითი ძეგლების მიხედვით ანატოლიურ-თურქული სახელები გვხვდება XII საუკუნიდან, განსაკუთრებით კი ვრცელდება XVI საუკუნიდან მოყოლებული.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ აღმოსავლური წარმომავლობის საკუთარი სახელები გამოვლენილი და შესწავლილია სხვადასხვა თაობის ქართველ აღმოსავლეთმცოდნეთა მიერ.

ადამიანის ამა თუ იმ ნიშან-თვისების მიხედვით სახელდება ანთროპონიმიზაციის ადრეული ეტაპია. ფიზიკური აღნაგობის, თმის შეფერილობის, ჰაბიტუალური ნაკლისა თუ ღირსების აღმნიშვნელი არაერთი სიტყვა ქცეულა მეტსახელად, შემდეგ – სახელად და ამ გზით მოხვედრილა გვარის ფუძეში. ეს ნომინაცია ახასიათებს ყველა ანთროპონიმულ სისტემას გამონაკლისის გარეშე. შდრ.: ქართული *გრძელი(შვილი)*, ივრითისეული *Admoni* „ნითური“, თურქული *Kara* „შავი“, რუსული *Белый* „თეთრი“, გერმანული *Klein* „პატარა“ და სხვ.

წერილში წარმოვაჩინთ გვარის ფუძეში ადამიანის კონკრეტული ნიშან-თვისების აღმნიშვნელი სიტყვაფორმების შემცველი სამი გვარის – **ბურნუსუზაშვილი** [მაისურაძე 1990: 50], **პარმახსიზაშვილი** [გაგულაშვილი 1993: 139; მაისურაძე 1979:131], **პარლაგაშვილი** [მაისურაძე 1979: 50; გაგულაშვილი 1993: 65] – ლინგვისტურ კვლევას ასეთ ჭრილში: სამივე გვარის საგვაროვნო ფორმანტი – /-შვილი/ – ქართულია; ასევე ქართულია მანთროპონიმებელი სუფიქსი – /ა/. ანუ ქართულია ამ სამივე გვარის – აშვილი – სემანტი.

სამივე გვარის ფუძეში თურქული სიტყვაფორმებია: თურქ. **burun** „ცხვირი“ + /-suz/ (თურქ. უქონლობის აფიქსი); **burunsuz** „უცხვირო“; +/-ა/ (ქართ. მანთროპონიმებელი აფიქსი)+/-შვილი/ (ქართ. საგვაროვნო ფორმანტი); თურქ. **parmak** „თითი“+ /-suz/ (თურქ. უქონლობის აფიქსი) **parmaksuz** „უთითო“+/-ა/ (ქართ. მანთროპონიმებელი აფიქსი)+/-შვილი/ (ქართ. საგვაროვნო ფორმანტი); თურქ. **parlag** „პრიალა“ +/-ა/ (ქართ. მანთროპონიმებელი აფიქსი)+ /-შვილი/ (ქართ. საგვაროვნო ფორმანტი);

სამივე გვარი ახალციხელი ებრაელების პატრონიმიკონიდან არის. რატომ აღმოჩნდა სწორედ ახალციხელ ებრაელთა გვარების ფუძეში თურქული სიტყვები? მე-15 საუკუნის მეორე ნახევარში სამხრეთ-დასავლეთით საქართველოს დაუმეზობლდა ახალი თურქული წარმონაქმნი – ოსმალეთი. 1479 წლიდან ქანეთი და აჭარა არაერთგზის ილაშქრება ოსმალების მიერ. სამცხის დასავლეთ ნაწილშიც ოსმალოებია. 1578 წელს კი ახალციხის საფაშოს გამოეყო და ცალკე პოლიტიკურ ერთეულად შეიქმნა ჩილდირის ვილაიეთი. ისლამი ამ რაიონში სწრაფად გავრცელდა. 1828-1829 რუსეთ-თურქეთის ომის შემდეგ ფოთი, ახალციხე, ახალქალაქი და სამცხე გამოვიდა ოსმალთა ზედამხედველობის ზონიდან.

ამ გვარებისეული ორი ეთნოსის მასალა – თურქული და ქართული – მესამე – ებრაული – ეთნოსის მანიფესტანტია.

ნასესხობათა სრული ადაპტაცია თანდათან მოხდა და დღესდღეობით ქართული საგვაროვნო ფორმანტებით გაფორმებული თურქული ძირები ქართველური ონომასტიკის ორგანულ ნაწილად აღიქმება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ი. **გაგულაშვილი** 1993. ქართული გვარები (ძირითადი ლექსიკური ფონდი), საკუთარი სახელები. ქუთაისი: „სტამბა № 5“.
- ი. **მაისურაძე** 1979. ქართული გვარსახელები: სემანტიკა, სტრუქტურა, ეტიმოლოგია. თბილისი: თსუ გამომც.
- ი. 1990. ქართული გვარსახელები (სალექსიკონო ბიბლიოგრაფიული მასალები). თბილისი: „მეცნიერება“.
- ლ. **ნ. გუმელიოვი** 1967. Лев Николаевич Гумилёв, Древние Тюрки. Москва: „Наука.“

In the lexical fund of every language, the proper names and surnames of people occupy an important and very special place. Not infrequently, with an anthroponym-patronym or toponym found in a historical document, it becomes possible to study some historical episode of ethnos, to determine who lived in this or that place many years ago. Most of the anthroponyms have come down to us from ages long past. Almost every name contains information about the time and place of its origin. The fact that onomastics has been separated into a separate field of linguistics is due to the genesis and functional-informational specificity of proper names, which rarely happens when studying a logical class with linguistic status. In many cases, anthroponyms are indispensable material for determining the semantic variation, grammatical structure and etymological origins of words.

The anthroponyms has always been open to borrowings, and that's why foreign proper names appeared next to national proper names in all languages. Kartvelian languages are no exception. The establishment of foreign names is related to religion, political situation, literary influence, economic-cultural relations, people's contacts, etc. That is why there are so many Jewish-Greek-Roman names in the Kartvelian area, the spread of which is due to the establishment of the Christian religion. Persian, Arabic,

Turkic names are the result of historical relations. The layer of European names is relatively late - XIX-XX centuries.

Proper names of oriental origin have been identified and studied by Georgian orientologists of different generations.

It is the early stage of anthroponymization, which is named according to one or another characteristic of a person. Many words denoting physical structure, hair color, habitual defect or dignity became a nickname, then a name and in this way got into the root of the surname. This nomination characterizes all anthroponymic systems without exception. Cf.: Georgian /gr̥zeli/ 'long', Hebrew Admoni 'red', Turkish Kara 'black', Russian Белый 'white', German Klein 'small', etc.

In the report, we present the linguistic research of three surnames – **Burnusuzashvili, Parmaksizashvili, Parlagashvili** – in the following way:

The surname formant of all three family names - /-shvili/ - is Georgian; All three surnames are from the patronymic of Jews from Akhaltsikhe; At the root of all three surnames are Turkish word forms:

Turk. burun 'nose' + /-suz/ (affix of not having); burunsuz 'noseless'; /burnusuz/ +/-a/ (Georgian anthroponymic affix) + /-švili/ (Georgian surname formant);

Turk. parmak 'finger'+ /-sız/ (Turk. affix of not having); parmaksız 'fingerless'; /p'armaksız /+/-a/ (Georgian anthroponymic affix)+/- švili/ (Georgian surname formant);

Turk. parlag 'glossy'; /p'arlag +/-a/ (Georgian anthroponymizing affix)+ /-švili/ (Georgian surname formant);

The material of two ethnoses belonging to these surnames – Turkish and Georgian – is a manifestation of the third – Jewish – ethnos.

ისტორია

History

ნანი გეღოვანი
Nani Gelovani

არამუსლიმთა სამართლებრივი სტატუსი
არაბთა სახალიფოში
Legal Status of Non-Muslims in the Arab Caliphate

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

საკვანძო სიტყვები: *არამუსლიმები, ზიმიები, სახალიფო, ჯიზია, ისლამური
სამართალი.*

Keywords: *Non-Muslims, Zimmis, Caliphate, Jizya, Islamic Law.*

შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში ჯიჰადის დროს გამოიყენებოდა საზავო ხელშეკრულების შემდეგი სახეები: 1. ამანი (ამან – „უშიშროება“, „უსაფრთხოება“, „დაცვა“, „შეუვალობის სიგელი“) – უშიშროების გარანტია, სიცოცხლისა და ქონების შეუვალობის პირობა, რომელსაც მუსლიმი აძლევდა მტერს, ჩვეულებრივ არამუსლიმს. ყურანში ტერმინი *ამან* არ გვხვდება, მის ნაცვლად გამოიყენება *ზმნა* – ისთაჯარა („დახმარების, დაცვის თხოვნა“). პირველად ამანი, როგორც დაპყრობილი ხალხების სიცოცხლისა და ქონების ხელშეუხებლობის გარანტია, გვხვდება არაბი სარდლის ხალიდ იბნ ალ-ვალიდის ხელშეკრულებაში დამასკოსთან (634 წ.). ამანი იყო დოკუმენტი, რომელიც მუსლიმურ ქვეყანაში არამუსლიმთა (პილიგრიმები, ვაჭრები, ელჩები...) შესვლისა და ყოფნის უსაფრთხოებას უზრუნველყოფდა. არამუსლიმ უცხოელებს, რომლებიც იმყოფებოდნენ მუსლიმთა ტერიტორიაზე ამანის საფუძველზე, ეწოდებოდათ *მუსთა’მინ*. მუსლიმთა მტრებს არამუსლიმთაგან, რომლებიც ცხოვრობდნენ *დარ ალ-ჰარბ-ის*¹ ტერიტორიაზე, ეწოდებოდათ *ჰარბი*. ამანის მიცემა ერთი ან რამდენიმე პირისათვის შეეძლო ნებისმიერ სრულწლოვან მუსლიმ მამაკაცს, ან ქალს, ქალაქისა და ამა თუ იმ მხარის მთელი მოსახლეობისათვის კი – იმამს. 2. *სულჰ* (ზავი, შეთანხმება) – არამუსლიმებთან დადებული საზავო ხელშეკრულება. ხელშეკრულებას ხელს აწერდა მუსლიმი მხედართმთავარი, რამდენიმე მონმე და პირი, რომელიც მართავდა დაპყრობილ ქალაქს (ეპისკოპოსი, კომენდანტი ან მმართველი). *დარ ას-სულჰ-ის* მოსახლეობა განიხილებოდა ზიმიებად (აჰლ აზ-ზიმიმა) – მუსლიმთა მფარველობაში მყოფ ხალხად.

ზიმიების კატეგორიას არაბთა სახალიფოში ეკუთვნოდნენ უცხო სარწმუნოების აღმსარებელი საღვთო წერილის მქონე მოსახლეობის (ქრისტიანები, იუდეველები, საბაელები, ზოროასტრელები) ჯგუფები, რომლებიც, ფიკჰის თეორიის თანახმად, დაპყრობის დროს დაემორჩილნენ მუსლიმებს, აღიარებდნენ ისლამის უზენაესობას, მუსლიმი მმართველის ხელისუფლებას და იხდიდნენ უცხო სარწმუნოების აღმსარებლებზე დაკისრებულ სულად გადასახადს – *ჯიზიას*. უკვე მოციქულ მუჰამადის მიერ ნაჯრანის მოსახლეობასთან დადებულ ხელშეკრულებაში (632 წ.) ტერმინი *ზიმიმა* (არაბ. პირობა/-

¹ ფაკიჰები მთელ სამყაროს ყოფდნენ რამდენიმე ნაწილად: *დარ ალ-ისლამ* („ისლამის ტერიტორია“), *დარ ალ-ამან* („უსაფრთხოების მიწები“), *დარ ას-სალამ* („მშვიდობის მიწები“), *დარ ალ-აჰდ* („დაზავების, ხელშეკრულების ტერიტორია“), *დარ ათ-თავჰიდ* („ერთლემერთიანობის ტერიტორია“), *დარ ალ-ქაფირ* („ურწმუნოთა ტერიტორია“), *დარ ად-და’ვა* („მონოდების ტერიტორია“), *დარ ალ-ჰარბ* („ომის ტერიტორია“), *დარ ალ-ჰიჯაბ* („ნეიტრალური ტერიტორია“), *დარ ალ-ჰუნდა* („დროებითი მშვიდობის ტერიტორია“), *დარ ას-სულჰ* („სულჰის, ხელშეკრულების ტერიტორია“). ახალი რელიგიის მიმდევრები იწოდებოდნენ მუსლიმებად და მორწმუნეებად, ხოლო არამუსლიმები – ურწმუნოებად (არაბ. ქაფირ) ანუ მრავალმერთიანებად (არაბ. მუშრიქან, მრ.რ მუშრიქ – ის, ვინც თანაზიარო უჩენს ალაჰს; პოლითეისტი, კერპთაყვანისმცემელი, წარმართი). მონინაალმდევე მხარეებს შორის განსაზღვრული დროით დადებულ ხელშეკრულებას ეწოდებოდა *’აკდ ალ-ჰუნდა*. მუჰამად იბნ ალ-ჰასან აშ-შაბანიმ შემოიტანა ახალი ტერმინი – *დარ ალ-მუჰადა’ა*, რაც აღნიშნავდა ტერიტორიას, რომელთანაც მუსლიმურ სახელმწიფოს დადებული ჰქონდა საზავო ხელშეკრულება. თანამედროვე მუსლიმი ღვთისმეტყველები მას განმარტავენ როგორც ტერიტორიას, რომელთანაც დადებულია შეთანხმება თავდაუსხმელობის შესახებ (Shaybānī, 1966: 55).

ვალდებულება, მფარველობა/დაცვა) მოხსენიებულია არამუსლიმთა მფარველობის მნიშვნელობით ხელშეკრულების პირობების დაცვის შემთხვევაში.¹

ზიმიები იღებდნენ პირადი შეუვალობის, სახლ-კარის, ქონების, სალოცავების ხელშეუხებლობის, საშინაო და რელიგიურ საქმეებში ჩაურევლობისა და მეზობელთა თავდასხმებისაგან დაცვის გარანტიებს. შეუვალობის სანაცვლად კი იღებდნენ ვალდებულებას, გადაეხადათ სულადი გადასახადი – ჯიზია (ჯიზია). თუმცა ყურანში არ არის მტკიცებულება ერთ სულზე ('ალა ლ-ნა') გადასახადის შესახებ, როგორც ამას ამტკიცებდნენ მომდევნო ხანის იურისტები. ერთ სულ მოსახლეზე გადასახადი, რაც საბოლოო დამკვიდრდა ისლამურ სამართალში, არაბებმა გადმოიღეს სასანიანთა პრაქტიკიდან [Al-Tabari, 1879: 2371; Lokkegaard, 1950: 128-143]. თუ აჰლ აზ-ზიმმა მონაწილეობას მიიღება მუსლიმური ტერიტორიების დაცვაში, თავისუფლდებოდა ჯიზიასაგან. თუმცა, ადრეული მუსლიმური თემის პრაქტიკიდან გამომდინარე, ქრისტიანები და იუდეველები ვალდებული არ იყვნენ შეერთებოდნენ მუსლიმებს მათი მიწების დასაცავად ბრძოლაში, რადგანაც სამხედრო ჯიზადს ჰქონდა რელიგიური კონოტაცია. შარიათის ნორმების შესაბამისად, მუსლიმთა იმამს უფლება არ ჰქონდა უმიზეზოდ, თავისი შეხედულებისამებრ, გაეუქმებინა ჯიზია განსხვავებით ალ-ხარაჯასაგან (მინაზე დაწესებული გადასახადი). იბნ ალ-კაჟიმ ალ-ჯავზიჟა (გარდ. 1350 წ.) ამას იმით ხსნის, რომ ხარაჯა დამკვიდრდა პრაქტიკაში იჯთიჰადის საფუძველზე, ხოლო ჯიზია მოხსენიებულია ყურანში და გადაიხდება სიცოცხლის შენარჩუნების სანაცვლოდ [Nasir, 2022:1]. შეთანხმება 'აკდ აზ-ზიმმა ძალას კარგავდა მხოლოდ 3 შემთხვევაში: 1. ზიმიების მიერ ისლამის მიღების შემდეგ; 2. როდესაც მუსლიმები კარგავდნენ კონტროლს კონკრეტულ ტერიტორიაზე და ის მოექცეოდა არამუსლიმთა მმართველობის ქვეშ; 3. სამხედრო გადატრიალების შემდეგ, როდესაც ძალაუფლება გადავიდოდა ზიმიების ხელში.

ყურანის 9:29 აია განიხილება, როგორც აა ალ-ჯიზია („ჯიზიას აია“). „მათგან, რომელთაც ებოძათ წიგნი, ებრძოლეთ იმათ, ვისაც არა სწამს ალაჰი და დღე უკანასკნელი, არ იკრძალავენ იმას, რაც აკრძალა ალაჰმა და მისმა მოციქულმა, და არ აღიარებენ სჯულს ჭეშმარიტებისას, ვიდრე თავისი ხელით გაიღებდნენ ჯიზიას, იმ დროს, როცა იქნებიან დაკნინებულნი“ [ყურანი, 2006: 180]. ამ აიას გარდმოვლენას მუსლიმი მეცნიერები უკავშირებენ მოვლენებს, რომლებიც მოხდა მოციქულ მუჰამმადის თაბუქზე ლაშქრობის დროს (630 წ.). საინტერესოა ამ აიას ბოლო ფრაზა – ჰათთა ჰუტუ ლ-ჯიზიათა 'ან ადინ ვა-ჰუმ სალირუნ – „იქამდე, ვიდრე არ გადაიხდიდნენ ჯიზიას თავიანთი ქონებიდან [თავიანთი ხელიდან], მორჩილად/დამცირებით.“² ამ-შაფიი-ს თანახმად, ზიმიების „დამცირება“ (ას-სალირ აზ-ზიმმი) გამოიხატებოდა მათთან მიმართებაში შარიათის ნორმების გამოყენებაში, ე.ი. ზიმიებს იმ საქმეებში, რომლებიც არ ეხებოდა მოძღვრებას ('აკიდა), უნდა დაეცვათ ისლამის პრინციპები. ასევე, თუ ისინი მიმართავდნენ სასამართლოს, მათ განსჯიდნენ ისლამის კანონების შესაბამისად. იმამ მუჰამმად

¹ არაბულ დაცვის სიგელებთან დაკავშირებით იხ.: ჭანტურიშვილი, 2022.

² „ვიდრე ისინი არ გადაიხდიან ჯიზიას (ანდა იმისთვის, რათა გადაიხადონ ჯიზია) საკუთარი ხელით, დამცირებულები“ [ჯაფარიძე, 1999:225].

ამ-შაჰბანის აზრით, მუსლიმებს ყოველდღიურ საკითხებში (ერთმანეთს შორის ურთიერთობები, მემკვიდრეობის საკითხები და სხვ.) უნდა აღესრულებინათ მუსლიმი მოსამართლეების დადგენილებები, გარდა იმ საკითხებისა, რომლებიც ეხებოდა ღვინოს და ღორის ხორცს (al-Damiriyya, 2007). ისლამმცოდნე პოლ ჰეკის აზრით, ყურანის 9:29 აიაში მოხსენიებული ჯიზია ემსახურებოდა მუსლიმთა კონფესიურ თვითიდენტიფიკაციას სხვა ჯგუფებთან მიმართებაში, როგორც ისლამის ფორმირების, ისე კლასიკურ პერიოდში და წარმოადგენდა კონფესიურ გადასახადს. „ეს აია, როგორც ჩანს, გამოიყენებოდა მოგვიანო პერიოდის ეგზეგეტიკის მიერ, როგორც ამოსავალი წერტილი თეოლოგიური და იურიდიული განსხვავებების დასამუშავებლად მუსლიმებსა და არამუსლიმებს შორის“. პოლ ჰეკი თვლის, რომ თავდაპირველად იყო გარკვეული კავშირი ამ გადასახადის გადახდასა და სოციალ-პროფესიულ სტატუსს შორის. მას მოჰყავს დიდი ქრისტიანული თემის – ბანუ თალღიბის მაგალითი, რომელთაც უარი თქვეს გადაეხადათ ჯიზია იმის გამო, რომ ისინი იყვნენ არაბები და არა მინათმოქმედნი. სავარაუდოდ, დამცირების (მინის დამმუშავებლებთან გაიგივება) თავიდან ასაცილებლად, მათ უფლება მიეცათ ჯიზიას ნაცვლად გადაეხადათ მუსლიმთა გადასახადი სადაკა, მაგრამ ორმაგი ოდენობით [Heck, 2004:154]. აღმოსავლეთმცოდნე ლ. ნადირაძე ბანუ თალღიბის ტომთან მიმართებაში აღნიშნავს, რომ „მათ ზიზლის გრძობა ჰქონდათ ჯიზიასადმი“, არაბი ისტორიკოსის ალ-ბალაზურის (გარდ. 892წ.) თანახმად კი, მათ უარი თქვეს ჯიზიას გადახდაზე, რადგანაც იყვნენ „საკმაოდ ამაყი“ და ძლიერი დაუმორჩილებლობაში. იმამ მალიქის განმარტებით, ზაქათი აიღებოდა მუსლიმებისაგან როგორც განწმენდის საშუალება, ხოლო ჯიზია აიღებოდა ნიგნის ხალხიდან როგორც მათი დამორჩილების საშუალება [მუსლიმთა მმართველობისადმი] [Malik, 17:622]. ყურანის კომენტატორი და არაბი გრამატიკოსი აბუ ჰაჰან ალ-ლარნატი (გარდ. 745წ.), ფრაზასთან – *ვა-ჰუმ ლაღირუნ* დაკავშირებით, განმარტავს, რომ ეს არის არაარსებითი პირობა. ის ჩამოთვლის 5 გზას, როდესაც „ნიგნის ხალხი“ შეიძლება იყოს დამცირებული: ჯიზიას გადამხდელი იდგეს და ამლები იჯდეს, ან მათ მადლობა არ ეთქვათ ჯიზიას გადახდისათვის, ან ჯიზიას მიმღებმა უთხრას გადასახადის გამღებს – „გადაიხადე ჯიზია და გაშლილი ხელისგული დაარტყას ზურგიდან მის კისერს, ან მოქაჩოს წვერით და დაარტყას ყბაში ქვევიდან“. მისი აზრით, ყურანის 9:29 აია არ მოიხსენიებს არცერთს. ამდენად, ზალარ ნიშნავს მხოლოდ ჯიზიას გადახდას თავისთავად.

ყურანის კომენტატორი ალ-კურტუბი (გარდ. 1273 წ.) ზიმიების „დამცირებას“ ასე ხსნის: „როდესაც ადამიანები მოწყალებას გასცემენ, როგორც წესი, გამცემის ხელი არის ზემოთ, ხოლო ამღების – ქვემოთ. ჯიზიას აკრეფის დროს კი, მიმღების ხელი უნდა იყოს ზემოთ, ხოლო გამცემის ხელი – ქვემოთ“ [Haleem, 2012:76-77].

ჰანაფიტი ზაჰნ ად-დინ არ-რაზის თანახმად, გადასახადი ზიმის თვითონ უნდა მიეტანა გადასახადების ამკრეფ პუნქტში და დამცირებულ მდგომარეობაში მდგომს უნდა გადაეცა ის ამკრეფისათვის, რომელსაც უნდა მიეღო გადასახადი მდგომარე მდგომარეობაში [Al-Razi, 2020]. აქვე აღნიშნავთ, რომ „ან ადინ-ს ასევე სხვადასხვაგვარად განმარტავენ. ატ-ტაბარის თანახმად: „ეს ნიშნავს, „მათი ხელებიდან მიმღების ხელებში“, ისევე როგორც ვამ-

ბობთ „ვესაუბრე პირისპირ“ ან „გადავეცი მას ხელიდან ხელში“ [al-Tabari, 1997:349].

მკვლევართა ნაწილი თვლის, რომ პირველი მართლმორწმუნე ხალიფა აბუ ბაქრი (632-634) იბრძოდა იმათ წინააღმდეგ, ვინც უარს ამბობდა ზაქათის გადახდაზე (მანი'ი აზ-ზაქათ), ხოლო „ჯიზიას აია“ არის ბრძოლა იმათ წინააღმდეგ, ვინც უარს ამბობდა ჯიზიას გადახდაზე (მანი'ი ალ-ჯიზია). (Haleem, 2012:72-89). ალ-კურტუბის თანახმად, ჯიზიას აიას [9:29] წინ უსწრებდა 9:28 აია, რომლითაც წარმართებს აეკრძალათ მექის საკრძაღველ მეჩეთთან მიახლოება. ამდენად ჯიზია ნიშნავს ფინანსურ კომპენსაციას შემოსავლის დაკარგვისათვის, რაც გამოწვეული იყო სავაჭრო ურთიერთობების განწყვეტით არამუსლიმ ვაჭრებთან [Tafsir al-Qurtubi, 2024, 172-3; Rubin, 1984:13-31]. თავფიკ ქამელ იბრაჰიმი, 9:29 აიაში მოხსენიებულ ჯიზიას განმარტავს როგორც „აგრესორის მიერ მიყენებული ზარალის ანაზღაურებას“, რაც თანამედროვე საერთაშორისო სამართლის ენაზე შეესაბამება ჯიზია-რეპარაციას. ამასთან, ფრაზა – „მათგან, რომელთაც ებოძათ წიგნი“, გამოიყენება არა მხოლოდ აჰლ ალ-ქითაბ-ის, არამედ არაბ-წარმართებთან მიმართებაშიც, რომელთაც მიიღეს წიგნი – ყურანი. მისი აზრით, ამას ადასტურებს ფრაზა – „ვისაც არა სწამს ალაჰი და დღე უკანასკნელი“, რაც ძნელად მიესადაგება იუდაიზმის ან ქრისტიანობის რომელიმე მიმდევარს [Ибрагим, 2015:243-245]. „დამამცირებელი ჯიზიას“ შესახებ მოხსენიებულია არაბი სარდლების ჰაბიბ იბნ მასლამასა და ალ-ჯარრაჰ იბნ 'აბდალლაჰის მიერ ქართლის დაპყრობის (644-45 ან 654-55) დროს გაცემულ დაცვის სიგელებშიც [წურნუშია, 2021:51-52]. თუმცა, მკვლევართა აზრით, ზიმიების „დამცირებას“ ეწინააღმდეგება ყურანის 29:46/45 აია: „და ნუ შეეკამათებთ წიგნის მქონეთ, თუ არა იმით, რაც საუკეთესოა, და ისიც მხოლოდ იმით, ვინც მათგან უსამართლოდ მოიქცევა...“ [ყურანი, 2006:270].

არაბთა დაპყრობების პერიოდის ხელშეკრულებები ქრისტიანებთან შეიცავს გარანტიებს კულტის თავისუფლებისა და საეკლესიო საკუთრების დაცვის თაობაზე. მაგ., არაბმა სარდალმა 'ამრ იბნ 'ასამ განაცხადა, რომ „გარანტიას აძლევს ეგვიპტის მოსახლეობას მათი სიცოცხლის, საკუთრების, რელიგიის, ეკლესიების, ჯვრების დაცვაზე“, ხოლო ხალიფ იბნ ალ-ვალიდმა ჰირას მოსახლეობასთან დადებულ ხელშეკრულებაში აღნიშნა, რომ „მათ ნება ერთვებათ დარეკონ ზარები ნებისმიერ დროს, დღე და ღამე, მუსლიმთა ლოცვის დროის გარდა; ნება ერთვებათ გამოიტანონ თავიანთი ჯვრები მათი დღესასწაულის დღეებში“. ზიმიების საკულტო ნაგებობების სამართლებრივი სტატუსი, ძირითადად, განისაზღვრა 'აბასიანთა დინასტიის მმართველობის პერიოდში. სამართლისმცოდნე აბუ 'უბაიდ ალ-კასიმის მოჰყავს ასეთი ჰადისი: „ნებისმიერ არაბთა მიერ დაარსებულ ქალაქში, ზიმიებს ნება არ ერთვებათ ააშენონ სამლოცველო სახლი“. ამდენად, ტაძრების შენარჩუნების ერთ-ერთი კრიტერიუმი იყო ქალაქის წარმოშობა და მისი დამორჩილების გზა. მაგ., აბუ ჰანიფას აზრით, ტაძრის რემონტი დასაშვებია იყო მხოლოდ იმ ქალაქში, რომელიც ჩაბარდა თავისი ნებით [Levy-Rubin, 2011:66]. მუჰამმად ამ-შაჰბანი უშვებდა ზიმიების საკულტო ნაგებობების შენარჩუნებას და მათ რემონტს ქალაქებში, რომელთაც ჰქონდათ სამშვიდობო ხელშეკრულება, მაგრამ იქამდე, ვიდრე იქ დასახლებას არ გადაწყვეტდნენ მუსლიმები. უკი-

დურესი პოზიცია ჰქონდა მუსლიმ ისტორიკოსსა და ღვთისმეტყველს აბუ ჯა'ფარ ატ-ტაბარის (839-923), რომელიც თვლიდა, რომ ზიმიებს საერთოდ არ ჰქონდათ უფლება მუდმივად ყოფილიყვნენ იმ ადგილებში, სადაც კომპაქტურად ცხოვრობდნენ მუსლიმები [Ward, 1990:409-414].

ისლამურ ქალაქებსა და მათ მიმდებარე ტერიტორიაზე ეკლესიებისა და სინაგოგების მშენებლობას არ უშვებდნენ ძირითადი სუნიტური რელიგიური-იურიდიული სკოლების ფუძემდებლებიც (მალიქ იბნ ანასი, აშ-შაფი'ი, იბნ ჰანბალი). აბუ ჰანიფა უშვებდა ზიმიების საკულტო ნაგებობების აშენებას ისლამური ქალაქის საზღვრიდან მოცილებით (დაახლ. 1 მილი). [Tritton, 1930 38]. 'აბასიანთა სახალიფოში იყო შემთხვევა, როდესაც ხალიფამ დაანგრია ტაძრები ბიზანტიაზე ზენოლის მიზნით. მაგ., კონსტანტინოპოლის პატრიარქი ნიკოლოზ მისტიკი (901-907, 912-925) სთხოვს ხალიფა ალ-მუკთადირს (908-932), თავი შეიკავოს ტაძრების შემდგომი დანგრევისაგან და ახსენებს მოციქულისაგან მიცემულ ხელშეუხებლობის გარანტიას [Византийские сочинения, 2014:145-151].

რაც შეეხება ზიმიების უფლებების შეზღუდვას, VIII ს-ის ბოლოს უმაღლესი ყადი აბუ აუსუფი რეკომენდაციას აძლევდა ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდს (786-809) დაეკლავებულენა მფარველობაში მყოფთათვის: არ აშენებინათ ახალი ტაძრები, არ ეტარებინათ საჯაროდ ჯვრები, არ ევლოთ ცხენის უნაგირზე მჯდომს (მხოლოდ სახედარი გამოეყენებინათ), არ ევაჭრათ მუსლიმთა ბაზრებზე ღვინით და ღორის ხორციით,¹ არ ეტარებინათ ჩაღმა და აბრეშუმის სამოსი [Абу Йусуф, 2001:227].

არაბი ისტორიკოსისა და ღვთისმეტყველის ატ-ტაბარის თანახმად, 235 ნელს (849 წლის 26 ივლისი – 850 წლის 14 ივლისი) ხალიფა ალ-მუთავაქილმა (847-861) შემოიღო აკრძალვები ზიმიებთან, მათ შორის ქრისტიანებთან (ან-ნაწრა) მიმართებაში: მათ უნდა „ეტარებინათ ყვითელი ფერის სპარსული მოსასხამი (ტაფლასან, მრ.რ. ტაჰლისა) და სარტყელი ზუნნარ (მრ.რ. აზ-ზანანარ), უნდა ევლოთ უნაგირებზე ხის უზანგებით, მიემაგრებინათ 2 კოტა² უნაგირების უკანა მხარეს და დაემაგრებინათ ორი ღილი იმათ ქუდებზე (კალანსუვა, მრ.რ. კალანის), ვინც ატარებდა მათ; ქუდების ფერი განსხვავებული უნდა ყოფილიყო მუსლიმთა ქუდებისაგან. ამის გარდა, მათ თავიანთი მონების (მამალაქი) ზედა სამოსზე ორი საკერებელი უნდა დაედოთ, რომლის ფერიც განსხვავებული უნდა ყოფილიყო ზედა სამოსის ფერისაგან. ამასთან ერთი საკერებელი უნდა ყოფილიყო მკერდის წინ, ხოლო მეორე – ზურგზე. თითოეული საკერებელი უნდა ყოფილიყო ყვითელი და მისი დიამეტრი კი – ოთხი თითის ზომა. და ისინი, ვინც მათ შორის ატარებდნენ ჩაღმას ('იმამა) და მის მსგავსს, მისი ფერი ახლა უნდა ყოფილიყო [მხოლოდ] ყვითელი ფერის. რაც შეეხება მათ ქალებს, რომლებიც გამოდიოდნენ [სახლიდან] და ჩნდებოდნენ [ქუჩაში], უნდა ყოფილიყვნენ ყვითელი მოსასხამით (იზარ). და

¹ ზოგიერთი მუსლიმი მმართველი ეწინააღმდეგებოდა ღორების მოშენებას არამუსლიმების მიერ. მაგ. ხალიფა უმარ I-მა დახოცა ქრისტიანების ღორები და გამოუქვითა ჯიზიას ეკვივალენტური თანხა, როგორც განადგურებული ქონების კომპენსაცია. ხალიფა ააზიდ II-მ (720-724) ასევე გამოსცა ბრძანება ღორების განადგურების თაობაზე სახალიფოს მთელ ტერიტორიაზე [Ibn Sallām, 2002: 46; Sahner, 2017:30].

² კოტა – იგივეა, რაც ტახტა – უნაგირის კეხის წინ და უკან ამოშვებული ნაწილები.

ბრძანა [ალ-მუთავაჯილმა], რომ [ზიმეების] მონებსაც უნდა ეტარებინათ ზუნნარ და ეკრძალებოდათ ქამრის (მანატიკი) ტარება.¹

ამასთან, ბრძანა [ხალიფამ] დაენგრიათ მათი ახლად აშენებული ეკლესიები და მათი საცხოვრებელი დაეებგრათ 'უშრით 1/10. თუ ეს ადგილი [ნაგებობა] იყო საკმაოდ ფართო, გადაექციათ [ის] მეჩეთად (მასჯიდ). თუ ის არ იყო გამოსადეგი მეჩეთისათვის, ის შეიძლებოდა [საერთოდ აეღოთ] და გადაექციათ ღია ეზოდ.² და ბრძანა [ალ-მუთავაჯილმა], რომ მათი სახლების კარებებზე უნდა დაემაგრებინათ ეშმაკის ხის გამოსახულებები, რათა განსხვავება ყოფილიყო მათ საცხოვრებლებსა და მუსლიმთა საცხოვრებლებს შორის.

ბოლოს, აკრძალა [ხალიფამ] ამ [ხალხის, ზიმეების კატეგორიის] განთავსება დივანებში (ად-დივანინ) ან თანამდებობაზე უმაღლესი მმართველის [კანცელარიაში], მაგრამ მათი უფლებამოსილება არ უნდა გავრცელებულიყო მუსლიმებზე.³ და დაადგინა აკრძალვა მათი შვილების სწავლაზე მუსლიმთა დაწყებით სკოლებში (ქათათიბ) ან მუსლიმებს ესწავლებინათ მათთვის. მან აკრძალა აგრეთვე, რომ [ქრისტიანებს] გამოეცანათა ჯვრები საჯაროდ ბზობის კვირას (შა'ანინ) და მოენყოთ ჯვრებით მსვლელობა.⁴ და ბოლოს – ბრძანა [ალ-მუთავაჯილმა], რომ მათი საფლავები მინასთან გასწორებულიყო, რათა არ დამსგავსებოდა მუსლიმთა საფლავებს [Al-Tabari, 1901:1390; Al-Tabari, 1989:89-90].

ჰიჯრით 1419 წლის მუჰარრამს (12 ივნისი, 853წ. – 1 ივნისი, 854წ.), ალ-მუთავაჯილმა ბრძანა, რომ „აჰლ აზ-ზიმმა-ს უნდა ჩაეცვათ ორმაგი ყვითელი მოსასხამი“⁵ კაფთანზე და [ეველოთ ასე] მოსასხამებში. შემდეგ მან ბრძანა [მომდევნო თვეში] საფარში (12 ივლისი – 9 აგვისტო), რომ დაკმაყოფილებულიყვნენ სახედრებსა და ჯორებზე ამხედრებით და არა ცხენებსა და საპალნის ცხენებზე“ [Al-Tabari, 1901:1419]. ამას მოჰყვა მწვავე ანტიქრისტიანული დებატები და ხალიფამ აკრძალა დოგმატური კამათები. 892 წლის კანონით ნიგნითმოვაჭრებს ფიცით განმტკიცებული ალთქმა უნდა დაედოთ, რომ არ გაყიდინენ ნიგნებს დოგმატიკაზე, დიალექტიკაზე (იგულისხმება მეცნიერება კამათის ხელოვნებაზე) და ფილოსოფიაზე. ამან ხელი შეუშალა რელიგიური აზრის განვითარებას აღნიშნულ პერიოდში.

XI საუკუნეში მუსლიმმა სამართლისმცოდნემ, შაფი'იტური მახჰაბის მიმდევარმა, ალ-მავარდიმ ჩამოაყალიბა 6 სავალდებულო და 6 სასურველი

¹ მხ. რ. მინტაკა. At-Tabari. 1901. გვ.1389-1390; Al-Tabari, 1989, გვ. 89-90.

² A. S. Tritton ამტკიცებს, რომ ალ-მუთავაჯილი იყო პირველი ხალიფა, რომელმაც კანონით აკრძალა ქრისტიანთა და ებრაელთა ღვთისმსახურების ადგილების განახლება (Tritton, 1970:50).

³ თუმცა, თვითონ ხალიფა ალ-მუთავაჯილის სასახლის კარზე მუშაობდა რამდენიმე ქრისტიანი, მათ შორის ექიმებიც. მან დაიქირავა აგრეთვე ქრისტიანი არქიტექტორი (მუჰანდის მასნჰი) თავისი სასახლის (ჯა'ფარი) ასაშენებლად (Sirry, 2011:187-204). 'აბასიანთა სახალიფოში არამუსლიმებს, ძირითადად, ეკავათ ვეზირისა და მდივნის თანამდებობები. ალ-მანსური იყო პირველი ხალიფა, რომელმაც გადაწყვიტა ჩამოეცილებინა ზიმეები თავისი ადმინისტრაციიდან, მაგრამ მოგვიანებით კვლავ დააბრუნა ისინი თავიანთ თანამდებობებზე მათი დიდი გამოცდილების გამო (Tritton, 197022).

⁴ ტექსტში: ვა-ან ააშმა'ილუ ფი ატ-ტარიკ (და რათა გზა გაენათებინათ). ალ-ი'აკუბის ისტორიაში დამატებით საუბარია ქრისტიანებისა და იუდეველების მიერ ახალი საკულტო ნაგებობის მშენებლობის აკრძალვაზე (Ibn Wadhil, 1883:595).

⁵ დურრა'ათაინ (მხ.რ. დურრა'ა).

პირობა, რომლებიც უნდა დაეცვათ ზიმიებს. სავალდებულო: 1. არ უნდა შეურაცხყოთ ყურანი; 2. არ დაეძრახათ მუჰამმადი და ისლამი; 3. არ ემრუშათ; 4. არ ექორწინათ მუსლიმ ქალებზე; 5. არ გადაებირებინათ მუსლიმები გადასულიყვნენ სხვა რელიგიაზე; 6. არ აღმოეჩინათ დახმარება მუსლიმთა მტრებისათვის. ამ პირობებიდან ერთ-ერთის შეუსრულებლობა ზიმიებს კანონგარეშე აცხადებდა. სასურველი პირობები: 1. ეტარებინათ მუსლიმებისაგან განმასხვავებელი ნიშნები სამოსზე (არ უნდა დამსგავსებოდნენ სამოსით მუსლიმებს – ათაშაბბაჰჰუნა ბი-ლ-მუსლიმინა ფი ლაბჰუსიჰიმ). 2. არ ევლოთ საუკეთესო ჯიშის ცხენებზე და აქლემებზე (მხოლოდ სახედრებსა და ჯორებზე; მუსლიმებთან შეხვედრისას უნდა ჩამომხდარიყვნენ და გზა დაეთმობთ); 3. არ აეშენებინათ მუსლიმებზე მაღალი სახლები;¹ 4. მუსლიმების თანდასწრებით არ დაელიათ ღვინო, არ გამოეჩინათ ჯვრები და ღორები; 5. არ დაერეკათ მძლავრად ზარები (დაეცათ ძელისთვის) და არ წაეკითხათ თავიანთი წმინდა წიგნები მუსლიმების თანდასწრებით; 6. საჯაროდ არ აღენიშნათ თავიანთი დღესასწაულები და დაეკრძალათ გარდაცვლილები შეუმჩნეველად.

ჩამოთვლილი პირობები სავალდებულო იყო იმ შემთხვევაში, თუ ისინი ხელშეკრულებით იყო განსაზღვრული. მათი დარღვევა არ ითვლებოდა მფარველობის შეწყვეტის საფუძვლად, მაგრამ სასჯელს, როგორც ჩანს, იმსახურებდა. მოგვიანებით ეს და სხვა შეზღუდვებიც დაფიქსირდა იერუსალიმის ქრისტიანებთან 'უმარის პაქტის' ('უმარის სიგელი, 'უმარის ხელშეკრულება) აპოკრიფულ ტექსტში [Al-Shayzari, 1999:121-122]. თანამედროვე დასავლელი ისლამმცოდნეები ეთანხმებიან ერთმანეთს იმაში, რომ 'უმარის პაქტი და მისი მსგავსი დოკუმენტები არის IX ს.-ის მუჟთაჰიდების კოლექტიური შემოქმედების პროდუქტი. მთავარ მტკიცებულებად ისინი თვლიან პაქტში ისეთი რეალიების არსებობას, რომლებიც არ შეესაბამება ხალიფა 'უმარის ეპოქას. დოკუმენტის უმრავლეს ვერსიაში ჩანს ფაკიჰების მისწრაფება აამაღლონ ისლამი სხვა მონოთეისტურ რელიგიებზე ღიჰარ-ის (განსხვავება, გარჩევა) მეშვეობით – დისკრიმინაციული პოლიტიკის გამოყენება ზიმიებთან მიმართებაში, რომელთაც ეკრძალებოდა რაიმე სახით დამსგავსებოდნენ მუსლიმებს. წყაროები, რომლებიც იმონებენ ამ დოკუმენტს, მიუთითებენ მის დაყოფაზე ორ ნაწილად. პირველ ნაწილში არის აკრძალვა ორივე სქესის მუსლიმებისათვის უნაგირებით სარგებლობასა და ცხენზე ამხედრებაზე, მეორეში კი აღწერილია სამოსის არჩევისა და საზოგადოებრივ ადგილებში გამოჩენის წესი. ზოგიერთი წყარო მიუთითებს, რომ 'უმარ II-ის (717-720) ედიქტში იყო მითითება ჯვრების გამოტანის აკრძალვაზე საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში. რაც შეეხება არამუსლიმთა სამოქალაქო უფლებებს, ისინი, ისევე როგორც მონები, არ დაიშვებოდნენ მონმეებად (არც მუსლიმების და არც თანამორწმუნეების წინააღმდეგ) სასამართლო პროცესების დროს, მაგრამ ზიმიებს შეეძლოთ ჩვენების მიცემა სხვა ზიმიებთან მიმართებაში. არსებობდა კიდევ ერთი მითითება: „ზიმიებს არ შეუძლი-

¹ ამ იდეამ გამოხმაურება ჰპოვა დასავლეთშიც, სადაც 1205 წელს პაპი ინოკენტი III ჩიოდა, რომ იუდეველებმა ქალაქ სანსეში ააშენეს სინაგოგა, რომელიც მის გვერდით მდგარ ეკლესიაზე მაღალი იყო (Meu, 1973:36).

ათ დასახლდნენ მექასა და მედინაში, რადგანაც ეს ორი ქალაქი არაბთა მიწაზეა; მოციქულმა თქვა: „არაბთა მიწაზე არ იქნება ორი რელიგია“. ისინი დაიშვებიან ამ ქალაქებში მხოლოდ სავაჭრო მიზნით, მაგრამ არ შეუძლიათ დაჰყონ იქ სამ დღეზე მეტი. რაც შეეხება ქააბაში შესვლას, ის მათთვის ნებადართული არაა“ [Munt, 2015:249-269].

სხვადასხვა მაზჰაბის სამართლისმცოდნენი არ არიან ერთსულოვანი იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა დაისაჯოს ზიმმის მკვლელი მუსლიმი. ჰანაფიტებს დასაშვებად მიაჩნიათ ზიმმის მკვლელის მიმართ *კილას*-ის გამოყენება, თუკი ზიმმი ცხოვრობს მუსლიმთა ტერიტორიაზე და არ აწარმოებს შეიარაღებულ ბრძოლას მუსლიმთა წინააღმდეგ. ალ-ლაზალი მოგვიანებით, წერდა, რომ იგივე აზრის იყვნენ უფრო ადრეული ხანის მუსლიმი სწავლულები – იმამ ამირ ამ-შა'ბი (641-723) და აბუ 'იმრან იბრაჰიმ იბნ აზიდ ან-ნახა'ი (670-714). [Peters, 2008:203]. თუმცა პრაქტიკაში, ძირითადად, გამოიყენებოდა დია. ამასთან არამუსლიმის სისხლის ფასი იყო მუსლიმის სისხლის ნახევარი. თუ მუსლიმური სახელმწიფოს წინააღმდეგ აჯანყდებოდნენ მთელი ოლქის ზიმიები (მაგ., სომხების და ქრისტიანი ქართველების აჯანყება სახალიფოს წინააღმდეგ VIII-IX სს., კოპტი-ქრისტიანების აჯანყება ეგვიპტეში 'აბასიანი ხალიფა ალ-მა'მუნის დროს და სხვ.), მათ წინააღმდეგ გაგზავნილ არმიას უნდა ემოქმედა ისე, როგორც „ურნმუნოთა“ ან სარწმუნოებისაგან განმდგართა წინააღმდეგ [Петрушевский, 1966:173].

არამუსლიმთა დაშვება სასამართლო საქმეების განხილვის დროს საკამათო იყო. ქ. ფუსტატში იყო „შერეული“ ტრიბუნალიც: 120/738 წელს ხაირ იბნ ნუაიმმა მიიღო მუსლიმი მოსარჩლეები მეჩეთის შიგნით, ხოლო ზიმიები – გარეთ, წინა კიბეებზე. მოსამართლეების უმრავლესობა თვლიდა, რომ არამუსლიმებს თავიანთი საქმეები უნდა განეხილათ სათემო სასამართლოზე, როდესაც დავის მხარეს არ წარმოადგენდა მუსლიმი. შესაბამისად, არამუსლიმი მოსახლეობა სარგებლობდა სასამართლო ავტონომიით რელიგიური თემების (კონფესიების) მიხედვით. ყადი ატარებდა შავი ფერის სამოსს (მოსასხამი), ისევე როგორც ყველა 'აბასიანი მოხელე.

ჯიზია, ძირითადად, ფულით უნდა ყოფილიყო გადახდილი, მაგრამ ფულის ნაცვლად შეიძლება აეღოთ: სახედარი, სასარგებლო ნივთები, ტანსაცმელი, ავეჯი, ჭურჭელი, იარაღი, საყოფაცხოვრებო საგნები და სხვა. გამუსლიმებული ზიმმი ჯიზიასაგან თავისუფლდებოდა. გარდაცვლილებიდან ჯიზია არ აიღებოდა. VIII საუკუნემდე ჯიზიასაგან თავისუფლდებოდნენ ზიმიების წარმომადგენელი რელიგიური პირები, რომელთაც არ ჰქონდათ საკუთარი შემოსავალი და მთლიანად თავისი კონფესიის სახსრებით არსებობდნენ. ხშირად გადასახადი იკრიბებოდა წელიწადში რამდენჯერმე. მოგვიანებით, 976 წელს გამოიცა კანონი, რომლის მიხედვით გადასახადი იკრიბებოდა წლის პირველივე თვეში, და მისგან თავისუფლდებოდნენ ქალები, არასრულწლოვანები, გაჭირვებულები და ქორწინებაში არმყოფი ბერები. გადასახადის გადახდისას, ჩვეულებრივ, გაიცემოდა ქვითარი, ხოლო უფრო არახელსაყრელ დროს ზიმიებს კისერზე კიდებდნენ გადასახადის დამადასტურებელ ბირკას, ხელზე კი არტყამდნენ ბეჭედს. მაგ., ეგვიპტეში, უმაიანთა მმართველობის ბოლო პერიოდში ბერები ვალდებული იყვნენ ეტარებინათ რკინის სამაჯური, ხოლო ქრისტიანებს ხელზე ასვამდნენ ბეჭედს ლომის გამოსახულე-

ბით [Al-Maqrīzī, 1324:492]. XI-XII საუკუნეებში დამკვიდრდა პრაქტიკა, რომელიც გულისხმობდა ცალკეული კონკრეტული რელიგიური თემის საერთო პასუხისმგებლობას ჯიზიას გადახდაზე. ამ შემთხვევაში თანხა განისაზღვრებოდა თემის წევრთა რაოდენობით და მისი აკრეფა ევალებოდა ზიმების ავტორიტეტულ წარმომადგენელს ან კონფესიის მეთაურს.

განხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ სხვადასხვა შეზღუდვის მიუხედავად, ძირითადად, მუსლიმები და არამუსლიმები საკმაოდ მშვიდობიანად თანაარსებობდნენ ერთი სახელმწიფოს – არაბთა სახალიფოს ფარგლებში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ყურანი.** (2006). არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ. თბილისი: „კავკასიური სახლი“
- ნურნუშია მ.** (2019). ომის იდეოლოგია საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთში: ქრისტიანული საღვთო ომი და ისლამური ჯიჰადი. თბილისი: „კოლორი“
- ჭანტურიშვილი პ.** (2022). ქრისტიანების სტატუსი ადრეულ ისლამში (არაბული დაცვის სიგელები). ისტორიის დოქტორის (Ph.D. in History) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია. ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელობის უნივერსიტეტი. <https://openscience.ge/bitstream/1/3003/1/ჭანტურიშვილი%20პავლე.pdf>
- ჯაფარიძე გ.** (1999). ჯიზია, ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, თბილისი: „ნეკერი“
- Al-Damiriyya Usman Jumaa [Authman Juma'a Dmeriyah]. The Imam Mohammad Ibn Al-Hasan Al-Shaybani and His Book Al-Siyar Al-Kabir (2-2) [Al-Imam Muhammad Ibn Al-Hasan Al-Shaybani Wa Kitabuhu Al-Siyar Al-Kabir 2-2] (Midad, 29 December 2007). PhD Thesis at Al-Azhar University
- Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Ahmad b. ‘Alī. (n.d). Al-Mawā’iz wa-l-i’tibār fī dhikr al-khitat wal-āthār, I Beirut: “Dar Sader” (offset of Būlāq 1324 edn.)
- Al-Razi Zaynudeen Muhammad Ibn Abu Bakr ibn Abdulqadir. (2020). A Gift to the Kings / Tuhfat ul-Muluk (Sheikhy Notes). The Books of Fasting/Saum, Purification, prayer and Zakat. Translated by Arfan Shah al-Bukhari. Independently published
- Al-Shayzarī. (1999). Nihāyat al-Rutba fī Ṭalab al-Ḥisba (The Utmost Authority in the Pursuit of Hisba). Translated with an introduction and Notes by R. P. Buckley, Oxford; New York: “Oxford University Press”
- Al-Tabari. (1879). Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari, series I, Leiden: “Brill”
- Al-Tabari. (1989). The History of al-Ṭabarī, Vol.34: Incipient Decline: The Caliphates of al-Wathīq, al-Mutawakkil, and al-Muntasir A.D. 841-863/A.H. 227-248. Translated by Joel L. Kraemer, Cambridge and New York: “Sunny Press”
- Al-Tabari (1997). Tafsiṛ al-Ṭabarī: al-musamma Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān, 6, Beirut: “Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah”
- Haleem M. A. S. Abdel and محمد عبد الحليم. (2012). The Jizya Verse (Q. 9:29): Tax Enforcement on Non-Muslims in the First Muslim State, “Journal of Qur’anic Studies,” 14/2.
- Heck Paul L. (2004). Poll Tax, “Encyclopaedia of the Qur’ān,” vol. 4, Jane Dammen McAuliffe, General Editor, Leiden-Boston: “Brill”
- Ibn Sallām, Abū ‘Ubayd al-Qāsim. (2002). The book of revenue = Kitāb al-amwāl; translated by Imran Ahsan Khan Nyazee; introduced by Ibrahim M. Oweiss, Reading, UK: “Garnet Publishing”
- Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja‘qubi. (1883). Historiae. Ed. M. Houtsma, II, Lugduni-Batavorum: E.J. Brill

- Levy-Rubin M. (2011). *Non-Muslims in the Early Islamic Empire. From Surrender to Coexistence*, Cambridge: "Cambridge University Press"
- Lokkegaard F. (1950). *Islamic taxation in the Classic period*, Copenhagen: "Branner & Korch"
- Munt H. (2015). "No two religions": Non-Muslims in the early Islamic Hijāz, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78/2, 249-269, Cambridge: "Cambridge University Press"
- Muwatta Malik, 17:622 - <https://sunnah.com/malik/17>
- Nasir Nazirudin Mohd (2022). *Socio-Historical Contexts in Legal Reasoning: Ibn Qayyim al-Jawziyya and 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī on dhimmis (protected non-Muslims)*, "E-Journal, University Malaya"
- Peters R. (2008). *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge: "Cambridge University Press"
- Rubin U. (1984). *Bara'at: A Study of Some Qur'anic Passages*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, V, 13-31, Jerusalem: "Hebrew University of Jerusalem"
- Sahner Christian C. (2017). *The First Iconoclasm in Islam: A New History of the Edict of Yazīd II (AH 104/AD 723)*, "Der Islam", 94/1, 5-56, Berlin: "De Gruyter"
- Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1966). *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*. Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri. Baltimore: "Johns Hopkins Press"
- Sirry Mun'im (2011). *The public role of Dhimmīs during 'Abbāsīd times*, *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 74/2, 187-204, Cambridge: "Cambridge University Press"
- Tafsīr al-Qurṭubī. *The General Judgments of the Qur'an and Clarification of what it contains of the Sunnah and Āyahs of Discrimination. Vol. 8 Sūrat al-Anfāl – Booty, Sūrat at-Tawbah – Repentance & Sūrah Yūnus*, Translated by Aisha Bewley. London: "Diwan Press"
- Tritton A.S. (1930). *Caliphs and their Non-Muslim Subjects. A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, London-Bombay-Calcutta-Madras: "Oxford University Press"
- Ward S. (1990). *A Fragment from an Unknown Work by Al-Tabarī on the Tradition 'Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (And the Lands of Islam)*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53/3, 407-20, Cambridge: "Cambridge University Press"
- Абу Йусуф Йакуб ибн Ибрагим Аль-Куфи (2001). *Китаб аль-харадж*. Пер. с арабского и коммент. А.Э. Шмидта; супракоммент. к пер. А.С. Боголюбова, СПб.: "Петербургское Востоковедение"
- Византийские сочинения об исламе (тексты переводов и комментарии). 2014). Под ред. Ю. В. Максимова (Москва: "Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета")
- Ибрагим Т. К. (2015). *Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистские установки*, Москва: "Медина"
- Мец, А. (1973). *Мусульманский ренессанс*. Изд. 2/пер. с нем. Д.Е. Бертельса., отв. ред. В.И. Беляев, Москва: "Наука"
- Петрушевский И.П.(1966). *Ислам в Иране в VII - XV веках*. Отв. ред. В.И. Беляев, Ленинград: "Издательство Ленинградского университета"

The article analyzes the religious and legal position of non-Muslims in the Arab Caliphate based on data from Arab sources and analysis of scientific literature.

The category of Dhimmis in the Arab caliphate originally included Jews and Christians. The situation applicable to the dhimmis would later also apply to Zoroastrians or fire-worshippers. Already in the contract signed by the Prophet Muhammad with the people of Najran (632 AD), the term Dhimmis (Arabic: reward, protection) is mentioned

in the meaning of protection of non-Muslims in case of compliance with the terms of the contract.

Judging by the texts of the treaties with the Dhimmis of the first century of the Hijra, preserved by Arab historians, their main conditions were: payment of a poll tax (jizya), a certain monetary or in-kind tribute, provision of quarters for Muslims and an obligation not to help their enemies. In exchange for this, "the dhimma of Allah, his Messenger, and the Commander of the Faithful" was guaranteed the inviolability of the person and property, the city wall and churches was ensured. However, there is no evidence in the Qur'an for a tax on a single soul ('alā l-na's), as argued by later jurists. The per capita tax, which eventually became established in Islamic law, was adopted by the Arabs from Sasanian practice. If Ahl al-Dhimma participated in the defense of Muslim territories, they would be exempted from jizya. However, based on the practice of early Muslim communities, Christians and Jews were not obligated to join Muslims in fighting to defend their lands, as military jihad had religious connotations. According to Shari'ah norms, the Imam of the Muslims had no right to abrogate Jizya, unlike al-Kharajah (land tax), without reason at his discretion. Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1350) explains this by saying that Kharaj was established in practice on the basis of Ijtihad, while Jizya is mentioned in the Qur'an and is paid in exchange for the preservation of life. Muslims, under no circumstances, had the right to violate the contract of protection, or the 'aqd al-Dhimma, because this agreement, according to the provisions of the Sharia, was considered to be of unlimited duration.

The agreement of 'aqd al-Dhimma lost its legal force in the following three cases: 1) after the adoption of Islam by a Dhimmi; 2) when Muslims lost control over a given territory, and it came under the rule of non-Muslims; 3) after military coups, when power passed into the hands of dhimmis.

The treaties of the conquest era differ in their brevity and contain guarantees of freedom of worship and preservation of church property. So, 'Amr ibn al-'As announced that he "guarantees the protection of the people of Egypt for their life, property, religion, churches, crosses", and Khalid ibn al-Walid in the agreement with the inhabitants of Hira noted that "they are allowed to ring the bells at any time of the day and night, except for the time of Muslim prayer; It is allowed to carry out their crosses on the days of their holidays". The founders of the key Sunni Law Schools - neither Malik ibn Anas, nor al-Shafi'i, nor Ahmad ibn Hanbal - did not allow synagogues and temples to be built in Muslim cities and their surroundings. Abu Hanifa allowed the construction of religious structures of Zimmi at a certain distance from the border of the Muslim city.

According to the principles of Islam, certain restrictions were to be applied to the dhimmis, showing their humiliated position. The "humiliation" of the Ahl al-Dhimma, according to the version of Imam al-Shafi'i (d. 204/819), consisted in the application of the norms of Shari'a to him, i.e. the Dhimmis had to follow the prescriptions of Islam in matters not related to doctrine (aqidah), and if they appealed to a Muslim court, they were judged according to the laws of Islam. If they resisted the execution of the rulings of the Shari'a judge, the imam had the right to use military force against them. According to the point of view of Imam Muhammad al-Shaybani, "the dhimmi in everyday matters (in relationships, in matters of inheritance, etc.) had to comply with the rulings of Muslim judges, with the exception of matters related to wine and pigs". At the end of the 8th century, the chief Qadi Abu Yusuf recommended to Caliph Harun al-Rashid (786-809) to oblige those under his protection: not to build new temples, not

to carry crosses in public, not to follow a person sitting on a horse (only to use a mask), not to sell wine and pork in Muslim markets, not to wear straw and silk clothes.

The reign of Caliph al-Mutawakkil (847-861) became a turning point in the religious policy of the Muslim state. Caliph al-Mutawakkil began persecuting Dhimmis, seeking to undermine the position of non-believers in the administrative apparatus and public life. A decree of 850 introduced restrictions on clothing for non-Muslims: they were required to wear yellow headdresses of a special shape, special stripes on the sleeves, and to use only wooden stirrups and saddles with balls. In 854, it was ordered to destroy all newly built churches; Dhimmi were prohibited from riding horses. In 859, a ban was imposed on accepting non-Muslims into government service, and Christian officials began to be dismissed. The houses of Christians and Jews had to be marked with wooden images of demons. But the growth of the educational and intellectual level of Muslims led to the fact that the state needed the services of non-Muslim officials less and less.

In the 11th century, al-Mawardi (974-1058), a political philosopher who developed the concept of the state within the framework of Muslim (Sunni) law-fiqh, formulated six obligatory and six desirable conditions that ahl al-Dhimma must observe. Obligatory: not to censure the Qur'an, not to blaspheme Muhammad, not to blaspheme the Muslim religion, not to commit adultery and not to marry Muslim women, not to persuade Muslims to convert to another faith, not to help those who are at war with Muslims. Failure to observe any of these conditions deprives them (Dhimmis) of patronage, i.e. places them outside the law.

The jurists of different Madhhabs are not unanimous as to how a Muslim who kills a Dhimmi should be punished. The Hanafis consider it permissible to use *Qisas* against the killer of a Dhimmi, if the Dhimmi lives in Muslim territory and does not wage an armed struggle against Muslims. Al-Ghazali later wrote that earlier Muslim scholars like Imam Al-Sha'bi (641-723) and Abu 'Imran Ibrahim ibn Yazid al-Nakha'i (670-714) were of the same opinion. However, in practice it was mainly used. In addition, the blood value of a non-Muslim was half that of a Muslim. If the Dhimmis of the whole district rebelled against the Muslim state (for example, the rebellion of Armenians and Christian Georgians against the Caliphate in the 8th-9th centuries, the rebellion of the Coptic Christians in Egypt during the time of the Abbasid Caliph Al-Ma'mun, etc.), the army sent against them had to act as against "unbelievers" or those who have abandoned their beliefs.

Based on the discussed material, we can emphasize that despite various restrictions, mainly Muslims and non-Muslims coexisted quite peacefully within the framework of one state - the Arab Caliphate.

ნინო სამსონია
Nino Samsonia

„ოქროს საწმისის“ კვალი შუმერულ ტექსტში
Traces of the "Golden Fleece" in a Sumerian Text

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

საკვანძო სიტყვები: შუმერული, შუამდინაჰეთი, ოქროს საწმისი, ალქიმია.
key words: Sumerian, Mesopotamia, golden fleece, Alchemy.

შუმერული ეპოსის „ენმერქარი და არათას ბატონი“ ბუნდოვან პასაჟში (სტრ. 420-434), სადაც ალქიმის უცნობი რიტუალი უნდა იყოს წარმოგვიდგინილი, ძველი კოლხური ცივილიზაციის საგანძურის – ოქროს სანმისის, უძველეს კვალს ვაწყდებით.

ჩვენი კვლევა არსებული ნაწყვეტის ანალიზს შეეხება, სადაც ალქიმისთვის განკუთვნილ იარაღებს შორის, შესაძლოა, *ოქროს სანმისის* კვალიც დავინახოთ. ამასთანავე ჩვენ წინაშეა ალქიმის ცოდნის უძველესი წერილობითი ნიმუში.

ალქიმის სამშობლოდ შუამდინარეთი მიიჩნევა, სადაც უძველესი წერილობითი წყარო ნაბუქოდონოსორ I-ის მეფობის ხანას (ძვ.წ. XII ს.) განეკუთვნება, ჩვენამდე მოღწეული ბოლო ტექსტი კი აშურბანიპალის ბიბლიოთეკაშია შემონახული (ძვ.წ. VII ს.) [Oppenheim 1966: 32]

შუმერული ეპოსი „ენმერქარი და არათას ბატონი“ ურუქის პირველი დინასტიის (ძვ.წ. XXVII-XXVI ს.) მეფის, ენმერქარისა და შორეული ქვეყნის არათას დაპირისპირებაზე მოგვითხრობს. შუმერული ტექსტის ჩვენამდე მოღწეული ვერსიები კი ურის III დინასტიის პერიოდს (ძვ.წ. XXI ს.) და მომდევნო, ისინ-ლარსას პერიოდს (ძვ.წ. XIX) განეკუთვნება. ეპოსში მოთხრობილი ამბავი ქ. ურუქისა და შორეული არათას ქვეყნის დაპირისპირებით ვითარდება, რაც ეპოსში სხვადასხვა ამოცანის შესრულებით არის წარმოდგენილი. მწერლის მიზანი ქ. ურუქის დიდებაა. ეს დიდება სამხედრო ძლიერებაში და სამეფო ხელისუფლებაში არ გამოიხატება, არამედ შუმერთა კულტურულ ღირებულებებზეა დამყარებული, რაც სოციალურ, კულტურულ და ეკონომიკის სფეროში სხვადასხვა სიახლეების დანერგვას გულისხმობს. მაგალითად, ვაჭრობის გამოგონებას, რასაც გვაუწყებს „ენმერქარი და არათას ბატონის“ ტექსტი. იგივე ტექსტი მოგვითხრობს შუმერთა უხვ ხორბალზე და მის დამუშავებაზე (პირველი შეუძლებელი ამოცანა), ასევე მაღალი ტექნოლოგიით გარკვეული (შესაძლოა ხელოვნური) მასალის მიღებაზე, რითაც ურუქის მეფემ სკიპტრა უნდა შექმნას (მეორე შეუძლებელი ამოცანა), ქსოვილთა წარმოების მაღალ სტანდარტზე და ა.შ. [სამსონია 2009 :15-16].

სწორედ ტექსტის მეორე შეუძლებელი ამოცანა – სკიპტრის დამზადება უკავშირდება ჩვენთვის საინტერესო საკითხს, სადაც საქმე ალქიმის უძველეს გამოცდილებასთან უნდა გვქონდეს.

სანამ უშუალოდ ჩვენთვის საინტერესო ტექსტს განვიხილავთ, თვალი გადავავლოთ ალქიმის მანამდე ცნობილ შუამდინარულ ტრადიციას, სადაც ალქიმის პირველი ეტაპის აღდგენა ხერხდება. არქეოლოგიური მასალა გვიჩვენებს, რომ ალქიმიური მონყობილობები სამხარეულოს მონყობილობიდან უნდა იღებდეს სათავეს, რაც თანდათან სხვადასხვა მოხმარებისთვისაც გამოყენებოდა. „ალქიმიურ“ ლურსმულ ტექსტთა კორპუსი კი მეტად ფრაგმენტულია. ისინი უმეტესად ფერადი ჭურჭლის (თასების) წარმოების წესებს შეიცავენ და განეკუთვნებიან, ძირითადად, ძვ.წ. XXII-VII ს.ს. არსებულ ტექსტებში უმეტესად აღწერილია სხვადასხვა მინერალების შერევა საღებავ სითხეში. რაშიც ხშირად ყრიდნენ მთის ბროლს, მინას და საღებავში ურევდნენ, რათა ძვირფასი ელფერი მიენიჭებინათ ქვისთვის ან მეტალისთვის.

მაგალითად, ერთი ტექსტი მოგვითხრობს, თუ როგორ უნდა მიეღოთ *dušu* – ქვა (რომელიდაც ძვირფასი ან ნახევრად ძვირფასი ქვა, ლურსმულ

ტექსტებში ლილაქვისა და ოქროს გვერდით იხსენიება). „შენ ადულებ შაბს ძმარში, ამოავლებ ლილაქვისფერ სითხეში, ჩადებ ცეცხლში (გამონვა) და მიიღებ *dušu* – ქვის მსგავსს. კოლოფონი: მოდის ბაბილონიდან, ნაბუქოდონოსორის (I) (ძვ.წ.1121-1100), ბაბილონის მეფის ქონება.

შემდეგი ტექსტი მოგვითხრობს ცდას ვერცხლის გაყალბების შესახებ: „ორი მინა გაპრიალებული (გარეცხილი) სპილენძი, 10 სიკლი კალა, 2 სიკლი [xxx]. ის დნება, ის ყალიბში [უნდა ისხმებოდეს] ზეთში და „ფქვილი“ უნდა გამოიწვას, უნდა გაინმინდოს, (გაინუროს?). (ეს ნივთები იქნება) *zibtu* – ვერცხლის. ამგვარი ვერცხლი [არ მოიპოვება]“. შუამდინარული ლურსმული ტექსტები არ შეიცავენ ალქიმიურ ფილოსოფიურ სარჩულს, რასაც მოგვიანებით ალქიმია მოიაზრებდა, თუმცა არსებული ტექსტები აშკარად მისტიური და სულიერი ხასიათის მატარებელია, რაც, ჩვეულებრივ, გარკვეულ რიტუალებს უკავშირდებოდა, ფერებსაც გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდათ.

ბერძნული ტერმინის „ალქიმის“ ეტიმოლოგია შეიძლება ლურსმული ტექსტებით ავსხნათ. აქადური ტერმინი *kamû/kawû* მეორე მნიშვნელობა არის „გამონვა, შეწვა“. ძირი შემორჩენილია არამეულ ენაშიც „*kwy*“ – დანვა. შუამდინარული სიტყვის ძირი კი, მოგვიანებით ჭეშმარიტ მეცნიერებად იქცა და მისი აღმნიშვნელი სიტყვის – „ქიმის“ მნიშვნელობას ეხმიანება [Romour 2018: 3-6].

ლ. ოპენჰაიმი მიიჩნევს, რომ ტექსტის ფრაგმენტის მიხედვით ალქიმის ორი რეცეპტი იკვეთება:

1. ხელოვნური *pappardillu* – ქვის მიღების
2. შექმნა *dušu-ქვის* მსგავსი მასალის (ძვირფასი ქვის)

ტექსტის NA4.BABBAR.DIL^{hi-pi} რაც შეიძლება ნავიკითხოთ, როგორც *pappardillu*, ან თუ მეორე, ნიშანი დაკარგულია აგურზე გადაწერილია დაზიანებული ორიგინალიდან. როგორც NA4. BABBAR.DIL. [DIL] რომლის ნაკითხვა შესაძლებელია როგორც *papparmīnū*.

არსებობს სხვა ვარიანტიც: *pappardillu-ქვას* (პირველი სტრიქონი) შესაძლოა ჰქონოდა მრგვალი ფორმა და გამოიყენებოდა ხელოვნური გემასთვის, რომელსაც მიცემული ჰქონდა *dušū-ქვის* ფერი. ის ნაკლებად ძვირი იყო, ვიდრე *dušū* -ქვა, თუ შეიცავდა სილიკატს კომბინირებულს შემკვრელ „ნითელ ტუტესთან“. მაშინ მას შუშისებრი ელფერი ექნებოდა, როგორც მინანქარს. ჩვენთვის ცოტა რამ არის ცნობილი *pappardillu-ქვის* შესახებ [Oppenheim 1966: 35].

პირველი რეცეპტი 3 ეტაპად შეიძლება დავყოთ:

ტექსტის ანალიზის შედეგად შეიძლება დავასკვნათ, რომ საქმე გვაქვს ქვების ან კრისტალების შეღებვასთან, თუმცა ტექსტში არაერთი აუხსნელი ტერმინი რჩება. არსებული ტექსტი ნაბუქოდონოსორ 1-ის მეფობის პერიოდს (ძვ.წ.1124-1103) განეკუთვნება [Oppenheim 1966: 29-45].

ტექსტის მიხედვით, არსებული ტექნიკის ტრადიცია გავრცელებული უნდა ყოფილიყო ძვ.წ. II ათასწლეულის ბოლო მესამედში. როგორც ვიხილეთ, წარმოდგენილი ტექსტი გადაწერილია ძველი ვერსიიდან. აშკარაა, რომ

დამტვრეული ტექტი უნიკალურად მიიჩნეოდა და რეცეპტის შესანახად უნდა იყოს გადაწერილი.

ზემოთ განხილული ორივე რეცეპტის ტექნოლოგია შემდეგნაირად გამოიყურება:

1. გაღობა, შერევა და ჩამოსხმა (მინერალების და მეტალების);
2. ჯერ კიდევ ცხელი ჩამოსხმული მასის მოვლა (ზეთით და ფქვილით);
3. გაციების შედეგად მიღებული მოდელის გაპრიალება-განმენდა.

ამ შემთხვევაში ფქვილი და ზეთი, სავარაუდოდ, ზედაპირის დამუშავებისთვის (გასაფერმკთალებლად?) გამოიყენებოდა. გაპრიალება კი ვერცხლის იმიტაციის ბოლო ეტაპს წარმოადგენდა. *Kuppuru*-განმენდა (გადანმენდა, ნაშლა) *abbubu* -გაპრიალება გაბრჭყვიალება.

მიუხედავად ამ ურბანისპალის ბიბლიოთეკის „ქიმიურ“ ტექსტს, საიდანაც მხოლოდ 8 სტრიქონია შემორჩენილი. ბოლო სტრიქონები ალქიმიკოსისადმი მიმართვაა, რომელსაც მუშაობის დროს სიფრთხილისკენ მოუწოდებს და, რაც მთავარია, **საიდუმლოს შენახვისკენ**. შემდეგ „ქიმიკოსი“ შლის თეთრ ზენარსა თუ ფარდას, თავად კი წითელი სამოსით იმოსება. შემდეგ ადნობს და ურევს სხვადასხვა ნივთიერებებს, გამდნარ მასას ღვრის (ამოავლებს) სუფთა წყალში და შემდეგ იღებს. აქ ტექსტი წყდება, შემორჩენილია „ალქიმიკოსისადმი“ ინსტრუქციის მხოლოდ შემდეგი სიტყვება – **არ იყო გაფრთხილებლად, არ აჩვენო ცდა არავის** [Oppenheim 1966: 41].

ორი ბერძნული ხელნაწერი ქიმიური წესებით, ერთი ე.წ. ლაიდენის X პაპირუსი და მეორეც მსგავსი ბერძნული ხელნაწერი, რომელიც გვიანი ძვ.წ. III საუკუნით თარიღდება [Oppenheim, 1966 : 41]. ეს ორი ვრცელი ელინისტური ხანის ხელნაწერი ეგვიპტურად მიიჩნეოდა ძველ საბერძნეთში, რადგან ეგვიპტე ალქიმიისა და ქიმიის სამშობლო იყო. რეალურად ბერძნულ ხელნაწერებში დაფიქსირებული ალქიმიის ცოდნა, რასაც ეგვიპტური წარმომავლობისად თვლიდნენ, ჯერ კიდევ ძვ.წ. XIII-VII ს.ს. შუამდინარეთში ფიქსირდება. ე.წ. ლაიდენის და სტოქჰოლმის ხელნაწერების ყველა რეცეპტი, რაც ალქიმიის 3 ეტაპს აღწერს:

1. ძვირფასი მეტალების მიღების მეთოდს (ოქრო, ვერცხლი და ოქრო-ვერცხლის შენადნობი), შენადნობების დამზადებით, რომელთა ფერი და ბრწყინვა ძვირფასი მეტალების (ოქრო-ვერცხლს) იმიტაცია იქნებოდა;

2. ქვების გაფერადების ტექნიკა ძვირფასად იმიტირებისთვის;

3. დაბოლოს (სადაფის) საღებავი პრიალის ეფექტისთვის.

ორივე ხელნაწერი, ძირითადად, პირველ ეტაპს აღწერს. შუამდინარული ტექსტები (ბაბილონის ძვ.წ. XIII ს. და ნინევიის ძვ.წ. VII ს.) კი პირველ ორ ეტაპზე მოგვითხრობენ. შალის შეღებვის ტექნიკას, ოპენჰაიმის აზრით, შუამდინარეთში პარალელი არ მოეძებნება [Oppenheim 1966 :42].

როგორც ვიხილეთ, შუამდინარეთში ალქიმიის ცოდნის ამ დრომდე უძველესი წერილობითი წყარო ძვ.წ. XIII საუკუნით თარიღდება.

შუმერული ებოსი „ენმერქარი და არათას ბატონი“ კი ურუქის პირველი დინასტიის, პირველი მეფის ენმერქარის მეფობის ხანას განეკუთვნება, თუმცა ჩვენამდე მოღწეულია გადაწერილი ვერსიები ურის III დინასტიიდან. ამგვარად, საქმე გვაქვს ალქიმიის ცოდნის უძველეს წერილობით დაფიქსირებასთან.

შუმერული ეპოსის „ენმერქარი და არათას ბატონის“ მიხედვით, მეორე შეუძლებელი ამოცანა, რომელიც არათას ბატონმა ენმერქარს დაავალა, არის სკიპტრის შექმნა განსაკუთრებული მასალით, რომელიც არ იქნება არც ხის, არც ქვის და არც ჩვეულებრივი – **თვითნაბადი ოქროსი და ვერცხლის**. ტექსტის ამ მონაკვეთში ჩამოთვლილია ხის სახეობები, ასევე ნახევრად ძვირფასი ქვები და ბოლოს, თვითნაბადი ოქრო და ვერცხლი (სტრ.400-408). შემდეგ ტექსტი მოგვითხრობს, თუ როგორ ასრულებს ენმერქარი მიცემულ დავალებას სიბრძნის ღმერთის, ენქის დახმარებით (420-434 სტრ.):

420. ენქიმ ენმერქარს შეაძლებინა არსს ჩანვდომოდა
421. ბატონმა უბრძანა ქვეშევრდომთა უფროსს.
422. თავის სახლ[ში ...]
423. მეფემ აიღო *თმით დაფარული*[...]
424. მან (მეფემ) გადაახვია (გადაგრიხა) და დახედა მას;
425. ფილთაქვით დანაყა, როგორც მცენარე
426. და ჩაასხა (მასა) ბრწყინვალე ლერწამში,
427. მზის სინათლიდან მან ის ჩრდილში გადაიტანა.
428. და ჩრდილიდან მზის სინათლეში გადაიტანა.
429. ხუთი, ათი წელიწადი გავიდა.
430. შემდეგ გააპო ბრწყინვალე ლერწამი ნაჯახით.
431. ბატონი სიამოვნებით დასცქეროდა
432. ძვირფასი ზეთი ჭავლით დაასხა, ბრწყინვალე მთის ზეთი.
433. შიკრიკს, რომელიც ნამყოფი იყო მთებში,
434. ბატონმა სკიპტრა ჩაუდო ხელში.

420. en-me-er-kar₂-ra ^den-ki-ke₄ ġeštu₂ mu-na-/an\šum₂
421. en-e agrig maḫ-a-[ni] a₂ ba-da-/an\ag₂
422. e₂-ni? [...]
423. lugal-e /munsub(sumur₃?)\ [...] šu ba-ra-an-ti
424. mu-un-dul-gin₇/šul bi₂-[in-gur-gur] igi bi₂-/in\ġa₂!-ġa₂!
425. ^{na4}na KA-KA šim-gin₇ /zu\ [ba-ni]-/in\ra
426. gi su-lim-ma-ka i₃-gin₇ mu-ni-in-de₂
427. ud-ta ġissu-še₃ am₃-ed₂-e
428. ġissu-ta ud-še₃ am₃-ed₂-e
429. mu ₅-am₃ mu ₁₀-am₃ ba-zal-[la]-ri
430. gi su-lim-ma ġiġ₄-gin₇ bi₂-in-gaz
431. en-e igi ḫul₂-la im-ši-in-bar
432. i₃-li i₃-li(li₂) kur šuba-a-ka sig₃-ga i-ni-in-de₂
433. en-e kiġ₂-gi₄-a kur-še₃ du-ur₂
434. ġidru šu-na mu-un-na-ġa₂-ġa₂

ტექსტის დეტალური ანალიზი: 420-ე სტრიქონში ვკითხულობთ, რომ ენქიმ ენმერქარს სიბრძნე უბოძა. ენქი შუმერთა სიბრძნის ღმერთია და პირველი ქალაქის ერიდუს უზენასი ღვთაება, რომელმაც სახლი აბზუ-ენგურში დაიდო (ქ. ერიდუსი ენქის ტაძარს E-ABZU ეწოდებოდა) [Samsonia 2021: 157-164]. თავიდანვე იკვეთება რიტუალის კავშირი სიბრძნის, *ენგურის* წყლებ-

თან. შემდეგ მეფემ თავის მამასახლისს უბრძანა (421) თავის სახლში (შინ) (422). მეფე იღებს გაურკვეველ ხელსაწყოს, **munsub(sumur₃?)** კომპოზიტის დაშლის შედეგად შესაძლოა ვთარგმნოთ, როგორც „თმით დაფარული“ ხელსაწყო (423) შემდეგ მეფემ **მუნსუბ** გადაგრიხა და დახედა (424).

425-ე სტრიქონი საინტერესოა, რადგან ლაპარაკია **მუნსუბ** გადაგრეხის შედეგად მიღებული (ჩამოფერთხილი, დარჩენილი) მასალის ქვასანაყით დანაყვავზე გობში და შედარებულია მცენარესთან – მცენარის სახელია – **šim**, რაც ითარგმნება, როგორც „სურნელოვანი მცენარე.“ საყურადღებოა, რომ არათას ციკლის ეპოსებში, რომელსაც ჩვენთვის საინტერესო ტექსტი განეკუთვნება, ეს მცენარე საზღვრად გვევლინება: სამხრეთიდან ჩრდილოეთამდე/ ჩრდილოეთიდან სურნელოვან ტყემდე“ [„ენმერქარი და ენსუხგირანა“, სტრ. 146-147; 160]. ამ შემთხვევაში, ხომ არ შესაძლოა საქმე გვექონდეს რომელიმე შორეული ქვეყნიდან მოტანილ ცოდნასთან, რაც ჩვენთვის საინტერესო რიტუალს უკავშირდებოდა?

შემდეგ სტრიქონში გრძელდება მოქმედება, რაც მეტალურგიისა და ალქიმიის გარკვეულ ეტაპს უნდა უკავშირდებოდეს – მეფე მიღებულ მასას ყალიბში ასხამს (426) **Dé -ჩასხმა, მეტალებს უკავშირდება).**

427-428-ე სტრიქონებში ვკითხულობთ, როგორც ჩრდილისა და სინათლის მონაცვლეობას, ანუ გაციება და გაცხელება (სიტყვასიტყვით: დღე/ნათელი=ta(COM) ჩრდილი=še(TERM)). ამ ორ სტრიქონში პარალელიზმის პრინციპს ვხვდებით, რაც სახასიათოა შუმერული ლიტერატურული ტექსტებისთვის. 429-ე სტრიქონში ფიქსირდება გარკვეული დრო, ე.წ. მეტაფორული დრო, მოქმედების ხანგრძლივობის საჩვენებლად, ხუთმა-ათმა წელიწადმა ჩაირა და ცული დაჰკრა, გააპო ყალიბი (430) და მეფე სიხარულით დაჰყურებდა მიღებულ ნივთიერებას. სკიპტრას გასაპრიალებლად ზეთს ასხამს, რაც როგორც ზემოთ ვიხილეთ, ალქიმიის რიტუალის ბოლო ეტაპია. (431-432).

Šuba – ნიშნავს მრავალფერსაც, წმინდასაც, რაც ასევე ალქიმიის ცდის მიზანია. დაბოლოს, მეფემ შიკრიკს არათას ბატონისთვის დამზადებულ სკიპტრა გადასცა.

423-ე სტრიქონი: **munsub(sumur₃?)**

munsub(sumur₃?) ორივე ფონეტიკურ ნიშანში ვხედავთ ერთსა და იმავე ლურსმულ ნიშანს

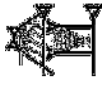


- sumur₃ - ქერი, სახურავი (ტყავი?)



^{su}munsub; munsub - თმა, ასევე დალაქიც

იგივე ნიშანი იკითხება, როგორც *munsub* -*თმა*. *munsub* – წარმოადგენს იშვიათ ფორმას, მეორე მნიშვნელობით არის მწყემსი, რაც ასევე ცხვრის ფარასთან კონტექსტში შეიძლება მოვიფიქროთ. ვნახოთ სიტყვის მეორე დაწერილობა – *munsub₂*; *თმა* (ვარცხნა)



munsub; *munsub₂*; *თმა* (ვარცხნა, დალაქი)

არსებული სიტყვა წარმოადგენს კომპოზიტს – შედგენილი ზმნის ნაწილი – *KA* + ვარცხნა (თევზის სახეობაც არის) – *SUHUR*, რაც ასევე საინტერესო უნდა იყოს სვანური წესით ოქროს მოპოვების კონტექსტისთვის.



KA- შედგენილი ზმნის ნაწილი+



suhur – ვარცხნა



suhur – [გაკრეჭვა, ფორმის მიცემა] ასევე იშვიათ ფორმას წარმოადგენს და ლურსმულ ტექსტებში მხოლოდ ძვ.წ. 3000-2000 წ.წ-მდე 3-ჯერ ფიქსირდება.

423-ე სტრიქონის ნაკითხვა „თმით დაფარული ზედაპირი, სახურავი“ შეიძლება ცხოველის ბუნვად მივიჩნიოთ, თუმცა ამ კონტექსტში არ ჩანს, თუ რისი თმა ან ბუნვია. თუმცა, როგორც ზემოთ განხილულ ალქიმიის ტექსტებში ვიხილეთ, ცოდნა საიდუმლოდ უნდა დარჩენილიყო და, შესაძლოა, აქ ცხვრის ტყავის „სანმისის“ ნაცვლად საიდუმლო სახელთან გვექონდეს საქმე. ტექსტის კონტექსტიდან გამომდინარე, გარკვეული იარაღია, რომელიც განსაკუთრებული ნივთიერების მისაღებად გამოიყენება ალქიმიის რიტუალში. ტექსტის ბუნდოვანი პასაჟი, შესაძლოა, ამგვარად აღდგეს: **როდესაც მეფე ოქროს მტვერს ჩამობერტყავს – „მუნსუბ-ბუნვიდან“ გადაგრეხით, როგორც ალქიმიის წესია მინარევისთვის. ნაყავს გობში ქვასანაყით, როგორც მცენარეს, ადულებს და აცივებს, მასას ასხამს ყალიბში, ხსნის (გაჩეხავს) ყალიბს და ასხამს ზეთს (აპრიალებს).**

შუმერულ ტექსტში იკვეთება მსგავსება ენგურის აუზის ოქროს მოპოვებისა და დამუშავების წესთან. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ამავე, არათას ციკლის ყველა ეპოსში ნახსენებია ოქროს მტვერი, რომელიც უხვად არის შორეულ ქვეყანა არათაში. ხოლო, საბოლოოდ, როდესაც ენმერქარი არათას ქვეყანაზე იმარჯვებს ინანას დახმარებით („407. არათას ძლიერებას ენგურიდან მოუღებ ბოლოს“) ურუქში ძვისფას ქვებთან და წიაღისეულთან ერთად მათი ოსტატებიც გადმოჰყავს [სამსონია 2009: 91]. აქვე დავიმონებთ „ტყავს ოქროთი“ სხვა შუმერული ტექსტიდანაც, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ეხმარება:

ნანშე და ჩიტები

9. ⁴ d^ha-ia₃^{mušen} en-nu-u^g₃-g^a₂ ud mi-ni-ib₂-zal-zal-e
0. ⁴ mušen kug d^ha-ia₃^{mušen} d^ha-ia₃^{mušen} ud mi-ni-ib₂-zal-zal-e
1. ⁴ mušen ^{na}₄gug-ta gug ^{na}₄za-gin₃-ta za-gin₃
2. ⁴ ^{na}₄nir₂-ta nir₂ kug-sig₁₇ na-me-a kuš kug-sig₁₇ g^aar-ra
3. ⁴ d^ha-ia₃^{mušen} tibira-e /ḥu⁷-mu-ri-ib-sig₁₀-ge

49-. ფარშევანგი მთელი დღე (დღეს ატარებს) ცქერაშია; .

50-51. წმინდა ჩიტი, ფარშევანგი, დღეს ატარებს „ჰაის“ კვილში.

52. სარდიონის (სარდიონისგან დამზადებული) წითელი ჩიტი, ლურჯი ჩიტი ლილაქვისგან, თეთრი ქალცედონისგან, ყველა სახის ოქროსგან **ტყავი ოქროთი განყოფილი(ინკუსტრირებული)**

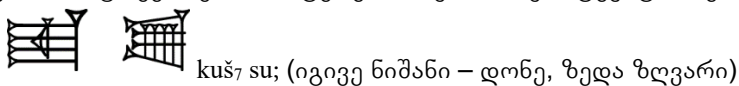
53. მჭედელს (სპილენძის ოსტატს) შეაძლებინებს ჩიტების მორთვას.

52-ე სტრიქონის ლურსმულ ნიშანი **kuš-ტყავი** ემთხვევა **munsub** – მუნსუბ კომპოზიციის ლურსმულ ნიშანს



ძვ.წ 3000-2000 წლამდე არაერთ შუმერულ ტექსტში ამ მნიშვნელობით და იგივე ლურსმული ნიშნით ფიქსირდება – ძვ.წ. 3000 (276-ჯერ), ძვ.წ. 2500 (2586-ჯერ) და ძვ.წ. 2000 წ (946-ჯერ). აქედან გამომდინარე შესაძლებელია, რომ **munsub** – მუნსუბ ცხვრის ტყავად (სანმისი) მივიჩნიოთ, რომელიც ალქიმიის რიტუალში გამოიყენება და ოქროსთან კონტექსტი მოიხსენიება.

kuš₇ su – ლურსმული ნიშნის ალტერნატიული მნიშვნელობა არის ზედა ზღვარი, რაც ჩვენთვის საინტერესო საკითხის კონტექსტის შესაბამისია:



შუმერული ეპოსი „ენმერქარი და არათას ბატონი“ გვინახავს ცნობებს ურუქში არსებულ სხვადასხვა ცოდნისა და ტექნოლოგიების შესახებ. მათ შორის ძვირფასი ლითონებისა და სხვადასხვა ფერის ქსოვილების მიღებაც ალქიმიის ცოდნას უკავშირდებოდა. აქვე ფიქსირდება „დიდი რაოდენობის წყლის“ მართვის – ირიგაციის გარკვეული ცოდნა, რომელსაც მხოლოდ მეფე ფლობდა. ტექსტის ყველა ამოცანის შესრულებას რეფერენად შემდეგი სი-

ტყვეები გასდევს: „ენქიმ ენმერქარს შეაძლებინა არსს ჩანვდომოდა“, რაც ჩვენთვის საინტერესო ნაწყვეტშიც ვიხილეთ.

შუმერულ ლურსმულ ტექსტში „ბენვიანი იარალის“ (ტყავის) დაფიქსირება ალქიმიის რიტუალში, სადაც აშკარად იკვეთება ლითონის მოპოვებისა და დამუშავების განსხვავებული წესი, საინტერესო უნდა იყოს სამხრეთ კავკასიისა და ძველი ახლო აღმოსავლეთის კულტურული ურთიერთობების მომავალი კვლევებისთვის.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- გიორგაძე, გრ. (1982) „სანმისი“ ხეთურ წყაროებში და მისი ანტიკური პარალელები, 287-293, თბილისის შრომის წითელი დროშის ორდენოსანი სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 227
- გიორგაძე გრ. (1999) ხეთოლოგიურ-ქართველოლოგიური ძიებანი, თბილისი, ლოგოსი
- სამსონია, ნ. (2012). შუმერული პოეზია, თბილისი, „უნივერსალი“
- სამსონია, ნ. (2009), შუმერ მეფეთა ეპოსები, თბილისი, „უნივერსალი“
- სამსონია ნ., (2008), შუამდინარული გლიპტიკა, თსუ გამომცემლობა
- ტატიშვილი ი., გელაშვილი ნ. (2009), კიდევ ერთხელ „სანმისის“ კულტის შესახებ ხეთურ სამყაროში, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, IX, თბილისი
- Black, J. (1998), Reading Sumerian Poetry, London, The Athlone Press
- Cavigneaux A., Al-Rawi F.N.H, (2000) *gilgamesh et la Mort, Textes de Tell Haddad VI*. Groningen
- Collon D., (1987), First Impressions Cylinder Seals in the Ancient Near East, British Museum Press
- Fahnrich Heinc, (1981), *Das Sumerische und die Kartwelsprachen*, 65-90, Georgica, IV1981
- George A.R., The Babylonian Gilgamesh Epic, Intraduction, Critical edition and Cuneiform texts, vol I, Oxford Unuversity press, 2003
- George, A. (2000). *The Epic of Gilgamesh* (2nd ed.). London, Great Britain: The Penguin Books
- Maddalena R., (2018), Alchemy between the two rivers. Ancient Near East today, ASOR
- Oppenheim L, (1966), MESOPOTAMIA IN THE EARLY HISTORY OF ALCHEMY; Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale, 60e Volume, No. 1, Presses Universitaires de France
- Samsonia N. Shabashvili G., (2021), „Some Ancient Roots of Kartvelian and Southern Mesopotamian Lexical Units“, pp. 157-164, *Caucasica Antiqua et Chriastiana*, ISBN 987-83651 35-07-0 edited by David Kolbaia, Volume 1. Faculty of Oriental Studies University of Warsaw
- Vanstiphout, H. (2003). *Epics of Sumerian kings: The Natter of Arrata*, Atlanta, Society of Biblical Literature
- Veldhuis N. (2001) “the Solution of the dream: a new interpretation of Bilgames “death””, *JCS* 53
- ePSD - The Pennsylvania Sumerian Dictionary,
<http://psd.museum.upenn.edu/nepsd-frame.html>
- etcsl - electronic text corpus of Sumerian Literature, Nanše and the birds (Nanše C)
<https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/edition2/general.php>

In the report, we will discuss lines 420-434 of the Sumerian epic "Enmerkari and the Lord of Arata", which still remains obscure for researchers. The text refers to the victory of the king of the Uruk I dynasty (XXVII-XXVI centuries BC) over the distant country Arata. The versions that have reached us are dated to the period of the Third Dynasty of Ur (XXI century BC) or the Old Babylonian periods (XX-XXVIII century BC).

Based on the context of the existing text, we must be dealing with an unknown ritual of Alchemy. With this ritual the Uruk king Enmerkar fulfills the task given by lord of Arata - to make a scepter from a special material. As the text tells us, if Enmerkar makes a scepter of such material, then Arata will be handed over to city-state Uruk.

This part of the epic should serve to present the knowledge of alchemy in Uruk, which the text tells us in detail. The king must create a special material to make the scepter, which will be neither wood nor ordinary silver and gold.

In the report, we will discuss this episode in detail, the text up to lines 420-434. We present in detail the meaning of the composites and the approximate readings. The episode begins with presenting hidden wisdom by Enki to Enmerkar (420-21).

423 we read: 423.lugal-e /munsub(sumur3?) \ [...]šū ba-ra-an-ti

The King took the one covered with hair [...]

The king begins to act, when we see that "the king picked up an unknown object covered with hair". Only the presented words can be recovered from the damaged line of the text, which is very important for the issue of interest to us. After twisting the *munšub*, he crushes the obtained material in a pestle like a plant. Here it becomes obvious that we are dealing with an ancient, well-known method of crushing metals. The next lines of the text tell us about the knowledge of obtaining certain materials, admixtures and chemical processes.

Our attempt is based on the contents of the existing text and also of the four poems of the Arata cycle to specify the word recorded in the alchemy ritual presented in the text, which looks like a furry skin and is also related to the Sumerian knowledge of alchemy.

Could we be dealing with the Kolkhi method of extracting gold from the Enguri basin and then using various impurities and the knowledge of alchemy to obtain a certain precious material.

We will also focus on the artistic features recorded in the passage of our interest - comparisons and metaphors that point to a certain location in another context, which also remains unexplained to this day.

The recording of "furry weapons" (leather?) in the Sumerian cuneiform text in the context of metal mining and processing, we think should be interesting for both Caucasian and ancient Near Eastern relations, which is a matter of future research.

მამუკა წუხწუმია
Mamuka Tsurtsumia

იოჰან ვან კოტვიჯის ცნობები ქართველების შესახებ¹
Johan van Cootwijk's Account of the Georgians

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

საკვანძო სიტყვები: წმინდა მიწა, კოტოვიკუსი, წმ. გიორგის დროშები, აღდგომის
ეკდესია, ჭვხის მონასტეხი.

Key words: Holy Land, Cotovicus, St George's standards, Church of the Holy Sepulchre,
Monastery of the Cross.

¹ სტატია იბეჭდება შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარ-
დაჭერით FR-21-2041.

იოჰან ვან კოტვეიკი, იგივე იოჰანეს კოტოვიკუსი, რომელმაც წმინდა მინაზე მოგზაურობის შემდეგ საყურადღებო ცნობები დაგვიტოვა ქართველებზე, ჩვენს ისტორიოგრაფიაში პოლონელ მოგზაურადაა მიჩნეული. ამ გაუგებრობას თითქმის საუკუნის ისტორია აქვს და ივ. ჯავახიშვილიდან მოდის, რომელმაც ყურადღება მიაქცია უცხოელი მოგზაურის მიერ გამოქვეყნებულ ცნობას ქართული დროშების შესახებ და გამოიყენა ის თავის თხზულებაში: „საშუალო საუკუნეების პოლონელ მოგზაურის კოტოვიჩის *Itinerarium Hierosolymitanum*“-ი ამტკიცებს, რომ ქართული ეროვნული დროშის ალაში სახითაც ყოფილა შემკული. მას ნათქვამი აქვს, რომ ... ქართველები (გეორგიანები) გიორგი მთავარმონამეს (რომლის სახელიც თავიანთთვის ეროვნულ სახელადაც კი აქვთ შეთვისებული) უაღრეს თავყანსა სცემენ და სხვა წმინდანებზე მეტად განსაკუთრებით სცემენ პატივს, თავის მფარველადაც (პატრონადაც) მიაჩნიათ (ადიდებენ) და სამხედრო დროშებზე დახატული მისი სახე ყოველთვის დააქვთ ხოლმეო“ [ჯავახიშვილი, 1984:160]. ეს ცნობა, როგორც თვითმხილველის მონმობა, ივ. ჯავახიშვილს სანდოდ მიაჩნდა და მასზე დაყრდნობით თვლიდა, რომ „საქართველოს ეროვნული დროშის ალაზე გამოსახტული ყოფილა ქართველი ერის უზენაეს მფარველად მიჩნეული წმ. გიორგი“ [ჯავახიშვილი, 1984:161]. ივ. ჯავახიშვილის კვალდაკვალ, კოტოვიკუსს პოლონელ მოგზაურად მიიჩნევენ სხვა ქართველი ისტორიკოსებიც [ბარნაველი, 1953:16; გამსახურდია და სხვ., 1990:7; მუსხელიშვილი, 1997:62; კლდიაშვილი, 2003:48; თვარაძე, 2004, გვ. 91; ჯაველიძე, 2012:42].

ეს შეცდომა გამოსწორებულია ქართული ენციკლოპედიის მოკლე სტატიაში „კოტოვიჩი იოჰან ფონ“, სადაც მისი ჰოლანდიური წარმოშობაა დადასტურებული, თუმცა გვარის არასწორი ფორმა მაინც არის დარჩენილი: „**კოტოვიჩი** (კოოტვიჩი, კოტოვიკუსი), იოჰან ფონ (გ. 1629), ჰოლანდიელი იურისტი, იმოგზაურა იერუსალიმსა და სირიაში, რ-ის შესახებაც მოგვითხრობს თავის ნაწარმოებში „იერუსალიმსა და სირიაში მოგზაურობის აღწერა“. იერუსალიმში კ-ს უნახავს სალოცავად მისული ქართველი მხედრობა გაშლილი დროშებით. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ეს საქართველოს სახელმწ. დროშა უნდა ყოფილიყო. კ. წერს: „ქართველები სხვა წმინდანებზე მეტად წმ. გიორგის სცემდნენ პატივს და სამხედრო დროშებზე გამოსახული მისი სახე ყოველთვის თან დაჰქონდათ“ [კოტოვიჩი, 2023:191].

როგორც ირკვევა, ის პოლონელი კი არა, ნიდერლანდელი იყო და მისი ნამდვილი სახელია იოჰან ვან კოტვეიკი (Johan(nes) van Cootwijk, ლათინურად – Ioannes Cotovicus). დაიბადა უტრეხტში XVI საუკუნის შუახანებში, ამ ქალაქის მკვიდრი იყო და აქვე გარდაიცვალა 1629 წელს [Feller, Christyn, 1786:116; Van der Aa, 1858:704-705]. არც მისი იურისტად შერაცხვაა ბოლომდე გამართლებული; მართალია ის დოქტორის ხარისხს ფლობდა ორ სფეროში – საეკლესიო კანონიკასა და სამოქალაქო სამართალში, მაგრამ კათოლიკე მღვდელი გახლდათ, რომელმაც 1580 წელს უტრეხტში კალვინიზმის გამარჯვებისა და კათოლიკური რწმენის აკრძალვის შემდეგ, 1609 წელს გამოაქვეყნა თხზულება *სულიერი ფარი*, სადაც რომაულ კათოლიციზმს იცავდა [Boogert, Steenbrink, 2017:695].

1598-99 წლებში კოტოვიკუსმა იმოგზაურა აღმოსავლეთში და დატოვა იმ ადგილების დაწვრილებითი აღწერა, რომლებიც ინახულა. მგზავრობისას გადაკვეთა ევროპა, ჩავიდა იტალიაში, სადაც ვენეციიდან ადრიატიკისა და ხმელთაშუა ზღვის გავლით მიაღწია კრეტასა და კვიპროსს და იაფაში ჩამოხდა. მან მოიარა პალესტინა და სირია, საიდანაც ალექსოში 3 თვე დაჰყო და ანტიოქიაც ინახულა.¹ ევროპაში დაბრუნებულმა 1619 წელს ანტვერპენში ლათინურ ენაზე გამოსცა თავისი მოგზაურობის წიგნი (*Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum*), რომელიც მომდევნო, 1620 წელს ჰოლანდიურად ითარგმნა და იქვე დაიბეჭდა.

იოჰან ვან კოტვეიკი განათლებული და დაკვირვებული ავტორი იყო. მისი თხზულება მოწმობს, რომ ის კარგად იცნობდა ბერძნულ და ლათინურ ლიტერატურასა და ისტორიას [Feller, Christyn, 1786:116]. აქ გვხვდება ინფორმაცია როგორც შუა საუკუნეების ავტორებიდან, ისე ისტორიული ცნობები ბერძნული და ლათინური წყაროებიდან, როგორებიცაა ჰომეროსი, ჰორაციუსი, პლინიუსი, დიონისე ჰალიკარნასელი, პოლიბიოსი, პტოლემეოსი, პითაგორა, სტრაბონი და სხვ. ტიტუს ტობლერის შეფასებით, კოტვეიკის ნაწერი მკაფიო, სანდო და უტყუარია და ის ბევრ ახალ და სასარგებლო ცნობას გვანვდის [Tobler, 1867:87-88]. მისი წიგნი დაკვირვებული, სწავლული და კეთილსინდისიერი ადამიანის შრომის შედეგია [Cobham, 1908:187]. მან დიდი სიზუსტით აღწერა ის ქვეყნები, სადაც იმოგზაურა. კოტვეიკს ფხიზელი თვალი ჰქონდა და მას ხშირად აქებენ მისი დაკვირვებების სისწორისა და აღწერილობის სისრულისთვის [Van der Aa, 1858:704]. მანვე პირველმა გადაიღო იერუსალიმის კედლისა და საფლავის ქვების წარწერები, რომელთაგან ბევრმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია. მის წიგნში 50-ზე მეტი გრავიურაა, მათ შორის რუკები, ნახაზები და ილუსტრაციები, რომლებიც ასახავენ აღმოსავლეთის ქალაქებსა და წმინდა ადგილებს.

თავისი თხზულების მეორე წიგნის მეექვსე თავში კოტოვიკუსი საკმაოდ ვრცლად აღწერს აღმოსავლეთის ქრისტიანულ თემებს, როგორებიცაა მარონიტები, ბერძნები, სირიელები, იაკობიტები, ნესტორიელები, სომხები, კოპტები, ეთიოპელები (აბისინიელები) და, მათ შორის, ქართველებსაც. ქართველებს ის სხვა დროსაც ახსენებს, როდესაც მოგვითხრობს აღდგომის ეკლესიასა და ჯვრის მონასტერზე. აქამდე ჩვენ ამ თხზულების არასრულად ნათარგმნი ნაწყვეტები გაგვაჩნდა მიხეილ თამარაშვილის წიგნიდან, სადაც ბევრი ისეთი ცნობა მოიპოვება, რომელთაც დღემდე არ დაუკარგავთ თავისი მნიშვნელობა. 1910 წელს ფრანგულ ენაზე გამოცემულ თავის წიგნში *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე* მ. თამარაშვილმა პირველმა მოიყვანა მოზრდილი ნაწყვეტები კოტოვიკუსის თხზულებიდან [Tamarati, 1910:312]. ეს

¹ მრავალი ავტორი, ტ. ტობლერისა და რ. რორიხტიდან მოყოლებული შეცდომით მიუთითებს, რომ კოტოვიკუსმა 1596 წელს იმოგზაურა წმინდა მიწაზე [Tobler, 1867: 87; Röhrich, 1890: 220; Schur, 1980: 146; Noonan, 2007:198]. ამ დროს, მისი მოგზაურობის ჩანაწერებიდან, რომელიც ვენეციაში იწყება და აქვე მთავრდება, ირკვევა, რომ მან ეს ქალაქი დატოვა 1598 წლის 4 აგვისტოს, ხოლო დაბრუნდა 1599 წლის 9 მაისს [Boogert, Steenbrink, 2017: 695].

ლათინური მონაკვეთები ქართულად ითარგმნა 1995 წელს მისი წიგნის ხელმეორედ გამოცემისას [თამარაშვილი, 1995: 360-361].¹

სამწუხაროდ, მ. თამარაშვილის წიგნში მოყვანილი ნაწყვეტები და, შესაბამისად, ქართული თარგმანიც ნაკლებია და მასში არეულია რიგი მონაკვეთების თანმიმდევრობა; გამოტოვებულია ისეთი მნიშვნელოვანი მონაკვეთები, როგორცაა საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და მისი მდებარეობის აღწერა, რომელიც გვიჩვენებს ჰოლანდიელი ავტორის ინფორმირებულობას; ქართველი ერის უაღრესად კეთილმოსურნე დახასიათება; წმინდა გიორგის კულტისა და სამხედრო დროშების აღწერა; მატრიმონიალური კავშირები სპარსეთისა და საქართველოს მმართველებს შორის; ქართველების თავსაბურავი და ვარცხნილობა; მათ მიერ გამოყენებული ენები; ავტორის სტუმრობა ჯვრის მონასტერში. ყოველივე ამის გამო და ჰოლანდიელი მოგზაურთან დაკავშირებული გაუგებრობის საბოლოოდ გასაფანტავად გადაწყვიტეთ ქართველი მკითხველისათვის სრულად შეგვეთავაზებინა ლათინური დედნიდან ნათარგმნი მისი ცნობები:

[მაცხოვრის] დილეგი ქართველების მზრუნველობის ქვეშაა, რომლებიც ერთი ლამპით ანათებენ იქაურობას; ის მორთულობის გარეშეა [Cotovico, 1619: 160].²

ლათინ მღვდლებს არავითარ შემთხვევაში არ აძლევენ წმინდა საიდუმლოთა აღსრულების ნებას ჯვრის საკურთხეველში, რადგან ამას კრძალავენ მისი მფლობელი ბერძნული რიტუალის მიმდევარი ქართველი ბერები. მათ სჯერათ, რომ ბერძნული საკურთხეველები ნაიბილნება, თუკი ლათინები იქ აღასრულებენ საიდუმლოებებს.³ თუმცა ნებისმიერს, როცა მოესურვება, შეუძლია მივიდეს ამ ადგილას, ილოცოს იქ, ეთაყვანოს ღიობს,⁴ იმღეროს ჰიმნები და საგალობლები და შეასრულოს სხვა კეთილმსახურება [Cotovico, 1619:; 168].

მიუხედავად იმისა, რომ ჯვრისა და ჯვარცმის ადგილები, ერთი შეხედვით, ორ ცალკე სამლოცველად ჩანს, რეალურად ისინი ქმნიან ერთ, კვადრატული ფორმის სამლოცველოს ერთი თალის ქვეშ, შემკულს მოზაიკით, რომელიც ლამპრის კვამლით არის ჩამუქებული. სამლოცველო დაახლოებით 32 ფუტის სიგანისაა, შუაში მდგომი მარმარილოს სვეტით, რომელიც ჯვრის ფორმის თალოვან სტრუქ-

¹ ორივე შემთხვევაში, ფრანგულ დედანსა და ქართულ თარგმანში, ჰოლანდიელი ავტორი დასახელებული არ არის და ის, თხზულებასთან ერთად, მხოლოდ სქოლიოში იძებნება.

² ეს მონაკვეთი მ. თამარაშვილთან არ გვხვდება.

³ შდრ. „ჯვრის (გოლგოთის მთა) საკურთხეველთან ლათინ მოძღვრებს სრულიად აკრძალული აქვთ წმინდა დღესასწაულების აღნიშვნა, რადგანაც ბერძნული რიტუალის მიმდევარი ამ საკურთხეველის მფლობელი ქართველი ბერები ამის უფლებას არ აძლევენ. ბერძნები ფიქრობენ, რომ მათი ეკლესიები შეიბილნება, თუკი ლათინები იქ აღასრულებენ საიდუმლოებებს“ [თამარაშვილი, 1995: 360]. მომდევნო წინადადება, რომელიც ცხადყოფს ქართველი ბერების შემწყნარებლობას ყველა ეროვნების პილიგრიმების მიმართ, გამოტოვებულია მ. თამარაშვილის მიერ.

⁴ იგულისხმება ქრისტეს ჯვრის ღიობი.

ტურას იჭერს. ფრიგიული ოსტატობით ოქროთი ნაქარგი აბრეშუმის ფარდა ჯვარცმული ქრისტეს, მისი დედისა და ჯვართან მდგომი იოანე მოციქულის გამოსახულებებით, თალის თავიდან იატაკამდეა დაკიდებული და ფარავს სვეტებს შორის არსებულ სივრცეს. ეს ფარდა გადაჭიმულია კედლიდან აღმოსავლეთისაკენ სამლოცველოს შუა მარმარილოს სვეტამდე, რითაც ყოფს სივრცეს ორ სამლოცველოდ. ჩრდილოეთისკენ მიმართული ნაწილი ქართველებს ეკუთვნით, სამხრეთისკენ მიმართული კი ფრანცისკელებს [Cotovico, 1619: 169].¹

თუ [უფლის საფლავიდან] მარჯვნივ, ჩრდილოეთისაკენ ნავალთ, ქართველთა სენაკებსა და სამლოცველოებს შევხვდებით [Cotovico, 1619: 184].²

რადგანაც ქართველებსა და ბერძნებს ერთი და იგივე რიტუალი აქვთ, ისინი გოლგოთას ეკლესიის ქორედში ასრულებენ თავიანთ საიდუმლოებებს და გარდა აღნიშნული ოთახებისა, ფლობენ კიდევ ერთ სამლოცველოს გოლგოთას მთის გვერდით და ამჟამად თავად მთის ნახევარსაც (როგორც ადრე აღვნიშნეთ), რაც, სომხების განდევნისა და მათი მეფის დამარცხების შემდეგ, მათ მიიღეს სპარსთა მეფისგან,³ რამაც წარმოშვა ღრმა და ხანგრძლივი სიძულვილი ორ ერს შორის [Cotovico, 1619:185].⁴

ქართველები აზიაში მკვიდრობენ, შავი ზღვის სანაპიროზე. ისინი განკარგავენ იმ მიწებს, რომლებიც ადრე ცნობილი იყო როგორც იბერია და ალბანეთი, ახლა კი მოიხსენიება ერთი სახელით – საქართველო (Georgia). სამხრეთით მას ესაზღვრება დიდი სომხეთი, ჩრდილოეთით – კავკასიის მთები, აღმოსავლეთით – ჰირკანიის ანუ კასპიის ზღვა და დასავლეთით – შავი ზღვა. მთელი რეგიონი გაუვალი მთებითაა გარშემორტყმული. მაღალი, თოვლით დაფარული კავკასიის მთები და ციცაბო ხეობები კლდოვანი რელიეფითაა დაკავშირებული, რაც ნებისმიერი დამპყრობლისთვის რთულად დასაძლევ ბუნებრივ დაბრკოლებას ქმნის. ხალხი ძლიერი, მტკიცე და მეომარია (bellicos), მაგრამ ასევე ჰუმანური, მეგობრული, კეთილი და თავაზიანი. ისინი განსაკუთრებულად ეთაყვანებიან წმიდა მოწამე გიორგის (რომლისგანაც მომდინარეობს მათი სახელი), მიაგებენ მას ყველა სხვა წმინდანზე მეტ პატივს და თავიანთ მფარველად თვლი-

¹ ეს ადგილი ასეა შემოკლებული: „ჯვრისა და ჯვარცმის ადგილები, მართალია, ორ სამლოცველოდაა დაყოფილი, მაგრამ ერთი შეხედვით აღიქმება, როგორც „opus mussivum“ თალის ქვეშ... ჩრდილოეთისაკენ მიქცეული მხარე ქართველებს ეკუთვნის, ხოლო სამხრეთისაკენ – ფრანცისკელ ბერებს“ [თამარაშვილი, 1995:360].
² შდრ. „თუ სიარულს მარჯვნივ (წმინდა საფლავიდან) ჩრდილოეთისაკენ გავაგრძელებთ, მივადგებით ქართველთა ოთახებსა და სამლოცველოებს“ [თამარაშვილი, 1995:360].
³ სპარსეთის მეფეში ეგვიპტის სულთანს უნდა იგულისხმებოდეს.
⁴ ეს წინადადებაც არ არის მ. თამარაშვილთან.

ან; მისი სახე ყოველთვის არის გამოსახული მათ სამხედრო დროშებზე (*cuius imaginem in signis militaribus depictam perpetuo deferunt*).¹ ისინი სპარსელებისკენ არიან მიდრეკილნი და თურქების დაუძინებელი მტრები არიან. როდესაც თურქებსა და სპარსელებს შორის ომი იწყება, სპარსეთის მეფის მოკავშირე ქართველები თავს ესხმიან თურქეთის იმპერიას და აოხრებენ მის პროვინციებს. ამის გამო, ისინი დღემდე თავისუფალნი არიან მაჰმადიანთა უღლისაგან. მიუხედავად იმისა, რომ თურქებმა ბევრჯერ ილაშქრეს მათზე, ვერასდროს ვერ დაიმორჩილეს ან დაიპყრეს. პირიქით, მათ გმირულად დაიცვეს თავიანთი საზღვრები და უდრეკი სიმამაცით მოიგერიეს თურქთა საომარი მცდელობები. დღემდე, მიუხედავად იმისა, რომ გარშემორტყმულნი არიან ბარბაროსებით და იმყოფებიან მსოფლიოს ოთხ უძლიერეს იმპერიას – თურქებს, სპარსელებს, თათრებსა და მოსკოველებს – შორის, რომლებსაც მათი მიწები სწადიათ, ისინი რჩებიან თავიანთი ქრისტიანი მმართველების ერთგულები და ერთადერთი აღმოსავლეთის ქრისტიანთა შორის სარგებლობენ თავისუფლებით, რომელსაც მტკიცედ იცავდნენ მრავალი წლის განმავლობაში, როგორც მათი გაუტყეხელი სიმამაცის უბადლო მოწმობას. შედეგად, მეზობელ თურქებს უფრო აქვთ მათი შიში, ვიდრე თავად ქართველები უფროსიან მათ. საგანგებო განკარგულებითა და პრივილეგიით, რომელიც მიანიჭა კაიროს სულთანმა და შემდეგ დაადასტურა იმპერიის მემკვიდრე თურქეთმა, აღმოსავლეთის სხვა ქრისტიანების მსგავსად, მათ უფლება აქვთ ყოველწლიურად ეწვიონ იერუსალიმს ქრისტეს საფლავის თაყვანისსაცემად. თუმცა, ქრისტიანთა შორის ისინი ერთადერთი დადიან მრავალრიცხოვანი შეიარაღებული რაზმებითა და სამხედრო დროშებით, ქალაქში შესვლისას არ იხდიან ბაჟს და დროშებგაშლილნი შედიან წმინდა ადგილებში. მრავალი წლის განმავლობაში სპარსეთის მეფეები ქორწინდებოდნენ ქართველი მთავრების ქალიშვილებზე, რამაც გზა გაუხსნა ორ ერს შორის მტკიცე და სტაბილურ მეგობრობას, საფუძველი ჩაუყარა ორმხრივ კავშირებს და განამტკიცა მათ შორის მშვიდობა. მამაკაცები იზრდიან თმასა და წვერს და სხვადასხვა ფერის ქუდეებს ატარებენ. სასულიერო პირები მრგვალ კოჭიკურს ატარებენ, საერო პირები კი კვადრატულს. მათ ჰყავთ წმინდა ბასილის წესის მრავალი ეპისკოპოსი და ბერი. მიუხედავად იმისა, რომ მათ ბერძნებით არ სძულთ რომის ეკლესიის სწავლება, რწმენის, საეკლესიო ცერემონიებისა და რიტუალების საკითხებში ბერძნების წეს-ჩვეულებებს მისდევენ. ისინი იყენებენ ბერძნულ ენას წმინდა საიდუმლოებებსა და ზიარებაში, ხოლო თავიანთ საქმეებში იყენებენ ქალდეურ,² სპარსულ და არაბულ ენებს [Cotovico, 1619:200-201].³

¹ ეს მონაკვეთი გამოტოვებულია მ. თამარაშვილის წიგნში.

² აქ სირიული ენა უნდა იგულისხმებოდეს.

³ ამ მონაკვეთიდან მ. თამარაშვილს გამოტოვებული აქვს სპარსეთისა და საქართველოს მმართველებს შორის კავშირები, ქართველების გარეგნული აღწერილობა და მათი ენები. შდრ. თამარაშვილი, 1995, გვ. 360-361.

მივალწიეთ წმინდა ჯვრის მონასტერს, სადაც წმინდა ბასილის წესის ქართველი ბერები ცხოვრობენ... წინამძღვარმა სინარულით მიგვიღო და შეგვიძლვა მონასტერში, გვიჩვენა ბერების კელიები და ტაძარი, რომელიც მონასტრის კედლებშია მოქცეული. ის დაახლოებით სამი მილითაა დაშორებული როგორც იერუსალიმიდან, ისე იოანე ნათლისმცემლის დაბადების ადგილიდან. მონასტერი ციხესიმაგრეს წააგავს ძალიან მაღალი კედლებითა და ორმაგი რკინის კარიბჭით, რაც მას უსაფრთხოდ და საიმედოდ იცავს არაბებისა და მძარცველების თავდასხმებისა და რბევისგან, რითიც ჰგავს ელია წინასწარმეტყველის მონასტერს, რომელიც ადრე ვახსენეთ. ისინი ამბობენ, რომ ტაძარი, მონასტერთან ერთად, ელენემ ააგო წმინდა ჯვრის პატივსაცემად: მთავარი საკურთხევის ქვეშ აჩვენებენ ადგილს, სადაც მოჭრეს ზეთისხილის ხე, რომელიც, როგორც ამბობენ, უფლის ჯვრად გამოიყენეს. ზოგიერთი, თუმცა ძველების მონუმობის გარეშე, თვლის, რომ ის დამზადებულია პალმის, კედრის, კვიპაროსისა და ზეთისხილის ხისგან; აღმოსავლეთის ქრისტიანებს კი მტკიცედ სწამთ, რომ ეს ასეა [Cotovico, 1619:252].¹

მიუხედავად იმისა, რომ იოჰან ვან კოტვეიკის მიერ აღწერილი ქართულ-თურქული ომების მიმდინარეობა განხვავდება ისტორიული სინამდვილისაგან (ამ დროისათვის ოსმალეთს დაპყრობილი ჰქონდა სამცხე-საათაბაგო), ის მაინც წარმოდგენას გვაძლევს იმ შეხედულებებზე, რომელიც XVI-XVII საუკუნეების მიჯნაზე გააჩნდათ ევროპელებს საქართველოსა და ქართველების შესახებ. ეს მაღალი ავტორიტეტი, რომელიც ასე გამოარჩევდა ჩვენს წინაპრებს ყველა სხვა აღმოსავლელი ქრისტიანისაგან, იმდროინდელ ქართველებს მუსლიმურ გარემოცვაში მძიმე და უკომპრომისო ბრძოლების შედეგად ჰქონდათ მოპოვებული.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ბარნაველი, ს.** (1953). ქართული დროშები, თბილისი: „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“
- გამსახურდია ს., შოშიაშვილი ნ., ხიდურელი ზ.** (1990). საქართველოს სახელმწიფო დროშები და გერბები, თბილისი: „მერანი“
- თამარაშვილი მ.** (1995). ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, რედ. ზ. ალექსიძე და ჯ. ოდიშვილი, თბილისი: „კანდელი“
- თვარაძე ა.** (2004). საქართველო და კავკასია ევროპულ წყაროებში, თბილისი: „სეზანი“
- კლდიაშვილი დ.** (2003). დროშა სვიანად მოხმარებული, თბილისი
- კოტოვიჩი** (2023). ენციკლოპედია „საქართველო“, ტ. 5, თბილისი
- მუსხელიშვილი დ.** (1997). საქართველოს სახელმწიფო სიმბოლიკის შესახებ, „პარლამენტის უწყებანი“, 27-28

¹ ჯვრის მონასტრის აღწერაც არ გვხვდება მ. თამარაშვილთან.

- ჯავახიშვილი ი. (1984). ქართული სამართლის ისტორია, ნიგნი II, ნაკვეთი II, თბულებანი, გ. VII, თბილისი: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“
- ჯაველიძე ნ. (2012). ქართველთა საერო დროშის გამო, მშენებლების ძიებაში: რევაზ სირაძე – 75, რედ. სერგო ვარდოსანიძე, თბილისი: „უნივერსალი“
- Boogert, M., Steenbrink K. (2017). *Joannes Cotovicus. Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, Vol. 9, Western and Southern Europe (1600-1700)*, Leiden: “Brill”
- Cotovico, Ioanne. (1619). *Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum*, Antwerpen: “Hieronymous Verdussen”
- Excerpta Cypria: Materials for a History of Cyprus. (1908). Trans. C. D. Cobham. Cambridge: “Cambridge University Press”
- Feller, F.-X., Christyn, J. B. (1786). *Dictionnaire historique, ou Histoire abrégée de tous les hommes nés dans les XVII Provinces Beligiques, qui se sont fait un nom par le génie, les talens, les vertus, les erreurs etc. depuis la naissance de J. C. jusqu’à nos jours*, T. 1, Paris: “Chez Gaume Freres”
- Noonan, F. Th. (2007). *The Road to Jerusalem: Pilgrimage and Travel in the Age of Discovery*, Philadelphia: “University of Pennsylvania Press”
- Röhricht, R. (1890). *Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des Heiligen Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878: und Versuch einer Cartographie*, Berlin: “H. Reuthers Verlagsbuchhandlung”
- Schur, N. (1980). *Jerusalem in Pilgrims’ and Travellers’ Accounts. A Thematic Bibliography of Western Christian Itineraries, 1300-1913*, Jerusalem: “Ariel Publishing House”
- Tamarati, M. (1910). *L’église géorgienne des origines jusqu’a nos jours*, Rome: “Imprimerie de la Société Typographico-Editrice Romaine”
- Tobler, T. (1867). *Bibliographia geographica Palaestinae. Zunächst kritische Uebersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins Heilige Land*, Leipzig: “Verlag von S. Hirzel”
- Van der Aa, A. J. (1858). *Biographisch woordenboek der Nederlanden*, Vol. 3, Haarlem: “J.J. van Brederode”

Ioannes Cotovicus, a traveler whose observations about the Georgians have been widely discussed in Georgian historiography, is often mistakenly identified as Polish. However, he was actually Dutch, with his true name being Johan van Cootwijck. Born in Utrecht in the 16th century, Cootwijck spent his life in this city, where he eventually passed away in 1629. In 1598-99, Cootwijck embarked on a journey to the East and recorded detailed descriptions of the places he visited. His travels took him across Europe to Italy, from where he sailed from Venice to Crete and Cyprus via the Adriatic and Mediterranean Seas, eventually landing in Jaffa. He explored Palestine and Syria, spending three months in Aleppo and visiting Antioch as well. Upon returning to Europe in 1619, he published his travelogue, *Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum*, in Latin in Antwerp. The book was translated into Dutch and printed in 1620.

Johan van Cootwijck was a well-educated and keenly observant writer. His work reflects his deep knowledge of Greek and Latin literature and history. His accounts are enriched with references to medieval authors and classical sources such as Homer, Horace, Pliny, Dionysius of Halicarnassus, Polybius, Ptolemy, Pythagoras, Strabo, and others. According to the scholar Titus Tobler, Cootwijck’s writing is clear and reliable, offering numerous new and valuable insights. His book is a testament to the meticulous work of a perceptive, learned, and diligent man. Cootwijck’s descriptions of the countri-

es he visited are noted for their accuracy, and he is often praised for his keen eye and comprehensive observations. He was the first to document the inscriptions on the walls and tombstones of Jerusalem, many of which have since been lost. His book features over 50 engravings, including maps, drawings, and illustrations of Eastern cities and holy sites.

In the sixth chapter of the second book of his work, Cootwijck provides a detailed account of the Christian communities in the East, including the Maronites, Greeks, Syrians, Jacobites, Nestorians, Armenians, Copts, Ethiopians, and, notably, the Georgians. He also mentions the Georgians in his descriptions of the Holy Sepulchre and the Monastery of the Cross. Until recently, we only had fragments of his work from Michel Tamarati's book *L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, published in French in 1910, which includes excerpts from Cootwijck's writings. These Latin excerpts were translated into Georgian in 1995 when Tamarati's book was republished.

Unfortunately, the excerpts in Tamarati's book, and consequently the Georgian translation, are incomplete and disjointed, with several important sections missing. Omitted passages include the description of Georgia's historical geography and location, a highly favorable characterization of the Georgian people, accounts of the cult of St. George and military banners, the matrimonial ties between the rulers of Persia and Georgia, Georgian headdresses and hairstyles, the languages they spoke, and Cootwijck's visit to the Monastery of the Cross. To address these omissions and clarify the misunderstandings surrounding the Dutch traveler, we now present a full translation of the original text.

სამეცნიერო თარგმანი

Scientific Translation

**ფალაური რელიგიური ძეგლი
„პირველმოძვართა რჩეული სწავლანი“
Pehlevi religious monument
“Selected Teachings of First Teachers”**

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტი
Ilia State University, G. Tsereteli Institute of
Oriental Studies

**თახმანი ფადაუჰიდან მაია სახოკიასი
Translation from Pahlavian by Maia Sakhokia**

საკვანძო სიტყვები: ფადაუჰი, ძეგლი, რელიგიური, თახმანი.
Key words: Pehlevi, Monument, Religious, Translation.

ნაწილი 1¹

პირველ მოძღვართ, დასაბამი ცოდნის პატრონთ, სარწმუნოების განსამარტავად უთქვამთ: ყოველმა ადამიანმა, 15 წლის ასაკს მიღწეულმა², ამ დროისთვის უნდა გაიცნობიეროს შემდეგი საგნები:

„ვინ ვარ? რა გვარისა ვარ? საიდან მოვდივარ და სად დავბრუნდები? რა ჩამომავლობისა ვარ და რა წარმოშობის? რა მოვალეობა მაკისრია ამ ქვეყანაზე და რა ზეციური ჯილდო მელის საზღაურად? ცისა ვარ თუ მიწის? ორმუზდისა ვარ თუ არიმანის? ვეკუთვნი ღმერთს თუ ეშმაკები დამეპატრონენ? მართალთაგანი ვარ თუ ცოდვილთაგანი? ადამიანი ვარ თუ ავსულის? რა გზებით მივლია და რა რწმენისა ვარ? რა არს სიკეთე ჩემთვის და რაა ზინი ან მანკიერება? ვინ არის ჩემი მეგობარი და ვინაა მტერი? ერთი მაქვს ფუძე-ძირი თუ ორი? ვისგან მოდის სიკეთე და ვისგანაა ბოროტება? ვისგან მოედინება ნათელი და ვისგან წარმოდგება ბნელი? ვინ აფრქვევს სურნელებს და ვისგან ვრცელდება სიმყრალე? ვინ ახორციელებს სამართალს და ვინ ქმნის უსამართლობას? ვინ არს მოწყალე და ვინ უმოწყალო?“

ჰოდა ახლა, ვინც მჭვრეტელია და ვინც ხელი მოჰკიდა ნივთთა პირველ მიზეზთა ძიებას, ვინც მართლმორწმუნეობითა და საღი გონების მეშვეობით ჩასწვდება არსებულ ბუნებას, უეჭველად უნდა შეიმეცნოს, რომ:

„მე ზეციური სულიერებიდან მოვდივარ და არა ხორციელი მიწიერებიდან! ცისა ვარ და არა მიწის! მე შექმნილი ვარ და არა წინარედ არსებული! მე ორმუზდისა ვარ და არა არიმანის! ღმერთს ვეკუთვნი და არა ეშმაკს! მართალთა გუნდს ვეკუთვნი და არა ცოდვილთა რიგებს! ადამიანი ვარ და არა ავსული! ორმუზდის ქმნილება ვარ და არა არიმანის! ჩემი წარმოშობა და

¹ წინამდებარე თარგმანის გამოქვეყნებით გრძელდება ადრე დაწყებული წამოწყება ფალაური ძეგლების თარგმნისა და ბეჭდვისა ამ უურნალში. პირველი პუბლიკაცია განხორციელდა მე-3 ნომერში 2014 წელს: ფრაგმენტები რელიგიური ძეგლიდან „სამყაროს შექმნა“ ანუ ბუნდაჰიში: „ბუნდაჰიში, დაბადება: ფუძე-ძირი არსობისა (ფრაგმენტები ფალაური რელიგიურ-ლიტერატურული ძეგლიდან)“, თარგმანი მაია სახოკიასი (აღმოსავლეთმცოდნეობა, 2014, N3, 309–344).

აქ წარმოდგენილ ძეგლს რამდენიმე სახელი აქვს სამეცნიერო ლიტერატურაში. დასახელებულის გარდა, ესენია: „ჯამასპ-ასანა“ და „ფანდნამაქი ზარდუშტ (ზარდუშტის დარიგებანი)“. იგი მიეწერება ზარდუშტს, ადურბად მაჰრასპანდას ძეს. ადურბადი მაჰრასპანდა კი იყო შაჰურ II-ის (309-379 წწ.) უზენაესი ქურუმი (Чунакова: 1991, сс. 106, 111), რომელსაც თავად ეკუთვნის დარიგებანი (ჰანდარზები) (ОИЯ, СII, 1981, 13). ძეგლი საკმაო სისრულით იძლევა წარმოდგენას ზოროასტრული რელიგიის მოძღვრებაზე, გადმოცემულზე „პირველ მასწავლებელთაგან (პარიოტკემან ან ფრადომ-დანიშნან)“. უნდა ითქვას, ეს აღწერა იმდენად უახლოვდება ხშირად ქრისტიანული სწავლებისა და რწმენის გარკვეულ მდგენელებს, რომ თარგმანი თამამად ვიყენებთ ქრისტიანული თეოლოგიური ლექსიკის ელემენტებს. ვფიქრობთ, ეს საგანს უფრო გასაგებს ხდის. თარგმანის ტექსტი თანხლებულია სათანადო სამეცნიერო კომენტარებით. აქ წარმოდგენილია ორიგინალის ნაწილი 1.

² 15 წელი სრულწლოვანების ასაკი იყო, როცა რელიგიური თემის წევრები ხდებოდნენ [Чунакова 1991: 107].

³ თარგმანში არჩეულია სპეციალურ ლიტერატურაში არსებული ფორმები: ორმუზდი და არიმანი. ორიგინალთან მიახლოებული ფორმებია: **ოჰრმაზდი** და **აჰრე(ი)მანი** (მთარგმნ.) (Ahriman, Ahreman) [Nyberg 1974: 11; Чунакова 1991: 134]; (Ohurmazd, Ohrmazd) [Nyberg 1974: 143; Чунакова 1991: 159].

⁴ ორმუზდის მყოფობა სუფევს უსასრულო ნათელში, სისუფთაცეში, სითბოში, სურნელებაში. არიმანის სასრული მყოფობის თანმდევა: **სიბნელე**, **სიბინძურე**, **სიცივე** და **სიმყრალე**. ორი სამყაროს ოპოზიციური დიქტომია მკვეთრია (მთარგ.).

ნარმომავლობა გაიუმართიდან¹ მომდინარეობს; დედაჩემი სპანდარმადია², მამაჩემი კი ორმუზდია! ჩემი ადამიანობის არსი მიჰრიდან და მიჰრიანედან³ იღებს სათავეს; ისინი კი გაიუმართის გვარის პირველი მკვიდრი შთამომავლები იყვნენ! ხოლო ჩემი საკეთებელი საქმე და მოვალეობა ისაა – მახსოვდეს, რომ ორმუზდი სუფევს, სუფევდა მუდამ დასაბამიდან და სრული ჰგიეს იგი უცვალელებელი ან და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე! იგია უფალი უკვდავი, მეუფე უკვდავებისა, უკიდევანო და დაუსაბამო, უსასრულო და წმინდა ყოფიერებით! არიმანი კი არარსებულ არყოფნაშია და ჩამოშლილია დარღვეულობით!

და თუ შენ მოიაზრებ თავს ორმუზდის მიმდევრად და უკვდავ წმინდანთა, ანგელოზთა კუთვნილებად – თანაც თუ ირჩევ განშორებას არიმანისგან და ეშმაკთაგან, რათა არ დაემონო ბოროტ ავსულებს⁴, ამისთვის:

დედამინაზე, პირველ რიგში, უნდა იყო მართლმორწმუნე, სარწმუნოების დამცველი, ქომაგი და მადიდებელი; იყავ დარწმუნებული, რწმენაში მტკიცე, მაზღესურ-ზოროასტრული აღმსარებლობის ჭეშმარიტებაში მედგარი. განარჩიე ერთურთისგან სარგებელი და ზიანი, სინმინდე და ცოდვა, კეთილი და ბოროტი, ნათელი და ბნელი, ჭეშმარიტი ღმერთის თაყვანისცემა და ავსულთა მსახურება!

მეორე – უნდა დაქორწინდე, ცოლი შეირთო და შთამომავლობა წარმოქმნა; ამ საქმეში უნდა იყო მონდომებული და გულმოდგინე; *მესამეა* – მიწის დამუშავება და ხვნა-თესვა; *მეოთხე* – მისდევდე მეცხვარეობას წესითა და რიგით; *მეხუთე* – დღის ერთი მესამედი და ღამის ერთი მესამედიც გაატარო სატაძრო სკოლაში, შეიმეცნო მართლმორწმუნეთა სიბრძნე და წმინდა მამათა სწავლანი.⁵

დღისა და ღამის მეორე მესამედების დრო უნდა დაუთმო მიწათმოქმედებასა და აღმშენებლობას; ხოლო დღე-ღამის დარჩენილი მესამედები იშვებდე და ილხენდე, – ჭამა-სმას შეირგებდე და განისვენებდე, გაიხარებდე და იმხიარულებდე!

ეჭვიც არ უნდა შეგეპაროს, რომ კეთილი საქმე ხეირია, ცოდვა კი მავნეა.

ორმუზდი შენი შემნეა, მტერი კი – არიმანია.

¹ **გაიუმართი (გაიუმარდი)** – პირველი, პირველადქმნილი ადამიანი; მისგან მომდინარეობს წყვილი ქალ-ვაჟი **მიჰრი (მიჰრიე)** და **მიჰრიანე**. **გაიუმართი** წარმოჩენილია ფირდოუსის „შაჰნამეში“ პირველი ქაიანური მეფის, **ქაიუმარსის** სახით (მთარგმნელი).

² **სპანდარმადი** – ერთ-ერთი უკვდავი წმინდანი, ანგელოზი, **ამაჰრასპანდი**, დედამინის ღვთაება. მოიაზრება ადამიანთა მოდგმის დედად. ორმუზდი, ცხადია, შემოქმედი ღმერთია და მამაა მისი სამყაროს ყოველთა ხილულთა და უხილავთა.

³ **მიჰრი და მიჰრიანე** – გაიუმართიდან მომდინარე პირველი წყვილი. სახელთა ფუძე **მიჰრ** იგივეა, რაც **მითრა (მზის, სინათლის, სიყვარულის ღვთაება; მითრა ძველსპარსულ წარწერებში წარმოდგენილია, როგორც აჰურამაზდას თანამდევი ერთ-ერთი მთავარი ღმერთი)**; იგივე ლექსებაა კლას. ახ. სპ. **მეჰრ** – მზე, სიყვარული (მთარგმნელი).

⁴ „უკვდავი წმინდა სულები“, ანგელოზები – **ამაჰრასპანდები (ამაჰრასპანდან)**; ეშმაკები, ავსულები, დემონები – **დევ** (აქედანაა, შდრ. ქართ. **დევი, დევები**). **დევენსიზ და დევზიზ** – ავსულთა (დევთა) მონობა, მათი თაყვანისცემა (მთარგმნ.).

⁵ ტაძრის სკოლა – **ჰერბედესტან** – რჯულის რელიგიური სკოლა; იყო საერო სკოლებიც, მაგრამ აქ რელიგიური სკოლა წარმოჩენილია სავალდებულოდ (მთარგ.).

რწმენის გზა ერთია და ეს გზაა: „კეთილი აზრი, კეთილი სიტყვა, კეთილი საქმე“! ამ გზაზეა სამოთხე და უსასრულო მარადიული ნათელი შემოქმედი ორმუზდისა, რომელიც სუფევდა მუდამ და მარად იქნება! მეორე გზაც ერთია – გზა ცუდი აზრისა, ავი სიტყვისა, ბოროტი ქმედებისა.¹ ესაა გზა ბნელი და სასრული; გზა ყოველგვარი მანკიერებისა და მავნებლობისა; იქაა ვნება და ცრუ სული ბოროტი, რომელიც არსებობდა მანამდეც, ვიდრე გამოჩნდებოდა ამა მიწის ხილულ სამყაროში; იქნება მაშინაც, როცა მოცილებული აღმოჩნდება ორმუზდის ქმნილი ქვეყნიერებიდან; მაგრამ საბოლოოდ იგი, ძლეული, განადგურდება.²

ასევე, უეჭვოდ გნამდეს, რომ ფუძე-ძირიც ორია: ერთია შემოქმედი, მეორე კი დამანგრეველი. შემოქმედი ორმუზდია, ვისგანაც წარმოდგება ყოველივე სიკეთე და სრული ნათელი. დამანგრეველი – წყეული სული – ბოროტია; მისგან მოედინება ყველა სიავე, სიკვდილი და მომაკვდინებელი დემონური სიცრუე.

ასევე, უეჭველად გჯეროდეს, რომ, სოშიანსისა³ და შვიდი ქაიანური მეფის⁴ გარდა, ყველა მოკვდავია.

და უეჭველად ირწმუნე, რომ სული შენი განემორება სხეულს და ხორცი გაიხრწნება; რომ სამსჯავროზე გარდაცვალებიდან მეოთხე დილას მოგეთხოვება პასუხი თანანადებთა გამო, წარგედგინება შენი ვალების ანგარიში⁵; თან უეჭველად გნამდეს ბოლო ჟამს მკვდრეთით აღდგომის ნამდვილობისა და „ბოლო ტანის“ შემოსვისა მაშინ; უეჭვო მრწამსად გქონდეს ჩინვადის ხიდის გავლა და სოშიანსის მოსვლა⁶; მრწამსის სახით დაიცავი კეთილშობილე-

¹ „კეთილი აზრი, კეთილი სიტყვა, კეთილი საქმე“ – ზოროასტრული სარწმუნოების დევიზი და ერთ-ერთი ფორმულა, რომელიც ზოროასტრულ ტაძრებზეც აწერია დღესაც, აპურამაზდას (ორმუზდის) ფრთოსან გამოსახულებასთან ერთად. მისი ოპოზიციური სამეულია არიმანი-სეული ბოროტი აზრი, ავი სიტყვა, ბოროტი საქმე.

² არიმანს თავიდანვე სურდა ორმუზდის შემოქმედების მოსპობა, ამის შემდეგ კი მათ შორის დაიდო დროებითი ზავი: პირველი ათასწლეულები ორმუზდის სამყარო სუფევდა; მეორე პერიოდი შერეულია – კეთილისა და ბოროტის მარადიული ბრძოლა ამ ქვეყნად; ხოლო მესამე ეტაპი, ბოლო ჟამი, დასრულდება არიმანის სრული განადგურებით. მართლმორწმუნეთა ვალია არიმანთან მუდმივი ბრძოლა.

³ **სოშიანსი** – წმინდა ნათელი ღვთაება, რომელიც ბოლო ჟამს მოველინება მორწმუნეთ განსასჯელად, აღადგენს მათ მკვდრეთით და შემოსავს „ბოლო ტანით“ (მთარგმნ.).

⁴ **შვიდი ქაიანური მეფე** – ქაიანიდთა დინასტიის გმირ მეფეთა პირობითი მაგიური რიცხვი (სინამდვილეში მათი რაოდენობა სხვადასხვა ვარიანტითაა ცნობილი); ისინი ელიან, მძინარები, სოშიანსის მოველინებას და შეეშველებიან მას ბოლო ჟამს. **ქაი** – მეფე, ეს ლექსემა და ქაიანიდები, ქაიანური დინასტია კარგადაა ცნობილი და წარმოჩენილი ფირდოუსის „შაჰნამეში“. იქ ქაიანიდთა რაოდენობა ბევრად მეტია. უკვდავ ქაიანიდთა სხვადასხვა რაოდენობა გვაქვს სხვადასხვა ძეგლში, რაც დასტურდება, მათ შორის, აგრეთვე. ავესტაშიც (მთარგმნ.).

⁵ **სტომი** – გარდაცვალებიდან მეოთხე დღის დილა, როცა სულს წარედგინება **ამარ** – „ვალების ანგარიში“ ანუ თანანადებნი, „მუნ თანა წასატანი“. ესაა პირველი სამსჯავრო, ცოდვათა მოკითხვა, პირველი სასამართლო ჩინვადის ხიდზე, რომელსაც ამსუბუქებს ცოცხალთა მიერ გარდაცვლილთათვის სიკვდილიდან მეოთხე დღეს აღვლენილი რიტუალური შეწირულობა (იხ. ჩინვადის ხიდი)(მთარ.).

⁶ გარდაცვალებიდან 3 დღის შემდეგ, მეოთხე დღის დილით, სულმა უნდა გაიაროს **ჩინვადის „შენვის ხიდი“**, სადაც გამოვლინდება მისი ცოდვები თუ სიკეთეები. ამის პასუხს ის მიიღებს ხიდის ბოლოს. ეს არის **სულის პირველი წარდგინება იმ ქვეყნად**. ხოლო ღვთაება **სოშიანსის მოსვლის** ჟამს, ანუ „ბოლო ჟამს“, ადამიანი აღდგება მკვდრეთით და მისი სული

ბა¹, უპირველესი დასაბამი სარწმუნოება, კეთილგონიერება, მართალი სიტყვა და ხელგაშლილობა; ყველა ნამდვილ კეთილმორწმუნეს მოეპყარი კეთილი განსჯით. გქონდეს მშვიდობა და თანხმობა ყველა ქცევაში და ქმედებაში. ყოველ კარგ ადამიანს უჩვენე კეთილი ზრახვა და მართალი კეთილმორწმუნეობა.

ყველასთან, ვინც ცხოვრობდა, ცხოვრობს და იცხოვრებს, უნდა შეინარჩუნო თანადგომობა, თანამშრომლობა და თანამზრახველობა. კეთილი საქმე, შესრულებული კანონიერებისთვის, აღმატებულია შენი თავისთვის განხორციელებულ ქმედებაზე. ამ გზით მიიღწევა მართალთა მეტი სამართლიანობა.

თქმულა: „ზოროასტრული მაზდესნური² სარწმუნოება აღიარებულია ჩემ მიერ უყოყმანოდ, ეჭვი არ მეპარება; არც ხორცისა თუ სულის სიყვარულით, არც უკეთესი ყოფისა და კეთილდღეობის გამო ანდა დღეგრძელობისთვის, ლამის გრძნობის დაკარგვისასაც კი, – არ განვუდგები კეთილ მაზდესნურ რწმენას! ამ სარწმუნოებაში ვარ მტკიცე, უდრევი; სხვა რწმენებს არ განვადიდებ, არ ვირწმუნებ; აშკარაა, რომ აზრები, სიტყვები და ქცევები განიზომება საქმეებით, სხვა რამ უჩინარია. აზრი არაა თვალხილული, ნამოქმედარი კი ხელშესახებია; ამიტომაც ადამიანები ფასდებიან მათი ღვაწლითა და ნამოღვაწარით; ადამიანის სხეულში ხომ სამი გზაა გადებული: ამ სამ გზაზე სამი კეთილი, წმინდა სული ბინადრობს, მაგრამ იქ სამ ავსულსაც აქვს მისასვლელი. აზროვნების გზაზე მკვიდრობს კეთილი აზრი³, ბრაზი კი მისკენ გზას პოულობს; სიტყვის გზაზე კეთილგონიერება სუფევს, მაგრამ ვნებისთვისაც ეს გზა მისანვდომია; მოქმედების გზას მიუფობს სულიწმინდა, ხოლო მის დაუფლებას ახერხებს სული ბოროტი⁴“.

„ადამიანები ამ სამ გზაზე სარწმუნოდ და მტკიცედ უნდა იდგნენ. ქონებაში, სიმდიდრეში, კეთილდღეობაში და მინიერებაში სურვილებმა არ უნდა დაგა-

შეიმოსება ახალი „**ბოლო ტანით**“ (მიიღებს **ბოლო სხეულს**); ესაა **საბოლოო აღდგომა მკვდრებით** და „**საბოლოო ტანი, სხეული**“ (მთ.).

¹ კეთილშობილება – **ერიჰ**; ძირით ეს ლექსემა მომდინარეობს ძველსპარსული **არია**-დან (კეთილშობილი), იგივე ძირია ირანის ძველ სახელწოდებაში **არია**, საიდანაც მოდის თანამედროვე სახელწოდებაც – **ირანი** და ოსების ერთ-ერთი სახელწოდებაც – **ირონ** (ერთ-ერთი ოსური დიალექტი) [ОИЯ, ДП 1979: 234-237]. **ერ** ფალაურში ნიშნავს მართლმორწმუნესაც, რასაც უპირისპირდება **ანერ** – ურჯულო; საგულისხმოა, რომ მ. ანდრონიკაშვილისა და სხვა მკვლევართა თანახმად, სწორედ ამ ძირიდანაა ქართული ლექსემა **ერი** – მართლმორწმუნე ხალხი, კეთილი ხალხი, ერი (მთარგმნ.).

² **მაზდესნური** – იგივე **ზოროასტრული**; ორიგინალის ფორმაა **მაზდესნ-ან**. თარგმანში დაცულია ეს ფორმა, მაშინ როდესაც ქართულ სპეციალურ ლიტერატურაში გვაქვს ცნება „მაზდეანური“. ვარჩევთ პირველ ასოციაციას (მთარგ.) [mazdesm შდრ.: Nyberg 1974: 130; Чунакова 1991: 156].

³ „კეთილი აზრი“ წარმოდგენილია კონკრეტული ღვთაებით: **ვაჰმანი**, ერთ-ერთი **ამაჰრასპანდი** (**ამაჰრასპანდები** – „უკვდავი წმინდანები“ ანუ ანგელოზები).

⁴ კეთილი და ბოროტი, ნათელი და ბნელი, წმინდა და უწმინდური – ასეთი ოპოზიციური ცნებები (ლექსიკური წყვილები) ყველა რელიგიური ფალაური ძეგლის ერთ-ერთი ღერძული მდგენელია. ამ წყვილთა რაოდენობა მეტიცაა, ვიდრე მოცემულ ტექსტში. ამ შემთხვევაში ხაზგასმულია ადამიანური გამოხატვის სამი ძირითადი ელემენტი – **აზრი**, **ნათქვამი**, **ქმედება**, რომელშიც ნათლად იკვეთება ხოლმე კარგის და ცუდის შეჯახება. ადამიანი თავად წყვეტს, საით უნდა გადაიხაროს: „სულიწმინდა, სული წმინდა“ – **სპენაგ მენოგ**; „სული ბოროტი“ – **განაგ მენოგ**. აქ ჩანს, რომ საბოლოოდ, ადამიანთა **საქმე** (**საქციელი**, **მოქმედება**, **ქცევა**) **კეთილის** და **ბოროტის** ორ საწყისთა უმალეს დაპირისპირებას ავლენს (მთარგმნ.).

ვინცოს სულიერი ღვანლი და ზეციური საფასური ცათა შინა, ცათა სამკვიდრებელში¹, რადგან ადამიანი, რომელსაც დარაჯობენ და ვისთვისაც გუშაგობენ ეს ზემოსხენებული მფარველი მცველები, კიდევაც დაიხსნის და გადაირჩენს თავს ბოროტი ზრახვებისგან, ავი სიტყვისგან და ცუდი ქცევისგან“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

Чунакова, Ольга М. - Изведать дороги и пути праведных. Памятники письменности Востока. XCIV. АН РАН. Отделение истории. Институт востоковедения. Наука. Главная редакция восточной литературы. Пехлевийские назидательные тексты. Введение, транскрипция текстов, перевод, комментарий, глоссарий и указатели О. М. Чунаковой. Москва, 1991. Научное издание. 192 стр. ISBN 5-02-016762-2.

Nyberg, Henrik, Samuel. A Manual of Pahlavi. pt. 1-2, Wiesbaden, 1964-1974.

ОИЯ ДП, СП - Основы иранского языкознания Древнеиранские языки. Среднеиранские языки. Москва. АН СССР. Институт языкознания. Изд. Наука. 1979, 1981.

აღმოსავლეთმცოდნეობა – „ბუნდაჰიშნი, დაბადება: ფუქე-ძირი არსობისა (ფრაგმენტები ფალაური რელიგიურ-ლიტერატურული ძეგლიდან)“, თარგმანი მაია სახოკიასი (აღმოსავლეთმცოდნეობა, 2014, № 3, თსუ, თბილისი, 309-344).

The translation of Pahlavi religious monument (IV c. A. D.) by scientific title “Exhortations of the First Teachers” on georgian has been presented (Part I). The Zoroastrian notions, meanings and terminology are explained.

¹ ადამიანის ცხოვრების გზაზე, ერთის მხრივ, ღვთაებები სუფევენ (იაზდან), მეორეს მხრივ – დემონები, ავსულები (დრუზან); პირველი ეხმარებიან ადამიანს, მეორენი კი მათ ხელს უშლიან; ადამიანზეა დამოკიდებული მისი არჩევანი, რომ ხელი შეუწყოს კეთილ ღვთაებებს ეშმაკეულთა დამარცხებაში და ამით თავი გადაირჩინოს, რათა მისი სული მოხვდეს ცათა სასუფეველში (სამკვიდრებელში), სადაც მას ელის ჯილდო, ცათა შინა მაღალი საფასური – **მიზდი მენოგ** (მთარგმნ.).

დადი ჩიტუნაშვილი
Dali Chitunashvili

ნერსეს შნორალის „სარწმუნოებით ვაღიარებ“ და უცნობი
ქართული თარგმანები
**Nerses Shnorhali „I Confess with Faith” and its Unknow
Georgian Translations**

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

საკვანძო სიტყვები: ნერსეს შნორალი, თარგმანი, გოხედი, ფაინავაზი,
XVIII საუკუნე.

Keywords: Nerses Shnorhali, Translation, Goreli, Pharnavaz, 18th century.

ნერსეს შნორალი (მიმადლებული) XII საუკუნის ცნობილი სომეხი მოღვაწე, ფილოსოფოსი, პოეტი და მთარგმნელი, ფაჰლავუნთა საგვარეულო სახლის წარმომადგენელი იყო. მისი პაპა, გრიგოლ მაგისტროსი ფაჰლავუნი - ცნობილი სომეხი მწერალი, მთარგმნელი და ფილოსოფოსი გახლდათ. ნერსესის მამას, აპირატ ფაჰლავუნის ეკუთვნოდა ნოფქის ციხე, ტლუქის გავარში (ანტიოქია), ზოგიერთი წყაროს ცნობით, სწორედ აქ 1100 წელს დაიბადა ნერსესი. აქვე იზრდებოდა მისი უფროსი ძმა გრიგოლიც, რომელიც შემდგომში სომხეთის კათალიკოსი გახდა.

შუა საუკუნეებში ანტიოქია - აღმოსავლური ქრისტიანობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ცენტრს წარმოადგენდა, საკუთარი მონასტრები ჰქონდათ ანტიოქიასა და შავ მთაზე სომხებსაც. ამ მულტიკულტურულ გარემოში მიიღო ნერსესმა თავდაპირველი განათლება. მისი პირველი აღმზრდელი გრიგოლ ვკაიასერი (მარტვილთმოყვარე), სომხეთის კათალიკოსი (1066-1105 წწ.) [Բրիստიონեսა ჯაყასთან, 2002:227] იყო, რომელიც თავად ზრუნავდა თავის დისშვილებზე - ნერსესა და გრიგოლზე. გრიგოლ ვკაიასერის გარდაცვალების შემდეგ კი (1105 წ.) ძმებზე ზრუნვა საკუთარ თავზე აიღო ანისიდან საგანგებოდ ჩამოსულმა ბარსელ ფაჰლავუნიმ [Բրიսტონესა ჯაყასთან, 2002:175]. ეს უკანასკნელი მამის მხრიდან ენათესავებოდა გრიგოლსა და ნერსესს. ბარსელმა ახალგაზრდა ფაჰლავუნების აღზრდა მიანდო ქესუნში - კარმირ ვანქში (წითელი მონასტერი, შავი მთა) მყოფ სრულიად ახალგაზრდა, მაგრამ გამორჩეულ მოძღვარს - სტეფანე ტლას (ყრმას). კარმირ ვანქის მონასტერი მნიშვნელოვან საგანმანათლებლო ცენტრს წარმოადგენდა, სადაც აღიზარდნენ ისეთი ცნობილი სომეხი მოღვაწეები, როგორებიც იყვნენ სამუელ შნორალი, იგნატიოს შნორალი და სხვ. ნერსესმა აქ სრულყოფილად შეისწავლა წმინდა წერილი, ჰაგიოგრაფია, საეკლესიო სამართალი, ფილოსოფია, დოგმატიკა, სომხური ისტორიოგრაფია და სხვ. როგორც აღნიშნავს კირაკოს განძაკელი, ნერსესი ცოდნით გამოირჩეოდა არა მხოლოდ სომეხთა, არამედ ბერძენთა და სირიელთა შორისაც [Կիրակოსი განძაკელი, 1961:118-119].

მრავალმხრივია ნერსესის ლიტერატურული მოღვაწეობა: მას ეკუთვნის ჰომილეტიკური, ეგზეგეტიკური, პოლემიკური და დოგმატიკური ხასიათის შრომები [Աբელიან, 1946:73-102]. გრიგოლ ნარეკელის (IX ს.) შემდეგ სომხური ჰიმნოგრაფია სწორედ ნერსეს შნორალის უნდა უმაღლოდეს საგალობელი მასალის სიმდიდრესა და მრავალფეროვნებას, სომხურ სასულიერო პოეზიაში ახალი საზომებისა და მხატვრული სახეების შემოტანას. ნერსესს ეკუთვნის მრავალი ტალი და განძი, მათ შორის საგალობლები თრდატ მეფისა, აშხენ დედოფლისა, ავარაირის ბრძოლის დროს დაღუპული სომეხი მხედრებისა და სხვ.

ნერსეს შნორალის შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს ისეთი ცნობილი პოეტური ნაწარმოებები, როგორებიცაა „ედესის გლოვა“ (1121), „სიტყვა რწმენისათვის“ (1151), „იესო ძე კაცისა“ (1152), და სხვა. უბრალო ადამიანებს შორის საუკუნეების განმავლობაში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ნერსეს შნორალის პოეტური ფორმით დაწერილი 100-ზე მეტი გამოცანა.

გამორჩეულია ნერსეს შნორალი, როგორც კათალიკოსი და საზოგადო მოღვაწე, საკუთარი ქვეყნისა და ხალხის ინტერესების დამცველი. ის სომხეთის კათალიკოსი 1166 წელს გახდა და ამ თანამდებობაზე საკუთარი ძმა, გრიგოლი, შეცვალა. XII საუკუნის მინურულს კილიკიის სომხეთი დიდი გამოწვევის წინაშე იდგა, ნერსესი, როგორც სომხეთის კათალიკოსი იყო მთავარი მონაწილე 1170 წელს ჰრომკლაში გამართულ მანუელ იმპერატორის წარმომადგენელ თეოფანესთან შეხვედრისას, რომლის დროსაც დებატები სომხური ეკლესიის მრწამსზე მიმდინარეობდა. სწორედ ამ წელს დაწერა ნერსეს შნორალიმ ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ნაწარმოები „სარწმუნოებით ვაღიარებ“, რომელიც „მრწამსის“ პოეტურად გარდამოცემის საუკეთესო ნიმუშია: თხზულება შედგება 24 სტროფისაგან, რომელიც დღე-ღამის 24 საათს შეესაბამება და თემატურად ერთიანდება, პირველი ორი სტროფი – მრწამსს ეხება, შემდეგი ექვსი – მონაწილას, შემდგომი თხუთმეტი – ლოცვას და ბოლო სტროფი არის ვედრება უფლის მიმართ.

ფორმის სისადავემ და დახვეწილობამ თხზულების განსაკუთრებული ცნობადობა და პოპულარობა გამოიწვია, მას ხშირად ურთავდნენ ფსალმუნის სომხურ გამოცემებს. ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ნაბეჭდი ვერსია 1616 წელს ლვოვში გამოცემული ფსალმუნია, რომელსაც ბოლოში ერთვის „სარწმუნოებით ვაღიარებ“ [Մաղմուսարան, 1616].

თხზულების პოპულარობამ განაპირობა ისიც, რომ ლოცვა მსოფლიოს მრავალ ენაზე ადრევე უთარგმნიათ. როგორც ჩანს, ნერსეს შნორალის პიროვნება ერთნაირად მისაღები იყო როგორც სომხური მართლმადიდებლური კონფესიის წარმომადგენლებისთვის, ისე კათოლიკეებისა და ქართველებისათვისაც კი, ამიტომაც არის, რომ ანტონ I კათალიკოსი მას „მოყვარე მართლმადიდებლობისა“ უწოდებს [ანტონ I საქართველოს კათალიკოსი, 1892:117]¹. ამგვარმა დამოკიდებულებამ განაპირობა „სარწმუნოებით აღვიარების“ 1823 წლის გამოცემა, რომელშიც ძველი სომხური ტექსტის გვერდით ვენეციის მხითარისტებმა დაბეჭდეს ამ ლოცვის თარგმანი 24 ენაზე [Nersetis Clajensis Armeniorum Patriarchae, 1823], 1862 წელს კი რუსეთის იმპერატორის ალექსანდრე II-ის ხელშეწყობით, ვენეციაში იბეჭდება ნერსესის თხზულების ძველი სომხური ტექსტი 33 ენაზე შესრულებული თარგმანებით [Nersetis Clajensis Armeniorum Patriarchae, 1862], 1882 წელს კრებული ხელახლა გამოდის, ამჯერად 34 თარგმანით. აღსანიშნავია, რომ პირველივე, 1823 წლის გამოცემაში, შესულია შნორალის ტექსტის ქართული თარგმანიც [Nersetis Clajensis Armeniorum Patriarchae, 1823:397-422], რომელიც სხვა გვიანდელ გამოცემებშიც მეორდება. სამწუხაროდ, ტექსტის მთარგმნელის ვინაობა უცნობია, თუმცა თარგმანის თავისებურებანი გვაგვარაუდებინებს, რომ იგი ქართულენოვანი ან ქართულის მცოდნე სომეხი უნდა ყოფილიყო.

საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში, სომხეთის მატენადარანის საცავებსა და კერძო კოლექციებში დაცული ქართული ხელნაწერების კვლევამ გვიჩვენა, რომ არსებობს ნერსეს შნორალის „სარწმუნოებით

¹ „ნერსეს კლაველი კათალიკოსი სომეხთა ...იყო კაცი ფრიად სათნო და ბრძენი და მოყვარე მართლმადიდებლობისა, რომელი შეიწყნარებდა სიტყვასა მოძღვრებისასა ეკლესიისა თვისა“.

ვალღარებ“-ის გამოცემული ტექსტისაგან განსხვავებული თარგმანები, რომლებიც XVIII-XIX საუკუნეებში შეუსრულებიათ. ტექსტების შესწავლამ „სარწმუნოებით აღვარების“ სამი თარგმანი გამოავლინა, რომელთაგან ორი სომხური ენიდან არის შესრულებული, ერთი კი – რუსულიდან.

XVIII საუკუნეში ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობის ახალი ეტაპი იწყება, სწორედ ამ დროს ასპარეზზე გამოდის ანტონი I კათალიკოსის სკოლა, რომელიც საკუთარ მრავალფეროვან მოღვაწეობაში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს სომხურიდან ქართულ ენაზე თხზულებათა თარგმნას. ანტონ კათალიკოსის გვერდით დგას იმ პერიოდის ისეთი გამოჩენილი სომეხი მოღვაწე, როგორც იყო ფილიპე ყაითმაზაშვილი. ანტონის სკოლის პარალელურად მთარგმნელობითი მოღვაწეობით დაკავებულები იყვნენ ენობრივად გაქართველებული სომხებიც. სწორედ XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ვანის ტბის მიდამოებში მოღვაწეობდა ეროვნებით სომეხი, წარმოშობით კი გევორგ გორელი, რომლის სომხური ენიდან ქართულად ნათარგმნი ტექსტები არაერთმა ქართულმა ხელნაწერმა შემოგვინახა, მათ შორის მისი ავტოგრაფი – H-2809 ხელნაწერი [მელიქსეთ-ბეგი, 1935:90-93].

გევორგ გორელის თარგმანების შემცველი კიდეც ერთი ხელნაწერი (Mat. 81) გამოვლინდა ერევნის ძველი ხელნაწერების ინსტიტუტში, მატენადარანის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში. ხელნაწერი ბოლო დრომდე აღწერილი არ ყოფილა, გადანერილია XVIII საუკუნის 80-იან წლებში სარწმუნოებრივად სომეხი სურამელი გადამწერის, ზაქარია კაკონაშვილის მიერ და ფაქტიურად, გევორგ გორელის თარგმანებისა და ორიგინალების შემცველი ხელნაწერის H-2809 თითქმის სრულ ასლს წარმოადგენს [იხ. ჩანტლაძე, 2023:103-104]. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ხელნაწერის 190v-199v გვერდებზე შემონახულმა თხზულებამ, რომელიც ნერსეს შნორალის ლოცვის „სარწმუნოებით ვალღარებ“ ქართულ თარგმანს წარმოადგენს. მიუხედავად იმისა, რომ ხელნაწერში არსად არ ჩანს მთარგმნელის სახელი და უფრო მეტიც, ზაქარია კაკონაშვილი ცდილობს გევორგ გორელის თარგმანები საკუთარ თარგმანებად გამოაცხადოს [იხ. ჩანტლაძე, 2023:100-101], თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ხელნაწერი გევორგ გორელის ავტოგრაფის ასლს წარმოადგენს, დასაშვებად მიგვაჩნია იმ ვარაუდის გამოთქმა, რომ ნერსეს შნორალის თხზულების თარგმანიც გევორგ გორელს ეკუთვნის.

გორელის თარგმანს ერთი თავისებურება ახასიათებს, გარდა იმისა, რომ ის თარგმნის დროს სიტყვა-სიტყვით მიჰყვება სომხურ ტექსტს, მისი ლექსიკა არის ქართულენოვან გარემოში გაზრდილი ადამიანისა, რომლისთვისაც ქართული სამეტყველო ენაა და არა ლიტერატურულად ნასწავლი ენა, ამიტომაც თარგმანის დროს იგი იყენებს სამეტყველო ლექსიკას ან პირდაპირ თარგმნის სიტყვებს. მაგალითად, ნერსეს შნორალის ფრაზა: «*მღჳსჳ ქეღ კჳმჳსჳ ლჳ სჳსჳსჳ*» თარგმნილია, როგორც «გცოდე შენ ნებითა და არნებითა», მთარგმნელმა ქართულისათვის ბუნებრივი «უნებლიედის» ნაცვლად „არნებით“ გამოიყენა – რაც *სჳსჳსჳ*-ს პირდაპირ თარგმანს წარმოადგენს *სჳ* უარყოფითი ნაწილაკი და *კჳმჳსჳ* – ნება. ასევე, «*აჳლ იღიღჳს' qzჳრძიღჳსნ სღგჳ ქჳსჳსჳ მჳჳჳსჳ*» მთარგმნელმა თარგმნა როგორც «ჰყავ საძრაობა ამათი მართალ, რათა იყვნენ მარადის ცნებასა

შენსა“. ამ ფრაზაში *χαρδίου*ს გადმოიტანა მისი მთავარი მნიშვნელობით *ძვრა* – *სღვის* ნაცვლად. ფრაზა «*ἔνισα ἰ χῆα ἠραῦα ἡἀναῦα ἠραῖα*» – გორელის თარგმანში ჟღერს, როგორც „მიმიღე მე როგორათაც უდღეური შვილი“, სადაც ნაცვლად ცნობილი ბიბლიური „უძღები შვილისა“, მთარგმნელს „უდღეური შვილი“ აქვს გამოყენებული.

ნერსეს შნორალის თხზულების კიდევ ერთ ქართულ თარგმანს შეიცავს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის Q ფონდში დაცული Q-535 ხელნაწერიც. ხელნაწერი 1775 წელს არის გადაწერილი სტამბოლში უდელი ბალაშვილი ბატონჯანას მიერ და სომხურიდან თარგმნილი ლოცვების კრებულს წარმოადგენს, რომელთა დიდი ნაწილი კათოლიკური წესის არის. ხელნაწერთა ინსტიტუტში (ამჟამად ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი) მოხვედრამდე კრებული ქუთაისის კათოლიკეთა ეკლესიის საკუთრება ყოფილა [აბულაძე (რედ.), 1958:24-25]. კათოლიკური ლოცვების გვერდით კრებულში ნერსეს შნორალის რამდენიმე ლოცვაც არის შეტანილი: „ლექსი წმინდისა ნერსესი მაღლითა სავსენი, ლოცვა უფლისა ნერსესისაგან სომეხთა კათალიკოზისა და სხვ.“ ჩვენთვის საინტერესო თხზულება ხელნაწერში შემდეგი სათაურით გვხვდება: „ლოცვა თავთავიანთ სულთათვის ქრისტეს მორწმუნეთა, რომელი დარიგებულ არს უფლისა ნერსესისგან სომეხთა კათალიკოზისა, ავატოვ ხოსტოვანიმ“. ახლად გამოვლენილი ტექსტის გორელის თარგმანთან მსგავსების მიუხედავად, ნათელია, რომ ჩვენ წინაშე „სარწმუნოებით ვალიარებ“-ის სხვა თარგმანია წარმოდგენილი. ეჭვს არ იწვევს ის ფაქტიც, რომ აღნიშნული თარგმანიც სომხური ენიდან და სომხის მიერ არის შესრულებული, თუმცა ამჯერად ტექსტი ქართულის თვალსაზრისით გაცილებით გამართულია.

Mat. 81	Q-535
<p>სარწმუნოებით ვალვიარებ და თავ- ვანსა გცემ შენ, განუყრელო ნათე- ლო, ერთობ წმინდავ სამებავ და ერ- თმლთეობავ და შემოქმედო ნათლი- საო და მდევნელო ბნელისაო, ზდევდე სულსა ჩემსა ბნელის ცოდვისაგან და არცოდნისაგან, განანათლე ფიქრი ჩემი დროსა ლოცვით სათნოთა მიღება შენგან სათხოვარი. შეიწყალე გაჩენილი შე- ნი და მე ფრიად ცოდვილი.</p>	<p>სარწმუნოებით აღვიარებ და თავყან- სა გცემ შენ განულრელსა (!) ნათელ- სა, ერთარსებასა, წმიდასა სამებასა და ერთღმრთეობასა შემოქმედსა ნათლისასა, განმშორებელსა ბნე- ლეთისასა და განმიშორე სულისა ჩემისაგან ბნელი ცოდვა და უმეც- რეობა და განმინათლე გული ჩემი ჟამსა ამასა ლოცვად შენდა და სათ- ნოდ და შეწყნარებად შენგან დილაგი (!) ჩემი.</p>
<p>მხილველო ყოვლისაო, გცოდე შენ ფიქრითა, სიტყვითა, საქმითა ჩემი- თა. წარხოცე ხელწერილი ნაქმრო- ბისა მისა და დამიწერე სახელი ჩე- მი მნიგნობარი ცხოვრებად.</p>	<p>მხედველო ყოვლისაო, გცოდე შენ ფიქრითა, სიტყვითა და საქმითა. აღ- კოცე ხელისწერილი შეცოდებისა ჩემისანი და აღწერე სახელი ჩემი მნიგნობართა თანა ცხოვრებისათა.</p>

საინტერესოა, რომ კათოლიკურ ლოცვანში ნერსეს შნორალის თხზულებების მეორე სტროფის დედანში გამოყენებული სომხური სიტყვის *«խնդրուած»* – „თხოვნა, ვედრება“ – ნაცვლად ქართულ თარგმანში გვხვდება სიტყვა „დილაგ“, რაც ასევე სათხოვარს, თხოვნას ნიშნავს შირაკის, კარინისა და სასუნის სომხურ დიალექტებზე, ამ სიტყვის ქართულში დატოვება კი გვიჩვენებს, რომ ტექსტის მთარგმნელი ზემოჩამოთვლილი რაიონებიდან რომელიმეს წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო და ეს სიტყვა დამკვიდრებული იყო მის ენობრივ გარემოში.

ნერსეს შნორალის „ლოცვის“ მესამე, ამჯერად რუსულიდან შესრულებული თარგმანი ინახება მატენადარანის ქართულ ხელნაწერთა შორის დაცულ № 108 ხელნაწერში. ხელნაწერი 1832-1836 წლებში იოსებ ნიტიკოვის მიერ გადანიჭილი კრებულია, მასში შესულია ნაწყვეტი „შაჰნამედან“, ნიკოლოზ რაზიკაშვილისა და დომინიკა ერისთავის ლექსები, სომხურიდან თარგმნილი რამდენიმე თხზულება. კრებულის 83-ე ფურცელზე შემდეგი სახის სათაური გვხვდება: „ლოცვა ჰაიოსიანთა პატრიარხისა ნერსესისა, თარგმნილი რუსულიდამ ქართულ ენაზედა საქართველოს მეფის ძის ფარნავაზის მიერ სანკტ პეტერბურღსა შინა 1814, მარტის 20“. როგორც ვხედავთ, ნერსეს შნორალის ლოცვის თარგმანის ავტორი არის საქართველოს მეფის, ერეკლე II-ის ვაჟი – ფარნავაზი. ცნობილია, რომ ფარნავაზ ბატონიშვილი (1777-1852 წწ.) ერეკლე მეფის სხვა შვილების მსგავსად გამოირჩეოდა განათლებითა და სიტყვიერების მიმართ სიყვარულით. რუსეთის იმპერიის მიერ საქართველოს ანექსიის შემდეგ ფარნავაზი რუსეთში გადაასახლეს, სწორედ აქ ეწეოდა ის მთარგმნელობით მოღვაწეობას, თარგმნიდა, ძირითადად, რუსული ენიდან. მის კალამს ეკუთვნის ჟან-ჟაკ რუსოს ერთ-ერთი ტრაქტატის თარგმანი რუსული ენიდან და კარამზინის „რაისას“ თარგმანი. რუსულიდან უთარგმნია ბატონიშვილს ნერსეს შნორალის თხზულებაც. შნორალის „სარწმუნოებით ვალიარებ“-ის რუსულ ენაზე თარგმანი პირველად 1786 წელს დაიბეჭდა პეტერბურგში [Шнорапи, 1786]. სავარაუდოდ, სწორედ ამ გამოცემით უნდა ესარგებლა ფარნავაზ ბატონიშვილს საკუთარი თარგმანის შესრულებისას და მატენადარანის ქართული ხელნაწერი ამ თარგმანის ერთადერთ ნუსხას წარმოადგენს. სომეხი მთარგმნელებისაგან განსხვავებით, ფარნავაზ ბატონიშვილი სრულყოფილად ფლობს ქართულ ენას და განსაკუთრებით კი ქართული ბიბლიის ენას, ამიტომ მისი თარგმანი დახვეწილია როგორც გრამატიკულად, ისე ლექსიკურად. მაგალითად, შევადაროთ ერთმანეთს ლოცვის მეხუთე სტროფის თარგმანი სომეხი და ქართველი მთარგმნელებისა:

	Mat. 81	Q-535	Mat. 108
Հոգի Աստուծոյ, Աստուած ճշմարիտ, որ իճէր ի Յորդանան և ի վերնաստունն և լուսաւորեցեր զիս մկրտութեամբ սուրբ աւազանին, մեղայ	სულო წმი- დაო და ღმერ- თო ჭეშმარი- ტო, რომ გადმოხედ იორდანესა და სახლსა	სულო ღმრთი- საო და ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი ჩამობ- ძანდი იორდა- ნესა ჩარდახსა შინა და განმა-	სულო ღვთისო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი გარდამოხედ იორდანესა და ქორსა მას ზედა

<p>ქრქისა ღი ათაჲჲ ჲი, მარქუა' ღიჲ ქრქისი ასათუადაჲჲსი ჲიჲი ჲი, ირქა ჲიჲიჲსი ქრქიჲი ათიჲ ქრქიჲი. ღი იჲიჲსა' ჲი არქარაჲიჲ ღი ჲიჲა' ჲიჲაჲსაჲსიჲ:</p>	<p>მოციქულე-ბისასა ზედან და განმანათლელ მე ნათლისღებითა წმინდა ემბაზისა, ვცოდე ზეცასა და წინაშე შენსა, გამწმინდე მე მეორეთ ღვთაებავ ცეცხლითა შენითა, ვითარცა ცეცხლისა ენით მოციქულები.</p>	<p>ნათლე მე ნათლისღებითა წმინდის ემბაზისათა და გზოდე (!) ზეცად და შენს წინაშე, განმბანე მე მცირედ ღმრთეების ცეცხლითა შენითა, ვითარცა ცეცხლისა ენით წმინდანი მოციქულნი. და შეინყალე შენი განიჲნილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი.</p>	<p>განმანათლე მე ბანვითა წმინდისა ნათლისა ღებისათა. ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა და განმწმინდე მე კეთილად საღმთოთა ალით ცეცხლითა შენითა, ვითარცა მოციქულნი შენნი ცეცხლისა ენათა. შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდულნი.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

როგოც ვხედავთ, **ქრქისათისა** – გორელმა თარგმნა, როგორც „სახლი მოციქულებისა“, კათოლიკურ ლოცვანში დაცული ტექსტის მთარგმნელმა „ჩარდახი“ გამოიყენა, ფარნავაზ ბატონიშვილმა კი „ქორი“, რომელიც ხშირად გვხვდება სამოციქულოს ძველ ქართულ თარგმანებში. ასევე „გცოდე ზეცად და შენს წინაშე“ ფარნავაზ ბატონიშვილის თარგმანში სახარებისეული ფრაზით „ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა“ (ლუკა 15:18) არის გადმოტანილი.

საინტერესოა, რომ კერძო კოლექციაში დაცულ ორ კათოლიკურ ლოცვანში ასევე გვხვდება ნერსეს შნორალის ლოცვის ტექსტი. ამ ხელნაწერებში დაცული ტექსტების შედარებამ ჩვენ მიერ განხილულ თარგმანებთან გვიჩვენა, რომ ეს ტექსტები ჩვენ ხელთ არსებული თარგმანების ლიტერატურულ გადამუშავებას უნდა წარმოადგენდეს.

კერძო კოლექციაში დაცული პირველი ხელნაწერი, რომელიც ნერსეს შნორალის ლოცვას შეიცავს, 1819 წელს გადაიწერა ხიზაბავრელი პეტრეს მიერ: „ნიგნი ესე არს წყრუთელი შენდობილი ოსეფას ასული შუმანასი <არის>, უფალმან კეთილათ მოახმაროს. და მე ხიზაბავრელ პეტრეს დამინერია ნიგნისა ამის გვერდები, რომ ერთი მამაო ჩვენო, ერთი გიხაროდენი ჩემს სახელზედ შესწირო ყოვლად წმინდასა, რომ მეოხედ იყოს ჩემზედ და შენზედ ამინ... დაინერა საკითხავი ესე ქორონიკო წელსა უფლისასა 1819, თებერვლის ოცდა ორს გასულს. ღამის სათს (!) სამ ნახევარზე გათავდა“.¹ ხელნაწერში ტექსტი შემდეგნაირად არის დასათაურებული: „ლოცვა ყოვლად შემძლე მორწმუნე ქრისტიანთათვის, რომელი გამოსთქუა წმინდა ნერსე გა-

¹ დიდ მადლობას მოვასხენებთ ჩვენს კოლეგას, თინათინ ევლოშვილს ხელნაწერთა აღწერილობის მოწოდებისათვის.

ნათლებულმან". ერთი შეხედვით 1819 წელს გადანერილ ხელნაწერში არსებული შნორალის „ლოცვის“ ტექსტი დიდ მსგავსებას ავლენს Q-535 ხელნაწერში დაცულ ტექსტთან, ამის დასტურად მხოლოდ ისიც კმარა, რომ მეორე სტროფის დასასრულს სომხური სიტყვა «*խնդրուած*» („თხოვნა“, „ვედრება“) 1775 წელს გადანერილ ხელნაწერში დაცული ლოცვის მსგავსად „დილაგად“ აქვს გადმოტანილი. თუ ამ ორ ტექსტს სტრუქტურულად შევხედვათ, Q-535 ხელნაწერში დაცული ტექსტისაგან განსხვავებით, 1819 წლის ხელნაწერში მოსალოდნელი 24 სტროფის ნაცვლად გვაქვს 25 სტროფი, იმის ხარჯზე, რომ ლოცვის მეორე სტროფის მეორე ნაწილი ტექსტში ორჯერ არის წარმოდგენილი, მეორედ დამოუკიდებელ, 23-ე სტროფად. ამასთანავე, ლოცვის ყოველი სტროფი იწყება უფლისადმი მიმართვით „შემინყალე მე...“, რაც არ დასტურდება სომხურ დედანში და ტექსტის რედაქტორს უნდა ეკუთვნოდეს. ამ ჩანართით, როგორც ჩანს, რედაქტორი ცდილობს რეფრენის მსგავს გამეორებულ დასასრულს – „შემინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი“ («*և ողորմես քი արարածոց և ինձ՝ բազմամեղիս*»), დასაწყისიც ერთნაირი შეუსაბამოს. ლოცვების გამოწვლილვით შედარება გვიჩვენებს, რომ 1819 წლის ხელნაწერში დაცული ტექსტი 1775 წლის ხელნაწერში დაცული ტექსტის ლიტერატურული გადამუშავებაა. „ლოცვის“ რედაქტორი სრულყოფილად ფლობს ქართულს, ისევე, როგორც კარგად იცის ბიბლიის ენა, ამიტომ მის მიერ გადამუშავებული ტექსტი, ქართულის თვალსაზრისით, უფრო გამართული და დახვეწილია, მაგ.:

<p>ზაასათიქ խათათიქსანიქ</p>	<p>Q-535</p>	<p>1819 წლის ხელნაწერი</p>
<p>ზაჲრ ზეცნიერო, სათილად ჳმარჲით, იჲ არაჲნეგერ გირიჲიჲ քი სჲრეჲქი ի ինդիჲ մილირესაլ იქსარჲին, მნეჲჲსა յերկჲինս և ათաჲჲքი քი. ընկսա՛ լ գիս იჲრჲქսა գანსათաჲს იჲრիჲն և գգեցո՛ ինձ գաყատուճանս գათაჲჲქն, գიჲ մნერկացայ մեղոჲ. և იղորմես քი არարածոց և ինձ՝ բազմամեղիս:</p>	<p>მამაო ზეციერო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი მოავლინე ძე შენი საყვარელი <i>ძებნად შევთომილთა ცხვრისათვის, ვცოდე ცათა შინა და შენს წინაშე</i>, შემინყნარე მე ვითარცა უძღები ძე, <i>შემმოსე მე სამოსლითა პირველ, რომელი განვტიტლდვი ცოდვითა.</i></p>	<p>მამაო ზეციერო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომე მოავლინე ძე შენი საყვარელი საძებრად <i>შევთომილთა ცხოვართათვის, ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა</i>, შემინყნარე ვითარცა უძღები იგი შვილი და <i>შემმოსე მე სამოსი იგი ჩემი პირველი</i>, რომელი ვექმენი მე.</p>

<p>სამწასაოიჲრჳმ სქჳ, იჲიჲრჳსა ამწსაჲს ხაჲსათაგეღჳ ოქჳღ ჲმღჳ ჲს ოსარაგ, შანსოჲჳ ჲს ანბანსოჲჳ, ყწსღანსაგ ჲს მწსღჳ. წსოჲსა ჲს ჲღსამწაგ ომღჳ ჲს ასტსაგ ეჲოიჲოჲს, იჲ აო ოს ოანსაგ. ჲს ᲁარბო ᲁნთა Ꮑ ᲁარსაგ, ᲁო ᲁს ᲁს ᲁს, ᲁჲ ᲁოიჲოიჲს ᲁს ᲁარბანს ᲁს. ჲს ᲁოიჲრჳს ᲁს ᲁარაარბო ჲს ᲁს ᲁარაარბო:</p>	<p>ყოვლად მონყალევე უფალო და შეინყალე ყოველნი მორწმუნენი შენნი, ჩემთა უცხოთა, ნაცნობთა და უცნობთა, ცოცხალთა და მკუდართა, აჩუქე მტერთა ჩემთა და მოძულეთა, შეუნდევე რომელთ შემცოდეს და მოაქციე ისინი ბოროტისაგან, რომელთა აქვს ჩემთვის, რამეთუ წყალობითა შენითა ღირს იყვნენ და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი</p>	<p>შეინყალე მე, ყოვლად მონყალევე უფალო და შეინყალენ ყოველნი მორწმუნენი შენნი, ძმანი ჩემნი ურიცხონი, მეცნიერნი და უმეცარნი, ცოცხალ-მკუდარნი, მიჰმადლე მტერთა ჩემთა მშვიდობა, რომელთა ჩუენდა მიმართ ცოდეს, მოაქციე ბოროტის ამისგან, რომელი აქვსთ ჩემთვის, წყალობითა შენითა ღირს იყვნენ და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ლიტერატურულ გადამუშავებას უნდა წარმოადგენდეს კერძო კოლექციის მეორე ხელნაწერში დაცული „ლოცვის“ ტექსტიც. პალეოგრაფიულად ხელნაწერი XIX საუკუნეში უნდა იყოს გადანერილი. კრებულის 65-ე გვერდზე შემონახულია შემდეგი სახის მინაწერი: „კვალად დაგავედრებ შენ უ(ფალო) წ(მიდას)ა ეკლესიასა მამამთავარსა ჩვენსა უფალსა გრიგოლს და ძმათა მისთა კარდინალთა, ეპიკოპოზთა და მღვდელთა, მოძღვართა და ყოველთა რიგოსანთა“. XIX საუკუნეში მხოლოდ ერთი გრიგოლ პაპი ჰყავდა რომის ეკლესიას - გრიგოლ XVI, რომლის ზეობის წლებიცაა 1831-1846 წწ. ამდენად, ჩვენთვის საინტერესო კრებულიც სწორედ ამ წლებს შორის უნდა იყოს გადანერილი. სამწუხაროდ, ხელნაწერის გადამწერის სახელი მხოლოდ ინიციალებით არის შემონახული, ხელნაწერის ბოლოს, საძიებლის შემდეგ ვკითხულობთ: „ერთი გიხაროდენით მოიხსენიეთ ამის დამწერი ტერ ე. ხ.“ ამ მეორე ხელნაწერის ტექსტის შედარებამ ჩვენ მიერ განხილულ თარგმანებთან აჩვენა, რომ ეს უკანასკნელი ყველაზე მეტ სიახლოვეს ფარნავაზ ბატონიშვილის თარგმანთან იჩენს, თუმცა, როგორც ჩანს, რედაქტორი ხშირად „ლოცვის“ სომხურ ტექსტშიც იხედება. მაგალითად:

Mat 108	კერძო კოლექცია
<p>ძეო ღმრთისავ, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი გარდამოხედ წიაღთაგან მამისათა და შეისხენ ხორცინი წმიდისა ქალწულისა მარიამისაგან, და ხსნისა ჩუენისათვის ჯვარს ეცვი, დაეფალ და აღსდგე მკვდრეთით და აღვედ მამისადმი, ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა. მომიხსენე მე, ვითარცა ავაზაკი, ოდეს მოხვიდე სუფევითა შენითა. შეიწყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუწლი.</p>	<p>ძეო ღმრთისაო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომ დამდაბლდი წიაღისაგან მამისა და მიილე ხორცი წმიდა ქალწული მარიამისაგან, ჩვენის ცხოვრებისათვის, ჯვარს ეცვი და დაეფალ და აღდეგ მკვდრეთით და აღმალდი მამისა მიმართ, ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა. მომიხსენე მე, ვითარცა ავაზაკი იგი, რაჟამს მოხვიდე სუფევითა შენითა. შეიწყალე შენი გაჩენილნი და მე მრავალშემცოდე</p>
<p>სულო ღვთისო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი გარდამოხედ იორდანესა და ქორსა მას ზედა განმანათლე მე ბანვითა წმიდისა ნათლისა ლებისათა. ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა და განმნმიდე მე კეთილად სამღთოთა ალით ცეცხლითა შენითა, ვითარცა მოციქულნი შენნი ცეცხლისა ენათა. შეიწყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუწლი.</p>	<p>სულო ღვთისო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი გარდამოხედ იორდანეს და ზესაყოფელსა და განმანათლე მე ნათლისღებითა წმიდისა ემბაზისა. ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა, განმნმიდე ღთაებრივი ცეცხლითა, ვითარცა ცეცხლისა ენითა მოციქულნი შენნი. შეიწყალე შენი გაჩენილნი და მე მრავალშემცოდე</p>

თუ პირველი მაგალითი თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს ფარნავაზ ბატონიშვილის თარგმანს, მეორე მაგალითში განსხვავებები გვაქვს – სომხური «ქ ქღრწასთიწ»-ის შესაბამისი „ქორსა ზედა“ შეცვლილია „ზესაყოფელით“, რაც პირდაპირი თარგმანია «ქღრწასთიწ»-ისა, ამასთანავე, მეორე ფრაზაში დამატებულია სომხური «ასაღასწ»-ის შესატყვისი „ემბაზი“, რომელიც ფარნავაზის თარგმანს აკლია. შევადაროთ ერთმანეთს ლოცვის მერვე სტროფის ფარნავაზისეული თარგმანი და კერძო კოლექციის N2 ხელნაწერის ტექსტი:

Հաստով խստովանիմ	Mat 108	კერძო კოლექცია
<p>Քննող գաղտնեաց, մեղայ քեզ կամայ եւ ասկամայ, գիտութեամբ եւ անգիտութեամբ. թողութիւն շնորհեա՛ մեղաւորիս, զի ի ծննդենէ սուրբ ասաղանիս մինչեւ ցայսօր մեղուցեալ եմ ատաշի Աստուածութեանդ քո՝</p>	<p>საიდუმლოსა განმკითხუწლო, ვცოდეთ წინაშე შენსა ნებსით და უნებლიეთ, ცნობით და უმეტრებით. მომეც მე მოტევება ცოდვილსა, რათა აღმო-</p>	<p>გამომძიებელო დაფარულთაო, გცოდე შენებითა და უნებურათ, მეცნიერებითა და უმეტრებით, შემინდვე მე ცოდვანი, რამეთუ შობითგან ვიდრე აქამომდე მიცოდებია წი-</p>

<p>დყაყარაწოჲ ჰმოქუ ღე აჲწნაჲს აწჲაწოჲ აჲარაწოჲ. ღე იოიჲრსა' ჲი არარაბოგ ღე ჰნბ' ჲაყაჲაჲაწჲჲა:</p>	<p>შობითგან ემბაზისა კეთილად მყოფი ვე-ვედრები დღეინდელად დღემდე მცოდუწლი წინაშე ღვთაებისა შენისა, ყოვლითა საგრძნობელითა და ყოვლითა ნანევრითა სხეულისა ჩვენისათა. შეიწყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდწ.</p>	<p>ნაშე ღმრთაებისა შენისა საგრძნობლებითა ჩემითა და ყოველი ნასხამებითა ხორცისა ჩემისათა და შეიწყალე შენი გაჩენილნი და მე მრავალშემცოდე.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

თუ ფარნავაზ ბატონიშვილს თარგმანში «წინიჲი ჲაჲიწნსაყ»-ის შესაბამისად „საიდუმლოსა განმკითხუწლო“¹ გვაქვს, რაც რუსული Тайноведец-ის თარგმანი უნდა იყოს, გადამუშავებულ ტექსტში სომხური სრული შესატყვისი „გამომძიებლო დაფარულთაო“ გვხვდება. ამავე სტროფში «აჲწნაჲს აწჲაწოჲ აჲარაწოჲ»-ის შესატყვისად ფარნავაზი რუსულის მსგავსად – «всеми членами своего тела», „ყოვლითა **ნანევრითა** სხეულისა ჩვენისათა“ თარგმნის, გადამუშავებულ ტექსტში კი სომხურის კვალდაკვალ „ყოველი **ნასხამებითა** ხორცისა ჩემისათა“ არის თარგმნილი. „ნანევრის“ ჩანაცვლება „ნასხამით“ ნათლად აჩვენებს, რომ ის, ვინც ტექსტი გადაამუშავა, შესანიშნავად ფლობდა ქართულ ენას და სასულიერო ლექსიკას.

ამრიგად, ნერსეს შნორალის „ლოცვის“ ქართული თარგმანებისა და მათი ლიტერატურული გადამუშავების მრავალფეროვნება გვიჩვენებს, რამდენად პოპულარული იყო ის ამიერკავკასიის ქართულენოვან სამყაროში სამივე კონფესიის – მართლმადიდებელი ქართველების, სომეხთა სამოციქულო ეკლესიის ქართულენოვანი მრევლისა და კათოლიკეების, წრეში. ქვემოთ წარმოვადგენთ ნერსეს შნორალის „სარწმუნოებით აღვიარებ“ ლოცვის სამ განსხვავებულ თარგმანს მატენადარანის ქართული ხელნაწერებისა (Mat. 81, Mat. 108) და ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრში დაცული კათოლიკური ლოცვანის შემცველი ხელნაწერის Q-535 მიხედვით.

	Mat. 81 (190v-192v, 212r-v)	Q-535 (215v-224v)	Mat. 108 (83r-87v)
	-	ლოცვა თავთავიანთ სულთათვის ქრისტეს მორწმუნეთა, რომელი დარიგებულ არს უფლისა	ლოცვა ჰაიოსიანთა პატრიარხისა ნერსესისა, თარგმნილი რუსულიდამ ქარ-

¹ ფარნავაზ ბატონიშვილის თარგმანის სომეხი გადამწერი ხშირად უშვებს შეცდომებს გადანერისას, მაგალითად: ხელნაწერში გვაქვს „საიდუმლოსაგან მკითხუწლო“, ნაცვლად „საიდუმოსა განმკითხუწლო“.

		ნერსესისგან სომეხთა კათალიკოზისა ავატოვ ხოსტოვანიმ	თულ ენაზედა საქართველოს მეფის ძის ფარნავაზის მიერ სანკტ პეტერბურლსა შინა 1814, მარტის 20
1	სარწმუნოებით გაღვიარებ და თაყვანსა გცემ შენ, მამაო, ძეო და სულო წმიდაო, არმქნილო და უკუდავო ბუნებით, შემოქმედო ანგელოზთა და კაცთა და ყოველთა მქნულთა. შეიწყალენ გაჩენილნი შენნი და მე ფრიად ცოდვილი	სარწმუნოებით აღგვიარებ და თაყვანსა გცემ შენ, მამო, ძეო და სულო წმიდაო, უქნელსა და უკუდავსა ბუნებასა, წინაშე ანგელოზთა და კაცთა და ყოველთა ქმნულთა. შეიწყალე გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი	სარწმუნოებით აღგვიარებ, თაყვან გცემ, შენ მამაო, ძეო და სულო წმიდაო, უქმნელო და უკუდაო და ბუნებაო, შემოქმედო ანგელოზთა და კაცთა და ყოველთა არსთაო. შეიწყალენ ქმნულნი შენნი.
2	სარწმუნოებით გაღვიარებ და თაყვანსა გცემ შენ, განუყრელო ნათელო, ერთობ წმინდავ სამებავ და ერთმღეთობავ და შემოქმედო ნათლისაო, მდევნელო ბნელისაო, ზღვევდე სულსა ჩემსა ბნელის ცოდვისაგან და არცოდნისაგან, განათლე ფიქრი ჩემი დროსა ლოცვით სათნოთა მიღება შენგან სათხოვარი ჩემი. შეიწყალე გაჩენილი შენი და მე ფრიად ცოდვილი.	სარწმუნოებით აღგვიარებ და თაყვანსა გცემ შენ განუღრელსა (!) ნათელსა, ერთარსებასა, წმიდასა სამებასა და ერთმღეთობასა შემოქმედსა ნათლისასა, განმშორებელსა ბნელეთისასა და განმშორე სულისა ჩემისაგან ბნელი ცოდვა და უმეცრობა და განმინათლე გული ჩემი ჟამსა ამასა ლოცვად შენდა და სათნოდ და შეწყნარებად შენგან დილაგი (!) ჩემი. და შეიწყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი.	სარწმუნოებით აღგვიარებ და თაყვანის გცემ შენ, განუყოფელო ნათელო წმიდაო, სამებაო ერთარსებაო და ერთღვთაებაო, შემოქმედო ნათლისა და განმდევნელო ბნელისაო. განსდევნე სულისაგან ჩემისა ბნელი ცოდვითა და უმეცრებათა და განანათლე გონება ჩვენი თვით ამა ჟამსა, რათა ვილოცო სათნოდ შენდა, ყურად იღე ვედრება ჩემი. და შემწყალე მეცა მრავალმცოდუჭლი
3	მამავ ზეციერო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი მოავლინე ძე შენი საყვარელი საძებრათ დაკარგულის ცხვრისათვის, ვცოდე ზე-	მამაო ზეციერო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი მოავლინე ძე შენი საყვარელი ძეზნად შეცთომილთა ცხვრისათვის, ვცოდე ცთა შინა და შენს წინაშე, შემწყნარე მე ვითარცა	მამაო ზეცათაო, ღმერთო ჭეშმარიტო, მომავლინებელო ძისა შენისა საყვარელისა მომძიებელად ცხვრებისა წარწყმედილისა (!). ვცოდ-

	<p>ცას და წინაშე შენსა. მიმიღე მე როგორათაც უდღეური შეილი და შემოსე მე კვართით პირველითა. რომლისაგან გავშიშვლდი ცოდვითა. შეიწყალე გაჩენილი შენი და მე ფრიად ცოდვილი.</p>	<p>უძღები ძე, შემოსე მე სამოსლითა პირველ, რომელი განვტიტლდვი ცოდვითა. შეიწყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი.</p>	<p>დე ცად მიმართ და წინაშე შენსა, შემინყალე მე, ვარ ვითარცა უძღები შეილი და შემოსე პირველითა მით სამოსლითა, რომელი გამცარცვა მე ცოდვამან. შეიწყალენ ქმნულნი შენნი და მე მრავალმცოდუჭლი.</p>
4	<p>ძეო მღთისაო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომ დამდაბლდი მამისი უბისაგან და მიიღე ხორცი წმიდის ქალწულის მარიამისაგან ჩვენის ხსნისათვინ, ჯვარს ეცვი და დაესაფლავე და აღდექ მკვდრეთით და ამაღლდი დიდებით მამასთან. ვცოდე ზეცასა და წინაშე შენსა. მომიხსენე მე, ვითარცა ავაზაკი, რაჟამს მოხვიდე სუფევასა შენსა. შეიწყალე...</p>	<p>ძეო ღმრთისაო და ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი მომდაბლდი მამის უბეთაგან და მიიღე ჯორცი წმინდა ქალწულ მარიამისაგან ჩვენთვის ცხოვრებად, ჯვართ ეცვი, დაეფალ და აღდეგ მკუდრეთით და ამაღლდი დიდებით მამისა თანა. ვზოდე ზეცას და შენს წინაშე, მომიხსენე მე ვითარცა ავაზაკი, ოდეს მობძანდა სუფევითა შენითა. და შეიწყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი.</p>	<p>ძეო ღმრთისაგ, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი გარდამოხედ წიაღთაგან მამისათა და შეისხენ ხორცი წმიდისა ქალწულისა მარიამისაგან, და ხსნისა ჩვენისათვის ჯვარს ეცვი, დაეფალ და აღსდეგ მკვდრეთით და აღვედ მამისადმი, ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა. მომიხსენე მე, ვითარცა ავაზაკი, ოდეს მოხვიდე სუფევითა შენითა. შეიწყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.</p>
5	<p>სულო წმიდაო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომ გადმოხედ იორდანესა და სახლსა მოციქულებისა ზედან და განმანათლე მე ნათლისღებითა წმინდა ემბაზითა, ვცოდე ზეცასა და წინაშე შენსა, გამწმინდე მე მეორეთ, ღთებავ, ვითარცა ცეცხლისა</p>	<p>სულო ღმრთისაო და ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი ჩამობძანდი იორდანესა ჩარდახსა შინა და განმანათლე მე ნათლისღებითა წმიდის ემბაზითა და გზოდე (!) ზეცად და შენს წინაშე, განმბანე მე მცირედ ღმრთეების ცეცხლითა შენითა, ვითარცა ცეცხლისა ენით წმიდანი მოციქულნი. და შეიწყალე შენი გაჩენილი</p>	<p>სულო ღვთისო, ღმერთო ჭეშმარიტო, რომელი გარდამოხედ იორდანესა და ქორსა მას ზედა განმანათლე მე ბანვითა წმიდისა ნათლისა ღებითა. ვცოდე ცად მიმართ და წინაშე შენსა და განმწმინდე მე კეთილად სამღთოთა ალით ცეცხლითა შენითა, ვი-</p>

	ენით მოციქულები.	და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი.	თარცა მოციქულნი შენნი ცეცხლისა ენათა. შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
6	უქნელო ბუნებაო, გცოდე შენ ფიქრითა ჩემითა და ხორციითა ჩემითა, ნუ მოიხსენებ ცოდვასა ჩემსა, პირველათ წმიდასა სახელისა შენისათვის. შეინყალე გაჩენილი...	უქნელსა ბუნებასა გცოდე შენ გონებითა ჩემითა, სულითა და ჯორციითა ჩემითა, ნუ მოიხსენებ ცოდვასა ჩემსა პირველსა სახელითა შენისა წმიდისათა. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	ქმნულო ბუნებაო, ვცოდე წინაშე შენსა გონებითა, სულითა და სხეულითა ჩვენითა. ნუ მოიხსენებ უშუალოებათა ჩვენთა პირველთა სახელისა შენისათვის წმიდისა. შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა. მრავალმცოდუჭლი.
7	მხილველო ყოვლისაო, გცოდე შენ ფიქრითა, სიტყვითა, საქმითა ჩემითა. წარბოცე ხელწერილი ნაქმრობისა მისა და დამიწერე სახელი ჩემი მწიგნობარი ცხოვრებად.	მხედველო ყოვლისაო, გცოდე შენ ფიქრითა, სიტყვითა და საქმითა. აღწოცე ხელისწერილი შეცოდებისა ჩემისანი და აღწერე სახელი ჩემი მწიგნობართა თანა ცხოვრებისათა. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	ყოვლისა მხედუჭლო, ვცოდე წინაშე შენსა მოგონებით, სიტყვით და საქმით და აღწოხე ხელითწერილი ცოდვათა ჩემთანი და შთანერენ სახელი ჩუენი წიგნსა შინა ცხოველთასა. შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
8	გამომძიებელო დამალულთაო, გცოდე შენ ნებითა და არნებითა, ცოდნითა და არცოდნით, მოტევება მომადლე ცოდვილსა, რამეთუ ემბაზის შობისაგან ვიდრე დღეანდლამდინ შემცოდე ვარ წინაშე შენსა მლთეობისა შენისა სახსრითა ჩემითა და ყოვლის ასოტანითა. შეინყალე.	გულთამხილველო დაფარულთაო, გზოდე (!) შენ ნებით და უნებურათ, ცოდნით და უცოდინრათ, შემინდე და მაჩუქე ცოდვილსა ამას, რამეთუ დაბადებითგან წმიდისა ემბაზისა დღეს აქამდინ მიცოდავს წინაშე ღთეობისა შენისა სასმენელითა ჩემითა და ყოველი ასოთი ჯორცისათა. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	საიდუმლოსა განმკითხუჭლო, ვცოდეთ წინაშე შენსა ნებსით და უნებლიეთ, ცნობით და უმეცრებით. მამეც მე მოტევება ცოდვილსა, რათა აღმოშობიდან ემბაზისა კეთილად მყოფი ვევედრები დღეინდელად დღემდე მცოდუჭლი წინაშე ღვთებისა შენისა, ყოვლი-

			თა საგრძნობელითა და ყოვლითა ნანეკრითა სხეულისა ჩვენისათა. შეიწყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
9	ყოვლისმფარველო უფალო, დაზდე შემნახავათ თუალსა ჩემსა შიში შენი წმინდა. არა ავხედო უკეთურთა და ყურთა ჩემთა არა შეადვიდღეს სმენა სიტყუა ბოროტისა და რათა არ იქმნეს გულით ჩემით ფიქრი ბოროტობისა და პირი ჩემი არა უთხოვდეს სიმტყუანესა და ხელი ჩემი არა მოიქმედდეს უკეთურობასა და ფეხი ჩემი არა ვიდოდეს გზასა ურჯულოვობისასა. არამედ ჰყავ საძრაობა ამათი მართალ, რათა იყვნენ მარადის მცნებასა შენსა.	ყოველთა შემბრალევი უფალო, დასდევი საცოთუალთა ჩემთა და შიში შენი წმიდა, არა მიხედოს ცოდვასა და ყურთა ჩემთა არა უგდონ სმენად სიტყვას ბოროტსა და პირი ჩემი არა იტყოდეს ტყუვილსა და გული ჩემი არა ფიქრობდეს ბოროტსა და ხელთა ჩემთა არა ქმნან უსამართლობა და ფეხთა ჩემთა არა იარონ გზათა უშჯულოვებისათა, არამედ განასწორე ძვრა ამათი, ყოფდეს მუდამ ბრძანებითა შენითა ყოველსა. და შეიწყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	უფალო, მფარველო ყოველთაო, დასდევი ზღუდე თუალთა ჩემთა შიშითა სინმდისა შენისათა, რათა არა ხედვიდენ ცოდვასა და სასმენელთა ჩემთა, არა ყურად იღონ და დატყბენ სიტყვითა უსჯულოებისათა და ბაგეთა ჩემთა არა თქმად სიცრუე და გულსა ჩემსა არა გულისხმისყოფად წინაღმდეგ სჯულისა და ხელთა ჩემთა არაქმნად უმართლოება და ფერხთა ჩემთა არასლვად გზათა უსჯულოებისათა, არამედ წარმმართნეთ სლუანი ჩემნი გზასა ზედა ყოველთა მცნებათა შენთა თანა. შეიწყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
10	ცეცხლო ცხოვრებისაო ქრისტევი, ცეცხლი სიყვარულისა შენისა, რომელი მოჰფინე ქვეყანათ, აგზენ სულსა ჩემსა, რამეთუ დასწვა ბაყალი სულისა ჩემისა	ცეცხლო ცხოველო ქრისტევი, ცეცხლი სიყვარულისა შენისა, რომ ჩამოავდევი ქუეყანათ, ალაგზენ სული ჩემი, რაითა დაწვას ბაყლი სულისა ჩემისა და განწმიდე ტანჯვა გულთა ჩემთა, განათეთ-	ქრისტევი ცხოველმყოფელო, ცეცხლი სიყვარულისა შენისა, რომელიცა მოჰფინე ქუეყანასა ზედა და ალაგზენ სულსა შინა ჩემსა და აღხოცენ სენნი სულისა ჩემი-

	და გასწმიდო ჭმუნვა გულისა ჩემისა და გასწმინდო ცოდვა ტანისა ჩემისა და აენტოს ცეცხლი მეცნიერობისა შენისა გულსა ჩემსა. შეი.	რე ცოდვისაგან ჯორცი ჩემი, აღანთე ნათელი სიბრძნითა შენითა გული ჩემი. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი	სანი, განანათლე სინიდისი ჩვენი და განსწმიდენ გვამნი ჩვენნი და გამოაპრწყინუწლენ ნათელი მეცნიერებისა შენისა გულსა შინა ჩემსა. შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუწლი.
11	სიბრძნეო მამისავ, იესო, მომეც სიბრძნე მე კეთილი ფიქრისა, თქმისა და ქნისა წინაშე შენსა ყოველსა ჟამსა ბოროტის ფიქრისა, სიტყვისა და მოქმედილობისაგან მინახე და დამიხსენ. შეინყალნე გაჩენილი შენი და მე...	სიბრძნეო მამისაო, იესო, მომეც მე სიბრძნე კეთილი, ფიქრი და ლაპარაკი და საქმე შენს წინაშე ყოველსა ჟამსა, ბოროტის ფიქრისაგან, სიტყვისაგან, საქმისაგან მიხსენ მე. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	სიბრძნეო მამისაო, ჭი იესო, მომეც მე სიბრძნე და მომეც მე კეთილგონიერება, მეტყუწლება და ქმნა წინაშე შენსა, ყოველთა ჟამთა დამიფარე მე ბოროტთა გულისსიტყვათა, განზრახუათა და საქმეთაგან. შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუწლი.
12	მნებევ კეთილისავ, უფალო ნების მომქმედო, ნუ დამიტევებ მე ნებასა ხორცისასა ზედან წასვლასა ჩემსა, არამედ მიწინამძღვრე მე. ვიქმნე ნებასა შენსა კეთილმოყვარობითა. შეინყალე გაჩენილი შენი და მე...	მდომელო კეთილთაო, უფალო, ნება ჰყავ, ნუ მიმიშვებ ნებასა ზედა თავისა ჩემისასა წარსვლად, არამედ ვიძულო მე ყოფად მუდამ ნებათა შენთა კეთილყვარებით. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	უფალო კეთილმოყვარეო, ნებისა ჩემისა მმართველო, ნუ მიმიშუწბ მე მიდრეკილებისამებრ გულისა ჩემისა ახლად ესრედ წარმართ სლუა ჩემი, რათა მარადის ვიდოდე მე შედგომილი ნებისა შენისა, რომელიცა აღირჩევს მხოლოდ კეთილსა. შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუწლი.
13	მეუფევ ზეციერო, მომეც მე სუფევა შენი, რომელი დაპირდი საყვარელთა შენთა და განაძლიერე	მეუფეო ზეცათაო, მომეც მე სუფევა შენი, რომელ აღუთქვი მოყვარულთა შენთა და განაძლიერე გული ჩემი მოძულებად	მეუფეო ზეცათაო, მომეც მე სუფევა შენი, რომელიცა აღუთქა შენ შეყუარებულთა შენთა და განამ-

	გული ჩემი, რათა ვიძულეებდე ცოდვასა და გიყვარებდე შენ მარტო და ვიქმოდე ნებასა შენსა. შეინყალე გაჩენილი...	ცოდვათა და შეგიყვარო შენ მარტო და ვქნა ნება შენი. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	ტკიცე გული ჩემი მოძულეებად ცოდვათა და შენ მხოლოვსა შეყვარებად და ქმნად ნებისა შენისა, შეინყალენ ქმნულნი შენი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
14	უხვათ გამჩენო, დაჰფარე სასწაულით მსჯავრისა შენისათა სული და ხორცი ჩემი განხეთქილი ცოდვისაგან და საცდურისა ეშმაკისაგან და კაცთა უსამართლოსაგან და ყოველისა ჭირვებისაგან სულითა და ხორცისა. შეინყალე გაჩენილი შენი და მე...	შემბრალებე გაჩენილთაო, დაიცევი ნიშნით ჯვარისა შენისით სული, ჯორცი ჩემი მაცდურთა ცოდვათა და განსაცდელთა ეშმაკთაგან და კაცთა უსამართლობათაგან და ყოველისა ჭირისაგან სულისა და ჯორცისა. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	მზურნველო თქმულთა შენთათვის დაიცევი შიშნი ჯუარისა შიშისათა სული და ხორცი ჩემი საცდურთაგან ცოდვათასა განცდისაგან ეშმაკთასა კაცთაგან უსამართლოთა და კაცთაგან ძვირთა სულიერთა და ხორციელთაგან შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
15	შემნახაო ყოველთაო, ქრისტევე, მარჯვენა შენი მფარველი ამყოფე ჩემ ზედა, დღისითა და ღამით, ჯდომაში და სიარულში, სახლში და მგზავრობაში, ძილში და ფხიზელში, რამეთუ არაოდენს არა ვძრუნდე. შეინყალე გაჩენილი შენი და მე ფრიად...	მფარველო ყოველისაო, ქრისტევე, მარჯვენა შენი იყოს მფარველი ჩემ ზედა, დღე და ღამე. და მჯდომი სახლსა შინა და წარსვლად გზასა, დანოლად და აღდგომად, რამეთუ არაოდეს ვიძროდე. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალის ცოდვის მოქმედი.	მფარველო ყოველთაო, დამიცევი მარჯუენითა ძლიერებისა შენისათა დღისით და ღამით უკუეთუ ვსჯდე სახლსა შინა, გინა ვლიდე გზასა ზედა ანუ მეძინოს, გინა ვღვიძარებდე (!), რათა არა შევიდე განსაცდელსა შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
16	ღმერთო ჩემო, რომელი განაღებ ხელსა შენსა და აღგვამსეფ ყოველის დაბადებულის მონყალებითა შენითა, შენ შეგავედრებ სულსა ჩემსა და იზრუნე და მომი-	ღმერთო ჩემო, რომელი განაღებ ხელთა შენთა და აღავსებ ყოველსა გაჩენილსა ნყალობითა შენითა და შენ მოგანდობ სულსა ჩემისა და შენ ინაღვლე და განუმზადე სარჩო სულისა და ჯორ-	ღმერთო ჩემო, განმატარებელო ხელისა შენისაო და აღმავსებელი ყოველისა ცხოველისა, კეთილმნებელობითა შენითა შენ შეგავედრებ სულსა ჩემსა, იღვი-

	ზადე სახმარი სული- სა და ხორცისა ამას იქით, ვიდრე უკუნის- ამდე. შეინყალე გა- ჩენილი შენი და მე...	ცისა ჩემისა ამიერიტგან და ვიდრე უკუნისამდე. და შეინყალე შენი გაჩენი- ლი და მე მრავალი ცოდ- ვის მოქმედი .	ძებდი და ნუ დამიტე- ვებ მე საჭიროებათა შინა ჩემთა, სულიერ- თა და ხორციელთა, ამიერიდგან და უკვე შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალ- მცოდნეული.
17	მომაქცევლო დაბ- ნეულთაო, მომაქციე მე ბოროტის ჩვეუ- ლებისაგან კეთილ ჩვეულობასა ზედან და შემჭულე სულსა ჩემსა საძრუნელი დღე სიკუდილისა და შიში გეჰენისა და სიყვარული სასურ- ფეველისა (!) მამეც, რამეთუ შევინანო ცოდვანი და ვქნა სი- მართლე. შეინყალე გაჩენილი შენი და მე...	დამბრუნებლო შეცთო- მილთაო მომაქციე მე ბო- როტის ჩვეულებათა ჩემ- თაგან და კეთილი ჩვეუ- ლებასა ზედა დამამტკი- ცე და განსჭულე სულსა ჩემსა საზარელი დღე სიკ- ვდილისა და შიში გეჰენის- სა და სიყვარული სუფე- ვისა, რამეთუ შევინანო ცოდვათაგან და ვქმნა სი- მართლე. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი.	მომაქცევლო შეც- დომილთაო, მომაქ- ციე მე ბოროტ- ტათაგან ჩუეულებათა კეთილზნეობისადმი და დანერგე სულსა შინა ჩემსა შესაძრუნ- ებელი დღე სიკვდი- ლისა შიში გენისა და სიყვარული სასურ- ფეველისა ცათასა, რათა ვინანდე ცოდუ- ათა ჩემთა და ვიქ- მოდე სიმართლესა. შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალ- მცოდნეული.
18	წყაროვ უკვდავები- საო, გამოადინე გუ- ლისა ჩემისაგან ცრემლი სინანული- სა, ვითა არცა დედა- კაცი მეძავი, რამეთუ განბანო ცოდვანი სულისა ჩემისასა, უნინარე ვარ ამის სოფლიდამე. შეინყა- ლე გაჩენილი შენი და მე...	-	წყარო უკვდავებისა- ო, ქმენ გული ჩემი წყაროდ ცრემლთა მჭვრეტელისა სინა- ნულისათა, ვითარცა მეძავისა მის დედაკა- ცისა, რათა განიბა- ნოს მნიკულისა სუ- ლისა ჩემისა, ვევედ- რე განსვლადმდე ჩემსა ამიერსოფლი- თა, შეინყალენ სულ- ნი შენნი და მეცა მრავალმცოდნეული.
19	მომნიჭებლო მოწყ- ალეებისაო, მამინიჭე მე მართალი სარწმუ- ნოებით კეთილი მოქმედილობა წმინ- დის სისხლითა და	-	მოწყალეო უფალო, მომეც მე სარწმუნო- ებასა შინა მართლმა- დიდებლობისა კეთი- ლითა საქმითა და ზი- არებითა წმიდის

	ხორცითა. ზიარება და მოსვლა შენ თანა. შეინყალე გაჩენილი შენი და მე ფრიად...		ხორცის და სისხლის შიშისათა (!) მოსვლად შენდა. შეინყალენ სულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
20	სიკეთევ უფალო, ანგელოზი კეთილისა მამივლინე მე თუ სიტკობებით მიიბაროს სული ჩემი და გატას (!) შეუძრწუნებელათ მათ შიგა, რომელნიც არიან ქვემოთ ზეცასა. შეინყალე გონილი (!) შენი და მე ფრიად ცოდვილი...	-	კეთილმოქმედო მეუფეო, არწმუნე სული ჩემი კეთილსა მცველსა ანგელოზსა, რათა მშვიდობით წარმართოს სვლა შენი და განმარინოს მანქანებათაგან ჰაერისმცველთასა, შეინყალენ სულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
21	ნათელო ჭეშმარიტო, ქრისტევ, ღირსეულ ჰყავ სული ჩემი სიხარულითა ხილვისა ნათლისა დიდებისა შენისასა დღესა წოდებისასა. განსვენება კეთილისა მოქმედართლისა განსასვენებელში ვიდრე დღესა დიდსა მოსვლისა შენისასა. შეინყალე გაჩენილი შენი.	ნათელო ჭეშმარიტო ქრისტევ, აღირსე სულსა ჩემსა სიხარულით ნახვა ნათლისა დიდებათა შენთა მოწოდების დღესა განსვენებად სასოებით კეთილსა სადგომსა მართალთა, ვიდრე დღესა მას დიდსა მოსვლისა შენისასა. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი.	ქრისტეო ნათელო, ქრისტეო, ღირს-ჰყავ სული ჩემი სიხარულიდ ხილვად ნათელსა დიდებისა შენისასა, ოდეს მიწოდო მე დღესა განჩინებულსა. და განუსუჭნე სასოებითა ყოვლითა სავანეთა შინა მართალთასა, ვიდრე დღემდე დიდისა მის მოსვლისა შენისა. შეინყალენ სულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი.
22	მოსამართლევ მართალო, რაჟამს მოხვიდე დიდებითა მამისათა, სასამართლოთა ცოცხალთა და მკვდართა, ნუ შემოხვალ სასამართლოთა ცოცხალთა და მკვდართა, ნუ შემოხვალ სასამარ-	მოსამართლევ მართალო, რაჟამს მობრძანდე დიდებითა მამისა განკითხვად ცოცხალთა და მკუდართა, ნუ მისცემ სამართალში მონასა შენსა და კიდევ მიხსენ მე საუკუნო ცეცხლთაგან და განმაგონე მე ნეტარების დაძახება მართალთა ზეზად (!)	მსაჯულო მართალო, ოდეს მოვიდე (!) დიდებითა მამისა შენისათა განსჯად ცხოველთა და მკვდართა. ნუ შეხვალ სასჯელსა მონისა შენისა თანა, არამედ მიხსენ ცოცხლისაგან საუკუნოსა და სასმენელ

	<p>თლოთ მონისა შენთა, არამედ მიხსენ საუკუნოსა ცეცხლისაგან და სმენა ჰყავ ჩემდა ნეტარებით ნოდება მართალთა და ზეცათა სასუფეველში მოიხსენიე. შეინყალე გაჩენილი შენი და მე ფრიად ცოდვილი</p>	<p>სასუფეველისა. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი</p>	<p>ჩემდა ჰყავ ხმა სანეტარო მართალთა სასუფეველსა შინა ცათასა, შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი:</p>
23	<p>ყოვლად მონყალე უფალო, შეინყალე ყოველი მორწმუნე შენი უცხონი და ნაცნობნი და უცნობნი, ცოცხალნი და მკვდარნი, მიმადლე მტერთა ჩემთა და მოძულეთა მიტევება, რომელიცა მე მცოდამს და მოაქცივე ისინი ბოროტისაგან, რომელთაცა აქვს ჩემთვის რამე, მონყალეებასა შენსასა ღირსი გახადე, შეინყალე გაჩენილი...</p>	<p>ყოვლად მონყალე უფალო და შეინყალე ყოველნი მორწმუნენი შენნი ჩემთა უცხოთა ნაცნობთა და უცნობთა, ცოცხალთა და მკუდართა, აჩუქე მტერთა ჩემთა და მოძულეთა, შეუნდევ რომელთ შემცოდეს და მოაქციე იგინი ბოროტისაგან, რომელთა აქვს ჩემთვის, რამეთუ ნყალობითა შენითა ღირს იყვნენ. და შეინყალე შენი გაჩენილი და მე მრავალი ცოდვის მოქმედი</p>	<p>ყოვლად სახერო უფალო, შეინყალენ ყოველნი მორწმუნენი შენნი ნათესავნი და უცხონი, მცნობნი და უცნობნი, ცხოველნი და მკუდარნი, მტერნი და მოძულენი ჩემნი. მიეც მათ მიტევება ცოდვათა მათთა და მოაქციენ იგინი მსურვეობისაგან არაკეთილისა, რომლნიცა განიზრახვენ წინააღმდეგ ჩემდა, რათა იქმენ ღირს შენისა მონყალეებისანი, შეინყალენ ქმნულნი შენნი და მეცა მრავალმცოდუჭლი</p>
24	<p>დიდებულო უფალო, მიიღე ვედრება მონისა შენისა, შემისრულე კეთილი თხოვნა ჩემი, მეოხებითა წმიდისა ღმრთისმშობელისა და იოვანე ნათლისმცემელისა და წმინდა სტეფანე პირველმონამისა და წმიდისა</p>	<p>დიდებულ არს უფალი, მიითვალე ვედრება მონისა შენისა, მეოხებითა წმიდისა ღმრთისმშობელისათა, იოვანე ნათლისმცემელისა და წმინდა სტეფანე პირველმონამისათა და წმინდა გრიგოლის ჩვენი განმანათლებელისათა და წმიდათა მოციქულთა წინასწარ-</p>	<p>ნათელო და დიდებულო, მიითვალე ლოცვა მონისა შენისა და მონყალეებით ყურად იღე ვედრება ჩემი, შუამდგომლობითა დედისა შენისათა და ნათლისმცემელისა იოვანესითა და წმიდისა პირველმონამისა სტეპანესითა, წმი-</p>

<p>გრიგოლ ჩვენი განმანათლებლისითა და წმინდა პატრიარქთა ნერსესითა და წმიდათა კატარინე და ჰრემსიმე ქალწულისათა და წმიდათა შენთა მოციქულთა, წინასწარმეტყველთა, ბერთა, წამებულთა, გადადგომილთა ქალწულთა და ყოველთა წმიდათა ზეციურთა და ქვეყნიერთასა, შენ დიდება, თაყვანისცემა, შენ გაუყრელო სამებავ, უკუნითი უკუნისამდე, ამინ!</p>	<p>მეტყველთა, მოძღუართა, წამებულთა, მამამთავართა, მეუდაბნოელთა, ქალწულთა მარტო მდგომთა და ყოველთა წმიდათა შენთა, ზეციერთა და ქვეყნიერთა და შენ დიდება და თაყვანისცემა გაუყრელსა სამებასა უკუნითი უკუნისამდე, ამინ!</p>	<p>დისა გრიგოლ განმანათლებლისა ჩვენისათა და წმიდათა მოციქულთა, წინასწარმეტყველთა, წმიდათა მოძღვართა და მონამეთა, წმიდათა პატრიარხთა, მეუდაბნოეთა და ყოველთა სათნოთა შენთა ქალწულთა და ყოველთა წმიდათა შენთა ზეცის და ქვეყანისათა და შენდა წმიდაო და განუყოფელო სამებაო იყავნ დიდება და თაყვანისცემა უკუნითი უკუნისამდე, ამინ.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

გამოყენებული ლიტერატურა:

ანტონ საქართველოს კათოლიკოსი (1892). მზამეტყველება, ტფილისი.

მელიქსეთ-ბეგი, ლ. (1945). გიორგი გორელი-უცნობი ქართველი და სომეხი მწერალი XVIII საუკუნის პირველი ნახევრისა. „საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე“, X-B. თბილისი, გვ. 89-122.

ჩანტლაძე, ნ. (2023). XVIII ს-ის ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობების ერთი ახალი ეპიზოდი, თარგმანი და ლიტერატურული ურთიერთობები, სამეცნიერო კვლევები, თბილისი, 2023, გვ. 97-103.

Nersetis Clajensis Armeniorum Patriarchae, (1823). *Preces S.[i.e. Sancti] Nersetis Clajensis Armeniorum Patriarchae: viginti quatuor linquis editae, Venetiis* .

Nersetis Claensis Armeniorum Patriarchae (1862) *Triginta Tribus Linguis, Venetiis*.

Насикиян А.Ж. (ed) (2000). *The Heritage of Armenian Literature, volume II*, Wayne State University Press, pp.391-426

Шнораги Нерсэс (1786). *С Верою Исповедую*, Типографии Григория Халдарова, С-Петербург

Nerses Shnorhali was a renowned Armenian figure, philosopher, poet, and translator of the 12th century, and a representative of the Pahlavi dynasty. His literary activity is diverse, encompassing homiletic, exegetical, polemical, and dogmatic writings. Nerses Shnorhali is distinguished as both a Catholicos and a public figure, a defender of his country's and people's interests. He became the Catholicos of Armenia in 1166, succeeding his brother, Gregory, in this position. Cilician Armenia faced a great challenge at the end of the 12th century. Nerses, as Catholicos of Armenia, was a key participant in the meeting with Theophanes, the representative of Emperor Manuel, held in Hromkla, in 1170. During this meeting, a debate took place on the beliefs of the Armenian Church. In that same year, Nerses Shnorhali wrote one of his most famous works, 'I Confess by Faith,' which stands as the finest example of the poetic transformation of the creed. The simplicity and refinement of its form made the work particularly famous and popular. In 1823, the Mkhitarists of Venice published a translation of this prayer in 24 languages, including Georgian.

The research of Georgian manuscripts preserved at the Georgian National Center of Manuscripts, at the Mesrop Mashtots Research Institute of the Ancient Manuscripts - Matenadaran, and in private collections revealed that there are translations of Nerses Shnorhali's 'I Confess by Faith' that differ from the published text, completed during the 18th-19th centuries. The study of the texts revealed three translations of 'Confession by Faith,' two from Armenian and one from Russian.

One translation of 'Confession by Faith' is written by the Armenian writer and translator Gevorg Goreli, who was writing in Georgian and was resident of Georgia in 18th c. (The manuscript No. 81 is preserved in the Foreign Manuscripts Collection at the Matenadaran). Additionally, manuscript No. 108, preserved in the same collection and believed to belong to him, contains another translation of Nerses Shnorhali's work done by Farnavaz Batonishvili, the son of King Erekle II, from Russian. This manuscript dates back to 1814. Another translation is preserved in a Catholic prayer transcribed in Istanbul in 1775 (The Georgian National Center of Manuscript, Q-535). A comparison of the texts of the Shnorhali prayer found in two manuscripts preserved in a private collection with the existing translations revealed that these texts are a revised literary version of Farnavaz Batonishvili's translation and the prayers in the Catholic prayer book.

რეცენზია

Review

მაია მაჭავახიანი

პ. კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი

ხათუნა გაფრინდაშვილი, „ტაო-კლარჯეთიდან ათონამდე“ (თბილისი, 2024)

ხათუნა გაფრინდაშვილის წიგნი „ტაო-კლარჯეთიდან ათონამდე“ წარმოგვიდგენს ივირონის მონასტერში (ათონის მთა) დაცულ ერთ უძველეს და უმნიშვნელოვანეს ჰაგიოგრაფიულ კრებულს Ivir. georg. 8. ეს არის კრებულში შეტანილი ტექსტების დიპლომატური გამოცემა, რომელსაც წინ უძღვის ხელნაწერთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხების კვლევა.

ტაო-კლარჯეთში გადაწერილი ეს ჰაგიოგრაფიული კრებული მრავალმხრივ არის საინტერესო. აქ შეტანილი ტექსტები წინაათონური პერიოდის თარგმანებია როგორც ბერძნული, ასევე სხვა – სომხური, არაბული – ენებიდან. ამ ტექსტების ნაწილი არ დასტურდება ქრისტიანული აღმოსავლეთის არც ერთ სხვა ენაზე, რის გამოც ქართულ თარგმანებს ორიგინალის მნიშვნელობა ენიჭება. ამას გარდა, ხელნაწერის შედგენილობა და მასში დაცული ანდერძ-მინაწერები წარმოაჩენს თანადროული ტაოს კულტურულ თუ პოლიტიკურ ვითარებასაც, ასახავს იმ უნიკალურ გარემოს და პერიოდს, როდესაც კონფესიური დევნის გამო ტაოში ჩამოსახლებული ეთნიკური სომხები უკვე იმდენად დაშორდნენ თავის მშობლიურ გარემოს, რომ საჭირო გახდა მათთვის სომეხი წმინდანების ცხოვრება-წამებების ქართულად თარგმნა. სწორედ ამ ფაქტორებმა განაპირობა წიგნის ავტორის მიზანდასახულება – კრებულში Ivir. georg. 8 დაცული ძეგლების აკადემიური გამოცემა სამეცნიერო აპარატივითა და ლექსიკონით, თხზულებათა შემცველ სხვა ნუსხათა და არსებული გამოცემების მითითებით.

ხელნაწერის შესწავლის შედეგად:

1. დაზუსტდა კრებულის Ivir. georg. 8 გადაწერის დრო – X საკუნის მეორე ნახევარი. მნიშვნელოვანი და საინტერესოა, რომ ხელნაწერის გადაწერის თარიღის დაზუსტებისას ავტორმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა ხელნაწერის სტრუქტურას და შედგენილობას. სხვა არგუმენტების გარდა, ავტორის სიტყვით, ის გარემოებები, რომ: ა) კრებულში შეტანილია სომხურიდან და არაბულიდან თარგმნილი თხზულებები, რაც სრულიად ეწინააღმდეგება ათონელი მამების კონცეფციას, ყველა ტექსტი თარგმნილიყო უშუალოდ ბერძნული დედნებიდან, და ბ) ის გარემოება, რომ კრებულში არ არის შეტანილი ეფთვიმე მთანმინდელის არცერთი თარგმანი – ცხადად მიუთითებს, რომ კრებული შექმნილია წინაათონურ პერიოდში. ეს მოსაზრება არის საინტერესო და სრულიად მისაღები.

2. დაზუსტებულია კრებულის ანდერძებში მოხსენიებული არსენ მამამთავრის ვინაობა. ხ. გაფრინდაშვილმა განიხილა სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული ყველა მოსაზრება და დამაჯერებლად დაასაბუთა, რომ ეს არის არა ივირონის მონასტრის ბერი არსენ წინწმინდე, არამედ ტაოში

მცხოვრები და მოღვაწე ეპისკოპოსი არსენი. ამ დღემდე უცნობი მოღვაწის და მისი დამსახურების წარმოჩენა მეტად მნიშვნელოვანია.

3. კრებულის ტექსტებში დასახელებული თარიღების საფუძველზე გამოკვლევაში ასევე განხილულია წმინდანთა ხსენებების კალენდართან დაკავშირებული საკითხები. წარმოჩენილი არიან წმინდანები, რომლებიც არ ჩანან სხვაენოვან წყაროებში. გამოიყო სხვადასხვა ტრადიციიდან მომდინარე ხსენებების ჯგუფები. კრებულის შედარებამ სხვა ჰაგიოგრაფიულ კრებულებსა და კალენდრებთან ცხადყო, რომ Ivir. georg. 8-ში უკვე აისახა იერუსალიმური საღვთიმსახურო პრაქტიკიდან კონსტანტინოპოლურზე გადასვლა, თუმცა უპირატესობა ჯერ კიდევ იერუსალიმურ პრაქტიკას აქვს მინიჭებული.

4. ძალიან საინტერესოა კრებულში შეტანილი ტექსტებიდან ამოკრებილი ბიბლიური ციტაციის კვლევა. ხ. გაფრინდაშვილი შეკრებილ მასალას სხვადასხვა კუთხით განიხილავს და საბოლოოდ ასკვნის, რომ მთარგმნელები, ძირითადად, მიჰყვებიან და ითვალისწინებენ ბიბლიური წიგნების უკვე არსებულ უძველეს ქართულ თარგმანებს, ზოგიერთ შემთხვევაში კი, განსაკუთრებით, ციტატების პერეფრაზის შემთხვევაში ადგილზე თარგმნიან ტექსტს და ბიბლიის თარგმანებისაგან სრულიად განსხვავებულ ვერსიებს გვთავაზობენ.

ყველა ეს დანვრილებით გარჩეული და კარგად დასაბუთებული საკითხი თუ თეზისი სიახლეა ქართულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში. ხ. გაფრინდაშვილის წიგნი „ტაო-კლარჯეთიდან ათონმდე“ მთლიანობაში არის ძალიან საყურადღებო – ერთი ხელნაწერის ტექსტები წარმოგვიდგენს ისტორიული ტაოს ცხოვრების მეტად საინტერესო ეპოქას, გამოკვლევა კი გვეხმარება ამ ეპოქის გააზრებასა და შეფასებაში. მაღალი პროფესიონალიზმით შესრულებული ეს ნაშრომი არის მნიშვნელოვანი შენაძენი ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერებისათვის.

გამოცემაზე მუშაობდნენ ნათია დვალი და ნინო ებრალიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა

თბილისი, 2024

0128 თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზ. 1
1, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

