აღმოსავლეთმცოდნეობა
Oriental Studies

№14 2025

უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

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

Oriental Studies

№14 2025

Tbilisi, 2025

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

აღმოსავლეთმცოდნეობა

№14 2025

თბილისი, 2025

სარედაქციო საბჭო

დარეჯან გარდავაძე (რედაქტორი)
ნანი გელოვანი (პასუხისმგებელი მდივანი)
ნინო ეჯიბაძე (პასუხისმგებელი მდივანი)
ირინე ტატიშვილი
თეა შურღაია
ნათია ჩანტლაძე
მარიკა ჯიქია
ელისაბედ ბჟალავა

Editorial Board

Darejan Gardavadze (Editor)
Nani Gelovani (Executive Secretary)
Nino Ejibadze (Executive Secretary)
Irine Tatishvili
Tea Shurgaia
Natia Chantladze
Marika Jikia
Elisabed Bzhalava

სარედაქციო საბჭოს
უცხოელი წევრები:

ჯორჯ გრიგორე (ბუქარესტის უნივერსიტეტი, რუმინეთი)
აჰმეთ უნალი (მიუნხენის ლუდვიგ მაქსიმილიანის უნივერსიტეტი, გერმანია)
იმან ჰარიდი (კაიროს უნივერსიტეტი, ეგვიპტე)
ფარშიდ დელშადი (ახლო აღმოსავლეთის ინსტიტუტი, ამერიკის შეერთებული შტატები)
სონა ტონიკიანი (ერევნის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, სომხეთი)
მაგდალენა კუბარეკი (ვარშავის უნივერსიტეტი, პოლონეთი)
გუდარზ რაშთიანი (თეირანის უნივერსიტეტი, ირანი)
გაგა შურღაია (ნეაპოლის უნივერსიტეტი, იტალია)

Foreign members
of the editorial board:

George Grigore (University of Bucharest, Romania)
Ahmet Ünal (Ludwig Maximilian University of Munich, Germany)
Iman Haridi (Cairo University, Egypt)
Parshid Delshad (Middle East Institute, United States of America)
Sona Tonikyan (Yerevan State University, Armenia)
Magdalena Kubarek (University of Warsaw, Poland)
Gudarz Rashtiani (University of Tehran, Iran)
Gaga Shurgaia (University of Naples, Italy)

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, 2025

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2025

ISSN 2298-0377

შინაარსი
Contents

ენა და ლიტერატურა
Language and Literature

დალილა ბედიანიძე
„ათას ერთი ღამე“ და ქართული ფოლკლორი (ერთი ზღაპარი) 9
Dalila Bedianidze
„One Thousand and One Nights“ and Georgian Folklore (One tale)

ნათია ჩანტლაძე
ძველი სომხური სამოხელეო ტერმინი **ձեռնաւոր/dzernavor˜r/**,
მისი წარმომავლობა და ქართული შესატყვისი
Natia Chantladze
Old Armenian Term of Official ձեռնաւոր/dzernavor~r/, its Origin and Georgian Equivalent 22

ისტორია
History

ნანი გელოვანი
შაჰსეი-ვაჰსეი და საბჭოთა ანტირელიგიური პოლიტიკა
1920-1930-იანი წლების საქართველოში 35
Nani Gelovani
Shahsey-Vahsey and Soviet Anti-Religious Policy in Georgia in the 1920s-1930s

მარინე ფუთურიძე
გამოცდილებისა და ცოდნის გადაცემა ძვ. წ. მე-**2** ათასწლეულის
დასაწყისის კულტურაში: უძველესი მახლობელი
აღმოსავლეთისა და სამხრეთ კავკასიის შემთხვევა 54
Marine Puturidze
Transmission of Experience and Knowledge in Early II Millennium BC Culture: A Case Study of Ancient Near East and South Caucasus

მიხეილ ქართველიშვილი
ერთი საარქივო დოკუმენტი პროფესორ გოჩა ჯაფარიძის
მოღვაწეობის ისტორიიდან 67
Mikheil Kartvelishvili
One Archival Document from the History of professor Gocha Japaridze's Activities

თინათინ ქაროსანიძე
„ალ-ხანსას ბატალიონი“: ქალების როლი ჯიჰადისტურ
დაჯგუფებებში 72
Tinatin Karosanidze
"Al-Khansa Battalion": The Role of Women in Jihadist Groups

მაია ღამბაშიძე
ალექსანდრე (ალიოშა) სვანიძე – ქართული ასირიოლოგიის სათავეებთან 80
Maia Ghambashidze
Alexander (Alyosha) Svanidze – At the Origins of Georgian Assyriology

დალი ჩიტუნაშვილი
ქართული კვალი სომხურ ხელნაწერებში 90
Dali Chitunashvili
Georgian Traces in Armenian Manuscripts

მამუკა წურწუმია
პაოლინო ვენეტო „ქართული ზღვის“ შესახებ 99
Mamuka Tsurtsumia
Paolino Veneto on the “Georgian Sea”

რეცენზია
Review

ნიკოლოზ ნახუცრიშვილი, თეა შურღაია
რეიჰან გუგუნანი. „ფერეიდნელი ქართველების ზღაპრები,“ ფულადშაჰრი (ირანი), გამომცემლობა „გორჯი,“ 2024, 300 გვ. 113
Nikoloz Nakhutsrishvili, Tea Shurghaia
Reyhan Gugunani. Folktales of the Georgians of Fereydan. Fuladshahr (Iran), Publishing House "Gorji", 2024, 300 p.

როსტომ ჩხეიძე
რეცენზია მონოგრაფიაზე: ნანი გელოვანი, „შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი“, თბილისი, 2025, 771 გვ. 120
Rostom Chkheidze
Review of the monograph: Nani Gelovani, Sharia: History, Dogmatics, Law, Tbilisi, 2025, 771 pp.

ლედი ჯალაღონია
რეცენზია მონოგრაფიაზე: ნინო ეჯიბაძე, არაბული ენის გრამატიკა, თსუ-ს გამომცემლობა, 2023, 508 გვ. 126
Ledi Jalagonia
Review of the monograph: Nino Ejibadze, A Grammar of the Arabic Language, TSU Press, 2023, 508 pp.

მარიკა ჯიქია
ცისანა აბულაძე, თურქულ-ქართული ლექსიკური შეხვედრები, ისტორია და ონომასტიკონი, თბილისი, 2025, 471 გვ. 135
Marika Jikia
Tsisana Abuladze, Turkish-Georgian Lexical Encounters, History and Onomasticon, Tbilisi, 2025, 471 pp.

ენა და ლიტერატურა

Language and Literature

დალილა ბედიანიძე
Dalila Bedianidze

„ათას ერთი ღამე“ და ქართული ფოლკლორი (ერთი ზღაპარი)
„One Thousand and One Nights“ and Georgian Folklore (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: *ათას ეhთი ღამე, ზღაპაhი, ფოღკღოhი*
Key words: *One Thousand and One Nights, tale, folklore*

საქართველო ოდითგანვე იყო ხიდი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქვეყნებს შორის. მისი კულტურა და ისტორია მჭიდროდ უკავშირდება ამ ორივე მხარეს. ეს ყოველივე აისახა ქართული ხალხური ზღაპრების მაგალითზეც.

ეს საკითხი ჩვენამდეც უკვლევიათ (მაგალითად, იხ. მკვლევარ ელენე გოგიაშვილის შესანიშნავი გამოკვლევა „ათას ერთი ღამის“ ზღაპრები ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში“ – წიგნში „აღმოსავლეთი და დასავლეთი ქართულ ხალხურ ზღაპრებში, ზეპირი და ლიტერატურული ტრადიციები“, თსუ, 2019: 210-216.

„ათას ერთი ღამის“ ზღაპრების პირველსავე ტომში გვხვდება საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტზე აგებული ზღაპარი „ვირის, ხარისა და მემამულის ამბავი“ („ათას ერთი ღამე“ I, 1969: 23-27). არაბული ზღაპარი მოგვითხრობს: ცოლის ღალატით განრისხებული მეფე შაჰრიარი თავისი ქორწინების პირველ ღამეს ხოცავდა ცოლად შერთულ ქალწულებს. შაჰრიარის ერთი ვეზირის ასულმა სთხოვა თავის მამას, ხელმწიფეს მიმათხოვე, ან გადავრჩები, ან შევეწირები მუსლიმ ქალწულებს და მათ მეფის ხელიდან ვიხსნიო. მამამისმა უთხრა, მეშინია, შენც ის არ დაგემართოს, რაც ვირს, ხარსა და მემამულეს შეემთხვაო და მოუყვა მათი ამბავი:

„ერთ მდიდარ ვაჭარს ჰყავდა ცოლ-შვილი და ალაჰს მისთვის ცხოველთა და ფრინველთა ენის ცოდნა მიენიჭებინა. ვაჭარი სოფელში ცხოვრობდა, ერთი ვირი და ერთიც ხარი ჰყავდა. ხარი მუშაობით ქანცგაცლილი იყო, ვირს კი მხოლოდ საჯდომად იყენებდნენ. ერთ დღეს ვაჭარს ესმის, ხარი ვირს შესჩივის: მე ნიადაგ სახნავსა და კალოზე ვშრომობ, შენ კი გემსახურებიან და ბატონი მხოლოდ ხანდახან გიყენებსო. ვირმა დაარიგა: მინდორში რომ გაგიყვანენ დაუღლულს, დაწექი და აღარ ადგე. შინ რომ დაგაბრუნებენ, არაფერი ჭამო და დალიო და ჭაპანწყვეტა აგცდებაო. ვაჭარმა მათი საუბარი დაიხსომა. დილით მეხრემ ნახა, ხარი მეტად დაუძლურებულიყო. ვაჭარმა მეხრეს უთხრა, ვირი წაიყვანე ხარის მაგიერ და მთელი დღე ახვნევინეო. მეხრეც ასე მოიქცა. ვირი რომ დაბრუნდა, ხარმა მადლობა მოახსენა. ვირს ხმა არ გაუცია. ვირი მეორე დღესაც წაიყვანეს სახნავად. ხარმა ისევ მადლობა უთხრა და შეაქო. ვირმა თქვა, ჩემმა მეტიჩრობამ დამღუპაო და მერე ხარს მოატყუა, ჩვენი პატრონი ამბობდა, ხარი თუ არ წამოდგა, ყასაბს დავაკვლევინებო და მეშინია, რამე არ აგიტყდესო. ხარმა მადლობა გადაუხადა და მეორე დღეს სახნავად წავყვებიო, თქვა, თან მთელი თავისი ულუფა შეჭამა, ბაგაც კი ამოლოკა. მეორე დღეს ვაჭარი და მისი ცოლი ბოსელში შევიდნენ და დასხდნენ. ხარმა პატრონის დანახვაზე კუდი ამოიძუა, ქარები გამოუშვა და მოკურცხლა. ვაჭარს გაეცინა. რაზე იცინიო, ჩააცივდა ცოლი. მოვკვდები რომ გითხრაო. ცოლი არ მოეშვა. ბოლოს ვაჭარმა შვილებს, ყადს და მოწმეებს უხმო, სურდა, ანდერძი დაეტოვებინა, მერე კი ცოლისთვის საიდუმლო გაენდო და მომკვდარიყო, რადგან ძალიან უყვარდა ცოლი. ცოლის ოჯახი და მეზობლის ოჯახი დაიბარა. ყველამ ურჩია ქალს, შენს ქმარს თავი დაანებე, თორემ მოგიკვდებაო. ქალმა თქვა, გინდაც

მოკვდეს, თავს არ დავანებებ, სანამ არ მეტყვის, რად გაეცინაო. ყველა გაჩუმდა. ვაჭარი პირუტყვის სადგომისკენ გაემართა, რათა განბანა აღესრულებინა, დაბრუნებულიყო, ეამბნა საიდუმლო და მომკვდარიყო. ვაჭარს ერთი ძაღლი და მამალი ჰყავდა და ორმოცდაათიც – დედალი. ძაღლი მამალს ლანძღავდა, შენ რა გენაღვლება, ჩვენი პატრონი კი სიკვდილს აპირებსო. მამალმა ჰკითხა, ეგ როგორო. ძაღლმაც უამბო. მამალმა თქვა: ჩვენი პატრონი ჭკუანაკლულია. მე ორმოცდაათი ცოლი მყავს, ერთს ვეფერები, მეორეს ვუჯავრდები... იმას კი ერთი ცოლისთვის ვერ მოუვლია. აიღოს თუთის წკეპლები და ურტყას, სანამ არ მოკვდება, ან არ მოინანიებს და აღარას ჰკითხავსო. ვაჭარი გონს მოეგო, ცოლი ცალკე ოთახში გაიყვანა და მანამდე ურტყა თუთის წკეპლები, სანამ ქალს გული არ შეუღონდა და პატიება არ ითხოვა. მოინანია და ქმართან ერთად გამოვიდა ოთახიდან. ყველამ გაიხარა და ისინი სიკვდილამდე ბედნიერად ცხოვრობდნენ“.

„ათას ერთი ღამის“ ეს ზღაპარი დიდაქტიკური მიზნით არის შექმნილი და სიუჟეტურ მსგავსებას იჩენს ამავე მიზნით შექმნილ არაერთ ქართულ ზღაპართან. საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტთა კატალოგში იგი გვხვდება ნომრით ATU-670 – ცხოველთა და ფრინველთა ენის მცოდნე (Uther Hans-görg, 2004). ამავე სიუჟეტზეა აგებული ქართული (აჭარული) ზღაპარი „გაუცინარი ხელმწიფე“ (ქართული (აჭარული) ზღაპრები, 1973: 134-135):

„ფირმემედი, გაუცინარი ხელმწიფის მესამე, უმცროსი ვაჟი, წავიდა უკან დაუბრუნებელი გზით. გზად ერთი მოხუცი კაცის სახლში მოხვდა ტყეში, იქ გაათია ღამე. კაცმა ერთი სანთელი მისცა – „რაც სულდგმულის ხმას გაიგეფ, ყველას ხმას მიხდებიო“. ფირმემედი ერთ მთაზე მოსახლეს ესტუმრა. საღამოს მსახურებმა ხარი მოიყვანეს სამუშაოდან. „ხარმა იბღავლა, ვირიც ყავდა ერთი, იმან იყროყინა, ფირმემედმა იცინა. შეეკითხა ხაზეინმა: რაზე იცინიო?

– შენ ცოლ თუ გარეთ გაგზავნი, გიპასუხეფო.

ცოლი გარეთ გაგზავნა და ფირმემედმა უთხრა:

– მე მივხვდები ხარისა და ყოლიფერის ენას:

ხარმა უთხრა ვირსაო:

– მომეხმარე, ძმაო, ბმა-ბმაში კისერზე ტყავი გადამძრაო.

– კაიო, ხვალე თივა არ ჭამო და მოისვენეფო, – უთხრა ვირმა.

გათენდა დილა და მოსამსახურეებმა უთხრეს ხაზეინს:

– ხარს თივა არ უჭამიაო.

ხაზეინმა უბრძანა: ხარი იყოს და ვირი წეიყვანეთ სამუშაოზეო.

ხაზეინმა უთხრა ფირმემედს:

– ისე გავაკეთე და დღეს არ გიშვეფ. ვნახოთ, საღამოზე რას ეტყვის ხარი ვირსაო...

...ვირს უთხრა ხარმა:

– ჰად იყავი, ძმობილოო?

– დღესაო კარგ ბალახზე ვიგულავე, მარა საღამოს გლახა ამბავი გევიგეო, – მოატყუა ვირმა, – ამეღამაც თუ ხარმა თივა არ

ჭამა, ხვალ დავკლათო. ამეღამ თივა ჭამეო – იმ დღეს ვირი ბალახზე კი არ იყო, საღამომდე ხარის საქმე გააკეთებიეს, გააძრეს ტყავი ზრუგში – ფირმემედმა უთხრა ხაზეინს, ასე უთხრეს ვირმა და ხარმა ერთმანეთსო.

ხაზეინმა შეეკითხა მუშებს:

– იმუშავა თუ არა ვირმაო?

– ხარზე მეტად იმუშავაო, – უთხრეს“ („ქართული (აჭარული) ზღაპრები, 1973: 137).

როგორც ვხედავთ, აქ განსხვავებულია ენების მცოდნეთა თავგადასავალი და ბედი. არაბულ ზღაპარში ყოველი სულდგმულის ენის ცოდნა ალაჰის მიერ აქვს კაცს მინიჭებული, ქართულ ზღაპრებში კი – სხვადასხვანაირად. ზემოხსენებულ ზღაპარში ჯადოსნური სანთლის მფლობელს ესმის სულდგმულთა ენა. ამ სიუჟეტზეა აგებული რამოდენიმე სხვა ქართული ზღაპარი. ხარის და ვირის საუბრის გამგებს აჭარულ ზღაპარში ცოლი არ ჰყავს და არც ცხოველთა ენის ცოდნა არ არის მისი საიდუმლო, რომლის გამხელასაც ზღაპრის გმირის სიკვდილი მოყვება, არც ძაღლის და მამლის დიალოგი გვხვდება, რომლის გაგების შემდეგაც კაცი თავის ჯიუტ ცოლს წკეპლით მოარჯულებს. პერსონაჟთა ხასიათები და მოქმედება როგორც ქართულ, ასევე არაბულ ზღაპარში თვითეული ქვეყნის კოლორიტით არის განპირობებული. ვირის და ხარის ამბავი ქართული ზღაპრებიდან მხოლოდ აჭარულ ვარიანტში გვხვდება და ის მეტად ახლოს დგას ზემოხსენებული არაბული ზღაპრის პირველ ნაწილთან, ხოლო დანარჩენი დეტალები არაბული ზღაპრისა გვხვდება სხვადასხვა ქართულ ზღაპარში. მაგალითად, იხ. ზღაპარი „გველის ძმობილი“ („ხალხური სიბრძნე II, 1964: 28-31):

„ერთი ქვრივი დედაკაცის ერთადერთი ვაჟი რომ დავაჟკაცდა, წავიდა და ერთ ხელმწიფეს დაუდგა მოჯამაგირედ, ხელმწიფემ მეცხვარედ დაიყენა, „იმისთანა ყისმათიანიც იყო ის ბიჭი, რომ სამი წელიწადი იყო და ერთი ცხვარი არ დაკლებია“ („ხალხური სიბრძნე“, II, 1964: 29). *„დედამისის სანახავად რომ წავიდა ბიჭი, გზად შეხვედრილი გველი ჯაგებში შეიყვანა, ვინმემ ქვა არ დაგარტყასო. მადლიერმა გველმა თავის ენის წვერზე დაადებინა ენა. „– ახლა წადი, – უთხრა გველმა – ცხვარი დაიბღავლებს, გაიგებ, ძაღლი დაყეფს – გაიგებ, ცხენი დაიჭიხვინებს – გაიგებ, სულ ყველა ოთხფეხისა და ფრინველის, ყველა მცენარის ენა იცი, ოღონდ ეს საიდუმლო არ გასცე, თორემ მოლევის ქვად იქცევიო“* („ხალხური სიბრძნე“ II, 1964: 30).

„ბიჭი სამი წელი ემსახურა ხელმწიფეს, მერე აღარ დადგა, დედა მომიხუცდა და უნდა მივხედოო. ხელმწიფემ ცხვარი გაუყო და გაატანა. ამ ბიჭს ერთი კოჭლი ცხვარი ჰყავდა, რომელსაც მთელი იმ ცხვრის დოვლათი ზურგზე ეკიდა და ამიტომ კოჭლობდა, ასე უთხრა ამ ცხვარმა თავის ბატკანს. ეს ბიჭმა გაიგონა და კოჭლ ცხვარს აღარ იშორებდა. ერთგან ცხვარი რომ ჩაატარა, ერთმა ქალმა დაინახა, მის გაშლილ საფქვავს როგორ დაეხვივნენ ჩიტები და იძახიან, ასე გამრავლდეს შენი ცხვარ-ბატკანი, როგორც ეს პურია გამრავლებული, სანამ შენ ცხვარს ჩამოატარებ, ჩვენ მაგრად გავძღებითო. ბიჭმა ამის გაგონებაზე გადაიხარხარა. როცა შინ მივიდა, სახლები

გამართა, მეცხვარედ სხვა დაიჭირეს. მერე ცოლიც შეირთო. ცოლად ის ქალი შეხვდა, ვინც ფანჯრიდან დაინახა მის სახლთან როგორ გაიცინა ბიჭმა. ქალი გადაეკიდა, მითხარი მაშინ რად გაიცინეო, სამი-ოთხი ღამე აწვალა ვაჟი. იმანაც გადაწყვიტა, ცოლისთვის თავისი საიდუმლო ეთქვა. მერე ვაჟს შეესმა, ცხვრები ლაპარაკობენ, ვაი, რა პატრონი გვიკვდებაო! ციკანმა დედას უთხრა: ნეტავ, რა გადარდებს! თუ არ უნდა სიკვდილი, გამოჭრას სამი კონა წკეპლა, ამაღამ შინ შეიტანოს და როგორც კი ის ქალი ხმას ამოიღებს, მისცხოს; მანამდე სცემოს, სანამ არ შეეხვეწება: მომეშვი, აღარაფერი მინდა შენიო, ისიც ცოცხალი დარჩება და ჩვენც პატრონი გვეყოლებაო! ბიჭი ასეც მოიქცა. ქალი შეეხვეწა, ოღონდ ნუ მომკლავ და, თუ კიდევ გკითხო, მძინარეს ყელი გამომჭერიო“.

ზღაპრის სხვა ვარიანტებში და არაბულ ზღაპარში არ გვხვდება ზღაპრის გმირის მწყემსობის ამბავი, ბარაქის მომტანი კოჭლი ცხვრის ამბავი, ბიჭის გაცინების მიზეზი – ჩიტების ლაპარაკი. ყველა ოთხფეხის და ფრინველის, თუ მცენარის ენას ასწავლის მადლიერი გველი ბიჭს (ეს დეტალიც განსხვავებულია ზღაპრის სხვა ვარიანტებში) და საიდუმლოს გამხელის შემთხვევაში ბიჭი მოლევის ქვად იქცევა – ასეთი სახისაა მისი მოსალოდნელი სიკვდილი, რომელიც ამ ტიპის სხვა ზღაპრებში არ გვხვდება. საერთო დეტალი კი არის ციკანის რჩევა – ცოლი გაწკეპლოს და გადარჩებაო (არაბულ ზღაპარში და ქართული ზღაპრის ვარიანტების უმრავლესობაში მამალი აძლევს ძაღლს ამ რჩევას). მსგავსი მხოლოდ ფინალია ამ ზღაპრებში. მთქმელს თვითეული ქვეყნის თავისებურებისა და რეალობის ჩვენება აქვს მიზნად დასახული.

თუ „გველის ძმობილში“ გველი ენის წვერზე ენას დაადებინებს ბიჭს და ასე ასწავლის ყველასა და ყველაფრის ენას, ზღაპარ „ფრინველების ენის მცოდნეში“ (უმიკაშვილი III, 1964: 257-258)

> „ერთ გლეხკაცს ესიზმრა, რომ ვიღაც კაცმა ბალახი უჩვენა და უთხრა, თუ ამ ბალახს ყურზე დაიდებ, ყველა ფრინველის და პირუტყვის ენას გაიგებ, მაგრამ თუ ეს ვინმეს უთხარი, წამალი აღარ გასჭრისო. კაცმა რომ გაიღვიძა, იპოვა ის ბალახი, ყურზე დაიდო და ყველაფრის ენა მოესმა. რაღაც ხნის შემდეგ კაცი და მისი ცოლი ჯვარობაში წავიდნენ. კაცმა შესვა თავისი ცოლი მაკე ცხენზე, რომელსაც კვიცი ახლდა. კვიცი ჩამორჩა და დედას დაუხვიხვინა, დამიცადე, დავიღალეო. ცხენმა უპასუხა, მე ერთი მუცელში მიზის, ერთიც ზედ მაზის, მაინც მივდივარ, შენ როგორ არ უნდა იაროო. კაცმა ეს გაიგო და გაიცინა (ამ ტიპის სხვა ზღაპრებში ქალი ორსულიც არის და ცხენზე თავისი ყმანწილიც შემოუსვამს). ცოლი აუტყდა, მითხარი, რატომ გაიცინეო. ყოველდღე ეკითხებოდა. კაცი მოთმინებიდან გამოვიდა. ერთ ლამაზ საღამოს სახლის წინ წამოწვა და ქათმებს უყურებდა. „მამალმა ჰკითხა პატრონს, რას დაღონებულხარო. კაცმა შესჩივლა თავისი მწუხარება, უამბო, ცოლი არ მეშვება, უნდა მითხრა საიდუმლოო. მამალმა გაიცინა და ერთი დაუკიკინა დედლებს. ცხრა დედალი შემოეხვია გარს... მერე გარეკა ეს დედლები. ქათამმა უთხრა: თუკიო, მეო ცხრა

ცოლი მყამსო და ჩემ ჭკუაზე ვატარებო, შენ ერთ ცოლს ვერ ერევიო? რა უყოვო, – უთხრა კაცმა, – ცოლიაო, რა ვქნაო. კარგი უზანის სახრე გამოსჭერი და ძალიან რომ აგიტყდესო, მაშინ მოარტყიო. მანამ არ შემოგეხვეწოსო, თავი არ დაანებოვო. ქალი გაბრუნდება და თავს დაგანებებსო. კაცი ასეც მოიქცა, იქამდე სცემა, სანამ ცოლი არ შეეხვეწა, ოღონდ თავი დამანებე და აღარ შეგაწუხებო“ (უმიკაშვილი, 1964: 257).

როგორც ვხედავთ, ეს ზღაპარიც არაბული ზღაპრისგან განსხვავებული მოტივებისგან შედგება: 1. კაცი ყველანაირ ენას ჯადოსნური ბალახის ყურზე დადებით იგებს; 2. არაბულ ზღაპარში არ გვხვდება ცხენების დიალოგი; 3. ცოლისგან თავმობეზრებული კაცი ქათმებს უყურებდა, მამალმა ჰკითხა დარდის მიზეზი და ჭკუა დაარიგა ცოლი სახრით გალახეო; 4. საიდუმლოს გამხელის შემთხვევაში ამ ზღაპარში კაცს სიკვდილი არ ელის, არამედ წამალი აღარ გასჭრის; 5. სხვა ქართულ ზღაპრებში მამალს ძაღლი ან კატა აგებინებს კაცის საწუხარს და ის მხოლოდ ამის შემდეგ იძლევა კაცისთვის სასარგებლო რჩევას ცოლის გაწკეპვლისა.

ამ ზღაპრის ერთ-ერთ ვარიანტს წარმოადგენს ზღაპარი „ზღაპარი საწყალი კაცისა, ფრინველების ენა რომ იცოდა“ (ხალხური სიტყვიერება V, 1956: 159-161):

„ერთი ღარიბი კაცი ცოლმა სამათხოვროდ გაგზავნა. ზოგი ერთ პურს აძლევდა, ზოგი – ნახევარს. კაცს რაც რჩებოდა, ზღვაში ყრიდა ლუკმობრივ და იტყოდა: ერთი ასსო. მისი ერთი ლუკმა მართლა ას სალდათს ყოფნიდა მეორედ მოსვლამდე – ასე გამოიყვანა თევზთა ხელმწიფის მთელი ჯარი – იკითხა ხელმწიფემ, ვინ არის, ვინც ჩემი ჯარი გამოიყვანაო, ბევრ ფულს ვაჩუქებო. ერთმა თევზმა მოახსენა კაცის ამბავი. თევზი მივიდა კაცთან, ხელმწიფე გიბარებსო. კაცმა უთხრა, უნდა, რომ თავი მომჭრასო, არ წაყვა. მერე ხელმწიფემ თევზს დააბარა, რასა მთხოვ, გამოგიგზავნოვო. კაცმა უთხრა, არაფერი მინდაო. თევზმა უთხრა ხელმწიფეს, რახან არ მოვიდა, მე მივცემ საჩუქარს, რომ შენ საჩუქარს სჯობდესო – მოდი ენაზედ ენა ამისვი, რაც ფრინველია, სუყველას ენას გაიგებო, ამასაც კი გეუბნები, არავის უთხრა, თორემ მოკვდებიო. ასეც ჰქმნეს. კაცი შინ წამოვიდა, მაგრამ ცოლმა გამოაგდო, წადი, ითხოვე და მაჭამეო“.

როგორც ვხედავთ, სრულიად განსხვავებულია არაბული ზღაპრისგან და ქართული ზღაპრის სხვა ვარიანტებისგან ამ ზღაპრის შესავალი – ზღაპრის გმირი აქ მათხოვარია და თევზების ხელმწიფის ჯარს ჩამოთხოვილი პურით კვებავს. მადლიერი თევზია ხელმწიფე, მას ენას ენაზე აასმევინებს და ასე ასწავლის ფრინველთა ენას, თან ეუბნება, თუ ამას ვინმეს გაუმხელ, მოკვდებიო. აქ იკვრება კვანძი. ზღაპარი გრძელდება – კაცი გზაზე მუხის ძირას წამოწვა დაღლილი. მუხაზე ყვავი და მისი ბახალა შემოსხდნენ. ბახალა კაცს ჯერ ფეხზე დააჯდა, მერე მკერდზე, თვალების ამოკორტნას უპირებდა, მაგრამ თავმომძინარებულმა კაცმა დაიჭირა. ყვავი ატირდა – შვი-

ლო, ამ კაცს ოღონდ ჩვენი ენა გაიგოს და გაგიშვას და ერთ ალაგას ერთი ქილა ფული ვიცი და მივცემო. კაცმა უთხრა, წამო, მაჩვენეო. ყვავმა უჩვენა. მართლაც, ამოიღო კაცმა ქილა და გაუშვა ბახალა. წამოიღო ქილა შინ.. ცოლს პური უყიდა, ფქვილიც იყიდა – ეს ეპიზოდიც განსხვავებულია და არც არაბულ, არც ამ ტიპის ქართული ზღაპრების უმეტესობაში არ გვხვდება, სამაგიეროდ, თითქმის ყველგან გვხვდება ცხენების დიალოგი – მაკე ცხენი თავის ჩამორჩენილ კვიცს რომ ეუბნება, სამი ზედ მაზის, ერთიც მუცელში მიზის და ეს ამოდოლა ხურჯინი მკიდია, როგორ დაგიცადოო (დედაკაცი ორსულად იყო და მაკე ცხენზე იჯდა თავის მეორე შვილთან ერთად). კაცს ამ სიტყვებზე გაეცინა და ცოლმა თავი მოაბეზრა, რაზე გაიცინეო. ვერ გეტყვი, მოვკვდებიო. მოკვდიო – ცოლმა. შინ რომ დაბრუნდნენ, კაცი გასახმობად გაფენილ ხორბალს წამოუწვა. „მოვიდა ერთი მამალი და დაუძახა თავის დედლებს: მოდით, ამ კაცს შენდობა უთხარით, თავს ძალად იკლავს ცოლის სიტყვითო. მე რო ამ კაცისა ვიყვე, შევალ, მივცხობ და მივცხობ, მანამდინ არ იტყვის, აღარ გეტყვი მითხარიო, – ამბობს მამალი. მართლაც წამოხტა კაცი, შეუვარდა კეტით, მისცხო და მისცხო, მანამ არ იტყოდა, – აღარ გეტყვიო“ (ხალხური სიტყვიერება V, 1956: 160-161). ასე გადაარჩინა კაცი მამლის რჩევამ, როგორც ეს არაბულ ზღაპარშიც დასტურდება.

მ. ჯანაშვილის წერილში „ქართველთა რწმენა-წარმოდგენები“ (1893, №17: 144-173). გვხვდება ამ ზღაპრის სრულიად განსხვავებული ვერსია. წერილი 16 ნაწილისგან შედგება, მე–10 ნაწილში ნათქვამია:

> „...ინგილოებს სწამთ, თითქოს ყველა და ყველაფერი ქართულად ლაპარაკობდა და მხოლოდ გველს ესმის მათი ენების. ამის დასტურია ერთი კაცის ამბავი, რომელმაც თეთრ გველს მოაშორა მტერი – ოთხი შავი გველი. თეთრი გველის მამამ კი მისცა ნიჭი, ჩაჰბერა რა პირში, ნებისმიერი არსების ენის გაგებისა, მაგრამ ამ საიდუმლოს თუ გათქვამდა, ის მოკვდებოდა. კაცმა საიდუმლო გაუმხილა ცოლს და მაშინვე აღესრულა“.

ეს ერთადერთი ვარიანტია, სადაც კაცი ახირებულ ცოლს თავის საიდუმლოს გაუმხელს და მაშინვე მოკვდება. ამგვარი ფინალი არაბული ზღაპრისგანაც განსხვავებულია და სხვა ქართული ზღაპრებისგანაც.

ზღაპარში „გველი და კაცი“ (ღლონტი, 1948: 167-169) ერთმა კაცმა გველის წიწილები გადაარჩინა. მადლიერმა გველმა ენაზე აკოცა და უთხრა, ყველასა და ყველაფრის ენას გაიგებ, მაგრამ თუ ვინმეს ეტყვი ამას, იმ წამსვე მოკვდებიო. კაცს ცხენების ლაპარაკზე გაეცინა (მისი ცოლი ორსული იყო, ცხენი კი – მაკე). ცოლი აუხირდა, რად გაგეცინაო. ვერ გეტყვი, მოვკვდებიო. მოკვდიო. მერე კატამ უთხრა მამალს, პატრონი გვიკვდებაო. მამალმა მიუგო, ცოლს სახრე უდოს და უთხრას, მე რა ვიცი, რატომ გამეცინაო და გადარჩებაო. კაცმა ეს გაიგო, მამალს საკორკოტე ხორბალი დაუყარა, ცოლი სახრით სცემა და მოარჯულა.

„ათას ერთი ღამის“ ზემოხსენებულ ზღაპარში არც თევზების და კაცის ამბავი გვხვდება, არც გველის და კაცის – დასტურდება მხოლოდ ხარის და ვირის და ახირებული ცოლის მამლის რჩევით მორჯულების ეპიზოდები. ეს

კი დიდაქტიკური მიზნით არის მოთხრობილი, როგორც საერთოდ ახასიათებს ამ ტიპის ზღაპრებს.

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისაში“ (ორბელიანი, 1986: 160-162) ვხვდებით ამავე უცვალებელი დეტალებისგან შემდგარი არაკის სტრუქტურას – იხ. „ანჩხლი ცოლის პატრონი“. იგი ენათესავება ზემოხსენებულ ქართულ ხალხურ ზღაპრებს და მხოლოდ ნაწილობრივ თანხვდება „ათას ერთი ღამის“ ზემოხსენებულ ზღაპარს. ეს არაკი განსაკუთრებით ახლოს დგას ქართულ ხალხურ ზღაპართან „ზღაპარი საწყალი კაცისა, ფრინველების ენა რომ იცოდა“:

„ერთ საბრალო და მართალ კაცს ანჩხლი ცოლი ჰყავდა. ეს კაცი პურს რომ ჭამდა, მდინარის პირას ჯდებოდა, ზოგს ჭამდა, ზოგს მდინარეში ყრიდა. ერთხელაც მდინარიდან ერთი კაცი გამოვიდა და უთხრა, რამდენი ხანია, შენი საზრდოთი მზრდი, აწ პირში ენას გამოგავლებ და ყოვლის სულიერის ენას ისწავლის, ოღონდ თუ ამას ვინმეს გაუმხელ, მოკვდებიო.

გამოავლო პირში ენა, ისევ მდინარეში ჩავიდა და წავიდა.

კაცი წავიდა და სოფლის განაპირას დაწვა. საბძელზე ყვავი შემოჯდა, მას თან მოყვა ბახალა, რომელსაც კაცი მკვდარი ეგონა და თვალებს ამოვჭამო, დედას უთხრა. დედამ დაუშალა, არ შეგიპყრასო. ბახალამ უთხრა, ფეხზე ნისკარტს დავკრავ, თუ გაიძრა, გავფრინდები, თუ არა და გულზე დავკრავ, თუ მაინც არ გაიღვიძა, მკვდარი იქნება და თვალებს დავთხრიო. კაცს ეს ესმოდა. ბახალა რომ გულზე დააჯდა, შეიპყრა. ბახალამ დედას უხმო, მიშველეო. დედამ უთხრა, მაგ კაცმა თუ ჩემი ენა იცოდეს, მალე მოგარჩენო. კაცმა დაუძახა, რა გინდა, შენი ენა ვიციო! ყვავს ეამა და წარუძღვა იქით, სადაც ერთ კაცს მრავალი განძი დაეფლა, აჩვენა და ბარტყი მოარჩინა. წამოვიდა კაცი შინ. ერთ დღესაც ცოლი სალოცავად წაიყვანა. ერთი კვიციანი მაკე ცხენი შეუკაზმა. დიაციც ორსულად იყო. შეჯდა, ერთი მარტვილი უკან შემოისვა, საგზალი გარდაიკიდა და წავიდა.

რა პირშეღმართ შეუდგეს, კვიცი დავარდა და დედას დაუძახა, მომიცადეო. დედამ შესძახა: მე ერთი მუცელში მიზის და სამი თავისის ნუზლით ზურგსა მკიდია. თუ მე ვიარები, შენ რატომ დავარდიო? კაცმა ეს რომ ისმინა, გაიცინა: ცოლი აუტყდა, მითხარი. რად გაიცინეო. ქმარმა უთხრა, თუ ვთქვი, მოვკვდებიო. ბოლოს ქმარმა უთხრა, წავიდეთ, ვილოცოთ, შინ მოდი, ჩემი აღაპისა და სუდარის საქმე გამირიგე და გეტყვიო. დიაცს ეამა, სწრაფად ილოცა, აღაპი და სუდარა დაუმზადა და თქმას დაუჟინდა. კაცს ერთი ციბა (ფინია) ჰყავდა, ტირილით კარში გამოვიდა, კარზე მამალი დახვდა და ჰკითხა, რა გატირებსო? იმანაც აუხსნა პატრონის გასაჭირი. მამალმა უთხრა: შედი, შენი პატრონი გამომგვარეო! „ვიდრემდის კაცი გამოვიდოდა, სოფლის დედლები სულ შემოიგროვა და მამალი შუა დაუდგა.

კაცს ჰკითხა: რატომ იკლავ თავსო?

მან უთხრა: ცოლი არ მეშვება და რა ვქმნაო?

მამალმან მან ქათმებს რაღაც უთხრა და შემოურბინა. ყველანი გაინაბნენ. მერმე კაცს უთხრა: მე სამოცი ცოლი მალავს, ვინძლო უჩემოდ ერთმან საკენკი აიღოსო და შენ ერთის ცოლის ხელით ჰკვდებიო!

კაცმან ჰკითხა: მაშ რა ვქმნაო?

მამალმან უთხრა: ერთი შინდის ჯოხი მოსჭერ, რა გითხრას, თქვიო, მისდეგ, ეგოდენი ჰკარ, რომ მიამკვდარო და აღარ გკითხავსო.

დაუჯერა მამალსა, რა ცოლმან თქმა უთხრა, მუნამდის სცა, ვირემდის სულობას მიდგებოდა და მორჩა კაცი იგი სიკვდილსა“ (ორბელიანი, 1986: 162).

ნიშანდობლივია, რომ ამ არაკს ლეონი ეუბნება რუქას, როგორც ავსულს: „მის მსგავსად, ვირემდის შენთვისაც შინდის ჯოხს არ მოსჭრიან, შენსა მანკიერსა ენას ვერავინ დაადუმებსო“ (ორბელიანი, 1986: 162).

როგორც ვხედავთ, ამ არაკის ძირითადი წყარო უნდა იყოს ხალხური სიტყვიერება. ხალხური მასალა ავტორს გამოუყენებია დიდი შერჩევით და მხატვრული ტაქტით. ეს მასალა მას დაუხვეწია და გადაუმუშავებია თავისი იდეურ-მხატვრული მიზანდასახულობის შესაბამისად (კეკელიძე, ბარამიძე, 1969: 380). რუქა ზღაპრის გმირის ავ ცოლთან არის შედარებული ლეონის მიერ და ლეონი ამ არაკით მის სიავკაცეს კიცხავს. არაკის მიზანი დიდაქტიკურია.

რაც შეეხება „ათას ერთი ღამის“ ზემოხსენებულ ზღაპართან ამ არაკის მსგავსებას, არაბულ ზღაპარში არ არის ყვავების და ცხენების ეპიზოდები, ცოლის მამლის რჩევით მორჯულება კაცის მიერ კი სახეზეა.

მსგავს თემასა და სიუჟეტზეა აგებული ზღაპარი „ავი დედაკაცი“ (ხალხური სიბრძნე, II, 1964: 34-36):

„იყო მოხუცი ცოლ+ქმარი. ქალი ქმარს ჩაგრავდა. ერთხელ კაცმა ბადით მტკვარში დაჭერილი თევზი ისევ მტკვარში გადააგდო, პატარაააო. თევზმა დალოცა კაცი, ყოველი ფრინველის და ცხოველის ენა გეცოდინება, ხოლო თუ ამას ვინმეს გაუმხელ, მოკვდებიო. კაცმა მინდორში დიდი მუხის ქვეშ დაისვენა და ორი ყვავი – დედა-შვილიც იქ მიფრინდნენ. შვილმა მოინდომა კაცისთვის თვალების დათხრა. დედამ დაუშალა, მაგრამ შვილი მაინც მიეპარა კაცს. კაცმა ის დაიჭირა. ბახალა აჩხავლდა, დედა, მიშველეო. მაგ კაცმა რომ ჩვენი ენა იცოდეს, ჩემს რჩევას გაიგონებს, მუხის ქვეშ დაფლულ ოქროებიან ქილას ამოიღებს და შენ კი გაგიშვებსო, ჩამოსძახა დედა ყვავმა. კაცმა ბახალა გაუშვა, ოქროებით სავსე ქილა გამოჩიჩქნა და შინ წაიღო. ცოლი შეუჩნდა, სად და როგორ შეიძინე ეს სიმდიდრეო? კაცის საწუხარი მამალმა გაიგო. კაცს საკენკი სთხოვა. მამალმა დაიხორხოცა და დედლები მაშინვე გაშორდნენ საკენკს. შემდეგ რაღაც დაუკაკანა და დედლებიც კაკანით მისცვივდნენ საკენკს. მამალმა ჩაილაპარაკა, მე აგერ ოც ცოლს ვუვლი და მაგას ერთისთვის ვერ მოუვლია. ერთი კარგად მიტყიპოს და თავიდან მოიშოროსო. კაცმა ეს გაიგონა, მოეწონა და მამალს საკორკოტე მარცვალი დაუყარა. ამ დროს ავი დედაკაცი კვლავ მიეჭრა: – ჩქარა მითხარი, სად იშოვნე ის სიმდიდრე, თორემ დაგახრჩო-

ბო. – კაცმა სახრით ლაზათიანად გაჯოხა და ცემით რომ გული იჯერა, გაუშვა. ცოლმა სთხოვა, ოღონდ თავი დამანებე, აღარაფერს გკითხავო. ამის შემდეგ ცოლ-ქმარი ტკბილად ცხოვრობდა“.

როგორც ვხედავთ, ზღაპრის ამ ვარიანტში კაცის გაცინებაზე არ არის ლაპარაკი, არამედ ცოლს აინტერესებს, როგორ შეიძინა სიმდიდრე. ეს დეტალიც განსხვავებულია ზემოხსენებული არაბული ზღაპრისგან, თუმცა მისი ფუნქცია იგივეა. ცოლის ზედმეტი ცნობისმოყვარეობა და ძალმომრეობა კი ორივეგან საკადრისად ისჯება.

ზღაპარში „გველი და კაცი“ (ხალხური სიბრძნე II, 1964: 37-39).

„გველმა კაცს ენის წვერზე აკოცა – პირუტყვი იყოს თუ ფრინველი, ყველას ლაპარაკი გესმოდეს, ხოლო თუ შენს საიდუმლოს ვინმეს ეტყვი, იმ წუთში მოკვდებიო. კაცს ცხენების ლაპარაკზე გაეცინა, ცოლი აუხირდა, მითხარი რად გაიცინეო, მაგრამ კაცმა მამლის რჩევით ცოლს ჭკუა ასწავლა – მიტყიპა და მოარჯულა, საიდუმლო კი არ გაუმხილა“.

ზღაპარს „კაცს რო ერთი ანჩხლი ცოლი ჰყავდა“ (რჩეული 1958: 190-192) სრულიად განსხვავებული დასაწყისი აქვს როგორც არაბული, ასევე ამ სიუჟეტზე აგებული სხვა ქართული ზღაპრებისაგან:

„ერთ კარგ კაცს ჭკუათხელი და ანჩხლი ცოლი ჰყავდა, ერთხელაც აუტყდა, კარგი სახლი ააშენე, სახლი არ გვივარგაო. წავიდა კაცი ტყეში მასალისათვის. გზად ერთმა დედაბერმა ურჩია, თითო პური დილ-დილობით ზღვაში გადააგდე, ბედს ეწევიო. ამ კაცმაც ასე ქნა. ზღვიდან ერთი კაცი გამოდიოდა და ზღვათა ხელმწიფესთან მიჰქონდა პური. ერთ დღეს ზღვის კაცმა ეს კაცი ზღვის ხელმწიფეს მიჰგვარა ზღვის ხელმწიფის თხოვნით და დაარიგა, ენა შენს პირში გამოავლებინეო. ასეც მოიქცა კაცი და მაშინათვე ისწავლა ყველა სულდგმულის ენა, ზღვათა ხელმწიფემ კი გააფრთხილა, ეს არავის უთხრა, თორემ მოკვდებიო. გზად კაცმა ერთი ბოლოქანქალას (და არა ყვავის – დ.ბ.) ნაამბობი გაიგონა, ამოთხარა მიწა, იპოვა ოქრო-ვერცხლი, თვალმარგალიტი და შინ მიიტანა. ცოლმა თავი მოაბეზრა, მითხარი, ვინ მოგცა ამოდენა სიმდიდრეო. ბოლოს კაცმა გადაწყვიტა, ეკლესიაში აღსარებას ვეტყვი და ცოლსაც ჩემს ამბავს გავუმხელო. ეზიარა და დაბრუნდა შინ. შეწუხებულმა ძაღლმა მამალს უთხრა, პატრონი გვიკვდებაო. მამალმა მიუგო, მე ასი ცოლი მყავს, მაგრამ ყველა ჩემი მორჩილიაო. „კაპასის მოჭკვიანებაც შეიძლებაო, სთქვა მამალმა, – წავიდეს ტყეში, მოსჭრას იფნის სახრეები, მოიტანოს შინ და თუ კიდევ შეეკითხოს ცოლი ვინ მოგცა სიმდიდრეო – მიდგეს და იმდენი სცემოს ამ ჯოხებით, სანამ ხმა არ გააწყვეტინოსო, მერე კი უთხრას: – ამ ჯოხებმა მომცესო. კაციც ასე მოიქცა. ცოლი ეხვეწებოდა, ოღონდ ნუღარ მცემ და აღარაფერს შეგეკითხებიო“ (რჩეული, 1958: 192).

როგორც ვხედავთ, ეს ზღაპარიც იჩენს სხვაობას არაბულ ზღაპართან, სადაც დასაწყისში მხოლოდ ვირისა და ხარის ამბავია მოთხრობილი, აქ კი კაცის მიერ ზღვაში ჩაყრილი პურით კმაყოფილი ზღვათა ხელმწიფე პირში ენას გამოავლებს ამ კაცს და ყველაფრის ენას ასწავლის, ოღონდ ამის გამ-ხელას კაცის სიკვდილი უნდა მოჰყვეს. არაბულ ზღაპარში ალაჰმა მიანიჭა კაცს ცხოველთა და ფრინველთა ენის ცოდნა, აქ კი – ზღვათა ხელმწიფემ. შემდეგი ეპიზოდიც განსხვავდება არაბული ზღაპრისაგან – კაცმა ბოლო-ქანქალას ნაამბობზე მიწიდან რომ თვალ-მარგალიტი ამოიღო და შინ მიიტა-ნა. მას ამ ზღაპრის სხვა ქართულ ვარიანტებში ყვავების ეპიზოდი შეესა-ბამება.

„ათას ერთ ღამეშიც“ და ზემოხსენებულ ქართულ ზღაპრებშიც მსუბუ-ქი იუმორით და ხატოვნად არის გადმოცემული ახირებული ცოლის მორჯუ-ლების ამბავი, რომელსაც მამამისი უყვება შეჰერეზადას ჭკუის სასწავლებ-ლად.

ქართულ სინამდვილეში ფრინველთა, ცხოველთა და მცენარეთა ენის მცოდნე ხდება ხოგაის მინდია. იგი არხოტიონი ყოფილა, ამღიონი. ქაჯებმა ტყვედ წაიყვანეს თვალახვეული. კრაველიანი გველის სისხლი ალოკა უჩუმ-რა, სიცხე მისცა, იღლიის ძირი ჩამოუსივდა, გაჭრა და მკბენარი გადმოი-შალა, დამსუბუქდა, თან სუყველას ენა მისთვის გასაგები გამხდარა. მინდი დედისერთა ყოფილა. ქაჯებს როგორღაც შინ გაექცა. ცოლი მოიყვანა, მაგ-რამ არც მკიდა, არც შეშას ჭრიდა, იყო ღარიბად. ცოლმა არ მოასვენა, იმუ-შავეო და კაცმაც შეშა მოჭრა. ამ დროს დაჰკარგვია ბალახის ენის გაგება, დარჩენილა საცოდავად. მერე ლაშქარში წაუყვანიათ ძალით. გადმომხტარა ციხიდან და მომკვდარა (ხალხური სიბრძნე III, 1964: 185-187). ხოგაის მინ-დიას ამბავი თემატურად უახლოვდება „ათას ერთი ღამის“ ზემოხსენებულ ზღაპარს. ასევე თემატურად უკავშირდება განხილულ ზღაპრებს თქმულება „ფულდუ ქალდანის ასული“:

> „ფულდუ ქალდანმა ერთ ავდრიან ღამეს სამ მგელს ცხვარი მის-ცა და შიმშილით სიკვდილისგან იხსნა. მათ ჯილდოდ ცხოველის, ფრინველის, ქვეწარმავლის ენა შეასწავლეს. ვაჟკაცმა მგლებმა ფულ-დუ დააფიცეს, რასაც გასწავლით, არავის უთხრაო. ღამით ცოლთან რომ იწვა, არყის ხიდან ჩამოსულმა ჩიტმა კენკვა დაუწყო გასახმობად დერეფანში გაჩენილ პურს. თაგვმა დაუშალა, ნუ კენკავ, ეს ფულდუ ქალდანის პურიაო. ამ ჩხუბზე ფულდეს გაეცინა. ცოლი აუტყდა, რა გაცინებსო? ამ დროს მამალმა ფულდუს გასძახა – შენს ცოლს ანთებული მუგუზალი მოუსვი ტუჩებზე, თუ არ გაჩუმდესო. იმანაც ფიცი არ გატეხა, ცოლი დააშინა და კაი ცხოვრება გაატარა (ხალხური სიბრძნე III, 1964: 198-200).

ამრიგად, ჩვენ განვიხილეთ „ათას ერთი ღამის“ ზღაპრებიდან ერთი ზღაპარი „ვირის, ხარისა და მემამულის ამბავი“ ქართულ ხალხურ რამდენიმე ზღაპართან და სულხან-საბა ორბელიანის არაკთან „ანჩხლი ცოლის პატ-რონი“ – მიმართებაში. მსგავსება მათ შორის განპირობებული უნდა იყოს საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტით „ცხოველთა და ფრინველთა ენის

მცოდნე“, ხოლო განსხვავებას განაპირობებს მთხრობელთა ფანტაზია – აქ მთხრობელთა მიზანია თითოეული ქვეყნის თავისებურების, კოლორიტის და რეალობის ჩვენება.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- „ათას ერთი ღამე“, (1969). ტ. I, თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- გოგიაშვილი, ე. (2019). იხ. წიგნში „აღმოსავლეთი და დასავლეთი ქართულ ხალხურ ზღაპრებში“, თბილისი: თსუ.
- კეკელიძე კ., ბარამიძე ალ. (1969). ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბილისი: თსუ.
- ორბელიანი სულხან-საბა, (1986). „სიბრძნე სიცრუისა“, თბილისი: თსუ.
- რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები (1958). ელენე ვირსალაძის რედაქციით, თბილისი: საბჭ. საქართველო.
- უმიკაშვილი, პ. (1964). ხალხური სიტყვიერება III, თბილისი: ლიტერატურა და ხელოვნება.
- ღლონტი ალ. (1948). ქართლური ზღაპრები და ლეგენდები, თბილისი: საბჭ. მწერალი.
- ჯანაშვილი, მ. (2019). იხ წიგნში „1836-1927 წლების რუსულ პრესაში გამოქვეყნებული ქართული ფოლკლორული მასალის შესწავლა“ (ანოტირებული ბიბლიოგრაფია), ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბილისი.
- СМОМПК (1893). Сборник материалов для описания местностей и племен кавказа (1881-1927).
- ხალხური სიბრძნე (1964). II, თბილისი: ნაკადული.
- ხალხური სიბრძნე (1964). III, თბილისი: ნაკადული.
- ხალხური სიტყვიერება (1956). V, მეცნიერებათა აკადემია, თბილისი.
- Uther, Hans-Jörg, (2004). The types of international fol tales. A classification and bibliography. Based on the System of Anti Aarne and Stith Thom pson, part 1, part 2, Helsinki, Academia scientiarum, Fennica.

Dalila Bedianidze's paper, *"A Tale from The One Thousand and One Nights and Georgian Folklore"* ("The Story of the Donkey, the Ox, and the Farmer"), examines the first tale of *The One Thousand and One Nights* and the use of an internationally widespread narrative motif in Georgian folklore — *"The Man Who Understood the Language of Animals and Birds."*

From this perspective, the study discusses *The One Thousand and One Nights* tale *"The Story of the Donkey, the Ox, and the Farmer,"* the Georgian (Adjara region) folktale *"The King Who Never Laughed,"* and other Georgian narratives such as *"The Serpent's Brother," "The Man Who Understood the Language of Birds," "The Poor Man Who Understood the Language of Birds," "The Serpent and the Man," "The Wicked Old Woman," "The Man with a Quarrelsome Wife,"* Sulkhan-Saba Orbeliani's fable *"The Man with the Shrewish Wife,"* as well as the legends *"The Daughter of Fuldu Qaldan"* and *"Khogais Mindia."*

In both *The One Thousand and One Nights* and the aforementioned Georgian works, the story of a man taming his capricious wife is told vividly and with gentle humor. In *The One Thousand and One Nights*, the tale is narrated by the father to Shahrazad as a moral lesson.

The paper outlines the similarities and differences among these stories. Their resemblance is attributed to the use of an internationally disseminated narrative pattern, while the differences arise from the storytellers' imagination — each narrator seeks to reflect the unique characteristics, color, and social reality of their own country.

Georgia has historically served as a bridge between Eastern and Western civilizations. Its culture and history have been closely intertwined with both worlds — a synthesis clearly manifested in the examples of Georgian folklore.

ნათია ჩანტლაძე
Natia Chantladze

ძველი სომხური სამოხელეო ტერმინი ձեռնաւոր/dzernɑvoɹ~r/, მისი წარმომავლობა და ქართული შესატყვისი
Old Armenian Term of Official ձեռնաւոր/dzernɑvoɹ~r/, its Origin and Georgian Equivalent

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

საკვანძო სიტყვები: *ქართულ-სომხური ურთიერთობები, სამოხელეო ტერმინი*
Keywords: *Georgian-Armenian relationships, term of official*

ძველი სომხური წყაროების ქართულად თარგმნისას ხშირად დგება ტერმინთა გადმოტანის პრობლემა. ვფიქრობთ, ამ პრობლემის დასაძლევად საჭიროა კომპლექსური მიდგომა - ასეთი ტერმინების განსაზღვრა, მათი მნიშვნელობისა და წარმომავლობის შესწავლა და ამის შემდგომ ქართული ეკვივალენტის შერჩევა, რათა თავი ავარიდოთ არარელევანტურ თარგმანს, რაც შეიძლება უფრო სერიოზული შეცდომის მიზეზი გახდეს კვლევის დროს. ამჯერად ჩვენი კვლევის ობიექტია სომხური სამოხელეო ტერმინი ձեռնաւոր/dzernavoɹ~ɾ/ძერნავორ-ი, რომლისთვისაც გაგვიჭირდა ქართული შესატყვისის შერჩევა. ეს ნაწარმოები სიტყვაა, ძირი - ձեռն/dzern/ძერნ, ხელს ნიშნავს, – աւոր/avoɹ~ɾ/ავორ სუფიქსი კი რაიმეს მქონეს, რაიმეს მატარებ-ლის, ხელობის, პროფესიის ან მიმდევრობის აღმნიშვნელია ქართული -იან,-ოვან,-ოსან-ის ფარდი. შესაბამისად, ქართულად შეიძლება ითარგმნოს, როგორც ხელიანი, ხელოვანი ან ხელოსანი. მნიშვნელობა კი ძველი სომხური ენის ლექსიკონებიდან განმარტებულია მხოლოდ საშუალო სომხურის ლექ-სიკონში, როგორც „ხელის უფლების მქონე მთავარი, ხელისუფალი, მოხელე, რომელიც განაგებს რეგიონებში მმართველობასა და გადასახადებია აკრე-ფის საქმეს“ (Ղազարյան, Ռ., Ավետիսյան, Հ. 1992: 58), მეტწილად ეპიგრაფი-კულ წარწერებში გვხვდება სწორედ ამ მნიშვნელობებით. ლექსიკონში არაა ნაჩვენები მისი არასომხური წარმომავლობა, რაც იმას მიუთითებს, რომ შემდგენლებს ან ვერ გაურკვევიათ ეს საკითხი ან სომხური წარმომავლო-ბისად მიაჩნიათ. საინტერესოა, როდის გაჩნდა ეს ტერმინი სომხურ რეალო-ბაში და როგორი იყო ამ სახელწოდების მატარებელი მოხელის ფუნქციები.

სომხური ლაპიდარული წარწერების, ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერების და ერთეული ლიტერატურული წყაროების მონაცემთა ანალიზმა გვაჩვენა, რომ ეს ტერმინი მეთორმეტე საუკუნიდან იხმარება და მისი გამოყენების გეოგრაფიული არეალის განსაზღვრაც შეიძლება. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს.

მანდატურთუხუცესი შაჰინშაჰის (სარგისის ძის - ზაქარიას ძე), 1210 წლის წარწერა ჰაღბატში:[1]

*...Եւ է այն գեղ ազատ ամենայն հարկէ՝ ի պատրոնաց, ի **ձեռնաւորաց,** ի գողաւագաց.*[2]	*...და არის ის სოფელი თავისუფალი ყოველგვარი ხარკისაგან - პატრონთა, „**ძერნავორთა“**, სოფლის უფროსთა.*

[1] აქაც და შემდგომშიც წარწერები არ მოგვაქვს სრულად, მხოლოდ ის ფრაგმენტები, სადაც „ძერნავორია“ მოხსენიებული.

[2] წარწერაში მომგებელი ამ მონასტერს ჩუქნის მთელ რიგ მამულებს და ათავისუფლებს გადა-სახადებისგან, სანაცვლოდ კი ითხოვს მის სახელზე ლიტურგიის აღსრულებას. შესრუ-ლებულია ჰაღბატის სამონასტრო კომპლექსის დიდი გავითის დასავლეთ შესასვლელის ტიმპანზე მთავრული ასოებით. წარწერა №37 კ.ღაფადარიანის წაკითხვა (Ղափադարյան, Կ.,1968: 123 (მონახაზი), 169 (გაშიფვრა).

ბერდიკის ქვაჯვარი, 1212წელი:

...թողի զձեռնաւորահակս Բերդկա...[3]	*...ვაპატიე* ***„ძერნავორაჰაკები“*** *(იგ. მოსაკრებელი,რომელსაც „ძერნავორები“ კრეფენ, ნ.ჩ.) ბერდიკს...*

შირაკავანი, გოგენის მოსახსენებელი წარწერა 1228 წელი:

...Այս բանիս պատճառ Գաւգէն [Գաւրգէն -ალიშანით,კ.ღ] եղեւ Յիատին որդին, ***ձեռնաւորն*** *...*[4]	*...ამ სიტყვის მიზეზი გოგენი {ალიშანის წაკითხვით - გორგენი} გახდა, ცხატის ძე,* ***„ძერნავორი“****...*

ტათევი, პეტრე-პავლეს ეკლესია, ტარსაიჭ ორბელის წარწერა, 1274 წლის ნოემბერი:

...Արդ՝ որ յետ մեր ի մերոց կամ յաւտարաց կամ յիշխանաց կամ ի ***ձեռնաւորաց*** *այս հաստատ պայմանս եւ անքակ վճիռս խափանել ջանայ....* [5]	*...აწ, ვინც ჩვენს შემდგომ ჩვენიანთაგან ან უცხოთაგან, ან იშხანთაგან, ან* ***„ძერნავორთაგან“*** *ამ მტკიცე პირობის და ურღვევი გადაწყვეტილების დაბრკოლებას ისურვებს...*

ალაიაზი, უფალ სტეფანოზის წარწერა, 1303წელი:

....զոր մի ոք իշխեսցէ խախտել եւ խափանել կամ իշխան կամ ի	*...რომლისაც ვერავინ გაბედოს წართმევა და მოსპობა, ან იშხანმა ან* ***„ძერნავორთაგან“****, ჩვენიანთაგან ან*

---

[3] წარწერა შესრულებულია აღმართული ქვაჯვრის წინა და უკანა მხარეს. წარწერის გამომცემელი, კ. ღაფადარიანი ვარაუდობს, რომ ქვაჯვარს თავზე უნდა ჰქონოდა კიდევ ერთი ქვა, ზედ ამოკვეთილი ორსტრიქონიანი წარწერით, სადაც მოხსენიებული იქნებოდნენ თანადროული მეფეები - ან თამარი, ან გიორგი, დაახლოებით ასეთი ტექსტით : „მეფობაში ქართველთა დიდი თამარის .... ან დროში მეფისა ქართველთა გიორგის..“. წარწერა ათსტრიქონიანია, თარიღი, დიდი სომხური წელთაღრიცხვით, ამოკვეთილია წინა მხარეს, 661(+551/552= 1212), ტექსტი კი - უკანა მხარეს. კ.ღაფადარიანის კიდევ ერთი კომენტარი: „მეხუთე სტრიქონში ღრიმეცი და ერზნკიანცი ნაცვლად ձեռնաւորահակս (dzernavoɹ~rahaks/ძერნავორაჰაკს, „ძერნავორის“ ხარკი, *ნ.ჩ*) სახელმწიფო გადასახადისა, კითხულობენ ձիանաւորահակս/(dzianavoɹ~rahaks/ძიანავორაჰაკს – ცხენზე გადასახადი, *ნ.ჩ.*)“. (Ղափադարյան, Կ. 1963: 252)

[4] წარწერა დათარიღებულია დიდი სომხური წელთაღრიცხვით ՌՀԷ- 677 (+551/552=1228/1229). (Կոստանեանց, Կ.Ս-Պետերբուրգ 1918: 71)

[5] დღეს ეკლესიის შიდა კედელზე განთავსებული წარწერიდან შემორჩენილია მხოლოდ დასასრული ფრაგმენტები, მაგრამ წარწერის ტექსტი სრულად დაცულია სტეფანოზ ორბელიანთან (Բարխուդարյան, Ս.1960, 5-16)

ձեռնաւորաց, *ի մերոց կամ յաւտարաց...*[6]	*უცხოთაგან ...*

ნორავანქი, ჯურჯის წარწერა, XIIIს-ის ბოლო:

...արդ որ այս հաստատ վճռիս խափանել ջանայ՝ թէ յիմոց թէ աւտարաց, թէ յիշխանաց, թէ ի ***ձեռնաւորաց****...*[7]	*...აწ, რომელი ამ მტკიცე გადაწყვეტილების დაბრკოლებას ისურვებს, თუ ჩემიანთაგან თუ უცხოთაგან, თუ იშხანთაგან თუ* ***„ძერნავორთგან“****...*

ნორავანქი, მინა ხათუნის 1292 წლის წარწერა,

....արդ թէ ի մերոց կամ յաւտարաց կամ յիշխանաց կամ ի ***ձեռնաւորոց*** *զինչ եւ իցէ պատճառաւ նենգել կամ հանել ջանան զայս այգիս ի Նորավանից....*[8]	*....აწ, თუ ჩვენიანთაგან ან უცხოთაგან ან იშხანთაგან ან* ***„ძერნავორთაგან“*** *რაგინდ მიზეზით უგულვებელყოფას ან წართმევას ისურვებენ ამ ვენახის ნორავანქისთვის...*

„დადი ვანქი“-ის სამონასტროკომპლექსი, სას[უ]ნ „ძერნავორის“ 1261 წლის წარწერა:

[Կա]մաւն ա[ստուծո]յ ես Սասնա ***ձեռնաւոր*** *միաբանեցա ս[ուրբ]ք ուխտիս....*[9]	*ნებითა ღმრთისა, მე სას[უ]ნ* ***„ძერნავორი“*** *შევუერთდი ამ წმინდა ძმობას.....*

ოშაკანში, სტეფანოს ხელოსნის 1286 წლის წარწერა:

.... հրամանաւ Պարոն Սահմադինին ես Ստեփաննոս ***ձեռնաւորս*** *եւ Վահրամ քեթոբարս.. թողաք զՅոշականու քահանայից զինչ որ հարկ կայր այգւոյ, բամբակի....*[10]	*ბატონ საჰმადინის ბრძანებით მე სტეფანოზ* ***„ძერნავორმა“*** *და ვაჰრამ „ქეთობარმა*[11]*“ ვაპატიეთ ოშაკანის სამღვდელოთ რაც რომ ხარკი იყო ვენახისა, ბამბისა*

---

6 გუმბათოვანი ეკლესიის სამხრეთ კედელზე გარედან, უფალ სტეფანოზის წარწერა. თარიღი დაზიანებული აქვს, მაგრამ გამომცემელი, ს. ბარხუდარიანი, სტეფანოზ ორბელიანის „ისტორიის“ მიხედვით 1303 წლამდე ათარიღებს (Բարխուդարյան Ս. 1967: 125)

7 წმ. კარაპეტის ეკლესიის შიგნით, დასავლეთ კედელზე, გამომცემელი, ს.ბარხუდარიანი თვლის, რომ ის ტარსაიჭ ორბელიანის გარდაცვალებამდე, 1290 წლამდე უნდა ამოეკვეთათ (Բարխուդարյան Ս. 1967: 214)

8 სუმბატის საძვალე-საყდარი, ჩრდილოეთ კედლის აღმოსავლეთ თაღის შიგნით, (Բարխուդարյան. 196: 238).

9 ქიალბაჯარის რაიონი, მეთორმეტე საუკუნიდან ვახტანგიანთა ტომის საძვალე და სასულიერო ცენტრია, არზუ ხათუნის, მაჰკანაბერდის ქურდ იშხნის ასულის, აშენებული გუმბათოვანი ეკლესია (1214 წ-ის სამშენებლო წარწერით), სამხრეთ კედლის ცენტრალურ თაღში, გარედან, 5-სტრიქონიანი წარწერა, გამოცემის №720 (Բարխուդարյան, Ս.1982: 205).

10 ეს წარწერა მოგვაქვს ღ. ალიშანის გამოცემიდან (Ալիշան, Ղ. 1890: 189).

11 ჩვენი კვლევის პროცესში მასალაში გამოჩნდა კიდევ რამდენიმე სამოხელეო ტერმინი, რომელთათვის ქართული შესატყვისების მისადაგება, ასევე გაგვიჭირდა, ამჯერად დავტოვეთ უთარგმნელად, გადმოვიტანეთ სომხური ტრანსკიფციით, რამაც კიდევ ერთხელ დაგვარ-

აქვე, გეშმარდ ამირას და ჰავიკ „ძერნავორის“ 1288 წლის წარწერა:

... ես Գէշմարդս էի ամիրայ եւ Հաւիկս ***ձեռնաւոր,*** *թողաք... զձեռնաւորին զհարկն զինչ որ կայր, վասն փրկութեան հոգոց մերոց...*[12]	*...მე გეშმარდი ვიყავ ამირა და ეს ჰავიკი -* ***„ძერნავორი“****, მივუტევეთ ...* ***„ძერნავორისა“*** *ხარკი რაც რომ იყო, ჩვენთა სულთა ხსნისათვის...*

XIII საუკუნის ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერი:

...Ես՝ անպիտան ծառայ աստուծոյ Աւան՝ Այրերուաց ***ձեռնաւոր,*** *գնեցի զսուրբ աստուածաբան աւետարանս...* [13]	*მე უღირსმა მონამ ღვთისამ ავანმა, აირერუელთა* ***„ძერნავორმა“*** *ვიყიდე წმინდა ღვთისმეტყველი სახარება....*

სტეფანოზ მღვდლისა და მუსეფირ მამასახლისის მარტვილობა (1395 წელი):

Քահանայ մի Ստեփաննոս անուն, ի յերկրէն Ամկու, սակաւ աւուրքք եկեալ բնակեցաւ ի կղզին Լիմն կոչեցեալ, և անտի եկեալ ի քաղաքն Արձէշ, տեսեալ անտեսուչս և անառաջնորդ՝ ոչ հոգևոր առաջնորդ ունելով և ոչ մարմնաւոր, ոչ եպիսկոպոս և ոչ վարդապետ, ոչ ***ձեռնաւոր*** *և ոչ տանուտէր...*[14]	*ერთი მღვდელი ამკუს ქვეყნიდან, სახელად სტაფანოზიცოტა ხნით მოვიდა, დაემკვიდრა კუნძულ ლიმზე, საიდანაც მოვიდა ქალაქ არჭეშს, რომელიც ჰპოვა უპატრონო და უწინამძღვრო,ისე, რომ არც სულიერი წინამძღოლი ჰყავდა და არც ხორციელი - არც ეპისკოპოსი, არც ვარდაპეტი, არც* ***„ძერნავორი“*** *და არც მამასახლისი....*

სტეფანოზ ორბელიანის „სისაკანის ნაჰანგის ისტორია“ (XIIIს-ის ბოლო):

...Եթե ոք ընդ հակառակս ելանէ... յաւագաց կամ ի ***ձեռնաւորաց****. ի խոստակդարաց կամ ի տանուտէրաց...*[15]	*....თუ ვინმე წინააღმდეგ გამოვა... უფროსთაგან ან „ძერნავორთაგან“, „ხოსტაკდართაგან“*[16] *ან მამასახლისთაგან....*

წმუნა, რომ საჭიროა საკითხის კომპლექსური შესწავლა და ამ და სხვა მსგავსი ტერმინებისთვის ქართული მყარი ეკვივალენტების დადგენა.

12 ეს წარწერა მოგვაქვს ღ. ალიშანის გამოცემიდან (Ալիշան, Ղ.1890: 190).

13 ანდერძ-მინაწერები შეკრიბა და წინასიტყვაობა დაურთო ლ. ხაჩიკიანმა (Խաչիկյան Լ. 1950: 347).

14 გამოცემულია კრებულში „ახალი სომეხი მოწამენი“ (Մանանդեան Յ., Աճառեան Հ. 1903: 184)

15 სტეფანოზ ორბელიანს ხშირად მოჰყავს ეპიგრაფიკული წარწერების ტექსტები, რომელთა წყალობით ხშირად შესაძლებელი ხდება დაზიანებული ან განადგურებული წარწერების ტექსტების აღდგენა (Օրբելեան Ստ.1910: 233).

16 ამ ტერმინისთვისაც ქართული შესატყვისი ჯერ დაუდგენელია, ისე კი უნდა ნიშნავდეს „შეფიცულს“

შეიძლებოდა თუ არა, რომ ეს ტერმინი გაჩენილიყო საკუთრივ სომხურ ნიადაგზე? როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თავად სიტყვის აგებულება სომხურია. მაგრამ შინაარსი? თუ „ძერნ-ავორი“ ხარკის ამკრეფია, ან თანამდებობის მფლობელი, მაშინ „ძერნ“ – ხარკის, გადასახადის, ვალდებულების, საკუთრების ან სამოხელეო თანამდებობის სახეობა უნდა იყოს. იყო თუ არა შუა საუკუნეების სომხეთში ასეთი გადასახადი ან თანამდებოდა? ჰქონდა თუ არა ამ პერიოდში ამ ლექსიკურ ერთეულს, რომელიც ჩვეულებრივ, სხეულის ნაწილს - ხელს ნიშნავს[17], სხვაგვარი მნიშვნელობები? სომხურ ლექსიკონებში ასეთი მნიშვნელობა არ იძებნება, ვერც სპეციალურ ლიტერატურაში მივაგენით რაიმე მსგავსს.

აღნიშნული სომხური სამოხელეო ტერმინი, როგორც თავისი აგებულებით, ასევე შინაარსითაც მოგვაგონებს ქართულ „ჴელოსანს“ და ჩნდება ეჭვი, ხომ არაა ის სომხურ რეალობაში სწორედ საქართველოდან შესული, ხომ არ წარმოადგენს ქართული სამოხელეო ტერმინის პირდაპირ თარგმანს. შესაბამისად, სწორი იქნება თუ არა ქართულ თარგმანში მისი ამ ტერმინით გადმოტანა. ასეთი დაშვება ნამდვილად სამართლიანია და მოსალოდნელიც, თუ გავითვალისწინებთ ვითარებას, რომელიც კავკასიაში ამ ტერმინის გამოჩენის პერიოდში შეინიშნება, კერძოდ, ვგულისხმობთ XII-XIII სს-ის მიჯნაზე ქართულ-სომხური ურთიერთობების იმ პერიოდს, როდესაც სომხეთის ბევრი რეგიონი ქართველ მეფეთაგან თურქ-სელჯუკებისგან გამოხსნის შემდგომ საქართველოს სამეფოს შემადგენლობაში შევიდა და ისევ ქართველი მეფეების მხრიდან სამართავად მათ ერთგულ ფეოდალებს -მხარგრძელებსა და მათ ვასალებს, გადაეცათ. ამას არც სომეხი მკვლევრები უარყოფენ თუმცაღა მათთვის ეს ვითარება საქართველოს კეთილი ნებით მხარგრძელთა ან „ზაქარიდთა“ მეთაურობით სომხეთის სახელმწიფოებრიობის აღდგენას ნიშნავს. ამ საკითხს ახლა არ ჩავუღრმავდებით, ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია ის, რომ ყველა თანხმდება იმაზე, რომ ამ მიწებზე (აირატატი, შირაკი, ლორე, სივნიეთი და მიმდებარე მიწები) ქართული სახელმწიფოს ფარგლებში სომხურ მოსახლეობას იგივე ვალდებულებები ჰქონდა, რაც ქართულს, სომეხ ფეოდალებს კი – იგივე უფლებები, რაც ქართველებს - „ზემოხსენებული ფეოდალური სახლები (*იგ. პროშიანები, ორბელები, ვაჩუტიანები, დოფიანები, ნ. ჩ.*) ისევე, როგორც ყველა სხვა მემამულეები, რომლებიც ან ახალი გამოჩენილები არიან, ან თავიანთი უწინდელი მამულები აღიდგინეს XII ს-ის ბოლოსა და XIII ს-ის დასაწყისში, ვასალურ დამოკიდებულებაში იყვნენ ზაქარიანებზე. ამ დამოკიდებულებას ის საფუძველი ჰქონდა, რომ 1. იმათ უმეტესმა ნაწილმა თავიანთი მამულები ზაქარიანებისგან მიიღეს და 2. ზაქარიანებისგან მიიღეს სახელისუფლებო თანამდებობები სხვადასხვა გავარებსა და ოლქებზე ანდა, როგორც ხშირად ნათქვამია წყაროებში, ინიშნებოდნენ „გორწაკალებად“ და „ძერნავორებად“ და სწორედ ამიტომაც ზაქარიანებს აღიარებენ თავიანთ „პატრონებად“ და „ბატონებად“, ანუ სენიორად, უფლად და მფარველად“ (Պողոսյան Ս, 1956: 294).

[17] სიტყვათწარმოების თვალსაზრისით, საკმაოდ პროდუქტიული ლექსიკური ერთეულია და ქმნის ბევრ გამონათქვამს.

დავუბრუნდეთ ქართულ „ჴელოსან“-ს. ილ. აბულაძის ლექსიკონში ის განმარტებულია, როგორც „თანამდებობის პირი“ (აბულაძე ი, 2014: 940), ოღონდ მისი კონკრეტული ფუნქციები დაუზუსტებელია, „ქართლის ცხოვრების“ ლექსიკონში ეს სიტყვა არაა განმარტებული, თუმცა ტექსტში, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, დასტურდება, სულხან-საბა ორბელიანთან სიტყვის ეს მნიშვნელობა როგორც ჩანს, უკვე აღარაა აქტუალური და მისი შინაარსია მხოლოდ – ხურო, გალატოზი, ხარაზი, მკერვალი და ყოველი ეგევითარი (სულხან-საბა ორბელიანი, 1966: 438).[18]

ქართული „ჴელოსანის“ აგებულებაც ცხადია და ისეთივეა, როგორიც სომხურისა – ძირი „ჴელ“ და -ოსან მაწარმოებელი (რაიმეს მქონე, რაიმეს მატარებელი,ხელობის პროფესიის ან მიმდევრობის აღმნიშვნელი). სომხურისგან განსხვავებით, გარდა თავისი ძირეული და ყველასთვის კარგად ცნობილი მნიშვნელობისა, ძველად „ჴელ“-ი ასევე აღნიშნავდა ხელისუფლებას, ძალაუფლებას, ძალას (ქართლის ცხოვრება, 1959, ლექსიკონი: 627), თანამდებობას, ბრძანებას, სამეფო ნების დასტურს, სამამულო უფლების დამამტკიცებელ წერილობით საბუთს (ბერძენიშვილი ნ., 1966: 179), ქვაზე ამოჭრილ იურიდიულ საბუთს, მატერიალურ ნიშანს, რომელიც მიწაზე უფლებას აჩვენებს (ბერძენიშვილი ნ., 1966: 143). მოვიყვანთ ამ მნიშვნელობების საილუსტრაციოდ რამდენიმე მაგალითს:

*„...აღიყუანა ათაბაგობისასა და ამირსპასალარობისასა ხუტლუ-ბუღა და მიუბოძა ორივე **ჴელი** და განგება სმეფოთა“* (ჟამთააღმწერელი, ქართლის ცხოვრება,1966, 293[18]); *„... ესე **ჴელი** ჩემი არს რუსუდან მეფისა.....დაისუას **ჴელი** დავით მეფისა...“* (1230-1245წწ-ის ტყემლიანის სტელა-ხელი, ოთხმეზური გ., 2017, 172). აქედან კი უკვე წარმოებულია ტერმინები – საჴელო, მოჴელე, ჴელოსანი, ჴელისუფალი, ჴელისუფლობისა და სხვა. ივ. ჯავახიშვილი წერს, რომ „იმ თანამდებობის პირთ, რომელნიც მეფის ბრძანებისა კანონის აღმსრულებელნი იყვნენ და სამეფოს მართვა-გამგეობაში ეშველებოდნენ, „მოხელენი“ (ისტ˜რნი და აზმ˜ნი, *625, 400) და „ჴელოსანი“ (X ს. შიო მღ.სიგ., შიო მღ. საბ., 3; ც˜ა მფ˜სა დთ˜სა და თ˜სი, *554, 320) ეწოდებოდა. ... ვისაც რაიმე თნამდებობა „ჴელი“ ჰქონდა, ის „ჴელოსანი“ იყო და „მოჴელე“. ... თვით იმ თანამდებობას, რომელიც ხელისუფალსა ჰქონდა, „ჴელისუფლობა“ ეწოდებოდა.“ (ჯავახიშვილი ივ. 1982: 258-259).

*„... მითავისუფლებიან ყოველთავე **ჴელოსანთაგან**: მოლარეთაგან, მეულუფეთა, მეჯინიბეთა, მესაბანჯრეთა, მეგოდრეთა, ყოველთავე დარბაზით გამოსულთა...“* (X ს.-ის შიო მღვიმის სიგელი, (ჯავახიშვილი ივ. 1982: 259); *„...ამას არა თუ ჴელოსანთაგან მორთმეულისა იქმოდის ანუ თუ საჭურჭლით, არამედ ჴელთა თჳსთა ნადირებულისა...“* (ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, ქართლის ცხოვრება, 1955: 353[14]); *„...სახელითა ღმრთისაჲთა მე ბავრელი ღირს ვიქმენ შენებისა წმინდაჲსა ამის ეკლესიისა. საფუძველი და-*

---

[18] აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ XVI ს-ის დასავლეთ საქართველოს საბუთებიდან ჩანს, რომ ამ სახელწოდების მატარებელი მოხელეები აქ ჯერ კიდევ არსებობენ, ეკლესიებთან არიან დაკავშირებულნი და საეკლესიო მოსაკრებელზე არიან პასუხისმგებლები. (კაკაბაძე ს.1921: 21-24)

იდვა, მე თანადავშუერ, ***ჴელოსანი*** *ვიყავ ოქროპირისა ქართლისა კათალიკოზისა...“* (ბერძენიშვილი ნ. 1931: 258).[19]

მოტანილი ციტატებიდან ჩანს, რომ უკვე მეათე საუკუნის საქართველოს სოციალურ წყობაში ჴელოსანს თავისი ადგილი ეკავა, ტერმინს ფართო მნიშვნელობაც ჰქონდა და ვიწროც, ფართო გაგებით, ის სამეფო კარის რაიმე თანამდებობაზე მყოფ პირს აღნიშნავდა. მეფეს შეეძლო მათგან გათავისუფლება – ვათავისუფლებ ყოველგვარი ხელოსნებისგანო, დარბაზით გამოსული ხელოსნებისგანო! მართალია, ბოლომდე ცხადი არაა, რას ნიშნავს ეს, რა სახის გათავისუფლებაზეა საუბარი, – მათი დაქვემდებარებიდან გამოხსნაა თუ იმ საურავისგან, რომლის აკრეფაც ამა თუ იმ ხელოსანს ევალებოდა? ამ საკითხის დაზუსტება ცალკე კვლევას მოითხოვს და აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ.

საინტერესოა, ჩამოთვლილთაგან რა დატვირთვა ჰქონდა ამ ტიპის მოხელეს და შესაბამისად აღნიშნულ ტერმინს სომხურ გარემოში. როგორც მოტანილი მაგალითებიდან, ჩანს, ქართული ხელოსნისგან განსხვავებით მას არ აქვს ყველა, ნებისმიერი მოხელის განმაზოგადებელი მნიშვნელობა და გვეჩვენება, რომ უფრო ვიწრო გაგება აქვს, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ მათი მნიშვნელობა და გავლენიანობა ნაკლები იქნებოდა, შესაძლოა, რაღაც პერიოდში სომხურ საზოგადოებაში მათი გავლენა გაზრდილა კიდეც. ვფიქრობთ, ჩვენ შეგვიძლია ასე აღვწეროთ ეს მოხელე – „ძერნავორი“ მაღალი სოციალური ფენის წარმომადგენელია, იშხანს ან თავად „პატრონს“ მოჰყვება იერარქიაში/ჩამონათვალში და უსწრებს მამასახლისსა და სოფლის გამგებელს/თავს; მას ეკუთვნის თავისი საკუთარი საურავი, შეუძლია თუმცა არასასურველია, რომ დაარღვიოს მომგებლის მიერ გაცემული პირობა შეღვათების მინიჭებაზე; მისი საურავისგან გათავისუფლება შეუძლია მხოლოდ უმაღლეს ხელისუფალს – ანისის ქალაქის თავს, ამირას, მხარგრძელთა წარმომადგენელს ან თვითონ „ძერნავორს“ უმაღლესი ხელისუფალის ბრძანებით; ის თვადაც შეიძლება იყოს მომგებელი. აქვე შევნიშნავთ, რომ თავად მხარგრძელები თავიანთ წარწერებში მათ არ ახსენებენ, როგორც მათი ბრძანებების შესაძლო დამრღვევებს, განსხვავებით ორბელებისგან, მათთვის ასეთებად მხოლოდ სხვა მეფეები ან მთავრები/იშხნები მოიაზრებიან;[20] მათი ხსენება გვხვდება მეთორმეტე საუკუნიდან მოყოლებული და მეთოთხმეტე საუკუნის სომხურ მარტვილობაში ქალაქ არჭეშის სახელისუფლო სტრუქტურის აუცილებელი ელემენტია იშხანთან, ეპისკოპოსთან, ვარდაპეტთან და მამასახლისთან ერთად. საინტერესოა, ასევე რას წარმოადგენს მისი საურავი. რატომღაც ხომ ჩათვალა კ.ღაფადარიანმა, რომ „სახელმწიფო ხარკის ამკრეფიაო“ (Ղափադարյան Կ., 1957: 105), მაგრამ ამ პერიოდში სომხებს ზემოთაღნიშნულ ტერიტორიაზე არც სახელმწიფო და არც მეფე არ ჰყოლიათ! ვფიქრობთ, მხარგრძელებმა სომხეთის იმ ტერიტორიებზე, რომლებიც საქართველოს მეფეებმა მათ საგამგებლოდ გადასცეს,

---

[19] აქვე შევნიშნავთ, რომ ივ.ჯავახიშვილს და ნ.ბერძენიშვილს ამ ადგილას ტერმინი ესმით, როგორც სამოხელეო საქმეთა გამგებელი, ხოლო შ.მესხიას, როგორც ხელოსანი – მშენებელი/არქიტექტორი.

[20] *„...ի մերոց կամ յաւտարաց, ի թագաւորաց կամ յիշխանաց...//ჩვენიანთაგან ან უცხოთაგან, მეფეთაგან ან მთავართაგან/იშხანთაგან...* (Ղափադարյան Կ.1948; 76).

ქართული მიწამფლობელობის ფორმები და სამოხელეო სისტემის ელემენტები შეიტანეს, პირობით მიცემული მამულები საჴელისუფლოები – „ძერნავორუციუნები“ იყო და მათი გამგებლები კი „ძერნავორები“, რომლებიც თავიანთი ზემდგომი უმაღლესი ხელისუფლებისათვის კრეფდნენ საურავს და თავის მხრივ, ამათაც შეეძლოთ თავიანთი ჴელოსნები დაენიშნათ.

ყოველივე ეს კი საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ მოხელეთა ეს ტიპი - სენიორისაგან ბოძებული მიწების მმართველი და სახელმწიფოს ან უმაღლესი ხელისუფალის სასარგებლოდ საურავის ამკრეფი, სომხურ სამყაროში შევიდა საქართველოდან, მხარგრძელთა პერიოდში და დასახელებულ მიწებზე მერეც შემორჩა, ქართულიდანვე გადაჰყვა სახელწოდებაც – ის ქართული „ჴელოსნის“ პირდაპირ თარგმანს წარმოადგენს (თუმცა მისი მნიშვნელობა და ფუნქციები უფრო ვიწროა). ქართულიდან სომხურში ასეთი ტერმინოლოგიური შეჭრის სხვა მაგალითებიც გვაქვს, როდესაც სომხურ ტექსტებში ქართული ტერმინები დასტურდება, ზოგი თარგმნილი და ზოგიც პირდაპირ, ქართული ორთოგრაფიის მცირე დარღვევით გამეორებული. თარგმანის კარგ მაგალითს, ვფიქრობთ, წარმოადგენს ქართული ფულის ერთეულის – თეთრის, სომხურად თარგმნა ფორმით սպիտակ/spitak/სპიტაკ – თეთრი (ფერი), რაც ასევე გვხვდება ამავე ეპოქისა და გეოგრაფიის სომხურ ეპიგრაფიკაში;[21] քաղաքացի/kʰaʁakʰatsʰi/ქაღაქაცი – მოქალაქე;[22] սիգելով/sigel-ov/სიგელოვ – სიგელით[23]; „მსახურთუხუცესი“, „მანდატურთუხუცესი, „მწიგნობართუხუცესი“ (შ. მესხია, 1979: 205).

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, ქართულ თარგმანში ტერმინი Ձէռնաւոր/ dzernavoɹ~ɾ/ ძერნავორ-ი უთარგმნელად აღარ გადმოვიტანოთ, არამედ ვთარგმნოთ, როგორც „ჴელოსანი“, Ձէռնաւորահակ/ dzernavoɹ~ɾahaks /ძერნავორაჰაკი-ი, როგორც „საჴელოსნო“ (საურავი), ხოლო Ձեռնաւորութիւն/ dzernavoɹ~ɾutʰiun / ძერნავორუთიუნ-ი, როგორც „საჴელისუფლებო“ ან „საჴელო“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აბულაძე, ი. (2014). ძველქართული-ძველსომხური ლექსიკონი, თბილისი, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
- ბერძენიშვილი, ნ. (1966).საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბილისი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია. აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი
- ბერძენიშვილი, ნ. (1931). მცხეთის საბუთი XI საუკუნისა. „საქართველოს ისტორიის მოამბე, ტ. VI. თბილისი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია.

---

21 ბევრი მაგალითია ჰაღპატში XIII საუკუნის წარწერებში (Ղափադարյան Կ. 1957: 171).

22 *„...Յուսէփ քաղաքացի...“/ჰუსეფ (იოსებ?) მოქალაქე…* კ.ღაფადარიანის აზრით, ეს „მოქალაქე“ თბილისის მცხოვრებს, კერძოდ თბილისში მცხოვრებ სომეხს უნდა აღნიშნავდეს. (Ղափադարյան Կ. 1957, 173).

23 ნაჯმადინის 1211 წლის წარწერა ისევ ჰაღპატში (Ղափադարյան Կ. 1957: 231).

- კაკაბაძე, ს. (1921). დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები. ტფილისი, ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემანი.
- მესხია, შ. (1979). საშიანაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII საუკუნის საქართველოში.თბილისი, თსუ გამომცემლობა.
- ოთხმეზური, გ. (2017). ქვემო ქართლის ეპიგრაფიკული კორპუსი, I, დმანისის რაიონი V-XVIII სს. თბილისი, თსუ გამომცემლობა
- სულხან-საბა ორბელიანი. (1966). თხზულებანი, ტ. IV2, თბილისი, საბჭოთა საქართველო
- ქართლის ცხოვრება. (1955). ტ.I. თბილისი, საბჭოთა საქართველო
- ქართლის ცხოვრება. (1959). ტ. II. თბილისი, საბჭოთა საქართველო
- ჯავახიშვილი, ივ. (1982). თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი VI, თბილისი, მეცნიერება
- Ալիշան, Ղ. (1890). Այրարատ, Վենետիկ
- Բարխուդարյան,Ս. (1960).Դիվան հայ վիմագրության, պր. II. Երևան
- Բարխուդարյան,Ս. (1967).Դիվան հայ վիմագրության,պր. III. Երևան
- Բարխուդարյան,Ս. (1982). Դիվան հայ վիմագրության,պր. V. Երևան
- Խաչիկյան, Լ.(1950). ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ.Երևան
- Կոստանեանց, Կ.(1918). Վիմական տարեգիր, ցուցակ ժողովածոյ արձանագրութեանց հայոց, կազմ., Ս-Պետերբուրգ
- Կ.Ղափադարյան, Հովհաննավանք և նրա արձանագրություններ. Երևան
- Ղազարյան, Ռ., Ավետիսյան, Հ. (1992).Միջին Հայերենի բառարան.հտ.II.Երևան
- Ղափադարյան Կ.(1948). Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները. Երևան
- Ղափադարյան, Կ.(1957). Սանահնի վանք և նրա արձանագրություններ, Երևան
- Ղափադարյան,Կ. (1963). Հաղբատ Ճարտարապետական կառուցվածքները և
- վիմական արձանագրությունները. Երեվան
- Մանանդեան Յ., Աճառեան Հ. (1903). Հայոց նոր վկաներ, Վաղարշապատ
- Պողոսյան, Ս. (1956). Գյուղացիների ճորտացումը և գյուղացիական շարժումները
- Հայաստանում IX-XIII դարերում. Երևան
- Օրբելեան Ստեփանոս. (1910). Պատմութիւն նահանգին Սիսական. Թիֆլիս

The translation difficulties encountered when rendering Old Armenian sources into Georgian often involve determining the correct administrative terminology. To address this issue, a comprehensive approach is needed: identifying such terms, studying their meaning and origin, and only then selecting an appropriate Georgian equivalent in order to avoid irrelevant translations that may lead to more serious errors during research. In this paper, we study the Armenian term of official - ձեռնաւոր /dzernɑvoɹ∼ɾ. This is a derivative word: the root ձեռն /dzern/ „hand“ combined with the suffix -աւոր /ɑvoɹ∼ɾ/, which denotes possession, carrier, profession, occupation, or affiliation, equivalent to the Georgian derivational suffixes -იან/ian, -ოვან/ovan, -ოსან/osan. Its meaning is attested only in the Middle Armenian dictionary, where it is defined as an official who possesses authority, one who governs rural districts and oversees tax collection. Study of Armenian sources shows that this term has been in use since the 12th century. Both structurally and semantically, this Armenian administrative term resembles the Georgian ᲮᲔᲚᲝᲡᲐᲜᲘ/khelosani raising the question of its Georgian origin.

The Georgian term ᲮᲔᲚᲝᲡᲐᲜ-Ი/khelosan-i is formed in an identical manner to the Armenian: the root ᲮᲔᲚ/khel ("hand," but historically also "authority, power, office, command, royal confirmation, feudal title-deed, legal document carved in stone, material sign of land-right") combined with the suffix -ᲝᲡᲐᲜ/osan, denoting possession, role, profession, or institutional affiliation. In the broad sense, it denoted any official of the royal court. The institutional meaning and competences of the ձեռնաւոր /dzernɑvoɹ~ɾ official may be characterized as follows: a member of the high social stratum; possesses his own type of taxes; he may violate privileges granted by the sovereigh; taxes that are under his responsibilities may be revoked only by the supreme authority or by the ձեռնաւոր /dzernɑvoɹ~ɾ himself on orders from the supreme authority; he may himself be the donator; references to such officials appear beginning in the 12th century.

We propose that this type of official entered the Armenian world from Georgia along with its title. In our view term of official ձեռնաւոր /dzernɑvoɹ~ɾ is a direct translation of the Georgian ᲮᲔᲚᲝᲡᲐᲜᲘ/khelosani.

ისტორია

History

ნანი გელოვანი
Nani Gelovani

შაჰსეი-ვაჰსეი და საბჭოთა ანტირელიგიური პოლიტიკა 1920-1930-იანი წლების საქართველოში
Shahsey-Vahsey and Soviet Anti-Religious Policy in Georgia in the 1920s-1930s

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

საკვანძო სიტყვები: *შაჰსეი-ვაჰსეი, ჰუსაინ იბნ 'აღი, შიიტური ისღამი, ანტიჰეღიგიური პოღიტიკა, საქაჰთვეღო*
Key words: *Shahsey-Vahsey, Husayn ibn Ali, Shia Islam, Antireligious politic, Georgia*

წარმოდგენილ სტატიაში, პირველად ქართულ ისტორიოგრაფიაში, სამეცნიერო ლიტერატურის, საარქივო მასალების, პერიოდული პრესისა და საბჭოთა კავშირისა და საქართველოს მთავრობის სახელით გამოცემულ განკარგულებათა საფუძველზე განხილული და გაანალიზებულია „შაჰსეი-ვაჰსეი“-ს სამგლოვიარო რიტუალის პოლიტიკურ-რელიგიური კონტექსტი და მასთან დაკავშირებული ანტირელიგიური კამპანიის არსი და შედეგები საქართველოში.

ჰიჯრის 60 წლის 13 რაჯაბს/680 წლის 19 აპრილს გარდაიცვალა ხალიფა მუ‘ავია I, რომელმაც სიცოცხლეშივე გამოაცხადა თავისი ვაჟი იაზიდი ტახტის მემკვიდრედ (680-683). იაზიდის დანიშვნას ხალიფად მემკვიდრეობის პრინციპით და არა არჩევით ან სახალხო აღიარებით მოჰყვა დიდი უკმაყოფილება მუსლიმური საზოგადოების დიდ ნაწილში. მრავალ მოწინააღმდეგე ჯგუფს შორის იყო ‘ალი იბნ აბი ტალიბის პარტია (ში‘ა), რომელსაც ხელმძღვანელობდა მისი ვაჟი, იმამ ჰუსაინი. შიიტებმა ჰუსაინი გამოაცხადეს ‘ალის მემკვიდრედ, მოუწოდეს ჩასულიყო ქუფაში და სათავეში ჩასდგომოდა აჯანყებას ხალიფა იაზიდ იბნ მუ‘ავიას წინააღმდეგ. ალ-ჰუსაინმა ქუფაში გააგზავნა თავისი ბიძაშვილი მუსლიმ იბნ აკილ ალ-ჰაშიმი, რათა დარწმუნებულიყო ქუფელთა მხარდაჭერაში. მუსლიმ იბნ აკილმა მიიღო ფიცი რამდენიმე ათასი ქუფელისაგან (12-დან 80 ათასამდე ადამიანი) ალ-ჰუსაინისადმი ერთგულებაზე, რის შესახებაც მოახსენა მექისაკენ მიმავალ ალ-ჰუსაინს (მან მედინა მალულად დატოვა 30 რაჯაბს/6 მაისს). თუმცა 680 წლის 9-10 სექტემბერს ერთდროულად მოხდა მუსლიმ იბნ აკილის დაპატიმრება ქუფაში და ალ-ჰუსაინისა და მისი მიმდევრების გამგზავრება მექიდან ქუფაში. ქ. ნაინავასთან (ქერბელასთან ახლოს) ალ-ჰუსაინს გზა გადაუღობა იაზიდის არმიამ. გადამწყვეტი დაპირისპირება დაიწყო მუჰარამის 9 რიცხვში, როდესაც არაბი მხედართმთავარი შიმრი (აბუ ას-საბიღა შამირ იბნ ზი-ლ-ჯავშანი) 4,000-იანი არმიით შევიდა ქერბელაში (ეს დღე აღინიშნება, როგორც თასუ‘ა - არაბ. თის‘ა). უთანასწორო ბრძოლა დამთავრდა 10 მუჰარრამს (ჲავმ ალ-‘აშარა’) ჰუსაინის, მისი ძმის ‘აბბასის და 70 მომხრის (მათ შორის 26 ჰუსაინის ახლო ნათესავი: 3 ან 4 ვაჟი, 7 ძმა, მუსლიმ იბნ აკილის 4 ძმა და მისი 3 ვაჟი, ჰასანის 3 ვაჟი, ‘აბდ ალლაჰ იბნ ჯა‘ფარ იბნ აბუ ტალიბის 4 ვაჟი) მკვლელობით (გელოვანი, 2021, გვ. 398-400; Çelenk, 2020, გვ.77-84; Talmon-Heller, 2020, გვ. 29-41; Wellhausen, 1963, გვ.147-200).

მუსლიმი ისტორიკოსი ატ-ტაბარის ცნობით, ალ-ჰუსაინი დაეცა უთანასწორო ბრძოლაში, მიიღო 33 ნაკვეთი და 34 ნაჩხვლეტი ჭრილობა (al-Tabari, 1991, გვ.180-82). ალ-ჰუსაინი, ისევე როგორც შიიტთა სხვა იმამები (შიიტური თემის ხელმძღვანელები), რწმენისათვის წამებულად გამოცხადდა.

ქერბელაში განვითარებულმა მოვლენებმა დიდი გავლენა იქონია შემდგომ პოლიტიკურ პროცესებზე და ხელი შეუწყო ‘ალის მიმდევართა რელიგიურ და პოლიტიკურ გაერთიანებას. ალ-ჰუსაინი გახდა არა მხოლოდ შიიტური მოძრაობის სიმბოლო, არამედ მნიშვნელოვანი ფიგურა მთელ მუსლიმურ სამყაროში. „შურისძიება ჰუსაინისათვის“ გახდა შიიტთა მოძრაობის ლოზუნგი. ქერბელას ტრაგედიის შემდეგ ბევრმა ქუფელმა ინანა, რომ არ დაუჭირა მხარი ალ-ჰუსაინს და ჩამოაყალიბეს მოძრაობა, რომელიც ცნო-

ბილია როგორც *ათ-თავვაბუნ* („მომნანიებელთა მოძრაობა“), (Ayoub, 1987, გვ. 874-876).

‘აშურა’ ძველი აღმოსავლური მისტერიების მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების გლოვის მუსლიმური ინტერპრეტაციაა. ‘აშურა’-ს მთავარი მიზანია ფსიქო-ემოციური განცდის მიღწევა ღრმა მწუხარებისა და მონანიების მდგომარეობაში „სრული ჩაძირვის გზით“. მისი ლიტურგიკული გამოხატულება გლოვასა და თვითგვემაშია სიმბოლიზებული (Седанкина, 2019, გვ. 559-570).

მუჰარამის პირველ დღეს აღინიშნება მუსლიმ იბნ ‘აკილის მკვლელობა (ალ-ჰუსაინის ემისარი ქუფაში); ამას თანმიმდევრულად მოჰყვება მუსლიმის სამი შვილის მოწამეობის აღნიშვნა, შემდეგ ალ-ჰუსაინის ოჯახის წევრებისა და მიმდევრების. მაგ., 6 მუჰარამს – მხედართმთავარ ალ-ჰურრ იბნ იაზიდის მოწამეობა, რომელმაც დატოვა ხალიფა იაზიდ I-ის არმია და გადავიდა ალ-ჰუსაინის მხარეს; 7 მუჰარამს – კასიმ იბნ ჰასსან იბნ ‘ალის წამება; 8 მუჰარამს – ‘ალი აქბარის (ალ-ჰუსაინის უფროსი ვაჟი) მოწამეობა; 9 მუჰარამს – ალ-ჰუსაინის ნახევარძმის, ალ-‘აბბასის მოწამეობა.

‘აშურა’ს ძირითადი რიტუალი არის რელიგიური მისტერია (თეატრალიზებული წარმოდგენა) – *თა‘ზიჲა* („დატირება“), რომელშიც წარმოდგენილია ალ-ჰუსაინის ტრაგიკული დაღუპვის ისტორია. შიიტური ტრადიციით, განსაკუთრებული სამგლოვიარო „შეკრებები“ (მაჯალის ათ-თა‘ზიჲა, მაჯალის ან-ნიჲაჰა) დაიწყო უშუალოდ ალ-ჰუსაინის მკვლელობის შემდეგ და მათი ძირითადი კომპონენტი არის ქერბელას ისტორიები (სპარს. როუზე ხანი ან რავდა ხვანი – ქერბელას ტრაგედიის რეჩიტატივი). ამ დროს იკითხება *რავდათ აშ-შუჰადა’*, წიგნი, რომელიც შედგენილია სპარსელი პოეტის, ყურანის ეგზეგეტის, სუფი სწავლულის ჰუსაინ ქაშიფის მიერ 1502 წელს ჰერათში. უმაიანთა დროს ალ-ჰუსაინისა და მისი ახლობლების ყოველწლიური მოხსენიება ხდებოდა მედინაში შიიტი იმამების სახლებში. სწორედ ამ პერიოდში დადგინდა *თა‘ზიჲა*-ს ტრადიცია (Ayoub, 1978, გვ. 152-153; Deacon, 2024, გვ.156-189).

ადრეული აბასიანები, პოლიტიკური მიზეზების გამო, არა მხოლოდ ნებას რთავდნენ, არამედ ხელს უწყობდნენ *თა‘ზიჲა*-ს ცერემონიების ღიად ჩატარებას. შიიტების მეექვსე იმამის – ჯა‘ფარ ას-სადიკის დროს (გარდ. 765წ.) დამკვიდრდა ალ-ჰუსაინის საფლავის მოლოცვის ტრადიცია 10 მუჰარამს და ქერბელას ტრაგედიიდან მე-40 დღეს – მუსლიმური მთვარის კალენდრით 20 საფარს (ზიჲარათ ‘აშურა’, ზიჲარათ ალ-არბა‘ინ). თუმცა, აბასიანი ხალიფა ალ-მუთავაქილის დროს (847-861), რომელმაც გაატარა ანტიშიიტური პოლიტიკა, ალ-ჰუსაინის საფლავი დაანგრიეს (850 წ.), ხოლო *თა‘ზიჲა* აიკრძალა. ბუვეიანთა დინასტიის მმართველობის დროს ერაყში (945-1055) *თა‘ზიჲა*-მ მიიღო ოფიციალური სამგლოვიარო რიტუალის სტატუსი. 351/962 წელს ბაღდადში, მუ‘იზ ად-დავლას მმართველობის დროს, პირველად საჯაროდ აღნიშნეს *თა‘ზიჲა* (‘აშურა’ გამოცხადდა სახალხო გლოვის დღედ) და, მოგვიანებით, ეს პრაქტიკა გაჩნდა სირიაში ჰამდანიანთა დროს, ეგვიპტეში – ფატიმიანთა დროს და ირანში – სეფიანთა დროს (Nakash, 1993, გვ.161-181).

IX საუკუნეში ჩნდებიან პროფესიონალი „მოტირლები“ (მარსიჲა-ხან - ელეგია-დატირების პროფესიონალი შემსრულებელი; მარსია – სამგლოვიარო ლექსი), რომლებიც წამღერებით ყვებიან ეპიზოდებს ალ-ჰუსაინის გარდაცვალების ისტორიიდან. თავდაპირველად *თა'ზიჲა* სრულდებოდა გზა-ჯვარედინებზე, ბაზრებში და ქალაქის მოედნებზე. შემდეგ სასტუმროებისა და კერძო სახლების ეზოებში. X საუკუნის დასაწყისის ბაღდადში, ალეპოსა და კაიროში გაჩნდა სპეციალური სახლები (ალ-ჰუსაჲნიჲა). სამგლოვიარო ცერემონიები იწყება პატივცემული შიიტების სახლებში, საღამოს კი გადადის ალ-ჰუსაჲნიჲა-ში ან სხვა საზოგადოებრივ ადგილებში, სადაც ალ-ჰუსაინის რაზმის გზა მედინიდან ერაყში დეტალურად არის აღდგენილი პოეტური და თეატრალური ფორმით.

თა'ზიჲა იწყება მოლა-როუზეხანის (სპეციალური კულტის მსახური, რომელიც საჯაროდ კითხულობს როუზე-ს – ხატოვანი თხრობა შიიტი წმინდანების 'ალი იბნ აბი ტალიბის, ალ-ჰასანისა და ალ-ჰუსაინის ღვთისმოსაობისა და მოწამეობის შესახებ; მას აცვია შავი ხალათი და ახურავს შავი ჩალმა) ქადაგებით, მას მოსდევს ყმაწვილთა გუნდის სიმღერა და სამგლოვიარო პროცესია – 'აზა, რომელსაც თან ახლავს მორწმუნეთა თვითგვემა და სამი ნაწილისაგან შედგება: პირველში მონაწილეობენ შავ პერანგებში ჩაცმული მუსლიმები, რომლებიც მკერდში მუშტებს იცემენ (არაბ. თატბირ – თვითგვემა; სპარს. – კამა-ზანი); მამაკაცები ცდილობენ აჩვენონ თავიანთი მზადყოფნა, მოწამეებად მოკვდნენ „მოწამეთა ბატონის (საჲიდ აშ-შუჰადა')“ – ჰუსაინისათვის. სახალხო მსვლელობისას მამაკაცები ხმალს ან სხვა ბასრ საგნებს ურტყამენ თავებს, რათა გამოიწვიონ ძლიერი სისხლდენა და ხელახლა მიიღონ მონაწილეობა იმამ ჰუსაინისა და მისი ოჯახის ტანჯვაში ქერბელაში (Scharbrodt, 2023,გვ.1067-1090; Ingvild, 2016, გვ.109-134). მეორეში მონაწილეობენ შავ გრძელ პერანგში ჩაცმული მუსლიმი მამაკაცები, რომლებიც ტანზე (მხრებზე და ზურგზე) რიტმულად ირტყამენ ჯაჭვებს ან მათრახებს (არაბ. ლატამ; სპარს. სინა-ზანი), იხევენ პერანგებს და სხეულის ნაწილებს ისერავენ დანებითა და ხმლებით (სპარს. სანჯირ-ზანი). ამას თან ახლავს სამგლოვიარო პოეზიის წარმოთქმა ჰუსაინისა და წინასწარმეტყველის ოჯახის საპატივსაცემოდ. მესამე პროცესიაში – *აზა კამატ* (კიმატრ) მონაწილეობენ მუსლიმები, რომლებმაც აღთქმა დადეს, რომ შეასრულონ რიტუალი. მათ გადაპარსული აქვთ თავი (შუბლიდან კეფამდე ფართო ზოლი) და გრძელი ხმლით იყენებენ ჭრილობებს, სისხლი სახეზე ჩამოსდით და ასე აგრძელებენ მსვლელობას. რიტუალის დროს ადეპტები, როგორც წესი, ვარდებიან გარკვეულ ტრანსში, რაც მათ ეხმარება, ყურადღება არ მიაქციონ ტკივილს. თითოეულ პროცესიას მიჰყვება წინამძღოლი – ჰადი, რომელიც ხმამაღლა მოუთხრობს შეკრებილ მორწმუნეებს ქერბელას ტრაგედიისა და ალ-ჰუსაინის მოწამეობრივი სიკვდილის შესახებ. მორწმუნენი იმეორებენ მის მიერ წარმოთქმულ ფრაზებს. სამგლოვიარო მისტერიების დროს რეპროდუცირებულია ალ-ჰუსაინისა და მისი მიმდევრების ბრძოლისა და სიკვდილის სცენები (შაბიჰ; თაშბიჰ; თამსილ შაბიჰ – ეს რიტუალი დამკვიდრდა შიიზმის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ ირანში, დაახლ. XVII საუკუნის დასაწყისში). ალ-ჰუსაინის, მისი ძმის 'აბბასის და სხვა მოწამეთა როლებს ასრულებენ პროფესიონალი მსახიობები. ალ-

ჰუსაინის მკვლელების – ხალიფა იაზიდის და მისი სამხედრო რაზმის წინამძღოლის შიმრის სახელები შიიტებთან გახდა წყევლის სინონიმი. მსვლელობას თან ახლავს საყვირების ხმა და ისმის შეძახილები: „შაჰ ჰუსაინ, ვაჰ ჰუსაინ!" ანუ შაჰიდ (მოწამე) ჰუსაინ, ვაჰ-ჰუსაინ! აქედან წარმოდგება 'აშურა'ს სხვა სახელწოდებაც – შაჰ-სეი, ვაჰ-სეი. იოსებ გრიშაშვილის თანახმად, „ამ სიტყვებს იმეორებს ყოველი კაცი, როცა თავს იბეგვამს ჯინჯილით" (გრიშაშვილი, 1997, გვ.249).

მუჰარამის კულტი, როგორც მისი თეოლოგიური ასპექტებით, ისე რელიგიური რიტუალებით, უნიკალური მოვლენაა ისლამურ ღვთისმოსაობაში. შიიტურ ისლამში ქერბელა მარადიული ბრძოლის სიმბოლოა სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ისტორიულად, ეს მოვლენა დღემდე რჩება შიიტების რელიგიური იდენტობის განუყოფელ ნაწილად. ერთი მხრივ, შიიტი მგლოვიარეები იზიარებენ ალ-ჰუსაინის ტკივილს და იმედოვნებენ, რომ ისარგებლებენ მისი შუამავლობით განკითხვის დღეს. მეორე მხრივ, შიიტური უმცირესობა განიხილავს ალ-ჰუსაინის გლოვას, როგორც ჩაგვრის წინააღმდეგ პროტესტის აქტს, ღვთისათვის ბრძოლას (ჯიჰადს) და ღვთისმოსაობის აქტს (Ayoub, 1978, გვ. 93,136,141). ალ-ჰუსაინის სიკვდილი აღიქმება არა მხოლოდ როგორც მოწამეობრიობა ან მოციქულის ოჯახის მართლმორწმუნე წევრების ტრაგიკული ვიქტიმიზაცია, არამედ ასევე როგორც მორწმუნეთა მონანიება და „დანაშაულის" ერთგვარ გამოსყიდვა, იმამ ჰუსაინის სიკვდილისგან ხსნის შეუძლებლობის გამო. „როგორც ქრისტემ შესწირა თავი ჯვრის სამსხვერპლოზე კაცობრიობის გამოსასყიდად, ასევე ჰუსაინმა დაუშვა თავისი მკვლელობა ქერბელას დაბლობზე, რათა გაეწმინდა მუსლიმური საზოგადოება ცოდვებისაგან" (Enayat, 1982, გვ.183).

თბილისში, როგორც წყაროები ადასტურებს, ყველაზე მასშტაბურად აღინიშნებოდა 'აშურა', ანუ „შაჰსეი-ვაჰსეი", რომელიც იმართებოდა ავლაბარში. იგი თბილისში ირანელებმა შემოიტანეს. მეიდანი („თათრის მოედანი" ან ვახტანგ გორგასლის მოედანი) და მეჩეთი მეიდანზე იყო შიიტების რელიგიური და კულტურული ცხოვრების ცენტრი. „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს დროს შიიტები იკრიბებოდნენ მეჩეთში ან კერძო სახლებში, სადაც იკითხებოდა ლოცვები. ამ რელიგიური მისტერიის დროს ქუჩებში იმართებოდა თეატრალიზებული სანახაობები (მსვლელობა ფერადოვანი ზანზალაკებით, დროშებით), რასაც თან ახლდა საოცარი ექსტაზი – ფანატიკურად განწყობილ ადამიანთა თვითგვემა (ჯაჭვის ცემა თავსა და ზურგში).

საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის გენერალური მდივანი, ი.ბ. სტალინი, თვითგვემას „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს დროს „ამიერკავკასიის თათრების" „ნაციონალურ თავისებურებად" მოიხსენიებდა (სტალინი, 1947, 355).

ეთნოლოგი გ. გოცირიძე წერდა: *„ქალაქის ძველ უბანში – ავლაბარში, მუსლიმანი შიიტები თალხი ფერის ქსოვილებით რთავდნენ ბაზრის ფარდულებს, სახელოსნოებსა და სახლის აივნებს. ქუჩებში გამოფენილი იყო მწვანე, წითელი და შავი ფერის დროშები (ბაირაღები), სირაქლემის ფრთებით გაწყობილი ალმები, ღამის ფარნები და საცეცხლურები, რომელთაც ხელის მტევნის გამოსახულების ოქროსფერი ლითონის ფირფიტები, ე.წ. „ფენჯეები" ამშვენებდა. მეჩეთში წმინდანთა სურათებსა და სარკეებს შავ საბურველს აფარებდნენ. დგამდნენ მაუდის ქსოვილთა და სირაქლემის*

ფრთებით გაწყობილ ხის გრძელ სვეტებს – „სოთუნებს“, იატაკზე საუკეთესო ხალიჩებსა და ფარდაგებს აგებდნენ, საგანგებოდ წითელი და მწვანე ფერებით აწყობდნენ როუზეხანების (მქადაგებლების) ადგილებს და მინბარის – სამლოცველო კათედრის საფეხურებს“ (გოცირიძე, 2012, გვ.14).

თბილისის ისტორიის მკვლევარი, თეიმურაზ ბერიძე, „აშურა“-ს დღეებში ასე აღწერს თბილისურ ყოფას: *„აშურას დღეს არც ერთი შიიტი მაჰმადიანი არ ვაჭრობდა, არავითარ საქმეს არ აკეთებდა, არც საკლავს კლავდა. თბილისის აბანოების უბანში და ძველ მეიდანზე მაჰმადიანი მოსახლეობა აივნებზე ფენდა წარწერებიან ჰაშიიესოთუნს – შავი ქსოვილის გრძელ ნაჭრებს. გლოვის ნიშნად სახეზე მურწასმული, თმაგაწეწილი, დაგლეჯილ-ტანსაცმლიანი მაჰმადიანი ქალები ქუჩა-ქუჩა დადიოდნენ და თან სახეს იხოკავდნენ და იკაწრავდნენ. სამგლოვიარო პროცესიას, რომელიც ქუჩაში მოდიოდა, დესთე ეწოდებოდა. ეს იყო მრავალპლანიანი თეატრალიზებული სანახაობა. პროცესიის წინ მოჰქონდათ დიდი ანთებული ფარნები, შემდეგ მოდიოდნენ მებაირაღენი ბაირაღით ხელში. მოჰქონდათ სირაქლემის ფრთებით, სარკეებითა და ძვირფასი ქსოვილებით მორთული ალამი – გრძელი ფიცარი. ამას მოსდევდა მკერდზე მუშტის ცემით სინეზანების ჯგუფი; მათ მოჰყვებოდნენ ზანჯორ ზანანები, რომლებიც ზურგზე მძიმე ჯაჭვებს ირტყამდნენ; შემდეგ – გაშიშვლებული ორპირა ხანჯლების თავში ცემით ყამე ზანები. დესთეს ამთავრებდა ჯგუფი, რომელიც პანტომიმის საშუალებით გადმოსცემდა, განასახიერებდა ჰუსეინის დაღუპვის სხვადასხვა სცენას. ყოველივე ამას – ჯაჭვების, ხმლების და ხელების ქნევას თან ერთოდა შემზარავი შეძახილები: „შაჰსეეი ვაჰსეი!“, („შაჰ ჰუსეინ, ვაჰ ჰუსეინ!“). ვინც აშურას, გლოვის დღეს სასიკვდილოდ დაშავდებოდა, მას წმინდანთა რიცხვში ჰრაცხავდნენ“* (ბერიძე, 1980, გვ.141-142).

ევროპელი მოგზაურებისა და შიიტური წყაროების თანახმად, კავკასია და აზერბაიჯანი ითვლება „აშურა“-ს დროს მათრახით ცემის (გაშოლტვის) რიტუალის შემოღების ადგილად. მოგზაურთა ადრეული ცნობები ეხება XVII საუკუნის პირველ ნახევარს. თუმცა ეს რიტუალი შემდგომ საუკუნეებშიც სრულდებოდა. კავკასიის თურქულენოვანი რეგიონები და აზერბაიჯანი ჩრდილოეთ ირანში გამოირჩეოდნენ თავის ხმლით დასერვით (Massé, 1954, გვ.128). მუჰამმად სადიკი, რომელიც წერდა ბაქოს გაზეთისათვის (აქინჯი - აზერ. Əkinç, 1875,1877), მიუთითებს, რომ პირველად ყარაბაღის მოსახლეობაში დამკვიდრდა პრაქტიკაში ზომაგადასული თვითგვემა და მოგვიანებით გავრცელდა ეს ტრადიცია თავრიზსა და ირანის სხვა ქალაქებში (Adam, 2001, გვ.119).

1920 წელს საქართველოში იმყოფებოდა რუსი მწერალი, პუბლიცისტი, ჟურნალისტი, სამხედრო კორესპონდენტი, მთარგმნელი ილია გრიგორის ძე ერენბურგი, რომელმაც აღწერა „შაჰსეი-ვაჰსეი“-ს ცერემონია თბილისში. *„ამ საოცარ ქალაქში სხვადასხვა საუკუნეები თანაარსებობდა. ვნახე მუსლიმი შიიტების დღესასწაული – „შაჰსეი-ვაჰსეი“. ყვავილოვანი ხალიჩებით გაფორმებული საკაცეებით უსახო სპარსელი ქალები მოჰყავდათ. გარშემო ახალგაზრდები ტრიალებდნენ; კოსტუმირებული ცხენოსნები უმოწყალოდ ურტყამდნენ მათ მათრახებს. მათ მოჰყვებოდა ასობით ნახევრად შიშველი მამაკაცი, რომლებიც ზურგში ირტყავდნენ რკინის ჯაჭვებს. ისმო-*

და მუსიკის ხმა. მთავარი მსახიობები იყვნენ თეთრხალათიანი ადამიანები; რხევისას ისინი ყვიროდნენ „შაჰსეი-ვაჰსეი!" და მათრახს იცემდნენ სახეში. კაშკაშა მზეზე სისხლი საღებავს ჰგავდა. თვითგვემა იყო ხალიფა ჰუსეინის ვაჟის ხსოვნისათვის, რომელიც დაიღუპა ათას ოთხასი წლის წინ ბრძოლაში...“ (Эренбург, 1990, გვ.318-319).

ოსიპ მანდელშტამი, ებრაული წარმოშობის რუსი პოეტი, პროზაიკოსი და მთარგმნელი სამჯერ (1920, 1921, 1930 წწ.) იყო საქართველოში. მეორეჯერ ჩამოსვლისას მას თან ახლდა ახლად შერთული ცოლი – ნადეჟდა მანდელშტამი, რომელმაც თავის წიგნში აღწერა თუ როგორ დაინახა ოსიპ მანდელშტამმა „შაჰსეი-ვაჰსეი“-ს პროცესია თბილისში:

„ერთხელ ბაზართან დიდმა პროცესიამ – „შაჰსეი-ვაჰსეი“ გაგვაჩერა. ის იყო ბოლო, რადგან შემდეგ წელს აკრძალეს – და სამუდამოდ. ნახევრად შიშველი ხალხი დადიოდა აღმოსავლური დოლების თანაბარზომიერი ხმების ქვეშ და რიტმულად ირტყამდნენ ტყავის მათრახებს. ... მათ უკან, იმავე თანმიმდევრობით, უფრო რთული რიტმული მოძრაობებით მოდიოდნენ ხანჯლებიანი ადამიანები. ერთი-ერთზე, აბსოლუტურად ზუსტად და ერთდროულად, ასწიეს ან მარჯვენა ან მარცხენა ფეხი და იყენებდნენ დარტყმას ხანჯლით, ყველა ერთსა და იმავე ადგილას. ეს იქნებოდა ბალეტის მსგავსი, რომ არა ჭრილობებიდან წამოსული სისხლის ნაკადები. აქლემები, სახედრები და ცხენები მიდიოდნენ ლამაზი ჩულებით (ცხენის ან სახედრის ზურგზე გადასაფარებელი ქსოვილი - ნ.გ.). მათ მიჰყავდათ ქალები და ბავშვები – მუჰამმადის ძმის (მუჰამმადის ბიძაშვილის - ნ.გ.) ოჯახი, რომლის მკვლელობის ხსოვნისთვისაც მთელი წარმოდგენა შესრულდა. მტრედი აიყვანეს დიდ ცხენზე, მეორეზე კი უცნაურად ქანაობდა მხედარი. ზურგში ხანჯალი ჰქონდა ჩარჩენილი და თეთრ ტანსაცმელზე სუფთა სისხლი უბრწყინავდა. მაყურებელთა ბრბო გამუდმებით შიშისაგან თრთოდა და ჩვენც ბრბოსთან ერთად. მე გაქცევა მინდოდა, მაგრამ მანდელშტამმა დამაკავა და მაიძულა, გაუთავებელი მსვლელობის ბოლოს დავმდგარიყავი. ყველა მონაწილემ გუნდურად ორი მოკლე სიტყვა წამოიძახა და ეს წამოძახილები მთელი რთული და სისხლიანი ბალეტის რიტმის ერთადერთი მარეგულირებელი იყო. ისინი ამბობენ, რომ წინა წლებში ევროპელი, რომელიც შემთხვევით აღმოჩნდებოდა მაყურებელთა ბრბოში, მუსლიმები მაშინვე ნაწილებად გლეჯდნენ. პროცესია ქალაქის ქვევით გორაკისკენ გაემართა. იქ რაღაც რიტუალური მოქმედებებიც მიმდინარეობდა, მაგრამ ვერ გავბედეთ იქ წასვლა. მეორე დღეს, ბაზრობაზე ყველა მოვაჭრე ატარებდა მარლის სახვევებს. და ჩაის მეპატრონე, სადაც ყოველთვის საოცარ სპარსულ ჩაის ვსვამდით პატარა ჭიქებში, ასევე ბინტით იყო დაფარული“ (Мандельштам, 2000, გვ. 15-16).

მართალია, რელიგია ოფიციალურად გამოყოფილი იყო სახელმწიფოსაგან, საბჭოთა ხელისუფლება მუდმივად ერეოდა რელიგიურ ცხოვრებაში, მათ შორის რელიგიური რიტუალების ორგანიზებაშიც, რამდენადაც უფლებამოსილება ჰქონდათ დაეშვათ ან აეკრძალათ ნებისმიერი რელიგიური დღესასწაული თუ რიტუალი.

1920-იანი წლებიდან საბჭოთა კავშირში, მათ შორის საქართველოში იწყება აქტიური ანტირელიგიური კამპანია „შაჰსეი-ვაჰსეი“-ს წინააღმდეგ.

1923 წლის მაისში გაზეთი "Заря Востока" წერდა: *„ქართველები, სომხები და, განსაკუთრებით, აფხაზები ნაკლებად რელიგიურები არიან, ვიდრე რუსეთის გლეხობა, მაგრამ სამაგიეროდ, მაგალითად, აზერბაიჯანში ძნელია რელიგიის განცალკევება ყოფისაგან, სოფლის ცხოვრებისაგან, მუსლიმი ქალისა და ოჯახისაგან. მართალია, ჩვენმა ამხანაგებმა ბევრი გააკეთეს იმისათვის, რომ გამოეყოთ სოფელი რელიგიური ურთიერთობების თვალსაზრისით. ბოლო პერიოდში მხოლოდ საქართველოში დიდი ძალით გაიშალა ანტირელიგიური ფრონტი. ... მაგრამ ნიშნავს კი ეს, რომ ჩვენთვის საინტერესო საკითხში ყველაფერი კარგადაა. ... ავიღოთ აზერბაიჯანი. ... მუსლიმებს აქვთ ისეთი ველური რელიგიური ჩვეულება, როგორიცაა 'შაჰსეი-ვაჰსეი'. ბნელ გლეხს ადვილად ავუხსნით, რომ დროა უარი ვთქვათ ამ ბარბაროსობაზე, რადგანაც პირველი, ეს არის ბარბაროსობა, მეორე, ის სავსეა დიდი მონწამეობრიობით, მესამე, ის ემუქრება 'შაჰსეი-ვაჰსეი'-ს მონაწილეთა სიცოცხლესა და ჯანმრთელობას, მეოთხე წარმოადგენს სანახაობას და კომედიას მუსლიმური საზოგადოების შეძლებული ფენებისათვის, რომლებიც საერთოდ არ იღებენ მონაწილეობას ამ ველურ რიტუალში და ძველი რომაელი არისტოკრატების ან ბარსელონას მოქალაქეების მსგავსად, მხოლოდ თვალყურს ადევნებენ და ტკბებიან, თუ მათი ქვეშევრდომები როგორ იცემენ თავში, ისერავენ გაშმაგებულნი. ... უფრო ადვილია ბრძოლა ანტირელიგიურ ფრონტზე საქართველოში. მაგრამ იქ ჩვენ საქმე გვაქვს რთულ ეროვნულ საკითხთან. საქართველოში ჩვენ ვეჯახებით რელიგიურ თავისებურებებს სომხების, მუსლიმების, ებრაელების, მოლოკნების, რომლებიც როგორც ცალკე აღებული, ისე მთლიანობაში, წარმოადგენენ შთამბეჭდავ ძალას. ეს თავისებურებები უნდა გავითვალისწინოთ. ამის გარდა, საქართველოში ჯერ კიდევ ძლიერია პატრიარქალური ტრადიციები. მოხუცებულებს სოფელში, რა თქმა უნდა, არ გაუხარდებათ ჩვენი ანტირელიგიური პროპაგანდა და მოქმედებები. როგორც ხედავთ, საქართველოშიც ამოცანა არ წყდება მაშინვე, ადვილი არაა. არის ის, რაზედაც უნდა ვიფიქროთ. ჩვენი მხრიდან გამოვლენილი უნდა იყოს სიფრთხილე და სიმახვილე შესაძლო მაქსიმალურ ფარგლებში"* (Заря Востока, №119, 1923, გვ. 2).

1923 წელს III (მოგვიანებით კრწანისის რაიონი) რაიონში მოიწვიეს აზერბაიჯანელ მშრომელთა კონფერენცია, სადაც, სხვა საკითხებთან ერთად, დაისვა საკითხი „(შაჰსეი-ვაჰსეი-ს) ცრურწმენასთან ბრძოლის შესახებ". 1924 წლის 12 ივლისს საქართველოს კომპარტიის ბორჩალოს სამაზრო კომიტეტის პრეზიდიუმის სხდომაზე განიხილეს ანტირელიგიური პროპაგანდა მუსლიმებს შორის მოახლოვებული „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს გლოვის ათდღიურის გამო. სხდომაზე მიიღეს გადაწყვეტილება: „დაევალოს ალი ტაგიზადეს (ბორჩალოს სამაზრო კომიტეტის პასუხისმგებელი მდივანი – ნ.გ.) გამოარკვიოს პროპაგანდის წარმოების შესაძლებლობები და მეთოდები შესაბამისი სასულიერო პირების მეშვეობით". საარქივო დოკუმენტების თანახმად, ბორჩალოსა და თბილისის მაზრაში „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს აღნიშვნისას „ხშირად რელიგიურ ექსტაზში შესული მორწმუნენი თავს იკლავდნენ (შსს არქივი, ფ. 14, ანაწ. 1, ს. 3124, ფურც.2).

საქართველოში განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა მუსლიმურ რელიგიურ დღესასწაულებთან დაკავშირებით ათეისტური პროპაგანდის

ფართოდ გაშლას მოსახლეობაში. ამ მიზნით ადგილებზე იქმნებოდა კომისიები, რომლებშიც შედიოდნენ საზოგადოებრივი ორგანიზაციების წარმომადგენლები. მუსლიმთა შორის სისტემატური და ორგანიზებული ანტირელიგიური მუშაობის ხელმძღვანელობის მიზნით ცენტრალურ ანტირელიგიურ კომისიასთან შეიქმნა მუდმივი კომისია 6 კაცის შემადგენლობით. საქართველოში კამპანია „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს წინააღმდეგ პირველად ჩატარდა 1927 წელს. საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის პრეზიდიუმმა 1927 წლის ივნისში მიიღო დადგენილება „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს აღნიშვნისას ყოველგვარი თვითგვემის აკრძალვის შესახებ და წინადადებით მიმართა საქართველოს ცენტრალურ აღმასრულებელ კომიტეტს მიეღო შესაბამისი დადგენილება. 1927 წლის ივლისში, საქართველოს კომპარტიის ბორჩალოს სამაზრო კომიტეტის IV გაფართოებულ პლენუმზე, სხვა საკითხებთან ერთად, განიხილეს საკითხი ანტირელიგიური პროპაგანდის შესახებ და „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს წინააღმდეგ ბრძოლის შედეგები. პლენუმზე ხაზი გაესვა სასულიერო წოდების აქტივობას (სასულიერო წოდება აგიტაციას ეწეოდა სოფლების – ყაჩაღანის და ყიზილ-აჯლოს – მოსახლეობას შორის მეჩეთების აშენების თაობაზე). მოლები არწმუნებდნენ ხალხს, რომ ყურანი არანაირად არ ეწინააღმდეგებოდა საბჭოთა ხელისუფლებას. ამით მათ სურდათ თავისი ავტორიტეტის ამაღლება და კონტროლის დამყარება მოსახლეობაზე (არუხლის ახუნდი). ბოლოს, აღნიშნული იყო მიღწევებიც ანტირელიგიური პროპაგანდის საქმეში „შაჰსეი-ვაჰსეი"-სთან მიმართებაში. გატარებული ღონისძიებების შედეგად, არ ჩატარებულა „სადღესასწაულო მსვლელობა" და სხვა რელიგიური რიტუალები, ორი-სამი დასახლებული პუნქტის გარდა (ყიზილ-აჯლო), (Известия Центрального и Тифлисского комитетов КП (б) Грузии, 1927, გვ.5-6).

1928 წლის 9 აპრილს საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალურ კომიტეტის აგიტაციისა და პროპაგანდის განყოფილებაში ჩატარდა თათბირი ანტირელიგიური პროპაგანდის გაძლიერების საკითხზე აზერბაიჯანელებს შორის მუჰარამისა და კურბან-ბაირამის დღესასწაულების მოახლოებასთან დაკავშირებით. თათბირზე მოისმინეს მოხსენება, რომელშიც აღნიშნული იყო საქართველოსა და აზერბაიჯანის გასული წლის გამოცდილების გამოყენებაზე თვითგვემის რელიგიური პროცესის წინააღმდეგ ბრძოლის საქმეში „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს დროს. დაიგეგმა გარკვეული ღონისძიებები: „აზერბაიჯანულმა გაზეთებმა წინასადღესასწაულო დღეებში მაქსიმალური ყურადღება უნდა დაუთმონ ანტირელიგიურ პროპაგანდას. შეძლებისდაგვარად, აუცილებელია ჩამოყალიბდეს მთელი რიგი ახალი ანტირელიგიური წრეები აზერბაიჯანული მოსახლეობით დასახლებულ მაზრებში და მათი საშუალებით ჩატარდეს შესაბამისი სამუშაო. ანტირელიგიური პროპაგანდის მიზნით იგეგმება რადიოსა და ტელევიზიის ფართოდ გამოყენება. შესაბამისი საზოგადოებრივი აზრის ჩამოსაყალიბებლად, რომელიც მიმართული იქნება ფანატიკური რელიგიური ჩვეულებების წინააღმდეგ, პარტიულ და კომკავშირულ კრებებზე და უპარტიო აქტივის შეკრებებზე იგეგმება რიგი მოხსენებების ორგანიზება „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს შესახებ. ანტირელიგიური სამუშაო ჩატარდება აგრეთვე რაიონული კომიტეტების ხაზითაც". თათბირზე აირჩიეს სპეციალური კომისია ანტირელიგიური პროპა-

განდის ჩასატარებლად აზერბაიჯანულ მოსახლეობაში (Заря Востока, №83, 1928, გვ.5).

საქართველოს კომპარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა 1928 წლის 23 მაისს დაამტკიცა ანტირელიგიური კამპანიის წარმოების გეგმა კურბან-ბაირამის და მუჰარამის წინააღმდეგ. ამ კამპანიის საწარმოებლად ბორჩალოს და სიღნაღის მაზრების კომიტეტებში ჩამოყალიბდა სპეციალური კომისიები. მსგავსი კომისიები ჩამოყალიბდა ზემოაღნიშნული მაზრების სათემო კომიტეტებშიც. თბილისის III რაიონულ კომიტეტთანაც ჩამოყალიბდა კომისია, სადაც იგეგმებოდა უღმერთოთა აზერბაიჯანული წრის წარმომადგენლების ჩართვა. დაიგეგმა ცალკეული შეკრებების ჩატარება პარტიისა და კომკავშირის აზერბაიჯანელი წევრების მიერ თემაზე: „როგორ უნდა მოიქცეს პარტიისა და კომკავშირის წევრი შაჰსეი-ვაჰსეი-ს დროს“, „როგორი დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეს აზერბაიჯანელ მშრომელს შაჰსეი-ვაჰსეი-ს ველურობასთან“. თბილისში უნდა ჩაეტარებინათ ანტირელიგიური სემინარი აზერბაიჯანულ ენაზე 15-20 ადამიანისათვის რელიგიის საკითხებზე და მათ შორის „შაჰსეი-ვაჰსეი“-ს რიტუალებზე. ასევე იგეგმებოდა შემდეგი ღონისძიებები:

1. გამოეცათ კრებულები ისლამის შესახებ, რომლებსაც დაბეჭდავდა საქართველოს სახელმწიფო გამომცემლობა; 1928 წლის 10 მაისიდან გაზეთში „ენი კენდ“ (“Yeni Kend” – საქ. კ. პ. (ბ) ცენტრალური და თბილისის კომიტეტების ორგანო), ყოფილიყო ანტირელიგიური გვერდი, ხოლო ჟურნალებში – „კიზილ შეფეკ“ (“Kizil-shephek”) და „დან ილდიზი“ (“Dan Yildiz”) განეთავსებინათ სტატიები მუჰარამზე. ფართოდ გამოეყენებინათ კედლის გაზეთები აზერბაიჯანულ ენაზე.

2. შეეკრიბათ მეტნაკლებად მომზადებული ანტირელიგიური პროპაგანდის მომხრე აზერბაიჯანელები და გაეგზავნათ ისინი მოხსენებებით მაზრებში კამპანიის დროს.

3. საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის საშუალებით განეახლებინათ დეკრეტი ჯვაჭვების დარტყმით თვითგვემის შესახებ.

4. ჩაეტარებინათ შეკრებები თაქიებისა და მეჩეთების ხელმძღვანელების თბილისის მასშტაბით (თბილისის მაზრა) რათა განემარტათ მუჰარამისა და მასთან დაკავშირებული რელიგიური რიტუალების არსი.

5. ფართოდ გამოეყენებინათ კინო. მოეწყოთ რაიონებში (თბილისი, კარაიაზი) და მაზრებში (სიღნაღი, ბორჩალო) ანტირელიგიური პიესები აზერბაიჯანულ ენაზე და მოძრავი ჯგუფისათვის გამოეყოთ 300 მანეთი.

6. დაეგზავნათ მიმართვა საქართველოს აზერბაიჯანელი მშრომელებისადმი საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტისა და სახალხო კომისართა საბჭოებისაგან.

7. აეკრძალათ მოლების, სეიდების და სხვა სასულიერო პირების ჩამოსვლა სპარსეთიდან და ასევე, მათი გადასვლა მაზრიდან მაზრებში (Известия Центрального и Тифлисского комитетов КП (б) Грузии,1928, გვ.12-13).

1928 წლის 23 მაისს საქართველოს ცენტრალურმა კომიტეტმა აგიტაცია-პროპაგანდის განყოფილების ცირკულარული მითითებები გაუგზავნა ბორჩალოსა და სიღნაღის სამაზრო კომიტეტებსა და თბილისის კომპარტიის კომიტეტს ანტირელიგიური პროპაგანდისა და რელიგიურ ფანატიზმთან

ბრძოლის თაობაზე. იქ მითითებული იყო ანტირელიგიური კამპანიის წარმოების გეგმა. გათვალისწინებული იყო საუბრების ჩატარება სამკითხველო დარბაზებსა და სახალხო სახლებში მუჰარამის კლასობრივი არსის შესახებ, ისლამისა და მუსლიმი სასულიერო წოდების რეაქციულ როლზე, ანტირელიგიურ თემებზე. ანტირელიგიურ კამპანიაში უნდა ჩაერთოთ მასწავლებლები, ექიმები და სხვ. ასევე სამკითხველო დარბაზებში დაედგათ სტენდები ანტირელიგიური ლიტერატურით აზერბაიჯანულ ენაზე (Известия Центрального и Тифлисского комитетов КП (б) Грузии,1928, გვ.12-13).

1928 წლის 19 ივნისს „შაჰსეი-ვაჰსეი"-ს წინ, საქართველოს ცენტრალურმა აღმასრულებელმა კომიტეტმა (კომიტეტის თავ-რე ფილიპე მახარაძე) სპეციალური მოწოდებით ("Против религиозных предрассудков. Всему трудовому тюркскому населению Грузни, рабочим и крестьянам") მიმართა საქართველოს თურქულ (აზერბაიჯანულ) მოსახლეობას – უარი ეთქვათ თვითგვემაზე (Заря Востока, №141, 1928, გვ. 2).

„ამხანაგებო, ასეული წლების მანძილზე მთელი ხალხი უმოწყალო ჩაგვრას განიცდიდა ბატონებისა და გამგებლებისაგან, რომლებიც სიცრუითა და მოტყუებით იმორჩილებდნენ და თავიანთ მონებად აქცევდნენ ხალხის უზარმაზარ რაოდენობას – მშრომელთა მასებს. ამ ექსპლუატატორების ხელში იყო მასებზე ზემოქმედების ყველა საშუალება: არმია, პოლიცია, სასამართლო და ციხეები. მაგრამ მითითებული საშუალებების გარდა, ხალხთა მასების დამონებისა და ექსპლუატაციის ერთ-ერთი უძლიერესი საშუალება იყო რელიგია – ესაა მშრომელთა ინდოქტრინაციის საშუალება, რომლითაც ყოველთვის ხელმძღვანელობდა ფარისეველი სამღვდელოება. .... რელიგიის წყალობით და მისი გავლენით უღარიბესი მშრომელი ხალხი იქცეოდა თავიანთი ბატონებისა და მჩაგვრელების (მეფეები, ხანები, ბეგები, ...) უსიტყვო მონებად. ... მაგრამ ოქტომბრის რევოლუციამ სასიკვდილო დარტყმა მიაყენა გაბატონებულ და ექსპლუატირებულ კლასს, ე.ი. მემამულეებს და ბურჟუაზიას. მშრომელთა მასები, მუშები და გლეხები გათავისუფლდნენ თავიანთი ექსპლუატატორების პოლიტიკური და ეკონომიკური მონობისაგან. მაგრამ დღემდე ჯერ კიდევ არ მოუხსნიათ რელიგიის მძიმე ბორკილები.

მშრომელი ხალხი დროა ერთხელ და სამუდამოდ გამოჯანმრთელდეს ამ დაავადებისაგან. საბჭოთა ხელისუფლება შეუპოვარ და უწყვეტ ბრძოლას აწარმოებს ცრურწმენისა და ცრუ შეხედულებების წინააღმდეგ. ამ ბრძოლამ უკვე გამოიღო შთამბეჭდავი შედეგები, მაგრამ ჯერჯერობით მხოლოდ ქრისტიანულ მოსახლეობაში. აზერბაიჯანულ მოსახლეობაში ჯერ კიდევ საკმარისად ცოცხალია რელიგია თავისი ყველა ცრურწმენებით. ზოგიერთი უკიდურესად საზიანო ჩვეულებას დღემდე ჰყავს არცთუ ცოტა მიმდევარი აზერბაიჯანელი (თურქული) მოსახლეობის ჩამორჩენილ და ნაკლებად კულტურულ მასებში. დღემდე შემორჩენილი ასეთი რელიგიური დღესასწაულები კურბან-ბაირამი, მუჰარამი და შაჰსეი-ვაჰსეი მოწმობენ ამაზე.

ამის თაობაზე საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტი მიმართავს საქართველოს მშრომელ თურქულ მოსახლეობას მოწოდებით:

დროა გათავისუფლდეთ რელიგიური ცრურწმენებისაგან და ამ ცრურწმენების მატარებლების გავლენისაგან – მატყუარა მოლებისა და ხოჯებისაგან!

... უარი თქვით დამდეგ რელიგიურ დღესასწაულებში მონაწილეობაზე. ამით თქვენ აჩვენებთ, რომ თქვენ აღარ ხართ მონები მდიდართა ხელში, რომ თქვენ ბრმად აღარ მიყვებით მატყუარებს - მოლებს და ხოჯებს და რომ თქვენ დაადექით ახალი ცხოვრების გზას!

გულწრფელად ვუსურვებთ მთელ მშრომელ თურქულ მოსახლეობას გამარჯვებას და წარმატებას ამ ახალ გზაზე".

აღმასრულებელმა კომიტეტმა, ზემოაღნიშნულ მიმართვასთან ერთად, 1928 წლის 19 ივნისს გამოსცა დადგენილება მუჰარამის დღეებში რელიგიური დემონსტრაციების, მსვლელობების და ყოველგვარი თვითგვემის აკრძალვის შესახებ (Заря Востока, №141, 1928, გვ. 2).

„საზოგადოებრივი სიმშვიდისა და წესრიგის დასაცავად საქართველოს საბჭოების ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტი ადგენს:

1.აიკრძალოს დამდეგი მაჰერრამი-ს გლოვის დღეებში რელიგიური დემონსტრაციები, მსვლელობები და ყოველგვარი სახის თვითგვემა (შახსეი-ვახსეი).

2. პირები, რომლებიც არ შეასრულებენ ამ დადგენილებას, დაეკისროთ სისხლის სამართლის პასუხისმგებლობა.

3. თვალყურის დევნება ამ დადგენილების შესრულებაზე დაევალოს სამაზრო აღმასრულებელი კომიტეტების შიდა მმართველობის განყოფილებებს და ტიფლისის საბჭოს ადმინისტრაციულ განყოფილებას.

4. ეს დადგენილება ძალაში შევიდეს ტელეგრაფით".

დადგენილებაში მითითებული იყო, რომ ვინც არ შეასრულებდა ამ დადგენილებას, დაარღვევდა საზოგადოებრივ სიმშვიდესა და ადამიანთა მყუდროებას, მიცემული იქნებოდა პასუხისგებაში სისხლის სამართლის წესით. ამ წელს მუჰარამის ზეიმი პირველად ჩატარდა საქართველოში თვითგვემის რიტუალის გარეშე.

საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის პრეზიდიუმის 1928 წლის ნოემბრის სხდომის რეზოლუციაში ჩაიწერა:

„ვინაიდან ეროვნულ უმცირესობებს შორის ბევრგან ჯერ კიდევ არსებობს ფანატიზმი და კონსერვატიზმი, ადგილი აქვს რელიგიურ მოძრაობის საგრძნობლად გამოცოცხლებას, განსაკუთრებით სექტანტებს შორის (ბაპტისტები, ევანგელისტები, მიურიდები და სხვა) ჯერ კიდევ არსებობს პატრიარქალურ-გვაროვნული წყობილების ბარბაროსული გადმონაშთები (მაგერამი, ყურბან-ბაირამი, ყალიმი)... ცენტრალური კომიტეტის აგიტაცია-პროპაგანდის განყოფილებისა და სხვა ორგანიზაციების წინაშე (პროფკავშირი, ლენინური კომკავშირი, ურწმუნოთა ცენტრალური საბჭო, მუშათა და გლეხ ქალთა განყოფილება) ერთ-ერთ მორიგ და მეტად მნიშვნელოვან ამოცანად დაისახოს ბრძოლა რელიგიისა და ძველი ყოფა-ცხოვრების წინააღმდეგ, როგორც მეცნიერული და კულტურული ზეგავლენის ზომებით (პროპაგანდა-აგიტაცია, კინო), ისე კანონმდებლობითი ზომებით (რელიგიური სკოლების დახურვა, კონფირმაციის აკრძალვა, სამლოცველო სახლებისა და რელიგიის კულტის მსახურთა დაბეგვრა და სხვ.)" (კომუნისტი, 27 დეკემბერი, 1928, გვ.2).

1929 წლის 5 ივნისს საქართველოს ცენტალურმა აღმასრულებელმა კომიტეტმა მიიღო დადგენილება №180 „მუსლიმანთა „მაჰერამი“-ს თვის დღეებში რელიგიური ხასიათის მსვლელობისა, დემონსტრაციისა და სარწმუნოებრივი წესების საჯაროდ აღსრულების აკრძალვის შესახებ“ (განკარგულებათა კრებული, 1929, გვ. 430-431).

ამ დადგენილების თანახმად, „მუსლიმანთა „მაჰერამი“-ს თვის დღეებში საზოგადოებრივი წესიერების დარღვევის თავიდან ასაცილებლად – სრულიად საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტი ადგენს:

1. აკრძალულ იქნეს მუსლიმანთა „მაჰერამი“-ს თვის პირველ დღეებში, რაც მიმდინარე 1929 წლ. ივნისის 8-10 მოდის, ყოველგვარი რელიგიური ხასიათის მსვლელობა, დემონსტრაცია და, საერთოდ, ამა თუ იმ წესის საჯარო აღსრულება (სარწმუნოებრივი ცერემონია, „შახსეი-ვახსეიჰ“ და სხვ.) სამლოცველო სახლების (მეჩეთის) გარეშე.

2. აკრძალულ იქნეს ყველგან, სამლოცველო სახლების (მეჩეთის) ტერიტორიის გამოუნაკლისად, ისეთი წესის შესრულება, რაც თვითწვალებასა და გვემას იწვევს, როგორიც არის: თავის დასერვა, ჯაჭვით ცემა და სხვ.

3. აკრძალულ იქნეს კერძო სახლებში „თეკიჰე“სა (თაქიე – ნ.გ.) და სხვა შეკრებულობის გამართვა.

4. ამა დადგენილების დარღვევისათვის დამნაშავე პასუხს აგებს ადმინისტრატიული წესით – მას გადასახდელად დაედება იძულებითი მუშაობა ვადით ერთ თვემდე ან ფულადი ჯარიმა 100 მანეთამდე; ამ გადასახდელს გადასწყვეტენ აღმასრულებელი კომიტეტების ადმინისტრატიული განყოფილებების უფროსნი ან მილიციის უფროსნი „სავალდებულო დადგენილებათა გამოცემისა და ამ დადგენილებათა დარღვევისათვის ადმინისტრატიული გადასახდელის დადების“ დებულების წესისამებრ, უკეთუ დამნაშავის მიერ ჩადენილი ქმედობა არ იწვევს პასუხისმგებლობას სისხლის სამართლის წესით.

5. მეთვალყურეობა ამ დადგენილების განხორციელებისათვის დაეკისროს: ქალაქად და ქალაქის ტიპის დასახლებულ ადგილებში – მილიციის ორგანოებს, ხოლო სოფლად – სათემო აღმასრულებელ კომიტეტებს.

6. დადგენილება ესე სამოქმედოდ შემოღებულ იქნეს ტელეგრაფით“. დადგენილებას ხელს აწერენ: სრულიად საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის თავმჯდომარის მაგიერ ვ. სტურუა; სრულიად საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის მდივნის მაგიერ შ. მათიკაშვილი.

1929 წლის 8 ივნისს გაზეთში „კომუნისტი“ გამოქვეყნდა წერილი სახელწოდებით: „შაჰსეი-ვაჰსეი“-ს აკრძალვა:

„ყოველ წელიწადს სპარსელები დღესასწაულობენ ‘მაჰერრამს’, რომელიც ჩვენში ცნობილია ‘შაჰსეი-ვაჰსეი’-ს სახელწოდებით.

დღესასწაული გრძელდება ერთ კვირაზე მეტი. პირველ დღეებში ცრუმორწმუნენი აწყობენ რელიგიურ მსვლელობას, რომლის დროსაც თავპირში იცემენ ხანჯალს, ტანს იბეჟავენ ჯაჭვების ცემით და სხვ. ვინაიდან ასეთი თვითმწვალებლობის დროს სხეულის გვემა ცრუმორმუნეებს ‘ღვთის’ საამებელ საქმედ მიაჩნიათ, თავს არ იზოგავენ, რასაც ხშირად მოსდევს სიკვდილი და საზოგადოებრივი წესრიგის დარღვევა.

ამიტომ საქართველოს ცაკმა დაადგინა: აიკრძალოს 'მაჰერრამი'-ს პირველ დღეებში, რომლებიც ხვდება 8-18 ივნისს, ყოველგვარი რელიგიური მსვლელობა, დემონსტრაცია და რელიგიური წესების საჯარო შესრულება. სალოცავ ადგილების გარეშე, აკრძალულია აგრეთვე, როგორც საჯარო ადგილებზე, ისე სალოცავ სახლების (მეჩეთების) ტერიტორიაზე თვითმწვალებლობასთან დაკავშირებული რელიგიური წესების შესრულება (თავ-პირის დაჩეხვა, სხეულის დასისხლიანება, ჯაჭვებით ცემა და სხვ.).

ამ დადგენილების დამრღვევნი დაისჯებიან ადმინისტრაციული – ერთი თვით იძულებით სამუშაოზე გაგზავნით ან 100 მანეთით დაჯარიმებით.

დადგენილების ცხოვრებაში გატარება ევალებათ: ქალაქში და ქალაქის ტიპის ადილებში მილიციის ორგანოებს, ხოლო სოფლად - თემალმასკომებს".

1931 წლის 4 მაისს სრულიად საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტმა ხელახლა გამოსცა დადგენილება (№132) „მუსლიმანთა „მაჰერამი"-ს თვის დღეებში რელიგიური ხასიათის მსვლელობისა, დემონსტრაციისა და სარწმუნოებრივი წესების საჯაროდ აღსრულების აკრძალვის შესახებ" მცირე შესწორებებით:

„საზოგადოებრივი წესრიგის აღკვეთის მიზნით მუსლიმური მუჰარრამის თვის დღეებში, ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტი ადგენს:

1. აიკრძალოს მუჰარრამის თვის დღეებში ყოველგვარი სახის რელიგიური მსვლელობები, დემონსტრაციები და საერთოდ ყოველგვარი საჯარო შესრულება ნებისმიერი რიტუალის სამლოცველო სახლების (მეჩეთების) გარეთ.

2. აიკრძალოს წეს-ჩვეულებების შესრულება, რომლებიც დაკავშირებულია თვითგვემასთან, მაგ., თავში დარტყმები, ჯაჭვების ცემა და და სხვ.

3. ამ დადგენილების შეუსრულებლობის გამო დამნაშავეებს ეკისრებათ პასუხისმგებლობა და ადმინისტრაციული წესით ერთ თვემდე იძულებითი სამუშაოები ან ფულადი ჯარიმა 100 მანეთამდე, რომელსაც დააკისრებენ აღმასრულებელი კომიტეტების ადმინისტრაციული განყოფილებების ხელმძღვანელები ან მილიციის უფროსები.

4. ამ დადგენილების განხორციელებაზე კონტროლი დაეკისროს: ქალაქებში და ქალაქის ტიპის დასახლებებში მილიციის ორგანოებს, ხოლო სოფლებში – სასოფლო საბჭოებს.

5. ეს დადგენილება ძალაში შევიდეს ტელეგრაფით".

დადგენილებას ხელს აწერენ: სრულიად საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის თავმჯდომარის მოვალეობის შემსრულებელი პ. მელაძე და მდივანი, ს. თოდრია (Заря Востока, №141, 1931, გვ.4).

განხილული მასალის საფუძველზე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ

ა) „შაჰსეი-ვაჰსეი" იყო საქართველოს შიიტური საზოგადოების რელიგიური და კულტურული ცხოვრების ნაწილი მის აკრძალვამდე საბჭოთა პერიოდში. მას ჰქონდა როგორც საერთოკავკასიური, ისე ადგილობრივი მახასიათებლები, რაც დაკავშირებული იყო ურბანულ კონტექსტთან, ეთნოკონფესიურ შემადგენლობასა და პოლიეთნიკურ გარემოსთან. სამგლოვია-

რო რიტუალის ჩატარების ცენტრი იყო რეგისტრირებული შიიტური მეჩეთი თბილისში.

ბ) 1930-იან წლებში „შაჰსეი-ვაჰსეი“-ს რიტუალი საბოლოოდ აიკრძალა საქართველოში, როგორც საბჭოთა კავშირის ფართო ანტირელიგიური პოლიტიკის ნაწილი, რაც მიმართული იყო ისლამის „მავნე გადმონაშთების“, განსაკუთრებით მასობრივი მსვლელობებისა და თვითგვემის ლიკვიდაციაზე.

გ) „შაჰსეი-ვაჰსეი“-ს რიტუალების საჯარო ფორმა ფაქტობრივად სრულიად აიკრძალა, მაგრამ კულტურული მეხსიერება შენარჩუნდა ოჯახურ წრეებსა და კერძო სივრცეებში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- გელოვანი, ნანი. (2021). თბილისის მუსლიმური თემი (1801-1917), თბილისი: კოლორი
- გოცირიძე, გიორგი. (2012). აღმოსავლური დღესასწაულები საქართველოში. თბილისი, მწიგნობარი
- გრიშაშვილი, იოსებ. (1997). ქალაქური ლექსიკონი: (საარქივო მასალა). გამოსაც. მოამზადა რუსუდან კუსრაშვილმა. თბილისი, სამშობლო
- საქართველოს სოც. საბჭ. რესპუბლიკის, მუშათა და გლეხთა მთავრობის კანონთა და განკარგულებათა კრებული. (1931). №12, 5 ივლისი, ნაწილი პირველი. თბილისი, სახალხო კომისართა საბჭოს და ეკონომიური საბჭოს საქმეთა მმართველობის გამოცემა
- სონღულაშვილი, ავთანდილ. (2018). საბჭოური პოლიტიკა და საქართველოს ეროვნული უმცირესობა. თბილისი, უნივერსალი
- სტალინი, ი.ბ. თხზულებანი, ტ. 2 (1907-1913), (თბილისი, 1947), 355
- შსს არქივი – შინაგან საქმეთა სამინისტროს არქივი, ფონდი 14, ანაწ. 1, საქმე 3124
- Adam, Volker. Why do They Cry? Criticisms of Muharram celebrations in Tsarist and Socialist Azerbaijan, The Twelver Shiʿa in Modern Times: Religious Culture and Political History, edited by Werner Ende and Rainer Brunner, Leiden: Brill
- Ayoub, M. (1978). Redemptive Suffering in Islām: A Study of the Devotional Aspects of ‘Āshūrā’ in Twelver Shi'ism. The Hague, De Gruyter
- Ayoub, M. (1987). ‘Āšūrā’, Encyclopaedia Iranica, vol. II, fasc. 8, 874-876.
- Çelenk, Mehmet. (2020). The Karbala Tragedy and Suffering in Shia, Making Sense of Suffering: Theory, Practice, Representation. Volume Editors: Bev Hogue and Anna Sugiyama. Oxford, Interdisciplinary Press
- Deacon, Eleanor Lucy. (2024). The Martyrdom of Imam Ḥusain, in: Deacon, Eleanor Lucy. Karbala in the Ta‘ziyeh Episode, Shiʿi Devotional Drama in Iran. Leiden-Boston, Brill
- Enayat, H. (1982). Modern Islamic political thought. Austin, Islamic Book Trust
- Ingvild, Flaskerud. (2016). Ritual Creativity and Plurality: Denying Twelver Shia Blood-Letting Practices, The Ambivalence of Denial: Danger and Appeal of Rituals. Wiesbaden, Harrassowitz
- Massé, Henri. (1954). Persian Beliefs and Customs. New Haven, Human Relations Area Files
- Nakash, Yitzhak. (1993). An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of ʿĀshūrāʾ, Die Welt Des Islams, 33/2, 161-181
- Scharbrodt, Oliver. (2023). Contesting ritual practices in Twelver Shiism: modernism, sectarianism and the politics of self-flagellation (taṭbīr), British Journal of Middle Eastern Studies, 50/5, 1067-1090

- Talmon-Heller, Daniella. (2020). From Karbala to Damascus: A Relic with Multiple Shrines, in: Sacred Place and Sacred Time in the Medieval Islamic Middle East: A Historical Perspective. Edinburgh, Edinburgh University Press
- The History of al-Tabarī. (1990). Vol. 19: The Caliphate of Yazīd b. Muāwiyah A.D. 680-683/A.H. 60-64 by I. K. A. Howard (Translator). Albany, State niversity of New York Press
- Wellhausen, J. (1963). The Arab Kingdom and its Fall, tr. M. G. Weir. Beirut, Khayats
- Известия Центрального и Тифлисского комитетов КП (б) Грузии. (1927). №3, Тбилиси, Заря Востока
- Известия Центрального и Тифлисского комитетов КП (б) Грузии. (1928). №7, Тбилиси, Заря Востока
- Мандельштам, Надежда. (2000). Мой муж – Осип Мандельштам. Москва, АСТ
- Седанкина, Т. Е. (2019). Шиитские ритуальные практики в теолого-психологическом контексте (на примере ритуала шахсей-вахсей), Minbar. Islamic Studies, 12/2, 559-570
- Эренбург, Илья. (1990). Люди, годы, жизнь. Москва, Советский Писатель

In this article, for the first time in Georgian historiography, based on scientific literature, archival materials, periodical press, and decrees issued by the Soviet Union and Georgian government, the political-religious context of the “Shahsey-Vahsey” mourning ritual and the essence and results of the related anti-religious campaign in Georgia are discussed and analyzed.

‘Ashura’ (10th day of Muharram in the Islamic lunar calendar) - a day of mourning for Shiites (“day of grief”), which commemorates the martyrdom of Prophet Muhammad's grandson - Imam Husayn ibn ‘Ali in the Battle of Karbala (October 10, 680). Participants in the mourning procession engaged in self-flagellation, accompanied by loud cries of “Shah Husayn, Vah Husayn!” meaning Shahid (martyr) Hussein, Wah Hussein! Hence comes another name for 'Ashura' – “Shahsey-Vahsey”.

From the 19th century in Tbilisi, as sources confirm, ‘Ashura’ or “Shahsey-Vahsey” was most extensively observed in Avlabari. Meidani ("Tatar Square" or Vakhtang Gorgasali Square) and the mosque on Meidani (The Shia Mosque) were the center of Shiite religious and cultural life.

According to European travelers and Shiite sources, the Caucasus and Azerbaijan are considered the birthplace of the ritual of whipping during ‘Ashura’. Early accounts from travelers date back to the first half of the 17th century. However, this ritual continued to be performed in later centuries. The Turkish-speaking regions of the Caucasus and Azerbaijan were noted for their distinctive method of self-flagellation (Massé, 1954, p.128). Muhammad Sadiq, who wrote for the Baku newspaper (Akinji - Azer. Əkinç, 1875, 1877), indicates that the practice of excessive self-flagellation first established itself among the population of Karabakh and later spread to Tabriz and other cities in Iran (Adam, 2001, p.119). Those who were mortally wounded during ‘Ashura’ were considered saints.

The General Secretary of the Communist Party of the Soviet Union, J.V. Stalin, referred to the “national peculiarities” of the “Tatars of the South Caucasus” during self-flagellation “Shahsey-Vahsey” (Stalin, 1947, p. 355).

It is true that religion was officially separated from the state, yet the Soviet government constantly interfered in religious life, including the organization of religious rituals, to the extent that they had the authority to allow or prohibit any religious holiday or ritual.

From the 1920s in the Soviet Union, including Georgia, an active anti-religious campaign against “Shahsey-Vahsey” begins.

In 1923, a conference of Azerbaijani workers was convened in the III district (later known as the Krtsanisi district), where, among other issues, the question of “the struggle against superstition (Shahsey-Vahsey)” was raised. On July 12, 1924, the Presidium of the Borchalo District Committee of the Communist Party of Georgia discussed anti-religious propaganda among Muslims due to the approaching ten-day mourning period for “Shahsey-Vahsey.” The meeting decided: “Ali Tagizadeh (the responsible secretary of the Borchalo District Committee - N.G.) is tasked with clarifying the possibilities and methods for conducting propaganda through the appropriate clergy.” According to archival documents, during the commemoration of “Shahsey-Vahsey” in the Borchalo and Tbilisi districts, “believers often took their own lives while in a state of religious ecstasy” (The Archive of the Ministry of Internal Affairs of Georgia, f. 14, descr. 1, case 3124, p.2).

The campaign against “Shahsey-Vahsey” was first held in Georgia in 1927. In June 1927, the Presidium of the Central Committee of the Georgian Communist Party adopted a resolution regarding the prohibition of any self-harm in relation to the observance of “Shahsey-Vahsey” and addressed a proposal to the Central Executive Committee of Georgia to adopt an appropriate resolution. In July 1927, at the IV Expanded Plenary of the Borchalo District Committee of the Georgian Communist Party, the issue of antireligious propaganda and the results of the struggle against “Shahsey-Vahsey” were discussed among other matters. The plenary emphasized the activity of the clergy (the clergy was agitating for the construction of mosques among the population of the villages of Kachaghani and Qizil-Ajlo). The mullahs convinced people that the Quran did not contradict Soviet authority in any way. With this, they aimed to elevate their authority and establish control over the population (Arukhli's Akhundi). Finally, achievements were noted in the field of antireligious propaganda in relation to “Shahsey-Vahsey.” As a result of the measures taken, “processions for the holiday” and other religious rituals were not held, except in two or three populated areas (Qizil-Ajlo) (Известия Центрального и Тифлисского комитетов КП (б) Грузии, 1927, pp. 5-6).

On April 9, 1928, a meeting was held in the Department of Agitation and Propaganda of the Central Committee of the Communist Party of Georgia concerning the strengthening of anti-religious propaganda in relation to the upcoming Muharram and Kurban Bayram celebrations among Azerbaijanis. At the meeting, a report was presented which stated the use of the experiences of Georgia and Azerbaijan from the previous year in combating the religious process of self-flagellation during “Shahsey-Vahsey.” Specific measures were planned: “Azerbaijani newspapers should devote maximum attention to anti-religious propaganda during the pre-holiday days. As far as possible, it is essential to establish a number of new anti-religious circles in areas populated by Azerbaijanis and to carry out relevant work through them. The extensive use of radio and television is planned for the purpose of anti-religious propaganda. To form the relevant public opinion aimed at fanatical religious customs, a series of presentations on “Shahsay-Vahsay” is planned to be organized at party and trade union meetings as well as at gatherings of non-partisan activists. Anti-religious work will also be carried out through the district committees.” A special commission was elected at the meeting to conduct anti-religious propaganda among the Azerbaijani population (Заря Востока, №83, 1928, p. 5).

The Central Committee of the Communist Party of Georgia approved the plan for conducting an anti-religious campaign against Kurban Bayram and Muharram on May

23, 1928. Special commissions were established in the committees of the Borchalo and Sighnaghi districts to carry out this campaign. Similar commissions were formed in the community committees of the aforementioned districts as well. A commission was also established with the Tbilisi III District Committee, where the involvement of representatives from the atheist Azerbaijani circle was planned. Meetings were scheduled to be held by the Azerbaijani members of the party and Komsomol on the topics: “How should a member of the party and Komsomol behave during “Shahsey-Vahseyi” and “What attitude should an Azerbaijani worker have towards the savagery of “Shahseyi-Vahseyi.” An anti-religious seminar in Azerbaijani language for 15-20 people on religious issues, including the rituals of “Shahseyi-Vahseyi,” was to be held in Tbilisi. The following events were also planned:

1. Collections on Islam were published, which were printed by the State Publishing House of Georgia; starting from May 10, 1928, there was to be an anti-religious section in the newspaper "Yeni Kend" (organ of the Central Committee of the Georgian Communist Party and Tbilisi committees), and articles about Muharram were to be published in the magazines “Kizil-Shephek” and “Dan Yildiz.” Wall newspapers in Azerbaijani language were widely used.

2. Relatively prepared supporters of anti-religious propaganda, Azerbaijani individuals, were gathered and sent to the districts with reports during the campaign.

3. Through the Central Executive Committee of Georgia, the decree on self-flagellation with chains was to be renewed.

4. Meetings with the leaders of Takya and mosques were to be conducted in Tbilisi (Tbilisi Uezd) to explain the essence of Muharram and the related religious rituals.

5. Cinema was to be widely used. Anti-religious plays in the Azerbaijani language were to be organized in the districts (Tbilisi, Karayazi) and the regions (Sighnaghi, Borchalo), and 300 maneti (Soviet rouble) were allocated for the mobile group.

6. An appeal to the Azerbaijani workers of Georgia was to be sent from the Central Executive Committee of Georgia and the Councils of People's Commissars.

7. The arrival of priests, prophets, and other religious figures from Persia was prohibited, as well as their movement between the districts (Известия Центрального и Тифлисского комитетов КП (б) Грузии,1928, pp. 12-13).

On May 23, 1928, the Central Committee of Georgia sent circular instructions from the department of agitation and propaganda to the district committees of Borchali and Sighnaghi, as well as to the Tbilisi Committee of the Communist Party regarding anti-religious propaganda and the struggle against religious fanaticism. The indicated plan outlined the execution of an anti-religious campaign. It involved holding discussions in reading rooms and public houses about the class essence of Muharram, the reactionary role of Islam and the Muslim clergy, and anti-religious topics. Teachers, doctors, and others were to participate in the anti-religious campaign. Moreover, stands should be set up in reading rooms with anti-religious literature in Azerbaijani (Известия Центрального и Тифлисского комитетов КП (б) Грузии,1928, 12-13).

On June 19, 1928, in front of “Shahsey-Vahsey,” the Central Executive Committee of Georgia (headed by Philip Makhardze) addressed the Turkish (Azerbaijani) population of Georgia with a special appeal (“Against Religious Prejudices. To all the working Turkish population of Georgia, workers and peasants”) – urging them to refrain from self-flagellation.

Along with the aforementioned appeal, on June 19, 1928, the Executive Committee issued a decree banning religious demonstrations, processions, and any form of self-

flagellation during the days of Muharram. The resolution stated that anyone who did not comply with this directive and disturbed public peace and the tranquility of individuals would be held liable under criminal law. This year, the celebration of Muharram was held for the first time in Georgia without the ritual of self-flagellation.

On June 5, 1929, the Central Executive Committee of Georgia adopted Resolution No. 180 "On the prohibition of religious processions, demonstrations, and public execution of religious rites during the days of the Muslim 'Muharram'" (Collection of Resolutions, 1929, pp. 430-431).

According to this resolution, "In order to prevent violations of public order during the days of the Muslim "Muharram" – the Central Executive Committee of Georgia establishes:

1. To prohibit any religious processions, demonstrations, and, in general, public execution of any rites (religious ceremonies, "Shahsey-Vahsey" etc.) without places of worship (mosques) during the first days of the Muslim "Muharram," which falls on June 8-10 of the current 1929.

2. To prohibit anywhere, outside the territory of places of worship (mosques), the performance of such rites that lead to self-mortification and distress, such as: self-mutilation, chain-beating, etc.

3. To prohibit holding gatherings in private homes.

4. For violation of this resolution, the offender shall be held administratively responsible – they shall be subject to forced labor for up to one month or a monetary fine of up to 100 Maneti (Soviet rouble); the amount to be paid shall be determined by the heads of the administrative departments of executive committees or the heads of police in accordance with the provisions of 'mandatory issuance of resolutions and imposition of administrative fines for violations of these resolutions', unless the actions committed by the offender result in criminal liability.

5. Oversight of the implementation of this resolution shall be assigned: in urban and urban-type settlements – to the police authorities, and in rural areas – to the community executive committees.

6. This resolution shall be enforced by telegram.

On May 4, 1931, the Central Executive Committee of All Georgia reissued a resolution (No. 132) concerning the prohibition of religious processions, demonstrations, and public performances of religious rituals during the days of the Muslims' "Muharram," with minor amendments."

Based on the discussed material, it can be concluded that

a) "Shahsey-Vahsey" was a part of the religious and cultural life of the Shia community in Georgia until its prohibition during the Soviet period. It had both Caucasian and local characteristics, which were related to the urban context, ethnic-confessional composition, and multi-ethnic environment. The center for conducting the mourning ritual was a registered Shia mosque in Tbilisi.

b) In the 1930s, the "Shahsey-Vahsey" ritual was ultimately banned in Georgia as part of the broader anti-religious policy of the Soviet Union, which aimed at eliminating the "harmful remnants" of Islam, particularly mass processions and self-flagellation.

c) The public form of the "Shahseye-Vahseye" rituals was virtually completely prohibited, but cultural memory was preserved in family circles and private spaces.

მარინე ფუთურიძე
Marine Puturidze

გამოცდილებისა და ცოდნის გადაცემა ძვ. წ. მე-2 ათასწლეულის დასაწყისის კულტურაში: უძველესი მახლობელი აღმოსავლეთისა და სამხრეთ კავკასიის შემთხვევა

Transmission of Experience and Knowledge in Early II Millennium BC Culture: A Case Study of Ancient Near East and South Caucasus

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

საკვანძო სიტყვები: *ბრინჯაოს ხანა, კულტურათა კავშირურთიერთობები, მახლობელი აღმოსავლეთის ცივილიზაციები, სამხრეთ კავკასია, სავაჭრო-გაცვლითი ქსელი ანატოლიაში*
Keywords: *Bronze Age, Cultural Interrelationships, Eear Nast Civilizations, South Caucasus, Trade-Exchange Network in Anatolia*

სამხრეთ კავკასის სივრცეში განსაკუთრებით მნიშვნელოვან ცვლილებებს ადგილი აქვს ჯერ ძვ. წ. მე-3 ათასწლეულის მეორე ნახევრის დასაწყისში, როცა ათასწლოვანი პერიოდის მანძილზე გავრცელებული მტკვარ-არაქსის ადრე ბრინჯაოს ხანის კულტურა (ჯაფარიძე, 2006: 284-308) შეცვალა ახალმა, ადრეყორღანული კულტურის მოვლენამ (ჯაფარიძე, 1998: 5-11), ხოლო მეორე, არანაკლებ არსებითი გარდატეხა ემთხვევა ძვ.წ. მე-3 ათასწლეულის ბოლო საუკუნეს, როცა ასპარეზზე გამოჩნდა თრიალეთის ბრწყინვალე ყორღანების კულტურა (Куфтин, 1941:78-100). ამ განსაკუთრებით მაღალგანვითარებულმა ფენომენმა, რომელმაც სამხრეთ კავკასიის უდიდესი ნაწილი მოიცვა (Puturidze, 2003: Fig. 5.1) დაახლოებით ოთხ საუკუნეზე ცოტა მეტი ხნით იარსება და ამჟამად მისი აბსოლუტური თარიღი ძვ.წ. 21-ე - მე-17 საუკუნის დასაწყისით განისაზღვრა (Puturidze, 2017: 215). აღსანიშნავია, რომ სწორედ ამ დროს ჰქონდა ადგილი გარესამყაროსთან, განსაკუთრებით კი უძველეს მახლობელ აღმოსავლეთთან, კავშირურთიერთობების გააქტიურებას და თრიალეთური საზოგადოების სულ უფრო მეტად ადაპტირებას ძველაღმოსავლური დაწინაურებული ცივილიზაციების მიღწევებთან. ეს მოვლენა, რომელსაც მკაფიოდ ადასტურებს თრიალეთის სამარხეულ ძეგლებში მიკვლეული მრავალფეროვანი არტეფაქტები (Куфтин, 1941: табл. LXXXVII-CIX), რასაკვირველია, ამ ეპოქაში მიმდინარე სოციალურ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ პროცესებთან ჩანს გადაჯაჭვული.

ამჯერად შევეცდებით გამოვკვეთოთ ის არსებითი ფაქტორები, მიზეზები და სიტუაცია, რომელიც არსებობდა სამხრეთ კავკასიასა და მის მიღმა მიმდებარე მახლობელი აღმოსავლეთის გარკვეულ რეგიონებში, სწორედ ის, რამაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა თრიალეთის კულტურის არნახული დაწინაურება და სიახლეთა მთელი ნაკადი ხელოსნობის სხვადასხვა დარგებში (Куфтин, 1941: 99-100; ჯაფარიძე, 2006:348-349; ფუთურიძე, 2023: 540-562). ეს ინოვაციები და არსებითი ცვლილებები ცხადი ხდება როგორც მისი სამარხეული ძეგლების კონსტრუქციისა და დაკრძალვის რიტუალის (Куфтин, 1941: 79-83; ჯაფარიძე,1969: 14-79), ისე ძვირფასი ლითონების მრავალფეროვანი ანსამბლისა (ჯაფარიძე ნ. 1981:5-80; Puturidze, 2017:213-228) და მდიდრულად ორნამენტირებული კერამიკის (გოგაძე, 1972: 55-60, ტაბ.15-32) საფუძველზე. რასაკვირველია, ამ ხასიათის სიახლეების ერთბაშად გამოჩენა და დამკვიდრება, მით უფრო რაიმე საფუძვლისა და მყარი წინაპირობების არსებობის გარეშე, შეუძლებელია მომხდარიყო თუ არა გარკვეული გარეშე გავლენების ზემოქმედება. ამიტომ, ვფიქრობთ, რომ ეს პროცესი შიდა სოციალურ და ეკონომიკურ მიზეზებთან ერთად, და მის პარალელურად, გარესამყაროდან მომდინარე ზეგავლენებსაც უკავშირდება.

თრიალეთის კულტურის მატარებელი საზოგადოება სოციალურადაც და ეკონომიკურადაც ძვ.წ. მე-3 ათასწლეულის ბოლოსა და მე-2-ის დასაწყისისათვის იმდენად იყო მომძლავრებული, რომ ის სრულიად მზად იყო საერთაშორისო კავშირებისათვის მასზე უფრო მაღალ საფეხურზე მდგომ წინააზიურ კულტურებთან (Puturidze, 2003: 122-127). ეს აშკარად დასტურდება სოციალური სტრატიფიკაციის იმ საფეხურით, როცა მმართველი ელიტა სრულად მართავს საზოგადოების დანარჩენ ფენას, რომელიც იძულებულია ბელადისათვის იმუშაოს და ააგოს მისთვის მიძღვნილი მონუმენტური

დასაკრძალავი ნაგებობები (Куфтин, 1941: табл. LIX, LXII-LXIX; ჯაფარიძე, 1962: 25-67, ტაბ. VII-X, XXII, XXIII) და ყორღანებისაკენ მიმავალი გრანდიოზული სარიტუალო გზები (ნარიმანიშვილი, 2009: 56-95, ტაბ.VII-XVII). ცხადია ისიც, რომ სოციალურად უმაღლეს საფეხურზე მყოფი ელიტა ამასთანავე ეკონომიურადაც ძალიან მომძლავრებულია და ფლობს იმ შესაძლებლობებს, რომ საერთაშორისო სავაჭრო ქსელთან ჰქონდეს ურთიერთობა თრიალეთის საზოგადოებაში უკვე გამოყოფილ ხელოსანთა და ვაჭართა კასტის მეშვეობით. ამდენად, სამხრეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს ხანის განვითარებული ეტაპის ამ კულტურაში დადასტურებული არაერთი ცვლილება, გარდა საზოგადოებაში მომხდარი სოციო-ეკონომიკური ძვრებისა, ასევე დაკავშირებული ჩანს წინა აზიის სხვადასხვა ცენტრებიდან მომდინარე გავლენებთან, რაც შესანიშნავად და მკაფიოდ ასახეს მატერიალური კულტურის მასალებმა.

ძველაღმოსავლური საზოგადოების კულტურებისთვის ტრადიციული პრესტიჟული და მოდური მხატვრული ხელოსნობის ნიმუშთა მოპოვების და/ან მათი ანალოგების შექმნისადმი მზაობა და მოთხოვნილება თრიალეთელ მმართველებს აშკარად გააჩნდათ გამომდინარე იქიდან, რომ საზოგადოების სტრატიფიკაცია უკვე თითქმის წინასახელმწიფოებრივ საფეხურზე იყო მისული (ჯაფარიძე, 2006:359) და მისი ბელადები უკვე ფლობდნენ შესაბამისად ძლიერ მატერიალურ საფუძველს, რათა უზრუნველეყოთ თავი მდიდრული და უახლესი მიღწევებით შექმნილი პრესტიჟული პროდუქციით. ეს კი უფრო ადრეულ ქრონოლოგიურ ეტაპზე დაწინაურებული სოციალური ფენის მიერ უკვე მოპოვებული ძალაუფლების თანდათანობით სიმდიდრითაც კიდევ უფრო მეტად განმტკიცების წინაპირობა და შესაძლებლობა იყო. საზოგადოების სტრატიფიკაციის ადრეული პროცესები კარგად დასტურდება ძველი სამყაროს კულტურებში (მათ შორის სამხრეთ კავკასიის ადრე ბრინჯაოს ხანის მტკვარ-არაქსის განვითარებულ ეტაპზეც), სადაც სამარხეული ძეგლების კონტექსტის მიხედვით ნათლად ჩანს მეთემეთა შორის სოციალურად გარკვეულწილად უკვე გამოყოფილი ფენის არსებობა, მაგრამ მათ ჯერ კიდევ არ უფიქსირდებათ დაგროვილი თუ ძალაულების გამოყენებით მოხვეჭილი მყარი ეკონომიკური პრივილეგიები. თუმცა, ამგვარი უადრესი იერარქიზაცია გარკვეულად მაინც იკითხება ქვაცხელეების ქალის სამარხში აღმოჩენილი ლითონის ორნამენტირებული დიადემისა და საკინძის არსებობით (ჯავახიშვილი, ღლონტი, 1962:43, ტაბ. XXXVI), რაც სოციალურ განსხვავებაზე მეტყველებს.

მომდევნო, ე.წ. ადრეყორღანული კულტურის ეტაპზე სოციალური პრივილეგია მკაფიოდ მჟღავნდება გამორჩეული, მონუმენტური სამარხ-ნაგებობებით, რომლებიც განსხვავებულია საზოგადოების რიგითი წევრების დასაკრძალავი კონსტრუქციებისაგან და იქ უკვე ქონებრივი შესაძლებლობების ამსახველი არტეფაქტებიც სრულიად აშკარად ჩანს (Дедабришвили, 1979:58-70, табл. IV-XII, LXI-LXVII; მახარაძე, კალანდაძე, მურვანიძე, 2016: 20-117, 314-316), რაც ამ საფეხურის კულტურის უფრო ცხად იერარქიზაციაზე მეტყველებს.

სოციალურად დიფერენცირებული და ძალაუფლების მქონე ფენის არსებობის ყველაზე საუკეთესო მარკერი სწორედ სამარხეული ძეგლებია.

იქ დადასტურებული არქეოლოგიური კონტექსტი ყველაზე ნათლად აჩვენებს თუ რამდენად ფლობს საზოგადოების პრივილეგირებული ჯგუფი ეკონომიკურ შესაძლებლობებს და აქვს თუ არა მას თავისი მდგომარეობა მატერიალურადაც განმტიკიცებული.

კარგად ცნობილია ის ფაქტი, რომ სოციუმში თავდაპირველად ადგილი ჰქონდა ძალაუფლების მოპოვებას ანუ დაწინაურებული ჯგუფის გამოყოფას, ხოლო სიმდიდრის დაგროვება და მოხვეჭა, როგორც წესი, ხდება უკვე მოპოვებული ძალაუფლების საშუალებით და მხოლოდ ამ პროცესის შემდგომ. ასეა არა მხოლოდ ძველაღმოსავლური სამყაროს რეგიონის, არამედ სამხრეთ კავკასიის და გაცილებით უფრო ფართო არეალის კულტურებშიც.

რაც შეეხება თრიალეთის კულტურის ელიტას, აშკარაა, რომ ის უკვე ეკონომიკურადაც ძალიან მაღალ საფეხურზე დგას. თავისი სოციალური მდგომარეობით თრიალეთელი ელიტა სრულ მზაობას ამჟავნებდა რათა მოეპოვებინა, და გაეზიარებინა წინააზიური სამყაროს კულტურების მიერ ამ ეპოქაში მიღწეული ცოდნა, ჩვევები და ნიშანდობლივი ტრადიციები ხელოსნობისა და ყოფის სხვადასხვა მიმართულებით. ამგვარი მზაობა, რასაკვირველია, მოითხოვდა ინტერკულტურული კომუნიკაციების დამყარებას, რისთვისაც თრიალეთის ელიტას ფართო ეკონომიკური შესაძლებლობების გარდა, რომელიც მას უკვე გააჩნდა, სჭირდებოდა უზრუნველეყო კავშირების დამყარება ამ ეპოქისათვის ცნობილ სავაჭრო-გაცვლით ცენტრებთან (შანშაშვილი, ნარიმანიშვილი, ნარიმანიშვილი, 2016: 77-83). ამგვარი სავაჭრო-ეკონომიკური ჰაბები ძველაღმოსავლური სამყაროს სხვადასხვა რეგიონებში სწორედ ძვ.წ. მე-2 ათასწლეულის პირველ ნახევარში ფუნქციონირებდა, რომელშიც ჩართულნი იყვნენ იმ ხანის მოწინავე კულტურები და, როგორც ჩანს, თრიალეთის კულტურის მაღალ სოციალურ ფენას სწორედ ამისკენ ჰქონდა სწრაფვა და კონტაქტების დამყარების შესაძლებლობაც. სხვადასხვა კულტურების კავშირურთიერთობები ამგვარ საერთაშორისო სავაჭრო-გაცვლით კოლონიებთან უზრუნველყოფდა მათი წარმოებული პროდუქციის გატანა-გავრცელებას და ამასთანავე იმ ეპოქის მოდის სიახლეების დამკვიდრებას წინა აზიის ცალკეულ, მათ შორის, ურთიერთდაშორებულ რეგიონებშიც.

სწორედ ამგვარი სავაჭრო-გაცვლითი ქსელის ცენტრები ანუ კარუმები წარმოადგენდნენ მაღალმხატვრული ხელოსნობის პროდუქციისათვის აუცილებელი რესურსების მოპოვებისა და გავრცელების საერთაშორისო ერთეულებს. იქ დასაქმებული საქმიანი წრეების ჯგუფები დაკავებულნი იყვნენ ერთის მხრივ ლითონის რესურსების მოპოვებით, ლითონწარმოების სხვადასხვა მიმართულებების განვითარებით, მათ შორის ძვირფასი ლითონების მხატვრული ნაწარმისა თუ ლითონის იარაღის პროდუქციის შექმნით, რისთვისაც ისინი განსხვავებული პროფილის სახელოსნოების ორგანიზებას უზრუნველყოფდნენ, და ამასთანავე, მათ სახელოსნოებში შექმნილი მრავალფეროვანი პროდუქციის გატანა-გასაღებითაც.

აქედან გამომდინარე, გარდა ამგვარი სავაჭრო კოლონიებისათვის სპეციალიზებული სივრცის შექმნის და ლოჯისტიკის ორგანიზებისა, მათი მფლობელნი და მმართველნი დაკავებულნი იყვნენ ხელოსანთა კასტის

მობილიზებითა და სახელოსნოების ორგანიზებით, რომლებიც ქმნიდნენ მრავალფეროვან პროდუქციას. სწორედ ამ ცენტრებში შექმნილი პროდუქციის თავმოყრის შემდეგ კარუმების საქმიანობის წარმართველნი კოორდინაციას უწევდნენ დამზადებული ნაწარმის გატანა-გასაღების სფეროს. ამდენად, ამგვარი ცენტრები გარდა ლითონის ხელოსანთა სპეციალისტების მობილიზებისა, უდავოდ საჭიროებდნენ ვაჭართა ფენის მოზიდვას და ამ სახის პროდუქციით დაინტერესებულთათვის მის ფართო სივრცეში გატანა-გავრცელებასაც.

ამგვარ სავაჭრო-გაცვლით ცენტრებში წარმოებული დახვეწილი მხატვრული ლითონის ნიმუშების არსებობა სამხრეთ კავკასიის თრიალეთის კულტურის მასალებში ნათლად მიუთითებს იმაზე, რომ ეს საზოგადოება ინტერესდებოდა მოდური, მოწინავე სტანდარტის ნოვატორული პროდუქციით და კონტაქტიც გააჩნდა მათ გატანა-გავრცელებასთან დაკავშირებულ ფენასთან. შესაბამისად, სავარაუდოა, რომ ამგვარი საერთაშორისო ცენტრების პროდუქციას ამ გზითაც შემოეღწია სამხრეთ კავკასიაში. თუმცა, უფრო მისაღებად მიგვაჩნია იმის დაშვება, რომ მახლობელი აღმოსავლეთის სავაჭრო-გაცვლითი ცენტრების პროდუქციის უახლესი მიღწევების გასაზიარებლად თრიალეთელ ელიტას უშუალოდ ამგვარ ინოვაციებზე უკეთ წვდომისათვის ადგილობრივ ხელოსანთა წარმომადგენლები სპეციალურად მიევლინათ მოწინავე ცოდნისა და მოდის ასათვისებლად. ამგვარ ე.წ. „მოხეტიალე ხელოსანთა“ კასტა დადასტურებულია სხვადასხვა ცივილიზაციებში და, როგორც წესი, ისინი ეფექტურად ითვისებდნენ უახლეს ტენდენციებს, განსხვავებული ლითონების ტექნიკური დამუშავებისა და მხატვრულ-სტილისტური ხერხების ნოვატორულ სტანდარტებს.

ამდენად, დასაშვებია ისიც, რომ თრიალეთის კულტურის ადგილობრივი ხელოსნები, რომლებიც დაინტერესებულნი იყვნენ ადგილობრივი, სამხრეთკავკასიელი მმართველი ელიტის შეკვეთით დაემზადებინათ პრესტიჟული ნივთები, ზემოაღნიშნულ სახელოსნო ცენტრებში ეუფლებოდნენ წინააზიური ტრადიციის მიღწევებს (Puturidze, 2020: 69-76). ამიტომ, საფიქრებელია, რომ ძველაღმოსავლურ ცივილიზაციათა უახლესი ტექნიკური და მხატვრულ-სტილისტური ტენდენციების გამზიარებელი ე.წ. „მოხეტიალე ხელოსნები“ ჩასულიყვნენ საერთაშორისო კარუმებში რათა უშუალოდ დაუფლებოდნენ ყოველგვარ სიახლეებს. ამ ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს თრიალეთის კულტურის სამარხეულ კომპლექსებში ასე მრავლად და ერთბაშად გამოჩენილი ძვირფასი ლითონების მხატვრული ნაწარმი, იქნება ეს ტორევტიკა თუ სამკაული. ჯერ კიდევ მე-20 საუკუნის 30-40-იან წლებში აკად. ბ. კუფტინის მიერ აღმოჩენილი და შემდგომ ქვემო ქართლსა და ჩრდილო სომხეთის რეგიონებში გათხრილი მრავალრიცხოვანი ყორღანების არქეოლოგიური კონტექსტი ამის უტყუარი მანიშნებელია. მათგან შევეხებით ზოგიერთ ელიტურ ნაწარმს, რომელთა შორის საგანგებოდ გამოვყოფთ ძვირფასი ლითონების სხვადასხვა ტიპის ჭურჭელს (Куфтин, 1941: табл. LXXXVII, LXXXVIII, XCI-XCIII, CI, CII), კერძოდ: ა) ცილინდრული ფორმის დაბალფეხიან ვერცხლის სარიტუალო თასებს წალკის №5 (Куфтин, 1941: табл. XCI,XCII) და ყარაშამბის №1 (Armenie, colour pl.) ყორღანებიდან, რომლებიც შესრულებულია ფრიზებში განთავსებული დაბალრელიეფური

დეკორით (რიტუალის სცენა, ცხოველთა რიგის მსვლელობა, იარაღი, ბრძოლის სცენა, საკურთხევლის, ჩაცმულობისა და ავეჯის სხვადასხვა დეტალები და ა.შ.), რომელებიც ტიპიური წინააზიური იკონოგრაფიული სტილითაა შესრულებული (Rubinson, 2003: 128-143; Rubinson, 2013 :12-25; ბ) ვერცხლის გრეხილყურიანი სარწყული ოქროს აპლიკაციებით წალკის №17 ყორღანიდან, რომელზეც ქაოტურადაა გადმოცემული წინააზიურ იკონოგრაფიული სტანდარტებით შესრულებული ფლორისა და ფაუნის დაბალრელიეფური ორნამენტაცია (Куфтин, 1941: табл. LXXXVIII); გ) წალკის №15 ყორღანის ვერცხლის ბიკონოსური ტიპის სადაზედაპირიანი და დაბალუსლიანი წყვილი ჭურჭელი, პროპორციული და იდეალურად მოდელირებული ფორმით (Куфтин, 1941: табл. CII); დ) ცილინდრული ფორმის ვერცხლის სადაზედაპირიანი და წნული ორნამენტით შემკული ცალყურა ჭურჭელი წალკის №16 ყორღანიდან (Куфтин, 1941: табл. CII) და ვანაძორის №1 ყორღანიდან (Devedjian, 2006: Fig.142$_2$); ე) ვერცხლის ნახევარსფერული სრულიად სადაზედაპირიანი და მკაცრი დეკორით გაფორმებული ყურით მოდელირებული ტორევტიკის ნიმუშები ვანაძორის №1 ყორღანიდან (Devedjian, 2006: Fig.142 $_1$) და ლორი ბერდის №65 ყორანიდან (Devedjian, 2006: Pl. IV,1); ვ) ვერცხლის სადაზედაპირიანი, ცილინდრული ფორმის კალათისებური ტიპის მაღალყურიანი ჭურჭელი (Devedjian, 2006: Fig.142 $_3$), ყურის კოჭისებური ფორმის დეტალისა და მისი კორპუსზე მიმაგრების სპეციფიკური, ტიპიური წინააზიური ტექნიკური ხერხით; ზ) ოქროს ნახევარსფერული, სრულიად სადაზედაპირიანი, ღრმა თასი წალკის №7 ყორღანიდან (Куфтин, 1941: табл. CI) და ვანაძორის (კიროვაკანის) №1 ყორღანიდან, ფართო ფრიზში წყვილ-წყვილი ჰერალდიკური პოზით განთავსებული ლომების გამოსახულებით (Devedjian, 2006: 261, Fig.141); თ) ოქროს მდიდრულად ორნამენტირებული თასი ინკრუსტაციის, ცვარას, გავარსის, ფილიგრანისა და ჭვირვის ტექნიკის გამოყენებით შემკული (Куфтин, 1941: табл.XCIII), რომელიც უნიკუმია და განსხვავებით სხვა აღწერილ ნიმუშთაგან, ორიგინალურ, ადგილობრივ ნაწარმად მიიჩნევა მკვლევართა მიერ (ლორთქიფანიძე, 2015); ი) ბრინჯაოს კალათისებური, სადაზედაპირიანი ჭურჭელი მოძრავი სახელურითა და მისი კორპუსთან მიმაგრების იმგვარი დეკორატიული დეტალებით, რომლებიც ზუსტად იმეორებს წინააზიურ და ეგეოსურ სამყაროში ფართოდ გავრცელებულ სტილისტურ სტანდარტს (Куфтин, 1941: табл. LXXXVII; Collon, 1982:95-101 Fig.2). ამ ნიმუშების არაერთი პირდაპირი ანალოგები უძველესი მახლობელი აღმოსავლეთის ძეგლებიდან, ვფიქრობთ, ნათლად მიუთითებს ინტერკულტურული კავშირების საშუალებით სამხრეთ კავკასიაში შემოსულ მოდასა და თრიალეთელი ხელოსნების მიერ უცხო მხატვრული გემოვნებისა და სტილის გაზიარება-გათავისებაზე.

გარდა ამ და სხვა გამორჩეულად დახვეწილი ჭურჭლისა, თრიალეთის კულტურის ელიტურ სამარხებში წარმოდგენილია ტორევტიკის სხვა ტიპის მასალაც, რომელთა შორის აღვნიშნავთ მხოლოდ ზოგიერთს. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ოქროს ზოომორფული მცირე პლასტიკის ნიმუში (ონაგრი) და მასთან დაკავშირებული ოქროს ფურცლით დაფარული და ინკრუსტირებული სადგარი წალკის №5 ყორღანიდან (ფუთურიძე, 2018: 7-11), რომელზედაც ეს ფიგურა იყო მიმაგრებული (Куфтин, 1941: табл.

XCVII, XCVIII). მეორე ამგვარი ფიგურა კი დაკარგულია, ისევე როგორც ონაგრის ინკრუსტირებული, სავარაუდოდ ნახევრადძვირფასი ქვებით მოდელირებული თვალები, რომლითაც ასევე სრულიად წინააზიური სახასიათო ტრადიციაა. მნიშვნელოვანია ასევე სარიტუალო ფუნქციის მქონე სხვადასხვა სტილის ოქროს შტანდარტები, ძირითადად მდიდრული ორნამენტაციით შემკული (Куфтин, 1941: табл. XCIX, C). არსებითი ხასითისაა თრიალეთის კულტურის ძეგლებში ყველაზე მრავლად დადასტურებული მძივები და საკინძები (ჯაფარიძე, 1969: ტაბ. III, XI, XIX, სურ.3, 10; Куфтин,1941: табл. CIII, CIV, XCVII; Devedjian, 2006: Pls.I-III, $IV_{3,6,7}$; Pls. X, XII) და გამორჩეულად შთამბეჭდავი თოთხმეტმძივიანი და აქატისკულონიანი ყელსაბამი (Куфтин, 1941: табл. XCIV, XCV), რომელიც შუა ბრინჯაოს ეპოქის შედევრადაა აღიარებული სპეციალისტების მიერ და რომელსაც მხატვრულ-სტილისტური და ტექნიკური დამუშავების თვალსაზრისით უახლოესი ანალოგი გააჩნია ურუქის ცნობილი ნიმუშის სახით (Maxwell-Hyslop, 1971: Pl. 45; ფუთურიძე, 2020: 203-205). კიდევ ერთი მდიდრული აქატისკულონიანი ყელსაბამი ყარაშამბის №1 ყორღანიდან კი მძივებისა და ცალკეული დეტალების განსხვავებულ ანსამბლს წარმოგვიდგენს (Armenie, colour pl.; Puturidze, 2017: Fig. 1_2). შუმერის სამკაულის პირდაპირ ანალოგს წარმოგვიდგენს თრიალეთის კულტურის ყორღანებში აღმოჩენილი ოქროს ფუყე სასაფეთქლე ხვიები (Куфтин, 1941:табл. XCVIII; (ფუთურიძე, 2020:202-203, ტაბ. III_{1-3}). ყველა ზემოთჩამოთვლილი და ოქრომჭედლობის ზოგიერთი სხვა ნიმუშებიც, რომლებსაც მხატვრულ-სტილისტური თუ იკონოგრაფიული თვალსაზრისით ახლო პარალელები გააჩნიათ წინააზიურ მასალებთან (Bohemer, Kossak, 2000:9-71; Rubinson, 2003: 128-143), ცალსახად მეტყველებენ ძველაღმოსავლური კულტურებისთვის დამახასიათებელი გამოცდილებისა და ცოდნის გადაცემაზე მეზობელი რეგიონებში (Rubinson, 2003:128-143; Rubinson, 2013: 12-25). იმის გამო, რომ წინა აზიის უკიდურესი ჩრდილო პერიფერია - სამხრეთ კავკასია შუა ბრინჯაოს ხანის განვითარებულ ეტაპზე თავისი განვითარების დონითა და ეკონომიკური შესაძლებლობებით მაღალ დონეზე იდგა და შეეძლო იოლად აეთვისებინა მოწინავე გამოცდილება და მიღწევები, საუკეთესო წინაპირობა იყო იმისათვის, რომ თრიალეთის კულტურაში შემოეღწია წინააზიურ ლითონწარმოებაში დამკვიდრებულ მხატვრულ ტენდენციებს. მახლობელი აღმოსავლეთის რეგიონში არსებულ სწორედ ასეთ განვითარებულ ცენტრებთან კავშირურთიერთობა გამოიყურება იმ საფუძვლად, რამაც ხელსაყრელი საშუალება მისცა თრიალეთის კულტურას აეთვისებინა და ამასთანავე, გადაემუშავებინა კიდეც, მოწინავე საერთაშორისო გამოცდილება, ასე მიმზიდველი მისი ელიტისათვის.

ერთ-ერთი ასეთი ყველაზე გამორჩეული ცენტრი იყო ძვ.წ. მე-19 საუკუნეში ასირიელი ვაჭრების მიერ დაარსებული საერთაშორისო სავაჭრო-გაცვლითი ცენტრი ცენტრალურ ანატოლიაში, კარგად ცნობილი ქიულ თეფე - კარუმ კანეშის სახელით (Özgüç,1986). ამ უმნიშვნელოვანეს ძეგლზე, ისევე როგორც მე-20 საუკუნის დასაწყისში აშურში გათხრილ მდიდარი ვაჭრების სამ სამარხეულ კომპლექსში (№№ 18, 20 და 21) (Müller-Karpe,1995: Abb.4,6-10,38-40,49) დადასტურებული ტორევტიკისა და სამკაულის გამორჩეული მრავალფეროვნება ადასტურებს საერთაშორისო კარუმების ეფექ-

ტურად ფუნქციონირების და მისი მასალების ფართოდ გავრცელების ფაქტს. როგორც ზემოთმოტანილი მრავალრიცხოვანი თრიალეთური არტეფაქტების მიხედვით ვუჩვენეთ, ამ კულტურას აშკარად გაზიარებული აქვს მეზობელ სამხრეთულ რეგიონებში ფართოდ გავრცელებული მიღწევების უმეტესობა, რასაც უდავოდ ადასტურებს მისი საკმაოდ დიდი რაოდენობის მხატვრული ხელოსნობის ნიმუშები.

თრიალეთის კულტურის ეს ძეგლები უპირატესად ქვემო ქართლსა და სომხეთის ჩრდილო ნაწილშია თავმოყრილი და აშკარად მიუთითებს, რომ ამ კულტურის ცენტრი კონცენტრირებული იყო სამხრეთ კავკასიის სწორედ ამ არეალში, რომელიც ჩრდილოეთით უშუალოდ ესაზღვრებოდა მახლობელი აღმოსავლეთის ცივილიზაციებს.

უმრავლესობა თრიალეთის კულტურაში დადასტურებული ზემოთაღწერილი არტეფაქტებისა უახლოესი პარალელებია ცენტრალური ანატოლიის საერთაშორისო სავაჭრო-გაცვლითი ქსელის კარუმ კანეშის და აშურის მდიდარ ვაჭართა სამარხების ნიმუშებისა (Müller-Karpe,1995:259-352), რომლებიც ამ სავაჭრო ჰაბთან უნდა ყოფილიყვნენ დაკავშირებულნი.

ცოდნისა და გამოცდილების გავრცელება კი შესაძლებელი ხდებოდა ინტერკულტურული კომუნიკაციების დამყარებითა და გააქტიურებით, რის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას და ფაქტორსაც წარმოადგენდა სავაჭრო-გაცვლითი ქსელების დაარსება და აქტიურად ფუნქციონირება. მხატვრული ხელოსნობის დარგის ყველა ამ მიღწევების ტრანსლაცია, ცხადია, სხვადასხვა გზებით შეიძლება მომხდარიყო.

საკვლევის საკითხის რეზიუმირებისას საჭიროდ მიგვაჩნია აქცენტირება შუა ბრინჯაოს ეპოქაში დადასტურებული მხატვრული და ტექნიკური ხასიათის მიღწევების, მრავალი ინოვაციური მხატვრულ-სტილისტური თავისებურებების შექმნისა და დამკვიდრების უდავო ფაქტზე, იმ ტრადიციის ფართოდ გადაცემა-გავრცელების რადიაციაზე ძველი სამყაროს სხვადასხვა რეგიონებსა და მის უშუალოდ მიმდებარე სივრცეს შორის, რამაც თრიალეთის კულტურის საზოგადოება ფართოდ გამზიარებელი გახადა უძველესი წინაასიური სამყაროს მიღწევების დიდი ნაწილისა. საბედნიეროდ, სამხრეთ კავკასიის თრიალეთის კულტურა ეკონომიკური დაწინაურების და მასთან ერთად სიახლეთა შეთვისების მზაობის თვალსაზრისით ადაპტირებული აღმოჩნდა რათა გაეთავისებინა და გადაემუშავებინა კიდეც ყველა უახლესი ინოვაციები და იმ ეპოქის მოწინავე ტენდენციები.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- გოგაძე, ე. (1977). თრიალეთის ყორღანული კულტურის პერიოდიზაცია და გენეზისი. თბილისი: „მეცნიერება“
- ლორთქიფანიძე, ნ. (2015). უძველესი ქართული ოქრომჭედლობა, თბილისი: „საქართველოს ეროვნული მუზეუმი“
- მახარაძე, ზ., კალანდაძე, ნ., მურვანიძე, ბ. (2016). ანანაურის №3 დიდო ყორღანი, თბილისი: „საქართველოს ეოვნული მუზეუმი“
- ნარიმანიშვილი, გ. (2009). სიახლენი თრიალეთის კულტურაში, თბილისი: „მწიგნობარი“
- ფუთურიძე, მ. (2002). სამხრეთ კავკასია-ეგეოსური სამყაროს კულტურული კონტაქტების საკითხისათვის ძვ.წ. III ათასწლეულის ბოლოსა და II ათასწლეულის პირველ ნახევარში, ენა და კულტურა, №3, 100-113, თბილისი: „პროგრამა ლოგოსი”
- ფუთურიძე, მ. (2018). ოქროს ფიგურა თრიალეთის კულტურის ყორღანიდან, ცივილიზაციური ძიებანი, №15, 7-11, თბილისი: “თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“
- ფუთურიძე, მ. (2020). შუმერის გავლენის ამსახველი არტეფაქტების შესახებ თრიალეთის კულტურაში, აღმოსავლეთმცოდნეობა, №9, 194-209, თბილისი: “თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“
- ფუთურიძე, მ. (2023). თრიალეთის კულტურა - გავლენათა შეხვედრის გზაჯვარედინი და მისი როლი ძვ.წ. მე-2 ათასწლეულის პირველი ნახევრის სამხრეთ კავკასიის დაწინაურებაში, საქართველო და კავკასია. წარსული, აწმყო, მომავალი, საერთაშორისო კონფერენციის შრომები, 537-562, თბილისი: „საქართველოს უნივერსიტეტის გამომცემლობა“
- შანშაშვილი, ნ., ნარიმანიშვილი, გ., ნარიმანიშვილი, გ. (2016). ვაჭრობა და სავაჭრო გზები სამხრეთ კავკასიასა და ახლო აღმოსავლეთს შორის (ძვ.წ. 3–2 ათასწლეულები), თბილისი: „მწიგნობარი“
- ჯაფარიძე, ნ. (1981). ბრინჯაოს ხანის ოქრომჭედლობა საქართველოში, თბილისი: „ხელოვნება“
- ჯაფარიძე, ო. (1969). არქეოლოგიური გათხრები თრიალეთში, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“
- ჯაფარიძე, ო. (1998). ქართველი ტომების ეთნო-კულტურული ისტორიისათვის ძველი წელთაღრიცხვით მესამე ათასწლეულში, თბილისი: “თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“
- ჯაფარიძე, ო. (2006). ქართველი ერის ეთნოგენეზის სათავეებთან, თბილისი: არტანუჯი“
- Armenie. (1996). Armenie. Trésors de l’Armenie ancienne des origines au Ive siècle, Paris
- Collon, D. (1982). Some Bucket Handles, Iraq, XLIV (1), 95-101, London: “British Museum Press”
- Devedjian, S. (2006). Lori Berd II, (Bronze Moyen), Erevan: „Guitoutiun“ de l’ANS RA“
- Kossak, G., Bohemer, R. (2000). Der Figürlich verzierte Becher von Karašamb, in: R. Dittman, B.Hrouda,U.Löw, P.Mattiae, R. Mayer-Ofipicius, S. Thürwächter (Hrsgg.), *Varatio Delectat, Iran und der Westen. Gedenkshrift für Peter Calmeyer,* 9-71, Münster
- Maxwell-Hyslop, R. (1971). Western Asiatic Jewellery c. 3000-612 BC, London: „Methuen & Co LTD“
- Müller-Karpe, M. (1995). Zu den Erdräbern 18, 20 und 21 von Assur. Ein Beitrag zur kenntnis mesopotamischer Metallgefässe und -waffen von der Wende des 3. Zum 2. Jahrtausend v. Chr. in: Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz, 42. Jahrgang, 259-352, Mainz: „Römisch-Germanischen zentralmusem press“
- Özgüç, T. (1986). Kültepe-Kaniş II, New Researches at the Traiding Center of the Ancient Near East, Ankara: „Türk Tarih Kurumi Basímevi“

- Puturidze, . (2003). Social and Economic Shifts in the South Caucasian Middle Bronze Age, in: A. Smith & K Rubinson (Eds.), Archaeology in the Borderlands, Investigation in Caucasia and Beyond, (Monograph 47), 111-127, University of California, Los Angeles: "Costen Institute of Archaeology"
- Puturidze, M. (2017). On the Origins and Development of Gold Working in the Middle Bronze Age Trialeti Culture, E. Rova & M. Tonussi (Eds.), At the Northern Frontier of the Near Eastern Archaeology, Resent Research on Caucasia and Anatolia in the Bronze Age, SUBARTU XXXVIII, Turnhout:"Brepols"
- Puturidze, M. (2020). Mobility between the South Caucasus and the Near East: Cultural Interaction of Early and Middle Bronze Ages Societies, A.Otto, M.Herles and K.Kaniuth (Eds.) Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (ICAANE), vol.1, 69—76, Wiesbaden:"Harrasowitz Verlag Wiesbaden"
- Rubinson, K. (2003). Silver Vessels and Cylinder Sealings: Reflections of Economic Exchange in the Early Second Millennium BC, in: A. Smith & K Rubinson (Eds.), Archaeology in the Borderlands, Investigation in Caucasia and Beyond, (Monograph 47), 128-143, University of California, Los Angeles: "Costen Institute of Archaeology"
- Rubinson, K. (2013). Actual Imports or Just Ideas ? Investigations in Anatolia and the Caucasus, in: Cultures in Contact, From Mesopotamia to the Mediterranean in the Second Millennium BC., 12-25, New York; "metropolitan Museum of Art"
- Дедабришвили, Ш. (1979). Курганы Алазанской долины, Тбилиси: „Мецниереба"
- Куфтин, Б. (1941). Археологические раскопки в Триалети, I, Опыт периодизации памятеиков, Тбилиси: «Издательство Академии Наук Грузинской ССР»

An essencial changeover in South Caucasian space have been happened as early as in second half of the III millennium BC when approximately one thousand years continued Kura-Araxes Culture of the Early Bronze Age was replaced by the new, so-called Early Kurgans cultural unite. The next, even more than previous, important change and cultural transition coincide to an appearance of the Trialeti Culture of Brilliant Kurgans at the last century of the III millennium BC.

This highly developed phenomenon, which embrace the most part of the South Caucasus and was continued more than four centuries, an absolute date of which defined by 21st -beginning 17 centuries BC, characterized by onflow of an important innovation. Exactly this period remarkable with an activization of international relationship with the Ancient Near East and much more adaptation of the Trialeti Culture with an achieved civilization of the above-mentioned region. This fact, which clearly visible by most trialetian burial complexes directly was intertwined with the contemporary social, political and economic processes.

The occupation by the Trialeti Culture of a vast cross-road area within the Caucasus, simultaneously the other factors, undoubtedly, played a certain role in the origin and development of gold working in this area. In fact, precious items of high artistic value of this culture very impressively, and better than items belonging to other Caucasian cultural unites of the late phase of Middle Bronze Age, illustrate the process of interrelation between the above-mentioned area of the Old World, which might be considered only by the help of archaeological evidences.

Presented article is devoted to the actual problem of the developed i.e. II phase of Middle Bronze Age and concerns the special issues of changeovers that took place in various cultural traditions of this period as in South Caucasian as well in Ancient Near

Eastern world. Urgent necessity of study of the considered problem since a long time feels by archaeologists and therefore special accentuation on it seems to me especially important. The giant kurgans of the Tsalka-Trialeti (Georgia) and Vanadzor and Lori Berd (Armenia) regions provide clear evidence of a huge concentration of power and wealthy in the hands of new ruling elite. In our viewpoint, these changes are directly related with the process of activated communication with outer world, mainly with Near Eastern regions. Among the impressive number of different types of precious burial goods, which characterize the Trialeti Culture, it is possible to single out the main "alien" near eastern Style items or individual features, which totally differs from those of the local artifacts and have not any prototypes in the Caucasian region.

The offered research is related to understanding of various important advances and their implementation in the local South Caucasian cultural environment, which might be considered as a result of transmission and translation processes coming from the Near Eastern World. Translation of new traditions and technical achieves between the above-mentioned regions was an important fact that clearly existed during the first half of the II millennium BC. Admittable that it was linked with those socio-political and economical events that have had place in South Caucasus and bordering to it civilizations beyond the south.

One of the fields, which sharply revealed an essential achievement in Ancient Near Eastern World artistic craft and possible to be seen through its production, are the high-valued metal patterns. From those many identical or/and closely similar artifacts were recorded in simultaneously period burial sites of the Trialeti Culture. Their sudden and unexpected reveal in this Transcaucasian cultural environment without an any background of producing the fashionable metal artifacts allowed us to suppose that it was a result of a strong influence of the Near Eastern civilizations. The great desire and readiness of the trialetian ruling elite to get and concentrate in their hand the prestigious alien samples was determined by their high economic possibilities and wish much more strength their power. This seems quite logical, since such artifacts were a characteristic material of the ruling social class, inclined to acquire the various kind of an alien and fashionable samples and as well share new tradition.

The elite always in every period of prehistory aspires to the novelties, which is a prestigious and thus emphasizes their exceptional high position in local community.

Transmission of such materials and cultural traditions from the much more advanced neighboring southern civilizations indicates the high social interest and passion to the prestigious materials by the local tribes of South Caucasian Trialeti Culture. This point might be related as to the various traditions (funeral rites, burial structure, transport, etc.), as well as certain categories of artefacts (jewelry, toreutics, weaponry, etc.).

It is important to note that burial tradition recorded in trialetian rich kurgans, excavated in Tsalka, Kvemo Kartli region at 30s of XX century by academician B.Kuftin supposedly revealed the practice of cremation. It was indirectly proved by scholar as far as beside a fashionable artistic production and much quantity of paleo-zoological bones were not recorded the human skeleton's remains. Tradition of cremation of the king and queen was a characteristic tradition of Hittite Culture, which is recorded even in cuneiform Hittite writing texts. This gave a background to scholar to admit that this alien funerary tradition might be adopted from the Hittite king's ritual and via it emphasize the highest social status of the trialetian elite buried person.

Another archaeological evidence are the rich metal artifacts, which widely represented in giant kurgans and appears a direct prove that ruling elite of the Trialeti Culture were aspired to gain much innovative fashionable and mode patterns. By this way they additionally prove and more strengthen their power in local cultural landscape.

Among these valuable artifacts it seems available to concentrate on a following ones, like: the silver cylindrical type goblets, which depicts the ritual and other scenes given into friezes; silver, one handled hemispherical bowls with plain surface; silver basket shape cylindrical vessels with plain surface and typical Near Easter style attaching of the handle; silver bucket, richly ornamented with flora and fauna images and decorated by plain golden applications; golden cups, one - with plain surface and another one with lion's depiction, which repeats the Near Eastern style imageries; bronze basket-shape vessel with specific mode of attaching the handle, which is absolutely common style to those ones, discovered in Near Eastern and Aegean Worlds. Beside this precious metal vessels, among the fashionable artifacts of the Trialeti Culture there are some types of beads, hanging spirals and pins decorated with incrustation technic, which finds a close analogy among the Near Eastern complexes. All these assemblages and as well some other symptomatic features, like the iconographic identity and stylistic motifs represented by the trialetian precious metal samples indicate in favor of the Near Eastern cultural influence recorded in South Caucasian Middle Bronze Age culture.

Basing on these assemblages it is possible to prove that Trialeti Culture had a certain interrelation with this advanced Old-World region. Supposing that it might be realized through the trade-exchange network system and as well by the help of so-called "traveler craftsmen ", who could adopt serious innovative achieves and new tendencies of an alien artistic craft field. One of such merchant colony – Kültepe - Karum Kaneş, founded by Assyrian merchants in Central Anatolia was one of biggest and essential center in Ancient Old World. Seems so, that exactly through this trade-exchange colony was established a communication route by the craftsmen and merchants of the Trialeti culture, who tried to accept all advanced knowledge and mode characteristic for the highly developed southern civilizations. Definite request on such precious production was conditioned by the great desire of economically promoted trialetian ruling elite who wish to get it.

The best indication of this processes reflects those famous patterns of artistic craft of the Trialeti Culture, some of which was mentioned above. Exactly this valuable artifact provides a great deal of information about the innovations and changes in social life and artistic craft of this population at the end of 3rd – beginning of 2nd Millenniums BC. Simultaneously with the rise of mentioned culture for the first time in the South Caucasus was recorded an appearance of a large number of precious toreutics, which reflects a close interaction with the Near Eastern World. Presented article offered an attempt to examine the most essential changes and achieves that took place during the Middle Bronze Age and provide interpretation of the causes in context of translation and transmission processes.

Some developed city-states of the Near East were engaged with trade, exchange and diffusing of their cultural influence toward the neighboring regions and wider space. They were skilled in tools and precious metal producing that showcased their crafts-manship. Their artistic expressions often included motifs related to the anthropomorphic, zoomorphic and geometrical designs and complicate iconographic sceneries. Exactly such imageries were shared, accepted and assimilated by the trialetian craftsmen and therefore

it is easily recordable Near Eastern style design on Middle Bronze Age South Caucasian metal vessels.

The III-II millenniums BC as one of very important period of developed stage of prehistory, in general, was characterized with extreme activating of interrelations between the different cultural unites. From this point especially important seems those processes which had been progressing in the Near East and South Caucasus.

Activating of interrelation, between the South Caucasus and beyond southern regions, i.e. the Near Eastern cultures, was an important factor which stimulate the exchange and transmission of information and knowledge that were originated from the various cultural traditions, represented in Central Anatolia and Sumer. The aim of our study is to deepen in those historical processes that supposing have had place in remote past and reveal the reasons of appearance of the different Near Eastern cultural tendency in artistic craft patterns of the Trialeti Culture. As well, our study is pointed towards the understanding of the diverse methods of intercommunication through the "traveler merchants" and /or "traveler craftsmen".

A particular field of enquiry is to deepen in represented by materials and visual world, with a certain reference to the transmission of cultural tendencies and share of knowledge. It plays a very important role in shaping human experience and social relations. Referring to a cognitive and ideational aspect, the term 'translation' emphasizes the transfer of knowledge and traditions across social, cultural, or material divide and concerns to deepen in background of the essential processes and enquire the certain reasons and details.

The current research from practical point of view, supposing, will support to understand processes occurred in South Caucasian and Near Eastern regions at the late 3rd – early 2nd millenniums BC and give clearness to the problems of transmission of cultural traditions, implementation of innovations and their distribution.

Finally, it can be concluded that South Caucasus as the central cross-road, joining the northern and southern regions of Eurasia, appears those limited part of land, which consolidate achievements of different cultural worlds and by transforming of them create a unique culture of the late III – early II millenniums BC, which combine certain alien and local traditions.

Perspective for the future study becoming quite obvious when considering different aspects of the sense transmission and translation of cultural traditions. Especially it is required to deepen and represent in broader outlook when scholars studding the problems of remote Antiquity. The time-interval of remote past, which covers the III – II millenniums BC, undoubtedly, suggests this possibility. Therefore, supposing that various problems seem necessarily to consider in context of interconnection through the trade-exchange network system, which we considered as one of the factors in process of adopting and familiarizing of over-achieved artistic mode and knowledge of the ancient Near Eastern tradition.

Supposing that the presented article contains the background that furthermore research to be continued in future as well.

მიხეილ ქართველიშვილი
Mikheil Kartvelishvili

ერთი საარქივო დოკუმენტი პროფესორ გოჩა ჯაფარიძის მოღვაწეობის ისტორიიდან

One Archival Document from the History of professor Gocha Japaridze's Activities

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: *იღია მეოხე, იგნატიუს ზაქქა I, გოჩა ჯაფახიძე, საახქივო დოკუმენტი*
Key words: *Ilia II, Ignatius Zakka I Gocha Japaridze, archival document*

გამოჩენილ ქართველ აღმოსავლეთმცოდნე-ისტორიკოსს, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორ, პროფესორ გოჩა ჯაფარიძეს (1942-2020) გამორჩეულად მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქართველ მეცნიერთა შორის. მან განსაკუთრებულად დიდი წვლილი შეიტანა ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის განვითარებაში. როგორც მისი ბიოგრაფიიდან ჩვენთვის ცნობილია, იგი წლების განმავლობაში მუშაობდა საბჭოთა კავშირის კულტურის ცენტრის დირექტორად დამასკოში.[1]

უახლესი ისტორიის ცენტრალურ არქივში რელიგიის საქმეთა რწმუნებულის აპარატის მასალებზე მუშაობისას წავაწყდით ერთ მნიშვნელოვან დოკუმენტს,[2] რომელიც კიდევ ერთხელ ადასტურებს და თვალნათლივ წარმოაჩენს პროფესორ გოჩა ჯაფარიძის გამორჩეულ პიროვნულ თვისებებს და ფართო ერუდიციას.

დოკუმენტი წარმოადგენს ანტიოქიისა და სრულიად აღმოსავლეთის პატრიარქის, სირიის მართლმადიდებელი (იაკობიტური) ეკლესიის უმაღლესი მეთაურის იგნატიუს ზაქქა I ივასის წერილს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ ილია II-ისადმი, სადაც სათანადოდ არის დახასიათებული ბატონი გოჩა ჯაფარიძე.

დოკუმენტს თან ახლავს ჩვენეული მცირე შენიშვნები, რომლებიც აღნიშნულია ვარსკვლავით და ჩატანილია სქოლიოში.

ორიოდე სიტყვით საჭიროდ მიგვაჩნია მოკლედ გავეცნოთ აღნიშნული პატრიარქის ბიოგრაფიას.

იგნატიუს ზაქქა I (1933-2014) დაიბადა სირიულ იაკობიტურ ოჯახში. მისი მამა, ბაშირ ივასი, ასწავლიდა სამხედრო საინჟინრო კოლეჯში (გარდ. 1945 წელს). მან დაწყებითი განათლება მოსულის ორ საეკლესიო სკოლაში მიიღო. 1946 წლიდან 1954 წლამდე სწავლობდა მოსულის წმინდა ეფრემ სირიელის სასულიერო სემინარიაში, სადაც მიიღო სახელი ზაქქა. 1954 წელს მან მონაზვნური აღთქმა მიიღო და ამავე სემინარიაში ასწავლიდა. მომდევნო წელს იგნატიუს ზაქქა გადაიყვანეს ჰომსში (სირია) და მალევე გახდა პატრიარქ ეფრემ I ბარ საუმის პირადი მდივანი, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ (1957წ.) – პატრიარქ იაკობ III-ის. 1955 წლის 18 დეკემბერს ი. ზაქქა დიაკვნის ხარისხში აიყვანეს, ხოლო 1957 წლის 17 ნოემბერს – მღვდლად. იგი ახლდა პატრიარქ იაკობს მის ყველა სამწყსო მოგზაურობაში საზღვარგარეთ, რის შესახებაც შემდგომში დაწერა ორი წიგნი (გამოქვეყნდა 1958 და 1960 წლებში). 1955 წლიდან 1958 წლამდე სწავლობდა ჟურნალისტიკას. აშშ-ში ყოფნის დროს ი. ზაქქამ მიიღო გრანტი ნიუ-იორკის ზოგად სასულიერო სემინარიაში სწავლისთვის, სადაც სწავლობდა ინგლისურ და ებრაულ ენებს (1960-1962). 1962-1963 წლებში დამკვირვებლის სტატუსით მონაწილეობდა რომის კათოლიკური ეკლესიის მეორე ვატიკანის კრების მუშაობაში. 1963 წლის 17 ნოემბერს პატრიარქმა იაკობმა იგი სევერიოსის სახელით ეპისკოპოსის ხარისხში აკურთხა და მოსულის მიტროპოლიტად დანიშნა. მისი ინიციატივით შეიქმნა სირიულ-იაკობიტური თემის ბავშვებისთვის რელიგიური განათლე-

---

1 გელოვანი, ნ. „გოჩა ჯაფარიძე - 80“. *აღმოსავლეთმცონეობა,* №11. (2022), 13.

2 *საქართველოს ეროვნული არქივი, უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივი,* ფონდი 1880, ანაწერი 1, საქმე 384, ფურც. 40.

ბის ცენტრი და აღდგა მრავალი საეკლესიო შენობა. 1964 წლის 1 სექტემ-ბერს მოსულში, ი. ზაქქამ მოციქულ თომას ნეშტი აღმოაჩინა ამავე სახელ-წოდების ეკლესიაში, რომელსაც დიდი სულიერი და ისტორიული მნიშვ-ნელობა ჰქონდა ეპარქიისთვის. 1969 წელს ი. ზაქქა დაინიშნა ბაღდადისა და ბასრას მიტროპოლიტად. 1976 წლიდან იგი პარალელურად ხელმძღვა-ნელობდა სირიულ იაკობიტურ თემებს ცენტრალურ ევროპასა და სკან-დინავიის ქვეყნებში, ხოლო 1978 წლიდან – ავსტრალიაში. ამავდროულად, იგი გახდა ბაღდადში სირიული კვლევების ცენტრის ხელმძღვანელი და ერაყის მეცნიერებათა აკადემიის წევრი, შემდგომში კი ამ აკადემიის სი-რიული სექციის პრეზიდენტი და ვენაში მდებარე ორგანიზაცია „პრო ორიენ-ტეს“ საპატიო წევრი. ი. ზაქქას ჰქონდა სირიული ლიტერატურის საპატიო დოქტორის ხარისხი შვედეთის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტიდან, ასევე თეოლოგიის, ფილოსოფიისა და რელიგიური სამართლის დოქტორის ხარისხი. 1980 წლის 14 სექტემბერს, იაკობ III-ის გარდაცვალების შემდეგ, ი. ზაქქა ანტიოქიის 122-ე სირიელ იაკობინელ პატრიარქად აირჩიეს. მისი რე-ზიდენცია მდებარეობდა წმინდა ეფრემ სირის მონასტერში, რომელიც მან ააშენა დამასკოს მახლობლად, დაბა მა‘არათ-საიდნაიაში (გაიხსნა 1996 წელს და მონასტერთან ფუნქციონირებს სემინარია). ზაქქამ დააარსა იაკობ ბურდეანას (ბარადეის) სახელობის ქალთა სამონასტრო ორდენი. ის პასუ-ხისმგებელია პატრიარქალური ჟურნალის გამოცემაზე. პატრიარქი დიდ ყურადღებას უთმობდა ეკლესიათაშორის დიალოგს. მან მონაწილეობა მიი-ღო მრავალ საეკლესიო და კონფესიათაშორის კონფერენციაში (1964 წელს ორჰუსში, 1965 წელს ადის-აბებაში, 1968 წელს ლონდონში (ლამბეთის სასახ-ლეში), 1970 წელს ჟენევაში), ასევე შეხვედრებში მუსლიმ თეოლოგებთან. 1975-1980 წლებში ზაქქა, როგორც სირიის იაკობიტური ეკლესიის წარმო-მადგენელი, იყო ეკლესიათა მსოფლიო საბჭოს ცენტრალური კომიტეტის წევრი, ხოლო 1995 წელს გახდა მისი ერთ-ერთი თანათავმჯდომარე. მისი მუშაობა განსაკუთრებით ნაყოფიერი იყო ანტიოქიის მართლმადიდებლურ ეკლესიასთან ურთიერთობების სფეროში. 1991 წლის 22 ივლისს ზაქქა შეხვ-და მართლმადიდებელ პატრიარქ იგნატიუს IV-ს, რომლის დროსაც ხელი მოეწერა დოკუმენტებს, რომლებიც მოუწოდებდა ამ ეკლესიებს შორის „სრული ურთიერთპატივისცემისკენ“. 2001 წლის მაისში, პაპ იოანე პავლე II-ის სირიაში ვიზიტის დროს, იგი შეხვდა იგნატიუს ზაქქას დამასკოს წმინდა გიორგის ტაძარში. პატრიარქს მეგობრული კავშირები ჰქონდა ქრისტია-ნული და მუსლიმური სასულიერო პირების მრავალ წარმომადგენელთან. 2002 წელს მან ინდოეთის ეკლესიის ეპისკოპალური სინოდის პრეზიდენტი დიონისე თომასი ინდოეთის კათოლიკოსად დანიშნა, ბასილიოს თომა I-ის სახელით.იგნატიუს ზაქქა, ხანგრძლივი ავადმყოფობის შემდეგ, გერმანიაში, ქალაქ კილის კლინიკაში გარდაიცვალა.[3]

[3] Джабер Аби Джабер. “ЗАККА I,” *Православная Энциклопедия*. Том 19 (2008), 548-549.

საარქივო დოკუმენტი

სირიის პატრიარქატი
ანტიოქიისა და სრულიად აღმოსავლეთისა
დამასკო-სირია

№117/80 21 ოქტომბერი, 1980 წ.

სრულიად საქართველოს
კათოლიკოს-პატრიარქი
ილია II
ეკლესიათა მსოფლიო
საბჭოს პრეზიდენტი*.
თბილისი, სიონის 4,
სსრკ

თქვენო უწმინდესობავ,

იმედია, მიიღებდით ჩვენს წერილს, რომელიც გამოვგზავნეთ 1980 წლის 25 ოქტომბერს. ამჯერად ჩვენ მივიღეთ თქვენი წერილი №336, რომელიც გამოგზავნილია 17 სექტემბერს, 1980 წ. სასიხარულოა, ხაზგასმით აღნიშვნა იმ ხანგრძლივი ურთიერთდამოკიდებულებისა, რომელიც არსებობს ჩვენს მეგობრულ ეკლესიებს შორის.

ისტორიკოსი და აღმოსავლეთმცოდნე ბატონი გოჩა ჯაფარიძე, რომლის შესახებაც თქვენ გვწერდით**, ესტუმრა ჩვენს საპატრიარქოს და უდიდესი სიამოვნება მოგვანიჭა სამეცნიერო საუბრებითა და დისკუსიებით. ჩვენ მზად ვართ თანამშრომლობა გავუწიოთ მას სამეცნიერო მოღვაწეობაში.

ვიმედოვნებთ, რომ ურთიერთგაგება და მჭიდრო ურთიერთდამოკიდებულება კიდევ უფრო გაღრმავდება ჩვენს ორ ეკლესიას შორის.

ქრისტესმიერი სიყვარულით,

იგნატიუს ზაქქა I ივასი

პატრიარქი ანტიოქიისა და სრულიად აღმოსავლეთისა
უწმინდესი წინამძღვარი სირიის საერთაშორისო
ორთოდოქსალური ეკლესიისა

---

* ეკლესიათა მსოფლიო საბჭო – საერთაშორისო ქრისტიანული ეკუმენური ორგანიზაცია, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქი ილია II მისი თანაპრეზიდენტი იყო 1979-1983 წლებში (გამომც).

** ჩვენი დიდი მცდელობის მიუხედავად, აღნიშნული წერილის მოძიება ვერ მოვახერხეთ. არ გამოვრიცხავთ, რომ შესაძლოა იგი ან დაკარგული იყოს ან კიდევ შეცდომით ჩაკერებული იყოს სხვა საარქივო საქმეში (გამომც).

The highly significant and interesting biography of the renowned Georgian orientalist, Professor Gocha Japaridze, gives a special place to his work as the director of the Soviet Union's cultural center in Damascus, the capital of Syria. The present publication is a collection of archival documents reflecting Gocha Japaridze's activities during this specific period, accompanied by our brief comments.This archival document represents a letter from Ignatius Zakka I Ivas Patriarch of Antioch and All the East to Catholicos Patriarch Ilia II of All Georgia.

თინათინ ქაროსანიძე
Tinatin Karosanidze

„ალ-ხანსას ბატალიონი“: ქალების როლი ჯიჰადისტურ დაჯგუფებებში

"Al-Khansa Battalion": The Role of Women in Jihadist Groups

თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტი
Free University of Tbilisi

საკვანძო სიტყვები: *ქალები, ჯიჰადისტური დაჯგუფებები, ტერორიზმი, „ალ-ხანსას ბატალიონი“, ისლამი*
Key Words: *Women, Jihadist groups, Terrorism, Al-Khansa Battalion, Islam*

ქალების როლი რადიკალურ დაჯგუფებებში იცვლებოდა ისტორიის განმავლობაში. თუ მე-20 საუკუნემდე ქალები უშუალოდ აქტიურად არ მონაწილეობდნენ ტერორისტული დაჯგუფებების საქმიანობაში, გასული საუკუნის 70-იანი წლებიდან მათ მნიშვნელოვანი ფუნქცია შეიძინეს და არა მხოლოდ წევრები (მაგ., თამილის ვეფხვები შრი ლანკაში), არამედ დაჯგუფებების ლიდერებიც გახდნენ. მაგ., გერმანიაში მოქმედი მემარცხენე დაჯგუფება „წითელი არმიის ფრაქციის", იგივე ბაადერ-მაინჰოფის, ერთ-ერთი ლიდერი ულრიკე მაინჰოფი გახდა. სწორედ მისი სახელს დაუკავშირდა დაჯგუფების მეორე სახელწოდება.

რადიკალურმა ისლამისტურმა დაჯგუფებებმა ქალების გაწევრიანება და მათი გამოყენება ჩეჩენი „შავი ქვრივების"[1] გამოჩენის შემდეგ დაიწყეს, მიხვდნენ რა, რომ ქალი-ნაღმი მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში წარმატებული სტრატეგია იყო (Khalil, 2019). ალ-კაიდას დაჯგუფებაში ქალები 2000-იანი წლების დასაწყისიდან გაერთიანდნენ. თუ მანამდე ქალები ჰამასის დაჯგუფებაში ძირითადად დედების და ცოლების ფუნქციას ასრულებდნენ, 21-ე საუკუნის დასაწყისიდან მათი ფუნქციები უფრო მრავალფეროვანი გახდა. მაგ., 2001 წელს აჰლამ მაზენ ალ-თამიმი იერუსალიმში სბაროს რესტორნის აფეთქების მხარდაჭერის ბრალდებით დააკავეს. ჰამასის დაჯგუფება ალ-კასამის საიტზე მაზენს აქებდა და მას მოიხსენიებდა, როგორც „პირველ ქალს, რომელიც ალ-კასამის ბრიგადებში – ჰამასის სამხედრო ფრთაში – გაწევრიანდა" (Margolin, 2019: 42).

ქალების როლი ჯიჰადისტურ დაჯგუფებებში ორ კატეგორიად იყოფა: მხარდამჭერი ქალები და აქტიური ქალები. მხარდამჭერი ქალების ფუნქცია ძირითადად განისაზღვრებოდა ლოჯისტიკური თუ რეკრუტირების საქმიანობით. რაც შეეხება აქტიურ წევრ ქალებს, ისინი ძალადობრივ ოპერაციებში: სუიციდურ თავდასხმებში, აფეთქებებსა და გატაცებებში მონაწილეობდნენ და შესაბამის წვრთნებს გადიოდნენ იარაღის სროლასა და ასაფეთქებლების დამზადებაში (Khelgat-Doost, 2016: 22; Milton-Edwards, 2017).

ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს დამოკიდებულება ქალების მიმართ ჩამოყალიბებულია დაჯგუფების მიერ გამოქვეყნებულ დოკუმენტში, სახელწოდებით „მედინის ქარტია" *(ვასიკათ ალ-მადინა)*[2]. თექვსმეტმუხლიანი დოკუმენტის მე-14 მუხლი ეხებოდა ქალებს. ამ მუხლის მიხედვით, ქალის ადგილი ძირითადად არის სახლი და სჯობს, განსაკუთრებული შემთხვევების გარდა, მან არ დატოვოს საკუთარი კერა (Wilayat Nineveh). ასეთ გამონაკლის შემთხვევებად დაჯგუფება ჯიჰადში ქალის მონაწილეობას თვლიდა. თუ მტერი თავს დაესხმოდა მის სამშობლოს და ამ დროს მამაკაცების საკმარისი

---

[1] ხავა ბარაევა გახდა პირველი ჩეჩენი ქალი, რომელიც „შავი ქვრივების" სიმბოლოდ იქცა. 2000 წლის 6 ივნისს მან სუიციდური თავდასხმა განახორციელა ლუიზა მაგომედოვასთან ერთად ომონის საკონტროლო-გამშვებ პუნქტთან. ამ სუიციდურ თავდასხმას 27 ადამიანი შეეწირა, რუსული ოფიციალური ინფორმაციით კი, მხოლოდ ორი ადამიანი ემსხვერპლა, ხუთი კი დაშავდა.

[2] მედინის ქარტია – დასახელება აღებულია მოციქული მუჰამადის დროინდელი დოკუმენტისგან „მედინის ქარტია", რომლითაც რეგულირდებოდა მედინაში მცხოვრები ტომების ურთიერთობები და უფლება-მოვალეობები.

რაოდენობა არ იქნებოდა ქვეყნის დასაცავად, მაშინ იმამი გამოსცემდა ფათვას, რაც მუსლიმ ქალებს ბრძოლის უფლებას მისცემდა.

2017 წლის ოქტომბერში ე.წ. ისლამურმა სახელმწიფომ ჟურნალში „ანნაბა“ სტატია გამოაქვეყნა, რომ ქალები ვალდებულნი იყვნენ, სახალიფოსთვის ებრძოლათ და მოუწოდებდა ქალებს, რომ მოციქულ მუჰამადთან ერთად მებრძოლი ქალებისთვის მიებაძათ (Khalil, 2019).

ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს ჩამოყალიბების შემდეგ ორგანიზაციაში მუსლიმი ქალები სხვადასხვა ფუნქციას ასრულებდნენ. ისინი დასაქმებულები იყვნენ დაჯგუფების სხვადასხვა დეპარტამენტსა თუ სააგენტოში (Khelgat-Doost, 2016: 22). მათ ძირითადად ევალებოდათ პროპაგანდის გავრცელება და ფინანსების მოძიება. ქალები „ჯიჰადის პატარძლების“, დედების თუ ცოლების მოვალეობებს ასრულებდნენ ისევე, როგორც ჩართულები იყვნენ ძალადობრივ თუ სუიციდურ თავდასხმებში. დაჯგუფების პროპაგანდის მიხედვით, ალაჰმა ჭეშმარიტ მორწმუნე მუსლიმ ქალს დაუდგინა ვალდებულება, რომ მან მხარი უნდა დაუჭიროს მუსლიმურ თემს - *უმას*, როგორც *მუჯაჰედის* (მებრძოლის) კარგმა ცოლმა და ჯიჰადის მომავალი თაობის კარგმა აღმზრდელმა (Spencer, 2016: 79; Leede, 2018; Khalil, 2019).

გლობალური კონტრტერორიზმის თანამშრომლობის ცენტრის მონაცემებით, ორგანიზაციაში გაერთიანებული ქალები წევრთა მხოლოდ 10% შეადგენდნენ (Center of Global Counterterrorism Cooperation, 2012), თუმცა მათი ფუნქციები მრავალფეროვანია.

დაჯგუფებამ დაიწყო რა ქალების გაერთიანება საკუთარ რიგებში სხვადასხვა ადმინისტრაციულ ორგანოებში, ჩამოყალიბდა „ალ-ხანსას ბატალიონი“ (*ქათიბათ ალ-ხანსაა’)*. „ალ-ხანსას ბატალიონი“ 2014 წლის 2 თებერვალს შეიქმნა სირიის ქალაქ რაქაში. სახელწოდება ცნობილი პოეტი ქალისგან ალ-ხანსასგან აიღეს, რომელიც თავგანწირვის სიმბოლო გახდა მას შემდეგ, რაც მისი ვაჟები კადისიასთან[3] ბრძოლას შეეწირნენ. ალ-ხანსას სახელთან დაჯგუფების დაკავშირებით ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს ლიდერებს სურდათ, ის მისაბაძი მაგალითი გამხდარიყო ქალებისთვის, როგორც თავდადებული, მორჩილი და მსხვერპლშეწირვისთვის მზადყოფნაში მყოფი ქალის მაგალითი (Faraj, 2018).

„ალ-ხანსას ბატალიონს“ სათავეში ჩაუდგა უმ ალ-რაიანი, რომელმაც 35 ქალი გააერთიანა ბატალიონში. ეს ქალები ძირითადად ისეთი აღმოსავლური ქვეყნებიდან იყვნენ, როგორიცაა სირია, ერაყი, ეგვიპტე, საუდის არაბეთი, ლიბია, ჩეჩნეთი. ბატალიონის ფუნქციას წარმოადგენდა ქალების შემოწმება სავაჭრო ადგილებსა და ქუჩებში, თავდასხმების თავიდან აცილება, ისლამის წესების დამრღვევების აღმოჩენა. აღსანიშნავია, რომ ბატალიონის შექმნა უკავშირდებოდა ქალების ტანისამოსში გადაცმული თავდამსხმელების მიერ ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს წინააღმდეგ განხორციელებულ თავდასხმებს ალ-საბაჰიაში (სირია). თავდამსხმელები ქალის ტანისამოსსა და ნიკაბში შემოსილები ასევე თავს დაესხნენ მიშლაბის საგუშაგოს და დაჯგუ-

[3] კადისიას ბრძოლა – 636 წელს ქალაქ კადისიას მახლობლად გაიმართა გადამწყვეტი ბრძოლა არაბულ სახალიფოსა და სასანიდურ ირანს შორის, რომელიც არაბების გამარჯვებით დასრულდა.

ფების ოთხი წევრი მოკლეს (Faraj, 2018). სწორედ ამ საფრთხეებისგან თავის დასაცავად გადაწყდა ქალტა ბატალიონის შექმნა ე.წ. ისლამურ სახელმწიფოში.

დაჯგუფებაში მოქმედი „ალ-ხანსას ბატალიონი“ აერთიანებდა ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს ქალ წევრებს, რომლებიც არაბული სამყაროდან, ცენტრალური აზიიდან და რუსეთიდან იყვნენ (Hassanein, 2025: 20). დაჯგუფების წევრების ასაკი 18-დან 25 წლამდე მერყეობდა. მათი ხელფასი, რომელთა რაოდენობა სხვადასხვა წყაროებით 800-1000 (აშშ დოლარი) მერყეობდა, განისაზღვრებოდა მისი ოჯახური სტატუსით, შვილების რაოდენობით და ეროვნებით. დასავლური ქვეყნების წარმომადგენელი ჯიჰადისტი ქალები ყველაზე მაღალ ანაზღაურებას იღებდნენ. „ალ-ხანსას“ წევრებს ჰქონდათ მანქანის მართვის უფლება იმ ტერიტორიებზე, სადაც ამის უფლება არ ქონდათ სამოქალაქო პირებს. იქიდან გამომდინარე, რომ დასავლეთის ქვეყნებიდან ჩასული ქალები არაბულად არ საუბრობდნენ, თითოეულ ჯგუფში მინიმუმ ორი არაბულად მოლაპარაკე გოგონა ერთიანდებოდა, ვინც თან თარჯიმნის ფუნქციას ასრულებდა.

„ალ-ხანსას“ წევრები ცდილობდნენ, რომ ევროპული და არაბული ქვეყნებიდან მიეზიდათ გოგონები ე. წ. ისლამური სახელმწიფოს მებრძოლებზე დასაქორწინებლად. სწორედ ამ მიზნით შეიქმნა სოციალურ ქსელში ანგარიშები. ბატალიონის წევრები რაქაში გოგონებს და ოჯახებს სთავაზობდნენ ფინანსებს, რათა მათი ქალიშვილები ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს მებრძოლებისთვის მიეთხოვებინათ.

მას შემდეგ რაც ე.წ. ისლამურმა სახელმწიფომ ქალაქი მოსული (ერაყი) აიღო, „ალ-ხანსას ბატალიონი“ ჰისბას[4] დეპარტამენტთან გაერთიანდა, რამაც გაზარდა მისი როლი და ეფექტურობა. „ალ-ხანსას ბატალიონი“ ქალთა სამინისტროს ტიპის გაერთიანება გახდა, რომელიც ქალების საქმეებს განაგებდა დაჯგუფებაში. მისი მოქმედების არეალი მოიცავდა აქტიურობას მედიაში, განათლებაში, *და'ვაში,* მეჩეთების საქმეებში, ქუჩების კონტროლში, საზღვრების კონტროლში. მანამ, სანამ „ალ-ხანსას“ წევრებს ქუჩაში საკონტროლოდ გაუშვებდნენ, ისინი 15-დღიან წვრთნებს გადიოდნენ, რაც უკავშირდებოდა იარაღის მოხმარებას, მის გაწმენდას, ტარებას. წვრთნების გავლის შემდეგ ნიკაბსა და აბაიაში გამოწყობილი ქალები ქუჩების პატრულირებას იწყებდნენ. ქალებს აეკრძალათ მაკიაჟი, მათ უნდა ცმოდათ გრძელი მოსაცმელი, რომელიც ორი ნაწილისგან შედგებოდა და რომელიც სრულად ფარავდა სხეულის ფორმას. „ალ-ხანსას ბატალიონის“ ქალები წესებს AK-47 ტიპის იარაღით „იცავდნენ“..

„ალ-ხანსას ბატალიონის“ საქმიანობა უსაფრთხოების და დაზვერვის საკითხებსაც მოიცავდა. 2016 წელს დაჯგუფების ჟურნალში „ალ-მანბა“ გამოქვეყნდა ჩრდილო კავკასიელი გოგონას, სახელად სუმაიას, ისტორია, რომელსაც ბრალი დასდეს რუსეთის უსაფრთხოების სამსახურის ჯაშუშობაში,

---

[4] ჰისბა – არაბული სიტყვაა და ქართულად ნიშნავს „პასუხისმგებლობას“ ნიშნავს. ის ისლამში რელიგიურ კონცეფციას წარმოადგენს, რომელიც ყველა მუსლიმს სიკეთისკენ მოუწოდებს და კრძალავს ბოროტებას. ე.წ. ისლამურ სახელმწიფოში ჰისბას დეპარტამენტი წარმოადგენს მორალის პოლიციის მსგავს გაერთიანებას, რომელსაც ევალებოდა მუსლიმების შემოწმება ქუჩებსა და თავშეყრის ადგილებში.

რასაც რამდენიმე ჯიჰადისტის სიცოცხლე შეეწირა (Abu Ruman&Abu Hanieh, 2017: 140).

„ალ-ხანსას ბატალიონში“ რამდენიმე ლიდერი გამოიყოფოდა. ლიდერ ქალებს შორის აღსანიშნავია უმ რაიანი, იგივე უმ მუჰაჯირი, რომელიც უშუალოდ ჩართული იყო ბატალიონების დაფუძნების საქმეში. უმ რაიანი იყო თუნისელი, რომელიც ოჯახთან ერთად ერაყში ჩავიდა და მისი ორი ქალიშვილი მიათხოვა ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს ლიდერებს, რომლებმაც მოგვიანებით მისი კანდიდატურა წარმოადგინეს რაქაში „ალ-ხანსას ბატალიონის“ ჩამოყალიბებისთვის. უმ რაიანი, რომლის ნამდვილი სახელი უცნობია, საკმაოდ მკაცრი მენეჯერი, ღრმად მორწმუნე და ორგანიზაციული უნარებით დაჯილდოვებული პიროვნება აღმოჩნდა (Abu Ruman & Abu Hanieh, 2017: 141).

„ალ-ხანსას ბატალიონის“ უცხოელი წევრებიდან აღსანიშნავია პაკისტანური წარმოშობის შოტლანდიელი მუსლიმი ქალი - აკსა მაჰმუდი, რომელიც უმ ალ-ლაისის სახელით იყო ცნობილი. ახალგაზრდული ასაკის მიუხედავად, 21 წლის უმ ალ-ლაისი დიდი წარმატებით ახერხებდა ევროპის ქვეყნებიდან გოგონების რეკრუტს (Abu Ruman&Abu Hanieh, 2017: 142).

ე.წ. ისლამურ სახელმწიფოში უცხო ქვეყნებიდან ჩასული მუსლიმი ქალები საკუთარ თავს *მუჰაჯირათს* (იმიგრანტები) უწოდებენ. ამ ტერმინით ისლამის პირველი ისტორიკოსები პატივისცემის ნიშნად მოიხსენიებდნენ იმ მუსლიმ ქალებს, რომლებიც მოციქულ მუჰამადს იცავდნენ ბრძოლებში. *მუჰაჯირათი* იყვნენ მოციქული მუჰამადის ოჯახის წევრი ქალები და ისლამზე ახლად მოქცეულები ქალები (Perešin, 2015: 23).

მუჰაჯირათებს და ადგილობრივ წევრებს ე.წ. ისლამურ სახელმწიფოში სუიციდური ოპერაციებისთვისაც იყენებდნენ ზოგ შემთხვევაში. მათ მოუწოდებდნენ თვითმკვლელი თავდასხმების განხორციელებისკენ არამხოლოდ სირიასა და ერაყში, არამედ ევროპის ქვეყნებშიც. თუმცაღა ქალების *შაჰიდებად* (წამებულებად) გამოყენებაზე ერთგვაროვანი მოსაზრება არ ყოფილა დაჯგუფებაში. ჯიჰადისტური დაჯგუფებები ხშირად ასეთ თავდასხმებს ოფიციალურად არ უჭერდნენ მხარს. ამის მაგალითს წარმოადგენს 2016 წელს მომბასაში[5] განხორციელებული სუიციდური თავდასხმა, რომელიც სამმა ქალმა განახორციელა. ე. წ. ისლამურმა სახელმწიფომ თავიდან დაადასტურა და მიესალმა ამ თავდასხმას, თუმცა მოგვიანებით რიტორიკა შეცვალა და განაცხადა, რომ ეს თავდასხმა ქალმა მებრძოლებმა კი არ განახორციელეს, არამედ მხარდამჭერებმა (Perešin, 2019: 108).

ე. წ. ისლამური სახელმწიფოს დაშლის შემდეგ, როდესაც დაჯგუფებამ დაკარგა ძირითადი ტერიტორიები და სხვადასხვა ვილაიეთებად დაიშალა, გაჩნდა მოსაზრება, რომ ადმინისტრაციული დაშლა განაპირობებდა იდეოლოგიურ კოლაფსსაც. თუმცა, შემდგომ პერიოდში განვითარებულმა მოვლე-

---

[5] 2016 წელს ქალაქ მომბასაში პოლიციის განყოფილებას ე.წ. ისლამური დაჯგუფების სამი წევრი ქალი დაესხა თავს. ჰიჯაბში ჩაცმული ქალები პოლიციის განყოფილებაში შევიდნენ და განაცხადეს, რომ მათ ტელეფონი მოპარეს. ერთმა ქალმა დანა ამოიღო, მეორემ კი ბენზინის ნაღმი ისროლა, რამაც ცეცხლი გააჩინა განყოფილებაში. თავდასხმის შედეგად ორი პოლიციელი დაშავდა. პოლიციამ შეძლო ქალების განეიტრალება. გავრცელდა ცნობები იმის შესახებ, რომ თავდამსხმელებს სუიციდური ქამრები ეკეთათ, რაც იმაზე მიუთითებდა, რომ ისინი კონკრეტული მისიით დაესხნენ თავს პოლიციის განყოფილებას.

ნებმა აჩვენა, რომ „ალ-ხნსას ბატალიონის“ ქალებმა გააგრძელეს მათი ის საქმიანობა, რომელიც ჯიჰადისთვის მომავალი თაობების აღზრდას უკავშირდებოდა. როგორც ანიტა პერეშინი აღწერს, „ალ-ხანსას ბატალიონის“ მაროკოელი წევრი ზარა სირიიდან საშობლოში დაბრუნების შემდეგ პიროობას იძლეოდა, რომ ჯიჰადისტი ქალები სახალიფოს ძლიერ ვაჟებს და ქალიშვილებს აღუზრდიდნენ მომავალი ჯიჰადისთვის. მას სჯეროდა, რომ ისლამური სახელმწიფოს იდეა ისევ აღორძინდებოდა იმის მიუხედავად, რომ სახალიფოს მტრები მის დაშლას ცდილობდნენ (Perešin, 2019: 110).

„ალ-ხანსას ბატალიონის“ წევრთა დიდი ნაწილი 2017 წელს მას შემდეგ, რაც სირიის დემოკრატიულმა ძალებმა ქალაქი რაქა დაიკავეს, დააპატიმრეს, მოკლეს ან მიიმალნენ. 2019 წელს ე.წ. ისლამური სახელმწიფოს დაცემის შედეგად „ალ-ხანსას ბატალიონი“ დაიშალა. წევრთა ნაწილი სირიის და ერაყის ციხეებში იხდის სასჯელს

მას შემდეგ რაც ე.წ. ისლამურმა სახელმწიფომ სირიაში ტერიტორიები დაკარგა და „ალ-ხანსას ბატალიონი“ დაიშალა, როგორც გაერთიანება, ქალების როლი, როგორც მერძოლების, გააქტიურდა. გაჩნდა შემთხვევები, როდესაც ქალები ძალადობრივ თავდასხმებზე საკუთარ შვილებთან ერთადაც მიდიოდნენ. ქალები ცდილობდნენ, საკუთარი შვილები შთაეგონებინათ ამ თავდასხმებზე. მაგ., დიდ ბრიტანეთში დედას და ორ ქალიშვილს ბრალი წაუყენეს ტერორისტული თავდასხმის მომზადებაში (BBC, 2018).

მსგავსი მაგალითები აჩვენებს, რომ დაჯგუფებების სტრუქტურული თუ ტერიტორიული ცვლილებების მიუხედავად, ქალების როლი ჯიჰადისტურ საქმიანობაში არ შემცირებულა, არამედ ტრანსფორმირდა გარემოებების შესაბამისად. ხშირ შემთხვევაში ქალები მამაკაცების მიერ მიღებული გადაწყვეტილებების უკან დგანან. მათი მხარდაჭერა მამაკაცების ქმედებებს ხშირად განსაზღვრავს, ახალისებს სხვა ქალებს, ზრდის მომავალ თაობებს და ხელს უწყოს მათ მოწამეობრივ აღსასრულს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- Abu Rumman, M. & Hassan Abu Hanieh (2017). Infatuated with Martyrdom: Fmeale Jihadism from Al-Qaeda to the ‘Islamic State’, translated by Banan Malkawi, Friedrhich-Ebert-Stiftung Jordan & Iraq.
- BBC, (2018). „Mother and daughter jailed for terrorist plot“, https://www.bbc.com/news/uk-44496433
- Center on Global Counterterrorism Cooperation. 2012. *EU Workshop on Effective Programming for Countering Violent Extremism*, Final Summary Report.
- Faraj, R. (2018). „Al-Khansaa Battalion: Jihadist Brides in ISIS“, AL MESBRA STUDIES & RESEARCH CENTER, at https://www.mesbar.org/al-khansaa-battalion-jihadist-brides-isis/
- Hassanein, M. B. (2025). The Different Roles of Women in the Islamic State of Iraq and Syria: An Explanation, American University in Cairo, Master’s Thesis. AUC Knowledge Foundation.
- Khalil, L., (2019). “Behind the veil: Women in jihad after the caliphate”, Lowy Institute for International Policy, http://www.jstor.com/stable/resrep19786
- Margolin, D. (2019). “The Changing Roles of Women in Violent Islamist Groups” from “How “Perspectives on the Future of Women, Gender, & Violent Extremism” edited by Audrey Alexander, The George Washington University Program of Extremism, 40-49.

- Milton-Edwards, B. & Sumaya Attia (2017). "Female terrorists and their role in jihadi groups", The Brookings Institution, at https://www.brookings.edu/articles/female-terrorists-and-their-role-in-jihadi-groups/
- De Leede, S. (2018). *Women in Jihad: A Historical Perspective*. International Centre for Counter-Terrorism. http://www.jstor.org/stable/resrep19608
- Khelghat-Doost, H. (2016). Women of the Islamic State: The Evolving Role of Women in Jihad. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, 8 (9), 21–26. http://www.jstor.org/stable/26351452
- Perešin, A. (2015). Fatal Attraction: Western Muslimas and ISIS. *Perspectives on Terrorism*, 9 (3), 21–38. http://www.jstor.org/stable/26297379
- Perešin, A. (2019). The role of Women in Post-IS Jihadist Transformation and in Counter-Extremism, from *Militant Jihadism: Today and Tomorrow* by Serafettin Pektas and Johan Leman, 101-120.
- Spencer, A. N. (2016). The Hidden Face of Terrorism: An Analysis of the Women in Islamic State. *Journal of Strategic Security*, 9 (3), 74–98. http://www.jstor.org/stable/26473339
- The Islamic State in Iraq and Syria, Wathiqat al-Madinah (The Medina Charter), Wilayat Nineveh 14, Shu'ban, 1445 AH, issue 34, https://justpasteit/nenwa

The aticle analyzes the role of women in Jihadist organizations. Muslim women served in different departments and organs of Islamic Jihadist groups such as Al-Qaeda, ISIS, Hamas contributing to logistical support, medical care, education as well as intelligence and suicide operations. The article focuses particularly on the Al-Khansaa Battallion, a unit formed within ISIS to address women's issues. This battalion symbolized ISIS's attempt to control women while mobilizing them in service of the Caliphate's ideology.

After establishment of ISIS, Muslim women within the organization performed various functions. They emlpoyed in different departments and organs and their duties included spreading the propaganda and raising funds. The main function for women was to serve as „brides of Jihad". Accroding to ISIS propaganda, Allah prescribed a duty for a true believing Muslim woman to support the Muslim community – the *Ummah* – as a good wife of a *mujahid* and as a good educator of the next generation of Jihadists.

ISIS issued the Madinah Charter where the group defined function of Muslim women – to stay at home and should not leave her home except in special circumstances. Among such exceptional cases, the group considered participation in Jihad. If enemy attacked her country and there were no male to defend it, then the imam would issue a fatwa granting Muslim women permission to fight.

Al-Khansaa Battalion was fomed in 2014 in the city of Raqqa (Syria). The name „Al-Khansaa" was taken from the famous Muslim female poet who sacrificed her two sons in the battle of Qadisiyyah. So, ISIS aimed to give its female members the role model of Al-khansaa as a devout woman.

The Al-Khansaa Battalion was led by Umm al-Rayyan who brought together 35 women into the unit. These women came mostly from the Arab countries such as Syria, Iraq, Egypt, Saudi Arabia, Libya, and Chechnya. The members of the group were between 18 to 25 years old. The salaries reportedly ranged between 800 to 1000 USD depended on marital satus, number of children and nationality. Female jihadists from Western countries recieved higher salaries. Members of Al-Khansaa Battalion were allowed to drive cars in areas where civilians did not have that right.

When ISIS took over Mosul in 2015, the battalion were merged with the *Hisbah* – religious police – department, which increased her role and they became a kind of „Ministry of Women“ inspecting women's affairs within the organization. Al-Khansaa Battalion's function was to patrole streets and investigate women's behaving in marketplaces and on the streets, and identify those who violated Islamic rules.

Before Al-Khansaa members were sent out to patrol the streets, they took a part in 15 days training which included instructions of how to use, clean and carry weapons. After completing the training, women were dressed in niqabs and abayas to patrol the streets. They inspect women if they wore two garments that completely covered the shape of the body.

In addition to patroling, Al-Khansaa Battalion served in intelligence, border control, suicide operations, da'wa process. They had diverse functions which ruined the image of Muslim women, that their only fuction was to be just good wives and mothers.

მაია ღამბაშიძე
Maia Ghambashidze

ალექსანდრე (ალიოშა) სვანიძე – ქართული ასირიოლოგიის სათავეებთან
Alexander (Alyosha) Svanidze – At the Origins of Georgian Assyriology

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: *ვესტნიკ დრევნეი ისტორიი; ასირიოლოგია; ხეთოლოგია; ბედრიხ ჰროზნი; ლემან ჰაუპტი, კავკასიოლოგია*
Key Words: *vestnik drevney istorii; Assyriology; Hittilology; Bedřich Hrozný; Lehmann Haupt; Caucasiology*

არიან მეცნიერები, რომელთა არსებობასაც გვიან, ან საერთოდ ვერ ვიგებთ, მიუხედავად იმისა, რომ მათ დიდი კვალი დატოვეს ქვეყნის საზოგადოებრივ ცხოვრებისა და ამა იმ სამეცნიერო დარგის განვითარებაში. ქართული ასირიოლოგიის (რომელიც თავისთავად გულისხმობს კავკასიის უძველესი ისტორიის კვლევას ძველი ახლო აღმოსავლეთის ცივილიზაციების კონტექსტში) სათავეებთან იდგნენ მოღვაწეები, რომელთა გვარები ბოლო წლებში ნელ-ნელა ცნობილი ხდება ქართული სამეცნიერო წრისთვის. ვფიქრობ, საბჭოთა სისტემის მიერ ქართველ ძველი აღმოსავლეთის რეპრესირებულ ისტორიკოსთა სიას დამსახურებულად შეავსებდა კიდევ ერთი ქართველი საზოგადო მოღვაწის, აღმოსავლეთმცოდნეს, ასირიოლოგის, შემდგომში კი - პოლიტეკონომისტისა და ფინანსისტის – **ალექსანდრე (ალიოშა) სვანიძის** სახელი. წინამდებარე სტატიაში შევეცდები ვისაუბრო მისი ღვაწლის შესახებ ქართული ასირიოლოგიისა და ზოგადად, ძველი აღმოსავლეთის ისტორიის კვლევის წინაშე.

ალექსანდრე სვანიძე 1901-1916 წლებში გერმანიაში, ქ. ლაიფციგსა და ქ. ჰალეში ეუფლებოდა ისტორიას, ფილოსოფიასა და სოციალ. ეკონომიკას (იხ. ღამბაშიძე, 2025: 16-21). პერიოდულად იგი ბრუნდებოდა საქართველოში, სადაც კითხულობდა ლექციებს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების შეკრებებზე (ღამბაშიძე, 2025: 22-28). იგი ცდილობდა ქართული სამეცნიერო წრისთვის გაეცნო უცხოური ლიტერატურა ასირიოლოგიური, კავკასიის და საქართველოს უძველესი ისტორიის შესახებ, რაც მისი აზრით უნდა გამოდგომდა ქართულ სამეცნიერო საზოგადოებას შემდგომი კვლევისთვის. უნდა აღინიშნოს, რომ ალექსანდრე სვანიძის მიერ ამორჩეული ასირიოლოგიური ლიტერატურა, რომელიც საქართველოს უძველეს ისტორიას ეხება, იმდენად ფუნდამენტალური ნაშრომებია, რომლებსაც დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა. ვფიქრობ, რომ მის ამ შეთავაზებას, ეთარგმნათ ისინი ქართულად, რომ ქართულ სამეცნიერო წრეს ჰქონოდა საშუალება მისი გაცნობისა, უაღრესად ნაყოფიერი შედეგი ექნებოდა როგორც ქართული ასირიოლოგიისათვის, ასევე ზოგადად, საქართველოს ისტორიის უძველესი პერიოდის შესწავლისათვის. მართალია, მის მიერ ჩამოთვლილი ლიტერატურიდან ნაწილი შემდგომ პერიოდში მართლაც ითარგმნა ქართულად, მაგრამ სამწუხაროდ, ალექსანდრე სვანიძის როლი ამ ლიტერატურის მოძიებაში არავის აღუნიშნავს.

1913 წელს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების სხდომებზე მან წაიკითხა 3 მოხსენება: „ძველი თქმულებანი ამაზონებზე და არგონავტებზე და მათი ისტორიული სარჩული“, „ასურული ლურსმული წარწერანი ქართველ ტომთა შესახებ და მათი განმარტება და „ქართული ისტორიის ერთი პრობლემის გამო“, რომელიც ეხებოდა ტერმინებს „ივერია/იბერია“ (ღამბაშიძე, 2025: 25-28).

1912-1914 წლებში ალექსანდრე უაღრესად საინტერესო სამეცნიერო კვლევას აწარმოებდა ძველი აღმოსავლეთის მიმართულებით. ვფიქრობ, განსაკუთრებით ნაყოფიერი იყო მისი გერმანიაში გატარებული სწავლის პერიოდი, როდესაც იგი ინტენსიურად იკვლევდა ძველაღმოსავლურ საკითხებს, წერდა სტატიებს და აქვეყნებდა საქართველოში, სამეცნიერო-პედაგოგიურ და ლიტერატურულ ჟურნალ „განათლებაში“, რომლის მთავარი რედაქტორი გახლდათ ლუარსაბ ბოცვაძე. ჟურნალი გამოდიოდა 1908-1918 წლებში და მას-

თან თანამშრომლობდნენ იმ დროისათვის ცნობილი საზოგადო მოღვაწეები, პედაგოგები და მწერლები (*ქსე* 2, 1977: 673.). შესაბამისად, გერმანიაში მოღვაწე ახალგაზრდა პერსპექტიულ სტუდენტს თბილისში წაკითხული ლექციების შემდგომ სიამოვნებით უწევდა რეკომენდაციას ექვთიმე თაყაიშვილი რომ ალექსანდრეს მოხსენებები სტატიებად დაბეჭდილიყო, მითუმეტეს, რომ ძველი აღმოსავლეთის, როგორც ყველა ცივილიზაციის საწყისისა და ამასთანავე, საქართველოს ისტორიის წინარე პერიოდის კვლევა საუკუნის წინადაც უაღრესად მნიშვნელოვნად ითვლებოდა.

ამ წლებში ალექსანდრე სვანიძემ 6 ასირიოლოგიური სტატია და რეცენზია გამოაქვეყნა ჟურნალ „განათლებაში“:

1. ქართული ტომები უძველეს დროიდან ქსენოფონტის ხანამდე (ეთნიკური ტერმინების შესახებ), „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი, (1912) VII: 528-535; VIII: 571-882.

2. ქართველი ტომები, ქსენოფონტის ცნობები (ეთნიკური ტერმინების შესახებ), „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი (1912) IX: 649-653.

3. შენიშვნები საქართველოს პრეისტორიის შესახებ, „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი (1913) № 2: 99-106.

4. რეცენზია წიგნზე: *„Очерк истории Армении в связи с общим ходом событий в передней Азиию, Период I., Древняя История. Лекций о пр. Г.А. Харатяна* (1-360 стр.), სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი, „განათლება“ (1913) N 4: 319-320.

5. ასურული წარწერები ქართული ტომების შესახებ, „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი (1913) VII: 529-531; IX, 664-660-3; X, 730-735.

6. ქართული ღმერთები აiნინა და ნინა (სიტყვების ეტიმოლოგია), „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი (1914) III: 205-207.

ამ სტატიებში ალექსანდრე განიხილავდა იმ დროისათვის უახლეს უცხოურ ლიტერატურას და ერყდნობოდა რა ცნობილი ევროპელი ასირიოლოგების მოსაზრებებს, თავის ვარაუდებს გამოთქვამდა ქართველური ტომების წარმომავლობის, ქართული სამყაროს ახლო კავშირებზე ძველ ახლო აღმოსავლეთთან[1]. ვფიქრობ, რომ ის ფაქტი, რომ ჩვენ წლების მანძილზე მიზეზთა გამო არ ვიცნობდით და სრულიად მივიწყებული გვქონდა ალექსანდრე სვანიძის ეს ასირიოლოგიური კვლევები (ისევე, როგორც ტიტე მარგველაშვილის და მიხაკო წერეთლის), ძალიან დააკლდა ქართულ ასირიოლოგიას და საერთოდ, ქართულ აღმოსავლეთმცოდნეობას, ვინაიდან ეს მეცნიერები იყვნენ სწორედ ქართული ასირიოლოგიის პიონერები, რომლებიც პირველ აგურებს დებდნენ ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის შენებისას.

1915-1917 წლებში ალექსანდრე გერმანიაში სწავლისას ტყვედ ჩავარდა და შესაბამისად, ვერ ახერხებდა კვლევას. საქართველოში დაბრუნებისას იგი

[1] ალექსანდრე სვანიძის ნაშრომების განხილვა იხ. მის შრომათა სრული კრებულში, რომელიც მალე გამოიცემა გამომცემლობა „აკადემიური წიგნის“ მიერ.

კვლავ შეუდგა სამეცნიერო მოღვაწეობას, ასევე გამოსცემდა ჟურნალს „ჯარი და ერი“ (ღამბაშიძე, 2025: 35-27).

1918 წლის ივლისში, ა. სვანიძემ, ე. თაყაიშვილის რჩევით, თხოვნით მიმართა ახლადდაარსებული უნივერსიტეტის რექტორს, ბ-ნ ივანე ჯავახიშვილს, უნივერსიტეტში აღმოსავლეთის ისტორიის ლექტორად აყვანის შესახებ, მიხაკო წერეთლის უცხოეთში წასვლის გამო, ახლადდაარსებულ უნივერსიტეტში ძველი აღმოსავლეთის ისტორიის ლექტორი აღარ ჰყავდათ, რის გამოც ე. თაყაიშვილმა ჩათვალა, რომ ალექსანდრე შესაფერისი კანდიდატი იქნებოდა ამ თანამდებობაზე. ამის გამო, როგორც ჩანს, მან ურჩია სვანიძეს მიემართა ივ. ჯავახიშვილისთვის თხოვნით, რომ ლექტორად დაენიშნათ იგი. სამწუხაროდ, ეს ამბავი ვერ მოხერხდა (ვრცლად ამ საკითხის შესახებ: ღამბაშიძე, 2025: 38-41).

1919 წლის 19 დეკემბერს ლ. მელიქსედ-ბეკისა და ნ. დ. რომანოვის შეთავაზებით ალექსანდრე სიმონის ძე სვანიძე, წამოაყენეს მოსკოვის არქეოლოგიური საზოგადოების კავკასიის განყოფილების წევრად (ღამბაშიძე, 2025: 41-42).

ამის შემდგომ ალექსანდრე სვანიძემ სიძის, სტალინის მიწვევით, მოღვაწეობა გააგრძელა მოსკოვში მაღალ პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ თანამდებობებზე, როდესაც არაერთი სასარგებლო საქმე შეასრულა საქართველოსთვის (დაწვრილებით იხ.: ღამბაშიძე, 2025: 44-105). წლების მანძილზე იგი უცხოეთში მოღვაწეობდა, როდესაც ასევე არ შეუჩერებია სამეცნიერო კვლევა და ძველი აღმოსავლეთის საკითხებზე ფიქრი.

1933 წელს საბჭოთა სახელმწიფო გამომცემლობის დავალებით გამოვიდა ძველი ისტორიის სკოლის სახელმძღვანელო აკადემიკოს ნიკოლაი ნიკოლსკის ავტორობით, რომელიც უზარმაზარი ტირაჟით დაიბეჭდა და ყველა საბჭოთა რესპუბლიკის ენაზე ითარგმნა. მაგრამ ეს სახელმძღვანელო ხელისუფლებამ დაიწუნა. გადაწყდა ახალი სახელმძღვანელოს დაწერა (დაწვრილებით ისტორიის სახელმძღვანელოს შესახებ: https://rodina-history.ru/ 2016-/09/13/rodina-uchebniki-istorii.html). 1934 წლის 29 მარტს პოლიტბიუროს დადგენილებით, გადაწყდა ზემოთ უკვე ხსენებული ისტორიის სამოქალაქო სახელმძღვანელოების შედგენა, სადაც ძველი მსოფლიოს ისტორიის ნაწილის დაწერა დაევალათ კოვალოვს (ხელმძღვანელი), აკადემიკოს ნიკოლსკის, ალექსანდრე სვანიძეს და მიშულინს (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 942. Л. 7, http://sovdoc.rusarchives.ru/sections/ government/cards/89488; ამ სახელმძღვანელოს შესახებ დეტალური განხილვა იხ. Малюгин О. И., 2017, 413.). მართლაც, სსრკ სახალხო კომისართა საბჭოს და ცენტრალური კომიტეტმა 1934 წლის 15 მაისს უშუალოდ სტალინის და მითითებით (რაც როგორც ჩანს, ალექსანდრეს რეკომენდაციაც უნდა ყოფილიყო), მიიღო დადგენილება „სსრ კავშირის სკოლებში სამოქალაქო ისტორიის სწავლების შესახებ“ (Опубликовано в № 113 Известий ЦИК Союза ССР и ВЦИК от 16 мая 1934 г. https://docs.historyrussia.org/ru/nodes/353205). 1934 წელს მთავრობის მითითების დაწერილი ისტორიის სახელმძღვანელო, სადაც ა. სვანიძე ავტორად არის დასახელებული: Ковалев С.И., Мишулин А. В., Никольский Н.М., Сванидзе А.С. (1935), *История Древнего мира*. Учебник для неполной средней и средней школы. Часть 1. Москва (РГАСПИ. Ф. 558. Оп. 3. Д. 96. სახელმძღვანელოს შესახებ დაწვრილებით იხ: https://rodina-history.ru/2016/09/13/rodina-

uchebniki-istorii.html; https://rodina-history. ru/2024/04/16/ v-riade-uchebnikov-net-ni-nachala-ni-konca.html).

1935 წლიდან, როდესაც ალექსანდრე უცხოეთის მივლინებებიდან დაბრუნდა, და საბჭოთა კავშირის წარმომადგენელია ერთა ლიგაში ჟენევაში, იგი კვლავ მიუბრუნდა უძველესი ისტორიის კვლევას. იგი უკავშირდება ივანე ჯავახიშვილს და თხოვს, დაიწყოს ორგანიზება ქართველი მეცნიერებისა, რომ მათ დაევალოთ ძველი აღმოსავლური ენების და ისტორიის შესწავლა საქართველოს ისტორიის უკეთ აღსაქმელად. იგი ასევე ფინანსურად ეხმარებოდა ბ-ნ ივანეს წიგნების შეძენისას (ვრცლად ამ საკითხებზე: ღამბაშიძე, 2025, 128-150.). ცნობილია ა. სვანიძის ოთხი წერილი ბ-ნ ივანე ჯავახიშვილს. წერილები ინახება ხელნაწერების ინსტიტუტში, ივანე ჯავახიშვილის არქივში (ივანე *ჯავახიშვილის პირადი არქივის აღწერილობა,* თბ. (1976) 242).

როგორც ჩანს, ამ საკითხს უძღოდა ის ამბავი, რომ 1935 წელს სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალი შეიქმნა. შესაბამისად, არსებული კავკასიისმცოდნეობის ინსტიტუტი გადავიდა ამ ახლადშექმნილი ფილიალის შემადგენლობაში და გარდაიქმნა ენის, ისტორიის და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტად (ენიმკი), რომლის მუდმივ სწავლულ კონსულტანტად, როგორც ჩანს, სწორედ ა. სვანიძის ზემოთმოტანილი მიმოწერის საფუძველზე, 1936 წლის 28 იანვრიდან დაინიშნა ივანე ჯავახიშვილი.

1935 წელს სვანიძეს უკვე დასრულებული ჰქონდა ნაშრომი – *Материалы по истории Алародийских племён*, რომელიც ბ-ნ ივანე გაუგზავნა წასაკითხად და იგი უნივერსიტეტის გამომცემლობამ გამოსცა 1937 წელს რუსულ ენაზე, თუმცა, ტირაჟი სვანიძის დაპატიმრების გამო, სრულიად განადგურდა.

თბილისში გამოვიდა მისი წიგნი ვეფხისტყაოსანზე: *Историко-географические основы поэмы Шота Руставели "Барсовой кожи"* (1936) А.С. Тифлис: Госиздат. ასევე თბილისში გამოქვეყნდა მისი ორი სტატია: *შესავალი ალარადიელ ტომთა ისტორიისა*, თსუ შრომები, III, (1936): 271-309, ხოლო მოსკოვში - *Руставели и его поэма*, Новый Мир, 9, (1936): 252-272.

1936 წელს ალექსანდრემ, რომელიც პირადად იცნობდა და მეგობრობდა ევროპელ ასირიოლოგებთან, საქართველოში მოიწვია პროფესორი ლემან-ჰაუპტი, რომელმაც რამდენიმე თვის მანძილზე იმუშავა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში და უნივერსიტეტში წაიკითხა ლექციების კურსი ქალდეოლოგიაში (მეგრელიძე ი. (1962) 165).

ამავე წელს, სსრკ ეროვნული განათლების სახალხო კომისრის ბუბნოვის და ა. სვანიძის მოწვევით ((ბუნებრივია, ამ მოწვევის ორგანიზატორი სვანიძე იქნებოდა, უბრალოდ იმის გამო, რომ იმჟამად სსრკ სახელმწიფო ბანკის თავმჯდომარის მოადგილე იყო და თანამდებობრივად არ შეეძლო ამ მოწვევის გაგზავნა პროფესორისთვის), საბჭოთა კავშირს ესტუმრა ცნობილი ხეთოლოგი, პროფესორი ბერდრჟიხ ჰროზნი. მან 1936-37 წლებში, სსრკ სხვადასხვა ქალაქში - მოსკოვში (17, 20, 11.1936; 20.11.1937), ლენინგრადში (21.23.11.1937), ბაქოში (30.11.1937), თბილისში (2,4.12.1937), ერევანსა (7,8.12.1937) და კიევში (14,15.12.1937) წაიკითხა ლექციები ხეთების შესახებ. ამის შემდეგ, პროფ. ჰროზნი მიიწვიეს თბილისის უნივერსიტეტში მთელი სემესტრით, ხეთური ენის, და განსაკუთრებით, ხათური და ხურიტული ენების სასწავლებლად (Hrozny B., 1937: 229-30; სამწუხაროდ, ეს ვერ მოხერხდა,

სავარაუდოდ, ა. სვანიძის დაპატიმრების გამო). შემდგომ, როდესაც 1937 წელს ჟურნალ „ვესტნიკ დრევნეი ისტორიი“-ს პირველი ნომერი გამოვიდა, ალექსანდრემ ჰროზნის სტატია და ასევე „არხივ ორიენტალნი“-ში გამოქვეყნებული მისი მოგზაურობის შესახებ მოგონებები თარგმნა და „ვესტნიკში“ დაბეჭდა (*Вестник древней истории,* 1937, №1).

1937 წლის 27 იანვარს, პრაღაში შედგა პრაღის აღმოსავლეთის ინსტიტუტის განყოფილების სხდომა, სადაც ბ. ჰროზნიმ გააკეთა მოხსენება თავისი საბჭოთა კავშირის რესპუბლიკებში მოგზაურობისა და ლექციების შესახებ (*Archiv Orientální* (1937), Vol. IX: 230). იმავე ჟურნალში, მითითებულია, რომ 1937 წლის 1 მარტს, პრაღის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის სხდომაზე, პროფ. ა. სვანიძე, პროფესორებთან ა. შანიძესთან, ვ. სტრუვესთან, ი. მეშჩაინოვთან, კ. ორაგველიძესთან (მაშინდელი თსუ რექტორი) და სხვებთან ერთად, აირჩიეს პრაღის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის სამეცნიერო წევრ-კორესპონდენტად (*Archiv Orientalni*, 1937, Vol IX: 233). ეს რა თქმა უნდა, ჰროზნის ინიციატივა უნდა ყოფილიყო და მისი სიმპატიების გამოხატვა პირველ რიგში, ალექსანდრეს მიმართ.

ალექსანდრე სვანიძეს ეკუთვნოდა ასევე ჟურნალის: „ვესტნიკ დრევნეი ისტორიი“-ს დაარსების იდეა. ი. მეგრელიძე იხსენებს, როგორ გამოიძახა იგი 1936 წელს სპეციალურად ლენინგრადიდან (პეტერბურგიდან) მოსკოვში[2] და მას ჟურნალის დაარსების იდეა გააცნო. ა. სვანიძის აზრით, უნდა დაარსებულიყო ძველი აღმოსავლეთის შესახებ პერიოდული ჟურნალი, სადაც საბჭოთა მეცნიერებთან ერთად ითანამშრომლებდნენ უცხოელი მეცნიერებიც. ი. მეგრელიძეს იგი ლენინგრადელი აღმოსავლეთმცოდნეების (მეშჩანინოვის, სტრუვეს, ორბელის, კრაჩკოვსკის და სხვების) ჩართვას სთხოვდა ამ გამოცემის ორგანიზებაში (მეგრელიძე, 1962, 164). როგორც ი. მეგრელიძის, მისი უშუალო თანამშრომელისა და ადამიანის, რომელიც ალექსანდრეს კარგად იცნობდა მონათხრობიდან შთაბეჭდილება იქმნება, სავარაუდოდ, სვანიძეს კვლავ ადარდებდა ის გარემოება, რომ თავად მიზეზთა და მიზეზთა გამო ვერ გაჰყვა ოფიციალურ სამეცნიერო მოღვაწეობას და შესაბამისად, ჟურნალის აკადემიურობისთვის გამოჩენილი მეცნიერი-აკადემიკოსების ჩართვა უნდოდა მასში.

ჟურნალის მთავარი კონცეფცია მდგომარეობდა საბჭოთა ხალხების წინაპრების ისტორიისა და კულტურის, ასევე მათ კავშირების ძიებას მეზობელ ცივილიზაციებთან (მეგრელიძე, 1962: 164). ჟურნალის პირველი ტომი გამოვიდა 1937 წლის ნოემბერში. ჟურნალის შესავალი *„Наши Задачи“* ა. სვანიძემ დაწერა: და ასევე, მასში შევიდა მისი სტატია: *Названия древне-восточных Богов в грузинских песнях*, ВДИ 1 (1937), 87-93, და რეცენზია მეშჩანინოვის წიგნზე: И.И. Мещанинов, Язык ванской клинописи, ВДИ 1 (1937): 155-156.

---

[2] ი. მეგრელიძე (1909-1996) 1935-1939 წწ. მუშაობდა ლენინგრადში/პეტერბურგში სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის ენისა და აზროვნების ინსტიტუტის უმცროს და შემდეგ უფროს მეცნიერ-თანამშრომლად, ხოლო 1936-1937 წწ. რუსთაველის პირველი იუბილეს მდივანი გახლდათ, რომელსაც ალექსანდრე სვანიძე თავმჯდომარეობდა: http://www.nplg.gov.ge/bios-/ka/00001151

1937 წლის 13 თებერვალს პოლიტბიურომ მიიღო გადაწყვეტილება, სავალუტო რეზერვებიდან გამოეყო 4000 დოლარი საბჭოთა სპეციალიზირებული ძველი ისტორიის სამეცნიერო ჟურნალის გამოცემისათვის (Карпюк, 2017: 772.).

ჟურნალის პირველი ნომერი დასაბეჭდად გადაეცა 1937 წლის 2 სექტემბერს, 1937 წლის 2 ოქტომბერს მის ბეჭდვას ხელი მოაწერა რედაქტორმა ა. სვანიძემ. იგი იბეჭდებოდა „სოცეკგიზ"-ის გამომცემლობაში, რომლის რედაქცია მდებარეობდა სსრკ სოვნარკომის შენობაში წითელ მოედანზე (Павловская, 1998: 7).

ჟურნალის სრული ტირაჟი არც იყო სტამბიდან გამოსული, რომ ალექსანდრე დააპატიმრეს (23.12.1937). ტირაჟი აიკრძალა და განადგურდა, შესაბამისად, წლების მანძილზე მისი მოპოვება შეუძლებელი იყო. სამაგიეროდ, არ აიკრძალა ჟურნალის გამოცემა და იგი დღემდე გამოდის წელიწადში 4-ჯერ და ერთ-ერთი ძირითად ასირიოლოგიურ და ძველაღმოსავლურ ჟურნალს წარმოადგენდა წლების მანძილზე და დღესაც წარმოადგენს. და რა დასანანია, რომ ალექსანდრე სვანიძის როლი ამ საქმეში დღემდე დაფასებული არ არის. თუმცა, მის მიერ მოფიქრებული და სისრულეში მოყვანილი ეს გრძელვადიანი პერსპექტივიდან დანახული პროექტი დღესაც ცოცხალია და შესაბამისად, ალბათ ალექსანდრეც კმაყოფილი დარჩებოდა ამ ამბით. „ვესტნიკ დრევნეი ისტორიი" დღემდე გამოდის და რომელსაც მალე 100 წლის იუბილე შეუსრულდება. იგი გახლდათ ამ ჟურნალის სულის ჩამდგმელიც, დამაარსებელიც, პირველი რედაქტორიც და პირველი სტატიების ავტორიც (http://vdi.igh.ru/).

ალექსანდრე სვანიძის ცხოვრება იყოფა ორ ნაწილად – საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ-სამეცნიეროდ. ეს ორი სფერო მის ცხოვრებაში ერთმანეთს ენაცვლებოდა პერიოდულად, თუმცა, ვფიქრობ, რომ დასცლოდა, მისი სამეცნიერო პოტენციალი მეტად ბევრის მომტანი იქნებოდა მეცნიერებისთვის.

2024 წლის, 1 (14) ნოემბერს, ალექსანდრე სვანიძის დაბადებიდან 140 წელი შეუსრულდა. იმედია, მისი ბიოგრაფიის აღდგენა მე-20 საუკუნის დასაწყისის ისტორიის კვლევისას სხვადასხვა მიმართულებით ბევრ ახალ საინტერესო საკითხს წამოსწევს, ხოლო მისი სახელი ქართულ ისტორიოგრაფიაში თავის კუთვნილ ადგილს დაიჭერს, რაც ქართული სამეცნიერო წრისათვის მეტად მნიშვნელოვანი იქნება.

ალექსანდრე სვანიძის ასირიოლოგიური ნაშრომების ბიბლიოგრაფია:

ა. წიგნები მისი ავტორობით:

აღმოსავლეთის ისტორია, სპარსეთი, თბილისი 1922.

О рационализации промышленности , [Тифлис] : Заккнига, 1929.

Ковалев С.И., Мишулин А.В., Никольский Н.М., Сванидзе А.С. *История Древнего мира*. Учебник для неполной средней и средней школы. Часть 1. Москва, 1935.

Историко-географические основы поэмы Шота Руставели "Барсовой кожи" / А.С. Тифлис: Госиздат, 1936.

Материалы по истории Алародийских племён, Тбилиси 1937.

Ковалев С.И., Мишулин А.В., Никольский Н.М., Сванидзе А.С. *История Дневнего мира*. Учебник для неполной средней и средней школы. Ч. 1. (Макет). Москва, 1937.

ბ. სტატიები მისი ავტორობით:

ქართული ტომები უძველეს დროიდან ქსენოფონტის ხანამდე (ეთნიკური ტერმინების შესახებ), „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი, 1912, VII, 528-535; VIII, 571-882.

ქართველი ტომები, ქსენოფონტის ცნობები (ეთნიკური ტერმინების შესახებ), „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი, 1912, IX, 649-653.

შენიშვნები საქართველოს პრეისტორიის შესახებ, „განათლება“ 1913, № 2, 99-106.

ასურული წარწერები ქართული ტომების შესახებ, „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი, 1913, VII, 529-531; IX, 664-660-3; X, 730-735.

ქართული ღმერთები ა¡ნინა და ნინა (სიტყვების ეტიმოლოგია), „განათლება“, სამეცნიერო-პედაგოგიური და სალიტერატურო ჟურნალი, 1914, III, 205-207.

ხეთებისა და მათი ქართველ ტომებთან ნათესაობის საკითხისათვის, „მნათობი“, 1937, №4, 125-136.

Наши Задачи, ВДИ 1937, 5-13

Названия древневосточных Богов в грузинских песнях, ВДИ 1937, 87-93.

გ. წიგნები და სტატიები მისი რედაქტორობით:

Вестник древней истории / Ответственный редактор (1937 №1)

დ. წიგნების წინასიტყვაობის ავტორი:

Джавахишвили М. (1936), *Арсен из Марабды*, М. წინასიტყვაობა ა. სვანიძისა.

ე. კრიტიკა და რეცენზიები:

Очерк истории Армении в связи с общим ходом событий в передней Азиию Период I., Древняя История. Лекций о прю Г.А. Харатяна (1-360 გვ., „განათლება“ 1913 №4, 319-320.

И. И. Мещанинов, *Язык ванской клинописи*, ВДИ, 1937,155-156.

გამოყენებული ლიტერატურა:

ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია (ქსე) 2, (1977).

Archiv Orientalni, (1937) Vol IX, Praha.

Вестник древней истории (1937) N 1.

ივანე ჯავახიშვილის პირადი არქივის აღწერილობა, (1976) თბილისი.

მეგრელიძე ი. (1962). *აღმოსავლეთმცოდნე და რუსთველოლოგი (ალ. სვანიძის გარდაცვალების 20 წლისთავის გამო)*, „მნათობი“№8, 163-168.

ღამბაშიძე მ. (2025). *ალექსანდრე (ალიოშა) სვანიძე*, თბილისი: „აკადემიური წიგნი“

Карпюк С. Г. (2017), *„Вестник Древней Истории: Начало“*, ВДИ 3 (77), 769-777.

Малюгин О. И. (2017), *О большевистского Иловайского до учебника без авторов: Из истории создания школьного учебника по древней истории в 1930-х годах*, in: Scripta Antiqua Vol 6, 406-420.

Павловская А.И. (1998), *Первые десятилетия издания „Вестника Древней Истории“*, ВДИ N 1, 6-21.

Hrozny B., (1937), *On his journey and his lectures in Soviet Russia*, Archiv Orientalni, Vol IX, 229-30.

http://vdi.igh.ru/

https://rodina-history.ru/2016/09/13/rodina-uchebniki-istorii.html

There are scholars whose existence becomes known to us only belatedly—if at all—despite the significant mark they have left on the public life of the country and the development of particular academic disciplines.

At the origins of Georgian Assyriology — which inherently entails the study of the ancient history of the Caucasus in the context of Near Eastern civilizations—stood several scholars whose names have only recently begun to gain recognition within the Georgian academic sphere. For some reason, and seemingly not by coincidence, the fate of each of these figures became entangled with the Soviet repressions: Mikheil Tsereteli, for well-known reasons, ended his life in exile, and his name remained banned in Georgia almost until the end of the twentieth century; Tite Margvelashvili likewise fell victim to Soviet repression; and Aleksandre Tsereteli spent many years banished from his homeland.

I believe the list of repressed Georgian scholars of the Ancient Near East under the Soviet regime should rightfully include the name of yet another Georgian public figure, orientalist, assyriologist, and later economist and financier — **Aleksandre (Alyosha) Svanidze**. Mentions of him are scattered and rare, and unfortunately, his biography and both scholarly and civic contributions remain largely unstudied to this day; only fragmentary and often inaccurate information is available.

Alexander Svanidze studied in Leipzig and Halle, Germany, studied history, philosophy and social. Economics. Periodically he returned to Georgia, where he gave lectures at meetings of the Historical and Ethnographic Society. He tried to acquaint the Georgian scientific community with foreign literature on Assyriology, the ancient history of the Caucasus and Georgia, which, in his opinion, should be useful for further research by the Georgian scientific community. In this years he has pulished several important assyriological researches.

In 1936, at the invitation of the People's Commissar of National Education of the USSR Bubnov and A. Svanidze, the famous Hittologist, Professor Bedřich Hrozny, visited the Soviet Union. In 1936-37, he gave lectures on the Hittites in various cities of the USSR - Moscow (17, 20, 11.1936; 20.11.1937), Leningrad (21.23.11.1937), Baku (30.11.1937), Tbilisi (2,4.12.1937), Yerevan (7,8.12.1937) and Kiev (14,15.12.1937). After that, Prof. Hrozny was invited to Tbilisi University for a whole semester to teach the Hittite language, and especially the Khaturi and Hurrian languages (unfortunately, this did not happen, presumably due to the arrest of A. Svanidze). Later, when in 1937 the journal “Vestnik DrevneyThe first issue of "History" was published, Alexander translated Hrozny's article, as well as his memoirs about his travels published in "Archive Oriental", and printed them in "Vestnik".

On January 27, 1937, a meeting of the Prague Institute of Oriental Studies was held in Prague, where B. Hrozny made a report on his travels and lectures in the republics of the Soviet Union. The same journal indicates that on March 1, 1937, at a meeting of the Prague Institute of Oriental Studies, Prof. A. Svanidze, along with Professors A. Shanidze, V. Struve, I. Meshchanov, K. Together with Oragvelidze (then rector of TSU) and others, he was elected a scientific member-correspondent of the Institute of Oriental Studies in Prague. This, of course, was supposed to be Hrozny's initiative and an expression of his sympathy, first of all, for Alexander. After that Svanidze established the journal „Vestkink Drevnei Istorii” and invited B. Hrozny and other famous Assyriologists to collaborate with the journal.

The life of Alexander Svanidze is divided into two parts – socio-political and socio-scientific. These two spheres alternated periodically in his life, although, I think, if he had continued, his scientific potential would have brought much more to scientists.

On November 1 (14), 2024, Alexander Svanidze will have turned 140 years old. Hopefully, the restoration of his biography will raise many new interesting questions in various directions when studying the history of the early 20th century, and his name will take its rightful place in Georgian historiography, which will be very important for the Georgian scientific community.

დალი ჩიტუნაშვილი
Dali Chitunashvili

ქართული კვალი სომხურ ხელნაწერებში

Georgian Traces in Armenian Manuscripts

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
სსიპ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Georgian National Centre of Manuscripts

საკვანძო სიტყვები: *ხელნაწერი, სომხური, ქართული, მინაწერი*
Key Words: *Manuscript, Armenian, Georgian, Marginal Notes*

სიძველეთა მოძიების, დაცვისა და მათი მთლიან კოლექციებში განთავსების ხანგრძლივი პროცესი ამიერკავკასიაში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, ცნობილი ქართველი საზოგადო მოღვაწეების ინიციატივით დაიწყო. ამ სიძველეებმა თავი მოიყარა საქართველოში წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების, რომელიც 1879 წელს დააარსეს ილია ჭავჭავაძემ და დიმიტრი ყიფიანმა, დიმიტრი ბაქრაძის მიერ 1888 წელს ჩამოყალიბებული საეკლესიო მუზეუმისა და 1907 წელს ექვთიმე თაყაიშვილის თაოსნობით დაფუძნებული საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კოლექციებში.

მოგვიანებით სამივე კოლექცია გადაეცა სახელმწიფო მუზეუმს, მოპოვებული ხელნაწერი წიგნებისთვის კი მუზეუმში შეიქმნა ხელნაწერთა განყოფილება. ქართულ ხელნაწერებთან ერთად აქ ინახებოდა უცხოენოვანი (სომხური, არაბული, სპარსული, ოსმალური, რუსული და სხვ.) ხელნაწერი წიგნებიც. 1930 წელს, მუზეუმის დირექციამ მიიღო გადაწყვეტილება, უცხოენოვანი ხელნაწერების საფუძველზე შეექმნა ცალკეული ფონდები. სწორედ მაშინ ჩამოყალიბდა სომხურ ხელნაწერთა ფონდიც.

1958 წელს მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილების ბაზაზე დაარსდა კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი (დღეს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი), სადაც გადაინაცვლა მუზეუმში დაცულმა თითქმის ყველა ხელნაწერმა.

თავდაპირველად, სომხურ ხელნაწერთა ფონდი მხოლოდ 67 ხელნაწერისაგან შედგებოდა. ფონდი მუდმივად იზრდებოდა ინსტიტუტის თანამშრომლების მიერ ექსპედიციების დროს გამოვლენილი ხელნაწერებითა თუ კერძო შემოწირულობების ხარჯზე.

დღესდღეობით ფონდში დაცულია 311 ხელნაწერი, 198 ისტორიული დოკუმენტი და 23 ფრაგმენტი.

შედგენილობით სომხური ფონდი მრავალფეროვანია. მასში ინახება თარგმნილი და ორიგინალური სომხური მწერლობის ამსახველი ძეგლები. ქრონოლოგია ხელნაწერებისა და ფრაგმენტებისა VIII-XX საუკუნეებს მოიცავს.

საქართველოსა და სომხეთის გეოგრაფიული და კულტურული სიახლოვის გამო, გასაკვირი არ არის, რომ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულ სომხურ ხელნაწერებში ქართული კვალიც ჩანს.

პირველ რიგში, ეს ეხება სომხური ხელნაწერების საცავ ფურცლებად გამოყენებული ქართული ხელნაწერების ფრაგმენტებს. როგორც წესი, ეს ფრაგმენტები განსაკუთრებული სიძველით გამოირჩევა. ასეთი ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სომხურ ფონდში ორი ხელნაწერია. პირველი – 1568 წელს ისტორული ალბანეთის ტერიტორიაზე, ოძაბერდში გადაწერილი სომხური ოთხთავი (Arm-24), რომლის საცავ ფურცლადაც X საუკუნის ქართული ოთხთავის ორი ეტრატის ფურცელი არის გამოყენებული (ალექსიძე, ჩიტუნაშვილი, 2009: 81-102). ქართული ოთხთავის ფურცლები ოთხთავის საინტერესო იკითხვისებს შეიცავს და მნიშვნელოვანია წმინდა წერილის ქართული თარგმანის შესასწავლად.

მეორე ხელნაწერი, რომელიც ქართული ხელნაწერის, კერძოდ კი, „ახალი იადგარის“ დღეისათვის დაკარგული ნუსხის ორ ფურცელს შეიცავს, XIV საუკუნის Arm-299 ხელნაწერია, რომელიც, სავარაუდოდ, ყირიმში უნდა

იყოს გადაწერილი (ჩიტუნაშვილი, 2023: 122-123). კრებულში შესულია გრიგოლ ნარეკაცის (X ს.) „ქებათა ქების“ თარგმანება“ (*Գրիգոր Նարեկացի, 1789*) და მხითარ სკევრაცის (XIII ს.) ნაშრომი „მოციქულთათვის“ (Պատասխանիք Մխիթարայ Քահանայի Սկևռացւոյ, 1865). ხელნაწერს ერთვის გასული საუკუნის 20-იან წლებში აღმწერლის მიერ დართული შენიშვნა, რომელიც გვიყვება კრებულის თავგადასავალს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდებში აღმოჩენამდე. ჩანაწერები გვამცნობს, რომ ხელნაწერი ეროვნული მუზეუმისათვის შეუწირავს ქართული კულტურის კარგ მცოდნესა და მკვლევარს დიმიტრი გორდეევს (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1978: 229). როგორც ჩანაწერებიდან ჩანს, დ. გორდეევს ჩვენთვის საინტერესო ხელნაწერი სომეხი დიაკვნის ტერ-ავეტისიანისგან შეუძენია 1922 წელს. თავის მხრივ, სომეხ დიაკვანს ოდესღაც ირანის შაჰის პირად ბიბლიოთეკაში დაცული მანუსკრიპტი ყაჯარი პრინცისაგან გამოუსყიდია.[34]

როგორც ვხედავთ, ქართული ფორზაცების შემცველი სომხური ხელნაწერები თეორიულად ერთმანეთისაგან სრულიად დაშორებულ სამწიგნობრო კერებშია (ისტორიული ალბანეთი და ყირიმი) გადაწერილი. თუ სამხრეთ კავკასიის რომელიმე სამონასტრო ცენტრში ქართული ხელნაწერის არსებობა ადვილი ასახსნელია, ყირიმში სომხური ხელნაწერის საცავ ფურცლად ქართული ხელნაწერების ფრაგმენტების გაჩენა, სავარაუდოდ, სამწერლობო სახელოსნოების მუშაობის სპეციფიკასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, რომლებიც ყველგან აგროვებდნენ ან ყიდულობდნენ დაშლილ, დახეულ თუ დაძველებულ ხელნაწერებს და მათ საკუთარ ხელობაში იყენებდნენ.

საპირისპიროდ, ქართველებიც იყენებდნენ დაშლილ სომხურ ხელნაწერებს ქართული წიგნების ყდების გასამაგრებლად და ამგვარ ფორზაცებზე ქართული მინაწერები ჩნდებოდა, როგორც ეს გვაქვს სამ სხვადასახვა ეტრატზე გადაწერილი სომხური ხელნაწერის ფრაგმენტისაგან შედგენილ Arm-93-ში, ფრაგმენტებზე შემდეგი სახის მინაწერებია შემორჩენილი: „მამაო წმინდაო, მკურნალო სულთა ჩვენთაო, განკურნე ამისი შეცოდება და [ა]პატივე თავისი შეცოდება, და [ა]პატივე თავის ცოდვაჲ და დანაშაული და ჩუკვისა ცოდვაჲ და ში...“; „ეკუთვნის დიდსა მცხეთისა სობოროს ქკს ჩყნე-სა (1855) წელსა, რომელიც შესაქმენლად დ...“.

კიდევ უფრო საინტერესოდ გვესახება ის სომხური ხელნაწერები, რომლებიც საქართველოში არის გადაწერილი.

ასეთია გორში გადაწერილი მდიდრულად ილუსტრირებული ოთხთავი Arm-221. ხელნაწერი 1700 წელს გადაიწერა ვინმე ბეჟანის დაკვეთით: «… ոմն պ(ա)տ(ուա)կ(ա)ն և Դօլվաթու զպարոն **Բէժան** ըստացաւ զսա յիշատակ բարի ի հալալ և՛արդար վաստակոց իւրոց. յիշելով զբանն մարգարէին որ ասէ զերանին. Եւ ապա ետուն գրել զայս աստուածային բարբառ, որ աւետարան կոչի. յիշատակ իւրոց և ծնօղացն և մխիթարութիւն սրտից իւրոց: Ով կարդացօղք և լսօղք յիշեցէք ի Քրիստոս Աստուած զբարէմիտ **Բէժանն,** որ է յերկրէն վրաց ի գիւղն, որ կոչի Գօրի»: [... ვინმე პატიოსანმა და დოვლათის ბატონმა ბეჟანმა მოიგო მოსახსენებლად თავისი ალალი და მართალი ღვაწ-

[34] რომელი პრინცისაგან და სად გამოისყიდა სომეხმა დიაკვანმა ხელნაწერი, უცნობია.

ლით, მოიხსენა რა წინასწარმეტყველის სიტყვა, რომელიც ამბობს - „ნეტარ არიან“. და შემდეგ დააწერინა ეს ღვთიური სიტყვა, რომელსაც სახარებას უწოდებენ, მოსახსენებლად თავისიანების და მშობელთა, ნუგეშისათვის თავიანთი გულებისათვის. ვინც მკითხველნი და მსმენელნი [იქნებით], მოიხსენიეთ ქრისტე ღმერთისა მიმართ კეთილგონიერი ბეჟანი, რომელიც არის ქართველთა ქვეყნიდან, სოფლიდან, რომელსაც გორი ჰქვია.]

ქაღალდზე გადაწერილი ოთხთავი (318 ფფ.) მდიდრულად არის ილუსტრირებული და თითქმის ყველა მინიატურას ქართულად, მხედრულით შესრულებული შემდეგი სახის განმარტებითი მინაწერები ახლავს: „ქ. შობას რომე ანგელოზმა მწყემსთ ახარა“ (174r), „ქ. პეტრე სამაჯერა რო კითხა: გიყვარ-მეა“ (313v), „ნავი რომე დანთქმის აპირებდა. შერისხა და დაადგა“ (212v).

XVII საუკუნის მიწურულს საქართველოში, სავარაუდოდ, ერთსა და იმავე სამწერლობო ცენტრში უნდა იყოს შექმნილი ორი სომხური ოთხთავი Arm-109 და Arm-110. ორივე ხელნაწერი მოჭედილ ყდაშია ჩასმული, გამშვენებულია მინიატურებით. ეს მინიატურები ერთი ადამიანის მიერ თუ არა, მინიატურისტიკის ერთი სკოლის წარმოადგენლის მიერ უნდა იყოს შექმნილი.

1681 წელს გადაწერილი ოთხთავის (Arm-109) ანდერძი გვამცნობს, რომ ხელნაწერის გადამწერი მღვდელი მარტიროსია, დამკვეთისა და მისი ოჯახის წევრების სახელები კი ეჭვს არ იწვევს, რომ ხელნაწერი საქართველოშია დამზადებული. ამასვე ადასტურებს გადამწერის მიერ ხელნაწერის დათარიღება, შაჰ სულეიმანისა და გიორგი ხანის – გიორგი XI-ის ზეობის წლებით:

«Արդ յիշեցէք ի Քրիստոս զբարեմիտ և աստուածասէր Քէխօսին, որ ցանկացաւ զսուրբ աւետարանն գրել ետ իւր յիշատակ. և իւր հայրն Ըրուստամն. և մայրն Ամբարն.Դարձեալ յիշեցէք ի Քրիստոս Քէխօսին. և կողակ(ի)ցն Մարեխին. և Եղբայրն. Զօրհապն, Զալն. Պապոն. և հանգուցեալ եղբայրն Փրիդոնն, Բրհանդուրն. և Քևերքն Շայիջանն, Մարիամն և հանգուցեալ քոյրն Խանփարին զիս Թանդարին՝ Ի թագաւորութիւն շահ Սուլէմանին և իշխանութի(ւն) վրաց Գօրգին խանին. և կաթուղիկոսութիւն. Տեարն Յակոբայ. գրեցաւ թվականութիւն ՌՃԼ»:

[მოიხსენიეთ ქრისტეს მიმართ კეთილგონიერი და ღვთისმოყვარე ქეხოსი (ქაიხოსრო), რომელმაც მოისურვა და გადააწერინა წმინდა სახარება თავისი სულის მოსახსენებლად და მამის რუსტამის და დედის ამბარისა. კვლავ მოიხსენიეთ ქრისტეში ქეხოსი, მისი მეუღლე მარეხი, ძმა ზორჰაპი (ზურაბი), ზალი (ზაალი), პაპონ (პაპუნა), გარდაცვალებული ძმა ფრიდონი, ბაადური და დები შაიჯანი, მარიამი და გარდაცვლილი და ხანფარი, მე თანდარა, მეფობისას შაჰ ისმაილისა, საქართველოში კი გიორგი ხანის მთავრობისას და კათალიკოსობისას უფალ იაკობისა, წელსა 1130 (1681 წ.).]

ქეხოსი და მისი ოჯახის წევრები არიან დასახელებულნი ხელნაწერის ჭედურ ყდაზეც, რომელიც განსაკუთრებული სილამაზით გამოირჩევა.

ჰაირაპეტ მღვდლის მიერ არის გადაწერილი Arm-110 ხელნაწერი. ოთხთავი რომ ქართულ გარემოში შეიქმნა, გარდა მისი ვიზუალური მსგავსე-

ბისა, Arm-109 ხელნაწერთან შედარებით მოგვიანო მინაწერებში არსებული საკუთარი სახელებითაც (ავთანდილი, მანუჩარი, ესტატე, ხორეშანი და სხვ.)[35] მტკიცდება.

გარდა ამისა, ოთხთავის მდიდრულად მოჭედილი ყდის სომხური და ქართული წარწერები გვიჩვენებს, რომ XVIII საუკუნის მიწურულისათვის ოთხთავი კაჭკაჭიშვილების საკუთრება გამხდარა.

ქართული წარწერა გვამცნობს: „მოიხსენე, უფალო, კაჭკაჭაანთ მიქელა და მიცვალებულნი მშობელნი მისნი სასუფეველსა შინა, ქორონიკონსა უპა (481+1312=1793), იანვარსა 2-სა“.

ზოგადად, კაჭკაჭიშვილთა გვარი ქართულ ისტორიულ დოკუმენტებში XVII საუკუნის მიწურულიდან გვხვდება გაქართველებულ თუმანიშვილთა საგვარეულოსთან კავშირში (ცაგარეიშვილი, 1993: 483).

საქართველოში, თბილისში უნდა იყოს გადაწერილი აღა მაჰმად ხანის მიერ 1795 წლის აოხრების ისტორიის შემცველი ორი ხელნაწერი Arm-98 და Arm-22. პირველი – ანონიმი ისტორიკოსის თხზულება დედაქალაქის აოხრებიდან ერთი წლის თავზე 1796 წელს არის დაწერილი, სომხურ ფონდში დაცული ხელნაწერიც, ჭვირნიშნის მიხედვით, სწორედ XVIII საუკუნის ბოლო მეოთხედით თარიღდება (ჭუბაბრია, 1993: 94-95). მეორე ხელნაწერი კი კრებულია, რომელიც სერობ გრიჩის თბილისის აოხრების მოკლე ისტორიას შეიცავს (ჭუბაბრია, 1991: 125-134). კრებულის მეორე ნაწილი – შესყიდვების დავთარი, ქართულ და სომხურ ენებზეა ნაწერი, რაც, თავის მხრივ, ადასტურებს ამ ხელნაწერის საქართველოში შექმნის ფაქტს.

ნაკლული სახით მოაღწია ჩვენამდე XVII საუკუნის „ქადაგებათა წიგნმა“ და მიუხედავად იმისა, რომ სომხურ ხელნაწერში შემორჩენილი არ არის კრებულის გადაწერის დროისა და ადგილის შემცველი ანდერძი, ერთ-ერთი თხზულების ბოლოს დაცულ მინაწერში მოხსენიებული მომგებლისა და მისი ოჯახის წევრების სახელები გვიჩვენებს, რომ წიგნი ნამდვილად საქართველოს ტერიტორიაზე უნდა იყოს შექმნილი. ანდერძში ვკითხულობთ: «Որոյ աղօթիւք ողորմեսցի Քրիստոս Աստուած ստացողի սուրբ գրոց պարոն Վարձելին, կողակցին Եայգունդին, որդին պարոն խօճայ Եարալուն և կողակցին Գօրանդուն և մեղապարտ գրչիս Մեխլումինաս վարդապետն և ծնօղք իմ պարոն Սարգսին, եղբայրն Ղուկաս սարկաւագն ընթեր»: [რომელთა ლოცვითაც შეიწყალოს ქრისტემ მომგებელი ამ წმინდა წერილისა ბატონი ***ვარძელი, მეუღლე მისი იაგუნდი, ძე ბატონი ხოჭა ჲარალი, მეუღლე გურანდა*** და ცოდვილი მწერალი ***მეხლუმინას ვარდაპეტი*** და მშობელნი ჩემნი სარგისი, ძმა ღუკას სარკავაგი, მკითხველნო.]

მომგებლისა და მისი ოჯახის წევრების სახელები არ გვხვდება სომხურ წყაროებში, სამაგიეროდ, ვარძელი, იარალი, იაგუნდი, გურანდა ხშირად დასტურდება XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ ისტორიულ დოკუმენტებში. სახელი „ვარძელი“ გავრცელებული ყოფილა მესხეთში. ვარაუდობენ, რომ ამ სახელიდან უნდა იყოს წარმოქმნილი გვარები ვარძელაშვილი, ვარძელაძე (ბერიძე, 2019: 65, 177). სახელი „ვარძელი“ გვხდება „გურჯისტანის დიდ ვი-

[35] NCM Arm-110, 327v.

ლაეთში“, ქვემო ოშორში, სადაც მცხოვრებთა შორის დასახელებულნი არიან „იოსებ მახარას ძე, ძმა მისი ვარძელი“ (ლომსაძე, 2006 გვ. 39) ქართულ წყაროებში „ვარძელი“ „ვარძიელის“ დაქარაგმებულ ფორმასაც წარმოადგენს: ვარძელი (ვარძიელი) მაყას და მისი მეუღლის – ანუსიას წარწერა დღესაც არის შემონახული იერუსალიმის წმინდა ნიკოლოზის ქართული ეკლესიის კედელზე (გაგოშიძე და სხვ., 2022: 53).

XVI საუკუნეში მესხეთში ოსმალოთა გაბატონების შემდეგ ქართული ეკლესია სავალალო მდგომარეობაში აღმოჩნდა, რადგან ოსმალებმა ბრძოლა გამოუცხადეს ქართულ ეკლესიას, მესხეთში ქართველი ქრისტიანები გამუსლების გზას დაადგნენ (ლომსაძე, 1979: 44-45). XVII საუკუნეში კი სამხრეთ საქართველოს, მათ შორის მესხეთის ქართული მოსახლეობის, დიდმა ნაწილმა, თავი რომ გადაერჩინა, სომხური სარმწუნოება მიიღო, ნაწილი კი აქ ჯერ კიდევ XVI საუკუნიდან გავრცელებულ სომხურ კათოლიკობაზე გადავიდა (ლომსაძე, 1979: 46). ვფიქრობთ, ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული „ქადაგებათა წიგნის“ მომგებელი ვარძელი და მისი ოჯახის წევრებიც გასომხებული ან სომხურ კათოლიკობაზე გადასული ქართველები უნდა იყვნენ, თავად ხელნაწერი კი მესხეთში უნდა იყოს გადაწერილიყო.

1844 წელს ჩაუგდია ხელში 1738 წელს გადაწერილი კათოლიკე მღვდლის ვინჩენციო პრუნის თხზულებათა სომხური თარგმანი ბალახათ ანტონას შვილს ლუკას (Arm-95, 1r). ბალახაშვილები წარმოშობით ასევე მესხები არიან, მათი გვარი უკვე XIV საუკუნიდან ჩანს ქართულ დოკუმენტებში (ცაგარეიშვილი (რედ.), 1991: 384), მოგვიანებით კი ამ გვარის წარმომადგენლები უნდა გაკათოლიკებულიყვნენ, რასაც Arm-95 ხელნაწერიც ადასტურებს.

ამ თვალსაზრისით საინტერესო და მნიშვნელოვანია ცნობილი მინიატურისტის - მესროპ მწიგნობრის (დპირის) მიერ ისპაჰანში 1627 წელს გადაწერილი ოთხთავი (Arm-111). ხელნაწერის ფორზაცზე დაცული ქართული მინაწერი გვამცნობს, რომ ოთხთავი 1764 წელს გურგენ ზურაბაშვილმა გამოისყიდა და საქართველოში ჩამოიტანა: *„ქ. ეს<ა> სახარება ვერ<ა>ცხლით შეჭ<ა>ედილი მე თაჴნანთა ზურაბას შვილ<ა>მა გ<ა>ურ<ა>გინ ს<ა>ულთან<ა>მა შევ<ა>წირე წ<ა>მინდა ყოვლ[ად]წ<ა>მინდა მ<ა>ღ<ა>თისმ<ა>შობელს ჩ<ა>ემის სულის მეოხეთ<ა>. ქორონიკონს უნბ. (452+1312=1764)*“.

ზურაბაშვილების საგვარეულო ხშირად იხსენიება XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ დოკუმენტებში. ამ საგვარეულოს წარმომადგენლები გვხვდებიან როგორც მესხეთში, ისე შიდა ქართლში (ცაგარეიშვილი (რედ.), 1993: 256-259). სამწუხაროდ, მინაწერი არ გვაძლევს საშუალებას ვიმსჯელოთ, ღვთისმშობლის სახელობის რომელ ტაძარს შეწირა გურგენმა სომხური ოტხთავი.

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სომხურ ფონდში დაცული მასალის შესწავლამ აჩვენა, რომ ქართული მინაწერების გაჩენა სომხური ხელნაწერების ფურცლებზე ნაწილობრივ ენობრივად გაქართველებულ სომეხთა მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული.

სავარაუდოდ, ასე უნდა იყოს მოხვედრილი საქართველოში XV საუკუნის განძარანიც (საგალობელთა კრებული) (Arm-297), რომელსაც 1842 წელს გვიანდელი მომგებლის და რესტავრატორის კაფიად ნათქვამი ლექსიც ერთვის:

„მე სურვილით შესხმას ვჰკადრებ ამ დიდებულს განძარანსა,
ვინც ეს ხელით დაწერა, ნეტარი აქვს მის კალამსა,
მოურთავს უცხოთ ასონი, ემსგავსების ვარკეჰანსა,
გაღანამცა ემსგავსების ვინც არიან ამას განძსა.

სადღა არის აწმყო დროში შეეფეროს განძი მასა,
ან უწინდელნი მოღვაწენი თმენულობდეს გალახვასა,
ან ამაში რაც წმინდანნი იღებდეს იმათგან ცვარსა,
რაც ისმინოს, ფიქრად იღოს, არ სტოებდეს მათ ავანდსა,

ახლა იმათ წინაღმდეგათ ღრმათ არიან წუთ გართვასა,
მუდამ ხორცისთვის ფიქრობენ, გაჰყოლიან ქვეყანასა,
მაგრამ ბოლოს ინანებენ, როდის ნახვენ სამართალსა,
იესო ქრისტე შეგვაწყალოს მე და თქვენ ამის მკითხავსა
წელსა უი 1842 მოიკაზმა ეს განძარანი ხელითა ტ.ჲ.ხ.“

ქართულ გარემოში აღმოჩენილა XV-XVI საუკუნის ლექციონარიც (ჭაშოცი) Arm-2, რომელიც მისი გაქართველებული სომეხი მომგებლის მინაწერებსაც შეიცავს : *„ქ:· აღვა:· შენეთ:· ჩვენა:· შერმაზანას:· შვილი:· მა:· ოვანეზმა:· და:· ჩემა· ძმამა:· არუთენამა:· მამ {...} ფლვე შენის“* (94v). ამავე ხელნაწერში სომხური გრაფემებით დაწერილი ქართული მინაწერიც გვხვდება: „*Մէ Գաբրիէլա դավրծերէ ես ծծդա օվսէփ მე, გაბრიელა დავწერე ეს წმიდა, ოვესეფ*“.

ქართველები თუ სომხები ხშირად ყიდულობდნენ სომხურ ხელნაწერებს და საქართველოში ჩამოჰქონდათ. ასე აღმოჩნდა XV საუკუნის სვინაქსარი (Arm-36) თბილისში, რის შესახებაც მისი ერთ-ერთი ბოლო მომგებელიც გვამცნობს: «Զվերջին ըստացող սուրբ տասիս որ կոչի Յասիմաւուրք ես թիֆլիսեցի Հեճուպեանց Գաբրիէլի որդի տէր Գաբրիէլի զայս յասմաւուրքս ի գերութենէ»: [უკანასკნელმა მომგებელმა ამ წმინდა წიგნისა, რომელიც ჰაისმავურქად იწოდება, მე თბილისელმა ჰეჭუპენცმა გაბრიელმა, ძემ უფალ გაბრიელისა დავიხსენი ტყვეობიდან...]. 1932 წელს შეუსყიდია XIX საუკუნეში სომხურ ენაზე გადაწერილი ქადაგებათა წიგნი ვასილ გოჯიაშვილს (Arm-36).

ასეთი კიდევ ბევრი მაგალითის მოტანა შეიძლება (იხ.Arm-48, 49, 244 და სხვ.).

ამრიგად, ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული სომხურ ხელნაწერთა კოლექციაზე ქართულ ანდერძ-მინაწერების შესწავლამ აჩვენა, რომ სომეხ მოსახლეობას მჭიდრო ლიტერატურული ურთიერთობა ჰქონდა საქართველოსთან და ქართველებთან. ქართლ-სომხურ ურთიერთობას საუკუნეების ისტორია აქვს და არასოდეს გაწყვეტილა. ამ ორმხრივ კავშირს, რომელიც სხვადასხვა ფორმით ვლინდებოდა როგორც საქართველოს ტერიტორიაზე, ისე მის ფარგლებს გარეთ, ყველაზე ნათლად სწორედ ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერები ადასტურებენ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ალექსიძე ზ., ჩიტუნაშვილი დ. (2009). უძველესი ქართული ოთხთავის უცნობი ფრაგმენტები, წელიწდეული, თბილისის ივ. ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის შრომები, 81-102, თბილისი: „უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- გაგოშიძე გ. და სხვ. (2022). ქართული ქრისტიანული თემი წმინდა მიწაზე, გიორგი გაგოშიძე, ნინო კვირიკაშვილი, თინათინ ცერაძე, ლელა ხოფერია, მზია ჯანჯალია, თბილისი.
- ლომსაძე შ. (1979). გვიანი შუასაუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან, ახალციხური ქრონიკები, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ლომსაძე შ .(2006). სამცხე-ჯავახეთის მემატიანე, თბილისი: „საარი“
- ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია (1978), ტ. 3, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ჩიტუნაშვილი დ. (2023). მიქაელ საბაწმიდელის უცნობი საგალობელი, აღმოსავლეთმცოდნეობა, №12, 121-138, თბილისი: „უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- ცაგარეიშვილი (რედ.) (1993). პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ. 2, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ჭუბაბრია რ. (1991). ს. გრიჩის „აღა-მაჰმად ხანის მიერ 1795 წლის 11 სექტემბერს დედაქალაქ თბილისის (ფაიტაკარანის) გადაწვის მოკლე ისტორია“, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია. 3, 125-134, თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.
- ჭუბაბრია რ. (1993). აღა მაჰმად ხანის მიერ 1795 წლის 11 სექტემბერს თბილისის დარბევასთან დაკავშირებული სომხური წყაროები, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 3-4, 90-95, თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.
- Գրիգոր Նարեկացի (1789). Մեկնութիւն Երգոց Երգոյն Սողովմոնի, Վէնէտիկ.
- Պատասխանիք Մխիթարայ Քահանայի Սկևռացւոյ (1865). Յաղագս համապատուութեան երկոտասան առաքելոց, յԵրուսաղէմ.

Initially, the Armenian manuscript collection consisted of only 67 manuscripts. Over time, the collection steadily grew thanks to manuscripts discovered during expeditions conducted by the institute's staff, as well as through private donations. Today, the collection holds 311 manuscripts, 198 historical documents, and 23 fragments.

In terms of composition, the Armenian collection is diverse. It contains both translated and original works of Armenian literature. The manuscripts and fragments preserved at the Georgian National Centre of Manuscripts are dated from the 8th to the 20th centuries. Given the geographical and cultural closeness of Georgia and Armenia, it is not surprising that Georgian traces can also be found in the Armenian manuscripts preserved at Our Centre. Some Armenian manuscripts include fragments of Georgian manuscripts reused as flyleaves (e.g., Arm-24, Arm-299). These fragments are notable for their exceptional antiquity.

Armenian manuscripts containing Georgian flyleaves were, in theory, copied in entirely separate literary centers (for example, in historical Albania and in Crimea). While the presence of a Georgian manuscript in a monastic centre of the South Caucasus is easy to explain, the discovery of Georgian parchment leaves in literary centers geographically distant from Georgia must be linked to the working practices of scribal

centres, which everywhere collected or purchased damaged, torn, or worn-out manuscripts and reused them in their own book production.

At the National Centre of Manuscripts, we also encounter Armenian manuscripts copied in Georgia. One such example is the Gospel copied in Gori in 1700, whose miniatures contain Georgian explanatory inscriptions. The Georgian names of the donors likewise suggest that the Armenian Gospels Arm-109 (1681) and its copy Arm-110 (17th c.) were most likely produced in Georgia. Both manuscripts are bound in decorated metal covers and adorned with miniatures that, if not executed by the same artist, were at least created by representatives of the same miniature-painting school.

Two manuscripts, Arm-98 and Arm-22, which contain the *History of Agha Mohammad Khan's destructive campaign of 1795*, are believed to have been copied in Tbilisi, Georgia.

The study of the Armenian collection kept at the National Centre of Manuscripts shows that the presence of Georgian marginal notes in Armenian manuscripts is, in part, connected to the activities of Armenians who had become linguistically assimilated into Georgian culture.

Thus, the study of Georgian colophons preserved in the Armenian manuscript collection at the National Centre of Manuscripts demonstrates that the Armenian population maintained close literary connections with Georgia and the Georgians. Georgian-Armenian relations have a centuries-old history and have never been interrupted. These relations – revealed in various forms both within the territory of Georgia and beyond – are most clearly attested by the colophons found in the manuscripts.

მამუკა წურწუმია
Mamuka Tsurtsumia

პაოლინო ვენეტო „ქართული ზღვის“ შესახებ
Paolino Veneto on the “Georgian Sea”

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

საკვანძო სიტყვები: *პაოლინო ვენეტო, კასპიის ზღვა, ქართული ზღვა, ჯოვანი ბოკაჩო, მარინო სანუდო*
Key Words: *Paolino Veneto, Caspian Sea, Georgian Sea, Giovanni Boccaccio, Marino Sanudo*

XIV საუკუნის ცნობილი ფრანცისკელი მეცნიერი, ისტორიული, გეოგრაფიული და პოლიტიკური ხასიათის თხზულებების ავტორი პაოლინო ვენეტო, იგივე პაოლინო მინორიტა, 1270-იანი წლების დასაწყისში უნდა იყოს დაბადებული, სავარაუდოდ (სახელიდან გამომდინარე) – ვენეციაში. მისი ოჯახის ან სოციალური წარმომავლობის შესახებ არაფერია ცნობილი.[1] პაოლინოს კარიერა ფრანცისკელთა (მინორიტთა) ორდენში დაიწყო და მან თავი გამოიჩინა როგორც დიპლომატმა და ისტორიოგრაფმა. ის საბუთებში პირველად 1293 წელს გვხვდება. ორდენის რიგებში სწრაფად წინ მიიწევს, 1301 წელს ვენეციაში თეოლოგიის ლექტორად მსახურობს, 1304 წელს უკვე ფრანცისკელთა ვენეციის პროვინციის მმართველია, 1305-7 წლებში კი უკავია ინკვიზიტორის თანამდებობა ტრევიზოსა და ჩენედას ეპარქიებში [Heullant-Donat, 1993: 385-87; Cecchini, 1998: 150; Fontana, 2014: 84]. ჩვენამდე მოღწეული საბუთებიდან ჩანს, რომ პაოლინოს ფუფუნებაში ცხოვრება უყვარდა, თავს არ იზღუდავდა და საკუთარი ორდენის სიღარიბის აღთქმას არ იცავდა [Botana, 2013, გვ. 3-5].

დაახლ. 1314 წელს, თანამემამულე მარინო ბადოერისათვის (დ.1230-1324), რომელიც 1313-15 წლებში კრეტის დუკად იყო გამწესებული ვენეციის რესპუბლიკის მიერ, პაოლინომ შექმნა ტრაქტატი მმართველობის შესახებ, სახელწოდებით *De regimine rectoris* [Ribeiro, 2021: 96-97; Morosini, 2020b: 167-214]. როგორც ფრანცისკელთა ორდენის დიდი მკვლევარი ჯიროლამო გოლუბოვიჩი შენიშნავს, „1313 წელს, თავისი ქვეყნის მაღალი მმართველობისათვის პაოლინო უკვე ცნობილი იყო, როგორც იშვიათი გამოცდილების მქონე ადამიანი, დახელოვნებული პოლიტიკასა და მართვაში. მართლაც, მან მთელი სიცოცხლე გაატარა დელიკატურ პოლიტიკურ მისიებსა თუ ქრონიკების წერაში, რომლებიც დღეს დავიწყებასაა გადარჩენილი და XIV საუკუნის პირველ ნახევარში შედგენილ საუკეთესო და ყველაზე ღირებულ ისტორიულ თხზულებებს მიეკუთვნება“ [Golubovich, 1913: 74].

დიპლომატიური კარიერა პაოლინომ ვენეციის სენატის სამსახურით დაიწყო. 1315-16 წლებში სერენისიმამ (ვენეციის რესპუბლიკამ) პაოლინო ელჩად მიავლინა ნეაპოლში, მეფე რობერტ ანჟუელის კარზე. მისი პირველი მისია უკავშირდებოდა ზიანს, რომელიც ვენეციელებმა განიცადეს ეკლესიური აკრძალვის გამო, რომელიც რომის კათოლიკურმა საყდარმა დააკისრა ვენეციას ფერარას ომის (1309) დროს. მისია თავდაპირველად რთულად მიმდინარეობდა და გარკვეული დროით ჩიხშიც აღმოჩნდა, მაგრამ საბოლოოდ პაოლინომ წარმატებით მოახერხა შუამავლობა და ხელი მოაწერა ვენეციისთვის მომგებიან შეთანხმებას. 1320 წლის მიწურულს პაოლინო მეორე დიპლომატიურ მისიაში მონაწილეობს, ამჯერად პროვანსსა და პაპის კურიაში, სადაც იმ დროს რობერტ ანჟუელიც იმყოფებოდა.[2] საქმე ეხებოდა ვენეციურ გემს, რომელიც გენუელმა ვაჭრებმა გაძარცვეს კორფუს მახლობლად. ეს დავაც პაოლინომ ვენეციის სასარგებლოდ გადაჭრა. იმ დროისთვის ის უკვე

---

[1] თუმცა, მისი სწრაფი კარიერული წინსვლის გამო, ვარაუდობენ, რომ ის გავლენიანი ვენეციური ოჯახიდან იყო [Botana, 2013: 3].

[2] მეფე რობერტთან, მისი ეპოქის ერთ-ერთ ყველაზე ინტელექტუალურ მმართველთან, პაოლინო ახლო ურთიერთობას ინარჩუნებდა გვიანაც, როცა ის პოცუოლის ეპისკოპოსი გახდა და რობერტმა თავის მრჩევლად დანიშნა [Degenhart, Schmitt, 1973: 17].

ცნობილი ფიგურა გახლდათ და ვენეციის რესპუბლიკაში პაპის ნუნციოდ დაინიშნა. 1322 წელს ის უკვე პაპის სახელით ასრულებს სხვადასხვა დიპლომატიურ მისიას ვენეციაში [Brincken, 2000: 470; Fontana, 2014: 85].

1324 წლის 20 ივნისს პაპმა იოანე XXII-მ პაოლინო პოცუოლის ეპისკოპოსად გაამწესა, შესაძლოა თავად რობერტ ანჟუელის რეკომენდაციით. ის მალევე იქცა ანჟუელთა კარზე ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პოლიტიკურ და კულტურულ ფიგურად და 1328 წლიდან გარდაცვალებამდე, 1344 წლამდე, მეფის მრჩევლის თანამდებობას იკავებდა [Cecchini, 1998: 150]. 1326 წლამდე პაოლინო ვენეციაში იმყოფებოდა პაპის სახელით დიპლომატიური მისიით, რის გამოც ეპისკოპოსის მოვალეობის შესრულება მხოლოდ ამ წლიდან დაიწყო. მიუხედავად იმისა, რომ ეპარქიაში პერიოდულად იმყოფებოდა, ის თავის სამწყსოს ენერგიულად მართავდა. პაოლინო გარდაიცვალა 1344 წლის ივნისის პირველ რიცხვებში, 22 ივნისამდე; ამ დღეს პაპის წარგზავნილმა პირმა ვენეციელის ქონება აღწერა. მის წიგნთაგან ზოგიერთმა ავინიონის პაპთა ბიბლიოთეკაში დაიდო ბინა [Brincken, 2000: 470; Fontana, 2014: 85, 87].

ისტორიკოსი და გეოგრაფი, პაოლინო იმ ავტორთა რიცხვს მიეკუთვნება, რომლებმაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს შუა საუკუნეების კარტოგრაფიის განვითარებაში. ის განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს როგორც იტალიური წიგნის გაფორმების ისტორიაში, ისე ზოგადად შუა საუკუნეების კულტურაში. მის შემოქმედებას იყენებდნენ ისეთი სახელოვანი ადამიანები, როგორებიც იყვნენ ჯოვანი ბოკაჩო, დოჟი და ისტორიკოსი ანდრეა დანდოლო, ჰუმანისტები პოჯო ბრაჩოლინი და კოლუჩო სალუტატი და სხვები, რაც მოწმობს XIV საუკუნის ვენეციელი მოაზროვნის მნიშვნელობას [Fontana, 2014: 86].

პაოლინო ცნობილია სამი უნივერსალური ქრონიკის ავტორობით, რომლებიც აღწერენ მოვლენებს სამყაროსა და ადამიანის შექმნიდან XIV საუკუნის პირველ ათწლეულებამდე: პირველი – *Notabilium historiarum epithoma*, რომელიც აღწერს მოვლენებს 1313 წლამდე და 244 თავისაგან შედგება; მეორე – *Compendium*, იგივე *Chronologia magna,* რომლის ორი ვერსია არსებობს (სრული და შემოკლებული) და სადაც მასალა უკვე ცხრილების სახითაა წარმოდგენილი;[3] მესამე – *Satirica historia*, იგივე *Satirica rerum gestarum,* რომელიც ქრონიკათა შორის უკანასკნელია და სავარაუდოდ პოცუოლის ეპისკოპოსობის ჟამსაა დასრულებული. ის შედგება პროლოგისა და 238 თავისაგან, რომლებიც თავის მხრივ ქვეთავებად იყოფა [Heullant-Donat, 1993: 393-402; Fontana, 2020: 37-39]. ქრონიკების ტექსტში გაერთიანებულია როგორც პოლიტიკური და რელიგიური მოვლენები, ისე ანტიკური ავტორების ანთოლოგიები, წმინდანთა ბიოგრაფიები, გეოგრაფიული აღწერილობები და მითოლოგიური მოთხრობები, რომლებიც ხშირად დამოუკიდებელი ტრაქტატების სახითაა წარმოდგენილი [Cecchini, 1998: 150]. პაოლინოს ეკუთვნის სხვა თხზულებებიც, რომლებიც *Satirica historia*-ს თანმდევია: ტრაქტატი სახელწოდებით *De mapa mundi*, რომელსაც გეოგრაფიული რუკებიც ახლავს; ალეგორიული ტრაქტატი ჭადრაკის შესახებ (*De ludo sca-*

[3] ეს არის უზარმაზარი ქრონოლოგიური ოცდაოთხსვეტიანი ცხრილი, რომელიც ისტორიული მოვლენების თანადროულად მიმდინარეობას ასახავს [Edson, 2007: 70].

corum); ტრაქტატი ანტიკურ ღმერთებზე (*De diis gentium et fabulis poetarum*); მოკლე ჩანახატი ღვთაებრივი განგებისა და ბედის შესახებ (*De providentia et fortuna*). მას ასევე მიეწერება *Provinciale Romanae Curiae* – რომაული კურიის საეკლესიო პროვინციებისა და შესაბამისი ეპარქიების ჩამონათვალი და დაახლ. 1334 წელს შედგენილი *Provinciale ordinis fratrum Minorum*, რომელიც მინორიტთა ორდენის პროვინციების ნუსხას წარმოადგენს. დაბოლოს, პაოლინოს ასევე აკუთვნებენ *Liber privilegiorum ordinis Minorum*-საც, რომელიც დაწერილია დაახლოებით 1323 წელს და შეიცავს პაპის დოკუმენტებს მინორიტთა ორდენის შესახებ [Fontana, 2014: 87].

ანა-დოროთი ფონ დენ ბრინკენი შენიშნავს, რომ პაოლინოს ნაწერებში დიპლომატიური გამოცდილება ერწყმოდა მის ცოდნასა და დასავლური ისტორიოგრაფიის ტრადიციას [Brincken, 2000: 470]. უნივერსალური ქრონიკების ჩვენამდე მოღწეული მრავალი ხელნაწერი და ცნობილი ავტორების დამოწმებები მოწმობს პაოლინოს ისტორიული ნაწერების მიმართ მაღალ ინტერესსა და მათ გავლენას. ვენეციის დოჟი ანდრეა დანდოლო, მისი თანამედროვე, იყენებდა *Satirica historia*-ს თავის ქრონიკაში (*Chronica per extensum descripta*). ბოკაჩო, მიუხედავად იმისა, რომ პაოლინოს აკრიტიკებდა და შეურაცხმყოფელ ეპითეტებსაც უძღვნიდა,[4] ფართოდ იყენებდა *Compendium*-ის გეოგრაფიულ ნაწილს და *Satirica historia*-ს მონაკვეთებს თავის ჩანაწერებში.[5] მიუხედავად დაპირისპირებისა, პაოლინომ ძლიერი შთაბეჭდილება დატოვა ბოკაჩოზე, რომელიც ასე აღწერს მასთან შეხვედრას: „მათ შორის იყო ვენეციელი, პოცუოლის ეპისკოპოსი, ისტორიის უდიდესი მკვლევარი, რომელიც მახვილგონივრულად ამტკიცებდა ხოლმე, რომ პოეზია მოსეზე ბევრად უფრო ძველია და, როგორც თავად ამბობდა, ნიმროდის დროიდან მოდის“ [Heullant-Donat, 1993, გვ. 392, n. 36]. თავის ენციკლოპედიურ ნაშრომში *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1585), პაოლინოს „ისტორიის უდიდეს მკვლევარს“ უწოდებს XVI საუკუნის პოპულარული იტალიელი ავტორი ტომაზო გარძონიც (1549-89) [Morosini, 2020a:18]. პაოლინოს იმოწმებდნენ XV საუკუნეშიც, რაც ჩანს პოჯო ბრაჩოლინისა და კოლუჩო სალუტატის ეპისტოლარული მემკვიდრეობიდან; მას იყენებდა ამავე საუკუნის პოლონელი ქრონისტი იან დლუგოშიც [Heullant-Donat, 1993: 383-84].

პაოლინოს ქრონიკები შუასაუკუნოვანი ტექსტების ვრცელი კომპილაციებია, რომლებსაც თან ერთვის სხვადასხვა ტრაქტატები, ცხრილები, მინიატურები და ზოგჯერ – გეოგრაფიული რუკებიც. თითოეული ხელნაწერი წარმოადგენს დამოუკიდებელ ქმნილებას, რომლის შინაარსიცა და იკონოგრაფიული პროგრამაც ავტორის მიერ არის შერჩეული. ისტორიულ ტექსტს თან ახლავს შემაჯამებელი ცხრილები და გეოგრაფიული აღწერები, რომლე-

---

4 როგორიცაა „მხეცი“ (*bestia*), „მჯღაბნელი“ (*imbractator*), „ყბედი“ (*bergolus*). ასეთი შეფასებები არ უნდა გაგვიკვირდეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ორივე, პაოლინოცა და ბოკაჩოც, ნეაპოლის მეფის კარზე ტრიალებდა და მისი კეთილგანწყობისათვის ეპაექრებოდა ერთმანეთს.

5 ბოკაჩომ, მცირე შემოკლებებითა და გადანაცვლებებით, თავისი *imago mundi*-ს შექმნის დროს ფაქტობრივად სიტყვასიტყვით გადმოიწერა რამდენიმე მონაკვეთი პაოლინოს სამყაროს აღწერილობიდან და მხოლოდ სხვადასხვა ნაწილის სათაურების შეცვლით შემოიფარგლა [Surdich, 2020: 223].

ბიც ეხმარებიან მკითხველს მასალის უკეთ გააზრებაში. ეს კომპლექსური სტრუქტურა რუკებით სრულდება, რომლებიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს კარტოგრაფიის ისტორიაში: ისინი აერთიანებენ როგორც ტრადიციული გეოგრაფიის მონაცემებს, მაგალითად, ისიდორე სევილიელისა და გერვასი ტილბერელის აღწერებს, ისე უფრო თანამედროვე, საზღვაო კარტოგრაფიის მიღწევებს.

ქრონიკების წერისას პაოლინომ ბრწყინვალე დაკვირვების უნარი და ნიჭიერი დიზაინერის ცოდნა გამოავლინა, რადგანაც მას არ ჰქონია რაიმე მსგავსი სირთულის კოდექსი თუ ვიზუალური მოდელი, რომელსაც დაეყრდნობოდა. შუა საუკუნეების არც ერთ სხვა მემატიანეს არ უცდია მსოფლიოს გეოგრაფიული თუ ისტორიული სახის ასე თამამი და გრაფიკულად დახვეწილი გადმოცემა. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ თავისი ნაშრომებით პაოლინომ შუა საუკუნეების სამყაროს თვალსაწიერი გააფართოვა [Brincken, 2000: 472].

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ტექსტსა და გამოსახულებას შორის კავშირის ორიგინალური კონცეფცია, რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინოა *Chronologia magna*-ში გამოყენებულ კომპლექსურ ქრონოლოგიურ ცხრილებში. ეს ცხრილები მოცემულია სვეტების სახით, სადაც განთავსებულია სხვადასხვა ისტორიული პერიოდის მნიშვნელოვანი ფიგურების პორტრეტები შესაბამის წარწერებთან ერთად. სვეტებში წარმოდგენილია, ანტიკური პერიოდიდან მოყოლებული, არამარტო ქრისტიანული, არამედ წარმართული ღვთაებებიც, ასევე სხვადასხვა მეფეები, პაპები, მწერლები და გამოჩენილი მოღვაწეები [Cecchini, 1998: 151]. თავისი გეოგრაფიული ტრაქტატისათვის *De mapa mundi* წამძღვარებულ შესავალში პაოლინო გვიხსნის, რომ აუცილებელია გამოსახულება (*pictura*) ტექსტთან (*scriptura*) გაერთიანდეს, რათა მკითხველმა შეძლოს როგორც გონებრივად, ისე ვიზუალურად გაიაზროს სივრცე, სადაც ნოეს დროიდან მოყოლებული თაობები ცხოვრობდნენ და ადამიანის ისტორია ვითარდებოდა. კარტოგრაფია ერთდროულად არის დამხმარეც და აუცილებელიც; მის გარეშე ისტორია გაუგებარია [Heullant-Donat, 1993: 402-3; Michalsky, 2015: 49-54].

Chronologia magna-ს დასურათებულ ნაწილში პაოლინომ კარტოგრაფიული გამოსახულებების მდიდრული კრებული მოათავსა. ისტორიული ტიპის რუკებთან ერთად, რომლებიც ტრადიციულ ხასიათს ატარებენ და აღწერენ საკრალურ გეოგრაფიულ ობიექტებსა და ქალაქებს უძველესი გადმოცემების მიხედვით, მოცემულია ტოპოგრაფიული რუკების უიშვიათესი ნიმუშებიც. მათ შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იტალიის ნახევარკუნძულის ორი რუკა, რომლებშიც პირველად ხდება სანაპირო ზოლის ზუსტი მოხაზულობის, რაც უკვე გვხვდება პიეტრო ვესკონტესა და მარინო სანუდოს რუკებზე, შერწყმა მთაგორიან რელიეფსა და მდინარეთა შიდა ქსელთან, რომლებიც სხვადასხვა ფერითაა გადმოცემული. ეს მიდგომა იმ დროისთვის სრულიად ახალი იყო და აჩვენებს მის კავშირს როგორც პიეტრო ვესკონტეს ნავიგაციურ რუკებთან, ისე სანუდოს გეოგრაფიულ ხედვებთან [Degenhart, Schmitt, 1973: 20, 63; Cecchini, 1998: 151].

ვენეციელი მარინო სანუდოს (დ.1270-1343) „ჯვრის ერთგულთა საიდუმლო წიგნი“ (*Liber secretorum fidelium Crucis*) ჯვაროსნული ლაშქრობის

დეტალურ პროექტს წარმოადგენდა [C. J. Tyerman, 1982: 57-73]. მასში აღწერილი იყო აღმოსავლეთის ქვეყნების გეოგრაფია, სავაჭრო გზები, ადგილობრივთა ჩვეულებები, ქვეყნების რესურსები და ა.შ. სანუდოს ნამუშევრებს თან ახლდა პიეტრო ვესკონტეს რუკები. კარტოგრაფიული დანართი მსოფლიოს, პალესტინის, ხმელთაშუა ზღვის, შავი ზღვისა და ევროპის რუკების და იერუსალიმის, ანტიოქიისა და აკრას გეგმების სახით, საგულდაგულოდ იყო მოწოდებული თხზულების დამაჯერებლობის გაზრდის მიზნით და ექსპედიციის მომზადებისა და ჩატარების გასაადვილებლად [Pasch, 1968: 133; Kretschmer, 1891: 355-60]. პროექტის პირველი ვერსია პაპ კლემენტ V-ს 1309 წელს წარუდგინეს, სახელწოდებით *Condiciones Terre sancte*. ის რუკებს არ შეიცავდა. პროექტის დასრულებული ვერსია, გეოგრაფიული ცნობებითა და რუკებით შევსებული, 1321 წელს მიართვეს იოანე XXII-ს [Dalché, 2010: 84].

1321 წლის სექტემბერში, როდესაც სანუდოს პროექტი იოანე XXII-ის ხელთ აღმოჩნდა, მან ის საგანგებოდ შექმნილ ოთხკაციან კომისიას გადასცა შესასწავლად და განსასჯელად. კომისიის შემადგენლობაში იმყოფებოდა პაოლინო ვენეტოც, რომელიც თავის უნივერსალურ ისტორიაზე მუშაობდა და მეტად აინტერესებდა აღმოსავლეთი და ჯვაროსნული ლაშქრობები [Daniel, 2010: 1193]. კომისია პაოლინოს სახლში იკრიბებოდა, სადაც ისინი ეცნობოდნენ და იხილავდნენ სანუდოს ნაშრომს [Marino Sanudo Torsello, 2016: 21-22]. ერთი ქალაქის მკვიდრნი, ვენეციელები პაოლინო და მარინო მალე დამეგობრდნენ და სიცოცხლის ბოლომდე ურთიერთობასა და მიმოწერას აგრძელებდნენ [Edson, 2007: 70].

მიუხედავად იმისა, რომ სასულიერო პირის, ისტორიკოსისა და დიპლომატის, პაოლინო ვენეტოს ცხოვრება განსხვავდებოდა მაღალი წარმომავლობის, პოლიტიკოსისა და მოგზაურის მარინო სანუდოს ცხოვრების გზისგან, ისინი არაერთხელ გადაეკვეთნენ ერთმანეთს, როგორც იმ დროის გამორჩეული ინტელექტუალები, რამაც ბუნებრივად გამოიწვია ურთიერთგავლენა და იდეების მიმოცვლა მათ ნაწერებში [Degenhart, Schmitt, 1973: 27].

უხვად ილუსტრირებულ პაოლინოს თხზულებებს ახლავს როგორც მისი ეპოქის იტალიის დეტალური რუკები, ასევე ქალაქების – რომისა და ვენეციის გეგმები.[6] მისი მსოფლიოს, აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთისა და წმინდა მიწის რუკები, ფაქტობრივად, სანუდოს რუკების იდენტურია. მის მსგავსად, პაოლინოც თავის ნაშრომში რუკებს გეოგრაფიული შინაარსის შემცველ ტექსტებს ურთავს და მათი ნაწილიც ზედმიწევნით ემთხვევა სანუდოს ნაშრომს. თუმცა, სადაც სანუდო რუკებს იყენებს პრაქტიკული მიზნებისათვის – ომისა და დაპყრობის ხელშესაწყობად, პაოლინო ხაზს უსვამს მათ მნიშვნელობას ისტორიული და ბიბლიის შესწავლის კუთხით [Edson, 2007: 71-72].

ჩვენთვის საინტერესო ინფორმაცია მოიპოვება პაოლინოს თხზულებაში *Chronologia magna*, რომელიც პარიზში, საფრანგეთის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაშია დაცული. ნაშრომში მოთავსებულია მსოფლიოს რუკა (MS

[6] რომის გეგმა შუა საუკუნეებში შექმნილი ქალაქის პირველი კარტოგრაფიული ასახვაა და უჩვეულოდ ზუსტი თავისი დროისათვის [Michalsky, 2015: 39].

Latin 4939, f. 9r) (სურ. 1), სადაც კასპიის ზღვას თან ახლავს შემდეგი განმარტებითი წარწერა (სურ. 2):

> მას ეწოდება სარას ზღვა [Mare de Sara] იმ ქალაქის გამო, სადაც იმპერატორი მკვიდრობს;[7] ასევე ეწოდება კასპიის ზღვა, რადგან ის კასპიის მთებთან ახლოს მდებარეობს და იგივე მიზეზით მას ქართულ ზღვასაც უწოდებენ. მასში მორევია, სადაც ზღვის წყალი ჩაედინებოდა, რაც შემდეგ მიწისძვრამ გააჩერა. ზღვა ყოველ წელს ხელის დადებაზე იწევს და ბევრი კარგი ქალაქი უკვე გაანადგურა. საბოლოოდ, როგორც ჩანს, ეს ზღვა შეუერთდება ტანას ზღვას,[8] რაც მრავალს შეუქმნის საფრთხეს. მისი გარშემოწერილობა 2 500 მილს შეადგენს, და სარადან ნორგაციუმამდე[9] [...][10] მილია. ამ ზღვის გარშემო უმეტესად ქვიშიანი და გაუვალი ადგილებია.[11]

მოყვანილი მონაკვეთიდან ჩანს, რომ შუა საუკუნეების ევროპელი ინტელექტუალები – გეოგრაფები და ისტორიკოსები – კასპიის ზღვას „ქართული ზღვის“ სახელითაც იცნობდნენ. ეს ცოდნა მათ ევროპელი მოგზაურების ხელით უნდა მიეღოთ, რომლებიც XIII საუკუნიდან მოყოლებული ხშირად სერავდნენ მონღოლთა იმპერიის უკიდეგანო სივრცეს. პაოლინოს ტექსტიდან შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ის იყენებს მარკო პოლოს მოგზაურობის ჩანაწერებს, რომელიც ასევე მოიხსენიებს კასპიის ზღვას სარას ზღვის სახელით, ოქროს ურდოს დედაქალაქის, სარაის მიხედვით, რომელიც ვოლგაზე მდებარეობდა [Marco Polo, vol. 2, 1903: 494; Edson, 2007: 73]. თუმცა, ჩანს, რომ პაოლინო სხვა წყაროებითაც სარგებლობდა, რადგან მასთან კასპიის ზღვის გარშემოწერილობა (2 500 მილი) განსხვავდება მარკო პოლოს მონაცემისაგან (2 800 მილი) [შდრ. Marco Polo, vol. 1, 1903: 59).

პაოლინო ვენეტოს მსოფლიოს რუკაზე დატანილი კასპიის ზღვის ერთ-ერთი სახელწოდება – „ქართული ზღვა“, ცხადად მიუთითებს, რომ ერთიანი ქართული მონარქიის არსებობის ხანაში, ქართული სახელმწიფოს გავლენა ვრცელდებოდა კასპიის ზღვაზეც, ამიერკავკასიაში მონღოლთა ბატონობის პირობებშიც კი. „ქართული ზღვის“ ხსენება აჩვენებს, რომ შუა საუკუნეების ევროპელი გეოგრაფები იცნობდნენ კავკასიის რეგიონს და და იცოდნენ ქართველთა პოლიტიკური გავლენის შესახებ კასპიის ზღვისპირეთში. კასპიის ზღვის საქართველოსთან ასოცირებით, პაოლინო ხაზს უსვამს ქვეყნის

---

7 სარაი ოქროს ურდოს დედაქალაქი იყო.

8 იგულისხმება შავი ზღვა.

9 ნორგაციუმი ქალაქი ურგენჩია, თანამედროვე უზბეკეთში, ძველი ხვარაზმის დედაქალაქი.

10 არ იკითხება.

11 “Istud dicitur mare de Sara propter civitatem in qua imperator moratur, et dicitur etiam Caspium propter vicinitates ad montes Caspios et Georgianie eadem causa. In eo erat vorago, ubi descendebat aqua maris, sed propter terremotum obturata fuit. Ideo mare tumescit per palmam omni anno, et jam plures bone civitates destructe sunt. Tandem videtur quod debeat intrare mare Tane non absque multorum periculo. Habet in circuitu MMD millia, et de Sara usque Norgacium ponunt millia ??. Circum mare est regio arenosa (et invia?) in magna parte” [Miller, 1895: 135].

გეოგრაფიულ რეალობას, მის სტრატეგიულ მდებარეობასა და პოლიტიკურ-კულტურულ გავლენას კავკასიაში. პაოლინოს მიერ არჩეული ტერმინოლოგია ღირებულ ცნობებს გვაწვდის იმის შესახებ, თუ როგორ აღიქვამდა შუა საუკუნეების ევროპული სამყარო კავკასიის რეგიონს. ტექსტში მოხსენიებული „ქართული ზღვა“ თითქოს უმნიშვნელო, მაგრამ მრავლისმთქმელი დეტალია, რომელიც ასახავს ევროპელთა ცოდნას და ინტერესს საქართველოს, როგორც იმდროინდელი მნიშვნელოვანი გეოპოლიტიკური მოთამაშის მიმართ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- Botana, F. (2013). The Making of *L'Abreujamen de las estorias* (Egerton MS. 1500). “Electronic British Library Journal,” 17
- Brincken, A.-D. von den (2000). Paulinus Minorita of Venice. Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia. Eds. John Block Friedman and Kristen Mossler Figg. New York: “Routledge”
- Cecchini, F. (1998). Paolino Veneto. Enciclopedia dell'Arte Medievale. Vol. 9. Rome: “Istituto della Enciclopedia Italiana”
- Dalché, P. G. (2010). Cartes, réflexion stratégique et projets de croisade à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle: une initiative franciscaine? “Francia,” 37
- Daniel, E. R. (2010). Paulinus of Venice. The Encyclopedia of the Medieval Chronicle. Ed. Graeme Dunphy. Vol. 2. Leiden: “Brill”
- Degenhart, B., Schmitt A. (1973). Marino Sanudo und Paolino Veneto. Zwei Literaten des 14. Jahrhunderts in ihrer Wirkung auf Buchillustrierung und Kartographie in Venedig, Avignon und Neapel. Tubingen: “Ernst Wasmuth”
- Edson, E. (2007). The World Map, 1300-1492: The Persistence of Tradition and Transformation. Baltimore: “The Johns Hopkins University Press”
- Fontana, E. (2014). Paolino da Venezia, vescovo di Pozzuoli. *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 81. Rome: “Istituto della Enciclopedia Italiana”
- Fontana, E. (2020). Paolino da Venezia: la concezione della storia di un francescano del Trecento. *Paolino Veneto: Storico, narratore e geografo*. Eds. Roberta Morosini and Marcello Ciccuto. Rome: “L'Erma di Bretschneider”
- Golubovich, G. (1913). Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano. T. II. Firenze: “Collegio di S. Bonaventura”
- Heullant-Donat, I. (1993). Entrer dans l'histoire. Paolino da Venezia et les prologues de ses chroniques universelles. “Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age,” 105/1
- Kretschmer, K. (1891). Marino Sanudo der Ältere und die Karten des Petrus Vesconte.
- Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 26
- Marco Polo (1903). The Book of Ser Marco Polo, the Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East. Trans. Henry Yule. 3rd ed. vols. 1-2. London: “John Murray”
- Marino Sanudo Torsello. (2016). The Book of the Secrets of the Faithful of the Cross: Liber
- Secretorum Fidelium Crucis. Trans. Peter Lock. Abingdon: “Routledge”
- Michalsky, T. (2015). *Grata pictura* and *mapa duplex*. Paolino Minorita’s Late Medieval Map of Rome as an Epistemological Instrument of a Historiographer. “Convivium,” 2/1
- Morosini, R. (2020a). Fra’ Paolino da Venezia: ritratto di un pensatore francescano. *Paolino Veneto: Storico, narratore e geografo*. Eds. Roberta Morosini and Marcello Ciccuto. Rome: “L'Erma di Bretschneider”
- Morosini, R. (2020b). Le ‘favole’ dei poeti e il buon governo per Paolino Veneto: il trattato in volgare veneziano *De regimine rectoris* e il *De diis gentium et fabulis poetarum*. *Paolino Veneto: Storico, narratore e geografo*. Eds. Roberta Morosini and Marcello Ciccuto. Rome: “L'Erma di Bretschneider”

- Pasch, G. (1968). Les drapeaux des cartes-portulans: Portulans de Petrus Vesconte (1320).
- *Recueil du IIe Congrés International de Vexillologie*. Zurich: "La société suisse de vexillologie"
- Ribeiro, F. A. (2021). A arte da sociabilidade de corte: recreação e conversação como experimentações políticas no tratado *De Regimine Rectoris*, de Paulino de Veneza (C. 1314). In *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*. Maringá: "Universidade Estadual de Maringá"
- Surdich, F. (2020). La cultura geografi ca di Paolino Veneto. *Paolino Veneto: Storico, narratore e geografo*. Eds. Roberta Morosini and Marcello Ciccuto. Rome: "L'Erma di Bretschneider"
- Tyerman, C. J. (1982). Marino Sanudo Torsello and the Lost Crusade: Lobbying in the Fourteenth Century. "Transactions of the Royal Historical Society," 32

This article explores the work of the 14th-century Franciscan historian, geographer, and diplomat Paolino Veneto, also known as Paolino Minorita, focusing on a fascinating detail found in his universal chronicle *Chronologia magna*, where the Caspian Sea is referred to by several names, including the "Georgian Sea."

Born around 1270, most likely in Venice, Paolino pursued a successful career within the Franciscan Order. He quickly rose through the ranks, holding positions such as lector of theology, inquisitor, provincial minister, and ultimately bishop of Pozzuoli in 1324. Throughout his life, he was deeply involved in political and religious affairs, carrying out diplomatic missions for both the Papacy and the Venetian Republic, negotiating political conflicts across Italy.

His intellectual activities mirrored his political involvement, producing works that merged theology, history, politics, geography, and classical learning. Among his most important contributions are three universal chronicles: *Notabilium historiarum epithoma*, *Chronologia magna*, and *Satirica historia*. Of these, the *Chronologia magna* stands out for its integration of historical narrative with rich visual materials, including maps and diagrams. This encyclopedic work covers the history of the world from the creation up to the early 14th century. In one of its maps, the Caspian Sea is referred to by several names, including "Mare de Sara" (after the city of Sarai, capital of the Golden Horde), and, significantly, the "Georgian Sea." In the text, Paolino explains this name by referring to the sea's proximity to the Caucasus Mountains and the Georgian territories, noting that the area is largely sandy and impassable. He estimates the sea's circumference at about 2,500 miles.

The reference to the Caspian as the "Georgian Sea" is especially significant. It reflects a broader pattern in which European scholars of the Middle Ages integrated geographic and political knowledge gathered from travelers like Marco Polo. While Paolino likely used Polo's descriptions, such as referring to the Caspian as the Sea of Sarai, he also diverged from Polo in key aspects, like the sea's circumference, implying the use of additional sources. The explicit reference to the term "Georgian Sea" in Paolino Veneto's work indicates that he, and perhaps his sources, did not perceive Georgia merely as a distant Christian kingdom on the fringes of the known world. Instead, this designation implies a recognition of Georgia as a prominent and influential political entity within the broader regional context. By associating the Caspian Sea with Georgia, Paolino and his intellectual milieu acknowledged the country's geographical

presence, strategic relevance, and cultural or political impact in the Caucasus and surrounding areas.

The article emphasizes that Paolino's choice of terminology provides valuable insight into how medieval European intellectuals viewed the Caucasus. The reference to the "Georgian Sea" implies that Georgia's political and cultural presence was significant enough to be acknowledged on maps and in historical texts. It signals an awareness of the Georgian kingdom's role within Eurasian geopolitics, an awareness that filtered into cartographic and historical traditions of the time. The label "Georgian Sea" is a small but telling detail that reveals much about medieval European knowledge, curiosity, and recognition of Georgia's place on the geopolitical map.

სურ. 1. მსოფლიოს რუკა პაოლინო ვენეტოს *Chronologia magna*-ში. პარიზი, საფრანგეთის ნაციონალური ბიბლიოთეკა. MS Latin 4939, f. 9r.

სურ. 2. კასპიის ზღვა განმარტებითი წარწერით პაოლინოს მსოფლიოს რუკაზე. პარიზი, საფრანგეთის ნაციონალური ბიბლიოთეკა. MS Latin 4939, f. 9r, დეტალი.

რეცენზია

Review

ნიკოლოზ ნახუცრიშვილი, თეა შურღაია
Nikoloz Nakhutsrishvili, Tea Shurgaia

რეიჰან გუგუნანი. „ფერეიდნელი ქართველების ზღაპრები,“ ფულადშაჰრი (ირანი), გამომცემლობა „გორჯი,“ 2024, 300 გვ.

Reyhan Gugunani. Folktales of the Georgians of Fereydan. Fuladshahr (Iran), Publishing House "Gorji", 2024, 300 pp.

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გიორგი წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies – Ilia State University
ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State Unviersity

საკვანძო სიტყვები: *ფეჰეიდნული დიალექტი; ირანში მცხოვრები ქართველები; სპარსული ზღაპრები; ქართული ფოლკლორი*
Key Words: *Fereydani dialect; Georgians of Iran; Persian tales; Georgian folklore*

გასული საუკუნის ბოლოდან ირანში მცხოვრები ეთნიკური ქართველები გააქტიურდნენ საკუთარი ენის, ისტორიის, კულტურისა და იდენტობის საკითხების მიმართ ინტერესის გამოჩენის თვალსაზრისით. თუკი მანამდე ფერეიდნულ დიალექტსა და იქაური ქართველების ყოფას, ძირითადად, ქართველი მეცნიერები იკვლევდნენ, ბოლო ხანებში არაერთი ინიციატივა სწორედ ირანში მცხოვრებ ქართველებს ეკუთვნით.[1] ამ ვითარებას, როგორც ჩანს, ორი ფაქტორი განაპირობებდა: 1. საკომუნიკაციო საშუალებების განვითარებამ, საქართველოსთან ცოცხალი კონტაქტის გაიოლებამ ისტორიულ სამშობლოს მოწყვეტილ ადამიანებს მშობლიურ ენასთან და მის მატარებლებთან ურთიერთობის გამოცდილება შესძინა. ამ გამოცდილებამ, ინფორმაციასთან ერთად, ფერეიდნელების მეტყველებასა და თანამედროვე ქართულს შორის არსებული თვალსაჩინო განსხვავებაც წარმოაჩინა. 2. ტელეკომუნიკაციებისა და სოციალური ქსელების როლის არნახულმა ზრდამ, ბევრ სიკეთესთან ერთად, საფრთხე შეუქმნა ისედაც გაქრობის ალბათობის წინაშე აღმოჩენილ ერთადერთ ქართულ ენობრივ კუნძულს ირანის ტერიტორიაზე. ეს საფრთხე სათანადოდ გააცნობიერეს არა მხოლოდ დიალექტოლოგებმა, არამედ მათაც, ვისთვისაც ფერეიდნული დიალექტი მშობლიურია. ირანში მცხოვრები ქართველების ახალი თაობა ან ისინი, ვისაც ახლა გაუჩნდა დავიწყებული მშობლიური ენის დაუფლების სურვილი, ცდილობს, ის ქართული ისწავლოს ან გამოიყენოს, რომლითაც მის ისტორიულ სამშობლოში მეტყველებენ.

ასეთ ვითარებაში, ბუნებრივია, განსაკუთრებულ დაფასებასა და ყურადღებას იმსახურებს ყველა, ვინც ფერეიდნული დიალექტის დაცვისა თუ შესწავლისთვის გაირჯება. წინამდებარე რეცენზია სწორედ ერთ-ერთი ასეთი მცდელობის შედეგის ავკარგიანობის წარმოჩენას ისახავს მიზნად.

2024 წელს რეიჰან გუგუნანიმ (გუგუნაშვილმა) შეკრიბა და გამოსცა „ფერეიდნელი ქართველების ზღაპრები“.[2] წიგნი ორენოვანია - ზღაპრების ტექსტი მოცემულია ჯერ სპარსულ ენაზე, ხოლო შემდეგ ქართულად (ფერეიდნულად). ზღაპრის სათაური კი ტექსტს თავიდანვე ორივე ენაზე უძღვის. რეიჰან გუგუნანის სპარსული წინასიტყვაობის (გვ. 8-12) გარდა, მკითხველს კრებულში ქართული ენის პედაგოგის, მთარგმნელისა და მკვლევრის, რუჰოლა სეფიანის სპარსული წინათქმაც დახვდება (გვ. 6-7). სწორედ ამ უკანასკნელის რჩევით შეინარჩუნა რ. გუგუნანიმ ტექსტებში ფერეიდნული დიალექ-

---

[1] ამ პერიოდში შექმნილი ნაშრომების ნუსხა იხ.: ნახუცრიშვილი, ნ., ბერიძე, მ., ბაკურაძე, ლ. *ირანის ქართველობა ისტორიულ სამშობლოსთან რეინტეგრაციის გზაზე.* თბილისი: „აკადემიური წიგნი“, 2020, გვ.34-36; ბერაძე, გ., ნახუცრიშვილი, ნ. საქართველოს, ქართველების და ირან-საქართველოს ურთიერთობის შესახებ ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში უკანასკნელ პერიოდში (2000-2021წწ.) გამოქვეყნებული სპარსულენოვანი წიგნების ანოტირებული ბიბლიოგრაფია, *ახალი მასალები საქართველოს შესახებ ირანის არქივებსა და ბიბლიოთეკებში*, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2022. გვ. 539-566.

[2] ასეა წიგნის კონტრტიტულზე. გამოცემის სპარსული სათაური კი *Afsānehā-ye ʻāmiāne-ye gorjī-e Faridan* („ფერეიდნის ქართული ხალხური ზღაპრები“) გახლავთ.

ტის გრამატიკული ნორმები. რ. სეფიანი ამ ფაქტს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს, რადგან, მისი თქმით, პირველად მოხდა, რომ წიგნი ფერეიდნული მეტყველების ნორმების სრული დაცვით დაიწერა, რაც მას ნებისმიერი ფერეიდნელისთვის ხელმისაწვდომს ხდის (გუგუნანი, 2024, გვ. 7).

ქართული კონტრტიტულის გარდა, გამოცემას ახლავს ცხრილი - ქართული ანბანი არაბული გრაფიკული შესატყვისითა და შესაბამისი წარმოთქმის მითითებით. აქვეა რ. გუგუნანის მიძღვნა (გვ. 299) და „აუცილებელი ახსნა“ (გვ. 298). შემდგენელი საჭიროდ თვლის იმის მითითებას, რომ ფერეიდნულში, დღევანდელი ქართულისგან განსხვავებით, ასო-ბგერა „ხან“-ის გარდა, კიდევ არსებობს ასო-ბგერა „ჴარი“: „...ფერეიდნელ ქართველები ჯერაც „ხ“ და „ჴ“-ეს ცალკეცალკედ ამბობენ. ეს წიგნიც რო ფერეიდნელ ქართულად დაწერილია, მაშ ეს ორი ასოც თითო თავის ადგილზე მოსულა“. (გუგუნანი, 2024, გვ. 298) მართლაც, ეს პრინციპი ყველა ქართულ ტექსტში დაცულია.

„ფერეიდნელი ქართველების ზღაპრები“ სიყვარულით ეძღვნება იმ ადამიანებს, ვინც ამ ზღაპრების წაკითხვით „წინანდელებს მაიგონებენ და ძრიალ გოოხარდებისყე“ (გუგუნანი, 2024, გვ. 299).

წინასიტყვაობაში ნათქვამია, რომ შემდგენელმა იმ ქართული ლექსიკით ისარგებლა, რომელიც ბოლო 80 წლის მანძილზე გაისმოდა ფერეიდნის რეგიონში. თუმცა რ. გუგუნანის ვარაუდით, შესაძლოა, ზოგიერთი სიტყვა გარკვეული ასაკობრივი ჯგუფისთვის გაუგებარი იყოს, რის მიზეზადაც ბოლო ათწლეულებში ამ ლექსიკის გამოუყენლობას ასახელებს. ასეთი შემთხვევები ქართული ტექსტის შესაბამის ადგილას, სქოლიოში, სპარსულადაა განმარტებული. ჩვენი დაკვირვებით, კომენტირებულ ლექსიკურ თუ ფრაზეოლოგიურ ერთეულთაგან რამდენიმე *(მხოლოდ, მადლიერი, მშობელი, ზეიმი, შაქარყინული, გლეხკაცი* და სხვ.) ფერეიდნულ დიალექტში არ დასტურდება, სტანდარტული ქართულის კუთვნილებაა. ამ სიტყვების გამოყენებისას, რ. გუგუნანის „შემწე” და წყარო ნუგზარ (ნოურუზ) ლაჩინანის „ქართულ-სპარსული ლექსიკონი”[3] აღმოჩნდა, რომელსაც ავტორი მადლიერებით მოიხსენიებს.

ფერეიდნულ ზღაპრებში გვხვდება ევროპეიზმებიც (*პრინცი, პარკი, ტიპი, ტურისტი, ფერმერი*), რის თაობაზეც სპარსულ წინასიტყვაობაში აღნიშნულია: „ტექსტებში აღმოაჩენთ არაქართულ სიტყვებსაც, რომელთა ჩანაცვლების ან უკუგდებისგან, მეტყველებაში მათი ხშირად გამოყენების გამო, თავი შევიკავეთ.” (გუგუნანი, 2024, გვ. 10)

რეიჰან გუგუნანის შენიშვნებით აღჭურვილია სპარსული ტექსტებიც. ამ ნაწილში განმარტებულია ცალკეული ფერეიდნული სიტყვა, ფრაზეოლოგიური ერთეული ან ანდაზა.

რეცენზიაში არ შევუდგებით ფერეიდნული დიალექტის თავისებურებების განხილვას[4] და იმის ანალიზს, თუ რამდენად ზუსტად ასახავს შემოთა-

---

[3] ეს ლექსიკონი ორჯერ (2007, 2015) დაიბეჭდა ისპაჰანში. ამჟამად მზადდება მესამე, შევსებული გამოცემა.

[4] ამ თემაზე იხ.: ბერიძე, მ., ბაკურაძე, ლ. *ქართული ენის ფერეიდნული დიალექტი.* თბილისი: „მერიდიანი“, 2020.

ვაზებული ტექსტები ამ თავისებურებებს. არც კრებულის ზოგიერთ ტექნიკურ გაუმართაობაზე (კორექტურა, სარჩევში გვერდების არასწორი მითითება და მისთ.) შევჩერდებით, რაც ირანში ამ ტიპის პუბლიკაციებისთვის ჩვეული ამბავია. თუმცა ორიოდე ფაქტის აღნიშვნა მაინც საჭიროდ მიგვაჩნია.

ქართულ ტექსტში ყურადღებას იქცევს თანხმოვანთა და ხმოვანთა გემინირება[5], რაც არაბულ-სპარსული ორთოგრაფიისა და სპარსული ფონეტიკური სისტემის პირდაპირი გავლენის შედეგია. მაგალითები:

„ორ ფერრადამც კი ჯანი მიჰცე!" (გვ. 223)

„ძეილ წინდებს რო ჯერ ახხალ ყელები ჰიქონდა..." (გვ. 224)

„ყეინის ბიჭი მეთოფფებით ნახა..." (გვ. 244)

„მოსამართლემ მაალე მიჰჴდა. (გვ. 164)

„ათასი მეგობარე ცოტარი და ერთ დუშმანი ბეევრია.[6] (გვ.194)

„დღეს სად გიივლია." (გვ. 223).

სპარსულ ნიადაგზევე აიხსნება ქართული ზმნის ფორმებთან უარყოფითი ნაწილაკების შერწყმით წერა:

არარი (არ არის); არიცოდა რაქნას (არ იცოდა, რა ექნა); არდოოსივდეს (არ დაუსივდეს); არმაიდიხარ (არ მოდიხარ); ვერმეწივაყე (ვერ მიეწია); ვერ გომოვდოდაყე (ვერ გამოვიდოდა); აღარესმოდა (აღარ ესმოდა), ნუდამაღონებავ (ნუ გამაწვალებ) და სხვ.

რ. გუგუნანის ქართულ ტექსტებში შერწყმით წერის სხვა შემთხვევებიც დასტურდება: *ამერთ (ამ ერთ); ერთცოტა (ერთი ცოტა), ახლოიყო (ახლო იყო), შენ მამზემ (შენმა მზემ)* და მისთ.

ამ ლინგვისტურ-ორთოგრაფიული შენიშვნების შემდეგ, გამოცემაზე წარმოდგენის შესაქმნელად, ძირითად საკითხებზე გავამახვილებთ მკითხველის ყურადღებას.

რეიჰან გუგუნანის მიერ შედგენილ კრებულში სულ ათი ზღაპარია გამოქვეყნებული[7] (სპარსული და ქართული ტექსტები):

1. თავგასულ ყეინი და თავადი ფერია (გვ. 13-23; 24-51);
2. გადაჯრილ ჩიტი (გვ.52-56; 57-65);
3. ქურდა (66- 69; 70-80);
4. ბარდიკო (81-85; 86-100);
5. აღბალიან ქაჩალი (101-108; 109-121)
6. ყეინის ბაიტა ყორი[8] (122-129; 130-142);
7. გლეხკაცი და ღონებელ[9] მოსამართლე (143-152; 153-168);
8. დახატული ყორი და მამინაცვალი (169-179; 180-208);
9. ეშმაკი დედინაცვალი და გეერ მარტო ყორი[10] (209-214; 215-248);
10. ჭკიან კაცის წინასწარ ცოდნა (249-266; 267-298).

---

[5] სპარსულში გრძელი და მოკლე ხმოვნების არსებობის გათვალისწინებით, იქნებ აქ „ხმოვნის დაგრძელება" უფრო ზუსტი ტერმინი იყოს.

[6] შდრ. სპარსულ ანდაზას „hezār dūst kam ast, yek dōshman besyār" („ათასი მეგობარი ცოტაა, ერთი მტერი კი ბევრი").

[7] ეს ტექსტები ჯერ არ ასახულა „ქართულ დიალექტურ კორპუსში" (corpora.co), რომელშიც შესულია დღემდე ცნობილი ყველა ფერეიდნული ტექსტი.

[8] მეფის პატარა ასული

[9] მჩაგვრელი, ტირანი

[10] ეშმაკი (გაიძვერა) დედინაცვალი და მარტოხელა გერი

ფრჩხილებში მითითებული სპარსული და ქართული ტექსტების გვერდების რაოდენობის შედარებაც კმარა იმის შესამჩნევად, რომ სპარსული მოცულობით ქართულს ჩამოუვარდება. განსხვავებულია არა მხოლოდ მოცულობა, არამედ შინაარსიც.

ქართული ნაწილი, ჩვეულებრივ, უფრო მეტ დეტალს (ხშირად ისეთ დეტალიზებას, რომელიც ხალხურ ზღაპარს არ ახასიათებს), ყოფითი წვრილმანების გამოწვლილვით აღწერას შეიცავს, რაც სპარსულ ტექსტში გამოტოვებულია, შემოკლებულია ან გამარტივებულია. ასეთი აცდენა თუ ქართული ტექსტის ამგვარი ადაპტაცია ბუნდოვანს ხდის შემდგენლის მიზანს - გაურკვეველია, რას (ვის) ემსახურება სპარსულენოვანი ტექსტი.

სპარსული და ქართული ტექსტების განსხვავება ამით არ ამოიწურება. საინტერესოა ზღაპრების ტრადიციული დასაწყისის, დასასრულისა და თხრობის შემკვრელი ფორმულების შედარება.

ტრადიციულ დასაწყისად ქართულ ტექსტში გვევლინება ფორმულა „იყო და არა იყო ერთი", რომელიც სპარსული „yekī būd, yekī nabūd"(სიტყვ. „ერთი იყო, ერთი არა") და ქართული „იყო და არა იყო რას" ერთგვარი კონტამინაციაა. ასევე, გამოყენებულია ფორმულა „ერთი იყო, ერთი არა იყო, ღმერთის გარდაის არმინ არიყო", რაც სპარსული ტრადიციული დასაწყისის „yekī būd, yekī nabūd, gheir az khodā hīch kās nabūd" სიტყვასტყვითი თარგმანია. სპარსული ტრადიციული ფორმულა „rūzī, rūzegārī" (სიტყვ. „ერთ დღეს, ერთ დროს") კი ქართულად გადმოიცემა ფრაზებით: „იმ წინა წელებში", „ბევსხან ემისყე წინ" და მისთ.

ფერეიდნული ზღაპრების ფრაზები „რაჴელი გაქ!" „თავი აღარ გატკივოყე", ჩვენი აზრით, სპარსული ზღაპრებისთვის დამახასიათებელი თხრობის შემკვრელი ფრაზების „beg(o)zārim" („თავი დავანებოთ", „შევეშვათ") და „dard-e saretān nadaham" („თავს არ აგატკიებთ") ადეკვატი უნდა იყოს. ამავე ფუნქციით სხვა ფორმულებიც გვხვდება: „ეხლა ვნახოთ აბა ამ ჴარაზე რა გავლილა"[11] (გვ. 234), „ეხლა წაიდეთ და გაიგოთ აბა იქითყე რამბავია." (გვ.48)

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ზღაპრების ტრადიციული დასასრული, რომელიც ორიგინალობით გამოირჩევა. ყველაზე ხშირად გამოყენებული ფინალური ფრაზა არც სპარსული ზღაპრების ფორმულებს იმეორებს და არც ქართულისთვის ჩანს ჩვეული:

„ტილი და წილი თაში[12]
ხილიც შენ კალთაში
ამინ!"

სპარსულში ამ ფორმულის საპირწონედ, როგორც წესი, სხვა შინაარსის მზა ფრაზებია მოცემული. გამონაკლისია ზღაპარი „დახატულ ყორი და მამინაცვალი", რომლის სპარსული ტექსტი უფრო ახლოსაა ქართულთან და ასე მთავრდება:

„Jān(e)varān-e mouzī az tō dūr va ne'mathā-ye elahī dar dāmān-e tō bād." (გვ. 179)

---

[11] „აბა ახლა ვნახოთ, აქეთ რა მოხდა." აღსანიშნავია, რომ შესაბამის სპარსულ ტექსტში ეს ფორმულა არ არის.

[12] მთაში

„მავნებელი არსებები შენგან შორს და ღვთის წყალობანი შენს კალთაში“.

ყველაზე ხშირად სპარსულ ტექსტში ვხვდებით ფორმულას „sakhtīhā az tō dūr va āsāyesh nasib-e tō bād“ („შორს შენგან გასაჭირი და წილად გხვდეს სიმშვიდე“) და მისი ვარიანტები. რამდენიმე შემთხვევაში ამ სპარსულ ფორმულას ქართულში „დარჩომა და გაზდომა“ შეესაბამება. (გვ.: 48; 248; 297)

ორიოდე სიტყვით ზღაპრების შინაარსსა თუ ჟანრობრივი კუთვნილების საკითხსაც შევეხებით. კუმულაციური ზღაპარი „გადაჯრილ ჩიტი“ რეიჰან გუგუნანის კრებულში ერთადერთი ტექსტია, რომელიც შესაძლებელია ცხოველთა ზღაპრების ჯგუფს მივაკუთვნოთ. აშკარაა მისი და ცნობილი სპარსული ზღაპრის „ბელურა აში-მაშის“ სიუჟეტის მსგავსება.

აღსანიშნავია, რომ კრებულის ზღაპრები, მათ შორის, ჯადოსნური ტიპისა, ნოველისტური (საყოფაცხოვრებო) ზღაპრებისთვის დამახასიათებელი ნარაციის გავლენას განიცდიან, ხოლო „ქურდა“, რომელიც ადგილობრივ ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება,[13] ზღაპრად ძნელად თუ ჩაითვლება.

რეიჰან გუგუნანის „ფერეიდნელი ქართველების ზღაპრები“ ნამდვილად ძვირფასი წყაროა როგორც ირანში მცხოვრები ქართველებისთვის, აგრეთვე, იმ მკვლევრებისთვის, ვინც დაინტერესებულია ფერეიდნელების ენის, ფოლკლორის, ყოფის შესწავლით. ამ ტექსტებში მოცემულია არაერთი ლექსიკური ერთეული, განსაკუთრებით ზმნები, რომლებიც, როგორც ჩანს, არ აღუნუსხავთ ქართველ დიალექტოლოგებს. მხოლოდ რამდენიმე ასეთ ნიმუშს ჩამოვთვლით იმ სახით, როგორითაც მოცემულია ტექსტებში; ამ ზმნების ნაწილი მიღებულია ფუძის რედუპლიკაციის გზით. ესენია: *ალავლავის, გაიფარფნეს, კრანტობდა, ოოქუდდა, (არ)დოოზღიტებია, ოოჭრიკჭრიკდა* და სხვ.

საგანგებო განხილვას საჭიროებს ამ ტექსტებში მოცემული ანდაზები და ფრაზეოლოგიური ერთეულები. პერსპექტიულად გვესახება მათი შედარება ქართულ და სპარსულ პარემიებთან, რაც ცალკე მსჯელობის საგანია და რეცენზიის ფორმატს სცილდება.

რეიჰან გუგუნანის მიერ შეკრებილი და 2024 წელს ირანის გამომცემლობა „გორჯიში“ დაბეჭდილი „ქართველი ფერეიდნელების ზღაპრები“ მნიშვნელოვანი შენაძენია დიალექტოლოგების, ზღაპართმცოდნეებისა და ეთნოლოგებისთვის.

---

[13] „ფერეიდნული დიალექტის კორპუსული ლექსიკონის“ მიხედვით, ქურდა //ქურდო არის „დღესასწაული, აღნიშნავენ ზამთრის ორმოცდამეხუთე დღეს, ემთხვევა ქრისტიანულ ახალ წელს - თოთხმეტ იანვარს.“ (ბერიძე და სხვ., 2018) ამავე ლექსიკონის მონაცემებით, ქურდას დროს აცხობენ სპეციალურ პურს - „ფეტის კუკუას.“ ნასრინ ყალანი თავის ეთნოგრაფიული ხასიათის ნაშრომში „ფესვი,“ „ქურდას შეჭამანდის“ განმარტებისას, ამ დღესასწაულის განსხვავებულ ვერსიას გვთავაზობს (2010, გვ. 123-125).

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ბერიძე და სხვ. (2018) - ბერიძე მ., ბაკურაძე ლ., ნახუცრიშვილი ნ., ფერეიდნული დიალექტის კორპუსული ლექსიკონი (ქართული დიალექტური კორპუსი), თბილისი: სახელმწიფო ენის დეპარტამენტი
- გუგუნანი (2024) – Afsānehā-ye ‘āmiāne-ye gorjī-e Faridan. Gerdāvari va tālif: Reyhan Gūgūnānī, Fūlādshahr: enteshārāt-e Gorji (გუგუნაშვილი, რ. ფერეიდნელი ქართველების ზღაპრები)
- ყალანი (2010) – Qalani, N. Pesv. Gozarī mardomshenākhtī bar gorjiān-e Irān. Esfahān: Golbon (Nasrin Ghalani. A Course in Anthropology of Georgians of Iran)

In the twentieth century, research on the Georgian community in Iran and its dialect was conducted predominantly by Georgian scholars. In recent decades, several noteworthy initiatives have also emerged from Georgians residing within Iran. Each newly available text in this field represents a valuable contribution to scholarship. Among these, *Folktales of the Georgians of Fereydan* by R. Gugunani, published in Iran in 2024, stands out as a remarkable corpus for the study of this Georgian linguistic island. According to R. Sepiani, author of the preface, the volume preserves the grammatical norms of Fereydani speech in their entirety - an achievement described as unprecedented (p. 7).

The work is bilingual: ten tales are presented first in Persian and subsequently in the Fereydani dialect. The Georgian versions are notably more detailed, often including elements omitted from the Persian texts.

From the standpoint of genre, *The Evil Bird* is the sole narrative that can be classified as an animal tale, while *Kurdo*, closely tied to local belief systems, resists categorization as a fairy tale in the strict sense.

The Georgian texts exhibit gemination of both consonants and vowels - an atypical phenomenon in Georgian reflecting the influence of Arabic-Persian orthographic conventions and the Persian phonological system. Persian is also responsible for the unusual merging of negative particles in combination with Georgian verb forms in writing. Formulaic expressions further reveal this contact: some opening and closing phrases reproduce Persian structures verbatim, while others demonstrate hybridization, such as the Georgian traditional opening formula ‘there was, and there was not one,’ which blends with the Persian *yekī būd, yekī nabūd*. At times, however, the Fereydani texts demonstrate distinctive closing formulas, such as ‘A lice and a cootie [let be away from you] in hills, and [let] fruit [be] in your lap. Amen!’ - a conclusion that neither parallels Persian folktale endings nor corresponds to traditional Georgian closing formulas.

The review also identifies lexical items that appear to derive from standard Georgian rather than the Fereydani dialect, as well as Europeanisms. Gugunani argues the latter on the grounds of their frequent use in contemporary Fereydani speech.

Despite certain limitations, *Folktales of the Georgians of Fereydan* (2024) constitutes a major new source for the study of the dialect, everyday life, and folklore of the Georgian community in Fereydan.

როსტომ ჩხეიძე
Rostom Chkheidze

სამყარო შარიათის სამზერიდან
(რეცენზია ნანი გელოვანის მონოგრაფიაზე – „შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი“, გამომცემლობა „ფავორიტი სტილი“, 2024, 771 გვ.)

The World from the Perspective of Sharia
(Review of Nani Gelovani's Monograph – Sharia: History, Dogmatics, Law. Publishing house, "Favorite Style", 771 pp.)

Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature
შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

საკვანძო სიტყვები: *შარიათი, ფიკჰი, ისღამი, სამართალი*
Keywords: *Sharia, Fiqh, Islam, law*

შარიათი ანუ კონფესიური სამართალი რომ კრძალავს ცოცხალ არსებათა – ადამიანი იქნება, ცხოველი, ფრინველი, მწერი თუ სხვა ამგვარები – გამოსახვას, ხსნიდნენ იმ ჰადისით, რომელშიც:

გადმოცემულიყო მუჰამმადის პირადი დამოკიდებულება ცოცხალი არსების, კერძოდ ადამიანის გამოსახვისადმი, და უკავშირდებოდა წარმართული კერპთაყვანისცემის ნაშთებთან ბრძოლის აუცილებლობას.

ღმერთის მოციქული მიმდევრებთან ერთად გაანადგურებდა კერპებს მექასა და სხვა ადგილებში 630 წელს, და წაშლიდა გამოსახულებებს ტაძრის შიგნით, სავარაუდოდ: ბიბლიური შინაარსისას.

გაიცემოდა ბრძანება, რომ:

კერპები გაენადგურებინათ მექელთა სახლებშიც.

თუმც თვითონ მუჰამმადი ბრძანებდა:

დაეტოვებინათ ქააბას ერთ-ერთ სვეტზე ქალწული მარიამის გამოსახულება ჩვილით, რაც კიდეც დარჩებოდა 683 წლის ხანძრამდე.

ეს ფაქტი ცხადია ადასტურებდა, რომ:

მუჰამმადი ამგვარი ქმედებებით ებრძოდა კერპებს და არა ფერწერასა და სკულპტურას. და ეს აკრძალვაც ყურანში ამიტომ გულისხმობდა კერპებს და მხოლოდ კერპებს.

ისლამში ასე აშკარად გამოვლენილი ხატთმებრძოლობის ტენდენცია ძირშივე სპობდა ღვთაების გამოსახვის შესაძლებლობას, რაკიღა ღმერთი და მისი ერთადერთობაა ყურანის მთავარი იდეა:

ალაჰი აბსოლუტია, რომელიც არსებობს თავის თავში, თავისთავად და სამყაროზე, არ შობს და არ შობილა, არ გააჩნია შვილები, არც ამხანაგები და მოზიარენი.

და მუსლიმ ღვთისმეტყველთაც რა უნდა დაედგინათ, თუ არა:

ღმერთის გამოსახვა არ შეიძლებაო.

ხატთმებრძოლობის ტენდენციას კი მოგვიანებით უნდა გამოეწვია აკრძალვა ნებისმიერი ცოცხალი არსების გამოსახვისა, თანაც არ შეიძლებოდა ადამიანი თავისი შემოქმედებით შემეტოქებოდა ღმერთს.

ეს აკრძალვა აბსოლუტური მაინც არა ყოფილა და:

ისლამი ნებას რთავდა მცენარეთა, საგნებისა და გეომეტრიულ ფიგურათა გამოსახვას.

ჰადისები შემოინახავდნენ მუჰამმადის მკაცრ განჩინებებს:

განკითხვის დღეს მხატვრები განიცდიან დიდ ტანჯვასო.

სახლში, რომელშიც პორტრეტებია, არ შევლენ ანგელოსებიო.

ცოცხალ არსებათა გამოსახვის აკრძალვა კვალს რომ დააჩნევდა სახვითი ხელოვნების განვითარებას მუსლიმურ ქვეყნებში, ამიტომაც დარჩებოდა უცნობი, თუ როგორ გამოიყურებოდნენ შუა საუკუნეთა გამოჩენილი პოეტები, ფილოსოფოსები, მხედართმთავრები...

თვითონ მოციქული მუჰამმადის გარეგნობა ამ მოკლე აღწერით უნდა შემოგვრჩენოდა:

არც დაბალი და არც მაღალიო, თმა არც ხშირი აქვს და არც მეჩხერიო, მისი თვალები ყოველთვის წითელია და ბეჭებს შუა კი წინასწარმეტყველობის ბეჭედი აზისო.

მეცნიერებაში არადაარ დაცხრებოდა კამათი:

განიხილებოდა თუ არა მუჰამმადის გამოსახულება ისლამური ხელოვნების ნიმუშად - ისინი ხომ გვხვდებოდა ლექსთა კრებულებსა და საისტორიო თუ რელიგიურ ნაშრომებში?

მრავალ გამოსახულებაზე მოციქულის სახე დაფარულიყო ქსოვილით, ზოგან ჩანდა სიმბოლურად ცეცხლის ალის სახით. XIV საუკუნემდე შექმნილ სურათებზე მისი სახე ნაწილობრივ ჩნდებოდა, თუმც წინასწარმეტყველთა გამოსახულებანი იშვიათი გახლდათ ყველა ეპოქაში და ძირითადად გვხვდებოდა სპარსულ და სხვა მინიატურებზე.

XX საუკუნის დამდეგს მუსლიმთათვის ნება დაერთვოდა სახვით ხელოვნებასა და სკულპტურას, დღეისათვის კი აღარ იდევნება ცოცხალ არსებათა გამოსახვა. გაკიცხვით იკიცხება ადამიანის პორტრეტები და ფოტოგრაფირება, მაგრამ აკრძალვით აღარავინ გიკრძალავს.

თავისი თავგადასავალი გადახდებოდა კინოდარბაზების გახსნასაც და კინოჩვენებასაც, რომელსაც უნდა დაებოლოვებინა ეს მცირე ქვეთავი: „სახვითი ხელოვნება“ – ნანი გელოვანის ფუნდამენტურ, მრავალმხრივ მნიშვნელოვან მონოგრაფიაში:

„შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი“ – რომელიც მომზადდებოდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში და გამოიცემოდა 2024 წელს შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით.

ეს არის სრული, რელიეფური პანორამა ისლამური სამართლისა - მისი დოქტრინალური სკოლების, რიტუალური პრაქტიკის, სამართლის ნორმების, ულემების როლისა მუსლიმური ქვეყნების საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში.

რა პრობლემატიკის ირგვლივ უნდა გაშლილიყო საფუძვლიანი მსჯელობა-ანალიზი და:

სახელმწიფო სამართლის, სისხლის სამართლის, პირადი სტატუსის სამართლისა და საფინანსო სამართლის.

რას დაეყრდნობოდა და:

ისლამური სამართლის პირველწყაროებს, ისტორიულ წყაროებს, ნორმატიულ-სამართლებრივ აქტებს.

და შემოზიდავდა მკვლევარი ქართულ სამეცნიერო მიმოქცევაში დიდძალ უცხოურ მეცნიერულ ნაშრომებს საარქივო მასალებთან ერთად, მათი გათვალისწინებით დეტალურად რომ წარმოაჩენდა ბევრგვარ ელფერს, წახნაგსა და ნიუანსსაც, არამცთუ კარდინალური და უმნიშვნელოვანესი საკითხები გაეხადა საცნაური მკითხველისათვის.

ცხადია ამგვარი ფუნდამენტური მონოგრაფია ვერ შეიქმნებოდა მარტოდენ იურიდიული კუთხით, თუ კომპლექსურად არ გადმოიხსნებოდა სხვადასხვა მხარე შარიათისა; ამისათვის კი აუცილებელი გახლდათ ის ისტორიულ-ტიპოლოგიური, შედარებით-სამართლებრივი, აქსიოლოგიური, დოგმატული, აღწერილობითი, ფორმალურ-იურიდიული და ლოგიკურ-სისტემური მეთოდები, რაც ასე თვალნათლივია ამ ნაშრომის გაცნობისას, მკვლევარი იმასაც რომ აღნიშნავდა:

თუ როგორ უნდა დახმარებოდა ისტორიულ-სამართლებრივი მეთოდი ყურანისა და ჰადისების სამართლებრივი ნორმების უნიფიკაციასა და კვლევაში.

შარიათი და ფიკჰი ანუ ისლამური სამართალი ცალკეულ შემთხვევებში სინონიმებადაც გამოიყენებოდა, თუმც მათ შორის ის არსებითი განსხვავება არსებობდა, რომ:

შარიათი სრული გახლდათ, მუდმივი და უცვლელი.

ფიკჰი კი – ადამიანთა შემოქმედების ნაყოფი, ამდენად ხარვეზიანი, და დროისა და საზოგადოების მოთხოვნათა კვალობაზე ცვლილებებსაც განიცდიდა.

შარიათის წყაროები ყურანი და სუნა რომ გახლდათ.

ფიკჰისა – ყურანი, სუნა და მუსლიმ სამართლისმცოდნეთა მიერ შემუშავებული სპეციალური წყაროები, რომლებიც, შარიათის ღვთიური კანონისაგან განსხვავებით, მოქმედებდა იქამდე, ვიდრე ამათუიმ საკითხზე შემუშავდებოდა სხვა წესი, მანამდელი ფორმულირებისაგან გამიჯნული.

ბლომად საარქივო მასალებზე დაყრდნობით შემოიტანდა ნანი გელოვანი კვლევა-ძიებაში რუსეთის იმპერიის კონფესიური პოლიტიკისა და შარიათის სწავლებისა და იურიდიული პრაქტიკის თავისებურებებს ამიერკავკასიაში, შარიათის ნორმები რომ ვერ უთანხმდებოდა რუსულ სამოქალაქო და სისხლის სამართლის კანონებს და სასამართლო და ადმინისტრაციული დაწესებულებები სერიოზულ სირთულეთა წინაშე დგებოდნენ.

სამართლისმცოდნენი ურჩევდნენ ხელისუფლებას, რომ:

ძალზე ფრთხილად ემოქმედათ ისლამური სამართლის საკითხებში, რადგანაც საერთოიმპერიული სამართლის ძალდატანებითი შემოტანა სახიფათო შეიქნებოდა თვითონ საიმპერატორო კარისათვის:

დაჰკარგავდა სოციალურ დასაყრდენს მუსლიმ სასულიერო წოდებაში, რომელიც მიიჩნეოდა ისლამური სამართლის ერთადერთ მცოდნედ, დაკავშირებული გახლდათ მართლმსაჯულების აღსრულებასთან და დიდი ავტორიტეტიც მოეხვეჭა მოსახლეობაში.

ჩვენთვის თავისებურად საგულისხმოა მონოგრაფიის ის მონაკვეთი:

1918 წლის 26 მაისს საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის გამოცხადების კვალდაკვალ მუშაობა რომ დაიწყებოდა განათლების რეფორმაზე და მთელი ქვეყნის მასშტაბით განიხილებოდა კანონ-პროექტი საღვთო სჯულის, როგორც სავალდებულო საგნის, გაუქმების შესახებ.

რა გასაკვირია, ამას რომ მოჰყოლოდა სასულიერო წოდებისა და მოსახლეობის ნაწილის პროტესტი.

ამ საკითხს რომ განიხილავდნენ საქართველოს პარლამენტის 22 ნოემბრის სხდომაზე, მე-5-6 მუხლებად ჩაწერილიყო, რომ:

შარიათი, როგორც გამონაკლისი, უნდა დარჩენილიყო მუსლიმთა სკოლებში და ამ საგნის მასწავლებლებს ჯამაგირი მიეღოთ ხაზინიდან.

მაგრამ სოციალ-დემოკრატიული ფრაქცია განაცხადებდა, რომ:

კანონი ყველასათვის ერთი გახლდათ და ის ეხებოდა როგორც ქრისტიანულ, ასევე მუსლიმურ სარწმუნოებასაც.

ამის საპასუხოდ მუსლიმ აბდულ რახიდ ახვერდოვს უნდა მოეტანა ის არგუმენტი:

შარიათი არ არის საღვთო სჯული, არამედ ზნეობრივი სწავლება, აშენებული მუჰამმადის რელიგიაზეო.

და ამ მოსაზრებისათვის მხარი უნდა დაეჭირათ შალვა ქარუმიძესა და მემედ-ბეგ აბაშიძეს.

მაგრამ ეს როგორ იკმარებდა და ხმათა უმრავლესობით ზემოხსენებულ მუხლები, რაც ითვალისწინებდა შარიათის შესწავლის ნებართვას მუსლიმთა სკოლებში, უნდა ამოეღოთ კანონ-პროექტიდან.

ერთი ქვეთავი უნდა დათმობოდა „არაბული გაზაფხულის“ კონსტიტუციურ-სამართლებრივ შედეგებს, ამ მოვლენებს მნიშვნელოვანი კვალი რომ უნდა დაეტოვებინა არაბული აღმოსავლეთის ქვეყნების პოლიტიკურ და საკონსტიტუციო ისტორიაში.

ქვეყნების ერთ ნაწილში ეს რევოლუციები დაამხობდა არსებულ ხელისუფლებებს.

მეორე ნაწილში – გავლენას მოახდენდა პოლიტიკურ რეჟიმებსა ან მონარქთა და პრეზიდენტების სოციალურ ღონისძიებებზე.

მესამე ნაწილში – მიიღებდნენ საკონსტიტუციო შესწორებებს.

მეოთხე ნაწილში კი – მთლად ახალ კონსტიტუციებს.

მკვლევარს საბუთიანად უნდა დაედასტურებინა, რომ:

ეს მონაპოვარი შეიცავდა მრავალ სიახლეს და გარკვეულ წვლილსაც შეიტანდა საკონსტიტუციო სამართლის თეორიაში.

ხომ სავსეა ეს მონოგრაფია სპეციფიკური საკითხებით, მაგრამ კომპოზიციურად ისე მარჯვედ და დახვეწილად არის აგებული, რელიგიურ-სამართლებრივი ფონი ისე შთამბეჭდავია და მსჯელობანი ისეთი დინამიკური, „შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი“ ცოცხლად საკითხავთა შორის გვეგულება და მკითხველთა ყველა ფენისათვის ადვილად იქნება გასაგებიც და შესაცნობიც.

და არამარტო შარიათის სისტემაში ჩაგახედებთ და ისლამური სამართლის თავისებურებებს გაგასიგრძეგანებინებთ, არამედ ზოგადსამართლებრივი, ზოგადპოლიტიკური და ზოგადკულტურული თვალსაზრისითაც ძალზე მნიშვნელოვანია.

თან ისიც რაოდენ საგულისხმოა:

ციტატებისათვის ნანი გელოვანს საშუალება რომ აქვს დაეყრდნოს ყურანის შესანიშნავ, სრულფასოვან თარგმანს, შესრულებულს გიორგი ლობჟანიძის მიერ, ყოველთვის ზუსტად რომ მოერგება ხოლმე მკვლევარის მსჯელობას და ამიტომაც არცერთ შემთხვევაში არ დაისაჭიროებდა მონოგრაფიის ავტორი გარკვეული ცვლილებების შეტანას ყურანიდან ამონარიდებში.

ის მაღალი რანგი, რასაც ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობა მიაღწევდა საერთაშორისო ასპარეზზე, ის ტრადიცია რომ უწყვეტია და შინაგანად კვლავინდებურად დამუხტული და მრავლისაღმთქმელი, ერთ-ერთ დასტურად და თვალსაჩინოებად ეს მონოგრაფიაც წარმოგვიდგება:

ნანი გელოვანის „შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი“ – როგორც სისხლი სისხლთაგანი და ხორცი ხორცთაგანი სახელოვანი მეცნიერული ტრადიციისა.

The book – “Sharia: History, Dogmatics, Law” was prepared at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University and published in 2024 with the financial support of the Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia. This work provides a complete, vivid panorama of Islamic law—its doctrinal schools, ritual practices, legal norms, and the role of ‘Ulama in the socio-political life of Muslim countries. It presents a thorough discussion and analysis of State Law, Criminal Law, Personal Status Law, and Financial Law.

The work relies on the primary sources of Islamic law, historical sources, and normative-legal acts. The researcher has introduced a substantial number of foreign scientific works into the Georgian scientific discourse, along with archival materials. Considering these, it has detailed not only new dimensions and nuances of Sharia but has also presented cardinal and critically important issues for the discerning reader. And not only will you be introduced to the system of Sharia and its peculiarities in Islamic law, but it is also highly significant from the perspectives of general law, general politics, and general culture.

It is obvious that such a fundamental monograph could not have been created solely from a legal perspective without a comprehensive exploration of the various aspects of Sharia; for this, it was essential to employ historical-typological, comparative-legal, axiological, dogmatic, descriptive, formal-legal, and logical-systemic methods, which are clearly evident when familiarizing oneself with this work.

This monograph is full of specific issues, but it is composed in such a skillful and refined manner that the religious-legal background is so impressive, and the arguments are so dynamic that "Sharia: History, Dogmatics, Law" can be found among the lively readings, and it will be easily understandable and recognizable for all layers of readers. And not only will you be introduced to the system of Sharia and its peculiarities in Islamic law, but it is also highly significant from the perspectives of general law, general politics, and general culture.

The high rank that Georgian Oriental Studies has achieved on the international stage, the tradition that is continuous and inherently still charged and multifaceted, is exemplified by this monograph: Nani Gelovani's "Sharia: History, Dogmatics, Law" – like one’s own flesh and blood, it embodies a venerable scientific tradition.

ლედი ჯალაღონია
Ledi Jalagonia

ნინო ეჯიბაძე, არაბული ენის გრამატიკა, თსუ-ს გამომცემლობა, 2023 წ., 508 გვ.

Nino Ejibadze, A Grammar of the Arabic Language, TSU Press, 2023, 508 pp.

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

საკვანძო სიტყვები: *არაბული, ენა, გრამატიკა*
Key Words*: Arabic, language, Grammar*

არაბული ენის შესწავლის დასავლურ ტრადიციას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. დროთა განმავლობაში იცვლებოდა არაბულის შესწავლის/სწავლების მიზეზები და მიზნები, რაც, თავის მხრივ, გარკვეულ გავლენას ახდენდა ნაშრომთა ხასიათზეც. სანამ უშუალოდ სარეცენზიო წიგნზე ვისაუბრებდეთ, გასათვალისწინებელია დასავლურ ტრადიციაში არაბული ენის გრამატიკათა შექმნის ისტორია,[1] მისი როგორც ენობრივი მხარე, ისე ის, თუ ენათმეცნიერების განვითარების რომელ ეტაპზეა შექმნილი ესა თუ ის ნაშრომი – სტრუქტურალიზმის, პოსტსტრუქტურალიზმის თუ ამ ეტაპთა გასაყარ მიჯნაზე? ასევე, საყურადღებოა თუ „რომელი" არაბულისთვის, უფრო სწორად, არაბულის რომელი ვარიანტისთვის (კლასიკური თუ სასაუბრო/დიალექტები) იქმნებოდა გრამატიკა?

პირველი თაობის არაბისტებისთვის ცოდნის ძირითადი წყარო მაინც არაბული გრამატიკული ტრაქტატები იყო. არაბული ენის გრამატიკის შედგენაზე მუშაობამ თავის პიკს თომას ერპენიუსის ნაშრომით „Grammatica Arabica" (1613) მიაღწია. არაბულის გრამატიკების გამოცემის ახალი ტალღა გამოჩნდა მე-18 საუკუნეში ფრანგი ავტორების ნაშრომებით – სილვესტრ დე სასის "Grammaire Arabe" (1810), ჰენრიხ ევალდის „Grammatica critical linguae arabicae" (1831). თუმცაღა, მთელი რიგი საკითხები ინდო-ევროპულ ენათა შესწავლისას გამოყენებული მიდგომით, მასში ოპერირებული ტერმინოლოგიით განიხილებოდა, რაც არაბულის შემთხვევაში, არც თუ ისე იშვიათად, იწვევდა და, სხვათაშორის, დღემდე იწვევს მთელ რიგ საკითხთა არასრულ გაგებასა და ინტერპრეტირებას. მე-19 საუკუნის შუა ხანებში, განსახილველ საკითხად იქცა დაყრდნობოდნენ თუ არა არაბი გრამატიკოსების ნაშრომებს. პირველი ნაშრომი, რომელმაც სცადა პასუხი გაეცა ამ დებატისთვის, იყო კასპარის „Grammatica Arabica" (1844), რომელიც არაბულ ტერმინოლოგიასა და ევროპულ მოდელებს აერთიანებს. კასპარის გრამატიკა გერმანულად თარგმნა აუგუსტ მიულერმა, აღნიშნული თარგმანი კი შემდგომ ინგლისურად თარგმნა რაითმა – "A Grammar of the Arabic Language" (I ტომი (1859 წ.), II ტომი (1862 წ.); მეორე გამოცემა ორტომიანი ფორმატით 1874 წ.). რაითმა, ხელახალი გამოცემისას, მიმართა პირდაპირ არაბ გრამატიკოსებს (აზ-ზამახშარი, იბნ მალიქი, იბნ 'აკილი და ბადრ ად-დინი), დასავლური წყაროებიდან კი – დე სასის, ევალდის, ლუმსდენის არაბულის გრამატიკებს დაეყრდნო; გამოჩნდა ახალი ტენდენცია, კერძოდ, მცდელობა, ეჩვენებინათ არაბული ენის გრამატიკა ორიგინალი წყაროებიდან.[2] კლასიკური არაბულის გრამატიკის საკითხთა საფუძვლიანად დამუშავებას ვხედავთ შემდგომი პერიოდის ნაშრომებშიც როგორიცაა, სოცინის „Arabische Grammatik" (1885), ნოლდეკეს „Zur Grammatik des Klassischen Arabisch" (1896), იუშმანოვის "Грамматика литературного арабского языка"-ში (1928), გრანდეს „Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении" (1963) და სხვ.

ქართულ არაბისტიკულ სკოლაში, არაბული ენის თეორიული შესწავლის მიმართულებით, აღსანიშნავია ა. ლეკიაშვილის „არაბული ენა" (1977),

---

[1] ევროპაში არაბული ენის სწავლების ისტორიის შესახებ ვრცლად იხ. Loop, Jan. et al., ed., *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Leiden, Boston: Brill, 2017.

[2] Y. Yoyo, A. Mukhlis, „Historiography of the Arabic Grammar in Europe: The Legacy of Wright's Arabic Grammar", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research,* 317 (2019): 212-215.

რომელიც გვთავაზობს არაბულის (წერილობით ძეგლებში დამოწმებული მასალა) აღწერით ანალიზს. ავტორი ითვალისწინებს, როგორც იმ პერიოდის დასავლურ ლიტერატურას, ასევე არაბ გრამატიკოსთა მემკვიდრეობას.

არაბისტიკაში ადრე არსებული ნაშრომები აღწერენ კლასიკურ არაბულს ან ენის სასაუბრო ფორმას/კონკრეტულ დიალექტს (მაგ., დე ალკალას „Arte para ligeramente saber la lengua arauiga", 1515). ფაქტობრივად, გვაქვს ნაშრომები, რომლებიც სრულად არ ითვალისწინებენ არაბული ენის ვარიაბელურობას, არაბულენოვან კონტინუუმს, დიგლოსიას. არაბული ენის შესწავლაში, ამ მხრივ, გარდატეხას ფერგიუსონის ცნობილი სტატია „Diglossia" წარმოადგენს, რამაც ენის სტრუქტურის აღწერასა და ენათა ტიპოლოგიურ კლასიფიკაციაზე ორიენტირების ხანაში წინ წამოწია ვარიაბელურობის, ენობრივი პრესტიჟისა და ერთი ენის ვარიანტთა პარალელური ფუნქციონირების საკითხები. ფერგიუსონის სტატია ჯერ კიდევ სტრუქტურალიზმის გავლენის პერიოდში დაიწერა, შესაბამისად, მისი ნაშრომი, რომელიც სოციოლინგვისტურ მოვლენას ეხებოდა, ვერ იქნებოდა სრულყოფილი. 60-იან წლებში, მას შემდეგ, რაც ლინგვისტურ კვლევებში აქტიურად დაიწყო სოციალური ცვლადების გამოყენება, ჩნდება ნაშრომები, სადაც განხილულია ე.წ. შუა ენა (middle language), შუა ვარიანტები (intermediate varieties), დონეების განსაზღვრის მეთოდი (levelling approach). ამ მხრივ აღსანიშნავია ბლანკისა (1960) და ბადავის 5-დონიანი (1973) და მეისელსის 4-დონიანი (1980) კლასიფიკაციები.

არაბულ სამყაროში არსებულმა ენობრივმა ვითარებამ ზოგი იქამდეც მიიყვანა, რომ არსებობს „ბევრი არაბული" (many Arabics[3]). ასევე, იმ ფაქტმა, რომ კლასიკური არაბული სინთეზური ტიპისაა, ხოლო დიალექტები ანალიზურს უახლოვდება, მხოლოდ და მხოლოდ სტრუქტურალიზმის გადმოსახედიდან შეფასებისას, შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ კლასიკური არაბული და დიალექტები რადიკალურად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს სტრუქტურალიზმის შეზღუდულობას, სრულყოფილად შეაფასოს არაბულ სამყაროში არსებული ენობრივი ვითარება, რომელიც უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვს სოციალურ-კულტურულ ფაქტორებსა და ენის ფუნქციონალურ მხარეზე დაკვირვებას, თუ როგორ ფუნქციონირებს ენის სხვადასხვა ვარიანტი არაბთა მეტყველებაში და როგორ აქვს თითოეულ მათგანს თავისი გამოყენების არეალი და კონტექსტი. აღნიშნული საკითხი დღესაც აქტუალურ პრობლემად აყენებს არაბული ენის სრულყოფილი გრამატიკის შედგენის საკითხს. ასევე, მწვავე პრობლემა დგას არაბული ენის სწავლების მხრივაც, თანდათანობით მისაღები და აპრობირებული ხდება მეთოდი, რომელიც ერთდროულად შეასწავლის კლასიკურ არაბულს, თანამედროვე სტანდარტ ენასა და დიალექტებს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ფაქტობრივად, ამ დრომდე არ გვქონია თეორიული გრამატიკის წიგნი, რომელიც ითვალისწინებს არაბული ენის ვარიაბელურობას. ამ მხრივ, ნ. ეჯიბაძის „არაბული ენის გრამატიკა" არაბისტიკაში განსაკუთრებით წინგადადგმულ ნაბიჯს წარმოადგენს, ასევე, კ. ბრუს-

[3] Kaye, S. "Formal vs. Informal in Arabic: Diglossia, Triglossia, Tetraglossia, etc., Poliglossia – Multiglossia", *Journal of Arabic Linguistics*, 27 (1994).

ტადის „A Grammar of Arabic"-თან ერთად, რომელიც ეჯიბაძის ნაშრომის გამოცემიდან ერთი წლის შემდეგ (2024 წ.) არის გამოცემული.

ეჯიბაძის „არაბული ენის გრამატიკა" წარმოადგენს არაბული ენის თეორიულ გრამატიკას. წიგნში დეტალურად არის განხილული და დიაქრონიულ ჭრილში, მთელი რიგი ექსტრალინგვისტური და არაბული დიგლოსიით გამოწვეული სპეციფიკური სოციოლინგვისტური ელფერით გაანალიზებული არაბული ენის ფონეტიკის, მორფოლოგიისა და სინტაქსის საკვანძო საკითხები. წიგნი შედგება ოთხი თავისგან: I. დამწერლობა II. ფონეტიკა III. მორფოლოგია IV. სინტაქსი და დანართი (ჯამში 508 გვ.).

ავტორი წიგნის შესავალ ნაწილშივე აღნიშნავს: „წინამდებარე ნაშრომი აგებულია იმ მთავარ პრინციპზე, რომ არსებობს ერთი არაბული ენა". ნაშრომი აღწერს არაბულის, როგორც ერთი ენის, გრამატიკას. ავტორისთვის, სამართლიანად, არსებობს მხოლოდ ერთი არაბული ენა. შესაბამისად, წიგნში ენობრივი მოვლენების განხილვისას ერთნაირად არის გათვალისწინებული, როგორც კლასიკური არაბულის, ისე თანამედროვე სტანდარტ ენისა და დიალექტების მონაცემები. მრავალფეროვანია წიგნში დამოწმებული დიალექტური მასალა, როგორც მაშრიკის, ისე მაღრიბის დიალექტები (ეგვიპტური, სირიული, მაროკოული, ერაყული და სხვ.), პერიფერიული დიალექტები, სოციალური დიალექტები (ზემო ეგვიპტის ფელაჰთა, მარიუტის ბედუინთა, ბაღდადის მუსლიმთა მეტყველება), ასევე, ქვედიალექტები (მაგ., ზემოეგვიპტური), რიგ შემთხვევაში, მოყვანილია მაგალითები ძველი არაბული დიალექტებიდან.

თავი I. დამწერლობა (გვ. 27-60) – მიმოხილულია არაბული დამწერლობის განვითარება უძველესი ეპიგრაფიკული ძეგლებიდან თანამედროვე არაბულ ანბანამდე. დეტალურად არის ახსნილი კონკრეტულ გრაფემათა ფუნქციები, ხაზგასმულია და დიაქრონიული ფონის გათვალისწინებით ახსნილია პრინციპულად მნიშვნელოვანი თავისებურებები. წამოჭრილია საკითხები, როგორიცაა, გვაქვს არაბული ანბანი თუ არაბული დამწერლობა? ავტორი ასკვნის, რომ არაბული ანბანი არსებობს, მაგრამ სრულად ვერ წარმოადგენს არაბულ დამწერლობას, რადგან მასში მოიაზრება ისეთი ნიშნებიც, რომლებიც არაბულ ანბანში არ არის ასახული. მოცემულ თავშივეა განხილული უცხო სიტყვათა ტრანსლიტერირების, არაბული პუნქტუაციისა და შემოკლება-აბრევიატურების საკითხები.

თავი II. ფონეტიკა (გვ. 61-93) დაწვრილებით არის მიმოხილული არაბულის ბგერითი სისტემა მთელი თავისი დიალექტური ვარიაციებით. განხილულია ფონეტიკური მოვლენები (გემინაცია, რედუქცია, ასიმილაცია, სუბსტიტუცია, მეტათეზისი და სხვ.), როგორც კლასიკური ენის, ისე სტანდარტ ენისა და დიალექტების ბაზაზე.

თავი III. მორფოლოგია (გვ. 95-356) ნაშრომის ყველაზე მოცულობით ნაწილს წარმოადგენს. მასში სისტემურად არის წარმოდგენილი არაბული ენის მორფოლოგიასთან დაკავშირებული საკვანძო საკითხები (ძირის სტრუქტურა, დერივაცია, ყალიბთა ფუნქციები, გრამატიკული კატეგორიები და სხვ.), როგორც კლასიკური არაბულის, ისე დიალექტურ და მათ შორის მედიალურ, თანამედროვე სტანდარტ არაბულის ბაზაზე. არაბული ენის ვარიაბელურობის სრულად გათვალისწინება ავტორს საშუალებას აძლევს

წარმოგვიდგინოს ენაში მიმდინარე მორფოლოგიური პროცესები სრული სახით. მაგალითად, დერივაციის პროცესის განხილვა ვარიაციის გათვალისწინებით, ავტორს საშუალებას აძლევს ენობრივი მოვლენის სრული რეალისტური სურათი წარმოგვიდგინოს, რაც მხოლოდ ერთ ვარიანტზე კონცენტრირებით ვერ მოხდებოდა. ზემოთხსენებულ შემთხვევაში, ავტორის მიერ განხილული მაგალითები ცხადყოფს, სასაუბრო არაბულში და გარკვეულწილად, არასასაუბროშიც შეინიშნება ფლექსიური წარმოების რედუქციის ტენდენცია აგლუტინაციურის სასარგებლოდ.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხთაგანი, რაც ამ თავის თვისებრივად წამყვან ნაწილს წარმოადგენს, არის გრამატიკული კატეგორიების განხილვა. წიგნის ზემოთაღნიშნული თავისებურება, განიხილოს ენობრივი მოვლენები დიალექტური ვარიაციის გათვალისწინებით, ამ ნაწილში განსაკუთრებულად ვლინდება და უნდა ითქვას, ამ საკითხის განხილვისას, ყველაზე კარგად ჩანს ამგვარი ჰოლისტური მიდგომის უპირატესობები. კლასიკური არაბულის ბაზაზე გრამატიკული კატეგორიების თავისებურებების გვერდით ავტორი გვესაუბრება რედუცირებად და რედუცირებულ კატეგორიებზე. რომ არა ავტორის არჩევანი, თავისი გრამატიკის აღწერის ობიექტად ექცია ერთიანი არაბული ენა, სრულ და რეალისტურ სურათზე წარმოდგენას ვერ მივიღებდით.

რედუცირების პროცესზე დაკვირვება განსაკუთრებით საინტერესოა იმ ენის ბაზაზე, რომელშიც გვერდიგვერდ ფუნქციონირებს სალიტერატურო ენა და დიალექტები. არაბულის შემთხვევაში, რედუცირებადი კატეგორიების შესწავლა ერთნაირად მნიშვნელოვანია, როგორც კლასიკურ არაბულთან დაკავშირებული საკითხების საფუძვლიანი დამუშავებისთვის, ისე არაბული დიალექტოლოგიისა და სოციოლინგვისტიკისთვის და, რაც მთავარია, კლასიკური არაბულის, თანამედროვე სალიტერატურო არაბულისა და დიალექტების მასალები ერთმანეთს ავსებენ და არაბულის, როგორც ერთიანი ენის განვითარების ლოგიკურ სურათს გვიხატავენ. კლასიკური არაბულის მიერ შემონახული მასალა, თანამედროვე სტანდარტ არაბულისა და დიალექტების მასალებთან ერთად ამოსავალია ავტორისთვის დააკვირდეს გრამატიკულ კატეგორიებში მიმდინარე პროცესებს დიაქრონიულ ჭრილში. გარეგანი ფლექსიის ნიშანთა მოშლის თანამდევ მოვლენადაა დანახული ბრუნვის კატეგორიის გაუქმება. ბრუნვათა ოპოზიციის, ბრუნვის ფორმანტის მოშლას თან მოჰყვა თვით ბრუნვის გაგების განეიტრალება. ბრუნვის გაგების გაუქმებადაა მიჩნეული ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ფორმალურად შენარჩუნებული ერთი რომელიმე ბრუნვის ნეიტრალიზებული ნიშანი, რომელიც რაკი აღარ უპირისპირდება დანარჩენ ბრუნვებს, კარგავს ბრუნვის გაგებას. ავტორი სათანადო მაგალითებით გვიჩვენებს, რომ სალიტერატურო არაბულთან შედარებით დიალექტები სახელისა და ზმნის დერივაციის შედარებით გამარტივებულ მოდელს ავლენენ, არ გვხვდება კილოთა ოპოზიციები; ავტორი თვით კლასიკური არაბულის ბაზაზე შემორჩენილ ფორმებშიც ხედავს კილოს რედუქციის უფრო ადრეულ საფეხურს, კერძოდ, იმ ფორმებში, რომლებიც ერთდროულად მიესადაგება თხრობით, პირობით და კავშირებით კილოებს, თანამედროვე ვითარება კი აღქმულია, როგორც დიაქრონიული პროცესების ბუნებრივი შედეგი (კილოდ არ არის განხილული ბრძანებითი,

ავტორი ამ შემთხვევაში მიჰყვება არაბულ ტრადიციას, მისთვის ბრძანებითი არა კილო, არამედ ფორმაა, რომელიც დგას ზმნის პერფექტივისა და იმპერ-ფექტივის ფორმათა გვერდით). ასევე ნაჩვენებია, ისეთი შემთხვევები, რო-დესაც აღარ არსებობს კონკრეტული გრამატიკული კატეგორიის, მაგალი-თად, შინაგანი პასივის, გამოხატვის ფორმალური საფუძველი და ნაჩვენებია თუ რა საშუალებებს იყენებს ენის სასაუბრო ვარიანტი (დიალექტები) ვნები-თობის გადმოსაცემად (რეფლექსივი ან აღწერითი საშუალებები). ამგვარი კომპარატივისტული და ჰოლისტური მიდგომით არის განხილული სხვა გრა-მატიკული კატეგორიებიც, რაც ენობრივი მოვლენების სრულად აღქმისა და სინქრონიულ ჭრილში, როგორც კონკრეტულ ეტაპზე მიმდინარე ენობრივი მოვლენის ახსნის, მისი სამომავლო განვითარების ან საბოლოო ეტაპის წი-ნასწარგანსაზღვრის, ისე დიაქრონიულ ჭრილში, უკვე არსებული ფორმების რედუქციის წინარე პროცესთან დაკავშირებისა და შესაბამისი მიზეზების ახსნის საშუალებას იძლევა.

წიგნის ერთ-ერთი დასაფასებელი ნიშანია და ეს განსაკუთრებით მორ-ფოლოგიის ნაწილში ჩანს, ორიენტირება არა მხოლოდ ფორმასა და სტრუქ-ტურულ მხარეზე, არამედ ფუნქციურზეც. კერძოდ, როგორ ფუნქციონირებს მორფოლოგიის დონეზე არსებული ვარიაცია დიგლოსიის ფარგლებში და როგორია ამ პროცესში ექსტრალინგვისტური რეალიების გავლენა. მაგალი-თად, როგორ ხდება დიალექტური ლექსიკის ფორმირება, რა სხვაობაა ლექ-სემების დუბლეტურ ვარიანტებს შორის და საერთოდ, როგორი უნდა იყოს სიტყვა, რომ კვალიფიცირდეს დიალექტურად. აღნიშნული საკითხები ავ-ტორს განხილული აქვს ენის რეალურ კონტექსტში ფუნქციონირებაზე დაკ-ვირვებით. არაბული ენა ვერ იქნება სრულყოფილად შესწავლილი და ვერ გვექნება სრული გრამატიკა, თუ არ გავითვალისწინებთ დიალექტურ ვარია-ციას და სოციოლინგვისტურ სპეციფიკას. სარეცენზიო წიგნს აღნიშნული მხედველობაში აქვს მიღებული და არა მხოლოდ სრული ენობრივი სურათი გვეხატება, არამედ უფრო ნათელი ხდება მთელი რიგი ენობრივი მოვლენები და მათი გამომწვევი მიზეზები. მაგალითად, როდესაც ავტორი საუბრობს სიმრავლის მარკირებაზე კლასიკურ არაბულში, საკუთარი მოსაზრების და-სასაბუთებლად ანალოგიები მოჰყავს დიალექტური მასალიდან და ერთმა-ნეთს უკავშირებს მათ. ასევე, არაერთხელ გვხვდება ექსტრალინგვისტური ფაქტორების გავლენათა განხილვა. მაგალითად, ბრუნვის დაბოლოებების განხილვისას, რომელიც სტანდარტ ენაში გაუქმებულია პაუზალურ პოზიცი-აში, ავტორი ყურადღებას ამახვილებს ექსტრალინგვისტური ფაქტორების მნიშვნელობაზე, როგორიცაა სასაუბრო გარემო, საუბრის თემა. კერძოდ, რაც უფრო მაღალი სტატუსისაა და ფორმალურია აღნიშნული ფაქტორები, მით უფრო სრულადაა წარმოდგენილი ბრუნვის დაბლოებები. გათვალისწი-ნებულია სოციოლინგვისტური ჭრილიც, კერძოდ, პრესტიჟის საკითხი. მაგა-ლითად, როდესაც ავტორი IV და II თემების გამოყენების არეალს განიხი-ლავს, მკითხველის ყურადღებას ამახვილებს დამატებით იმ ფაქტზე, რომ IV თემა II-სთან შედარებით მაღალი სტილის როლშიც გამოდის და პარალელუ-რად, წიგნის ხასიათიდან გამომდინარე, ხსნის დიალექტებში IV თემის ხმარე-ბიდან ამოღების მიზეზებს. ზოგადად, ნაწარმოებ თემათა სისტემის ხაზი გა-ანალიზებულია დიაქრონიაში, პრეკლასიკური – კლასიკური – სტანდარტ ენა

– თანამედროვე დიალექტები, შემჩნეულია რეუნიფიცირების ტენდენციები. ენობრივი ფორმის ანალიზი ავტორისთვის, სამართლიანად, სცილდება სტრუქტურულ მხარეს. ეს კარგად ჩანს თუნდაც დერივაციულ თემათა სისტემის ანალიზისას. ავტორს მსჯელობაში შემოჰყავს ერთი მხრივ, დიაქრონიული, და, მეორე მხრივ, დიგლოსიური (კლასიკური ენიდან სასაუბროსკენ) ვერტიკალი, და შენიშნავს, რომ ნაწარმოებ თემათა სისტემა მიდრეკილია ოპტიმიზებისა და უნიფიცირებისკენ. ის, რომ ავტორს ენა განხილული აქვს დიალექტური და სოციოლინგვისტური ელფერის გათვალისწინებით, გვამცნობს არა მარტო იმას, თუ რა ხდება დიალექტებში და როგორ მოქმედებს ექსტრალინგვისტური ფაქტორები, არამედ, თვით კლასიკური არაბულის მასალის უფრო ნათლად წარმოადგენასა და აღქმაში გვეხმარება.

ნაშრომის ერთ-ერთი მახასიათებელია არაბულის შესწავლის საკუთრივ არაბული და დასავლური ტრადიციების ერთდროული გათვალისწინება, მათი ანალიზი, შედარება. ავტორი გვთავაზობს როგორც დასავლურ ტრადიციაში, ისე უშუალოდ არაბულ ტრადიციაში გავრცელებულ ხედვებს, მათში ოპერირებული ტერმინოლოგიითურთ. განსხვავება ნაჩვენებია არა მხოლოდ ტერმინოლოგიურ დონეზე, არამედ თვით გარკვეული ტერმინოლოგიის პრობლემატურობის განხილვით, აღწეროს ან სრულად მოიცვას კონკრეტული ენობრივი ფენომენი. მაგალითად, არაბულ გრამატიკულ ტრადიციაში ფართოდ გამოყენებული ტერმინი *ალ-ი'რაბ-ი,* რომელსაც სრულად/ზუსტად არ შეესატყვისება დასავლურ ტრადიციაში გავრცელებული „გარეგანი ფლექსია". ავტორს საილუსტრაციოდ მოჰყავს *-ათ* სუფიქსის მაგალითი, რომელიც შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც გარეგანი ფლექსიის ნიშანი, თუმცა ის არაა *ალ-ი'რაბ-ი-ის* ნიშანი; ავტორი სამართლიანად შენიშნავს, რომ განსხვავება მხოლოდ ტერმინოლოგიაში არ არის. ტერმინოლოგიურ განსხვავებასთან ერთად განსხვავდება საკითხისადმი მიდგომა. მაგალითად, დასავლური ტრადიციისთვის, არაბულისგან განსხვავებით, დაბოლოება *-უ* სახელსა და ზმნებში ვერ იქნება ერთი და იგივე და სხვ. ასევე, ყურადღება გამახვილებულია ტერმინების პრობლემატურობაზე, როგორც დასავლურ, ისე არაბულ ტრადიციაში. მაგალითად, დასავლურ ტრადიციაში დამკვიდრებული ტერმინები პერფექტივი და იმპერფექტივი მხოლოდ პირობითად შეესაბამება სათანადო ფორმებს. არც არაბულ ტრადიციაში დამკვიდრებული ტერმინები აღწერენ ზმნის ფორმათა სპეციფიკას სრულად და სხვ. ზოგჯერ უპირატესობა მინიჭებულია ერთი ტრადიციისთვის, ზოგჯერ მეორისთვის, ზოგჯერ კი როდესაც საკითხი ცალსახა არაა, წარმოდგენილია საკუთრივ ავტორისეული ხედვა.

IV. სინტაქსი (გვ. 357-437) სინტაქსის ნაწილში განხილულია როგორც უშუალოდ სინტაქსის, ისე შუალედური (მორფოსინტაქსური) საკითხები. განხილულია წინადადების სხვადასხვა ტიპები. გარკვეულ შემთხვევაში ნაჩვენებია საკითხთა მიმართ დასავლურ და არაბულ ტრადიციათა მიდგომებს შორის განსხვავება. მოცემულ თავში ძირითადად განხილულია კლასიკური არაბულისა და თანამედროვე სტანდარტ ენის მასალა, საჭიროებისამებრ, წარმოდგენილია დიალექტთა მონაცემი, შესაბამისი, არსებითი განსხვავების მითითებით.

და ბოლოს, წიგნის მთავარი მახასიათებლების ხაზგასმის შემდეგ ისმის კითხვა, რა ტიპის გრამატიკა მივიღეთ საბოლოო ჯამში? ავტორი დასაწყისშივე მიუთითებს, რომ მისი ნაშრომი არის თეორიული გრამატიკა, და ეს ასეც არის. თუ უფრო დეტალურად განვიხილავთ, მასში სხვადასხვა სახის გრამატიკათა ნიშნები შეგვიძლია დავინახოთ, როგორც დესკრიფციული, ისე, იშვიათად მაგრამ მაინც, პრესკრიპტიულიც. უმრავლეს შემთხვევაში კი ნაჩვენებია როგორ ფუნქციონირებს ენა. თუმცაღა, ავტორი კიდევ ერთი ნაბიჯით წინ წავიდა, როდესაც შემოიტანა ე. წ. განმარტებითი (ახსნითი) გრამატიკის (explanatory grammar) ელემენტები. ამით ავტორი ნათლად წარმოგვიდგენს ენის ლოგიკას, თუ როგორ მუშაობს ენა, რასაც აღნიშნულ გრამატიკაში სტრუქტურულთან ერთად ფუნქციური მხარეც შემოჰყავს. საკითხთა დიაქრონიულ ჭრილში განხილვა კი გვეხმარება ენაში, როგორც სისტემაში, მიმდინარე პროცესების უკეთ გააზრებაში, ზოგ შემთხვევაში – გადააზრებაში. ნაშრომის ეს თავისებურება, ეხმარება მკითხველს დეტალურად გაიაზროს ესა თუ ის ენობრივი ფორმა და არ მიიღოს იგი, როგორც უბრალო მოცემულობა, არამედ ჩაწვდეს თითოეული ენობრივი მოვლენის, ფორმის არსს, გაიგოს არა მხოლოდ ის თუ ***რა*** და ***როგორ*** არის ენაში, არამედ – ***რატომ.*** ამით წიგნს ფაქტების განზომილებიდან მიზეზთა განზომილებაში გადავყავართ, რაც ასე მნიშვნელოვანია ენის თავისებურებათა სრულყოფილად წარმოდგენისთვის.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ნ. ეჯიბაძის „არაბული ენის გრამატიკა“ მნიშვნელოვანი შენაძენია თანამედროვე არაბისტიკისთვის.

სასურველია მონოგრაფია ითარგმნოს ინგლისურ ენაზე, რათა ხელმისაწვდომი გახდეს უფრო ფართო საზოგადოებისთვის.

The present review examines Nino Ejibadze's monograph – *A Grammar of the Arabic Language* published by Tbilisi State University Press in 2023.

The introductory part of the review provides a concise overview of the Western tradition of the study of Arabic language, tracing the historical development of the grammars of Arabic, their linguistic foundations, and the stage of linguistics at which they were compiled. As well as discussing which variety of Arabic these grammar books aimed to describe – Classical or colloquial/dialects.

Observation of previous works reveals that they have mainly focused either on Classical Arabic or on specific spoken varieties/dialects. Consequently, earlier grammars did not and, given the stage of linguistic theory at the time, could not take into account the variability of the Arabic language, the Arabic linguistic continuum, or the phenomenon of diglossia. Up to this point, there has been no comprehensive theoretical grammar that systematically considers the variable nature of Arabic, the way in which its different varieties function in Arabic speech, and how each of them has its own domain and context of use. In this regard, Ejibadze's work represents a notable and original contribution to the field of Arabic studies.

The book provides a detailed and diachronic analysis of key aspects of Arabic phonetics, morphology, and syntax, taking into consideration a range of extralinguistic factors and specific sociolinguistic nuances arising from Arabic diglossia.

The main characteristics of the book can be summarized as follows:

a) Treating Arabic as one/unified language, encompassing the full spectrum of its variability – Classical Arabic, Modern Standard Arabic, and the dialects;

b) Engaging with both the Arabic and Western scholarly traditions of studying the Arabic language;

c) Emphasizing the functional dimension of the language alongside its structural aspects;

d) Approaching linguistic phenomena from a diachronic perspective;

e) Analyzing underlying causes of the linguistic phenomena alongside its description.

The work represents a theoretical grammar of Arabic which simultaneously exhibits features of other types of grammar primarily descriptive, and occasionally prescriptive. The book also incorporates elements of explanatory grammar, clearly elucidating the internal logic of the language and the way how it functions. In doing so, it integrates the functional dimension into the structural analysis – a crucial aspect for comprehensive understanding of the language.

მარიკა ჯიქია
Marika Jikia

ცისანა აბულაძე, თურქულ-ქართული ლექსიკური შეხვედ-რები, ისტორია და ონომასტიკონი, თბილისი, 2025, 471 გვ.

Tsisana Abuladze, Turkish-Georgian lexical Encounters, History and Onomasticon, Tbilisi, 2025, 471 pp.

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State Unviersity

საკვანძო სიტყვები: *ცისანა აბულაძე, სამეცნიერო მემკვიდრეობა, თურქულ-ქართული ლექსიკური შეხვედრები, ისტორია და ონომასტიკონი*
Key Words: *Tsisana Abuladze, Scientific heritage, Turkish-Georgian lexical encounters, history and onomasticon*

ქართულ სამეცნიერო სივრცეში იშვიათია ერთი მეცნიერის სხვადასხვა ჟურნალებში გამოქვეყნებულ სტატიათა ერთიანად გამოქვეყნება. კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში რამდენიმე წლის წინ ჩაეყარა საფუძველი შესანიშნავ წამოწყებას – დაიწყო ცენტრის თანამშრომელთა სამეცნიერო ნაშრომების კრებულებად გამოცემა. სერიას ეწოდა 'სამეცნიერო მემკვიდრეობა'. უკვე გამოვიდა ელენე ცაგარეიშვილის, ციალა ქურციკიძისა და რუსუდან გვარამიას ნაშრომები. ამ სერიის სულ ახლახან დაბეჭდილ მეოთხე წიგნში კი დაუნჯდა ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლის, თურქოლოგ ცისანა აბულაძის სამეცნიერო სტატიები, რომლებიც წლების განმავლობაში იბეჭდებოდა ქართულ და უცხოურ სამეცნიერო ჟურნალებსა და კრებულებში. მათში ასახულია მკვლევრის მრავალწლოვანი სამეცნიერო ინტერესები. აქ მკითხველი გაეცნობა ავტორის ენათმეცნიერულ, წყაროთმცოდნეობით და ისტორიოგრაფიულ ნაშრომებს, რომლებიც შუქს ჰფენენ შუა საუკუნეების საქართველოს მრავალფეროვან ურთიერთობებს თურქულ სამყაროსთან. მკითხველი გაეცნობა აგრეთვე ც. აბულაძის რეცენზიებს ქართველ თურქოლოგთა ცალკეულ გამოკვლევებზე, მის შემაჯამებელ ნაშრომებს საქართველოში თურქოლოგიის განვითარების მიმართულებათა შესახებ.

კრებულში ხუთი რუბრიკით – თურქულ-ქართული ლექსიკური შეხვედ-რები, ისტორია და ონომასტიკონი (6), წყაროთმცოდნეობა. დიპლომატიკა (31), ორიენტალისტური კვლევები საქართველოში (5), აკადემიკოსი სერგი ჯიქია(2), რეცენზიები (7) – განთავსდა ქართულ, რუსულ, თურქულ და ინგლისურენოვანი 51 ნაშრომი.

გთავაზობთ პირველი რუბრიკის სტატიების მოკლე მიმოხილვას.

ისტორიიდან ცნობილია, რომ ქართველ ხალხს თავისი არსებობის განმავლობაში აქტიური ურთიერთობა ჰქონდა თურქულენოვან ხალხებთან. ომს მშვიდობიანი პერიოდი ცვლიდა. ნებისმიერ დროს ხდებოდა კულტურულ-შემეცნებითი ინფორმაციის გაცვლა, რაც ილექებოდა ენობრივ ქსოვილზე და ამდიდრებდა ორივე ენის ლექსიკას.

ბუნებრივია, რომ ახალი და ძლიერი ეთნოლინგვისტური ელემენტის დამკვიდრება ახლო აღმოსავლეთის ვრცელ ტერიტორიებზე ახალ პრობლემებს შეუქმნიდა ამ ტერიტორიებზე მოსახლე ხალხებს და კონკრეტულ ლინგვო-ცივილიზაციებს გარკვეული ალტერნატივის წინაშე დააყენებდა. გაჩნდა უამრავი პრობლემა, რომელთაგან მხოლოდ ერთით შემოვიფარგლებით: თურქული წარმომავლობის, კერძოდ კი ოღუზურ-ყივჩაღური, ლექსიკური ინტერფერენციით ქართულ ენაში.

ეს საკითხი ქართულ აღმოსავლეთმცოდნეობაში ყოველთვის კარდინალურ საკითხად იყო მიჩნეული და მას არც ამჟამად დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა.

ისტორიულად საქართველოსათვის მეტად მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა XV საუკუნე, როდესაც 1461 წელს სულთანმა მეჰმედ II ფათიჰმა ტრაპიზონის იმპერია დაიპყრო და სამხრეთ-დასავლეთიდან საქართველოს შედარებით ახალი თურქული წარმონაქმნი – ოსმალეთის სახელმწიფო – დაუმეზობლდა. ჩვენი ქვეყანა არაერთგზის ილაშქრება ოსმალების მიერ. 1625 წელს

სამცხე-საათაბაგოს მმართველის, ბექას, გამაჰმადიანების შემდეგ, ამ რაიონში ისლამი სწრაფად გავრცელდა. 1828-1829 რუსეთ-თურქეთის ომის შემდეგ ფოთი, ახალციხე, ახალქალაქი და ზოგადად სამცხე-ჯავახეთი გამოვიდა ოსმალთა ზედამხედველობის ზონიდან. ფაქტობრივად გაუქმდა ახალციხის საფაშო და 10 სანჯაყი რუსეთის ხელთ აღმოჩნდა. 1878-1879 წლების რუსეთ-თურქეთის ომი ოსმალთა დამარცხებით დამთავრდა.ჯერ სან-სტეფანოს და შემდეგ ბერლინის კონგრესის გადაწყვეტილებით ბათუმი, ყარსი, არტაანი, ართვინი, არტანუჯი, ბორჩხა, შავშეთი და ხოფის ქემალფაშის ნაწილი რუსეთს გადაეცა. გამუსლიმებულ მოსახლეობას მიეცა არჩევნის უფლება, მიეღო რუსეთის ქვეშევრდომობა, ან გადასახლებულიყო ოსმალეთში. მუჰაჯირობის ოფიციალური ვადაც კი იქნა დაწესებული, რაც ფაქტობრივად 1883 წლამდე გაგრძელდა.

ეს მოკლე ისტორიული ექსკურსი მოვიხმეთ იმისთვის, რომ ნაწილობრივ მაინც აიხსნას, თუ რამ განაპირობა თურქიზმების სიუხვე ქართულ ენაში.

თურქულ-ქართული ენობრივი კონტაქტების გათვალისწინებას საფუძველი სულხან-საბა ორბელიანმა (1658-1725) ჩაუყარა. სწორედ თურქული ლექსიკური მასალის გამოწვლილვით შესწავლას მიეძღვნა ცისანა აბულაძის საკანდიდატო დისერტაცია – „თურქული ლექსიკური მასალა ს.-ს. ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში“ (დაცვა შედგა 1964 წელს). 3000-ზე მეტ განსამარტ სიტყვას განმარტების პარალელურად ქართული ანბანით აქვს მიწერილი იტალიური, სომხური და თურქული შესატყვისები. მათ გარდა თურქული მასალა განსამარტთა რიგში და განმარტებებშია მოცემული. გამიჯნულია თურქული წარმომავლობისა და საბას მიერ თურქულად მიჩნეული ლექსიკური ერთეულები. სამეცნიერო მემკვიდრეობის ც.აბულაძისეულ ტომში პირველი ორი სტატია წინასადისერტაციო პუბლიკაციებია:1) სულხან-საბა ორბელიანის ქართული ლექსიკონის თურქული შესა-ტყვისების შესახებ (გვ.17-35); 2) თურქული ლექსიკური მასალის შესახებ ს.-ს. ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში (გვ.36-57).

აღმოჩნდა, რომ თურქულ შესატყვისად ხშირად ორი-სამი სინონიმია მოტანილი. ამასთან სინონიმები სხვადასხვა ენობრივი წრის – აზერბაიჯანულისა და ოსმალურის – კუთვნილებაა. მასალის ფონეტიკური, მორფოლოგიური და ლექსიკური მონაცემები ცხადყოფს, რომ ესენი ცოცხალი სამეტყველო ანუ სასაუბრო ენის ნიმუშებია, რომელთა ანალოგიური მაგალითები დასტურდება როგორც აზერბაიჯანულის, ისე ანატოლიური თურქულის დიალექტებში.

ცისანა აბულაძე მიზნად ისახავს, მოგვცეს სრული სურათი სულხან-საბასდროინდელ ქართულ ენაში თურქული ნასესხობების შესახებ. განხილული თურქიზმები შეპირისპირებულია თავიანთ პროტოტიპებთან თურქულ ენებსა და მათ დიალექტებში. ნასესხობათა კვლევა ჩატარებულია კომპლექსური მეთოდით, გარკვეულია ლექსემათა პირველადი მნიშვნელობები და სემანტიკური მოდიფიკაციები. კვლევა სანიმუშოა. დაზუსტებულია პირველწყაროები და მათ ლინგვო-გეოგრაფიული დახასიათება მიეცა. ხაზი გაესვა ცალკეული ფაქტების ლოკალურ სემანტიკურ ევოლუციას. სისტემატიზირდა ფონეტიკური ადაპტები და ეტიმოლოგიურად გაანალიზდა თურქულ-ქართული რეალიები. ასევე ეტიმოლოგიის თვალსაზრისით გადაისინჯა გან-

საკუთრებით რთული შემთხვევები და ჩატარდა შინაგანი რეკონსტრუქციები. ნასესხობები ლექსიკურ-სემანტიკურ ჯგუფებად დაიყო. გაირკვა, თუ რა ხვედრითი წონა ჰქონდა ქართულ ენაში უცხოენობრივი ელემენტების ძლიერი ნაკადის შემოჭრას. დაზუსტდა ასეთი ხასიათის ლექსიკის მიგრაციის დინამიკის ხარისხი.

ცისანა აბულაძის მიერ გამოვლინდა მდიდარი ფაქტობრივი მასალა. ბუნებრივია, რომ მას გამოყენებული აქვს ამ საკითხის ირგვლივ არსებული გამოკვლევები, რომელთა ავტორებიც არამარტო ქართველი თურქოლოგები არიან: წინამორბედ მეცნიერთა დაკვირვებებში შეტანილია გარკვეული კორექტივები. განსაკუთრებით ეს ეხება ქართულ ენაში თურქიზმების შეღწევის გზების შესახებ თვალსაზრისს.

ცისანა აბულაძის სტატიებში გაფართოებულია თურქულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის დიაქრონიული ასპექტი. ლექსიკონის ქართულ-თურქულ ნაწილს ოდესღაც პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა, ამჟამად კი ღრმა მეცნიერული ინტერესის საგანია, რადგან თურქულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის შესასწავლად იგი გვერდაუვლელი თხზულებაა, განსაკუთრებით – თურქულის ისტორიული ფონეტიკის შესასწავლად. თურქული სიტყვების ქართული ანბანით გადაწერა ცისანა აბულაძის მიერ დადგენილი ფონეტიკური კანონზომიერების დაცვით ხდება.ნასესხობები 5 ჯგუფადაა მოცემული:

1. სწორად კვალიფიცირებული ნასესხობები: ბოქაული, დოშაქი, დუგუნი, ელჩი, ყარაული, ოდა, ოყა, ჩახმახი, იარა და სხვ.

2. ქართულ სიტყვათა განსამარტავად გამოყენებული თურქული სიტყვები: ალაჩუხი, აღაჯი, ბეგლარბეგი და სხვ.

3. სულხან-საბას მიერ „სხვათა ენისად“ ნაგულისხმევი თურქული სიტყვები: თარხანი, თოხლი, იასაული, ჩანთა, ურდო, ჩანახი და სხვ.

4. თურქული სიტყვები, რომლებიც ქართულადაა მიჩნეული: ალღო, ბაღანა და სხვ.

5. არაბულ-სპარსული სიტყვები, რომლებიც თურქულად მიაჩნია შემდგენელს: ბედაური, გუმბათი, ზაფრა, თამაში და სხვ.

ცისანა აბულაძემ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ავტოგრაფებიდან და ავტოგრაფული ნუსხებიდან ამოწერილი თურქული წარმომავლობის მასალა 1968 წელს წიგნად გამოსცა.

შემდეგი წერილია ‘ტოპონიმი ტაო სპარსულ და ოსმალურ წყაროებში’ (გვ.58-62).სპარსული და ოსმალური წყაროების ზოგიერთ ნუსხასა და რედაქციაში (ჰასან რუმლუ, ისკანდერ მუნში, იბრაჰიმ ფეჩევი, შაჰ თაჰმასპის საუბარი თურქ ელჩებთან), ქართული ტოპონიმი ტაო, ტაოს ქვეყანა მცდარი ფორმითაა გადმოცემული – /dad/ ნაცვლად /tav/o/-ისა, რამაც გამოიწვია ამ ტოპონიმის განსხვავებული ინტერპრეტაციები: /dadeli/>დად-ის ქვეყანა, დადაშენი, დედისიმედის ქვეყანა, სამეგრელო, სამხრეთ და დასავლეთ საქართველო. არაბიკით გადმოცემული ტოპონიმის არასწორ წაკითხვას ცისანა აბულაძემ მოუღო ბოლო, დაუკავშირა იგი ტაოს, დაასაბუთა ქართული აბრუპტივის – /ტ/-ს – მჟღერით გადმოცემა.

მისმა ამ ნაშრომმა საყოველთაო ყურადღება სამართლიანად დაიმსახურა.

წერილში ‘საქართველოსა და მისი პოლიტიკური წარმონაქმნების სახელწოდებანი ოსმალურ წერილობით ძეგლებში’ (გვ. 63-85) წარმოჩენილია ჩვენი ქვეყნისა და მხარეების ოსმალური ნომინაციები. ახლო აღმოსავლეთში დამკვიდრებული ტრადიციის შესაბამისად, საქართველოს „გურჯისტანად“ მოიხსენიებენ. ეს ტერმინი XV საუკუნიდან მოყოლებული ოსმალურ ყველა ტიპის წერილობით ტექსტებში გვხვდება. ტერმინი „გურჯისტანი“ პოლისემანტიკურია. როგორც წესი, ის ეთნოგრაფიული ხასიათისაა და აღნიშნავს: 1. გეოისტორიულ ტერიტორიას, რომელიც მთლიანად დასახლებულია ქართული ტომებით; 2. საქართველოს ერთ-ერთ პოლიტიკურ ერთეულს – ქართლს, კახეთს, იმერეთს, სამცხეს, გურიას, სამეგრელოს, ან ერთად აღებულ რამდენიმე სამეფოსა და სამთავროს (აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველო), ასევე მცირე გეოისტორიულ ტერიტორიას, როგორიცაა ტაო, შავშეთი და ა.შ. 3. იშვიათად ამ ტერმინით მთელი საქართველო აღინიშნება. „გურჯისტანის“ პარალელურად, ქართული პოლიტიკური ერთეულები ავტონიმე- ბითა და გარეგანი სახელწოდებებით არის სახელდებული: ქართლი – „ქართილ“ -ან „ტიფლისის ვილაიეთი“; კახეთი – „ქიახით“ ან „ლევენდ ხან ულკესი“ –‘ლევან ხანის ქვეყანა’; გურია – „გურელ“ // „გურილ“ // „გურილე“; სამეგრელო – „მეგრილ“, „დადიან“ - „ოდიშ“. იმერეთი – „ბაშიაჩუკი“ // „აჩიკ-ბაში“ , იშვიათად – „მემლეკეთი ქუთაისი“ – ‘„ქვეყანა ქუთაისი’. ქართველთათვის ეს თურქული კომპოზიტი უცილოდ აკაკი წერეთლის მოთხრობის მთავარი პერსონაჟის სახელს – ბაშიაჩუკს – მიემართება, ხოლო აღმოსავლეთმცოდნეთათვის მას სხვა დატვირთვა აქვს: ოსმალო მემატიანეები იმერეთის სახელდებისას ჩვენი ქვეყნის ამ კუთხეს მხოლოდ Başıaçık//Açıkbaş-ით მოიხსენიებენ.

მომდევნო სტატიაა ‘ქართული ანბანით ტრანსლიტერირებული თურქული ტექსტები’.

თბილისის, ზუგდიდის, ახალციხის, ასევე პეტერბურგისა და ერევნის მუზეუმებში დაცულია ქართული ასოებით დაწერილი თურქული სახარება, აბრაამის აპოკრიფი, თურქული სახელმძღვანელო და ლექსიკონები, ფოლკლორული მასალები და კლასიკური პოეზია, ოკულტური ტექსტები, ფუზულის, ვიდადისა და ვაგიფის ლექსები, ასევე აშუღი პოეტების – საიათნოვას, საიდოღლანის, ემრაჰის, მირზაჯანის, ყარაჯაოღლანის, დემირჩიოღლანისა და სხვათა ლექსები, აგრეთვე ნაწყვეტები „ქოროღლისა“ და „ასლი და ქერემის“ პოეტური ვერსიებიდან.

ტრანსლიტერირებული ტექსტების ენა არ არის ერთგვაროვანი, არამედ წარმოადგენს აზერბაიჯანულისა და თურქულის ნაზავს აზერბაიჯანული ელემენტების ჭარბი რაოდენობით.

ჩვენს სიძველეთსაცავებში ინახება ქართული ასო-ნიშნებით ტრანსლიტერირებული არამარტო თურქული, არამედ სპარსული და სომხური ტექსტები. მათ შესახებ ცისანა აბულაძე წარმოაჩენს უაღრეს შეტყობინებას ქართულ ანბანზე, კერძოდ კი როცა დასკვნის სახით წერს: ამაშიც ვლინდება ქართული დამწერლობის კულტურულ-საგანმანათლებლო როლი სამხრეთ კავკასიის ხალხთა ყოფაში (გვ.92).

უფსალის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში დაცულ ხელნაწერს – Vocabularium turko-gruzinicum „თურქულ-ქართული ვოკაბულარი“ – ეძღვნება ზე-

მოხსენებული რუბრიკის ბოლო პუბლიკაცია სათაურით ‘თურქულ-ქართული ვოკაბულარი (XVII ს.)’. ხელნაწერის 43-ე გვერდზე მინაწერი ფრანგულ ენაზეა: „თურქულ-ქართული ვოკაბულარი,“ საჩუქარი კეთილშობილი ფრანგი დე ლოზიერისა სპარვენფელდს. ცისანა აბულაძე არკვევს, რომ 1684 წელს შედგენილი „ვოკაბულარი“ მოსკოვში 1686 წელს საჩუქრად გადაუციათ ცნობილი შვედი დიპლომატისა და ორიენტალისტი ენათმეცნიერის, იოჰან გაბრიელ სპარვენფელდისათვის (1655-1727). დასავლეთ საქართველოს მიმართ ჩრდილოეთ ევროპის ქვეყნების ინტერესმა დიდად განაპირობა ის ფაქტი, რომ მოსკოვში მყოფი არჩილ მეფე მეგობრობდა სპარვენფელდთან. მათ ერთმანეთთან არაბულ-სპარსულ-თურქული ენების, აღმოსავლური ლიტერატურისა და წეს-ჩვეულებათა ცოდნა და ინტერესი აკავშირებდათ. ქართული შრიფტის შექმნის საქმეში არჩილ მეფეს სწორედ იოჰან გაბრიელ სპარვენფელდი ეხმარებოდა. ფრანგი დიდებული დე ლოზიერი პეტრე პირველის კარზე ხანგრძლივად მოღვაწე, მაღალი რანგის სამხედრო პირი იყო. იგი სპარსეთიდან დაბრუნებისას ასტრახანში შეხვდა არჩილ მეფესა და მის ოჯახს და მათთან ერთად იმგზავრა მოსკოვამდე. უფსალაში, სპარვენფელდის ფონდში დაცულ 1600 თურქულენოვან ხელნაწერთაგან უმეტესობა სწორედ ბალთაზარ დე ლოზიერის საჩუქარია. ცისანა აბულაძის ვარაუდით შესაძლოა „ვოკაბულარი“ ამ წრეში იქნა შედგენილი და ქართულ შესატყვისებს ალექსანდრე ბატონიშვილი ან სულაც მეფე არჩილი კარნახობდა. თითოეულ თურქულ ლექსემას მხოლოდ თითო ქართული შესატყვისი აქვს მიწერილი. ზოგჯერ ქართული თარგმანი არ არის თურქულის ზუსტი შესატყვისი. ქართული სიტყვების უმეტესობა ა-მეტობითაა ჩაწერილი: ნაუმსი ნემსის ნაცვლად; გავიანი გვიანის ნაცვლად და სხვ.

მასალა იმსახურებს სერიოზულ ლინგვისტურ ანალიზს.

ცისანა აბულაძე ოსმალური ხელნაწერების გამორჩეული მკვლევარია საქართველოში. იგი 60 წელზე მეტია, რაც ოსმალურ ხელნაწერებზე მუშაობს. მისი ავტორობით გამოცემულია ისეთი წიგნები, როგორიცაა:

ხელნაწერთა ინსტიტუტის არაბულ, თურქულ და სპარსულ ხელნაწერთა კატალოგი (1969, თანაავტორები რ. გვარამია მ. მამაცაშვილი), გურჯიზადე, "თბილისის დაპყრობის წიგნი" (თურქული ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით, 1975), "ჩილდირის ეიალეთის ჯაბა დავთარი" (თურქული ტექსტი ქართული თარგმანით და გამოკვლევით, (1979, თანაავტორი მ. სვანიძე), "თურქული წყაროები XVI საუკუნის I მეოთხედის სამცხე-საათაბაგოს ისტორიისათვის" (1983), "საქართველოს ისტორიის XV-XVIII საუკუნის ოსმალური დოკუმენტური და ნარატიული წყაროები" (1989). დღესდღეობით მკვლევარი მუშაობს ოსმალური დიპლომატიკის კორპუსულ გამოცემაზე: „ოსმალო ფადიშაჰების საქართველოში დაცული სიგელები.“

ვუსურვებთ მას მორიგ წარმატებულ კვლევებს.

The fourth book recently published by the National Center of Manuscripts of Georgia in the 'Scolarly Heritage IV' series contains articles by one of the prominent representatives of Georgian Orientalism, Turkologist Tsisana Abuladze, which have been published in Georgian and foreign scientific journals for years.

The collection includes 51 works under five headings – Turkish-Georgian lexical encounters; Source studies. Diplomacy; Orientalist studies in Georgia; Academician Sergi Jikia; Reviews.

We offer a brief overview of the articles in the first heading.

Sulkhan-Saba Orbeliani (1658-1725) laid the foundation for considering Turkish-Georgian linguistic contacts. Tsisana Abuladze's PhD thesis - "Turkish lexical material in S.-S. Orbeliani's Georgian lexicon" was devoted to a detailed study of Turkish lexical material. Tsisana Abuladze aims to give us a complete picture of Turkish borrowings in the Georgian language of the Sulkhan-Saba era. The considered Turkisms are contrasted with their prototypes in Turkic languages and their dialects. The study of borrowings was conducted using a complex method, the primary meanings of lexemes and semantic modifications were determined. The study is exemplary. The primary sources were specified and their linguistic and geographical characteristics were given. The local semantic evolution of individual facts was emphasized. Phonetic adaptations were systematized and Turkish-Georgian realities were analyzed etymologically. Also, particularly difficult cases were examined from the point of view of etymology and internal reconstructions were carried out. Borrowings were divided into lexical-semantic groups.

The following article is 'Toponym Tao in Persian and Ottoman Sources' (pp. 58-62). In some lists and editions of Persian and Ottoman sources (Hasan Rumlu, Iskander Munshi, Ibrahim Pechev, Shah Tahmasp's Conversation with Turkish Ambassadors), the Georgian toponym Tao, the land of Tao, is rendered in an incorrect form – /dad/ instead of /tav/o/, which has led to different interpretations of this toponym.

The article 'Ottoman Written Monuments with the Names of Georgia and Its Political Formations' presents the Ottoman designations of our country and its regions. The term "Gurjistan" is polysemantic and denotes: 1. a geohistorical territory, 2. one of the political units of Georgia, 3. Rarely, this term refers to the whole of Georgia. In parallel with "Gurjistani", Georgian political units are named with autonyms.

The following article is 'Turkish texts transliterated into the Georgian alphabet'.

The latest publication of the above-mentioned rubric, entitled 'Turkish-Georgian vocabulary (17th century)', is dedicated to the manuscript preserved in the Uppsala University Library – Vocabularium turko-gruzinicum. Each Turkish lexeme has only one Georgian equivalent. Sometimes the Georgian translation is not an exact match to the Turkish one. Most Georgian words are written with the a-suffix: naumsi instead of nemsi; gaviani instead of gviani, etc.

Keywords: Tsisana Abuladze, Collection of articles, Scolarly heritage IV, Turkish-Georgian lexical encounters, History and onomasticon.

გამოცემაზე მუშაობდნენ ნათია დვალი და ნინო ებრალიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა
2025

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