

კრებული ეძღვნება აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დამაარსებლის  
აკადემიკოს გიორგი წერეთლის 110-ე წლისთავს

The Volume is dedicated to the 110<sup>th</sup> anniversary of the founder of the Institute  
of Oriental Studies Academician George Tsereteli



გ. წერეთელი



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

# ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო

## VIII

## THE NEAR EAST AND GEORGIA



ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ILIA STATE UNIVERSITY

2014

**ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, VIII**  
**THE NEAR EAST AND GEORGIA, VIII**

სარედაქციო კოლეგია:

აკად. **თამაზ გამყრელიძე** (სარედაქციო კოლეგიის თავმჯდომარე),  
**თამაზ აბაშიძე**, **გრიგოლ ბერაძე**, **ჯემშიდ გიუნაშვილი**,  
**ნოდარ ლომოური**, **ირინე ნაჭყებია**, **გიორგი სანიკიძე**,  
**ჰიროტაკე მადეა** (ტოკიოს მეტროპოლიტენის უნივერსიტეტი),  
**ჯორჯიო როტა** (ვენის უნივერსიტეტი)

Editorial Board:

Acad. **Thomas V. Gamkrelidze** (Head of the Editorial board), **Tamaz Abashidze**, **Grigol Beradze**, **Jamshid Giunasvili**, **Nodar Lomouri**, **Irene Natchkebia**, **George Sanikidze**, **Hirotake Maeda** (Tokyo Metropolitan University), **Giorgio Rota** (University of Vienna)

რედაქტორი: **გიორგი სანიკიძე**

Edited by **George Sanikidze**

საქართველო, თბილისი 0162, აკად. გ. წერეთლის ქ. 3

3. Acad. G. Tsereteli Str., 0162 Tbilisi, Georgia

ტელ./ფაქსი. Phone/Fax: (+995 32) 233 114

E-mail: orientge@hotmail.com; giorgi.sanikidze@iliauni.edu.ge

<http://www.iliauni.edu.ge>

© ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

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

ISBN 978-9941-18-216-7

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS

3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

## შინაარსი

აკადემიკოსი თამაზ გამყრელიძე  
აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი – დიდი ქართველი  
მეცნიერი-ადმოსავლეთმცოდნე..... 13

Academician Thomas V. Gamkrelidze  
ACADEMICIAN GEORGE V. TSERETELI - OUTSTANDING GEORGIAN  
SCHOLAR - ORIENTALIST..... 17

### ენათმეცნიერება - Linguistics

ნუნუ გურგენიძე  
ქართულ დიალექტებში ნასესხებ თურქიზმთა ეტიმოლოგიისათვის..... 23

თამარ დემეტრაშვილი  
მსაგღვრელ-საგღვრულისა და იზაფეთური ჯაჭვის  
დიაქრონიული დინამიკა..... 31

ნუგზარ ღუნდუაძე  
მარინე ივანიშვილი  
ქართულ-სპარსული ბგერათმეცნიერების  
(ორენოვანი) ისტორიული საბუთების მიხედვით..... 38

Елена В. Мазепова  
БАЗИСНЫЕ ЭМОЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ЗЕРКАЛЕ  
ПЕРСИДСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ..... 49

მარინა მეფარიშვილი  
ბაზისურ ფერთა ტერმინები ეთიოპიურ ენა ტიბრეში..... 66

Marina Meparishvili  
COMPARIZON OF PROTO-SEMITIC PHONOLOGICAL  
SYSTEM WITH MODIFIED SYSTEMS IN DIFFERENT SEMITIC LANGUAGES..... 72

ნათელა ჟვანია  
ოთხთანხმონიანი ძირეული მორფემების სტრუქტურა  
ძველ ეთიოპურში (გაეფში)..... 76

ალექსი ჟორდანიას  
ორართვნება ქართულსა და არაბულში..... 79

ლუიზა რუხაძე  
ნანა კაჭარავა  
რამდენიმე საერთო არაბულ-სპარსული ნასესხობა  
ქართულსა და თურქულ ენებში ..... 81

მაია სახოკია  
კავკასიური სივრცე: ენები და ცივილიზაციები  
(რამდენიმე იმ/ვმ ძირის მასალაზე) ..... 86

გურამ ჩიქოვანი  
„ავთანდილის“ ეთიმოლოგიისათვის ..... 108

გურამ ჩიქოვანი  
რთული (დაუყოვნებელი) მომავალი ცენტრალური  
აზიის არაბულ დიალექტებში ..... 115

ლიტერატურათმცოდნეობა  
Literary Criticism

ლალი გულედანი  
ან-სკის „დიბუკი – ანუ ორ სამყაროს შორის“ ..... 119

ნიკოლოზ ნახუცრიშვილი  
ქართული წარმოშობის მაზანდარანული მწერალი  
აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯი ..... 126

Tea Shurgaiia  
“REGIONAL DIALOGUE” THROUGH PROVERBS ..... 133

მარინე შონია  
აკვედ ჰამდი თანფინარის შეხედულებები  
თურქულ მუსლიმურ ცივილიზაციაზე ..... 141

მურმან ქუთელია  
არაბული სენტიმენტალური ლიტერატურის  
ერთი თავისებურების შესახებ ..... 146

ელენე ჯაველიძე  
რეჰაიგადე ექრემის რომანის გოგიერთი თავისებურება ..... 151

ისტორია – History

კანაზერ დემეტრაშვილი  
ინგლისელთა შექმნა სავაჭრო ექსპედიციის  
ადმონსავლეთ კავკასიასა და ირანში (1579-1581)..... 157

ირაკლი თოფურაძე  
დაუდ ფაშას (1817-1831 წწ.) პოლიტიკა  
ქრისტიანული და იუდაური თემების მიმართ ერაყში ..... 165

ემზარ მაკარაძე  
ლაიციზმის საპიტიხი რესპუბლიკურ თურქეთში ..... 171

გიორგი სანიკიძე  
ისტორიის აღქმა და ნაციონალისტური დისკურსის ევოლუცია ირანში..... 177

წყაროთმცოდნეობა  
Primary Source Studies

Тимирлан М. Айтберов,  
Шахбан М. Хапизов  
ПИСЬМА ДАГЕСТАНСКИХ СТОРОННИКОВ ДИНАСТИИ  
КАДЖАРОВ ЭПОХИ РУССКО-ПЕРСИДСКИХ ВОЙН..... 204

ნანა გელაშვილი  
სეფიანთა ხანის საისტორიო წყაროების კვლევის  
მეთოდოლოგიური ასპექტები ..... 208

ელისო ელიზბარაშვილი  
ინტერპრეტაცია და ადაპტაცია:  
სასწაულები ბიზანტიურ და ქართულ თხრობაში ..... 214

თამარ ლეკვეიშვილი  
XVIII ს.-ის ირანელი ისტორიკოსის მოკვამად ქაგემის ცნობა ქართული  
და ირანული სამეფო ოჯახების ურთიერთობის შესახებ ..... 221

ირინე ნაჭყეზია  
უცხოელ მოგზაურთა ცნობები სულთანიის შესახებ (XIV-XIX სს.) ..... 226

ნუმიზმატიკა – Numismatics

ირაკლი ფალავა  
საქართველოში არაბთა ბატონობის პერიოდიზაცია  
(ნუმიზმატიკური მონაცემების გათვალისწინებით)..... 250

ეთნოლოგია - Ethnology

Цатә Бацаши  
К ВОПРОСУ ЭТНОГЕНЕЗА ЛАЗИСТАНСКИХ ХЕМШИНОВ ..... 258

ეპიგრაფიკა და პიქტოგრაფია

Epigraphy and Pictography

რამაზ გორგაძე  
კავკასიის მონოლითური სკულპტურების ფუნქციის ბარკვევისათვის ..... 274

ეთერ ღვინიაშვილი  
თბილისის ძველი მუსლიმური სასაფლაოს კიდევ რამდენიმე  
არაბულენოვანი ეპიტაფიის შესახებ ..... 277

ტოპონიმია - Toponymy

რამაზ გორგაძე  
ეტიუდი ისტორიული სომხეთის ტოპონიმიკიდან ..... 282

პოლიტიკა - Politics

მირანდა ბაშელეიშვილი  
ირანის ისლამური რესპუბლიკის საგარეო პოლიტიკის  
ფორმირება და განვითარება ..... 285

თამთა ბოკუჩავა  
თურქული დემოკრატია და თანამედროვე გამოწვევები ..... 293

თინათინ ქაროსანიძე  
ისლამური რადიკალიზმი ჩრდ. კავკასიაში და მისი კავშირები ახლო  
აღმოსავლეთის ისლამურ ფუნდამენტალიზმთან ..... 303

რეცენზია

დარეჯან გარდავაძე  
თანამედროვე არაბ მწერალ ქალთა ნოველები ქართულად ..... 311



მეცნიერის გახსენება – In Memoriam

მარინა მეფარიშვილი  
ალექსი ლეკიაშვილი –  
გამოჩენილი ქართველი არაბისტი და სემიტოლოგი ..... 314

S u m m a r i e s

**Miranda Bacheleisvili**  
THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE ISLAMIC REPUBLIC  
OF IRAN'S FOREIGN POLICY ..... 324

**Tsate Batsashi**  
CONCERNING THE ETHNOGENESIS OF THE LAZISTAN HAMSHINS ..... 324

**Tamta Bokuchava**  
TURKISH DEMOCRACY AND CHALLENGES OF MODERNITY ..... 325

**Guram Chikovani**  
FOR "AVTANDIL'S" ETYMOLOGY ..... 326

**Guram Chikovani**  
COMPLEX (IMMEDIATE) FUTURE IN CENTRAL ASIAN ARABIC DIALECTS..... 327

**Tamar Demetrashvili**  
THE DIACHRONIC DYNAMICS OF HEAD-MODIFIER RELATIONS  
AND 'CHAIN OF EZAFE' CONSTRUCTIONS ..... 328

**Kakhaber Demetrashili**  
SIXTH ENGLISH TRADE EXPEDITION IN THE EAST  
CAUCASUS AND IRAN (1579-1581)..... 328

**Nugzar Dundua†**  
**Marine Ivanishvili**  
GEORGIAN-PERSIAN CORRESPONDING SOUNDS ACCORDING  
TO (BILINGUAL) HISTORICAL DOCUMENTS ..... 329

**Eliso Elizbarashvili**  
INTERPRETATION AND ADAPTATION: MIRACLES IN BYZANTINE  
AND GEORGIAN NARRATIONS ..... 330

**Nana Gelashvili**  
METHODOLOGICAL ASPECTS OF STUDY SAFAVID  
AGE HISTORICAL SOURCES ..... 331

<b>Eter Ghviniashvili</b> ABOUT SOME ARABIC EPITAPHS FROM OLD MUSLIM CEMETERY OF TBILISI .....	331
<b>Ramaz Gorgadze</b> ASCERTAINING THE FUNCTIONS OF CAUCASIAN MONUMENT SCULPTURES .....	331
<b>Ramaz Gorgadze</b> SKETCH FROM HISTORIC ARMENIAN TOPONYMY .....	332
<b>Lali Guledani</b> AN-SKY'S "DIBUK"-BETWEEN TWO WORLDS" .....	332
<b>Nunu Gurgenidze</b> ABOUT ETYMOLOGY OF TURKISH BORROWINGS IN GEORGIAN DIALECTS .....	334
<b>Elene Javelidze</b> SOME PECULIARITIES OF RECAIZADE EKREM`S NOVEL.....	335
<b>Tinatini Karosanidze</b> ISLAMIC RADICALISM IN NORTHERN CAUCASUS AND ITS RELATIONS WITH THE MIDDLE EAST ISLAMIC FUNDAMENTALISM.....	335
<b>Murman Kutelia</b> ONE PECULIARITY OF ARABIC SENTIMENTAL LITERATURE .....	336
<b>Tamar Lekveishvili</b> INFORMATION OF 18TH C. IRANIAN HISTORIAN MOHAMMAD QAZEM ABOUT RELATION OF GEORGIAN AND IRANIAN ROYAL FAMILIES .....	337
<b>Emzar Makaradze</b> «LAICISM» IN REPUBLICAN TURKEY.....	337
<b>Helen V. Mazepova</b> BASIC HUMAN EMOTIONS IN THE MIRROR OF PERSIAN PHRASEOLOGY .....	338
<b>Marina Meparishvili</b> THE BASIC COLOUR TERMS IN ETHIOSEMITIC LANGUAGE OF TIGRE.....	340
<b>Nikoloz Nakhutsrishvili</b> ABDOLALI HEYDARI-GORJI – MAZANDARANI WRITER OF GEORGIAN ANCESTRY .....	340
<b>Irina Natchkebia</b> DATES OF FOREIGNERS ABOUT SOLTANIYEH .....	341

<b>Irakli Paghava</b> <b>PERIODIZATION OF ARAB SWAY IN GEORGIA</b> <b>(CONSIDERING THE NUMISMATIC DATA) .....</b>	<b>342</b>
<b>Luiza Rukhadze</b> <b>Nana Kacharava</b> <b>SOME COMMON ARABIC-PERSIAN ORIGIN WORDS IN GEORGIAN</b> <b>AND TURKISH LANGUAGES .....</b>	<b>342</b>
<b>Maia Sakhokia</b> <b>CAUCASUS AREA: LANGUAGES AND CIVILIZATIONS.....</b>	<b>343</b>
<b>George Sanikidze</b> <b>PERCEPTION OF HISTORY AND THE EVOLUTION OF THE NATIONALIST</b> <b>DISCOURSE IN IRAN .....</b>	<b>345</b>
<b>Marine Shonia</b> <b>AHMED HAMDİ TANPINAR'S OPINIONS</b> <b>ABOUT TURKISH MUSLIM CIVILIZATION .....</b>	<b>345</b>
<b>თეა შურღაია</b> <b>„რეპიტინალური დიალოგი“ ანდაზების მეშვეობით .....</b>	<b>346</b>
<b>Irakli Topuridze</b> <b>DAUD PASHA'S (1817-1831) POLICY TOWARDS THE CHRISTIAN</b> <b>AND THE JEWISH COMMUNITIES IN IRAQ.....</b>	<b>347</b>
<b>Alex Zhordania</b> <b>BILINGUALISM IN GEORGIAN AND ARABIC.....</b>	<b>347</b>
<b>Natela Zhvania</b> <b>STRUCTURE OF THE FOURCONSONANTAL ROOT MORPHEMES</b> <b>IN OLD ETHIOPIC (GE ' EZ).....</b>	<b>348</b>



## აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი – დიდი ქართველი მეცნიერი-აღმოსავლეთმცოდნე

გამორჩენილ ქართველი მეცნიერს, ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის ერთ-ერთ ფუძემდებელს, ფართოდ ცნობილი არაბისტსა და სემიტოლოგს აკადემიკოს გიორგი წერეთელს 2014 წლის 21 ოქტომბერს დაბადებიდან 110 წელი შეუსრულდა. მეცნიერი-ფილოლოგისათვის არც თუ ისე ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე (იგი გარდაიცვალა ხანმოკლე, მაგრამ მძიმე ავადმყოფობის შემდეგ 1973 წლის 9 სექტემბერს, 69 წლის ასაკისა) გიორგი წერეთელმა უდიდესი სამეცნიერო შედეგები მოიპოვა და სახელი გაითქვა საერთაშორისო მეცნიერებაში როგორც უმაღლესი რანგის მკვლევარმა-აღმოსავლეთმცოდნემ, რომელმაც მნიშვნელოვანი ნაშრომები შესძინა ფილოლოგიურ მეცნიერებასა და აღმოსავლეთმცოდნეობას და მით დაიმკვიდრა დიდი მეცნიერის სახელი მსოფლიო მეცნიერებაში.

განუზომლად ფართო იყო აკადემიკოს გიორგი წერეთლის სამეცნიერო ინტერესების სფერო. იგი მოიცავს არაბულ ენათმეცნიერებასა და ფოლკლორს, ებრაისტიკასა და არამეისტიკას, ირანისტიკას, ახლო აღმოსავლეთის ძველ ენებსა და დამწერლობათა ისტორიას, ქართველურ ენათმეცნიერებას, ქართული და შედარებითი ლექსთწყობის საკიხებს, თეორიული ლინგვისტიკის პრობლემებს. თითოეულ ამ დარგში მან მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა და მისმა შრომებმა ღირსეული ადგილი დაიმკვიდრა ჩვენი ჰუმანიტარული მეცნიერების საგანძურში.

მათ შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია გამოკვლევანი შუა აზიის მანამდე უცნობ დიალექტებზე, – ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფურცელი არაბისტიკის ისტორიაში. ამ დიალექტთა მონაცემები ფასდაუდებელი წყაროა არაბული შედარებითი დიალექტოლოგიისათვის, ამავე დროს ისინი შუქს ჰფენს არაბული ენის ისტორიის კარდინალურ საკითხებს.

სემიტოლოგიაში უმნიშვნელოვანეს მოვლენად ითვლება გ. წერეთლის მიერ წამოწყებული სამუშაო არმაზში აღმოჩენილი წარწერების ამოკითხვისა და კვლევის საქმეში. ამ დარგს მან მიუძღვნა ბრწყინვალე გამოკვლევები „არმაზის ბილინგვა“ (1941) და „არმაზული წარწერა მითრიდატე იბერიელის ხანისა“ (1962).

გ. წერეთლის მიერ შესწავლილ არმაზის არამეულ წარწერებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ არა მხოლოდ როგორც ახალ წყაროს აღმოსავლურ არამეული დამწერლობისა და მის განშტოებათა ისტორიის შესწავლისათვის; ისინი ნათელს ჰფენენ იბერიის კულტურულ-ისტორიულ პრობლემათა მთელ წყებას. ხსენებულ შრომებში ავტორმა ძველი საქართველოს სახელმწიფოებრივი წყობის საკვანძო პრობლემებთან ერთად ყურადღება მიაპყრო ქართული ანბანის წარმოშობის საკითხებს. ეს გამოკვლევები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს სემიტური დამწერლობის ისტორიისათვის: არმაზში აღმოჩენილი არამეული წარწერების შესწავლისას გ. წერეთელმა დაადგინა ახალი, მანამდე უცნობი სახეობა არამეული დამწერლობისა, რომელიც მეცნიერებაში „არმაზის არამეულის“ სახელწოდებით დამკვიდრდა.

არანაკლებ ფასეულია ქართული კულტურის ისტორიისათვის გ. წერეთლის მონოგრაფია „უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან“ (1960), სადაც ავტორმა წარწერათა ზუსტი ფილოლოგიური ანალიზის წყალობით და ვრცელი საინტერესო მასალის საფუძველზე ცხადჰყო, რომ პალესტინის წარწერები

აქამდე ცნობილ ყველა ქართულ ეპიგრაფიკულ ძეგლზე ძველია და ახ. წ.-ის V ს. პირველ ნახევარშია შექმნილი.

ამავე პრობლემათა წრეს განეკუთვნება გ. წერეთლის გამოკვლევა „მცხეთის ბერძნული წარწერა ვესპასიანეს ხანისა“ (1958), სადაც ავტორი ბერძნული ტექსტის ზოგიერთი ადგილის ახლებური წაკითხვის საფუძველზე, იძლევა სრულიად განსხვავებულ ინტერპრეტაციას მთელი წარწერისას. აქვე უნდა ვახსენოთ ირანული ეპიგრაფიკისა და ამავე ხანის მანიქეური დოკუმენტებისადმი მიძღვნილი გამოკვლევები.

გ. წერეთელს დიდი წვლილი უდევს ძველი აღმოსავლეთის ენების შესწავლაში. მისი ნაშრომი „საქართველოს მუზეუმის ურარტული ძეგლები“ (1939) ძველი დამწერლობის ენათა ძეგლების გამოცემის სამაგალითო ნიმუშია. ურარტული ენის სტრუქტურის დეტალურმა შესწავლამ გ. წერეთელს შესაძლებლობა მისცა ახლებურად გაეშუქებინა ურარტული ენის ნომინალ და ზმნურ აფიქსთა ფუნქციები და ურთიერთდამოკიდებულება და დაედგინა უღლებისა და ბრუნების სისტემა, რომელიც სრულიად განსხვავებული აღმოჩნდა მანამდე მიღებული თვალსაზრისისაგან.

მრავალმხრივი ინტერესებისა და ფართო დიაპაზონის მქონე მეცნიერი, გ. წერეთელი უპირველეს ყოვლისა შესანიშნავი ლინგვისტი იყო, რომლის თეორიული ხასიათის შრომები თანამედროვე ენათმეცნიერების მნიშვნელოვანი შენაძენია. აქ პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს ალოგენეტურ ურთიერთობათა თეორია, რომელიც მან განავითარა სემიტური და ქამიტური ენების მონაცემების საფუძველზე. გ. წერეთლის შრომა ენობრივ კავშირთა პრობლემატიკისა და ალოგენეტურ ურთიერთობათა შესახებ ახალი სიტყვაა თეორიულ ლინგვისტიკაში, ხოლო მის მიერ დამუშავებული პრინციპები სემიტურ ენათა იდენტიფიკაციისა და კლასიფიკაციისა მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ სემიტოლოგიისათვის, არამედ სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური ლინგვისტიკისათვის საერთოდ.

„ვეფხისტყაოსანს“ განსაკუთრებული ადგილი ეკავა გ. წერეთლის მეცნიერულ შემოქმედებაში. განუზომელია მისი ღვაწლი პოემის კრიტიკული ტექსტის დადგენისა და მისი გამოსაცემად მომზადების საქმეში. განსვენებული მეცნიერი, როგორც მომავალი გამოცემის მთავარი რედაქტორი, სამაგალითო გატაცებითა და მისთვის ჩვეული საფუძვლიანობით იკვლევდა პოემის ტექსტთან დაკავშირებულ მრავალ საკითხს. ამ დარგში გამოქვეყნებულ შრომათაგან უაღრესად მნიშვნელოვანია მონოგრაფია „მეტრი და რითმა ვეფხისტყაოსანში“ (1973), მეცნიერის უკანასკნელი დანატოვარი. ეს ნაშრომი არ შემოიფარგლება მხოლოდ რუსთველური ლექსის კვლევით; მასში განვითარებული შეხედულებანი თანაბრად ნაყოფიერია როგორც ქართული ლექსთწყობის, ისე შედარებითი ვერსიფიკაციის თვალსაზრისით.

ხსენებულ მონოგრაფიაში გ. წერეთლის მიერ გამოთქმული აზრები ახალ სტიმულს მისცემს შედარებით-ისტორიულ კვლევას ქართველური და ზოგადი ვერსიფიკაციის დარგში.

გ. წერეთლის მიერ წამოყენებული ორიგინალური თეორია ქართველური ლექსისა, რომლის სტრუქტურა ემთხვევა უძველესი ინდოევროპული ლექსის სტრუქტურას, ახალ პრობლემებს წამოჭრის შედარებითი პოეტიკის დარგში საზოგადოდ და განსაკუთრებით სხვადასხვა კულტურული არეალების ურთიერთ-მიმართებათა თვალსაზრისით.

ნიშანდობლივია, რომ გამოჩენილი ამერიკელი ენათმეცნიერისა და კულტურის ისტორიკოსის რომან იაკობსონის ვრცელი ტომი, რომელშიც თავმოყრილია

დიდი მეცნიერის ნაწერები ლექსთწყობისა და საზოგადოდ პოეტიკის საკითხებზე, მთლიანად ეძღვნება გიორგი წერეთელს – ადამიანს, მებრძოლს, მკვლევარს. ეს არის, უდავოდ, საერთაშორისო აღიარება იმ დიდი წვლილისა, რაც გიორგი წერეთელმა შეიტანა ზოგადი და ქართული ვერსიფიკაციის საკითხთა კვლევაში.

მრავალმხრივმა და ღრმა ერუდიციამ, მაღალი კლასის მეცნიერულმა ნაშრომებმა, ამავე დროს არაჩვეულებრივმა ორგანიზატორულმა უნარმა დამსახურებული ავტორიტეტი მოუპოვა მსოფლიო მეცნიერებაში გ. წერეთელს და მის მიერ შექმნილ სამეცნიერო სკოლას, ხოლო გ. წერეთლის ინიციატივით დაარსებული საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, რომელიც ამჟამად მის სახელს ატარებს, მისი ხელმძღვანელობით მსოფლიო ორიენტალისტიკის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ცენტრად იქცა.

თავის ერთ-ერთ გამოსვლაში მაშინდელი საკავშირო აკადემიის პრეზიდენტი აკადემიკოსი მ. კელდიში აღნიშნავდა:

„...საქართველოს რესპუბლიკის მეცნიერებათა აკადემია ძალიან დიდ სამეცნიერო დაწესებულებად გაიზარდა. ამასთანავე უნდა აღინიშნოს, რომ აქ ჩამოყალიბდა მსოფლიოში განთქმული, საერთაშორისო მნიშვნელობის მთელი რიგი სამეცნიერო სკოლები. ეს განსაკუთრებით მათემატიკური სკოლა, რომელიც თავის საწყისს აკადემიკოს ნ. მუსხელიშვილისაგან იღებს, სკოლა ფიზიოლოგიის დარგში, რომელსაც საფუძველი ი. ბერიტაშვილმა ჩაუყარა, სააღმოსავლეთმცოდნეო სკოლა, რომელსაც აკადემიის წევრი გ. წერეთელი უდგას სათავეში.“

გ. წერეთლის საერთაშორისო აღიარების დასტური იყო ის, რომ იგი არჩეულ იქნა დიდი ბრიტანეთისა და ირლანდიის სამეფო სააზიო საზოგადოების საპატიო წევრად და აგრეთვე საპატიო წევრად პოლონეთის ორიენტალისტთა საზოგადოებისა.

1968 წელს გ. წერეთელს, უკვე მსოფლიო სახელის მქონე მეცნიერს, მეცნიერების წინაშე დიდი დამსახურებისათვის ირჩევნ მაშინდელი საკავშირო აკადემიის ნამდვილ წევრად. გ. წერეთლის არჩევა საკავშირო აკადემიის აკადემიკოსად ფართო სამეცნიერო საზოგადოებამ მიიჩნია მისი მრავალმხრივი მეცნიერული და პედაგოგიური მოღვაწეობის სამართლიან აღიარებად.

გიორგი წერეთლის როგორც მეცნიერის სიდიადე განისაზღვრება არა გამოქვეყნებულ შრომათა რაოდენობით, არამედ მის მიერ შექმნილ გამოკვლევათა ხასიათით, რომელთაგან თითოეული თავისებურ აღმოჩენას წარმოადგენს და წარუშლელ კვალს ტოვებს ეროვნული და მსოფლიო მეცნიერების სათანადო დარგებში.

გიორგი წერეთელი თავის თავში აერთიანებდა რამდენიმე სამეცნიერო დარგის სპეციალისტსა და ღრმა მცოდნეს, რაც მას საშუალებას აძლევდა ახლებურად, თავისებური თვალთახედვით შეეხედა თითოეული ამ დარგისათვის. იგი იყო საქვეყნოდ აღიარებული სემიტოლოგი, უბადლო ირანისტი და ქართველოლოგი; იგი იყო ბრწყინვალე ფილოლოგი და ენათმეცნიერი, რომელიც ყოველთვის იდგა მსოფლიო ფილოლოგიისა და ლინგვისტიკის უახლეს მიღწევათა დონეზე და ხშირად თავისი გამოკვლევებით თვით განსაზღვრავდა ამ დონეს.

გიორგი წერეთელი განეკუთვნება იმ ქართველ მეცნიერთა და მოღვაწეთა წყებას, რომელთაც მეცნიერებაში გადალახეს საკუთრივ ეროვნული საზღვრები, თავიანთი შემოქმედების ზოგადმეცნიერული ღირებულებისა და მნიშვნელობის წყალობით ფართო ასპარეზზე გავიდნენ და მით ერთგვარულ მეცნიერებას საერთაშორისო მეცნიერებაში განსაკუთრებული ადგილი დაუშვებდნენ და საყოველთაო აღიარება მოუპოვეს.

სწორედ ასეთი პიროვნებები უთქვამენ საქვეყნოდ სახელს ქართულ ეროვნულ მეცნიერებას და კულტურას, მთელ ქართველ ხალხს და მას მსოფლიოს თვალში თანამედროვე ცივილიზებული და კულტურულად მოწინავე ერების რიგში აყენებენ. სწორედ ეს არის გიორგი წერეთლის დიდი დამსახურება ქართველი ხალხისა და ქართული კულტურის წინაშე.

დღეს ქართველი ხალხის წამოჩინება საერთაშორისო ასპარეზზე უპირატესად ქართული მეცნიერებისა და ქართული კულტურის საშუალებით თუ შეიძლება მოხდეს. ამა თუ იმ ხალხის საყოველთაო აღიარების საფუძველს მხოლოდ მის მიერ წარმოქმნილი მეცნიერული თუ კულტურული ფასულობანი ქმნიან, რომელთა მიხედვითაც ფასდება ამ ხალხის წვლილი და ადგილი საკაცობრიო ცივილიზაციაში.

ერთ-ერთი ასეთი მეცნიერთაგანი, რომელთაც სახელი გაუთქვეს მსოფლიოში მთელ ქართულ მეცნიერებას, რომელთა მიხედვითაც მსოფლიო სამეცნიერო საზოგადოებრიობას წარმოდგენა ექმნება ქართული მეცნიერებისა და კულტურის უმაღლესი საერთაშორისო დონის შესახებ, სწორედ აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი გახლდათ.

გიორგი წერეთლის სიცოცხლე მოულოდნელად შეწყდა იმ დროს, როდესაც იგი ჯერ კიდევ აღსავსე იყო ახალი მეცნიერული იდეებით, ახალ-ახალი სამეცნიერო წამოწყებებით. ამ იდეების განხორციელება მას აღარ დასცალდა. მაგრამ ის, რისი შექმნაც მან მოასწრო, სამუდამოდ შევა ქართული და საერთაშორისო მეცნიერების საგანძურში. მაღლიერმა ქართველმა ხალხმა თავის სასიქადულო შვილს მუდმივი ადგილსამყოფელი დაუმკვიდრა ქართული მეცნიერების ტაძარში, ეროვნული უნივერსიტეტის მიწაზე, სხვა გამოჩენილ ქართველ მეცნიერთა და მოღვაწეთა გვერდით.

*აკადემიკოსი თამაზ გამყრელიძე*



## ACADEMICIAN GEORGE V. TSERETELI – OUTSTANDING GEORGIAN SCHOLAR – ORIENTALIST

George V. Tsereteli, an outstanding Georgian scholar and one of the founders of Georgian Oriental Studies, an Arabist of world renown and an acknowledged pioneer of Semitic studies was born in the village of Tianeti on October 21, 1904, in the family of Vasili Tsereteli, a well-known public figure and physician.

In his early childhood Tsereteli showed an exceptional gift for languages. On entering the Kutaisi gymnasium, he already knew several foreign languages. This interest in languages eventually brought him to the linguistics department of the Faculty of Philosophy of Tbilisi University. Here, under the guidance of the well-known Georgian scholars I. A. Javakhishvili, A. G. Shanidze and G. S. Akhvediani, he prepared for work in the field of linguistics and Oriental Studies. In 1928 he was enrolled as a graduate student at the USSR Academy of Sciences in Leningrad. Taking his graduate work under the guidance of such eminent scholars as I. Yu. Krachkovski, P. Kokovtsov, and V. Barthold Tsereteli specialized in various branches of Semitic Studies. Later, he was invited to join the Faculty of the State Institute of Living Oriental Languages as an assistant professor of Arabic.

In 1933 Tsereteli returned to Tbilisi and engaged vigorously in the training of local specialists in various branches of Semitic Studies. He headed the newly formed Oriental Department at the Institute of Language, History and Material Culture.

In 1942 Tsereteli successfully defended his doctoral thesis and received the title of professor in the same year.

In 1944 he was elected a Corresponding member of the Georgian Academy of Sciences, and in 1946 a full member. About the same time he was elected a Corresponding member of the USSR Academy of Sciences.

From 1957 to 1967 Tsereteli headed the Department of Social Sciences of the GSSR Academy of Sciences; in 1967-1970 he was Vice-President of the same Academy. He was a life member of the Presidium of the GSSR Academy of Sciences.

In 1968, Tsereteli – by then a world-famed scholar – was elected a member of the All-Union Academy of Sciences for his outstanding contribution to scholarship. This fact was viewed by the scientific and scholarly community as a just recognition of his versatile scholarly activities.

Tsereteli's talent for scholarship and organization of research were fully manifested after the 1940's. On his initiative a faculty of Oriental Studies was established at Tbilisi State University, as well as the Institute of Oriental Studies of the GSSR Academy of Sciences. Under Tsereteli's direction, the Institute, which today bears the name of its founder, has become a major world centre of Oriental Studies. Tsereteli also set up the Commission for the Publication of Foreign Sources on Georgia. This Commission has prepared for publication nearly a hundred works of Arab, Persian, Greek, Armenian, Russian and West-European authors. Over thirty studies, furnished with detailed commentaries, have already come out.

The Commission for the Establishment of an Academic Text of Shota Rustaveli's „The Man in the Panther's Skin“ was set up under Tsereteli's direct guidance and active participation. He was a member of the editorial board of the eight-volume „Explanatory Dictionary of the Georgian Language“ and „the Georgian Soviet Encyclopaedia.“

The scope of Tsereteli's scholarly interests was immeasurably broad, including Arabic linguistics and folklore, Hebrew and Aramaic studies, ancient languages of the Near East and the history of writing systems, Kartvelology, problems of Georgian and comparative versification, and theoretical linguistics. To every one of these branches he made a significant contribution, and his studies occupy a place of honor in the treasure house of the humanities. Special note should be made of Tsereteli's study of the hitherto unknown Arabic dialects of Central Asia, an important page in the history of Arabic philology.

Those dialects constitute an invaluable source of evidence for Arabic comparative dialectology, shedding light on important problems in the history of the Arabic language. As a result of philological analysis of a vast linguistic corpus, Tsereteli established the existence of two independent Arabic dialects, Bukharan and Kashkadaryan; Bukharan is close to the Mesopotamian dialect and the Kashkadaryan to the speech of the Bedouins. This research met with universal recognition. Tsereteli's dialectological studies in this direction opened up new prospects for modern Arabic philology. Academician I. Yu. Krachkovski wrote about these studies: „the discovery and study of Arabic dialects in Central Asia bring fame to our scholarship and to our country, and clearly constitute a breakthrough in world scholarship.“ Tsereteli's contribution to the study of Caucasian traditions is also a major one: He published Shamil's letters with excellent historic-philological commentaries.

In his „Arabic Chrestomathy“ (1949), compiled for the training of national specialists, Tsereteli introduced for the first time—along with texts on Georgia and the Caucasus—passages from the autograph of Makarios of Antioch (17th century) and of a historical treatise by al-Fariki (12th century). The „Chrestomathy“ was followed by the first „Arabic-Georgian Dictionary“ (1951), an essential reference work for Georgian Arabists.

To the end of his life, Tsereteli worked on the compilation of a „Classical Arabic Grammar“, which he largely completed. He directed the work of a team of Arabists on the compilation of a large Arabic-Georgian dictionary which—it was envisaged—was to reflect the vocabulary of almost all the major monuments of the classical period. He also prepared for publication „The Journey of Makarios of Antioch“ (the Arabic text and a translation with commentaries), which is of major importance for the history of Russia and Georgia. Tsereteli did not neglect the realm of Arabic literature. For many years he taught a course in Arabic poetry in the Faculty of Oriental Studies of Tbilisi State University. The subject evoked exceptional interest among students. Immersed as he was in intensive scholarly work, Tsereteli still found time to make a splendid translation of the poetry of Amin Reihani, an outstanding representative of modern Arabic literature; he also edited the translation (done by his students) into Georgian of „The Thousand and One Nights“ (two of the planned eight volumes of this work came out during his lifetime). Tsereteli's collaboration with A. G. Shanidze in collecting specimens of Khevsurian poetry serves to demonstrate his literary-folkloristic interests; the texts recorded by Tsereteli were published in 1931 in „Georgian Folk Poetry“ (vol. I, Khevsurian).

Tsereteli's work on the decipherment and analysis of the inscriptions discovered at Armazi is considered an event of special significance in Semitic studies. To this problem he devoted two brilliant studies: „The Bilingual Inscription from Armazi near Mtskheta“ (1941) and „The Armazi Inscription of the Period of Mithridates the Iberian“ (1961).

The Aramaic inscriptions from Armazi are of special significance not only as a new source for the study of eastern Aramaic writing and its ramifications; they also shed light on a number of cultural-historical problems of Iberia (the classical name for Eastern Georgia). In the studies cited above, apart from discussing the key problems of the state system of Georgia, Tsereteli also gave attention to the origin of the Georgian alphabet. These studies acquire special significance for the history of the Semitic script. While studying the Armazi inscriptions, Tsereteli identified a new, hitherto unknown, variety of Aramaic script which, entering scholarship under the name of Armazi Aramaic, gained currency in subsequent publications of Aramaic inscriptions.

Of no less significance for the history of Georgian culture is Tsereteli's monograph „The Ancient Georgian Inscriptions from Palestine“ (1960). In this study the author-on the basis of a philological analysis and drawing on vast historical material-suggests that the Palestinian inscriptions date from the fifth century A. D.

Tsereteli's study „A Greek Inscription from Mtskheta of the Time of Vespasian“ (1958) belongs to the same sphere of problems.

This study gives a radically new interpretation of the entire text, the result of Tsereteli's reading of certain passages of the Greek text in a novel way. Mention should be made here of his studies devoted to Iranian epigraphy (Shapur I and the inscriptions of Kartir from Persepolis) and to Manichaean documents of the same period. The book of Iranian Manichaeans deals with the missionary activity of the adherents of Mani in Western and Eastern countries aimed at the propagation of the Manichaean religion during the lifetime of their teacher. Only separate fragments of that book are extant in the Parthian Pahlavi and Sogdian languages.

An original interpretation of Iranian language texts and new identification of the proper names found in them-accepted by such scholars as W. Henning (who has published these very materials)-brought to light hitherto unknown facts of the cultural life of Georgia in the mid-third century A.D. Tsereteli ascertained that in ca. 260 an adherent of Mani appeared in Iberia to preach the doctrine of his teacher: He „worked wonders“ and set up a Manichaean community. This became known to the Iberian king Amazasp. As stated by Kartir in the inscription from Persepolis, in the same period, Kartir, himself Magapat and the originator of the Manichaean church in Iran, joined the punitive units sent by Shapur, fought the Christians, Manichaeans, heretics, and heathens, and set up Zoroastrian institutions in countries subject to Shapur, including Iberia and Armenia.

Thus, these documents help reconstruct the religious situation by shedding light on the tension that existed among different faiths in Iberia before Christianity was proclaimed the official religion. In these studies, which demonstrate his exceptional historical and philological erudition, Tsereteli emerges not only as a Semitist and Kartvelelogist but also as a brilliant Iranist, able to make use of both Iranian and Indo-European evidence to solve purely Iranian problems.

In the sphere of Semitic Philology, the Hebrew epigraphic inscriptions found in the territory of Georgia and published by Tsereteli are noteworthy. The speech of Georgian Jews also came within the scope of his attention. His observations in this area are of considerable interest.

In the last years of his life, Tsereteli studied with considerable interest a Hebrew manuscript preserved at the K. Kekelidze institute of Manuscripts, Georgian Academy of Sciences. This unique manuscript is of great importance to the study of the vocalization of Hebrew texts. It was discovered in Lailashi (Lechkhumi), and conventionally referred to as the Lailashi or Svan Bible (since according to local tradition it was brought from Svaneti). A paleographic analysis of the text

led Tsereteli to the conclusion that the MS dates from the tenth century. In its consonantism the Tbilisi MS is one of the best available to date, and in some respects it is even superior to the Aleppo Codex. Tsereteli believed that the Tbilisi MS could serve as one of the basic sources for a new critical edition of the text of the Hebrew Bible.

Tsereteli's contribution to research on the languages of the Ancient Near East is invaluable. His study „The Urartean Inscriptions in the State Museum of Georgia“ (1939) is a model example of publication of ancient written documents. A detailed study of the structure of the Urartean language permitted him to view the functions and interdependences of nominal and verbal affixes of Urartean in a new light, as well as enabling him to work out the system of conjugation and declension. The result was a point of view that materially differed from the generally accepted one. He pointed out structural-typological similarity between Urartean and the Caucasian languages, thus paving the way for inquiry into their possible genetic connections. Tsereteli's studies in this field gave rise to the study of languages with cuneiform script. Academician Meshchaninov called this study „a point of reference for everyone dealing with the language of ancient Van“.

Tsereteli, a scholar of versatile and broad interests, was a first-rate linguist whose studies of theoretical nature made a significant contribution to modern linguistics. His theory of allo-genetic interrelations deserves prominent mention here. Research into Semitic and Hamatic languages led Tsereteli to the conclusion that, apart from relations of genetic affinity, there exist between languages links due to „secondary relatedness“ (his „allo-genetic relations“), links which obtain among unrelated languages under conditions of areal convergence.

From this same angle Tsereteli examined the structural-typological affinity of the Kartvelian and Indo-European languages. His work on problems of language relations and allo-genetic interrelations was an innovative contribution to theoretical linguistics, and his principles for classification of Semitic languages are of major importance not only for Semitic studies but for structural-typological linguistics in general.

Shota Rustaveli's „The Man in the Panther's Skin“ held a special place in Tsereteli's scholarly activity. His contribution to establishing the critical text of the poem and its preparation for printing was invaluable. As the editor-in-chief of the future edition he studied diverse problems related to the text of the poem with his habitual enthusiasm and profundity. Of his published works in this field, his last monograph, „Meter and Rhythm in Vepkhistaosani“ (1973) is especially significant. In this work Tsereteli did not limit himself to the study of Rustaveli's verse alone; the proposals he makes are equally applicable to both Georgian and comparative versification. Tsereteli demonstrated that Rustaveli's „shairi“ is a regulated syllabic rather than syllabotonic verse, as had been believed earlier, and that the shairi is structured according to the principle of absolute proportion (high shairi) and the „golden section“ (low shairi). This syllabic structure of the Rustaveli shairi, and of Georgian verse in general, proved to be typical of common Kartvelian versification; furthermore, in its inner structure Kartvelian versification coincides with its Indo-European counterpart. As evidenced by recent studies in Indo-European comparative-historical metrics, the Common Indo-European verse is built on the principle of absolute symmetry.

The ideas advanced by Tsereteli in this monograph will undoubtedly stimulate comparative-historical research into Kartvelian and Indo-European metrics and will make possible the reconstruction of their archetypes. This in turn will naturally play a major role in the development of comparative-historical versi-

fiction and typological linguistics. Notably enough, soon after the decease of the scholar, work was begun on the identification of structures built according to the „golden section“ in Indo-European verse. Tsereteli’s original theory that the structure of Kartvelian verse coincides with that of Indo-European, raises new problems both for comparative poetics and for the interrelation of particular areas.

The existence of the „golden section“ as a principle of proportion in Georgian syllabic metrics is significant from the methodological standpoint as well, since it has implications for the typological study of various art forms. The „golden section“ turns out to be used not only in spatial art, as was believed in traditional theories; the same proportion proves to be no less significant in art forms of primarily temporal dimension, such as music, poetry, cinematography, etc. Notably enough, in the recently published six volume selected works of the outstanding contemporary linguist and cultural historian Roman Jakobson, the volume of his studies in versification and general poetics is dedicated to George V. Tsereteli-“Man, Fighter, Researcher“. This represents an international recognition of Tsereteli’s outstanding contribution to general and Georgian versification.

Throughout his long educational activity, Tsereteli trained many Orientalists who are now successfully carrying on scholarly work at research, educational and other Institutions of this country.

Tsereteli’s versatile and profound erudition and the high quality of his published work, coupled with an exceptional talent for organization, earned him and his school well-deserved fame in world scholarship. Tsereteli’s election as an Honorary Fellow of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Northern Ireland, as well as an Honorary Member of the Society of Polish Orientalists are acknowledgments of his outstanding contribution to scholarship.

In one of his speeches M. Keldysh, former President of the Soviet Academy of Sciences, said: „The Academy of Sciences of the Georgian Republic has grown into a major scientific Institution. It should be stressed that it has a number of schools known the world over-schools of world importance. These are: the mathematical school initiated by Academician Muskhelishvili, a school in physiology originated by Beritashvili, a school of Oriental studies headed by Tsereteli, member of the Academy“.

Tsereteli’s style and manner of work were very distinctive. Before giving the final shape to a new idea, he usually presented it to his closest pupils and collaborators for criticism. In the ensuing discussions the idea underwent refinement and was enriched with new suggestions, while the participants of the discussion received splendid schooling in debating scholarly problems. This method of scholarly work was responsible for the emergence of many disciples and like-minded scholars who subsequently carried on research along the lines mapped out by their teacher. And such lines and fields of research were indeed numerous. Tsereteli did not belong to the class of researchers who spend their lives engaged only in one narrow field of scholarship and who write necessary, yet not always highly interesting, works in which one can hardly feel a wide scope of thought or an abundance of new ideas. It is safe to say that all the studies published by Tsereteli represent innovative contributions to their various fields in philology and linguistics.

More often than not Tsereteli would not return to a discovery he had made in some field, but instead would subsequently transfer his attention to entirely different problems which seemed at the time more important and interesting to

him. Here, too, he produced brilliant investigations in which his erudition and statement of fresh problems evoked the admiration of world scholarship.

The eminence of Tsereteli lies not in the number of works he published but in the character of his studies, every one of which constitutes an original discovery of lasting value for the relevant fields of world scholarship. This was his hallmark as a scholar.

Tsereteli combined in himself a specialist and expert in several academic fields, a fact which enabled him to go deep into each of them with characteristic insight. He was a world-famed Semitist, a matchless Iranist and Kartvelologist, he was a brilliant philologist and linguist who always stood at the level of the latest achievements of world philology and linguistics, often determining that level with his own investigations.

Academician Tsereteli died at the age of 69 as the result of a brief but grave illness, when his mind was still full of new and sweeping scholarly plans. Much of what he had dreamed of remained unfulfilled, but what he did leave behind will always occupy the pride of place in Georgian scholarship.

*Academician **Thomas V. Gamkrelidze***

**ნუნუ გურგენიძე**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**ქართულ დიალექტებში ნასესხებ თურქიზმთა ეტიმოლოგიისათვის**

ცნობილია, რომ ჯერჯერობით საქართველოში არ გვაქვს ქართულ ენაში თურქულ ნასესხობათა ისეთი ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, როგორც აქვთ მაგალითად ესპანელებს (არაბული ნასესხობები ესპანურში (Nenvenen, 1911), ან აღმოსავლური ნასესხობები ფრანგულ (Devie, 1876), და გერმანულ (Llokotskh, 1927) ენებში. ამ მხრივ არც კ. ლოკაჩის ლექსიკონია დამაკმაყოფილებელი და მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში არ გვაქვს ქართულში შესული თურქიზმების ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, გვაქვს ქართველ თურქოლოგთა ცალკეული ეტიმოლოგიური გამოკვლევები, რომლებიც ამ ლექსიკონების თანაფარდია და რომელთა გათვალისწინებაც აუცილებელია ნასესხობათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონის შესადგენად. ქართულ დიალექტებში ნასესხები თურქიზმები საჭიროებენ მათ გეოგრაფიულ, ისტორიულ და სხვა ქართველურ ენებთან თუ ქართული ენის დიალექტებთან შესადარებელი მასალის მოზიდვასა და შესწავლას. ამიტომაც ქართულ დიალექტებში დადასტურებული თურქიზმების კვლევისას აუცილებელია გათვალისწინებულ იქნას: 1. ქართველოლოგიური თვალსაზრისით: ა) ისტორიული რეალობა: ქართულ ენაში თურქულ ნასესხობათა ქრონოლოგია, რომლის გარეშე ჩვენ ვერაფერს ვიტყვით ქართულ თურქიზმთა ისტორიის შესახებ; ბ) თურქიზმების გეოგრაფიული გავრცელება თანამედროვე ქართულსა და მის დიალექტებში; გ) შედარება სხვა ქართველურ ენებთან; 2. თურქოლოგიური თვალსაზრისით: ა) ისტორიული მონაცემების შერჩევა ქართული თურქიზმებისთვის, რათა დავადგინოთ თუ როგორი იყო თურქული სიტყვის ფონეტიკური თუ მორფოლოგიური ფორმა ქართულის მიერ მისი სესხების პერიოდში; გ) ქართული თურქიზმების ფორმის განსაზღვრა თანამედროვე თურქულ დიალექტებში, უპირველესად მეზობელ სამხრეთ-აღმოსავლეთ დიალექტებში (რიზე, ტრაბზონი, ორდუ, გირესუნი). ქართულში თურქული სიტყვები სხვადასხვა პერიოდშია შესული, ყველაზე ძველი ნასესხობები XI-XII საუკუნეებს განეკუთვნება, ყველაზე ახალი კი XIX საუკუნის I ნახევარს, უახლესი კი თანამედროვე პერიოდს, ე. ი. თურქული ნასესხობების შემოსვლა ქართულში თითქმის ათი საუკუნის განმავლობაში ხდებოდა და სწორად რომ ჩავატაროთ ქართულში დამკვიდრებული თურქული ნასესხობების ეტიმოლოგიზაცია, უნდა გავითვალისწინოთ ის ფონეტიკური ცვლილებები, რომლებიც ხდებოდა თურქულ ენაში XII-დან XIX-XX საუკუნემდე, რაც შეუძლებელია გაკეთდეს როგორც ქართული, ასევე თურქული დიალექტების მონაცემების გათვალისწინების გარეშე. ეს კვლევა ხანგრძლივ მუშაობას საჭიროებს, რაც შესაძლოა ეტაპობრივად შესრულდეს.

ზემოთხსენებული კვლევისთვის აუცილებლად გასათვალისწინებელია სამი ძირითადი პუნქტის დაცვა (ა. სესხების ქრონოლოგია, ბ. არ შეიძლება სესხების წყაროდ საკუთრივ თურქულის მიჩნევა თურქულ ენათა ოჯახში შემავალი ენების მონაცემების გაუთვალისწინებლად, გ. ასევე სესხების წყაროდ თურქული სა-

ლიტერატურო ენის მიჩნევა დიალექტური მონაცემების გაუთვალისწინებლად), განვიხილე ასამდე თურქულიდან ან თურქულის გზით ნასესხებ სიტყვათა ეტიმოლოგია, რომელთა ნაწილიც მოვამზადე გამოსაქვეყნებლად. ვვარაუდობ, რომ ენათმეცნიერებისთვის ეს მეტად საინტერესო საკითხი მრავალწლიან კვლევას საჭიროებს, რომელშიც აქტიურად შეიძლება ჩაებან ძველი და ახალი თაობის თურქოლოგები, შედეგად კი გამოქვეყნდეს თურქულიდან ნასესხებ სიტყვათა გეოგრაფიული ატლასი ქართული ენის ყველა დიალექტის მონაცემთა გათვალისწინებით. ასეთი ატლასი მრავალ ქვეყანაშია გამოცემული და ენათმეცნიერების განვითარებისთვის ფრიად საინტერესო შედეგებს იძლევა.

ქართულ ენაში თურქული სიტყვების სესხება სხვადასხვა პერიოდში ხდებოდა.

ყველაზე ძველი ნასესხობები XI-XII საუკუნეებს განეკუთვნება. ყველაზე ახალი კი XIX საუკუნის I ნახევარს. ამგვარად შეიძლება ითქვას, რომ ქართულში თურქულიდან და ასევე თურქულის მეშვეობით შემოსული ნასესხობები თითქმის ათ საუკუნეს ითვლიან და შეცდომას დავუშვებდით თუ ნასესხობების პირველწყაროდ თანამედროვე სალიტერატურო თურქულის მაგალითებს მივიჩნევდით. ეს ხელს შეგვიშლიდა სწორად აგვეხსნა ფონეტიკური განსხვავებები ქართულ თურქიზმებსა და შესაბამის თანამედროვე თურქულ ექვივალენტებს შორის. მაშასადამე, სწორად რომ ჩავატაროთ ქართულში დამკვიდრებული თურქული ნასესხობების ეტიმოლოგიზაცია, უნდა გავითვალისწინოთ ის ფონეტიკური ცვლილებები, რომლებიც ხდებოდა თურქულ ენაში XII – XIX საუკუნეებში. ამ ცვლილებებიდან უმთავრესია: 1. ხმოვანთა ჰარმონია, 2. ბაგისმიერი ასიმილაცია, 3. არაბაგისმიერი ასიმილაცია, 4. ö და ü ხმოვნების განვითარება, 5. h თანხმოვნის ამოვარდნა, 6. დიფთონგთა მონოფთონგიზაცია და ა.შ. აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ქართველებს ამ ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში კავშირები ჰქონდათ არა მხოლოდ თურქ ოსმალებთან, არამედ სხვა აღმოსავლეთის ქვეყნებთანაც (არაბეთი, სპარსეთი). ამდენად შესაძლებელია, რომ ზოგიერთი თურქული ნასესხობა სპარსული ან არაბული გზით იყოს დამკვიდრებული ქართულში. ისე როგორც პოლონურში, სადაც თურქიზმების არსებობის პირველწყაროს ძირითადად ყირიმის თათრები წარმოადგენენ ისევე, როგორც რუსულისთვის შუა აზიის მრავალი ქვეყანა, კავკასია და თათარსტანის რესპუბლიკაა. ეს მაშინ, როდესაც თურქეთის მოსაზღვრე სახელმწიფოებში სესხება უშუალოდ თურქეთიდან და მისი რეგიონებიდან მოხდა.

ჩვენც, როგორც თურქეთთან უშუალოდ მოსაზღვრე სახელმწიფომ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სესხება უშუალოდ თურქეთიდან, მისი დიალექტებიდან, განსაკუთრებით მეზობელი ჩრდილო-აღმოსავლეთის (რიზე, ტრაბზონი, ორდუ, გირესუნი და მათი მიდამოები) დიალექტებიდან მოხდა.

მაგალითისთვის მინდა მოვიყვანო რამდენიმე მაგალითი, თუ როგორ წარმომიდგენია ეტიმოლოგიური ლექსიკონისთვის განკუთვნილი თურქულიდან ნასესხები რამდენიმე სიტყვა-სტატიის აგებულება.

**ალაია (ალაიასი)** – ალაიაში გატარება, გაძვრენა-ძვ. დასჯის სახეობა იყო, დასასჯელს ატარებდნენ ჯარისკაცთა ორ მწკრივს შორის, მწკრივში მდგომი

ყველა დაარტყამდა დასასჯელს (წიკეპლას, ჯოხს) – (ქეგლ, 1987); გადატ. ადამიანთა საჯაროდ შერცხვენა; კუთხ. (გურ.) – ორი მწკრივი პირისპირ დამდგარ ადამიანთა; ალაია – ალაიაში გაატარებს (კუთხ.) – ბერაში გაატარებს (იქვე), გადატ. ადამიანთა საჯაროდ შერცხვენა: „ალაიაში გაგაძვრინეთ და მეტი რაღაი“ (იქვე). იგივე ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით: ბერა (ბერა-



სი) სიტყვის პირველი მნიშვნელობა: მოზღუდულში დატოვებული ვიწრო გასასვლელი (ჩვეულებრივ ცხვრის სათვლელად და საწველად, ხოლო მისი უფრო ძველი მნიშვნელობაა „ზე აღმართული გადაჯვარედინებული ხმლები, შუბები და მისთ., რომელთა ქვეშაც დაატარებდნენ ხოლმე დამარცხებულ მტერს“ (იქვე). სიტყვა ძირითადად მაინც გურული დიალექტისთვისაა დამახასიათებელი, შდრ.: „უყურე ერთი ამას, არ გამომაჭენა ამ ალაია ხალხში?“ (ლანჩხ., შუხუთი); „ალაია ხალხი უყურებდა მაგათ ჩხუბს და იცნოდა“ (ოზურგეთი, ჩიბათი); აქ სიტყვა „ხალხმრავლობას, თავყრილობას აღნიშნავს. ძველ ქართულ წყაროებში ეს სიტყვა არ დასტურდება. ვ. სევორთიანის „თურქულ ენათა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში“ გამოკვლეულია სიტყვა АЛАЙ, რომელიც დასტურდება ბაშკირულში, ოსმალურში, ჩალატაურში, საკუთრივ თურქულში და აქვს შემდეგი მნიშვნელობები; 1. პოლკი (ცენკერი, ბუდაგოვი), პოლკის ქვედანაყოფი, როტა, ბატალიონი, სამხედრო ნაწილი (Zenker, 1876; Будагов, 1869).

2. გამოსვლა, სალაშქროდ გასვლა, აღლუმი (სამხ.), პროცესია, საზეიმო სვლა (Zenker, Будагов), 3. ხალხი, ბრბო; ფარა, რემა (Будагов, I), ბანდა (Будагов, I, 354). 4. მთელის ნაწილი (Zenker, I). АЛАЙ აღნიშნულია რიგ ორენოვან არაბულ ლექსიკონებშიც პოლკის მნიშვნელობით, თუმცა არ არის მითითებული მისი თურქული წარმოშობა, დოზი კი სიტყვის თურქულ წარმომავლობაზე მიუთითებს.

თურქულ დიალექტებში aley, aleyi, aleyisi (Aaksoy, Gaziantep), სიტყვის პირველი მნიშვნელობაა „ყველა“; ყველანი; მეორე მნიშვნელობა კი „ხალხს, ბრბოს; პროცესიას“ აღნიშნავს (Севортян, I, 1974: 132). ასევეა კონიის, ბურდურის, კაისერის, ჩორუმის, ნიდდეს დიალექტებშიც, სადაც aley//alay ხალხის თავყრილობას, და ტომსაც აღნიშნავს (bir taraftan digger tarafa:hey: “hey aleyler, aleyler, kimsiniz? - ne isdersiniz, ne isdersiniz! Bizim aleyden , cingene aleylerde – ხალხნო, ხალხნო, თქვენ ვინ ხართ?; – რა გნებავთ, რა, ჩვენი ტომიდან ვართ, ბოშათა ტომიდან); (Anadolu diyalekt., 1994: 55).

ძველ თურქულში და შესაბამისად თურქულ სალიტერატურო ენაში გვაქვს სიტყვა ალაყ, რომლის მრავალ მნიშვნელობათა შორის უმთავრესია შემდეგი ორი მნიშვნელობა: 1. ხალხმრავლობა, თავყრილობა, ხალხის თავშეყრა და 2. მეორე მნიშვნელობა: პროცესია (სამგლოვიარო, სადღესასწაულო და ა.შ.; დაფდაფითა და საყვირით მიმდინარე ცერემონიალი; სიტყვის ერთერთი მნიშვნელობა კი არის: გამასხარავება, ავი ხუმრობა, დაცინვა (Türkçe Sözlük, I, 1988); ასევე რადლოვის ცნობილ ლექსიკონში (Радлов, I, 1911), სიტყვა alay ოსმალური წარმოშობისად არის მიჩნეული და აქვს შემდეგი მნიშვნელობები: ბრბო, გროვა, bir alai – დიდი რაოდენობა; alai, alai – გროვად, ჯგუფ-ჯგუფად; ნიშნავს აგრეთვე „სადღესასწაულო მსვლელობას, დაცინვას, ყოველგვარ თავყრილობას იქნება ეს საქორწილო, სამგლოვიარო თუ სადღესასწაულო“; ასეთივე მდგომარეობაა ბუდაგოვის ლექსიკონშიც. მისი აზრით სიტყვა ჩალატაური წარმოშობისაა (Будагов I, 79); Derleme Sözlügü-ში სიტყვის სხვადასხვა მნიშვნელობებს შორის არის ხალხის ჯგუფი, რომელიც პატარძლის წასაყვანად არის მოსული (Ipsalak köyleri, Uzun köprü köyleri), სიტყვა აღნიშნავს აგრეთვე „ყველას“ და „გოგონებს და ქალებს“, რომლებიც ქორწილის შემდეგ პატარძალს მიჰყვებიან.

ფ. მიკლოშიჩს სიტყვის ამოსავლად ახალბერძნული მიაჩნია; ამავე ვერსიას იმეორებს პროფ. ნემეთიც (Nemeth, 1965: tab. 434). G.D Doerfer-იც მიკლოშიჩის იდეას ემხრობა, თუმცა პრინციპში უშვებს პირუკუ სესხებასაც, რაც აგრეთვე ახალბერძნულში არსებულ სხვა სიტყვებზედაც შეიძლება ითქვას (Doerfer,

1965: 108). მ. რესენენი შესაძლებლად თვლის alay-s დაკავშირებას al (ალება) ძირთან (Räsänen, 1969: 156); 1930 წელს სტამბოლში გამოცემულ ლექსიკონშიც (*Yeni Türk Lügati*) ალაც თურქული წარმოშობის სიტყვადაა მიჩნეული და ისევე როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, აღნიშნავს ხალხმრავლობას, ბრბოს, ჯარისკაცების მხიარულ მსვლელობას, alaycii კი მხიარული დროსტარების მოყვარულ კაცს აღნიშნავს. ჩვენი აზრით, სიტყვის ბაშკირულში, ჩალატაურში, ოსმალურში, ასევე თურქულ დიალექტებში არსებობა აშკარად მიუთითებს მის ძველთურქულ წარმომავლობაზე.

ყველა ზემოთჩამოთვლილ შემთხვევაში სიტყვის მნიშვნელობა გურული დიალექტის მსგავსად ხალხმრავლობასთანაა დაკავშირებული და ვფიქრობთ, რომ ქართულის გურულ დიალექტშიც მისი დამკვიდრების გზად თურქული დიალექტები უნდა მივიჩნიოთ.

**ბორიო (ბორიასი)** – კუთხ. შიო, ნიაგი (*ქეგლ*, 62); ქართული ენის რვატომეულ განმარტებით ლექსიკონში გვაქვს: ბორია (ბორიასი), კუთხ., (გურ.): ...ერთი კაი ბრია ახლა ათას ქისა მარჩილად ღირს!“ ქარ ბორიას ველაპარაკები!, ძვ. ეთნ. მისკენ პირი მიქნია (ითქმოდა, როცა ახსენებდნენ რაიმე უბედურებას, სიკვდილს, ფათერაკს: ვისაც ესაუბრებოდნენ იმას აშორდეს ეს ყველაფერიო) – (*ქეგლ*, I, 1950-1964, 1103). ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით სიტყვა ბერძნული წარმოშობისაა (ბორეას – *იქვე*, 1104). სიტყვა რუსთაველთანაც დასტურდება: „ნარგისთათ იძვრის ბორიო, ვარდსა ზრავს იანვარია“ (*იქვე*). ამავე სიტყვას უნდა უკავშირდებოდეს ქართული ენის სხვა დასავლურ დიალექტებში გადაწეული მნიშვნელობით დადასტურებული სიტყვა **ბორო**, ბოროიანი კაცი – კაცი, რომელიც ერთ აზრს ერთ საქმეს ვერ შერჩა და ხშირად უმიზეზოდ იცვლის ხოლმე გუნებას“ (ლონტი, 1984: 82, გურ.); იმერულ დიალექტშიც ეგევე სიტყვა უთავბოლო კაცს აღნიშნავს (*ქეგლ*, I, 1104). მეგრულშიც იხმარება „ბორო კონი“ – უთავბოლო, მოსულელო კაცი, ცოტა თავში რომ უქრის (ზუგდიდი).

სალიტერატურო თურქულ ენის ლექსიკონში (*Türkçe Sözlük*, I), დასტურდება სიტყვა ბორა, რომელიც იტალიური წარმოშობის სიტყვად მიიჩნევა და მისი ერთერთი მნიშვნელობათაგანია „ძლიერი, სწრაფად წარმავალი ქარი, რომელსა წვიმა მოსდევს (bora- it. Borea- genellikle arkasından yağmur getiren sert ve geçici yel). თურქულ დიალექტებშიც იგივე სურათია. მაგ., ა. ჯაფეროღლუს ცნობილ დიალექტოლოგიურ ლექსიკონში (*Tarama Sözlüğü*) – bora – იგივე buran – ქარიშხლიან წვიმას აღნიშნავს, მაგრამ ქართული დიალექტების მსგავსად „თავქარიანობის, სისულელის „ მნიშვნელობითაც გვხვდება: boru deñil bu – ეს სისულელე არ არის, ან boru deñil mi bu? – განა ეს სისულელე არ არის? Gençlik bu, boru deñil-ახალგაზრდობის გამოა ეს, სისულელე არ არის და ა.შ.

ვ. ვ. რადლოვი მიუთითებდა თურქულ-გაგაუზური სიტყვის bora-ს ბერძნულ წარმომავლობაზე, მაგრამ სესხების უშუალო წყაროდ იტალიური მიიჩნევა. მიუხედავად ამისა ფრიად საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ამ სიტყვის თურქულ ფორმებს აქვთ თავისი პარალელები მონღოლურ ენაშიც. შდრ. რამსტედთან: ყალმუზური boran – ავდარი, (Ramstedt, 1935: 51) წვიმიანი ან თოვლიანი ქარიშხალი, ჩალატაური borağan „ქარიშხალი, გრიგალი“, მონღოლური boroğan – ქარიშხალი, გრიგალი. სიტყვის ცალკეული ფორმების მსგავსება თურქულ და მონღოლურ ენებში ალბათ მათი ჰომოგენურობით უნდა აიხსნას. და მაინც, მიუხედავად იმისა, რომ სიტყვის დადასტურებული ფუძეები საწყის უძველეს ფუძესთან ერთად (bor) სრულად ჯდება თურქულ ენათა სიტყვათწარმოქმნის მოდელში, უხერხულობას იწვევდა ამ ძირის ზმნის არარსებობა, თუმცა ა.

ფონ გაბენმა თავისი წიგნის მესამე გამოცემაში დაადასტურა სიტყვის რუნული ფორმა *bora*, რამაც კითხვის ქვეშ დააყენა სიტყვის ბერძნული წარმოშობა. ა. სოვაჟომ კი გამოთქვა ვარაუდი, რომ სიტყვას „მოგზაურის“ ხასიათი აქვს და ერთმანეთს შეუდარა თურქულ, მონღოლურ, ფინურ/უიღურული ფორმები და ასევე წარმოადგინა მათი პროტოტიპები. *Bora*-ს აქვს თავისი შესაბამისი ფორმები ტუნგუსურსა და მანჯურიულში. შდრ. ევენკ., *burga*, *burgal*/გრიგალი. შდრ. რუსული *буран* / გრიგალი ქარბუქით; ამავე წარმოშობის უნდა იყოს რუსული *ураган*-იც. *Boran*, ბურან სპარსულ ლექსიკონებშიცაა დადასტურებული.

ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ ქართულის დასავლურ დიალექტებში სიტყვა თურქულის გზითაა დამკვიდრებული და მისი მნიშვნელობები თურქული დიალექტების მნიშვნელობებს ემთხვევა, თუმცა ჩვენთან მისი ძირითადი მნიშვნელობა დავიწროებულია და ქარიშხალს კი არ აღნიშნავს, არამედ „წიავს, სიოს“:

თურქულსა და მის დიალექტებში არის სიტყვა *bory*, *boru*, რომელიც სხვადასხვა დიალექტში სხვადასხვა ფორმას იღებს..აზ. გაგ., ოსმ, *bori* თურქ. დიალექტებში (*Будагов, I, 278, DS, II, 740, buru Zenk., I, 217, burgu XV sauk./ Tarihi âli selçuk tercumesi, burgu, burju Bud., I, 252*).

ასევე ჩალატაურში და ა.შ. უფრო ადრეულ ტექსტებში ფიქსირდება ფუძისეული *ო* და *უ*, რაც შეიძლება ჩაითვალოს პარალელიზმად ძველი თურქული დიალექტებისთვის. არაბაგისმიერი ხმოვნები სხვა მაგალითებში შეიძლება ჩაითვალოს დელაბიალიზაციის შედეგად და უფრო გვიანდელ მოვლენას წარმოადგენდეს, მაგრამ არა უადრეს *XIV* საუკუნისა. მისი მნიშვნელობებია > ბუკი, საყვირი, ინსტრუმენტი, მწყემსის სალამური, ვოლტორნა და ა.შ. სიტყვის მონღოლური შესატყვისია *boru*, *borqu*, *burgu* *burqu* – „დიდი საყვირი, სასულე ინსტრუმენტი სპილენის ან ლატუნისგან“. ეს ძველთურქული სიტყვა შემორჩენილია ან შემოსულია ჩრდილოეთ კავკასიიდან **ქიზიყურ დიალექტში**, მნიშვნელობის გადაწევით, სადაც **ბორიო**, ჰქვია ოქრომჭედლის ხელსაწყოს, გრძელ მილს, რომლითაც უბერავენ ჭრაქის ცეცხლს ოქროს ან ვერცხლის გასახურებლად (ლლონტი, 81). სიტყვის ასეთი მნიშვნელობა არ არის დადასტურებული ჩვენს დასავლურ დიალექტებში, თუმცა „ჩვენებურების ქართულში“ დასტურდება სიტყვა „ბორუ“ საყვირისა და მილის მნიშვნელობით: „ბუხარში ბორით შეყუდებული სობა იცი შენცა?“ (ად.), „ბორი დუუკრა“ და „თიხის ბორები ამოვყარეთ სოფლის თავში“ (ფუტკარაძე, 1993: 401). ეს სიტყვაც თურქულიდანაა შემოსული, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ ამ ერთნაირი ფუძის მქონე სიტყვებს საერთო ძირი აქვთ და მათი ძირითადი აზრი მაინც „ბერვასა და შებერვასთან“ არის დაკავშირებული.

ამიტომაც ვვარაუდობთ, რომ სიტყვა ქიზიყურში დიდ გადასახლებამდე ქიზიყის ტერიტორიაზე მცხოვრებ თურქთაგანაა შემორჩენილი. ცნობილია, რომ ჩვენს მთის დიალექტებში ადრეულ პერიოდში აქ მცხოვრებ თურქული წარმომავლობის მოსახლეობისგან ბევრი თურქული სიტყვა შემორჩენილა, განსაკუთრებით საყოფაცხოვრებო ლექსიკაში.

**ლაგლაგი-/(მესხ.)** – ფრინველია; ლაკლაკი, წერო (ქართული დიალექტოლოგია, 1961:651), ლეჩხუმში: ლაგლაგი ნიშნავს ლაქლაქს, ყბედობას – ლაქლაქებს, ლაყბობს (ლლონტი, 321), იმერხევში „ლეგლეგი“-თეთრი ყარყატი – „ლეგლეგსა ერთი გუელი დუუკავია“ (ფუტკარაძე, 493), აჭარულ დიალექტში, ზრაპრებში. ლეილეგი: „ხელმწიფეს ერთი ლეილეგი ყავდა, უყვრდა“ (ბ.ფ., დიოკნისი); ამ დროს მან ლეილეგი ჩუუშვა (ბ.ფ., VII, 102); შდრ. სალიტ ქართულის ლაქლაქი-უთავბოლო, გაუთავებლო ლაპარაკი, ყბედობა; ლაქლაქა (ლაქლაქასი) – ლაქ-

ლაქის მოყვარული – ყბედი, ლაქლაქებს გაუთავებლად, უთავბოლოდ ლაპარაკობს. – ყბედობს; შდრ. ელაქლაქება, მოლაქლაქე (ქეგლ, 275).

ქართულ ზღაპრებსა თუ ლეგენდებში დაცული „ლეილეგი//ლაგლაგი//ლეგლეგი სალიტერატურო თურქული leylek-i (ყარყატი) მისადაგება თურქეთის აღმოსავლური დიალექტებში დადასტურებულ სიტყვის ფორმებს. შდრ.: lağlağ (ყარსი, იმერხევი, არზრუმი, ჭოროხი) – უთავბოლოდ მოლაპარაკე, ყბედი (Caf, Doğru., 264), ამავდროულად აღნიშნავს ხმას, რომელსაც ფრინველი ნისკარტით გადმოსცემს, lâklâk- leylek – ფრინველი; ხმა, რომელსაც ეს ფრინველი ნისკარტის ერთმანეთზე დარტყმით გადმოსცემს; lâklâka – ყარყატის ნისკარტით გამოცემული ხმა; უაზრო, უთავბოლო ლაპარაკი; lâklakiyat-ყბედობა, უაზრო, უთავბოლო ლაპარაკი. სივასისა და თოქათის დიალექტებში დასტურდება lağlağ-ქარაფშუტა, ყბედ ადამიანზე იტყვიან. აზერბაიჯანულშიც lağlağ ნიშნავს უაზრო ლაპარაკს, ყბედობას; ბალკანეთის ენებში გვაქვს: ბულგ. Dial. Laylek, lel'ak რუმ. Dial., lejlek, ბერძნ. leylek – ნიშნავს ყარყატს და აგრეთვე „მაღალ, გამბდარფხებიან კაცს“; სიტყვის ყველა ეს ფორმა: ქართ. დიალ. ლეილეგი, ლაგლაგი, ლეგლეგი, ლალლადი, ბალკ., laylek, lelek – ეტიმოლოგიურ შრომებში ახსნილია როგორც თურქულიდან ნასესხები სიტყვა: leylek. როგორც ვხედავთ, ხორვატულში, ბულგარულსა და ალბანურში სიტყვაში შენარჩუნებულია თურქული დიფტონგი ey>e, რაც თანამედროვე თურქულ ვარიანტს ემთხვევა. მაგრამ ბულგარულში, ბერძნულსა და ხორვატულში პარალელურად არსებული lelek, სადაც მოხდა ey დიფტონგის მონოფტონგიზაცია (-ey<e), ეს ცვლილება საშუალო თურქულიდან უნდა მომხდარიყო, სადაც გვექონდა lelek და არა leylek. ხოლო ქართულ დიალექტებში შემორჩენილი ფორმები ლაგლაგი, ლალლადი, ასევე სალიტ. ლაქლაქი უფრო ოსმალურ თურქულს, ანუ XI-XII საუკუნეებს უნდა განეკუთვნებოდეს.

ცნობილი თურქი ლექსიკოლოგი შამსედდინ სამი ბეი სიტყვის არაბულ წარმომავლობაზე მიუთითებს (قلق) და ნიშნავს „ყარყატს“ და ყარყატის მიერ გამოცემულ ბგერებს (S, s.) (Caferoğlu, 1994). თუმცა ამ სიტყვის წარმომავლობაზე სულ სხვა აზრისაა აკად. ნ. კ. დმიტრიევი. იგი აღნიშნავს, რომ სიტყვა قلق არც ბგერითი შემადგენლობით და არც ორმაგი მნიშვნელობით არ განსხვავდება წმინდა თურქულის ხმაბაძვითი სიტყვებისგან, რომლებიც ფუძის გაორმაგებით არის ნაწარმოები (შდრ. თურქ. Mak-mak, cırcır და მრავალი სხვა), თანაც არაბულ ამავე ფორმის სიტყვას არაფერი აქვს საერთო სიტყვის თურქულ მნიშვნელობებთან, არაბულში იგი ნიშნავს „რაიმეს უგულოდ, უყურადღებოდ გაკეთებას“; ლაპარაკის მნიშვნელობა საერთოდ არა აქვს (Caferoğlu).

**კონახ-ი//ყონალი** (თურქ. კონაკ) – აჭ. 1. სახლი, სასახლე; 2. სასტუმრო, ბინა; გურ., 1.სახლი, სადგომი, ბინა ; 2.კუბო; იმერ. ბოსელი (ღლონტი, 300); „იმისთანაი ყონალი დავახვედრე ჩემ გენილს, მეტი რაი უნდა ბაჯო?“ (დანისპარაული); „იმ კონახში ცხოვრობდენ ერთი დივი და მისი ცოლი“ (რიყეთი); „ყველამ მუტანეს და ეივსო ერთი ყონალი (ბ. გ., 15, 8) „ბათუმში თუ წივედი, ყონალი ქი მაქ იქინე, ჩემი ყაინი ცხოვროფს „(შქერნალი); „მივდენ და ერთ კაი კონახში ითხოვენ ღამის გათევა“ (შუბანი).

გურულ დიალექტში „კონახი“ ნიშნავს 1. რაიმე შენობას (ყდენტი, I, 1936: 229), დავით ბაქრაძესთან (Бакрадзе, 1878: 169) კონახი – ოდა, სახლი; „საძროხეზედაც იტყვიან კაი კონახი მაქო“ (სოფ. ჩოჩხათი); იგივე გურულში „კონახს“; იმის ანალოგიით, რომ მიცვალებულის კუბოს დიალექტებში ხშირად „სასახლე-საც“ უწოდებენ, მას თურქულიდან ნასესხები სიტყვა „კონახიც“ დაერქვა (იხ.

კონახის მნიშვნელობები): „იმფერი კონახი ქონდა იმ უბედურს, სხვა მკატარიზა რუმ არ მინახავს“ (სოფ. ჩოჩხათი).

Konak – ძველთურქული სიტყვაა (შდრ. konuq) სალიტერატურო თურქულში გვაქვს სიტყვა konak – რომელსაც შემდეგი მნიშვნელობები აქვს: 1. დიდი სახლი, სასახლე; 2. სამხ., ბანაკი, სადგომი, 3. ღამის გასათევი, დამატებით „სახელმწიფო დაწესებულებას, „სადგურს“ და „მანძილის საზომ ერთეულსაც“ აღნიშნავს (Bbud., must., Cl). თვით სიტყვის ფუძეა „kon-“, რომელიც konmak (= ღამის გასათევად გაჩერება, მოწყობა) ზმნის ფუძეზე ზმნიდან სახელის მაწარმოებელი -ak (<kak) აფიქსის მეშვეობითაა ნაწარმოები. (შდრ. ანალოგიური: yat-ak>yatmak – ზმნის ფუძიდან, kac-ak>kacmak (გაქცევა)-დან და ა.შ.). სიტყვა რუსულ ენაშიც არის დაფიქსირებული (kunak) – სტუმარი; ძმობილი. ნ. კ. დმიტრიევის მიხედვით მოცემული სიტყვა რუსულში ჩრდილო კავკასიისა და დაღესტნის თურქული ენებიდანაა (ნოლაური, ყუმუხური) შესული ნიკოლოზ I-ის დროს წარმოებული ომების პერიოდში (Дмитриев, 1962) და „სტუმარს“ ნიშნავს. ეს სიტყვა აზერბაიჯანულშიც გვაქვს იგივე მნიშვნელობით. ლაზურში „კონალი“ „სახლსა“ და „სასახლესაც“ აღნიშნავს (Март, 1910).

როგორც ვხედავთ, აზერბაიჯანულსა და რუსულში სიტყვის ძველი მნიშვნელობაა შენარჩუნებული (სტუმარი), ხოლო სალიტერატურო თურქულსა და მის დიალექტებში ისევე, როგორც ქართულ დიალექტებში ამ სიტყვის მნიშვნელობები ერთმანეთს ემთხვევა, რაც მისი სესხების თურქულ გზაზე მიუთითებს.

**ჰალილი-ი** (ზ.აჭარ.) – ფარეხი, იალაღობის პერიოდში პირუტყვის დასამწყვდევი ადგილი (ნიჟარაძე, II, 1970: 32): „ჰალილი გვაქვენ მაილაში და ვაჩერეფთ იქინეძროხეფ“ (დიოკნისი); „თბილ ტაროსებში საქონელ გარეთ ვაჩერეფთ ჰალილიში, ჰალილი თაში ვიცით კიდვენ“ (ნიჟარაძე, II, 121); „იმდენი ჩომა ჰალილიში ყავს შეყრილი“ (ფუტკარაძე, 690); ინგილოურსა და ფერეიდნულში ეგევე სიტყვა თავკიდური „ჰაეს“ გარეშეა დადასტურებული: aḡili – საქონლის დასამწყვდევი ადგილი, ფარეხი (ღლონტი, 45). ქართულის ჯავახურ დიალექტში იგივე მნიშვნელობით და „ჰალილი“ ფორმით გვაქვს დადასტურებული ეგევე სიტყვა (ქართული დიალექტოლოგია, 350).

სიტყვა თურქული წარმოშობისაა, სალიტ. თურქულში იგი აღნიშნავს „ფარეხს“, „შემოკავებულ ადგილს“, „ბაკს“ (თშ) სხვა თურქულ ენებში გვაქვს: ყიფჩაღურში აილ, ოიროტულში აყილ, ყირგიზულში айыл, აქედანვეა რუსული аул-მთის სოფელი, აული (კავკასიაში, შუა აზიაში) (რუსულ-ქართული ლექსიკონი, I, 1956). ვ. ა. ვლადიმირცოვის განმარტებით აილი არის „მომთაბარეთა სადგომები, ან ეზოები, რომლებიც შედგება ცალკეული კარვებისა და ჩარდახებისგან“ (Владимирцов, 1934).

მისივე აზრით, ამ სიტყვას საფუძვლად უდევს მონღოლური ძირი aḡil.19 ნ.დმიტროვი თვლის, რომ რუსულში аул შესულია ვოლგისპირეთის თათართა, ბაშკირთა, ან ყირიმის და კავკასიის თურქულენოვანი ტომების მეშვეობით.

როგორც ვხედავთ, აჭარულ დიალექტში სიტყვის თავკიდურ პოზიციაში განვითარებულია ფარინგალური ყრუ სპირანტი „ჰ“ ბგერა, რაც მეტად იშვიათ მოვლენას წარმოადგენს, ვინაიდან იგი სალიტერატურო ქართულში არ წარმოადგენს სრულღირებულ ფონემას და მას მისი მჟღერი წყვილიც კი აკლია (სამ სიტყვაში – ქართ. ჰაერი, გერმანული Haus, ინგლისური house ყველაზე სუსტია ქართული „ჰ“ თუმცა აჭარულ დიალექტში დადასტურებული „ჰ“ ბგერა ანალოგიურია თურქეთის ჩრდილო აღმოსავლური და აღმოსავლეთ ანატოლიის დიალექტებისათვის (შდრ. helbet<elbette, heyva< ayva, hargi<ark da და ა.შ.).

### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ბ.გ. – საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ბათუმის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტის ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული ფონდები, 1960-1967წწ.
2. გურგენიძე, ნ. აღმოსავლური წარმოშობის ლექსიკური ელემენტები აჭარულსა და გურულ დიალექტებში. თბილისი, 1973.
3. ნიჟარაძე, შ. ქართული ენის აჭარული დიალექტი (ლექსიკა). ბათუმი, 1970.
4. ულენტი, ს. გურული კილო, ტფილისი, 1936.
5. რუსულ-ქართული ლექსიკონი, I. თბილისი, 1956.
6. ფუტკარაძე, შ. ჩვენებურების ქართული. ბათუმი, 1993.
7. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ), ერთტომეული. თბილისი, 1987.
8. ქართული დიალექტოლოგია, I. თბილისი, 1961.
9. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, (ქეგლ), რვატომეული. თბილისი 1950-1964.
10. ლლონტი, ალ. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. თბილისი, 1984.
11. *Anadolu diyalektoloji üzerine malzemeler* (Konya, İsparta, Burdur, kayseri, Çorum, Niğde vilayetleri oyunlari). Ankara, 1999.
12. *Azerbayjanja-ruscha luget*. Baky, 1965.
13. Caferoğlu, A. *Sivas ve Tokat Illeri ağızlarından Toplamalar*. Ankara, 1994.
14. Devie, L.M. *Dictionnaire étimologique des mots français d'origine orientale*. Paris, 1876.
15. Doerfer, G. *Türkische und Mongolische Elemente i Neupersischen*. Wisbaden, 1965.
16. Kaşğ, M. *Divanü Lügat-it Türk*, I-III. Ankara, 1939-1941.
17. Lokotsch, K. *Etimologisches Wörterbuch der europäischen (germanischen, romanischen und slavische Wörter orientalischen Ursprungs)*. Heidelberg, 1927.
18. Nenvenen, E.K. "Los arabismos del espanol en el siglo XIII." *Studien Orientalia*, X, I. Helsinki, 1911.
19. Nemeth, J. *Die Türken fon Vidin*. Budapest, 1965
20. *Türkçe Sözlük*. Ankara, 1988.
21. Ramstedt, G.j. *KWb, Kalmumisches Wörterbuch*. Helsinki, 1935.
22. Räsänen, M. *Versuch eines etymologischen Wörterbuche der Türk-sprachen*. Helsinki, 1969.
23. Sami, Ş. - قَامَسُ نَتْرَگْ, يَأَشْ, Stamboli, hijr. 1317.
24. Vambery, H. *Etymologisches Wörterbuch der Turko-tatarischen Sprachen*. Leipzig, 1878
25. *Yeni Türk Lûgati*. İstanbul, 1930.
26. Zenker, J.Th. *DictionnaireTurc-Arabe-Persan*, t.2. Leipzig, 1876.
27. Бакрадзе, Д. *Археологическое путешествие по Гурии и Аджаре*. Санкт-Петербург, 1878.
28. Будагов, Л. *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий*. СПб, 1869.
29. Владимирцов, В. И. *Общественный строй монголов*. Ленинград, 1934.
30. Дмитриев, Н. К. *Строй тюркских языков*. Москва, 1962.
31. Мapp, Н. *Грамматика чанского (лазского) языка*. СПб., 1910.
32. Радлов, В.В. *Опыт словаря тюркских наречий*, I. СПб, 1911.
33. Севортян, Е.В. *Этимологический слварь тюркских языков*, I. Москва, 1974

## თამარ დემეტრაშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### მსაზღვრელ-საზღვრულისა და იზაფეთური ჯაჭვის დიაქრონული დინამიკა

e ქესრა წარმოშობით არის მიმართებითი ნაცვალსახელი – ძველი სპარსული *hya*, საშუალო სპარსული *ი*, ახალი სპარსული *ე*. იზაფეთი გულისხმობს სპეციფიკურ კონსტრუქციას, რომელიც გამოხატავს მსაზღვრელ-საზღვრულს შორის მრავალგვარ ურთიერთობას. ამავე დროს, მსაზღვრელ-საზღვრულის ურთიერთობა შეიძლება იყოს უიზაფეთო კავშირიც. იზაფეთი არის უფრო ვიწრო ცნება, მსაზღვრელ-საზღვრული კი – უფრო ფართო. მსაზღვრელ-საზღვრულს შორის არის შემდეგი კავშირები: თვისება-დეტერმინაცია, ატრიბუცია-კუთვნილება. მიმართება-კუთვნილებათა ბრუნვითი გამოხატვის ერთ-ერთი საშუალება სპარსულში არის იზაფეთი.

იზაფეთურ ჯაჭვს განსაკუთრებული ადგილი უკავია ახალ სპარსულ სინტაქსში. იზაფეთური კავშირით გაერთიანებულია ორი ან მეტი სიტყვა. იზაფეთურ ჯაჭვში დაცულია ნორმით გათვალისწინებული სიტყვათა უმკაცრესი რიგი. მსაზღვრელ-საზღვრულის სიტყვათა რიგის ძირითადი ნორმა არის საზღვრული + მსაზღვრელი. იშვიათად კლასიკურ ახალ სპარსულში შეიძლება შეგვხვდეს ამ რიგის დარღვევა. ეს, პირველ რიგში, მოსალოდნელია პოეზიაში, მხატვრულ პროზაში და ძალიან იშვიათად ისტორიულ ტექსტებში. ეს არის ნორმის დარღვევა, ანუ მსაზღვრელ-საზღვრულის ინვერსია. უნდა გავარჩიოთ ინვერსია პრეპოზიციული წყობისგან. პრეპოზიცია არის ნორმით გათვალისწინებული პრეპოზიციული წყობა, იზაფეთის წყობა არის პოსტპოზიციური, ანუ საზღვრული + მსაზღვრელი. აგრეთვე გვაქვს ნორმირებული პრეპოზიციული წყობაც, ანუ უიზაფეთო კავშირი.

თანამედროვე ქართულში ჩვეულებრივია წინ მდგომი (პრეპოზიციული) განსაზღვრება, მომდევნო (პოსტპოზიციური) განსაზღვრება კი იშვიათად იხმარება (ისიც უფრო პოეზიაში). მაგრამ ძველი ქართულისთვის უფრო დამახასიათებელია მომდევნო, ანუ პოსტპოზიციური განსაზღვრება. ასეთი წყობა ძველი ქართულისთვის პირდაპირ წყობად არის მიჩნეული, შებრუნებული კი (ჯერ განსაზღვრება, შემდეგ – საზღვრული) – ინვერსიულად. მაშასადამე, ძველი ქართულისთვის ინვერსიულად მიჩნეული წყობა (დიდი სახლი) დღევანდელი ქართულისთვის პირდაპირია, პირდაპირ წყობად მიჩნეული კი (სახლი დიდი) – ინვერსიული (კვაჭაძე, 1996: 203).

იზაფეთურ ჯაჭვში ძირითადი ნორმა სიტყვათგანლაგებისა შემდეგია: ჯერ ისმება თვისების გამომხატველი მსაზღვრელი (საზღვრულის შემდეგ), შემდეგ კი – კუთვნილების: ე. ი. ჯერ როგორია სახლი, შემდეგ კი – ვისია. თუ კუთვნილების გამომხატველ მსაზღვრელსაც ახლავს თვისების გამომხატველი მსაზღვრელი, ისიც თავის მხრივ დაისმება მის მერე.

სპარსულში სიტყვათგანლაგების ძირითადი პრინციპია 1) ქვემდებარე (S) + 2) შემასმენელი (P), ანუ SP. ეს არის ინდოევროპული ენების საერთო პრინციპი. ამავე დროს მეორე ნიშანია S + O, ანუ ქვემდებარე + დამატება (ობიექტი) – SO. SOP არის სპარსულში წინადადების განლაგების ძირითადი წესი. ამ წესის მიხედვით მთავარი არის თანმიმდევრობა – ქვემდებარე შემასმენელი და აგრეთ-

ვე, ქვემდებარე დამატება – ქვემდებარე დამატება შემასმენელი. შემასმენელი სპარსულში, როგორც წესი, ბოლოკიდურობს. ნორმირებული სიტყვათა რიგი, პირველ რიგში, თანამედროვე ახალი სპარსულის კუთვნილებაა. თანამედროვე სალიტერატურო სპარსულში სიტყვათა რიგი ფიქსირებულია, ანუ წინადადების ყველა წევრს, მთავარსა და მეორეხარისხოვანს მიჩენილი აქვს თავისი ადგილი და ამ ადგილიდან მისი გადაადგილება ამა თუ იმ ხარისხის ინვერსიად ჩაითვლება. თანამედროვე ენის ნორმის მიხედვით, იდეალური სქემა შემდეგნაირია: დროის გარემოება + ქვემდებარე + პირდაპირი დამატება + ირიბი დამატება + უბრალო დამატება + ადგილის გარემოება + ვითარების გარემოება + შემასმენელი. თითოეულ წევრს შესაბამისად მიეზღვის მსაზღვრელი, თუ ასეთი ახლავს, იზაფეთით ან უიზაფეთოდ. სპარსული სინტაქსის ორი ყველაზე სპეციფიკური მოვლენა – რთულზმნიანი შემასმენლები და იზაფეთური კავშირი უფრო ართულებს წინადადების სტრუქტურას. რთული ზმნის ერთი ნაწილი (სახელი) დგას წინადადების თავში ან შუაში, ხოლო მეორე ნაწილი (ზმნა) ბოლოკიდურობს. მათ შორის ხშირად გრძელი იზაფეთური ჯაჭვიც შეიძლება იყოს ჩართული. ყოველივე ეს ქმნის რთულ პასაჟებს, სადაც რთული ზმნები, იზაფეთი და სხვა ნაწილები ერთმანეთში უწყვეტადაა გადახლართული.

ძველ და საშუალო სპარსულში მსაზღვრელ-საზღვრულს შორის ურთიერთობა არის პრეპოზიციული, პოსტპოზიციური უიზაფეთო და პოსტპოზიციური იზაფეთური.

ძველ სპარსულში სუბსტანტიური განსაზღვრება გაფორმებულია *hyā* გენიტიური ფორმით, რომელიც ქართულში შეესაბამება ნათესაობით ბრუნვას. წყობა არის:

ა) პრეპოზიციული

*Vištāspahyā puçra* (DB.I.3) – ვიშტასპას ვაჟი;

*Aršāmahyā napā* (DB.I.3) – არშამას შვილიშვილი;

*Vištāspahyā pitā* (DB.I.4) – ვიშტასპას მამა;

ერთგვარ წევრებთან ერთი მსაზღვრელი: *kārahyā abicariš gaiθāmçā māniyamçā viθbiççā* (DB.I.64-65) – ხალხის საძოვარი, საქონლის ჯოგი, ხვასტაგიც და სახლებიც.

2) პოსტპოზიციური წყობის შემთხვევაში მსაზღვრელი გაფორმებულია *ānām*, *ūnām* მრავლობითი რიცხვის გენიტიური ფორმით.

*xšāyaθiya xšāyaθiyānām* (DB.I.1-2) – მეფე მეფეთა (მეფეთ-მეფე).

*xšāyaθiya dahyūnām* (DB.I.2) – მეფე ქვეყანათა.

ატრიბუტული განსაზღვრება გვაძლევს პოსტპოზიციურ წყობას:

*xšāyaθiya vazraka* (DBI.1) – მეფე დიდი (დიდი მეფე).

საშუალო სპარსულში ატრიბუტული განსაზღვრება წარმოდგენილია პირდაპირ ბრუნვაში (წრფელობითში) და გვაძლევს პრეპოზიციულ წყობას;

*kēnvar mart* (mx.II.35/54) – ბოროტი ადამიანი;

*mastūk mart* (Mx.II.36/62) – მთვრალი ადამიანი;

*vazurg mart* (Kn.XI.30/9) – დიდი ადამიანი;

და ირიბ ბრუნვაში:

*anē karp* (Bd.I.73/14-15) – სხვა ფორმა;

*siyāvahē ātur* (Bd.I.73/14-15) – შავი ცეცხლი.

ახალ სპარსულში იგივე ფორმები გვაძლევს პოსტპოზიციურ იზაფეთურ წყობას:

*mard-e xašmgin* – ბოროტი კაცი;



ādam-e mast – მთვრალი ადამიანი.  
 პრეპოზიციული წყობაა ჩვენებით ნაცვალსახელებთან:  
 ძვ. სპარსული:  
 imā dahyāva (DB.I.13) – ეს ქვეყანა;  
 imā xšačam (DB.I.25) – ეს სამეფო;  
**hauv martiya** hya avahyā kārahyā maθišta āha (DB.III.70) – ის კაცი, რომელიც იმ ხალხის მეთაური იყო.  
 საშ. სპარსული:  
 ēn dašt (Kn.I.7/37) – ეს უდაბნო; ēn 3 rāh (Pn.23/4) – ეს სამი გზა;  
 ān saxuan (Kn.I.3/14) – ის სიტყვა; ān 2 asvār (Kn.III.15/17) – ის ორი მხედარი.  
 im rōč (Kn.II.10/6) – ეს დღე.  
 ახალ სპარსულშიც ჩვენებით ნაცვალსახელებთან პრეპოზიციული წყობაა:  
 ān mard – ის კაცი; īn zan – ეს ქალი.  
 ძველ სპარსულში კუთვნილებით ნაცვალსახელებთან პრეპოზიციული წყობაა:  
 manā pitā (DB.I.4) – ჩემი მამა (მამაჩემი).  
 manā dātā (DB.I.23) – ჩემი წესი (ჩემი დადგენილი);  
 amāxam taumā (DB.I.8) – ჩვენი გვარი.  
 კუთვნილებით ნაცვალსახელებთან საშუალო სპარსულში იზაფეთური პოსტპოზიციური წყობაა:  
**kaničak i man** apāk Artaxšēr virēxt šut (Kn.III.13/3) (Пасторгыева, 1966: 55) – ჩემი მსახური არდაშირთან ერთად გაიქცა;  
**handarz i man** ō tō ēn saxttar kū... (Kn.I.8/46) (Пасторгыева, 57) – ჩემი რჩევა შენდა (შენ მიმართ) ასეთი უმკაცრესია.  
 საშ. სპარსული:  
 უკუქცევით ნაცვალსახელთან xuēš:  
 პრეპოზიცია:  
 hač **xuēš hukunišnik varzik** u-š bar xuarīhēt (Pn.29.14/15) (Пасторгыева, 112) – თავისი კეთილი საქმეების(გან) ნაყოფს მიირთმევს;  
 xuēš tan (Kn.III.16/20) – საკუთარი თავი; xuēštan dām (Bd.I.74/9) – თავისი ქმნილება.  
 პოსტპოზიციური იზაფეთური:  
 tan i xuēš (Bd.I.69/10-12) – საკუთარი სხეული (თვითონ); duxt i xuēš (Kn.I.4/20) – თავისი შვილი; kunišn i xuēš (Kn.I.8/43) – თავისი საქციელი; pus i xuēš (Kn.III.16/22) – თავისი ვაჟი  
 საშ. სპარსული:  
 უკუქცევით ნაცვალსახელთან xuat:  
 პრეპოზიციული: xuat Ōhrmazd (Bd.I.76/4) – თავად ორმუზდი  
 შდრ. tō xuat (Kn.I.8/45) – შენ თავად  
 ძვ. სპარსული:  
 განუსაზღვრელობით ნაცვალსახელებთან პრეპოზიციული წყობაა:  
 aniyāuvā dahyušuvā (DB.I.35) – სხვა ქვეყნებში  
 aniyā dahyāva (DB.I.41) – სხვა ქვეყნები  
 ყველა, ბევრი, ცოტა – ასეთ სიტყვებთან გვაქვს, როგორც პოსტპოზიციური უიზაფეთო, ასევე პრეპოზიციული წყობა:

**kāra haruva** hamiḥiya abava (DB.I.40) – ხალხი ყველა აჯანყდა (მთელი ხალხი აჯანყდა);

**haruvašim kāra** avaina (DB.II.75-76) – მას მთელი ხალხი ხედავდა.

ამ შემთხვევაში მსაზღვრელ-საზღვრული გათიშულია ერთმანეთისგან ენკლიტიკით. წყობა პრეპოზიციულია.

**kāram vasiy** avājaniyā (DB.I.51) – ხალხი ბევრი მოკლა (ბევრი ხალხი მოკლა);

**kamnaibiš asabāraibiš** (DB.III.71-72) – ცოტა მხედრები.

საშ. სპარსული:

განუსაზღვრელობითი ნაცვალსახელები; **har, hēč, ham, hamē, hamāk:**

პრეპოზიციული წყობა:

**har roč** (Pn.29/9) – ყოველდღე; **pat har 40 sāl** (Mx.XLIV.53/28) – ყოველ ორმოც წელიწადში; **pat har ēvēnak** (Kn.I.9/1) – ყოველგვარ სამსახურს

**pat hēč čārak** (Kn.III.16/20) – ვერანაირი ხერხით; **hēč franzand** (Kn.I/1/5) – არცერთი ვაჟი.

**ham, hamē**– ირიბ ბრუნვაში:

**ham amhraspandān** (Bd.I.88/19-20) – ყველა ამეშასპენდა; **ham har dō** (Bd.I.62/15) – **hamē dēvān** (Bd.I.80/11-12) – ყველა დემონი;

პრეპოზიცია: **hamāk kār ut kirpak** (Pn.21/19) – ყველა საქმე და ქმედება;

პოსტპოზიცია იზაფეთური: **dām-ič i hamāk** (Bd.I.74/17-18) – მთელი ქვეყანა;

პოსტპოზიცია უიზაფეთო: **dām hamāk** (Bd.I.81/4) – ქმნილება მთელი.

კითხვითი ნაცვალსახელებთან ძირითადად წყობა პრეპოზიციულია:

**čē:**

**čē gāh** (Kn.III.15/12) – რა დროს?

**ēn čē vāt hast?** (Mx.II.43/141) – ეს რა ქარია?

კითხვითი ნაცვალსახელი **čē** ასრულებს იზაფეთის ფუნქციას:

**dām čē man** (Bd.I.66/16-17) – ქმნილება, რომელიც ჩემია;

**dām čē tō** (Bd.I.66/6-7) – შენი ქმნილება (ქმნილება, რომელიც შენია).

**katām:**

**katām gyāk šut?** (Kn.III.13/15) – სად წავიდა? რომელ ადგილას წავიდა?

**šahr katām?** (Mx.XLIV) – რომელი ქვეყანა?

**čand:**

**pat čand rāh?** (Mx.XXXVII.42/2) – რამდენი გზით?

**čand rōč?** (Kn.I.4/12) – რამდენი დღე?

რიცხვითი სახელებთან ძველ და საშუალო სპარსულში პრეპოზიციული წყობაა:

ძვ. სპარსული:

**imaiy IX xšāyaθiya** (DB.IV.31-32) – ეს ცხრა მეფე;

**Anāmakahya māhyā II raucabiš** θakatā āha (DB.I.96) – ანამაკას თვის ორი დღე გასული იყო;

**VIII manā taumayā** (DB.I.9-10) – მერვე ჩემი გვარისა;

**utāšaiy I cašam** avajam (DB.II.74-75) – და მას ერთი თვალი ამოვუთხარე;

**I martiya** maguš āha (DB.I.36) – ერთი კაცი მოგვი იყო.

საშ. სპარსული:

**miyān i šmāh ut u-šān zamik 20 frasang** (KN.III.15/18) – თქვენ და მათ შორის მანძილი 20 ფარსანგია;

Artaxšēr apāk 2 barak i šmah nē pat gyāk hast (Kn.III.13/2) (Pact.57) – არ-  
დაშირი ორ თქვენს ცხენთან ერთად ადგილზე არ არის;

ქართულში ატრიბუტულ განსაზღვრებად ჩვეულებრივია ზომის სახელი  
(სანტიმეტრი, მტკაველი, ჰექტარი), წონის (გრამი, მისხალი), საწყაოსი (ჩაფი,  
კასრი, ჭიქა), პროფესიის (ექიმი, მასწავლებელი), წოდებათა და თანამდებობა-  
თა სახელები (თავადი, პროფესორი, დირექტორი), აგრეთვე მიმართვის დროს  
სახმარებელი სიტყვები (ბატონი, ქალბატონი) და ბევრი სხვაც (ხელი, კონა,  
ღერი, ძირი..).

განსაზღვრებას, რომელიც ზომის, წონის, ფართობის, საწყაოს ან რაიმე ერ-  
თეულის გამომხატველი არსებითი სახელით არის გადმოცემული, ჩვეულებრივ  
ახლავს რიცხვითი სახელი ატრიბუტულ განსაზღვრებადვე რაოდენობის გამოსა-  
ხატავად: ორი ჩაფი ღვინო; ერთი კონა მწვანელი (კვაჭაძე, 1996: 195).

miyān i šmāh ut u-šān zamik 20 frasang (KN.III.15/18) (Pactopryeva, 128) –  
თქვენ და მათ შორის მანძილი 20 ფარსანგია.

მეფეთა სახელები:

ძვ. სპარსული:

θātiy **Dārayavauš xšāyaθiya** (DB.I.3-4) – ამბობს დარიოს მეფე.

საშ. სპარსული: Dārāβ šāh (Kn.II.12/17) – დარიოს მეფე;

Ōhrmazd xuatāy (Mx.II.43/150-151) – ორმუზდ ღმერთი;

dātār Ōhrmazd (Pn.20/14-15) – შემოქმედი ორმუზდი;

Ōhrmazd i xuatāi (Mx.II.43-44/150-152) – ღმერთი ორმუზდი.

ახ. სპარსული: šāh-e rezā – შაჰი რეზა; rezā šāh – რეზა შაჰი  
შდრ.

ქართული: მეფე თამარი; თამარ მეფე

მიმართვის ფორმები ახალ სპარსულში: xānom და āyā

xānom-e mākā (ქალბატონი მაკა) āyā -e sohrāb (ბატონი ზურაბი)  
შდრ.

mākā xānom sohrāb āyā

გეოგრაფიული სახელები ახალ სპარსულში:

tehrān šahr (თეირან ქალაქი) თბილის ქალაქი

შდრ.

šahr-e tehrān (ქალაქი თეირანი) ქალაქი თბილისი

საშ. Ērān šahr (Kn.II.12/17) – ირანი ქვეყანა

arzah kišvar (Mx.XLIV.52/11) – არზაჰის ქვეყანა

var i Čēčist (Mx.II.38/95) – ჩეჩისტის ზღვა

განსაზღვრება საზღვრულ წევრს ზოგჯერ ისე მჭიდროდ უკავშირდება, რომ  
მათი ერთმანეთისგან გათიშვა შეუძლებელია. ორივე ერთად წინადადების ერთი  
წევრია: შავი ზღვა, წყნარი ოკეანე, კასპიის ზღვა. ბევრი კომპოზიტი მსაზღვ-  
რელ-საზღვრულისგან არის წარმომდგარი (კვაჭაძე, 1996: 190).

ახალ სპარსულშიც ბევრი მსაზღვრელ-საზღვრულის წყვილი გაკომპოზიტე-  
ბულია (თუშიშვილი, 2000: 25.). hājī āyāუიზაფეთო, მექაში ნამყოფი ადამიანის  
ეპითეტი. კომპოზიტი, now rūz დღესასწაულის დასახელება მიღებულია უიზა-  
ფეთო მსაზღვრელ-საზღვრულის პრეპოზიციის შედეგად: rūz-e now – now rūz.

იზაფეთური კონსტრუქცია:

იზაფეთის პროტოტიპი ძველ სპარსულში:

Gaumāta hya maguš (DB.I.44) – გაუმატა, რომელიც მოგვია (გაუმატა მოგვი);

viθam tyām amāxam – სახლი, რომელიც ჩვენია (ჩვენი სახლი);

kāra hya Bābiruviya (DB.I.79) – ბაბილონელი ხალხი;  
 საშ. სპარსული:  
 ინფინიტივები ჯდება იზაფეთურ კონსტრუქციაში:  
 ō Pārs **grifan i Artaxšēr** rā ← āmat (Kn.III.16/22) (Пасторьева, 128) – ფარ-  
 სში არდაშირის შესაპყრობად ჩამოვიდა.  
 ერთგვარი წევრები:  
 hamāk hač āp büt yut hač **tōxm i martuman ut gōspandān**. (Bd.I.7/21-80/11)  
 (Пасторьева, 130) – ყველაფერი წყლისგანაა, გარდა ადამიანის ჩანასახისა და  
 ცხვრებისა;  
 წინდებული იზაფეთურ კონსტრუქციაში:  
 panjum nēvakīh kart **apāyitan i pat vēhān** (Mx.XXXVII.49/7-8) – მეხუთედ –  
 აუცილებელია გაუკეთო სიკეთე კარგ ადამიანებს;  
 rōč-ē Arīavān **dānākān ut axtarmārān i pat dar büt** ō pēš xuāst (Kn.II.9/4)  
 (Пасторьева, 123) – ერთხელ არდავანმა კარზე მყოფი მცოდნეები და ვარსკვ-  
 ლავთმრიცხველები თავისთან მოიწვია;  
 საშუალო სპარსულში ზოგ წინდებულს მოზღვეს იზაფეთი: **miyān i, nazd i,**  
**pēš i:** ut zamik andar miyān i asmān hangōšītak (Mx.II.12/18) (Пасторьева, 128)  
 – მიწა მოქცეულია ცის შიგნით;  
**pēš i ošān** guft (Kn.I.3/12) – მოუყვა მათ (მათ წინაშე თქვა);  
 tāk nazd i bam apāk Artaxšēr but. (Kn.II.9/3) (Пасторьева, 126) – დილაშე  
 არდაშირთან ერთად იყო.  
 იზაფეთური ჯაჭვი (საშ. სპ.):  
 pat **kārnamak i Artaxšēr i Pāpakān** ētōn nipišt ēstāt ku... (Kn.I.1/1) – არდა-  
 შირ პაპაკის ძის საქმეთა წიგნში ასე იყო დაწერილი...;  
 Pāpak nē dānist kū Sāsān hač **tōxmak i Dārāp i Dārāyān** zāt ēstat (Kn.I.2/8)  
 (Пасторьева, 106) – პაპაკმა არ იცოდა, რომ სასანი დარიოსის გვარისგან იშვა.  
 ზმნა მართავს დამოკიდებულ ელემენტებს – აქტანტებს და სირკონსტან-  
 ტებს. ეს დამოკიდებული ელემენტები თავის მხრივ მართავენ სხვადასხვა კატე-  
 გორიის სიტყვებს. აქტანტებად, როგორც წესი, გვევლინებიან არსებითი სახელე-  
 ბი ან ნაცვალსახელები. სტრუქტურულად ყოველი ასეთი სახელი წარმოადგენს  
 დიდი ან მცირე რაოდენობის ურთიერთობების (კავშირების) კონას, რომლებიც  
 ქმნიან კვანძს. ეს იქნება სუბსტანტიური კვანძი (Тендер, 1983). თუკი სახელი,  
 რომელიც მართავს დამოკიდებული ელემენტების კვანძს, ასრულებს მეორე და  
 არა პირველი აქტანტის ფუნქციას, ეს ეხება მხოლოდ აქტანტურ ურთიერთ-  
 ბებს, ანუ სუბსტანტიური კვანძი განისაზღვრება სახელით, რომელიც მას მარ-  
 თავს. ხოლო ამ კვანძის შიდა სტრუქტურა არ განისაზღვრება არსებითი სახე-  
 ლის ამომავალი ხასიათით, ანუ მისი კავშირით ზმნასთან. ელემენტებს შორის,  
 რომლებიც ექვემდებარებიან არსებით სახელს და ამიტომ შედიან სუბსტანტიურ  
 კვანძში, ხშირად არის ატრიბუტული განსაზღვრება, რომლის დავალებაა დაახა-  
 სიათოს არსებითი სახელი, რომელსაც ის ექვემდებარება. მსაზღვრელის გარეშე  
 ზოგჯერ წინადადება მოკლებულია იმ გაგებას, რაც მას უნდათ მისცენ. განსაზ-  
 ღვრების ფუნქციით შეიძლება გამოვიდეს არა მხოლოდ ზედსართავი სახელი.  
 ესენია ელემენტები, რომლებიც სინტაქსურად გვევლინებიან, როგორც ზედსარ-  
 თავები. ენებში, სადაც არსებობს ბრუნვითი სისტემა, ის გვხვდება გენიტივის  
 ფორმით. ენაში, სადაც არის სქესის კატეგორია, კავშირი ატრიბუტულ განსაზღ-  
 ვრებასა და არსებით სახელს შორის გამოხატულია შეთანხმებით. ატრიბუტული

განსაზღვრება აღნიშნულია იმავე სქესით, რიცხვით და ბრუნვით, რომელშიც არსებითი სახელი, რომელსაც ის ექვემდებარება.

სირკონსტანტები სხვადასხვა ენაში სხვადასხვა ადგილს იკავებენ. ზოგ ენაში ზმნის წინ დგანან, ზოგან კი – მოსდევნ მას. ვითარების სირკონსტანტები, როგორც წესი, წინ უსწრებენ ზოგადი დროის სირკონსტანტებს, ზოგადი დროის სირკონსტანტები რაოდენობის სირკონსტანტების წინ დგანან, რაოდენობის სირკონსტანტები ადგილის სირკონსტანტებს უძღვიან წინ და ისინი, თავის მხრივ, კონკრეტული დროის სირკონსტანტების წინ დგანან.

აქტანტის მიმართ სირკონსტანტის პოზიცია შემდეგია: ისინი მოზღვევენ პირველ აქტანტს, მაგრამ ამავე დროს, ზოგადი დროისა და რაოდენობის სირკონსტანტები, რომლებიც მოზღვევენ პირველ აქტანტს, წინ უსწრებენ მეორე და მესამე აქტანტს. ადგილის და კონკრეტული დროის სირკონსტანტები მოზღვევენ მეორე და მესამე აქტანტს. ასეთია სირკონსტანტის პოზიცია წინადადებაში, მაგრამ გამორიცხული არ არის, რომ ნებისმიერი სირკონსტანტი შეიძლება გადაადგილდეს თავისი ჩვეულებრივი ადგილიდან უფრო შესამჩნევ ადგილას, მაგალითად, წინადადების დასაწყისში და მაშინ საქმე გვექნება განსაზღვრულ სტილისტურ ხერხთან.

#### **დამოწმებული ლიტერატურა:**

1. კვაჭაძე, ლ. *თანამედროვე ქართული ენის სინტაქსი*. თბილისი, 1996.
2. თუშიშვილი ლ. *კლასიკური სპარსული ენის ელემენტარული გრამატიკა*. თბილისი, 2000.
3. Теньер, Л. *Основы структурного синтаксиса*. Москва, 1983.
4. Kent, R. *Old Persian*. New Hawen, 1956.
5. Расторгуева, В. С. *Среднеперсидский язык*. Москва, 1966.
6. Nyberg, H. S. *A Manual of Pahlavi*, P. II. Glossary. Wiesbaden, 1974.

**ნუგზარ ღუნდუაქ  
მარინე ივანიშვილი**

ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

**ქართულ-სპარსული ბგერათმეცნიერების  
(ორენოვანი) ისტორიული საბუთების მიხედვით<sup>1</sup>**

XVI-XVIII საუკუნეებში აღმოსავლეთ საქართველოს სამეფო კარზე ერთდროულად დგებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მეფეების, ბატონიშვილებისა და ქართლ-კახეთის მმართველი ხანების მიერ გაცემული საბუთები: 1. ერთენოვანი (ქართული), 2. ორენოვანი (ქართულ-სპარსული), 3. ერთენოვანი (სპარსული) (XVIII ს-დან).

ჩვენამდე მოაღწია 218 ქართულ-სპარსულმა სამეფო სიგელმა. პირველი ასეთი სიგელი თარიღდება 1580 წლის 30 ივნისით, უკანასკნელი – 1757 წლის აპრილით. 178 ორენოვანი საბუთის დედანი და 40 პირია შემონახული. პირები გადაწერილია XIX ს-ის დასაწყისში.

დროთა ვითარებაში ორენოვანმა საბუთებმა განიცადეს ცვლილება როგორც ფორმის, ასევე შინაარსის მხრივაც, რაც დაკავშირებული იყო ირან-საქართველოს პოლიტიკურ ურთიერთობასთან ამა თუ იმ პერიოდში. სიმონ I-ის დროინდელი ორენოვანი საბუთების ქართული და სპარსული ტექსტები ერთსა და იმავე საკითხზე ცალკე, დამოუკიდებლად შედგენილ დოკუმენტებს თუ წარმოადგენდა, როგორც მეფის დროიდან, განსაკუთრებით მაშინ, როცა სპარსულმა ტექსტმა ქართულის ზემო აშიაზე გადაინაცვლა (XVII ს-ის 40-იან წლებში), აშკარა ხდება ქართული ნაწილის ძირითადობა და სპარსულის მასზე შინაარსობრივი დამოკიდებულება. ხოლო XVIII ს-ის დასაწყისიდან, განსაკუთრებით „ყიზილბაშობის“ ხანიდან (1734 წლიდან), როცა სავსებით მოსალოდნელი იყო ორენოვანი საბუთების დამკვიდრება, ტექსტები ძირითადად ისევ ცალ-ცალკე გვერდებზე იწერებოდა და ხშირ შემთხვევაში საბუთის სპარსული ნაწილი უფრო სრულყოფილი და ვრცელი იყო, მით უფრო, თუ საბუთის გამცემს ირანის შაჰის მიერ დანიშნული ქართლ-კახეთის მმართველი ხანი, ან საბუთის ადრესატს სპარსელი მოხელე წარმოადგენდა.

XVI-XVIII სს. ქართულ დოკუმენტებში, ისევე, როგორც ორენოვანი ისტორიული საბუთების ქართულ ნაწილებში, „ყიზილბაშობის“ კვალი, რაც გამოწვეული იყო იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობით, გამოიხატებოდა შემდეგში: 1. საბუთების სხვადასხვა ნაწილებში (საბუთის საღვთისმეტყველო შესავალში, ტიტულატურაში, განგებულებაში და კრულვით ნაწილში) მოიხსენებოდა ირანის შაჰი; 2. საბუთის ტიტულატურაში და მეფის ბეჭედში (როგორც ქართულ, ისე სპარსულში) ზოგიერთი ქართველი მეფე მოიხსენებოდა მისი მაჰმადიანური სახელით და აღნიშნული იყო ის თანამდებობა, რომელიც მას ირანში ეკავა; 3. ქართულ დოკუმენტებში დამკვიდრებული იყო ირანიდან შემოსული აღმოსავლური საგადასახადო და სამოხელეო ტერმინები; 4. ორენოვანი

1 ნაშრომი უნდა გამოქვეყნებულიყო ჟურნალ „ჯევეანმარდში“ (1987 წელს), რომლის დახურვის გამო პუბლიკაცია ვერ მოხერხდა. აღნიშნული ვერსია მომზადებულია ნუგზარ ღუნდუას არქივიდან ნათია ღუნდუას მიერ.

საბუთების ქართული და სპარსული ტექსტების (აგრეთვე ზოგიერთი ერთენოვანი ქართული საბუთის) ბოლოში ისმებოდა ქართველი მეფის სპარსულლეგენდიანი ბეჭედი. ორენოვან საბუთებზე დასმული იყო სპარსული საკანცელარიო ბეჭდები.

ორენოვანი საბუთების სპარსულ ნაწილებსა და იმავე ხანის სპარსულ დოკუმენტებს შორის იყო განსხვავება, რაც შემდეგში გამოინატებოდა: 1. სპარსულ ტექსტებში იხმარებოდა ზოგი ქართული სამოხელეო, საგადასახადო თუ სხვა ტერმინი; 2. ორენოვანი სიგელების სპარსულ ნაწილებში ირანული ფეოდალური სინამდვილისათვის უცხო მოვლენები აისახებოდა სპარსული დიპლომატიკური საშუალებებით.

ირან-საქართველოს მჭიდრო პოლიტიკური ურთიერთობით აიხსნება ისიც, რომ XVI-XVIII სს. აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველ მეფეებს, პარალელურად ქართული ბეჭდისა, ჰქონდათ სპარსულლეგენდიანი ბეჭედიც (სიმონ I, სიმონ II, როსტომ მეფე, ვახტანგ V (შაჰნავაზი), არჩილი (შაჰნავარი), გიორგი XI, ერეკლე I (ნაზარალიხანი), დავით II (იმამყულიხანი), იესე (ალიყულიხანი), ბაქარი (შაჰნავაზ III), ვახტანგ VI, თეიმურაზ II, ერეკლე II, გიორგი XII, ალექსანდრე ბატონიშვილი, ლევან ბატონიშვილი. ამ უკანასკნელი ოთხი მოღვაწის ბეჭედი დასმულია მათ მიერ გაცემულ ერთენოვან (სპარსულ) საბუთებზე). ქართლ-კახეთის მმართველ არაქართველ ხანებს გააჩნდათ მხოლოდ სპარსული ბეჭედი. ზემოთ მოხსენებული მოღვაწეების სპარსული ბეჭდები დასმულია ორენოვანი საბუთების სპარსული ტექსტის ბოლოში. იშვიათად იგივე ბეჭედი უზის საბუთის ქართულ ნაწილსაც და ქართველი მეფის მიერ გაცემულ ერთენოვან (ქართულ) სიგელსაც.

ზოგიერთ მეფეს (სვიმონ II, დავით II იმამყულიხანი, თეიმურაზ II, ერეკლე II) ორი სპარსული ბეჭედი ჰქონდა. ისინი ფიქსირებულია მათ მფლობელთა მოღვაწეობის სხვადასხვა პერიოდში.

ორენოვანი სიგელების უმრავლესობა გატარებულია სამდივნოს რეგისტრაციაში. საბუთების ზურგზე დასმული სპარსული სარეგისტრაციო ბეჭდების ლეგენდები შინაარსის მხრივ მრავალგვაროვანია. ზოგჯერ სპარსულ საკანცელარიო ბეჭდებთან ერთად პარალელურად იხმარებოდა ქართული სამოხელეო ბეჭდებიც.

საბუთის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა მისი თარიღი. ორენოვანი საბუთების უმეტესობის ქართული ნაწილი სპარსულზე უფრო ადრეა შედგენილი. განსხვავებით ქართული ტექსტებისაგან, სპარსულში ხშირად უფრო კონკრეტულადაა მითითებული, თუ როდიდან შევიდა ან შედის ესა თუ ის წყალობა ძალაში. ამ მითითებისათვის, ისე, როგორც ეს მიღებული იყო სპარსულ დიპლომატიკაში, იხმარებოდა მონღოლური თორმეტწლიანი ცხოველური ციკლი.

ორენოვან საბუთებში ფიქსირებულია თითქმის ყველა ის სამოხელეო ინსტიტუტი, რომელიც გვხვდება სეფიანთა ირანში. საქართველოში ამ მოხელეთა უფლება-მოვალეობა დაახლოებით იგივე უნდა ყოფილიყო, რაც ირანში. ორენოვანი საბუთები საყურადღებო მასალას იძლევა ზოგიერთი ამ მოხელის უფლება-მოვალეობაზე.

ორენოვანი საბუთების სპარსულ ტექსტებში ფიქსირებულია ისეთი თანამდებობები, რომლებიც სხვა, ჩვენამდე მოღწეული ქართული იმდროინდელი დოკუმენტებიდან, არ იყო ცნობილი (სუფრაჩიბაში, თოფანგჩიაყასი, სარქარბაში). ერთი ორენოვანი სიგელიდან ვგებულობთ, რომ ქართველი მეფის კარზე არსე-

ბობდა სარქარბაშის თანამდებობა, რომელიც მემკვიდრეობითაა გადასული. ჯამაგირის ნაწილს სარქარბაში იღებდა ირანის ტერიტორიაზე მდებარე სოფლების შემოსავლიდან.

ორენოვან საბუთებში მრავლადაა სპარსული გადასახადების აღმნიშვნელი ტერმინებიც.

ორენოვანი საბუთები გამოდიოდა თითქმის ორი საუკუნის მანძილზე და, ცხადია, მას ადგენდა მრავალი მდივან-მწიგნობარი. სპარსული ტექსტის ყველა შემდგენელი თავისებურად გადმოსცემდა ქართულ ტერმინს, სახელსა თუ ტოპონიმს, მაგრამ ყოველთვის ცდილობდა მაქსიმალურად დაეცვა სრული სიზუსტე ქართული ბგერების გახმოვანების გადმოსაცემად – ქართულ მეტყველებაში რეალურად არსებული ფონემა სათანადო სპარსული ნიშნით გადმოეცა. ზოგჯერაც ქართული „შესატყვისების“ უქონლობის გამო ირანელ მუნშის სპარსულ ტექსტში უცვლელად გადაჰქონდა ქართული ტერმინები (სამოხელეო თუ საგადასახადო) და სიტყვები, მაგრამ უფრო ხშირად ქართული სამოხელეო თუ სხვა ტერმინების ნაცვლად საბუთის სპარსულ ნაწილში მათი აღმოსავლური შესატყვისები გამოიყენებოდა. მახლობელი აღმოსავლეთისა და ამიერკავკასიის ქვეყნებთან მჭიდრო პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობის გავლენით უნდა აიხსნას იმდროინდელ ქართულ საბუთებში უამრავი აღმოსავლური სამოხელეო თუ საგადასახადო ტერმინისა და სიტყვის ხმარება (მარტო ორენოვანი საბუთების ქართულ ტექსტებში 200-მდე ასეთი ტერმინი და სიტყვა გვხვდება). ამდენად, ქართულ-სპარსული ორენოვანი სიგელები წარმოადგენს მნიშვნელოვან წყაროს არა მხოლოდ ისტორიულ-კულტურული, არამედ ლინგვისტურ-ტიპოლოგიური კვლევის თვალსაზრისითაც.

ისტორიული საბუთების ენა, მისი სპეციფიკურობის გამო, სხვა წერილობითი ძეგლების ენისაგან განსხვავებულია. ის ადვილად გამოიცნობა ფრაგმენტულად შემორჩენილი ტექსტის ნაწყვეტებიდანაც კი. ეს ხდება იმის გამო, რომ ისტორიული საბუთების ენა ექვემდებარება განსაზღვრულ, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელ, ენობრივი ორგანიზაციის წესებს (Сургуладзе, 1984).

ისტორიული დოკუმენტების ენა არ შეიძლება ჩაითვალოს გადასაცემი ინფორმაციის ფიქსაციის რაღაც უბრალო, ნეიტრალურ საშუალებად, რადგანაც კოდირების ხერხი დიდად განსაზღვრავს ინფორმაციის ხასიათს და დამაჯერებლობის ხარისხს (Гуревич, 1973). ამიტომ განსაზღვრული ისტორიული დოკუმენტის ნებისმიერი ტექსტი უნდა განიხილებოდეს, როგორც მოწესრიგებული ელემენტების სისტემა ფონოლოგიურ, მორფოლოგიურ, სინტაქსურ თუ სემანტიკურ დონეზე.

ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთების ტექსტზე მუშაობისას ყურადღება მიიპყრო ზოგიერთმა ენობრივმა საკითხმა.

როგორც ცნობილია, არ არის დედამიწის ზურგზე არც ერთი ენა, რომლის ლექსიკური შედგენილობა მხოლოდ საკუთარი, მკვიდრი სიტყვებისაგან შედგებოდეს. სიტყვათა სესხება ენის გამდიდრების და განვითარების მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს (Меңе, 1938). ამ თვალსაზრისით ფრიად საინტერესო მასალას იძლევა ქართული ენა, რომელსაც საუკუნეთა მანძილზე მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ირანულ ენებთან (ანდრონიკაშვილი, 1966). ქართული და ირანული ენების ლექსიკური ურთიერთობის კვლევას გარკვეული ზოგად-ენათმეცნიერული ინტერესიც ახლავს, ამიტომაც ამ საკითხს არაერთი ცნობილი მკვლევარი შეხებია



თავის შრომებში<sup>2</sup>. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ მკვლევართა ყურადღების ცენტრში უმთავრესად ქართველურ ენებში ირანული ელემენტების გამოვლინება და შესაბამისი ფონეტიკური, მორფოლოგიური თუ ეტიმოლოგიური ძიება იყო.

ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთების ენა საშუალებას იძლევა გაირკვეს, თუ როგორ ესმოდა სპარსული ტექსტის დამწერს ქართული ბგერები (ფონემები), საკუთარი სახელებისა და ტოპონიმების, იმ ტერმინებისა და სხვა სიტყვების მიხედვით, რომელიც იხმარება საბუთის როგორც ქართულ, ასევე სპარსულ ნაწილში იმ ორენოვანი და ერთენოვანი დოკუმენტების საფუძველზე, რომლებიც გაცემულია XVI-XVIII სს. ირანელი შაჰების მიერ და ეხება საქართველოს<sup>3</sup>.

ჩვენ ვიძლევიტ ქართული სიტყვის ტრანსლიტერაციას (მოკლე ხმოვნები აღდგენილი გვაქვს შესაბამის ქართულ სიტყვაში ნახმარი ხმოვნით). სპარსული ფონემა *u* (ვაგი) ანლაუტში გადმოცემული გვაქვს შესაბამისი ქართული თანხმოვნით – „ვ“-თი, ხოლო ინლაუტში და აუსლაუტში – „უ“-თი, *l* გადმოცემული გვაქვს „ლ“-თი და *o* – „ვ“-თი. ფონემა *o* („ჰა“) სიტყვის ბოლოში გადმოცემულია შესაბამის ქართულ სიტყვაში ნახმარი ხმოვნით.

ორენოვან საბუთებში ქართული ფონემების სპარსული გრაფიკული შესატყვისობები გვაძლევს შემდეგ სურათს:

### 1. ხმოვნები

შუა რიგის, დაბალი აწეულობის ქართული *a* ხმოვანი ძირითადად გადმოიცემოდა სპარსული გრძელი *ā*-თი: *ā* („აღე“) მაგ., ავაზანი – *او ازان* (ავაზან), ახალდაბა – *اخالدا* (ახალდაბა), ფარსადანი – *پارسادان* (ფარსადან); გვაქვს მაგალითები, სადაც ქართული „ა“-ს შესატყვისად წარმოდგენილია სპარსული მოკლე „ა“ (*ā*): ყალანდარი – *قلندر* (ყალანდარ); იშვიათად ქართული ხმოვანი „ა“ სიტყვის თავში გადმოცემულია ნაპრალოვანი მჟღერი *u* („ვაგ“-ით: აკურისი – *و كوريس* (ვაქურის), აზიკვი – *وزيك* (ვაზიქ), და *h* („ჰე“-ით: აცუტი – *حسو* (ჰასუ); ზოგჯერ „ა“ სიტყვის ბოლოში გადმოიცემოდა ან *o* („ჰა“-ით: დვალთა – *داوالت* (დვალთა), ან *u* („ია“-ით: თიღვა – *توغو* (თიღუ).

წინა რიგის, საშუალო აწეულობის ქართული ხმოვანი *e*, როგორც წესი, სპარსულში არაა განმარტებული და გადმოიღოდა მოკლე *e*-თი. მაგ., ენისელი – *انيسل* (ენისელი), ერტისი – *ارتيس* (ერდის); ზოგჯერ *u* („ია“-ით: ახალშენი – *اخشين* (ახალშენ), ერწო – *ايرزو* (ირზუ), თრიალეთი – *ترياليت* (თრილეთ); საკუთარი სახელის ბოლოში ქართული ხმოვანი *e* გადმოცემულია *o* („ჰა“-ით: ელენე *هاله* (ელენე), ივანე – *اوانه* (ივანე), დემეტრე – *دمتره* (დემედრე).

წინა რიგის, მაღალი აწეულობის ქართული *i* ხმოვანი ჩვეულებრივ გადმოცემულია შესაბამისი სპარსული გრძელი ხმოვნით – *i* („ია“). მაგ., შადიქენდი – *شاديكندي* (შადიქენდი), კარდანახი – *كرداناحي* (ქარდანახი), ილია – *ايليا* (ილია); არის შემთხვევები, როცა არაა განმარტებული და იგულისხმება მოკლე *i*. მაგ., ელიზბარი – *اليزار* (ელიზბარ).

2 იხ. ფ. იუსტის, ჰ. ჰიუბშმანის, ე. ბენვენისტის, ჰ. ბელიის, გ. ახვლედიანის, ვ. აბაგვის, მ. ხუბუას, ვ. ფუთურიძის, თ. გამყრელიძის, ვ. ივანოვის და სხვათა შრომები.

3 მასალა გაანალიზებულია ნუგზარ დუნდუას წიგნების მიხედვით: *ქართულ-სპარსული (ორენოვანი) ისტორიული საბუთები*. თბილისი: მეცნიერება, 1984; *აღმოსავლეთ საქართველოს მეფეების, ბატონიშვილების და ხანების მიერ გაცემული სპარსული სიგელები*. თბილისი: ნეკერი, 2010.

უკანა რიგის, საშუალო აწეულობის ქართული ო ხმოვანი შემდეგნაირადაა გახმოვანებული სპარსულ ტექსტებში: ნაპრალოვანი მჟღერი **و** („ვაე“-ით: მონასტერი – **موناستیر** (მუნასდირ), იყალთო – **ایقالتو** (იყალთუ), ნიკოლოზი – **نیکولوز** (ნიქულუზ); მოკლე ო-თი: წოდორეთი – **زادرتی** (ზოდორითი), ყორნევი – **قرونو** (ყორნუ); სიტყვის თავში ასეა – **او** („უ“); ოთარი – **اوتار** (უთარ), ოძისი – **اویس** (უზის); გვაქვს ერთეული შემთხვევებიც, როცა ქართული ხმოვანი ო გადმოცემულია შემდეგი სპარსული ფონემებით: **ه** („ჰა“) ომანი – **هومان** (ჰუმან),<sup>4</sup> **ع** („აინ“-ით: ღონენა – **فغانه** (ყანე) და გრძელი **ی** -თი: დოლენჯი – **دلینجی** (დლინჯი).

უკანა რიგის, მაღალი აწეულობის ქართული უ ხმოვანი ძირითადად გადმოცემოდა ნაპრალოვანი მჟღერი **و** („ვაე“-ით. მაგ., ყუდრუ – **قودرو** (ყუდრუ), ასურეთი – **اصوریت** (ასურით), გუდარეხი – **گودارخ** (გუდარხ), გუგუნა – **گوگونه** (გუგუნა); ასევე გადმოცემულია მოკლე უ-თი: უკანაგორი – **اوکانگور** (უქანაგურ), მურადი – **مراذ** (მურად), ზაქუმი – **زخم** (ზაქუმ).

ზემოთ წარმოდგენილი მასალის საფუძველზე შევეცადეთ წარმოგვედგინა ქართულ-სპარსულ ხმოვანთა გრაფიკული შესატყვისობის ცხრილი:

ქართული **ა**: სპარსული **آ** პოზიციისდა მიუხედავად, ან **-**თი

**ح** – } ანლაუტში

**ه**  
**ی** – } აუსლაუტში

ქართული **ე**: სპარსული **ی** პოზიციისდა მიუხედავად, ან **-**თი  
**ه** აუსლაუტში, საკუთარ სახელებში

ქართული **ი**: სპარსული **ی** ყველა პოზიციაში, ან **(ó)**-თი

ქართული **ო**: სპარსული **و** ყველა პოზიციაში, ან **(ó)**-თი

**او**  
**ه** – } ანლაუტში  
**ع**  
**ی**

ქართული **უ**: სპარსული **و** ან **او**-თი პოზიციისდა მიუხედავად.

## 2. ხშული თანხმოვნები

ქართული ხშული ბაგისმიერი თანხმოვნების გრაფიკულ შესატყვისად სპარსული საბუთების მასალის მიხედვით შემდეგი შესაბამისობანი გამოვლინდა: ქართული მჟღერი ლაბიალური ბ ყოველთვის გადმოიცემოდა შესაბამისი სპარსული ხშული მჟღერი თანხმოვნით – **ب** („ბე“-თი, პოზიციასდა მიუხედავად. მაგ., ბოლნისი – **بولنیس** (ბულნის), ბახუტა – **باخدا** (ბახოდ), ლუბანი – **لوبان** (ლუბან);

4 ამ შემთხვევაში დაცულია სპარსული ფორმა, და აქ ო-ს **ه** („ჰა“-თი გამოხატვა კი არ უნდა იყოს, არამედ საწყისი ფორმის შენარჩუნებაა.

ქართული ყრუ ფშვინვიერი ფ ძირითადად გადმოცემულია შესაბამისი სპარსული ყრუ ფშვინვიერი ფონემა – پ („ფე“-)თი პოზიციისდა მიუხედავად. მაგ., გოშფარი – گوشتپار (გუშფარ), ფარსადანი – پارسادان (ფარსადან), ყაფლანი – قپلان (ყაფლან). ზოგჯერ ფ>f მაგ., ქარასფური – كراسفور (ქარასფურ), ასეთი მაგალითები ბევრია იმ საკუთარ სახელებში, რომლებიც სპარსული წარმომავლობისაა:<sup>5</sup> ზილფიჯანი – زيلفيجان (ზილფიჯან), ყაფარი – قفار (ყაფარ), ფრიდონი – فريدون (ფერიდუნ).

ქართული ბაგისმიერი მკვეთრი თანხმოვნის პ-ს შესაბამისი ფონემა სპარსულში არაა და ის გადმოიცემოდა ხან ჰომორგანული მჟღერი ب („ბე“-)თი: კიპრუჭი – كپروج (კიბრუჯ), პაპუნა – بابونه (ბაბუნა), ხან – ფშვინვიერი پ („ფე“-)თი: პანკისი – پانكيس (ფანქის), რუისპირი – رويسپير (რუისფირი).

ქართული მჟღერი დენტალური დ ძირითადად გადმოცემული იყო შესაბამისი სპარსული ხშული მჟღერი ფონემით – د („დალ“). მაგ., დიდგორი – ديدگور (დიდგურ), დარბაზი – درباز (დარბაზ); არის შემთხვევა, როცა ეს ბგერა სპარსულში გადმოცემულია ყრუ ფშვინვიერი ت („თე“-)თი: დმანისი – تومانيس (თუმანის), ტინისხიდი – دينسيخت (დინისხით).

ფშვინვიერი თ ჩვეულებრივ გადმოიცემოდა მისი სპარსული ყრუ ფშვინვიერი ფონემით – ت („თე“-)თი: პოზიციისდა მიუხედავად, მაგ., თეზი – تزي (თეზი) ასურეთი – اصوريث (ასურით); ზოგჯერ ط („თა“-)თი: ლორისთავი – قوريسطاو (ყურისტაუ), სუმბათი – سنپت (სონბათ). არის შემთხვევები, როცა ყრუ თანხმოვანი თ გადადის მჟღერ თანხმოვან დ-ში თ>დ, მაგ., არადეთი – ادآ (არადედ), ზბრითი – زربيد (ზრბიდ).<sup>6</sup>

დენტალური მკვეთრი ტ ძირითადად სამი ფონემითაა გადმოცემული სპარსულში: ყველაზე ხშირად – ხშული მჟღერი د („დალ“-)ით: აცუტი – حسود (ჰასუდ), დომენტი – دومندي (დუმენდი), ზაზუტა – زازودا (ზაზუდა); ყრუ ფშვინვიერი ბგერა ت („თე“-)თი: ბაგრატი – بگرت (ბაგრათ), ერტისი – ارتيس (ერთის); და ასევე ყრუ ფშვინვიერი ბგერა ط („თა“-)თი: ერასტი – ارسطي (ერასტი), ტაშირი – طاشير (ტაშირი);

ისევე როგორც ქართულ აბრუპტივებს, არც პრეალვეოლარული რიგის აფ-რიკატებს (d, t, f) არ გააჩნიათ ფონეტიკურად შესაბამისი სპარსული ადეკვატები. მაგ., ქართული მჟღერი პრეალვეოლარული d ძირითადად გადმოიცემებოდა სპარსული ნაპრალოვანი მჟღერი ز („ზე“-)თი: ვაძა – وزه (ვაზა), ოძისი – اوزيس (უზის), ძარი – زارس (ზარს); იშვიათად კი ფონემა ض („ზდ“-)ით: ხანძორკეთი – خونزوركو (ხუნზორქუ).

ფშვინვიერი ც გადმოდის შემდეგნაირად: ყველაზე ხშირად ნაპრალოვანი ყრუ س („სინ“-)ით: კაცია – كاسيا (ქასია), ფრცა – فسه (ფსა), ცხნარი – سخناري (სხნარი), იისციხე – ايسسيخه (იის სიხე); არის შემთხვევები, როცა ეს ბგერა გად-

5 აქვე შევნიშნავთ, რომ ერთ-ერთი ორენოვანი საბუთის ქართულ ტექსტში სპარსული სახელის – ფარსაჯან-ბეგის პირველი ასო წერია დაახლოებით ასე: მ. ვ. ფუთურიძე თვლის, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ უნდა გვქონდეს ქართულში არარსებული ბგერის f (fa)-ს განსაკუთრებული ნიშნით გამოხატვის ცდა. და იქვე მოჰყავს მაგალითი 1722 წ. ერთენოვანი (ქართული) ღვთაების გურჯიდან, სადაც ერთ-ერთ სიტყვაში ასო f ფორმის შეუცვლელად არის წარმოდგენილი ქართულ ტექსტში შესატყვისი ბგერის გადმოსაცემად: „მახვილი მისი წამხელი სულისანი ვისცა მიედერთნა ჯავშანხი f თან ვერღარა განუდგანა“ (იხ. ფუთურიძე, 1955: 21, 430).

6 შდრ. ქართულში პირიქით გვაქვს, სიტყვის აუსლაუტში მჟღერი, როგორც წესი, ყრუვდება დ>თ. მაგ., კარგად>კარგათ, საომრად>საომრათ და სხვ.

მოცემულია ბგერათა კომპლექსით – سا (დს): ხუცია – خودسیا (ხუდსიან), ანდა ყრუ ფშვინვიერი ბგერა چ („ჩე“)-თი: ფოცხვერიანი – پوچخريان (ფუჩხერეან).

აფრიკატი მკვეთრი წკი ყველაზე ხშირად ნაპრალოვანი მჟღერი ز („ზე“)-თია გადმოცემული: წახური – زخور (ზახურ), წინუბანი – زينوبان (ზინუბან), ერთაწმინდა – ارتازميدا (ერთაზმიდა); ზოგჯერ ზაჩ: აწუფისი – (აწუფის), მაგრამ პარალელურად არის: ازوييس (აზუიის).

ქართულ ალგეოლარულ აფრიკატთა სამეულიდან მხოლოდ მკვეთრ ჭ-ს არ გააჩნია შესაბამისი სპარსული შესატყვისი ფონემა. ქართული მჟღერი ჯ აფრიკატის შესაბამისად გვაქვს სპარსული ხშული მჟღერი აფრიკატი ج („ჯიმ“), პოზიციისდა მიუხედავად. მაგ., დოლენჯი – ديلنجي (დოლენჯი). ამავე რიგის ფშვინვიერი ჩ გადმოცემულია ყრუ ფშვინვიერი چ („ჩე“)-თი: შიხობანი – شيوخوبان (შიხუბან).

ალგეოლარული მკვეთრი ჭ ბგერის გამოსახატავად ირანელი მუნში ხმა-რობს ყველაზე უფრო მიმსგავსებულ ფონემას ხშულ მჟღერ ج („ჯიმ“)-ს: ჭალა – جاله (ჯალა), კიპრუჭი – كبروج (ქიბრუჯ).

ველარული მჟღერი გ თანხმოვანი გადმოცემულია შესაბამისი სპარსული ხშული მჟღერი თანხმოვნით گ („გა“) სხვადასხვა პოზიციაში: გორი – گوري (გური), გოგინა – گوگينا (გუგინა).

ველარული ფშვინვიერი ქ გადმოცემოდა სპარსული ყრუ ფშვინვიერი ფონემით – ک (ქა). მაგ., ქართლი – کارتيل (ქართილ). ქონიაური – کونياور (ქუნინაურ).

სპარსულ ენაში არარსებული ველარული მკვეთრი კ-ს გადმოსაცემად იხმარებოდა ხან ყრუ ფშვინვიერი ک (ქა): კახეთი – کახب (ქახეთ), კუმისი – کوميس (ქუმის); ხან კი – ყრუ მკვეთრი თანხმოვანი ق (ყა): კლდეისი – قلديس (ყლდეის), მაგრამ აქ რაიმე კანონზომიერებასთან არ უნდა გვექონდეს საქმე, რადგან, მაგ., ვაკე გვხვდება ორივე ვარიანტით – وقه (ვაყე) და وکه (ვაქე).

როგორც ცნობილია, ქართულ ხშულ თანხმოვანთა სამეულთა სისტემაში ფარინგალური რიგი არასრულია. თანამედროვე ქართულში მხოლოდ მკვეთრი ყ ფონემაა წარმოდგენილი. ძველ ქართულში გვექონდა ჰომორგანული ფშვინვიერი კ თანხმოვანიც. ქართული ყ შესაბამისად გადმოცემოდა ხან ყრუ მკვეთრი ق (ყა)-ით: ყუზანა – قوزان (ყუზან), ყუდრუ – قودرو (ყუდრუ); ხან კი – ნაპრალოვანი მჟღერი غ (ღეინ)-ით: მარტყოფი – مرادغوب (მარდღუბ). არც აქაა რაიმე პრინციპი დაცული – არის მაყა, როგორც მაყა – مقا (მაყა) და مغا (მაღა), ყაფარი: قفار (ყაწარ) და غفار (ღაწარ).

რაც შეეხება ფარინგალურ ფშვინვიერ ჯარს – ჩვენს მასალაში ის გვხვდება ერთხელ და გადმოცემულია ყრუ მკვეთრი ق (ყა)ით, კიზიყი – قيسيق (ყისიყ).

მიღებული მონაცემების საფუძველზე წარმოვადგენთ ხშულ თანხმოვანთა ქართულ-სპარსული შესატყვისობის შემდეგი სახის ცხრილს:

	ბილაბიალური			დენტალური			პრეალვეოლარული			ალვეოლარული		
ქართ.	ბ	ფ	პ	დ	თ	ძ	ც	წ	ჯ	ჩ	ჭ	
სპარს.	ب	پ	ب پ	د ت	ت ط د	ز ض	س س ج	ز ج	ج	چ	چ	

	ველარული			ფარინგალური		
ქართ.	გ	ქ	კ	-	ჭ	ყ
სპარს.	گ	ک	ک ق		ق	ق غ

### 3. ნაპრალოვანი თანხმოვნები

ქართული ნაპრალოვანი ლაბიო-დენტალური მჟღერი ვ-ს შესაბამისი სპარსული ბგერაა ნაპრალოვანი მჟღერი و (ვაე). მაგ., ვანქი – وانک (ვანქ), ავაზანი – او ازان (ავაზან).

მჟღერი სპირანტი ზ უმთავრესად გადმოცემულია შესაბამისი სპარსული ნაპრალოვანი მჟღერი ფონემით ز (ზე)-თი: თეზი – تزی (თეზი), ზაზა – ازا (ზაზა); იშვიათად – ض (ზად)-ით: რამაზი – رماض (რამაზ) და ზა-თი: მი-ნაზარი – میناظر (მინაზარ). ზოგჯერ სიტყვის ბოლოში მჟღერი ზ-ს დაყრუების შედეგად ვლგებულობთ ს-ს: რომანოზი – رومانوس (რუმანუს), ასლამაზი – اسلمس (ასლამას), რევაზი – ریواس (რევის). ზ-ს ჰომორგანული ნაპრალოვანი ყრუ ს-ს შესაბამისად კი სპარსულში სამი ფონემაა: س (სინ): ბოლნისი – بولنیس (ბულნის); ص (სად): ასურეთი – اصوریت (ასურით) და ث (სე): მოხისი – مخیت (მოხის), აქაც რაიმე კანონზომიერებას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს, რადგან, მაგ., სომხითი ხშირად იწერება როგორც – تمخیت (სომხით), ასევე سمخیت (სომხით). ზოგჯერ სისინა ს > შიშინა შ-ში. მაგ., კუმისი – کومیش (ქუმში), ანდა ხდება ს-ს სრული ასიმილაცია: სამშვილდე – شامشوله (შამშულდე).

ალვეოლარული მჟღერი სპირანტი ყ ყოველთვის გადმოიცემა შესაბამისი სპარსული ნაპრალოვანი მჟღერი ფონემით ژ (ყე)-თი, ყველა პოზიციაში. მაგ., ბუყყულეთი – بوژقولیس (ბუყყულის), ყუყუნა – ژوژونا (ყუყუნა).

ყ-ს ჰომორგანული ყრუ სპირანტი შ კი ყოველთვის გადმოიცემა შესაბამისი სპარსული ნაპრალოვანი ყრუ ბგერით ش (შინ): შალვა – شلوا (შალვა) და სხვ.

ველარული მჟღერი ღ ორნაირადაა სპარსულ ტექსტებში გადმოცემული: შე-საბამისი სპარსული ნაპრალოვანი მჟღერი ფონემით غ (ღეინ): ღობანი – غوبان (ღუბან) და ყრუ მკვეთრი ق (ყაფ)-ით: მალრანი – مفران (მაცრან), საღირაშენი – ساقیر اشین (საყირაშინ).

ბოლო ველარულ ყრუ ხ ფონემას შეესაბამება სპარსული ნაპრალოვანი ყრუ خ (ხე): კახი – کاهی (ქახი), ახალდაბა – اخالدا – (ახალდაბა); ზოგჯერ ხბ გადმოიცემოდა ყრუ მკვეთრი ق (ყაფ)-ით: ვერისხევი – ويريسقاو (ვერისყაუ), კავთისხევი – کاو تیسقاو (ქაუთისყაუ), ტაბახმელა – دباقما – (დაბაყმელა).

ლარინგალური ნაპრალოვანი ფონემა ჰ გადმოცემულია ნაპრალოვანი ყრუ ه (ჰა)-თი: უჰანაშვილი – او هانه شولی (უჰანაშულღი), ჰასადაშვილი – هاسعه شولی (ჰასადაშულღი); ასევე ح (ჰე)-თი: ჰამზა – حمزه (ჰამზა).

ქართულ სპირანტთა გრაფიკული შესატყვისობების ცნრილმა მიიღო შემდეგი სახე:

ქართ.	ლაბიო-დენტალური		დენტალური		ალვეოლარული		ველარული		ლარინგალური
	ვ	-	ზ	ს	ჟ	შ	ღ	ხ	ჰ
სპარს.	و	-	ز ض ظ س	س ص ث ش	ژ	ش	غ ق	خ ق	ح

#### 4. სონორი თანხმოვნები

ვიბრანტი რ-ს შესატყვისი ყველა პოზიციაში სპარსული სონორი ვიბრანტი ր (რე)-ა წარმოდგენილი: დემეტრე – هدر (დემედრე), სურამი – سورام (სურამ).

ლატერალი ლ-ს გადმოსაცემად იხმარებოდა მხოლოდ შესაბამისი ჟღერადობის სპარსული სონორი ლატერალი ბგერა ლ (ლამ): ლისი – ليس (ლის), იარალი – يارالى (იარალი), ნათანელი – ننتيل (ნეთანილ).

ნაზალი მ-ს შესაბამისად სპარსულში ყოველთვის გვაქვს სონორი ნაზალი მ (მიმ): მონასტერი – مناستر (მონასტერი), სურამი – سورام (სურამ).

ასევეა წინაენისმიერი ნაზალი ნ-ს შემთხვევაშიც – სონორი ნაზალი ნ (ნუნ): ენისელი – انيسل (ენისელი), შავნი – شاونى (შავნი).

სონორ თანხმოვანთა შესატყვისობები საბოლოოდ ასეთ სურათს წარმოგვიდგენს:

ქართ. ვიბრანტი რ : სპარს. ր

ლატერალი ლ : სპარს. ِل

წყვილბაგისმიერი, ნაზალი მ : სპარს. م

წინაენისმიერი, ნაზალი ნ : სპარს. ن

#### დასკვნა:

- ამრიგად, ქართული ხმოვნების სპარსულად გადმოცემისას, თუ მაღალი აწეულობის ხმოვნების (ი, უ-ს) შემთხვევაში გვაქვს ცალსახა შესატყვისობა, სულ სხვა ვითარებაა საშუალო აწეულობის (ე, ო) და დაბალი აწეულობის (ა) ხმოვნებისთვის. კერძოდ, ქართ. ა: სპარს. ه و ا ح ا ي ا; ქართ. ე : სპარს. ع ه ; ქართ. ო: სპარს. و ع ه ا
- ქართული აბრუპტივების სპარსულში არ ქონა, ბუნებრივია, შედეგად იწვევს შესატყვისობათა ჭრელ სურათს შესაბამისი ფონემების აღნიშვნისას. გადამწერი თუ მთარგმნელი ამ შემთხვევაში უმთავრესად იყენებს ჰომორგანულ მჟღერ ან ფშვინვიერ თანხმოვნებს.
- მრავალფეროვნებაა წინა რიგის აფრიკატთა გადმოცემის დროსაც. ამ შემთხვევაშიც, რადგანაც სპარსულში შესაბამისი პრელავოლარული ხშულები არ არის წარმოდგენილი, გადამწერი ხმარობს შესაბამისად მჟღერ (ظ ض ز სპარს. ზ : ქართ. ძ) და ყრუ (ش ს სპარს. : ქართ. ც) სპირანტებს.
- საინტერესო შესატყვისობები გვაქვს ქართული სპირანტების გადმოცემის დროსაც. კერძოდ, სისინა დენტალური ზ, ს-ს შესაბამისად ჩვენ მიერ გამოკვლეულ მასალებში გვაქვს ასეთი შესატყვისობა: ქართ. ზ : სპარს. ز ض ظ س; ქართ. ს : სპარს. س ص ث ش – სხვადასხვა პოზიციაში.

- რაც შეეხება სონორ თანხმონებს, აქ შესატყვისობის მარტივი სურათია წარმოდგენილი. ყველა შემთხვევაში შესატყვისობა ქართულ და შესაბამის სპარსულ ფონემებს შორის ცალსახაა.

**დამოწმებული ლიტერატურა:**

1. აბაშიძე, თ. *XVI-XVIII საუკუნეების სპარსული დიპლომატიკის ისტორიიდან (ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთების მიხედვით)*. სადისერტაციო ნაშრომი ისტ. მეცნ. კანდიდატის სამეცნ. ხარისხის მოსაპოვებლად, თბილისი, 1975.
2. ანდრონიკაშვილი, მ. *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*. თბილისი: თსუ, 1966.
3. ახვლედიანი, გ. *ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები*, თბილისი: სპუ, 1949, 1999.
4. ბაქრაძე, ა. „ქართული ისტორიული საბუთების შედგენილობის საკითხისათვის.“ *ძიებანი საქართველოს და კავკასიის ისტორიიდან*. თბილისი: მეცნიერება, 1976.
5. ბერძენიშვილი, ნ. „აღმოსავლეთ კახეთის წარსულიდან.“ *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წიგნ. III, თბილისი: მეცნიერება, 1966.
6. გაბაშვილი, ვ. „მახლობელი აღმოსავლეთის სოციალურ-ეკონომიური ისტორიის დოკუმენტური წყაროები.“ *მახლობელი აღმოსავლეთის სოციალურ-ეკონომიური ისტორიის ნარკვევები*. თბილისი, 1968.
7. გაბაშვილი, ვ. „სპარსულ დოკუმენტურ წყაროთა პუბლიკაციები საქართველოში და სპარსული დიპლომატიკის საკითხები.“ *აღმოსავლური ფილოლოგია*, II. თბილისი, 1972.
8. გამყრელიძე, თ., მაჭავარიანი, გ. *სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში*. თბილისი: მეცნიერება, 1965.
9. ვაჩიშვილი, ალ. „ფეოდალური მიწათმფლობელობა საქართველოში ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთების მიხედვით.“ *ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან*, III. თბილისი, 1963.
10. კაციტაძე, დ. „XVI-XVII საუკუნეთა სპარსული დოკუმენტური წყაროები საქართველოს ისტორიისათვის.“ *კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული*, II, თბილისი, 1962.
11. კიკნაძე, რ. „წერილობითი ისტორიული წყაროების გამოცემის მეთოდის ზოგიერთი საკითხი.“ *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, IV, თბილისი, 1985.
12. კუცია, კ. სეფიანთა ირანის ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება (ვაჭრობა, სამოქალაქო გადასახადები). თბილისი: მეცნიერება, 1966.
13. მაჭავარიანი, ელ. „ქართულ-სპარსული და სპარსული მოხატული ისტორიული საბუთები.“ *აღმოსავლური ფილოლოგია*, II. თბილისი, 1963.
14. ტაბატაძე, კ. „ერეკლე II-ისა და გიორგი XII-ის რამდენიმე სპარსული საბუთი.“ *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, VI. თბილისი, 1985.
15. შანიძე, ა., ფუთურიძე, ვლ. „სამეწივენი წარწერა გრემში.“ *ენიკის მოამბე*, V-VI. თბილისი, 1940.
16. ხუბუა, მ. „ქართულ-ირანული ურთიერთობიდან.“ *ენიკის მოამბე*, V-VI. თბილისი, 1940.

17. ჯავახიშვილი, ივ. „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა.“ წიგნ. 3, ნაკვ. 2, *ქართული სიგელთმცოდნეობა ანუ დიპლომატიკა*. თბილისი, უნ-ტის გამ-ბა, 1926.
18. Берадзе, Г.Г. „К изучению грузинских печатей с двуязычными и многоязычными надписями (XVII-XVIII в.в.).“ Тезисы докладов и сообщений, *Бартольдские чтения*, 1984.
19. Гамкрелидзе, Т.В., Иванов, В.В. *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, т. I-II. Тбилиси: ТГУ, 1984.
20. Гуревич, А. Я. „Язык исторического источника и социальная действительность, билингвизм в средневековой Европе.“ *Сборник статей по вторичным модулирующим системам*. Тарту, 1973.
21. Дундуа, Н.Ш. „Персидские грамоты, выданные царями и правителями Восточной Грузии.“ *Актуальные проблемы изучения и издания письменных исторических источников*, Всесоюзная научная сессия 17-19 октября, Батуми, Тезисы доклада. Тбилиси, 1985.
22. Кикнадзе, Р.К. „Грузино-персидские исторические документы.“ Текст подготовил и переводом и примечаниями снабдил В. Ц. Пугуридзе, *Восточный сборник*, I. Тбилиси, 1960.
23. Куция, К. К. „Тиюль и Бахрече по данным грузино-персидских двуязычных документов.“ *Народы Азии и Африки*, 2. Москва, 1965.
24. Мейе, А. *Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков*. Москва-Ленинград, 1938.
25. Сургуладзе, М. К. „К вопросу о дипломатическом изучении грузинских царских грамот.“ *Источниковедческие разыскания*. Тбилиси, 1984.
26. Табатадзе, К. Г. „Вопросы источниковедческой характеристики двуязычных грузинско-персидских исторических документов.“ *Актуальные проблемы изучения письменных исторических источников*, Всесоюзная научная сессия 17-19 октября, 1985, Батуми. Тезисы докладов. Тбилиси, 1985.
27. Bailey, H.W. *Zoroastrian Problems in the Nineteenth Century Books*. Oxford, 1943.
28. Benveniste, E. „Titres iraniens en armenien.“ *Revue des etudes armeniennes*, IX, 3. Paris, 1929.
29. Busse, H. „Persische Diplomatic im Überblick. Ergebnisse und Probleme.“ *Der Islam*, R. 37. Berlin, 1961.
30. Hübschmann, H. *Persische Studien*, Strassburg, 1895.
31. Iuste, F. *Iranisches Namenbuch*, Hildesheim, 1963.
32. Fekete, L. „Arbeiten der grusinischen Orientalistik auf dem Gebiet der türkischen Paläographie und die Frage der Formel sözümüz.“ *Acta Orientalia*, t. VII, 1. Budapest, 1957.
33. *Einführung in die persische Paläographie*. Budapest: Kiado, 1977.
34. Rabino, H.L. *Coins, Medals and Seals of the Shahs of Iran, 1500-1941*. Hertford, 1945.
35. نصر الله فلسفی، زندگانی شاه عباس اوّل، جلد اوّل، تهران، ۱۳۳۴.



**Елена В. Мазепова**

Киевский национальный университет  
им. Тараса Шевченко

## **БАЗИСНЫЕ ЭМОЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ЗЕРКАЛЕ ПЕРСИДСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ**

*В статье рассмотрены и проинтерпретированы в терминах кодов культуры особенности метафорической репрезентации таких базисных эмоций человека, как страх, радость, печаль в лексико-фразеологическом фонде персидского языка.*

*Ключевые слова: код культуры, языковое сознание, метафорическая концептуализация, фразеологизм.*

Формирование антропоцентрической парадигмы в гуманитарных науках на рубеже XX-XXI веков, когда человек со всеми его желаниями, намерениями и потребностями, в том числе в самопознании и самоидентификации, переместился в центр внимания ученых, способствовало активизации исследований, выполненных в русле лингвокультурологического направления. В основе последнего лежит идея о взаимосвязи языка и культуры, восходящая к учению В. фон Гумбольдта, концепции Л. Вайсгербера, гипотезе лингвистической относительности Э. Сепира и Б. Уорфа, концепции неогумбольдтианства и др.

В ряду исследований, посвященных проблемам воплощения культурной информации в языковом знаке, особое место принадлежит работам, объектом изучения которых является семантика фразеологических единиц как особых вербальных знаков, наделенных “культурной памятью” и хранящих опыт и историческое миропонимание народа [Ковшова, 2012: 32]. Известно, что именно фразеологическая система языка как наиболее самобытное его явление лучше всего выражает специфику определенной лингвокультурной общности, поскольку в языке закрепляются и фразеологизируются именно те образные выражения, которые при употреблении в речи воспроизводят менталитет этой общности, особенности восприятия и категоризации ею окружающей действительности.

Каждая культура имеет свою модель мира, и именно изучение фразеологии позволяет лучше понять специфику языковой концептуализации мира народом – носителем определенной культуры. Наиболее актуальными в этом аспекте представляются исследования, проводимые в русле лингвоконцептологии, активно использующей методологический аппарат когнитивной лингвистики (см. работы Ю.Д. Апресяна, А.П. Бабушкина, А.Н. Баранова, Н.Г. Брагиной, А. Вежицкой, С.Г. Воркачева, В.Г. Гака, Д.О. Добровольского, В.И. Карасика, Ю.Н. Караулова, М.Л. Ковшовой, В.В. Красных, Е.С. Кубряковой, В.А. Масловой, М.В. Пименовой, З.Д. Поповой, Г.Г. Слышкина, И.А. Стернина, В.Н. Телия и др.).

Когнитивные аспекты эмоций, их концептуализация и оязыковление занимают заметное место в ряду современных лингвистических исследований. Известно, что в разных языках эмоции вербализованы по-разному. По мнению А. Вежицкой, каждая культура не только налагает некую лингвистическую сетку на концептуализацию эмоций, но и предлагает определенный

набор “скриптов”, то есть правил эмоционального поведения носителей того или иного языка и культуры [Wierzbicka, 1999: 240]. Поэтому изучение психоэмоциональных состояний с лингвокогнитивных и лингвокультурологических позиций позволяет лучше понять особенности устройства и функционирования языкового сознания представителей определенного культурного сообщества людей.

Как известно, содержание культуры любого народа представлено различными областями его жизни: это нравы, обычаи, язык, письменность, одежда, экономика, наука, искусство, религия и т.д. Все эти области реализуются в языке в виде системы кодов культуры. “Код культуры – это макросистема характеристик объектов картины мира, объединенных общим категориальным свойством; это некая понятийная сетка, используя которую носитель языка категоризирует, структурирует и оценивает окружающий его и свой внутренний мир” [Пименова, Кондратьева, 2011: 125]. Исследователи выделяют большое количество кодов культуры: антропный, соматический (телесный), зооморфный, растительный, предметный, пищевой, пространственный, цветовой, аксиональный, духовный, религиозный и др. Базовыми и наиболее крупными из них В.В. Красных предлагает считать соматический, пространственный, временной, предметный, биоморфный и духовный коды [Красных, 2003: 298].

В настоящей статье предпринята попытка проанализировать и проинтерпретировать в терминах кодов культуры языковую репрезентацию таких базисных эмоций человека, как *страх*, *радость*, *печаль* в лексико-фразеологическом фонде персидского языка. **Цель** исследования состоит в выявлении универсальных и идиоэтнических особенностей метафорической концептуализации указанных эмоций в персидском языке. **Объектом** исследования являются персидские эмоциональные концепты СТРАХ, РАДОСТЬ, ПЕЧАЛЬ и выражающие их языковые средства вторичной номинации. **Предмет** исследования составляет образная семантика соответствующих языковых единиц. **Материалом** исследования послужили 150 лексических и фразеологических единиц персидского языка с эмотивным компонентом, образная семантика которых содержит знаки различных кодов культуры.

Одной из актуальных проблем, которыми занимается лингвистическая теория эмоций, является проблема универсальности/неуниверсальности эмоций. Некоторые исследователи считают, что эмоции не универсальны, так как их природа зависит от типа культуры, лингвоэтнической принадлежности человека и других факторов, поэтому они усваиваются как определенное культурные паттерны, заданные соответствующим социокультурным пространством. Другие ученые убеждены, что эмоции, имея единую биологическую основу, универсальны и не зависят от культурных параметров. Сторонники третьей, компромиссной позиции, считают, что эмоции – это врожденный феномен, но только благодаря своему опыту люди учатся культурно специфичным правилам их выражения. Идея о существовании некоторого количества универсальных, базисных эмоций (таких, как гнев, страх, печаль, радость, отвращение, удивление и др.), не зависящих от типа культуры, пронизывает многочисленные работы по психологии, психофизиологии и нейропсихологии [Красавский, 2008: 27–28]. Физиопсихологами экспериментально установлено, что соматическое оформление переживания базисных эмоций принципиально совпадает у представителей разных этносов. Однако степень проявления эмоций регламентируется определенными требованиями культуры, а потому может значительно варьироваться [см.: Ekman, 1999].

Анализ нашего материала показал, что эмоциональные концепты (ЭК) СТРАХ, РАДОСТЬ, ПЕЧАЛЬ, объективированные во фразеологическом фонде персидского языка, отмечены в основном знаками соматического, зооморфного, растительного, предметного, пищевого и духовного кодов. В рамках этой статьи мы сосредоточимся преимущественно на анализе фразеологических единиц (ФЕ) с соматическим компонентом, так как именно они составляют наиболее многочисленную группу.

Необходимо отметить, что лексико-фразеологическое поле соматизмов в системе любого языка занимает значительное место. Согласно подсчетам Р.М. Вайнтрауба, фразеологизмы с соматическим компонентом составляют около 30% фразеологического состава любого языка [Селиванова, 2004: 84]. Соматический код культуры считают наиболее древним из всех, поскольку очевидно, что в древности человек начал постигать окружающий мир с самого себя, а уже потом экстраполировал эти знания на окружающую его действительность [Красных, 2003: 298]. Проанализированный нами материал показал, что наиболее важную роль в языковой концептуализации рассматриваемых нами эмоций играют такие “внутренние” соматизмы, как: **del serdce**, **jegar** печень, **zahre** желчный пузырь и “внешние” соматизмы: **češm** глаз, **rā** нога, **dast** рука, **sağ** голова и др.

Известно, что во многих лингвокультурах мира сердце представляется как “орган” эмоциональной жизни человека. Персидское *serdce* в этом отношении не составляет исключения и, как русское или украинское сердце, является местом локализации чувств и эмоций человека, среди которых наибольшее значение имеет главное интимное чувство человека – любовь. Поэтому, выражаясь метафорически, персидское сердце можно отдать, забрать, украсть, унести, вырвать, разбить, околдовать, ранить, потерять, мучить, проиграть и т.д. Рассмотрим, какую роль играют соматические ФЕ с центральным компонентом **del** сердце в вербализации эмоций *страх*, *радость*, *печаль*.

Заметим, что персидское слово **del** является полисемантическим и кроме сердца как органа кровообращения может обозначать некоторые абстрактные понятия, в частности ‘смелость’ и ‘мужество’. Рассмотрим пример:

گفتم: “پسر جان، آرام باش... مرد باید دل داشته باشد. گریه برای چه؟...”  
(محمد علی جمال زاده، فارسی شکر است).

Я сказал: “Сынок, успокойся... Мужчина должен иметь мужество (букв. иметь сердце). Зачем плакать?...” (М. Джамаль-заде. Сладкозвучный персидский язык).

Как видно из приведенного примера, персидское сердце не только содержит в себе мужество как свойство характера человека, но и аналогизируется с ним, о чем свидетельствует употребленный автором фразеологизм **del dāštan** (букв. иметь сердце) в значении “иметь мужество”. При описании состояния страха употребляют ФЕ, в которых слово **del** понимается как ‘мужество’: **del-aš-rā az dast dād** (букв. он утратил свое сердце/мужество), **del-aš-rā bāxt** (букв. он проиграл свое сердце/мужество). Однако в некоторых других ФЕ, относящихся к лексико-семантическому полю страха, слово **del** употребляется в своем основном значении: **band-e del-aš pāre šod** он испугался (букв. завязки его сердца оборвались), **del-aš pāyin / foru rixt** его сердце оборвалось (букв. его сердце обрушилось вниз), **tu-ye del-e kas-i-rā xāli kardan** запугивать кого-нибудь (букв. опорознать чье-то сердце) и т.д. Это слово

может выступать в семантической роли агенса, и тогда персидское сердце приобретает ярко выраженные антропоморфные признаки: **del-am tars bar-dāšte** я испугался (букв. мое сердце набралось страха).

В персидском языке существует специфическое соотношение между соматизмами **del** сердце и **jegar** печень. Существует целый ряд производных слов и ФЕ, в которых эти слова выступают как полные синонимы. Такие языковые единицы, как правило, относятся либо к лексико-семантическому полю страха, напр.: **del / jegar dāstan** быть смелым, иметь мужество (букв. иметь сердце / печень), **del / jegar bāxtan** злякаться, втратить мужність, **deldār / jegardār** смелый (букв. имеющий сердце / печень), **bidel / bijegar** трусливый (букв. без сердца / печени), либо к лексико-семантическому полю печали, напр.: **delsuxte / jegarsuxte** опечаленный (букв. с обгоревшим сердцем / печенью), **delxun / jegarxun** печальный, страдающий (букв. с окровавленным сердцем / печенью).

С семантикой страха в персидском языке связан и такой “внутренний” соматизм, как **zahre** желчный пузырь. Для передачи идеи утраты мужества используется синонимический приведенным выше фразеологизм **zahre bāxtan** (букв. проигрывать желчный пузырь), напр.:

گفتم: ”پسرجان، من فرنگی کجا بودم. ... من ایرانی و برادر دینی توام. چرا زهره ات را باخته ای؟ مگر چه شد؟... ” (محمدعلی جمال زاده، فارسی شکر است).

*Я сказал: “Сынок, какой же я иностранец?... Я иранец и брат твой по вере. Почему ты так испугался? Что случилось?...”* (М. Джамаль-заде. Сладкозвучный персидский язык).

Крайняя степень переживания страха приводит к тому, что желчный пузырь ‘может лопнуть’, про что свидетельствуют ФЕ **zahre tarak šodan / zahre tarak kardan** пугаться / пугать кого-то до смерти, **zahre-aš tarkid** он едва не умер от страха (букв. его желчный пузырь лопнул), напр.:

ای درد و بلات به جان این دیوانه ها بیفتد! به خدا هیچ نمانده بود زهره ام بترکد... (محمدعلی جمال زاده، فارسی شکر است).

*Ой, пусть всякие беды падут на головы этих ненормальных! Ей-богу, я чуть не умер от страха ...* (М. Джамаль-заде. Сладкозвучный персидский язык).

Слово **zahre** в персидском языке обозначает не только желчный пузырь, но и саму желчь, напр.: **zahre-ye kas-i-rā āb kardan / zahre-ye kas-i-rā bordan** напугать кого-то до смерти (букв. растопить / унести чью-то желчь), **zahre-aš āb šod** он едва не умер от страха (букв. его желчь растопилась). Внутренняя форма фраземы **zahre tu-ye del-aš nist / zahre tu-ye del nadārad** он проявляет малодушие, трусость (букв. желчи в его сердце нет) наводит на мысль о том, что в языковом сознании персов еще с архаических времен сохранилось представление о том, что желчь как носитель мужества и отваги находилась в сердце:

اگر زهره توی دلش بود (زهره در دل داشت) با آن صورت رسوا از میدان جنگ فرار نمی کرد (فرهنگ امیرقلی امینی)

Если бы он не был таким трусом, он не бежал бы с поля боя [Голева, 2000: 345].

Композит *češmzahre* желчный взгляд, образованный путем соединения с “внешним” соматизмом *češm* глаз, находим в составе ФЕ с семантикой запугивания: *češmzahre raftan be kas-i* угрожающе на кого-то смотреть, *češmzahre gereftan az kas-i* запугивать кого-то [Голева, 2000: 178]:

او هم برای اینکه از زنش چشم زهره بگیرد عادت کرده بود او را اغلب می زد.  
(صادق هدایت، حاجی آقا)

Однако, чтобы запугать жену, он завел привычку бить ее время от времени. (С. Хедаят. Хаджи-ага).

Анализ внутренней формы фразеологизмов с компонентом *del* сердце, выражающих эмоции *радость* и *печаль*, показал, что персидское языковое сознание наделяет сердце яркими антропоморфными признаками, вследствие чего оно может вести себя как человек. В таких оборотах слово *del* сердце в семантической роли агенса: *del-am hāl āmad* я обрадовался (букв. мое сердце пришло в хорошее состояние) [Голева 2000, 279], *del-am be qilivili mioftad / del-am qilivili mizanad* я очень рад (букв. мое сердце подсакивает) [Охріменко 2011, 42-43], *del-am havā-ye folān kas / folān čiz-rā mikonad* я тоскую, меня тянет до кого-то / чего-то (букв. мое сердце страстно кого-то / чего-то желает) [Голева, 2000: 281]:

دلم هوای مولانای عزیز را می کند... (محمد علی جمال زاده، سر و ته یک  
کرباس)

Я очень скучаю по моему дорогому учителю... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

حالا که برگشته ام پشیمانم، می دانی باز دلم هوای ایران را می کند... (صادق  
هدایت، آتش پرست)

Теперь мне жаль, что я вернулся. Знаешь, сердце снова скучает за Гераном... (С. Хедаят. Огнепоклонник).

Метонимически обозначая человека, персидское сердце может уставать, обижаться, радоваться, напр.: *delxaste* печальный (букв. с уставшим сердцем), *delāzorde* опечаленный, обиженный (букв. с обиженным сердцем), *delāzār* грустный, печальный (букв. мучающий сердце), *oftādedel* в подавленном состоянии (букв. с упавшим сердцем), *delšād, xošdel* веселый, радостный (букв. с радостным сердцем), *del-aš xoš-ast* (букв. его сердце радостное) [Голева, 2000: 275]:

حاجی دلش خوش بود که به این وسیله خمس و زکات خودش را داده... (صادق  
هدایت، حاجی آقا)

Хаджи радовался, что ему удалось таким образом внести свою долю налогов... (С. Хедаят. Хаджи-ага).

Необходимо отметить, что среди всего числа проанализированных языковых единиц с соматическим компонентом **del сердце** количественно преобладают такие, что служат для выражения негативных эмоциональных состояний человека. Для передачи семантики печали существует несколько выражений, в которых **del сердце** сочетается с соматизмом **xun кровь**. Рассмотрим их подробнее.

Внутренняя форма пары копулятивов **delxun / jegarxun страдающий, опечаленный (del / jegar сердце / печень + xun кровь)**, а также наличие полных синонимов **xunin-del / xunin-jegar скорбящий, полный горя и печали** (букв. с окровавленным сердцем / печенью) свидетельствуют о том, что в персидском языковом сознании с кровью ассоциируется не только сердце (ср. рус. “сердце кровью обливается”; укр. “сердце кров’ю обливается”), но и печень. Как известно, в русском и украинском языках слово сердце в составе некоторых ФЕ сочетается с компонентом кровь для обозначения страсти и таких сильных чувств, как возбуждение, восторг, стыд и т.д. [см. Селіванова, 2004: 120; Урысон, 2003: 26]. А.Д. Шмелев отмечает, что в наивно-языковой модели человека противоречия между понятиями “орган кровообращения” и “орган чувств” нет, поскольку кров и есть носителем сильных чувств [Шмелев, 2005: 143]. Персидская этноспецифика в этом аспекте состоит в том, что сочетание компонентов **del сердце** и **xun кровь** в многочисленных оборотах используется прежде всего для передачи семантики печали или страдания: **delxun kardan / sāxtan заставлять страдать, причинять душевную боль**, **delxun šodan печалиться**, напр.: **del-am az dast-eš xun-e** я обижен на него [Sharifian, 2008: 253]. Для выражения крайней степени обиды или горя используют ФЕ **del-e porxun** (букв. сердце, полное крови) [Parchami, 2003: 212], напр.: **del-e porxun-i az dast-eš dāram** я очень обижен на него (букв. из-за него у меня сердце, полное крови) [Sharifian, 2008: 253]. В значении *причинять кому-то горе, заставлять страдать кого-то* используют ФЕ **xun-e kas-i-rā dar (tu-ye) šīše kardan** (букв. наливать чью-то кровь в склянку) [Охріменко, 2011: 134].

В нескольких ФЕ, выражающих печаль, наблюдаем следы неактуального на сегодня, но сохраненного языковым сознанием персов сценария употребления (возможно, в древних ритуальных практиках) крови сердца или поедания его самого. В значении *сильно переживать, страдать* используют оборот **xun-e del xordan** (букв. пить кровь сердца) [Голева, 2000: 232–233]:

یقینم شد که با این زن باید استادانه بازی کنم والا این زن می رود و من بیچاره  
باز هم باید خون دل بخورم... (بزرگ علوی، چشمه‌ایش).

*Я убедился, что с этой женщиной нужно вести игру мастера, а не то она снова уйдет, а я буду страдать...* (Б. Аляви. Ее глаза).

Очевидно, в древности поедали не только сердце, но и печень, про что свидетельствует пара производных слов **delxor / jegarxor обиженный, опечаленный** (букв. съедающий сердце / печень), напр.: **az harf-e man delxor šodi?** Ты обиделся на меня? [Sharifian, 2008: 253] и ФЕ **jegar-e xod-rā xordan печалиться, горевать, терзаться** (букв. есть свою печень), напр.: **دانما از زور** *Его постоянно гложет тоска* (букв. от сильной печали он постоянно ест свою печень) [Голева, 2000: 153].

Концептуализация печали в персидском языковом сознании осуществляется через метафоры огня, создаваемые с помощью предикатов **ātaš zadan**

поджигать, **suxtan** гореть, **suzāndan** сжигать, **godāxtan** плавить(ся), напр.: **ātaš be del-e kas-i zadan** причинять страдания, наполнять чье-то сердце горечью (букв. поджигать чье-то сердце), **del-e kas-i-rā suzāndan** причинять страдания, вызывать у кого-то сочувствие, жалость (букв. сжигать чье-то сердце), **del-am be hāl-e u misuzad** мне его очень жаль (букв. мое сердце горит из-за его состояния); **delsuxte / jegarsuxte** скорбящий, печальный (букв. с обгоревшим сердцем), **suxtedel / suxtejegar / suxtejān** огорченный, измученный, **исстрадавшийся** (букв. с обгорелым сердцем / печенью / душой), **delgodāz** горестный, прискорбный (букв. плавящий сердце); **del-am / jegar-am kabāb šod** я очень страдаю; я искренне сочувствую (букв. мое сердце / печень превратились в шашлык).

В некоторых выражениях метафора огня создается с помощью слова **dāq** клеймо; раскаленный, очень горячий. Фразеологизм **dāq-e del** (букв. тавро сердца) используется для передачи состояния скорби, боли из-за утраты близкого человека, напр.: **dāq-e del-e kas-i-rā tāze kardan** беречь чьи-то раны, заставлять кого-то снова страдать (букв. обновлять тавро чье-то сердца); см. также пословицу: **یک داغ دل بس است برای قبیله ای** *Одной утраты достаточно, чтобы горевало все племя* [Голева, 2000: 241] и крылатое выражение:

یک دل نمانده است که داغش نکرده ای      بردارد ای فراق، خدا از میان تو را!

*Не осталось ни одного сердца, которое ты б не заклеила, разлука! / Пусть бы тебя совсем уничтожил Господь!* [Farhang, 2005: 1251].

В современном разговорном языке фразеологизм **deldāq šodan** (букв. стать таким, у кого сердце раскалено) используется для передачи состояния подавленности или беспокойства [Parchami, 2003: 213].

Идею подавленного состояния, печали или страдания передают ФЕ, в основе образности которых лежит представление о нежелательных изменениях, происходящих с сердцем, напр.: **bār bar del dāštan** чувствовать глубокую печаль, страдать (букв. иметь груз на сердце), **qobār-e del dāštan** печалиться (букв. иметь пыль на сердце), **qobār bar del-e kas-i nehādan** заставлять кого-то печалиться (букв. класть кому-то пыль на сердце), **zang-e del dāštan** печалиться (букв. иметь ржавчину на сердце), **oqde-ye del** печаль, тоска (букв. узел на сердце), а также несколько производных слов со значением *опечаленный*: **delčerkīn** (букв. з грязным сердцем), **delšekaste** (букв. с разбитым сердцем), **delgerān** (букв. с тяжелым сердцем), **delgerefte** (букв. со сдавленным сердцем).

В процессе анализа было зафиксировано явление наложения нескольких кодов в рамках одной языковой единицы. Так, в составе некоторых лексем и ФЕ с компонентом **del** сердце присутствуют знаки пространственного кода, вследствие чего сердце можно представить как некоторое пространство, способное изменять свои параметры, например, открываться: **del-am bāz šod** я обрадовался (букв. мое сердце открылось); быть широким или узким: **delgošād** радостный (букв. с широким сердцем), **deltang** печальный (букв. с узким сердцем); полным или пустым: **delpor budan** обижаться, печалиться (букв. быть с полным сердцем), **tu-ye del-e kas-i-rā xāli kardan** запугивать кого-то (букв. опустошать чье-то сердце). Знаки пищевого кода зафиксированы в приведенном выше фразеологизме: **del-am / jegar-am kabāb šod** (букв. мое сердце / печень превратились в шашлык), а также во фраземе: **del-e kas-i-rā beryān kardan** печалить кого-то (букв. делать из чье-то сердца жаркое),

где *berjān* – разновидность жаркого из потрохов; жареное мясо [Охріменко, 2011: 139].

Рассмотрим особенности использования так называемых “внешних” соматизмов при выражении эмоций. Как отмечают исследователи, эмоциональная метафорика, имея биологические основания, основана на реальной симптоматике человека, переживающего ту или иную эмоцию. Метафорические обороты в этом случае лишь обозначают физиологические проявления соответствующих эмоций [Апресян, 2011: 30]. Поскольку физиологические реакции базисных эмоций во всех культурах имеют универсальный характер, можно допустить, что их метафорическая концептуализация осуществляется с участием одних и тех же соматизмов. Рассмотрим, в чем состоит персидская этноспецифика в этом аспекте.

Соматизм **sar** голова используется преимущественно для выражения *печали* и *радости*. Внутренняя форма некоторых производных слов показывает, что эти эмоции концептуализируются как состояния, при которых с головой человека происходят некоторые изменения. Угнетенное состояние духа человека сопровождаются нежелательные изменения с головой, напр.: **sargerān** *недовольный, в плохом настроении* (букв. с тяжелой головой), **sarkaj** *в печали* (букв. с кривой головой) [Охріменко, 2011: 146], **saršekaste** *печальный* (букв. со сломанной головой) [Parchami, 2003: 251]; тогда как радость, веселье ассоциируются с головой веселой, хмельной, напр.: **sarxoš** *веселый, возбужденный* (букв. с веселой головой), **sarmast** *веселый, радостный* (букв. с хмельной головой), **sarmasti** *веселье, жизнерадостность* (букв. состояние опьянения). К средствам дескрипции печали можно отнести ФЕ: **sar be geribān-e xod foru bordan** (букв. погружать голову в свой воротник), **sar be geribān-e ċizi šodan** (букв. погружать голову в воротник чего-то) в значении *погружаться в невеселые думы, задумываться* [Голева, 2000: 356], напр.:

حالا صورت آنها پژمرده، اندیشناک و سر به گریبان زندگی می نماید... (صادق هدایت، مادلن)

*Теперь их лица выглядят увядшими, задумчивыми, опечаленными житейскими заботами...* (С. Хедаят. Мадлен).

К средствам выражения крайней степени печали, отчаяния и горя, часто вызванного трагическими обстоятельствами, относится оборот: **ċe xāk-i be sar-am berizam** (bokonom)? *Увы, что мне делать?* (букв. Каким пеплом посыпать мне голову?):

شوهر بیچاره ام! مرا بی کس و بانی گذاشت! چه خاکی به سرم بریزم؟  
(صادق هدایت، مرده خورها)

*Мой бедный муж! Оставил меня одну-одинешеньку! Что ж мне делать?* (С. Хедаят. Стервятники).

В составе некоторых ФЕ соматизм **sar** голова сочетается с соматизмом **pā** нога, напр.: **bi sar-o pā budan** *быть несчастным, беспомощным* (букв. быть без головы и без ног), **sar az pā našenāxtan / pā az sar našenāxtan** *быть вне себя от радости* (букв. не отличать головы от ног) [Голева, 2000: 355]:



کیکاووس... از خوشحالی سر از پانمی شناخت... (غلامحسین ساعدی، من و کچل و کیکاووس)

Кей-Кавус ... был вне себя от радости... (Г. Саеди. Я, лисий і Кей-Кавус).

Зафиксирован фразеологизм, в котором соматизм **sar** голова сочетается с квази-соматизмом **jân** душа: **sar be jân-e kas-i kardan** печалить, обижать кого-то (букв. всовывать голову в чью-то душу) [Охріменко, 2011: 146].

В метафорической концептуализации рассматриваемых нами эмоциональных состояний принимают участие такие партонимы головы человека: **mu** волосы, **ru** лицо, **češm** глаз, **dandân** зубы, **zabân** язык, **sebil** усы. Соответствующие физиологические изменения организма человека в момент страха отображены в таких ФЕ: **az ru raftan** пугаться, уступить сопернику (букв. выходить из лица) [Охріменко, 2011: 172], **zabân-aš band âmad** у него пропал дар речи (букв. язык его остановился) [Голева, 2000: 334], **âb dar dahân-aš xošk šod** он сильно испугался (букв. во рту у него пересохло) [Голева, 2000: 7]. Состояния, связанные со страхом или его каузацией, вербализуются с помощью партонима **češm** глаз, так как глаза всегда активно отражают переживаемые человеком эмоции, напр.: **češmtarside** перепуганный (букв. с перепуганными глазами), **češmqorre** грозный, гневный взгляд (букв. с рычащим взглядом) [Parchami, 2003: 169], **češmnamâyi kardan** угрожать (наставлять глаза), **âb-e češm az kas-i gereftan** запугивать, угрожать кому-то (букв. забирать у кого-то воду из глаз) [Охріменко, 2011: 169].

Внутренняя форма ФЕ **dandân nešân dâdan** запугивать кого-то (букв. показывать, скалить зубы) демонстрирует связь соматического кода с зооморфным, так как воспроизводит заимствованный из животного мира сценарий противостояния:

دندانهایش را به من نشان می دهد، پندارد که من از او بیم دارم (فرهنگ امیر قلی امینی)

Он запугивает меня, думает, я его боюсь (Словарь А. Коли Амини) [Голева, 2000: 291]

Этноспецифическим для персидского языкового сознания является ассоциирование процесса запугивания с соматизмом **sebilhâ** усы. Образ ФЕ **az sebilhâ-ye kas-i xun čakidan** запугивать кого-то (букв. капает кровь с чьих-то усов) воспроизводит вид человека, обуренного определенными эмоциями и стремящегося запугать своего противника. Напр.: **من همان آدمی بودم که از سبیلهایم خون می چکید**. Я был как раз тем человеком, который всех запугивал [Охріменко, 2011: 172].

Специфика использования соматизма **mu** волосы в процессе метафоризации страха состоит в том, что соответствующие физиологические изменения связаны с волосами не на голове, как это имеет место в русском и украинском лингвокультурных ареалах (ср. рус. волосы на голове встали дыбом; укр. волосся на голові стало дибки), а на теле: **mu bar tan-aš (andâm-aš) râst šod (six šod)** волосы на его теле стали дыбом [Голева, 2000: 567-568]:

وقتی نگاهش می کردم از ترس موهای تنم سیخ می شد... (خسرو شاهانی، مرد سرگردان)

*Когда я на нее смотрел, у меня от страха волосы вставали дыбом...* (Х. Шахани. Бродяга).

Когда человек испытывает страх, все мясо с его тела может “осыпаться”, о чем свидетельствует ФЕ **gušt-e (gušthā-ye) badan-aš rixt** он сильно испугался (букв. все мясо его тела осыпалось):

از بلند شدن صدای شلیک ناگهان تمامی گوشت بدنم ریخت (فرهنگ امیر قلی  
امینی)

*Я очень испугался, когда вдруг прогремели выстрелы* (Словарь А. Колі Аміні) [Голева, 2000: 517].

Как показал анализ, метафорическая концептуализация страха затрагивает не только тело, но и дух человека. На это указывает оборот религиозного происхождения с квази-соматизмом **ruh** дух, который может трактоваться как имеющий в своем составе знаки духовного кода культуры: **qabz-e ruh šodan** сильно испугаться, чуть не отдать Богу душу от страха (**qabz-e ruh** – взятие души умершего ангелом смерти Азраилом) [Голева, 2000: 444].

در میان جار و جنجال مسافریں، داد و فریادهای حمالهای عرب و صدای موتور  
کشتی، نزدیک بود که سید نصرالله قبض روح بشود. (صادق هدایت، مهین  
پرست).

*Среди гвалта и суматохи пассажиров, криков носильщиков, рева моторов сейид Насролла едва Богу душу не отдал от страха.* (С. Хедаят. Патриот).

В метафорическом осмыслении концептов РАДОСТЬ и ПЕЧАЛЬ наибольшее участие принимают такие партонимы головы, как **ru** лицо, **češm** глаз, **abru** бровь, **damâq** нос, **sebil** усы, **lab** губы, **dandân** зубы.

На лице, как известно, всегда заметны следы радости или печали. В персидском языковом сознании радость в ассоциируется с “хорошим” или “открытым” лицом, напр.: **xošru** радушный, приветливый (букв. с хорошим лицом), **gošâderu** в хорошем настроении, веселый, приветливый (букв. с открытым лицом), а угнетенное состояние духа – с “кислым” или “горьким” лицом: **toršru** мрачный, хмурый, угрюмый (букв. с кислым лицом), **talxru** мрачный, угрюмый (букв. с горьким лицом). В приведенных примерах можно констатировать наложение знаков других кодов: пространственного в лексеме **gošâderu** и пищевого (или вкусового) – в лексемах **toršru** и **talxru**.

Переживание радостных эмоций у персов связано со “светлыми глазами”, напр.: **češm-aš be roušanāyi oftâd** у него появилась радостная надежда (букв. глаза его засветились) [Охріменко, 2011: 39]. Радость и восторг по случаю приятного события (встречи, приема гостей, приезда родственника и т.д.) передает оборот **češm-e mâ (šomâ, bande) roušan** Пусть будут светлыми наши (ваши, мои) глаза!, используемый также в значении “Добро пожаловать!”, “Милости просим!”:

چشم هزار بار روشن و قلم هزار بار گلشن. عزیزم خوش آمدی مزین فرمودی  
قدمت بالای دو چشم من... (محمدعلی جمال زاده، دار المجانین)

Пусть будут светлыми мои глаза, а сердце расцветет розами! Родненький мой, милости просим! Как я рада тебя видеть!... (М. Джамаль-заде. Дом для умалишенных).

Семантику печали и угнетенного состояния духа несут в себе фразема **češm-e xoš bāz nakardan** не знать радости (букв. не открывать радостных глаз) и производная от глагола **češm zadan** сглазить лексема **češmzade** опечаленный (букв. тот, кого сглазили), в которой задействованы знаки ритуального кода.

ФЕ и производные лексемы с партонимом **abru** брови воспроизводят мимику человека во время переживания соответствующей эмоции: **abrugošāde** радостный, приветливый (букв. с раскрытыми бровями), **abrugošādegi** хорошее настроение, приветливость, **čīn az abru gošādan** обрадоваться, разве-селиться (букв. разглаживать с бровей морщины), **bar abru gereh** насупленный, угрюмый (букв. с узлом на бровях):

به زندان قاضی گرفتن به که در ختمه بینی بر ابرو گره (سعدی)

Лучше быть приговоренным к заточению судьей, чем видеть дома насупленные брови (Саади).

Наиболее этноспецифичным для персидского лингвокультурного ареала является осмысление концептов РАДОСТЬ и ПЕЧАЛЬ с помощью партонима нос. Эта часть лица в персидском языке вербализуется двумя словами: **bini** и **damāq**, из которых второе наиболее актуализировано при метафорическом обозначении эмоций. Необходимо заметить, что слово **damāq** является многозначным и среди его значений зафиксированы такие абстрактные понятия, как настроение, самочувствие, склонность, желание, напр.:

اگر دماغ داشته باشی ممکن است پیش از برگشتن به شهر سری هم به جلفا  
بزнім... (سر و ته یک کرباس)

Если у тебя будет настроение, может, до возвращения в город заедем ненадолго до Джульфы... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

Самостоятельно или в сочетании со словом **del** сердце это слово реализует свое значение “хорошее настроение” в таких ФЕ: **del-o damāq** (букв. сердце и нос) [Parchami, 2003: 214], **damāq dāštan / del-o damāq dāštan** (иметь сердце и нос) [Голева, 2000: 284] и **sar-e damāq budan (āmadan)** (букв. быть на кончике носа / приходиться на кончик носа) в значении *быть веселым, в хорошем настроении* [Голева, 2000: 287]:

خیلی خوشگل نبود اما یک چیزی داشت که مردها را جلب می کرد، می دانید  
همیشه سر دماغ بود و تر و تمیز. (بزرگ علوی، تاریخچه اتاق من)

Она не была очень красивой, но было в ней что-то такое, что привлекало мужчин: всегда в хорошем настроении, свежая и опрятная. (Б. Аляви. История моей комнаты).

Понятно, что во многих лексемах и ФЕ с компонентом **damāq** это слово следует переводить не как ‘нос’, а как ‘настроение’, напр.: **damāqparvar** веселящий, бодрящий (букв. воспитывающий настроение), **damāq-aš šangulast** он веселый, радостный (букв. его настроение веселое); **bi damāq budan**

быть печальным, удрученным (букв. быть без настроения) и **baddamāq budan** *быть в плохом настроении* (букв. быть с плохим настроением). В составе некоторых ФЕ зафиксированы знаки зооморфного кода, используемые в качестве донорской сферы для концептуализации, напр.: **xoškdamāq budan** *быть грустным* (букв. быть с сухим носом), **damāq-e kas-i-rā tar kardan** *радовать, веселить кого-то* (букв. делать мокрым чей-то нос), **damāq-aš tar-ast** *он рад, доволен* (букв. его нос влажный). Как можно заметить, образ таких фразем воспроизводит соответствующие физиологические состояния животных.

Хорошее настроение может метафорически концептуализироваться как некий контейнер, из которого можно “выпасть”, что приводит к возникновению противоположного состояния, напр.: **az damāq / az del-o damāq oftādan** *опечалиться* (букв. выпасть из носа / из носа и сердца). Кроме того, состояние печали может ассоциироваться с простудой: **damāq-am gereft** *я опечалился* (букв. у меня заложило нос) или актуализироваться через метафору огня: **damāq-e kas-i-rā suzāndan** *печалить кого-то* (букв. сжигать чей-то нос), **damāq-aš suxt** *он расстроился* (букв. его нос сгорел), напр.:

فقط یک لقمه میل بفرمایید که لا اقل زحمت آشپز از میان نرود و دماغش  
نسوزد... (محمدعلی جمال زاده، کباب غاز).

*Ну, пожалуйста, съешьте хоть кусочек, чтобы старания нашего повара не пропали даром, и он не расстроился...* (М. Джамаль-заде. Кебаб из гуся).

Участие партонима головы **sebilhā** усы в концептуализации печали может быть представлено фразеомой **sebil-aš āvizān šod** *он опечален, обескуражен неудачей* (букв. его усы поникли) [Голева, 2000: 352], которая воспроизводит мимику человека в соответствующем психоэмоциональном состоянии. Подобную в структурно-семантическом плане структуру имеет оборот с соматизмами **lab, louče** *губы*: **lab-o louče-aš āvizān šod** *он сник, огорчился, разочаровался* (букв. у него опустились уголки губ) [Голева, 2000: 523–524]:

هر چه سرک کشیدیم، هر چه ایستادیم ظهور نکرد که نکرد. با لب و لوجه  
اویزان به کلاس برگشتیم... (رسول پرویزی، عشق نیمه کاره)

*Сколько мы не стояли, сколько не высматривали ее, она так и не появилась. Поникшие, мы вернулись в класс...* (П. Парвизи. Незавершенная любовь).

Заметим, что для обозначения радостного состояния, близкого к восторгу, используют выражения с теми же соматизмами: **āb az lab-o luče-aš sarāzīr šod (rixt)** *он очарован, в восторге от кого-то / чего-то* (букв. вода потекла у него с губ) либо с соматизмом **dahān** *рот*: **āb az dahān-aš sarāzīr šod (čakid)** (букв. слюна потекла (закапала) у него изо рта) [Голева, 2000: 3].

Среди других партонимов головы можно отметить **dandān** *зубы* и **galu** *горло*. ФЕ **sag-e dandān sefid kardan** *радоваться, улыбаться* (букв. белить зубы) [Охріменко, 2011: 47], возможно, воспроизводит обычай отбеливать зубы перед радостным событием, в течение которого принято много улыбаться и хорошо выглядеть. В составе ФЕ **āb (-e xoš, širin, rāhat) az galu-yaš pāyin naraft** *он не знал радости в жизни, жил в постоянной печали* (букв.

радостная (сладкая, спокойная) вода не текла у него в горле) [Голева, 2000: 6] слово **āb** вода можно трактовать как знак пищевого кода:

از آن تاریخ تا وقتی که زنده بود آب خوش از گلویش پایین نرفت... (رسول پرویزی، زبان کوچک پدرم)

*Відтоді і до самої смерті він жив у постійному смутку...* (Р. Парвізі. Язичок мого батька).

ФЕ с соматическими компонентами **dast** рука, **pā** нога часто имеют ярко выраженное жестовое или моторно-кинетическое происхождение. Так, концепт СТРАХ представлен фраземами: **zarb-e dasti namāyāndan be kasi** запугивать кого-то, держать в страхе (букв. показывать удар своей руки) [Голева, 2000: 410], **dast az āstin dar-āvardan** расхрабриться, проявлять храбрость, отвагу (букв. вынуть руки из рукавов) [Голева, 2000: 252]. Поведение человека в момент опасности воспроизводит ФЕ **do pā dāštan va do pā(-ye digar) ham qarz kardan** бежать со всех ног (букв. две ноги иметь и две других еще занять) [Голева, 2000: 93]:

یکی از وکلا... شنیده بود که زار محمد سه تا را کشته و ممکن است به سراغ او بیاید در پا داشت و دو پا هم قرض کرد و دوان دوان به طرف خانه رفت.  
(رسول پرویزی، شیر محمد)

*...Один из адвокатов... услышав, что Зар Мохаммад уже убил троих и, возможно, разыскивает и его, кинулся со всех ног бежать домой.* (Р. Парвізі. Шир Мохаммад).

В значении *теряться, не знать, что делать* (от страха) используется ФЕ с участием обоих соматизмов: **dast-o pā-ye hod-rā gom kardan** (букв. терять руки-ноги), напр.:

گفتم: ”پسر جان، ... چرا زهره ات را باخته ای؟ مگر چه شد؟ تو برای خودت جوانی هستی؟ چرا این طور دست و پایت را گم کرده ای...؟“ (محمدعلی جمال زاده، فارسی شکر است).

*Я сказал: «Сынок!... Почему ты так испугался? Что случилось? Ты же мужчина. Что ж ты так растерялся?...»* (М. Джамаль-заде. Сладкозвучный персидский язык).

Концепт РАДОСТЬ объективируется с помощью производных от глагола **dast afšāndan** веселиться, радоваться (букв. раскидывать руки) лексем **dastafšān** веселящий, радующий душу (букв. раскидывающий руки); **dastafšāni** веселье, радость (букв. раскидывание рук), внутренняя форма которых указывает на движения человека во время танца. Соматизм **pā** нога, кроме указанного выше оборота **sar az pā našenāxtan** быть вне себя от радости (букв. не отличать ног от головы), представлен ФЕ **ru-ye pā-ye hod band pašodan** не держаться на ногах (от радости) [Голева, 2006: 93]:

به استشمام رایحه جانپور و وطن مألوف و مژده دیدار نزدیک یاران گل از گلم  
شکفته دیگر روی پای خود بند نمی شدم... (محمدعلی جمال زاده، سر و ته یک  
کرباس)

*Я вдыхал живительный аромат милой родины, предчувствовал близкую встречу с товарищами и был вне себя от радости...* (М. Джамаль-заде. Одно поля ягода).

Аналогичное значение имеет фразеологизм с компонентом **pust** *кожа*: **dar pust-e xod nagonjidan** *быть вне себя от радости* (букв. не вмещаться в свою кожу) [Голева, 2000: 93], образ которого воспроизводит поведение человека, охваченного соответствующей эмоцией:

حاج آقا از خوشحالی تو پوستش نمی گنجد و مثل این است که خدا دنیا را به او  
داده. می گویند صبح تا شام روی پایش بند نمی شود... (محمدعلی جمال زاده،  
دار المجانین).

*Хаджи-ага сам не свой от радости, словно Аллах подарил ему весь мир. Говорят, с утра до вечера он просто скачет от радости...* (М. Джамаль-заде. Дом для умалишенных).

Позу человека в состоянии глубокой печали воспроизводят фраземы: **pas-e zānu nešastan** *опечалиться* (букв. сидеть, опустив голову на колени) [Голева, 2000: 333] и **dast az pā derāztar** *быть опечаленным, разочарованным* (букв. иметь руки длиннее ног) [Охріменко, 2011: 138].

Как уже отмечалось, в процессах языковой концептуализации эмоций соматический код часто взаимодействует с зооморфным. Так, внутренняя форма некоторых копулятивов с соматизмом **del** *сердце* отражает стереотипы персидского сознания относительно некоторых качеств животных, которыми метафорически наделяется человек. В частности, трусливостью, по мнению персов, обладают верблюды, лань, козел и куропатка, про что свидетельствуют такие копулятивы со значением *пугливый*, как: **šotordel** (букв. с сердцем верблюда), **āhudel** (букв. с сердцем лани), **bozdel** (букв. с сердцем козла), а также компаративна фразема: **mesl-e kabk sar-e xod-rā zir-e barf kardan** *пугливо и неумело прятаться от опасности* (букв. как куропатка, прятать голову под снег), напр.:

خودت که مثل کبک سرت را زیر برف کرده ای و کسی را نمی بینی، به خیالت  
رسیده هیچکس تو را نمی بیند (علی محمد افغانی، شوهر آهو خانم)

Сам ты, словно куропатка, спрятал голову под снег, никого не видишь, и думаешь, что и тебя никто не видит? (А. Афгані. Муж Аху-ханом).

Животный мир в целом активно используется в качестве донорской сферы при концептуализации эмоций, что видно на примере фразеологизмов с зоокомпонентом - номеном самого животного или его партонимом. Так, концепт СТРАХ вербализуется с помощью фразем, выражающих не только состояние и поведение человека в момент переживания эмоции, но и казуацию страха, напр.: **saglarz dāštan** *сильно дрожать* (букв. дрожать, как собака) [Голева, 2000: 373]; **susk šodan** *пугаться, сжиматься от страха* (букв.

становиться тараканом) [Parchami, 2003: 258]; **šāh-o šāne kešidan barāye kas-i** пугать кого-то, угрожать (букв. вытягивать плечи и рога перед кем-то, принимать боевую позу) [Голева, 2000: 373]:

نه نیروی شاخ و شانہ کشیدن و جنجال بپا کردن داشت نه توان گریه و زاری...  
(علی محمد افغانی، شوهر آهو خانم)

У нее не было сил ни на угрозы, ни на ссоры, ни на жалобы, ни на слезы... (А. Афгані. Муж Аху-ханом).

Знаки зооморфного кода содержат и ФЕ, объективирующие концепт РАДОСТЬ: **kabk-aš mixānad / kabk-aš xorus mixānad** он веселый, в радостном настроении, его душа поет (букв. его куропатка (петухом) поет), **bā dom-e xod gerdu šekastan** быть в восторге, вне себя от радости (букв. раскалывать хвостом грецкие орехи), **par-o bāl gereftan** оживиться, воспрянуть духом (букв. обрести крылья), **dom gereftan** обрадоваться (букв. задрать хвост). К средствам метафорической вербализации печали можно отнести производное слово **šekastebāl** печальный (букв. со сломанным крылом).

Приведем некоторые примеры лексических и фразеологических единиц, в которых задействованы элементы других кодов культуры. Знаки растительного кода зафиксированы в таких ФЕ: **tars dar qalb-aš riše gereft** страх поселился в его сердце (букв. страх пустил корни в его сердце); **šekoftan / šekoft-e šodan** радоваться, быть веселым, сиять (букв. расцветать); **gol az gol-aš šekoft (bāz šod)** он обрадовался, засветился радостью (букв. расцвел его цветок); **pajmordan, pajulidan** печалиться (букв. вянуть), **pajmorde, pajmān** невеселый, опечаленный (букв. увядший). Предметный код, представленный элементами одежды, реализован в таких фраземах: **pirāhan qabā kardan** сильно печалиться, переживать (букв. делать из рубашки габу; габа – старинная мужская одежда, длинная и просторная); **geribān čāk kardan** отчаиваться (букв. разрывать ворот своей одежды). Физиологическую реакцию человека на сильный испуг передают фраземы со значением “с ним случилась медвежья болезнь”: **tu-ye tombān-aš rid** (букв. он сделал в штаны), **tonoke-rā zard kard/najes kard** (букв. он сделал штаны желтыми/нечистыми). Знаки пищевого кода обнаруживаются в таких ФЕ и производных лексемах: **serke foruxtan** быть хмурым, насупленным (букв. продавать укус), **torš kardan** хмуриться (букв. делать кислым), **talx kardan** хмуриться (букв. делать горьким), **torštab'** недовольный, нахмуренный (букв. с кислым характером), **talxmazāj** мрачный, угрюмый (букв. с горьким темпераментом). Цветовой код зафиксирован во фраземе: **bur šodan** печалиться (букв. стать бурым, рыжим).

К случаям языковой концептуализации страха со знаками духовного кода культуры мы отнесли такие ФЕ: **mesl-e eblis az lahoul gorixtan** бежать как черт от заклятья и **mesl-e rostam dar hammām** как Ростам в бане. Оба выражения содержат в себе элементы прецедентных текстов – Корана и “Шахнаме” Фердоуси. В выражении **mesl-e eblis az lahoul gorixtan** задействован редуцированный вариант религиозной формулы *lā haula va la quvvata illā bi-llah* “нет силы и могущества, кроме как у Аллаха”. Молитву, которая начинается этой формулой, персы читают в моменты опасности, испуга или неожиданности, чтобы успокоиться и собраться с мыслями [Голева, 2000: 200]. Вторым выражением пользуются, когда говорят про человека, “который страшен только на вид, а на самом деле трус; он силен только на словах” [Голева, 2000: 315]. Как известно, в старину ворота иранских бань украшали

изображением богатыря Ростам, героя “Шахнаме”. Поэтому словосочетание **dar hammām**, очевидно, надо понимать не как “в бане”, а как “на воротах бани”. Появление же самого оборота, очевидно, продиктовано соображением о том, что нарисованный Ростам – далеко не то же самое, что Ростам настоящий.

В выражении **šām-e qaribān gereftan** сидеть и грустить в сумерках [Голева, 2000: 388] актуализирована прецедентная ситуация. Как известно, **šām-e qaribān** – это траурная церемония, которую устраивают вечером 10 мохаррама в память о дне гибели имама Хосейна. В качестве примеров метафорической концептуализации радости приведем фраземы, которые восходят к сценариям иранской национальной свадьбы и воспроизводят соответствующее поведение людей: **bešekān bešekān** быть радостным, веселым (букв. щелкай, щелкай пальцами), **bešekān zadan** радоваться, щелкать пальцами от восторга (обычно в такт музыки во время свадьбы), **jombak zadan** ударять в ладони (от чрезвычайной радости) (букв. бить в бубен; **jombak** – небольшой бубен с ободком из бронзы или желтой меди), **kelkel kardān** быть радостным, кричать от восторга (**kelkel** – крики, возгласы женщин во время свадьбы) [Охрименко, 2011: 38–49].

Таким образом, анализ метафорического выражения эмоций *радость, печаль и страх* с позиций теории культурных кодов показал, что наиболее многочисленную группу составляют лексические и фразеологические единицы с соматическим компонентом. Это и неудивительно, поскольку эмоциональная метафорика, основанная на реальной симптоматике человека, часто обозначает физиологические проявления соответствующих эмоций, состояние или поведение человека во время их переживания. Поэтому большинство ФЕ с “внешними” соматизмами имеют жестовое, мимическое или моторно-кинестическое происхождение. Лингвокогнитивный анализ ФЕ с “внутренними” соматизмами позволил получить представление о “закрепленности” определенных внутренних органов за теми или другими эмоциями. Как показал анализ, в метафорической концептуализации указанных эмоций задействованы и знаки других культурных кодов. При этом отмечены как универсальные, так и этноспецифические случаи концептуализации. Наиболее ярко этноспецифика выражается в идиомах, отмеченных знаками духовного кода культуры и содержащих элементы прецедентных текстов, имен и ситуаций, актуальных для персидского языкового сознания. Перспективы дальнейшего изучения этого фрагмента внутреннего мира человека в персидском лингвоментальном пространстве мы видим в расширении языкового материала, привлечении текстов художественной литературы и публицистики, изучение которых позволит установить перечень концептуальных метафор, лежащих в основе выражения указанных эмоций в персидском языке.



## Литература:

1. Апресян, В. Ю. Опыт кластерного анализа: русские и английские эмоциональные концепты // *Вопросы языкознания*. М., 2011, №1, с. 19-51.
2. Голева, Г.С. *Фарси-русский фразеологический словарь*. М.: Издательский дом "Грааль", 2000.
3. Ковшова, М. Л. *Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры*. М.: Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2012.
4. Красавский, Н.А. *Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах: монография*. М.: Гнозис, 2008.
5. Красных, В. В. *"Свой" среди "чужих": миф или реальность?* М.: ИТДГК "Гнозис", 2003.
6. Охріменко, М.А. *Персько-український словник емотивної фразеології*. Луцьк: ДП "Волинські старожитності", 2011.
7. Пименова, М.В., Кондратьева, О.Н. *Концептуальные исследования*. Введение: учеб.пос. М.: ФЛИНТА: Наука, 2011.
8. Селіванова, О.О. *Нариси з української фразеології (психоконітивний та етнокультурний аспекти): монографія*. Київ-Черкаси: Брама, 2004.
9. Урысон, Е.В. *Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике*. М.: Языки славянской культуры, 2003.
10. Шмелев, А.Д. *Дух, душа и тело в свете данных русского языка // Левонтина И.Б., Зализняк А.А., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира*. М.: Языки славянской культуры, 2005, с. 133-152.
11. Ekman, P. Basic emotions. In: Dalglish T., Power M. (eds.). *Handbook of cognition and emotion*. Sussex, U.K.: John Wiley & Sons, Ltd., 1999, pp. 45-60.
12. *Farhang-e Amsāl-e Soxan*. Ta`lif Hasan Anvari va digarān. 2 jeld. Tehrān: Soxan, 2005.
13. Parchami, M. *Paskučehā-ye Farhang* (biš az 15 hezār kenāye - estelāh va tekyekalām-e āmyāne-ye šofāhi). Tehrān: Farhang-e Māhrox, 2003.
14. Sharifian, F. Conceptualizations of del 'heart-stomach' in Persian. In: *Culture, Body, and Language. Conceptualizations of Internal Body Organs: cross Cultures and Languages*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2008, pp. 247-266.
15. Wierzbicka, A. *Emotions across Languages and Cultures: Diversity and Universals*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1999.

## მარინა მეფარიშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ბაზისურ ფერთა ტერმინები ეთიოსემიტურ ენა ტიგრეში

ნაშრომის მიზანია ბაზისურ ფერთა კატეგორიების გამოვლენა და ამ კატეგორიათა შესატყვისი ბაზისურ ფერთა ტერმინების დადგენა ეთიოპურ ენა ტიგრეში. პრობლემა განხილულია ბ.ბერლინისა და პ.კეის მიერ შემოთავაზებული და ენათმეცნიერებაში დამკვიდრებული ბაზისურ ფერთა კატეგორიების უნივერსალური მოდელის თეორიის საფუძველზე. სტატიაში ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით საგანგებოდაა შესწავლილი ჩრდილოეთიოპური ქვეჯგუფის ერთ-ერთი ენის, ტიგრეს მონაცემები. სტატიის ბოლოს მიღებული დასკვნები შედარებულია, პირველ რიგში, ახლო მონათესავე სამხრეთეთიოპური ენის, ჰარარის, მონაცემებთან, ისევე როგორც სამხრეთსემიტური შტოს დანარჩენი ორი ჯგუფის, კერძოდ, არაბულისა და ახალი სამხრეთარაბული ენების კვლევის შედეგად მიღებულ დასკვნებთან. უკანასკნელ დრომდე აღნიშნულ თემატიკაზე ჩატარებული კვლევები სემიტურ ენათა ოჯახის შიგნით მხოლოდ ფრაგმენტულ ხასიათს ატარებდა. კერძოდ, ბაზისურ ფერთა კატეგორიები და ტერმინები გამოვლენილია არაბულის, ებრაულის, სამხრეთარაბული ენების (მეჰრი, შაჰრი, ჰარუსი, სოკოტრი) და ეთიოსემიტური ჰარარის მიხედვით. არაბულისა და ებრაულის მასალა წარმოდგენილია ბერლინისა და კეის ფუნდამენტურ შრომაში (Berlin & Key, 1969: 90-94), ხოლო დანარჩენი ზემოჩამოთვლილი სემიტური ენები ჩვენ მიერაა შესწავლილი და სტატიების სახით გამოქვეყნებული წინა წლებში (მეფარიშვილი, 2003: 213-218; მეფარიშვილი, 2013: 372-375). საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ფერთა კატეგორიზაციის მოდელები ქართველურ ენებში სრულად და კომპლექსურად შეისწავლა ქართველმა ენათმეცნიერმა ე. სოსელიამ, რომლის კვლევა-ძიების საბოლოო შედეგები აისახა ავტორის შესანიშნავ მონოგრაფიაში (სოსელია, 2009).

სანამ უშუალოდ ტიგრეს ენობრივი მასალის ანალიზზე გადავიდოდეთ, მოკლედ შევეხოთ ბერლინისა და კეის თეორიის ზოგად საფუძველებს. ვიდრე დასახელებული ავტორების წყალობით დამკვიდრდებოდა სემანტიკური უნივერსალიების თეორია, ენათმეცნიერებაში ბატონობდა სეპირ-უორფის ჰიპოთეზა, რომლის მიხედვითაც, ფერის ლექსიკური კატეგორიზაცია განიხილებოდა და აიხსნებოდა მხოლოდ მოცემული ენისათვის დამახასიათებელი სემანტიკური სტრუქტურის ზეგავლენით (სოსელია, 2009: 7-8). ამის საწინააღმდეგოდ, ბერლინისა და კეის თეორიის თანახმად, არსებობს ფერთა კატეგორიზაციის უნივერსალური მოდელები, საიდანაც გამოიყვანება კონკრეტულ ენაში წარმოდგენილი ბაზისურ ფერთა სისტემა. მათ გამოავლინეს ბაზისურ ფერთა 11 უნივერსალური კატეგორია, ესენია: White, Black, Red, Green, Yellow, Blue, Brown, Orange, Purple, Pink, Gray. კონკრეტულ ენაში წარმოდგენილი ტერმინების რაოდენობა 11-ზე გაცილებით ნაკლებია, ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს, რომ დადასტურებული ტერმინების თანმიმდევრობაც განსაზღვრულია და მისდევს ზემოთ მოცემულ რიგს. დავამატებთ, რომ Green და Yellow ადგილმონაცვლენი არიან; ზოგ ენაში Green არის მეოთხე, ხოლო Yellow – მეხუთე ადგილზე, ენათა სხვა რიგში კი – პირიქით.

ფერთა უნივერსალურ კატეგორიებზე მსჯელობა ეფუძნება ბაზისურ ფერთა ტერმინების განსაზღვრის საკითხს. ბერლინმა და კეიმ შეიმუშავეს მათი დადგენის 4 ძირითადი და 4 დამატებითი კრიტერიუმი. ძირითადი კრიტერიუმებია: 1. ტერმინი მონოლექსემური უნდა იყოს; 2. მისი სიგნიფიკატი არ უნდა შედიოდეს სხვა ტერმინის სიგნიფიკატში; 3. მისი გამოყენება არ უნდა შემოიფარგლოს ობიექტთა ვიწრო კლასით; 4. უნდა იყოს შედარებით თვალსაჩინო, ხშირი და საზოგადო. დამატებითი ნიშნებიდან აღვნიშნავთ იმას, რომ გამოსარიცხია ახლადნასესხები სიტყვების ბაზისურობა (მე-7 ნ.), ასევე საეჭვოა ტერმინის ბაზისურობა, თუ იგი იმ საგნის სახელია, რომელსაც ეს ფერი ახასიათებს (სოსელია, 2009: 7-8).

თეორიულ საკითხებზე მსჯელობას დავასრულებთ იმის აღნიშვნით, რომ შემდგომში კეიმ და მაკდენიელმა დახვეწეს და განავითარეს კატეგორიზაციის თეორიული საფუძვლები და დაადგინეს, რომ ფერის სემანტიკა მოდელირებულია არამკაფიო სიმრავლეთა ბაზაზე (Key & McDaniel, 1978: 644). არამკაფიო გაერთიანებისა და არამკაფიო თანაკვეთის ოპერაციებზე დაყრდნობით მათ შემოიტანეს კატეგორიათა სამი ჯგუფი, ესენია: პირველადი (White, Black, Red, Green, Yellow, Blue), შედგენილი და ნაწარმოები. შედგენილი კატეგორია მიიღება პირველადი კატეგორიების არამკაფიო გაერთიანებით, მაგ., გრილი Cool = Green or Blue, ხოლო ნაწარმოები კი მიიღება პირველადი კატეგორიების არამკაფიო თანაკვეთით, მაგ., Brown = Yellow and black.

განვიხილოთ ბაზისურ ფერთა ტერმინები ეთიოსემიტურში. საგანგებოდ შევისწავლეთ ტიგრეს ფერთა სისტემა. ეთიოპური ენებიდან ტიგრე ერთ-ერთი არასამწერლობო ენაა. იგი განეკუთვნება სამხრეთსემიტური შტოს ჩრდილოეთიოპური ენების ქვეჯგუფს. მასალის ანალიზისას ძირითადად ვსარგებლობდით ენო ლიტმანისა და მარია ჰოფენერის ლექსიკონით “Wörterbuch der Tigre Sprache”, Wiesbaden, 1970. ფერის აღმნიშვნელი ერთეულებისათვის ტიგრეში დავძებნეთ ლექსიკური პარალელები სხვა ეთიოპურ და დანარჩენ სემიტურ ენებში. მოვიძიეთ და სათანადოდ გავაანალიზეთ ხუთ ათეულზე მეტი ლექსემა, რომელიც ფერის სემანტიკის გადმოცემას უკავშირდებოდა. აღსანიშნავია და თვალშისაცემი ტიგრეში ამგვარი ლექსიკური ერთეულების სიმრავლე ახლო მონათესავე ეთიოსემიტურ ჰარარისთან შედარებით. ამ უკანასკნელში გამოვლენილი მასალა ორ ათეულს ოდნავ აღემატებოდა, თუმცა გასაანალიზებელი ერთეულების დამუშავების შედეგად დადგინდა, რომ ორივე ეთიოსემიტურ ენაში ფერთა კატეგორიზაციის პროცესი იდენტურია; როგორც ჰარარიში, ასევე ტიგრეში გამოვლინდა ოთხი პირველადი კატეგორია („შავი“, „თეთრი“, „წითელი“ და „მწვანე“) შესაბამისი ოთხი ბაზისურ ფერთა ტერმინით. ტიგრე და ჰარარი ერთმანეთისგან განსხვავდება იმით, რომ ა) ტიგრეში საგრძნობლად მეტია ფერის სემანტიკის აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულების რაოდენობა, რომლებიც არაბაზისურია, რადგან ისინი ვერ აკმაყოფილებენ ბერლინისა და კეისა მიერ შემოთავაზებულ ბაზისურ ფერთა ტერმინის განმსაზღვრელ კრიტერიუმებს და ბ) ბაზისურ ფერთა ოთხ-ოთხი კატეგორიის შესატყვის ბაზისურ ტერმინთა გადმოსაცემად ტიგრესა და ჰარარიში განსხვავებული ძირეული მასალაა გამოყენებული. ვიდრე განვიხილავდეთ ბაზისურ ფერთა პირველად ოთხ კატეგორიას შესაბამისი ტერმინებით, თავდაპირველად საილუსტრაციოდ წარმოვადგინოთ ფერის სემანტიკის გადმოცემი რამოდენიმე ლექსემა, რომლებიც ვერ აკმაყო-

ფილებენ კეისა და მაკდენიელის მიერ შემოთავაზებულ ბაზისურ ფერთა ტერმინის განმსაზღვრელ კრიტერიუმებს, შესაბამისად, მათ ვერ მივიჩნევთ ბაზისურ ტერმინებად. ჩამოვთვლით ზოგიერთ მათგანს:

ა) derhay ( სემიტური ძირი drh ) „ყვითელი (ითქმის ლეოპარდის კანის ფერზე); მოყავისფრო“; (Littman & Höffner,1970: 517);

ბ) ‘astaro „ცისფერი, მოლურჯო“ (იქვე, 465); ეს ძირი ვერ აკმაყოფილებს მე-2 კრიტერიუმს, ანუ მისი სიგნიფიკატი შედის სხვა სიტყვის სიგნიფიკატში;

გ) karanfol „ვარდისფერი, მიხაკისფერი“ (იქვე, 243). დასახელებული ერთეული არც მონოლექსემურია და დამატებით, ბერძნულ ნასესხობასაც წარმოადგენს;

დ) haamas „მოყვითალო ყავისფერი (ითქმის აქლემზე)“ (იქვე, 14);

ე) zall „ჭუჭყიანი რუხი, მუქი ნაცრისფერი, შავი წერტილებით“ (იქვე, 493);

ვ) hamare „მოწითალო ყავისფერი (ითქმის ცხენსა და ძროხაზე)“ (იქვე, 6);

ზ) qayeh qaye’ „ისფერი“ (იქვე, 257). ეს მაგალითი ვერ ჩაითვლება ბაზისურ ტერმინად, რადგან იგი არამონოლექსემურია; კომპოზიტის პირველი ნაწილი qayeh აღნიშნავს „წითელს“:

თ) çabele „ნაცრისფერი, მტვრისფერი; უშნო“ (იქვე, 626);

ი) hale „მოყვითალო-მოყავისფრო, მონაცრისფრო“ (იქვე, 52);

კ) haykan gas „მოლურჯო შეფერილობისა“ (იქვე, 24); წარმოდგენილი მაგალითი არაბაზისურია რამდენიმე მიზეზის გამო; იგი ბერძნული ნასესხობაა, არამონოლექსემურია და მისი სიგნიფიკატი სხვა სიტყვის სიგნიფიკატში შედის.

ლ) kamhal „აგურისფერი, მოწითალო ყავისფერი“ (იქვე, 394);

მ) kakay „კაშკაშა, მკაფიო, მბზინავი, ბრდღვიალა შავი“ (იქვე, 419);

ნ) matu’ „ნათელი; თეთრი, ფერმკრთალი, გაფითრებული ( ითქმის ადამიანის კანის ფერზე)“ (იქვე, 144);

ო) çalul „მოწითალო-მოყვითალო, ნარინჯისფერი შეფერილობისა“ (იქვე, 627).

წარმოდგენილი ლექსიკური ერთეულების ანალოგიური არაბაზისური ტერმინების ჩამონათვალი ჩრდილოეთიოპურ ენა ტიგრეში შესაძლებელია საგრძნობლად განივრცოს. ისინი ბაზისურ ტერმინებად ვერ განიხილება იმის გამო, რომ ზოგიერთი მათგანი არამონოლექსემურია, ზოგიერთის სიგნიფიკატი შედის სხვა სიტყვის სიგნიფიკატში, მათი ნაწილი გამოიყენება ობიექტთა ვიწრო კლასისათვის, ნაწილი ახალ ნასესხობას წარმოადგენს ან კიდევ ერთდროულად ბაზისური ტერმინის განსაზღვრის რამდენიმე კრიტერიუმს ვერ აკმაყოფილებს და ა.შ.

ამჯერად განვიხილოთ ბაზისურ ფერთა ოთხი პირველადი White Black Red და Green კატეგორიები შესაბამისი ბაზისური ტერმინებით ტიგრეში.

1. თეთრი ფერის სემანტიკის გადმოსაცემად ტიგრეში გამოიყენება რამდენიმე ლექსემა. ესენია: **sa’ey** (=სემიტური სამთანხმონიანი ძირი s’y), **dabeb** (=სემიტ. ძირი dbb), **’ara-at** (=სემიტ. ძირი ’ry), **’ar’az** (=სემიტ. ძირი ’r’z), **badl** (=სემიტ. ძირი bdl), **bar’ad** (=სემიტ. ძირი br’d), **barah** (=სემიტ. ძირი brh), **matu’**(=სემიტ. ძირი mt’) და **laṣah** (=სემიტ. ძირი **nṣh** თავკიდური n/l - ს მონაცვლებით). წარმოდგენილი ერთეულებიდან ერთ-ერთი, კერძოდ, პირველი ლექსემა უნდა მივიჩნიოთ ბაზისურ ტერმინად White ბაზისური კატეგორიისათვის, დანარჩენები

კი არაბაზისურია. ბაზისური პირველადი კატეგორია White ტიგრეში გადმოიცემა ბაზისური ტერმინით **sa'ey**, რომელიც ითარგმნება როგორც „თეთრი“ (იქვე, 46). ეს არის სემიტური სამთანხმონიანი ძირი s'y ანალოგიური მნიშვნელობით. მას ლექსიკური პარალელები ეძებნება მონათესავე ეთიოპიურ გეგზსა და ტიგრინიაში. რაც შეეხება დანარჩენ ზემოჩამოთვლილ ერთეულებს, წარმოვადგენთ მათ მნიშვნელობებს, რათა დავრწმუნდეთ, თუ რატომ მივიჩნევთ მათ არაბაზისურად. **dabeb** (იქვე, 52) „მზინავი, კაშკაშა თეთრი“; **'ara-at** (იქვე, 47) „ქათქათა თეთრი, სუფთა“; **'ar'az** (იქვე, 40) „მუქი, ნაცრისფერში გარდამავალი თეთრი“; **badl** (იქვე, 38) „კაშკაშა, ბრდღვიალა თეთრი“; **bar'ad** (იქვე, 35) „თეთრი, ნათელი, ბრჭყვიალა ფერის“; **barah** (იქვე, 34) „თეთრი სხვადასხვა ფერის კოპლებით“; **matu'** (იქვე, 144) „ნათელი; თეთრი, ფერმკრთალი, გაფითრებული (ითქმის ადამიანის კანის ფერზე)“; **lasah** (იქვე, 50) „თეთრი, სუფთა, მინარევების გარეშე“.

2. შავი ფერის სემანტიკის გადმოსაცემად ტიგრეში გამოიყენება რამდენიმე ლექსემა. ესენია: **banday** (=სემიტ. ძირი fnd), **sallam** (=სემიტ. ძირი slm); **ge'ad-at** (=სემიტ. ძირი g'd); **deruy** (=სემიტ. ძირი dry/drr); **kakay** (=სემიტ. ძირი kky); **qelom** (=სემიტ. ძირი qlm); **lag** (=სემიტ. ძირი lg). წარმოდგენილი ერთეულებიდან ერთ-ერთი, კერძოდ, პირველი ლექსემა უნდა მივიჩნიოთ ბაზისურ ტერმინად Black ბაზისური კატეგორიისათვის, დანარჩენები კი არაბაზისურია. ბაზისური პირველადი კატეგორია Black ტიგრეში გადმოიცემა ბაზისური ტერმინით **banday** (=სემიტ. ძირი fnd), რომელიც ითარგმნება როგორც „შავი“ (იქვე, 669). რაც შეეხება დანარჩენ ზემოჩამოთვლილ ერთეულებს, წარმოვადგენთ მათ მნიშვნელობებს, რათა დავრწმუნდეთ, თუ რატომ მივიჩნევთ მათ არაბაზისურად. **sallam** (იქვე, 652) „შავი, მუქი, ცარიელი“; **ge'ad-at** (იქვე, 595) „კუნაპეტი შავი“; **deruy** (იქვე, 522) „შავი, მუქი ფერისა“; **kakay** (იქვე, 419) „კაშკაშა, მკაფიო, მზინავი, ბრდღვიალა შავი“; **qelom** (იქვე, 419) „შავი, მელნისფერი“; **lag** (იქვე, 49) მუქი ფერისა“.

3. წითელი ფერის გადმოცემას ტიგრეში უკავშირდება სამი ფორმა, ესენია: **qayeh** =სემიტ. ძირი qyh, **taala** (=სემიტ. ძირი tl) და **hamare** (=სემიტ. ძირი hmr). პირველად Red კატეგორიას ტიგრეში გადმოსცემს ბაზისური ტერმინი **qayeh** (იქვე, 257). იგი ითარგმნება როგორც „წითელი“. აღსანიშნავია, რომ ეს ტერმინი ქმნის რამდენიმე კომპოზიტურ კომბინაციასაც, წარმოადგენს რა მის პირველ ნაწილს და გადმოსცემს ისეთ ფერებს, როგორიცაა მაგ., „ისფერი“, „ტერაკოტისფერი“, „აგურისფერი“, „ნაპერწკლისფერი ალისფერი“ და სხვ. დანარჩენი ორი ერთეული კი არაბაზისურად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან **taala** (იქვე, 419) ითარგმნება როგორც „წითელი და მოწითალო ყავისფერი“; ხოლო **hamare** (იქვე, 60) კი – „მოწითალო ყავისფერი (ითქმის ცხენსა და ძროხაზე)“.

4. განვიხილოთ Green კატეგორიის გადმოცემის საკითხი. „მწვანე“ ფერის აღსანიშნად ტიგრეში გამოიყენება სამი ლექსემა, კერძოდ, **lami'** (=სემიტ. ძირი lm'), **lamlam** (=სემიტ. ძირი lmlm) და **sa'ar sa'aro** (=სემიტ. რედუპლიცირებული ძირი s'r). პირველი მათგანი, **lami'** (იქვე, 35) უნდა განვიხილოთ როგორც ბაზისური ტერმინი Green კატეგორიისთვის. მისი მნიშვნელობაა „მწვანე“. აღსანიშნავია, რომ მას ანალოგიური მნიშვნელობის ლექსიკური პარალელები მოეპოვება სხვა ეთიოპურ ენებშიც, კერძოდ, გეგზში, ტიგრინიასა და ამჰარულში. დანარ-

ჩენი ორი ტერმინი კი არაბაზისურია; **lamlam** (იქვე, 33) ითარგმნება როგორც „მწვანე, ნორჩი, ახალთახალი“; ხოლო რედუპლიცირებული ფორმა **sa'ar sa'aro** ითარგმნება როგორც „მწვანე, ხასხასა, ბალახისფერი“.

5. განსაკუთრებული ინტერესით ვიკვლევდით ყვითელი და ლურჯი ფერის სემანტიკის გადმოცემ ლექსიკურ ერთეულებს, რათა დაგვედგინა ტიგრეში Yellow და Blue კატეგორიების არსებობის საკითხი. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით პასუხი სრულიად აშკარაა; ლურჯი ფერის სემანტიკის გადმოსაცემად ტიგრეში გამოიყენება ორი ლექსიკური ერთეული, ორივე მათგანი არაბაზისურად უნდა მივიჩნიოთ. ესენია: 1. **'astaro** „ცისფერი, მოლურჯო“ (იქვე, 465); ეს ძირი ვერ აკმაყოფილებს მე-2 კრიტერიუმს, ანუ მისი სიგნიფიკატი შედის სხვა სიტყვის სიგნიფიკატში და 2. **haykan qas** მნიშვნელობით „მოლურჯო ფერისა“ (იქვე, 24), იგი არამონოლექსემურია და ბერძნულ ნასესხობასაც წარმოადგენს. რაც შეეხება Yellow კატეგორიას, ვერც მას განვიხილავთ ბაზისურად, რადგან ტიგრეში ყვითელი ფერის სემანტიკის გადმოცემა არცერთი ლექსემა არ აკმაყოფილებს ბაზისური ტერმინის სახელდების კრიტერიუმებს. ასე მაგალითად, 1. **derhay** „ყვითელი (ითქმის ლეოპარდის კანის ფერზე); მოყავისფრო“; (იქვე, 517); 2. **haamas** „მოყვითალო ყავისფერი (ითქმის აქლემზე)“ (იქვე, 14); 3. **hale** „მოყვითალო-მოყავისფრო, მონაცრისფრო“ (იქვე, 52); 4. **'asfar** მნიშვნელობით „ყვითელი“; ახლადშექმნილ არაბულ ნასესხობას წარმოადგენს (იქვე, 364); 5. **Garaan** „მოყვითალო ყავისფერი“ (იქვე, 576); 6. **muda'** „მოყვითალო შეფერილობისა“ (იქვე, 140).

ზემოთ დეტალურად განვიხილეთ ტიგრეში წარმოდგენილი ფერის სემანტიკის შემცველი ლექსიკური ერთეულები, შევეცადეთ გამოგვერიცხა არაბაზისური ტერმინები ბერლინისა და კეის მიერ შემოთავაზებული კრიტერიუმების გათვალისწინებით. დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი: გაანალიზებული მასალის საფუძველზე ტიგრეში დასტურდება 4 პირველადი კატეგორიის (თეთრი, შავი, წითელი, მწვანე) არსებობა შესაბამისი 4 ბაზისური ტერმინით. კერძოდ, ბაზისური პირველადი კატეგორია White ტიგრეში გადმოიცემა ბაზისური ტერმინით **sa'ey** „თეთრი“; ბაზისური პირველადი კატეგორია Black ტიგრეში გადმოიცემა ბაზისური ტერმინით **fanday** „შავი“; პირველად Red კატეგორიას ტიგრეში გადმოსცემს ბაზისური ტერმინი **qayeh** „წითელი“; ხოლო **lami'** „მწვანე“ უნდა განვიხილოთ როგორც ბაზისური ტერმინი Green კატეგორიისთვის.

თუ შევადარებთ ვითარებას ტიგრესა და სხვა სამხრეთსემიტურ შტოს ენებში, სადაც ანალოგიური კვლევა ჩატარებული (მეფარიშვილი, 2003: 215-217), დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არაბულში, როგორც მდიდარი სამწერლობო ტრადიციების ენაში, ბაზისურ ფერთა კატეგორიზაცია ძალზედ მკაფიოდაა გამოკვეთილი. აქ წარმოდგენილია ექვსი White Black Red Green Yellow Blue პირველადი კატეგორია შესაბამისი ბაზისური ტერმინებით. რაც შეეხება ახალ სამხრეთარაბულსა და ეთიოპიურ ტიგრესა და ჰარარის, აქ განსხვავებული ვითარებაა; კატეგორიათა რაოდენობა ოთხ-ოთხია, ორივე ეთიოპიურ ენაში წარმოდგენილია White Black Red Green პირველადი კატეგორიები, ხოლო ახალ სამხრეთარაბულში კი – White Black Red პირველადი და ერთიც ნაწარმოები (Green=Yellow and Blue) კატეგორია. ამასთან, აქ პროცესი ჯერ კიდევ

დაუსრულებელია. ამგვარი ვითარება ტიგრეში, ჰარარისა და ახალ სამხრეთ-რაბულში, სავარაუდოდ, მათი არასამწერლობო სტატუსით შეიძლება აიხსნას.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. მეფარიშვილი, მ. „ბაზისურ ფერთა ტერმინები სამხრეთრაბულ ენებში“ *სემიოლოგიური ძიებანი*, VI, 2003, გვ. 213-218.
2. მეფარიშვილი, მ. „ბაზისურ ფერთა ტერმინები სამხრეთსემიტურ ენებში“ *საერთაშორისო კონფერენციის მასალები თემაზე: თანამედროვე ინტერდისციპლინარიზმი და ჰუმანიტარული აზროვნება*, ქუთაისი, 2013, გვ. 372-375.
3. სოსელია, ე. *სემანტიკური უნივერსალები და ქართველური ენები / ფერთა კატეგორიზაციის მოდელები*. თბილისი, 2009.
4. Berlin, B. and Key, P. *Basic Color Terms; Their Universality and Evolution*. Berkeley & Los Angeles, 1969, 40-171.
5. Key, P. and McDaniel, Ch. K. "The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Colour Terms." *Language*, 54/3, 1978.
6. Leslau, W. *Etymological Dictionary of Harari*. Berkeley and Los Angeles, 1963.
7. Litmant, E. und Höffner, M. *Wörterbuch der Tigre- Sprache*. Wiesbaden, 1970.

## COMPARISON OF PROTO-SEMITIC PHONOLOGICAL SYSTEM WITH MODIFIED SYSTEMS IN DIFFERENT SEMITIC LANGUAGES

During the last period in Semitic comparative linguistics the increase of interest in the studies concerning the reconstruction of phonological systems of parent-language as well as of its different branches and groups is observed. Attention is also paid to their relationship from the viewpoint of diachronic linguistics. In the article transformations of different Proto-Semitic phonemes, series and subsystems in various languages and branches are considered. Some of phonemes and series are stable and unchanged, while other ones are strongly modified.

While comparing various branches and groups of Semitic languages with the Proto-Semitic it should be noted, that series, subsystems and classes regarded in the article might be united in three groups:

1. first group consists of unchanged, unmarked series of Semitic phonemes, which preserve in various languages and branches such as liquids (r l m n), three-member dental series in plosives ( d t ṭ ) and simple alveolar sibilants in fricatives ( z s ṣ );

2. second group consists of ones, which are modified partly such as approximants ( w y ), labial and velar plosives ( b p , g k q ) , pharyngeal fricatives ( ʕ ḥ ) etc.

3. third group consists of strongly transformed ones; the most modified are series of lateral ( ṣ ṣ̣ ) and interdental ( ḏ ṯ Ṱ ) sibilants in the subsystem of sibilants as well as Semitic vowels could be also regarded in this group.

Different Semitic languages reveal low, medium or high degree of similarity to Proto-Semitic Phonological System. High degree of similarity reveal Epigraphic and Modern South Arabian languages, as well as Arabic and Ugaritic, medium degree of similarity reveal Hebrew and Aramaic. The most modified series, classes and subsystems in Akkadian and also in South- Ethiopian languages have been revealed.

The analysis of the phonetic significance of considered phonemes as well as analysis of new data of experimental phonetics and comparative Semitic phonology ( Meparishvili, 1989: 102; Johnstone, 1975: 155-159; Svieggers, 1981: 360; Leslau, 1975: 131) allows to reconstruct nine original sibilant phonemes, which could be united in a system.

The subsystem of Proto-Semitic sibilants is reconstructed in the following way:

	voiced	voiceless	glottalized
interdental sibilant series	<u>ḏ</u>	<u>ṯ</u>	<u>Ṱ</u>
simple ( alveolar ) sibilant series	z	s	ṣ
(prepalatal) sibilant		š	
lateral sibilants series	-	ṣ̣	ṣ̣̣

The Proto-Semitic paradigmatic system of sibilants is represented by three-member oppositions (voiced : voiceless : glottalized ) in horizontal axis. In its turn, the opposition in vertical axis is composed too. Particularly should



be noted a complicated relations between the members of the “redundant” four-member opposition in the series of voiceless sibilants. In the majority of Semitic languages this opposition turned into the three-member oppositions. Moreover, in Ethiopic and Akkadian it turned into the two-member opposition  $s : \check{s}$ . However, these transformations result in different reasons. In Akkadian Proto-Semitic oppositions  $\check{s} : \underline{t}$  and  $\check{s} : \hat{s}$  were neutralized ( $\underline{t} > \check{s}$ ,  $\hat{s} > \check{s}$ ). Thus, Proto-Semitic opposition  $\underline{t} : s : \check{s} : \hat{s}$  was changed into  $s : \check{s}$ . As to Ethiopic, the Proto-Semitic opposition  $s : \check{s}$  (Sem  $\check{s} >$  Eth  $s$ ) was at first neutralized, and than Proto-Semitic phonemes  $\hat{s}$  and  $\underline{t}$  were dephonologized. Thus, according to these modifications, the Proto-Semitic four-member opposition  $\underline{t} : s : \check{s} : \hat{s}$  was changed in Ethiopic into the two-member opposition  $s : \check{s}$  (Meparishvili, 1989: 102).

Very important is consideration of lateral sibilant phonemes.. In this series the voiced member of phonological opposition in Proto-Semitic was absent (there is an empty place in figure), the two voiceless and glottalized ones are lost or strongly modified in different Semitic languages. The only exceptions are South-Aranian (Epigraphic and Modern SA) languages, in which voiceless  $\acute{s}$  and its voiced correlate  $\acute{z}$  are preserved. First one corresponds to Proto-Semitic  $\hat{s}$ , second one corresponds to Proto-Semitic  $\hat{\check{s}}$ , which is the most modified phoneme in the whole phonological system. This phoneme doesn't occur in any Semitic language in its original phonetic significance. In Arabic it lost lateral articulation and corresponds to “emphatic” dental  $\underline{d}$ , in Hebrew, Ugaritic, Akkadian and Ethiopic - glottalized sibilant  $\check{s}$ , in Aramaic - voiced pharyngeal'. The only languages, where this Phoneme preserves lateral coarticulation, are South-Arabian languages, although, in the same time, glottalisation has been lost. The voiced lateral sibilant is transcribed by T.M. Johnstone as  $\acute{z}$ . (Johnstone, 1977). Considering interdental sibilants in Proto-Semitic and in different Semitic languages, it should be admitted, that the series is almost similar in Epigraphic and Modern South-Arabian languages(exception is MSA Soqotri, where  $\underline{d} > \underline{d} \underline{t} > \underline{t} \underline{t} > \underline{t}$  that is interdentals turned into dental phonemes due to influence of Iranian languages on Soqotri), also in Arabic, where glottalized one is a little changed phonetically and in North- West branch Ugaritic, where occur voiceless and glottalized interdental sibilants and voiced one is partly preserved.

The reconstructed system could be considered from the viewpoint of the problem of markedness. The series of simple sibilants demonstrates stability, while the lateral and interdental ones are modified and merged with simple sibilants. Thus, this series should be regarded as unmarked. On the other hand, the series of interdental sibilants is marked in relation to the series of simple alveolar sibilants, but unmarked in relation to the series of the lateral sibilants. The inference is based on the fact of absence of the voiced lateral. Moreover, the other two are preserved only in South-Arabian. while interdentals are preserved in South-Arabian, Arabic and Ugaritic. The most modified systems of sibilants are in Akkadian, Ethiopic and Aramaic languages.

One more system is formed in Proto-Semitic consists of guttural fricatives. The subsystem of Proto-Semitic guttural phonemes is reconstructed in the following way:

	voiced	voiceless
velar series	$\acute{g}$	$\underline{h}$
pharyngeal series	$\acute{c}$	$\underline{h}$
laryngeal series	$\acute{c}$	$h$

The system is represented by two-member oppositions - voiced:voiceless - in velar, pharyngeal and laryngeal series. The system could be considered from the viewpoint of the problem of markedness. Laryngeal series should be regarded as unmarked, while pharyngeal series is marked in relation to the series of laryngeals. In the same way, they are unmarked in relation to the velar ones. The Semitic laryngeal series is represented by two members - voiced plosive ʔ and voiceless fricative h. The laryngeal series is the most stable one within the system of Semitic gutturals. The inference is based on consideration of them in different Semitic languages in all positions. The glottals are preserved everywhere in all branches of Semitic language family. The only exception is Akkadian, where voiceless h has been lost. In several Semitic languages, where some Proto-Semitic oppositions have been neutralized, the laryngeals often substitute dephonologized phonemes, e.g., in South-Ethiopian languages laryngeals correspond to Proto-Semitic laryngeals as well as Proto-Semitic pharyngeals, earlier were dephonologized too. It should be admitted, that voiced ġ in velar series is the most marked phoneme within the system of Semitic gutturals. It occurs only in Arabic, South-Arabian ( Epigraphic South-Arabian and MSA) and in Ugaritic (= North-West Semitic).. In all other Semitic languages such as in Hebrew, Aramaic, Akkadian, North and South - Ethiopic languages, velar phoneme ġ has been lost or merged with other gutturals. In Hebrew and Aramaic languages occurs velar sound ġ, but it is not an independent phoneme, it is an allophone of a plosive velar phoneme g. As it is known, in the classical North-West Semitic languages (Hebrew and Aramaic) the phonetic law of spirantisation of plosives was operational, according to which in the postvocalic position the plosives b p d t g k changed to the corresponding spirants (Tsereteli, 2001 : 138), subsequently, the later velar Proto-Semitic phoneme g in postvocalic position was pronounced as velar spirant ġ. As for Proto-Semitic ġ, in Hebrew and Aramaic it changed and turned to voiced pharyngeal ʕ.

Next class, considered below, is class of Proto-Semitic plosive phonemes, which are reconstructed in the following way:

		Voiced	voiceless	glottalized
Labial	series	b	p	--
dental	series	d	t	ṭ
velar	series	g	k	q

The Semitic plosives are represented by three-member oppositions (voiced: voiceless: glottalized ) in dental and velar series. As for labials, here is empty place for glottalized one. It could be explained easily, from the viewpoint of the problem of markedness; in class of plosive phonemes glottalized labial is the most marked one, then is voiceless labial and third is voiced velar phoneme (გამყრელიძე და სხვ., 2003 :173). The analysis of plosive consonants in different Semitic languages from the viewpoint of the problem of markedness proves this. Akkadian, Aramaic Hebrew, Ugaritic languages demonstrate the same series without any changes. In South-Semitic branch are the following transformations: 1. Voiceless member of the opposition in labial series p > fricative f in Arabic, Ethiopic and South-Arabian languages; 2. In Arabic voiced velar phoneme g has been palatalized and became ġ.

While comparing various branches of Semitic languages with the Proto-Semitic, it should be noted, that the phonological system of South-Arabian

languages reveal the high degree of similarity to Proto-Semitic, especially in expressing of systems of sibilants and guttural fricatives, which are the most preserved there within the whole language-family. High degree of similarity to Proto-Semitic demonstrate Arabic and Ugaritic too. The most modified systems, series and classes could be found in Akkadian and Ethio-Semitic languages, as well as in Aramaic too.

### References:

1. გამყრელიძე, თ., კიკნაძე, ზ., შადური, ი., შენგელაია, ნ. *თეორიული ენათმეცნიერების კურსი*, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.
2. Johnstone, T.M. "Contrasting Articulation in Modern South Arabian Languages." *Hamito-Semitic*, The Hague-Paris, 1975.
3. Leslau, W. "What is a Semitic Ethiopian Languages?" *Hamito-Semitic*, The Hague-Paris, 1975.
4. Meparishvili, M. "The Proto-Semitic Sibilants." *Proceedings of International Conference SPEECH RESEARCH '89*. Budapest, 1989.
5. Moskati, S., Spitaler, A., Ullendorf, E., Von Soden, W. *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages, Phonology and Morphology*. Wiesbaden, 1964.
6. Tsereteli, K. *The Velar Spirant ġ in Modern East Aramaic Dialects*. Tbilisi, 2001.
7. Swiegers, P. A. "Note on the Phonology of old Akkadian." *Orientalica Lovaniensia Periodica*, II, Leiven, 1980.
8. Swiegers P. A. "Phonological Analysis of the Harsusi Consonants." *Arabica*, XXVIII, 1981, pp. 358-361.

## ნათელა ჟვანია

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ოთხთანხმოვნის ძირეული მორფემების სტრუქტურა ძველ ეთიოპურში (გააფში)

ძირების პრობლემა ერთ-ერთ მთავარ საკითხს წარმოადგენდა და წარმოადგენს ისტორიულად დამოწმებულ სემიტურ ენებში. არ არის არც ერთი შრომა ცნობილი სემიტოლოგი ლინგვისტებისა, რომელშიც არ იყოს განხილული აღნიშნული საკითხი. ლექსიკონების კვლევისას აშკარად ჩანს, რომ ჭარბობს სამთანხმოვნის ძირეული მორფემები. მაგრამ დგება კითხვა რით არის გამოწვეული ასეთი სიტყვები სამთანხმოვნის ძირეული მორფემების, უსწრებდა მას წინ ორთანხმოვნისა თუ არსებობდა მის პარალელურად. ყველა ეს საკითხი შესანიშნავად არის გაშუქებული G. Botterwerck-ის (G. Johannes Botterwerck, 1952) შრომაში „სამთანხმოვნის სემიტურში“, რომელშიც განხილულია ყველა თეორია ძირის პრობლემასთან დაკავშირებით ვ. გეზენიუსიდან მოყოლებული დღემდე. საერთო მოსაზრება (სემიტოლოგი ლინგვისტებისა რომელნიც ემხრობიან ორთანხმოვნის პირველადობას) შეიძლება ჩამოვაცალიბოთ შემდეგნაირად: „სემიტურ ენებში ბევრი ორთანხმოვნის ძირი უნდა მივაკუთვნოთ უძველეს ძირებს: მაგ. dam „სისხლი“, yad „ხელი“, yam „ზღვა“. ამგვარი ძირების ჩათვლა სამთანხმოვნისად ყოველგვარ წესს ეწინააღმდეგება. მეორეა, სუსტი ზმნების საკითხი ამ პრობლემასთან დაკავშირებით. ამგვარი ძირები სინამდვილეში წარმოადგენს ორთანხმოვნის მორფემებს და სწორედ გრამატიკული სისტემატიზაციის შედეგად არის, რომ მათ მიაკუთვნებენ სამთანხმოვნისადაც, თორემ სინამდვილეში ეს სუსტი ძირეული მიმატებულია, რომ იგი ადაპტირებულ იქნეს სამთანხმოვნისად: მაგ. როგორცაა ებრ. qām „აღდა (კაცი)“ (ძირი qwm); ან ‘e-šeb „იგი დასახლდა“ (ძირი ysb); ან კიდევ ram-at „ქალმა ისროლა“ (ძირი rwm) და ა. შ.

სემიტურ-ქამიტურ ენებთან შედარება აძლიერებს ორთანხმოვნისადაც ჰიპოთეზას: მაგ. სემიტური qtl „მოკლა“ და ქუშიტური qal; სემიტური p'l (f'l) „გააკეთა“, ქუშიტური fal, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქუშიტურს გააჩნია ორთანხმოვნის ძირები მუდმივი ხმოვნით.

ასე რომ, ამგვარი მონაცემები მოწმობენ, რომ ორთანხმოვნის არსებობა რეალურად წარმოადგენილი სახელური თუ ზმნური ფორმების რამდენიმე ჯგუფით და მსგავსი სემანტიკით განსაზღვრული ორი ძირეულის თანაარსებობით სამთანხმოვნისადაც, რომელსაც ემატება „დეტერმინანტი“. კვლევამ დაადასტურა, რომ დეტერმინანტის როლში შეიძლება გამოვიდეს ყველა თანხმოვანი. ამის მაგალითად შეიძლება ჩაითვალოს ებრ. prd „გაყო“; prm „დაგლიჯა“; prs „გაყო“; prš „განასხვავა“; ჩამოთვლილ ძირებს აქვს ერთი ძირითადი მნიშვნელობა „გაყოფა“.

რაც შეეხება გეგზის მასალას, ზემოაღნიშნულ შრომაში არ არის გამოყენებული, თუმცა მოყვანილია A. Dillmann-ის მოსაზრება, რომელიც სამთანხმოვნის პირველადობას უჭერს მხარს. თუმცა არ გამოიყენებოდა ორთანხმოვნის არსებობასაც ამის მაგალითად მას მოჰყავს გემინირებული ზმნები, რომელიც წარმოითქმის და იწერება სამთანხმოვნის ძირეული მორფემების ანალოგიით: მაგ. madada „გაავრცელა“ ( შეად. არაბ. madda) manana არაბ. manna ან nababa „წარმოთქვა“ (და არა nab). მისი სიტყვით, იმისათვის, რომ ამგვარი ძირეული მორფემები დაემორჩილოს სემიტურ ფუნდამენტურ კანონს ძირების ფორმებისა (მიიღოს სამთანხმოვნისადაც) ან უნდა გააორკეცოს მეორე ძირეული (ან მოახდინოს მისი რედუპლიცირება და განავითაროს ოთხთანხმოვნისადაც (Dillmann, 1907: 125). მაგ. ḥəgəg „კანონი“ → ḥəgəgəgə კანონი მიიღო; qannana

„დააკანონა“ – qanon „კანონი“ ძვ. ეთიოპურში გამოიყოფა ოთხთანხმოვნიანი ძირეული მორფემების რამდენიმე სტრუქტურა: რედუპლიცირებული (C<sub>1</sub> C<sub>2</sub> C<sub>1</sub> C<sub>2</sub>);

2. მესამე იდენტურთანხმოვნიანი (C<sub>1</sub> C<sub>2</sub> C<sub>3</sub> C<sub>3</sub>); 3. ოთხთანხმოვნიანი ძირეული მორფემები, რომელიც წარმოიქმნა სამთანხმოვნიან ძირებზე სხვადასხვა თანხმოვნის დამატებით (საწყის, შუა და ბოლო პოზიციაში).

თავდაპირველად განვიხილავთ ოთხთანხმოვნიანი ძირეული მორფემების სტრუქტურას, რომელნიც წარმოადგენენ ორთანხმოვნიანი ძირეული მორფემების გამეორებით შექმნილ სტრუქტურებს. ძვ. ეთიოპურში ამგვარი რედუპლიცირებული ძირების სიჭარბე შეინიშნება და გამოხატავენ მოძრაობას, გამეორებას, შერევას, გაყოფას, გავრცელებას, კანკალს, დავარდნას, კაკუნს, დარტყმას.

g|g| „გაყო“; q|q| „შეერია“; q|w|q|w| „აკანკალდა“; t' b t' b „დაარტყა“; s|s|s| „მოძრაობდა წინ და უკან“; f|d|f|d| „გაძლიერდა“ და ა. შ.

ვფიქრობთ, რომ ეს რედუპლიცირებული ძირეული მორფემების ორთანხმოვნიანი სტრუქტურა შინაგანად უნდა იყოს შესაბამისი კონცეფციის მატარებელი თუ არა და მისი დერუპლიცირება არ მოგვცემდა ზემოაღნიშნულ სემანტიკას.

მეორე-მესამე იდენტურ თანხმოვნიან ოთხთანხმოვნიან ძირეულ მორფემებში იდენტურ თანხმოვნებად გვევლინებიან g, k, q, r, n, d, t', s, z, b, p, w, y. ამგვარი ძირები მრავალრიცხოვანია: მაგ. dmss „დაანრგია“ (შეად. dms, რომელსაც იგივე მნიშვნელობა აქვს); firzz „გაიშალა (ყვავილის კვირტი)“; swt't' „დაიბანა“ და სხვა.

ხშირად, ოთხთანხმოვნიანი ძირეული მორფემების მისაღებად ენა იყენებს სამთანხმოვნიანი ძირეული მორფემების გაფართოებას n, r, w, y თანხმოვნებით. ეს ძალიან გავრცელებული მეთოდია ძვ. ეთიოპურში: მაგ. dnbs „შეახვია“; gnp'l „ააყირავა“; hñfs „დაეჭვდა“; fr's' „ახტა“; frlw „აწონა“ – r და l ფონემები საერთოდ შეუთავსებელია სამთანხმოვნიან ძირეულ მორფემებში, ეს მაგალითი ამტკიცებს, რომ r თანხმოვანი დამატებულია მეორე პოზიციაში სამთანხმოვნიანი მორფემების flw „მოაშორა“ გასაფართოებლად.

სამთანხმოვნიან ძირეულ მორფემებზე საწყის პოზიციაში m, s, s' თანხმოვნების დამატება ოთხთანხმოვნიანი მორფემების მისაღებად ხშირია: m'q| „შეაგროვა“ – 'q| „შემოისაზღვრა“; mdq| „იმუშავა“ (ჩაქუჩით, სადგისით) – dq| „გაბურღა“;

mbkw| „შეუბერა (ცეცხლს) გასაღვივებლად“ – bkw| „შეუბერა ცეცხლს“ (პირით ან საბერველით).

s ფონემით საწყის პოზიციაში ოთხთანხმოვნიანი ძირეული მორფემების მაგალითებად შეიძლება ჩაითვალოს მაგ. sankata „პური გამოაცხო“; sandada „გადააგდო“; „დაავიწყდა“; sandaqa (დენომინატივია) „დროშა აწია“ შეად. ndq „აღმართა“; sfdl „მომყოლი“ ოთხთანხმოვნიანი სახელური ძირია შეად. fdl „გადადო“; „მოაშორა“ და სხვ.

s' ფონემით წარმოებული სულ სამი ძირია ერთი ზმნური ორი სახელური: მაგ. s'lhw „მოატყუა“; s'brq „ნაპერწყალი, კაშკაშა“ (შეად. brq „ბრწყინავდა, კაშკაშებდა“). s'mqm „ყურძენი“.

გეგზში საკმაოდ ჭარბობს ოთხთანხმოვნიანი ძირეული მორფემები, რომელნიც როგორც ჩანს მოგვიანებით არის წარმოქმნილი სამთანხმოვნიანი სახელური ძირეულ მორფემებზე y და w ნახევარხმოვნების დამატებით: მაგ. h|b|y „შეიძინა ეშმაკობით“ (h|b| „მოტყუება“, „ეშმაკობა“), drby „ისროლა“ (იარალით); gr'y „გაეჩხირა ყელში“ (gwr' „ყელი“).

w-ზე დაბოლოებული ოთხთანხმოვნიანი ძირეული მორფემებია:

მაგ., wltw „დაიცვა თავი ფარით“ (wlt „ფარი“); sn'w „იცხოვრა მშვიდად“ (sn' „სიმშვიდე“); s'dw „იყო თეთრი, კაშკაშა“ (s'd „თეთრი“) პირველადი ძირია 'd შეად. ქუშიტურს (Leslua, 1991, 543); s'np'w „შეაწუხა“, „შეუშალა“.

აღნიშნულ ჯგუფს განეკუთვნება ოთხთანხმოვნიანი ძირები, რომელთაც შენარჩუნებული აქვთ სახელთა ფორმირების სუფიქსები, როგორცაა (-t): მაგ. h|b|rt „გააპრილა“; s'lm t „დაბნელდა“ (s'lm „სიბნელე“); hr|b|t „მოიგერია“ (hr|b|

ომი); msrt „იპოვა“; mtht „გამოჩნდა (აჩრდილი)“ ორივე შემთხვევაში m და t მანქარმოვებელი თანხმონები არიან. ხანდახან t შეზრდილია ძირში: მაგ. hrtm „იყო ავად“ (hrtm); gft' „დაანგრია მთლიანად“; s თანხმონით ბოლო პოზიციაში წარმოდგენილია რამდენიმე ოთხთანხმონიანი ძირეული მორფემა: znbs „გატეხა; frns „ისიამონა“; dmss „მოსპო“.

ამგვარად, სტატიაში განხილულია სემიტური ძირეული მორფემის სტრუქტურის მოკლე ისტორია და ჰიპოთეზები მასთან დაკავშირებით. 2. შესწავლილია ძვ. ეთიოპურში (გეეზში) ოთხთანხმონიანი ძირეული მორფემების ძირითადი სტრუქტურები: რედუბლიცირებული (C<sub>1</sub> C<sub>2</sub> C<sub>1</sub> C<sub>2</sub>); იდენტურ თანხმონიანი (C<sub>1</sub> C<sub>2</sub> C<sub>3</sub> C<sub>3</sub>); სხვადასხვა თანხმონებით გაფართოებული სამთანხმონიანი ძირეული მორფემის შედეგად მიღებული ოთხთანხმონიანი ძირეულ მორფემათა სტრუქტურები.

C<sub>1</sub> C<sub>2</sub> C<sub>1</sub> C<sub>2</sub> – მრავალრიცხოვანია – მიუთითებს მოძრაობაზე მაგ. glll „გაყო“; qwlqwl „აკანკალდა“ და სხვა. ჩვენი ვარაუდით ორთანხმონიანი სტრუქტურა შინაგანად უნდა იყოს შესაბამისი კონცეფციის მატარებელი თუ არა და მისი რედუბლიცირება არ მოგვცემდა შესაბამის სემანტიკას.

C<sub>1</sub> C<sub>2</sub> C<sub>3</sub> C<sub>3</sub> – მეორე-მესამე იდენტურთანხმონიანი ძირეული მორფემებიც საკმაოდ გავრცელებულია. სამთანხმონიან სტრუქტურას ემატება თითქმის ყველა თანხმონიანი: მაგ. gllp'p' „გადაყლაპა“; frzz „გაიშალა“ (ყვავილის კვირტი); dmss „დაანგრია“.

სხვადასხვათანხმონით გაფართოებული ოთხთანხმონიანი სტრუქტურები მიღებულია სამთანხმონიან სტრუქტურებში საწყის, შუა და ბოლოკიდურ პოზიციაში სხვადასხვა თანხმონების დამატებით ასეთებია: mC<sub>2</sub>C<sub>3</sub>C<sub>4</sub>, sC<sub>2</sub>C<sub>3</sub>C<sub>4</sub>, s'C<sub>2</sub>C<sub>3</sub>C<sub>4</sub>, C<sub>1</sub>nC<sub>3</sub>C<sub>4</sub>, C<sub>1</sub>rC<sub>3</sub>C<sub>4</sub>, C<sub>1</sub>wC<sub>3</sub>C<sub>4</sub>, C<sub>1</sub>yC<sub>3</sub>C<sub>4</sub>, C<sub>1</sub>C<sub>2</sub>tC<sub>4</sub>, C<sub>1</sub>C<sub>2</sub>C<sub>3</sub>s, C<sub>1</sub>C<sub>2</sub>C<sub>3</sub>t, C<sub>1</sub>C<sub>2</sub>C<sub>3</sub>w, C<sub>1</sub>C<sub>2</sub>C<sub>3</sub>y.

შეინიშნება ტენდენცია სახელური სამთანხმონიანი ძირეული სტრუქტურებიდან ოთხთანხმონიანი ზმნური სტრუქტურების შექმნისა. როგორცაა მაგ. s'lm't „დაბნელდა“ ← s'lm „სიბნელე“; gr'y „გაეჩხირა ყელში“ ← gwr'ყელი“; wltw „დაიცვა თავი ფართი“ ← wlt „ფარი“ და სხვა.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. Botterweck, G. Johannes. *Der Triliterismus Im Semitischen*. Bonn: Peter Hansten Verlag G.M.B.H., 1952.
2. Dillmann, August. *Ethiopic Grammar*, 2nd ed. enlarged and improved by C. Bezold, translated by J. A. Crichton. London: Williams and Norgate, 1907
3. Dillmann, August. *Lexicon Lingua Aethiopiae cum Indice Latino*. Lipsiae T. O. Weigel, 1865.
4. Leslau, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Ge'ez-English/English-Ge'ez with an index of the Semitic roots*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
5. Jvania, naTela. *Ziris fonologiuri struqtura geezSi (Zvel eTiopur enaSi)*. mecniereba, Tbilisi, 1975.

## ალექსი ჟორდანიას

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ორეოგრაფია ქართულსა და არაბულში

1. გასაანალიზებელია ქართულ-მეგრული ორეოგრაფია, ასევე – სალიტერატურო არაბული – კაიროს დიალექტი.
2. მეგრულში ქართულის იდენტური მდგომარეობაა ბგერათა რაოდენობის თვალსაზრისით, მაგრამ მეგრულში „ი“ ბგერის ველარიზებული ვარიანტი და პალატალიზებული „ლ“ არის.
3. მეგრულში ჰარმონიული კომპლექსებია ქართულის მგავსი: ბგ, ფქ, ჰკ, თქ, ჯგ, ფხ, დღ, ტყ, წყ, ცქ, ჩქ (ჩიქობავა, 2007: 38).
4. მეგრული სრულხმოვნიან ფუძეებს ქმნის (ჯიმა „ძმა“).
5. მეგრულში შესაძლებელია ორი ჰარმონიული კომპლექსი ერთ სიტყვაში, რაც ქართულში შეუძლებელია (ცხაცხუ „ცაცხვი“).
6. ქართულის და მეგრულის რეგულარული შეპირისპირებაა ლ-რ, რ-ჯ, ხ-ჯ, ც-ჩ, ა-ო, ე-ა (წყარი „წყალი“, ოში „ასი“).
7. მეგრულის მოთხრობით ბრუნვას „ქ“ სუფიქსი აწარმოებს (გერქ. „მგელმა“).
8. ფუძეების კუმშვა მეგრულში არ შეინიშნება.
9. მეგრულის ზმნიზებები „მეგრელიზმს“ წარმოადგენს: თუღო „ქვემოთ“, მაგიერო „ნაცვლად“, სოიმა „სანამ“, დინახალე „შიგნით“.
10. მეგრულში გარდამავალი ზმნის ქვემდებარეც მოთხრობით ბრუნვაშია. (კოჩიქ დოღურუ „კაცი მოკვდა“) (დადიანი, 2009: 17).
11. II სუბიექტური პირის ნიშნები ქართულშია (ხ, ჰ, ს), მეგრულში არ არის (მიქაძე, 2006: 173).
12. მეგრულში მონაცვლე ზმნები ქართულთან შედარებით ნაკლებია (მარგველაშვილი, 1982: 88).
13. გარდაუვალ ზმნებში აწმყოს მაწარმოებელი „ი“ ქართულშია, მეგრულშია „ქ“ (პტიბუქ „ვთბები“).
14. აწმყოს კავშირებითი ქართულის „ე“ მეგრულში შენაცვლებულია ფორმანტით „ა“ (ჭარუნდა „წერდე“).
15. მეგრულში IV სერიის ფორმებიც არსებობს (ნოჭარუექ „წერდი თურმე“ მეგრულში III თურმეობითიც არის (სი ჩქი ნობჭარუექ „შენ ჩვენ გვწერ თურმე“).
16. კაიროს დიალექტში რეგულარული მრავლობითის სუფიქსია ი : ნ.
17. კაიროს დიალექტში შინაგანი წარმოების ხშირი მოდელეებია აქთა:ბ, ქუთუ:ბ, ქათა:ქიბა.
18. კაიროს დიალექტში სალიტერატურო არაბულის „კაფ“ შენაცვლებულია ჰამ-ზით, ხოლო „ჯიმ“ შენაცვლებულია „გიმ“ ბგერით.
19. კაიროს დიალექტში არის ნათესაობითის ახალი ფორმანტი „ბთაყ“ (ილმარა ბთა:ყით იირა:გილ-და „ცოლი ამ კაცისა“).
20. კაიროს დიალექტში არ არის ზმნის ორობითი რიცხვი და მრავლობითის მდებარეობითი ფორმები.
21. კაიროს დიალექტში უღლება სალიტერატურო ენის მსგავსია, ოღონდ პრეზენსში „ბ“ პრეფიქსიანი ფორმებია „ბთიქთიბ „წერ“).

22. კაიროს დიალექტში მომავალი დროის „ჰ“ პრეფიქსი არის (ჰთიქთიბ „და-წერ“).
23. ინტენსივის ფორმები დეფორმირებულია: კათთიბ, ითქათთაბ (რათთიბ „მოაწესრიგა“, ითნადდაფ „გაწმენდილ იქნა“).

**დამოწმებული ლიტერატურა:**

1. მარგველაშვილი, მ. მონაცვლე ზმნები მეგრულში.“ *მაცნე*, ენისა და ლიტ. სერია, №3, თბილისი, 1982, გვ. 87-89.
2. მიქაძე, მ. „II სუბიექტური პირის გამოხატვა თანამედროვე ქართულ ენაში.“ *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XIV. თბილისი, 2006. გვ. 172-173.
3. დადიანი, ე. *ქართველური ენა – კილოები*. თბილისი, 2009.
4. ჩიქობავა, ა. *ქართული ენის ზოგადი დახასიათება*, I. თბილისი, 2007.



## ლუიზა რუხაძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

## ნანა კაჭარავა

ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის

სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### რამდენიმე საერთო არაბულ-სპარსული ნასესხობა ქართულსა და თურქულ ენებში

ქართულსა და თურქულ ენებში საკმაოდ ბევრია საერთო არაბულ-სპარსული წარმომავლობის სიტყვები. წარმოგიდგინთ რამდენიმე მათგანს:

**არღავანი (სპ.)** წითელყვავილიანი ხე. დადასტურებულია ძველ ქართულში, როგორც წითელი ხე (*ქეგლ*, 1950: 1,578). თურქულ ლექსიკონებში ფიქსირებულია სპარსული წარმოშობის Erguvan – ლამაზი ხე, რომელიც იასამნისფერ-წითელ ყვავილებს იხსამს (*Türkçe Sözlük*, 2005; *TSÖ*, 2000); იუდას ხე, წვრილი წითელი ფერის ყვავილს იხსამს – განმარტავს ალ. გვახარია (გვახარია, 2008: 55). აქედან გამომდინარე არღავანი მეწამული, მუქი წითელი ფერია: არღავანის ფერად ანუ მეწამულად, მუქწითლად. ახალ სპარსულში argavani წითელი, მეწამული, ძოწისფერი. არაბულ ენაში arjavān 1. ძოწეული 2. ხის სახელი. Arjavānī – ძოწისფერი. ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ ეს ლექსემა არ დაიძებნა. როგორც მზ. ანდრონიკაშვილი მიუთითებს, ლექსემა დასტურდება „ვეფხისტყაოსანში“, „შაჰნამესა“ და „რუსუდანიაში“. მაგალითები:

„სამთავე ღაწვთა ალამნი არღავანის ფერად ალამნეს“ (*ვეფხისტყ.*).

„უთხრა: მოდგე კოშკის ძირსა, ერთის ყმით და საგდებლითა  
წითელ-ყვითლით ნაგებია, სარო მეჯვად არღავანითა“ (*შჰნმ.*).

„...და სისხლის ღვარი წავიდა, რომე კაცის მძორი მოჰქონდა, უნაოდ არ გაისვლებოდა და კლდე და მინდორი არღავანისფერად იყო და ღმთით ძლევა ჩვენკენ დარჩა...“ (*რუსუდანიაში*, ანდრონიკაშვილი, 1996: 63).

**ბანი** დატკეპნილი მიწის ბრტყელი სახურავი სახლისა, თუ სხვა ნაგებობისა. ასეთ განმარტებას ვკითხულობთ ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში. თურქულ-რუსულ ლექსიკონში ლექსემის წარმომავლობა მითითებული არ არის (TPC, 1978). ბანი აღნიშნულია ალ. გვახარიას სტატიაში „ვეფხისტყაოსნის აღმოსავლური ლექსიკა“, სადაც მითითებულია მისი სპარსული წარმოშობა: Bâni (სპ.) სახურავი, ქერი, აივანი. ლექსემა ფიქსირებულია „ვეფხისტყაოსანში“, არა მარტო „ბანის“, არამედ „ბანის-ბანის“ ფორმითაც:

„ზღვის პირსა სახლი ნაგები დგა ქვითა წითელ-მწვანითა,

ქვეშეთვე სრითა ტურფითა, კვლა ზედათ **ბანის-ბანითა...**“

ეს კონტექსტი ივ. ჯავახიშვილს აძლევს იმის საშუალებას, ამტკიცოს, რომ ბანის-ბანი წარმოადგენს ნაგებობის ნაწილს და არა უბრალო **ბანს**: „ძველი ქორის მაგიერია ბანის-ბანი, რაც XV ს.-ში უკვე აღარა გვაქვს, ქორისა და ბანის-ბანის ნაცვლად ეხლა შემოდის ჩარდახი.“ (ჯავახიშვილი, 1946: 128).

**ბედითი ძვ.** იგივეა, რაც ბედუკულმართი, ავბედა // ცუდი, უვარგისი (ქეგლ, 1950: I, 1018). გვხვდება „ვეფხისტყაოსანში“, „ვისრამიანსა“ და „ამირანდარეჯანიაში“:

**ბედითი ბნედა**, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია?

სჯობს საყვარელსა უჩვენნო საქმენი საგმირონია.“

„ვამსგავსე მშვილდი ბედითი ყმაწვილთა მონადირეთა:

დიდსა ვერ მოჰკვლენ, ხელად აქვთ ხოცა ნადირთა მცირეთა.“

„ესე მღერასა ბედითსა ჰგავს ვაჟთა ყმაწვილობასა,

კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა.“

„მაგრამ მისი სიამოვნე სიმწარისა ჯუფთია და მისი სიმხიარულე ჭინოსაებრ ბედითია.“ (ვისრამ.).

„მათ მოსხმულთა კაცთა ვჰკითხეთ – ვინ იყვენითო. მათ გვითხრეს – ბედითი მეკობრენი შეყრილვიყვენითო“ (ამირანდარეჯანიანი, ანდრონიკაშვილი, 1996: 73, 74).

მზ. ანდრონიკაშვილის განმარტებით, ახ. სპარსული *bād* ცუდი, ავი, ბოროტი → ქართ. ბედითი. საშუალო სპარსული *vat* ცუდი, ავი, ბოროტი. ძველი ირანული ფორმა უნდა ყოფილიყო *vata*. ეტიმოლოგია ცნობილი არ არის. ქართული სიტყვა „ბედითი“ ნაწარმოებია სპარსულ *bād* ლექსემაზე ქართული – ით სუფიქსის დართვით. თურქული ენის ლექსიკონების მიხედვით თურქულ ენებში *Beter* (*bed-ter*) უარესი, ძალიან ცუდის მნიშვნელობით სპარსული ნასესხობაა (*Türkçe Sözlük*, 2005; *TSÖ*, 2000). თანამედროვე ქართულში გვხვდება კომპოზიტის მეორე შემადგენელ ნაწილადაც. მაგ.: ავბედითი და თვალბედითი.

ილ. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონის“ მიხედვით, სიტყვა ბედითი ნიშნავს „უბრალოდ, ამოდ, ფუჭად.“ „ესთენი განძი ბედითი წახდეს.“ (გ. მთაწმინდელი, *ცხოვრება ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოვანისა და ეფთემესი*, აბულაძე, 1973). ამ მნიშვნელობით ფიქსირებულია „ვისრამიანსა“ და „ამირანდარეჯანიანში.“

**დანგი** (დანგისა) [ფალ. *dang*] ისტ. 1. ძველი ფულის ერთეული, შაურის ღირებულების. „დანგი“ შაურის შესატყვისი ერთეულის სახელად არის ნახმარი. ხოლო რადგან დანგი ძველი ტერმინია..., ამიტომ საფიქრებელია, რომ შაურმა XVI ს. -დან სწორედ ძველი ერთეულის „დანგის“ ადგილი დაიკავა 2. ძველი წონის ერთეული – მისხლის მეექვსედი ან მეოთხედი ოთხი ცერცვის. მარცვალი ერთი დანგი არის..., ერთი მისხალი იქნება 1 დანგი, 0,756 გრ. წონა უნდა ყოფილიყო (ივ. ჯავახ. 1946) სულხან-საბას ლექსიკონი: ქართ. დანგი – სამი კერატის წონაა (საბა, 1991: 196). მზ. ანდრონიკაშვილი აღნიშნავს: საშუალო სპარსული *dank* – მარცვალი. ფალაური *dānk* < ძვ. ირანული *danaka* – მარცვალი, წონის ერთეული. *Dang* დირჰემის მეექვსედი. *Dana* – პურის მარცვალი. თურქულ ენებში *tane* სპარსული ნასესხობაა და ნიშნავს: 1. ცალი; 2. ერთ-ერთი მათგანი; 3. მარცვალი, თესლი; 4. სამხ. ხელყუმბარა, ჭურვი; 5. მედ. გამონაყარი; 6. წვეთი, ცვარი (თურქ.-ქართ. ლექსკ. 2001).

**კაეშანი** ნალველი, სევდა (ქეგლ 1955). მზ. ანდრონიკაშვილის ნაშრომში „ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან“ კაეშანი დაკავშირებულია სპარსულ *Kišān* „ჯაჭვი, რკინის საბელი“ სიტყვასთან. გ. ზენკერის მიხედვით, *chaîne*, *entrave de fer* ლექსემა თურქული წარმოშობისაა (*Zenker*, 1866: 785). ძველი თურქული ენის ლექსიკონში ეს სიტყვა წარმოდგენილია შემდეგი დერივატებით: *kišān* (путы, оковы), *kišānlig*, *kišānsız* (*ДТС*, 1969: 310). სემანტიკისათვის შდრ. „ჯაჭვი > ბორკილი > სიმძიმე > დარდი, ნალველი.“ ხშირია ამ სიტყვის ხმარება ქართულ სალიტერატურო ენაში. მაგალითები „ვეფხისტყაოსნიდან“:

„ხალვა მოსძულდა, შეექმნა გულს კაეშანთა ჯარები.“

„ტირს, იტყვის: „დადვა კეშანი ლახვარმან ჩემთვის ათმანო““

„მოაშორვა კაეშანი, გული მდედრი აქვით კირა,

გლოვა ცვალა სინარულად, აღარავინ აატირა“ და სხვ. (ანდრონიკაშვილი, 1996: 107-108).

ეს სიტყვა აღნიშნული აქვს ილია აბულაძეს თავის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში:“ კაეშანი, კაეშნიანი – სევდიანი (აბულაძე, 1973). ლექსემა ფიქსირდება ნიკო და დავით ჩუბინაშვილების ლექსიკონებშიც: კაეშანი, კეეშანი – ზრუნვა, ნალველი, სევდა, ხელად შემქმნელი, განა სენად გარდაქცეული; (ნ. ჩუბინაშვილი, 1961: 240); კაეშანი, კეეშანი – ზრუნვა, ნალველი – тоска, грусть, печаль, скука, забота, задумчивость (დ. ჩუბინაშვილი, 1984: 310).

### **მალი, მემალე, მალიათი**

**მალი** (არაბ.) ხარაჯა, გამოსაღები, გადასახადი **მემალე** – მალის ამღები – сборщик податей (დ. ჩუბინაშვილი, 1984: 662, 699). აქვე უნდა აღვნიშნოთ ლექსემა **მალიათი** – ფულის გამოსაღები (დ. ჩუბინაშვილი, 663). თ.სახოკია მიუთითებს „სიტყვა „მალიათი“ არაბულია და ნიშნავს ფულად გამოსაღებს“ (ბართაია, 2011: 151). **მალუჯათი** (სპ.) – შემოსავალი. გრ. აჭარიანის აზრით, ეს სიტყვა არის თათრული ნასესხობა სომხურსა და ქართულში (Ачарян, 1973). თურქულ ლექსიკონებში mal 1. ქონება (უძრავ-მოძრავი) 2. გასაყიდი საქონელი 3. გადატ. საქონელი. სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, მალი – ხარკი მწვალბებელთა **ZAA**. მალი ითქმის გამოსაღები, ხარკი. მალი ეწოდების ხარკს მწვალბებელთა; მალი ერთი მხარე სართულის (საბა, 1991: 431). ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის ერთტომეულში ფიქსირებულია მალი – მალიათი (არაბ.) ქონება, სიმდიდრე, შეძლება, ბარაქა (*ქეგლ*, 1986).

**მუშტი** მოკუმული ხელის მტევანი, მჯილი (*ქეგლ*, 1989). „ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში“ აღნიშნულია ქართ. **მჯილი** „მუშტი, მუჭა.“ მეგრ. ჯიხ-, ჯიხ-ი, ჯიხ-უნ-ს; ლაზური მჯიხ-/ ნჯიხ-, მჯიხ-ი/ნჯიხ-ი „მჯილი“. მჯილი სიტყვასთან დაკავშირებით არნ. ჩიქობავა მიუთითებს, რომ „ეს ძირი ჩვენი ენებისა არ უნდა იყოს“ (ფეინრიხი, სარჯველაძე, 1990: 233-234). **მუშტი** < თურქ. muşta თავისთავად თურქულში ნასესხებია სპარსულიდან, სადაც შემდეგი მნიშვნელობები აქვს: 1. მუშტი; დარტყმა მუჭით: 3. პეშვი; მუჭა. ი. გრიშაშვილის „ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით: **მუშტა** 1. ხარაზების თითბრის იარაღია, რომლითაც აბრტყელებენ ტყავს დაზგაზე 2. ხარაზების იარაღი. ხელში (მუშტში) დასაჭერი უტარო თითბრის კვერი – საძირე ტყავის (ლანჩის) დასატკეპნელი (ბართაია, 2001: 65). თანამედროვე თურქულში სპარსულიდან ნასესხები muşta-ს ნაცვლად მეტი გავრცელება ჰპოვა მისმა თურქულმა სინონიმმა: yumruk.

**ნასი** ქეგლ-ში მითითებულია სულხან საბა ორბელიანისეული განმარტება: ძვ. მდარე, „ვერ კეთილი.“ (საბა, 1364). აღ. გვახარია მიუთითებს მის არაბულ-სპარსულ წარმოშობას შემდეგი მნიშვნელობით: უბედური, ავისმომასწავებელი, ცუდი, წამხდარი (გვახარია, 2008: 5, 71). მზ. ანდრონიკაშვილს თავის ნაშრომში „ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან“ მოტანილი აქვს „ნასი“ სიტყვაზე მაგალითები „ვეფხისტყაოსნიდან:“ „მით არ ვჯერვარ ქმარსა ჩემსა, მჭლე არის და თვალად **ნასი**.“ ტარიელი ეტყვის ავთანდილს: „ისმინე სიტყვა ასები, გაამბობ რასამე ამბავსა, მოამბედ ნუ **გენასები**“ და სხვ. „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონებში ეს სიტყვა განმარტებულია, როგორც ულამაზო, უშნო. საბასეულ განმარტებას (ვერ კეთილი) თუ დავუმატებთ დ. ჩუბინაშვილისეულ განმარტებას (ვერ კეთილი), მაშინ ამოსავალი ეს ზოგადი მნიშვნელობაა: ავი, ცუდი, ბოროტი. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მზ. ანდრონიკაშვილი ფიქრობს, რომ ეს იგივე სიტყვაა, რაც ძვ. ქართულში „უნასი.“ ეს უკანასკნელი დასტურდება ჯერ კიდევ „ვისრამიანში.“ „ნასი“ მიღებულია „უნასისგან“ უ-ს დაკარგვით. სიტყ-

ვა უნასი, ისევე როგორც სომხური *vnās*, მომდინარეობს ფალაური სიტყვიდან *vinas* – ცოდვა, ბოროტება, სიავე. საბასთან გვხვდება „მანასებელი“ ვერ კეთილის მნიშვნელობით.

**რიყე** *rih* (სპ.) *ძვ.* მელნის გასაშრობად გამოყენებული წვრილი ფერადი ქვიშა. სპარსული *rig* „ხრეში, წვრილი ქვა.“ თურქულ ლექსიკონებში წარმოდგენილი *rih* ლექსემა, იდენტურია სპარსული *rig*-ისა. ამ უკანასკნელს მზ. ანდრონიკაშვილი უკავშირებს ქართულ „რიყე-ს.“ აქვე გვინდა შევნიშნოთ რუსული *рыхлеть* „გაფხვიერება.“ ილია აბულაძის ლექსიკონში ეს სიტყვა არ გვხვდება.

**უჯრა** 1. გამოწვევით გასახსნელი რისამეს შესანახი ყუთი (მაგიდის, კარადის...) 2. უჯრედი. – ედ სუფიქსი ახალ ქართულში საზოგადოდ მკვდარია. მაგრამ არის მაინც ცდა მისი გამოცოცხლებისა; უჯრედი (რომლის ფუძე არაბულიდან არის ნასესხები: ჰუჯრა) (შანიძე, 1973: 126).

თურქულ ლექსიკონებში მოცემულია *hücre* იგივე მნიშვნელობით და მითითებულიც არის მისი არაბული წარმომავლობა.

**ჩარდახი** (სპ. *çartak*) 1. *ძვ.* სასახლის ბანის ნაწილი, სვეტზე დადგმული და გუმბათით გადახურული. 2. ტახტრევანის საჩრდილობელი. 3. ურმის ქალებზე გადაყვანილი კამარა, ფარდაგით დახურული საჩრდილობლად. 4. ჩალით დახურული სამკედლიანი წნული ნაგებობა. 5. ყუთისმაგვარი უიატაკო მინაშენი თუშური ან ხევსურული ციხე-კოშკის კედელზე (*ქეგლ*, 1964: VIII, 328). თუმცა საბას გამორჩენია ჩარდახი და თავის ლექსიკონში არ შეუტანია, მაგრამ „ფრთედი“ აქვს შეტანილი და მის განმარტებაში ჩარდახიც გვხვდება, სადაც ნათქვამია: „ფრთედი ჩარდახი გარდმოკიდებულის“ აღმნიშვნელიაო (საბა, 1991). ივ.ჯავახიშვილის მიხედვით, „ჩარდახს“ კამარის მრგვალი მოყვანილობა აქვს და ვიწრო და გრძელს ოთხკუთხა სადგომზეა გადაყვანილი (ჯავახიშვილი, 1946: 129). მზია ანდრონიკაშვილთან ეს ლექსემა არ გვხვდება. თურქული ლექსიკონების მიხედვით იგი სპარსულ-არაბულ ნასესხობად ითვლება: სპ. *Çar* + არ. *ṭāḫ*. მნიშვნელობა იდენტურია.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე, ილია. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბილისი: მეცნიერება, 1973.
2. ანდრონიკაშვილი, მზია. *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან*. თბილისი: ირმისა, 1996.
3. ბართაია, ნომადი. *ქართულში შემოსული სპარსული ლექსიკა, იოსებ გრიშაშვილის „ქალაქური ლექსიკონის“ მიხედვით*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 2010.
4. გვახარია, ალექსანდრე. „ვეფხისტყაოსნის“ აღმოსავლური ლექსიკა: *ქართველოლოგია*, 5, თბილისი: ნეკერი, 2008
5. ჩლაიძე, ლია (რედ.). *თურქულ-ქართული ლექსიკონი (თურქ.-ქართ. ლექსკ.)*. სტამბოლი: ლივანე, 2001.
6. საბა – სულხან-საბა ორბელიანი. *ლექსიკონი ქართული*. თბილისი, მერანი, 1991.
7. ფეინრიხი, ჰაინც, სარჯველაძე, ზურაბ. *ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1990

8. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, (ქეგლ), 8 ტომად. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1950-1962.
9. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, (ქეგლ), ერთტომეული. თბილისი: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1986.
10. შანიძე, აკაკი. ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1973.
11. ჩუბინაშვილი, ნიკო. ქართული ლექსიკონი. თბილისი, 1961.
12. ჩუბინაშვილი დავით. ქართულ-რუსული ლექსიკონი. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1984.
13. ჯავახიშვილი, ივანე. მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1946.
14. Ачарян, Гр. *Этимологический коренной словарь Армянского языка*, т. 1. Ереван: изд. Ереванского университета, 1973.
15. *Древнетюркский словарь* (ДТС). Ленинград: Наука, 1969.
16. *Турецко-Русский Словарь* (ТРС). Москва: Русский язык, 1978.
17. *Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu*. Ankara: Akşam Sanat Okulu Matbaası, 2005.
18. *Türkçe Sözlük Örnekleriyle* (TSÖ), 4 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi (MEB), 2000.
19. Zenker, J.Th. *Dictionnaire Turc-Arabe-Persian*, t.I. Leipzig. 1866.

## მაია სახოკია

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### კავკასიური სივრცე: ენები და ცივილიზაციები (რამდენიმე იე/ჟვ ძირის მასალაზე)

კავკასიის სივრცე თავისთავად, ტერიტორიული სიმცირე-სიდიდის მიუხედავად, გეოგრაფიული საზღვრებისგან დამოუკიდებლად, მხოლოდ თავისი მრავალგვარობითა და მრავალფეროვნებით, ფართო კულტურულ-ენობრივ ურთიერთობათა სრული სურათის შესწავლის თვალსაზრისით. მით უმეტეს, ფართოვდება კავკასიისა კვლევისა და წარმოდგენების სივრცე უახლოესი მიმდებარე კულტურულ-ენობრივი ისტორიული არეალების გათვალისწინებით, როგორცაა, მაგალითად, ახლო აღმოსავლეთი და სხვა.

კავკასიისა და ახლო აღმოსავლეთის არეალი სხვადასხვა ენობრივ ოჯახთა მრავალგვარი შეპირისპირებისა და მიმართებების კვლევის ფართო საშუალებას იძლევა. სხვადასხვა ფუნდამენტური ძიებანი ცხადად მეტყველებს იმაზე, რომ კავკასიის სივრცე პრეისტორიული დროიდან გვევლინება მრავალგვარი ენობრივი ურთიერთობების, სხვადასხვა მიგრაციების და ლინგვისტური პროცესებისა და ფუძე-ენებიდან ენობრივი ოჯახების წარმოქმნის ნამდვილ პოლიგონად. ამიტომაც, კავკასიის სივრცის სხვადასხვა დროის ლინგვისტური მონაცემების გათვალისწინება ძალიან მნიშვნელოვანია ღრმა რეკონსტრუქციათა სფეროსთვის, შედარებით-ისტორიული ენათმეცნიერებისთვის, კომპარატივისტიკისთვის და ტიპოლოგიისთვის. არსებული ფაქტები ამ მიმართულებით სხვადასხვა განსხვავებული შეხედულებებისა და თეორიების საფუძველია მკვლევართათვის, რასაც ამჯერად არ შევხებით და არ განვიხილავთ ფაქტი ერთია: კავკასია როგორც ლინგვისტური კვლევის სივრცე, მით უფრო მიმდებარე გეოგრაფიული არეალების გათვალისწინებით, სხვადასხვა ენობრივ ოჯახთა მოძრაობისა და შეხვედრის ფართო და მრავალფეროვანი სივრცეა, რაც აისახება კიდევ დიდძალ სპეციალურ ლიტერატურაში (მაგ., იხ. მოცემული სტატიის ბიბლიოგრაფია). ზოგადად ამ უამრავ საკითხთა და კვლევათა სფეროში შემოდის ძირითადად ქართველური, ჩრდილოკავკასიური, სხვადასხვა ინდოევროპული ენები, აგრეთვე უფრო ღრმა შესწავლისთვის, – ძველი აღმოსავლეთის ჯერ-ჯერობით დაუდგენელი ჯგუფების ენები (ე. წ. იზოლატები) და სხვა. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ თუნდაც მარტო ჩამოთვლილი ენობრივი ჯგუფების მიმართებების გარშემო არსებობს არა ერთი განსხვავებული, მათ შორის გამომრიცხველი თეორიებიც, მაგრამ მთავარი და ღირსსაცნობი ამ თვალსაზრისით ისაა, რომ დღესდღეობით ყველა ამ აღნიშნული, თუნდაც საპირისპირო თეორიებისა და ჰიპოთეზების მმართველებით წარმოებს აქტიური მალალკვალიფიციური კვლევა სათანადო და თანამედროვე ლინგვისტური მეთოდების გამოყენებით. ეს იძლევა შემდგომი ახალი ცოდნის მოპოვების მყარ საფუძველს. ჯამში კი ყოველგვარი ენობრივი ურთიერთმიმართების ყველა ცალკეული ლინგვისტური მონაცემი ზოგადად საერთო კავკასიური ცივილიზაციის კუთვნილებაა. სწორედ ამ მოსაზრებითა და დებულებით გვსურს წარმოვადგინოთ არსებითად ერთი-ორი ძირეული ენობრივი ელემენტის შესახებ შექმნილი საყურადღებო ფაქტების წრე, რომელიც ყველა შემთხვევაში სწორედ რომ კავკასიური ცივილიზაციის საერთო დიდ კონტექსტ-

ში ჯდება მიუხედავად იმისა, განსახილველი მასალის საფუძველზე საბოლოოდ თუ რომელი მოსაზრება აღმოჩნდება უფრო მართებული.

კავკასიის და კერძოდ საქართველოს ტერიტორია ქართველური ენებითურთ უძველესი დროიდან სხვადასხვა ენების, – მათ შორის პირველ რიგში ირანული ენებია, – შეხვედრისა და ურთიერთგადაკვეთის ერთგვარ ცენტრად წარმოგვიდგება. დიდი წვლილი ამ შეხვედრებში მიუძღვის ინდოევროპელების ძველ მიგრაციებს აზიიდან ევროპისკენ ამჟამინდელი საქართველოს ტერიტორიის, – ქართველური ენების, საერთოქართველურის მატარებელთა ადგილსამყოფელის გავლით. იმავდროულად, მეორეს მხრივ, ღრმა ნათესაობის ზოგი თეორიის მიხედვით, ორივე ენობრივი ოჯახი, – ინდოევროპულიც და ქართველურიც, – შეიძლება განეკუთვნებოდეს ნოსტრატულ საერთო ენობრივ მაკრო-ოჯახს ან ენათესავებოდეს კერძოდ უფრო ვიწროდ მხოლოდ ინდოევროპულ ენათა ოჯახს. ამ შესაძლებლობების გვერდით ამ წერილის ავტორი თავისთავად ითვალისწინებს ღრმა ნათესაობის სხვა საყოველთაოდ ცნობილ თეორიებსაც, რაზედაც აქ ავტორი არ და ვერ ისაუბრებს ფართოდ, იქნება ეს: ქართველურის შესაძლო მიკუთვნება ცალკე კავკასიურ ენათა, უფრო ფართოდ იბერიულ-კავკასიურ ენათა მაკრო-ოჯახებს თუ ცალკე ქართველური ოთხი ენის ოჯახის არსებობა ბასკური ენის ჩართვითა და ასეთი ენობრივი ოჯახის სხვა მაკრო-ოჯახებთან უფრო ღრმა მიმართებების კვლევით. ამ წერილში ავტორი არ აპირებს მსჯელობას ღრმა ენობრივი ნათესაობების არსებული განსხვავებული თეორიების შესახებ, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ ფართო სპეციალური . ლიტერატურის გაცნობის საფუძველზე, ავტორი ჯერ-ჯერობით მიდის დასკვნამდე, რომ დღესდღეობით დასახელებულ თუ სხვა თეორიებს აქვთ არსებობის უფლება, ვიდრე კომპარატივისტული რეკონსტრუქციების მასალა გარკვეულად და საბოლოოდ არ გადაწონის ერთ-ერთი თეორიის სასარგებლოდ (ამის შესახებ დაწვრ. იხ. სახოკია, 2007; შდრ. იხ. ბიბლიოგრაფია). ამ საკითხის გადაწყვეტა არ წარმოადგენს არც მოცემული წერილის, არც საერთოდ ავტორის უშუალო კვლევების საგანს, თუმცა ავტორისეული მიდგომა საკითხებისადმი უთუოდ გულისხმობს ეძღებისდაგვარად ყველა ცნობილი თვალსაზრისის ობიექტურ გათვალისწინებას. რაც შეეხება კონკრეტულად წინამდებარე სტატიის საგანს, ესაა გარკვეული ყურადსაღები უნიკალური მონაცემების წარმოჩენა-შეპირისპირება პირველ რიგში ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, რაც საშუალებას მოგვცემდა უკვე დადგენილი ტიპოლოგიური ფაქტების ნებისმიერი სხვა დასაბუთებული ინტერპრეტაციისა.

საქმეც ისაა, რომ ზოგიერთი ენობრივი მონაცემი იძლევა ორგვარი ინტერპრეტაციის დაშვების შესაძლებლობას, მაგ.: ერთის მხრივ, არეალური კონტაქტები ანუ ნასესხობა; მეორეს მხრივ, მაკროოჯახური ღრმა ნათესაობის ანუ გენეტიკური ერთობის (მთლიანი ან ნაწილობრივი) მონაცემი და მისი მაჩვენებელი ერთეული. ტიპოლოგიურ სიბრტყეში ფაქტების გადატანა-განხილვა კი უპრობლემოდ ტოვებს გზას ხსნილს ორივე ინტერპრეტაციისთვის.

ქართველური და ინდოევროპული ენების დიაქრონიულ-ტიპოლოგიური კვლევების ჩვენეულ გამოცდილებას თავისი შედეგებით უფრო გაღრმავებული არეალური და გენეტიკური ურთიერთმიმართებების შესწავლამდეც მივყავართ. ამდენად, შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ღრმა მორფოსინტაქსურ და მორფონოლოგიურ რეკონსტრუქციებზე. ირანული ენების მონაცემები სრული დატვირთვითაა ჩართული ამგვარ ღრმა (სიღრმისეულ) მიმართებათა კვლევაში და მაკროენობრივ ოჯახთა ლინგვისტურ პრობლემათიკაში.

ჩვენს ხელთ არსებული შეპირისპირებადი მასალა მთლიანობაში აპრიორულად შეიძლება დაჯგუფდეს სამ ძირითად ჯგუფად, რაც სიღრმისეულ მიმართებათა სამი შესაძლებლობის გამოხატულება იქნებოდა: ა) არეალური მიმართება ანუ ნასესხობა; ბ) მაკრო-ენობრივი ოჯახების საერთო კუთვნილება – საერთო გენეზისის მაჩვენებელი მონაცემები; გ) წმინდა ტიპოლოგიური ან უნივერსალური ლინგვისტური ფაქტები და მექანიზმები.

არსებითად, ამ სამ შესაძლებლობას შორის ფაქტორთა კოორდინაციაა ხელმისაწვდომი: კერძოდ, მესამე ფაქტორი, – ტიპოლოგია ფაქტობრივად პირველ ორ ფაქტორსაც შეიძლება მოიცავდეს და შეიცავდეს; ტიპოლოგიურ ერთობებად სამუშაო წესით აღიარებულ მონაცემთა შორის შემდგომი კვლევების შედეგად შესაძლოა აღმოჩნდეს საერთო გენეზისური წარმოშობის ფაქტებიც, – მაკრო-ენობრივი ოჯახის კუთვნილება; ან გარკვეული ელემენტები შეიძლება სიღრმისეული ნასესხობაც აღმოჩნდეს.

წინამდებარე წერილში სწორედ ამ თვალსაზრისითაა განხილული ქართველურ-ინდოევროპული (ირანული, სომხური, ბალტური, სლავური და სხვა) გარკვეული მორფოსინტაქსური და მორფონოლოგიური ერთეულები, რომელთაგან უმეტესობას ტიპოლოგიური თუ უნივერსალური კოდების გამოვლინებად მივიჩნევთ, ზოგისთვის შეიძლება ვივარაუდოთ ნოსტრატული მაკრო-ოჯახის დასაშვები საერთო ნიშნები, ხოლო თავად მორფონოლოგიური ძირეული ნივთიერი ელემენტების გარშემო (\*r /\*R /\*R) იმართება დისკუსია: 1) ნასესხობა ქართველურიდან ინდოევროპულში; 2) ნოსტრატული მაკრო-ოჯახური ერთობა თუ 3) მხოლოდ ტიპოლოგია და ნივთიერი შემთხვევითობა.

ესაა ისეთი საკმაოდ უნიკალური ლინგვისტურ-ტიპოლოგიური ანალიზის შემთხვევა, როცა მცირე მასალით (ელემენტებით, ერთეულებით) შეგვიძლია გავიდეთ დიდ ენობრივ მასალაზე (მრავალი ენის მონაცემებზე).

ამგვარი კვლევის საპირისპირო მეთოდი იქნებოდა მრავალი ენობრივი ერთეულის შეპირისპირება ორი ან მეტი, რამდენიმე, ცოტა ენის მასალაზე, ამგვარი ტიპოლოგიური კვლევები საყოველთაოდაა ცნობილი და აპრობირებული. ამ შემთხვევაში კი თავად ენობრივი ფაქტები თვალნათლივ გვიჩვენებენ გზას და გვიბიძგებენ საინტერესო კვლევის აუცილებლობაზე: ერთი ძირის შეპირისპირების საჭიროებაზე ბევრ სხვადასხვა ჯგუფის ენაში.

წერილის ძირითადი ნივთიერი საგანია „ყოფნა“ და „ქონა-ყოლა“ ზმნებთან დაკავშირებული –r-R – ძირების ძალზე საინტერესო ტიპოლოგიური პარალელები სხვადასხვა ისეთი ენობრივი ოჯახების მასალაზე, რომელთაც მეტ-ნაკლებად და ასე თუ ისე, რეტროსპექტულად კავშირი აქვთ კავკასიის სივრცესთან.

პირველ რიგში, საქმე ენება „ყოფნა“ და „ქონა-ყოლა“ ზმნებში ინდოევროპული და ქართველური (იე//ქვ) ძირეული ელემენტების ჯერ ტიპოლოგიურ, და შემდგომ ნივთიერ-მატერიალურ გამოსაძიებელ ურთიერთმიმართებებს, რაც დასაწყისისთვის ხორციელდება მხოლოდ სამუშაო წესით. უფრო დაზუსტებულად კი ყველაფერი იწყება „ყოფნა“ ზმნათა ერთ-ერთი ძირით ორივე ოჯახურ ჯგუფში. ესაა ძირები: \*r/\*R.

ინდოევროპეისტიკაში კარგადაა ცნობილი ბალტური „ყოფნა“ ზმნების III პირის მხ. რ.-ის ფორმებში არსებული ფუძეებისა და ძირის ავტონომიურობა *Vesse* – ს იე დიაპაზონით (ძირი: \*s(ss)ფუძე\*ეს). ეს არის ბალტ. \*R ძირი, ლიტვ. *yra* ლატვ. *ir* „არის“ (შდრ. ქართ. ძირი \*r), საერთობალტ. \*i(i)ra. ბალტისტიკაში და ინდოევროპეისტიკაში ეს ფორმები უნიკალურადაა მიჩნეული „ყოფნა“ ზმნათა პარადიგმის ფარგლებში და დიდი ხანია სპეციალური მსჯელობის საგანია. ამ



პარადიგმებში დასახელებული ფორმები სრულიად ავტონომიურად განიხილება და სხვადასხვა ეტიმოლოგიურ ძიებებში ნივთიერად სავსებით სხვა მასალას უკავშირდება (Fraenkel, 1962, 1965, 1966; Gauthiot, 1920; Станг, 1963; Toporov, 1978; Hamp, 1980, 1984; PPalmais, 1984; Endzelins, 1971; Balkevichius, 1991 და სხვ.). დასახელებული ელემენტების ფუნქციები (ანუ ლექსიკური და გრამატიკული სემანტიკა) არის „ყოფნა“ ზმნისთვის ჩვეული (როგორც უკვე გავარკვიეთ სათანადო ნაკვეთებში): ეგზისტენციური ზმნა (verba existentiae) და კოპულა (პრედიკატული მორფოსინტაქსური გრამატიკული ფუნქცია). განსახილველ ელემენტთა სინტაქსი, სიტყვათგანლაგების ფაქტორი, მონაწილეობა გრამატიკული პოსესიურობის მოდელებში, მორფოსინტაქსური ნიშნები, ცენტრალური და პერიფერიული კონები დაწვრილებითაა განხილული სათანადო ჩემს ადრინდელ შრომებში (სახოკია). ასეთ ვითარებაში იე//ქვ „ყოფნა-ქონა/ყოლა“ ზმნათა ტიპოლოგიური მორფოსინტაქსური და სილრმისეულად მაკროენობრივ დონეზე რეკონსტრუირებადი სქემებიდან გამომდინარე, ბალტურთან შეპირისპირებადი ხდება საგანგებოდ გამოყოფილი ქვ – „ყოფნა-ქონა/ყოლა“ ზმნათა ძირი – რ – და მასზე აგებული ფორმები მორფოლოგიური თვალსაზრისით. ეს იდეა წარმოიშვა და აპრობირებული იყო სილრმისეულ ენობრივ ურთიერთმიმართებათა პრობლემებისადმი მიძღვნილ საერთაშორისო კონფერენციებზე და სამუშაო წესით მიეცა მსვლელობა (სახოკია, Sakhokia, Сахокія, 1991-2004). ამდენად, საკითხთა ცალკეული ნაწილები სხვადასხვა კონტექსტებში ადრევე იყო განხილული და მიმოხილული ჩვენს სხვა წერილებში (იხ. სახოკია), მაგრამ არსად ყოფილა გააზრებული ადრე ფართო კავშირები ენობრივ სივრცეებსა და ძველ ცივილიზაციებს შორის. კერძოდ, ვლინდება კავკასიის სივრცის როგორც ერთგვარი ცენტრის როლი. ენათა შეხვედრა-ურთიერთგადაკვეთებში. ასევე ახლებურადაა გააზრებული და არააწყობებული არსებული ლინგვისტური მასალა და დამატებულია ახალი ფაქტები და შეპირისპირების ახალი წესები.

ნოსტრატული ენობრივი მონაცემების ლექსიკონში ინდოევროპული (იე), კერძოდ ბალტური (ბ) – R – და ქართველური (ქვ) – რ – ძირების ეს მიმართება არ ასახულა (ილიჩ-სვიტიჩი). ჩვენ ყურადღების ღირსად ჩავთვალეთ ამ ძირთა კვლევა სამუშაო წესით, მით უფრო რომ ამ დროისთვის უკვე არსებობდა საკითხის გარშემო მიგრაციულ-არეალური იე//ქვ კონტაქტების უნიკალური ვერსია (Palmais, 1984; Палмайтис, 1978, 1979).

რ. გოთიოს მიხედვით, რომელსაც ეკუთვნის უკვე კლასიკურად მიჩნეული პირველი მორფოსინტაქსური და ეტიმოლოგიური ხასიათის ნაშრომი აღნიშნული იე ელემენტების თემაზე, იგივე ძირი დაფიქსირებულია სომხურ ლექსემაში ir „ნივთი, საგანი, მატერია, ნივთიერება, არსი“. რ. გოთიო ეხება ტიპოლოგიურ პარალელებს უგრო-ფინურთან: კოპულატური ფრაზები იე/უფ – ში (Gauthiot). ა. ფერიხანიანის აზრით, ეს უნდა იყოს პართული ნასესხობა სომხურში, „ნივთი, საგანი“ (Периханян, 1983; შდრ.: Ачарян, 1973; Худобашев, 1986; Джаукян, 1982; Henning, 1937). ამ შემთხვევაშიც საძიებელი ძირი რჩება იე – ფარგლებში თავისი წარმოშობით. შემდგომ გამოკვლევათა მთელი სერია \*R იე-ძირს მისი სახელური წარმოშობით, რეკონსტრუქციებისა და დიაქრონიული ანალიზის შედეგად აკავშირებს სხვადასხვა ელემენტების: ნაწილაკების, კავშირების, ნაცვალსახელების, ზმნისართების მთელს წყებასთან. ეს ელემენტები შემდეგია: ბერძნული ზმნური ძირი αρ-αφαρ, ზმნა αραρισχα „შეკავშირება, ვაკავშირებ“ (Станг, Toporov). აქვე აღვნიშნავ, რომ ძირი \*αρ დაფიქსირებულია თ. გამყრელიძის-ვჩ. ივანოვის ნაშრომში \*პიე ძირთა სიაში \*ar „შეერთება“ unite

(Гамкрелидзе, Иванов, 1984, II, 1995). მოცემული საკითხისათვის ეს სიმპტომატური ფაქტია. შემდეგ, – ბერძნული ლექსემა  $\alpha\pi\alpha$  „ასეთი, ასე, და, მაშ, ვინ, ეს, აი“ ანუ ნაცვალსახელური ელემენტები და ნაწილაკები (ტოპოროვი). ლიტვური კავშირი ir „და“, ლიტვური ნაწილაკი ar (მ.ს. შდრ. აგრეთვე: argi, arba) „განა, ნუთუ, ხომ, ან, ანუ და სხვ.“; ჩვენებითი ნაცვალსახელები, anre, aure – ბერძნ.  $\alpha\pi\alpha$  „აი, ხომ, და, ის, ეს“; ზმნისარტები kur, tur, šur, tarhi, tarsi, visur, ixtar (lett.) „აქ, სად“ და სხვ. (Toporov, 1978; შდრ.: Станг, 1963; Fraenkel, 1962-1966; Gaivanis-Liberis-Sharnas, 1989; Liberis, 1988; Александровичюс, 1989; . Стелле-Страуме-Лиепиньш, 1989; Шашайтене, 1989; Fenel-Gelsen, 1980 და სხვ.); ბალტ. კავშ. საერთო-იე მონაცემებით იშლება და ასე გამოიყურება: i-r სლავ. i,\*jъ<\*ъ აღდგენ.\*ira<\*ira ლიტვ. yra, ir, ar (Hamp). აქ მოყვანილი იე და ბალტური ელემენტების მიხედვით ძირთან დაკავშირებულ ლექსემათა დაზუსტება და შევსება შემდეგნაირად შეიძლება: პირველ რიგში, ლიტვური მასალა: kartu, katras „რომელი“, kur, kur-ti, „ზოგჯერ“, „სადღაც“, kuris, „ვიღაც, რომელიღაც“, lele-ri „რამდენიმე“, „ზოგიერთი“, tarsi, tar, tum „როგორ“, „ასე“, „თითქოს“, turbut, თითქოს“, „ალბათ“, „მგონი“, „გარკვეულად“, „შესაძლებელია“, irgi, ir „აგრეთვე, – ც“, tur, nur, tar, ri; kartas, karta „ჯერ“, „გვარი“, arti „მსგავსი“, „ახლოს“, arba „ან“, argi „ნუთუ, განა, არა მართლა“, და მისთ.; per „ზე“, ku’r „შექმნა“; tureti (aš turiu „მე მაქვს“) ნომინატიური და არა ირიბი წყობის „ქონა-ყოლა“, kartu „ერთად“, „ერთბაშად“, „შემთხვევით“, „ახლა“, „უცებ“, tarpas „შორის“, visur „ყველგან“, ixtar „გვერდით“, ლატვ. აგენსური წინდ. ar (გამოიყენება აგენსურ მიმღებობურ პერფექტულ კონსტრუქციებში S gen Agens) და სხვ. კითხვის ქვეშ; რაც მთავარია, დადასტურებით ჩართულია ამ მწკრივში ar „განა, ნუთუ“ ნაწილაკისგან ნაწარმოები შედგენილი ნაწილაკები arba (ar-ba) „ან“, argi (ar-gi) „განა, ნუთუ“, irgi, (ir-gi) ir „და, აგრეთვე, – ც“, „კიდევ“ როგორც ქვემოთ მოტანილი მსჯელობიდანაც გამოჩნდება, და როგორც სპეციალისტებთან პირადი კონსულტაციებითაც დასტურდება, შესაძლებელია კითხვის ქვეშ დავუკავშიროთ საძიებელ ძირს იე (ირან.-სლავ.) თანდებული ირან. rādiy>rān(y)>ახ. სპ. rā რუს. წინდ.-თანდ. ради (შდრ. ლიტვ. raida – „განვითარება“ – ც(?)); ირანულ ენებში ეს თანდებული მრავალფუნქციურია და მათ შორის საშ. სპ. – ში კვაზიაგენსური იშვიათი სემანტიკითაც გვხვდება (იხ. სახოკია); ახ. სპარს. ნაწილაკი are, ari „ხო, კი, დიახ, კარგი“ და სხვ. ასეთ ელემენტთა ბუდე შეიძლება გაიზარდოს, ან პირიქით, იგი შეიძლება შემცირდეს და გაიწმინდოს.

იე – თანდებული (რუს. ради Бога, Бога ради „ღვთის გულისათვის“) მორფოსინტაქსური სტრუქტურების თვალსაზრისით განიხილება ვჩ. ივანოვის მიერ სემიტური ენების გავლენის ასპექტშიც, მაგრამ თანდებულის ძირეული იე – ული წარმოშობა ძალაში რჩება. ამ თანდებულს უკავშირდება კითხვის ქვეს ლათ. ratio „გონება, საშუალება, ზომა“ (Иванов, 1989).

ზემოთ გამოვლენილ და ნაზგასმულ, სამსავე ქვ – ენაში წარმოდგენილ „ყოფნა“ და „ქონა/ყოლა“ ზმნათა საერთო ძირთან – რ-თან სავარაუდოდ დასაკავშირებელ ელემენტთა წყებანი ამჟღავნებენ ორსავე – მორფოსინტაქსურ და სემანტიკურ ტიპოლოგიურ მსგავსებას ბალტურ და იე – ელემენტებთან, რომელნიც ზემოთ უკვე დავუკავშირეთ ლიტვ./ლატვ. ლექსემებს „არის“ yra/ir (\*R-ძირით). „ქონა-ყოლა“ მორფოსინტაქსური პლანი როგორც იე – ში (პერიფერიული), ისე მით უფრო ქვ – ში (კანონიკური), მუშაობს მოდელით est mihi, tibi, ei...S obl Dat Poss + Vesse + O poss Nom (ქ „მ-აქვ-ს, მ-ყავ-ს..., სვან. მ-ირ-ი, ხ-ორ-ი...“) (ამის

შესახებ იხ. სახოკია, Сахокия, 1985, 1998; Sakhokia, 1998, 1991, 1995, 1997, 2003; სახოკია, Sakhokia, 2005; სახოკია, Sakhokia, Сахокия, 2007 და სხვ.).

ქვ – მწკრივთა მსგავსება იე – თან საკმაოდ ღრმაა და საყურადღებო. ასე, მაგ.: პირველ რიგში ქ – ნაწილაკები „არა, არ, რა“, რომელთა პოლიფუნქციური მნიშვნელობები სიმპტომატურად ჰგვანან ლიტვური ar ნაწილაკის მნიშვნელობებს იმგვარ კონტექსტებში, როგორიცაა: „ლამაზია, არა? კარგი რა!, არ წავიდეთ? არა ბიჭო! აბა არა! არა კი არა, მომეცი რა, არ კი, არა მართლა? არა თუ, განა, ნუთუ“ და მისთ. (ამ ნაწილაკების სემანტიკისთვის იხ. Asatiani, Gonet, 1997).

იე – სერიების მიხედვით კითხვის ქვეშ და ინფორმირების თუ საფუძვლიანობის კვების ხარისხით ჩამოვთვლით უთუოდ არასრულ ან პირუტყვ ჭარბ წყებას შემდეგი ქ (ქვ) – ელემენტებისა, რომლებიც ავლენენ რა საძიებელ ძირს, ზემოაღნიშნული სემანტიკური მოტივირებით შეიძლება დავეუკავშიროთ – რ – ძირს „ყოფნა“ – „ქონა/ყოლა“ ქვ – ზმნებიდან და ისეთი ლექსემებიდან, როგორიცაა „არსი, არსებობა, არსება“. ესენია: მორფოსინტაქსური ნაწილაკური ელემენტი „რა“, რომელიც არსებითად ქართულ აბსოლუტივს აწარმოებს: „მივიდნენ რა“; < შდრ. ქვ. ქ. „მო-რაი-ვიდოდა“; იგივე ელემენტი კავშირში „რა-მე-თუ“, ნაწილაკი „რე“ (მეტად-რე, უფრო-რე, ვიდ-რე); ნაცვალსახელი „რა“; და მისგან განვითარებული ნაცვალსახელური კავშირული ნაწილაკები „რა-რა“ (რა ეს, რა ის), იმპერატიული ნაწილაკი „რა“ , – „მომეცი, რა“; ყველა კავშირი, სადაც ადვილად გამოიყოფა სხვა ელემენტები – რ – სგან: რ-ომ, რ-ომელიც, რადგან, რათა, რამეთუ, რ-ოცა, რ-ოდესაც, რ-ოდესაც; კითხვითი და მიმართებითი ნაცვალსახელები და ზმნიზედები: რომელი/რომელიც, როგორი(ც), რაგვარი(ც), როგორ(ც), რანაირი(ც), რამდენი(ც); მაწარმოებელი აფიქსები – ურ, – ერ, – იერ; სახელთა მაწარმოებელი სუფიქსი რა (\*ქვ \*რა): ძიგ-რა, კანკ-რა (იხ. ფენრიხი-სარჯველაძე, 2000: 376); აგენსური თანდებული მ-იერ; რიცხვითი სახელები: ო-რ-ი და ე-რ-თ-ი (\*ქვ\*ართ/\*ერთ) (ფენრიხი-სარჯველაძე, 2000: 190); „ერთთან“ დაკავშირებით დაწვრილებით ქვემოთაა საუბარი (იხ. ანდრონიკაშვილი, 1976, 1981, 1987, 1996, 1966, 2000, 2004/2005); აგრ. შდრ. პი-რ-ი, პირიელი>პირველი (ანდრონიკაშვილი, 1996; Андроникашвили, 1984, შდრ.: ელიავა, 1997; ჩიქობავა, 1938, 1947, 1965, 2000; თოფურია-ქალდანი, 2000; აბულაძე, 1973; სარჯველაძე, 2009).

ბევრ კითხვის ქვეშ დასმულ-მოყვანილ ელემენტთა აგებულებაში ამოსავალი ჩანს ნაცვ. „რა“, რომლის სრული პარადიგმა – რ – ძირისაა. (ქართული ეგლ (ქეგლ), 1950-1964, 2006-2014; აბულაძე, 1973; ჩიქობავა, 1938; Климов, 1964, 1988; ფენრიხი-სარჯველაძე, 2000; შდრ.: Гамкрелидзе, Иванов, 1984, 1995; Иллич-Свитыч, 1971-1984). ისევე როგორც ზემოთმოყვანილ ელემენტთა წყება, ქვ ელემენტთა წყების ბუდეც ამ მიმართებაში შეიძლება გაიზარდოს ან მას შეიძლება გამოაკლდეს რამე. თქმულთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანი იქნება საკუთრივ ქართველოლოგთა აზრი. მე აქ მხოლოდ საყურადღებო ტიპოლოგიური მსგავსება წარმოვადგინე თავდაპირველად თითოეული ენობრივი ოჯახის შიგნით (იე//ქვ) \*R/\*R ძირებსა და გარკვეულ ლექსიკურ და მორფოსინტაქსურ ელემენტებს შორის \*R/\*R ძირების ძირეული მორფოლოგიური და გრამატიკულ-სემანტიკური ნიშნებით.

ლ. პალმაიტისის აღნიშვნით, „ყოფნა“ ზმნის ფორმებსა და ბალტურ მასდარ yra – სა და სომხ. ir ლექსემას („საგანი, ნივთი, საქმე“) შორის სემანტიკური პარალელი თვალნათლივია ისეთ დღევანდელ ლიტვურ და ლატვიურ გამოთქმებშიც,

როგორცაა, kas yra, kas ir „რაშია საქმე?“ – ზუსტად „რა არის?“ (Palmais, 1984: 134). აქვე მოსატანია ჯ. ბალკევიჩიუსის დებულება: yra ზმნა წარმოშობით სახელური ეგზისტენციური სემანტიკის ლექსემაა, – არსების, სუბსტანციის გამომხატველი, პირველად იმთავითვე სახელური ლექსემა, რომელიც შემდგომ იქნეს ზმნურ მნიშვნელობასაც. ამით აიხსნება გენიტიური უარყოფითი ფორმები ნერა ტევო, ნერა ტეველიო „მამა არ არის“ ლინგვ. = „მამის-არ არის“ S gen neg.+V esse neg. (მ.ს. შდრ. რუს. S gen negVesseneg Отца нет. Отца не было) (Balkevichius, 1991).

ამასთან დაკავშირებით თვალნათლივია ქვ – ფაქტებიც: ქართ. „რა არის“; მეგრ. მუ რე „რა არის“; სვან. „რა იყო“; ქ „რა იყო“ ანუ „რა მოხდა?“, „რა ხდება?“ რომელია უფრო ძველი ამ გამოთქმებში? აწმყო თუ ნამყო?. ამდენად, ბალტ. (იე) და ქვ აღნიშნული სინტაქსემები სწორედ რომ ურთიერთიდენტური მნიშვნელობით იხმარება: „რაშია საქმე“, „რა ხდება, რა მოხდა“, მოდელით: კითხვ. ნაცვ. და „ყოფნა“ ზმნის III პ. მხ. რ. Pr.Int+Vesse.

შესაძლებელია, ილუსტრირებული იდენტურობა არ არის ოდენ ტიპოლოგიური ბუნება-ხასიათისა, არამედ შეიცავს სიღრმისეულ ნოსტრატულ ნივთიერ მიმართებასაც: ვგულისხმობ \*R/\*R ძირებს შორის კავშირს ნოსტრატული მაკროსივრცის ან იე/ქვ სივრცის დიაპაზონით. ნოსტრატულ (ან მხოლოდ იე/ქვ) ერთობად განხილული მორფონოლოგიური ელემენტების გამოცხადება ჩემი საკუთარი იდეაა, რომელსაც კვლავაც ჩაღრმავებული ეტიმოლოგიური ძიება დასჭირდება. ამჯერად მხოლოდ ამგვარი სიღრმისეული შეპირისპირების შესაძლებლობა და წინაპირობა წარმოვადგინე. წინაპირობა კი ჩემი აზრით საყურადღებოა და სამუშაო წესით მისაღები.

მაგრამ საქმე ისიცაა, რომ ჩემს პირველად ძიებამდე რამდენიმე წლით ადრე განსახილველ ძირითად მონაცემებს უკვე მიეცა ცოტა სხვაგვარი ახსნა, ვიდრე მე მაქვს წარმოდგენილი: ლ. პალმაიტისის თანახმად, ბ/ქვ ძირებს შორის მიმართება აიხსნება სიღრმისეული არეალური ურთიერთობის საფუძველზე. კერძოდ, ლიტვ. ლატვ. yra, ir (\*ira), ძვ. ბალტ. \*yra უნდა იყოს ძველი ბალტური (პრობალტური) ნასესხობა ქართველურიდან: Karrwelismen im Baltischen. ავტორის თანახმად, აქ გადამწყვეტია ქცევის მარკერი i(y) გრძელი „ი“ i ძვ. ბ. i, რომელიც ლიტვურში იძლება y – ს., ლატვ. i. ეს ქცევის ნიშანი ფუძესთან ერთად იქნა ნასესხები miri-jiri-xori (\*HIRA, \*ira) სვანური ფორმების პროტოტიპიდან, – პროტოქართველურიდან (Palmais, 1984: 301).

როგორც ვხედავთ, ეს იქნებოდა სხვაგვარი ვერსია იე yra-ir-ira, ar, ir /ქვ – არს, არის, რა, არა; მირი-ჟირი-ხორი miri-jiri-xori-ს შორის მიმართების გამოსარკვევად, მაგრამ საყურადღებოა, რომ ყველა შემთხვევაში უცილობელი რჩება სიღრმისეული ლინგვისტური მონაცემები და მათი ურთიერთმიმართების საკითხი სიღრმისეულ, პროტომაკროენობრივ დონეზე. ლ. პალმაიტისის მოსაზრება უკავშირდება იე – მიგრაციების ეტაპებს ამიერკავკასიაში თ. გამყრელიძის და ვჩ. ივანოვის მიხედვით (Palmais, 1986, 1988). როგორც არ უნდა გადაწყდეს მომავალში \*-რ- \*R/\*R-ს საკითხი, ჩემი სიღრმისეული მორფოსინტაქსური ტიპოლოგიისა და რეკონსტრუქციის შედეგები, როგორც ბაზა სიღრმისეული კვლევა-ძიებისა აღნიშნულ სფეროში და აღნიშნულ საკითხზე, ვფიქრობ, ძალაში დარჩება. ამ ბაზას ემატება ახალი, ბოლო წლების სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩამოყალიბებული მონაცემებიც.

თავდაპირველად მოკლედ შევაჯამებ ამ წინაპირობის შედეგებს, შემდგომ კი წარმოვადგენ უფრო გაღრმავებული კვლევისა და უახლესი სამეცნიერო მო-

ნაცემების ფაქტებს. ბაზისური მონაცემებისა და უახლესი კომპარატივისტული მიღწევებისა თუ მოსაზრებების შეჯერებით მივიღებთ ზემოთმოყვანილი მასალის ინტერპრეტაციის უფრო გაფართოებულ ველს.

\*R/\*R ძირებზე აგებული ლექსიკურ-მორფონოლოგიური ბუდეები იე და ქვ-ში ცალ-ცალკე და დამოუკიდებლად დაკავშირებულია სუბსტანციის გამონატვის ლექსიკურ სემანტიკასთან: საწყისად მართლაც მისაღებია „ნივთი, საგანი, სუბსტანცია, მატერია, რაღაც.“ ამ სახელურ სემანტიკას საბოლოო ჯამში გამაგრებულს ვხედავთ „ყოფნა“ ან „ქონა-ყოლა“ ზმნათა ზმნურ ძირებში, რაც სავსებით ლოგიკური ჩანს. დავუმატოთ აქ ბალკევიჩიუსის მოსაზრებაც „ყოფნა“ ზმნის სუბსტანციური წარმოშობის შესახებ (Balkevičius). ამ ორ ძირითად რგოლს შორის ვხედავთ განლაგებულს ასევე ურთიერთმსგავსი ელემენტების წყებას ორსავე ენობრივ ოჯახში. აღნიშნულ წყებებში გამოსაყოფია ისეთი ლოგიკურ-სემანტიკური რგოლები, როგორცაა ნაწილაკები (ან შორისდებულები) მნიშვნელობით: „აი“; შემდგომ „ანუ, განა, ნუთუ, არა, კი, არ, რა“ და მისთ., როგორც ბალტ. ar, argi, arba ბერძნ. ar, ara და ა.შ. სამუშაო წესით ამას მოჰყვება ნაცვალსახელების, კავშირული ელემენტების, ზმნისართების, და ბოლოს, – წინდებულ-თანდებულების, მაწარმოებელი აფიქსების და სხვა ელემენტთა მწკრივები. სემანტიკურად ეტიმოლოგების თვალსაზრისით აქ ყველაფერი ლოგიკურია, სემანტიკური გადასვლა აპრობირებულია. ლოგიკური თვალსაზრისით ეს ხაზი თანაბრად ვითარდება ორსავე ენობრივ ოჯახში, – ცხადია, უცნობების გათვალისწინებით. ფილოსოფიურია სემანტიკური კავშირი „საგანი, ნივთი-->„ყოფნა“ ზმნა, რომელსაც ეყრდნობა შემდგომ ირიბი „ქონა-ყოლა“ . სხვა ელემენტების მონაწილეობა ორსავე ენობრივი ოჯახის ტიპოლოგიურ სერიებში ნათელს ხდის ლოგიკურ-სემანტიკურ ლინგვისტურ ურთიერთმიმართებებს ისეთ ლექსიკურ ერთეულებს შორის, როგორცაა, ერთის მხრივ, სუბსტანციის სახელი და მეორეს მხრივ იმავე ძირიდან წარმოებული ნაწილაკი ან შორისდებული ლოგიკური სქემით: „საგანი, ნივთი-->აი ეს, აი ის; აი ის არის“ “вещь, вот, вот же, ли“; (შდრ. ტოპოროვი, სტანგი). ტიპოლოგიური პარალელიზმი იე//ქვ დიაპაზონით აღნიშნული მასალის მიხედვით ჩემი აზრით საყურადღებოა და თავად იე-ში ავლენს საკვლევი ძირების სავსებით ფართო სივრცეს:

ინდოევროპული: ბალტური--ირანული--სომხური--ბერძნული--სლავური--კელტური,--<> \*პიე.

ეს იე-სივრცეც მომავალში შეიძლება გაფართოვდეს.

მონაზულ საკონტაქტო არეალურ სივრცეში ჯდება ქვ – ტიპოლოგიური მასალაც და ნივთიერი მაკროსივრცის გაზიარების შემთხვევაში აღნიშნული სივრცობრივი ურთიერთმიმართებები არეალურად ლოგიკურად შეივსება ქვ – მონაცემებით. ასე რომ, განხილული პრობლემა საინტერესოა არეალური სურათისა და ლინგვისტური სივრცის თვალსაზრისითაც. ერთის მხრივ \*პიე – ის, მეორეს მხრივ სვანურისა და \*პქვ – ის მონაცემების სიმპტომმატურობა კიდევ უფრო გადამწყვეტს ხდის ფაქტებს. ეს ფაქტები მიმოზნეულია ფართო იე-დიაპაზონითა და \*პიე – ის ჩათვლით, ხოლო იე//ქვ – ერთობის გაზიარების შემთხვევაში ფაქტების არსი თავს იყრის სვანურ ფორმებში miri-jiri-xori, \*Hira \*ira, (\*-რ-) რომელიც უთუოდ უძველეს მოდელს ასახავს და უძველესი \*-რ – ძირის ილუსტრირებას ახდენს. ქვ – ენებში არსებულ „ყოფნა“ – „ქონა/ყოლა“ ზმნათა სხვადასხვა ძირებს შორის – \*რ – ძირი ყველაზე ძველია და არქეტიპულია (ფენრიხი-სარჯველაძე, 2000: 375).

\*-რ-//R ძირებზე აგებული ბუდეების შემადგენლებს ორსავე ენობრივ ოჯახში შეიძლება გამოაკლდეს ან დაემატოს სხვადასხვა ელემენტები, მაგრამ მათი ძირითადი, მთავარი ბირთვები სტაბილურია და ყველა შემთხვევაში საინტერესოა ტიპოლოგიური თვალსაზრისით.

განსახილველი მორფონოლოგიური მასალა უკვე განმტკიცებულია მორფოსინტაქსური ტიპოლოგიური სიღრმისეული მაკროენობრივი მასალითაც, – აღდგენადი, რეკონსტრუირებადი მორფოსინტაქსური მოდელებით (სახოკია, Сахокия, 1985, 1998).

განხილული ენობრივი მასალა და \*-რ-//R ძირებზე აგებული „ყოფნა“-„ქონა/ყოლა“ მორფონოლოგიური და მორფოსინტაქსური ელემენტები მე მგონია ნივთიერი ინდოევროპული – -/--ქართველური ერთობის გამომხატველი ერთეულები. \*R/\*R ძირები კვლავაც საკვლევა: ა) ეს შეიძლება იე-ქვ – ის საერთო კუთვნილება იყოს; ბ) ამ კუთვნილების ფარგლები შეიძლება გაფართოვდეს ნოსტრატული მაკროენობრივი მასალის მოძიების შემთხვევაში. ასეთი მასალა მართლაც მოძიებულია ალთაური და პროტოალთაური ძირების სახით და საერთონოსტრატული სივრცის ვერსიას ადასტურებს (Starostin. Dibo, Mudrak, 2004; ენათა გარკვეული უახლესი კლასიფიკაცია და მაკროოჯახების სქემები იხ. წიგნში: Бурлак, Старостин, 2001; იხ. აგრ.: СИЯСЭ, 1990; СИИЯРС, 1981, 1982; Реконстр., 1984, 1989, 1994, 2003; Нострат., 1977; ОИТИИЯ, 1975; ОИЯ, 1979-2000; СИИЯ, 2003; НЗЛ, 1972; ИАЯК, 1987, 1991; ЛЭЛ, 1990; Милитарев, Шнирельман, 1984; Старостин, 1984, 1989, 1991, 2003, 2004, 2005; Дырбо, 1991; ЯМ, ИР, 1997-2000; ЯМ, К, 2001; ЯМ, КЯ, 2000; Nikolaev, 1991; Nikolaev, Starostin, 1994; Nostratic., 1998; და მრ. სხვ.: იხ. ბიბლიოგრაფიის სია ქვემოთ სრულად).

ამდენად, გაღრმავებული შეპირისპირება და უახლესი მაკროენობრივი სიღრმისეული რეკონსტრუქციები აფართოებს განხილვადი თუ განსახილველი მასალის ფარგლებს. ქვემოთ შეძლებისდაგვარად თანმიმდევრულად აქვე ქვემოთ განვიხილავთ ამ მონაცემებს:

1. საერთოირანული (\*პირ) ძირი \*R /\*AR მომდინარეობს ზემოთ აღნიშნული \*პიე \*AR ძირიდან, რომელსაც უკავშირდება აგრეთვე ბერძნული ძირი \*AR (იხ. ზემოთ; ტოპოროვი, გამყრელიძე-ივანოვი). ყველა ამ ძირის მთავარი სემანტიკაა „შეერთება, მიერთება, მიკავშირება“: \*პირ \*AR-ს მნიშვნელობებია: „შეერთება, მიერთება, შეკავშირება, მიკავშირება, გაერთიანება, მოწესრიგება, განაწილება; სწორი, წესიერი, გარკვეული“ და მისთ. ამ \*პირ \*AR ძირს უკავშირდება: ირ. – ძვ. სპ. ARTA „წესი, კანონი, ჭეშმარიტება, სიმართლე, სინამდვილე“-საკრალური მნიშვნელობის „ჭეშმარიტება, კანონი, წართაგ“; ირ. ARD „ფორმა, ყალიბი, აგებულება, RAD „რიგი, თანმიმდებრობა, მწკრივი“, RTU „გარკვეული, განსაზღვრული დრო“ (Расторгуева, Эдельман, 2000: 204-205 და სხვ.). ეს მთავარი \*პირ ძირია, რომელიც უნდა ვიგულოთ მისი მიმყოლი ლექსიკითურთ საძიებელი ძირის ბუდეში. მისი შესატყვისი ბერძნული ძირი თავისი ბუდით უკვე ადრევე დაუკავშირეს საძიებელ იე „ყოფნას“, „ნივთს“ და ნაწილაკებს (იხ. შდრ.: Toporov, Fraenkel, Станг).

მაგრამ მხედველობაში მისაღება დანარჩენი \*პირ \*AR / \*R ძირებიც: ასეთი ძირი პირველის გარდა კიდევ ოთხია, – ე. ი. სულ ხუთი \*პირ \*AR/\*R ძირი გვაქვს. დარჩენილი ოთხი ძირის მნიშვნელობებია: ა) „მოძრაობა, ამოძრავება, გადაადგილება“, „გაგზავნა, მიღწევა, პოვნა-მოძიება“; ბ) „კეთება, მუშაობა“ (აღის \*პიე ძირთან \*AR „ხვნა, მიწის დამუშავება“; შდრ. აგრეთვე პუნქტ #2-ის მონაცემებიც

(ბერძნ. და სხვ.); გ) „ფშენა, დანაყვა, ზელვა, დაქუცმაცება“; დ) „გაჩერება, დაბრკოლება, გამაგრება, განმტკიცება, დაყრდნობა, დაჭერა“. ყველა ამ \*პირ \*AR/\*R ძირს აქვს ანალოგიური \*პიე \*AR/\*R შესატყვისის (Расторгуева, Эдельман, 2000: 204-205, 188-214).

2. ამავედროულად მყარდება შესაბამისობა ტიპოლოგიურად შეპირისპირებად ქვ და ბერძნულ (იე) ლექსიკურ მწკრივებს შორის: სქვ \*AR და \*სიე \*HAR\*ARU: ქვ „სიარული, რონინი, მოძრაობა, ტარება“, ბერძნ. αρον αρουρα aron, aroura „ხენა, სახნავი, მიწის ნაკვეთი“. ამ მწკრივთა სემანტიკური ველეები უკავშირდება „ყოფნა“ ზმნის სემანტიკას: „ყოფნა“ და „არსებობა“ ზმნების სემანტიკისა და ეტიმოლოგიის ინტერპრეტაციის გასაღები“ (მახარაძე, 2000). როგორც ჩანს, ეს \*პიე ძირი \*იგივეა, რაც მოცემულია პუნქტ # 1-ში ბ): \*ირ.\*პიე \*AR/\*R „ხენა“ (#2).

3. ირ. – ახ. სპ. თანხმობის ნაწილაკი ARE, ARI, „კი, დიახ, ხო, კარგი, დიახ“ (Dehxoda, 1971). პ. ჰორნ-ჰიუბშმანის, ასევე ჰ. ს. ნიბერგის თანახმად, ეს ნაწილაკი უკავშირდება შემდეგ ძვ. ირანულ მასალას: ავესტ., EVAR „ნამდვილი, ჭეშმარიტი, გარკვეული“ >ახ.სპ. ARE, ARI, ORE (Vendidad) „დიახ, ასეა, სწორია, ზუსტია“ (Horn-Hubschman, ტ. I, 1978, : 18; შდრ.: Bahrami, 1971), საშ. სპ. ფალ. IVARIH, EVAR-AWAR, EVAR-EVAN, EVAR, EVARIHA (\*adi+vare evar, aybor) „ნამდვილი, ჭეშმარიტი, სწორი, მართალი; ნამდვილად, ჭეშმარიტად, მართლაც, დანამდვილებით“ (Nyberg, ტ. 2, 1974: 73). ამდენად, ახ. სპ. თანხმობის ნაწილაკი მომდინარეობს არსებითად საკრალური შინაარსის სემანტიკებისგან „ჭეშმარიტი, ჭეშმარიტად, ნამდვილი, ნამდვილად“. ავ. EVAR < // > საშ. სპ. EVAR, EVARIH-EVARIHA > ახ.სპ. ARE – ს სემანტიკური კავშირების ლოგიკური ხაზი აქ, ირანული მასალის მიხედვით, ასე გამოიყურება: „ჭეშმარიტი, ნამდვილი, მართალი, სწორი და ა.შ.“ > > > [“ნამდვილად არსებული, რაც ნამდვილია, საგანი, ნივთი“] > > . ნაწ. თანხმობის “ხო, კი, დიახ, კარგი“ და მისთ. ეს სემანტიკური ხაზი ძალიან ჰგავს ზემოთ წარმოდგენილ, უკვე კლასიკურ დებულებებზე მიჩნეულ \*R ძირის ბალტური-სლავური-ბერძნული-ირანული-სომხური ელემენტების სქემებს: ირ./სომხ. IR “ნივთი, საგანი“ < / > ბერძნ. ნაწ. AR, ARA „აი“, ბალტ. AR „არა?“

4. კითხვის ქვეშ გასათვალისწინებელია \*პიე \*HAR, ავ. har „ყურება, თვალ-თვალი“; საშ. სპ. HAR > ახ.სპ. HAR „ყოველი, თითოეული, ყველა“; საშ. სპ. HARA, HAR საშ. სპ. – ში ZIN-HAR „საიდუმლო, სიცოცხლის დაცვა“ (Nyberg, ტ. 2., 1974: 231, 96-97). აქვე გავიხსენოთ ქართ. ნასესხობა საშ. სპ – იდან ოზენარი, ზენარობა ოზ „ფიცი, აღთქმა“, – ZINHAR საკრალური სემანტიკის შემცველი ირანული ლექსემა, რაც ქართულშიც შენარნარჩუნებულია (ანდრონიკაშვილი, 1966: 207, 325, 326, 186). ახ. სპ. – ში (კლასიკ. ახ. სპ. – ში) ეს ძველი ირანული ლექსემა გამოიყენება აგრეთვე შორისდებულის სახით: ZINHAR მნიშვნელობით „ღმერთმანი, თუ ღმერთი გწამს, ღვთის გულისათვის, ფრთხილად! ყურადღებით! მისმინე“ და მისთ. (იხ. დეჰხოდა და სხვ.). ასეთივე შორისდებულური მნიშვნელობით ძველ და საშუალო ქართულში, მწერლობაში გვხვდება შესაბამისი ქართული ნასესხობაც (ანდრონიკაშვილი). ჩემს განსახილველ ბირთვულ მასალასთან ამ პუნქტში წარმოდგენილი ლექსემების სემანტიკური კავშირი ბუნდოვანია, მაგრამ მაინც პრინციპულად ყურადღებას იქცევს მეორადი სემანტიკური გადასვლა სახელი ZINHAR „დაცვა; ფიცი“ --> შორისდებული „ფრთხილად, ყურადღებით“. ძვ. ირ. ZINHAR > ახ. სპ. ZENHAR, ქართ. ზენ-აარ.

5. განსახილველია მ. ანდრონიკაშვილის ბოლო ხანების მოსაზრებაც \*ართა – \*ერთი – ს შესახებ. როგორც აღინიშნა ზემოთ პუნქტ № 1 – ში, ქართ. – ართ – ფუძე სიტყვებში „მართალი, სიმართლე, სამართალი“ და ა.შ., ნასესხობაა ძვ. ირან. (ძვ./საშ. სპ) ARTA – დან „ჭეშმარიტება, კანონი, სიმართლე“ ეს დებულება ყოველმხრივ დამაჯერებლად მეჩვენება. ამავდროულად ავტორის ახალი ჰიპოთეტური მოსაზრებით \*პქვ. \*ერთ-\*ართ, ანუ ქვ. რიცხვითი სახელი „ერთი“ აგრეთვე შეიძლება დავუკავშიროთ ზემოთ აღნიშნულ \*ართ – ს (მ-ართ-ალი), როგორც არა ოდენ \*სქვ, არამედ როგორც იე-ქვ ნივთიერი ერთობა და არა უფრო გვიანდელი ნასესხობა ირანული>ქართული. რჩება შესაძლებლობა, რომ ეს იყოს საერთო იე/ქვ (ნოსტრატული) ძირები, და ნასესხობაც დარჩეს ძალაში, რადგან ერთი (უფრო ღრმა, სიღრმისეული) არ გამორიცხავს მეორეს (უფრო მოგვიანოს, მეორადს). ასეთ ენობრივ მიმართებებს ლინგვისტიკა იცნობს. \*პიე-AR>\*AR-TA/ \*პქვ \*ართ-\*ერთ – ის გაერთიანების შემთხვევაში სემანტიკური ლოგიკური ველი მ. ანდრონიკაშვილის თანახმად შემდეგია: „ღვთაებრივი წესრიგი, სიმართლე, ჭეშმარიტება, სიმართლე, <--/--> ღმერთი ერთია, ჭეშმარიტი ღმერთი, ერთი ღმერთი<--/-->ერთიანი, ერთი (რიცხვითი სახელი)“ (ანდრონიკაშვილი, 2000-2004). დასახელებული რიცხვითი სახელისთვის აღდგება \*სპქვ \* ერთ (იხ. ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000: 190). ამგვარად, შეიძლება ვივარაუდოთ შემდეგი ვარიანტები: ა) – ართ – „მართალი“ ქართული ნასესხობაა ძვ. ირანულიდან; ბ) ირ. ARTA და ქვ. \*ერთ-\*ართ „მართალი<>ერთი“ იე-ქვ (ან საერთონოსტრატული ერთობაა; გ) \*ართ-\*ერთ ღრმა იე-ქვ ერთობაა, მაგრამ ამავდროულად გვიანდელ ეტაპზე ირ. \*ARTA>\*ართ განახლებული სემანტიკით კვლავ მეორადად და ახლებურად ნასესხები იქნა ქართულის მიერ. სხვაობა ა) – და ბ) /გ) – ს შორის აქ პრინციპულია, მაგრამ ყველა შემთხვევაში მასალობრივად ქართ. – \*ართ – ფუძე განეკუთვნება განსახილველი იე/ქვ \*რ//R ძირების ბუდეებს, ხოლო თავად იე \*ART >\*ართ ადის \*პირ<\*პიე AR/\*R \*-ძირთან. ამ ფონზე საინტერესოდ იკვეთება კითხვის ქვეშ ქვ. \*ართ-\*ერთ – (“ა) მართალი“, “ბ) ერთი“) ფუძეძირის დაკავშირება იმავე \*რ //R ძირების ბუდეებთან.

6. სამივე ქართველურ ენაში სხვა დანარჩენ ძირებზე (ქ (ქამ, ქმ), ყ(ყაპ, ყავ, ყვ, ლ) აგებული „ყოფნა-ქონა/ყოლა“ ზმნებს უკავშირებენ სხვა სხვადასხვა სემანტიკასაც, როგორიცაა: „კეთება-ქმნა-ყოფა-ალება-ყოლა-წყაყანა“ (ქონა, ქმნა, ყოფა, ყოფნა, ყოლა) (ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000).

ყველა ძირთა შორის, რომელიც ემსახურება „ყოფნა-ქონა/ყოლა“ ზმნებს ქართველურ ენებში, მხოლოდ ერთთანხმოვნიანი ძირი – \*რ – აღდგება საერთოქართველურში არქეტიპის სახით, რომელიც აერთიანებს „ყოფნა-ქონა/ყოლა“ ზმნების სხვადასხვა ფორმებს სამივე ენობრივ ჯგუფში (იხ. შდრ.: ანდრონიკაშვილი, 1976; ჩიქობავა არნ., 1947, 1938; Климов, 1964, 1988, 1976/1974; აბულაძე, 1973; ელიავა, 1997; თოფურია, ქალდანი, 2000; Топурия, 1985; Кипшидзе, 1994; ონიანი 1989, 1998; ჩანტლაძე, 1995, 2010/2011; მელიქიშვილი, 1997; სახოკია, 1991, 1998; ჩიქობავა მ., 2001; ფენრიხი, სარჯველაძე, 2000: 374-375, 484-485, 500-501, 526-528).

7. და ბოლოს, ენათა ღრმა ნათესაობის პრობლემებით, მათ შორის, – ნოსტრატული ენათმეცნიერებით დაკავებული სპეციალისტების უახლესი სირღმისეული რეკონსტრუქციების შედეგებიდან წარმოვადგენთ \*საერთო – პროტოალთაური ენების მონაცემებს საძიებელ ანალოგიურ ძირებთან დაკავშირებით. აღნიშნული რეკონსტრუქციის თანახმად, „ყოფნა“ ზმნის ძირისთვის აღდგება \*პალთ ძირი \*ERI „ყოფნა“; ესაა იაპ. ARU „ყოფნა“, \*პიაპ.\*ARI / \*AR , იაპ. ARI...“არის“; “არსე-



ბობს“ (Starostin, Dibo, Mudrak, 2004). ეს უახლესი მიღწევები უეჭველს ხდის იე-ქვ \*R//\*R ძირების განხილვის აუცილებლობას საერთონოსტრატულ სივრცეში და „ყოფნა“ – „ქონა/ყოლა“ ზმნათა \*R//\*R ძირებისა და მათი უახლოესი ბირთვული ბუდეების ნოსტრატულ ნივთიერ კუთვნილებად მიჩნევის დამაჯერებელ დიდ შესაძლებლობას. გამომყავს განზოგადოებული დასკვნები.

**კონკრეტული ანალიზის დასკვნები.** განსახილველ \*რ \*R//\*R ძირებზე აგებული იე და ქვ მორფოლოგიური და ლექსიკური, აგრეთვე მორფონოლოგიური ერთეულების მწკრივები ავლენენ იდენტურ სემანტიკურ ველებს, საიდანაც გამოიყოფა შემდეგი ძირითადი მიმართულება: „საგანი, ნივთი, არსებული რამ, სუბსტანცია--/--არსებობა, არსებობს, არის, ყოფნა--/--ქონა/ყოლა როგორც ყოფნა ზმნის ტრანსფორმა („ყოფნა“ ზმნაზე დამყარებული ირიბი პოსესიურობა)--/--ნაწილაკები თანხმობის, ჩვენების, მითითების და სხვადასხვა მოდალური მნიშვნელობების სემანტიკით „კი, ხო, დიახ, კარგი, აი, განა, ნუთუ, ხომ, არ და მისთ“--/- – სხვა ლექსიკური, მორფოლოგიური, და მორფონოლოგიური. იკვეთება ლოგიკური ხაზი შემდეგი ბირთვული სემანტიკური რგოლებით:

საგანი, ნივთი, არსებული--/--ყოფნა--/--ქონა-ყოლა--/--ნამდვილი, მართალი--/--აი--/--კი.

აღნიშნული სემანტიკური ველები ხორციელდება ფიქსირებული მასალის ბირთვული ბუდეების მიხედვით, რომელთა გარშემო განლაგებულია მეორადი ან ნაწარმოები ელემენტები. ამ მასალაში ამოსავალი ბირთვები შესადარებელი ენობრივი ოჯახების მიხედვით შემდეგია:

იე: ბალტ.: ლიტვ. ლატვ. YRA, IR „არის“, ლიტვ. ნაწ. AR „განა, ნუთუ, ხომ, კი, არ“ ლიტვ. კავშ. IR „და“, (სლავ. I-(\*R)); ირან. პართ. IR „საგანი, ნივთი“; > სომხ. IR „საგანი, ნივთი“; ირან. ავ./საშ. სპ. EVAR-EVARIH-EVARIHA “ნამდვილი, ჭეშმარიტი, სწორი, მართალი, სიმართლე“ > ახ.სპ. (კლასიკ. სპ.) ნაწ. ARE, ARI, ORE „კი, ხო. დიახ, კარგი“; ბერძნ. ძირი AR, „შეერთება, მიკავშირება“; ნაწ. ARA „აი, ეს, ასეთი, მაშ“; ირან. \*AR „შეერთება, მიერთება, მიკავშირება“; რომლიდანაც მომდინარეობს ძვ. სპ. ARTA „სინამდვილე, ჭეშმარიტება, სიმართლე, წესი“, ARD „ფორმა, აგებულება, ყალიბი, აღნაგობა“, RAD „რიგი, მწკრივი“ და სხვ. ; \*პიე \*AR „შეერთება, შეკავშირება, მიერთება, მიკავშირება“, საიდანაც მომდინარეობს \*პირ \*AR/\*R და ბერძნ. AR “შეერთება, მიკავშირება“ (აქვე შდრ. ვერსია: იე//ქვ ძირები \*ART \*ართ/\*ერთ)(იხ. პუნქტი # 5).

ქვ: ქართ. ვა-რ, ხა-რ, არს, არის, ვართ, ხართ, არნ, არიან, არსი, არსებობა, არსება, არსებობს; მეგრ. რე „არის“, ვორექ „ვარ“, ვორდი „ვიყავი“, რინა/რინი „ყოფნა“, მარენჯი „მყოფი“, ორენჯი „მომავალი“; ლაზ. ბორე „ვარ“, რ-ენ „არის“; სვან. ხუარი „ვარ“, არი „არის“, ირდი „იქნება“, ხარა „ჰყოლია“, მი-რ-ი, ჟირი, ხორი „მყავს, გყავს, ჰყავს.“ (კითხვის ქვეშ ნაწილაკები არა, არ, რა, ნაცვ. რა, ძირები \*ართ/\*ერთ).

\*პალტ.: „ყოფნა“, \*პიაპ., \*AR, იაპ. ARU „ყოფნა“, ARI ... „არის“, „არსებობს.“ (შდრ. თურქული და სხვა ალთაური ენები; ენათა კლასიფიკაციისთვის იხ. ბურ-ლაკი-სტაროსტინი, 2001).

საბოლოო რეკონსტრუირებადი ნოსტრატული ბირთვული ძირებია:

\*პიე: - \*R – „ყოფნა“ (>ირიბი „ქონა-ყოლა“); \*პქვ: \*-რ-\*R „ყოფნა“//> „ქონა-ყოლა“; \*პალტ \*-R – „ყოფნა“ // (>„ქონა-ყოლა“).

ამრიგად, გვაქვს საფუძველი იე//ქვ „ყოფნა“ და „ქონა/ყოლა“ ზმნათა – \*რ-\*R//\*R ძირები და მათ გარშემო განლაგებული ბუდეები მივიჩნიოთ ინდოევროპულ-ქართველურ ნივთიერ ერთობად. ამავედროულად უახლესი პრო-

ტოლთაური რეკონსტრუქციები საშუალებას გვაძლევს ეს ძირები მივიჩნიოთ საერთონოსტრატული სივრცის ერთობად.

**ზოგადი დასკვნა.** ინდოევროპული (იე) და ქართველური (ქვ) \*რ/\*რ ძირების გარშემო განლაგებული სემანტიკური და მორფონოლოგიური ბუდეები საგულისხმო ტიპოლოგიურ იდენტურობას გვიჩვენებენ. მათი ძირითადი ბირთვებია ზმნები „ყოფნა, არის, არს, არსებობს, ქონა-ყოლა როგორც ყოფნა ზმნის ტრანსფორმა (მაგ., სვან. მირი-ჟირი-ხორი); სახელები „ნივთი, საგანი, მატერია, არსი, არსება, არსებობა“ და სხვა; ნაწილაკები და სხვა ელემენტები: „აი, ასეთი, ეს, აი ეს, ხომ, აკი“ და მისთ. ნაშრომში წარმოდგენილია იე\*რ//ქვ\*რ ძირების აშკარად ტიპოლოგიური და შესაძლო ნივთიერი ერთობის ვერსიაც, როგორც ერთ-ერთი საფუძვლიანი ჰიპოთეზა. ზოგი უახლესი კვლევის შედეგად, წარმოდგენილი ფაქტების განხილვის დინამიკაში ერთვება აგრეთვე ალთაური მონაცემებიც, პროტოალთაური აღდგენადი \*რ ძირების ჩათვლითა და ასევე „ყოფნა/ქონა-ყოლა“ ზმნათა მნიშვნელობებით. ეს მონაცემები ასეთი ნივთიერი ერთობის ვერსიას მხარს უჭერს და ამაგრებს, იქნება ეს სავარაუდოდ ნოსტრატული თუ სხვაგვარი მაკროოჯახური ან ნაწილობრივ-ჯგუფური ენობრივი სივრცეები. .

ამ ძირის მიმართ სამი დაშვებიდან ავტორი ნოსტრატული თუ სხვა მაკროენობრივი სივრცის ერთობისკენ უფრო იხრება, თუმცა კატეგორიულად ამის მტკიცება არ შეიძლება. ნოსტრატული გენეტიკური ერთობა განხილულ ერთეულებში შეიძლება იყოს მთლიანი (ტოტალური), მით უფრო პროტოალთაური მონაცემების გათვალისწინებით, და შეიზღება იყოს აგრეთვე ნაწილობრივი საერთო ნივთიერი კუთვნილება მხოლოდ ქართველურისა და ინდოევროპულის ფარგლებში. ცხადია, ასეთი დებულება წარმოჩენილია წინასწარი წინათქმით, რომ ესა თუ ის მაკრო-ენობრივი სივრცე, მათ შორის, მაგ., ნოსტრატულიკა დამტკიცებულ ლინგვისტურ მოცემულობად იქნება მიჩნეული. ყველა შემთხვევაში, ქართველურ და ინდოევროპულ ერთეულთა შეპირისპირება ტიპოლოგიური იდენტურობის მაღალ ხარისხს ავლენს. მსჯელობის განხილული ძირითადი ობიექტი, – ყოფნა და ქონა-ყოლა ზმნათა მორფონოლოგია თავისი ჰიპოთეტური „მოგზაურობით“ მოიცავს სივრცეს სულ ცოტა ირანიდან კავკასიამდე და შემდგომ კი ევროპამდე (ინდოევროპული მიგრაციული მოძრაობების გათვალისწინებით). ნასესხობაა ეს ქართველურიდან ინდოევროპულში, რამე მაკრო-ოჯახური ერთობა თუ მხოლოდ ტიპოლოგიური იდენტურობა, ყველა შემთხვევაში სახეზეა აღნიშნულ გეოგრაფიულ არეალთა საკმაოდ ფართო სპექტრი, – სპექტრი ცენტრით კავკასიაში. ამიტომაც, თვით საკითხის ჩვენეული დაყენება უკვე ასახავს დასახელებულ ძირითად არეალურ (გეოგრაფიულ) სივრცეს, სადაც ნაგულისხმევია განსახილველ ენობრივ მონაცემთა სავარაუდო დინამიკური ცვლილებები.

ეს დინამიკური ცვლილებები კიდევ ერთი სავარაუდოდ დასაშვები სიღრმისეული მიმართულების შესაძლებლობასაც იძენს და ასეთ შემთხვევაში მოცემული დინამიკა შემოთავაზებული ლინგვისტური მონაცემების მიხედვით არეალურად აერთიანებს კავკასიას და ევროპას. ბასკური ენის მიმართ ი. ბრაუნის ბოლოდროინდელი კვლევის შედეგების გათვალისწინებით, შესაძლებელია ზემოთ განხილულ მასალასთან, კვლავ პირველ რიგში ტიპოლოგიურად, შევჯეროთ ბასკურ-ქართველური შეპირისპირებადი მონაცემებიც. კერძოდ:

ყოფნა ზმნა ბასკურში – – არის და ეყრდნობა – – ძირს (Браун, Braun, 2006, სიტყვათა სიაში: №120). – – ცნობილია ქართველურშიც, ინდოევროპულშიც, ალთაურშიც და ფართოდ ნოსტრატული სივრცითაც. –რ – ძირის ყოფნა ზმნა და აქედან გამომდინარე ირიბი ქონა-ყოლა ამ ზმნაში ყველაზე ძველ ძირად აღდგე-

ბა საკუთრივ ქართველოლოგიური კვლევების მიხედვითაც. ი. ბრაუნი აღიარებს პროტოქართველურისთვის –რ – ძირის უძველესობას „ყოფნა/სუბსტანციის/არსებობის“ სემანტიკით. იგი აფიქსირებს –რ – ძირის პირველადობას ბასკურში და ის ითვალისწინებს შესაბამისად ამ ძირთა შეპირისპირებას პროტოქართველურის/ბასკურის (ქვ/ზ) შესატყვისების თავის სიაში (Браун, Braun, 2006, N120). მაშასადამე, რაც ჩვენს მოცემულ ნაშრომში მოხვედრილია **შეფარდებაში ქვ/იე/ალთ**, მოხვედრილია ასევე **შეფარდებაში ქვ/ზ**, ანუ **ორმხრივ ჰიპოთეტურ ერთობებში**.

გარდა ამისა, ირკვევა, რომ \*ქვ-ის \*რ ბასკურშიც არ იცვლება და კვლავ რჩება –რ-დ., თუ არის ძირეული. აფიქსი შეიძლება შეიცვალოს, ხოლო ძირეული \*რ არა. –რა – ფუძე არის ბასკურში „ყოფნა“ ზმნაში, მაგრამ ქონა-ყოლა ზმნას ბასკურში საფუძვლად „ყოფნა“ არ უძევს. ესაა ახალი, მეორადი სპეციალური წარმონაქმნი, არა ირიბი ქონება, როგორც ესაა ქართველურ ენებში, არამედ ქონა-ყოლის სპეციალიზებული სხვა ზმნა (Браун, Braun, 2006, 2007). თქმულის შედეგად, ყველა შემთხვევაში მტკიცდება –რ – ძირის პირველადობა ბასკურშიც და ქართველურშიც და მისი კავშირი „ყოფნა“ ზმნასთან პირველ რიგში. ტიპოლოგიურად, მეორეს მხრივ, გვაქვს ამ ფაქტების შესაბამისი პარალელური კორპუსი ქვ//იე – თვისაც და უფრო შორეულად, – ნოსტრატული სივრცისთვისაც. ამით ჩვენ აქ არავითარ შორს წასულ დასკვნას არ ვაკეთებთ, მაგრამ წარმოვადგენთ შეპირისპირებადი ფაქტების სულ ცოტა ორ ან სამ დამოუკიდებელ დასტას, რომელთა უგულვებელყოფაც, თუნდ ჰიპოთეზების დონეზე, სერიოზული და პირუთენელი მკვლევარისთვის უკვე შეუძლებელია.

წარმოჩენილი ტიპოლოგიური კორპუსების პარალელიზმების გასამაგრებლად ემატება კიდევ ერთი ფაქტორი: ნოსტრატულ ენათმეცნიერებაში ირკვევა, რომ ნოსტრატული \*ლ \*ქვ-ში **ცვალებალობას** გვაძლევს, ზოგჯერ –რ-შიც გადადის. –\*რ – კი არ იცვლება, **უცვლელადაა** მასალის მიხედვით წარმოდგენილი (იხ. ქვემოთ სრული ბიბლიოგრაფია). იმავდროულად, კვლავაც ანალოგიური სურათი გვაქვს მეორე დასტაშიც თუ ბლოკშიც: \*ქვ – \*რ – ბასკურში **არ იცვლება**, ხოლო \*ქვ \*ლ ასევე **ცვალებადაა** (Браун, 2006; ბრაუნი, Braun, Браун, 2007; Braun, 1998). კვლავ სახეზეა საინტერესო **ტიპოლოგიური დადასტურება** ერთი ჯგუფის ფაქტებისა მეორე ჯგუფის ფაქტებით და ფაქტებისთვის.

ჯამში, ყველა ბლოკის შეპირისპირებით სამუშაო წესით მივიღებთ შემდგომი კვლევებისთვის საინტერესო ტიპოლოგიური ერთობები, რომელთა ცენტრში მოქცეულია მორფონოლოგიური მნისვნელოვანი ელემენტი, – – \*რ – ძირი, ყველგან თავისი პირველადობით „ყოფნა“ ზმნებისთვის და მათი უახლოესი ლექსიკურ-სემანტიკური ველებისთვის (დაწვრ. იხ. აგრ.: სახოკია, Сахокия, Sakhokia, 2007).

ამდენად, ავტორი შეეცადა ობიექტურად განეხილა თვალსაჩინო ტიპოლოგიური მასალა ყველა არსებული თეორიისა და შესაძლებელი ინტერპრეტირების შუქზე. ამ თვალსაზრისით, განხილული ფაქტები ჯიუტია მხოლოდ იმ გაგებით, რომ ტიპოლოგიური ერთობები გამოყენებული ენობრივი კონტექსტებისთვის აშკარაა და ეს ერთობები თავისი ისტორიითაც და დღევანდელითაც უკავშირდება კავკასიის არეალურ სივრცეს როგორც განხილულ მონაცემთა ღრმა დიაქრონიული ურთიერთგადაკვეთის ცენტრს.

სამომავლოდ, წარმოდგენილი კვლევა დინამიკაში გრძელდება და შემდგომი დაზუსტებების შესაძლებლობებს და აუცილებლობებს გულისხმობს.

აი ამდენი მსჯელობა-დაშვების შესაძლებლობას იძლევა მხოლოდ ერთი ქართველური ძირი სხვა ენობრივ მონაცემებთან შეპირისპირებით, რომელთა მასალა მთლიანობაში ყველა შემთხვევაში ჯამურად და ზოგადად კავკასიურ ცივილიზაციასთანაა კავშირში, წმინდა ლინგვისტური ფაქტების მიხედვით. ეს ის შემთხვევაა, როცა წმინდა ლინგვისტური ფაქტები ბევრს მეტყველებენ შორეული წარსულის რეკონსტრუქციების (აღდგენის) სხვადასხვა ვარიანტებზე. ჩვენ წარმოვადგინეთ **ლინგვისტური ძირების უძველესი „მოგზაურობის“** შესაძლებლობები **ცენტრით „კავკასიის სივრცე“**; სიღრმისეული ჰიპოთეტური **არეალური თუ გენეტიკური ურთიერთმიმართებების** სრული გათვალისწინებით.

### ლიტერატურა:

1. აბულაძე, ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბილისი, 1973.
2. Александрович, Дж. Литовский язык. Вильнюс, 1989.
3. Ambrazas, V. „Lietuviu kalbos daliviu istorine sintakse.“Historical syntax of the Lithuanian participle“. Vilnius, 1979, 250-254.
4. Ambrazas, V. „Rec. ad op. Schmalstieg W. R. A Lithuanian Historical Syntax. Columbus. 1987.“ In: Baltistica. XXV, I, 1989, pp. 83-88.
5. ანდრონიკაშვილი, მ. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან ტ. I, ტ. II. თბილისი, 1966, 1996.
6. ანდრონიკაშვილი, მ. მ. ანდრონიკაშვილის საიუბილეო კრებული, პერსპექტივა-XXI, ტ. VI. თბილისი, 2004/2005, გვ. 9-20.
7. ანდრონიკაშვილი, მ. „სიტყვა ერთის შესახებ ქართულში.“ გ. წერეთლის სამეცნიერო სესია. თბილისი, 1981; გ. ახვლედიანი 110, სამეცნ. სესია. თსუ. თეზისები, თბილისი, 1987, გვ. 199.
8. ანდრონიკაშვილი, მ. „ქონა, ყოლა, ყოფნა, ქმნა ზმნების ურთიერთ-მიმართებისათვის ქართულში.“ გ. მაჭავარიანის სესია. თეზისები. თსუ. თბ., 1976.
9. ანდრონიკაშვილი, მ. „ართა, მართალი, ერთი ქართველურ ენებში.“ მ. ანდრონიკაშვილის საიუბილეო სესია. თეზისები. თბილისი, 2000.
10. ანდრონიკაშვილი, მ. მ. ანდრონიკაშვილის საიუბილეო კრებული. პერსპექტივა VI. თბილისი, 2004.
11. Андроникашвили, М. К. „Иранская лексика в картвельских языках.“ Конференция по теоретическим вопросам языкознания. Материалы. Москва, 1984.
12. ასათიანი, რ. ლაზური გრამატიკის კონსპექტი. ივ. ჯავახიშვილის სახ. თსუ. თბილისი, 2011.
13. Asatiani, R., Gonet, W.A. „Semantics and Typology of Yes/No Particles.“In: Second Tbilisi Symposium. Language, Logic and Computation. Tbilisi/Amsterdam, 1997, 10-12.
14. Ачарян, А. Этимологический словарь армянского языка. Ереван, 1973.
15. ბათუმი, 2006: ქართველი ხალხის სოციოკულტურული ანთროპოლოგიისა და ეთნოლინგვისტური კვლევის საერთაშორისო ცენტრის სიმპოზიუმის პროგრამა. 22-24 სექტემბერი. შოთა რუსთაველის სახ. ბათუმის უნივერსიტეტი, ბათუმი, 2006.
16. Balkevichius, J. „Genitivus possessivus beasmeninese predikatinese konstrukciose.“ VI Intern Congr. on Baltistics. Abstracts. 6. Vilnius, 1991.

17. Bahrami, E. Dictionary of the Avesta. Ed.F.Joneydi. tt.I-II-III-IV. (Farh.Vaz. Avesta). Balx,1369.
18. ბრაუნ, ი. ბასკური ენა. თბილისი, 1984.
19. Braun, J. Euscaro-Caucasica. Historical and Comparative Studies on Kartvelian and Basque. Warszawa, 1998.
20. Браун, Я. „К вопросу о составе группы картвельских языков: Протокартвельский язык.“ Симпозиум Международного центра социокультурной антропологии грузинского народа и этнолингвистических исследований. Батуми, 2006.
21. ბრაუნ, ი. „პროტოქართველური ენა.“ კავკასიოლოგიური კრებული, მიძღვნილი ი. ბრაუნისადმი. თბილისი, 2007, 18-36.
22. ბრაუნ, ი. „იან ბრაუნის შრომების სია.“ კავკასიოლოგიური კრებული. თბილისი, 2007, გვ. 223-224.
23. Бурлак, С. А., Старостин, С. А. Введение в лингвистическую компаративистику. Москва, 2001.
24. Gamkrelidze, Th. V. „On linguistic paleontology of culture.“ In Orientalist. I. Tbilisi, 2001, 49-53.
25. Gamkrelidze, Th. V. „A typology of Common Kartvelian.“In Language. v.42. N1.1966, 69-83.
26. გამყრელიძე, თ. „ინდოევროპელები, ქართველები, სემიტები.“ მნათობი. თბილისი, 1984, N6.
27. გამყრელიძე, თ., მაჭავარიანი, გ. სონანტა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში. საერთო-ქართველური სტრუქტურის ტიპოლოგია. თბილისი, 1965.
28. გამყრელიძე, თ., კიკნაძე, ზ., შადური, ი., შენგელაია, ნ. თეორიული ენათმეცნიერების კურსი. თბილისი, 2003.
29. Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы 1, 2. Тбилиси, 1984..// Gamkrelidze, Th., Ivanov, V.V. Indo-European and Indo-Europeans. Ed.Mouton de Gr.,1995.
30. Gaivanis, K., Liberis A., Scharnas, V. Trumpas Lietuviu-Rusu Kalbu Zodinas. Краткий литовско-русский словарь.Kratki litovsko- rusksi slovar. Kaunas, 1989.
31. გვანცელაძე, თ. ენისა და დიალექტის საკითხი ქართველოლოგიაში. კავკასიოლოგიური სერია. თბილისი, 2006.
32. Герценберг, Л. Г. Hrda Manasa, Сборник, посв. Л. Г. Герценбергу, Институт лингвистических исследований РАН. Санкт-Петербург, 2005 (კრებული ლ. ჰერცენბერგს მისი შრომების სიითურთ).
33. Ginneken, J. van. „Avoir" et „etre" du point de vue de la Linguistique Generale." Melanges de linguistique offerts a Charle Bally. Geneve, 1939, 83-93
34. Gauthiot, R. „La phrase nominale en finno-ougrien." MSL. t.15. Paris, 1920, pp. 221-227.
35. Грамм., ЛЯ: Грамматика литовского языка. Вильнюсск. Унив. и ЛАН Вильнюс, 1985.
36. Hamp, E. "YRA." In: ISSLP. New York, 1991.
37. Hamp, E. „The reconstruction of particles and syntax."In: Fisiak J. (ed.). Historical Syntax. Baltimore, New York, Amsterdam, 1984, pp. 173- 182.
38. Henning, W.R. „A list of Middle Persian and Parthian words." BSOAS. London, 1937.
39. Horn-Hubshman, P. Farhange asase eshteqaqe farsi. Tarjomeye Jalahalefi. (სპარსული ენის ეტიმოლოგიური ლექსიკონი ). Tehran, 1356 (1978).

40. Dehxoda, Ali Akbar. Loqat`-Nameh.Farhange Zabane Farsi. Rasht-Tehran, 1349 (1971).
41. Джаукян, Г. Б. Сравнительная грамматика армянского языка. Ереван, 1982.
42. Дыбо, В. А. Славистика, Индоевропеистика, Ностратика. К 60-летию В. А. Дыбо. Доклады конференции. МГУ, Москва, 1991.
43. ელიავა, დ. მეგრულ-ქართული ლექსიკონი. თბილისი., 1997.
44. Endzelins, L. Comparative phonology and morphology of the Baltic Languages.Mtn. Paris, 1971.
45. თოფურია, გ., ქალდანი, მ. სვანური ლექსიკონი. თბილისი, 2000.
46. Fenell, T.G., Gelsen, H.A. A grammar of modern Latvian. Hague-Paris, N-Y: Mouton, 1980.
47. Fraenkel, E. Litauisches etimologisches Worterbuch. t.I-II,t.VII. (tt.I-VII). Gottingen, 1962-1965-1966.
48. Fraenkel, E. „Contributi alla Sintassi Baltoslava e Iranica." In: Studi Baltici. A cura di GiacomoDevoto. Lee Olshski S. (ed.). NI.(IX). Madrid, 1952, pp. 24-33.
49. Иванов, Вяч.Вс. „Структура древних формул." Журнал „Природа". N 12. Москва, 1989.
50. Иллич-Свитыч, В. М. Опыт сравнения ностратических языков. Сравнительный словарь. I-II-III. Москва, 1971-1976-1984.
51. ИАЯК: Ирано-Афразийские языковые контакты. Москва, 1-2, 1987, 1991.
52. კავკას.: კავკასიოლოგიური კრებული, მიძღვნილი იან ბრაუნისადმი. ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტი, (იან ბრაუნის შრომების სიით). თბ., 2007.
53. Кипшидзе, И. А. Избранные сочинения. Мегрельская грамматика. Тбилиси, 1994.
54. Klimas, A., Schmalstieg W., Dambriunas, L. Introduction to Modern Lithuanian. New York: Brooklyn, 1966-1972.
55. Климов, Г.А. Этимологический словарь картвельских языков. Москва, 1964.
56. Климов, Г. А. „Дополнения к этимологическому словарю картвельских языков. „ Этимология-1985. Москва, 1988.
57. Климов, Г. А. „К этимологии двух картвельских глаголов обладания." Этимология-1974. Москва, 1976, 172-174.
58. Конференция III по теоретическим вопросам языкознания .Материалы. Москва, 1984.
59. ЛЭЛ: Лингвистический энциклопедический словарь, Москва, 1990.
60. Либерис, А. (Liberis, A.). Литовско-русский словарь.(Lietuviu-Rusu kalbu zodynas). Вильнюс, 1988
61. Марр, Н. Я. Грамматика древнелитературного грузинского языка. Ленинград,1925.
62. Марр, Н. Я. „Где сохранилось сванское склонение?" Изв. РАН. Москва-Ленинград, 1911.
63. Martinet, A. Des steppes auxoceans: L'indo-europeen et les indoeuropeens, Paris: Payot, 1986.
64. მახარაძე, ნ. „საერთო ქართველური -\*რ//\*რ- ძირის ეტიმოლოგიურ-სემანტიკური რაობისათვის. მზია ანდრონიკაშვილის საიუბილეო სესია. მასალები. (СК racine \*AR/\*R, Abstract). თსუ, მეცნ. აკად., აღმოსავლეთმც. ინსტ. თბილისი, 2000, 47.
65. მაჭავარიანი, გ. ქართველურ ენათა შედარებითი გრამატიკა, ლექციების კურსი, თსუ. თბილისი, 2003.

66. მელიქიშვილი, ი. ძირის სტრუქტურის ორგანიზაციის პრინციპი საერთო-ქართველურში. სადოქტორო დისერტაცია და ავტორეფერატი. თბილისი, 1997.
67. მელიქიშვილი, ი. „ქართველურ-ინდოევროპული გენეტიური ურთიერთიმპარტების საკითხისათვის.“ ენათმეცნიერების საკითხები. I. თსუ. თბილისი, 2002, გვ. 34-54;
68. მელიქიშვილი, ი. „სიბილანტურ შესატყვისობათა მესამე რიგი და პირველ და მეორე პირის ნაცვალსახელთა სისტემა ქართველურ ენებში.“ ენათმეცნიერების საკითხები. თსუ. თბილისი, 2003, გვ. 40-55.
69. Милитарев, А. Ю., Шнирельман, В. А. „К проблеме локализации древнейших афразийцев (опыт лингво-археологической реконструкции.“ Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Тезисы и доклады конференции. Ч.2. Москва. 1984.
70. СИИЯ: Сравнительно-историческое исследование языков: Современное состояние и перспективы. Международная конференция. МГУ. Материалы и Доклады. Москва, 2003.
71. Nikolaev, S. L., Starostin, S. A. F North Caucasian Etimological Dictionary. Moscow: Asterisk publishers, 1994.
72. Nikolaev, S. L. „Sino-Caucasian Languages in America.“ In: Vitaly Shevoroshkin. (ed.). Dene-Sino-Caucasian Languages. Bochum: Brockmeyer, 1991, pp. 42-66.
73. НЗЛ: Новое в зарубежной лингвистике Вып. 21. Новое в современной индоевропеистике. М., 1988; Вып 6. Языковые контакты. Москва, 1972.
74. Nostratic.: Sifting the Evidence Current Issues in Linguistic Theory Studies in the theory and History of Linguistic Science. vol. 142. I-The Nature and Status of Nostratic. II- The Mathematics of Nostratic. Ed. by C. Salmons, Brian D. Joseph, John Benjamins publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia. Amsterdam, 1998.
75. Нострат.: Ностратические языки и ностратическое языкознание. Конференция. Тезисы. ИВАН, МГУ. Москва, 1977.
76. Nyberg, H. S. A Manual of Pahlavi. P. II. Glossary. (P.I. 1964. Texts). Wiesbaden, 1974
77. ОИЯ: Основы иранского языкознания. Москва. 1979-2000.
78. ОИТИИЯ: Опыт Историко-типологического исследования иранских языков. тт. I-II. Москва, 1975.
79. ონიანი, ალ. ქართველურ ენათა შედარებითი გრამატიკის საკითხები. თბილისი, 1989.
80. ონიანი, ალ. სვანური ენა. თბილისი, 1998.
81. Orr, R. A. „Russo-goedelic syntactic parallel: U nego svoya izba postavlena/ Ta se deante agam.“ In: General linguistics. v. 29. NI.1989, pp. 1-21.
82. Orr, R. A. „More on embrionic ergativity.“ In: General linguistics. vol. 31. N3-4. 1991, 163-176.
83. Palmaitis, M.L. „Rec. ad op. Gamkrelidze-Ivanov 1984.“ IF. B.93.1988, pp. 280-292.
84. Palmaitis, M. L. „Karthwelologische Miscellen.“ In: Georgica. 9.14. Jena, 1986.
85. Palmaitis, M. L. „Indo-European masdar as the 3th Person and YRA in Baltic.“ In: Baltistica. XX. 2. Vilnius, 1984.
86. Palmaitis, M. L. „Kartwelologische Miscellen.“ In: Georgica. 7. Yena, 1984, pp. 29-32.
87. Палмайтис, М. Л. Праязык-генетическая или контактная общность. In: ВЯ. Москва, 1978, №1.

88. Палмайтис, М. Л. Эмфатический -а- в связи с основными вопросами морфологии имени. In: Мацне. АНГ. №1. Тбилиси, 1978.
89. Палмайтис, М. Л. Заметки о сванском склонении. Мацне. АНГ. №3. Тбилиси, 1979.
90. Периханян, А. Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. Словарь. Москва, 1983.
91. Расторгуева, В. С., Эделман, Д. И. Этимологический словарь иранских языков. т. I. Москва, 2000.
92. Реконстр.: Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Конференция. Тезисы и доклады. I-II-III-IV-V. Москва, 1984; Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Москва, 1989; Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Конференция. Тезисы докладов. Москва, 1994; Сравнительно-историческое исследование языков: Современное состояние и перспективы. Международная конференция. Доклады. Москва, 2003.
93. Rosinas, A. Baltu Kalbu ivardziani. (ბალტური ნაცვალსახელები). Vilnius, 1988.
94. Розинас, А. „Существовали ли притяжательные местоимения в общебалтийском." In: Балто-славянские исследования. Москва, 1983/1984, 83-92.
95. სარჯველაძე, ზ. ძველი ქართული ენის სიტყვის კონა. თბილისი, 2009.
96. Сахокия, М. М. Посессивность, переходность и эргативность. Тбилиси, 1985.
97. სახოკია, მ. დიაქრონიული ტიპოლოგია მორფოსინტაქსში: ინდოევროპული /ქართველური. სადოქტორო დისერტაცია და ავტორეფერატი. თბილისი, 1998//Диахроническая типология в морфосинтаксисе индоевропейских и картвельских языков, Автореф. Докт. Дисс. Тбилиси, 1998.
98. Sakhokia, M. „Diachronic Typology and Deep-Reconstructions in Morpho-Syntax: Logic in Language." In: Cooper E., Gamkrelidze Th. (eds.). Proceedengs of the Second Tbilisi Symposium on Language, Logic and Computation. Amsterdam/Tbilisi, 1997// 1998, 252-260.
99. Sakhokia, M. „Sujet de Relations Profondes de Langues Indo-Europeennes et Kartveliennes (\*R/\*R), Langue, Geographie, Histoire en Georgie entre Iran at Europe." In: Perspective-VIII(2), პერსპექტივა VIII (2). თბილისი, 2006, 62-71 (აგრ.: მ. სახოკია, შრომების კრებული I, თბილისი, 2007; agr.: Памяти С. Старостина. Сборник статей. Москва, 2004/2005. ს. სტაროსტინისადმი მიძღვნილი კრებული. მოსკოვი, 2004/2005).
100. Sakhokia, M. „Diachronic Morphosyntax and Morphological Deep-Reconstructions by Geographic Space „Iran and Caucasus"". Orientalist III, orientalisti III. Tbilisi, 2005, 19-31 (აგრ. მ. სახოკია, შრომების კრებული I. თბილისი, 2007. აგრ.: Second International Congress on Iranology. Tehran, 2004. ირანოლოგიის მეორე საერთაშორისო კონგრესი. თეირანი, 2004 (კომპაქტდისკი).
101. Сахокия, М. М. „Диахронно-типологические морфосинтаксические общности индоевропейских и картвельских языков в свете Ностратики." Ностратика, Славистика, Индоевропеистика. К 60-летию В. А. Дыбо. Доклады конференции. МГУ. Москва, 1991, 71-78.
102. Сахокия, М. М. „Морфосинтаксис и морфонология для ностратики." Сравнительно-историческое исследование языков: Современное состояние и перспективы. Международная конференция. Доклады. МГУ, Москва, 2003, 148-153.
103. სახოკია, მ. ყოფნა-ქონა/ყოლა ზმნების ერთი ძირი ინდოევროპულსა და ქართველურში: \*r/\*r (სილრმისეული ერთობა: ნოსტრატული ფესვე-



- ბი). საენათმეცნიერო კრებული. ალექსანდრე ფოცხიშვილი 80. თბილისი, 2005, 94-121 (აგრ.: მ. სახოკია, შრომების კრებული I. თბილისი, 2007).
104. სახოკია, მ. „ბალტურ-ქართველური მორფონოლოგიურ-მორფოსინტაქსური პარალელები.“ ტიპოლოგიური ძიებანი. V. კრებული თ. გამყრელიძისადმი. აღმოსავლეთმც. ინსტ. თბილისი, 2005. Typological Researches. V. Tbilisi, 2005 (აგრ.: მ. სახოკია, შრომების კრებული I. თბილისი, 2007).
  105. სახოკია, მ. „არის თუ არა ბასკური მეოთხე ქართველური ენა?“ კავკასიოლოგიური კრებული, მიძღვნილი იან ბრაუნისადმი. თსუ. თბილისი, 2007, 75-101. (აგრ.: მაია სახოკია, შრომების კრებული. თბილისი, 2007).
  106. სახოკია, მ. შრომები, I. Sakhokia, . Maia Sakhokia, Research Collection, I. თბილისი: აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, 2007. თბილისი, 2007.
  107. Schmalstieg, W. R. Lithuanian Historical Syntax. Columbus: Ohio, 1987-1988.
  108. Schmalstieg, W. R. „The shift intransitive to transitive passive in the Lithuanian and Indo-European verb.“ In: Baltistica. XVIII. 2. Vilnius, 1982, pp. 119-134.
  109. Schmalstieg, W.R. Indo-European Linguistics. A new Synthesis. Pennsylvania. London, 1980.
  110. Schmalstieg, W. R. „The passivization of intransitives in Finno-Ugric and Indo-European“. Athlon satvre Grammatica. In honorem F. R. Adrados. v. I. Madrid, 1979, pp. 449-452.
  111. Schmalstieg, W. R. „Rec. ad opus Sakhokia M. 1985.“ In: Annual of Armenian Linguistics. v. 9. Cleveland, Ohio, 1988, 129-131.
  112. Schmalstieg, W.R. Dambriunas, L., Klimas, A. Introduction to Modern Lithuanian. New York: Brooklyn, 1980.
  113. Schmidt, K. H. Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der sudkaukasischen Grundsprache. Wiesbaden, 1962.
  114. Schmidt, K. H. „On the Reconstruction of Proto-Kartvelian.“ In: „Bedi Kartlisa“. Revue de Kartvelologie. Etudes Georgiennes et Caucasiennes. vol. XXXVI. Paris, 1978, pp. 246-265.
  115. Schmidt, K. H. Probleme der Komparation. საენათმეცნიერო კრებული: გივი მაჭავარიანს 50 წლისთავზე. თბილისი, 1979, გვ. 224-230.
  116. СИИЯРС: Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Современное состояние и проблемы. Индоевропейские языки. Картвельские языки. Москва, 1981, 1982.
  117. СИЯСЭ: Сравнительно-историческое языкознание на современном этапе. Памяти В. М. Иллича-Свитыча. Конференция. Тезисы докладов. Москва, 1990.
  118. Станг, К. „Третье лицо глагола „быть“ в литовском и в латвийском языках. (III pers. sing. Lith. et Lett. verb „etre“).“ Вопросы теории и истории языка. Ленинград, 1963, 285-288
  119. Старостин, С. А. „О доказательстве языкового родства. Типология и история языка. От описания к объяснению.“ К 60-летию А. Е. Кибрика. Москва: МГУ, 1999.
  120. Старостин, С. А. „Сравнительно-историческое языкознание и лексико-статистика.“ Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. ч. I. Москва, 1989.
  121. Старостин, С. А. „Гипотеза о древнейших генетических связях сино-тибетских языков с енисейскими и северокавказскими языками.“ Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Ч.4. Москва, 1984, 19-38.

122. Старостин, С. А. Алтайская проблема и происхождение японского языка. Москва, 1991.
123. Старостин, С. А. Сравнительный словарь кавказских языков. Москва, 2003/2004.
124. Старостин, С. А. Компаративистика и глубинная реконструкция. Сборник, посв. С. А. Старостину. Москва, 2005.
125. Starostin, S., Dybo, A., Moudraque, S., Altaic Etymological Dictionary. Moskwa, 2004.
126. Стелле, А., Страуме, А., Лиепиньш, П., Изучаем латышский язык. Рига, 1989.
127. Сташайтене, В. П. Русско-литовский разговорник. Вильнюс, 1989.
128. Swadesh, M. „Lexicostatistic Dating of Prehistoric Ethnic Contacts.“ In: Proceedings of the American Philosophical Society. 96. Nuw York, 1952, pp. 452-463.
129. Топурия, В. Т. „Сванский язык.“ ИКЯ. Тбилиси, 1985, 100-149.
130. Toporov, V.N. „Lit. YRA, lett. IR und ihre vorgangenheit im Lichte der Geschichte und der Linguistischen typologie.“ In: Zeitschrift fur Slawistik. Beitrage zur Baltistic. II. N5. B. XXIII. Leiden/Koln, 1978.
131. ფენრიხი ჰ., სარჯველაძე, ზ. ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბილისი, 2000.
132. ფუტკარაძე, ტ. ქართველები. I. დედაენა და დიალექტები. ქუთაისი, 2005.
133. ქეგლ: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. თბილისი. რვა ტომი. 1950-1964, 2006-2014.
134. ქუთელია, ნ. „მეგრულისა და ლაზურის ურთიერთმიმართებისათვის.“ ქართველი ხალხია სოციოკულტურული ანთროპოლოგიისა და ეთნოლინგვისტური კვლევის საერთაშორისო ცენტრის სიმპოზიუმი. ბათუმი, 2006.
135. ქუთელია, ნ. „ჯანიკი“, „ჭანიტი“, „ჩანიკი“, „ჭანიკი“, „ჭანი“ ტერმინთა იდენტიფიკაციისათვის XIII-XV საუკუნეების აღმოსავლურ საისტორიო წყაროებში.“ კავკასიოლოგიური კრებული, მიძღვნილი იან ბრაუნისადმი. თსუ. თბილისი, 2007.
136. ქუთელია, ნ. ლაზურის ფონემატური სტრუქტურა. თბილისი: თსუ გამომც., 2005.
137. ქურდიანი, მ. „საერთო-ბასკურ-ქართველური ფუძე-ენის ფონოლოგიური სისტემის იან ბრაუნისეული რეკონსტრუქციის საფუძვლები და ვერიფიკაცია.“ იან ბრაუნი 80. სესია. მასალები. თსუ. თბილისი, 2006.
138. ჩანტლაძე, ი. ქართველოლოგიური ძიებანი. თბილისი, 1998.
139. ჩანტლაძე, ი. ი. ჩანტლაძისადმი მიძღვნილი კრებული (შრომების სიითურთ). თბილისი, 2010/2011.
140. ჩანტლაძე, ი. „კავშირ-ენკლიტიკის, ნანევართა და პროსოდიულ ხმოვანთა ურთიერთმიმართებისათვის ქართველურ ენებში.“ საენათმეცნიერო ძიებანი, IV. თბილისი, 1995.
141. ჩიქობავა, არნ. ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი. თბილისი, 1938. 137. ჩიქობავა, არნ. „აქუს“ ფუძის უცნობი ვარიანტებისათვის ძველ ქართულში.“ თსუ შრომები. 30-31. თბილისი, 1947, 381-391.
142. ჩიქობავა, არნ. იბერიულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის ისტორია. თბილისი, 1965.

143. ჩიქობავა, მ. „ქართული „ქონა“ ზმნის ეტიმოლოგიისა და სემანტიკური რეკონსტრუქციისათვის.“ ტიპოლოგიური ძიებანი. IV. აღმ. ინსტ. თბილისი, 2000, 446-453.
144. ჩუხუა, მ. „Verba Senriendi-ს აღმნიშვნელი ძირ-ფუძეები პროტობერული-ში.“ კავკასიოლოგიური კრებული, მიძღვნილი იან ბრაუნისადმი. თბილისი: თსუ გამომც., 2007.
145. Худобашев, Ал. Армяно-русский словарь.(dictionn. armenien). I-II. Москва, 1838// 1986.
146. Шмальстиг, В. Р. „Рецензия на кн. Сахокия М. М. „Посессивность, переходность и эргативность«. Тбилиси, 1985». ВЯ. 3. Москва, 1989, 129-125.
147. ЯМ, К: Языки мира. Картвельские. Москва, 2001.
148. ЯМ, КЯ: Языки мира. Кавказские языки. Москва, 2000.
149. ЯМ, ИР: Языки мира. Иранские языки. I-II-III. Москва, 1997-1999-2000.

## გურამ ჩიქოვანი

თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტი

### „ავთანდილის“ ეტიმოლოგიისათვის

„ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკა დიდი ხანია იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას. აღსანიშნავია ამ მხრივ ნიკო მარის (Mapp, 1895, 1899, 1917), აკაკი შანიძის (შანიძე, 1966), ვუკოლ ბერიძის (ბერიძე, 1961), გიორგი წერეთლის (წერეთელი, 1938, 1962, 1967, 1972), იუსტინე აბულაძის (აბულაძე, 1936, 1967), ვიქტორ ნოზაძის (ნოზაძე, 1963), მზია ანდრონიკაშვილის (ანდრონიკაშვილი, 1965, 1966, 1996), ალექსანდრე გვახარია (გვახარია, 2000) და სხვათა ნაშრომები (კობიძე, 1969; Гиунашвили, 1978; თოდუა, 1999; კალაძე, 2000; ჭინჭარაული, 1982; გაბესკირია, 1997; წაქაძე, 1986). მათში მოცემულია მეცნიერთა მოსაზრებები ამა თუ იმ სიტყვის სემანტიკის, შედგენილობისა და ეტიმოლოგიის შესახებ. ისინი გამოირჩევიან სიღრმისეული ანალიზით და გვიჩვენებენ მკვლევართა მახვილგონიერებას, არაჩვეულებრივ მიგნებებს, რაც, უდავოდ, წარმოადგენს განსაკუთრებულ ღვაწლს რუსთველოლოგიაში.

ამ მიმართულებით ფასდაუდებელი ცნობების შემცველია გასულ საუკუნეებში შექმნილი ლექსიკონები და „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის განმარტებები. მათ შორის სულხან საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“ (ორბელიანი, 1991, 1993), თეიმურაზ ბატონიშვილისა (ბატონი, 1960) და ვახტანგ მეექვსის (ვახტანგ VI, 1973) განმარტებები, ნიკო და დავით ჩუბინაშვილების ლექსიკონები (ჩუბინაშვილი, ნ. 1812-1825, ჩუბინაშვილი, დ. 1841), ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ), ილია აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (აბულაძე, 1973).

უალრესად მნიშვნელოვანია „ვეფხისტყაოსნის“ მეცნიერ რუსთველოლოგთა გამოცემები, რომლებსაც ახლავს ლექსიკონები. მათ შორის დავით კარიჭაშვილის (კარიჭაშვილი, 1903), კონსტანტინე ჭიჭინაძის (ჭიჭინაძე, 1934), სარგის კაკაბაძის (კაკაბაძე, 1927), პავლე ინგოროყვას (ინგოროყვა, 1953), აკაკი შანიძის (შანიძე, 1966) რედაქტორობით დაბეჭდილი პოემის ტექსტები. მათ მიერ საფუძველჩაყრილი ტრადიციის გაგრძელებას წარმოადგენს ვუკოლ ბერიძის „ვეფხისტყაოსნის კომენტარი“ (ბერიძე, 1974) და ნოდარ ნათაძის „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემა, რომელსაც ახლავს მთელი ტექსტის კომენტარი (ნათაძე, 1996).

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია რუსთაველის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მრავალწლიანი შრომის შედეგები, რომელიც სისტემატურად ქვეყნდებოდა „მაცნეში“. შოთა რუსთაველის დაბადებიდან 800 წლის იუბილეს მიეძღვნა „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული გამოცემა (1968), რომელიც მოამზადეს გ. წერეთელმა, ს. ცაიშვილმა და გ. კარტოზიამ.

მიუხედავად აღნიშნულისა, არაერთი აღმოსავლური წარმომავლობის სიტყვაა „ვეფხისტყაოსანში“, რომლის ეტიმოლოგია, ჩვენი აზრით, ან დასადგენია, ან ხელახლა გასააზრებელი. ეს ეხება ლექსემათა ფართო სპექტრს და, მათ შორის, საკუთარ სახელებსაც. წინამდებარე სტატიაში წარმოვადგენ მოსაზრებას „ავთანდილის“ შესახებ.

„ავთანდილი“ განხილული აქვს იუსტინე აბულაძეს სტატიაში „ვეფხისტყაოსნის“ ორი უმთავრესი გმირის სახელის „ტარიელ“ და „ავთანდილი“ ეტიმოლოგიისათვის; რომელიც გამოქვეყნდა 1936 წელს თბილისის უნივერსიტეტის

შრომებში (აბულაძე, 1936). შემდგომში, 1967 წელს, აღნიშნული სტატია, განმეორებით, კვლავ დაიბეჭდა იუსტინე აბულაძის „რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში“ (აბულაძე, 1967). მეცნიერი 1936 წლამდეც მუშაობდა „ავთანდილის“ ეტიმოლოგიაზე და ამ საკითხზე თავდაპირველად განსხვავებული მოსაზრება წამოაყენა, რომელიც შემდეგ შეცვალა. აი, რას წერს იგი: „ჩემი მუშაობის დროს „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის წარმოშობის საკითხში მე შევეცადე გამომერკვია პოემის მთავარი გმირის სახელის „ავთანდილის“ ეტიმოლოგია; ადრე, ამ სახელს მე ვთვლიდი შემდგარად ორი სიტყვისაგან (ნ. ჩვენი: ვტ-ის 22-ე და 26-ე გამოცემები, 1914 და 1926 წწ., ლექსიკ., საკუთარ სახელებში „ავთანდილ“): ა) ირან. ხაფტან – ხაფთან და ბ) ირან. dil – დილ, გული, მაგრამ ამჟამად უკვე აუცილებლად ვრაცხ საჭიროდ ამაში შესწორება შევიტანო. ამ სიტყვის პირველი ნაწილი არის არა ირან. xaftan, არამედ არაბ. avtan, ე. ი. იგი არის მრავლ. რიცხვი სიტყვისაგან – vatan სამშობლო და აღნიშნავს „სამშობლო მხარეებს“, მეორე ნაწილი კი არის იგივე ირანული დილ – გული, ასე რომ „ავთანდილ“ სიტყვასიტყვით იგივეა, რაც „სამშობლოს გული“ (აბულაძე, 1967: 254).

მაშასადამე, იუსტინე აბულაძეს ავთანდილი მიაჩნია, სავსებით მართებულად, ორი სიტყვისაგან შემდგარად. 1936 წლამდე, როგორც ზემოთ ვნახეთ, მეცნიერი კომპოზიციის პირველ წევრად მიიჩნევდა ირანულ xaftan-ს, ხოლო მეორე წევრად, ასევე, ირანულ dil-ს. xaftan (خفتان) მას განმარტებული აქვს, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ჯავშანი: „ამ ორი სიტყვის შერწყმის შედეგად ვღებულობთ ხაფთან-დილს (خفتان دل), ანუ ავთანდილს. ი. აბულაძის „რუსთველოლოგიურ ნაშრომებს“ დაერთვის „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონი, სადაც საკუთარ სახელებში ავთანდილი, სიტყვასიტყვით, შემდეგნაირად არის განმარტებული: „სპარ. خفتان دل ხაფთან-დილ, ხაფთან – ვეფხისტყაოსნის ჯავშანი, დილ – გული. ამირ სპასალარის ძე და სპასპეტი, უებრო მოყმე – როსტევიან მეფის ასულის თინათინის მიჯნური“ (აბულაძე, 1967: 352).

რაც შეეხება შემდგომში ი. აბულაძის მიერ შესწორებულ ვერსიას, უნდა აღინიშნოს, რომ vatan-ის მრავლობითით (avtān) გამოხატული საკუთარი სახელი არაბულ/ირანულ სამყაროში არ დასტურდება. avtān – dil შეიძლება ეპითეტად, განვიხილოთ „ნესტან დარეჯანის“ ნ. მარისეული ინტერპრეტაციის nest andare űehan-ის მსგავსად (Mapp, 1899:233), მაგრამ გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ გიორგი წერეთელმა შუა აზიელი არაბების ფოლკლორში და კ. ი. ჩაიკინმა მეცამეტე საუკუნის არაბი მოღვაწის აბუ-ლ-ფათჰ ალ-ბუნდარის თხზულებაში ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად აღმოაჩინეს აღნიშნული ეპითეტი საკუთარ სახელის ფუნქციით, რასაც ვერ ვიტყვით პროფესორ იუსტინე აბულაძის მიერ შემოთავაზებულ ვარიანტზე.<sup>1</sup>

1 **نیست اندر جهان** (ნესტ ანდარე ჯეჰან) შუააზიურ ფოლკლორში დაფიქსირდა, როგორც ნესტარ-ჯეჰანი. იგი, ზღაპრის მიხედვით ისეთი სილამაზის არსებობაა, რომ „ანათებს ვითარცა მზე, ან მთვარე“ (წერეთელი, გ. 1938:6). ამგვარად, ნ. მარის ეტიმოლოგია ნესტან-დარეჯანისა ცხადად დადასტურდა ჯერ გ. წერეთლის და შემდეგ კ. ჩაიკინის მიერ მოძიებული მასალით (წერეთელი, 1938: 9). ამავე დროს გაირკვა ამირან-დარეჯანის ეტიმოლოგიაც. ამის შემდეგ გ. წერეთელი წერს: „გასაგები ხდება, თუ რატომაა გამოყენებული ქართულში ერთიდაიგივე სიტყვა „დარეჯანი“, მამაკაცისა და დედაკაცის სახელის აღსანიშნავად. თუ ნ. მარის ეტიმოლოგიას გავიზიარებთ, მაშინ საკითხი ნათელი იქნება: ერთი მხრივ გვაქვს **امیر اندر جهان** „ამირი, მბრძანებელი ქვეყნისა“ (აქ გიორგი წერეთელი უთითებს ნ. მარის ნაშრომს: Н. Мapp, Персидская национальная тенденция в грузинском романе „Амирандареджаниани“, ЖМНП, 1895, გვ. 361 – გ. ჩ.) და აქედან მიღებულია მამაკაცის აღმნიშვნელი სა-

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მაშინაც კი, თუ დავუშვებთ და გავიზიარებთ ი. აბულადის შემოთავაზებულ ვარიანტს, კომპოზიტის პირველ წევრად მრავლობითის ფორმა avṭan „სამშობლოები“ შინაარსობლივად ნაკლებად სარწმუნო გვეჩვენება.

შესაბამისად, წარმოვადგენ ავთანდილის განსხვავებულ ეტიმოლოგიას.

ჩემი აზრით, ავთანდილი ნამდვილად შედგება ორი წევრისაგან (avtan - dil). პირველი (avtan) უნდა მომდინარეობდეს არაბული სიტყვიდან 'afḍal (أفضل) „საუკეთესო“, „უკეთესი“, „უპირატესი“, „უმესანიშნავესი“, „სწორუპოვარი“, „უბადლო“, უებრო: მეორე წევრი, ვფიქრობ, არის სპარსულ/არაბული dīn (دين) „რელიგია“, „სარწმუნოება“. შედგენილი სახელის მნიშვნელობაა „უმესანიშნავესი, უბადლო, უებრო, რელიგიისა, რელიგიათა შორის, სარწმუნოებათა შორის“. იგი მიღებულია შემდეგნაირად: 'afḍalu-d- dīni// 'afḍal ad-dīn > 'afḍal-dīn > afḍal-dīn > avtandil.

შედგენილი არაბული სახელის (ლაკაბის) მეორე წევრი – ad-dīn ხშირად ტიტულს გამოხატავს. ასევეა, ad-dawla და al-mulk. მარშალ ჰოჯსონის თანახმად “Раньше эти слова передавали титулы, но со временем просто стали частью имён. Например, -ад-дин (или -еддин) означало “от религии”: то есть Кутб-ад-дин, “Столп религии”; -ад-даулях (или -ед-дауля) означало “от династии”: Муизз-ад-даулях, “Оплот династии”; -аль-мульк означало “от царства”: так, Низам-аль-Мульк, “Добрая воля царства”. Прим.: Каждый из этих трёх постфиксов иногда может опускаться, при этом имя не искажается и остаётся узнаваемым” (Ходжсон, 2013: 29).

ფონეტიკურად სირთულეს არ წარმოადგენს 'afḍal – dīn-იდან avtandil-ის მიღება. ქართულში, არაბული წარმომავლობის სიტყვებში ფიქსირდება f-ს ვ თანხმონივით გადმოცემის შემთხვევები. მაგალითად, ნავთი (< naft نفت ), მავთული (< maftūl مفتول ). ასევე ბუნებრივია ḍ -ს გადასვლა t-ში: ḍ > d > t. ბგერათა გადასმაც სავსებით ბუნებრივ ფონეტიკურ ცვლილებებს განეკუთვნება. რაც შეეხება სონორთა დისიმილაციას, ფონეტიკურად იგი სრულიად მისაღებია ქართულისათვის. მაგალითად, ნიშანი//ლიშანი:

„ნუ მირბი, ალი–მაჰმადო, არ გავიფერებ სხვისასა,  
დაგიხოც ამხანაგებსა, შენც დაგდებ თოფის ლიშანსა“  
(ალიბეგაშვილი, 1992: 66).

არაერთი შემთხვევა ფიქსირდება რ//ნ, რ//ლ მონაცვლეობისა:

„თეთრი ციხე დგას სულეთში  
წვერი ცას მიმდინარია  
.....

ბოლოზე ვეშა წყარო დის  
სასმელად გემნიერია... “

(ალიბეგაშვილი, 1992: 22).

სულხან საბა ორბელიანის ლექსიკონში „გემრიელის“ პარალელურად ფიქსირდება „გემრიერი“ და „გემიერი“ (ორბელიანი, 1991: 156).

ასევე ფიქსირდება რ//ლ: ამირზარი//ამილზარი. იხ.: “ამილზარი: ამირი არაბულად უფროსს ჰქვიან და ქართულადაც ეს არის. ამილზარობა უბროსობა (ტიბ)“ (ვახტანგ VI, 1973: 371).

---

ხელი; მეორე მხრივ – نيبست اندر جهان, მზეთუნახავი ფარიის სახელი, გამოყენებული ვეფხისტყაოსნის ავტორის მიერ ტარიელის სატრფოს აღსანიშნავად. შემდეგში ამ სიტყვის ვარიანტები (დარეჯანისა და სხვ. სახით) ფართო გავრცელებას პოულობს ხალხში, ცხადია, ვეფხისტყაოსნის გავლენით“ (წერეთელი, 1938: 11).

სონორთა დისიმილაცია ქართულში განხილული აქვს მზია ანდრონიკაშვილს სტატიის „არაბული სიტყვების სპარსული გზით შემოსვლის შესახებ ქართულში“ (ანდრონიკაშვილი, 1965). სტატიის პირველ თავში „არაბული თანხმოვნების გადმოცემისათვის ქართულში“, ავტორი მსჯელობს აღნიშნული ფონეტიკური მოვლენის შესახებ და მოჰყავს თანხმოვანთა დისიმილაციის მაგალითები: ნ//რ: მაჯუნუნი//მიჯნური, ლ//ნ: ლატიფი//ნატიფი, მ//ლ: მუსმარი//ლუსმარი (ახ. ქართ. ლურსმანი) (ანდრონიკაშვილი, 1965: 298).

როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითები მოწმობს, სიტყვაში ორი მონათესავე ბგერის არსებობის შემთხვევაში, ხშირად, ერთი მათგანი იცვლება მონათესავე ბგერით. ზოგიერთ დიალექტში ნესტანის ნაცვლად გვაქვს ლესტანი და ბულული გვაძლევს ბულუნს ან ბუნულს, რაც ბუნებრივია ქართულისათვის (ბერიძე, გრ. 1988: 30). ასევე დამახასიათებელია დისტანციური რეგრესული ასიმილაცია: ნელა → ლელა; რომელი → ლუმელი და ა.შ. (ბერიძე, გრ. 1988: 30). სასაუბრო ქართულში, არც თუ იშვიათად, ავთანდილის ნაცვლად გვესმის აფთადილ (aftadil). აღნიშნულ შემთხვევაში ნ საერთოდ იკარგება და ვ-ს ნაცვლად გვესმის f.

არც „ვეფხისტყაოსნისთვის“ არის უცხო თანხმოვანთა მსგავსება – განმსგავსება. მაგალითად, მადრიელობა ← მადლიერება, კაბათენი ← კამათელი:

„ვეფხესა ეთქვა ამისი დიადი მადრიელობა (149)<sup>1</sup>

.....

ადრე გამიტყდა სოფელი მართ ვითა კაბათენია“ (1616)

მ. ანდრონიკაშვილს ხსენებულ ნაშრომში განხილული აქვს არაბული *حاض* ქართულში გადმოცემის საკითხი. მას მოჰყავს მაგალითი, სადაც „არაბული *حاض* ქართულში გადმოცემულია თ-თი. მითითებულია ავთი, რომელიც „შაჰნამეს ქართული ვერსიების“ ვარიანტში გვხვდება (შდრ. ახ. სპარსული *حوض* (havz) = ქართული აუზი): „ფერად-ფერადითა ყვავილითა და ხევნარითა შემკობილი ამოდოდა წყარონი, მოცინარი, ავთითა...“ (შჰნმ. პროზ. 370 22“ ანდრონიკაშვილი, მ. 1965: 301). შდრ. აგრეთვე ქართულში არსებული დიალ. „თოხმა“ < არაბ. *ḍaxmā* (ضخمة) - „დიდი“, „ვეებერთელა“, „მსხვილი“.

'afdāl არაბულში ელატივის ფორმაა. გრამატიკულად არაბული ელატივის ფორმა გამოხატავს აღმატებით ხარისხს მომდევნო ნათესაობით ბრუნვაში დასმული სახელის მეშვეობით, რომელიც შეიძლება იყოს როგორც განსაზღვრულ, ასევე განუსაზღვრელ მდგომარეობაში (Гранде, Б. 1963: 266, Wright, V. 1967: 218).

fīl ძირს არაბულში აქვს სიკეთის, წყალობის, მადლის მნიშვნელობა (Wehr, H. 1994). ამ ძირიდან ნაწარმოებია შემდეგი საკუთარი სახელები: 'afdāl, faḍl, faḍl al-lāhi, faḍlān, fāḍil. მათ შორის არიან ისლამური სამყაროს გამოჩენილი მოღვაწეები.<sup>2</sup>

„ავთანდილის“ ჩვენ მიერ წარმოდგენილ ეტიმოლოგიას ამყარებს ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი არგუმენტი. არაბულ/სპარსულ სამყაროში შუა საუკუნე-

1 „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფები მითითებულია ნ. ნათაძის გამოცემის მიხედვით (21)

2 შეიძლება დავასახელოთ Al-Afdāl ibn Salāḥ ad-dīn (الأفضل بن صلاح الدين) (1169-1225) – სალაჰ ად-დინის (სალადინის) ძე, დამასკოს მმართველი (1193-1196), ცნობილია, როგორც al-Afdāl (الأفضل); Al-Malik al-Afdāl 'Abbās (الملك الأفضل عباس) – იემენის მმართველი 1363-1377 წწ.; Ibn-Faḍlān (X s.) – არაბი მოგზაური. ბაღდადის ხალიფას მიერ გაგზავნილ იქნა მისიონერად. იმოგზაურა ცენტრალურ აზიაში, ყაზანში, ბულგარეთსა და რუსეთში (მდინარე ვოლგის აუზში).

ებიდან ფიქსირდება საკუთარი სახელი 'afdāl ad-dīn (أفضل الدين). დავასახელებ ზოგიერთ ისტორიულ პირს: Afdāl ad-Dīn al-Khūnjī (أفضل الدين الخونجي) გარდ. 1248 წ. მუსლიმი მეცნიერი და ფილოსოფოსი, მოღვაწეობდა კაიროში; Afdāl ad-Dīn Kāšānī (أفضل الدين كاشاني) გარდ. 1213 წ. ცნობილი მუსლიმი პოეტი და ფილოსოფოსი. ავტორია რობაიების და ფილოსოფიური ტრაქტატების. აღნიშნული საკუთარი სახელი დღესაც გვხვდება აღმოსავლეთში. ასევე ფიქსირდება საკუთარი სახელი akram ad-dīn (أكرم الدين), რომლის მნიშვნელობა თითქმის სინონიმურია afdāl ad-dīn-ის. შინაარსით ორივე: afdāl ad-dīn და akram ad-dīn ღვთის რჩეულს, უკეთილშობილესს, უწარჩინებულესსა და უებროს გამოხატავს. ზუსტად ასევე ახასიათებს შოთა რუსთაველი ავთანდილს თავის პოემაში: „ავთანდილ იყო სპასპეტი, ძე ამირ-სპასალარისა, საროსა მჯობი, ნაზარდი, მსგავსი მზისა და მთვარისა“ (41: 1, 2). „თავსა ზის პირ-მზე ავთანდილ, მჭვრეტთაგან მოსანდომია, სპათა სპასპეტი, ჩაუქი, ვითა ვეფხი და ლომია“ (58: 1, 2). „ავთანდილის ჭვრეტად სპანი იქით-აქათ იქმან ჯრასა, თქვეს: „ასეთი ხორციელი შეუქმნია, ნეტარ, რასა?“ (999: 3, 4). „მუნ დადგა ლომი ავთანდილ“ (1521: 1). „ავთანდილ მჭვრეტთა აშვენებს“ (1018: 3). „ავთანდილ უძღვის გულითა ქველითა“ (1046: 2). „ავთანდილს ღმერთმან წადილი მისცა, გულისა ღბინება“ (253: 4). „ავთანდილის მაქებელთა ათასიმცა ენა ენდა“ (1057: 1).

კომპოზიტიის მეორე წევრად სპარსული dīl-ის (გული) ნაცვლად უპირატესობას ვანიჭებ dīn-ს გამომდინარე იქედან, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ გვაქვს შედგენილი პირის სახელები მეორე წევრით dīn, როგორცაა ნურადინ-ფრიდონი (nūr ad-dīn „ნათელი რელიგიისა, სარწმუნოებისა“) და შერმადინი (šarm ad-dīn – „სინდისი სარწმუნოებისა“). შესაბამისად, „ავთანდილშიც“ კომპოზიტი საკუთარი სახელის მეორე წევრი უნდა იყოს dīn „რელიგია, სარწმუნოება“. ამასთანავე საგულისხმო და, ჩვენი აზრით, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ არაბულ/ირანულ აღმოსავლეთში შედგენილი საკუთარი სახელები მეორე წევრით -dīn ფართოდ იყო და დღემდე არის გავრცელებული. მაგალითად: faxr ad-dīn – „სიამაყე, დიდება სარწმუნოებისა“; šalāḥ ad-dīn – „სიმართლე, სამართლიანობა, კეთილშობილება, სიკეთე სარწმუნოებისა“; šams ad-dīn – „მზე სარწმუნოებისა“; badr ad-dīn – „მთვარე სარწმუნოებისა“; – „nağm ad-dīn – „ვარსკვლავი სარწმუნოებისა“; rašīd ad-dīn – „მართლმორწმუნე რელიგიისა“; ğalāl ad-dīn – „დიდება სარწმუნოებისა“ და ა. შ. ასეთი შედგენილობის საკუთარი სახელები: ნურადინ (<nūr ad-dīn), შერმადინ (šarm ad-dīn) ბუნებრივად იკვეთებიან შოთა რუსთაველის პოემაში. მათ გვერდით, ჩვენი აზრით, უნდა განვიხილოთ ამიერიდან ავთანდილიც.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. აბულაძე, იუსტ. „ვეფხისტყაოსნის“ ორი უმთავრესი გმირის სახელის „ტარიელი“ და „ავთანდილი“ ეტიმოლოგიისათვის.” *თბილისის უნივერსიტეტის შრომები*, ტ. III, თბილისი, 1936.
2. აბულაძე, იუსტ. *რუსთაველოლოგიური ნაშრომები*. კრებული შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა იოსებ მეგრელიძემ. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1967.
3. აბულაძე, ი. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბილისი, 1973.



4. ალიბეგაშვილი, გ. *ქართული ხალხური პოეზიის ნიმუშები*. თბილისი: განათლება, 1992.
5. ანდრონიკაშვილი, მ. "არაბული სიტყვების სპარსული გზით შემოსვლის შესახებ ქართულში." *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები*, 105, ფილოლოგიურ მეცნიერებათა სერია, VI, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1965.
6. ანდრონიკაშვილი, მ. *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, I. თბილისი, 1966.
7. ანდრონიკაშვილი, მ. *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, II. თბილისი, 1996.
8. ბაგრატიონი, თეიმურაზ. *განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა* (გაიოზ იმედაშვილის გამოცემა). თბილისი, 1960.
9. ბერიძე, გრ. *ქართული ენის ჯავახური კილო*. თბილისი, 1988.
10. ბერიძე, ვუკ. *რუსთველოლოგიური ეტიუდები*. თბილისი, 1961.
11. ბერიძე, ვუკ. „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარი“ თბილისი, 1974.
12. გაბესკირია, შ. „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკიდან: *ეტიმოლოგიური ძიებანი*, VI, თბილისი, 1997.
13. გვახარია, აღ. „ვეფხისტყაოსნის“ აღმოსავლური ლექსიკიდან (მახალი, ნასი, ხლა).“ *რუსთველოლოგია*, 1, თბილისი. 2000.
14. ვახტანგ VI. „ვეფხისტყაოსანი“ (ვახტანგ VI-ის გამოცემა, აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ). თბილისი, 1973.
15. თოდუა, მ. „ბულბულის თესლთა კვნიცია.“ *ლიტერატურული საქართველო*, №35, 1999.
16. ინგოროყვა, პ. „ვეფხისტყაოსანი“, რედაქცია და შენიშვნები პავლე ინგოროყვასი. თბილისი. 1953.
17. კაკაბაძე, ს. „ვეფხისტყაოსანი“ სარგის კაკაბაძის რედაქტორობით, გამოკვლევა. ტექსტი, ლექსიკონი, გამოცემა მეორე. თბილისი. 1927.
18. კალაძე, ი. „სიყმე და მოცალეობა „ვეფხისტყაოსანში.“ კრებ. *შოთა რუსთაველი*, I, თბილისი, 2000.
19. კარიჭაშვილი, დ. „ვეფხისტყაოსანი“, დ. კარიჭაშვილის წინასიტყვაობით, შენიშვნებითა და ვრცელი ლექსიკონით. თბილისი. 1903.
20. კობიძე, დ. *ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი*. თბილისი, 1969.
21. ნათაძე, ნ. „ვეფხისტყაოსანი“, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ამხსნელი მასალა და კომენტარი დაურთო ნ. ნათაძემ, თბილისი, 1996.
22. ნოზაძე, ვ. „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, პარიზი, 1963.
23. ორბელიანი, ს. *ლექსიკონი ქართული*, I. თბილისი. 1991.
24. ორბელიანი, ს. *ლექსიკონი ქართული*, II. თბილისი, 1993.
25. *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ)*. მთავარი რედაქტორი არნოლდ ჩიქობავა. თბილისი, 8 ტომად. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1950-1962.
26. შანიძე, ა. „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხები, 1. თბილისი. 1966.
27. შანიძე, ა. *შოთა რუსთველი*, „ვეფხისტყაოსანი“ თბილისი, 1966.
28. ჩუბინაშვილი, ნ. *ქართული ლექსიკონი რუსულის თარგმანითურთ, სისტემისაებრ საბა-სულხან ორბელიანისა*. 1812-1825.
29. ჩუბინაშვილი, დ. „ვეფხისტყაოსანი“ (გამომცემელი: მარი ბროსე, დავით ჩუბინაშვილი, ზაქარია ფალავანდიშვილი). 1841.

30. ჩუბინაშვილი, დ. *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*. თბილისი, 1984.
31. წაქაძე, ნ. „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკიდან (ხაფი – ჭხაფი).” *მაცნე, ელს, №4*, 1986.
32. წერეთელი, გ. „ნესტან-დარეჯანი“ შუა აზიის არაბულ ფოლკლორში.” *აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, III*, ტფილისი, 1938.
33. წერეთელი, გ. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის მეცნიერული გამოცემისათვის.” *მნათობი, 2*. თბილისი, 1962.
34. წერეთელი, გ. „ვეფხისტყაოსნის“ „სევედისა მუფარაბი“ კრ-ში: *ორიონი. აკაკი შანიძეს, საიუბილეო კრებული, მიძღვნილი დაბადების 80 წლისთავისადმი*, თბილისი, 1967.
35. წერეთელი, გ. „ბალახში და ბადახში „ვეფხისტყაოსანში“ აღმოსავლური ფილოლოგია, II, თბილისი, 1972.
36. ჭინჭარაული, ა. „ვეფხისტყაოსნის“ ენისა და ტექსტის საკითხები, წიგნი I, თბილისი, 1982.
37. ჭიჭინაძე, კ. „ვეფხისტყაოსანი“ კ. ჭიჭინაძის რედაქციით, გამოკვლევით, შენიშვნებით, თბილისი, 1934.
38. Wehr, H. *Arabic-English Dictionary. Edited by Cowan, J. M.* 1994.
39. Wright, W. *A Grammar of the Arabic Language*. Cambridge University Press. 1967.
40. Гиунашвили, Дж. *О происхождении термина amirbar-i, Филологические заметки*, Тбилиси: Мецნიერება, 1978.
41. Гранде, Б. М. *Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении*. Москва, 1963.
42. Марр, Н. Я. „Персидская национальная тенденция в грузинском романе „Амирандареджаниани.“ *ЖМНП*, 1895.
43. Марр, Н. Я. Возникновение и расцвет древне-грузинской светской литературы, *ЖМНП*, 1899.
44. Марр, Н. Я. „Грузинская поэма „Витязь в барсовой шкуре“ Шоты из Рустава и новая культурно-историческая проблема.“ *ИАН*, 1917.
45. Ходжсон, М. *История ислама*. Москва, 2013. (Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*. The University of Chicago Press. Chicago and London).

## გურამ ჩიქოვანი

თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტი

### რთული (დაუყოვნებელი) მომავალი ცენტრალური აზიის არაბულ დიალექტებში

ცენტრალური აზიის არაბულ დიალექტებში ზმნის წარმოება ხასიათდება რიგი თავისებურებებით. აღსანიშნავია ამ მხრივ კაშკაღარულ დიალექტში სწორი სამთანხმონიანი ზმნის ორი ძირითადი (ფათჰიანი და ქესრიანი) სახეობის არსებობა (ჩიქოვანი, 2002: 102) ძირეული თანხმონების რაგვარობითა და პოზიციით განპირობებული უღლების ტიპები (ჩიქოვანი, 2002: 107; Chikovani, 2002: 182), ზმნის იმპერფექტივის mi-პრეფიქსიანი ფორმები ბუხარულში (წერეთელი, 1947: 461-470; Ахвледиани, 1985: 66; ჩიქოვანი, 2009: 17-18), fa'āli ტიპის იმპერატივი კაშკაღარულში (ჩიქოვანი, 2002:112) და სხვა.

განსაკუთრებით უნდა გაესვას ხაზი დროის გამომხატველ სალიტერატურო არაბულისგან განსხვავებულ ფორმებს. მათი უმრავლესობა არის შედეგი არაბული დიალექტის ხანგრძლივი ურთიერთობისა სტრუქტურულად განსხვავებულ ინდოევროპულ (ტაჯიკურ) და თურქულ (უზბეკურ) ენებთან. შეიძლება დავასახელოთ ამ მხრივ განუსაზღვრელი ნამყო და განსაზღვრული აწმყო ცენტრალური აზიის ორივე დიალექტში. მაგალითად, ma sāmi'ni-ს მნიშვნელობაა „არ გამიგია“, „არ მსმენია“ იგი იწარმოება მოქმედებითი გვარის მიმღობაზე ნაცვალსახელოვანი სუფიქსის დართვით და ემთხვევა ქართულ თურმეობითს (Церетели, 1941: 142). განსაზღვრული აწმყოს მაგალითად შეიძლება მოვიყვანოთ hai: iğī nāim „აი ისიც, მოდის!“ დროის ეს ფორმა მოქმედების განგრძობითობას გამოხატავს. იგი იწარმოება nāim დამხმარე ზმნის მოქმედებითი გვარის მიმღობით, რომელსაც დაერთვის ნაცვალსახელოვანი სუფიქსი, არის პოსტპოზიციისა და მას წინ უძღვის ზმნის იმპერფექტივის ფორმა: tešrub nāiminnak „შენ ახლა სვამ (წყალს)“ (Церетели, 1941: 142; Ахвледиани, 1985: 61; ჩიქოვანი, 2002: 115).

ამჟამად ყურადღება მინდა გავამახვილო მყოფადის წარმოებაზე ცენტრალური აზიის არაბულ დიალექტებში, რომლის გამომხატველი ელემენტია პრეფიქსი ta: ta-noğdi „მოდი (ახლა) წავიდეთ!“

zōka i\_bōi binta iğūlya: ta-noğdi i\_madīna i\_buxōrō.

„იგი ეუბნება ბეის ასულს: [მოდი], წავიდეთ ქალაქ ბუხარაში.“

zōca pōšo mūya šāfata xairōn sōrat, zīka i\_pōšō i\_zōca-ta-tušrub-gālat.

„ფაშას ცოლმა [ჯადოსნური] წყალი [რომ] ნახა, [დიდად] გაუკვირდა.

მან ფაშას [თავის ქმარს] უთხრა: [მიდი, ახლავე] დალიე!“<sup>1</sup>

მომავალი დროის გამომხატველი ta-პრეფიქსი ზმნის იმპერფექტივის ფორმას დაერთვის. გიორგი წერეთელი მას უკავშირებს არაბულ matā-ს (متى) სტატიის მი „К характеристике языка среднеазиатских арабов“. მეცნიერი წერს: „Подобно сиро-палестинскому и месопотамскому, в обследованном диалекте возникли формы будущего времени, образованные с помощью частицы ta < متى : ta-tiktila “убьёт её”; ta-noğdi “пойдём”; taiakūn “будет” и т.д.“ (Церетели, 1941: 143).

1 აღნიშნული მაგალითები მომყავს ცენტრალურ აზიაში ჩემ მიერ ჩაწერილი დიალექტოლოგიური მასალიდან.

არაბული *matā* (مَتَى) ცენტრალურაზიურ არაბულში დამოუკიდებლად ფიქსირდება და მისი მნიშვნელობაა „როდის“, „როცა“, „როდესაც“. მოვიყვან მაგალითებს ბუხარულიდან:

„mata bint-ki kabiret mantia al-zōğ.“

როცა გოგო გაიზრდება, ვათხოვებთ“ (ჩიქოვანი, 2009: 125)

„inti di‘i, middi, hal šiyātik i‘andi tuōguf, toimitin tohsīna”

„მოიტანე ეს (შენი) ნივთები და ჩემთან აქ დააწყვე,

როცა [მოგიხდება], წაიღე.“ (ჩიკოვანი, 2008: 77).

უფრო ადრე გიორგი წერეთელმა მომავალი დროის მაწარმოებელი *ta* – პრეფიქსი არაბულ *hattā*-ს დაუკავშირა სტატიაში „შუა აზიის არაბული დიალექტები. წინასწარი ანგარიში“: „სირო – პალესტინისა და მესოპოტამიურის მსგავსად მყოფადის ფორმები ნაწარმოებია *ta* < *حَتَى* ნაწილაკის საშუალებით“ – აღნიშნავს მეცნიერი (წერეთელი, 1937: 20).

ხსენებულ ნაწილაკს შეეხო ვლადიმერ ახვლედიანი მონოგრაფიაში „Бухарский арабский диалект“, რომელმაც მომავალი დროის გამომხატველი *ta* ელემენტის წარმომავლობა გიორგი წერეთლის მსგავსად *hattā*-ს (*حَتَى*) მიუსადაგა: „...в качестве сослагательного наклонения с значением будущего времени используется частица *ta* (< *hattā*) + имперфект: *da‘u tājnām* “Оставь его, пусть спит”, *māje‘rif fisāb tājoğdi* “он не знает, куда ему идти”. Эта же конструкция может быть использована в качестве повелительного наклонения 1-го лица мн. числа и 3-го лица как единств. так и множ. чисел: *imši, wago tāningalab* “ступай, назад вернётся!”, *i\_bejt tājiği* “пусть он в дом идет!” и т.д. (Ахвледиани, 1985: 62).

ისაკ ვინიკოვის ბუხარული დიალექტის ლექსიკონში ზმნური ნაწილაკი *ta* განმარტებულია როგორც მიზნისა და სურვილის გამომხატველი ელემენტი: „*ta* – частица, выражающая при глаголе цель и пожелание“ (Винников, 1962: 42). ლექსიკონში მაგალითებად მოყვანილია წინადადებები *ta* – ნაწილაკიანი ზმნური ფორმებით. წარმომავლობა განხილული არ არის.

ბუხარულ და კაშკადარიულ დიალექტებში ფიქსირდება სპარსული წარმომავლობის დროის გამომხატველი ნაწილაკი *tō*, რომელიც გვხვდება თურქულშიც: *ta baştan* „თავიდანვე“ (Baskakov, 1994: 814). სპარსულში მისი მნიშვნელობაა –მდე, იქამდე, იქედან მოყოლებული: *tā-tehrān* „თეირანამდე“ ანალოგიური მნიშვნელობით იხმარება იგი ბუხარულსა და კაშკადარიულში: *ilay to- si rūza, ilay salās yumāt qabrī qaraulya sū!* „სამი დღე უდარაჯეთ ჩემ საფლავს“ (ჩიქოვანი, 2009: 82). მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული ნაწილაკი დროის გამომხატველია, ნაკლებად სავარაუდოდ მიმართა მისი დაკავშირება მომავლის მაწარმოებელ იმ *ta* – პრეფიქსთან, რომელიც გვაქვს შუააზიურ არაბულში.

ცენტრალურ აზიაში დიალექტოლოგიური ექსპედიციის დროს ჩვენ მიერ მოპოვებულ მასალაზე დაკვირვების შედეგად მივედი დასკვნამდე, რომ მომავალი დროის მაწარმოებელი *ta* – ნაწილაკი, რომელიც ცენტრალურაზიურ არაბულში ზმნის იმპერფექტივის ფორმას დაერთვის და დაუყოვნებელ მომავალს გამოხატავს, შეიძლება მომდინარეობდეს არაბული დიალექტური ზმნური ფორმიდან *ta‘āl*, რომლის მნიშვნელობაა „მოდი“. აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ ადრე ჩემ პუბლიკაციებში ვიზიარებდი ზემოთ წარმოდგენილ თვალსაზრისს *ta* – პრეფიქსის *hattā*-სთან (*حَتَى*) კავშირის შესახებ (Chikovani, 2012; 127).

*ta‘āl* გავრცელებულია არაბულ დიალექტებში. კაშკადარიულში იგი ხასიათდება სქესში და რიცხვში ცვალებადობის უნარით:

	მხ. რ.	მრ. რ.
II მამრ.	ta'āl//ta'āla	ta'ālū
მდ.	ta'ālī	ta'ālīnna

ყიშლად ჯვინაუს ერთ უბანში (მაჰალლა), კერძოდ ავონაში დაფიქსირდა ta'āla ზმნის ცვალებადობა არა მარტო სქესში და რიცხვში, არამედ პირშიც. ეს შემთხვევა მიუთითებს დიალექტში ფორმაწარმოების ტენდენციაზე (ჩიქოვანი, 2002: 151).

დამოუკიდებელი სახით არსებობის პარალელურად შეიძლება ვივარაუდოთ ta'āl ფორმის შეკვეცა და ტრანსფორმირება ზმნურ პრეფიქსად, რომელმაც შეიძინა მომავალი დროის მაწარმოებლის ფუნქცია.

ამგვარად, ta-noḡdi „წავიდეთ ახლა“ უნდა მომდინარეობდეს გამოთქმიდან ta'āl noḡdi „მოდი, წავიდეთ!“ ასევე: ta'āl nušrub „მოდი, დავლიოთ!“ > ta-nušrub; ta'āl tuktub „მოდი, დაწერე!“ > ta-tuktub და ა.შ.

ზმნური ფორმა „მოდი“ ქართულისა და არაბულის გარდა სხვა ენებშიც გამოხატავს მომავალს. ამავე დროს იგი მოწოდებაცაა. ამის დასტურია ინგლისური „come on“.

დასაშვებია, რომ ta – პრეფიქსმა დროთა განმავლობაში შეიძინა მომავლის გამოხატველი ძირითადი მნიშვნელობის არაერთი ნიუანსი, როგორცაა მიზანი, მისწრაფება, სურვილი, შეძლება და ა. შ.

წარმოდგენილი მოსაზრება ta – ნაწილაკის წარმომავლობის შესახებ შეიძლება გავრცელდეს სირიისა და ერაყის არაბულ დიალექტებზე, სადაც აღნიშნული პრეფიქსი ასევე გადმოსცემს მომავალ დროს და რაზეც მიუთითებდა გიორგი წერეთელი (წერეთელი, 1941: 143). მნიშვნელოვანია, რომ დიალექტური ზმნური ფორმა ta'āl არაბულ დიალექტებში გვხვდება შეკვეცილი სახითაც – tā'//tā'ī. ასეთი წარმოთქმა დამახასიათებელია სწრაფი მეტყველებისათვის და გამოხატავს ენის ეკონომიურობას. აღნიშნული ასევე წარმოადგენს არგუმენტს tā – ნაწილაკის ta'āl ფორმასთან დასაკავშირებლად.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ჩიქოვანი, გ. შუა აზიის არაბული დიალექტები, კაშკადარიული დიალექტი, ფონოლოგია, გრამატიკა, ლექსიკა. თბილისი, 2002.
2. ჩიქოვანი, გ. არაბული ენის ბუხარული დიალექტი. თბილისი, 2009.
3. წერეთელი, გ. „ზმნის ზოგიერთი ძირითადი ფორმის წარმოებისათვის ბუხარის არაბულ დიალექტში.“ თსუ შრომები, XXX/I ბ. თბილისი, 1947.
4. წერეთელი, გ. „შუა აზიის არაბული დიალექტები (წინასწარი ანგარიში).“ ენიკის მოამბე, I, თბილისი, 1937.
5. Baskakov, A. N., Golubeva N. P., Kamileva, A. A., Lyubimov, K. M., Salimzyanova, F. A., Yusipova R. R. *Büyük Türkçe-Rusça Sözlük*. Istanbul, 1994.
6. Chikovani, G. "The Verb in the Central Asian Arabic Dialects, Aspects of the Dialects of Arabic Today." *Proceedings of the 4<sup>th</sup> Conference of the International Arabic Dialectology Association (AIDA)*. Marrakesh, Apr. 1-4. 2000, in Honor of Professor David Cohen, Edited by Abderrahim Youssi, Fouzia Benjelloun, Mohamed Dahbi, Zakia Iraqui-Sinaceur, 2002.
7. Chikovani, G. "Arabic Dialects of Central Asia: Internal Development Ten-

- dencies of Arabic Language Material." *Folia Orientalia*, Polska Academia Nauk, Studia Andreae Zaborski Dedicata, ed. Tomasz Polanski, Vol. XLIX. Krakow, 2012.
8. Ахвледиани, В. *Бухарский арабский диалект*. Тбилиси, 1985.
  9. Винников, И. Н. "Словарь диалекта бухарских арабов." *Палестинский сборник*, выпуск 10(73), Москва-Ленинград, 1962.
  10. Церетели, В. Г. "К характеристике языка среднеазиатских арабов (предварительное сообщение)." *Труды второй сессии ассоциации арабистов*. Москва-Ленинград. 1941.
  11. Чиковани, Г. Г. *Кашкадарьинский арабский диалект Центральной Азии*. Тбилиси, 2008.

**ლალი გულედანი**

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

**ან-სკის „დიბუკი – ანუ ორ სამყაროს შორის“**

ცნობილი რუსი ებრაელი დრამატურგისა და მწერლის ან-სკის (სიმონ რაპო-პორტი) „დიბუკი“ („ანუ ორ სამყაროს შორის“) მსოფლიოში აღიარებული, კინო-ში, დრამატულ და საოპერო თეატრებში წარმატებით განხორციელებული ოთხ-მოქმედებიანი პიესაა, რომელიც მრავალ ენაზე ითარგმნა.

ტერმინი „დიბუკი“ მხოლოდ XVII საუკუნეში ჩნდება, თუმცა ასეთი ხასიათის თქმულება უკვე ტაძრის პერიოდში ფიქსირდება. მას ვხვდებით თალმუდშიც და მიდრაშშიც. ასევე, XIII საუკუნის ებრაულ მისტიკაში (კაბალა) განიხილება მოძღვრება ბოროტი სულის ადამიანში ჩასახლებისა და მისი განდევნის რიტუალის შესახებ.

ამ ნაწარმოების ებრაული ტექსტის კვლევა მრავალმხრივ საინტერესოა. იდიშიდან იგი ებრაულად თარგმნა დიდმა ებრაელმა მწერალმა ხაიმ ნახმან ბილიკმა. ის ფაქტი, რომ „დიბუკი“ თარგმნა ებრაელების მიერ აღიარებულმა მწერალმა კიდევ უფრო საინტერესოს ხდის მისეულ თარგმანს მდიდარი ენობრივი და სტილისტური თავისებურებების კვლევის თვალსაზრისითაც. ტექსტი ქართულად თარგმნა მოშე დანიელმა. ნაწარმოების ქართული თარგმანის შესავალში იგი წერს „... გემაყება ადამიანს ასეთი ბრწყინვალე აღიარება მსოფლიოს მიერ. ამიტომაც გავხედე მეთარგმნა წინასწარმეტყველი მოშეს ივრითის ენიდან ქართულ ენაზე, რადგან პირობა მივეცი ჯადოქარ რეჟისორ კოტე მარჯანიშვილს (მოსკოვში)“.

ჩვენი ამ ნაწარმოებით დაინტერესება კი გამოიწვია ზოგადად გრ. რობაქიძის დამოკიდებულებამ ებრაული ფენომენის მიმართ, ხოლო კონკრეტულად მისმა საგაზეთო პუბლიკაციამ, რომელზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი. გრ. რობაქიძემ 1954წ. თავის პუბლიცისტურ წერილში „მოკლე ბიოგრაფია – ლამარა“ აღწერა ამ ნაწარმოების შექმნისა და სცენაზე დადგმის გარემოებანი და აღნიშნა, რომ ვაჟა-ფშაველას „გველის მჭამელის“ სასცენო ხორცშესხმის მისეული იდეის განხორციელება კ. მარჯანიშვილმა თავად მასვე მიანდო. საინტერესოა ისიც, რომ გრ. რობაქიძის „ლამარა“ ქართულიდან ებრაულად კვლავ მოშე დანიელს უთარგმნია. „ლამარას“ ებრაული თარგმანის შესავალში იგი წერს: „განსაკუთრებული ხვედრი მეწილადა, აქ, ჩემს სამშობლო ისრაელში ხელი მომეკიდა გრ. რობაქიძის პასტორალური პოემის „ლამარას“ თარგმნისათვის“.

ამრიგად, გრ. რობაქიძის საყვარელი ფრაზით რომ დავასრულოთ აზრი, „რკალი შეიკრა“, ანუ კ. მარჯანიშვილის წინადადებით გრ. რობაქიძემ დაწერა „ლამარა“, რომელიც მოშე დანიელმა თარგმნა ებრაულად. კ. მარჯანიშვილისავე ჩარევით ითარგმნა ებრაულიდან ქართულად „დიბუკი“, რომელმაც ალაფრთოვანა გრ. რობაქიძე.

გრ. რობაქიძემ 1924 წელს იხილა თეატრ „ჰაბიმას“ წარმოდგენა „დიბუკი – ორ სამყაროს შორის“.

„ჰაბიმა“ ისრაელის ნაციონალური თეატრია, რომელიც დაარსდა მოსკოვში 1917წ. ან-სკის „დიბუკმა“ დიდი წარმატება მოუტანა თეატრს, რომლის პრემიერა 1922 წლის 31 იანვარს შედგა. იგი დაიდგა ე. ვახტანგოვის მიერ. დასი ამ წარმოდგენით 45 წლის მანძილზე 1000 ჯერ წარსდგა მაცურებლის წინაშე და ყველგან დიდი წარმატება მოიპოვა. სკეპტიკოსების წინააღმდეგობის მიუხედავად, რომლებსაც არ მოსწონდათ სპექტაკლი სულებისა და მოჩვენებების გამო, ვახტანგოვმა შეძლო მსახიობების ძალისხმევით გაერთიანება და ექსპრესიით აღსავსე სპექტაკლის შექმნა (KE3, 1999: 475).

1925 წელს „დროშაში“ გამოქვეყნდა გრ. რობაქიძის სტატია – რეცენზია „გაბიმა – ებრაელთა თეატრი მოსკოვში“ (რობაქიძე, 1925), რომელიც შემდეგნაირად იწყება „... აპრილის ბოლო. 1924 წ. მოსკოვი. ვეძებ ებრაელთა თეატრს „გაბიმას“. მცირე კისლოვკა 6. ეს უბრალო სახლია. არა მგონია თეატრი იყოს. შედიან, ორი, სამი. ვეკითხები. აქ ყოფილა. შევედივარ, სარდაფის მსგავსი, ავედივარ მეორე სართულში. სადა ზალა, ვითომ ფოიე, წააგავს „სალამოს კურსების“ ოთახს. კედლებზე ფოტოგრაფიული სურათები. უმეტეს წილ ებრაული სახენი. ხალხი სიჩუმეში იკრებება. უმეტესად – სემიტური პროფილები, ჩურჩული სიჩუმეში. მაკვირვებს სიჩუმე. კიდევ უფრო – ჩურჩული (ებრაელთა შორის):“ ამ „სალამოს კურსებისმაგვარ“ ჩვეულებრივ სახლში გრ. რობაქიძე „დიბუკის“ ნახვის შემდეგ ისეთი ემოციით დაიშურება, რომ თავის სტატია-რეცენზია, სადაც დიდი განცდითა და გრძობით „დიბუკის“ შინაარსია გადმოცემული, აღფრთოვანებული პათეტიკით დაასრულა: „... არასოდეს არ მიგრძენია ასეთი შიშნარევი ღელვა თეატრში .... რაა ყველაფერი ეს: თეატრი, კულტი, რიტუალი თუ სხვა რამ? აქ არის თეატრი, მაგრამ რაღაც თეატრზე მეტი. ყველაფერი რაც აქ ხდება, ჩვენთვის უცხოა. სხვა, ხანგადასული, ძველი, თითქმის პრეისტორიული და მაინც ასეთ დიდ ღელვას იწვევს ... ხომ უნდა იქმნეს დიდი რწმენა დიდი კრებულის? „ხომ უნდა იყოს განცდა ფესვებით შორეულში გადასული? ბოლოს და ბოლოს ხომ უნდა იქნეს თეატრი? თეატრი გარეშე ამისა არ არის ...“

მინდა ყურადღება მივაქციოთ ორ გარემოებას: თარიღს – 1924 წლის აპრილის ბოლოს (როცა მან იხილა წარმოდგენა), ლამარა კი სულ რაღაც 2-3 თვეში – აგვისტოში დაიწერა და „დიბუკის“ ქართულად მთარგმნელის მოშე დანიელის რეპლიკას გრ. რობაქიძეზე „... მან „დიბუკისა“ და „გველისმჭამელის“ შთაბეჭდილებით ერთი სუნთქვით დაწერილი „ლამარათი“ ბრწყინვალე სახელი და ღირსება მოიპოვა“.

როგორც აღინიშნა, „ლამარას“ დაწერის მიზეზებზე გრ. რობაქიძე საუბრობს წერილში „მოკლე ბიოგრაფია – ლამარა“ წერილის ბოლოს არის შენიშვნა, რომლისთვისაც დღემდე არცერთ მკვლევარს ყურადღება არ მიუქცევია. 1926 წელს 29 იანვარს დაიდგა „ლამარა“ და გრ. რობაქიძე წერს: „გაიმარჯვა თეატრმა ... თეატრის გამარჯვება უმთავრესად ამაში გამოიხატებოდა .. ლამარათი მან შექმნა სრულიად ახალი სტილი, წმინდა ქართული. თუ რა მინდა ამით ვთქვა, გაიგებს ყოველი მცოდნე თეატრისა თუ მას უნახავს ებრაელთა თეატრი „გაბიმა“..“ (რობაქიძე, 1996: 202). ეს რეპლიკა წერილის ბოლოს ფიქსირდება მხოლოდ ერთ კრებულში, დანარჩენებში იგი გამქრალია. სხვა ნაწარმოებებისგან განსხვავებით, „ლამარას“ დაწერას წინ უძღოდა არა ხანგრძლივი შემოქმედებითი პროცესი (როგორც, ვთქვათ „გველის პერანგის“ შემთხვევაში), არამედ დიდი ემოციური ბიძგი, რომელმაც უცებ ამოაფრქვევინა მას იგი. ასეთ ბიძგს კი ვფიქრობ ძლიერი ფონი და განწყობა „დიბუკის“ ნახვამ შეუქმნა. „დიბუკის“ ნახვის შემდეგ თითქმის ორი წელია გასული და როგორც ჩანს, ამ რეპლიკით გრ. რობაქიძე



იმას გვეუბნება, რომ „წმინდა ებრაული“ წარმოდგენით მიღებული შთაბეჭდილება იმდენად ძლიერია, რომ იგი ჯერ კიდევ არ განელეზულა. მოშე დანიელის ზემოთ მოყვანილ რეპლიკასაც თუ გავითვალისწინებთ, იბადება კითხვა: „დიბუკმა“ მხოლოდ ემოციური ფონი შეუქმნა გრ. რობაქიძეს „ლამარას“ დასაწერად თუ შეიძლება უფრო შორს წასვლა და ამ ნაწარმოებებს შორის გარკვეულ ლიტერატურულ მიმართებებზე მსჯელობა?

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ გრ. რობაქიძის შემოქმედებაში ებრაული ფენომენისადმი ზოგადად საოცრად პოზიტიური განწყობა იგრძნობა. კიდევ უფრო დასაფასებელია ასეთი განწყობა ადამიანისგან, რომელმაც თავისი შეგნებული ცხოვრების დიდი ნაწილი ნაციისტური გერმანიის ანტისემიტური ისტერიის პირობებში გაატარა. კითხულობ მის ნაწარმოებებს და რწმუნდები, რომ ასეთი ამაღლებული დამოკიდებულება ძალიან სიღრმისეულია და მოკლებულია მოჩვენებითობას. გრ. რობაქიძის „გველის პერანგის“ სხვადასხვა პასაჟებშიც ტრანსფორმირებულია ბიბლიური თემატიკა, რომლის წყალობითაც ქართველი მკითხველის ცნობიერებაში ასე ძალუმად შემოდის ებრაული საკრალური და მაგიური ფორმულის უღერადობა: – რუაჰ ელოლჰიმ...– რუაჰ ელოლჰიმ (აჯიაშვილი, 1992: 27).

იშვიათად თუ შეგხვდებით მსგავსი აპოლოგია ებრაული სულისა. ასეთი განწყობა ეკუთვნის დიდებულ ქართველ მწერალს, რომელსაც, ბედის დაცინვით იყო ეს თუ ისტორიული უკუღმართობით, კარგა ხანს მიაწერდნენ ფაშისტებთან თანამშრომლობას...

გრიგოლ რობაქიძის პუბლიცისტური წერილებიდან და ნაწარმოებებიდან მოხმობილი ფრაგმენტებით იკვთება ავტორის განსაკუთრებულად თბილი მიდგომა ებრაული ფენომენის მიმართ. ებრაელი ხალხისა და ებრაული სახელმწიფოსადმი დიდი ინტერესის შედეგია ის, რომ შვეიცარიაში ყოფნის დროს გრ. რობაქიძეს დაუწერია წიგნები, მათ შორის „ისრაელი, როგორც საიდუმლო და ბედისწერა“, სამწუხაროდ, არც ერთ ამ პერიოდის თხზულებას ჩვენ არ ვიცნობთ. ისინი, ალბათ, მწერლის იმ არქივშია, რომლითაც ამჟამად სარგებლობა არ შეგვიძლია (ბაქრაძე, 2003: 225).

ერთი შეხედვით, შეიძლება უცნაურიც იყოს ორ აბსოლუტურად განსხვავებულ კულტურულ სამყაროს მიკუთვნებული ისეთი ლიტერატურული ნიმუშების ურთიერთშეპირისპირება, როგორცაა „დიბუკი“, „ლამარა“ და „გველისმჭამელი“, მაგრამ ავტორის ზემოთ თქმული ინტერესებისა და სხვა უკვე აღნიშნული მომენტების გათვალისწინებით, ასეთი კვლევა საინტერესოდ მივიჩნით. კვლევის შედეგები გამოქვეყნებულია სხვადასხვა პულიკაციაში (გულედანი, 2011: 330; გულედანი, 2013: 42).

რაც შეეხება დიბუკს, „დიბუკის“ ხალხურ თქმულებაში ლაპარაკია სულის მიმოქცევაზე. სული, რომელმაც ვერ შეასრულა თავისი მისია, ვერ განიწმინდა ცოდვებისაგან, ვერ დაიმკვიდრა ადგილი სასუფეველში, შესაძლებელია ხელმეორედ იქნეს მოვლენილი, ჩასახლდეს სხვა ადამიანის სხეულში, დაეუფლოს მას, მიაყენოს ტანჯვა და ტკივილი, ილაპარაკოს თავისი მსხვერპლის პირით, მაგრამ თავისი ხმით და შეინარჩუნოს დამოუკიდებლობა.

„დიბუკი“ მითიდან იღებს სათავეს. მისტიურ ნაწარმოებში კი დიდი მნიშვნელობა აქვს ლოკალურ სივრცეს, სადაც მოქმედება ვითარდება. „დიბუკში“ წარმოდგენა იწყება ჩაბნელებულ, ხისგან ნაგებ სინაგოგაში, სადაც ებრაული რელიგიის ღრმად მორწმუნენი, იეშიბის ახალგაზრდები და ბატლანები (მოლაყბენი) არიან შეკრებილნი. ბატლანები ყვებიან დაუჯერებელ, მაგიურ ამბებს. ფო-

ნიც შესაფერისია – შიშისმომგვრელი, შემაძრწუნებელი. პიესაში მოთხრობილია ქალ-ვაჟის, ლეას და ხანანის ამაღლევებელი სიყვარულის შესახებ, რომელიც ფატალურად დასრულდა. ხანანი, ლეას გათხოვებით თავზარდაცემული, სინაგოგაში სულს განუტევეს. გარდაცვლილი ჭაბუკის სულმა შეყვარებული ქალიშვილის სხეულში დაისადგურა. აქ ებრაული კაბალისტური მსოფლმხედველობის თეორიული ცნება-კონცეფციები პრაქტიკულ სუგესტიაში გადადის – რაბი ყაზრიელი ლეას სხეულიდან დიბუკის განდევნას რიტუალის სრული დაცვით და, რაც მთავარია, რწმენის ძალით ახერხებს. ნაწარმოებში სეფერ–თორების, რელიგიური წესჩვეულებებისა და კანონების უზენაესობის აღიარების ფონზე მოცემულია ადამიანურ სინამდვილეში ებრაული მისტერიული განწყობისა და მოქმედების არსებობა. ნაჩვენებია ებრაული კოსმოლოგიურ–მისტერიული შეგონება, ასევე ის ძლიერი ზებუნებრივი ქმედების საკმაოდ რთული მექანიზმი, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბდა ებრაულ მისტიკურ – კაბალისტურ აზროვნებაში. ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი ხანანი საღვთო წიგნების მცოდნე, იეშიბაში გამორჩეული ახალგაზრდა, რომელსაც დღე და ღამე გემარა ჰქონდა ხელში, დიდი ხნით დაიკარგა და უკან დაბრუნებული სრულიად გამოცვლილი მოეჩვენა ყველას. ამის მიზეზი კი მისი კაბალით საკმაოდ მეტად გატაცება გახდა. ხანანის თითოეული ფრაზა კაბალის აპოლოგეტის მოსაზრებაა. იგი ადარებს „გემარასა“ და „ფოსკიმს“ (მსჯავრთა კანონების კრებული) კაბალას და მათ ცივსა და მშრალს უწოდებს. კაბალა კი, მისი აზრით, ადამიანს წარიტაცებს მაღალი მწვერვალებისკენ, ზენაარ საიდუმლოებისკენ. მას უპირისპირდება იეშიბას მეორე ახალგაზრდა – ჰენახი. იგი განმარტავს: „მწვერვალისაკენ სწრაფ ასვლაში იმალება საშიშროება და მოსალოდნელია ანაზღეული დაქანება ღრმა უფსკრულისაკენ... გემარა ადამიანს ნელ-ნელა ამაღლებს, სართულებით, უზრუნველად და აუჩქარებლად. ამასთან, იგი მას იცავს და მფარველობს...კაბალა კი ასეთი არ არის. დიდია ამაღლება, მაგრამ დიდია დაცემაც.“ გვახსენდება ა. არაბულის მოსაზრება პერსონაჟთა ბედის ცვლაზე ორ უკიდურეს მატერიალურ ზღვარს შორის, რაც კოსმიური მასშტაბის მომცველ მითოლოგიურ ოპოზიციას შეესაბამება (არაბული, 1990: 14). პირველი ზღვარი (მწვერვალი, კლდის თავი) ღვთაებრივი სამყაროს კარიბჭესთან გადის, ხოლო მეორე (ბნელი, მოწამლული ხევი) შავეთის წინკართან არის წილნაყარი. უკიდურესად საპირისპირო ეს ორი მიჯნა, შესაბამისად, გმირთა აღზევებისა და დაცემის სიმბოლური ნიშან-სვეტები. (შდრ. ბერძნული მითოლოგიის ოლიმპო და ჰადესი). პირველი – ღმერთების მუდმივი ადგილსამყოფელი, სინათლისა და ჰარმონიის დიადი სამშობლოა. ხოლო, მეორე ხთონურ ღვთაებათა მრუ სამყარო, მკვდარი სულების სამეფოა, მიწისქვეშეთი: „რაც უფრო ძალუმი და ცხოველმყოფელია მწვერვალზე დგომით მიღებული ბედნიერების ნეტარი განცდა, იმდენადვე მძაფრი და კომპარულია გარდაუვალი მარცხის, ტრაგიკული აღსასრულის, შინაგანი რღვევის წინასწარი შეგრძნება“ – ამბობს ჰანახი.

„დიბუკის“ შესავალში და ფინალში მისტერიული გალობის ფონზე ისმის შემდეგი სიტყვები: „რატომ და რისთვის ილტვის სული ზესკნელიდან ქვესკნელისკენ? ან ქვესკნელიდან ზეცისკენ რად ილტვის იგი? ქვესკნელი ხომ ამაღლების გზა არის მისი...“ აქაც მინიშნებულია ცოდვილი სულის მიმოქცევაზე ორ უკიდურეს მატერიალურ ზღვარს შორის, გზააზნეული სულისა, რომელიც მოძრაობს ზვეიდან ქვევით და პირიქით და ვერ უპოვნია სასუფეველი, ისევე, როგორც ხანანის, რომლის კაბალით გატაცება და ამ გზით ცოდნის დაგროვება საზოგადოებაში აღქმული იყო სწორი გზიდან გადახვევად. მისი ფატალური ბე-

დისწერა ასე იქნა შეფასებული: „ბრალიანი სიკვდილით მოკვდა, იგი კაბალაში ჭირნახულობდა და დაიღუპა.“

„დიბუკი“ უკიდურესად რელიგიური ნაწარმოებია, სადაც აღიარებულია ებრაული რწმენისა და სულის უკვდავება და განსაკუთრებულობა. რაბი ყაზრიელი მისტერიული ჰანგის ფონზე წარმოთქვამს შემდეგ სიტყვებს: „კურთხეულ არს იგი, დიდი და წმინდაა მისი სამყარო, მთელი ქვეყნის მხარეთა შორის – ყველაზე წმინდა ისრაელთა სამშობლოა. ისრაელთა სამშობლოს ქალაქებს შორის – ყველაზე წმინდა – იერუსალიმი და იერუსალიმის ადგილებს შორის ყველაზე წმინდა – ღვთაების ტაძარი. ღვთაების ტაძარში ყველაზე წმინდა ადგილი კოდემ ჰაკოდაშიმის ადგილი.“ და შემდეგ ამ სტილში გრძელდება, რომ ყველაზე წმინდა ისრაელთა ეროვნებაა, ყველაზე წმინდა – შაბათი დღის დაპატიოსნება, ყველაზე წმინდა ებრაული ენაა, ყველაზე წმინდა ამ ენაზე – წმინდა თორა. თორის სიტყვებს შორის ყველაზე წმინდა ათი მცნებაა. ამ ათ მცნებაში კი ყველაზე წმინდა – აღონაის სახელი.

თუ გადავხედავთ რელიგიური ტერმინების, წეს-ჩვეულებების უბრალო ჩამონათვალს, ასევე მისტიკურ-კაბალისტური აზროვნების ნიმუშებს, ადვილი წარმოსადგენი ხდება ებრაული ყოფის როგორი თავისებური, კოლორიტული რეალობაა დახატული ნაწარმოებში.

ნაწარმოების ასეთი კულტურულ-რელიგიური ფონი, ბუნებრივია, რამდენადაც გენიალური ქმნილება ყოველთვის ეროვნულ ნიადაგზეა აღმოცენებული, საკუთარი ერის კულტურაში აქვს ფესვები ღრმად გადგმული, თუმცა ეროვნულ საზღვრებს არღვევს და ზოგადსაკაცობრიო იდეალებს შეესატყვისება.

„დიბუკში“ წამყვანი ხაზი ქალ-ვაჟის სიყვარულის თემაა. ავტორმა დიდი ოსტატობით შეძლო სიყვარულისა და სიკვდილის მისტერიების მაღალმხატვრული წარმოჩენა. სამყაროს აღქმის ცენტრი ქალის სიყვარულშია გასხვივსებული. ამ ფილოსოფიურ და მარადიულ თემას ეხება თავის ნაწარმოებებში გრ. რობაქიძეც, რომელიც მონუსხულია „დიბუკში“ წარმოსახული ქალ-ვაჟური სიყვარულის მაგიტო. იგი წერს ლეაზე: „შეირხევა კვიპაროსის ხესავით და სვეტს მოეხვევა. ამ პოზაში იგი მართლაც კვიპაროსის ხეა. მაღალი. მოქნილი: ისრაელის ასულის სევდიანი თვალები, ქალწული ტუჩები, ზემო ბაგე თითქოს ოდნავ გაპოხილი, ძველი სუფთა პროფილი, მაგრამ ხელები, ხელები, რომლებიც ამ წამს სვეტს შემოაჭდო?! ეს სანთლის მორები ნუშისებრ ჩაკვეთილი ფრჩხილებში—ასეთი ხელები მე ჯერ არ მინახავს“ (დროშა, №26). ასეთი დაინახა გრ.რობაქიძემ „დიბუკი“—ს მთავარი პერსონაჟი, რომლის პორტრეტი მან დრამის ნახვის შემდეგ წარმოიდგინა. „დიბუკის“ წარმოდგენის ნახვით ამოხეთქილმა მოზღვავებულმა გრძნობებმა გრ. რობაქიძეს წერილ-რეცენზიაში შემდეგი სიტყვები ათქმევინა: „ვგრძნობ რაღაც უცნაურ სამყაროს, რაღაც უცხო სამთავროს: სხვა რასას, სხვა ხალხს, სხვა რწმენას, სხვა ხასიათს... იმართება ტანაშოლტილი კვიპაროსი — ლეა — ულამაზესი ასული ისრაელისა. მესმის მისი ტკბილი სიტყვა სიყვარულისა, რომლის სილამაზეს მისი ხელების მეტყველება ედავება, მესმის მასთან ერთად ხანანის ექსტაზით აყვანილი მღერა, რაც სიყვარულის გარდა არაფერია. ვხედავ სიყვარულის გარღვეულ მაგიურ რკალს, საცა ლეა და ხანან უკანასკნელ ერთმანეთს ებმიან და ქორწილს სიკვდილით დღესასწაულობენ...“

როგორია ლეა ნაწარმოების მიხედვით? უბრალოდ შეყვარებული, მორცხვი ისრაელელი ქალიშვილი, რომლის არც პორტრეტი არ არის მოცემული და არც რაიმე განსაკუთრებული ნიშან-თვისება. გვახსენდება გრ. რობაქიძის მინაწერი ლამარას მოკლე ბიოგრაფიაში: „მოქმედ პირთა შორის ლამარა თვითონ ლან-

დურ არის გამოყვანილი – ამავე დროს ყველაზე უფრო ნამდვილია. ვთქვათ: საგზნები, სურნელოვანი. დღეს ვუფიქრდები ამ საცნაურ დეტალს. მგონია აქ უნდა იმალებოდეს საიდუმლო ძალა ლამარასი“ (რობაქიძე, 1996: 204). იგივე შეიძლება ითქვას „დიბუკი“-ს მთავარ პერსონაჟ ქალზეც. ძალიან ცოტაა მასზე ნათქვამი ნაწარმოებში, მაგრამ მაინც მრავლისმეტყველი სახეა დახატული. დრამიდან ლეას შესახებ შემდეგ მწირ ინფორმაციას ვიღებთ: იგი ბერენცის მდიდარი რებ სენდერის ერთადერთი ქალიშვილია, რომელსაც დედა ადრე გარდაეცვალა. მას იეშიბის ახალგაზრდა ხანანი შეჰყვარებია ფარულად, მაგრამ მამა სხვაზე ათხოვებს. ხანანის მოულოდნელი სიკვდილის შემდეგ, ქორწილის წინ იგი თავის გამზრდელ ფრიდას ესაუბრება. შეშინებული და გაფითრებული ლეა ძირითადად მკვდარ სულებზე ლაპარაკობს: „ქორწინების დღეს, როდესაც პატარძალს მარტოდ დატოვებენ, მოვლენ სულები და გაიტაცებენ მას შორს, ძლიერ შორს...“ ფრიდა დაუშლის მას უწმინდური ძალების ხსენებას და განმარტავს, რომ წმინდა სულები დაფრინავენ და ცისკენ მიილტვიან, მათი სამკვიდრებელი სამოთხეა. ლეას არ აკმაყოფილებს ასეთი განმარტება და აინტერესებს სად მიდის უდროოდ გარდაცვლილი ახალგაზრდა ადამიანის სული. ფრიდას ნაცვლად მას მეშუალხი პასუხობს: „არის რომ სული მოწყდება და რადგან თავის სადგურს ვერ იპოვის, შეიჭრება ცოცხალ არსებაში, როგორც „დიბუკი“.. და ამრიგად აღწევს იგი ლხინებას.“ ლეა შექრწუნდება და ფრიდას სთხოვს, წაჰყვეს სასაფლაოზე, რათა დედამისის და მისი შეყვარებულის – ხანანის სული მიიწვიოს ქორწილზე.

„დიბუკში“ განსაკუთრებით შთამბეჭდავია ფინალური სცენა: ქალიშვილის სხეულიდან შეყვარებული ვაჟის სულის გამოდევნა რაბი აზრიელის მიერ, რომელიც მოუწოდებს დიბუკს გამოვიდეს. ის არ ემორჩილება მას. მაშინ რაბი იწყებს ხერემს (ანათემას). შეიქმნა დიდი რიტუალური მზადება: წმინდა სამოსები, სანთლები, საყვირები, ლოცვები. დააწვენენ ლეას და გარს უვლიან მის სხეულს, დიბუკი გამოდის, ლეა მარტოა, მის გარშემო შემოვლებულია აზრიელის მიერ მაგიური რკალი, რკალში კვნესის ლეა, მიტოვებული ხანანისგან. რკალის გარეთ კვნესის ხანანი გამოსული ლეას გვამისაგან... მოვდივარ შენთან... იმეორებს ლეა და სიყვარულის ძალით არღვევს მაგიურ რკალს. მისი სული უერთდება ხანანის სულს და ერთად მღერიან „ქებათა ქების“ სიმღერას. სხეული კი დავარდება მკვდარი. არადა ლეა ხანანის ბედისწერაა. მათ მამებს ჯერ კიდევ ახალგაზრდობაში მიუციათ პირობა ერთმანეთისთვის, რომ მათი მომავალი ქალ-ვაჟი ცოლქმარი გახდებოდა...

საყურადღებო არის ის ფაქტი, რომ ამ ნაწარმოების თარგმნით თავად ბიალიკი დაინტერესდა. მან, როგორც ითქვა, იდიშიდან ებრაულად თარგმნა იგი. ან-სკის ორიგინალის სტილი მკაცრია და შეკუმშული, ფრაზები – მოკლე და დახურული. ან-სკი ცნობილია, როგორც მეტად უტენდეციო მწერალი, რომელიც შეუფერადებლად აღწერს ებრაულ რეალობას, მის კოლორიტულ სურათს. ან-სკის ტიპაჟები ასახავენ იმ იდუმალ და თავისებურ სამყაროს, რასაც ებრაული ყოფა ქვია. თხრობის მანერა და სტილი მკაცრი, მაგრამ მიმზიდველია. ან-სკის „დიბუკს“ გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ აღიარება სწორედ ხაიმ ნახმან ბიალიკის თარგმანმა მოუტანა. მან სხვა სული და სუნთქვა მისცა ნაწარმოებს. ბიალიკმა იგი ბიბლიურ სათბურში გაატარა და თავისებური მისტიურობა შესძინა, რის გამოც „ჰა-დიბუკმა“ მსოფლიო სახელი მოიპოვა.

### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. არაბული, ა. *ვაჟა-ფშაველას პოეტურ სამყაროში*. თბილისი: მეცნიერება, 1990.
2. აჯიაშვილი, ჯ. *გამოიღვიძე ქნარო*. თბილისი: საქართველო, 1992
3. ბაქრაძე, აკ. *კარდუ ანუ გრ. რობაქიძის ცხოვრება და ლვაწლი*. თბილისი: ლომისი, 2003
4. გულედანი, ლ. „ან-სკის „დიბუკი“-მისტიკურ-ფილოსოფიური პარალელები გრ. რობაქიძესთან“ *კადმოსი*, 3, 2011.
5. გულედანი, ლ. „ებრაული ფენომენი გრ. რობაქიძის შემოქმედებაში.“ *კულტურის ისტორიისა და თეორიის საკითხები*, XXIX, 2013.
6. *Краткая Еврейская Энциклопедия (КЕЭ)*, т. 9. Иерусалим: Еврейский Университет в Иерусалиме, 1999.
7. რობაქიძე, გრ. „გაბიმა-ებრაელთა თეატრი მოსკოვში“, *დროშა*, 1925.
8. რობაქიძე, გრ. *გველის პერანგი; ფალესტრა“მერანი“*. თბილისი, 1989
9. გრ. რობაქიძე, გრ. „ჩემთვის სიმართლე ყველაფერია.“ *კრებული შპს „ჯეკ-სერვისი“*. თბილისი, 1996

## ქართული წარმოშობის მაზანდარანული მხარალი აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯი

ირანში გადასახლებულ ქართველთა ისტორია და დღევანდელი ყოფა ყოველთვის წარმოადგენდა ქართველ მეცნიერთა და ქართული საზოგადოების ყურადღების საგანს.

თუ უკანასკნელ წლებამდე ძირითადი აქცენტი კეთდებოდა ისპაჰანის პროვინციაში (ფერეიდუნშაჰრში) მცხოვრები ქართველების – ე.წ. ფერეიდნელების ენისა და ყოფის შესწავლაზე, ამჟამად კვლევის არეალი გაფართოვდა და მოიცვა ირანის სხვა პროვინციებიც, მათ შორის, მაზანდარანი, სადაც ქართველთა არაერთი კომპაქტური დასახლება არსებობს სეფიანთა პერიოდიდან. აქ არ შევუდგები ირანელი ქართველების თემაზე არსებული წყაროებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის მიმოხილვას. დაინტერესებული მკითხველი შედარებით ვრცელ ქართულ და უცხოურ ბიბლიოგრაფიას იხილავს დ.ჩხუბიანიშვილის (ჩხუბიანიშვილი, 2012: 176-177) და ჰამედ ქაზემზადეს (Kazemzadeh, 2013: 255-261) სტატიებში. თუმცა აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ირანის გარეთ – არც საქართველოში და არც უცხოეთში – სპეციალური გამოკვლევა მაზანდარანელ ქართველებზე ჯერ არ დაწერილა. ერთადერთი ნაშრომი ამ თემაზე ეკუთვნის თავად მაზანდარანელ ქართველს აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯის (Heydari-Gorji, 1389), რომლის სამწერლო შემოქმედების მიმოხილვასაც ეძღვნება წინამდებარე სტატია.

### აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯის მოკლე ბიოგრაფია:

დაიბადა სოფელ გორჯიმაჰალეში 1955 წლის 23 ნოემბერს. მშობლიური სოფლის მანუჩეჰრის სახელობის სკოლაში მიიღო დაწყებითი განათლება. საშუალო განათლებას იღებდა ჯერ სოფელ როსთამქოლაში, ხოლო შემდეგ დაასრულა ქ.ბეჰშაჰრის საადის სახელობის სასწავლებელი ბუნებისმეტყველების განხრით. სავალდებულო სამხედრო სამსახურის მოხდის შემდეგ დამოუკიდებლად იღრმავებდა ცოდნას და თავისუფალ დროს ისტორიული ლიტერატურის კითხვას ახმარდა. ამავდროულად წამოიწყო საკუთარი ბიზნესი ქ.ბეჰშაჰრში. როგორც აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯი აღნიშნავს ავტობიოგრაფიაში, ლექსების წერა მან დაახლოებით 40 წლის ასაკში დაიწყო, რისი სტიმულიც ერთ ფსიქოლოგთან შემთხვევითი შეხვედრისა და საუბრის შედეგად გაუჩნდა.

აბდოლალი ჰეიდარი გორჯი წერს როგორც მაზანდარანულ, ასევე სპარსულ ენაზე. 8 წლის განმავლობაში იგი პოეტური ასოციაცია „ბაჰარის“ თავმჯდომარის მოადგილე იყო. გამოქვეყნებული აქვს 3 პოეტური კრებული, რომლებშიც შესულია მაზანდარანულ ენაზე შექმნილი ლექსები პარალელური სპარსული თარგმანით:

1. ჩრდილი. მაზანდარანული ყაზალები (Heydari-Gorji, 1385a);
2. მწვანე ფოთოლი (Heydari-Gorji, 1385b) ;
3. ბრინჯის თესვა (Heydari-Gorji, 1386).

მის კალამს ეკუთვნის ასევე ზემოხსენებული 486-გვერდიანი გამოკვლევა „ირანის ქართველთა ისტორია“ (Heydari-Gorji, 1389). გარდა ისტორიული,

გეოგრაფიული და სოციალური ექსკურსებისა, რომლებიც ძირითადად ეხება ქართველთა ჩასახლებას მაზანდარანში, ამჟამად არსებულ ქართულ დასახლებებს ამ პროვინციასა და ირანის სხვა რეგიონებში; ავტორი დეტალურად აღწერს უშუალოდ გორჯიმაჰალეს ახალ ისტორიას, მათ შორის, ლექსის ფორმითაც სპარსულ ენაზე (Heydari-Gorji, 1389: 165-198).

სწორედ ამ ლექსების წყალობით მოხვდა აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯის სახელი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, კერძოდ, პუბლიკაციაში „ახალი ინფორმაცია ირანელი ქართველების შესახებ (ქართველები მაზანდარანში)“ (ნახუცრიშვილი, 2008:100-103), რომელშიც განხილული იყო გორჯიმაჰალელი მეცნიერის, თავისუფალი ისლამური უნივერსიტეტის სარის ფილიალის ლექტორის ალიაქბარ ოჯაქეს ნაშრომს „სოფელ გორჯიმაჰალეს ისტორია“ (Ojākeh, 1382), რადგან ა.ოჯაქემ 7 წლით ადრე მოაქცია საკუთარ ნაშრომში ა.ჰეიდარი-გორჯის სპარსულენოვანი ლექსები მშობლიური გორჯიმაჰალეს ისტორიაზე (Ojākeh, 1382: 25-56), ვიდრე მათ თავად პოეტი გამოაქვეყნებდა.<sup>1</sup>

როგორც ა.ჰეიდარი-გორჯი აღნიშნავს ავტობიოგრაფიაში, მას გამოსაცემად გამზადებული ან ხელნაწერის სახით აქვს კიდევ რამდენიმე ნაშრომი:

„გამონათქვამები, ნააზრევი, განსჯა“ 2 წიგნად;

1. „აზრები და გამონათქვამები“;
2. სპარსულ ენაზე შეთხზული ლექსები 2 წიგნად;
3. მასნავი „ალი და გოლი“ მაზანდარანულ ენაზე;
4. მოთხრობები მაზანდარანულ ენაზე;
5. „მაზანდარანული ცივილიზაციის ისტორია“;
6. „მაზანდარანის ისტორია ყმაწვილთათვის“ 3 წიგნად. (Heydari-Gorji, 1389: 387).

აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯი მაზანდარანში აღიარებული პოეტია, რის ნიმუშადაც ქვემოთმოყვანილი შეფასებაც გამოდგება:

საუბრობს რა მაზანდარანული ლექსის დღევანდელ მდგომარეობასა და პერსპექტივებზე, ბეჰშაჰრის პოეზიის ასოციაციის ხელმძღვანელი ჰასანყოლი დაბალიანი-ნეზამი აღნიშნავს, რომ აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯის დიდი წვლილი მიუძღვის თაბარული (მაზანდარანული – ნ. ნ.) ყაზალების განვითარების საქმეში და არაერთ თემას ეხება: „ზოგჯერ მასთან ერთად შეიძლება ჩავუღრმავდეთ ამ ძველი მხარის ისტორიას, ზოგჯერ კი შეიძლება მის ლექსებში აღმოვაჩინოთ მისი თანამედროვეების დღევანდელი ყოფის კვალი. თუ ერთგან იგი მოთქვამს, ეს ხდება ამ მხარის მშვენიერი ბუნებისა და მგზნებარე კილოს დაუფასებლობის გამო, და თუ სხვაგან იცინის, იცინის სიამოვნების მომნიჭებელი ჰაერისა და მორაკრაკე ნაკადულთან მოცეკვავე ხეების ხილვით მთვრალი“ (Heydari-Gorji, 1385a: 7-8).

აღსანიშნავია, რომ 2014 წლის 22 აგვისტოს რამდენიმე ირანულმა საინფორმაციო სააგენტომ დააანონსა პოეტ ჰანიფ ხორშიდის მიერ აშრაფის (ქ.ბეჰშაჰრის ძველი სახელწოდებაა – ნ.ნ.) პოეტების ანთოლოგიის გამოცემის მომზადების ამბავი. ანთოლოგია მოიცავს პერიოდს ყაჯარების ეპოქიდან დღემდე და შემდგენელს მასში შეყვანილი ჰყავს აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯიც (aryanews.com).

მაზანდარანელი ქართველებიც სოციალურ ქსელებში მის მიმართ დიდ სიმპათიებს გამოხატავენ: „მისი ფასეული ლექსები და წიგნები სარგებლობენ მეც-

1 მიუხედავად იმისა, რომ ამ წიგნში ლექსების ავტორად მოხსენებულია აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯი და მისი მოკლე ბიოგრაფიაც არის მოცემული, როგორც ჩანს, ა.ოჯაქემ ეს გააკეთა პოეტთან ჯეროვანი შეთანხმების გარეშე, რითაც დაიმსახურა სოციალურ ქსელებში ჩართული ზოგიერთი გორჯიმაჰალელი თანამემამულის მძაფრი კრიტიკა.

ნიერების, ხელოვნებისა და ისტორიის მიმდევართა გამორჩეული სიყვარულით. მისი თქმით, „ირანის ქართველების ისტორიის“ მასალებს 15 წლის მანძილზე აგროვებდა.“ (gorjimahale2013).

საკუთარ შემოქმედებაში აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯი იყენებს თითქმის ყველა მახანდარანულ სალექსო ფორმას (დუბეითი, რობაი, ყაზალი, მასნავი, ახალი ლექსი, მოკლე ლექსი...) (Badi'i, 1391:12-24). წინამდებარე სტატიის მიზანს არ წარმოადგენს მახანდარანელი მწერლის შემოქმედების პოეტიკური-ლიტერატურათმცოდნეობითი ანალიზი. ამჯერად ა. ჰეიდარი-გორჯის პოეზიის მხოლოდ თემატურ მხარეზე გავამახვილებ ყურადღებას.

მრავალფეროვანია მისი პოეზიის შინაარსობრივი მხარე, რომელიც მოიცავს მახანდარანული ლექსის ტრადიციულ და ახალ თემატიკას (Badi'i, 1392: 24-43). ა. ჰეიდარი-გორჯის შემოქმედებაში ქარბობს რამდენიმე თემა:

რელიგიური ხასიათის ლექსები ეძღვნება წინასწარმეტყველ მუჰამადს, შიიტ იმამებს, წმინდა ფატიმას, მუსლიმურ დღესასწაულებს აშურას და ყადირს და ა.შ. დავიმოწმებ რამდენიმე ნიმუშს.

წინასწარმეტყველი მუჰამადის სახე ასეა დახატული:

*მისმა მზისებრმა სახემ მთელ მსოფლიოს სინათლე უწყალობა,  
მისმა უკვდავმა, უჭკნობმა და დიადმა სახელმა მთელი სამყარო მოიცვა...*

*ღმერთს ვვიცავ, მისი წიგნი ყველა წიგნზე უპირატესია,  
ამ წიგნის ჯადოსნური ხმა მთელ სამყაროს მოეფინება...*

*თუ მისი სჯულის კანონი კარგად აღსრულდება,*

*სამართლიანობა სამუდამოდ იარსებებს*

*და უცდველს თვალთაგან ცრემლი არასოდეს დასდინდება.*

(Heydari-Gorji, 1385a: 9-12).

დილის ლოცვის სურათს პოეტი ამგვარად აღწერს:

*ისმის აზანი და მამლის ყვილი,*

*ყურანის იდუმალი ხმა უვლის ქუჩებს.*

*დილის ცვარი ვარდს პირს ბანს.*

*ილოცე, რწმენა რომ დამკვიდრდეს.*

(Heydari-Gorji, 1385b: 66-67).

ლექსში „იმამ ჰასან მოჯთაბას დაბადება“ ა. ჰეიდარი-გორჯი წერს:

*სამახარებლო გაეცით, იმხიარულეთ –*

*ჩვენი გულის დამამშვიდებელი მოდის,*

*სამყარო განათდა, ეპოქის მშვენება მოდის.*

*ცის შუბლის კოპები უკვე გაიხსნა,*

*ველ-მინდვრები ამწვანდა, ზამთარში გაზაფხული მოვიდა.*

*ჯაბრაილმა გვახარა და გვითხრა: მომილოცავს,*

*მოდის მეორე იმამი ჰასანი, ღვთიებოძებული საჩუქარი...*

*არ ღირს ეს სამყარო იმამ ჰასანის თმის ერთ ღერად.*

*მზემ და მთვარემ დაიმორცხვეს იმამ ჰასანის სახის მშვენიერების წინაშე.*

(Heydari-Gorji, 1386: 30-31).

პატრიოტული თემა – პოეტი თანაბარი გრძნობით გამოხატავს სიყვარულსა და ერთგულებას როგორც დიდი სამშობლოს – ირანისადმი, ასევე მშობლიური მხარის, ქალაქისა და სოფლის (მახანდარანი, ქ. ბეჰშაჰრი, სოფელი გორჯიმაჰალე) მიმართაც.



ცა უეცრად თუ ჩამობნელდება,  
თუ ღამე იმედის ვარსკვლავს წაგართმევს,  
შენთვის სისხლს დავღვრი და მოვკვდები,  
მაგრამ შენი მიწის ნამცეცსაც არ დავუთმობ მტრებს.  
(Heydari-Gorji, 1385b:6-7).

ბეჰშაჰრი მაზანდარანის თვალია,  
გულშიჩამწვდომი სილამაზე აქვს,  
მისი აბასაბადის პარკი და ბალშაჰი შეუდარებელია,  
მაზანდარანის ყველა ქალაქი სამოთხესავით ლამაზია,  
მაზანდარანი ირანის ბეჭდის თვალია.  
(Heydari-Gorji, 1386: 176-177)

შეხედეთ მთვარიან ღამეს,  
მაზანდარანის ყვავილთა სურნელი შეიგრძნეთ,  
შელამებულზე მთვრალი ბულბული მღერის,  
მოდით და ნახეთ ეს მოუბარი ჩიტი.  
(Heydari-Gorji, 1385b :46-47).

ბეჰშაჰრისადმი მიძღვნილ ლექსში ა.ჰეიდარი-გორჯი აღწერს მშობლიური ადგილის ბუნებისა და ისტორიული ძეგლების მშვენიერებას, მოიხსენიებს ბეჰშაჰრის სახელოვან პიროვნებებს:

ბეჰშაჰრს ბევრი გმირი ჰყავდა.  
მათი სახელები სამუდამოდ დარჩა ისტორიაში.  
ბეჰშაჰრის სოფელ გორჯიმაჰალეს ბევრი ხელოვანი ჰყავს,  
გორჯი (ანუ თავად პოეტი – ნ.ნ.) ტკბილად ამბობს ლექსს ადგილობრივ კი-  
ლოზე.  
(Heydari-Gorji, 1386:88 – 93).

ა.ჰეიდარი-გორჯის პატრიოტული ლექსების ერთი ნაწილი მაზანდარანის ეკოლოგიის დაცვას ეხება. ეკოლოგიაში იგულისხმება როგორც „ბუნების ეკოლოგია“, ისევე „ენის ეკოლოგიაც“. გულისტკივილით წერს იგი მაზანდარანის ტყეების უმოწყალო ჭრაზე:

მაზანდარანო, სამოთხესავით ლამაზი ხარ,  
(მაგრამ) ამ ტყის ანკარა წყაროც აქაურობას ტოვებს..  
...არ გენანება, ამ ხეებს რომ ჭრი უმიზეზოდ?  
გაზაფხულის ჰაერი და საწვიმარი ღრუბელიც აქაურობას ტოვებს.  
(Heydari-Gorji, 1386: 50-55).

პოეტის კიდევ ერთი დიდი სატკივარი მაზანდარანული ენის გამოყენების არეალის შემცირება და ამ ენის თანდათანობითი კვდომაა. გარდა იმისა, რომ მაზანდარანულ ენათმეცნიერებს უწევთ მტკიცება, რომ მაზანდარანული წარმოადგენს ენას და არა სპარსული ენის დიალექტს ან კილოს (Bašir-Nežad, 1391), ისინი ასევე ეძებენ ამ ენობრივი ფენომენის გადარჩენის გზებს. ამის ნიმუშად გამოდგება მოჰამად სალეჰ ზაქერის სამ წიგნაკად გამოცემული ნაშრომი საერთო სათაურით „მაზანდარანული ენის მომავალი“. პირველი წიგნაკის ქვესათაურია „საფრთხის ნიშნები“, მეორისა – „შედგეები და წარმოდგენები“, მესამისა კი – „ხსნის გზები“ (Zākeri, 1391a; Zākeri, 1391b; Zākeri, 1391c). ზოგადად მცირე ენებისა და დიალექტების გაქრობისა და კონკრეტულად მაზანდარანული ენის წი-

ნაშე მდგარი პრობლემების განხილვას აქ არ შევუდგები, მაგრამ აუცილებლად აღვნიშნავ, რომ არალინგვისტი ა.ჰეიდარი-გორჯი კარგად ერკვევა არსებულ ვითარებაში და სწორად ასახავს მას პოეტური ფორმით. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მაზანდარანელ ქართველებს უკვე დაკარგული აქვთ წინაპრების ენა – ქართული, მხოლოდ გადმოცემით იციან, რომ ზოგიერთის დიდი ბებია თუ პაპა ჯერ კიდევ ფლობდა ქართულს და კარგად გააზრებული აქვთ, რომ აახლა მათთვის მშობლიური, გასაფრთხილებელი და დასაცავი ენა უკვე მაზანდარანულია.

ლექსში „საუბარი“ ა.ჰეიდარი-გორჯიც ამ პათოსით მიმართავს ყველა მაზანდარანელს:

*ძმაო, მითხარი, რატომ არ საუბრობ მაზანდარანულად?*

*შენს ბავშვებს რატომ არ ასწავლი ამ ენას?*

*...სარის, ბეჰშაჰრის, ამოლისა და ბაბოლის მცხოვრებნო,*

*ერთმანეთს ადგილობრივ (ანუ მაზანდარანულ – ნ.ნ.) კილოზე ესაუბრეთ!*

(Heydari-Gorji, 1386: 104-109).

ნოსტალგიით აღსავსე ლექსში „ახლა სადღაა?“ იგი განიცდის მშობლიური ენისა და ადათ-წესების გაქრობას:

*ახლა სადღაა ძველი ადათები?*

*ახლა სადღაა თაბარული დახვეწილი სიტყვა-პასუხი?*

(Heydari-Gorji, 1386: 94-97).

ზემოსხნებული მოჰამად სალექ ზაქერი მაზანდარანულ ლექსს „მაზანდარანული ენის გადარჩენის გარანტს“ უწოდებს (Zākeri, 1391c:41-42). აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯიც ხვდება, რომ მშობლიური ენის გადარჩენის ერთ-ერთი გზა მაზანდარანულად ლექსების წერაა:

*ტკბილენოვანო გორჯი, წერე ყაზალი, ვიდრე ცოცხალი ხარ.*

*თაბარული საფუძველი დაუღე ყაზალს, რომ სამუდამოდ დამკვიდრდეს და დარჩეს.*

(Heydari-Gorji, 1385a:114-116).

უნდა აღინიშნოს, რომ ადგილობრივი მაზანდარანული მუსიკაც, რომლის უბადლო ოსტატებადაც მიიჩნევიან იქაური ქართველები (ძველი თაობიდან – მოჰამად რეზა ესჰაყი-გორჯი, მოჰამად სადეყ ესჰაყი-გორჯი...; ახალი თაობიდან – ალირეზა ვალიზადე-გორჯი, იასერ ნავაზანდე-გორჯი და სხვები), ასევე წარმოადგენს მაზანდარანული ენის გადარჩენის თუ არსებობის გახანგრძლივების კიდევ ერთ საშუალებას, რამეთუ უმეტესად თავად ამ მუსიკოსთა მიერ შექმნილი სასიმღერო ტექსტებიც მაზანდარანულ ენაზეა.

აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯის ლექსების ერთი ნაწილი ეხება რიგითი ადამიანის, მაზანდარანელი მიწათმოქმედის ყოფით პრობლემებს. ამის კარგ ნიმუშად გამოდგება ლექსი „1375 წელი“, რომელშიც პოეტი წერს ხსენებული წლის (1996წ.) გვალვაზე და მოუსავლიანობასა და ბრინჯის მომყვანი გლეხების გაჭირვებაზე, არ ერიდება რა მთავრობის კრიტიკას სასუქის გაძვირებისა და ბრინჯის იმპორტის გამო:

*ტაილანდიდან და ბულგარეთიდან შემოიტანეს ბრინჯი,*

*რამდენიმე გემი ჩამოდგა ნავსადგურში.*

*მთავრობა და ბაზარი ერთმანეთს შეეკრნენ.*

*დალილ გლეხს დასაყრდენი არ დარჩა.*

(Heydari-Gorji, 1386: 61-65).

აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯის ლირიკა, განსაკუთრებით მისი დუბეითები და მოკლე, მინიმალისტური ლექსი (asā še'r) ცალკე განხილვის ღირსია. ქვემოთ მოტანილი მოკლე ლექსი ნათლად მიუთითებს მის პოეტურ ოსტატობასა და სიღრმეზე:

ლამის

ნაწნავი

დილამ

ნიაგს მიაბარა.

(Heydari-Gorji, 1385b:110-111).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, აბდოლალი ჰეიდარი გორჯის ლექსები, რომლებიც ეხება სოფელ გორჯიმაჰალეს ისტორიას (იქ ქართველთა გადასახლებაამდე და მის შემდგომ), შესულია მის ვრცელ გამოკვლევაში „ირანის ქართველთა ისტორია“ თავად ავტორისავე თქმით, ეს ლექსები მიეკუთვნება მის პირველ პოეტურ მცდელობებს და შექმნილია 1375 (1996-97) წელს „მასნავის ფორმითა და ფირდოუსის შაჰნამეს საზომით“ (Heydari-Gorji, 1389: 166). ეს 11 ლექსი მოქცეულია გამოკვლევის ცალკე თავში „სოფელ გორჯიმაჰალეს წარმოდგენა ლექსის ენით“ და ორგანულად ჯდება წიგნის მთლიან ქარგაში. ლექსების სათაურებია „ღვთის სადიდებლად“, „ბეჰშაჰრისა და სოფელ გორჯიმაჰალეს აღწერა“, „ყირგიზების თავდასხმა სოფელ გორჯიმაჰალეზე“, „ლაჩინის მთისა და ზაფართაფეს აღწერა“, „მირის ციხის აგება“, „თემურის თავდასხმა მაზანდარანსა და სოფელ ფახრიზე (გორჯიმაჰალეს ადრეული დასახელება – ნ.ნ.)“, „სეფიანთა ხანა – ქართველთა გადასახლება ირანში“, „ყაჯართა ხანა“, „ერთი ლექსის კრიტიკა“, „ქართველთა ომი ყარათაფეს მაცხოვრებლებთან“, „ქართველთა დასაქმება სოფლის მეურნეობით“ (Heydari-Gorji, 1389: 165-198).

ცალკე აღნიშვნის ღირსია აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯის ლექსები, რომელიც მან რამდენიმე წლის წინ საქართველოში მოგზაურობის შემდეგ მიუძღვნა თავისი წინაპრების სამშობლოს და საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის წინამძღოლს, კათოლიკოს-პატრიარქ ილია მეორეს. მათი ასლები ავტორმა გადმომცა 2014 წლის ნოემბერში მასთან ქ.ბეჰშაჰრში სტუმრობის დროს. ეს ლექსები ჯერ დედნის (სპარსულ) ენაზე არ გამოქვეყნებულა და ამიტომაც თავს ვიკავებ მათი ქართული თარგმანის ციტირებისაგან.

აბდოლალი ჰეიდარი-გორჯის სამეცნიერო მოღვაწეობა ჯერჯერობით მხოლოდ „ირანის ქართველთა ისტორიით“ შემოიფარგლება, რომლის დიდი ნაწილი ეხება ირანში ქართველების ჩასახლების ისტორიას და სადღეისოდ ირანის სხვადასხვა პროვინციებში არსებულ ქართულ დასახლებებს (Heydari-Gorji, 1389: 330-380), რომელთაგანაც ავტორი მეტ ყურადღებას უთმობს საკუთარ მშობლიურ სოფელს – გორჯიმაჰალეს, მის ახალ და უახლეს ისტორიას. გაცილებით ფართოდ, ვიდრე ეს არის ალიაქბარ ოჯაქეს ნაშრომში (Ojākeh, 1382: 57-70), წარმოდგენილია მეოცე საუკუნის დასაწყისის მაზანდარანელი ქართველის მოჰამად ჯაბბეს თავგადასავალი, რომელიც ხან საკუთარი რაზმით და ხან ინდივიდუალურად ებრძოდა როგორც ადგილობრივ ხელისუფლებას, ისე მაზანდარანში დისლოცირებული რუსი კაზაკების შენაერთებს. ა.ჰეიდარი-გორჯი მოჰამად ჯაბბეს უწოდებს „თავისუფალ და მამაც ქართველ აიარს“<sup>1</sup> (Heydari-Gorji,

1 „აიარი“ სპარსულად მეტწილად უარყოფითი მნიშვნელობით (მზაკვარი, ფლიდი, მატყუარა, მოხეტიალე...) გამოიყენება, თუმცა მას გააჩნია „ვაჟკაცის“, „ჯომარდის“ მნიშვნელობაც.

1389: 205-256), რომელიც საკმაოდ წააგავს ქართველ სახალხო გმირს – არსენა ოძელაშვილს. ცალკე თავი ეძღვნება ქართული წარმოშობის მქონე ცნობილ მაზანდარანელ მწერლებს, მეცნიერებსა და მუსიკოსებს (Heydari-Gorji, 1389: 381-412). ამ ნაშრომის ორიგინალური ნაწილები და ვრცელი ბიბლიოგრაფია სპარსულ ენაზე (Heydari-Gorji, 1389: 4 53-456) უეჭველად დაიმსახურებს ქართველ მეცნიერთა ყურადღებას.

დასკვნის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ აბდოლ ალი ჰეიდარი-გორჯის ლიტერატურული და მეცნიერული შემოქმედების ღრმა და კრიტიკული შესწავლა კარგ მასალას იძლევა ირანის ქართული თემის, განსაკუთრებით კი მაზანდარანელი ქართველების ისტორიისა და ყოფა-ცხოვრების სრულფასოვანი მეცნიერული გაშუქებისთვის.

### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ნახუცრიშვილი, ნიკოლოზ. ახალი ინფორმაცია ირანელი ქართველების შესახებ (ქართველები მაზანდარანში). ჟურნალში: „ქართველოლოგია“, 2008, №:5, გვ.100-103.
2. ჩხუბიანიშვილი, დარეჯან. ფერეიდნული კილოს შესწავლის ამჟამინდელი მდგომარეობა. წიგნში: დარეჯან ჩხუბიანიშვილი, *საენათმეცნიერო სტატიები*, თბილისი: თსუ, 2012, გვ.168-177.
3. Zeynab Xatun. *Anvā'e adabi-e tabari*. Tehran: „Resāneš-e novin“. 1391.
4. Bašir-Nežad, Hassan. *Māzandarāni -lahjeh, guyeš ya zabān*. Tehran: „Resāneš-e novin“. 1391.
5. Heydari-Gorji, Abdolali. *Soze Gelām. Dobeyti-e Māzandarāni*. Rasht: Arnavāz. 1385 (a).
6. Heydari-Gorji, Abdolali. *Sāyeh kel*. Rasht: Arnavāz. 1385 (b).
7. Heydari-Gorji, Abdolali. *Neša'*. Rasht: Arnavāz. 1386.
8. Heydari-Gorji, Abdolali. *Tārix-e Gorji-hāye Irān*. Tehran: Negāh-e Bideh. 1389.
9. Kazemzadeh, Hamed. The latest status on linguistic and geographic dispersion of Iranian Georgians. In Journal: *PRO GEORGIA*. Journal of Kartvelological Studies. Warsaw, 2013, N 23. pp.255-261.
10. Ojākeh, Aliakbar. *Tārixčē-ye rustā-ye Gorji-mahalleh va dāstān-e Mohammad-e Jabbeh*. Sāri: Našr-e Mehr-e Sājjadeh. 1382.
11. Zākeri, Mohammad Sāleh. *Āyande-ye zabān-e Māzandarāni. Neshne-hāye xatar*. Tehran: „Resāneš-e novin“. 1391 (a).
12. Zākeri, Mohammad Sāleh. *Āyande-ye zabān-e Māzandarāni. Peyāmad-hā va bāvar-hā*. Tehran: „Resāneš-e novin“. 1391 (b).
13. Zākeri, Mohammad Sāleh. *Āyande-ye zabān-e Māzandarāni. Rāhkārḥā*. Tehran: „Resāneš-e novin“. 1391 (c).

ინტერნეტ-რესურსები:

14. aryanews.com - <http://aryanews.com/News.aspx?code=20140822102130339&svc=59>
15. gorjimahale2013 - <http://gorjimahale2013.persianblog.ir>

**Tea Shurgaia**

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

## **“REGIONAL DIALOGUE” THROUGH PROVERBS**

(According to Persian, Georgian and Armenian Proverbs)<sup>1</sup>

### **Introduction**

Proverbs of various nations can basically be distinguished by the figurative locution and their similarity can be observed in their logical structure. The coincidence or similarity of the proverbs - especially within the region - apart from identical historical experience, might as well be governed by borrowings and the historical and cultural contacts existing among the nations.

Comparative studies into the proverbs of various nations of one region with respect to the world outlook and moral principles might be an efficient means for the analysis and investigation into intraregional relations and perspectives as well as for the possibilities of deepening of ethnocultural contacts. The results of such kind of researches assume great importance in outlining and assessment of ethnopsychological factors favoring or retarding the process of regionalism and global integration.

Historical past of Iran, Georgia and Armenia, their development in one cultural area for a certain period, has left imprint on the moral code and customs of these nations. From this point, before considering the proverbs of the three nations mentioned above, it would be worthwhile to elucidate to what extent the attitudes of the nations to other nations, and towards their neighbours in particular are reflected in Persian, Georgian and Armenian paremiological funds.

Traditionally, in the proverbs of one or another nation the peculiarities of the representatives of different parts of the country are accentuated to a greater extent and of frequent occurrence are the proverbs showing the attitude of the nation generated it to the representatives of other nations. However such examples are not exception. In this regard I'd like to bring to mind Prof. W. Mieder's reasoning: *“People have always couched their fears and anxieties about others in proverbial utterances... Minorities are seen as bothersome outsiders, citizens from other countries are interpreted as inferior, members of another religious orientation are demonized, Jews and Gypsies are branded as undesirable and exterminated, and African Americans are kept from enjoying the same rights as the rest of society. Such socio-political, racial, and ethnic matters find their verbal reflection in linguistic formulas that are repeated often enough to become standard proverbs and proverbial expressions”* (Mieder, 1997: 7).

And what is the situation with regard to this problem in Persian, Georgian and Armenian proverbs? One circumstance hammers a complete elucidation of the question: very often compilers avoid including into paremiographical collections the proverbs that might have ethnophobic or xenophobic colouring<sup>2</sup>

---

1 The paper had been presented at the International Conference on *Iran and the Caucasus: Unity and Diversity* hold in Yerevan in 2008.

2 This phenomenon has been indirectly strengthened by Ali Akbar Dehkoda's explanation. According to him, under the Turks mentioned in Iranian proverbs usually wild and bloodthirsty tribes are meant not the ethnos inhabiting the cities in the North of Persia, Azerbaijan, Caucasus or Turkistan. My attention to the comments

and this is most pronounced in the collections of translated proverbs. Inspection of Persian and Georgian collections or oral sources possessed no problem for me but in case of Armenian ones I had to restrict myself to their Russian and English translations. Yet, the material in hand enables to make certain conclusions that I am going to present here.

Persian proverbs are familiar with the following ethnoses: Arabs, Turks, Hebrews, Indians, Afghans, Kurds, Gypsies, Armenians, though quantitatively mentioning of the first three groups prevails. The following examples may be considered as an echo of their negative attitude towards these ethnic groups:

1. نه شیر شتر نه دیدار عرب

na shir-e shotor na didār-e 'arab

[To wish] neither camel milk nor to see *the Arab*.

(that is do not wish anybody's help or charity not to see his gloomy face or nasty temper).

2. جایی رفت که عرب نی انداخت

jāī raft ke 'arab nei andākht.

Gone to the place where *the Arab* threw a spear.

(that is to be turned to a tramp; escaped and hid himself /herself in such a way that it is difficult to find him/her).

3. ترک و حدیث دوستی قصه آب و آتش است

tork va hadith-e dūstī qesse-ye āb o ātash ast

A story of *the Turk* and friendship resembles a tale of water and fire.

4. ترک از ده می رفت آخر برای اسپش می ساخت

tork az deh miraft, ākhor barāye asbash misākht

*The Turk* was leaving the village but still was building a stall for his horse<sup>3</sup>.

5. ترک را به ده راه نمی دادند می گفت تیرو ترکش مرا به خانه رئیس ببرید

tork rā be deh rāh nemidādand, migoft: "tir o tarkesh-e marā be khāne-ye raiīs bebarid"

*The Turk* was kept out of the village but he kept on saying: "take my bow and arrow to the house of the village headman!"

It seems that the last example is not necessarily related to the Turks and their temper as in other variants of this "dialogue proverb" occurring in Persian *the Turk* does not appear:

**Persian:** *Some so-and-so was not allowed to enter the village but he still asked where the village headman's house was.*

In the Georgian proverb with the same meaning there occur *Khevsuri* - a Georgian from the mountain region of Khevsureti. There exists an Armenian proverb expressing the same idea where *Ashugh* (popular musician) acts like *The Turk* in Persian paremia:

**Georgian:** *Khevsuri* was kept out of his house and he asked to hang his shield and sword on the upper shelf.

**Armenian:** *Ashugh* was not permitted to come into the house but he was still asking: "where can I put my saz?"

---

of Dehkhoda has been called by a distinguished Iranian paremiologist Ahmad Abrishami for what I am very grateful to him.

3 According to A. Bahmaniar such things are told about the people who are losing their power and post but still are trying to manifest their remained power just to divert someone's attention from the real facts (Bahmaniar, 1982: 140).

The variability of this proverb set us to think that the expression of negative attitudes towards other nations, portrayed in some proverbs, should be considered as merely casual ones, grounded on the principle: “we - they” or “others, not us”, that is to say they are not aimed at wounding any specific nation. It is obvious that the role of such “others” falls to the ethnos with who the latter has had historical contacts (often not friendly ones).

To illustrate that the ascription of any kind of disgraceful features in one part of proverbs is of casual character, I’d like to list some examples:

1) In Iranian proverbial fund I have found only one saying where “Georgian” has been mentioned:

مثل خرمن گرجی ها می ماند که به هر طرف باد می آید گندم ها را هوا می کند  
mesl-e kharman-e gorjīhā mimānad keh beh har taraf bād miāyad gandomhā  
rā havā mikonad

*Some so-and-so is like a Georgians’<sup>4</sup> threshing-floor: from which side the wind blows in the same direction a winnower winnows wheat.*

There occurs another wording of this saying where instead of “Georgian” “Armenian” is mentioned. Thus it follows that a man having changeable and conformist nature does not have a direct bearing on the representative of one particular nation but to the two nations. However, in Iranians’ opinion, for some features these two nations considered to be similar.

And yet, Persian saying “some so-and-so is like a winnower of Lenjan - from which side the wind blows in the same direction he winnows”<sup>5</sup> casts some doubt on the last conclusion. Lenjan is a country in Isfahan province. It has been known that Isfahan district is inhabited by Armenians and Georgians. “Lenjanian winnower” is a well-known idiom which is used to describe a time-server chameleon type people.

2) The Georgian proverb “If you were going to marry me to *Asatur* why had you kept me waiting?” has another variant: “If you were going to marry me to *Etheri* why had you kept me waiting?”

The occurrence of the second variant favors the view that good-for-nothing individuals can be both *Asatur* (a male name in Armenia) and *Etheri* (a female name in Georgia) and here it may bear no relations to the echo of ethnocentrism.

Grounding on the Armenian materials in hand it has been revealed that references to other nations or ethnic groups in the proverbs of this fund are rare in occurrence. It is obvious that the latter phenomenon is conditioned in part by the reasonable ethnic homogeneity of Armenian population. In this regard different situation is in Georgian paremiological fund. It is reasonable to infer that the cause has been the prolonged habitation of various nations and confessions in Georgia.

Inspection of *Armenian Folklore* compiled and translated into Russian by G.O. Karapetyan (Karapetyan, 1979) gives an insight into the picture of territorial occurrence of Armenian proverbs. It is remarkable that some patterns given in the collection are spread only in Tbilisi and Akhaltsikhe - the settlements of Georgia where Armenians reside compactly.

4 By the “Georgians” here are meant the Georgians who had been migrated to Iran and have been residing compactly in Isfahan province for about four centuries.

5 به بوجار لنجان می ماند که از هر طرف باد بیاید باد می دهد  
mimānad keh az har taraf bād biāyad bād midahad.

Regarding their meaning and lexical fabric the grate portion of these specimens completely coincides with Georgian proverbs. It is not inconceivable that namely these actual conditions might have been responsible for appearing of *Asatur* in the proverb cited above and this is the reason why I mentioned the fact here.

3) Among Persian sayings there is such one:

گدای ارمنی است، نه دنیا دارد نه آخرت

gedā-ye armanist, na donyā dārad na ākherat

[Some so-and-so] is an Armenian beggar; neither this world nor other world is for him.<sup>6</sup>

None of the Iranians who is aware of this saying has been able to explain to me why it is referred to the Armenian. In my opinion in this saying indications are given with respect to religion rather than to an ethnos: the Armenian - i.e. infidel, non-Muslim etc. We deal with religious marking in Georgian proverbs in case of *Tatar*. In general, in Georgian paremiological fund occur proverbs and sayings where *Tatar*, Hebrew, Armenian, Ossetian, *Leki*, Gypsy are mentioned.

In old colloquial Georgian *Tatars* were called Muslims in general (the Turks, the Persians etc.)<sup>7</sup>. This phenomenon is embodied in Georgian proverbs too:

1. *Tatar* was caught for stealing a pig.

2. *Tatar* from Mazandaran disputed with me over a piglet head.

In spite of the fact that in the second proverb the origin of *Tatar* has been specified, yet no significance has been attached to the genesis as in the proverb incompatibility of pig/piglet and *Tatar*, that is Muslim, has been accentuated.

Specifically this moment - compatibility - incompatibility - is the principle of Georgian proverb:

*Leki*<sup>8</sup> hated pig and they slaughtered a piglet for him.

Considering above mentioned, some doubts cast upon Galit Hasan-Rokem's statement that "*the Tatars are characteristic ethnic "others" of which there are an abundance in the Georgian society*" (Hasan-Rokem, 1994:107).

Despite the fact that in Georgian proverb "*never put an insult upon the Tatar's belief and Georgian's wife*", *Tatar* has been contrasted with ethnic Georgian, just the same, the nationality may not be concerned. Here, in my view, by the *Tatar* Muslim is meant in general not as specific ethnos.

The kind and positive attitude towards "others" is readily illustrated by the Georgian proverb *when the Leki and your brother are fighting judge them justly*.

Apart from the fact that by the *Leki* at this point, a resident of Dagestan or the "other" is implied, it bears other load: from the 16th c. up to the end of the 19th century the Leks have been the most acute problem for the Georgians living in the East Georgia as they used to invade Georgia, stole cattle and kidnapped

6 For this saying A.Bahmaniar offers the following explanation: it is said about a miserable man who puts himself in danger, courts disaster or behaves immorally, resorts to violence and inexorable actions in order to get benefit. And in spite of all that he cannot gain desirable benefit and, finally, being disgraced, he remains exiled and becomes impoverished like an infidel beggar who is unfortunate in this world and will get into hell in the other world. (Bahmaniar, 1982:461)

7 In ancient Georgia so were called the Mongols; the same name have assumed the nations living on the territory of Russia (in Tatarstan, Bashkirstan) (EDGL, 1990)

8 *Leki* is a common name given by Georgians to the ethnic groups residing in Dagestan who profess Islam.



people. Thus in cited proverb the *Leki* is also an allusion to an enemy in common as well.

The tendency to designate a collective name for enemies and invaders is not alien to Armenians: *Tachik* is the name the Armenians have given to all invaders. For example:

*Earns Khachick but eats Tachik*<sup>9</sup>.

In Armenian paremiological fund among the representatives of other nations mostly appears the *Turk*. Although the proverb given below deals with the adroitness (thereby with superiority) of Armenian, I consider it unsuitable to advocate that we are dealing here with ethnophobia. Here too the principle “*we-others*” is involved:

*The Turk said: “Eat first and speak afterwards”. The Armenian said: “Eat and speak at the same time”.*

For the present reasoning it is interesting of course, to reveal how well has the attitude of Iranians, Armenians and Georgians towards Hebrews been reflected. In English and Russian translations of Armenian proverbs we have not been able to find such examples but comparative studies of Persian and Georgian proverbs has shown that there is a significant similarity as well as differences between them.

1. یهودی که مفلس می شود توی قباله های کهنه می افتاد.

yahūdī ke mofles mishavad tūye qabālehāye kohneh mioftād

*When the Jew becomes poorer [he] begins to delve into old promissory notes.*

(Persian)

*The Jew grew poorer and remembered old debtors.* (Georgian)

As is evident from the proverbs cited above, Persian and Georgian proverbs bear close similarity and create an identical impression of Jews; There exists another wording of this proverb in Georgian where the Jew does not appear:

*When a man grows poorer he begins to look for old debtors.*

The variability of this proverb suggests that at this point, we are not concerned only with the Jews’ character or with Georgians’ and Iranians’ once and for all stated attitude towards them. I can give some other examples:

2. یهودی هر چه در توبره دارد در مباقی هم تصور می کند.

yahūdī har cheh dar tūbre-ye khod dārad dar mabāqi ham tasavvor mikonad

*What the Jew has in his knapsack he thinks [that] the same have others [in their ones].* (Persian)

There also exists the most widespread variant of this proverb:

3. کور پندارد هر چه در توبره دارد رفیقش نیز دارد.

kūr pendārad har cheh dar tūbre dārad rafīqash niz dārad

Blind man thinks [that] what he has in his knapsack the same has his friend.

Thus *the Jew* in this proverb is a free member of the set-expression.

It should be noticed that the notion by which the Jews are associated with trade and money is echoed in evidence in Persian and Georgian proverbs. This can be supported by another Georgian so called *dialogue proverb*:

9 This Armenian proverb is based on the model popular for all nations and considered by G. Permyakov in the group №19 – *actant consistencies – inconsistencies*, i.e. the subject of two correlated actions are not compatible with each other: the subject of one action is other than the subject of the second action (See Permyakov, 1979)

*The Jew said: O, my Lord, let my sun to sustain losses for the first time.*

However in Georgian paremiological fund there can be found the proverbs where the Jew appears as a person who has no luck or is punished unjustly:

1. *The Jew was given one day and even then it was Saturday.*
2. *Machabeli<sup>10</sup> committed an offence but the Jew was shaved.*

In accordance to the *General Theory of Cliché* the latter model built up on the basis of actant inconsistency, is widely spread not only in the regional but in the paremiological funds of the peoples of the world. It is interesting to note that one more Georgian proverb is based on this type of model of relationships where the Armenians appear as actants:

*Arackel's brocade Arutin rent.*

In Persian, Georgian and Armenian proverbs we come across the notions concerned with foreign religions: names of the Saints, Holy cities etc. Observational data indicates that in proverbial funds of the three nations the Saints of foreign religions as well as Holy cities are used for designation of sanctity:

**Persian:** از احمق بگریز چون عیسی گریخت:  
az ahmaq begoriz chün 'isa gorikht  
*Ran away from fools just as Jesus did.*

**Georgian:**

*Donkey went to Ka'aba but remained the same donkey.*

**Armenian:**

*Not everyone who has been to Jerusalem is Hajj.*

With respect to clergymen - representatives of their own religion, here the attitude of the three nations is mainly negative. It is safe to say that no indications of their discrimination on religious basis have been found. It is appropriate to note, at this point, that in Persian paremiological fund mention of clergymen of other religions can hardly be met; in Armenian proverbs such cases rarely occur. In Georgian proverbs, where clergymen are one of the most popular characters, *Mullah* and *Tertera* (Armenian priest) are found. When it comes to the proverbs dealing with *Mullah* we should not forget such popular proverbial character as *Mullah Nasr-ed-din*.

## Conclusion

I have tried to be optimistic regarding the problem considered in the paper and, I think, the paremias presented herein provide a good opportunity for such approach. Obviously, in the paremiological funds of the three nations there may be found such proverbs and sayings where it is difficult to speak about neutral or positive attitudes towards other nations but they are few and what is more the existence of verbal stereotypes or ethnophaulisms is not typical of this particular region only. In support of my conjecture I offer, again, citation from Prof. W. Mieder: "*Folklorists in general and paremiologists in particular have dealt in much detail with the problem of verbal stereotypes. It has long established that so-called ethnophaulisms (disparaging remarks against an ethnic group) are*

---

10 Georgian noble family name

*universally found in cultures as expressions of ethnocentrism and prejudice.*" (Mieder, 1997: 160).

Analysis of Persian, Georgian and Armenian proverbs (at my disposal) allows to conclude that within the region, there are not any reasons for the occurrence of the threat of ethnophobia or xenophobia on the ethnopsychological basis; and the proverbs that make allowance for the attitude of Persian, Georgian and Armenians towards their neighbours or those illustrating moral code of these nations, show great similarity to one another and thus appear to have considerable promise for "regional dialogue"<sup>11</sup>.

### References:

1. Bahmaniar, A. *Dāstān-nāme-ye Bahmaniāri (The Proverb Book of Bahmaniar)*. Tehran: Moasese-ye enteshārāt va chāp-e Tehrān, 1361 (1982).
2. Chikobava, A. (ed.). *Kartuli enis ganmart'ebiti leksik'oni (Explanatory Dictionary of Georgian Language - EDGL)*, Tbilisi, 1990.
3. Hasan-Rokem, G. Georgian Proverbs of Dialogue and Dialogue of Proverbs in Israel. *Proverbium*, 11. Vermont, 1994, 103-116.
4. Mieder, W. *The Politics of Proverb: From Traditional Wisdom to Proverbial Stereotypes*. The University of Wisconsin Press, 1997.
5. Permyakov, G. *From Proverb to Folktale: Notes on the General Theory of Cliché, Studies in Oriental Folklore and Mythology*. Moscow: Nauka, 1979.

### Proverb collections used in the paper as sources:

1. Abrishami, A. *Farhang-e gozide-ye mathalhā-ye Fārsi (A Modern Dictionary of Selected Persian Proverbs)*. Tehran: Zivar, 1376 (1997).
2. Bahmaniār, A. *Dāstān-nāme-ye Bahmaniāri (The Proverb Book of Bahmaniar)*, Tehran, Moasese-ye enteshārāt va chāp-e Tehrān, 1361 (1982).
3. Dehkhodā, A. *Amthāl va hekam (Proverbs and Aphorisms)*, v.1-4, Tehrān, 2537 (1978).
4. *Khalkhuri sibrdzne, andazebi, makhvilsit'q'vaoba, gamotsanebi (Folk's Wisdom, Proverbs, Wit, Riddles)*, v. 5. Tbilisi: Nakaduli, 1965.
5. Sakayan, D. *Armenian Proverbs, a Paremiological Study with an Anthology of 2500 Armenian Folk Sayings, Selected and Translated into English*. N.Y.: Cavan Books, 1994

---

11 The striking similarity have been noticed between Persian-Georgian-Armenian so called dialogue proverbs. Small amount of such type of proverbs can be found in paremiological funds of different nations. Co-existence of simplified, "non-dialogue" modified form of dialogue proverbs may suggest that they have common source. But this may be a topic for another article.

6. Sakayan, D. Reported and Direct Speech in Proverbs: On Armenian Dialogue Proverbs. *Proverbium*, №16, 1999, 303-324.
7. Sakhokia, T. *Kartuli andazebi (Georgian Proverbs)*. Tbilisi: Ganatleba, 1967.
8. Shokurzādeh Boluri, E. *Dah hezār mathal-e Fārsi (Ten Thousand Persian Proverbs)*. Mashhad, 1372 (1993).
9. Карапетян, Г. Армянский фольклор. Москва: Наука, 1979.

## მარინე შონია

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### აჰმედ ჰამდი თანფინარის შეხედულებები თურქულ მუსლიმურ ცივილიზაციაზე

აჰმედ ჰამდი თანფინარი (1901-1962) რესპუბლიკის პერიოდის თურქული ლიტერატურის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია. მრავალმხრივი ნიჭით დაჯილდოებული პიროვნება, თანფინარი ცნობილია როგორც მხატვრული სიტყვის დიდოსტატი, ლიტერატურის კრიტიკოსი, მეცნიერი-მკვლევარი, პედაგოგი, საზოგადო მოღვაწე. მისი მრავალფეროვანი მემკვიდრეობა – რომანები, მოთხრობები, ლექსები, პუბლიცისტიკა, სამეცნიერო შრომები – დღესაც არ კარგავს თავის მნიშვნელობას. ა. ჰ. თანფინარის შემოქმედების ცალკეული საკითხების შესწავლას არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა (Kaplan, 2000; Enginün, 2010 და სხვა).

ა. ჰ. თანფინარის მსოფლმხედველობა ყალიბდებოდა ბობოქარი XX საუკუნის 20-იან წლებში, ოსმალეთის იმპერიის ნგრევისა და ახალი სახელმწიფოს – თურქეთის რესპუბლიკის შექმნისა და განვითარების წლებში. თავისი მსოფლგანცდით იგი, შეიძლება ითქვას, რესპუბლიკის პირმშოცაა და მისი ერთ-ერთი ინტელექტუალური მშენებელთაგანაც, რადგან მისმა თაობამ, საზოგადოდ, ახალ ეპოქაში ეროვნული იდეოლოგიის ფორმირებაში დიდი როლი ითამაშა. XX ს. დამდეგი, ისევე როგორც XIX ს. მეორე ნახევარი, ეროვნული თვითშეგნების გამოღვიძებით ხასიათდება. ამის მიზეზი იყო ოსმალეთის იმპერიის რთული პოლიტიკური, ეკონომიკური და სამხედრო ვითარება როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე საერთაშორისო სარბიელზეც. იგი ევროპის წამყვან სახელმწიფოთა შორის გამუდმებული დაპირისპირების ასპარეზად გადაიქცა, რადგან ისინი თავიანთი გავლენის გაფართოებისათვის იბრძოდნენ. სასულთნოსა და სახალიფოს გაუქმება და რესპუბლიკური წყობილების დამყარება ნიშნავდა აწ უკვე ახალ ნაციონალურ საზოგადოებაში საკუთრივ თურქული იდეოლოგიის განმტკიცებას განსხვავებულ კულტურათა სინთეზის ქრილში.

დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოთა მტაცებლური ეკონომიკური პოლიტიკის მიუხედავად, მათი მიღწევების, იდეების, საზოგადოდ, კულტურის შესწავლა ახალგაზრდა თურქეთის რესპუბლიკის ინტელექტუალური წრეებისათვის კიდევ უფრო აქტუალური გახდა. საზოგადოებას, რომელიც ქვეყნის განვითარების ახალ გზებს ეძიებდა, თავისი არჩევანი ან ტრადიციულ აღმოსავლურ ან დასავლურ ღირებულებებს შორის უნდა გაეკეთებინა.

თურქეთის რესპუბლიკად გამოცხადებისას ა. ჰ. თანფინარი 22 წლის თურქული ლიტერატურის ახალგაზრდა მასწავლებელია. მისი ბიოგრაფის, ორჰან ოქაის დახასიათებით, მომავალი მწერალი ამ დროისათვის „რადიკალი მესადავლეთე“ იყო. დროთა განმავლობაში „ზომიერ მებაღე“ აღმოსავლეთე“ გადაიქცა (Okay, 2010: 178-180).

„ახალგაზრდა თურქების“ 1908 წ. რევოლუციის შემდეგ ითიჰადისტებმა თურქიზმის იდეები გაიზიარეს. მათი ერთ-ერთი მთავარი იდეოლოგი, „ითიჰადისა და თერაქის“ პარტიის მთავარი ბეჭდვითი ორგანოს „ინი მეჯმუას“ მთავარი რედაქტორი ზია გოქალფი პანთურქიზმის იდეებს ქადაგებდა. „თურქიზმის“ ცნებას იგი შემდეგნაირად განსაზღვრავდა: თურქიზმი თურქი ერის აღზევებას

ნიშნავს: თავის წიგნში „თურქიზმის საფუძვლები“ („Türkçülüğün Esasları“) მან განმარტა, თუ რა უნდა გახდეს თურქი ერის აღზევებისათვის აუცილებელი საშუალება და პრინციპი. იგი ყურადღებას ამახვილებს „კულტურასა“ და „ცივილიზაციაზე“. მისი აზრით, კულტურა ეროვნული, ცივილიზაცია კი საერთაშორისო უნდა იყოს. „ჩვენ უნდა დავიცვათ ჩვენი ეროვნული კულტურა. გავიდეთ აღმოსავლური ცივილიზაციიდან, მაგრამ მთლიანად დასავლურ ცივილიზაციაში არ უნდა შევიდეთ. ერთი ერი ან აღმოსავლურია, ან დასავლური. როგორც ერთი პიროვნება ვერ იქნება ორი რელიგიის მიმდევარი, ისე ერი ვერ იქნება ორი ცივილიზაციის მალიარებელი. ეროვნული კულტურა ხალხშია, ცივილიზაცია – ინტელექტუალებში. ინტელექტუალები, განათლებული ადამიანები ხალხში უნდა გავიდნენ, კულტურა მისგან აიღონ, ცივილიზაცია კი მას წაუღონ“. თურქული წყაროების მიხედვით, ათათურქმა, თავისი შეხედულებების რაციონალური მარცვლები გოქალფისაგან აიღო. გოქალფმა თავისი მთავარი აზრი ლაკონურად ჩამოაყალიბა: “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, garp medeniyetindenim” – „ტომით, ეროვნებით, თურქი ვარ, თემით – მუსლიმი, ცივილიზაციით [კი] დასავლელი“ (Kabaklı, 1994: 338-350; Гараьзова, 1975: 54-58).

ა. ჰ. თანფინარზე, ახალგაზრდა მოქალაქეზე, რომელიც აქტიურად ეცნობოდა იმ დროის ლიტერატორთა და მკვლევართა ნაშრომებს, გოქალფის მსგავსი შეხედულებები დიდ გავლენას ახდენდა. თურქულენოვანი სამყაროს, ოსმალეთის იმპერიის გმირული წარსული, ისლამის მთავარ იდეოლოგიურ ცენტრებზე – მექასა და მედინაზე – თითქმის ოთხი ასწლეულის მანძილზე ბატონობა – 1517-1916 (სვანიძე, 1999: 127-132; Büyük Larousse Ansiklopedisi, 1986: 7913-7914; 7954-7955) მწერალს – და არა მხოლოდ მას დიდი სიამაყისა და უპირატესობის განცდით აღავსებდა. ამასთან ერთად სამშობლოს კრიზისული მდგომარეობა XIX\_XX საუკუნეების მიჯნაზე, თანზიმათის ლიტერატურისა და დასავლური და მუსლიმური აღმოსავლური ცივილიზაციების ურთიერთობის პრობლემები მკვეთრად წინწასული დასავლეთ ევროპისა და ჩამორჩენილი აღმოსავლეთის ფონზე მისი შესწავლისა და კვლევის საგანი გახდა.

ა. ჰ. თანფინარის შეხედულებები თურქულ მუსლიმურ ცივილიზაციაზე სხვადასხვა მხატვრულ ნაწარმოებებში, წერილებსა და სამეცნიერო ნაშრომებშია გამოთქმული. იგი მსჯელობს ცივილიზაციის შეცვლაზე, ამ დროს ადამიანის შინაგანი სამყაროს მდგომარეობაზე, სტამბოლსა და თურქულ ცივილიზაციაზე. საილუსტრაციოდ მიზანშეწონილად მივიჩნით მისი ზოგიერთი მოსაზრების ჩვენეული თარგმანის მითითება. იგი წერს, „ჩვენთვის (ე. ი. თურქებისათვის – მ. შ.) ნამდვილი მემკვიდრეობა არც წარსულშია, არც დასავლეთში. ის ჩვენს ცხოვრებაშია“.

ა. ჰ. თანფინარი იმედოვნებს, იმპერიის ნანგრევებზე აღმოცენებული რესპუბლიკა წინამორბედივით ძლიერი და ანგარიშგასაწევი სახელმწიფო გახდება. „ჩვენ მოვიპოვებთ იმ დიდ როლს, რომელსაც ისტორია და ჩვენი განსაკუთრებული გეოგრაფია გვაკისრებს, როცა მის პრობლემებს ჩვენი ცხოვრების იძულებით შეჩერებად კი არა, საფუძვლად მივიღებთ. მაშინ შეუპოვრობის ჯაჭვი კვლავ ჩვენს სულში შეიკვრება და თანამედროვე სამყაროში ჩვენ გააერთიანებლის სახითა და ამ სახის შემქმნელი ცხოვრებით ჩვენთვის ღირსეულ ადგილს დავიკავებთ. გაჭირვება და სირთულეები, ცხოვრებამ რომ დავაკისრა საკვანძო პუნქტში ორ სამყაროს შორის, რომელთაც ერთმანეთისა არ ესმით, ანაზღაურებული იქნება“.

მწერალი ამაყოფს მუსლიმური აღმოსავლეთით და მის ჭეშმარიტ მშვენიერად თავის სამშობლოს მიიჩნევს. „სიმართლე თუ გინდათ, მუსლიმური აღმოსავლეთი არასოდეს, არსად [არ] ყოფილა ისეთი წინდახედული, გემოვნებიანი, წარმტაცი, როგორც ჩვენში. ბერძნულთან შედარებით რომის სიდიადესა და ძლევამოსილებას რენესანსული სინატიფით ჩვენსავით ვერც ერთი არქიტექტურა ვერ დააკმყოფილებს. ასე მისტიციზმი და რელიგია ცხოვრების ნგრევის გარეშე ცოტა ადგილას თუ შერწყმულა. ჩვენი მუსიკის სულის მხიარულება, ძველების თქმისა არ იყოს, ექსტაზია. ძალიან იშვიათია ქვის კედელი, მოვარაყებული წარწერა, მელოდია და პოეზია იყოს მთელი ცხოვრების სიმდიდრე. ერთ-ერთი გამორჩეული ცივილიზაციის მქონენი სწორედ ჩვენა ვართ“.

ა. ჰ. თანფინარის ყურადღებას იქცევს ცივილიზაციის შეცვლის პრობლემა, ადამიანის შინაგანი სამყაროს გარდაქმნა ამ დროს, მათი ურთიერთკავშირი. მისი აზრით, ცივილიზაცია ერთი მთლიანობაა და მისი ინსტიტუტები და ღირებულებათა მნიშვნელობა ერთად ვითარდება.

„...ყოველთვის, როცა იცვლება ცხოვრება, ცივილიზაცია იცვლება თავისი ინსტიტუტებითა და ღირებულებების მნიშვნელობით. ზოგჯერ მათი ნაწილი ისპობა. მაგრამ ყველა ეს ცვლილება ადამიანთან ერთად ხდება. დიდი თუ მცირე კრიზისები, კონფლიქტები და შფოთი, ნახტომისებურ ეპოქებში რევოლუციები, ტექნიკური პროგრესი, აღმოჩენები აწესრიგებენ ან რაღაცას სპობენ. დასავლეთში, შუა საუკუნეების ადამიანი, რენესანსის ადამიანი თუ მანქანური მრეწველობის ეპოქის ადამიანი, დღევანდელი ადამიანი თავისი ცივილიზაციით, ერთად შექმნილი ინსტიტუტებით რეალური და ისტორიული მოვლენაა.

ჩვენც, ჩვენს ძველ ცივილიზაციაში ასეთნაირები ვიყავით. სელჯუკთა ეპოქაში ადამიანები, რომლებმაც ანატოლიის კარიბჭე გადალახეს, პირველი, დამარსებელთა თაობა, ახალი სამშობლო რომ დაისაკუთრა, ოსმალთა დაპყრობები, ყველა პოლიტიკური არეულობის მიუხედავად ითრის გენია და ნაილის ენა რომ გვაჩუქა, აყვავებისა და სტაბილიზაციის ხანის, მე-17 საუკუნის დასასრულის ადამიანი – ნამდვილად ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ, მაგრამ, იმავდროულად, ერთმანეთის გამგრძელებლები იყვნენ“ (Meric, Karışman, 2006: 197).

„...ჩვენი საზოგადოება დასავლურ იდეებსა და ხელოვნებას შეეჩვია, ჩვენმა ხალხმა მანქანა გაიცნო, ქვეყანა გაევროპელდა.

ვერ უარვყოფთ, რომ ამათი ნაწილი განვითარდა არა მხოლოდ ახალთან დაკავშირებული აღფრთოვანების გამო, არამედ ძველის ნგრევის მიზეზით; რომ წარმოქმნილში შემთხვევითობის წილი მეტი იყო, ვიდრე ჩვენი ნება. ერთი თაობის დაწყებულ საქმეს ხშირად მომდევნო თაობა კი არა, ისტორიული პირობები ასრულებს. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ამ ახალი ქმნადობის საპირისპიროდ არსებული ჩვენი მდგომარეობა ეჭვზე წინ ვერ მიდის. ვერც ქალთა საკითხი, ვერც ჩვენს კანონებში არსებული ცვლილებები, ვერც საფუძვლიდანვე დასავლური კულტურა და ხელოვნება ჩვენ ცხოვრების ფორმად ვერ ვაქციეთ. მუდამ შინაგანად გაორებულად ვცხოვრობდით, არ გვჯეროდა იმისა, რასაც ერთი სიტყვით ვაკეთებდით. ჩვენთვის ყოველთვის არსებობდა და არსებობს სხვა, სხვანაირი. აი, ეს არის ის სულიერი მდგომარეობა, რაც დასავლეთისაგან, ჩვენი ძველი მუსლიმი წინაპრებისაგან განგვასხვავებს“ (Meric, Karışman, 2006: 199).

თავის წერილში, რომელიც სტამბოლის ხუთასი წლის იუბილეს მიეძღვნა და „სტამბოლი და თურქული ცივილიზაცია“ ეწოდება, თანფინარი წერს, „როცა ფათიჰმა სტამბოლი აიღო, მას დიდებული ძველი კედლები ერტყა და თავისი

მოსახლეობით საცოდავ ნანგრევებს წარმოადგენდა. თურქების გამარჯვების შემდეგ კი ქალაქი უცხად წელში გაიმართა. თავისი კარები ფართოდ გაუღო ჰინტერლანდს. უზარმაზარი იმპერიის აღებ-მიცემობამ საზღვაო და სახმელეთო გზებით ოქროს წვიმის მსგავსად მისკენ იწყო დინება. უეცრად ყველაფერი შეიცვალა. ძველი ხე აყვავილდა, გალავანს შიგნით ახალმა ცხოვრებამ ამოჩქეფა. ქალაქმა იხილა ახალი თეოლოგია, ახალი მისტიციზმის, ახალი ესთეტიკის დაბადება. ახლად აშენებულ მედრესეში სხვა პრობლემებზე ბჭობდნენ, გალავნებზე სხვა სიმღერებს მღეროდნენ. ფათიჰის არმიის ნაალაფარ აკვნებში გამარჯვების გვირგვინი – დედებისაგან ნაშობი შვილები გაიზარდნენ და მედრესეებში განათლება მიიღეს. მაშინ ანატოლიიდან, რუმელიის ქალაქებიდან, რომლებიც სტამბოლთან შედარებით უფრო თურქული იყო, დაღესტნიდან, ხორასნიდან ბევრნი ჩამოვიდნენ. მეგლევიელთაგან სიმშვიდის, მორჩილების, რწმენის დიდი გამოცდილება შეიძინეს. ბაზრებში, წყალდაშრეტილ წისქვილებს რომ ჰგავდნენ, მთელი აზია, ფერად-ფერად, თვალწარმტაც, ნატიფ საქონელს ჰყიდა“ (Meriç, Karışman, 2006: 200–203).

ა. ჰ. თანფინარისათვის ქალაქს (სტამბოლს – მ.შ.) სამი უნიშვნელოვანენი ეტაპი აქვს გავლილი. ესენი შემდეგია: პირველი, ფათიჰის გარდაცვალების შემდგომი – ამ დროს სტამბოლი ნამდვილი თურქული ქალაქია. ფათიჰის ეპოქა სტამბოლში დასახლების, დაფუძნების ხანაა; მეორე, ბაიაზედ II – თურქული არქიტექტურის, ქალაქთმშენებლობის, რელიგიური და სუფიური მოძრაობების. მესამე, სინანის ეპოქა. სულეიმანისა და მისი მემკვიდრეების დროს სტამბოლი და ბოსფორი თავისი ძეგლებითა და დაწესებულებებით აშენდა და XVI ს. ევროპის ყველაზე მოწესრიგებული საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობების შესატყვის ქალაქად გადაიქცა. იგი ასევე იხსენებს XVI-XVII სს. სტამბოლის ისეთ ღირსშესანიშნაობებს, როგორცაა აჰმედ I-ის მეჩეთი, უსკუდარში ვალიდეი ჯელილის მეჩეთი, ნეფის, ნეშათის, ნაილის, ითრის მიერ ხოტბაშესხმული ქალაქი.

მწერლისათვის ყველაფერი, რაც სტამბოლში შექმნილა, ეროვნული სიამაყის განცდის მომგვრელია და გამოკვლევის, შესწავლის ობიექტი.

წერილში „სინთების სასწაული“, რომელიც ნაწყვეტია რომანიდან „ხუთი ქალაქი“ (Meriç, Karışman, 2006: 203–204; Tanpinar, 1969: 150–158), ავტორი ხატოვნად აღწერს, როგორ ხდებოდა გათურქულება და გამუსლიმება ყველაზე უმნიშვნელო ნივთისაც კი, რომელიც მსოფლიოს ყველა კუთხიდან სტამბოლში საბაჟოდან შემოდის, „არათუ ფუფუნების საგნები, იქნებოდა ეს ლიონიდან შემოსული ქალის თავსაბურავი, ინგლისური შალის ქსოვილი ყაზიასკერის ტანზე, ფრანგული ტუმბო, ბოჰემური ლამფა და მისთ“ იგი იხსენებს არა მარტო ყოფით საგნებს, არამედ სტამბოლის ვიწრო მიხვეულ-მოხვეულ ქუჩებს, ძველ უბნებს, „სადაც ხეტილისას შეუძლებელია გარდასული დრო არ შეიგრძნოთ და ჯადოსნურ ჭაში არ ჩავარდეთ. სტამბოლს ჰქონდა წყება უცვლელი ტრადიციებისა, წესებისა, რომელსაც ვერც ერთი ცერემონიალი ვერ ჩაიწერდა და ამით ქმნიდა განუმეორებელ სახეს“.

თურქიზაციისა და ისლამიზაციის შედეგად მცირე აზიის განვითარების შესახებ ა. ჰ. თანფინარის მოსაზრებებსა და შეფასებებზე მსჯელობა კიდევ შეიძლება, მაგრამ ამჯერად აღნიშნულით შემოვიფარგლებით.

დასკვნის სახით აღვნიშნავდით, რომ თურქული, არაბულ-სპარსული და დასავლეთევროპული – განსაკუთრებით ფრანგული – ლიტერატურისა და ისტორიის ჩინებული მცოდნე ა. ჰ. თანფინარი თავის მხატვრულ ნაწარმოებებსა თუ ლიტერატურულ-კრიტიკულ წერილებში ხშირად მსჯელობს თურქულ მუს-



ლიმურ ცივილიზაციაზე, რომელიც დასავლური ცივილიზაციის ღირებულებებსა და მონაპოვარს უშუალოდ ეხება, ეცნობა და რაღაც მოცულობით ითავისებს. მწერლის აზრით, მისი სამშობლოს ისტორიის გათვალისწინებით, კულტურათა სინთეზი გარდაუვალი რეალობაა. ამ რთულ პროცესში მისთვის მთავარია თურქული ეროვნული თვითმყოფადობა იყოს შენარჩუნებული და დაფასებული. ა. ჰ. თანფინარი ხშირად იხსენებს მისთვისა და თურქული საზოგადოებისათვის საამაყო გმირებს, მოვლენებს, ადგილებს, ნივთებსაც კი. თხრობის ერთგვარი ნოსტალგიური, მშვიდი ფორმით, ხატოვანებითა და ტევადი ფრაზით იგი ცდილობს მკითხველში ეროვნული ღირსების, თვითმყოფადობისა და მემკვიდრეობითობის განცდა გააძლიეროს, რაც, თავის მხრივ, შემდეგ გახდება საფუძველი მისი გაფრთხილებისა და პოპულარიზაციისა.

ჩვენთვის ა. ჰ. თანფინარის შეხედულებები ფასეულია არა მხოლოდ როგორც ერთი კონკრეტული მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის ნააზრევი, არამედ როგორც ის ეროვნული ინტელექტუალური მემკვიდრეობა, რომელიც დღესაც ქმედითია თურქულ საზოგადოებაში.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. სვანიძე, მ. *ოსმალეთის ისტორია*, ტ. I. თბილისი: ქრონოგრაფი, 1999.
2. *Büyük Larousse Ansikloperisi*, c. 15. Istanbul: Milliyet, 1986.
3. Enginün, İ. *Yeni Türk Edebiyatı. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e* (1839-1923). Istanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
4. Kabaklı, A. *Türk Edebiyatı*. c. III. Istanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 1994.
5. Kaplan, M. *Şiir Tahlilleri*, c. II. Istanbul: Dergâh Yayınları, 1994.
6. Kaplan, M. *Hikâye Tahlilleri*. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
7. Meric, Ü., Karışman, S. *Ahmet Hamdi Tanpınar Ebediyetin Huzurunda*. Istanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
8. Okay, O. M. *Bir Hülya Adamin romanı. Ahmet Hamdi Tanpınar*. Istanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
9. Tanpınar, A.H. *Beş Şehir*. Istanbul: Devlet Kitapları, 1969.
10. Гарбузова, В. С. *Поэты Турции первой четверти XX века*. Ленинград: Изд. Ленинградского Университета, 1975.

## მურმან ქუთელია

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### არაბული სენტიმენტალური ლიტერატურის ერთი თავისებურების შესახებ

არაბულ ლიტერატურაში სენტიმენტალიზმი ჩნდება რომანტიზმზე ოდნავ ადრე, ან მის პარალელურად, მაგრამ იგი, როგორც დამოუკიდებელი მიმდინარეობა, გამოკვეთილი სახით არ ჩამოყალიბებულა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მისი დამოუკიდებელ მიმდინარეობად ჩამოყალიბება მნიშვნელოვანწილად შეზღუდა რომანტიზმის სწრაფმა და ძლიერმა განვითარებამ.

ამ სტატიაში ჩვენ ვისაუბრებთ სენტიმენტალიზმზე მგრძობელობის თვალსაზრისით, კერძოდ, როგორ გვაქვს მოცემული გრძობა სენტიმენტალურ ლიტერატურაში და რა სახით გვაწვდის მას სენტიმენტალისტი მწერალი. ამის ნათლად ჩვენების მიზნით შევეცდებით ძალიან მოკლედ წარმოვადგინოთ ამ მიმართებით დასავლური სენტიმენტალიზმი და პარალელი გავავლოთ შესაბამის არაბულ მიმართულებასთან. ასევე საინტერესო იქნებოდა შესაბამისი პარალელების გავლება არაბულ რომანტიზმთან, რადგან ამ ორი მიმდინარეობის ნიშნებს ხშირად ვპოულობთ ერთსა და იმავე არაბ მწერალთან (ეს მოვლენა საყოველთაოა და არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ არაბული ლიტერატურისთვის დამახასიათებლად). საილუსტრაციოდ საკმარისია უდიდესი არაბი რომანტიკოსი ჯებრან ხალილ ჯებრანი, რომლის შემოქმედების ადრეული წლების ნაწარმოებებში აშკარად ჭარბობს სენტიმენტალური ნიშნები. თუმცა პარალელების გავლებას არაბულ სენტიმენტალურ და არაბულ ლიტერატურას შორის სხვა სტატიაში ვაპირებთ.

საერთოდ, რა გამოარჩევს სენტიმენტალიზმს რომანტიზმისგან. მთელ რიგ მნიშვნელოვან ფაქტორებს შორის განსაკუთრებული ყურადღება უნდა გამახვილდეს გრძობების გამოვლინებაზე. ფაქტია, რომ „სენტიმენტალისტების შეხედულებით, ძირითადია სულიერი ცხოვრება, ხოლო ამ უკანასკნელის საფუძველია გრძობა. მათი აზრით, გრძობა პირველადია, შემეცნება – მეორადი. რაციონალისტთა შეხედულების საპირისპიროდ სენტიმენტალისტები ფიქრობდნენ, რომ არსებობა ნიშნავს გრძობიერებას და არა აზროვნებას“ (გამეზარდაშვილი, 1946: 9). გრძობის პრიმატს აღიარებდნენ რომანტიკოსებიც. სამართლიანად შენიშნავს კაიროს უნივერსიტეტის პროფესორი ატ-ტაჰირ აჰმად მაქქი: „რომანტიზმმა გრძობა დააყენა გონებაზე მაღლა და წინ. მან მნიშვნელოვნად გააფართოვა მწერლის სამოქმედო ასპარეზი. ის (რომანტიზმი – მ.ქ.) აღსდგა გონების აბსოლუტური ბატონობის წინააღმდეგ და შეეცადა გაეთავისუფლებინა გრძობა გონების ბორკილებისგან, რადგან გონება, როცა თავისი ძლიერების მწვერვალზეა, ყოველნაირად ცდილობს გაბატონდეს ადამიანის გულზე და გრძობაზე და შეზღუდოს მათი ზემოქმედების არეალი...“ (al-Ṭāhir..., 2000: 53). ისმის კითხვა, რა თავისებურებებია დამახასიათებელი სენტიმენტალური ნაწარმოების გრძობებისთვის და რა რომანტიკულისთვის? ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ გვეჩვენება ჯუმბერ ჭუმბურის წიგნი „ნარკვევები ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიიდან“. წიგნის ავტორი ვრცლად მსჯელობს სენტიმენტალისტურ და რომანტიკულ გრძობებზე, ადგენს როგორ გვაქვს მოცემული გრძობა სენტიმენტალისტურ ლიტერატურაში და როგორი სახით – რომანტიკულში, თუ როგორ გვაწვდის თავის ემოციებს და განწყო-

ბილებებს სენტიმენტალისტი და რა სახით – რომანტიკოსი. მეცნიერი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ორივე ლიტერატურულ მიმდინარეობაში გრძნობები წამყვანია, რომ განსხვავების საჩვენებლად არ კმარა იმის თქმა, რომ სენტიმენტალისტი მეტ ცრემლებს ღვრის, რომ უფრო ნაზი გრძნობა ახასიათებს, ხოლო რომანტიკოსის გრძნობა უფრო მძლავრია, რომ მასთან პროტესტული განწყობილება მეტია, ვიდრე სენტიმენტალისტთან. ძლიერი, ან ცრემლიანი და ნაზი გრძნობა ორივე მიმართულებას ახასიათებს. მთავარია, რა სახით გვეძლევა იგი. ჯ. ჭუმბურიძის თქმით, „სენტიმენტალისტი გრძნობას ერთგვარად დანაწევრებული სახით გვაწვდის; იგი ყოველთვის ხაზს უსვამს, რომ მას ეს გრძნობა აქვს, ესა და ეს; იგი, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, მის კლასიფიკაციას ახდენს. ამიტომ სენტიმენტალისტი მწერალი უპირატესად აღწერით ხერხს მიმართავს. ის წინასწარაღებული თვალსაზრისით ხაზს უსვამს ამა თუ იმ გრძნობას, ჩამოთვლის მათ და ცდილობს მკითხველში სათანადო ემოციის აღძვრას. სენტიმენტალისტური გრძნობა ჯერ კიდევ ინტელექტუალიზირებულია. მწერალი საკუთარ გრძნობათა აღნუსხვას აწარმოებს... ასეთ შემთხვევაში გრძნობა დაშლილი სახით გვაქვს მოცემული... როდესაც გრძნობის დაშლა და ანალიზი იწყება, რასაკვირველია, იგი თავის უშუალოებას კარგავს. გრძნობა აქ უკვე რამდენადმე ხელოვნურ ხასიათს ატარებს... მაგრამ თვით სენტიმენტალისტი, რა თქმა უნდა, ვერ ხვდება, რომ მისი გრძნობა ინტელექტის გავლენის ქვეშაა მოქცეული. იგი გონებას პრინციპულად ემიჯნება და ფიქრობს, რომ ის გრძნობა, რომელსაც თავად გვაწვდის, არის ნამდვილი, სრული და ბუნებრივი სახით გამოვლინებული...“ (ჭუმბურიძე, 1958: 24). საილუსტრაციოდ წიგნის ავტორს მოჰყავს სტერნის მაგალითი. იგი წერს, რომ „როდესაც სტერნი თავისი სიყვარულის შესახებ მსჯელობს, ამ შემთხვევაში, იგი საკუთარი განცდების ერთგვარ აღნუსხვას აწარმოებს. წერილებში სტერნი მიმართავს ელიზას, რომ აფასებს მას ამისა და ამისათვის, უყვარს იგი ამიტომ და ამიტომ, ასეთი და ასეთი გრძნობა აქვს მას მის მიმართ ამისა და ამის გამო. შეყვარებული სტერნი საკუთარი გრძნობების ერთგვარ აწონა-დაწონას აწარმოებს... იგი თითქოს ყველაფერს წონის ელიზას სასარგებლოდ და საწინააღმდეგოდ. აქ სტერნი გვევლინება ადამიანად, რომელიც აყალიბებს თავის სახეს შეყვარებულისას“ (ჭუმბურიძე, 1958: 24-25). ჯ. ჭუმბურიძის აზრით, რომანტიკული გრძნობა უმეტესად ანალიზს არ იცნობს, იგი უფრო ბუნებრივი სახითაა მოცემული. ამიტომ იგი უფრო ღრმაცაა. ეს არის სენტიმენტალისტური გრძნობის განვითარების შემდგომი საფეხური, როდესაც გრძნობა თავისუფლდება ინტელექტის გავლენისაგან და სრულ თავისუფლებას აძლევს საკუთარ თავს (ჭუმბურიძე, 1958: 25). ცოტათი ქვემოთ მეცნიერი დაასკვნის, რომ რომანტიკოსი საკუთარი გრძნობის არამცთუ დაშლას და კლასიფიკაციას არ მიმართავს, არამედ თავდავიწყებით ეძლევა მას და გონების მიხედვით არ აფასებს თავისი გრძნობის ხასიათს. აწონ-დაწონა მისთვის მიუღებელია (ჭუმბურიძე, 1958: 26). გარდა ამისა, რომანტიკოსები აშკარად უარყოფდნენ სენტიმენტალისტების გატაცებას „კეთილშობილი ნატურით“, სინამდვილის იდეალიზაციით, რეალობიდან გაქცევით ილუზიისა და ოცნების სამყაროში და ა. შ. თუმცა ჯებრანთან ოცნების სამყარო საკმაოდ კარგად არის წარმოდგენილი (ქუთელია, 2009: 66).

დავუბრუნდეთ არაბულ ლიტერატურას. არაბულმა სენტიმენტალიზმმა, მსგავსად რომანტიზმისა, ძალიან ბევრი აიღო ევროპულისგან, წინ წამოსწია რიგი პრობლემები, რომლებიც რომანტიკოსებმა კიდევ უფრო გაამძაფრეს, არაბი განმანათლებლების მიერ დასმული ბევრი პრობლემის გადაჭრას დიდი ადგილი დაუთმეს, თავიანთი კორექტივები შეიტანეს, რაც უშუალოდ ორი საუკუნის მიჯნაზე (იგ.

მეცხამეტე და მეოცე) შექმნილი სიტუაციებით იყო ნაკარნახები. მაგალითად, არაბი სენტიმენტალისტების შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქალთა საკითხს, რაც მათზე ადრე განმანათლებლებმა წამოჭრეს, შემდეგ რომანტიკოსებმა კიდევ უფრო აქტიური გახადეს. არაბი სენტიმენტალისტების ყურადღების მიღმა არც სხვა სოციალური პრობლემები დარჩენილა, თუმცა რომანტიკოსებს ვერ შეეძრებინან. ასევე გარკვეული ადგილი დაუთმეს დასავლეთის ქვეყნებთან აღმოსავლეთის, კერძოდ, არაბული ქვეყნების დამოკიდებულებას და სხვა.

ზემოთ ჩვენ ვისაუბრეთ ჯ. ჭუმბურიძის მიერ გამოვლენილი განსხვავებების შესახებ სენტიმენტალისტურ მგრძნობელობასა და რომანტიკულს შორის. არაბი სენტიმენტალისტების მიერ გამოვლენილი გრძნობა აშკარად ვერ მიჰყვება მეცნიერის მიერ მოყვანილ კლასიფიკაციას, რომანტიკული გრძნობა – კი. არაბ სენტიმენტალისტებთან არ გვქავს, უფრო ზუსტად, არ ჩანს გრძნობის მსგავსი დანაწევრება, აღნუსხვა. სამაგიეროდ მათი გმირებისთვის დამახასიათებელია გამოკვეთილი სინაზე, ცრემლთა სიუხვე, გრძნობის ძალიან თბილი გამოვლენა, პასიური დამოკიდებულება პრობლემის გადაწყვეტისადმი და ა.შ. რაც შეეხება მოვალეობის ცნებას, იგი ისევე, როგორც დასავლურ სენტიმენტალიზმში, აქაც ხელუხლებლად არის შენარჩუნებული. მისი ხელყოფის, ან დარღვევის მცდელობის უფლება არავის არ აქვს. სიყვარული, გრძნობა და ყოველივე მასთან დაკავშირებული ამ მოვალეობისადმი დამორჩილებული. არაბულ რომანტიკულ ლიტერატურაში, დასავლურის მსგავსად, გრძნობის აღნუსხვაზე, ან კლასიფიკაციაზე ლაპარაკი ზედმეტია. აქ სიყვარული და მასთან დაკავშირებული გრძნობა მართლაც მეწყერითაა მოვარდნილი, ყოველივეს წამლევავია და მისი მოქცევა „მოვალეობაში“, ან კიდევ სხვა სახის ჩარჩოში შეუძლებელია. თუ რატომ არ დაექვემდებარა არაბული სენტიმენტალიზმი გრძნობის დასავლურის მსგავს კლასიფიკაციას, აღნუსხვას, მიზეზი უნდა ვეძიოთ იმაში, რომ იგი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დამოუკიდებელ მიმდინარეობად ვერ ჩამოყალიბდა. მართალია, მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი სენტიმენტალისტი მწერალია, მაგრამ მასზე ასევე მნიშვნელოვანია რომანტიკული ლიტერატურის გავლენა, იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მის მიერ ნათარგმნ ევროპული სენტიმენტალური ლიტერატურის ნიმუშებს რაოდენობით არ ჩამორჩება რომანტიკოსთა ნაწარმოებები. ამასთანავე, ალ-მანფალუტი ერთ-ერთი პირველია, რომელიც ეგვიპტურ ლიტერატურაში იწყებს მცირე მოცულობის პროზაული ნაწარმოებების – მოთხრობისა და ნოველის დანერგვას. ამიტომ მისი ამ სახის ნაწარმოებებისთვის მხატვრობის თვალსაზრისით დამახასიათებელია ხარვეზები. გარკვეულად ზღუდავს მის მხატვრულ ნიჭს რელიგიური განათლება (ალ-მანფალუტის განათლება მიღებული ჰქონდა კაიროს ალ-აზჰარის უნივერსიტეტში). რაც შეეხება ჯებრან ხალილ ჯებრანს, მისი ადრეული წლების შემოქმედებაში ჭარბობს სენტიმენტალისტური ხასიათის თხზულებები, მაგრამ მათ გვერდით ვხვდებით რომანტიკული სულით გამსჭვალულ მოთხრობებსა და ნოველებს.

მოკლედ მიმოვიხილოთ არაბული სენტიმენტალური და რომანტიკული ნაწარმოებები, პარალელები გავავლოთ და გამოვავლინოთ მათ შორის არსებული აშკარა განმასხვავებელი ნიშნები. ეგვიპტელი მუჰამმად ჰუსაინ ჰაიქალის „ზეინაბის“ (გამოცა 1914 წ.) მამოძრავებელი ძალა არის სიყვარული, ოღონდ ცრემლებით სავსე სიყვარული. ამ დიდი მოცულობის მოთხრობის ყოველ გვერდზე, ყოველ სიტუაციაში გრძნობების ჭარბად გამოვლენას აქვს ადგილი. მოჭარბებული მგრძნობელობითაა გაჟღერებული მოქმედ პირთა საქციელი. მათი ოცნებებიც კი გრძნობაზეა აგებული. ავტორმა დაგვიხატა რამდენიმე შეყვარებული

წყვილი, რომელთა გრძნობებს მარცხი ელის. მარცხით დამთავრდა ჰამიდისა და აზიზას სიყვარული, ასევე მარცხით დასრულდა ჰამიდის სიყვარული ზეინაბისადმი. ხოლო მთავარი წყვილის – ზეინაბისა და იბრაჰიმის სპეცაკ სიყვარულზე დამყარებულმა ურთიერთობამ ტრაგიკული ფინალი პოვა. მწერალმა მათ სიყვარულს სენტიმენტალიზმისთვის დამახასიათებელი განვითარება და დასასრული მისცა. ისინი ერთმანეთს საბოლოოდ დააშორა, ზეინაბი სხვაზე გაათხოვა ქალის ნების საწინააღმდეგოდ, და მოგვცა ამ სახის ნაწარმოებისთვის ტიპური დასასრული: შეყვარებული გოგონას (ზეინაბის) მძიმე ავადმყოფობა და სიკვდილი, მწერლის ისეთი გულისამაჩუყებელი შესტი, როგორცაა გარდაცვლილის თხოვნით შეყვარებული მამაკაცის ნაჩუქარი ცხვირსახოცის საფლავში ჩატანება. შეყვარებულთა შეხვედრებს და მათ საუბრებს უხვად ახლავს ცრემლები. ცრემლებს ღვრიან შეყვარებული გოგონები. მათ არც მამაკაცები ჩამორჩებიან. ცრემლს ვერ იკავებს ავტორიც და ისიც უერთდება ამ ცრემლთაღვრას. ასევე მომეტებული მგრძნობელობითაა სავსე ავტორისეული სიტყვები, რასაც ნაწარმოებში დიდი ადგილი უკავია. გრძნობებითა და ემოციებით არის დამუხტული დიალოგები, ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება როგორც მოქმედ პირთა, ისე ავტორის ოხვრა, შეძახილები, დაუმთავრებელი ფრაზები, ძახილისა და კითხვის ნიშნები და ა.შ.

მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტის უმეტეს ნაწარმოებებში და ჯებრან ხალილ ჯებრანის „მომტვრეულ ფრთებში“ ალ-მანფალუტი ეგვიპტის ლიტერატურაში პირველი მწერალია, ვინც თავისი ნოველების თემად აქცია თანამედროვე საზოგადოების საჭირბოროტო საკითხები და ყოველდღიური პრობლემები. ის პირველთაგანია, რომელმაც მზერა მიაპყრო და თანაგრძნობით მოეკიდა დაბალი ფენების ადამიანებს, აღწერა ჩაგრულებისა და ღარიბების ცხოვრება და უპირობოდ დაიჭირა მათი მხარე. ალ-მანფალუტი ეგვიპტის პროზაში პირველია, ვინც არაბულ ნიადაგზე დაამკვიდრა სენტიმენტალური და რომანტიკული (უფრო სწირი ვიქნებით თუ ვიტყვით სენტიმენტალური) მიმართულება. სენტიმენტალიზმია დამახასიათებელი მისი ნოველებისთვის, სენტიმენტალურია მისი დამოკიდებულება ღარიბთა მიმართ. ის აშკარად სენტიმენტალურ სიტყვებს წარუმიძღვარებს მოთხრობების კრებულს სახელწოდებით „ცრემლები“: „უბედურნი ამ ქვეყნად მრავლად არიან. მე არ ძალმიძს მოვსპო მათი ტანჯვა და უბედურება. მე მხოლოდ შემძლია მათზე ვღვარო ცრემლები. ეგებ პოვებენ მასში ნუგეშსა და მდგომარეობის შემსუბუქებას“ (al-Manfaluti, წ/გ: 1). სათაურიც ყოველნაირად პასუხობს ამგვარ განწყობილებას. ის სენტიმენტალისტია, რადგან მისი გმირები არიან ადამიანები, რომლებიც ცხოვრობენ მხოლოდ საკუთარი გრძნობებისა და განცდების სამყაროში. უხვად იღვრება ცრემლები. ცრემლად იღვრებიან მისი გმირები, ცრემლად იღვრება მათი ბედით გულმოკლული მწერალი. ცრემლისა და თანაგრძნობის გვერდით ვერ ვიპოვით მის მხრიდან მათკენ გაწვდილ ხელებს, რომლითაც იხსნიდა მათ შექმნილი მდგომარეობიდან, მას მხოლოდ შეუძლია, როგორც ნოველა „ობოლოს“ აქტიურმა პერსონაჟმა, ცრემლები ღვაროს და თქვას: „ვუთანაგრძნობდი ამ ტანჯულს და მეც ვღვრიდი ცრემლებს...“ (аль-Манфалутти, 1981: 46). მოთხრობას კი ამთავრებს გულის ამაჩუყებელი სიტყვებით: „დარდი ჩემი ამ უბედურ წამებულზე შემისუბუქა მხოლოდ იმან, რომ შევძელი შემესრულებინა მისი (ვაჟის – მ.ქ.) უკანასკნელი თხოვნა. დავასაფლავე იგი თავისი ბიძაშვილი გოგონას გვერდით და თან ჩავაყოლე წერლი, სადაც შეყვარებული გოგო თხოვდა მისუღიყო მასთან, მან კი ვერ შეძლო ეს სანამ ცოცხალი იყო და სურვილი აღუსრულა მხოლოდ გარდაცვალების შემდეგ.“ (аль-Манфалутти, 1981: 54-55). ერთ-ერთი ნაწარმოების

დასასრულს მწერალი საკუთარ თავს ადარებს „მოლულუნე მტრედს, რომელიც ტირის.“ ალ-მანფალუტის და ჰაიქალის ნაწარმოებებში ყველაფერი სენტიმენტალისტური გვაქვს, გარდა გრძნობის კლასიფიკაციისა და აღწერისა.

არაბული სენტიმენტალური ნაწარმოებების პერსონაჟებისთვის, დასავლური სენტიმენტალური ნაწარმოებების პერსონაჟების მსგავსად, ხელშეუხებელია მოვალეობის ცნება. ეს ბევრად განაპირობებს მათ პასიურობას ცხოვრებისეული სიძნელეების წინაშე. ისინი მხოლოდ მოვლენების პასიური მჭვრეტელები არიან, უპირობოდ მინდობილნი სხვათა სურვილებზე. ყველაზე დიდი, რისი გაკეთება შეუძლიათ, არის ღმერთისადმი ჩივილი საკუთარ უბედურებებზე. ჰაიქალის ზეინაბი და იბრაჰიმი, ალ-მანფალუტის ვაჟი და გოგონა (მოთხრობა „ობოლი“), ჯებრანის სელმა (მოთხრობა „მომტვრეული ფრთები“) უსიტყვოდ მინებდებიან თავიანთ ხვედრს, რაც მათი ცხოვრების ტრაგიკული ფინალის მიზეზი ხდება.

არაბულ რომანტიზმთან დაკავშირებით კი ძალზე მოკლედ ვიტყვი, რომ რომანტიკული ნაწარმოებების პერსონაჟები რადიკალურად განსხვავებულები არიან. მათთვის დამახასიათებელია უკმაყოფილება რეალურად არსებული სინამდვილით, კონფლიქტი საზოგადოებასთან, მეამბოხე სული, სიმამაცე და მიზნისთვის თავგანწირვა, სულიერი სიძლიერე, გამორჩეულობა და ამაღლებულობა და ა.შ. მათვის ვნება და სიყვარული ყველაფერზე მაღლა დგას, მათ გრძნობებს ვერაფერი ზღუდავს, მათი სწრაფვა თავისუფლებისა და სიყვარულის ობიექტისკენ დაუოკებელია. მათთან სენტიმენტალურ მოვალეობაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. ამავე დროს არაბ რომანტიკოსებს, მსგავსად დასავლელი რომანტიკოსებისა, არ აკმაყოფილებთ სენტიმენტალისტებისთვის დამახასიათებელი „ზომიერება“, „სოფლის იდილიის“ ჩვენება, სინამდვილესთან შეგუება და ა.შ., მაგრამ უსიტყვოდ გადმოიღეს ადამიანის არაკლასობრივი ღირებულებები, გმირის შინაგანი სამყაროსადმი ინტერესი, გრძნობისა და ბუნების კულტი და სხვა.

დასასრულს, მგრძობელობასთან დაკავშირებით ნათქვამს დავუმატებდით, რომ მთელი არაბული ლიტერატურისთვის დამახასიათებელია ღრმა, ნაზი, ცრემლიანი მგრძობელობა (მაგალითისთვის კმარა შუა საუკუნეების ბედუინური, ანუ უზრიული პოეზია). ახალმა არაბულმა ლიტერატურამ (არაბულმა სენტიმენტალიზმმა და რომანტიზმმა), ფაქტობრივად, მზა სახით მიიღეს ის, დასავლური შესაბამისი მიმდინარეობების გავლენით უმნიშვნელო კორექტივები შეიტანეს მხოლოდ.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. გამეზარდაშვილი, დ. *ალექსანდრე ჭავჭავაძე და ქართული რომანტიზმი*. თბილისი, 1946
2. ჭუმბურიძე, ჯ. *ნარკვევები ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიიდან*. თბილისი, 1958
3. ქუთელია, მ. *არაბული რომანტიზმი*. თბილისი, 2009
4. аль-Манфалуті. „Сирота“. В сб. Арабская романтическая проза. Л., 1981.
5. al-Ṭāhir, Aḥmad Makī. *al-adabu-l-Muqārinu aṣwaluhu wa taṭawwuruhu wa-l-manāhijatu*. al-Qahirat, 2000. (არაბულ ენაზე).
6. al-Manfalūṭī, Muṣṭafā Luṭfī. *al-'ibārāt*. (არაბულ ენაზე) (n.p., n.d.).

## ელენე ჯაველიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### რეჯაიზადე ექრემის რომანის ზოგიერთი თავისებურება

ოსმალეთის იმპერიის მოძველებული თეოკრატიული სისტემის მოშლა და ქვეყნის პროგრესისკენ ორიენტაცია იმპერიაში რეფორმების (თანზიმათის) განხორციელებით დაიწყო, შესაბამისად, ევროპასთან დაახლოების პროცესში დასავლური აზროვნების გავლენაც გამოიკვეთა. სახელმწიფოში გატარებულ რეფორმებს სერიოზული ცვლილებები მოჰყვა ლიტერატურაშიც. სავალალო მდომარეობაში მყოფი მწერლობა სერიოზულ განახლებას საჭიროებდა.

მეცხრამეტე საუკუნის 60-იან წლებიდან თურქული მწერლობის მოდერნიზაცია იწყება და ის ტრადიციული აღმოსავლური ლიტერატურის ჩარჩოებიდან გამოდის. ლიტერატურაში განხორციელებული ცვლილებები ორ ძირითად ჯგუფად შეიძლება დაიყოს: ახალი აქამდე უცნობი უანრების დამკვიდრება; სამწერლობო ენის რეფორმირება. ახალი მწერლობის ჩამოყალიბების პროცესი მახლობელი აღმოსავლეთის ყველა ქვეყანაში ერთგვაროვანად განხორციელდა: დასავლური ლიტერატურის გაცნობა, თარგმნა, სიუჟეტებისა და მხატვრული ხერხების სესხება.

თანზიმათის ხანაში ევროპული ლიტერატურის გავლენა თურქულ მწერლობაზე უმთავრესად ფრანგული მწერლობის სახით იყო წარმოდგენილი. პრაქტიკულად, ყველა ის მიმდინარეობა, რომელიც ფრანგულ ლიტერატურაში დამკვიდრდა, გაზიარებულ იქნა თურქული მწერლობის ჩამოყალიბებისა და ფორმირების პროცესში, მაგალითად, თანზიმათის პირველ ეტაპზე რომანტიზმის, შემდგომ პერიოდში რეალიზმისა და ნატურალიზმის გავლენა გამოსჭვივის. ამგვარი მრავალფეროვნების მიზეზი ნაწილობრივ თანზიმათის მწერლებისათვის ნიშანდობლივი პოზიციიდანაც გამომდინარეობდა: მაქსიმალურად სწრაფად აეთვისებინათ დასავლური ლიტერატურის მიღწევები. მათ მწერლობა სოციალური აქტივობის ძირითად მამოძრავებელ ძალად ჰქონდათ წარმოდგენილი. თანზიმათელებს დივანის პოეტებისგან განსხვავებით ლიტერატურის არსსა და როლზე პრინციპულად ახალი შეხედულებები ჰქონდათ. მათი იდეოლოგია ხალხოსნური იყო, მწერლებს აღელვებდათ ქვეყნის ჩამორჩენილობის დაძლევის პრობლემები, პოლიტიკურ-იდეოლოგიური, საზოგადოებრივი საკითხები.

რეჯაიზადე ექრემი (1847-1914) ახალი თურქული მწერლობის – თანზიმათის ლიტერატურის მეორე თაობის წარმომადგენელია. ის გამორჩეული პოეტი და პროზაიკოსია. მან ერთ-ერთმა პირველმა დაანგრია დივანის ლიტერატურის კანონიკური წესები. რითმა, რომელიც გრაფიკული იყო და თვალისთვის არსებობდა, ბგერითი უღერადობით გაიზარა და წინა პლანზე ლექსის ხმიერება წამოვიდა. დასავლური პოეზიის გაცნობამ რეჯაიზადე ექრემი ღრმად დაარწმუნა იმაში, რომ ლექსის, როგორც მხატვრული სტრუქტურის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პარამეტრი მის მუსიკალობაში – უღერადობაში უნდა გამოვლენილიყო. მას სწამდა, რომ ლექსი კი არ უნდა იკითხებოდეს, არამედ ისმინებოდეს. საკითხის ამგვარი დაყენება რევოლუციური იყო თურქული პოეზიისთვის და ის მთლიანად ანგრევდა კლასიკური ლექსის ყალიბს. საინტერესოა, რომ რეჯაიზადე ექრემის რომანში „ეტლებით გატაცება“ აჰმედ ჰამდი თანფინარის აზრით, ძლიერი ანტიპოეტური მუხტია გამოვლენილი (Tanpınar, 1997: 493).

რეჯაიზადე ექრემის „ეტლებით გატაცება“ პატარა რომანია, როგორც რაფუ მუთლუაი აღნიშნავს, „ვრცელი მოთხრობის ზომისაა“ (Mutluay, 1976:58). რომანში აღწერილია განებივრებული, ქარაფშუტა, გულუბრყვილო ფრანტის ცხოვრება, რომელიც მამის დანატოვარ ქონებას დაუფიქრებლად ანიავებს. როგორც მწერალი გვიხსნის, ახალგაზრდა ბიჭრუს სამი რამ აინტერესებდა: „პირველი – ეტლით სიარული; მეორე – ფრანგული ყაიდის ბატონებზე უკეთ მორთვა-მოკაზმვა; მესამე – დალაქებთან, თერძებთან და სამორინეების გარსონებთან ფრანგულ ენაზე გაბაასება“ (Ekrem, 1940: 11-12). რომანის მთავარი გმირი სტამბოლელთა საყვარელ ადგილას – ჩამლიჯაში სეირნობის დროს გაიცნობს და შეიყვარებს მდიდრული ლანდოთი მოსულ ქერათმნიან ლამაზმანს – ფერივეშს, რომელიც დახვეწილი არისტოკრატი ჰგონია, სინამდვილეში კი მსუბუქი ყოფაქცევის ქალია. ანალოგიური სქემით იწყება ნამიქ ქემალის რომანიც „გამოღვიძება“ (1876), მთავარი გმირი – ალი ბეი ჩამლიჯაში სეირნობისას ეტლში ულამაზეს ქალს – მაჰფიქერს დაინახავს, გაიცნობს და გაუმიჯნურდება, მაგრამ ქალი ცნობილი კურტიზანი აღმოჩნდება, რომელიც ალი ბეის გააკოტრებს და მორალურად გაანადგურებს. ქონების გამნიავებელი, თავქარიანი სტამბოლელი დენდის ისტორიაა აღწერილი აჰმედ მითჰათის რომანში „ფელათუნ ბეი და რაქიფ ეფენდი“ (1876). ორივე მწერალმა რომანი 1876 წელს გამოაქვეყნა, ხოლო რეჯაიზადე ექრემმა „ეტლებით გატაცება“ 1886 წელს დაწერა და 1895 წელს გამოაქვეყნა. მეცნიერებს ამ სამი რომანის თემატური მსგავსების საკითხი არ გამოორჩენიათ (Dino, 1954: 57; Kabaklı, 1994: 123; Moran, 2011:73; Finn, 1984: 87-89). როგორც ვხედავთ, რეჯაიზადე ექრემის „ეტლებით გატაცება“ გარკვეული სიუჟეტური სქემებით ორივე რომანს იმეორებს, მაგრამ ეს მსგავსება პრატიკულად აქ მთავრდება, რადგან ექრემის რომანი უანრობრივად საერთოდ განსხვავდება მათგან, ეს არის პაროდია.

პაროდიაში მწერალი საპირისპირო სტილის ელემენტებს საკუთარ სტილთან კონტრასტში წარმოადგენს. იგი უცხო სტილის ტიპურ, ყველაზე სუსტ ნაკვთებს იღებს და გადააქვს თავის სისტემაში. საპირისპირო სტილის შეყვანა მასთან დაპირისპირებულ გარემოში მას აბსურდულს და სასაცილოს ხდის, რადგან ამ უცხო სტილის ელემენტები გაზვიადებულია, ხოლო მძაფრი კომიკურობის ეფექტი კონტრასტით მიიღწევა. სერვანტესმა რაინდული რომანის პაროდირება სათავგადასავლო რომანისთვის დამახასიათებელ რეალისტურ ფონზე წარმოადგინა.

„ფორმალისტებად“ აღიარებულ რუს მეცნიერებს: ტინიანოვს, შკლოვსკის, ეინენბაუმსა და ვინოგრადოვს მიაჩნდათ, რომ ლიტერატურის განვითარება სწორედ პაროდირებაშია. ისინი ხელოვნების არსს მასალის „გაუცნაურებაში“ ხედავდნენ, ხოლო ნაწარმოების მხატვრულობის კრიტერიუმს მისი კონსტრუქციის – ფორმის განსაზღვრულობაში პოულობდნენ (Тиньянов, 1921; Эйхенбаум, 1924; Шкловский, 1925; Виноградов, 1926). ჩვენი აზრითაც, რომანის უანრობრივი განვითარება პოლემიკაში ვლინდება. შორს რომ არ წავიდეთ, განმანათლებლური რომანის ჩამოყალიბებისთვის პირობები საფრანგეთში პრეციოზულ სალონურ რომანზე პაროდირებით მომზადდა (სორელის „ანტირომანი, ან გიჟი მეცხვარე“; ფორესტიერის „ბურჟუაზიული რომანი, ან კომიკური ნაწარმოები“; მოლიერის „გააზნაურებული მდაბიო“ და სხვ.) შემდგომში უკვე სვიფტი დეფოს რომანის პაროდირებას ეწევა, ფილდინგი რიჩარდსონის, ხოლო სტერნმა უკვე განმანათლებლურ რომანზე უანრული პაროდია შექმნა.



შეიძლება ითქვას, რომ რომანი ნორმატიული აზროვნების ინვექტივა აღმოჩნდა, რადგან ის არ ემორჩილებოდა ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილ წესებს, ის ახალ „გახსნილ“ ფორმად ჩამოყალიბდა. ყოველი მწერალი კანონს კი არ ექვემდებარებოდა და წესებით კი არ ქმნიდა ნაწარმოებს, არამედ უყურებდა იმას, რაც მანამდე იყო შექმნილი, ცდილობდა დიალოგში ან პოლემიკაში შესულიყო თავის წინამორბედებთან. რეჯაიზადე ექრემი მისი წინამორბედი მწერლების რომანტიზმის ესთეტიკას რეალისტი მწერლის პოზიციებიდან განიხილავს.

რომანტიკოსთა ნაწარმოებების სიუჟეტები და ხასიათები გარკვეული პირობითობის ფორმით იქმნებოდა, რაც საერთო მხატვრული პრინციპის აუცილებელ ორგანულ ელემენტს წარმოადგენდა. სწორედ ეს პირობითობა აღმოჩნდა ის სასურველი ნიადაგი, რომელზეც შტამპები აღმოცენდა. ამგვარი რომანტიკული კლიშეს მიხედვით, რომანტიკულ ახალგაზრდებს უყვარდებოდათ უნატიფესი სილამაზის ქალები. ეს უმშვენიერესი არსებები სიყვარულისთვის თავს წირავენ. მათ სიკვდილს კი „პოეტურად“ დასტირიან ვაჟები. ამ ახალი მოდის წინააღმდეგ გაილაშქრეს მწერლებმა, რომლებიც იმ მიმდინარეობებსა და სკოლებს განეკუთვნებოდნენ, რომელთათვისაც მიუღებელი იყო არა მარტო ფსევდორომანტიკული შტამპები, არამედ თავად რომანტიკული პირობითობის პრინციპი. რეჯაიზადე ექრემი სწორედ ამ მწერალთა რიცხვს განეკუთვნება.

ქემალ კარპატის თქმით, ამ პერიოდში „თურქული ინტელიგენცია ფრანგული რომანტიზმით იყო მოხიბლული. რომანტიზმი მოდად იქცა“ (Karpāt, 1946: 28). რეჯაიზადე ექრემი კი „რომანტიკული გმირის“ პაროდიას ქმნის. რომანის გმირი – ბიჰრუზი მომხიბლავ ფერივეშთან შეხვედრამდე კითხულობს „პოლსა და ვირჟინს“; შემდეგ კი „ქალბატონს კამელიებით“. მარგარიტა გოტიესა და არმანის თავგანწირული სიყვარულის სიღრმემ, შემდეგ ჭლექით მარგარიტას დასწრულეობამ და სიკვდილმა ბიჰრუზზე ძალიან იმოქმედა. როცა ფერივეში გაიცნო, თავი რომანტიკული რომანის გმირად წარმოიდგინა და ქალს სასაცილო ლაფსუსებით სახსევ წერილი გადასცა. ამ ეტაპიდან მწერალი რომანტიკული სიყვარულის დაკანონებული მოდელის დაშლას იწყებს, ხაზს უსვამს პერსონაჟის უმეცრებას, ბავშვურ გულუბრყვილობას.

როგორც ცნობილია, რომანტიკულ ლიტერატურაში მწერლის განსაკუთრებული ყურადღება ფოკუსირებულია მხატვრულ ცნობიერებაზე და ისეთი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური საკითხების გადაწყვეტაზე, როგორცაა ბუნების, იდეალის, ხელოვნების კატეგორიის ცნებები. რეჯაიზადე ექრემი კი თითქოს ამ კატეგორიებით თამაშს იწყებს, მის პაროდირებას ეწევა. ის წარმტაცი ბუნების ფონზე იდეალური სატრფოს ნაცვლად მსუბუქი ყოფაქცევის ქალს – ფერივეშს – ცრუ იდეალს წარმოგვიდგენს. ბიჰრუზი მას წერილს წერს მას. წერილი იმდენად კომიკურ-აბსურდულია, რომ ქალი მას ბოლომდე არც წაიკითხავს, ისე გადააგდებს. ამის შემდეგ უკვე „შეცდომების“ ტრაგიკომედია იწყება. ბიჰრუზს მისი მატყუარა ამხანგი ქეშბი ეტყვის, რომ ფერივეში ტიფით გარდაიცვალა. საბრალო ბიჰრუზი, რომელსაც თავი რომანის გმირი ჰგონია, მოითხოვს, რომ ყველაფერი, ასე ვთქვათ, უანრობრივად „სწორად“ განვითარდეს და ვერაფრით იჯერებს იმას, რომ ფერივეში „არაპოეტურად“ მოკვდა: „ფერივეშ ჰანშიმი ტიფით გარდაიცვალა? – ამბობს იგი, – რა შუაშია?! ჭლექი იქნებოდა, ყველა ასეთი ნატიფი არსება ჭლექით კვდება“ (ფრანგულ რომანტიზმში ჩამოყალიბებული კლიშე). თანაც სწორედ ამ პერიოდში ლამარტინს კითხულობს, სიყვარულით გარდაცვლილი 16 წლის გრაციელას ტრაგიკულ ისტორიას ეცნობა. იქ ხომ გრაციელას საფლავიცაა აღწერილი, ეს ბიჰრუზს გონებიდან არ ამოსდის. ბიჰრუზი

„მანონ ლესკოსაც“ წაიკითხავს, ლესკოს სიკვდილი და მის საფლავთან გაქვავებული დე გრიე თვალწინ უდგას. რომანტიკული ნაღველით და კაეშანით შეპყრობილი თვალცრემლიანი ბიჭრუხი უკაცრიელ მინდვრებში, ტყე-ღრე დაენეტება ფერივეშის საფლავს დაეძებს, რათა „რომანტიკული რომანის“ გმირივით დაიტიროს იგი. ამგვარად, ჩვენს წინაშეა „ლიტერატურა ლიტერატურაში“. ბიჭრუხი რომანტიკული რომანის გმირის სახეს ირგებს და თამაშის ახალ წესებს აყალიბებს. ის მიზანტროპი ხდება. მას აღარ აინტერესებს საზოგადოებაში გამოჩენა, მოდური ეტლით და დახვეწილი სამოსით თავის მოწონება. მხოლოდ ერთი რამ აწუხებს, მოძებნოს, ყვავილებით შეამკოს და „სისხლიანი“ ცრემლებით დანამოს ფერივეშის საფლავი. ოღონდ, ეს „ლიტერატურული“ სიყვარული იმ წამს ქრება, როდესაც ბიჭრუხი ცოცხალ ფერივეშს შეხვდება. აღმოჩნდება რომ მდიდრული ლანდო ფერივეშის არ ყოფილა, ის მან დაიქირავა. რომანტიკული იდუმალების შარავანდედი აღარ მოსავს ფერივეშს, ბიჭრუხს ერთი სული აქვს, დასცილდეს ამ უბრალო ქალს, რომელსაც ეტლი არ აქვს. ამიტომაც ჰქვია რომანს „ეტლებით გატაცება“.

რეჯაიზადე ექრემის ნაწარმოებში ჩანს, რომ მწერალი საგულდაგულოდ იკვლევს რომანის სტრუქტურულ თავისებურებებს, სიუჟეტის აგების, განვითარების, ეფექტური დასასრულის პრინციპებს. მოკლედ, ექსპოზიციის კვანძის შეკვრის, მისი გახსნის ხელოვნებას სრულყოფილად დაუფლებულია. რეჯაიზადე ექრემის პროზა უაღრესად მნიშვნელოვანია თანზიმათის ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით. თანზიმათამდე თურქულ ლიტერატურაში მოთხრობის ტიპის ნაწარმოებები არსებობდა, მაგრამ არც ერთი მათგანი თანამედროვე მოთხრობის საფუძველად არ განიხილება. „ოსმალთ, სანამ ოსმალთდ რჩებოდა, დასავლურ რომანს ვერ გაიგებდა, ჯერ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ახალ ფორმას უნდა შეჩვეოდა“ (Özön, 1945: 196). ამდენად, თურქულ რომანზე მსჯელობისას უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს ჟანრი მანამდე არსებული მოთხრობის ლოგიკურ გაგრძელებას არ წარმოადგენს და სრულიად ახალი მოვლენაა თურქული ლიტერატურისთვის.

რეჯაიზადე ექრემის რომანი „ეტლებით გატაცება“ რეალისტური პროზის ერთ-ერთ პირველ ნიმუშს წარმოადგენს. ნაწარმოების ქსოვილში, მის სტრუქტურასა და ორგანიზაციაში მწერალმა თურქული მწერლობისთვის სრულიად ახალი, რევოლუციური გამოხატვის ხერხები გამოიყენა. ეს ნაწარმოები გვანცვიფრებს არა მარტო ოსტატურად გამოყენებული შინაგანი მონოლოგის მეთოდით, არამედ თურქული მწერლობისთვის სრულიად უცნობი ცნობიერების ნაკადის ტექნიკის გამოყენებითაც.

მწერალი შინაგანი მონოლოგის წარმართვისას მიმართავს თხრობის სპეციფიკურ ხერხებს. რომანში მთავარი გმირის ფსიქო-ემოციური მდგომარეობა იმგვარად არის წარმოდგენილი, რომ იკვეთება გვერდითი დისკურსები, ფიქრის ლოგიკური მსვლელობიდან გადახვევები. ეს პერსონაჟის პერსონიფიკაციას ემსახურება, რაც გამოიხატება, „დაუმუშავებულ“, უშუალო თხრობის ფორმებში, წინადადების სინტაქსური სტრუქტურის დეფორმაციაში, სავსეა მაკარონიზმებით.

რეჯაიზადე ექრემმა რომანი „ეტლებით გატაცება“ 1886 წელს დაწერა და 1995 წელს წიგნად გამოსცა, ხოლო 1887 წელს გამოქვეყნდა ედუარდ დუჟარდენის რომანი „დაფნები მოჭრილი“, რომელიც მთლიანად შინაგანი მონოლოგის პრინციპზე იყო შექმნილი. როგორც ირკვევა, რეჯაიზადე ექრემი არ იცნობდა დუჟარდენის რომანს. ღირსშესანიშნავია ის გარემოება, რომ დუჟარდენის რომანში

არსებული სრულიად ახალი, ნოვატორული მეთოდი ჯეიმს ჯოისმა გამოიყენა. ჯოისმა რომანში „ულისე“ ოდისევს-ულისეს მითის პაროდია შექმნა, მითოლოგიური გმირის ისტორია დუბლინელი კაცის – ლეოპოლდ ბლუმის ერთი დღის ცხოვრებას შეუფარდა. რომანის პერსონაჟები: ბლუმი, დედალოსი, მერიონი ასოცირებულია ულისესთან, ტელემაკთან და პენელოპასთან. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, რეჯაიზადე ექრემის რომანი სატირულ პაროდიას წარმოადგენს რომანტიკულ რომანზე და მასში ცნობიერების ნაკადის ელემენტები გვხვდება.

განვიხილოთ, თუ რა მხატვრულ მეთოდებს იყენებს რეჯაიზადე ექრემი პერსონაჟის პორტრეტის ხორცშესხმისათვის. ლიტერატურაში ორი ძირითადი მეთოდი გვხვდება: შინაგანი ანალიზი და შინაგანი მონოლოგი. აღსანიშნავია, რომ მწერლები პერსონაჟის შინაგანი ბუნების აღწერას, მის კვლევას დიდ ყურადღებას უთმობდნენ, ხოლო შინაგანი მონოლოგის ტექნიკას იშვიათად მიმართავდნენ. ცნობიერების ნაკადი, როგორც ტერმინი მე-19 საუკუნის 90-იან წლებში ჩნდება ის ფსიქოლოგ უილიამ ჯეიმსს ეკუთვნის. რეჯაიზადე ექრემი ორივე ტექნიკას იყენებს.

ვნახოთ, რა ხდება შინაგანი მონოლოგის ტექნიკის გამოყენებისას: მასში ცნობიერების ნაკადი მთელ თავის ფსიქო-ემოციურ სისავეში ვლინდება. ეს ტექნიკა ფსიქოლოგიურ სიღრმეებში ჩაღრმავებას მოითხოვს მწერლისაგან. რეჯაიზადე ექრემი ცდილობს წარმოაჩინოს ის, რაც არ წარმოითქმის – რეფლექსიით აღძრული ფიქრების კორიანტელი, რომელსაც სწორხაზოვანი დინება არა აქვს. აღსანიშნავია, რომ ცნობიერების ნაკადში მწერალი არ ფიგურირებს, ის არ აკეთებს განმარტებებსა და კომენტარებს, არ ეხმარება მკითხველს პერსონაჟის ფიქრების გაგებაში, არ ალაგებს გმირის აზრებს ლოგიკური თანმიმდევრობით. მკითხველს პერსონაჟის დაულაგებელი აზრების კორიანტელში ახვევს, არარაფინირებული და არათანმიმდევრული ფიქრებისა და განცდების მთელ კასკადს წარმოაჩენს.

რეჯაიზადე ექრემის რომანის ლექსიკური ფონდი ერთობ მოძველებული აღმოჩნდა და ის 1963 წელს თანამადროვე თურქულ ენაზე ითარგმნა. ამ რედაქციის ავტორისთვისაც მოულოდნელი აღმოჩნდა რომანის სტრუქტურული თავისებურებები და ყოველი შინაგანი მონოლოგის წინ მკითხველს ამზადებდა: „გმირი აქ თავის თავს ესაუბრება“; ამას გარდა ტექსტში არსებული ფრანგული „მაკარონიზმები“ თურქულ ენაზე ითარგმნა, ესეც არ იკმარა, ტექსტში ჩაერთო და ბრიყვი ბიჰრუხის სულელური აზრების კომენტარებაც სცადა. ამას გარდა, იუნუს ემრეს ლექსებიც დაუმატა (Ekrem, 1963). ამგვარი ძალადობის შედეგად რომანი, რაღაცა სახის, „აბსურდის თეატრში“ აღმოჩნდა.

რეჯაიზადე ექრემის ნოვატორული მეთოდები სრულიად ნაადრევი აღმოჩნდა მეცნიერებისთვის. რუსმა ლიტერატურათმცოდნემ რეჯაიზადე ექრემის რომანი „განმანათლებლური რეალიზმის“ ან „წინარე რეალიზმის“ სახელით მონათლა, მოდერნიზმისთვის ნიშანდობლივი ცნობიერების ნაკადის ელემენტები ყურადღების მიღმა დატოვა და ლიტერატურულ მიმდინარეობათა ტრადიციულ ქრონოლოგიურ ჩარჩოში მოათავსა (Айзенштейн, 1968:44). რეჯაიზადე ექრემის რომანი „ეტლებით გატაცება“ სრულიად განსაკუთრებული მოვლენაა ახალ თურქულ მწერლობაში.

### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. Alkan, E. *Şiir Sanatı*. İstanbul, 2005.
2. Айзенштейн, Н. *Из истории турецкого реализма*. Москва, 1968.
3. Виноградов, В. *Этюды о стиле Гоголя*. Ленинград, 1926
4. Dino, G. "Recaizade Ekrem'in Araba Sevdası Romanında Gerçekçilik." *Türkiyat Mecmuası*, cilt XI, 1954.
5. Ekrem, R. *Araba Sevdası*. İstanbul, 1940.
6. Ekrem R., *Araba Sevdası*, İstanbul, 1963.
7. Finn, R.P. *Türk Romanı (İlk Dönem 1872-1900)*. İstanbul, 1884.
8. Kabaklı, A. *Türk Edebiyatı*. 1. cilt, İstanbul, 1994.
9. Karpat, K. *Çağdaş Türk Edebiyatında Sosyal Konular*. İstanbul, 1946.
10. Moran, B. *Türk Romanına Eleştirel bir Bakış*. 1. İstanbul, 2010.
11. Mutluay, R. *50 Yılın Türk Edebiyatı*. İstanbul, 1976.
12. Özön, M. N. *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul, 1945.
13. Tanrınar, A. H. *19-uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul, 1997.
14. Тынянов, Ю. *Достоевский и Гоголь (К теории пародии)*. Петербург, 1921.
15. Шкловский, В. *О теории прозы*. Москва-Ленинград, 1925.
16. Эйхенбаум, Б. *Сквозь литературу*. Ленинград, 1924.

**კახაბერ დემეტრაშვილი**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**ინგლისელთა მიწაჲსა სავაჭრო ექსპედიცია  
აღმოსავლეთ კავკასიასა და ირანში (1579-1581)**

წინამდებარე ნაშრომში განხილული გვაქვს XVI საუკუნეში ინგლისელთა რიგით მეექვსე სავაჭრო ექსპედიცია აღმოსავლეთ კავკასიასა და ირანში, რომელიც 1579-1581 წლებში მოეწყო.

ვიდრე ამ ექსპედიციის შესახებ გვექნება საუბარი, მიზანშეწონილად მივიჩნით მოკლედ გავცნობოდით ინგლისელთა წინა სავაჭრო ექსპედიციებს აღნიშნულ რეგიონში. ასევე, საჭიროდ ჩავთვალეთ მოკლედ შევხებოდით იმ მიზეზებს, რამაც გამოიწვია ბრიტანელთა დაინტერესება და შემდეგ სავაჭრო ექსპედიციების მოწყობა კავკასიასა და ირანში.

ცნობილია, რომ XV საუკუნის მიწურული და XVI საუკუნის პირველი ნახევარი დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენებით გამოირჩევა. იმ დროს რამდენიმე ძლიერმა ევროპულმა ქვეყანამ ხელთ მრავალი კოლონია იგდო, რამაც მათ ეკონომიკაზე დადებითად იმოქმედა. ნაწილი ევროპული ქვეყნისა კი, ახალი მიწების მოძიებას ცდილობდა. მათ რიცხვში ინგლისიც იყო. ამ სამეფოს ჩინეთისა და ინდოეთისაკენ მიმავალი გზების გამონახვა ეწადა. ვინაიდან იმ დროს ამ ქვეყნებთან დამაკავშირებელი სირია-მესოპოტამიის გზა ოსმალეთის ხელში, ხოლო აფრიკის შემოვლითი გზა კი ძალზე შორი და სახიფათო იყო, ამიტომ ინგლისელმა პოლიტიკოსებმა და სავაჭრო წრეების წარმომადგენლებმა გადაწყვიტეს ალტერნატიული გზა ჩრდილოეთიდან შემოვლით გამოეძებნათ (Английские путешественники, 1937: 51). მათ XVI საუკუნის 50-იან წლებში სავაჭრო ურთიერთობა მოსკოვის სახელმწიფოსთან (რუსეთთან) დაამყარეს. ამ ურთიერთობის შედეგად, 1548 წელს ინგლისში დაარსებული „ვაჭარ მეწარმეთა საზოგადოება“, 1555 წელს „მოსკოვის კომპანიის“ სახელით შეიქმალა (Английские путешественники, 14, 62). მოსკოვის სახელმწიფოს ტრანზიტით, ვოლგა-ასტრახან-კასპიის გზის გამოყენებით, ინგლისელებმა შუა აზიაში ერთი (1558-1560), ხოლო კავკასიასა და ირანში ექვსი (1561-1581) სავაჭრო ექსპედიცია მოაწყვეს.

უნდა ითქვას, რომ ბრიტანელთა აღნიშნული ექსპედიციები თავდაპირველად წარმატებული ვერ გამოდგა. ენტონ ჯენკინსონის მეთაურობით შუა აზიაში (ხივისა და ბუხარის სახანოებში) მოწყობილი სავაჭრო ექსპედიციას წარმატების მიღწევაში, ძირითადად იქაურმა გართულებულმა პოლიტიკურმა სიტუაციამ შეუშალა ხელი (Английские путешественники, 167-188; Sykes, 1915: 250-251; საერთაშორისო ურთიერთობანი: 2008, 187-188). ასევე წარუმატებელი აღმოჩნდა ინგლისელთა პირველი ორი მცდელობა ირანში შაჰისგან ფართო სავაჭრო პრივილეგიები მიეღოთ. პირველ შემთხვევაში (1561-1564) ე. ჯენკინსონმა (ექსპედიციის ხელმძღვანელმა) ეს მხოლოდ შირვანში მოახერხა. 1563 წელს იქ ინგლისელთა სავაჭრო ფაქტორია გაიხსნა (Английские путешественники, 215; История Азербайджана, 1958: 246; კუცია, 1976: 95; საერთაშორისო ურთიერ-

თობანი, 2008: 183-198; დემეტრაშვილი, 2006: 67-75). ხოლო მეორე ექსპედიციის (1563-1565) დროს, ხელმძღვანელი თომას ოლკოკი გაურკვეველ ვითარებაში იქნა მოკლული, რის შემდეგაც ინგლისელები მალევე უკან გაბრუნდნენ (Английские путешественники, 13; История Азербайджана, 1958: 245; საერთაშორისო ურთიერთობანი, 2008: 198-201; დემეტრაშვილი, 2008: 240-242). ირანის შაჰის თამაზ I-ის (1524-1576) მხრიდან ინგლისელი ვაჭრების არცთუ კეთილგანწყობით მიღება პოლიტიკური მოტივით იყო განპირობებული. 1555 წლის 1 ივნისის ამასიის საზავო ხელშეკრულებით (საერთაშორისო ურთიერთობანი, 2008: 147-148) ირანს ყველა სახის ექსპორტი მხოლოდ ოსმალეთის გზების მეშვეობით უნდა ეწარმოებინა და უარი ეთქვა ჩრდილოეთის გზის გამოყენებაზე. ირანის შაჰი, თავდაპირველად, თავს იზღვევდა, რათა წინააღმდეგ შემთხვევაში, ოსმალეთის მხრიდან პოლიტიკური გართულებები არ მოჰყოლოდა. ინგლისელთა მხოლოდ მესამე ექსპედიციის (1565-1567) დროს დაიწყო სეფიანთა ირანსა და ინგლისის სამეფოს შორის, სავაჭრო ურთიერთობის განვითარების კუთხით, მნიშვნელოვანი ძვრები, როდესაც შაჰმა თამაზ I-მა 1566 წელს, თავის სამფლობელოში ინგლისელებს ფართო სავაჭრო პრივილეგიები მიანიჭა. ეს დადასტურებულ იქნა დოკუმენტურადაც შაჰის მიერ ბეჭედდარტყმული სიგელით, რომელიც 8 სტატიისაგან შედგებოდა (Английские путешественники, 233-234; საერთაშორისო ურთიერთობანი, 2008: 206). ამ ორ სახელმწიფოს შორის სავაჭრო ურთიერთობა კიდევ უფრო განმტკიცდა მეოთხე ექსპედიციის (1568-1569) დროს, როდესაც ირანის შაჰმა ინგლისელ ვაჭრებს ახალი პრივილეგიების სიგელი უბოძა და ამით წინა სიგელის სტატიებს 10 ახალი სტატია დაუმატა (Английские путешественники, 246-247; საერთაშორისო ურთიერთობანი, 2008: 213-214). ინგლისელთა მეხუთე ექსპედიცია (1569-1574) აღნიშნულ რეგიონში კი ყველაზე ხანგრძლივი გამოდგა, თუმცა რიგი მიზეზების გამო, ინგლისელთათვის მთლად ვერ აღმოჩნდა წარმატებული: ექსპედიციის მსვლელობის დროს ხელმძღვანელი თომას ბენისტერი და რამდენიმე ინგლისელი ავადმყოფობით გარდაიცვალნენ, ხოლო სამშობლოში გაბრუნებულებმა კი მდ. ვოლგის ნაპირებთან ყაჩაღთა თავდასხმა განიცადეს, რითაც საგრძნობლად დაზარალდნენ (Английские путешественники, 246-247; Махмудов, 1981: 249; Смирнов, 1946: 105; საერთაშორისო ურთიერთობანი, 215-219; დემეტრაშვილი, 2011: 168-172).

ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ იქნება თუ გავცნობით საქონელთა იმ ძირითად სახეობათა ნუსხას, რითაც ვაჭრობდნენ აღნიშნულ რეგიონში ბრიტანელი ვაჭრები. მათ ინგლისიდან აღმოსავლეთ კავკასიასა და ირანში საექსპორტოდ ხშირ შემთხვევაში მოჰქონდათ: სხვადასხვა ხარისხისა და შეფერილობის მაუდი, კრსე<sup>1</sup>, კალა, სპილენძი, სპილენძის ჭურჭელი, მარგალიტი, საფირონი, საიუველირო ნაკეთობები, ძვირფასი ბეწვი, იარაღი და სხვა. ხოლო აღმოსავლეთ კავკასიიდან და ირანიდან ინგლისელ ვაჭრებს საიმპორტოდ უმეტესად გაჰქონდათ: აბრეშუმის პარკი (ნედლი აბრეშუმი, ხამი აბრეშუმი, ყაჭი), აბრეშუმის თოფები, აბრეშუმის მზა ნაწარმი, ხალიჩები, გვარჯილა, შაბი, გოგირდი, კაკალი, ბრინჯი, სანელებლები (პილპილი, წიწაკა, მუსკატის კაკალი (ჯავზი), ჯანჯაფილი, მიხაკი, დარიჩინი, კოჭა და სხვა), ფირუზი, სხვადასხვა საღებავი და სხვა (Английские путешественники, 195, 223-233, 235-236, 243, 254, 274,

1 კრსე (რუს. Карзей//Каразея = მაუდის სარჩულად იშვიათი და უხეში შალის ქსოვილი – Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка, т. II, М., 1979, 90).

276; საერთაშორისო ურთიერთობანი, 188-189, 204, 207-212, 223; გაბაშვილი, 1954: 72-73; Sykes, 1915: 253). აღსანიშნავია, რომ ირანის ექსპორტში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ინდურ სანელებლებს (პილპილი, მიხაკ-დარიჩინი, ჯანჯაფილი, ჯავზი და სხვ.) ეს სანელებლები ირანში აღმოსავლეთ ინდოეთიდან შემოჰქონდათ, რომელთა დიდი ნაწილი, რეექსპორტის სახით, დასავლეთ ევროპასა და რუსეთში იგზავნებოდა (კუცია, 1966: 53).

ბრიტანელთა მეექვსე სავაჭრო ექსპედიცია აღმოსავლეთ კავკასიასა და ირანში 1579-1581 წლებში მოეწყო, რომელიც XVI საუკუნეში აღნიშნულ რეგიონში მათ მიერ განხორციელებულ სავაჭრო ექსპედიციებიდან ბოლო გამოდგა. თუ რატომ აღმოჩნდა ეს ექსპედიცია უკანასკნელი, ამის მიზეზებზე ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ სიტყვა „ირანი“ ამ შემთხვევაში მხოლოდ ამ სავაჭრო ექსპედიციების ისტორიიდან გამომდინარე ვახსენეთ, რადგან ექსპედიციის წევრებმა სეფიანთა სახელმწიფომდე ვერ მიაღწიეს. მათი საქმიანობა მხოლოდ კასპიის ზღვის დასავლეთ სანაპიროს ქალაქებში ვაჭრობით შემოიფარგლა.

მეექვსე ექსპედიციის შემადგენლობაში იყვნენ სავაჭრო აგენტები და ვაჭრები: არტურ ედვარდსი, უილიამ თერნბული, მეთიუ თეილბოისი და პიტერ ჰარარდი. მათ გარდა – მეზღვაურები, დამხმარე პერსონალი და „მოსკოვის კომპანიის“ სხვადასხვა თანამშრომელი, რომელთა შორის იყო ქრისტოფერ ბეროუ – ამ გვარის მქონე ცნობილ ზღვაოსანთა ერთ-ერთი წარმომადგენელი (ამ ექსპედიციის ისტორიას სწორედ ამ უკანასკნელის წერილებით ვეცნობით) (Английские путешественники, 263, 292-293; Поливектов, 1935: 86; Ахмедов, 1967: 88).

აღნიშნულმა ექსპედიციამ, რომელიც ინგლისის ქ. გრეივსენდიდან 1579 წლის 19 ივნისს გამოვიდა, იმავე წლის 22 ივლისს მიაღწია მოსკოვის სახელმწიფოს ჩრდილოეთით მდებარე წმინდა ნიკოლოზს (წმ. ნიკოლოზის სახელობის მონასტრის გამო, იმ ადგილს ინგლისელებმა 1553 წელს წმ. ნიკოლოზი უწოდეს და შემდეგაც ასე მოიხსენიებდნენ). იქ ექსპედიციის წევრებმა საქონელი გადმოტვირთეს და სამდინარო გზით სამხრეთისაკენ გაემართნენ. ქალაქების: ხოლოგორის, ვოლოგდის, ნიჟნი ნოვგოროდისა და ყაზანის გავლით, 16 ოქტომბერს ასტრახანს მიაღწიეს. იქიდან კი ინგლისელებმა ირანისკენ გზა ვეღარ გააგრძელეს, რადგან შეიტყვეს, რომ ირანი ოსმალეთის წინააღმდეგ ომში იყო ჩაბმული და იქ გამგზავრება სახიფათო იქნებოდა (Английские путешественники, 263-267).

1578 წელს ოსმალეთის იმპერიამ ამასიის ზავი დაარღვია და სეფიანთა ირანის წინააღმდეგ ომი განაახლა. ამჯერად ოსმალეთის ძირითად მიზანს სამხრეთ კავკასიისა და კასპიის ზღვის დასავლეთ სანაპიროს დაპყრობა და ვოლგა-კასპიის სამდინარო მაგისტრალზე გაბატონება წარმოადგენდა (კაციტაძე, 2009: 348; გელაშვილი, 1995: 147-148).

ბრიტანელმა ვაჭრებმა გადაწყვიტეს ასტრახანში გამოეზამთრათ და კავკასიასა და ირანში განვითარებულ მოვლენებს დალოდებოდნენ. უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ვაჭრებს თან ჰქონდათ ირანის შაჰის სახელზე მიწერილი ინგლისის დედოფლის სიგელი (“ინგლისელი მოგზაურების” წიგნში მეექვსე ექსპედიციაზე თხრობა სწორედ დედოფლის ამ სიგელის გაცნობით იწყება). ამ სიგელის მოკლე შინაარსის მიხედვით: დედოფალი ელისაბედ I (1558-1603) ირანის ახალ შაჰ მოჰამედ ხოდაბანდესთან (1578-1587) იმედს გამოთქვამდა, რომ ინგლისსა და ირანს შორის სავაჭრო ურთიერთობები კვლავ გაგრძელდებოდა. დედოფალი ირანის შაჰს სთხოვდა, ბრიტანელი ვაჭრები მასაც მამამისის მსგავსად კეთილგანწყობით მიეღო და მათთვის შაჰ თამაზის მიერ ინგლისელი ვაჭრებისთვის მინიჭებუ-

ლი პრივილეგიები ძალაში დაეტოვა (Английские путешественники, 262-263). თუმცა, გარკვეულ მიზეზთა გამო, ამ სიგელმა ადრესატამდე ვერ მიაღწია.

ინგლისელმა ვაჭრებმა ზამთარი ასტრახანში გაატარეს. 1580 წლის გაზაფხულის დამდეგს ასტრახანს საფრთხე დაემუქრა ნოღაელებისა და ყირიმელი თათრებისაგან. მათი 1400 კაციანი რაზმი მარტის დასაწყისში ასტრახანს მიუახლოვდა. ხმები გავრცელდა, თითქოს მათ ქალაქის ციხის დაკავება სურდათ, მაგრამ ვერაფერი მოახერხეს, 13-ში ბანაკი აჰყარეს და უკან გაბრუნდნენ (Английские путешественники, 267; Середонин, 1891: 19).

1580 წლის 17 აპრილს ასტრახანში ცნობა მივიდა, რომ ირანის ჯარმა ოსმალებს ძლიერი დარტყმა მიაყენა და მათგან რიგი ციხე-ქალაქები გაათავისუფლა. ოსმალებმა მხოლოდ დარუბანდსა და ბაქოში მოახერხეს გამაგრება (Английские путешественники, 267; სვანიძე: 2007, 66; სვანიძე: 1999, 222).

როგორც ჩანს, ოსმალთა მარცხმა და ირანელთა წარმატებამ ინგლისელ ვაჭართა განწყობაზე დადებითად იმოქმედა და გზის გაგრძელებისკენ უბიძგა. თათბირის შემდეგ გადაწყვიტეს, ასტრახანში საქონლის ნახევრით არტურ ედვარდსი დაეტოვებინათ, დანარჩენი საქონლით – კასპიის ზღვით შირვანის ნაპირებისკენ გამგზავრებულიყვნენ. თუ შეატყობდნენ, რომ იქ უსაფრთხო ვაჭრობა შეუძლებელი იქნებოდა, გზას გააგრძელებდნენ და კასპიის ზღვის სამხრეთით, გილანის ოლქიდან, ირანში შეაღწევდნენ. 29 აპრილს კომპანიის წარმომადგენლები ამოს რაიალი და ენტონ მარში ინგლისელებმა ასტრახანიდან მდ. ვოლგით, იაროსლავლში გაამგზავრეს და ინგლისში გასაგზავნი წერილები გაატანეს. მათი მეშვეობით, „მოსკოვის კომპანიას“ შეატყობინეს, შექმნილი სიტუაციიდან გამომდინარე, ჯერჯერობით თავი შეეკავებინათ ინგლისიდან მოსკოვის სახელმწიფოში საქონლის გაგზავნისაგან (Английские путешественники, 267-268; Ахмедов: 1967, 88).

1580 წლის 1 მაისს ინგლისელთა გემი მზად იყო კასპიის ზღვაში გასასვლელად. ინგლისელ ვაჭრებს ასტრახანის ციხესიმაგრის უფროსმა, თავადმა თევდორე მიხეილის ძე ტროეკუროვმა და მთავარმა მდივანმა ვასილი თევდორეს ძე შელეპინმა, რომლებმაც სტუმრები თავიდანვე გულთბილად მიიღეს, სხვა დიდებულებთან ერთად, გამოსამშვიდობებელი წვეულება გაუმართეს.

2 მაისს ინგლისელთა გემმა ღუზა ასწია და მდ. ვოლგით კასპიის ზღვისკენ გაემართა. 17-ში გემი ღია ზღვაში შეცურდა. 27-ში უკვე შირვანის ნაპირებთან იყო. ძლიერი ქარის გამო, ინგლისელებმა ნავსაყუდელ ბილბილში ღუზის ჩაშვება ვერ მოახერხეს, მას გვერდი აუარეს და ბაქოსთან ახლოს სოფელ ბილდთან მივიდნენ. იქ მათ შეიტყვეს, რომ ოსმალებს მთელი შირვანი დაეპყროთ. ოსმალო ფაშას დაკავებული ჰქონდა ქ. დარუბანდი, სადაც ოსმალთა გარნიზონი იდგა, ხოლო ქ. შემანა კი განადგურებულ-გაჩანაგებული და მისი მოსახლეობა თითქმის მთლიანად ამოწყვეტილიყო. ინგლისელებმა ფაშასთან მოლაპარაკება გადაწყვიტეს. მაგრამ, ვინაიდან ქ. ბაქოსთან სულ ახლოს, ერთი დღის სავალზე იმყოფებოდნენ, ჯერ ამ ქალაქში მისვლა და იქაური მმართველისათვის მათი მიზნის გაცნობა სცადეს. ეს საქმე ასტრახანიდან დამგზავრებულ ვაჭარ რობერტ ჰოლდინგს მიანდეს. ის იმავე დღეს გაემგზავრა ბაქოში და შეხვდა მის მმართველს. ამ უკანასკნელმა უცხოელი კარგად მიიღო და ორ დღეში, 30 მხლებელთან ერთად, ბილდში მივიდა, სადაც ინგლისელებს კარავი გაემალათ. დამხვდურებმა მმართველს საჩუქრად ხავერდისა და წითელი მაუდის ტანსაცმელი მიართვეს, რითაც ძლიერ გაახარეს. თან სთხოვეს, ფაშასთან ეშუამდგომლა და მასთან შეხ-



ვედრაში დახმარებოდა. მმართველი მათ ყველაფერში დახმარებას დაჰპირდა (Английские путешественники, 268-272).

ინგლისელები მალე, სავარაუდოდ ივნისის დასაწყისში, ბაქოდან დარუბანდში გაემგზავრნენ. მათ გზაში ადგილობრივი ფეოდალი და რამდენიმე ჯარისკაცი აცილებდათ. უსაფრთხოების მიზნით, მგზავრები, ძირითადად, ტყით მიდიოდნენ. მათ მიჰქონდათ ბაქოს მმართველის წერილი, სადაც ის ფაშას ინგლისელთა შესახებ ინფორმაციას აწვდიდა და, რაც მთავარია, უცხოელებს კარგად მოიხსენიებდა. როდესაც ქ. დარუბანდს მიუახლოვდნენ, ფაშასთან შესახვედრად ბაქოელი ფეოდალი დაწინაურდა. როდესაც წერილი წაიკითხა და სიტუაციას გაეცნო, ფაშა დადებითად განეწყო ინგლისელთა მიმართ და როცა სტუმრები ქალაქს 2 მილის დაშორებით მიუახლოვდნენ, მათ ცეცხლსასროლი იარაღით აღჭურვილი ჯარისკაცები შეაგება, დარუბანდის ციხესიმაგრეში შესული ვაჭრების პატივსაცემად კი, ფაშას ბრძანებით, 20 საარტილერიო ჭურვი გაისროლეს. გარდა ამისა, ფაშამ თერნბულს (შესაძლოა, როგორც ინგლისელთა ჯგუფის უფროს) საჩუქრად გაუგზავნა ცხენი თავისი აღკაზმულობით და ფარჩის ტანსაცმელი. ყოველივე ამის შემდეგ დართო ნება მგზავრებს, რომ მოესვენათ (Английские путешественники, 272-273).

ეს ფაშა აღმოჩნდა შირვანის ბეგლარბეგი ოსმან ფაშა ოზდემიროღლუ, რომელიც დარუბანდში იმყოფებოდა ინგლისელ ვაჭართა ჩასვლისას.

ინგლისელთა დარუბანდში ჩასვლიდან მეორე დღეს მათსა და ოსმან ფაშას შორის შედგა მოლაპარაკება. ინგლისელებმა ფაშას მის სამფლობელოში პრივილეგიების მინიჭება სთხოვეს, რათა უსაფრთხო ვაჭრობა შეძლებოდათ, თან შესთავაზეს, მათ მიერ ჩატანილი საქონელთაგან თუ რომელიმეს მიღებას მოისურვებდა, ბაქოს მმართველისთვის ეცნობებინა და ნივთს დაუყოვნებლად მიართმევდნენ. ფაშა დიდი სიამოვნებით დასთანხმდა. სავაჭრო საქონლის უსაფრთხოების მიზნით კი ინგლისელებს მათი ბაქოდან დარუბანდში გადატანა ურჩია.

ინგლისელთა საქონელი ბაქოდან დარუბანდში 22 ივნისს გადაიტანეს და 29 რიცხვში ფაშას ბაღში გადატვირთეს. ყოველ 25 ნაჭერ კრსესა და სხვა საქონელზე ფაშამ ერთი ნაჭერი აიღო – ბაჟის სახით – ე. ი. ანგარიშიდან – 4%. ამის შემდეგ, ვაჭრებმა ათასი გირვანქა სტერლინგის ღირებულების (კრსე, მაუდი, კალა და სხვ.) საქონელი, სწრაფად გაყიდვის მიზნით, კვლავ ბაქოში გადაზიდეს. მათ ვაჭრობა შემახაშიც სურდათ. ამ მიზნით იქ რობერტ ჰოლდინგი გაემგზავრა. მაგრამ უკან დაბრუნებისას ყაჩაღები დაესხნენ თავს და ისრით მუხლში დაჭრეს. ჰოლდინგმა მუშკეტით მოახერხა თავის დაცვა: ერთი ყაჩაღი მოკლა, მეორე დაჭრა და ასე გავიდა სამშვიდობოს (Ахмедов, 1967: 89).

მართალია, ოსმან ფაშა ინგლისელებს კეთილგანწყობით შეხვდა, მაგრამ ეს დამოკიდებულება მალე შეიცვალა. ფაშა კარგად მიხვდა, ქვეყანაში შექმნილი საომარი სიტუაციის გამო, ინგლისელებს სახმელეთო გზით გადაადგილება გაუჭირდებოდათ. ამიტომ როგორც მას აწყობდა, ისე მოიქცა. ინგლისელთა საქონლის დიდი ნაწილი ძალზე იაფად თვითონვე შეისყიდა. სულ მალე კი თავის სამფლობელოში აბრეშუმს დიდი ფასი დაადო. აღსანიშნავია, რომ ინგლისელ ვაჭრებს შირვანის იმ ნაწილში, სადაც ვაჭრობა უზნებოდათ, ნედლი აბრეშუმის (აბრეშუმის პარკის) გარდა რაიმე სხვა საქონლის ყიდვის უფლება არ ჰქონდათ. ნედლი აბრეშუმის ყიდვა-გაყიდვაც ფაშას ნებართვის გარეშე არ ხდებოდა.

18 აგვისტოს ინგლისელმა ვაჭრებმა ფაშასგან მიყიდული საქონლის სანაცვლოდ 500 ბათმანი ნედლი აბრეშუმი მიიღეს. დანარჩენის მისაღებად ბრიტანელები მან მეორე დღისთვის დაიბარა. მაგრამ ვაჭრებმა ფაშასთან შეხვედრა

ვერ მოახერხეს. 21 აგვისტოს კი ფაშამ ინგლისელები აუდიენციაზე აღარ მიიღო. მხოლოდ 23 აგვისტოს გაუგზავნა მან ვაჭრებს კიდევ 500 ბათმანი ნედლი აბრეშუმი, თუმცა ესეც არ იყო საკმარისი. 22 აგვისტოს ინგლისელებს ცნობა მიუვიდათ, ასტრახანში არტურ ედვარდისს გარდაცვალების შესახებ (Английские путешественники, 273-276). ყოველივე ამის შემდეგ გადაწყვიტეს, უკან გამგზავრებულიყვნენ.

ინგლისელებმა 1580 წლის 26 სექტემბრიდან დაიწყეს საქონლის, ტვირთისა და საკვების გემზე გადატანა. მათი დიდი ნაწილი გემით დარუბანდიდან 5 ოქტომბერს გავიდა და, ხიფათისა და დაბრკოლების გადალახვის შემდეგ, 1580 წლის 4 დეკემბერს, ნაშუალამევის 3 საათზე ასტრახანში ჩავიდა. იქ გამოიზამთრეს. ასტრახანში მათ შირვანიდან დაბრუნებულ ინგლისელ ვაჭართა დარჩენილი ნაწილიც შეუერთდა და 1581 წლის 9 აპრილს გზა განაგრძეს. ქალაქების: ყაზანის, იაროსლავლისა და ვოლოგდის გავლით, 16 ივლისს წმინდა ნიკოლოზს უწიეს. იქიდან კი სამშობლოში სხვადასხვა გემით გაემგზავრნენ. 25 სექტემბერს გემი „ელიზავეტა“ გავიდა, 26-ში გემი – „თომას ალენი და მერი სიუზანი“ ის საქონელი, რომელიც ამ ბოლო ექსპედიციის დროს ჰქონდათ შექმნილი, დატვირთეს გემ „უილიამ და ჯონზე“, რომელიც 11 აგვისტოს გაემართა ინგლისისაკენ. მასთან ერთად იყო გემი „თომეზინი“: 25 სექტემბერს ორივე გემი მშვიდობით მივიდა ლონდონის პორტში და ღუზა მის გარეუბან ლამხოუზთან მდებარე, ასევე გარეუბან უოპინგში ჩაუშვა (Английские путешественники, 275-285).

ინგლისელთა ბოლო სავაჭრო ექსპედიციას აღმოსავლეთ კავკასიასა და ირანში (XVI ს.) წარმატებულს ვერ ვუწოდებთ. იმის გამო, რომ იმ დროს ირანოსმალეთს ომი მძვინვარებდა, ინგლისელებმა სეფიანთა სახელმწიფოში შეღწევა ვერ მოახერხეს. მათ მხოლოდ კასპიის ზღვის დასავლეთ სანაპიროს ორ ქალაქში: დარუბანდსა და ბაქოში მოუხდათ საქმიანობა და ისიც არცთუ მომგებიანად. უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ დარუბანდში მყოფმა შირვანის მმართველმა ოსმან ფაშამ, მართალია, თავიდან კარგად კი მიიღო ინგლისელი ვაჭრები, მაგრამ შემდეგ მათ წინაშე მთლად პირნათელი ველარ აღმოჩნდა. მან დაბალ ფასებში შეისყიდა ინგლისელთა საქონელი და მალალ ფასებში მიჰყიდა თავისი. გარდა ამისა, შექმნილი საომარი სიტუაციის გამო (ოსმალეთ-ირანის 1578-1590 წლების ომი), სახმელეთო გზით გადაადგილება ძალზე სახიფათო იყო. ამ მიზეზთა გამო, ინგლისელმა ვაჭრებმა აღმოსავლეთ კავკასიაში დიდი ხანი ვერ დაჰყვეს და უკან გაბრუნდნენ. ამას მოჰყვა ინგლისელ ვაჭართა საქმიანობის დროებითი შეწყვეტა კავკასიასა და ირანში, რომელიც კვლავ განახლდა XVII საუკუნის დასაწყისში (Английские путешественники, 22) .

XIX საუკუნის რუსი ისტორიკოსი ს. მ. სერედონინი მიიჩნევს, რომ ინგლის-ირანის სავაჭრო ურთიერთობის შეწყვეტა, ბრიტანელთა მეექვსე სავაჭრო ექსპედიციის წარუმატებლობამ განაპირობა (Середонин, 1891: 19). ჩვენი აზრით ამ სავაჭრო ურთიერთობის შეწყვეტის მიზეზები მართლოდენ მეექვსე ექსპედიციის წარუმატებლობაში არ უნდა ვეძებოთ. ამ მიზეზებზე მსჯელობისას, უპირველეს ყოვლისა, მოსკოვის სახელმწიფო უნდა ვახსენოთ. მეფე ივანე IV-მ (1533-1547 წწ. დიდი მთავარი, 1547-1584 წწ. მეფე), როდესაც ლივონიის ომში (1558-1583) ინგლისი ვერ მიიმხრო, მათ ვაჭრებს თავის სახელმწიფოში ადრე მიცემული პრივილეგიები გაუუქმა. მისი ასეთი ქმედება იმითაც იყო განპირობებული, რომ მოსკოვის სახელმწიფოში ინგლისის კაპიტალის თანდათანობითი გაბატონების გამო, რუსი ვაჭრები უკმაყოფილებას გამოთქვამდნენ. გარდა ამისა, ინგლისელების მიერ ვოლგა-კასპიის გზით სეფიანთა სახელმწიფოსა და

შირვანთან სავაჭრო ურთიერთობის დამყარება და მათი იქ დამკვიდრება მოსკოვის სახელმწიფოს ინტერესებს ეწინააღმდეგებოდა. ეს უკანასკნელი, კასპიის ზღვაზე გასასვლელის მოპოვების შემდეგ, ამ გზით აღმოსავლეთთან ინგლისის სავაჭრო მონოპოლიზაციას არ დაუშვებდა. აქვე აღსანიშნავია, რომ მეფე ივანე IV-მ თანხმობა არც ვენეციელებს მისცა – მისი სახელმწიფოს გავლით, სავაჭრო ურთიერთობა დაემყარებინათ ირანსა და შირვანთა (Эфендиев, 1981: 249-250, Махмудов, 1991: 176). შორეულ გზაზე ყაჩაღური თავდასხმებიც აძნელებდა ინგლისელთა ექსპედიციების წარმატებით დასრულებას (Sykes, 252). ხოლო მეექვსე ექსპედიციის წარუმატებლობამ კი ინგლისელ პოლიტიკოსებსა და სავაჭრო წრეების წარმომადგენლებს საბოლოოდ გადააწყვეტინა ხელი აეღოთ კავკასიასა და ირანთან სავაჭრო ურთიერთობაზე და აღმოსავლეთს, ამჯერად, ოსმალეთთან საერთო ენის გამონახვით დაკავშირებოდნენ.

1579 წლამდე ინგლისი ოსმალეთში ვაჭრობას საფრანგეთის დროშის ქვეშ აწარმოებდა და ინგლისელი ვაჭრები საფრანგეთის კონსულებს უნდა დამორჩილებოდნენ. მაგრამ 1579 წელს სტამბოლში ჩასულმა ინგლისის წარმომადგენელმა უილიამ ჰერბორნმა, რომელმაც, მიუხედავად საფრანგეთისა და ვენეციის ინტრიგებისა, ოსმალეთთან სავაჭრო ხელშეკრულების დადება შეძლო. ინგლისელმა ვაჭრებმა იგივე შედეგათები და პრივილეგიები მიიღეს, რითაც ფრანგები და ვენეციელები ადრე სარგებლობდნენ. 1580 წელს ოსმალეთის სულთანმა მურად III-მ (1574-1595) ინგლისელ ვაჭრებს 22 მუხლისგან შემდგარი „კაპიტულაცია“ უბოძა. ხელშეკრულებით ინგლისელმა ვაჭრებმა ოსმალეთის ტერიტორიაზე ვაჭრობის უფლება მიიღეს, საქონლის 5% ბაჟს გადაიხდიდნენ და ყოველგვარი გადასახადებისაგან გათავისუფლდებოდნენ. ინგლისელებს ოსმალეთის ქალაქებში საკონსულოების გახსნაც შეეძლოთ. 1581 წელს ინგლისის დედოფალმა ელისაბედმა გამოსცა ქარტია, რომლის საფუძველზეც დაარსდა ლევანტიის სავაჭრო კომპანია. სწორედ ამ უკანასკნელმა მოიპოვა მონოპოლიური უფლება, ინგლისის ოსმალეთის იმპერიის სამფლობელოებში ევაჭრა (სვანიძე, 2007:163-164; სვანიძე, 1999: 219).

ასე რომ, იმ ხანად ინგლისმა კავკასიასა და ირანთან, ზემოხსენებულ მიზეზთა გამო, სავაჭრო ურთიერთობა შეწყვიტა და წინა პლანზე ოსმალეთთან ურთიერთობა წამოსწია.

#### **დამოწმებული ლიტერატურა:**

1. გაბაშვილი, ვ. „ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან (საქართველო და ანტიოსმალური კოალიციები XVI-XVII სს.)“ მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 31, თბ., 1954.
2. გელაშვილი, ნ. ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI ს.). თბ., 1995.
3. დემეტრაშვილი, კ. „ინგლისელთა მეორე სავაჭრო ექსპედიცია აღმოსავლეთ კავკასიასა და ირანში (1556-1565)“ პერსპექტივა-XXI, №1X (2). თბ., 2008.
4. დემეტრაშვილი, კ. „ინგლისელთა მესამე სავაჭრო ექსპედიცია სამხრეთ-აღმოსავლეთ კავკასიასა და ირანში (1569-1574)“ მეცნიერება და ცხოვრება, 2 (4). თბ., 2011.

5. დემეტრაშვილი, ვ. „ინგლისელთა პირველი სავაჭრო ექსპედიცია აღმოსავლეთ ამიერკავკასიასა და ირანში (1561-1564)“. *პერსპექტივა-XXI*, №VIII. თბ., 2006.
6. კაციტაძე, დ. *ირანის ისტორია, III-XVIII სს.* თბ., 2009.
7. კუცია, ვ. *აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ქალაქები XV-XVI საუკუნეებში.* თბ., 1976.
8. კუცია, ვ. *სეფიანთა ირანის ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება.* თბ., 1966.
9. *საერთაშორისო ურთიერთობანი ახლო აღმოსავლეთში ოსმალეთ-ირანის ომების დროს და საქართველო (XVI საუკუნე)*, რედ. მ. სვანიძე. თბ., 2008.
10. სვანიძე, მ. *თურქეთის ისტორია (1299-2000).* თბ., 2007.
11. სვანიძე, მ. *ოსმალეთის ისტორია (XIV-XVI სს.).* თბ., 1999.
12. *Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке*, перевод с английского Ю. В. Готье, введение Г. Новицкого. Л., 1937.
13. Ахмедов, Б. „Экспедиция в 1579-1581 годах и причины прекращения английско-азербайджанских торговых отношений.“ *“Учёные записки”, АЗГУ, серия истории и философии*, №3, Баку, 1967 (აზერბაიჯანულ ენაზე).
12. *История Азербайджана, сдрвнейших времен до присоединения зербайджана к России*, под редакцией И.А. Гусейнова, А.С. Сумбат-заде, А.Н. Гулиева и Е.А. Токаржевского, т. I. Баку, 1958.
13. Махмудов, Я. М. *Взаимоотношения государств Аккоюнлу и Сефевидов с западно-европейскими странами* (II половина XV – начало XVII века). Баку, 1991.
14. Полиевктов, М. А. *Европейские путешественники XIII-XVII вв. По Кавказу.* Тифлис, 1935.
15. Середонин, С. М. Сочинение Джильса Флетчера „*Of the Russe common wealth*“ как исторический источник. СПб., 1891.
16. Смирнов, Н. А. *Россия и Турция в XVI-XVII вв.* МГУ, вып. 93. т. 1, Москва, 1946.
17. Эфендиев, О. А. *Азербайджанское Государство Сефевидов в XVI веке.* Баку, 1981.
20. Sykes, P. M. *A History of Persia*, v. II. London, 1915.

## ირაკლი თოფურაძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### დაუდ ფაშას (1817-1831 წწ.) პოლიტიკა ქრისტიანული და იუდეური თემების მიმართ პრაქტიკა

ისტორიულად ერაყი არასდროს წარმოადგენდა მონოეთნიკურ, ან მონო-კონფესიურ ქვეყანას. ეთნიკური თვალსაზრისით ერაყის ძირითადი ეროვნებების წარმომადგენლები იყვნენ არაბები, ქურთები და თურქომანები, ხოლო კონფესიურად ისლამი დომინირებადი რელიგია იყო, თუმცა ქვეყანაში არსებობდა იუდეური და ქრისტიანული თემები, რომელთა წარმომადგენლები ერაყის სხვადასხვა კუთხეში ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ.

ერაყში ისლამის გავრცელების შემდეგაც ქრისტიანული და იუდეური თემების წარმომადგენლები ძირითადად სასოფლო-სამეურნეო და საამქრო-სახელოსნო სფეროებში იყვნენ დასაქმებულნი, ნაწილმა კი სახელი გაითქვა საფინანსო-სავაჭრო და სამედიცინო სფეროში (449: 1952, *فيليب حتى*).

თავის მხრივ, ერაყის ქრისტიანული თემი არ წარმოადგენდა მონოლითურ გაერთიანებას – აქ ძირითადად გვხვდებოდნენ ნესტორიანელები, კათოლიკეები და იაკობიტები. საფაშოს ქრისტიანული მოსახლეობის მთავარ ბასტიონს ქ. მოსული წარმოადგენდა, რომლის დაცვის საქმეში ნადირ შაჰის შემოტევის წინააღმდეგ 1732 წელს ქრისტიანებმა დიდი როლი ითამაშეს, ისევე როგორც ქ. ბასრას ქრისტიანული მოსახლეობა იცავდა ქალაქს 1775-1776 წლებში ქერიმ ხან ზენდისაგან.

დაუდ ფაშას მმართველობის პირველ წლებში ქ. მოსულში ქრისტიანთა საერთო რაოდენობა 1600 ოჯახს შეადგენდა, ქალაქში სხვადასხვა მიმართულების 13 ეკლესია მოქმედებდა და ეს მაშინ, როდესაც მოსულის მოსახლეობა ათას ოჯახს არ აღემატებოდა (Heude, 1819: 218).

სავიჯ ბულაკის რაიონში, რომელიც ერაყ-ირანის საზღვარზე მდებარეობს მეცხრამეტე საუკუნეში 300 ოჯახი ცხოვრობდა, რომლებიც ნესტორიანული მიმართულების ქრისტიანობას მისდევდა, ხოლო მთლიანად რაიონის მოსახლეობა 800 ოჯახს შეადგენდა. სავიჯ ბულაკში ნესტორიანელთა საზოგადოებრივი როლი საკმაოდ მაღალი იყო – მათ ძირითადად ადმინისტრაციული და საპოლიციო თანამდებობები ეკავათ. თუმცაღა თვით ნესტორიანელებიც ორ ნაწილად იყვნენ გაყოფილნი: ერთი ნაწილი სირიაში მდებარე სან სიმეონის საპატრიარქოს ექვემდებარებოდა. ამ საპატრიარქოს გავლენა ჰქონდა ყველა ნესტორიანელზე სავიჯ ბულაკის, მარიდინისა და დიარ ბექრის რაიონების გარდა, ხოლო ნესტორიანელთა მეორე ნაწილი კათოლიკეებთან უფრო უნიატურ მიმართულებას მისდევდა საპატრიარქოთი ბაღდადში, რომლის წინამძღვარს უშუალოდ რომის პაპი ნიშნავდა. რაც შეეხება ერაყის ქურთისტანს და ძირითადად კარკუშის რაიონს, აქ ქრისტიანული თემის უმრავლესობა იაკობიტურ მიმართულებას მისდევდა.

დაუდ ფაშას მმართველობის პირველ წლებში ბაღდადში 60 კათოლიკური, 40 ნესტორიანული და 120 სომხური ოჯახი ცხოვრობდა (Dupré, 1819: 98). ამ პერიოდის ბაღდადში დაახლოებით 70 ათასი მოსახლე იყო. კათოლიკეები პირდაპირ რომს ექვემდებარებოდნენ, ხოლო გრიგორიანელები საკუთარ საპატრიარქოს, რომელიც ბეირუთში იყო განლაგებული. გარდა ამისა ბაღდადში ქალ-

დეველთა და კარმალიტთა თემებიც არსებობდა, რომლებიც ძალიან დიდი ლოიალურობით გამოირჩეოდნენ ხელისუფლების მიმართ და საკუთარი სამხედრო შენაერთები ჰყავდათ, რომლებიც ტრადიციულად ფაშას სამსახურში იდგნენ (Rich, 1835, vol. II: 104 და Longrigg, 1968: 149).

მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანთა და განსაკუთრებით კათოლიკეთა მიგრაცია ბალდადიდან პერმანენტულ ხასიათს ატარებდა და მათი ნებაყოფლობითი გადასახლება ძირითადად ალექოსა და მოსულში ხდებოდა, რაც ძირითადად განპირობებული იყო დასახელებულ ქალაქებში სავაჭრო საქმიანობის წარმართვის მეტი შესაძლებლობებით. ამის შედეგად ბალდადის მოსახლეობის ქრისტიანული თემის წარმომადგენლებს შორის კარმალიტთა რაოდენობა საკმაოდ გაიზარდა, რომლებიც გარდა სავაჭრო საქმიანობისა, ადმინისტრაციულ თანამდებობებსაც იკავებდნენ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან ერაციის მთელ ტერიტორიაზე, განსაკუთრებით ქირქუქისა და ერბილის რაიონებში, საკმაოდ გაიზარდა გრიგორიანი სომხების რაოდენობა, რომელთაც ერთგვარი პრივილეგიები მიეცათ სავაჭრო საქმიანობის დასაწყებად (Porter, 1822: 485-486). სომეხთა რაოდენობის გაზრდა გამოწვეული იყო მათი მიგრაციით მეზობელი ირანიდან, სადაც სომხური მოსახლეობა ძალიან მძიმე სოციალურ-ეკონომიკურ მდგომარეობაში აღმოჩნდა. მეთვრამეტე-მეცხრამეტე საუკუნეების არაბულ და ოსმალურ წყაროებში ერაციში და განსაკუთრებით ქ. ბასრაში მცხოვრები სომხები აღწერილი არიან როგორც “წარმატებული და ჭკვიანი ვაჭრები და სავაჭრო შუამავალნი, რომლებიც თავისუფლად ფლობენ არაბულ, ოსმალურ, სპარსულ, ინგლისურ, პორტუგალიურ და ჰინდი ენებს, რაც საფუძველი იყო მათი საქმიანობის განვითარებისა” (133 :1968 , *عبد العزيز سليمان نوار*). გარდა ამისა, ერაციელი სომხების სავაჭრო წარმატებები ხელს უწყობდა მათ სხვადასხვა საპასუხისმგებლო თანამდებობების დაკავებაში, როგორც საფაშოს ადმინისტრაციაში, ასევე ბრიტანული ოსტ-ინდოეთის კომპანიის წარმომადგენლობებში ბალდადასა და ბასრაში (134 :1968 , *عبد العزيز سليمان نوار*).

დაუდ ფაშას მთელი მმართველობის პერიოდში ქრისტიანთა მიმართ ხელისუფლების დამოკიდებულება საკმაოდ ლოიალური იყო. ქრისტიანული თემი არ განიცდიდა არც რელიგიურ და არც ეკონომიკურ ზეწოლას. მიუხედავად ამისა, ქრისტიანულ თემს შიგნით არსებულმა კონფესიურმა განხეთქილებამ არაერთხელ აიძულა დაუდ ფაშა ჩარეულიყო შიდა ქიშპში და მორიგების გზები ეძებნა.

ძირითადად ასეთი დაპირისპირება ქვეყნის ჩრდილოეთით, მარიდინის რაიონში აღინიშნებოდა იაკობიტებსა და ქალდეველებს (ანგლიკანი პროტესტანტები) შორის, რაც ხშირად შეიარაღებულ სისხლისმღვრელ შეტაკებებში გადაიზრდებოდა. ასე რომ, მარიდინის გამგებელს ზოგჯერ უხდებოდა სამხედრო ძალის გამოყენებაც სიმშვიდის აღადგენად (Groves, 1832: 27-28).

ქალდეველების და იაკობიტების დაპირისპირებაში თავის როლს ბრიტანული ოსტ-ინდოეთის კომპანიის ბალდადელი რეზიდენტი ენტონი გროვსიც თამაშობდა. როგორც ანგლიკანი მისიონერი, გროვსი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რათა იაკობიტთა ეკლესია განედგენა მარიდინიდან და საერთო ჯამში კათოლიკეთა პოზიციები შეესუსტებინა მთელს ერაციში. ენტონი გროვსი ხშირად ბრალს დებდა დაუდ ფაშას, იმაში, რომ ბალდადის გამგებელი ხელს უშლიდა მის მისიონერულ საქმიანობას და ღიად უჭერდა მხარს ერაციელ კათოლიკეებს.

კათოლიკეთა პოზიციების შესუსტება დაუდ ფაშას გეგმებში საერთოდ არ შედიოდა, რადგანაც ერაციის ვალი კათოლიკეებში საკმაოდ დიდ დასაყრდენს ხე-

დავდა და ამავდროულად ცდილობდა განევითარებინა თანამშრომლობა საფრანგეთთან. თუმცა დაუდი ანგლიკანების მიმართაც საკმაოდ ლოიალურ დამოკიდებულებას იჩენდა – ზუსტად ენტონი გროვისი იყო პირველი ანგლიკანი მისიონერი ერაყში, ვისაც ერაყის ვალიმ მისიონერული საქმიანობის სრული თავისუფლება მიანიჭა. გროვისი ბაღდადსა და მარიდინში ხსნიდა ანგლიკანურ სკოლებს, ინგლისიდან ჩამოჰქონდა და უფასოდ არიგებდა ბიბლიას, მართავდა რელიგიურ შეკრებებს. ენტონი გროვისის მოღვაწეობის ბუნებრივი შედეგი იყო ის, რომ 1830 წლისთვის ანგლიკანურმა ეკლესიამ საკმაოდ მყარად მოიკიდა ფეხი არა მარტო ბაღდადსა და მარიდინში, არამედ მოსულსა და ერაყის ქურთისტანშიც. ენტონი გროვისის აქტიურობა ერაყის საზღვრებსაც გასცდა და ალექო და ბუშერი მოიცვა. ბრიტანელი მისიონერის საკმაოდ ამბიციურ გეგმებს ერაყის მთელი ქრისტიანული თემის გაპროტესტანტებაზე, მრავალმა ფაქტორმა, მათ შორის 1830-1831 წლებში ერაყში გავრცელებულმა ეპიდემიებმა და ომებმა შეუშალა ხელი. ენტონი გროვისის საქმიანობისა და მიზნის კიდევ ერთ ხელისშემშლელ ფაქტორად შეიძლება მივიჩნიოთ ბაღდადში საფრანგეთის წარმომადგენლობის საქმიანობა, რომელიც ყველანაირი ხერხებით ცდილობდა ერაყელ კათოლიკეთა ინტერესების დაცვას და დაუდ ფაშას საკმაოდ მომგებიან თანამშრომლობას სთავაზობდა, ძირითადად სამხედრო რეფორმის ჩატარების საქმეში. ბუნებრივია, რომ ბაღდადის ბრიტანულ და ფრანგულ წარმომადგენლობებს შორის საკმაოდ დიდი დაძაბულობა არსებობდა დაუდ ფაშას პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხებში. ამავდროულად ორივე მხარე ცდილობდა გაეზარდა შესაბამისად ანგლიკანური და კათოლიკური მრევლი და რეპუტაცია შეეღებოდა ერთმანეთისათვის დაუდ ფაშას თვალში (Groves, 1832: 138).

რიგით მეორე რელიგიურ უმცირესობას, რომელიც ერაყში ცხოვრობდა, წარმომადგენდა იუდეური თემი. ეს თემი ერაყში უხსოვარი დროიდან გამოჩნდა და ზოგი მკვლევარის ცნობით, მისი მდგომარეობა აბასიანთა სახალიფოს არსებობის პერიოდში გაცილებით უკეთესი იყო, ვიდრე ქრისტიანებისა. აბასიანთა სახალიფოში იუდეური თემის საკმაოდ ბევრ წარმომადგენელს არაერთი მნიშვნელოვანი სახელმწიფო თანამდებობა ეკავა. თვით ბაღდადში აყვავებული ებრაული კვარტალი არსებობდა, რომელიც 1285 წელს მონღოლთა მიერ სახალიფოს დედაქალაქის აღებისას განადგურდა (450 :1952، *فيليب حتي*).

ქრისტიანთა თემისაგან განსხვავებით, იუდეური თემის შიგნით არანაირი კონფესიური დაპირისპირება არ არსებობდა (Heude, 1819: 182). მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისისათვის ბაღდადში დაახლოებით 2500 ებრაული ოჯახი ცხოვრობდა (Dupré, 1819: 173-174), ხოლო დაუდ ფაშას მმართველობის პერიოდში ქ. სულეიმანიეში იუდეური თემის 1500-1800, ხოლო ქ. მარიდინში 800 წარმომადგენელი ირიცხებოდა. მცირე რაოდენობით – დაახლოებით 1000 მოსახლე, ებრაული თემის წარმომადგენლები ქ. მოსულში ცხოვრობდნენ (Groves, 1832: 142).

იუდეური თემის წარმომადგენლები ძირითადად სავაჭრო-საფინანსო საქმიანობას ეწეოდნენ. ბაღდადსა და ბასრაში მათ ორი, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი სავაჭრო გილდია ჰქონდათ ჩამოყალიბებული, რომელთა კავშირები ლონდონამდე ვრცელდებოდა. მაგრამ ერაყში და განსაკუთრებით ქ. ბასრაში იუდეური თემის წარმომადგენლებს საკმაოდ დიდი პრობლემები ექმნებოდათ სავაჭრო-საფინანსო საქმიანობის წარმართვაში ბასრელი სომხების მხრიდან. საქმე იმაში გახლდათ, რომ იუდეური თემის წარმომადგენლები ძირითადად არაბულ ენაზე მეტყველებდნენ, მხოლოდ მცირე ნაწილმა იცოდა სპარსული და ოსმალური ენები, და ეს მაშინ, როდესაც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ერაყის

სომხური მოსახლეობა შესანიშნავად ფლობდა როგორც აღმოსავლურ, ასევე დასავლურ ენებს. ეს გარემოება კი სომეხ ვაჭრებს თავიანთი საქმიანობის წარმართვის გაცილებით უფრო მეტ შესაძლებლობას აძლევდა (عبد العزيز سليمان، 1968: 138; نوار).

მიუხედავად ამისა, იუდეური თემის წარმომადგენელთა სავაჭრო-საფინანსო საქმიანობას საკმაოდ დიდი სარგებელი მოჰქონდა არა მარტო ბალდადის მმართველისათვის, არამედ ბრიტანეთის ოსტ-ინდოეთის კომპანიის წარმომადგენელთათვისაც. ასე მაგალითად, ბალდადისა და ბასრას გილდიები გარკვეული საფასურის სანაცვლოდ, უკვე დაუდ ფაშას მმართველობის პერიოდში, ბრიტანული ოსტ-ინდოეთის კომპანიის ბალდადელ რეზიდენტ კლაუდიუს რიჩს საფაშოს მნიშვნელოვანი ქალაქების შემოსავლების სტატისტიკურ მონაცემებს აწვდიდნენ. ამ მონაცემების შედგენა-დამუშავება დაუდის მიერ გილდიებზე იქნა დაკისრებული, მათი მომავალში სტამბოლში გადასაგზავნად (Ainsworth, 1888: 412). ზუსტად ამ გილდიების, თუ იუდეური თემის ცალკეული ფინანსისტებისა და ვაჭრების ჩართვით ხდებოდა ბალდადის დაკავშირება როგორც ოსმალეთის იმპერიის ფინანსურ ცენტრებთან, ასევე იმპერიის ფარგლებს გარეთ.

დაუდ ფაშას მიერ ძალაუფლების ხელში აღების შემდეგ, ბალდადის ახალ ვალის ცენტრალურმა ხელისუფლებამ სტამბოლში გადასაზადების სახით საკმაოდ დიდი ოდენობის თანხის გაგზავნა დაავალა. დაუდ ფაშა საკმაოდ მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა – საფაშოს ხაზინა საკუთარ მოთხოვნებსაც ვერ აკმაყოფილებდა. დაუდი იძულებული გახდა კრედიტის ასაღებად ბალდადის მდიდარი ებრაელებისადმი მიემართა. მიუხედავად მიღებული უარისა, დაუდ ფაშამ რეპრესიული ღონისძიებების გატარების გზით მაინც შეძლო საჭირო თანხის მიღება, რაშიც მას იუდეური თემის წარმომადგენელი, სარაფ ბაში<sup>1</sup> ისჰაკი ეხმარებოდა. დაუდ ფაშა დაემუქრა ებრაელ ვაჭრებს, რომ თუ ისინი საფაშოს ხაზინას მოთხოვნილი თანხით არ უზრუნველყოფდნენ, მოხდებოდა მთელი მათი ქონების კონფისკაცია. ისედაც არც თუ ისე სახარბიელო ფინანსურ მდგომარეობაში მყოფნი, ებრაელი ვაჭრები თავიანთ პარტნიორებს დაუკავშირდნენ სტამბოლში და იმპერიის დედაქალაქის იუდეური გილდიებიდან ისესხეს საჭირო თანხა. სამაგიეროდ დაუდ ფაშამ ყველა ბალდადელ ებრაელ ვაჭარსა და ფინანსისტზე სახელობითი თამასუქი გასცა, რითაც მოვალეობას იღებდა დაებრუნებინა ნასესხები თანხა გარკვეული პერიოდის შემდეგ. როგორც შემდგომმა მოვლენებმა აჩვენეს, ამ თამასუქების ფასი იმ ქალაქის ფასს არ აღემატებოდა, რომელზედაც იყვნენ დაწერილნი (44: 1961; سليمان فائق بك). ამ შემთხვევაში დაუდი არაფრით განსხვავდებოდა თავისი წინამორბედებისაგან, რომლებმაც პრაქტიკულად წესად ჰქონდათ მიღებული მდიდარი ებრაელი ვაჭრების ფულადი ქონების კონფისკაცია სხვადასხვა ღონისძიებებისა, თუ რეფორმების ჩასატარებლად.

დაუდ ფაშას ამგვარმა ქმედებებმა აიძულა ებრაელი ვაჭრების საკმაოდ დიდი რაოდენობა დაეტოვებინა ბალდადი და თავი ბალდადის ვალის დაუძინებელი მტრის, მასკატის გამგებლის საიდ საიდისათვის შეეფარებინა, რომელიც ბრიტანეთის ოსტ-ინდოეთის კომპანიის პირდაპირი დაცვით სარგებლობდა (Groves, 1832: 26). თუმცა, ეს გარემოება არ მიუთითებს იმაზე, რომ ბალდადიდან და მთლიანად ერაყიდან იუდეური თემის წარმომადგენელთა მიგრაციამ ფართომასშტაბიანი ხასიათი მიიღო. ბალდადისა და ბასრას სავაჭრო-საფინანსო

1 الصراف باشي – სარაფ ბაში – ოფიციალური თანამდებობის მქონე პირი, რომელიც საფაშოს ფინანსურ საქმეებს განაგებდა.



ჰილდები განაგრძობდნენ აქტიურ მოღვაწეობას. დაუდის სარაფ ბაში, ზემონ-სენებული ისჰაკი, ერაყში მამლუქთა მმართველობის განადგურებამდე ინარჩუნებდა საკუთარ თანამდებობას, ითვლებოდა ფაშას ერთ-ერთ დაახლოებულ პირად და მონაწილეობას იღებდა საფაშოსათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის გადაწყვეტილებების მიღებაში.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ერაყის ხელისუფლება საკმაოდ ტოლერანტულად იყო განწყობილი საფაშოს ქრისტიანული თემის მიმართ. დაუდ ფაშა არ ერიდებოდა მაღალ ადმინისტრაციულ თანამდებობებზე ქრისტიანთა დანიშვნას. ინგლისელი და ფრანგი მისიონერების მოღვაწეობის შედეგად ბაღდადას და მოსულში მუსლიმთა გაქრისტიანების ფაქტებიც იყო დაფიქსირებული, რასაც დაუდ ფაშა საკმაოდ ლმობიერად იღებდა. მაგრამ, მიუხედავად ხელისუფლების ასეთი დამოკიდებულებისა, ქრისტიანული თემი მაინც გრძნობდა თავის სისუსტეს ერაყის უზარმაზარ ისლამურ გარემოში. ეს სისუსტე კიდევ უფრო ნათელი ხდებოდა ქრისტიანული თემის კონფესიური დაყოფის გამო. ყველაფერი ეს კი აიძულებდა ქრისტიანულ მოსახლეობას უფრო დაახლოვებოდა ევროპულ მისიონერებს, რომლებშიც ისინი დამცველებს ხედავდნენ. ყოველ შემთხვევაში ევროპელი მოგზაურებისა და რეზიდენტების ჩანაწერებში ჩვენ ვერ ვპოულობთ მინიშნებას იმაზე, რომ დაუდ ფაშა ერაყელი ქრისტიანების მიმართ უარყოფითად იყო განწყობილი. პირიქით, ზოგი მოგზაური თვლის, რომ დაუდი უფრო იგნორირების პოლიტიკას ატარებდა ქრისტიანული თემის მიმართ (Ainsworth, 1888: 76), რაც არამართებულად მიგვაჩნია, რადგანაც, როგორც აღინიშნა, ერაყის ქრისტიანული მოსახლეობა საკმაოდ აქტიურად იყო ჩართული საფაშოს ცხოვრებაში.

რაც შეეხება დაუდ ფაშას პოლიტიკას იუდეური თემის მიმართ, იგი, ისევე როგორც ქრისტიანების შემთხვევაში, მხოლოდ და მხოლოდ პრაქტიკულ და მერკანტილურ საფუძვლებზე იყო დამყარებული. ორივე თემის წარმომადგენლები მაღალ ადმინისტრაციულ და პოლიტიკურ თანამდებობებს იკავებდნენ, მათი ცოდნა და გამოცდილება შესაბამისად იქნა დაფასებული და გამოყენებული საფაშოში. აღსანიშნავია ისიც, რომ ებრაული, ისევე როგორც ქრისტიანული თემის წარმომადგენლები ბრიტანული ოსტ-ინდოეთის კომპანიის ინტერესების სფეროში იყვნენ მოქცეულნი და მისი ერთგვარი დაცვითაც სარგებლობდნენ. იუდეური თემის წარმომადგენელთა მიმართაც ვერ ვპოულობთ მინიშნებებს რელიგიური შეუმწყნარებლობის შესახებ დაუდ ფაშას ხელისუფლების მხრიდან. პირიქით, ქრისტიანთა და ებრაელთა აქტიური მონაწილეობა საფაშოს ცხოვრებაში მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ ორივე თემის წარმომადგენლები ერაყული საზოგადოების განუყოფელი ნაწილები იყვნენ.

#### **დამოწმებული ლიტერატურა:**

1. Ainsworth, W.F., "A Personal Narrative of the Euphrates Expedition", 2 Volumes, London, 1888.
2. Dupré, A., "Voyage en Perse", Paris, 1819.
3. Groves, A.N., "Journal of a Residence at Baghdad", London, 1832.
4. Heude, W., "A Voyage up the Persian Gulf and Overland Journey From India to England in 1817", London, 1819.

5. Longrigg, S.H., "Four Centuries of Modern Iraq", Librarie du Liban, Beirut, 1968.
6. Porter, R.K., "Travels in Georgia, Persia, Armenia and Ancient Babylonia during the years 1817-1820", London, 1822.
7. Rich, C.J., "Narrative of a Residence in Koordistan", 2 Volumes, London, 1835.
8. سليمان فائق بك , "تاريخ المماليك" الكوله مند" في بغداد", بغداد, 1961
9. عبد العزيز سليمان نوار, "داود باشا والي بغداد", القاهرة, 1968
10. فيليب حتي, "تأريخ العرب", جزءان, ترجمة محمد ميروك نافع, القاهرة. 1952

## ლაიციზმის საკითხი რესპუბლიკურ თურქეთში

თურქეთის რესპუბლიკის სახელმწიფოებრივი მოწყობის ოფიციალური დოქტრინა რესპუბლიკის დამაარსებლის, დიდი რეფორმატორის, ქემალ ათათურქის პრინციპებს ეყრდნობა და ქემალიზმის სახელითაა ცნობილი.

თანამედროვე თურქეთის ისტორიული განვითარება წარმოდგენილია მუსტაფა ქემალ ათათურქის (1881-1938) გარეშე. იგი ქვეყნას ყველაზე მძიმე პერიოდში ჩაუდგა სათავეში (1918-1923) და სამართლიანადაც ითვლება რესპუბლიკური თურქეთის დამაარსებლად. ათათურქის ფენომენი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ერთდროულად იყო სამხედროც, რელიგიის დამცველიც, სახელმწიფო მოღვაწეც და რევოლუციონერიც (მაკარაძე, 2000: 35).

მან მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა ქვეყნის დღევანდელი მდგომარეობა. მისი პრინციპები, რომლებიც ქემალიზმის სახელითაა ცნობილი, საფუძველია რესპუბლიკური თურქეთის სახელმწიფოებრიობისა.

1923 წელს ქემალ ათათურქის ინიციატივით შეიქმნა „სახალხო რესპუბლიკური“ პარტია, რომლის პროგრამა გახდა რესპუბლიკური თურქეთის ცხოვრების განმსაზღვრელი.

1931 წლის მაისში თურქეთის სახალხო-რესპუბლიკური პარტიის III ყრილობაზე, ქემალ ათათურქის უახლოესმა თანამებრძოლმა, პრემიერ-მინისტრმა ისმეთ ინენიუმ, პარტიის საქმიანობის შესახებ, საანგარიშო მოხსენებაში ჩამოაყალიბა ექვსი თეორიული დებულება, რომელიც შემდგომში გახდა რესპუბლიკური თურქეთის მთავარი დასაყრდენი. ესენია: რესპუბლიკურობა, ნაციონალიზმი, ხალხურობა, ეტატიზმი, ლაიციზმი და რევოლუციურობა. სწორედ ეს ექვსი დებულება სიმბოლურად გამოიხატა იმავე ყრილობის მიერ დამტკიცებულ პარტიის ემბლემაში: წითელ ფონზე ოთხი ისარი (წითელი-თეთრი, თურქეთის რესპუბლიკის ეროვნული დროშის ფერებია). ყრილობაზე პირველად მიიღეს პარტიის პროგრამა, რომელშიც შეტანილი იქნა აღნიშნული დებულება (Bila, 1979: 82).

ქემალიზმის ექვსივე დებულება ერთნაირად მნიშვნელოვანია რესპუბლიკური თურქეთისათვის, ყოველი მათგანი სრულიად დამოუკიდებელია და ეხება ქვეყნის ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ცხოვრებას. ამავე დროს, ექვსივე დებულება მჭიდროდაა ერთმანეთთან დაკავშირებული.

ქემალიზმის პრინციპების სწორად გაგების გარეშე კი შეუძლებელია თანამედროვე თურქეთში არსებული მდგომარეობის ობიექტური აღქმა. მ. ქ. ათათურქმა თავის მომხრეებთან ერთად, ისლამური ქვეყნებისათვის უპრეცედენტო რეფორმების გატარება დაიწყო, რითაც უნდა გამიჯნულიყო ერთმანეთისაგან საერო და სასულიერო მმართველობა. თურქული საზოგადოების განვითარებაში ათათურქისეულმა ლაიციზმმა პირველხა რისხოვანი როლი ითამაშა.

ლაიციზმს ათათურქისეულ სახელმწიფოებრივ გაგებაში დიდი ადგილი უკავია. ლაიციზმი (ლაიქლიქ, წარმოდგება ფრანგული სიტყვიდან „Laïcité“, რაც ნიშნავს საერო ხასიათს). იგი გულისხმობს რელიგიის გამოყოფას სახელმწიფო-საგან.

1922 წლის 1 ნოემბერს ათათურქის ძალისხმევით გაუქმდა სასულთნო, ხოლო ცოტა მოგვიანებით (1924 წლის 29 თებერვალს) კი სახალიფო. ამ ფაქტთან დაკავშირებით, 1 მარტს თურქეთის დიდი ეროვნული კრების გახსნის დღეს, ათათურქმა გააკეთა მოხსენება „ისლამის პოლიტიკურ იარაღად გამოყენების წინააღმდეგ“ და შეახსენა დეპუტატებსა და საზოგადოებას რელიგიის ჭეშმარიტი დანიშნულების შესახებ (მაკარაძე, 2000: 40).

1924 წლის 3 მარტს დიდმა ეროვნულმა კრებამ მიიღო მნიშვნელოვანი კანონი – ხალიფატის ლიკვიდაციის შესახებ. ხალიფატის გაუქმება მოხდა კანონით, რომელსაც, როგორც ცნობილია, მხარი დაუჭირა თურქეთის დიდმა ეროვნულმა კრებამ, მაგრამ, ამით ქემალისტებმა ვერ შეძლეს ხალხის შეჩვევა თეოკრატიული რეჟიმისადმი და გართულების გარეშე შეეთავაზებინათ ის პოზიტიური შეხედულებები, რომლებსაც თავად აღიარებდნენ. ხალიფატის მომხრეებმა ქემალისტები რელიგიის მტრად შერაცხეს. 1921 წლის კონსტიტუციაში, რომელიც მომზადებული იქნა დიდი ეროვნული კრების მიერ, ისლამი არ იქნა აღიარებული სახელმწიფო რელიგიად, მაგრამ 1923 წელს კონსტიტუციაში შეტანილი შესწორებით, სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებული იქნა ისლამი. ეს დებულება შენარჩუნებული იქნა 1924 წლის კონსტიტუციაშიც, საბოლოოდ მოხსნილი იქნა 1928 წლის 10 აპრილს №1222 კანონით. ათათურქი ამ ფაქტთან დაკავშირებით აცხადებდა: „ჩვენ პატივს ვცემთ რელიგიას, არ ვეწინააღმდეგებით არავითარ აზრებს და აზროვნების წესს. ჩვენ მხოლოდ ვცდილობთ, რომ რელიგიური და სახელმწიფოებრივი საქმეები არ აირიოს ერთმანეთში“ (Atatürk, 1975: 67).

ლაიციზმის, როგორც კონსტიტუციური პრინციპი მიღება კი განხორციელდა მხოლოდ 1937 წლის 5 თებერვალს, № 31115 კანონით (მაკარაძე, 2009: 48). თურქეთი ამიერიდან სამართლებრივად და კონსტიტუციურად ლაიციტური სახელმწიფო გახდა. ხალიფატის გაუქმება ფაქტობრივად ნიშნავდა ახალი თურქეთის სურვილს საბოლოოდ გაეწყვიტა კავშირი წარსულთან და შეექმნა პროგრესული სახელმწიფო დასავლური დემოკრატიის მაგალითზე.

თურქეთში ლაიციზმი დროის უმოკლეს მონაკვეთში შემოიღეს. ათათურქი ქვეყნის საერო მმართველობაში ლაიციზმს დიდ ადგილს უთმობდა, რადგანაც საუკუნეების განმავლობაში ისლამი თურქეთში საზოგადოებრივი განვითარების განმსაზღვრელი იდეოლოგიური ფაქტორი იყო. ალბათ ამ ფონზე ჩვენთვის საინტერესოა, თუ როგორ წარმოედგინა ათათურქს ლაიციზმი და როგორ ახორციელებდა მას ქვეყნის ცხოვრებაში.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „ლაიციზმის“ პირდაპირი მნიშვნელობა რელიგიის სახელმწიფოდან გამოყოფაა, მაგრამ ათათურქისეულ „ლაიციზმს“ უფრო მრავალმხრივი და ამასთანავე კერძო მნიშვნელობაც გააჩნია. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ათათურქის მოსაზრებაც: „რელიგიური იდეის სახელმწიფო საქმეებისაგან გამოყოფაში – რესპუბლიკა ხედავს ერის პროგრესის პირველხარისხოვან ფაქტორს“ (Atatürkçülük, 1997: 43).

ქემალისტების აზრით, „ლაიციზმის“ პრინციპი, რესპუბლიკურ თურქეთში უზრუნველყოფს პიროვნების სულიერ, ფიზიკურ და რელიგიურ თავისუფლებას, სასულიერო და საერო დაწესებულებების ხელშეუხებლობას, მეცნიერებისა და ტექნიკის განვითარებას, რელიგიური უფლებების დაცვას და კონკრეტულად, რელიგიის სახელმწიფოსაგან გამოყოფას.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ათათურქი თავის გამოსვლებში დასძენდა: „ღმერთით, რელიგიით და რწმენით აღამიანებზე ზემოქმედება არ შეიძლება, სარწმუნოება და პოლიტიკა ურთიერთსაპირისპირო ცნებებია, ამიტომაც რელი-

გიური მოძღვრების გამოყენება პოლიტიკურ ცხოვრებაში წარმოდგენილია. სარწმუნოება არსებობს, ის სავალდებულო და აუცილებელია, რის გარეშეც საზოგადოების გაგრძელება – გადარჩენა შეუძლებელია, ჩვენი სარწმუნოება გამართლებული, ყველაზე ღირსეული და ყველაზე ბუნებრივია“ (Atatürkçülük, 1997: 75).

თურქეთის სინამდვილეში, წლების განმავლობაში სახელმწიფოს მართვა-გამგებლობაში სასულიერო პირები მონაწილეობდნენ, რაც ხელს უშლიდა ქვეყნის წინსვლას და მას მუდმივად ერთფეროვან საფეხურზე ტოვებდა. ამიტომ იყო, რომ ათათურქმა ლაიციზმის დებულება თურქეთის რესპუბლიკის და საერთოდ, თანამედროვე თურქული საზოგადოების ფუნდამენტურ პრინციპად გამოაცხადა. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ლაიციზმი რწმენის საწინააღმდეგო, უპატივცემულობის დებულებაა. ათათურქი ამბობდა: „ჩვენი სარწმუნოება, ჩვენი ერის სიმტკიცისა და სიძლიერის, ამ ორი მთავარი ღირსების მფლობელია. ამიტომ ჩვენი ერის სინდისიდან ამ ღირსების ამოღება შეუძლებელია“ (Atatürkçülük, 1997: 80).

მუსტაფა ქემალ ათათურქის აზრით, სახელმწიფოს მართვის, მოქმედი კანონებისა და კონსტიტუციის საფუძველია არა რელიგიური ელემენტები, არამედ მეცნიერული სიახლენი, მოდერნიზირებული ტექნოლოგია. სწორედ ამგვარი ქმედებითაა შესაძლებელი თურქულ სამყაროში არსებული ყველა დაწესებულებების ამოქმედება და განვითარება თანამედროვეობისათვის მისაღები ფორმებითა და მეთოდებით. იგი წინააღმდეგი იყო რელიგიის ბოროტად გამოყენებისა. ამ საკითხთან დაკავშირებით ის აცხადებდა: „ჩვენი მუშები ციდან ან იდეალისტური სამყაროდან არ გვევლინებიან, მათ ცხოვრება გვიზადებს. ჩვენი გზების მაჩვენებელია სახელმწიფო, სადაც ცხოვრობს თურქი ხალხი და ვქმნით ჩვენს ისტორიას. მძიმე ხვედრი და ტანჯვა კი ჩვენი მუშებისაგან მოდის“ (Atatürkçülük, 1997:47).

ათათურქისეული გამოთქმა: „ჩვენი მუშები ციდან და იდეალისტური სამყაროდან არ გვევლინება“ – ლაიციზმის ერთ-ერთ ძირითად საფუძველს წარმოადგენს. მიგვაჩნია, რომ ათათურქს აქედან გამომდინარე სურდა, სახელმწიფოს მმართველის წარმართვა არა რელიგიური პრინციპების გამოყენებით, არამედ განათლებული, მეცნიერული საფუძველებით. მისი მოსაზრებით, „ლაიციზმი პირდაპირ აღიქმება, როგორც სახელმწიფოს მართვა პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სოციალურ საფუძველზე რელიგიის ჩაურევლობის გარეშე“.

ათათურქი ლაიციზმის საკითხს საზოგადოებასთან კავშირში შემდეგნაირად ხსნის: „ნაციონალური, ეროვნული ნება-სურვილი საზოგადოებისათვის მძიმე ტვირთია, ყველაზე წმინდა, სარწმუნოების თავისუფლება მხოლოდ სახელმწიფოსაგან რელიგიის გამოყოფას კი არ ნიშნავს, არამედ ყველა თანამემამულეთა სულის, ლოცვისა და რწმენის თავისუფლების დაცვას (Armaner, 1997:100).

ლაიციზმის ამგვარი მიდგომა რელიგიისადმი, უნდა გამორიცხავდეს სასულიერო ხელისუფალთა ყოველგვარ მცდარ შეხედულებას ქვეყნის ცხოვრებაზე. ასეთ გარემოში კი რელიგიას უნდა მიეცეს მისი კუთვნილი ადგილი. ამ თვალსაზრისით ათათურქისეულმა ლაიციზმმა საშუალება მისცა რელიგიას, სრულყოფილად შეასრულოს დაკისრებული მოვალეობანი.

ქემალისტური ლაიციზმი, სახელმწიფოებრივ უფლებებს სახელმწიფოს აკუთვნებს, რელიგიურ უფლებებს კი რელიგიას და ამ თვალსაზრისით ცდილობს გამოჰყოს რელიგია სახელმწიფოსაგან.

საერო ხელისუფლების მიმდევრები თვლიან, რომ თუ რელიგია მხოლოდ რელიგიური უფლებებით ისარგებლებს, ამით გამოირიცხება მისი დაპირისპირება სახელმწიფოსთან, რაც რესპუბლიკურ თურქეთს მისცემს შესაძლებლობას წინსვლისა და განვითარებისათვის. ამ საკითხთან დაკავშირებით თურქეთის საზოგადოებაში არსებობს სხვადასხვა შეხედულებები: თურქი პროფესორი ფ. აჰმადი იძლევა ლაიციზმის შემდეგ განმარტებას: „ლაიციზმი – ეს არის სახელმწიფოს მართვა არა რელიგიური პრინციპებით, არამედ ხალხის მიერ არჩეული თურქეთის უმაღლესი ეროვნული კრების მიერ მიღებული კანონების შესაბამისად. ლაიციზმის პრინციპით ყველა მოქალაქე თავისუფალია და აქვს რელიგიური რიტუალების ჩატარების უფლება. დაუშვებელია პროპაგანდა, როგორც რელიგიის სასარგებლოდ, ასევე მის საწინააღმდეგოდ“ (Ahmad, 1976:89).

პროფესორი მ. თოკერი გაზეთ „მილიეთში“ წერდა: „სურთ ლაიციზმი წარმოგვიდგინონ როგორც უღმერთობა. ყველა ლაიცისტურმა ძალამ თურქეთში უნდა გამოიჩინოს სიფრთხილე და შემჭიდროვდეს, რათა დაიცვან ლაიციზმი, ქემალიზმის ერთ-ერთი უმთავრესი პრინციპი“ (Milliyet, 27.07.1986: 4).

ცნობილი თურქი თეოლოგი ფეთჰულაჰ გიულენი ლაიციზმს საკითხს შემდეგნაირად განმარტავს: „ლაიციზმი ნიშნავს რელიგიისა და სახელმწიფოს ერთმანეთისგან გამიჯვნას. რელიგიის არსი არასოდეს არ არის ძალადობა. სარწმუნოება ერთ ჭერქვეშ აერთიანებს ხალხს, ხოლო პოლიტიკაში არსებულმა გათიშულობამ და სარწმუნოების პოლიტიკური მიზნებისათვის გამოყენებამ შესაძლოა საფრთხის ქვეშ დააყენოს სარწმუნოებრივი ერთობაც. პოლიტიკურ ამბიციებსა და ფანატიზმს ბოლო არა აქვს, ფანატიკოსები იქამდეც კი მიდიან, რომ იმ ხალხს, რომელიც მათ მხარს უჭერს, სარწმუნოებიდან განდგომილებად ნათლავენ;“ დასძენს გიულენი (Ünal A, 2007: 45).

ქემალიზმის ისტორიის არაერთი მკვლევარი ცდილობს ახსნას ფენომენი – თუ როგორ შეძლო საერო ხელისუფლებამ დროის მცირე მონაკვეთში საზოგადოების იმ ცივილიზაციის საზღვრებში მოთავსება, საიდანაც ქვეყნის დემოკრატიულ მოდერნიზაციას გაეხსნებოდა გზა. თურქეთში მსგავსი განვითარება გაკვირვებას იწვევს იმიტომაც, რომ ევროპული ქვეყნებისაგან განსხვავებით, ლაიციზმი თურქეთში არ ყოფილა ევოლუციური ცვლილებების, საზოგადოებაზე საუკუნეების განმავლობაში მომხდარი მოწინავე ფილოსოფიური იდეების ზეგავლენის შედეგი.

ქემალისტები ეწეოდნენ ევროპეიზაციას საკანონმდებლო გზით. ლაიციზმი მათთვის იყო მთავარი პოლიტიკური არჩევანი, რამდენადაც მისი არგამოყენება შეიძლება კონსერვატორულ ძალებთან შეჯახებისას ძალაუფლების დაკარგვად დაჯდომოდათ.

ლაიციზმის ისტორია როგორც საერო სახელმწიფოს პრინციპი თურქეთში გულისხმობს მის ევროპეიზაციას. იმდენად რამდენადაც ლაიციზმი არის შედეგი არა თურქული კულტურის დამოუკიდებელი განვითარებისა, არამედ შედეგი ევროპეიზაციისა, რაც ხშირად წარმოადგენდა მსჯელობის საგანს. მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში თურქეთის საზოგადოებაში თითქმის საერთოდ არ არსებობდა ლაიციზმის ფილოსოფიურ-კულტურული საფუძველი, რაც საშუალებას მისცემდა მას პოლიტიკურ სფეროში დამკვიდრებას. ლაიციზმი როგორც სერიოზული მოძრაობა არ გამოვლენილა სულთან აბდულ ჰამიდ მეორის ეპოქამდე (1876-1908). ამ დროს ახალგაზრდა თურქთა მიერ განხორციელებულმა რევოლუციამ, რომელსაც „ერთობისა და პროგრესის პარტია“ ხელმძღვანელობდა, უზრუნველყო თურქეთისათვის 1876 წლის კონსტიტუცია. „ერთობისა და პროგ-

რესის პარტიას“ ლაიციზმი ოფიციალურად არ მიუღია. იგი ატარებდა საერთო პოლიტიკას. პარტიის დაარსებისთანავე მასში გამოიკვეთა ისლამის მომხრეთა სხვადასხვა ჯგუფი. ერთის მხრივ არსებობდა ისლამის როგორც აქტიური პოლიტიკური საგნის მომხრეთა ჯგუფი, რომლებიც მიიჩნევდნენ, რომ აქტუალური, პოლიტიკური და სოციალური პრობლემების მოგვარება შეიძლებოდა მხოლოდ ისლამზე დაყრდნობით. მეორეს მხრივ, არსებობდა ლაიციზმის მომხრეთა მცირე ჯგუფი. გარდა ამისა, აქვე იყო თურქეთის ნაციონალური მოძრაობა. ასეთ ვითარებაში პარტია ყველანაირად ცდილობდა შეენარჩუნებინა ლოიალური ურთიერთობა ყველა ამ ჯგუფებთან. მოძრაობამ თურქეთში ლაიციზმის დასამკვიდრებლად, როგორც ითქვა გასაქანი ჰპოვა განმანთავისუფლებელი მოძრაობის შემდეგ. ათათურქმა ლაიციზმი მის მთავარ და რადიკალურ პრინციპად გამოაცხადა, სწორედ ამ პოლიტიკამ ნულზე დაიყვანა რელიგიის როლი სახელმწიფო მმართველობაში და გარკვეულ ეტაპზე ქვეყანაში შეკვეცა მათი როლი. როგორც ერთ-ერთი თურქი მეცნიერი თოფრაქი აღნიშნავს: – „რელიგია თურქეთში გამოიყენებოდა, როგორც პროტესტი ერთპარტიული ავტორიტარული რეჟიმის წინააღმდეგ“ (Toprag, 1981: 108).

ლაიციზმის შესახებ 1930 წელს მუსტაფა ქემალი ამბობდა: – „რელიგიური იდეის სახელმწიფო საქმეებისაგან გამოყოფაში რესპუბლიკა ხედავს ჩვენი ერის პროგრესის პირველხარისხოვან ფაქტორს.“ „ხალიფატის გაუქმება ნიშნავდა ახალი თურქეთის სურვილს საბოლოოდ გაეწყვიტა კავშირი წარსულთან და შეექმნა პროგრესული სახელმწიფო დასავლური დემოკრატიის მაგალითზე.“

ქემალისტებმა, მიუხედავად ოპოზიციური ძალების გამოსვლებისა და მათ შორის არსებული წინააღმდეგობისა, ყოველგვარი უკანდახვევის გარეშე გამოიყენეს ლაიციზმის პრინციპი და მთავარ დასაყრდენად აქციეს ის რესპუბლიკურ თურქეთში.

ამგვარად, ლაიციზმის გაგება სწორ გააზრებას მოითხოვს, რის გარეშეც შეუძლებელია საერო, რესპუბლიკური თურქეთის სახელმწიფოს მშენებლობის განსახლვრა.

ქემალისტური პრინციპების დადგენიდან 94 წელი გავიდა. ამ დროის მანძილზე ამ საკითხის მიმართ ბევრი რამ დაიწერა და თქმულა და მჯერა, რომ მომავალშიც კიდევ ბევრი ითქმება და დაიწერება, რადგან ჩემი აზრით ათათურქის და ქემალიზმის ფენომენი თანამედროვე თურქეთის საშინაო პოლიტიკის ერთ-ერთი აქტუალური და საინტერესო საკითხია.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. მაკარაძე, ე. თანამედროვე თურქეთის აქტუალური საკითხები. ბათუმი, 2000.
2. მაკარაძე, ე. მუსტაფა ქემალ ათათურქის როლი რესპუბლიკურ თურქეთში. ბათუმი, 2009.
3. Киреев, Н. Г. История этатизма в Турции. Москва, 1991.
4. Atatürkçülük (üçüncü kitap), Atatürkçü Düşünce Sistemi. İstanbul, 1997.
5. Atatürk, Kemal. Nutuk, c.III. İstanbul, 1975.
6. Armaner, N. Atatürk - Din ve Laiklik, Atatürkçülük (ikinci kitap). İstanbul, 1997.

7. Ahmad, F. *Türkiye’de çok partii politikanin aciktamali kronolqisi* (1945-71). Ankara, 1976.
8. Ahmad, F. *The Turkish Experiment in Democracy* (1950-1975). London, 1977.
9. Ahmet, Akcül. *Dünyanın Değişmi ve Erbakan Dervimi*. İstanbul, 1995.
10. Aykol, Hüseyin. *Türkiye’de sağ ve islamci Örgütler*. İstanbul, 1996.
11. Berkes, N. *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul, 1984.
12. Bila, Hikmet. *CHP Tarihi*. Ankara, 1979.
13. İnana Afet. *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*. Ankara, 1973.
14. Toprag, B. *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden, 1981.
15. Kocatürk, U. *Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri*. Ankara, 1971.
16. Cevizoğlu, Hüseyin. *Nedeh Laiklik*. Ankara, 1999.
17. Ünal A, *Bir Portre Denemesi* (Fethullah Gülen). Tiflis, 2007.
18. *Milliyet*.



## გიორგი სანიკიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ისტორიის აღქმა და ნაციონალისტური დისკურსის ევოლუცია ირანში

წინამდებარე სტატიაში განხილულია ის მიზეზები, თუ რატომ მოხდა XIX ს-ის II ნახევრიდან ირანში ისტორიის აღქმის სრული სახეცვლილება ადრეულ პერიოდებთან შედარებით და ასევე ამ პროცესის თანმხლები ნაციონალისტური დისკურსის ევოლუცია; გამოკვლეულია ამ პერიოდიდან დაწყებული ირანული ნაციონალიზმის ევოლუციის განმაპირობებელი ფაქტორები, ეთნიკური და სეკულარული ნაციონალიზმის მიმართება რელიგიურ ნაციონალიზმთან; შესწავლილია ისლამის (შიიზმის) ადგილი და მნიშვნელობა სხვადასხვა პერიოდების ირანულ ნაციონალისტურ დისკურსში. კვლევა ძირითადად ემყარება ახალი დროის ირანული ისტორიული და პოლიტიკური მწერლობის ანალიზს.

პირველი კითხვა, რომელიც შეიძლება დაისვას, შემდეგი სახისაა: უახლოვდება თუ არა ირანის შემთხვევა ევროპული ნაციონალიზმის კლასიკურ პარადიგმებს? თუ ნაციონალიზმის ირანული გამოცდილება უნდა განთავსდეს აზიისა და აფრიკის კოლონიური კონტექსტის ნაციონალიზმის კომპარატიული ტიპოლოგიის ჩარჩოებში? ირანის ისტორიის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ამ კითხვაზე ერთმნიშვნელოვანი პასუხის გაცემა შეუძლებელია. ერთი მხრივ, ირანულ ნაციონალიზმს ბევრი აქვს საერთო ევროპულ ნაციონალიზმთან (სათავეს სწორედ XIX საუკუნის ევროპული კონცეფციებიდან იღებს), მეორე მხრივ კი, ბევრი აქვს გათავისებული კოლონიური კონტექსტიდან („უცხოთან“ – ევროპელთან დაპირისპირების კუთხით). სტატიაში განხილულია ირანული ნაციონალიზმის ამ ორმხრივი ხასიათის განმაპირობებელი ფაქტორები.

იმ დროს, როცა ნაციონალიზმი ერთ-ერთი ყველაზე ღრმად შესწავლილი ფენომენია თანამედროვე ისტორიაში, კვლევებში ნაციონალიზმის შესახებ ჯერ კიდევ დაზუსტებული არაა, თუ როგორ უნდა მივუდგეთ ურთიერთობას ერთი მხრივ, ნაციონალიზმსა და მეორე მხრივ, რელიგიასა და სეკულარიზმს შორის. „განსაკუთრებულ გამოწვევას წარმოადგენს ის შემთხვევები. რომლებშიც რელიგია და ნაციონალიზმი წარმოდგება ან როგორც განუყოფლად, ან როგორც ერთი და იგივე“ (Aghaie, 2014: 181). ირანის შემთხვევა ზემოთქმულის მკაფიო დასტურია, რამდენადაც შიიზმი ირანის ნაციონალურ სპეციფიკაში ჯდება, საუკუნეთა მანძილზე განაპირობებდა და დღესაც განაპირობებს ირანის განსაკუთრებულ ადგილს მუსლიმურ სამყაროში.

XIX საუკუნე წყალგამყოფია როგორც ირანის, ისე ზოგადად ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში. დასავლეთის (ასევე რუსეთის) რეგიონში მყარად „შემოსვლის“ შემდეგ, ახლო აღმოსავლეთი, ნებსით თუ უნებლიედ, რეალურად „შედის“ ახალ დროში, მოდერნულ ხანაში. ვრცელდება იმ დროს დასავლეთში დომინირებადი და მანამდე ახლო აღმოსავლეთისთვის სრულიად უცხო კონცეფციები, მათ შორის ნაციონალიზმი და პატრიოტიზმი. ამ მხრივ კი განსაკუთრებით გამოსარჩევია ირანი, მსოფლიოს ალბათ ყველაზე ძველი სახელმწიფოებრიობის მქონე ქვეყანა. შედეგად, იქმნება სრულიად ახალი ტიპის ისტორიული მწერლობა, რომლის სამიზნეც და სიამაყის წყაროც ისლამამდელი ირანი ხდება. მანამდე ირანული სამყაროს სპარსელი ისტორიკოსები „სულ მცირე მოტივაციასაც კი არ ამჟღავნებდნენ აქსნათ საკუთარი ცივილიზაციის გაქრობა, დაეცვათ და, შესაძ-

ლოა, მომავლისთვის გადმოეცათ მისი მემკვიდრეობა“ (Ansari, 2014: 7). ახალმა დრომ კი ბუნებრივად გამოიწვია ამგვარი ინტერესის გაჩენა.

თავდაპირველად ყურადღება მიექცა ირანის მითოლოგიზებულ, ისტორიულ რეალობას მოკლებულ „ისტორიას“, რომლის მთავარი წყაროც ფირდოუსის ეპიკური პოემა „შაჰნამეა“. აღსანიშნავია, რომ ყაჯართა დინასტიის მონარქებიც იწყებენ „ზრუნვას წარსულზე“ და ხშირად შვილებს „შაჰნამეს“ პერსონაჟების, ასევე სასანიანი მონარქებისა თუ იმდროინდელი გმირების (ისევე და ისევე „შაჰნამედან“) სახელებს არქმევენ.

„შაჰნამე“ იძლეოდა მეტად ფასეულ სემანტიკურ და სიმბოლურ მასალას იმისათვის, რომ ირანი გამოცალკევებულიყო ისლამისაგან და შექმნილიყო იდენტობისათვის ალტერნატიული საფუძველი (Tavakoli-Targhi, 2009:7). ამასთან, „შაჰნამე“ შთაგონებისა და სიამაყის წყარო იყო ამ პერიოდის არამხოლოდ „ტრადიციონალისტი“ პოეტებისთვის, არამედ ისეთი ინტელექტუალებისთვისაც, როგორებიც იყვნენ მირზა ფათჰ „ალი ახუნდზადე (1812-1872), მირზა აყა ხან ქერმანი (1855-1898) და მირზა მალქომ ხანი (გარდ. 1908 წ.). ქერმანი „შაჰნამეს“ აღიქვამდა ირანელი ერის (*მელლათ-ე ირან*) არსებობის შენარჩუნების მთავარ წყაროდ: „ფირდოუსის „შაჰნამე“ რომ არ ყოფილიყო, ირანელი ერის ენა და რასა გარდაიქმნებოდა არაბულად ირანში არაბული ტომების დომინირების შემდეგ. სირიის, ეგვიპტის, მაროკოს, თუნისის და ალჟირის ხალხების მსგავსად, სპარსულად მოლაპარაკენი შეიცვლიდნენ თავიანთ რასას და ეროვნებას.“ (Kermani, 1908: 14; ციტი. Tavakoli-Targhi, 2009:7).<sup>1</sup> ირანული პატრიოტიზმის ქადაგების პროცესში დიდი მნიშვნელობა შეიძინა ენამ. აქაც ეს დაუკავშირდა ანტიარაბულ განწყობას და ენიდან არაბული სიტყვების განდევნის სურვილს. ირანელი ინტელექტუალები ცდილობდნენ ასევე ევროპული სამეცნიერო ტერმინოლოგიის დამკვიდრებას სპარსულში. ახუნდზადე არაბული ანბანის შეცვლასაც კი მოითხოვდა ლათინურით ან კირილიცით (ენაზე ზრუნვა განსაკუთრებით გაძლიერდა ფაჰლავიანთა ეპოქის დასაწყისში; პარალელური პროცესი მიმდინარეობდა თურქეთშიც). საერო ინტელექტუალი ირანელებისათვის დიდი მნიშვნელობა შეიძინა სპარსულის ინდოევროპული ენების ოჯახისადმი კუთვნილების ფაქტმა. იმ დროის მრავალი ევროპელის თვალთახედვიდანაც, ენდოევროპული ენის უპირველესობა რასობრივი უპირატესობის გამომხატულება იყო – ამ იდეას ნაციონალისტები იყენებდნენ იქ, სადაც ეს ენები დომინირებდა.

XIX საუკუნის დასაწყისიდანვე, ევროპაში აღმოსავლეთის ისტორიისა და კულტურისადმი ფართო დაინტერესების ფონზე, სპარსეთი განსაკუთრებული ყურადღების ქვეშ მოექცა. 1820-იანი წლების დასაწყისში ბერლინის უნივერსიტეტში წაკითხული ლექციებისას ისტორიის ფილოსოფიის შესახებ, ჰეგელი აღნიშნავდა: „სპარსელები პირველი ისტორიული ხალხია. სპარსეთი პირველი იმპერია იყო... აქ სპარსეთში პირველად გამოჩნდა ნათება, რომელიც ანათებდა საკუთარ თავსაც და ირგვლივ ყოველივეს; ზოროასტრის „სინათლე“ ეკუთვნის ცნობიერების სამყაროს“ (Hegel, 1956: 173).

1 ირანელი ისტორიკოსი ფორუჟი წერს: „ფირდოუსი შეიძლება ჩადგეს ისეთ გამორჩეულ ინდივიდთა შორის, როგორებიც იყვნენ კიროსი, დარიოსი, არდაშირ პაკანი და ზოროასტრი, ვინაიდან კიროსმა დააფუძნა ირანული მონარქია, დარიოსმა შექმნა ირანული პოლიტიკა, არდაშირმა განაახლა ირანული სახელმწიფო, ზოროასტრმა დააფუძნა ძველი ირანული რელიგია და ფირდოუსიმ ააღორძინა ირანელი ნაცია“ (Foroughi: 1387/2008, 317).

მნიშვნელოვანი როლი სპარსეთით დაინტერესებაში შეასრულა „არიული რასის“ მითის შექმნამ. 1808 წელს გერმანელმა ფილოსოფოსმა ფრიდრიხ შლე-გელმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ გერმანელების წინაპრები იყვნენ ძველი სპარ-სელი „არიელები“: „ჩვენი გერმანელი წინაპრები, სანამ ისინი აზიაში ბინადრობ-დნენ, ... ცნობილი იყვნენ „არიელების“ სახელით... ძველი საგა და მოსაზრება გერმანელების, ან გერმანელებისა და გოთი ხალხების ნათესაობისა სპარსელებ-თან, დასტურდება და იკვეთება სრულიად ახლებურად“ (Schlegel, 1975: 189; ციტ. Motadel, 2014: 121).

არიული მითის რასობრივი ვერსიის ალბათ ყველაზე ცნობილი და მნიშვ-ნელოვანი მქადაგებელი იყო ფრანგი ავტორი ჟ. დე გობინო, რომელიც მოხიბ-ლული იყო ირანით და 1850 წლებში სტუმრობდა კიდევ ქვეყანას დიპლომატის რანგში. თხზულებაში „ესე ადამიანთა რასების არათანასწორობის შესახებ“ ის იყენებს ტერმინ „არიანს“ „პრიმორდიალურ რასასთან“ დაკავშირებით. ამ რასას, მისი თვალთახედვით, ეკუთვნოდნენ როგორც ძველი ინდოეთისა და სპარსეთის, ისე თანადროული საფრანგეთის ელიტები. დე გობინო მოხიბლული იყო ირა-ნელების „უკვდავი პატრიოტიზმით“: იგი აღტაცებას ვერ მალავდა იმ ფაქტით, რომ მიუხედავად ურიცხვი საგარეო შემოსევებისა, არ მომხდარა „ირანული ინდივიდუალობის ჩაკვლა“: გობინო ასკვნიდა: „ვინც არ უნდა აწამოს სპარსეთი უმიზნოდ, ვინც არ უნდა დაყოს იგი, წაართვას მას სახელი, ის მაინც სპარსეთად დარჩება“ (De Gobineau, 1965: 217). გობინოს გატაცება ირანით, ნაწილობრივ იმ ფაქტით არის განპირობებული, რომ ქვეყანას გააჩნდა წარსული, რომელიც ადვილად გამოიყენებოდა ნაციონალური მითოლოგიის შესაქმნელად. გობინოზე ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა ირანელთა ინტერესმა საკუთარი ისტორიის მიმართ. მიუხედავად აღიარებისა, რომ „სპარსელების მიერ წარმოდგენილი ის-ტორია ალბათ ნაკლებად შეესაბამება სინამდვილეს“, ის მიიჩნევდა, რომ „ერი, რომელიც ესოდენ დიდი ფასეულობას ანიჭებს საკუთარ წარსულს (წინაპრებს) აშკარად დიდი ენერჯის მატარებელია“ (იქვე).

გერმანული კულტურული და ლინგვისტური ნაციონალიზმი უფრო მეტად დაუკავშირდა აღმოსავლურ ფესვებს სანსკრიტის, როგორც ინდოევროპული ენების საერთო საფუძვლის აღმოჩენით. XIX საუკუნის მანძილზე, რამდენადაც ინდოევროპული ლინგვისტური ერთობა რასობრივი თეორიებში ჩაერთო, გერ-მანელები „მიეზნენ“ ძველ „არიულ“ რასას, რომელიც წარმომავლობით სადღაც აღმოსავლეთში, კავკასიასა თუ ჩრდ. ინდოეთიდან იყო და ასევე უკავშირდებო-და ირანს, რომელიც ითარგნებოდა, როგორც „არიელთა ქვეყანა“ (Matin-Asgari, 2014: 50). ირანელთა კულტურული მიღწევები კი ჩაითვალა მათი არიული წარმომავლობის შედეგად, რაც მათ სემიტ არაბებზე უფრო მაღლა აყენებდა. როგორც უახლესი კვლევები ადასტურებს, ირანისა და ირანელების ასოციაცია არიულ რასასთან, ირანული ნაციონალიზმის „საყრდენ ბურჯად“ იქცა (Mathee, 2010: 459; იხ. ასევე Zia-Ebrahimi, 2011).

XIX-XX სს. მიჯნაზე მოდერნული დასავლეთის გერმანული კრიტიკა და მისი თანმხლები სელექტიური აპოლოგია აღმოსავლური მიღწევებისა უფრო ხმამა-ლალი გახდა. ჯერ კიდევ მანამდე, შოპენაუერმა შეისწავლა ინდუისტური და ბუდისტური დოქტრინები და თხზულებაში „სამყარო, როგორც ნება და იდეა“ (1818) აღმოსავლური მისტიკური სიბრძნე დაუპირისპირა განმანათლებლობის რაციონალიზმს. ნიცშემ ნაშრომში „ასე ამბობდა ზარატუსტრა“ აირჩია ირანელი ბრძენი, როგორც ხმა, რომლითაც ამხილა ევროპის „დეკადენტური“ ქრისტიანული

ცივილიზაცია. მოდერნული დასავლური ცივილიზაციის შესახებ პესიმისტური შეხედულებები შეიძლება მოიძებნოს მრავალ გერმანულენოვან ნაშრომში.

ამგვარი ევროპული ზეგავლენის შედეგად, „ირანი“ და „ირანელი ერი“ მოდერნულ ხანაში ირანელთა პოლიტიკური ქმედებებისა და დებატების მთავარი საკითხები გახდა. მანამდე აღქმული დინასტიური, თემობრივი, საოჯახო, პროფესიული თუ ლოკალური საფუძვლებით, 1870-1880-იანი წლებიდან ნაციისა და ნაციონალიზმის პოლიტიკა თავდაპირველად გაითავისა ინტელექტუალმა და რეფორმატორმა უმცირესობამ, ხოლო შემდეგ მოსახლეობის სხვა ფენებმაც (De Groot, 2007:144).

ირანში „არიულობის“ იდეები და კონცეფციები პირველად გავრცელდა გვიანყაჯარულ პერიოდში. მათ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ნაციონალიზმის განვითარების პროცესში. ისეთი აღმოსავლეთმცოდნეებისა და არიული რასობრივი თეორეტიკოსების, როგორებიც იყვნენ გობინო და ერნესტ რენანი, იდეებით შთაგონებული XIX საუკუნის მოაზროვნეები ხოტბას ასხამდნენ ისლამამდელ ირანს, როგორც ეროვნული სიდიადის ოქროს ხანას, რომელიც არ იყო შერყვნილი არაბებისა და არაარიელების შემოჭრით. დიდებულ წარსულსა და სპარსულ ენაზე განსჯისას, ზოგიერთმა ნაციონალისტმა არიული მითი (ბუნებრივია, მისი აღმოსავლური ვერსიით) მათი ევროპელი კოლეგების მიერ ნაქადაგებ, მეტად მიმზიდველ ნაციონალისტურ ნარატივად აღიქვა.

ზემოთ ნახსენები ახუნდზადე, ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული ნაციონალისტი მოაზროვნე, პირდაპირი მითითების გარეშე იზიარებდა რენანის იდეებს არიელებსა და სემიტებს შორის არსებული განსხვავებების შესახებ. ის ხოტბას ასხამდა წინაისლამურ ირანს, როგორც დიად ინდოევროპულ ცივილიზაციას, რომელიც მოსპო არაბების შემოსევამ და ისლამის გაბატონებამ. არიული მითი გამოიყენებოდა ქვეყნის ჩამორჩენილობის ასახსნელად. გერმანიისგან განსხვავებით, სადაც „სემიტი უცხო“ ებრაელი იყო, ირანელებისათვის ეს როლი არაბებს ეკისრებოდათ. ქერმანი წერდა, რომ მას განზრახული ჰქონდა „არიელი ერის“ (*მელლათ-ე არიან*) ისტორიის შექმნა. ქერმანის მიერ „არიანის“ გამოყენება განპირობებული იყო ინდოევროპული ენების, კულტურისა და რასის იდეების ზეგავლენით. მან ლინგვისტური და კულტურული თეორიაც შექმნა ფრანგული და სპარსული სიტყვების მსგავსების დასამტკიცებლად. არაბიზაციის დამღუპველ შედეგებზე წერს ახუნდზადეც და, შესაბამისად, წინაისლამური ირანის აპოლოგიას ეწევა: „სად არის შენი დიდება? სად არის ის ძალა, ის კეთილდღეობა, რომლითაც ადრე დალოცვილი იყავი? 1280 წლის წინ შიშველი და მშვიერი არაბები შემოგესიენ და საწყალობლად აქციეს შენი ცხოვრება. შენი ქვეყანა ნანგრევებშია, შენი ხალხი უცოდინარი და ცივილიზაციას არზიარებულია, მოკლებულია კეთილდღეობასა და თავისუფლებას, შენი მეფე კი დესპოტია“ (Akhundzadeh, 1985: 20-21).

ისლამსა და ირანულ ეთნიკურობას, როგორც იდენტობის მარკერებს შორის კონფლიქტი წარმოიშვა მხოლოდ XIX საუკუნეში. მრავალი ფაქტორი, მათ შორის უცხო სახელმწიფოების სულ უფრო მზარდი შემოჭრა, განმანათლებლობისა და პოსტგანმანათლებლობის დასავლური იდეები, ყაჯარი მეფეების დესპოტური და კორუმპირებული მმართველობის სისტემა უბიძგებდა ზოგიერთ ირანელ ინტელექტუალს ეძება ქვეყნის დაკნინებული მდგომარეობის პრობლემის გადაწყვეტის გზები. პრობლემის დიაგნოზირებისას ბევრი, განსაკუთრებით დასავლური ფილოსოფიისა და მეთოდების მცოდნენი, ისლამსა და ისლამურ კულტურას მიიჩნევდნენ ყველა ავადმყოფობის წყაროდ და ცდილობდნენ პრობლემის გა-

დაწყვეტას ირანის ისტორიის იმგვარად კონსტრუირებით, რომლის ფასეულობაც დამოუკიდებელი იყო ისლამისაგან და დაპირისპირებულიც კი მასთან. როგორც აღინიშნა, მათი შეხედულებით, „XIX საუკუნეში ირანის ჩამორჩენილობას სათავე დაედო VII საუკუნეში „ველური“ არაბების შემოსევით, რომელმაც შეცვალა „მშვიდობიანი და ცივილიზებული“ სპარსული კულტურა ვულგარულით, ძალადობრივით და ბარბაროსულით“ (Siavoshi, 2014: 255).

ამგვარი მემკვიდრეობისაგან გასათავისუფლებლად წინაისლამური ირანის ფასეულობები უნდა აღმდგარიყო. ყაჯარი უფლისწული ჯალალ ად-დინ მირზა (ის ავტორია თხზულებისა *Nameh-e Khosravan* – ირანის ისტორია, რომელიც დაწერილი იყო სასკოლო სახელმძღვანელოს სახით) (იხ. Amanat, 2008: 405-410), უკვე ნახსენები აზერბაიჯანული წარმოშობის მწერალი მირზა ფათჰ ალი ახუნდზადე და ბაბიდი ავტორი მირზა აყა ქერმანი ყველაზე აქტიურად მონაწილეობდნენ ირანის ისტორიის იმგვარ კონსტრუირებაში, რომელშიც ისლამამდელი ირანი იდეალიზებული იყო, როგორც აყვაგების, დიდებისა და პროგრესის პერიოდი. (იხ. Marashi, 2008: 49-85). იმდროინდელი ხედვისა და ფასეულობების აღდგენა საშუალებას მისცემდა ირანს დაებრუნებინა თავისი წინამავალი ადგილი მსოფლიოში.

მირზა ფათჰ ალი ახუნდზადე (ახუნდოვი) იცნობდა ფრანგული განმანათლებლობის იდეებს რუსული და ინგლისური თარგმანების საშუალებით. ბედის ირონიით, მიუხედავად საკუთარი თავის იდენტიფიცირებისა ირანთან, მან ცხოვრების დიდი ნაწილი ირანის საზღვრებს გარეთ, რუსეთის მიერ დაპყრობილ სამხრეთ კავკასიაში (კერძოდ, თბილისში) გაატარა. თავის ნაშრომებში ის ვრცლად საუბრობს ირანელი ერის კეთილდღეობაზე ძველი სპარსელი მეფეების ეპოქაში, რომელიც დასრულდა არაბული დაპყრობებით. ის ფრანგული პოლიტიკური ფილოსოფიისა და ლიტერატურის გარკვეულ ცოდნასაც ამჟღავნებს და იყენებს ისეთ ტერმინებს, როგორიცაა *civilisation*, *changement*, *parlement* და *poésie*.<sup>2</sup> ისტორიულმა კვლევამ და შემდგომ წინაისლამური წარსულის რეკონსტრუქციამ ხელი შეუწყო განსხვავებული ნაციონალისტური მეხსიერების „აღდგენას“ და იდენტობის ჩამოყალიბებას. ირანული ნაციონალიზმის წარმოქმნასთან ერთად, წინაისლამურმა სახელებმა დაკარგა მათი უმთავრესად ზოროასტრული კონოტაცია და მუსლიმი ირანელების მიერ საკუთარ სახელებად იქნა გათავისუფლებული. მსგავსად, „ზოროასტრული მითოლოგიაც ირანულობის თანმთხვევად იქცა. ირანული სამშობლოს (*vaṭan*) ანტროპოფორმიზაციით, ეს მითოლოგია ერის „სული და ხასიათი“ გახდა“ (Tavakoli-Targhi, 2001: 23).

ახუნდზადემ და ქერმანიმ (მოგვიანებით ისტორიკოსმა თავიზადემაც) ჩართეს წინაისლამური ირანის ისტორია და მითოლოგია, როგორიცაა კიროს დიდის „იდეალური მმართველობა“ და ფირდოუსის „შაჰნამედან“ ქავეს რეველუციური მითი, თავიანთ პოლიტიკურ ნააზრევში და სპარსული პატრიოტიზმის იდეა ამგვარად დაუკავშირეს ისეთ პოლიტიკურ კონცეფციებს, როგორიცაა თავისუფლება და დემოკრატია (Abdalmohammadi, 2014: 26).

XIX საუკუნეში, როდესაც ირანელ ინტელექტუალებს „ახალი“ ისტორიის გაცნობის საშუალება მიეცათ, ეს უკანასკნელი მათ ნაშრომებში ხშირად „პოეტურ“ ხასიათს იძენდა, რაც დამახასიათებელი მითოლოგიურ მემკვიდრეობისათვის. კიროსისა და აქემიანიანების ისტორია ჩართული იყო, ხშირად შეუსაბა-

2 მირზა ფათჰ ალი ახუნდზადეს ნაციონალისტური შეხედულებების შესახებ იხ. მაგ., Sanjabi, 1995; Kashani-Sabet, 2000. ახუნდზადე რელიგიების, კონკრეტულად კი ისლამის მიმართ, საკმაოდ კრიტიკული განწყობით გამოიჩინა.

მოდ, ტრადიციულ ნარატივებში, და მაშინაც კი, როდესაც მათი გადამუშავება ხდებოდა, მნიშვნელობა და ფორმა მკაფიოდ ტრადიციული იყო. მაგალითად, ქერმანის „სალარ-ნამეში“ („ნამე-იე ბასთან“) (მასში პირველად ირანის ისტორიაში განიხილება „არიული“ ნაციის ცნება), ისტორია წარმოდგენილია პოეტური სტილით, რაც გარკვეულწილად „შაჰნამეს“ რემინისცენციაა.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, რაც თან ახლდა ამ „ეროვნულობის გამოღვიძებას“, იყო ირანელი ავტორების მიერ წინაისლამური საზოგადოებრივი ურთიერთობების იდეალიზაცია და, ასევე, სხვადასხვა ტექნოლოგიური გამოგონებების ირანთან დაკავშირება. ქერმანი, მაგალითად, ევროპის პროგრესს „თავისუფლებისა და თანასწორობის“ იდეების განხორციელებას უკავშირებს, რაც მისი შეხედულებით, პირველად ირანში რეფორმატორმა მაზდაკმა დაამკვიდრა VI საუკუნის დასაწყისში. კიდევ ერთი ავტორი, ეთემად ას-სალთანე პარლამენტის (majles-e shurā), რესპუბლიკის (jomhūrī) და კონსტიტუციურის (mashrūte) მოდერნულ კონცეფციებს იყენებს არშაკიანთა დინასტიასთან (ძვ. წ. 247 – ახ. წ. 224) დაკავშირებით და მიიჩნევს, რომ ეს დინასტია, „თანამედროვე ბრიტანული მონარქიის მსგავსად, იყო კონსტიტუციური და არა დესპოტური.“ (ციტ. Tavakoli-Targhi, 2009:13) .

თავის მხრივ, პოლიტიკური ისლამის ერთ-ერთი მამამთავარი ჯამალ ად-დინ ასადაბადი (ალ-ავღანი) (1838-1897) ირანის ისტორიის მოკლე მიმოხილვაში კიდევ უფრო შორს მიდის და ირწმუნება, რომ თანადროულ ევროპულ ინდუსტრიულ გამოგონებათა უმრავლესობა, როგორცაა ტელესკოპი, ფოტოაპარატი, ტელეფონი, ირანელების მიერ იყო გამოგონებული გაცილებით უფრო ადრე (Afghani, 2003). ქერმანიც ასევე მიიჩნევდა, რომ ირანელები იყვნენ ტელეგრაფის, საფოსტო სამსახურის, გემების და ა.შ. გამომგონებლები (ციტ. Tavakoli-Targhi, 2009:13). თვითწარმოჩენის ამ ისტორიული ხერხით, ირანული მოდერნულობის არქიტექტორები ძერწდნენ წარსულს, რომელიც ირეკლავდა XIX საუკუნის ევროპას და ასკვნდნენ, ეს უკანასკნელი ირანის წარსული მიღწევებით საზრდოობდა (სანიკიძე, 2014: 82).

ამასთან, როდესაც საქმე შეეხო ნაციონალისტური მიზნისათვის სახალხო მობილიზაციას, შეუძლებელი გახდა ისლამისა და ირანის შიიტი უღემების მორალურ-პოლიტიკური ავტორიტეტის იგნორირება. აქედან გამომდინარე, პროტონაციონალისტების ნაწილმა შეიმუშავა ისლამისა და სასულიერო წოდების ავტორიტეტის გამოყენების სტრატეგია სეკულარული მიზნების განსახორციელებლად. 1890-იანი წლების მანძილზე სწორედ ამ სტრატეგიას ავითარებდა ალ-ავღანი თამბაქოს საპროტესტო მოძრაობის დროს, იმავდროულად კი მალქომ ხანი თავის გაზეთ „ქანუნში“ (კანონი) მხარს უჭერდა ისეთი საპარლამენტო სისტემის შექმნას, რომელშიც უღემები შეუერთდებოდნენ პოლიტიკურ რეფორმატორებს და შექმნიდნენ შარიათის შესაბამის კანონებს. სეკულარული ნაციონალიზმისა და კონსტიტუციონალიზმის წინააღმდეგ კლერიკალური უარყოფითი რეაქციის მიუხედავად. ისლამისა და შიიტი უღემებისადმი ინსტრუმენტალისტური მიდგომა თვალსაჩინო იყო სეკულარული რეფორმატორების მომდევნო ორ თაობაშიც, სოციალისტებისა და კომუნისტების ჩათვლითაც კი (იხ. Adamiyat, 1976: 274-281).

ამგვარად, ირანული ნაციონალისტური დისკურსის ამ საწყის პერიოდში გამოიკვეთა ორი, ერთი შეხედვით დაპირისპირებული ტენდენცია: ისლამამდელი ირანის აპოლოგია და შიიზმის განსაკუთრებული როლის ხაზგასმა ირანის ისტორიაში. ამასთანავე, იყო ამ ორი ტენდენციის შერწყმის მცდელობებიც.

XX საუკუნის ირანის ისტორიაში პირველი გარდამტეხი მოვლენა კონსტიტუციური რევოლუცია იყო. „ბრძოლა ამ პერიოდში ირანული ნაციონალიზმის ხასიათთან დაკავშირებით მიმდინარეობდა, რაც ირანული ნაციონალიზმის ძირითადი ამოსავალი წერტილი – საერო საზოგადოება, რელიგიური საზოგადოება ან ამ ორის სინთეზი უნდა გამხდარიყო“ (პიტიურიშვილი, 2009: 70). „კონსტიტუციური რევოლუცია ირანში ნაციონალიზმის, სეკულარიზმისა და ლიბერალიზმის ღირებულებების დამკვიდრების პირველი მცდელობა იყო“ (იქვე, 230).

კონსტიტუციური რევოლუციის შემდგომ პერიოდში, ირანული „ინტელიგენცია“ ძირითადად ჩართული იყო დებატებში ირანული ნაციონალიზმის კულტურული ბაზისის შესახებ და ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა მის პოლიტიკური მოთხოვნებსა და მიზნებს. „ინტელიგენციის“ ამ ნაწილის წარმომადგენელთათვის ხშირ ანტინომიას წარმოადგენდა ანტიკური ერის დაპირისპირება მის თანამედროვე იმიჯთან. შორეული წარსულისა და დიდების ნოსტალგია კულტურულ საყრდენს პოულობდა ნაციის გენეალოგიურ კავშირებში. არიელი ირანელების ეთნიკური ისტორიის უწყვეტობა ხშირად გადაჯაჭვული იყო როგორც ტერიტორიულ ასოციაციებთან, ისე ლინგვისტურ აფილაციებთან (Atabaki, 2009a: 71).

კონსტიტუციური რევოლუციის „სეკულარული“ შემადგენლის განდიდება და „რელიგიურის“ (შესაბამისად, ირანის ისტორიაში შიიზმის როლის) დაკნინება განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ამ პერიოდის ორი ავტორის – აჰმად ქასრავის (1890-1946) და მეჰდი მალექზადეს შემოქმედებაში. ქასრავი XX საუკუნის პირველი ნახევრის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო ირანელი მოაზროვნეა. მისი იდეები ზოგადად ისლამისათვის და შიიზმისათვის სკანდალური და მწვალებლურია. ათეულობით წიგნია სპარსულად დაწერილი ქასრავის შესახებ, მათ შორის ცხრა – სასულიერო პირების მიერ. ხომეინის, ისლამური რევოლუციის მომავალი ლიდერის პირველი თხზულების – „საიდუმლოებათა ფარდის ახდა“, რომელიც 1943 წელს გამოქვეყნდა, ერთ-ერთი ადრესატი სწორედ აჰმად ქასრავია, რომელსაც ხომეინი მკაცრად აკრიტიკებს და მას უწოდებს „თავრიზელ ავანტიურისტს“ (იხ. Jazayeri, 1990).

ქასრავი ხაზს უსვამს, რომ შიიზმი არაბული და არა ირანული ფენომენია. იმამების შესახებ მსჯელობისას იგი ყურანის მრავალ ლექსს იმოწმებს, რომლებშიც მუჰამადი მკაფიოდ მიუთითებს, რომ იგი ჩვეულებრივი ადამიანია და სხვათაგან მხოლოდ იმით განსხვავდება, რომ მას ღმერთისგან აქვს მოვალეობა დაკისრებული. შესაბამისად, „როგორ უნდა გააჩნდეთ მის შთამომავლებს, იმამებს, ამგვარი ზებუნებრივი ძალაუფლება?“ (Kasravi, 1990: 120).

ქასრავისათვის კონსტიტუციური რევოლუცია წარმოადგენდა მენსიერებას, რომელიც ჩაიკარგა ფაჰლავის სეკულარულ ნაციონალიზმში (ამ თვალსაზრისით, ის არ უპირისპირდებოდა რეჟიმს). თავისი ფუნდამენტურ ნაშრომში, „ირანის კონსტიტუციის ისტორია“, ქასრავი ხაზს უსვამს, რომ მისი მიზანი იყო ამ მენსიერების აღდგენა და ამდენად, ახალგაზრდა თაობისათვის ბაზრის და ქუჩის ჩვეულებრივი ხალხის პატრიოტული ბრძოლის ჩვენება ჩაგვრისა და ტირანიის წინააღმდეგ (Kasravi, 1999: 7).

მეორე ავტორი, მეჰდი მალექზადე საყურადღებოა იმიტაც, რომ ის ბაბის მიმდევრის ოჯახიდან იყო გამოსული. მიუხედავად ამისა, მან მოახერხა საკმაოდ მყარი პოზიციების მოპოვება ფაჰლავიანთა სახელმწიფოში და 1940-50-იან წლებში მეჯლისის წევრიც იყო. „მისი ანაქრონისტული ენა, რომლითაც ფაჰლავის დროის ნეოლოგიზმებისა და ევროპული ენებიდან თარგმნილ გამონათქვამ-

მებს მიაწერს კონსტიტუციური პერიოდის მოღებსა და ვაჭრებს, მის შემოქმედებას კურიოზულად რომანტიკულ ელფერს ანიჭებს“ (Amanat, 2009: 51).

რეზა შაჰმა, ნაწილობრივ კლერიკალთა ძალაუფლების შესაზღვრად, ჩაატარა მთელი რიგი ღონისძიებებისა, რომლებიც შემდეგ განავრცო მოჰამად რეზა შაჰმა, რათა წინ წამოეწია სპარსული იდენტობა რელიგიური იდენტობის უკან დაწევის ხარჯზე. ფაჰლავიანთა, განსაკუთრებით მოჰამად რეზა შაჰის შეხედულებით, დასავლურ მოდელზე (მაგრამ დემოკრატიის გარეშე) დაფუძნებული ირანის მოდერნიზაცია მოითხოვდა ტრადიციული/ისლამური ნორმების, ქცევების, ჩვეულებებისა და სიმბოლოების მოსპობას. ამ მიზნით მთელი რიგი ღონისძიებები განხორციელდა განათლების, კულტურის, სამართლის და ეკონომიკის სფეროებში. ფაჰლავიანთა სახელმწიფო სერიოზულად მიუდგა სპარსული იდენტობის ირანელთა ავთენტურ იდენტობად გადაქცევის საკითხს.

ამ პერიოდში ნაციისტურ გერმანიაში, პოლიტიკური მიზეზებიდან გამომდინარე, ისევ დაიწყო ირანელების „არიულობის“ ხაზგასმა. ნაციისტი პროფესორი ვალტერ ვიუსტი ამტკიცებდა, რომ გერმანელები პირდაპირი გენეტიკური ხაზით იყვნენ შთამომავლები ძველი არიელებისა. ირანის შესახებ მსჯელობისას, ვიუსტი აღიარებდა, რომ „რასობრივმა აღრევამ“ გამოიწვია დეგენერაცია... მაგრამ ის იმედს გამოთქვამდა, რომ რეზა შაჰის წინამძღოლობის პირობებში განახლება მოხდებოდა (Wüst, 1942: 43. ციტ. Motadel, 2014: 129).

ტერმინი „არიანი“ გამოიყენებოდა დიპლომატიურ ასპარეზზეც. ძლიერი ეკონომიკური, დიპლომატიური და სტრატეგიული ურთიერთობების დამყარების მიზნით ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან, მესამე რაიხის დიპლომატები და წარმომადგენლები მუდმივად იყენებდნენ არიულ მითს, განსაკუთრებით ირანთან ურთიერთობისას (იხ. მაგ. Madani, 1986). „არიელობა“ მუდმივად გამოყენებადი ტოპოსი გახდა ქვეყნისადმი მიმართულ გერმანულ პროპაგანდაში. ამ ინსტრუმენტალიზაციის თვალსაჩინო ვერსიაა ფირდოუსის დაბადებიდან 1000 წლის აღნიშვნა სპარსეთის ქუჩის (Persische Straße) ოფიციალური ინაუგურაციით ბერლინში 1934 წელს. ბერლინის მერმა ჰაინრიხ ზამმა (Heinrich Zahn) ხაზი გაუსვა „შაჰნამეს“ „გასაოცარ მსგავსებას გერმანულ საგმირო საგებთან და საერთო არიულ წარმომავლობას“ (Motadel, 2014: 129). ხაზგასასმელია, რომ რეზა შაჰის დროს ირანს ყველაზე მჭიდრო ურთიერთობები ნაციისტურ გერმანიასთან ჰქონდა. სწორედ გერმანელებმა გასწიეს დიდი ძალისხმევა იმისთვის, რომ 1935 წელს ქვეყნის ოფიციალური სახელწოდება გამხდარიყო ირანი – არიელების ქვეყანა.

ფაჰლავიანთა ირანში, როდესაც ნაციონალიზმი სახელმწიფო იდეოლოგიად იქცა, არიული მითის პოპულარიზება კიდევ უფრო გაძლიერდა. არიელთა შესახებ კონცეფცია, განსაკუთრებით აქტუალური გახდა 1930-იან წლებში და ალესანდრო ბაუსანის სიტყვებით, შეიქმნა „არიული და ნეოაქემენიანური ნაციონალიზმის“ გარკვეული სახე, რომელიც გავლენას იწვევდა ფაჰლავიანთა მმართველობის მთელი პერიოდის მანძილზე (Bausani, 1975: 46). მოგვიანებით, მოჰამად რეზა შაჰმა ახალი ტიტული მოირგო – „მეფეთა მეფე, არიელების მზე (შაჰანშაჰ არიამეჰრ)“. 1970-იანი წლების დასაწყისში, ის უკვე მოუწოდებდა „არიული ძმობის აღორძინებისაკენ ირანის, ინდოეთის, პაკისტანის და ავღანეთისა“ და „დიადი ჰუმანური, ლიბერალური და მორალისტური ცივილიზაციის ჩირაღდნის მაღლა აღმართვისაკენ“ (Khurshedgi Karanjia, 1977: 236). სპარსეთს ირანი ოფიციალურად 1935 წლის 22 მარტიდან ეწოდა. სახელი ირანი (ან ირანშაჰრი) ახლოს დგას „არიანთან“ და აღნიშნავს „არიელთა ქვეყანას“. ოფიციალური პოზი-



ციის თანახმად, „ის ირანელთა მიერ გამოიყენებოდა სასანიანთა პერიოდიდან, რომლებმაც ეს ტერმინი შექმნეს ახ.წ. III საუკუნეში აქემენიანთა მონარქიისათვის პატივის მისაგებად“ (Gnoli, 1989).

ამ ხანებიდან ისტორიოგრაფიაში თანმიმდევრულად ხორციელდებოდა ირანის დაკარგული თვითმყოფადი სახის აღდგენა. ეს კი, ირანელი ისტორიკოსებისათვის შესაძლებელი გახდა ირანის ელიტის როლის ხელახლა აღმოჩენით, რომლის „მოვალეობაც“ იყო სამშობლოს დაცვა საგარეო საფრთხეებისაგან – არაბებისგან, თურქებისგან, მონღოლებისგან და მოგვიანებით, კოლონიური იმპერიებისაგან – რუსეთისა და დიდი ბრიტანეთისგან. ირანელი ისტორიკოსები, მათი პოლიტიკური და იდეოლოგიური შეხედულებების მიუხედავად (ნაციონალისტები, ისლამისტები თუ სტალინისტები), იზიარებდნენ ირანის წარსულისადმი საერთო ინტერესსა და პიეტეტს. აღსანიშნავია, რომ ირანული ნაციონალისტური „აღმოჩენა“ ძველი აქემენიანური ისტორიისა, განსაკუთრებით ორიენტალისტური კვლევების გზით, ზოგჯერ არასწორადაა ინტერპრეტირებული იმ სახით, თითქოს ირანული ნაციონალიზმი დერივატიული დისკურსია. ამგვარი არგუმენტაციით უარყოფილია ირანულ ნაციონალისტთა მიერ სელექტიური და სტრატეგიული დამოკიდებულება ევროპული კვლევებისადმი, რომელთაც ისინი ხშირად აკრიტიკებდნენ. ზოგიერთი ავტორი ასევე ხაზს უსვამს ნაციონალისტურ განწყობას ჩაითვალოს ისლამამდელი ზოროსტრიზმი ისლამის ავთენტურ ალტერნატივად. ამ პერსპექტივის მიხედვით, „ზოროსტრიზმი იყო მორალური და ეთიკური რელიგია, რომელიც კარგად მიესადაგება მოდერნულობას“ (Vaziri, 1993).

ომთაშორისი პერიოდის ერთ-ერთი თვალსაჩინო პოლიტიკური ფიგურა ჰასან ფირნია (მოშირ ად-დოულე) (1872-1936) იყო. თავის დროზე, ის იყო ირანის კონსტიტუციის ტექსტის ერთ-ერთი მთავარი ავტორი. მანვე შექმნა ირანის სახელმწიფო დროშაც. ფირნიას განათლება ევროპაში ჰქონდა მიღებული. ის სათავეში ედგა მინისტრთა ოთხ კაბინეტს, რვაჯერ იყო სამხედრო მინისტრი და ხუთჯერ – იუსტიციის. მსახურობდა ელჩადაც. პენსიაზე გასვლის შემდეგ მან დაწერა ბესტსელერად ქცეული სამტომეული *“Irān-e bāstān”* (ძველი ირანი), რომელშიც მაღალპატრიოტულ ნოტაზე აღწერა ისლამამდელი ირანი.

ჰასან ფირნიასათვის წინაისლამური ირანის შესახებ წერა მყარი საფუძვლის მქონე პოლიტიკური პროექტი იყო. ის პირდაპირ კავშირს ქმნიდა ირანის წარსულთან, რომელსაც უნდა შეევესო სიცარიელე ირანელთა წარმომავლობასა და მათ დღევანდელობას შორის. არიული რასის აღმატებულობის რწმენა, რაც დომინირებდა I მსოფლიო ომის შემდგომ ევროპაში, შეესაბამებოდა ფირნიასეულ აღქმას, რომლის მიხედვითაც ირანელები იყვნენ არიული რასის (nizhad Ariyaii) წარმომადგენლები. ეს კი მათ აკავშირებდა შესაძლო ევროპულ შთამომავლებთან, არიელ ევროპელებთან.

ამასთან, ფირნია ყურადღებას არ აქცევდა ირანის პლატოს ისლამამდელ მცხოვრებთა ეთნიკურ მრავალფეროვნებას. ის წერდა: „როდესაც არიელებმა შეძლეს თავიანთი ძალაუფლების კონსოლიდაცია დასავლეთ აზიაში, ძველი აღმოსავლეთი მთლიანად არიული გახდა და იმართებოდა ერთადერთი ერთიანი სახელმწიფოს მიერ. აქემენიანთა სახელმწიფო ძველი აღმოსავლეთის ერთადერთი სამყარო იყო.“ (Pirnia, 2003 (I): 41).

ვაჰლავიანთა პერიოდის კიდევ ერთი თვალსაჩინო ისტორიკოსია მაჰმუდ მაჰმუდი (1892-1965). მაჰმუდი აქტიურ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებასაც ეწეოდა – იყო ირანის მეჯლისის წევრი და თეირანის მერიც. მას ეკუთვნის

რვატომეული ნაშრომი XIX საუკუნეში ირანისა და ინგლისის ურთიერთობების ისტორიის შესახებ. ჰოლანდიელი მკვლევარი თ. ათაბაკი ფაჰლავიანთა დროის ავტორებს ხშირად საყვედურობს „ისტორიულ ამნეზიას“. მაჰმუდი ამ მხრივ თვალსაჩინო ფიგურაა. მაჰმუდისათვის ირანის ტერიტორიული ერთიანობისა და ეროვნული სუვერენიტეტის შენარჩუნების მთავარი შემოქმედი ქვეყნის ელიტა. მისთვის სეფიანთა დაკნინებაზე პასუხისმგებლები უცხოელები არიან. ნადირ შაჰ ავშარი, ქერიმ ხან ზენდი და ალა მაჰმად ხან ყაჯარი კი გამორჩეული ლიდერები იყვნენ, რომლებმაც ღმერთის წყალობით გადაარჩინეს ირანი. ალა მაჰმად ხანის შესახებ ის წერს: „ეს ადამიანი ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეულია ირანის ისტორიაში. ის ქვეყანას 20 წლის მანძილზე მართავდა და დაუბრუნა ირანელებს ძველი დიდება და ღირსება. მისი მმართველობის ხანაში ირანის საზღვრები კიდევ ერთხელ დაუბრუნდა სეფიანთა დიდებული ხანის მიწებს“ (Mahmudi, 1944).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ ირანულმა ეროვნულმა ისტორიოგრაფიამ გარკვეულწილად შეუწყო ხელი ქვეყნის პოლიტიკური კულტურის ჩამოყალიბებას. XX საუკუნის ირანის „ჩახლართულ“ ისტორიაში, „ნაციონალისტი“ ისტორიკოსების – ჰასან ფირნიას, მაჰმუდ მაჰმუდის, საიდ ნაფისის, იბრაჰიმ საფა'ის თუ ჰოსეინ მაქის მიერ წარმოდგენილმა ადღგენილი წარსულის ელიტისტურმა სურათებმა ქვეყნის პოლიტიკური კულტურა ამნეზიით დაავადა. ამ მიდგომამ ხელი შეუწყო არასწორი შთაბეჭდილების შექმნას იმ იდეის გათავისებით, რომ მხოლოდ ძლიერი ხელმძღვანელობის არსებობას შეეძლო დაებრუნებინა ქვეყანა „ჰეროიკული და დიდებული ისლამური და ისლამამდელი წარსულისაკენ“; უკანა პლანზე გადაწია ესოდენ საჭირო ცვლილებებისა და რეფორმების მოთხოვნილება. იმავდროულად, ისეთი ცნობილი მწერლები, როგორებიც იყვნენ სადეყ ჰედაიათი და ზაბეჰ ჰეჰრუზი, ირანის დაკნინების მიზეზად ასევე მიიჩნევდნენ ისლამს (Vejdani, 2014: 204).

“მოდერნიზებული კლასები ცდილობდნენ ირანულ ნაციონალიზმში წინ წამოეწიათ ტენდენცია, რომელიც დაიწყო XIX საუკუნეში – ისლამამდელი ირანისა და ზოროასტრიზმის განდიდება და დამპყრობელი არაბების მიერ ირანის დაკნინების გამოწვევა..... ნაციონალიზმის ამ ტიპმა, რომელსაც პარალელები მრავალ საზოგადოებაში მოეძებნება, გაზარდა კულტურული უფსკრული ღრმად რელიგიური მოსახლეობის დიდ ნაწილსა და ვესტერნიზებულ ნაციონალისტებს შორის“ (Keddie, 1980: 99). თუმცა, როგორც პოლიტიკოსები თავიანთ მოღვაწეობაში, ისე ისტორიკოსთა ნაწილი თავიანთ ნაშრომებში „ომთაშორის პერიოდში, გაბატონებული შეხედულების საწინააღმდეგოდ, რელიგიის უარყოფის მაგივრად... ორთოდოქსულ რელიგიას, როგორც ზოროასტრული, ისე ისლამური ფორმით, მიიჩნევდნენ ირანული სახელმწიფოს წარმატების დამატებით წყაროდ“ (Vejdani, 2014: 214). ირანელი ნაციონალისტები ნაკლებ ინტერესს იჩენდნენ იგივე აბასიანების სექტანტური თუ ეთნიკური იდენტობის მიმართ და ყურადღებას აქცევდნენ ეთნიკურად ირანელი ბიუროკრატების, ადმინისტრატორების, ლიტერატორების როლს ამ დინასტიის კულტურულ მიღწევებში. ირანელებს თითქოსდა ყოველთვის ჰქონდათ შიიტური ტემპერამენტი. სეფიანებმა ამ გარდაუვალი პროცესის მხოლოდ ფორმალიზება მოახდინეს. ირანელ ნაციონალისტთა ნაწილი ამტკიცებდა, რომ შიიზმმა ირანს მოუტანა ნაციონალური ერთობა პოლიტიკური ფრაგმენტაციისა და რეგიონალიზმის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ.

საჭიროდ მიგვაჩნია შევეხოთ 1920-იანი წლებში ირანელ ინტელექტუალთა ბერლინის წრის მოღვაწეობასაც. ბერლინის წრის წევრები იყვნენ პოსკონსტი-

ტუციონალისტური ეპოქის პოლიტიკური და კულტურული ელიტის ყველაზე გავლენიანი წარმომადგენლები: ჰასან თაყიზადე, ჰასან ქაზემზადე-ირანშაჰრი, მოჰამად ყაზვინი, მოჰამად ალი ჯამალზადე, აბდოლ ჰოსეინ შეიბანი, თაყი არანი, მაჰმუდ ავშარი აბას ევბალ აშთიანი და სხვები. ბერლინში გამოდიოდა სამი სპარსული ჟურნალი – „ქავე“ (1916-1919, 1920-1922), „ირანშაჰრი“ (1922-1927) და „ნამე-იე ფარანგესთან“ (1924-1925).

მაშინ, როცა „ქავე“ ირანის ეროვნული გადარჩენის გზას ხედავდა დასავლური ცივილიზაციის მიღწევების გაზიარებაში (იმ დროს პოპულარული სოციალისტური იდეების აპოლოგიითაც), „ირანშაჰრის“ ფურცლებზე ირანის დასავლეთთან ურთიერთობების სრულიად განსხვავებული პერსპექტივა დაისახა. „ირანშაჰრში“ „ქავეს“ ბევრი ძირითადი პრინციპი იყო გაზიარებული, მაგრამ ამასთანავე „ეს ჟურნალი აღმოჩნდა პიონერი, რომელმაც გადადგა ნაბიჯი ირანის ნაციონალური იდენტობის შექმნისაკენ, რომელიც დამოუკიდებელი იყო ევროპისაგან და უპირისპირდებოდა კიდევ მას“ (Matin-Asgari, 2014: 58). სახელი ქავე უკავშირდებოდა სახალხო გმირს, რომელიც აჯანყდა სამეფო ტირანიის წინააღმდეგ და წარმოადგენდა ნაციონალისტური და სოციალისტური ტენდენციების გარკვეულ ნაზავს; „ირანშაჰრში“ კი აისახა ის ინტელექტუალური ტენდენციები, რომლებიც განვითარდა ვაიმარის რესპუბლიკაში. ის ქადაგებდა მატერიალიზმისა და და წმინდა სეკულარული რაციონალიზმის უარყოფას; რასობრივი მახასიათებლებისა და პირველსაწყისი „ეროვნული სულის“ რწმენას; ზრუნვას ერის მშენებლობაზე „ავთენტური“ ეროვნული კულტურის განათლებაში კულტივაციით. განსაკუთრებით საყურადღებო იყო რელიგიის (ისლამის) ნაციონალიზებული კონცეფციის ჩამოყალიბების მცდელობა.

ამ ჟურნალებთან თანამშრომლობდა შემდგომში ფაჰლავიანთა ირანის სამართლებრივი სისტემის არქიტექტორი ალი აქბარ დავარი. შვეიცარიაში განათლებამიღებული დავარი მომხრე იყო ევროპული მოდერნულობის მატერიალური, ეკონომიკური და იურიდიული ინფრასტრუქტურის ძალადობრივი იმპლიმენტაციისა და უპირობოდ უარყოფდა განათლების გზით კულტურული მოდერნიზაციის პირველადობას. მისი შეხედულებით, „დასავლური ცივილიზაციის ფესვები არ არის სკოლები, ბიბლიოთეკები და მეცნიერები. ეს მისი ფოთლები და შტოებია. მათი ცივილიზაცია, რომელიც ჩვენზე მაღლა დგას, რკინიგზას ემყარება.“ (Bayat, 1993; ციტ. Matin-Asgari, 2014: 62).

კიდევ ერთ ჟურნალს – „ნამე-იე ფარანგესთან“ ბერლინში 1924-25 წლებში გამოსცემდა მორთეზა მოშვექ-ქაზემი. ამ ჟურნალს აკლდა „ირანშაჰრისთვის“ დამახასიათებელი ევროპული ცივილიზაციის კრიტიკა, მისი მეტაფიზიკური და რასისტული ტენდენციები და, „ქავეს“ მსგავსად, ახასიათებდა ევროპული მოდერნულობის მთლიანად გათავისების მოთხოვნა, მაგრამ ფაშისტური იტალიის მაგალითის მიხედვით – ძალადობრივი გზით.

ახალი და უახლესი პერიოდის შესახებ ირანულ ისტორიოგრაფიაში თვალსაჩინო ადგილი ეთმობა კონსპირაციულ თეორიებს. კონსპირაციული პარადიგმებით ნიშანდებული ირანული ისტორიული ნარატივები შეიძლება დაიყოს ორ უმთავრეს ტიპად: პარტიკულარისტულად და უნივერსალისტურად. (იხ. Ashraf, 1997). პარტიკულარისტული მიდგომა გულისხმობს ყველა დასავლურ სახელმწიფოს, რომლებიც ერთმანეთს ექიშპებოდნენ ირანში, კერძოდ, დიდ ბრიტანეთს, რუსეთსა და აშშ-ს. მათ შორის ბრიტანელების წინ წამოწევა ყველაზე პოპულარული იყო II მსოფლიო ომამდე დაბადებულ ელიტასა და საშუალო კლასში. უნივერსალისტური მიდგომით კი გლობალურ ძალებს ბრალდება შეთქმულება, რომლის

მიზანიც იყო ხელი შეეშალათ ირანისათვის დაეკავებინა თავისი ბუნებრივი პოლიტიკური, სამხედრო, კულტურული და რელიგიური წინამავალი პოზიცია მსოფლიოში. „სატანისტ კონსპირატორებში“ შედიან ელინური ვესტერნიზმი, მასონობა, სიონიზმი, ბაჰაიზმი და შიიტური სამღვდლოებაც კი (ბუნებრივია, ისლამურ რევოლუციამდე). „ებრაელებისა და მასონების ასოცირება, რა თქმა უნდა, ევროპული კონსპირაციული რწმენის ტოპოსს წარმოადგენს, მაგრამ მათთან ბაჰაიტების დაკავშირება ირანის სპეციფიკიდან გამომდინარეობს (ბაჰაიზმს საფუძველი სწორედ ირანში ჩაეყარა)“ (Chehabi, 2009: 157). ეს, ალბათ, იმ ფაქტითაც არის განპირობებული, რომ ამ რელიგიის ცენტრი ისრაელში, ხაიფაში მდებარეობს და მრავალი ბაჰაიზმზე მოქცეული ირანელი მანამდე იუდეველი იყო.

ნაციონალისტ მოაზროვნეებში ამ ორივე პარადიგმის ნიშნები ხშირად ვლინდებოდა. შეიძლება დავასახელოთ ზაბეჰ ბეჰრუზი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ირანელი ერი მუდმივად იყო დასავლური შეთქმულებების მსხვერპლი ანტიკური დროიდან დღემდე და ამ შეთქმულების მიზანი იყო ხელი შეეშალა ირანისათვის შეესრულებინა თავისი როლი – ყოფილიყო მსოფლიოს უძლიერესი სახელმწიფო. ბეჰრუზის თანახმად, სწორედ ამ შეთქმულების შედეგი იყო ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ ცრუ ინფორმაციის გავრცელება (ეს უკანასკნელი, შუა საუკუნეების ირანული აღქმით, პოზიტიური გმირი იყო), რომელმაც სინამდვილეში სპარსეთი დაიპყრო. ბეჰრუზი თვლის, რომ იატაკქვეშა მანიქეველური საზოგადოებები ყველაზე მავნებელი და დესტრუქციული კონსპირაციული ძალა იყო ისტორიაში. სწორედ ისინი, სხვადასხვა სახელს ამოფარებულნი, იყვნენ პასუხისმგებელი VII საუკუნეში ირანის არაბებთან მარცხისა, XIII საუკუნეში მონღოლების მიერ ირანის დაპყრობისა და ყველა დამანგრეველი ამბოხისა შუა საუკუნეების ისლამურ სპარსეთში (Behruz, 2000: 10-13).

გაცილებით უფრო სერიოზული ისტორიკოსი, ზემოთ ნახსენები მაჰმუდ მაჰმუდი, უფრო პრორუსული განწყობებით გამოირჩეოდა და თვლიდა, რომ ყაჯარებს იცავდნენ რუსები და მათზე მავნე ზეგავლენას ახდენდნენ ბრიტანელები მთელი XIX საუკუნის მანძილზე. 1890-91 წწ. „თამბაქოს“ ამბოხების მიზანი სწორედ ბრიტანელთა ზეგავლენის მოსპობა იყო. შემდგომ კი ბრიტანელებმა გააცნობიერეს უღებების ზეგავლენის როლი მასებზე და გამოიყენეს ისინი კონსტიტუციური რევოლუციის დროს. ის წერს: „ბრიტანელებმა მოკლეს დიდი და ყოვლისშემძლე ნასერ ად-დინ შაჰი და შეცვალეს იგი სნეული მუზაფარ ად-დინ შაჰით. შემდეგ ჩამოაგდეს მუჰამად „ალი შაჰი და ტახტზე დასვეს ავადმყოფი ყმაწვილი, აჰმად შაჰი“ (Mahmudi, 1954 (VIII): 225).

კონსპირაციულ თეორიებს განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ისლამური რევოლუციის შემდგომ ისტორიოგრაფიაში. შესაძლოა პირველი, ვინც ამ თეორიების ირანისადმი ბრმად მისადაგების წინააღმდეგ გამოვიდა, სოციოლოგი და პუბლიცისტი აბდოლქარიმ სორუში იყო. (სორუშის შესახებ იხ. მაგ., Ghamari-Tabrizi, 2008). ამერიკელი მკვლევარი ჰუმანგ ჩეჰაბი მას პოსტისლამისტ მოაზროვნეს უწოდებს. სორუში თავდაპირველად ისლამური რევოლუციის მგზნებარე მხარდამჭერი იყო, მაგრამ 1980-იანი წლების მიწურულს, უკვე იმედგაცრუებული, ისლამური რეჟიმის მძაფრ კრიტიკოსთა რიგებში ჩადგა. 1988 წელს, მან წაიკითხა შემდეგ არალეგალურად, ბროშურის სახით გამოქვეყნებული ლექცია „რელიგიურობა და ინტელექტუალიზმი“: ის წერს: „პოლიტიკის ფილოსოფოსები გვასწავლიან, რომ ყველაზე დეკადენტურ პოლიტიკურ ანემიზმს წარმოადგენს ის, რომელიც ამტკიცებს, რომ მსოფლიო და ისტორია მართულია შეთქმულ ინდივიდთა მცირე ჯგუფის მიერ“ (Chehabi: 2009: 176). ის თვლის, რომ

კონსპირაციული თეორიების პოპულარობას განაპირობებს მათი სიმარტივე და ხალხისათვის ძალადობრივი გზით ფიქრის უნარის მოსპობა. სორუში მარტო არ იყო: 1990-იან წლებში კონსპირაციული თეორიების ანალიზი და უარყოფა რეფორმისტული მოძრაობის ინტელექტუალური საყრდენი გახდა. ამ მოძრაობის კულმინაცია კი გამოდგა მოჰამად ნათამის პრეზიდენტად არჩევა ორჯერ, 1997 და 2001 წლებში. ამ წლების შედარებით თავისუფალმა ინტელექტუალურმა კლიმატმა ყველა სახის სხვადასხვა დოკუმენტებისა თუ ავტობიოგრაფიების გამოცემის საშუალება შექმნა. უცხოეთში მოღვაწე ისეთი ცნობილი ისტორიკოსების, როგორებიც არიან აჰმად აშრაფი თუ ერვანდ აბრაჰამიანი, რომლებიც ირანის უახლესი ისტორიის საკმაოდ მუქ ფერებში (და ისლამური რეჟიმისათვის არასასურველ) სურათს სახავენ, ნაშრომებიც კი გამოიცა. თუმცა, კონსპირაციული თეორიებისადმი ამგვარი კრიტიკული განწყობა ნაკლებად იგრძნობოდა ყოფილი ელიტის ემიგრირებულ წევრებს შორის, რომელთათვისაც ანგლო-ამერიკული ინტრიგები კვლავაც რჩება მათი ისტორიული მარცხის მთავარ წყაროდ. (იხ. Adelkhah, 2001).

რეფორმატორული ტენდენციები საკუთრივ რევოლუციის შემდგომდროინდელ ირანის ისტორიოგრაფიაში არსებობდა, მაგრამ სრულიად ბუნებრივი მიზეზების გამო, არ იყო დომინირებადი. დომინირებადი ტენდენცია კი პოსტ-რევოლუციურ ისტორიულ და პოლიტიკურ მწერლობაში შეიძლება იწოდოს ისლამისტურ დისკურსად.

ფართოდ გაზიარებული თვალსაზრისით, „ისლამური აღორძინება“ 1970-იანი წლებიდან იწყება. არსებობს ამ ტენდენციის მრავალგვარი ახსნა, მათგან უმრავლესობა უკავშირდება ნაცივიზმის კონცეფციებს ვესტერნიზაციასა და გლობალიზაციასთან მიმართებაში. კერძოდ, ბევრი ხაზს უსვამს, რომ მოდერნიზტულმა, ვესტერნიზებულმა ნაციონალურმა რეჟიმებმა ვერ შეუხსრულეს დანაპირები საკუთარ მოქალაქეებს. ხშირად ათვლის წერტილად მიიჩნევენ 1967 წლის ომში მარცხს და შემდეგ 1978-79 წწ. ირანის რევოლუციას. მაგრამ არსებობს ამ საკითხისადმი განსხვავებული მიდგომაც. ისლამიზმის ე.წ. აღორძინება ან წარმოქმნა ამ პერიოდში ასევე შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც დიდი ხნის მანძილზე არსებული ორი ტენდენციის შერწყმა. პირველია გამოწვევა სახელმწიფოსა და ელიტების მიერ მხარდაჭერილი დასავლური ტიპის ნაციონალიზმისა რელიგიური ნაციონალიზმის უფრო ახალი ფორმით, რომელსაც მხარდაჭერის ფართო პოპულისტური ბაზა გააჩნდა; მეორე ტენდენცია კი მომდინარეობს XIX-XX ს-ის დასაწყისის ანტინაციონალისტური ისლამიზმისგან, რომელიც პან-ისლამიზმის ფორმასაც იღებდა.

ისლამიზმისაკენ გადახრა და ირანის ისტორიაში შიიზმისათვის განსაკუთრებული რომლის მინიჭება განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ორი რევოლუციამდელი ავტორის, ჯალალ ალ-ე აჰმადისა და „ალი შარი“ათის შემოქმედებაში.

ალ-ე აჰმადი თავდაპირველად კომუნისტი, შემდეგ სოციალ-დემოკრატი იყო, 1950-იანი წლების მიწურულს კი შიიზმს დაუბრუნდა. ცნობილი მკვლევარი რ. მოთაჰედე მის შესახებ წერს: „ამგვარი რელიგიური ღწვა პიროვნებისაგან, რომელიც სვამდა კიდეც და ხშირად ავიწყდებოდა სავალდებულო ლოცვის შესრულება, უცნაურია... მაგრამ იგი გულწრფელი იყო“ (Mottahedeh, 1985: 223). მან მოახდინა თანამედროვე ირანის ისტორიის რეინტერპრეტაცია დასავლურ სექულარიზმთან დაპირისპირებული კუთხით.

ალ-ე აჰმადმა საკუთარი ტექსტი თავდაპირველად განათლების სამინისტროს წარუდგინა, როგორც ირანში განათლების მდგომარეობის შესახებ მოხსენე-

ბა. სამინისტროს მიერ კი თხზულების უარყოფა მისი მხარდამჭერების თვალთახედვიდან მხოლოდ ადასტურებდა მისი „ჭეშმარიტების“ უტყუარობას. „ტექსტი წარმოადგენს კურიოზულ კოქტიელს პოლემიკისა და უკმაყოფილებისა, რაც შენიღბულია პოლიტიკური და ისტორიული ანალიზით“ (Ansari, 2014: 7).

აღ-ე აჰმადი ვესტერნიზაციას ახასიათებს, როგორც „შავ ჭირს“ (თა'უნ) (იგი ამ შემთხვევაში კამიუს დაესესხა).<sup>3</sup> მისთვის კონკრეტულად ვესტერნიზაცია არის „სიმბოლოთა ერთობა, რომელიც იჭრება ცხოვრებაში, კულტურაში, ცივილიზაციასა და აზროვნებაში დედამიწის იმ ნაწილზე, სადაც არ არსებობს არავითარი კავშირის ძაფი იმ ისტორიულ და ტრადიციულ სფეროებთან, საიდანაც იგი შემოტანილია“ (Al-e Ahmad, 1988: 11).

აღ-ე აჰმადის თვალსაზრისით, მთავარი შეცდომა არის ის, რომ დასავლეთი აღიქმება არა „უწმინდურად“ და „ურწმუნოდ“, არამედ „მოძღვრად“. „იყო დრო, როდესაც ყურანის ერთი ლექსით ან ერთი ისლამური ტრადიციით ხმას აკმენდინებდნენ ყველას და ნებისმიერ მტერს თავის ადგილს უჩინდნენ. დღეს კი დასავლელის ნებისმიერ სიტყვას ჭეშმარიტებად ვიღებთ“ (Al-e Ahmad, 116).

აღ-ე აჰმადისათვის დასავლეთი უპირველესად „სატანური ავტომატიზაციის განსახიერებაა, რომელმაც საკუთარი ცივილიზაცია მოკლა.“ მისი კონცეფცია მარტივია: დასავლეთს ღუპავს ტექნიკის მოძალეობა, რომელიც ადამიანში სულიერ საწყისს და ზოგადად სამყაროს აღქმის უნარს კლავს. აღმოსავლეთის უპირატესობას რელიგიური გრძნობა წარმოადგენს, რომელიც ქმნის ადამიანის გადარჩენის გარანტიას უნიფიკაციისაგან და მანქანის დანამატად ქცევისაგან. ავტორის მოთხოვნით, „დასავლეთისათვის კარი უნდა ჩაიკეტოს“, ხოლო ტექნიკური და სამეცნიერო მიღწევები მიღებულ იქნეს ისეთი ქვეყნებისგან, როგორებიცაა მაგალითად, იაპონია და ინდოეთი.

შიიზმი აღ-ე აჰმადისათვის ირანული ნაციონალიზმის საფუძველია. მისი აზრით, ირანი ჯერ კიდევ XVII ს-დან იმ მიზეზით გახდა იძულებული დამორჩილებოდა უცხოეთის ზეწოლას, რომ შიიტურმა სამღვდელოებამ ხელიდან გაუშვა ხალხის იდეოლოგიური და პოლიტიკური კონტროლის სადავეები, სახელმწიფო დამორჩილდა არასამართლიან მმართველებს და გახდა ჩაგვრის იარაღი. „მას შემდეგ რაც შიიზმის იდეების გამოყენება დაიწყო სეფიანთა დინასტიის ბატონობის განმტკიცებისათვის, ჩვენ გადავიქვეით საფლავების ძალაგამოცლილ მცველებად, მათხოვრებად, დაღუპულ შაჰიდებზე მოტირლებად. ამ დღიდან ჩვენ ხელიდან გავუშვით შესაძლებლობა გმირობისა და შემოვიფარგლეთ შაჰიდების დატირებითა და მათთვის ხოტბის შესხმით“ (იქვე).

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ბრძოლასაც აღ-ე აჰმადი რელიგიური კუთხით განიხილავს: „როგორ შეიძლება აღვიქვათ თორმეტსაუკუნოვანი ბრძოლა და შეჯიბრი თუ არა ბრძოლად ისლამსა და ქრისტიანობას შორის?“

1950-იანი წლების ნაციონალისტებისაგან განსხვავებით კი აღ-ე აჰმადი ხაზს უსვამს სამღვდელოების განსაკუთრებულ როლს ქვეყნის აღორძინების საქმეში: შექმნილ ვითარებაში „მხოლოდ მეჩეთებია უკანასკნელი ბარიერი მუდასავლეთეობის გზაზე“ (Al-e Ahmad, 81).

ამასთან ერთად, აღ-ე აჰმადი რელიგიურ პირთა მმართველობის უპირველესი ოპონენტი იყო და ტრადიციონალისტ უღემებს მიიჩნევდა კონსერვატულ,

3 საგულისხმოა, რომ აღ-ე აჰმადი სწორედ დასავლური ლიტერატურისა და კულტურის პროპაგანდის საქმეს ემსახურებოდა. მის თარგმანების საშუალებით გაიცნო ირანელმა მკითხველმა სარტრი, იონესკო, კამიუ, გრამში.

ელიტისტურ ფენად, რომელსაც არ შეეძლო ჩაბმულიყო დინამიურ რევოლუციურ პროცესში.

1960–იანი წლების საერო ისლამისტებს შორის უპირობოდ ყველაზე თვალსაჩინო ფიგურა „ალი შარი’ათი იყო. ის მიიჩნევდა, რომ ტრადიციონალისტურ შიიზმში ხალხის გათავისუფლების ყველა მცდელობამ იმიტომ განიცადა მარცხი, რომ პატივს არ ცემდნენ შიიტურ სიმბოლოებსა და ღირებულებებს. „შარი’ათი შეეცადა გამოეძებნა იმამიტური (შიიტური) ისტორიის ახალი ინტერპრეტაცია – პროგრესისტულ-რევოლუციური“ (Yousefi, 1995: 59). მისთვის მუჰამადისა და „ალის პირველადი ისლამი გახდა უკლასო საზოგადოების ესკიზი, რომლის განხორციელებაც იმამთა მოვალეობას შეადგენდა. იგი ცდილობს, რომ იმამებს თანამედროვე აურა მოარგოს (სოციალური, ანტიმპერიალისტური ბრძოლა). XII იმამის გაქრობის შემდეგ მოციქულისა და იმამების მისიის აღსრულება დაევალა საკუთრივ ხალხს. მოწამე იმამს კი ცვლის ხალხის მიერ აღიარებული რევოლუციონერი წინამძღოლი. ხალხის ხელმძღვანელობა განათლებული ინტელექტუალის – როუშანფექრის მოვალეობაა. ფარული იმამის ლოდინი ტრანსფორმირდება რევოლუციურ პერსპექტივაში, რომლის მიზანიცაა უკლასო უმმას (თემის, საზოგადოების) შექმნა.

შარი’ათი იბრძოდა თანამედროვე კომპარტიების წინააღმდეგ და ამ მიზეზით ხშირად ნათლავდნენ ანტიმარქსისტად. შარი’ათი დაუფარავად აკრიტიკებს მარქსს, როგორც ფილოსოფოსსა და პოლიტიკოსს, მაგრამ იგი მისთვის მისაღებია, როგორც სოციალური მეცნიერი (მისი თაობის სხვა ინტელექტუალების მსგავსად, შარი’ათი გატაცებული იყო მარქსიზმით, როგორც ნეგატიური, ისე პოზიტიური თვალსაზრისით). იგი ისტორიასაც დიალექტიკურ პროცესად აღიქვამს, რომელსაც მივყავართ უკლასო საზოგადოებისაკენ. „მარქსიზმის წინააღმდეგ არაერთი საწინააღმდეგო განცხადების მიუხედავად, აშკარად იკვეთება მასზე მარქსიზმის გავლენაც, განსაკუთრებით გურჯინის ნეომარქსიზმისა, რომლის თანახმადაც მარქსი იყო ჰუმანისტი სოციალური მეცნიერი“ (Abrahamian, 1989: 114). რეალურად, შარი’ათიმ მთელი თავისი სიცოცხლე უძღვნა თანამედროვე სოციალიზმის სინთეზირებას ტრადიციულ შიიზმთან და მარქსის, ფანონის და სხვა არაირანელი მოაზროვნეების იდეების მისადაგებას თანადროულ ირანულ რეალობასთან (სანიკიძე, 2005: 298).

თხზულებაში „ალისა და სეფიანთა შიიზმის შესახებ შარი’ათი ეჭვქვეშ აყენებს ულემთა ლეგიტიმურობას პრეტენზია ჰქონდეთ იმამის წარმომადგენლობაზე და იმოქმედონ როგორც ჩაგრულთა და გასაჭირში მყოფთა მცველებმა. შარი’ათი განასხვავებს სამღვდელოებას სეფიანებამდე და მათი ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ. მისი თვალსაზრისით, ადრეული შიიტური სამღვდელოება წარმოადგენდა ხალხს და წინააღმდეგობის მოძრაობას. მაგრამ მას შემდეგ, რაც სეფიანებმა შიიზმი ირანული სახელმწიფოს რელიგიად აქციეს, სამღვდელოება ინსტიტუციონალიზებული გახდა. შარი’ათი ანსხვავებს გვიანდელ „წითელ შიიზმს“ და უფრო ადრეულ „შავ შიიზმს“. ლექციაში „წითელი შიიზმი“ იგი აცხადებს, რომ იმამ „ალის შიიზმი არის რევოლუციური მოძრაობა უცხოელი ექსპლუატატორების, ფეოდალი მიწისმფლობელების და მსხვილი კაპიტალისტების წინააღმდეგ, სეფიანთა შიიზმის გამომხატველი კი ოფიციალური სამღვდელოება, მსხვილი მიწისმფლობელები და მატერიალურად დაკმაყოფილებული კლასი იყო. შიიტურმა სამღვდელოებამ უღალატა შიიზმის მიზანს (Shari’ati, 1979: 12).

ამასთან ერთად, ხაზგასასმელია, რომ მიუხედავად იმ მნიშვნელობისა, რომელსაც ანიჭებდა შარი’ათი საკუთარ ლექციებში დასავლური საზოგადოების

კრიტიკას და ხაზგასმას იმისა, რომ ჰუმანიზმს ემუქრება დეკადენტური ქრისტიანობა და მატერიალიზმი (როგორც კომუნისტური, ისე კაპიტალისტური), დასავლეთის მისი ცოდნა სქემატური იყო. მრავალი ფაქტი მეტყველებს, რომ შარი'ათი არ იყო საკმარისად დაინტერესებული სისტემებით, რომლებსაც ებრძოდა, რომ საფუძვლიანად შეესწავლა ისინი.

ბუნებრივია, ისლამური რევოლუციისა და შიიტური სამღვდლოების მიერ ძალაუფლების სრული მონოპოლიზაციის შემდეგ, სასულიერო წოდების ისტორიული როლისადმი კრიტიკული განწყობა შეცვალა მისმა აპოლოგიამ.

1979 წლის რევოლუციის ტრიუმფმა და ისლამური რესპუბლიკის შექმნამ განაპირობა სპარსული ნაციონალისტური დისკურსის მეორე პლანზე გადაწევა. მანამდე არსებული სახელმწიფოს მსგავსად, ისლამურმა რესპუბლიკამ თავისი იდეოლოგიური და ფინანსური რესურსები მიმართა ისეთი იდენტობის შესაქმნელად, რომელიც შეესაბამებოდა მის მიზნებს. მაგრამ ამჟამად ეს იყო ზოგადად ისლამი, კონკრეტულად კი შიიზმი, რომელიც ქმნიდა ირანული ნაციონალური იდენტობის უმთავრეს შემადგენელ ნაწილს. ამ ძალისხმევის თვალსაჩინო ინტელექტუალური გამოხატულება გახდა 1980-იანი წლების შუა ხანებში უნივერსიტეტის პროფესორისა და ისლამური რესპუბლიკის მხარდამჭერის რეზა დავარის წიგნი.

დავარი აღნიშნავს, რომ თანამედროვე ნაციონალიზმი ევროპული ფენომენია და მიუხედავად თავდაპირველი განმათავისუფლებელი სულისკვეთებისა, სარგებელი არ მოუტანა ყოფილ კოლონიურ ქვეყნებს. დავარისთვის ნაციონალიზმის პრობლემა არის მისი მოდერნული/დასავლური/სეკულარული ხასიათი: ნაციონალიზმი ფენომენია, რომელიც ეფუძნება სოციალურ კონტრაქტს ნებისმიერი სახის დამოკიდებულებისაგან, ღმერთის ჩათვლით, თავისუფალ ინდივიდებს შორის და თავისი არსით სეკულარული და ლიბერალურია. დავარი ამტკიცებს, რომ როდესაც ნაციონალიზმის ეპოქაში დასავლური *ესთე'მარ* (კოლონიალიზმი) შეიცვალა დასავლური *ესთე'მარ*-ით (აროგანტობა), ფენომენით, რომლის მთავარი იარაღი კულტურულია, ნაციონალიზმი უკვე აღარ იყო განმათავისუფლებლობის გამოხატულება. ნაციონალიზმის იდეოლოგიური დამოკიდებულება *მოსთაქბერინ*-ის (აროგანტი სახელმწიფოები) კულტურულ ფასულობებზე დავარისთვის ხსნის ნაციონალიზმის ტრანსფორმაციას განმათავისუფლებელი ძალიდან დამმორჩილებელ ძალად, რომელიც დაცლილია ყოველგვარი რევოლუციური შინაარსისგან. მის შეხედულებით, მესამე სამყაროს ნაციონალისტები, ირანელი ნაციონალისტების ჩათვლით, ჩათრეული არიან საზიანო, უსარგებლო და წინააღმდეგობრივ თამაშებში – ისინი, ერთი მხრივ, ცარიელი და მითიური წარსულის პროპაგანდას მისი „უნიკალური“ ეთნიკური ჩვეულებებით და ტრადიციებით, და, მეორე მხრივ, ბრმად ბაძავენ *მოსთაქბერინ*-ს.

ნაციონალიზმის ამგვარ ხედვას არ შეუშლია ამასთან ხელი დავარისთვის, რომ ელაპარაკა ირანელთა, როგორც საზოგადოების შესახებ საერთო ფასულობებით და საერთო ისტორიული მემკვიდრეებით, რომელიც იმსახურებს დამოუკიდებელ და სუვერენულ სახელმწიფოს. მაგრამ ამ საზოგადოების შემკვერელი ძალა არა სპარსული ეთნიკურობა, არამედ ისლამური რელიგიაა. (Davari, 1986; ციტ. Siavoshi, 2014: 257).

ხომენისა და მისი მიმდევრებთან ასოცირებული რევოლუციური რიტორიკა ისტორიისადმი იდეოლოგიური მიდგომის მასაზრდოებელი წყარო გახდა. ეს მიდგომა ემყარება შედარებით მკაფიო, თუმცა საკმაოდ პრობლემატურ მეტოდოლოგიას, რომელსაც თან ახლავს საკვანძო დოკუმენტების ერთობლიობა. ეს ისტორიოგრაფია მხარდამჭერილია სახელმწიფოსა და ისლამისტების მიერ. ისინი



ნი, სხვადასხვა დონეზე, მისდევენ „იმამის (ხომეინის) კურსს“, იზიარებენ ისტორიოგრაფიისადმი პოსტკოლონიური მიდგომის ზოგიერთ დოგმას, როგორცაა ზოგადად ცოდნის ძალისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება და ისტორიის კონსტრუირება ელიტების ან იმპერიალისტური ძალების მიერ ჩაგვრის იარაღის სახით. თუმცა, ისლამისტი ისტორიკოსები უფრო შორს მიდიან, მიიჩნევენ რა, რომ ისტორიის კონსტრუირება იმპერიალისტური დომინირების საშუალებაა. მათთვის ამოსავალი წერტილი ისევ და ისევ გლობალური შეთქმულების თეორიაა. ისინი უცხოელ მკვლევრებს, როგორც დასავლელ, ისე მარქსისტ, მიიჩნევენ კოლონიური გეგმების შემქმნელებად. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგჯერ პატივს მიაგებენ ტრადიციულ მუსლიმურ ისტორიოგრაფიას და ხაზს უსვამენ ისტორიოგრაფიის დარგში მუსლიმურ ან ირანულ წვლილს, ისინი ხშირად მეტად კრიტიკულნი არიან ადგილობრივი ისტორიული ტრადიციების მიმართ. მაგალითად, ისინი უარყოფენ „სამეფო კარის ისტორიოგრაფიის“ როგორც ტექნიკურ, ისე პოლიტიკურ საფუძვლებს და ბრალს დებენ თანამედროვე ადგილობრივ (ამ შემთხვევაში ირანელ და მუსლიმ) ისტორიკოსებს დასავლური ისტორიოგრაფიის მიმბაძველობას და ნაციონალიზმის, სეკულარიზმის, მატერიალიზმის თუ მარქსიზმის ზეგავლენის ქვეშ მოქცევას.

ზოგიერთი ისტორიკოსი, რომელიც იზიარებს რევოლუციურ პოლიტიკურ იდეოლოგიას, მასთან დაკავშირებულ იდეებს იყენებს ისლამური რევოლუციის, ირანის ისტორიის და ისლამური ისტორიის შესწავლისათვის. ისინი ცდილობენ ხაზი გაუსვან რელიგიის მნიშვნელობას ირანის ისტორიაში და უღემთა ცენტრალურ როლს პოპულისტურ აჯანყებებსა თუ მოძრაობებში; ამხელენ, როგორც ერთი მედლის ორ მხარეს, ლოკალურ დესპოტიზმსა და გლობალურ იმპერიალიზმს; მიზნად ისახავენ ისტორიაში ღვთიური დეტერმინიზმის მოძიებას. ისინი ამტკიცებენ, რომ მატერიალიზმი, როგორც ისტორიისადმი მიდგომა, უკიდურესად ნაკლებია, სეკულარიზმი და კომუნიზმი პოლიტიკით შთაგონებული იდეოლოგიებია, რომელთა მიზანს წარმოადგენს ისლამის განადგურება და მუსლიმურ საზოგადოებებზე გაბატონება. ისინი ხაზს უსვამენ, რომ ირანელთა ეროვნული ხასიათი სპეციფიკურად ისლამური და შიიტურია უფრო მეტად, ვიდრე დაფუძნებული ეთნიკურობასა თუ კულტურაზე, ისლამი განმათავისუფლებელი და პროგრესულია, „ჰუსაინის მოწამებრივი სიკვდილი ქერბალასთან (680 წ.) რევოლუციის უნივერსალური მოდელია“ (Aghaie, 2009: 234). უღემები და ისლამი ისტორიულად იბრძოდნენ კაცობრიობის გასათავისუფლებლად, საღვთო სამართლიანობის იდეების შესაბამისად. ეს იდეები იქადაგება მრავალნაირი გზებით, მათ შორის სასკოლო სახელმძღვანელოებითაც.

ირანის შემთხვევაში რელიგიური (ისლამურ-შიიტური) ნაციონალიზმი შეიძლება ვუწოდოთ ნაციონალიზმის იმ ვარიანტს, რომელიც ახდენს ნაციის, მისი კულტურის, მოქალაქეობის კონსტრუირებას ისლამური სიმბოლოებისა და კონცეფციების საშუალებით. ამ შემთხვევაში „ნაციონალიზმის ამ მოდელს მრავალი კუთხით ბევრად უფრო მეტი აქვს საერთო ნაციონალიზმის სამოქალაქო მოდელთან, ვიდრე ეთნიკურ ნაციონალიზმთან“ (Aghaie, 2014: 182). ეს მიდგომა ნაციონალიზმის სხვა მიდგომებისგან განსხვავდება სამი ძირითადი თვალსაზრისით: 1) რელიგია არ დგას ნაციონალიზმის გარეთ. 2) რელიგიურობა არ არის ეთნიკური მაჩვენებელი ან ეთნიკურობის კულტურული პროდუქტი. 3) რელიგიურობას ნაციონალიზმის შესწავლაში უკავია ცენტრალური და არა მარგინალური ადგილი. „ისლამური ნაციონალური იდენტობა ირანელებმა შექმნეს ისლამური რევოლუციის ნაწილის სახით. ეს შესაძლებელი გახდა დასავლეთის ეთნიკურ

კატეგორიად განსაზღვრით და მისი დაპირისპირებით მუსლიმურ კულტურულ იდენტობასთან“ (Moallem, 2003: 220).

მიუხედავად ამისა, პოსტრევოლუციური ისტორიული და პოლიტიკური თხზულებები ირანში არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ისლამისტურად. სხვადასხვა იდეოლოგიური მრწამსის ისტორიკოსები გავლენას ახდენდნენ ირანული ისტორიოგრაფიის ევოლუციაზე. ზოგიერთ შემთხვევაში ეს გადაიზრდებოდა ისლამისტ ისტორიკოსებთან და სახელმწიფოსთან კონფრონტაციასა და კონფლიქტში; სხვა შემთხვევაში კი ისინი ამჯობინებდნენ ჩუმად ეკეთებინათ თავიანთი საქმე, განსაკუთრებით იმ შემთხვევებში, როდესაც ისინი მიმართავდნენ პრაგმატულ თვითცენზურას. არსებობს როგორც თანმთხვევი, ისე წინააღმდეგობრივი მომენტები იმ იდეალებს შორის, რომლებსაც გამოხატავდნენ ეს ისტორიკოსები და ისლამისტი ისტორიკოსები. მაგალითად, ისინი პოსტკოლონიური კვლევებისას აკრიტიკებდნენ სამეფო კარისა თუ კომუნისტურ ისტორიოგრაფიას. ამასთან კი, კონკრეტულ საკითხებთან დაკავშირებით, ისინი ისლამისტი ისტორიკოსებისგან განსხვავებულ პოზიციებზე იდგნენ. მაგალითისთვის, ისინი ყოველთვის არ მიიჩნევდნენ ისლამსა და ულემებს თავისუფლებისა და სამართლიანობის მედროშეებად, ასევე ისლამსა და შიიზმს ირანის „ეროვნული ხასიათის“ ფუნდამენტურ მახასიათებლად. აგრეთვე, როდესაც ისინი ხშირად აკრიტიკებენ ირანისა და ისლამის შესახებ დასავლურ კვლევებს, ამასთან იყენებენ დასავლური ისტორიოგრაფიისათვის დამახასიათებელ მეთოდებს, პოსტმოდერნისტულსაც კი.

საკუთრივ ხომეინი განსაკუთრებულ ინტერესს არ იჩენდა ისტორიის მიმართ. როდესაც იგი ეხებოდა ისტორიას, ეს იყო უპირველესად რელიგიური ან პოლიტიკური მოვლენები და მისი ანალიზიც, თავის ბუნებით, იყო ეთიკური, პოლიტიკური, ან სტრატეგიული. ამასთანავე, მისი ინტერესი ისტორიისადმი უპირველესად ეხებოდა ისლამურ რევოლუციას ან ფაჰლავიანთა რეჟიმს. თუმცა, მას გამოხატული აქვს გარკვეული შეხედულებები ისტორიის, ისტორიკოსებისა და ისტორიოგრაფიის შესახებ, რამაც გარკვეული გავლენა მოახდინა ზოგიერთი ისტორიკოსზე და აარჩევინა მათ ისტორიის წერის განსაკუთრებული მიდგომა. ისტორიისა და ისტორიოგრაფიის ხომეინისეული ხედვის ერთ-ერთი იშვიათი და ნიშანდობლივი მაგალითი არის 1988 წელს დაწერილი წერილი (ციტირებულია ერთ-ერთი ისტორიკოსის მიერ, რომლის შესახებაც ქვემოთ იქნება საუბარი). წერილის ადრესატია ისტორიკოსი ჰოჯათ ოლ-ესლამ ჰამედ რუჰანი (ზიჰარათი), რომელიც „მოწამეთა ფონდის“ (ბონიად-ე შაჰიდ) დახმარებით მუშაობდა ისლამური რევოლუციის ისტორიის შექმნაზე. ხომეინი წერს: „ვიმედოვნებ, გექნებათ უნარი გულდასმით აღწეროთ უპრეცედენტო ისლამური რევოლუციისა და ირანის გმირი ხალხის ეპიკური და მოვლენებით აღსავსე ისტორია. თქვენ, როგორც ისტორიკოსი, უნდა აცნობიერებდეთ, თუ რაოდენ დიდი ამოცანის შესრულება დაისახეთ მიზნად. ისტორიკოსთა უმრავლესობა ისტორიის შესახებ წერს ისე, როგორც სურს ან როგორც ასწავლეს, და არ წერენ იმას, რაც სინამდვილეში მოხდა. მათ წინასწარ იციან, თუ როგორი იქნება დასკვნა მათ წიგნებში“ (Shakuri, 2001: 228-9).

ამ ამონარიდში გამოკვეთილია ისტორიისა და ისტორიოგრაფიის შესახებ ხომეინის შეხედულებების არაერთი საკვანძო მომენტი. ის უპირველესად ხაზს უსვამს ტენდენციურობას ისტორიის წერის დროს – „წერს ისე, როგორც სურს“; იმავდროულად კი რეალურად არაფერს ამბობს იმ მიდგომაზე, რომელსაც ის მხარს უჭერს. „როგორც ასწავლეს“ – მიუთითებს, რომ ისინი გარკვეული პო-

ლიტიკური ხელისუფლების ან იდეოლოგიური ძალების დაკვეთით მოქმედებენ. ბოლოს – „მათ წინასწარ იციან, თუ როგორი იქნება დასკვნები მათ წიგნებში“, მიუთითებს, რომ ეს მიდგომა ჩამოყალიბებულია და არ ემყარება შემთხვევითობას. სხვა სიტყვებით, ისტორიულ თხზულებათა უმრავლესობა არა მტკიცებულებათა პროდუქტია, როგორც ეს იქნებოდა „პოზიტივისტური“ ისტორიის შემთხვევაში, არამედ იდეოლოგიის, პოლიტიკის, სურვილისა თუ პიროვნული მოტივების ნაყოფს წარმოადგენს.

ხომეინის რევოლუციური თეორიის უპირველესი წყარო მუსლიმთა კოლექტიურ მენსიერებაში არსებული მუჰამადის არქეტიპია. იდეალია მუჰამადის მიერ შექმნილი პრიმიტიული ისლამური თემი – უმმა, იმამ „ალის დროს არსებული ისლამური მმართველობა, რომელიც სამართლიანობის მოწყალეების, ასკეტიზმის პრინციპებს ეფუძნებოდა. ისლამი დასაბამიდანვე სწორედ „ღვთაებრივი მმართველობის სისტემის დამყარებას“ ისახავდა მიზნად. მაგრამ ერთი მხრივ, მუსლიმებმა დაივიწყეს საკუთარი ისტორიული მისია, მეორე მხრივ კი, კოლონიალიზმმა ხელი შეუშალა ჭეშმარიტი ისლამური საზოგადოების შექმნას. ყოველივე ამის შედეგად, ამ იდეას ჩამოყალიბებული სახე არც მიუღია (სანიკიძე, 2005: 319). ხომეინის სწამს, რომ „მოციქულის მოღვაწეობის შედეგსა და მისი მოქმედების ფორმას ჩვენ მივყავართ ისლამური ხელისუფლების დამყარების აუცილებლობის აღიარებამდე“ (Khomeini, 1981: 376). ისლამურ-შიიტური ნაციონალიზმი იქცა „უცხოვსგან“ საკუთარი თავის გამოსხვავებისა და მასთან დაპირისპირების საშუალებად. მთავარი გახდა ხომეინის გამონათქვამი დასავლეთის შესახებ: „ამერიკა ინგლისზე უარესი, ინგლისი ამერიკაზე უარესია, რუსეთი ორივე მათგანზე უარესი, და თითოეული მათგანი დანარჩენებზე უარესია“ (Jahanpour, 2014: 92). მასვე ეკუთვნის კიდევ ერთი გამონათქვამი: „არც დასავლეთი, არც აღმოსავლეთი, არამედ ისლამი.“

არაერთი რელიგიური ისტორიკოსი მტკიცედ მისდევდა „ხომეინის ხაზს“ და ამ საერთო მიდგომას. მათ წინამორბედთა შორის კი, უპირველესად უნდა გამოიყოს მორთეზა მოთაჰარი (1919-1979), რომლის ნაშრომებსაც ხშირად იმოწმებენ უფრო გვიანდელი ხანის ისლამისტი ისტორიკოსები. ისტორიოგრაფიისადმი ისლამისტური მიდგომის ყველაზე სისტემატიზებულ რეპრეზენტაციას წარმოადგენს რელიგიური ისტორიკოსის აბულ ფაზლ შაქურის ნაშრომები. მისი წიგნები „თანამედროვე ირანის ისტორიოგრაფიის მიმდინარეობების კვლევა“ და „ისტორიოგრაფიის შესავალი და მუსლიმთა ისტორიოგრაფია“ რევოლუციით შთაგონებული ისტორიოგრაფიის თვალსაჩინო ნიმუშებია.

ისტორიის წერისადმი ამ მიდგომის ყოველსმომცველი მახასიათებელია რწმენა, რომ კოლონიალიზმთან და იმპერიალიზმთან ასოცირებული კონფლიქტები და ბრძოლები იღებს მრავალ სხვადასხვა ფორმას – ეკონომიკური, სამხედრო, პოლიტიკური, ინტელექტუალური და კულტურული დაპირისპირებების სახით. ისლამისტ ისტორიკოსებს სწამთ, რომ ცოდნა და ისტორიის კონსტრუირების უნარი უმნიშვნელოვანესია ამ ბრძოლაში, რამდენადაც იმპერიალისტები იყენებენ ისტორიის კონსტრუირებას თავიანთი პოლიტიკური, კულტურული, ეკონომიკური და სამხედრო ზეგავლენის გაძლიერების იარაღად. „იმ დროს, როცა ურთიერთობა პოლიტიკურ ძალაუფლებასა და ცოდნის შექმნას შორის ჩვეულებრივია თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში, განსაკუთრებით ისეთ მიდგომებში, როგორცაა პოსტმოდერნიზმი, ამ არგუმენტის ისლამისტური ვერსია საკმაოდ განსხვავებულია“ (Aghaie, 2009: 239).

შაქურის, ისე როგორც ხომეინის, სწამს, რომ არსებობს დასავლური იმპერიალისტური პროექტი, რომელიც იყენებს მსოფლიო ისტორიების არასწორი ინტერპრეტაციების კონსტრუქციებს იმისთვის, რომ დომინირებდეს და აკონტროლოს მსოფლიო. ამდენად, ისტორიკოსებმა უნდა გააცნობიერონ, რომ ისინი უნდა იყვნენ ამ გეგმის ნებაყოფლობითი შემსრულებლები ან მედგარი მოწინააღმდეგეები. ალბათ, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ობიექტურობის ეს მეტოდი ხაზგასმულია, მაგრამ ყოველთვის არაა გამოყენებული. ამონარიდი შაქურის ნაშრომიდან ამის მკაფიო ილუსტრირებას ახდენს: „ისტორიის მეცნიერება ცოდნისა თუ სწავლების იმ გამოსადეგარ ფორმებს შორისაა, რაც თანამედროვე მსოფლიოში დომინირებადი იმპერიალისტების ზეგავლენის იარაღი გახდა. ისინი იყენებენ ისტორიას, როგორც ყველაზე მარტივ და ამასთანავე გასაიდუმლოებულ, ბუნდოვან საშუალებას, რათა საკუთარი ძალაუფლება და იდეოლოგია თავს მოახვიონ სხვებს. ერების ისტორიული მოვლენების დამახინჯებისა და ფალსიფიცირების გზით, ისინი ცდილობენ მათი აზროვნებისა და შეხედულებების კოლონიზებას. ამ დროს კი, ჩვენ საკმარის მნიშვნელობას არ ვანიჭებთ ისტორიის მეცნიერებას და ისლამური ისტორიის სწავლებას“ (Aghaie, 2009: 32).

გამოვეყნეთ ისლამისტური ისტორიოგრაფიის ორ „მთავარ თემას“: პირველია შიიზმი და ულემების როლი საზოგადოებაში. შიიზმის თემასთან კავშირშია ქერბალას ბრძოლა და აშურას (იმამ ჰუსაინის მოწამებრივი სიკვდილის დღე) ინტერპრეტაციები. თუ ამ უკანასკნელ შემთხვევაში აშკარა თანმთხვევაა რევოლუციამდელ და რევოლუციის შემდგომდროინდელ ავტორებს შორის, ულემების როლის შეფასება სხვადასხვაგვარად ხდება (‘ალი შარი’ათის და ალ-ე აჰმადის თხზულებები ამის მკაფიო ილუსტრაციაა). საპირისპირო პოზიციაზე დგანან ზემოთნახსენები მოთაჰარი და ასევე თანამედროვე რელიგიური ისტორიკოსები. მეორე თემას კი წარმოადგენს ისლამისა და ირანული იდენტობის ანუ რელიგიისა და ნაციონალიზმის ურთიერთმიმართება,

მოთაჰარიმ დაწერა ქერბალას ისტორია, რომელშიც ჰუსაინის თავგანწირვა წარმოდგენილია საღვთო ეპოსისა თუ მოვლენის სახით (hamaseh-e moqaddas) და როგორც მოძრაობა ისლამური რეფორმისათვის. ის მოითხოვს, რომ ისტორიკოსებმა კონცენტრირება მოახდინონ ჰუსაინის გმირულ ხასიათზე. ის ადარებს ჰუსაინს ალექსანდრე მაკედონელს და ირანის ეროვნულ თუ ეპიკურ გმირებს (მაგ., რუსტამს). ამასთან კი ხაზს უსვამს, რომ ჰუსაინი უნიკალური იყო – მისი ჰუმანურობით, სამართლიანობით, თავგანწირვით, „საღვთო ტვირთის“ ზიდვის გაცნობიერებით.

მოთაჰარის მიერ ქერბალას ბრძოლის ისტორიის რეკონსტრუქციის ფუძემდებლური კომპონენტია არსებული ისტორიული რეპრეზენტაციების სისტემატური კრიტიკა. მოთაჰარი ამტკიცებს, რომ ქერბალას ისტორიული ჩანაწერები არასწორად იყო გაგებული და ინტერპრეტირებული მუსლიმი ისტორიკოსების მიერ. ის მგზნებარედ საუბრობს, თუ რა დათვური სამსახური გაუწიეს ისტორიკოსებმა ჰუსაინსა და მის მიზანს ქერბალას მარტვილობის ამბის გაყალბებით (Motahhari, 1985 (II): 191).

ამასთან ერთად, „ირანული პატრიოტიზმის“ საკითხმა ბუნებრივად წამოიწია წინ ირან-ერაყის ხანგრძლივი ომის დაწყების შემდეგ. ამ დროს ხომეინიმ სრულიად აშკარად გამოაცხადა ისლამური რესპუბლიკის თავდადება ირანული ნაციონალიზმისათვის. ერაყის შემოჭრის შემდეგ მისი მიმართვები გაჯერებული იყო ეროვნული მოწოდებებით დამოუკიდებლობისათვის და უცხოური აგრესიის წინააღმდეგ. იგი ისლამური ტერმინების გამოყენებით მიმართავდა ირანელთა

პატრიოტულ გრძნობებს და მოუწოდებდა ძვირფასი ისლამური ქვეყნის – ქეშვარ-ე აზიზ-ე ესლამ და სამშობლოს – მიჰან დასაცავად. მას აგრეთვე სწამდა ირანელი „დიდი ერის“ – მელათ-ე ბოზორგ (პიტიურიშვილი, 2009: 217).

იმ დროს, როდესაც უკანასკნელ ათწლეულებში ნაციონალიზმი ინტელექტუალთა უმრავლესობის მიერ ირანში იგმოზა, გამოთქმის „ისლამურ-ირანული იდენტობა“ გამოყენება პოლიტიკური დისკურსის ცენტრში რჩება და ის სხვადასხვა გზით გამოიყენება სხვადასხვა პირების მიერ. ამ ტერმინს ფესვები რევოლუციამდელ იდეებსა და სიმბოლოებში აქვს, რომლებსაც ქმნიდნენ შარიათი, ალ-ე აჰმედი, მოთაჰარი – მათი მტკიცებით, ისლამი წარმოადგენდა ირანულობის ყველაზე მნიშვნელოვან კომპონენტს და ასევე ირანელებმა გადამწყვეტი როლი შეასრულეს ისლამის განვითარებაში. როდესაც ზოგიერთი იდეოლოგი მიზნად ისახავს ნაციონალიზმის უარყოფას, მათ ნაწერებში და გამოსვლებში ჩანს მტკიცე კავშირი ნაციონალისტურ კონცეფციებთან. ისინი ამგვარად უარყოფენ არა ნაციას, არამედ ნაციის კონკრეტულ ფორმულირებებს, შემოთავაზებულს როიალისტების, ლიბერალების, ეთნიკური შოვინისტებს, მემარცხენეების და სხვათა მიერ. ამგვარად, ირანის რელიგიური და სეკულარული ლიდერები არ დგანან ორ უკიდურესად დაპირისპირებულ მხარეს მსგავსად სეკულარისტებისა, რომლებიც ქადაგებენ ნაციონალისტურ იდეებს და რელიგიური ლიდერებისა, რომლებიც მათ უარყოფენ. ზემოთქმულის დასტურად მოვიყვანთ ამონარიდებს ირანის პოლიტიკური ლიდერების განცხადებებიდან. ირანის ამჟამინდელი სულიერი ლიდერის ხამენეის სიტყვებით: „მნიშვნელოვანია ნაციის (მელათ) ან ადამიანთა ჯგუფის იდენტობის შენარჩუნება. ჩვენი ხალხისა და ნაციის ირანულ-ისლამური იდენტობა, ისლამური რევოლუციის დალოცვით... მკაფიოდ ჩამოყალიბებული ფაქტია“ (Bayanat-e Emam... 201; ციტ. Aghaie, 2014: 188). ერთ-ერთ ინტერვიუში ირანის ყოფილი რეფორმატორი პრეზიდენტი მოჰამად ხათამი ამბობს: „ირანელი ნაცია ერთ-ერთი იმ ნაციებს შორის, რომელიც ორჯერ იყო დიადი ცივილიზაციის შექმნელი: პირველი იყო ისლამამდე, და მეორე მის შემდეგ, როდესაც ისლამის დიდებულმა ნათებამ გააცისკროვნა ნაციის სული. ამგვარად, ირანელებმა მიიღეს ისლამის სიბრძნე და ჭეშმარიტება და გამორჩეული როლი შეასრულეს მდიდარი ისლამური ცივილიზაციის შექმნასა და მოღვაწეობაში.“ (Khatami, 2010; ციტ. Aghaie, 2014: 188). თავის მხრივ, მაჰმუდ აჰმადინეჟადი დასძენს: „განათლებას უნდა შეეძლოს ისეთი იდენტობის შექმნა, რომელიც დამყარებული იქნება ღვთიურ ფასეულობებსა და იდეალებზე და გაითავისებს ისლამურ და ირანულ პრინციპებს.“ (Amuzesh-e... ციტ. Aghaie, 2014: 189). პრეზიდენტობის ყოფილი კანდიდატის, მირ ჰოსეინ მუსავი სიტყვებით: „ისლამურ-ირანული კულტურისა და სოლიდარობის შენარჩუნების საიდუმლოს წარმოადგენს ჩვენი ხანგრძლივი ნაციონალური და რელიგიური ფასეულობების თანაარსებობა..... მწვანე მოძრაობა ირანულ-ისლამური მოძრაობაა, რომლის მიზანიცაა ჭეშმარიტად თავისუფალი და წინასწარი ირანის შექმნა“ (<http://khordaad88.com/?p=1691>)

ზემოთნახსენები აბლოქარიმ სორუში, ასევე მუშაობდა „საკუთარ თავთან დაბრუნების“ იდეაზე, რომელიც თავის დროზე ალი შარია'თიმ და სხვებმა წამოწიეს წინ. ამგვარი მიდგომის შესანიშნავი მაგალითია მის მიერ 1990 წლის მაისში თეირანის თარბიათ მოდარესის უნივერსიტეტში წაკითხული ლექცია Seh farhang (სამი კულტურა). ის ამბობს: „სიტუაცია ისეთია, რომ ჩვენ ირანელები, ვინც ცხოვრობს ამ ქვეყანაში, არიან მატარებელნი და მემკვიდრენი სამი კულტურისა, და სანამ ჩვენ არ შევიცნობთ საკუთარ თავს ამ სამი კულტურით, და არ

გავიგებთ თუ რა ადგილას და რა კულტურული გეოგრაფიის გარემოში ვცხოვრობთ, ჩვენ არ გვექნება უნარი განვხორციელოთ კონსტრუქციული კულტურული და სოციოეთაღობრივი ქმედება... ეს სამი კულტურა, რომელთა მატარებელი და მემკვიდრე ვართ, მოიცავს ნაციონალურ, რელიგიურ და დასავლურ კულტურებს“ (Soroush, 2000: 71). ამგვარად, სორუში უბრუნდება დიდი ხნის მანძილზე მივიწყებულ დასავლურ „შემადგენელს“.

“ნაციონალური“ კულტურის მისეული კონცეფცია წარმოადგენს ტიპურ პრიმორდიალისტურ და ესენციალისტურ კონცეფციებს ირანისა, როგორც საზოგადოებისა, რომელიც ეფუძნება ერთიან გამოცდილებას, ისტორიას, კულტურას, ენასა და ა.შ. დასავლური კულტურის მისეული კონცეფცია ირეკლავს ირანისა და ევროპის მოდერნულობის გამოცდილების მის ფართო ხედვას. ის ამტკიცებს, რომ ირანული კულტურის ეს სამმაგი წარმომავლობა შეუძლებელს და შეუთავსებელს ხდის „საკუთარ თავთან დაბრუნებას“, რასაც ქადაგებდნენ შარი'ათი, ალ-ე აჰმადი და სხვები. ეს სამი კულტურა მთლიანად იყოს გათავისებულ, შერწყმული და ადაპტირებული, რომ შეესაბამოდეს ირანელი ნაციის მოთხოვნებს. ამასთან ამ კულტურათაგან არც ერთი არ უნდა დომინირებდეს სხვებზე.

ისლამის, ნაციონალიზმისა და ირანული იდენტობის ურთიერთმიმართების საკითხი მეტად რთული, ხშირად ურთიერთსაპირისპირო დასკვნების გამოტანის წყაროა თანამედროვე ირანელი ისტორიკოსებისათვის. მაშინ, როცა ისლამისტიზმი ხმამაღლა აცხადებენ თავიანთ უარყოფით დამოკიდებულებას ნაციონალიზმისადმი, არსებობს გარკვეული ნაციონალისტური ტენდენციებიც ისტორიის მათეულ კონსტრუქციებში. დასავლეთში მოღვაწე ირანული წარმომავლობის ისტორიკოსები ერვანდ აბრაჰამიანი და ჰამიდ დაბაში ხაზს უსვამენ, რომ ხომეინი და მისი მიმდევრები შემთხვევისა და მიხედვით იყენებდნენ ნაციონალისტურ რიტორიკას ირანელი მასების მობილიზაციისათვის. დევიდ მენაშრის აზრით, ხომეინის შეხედულებები ნაციონალიზმის შესახებ დროთა განმავლობაში შეიცვალა – შედარებით ნაკლებად მტრული იყო მისი დევნილობის პერიოდში, მტრულად გადაიქცა ისლამური რევოლუციის დროს და ისლამური რესპუბლიკის არსებობის პირველ წლებში, რამაც 1984 წლიდან გზა დაუთმო პოლიტიკურ პრაგმატიზმს (Menashri, 1990: 48).

მენაშრი ამტკიცებს, რომ მოჰამად რეზა შაჰის მეფობის პირველ პერიოდში მოღვაწე დიდი აიათოლა ბორუჯერდის (1875–1961) შეხედულებით, „როგორც მონარქია, ისე ისლამი ფუნდამენტური იყო ირანული ნაციონალიზმისათვის და ის თავის ნაწერებში იცავდა ნაციონალურ კონცეფციებს.“ ის ასევე წერს, რომ შედარებით ლიბერალი აიათოლა შარი'ათმადარი (1905-1986) „ისლამს აღიქვამდა ირანული ნაციონალიზმის განუყოფელ ნაწილად და ირანის ნაციონალური ერთობისა და სუვერენიტეტის მთავარ იარაღად“ (იქვე, 43-44).

მაშინ, როცა ნაციონალიზმი ზოგჯერ წარმოადგენს სახელმწიფოს მიერ სპონსორირებული იდეოლოგიის ნაწილს, ისლამისტი ისტორიკოსები მას დიდი ეჭვის თვალით უყურებენ, რამდენადაც მათ სწამთ, რომ ნაციონალური იდენტობა არსებითად დანაწევრებულია და იმპერიალისტები თავისი მიზნების შესაბამისად ახდენდნენ ნაციონალიზმის ექსპორტს მსოფლიოს სხვადასხვა რეგიონებში. მათი მიზანი იყო ნაციონალური და ეთნიკური იდენტობის გამოყენება, მსგავსად სხვა განმასხვავებელი იდენტობებისა (მაგ., რელიგიური თუ სექტანტური კუთვნილება), პრინციპის – „გათიშე და იბატონე“ იარაღად. ამგვარად, იმპერიალისტები ბრალდებული არიან ისეთი მწვალებლური რელიგიური მოძრა-

ობების ხელშეწყობაში, როგორც იყო ბაბიღების, შაინიტების თუ ბაჰაიტებისა (Ram, 1994: 197).

მორთება მოთაჰარის შემოქმედება ამ შემთხვევაშიც რევოლუციის შედეგად შობილი მიდგომისათვის ნიმუშს წარმოადგენს. ერთ-ერთ ნაშრომში – „ისლამისა და ირანის ურთიერთწვლილი“, ის ირანის ისტორიას ისლამის ისტორიასთან განუყოფლად დაკავშირებულად წარმოადგენს (Motahhari, 1984 (I): 1-19). ამ ნაშრომმა დიდი გავლენა მოახდინა პოსტრევოლუციური პერიოდის ისტორიოგრაფიაზე, იმ თვალსაზრისით, თუ როგორ აღიქვამენ ისლამისტი ისტორიკოსები ირანულ ნაციონალურ იდენტობას, განსაკუთრებით ისლამთან მიმართებაში. ეს ნაშრომი ირანელების ისლამთან დაკავშირების გზით, წარმოადგენს ირანის ნაციონალური იდენტობის ისლამიზაციის მცდელობას. მოთაჰარი უარყოფს იდეას, რომ ეთნიკურობაზე ან რასაზე დამყარებული ნაციონალიზმი შეუძლებელია იყოს კონსტრუქციული იდენტობის საფუძველი. საპირისპიროდ, ის მიიჩნევს, რომ იდენტობა ეფუძნება გაზიარებულ გამოცდილებას, მაგრამ არა უბრალოდ გაზიარებულ გამოცდილებას. მას სწამს, რომ ირანელთა და მუსლიმთა ყველაზე მნიშვნელოვანი გაზიარებული გამოცდილება არის გაზიარებული ტანჯვა და ჩაგვრა.

XX საუკუნეში, ევროპული ნაციონალისტური იდეოლოგიების ღრმა ზეგავლენის ქვეშ მყოფმა ახალმა ირანულმა ელიტებმა ხელახლა აღმოაჩინეს და რომანტიზებულად წარმოსახეს ძველი სპარსეთი, როგორც არიელების ქვეყანა, თითქმის სრულყოფილი წარსულით და ხაზი გაუსვეს არაბებისა და ისლამის ჩამორჩენილობას: მათ სწამდათ, რომ მუსლიმი დაპყრობების გარეშე, ირანი დასავლეთ ევროპის გვერდით აღმოჩნდებოდა. ეს გახდა ფაჰლავიანთა დროის სახელმწიფო იდეოლოგია. მაგრამ „სახელმწიფო-საზოგადოების ანტაგონიზმის ტრადიციის წყალობით, არა მარტო ტრადიციონალისტები, არამედ სეკულარისტები და მოდერნისტებიც შემოიტრიალდნენ შიიტური ისლამისაკენ, რომლითაც დაუპირისპირდნენ მოჰამად რეზა ფაჰლავის სეკულარულ და ავტორიტარულ მმართველობას“ (Katouzian, 2013: XV). 1979 წლის რევოლუცია მთლიანად ისლამურად იქცა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც დასრულდა ხელისუფლებისათვის ბრძოლა. ისლამური რევოლუციის შემდეგ, ისტორიულ მწერლობაში ისლამისტური მიდგომა დომინირებს. ამასთან, არიული იდეოლოგიური ნაციონალიზმი კვლავ პოპულარული გახდა მოდერნისტ და სეკულარისტ ირანელებს შორის, ისევე და ისევე სახელმწიფო-საზოგადოების ძველი კონფლიქტის ჩარჩოებში.

ამდენად, დღევანდელ ირანულ სინამდვილეში ნაციონალიზმი კი არ არის უარყოფილი, არამედ ნაციონალიზმის კონკრეტული ფორმები. კერძოდ, სეკულარული ნაციონალიზმი, რომელიც შეიძლება იყოს ლიბერალური, მარქსისტული, ეთნიკური, ავტორიტეტული. ეს იდეოლოგიები გამოხატავენ ნაციის ალტერნატიულ ისლამისტურ ხედვას, მისი კულტურის, მოქალაქეობის რელიგიასთან დაკავშირებით. ხშირად ამგვარ მიდგომას „ნაციონალიზმს“ არ უწოდებენ. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ ბოლო ხანებში რელიგიური იდეოლოგიებიც ამჟღავნებენ ტენდენციას, რომ სულ უფრო იშვიათად უარყონ ნაციონალიზმი თავიანთ ნაწერებსა და გამოსვლებში.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ისტორიისადმი ინტერესის გაჩენამ ხელი შეუწყო ირანში იმ სახის ნაციონალისტური დისკურსის შექმნამ, რომელიც განადიდებდა ისლამამდელ ირანს. ხანგრძლივი დროის მანძილზე ამ სახის დისკურსს გაბატონებული მიდგომარეობა ეკავა, თუმცა მის პარალელურად არსებობდა რელიგიურ-ნაციონალისტური დისკურსიც, რომლის მიხედვითაც ისლამი (შიიზმი) წარმოადგენდა ირანულობის მნიშვნელოვან (ხშირ შემთხვევაში მთა-

ვარ) მახასიათებელს. 1960-იანი წლებიდან პირველ პლანზე გამოდის ისლამი ირანულობის დაკნინების ხარჯზე. დღევანდელ ვითარებაში კი ისლამურობა და ირანულობა ურთიერთშეწყობულია, თუმცა კვლავაც ღიად რჩება მათ შორის პირველობის საკითხი.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. პიტიურიშვილი, თეა. *ისლამი და ნაციონალიზმი ირანში (XX საუკუნის 60-80-იანი წლები)*. სადისერტაციო ნაშრომი. თბილისი, 2009.
2. სანიკიძე, გიორგი. *შიიზმი და სახელმწიფო ირანში*. თბილისი: უნივერსალი, 2005.
3. სანიკიძე, გიორგი. *XX საუკუნის ირანული ისტორიული მწერლობა*. კრ-ში: *ქართული, დასავლური და აღმოსავლური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია*. რედ. კილურაძე, ნ. თბილისი: ილაუნის გამომც., 2014.
4. Abdolmohammadi, Pejman. „History, National Identity and Myths in the Iranian Contemporary Political Thought: Mirza Fathali Akhundzadeh (1812-1878), Mirza Aqa Khan Kermani (1853-1896) and Hassan Taqizadeh (1878-1970).“ In *Perceptions of Iran. History, Myths and Nationalism From Medieval Persia to the Islamic Republic*. London & New York: I.B.Tauris, 2014, 25-35
5. Abrahamian, Ervand. *Radical Islam. The Iranian Mojaheddin*. London: I.B. Tauris, 1989.
6. Adamiyat, Fereydun. *Odeolozhi-e nezhat-e mashrutiyat-e Iran [The Ideology of Iran's Constitutional Movement]*. Tehran: Payam, 1976.
7. Adelkhah, Fariba. „Les Iraniens de Californie: si la République islamique n'existait pas...“ *Les Etudes de CERI*, no. 75, 2001, 25-29.
8. Afghani, Jamal a-Din. „Tarikh-e Ijmali-e Iran“. In *Divan Fursat*. Ed. „Ali Zarrin Qalam. Tehran: Ketabshenasi-e Sirus, 1337/2003, 28-73.
9. Aghaie, Kamran Scot and Marashi, Afshin (eds). *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Austin: University of Texas Press, 2014.
10. Aghaie, Kamran Scot. „Islam and Nationalist Historiography: Competing Historical Narratives of Iran in the Pahlavi Period.“ *Studies on Contemporary Islam*, 2, no. 2, 2000, 20-46.
11. Aghaie, Kamran Scot. „Islamic-Iranian Nationalism and Its Implications for the Study of Political Islam and Religious Nationalism.“ In *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*, 181-203.
12. Aghaie, Kamran Scot. „Islamist Historiography in Post-Revolutionary Iran“. In *Iran in the 20<sup>th</sup> Century. Historiography and Political Culture*. Ed. Atabaki, Touraj. London & New York: I.B. Tauris, 2009, 233-263.
13. Akhundzadeh, Mirza Fath'ali. *Maktubat-e Mirza Fath'ali Akhundzadeh*. Ed. Muhammad Ja'far Mahjub Subhdam. Paris: Mardé Emruz, 1985.
14. Al-e Ahmad, Djalal. *L'Occidentalité. Gharrbzadegi*. Trad. F. Barnès-Kotobi et M. Kotobi. Paris: L'Harmattan, 1988.
15. Amanat, Abbas. „Memory and Amnesia in the Historiography of the Constitutional Revolutionary“. In *Iran in the 20<sup>th</sup> Century. Historiography and Political Culture*, 23-54.



16. Aamanat, Abbas and Vejdani, Farzin. „Jalāl-al-Din Mirzā.“ In *Encyclopedia Iranica*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 2008, vol. XIV, 405-410
17. Amuzesh-e va parvaresh bayad hoveyyat-e paydar-e Eslami va Irani ijad konad. *Hamshahri*, 7 August 1010/16 Mordad 1389. <http://www.mehrnews.com/fa/newsID=881282>
18. Ansari, Ali M. (ed.). *Perceptions of Iran. History, Myths and Nationalism From Medieval Persia to the Islamic Republic*. London & New York: I.B.Tauris, 2014.
19. Ansari, Ali M. Myth, History and Narrative Displacement in Iranian Historiography.“ In *Perceptions of Iran. History*, 5-23.
20. Ashraf, Ahmed. „The Appeal of Conspiracy Theories to Persians“. *Princeton Papers*, 5, 1997, 57-88.
21. Atabaki, Touraj. „Agency and Subjectivity in Iranian National Historiography“. In *Iran in the 20<sup>th</sup> Century. Historiography and Political Culture*, 69-92.
22. Atabaki, Touraj. „Historiography of Twentieth Century Iran: Memory, Amnesia and Invention“. In *Iran in the 20<sup>th</sup> Century. Historiography and Political Culture*, 1-4.
23. Bausani, Alessandro. „Muhammad or Darius? The Elements and Basis of Iranian Culture.“ In Vryonis, Speros Jr. (ed.). *Islam and Cultural Changes in the Middle Ages*. Wiesbaden, 1975, 43-57.
24. Bayanat-e Emam Khameneh'i dar ejtema'e mardom'e Paveh. *Payegah-ettele'aresani sepah-e ostan-e Fars*. 29 September 2011/7 Mehr 1390, <http://tanvir.ir/print.php?d=sn&id=2858>
25. Bayat, Kaveh. „Andishe-ye siasi-ye Davar va ta'sis-e dowlat-e modern dar Iran.“ *Gof-o Gu*. no. 2. 1993, 116-133.
26. Behruz, Zabih. *Taqvim va Tarikh dar Iran*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran: Nashr-i Chishmash, 2000.
27. Chehabi, Houchang E. „The Paranoid Style in Iranian Historiography“. In *Iran in the 20<sup>th</sup> Century. Historiography and Political Culture*, 155-176.
28. Davari, Reza Ardakani. *Nationalism va Inqelab*. Tehran: Daftar-e Pajouhesh-e ha va Barnameh Rizi-e Farhangi, 1986.
29. De Gobineau, Joseph. *Les religions et philosophies dans l'Asie centrale*. Paris: Gallimard, 1965.
30. De Groot, Joanna. *Religion, Culture and Politics in Iran. From the Qajars to Khomeini*. London & New York: I.B.Tauris, 2007.
31. Foroughi (Mohammad Ali Zaka ol Molk). „Maqam arjomand Ferdowsi (The Essential Position of Ferdowsi.“ In *Maqallat-e Foroughi*, vol. 2. Tus & Tehran, 1387/2008, 317.
32. Ghamari-Tabrizi, Behrooz. *Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran: Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform*. London: I.B. Tauris, 2008.
33. Gheisari, Ali. *Iranian Intellectuals in the 20<sup>th</sup> Century*. Austin: University of Texas Press, 1998.
34. Gnoli, Gherardo. *The Idea of Iran: An Essay on Its Origin*. Rome, 1989.
35. Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History*. New York: Dover, 1956.
36. Jahanpour, Farhang. „Reverse Orientalism: Iranian Reactions to the West.“ *Perceptions of Iran. History*, 77-99

37. Jazayeri, M.A. „Kasravi, Iconoclastic thinker of XX c. Iran“. Introd. Essay In: Ahmad Kasravi, *On Islam / Shiism*, Transl. from Persian by M.R. Ghanoo-parvir. Costa-Mesa (Cal.), Mazda Pub., 1990, 1-57.
38. Kashani-Sabet, Firoozeh. *Frontier Fictions. Shaping the Iranian Nation, 1804-1946*. London & New York: I.B. Tauris, 2000.
39. Kasravi, Ahmad. *On Islam / Shiism*, Transl. from Persian by M.R. Ghanoo-parvir. Costa-Mesa (Cal.): Mazda Pub., 1990.
40. Kasravi, Ahmad. *Ta'rikh-e mashrutiat-e Iran*. 19<sup>th</sup> ed. Tehran: Amir Kabir, 1999.
41. Katouzian, Homa. *Iran. Politics, History and Literature*. London & New York: Routledge, 2013.
42. Keddie, Nikie R. *Iran: Religion, Politics, and Society: Collected Essays*. London: Cass, 1980.
43. Kermani, Mirza Aqa Khan. *Ayinah-'i Sekandari*. Tehran, n.p., 1908.
44. Khatami, Sayyed Mohammad. Tamaddon-e bozorg-e Eslami yek sakhteman nist keh ba mahandesi amadeh shavad. Jahan-e Eqtesad, 9 March 2010/18 Esfand 1388, <http://www.jahaneghtesad.com/index.php?option=com-content&view=article&cid=239553A1388-12-08-46&Itemid=626>.
45. Khomeini, Ayatollah Ruhollah Musavi. *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Transl. and annot. by Hamid Algar. Berkeley: Mizan Press, 1981.
46. Khurshedgi Karanjia, Rustom. *The Mind of a Monarch*. London, 1977.
47. Madani, Jalil. *Iranische Politik und Drittes Reich*. Frankfurt, 1986.
48. Mahmudi, Mahmud. Introduction to the first edition of Fereidun Adamiyat's book *Amir Kabir va Iran ya Varaqi az Iran* (Amir Kabir and Iran or a Page of Iran History). Tehran: n.p., 1944.
49. Mahmudi, Mahmud. *Tarikh-e Ravabet-e Siyasi-ye Iran va Inglis dar Qarn-e Nuzdahom-e Miladi*. 8 Vols. Tehran: Iqbal: 1949-54. Vol. 8.
50. Marashi, Afshin. *Nationalizing Iran: Culture, Power and the State, 1870-1940*. Seattle: University of Washington Press, 2008.
51. Mathee, Rudie. „The Imaginary Realm: Europe's Elnightenment Image of Early Modern Iran.“ *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 30, no. 3, 2010, 229-462.
52. Matin-Asgari, Afshin. „The Berlin Circle: Iranian Nationalism Meets German Countermodernity.“ In *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. 49-65.
53. Mehran, Golnar. „The Presentation of the „Self“ and the „Other“ in Postrevolutionary Iranian School Textbooks“. In *Iran and the Surrounding World. Interactions in Culture and Cultural politics*. Eds Keddie, Nikki R. & Matthee, Rudi. Seattle and London: University of Washington Press, 2002, 232-254.
54. Menashri, David (ed.). *The Iranian Revolution and the Muslim World*. San Francisco, Boulder & Oxford: Westview Press, 1990.
55. Moallem, Minoo. „Cultural Nationalism and Islamic Fundamentalism: The Case of Iran.“ In *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*. Eds. Kaiwar, Vasant and Mazumdar, Sucheta. Durham and London: Duke University Press, 2003, 196-222.
56. Motadel, David. Iran and the Aryan Myth. *Perceptions of Iran. History*, 119-145.

57. Motahhari, Morteza. *Hamaseh-e Hoseyni*. Vol. I-III. Tehran & Qom: Sadra, 1985, vol. II.
58. Motahhari, Morteza. *Khadamat-e Motaqebel-e Iran va Islam*. Vol. I-II, 12<sup>th</sup> ed. Tehran: Entesharat-e Sadra, 1984.
59. Mottahedeh, Roy P. *The Mantle of the Prophet. Religion and Politics in Iran*. New York: Simon & Shuster, 1985.
60. Pirnia, Hasan. *Irān-e Bāstān*. Vol. I-III. Tehran: Zarrin, 2003.
61. Ram, Haggay. *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Friday Congregational Sermon*. Washington: The American University Press, 1994.
62. Sanjabi, Maryam B. „Rereading the Enlightenment: Akhundzada and His Voltaire“. *Iranian Studies*, 28 (1-2), (1995), 61-78.
63. Schayegh, Cyrus. *Who is Knowledgeable is Strong: Science, Class, and Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2009.
64. Schlegel, Friedrich. *Über den Anfang unserer Geschichte und die letzte Revolution der Ende, 189*. In Idem, *Sämmtliche Werke*. Vol. 8. Ed. by Behler, Ernest. Paderborn et al., 1975, 474-528.
65. Shakuri, Abu al-Fazl. *Daramadi bar tarikhnegari va tarikhnegari mosalmanan*. Qum: Markaz-e Entesharat-e Daftar-e Tablighat-e Eslami-e Howzeh-e Elmiyyeh-e Qum, 2001.
66. Shari’ati, „Ali. *Red shiism*. Trans. Habib Shirazi. Tehran: The Shari’ati Foundation and Hamdani Publishers, 1979.
67. Siavoshi, Sussan. „Construction of Iran’s National Identity: Three Discourses.“ In *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. 252-274.
68. Soroush, Abdolkarim. *Reason, Freedom and Democracy in Islam, Essential writings of Adbolkarim Soroush*. Translated, edited with a critical introduction by M. Sadri and A. Sadri. Oxford 2000.
69. Tavakoli-Targhi, Mohammad. „Historiography and Crafting Iranian National Identity“. In *Iran in the 20<sup>th</sup> Century. Historiography and Political Culture*, 5-22.
70. Tavakoli-Targhi, Mohammad. *Refashioning Iran: Orientalism, Occidentalism and Nationalist Historiography*. Basingtone, Hampshire: Palgrave, 2001.
71. Vaziri, Mostafa. *Iran as a Imagined nation: The Construction of National Identity*. New York: Paragon Haouse, 1993.
72. Vejdani, Farzin. „The Place of Islam in Interwar Iranian Nationalist Historiography.“ In *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. 205-218.
73. Wüst, Walter. *Indogermanisches Bekenntnis: Sechs Reden*. Berlin, 1942.
74. Yousefi, Naghi. *Religion and Revolution in The Modern World: „Ali Shari’ati’s Islam and Persian Revolution in Iran*. New York: University Press of America, 1995.
75. Zia-Ebrahimi, Reza. „Self-Orientalization and Dislocation: The Uses and Abuses of the „Aryan“ Discourse in Iran.“ *Iranian Studies*, vol. 44, no. 4, July 2001, 445-472.

**Тимирлан М. Айтберов,**  
**Шахбан М. Хапизов**  
Ин-т истории, археологии и этнографии  
Дагестанского науч. центра РАН

**ПИСЬМА ДАГЕСТАНСКИХ СТОРОННИКОВ ДИНАСТИИ  
КАДЖАРОВ ЭПОХИ РУССКО-ПЕРСИДСКИХ ВОЙН  
(первая половина XIX века)**

О том, что в начале XIX в., в эпоху русско-персидских войн, династия Каджаров имела сторонников в горах Дагестана известно давно. Ими были знатные лица – правители территорий, имевшие возможность выставить на поле боя до 5 тыс. воинов, причем прекрасно подготовленных – способных успешно сражаться с подразделениями армий Ирана и России.

Об этой теме исследователи знали по иранским хроникам и шахским фирманам, а также – по материалам российских архивов. Работая над выявлением дагестанских арабоязычных материалов по истории южного Аваристана (в пределах Республики Дагестан и Азербайджанской Республики), мы наткнулись на три подлинных документа, показывающих особенности политической активности Каджаров в горах Дагестана. В числе этих особенностей следует отметить и географию распространения влияния Каджаров, т.е. те силы, на которые они предпочитали опираться.

С этими уникальными для Северо-восточного Кавказа материалами мы и хотим ознакомить широкий круг ориенталистов и кавказоведов.

**Послание Александра Багратиони (?)  
к жителям аварского селения Анди и их соседям**

Подлинник. Написан текст по-арабски, черными чернилами, тростниковым каламом на листе (15,5 x 9,5 см.) бумаги европейского производства. Следы продольных линий свидетельствуют, что данное письмо было сложено перед его отправкой по адресу. Почерк – насх. На оборотной стороне послания стоит отпечаток продолговатой печати, где написано: «//Раб Его» т. е. Аллаха// «Алискандар-хан».

Хранится в рукописном фонде Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (ИИАЭ ДНЦ РАН). Ф. 16. Оп. 1. Д. 1461.

### Перевод текста

Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного!

От благородного эмира Алисканди (*ГПалисканди*<sup>1</sup>), доверившего решение дел своих Всевышнему Творцу.

Написано это для горячих и молодцеватых андийцев (*гГандал*<sup>2</sup>) – людей сильных и храбрых, а также для жителей прочих андийских селений и тех еще селений, которые расположены вокруг Анди.

Многие приветы, которые пусть продолжают поступать к вам до тех пор, пока будут ночи сменять собою дни!

А далее.

Вы уже слышали, конечно, о том, что к Гяндже (Ганча) и Шуше подошел Баба-сардар-шах<sup>3</sup>, властитель (султан) Ирана (Гъизилбаш), вместе с которым прибыли туда бесчисленные воины. Слышали [вы, наверное] и о приближении авангарда кызылбашских войск к области грузин (гурч).

Те люди, которых собрала вокруг себя религия Мухаммеда, да благословит его Аллах и да приветствует, – обязаны, действуя тут совместно с кызылбашами, начать священную войну (джихад): будь-то против неверных русов, будь-то против грузин.

Вы, – андийцы и их соседи – выходите из домов своих, вместе с нами, а сделайте это в начале наступающего месяца шабан.

Если захочет Всевышний Аллах, мы ныне достигнем наших целей – как мирских, так и иных – действуя тут как верхом, так и пешим ходом. Что же касается голодинской (*Гъолода*<sup>4</sup>) общины, то обещали нам члены ее: оказать соответствующее гостеприимство, помочь и показать свое благородство.

Вы – о, андийцы и их соседи! – не оттягивайте прибытие ваше за пределы вышеуказанного срока. Дело в том, что на этот раз момент для нас подходящий.

Послание царевича Александра Багратиони и аварского «общества»

Анкратль к аварскому аристократу Чупану и жителям его селения

Подлинник. Написан текст по-арабски тростниковым каламом, черными чернилами на листе (22,5 X 16,5 см.) бумаги европейского производства. По-черк – дагестанский насх. Хранится в рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1572.

### Перевод текста

От Алискандар-хана, – да увековечит Всевышний Аллах его султанскую власть и да исполнит Он желания и цели этого лица, – просящего милости у Творца, а также от главарей, больших людей, юношей и стариков Анкратля<sup>5</sup>, от всех членов данной общины.

---

1 Алисканди (авар. ГПалисканди) – аварское произношение греческого имени «Александр», но в его грузинском произношении звучащем – «Аликсандри». Может быть, что это Алисканди Гочатлинский (ум. в 1814 г.), отец имама Хамзата (предшественник имама Шамиля).

2 Община из 7 аварских селений на севере Ботлихского района РД.

3 Фатали-шах Каджар, которого именовали его близкие термином «Баба» (старец).

4 Голода – обычное аварское название Джарской «республики».

5 Анкратль (авар. *Анкъракъ* – «Семиземель») – ныне территория Гляратинского района и Бежтинского участка РД.

Написано это для Чупана<sup>6</sup>, его братьев и остальных жителей его селения.

Мир вам! Да будут над вами милость Всевышнего Аллаха и Его благословение! Да будет доволен вами Всевышний и да простит Он вас!

Да хранит вас Всевышний Аллах от того, что порождает в последующем раскаяние, причем в обоих мирах!

Аминь!

А далее.

Наше желание и наша цель, которые преследуются отправкой к вашей высокой стороне данного небольшого послания, следующие:

Во-первых, будьте вы под защитой Всевышнего Аллаха!

Во-вторых, знайте, что мы, семиземельцы, собрались и затем дали клятву содержать (тарбийя) Алискандар-хана, даже если он останется среди нас на сто лет.

Далее, мы, община Семиземелья и Алискандар-хан уже получили вести: из Имеретии (*Имарат*<sup>7</sup>), из Ирана (Хъизилбаш) и из Кахетии (Гуржистан). Для нас наилучшим является, без сомнения, следующий вариант: отправить к вам посланца с соответствующей бумагой в руках и сделать это по происшествии пяти дней после получения вами данного послания, чтобы вы подготовились бы к грядущему выступлению.

Это означает что вы - Чупан и остальные жители селения, - должны требовать для воинов того, чтобы не было бы у них повода отговариваться, говоря: «нет, нет».

Таков должен быть итог, если только между нами - Алискандар-ханом и всей общиной Семиземелья - и вами, Чупаном и остальными жителями его селения, существует любовь или хотя бы симпатия, а также, если желаете вы получить бесчисленную добычу (гъанима).

Из этого малого количества слов ты, Чупан, пойми многое.

Лучшая речь - краткая и доказательная!

От амира Алисканди Гоцатлинского жителям сел. Аракани

Подлинник. Написан текст по-арабски - черными чернилами, тростниковым каламом на листе (12 X 8,2 см.) бумаги европейского производства. Хранится в рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН.

### Перевод текста

От благодарного эмира Алисканди, жителям благословенного город Аракани (*ГъаракIан*<sup>8</sup>) Мир вам и милость Всевышнего Аллаха и Его благословение!

А далее.

К нам пришел посланник от Алисканди - валия страны, именуемой Гуржистан, что имело место после того, как прибыл этот Алисканди в край,

6 Это был, по всей видимости, Чупан из сел. Телетль (ныне в Шамильском района РД), либо Чупан из сел. Гонода (ныне в Гунибском районе РД). Оба Чупана являлись аварскими «аристократами» начала XIX в. и оказывали большое влияние на ситуацию в центральной Аварии.

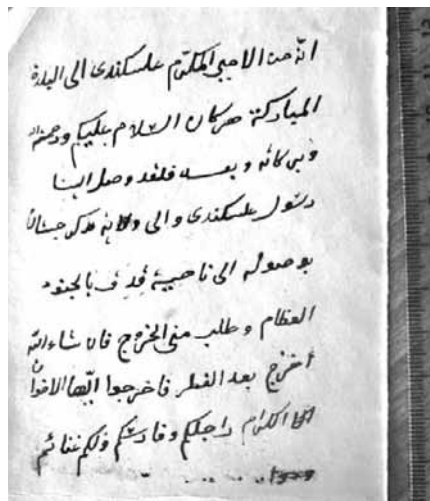
7 *Имарат* - аварское название исторической области Имерети на западе Грузии с центром в гор. Кутаиси.

8 Аварское селение в регионе Хиндалал (ныне в Унцукульском районе РД).

который называется Кизики (Къидзикъ<sup>9</sup>). Явился туда этот Алисканди в сопровождении великих полков.

Алисканди, который считается валием Гурджистана, потребовал от меня выступить.

Если даст Аллах, после разговления выступлю я, эмир Алисканди, но и вы, братья мои благородные – араканцы, – выходите. Пусть поступят так пешие из числа вас и ваши кавалеристы. Вы получите, несомненно, богатую добычу.



9 Кизики (авар. – Хъизихъ) – историческая область на востоке Грузии (ныне Сигнахский и Дедоплисцкарский районы Грузии).

## ნანა გელაშვილი

ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### სეფიანთა ხანის საისტორიო წყაროების კვლევის მეთოდოლოგიური ასაქმები

ამჟამინდელ რეალობაში სულ უფრო მეტ აქტუალობას იძენს ისტორიული წარსულის ობიექტურად და სიღრმისეულად წარმოჩენა. საამისოდ უაღრესად მნიშვნელოვანია წყაროთმცოდნეობითი კვლევის მთელი რიგი მეთოდოლოგიური ასპექტების მაქსიმალურად გათვალისწინება. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრისა და მე-20 საუკუნის დამდეგის ქართულ ისტორიოგრაფიას უკვე ჰქონდა მნიშვნელოვანი წარმატებები სხვადასხვა ენაზე არსებული წერილობითი წყაროების გამოვლენის, დამუშავების და გამოცემის საქმეში (კიკნაძე, 1982: 5; ალასანია, კიკნაძე, 1989: 6-8). დღესდღეობით ინტენსიურად გრძელდება ამ მიმართულებით მუშაობა – როგორც უკვე ცნობილი, ისე ახლად მოძიებულ წყაროთა მონაცემების სხვადასხვა რაკურსით შესწავლა და კრიტიკული ანალიზი, რის საფუძველზედაც მათი სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანა – გამოყენება ხდება. ეს კი, თავის მხრივ, განაპირობებს მთელი რიგი აქამდე უცნობი ფაქტებისა და მოვლენების გამოვლენას, თარიღების დაზუსტებას, კონკრეტული საკითხების დამატებითი ინფორმაციით შევსებას, ზოგ შემთხვევებში კი, დღევანდელი გადასახედიდან, რადიკალურად ახლებურ მიდგომას და გააზრებას. წყაროთმცოდნეობა ზოგადად, საგანგებო პროფესიულ ცოდნას და დაოსტატებას, სპეციფიკური კვლევისა და პუბლიკაციის მეთოდის ათვისებას მოითხოვს, რათა თავიდან იქნეს აცილებული ყოველგვარი შემთხვევითობა ისტორიული წყაროების გამოცემისას.

ამჯერად ყურადღება ფოკუსირებულია სეფიანთა ეპოქის ირანის (1501-1722) საისტორიო ნარატიულ თხზულებებზე, რომლებშიც უხვი ინფორმაციაა დაცული როგორც ირანის, ისე მეზობელი ქვეყნების, მათ შორის საქართველოს შესახებ. მათგან, ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით, აღსანიშნავია შაჰ-ისმაილ I-ის ანონიმური ქრონიკები, ხონდემირის, ჰასან-ბეგ რუმელუს, ყაზი აჰმედ ლაფარის, მირ იაჰია ყიზვინის, ისქანდერ მუნშის, მალიქ შაჰ-ხუსეინ სისთანის, მუჰამად მა'სუმის, მუჰამად იუსუფის, ფუმენის, მირ თემურ მარაშის, მოჰამად თაჰერის, ჰაჯი მეჰდი-ყული ყაჯარის, ბიჯანის ნაშრომებში. მიზნად არ ვისახავთ ხსენებულ ავტორთა ნაშრომებში დაცული ცნობების შინაარსის გადმოცემას, გამოვყოფთ მხოლოდ ზოგიერთ მნიშვნელოვან და ორიგინალურ მასალას, რომლითაც ისინი გამოირჩევა. ადრეული ხანის სპარსული წყაროები, ბუნებრივია, ძირითადად სეფიანთა დინასტიის ფუძემდებლის – შაჰ-ისმაილ I-ის ზეობას (1501-1524) ეძღვნება. ამ ფორმატში მათში აღწერილია ყიზილბაშთა ლაშქრობები საქართველოში: პირველად 1500 წელს, შემდეგ – 1516, 1518 და 1521 წლებში, შაჰ ისმაილ I-ის კახეთში – ზაგებში შეჭრა, კახეთის მეფის ლევანის (1518-1574) ამბოხება ყარაბაღში სეფიანთა ბატონობის წინააღმდეგ (გელაშვილი, 1995:68-70). მომდევნო ეტაპი ეს არის შაჰ თამაზ I-ის ზეობის ხანის (1524-1576) აღწერა სპარსულ წერილობით წყაროებში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ყაზი აჰმედ ლაფარის, ჰასან-ბეგ რუმელუს, შერეფ-ხან ბითლისის, ზეინალ-აბედინ აღის საისტორიო თხზულებები. მათში აღნუსხულია შაჰ თამაზის ლაშქრობები



საქართველოში (1541, 1547, 1551 და 1554 წწ.). ასევე საინტერესო ცნობებია დაცული კანეთის უფლისწულის იესეს გამუსლიმების შესახებ ირანის სამეფო კარზე. ორიგინალური ინფორმაციის შემცველია მომდევნო პერიოდის ისტორიკოსის – მაჰმუდ ნათანზის ვრცელი ნაშრომი. კერძოდ, მასში მოთხრობილია შაჰ ისმაილ II-ის (1576-1577) მიერ ქართლის მეფის სიმონ I-ის (1556-1569; 1578-1600) და იესე ბატონიშვილის ყიზილბაშთა ტყვეობიდან გათავისუფლების შესახებ, ქართველ მეფე-მთავართა ურთიერთობის ეპიზოდები ირან-ოსმალეთს შორის 1578-1590 წლებში მიმდინარე ომის ფონზე (სამი სპარსული წყარო, 1990: 28-30).

მეტად საყურადღებოა ბუდა' ყიზინის და ისქანდერ მუნშის ცნობები შაჰ თამაზ I-ის კარზე კავკასიური, კონკრეტულად ქართული ეთნიკური ელემენტის დაწინაურების შესახებ, ხსენებული შაჰის ანდერძის საკითხი დედით ქართველი უფლისწულის – ჰეიდარის მიერ სამეფო ტახტის დაკავებასთან დაკავშირებით (ბუდა' ყიზინი: 335; თარის-ე ალამარაი-ე აბბასი, 1956:192-193). იმავე ისქანდერ მუნშის მომდევნო ნაშრომში („გაგრძელება“), ასევე მუჰამად მა'სუმის, მუჰამად იუსუფის, მირ თემურ მარაშის საისტორიო თხზულებებში გადმოცემულია მე-17 საუკუნის პირველი ნახევრის მოვლენები. საქართველოს შესახებ ცნობებიდან საყურადღებოა გ. სააკაძის მოღვაწეობის ბოლო პერიოდი, დაუდ-ხან უნდილაძის და თეიმურაზ მეფის მიერ ორგანიზებული აჯანყება 1632 წელს, უნდილაძეთა საგვარეულოს აღსასრული ირანში, ქართლის ვალის – როსტომის აღზევება სეფიანთა სამეფო კარზე და მისი ქართლში გამეფება, მისი დაქორწინება ოდიშის მთავრის ლევან დადიანის დაზე (ისქანდერ მუნში, 1981:50-60; გელაშვილი, 2006:38-39). უფრო მოგვიანო ხანის მოვლენები წარმოდგენილია მოჰამად თაჰერის, ჰაჯი მეჰდი-ყული ყაჯარის, ბიჯანის და სხვათა ნაშრომებში (გელაშვილი, 2006: 40-42; Maeda, 2003: 261-262; Rota, 2001: 185-194).

ზემოთ ხსენებულ წყაროებში დაცული ინფორმაციის რეალურობის დადგენა და მისი ადეკვატურად ინტერპრეტირება შესაძლებელია მხოლოდ წყაროთმცოდნეობითი კვლევის სათანადო მეთოდების დაცვით და გამოყენებით. ამის საფუძველზე ხერხდება წერილობითი წყაროებიდან ამოკრეფილი ცნობებით ისტორიული წარსულის ოპტიმალურად რეალური სურათის წარმოცენა. აქვე ხაზგასასმელია სეფიანთა ხანის საისტორიო თხზულებების განსაკუთრებული მნიშვნელობა მე-16-17 საუკუნეების ირან-საქართველოს ურთიერთობების შესწავლის, ასევე მთლიანად ახლო და შუა აღმოსავლეთის საერთაშორისო ასპარეზზე მიმდინარე პროცესების გაშუქების თვალსაზრისით. მათი უპირატესობა ქართულ და სხვა წერილობით წყაროებთან შედარებით, რამდენიმე ფაქტორითაა განპირობებული. უპირველეს ყოვლისა, გასათვალისწინებელია, რომ მე-16 საუკუნის დამდეგს ფორმირებული სეფიანთა სახელმწიფო მოკლე ხანში მძლავრ იმპერიად იქცა, სადაც პოლიტიკურ-ეკონომიკური აღმავლობის პარალელურად, აყვავებას განიცდიდა კულტურის სხვადასხვა სფერო, განსაკუთრებით აღსანიშნავია საისტორიო მწერლობის განვითარება. საქართველო კი, როგორც ისტორიიდან ცნობილია, მე-16 საუკუნეს სამეფოებად დაშლილი შეეგება. ყიზილბაშთა და ოსმალთა პერმანენტული შემოსევები ქვეყნის სახელმწიფოებრივ დასუსტებას, ეკონომიკურ და კულტურულ დაქვეითებას იწვევდა. ამის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო ქართული წერილობითი ძეგლების (მათ შორის საისტორიო მწერლობის) რაოდენობის მნიშვნელოვანი შემცირებაც. მცირე რაოდენობით შექმნილი მათი ნაწილი კი მტრის მახვილით ნადგურდებოდა (ჯავახიშვილი, 1945:29). საბედნიეროდ, ეს დროებითი მოვლენა იყო და მე-17 საუკუნის მეორე ნახევრიდან ქართულმა საისტორიო მწერლობამ აღორძინება დაიწყო. თუმცა,

მე-16 საუკუნის და მე-17 საუკუნის პირველი ნახევრის მოვლენათა გაშუქებისას ქართველი მემკვიდრეები უცხოური, უმეტეს წილად სპარსული საისტორიო თხზულებებით სარგებლობდნენ, რომლებიც მათგან განსხვავებით, თვითმხილველთა ან თანადამხვდურთა ცნობებს ეფუძნებოდა (კაციტაძე, 1960:129). სწორედ ამის გამო სეფიანთა ხანის საისტორიო მწერლობაში, რომელიც იმ ხანად აყვავების ზენიტში იმყოფებოდა, უფრო ცოცხლადაა აღწერილი მოვლენები და მათი გარემომცველი ფონი, იმ ეპოქის პირთა სულიერი სამყარო და მათი იდეურ-პოლიტიკური შეხედულებანი, გაცილებით კონკრეტული და ზუსტია მათში მითითებული თარიღები და ა.შ. (გელაშვილი, 1995: 8).

სეფიანთა ხანის საისტორიო თხზულებათა გარკვეული ნაწილი უნიკალურია ინფორმაციული სიუხვის თვალსაზრისით. აქედან გამომდინარე, მათი გასაჯაროება ანუ გამოცემა ისტორიული მეცნიერების ერთ-ერთ პრიორიტეტულ ამოცანას წარმოადგენს. ამასთან, აუცილებელია, რომ მოცემულ ტექსტს ახლდეს კომენტარები და წყაროებში ასახული მოვლენების შეფასება, რომლის დროსაც თანაბარი დოზით უნდა იყოს გამოყენებული ფილოლოგიური და ისტორიული კვლევის მეთოდები, ანუ ტექსტის გარეგანი კრიტიკა ძირითადად ფილოლოგიური ხერხებით უნდა ხდებოდეს, შინაგანი კრიტიკის დროს კი – ისტორიული კვლევის ხერხებით. ისტორიული წყარო, როგორც წესი, მრავალფეროვან ინფორმაციას შეიცავს, ხოლო მკვლევარებს სხვადასხვა ინტერესი აქვთ წყაროს მიმართ, განსხვავებული რაკურსით სწავლობენ და იყენებენ მას. თუმცა, ნებისმიერ შემთხვევაში თავდაპირველად (შესავალში) მოცემული უნდა იყოს ძეგლის მთლიანი შეფასება, როგორც ისტორიული წყაროსი, ნაჩვენები უნდა იყოს მისი მნიშვნელობა ამა თუ იმ პრობლემის შესწავლისათვის და სხვ. (კიკნაძე, 1982: 7).

რაც შეეხება წყაროებში დაცული ცნობების სწორად ინტერპრეტაციას, აქ სხვადასხვა ფაქტორებია გასათვალისწინებელი. კერძოდ, განსახილველი პერიოდის და კონკრეტული ქვეყნის ისტორიულ-პოლიტიკური, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება, საერთაშორისო ურთიერთობები რეგიონში, მემკვიდრეთა სოციალური სტატუსი და პოლიტიკური ხედვა. ასევე მნიშვნელოვანია წყაროში დამოწმებული მშრალი ფაქტების მიღმა იმ ეპოქის რეალური სურათის გონების თვალთვალთა გააზრება, თხზულებაში მოხსენიებულ პირთა სულიერ სამყაროში წვდომა (იგულისხმება მათი ხასიათი, პოტენციალი და მოტივაცია კონკრეტულ სიტუაციაში და გარემოებებში).

წერილობით ძეგლებში აღწერილ მოვლენათა სანდოობის და უტყუარობის დასადგენად აუცილებელია პარალელური ინფორმაციის შემცველი წყაროების ურთიერთშეჯერება. რა თქმა უნდა, მხედველობაშია მისაღები მოცემულ საკითხსა თუ პრობლემაზე სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებები, მათი გაანალიზება და შესაბამისად, გაზიარება ან უარყოფა სათანადო დასაბუთების გზით. ამ კონტექსტში აღსანიშნავია, რომ ზოგ შემთხვევაში სამეცნიერო ლიტერატურაში ადგილი აქვს რომელიმე წყაროში დაფიქსირებული სრულიად განსხვავებული ფაქტისა თუ მოვლენის ერთბაშად უგულვებელყოფას, იმ მოტივით, რომ სხვა უკვე ტრადიციულად გამოყენებულ და ცნობილ წერილობით ძეგლში ანალოგიური ცნობა არ მოიპოვება. კვლევის პროცესში ამგვარი ცნობების იგნორირებას შესაძლოა მოჰყვეს ფაქტების მთელი ჯაჭვის არასწორი ინტერპრეტაცია. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ნებისმიერი მოვლენა არსებობს არა განყენებულად, არამედ როგორც ერთიანი ისტორიული პროცესის ერთ-ერთი შემადგენელი კომპონენტი. აქედან გამომდინარე, მისი ახსნა შესაძლებელია ადგილის, დროისა და ვითარების ყველა გარემოებათა გათვალისწინების შედეგად.

ამა თუ იმ ფაქტის რეალურობის დადგენისას გასათვალისწინებელია, რომ ის მიზეზ-შედეგობრივ კავშირშია სხვა მოვლენებთან და ფაქტებთან. კონკრეტულ ფაქტს, რომელიც ისტორიული პროცესის გარკვეულ მონაკვეთს არეკლავს, მივყავართ მის გამომწვევ მიზეზებთან, შედეგებთან, ასევე სხვა საკითხებთან, რომელთა შორის მჭიდრო ლოგიკური კავშირი არსებობს (Гуревич, 1969: 85-87).

თუ პარალელურ ცნობათა შემცველი წყაროების სიმცირის ან მათში დაცული მწირი ინფორმაციის გამო კონკრეტულ საკითხთან დაკავშირებით დამაჯერებელი დასკვნის გამოტანა ვერ ხერხდება, დასაშვებია ჰიპოთეზის (ვარაუდის) წამოყენება. ეს უკანასკნელი სამეცნიერო კვლევის პროცესის ერთ-ერთ მიღებულ კომპონენტს წარმოადგენს, რომელიც საკითხის გადაჭრის პირობით ან დროებით საშუალებას იძლევა (Библер, 1969: 89-90; Жуков, 1980: 37). ასეთ შემთხვევაში ისტორიული რეალობის აღდგენა ხდება გონების თვალის დახმარებით, რომელიც დროთა ვითარებაში შესაძლოა, დასაბუთებულ რეალობად იქცეს ან უკუგდებულ იქნას. ეს იმაზეა დამოკიდებული, აღმოჩნდება თუ არა დამატებითი ფაქტობრივი მასალა მოცემული საკითხის შესახებ. აქ გასათვალისწინებელია ასევე თეორიული ფაქტორი, რომელიც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ჰუმანიტარული მეცნიერებებისათვის. კერძოდ, იგულისხმება განსხვავება ჰიპოთეზასა და მიხვედრილობას შორის; წყაროში დამოწმებული გარკვეული ცნობების განმარტებისათვის ან ასახსნელად შესაძლოა, მკვლევარმა რამდენიმე ჰიპოთეზა წამოაყენოს, რომელთა შორის ზოგჯერ არჩევანის გაკეთება გაუჭირდეს, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ისინი ემყარება წყაროთა მონაცემებს. მიხვედრილობა კი უმეტეს წილად ჩნდება წყაროში დაფიქსირებული ინფორმაციისაგან დამოუკიდებლად, ანუ ის ეფუძნება კონკრეტული ფაქტის უბრალოდ შესაძლებლობას, რომელიც ამა თუ იმ მიზეზით უფრო მიმზიდველი ჩანს. ამიტომაც ისტორიულ-ფილოლოგიური კვლევებისათვის ერთ-ერთ მთავარ საშიშროებას წარმოადგენს არაემპირიული, წმინდა თეორიული ცოდნის ილუზია, რასაც თავი უნდა აარიდოს მკვლევარმა (Лурье, 1977: 29; Лурье, 1988: 39).

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად, სეფიანთა ხანის წყაროთა ცნობების გამოყენებისას, გასათვალისწინებელია მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელი, საერთო საეციფიკური ნიშან-თვისებები. კერძოდ, მემატრიანები ნაშრომთა შედგენისას, ერთი ზოგადი მოდელით ხელმძღვანელობენ. ეს ეხება როგორც მათ შინაარსს, ისე შინაგან სტრუქტურას. ყოველი მომდევნო ავტორი ნაშრომს ქმნიდა თავისი წინამორბედის მიერ შედგენილი საისტორიო თხზულების ნიმუშით. გარდა ამისა, ტექსტები დახუნძლულია ღვარჯნილი ფრაზებით, მეტაფორებით და ეპითეტებით, ზოგიერთ მათგანში ჩართულია ლექსები. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველივე ეს არ გამორიცხავდა გარკვეული დოზით გადახრას საყოველთაოდ მიღებული მოდელისაგან – კომპოზიციური აღნაგობის, ფორმის, სტილის ან ენის თვალსაზრისით (Гелашвили, 1988: 187-188).

როგორც წესი, სეფიანთა პერიდის სპარსული საისტორიო თხზულებები შედგება შესავლის, ძირითადი ნაწილის (რომელიც დანაწევრებულია შესაბამის ქვეთავებად) და დასკვნისაგან. შესავალში უმთავრესად საუბარია თვით ავტორის შესახებ, ნაშრომის დაწერის მიზეზებსა და მიზნებზე, წინასწარმეტყველი მუჰამადისა და მისი შთამომავლების ცხოვრება-მოღვაწეობაზე. ამის შემდგომ ზოგიერთ თხზულებაში მოთხრობილია წინაისლამური და მუსლიმური სახელმწიფოების შესახებ. ასეთთა რიცხვს განეკუთვნება მსოფლიო ისტორიის უანრის ნაშრომები (მაგალითად, ხონდემირის, შერეფ-ხან ბითლისის, ბუდა'ყაზვინის, ყაზი აჰმედ ლაფარის, მირ იაჰია ყაზვინის ნაშრომები). ზოგიერთ მათგანში კი

შესავლის შემდეგ გადმოცემულია სეფიანთა გენეალოგია. ასეთებია შაჰ ისმაილ I-ის ანონიმური ქრონიკები, ჰასან რუმლუს, მაჰმუდ ნათანზის და სხვათა ნაშრომები (სამი სპარსული წყარო, 1990:12-13). ყველა საისტორიო თხზულებების ძირითადი ნაწილი იმ მმართველს ეძღვნება, რომლის ზეობის პერიოდშიც ნაშრომი დაიწერა. აქედან გამომდინარე, წყაროს სწორედ ეს ნაწილია გამორჩეული თავისი ორიგინალურობითა და სამეცნიერო ღირებულების კუთხით, რამდენადაც ავტორი უმეტეს წილად თავად იყო მომსწრე ან მონაწილე მასში აღწერილი მოვლენების. ნაშრომთა დანარჩენი ნაწილები კი ძირითადად კომპილაციურია. სეფიან მემბტიანეთა დამოკიდებულება მათ მიერ გამოყენებულ წყაროთა მიმართ (იშვიათი გამონაკლისის გარდა) მოკლებულია კრიტიკულობას. რიგ შემთხვევაში ტექსტის პირდაპირ გადაწერა ხდებოდა, პირველწყაროს მითითების გარეშე (Ромаскевич, 1938:7-8).

სეფიანთა ხანის მემბტიანეთა ძირითადი ნაწილი ფეოდალური წრის წარმომადგენელი და სასახლის კარის ისტორიკოსი იყო. ამიტომაც თავიანთ ნაშრომებში გაბატონებული კლასის ინტერესებსა და სეფიანთა სახელმწიფოს იდეოლოგიური საყრდენის – შიიტური ისლამის პოზიციებს გამოხატავდნენ. აქედან გამომდინარე, მათთვის, ისე როგორც საერთოდ შუა საუკუნეების მემბტიანეებისათვის, დამახასიათებელია ისტორიული მოვლენებისა და ფაქტების გარკვეული დოზით ტენდენციურად და სუბიექტურად გაშუქება, ზოგ შემთხვევაში მათი მიჩქმალვა ან პირიქით – გაზვიადებულად წარმოჩენა. ყოველივე ამის გამო, ისევე, როგორც ნებისმიერი წერილობითი წყარო, ისინი ფრთხილ მიდგომას და საგულდაგულო კრიტიკულ ანალიზს საჭიროებენ, რათა ამოკრეფილი მასალიდან სწორი და დამაჯერებელი დასკვნები გაკეთდეს.

ცხადია, რომ მხოლოდ სპარსული წყაროების ანალიზის საფუძველზე საკვლევის მასალის შესწავლა სრულფასოვანი ვერ იქნება. აუცილებელია პარალელური ინფორმაციის შემცველი სხვადასხვა ენაზე არსებული წერილობითი ძეგლების ურთიერთშეჯერება, რის საფუძველზეც შესასწავლ კონკრეტულ წყაროში დაცული მასალა ივსება, ზუსტდება, ზოგჯერ კი სწორდება ქართულ, თურქულ, სომხურ, ევროპულ, რუსულ საისტორიო თხზულებათა მონაცემებით. გასათვალისწინებელია ასევე ამა თუ იმ საკითხის შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული თვალსაზრისი (თუკი ასეთი არსებობს). არანაკლებ მნიშვნელოვანია საკვლევი პერიოდის დოკუმენტური მასალის, მხატვრულ-ლიტერატურული ნაწარმოებების, ასევე ხელოვნების ნიმუშების გაცნობა. ეს ყველაფერი მთლიანობაში ერთგვარ მეთოდოლოგიურ სახელმძღვანელოს წარმოადგენს ისტორიული პროცესების კანონზომიერებათა ადეკვატურად გაგებისათვის. ასე რომ, სამეცნიერო კვლევის პროცესთან დაკავშირებული ინდივიდუალური თეორიული და პრაქტიკული მეთოდოლოგიური ხერხების გამოყენება გასაღებს იძლევა შორეული წარსულის სხვადასხვა მოვლენების რეალურობის, მათი განვითარების ეტაპებისა და ფორმების, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების დასადგენად.

### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ალასანია, გ. კიკნაძე, რ. წყაროთმცოდნეობის თეორიული პრობლემები. თბილისი, 1988.
2. ბუღა' ყაზვინი. ჯავაპირ ალ-ახბარ (პეტერბურგის მ. ე. სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი, დორნის კატალოგი, №288). სპარსულ ენაზე.
3. გელაშვილი, ნ. ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI ს.) თბილისი, 1995.
4. გელაშვილი, ნ. XVII საუკუნის სპარსული საისტორიო თხზულებები საქართველოს შესახებ. აღმოსავლეთი და კავკასია, №4, თბილისი, 2006, გვ. 38-42.
5. *Tarix-e alamarai-e abbasi*, Ta'lif-e isqander-beg Torqeman, I, Tehran, 1956. sparsul enaze.
6. ისქანდერ მუნში. აბასის ქვეყნის დამამშვენებელი ისტორიის გაგრძელება. სპარსულ ტექსტს გამოკვლევა, ქართული თარგმანი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ნანა გელაშვილმა. თბილისი, 1981.
7. კაციტაძე, დ. ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებისა და „ქართლის ცხოვრების“ გაგრძელებათა XVI – XVII სს. სპარსული წყაროები. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მოამბე“, №2, თბილისი, 1960, გვ. 124-130.
8. კიკნაძე, რ. საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობის საკითხები, I, თბილისი, 1982.
9. სამი სპარსული წყარო XVI საუკუნის საქართველოს შესახებ. სპარსულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ნანა გელაშვილმა. თბილისი, 1990.
10. ჯავახიშვილი, ივ. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V – XVIII სს.) თბილისი, 1945.
11. Библер, В. С. Исторический факт как фрагмент действительности. Источниковедение. Теоретические и методические проблемы, Москва, 1969, с. 89-101.
12. Гелашвили, Н. Г. Вопросы структуры персоязычных исторических сочинений (по материалам «Тарих-и Джахан-ара» Кази Ахмеда Гаффари). Источниковедческие разыскания, 1985. Тбилиси, 1988, с. 187-192.
13. Гуревич, А. Я. Что такое исторический факт. Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. Москва, 1969, с. 59-88.
14. Жуков Е. М. Очерки методологии истории. Москва, 1980.
15. Лурье, Я. С. О гипотезах и догадках в источниковедении. Источниковедение отечественной истории. Сборник статей (ИОИ), 1976. Москва, 1977, с. 28-30.
16. Лурье, Я. С. Логические основы критики источника. Источниковедческие разыскания, 1985. Тбилиси, 1988, с. 32-39.
17. Ромаскевич, А. А. Иранские источники по истории туркмен XVI – XIX вв. Материалы по истории туркмен и Туркмении, т. II. Москва – Ленинград, 1938.
18. Maeda, E. On the Ethno-social Background of Four Gholam Families from Georgia in Safavid Iran. *Studia Iranica*, Tome 32 – fascicule 22, Paris, 2003. pp. 243-278.
19. Rota, G. *Three less Know Persian Sources of the 17<sup>th</sup> Century*. *ორიენტალისტი*, I, თბილისი, 2001, გვ. 183-185.

## ელისო ელიზბარაშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ინტერპრეტაცია და ადაპტაცია: სასწაულები ბიზანტიურ და ქართულ თხრობაში

სასწაულები, რომლის დროსაც მიწიერსა და ზეციურს, მატერიალურსა და სულიერს შორის წინააღმდეგობის დაძლევა ხდება უეცრად, თეოფანიის გზით, უმნიშვნელოვანი ფუნქციის მქონენი არიან შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ტექსტებში. ამ კულტურული ფენომენის ტიპოლოგიის შესწავლამ, გამოავლინა მათი კანონზომიერი, სისტემას დაქვემდებარებული ხასიათი (ODB, 1991: 1378-1379; Delehay, 1912). შესაბამისად, სასწაულების მეცნიერული განხილვა, უდავოდ დიდი ინფორმაციას გვაძლევს შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყაროს მსოფლმხედველობის გასააზრებლად.

ჩვენი სტატიის მიზანია განვიხილოთ თუ როგორაა ერთიდაიგივე სასწაული განსხვავებულად მოთხრობილი და ინტერპრეტირებული ბიზანტიურ და ქართულ ისტორიოგრაფიულ თხზულებებში. მსჯელობა შეეხება ორ სასწაულებრივ ამბავს, რომლებიც გაბნეულია სხვადასხვა ტექსტებში. პირველი, მირიანის ნადირობის დროს მომხდარ მზის დაბნელების სასწაული, ჩართულია „ქართლის ცხოვრებაში“. კერძოდ, ლეონტი წერს: „და იყო. დღესა ერთსა ზაფხულისასა, თუესა ივლისსა ოცსა, დღესა შაბათსა, განვიდა მეფე ნადირობად მუხნართ-კერძო“...

...მეფემან მოვლო ყოველი სანახები მუხნარისა და აღვიდა მთასა ზედა თხოთისასა მაღალსა, რათამცა მოიხიბლა კასპად და უფლისციხედ, განვიდა თხემსა მთისასა. შუა-სამხრისა ოდენ დაბნელდა მზე მთასა ზედა და იქმნა ვითარცა ღამე ბნელი, უკუნი, და დაიპყრნა ბნელმან არენი და ადგილნი. და განიბნინეს ურთიერთას ჭირისაგან და ურვისა.

და დაშთა მეფე მარტო, და იარებოდა მთათა და მაღნართა შეშინებული და შეძრწუნებული. დადგა ერთსა ადგილსა და წარეწირა სასოება ცხოვრებისა მისისა. და ვითარცა მოეგო თავსა თუსსა ცნობასა, და განიზრახვიდა ესრეთ გულსა თუსსა: „აჰა ესერა, ვხადე ღმერთთა ჩემთა და არა ვპოვე ჩემ ზედა ლხინება. აწ, რომელსა – იგი ქადაგებს ნინო ჯუარსა და ჯუარცმულსა და ჰყოფს კურნებასა, მისითა მოსავობითა, არამცა ძალ ედგაა კსნა ჩემი ამის ჭირისაგან? რამეთუ ვარ მე ცოცხლივ ჯოჯოხეთსა შინა და არა უწყი, თუ ყოვლისა ქუეყანისათვის იქმნა დაქცევა ესე, ანუ თუ ჩემთვის ოდენ იქმნა. აწ, თუ ოდენ ჩემთვის არს ჭირი ესე, ღმერთო ნინოსო, განმინათლე ბნელი ესე და მიჩუენე საყოფელი ჩემი; და აღვიარო სახელი შენი, და აღვმართო ძელი ჯუარისა და თაყუანის-ვცე მას და აღვაშენო სახლი სალოცველად ჩემდა, და ვიყო მორჩილ ნინოსა სჯულსა ზედა ჰრომთასა.“

ესე ყოველი რა წართქუა, განთენა და გამობრწყინდა მზე. და გარდაკდა მეფე ცხენისაგან, დადგა მასვე ადგილსა, განიპყრნა კელნი აღმოსავლით ცად მიმართ და თქუა: „შენ ხარ ღმერთი ყოველთა ზედა ღმერთთა და უფალი ყოველთა ზედა უფალთა, ღმერთი, რომელსა ნინო იტყვს“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 10816-1106).

ამ მონაკვეთში ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ისტორიკოსის მიერ ასტრონომიული მოვლენის ხსენება, რაც ასევე გვხვდება წმ. ნინოს „ცხოვრების“ უძველეს, ქელიშურ ხელნაწერში (IX ს.) და, რაც მრავალგზის გამხდარა მნიშვნელოვანი არ-

გუმენტი კ.კეკელიძიდან (კეკელიძე, 1957: 282-83) დაწყებული და თანამედროვე ასტრონომებით დამთავრებული (Gigolashvili, Kiladze, Kukhianidze, Ramishvili, 2007: 199-201), როდესაც საქმე ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების დათარიღებას ეხებოდა.

დანარჩენი ქართული და უცხოური წყაროები ამ ამბავს მზის დაბნელების მოვლენის გარეშე მოგვითხრობენ, კერძოდ, ბიზანტიელი ისტორიკოსები – თეოდორიტი კვირელი (IV-Vსს.), სოკრატე სქოლასტიკოსი (IV-Vსს.), ერემია სოზომენე (Vს), თეოფანე ჟამთააღმწერელი (VIII); და XII-XIIIს-ის ქართული ოსტორიოგრაფიული წყაროები – არსენ ბერისეული და ანონიმური რედაქცია.

თეოფანე ჟამთააღმწერელი, VIIIს-ის ისტორიკოსი, ძალზე მოკლედ ეხება ამ ეპიზოდს, ხმარობს სიტყვას ἄχλς – ნისლი, წყვდიადი – და თავის წყაროდ რუფინუსს ასახელებს (გეორგიკა, 1941: 75).

ერემია სოზომენეს მიხედვით ნადირობის დროს უეცრად სქელი ბურუსი ჩამოწვება, ჰაერი დამძიმდება, დაფარავს ცასა და მზეს და ტყეს უკუნი ღამე და წყვდიადი მოიცავს – „Ἐξαπίης οὖν ἄχλς πυκνοτάτην καὶ παχὺν ἄηρ ἐπιχυθεὶς αὐτοῖς πάντοθεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ἥλιον ἐκάλυψε ἕξ δὲ βῆθαι καὶ σκότος πολὺν τὴν ἕλην κατεῖχεν“ (გეორგიკა, 1934: 238).

სოკრატე სქოლასტიკოცი მოგვითხრობს სქელ ნისლზე და ბურუსზე, რომელიც ჩამოწვა – „κατέχευε ὀμίχλη, σκότος τε πολὺν“ (გეორგიკა, 1934: 232).

წმინდა წერილის მიხედვით ნისლი და წყვდიადი უფლის საყოფელია. ღმერთმა „დადვა ბნელი საფარველად მისა, და გარემოს მისა საყოფელი მისი, ბნელისა წყალნი ღრუბელთა შინა ჰაერისათა“<sup>1</sup> (ფს. 17: 12). როდესაც სოლომონმა ააშენა ტაძარი „...ღრუბელმან აღავსო ტაძარი უფლისაჲ. და ვერ უძლებდეს მღდელნი დადგომად და მსახურებად პირისაგან ღრუბლისა, რამეთუ აღივსო ღიღებითა უფლისათა ტაძარი“<sup>2</sup> (მეფეთა III, 8: 9-10). უფალი მიმართავს მოსეს, როდესაც ეს უკანასკნელი სინას მთაზე აღის ღმერთთან შესახვედრად: „აჰა ესერა, მე მოვიდე შენდა სუეგითა ღრუბლისადათა“ (გამოსვ. 19: 9);<sup>3</sup> და სხვა. ამგვარად, მზის დაბნელების ჩანაცვლებით ბურუსითა და ნისლით ბიზანტიელი ავტორები ახდენენ სასწაულის ადაპტირებას, აახლოებენ მას წმინდა წერილთან, რათა უფრო გასაგები გახდეს ბიზანტიელი მკითხველისთვის მეფე მირიანის სულიერი ამალღების გზა ქრისტიანობამდე.

განსხვავებულ ვერსიას გვთავაზობს თეოდორიტი კვირელი. იგი მოგვითხრობს, რომ კაცთმოყვარე უფალმა ინადირა მასზე (მეფე მირიანზე) მსგავსად პავლესი, უეცრად ჩამოწვა ბურუსი, რომელმაც მხოლოდ მეფე შეიპყრო უხედველობით, ხოლო სხვები ჩვეულებრივ ხედავდნენ მზის შუქს – „ὁ δὲ φιλάσθραπος αὐτὸν δεσπότης κατὰ τὸν Παῦλον ἐθήρευσε. Ζόφος γὰρ αὐτῷ ἔξαπίης προσπεσῶν οὐκ εἶα περαιτέρω προσβᾶναι. Καὶ οἱ μὲν συσθηρῆσονται τῆς ἀκτῖνος συσῆθας ἀπῆλαιον, οὗτος δὲ μόνος ἀποληφθεὶς τοῖς τῆς ἀορασίας ἐπεδέθη δεσμοῖς“ (გეორგიკა, 1934: 212). წმ. ნინოს „ცხოვრების“ მეტაფრასული რედაქციის ავტორი, დავით აღმაშენებლისა და ღიმიტრი მეფის თანამედროვე არსენ ბერი

---

1 „καὶ ἔθετο σκότος ἀποκρυφῆς αὐτοῦ· κύκλα αὐτοῦ ἢ σκητῆ αὐτοῦ, σκοτεινὸν ὕδωρ ἐν νεφέλαις ἄερων“ (Ps. 17:12).

2 ἡ νεφέλη ἔπλησε τὸν οἶκον· καὶ οὐκ ἦδύναυτο οἱ ἱερεῖς στήκειν λειτουργεῖν ἀπὸ προσώπου τῆς νεφέλης, ὅτι ἔπλησε δόξα Κυρίου τὸν οἶκον (Regnum III, 8:10-11).

3 Ἴδου ἐγὼ παραγίνομαι πρὸς σὲ ἐν στύλῳ νεφέλης (Ex.19:9).

მცირეოდენი ცვლილებებით იმეორებს თეოდორიტი კვირელის თხრობას, რასაც თავისი ახსნა მოეძებება. შესაბამისად, მასთანაც გვაქვს პარალელი გავლებული სახარებისეულ პავლესთან. ტექსტი გვიამბობ: „... მეფე განვიდა ნადირობად დღეთა ზაფხულისათა მუხრანით კერძო და მოვლო სანახები იგი. მიერ აღვიდა მთასა ზედა თხოთისათა, რაფთა მოიხილოს კასპი და უფლის-ციხე. მაშინ განგებითა ზეგარდმოთა კაცთმოყუარისა მეფისაგან პავლესებრ მოინადირა და მეყსეულად ბნელითა შეპყრობილ იქმნა და დაცემულ და ვერ შემძლებელ სლვად, რამეთუ თანა-მონადირენი იგი მისნი მცხინვარესა მას ნათელსა ჰხედვიდეს ჩუეულებსაებრ და ვიდოდეს, ხოლო მეფე დაშთომილ იქმნა, შეპყრობილი საკრველითა სიბრმისაათა ...“ (ძეგლები, 1971: 28). თეოდორიტი კვირელის ცნობები, რომლებიც არსენ ბერს გამოუყენებია, მას ამოუკითხავს ეფრემ მცირის ნაშრომში „უწყებად მიზეზთა ქართველთა მოქცევისაათა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიკსენების“ (სირაძე, 1975: 176; კეკელიძე, 1960: 313). თავის მხრივ ეფრემ მცირეს ეს თხზულება დაუწერია შავი მთის ქართველთა ეკლესიარხის, იოანე-კვირიკეს, დავალებითა და ბრძანებით. სწორედ ამ დროს, მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში, ანტიოქიის საპატრიარქოში დაისვა საკითხი ქართველთა საეკლესიო დამოუკიდებლობის კანონიერებაზე. ანტიოქიისა და შავი მთის ბერძნები ამ კანონიერებას, სხვადასხვა მიზეზით, არ სცნობდნენ. ეფრემს მათი საბუთები უნდა გაებათილებინა და უნდა დაეწერა სახელმძღვანელო წიგნი თუ როდის გაქრისტიანდნენ ქართველები. საჭირო ცნობები კი მხოლოდ ბერძნული წყაროებიდან უნდა ამოეკრიფა, ვინაიდან ბერძნები ქართულ წყაროებს არ ენდობოდნენ და მხოლოდ იმ საბუთებს შეიწყნარებდნენ, რომელნიც მათი, ბერძნული, წიგნებიდან იქნებოდა ამოღებული (კეკელიძე, 1960: 262). ამ გზით უნდა მოხვედრილიყო ქართულ წყაროებში მეფე მირიანის ამბის პავლე მოციქულის ამბავთან ასოცირება.

XIII-ის ანონიმი ავტორის წმ. ნინოს „ცხოვრება“ ძირითადად არსენ ბერისეული თხზულების პერიფრაზს წარმოადგენს და ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდის მსგავს ვერსიას გვთავაზობს: „ვითარცა განვიდა მთასა ზედა თხოთისასა ჟამსა სამხრისასა დაუბნელდა მას განგებულებითა ღმრთისაათა, ვითარცა იგი პირველ პავლეს. და ვითარცა ვერ შეძლებულ იყო იგი სლვად, კმობდა იგი მონათა მიმართ და მთავართა, ვითარმედ: „დაბნელდეს თუალნი ჩემნი, ხოლო თქუენი ხედავთა ნათელსა? ხოლო იგინიცა ეტყოდეს: „ბრწყინ ვხედავთ ჩუენ ნათელსა მზისასა“ (ქრესტომათია, 1946: 224-225).

ზოგადად უნდა აღინიშნოს, რომ წმინდა წერილის დამოწმება ტიპურია შუასაუკუნეების ქრისტიანული აზროვნებისათვის. აქ გვაქვს შემთხვევა, როდესაც სასწაულმა ბიზანტიელ ავტორთან განიცადა გარკვეული ტრანსფორმაცია, კერძოდ მოხდა მისი ადაპტირება პოტენციური მკითხველისთვის, და შემდეგ ასეთი ადაპტირებული სახით დაბრუნდა ქართულ ტექსტებში. მეფე მირიანის ეს დროებითი სიბრმავე, რაც ანალოგს ჰპოვებს მოციქულთა საქმეში, სადაც სავლეს პავლედ სულიერი გარდასახვა აღწერილი, მთელს ეპიზოდს დიდაქტიკურ ელფერს სძენს და უფლის მიერ მოვლენილი სასწაული ღვთისმგებობი მეფის სასჯელად წარმოგვიდგება.

მეორე სასწაული, რომელსაც შევხებით, არის მეფე ვახტანგ გორგასლის სიზმარი, რომელსაც გადმოგვცემს მისი ისტორიკოსი ჯუანშერი. შუა საუკუნეებში მყარი იყო რწმენა საღმრთო ინტერვენციისა სიზმრის, ხილვის მეშვეობის და მათი წინასწარმეტყველური ძალისა. ამიტომ სიზმრები და ხილვები მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ ჰაგიოგრაფიაში ხოლო სიზმრების ახსნის ხელოვნება



საკმაოდ პოპულარული იყო ბიზანტიაში. ჩვენამდე მოღწეულია რამდენიმე სიზმრის ამხსნელი (ὁνειροκριτικά), მათ შორის, კონსტანტინოპოლის პატრიარქის გერმანეს (გარდაცვალება 733 წ.) და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის ნიკიფორეს (გარდაცვალება 829 წ.) სიზმრის ამხსნელები. სიზმრის ახსნა ხდება ვახტანგ გორგასლის ხილვის შემდეგაც.

ჯუანშერი მოგვითხრობს: „ხოლო მეფემან მყოვარ-ჟამ ილოცა და დაწვა. და მირულებასა შინა მისსა, აჰა, უკუე მოვიდა დედაკაცი იგი, რომელი იყო წმინდა ნინო, და რქუა: აღდეგ, მეფეო, და განკრძალულად მიეგებვიდე, რამეთუ ორნი მეფენი ზეცისა და ქუეყანისანი მოვლენ შენდა: და რეცა მიხედნა, და იხილა პირველ სახე ქალისა, ვითარ არს კოსტანტინეს; და მიიწია იგი სწრაფით და იხილნა ორნი საყდარნი: ერთსა ზედა მჯდომარე ჭაბუკი, საჭურველითა, გვრგვინოსანი;<sup>4</sup> და მეორეთა საყდართა იხილა მოხუცებული მჯდომარე ზეწრითა სპეტაკითა, და თავსა ზედა ედგა გვრგვინი ნათლისა, არა ოქროსა, და ფერკთა მისთა თანა ჯდა ნინო; და კელი ვახტანგისი მარჯუენა ეპყრა პეტრეს მღვდელსა და მარცხენა სამოელს მონაზონსა. და რქუა სამოელ: „შეუვრდი პირველად დიდსა იმას მთავარსა ზეცისასა გრიგოლის“ მივიდა და თაყუანის-ცა. და რქუა გრიგოლი: „რა ესე ჰყავ ბოროტი, კაცო, რამეთუ მოაოკრე ბანაკი ჩემი, და მკეცთა შეაჭამენ საცხოვარნი ჩემნი. უკეთუმცა ორნი ეგე არა, რომელნი გუერდით გიდგან, და დედაკაცისა ამისთვის სათნოსა, რომელი მარადის იღუწის მარიამის თანა თქუენტვს, – შურ ვიგემცა შემგან, ვითარცა მამათა შენთაგან, რომელნი ესვიდეს ცეცხლსა შემწუელსა და არა ბრწყინვალეებასა განმანათლებელსა ყოველთასა:“ და მისცა კელი და ამბორს-უყო, რეცა და მიჰყო კელი გვრგვინსა ნათლისასა, რეცა ეგევითარივე გვრგვინი მისცა ვახტანგს, და რქუა: „დაარქუ ეგე პეტრეს.“ და აღილო პეტრე მისვე გვრგვინისაგან რეცა უდარესი, და დაარქუა სამოელს მონაზონსა. და რქუა ნინო ვახტანგს: „აწ უკუე მივედ მეფისა და მიიღე ნიჭი შენი.“ მივიდა მეფისა, და ამბორს-უყვეს ურთიერთას, და ადგილ-სცა საყდართა თვსთა, და დაიხუა იგი თანა. და მისცა ბეჭედი კელისა მისისაგან, რომლისა იყო თუალი ფრიად ნათელი, და რქუა კეისარმან: „უკეთუ გნებავს, რათა მოგცე გვრგვინი, აღუთქუ ვინ დგას ჩუენ ზედა, რათა ჰბრძოდი მტერთა მისთა და მიიღე გვრგვინი.“ მოიხილა ვახტანგ და იხილა ჯუარი, რომელსა ფრთეთა მისთა ზედა აქუნდა გვრგვინი, და უმეტესად ხილვამან ჯუარისამან დასცა შეძრწუნება, რამეთუ უსაშინლეს იყო ზარი მისი, და დადუმნა. ხოლო აღდგა ნინო და მიხედნა პეტრეს კერძო და სამოელისა, და ერთითა პირითა თქუეს: „ჩუენ ვართ თავსმდებნი, ვითარმედ უმუტეს ყოველთასა წარეართოს, ში ჯუარო უძლეველო.“ და მიჰყო კელი კეისარმან, და მოილო გვრგვინი ჯუარისაგან და დაარქუა გვრგვინი იგი ვახტანგს თავსა.

და იწყეს გამოსლვად, რეცა კმა ყო ეპისკოპოსმან სამგზის, და თქუა „ვახტანგ, ვახტანგ, ვახტანგ! უმეტეს მორწმუნე იყო შენ ყოველთა შორის ნათესავსა სპარსთასა.“ მეორედ: „შენგან აღეშენენ ეკლესიანი და განეწესნენ ეპისკოპოსნი და ეპისკოპოსთა მთავარი.“ და მესამე: „გვრგვინცა წამებისა მიილო“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 1671-16811.).

ეს ხილვა მეფეს სიზმარშივე აუხსნეს პეტრემ და სამოელმა, რომლებიც იმ ღამეს იმავე სიზმარს ნახულობენ. მათი თქმით, ნათლის გვირგვინის გადაცემა პეტრესთვის ნიშნავს ეპისკოპოსთა მთავრად დადგინებას. სამოელისთვის ნათლის გვირგვინის დადგმა, მის ეპისკოპოსად დადგინებას მოასწავებს. კეისრის ბეჭედი ნიშნავს მის ასულზე დაქორწინებას და ქართული მიწების დაბრუნებას

4 იგულისხმება ბიზანტიის იმპერატორი ლეონ I აღმსარებელი (457-474).

ბერძენთაგან, ხოლო გვირგვინი ჯვრისგან ნიშნავს, რომ მრავალი ღვაწლი ექნება მეფეს ჯვრის შეწევნით (ქართლის ცხოვრება, 1955: 16811-1696).

ვახტანგ გორგასლის ეს წინასწარმეტყველური ხილვა შესწავლილი აქვს მიმელ ვან ესბროკს და გვაწვდის მნიშვნელოვან ინფორმაციას ამ სასწაულში გამოყენებული წყაროების შესახებ (Esbroeck, 1988: 221-230; Esbroeck, 1987: 291-292). ჯუანშერის თხრობაში გაერთიენებულია სამი ხილვა: იმპერატორ ფლავიუს იოვიანე ავეუსტუსის (363-364) ხილვა სირიული თხზულებიდან იულიანე განდგომილის შესახებ (Hoffmann, 1880; Gollancz, 1928), გრიგოლ ნეოკესარიელის ხილვა წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან „ნეტარი გრიგოლის ცხოვრება“ – De vita beati Grigorii (PG, 1863: 893-959) და კონსტანტინე დიდის ხილვა, რომლიც მოთხრობილი აქვს ევსებიუსს „კონსტანტინეს ცხოვრებაში“ – De vita Constantini (PG 1857: 910-1232). მკვლევრის დაკვირვებით, ჯუანშერის მიერ წარმოდგენილი წმინდა ნინოსა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის სახეები ანალოგიურია მარიამ ღვთისმშობლისა და იოანე ნათლისმცემლის სახეებისა გრიგოლ ნეოკესარიელის ხილვიდან (PG, 1863: 893ff.). გვირგვინის გადაცემის მოტივი ფიგურირებს იოვიანუსის ხილვაში, როდესაც მას კორონაციის დროს ანგელოზი დაადგამს ნათლის გვირგვინს (Gollancz, 1928: 214).<sup>5</sup> ხოლო გვირგვინოსანი ჯვარი ნასესხებია კონსტანტინე დიდის ხილვიდან, კერძოდ, მაქსენტიუსის წინააღმდეგ ბრძოლის დროს ცაში გამოისახება მანთობელი ჯვარი, რომელიც წინ მიუძღვის კონსტანტინეს – (PG 1857: 939). ის, რომ ჯუანშერი კარგად იცნობს ზემოთ ნახსენებ სასწაულებს ჩანს მისი თხზულების სხვა ეპიზოდებიდანაც, რაც წინ უსწრებს ვახტანგ გორგასლის სიზმარს.

მნიშვნელოვანია, რომ ეს ხდება მაშინ, როდესაც ვახტანგ გორგასალი არის სპარსეთის პოლიტიკურ ბანაკში და იბრძვის ბიზანტიელების წინააღმდეგ და, როდესაც შეიტყობს, რომ ჯარში მყოფი სპარსები განსაკუთრებული სისასტიკით უსწორდებიან ქრისტიანებს, მეფე მიმართავს ჯარისკაცებს და სხვა არგუმენტებთან ერთად ახსენებს მათ სამ სასწაულს, რომელთაგან ორი გამოყენებულია ვახტანგ გორგასლის სიზმარში: პირველი შეეხება კონსტანტინე დიდს – „...არა გასმიანა სასწაულნი, რომელ ქმნეს კონსტანტინეს-ზე მეფისა წარძღუანებითა ჯუარისათა...“ ხოლო მეორე იმპერატორ იოვიანეს – „ხოლო ანგელოზმან უფლისამან აღილო გვრგვინი და დაადგა თავსა ივბიმიანოსსა, ჭეშმარიტსა მეფესა“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 16018-1612). ასევე ნიშანდობლივია, რომ როდესაც პეტრე საყვედურობს მეფეს მის პოლიტიკურ ორიენტაციას, ვახტანგი არგუმენტად სწორედ ივბიმიანოსის, ანუ იმპერატორ იოვიანეს სახელსა და ღვაწლს იშველიებს. ხოლო პეტრე სწორედ მის, ანუ ვახტანგ გორგასლის ქმედებასა და იოვიანეს ღვაწლს შორის განსხვავების ჩვენებით, ცდილობს, გადააფიქრებინოს მეფეს ბიზანტიელთა წინააღმდეგ ბრძოლა: „ხოლო რა არს მსგავსება შენი ივბიმიანოსისსა, და ვინ არს შენ ზედა უფალი, რომელმცა კრმალი მისი იყო კისერსა შენსა ზედა, ვითარცა იგი ივბიმიანოსსა ივლიანესგან? ანუ სადა გევნო შენ ვითარცა ივბიმიანოსს ივლიანესგან?“ [ქართლის ცხოვრება, 1955: 16510-12] და პეტრე ეუბნება მეფეს ფრაზას, რის აღსრულებასაც ემსახურება ვახტანგ გორგასლის სიზმარი: „მნებავს, რათა შენ მიერ აღგზნებული ესე ცეცხლი შენვე დაშრიტო და მეგობარი იყო კეისრისა, ვითარცა დღესამომდე იყავ სპარსთა“ (ქართლის ცხოვრება, 1955: 1662-3).

5 ესბროკის მოსაზრებით, ეს სირიული ტექსტი ბერძნულიდან უნდა მომდინარეობდეს (Esbroeck, 1987: 196).

ვახტანგ გორგასლის სიზმრის აღწერით მემატიანე ჯუანშერი გვაუწყებს, რომ კეისარმა თავის თანასწორად სცნო ქართველთა მეფე, რადგან ის გვერდით დაისვა საიმპერატორო ტახტზე. გარდა ამისა, ჯუანშერი აშკარად ცდილობს და ამზადებს მკითხველს, რომ მან ერთმანეთს ასოციაციურად დაუკავშიროს ერთი მხრივ მეფე ვახტანგ გორგასალი და მეორე მხრივ კონსტანტინე დიდი და იმპერატორი იოვიანე. ავტორი იყენებს ბიზანტიაში კარგად ცნობილ სასწაულებს, რათა შესძინოს სარწმუნოება და მისტიკურობა საკუთარ თხრობას. რამდენადაც, ამ დროისათვის ვახტანგ გორგასალი ბიზანტიის სამხედრო ძალების წინააღმდეგ იბრძოდა, შესაძლოა, ჯუანშერის მიზანი იყო ვახტანგ გორგასლის პოლიტიკურ ორიენტაციაში მომხდარი ცვლილებები ღვთაებრივი ძალით აეხსნა, რათა მოეხდინა ქრისტიანული ბიზანტიის წინააღმდეგ მებრძოლი ქრისტიანი მეფის იმიჯის რეაბილიტაცია.

ამგვარად, ზემოთ განხილული ორივე მაგალითი მიგვიჩვენებს სასწაულების მრავალფუნქციურობასა და ადაპტაციაზე განსხვავებულ საზოგადოებებში. ამგვარი ინტერპრეტაცია შესაძლებლად მიგვაჩნია, რადგანაც სასწაულებრივი მოვლენების მსგავსება და სტერეოტიპული ხასიათი მათი ავთენტურობისა და სანდოობის მტკიცებულებაა.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, რედ. ყაუხჩიშვილი, ს. ტ.1. ტფილისი: „მეცნიერება“, 1934; ტ.4, ნაკვეთი1. თბილისი: გამომც. „მეცნიერება“, 1941.
2. კეკელიძე, კ. *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. I. თბილისი: „საბჭ. საქართველო“, 1960.
3. კეკელიძე, კ. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგიური საკითხები. *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, ტ. IV. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1957.
4. სირაძე, რ. ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1975.
5. *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I. თბილისი: სახელგამი, 1955.
6. ქრესტომათია: *ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია*, ტ. I, შედგენილი ს.ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1946.
7. ძეგლები: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, ტ.III (მეტაფრასული რედაქციები XI-XIII სს.). თბილისი: „მეცნიერება“, 1971.
8. Delehaye, H. *Les origines du culte des martyrs*. Buraeux de la société des Bollandistes, Bruxelles, 1912.
9. Esbroeck M. Van. La vision de Vakhtang Gorgasali et sa signification, *პირველი საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები*, რედ. ე.ხინთიბიძე. თბილისი, 1988, 221-230.
10. Esbroeck, M. Van. Le soi-disant roman de Julien l’Apostat. In *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature (Orientalia Christiana Analecta, 229)*, ed. by Drijvers, H.J.W. et al. Rome 1987, 191-202.
11. Gigolashvili, M.Sh., Kiladze R.I., Kukhianidze V.J., and Ramishvili G.T., On the

Sate When Christianity Became the State Religion of Georgia, *Astronomical and Astrophysical Transaction*, Vol.26, Nos.4-5, August-October 2007, pp.199-201.

12. Gollancz: *Julian the Apostate*. Now Translated for the First Time from the Syriac Original, the Only Known Ms. in the British Museum Edited by Hoffmann of Kiel, by Sir Hermann Gollancz, H. Milford. Oxford University Press, 1928.
13. Hoffmann: *Iulianos der Abtrünnigen, Syrische Erzählung*, Hrsg. Hoffmann J.G.E. von. Leiden, 1880.
14. *Oxford Dictionary of Byzantium*. Kazdan. AP. New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, 1378-1379.
15. *Patrologia Graeca*. Ed. Migne, J.P. t. XX, 1857, col. 910-1232; t. XLVI, 1863, col. 893-959.

## თამარ ლეკვეიშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### XVIII ს.-ის ირანელი ისტორიკოსის მოჰამად ქაზემის ცნობა ქართული და ირანული სამეფო ოჯახების ურთიერთობის შესახებ

ნადირ შაჰის ეპოქა (1736-1747) უმნიშვნელოვანესი პერიოდია ირანის, ასევე კავკასიის, ახლო აღმოსავლეთისა და ცენტრალური აზიის ისტორიაში.

მოჰამად ქაზემი ერთ-ერთი გამორჩეული ირანელი ისტორიკოსია, რომელიც გვაწვდის მეტად საყურადღებო ცნობებს XVIII საუკუნის ირანის შესახებ. მისი ისტორიული თხზულება „ალემარა-დე ნადერი“ (ნადერის [მიერ] ქვეყნის დამშვენების [ისტორია]), რომელიც სამი წიგნისაგან შედგება, მოიცავს ცნობებს ამ პერიოდის საქართველოს შესახებაც.

მოჰამად ქაზემის თანამედროვეებად გვევლინებიან ისეთი სანდო ისტორიკოსები, როგორებიც არიან: სენხია ჩხეიძე, ვახუშტი ბატონიშვილი, ჰაკოფ შემახეცი, მირზა მოჰამად მეჰდი-ხანი, ჰანვეი. თუმცა, არაა გასაკვირი, რომ ერთი და იგივე მოვლენა, ან ფაქტი ამ თანამედროვე ისტორიკოსების მიერ ზოგჯერ რადიკალურად განსხვავებულად იყოს აღწერილი.

ცნობილია, რომ მოჰამად ქაზემი საკმაოდ სანდო წყაროა თუნდაც იმის გამო, რომ მის მიერ აღწერილი მოვლენების უშუალო თვითმხილველი და მონაწილეა. თხზულების მეორე და მესამე ტომის აღწერილობა გამოაქვეყნა ვ. ბარტოლდმა, რომელიც „ალემარა-დე ნადერის“ ნადირ შაჰის შესახებ ძირითად წყაროდ მიიჩნევს (Бартольд, 1973).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოჰამად ქაზემის თხზულებაში საკმაოდ ვრცელი და მნიშვნელოვანი ცნობებია XVIII საუკუნის საქართველოს შესახებ. ჩვენ უკვე გვქონდა შესაძლებლობა პირველად გამოგვექვეყნებინა ამ ისტორიული წყაროს რამდენიმე ცნობა ქართული თარგმანითურთ და დაგვეფიქსირებინა მასში არსებული გარკვეული ინფორმაციული შეუსაბამობანი (ლეკვეიშვილი, 2005:100; 2006:161).

ამჟამად, მკითხველს ასევე პირველად, დამატებით, ვთავაზობთ მოჰამად ქაზემის კიდევ ერთ ცნობას XVIII საუკუნის საქართველოს შესახებ სპარსული ტექსტითა და ქართული თარგმანით.

ავტორი საინტერესო ცნობებს გვაწვდის ქართველი მეფის, თეიმურაზ II-ის (1744-1762) ქალიშვილისა და ნადერ შაჰის ძმისწულის, ალი ყული ხანის, შემდეგში ირანის შაჰის, ადელ შაჰის სახელით ცნობილი (1747-1748) ქორწინების შესახებ.

"القصة، نواب گردون مدار در هنگام توقف نواحی بر کشاد، چند نفر از ریش سفیدان و سر خیلان سپاه را با رقم مطاع مبارک صاحبقرانی، و با تحف و هدایای خانى مرسل خدمت والى گرجستان طهمورس میرزا گردانید. و در ورود کاخ، که محل نزول والى بود، به شرف بساط بوسى آن مشرف شدند و تحف و هدایا را با رقم مطاع به نظر آن رسانیدند. اما از باطن گنداب طبیعت آن بر هم خورده، با طنا آشفته حال و مشوش احوال گردید، و در ظاهر مقرر فزکود که ایلچیان را در عمارت علیحده مسکن دادند. و مدت بیست روز مطلقاً به ایلچیان جواب مقرر نداشت." (محمد کاظم، بهار ۶۵۳: ۶۸).

„ერთი სიტყვით, ქვეყნის რიშეფიდები<sup>1</sup> და ჯარის მეთაურები, საჰეცერანის<sup>2</sup> უმაღლესი რაყამითურთ<sup>3</sup>, ხანის საჩუქრებით, საქართველოს ვალისთან, თაჰმურაზ მირზასთან გაუშვა. და კახეთში შესვლით, რომელიც თეიმურაზის სადგომი იყო, იმ დიდებულის ნოხის ამბორის პატივი ერგოთ. და საჩუქრები, დიდებული რაყამითურთ გადასცეს მას.

მიუხედავად იმისა, რომ იგრძნეს მისი ბუნების შინაგანი სიავე და დაინახეს, რომ იგი აღშფოთდა, გარეგნულად მაინც ბრძანა, რომ ელჩები ცალკე შენობაში დაეხიანებინათ. და ოცი დღის განმავლობაში ელჩებს კატეგორიულად არ გასცა პასუხი.”

აქ ნათლად ჩანს, რომ თეიმურაზს არ სურდა თავისი ქალიშვილის ალი ყული-ხანზე გათხოვება და ამიტომაც იკავებდა თავს (ამგვარი ინფორმაცია, არც ერთ თანადროულ ქართულ წყაროში არ არსებობს). მიუხედავად ამისა, როგორც დავინახავთ, თეიმურაზი მაინც მიიღებს ქეთევანის ირანელზე გათხოვების გადაწყვეტილებას და ამას ქვეყნის საკეთილდღეოდ გააკეთებს.

"ناچار با خود اندیشه مند گردید که هر گاه در دادن صبیہ خود کوتاهی به ظهور بیاورم، گاه باشد که نواب ظہیر الانامی با عساکر فیروط مائتر ارادہ این حدود نموده، و در قتل و غارت احشامات و ایلات ما کوشد. و هر گاه صبیہ خود را داده و تغافل ورزم، داغ فراق او سینہ مرا مجروح و جگر مرا خالی از روح خواهد گردانید. و در خیالات با طله افتاده، پریشان احوال گردیده بود."

از آن جانب چون نواب ظہیر الانامی آمدن کدخدایان را در عہدہ تعویق دید رقم علیحدہ به عہدہ صفی خان بغایری سردار و صاحب اختیار بقلیس قلمی فرمود، که چند نفر دیگر از سر خیلان خود را به خدمت طهمورس میرزا فرستاده، و تأکید نماید، که صبیہ خود را به زودی تدارک دیدہ، و روانہ این حدود گرداند.

نظر به فرمان عالی سردار معظم الیہ چند نفر از کدخدایان خیراندیش و محصلان صداقت کشید خود را مأمور خدمت طهمورس میرزا گردانید و شرحی بدان قلمی نمود که: دذ این وقت حسب فرمان دارای زمان محمد ابراهیم خان سپہسالار و برادر آن حصرت، با موازی پنجاه شصت هزار نفر از غزبان کاصحاب الدین در نواحی گنجه و قراباغ نزول اجلال دارد، که به جهت استقبال فرزند آن والاشان تشریف آورده، و اگر ارادہ آن کرده ای که بندگان ثریا مکان با سپاہ دریا امواج به عنوان ملاقات و ضیافت وارد آن حدود گردد، مهمان پذیر و آماده و مهیا خواهی بود، که در هنگام وصول ریایات جاه و جلال خجالت و شرمندگی نداشته باشی، که هر گاه در خدمات و فرمایشات کوتاهی به وقوع انجامد مورد غضب اثیر لہب نیز خواهی گردید. و مراسلہ را مرسول کدخدایان گردانید.

در حین ورود آن حماعت و مطالعه کردن مراسلہ، خورف و رعب بدان راه یافته، ناچار تدارک فرزند خود را حسب الواقع به نحجی که پادشاهان و بزرگان را شاید از همه اسباب دبدہ، و در محفہ زر مگار و کرصع نشان با چند نفر دایہ و خدمتگار نشانیدہ، و موازی دو هزار و پانصد نفر از نامداران و بہادران گرجی را نیز به اتفاق قہرمان خان سر دار خود ہمراہ کردہ، و روانہ خدمت بندگان سپہسالار گردانید.

1 ხანდაზმული პირები, რომლებსაც რჩევას ეკითხებიან. ადგილის გამგებელი.

2 სვებედნიერი. აქ: ნადერ-შაჰის ეპითეტი

3 „წერილი“. აქ: ბრძანება

و بعد از طی مسافت وارد اردوی کیوان پوی گردید و در جنب سرایرده بندگان عالی سرایرده علیحده بر پای گردانیدند که آن مخدومه مکرمه در آنجا ساکن گشته و چند روزی در آن حدود توقف و از آنجا موازی پانصد نفر از غازیان خراسانی را به عنوان بدرقه به اتفاق محمد صالح بیگ بیات خورشاهی نشابوری همراه کرده. و آن شاهزاده مکرمه را در هودج زرنگار با خدمتگاران و فادار و خواجگان عالی تبار روانه ارض فیضمدار گردانید. بعد از طی مسافت عرض راه وارد ارض حنت مثال گردیدند. ( محمد کاظم، بهار، ۶۸ : ۶۵۳ ).

„გამოუვალ მდგომარეობაში მყოფი ჩაფიქრდა, რომ თუკი ქალიშვილის მიცემაში თანხმობას არ გამოვამჟღავნებ, შესაძლოა, მოხდეს ისე, რომ სახელოვანი თავისი ძლევამოსილი ჯარისკაცების თანხლებით, გამოამჟღავნებს რა ამ მხარეების დაპყრობის სურვილს, ჩვენი ქვეყნისა და მიდამოების აოხრებას შეუდგება. და თუკი მივცემ მას ჩემს ქალიშვილს, განშორება მასთან ჩემს გულსა და ჯიგარს დამიგლეჯს და სულს ამომართმევს. და ამ გაოგნებულ ფიქრებში გადავარდნილმა არ იცოდა, რა ექნა.

იმ მხრიდან, როდესაც სახელოვანმა ქედხოლების<sup>4</sup> მოსვლაში დაყოვნება დაინახა, სპეციალური რაყამი სეფი-ხანს, დანარჩენ სარდლებსა და თბილისის მმართველს გაუგზავნა, რომ კიდევ რამდენიმე კაცი თავიანთი ტომებიდან თემურაზ-მირზასთვის გაეგზავნათ, აიძულონ იგი, რომ ქალიშვილი ჩქარა გაამზადოს, რათა გამოაგზავნოს ამ მხარეში.

უმაღლესი ფირმანის მიხედვით, დიდებულმა სარდალმა, რამდენიმე კაცი კეთილშობილი, ერთგული და საქმიანი ქედხოლებიდან მიავლინა თემურაზ – მირზასთან. და ბრძანება განუმარტა, რომ: ამასობაში, საწუთროს დიდებული ფირმანის მქონე, მოჰამად ებრაჰიმ ხანი, სეფაჰსალარი<sup>5</sup> და ძმა ზემოთხსენებული უდიდებულესობისა, 50-60 ათასი ლაზიით<sup>6</sup>, განჯისა და ყარაბაღის მიდამოებში არიან დაბანაკებულნი, რათა გაბედნიერდნენ იმ დიდებულის შვილთან შესხვედრით, და თუკი სურვილი იმ ცის ტატნობზე დამკვიდრებულის მონებისა იქნება ის, რომ დიდძალი ჯარით შესახვედრად და გასამაჰინძლებლად იმ მხარეებში მივიდეს, სტუმართმოყვარეობას გამოიჩინოს, რათა დიდებული დროშების ჩამობრძანების დროს, სირცხვილი არ ჭამოს, რათა მაშინ, როცა მბრძანებლობა–მსახურებაში თავს იჩინოს დაუდევრობა, იგი ცეცხლის რისხვის მსხვერპლი შეიქნება. და წერილები დაუგზავნა ქედხულებს. იმ ხალხის შესვლისა და წერილების წაკითხვის დროს, იპოვა რა შიში და საშინელება იმ საქმეში, სხვა გზა არ ჰქონდა, ვითარების შესაფერისად, თავისი შვილი, ისე როგორც დიდებულებსა და ფადეშაჰებს შეეფერებათ, ყოველგვარად შემკულ, მოოქრულ და მოოჭვილ ტატნტრევანში ძიძებთან და მსახურებთან ერთად ჩასვა, და 2 500 კაციც ქართველ დიდებულთა და რაინდთაგან, სარდალი ყარამან-ხანის თანხლებით გააგზავნა დიდებულ სეფაჰსალართან.

გარკვეული მანძილის გავლის შემდეგ მივიდნენ ცის ტატნობზე მიწვდენილ ურდოში. დიდებულის კარვის მახლობლად კიდევ სხვა კარავი დასცეს, რათა იმ ქალბატონს მასში დაეკავებინა ადგილი. და რამდენიმე დღე დაჰყვეს იმ მხარეში, და იქიდან დაახლოებით 500 ხორასნელი ლაზია გამცილებლად, მოჰამად სალექ

4 უხუცესი. აქ: მამასახლისი.

5 „ჯარის უფროსი“, მთავარსარდალი.

6 მუსულმანობისთვის მებრძოლი. მურდი.

ბეგ ხურმაძი ნიშაბურელთან ერთად გზას გაუყენა. და ის კეთილშობილი უფლისწული ქალიც მოოქრული ტახტით, ერთგული მსახურებისა და უმაღლესი საჭურისების თანხლებით გააგზავნა იმ კურთხეული მიწისაკენ. გარკვეული მანძილის გავლის შემდეგ შევიდნენ სამოთხის მსგავს მიწაზე.”

უალრესად საინტერესოდ აღწერს მოჰამად ქაზემი ქორწილის ცერემონიალსა და ქეთევანისა და ალი ყული ხანის პირველ ღამეს.

“و چون حسب فرمان قضا جريان صاحبقرانی چنان به نفاذ پیوسته بود که باید ضابط و بایبان و کدخدایان مشهد مقدس چهارده شبانه روز ارض اقدس را آیین و چراغان کرده و به نحوی طوی نمایند که در آن عصر احدی نکرده باشد نظر بد فرمان واجب الاذعان ساعت سعد اختیار کرده اهل بازار شموع و مصابیح و مشاعل بی عدد در دکاکین و مواضع آیین افروخته کهما امکان در صفا و رونق هر انجمن سعی موفور به ظهور رسانیدند.

واز ایقاد شموع و مشاکیت و افروختن مشاعل و مصابیح دکاکین مشحون از عجایب و مشتمل بر غرایب از بروج و منازل انظار کواکب اخبار مینمود و ظلمت و تیرگی چون وقت نصف النهار در آن شب دیجور از آن (شهر رفته و چراغانی آن) انجمن را رتبه کمال بخشید. و سازندگان و نوازندگان و شعبده بازان هر یک در گوشه ای به نواختن سرود و بازی کردن دل مجلسیان را از جای می بردند. و از عکس زیت آینه و زیور های غریب رج داده بود که تا چشم بیننده روز گار بر قرار گردیده چنین چراغان و آیین بندی مشاهده نکرده. القصه چون چهارده شبانه روز به اتمام رسید نواب علیقلی خان به کدخدایان و ریشسفیدان و کلانتران اهل محترفه خلعتهای فاخر و نوازشهای وافر کرده و به گشودن آیین و اسباب چراغان رخصت فرمود.

و در آن شب که محل عبور مشتری به برج زهره بود بندگان و الاشان قدم در شبستان شاهزاده گرجستان گذاشته نازنین صنمی را به نظر در آورد که چشم سیاه مستش آوازه لیلی را سرمه داده و زلف عنبرین فامش نقش شیرین را بر طاق نسیان نهاده و عارض سمن سایش چهره خوزشید را مزین گردانیده و قدشمشادش تکیه بر سرو گلستان زده. (محمد کاظم، بهار ۶۸: ۶۵۳).

„განგებით მავალი საჰებეყრანის დიდებული ფირმანის თანახმად, ტომთა ბელადებს, ამალებს<sup>7</sup>, ბაბაებს<sup>8</sup>, ზაბეთებს<sup>9</sup> და ქედხოლებს თოთხმეტი დღე-ღამის განმავლობაში ჩირალად და სარკედ უნდა ექციათ წმინდა მიწა და ისეთი ქორწილი ეჩვენებიათ, მსგავსი ჯერ არავის ჰქონოდა ნახული. ბრძანების თანახმად, ბედნიერი საათი აარჩიეს რა, ბაზრის ხალხმა, უამრავი ჩირალდნით, სანთლით გაანათეს ღუქნები და გააბრწყინეს და ააბრჭყვიანეს უამრავი ადგილი. სანთლებისა და ღამებების ნათებისაგან და მაშხლებისა და ჩირალდნების ბრწყინვალეებისაგან ღუქნები გასაკვირვებლად განათებული, ზეცის ბურჯებსა და ვარსვლავებს ამბავს აწვდიდნენ. და სიბნელე და წყვილი ღამისა იმ ღამეს ქალაქიდან დაიკარგა და იმ ხალხის ბრწყინვალეებას სრულ სიმაღლეს ანიჭებდა. დამკვრელები, მომღერლები და ჯამბაზები სათითაოდ უკრავდნენ და მღეროდნენ და მეჯლისის მონაწილეთა გულს იტაცებდნენ. და ზინათის შემცველი ურიცხვი სამკაულის შემხედვარე ხალხისთვის გული და გონება წაერთმია. საკვირველი დროება და გასაოცარი მარაქა გამოჩენილიყო. ამგვარი ბრწყინვალეება და ფუფუნება ადამიანის თვალს ჯერ ნანახი არა ჰქონდა.

ერთი სიტყვით, როცა თოთხმეტმა დღე-ღამემ განვლო, ნავაბმა<sup>10</sup> ალი ყული – ხანმა ქედხოლებს, რიშეფიდებს და ქალანთარებს<sup>11</sup> იმ ხალხს უამრავი ძვირფასი ხალათი უბოძა და მოეფერა მათ. და როგორც წესი მოითხოვს, ჩირალდნების თანხლებით მისცა მათ წასვლის ნება.

7 რწმუნებული, ოლქის უფროსი.

8 საპატოო ტიტული; რაიმე საქმის გამგე.

9 გამგებელი.

10 მოადგილე, თანაშემწე.

11 ქალაქის ცალკეული თემების ხელმძღვანელი, რომელსაც ნიშნავდა შაჰი მდიდართა წრიდან.



იმ ღამეს, რომელიც იყო დრო ასპიროზის ვენერას ზოდიაქოში შესვლისა, იმ დიდებულმა დიადმა ფეხი შედგა საქართველოს უფლისწული ქალის საძინებელში და ნახა რა ის საყვარელი კერპი (ქალიშვილი), რომლის ვნებიანი შავი თვალებს ლეილის<sup>12</sup> შესახებ თქმულება სრულ ეყო და მის ამბრის სურნელოვან ზილფს<sup>13</sup> შირინის<sup>14</sup> ხატება დავიწყებისთვის მიეცა. და მის უცვთელას დამნაყავ ღაწვებს მზის სახე შეემკო და მისი სამშიტის<sup>15</sup> ტანი წალკოტის საროს დაყრდნობოდა.

მოკლედ, იმ ნიშატის მომგვრელ ღამეს იმ ქვეყნის მანათობელმა მარგალიტმა ხელი ნახევარმთვარის მსგავსად კისერზე მოჰხვია და თაფლიანი ბაგეების სიტკბოს ინდოეთისა მაჩინისგან<sup>16</sup> ხარაჯა აედო. და სულის წამრთმევი კეკლუც ჰურიის<sup>17</sup> სანთლებისა და ჩირალდნების მსგავს ღაწვებიანთან იმ სიამოვნების შემცველ ნადიმიში ატარებდნენ დროს.

ერთი საათი სულის დამდაგველი სიკეკლუცით და აგზნებით, მოთმინება და თავშეკავება გულისა ერთმანეთს მოსტაცეს რა, საბოლოოდ სამუმიანი უდაბნოს წყურვილი, მას შემდეგ, რაც მისგან იწვებოდნენ, იმ უკვდავების წყლით მოიკლეს და ახალი ვნება და უზღვავი სულიერი ნეტარება მოიპოვეს...”

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. В. В. Бартольд, сочинения, VII Работы по источниковедению, Москва, 1978 г.
2. ლეკვეიშვილი, თამარ. *ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან XVIII საუკუნის დასაწყისში*. პერსპექტივა-XXI, VII (2),. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი. თბილისი-2005 წ.
3. ლეკვეიშვილი, თამარ. *ირანელი ისტორიკოსის, მოჰამად ქაზემის ცნობები XVIII საუკუნის საქართველოს შესახებ*. ისტორიულ-გეოგრაფიული შტუდიები, ივ, ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. თბილისი-2006 წ.
4. محمد كاظم مروی وزیر مروی، عالم آرای نادری، به تصحيح و با مقدمه دكتور محمد امين رياحي، چاپ چاپخانه مهارت، تهران، بهار ۲۸

12 უზომოდ შეყვარებული და ამავე დროს ღამაზი ქალიშვილის მეტაფორა. ტერმინმა პოპულარობა მოიპოვა ნიზამის (გ.1209 წ.) პოემის "ლეილი და მაჯნუნის" გამო.

13 ნაწნავი.

14 ღამაზი ქალის ეპითეტი, ტერმინმა პოპულარობა მოიპოვა ნიზამის (გ. 1209 წ.) პოემის „ხოსროვი და შირინი“ პერსონაჟი ქალის პოპულარობის გამო.

15 ბზა.

16 ინდოჩინეთი.

17 სამოთხის ასული.

## ირინე ნაჭყებია

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### უსხოელ მოგზაურთა ცნობები სულთანიუს შესახებ (XIV-XIX სს.)

უძველესი დროიდან მოყოლებული, სპარსეთში გაბატონებული სხვადასხვა დინასტიები თავიანთი მეფობის უკვდავსაყოფად საგანგებო ყურადღებას უთმობდნენ თავიანთი დედაქალაქების განაშენიანებას. სპარსეთის ერთ-ერთი ასეთი დედაქალაქი იყო სულთანიე.

**სულთანიე XIV-XVIII საუკუნეებში.** ყაზვინის დაქვემდებარებულ შაჰრუიაზის (Shahruiyaz) ოლქში მდებარე ადგილს მონღოლები *Kongkur Öleng*-ს ანუ *წაბლის პრერიას* უწოდებდნენ. XIII საუკუნის ბოლოს მონღოლმა ილხანმა, არლუნმა (1284-1291) უზარმაზარი თანხები გაიღო იქ წყლის შესაყვანად, მაგრამ ისე გარდაიცვალა, რომ ვერ მოასწრო ქალაქის განაშენიანება. თავისი მამის მიერ დაწყებული მშენებლობა ილხანმა ულუჯაითუმ – 1312 წელს ისლამის მიღების შემდეგ მუჰამად ხოდაბანდემ (1305-1316) – დაასრულა (Minorsky, Bosworth, 1997: IX, 895). ახალი დედაქალაქისათვის *წაბლის პრერიად* წოდებული ადგილის შერჩევა იმ ფაქტორითაც იყო განპირობებული, რომ გარშემო შესანიშნავი სანადირო ადგილები და, რაც მთავარია, უხვი საძოვრები იყო, რომლებსაც მონღოლები ზაფხულობით იყენებდნენ.

ცნობილი დიპლომატი და ისტორიკოსი, მურაჯა დ'ოსონი, სულთანიეს შესახებ თხრობისას, არაბი ისტორიკოსისა და ენციკლოპედისტის, ან-ნუჯაირის (1279-1332), ცნობებს ეყრდნობა. მათ თანახმად, 1305 წლის 24 ივნისს თავისი ვაჟის, აბუ საიდის, დაბადების აღსანიშნავად ულუჯაითუმ ქალაქს *სულთანიე* ანუ *სამეფო* – უწოდა, მისი განაშენიანება დაიწყო და ის თავის საზაფხულო დედაქალაქად აქცია. სულთნის სასახლეს ეკრა გარს თლილი ქვით ნაგები კოშკებიანი ოთხკუთხედი ციხე-სიმაგრე, რომლის ყოველი კედელი იმდენად განიერი ყოფილა, რომ მასზე ადვილად გაირბენდა ოთხი ცხენი<sup>1</sup>. ციხე-სიმაგრის შიგნით სულთანმა ააშენებინა მავზოლეუმი – რვაკუთხა შენობა, რომელსაც მეტად მაღალი გუმბათი აგვირგვინებდა და რკინის მოჩუქურთმებული ფანჯრები ამშვენებდა. მის მახლობლად აშენდა მარმარილოთი და მოხატული ფაიფურით მდიდრულად მოპირკეთებული მთავარი მეჩეთი, სეიდების სასახლე და უპოვართა თავშესაფარი. სულთნის საცხოვრებელი პავილიონის გარშემო თორმეტიოდე უფრო პატარა პავილიონი იდგა, რომელთა ფანჯრები მარმარილოთი მოკირწყლულ ეზოში გადიოდა. იქვე იყო განთავსებული მეტად ვრცელი კანცელარია, რომელიც ორი ათას ადამიანს იტევდა, და სხვა შენობები. ულუჯაითუმ დააარსა ყოველივე საჭიროთი აღჭურვილი საავადმყოფო აფთიაქითურთ და იქ ექიმები მიიწვია. თავისი მეფობის განმავლობაში სულთანიეს განაშენიანებისათვის იგი ყოველ წელს 50 თუმანს ანუ 500 000 დინარს გასცემდა. მისი მაგალითით წარჩინებულებიც აშენებდნენ ლამაზ სასახლეებს: სულთნის ვეზირმა, რაშიდ ალ-დინმა, თავისი სახსრებით გააშენა ქალაქის ერთ-ერთი უბანი, სადაც 1 000 სახლი

1 ჰამდალაჰ ყაზვინის ცნობაზე დაყრდნობით, ვილიამ აუსლი წერს, რომ სულთანიე დაარსებული იყო ლომის ზოდიაქოს ნიშნის ქვეშ. არლუნ ხანის მიერ ქალაქის გარშემო აშენებული კედლის სიგრძე 12 000 ნაბიჯის ტოლი იყო, ულუჯაითუს მისი 30 000 ნაბიჯამდე გავრცობა სურდა, მაგრამ ვერ მოასწრო (Ouseley, 1819-1823: III, 31).

იდგა, ააშენა მდიდრულად მოპირკეთებული და კარგად აღჭურვილი დიდი შენობა, რომელშიც განთავსებული იყო კოლეჯი, საავადმყოფო და სხვ. სულთანი ზამთარს ბაღდადში ატარებდა, ზაფხულს კი – სულთანიეში. 1312 წელს ხოდაბანდეს ფინანსთა მინისტრმა, ალიშაჰმა<sup>2</sup>, ქალაქში ააშენა შესანიშნავი ბაზარი, სულთანიეს სამეფო საფეიქრო საწარმომო და სხვა მრავალი შენობა. ხოდაბანდემ თავრიზიდან სულთანიეში იძულებით გადაასახლა მრავალი ვაჭარი, ფეიქარი და ხელოსანი. 1313 წელს სულთანიე დასრულებული და დასახლებული ქალაქი იყო. ულუჯაითუ 36 წლისა გარდაიცვალა. მისი ხალასი ოქრო-ვერცხლის კუბო პატიოსანი თვლებით ყოფილა მოოჭვილი (D’Hosson, 1835: 485-487; 544-546; 586).

1318 წელს სულთანიეში ჩასული ვენეციელი მისიონერის, ოდერიკ დე პორდენონის (1286-1331), ცნობითაც, სულთანიე საზაფხულო რეზიდენცია იყო, რადგან ზამთარში იქ ციოდა და სულთანი ზამთარს ბაქოს ზღვის (the sea of Baku)<sup>3</sup> ახლოს მდებარე ქალაქში ატარებდა<sup>4</sup>. ის წყლით კარგად უზრუნველყოფილი დიდი ქალაქი იყო, სადაც მნიშვნელოვანი ვაჭრობა წარმოებდა (Kerr, 1811: I, 395).

სულთანიე ილხანთა დედაქალაქის ფუნქციას ინარჩუნებდა 1316-1335 წლებში, აბუ საიდის მმართველობის განმავლობაში.

XV საუკუნის დასაწყისში, 1404 წლის ივნისში, სულთანიეში კასტილიის მმართველის, ჰენრი III-ის, მიერ თემურლენგთან გაგზავნილი ელჩი, რუი გონზალეს დე კლავიხო, ჩავიდა. მისი ცნობით, სულთანიე მეტად დიდი და ხალხმრავალი ქალაქი იყო, მისი ქუჩები, წყალსადენი, მოედანი და ქარვასლები კარგად იყო მოწყობილი, აგრეთვე კარგად იყო დამუშავებული და დასახლებული ქალაქის შემოგარენიც. სულთანიე მნიშვნელოვანი სავაჭრო ცენტრი იყო – ყოველ ზაფხულს იქ საქონლით დატვირთული აქლემების დიდი ქარავნები ჩადიოდნენ: ხორასანიდან გასაყიდად ჩაჰქონდათ ბამბის ძაფი და ბამბის ფერადი ქსოვილები, ჩინეთიდან – სუნელები, მარგალიტები და მეტად წმინდა წყლის ლალები, ინდოეთიდან – მიხაკი, ჯავზი, ჯავზის გამხმარი ნაჭუჭი, დარიჩინი და სხვა სანელებლები, გილანიდან, შირაზიდან და შამახადან – აბრეშუმის, ბამბის და ტაფტის ქსოვილები. სხვადასხვა ქვეყნის ვაჭრებს სულთანიედან დიდი რაოდენობით გაჰქონდათ აბრეშუმი დამასკოში, სირიაში, თურქეთსა და სხვა ქვეყნებში. აბრეშუმის საყიდლად ვაჭრები იქ ვენეციიდან და გენუიდანაც კი ჩადიოდნენ. იქ წარმოებული ვაჭრობა დიდ შემოსავალს აძლევდა ჩრდილოეთ სპარსეთისა და ერაყის მმართველად დანიშნულ თემურლენგის ვაჟს, მირან-შაჰს (1393-1400), რომლის რეზიდენცია სულთანიეში იყო. რუი გონზალეს დე კლავიხო საგანგებოდ აღწერს ქალაქის გარეთ, განცალკევებით მდებარე მეტად ლამაზ, „დიდი მმართველის“ – ხოდაბანდეს – მიერ აშენებულ მეჩეთს, სადაც მისი საფლავი იყო. მისივე ცნობით, სიგიჟის შეტევის დროს<sup>5</sup> მირან-შაჰს ამ მეჩეთის დანგრე-

2 ალიშაჰი აღნიშნული შენობების მთავარი არქიტექტორი იყო.

3 ოდერიკ დე პორდენონი კასპიის ზღვას ბაქოს ზღვას უწოდებს.

4 სავარაუდოა, რომ ბაქოს ზღვის ახლოს მდებარე ქალაქი ბაქო იყო.

5 1392 წელს თემურლენგმა მირან-შაჰი ამიერკავკასიის, 1393 წელს კი ჩრდილო სპარსეთისა და ერაყის მმართველად დანიშნა. მისი რეზიდენცია სულთანიეში იყო. 1396 წლის შემოდგომაზე ცხენიდან გადმოვარდნის შემდეგ მირან-შაჰს გონება დაზინდვია (Файзиов, 1995: 165).

ვა და იქიდან „დიდი მმართველის“ ნეშტის გატანა უბრძანებია და უთქვამს: „მე ვარ მსოფლიოში უდიდესი კაცის ვაჟი. რა უნდა გავაკეთო ამ ქალაქში ისეთი, რომ სიკვდილის შემდეგაც ვახსოვდე?“ – როდესაც მიხვდა, რომ ვერაფერს ვერ შექმნიდა იმის დარს, რაც უკვე იყო, უთქვამს: „რითი დამიმასხოვრებენ, როდესაც მოვკვდები?“ და უბრძანებია ყველა შენობის დანგრევა, რათა ხალხს ეთქვა: „მირან მირზამ თვითონ ვერაფერი ვერ გააკეთა, მაგრამ ბევრი დაანგრია.“ როდესაც ეს ამბავი სამარყანდში მყოფ თემურლენგს შეატყობინეს, იგი მაშინვე სულთანისაკენ წასულა; მირან-შაჰს ეს ამბავი შეუტყვია და პატიების სათხოვნელად თვითონ ხლებია მამას, რომელსაც იგი მმართველობიდან გადაუყენებია და მისთვის ჯარის მეთაურობაც ჩამოურთმევია (Narrative, 1859: 92-96, 184).

XV საუკუნის ბოლო მეოთხედში, 1474 წელს, სპარსეთის მმართველთან, სულთან უზუნ ჰასანთან (1466-1478), დიპლომატიური მისიით ჩასული ცნობილი ვენეციელი პოლიტიკური მოღვაწისა და დიპლომატის, იოსაფატ ბარბაროს განმარტებით, სახელწოდება *სულთანია ნიშნავდა სამეფოს*<sup>6</sup>. მისი ცნობითაც, ის დიდი ქალაქი იყო, არ ჰქონდა კედელი და კარგად მარაგდებოდა წყლით. ქალაქში იდგა ციხე-კოშკი, რომელსაც ეკრა კედელი, იქვე იყო მეჩეთი, რომლის გუმბათი, ბარბაროს აზრით, უფრო მაღალი იყო, ვიდრე წმ. იოანე-პავლეს (San Joanni Paulo) ტაძრისა ვენეციაში<sup>7</sup>. მეჩეთის ინტერიერი მდიდრულად იყო მორთული ოქრო-ვერცხლით, რაც ევროპელი დიპლომატის შეფასებით, შესანიშნავი ნამუშევარი იყო (Barbaro, 1873: 68-69).

ისმაილ I-ის (1501-1524) ზეობის დროს სპარსეთის დედაქალაქი თავრიზში იყო. შაჰ თამაზის (1524-1576) მმართველობების განმავლობაში, როდესაც ოსმალებმა ერაყი და სპარსეთის ჩრდილო-დასავლეთი ტერიტორიები დაიკავეს, შაჰი იძულებული იყო 1548 წელს დედაქალაქი თავრიზიდან ყაზვინში გადაეტანა. შაჰ აბას I-ის (1588-1629) მიერ 1598 წელს სპარსეთის პოლიტიკური ცენტრის თავრიზიდან ისფაჰანში გადატანის შემდეგ საგანგებო მნიშვნელობა მეშვედში იმამ რეზას მეჩეთმა შეიძინა, რომელიც შიიტთა საპილიგრიმო ადგილად იქცა, ულუჯაითუს დედაქალაქი კი დავიწყებას მიეცა (V. Minorsky-[C. E. Bosworth] 1997: 896; Richard, 2007: 22, 24, 36).

1618-1623 წლებში სპარსეთში მყოფი იტალიელი მოგზაურის, პიეტრო დელა ვალეს, ცნობით, ოდესღაც დიდი ქალაქის, სულთანიეს, შემოგარენი უკვე ნანგრევებით იყო დაფარული, მაგრამ იქ კვლავ იყო შემორჩენილი ხოდაბანდეს მიერ გაყვანილი მიწისქვეშა არხები. იტალიელი მოგზაური დაწვრილებით აღწერს ხოდაბანდეს მეჩეთს და წერს: „რვაკუთხა მეჩეთს არქიტექტურის წესების მიხედვით აგებული მეტად პროპორციული გუმბათი ედგა. გუმბათის თაღები და უხვად მოოქროვილი გარეთა კედლები ნატიფი ჭიქურით, ოქროს დიდი ფოთლებით, ნაზი ფერებით და მთელ აღმოსავლეთში ასე გავრცელებული წარწერებით იყო დამშვენებული.“ მეჩეთის საგანგებოდ ამალღებულ ადგილზე სულთნის საფლავი იყო. ის დაფარული იყო ძვირფასი აბრეშუმისა თუ ოქროქსოვილი მაუდით. მას გარშემო დაპრიალებული ოქროთი და ვერცხლით მოზარნიშებული ცხაური ჰქონდა შემოვლებული. (...) კარგი და ნატიფი ნამუშევარია, მდიდრული და აღ-

6 იოსაფატ ბარბაროს ამ განმარტებას იზიარებდნენ პიეტრო დელა ვალე, ოლეარიუსი და ჟან შარდენი (Pietro Della Vallé, 1745: IV, 60-65; Olearius, 1666: 454-456; Chardin, 1811: II, 376-378).

7 იგულისხმება 1293 წელს ვენეციაში III-IV საუკუნის რომაელი მარტვილების პატივსაცემად აშენებული ეკლესია.

სანიშნავი. სპარსეთში სულთანიეს მეჩეთზე უფრო დიდებული შენობა მე ჯერ არ მინახავს.“ მნიშვნელოვანია პიეტრო დელა ვალეს მიერ ადგილზე მიღებული ცნობაც, რომლის თანახმად ხოდაბანდეს გარდაცვალების ღამესვე, 1318 წლის დეკემბერში, მოსახლეობას სულთანიედან მასიური გასვლა დაუწყია. მათ შორის 14 000 მხოლოდ ქალი ყოფილა. (Pietro Della Vallé, 1745: IV, 60-67) <sup>8</sup>.

რუსი ვაჭარი ფიოდორ (ფედოტ) კოტოვი 1623 წელს რუსეთის მეფის, მიხეილ თევდორეს ძის (1613-1645), თანხმობით სახელმწიფო ხაზინის საქონლით სპარსეთში გაემგზავრა სავაჭროდ. მგზავრობის დროს იგი დღიურს აწარმოებდა. მისი ცნობით, მთებს შორის, დაბლობზე მდებარეობდა ოდესღაც დიდი, მაგრამ იმჟამად სრულიად გაპარტახებულ ქალაქი, რომელშიც შემორჩენილი იყო ქვით ნაგები ერთი კედელი, ორი კოშკი და ქარვასლა, მაგრამ იქ კვლავ მოქმედებდა მიწისქვეშა არხების სისტემა, რომლებშიც მთის მდინარეები 20 ვერსტზე<sup>9</sup> უფრო შორი მანძილიდანაც კი მიედინებოდა. რუსი ვაჭარი აგრეთვე აღნიშნავს, რომ ქალაქში იდგა დიდი და მაღალი მეჩეთი, რომლის ერთ ნაწილში დასაფლავებული იყო ხოდაბანდე. ამ ქვის საფლავს გარს ერტყა ინდოეთში დამზადებული, ოქროთი და ვერცხლით შემკული ცხაური (Котов, 1907: XII, 86-89).

შაჰ სეფისთან (1629-1642) შეზღინგ-გოლშტინის ჰერცოგის, ფრედერიკის, მიერ წარგზავნილი მისიის მდივანი, ადამ ოლეარიუსი, სულთანიეში 1637 წლის 22-25 ივნისს იმყოფებოდა. მისი ცნობით, შორიდან მეტად თვალწარმტაცი სულთანიე მიახლოებისას სრულიად გაუდაბნოებული იყო. შერჩენილი იყო მეფის სასახლისა და ქალაქის ციხის ნაშთები, იმჟამად იქ 6 000 მოსახლე იყო. ყველაზე ღამაში შენობა მეჩეთი იყო, სადაც მოჰამად ხოდაბანდეს ნეშტი განისვენებდა. ადამ ოლეარიუსის ცნობით, ხოდაბანდეს მეჩეთს ოქროთი და ვერცხლით მოზარნიშებული დაპირალებული ფოლადის სამი კარი ჰქონდა, რომლებიც გაცილებით უფრო მაღალი იყო, ვიდრე წმინდა მარკოს ტაძრის (San Marco) კარები ვენეციაში<sup>10</sup>. თეთრი და ცისფერი ქვებით მოპირკეთებული მეჩეთის თაღები ალაგ-ალაგ ღამაზ ორნამენტს ქმნიდა. ხოდაბანდეს საფლავს შემოვლებული ჰქონდა ინდოეთში დამზადებული სპილენძის გულის ფორმის მეტად ღამაში ცხაური, რომელსაც შავ ფონზე მოოქროვილი არაბულენოვანი წარწერა ჰქონდა. ოქროთი მოზარნიშებული შესანიშნავად შესრულებული ცხაურის მაჯის სიმსხო სპილენძი ისე ოსტატურად იყო დამუშავებული, რომ შეერთების ადგილები არ ჩანდა. იქვე ყოფილა განთავსებული სამეფო ბიბლიოთეკაც. მეჩეთს ეკვროდა მეტად ღამაში ბალი, რომლის წინ თუჯის 20 ზარბაზანი, ერთი მორტირა<sup>10</sup> და 4 ბატარეა იყო განლაგებული. მის შესასვლელს დიდი ოთხკუთხედი შადრევანი ამშვენებდა, ბაღში კი დასასვენებელი სახლი იდგა. სულთანიეში იყო მეორე ღამაში მეჩეთიც, აშენებული შაჰ ისმაილის მიერ (Olearius, 1666: 454-456).

ცნობილმა ფრანგმა ვაჭარმა და მოგზაურმა ჟან-ბატისტ ტავერნიემ XVII საუკუნეში ექვსჯერ (1631-1668 წწ.) იმოგზაურა აღმოსავლეთის სხვადასხვა ქვეყანაში, მათ შორის – სპარსეთში. მის თხზულებაში შემდეგი ცნობაა დაცული სულთანიეს შესახებ: „სულთანიე სოფელია, რომელიც დიდი გზიდან ნახევარ

8 მოჰამად ხოდაბანდეს დაზიანებული მავზოლეუმი შაჰ თამაზმა (1524-1576) აღადგინა (V. Minorsky-[C. E. Bosworth] 1997: 896).

9 ვერსი, ვერსტი (Верста) – სიგრძის ძველებური რუსული ერთეული, უდრის 1,06 კმ-ს.

10 წმინდა მარკოს ტაძარი 829-832 წლებში აშენდა.

ლიეზე (≈ 2კმ), მთის მახლობლად მდებარეობს. წარსულში იქ ლამაზი მეჩეთი ყოფილა, რაზეც მისი ნაშთების მიხედვით შეიძლება იმსჯელო და რომელთაც დრო გააქრობს. ქრისტიანების მრავალი ეკლესია მეჩეთებად იქნა გადაკეთებული; სომხების გადმოცემით, იქ 800 ეკლესია და სამლოცველო ყოფილა“ (Tavernie, 1718: I, 73) <sup>11</sup>.

XVII საუკუნის მეორე ნახევარში, შაჰ აბას II-სა (1642-1666) და სულეიმან I-ის (1666–1694) ზეობის დროს სპარსეთში მყოფი ცნობილი ფრანგი ვაჭრის უან შარდენის ცნობით, სულთანზე მთის ძირას მდებარეობდა და შორიდან უფრო ლამაზი ჩანდა, ვიდრე მიახლოებისას. იქ კვლავ იდგა არქიტექტურითა და სტრუქტურით მნიშვნელოვანი რამდენიმე საზოგადო შენობა და 3000-ამდე სახლი. ადგილობრივი მოსახლეობის ცნობით, ადრე სულთანზე დასავლეთით ნახევარ ლიეზე (≈ 2კმ) ვრცელდებოდა და იქ მდებარეობდა მისი მთავარი ნაწილი, რასაც ეკლესიების, მეჩეთებისა და კოშკების ნანგრევები მოწმობდნენ (Chardin, 1811: II, 376-378).

შაჰ ჰუსეინ I-ის (1694–1722) ზეობის დროს ნიდერლანდელმა მხატვარმა, მოგზაურმა და მწერალმა კორნეი ლე ბრუნმა სპარსეთში 1701-1708 წლებში იმოგზაურა. მისი ცნობით, სულთანიეს არ ჰქონდა არც კარიბჭე და არც კედელი, ყველა შენობა მიწით, კირითა და თიხით იყო აშენებული. მთავარი შენობა – სულთნის სასახლე – აღარ არსებობდა. სულთანიეში იყო რვა თუ ათი ქარვასლა, მაგრამ ბაზრები დიდი არ იყო და იქ აღარც ვაჭრები იყვნენ. ოთხი დიდი მეჩეთიდან ერთ-ერთში ამ ქალაქის დამაარსებლის, სულთან მოჰამად ხოდაბანდეს, საფლავი იყო (Cornelis le Bruyen, 1718: II, 176-177). (სურ. 1)

სეფიანთა დინასტიის მოსპობის შემდეგ, ნადირ შაჰ აფშარმა (1736-1747) თავის დედაქალაქად ხორასანი აირჩია, ქერიმ ხან ზენდმა (1760-1779) კი 1753 წელს ის შირაზში გადაიტანა. ყაჯართა დინასტიის დამაარსებელმა ალა-მაჰმად-ხანმა 1786 წლიდან სპარსეთის დედაქალაქად თეირანი გამოაცხადა.

1784-1785 წლებში სპარსეთში ფრანგმა სავაჭრო აგენტმა, ლუი-ფრანსუა დე ფერიე-სოვებეფმა იმოგზაურა. მას ნაბრძანები ჰქონდა ალა-მაჰმად ხანის დაყოლიება, რომ მას შორეული აღმოსავლეთიდან წამოსული სავაჭრო საქონლით დატვირთული ქარავნები ძველებურად კვლავ კავკასიის გავლით კონსტანტინოპოლისაკენ გაეტარებინა, მაგრამ მის მცდელობას შედეგი არ მოჰყვა. ლუი-ფრანსუა დე ფერიე-სოვებეფის ცნობით, მიწისძვრის შედეგად სულთანიე იმჟამად თითქმის სრულიად განადგურებული იყო, მაგრამ იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ იქ შესანიშნავი ხილი მოდიოდა (Ferrières Sauvebeuf, 1790: II, 45).

**სულთანიე – ფათჰ-ალი შაჰის საზაფხულო რეზიდენცია.** XIX საუკუნის დასაწყისში სულთანიე კვლავ საზაფხულო სამეფო რეზიდენცია გახდა, რაც ფათჰ-ალი შაჰთან (1797-1834) წარგზავნილი საფრანგეთის, ინგლისისა და რუსეთის მისიების წევრების ნაწერებში გამოჩნდა. თეირანის აუტანელი სიცხისაგან თავდასაღწევად ფათჰ-ალი შაჰი თავის კართან და ლაშქართან ერთად, 1803 წლიდან, ყოველ წელს, ივნისის პირველი რიცხვებიდან აგვისტოს ბოლომდე, სულთანიეს დაბლობზე ბანაკდებოდა (Château de Vincennes, Shat, Perse 1807-1857, 1M, n°13/1673).

ნაპოლეონის ემისარი, ამედე უობერი, 1806 წლის ივლისში ახლდა ფათჰ-ალი შაჰს სულთანიეში. მისი ცნობით, დაუმუშავებელი ბორცვებით გარშემორ-

11 Mortier – მოკლელულიანი ქვემეხი.

ტყეული, ქალებით დაფარული და უამრავი ნაკადულით კარგად მორწყული სულთანიეს დაბლობი შესანიშნავი საძოვარი იყო შაჰის ლაშქრის ცხენოსანი ნაწილებისათვის. სულთანიეში ყოფნის დროს შაჰი ხშირად ნადირობდა. ამ მიზნით სულთანიედან ორ ლიეზე (≈8კმ) განიერი აუზი იყო გაჭრილი, რომლის წინ შაჰის მოსასვენებლად და გასაგრილებლად უზარმაზარი კარავი იდგა. (სურ. 2)

შაჰის ბრძანებით აშენებული სასახლე სულთანიეს დაბლობს გადაჰყურებდა, სადაც ბანაკი წრიულად იყო განლაგებული. დღის გარკვეულ ნაწილს იგი ბანაკის ცენტრში მდგარ მეტად დიდებულ კარავში ატარებდა. დივან-ხანეს ანუ აუდიენციის კარვის კედლები ოქრომკედით ნაქარგი აბრეშუმისა იყო, იატაკი კი – ძვირფასი ხალიჩებით დაფარული და სამი სარტყელი ჰქონდა: პირველი, უხეში ტილოს გარეთა სარტყელი თოკებითა და პალოებით იყო დამაგრებული, მეორე მჭიდრო ტაფტისა, ფარდასავით იხსნებოდა, მესამე აბრეშუმის ზონრებისა იყო და სხვადასხვა ორნამენტებს ქმნიდა. კარვის ყველა მისასვლელთან მუდმივად მრავალრიცხოვანი დაცვა იდგა. სალამის დროს ბუკებითა და წინწილებით იუწყებოდნენ. მონარქი პავილიონის კუთხეში, მაყურებლისაგან მარჯვნივ მოწყობილ ამალღებულ ადგილას, იჯდა. შაჰის ნებართვის გარეშე იქ შესვლას ვერავინ ვერ ბედავდა, მისი ვეზირები კარვის შესასვლელთან იდგნენ და მღუპარედ ელოდნენ მის ბრძანებებს. დივან-ხანედან ოდნავ მოშორებით ჰარამხანის კარვები იდგა, რომელთაც მკაცრად იცავდნენ საჭურისები. სპარსელთა თქმით, ეს კარვები დივან-ხანეზე უფრო დიდებული ყოფილა. სხვა კარვებში, მეტ-ნაკლებად მდიდრულსა და მოხდენილში, მოიძევებოდა ყოველივე, რაც დააკმაყოფილებდა აღმოსავლურ გემოვნებასა და განებივრებულობას. როდესაც შაჰი და მისი კარი სულთანიეში ბანაკდებოდა, იქ მოედნებს, ბაზრებს, მეჩეთებს და სკოლებსაც კი მართავდნენ (AN, AF IV, 1686. doc. 16, fol. 13; Jaubert, 1821, 198, 254, 259, 342-343).

საფრანგეთის მისიის თარჯიმნის, ჟოზეფ-მიშელ ტანკუანის ცნობით შაჰის ვაჟები და სამეფოს სხვადასხვა პროვინციების მმართველი ხანები აგრეთვე ივნისის დასაწყისში გადიოდნენ თავიანთი რეზიდენციებიდან ზაფხულის სოფლად, კარვებში გასატარებლად. ამ საკითხის შესახებ მისი მოსაზრება შემდეგი იყო: „აზიის მომთაბარე ხალხებისათვის დამახასიათებელი ეს ჩვეულება ყველა საბუთზე უკეთესად მეტყველებს ამ მძვინვარე თათრების პრიმიტიული ცხოვრების წესზე, რომლებიც საცხოვრისს თავიანთი დაპყრობების წინსვლის მიხედვით იცვლიდნენ. მთელი აზიური ფუფუნება სწორედ სპარსელთა კარავშია მოქცეული: მათი კარვები ქალაქის ულამაზეს სახლებზე უფრო მდიდრულია და უკეთესად მორთული. თავიანთი დიდებულებით მათი შედარება შეიძლება ისტორიკოსების მონათხრობთან ძველი სპარსელების ომის დროინდელ ფუფუნებასთან. იქ თავმოყრილია ყოველგვარი კომფორტი და ეს არის ის საუკეთესო, რითაც დღევანდელია წარსულს შეიძლება შედარდეს.“ ტანკუანის მიხედვით, ზაფხულში სამეფო სულთანიეს ბანაკიდან გრძელდებოდა – ვეზირები აწარმოებდნენ სამართალს და საზოგადო საქმეები იქ ისევე იმართებოდა, როგორც დედაქალაქში (Tancoigne, 1819: 141-145).

1807-1809 წლებში სპარსეთში საფრანგეთის სრულუფლებიანი მინისტრის, გენერალ გარდანის მისიის მხატვრის, მიშელ-ფრანსუა პრეოს მიერ სულთანიეს თემაზე შექმნილ ერთ-ერთ ნახატზე ასახულია 1808 წლის ზაფხულში სულთანიეს დაბლობზე განლაგებული ფათჰალი შაჰის ბანაკი. ამ მისიის წევრის, ლეიტენანტ ტრეზელის ცნობით, სულთანიე იმჟამად მხოლოდ 80 კომლისაგან შემდგარი სოფელი იყო. შაჰისა და მისი ჰარამხანის კარვების გარშემო არეულად

იდგა წარჩინებულთა კარვები, მაგრამ ადგილი ბაზრისა და ზემზურაქრებისათვის – აქლემებზე მოთავსებული პატარა ზარბაზნის მმართველი – ყოველთვის საგანგებოდ იყო გამოყოფილი. ბაზარში იდგა ორი ბოძი, ყოველ მათგანზე დამაგრებული იყო ჩირაღდანი. მათზე ქურდებს კიდებდნენ, რადგან კანონის მიხედვით, ყოველი ადამიანი, რომელიც შაჰის წინაშე იქურდებდა, სიკვდილით ისჯებოდა. 1808 წლის ზაფხულში სულთანის ბანაკში დაახლოებით 3 000 კარავი და 12 000 კაცი იყო: 3 000 ქვეითი, 4 000 ცხენოსანი, დანარჩენი კი წარჩინებულთა მსახურები, ბაზრის ვაჭრები, ჯორების და აქლემების გამცილებლები იყვნენ (AMFAE, MD/Perse, vol. 3, doc. 4, fol. 120r). ლეიტენანტ ტრეზელის ნაწერებში არის ცნობა სულთანის ბანაკში შაჰის მიერ ხანების დასჯის შესახებ. კერძოდ, 1808 წლის 19 აგვისტოს კავალერისტთა ალლუმზე, რომელსაც გენერალი გარდანი და მისი მისიის წევრები ესწრებოდნენ, შაჰის ტახტთან მიხლოების პირველობისათვის ერთმანეთს რამდენიმე ხანი და სხვადასხვა შენაერთის მეთაური შეებრძოლა. ამ შეჯიბრების დროს შაჰს არაფერი არ გამოუხატავს, მაგრამ გენერლის წასვლისთანავე მან მონაწილეთაგან თერთმეტი ხანი დააკავებინა. ხანები მიწაზე დაყარეს, შაჰის გვარდიელებმა მათ ზურგზე ნაჯახები ურტყეს, შემდეგ ყოველ მათგანს თითო თვალი ამოთხარეს, ერთ-ერთს კი – ორივე. ამ ბარბაროსული დასჯის მიზეზის შესახებ ლეიტენანტი არაფერს არ წერს (Dumas, 1915: 62). (სურ. 3)

სულთანიეში ყოველ წელს ტარდებოდა სპარსეთის ლაშქრის ალლუმი. ფათჰ-ალი შაჰი საველე პირობებშიც ფუფუნებით იყო გარემოცული – მას პატარა ზომის, მაგრამ საკმაოდ ძვირფასი გადასატანი ტახტი ჰქონდა. ყოველი გამოძახებული მოლაშქრე სწრაფად წარდგებოდა მის წინაშე, ხოლო თუ აღრიცხულიც იყო, მას ჯამაგირს უხდიდნენ. ამის შემდეგ მათი ნაწილი თავისი განლაგების ადგილზე ბრუნდებოდა, დანარჩენი კი შაჰთან რჩებოდა თეირანში მის დაბრუნებამდე (AN, AF IV, 1686. doc. 16, fol. 12; AMFAE, MD/Perse, vol. 3, doc. 4, fol. 121r; Jaubert, 1821: 281)<sup>12</sup>. 1808 წლის 21 აგვისტოს გენერალ გარდანის მისიის წევრმა, ინფანტერიის კაპიტანმა ჟან-ანტუან დე ვერდიემ სწორედ სულთანიეში წარუდგინა ფათჰ-ალი შაჰს აბას მირზას ევროპულ ყაიდაზე გაწვრთნილი 200 ქვეითის მანევრები, რამაც დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა დამსწრეებზე. შაჰმა კაპიტან ვერდიეს საჯაროდ გამოუცხადა ნანახით თავისი კმაყოფილება (Dumas, 1915: 61).

ფათჰ-ალი შაჰი სულთანიეს ბანაკში აგრძელებდა სხვადასხვა მნიშვნელობის დიპლომატიური საკითხების მოგვარებას. 1806 წლის 12 ივლისს ამედე ჟობერს სულთანიეში გადასცეს შაჰის საჩუქრები – „ხალათი ანუ საპატიო სამოსი – ფარჩის ქურთუკი, იმავე ქსოვილის მოსასხამი, ქამარი, შალშემოხვეული ასრტახანული კრაველის ქუდი, ხანჯალი და მდიდრული ჩულით დაფარული უზბეკური ცხენი“; ნაპოლეონისათვის გადასაცემ საჩუქრებს შორის იყო მრავალი სპარსული ხელნაწერი, მათ შორის ნადირ-შაჰის, ალა-მაჰმად ხანისა და ფათჰ-ალი შაჰის მეფობათა ისტორიის შესახებ და ფათჰ-ალი შაჰის დიდი პორტრეტი<sup>13</sup> (AN, AF IV, 1686. doc. 16, fol. 13; Jaubert, 1821: 349). 1807 წლის აგვისტოში ნაპოლე-

12 სულთანიეში იმყოფებოდა კათოლიკე არქიეპისკოპოსი, რომელსაც მონღოლთა იმპერიაში დაარსებული ყველა ეპარქია ემორჩილებოდა (Бартольд, IX, 1977: 277).

13 სამხედრო სამსახურისათვის სპარსელი მეომრის საშუალო ხელფასი 4-7 თუმნამდე (100-140 ფრანკი), ხოლო ოფიცრებისა – 20-30 თუმნამდე (400-600 ფრანკი) მერყობდა (AMAE, MD/Perse, vol. 3, doc. 4, fol. 120r-121v; Nerciat, 1825: II, 363).



ონის ემისარს, ქსავიე დე ლა ბლანშს სულთანიეში გადასცეს საფრანგეთის იმპერატორისათვის გადასაცემი ფათჰ-ალი შაჰის წერილი (Hellot-Bellier, 2007: 97). საინჟინრო საქმეთა კაპიტანი ოგიუსტ დე ბონტამ ლე ფორი 1807 წლის ივლისში ჩავიდა სულთანიეში ფათჰ-ალი შაჰისათვის ნაპოლეონის წერილის გადასაცემად. შაჰს იქ უკვე ელოდებოდა ბაღდადის ორთულრიანი ფაშა აბდორ-რაჰმანი, რათა შაჰისათვის დახმარება ეთხოვა თავისი ბატონის, ბაღდადის მმართველი ალი ფაშას წინააღმდეგ საბრძოლველად. აბდორ-რაჰმანმა ძვირფასი საჩუქრები მიართვა შაჰს, ვეზირებს და წარჩინებულებს (Bontems, s. d.: 137). 1808 წლის ზაფხულში გენერალი გარდანიც სწორედ სულთანიედან აგრძელებდა სპარსეთის წინააღმდეგ მებრძოლი რუსეთის ჯარის მეთაურთან, ფელდ-მარშალ გუდოვიჩთან მიმოწერას (АКТЫ, 1869: 471-475, 487-488, 495-496, 533; Gardane, 1868: 178-179, 182, 220).

1808 წლის 15 აგვისტოს სულთანიეში დიდი ზემოთ აღნიშნეს ნაპოლეონის, 20 აგვისტოს კი ფათჰ-ალი შაჰის დაბადების დღეები. ეს ზემოები აღქმული იყო როგორც „ორი ეპოქის დამახლობელი ღვთიური ნიშანი“ (Driault, 1904: 314). ჩანს, 20 აგვისტოს ფათჰ-ალი შაჰის დაბადების დღის აღნიშვნას სპარსელების მიერ პოლიტიკური მიზანი ჰქონდა, რადგან შაჰის დაბადების თარიღი 5 სექტემბერია.

1808-1810 წლებში სპარსეთში ინგლისის საგანგებო წარგზავნილის, სერ ჰარფორდ ჯონს ბრიჯის, მონაცემები ავსებს ნაპოლეონის წარგზავნილთა ინფორმაციას. მრავალი წლის მანძილზე აღმოსავლეთში ცხოვრების გამოცდილების მქონე ინგლისელი დიპლომატი აღნიშნავს, რომ სპარსული კარავი მისთვის სიახლე არ იყო, მაგრამ ინგლისელებისათვის „სრულიად საკვირველი იყო სპარსელების კარავებში არსებული გასაოცარი ექსტრავაგანტურობა“ – ფათჰ-ალი შაჰის ზოგიერთი კარავი 30 000-40 000 თუმანი ღირდა<sup>14</sup>. შაჰის კარვის ხალვათში ანუ პირად აპარტამენტებში შესვლის უფლება მხოლოდ მის მცირეწლოვან ვაჟებს ჰქონდათ. ამ კარვის მახლობლად იყო განლაგებული აბანოები, მხევლებისა და შაჰის მსახურების კარავები. სერ ჰარფორდ ჯონს ბრიჯის კომენტარით, სპარსელებს ისე ძლიერ უყვარდათ შადრევნები და ყვავილები, რომ ფათჰ-ალი შაჰის კარვის წინ ყოველთვის ხერხდებოდა დროებითი შადრევნების მოწყობა. შაჰის ბანაკსა და მისი კარის წარჩინებულთა კარავებს შორის დატოვებული იყო დიდი მოედანი (მეიდან), სადაც იმართებოდა შაჰის ლაშქრის აღლუმები და ჯერიდით<sup>15</sup> ასპარეზობები. მაღალი ტრიბუნლიდან, შაჰი დურბინდით ადევნებდა თვალს აღლუმს, ასპარეზობასა და ბანაკში მიმდინარე მოვლენებს (Jones Brydges, 1834: I-II, 236-243).

მიუხედავად იმისა, რომ გენერალ გარდანის მისია სპარსეთიდან 1809 წლის აპრილში გაემგზავრა, ბრძოლა საფრანგეთის წინააღმდეგ 1809 წლის ზაფხულში, სულთანიეში, გაგრძელდა. სულთანიეს ტრადიციულ აღლუმზე აბას მირზამ შაჰისა და ინგლისის მისიის წინაშე ფრანგი ოფიცრების მიერ ევროპულად გაწვრთნილი 6 000 ქვეითი და 8 000 კავალერისტი წარადგინა. ფრანგული ნაწილების მანევრირებამ დიდი ეფექტი მოახდინა და ჯონსი თავად იყო იძუ-

14 შაჰის პორტრეტი ჟობერმა ნაპოლეონს 1807 წლის გაზაფხულზე ჩაუტანა ფინკენშტეინში. ის ჯერ ვერსალში იყო დაცული, დღეს ის ლუვრის აღმოსავლურ დარბაზში ჰკიდია, ხელნაწერები კი საფრანგეთის ნაციონალურ არქივშია დაცული.

15 გენერალ გარდანის ცნობით, ფათჰ-ალი შაჰის შემოსავალი 2 000 000 თუმანი ანუ 40 000 000 ფრანკი იყო (Gardane, 1868: 143).

ლებული, გაოცება გამოეხატა „მოკლე დროში ფრანგების მიერ ასეთი დიდი სამუშაოს ჩატარების“ გამო. მიუხედავად ამისა, იგი მეფისწულს ფრანგების მიერ ორგანიზებული ჯარის ინგლისურ ყაიდაზე შესაცვლელად ყოველგვარ დახმარებას ჰპირდებოდა. ამას გარდა, ჯონსი სპარსელებს რუსეთთან ომის მთელი ძალით განახლებისაკენ მოუწოდებდა და არწმუნებდა, რომ შაჰს საქართველოს დაუბრუნებდა, რომ „ინდოეთის უღვევი განძის წყალობით სპარსეთის ჯარი საქართველოს ადვილად დაიპყრობს“-ო (AMFAE, CP/Perse, vol. 14, doc. 289, fol. 294r-296r).

სერ ჰარფორდ ჯონს ბრიჯის მისიის მდივანი, ჯეიმს მორიერი, პირველი ევროპელია, რომელიც აღწერს ფათჰ-ალი შაჰის სულთანის სასახლეს. ამ შენობას იგი სახლს უწოდებს და აღნიშნავს, რომ ის ძველ ქალაქ სულთანის არსებული ნანგრევებიდან აღებული მასალით იყო აშენებული, გარშემო კედელი ერთკუთხედიანი ნაწილისაგან შედგებოდა. პირველი ნაწილი ქალებისათვის იყო განკუთვნილი; მეორე, იმჟამად ჯერ კიდევ მოუწყობელი გუმბათით დაგვირგვინებული მრავალწახნაგიანი პატარა შენობა, გარშემორტყმული იყო ღია აივანით და მას *ქოლა-ფრანგე (Koola-frangee)* ეწოდებოდა<sup>16</sup>. მორიერის ცნობით, ის „საფრანგეთის მისიის ერთ-ერთი ჯენტლმენის ნახაზის მიხედვით იყო აშენებული“<sup>17</sup>. სასახლის მესამე ნაწილში შაჰის ხალვათი ანუ პირადი აპარტამენტები იყო განლაგებული. ოთახის კედლები დამშვენებული იყო ნადირობისას შაჰის მიერ ირმის მოკვლის სცენით და მისი უფროსი ვაჟების პორტრეტებით. ეს ნაწილი მეორე შენობას ბნელი და გრძელი თაღოვანი დერეფნით უერთდებოდა და მასში განთავსებული იყო ღია დივან-ხანე, რომელიც მთელ დაბლობს გადაჰყურებდა. მის კედლებზე გამოსახულნი იყვნენ ტახტზე მჯდომი შაჰი და ტახტის მახლობლად ფეხზე მდგომი მეფისწულები და დიდებულები. მორიერის თავალსაზრისით, ამ შენობაში ყოველივე მცირე და უმნიშვნელო ზომისა იყო, რაც არც მშენებლის დიდ საზრიანობაზე არ მეტყველებდა და არც მფლობელის სიმდიდრეზე მიანიშნებდა. 1809 წლის ზაფხულში ფათჰ-ალი შაჰის დასასვენებელი სახლის მახლობლად უკვე აშენებული იყო ციხე-სიმაგრე, რადგან შაჰს სულთანის ადგილზე ახალი ქალაქის, სულთანაბადის, დააარსება სურდა (Morier, 1812: 259-261).

1812 წლის ივლისში სერ გორ აუსლის მეთაურობით 1811-1816 წლებში სპარსეთში წარგზავნილი ინგლისის ელჩობის წევრისა და ელჩის ძმის, სერ ვილიამ აუსლის ცნობით, ძველი სულთანის მიდამოებში იყო რამდენიმე ღარიბი ქოხი და ქარვასლა, რომელიც კვლავ მოქმედებდა. მაგრამ გარშემო ძირითადად შესანიშნავი ნანგრევების ნაშთები იყო. სულთანის სასახლის მთავარი დარბაზი მორთული ყოფილა ფათჰ-ალი შაჰის ნადირობის სცენებით, ნიშები კი – მრავალი მეფისწულის პორტრეტებით. ელჩობის კარგები ქარვასლის მახლობლად გაშალეს, დანგრეული ქალაქისა და შაჰის სახლის შორიანხლო. ხელოსნები მეტად დაკავებული იყვნენ შაჰის ჩამოსვლისათვის მისი რეზიდენციის მომზადებით. ეს შენობა ანუ *ემერეთი* მაღლობზე, ტირიფებით შემოვლებულ ადგილას, პატარა მდინარის ნაპირთან იდგა. მთავარ დარბაზი არც დიდი იყო და არც ლამაზი. კედელზე შაჰის ნადირობის ამსახველი სცენა იყო გამოსახული, ნიშები კი მისი ვაჟების პორტრეტებით იყო დამშვენებული. ფათჰ-ალი შაჰს სულთანის თან მიჰყავდა თავისი ჰარამხანის ერთი ნაწილი – ასი მხევალი და ბაზიგარები (ქალე-

16 მსუბუქი, მოლკე შუბი.

17 სპ. *Koola* – ქუდი. *Koola-frangee* ფრანგულ ქუდს ნიშნავს. პავილიონი, რომელსაც *Koola-frangee*-ს უწოდებდნენ, ფრანგულ ქუდს წააგავდა (Morier, vol. I, -151).

ბი, რომელებიც ქალბატონებს ცეკვით, სიმღერით, აკრობატიკით და სხვადასხვა ტრიკებით ართობენ – აუსლის შენ.), მეორე ნაწილს კი თეირანის ჩრდილოეთით მდებარე ყასრი-ყაჯარის დასასვენებელ სასახლეში ტოვებდა, სადაც ისინი შაჰის თეირანში დაბრუნებამდე რჩებოდნენ (Ouseley, 1819-1823: III, 383-386). 1813 წლის ივლისში სერ გორ აუსლი სულთანიეში ახლდა ფათჰ-ალი შაჰს რუსეთ-სპარსეთს შორის ზავის დადების საკითხზე მოსალაპარაკებლად (АКТЫ, 1873: V, n. 866, 720-722).

სულთანიეს თემას შეეხო 1812-1814 წლებში აბას მირზას სამხედრო სამსახურში მყოფი პოლკოვნიკი გასპარ დრიუვილიც. ფათჰ-ალი შაჰის სასახლეს, საიდანაც შესანიშნავი ხედი იშლებოდა, იგი „პატარას“ და „პავილიონის მაგვარს“ უწოდებს. პოლკოვნიკის აზრითაც, სულთანიეს ველზე აღსანიშნავი მხოლოდ შესანიშნავი არქიტექტურის მქონე დანგრეული მეჩეთი იყო, საიდანაც სპარსელები ქვებსა და მარმარილოს ეზიდებოდნენ თავიანთი სახლების მოსართავად (Drouville, 1829, III, 182).

რუსეთის საიმპერატორო ბიბლიოთეკისა და სამხატვრო აკადემიის დირექტორის, ალექსი ოლენინის, ხელშეწყობით სერ რობერტ კერ პორტერი 1817-1820 წლებში სამეცნიერო მისიით იმყოფებოდა სპარსეთში ძველი ძეგლების დაწვრილებით შესასწავლად. მისი ცნობითაც, ფათჰ-ალი შაჰს სურდა სულთანიეს აღდგენა და მის გარშემო შენობებს აშენებდა – შემალღებულ ადგილზე მდგარ მის სასახლეს მაღალი დაკბილული კედელი ჰქონდა შემოვლებული, რაც ახალი ქალაქის, სულთანაბადის, ცოტადელი უნდა გამხდარიყო, შაჰი კი იმედოვნებდა, რომ დროთა განმავლობაში ის მეტოქეობას გაუწევდა სულთანიეს ყოფილ დიდებსა. ამ საკითხის შესახებ პორტერი ვარაუდით, თუ შაჰის ეს ჩანაფიქრი შესრულდებოდა, სპარსული გადმოცემები მომავალში დაივიწყებდნენ სულთანიეს ადრინდელ კოშკებს და განაცხადებდნენ, რომ ამ დაბლობზე პირველი ქალაქი სულთანაბადი, ხოლო მისი დამაარსებელი, რა თქმა უნდა, ფათჰ-ალი შაჰი იყო.<sup>18</sup>

ოსტ-ინდოეთის ოფიცერი ჯონ ჯონსონი სულთანიეში 1817 წლის 12-15 ივნისს იმყოფებოდა. მისი ცნობით, სასახლის ერთ ნაწილში შუა ოთახი ამალღებული იყო და ორ სვეტს ეყრდნობოდა. სპარსეთის მონარქი, ჩვეულებრივ, სწორედ იქიდან ენახებოდა თავის მრავალრიცხოვან საჯარისო ნაწილებს, რომლებიც მის წინაშე წარდგებოდნენ პატივისცემის დასადასტურებლად. სასახლის ერთ-ერთი დარბაზი ჩინურ სტილში იყო მორთული და ძირითადად სულთან ხოდაბანდეს საფლავიდან მოხსნილი ემალით დაფარული ფილებით იყო მოპირკეთებული. სასახლე და ის შენობებიც, რომლებსაც მას იმჟამად უმატებდნენ, თიხით და ხოდაბანდეს საფლავიდან წამოღებული აგურებით იყო აშენებული. სასახლიდან მოშორებით, დაბლობზე, თიხით აშენებული ორი პატარა სახლი იდგა შაჰის ექიმისა და ხაზინადარისათვის. ეს სასახლე გარეგნულად ძლიერ ჰგავდა ციხეს, ჰარამხანის ფანჯრებს ბადე და რკინის სქელი გისოსები ჰქონდა „შაჰის მშვენიერი მხეველების დასაცავად“, რადგან „ეს ჰურიები სარგებლობდნენ ყველა მიწიერი სიამოვნებით, გარდა თავისუფლებისა“. საქურისები მუდმივად იცავდნენ მხეველების ოთახებს. სასახლის იმ დარბაზში, სადაც შაჰი მხოლოდ თავის

18 ჯეიმს მორიერი არ აზუსტებს „საფრანგეთის მისიის ერთ-ერთი ჯენტლმენის“ ვინაობას. ეს პირი შეიძლება ყოფილიყო გენერალ გარდანის მისიის ოფიცერი, საინჟინრო საქმეთა კაპიტანი არმან-ფრანსუა ლამი, რომელმაც ყაზარმების აშენებას თავრიზისა და ნახჭევანის მახლობლად უხელმძღვანელა (AMFAE, CP/Perse, vol. 11, doc. 181, fol. 305r), ან ამ მისიის მხატვარი და არქიტექტორი, მიშელ-ფრანსუა პრეო.

ვაჟებს და მეტად დაახლოებულ პირებს იღებდა, შუა კედელზე შაჰის ნადირობის სცენა იყო გამოსახული – თეთრ ცხენზე ამხედრებული შაჰი შუბს ესვროდა გარეულ ვირს. ცხენი ნაწილობრივ წითლად (ინით – ი.ნ.) იყო შეღებილი. შუბის ტარი მოოქროვილი იყო, შორს კი შაჰის ამაღა ჩანდა, რომლებიც მას ჩორთით მისდევდა. ამ სურათის მარჯვნივ და მარცხნივ მდებარე ნიშებში მდიდრულ სამოსში გამოწყობილი შაჰის უფროსი ვაჟების ოთხ-ოთხი პორტრეტი ასაკის მიხედვით იყო განლაგებული. ამ სურათებზე ჯონსონმა ყურადღება მიაქცია ერთ, მისი აზრით, აღსანიშნავ ვითარებას: ყველა მეფისწულს წელზე ხანჯალი ერტყა, მაგრამ შაჰის მხარეს მიმართული იყო არა ხანჯლის წვერი, არამედ მისი ვადა, რაც არ შეესაბამებოდა პორტრეტის დაწერის წესს. ჯონსონის კითხვაზე, თუ რატომ იყო ხანჯალები ასე დახატული, სპარსელმა მეჰმანდარმა მას აუხსნა, რომ ეს იყო პატივისცემის აქტის გამოხატვა „შაჰის კურთხეული პიროვნების მიმართ“ და სურათზეც კი არ შეიძლებოდა რომ ვინმეს, მითუმეტეს კი შაჰის რომელიმე ვაჟს, თუნდაც უნებლიედ მიემართა მისკენ თავისი იარაღის წვერი. ინგლისელი ოფიცრის კომენტარით, მხატვარი ნამდვილად ძალიან კარგი კარისკაცი იყო, რადგან მან იცოდა, რომ კოსტიუმის შესაბამისად დახატვა მას სიცოცხლის ფასად დაუჯდებოდა. მეჰმანდარისვე განმარტებით, ყაჯართა ეტიკეტის თანახმად შაჰის თანდასწრებით სიტყვა *სიკვდილის* ხსენებასაც აკრძალული იყო (Johnson, 1819: I, 277-283).

1817 წლის ზაფხულში სულთანიეში გენერალ ერმოლოვის მეთაურობით რუსეთის ელჩობის მისაღებად ემზადებოდნენ. ამ ელჩობის დროს უნდა გადაწყვეტილიყო რუსეთ-სპარსეთის საზღვრის, რუს ტყვეთა დაბრუნებისა და გილანსა და ასტარაბადში რუსეთის საკონსულოების გახსნის საკითხები და სხვ.

შტაბს-კაპიტან მორის კოცებუს ცნობით, ფათჰ-ალი შაჰის სათანადოდ მისაღებად იმჟამად სასახლეში მრავალი ხელოსანი ფუსფუსებდა. ისინი დიდი გულმოდგინებით ცდილობდნენ ფანჯრებისა და ჭერის შეკეთებას, კედლების შეეთარებას და ორნამენტების აღდგენას. სასახლის ღია მხარეს მდებარე აუდიენციის დარბაზის გარდა არც ერთი ოთახი არ იყო სასახლის საკადრისი. პირველ სართულზე განლაგებულ, ერთმანეთთან დერეფნებით დაკავშირებულ, ჰარამხანისათვის განკუთვნილ პატარა ოთახებს, შტაბს-კაპიტანი უზადრუკ ხვრელებს უწოდებს. სასახლის კოშკიდან მთელი დაბლობი ჩანდა და მხეველებს „ბანაკის ხედით დატკობა შეეძლოთ“. მისი აზრით, შაჰის სასახლე „ნაკლებად შეეფერებოდა გვირგვინოსნის რეზიდენციას“. სულთანიეს ბანაკში გამართული ბაზრის ფარდულები კი, რომლებიც სასახლისაკენ მიემართებოდნენ და გრძელ გამზირს ქმნიდნენ, საკმაოდ საცოდავი სანახაობა იყო. ფარდული ანუ პატარა კარავი ერთდროულად ვაჭრის ცხოვრობელიც, დუქანიც და საწყობიც იყო. ერთი და იმავე ქსოვილის 10 არშინის (≈7მ) შესაძენად კი სამი სხვადასხვა კარვის მოვლა ყოფილა საჭირო.

მისიის რუსეთის ელჩობის კარგებისათვის გამოყოფილი ადგილი საგანგებოდ იყო განსაზღვრული, რაც ხაზს უსვამს სპარსეთისათვის ამ მისიის დიდ მნიშვნელობას. მისთვის განსაზღვრული 16 დიდი და მრავალი პატარა კარავი შაჰის სასახლის მახლობლად იყო გაშლილი. ბანაკის შუაში რუსეთის იმპერატორის ალექსანდრე I-ის, მისი მეუღლის – იმპერატრიცა ელიზაბეტა ალექსეევნასა და იმპერატრიცა-დედის – მარია ფეოდოროვნას მიერ შაჰის, მისი უფროსი ცოლის, მოჰამად-ალი მირზას, აბას მირზასა და წარჩინებულებისათვის გაგზავნილი საჩუქრებით სავსე სამი კარავი იდგა. მათი ინტერიერი იმდენად მდიდრულ-

ლი იყო, რომ ერმიტაჟს ჰგავდა და სპარსელ წარჩინებულებს იქიდან გამოსვლა აღარ უნდოდათ (Kotzebuë, 1919: 220). (სურ.4)

გენერალ ერმოლოვის მიერ ბანაკის მოსაწყობად სულთანიეში წინასწარ გაგზავნილ ელჩობის სხვა წევრს, შტაბს-კაპიტან ნიკოლაი მურავიოვს, რომელსაც ბევრი სმენოდა აღმოსავლელი მბრძანებლების არაჩვეულებრივი სიმდიდრის, ფუფუნებისა და კარის ბრწყინვალეების შესახებ, მოლოდინი გაუცრუვდა: მან იქ ვერ იხილა დაჩრდილული ბალი, სარკეებით მორთული შესანიშნავი სასახლე, მარმარილოს აუზები და შადრევნები, აღმოსავლური ნელსაცხებლების ტკბილი არომატი და არც ჰარამხანის ერთ-ერთი ფანჯრის ოდნავ გადაწეული ფარდიდან ჩანდა ლამაზი მხევლის შავი თვალები. შემადღებულ ადგილზე მდებარე სასახლეს, რომელიც მისი თქმით მეტად უსახური ორსართულიანი აგურის სახლი იყო, იგი ქოხს უწოდებს. ამ შენობას რკალისებრად ეკრა ჰარამხანა, რომლის შუა დიდი ოთახი შაჰისათვის იყო განკუთვნილი, ხოლო „მრავალი ნახევრად ბნელი პატარა ჭუჭყიანი საკუჭნაო“ – მისი მხევლებისა და მოცეკვავეებისათვის. სასახლის კედლის ფერწერას რუსი ოფიცერი „მახინჯს“ უწოდებს: მისაღებში ნადირობის სცენა იყო ასახული, რომელზეც სრული სამხედრო აღჭურვილობით მოკაზმულ შაჰს თავზე გვირგვინი ედგა, წვერი აპრეხილი ჰქონდა, წელი მაჯაზე უფრო ვიწრო ჰქონდა, მზერა კი ირმის ნაცვლად მაყურებლისათვის ჰქონდა მიპყრობლი, „კარიკატურულად“ იყვნენ დახატული მისი ვაჟებიც. ნიკოლაი მურავიოვის შეფასებით დარბიული იყო სასახლის ავეჯიც, რომელთა შორის მხოლოდ შესანიშნავი ხალიჩები და მსხვილი ბრილიანტებითა და ზურმუხტებით შემკული რამდენიმე ნივთი გამოირჩეოდა (Задонский, 1989: 123-124).

სახელობითი საჩუქრების გარდა, რუსეთის ელჩს თავისი შეხედულებისამებრ სხვადასხვა პირთა დასასაჩუქრებლად გამოყოფილი ჰქონდა ბევრეული, მაუდი, ფარჩა, ოქროს ნაკეთობები და სხვადასხვა ნივთები (Берже, 1877: 8). გენერალ ერმოლოვს საჩუქრად გადასცეს შაჰის პორტრეტები – ერთი რუსეთის იმპერატორისათვის, მეორე – პირადად მას. ამას გარდა, მას და საელჩოს წევრებს სხვადასხვა ხარისხის ლომისა და მზის ორდენები და შაჰის საჩუქრები გადასცეს. რუსეთის ელჩობის მრჩევლის, სოკოლოვის ცნობით, 1817 წლის ზაფხულში სულთანიე დიდი ხალხმრავლობით გამოირჩეოდა: ამ ვრცელ დაბლობზე 4 000 სხვადასხვა ზომის კარავი იყო გაშლილი. შაჰის გასართობად ყოველდღიურად იმართებოდა რეგულარული ჯარის ნაწილების აღლუმი და სხვადასხვა შეჯიბრებები (Соколов, 1910: 27-30).

1819 წელს თეირანს მიმავალი ალექსანდრ გრიბოედოვი სულთანიეს სულ რამდენიმე სიტყვით აღწერს: „ორმოები. სასახლე. შემდეგ სულთანიეს ნანგრევები. უამრავი აქლემი. შირვანელი ვაჭრები. მეჩეთი მთლიანად ორმაგი ჩუქურთმითაა გაწყობილი. ხოდაბანდეს ისტორია. ნაძერწი სიტყვები მაქმანივითაა“ (Ениколопов, 1929: 36).

1826 წელს, რუსეთის იმპერატორმა ნიკოლოზ I-მა, რომელსაც რუსეთ-თურქეთის ომის დროს სპარსეთთან მშვიდობის შენარჩუნება სურდა, ფათჰ-ალი შაჰთან მოსალაპარაკებლად თავისი ფლიგელ-ადიუტანტი, ალექსანდრ მენშიკოვი, გაგზავნა. შაჰმა იგი 1826 წლის 1 ივლისს მიიღო სულთანიეში. იმ დროს, როდესაც შაჰი იმპერატორის წარგზავნილს რუსეთთან მჭიდრო კავშირის შენარჩუნების შესახებ ესაუბრებოდა, მისი სამხედრო ნაწილები სულთანიედან რუსეთთან საბრძოლველად მიემართებოდნენ. ფათჰ-ალი შაჰმა მენშიკოვს და მის თანმხლებთ რუსეთში დაბრუნების ნება დართო, მაგრამ ისინი მთავარი გზის ნაცვლად ბილიკებით წაიყვინეს, შაჰის დავალებით კი გამცილებლებმა რუსეთის

ელჩობა გაძარცვეს – მათ ფული და საჩუქრები წაართვეს და ხელთ იგდეს მენ-  
შიკოვის მიერ კავკასიის ჯარების მთავარსარდლის, გენერალ ერმოლოვისად-  
მი, გაგზავნილი ყველა წერილი. ამიტომ, გენერალი არ იყო ინფორმირებული  
ომისათვის სპარსელთა მზაობის შესახებ. რუსეთის იმპერატორის ფლიგელ-ადი-  
უტანტი ერენის ხანმა დააპატიმრა და იგი მხოლოდ 1827 წელს გაათავისუფ-  
ლეს სპარსეთში 1826-1830 წლებში ინგლისის საგანგებო წარგზავნილის, ჯონ  
მაკდონალდ კინიერის, ჩარევის შემდეგ (Бутенин, 1995: 112-122)<sup>19</sup>. 1826 წლის  
16 ივლისს სპარსეთის ჯარი გადავიდა საზღვარზე და კავკასიის საზღვრებში  
ყარაბაღისა და თალიშის სახანოს ტერიტორიებზე შეიჭრა და ამგვარად დაიწყო  
რუსეთ-სპარსეთის მეორე, 1826-1828 წლების ომი. თურქმანჩაის ზავის შემდეგ  
სულთანიეში ყაჯარების ყოფნა შეიზღუდა, რადგან რუსეთს არ სურდა თავის  
საზღვრებთან სპარსეთის ჯარის დიდი კონცენტრაციის არსებობა (Brambilla,  
1982, III, 67). ამ ომის შემდეგ სულთანიბადის გაშენების გეგმაც ვეღარ განხორ-  
ციელდა.

XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში სულთანიეში ჩასული ყველა უცხოელი  
თავის თხზულებაში საგანგებოდ ეხებოდა სულთანიეს ისტორიას, რომლის უდი-  
დესი ნაწილი იმჟამად ნანგრევებით იყო დაფარული და უცხოელს მის წარსულ  
დიდებას ახსენებდა. მათი აზრით, ჟამთა სიავეს გადარჩენილი შთამბეჭდავი  
ძეგლების ნაწილის სრული დანგრევისაგან გადარჩენა იმჟამადაც შეუძლებოდა  
უფრო საქმიანი მთავრობის ან ადგილობრივი მოსახლეობის მიერ. უცხოელთა  
აზრით, ხოდაბანდეს მეჩეთი, ცისფერი მაღალი გუმბათით, მუსლიმების მიერ  
სპარსეთში შექმნილ ძეგლებს შორის ყველაზე ლამაზი და დიდებული იყო, მისი  
აკლდამის ექსტერიერი კი – შესანიშნავი. მრავალი მათგანის აზრით, ევროპის  
საუკეთესო არქიტექტორებისთვისაც კი საამაყო იქნებოდა მეჩეთის ამგვარი  
გუმბათის მშენებლობა.

**სულთანიე XIX საუკუნის მეორე ნახევარში – მოჰამად შაჰისა და ნასრ ედ-  
დინ შაჰის ზეობის წლებში.** 1832-1838 წლებში სპარსეთში რუსეთის ელჩობის  
წევრი, ბარონი ფიოდორ კორფი, 1834 წლის ნოემბრის ბოლოს სულთანიეში  
ახლდა თეირანში მიმავალ მოჰამად შაჰს. მისი ცნობით, სულთანიე იმჟამადაც  
პატარა სოფელი იყო, მის გარშემო, დიდ ფართობზე კი სახლების ნანგრევები  
იყო გაფანტული. სულთანიეს ძველი მეჩეთის ერთი კედელი ფათჰ-ალი შაჰის  
ბრძანებით დაენგრიათ, „იქიდან აღებული ქვა და აგური საშინელი სასახლის  
ასაშენებლად გამოეყენებინათ“, რომელსაც კორფი „არქიტექტურის სიმახინჯეს“  
უწოდებს (Корф, 1838: 190-191).

19 საინტერესოა პორტერის ცნობა იმის შესახებ, რომ სამი წლის წინ სულთანიეს ერთ-  
ერთ ბორცვზე, ქალაქის სამხრეთ-აღმოსავლეთით, ერთმა ქურთმა გლენმა ქვის კუბო  
აღმოაჩინა, რომელშიც, როგორც ჩანს, უმაღლესი წოდების ქალის ჩონჩხი ესვენა. მას  
თავზე ოქროს დიადემა ედგა, რომელიც დიდი ზომის სხვადასხვა პატიოსანი თვლებით  
იყო შემკული. მაჯებსა და კოჭებზე სუფთა ოქროს სამაჯურები ეკეთა, გულზე კი მე-  
ტად ლამაზი, კარგად შენახული და სრულყოფილი ფერის რამდენიმე მარგალიტი ედო.  
ეს სამკაულები შაჰს გადასცეს, ჩონჩხი კი მიწას მიაბარეს. ამ სამარხის ასაკი უცნობი  
იყო (Pobert Ker Porter, 1821: I, 277-278). ლეიტენანტი ჯეიმს ედვარდ ალექსან-  
დერი, რომელიც სულთანიეში 1826 წლის ზაფხულში ჩავიდა, თავის თხზულებაში  
აგრეთვე წერს სულთანიეს დაბლობზე ნაპოვნი სამარხის შესახებ (Alexander, 1827:  
281).

რუსმა თავადმა ალექსეი სალტიკოვმა (1806-1859) სულთანიეს სასახლეში 1838 წლის 6-7 ოქტომბერს ერთი დღე-ღამე გაატარა. შენობა დანგრეული იყო, სალტიკოვის ოთახს კი არც ფანჯარა ჰქონდა და არც კარი. რუსი თავადი, რომელიც თვითონ შესანიშნავი მხატვარი იყო, საგანგებო ყურადღებას უთმობს სასახლის გადარჩენილი ინტერიერის აღწერას. მისი ცნობით, ერთ-ერთი დარბაზის კედელზე სრული სიმაღლით იყო დახატული ფათჰ-ალი შაჰის ნადირობის სცენა; თეთრ ცხენზე ამხედრებულ, სანადირო სამოსაში გამოწყობილ შაჰს ყველა თავისი სამკაული ეკეთა და გვირგვინიც ედგა თავზე. მისი ცხენის კუდი, ფაფარი, ფეხები, გულ-კერდი, მუცელი და მთელი ქვედა ნაწილი წითლად (ინით – ი.ნ.) იყო შეღებილი, რაც შაჰის ცხენის განმასხვავებელი ნიშანი იყო. შაჰს მრავალი ლომი, ვეფხვი, შველი და ირემი მოენადირებინა. თავადის კომენტარით, ჩანდა, რომ შაჰს ის მოსწონდა, რადგან შემდეგ თავადმა სპარსეთის თითქმის ყველა სასახლეში იხილა მსგავსი შინაარსის სურათები. ამ სურათის გარდა, დიდი მისაღები დარბაზის ორ კედელზე სხვა რამდენიმე პორტრეტიც იყო: მთელი კარის გარემოცვაში ტახტზე მჯდომი ალა-მაჰმად ხანის პორტრეტის პირდაპირ ფათჰ-ალი შაჰი იყო წარმოდგენილი თავის შვილებთან ერთად. აუდიენციის დარბაზის ანუ დივან-ხანეს ორი სხვა კედელი, სპარსელთა ჩვეულებისამებრ, სხვადასხვა ფერის სარკეებით იყო დაფარული, სარკეებითვე იყო დამშვენებული ალაგ-ალაგ მოოქროვილი და მოხატული დარბაზის ქერიც. ამ დარბაზში შემავალი ორი კიბე მოჭიქული აგურისა იყო. მეტად ლამაზი ყოფილა ამ დარბაზის პირდაპირ, ეზოს მეორე მხარეს მდებარე აბანო. სულთანიეს სასახლის ერთ-ერთი აღსანიშნავი საოცრება კი აუდიენციის დარბაზის გვერდით აღმართული კოშკი იყო, საიდანაც მთლიანად ჩანდა მონოტონური და მშრალი მიდამო. ხოდაბანდეს ცისფერი აგურით აგებულ მეჩეთს რუსი თავადი „უზარმაზარს და შესანიშნავს“ უწოდებს (Салтыков, 1849: 32-33, Soltykoff, 1851: 91-92).

მოჰამად შაჰის (1834-1848) თხოვნით სპარსეთში საარტილერიო საწარმოების მოსაწყობად რუსეთის მთავრობამ 1839 წელს პორუჩიკი ნიკოლაი მასალსკი მიაგვლინა. რუსი ოფიცერი სულთანიეს „საცოდავ სოფელს“ უწოდებს, რომლის გარშემო დიდ ფართობზე ძველი კედლებისა და მეჩეთების ნანგრევები იყო. მათ შორის საგანგებო ყურადღებას იქცევდა ფართო თალები და უზარმაზარი გუმბათი. პორუჩიკის შეფასებით, სულთანიეს სასახლის არქიტექტურა სრულიად უსახური, უშნო მინაშენებით მეტად გადატვირთული და გაურკვეველი არქიტექტურის მქონე იყო. იგი ასე აღწერს ამ შენობას: „კედლები, მათზე კოშკები, მათ უკან კიოსკები, მინარეთები და ღმერთმა იცის, კიდევ რა! ყოველივე შემჭიდროებულია, არეულია და კარგად გადმოსცემს სპარსელთა არეულ ხასიათს, უფრო სწორედ კი – ხასიათის არქონას“ (Масальский, 1844: I, 85-87).

საფრანგეთის განათლების სამინისტროს მიერ 1838-1839 წლებში სპარსეთში სამეცნიერო მისიით მივლინებული აღმოსავლეთმცოდნე, ეჟენ ბორე, სულთანიეს მეჩეთს წარსული დიდების ნაშთს უწოდებს, რომლისთვისაც „ცუდ გემოვნებიან მოლას“ სრულიად მოეშორებინა ლამაზი ფაიფური, ის თაბაშირის ფენით დაეფარათ და ზედ უხეშად დაეწერათ ყურანის სურები. შაჰის სასახლეს იგი მოკლედ ახასიათებს: „ის არაფრით არ არის საინტერესო“ (Borée, 1840: II, 428, 478).

1839-1840 წლებში სპარსეთში საფრანგეთის ელჩის, გრაფ ედუარდ დე სერსეის ცნობით მნახველს კვლავ ალაფრთოვანებდა სულთან ხოდაბანდეს შესანიშნავი მეჩეთის ნანგრევების გიგანტური სიმაღლე, პროპორციები, დიდებული არქიტექტურა და მოჭიქული ფილები (Sercey, 1857: 175-177). ამ ელჩობის ატაშე, ცნობილი მხატვარი ჟან-ბატისტ ეჟენ ნაპოლეონ ფლანდინი

სულთანის მეჩეთს დიდებულს უწოდებს, რომელიც „ნანგრევებს შორის თავისი ტახტის ნაშთებთან მდგარი ჩამოგდებული დედოფალივით იდგა“. მისი ნგრევის ერთ-ერთ მიზეზად იგიც ფათჰ-ალი შაჰის სასახლის ასაშენებლად ამ შენობის მასალის გამოყენებას ასახელებს. ფლანდინის განმარტებით, ფათჰ-ალი შაჰის მიზანი ხანგრძლივი სამოქალაქო ომების შედეგად დანგრეული სპარსეთის აღორძინება იყო, ხოლო თავისი სასახლის გარშემო მას არა მონღოლების ძველი ქალაქი აღდგენა, არამედ ახალი ქალაქის, სულთანაბადის, გაშენება სურდა, რაც ვერ განახორციელდა. ფათჰ-ალი შაჰის სასახლეც, რომელიც ორმოციოდე წლის ნაგებობაც კი არ იყო, იმუამად მიტოვებული იყო და თითქმის ნანგრევებად ქცეულიყო. ოთახებს აღარც კარი ჰქონდა, აღარც ფანჯრები და ყოველი მხრიდან ღია იყო. რამდენიმე ნახევრად წაშლილი სურათის გარდა იქ სამეფო ცხოვრების არავითარი კვალი აღარ ჩანდა, შენობა პარტახდებოდა და ჩიტების თავშესაფრად ქცეულიყო, რომლებიც იქ თავიანთ ბუდეებს იკეთებდნენ (Flandin, 1851: I, 202-206; II, 446). (სურ. 5)

ცნობილმა რუსმა აღმოსავლეთმცოდნემ, ილია ბერეზინმა, 1842-1843 წლებში იმოგზაურა სპარსეთში. პორუჩიკ მასალსკის მსგავსად, ბერეზინიც ადასტურებს, რომ ფათჰ-ალი შაჰის წვრილი აგურით ნაგები სასახლე კედლების, გუმბათებისა და კედლის ბურჯების ნარევს წარმოადგენდა და სრულებით არ იყო ლამაზი. შაჰის ხალვათის ანუ პირადი ოთახის კედლები „ულაზათო სპარსული ნახატებით იყო მოთხუპნილი“ – ბუხრის თავზე ფათჰ-ალი შაჰის ნადირობის სცენა იყო დახატული. ბერეზინის თქმით, შაჰის წვერი ცხენზე დიდი იყო. მარჯვენა მხარეს გამოსახულები იყვნენ მეფისწულები აბას მირზა, მოჰამად-ალი მირზა, ჰოსაინ-ალი მირზა, მოჰამად-ნაყი მირზა და ალი-შაჰი, მარცხენა მხარეს – ჰოსაინ მირზა, მოჰამად-ვალი მირზა, ალი-ნაყი მირზა და შეიხ-ალი მირზა. სასახლის დიდ ეზოში თითქმის უკვე დანგრეული მეჩეთი იდგა. მიუხედავად იმისა, რომ სასახლეს ექვსი სარაი-დარი ანუ სასახლის მეთვალყურე დარაჯობდა, შენობა მეტად გაპარტახებული ჩანდა – ქვედა სართული საკმაოდ დანგრეული, ჭერი და კედლები ჩამონგრეული, ოთახების შიდა მოპირკეთება კი ძლიერ დაზიანებული იყო. თეთრ კედლებზე მნახველებს ნახშირის წარწერები გაეკეთებინათ, რაც ილია ბერეზინის კომენტარით, მათ სასარგებლოდ არ მეტყველებდა. ბერეზინი ასე აფასებს ამ შენობას: „ამ უშნო და ღარიბული სასახლის აშენებისათვის ვერ შეაქებ ფათჰ-ალი შაჰს, რომელმაც მის ასაგებად სულთანის ძველი შენობები გამოიყენა“. რუსი აღმოსავლეთმცოდნის აზრით, ხოდაბანდეს მეჩეთი – რომლის ნანგრევებშიც იმუამად ქათმები დასეირნობდნენ – თავისი მასიურობის, არქიტექტურის ორგინალურობის, ინტერიერისა და ექსტერიერის მიხედვით სპარსეთის მცირერიცხოვან საუკეთესო მეჩეთთაგანი იყო. მის გუმბათს იგი რომის წმინდა პეტრეს გუმბათს ამსგავსებს, მაგრამ სხვა მნახველთაგან განსხვავებით, მისი აზრით ის „არც თუ ისე წარმატებული“ იყო (Березин, 1852: 113-117).

ცნობილი ფრანგი გეოგრაფი, ქსავიე ომერ დე ჰელი საფრანგეთის მთავრობის დავალებით სამეცნიერო მივლინებით 1847 წლის ნოემბერში ჩავიდა სპარსეთში. იგი მოჰამად შაჰის სიკვდილამდე (5.09.1848) ერთი კვირით ადრე, 1848 წლის 29 აგვისტოს გარდაიცვალა ისფაჰანში. მისი შეფასებით, ხოდაბანდეს მეჩეთის შესანიშნავი ნანგრევები მეტად ეფექტურად ჩანდა სულთანის უბადრუკ ქობებს შორის (Hommaire de Hell, 1854: IV, 401).

კავკასიის მთავარმართებლის მიხეილ ვორონცოვის მიერ 1853 წელს სპარსეთში სამეცნიერო მოვლინებით გაგზავნილი იმუამად კანცელარიის მოხელე, 1864-1886 წლებში კი კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის თავმჯდომარე,



ადოლფ ბერჟეც ხოდაბანდეს ნახევრად დანგრეული მეჩეთს სულთანის ნანგრევებს შორის „თავმომწონედ მდგარს“ უწოდებს, ფათჰ-ალი შაჰის სასახლეს კი, რომელიც 1853 წელს იქ ნასრ ედ-დინ შაჰის ჩასვლის გამო აღედგინათ, შესანიშნავ შენობად მოიხსენიებს (Берже, 1854: 600).

ნასრ ედ-დინ შაჰის ზეობის წლებში სულთანე კვლავ იძენს ყაჯართა საზაფხულო რეზიდენციის მნიშვნელობას. ის არა მხოლოდ შაჰის ერთ-ერთი საყვარელი საზაფხულო დასასვენებელი ადგილი (Eastwick, 1864: 208-210), არამედ ინოვაციის ერთ-ერთი პირველი პუნქტიც იყო. კერძოდ, ტელეგრაფის ხაზი, რომელიც 1859 წელს თეირანსა და ქერეჯს შორის გაიყვანეს, შაჰის ბრძანებით იმავე წელს სულთანეში, 1860 წელს კი თეირან-სულთანე-მიანეს გავლით თავრიზშიც შეიყვანეს (Beradze, 2009: 155-235; Shahvar, 2009: <http://www.iranicaonline.org/articles/telegraph-i-first-telegraph-lines-in-persia>).

ცნობილმა არქეოლოგებმა, მარსელ დელაფუამ და მისმა მეუღლემ, ჟანამ, დასავლური არქიტექტურის საწყისის საძებნელად 1881-1882 წლებში სპარსეთში იმოგზაურეს. სულთანეში ისინი 1881 წლის დეკემბერში ჩავიდნენ. თავის თხზულებაში ჟანა დელაფუა არ აღწერს ფათჰ-ალი შაჰის სასახლეს, მაგრამ აღნიშნავს, რომ სულთანე დაბლობზე ევროპული ტიპის კარვებში სპარსეთის ჯარი იყო დაბანაკებული, რომელსაც ავსტრიელი ოფიცრები წვრთნიდნენ, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ნასრ ედ-დინ შაჰის ზეობის დროს სულთანე დაბლობი კვლავ იყო სპარსეთის ლაშქრის შეკრების ადგილი. ჟანა დელაფუა სულთანეს მეჩეთს შესანიშნავს უწოდებს, ხოლო „დიდი ხელოვნებით ნაგებ“ ზედა გალერეების რელიეფური თაღების შეფერილობას „ძველი ინდური შაღების ნაცრისფერიდან შინდისფრამდე გარდამავალ ჰარმონიულ ფერებს“ ამსგავსებს. ამ ძეგლის დათვალიერების გამო ადგილობრივ ქეთხოდას ანუ მამასახლისის ფრანგი არქეოლოგებისათვის გასამრჯელო მოუთხოვია (Dieulafoy, 1887: 87, 91-92).

ნასრ ედ-დინ შაჰის პირადი ფრანგი ექიმი, ჟან-ბატისტ ფევრიე, 1889 წლის 6 ოქტომბერს ახლდა შაჰს სულთანეში. იმჟამად სულთანე საცოდავი სოფელი იყო, სადაც ნანგრევებად ქცეული მეჩეთი და საფლავის ქვებიცაა დარჩენილიყო. ექიმი შესანიშნავს უწოდებს ხოდაბანდეს მეჩეთს, რომლის გუმბათის ლურჯ ფონზე აქა-იქ კვლავ იკითხებოდა ოქროთი შესრულებული ქუფური წარწერა. შაჰის ბანაკი სოფელ სულთანესა და შესანიშნავი ხედის მქონე ფათჰ-ალი შაჰის მიერ აშენებულ სასახლეს შორის მდებარეობდა. ფევრიე ვანდალიზმს უწოდებს მასალის ამ სასახლის ასაშენებლად გამოყენებას. მისივე ცნობით, ნასრ ედ-დინ შაჰს ხოდაბანდეს მეჩეთის აღდგენა სურდა, რათა ის სრულიად არ განადგურებულიყო. სულთანეს დაბლობზე ჯარის დაბანაკების დროს კი შაჰი მუდამ ამ სასახლეში ჩერდებოდა და იქიდან უყურებდა ჯარის მანევრირებას (Fevrier, 1900: 102-104). (სურ.6)

**დასკვნა.** XV-XVIII საუკუნეებში სპარსეთში მოგზაურ ევროპელთა თხზულებებში დაცული ცნობები გვიჩვენებენ სულთანეს აღზევებისა და დაცემის მდგომარეობას. XIV-XV საუკუნეებში ის საკვანძო პუნქტი იყო ინდოეთ-სპარსეთის სავაჭრო გზაზე, რომელიც გუჯარათიდან ომანის ყურის გავლით ჰორმუზისაკენ, შემდეგ კი ქერმანის, იაზდისა და ქაშანის გავლით ზენჯანისაკენ მიემართებოდა (Бартольд, 1971: VII, 201-202). სულთანეს დაცემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიზეზი დროის მეტად მოკლე მონაკვეთში მისი თავდაპირველი არაორგანული განვითარება და ილხანების ბრძანებით იქ მოსახლეობის უდიდესი ნაწილის იძულებით დასახლება იყო. ქალაქში არ იყო ადგილობრივი მოსახლეობა და სხვა-

დასხვა მიზეზით გადასახლებულმა ხალხმა ის პირველი შესაძლებლობისთანავე დატოვა (Brambilla, 1982, III, 66).

თუ XVII საუკუნის მეორე ნახევარში სულთანიეში კვლავ იყო შერჩენილი თავისი არქიტექტურით მნიშვნელოვანი რამდენიმე საზოგადო შენობა – 3000 სახლი, მერეთებისა და ეკლესიების ნანგრევები, XIX საუკუნეში სპარსეთში დიპლომატიური თუ სხვა მიზნით მყოფი ყველა უცხოელი საგანგებოდ ეხება სულთანიეს ისტორიას და აღწერს ხოდაბანდეს მერეთს. ყოველი მათგანი ჯეროვნად აფასებდა ამ ძეგლის ისტორიულ და ესთეტიკურ მნიშვნელობას. უცხოური მისიების წევრები თავიანთ ნახატებზეც ძირითადად ხოდაბანდეს მერეთს ასახავდნენ, რაც მოწმობს განათლებული ევროპელის ინტერესს სპარსეთის ისტორიული ძეგლების მიმართ.

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში სპარსეთში წარგზავნილი დიპლომატების, სამხედრო პირების, მხატვრებისა თუ მეცნიერების ნაწერებში აღწერილი ფათჰ-ალი შაჰის საზაფხულო ბანაკი თავისი შინაარსით XIX საუკუნის დასაწყისის ის უნიკალური ნიმუშია, რომელშიც შერწყმულია მომთაბარე და ბინადარი მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი ელემენტები. ფათჰ-ალი შაჰის ზეობის დროს სულთანიე სეზონური – საზაფხულო – მრავალფუნქციური დატვირთვის მქონე ბანაკია: 1. ის შაჰისა და მისი კარის დასასვენებელი და გასართობი ადგილია – შაჰი ხშირად ნადირობდა, ყოველდღიურად ტარდებოდა სხვადასხვა ტომის წარმომადგენელთა ასპარეზობები. 2. ფათჰ-ალი შაჰისა და მისი კარის იქ ყოფნის დროს სულთანიეს ბანაკი იძენს ქალაქისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს – ძველი ქალაქის, სულთანიეს, ნანგრევების გარდა ერთადერთი შენობა იქ შაჰის სასახლის კომპლექსია, რომლის გარშემოა განლაგებული მრავალი, მათ შორის შაჰის კარავიც; ბანაკში არის მოედანი, აწარმოებენ მართლმსაჯულებას, საგანგებოდაა გამოყოფილი ადგილი ბაზრისა და დუქნებისათვის. 3. სულთანიეს ბანაკში გრძელდებოდა თეირანის კარისა და ევროპელ დიპლომატთა შორის თეირანში დაწყებული მოლაპარაკებები, მომდინარეობდა ევროპელ და რუს დიპლომატთა დასაჩუქრებისა და შაჰთან მივიღინებულ დიპლომატთაგან საჩუქრების მიღების თეირანის კარზე დადგენილი ეტიკეტი. 4. სულთანიე გასამხედროებული ბანაკია. ფათჰ-ალი შაჰმა ის საზაფხულო დასასვენებელ ადგილად მისი მდებარეობის გამო შეარჩია: ეს დაბლობი უხვად ირწყვებოდა და შესანიშნავი საძოვარი იყო სპარსელთა ლაშქრის ცხენოსანი ნაწილებისათვის. ყოველ ზაფხულს სწორედ იქ ეწყობოდა ლაშქრის აღლუმი და მებრძოლებისათვის ხელფასის გადახდა. სულთანიეს დაბლობის საზაფხულო ბანაკად შერჩევა პოლიტიკური მოსაზრებითაც იყო გამოწვეული: ის ახლოს იყო უკვე რუსეთის იმპერიაში მოქცეული საქართველოს საზღვართან; აღსანიშნავია, რომ 1782 წლის გაზაფხულზე, როდესაც ალა-მაჰმად-ხანმა გილანი და მაზანდარანი დაიმორჩილა, თავის კართან ერთად მონღოლების მიერ დაარსებულ სულთანიეში დაბანაკდა. რუსეთ-სპარსეთს შორის მიმდინარე სამხედრო მოქმედებების დროს შაჰს საშუალება ჰქონდა სწრაფად მიეშველებინა რუსეთის წინააღმდეგ მებრძოლი ტახტის მემკვიდრე აბას მირზასათვის სულთანიეს ველზე განლაგებული სამხედრო ნაწილები. 1804 წლის 15 იანვარს, როდესაც კავკასიაში რუსეთის ჯარების მთავარსარდალმა, პავლე ციციანოვმა განჯის ციხე აიღო, ფათჰ-ალი შაჰმა თავისი კარი სულთანიეში გადაიყვანა და ბრძანა 30 000-დან 60 000-მდე ლაშქრის შეკრება სპარსეთის ჩრდილო-დასავლეთის საზღვრის დასაცავად (Daniel, 2012: Vol. XI, Fasc. 1, 86-90). იქიდანვე დაიწყო 1826 წლის ზაფხულში სპარსელთა ლაშქრის მსვლელობა, რაც რუსეთ-სპარსეთის მეორე ომში გადაიზარდა.

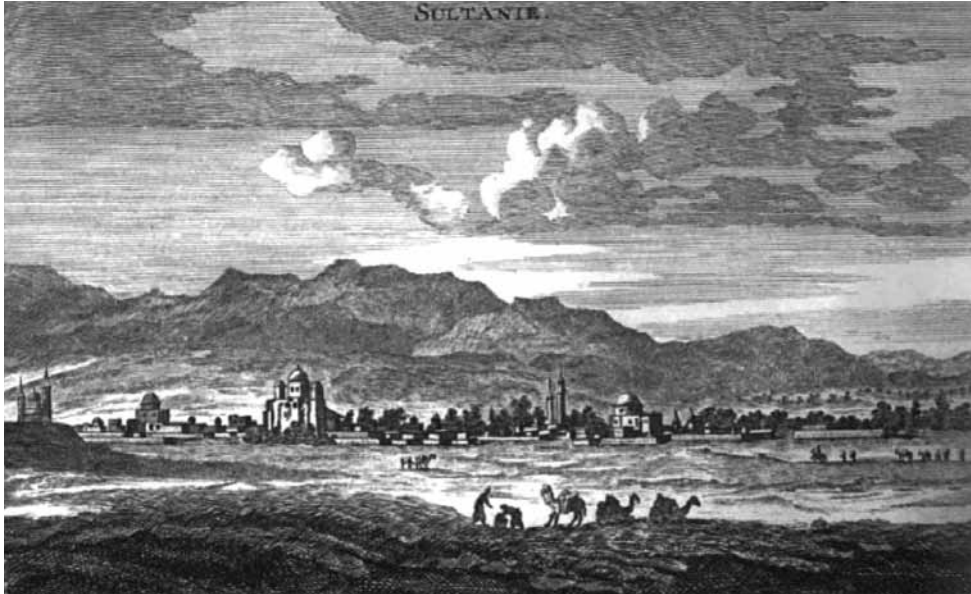
მეტად ფასეულია უცხოელთა ცნობები ფათჰ-ალი შაჰის სულთანიეს სასახლის ექსტერიერისა და ინტერიერის შესახებ. ყველა ავტორი საგანგებოდ ნეგატიურ მოვლენად მიიჩნევს ამ სასახლის სამშენებლოდ ხოდაბანდეს მეჩეთის მასალის გამოყენებას, რაც მის ნგრევას იწვევდა. ნაპოლეონის წარგზავნილები მხოლოდ აღნიშნავენ ამ სასახლის არსებობას, სხვა ავტორები აღწერენ მას და მის შესახებ თავიანთი მოსაზრებებს გამოხატავენ: ჯეიმს მორიერი ამ შენობას „დასასვენებელ სახლს“, გასპარ დრიუვილი – „პავილიონის მაგვარს“, ნიკოლაი მურავიოვი – „ქოხს“, მორის კოცებუ – „გვირგვინოსნისათვის ნაკლებად შესაფერისს“, ბარონი კორფი – „არქიტექტურის სიმახინჯეს“, ილია ბერეზინი – „უშნოსა და ღარიბულს“ უწოდებენ. სავარაუდოა, რომ ფათჰ-ალი შაჰს არც ჰქონდა განსაზღვრული უფრო დიდებული სასახლის მშენებლობა, რადგან ის დღის მეტ ნაწილს კარავში ატარებდა. მისი გარდაცვალების შემდეგ, ტახტზე მოჰამად შაჰის ზეობის დროს სულთანიეში ჩასულთა – ეჟენ ბორეს, ეჟენ ფლანდინის, ალექსეი სოლტიკოვის, ნიკოლაი მასალსკის, ილია ბერეზინის – ცნობებიდან ჩანს, რომ მოჰამედ შაჰის მმართველობის პირველ წლებში სულთანიეს სასახლეს დაკარგული ჰქონდა ფუნქცია, უყურდებოდ იყო მიტოვებული და პარტახდებოდა. საზაფხულო რეზიდენციის ფუნქცია სულთანიემ ნასრ-ედ დინ შაჰის ზეობის დროს დაიბრუნა.

მეტად მნიშვნელოვანია ევროპელთა მიერ სულთანიეს სასახლის კედლის ფერწერის აღწერა, სასახლისა, რომელიც დღემდე ალბათ ვერ შემორჩა. ის XVIII-XIX საუკუნეების სპარსული ხელოვნების განსაკუთრებული მხარე იყო და მისი შინაარსი – ფათჰ-ალი შაჰის ნადირობის სხვადასხვა სცენები თავისი ვაჟებისა და ვეზირების გარემოცვაში, მეფისწულების პორტრეტები და სხვ. – ფათჰ-ალი შაჰის პიროვნების განდიდებასა და პირველ ყაჯართა სიდიადის პროპაგანდას ემსახურებოდა (Diba, 2001: XXXIV, 1/4, 147-159).

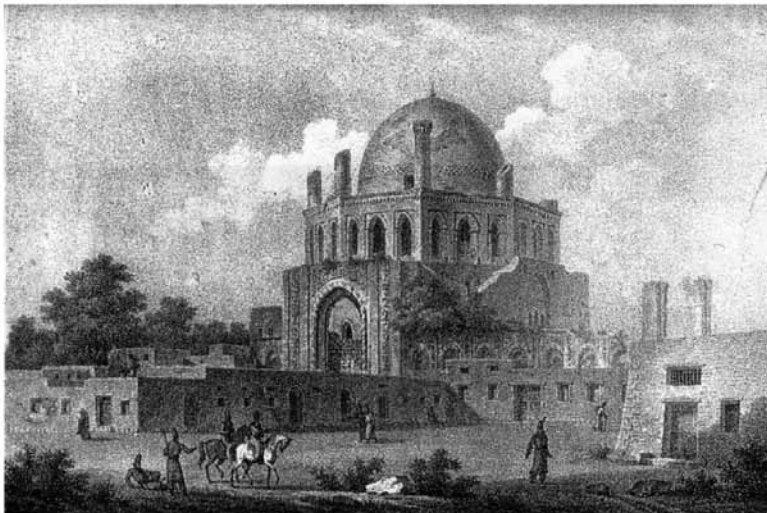
ამ ფერწერის ნახვის შესაძლებლობა მეფისწულებისა და უმაღლესი ხელი-სუფლების წარმომადგენლების გარდა, ჰქონდათ უცხოელ დიპლომატებს, რომელთაც ეს ინფორმაცია ევროპაში გაჰქონდათ. სპარსელი მხატვრების ოსტატობისადმი უცხოელთა კრიტიკული დამოკიდებულების მიუხედავად, სწორედ მათი ზედმიწევნითი აღწერები გადმოსცემენ სრულად ფათჰ-ალი შაჰის ზეობის დროს ხელოვნებაში დამკვიდრებული სტილს.

ამჟამად სულთანიე (სპარსულად سلطانیه, ასევე Soltānīyeh, Soltāneyyeh, Sultaniye, Sultānīyeh) ზენჯანის პროვინციაში შემავალი სულთანიეს ოლქის მთავარი ქალაქია. ის თეირანიდან ჩრდილო-დასავლეთით 240 კმ-ზე მდებარეობს. 2005 წელს სულთანიე იუნესკოს მსოფლიო კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლების სიაში. 2006 წლის აღწერის თანახმად იქ 5 864 მოსახლე ცხოვრობდა, დაახლოებით იმდენი, რამდენიც XVII საუკუნის პირველ ნახევარში, სულთანიეში ადამ ოლეარიუსის ყოფნის დროს იყო.

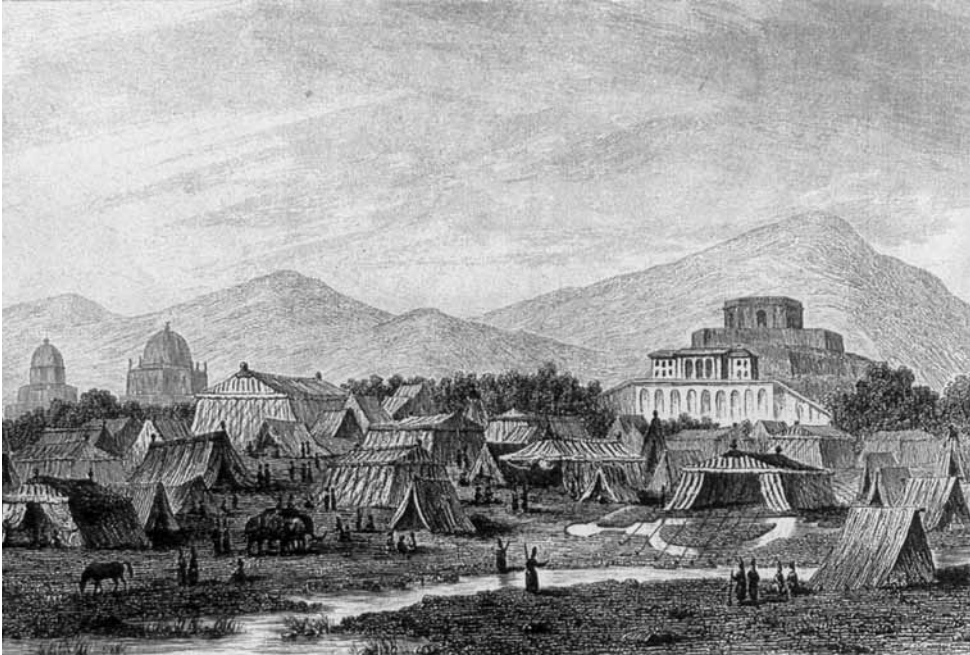
ილუსტრაციები:



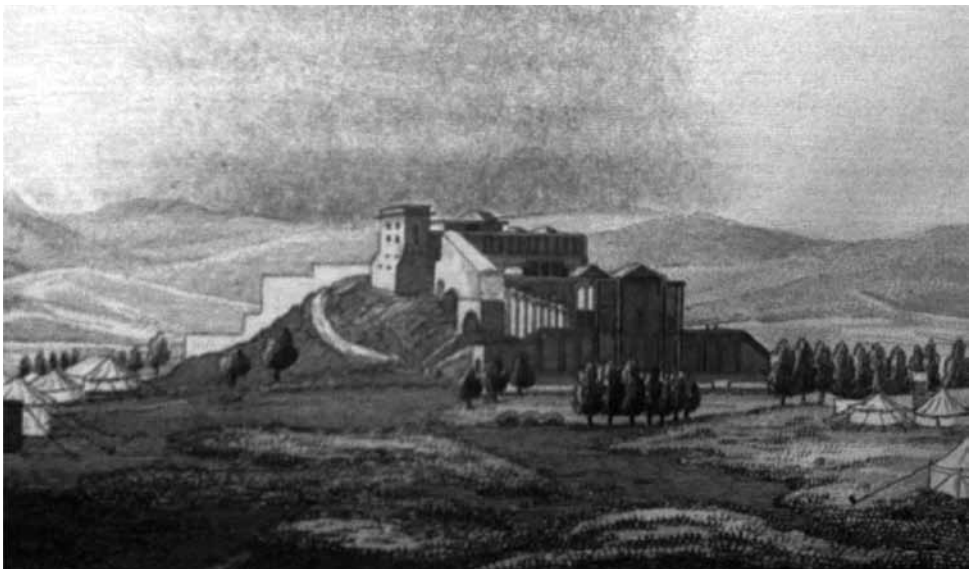
1. Sultanie. – Par Corneille Le Brun. En: Cornelis le Bruyen. *Voyages de Corneille le Brun par la Moscovie, en Perse, et aux Indes Occidentales*. Traduction française, Vol. I. Amsterdam, 1718.



2. Mosquée de Chah Khodanebdéh à Soltaniyeh. – Par Michel François Préaux. En: Pierre Amédée Jaubert. *Voyage en Arménie et en Perse, fait dans les années 1805-1806*. Paris, 1821.



3. Camp à Sultanieh. - Par Michel François Préaux. En: Louis Dubeux. *La Perse*. Paris, 1841.



4. Vue du Château de Sultanieh et de la place où l'Ambassadeur reçut sa première audience. - Par Moritz Kotzebuë. En: Moritz Kotzebuë. *Relation d'un voyage en Perse, fait en 1817 à suite de l'Ambassade Russe*. Paris, 1819.



5. Le dôme de Soltânieh. – Par Eugène Napoléon Flandin. Flandin, Eu., *Voyage de M. Eugène Flandin, peintre et M. Pascal Coste, architecte attachés à l'ambassade de France en Perse*, t. I-II, Paris, 1851.



6. Palais du Soltaniyeh. – Par Jean-Baptiste Fevrier. En: Jean-Baptiste Fevrier. *Trois ans à la cour de Perse*. Paris, 1900.

### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. Alexander, Sir James Edward. *Travels from India to England: comprehending a visit to the Burman empire, and a journey through Persia, Asia Minor, European Turkey, &c. In the years 1825-26*. London, 1827.
2. Archives du Ministère des Affaires étrangères, Correspondances Politiques, Perse (AMFAE, CP/Perse): vol. 11, doc. 289, vol. 14, doc. 181.
3. Archives du Ministère des Affaires étrangères, Mémoires et Documents, Perse (AMFAE, MD/Perse): vol. 3, doc. 4.
4. Archives Nationales de France (AN): AF IV, 1686 (Relations extérieures, Perse), doc. 16.
5. Barbaro, Giosafat, Contarini, Ambrogio. *Travels to Tana and Persia*. London, 1873.
6. Beradze, G. "Paris-Tiflis/Tbilissi-Persepolis: Visite de Stanley en Iran via Tbilissi". *La Géorgie entre Perse et Europe: une longue histoire*. - "La Géorgie entre Perse et Europe". Peuple et cultures de L'Orient. Sous la direction de Florence Hellot-Bellier et Irène Natchkebia, Harmattan, Paris, 2009, pp. 155-235.
7. Bontemps Le Fort. *Lettres d'un officier français contenant la relation d'un voyage rapidement fait en Turqui et en Perse pendant l'année 1807*. S. l., S. d.
8. Borée, Eugène. *Correspondance et Mémoires d'un voyageur en Orient*. T. I-II, Paris, 1840.
9. Brambilla, Marco G., "Sultanieh - Aspects of the Foundation of the Town". In: *Soltaniye III*, Quaderni del seminario di iranistica, uralo-altaistica e caucalogia dell'universita' degli studio di venezia, Venezia, 1982, pp. 63-69.
10. Brydges, Sir Harford Jones. *An Account of the Transactions of His Majesty's Mission to the Court of Persia, in Years 1807-1811*. Vol. I-II, London, 1834.
11. Château de Vincennes. Service historique de l'Armée de Terre (Shat). Perse 1807-1857, 1M, n°13/1673.
12. Chardin, Jean. *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*. T. I-X, Paris, 1811.
13. Daniel, Elton L. "Golestān Treaty (Treaty of Gulistan)". In: *Encyclopædia Iranica*, 2012, Vol. XI, Fasc. 1, pp. 86-90.
14. Della Vallé, Pietro. *Voyages de Pietro Della Vallé, gentilhomme romain, dans la Turquie, l'Égypte, la Palestine, la Perse, les Indes, et autres lieux*. Nouvelle édition. Revûe, corrigé et augmantée. T. I-VIII, Paris, 1745.
15. Diba, Layla S. "Invested with Life: Wall Painting and Imagery before the Qajars". In Memoriam Mahmood T. Diba. *Iranien Studies*, "Qajar Art and Society". Guest Editor: Layla Diba, Vol. 34, n. 1-4, 2001, pp. 5-16.
16. Dieulafoy, J. *La Perse, la Chaldée et la Susiane, par Mme Jane Dieulafoy, Chevalier de la Légion d'honneur, officier d'Académie, relation du voyage*. Paris, 1887.
17. Driault, Ed., *La politique orientale de Napoléon - Les missions de Sébastiani et de Gardane, 1806-1809*. Paris, 1904.
18. Drouville, G. *Voyage en Perse, fait en 1812 et 1813*. T. I-III, Turin, 1829.
19. Dumas, J.-B. Général., *Un fourrier de Napoléon vers l'Inde, Les papiers du Lieutenant Général Trézel*. Paris, 1915.

20. Dupré, Adrien. *Voyage en Perse, fait dans les années 1807, 1808 et 1809, en traversant la Natolie et la Mésopotamie, depuis Constantinople jusqu'à l'extremté du Golf Persique, et de la à Iréwan*. T. I-II, Paris, 1819.
21. Eastwick, Edward B. *Journal of a Diplomat's Three Years Residence in Persia*. T. I-II, London, 1864.
22. Minorsky Vladimir. Bosworth Clifford Edmund, "Sultaniyya". En: *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle Edition. Vol. IX. Leiden. Brill, 1997, pp. 895-896.
23. Ferrières Sauvebeuf, Louis-François de. *Mémoires historiques, politiques et géographiques des voyages du comte de Ferrières Sauvebeuf, faits en Turquie, en Perse et en Arabie, depuis 1782, jusqu'en 1789*. T. I-II, Paris, 1790.
24. Fevrier, Jean-Baptiste. *Trois ans à la cour de Perse*. Paris, 1900.
25. Flandin, Eugène, *Voyage de M. Eugène Flandin, peintre et M. Pascal Coste, architecte attachés à l'ambassade de France en Perse*. T. I-II, Paris, 1851.
26. Fraser, James. *An Historical and Descriptive Account from the Arliest Ages to the Present Time*. Edinburch, 1834.
27. Gardane, Alfred de. *Mission du Général Gardane en Perse sous le Premier Empire*. Paris, 1868.
28. Gardane, Ange de. *Journal d'un voyage dans la Turquie-d'Asie et la Perse, fait en 1807-1808*. Paris-Marseille, 1809.
29. Hellot-Bellier, F. *France - Iran, quatre cents ans de dialogue*. Avec le concours de L'UMR 7528 « Mondes iranien et indien ». Paris, 2007.
30. Hommaire de Hell, Xavier. *Voyage en Turquie et en Perse, exécuté par ordre du gouvernement Français pendant les années 1846, 1847 et 1848*. Vol. I-IV, Paris, 1854.
31. Jaubert, P. Am. *Voyage en Arménie et en Perse, fait dans les années 1805-1806*. Paris, 1821.
32. Johnson, John. Lieutenant Colonel, *Voyage de l'Inde en Angleterre, par la Perse, la Géorgie, la Russie, la Pologne et la Prusse, fait en 1817*. T. I-II, Paris, 1819.
33. Kerr, Robert. *A General History and Collection of Voyages and Travels*. Arranged in Systematic Order by Robert Kerr. Vol. 1-18, Dublin, 1811.
34. Kotzebuë, Moritz. *Relation d'un voyage en Perse, fait en 1817 à suite de l'Ambassade Russe*. Paris, 1819.
35. Macdonald Kinneir. J. M., *A Geographical Memoir of the Persian Empire*. London, 1813.
36. Le Brun, Corneille, *Voyages de Corneille le Brun par la Moscovie, en Perse, et aux Indes Occidentales*. Traduction française. T. I-II, Amsterdam, 1718.
37. Macdonald Kinneir. Sir John, *A Geographical Memoir of the Persian Empire*. London, 1813.
38. Malcolm, Sir John. *The History of Persia: From the Most Early Period to the Present Time*. Vol. I-II, London, 1829.
39. Morier, James. *A Journey Through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1808 and 1809*. London, 1812.
40. d'Ohsson, Mouradja. *Histoire des Mongols*. Vol. I-IV, Amsterdam, 1834-1835.
41. Olearius, Adam, *Relation du voyage d'Adam Olearius en Moscovie, Tartarie, et Perse*. T. I, Paris, 1666.
42. Ouseley, Sir William. *Travels in Various Countries of the East; More Particularly Persia (1810, 1811 and 1812)*. Vol. 1-3, London, 1819-1823.



43. Porter, Sir Robert Ker. *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia During the Years 1817, 1818, 1819 and 1820*. Vol. I-II, London, 1821.
44. Richard, F. *Le siècle d'Ispahan*. Gallimard, 2007.
45. Ruy Gonzalez de Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the Court of Timour at Samarcand*. Translated for the First Time with Notes, a pref., and an introductory life of Timour Beg, by C.R. Markham. N.Y., B. Franklin, [1963?] fold. map. Tr. from the Madrid ed., 1782. Originally pub. by the Hakluyt Society in 1859.
46. Sercey, Count F. E. de. *Une ambassade extraordinaire. La Perse en 1839-1840*. Paris, 1928.
47. Shahvar, Soli. "Telegraph, i. First Telegraph Lines in Persia", *Encyclopaedia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, 2009, <http://www.iranicaonline.org/articles/telegraph-i-first-telegraph-lines-in-persia>.
48. Soltykoff, le prince Alexis. *Voyage en Perse*, Paris, 1851.
49. Tancoigne, J. M. *A Narrative of a Journey into Persia and Residence at Teheran, Containing a Descriptive Itinerars from Constantinople to the Persian Capital*. London, 1820.
50. Tavernier, Jean Baptiste. *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier, Ecuier, Baron d'Aubonne, en Turquie, en Perse, et aux Indes, pendant l'espace de quarante ans, et par toutes les routes que l'on peut tenir*. Paris, 1678.
51. *Акты, собранные Кавказской археографической комиссией*, под ред. Ад. Берже. Тифлис, 1866-1893, т. I- XII [I-1866, III-1868].
52. Бартольд, В. В. *Сочинения, Историко-географический обзор Ирана*. Т. VII, Москва, 1971.
53. Бартольд, В. В. *Работы по истории востоковедения*. Т. IX, Москва, 1977.
54. Березин, И. *Путешествие по северной Персии*. Казань, 1852.
55. Берже, Ад. "Отрывки из путешествия в Персию" в 1853-54 годах. *Кавказский календарь*. Тифлис, 1854, сс. 599-603.
56. Берже, Ад. *Посольство А. П. Ермолова в Персию*. Исторический очерк. Посвящая Михаилу Ивановичу Семевскому. СПб., 1877.
57. Бутенин, А. В. "А. С. Меньшиков – государственный деятель, царедворец и человек". Сборник «Из глубины времен», 5-й, СПб., 1995.
58. Ениколопов, И. К. А. С. *Грибоедов в Грузии и Персии, историко-биографический сборник*. Заккнига, 1929.
59. Задонский, Н. А. *За стеной Кавказа. Жизнь Муравьева. Документы и воспоминания*. Москва, 1989.
60. Корф, Ф. *Воспоминание о Персии 1834-1835 Барона Феодора Корфа*. СПб., 1838.
61. Котов, Ф. А. «Хождение на Восток Ф. А. Котова в первой четверти XVII в.» «Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук». Т. XII, СПб., 1907, сс. 67-125.
62. Масальский, Н. Ф. *Письма русскаго из Персии. I-II*, СПб., 1844.
63. Салтыков, А. *Путешествие в Персию*. СПб., 1849.
64. Соколов, А. Е. *Дневные записки о путешествии российско-императорского посольства в Персии в 1816 и 1817 годах*. Москва, 1910.
65. Файзиев, Т. *Темурийлар шажараси [Генеалогия Темуридов]*. Ташкент, 1995.

**ირაკლი ფალავა**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**საქართველოში არაბთა ბატონობის პერიოდიზაცია  
(ნუმისმატიკური მონაცემების გათვალისწინებით)**

არაბთა ბატონობა საქართველოში ჩვენი ერისა და ქვეყნის ისტორიის ერთ-ერთ გამორჩეულად მნიშვნელოვან პერიოდად გვესახება, ვინაიდან არაბების მიერ შემოტანილმა ისლამმა, როგორც ჩანს, საკმაოდ ღრმა ფესვები გაიდგა საქართველოში – არაბულ-ისლამურმა (სამოხელეო?) კულტურა დავით აღმაშენებლის მიერ თბილისის განთავისუფლების შემდგომაც არსებით ზეგავლენას ახდენდა ქართულ საზოგადოებაზე.<sup>1</sup> არ არის გასაკვირი, რომ ქართულ-არაბული კავშირების შესწავლას არაერთმა მკვლევარმა მიაქცია ყურადღება – აღნიშნულ თემაზე ათობით ნაშრომია შექმნილი. კვლევა ამ მიმართულებით XXI საუკუნეშიც არ შენელებულა. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ბოლო წლების ნუმისმატიკური აღმოჩენები (Mayer, 2005: 110-11; Molchanov, 2003; Paghava-Bennett, 2012; Paghava-Turkia, typescript; Paghava-Turkia, 2011; Paghava-Turkia, 2009; Paghava-Turkia, 2009b; Paghava-Turkia, 2012; Schindel 2010; Turkia-Paghava, 2008; Turkia-Paghava, 2009; Молчанов, 2001; Молчанов, 2003; Пагава-Туркия, 2014). მიუხედავად ამისა, მრავალი საკითხი, ბუნებრივია, საბოლოოდ გარკვეულად ვერ ჩაითვლება.

ასეთებს, ჩვენი აზრით, მიეკუთვნება საქართველოში არაბთა ბატონობის პერიოდიზაცია (საქართველოში არაბობის განზოგადებულად განხილვის აუცილებელი წინამორბედი). ვფიქრობთ, რომ ახალი ნუმისმატიკური მასალის გათვალისწინება, ისევე, როგორც უკვე არსებულის ხელახლა გააზრება, მოგვცემს საშუალებას რამდენადმე განსხვავებულად მივუდგეთ აღნიშნულ საკითხს. წინამდებარე შრომაში **ჩვენი ამოცანა** სწორედ საქართველოში არაბთა ბატონობის პერიოდიზაციის დადგენის მცდელობაა, სხვასთან ერთად, ნუმისმატიკურ მონაცემებზე დაყრდნობითაც.

აღნიშნულ საკითხთან მიმართებაში თავისი მოსაზრება ძალიან მკაფიოდ და მწყობრად ჩამოაყალიბა მარიამ ლორთქიფანიძემ ჯერ კიდევ 1963 წელს გამოცემულ ნაშრომში – მოვიყვანთ ვრცელ ციტატას (ლორთქიფანიძე, 1963: 73):

„აღმოსავლეთ საქართველოში, არაბთა მფლობელობის ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე, დამპყრობელთა და დაპყრობილთა ურთიერთდამოკიდებულების ხასიათის გათვალისწინებით, არაბთა მფლობელობის ხანა ძირითადად სამ პერიოდად შეიძლება დაიყოს.

პირველი მოიცავს პერიოდს არაბთა საქართველოში შემოსვლიდან თბილისის საამიროს დაარსებამდე (მე-7 ს. 50-იანი წლები – მე-8 ს. 30-იანი წლები).

1 ამგვარი ზეგავლენის მაგალითისთვის იხ. ქართულ-არაბული სამონეტო ემისიების გენეზის შესახებ იხ. Paghava, 2012: 242-245.

ამ ხნის განმავლობაში მიმდინარეობს ბრძოლა არაბთა მფლობელობის დასამყარებლად საქართველოში.

მეორე პერიოდი გრძელდება თბილისის საამიროს დაარსებიდან ვიდრე თბილისის ამირების მიერ სახალიფოს ცენტრალური ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებლობის მოპოვებამდე (მე-9 ს. I ნახ.). ამ ხნის განმავლობაში ხალიფას ადგილობრივ მოხელეს საქართველოში თბილისის ამირა წარმოადგენდა.

მესამე პერიოდი უკვე ის ხანაა, როდესაც თბილისის საამირო სახალიფოს ცენტრალური ხელისუფლებისაგან დამოუკიდებელ ფეოდალურ სამთავროს წარმოადგენს და თავის საკუთარ პოლიტიკას აწარმოებს.“

პირადად ჩვენი შეხედულება რამდენადმე განსხვავებულია; მსჯელობისას ვითვალისწინებთ რამდენიმე ფაქტორს: ქართველებისა და არაბების ურთიერთობის ხასიათს; თბილისის არაბობის პოლიტიკურ დამოკიდებულებას სახალიფოს ცენტრთან, შემდგომში კი – სხვა მაჰმადიანურ ერთეულებთან; თავად თბილისშიდა სოციალურ-პოლიტიკურ მდგომარეობას. ინფორმაციის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროდ ნუმიზმატიკური მასალა გვევლინება.

ჩვენი აზრით, საქართველოში არაბთა ბატონობა შეიძლება შემდეგ პერიოდებად დაიყოს:

### **I – მოხარკეობის პერიოდი.**

ეს პერიოდი, ბუნებრივია, დაიწყო არაბთა პირველი გამოჩენით საქართველოში (სალმან იბნ რაბიასა და ჰაბიბ იბნ მასლამას ლაშქრობები) 640-650-იან წლებში (ცქიტიშვილი, 1984; სილაგაძე, 1991: 35-65). ქართველების (საქართველოს ზოგიერთი რეგიონის) დამოკიდებულება არაბებზე ამ პერიოდში შემოიფარგლებოდა მხოლოდ და მხოლოდ მათთვის ხარკის გადახდით. ეს პერიოდი დასრულდა მაშინ, როდესაც არაბებისთვის მხოლოდ ხარკის აკრეფა არასაკმარისი აღმოჩნდა, უფრო საფუძვლიანად დამკვიდრდნენ საქართველოში, და იქ საკუთარი ადმინისტრაციის შემოღება (და, ბუნებრივია, გარნიზონების განთავსება) დაიწყეს.

ამ პერიოდის განმავლობაში, რაიმე სახის საფასვ საქართველოში არაბების მიერ არ მოჭრილა.

### **II – კონსოლიდაციის პერიოდი.**

ეს პერიოდი იწყება საქართველოში არაბების უშუალოდ დამკვიდრება-განსახლებით. 697 წლისთვის მათ მფლობელობაში გადადის დასავლეთ საქართველოს მნიშვნელოვანი ნაწილი; არაბები იქ 710-იან წლებშიც ჩანან (სილაგაძე, 1991: 105). ბუნებრივია, შეუდარებლად უფრო მყარი ხდება არაბების ხელისუფლება აღმოსავლეთ საქართველოშიც, განსაკუთრებით, საფიქრებელია, მუჰამმად იბნ მარვანის 701-704 წლების ლაშქრობის შემდეგ (Op. cit., 68-71). და აქ უკვე შეუძლებელია გვერდი ავუაროთ ისეთ სადისკუსიო საკითხს, როგორცაა თბილისის საამიროს – ანუ, სახალიფოს შედარებით გამოცალკევებული ჯერ ადმინისტრაციული, შემდგომში კი ადმინისტრაციულ-პოლიტიკური ერთეულის, ცალკე მოხელით, შემდეგ კი მმართველით, თბილისის ამირით სათავეში – დაარსების (თუნდაც მიახლოებითი) თარიღი.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში მეტ-ნაკლებად დამკვიდრებული იყო მოსაზრება (იქნებ უფრო ჰიპოთეზა), რომ თბილისის საამიროს დაარსება მურვან იბნ

მუჰამადის ლაშქრობის შემდეგ / შემდგომ პერიოდში მოხდა (ალასანია, 2007: 3-9). ბენიამინ სილაგაძემ ის რამდენადმე უფრო გვიანი პერიოდით, უფრო VIII საუკუნის II ნახევრით დაათარილა (სილაგაძე, 1991: 107-110). გიული ალასანიას ეკუთვნის ნოვატორული მოსაზრება: „ვფიქრობთ, მეტი საფუძველია ალ-ქუფის-თან აღნიშნული ფაქტი ჯურზანის ანუ ქართლის არაბი გამგებლის იბრაჰიმ იბნ ალ-ჰასან იბნ კაჰტაბას დანიშვნის შესახებ თბილისის საამიროს დასაწყისად მივიჩნიოთ“; პატივცემული მკვლევარი ამ მოვლენას 770-იანი წლების დასაწყისით ათარილებს (Op. cit., 11-12).

პირადად ჩვენ რამდენადმე განსხვავებული მოსაზრება გვაქვს ე.წ. *თბილისის საამიროს* დაარსებასთან და ამ მოვლენის დათარილებასთან დაკავშირებით. საზოგადოდ, გვეჩვენება, რომ მაინცდამაინც *თბილისის საამიროს* დაარსების დროის დადგენა არ უნდა შეიქმნას, ასე ვთქვათ *idée fixe*. თბილისის საამიროს დაარსების დათარილებაც, მხოლოდ თბილისის ამირად მოხსენიებული ან საქართველოში მოვლენილი ყველაზე ადრინდელი არაბი მხედართმთავრის სახელის მოძიება-ინტერპრეტაციამდეც არ უნდა დავიყვანოთ. ჩვენი აზრით, წყაროების შედარებითი სიმწირის პირობებში, ამ მიდგომის ეფექტურობა შეზღუდულია. ვერ გამოვრიცხავთ თბილისის რომელიმე ადრეული ამირის არსებობას, რომელიც მეტ-ნაკლებად თანადროულმა ნარატიულმა წყაროებმაც კი ვერ დააფიქსირეს. უფრო მეტიც, *თბილისის საამიროს მმართველი პირველი ამირას* მოძიებას აღარ ექნება ესოდენ პრინციპული მნიშვნელობა, თუკი გავიხსენებთ ამ სამოხელეო თანამდებობის მრავალგვარ ფუნქციურ დატივრთვას – თბილისის ამირა, როგორც კარგად არის ცნობილი, თავიდანვე როდი წარმოადგენდა თბილისისა (თუ ქართლის?) საამიროს, როგორც ცალკე, დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეულის ერთპიროვნულ მმართველს; დასაწყისში მაინც, თბილისის ამირა სახალიფოს ადმინისტრაციული აპარატის ერთ-ერთ (თუმცა კი, საფიქრებელია, იერარქიული კიბის შედარებით მაღალ საფეხურზე მდგომ) მოხელეს წარმოადგენდა.

ჩვენი აზრით, უფრო მართებული, და პერსპექტიულიც, იქნებოდა გვესაუბრა (და გვეკვლია) არა *თბილისის საამიროს დაარსებაზე*, არამედ *საქართველოში არაბული ადმინისტრაციის შემოღებაზე* – როგორც არაბული ბატონობის გამყარების უდავო მაჩვენებელზე. ეს ორი ცნება არ არის ერთმანეთის ტოლფასი – ძნელი დასადგენია, თუ როდის დაარსეს არაბებმა საქართველოს ტერიტორიაზე *თბილისის საამიროს*, როგორც ცალკეული (თუმცა პროვინცია არმინის შემადგენლობაში შემავალი) ადმინისტრაციული ერთეული. საზოგადოდ, რამდენადაც ჩვენთვის არის ცნობილი, არ არის სრულად გარკვეული პროვინცია არმინის ადმინისტრაციული დაყოფა, კერძოდ, ადმინისტრაციული თვალსაზრისით საქართველოს თუ რა კავშირი ქონდა პროვინცია არმინის სხვა შემადგენელ ტერიტორიებთან, არაბული ძალაუფლების განმტკიცების ადრეულ სტადიაზე მაინც (თუნდაც, შეესაბამებოდა თუ არა საქართველოში არაბული ადმინისტრაციული ერთეულის საზღვრები საქართველოს ეთნიკურ საზღვრებს, ან, პოლიტიკური თვალსაზრისით, ქართლის ერისმთავრის სამფლობელოებს?). ამრიგად, უფრო უპირანი იქნებოდა, ჩვენი აზრით, მსჯელობა საქართველოს ტერიტორიაზე უბრალოდ არაბული ადმინისტრაციის ჩამოყალიბებაზე. წყაროების პირდაპირი ჩვენების არარსებობის პირობებში კი ადმინისტრაციის ჩამოყალიბებაზე უნდა ვიმსჯელოთ შესაბამისი ადმინისტრაციული ინსტიტუტების არსებობის საფუძველზე, მათ მიერ დატოვებული კვალის მიხედვით (ასეთის ჩვენამდე მოღწევის შემთხვევაში).

და აი, ჩვენს განკარგულებაში უკვე კარგა ხანია არის უტყუარი მოწმობა საქართველოში ისეთი მნიშვნელოვანი არაბული ინსტიტუტის მოქმედებისა, როგორც ზარაფხანა – ვგულისხმობთ ომაიანთა სახელით თბილისში ჰ. 85 წელს (704/5) მოჭრილ დირჰემს (Пахомов, 1970: 38-39). ნუმიზმატიკოსის-და გასაკვირად, ეს გარემოება, მართალია, კარგად იყო ცნობილი ქართულ-არაბული ურთიერთობების ყველა მკვლევრისთვის, მაგრამ მისი მნიშვნელობა, ჩვენი აზრით, დაუფასებელი რჩებოდა. ზოგიერთი მეცნიერი ცნობდა ამ მონეტას, როგორც თბილისში არაბების ყოფნის საბუთს, მაგრამ მაინც თვლიდა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს პოლიტიკური ცენტრი დამპყრობლებს მურვან ყრუს ლაშქრობის შემდეგ უნდა დაეკავებინათ (მაგალითად, ლორთქიფანიძე, 1951: 186). ჩვენი აზრით, ზარაფხანის დაარსება უკვე აღნიშნავს თბილისის დაპყრობა-დამორჩილებას, ხოლო საბოლოოდ თბილისის დაპყრობა ვერც მურვან ყრუს ლაშქრობამ უზრუნველყო (მომდევნო ათწლეულებში არაბებს თბილისს, როგორც ჩანს, ხაზარები ართმევდნენ). არსებითად განსხვავებული მოსაზრება წამოაყენა გიული ალასანიამ. პატივცემულმა მკვლევარმა აღნიშნა, რომ ჰ. 85 წლის შემდგომ თბილისში ჰ. 210 წლამდე (825/6) მონეტა აღარ იჭრება – ნაშრომის გამოქვეყნების დროისთვის ჯერ კიდევ არ იყო დაწერილი სტატიები მურვან ყრუს თბილისური ფელსებისა და იაზიდ იბნ უსაიდის ფელსების შესახებ (Paghava-Turkia, 2009b; Schindel, 2010; Turkia-Paghava, 2009) – და მსჯელობა შემდეგი მიმართულებით გააგრძელა: „... რამდენად გამოდგება საამიროს ინსტიტუტის დასათარიღებლად თუნდაც არაბული მონეტის მოჭრის ფაქტი? ის, რომ უცხო მონეტის, ან ეროვნული მონეტის უცხოური სიმბოლიკით მოჭრა მუდამ არ არის პოლიტიკური დამოკიდებულების ნიშანი და უცხოური ძალის ბატონობის სინქრონული, ამის მაგალითად შეიძლება გავიხსენოთ დავით IV შემდგომი გამგებლობის ხანა, ან XIV საუკუნის საქართველო.“ (ალასანია 2007, 10). რამდენადმე განსხვავებული აზრი გავგაჩნია. თბილისში მოჭრილი ომაიანური ფული, ჩვენი აზრით, ვერ ჩაითვლება „ეროვნულ მონეტად უცხოური სიმბოლიკით“; ეს სწორედ რომ „უცხო ფულია“; მოჭრილი უცხო ძალის, არაბების მიერ – ის, ბუნებრივია, არ წარმოადგენს არაბებზე ქართველების „პოლიტიკური დამოკიდებულების ნიშანს“ ამ სიტყვების პირდაპირი მნიშვნელობით, არ წარმოადგენს ქართული ადმინისტრაციის, როგორც სამონეტო წარმოების სუბიექტის, მოქმედების ნაყოფს, არამედ საქართველოში არაბების პოლიტიკური უზენაესობის ნიშანია; ასევე საქართველოში არაბების დამკვიდრების, საქართველოში არაბების ზარაფხანის გახსნის მოწმობაა; თბილისში, ზარაფხანის სახელის მითითებით, არა მინაბაძის, არამედ მეტროლოგიურ-კალიგრაფიული კუთხით სრულყოფილი მონეტის გამოშვება ქართული ადმინისტრაციის მიერ ვერ განხორციელდებოდა, უცხოური ბატონობის არც სინქრონულად და არც ასინქრონულად.

გარკვეული სკეპტიციზმი თბილისის ზარაფხანის მიერ გამოშვებული ომაიანური ფულისადმი მისი იშვიათობითაც უნდა ყოფილიყო განპირობებული – ევგენი პახომოვისათვის ცნობილი იყო ამ მონეტის ერთადერთი ეგზემპლარი (Пахомов, 1970: 38-39). მაგრამ დღეისთვის ცნობაში მოყვანილია საჯარო კოლექციებში შენახული 6 ეგზემპლარი (Klat, 2002: 90), ასევე კიდევ 1 ცალი კერზო კოლექციიდან (ანუ, სულ 7 მონეტა). უფრო მეტიც, სულ ახლახანს, 2014 წლის შემოდგომაზე, გამოჩნდა კიდევ ერთი თბილისში მოჭრილი ომაიანური დირჰემი, ოღონდ დათარიღებული ჰიჯრის უკვე არა 85, არამედ 86 წლით (705) (Paghava typescript). 2009-2010 წლებიდან სამეცნიერო მიმოქცევაში ფართოდ შევიდა დაუთარიღებელი, მაგრამ თბილისში მოჭრილი არაბული სპილენძის ფულიც

– ქუფური ფელსი, მოჭრილი მურვან იბნ მუჰამმადის (მურვან ყრუს) სახელით (Paghava-Turkia, 2009b; Schindel, 2010). ეს უკანასკნელი, ჩვენი აზრით, უფრო არა მურვან ყრუს ლაშქრობას უნდა დავუკავშიროთ (რომლის მნიშვნელობაც ქართველმა მემკვიდრეებმა ერთობ გააზვიადა – სილაგაძე, 1991: 98-106), არამედ ამ არაბი მმართველის ზოგადი ადმინისტრაციული საქმიანობით (ცნობილია სპილენძის ფული მოჭრილი მისივე სახელით სამხრეთ კავკასიის სხვა ურბანულ ცენტრებშიც: ალ-ბაბში და არმინიაში – Schindel, 2010).

ამრიგად, დავასკვნით, რომ საქართველოში არაბული ადმინისტრაცია დაახლოებით VII-VIII საუკუნეების მიჯნაზე ყალიბდება, და, ჩვენი აზრით, სწორედ ამ დროიდან იწყება საქართველოში არაბთა ბატონობის II, კონსოლიდაციის პერიოდი.

აქვე განვმარტავთ, რომ კონსოლიდაცია, ბუნებრივია, არ ნიშნავდა არაბთა ბატონობის მხოლოდ და მხოლოდ განვრცობას. პირიქით, ადგილი ქონდა, რამდენადაც შეგვიძლია ვიმსჯელოთ შემონახული ცნობებით, ურთიერთსაპირისპირო ორი ვექტორის ურთიერთქმედებას – ტერიტორიულად საქართველოში არაბული სამფლობელოების შეკვეცას თან ახლავდა შემორჩენილ ტერიტორიაზე არაბული ხელისუფლების განმტკიცება და არაბული ადმინისტრაციის შემოღება (სილაგაძე, 1991: 71-137): უკვე, როგორც ჩანს, VIII საუკუნის მეორე მესამედისთვის არაბებს დაკარგული აქვთ დასავლეთ საქართველო, II ნახევრისთვის მეტ-ნაკლებ დამოუკიდებლობას აღწევს ტაო-კლარჯეთი, კახეთი, სულ უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს წანართა ფაქტორი. თავად საქართველოში არაბული სამფლობელოების ბირთვიც კი არ არის მტკიცედ შემოერთებული – საუკუნის I მესამედში აუცილებელი ხდება ალ-ჯარრაჰის ლაშქრობების წამოწყება, შემდგომში თბილისს არაბები დროებით მაინც საერთოდაც კი თმობენ (მას ხაზარები იკავებენ). მიუხედავად ამისა, კონსოლიდაციის პერიოდის დამახასიათებელი ნიშანია საქართველოს, მით უფრო, ქართლის, ტერიტორიაზე არაბული ადმინისტრაციის ფუნქციონირება (სახალიფოს სათავეში კი ომაიანებს 'აბასიანები ენაცვლებიან) – თუნდაც ქართული ადმინისტრაციის, ერისმთავრის ინსტიტუტის ფუნქციონირების პარალელურად (ლორთქიფანიძე, 1963: 84).

ნუმისმატიკური თვალსაზრისით აღვნიშნავთ აგრეთვე, რომ, შესაძლოა, სწორედ თბილისში იჭრებოდა იაზიდ იბნ უსეიდის ფელსების ერთი სპეციფიური ტიპი, ჰ. 164 წელს (780/1) (Turkia-Paghava, 2009).

### III – პარტიკულარიზმის პერიოდი.

კონსოლიდაციის პერიოდი დაახლოებით IX საუკუნის დასაწყისისთვის გადადის, როგორც ჩვენ მას ვუწოდებდით, პარტიკულარიზმის პერიოდში. ამ უკანასკნელის ძირითადი მახასიათებელია არა საქართველოში არაბთა (ამ დროისთვის უკვე „თბილისის საამიროდ“ ჩამოყალიბებული) სამფლობელოების შეკვეცა საგარეო ფაქტორების ზემოქმედებით (ხაზარები, ბიზანტია, ქართველი და სხვა კავკასიელი ერების განმანთავისუფლებელი ბრძოლა), არამედ ადგილობრივი მმართველების, თბილისის ამირების მცდელობები, შეძლების-და გვარად მოიპოვონ და შეინარჩუნონ დამოუკიდებლობა ხალიფის ხელისუფლებისაგან – პირველ რიგში, ფინანსური; თბილისის ამირების მცდელობებს, ბუნებრივია, მოყვება სახალიფოს ცენტრალური ხელისუფლების კონტროლომები. პარტიკულარისტულ ტენდენციებს უკვე ისმა'ილ იბნ შუაიბი ამჟღავნებს, ხალიფა ალ-ამინის მმართველობის პერიოდში (809-813) (სილაგაძე, 1991: 138-168), და პარტიკულარიზმის პერიოდიც, ალბათ, შეგვიძლია ამ დროიდან ავითვალოთ.

ამ პერიოდში თბილისში იჭრება ასე ვთქვათ, სტანდარტული 'აბასიანთა ტიპის საფასე, ჰ. 210 წლიდან (825/6) მოყოლებული, ვიდრე ჰ. 335 წლამდე (946/7) (Пахомов, 1970: 39-46; Turkia-Paghava, 2008: 6). პარტიკულარისტი ამირები ჯერ ვერ ბედავენ სიქას უფლებების მითვისებას.

#### **IV – ჯა'ფარიანთა სეპარატიზმის პერიოდი.**

შემდგომი პერიოდი, ფაქტობრივად, წარმოადგენს გამარჯვებული პარტიკულარიზმის ეპოქას. თბილისის ამირების ბოლო დინასტია, ჯა'ფარიანები წინამორბედებზე უფრო წარმატებული სეპარატისტები აღმოჩნდნენ, რასაც, ბუნებრივია, სახალიფოს დასუსტებამ და ცენტრიდანულმა ტენდენციებმაც შეუწყობ ხელი.

ინფორმაცია ამ ეპოქაში საქართველოში არაბულ ხელისუფლებაზე უკიდურესად მწირია. მით მეტ მნიშვნელობას იძენს ნუმისმატიკური მონაცემები; როგორც ადრეც აღნიშნულა, ზოგიერთი ჯა'ფარიანი ამირას სახელიც კი მხოლოდ სამონეტო მონაცემებით გახდა ცნობილი (ჯაფარიძე, 1991: 132). უფრო მეტიც, სწორედ ნუმისმატიკური მონაცემები ცალსახად მიუთითებს, თუ რამდენი გაბედეს ჯა'ფარიანებმა – თავისი სახელის მონეტაზე განთავსებით მათ მიისაკუთრეს უწინ ექსკლუზიურად ხალიფას სიქას უფლება და საჯაროდ გამოაცხადეს თავისი სუვერენობა.

ჯა'ფარიანთა პირველი მონეტა მოჭრილია მანსურ იბნ ჯაფარის მიერ და ჰ. 342 წლით (953/4) არის დათარიღებული (Пахомов, 1970: 46-47). ჩვენი აზრით, IV პერიოდი სწორედ აქედან უნდა ავითვალოთ. აღვნიშნავთ, რომ ნუმისმატიკური მასალა წარმოადგენს რა ჯა'ფარიანთა გვარის შესანიშნავ პოლიტიკურ (ასევე ეკონომიკურ) მატრიანეს, ასევე იუწყება დინასტიის აღსასრულის ამბებსაც. ბოლო წლების აღმოჩენებმა დაგვანახა, რომ თავის საფასეს ქრიდნენ ბოლო ჯა'ფარიანი ამირებიც – ჯა'ფარ III იბნ 'ალი და მისი ვაჟიშვილები – მანსური და აბულ-ჰეიჯა (Mayer, 2005: 110-11; Пагава-Туркия, 2014; Paghava-Turkia, 2012; Gogava-Paghava-Gabashvili-Turkia typescript).

#### **V – თბილისის თვითმმართველობის (დიდ სელჯუკთა უზენაესობის ცნობით) პერიოდი**

აღნიშნული პერიოდი, ალ-ფარიკის ცნობის თანახმად, დაიწყო თბილისის დავით IV აღმაშენებლის მიერ აღებამდე დაახლოებით 40 წლით ადრე, ანუ 1080-იან წლებში.

ამ პერიოდის ცალკე გამოყოფის საფუძველია არსებითი ცვლილებები როგორც ჯერ კიდევ არაბთა ხელში მყოფი თბილისის სოციალურ-პოლიტიკურ მდგომარეობაში, ასევე მის საგარეოპოლიტიკურ მდგომარეობაში: ერთის მხრივ, ბოლო მოელო ჯა'ფარიანთა დინასტიას და თბილისში, როგორც ჩანს, თვითმმართველობა დაწესდა, მეორეს მხრივ კი – პრაქტიკულად ქალაქის უშუალო ჰინტერლანდამდე დაკნინებულმა არაბულმა პოლიტიკურმა ერთეულმა პოლიტიკური ორიენტაცია რეგიონში გამოჩენილ ახალ, ძლევამოსილ და მაჰმადიანურ ძალაზე – დიდ სელჯუკებზე აიღო (Cf. Turkia-Paghava, 2008: 9).

ამას მოწმობს ახალაღმოჩენილი (Paghava-Turkia typescript) ნუმისმატიკური მასალა – ორი სხვადასხვა ტიპის თბილისური მონეტები, მოჭრილი ხალიფა ალ-მუსთაფჰირისა (1094-1118) და, როგორც ჩანს, მუჰამმად იბნ მალიქშაჰის სა-

ხელით. ფაქტია, რომ თბილისი კვლავინდებურად უშვებს სამონეტო ემისიებს ქართველების მიერ დაპყრობამდე.

1122 წელს თბილისი აიღო დავით აღმაშენებელი, რამაც დაასრულა საქართველოში არაბთა ბატონობის დაახლოებით 480-წლიანი ისტორიის V და ბოლო პერიოდი.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ალასანია, გიული. „თბილისის საამიროს დაარსების თარიღისათვის“. ალასანია, გ. *საისტორიო კრებული*. თბილისი, 2007, 3-14.
2. ბოგვერაძე, ანრი. *ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში*. თბილისი: მეცნიერება, 1979.
3. ლორთქიფანიძე, მარიამი. „არაბთა მფლობელობის ხასიათი საქართველოში“. *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის* ნაკვ. 35. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1963, 71-96.
4. ლორთქიფანიძე მარიამი. „თბილისის საამიროს ისტორიიდან“. *საქართველოს სსრ მეცნ. აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტ. ინსტ-ის მიმომხილველი ტ. II*. 1951. გვ. 185-201.
5. სილაგაძე, ბენიამინი. *არაბთა ბატონობა საქართველოში*. თბილისი: მეცნიერება, 1991.
6. ცეციტიშვილი, ოთარი. „აჰმად იბნ ასამ ალ-ქუფი არაბთა პირველი ლაშქრობების შესახებ საქართველოში“. *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია 1* (1984), 92-104.
7. ჯაფარიძე, გორა. „თბილისის ამირას ‘ალი იბნ ჯა‘ფარის მონეტები“. *ამიერ-კავკასიის ისტორიის პრობლემები*. თბილისი: მეცნიერება, 1991, 132-150.
8. Gogava, Giorgi, Paghava, Irakli, Gabashvili, Goga, and Turkia, Severiane. „Ja‘farid Onomastics and Monetary Circulation in the Tiflis Emirate (Mixed Hoard of the 11<sup>th</sup> C. Ja‘farid Coins)“. (Typescript)
9. Klat, Michel. *Catalogue of the Post-Reform Dirhams. The Umayyad Dynasty*. London: Spink, 2002.
10. Mayer, Tobias (bearbeitet von). *Sylloge der Münzen des Kaukasus und Osteuropas*. Wiesbaden, 2005.
11. Molchanov, Arkadiy. „A New Evidence of Ja‘farid Coinage (a Dirham of Emir Ja‘far b. Mansur, Tiflis AH374). *Oriental Numismatic Society Newsletter* 176 (2003). 7-8.
12. Paghava, Irakli. „The First Arabic Coinage of Georgian Monarchs: Rediscovering the Specie of Davit IV the Builder (1089-1125), King of Kings and Sword of Messiah“. 3<sup>rd</sup> *Assemani Symposium on Islamic Coins*, Roma, 23-24 September 2011, Proceedings. Eds. Bruno Callegher and Arianna D’Ottone. *Trieste*, 2012. 220-261.
13. Paghava, Irakli. „The Umayyad Coinage Minted in Tiflis“. (Typescript).
14. Paghava, Irakli, Bennett, Kirk. „New Monetary Material for the Numismatic History of ‘Alī B. Ja‘far, Ja‘farid Emir of Tiflis, and its Significance“. *Journal of Oriental Numismatic Society* 213 (2012). 11-12.



15. Paghava, Irakli, and Turkia, Severiane. „Between Ja‘farids and Bagratids: The Last Monetary Issues of Muslim Tiflis in the Name of al-Mustazhir (1094-1118)“. (Typescript).
16. Paghava, Irakli, and Turkia, Severiane. „A New Coin Type of the Sayyid Abū al-Faḍl Ja‘far III b. ‘Alī, Ja‘farid Emir of Tiflis“. *Journal of Oriental Numismatic Society* 206 (2011). 11-13.
17. Paghava, Irakli, and Turkia, Severiane. „A New Early Coin Type of ‘Alī b. Ja‘far, Emir of Tiflis, Citing the Caliph Al-Tā‘ī li-llāh“. *Journal of Oriental Numismatic Society* 199 (2009). 7-9.
18. Paghava, Irakli, and Turkia, Severiane. „The Umayyad Fulus Minted in the Name of Marwan b. Muhammad (the Deaf) in Georgia and Elsewhere in South Caucasus“. *Journal of Oriental Numismatic Society* 201 (2009). 16-18.
19. Paghava, Irakli, and Turkia, Severiane. „A Unique Coin of Abū al-Hayjā, Ja‘farid Emir of Tiflis“. *The Numismatic Chronicle* 172 (2012). 205-212.
20. Schindel, Nikolaus. „Umayyad Copper Coinage in the Name of Marwan II b. Mu‘ammad from the Caucasus – Additional Comments“. *Journal of Oriental Numismatic Society* 202 (2010). 8-11.
21. Turkia, Severiane, and Paghava, Irakli. „The Coinage of Ja‘far III B. ‘Alī, Emir of Tiflis“. *Journal of Oriental Numismatic Society* 197 (2008). 5-11.
22. Turkia, Severiane, and Paghava, Irakli. „The Prolongation of Yazīd b. Usayd’s Reign in the North-West of the Caliphate“. *Journal of Oriental Numismatic Society* 198 (2009). 4-6.
23. Молчанов, Аркадий. „Дирхам тифлисского эмира Джафара ибн Мансура 374 г.х.“. Девятая Всероссийская нумизматическая конференция. Великий Новгород, 16-21 апреля 2001 г. Тезисы докладов и сообщений. СПб. 2001. 58-60.
24. Молчанов, Аркадий. „Новые данные о монетной чеканке Джафаридов (дирхем тифлисского эмира Джафара ибн Мансура 374 г.х.)“. Нумизматический сборник ГИМ. Т. XVI (Труды Государственного Исторического музея. Вып. 138). М. 2003. 93-95.
25. Пагава, Иракли и Туркия, Севериане. „Монетное наследие Мансура II б. Джа‘фара (III) (к нумизматической истории Тифлисского амирата)“, ПОЛУТРОПОС. Сборник научных статей памяти Аркадия Анатольевича Молчанова (1947-2010). Под ред. Татьяны Н. Джаксон и Александра В. Акопяна. Москва: Индрик, 2014. 347-360. Таблица XI.
26. Пахомов, Евгений. Монеты Грузии. Тбилиси: Мецниереба, 1970.



обсалютно бредовые идеи армянских, греческих и даже турецких авторов в вопросах касающихся этногенеза населения данного региона.

Н. Я. Марр, ссылаясь на запутанные данные Иоанна Мамиконяна, который пишет, что: “Вашдеан, мстящий Хамаму, – князь иверов; Джоджик, сын его, иверский княжич, марзпан по назначению персидского царя; Хамам, обличавший Вашдеана за предание себя персам — племянник (сын сестры) Вашдеана; от Хамама, обстрившего Тамбур и переименовавшего его в Хамамашен, происходят, предполагается, хамшенские армяне в Лазистане” (Марр, 1933: IV), делает вывод, что: “Полулегендарное сообщение о свершившемся уже армянском иммиграционном движении в эту иверскую страну, да притом в глубь, к пределам Лазистана, относится к событиям VII-го века” (Марр: 1933, 111(4). Хотя, Вардапет Гевонд в своей «Истории Халифов» в первые упоминает хемшинов только в 80-ые годы VIII-го века. (Гевонд, 1987: 116).

Ниже мы будем говорить именно об этой интересной этно-религиозной группе населения северо-восточной Анатолии каковыми являются “армяне-мусульмане, т.н. хемшины, засевшие или застрявшие в высокой горной части на западе от Чороха, в непосредственном соседстве с береговым нынешним Лазистаном. Они находятся у одного из самых важных выходов к Черному морю, пользуясь им, как путем общения, и по сей день, вплоть до войны, хемшины в качестве капиталистов вели дела, между прочим торгуя русским хлебом, не только на юге России, соединяясь как с пекарями, с лазами, мастерами т.н. турецких пекарен, но и в Риге и Либаве” (Марр, 1922: 41).

Почти все имеющиеся у вас данные о хемшинах до конца XX в. являются отрывочными и чаще всего повторяют друг друга, Так, например, И. Й. Стебницкий пишет, что в одном из Лазистанских округов “называемом Хешин, живут армяне-мусульмане. Переход их в мусульманство был постепенный; несколько небольших деревень около Хопа имеют также население из армян-мусульман, переселившихся из Хемшина” (Стебницкий, 1904: 6; Брук, 1958: 105). Эти данные подтверждаются и Н. Левашовым, который, описывая Хопское ущелье, отмечает, что оно “населенно довольно густо. Кроме 5 турецких (лазских) деревень, в его верховьях находится еще 7 довольно больших поселений армян-мусульман, которые переселились сюда лет около ста тому назад из местности, носящей наименование Баш-Хемшина. Армяне, населяющие эти деревни, говорят между собою старинным армянским языком, сами себя называют хемшинцами и сохранили свой тип, резко отличающийся от остального населения Хопской долины” (Левашов, 1879-1881: 227-228). Здесь же дается перечень населенных пунктов и карты, составленные Д. Степановым (Левашов, 1879-1881: 254-258). О переселении части хемшинцев в Хопа и в долину р. Чорох существует большое количество литературы на армянском языке, в которой это событие относят к середине 18-го века. (Саакян, 2006: 207-228; Варданян, 2004: 159-170). Некоторые сведения о Баш-Хемшине мы находим и в описании Трапезундского вилайета: “Высоко в горах, почти на половине пути между Трапезундом и Батумом, расположен почти недосыгаемый округ Хемшин (Амшин), высокая горная страна, занятая колониею, совершенно отличающеюся происхождением от окружающего ее мингрельского (лазского – Ц.Б) населения, именно колониею армян, хотя и исповедующих теперь, впрочем не слишком усердно, ислам. Как и когда пришли они сюда – никто не знает” (Трапезундский вилайет, 1880: 178).

Дмитрий Бакрадзе также приводит некоторые обобщенные сведения о хемшинах: "Армяне, как говорят, находятся в стране лазов, а именно в пяти деревнях Амшена, расположенного в одном из атинских ущелий. Лазские армяне омусульманились и, как я слышал от лазов, говорят каким-то для них непонятным языком (вероятно, армянским). Они известны склонностью к торговым занятиям. Об этих лазских армянах упоминает известный Минас Бжешкиан, в своей "Истории Понта" (стр. 96-97), изданной на армянском языке в 1819 г. в Венеции. Этот писатель утверждает, что амшинскими армянами не утрачен родной язык" (Бакрадзе, 1880: 159-160).

В современной научной литературе принято называть хемшинами всё армянское население, которое некогда проживало на территории бывшего Трапезундского вилайета, что в корне неверно, поэтому мы в своей работе ограничимся описанием прежде всего хемшинов-мусульман, которых довольно много в северо-восточной Анатолии и по сей день. Армяне-христиане, проживавшие в этом регионе и впоследствии выселившиеся отсюда в Россию были в основном выходцами из различных регионов исторической Армении обосновавшимися здесь в основном в XVIII-XIX веках, поэтому отождествлять их с хемшинами не правильно. Некоторая их часть, в разное время поселившаяся в этих местах, с течением времени восприняла кое-какие особенности местного населения, но сохранила григорианскую христианскую религию и армянское самосознание.

Хемшины – это очень интересная с исторической и этнографической точки зрения, народность, представляющая собой религиозную общину армян-мусульман в центральном районе Лазистанского хребта. За исключением тех, которые скрывают свою религиозную принадлежность, все они, как и лазы, официально являются приверженцами ислама суннитского толка ханифитского масхаба. Большинство ученых полагает, что эти "армяне стали переходить в ислам примерно с конца XVII-начала XVIII веков" (Шпажников, 1976: 266).

Б. Г. Торлакян в одной из своих статей, посвященных хемшинам, анализируя сведения, содержащиеся в работах целого ряда исследователей, а также путешественников, посетивших Хемшин в XIX и начале XX веков (К. Кох, Г. Инджиджан, Л. Бжшкян, Д. Тумаян, А. Ташьян, Гр. Ачарян и др.), считает, что: "насильственное обращение хамшинских армян в магометанскую веру в собственно Хемшинском районе началось во второй половине XVII в. (около 1650 г.), а в Сурмененском районе (Сезгет, Кара-дере) – в начале XVIII в. (около 1710-1715 гг.)" (Торлакян, 1977: 136), а некоторая их часть вплоть до начала XX в. "сохраняла христианство и говорила по-армянски" (Левашов, 1905: 168). Это касается исключительно хемшинов Хопа-Артвинского ущелья, где, после присоединения этих мест к России, на протяжении сорока с лишним лет армянская церковь и общественные организации вели просветительскую и пропагандистскую работу среди жителей этого региона. То же самое мы наблюдаем и сегодня. Хемшины имеют активный бизнес в Армении. Сотни молодых хемшинов учатся в армянских вузах и им предоставляются значительные льготы. Участились браки между хемшинами и другими армянами. К. Кох в своих путевых записках упоминает "маленькую страну Хемшин, лежащую у подножья горы Качкар-дага" (Кох, Спенсер, 1981: 206), но ничего не говорит о её этнорелигиозном составе. Первое упоминание топонима Хемшин мы находим в реестре Трапезундского вилайета начала XVI века, откуда явствует, что в этом вилайете в то время была "Каза-Хемшин, состоящая из трех нахие: Хемшин, Кара-Хемшин и Эксанос, на землях ко-

торых находились правительственные хасы (mirliiva hasları), к которым принадлежали 34 селения с 671 двором, из которых 214 были мусульманскими и 457 – христианскими” (Gökbilgin, 1962: 322-323). Но в этом документе нет даже намек на то, что топоним Хемшин является в то же время этнонимом. Тем более, что османская администрация резко разделяла своих христианских подданных по конфессиям. Первые упоминания о хемшинах, как об этнорелигиозной группе относятся к XIX веку. О них много писали армянские просветители – католики, т.н. мхитаристы, и другие. Однако их работы, несомненно заслуживающие внимания исследователей, требуют критического подхода и очень осторожного обращения к ним – как к достоверному источнику. В русской и европейской историографии они начинают фигурировать лишь с конца XIX века. А в советской, кроме отдельных статей Б. Г. Торлакьяна и некоторых других авторов, которые в своих работах упоминают о хемшинах, вообще не было ни одной обобщающей работы по этому вопросу, кроме довольно обширной статьи Л. Хачикяна (Хачикян, 1969; Наçикуан, 1997). Дж. Пальгрэв в своих отчетах о провинциях Анатолии пишет, что “Нахия Хамшин вся лежит внутри, между внешним и внутренним хребтом Лазистанских гор, на плоской возвышенности, по которой протекает широкий поток, называемый Ортана-су, идущий через весь этот отдел и впадающий в море близ Атине. Главнейшее поселение Хемшин. В Хемшине находится армянская колония, вероятно вышедшая изнутри страны, во время нашествия татар. По переписи круглым числом в этом округе 40 сел и 20 000 жителей, из коих 17 000 магометан и 3 000 армян; греков не значится вовсе” (Путятя, 1896: 60; Пальгрэв, 1882). Здесь надо полагать, что и мусульманское население (в некоторой своей части) состоит из армян хемшинского элемента. В. Куне в данном случае указывает, что “хемшины в Хемшине, хоть и мусульмане, но говорят по-армянски” (Kuinet, 1895: 120). На сегодняшний день хемшинский диалект армянского языка среди западных хемшинов фактически исчез и это произошло в основном в республиканский период, когда усилилась ассимиляторская волитика в Турции по отношению к национальным меньшинствам.

По данным консульских донесений за 1866 год, в “Участке Хемшин (город того же имени) 1 543 дома, 6 322 жителей-мусульман, 43 деревни, 67 слобод, 94 водяных мельниц, 10 лавок, 1 армяно-григорианская церковь, 1 кофейня, 40 мечетей, 1 минеральная баня, 39 мектебов, 2 медресе” (АВПР, 1866: 169-170). А по данным за 1882 год, в “Хамшине 43 деревни, 1 939 домов, 6 451 жителей-мусульман и 22 – армяне” (АВПР, 1882: 23; Shimshir, 408). Как видим к этому времени здесь не сохранилось и той единственной армянской церкви, которая упоминалась в 1866 году. Из этого же источника явствует, что “Лазистанский санджак разделяется на четыре округа (kaza) и шесть нахий, с общим мужским населением до 92 тыс. душ, между которыми самую малую долю составляют христиане, приблизительно 700 душ. Мусульманский элемент здесь разделяется на два племени: Лазов и меньшую часть Аджарцев. В некоторых из крупных пунктов Лазистана есть и Турки. Последние, так же как и христиане находятся под сильным давлением первых двух диких племен, до такой степени, что опасаются отделяться от населенных центров, чтобы не сделаться добычей хищничества всегда вооруженных Лазов, считающих убийство маловажнее всякого малейшего проступка” (АВПР, 1882: 22-23). Как видим, даже в консульских донесениях второй половины XIX века хемшины не упоминаются и не фигурируют как отдельная этнорелигиозная группа. Однако в других источниках этого периода они

упоминаются как армяне-григориане. Поэтому мы полагаем, что только к этому времени термин Хамшен, или Хемшин (Хемшинли), как их называют в Турции, становится эндоэтнонимом всего населения хамшинской казы, а не только жителей армяно-григорианского происхождения, что имеет место и в наше время. Эта этнорелигиозная группа до сих пор живет в горной северо-восточной части Центрального Лазистана. Окруженные с запада и юга лазоязычным, а с севера и востока грузиноязычным населением они в некоторой степени все еще сохраняют армянский язык, правда, настолько разнящийся от всех известных армянских диалектов, что армяне их почти не понимают. Большинство хопа-хемшинов знает и лазский язык. “Вообще сильное влияние лазского и грузинского, а теперь уже и турецкого, – отмечал Н. Я. Марр, – отчетливо прослеживается в их наречии” (Марр, 1910: 612; Altunkaya, 2012: 9-199). По его мнению, хемшины – “этнически армяне, по религии – мусульмане-сунниты, с языками – письменными: священным арабским (мертвым), литературным османским; народными: родным армянским (вымеравшим), обиходным османским. Культурная ориентация по вере, т.е. по Турции...” (Марр, 1920: 58) .

Г. Казбек, посетивший Лазистан во второй половине XIX в. и подробно описавший его, замечает, что “Армяне в числе несколько более 15 тыс. душ, составляют сплошное население округа Хемшина и части округов Хопа (Малый Хемшин) и Ливаны. В этих округах живут армяне, знающие свое происхождение, но забывшие свою веру и язык предков. Окружающая среда сильно повлияла на хемшинцев и они по нраву и обычаю скорее похожи на горных лазов, чем на армян. Хемшинцы говорят между собой по-турецки и весьма редко по-лазски; этот последний язык преобладает у хопских хемшинцев” (Казбек, 1876: 27-28). Здесь Г. Казбек не вполне точен, принимая все население Хемшинской казы за хемшинских армян. Дело в том, что в Хемшинской казе значительная часть населения состоит из лазов, говорящих на так называемом – дутхэнском (по наименованию крупного лазского села Дутхэ) подговоре атинского наречия, а остальное население представляет собой смешанную расу, в этногенезе которой главную роль сыграла армяно-григорианская церковь, к которой, по-видимому, примкнула некоторая часть лазов, как это было и в других частях северо-восточной Анатолии. Как замечает Г. Казбек: “Хашинские деревни имеют характер лазских, с той разницею, что последние богаче первых и лазы живут значительно опрятнее соседей” (Казбек, 1876: 28). Там же он отмечает, что “хемшины, принявшие мусульманство, в большинстве своем слились с лазами” (Казбек, 1876: 27; Марр, 1910: 627,608). Здесь необходимо отметить, что в Лазистане, в силу исторически сложившейся этнорелигиозной ситуации, любое смешение различных этносов на базе мусульманской религии приводило к их языковой тюркизации. Поэтому нельзя говорить о том, что часть хемшинского, армянского по происхождению, населения “слилась с лазами”, т.к. в таком случае, лазский язык непременно был бы вытеснен турецким. И мы вправе считать, что хемшины лазского происхождения, перейдя из григорианства в мусульманство, автоматически сохранили свое бытовое лазское наречие. Да и трудно представить себе, что бы лазы, будучи сами на грани тюркизации в языковом отношении, могли так сильно повлиять на соседнее хемшинское население, что оно ассимилировалось бы с ними. Напротив, большинство ученых склонно видеть в хемшинах некогда григорианизированных автохтонов края. Так например, Антони Брайер, изучающий этническую историю и этнорелигиозные вопросы населения северо-восточной Анатолии, в одной из

своих статей, посвященных Лазам и Чанам, опираясь на большое количество имеющихся источников, приходит к выводу, что хемшины являются арменизированными чанами, т.е. лазами. “Впрочем, – говорит он, – если посмотрим на территорию, которую занимали чаны во времена Прокопия – гористый район в Лазистане между Париадресом (Пархал) – Испиром и прибрежным Лазистаном, найдем хемшин – единственный народ с определенными чанскими чертами и традициями, который Сперские Багратиды арменизировали в период между седьмым и одиннадцатым веками” (Bryer, 1966: 192-193). Далее А. Брайер, ссылаясь на данные Клавихо, говорит, что “Хемшины нам также дают материал для понимания того, почему Клавихо пошел через “Аракиел” в сентябре 1405 года. Испанскому послу помешали идти привычной дорогой через Буйбурт в Трапезунд военные действия монголов и поэтому он через прибрежный Испир, не пользуясь ни одной легко проходимой дорогой, дошел до Ризе” (Bryer, 1966: 193). И хотя Клавихо не упоминает г. Ризе, а говорит о том, что “Отсюда они шли другой дорогой до места, которое называется Ласурмена” (Клавихо, 1881: 384) т.е. современный Сюрмене, однако это естественно, ибо, преодолев через Испир труднопроходимую местность, Клавихо мог спуститься к морю только где-нибудь между Атиною и Ризе и уже оттуда продолжать свой путь по побережью до Сюрмене и Трапезунда. Здесь также нужно отметить, что Клавихо, который на протяжении всего своего повествования много раз упоминает Армению и армян, а также Грузию и грузин, описывая свой путь от Испира через Лазистанский хребет к Черному морю, отмечает, что “В этот день они вышли из Горгании (Грузии – Ц.Б.) и вступили в страну Арракиел. Горганы люди хорошего телосложения и красивой наружности. Вера их в роде Греческой, а язык особый” (Клавихо, 1881: 383). В Арракиеле же “посланникам угрожала большая опасность от жителей этой страны, потому что хоть они и Христиане Армянские, но народ нехороший и недоброго нрава, и не хотели пропустить посланников, пока они не дали им кое-чего из того, что везли с собою. По этим горам они шли четыре дня и пришли к одному дому, стоявшему у моря, от которого было еще шесть дней до Трапезунда” (Клавихо, 1881: 384). Клавихо, хорошо зная Армению и армян, жителей этой горной страны, расположенной между Грузией и берегом моря, называет, тем не менее, не армянами, а только “Христианами Армянскими”, исходя из чего, можно предположить, что здесь мы имеем дело именно с чанами, т.е. горными лазами, известными в истории под именем “армено-халибов” (Меликишвили, 1959: 85,104), которые надо полагать, оставаясь верными своим сепаратистским устремлениям и не желая подчиниться и платить церковные налоги близлежащим греческой и грузинской православным церквам, предпочли подчиниться не имеющей с ними непосредственной этнической границы армянской грегорианской церкви и таким образом сохранить некоторую видимость независимости и от грузинских княжеств Гурии и Самцке-Саатабаго, и от трапезундских правителей и, главное, не платить церковные налоги.

Что же касается перехода здешних жителей в мусульманство, А. Брайер приходит к выводу, что несомненно “народ, который Клавихо встретил на севере Испира, конечно же Хемшины. ...и что уже в это время они стали склоняться в сторону ислама” (Bryer, 1966: 194). Это же подтверждается и данными Клавихо, у которого читаем: “Причина, по которой этот Мавр (мусульманин – Ц.Б.) владеет Аспиртенией (Испиром – Ц.Б.) и этой страной Арракиель, вот какая. Жители этой страны были недовольны своим царем, которого звали Арракиель, так же как и землю”, они отправились в этому

князю Аспирскому, сказали ему, что сделают его своим князем, с условием, чтобы он их защитил, и сделали так: предались в его власть, он принял и назначил вместо себя одного Мавра, чтобы управлять этой страной вместе с одним Христианином. Эта земля очень гористая; в ней есть несколько проходов, где не могут пройти животные; а в некоторых местах с одной скалы на другую ведет мост точно из дерева. Большею частью по этой земле не могут идти навьюченные животные, и людям приходилось нести все на своих плечах. В ней мало хлеба” (Клавихо, 1881: 383-384). Однако самое старое мусульманское захоронение найденное в округе Хемшин относится к 1699 году. На эпитафии этой могилы хорошо читается надпись: “Аллах упокой душу Хаджи Абдуллахзаде Хаджи Осман Ефенди” (Atacan, 2001: 6).

Однако, все вышесказанное не дает нам исчерпывающих данных для того, чтобы делать более категоричные и точные выводы как о происхождении, так и о самом факте существования армяно-григорианской колонии в труднодоступных отрогах Лазистанского хребта. И тем не менее мы попытаемся привести еще некоторые данные, которые дают нам возможность отнести хемшинов к автохтонному, сначала григорианизированному, затем исламизированному населению страны. Тем более, что армяне, как правило, основывали свои колонии в городах или тех местах, где можно было вести интенсивное сельское хозяйство, а Хемшин, как известно, совершенно непригоден для этих целей. Тем более трудно представить себе, что воинственные лазы (чаны), которые до последнего времени не дали возможности основать в Северном Лазистане свои поселения даже турками и другим народам, могли уступить столь обширную территорию не представлявшим собой, к этому времени, никакой политической силы армянам. Да и Клавихо часть своего пути, во всяком случае перейдя через Хемшин, должен был пройти через этническую территорию лазов. Однако он не видит здесь какого-либо другого народа кроме “жителей страны Арракиель”, что так же указывает на то, что под жителями этой страны он подразумевает именно чанов (лазов), иначе он просто не мог бы не заметить того, что перейдя через “Арракуель” он движется по совершенно другой стране, населенной другим народом.

Отметим, что значительная часть армян, ныне проживающих в Абхазии и прибрежных селах Аджарии, а также в некоторых пунктах Краснодарского края, являются переселенцами из Лазистана и называют себя “хамшенцами”, а некоторые группы этих “хамшенцев” называют себя “лазами”. (Демирчян Григорий Григорьевич, проживающий по адресу г. Сочи, Эл - 103. ул. Греческая, 3, с которым я познакомился в Москве в греческой клубе в 1976 г., узнав, что я лаз, представился как “Лазский армянин из Синопа”. В разговоре он объяснил мне, что: “Все мы, кто является коренными жителями Лазистана - лазы, только разных вероисповеданий и что в своей (армянской — Ц.Б.) среде они хорошо знают кто лаз, а кто нет”.) Все они по религии являются григорианами.

Не говоря уже о языке хемшин-мусульман, до сих пор живущих в Лазистане, хемшинский говор армянского языка “хамшенцев”, живущих в выше перечисленных областях, изобилует грамматическими (Шилакадзе, 1951) и лексическими (Шилакадзе, 1963: 32-39) заимствованиями из лазского и грузинского, что хорошо показано в диссертационной работе И. Шилакадзе, а также в его отдельных статьях и монографиях (Шилакадзе, 1944).

Мне приходилось встречаться с хемшинами, выходцами из Лазистана, в 1979 г. в Измире, где они занимаются кондитерским делом, хлебопечением, содержат кофейни совместно с лазами. Моё внимание в то время привлекло



то, что все они являлись лазскими патриотами, хотя и знали, что некогда исповедовали григорианство. Некоторые знают и язык, представляющий собой смесь армянского с лазо-грузинским и турецким языками. Владеющий армянским языком, навряд ли поймет их без знания этих языков. К сожалению, у меня не было в то время возможности записать тексты на их наречии для более глубокого его изучения, что, конечно же, дало бы нам возможность более авторитетно судить об этом интересном во всех отношениях этносе. Спустя годы, а точнее с 1994 по 2004 гг. я работал в генеральном консульстве Республики Грузия в Трабзоне. В этот период у меня была возможность постоянного контакта с хемшинами проживавшими в Трабзоне и окрестных городах и сёлах, а так же периодически бывать в самом Хемшине и других населённых пунктах где есть хемшинское население. Собранный за этот период мною этнографический и фольклорный материал в основном соответствует данным изданным различными авторами на протяжении 90-х и последующих годах вплоть до наших дней. Выводы же радикально противоположны.

Здесь хотелось бы ещё раз отметить то, что у хемшинов Лазистана до последнего времени доминировало лазское самосознание, особенно за пределами Лазистана, но в последующие годы постепенно у них начинает доминировать турецкое и, в отдельных случаях, армянское самосознание. И если принять во внимание то, что этноним лаз является собирательным, а в повседневной жизни лазы между собой называют друг друга не иначе, как по главному городу или селу своего происхождения, например, Хопцы, Архавцы, Орчайцы, Дутхейцы, Виццы, Ардашенцы, Атинцы, Ризейцы, Офцы и т.д., то становится понятным и этноним “Хемшинцы”. Древнегреческие авторы, упоминая в своих трудах население этого региона дают им описательные этнонимы по хозяйственным постройкам: моссиники – живущие в деревянных башнях; по роду деятельности: халибы – производящие металлы, в частности, бронзу; по форме головы: макрокефалы... и по названиям населённых пунктов: бизеры – жители ущелья и окрестностей местечка Вице (Бизе), гениохи – население Гонио ...иногда, просто переводили на греческий язык название союза племён: Гептакометы – Шкитины – семь племён (ущелий) Скитины, что и дало националистически настроенным турецким историкам объявить их Скифами и прототюркским населением Анатолии, даже несмотря на то, что они являлись ираноязычными племенами.

Хемшинцы помнят и свои дореформенные фамилии, а детям наряду с официальными турецко-мусульманскими дают и “домашние” ласкательные имена и прозвища, которые, как у лазов и других грузинских этнических групп – суть домусульманские и дохристианские имена. У хемшинов эти имена в основном лазские, как по смыслу, так и по звучанию, но встречаются и с армянской основой например: Багдасар-оглы (Gündüz, 2001: 147), и прозвища, – Тута – луна, Бурбу – летучая мышь (в смысле – неугомонный, волчок, юла – непоседа), Мутика – дельфин, Муцхи – звезда, Кандгу – ягодка и т.д. Н. Я. Марр в своем отчете о поездке в Лазистан приводит хемшинские фамилии (Марр, 1910: 608, 627-629; Марр, 1925: 73-80), которые также в большинстве своём являются лазскими по содержанию и смыслу.

Илдико Беллер Ханн, посвятивший обёмистую статью сегодняшнему положению Лазистана, пишет, что: “Несколько выше лазских деревень живут Хемшилы армяне по происхождению, которые омусульманились, как и лазы и которые, по крайней мере частично, сохранили свой язык и этническое сознание. В то время как Хемшинли традиционно ассоциировались с образом

жизни, приморские лазы известны, как сельскохозяйственники и рыбаки” (Beller Hann, 1999: 15-51).

В настоящее время хемшны живут компактно в двух губерниях и соответственно делятся на две группы. “Первые, так называемые Хопе-хемшины, живут около г. Хопа и в долине р. Чорох (вилаyet Артвин)” (Шпажников, 1976: 26-60). В г. Артвине и районном центре Борчка некоторую часть населения составляют хемшины, а такие сёла как Чайлыкёй, Кемальпаша, Гюнешли, Хендек, Балык, Чименли, Каякёй, Пынарлы, Чименли, Йолдере, Ешмекая, Чавушлу, Койунджулар, Йолдере, Чамурлу, Башоба, Дерейчи, Кепруджюосмание, Караосмание, Учкардеш в основном населяют хемшины с незначительным вкраплением лазов. А в сёлах Муратлы, Гюрешен, Дюзкёй некоторую часть населения составляют хемшины. Что же касается г. Хопа, который наряду с Архави, до последнего времени считался чисто лазским городом, здесь за последние 15-20 лет их количество резко увеличилось и на сегодняшний день больше половины населения города составляют хемшины. Это в первые за весь период существования Терекской Республики привело к тому, что мэром города Хопа был избран хемшин из рода Топал-оглы, приверженец коммунистической идеологии. По переписи населения Турции за 1997 год в выше перечисленных населённых пунктах всего проживало 16 326 человек (1997 Yılı Nüfus Tespiti). При этом нужно отметить, что Артвинская губерния переживая самый большой отток населения в целом по стране в её Хопском районе наблюдается самый большой приток населения за счёт хемшинов (Gündüz, 2001: 106). Исторически они занимались в основном “скотоводством (главным образом - овцы, козы), изготовляли сыр, масло, обрабатывали кожи, выделывали грубое сукно, сеяли в небольшом количестве кукурузу. Интенсивно занимаются также пчеловодством” (БСЭ: 118). В последние десятилетия они вместе с лазами активно участвуют в чайном производстве. Эти хемшины являются выходцами из Хемшина. Некоторая их часть в какой-то степени смешалась с обитавшими здесь отдельными группами Кахаберских курдов, что и давало некоторым авторам повод считать их курдами “Как известно, в Понтийском хребте недалеко от наших пределов есть малоизвестная горная страна Хемшин, где живут армяне, принявшие уже давно ислам: часть их выселилась оттуда и попала в Хопу, Гоние и Макриалы. Хемшины говорят на испорченном армянском языке и обыкновенно смешиваются с курдами, с которыми не имеют ничего общего” (Масальский, 1886: 359-379) - отмечает З. И. Масальский, побывавший в тех местах в конце XIX века. Восточные или же Хопа-хемшины делятся на две основные группы. Первая из них - Турцеванцы с подгруппой Джержмакцев, составляет значительное большинство здешних хемшинов. Вторая - Ардлеци (по старому названию бывшего лазского селения Ардала расположенного в 5-6 километрах выше Хопа). Есть ещё выше упомянутый род Топал-оглу, стоящий особняком, но тяготеющим к Турцеванцам. Они выходцы из довольно крупного лазского посёлка Апсо расположенного выше Ардашена. Этот род образовался благодаря интенсивности браков между хемшинами и лазами и уже 4-5 поколений, а может быть и больше, как они считают себя хемшинами, хотя большинство из них знает и лазский язык.

Другая, большая часть хемшинов жила “в долинах рек Кара-Дере и Фыртна (вилаyet Ризе - Ц.Б.) и г. Хумургян (вилаyet Трабзон). Эта группа известна под названием Баш-хемшин (Главный Хемшин - Ц.Б.). Хемшины раньше жившие в долине Кара-Дере и Хумургяне на сегодняшний день полностью ассимилировались с местными и вселёнными сюда в 20-х годах

различными мусульманскими элементами и фактически исчезли. Несмотря на мои интенсивные поиски, я не нашел ни одного человека, который хоть что-то помнил бы о своём хемшинском происхождении.

В Ризейской губернии хемшины проживают в следеющих сёлах и местечках: район Хемшин, Акямач (Теджина), Билен (Тепан), Чамлытепе (Нефсизуга), Хиялял (Сагырлы), Кантарлы, Нурлыджа (Санева), Ялткая (Гомно). В районе Чамлыхемшина - Чат, Гюролук (Ливикчакишли), Ашагышимширли (Джанотдобра), Мейдан, Хисарджик (Кале-и-бала), Ортаklar (Хемшинбаш), Каплыджа (Холчо), Сыракёй (Хемшинашагыкёй), Шенйува (Чинчива), Шенкёй (Амокта), Йайлакёй (Елевит), Оргаяйла (Хемшинортакёй), Улькю (Моллавейс). Район Чайели (Мапаври, Мапаури) - Чилингир, Кестанелик (Милоз), Мусадагы (Арпык), Ашыklar (Асрифоз) и в перемежку с лазами в сёлах - Гюргенли (Партал), Маденли (Латом) и Караагач (Рашет). В районе Каптанпаша - Чаталдере (Хархиндж), Бузлупынар (Согуксу), Орманджик (Джунтинс), Узундере (Паристан), Йешилтепе (Толонис), Чукурлуходжа (Бабик), Йенидже (Балахор), Инджесу (Магрибудам). В Ардашенской казе они живут в сёлах - Беязкая (Сераплы), Армаган (Салинкёй), Сериндере, Ямачдере (Баккоз), Йенийол (Одже), Йуртсевер и частично в Акдере. В Пазарском (Атинском) районе в сёлах, Ортайол, Акбуджак (Мелманат), Буджак (Ачаба), Утрак (Чингит), Акмесджит (Джадживат) и незначительное количество в седе Башкёй. В Районе Фындыкды (Вице, Бгети) в сёлах - Чынарлы (Чурчава), Бейдере (Супе), Гюрсу (Йукарыпицхала), Ыхламур (Йукарызуга), Судак (Ашагызуга), Чаглаян (Йукарыабу). В последних трёх районах хемшины и лазы живут чересполосно. И, если учесть, что в Лазистане деревни и сёла представляют собой пару десятков домов разбросанных на довольно большом расстоянии друг от друга трудно судить о том где большинство того или другого этноса. В выше перечисленных местах губернии Ризе всего в 1997 году проживало 20344 человека (1997 Yılı Genel Nüaus Tespiti). Кроме того, хемшинские сёла, как и лазские, разбросаны по всей Северо-западной Анатолии в районах Самсуна, Фаца, Чаршамба, Ладик, Терме, Сакария, Коджаели, Карасу, Болу, Дюздже, Акчакоджа, они проживают почти во всех городах Турции. Но эти, т.н. Западные хемшины уже давно забыли хемшинский армянский язык и разговаривают на т. н. лазском говоре турецкого языка (Laztürkçesi, Lazishe Turkish), который в местных деревнях и местечках изобилует армянскими и картвельскими словами. Небольшие общины армян-мусульман проживают в районах городов Токат, Сивас, Малатия и др. (Шпажников, 1976: 266), но они не являются хемшинами, во всяком случае, себя они так не называют. Очень много мусульман армянского происхождения разбросано по всей Турции, но они вынуждены скрывать это. Я сам лично встречался с ними когда они приходили ко мне в консульство за визами, а также в городах Карсе, Агры, Эрзеруме и Эрзинджане. Большинство из них хорошо знало армянский язык. Константинопольский армянский патриарх Месроп Мутафян опубликовал в парижской газете "La Croix" (29 октября, 2005 года) статью в которой говорит, что в настоящее время в Турции проживают около полутора миллиона турок и мусульман армянского происхождения. Там же он говорит, что каждый год к ним приходят около 60 мусульман армянского корня с желанием обратиться в христианство (La Croix, 29 октября 2005 г.). В итоге, в Артвинской и Ризейской губерниях проживает до 36 670 хемшинов. Али Гюндюз эту цифру по всей Турции доводит до 100 000 человек. (Gündüz, 2002: 64). Мы же полагаем, что их значительно больше - приблизительно 200-250 тысяч. По своему типу хемшины являются очень смешанной народностью. Большин-

ство из них визуально ничем не отличается от лазов. Однако встречаются и арменоидные типы. Этот же тип, хоть и реже встречается и среди тех, кто считает себя “чистокровным” лазом. Исторически их материальная культура и быт близки к лазской. “Одежда у мужчин в прошлом была лазского покроя: короткая куртка, запахивающаяся слева на право, с карманами на высоте груди для ружейных патронов, широкие шаровары турецко-лазского типа. Цвет одежды чаще темный. Женщины носят длинные халаты или рубашки, на голове невысокую феску, украшенную золочеными, серебряными или фальшивыми монетами, спускающимися на лоб и уши” (БСЭ:118). Т. к. хемшины в основном занимались скотоводством, в их одежде преобладали шерстяные изделия. При этом зимнюю одежду они ткали и вязали из коз, а летнюю из овечьей шерсти. “Идущий навстречу является хемшином или лазом мы определяем по одежде, – хемшин обязательно с покрытой головой а на ноги одеты специфичные для них носки. (Гюндюз, 2001: 130). Девочки уже в раннем возрасте (около десяти лет) должны были носить головные платки и уже с этого возраста начинали готовить своё приданное, которое заключалось в вязании носков, которые они после замужества должны были дарить родственникам за преподнесённые ими подарки. Поэтому к вязанию носков все относились очень серьёзно. У каждого селения и даже рода были свои особые орнаменты. Однако на свадьбу жених и невеста одевали носки без орнаментов, жених белые, а невеста жёлтые, розовые или красные. В других случаях они, как правило были очень узорными, как у наших горцев. Б. Г. Торлакьян, описывая одежду хемшинов, отмечает, что: “Национальный костюм хемшинских армян довольно самобытный и с этно-культурной точки зрения может вызвать значительный интерес у специалистов” (Торлакьян, 1976: 145). И тем не менее, автор подробно описывая национальную одежду хемшинов, ни разу не сопоставляет ее с лазской, в то время как общеизвестно, что национальный костюм этно-конфессиональных групп, проживающих в юго-восточном Причерноморье, не что иное, как разновидности лазской национальной одежды (Коџу, 1967-1969: 61). Интересны в этом отношении сведения, приводимые Овсяным, который пишет: “В этой пестрой толпе, снующей по Галатскому мосту, вы встретите и представительниц прекрасного пола. Особенно поражают Трапезундки (т.е. лазки – Ц.Б.), в темных шерстяных одеждах и черных шелковых масках. Своим нарядом они резко отличаются от турецких женщин, одевающихся в яркие костюмы, а ровно и от гречанок и армянок Малой Азии, носящих широкие панталоны, сшитые комзолы и красные ермолки” (Овсяный, 1877: XXX). А. Френкель, говоря о здешних армянах, также отметил, что: “Армяне ни по языку, составляющему здесь смесь армянских, турецких, а в особенности грузинских слов, ни по костюму непохожи на своих братьев армян эрзерумских и карабахских (Френкель, 1879: 9). Правда, Торлакьян отмечает, что “одежда армян, живущих в городах трапезундского вилайета (Керасунд, Орду, Самсун), значительно отличается от вышеописанной” (Торлакьян, 1976: 155). Однако и здесь нужно отметить, что в городах, как правило, жили не хемшины, а армяне — выходцы из Армении. К тому же, в городах национальный костюм различных народностей чаще всего видоизменялся с общеосманской модой. Кроме того, “У себя на родине армяне и в городе и в деревне сохраняли в костюме свои национальные традиции, а за ее пределами усваивали одежду того слоя местного населения, в состав которого они включались” (Народы Кавказа, 1962: 513). И, наконец, если уж речь идет о хемшинах-христианах, нужно отметить, что: “Результаты исследования дали возможность показать,

что их традиционно-бытовая культура, с одной стороны, имеет много общего с культурой армянского этноса в целом, а с другой стороны, отличается специфичностью, обусловленной как принадлежностью амшенских армян к одной из историко-этнографических групп армянского этноса, так и влиянием на их повседневный быт традиций местного окружающего населения (Тер-Саркисянц, 1984: 20). А ведь общеизвестно, что: “Хемшины и все другие причерноморские армяне относятся к историко-этнографической группе амшенских (Лазистанских – Ц.Б.) армян, переселившихся сюда из древней области Амшен. Со второй половины XIX в. амшенские армяне периодически большими и малыми группами переселялись в разные страны мира, в том числе и в Россию” (Минасян, 1977: 64). Только в Абхазии к началу XX в. амшенских армян “насчитывалось 30 тыс. человек” (Улько, 1957: 5). По данным всесоюзной переписи населения за 1979 г., их количество там достигало 73.350 (Вестник статистики, 1980: 68).

На сегодняшний день хемшины-мусульмане, как и другие коренные жители Лазистана, разбросаны по крупным и мелким городам и местечкам Турции, где они “занимаются печением хлеба” (Мегаворян, 1904: 366) и кондитерских изделий, а также различными ремеслами. Общее количество хемшинов в Турции, как, впрочем, и других народностей и этнических групп, установить невозможно. Здесь мы сошлемся и полностью приведем данные Б. Г. Торлакьяна, собранные им из различных, в большинстве своем нам недоступных армянских источников. В частности, он пишет: “Официальные и неофициальные данные о населении Трапезундского вилайета, опубликованные в годы, предшествовавшие геноциду, взаимо-исключающие. Так, например, по данным переписи населения Трапезундского вилайета в 1900 году, здесь население составляло приблизительно 1 200 000 человек. В том числе турков и лазов было 690 000, греков-христиан 200 000, греков, сменивших религию, 100 000, иностранцев – 30 000, черкесов, горцев и грузин — 30 000, Халдов – 30 000, сменивших религию армян – 60 000, армян-христиан – 60 000 (Торлакьян, 1963: 280). По данным сальнаме за 1908 г., в Трапезундском вилайете проживало 1387164 жителя, среди которых 1 114 014 турки (т.е. мусульмане – Ц.Б.), 222 309 – греки и 46 789 – армяне (Аршакуни, 1967: 27).

В своей книге “Золотой друг”, опубликованной в 1912 году, Г. Мандакуни отмечает, что в Трапезундском вилайете жило 100 000 армян (Мандакуни, 1912: 830-831). В календаре за 1922 г. говорится, что “до геноцида в Трапезундском вилайете насчитывалось 65 000 армян, из которых после геноцида осталось 15 000 душ” (Теодик, 1922: 262). “Общее количество Хамшенских армян было приблизительно 20000, сколько из них осталось в живых нам неизвестно, можно предположить, что столько же или больше было армян-мусульман. А количество хемшинов, бежавших на побережье Черного моря и Кубань, будет более 60 000” (Ачарян, 1947: 10; Торлакьян, 1970: 202-203). Как видим, и Б. Г. Торлакьян и те авторы сведениями которых он пользуется, под хемшинами подразумевают все армянско-григорианское население Трапезундского вилайета, исключая население хемшинской казы, по имени которой все лазистанские армяне необоснованно стали называться хемшнами. Б. Г. Торлакьян, приводя общие сведения по количеству армян в Трапезундском вилайете, тем не менее объективно отмечает, что “Во всей Лазистанской провинции: Ризе, Атине, Хемшине и других городах и селениях разбросанно 50 домов с 300 душами хашенских армян” (Торлакьян, 1970: 212). Но ведь страна Хемшин, как известно, находится в центральной части бывшего Лазистанского санджака и если здесь так мало армян-мусульман, а

основная их масса проживает не в Хемшине, а в “городах: Самсуне, Акчаабате (Платана), Трапезунде, Йомуре” (Торлакьян, 1970: 204) и других местах, то становится понятно и то, что в казе Хемшин армянское население носило характер незначительного вкрапления армянского этнического элемента в массу лазского населения в виде служителей григорианской церкви, торговцев и др. Именно этим объясняется и тот факт, что в XIX веке, как замечает К. Кох, “Некий Кумпусарова-ага, владетель Джимили (сравнительно крупное селение в Лазистане в хемшинской казе, которое находится под склоном горы Джемиль-даг - Ц.Б.), занимается пиратством, хотя и живет вдали от моря” (Кох, Спенсер, 1981: 206). А морским делом, рыболовством и тем более пиратством в этом районе Черного моря, как известно, могли заниматься и занимались исключительно лазы.

Незначительное количество хемшинов-мусульман проживало в Узбекистане, Киргизии и Казахстане, куда они были высланы в ноябре 1944 г. из шести небольших сёл в Аджарии и нескольких десятков семей из Ахалцихского и Адыгенского районов, где они проживали вместе с месхами-мусульманами. В Средней Азии они зарекомендовали себя как хорошие скотоводы, садоводы и хлопкоробы. В 80-х годах прошлого века несколько десятков хемшинских семей переселилось из Киргизии в Апшеронский район Краснодарского края. Ещё раньше, в 60-70 годах, некоторая часть выселилась в Турцию, где я и познакомился с ними в Измире. У них был довольно большой кондитерский магазин в центре города. А после узбекско-киргизского конфликта в 1989 году, сюда же переехало большинство из оставшихся в Киргизии. На сегодняшний день большинство хемшинов, по данным за 2004 год, проживает в России в Апшеронском (около 824 человек) и Белореченском (более 200 человек) районах Краснодарского края и состоит из не многим более тысячи человек. Несколько сот хемшинов переселенцев 90-ых годов проживает в Ростовской (около 30 семей) и Воронежской (примерно 40 семей) областях. Некоторая их часть до сих пор остаётся в Киргизии и Казахстане. Несколько десятков семей в разное время вернулось и в Грузию. На сегодняшний день на постсоветском пространстве их общее количество колеблется между 3-5 тысячами человек. (Кузнецов, 2000: 110-112).

#### **Список использованной литературы:**

1. *АВПР.*, ф. Посольство в Константинополе, 1882, д. №2142, л. 27.
2. *АВПР.*, ф. Посольство в Константинополе, 1866, д. №2606, лл. 169-170.
3. Аршакуни (Х. Ховакимян). *История армянского Понта. Бейрут, 1967* (на арм.яз.).
4. Ачарян, Х. *Разыскания по хамшенскому диалекту*. Ереван, 1947 (на арм.яз.).
5. Бакрадзе, Д. Заметки о Батумской области. *ИКОИРГО*, т. 6, №2, Тифлис, 1880. 153-167.
6. Брук, С. И. Этнический состав и размещение населения в странах Передней Азии. *Переднеазиатский этнографический сборник*, №1. М., 1958. 73-109.
7. БСЭ, 2-ое изд.

8. Варданян, С. Важнейший первоисточник об исламизированных армянах. *Историко-филологический журнал*, №3. Ереван, 2004. 159-170 (на арм. яз.).
9. Вестник статистики, 1980, №10.
10. Гевонд. *История Вардапета Гевонда, писателя VIII в.* Перевод с армянского К. Патканова, СПб., 1887.
11. Казбек, Г.Н Три месяца в Турецкой Грузии. *ЗКОИРГО*, кн.Х, вып.1, Тифлис, 1876.
12. Казбек, Г.Н. *Военно-стратегический и статистический очерки Лазистанского санджака.* Тифлис, 1876.
13. Кузнецов, И. В. Хемшилы Краснодарского края в 1980-1990-ые гг. *Старый Свет (Археология, История, Этнография)*. Краснодар, 2000. 110-112.
14. Левашов, Н.Н. Заметка о пограничной линии и зоне на расстоянии от берега Черного моря до города Артвина с картой. *ИКОИРГО*, т. 6, Тифлис, 1879-1881. 203-258.
15. Лиозен, Э.К. Берег русского Лазистана. *ИКОИРГО*, т. XVIII. Тифлис, 1905 (отдельный оттиск).
16. Мандакуни, Г. *Золотой друг.* Тбилиси, 1912 (на арм. яз.).
17. Марр, Н. Я. *Батум, Ардаган, Карс - исторический узел межнациональных отношений Кавказа.* Петербург, 1922.
18. Марр, Н. Я. Из поездки в Турецкий Лазистан (впечатления и наблюдения). *Известия АН*, VI серия, 7, 1910. 547-639.
19. Марр, Н. Я. Материалы по хемшинскому наречию армянского языка. *ЗКВ*, т-1, 1925. 73-80.
20. Марр, Н. Я. *Племенной состав населения Кавказа.* Петроград, 1920.
21. Марр, Н. Я. *Этапы развития яфетической теории.* Л., 1933.
22. Масальский, В.И. Очерк Батумской области. *ИИРГО*, т. XXII, вып. 4. СПб., 1886. 359-379.
23. Мегаворян. О народах, населяющих Лазистан. К вопросу об этнографических условиях развития народностей Чорохского бассейна. *ИКОИРГО*, т. XVII, №5, Тифлис, 1904. 365-368.
24. Меликишвили, Г.А. *К истории древней Грузии.* Тбилиси, 1959.
25. Минасян, М. Переселение амшенских армян на Черноморское побережье Кавказа и первые шаги их хозяйственной деятельности (последняя четверть XIX в.). *Вестник общественных наук АН Арм. ССР*, №1, Ереван, 1977. 57-72 (на арм.яз.).
26. Мурадян, И. Хемшины-армяне. Этнографические материалы. *Этнографический журнал*, кн. 4, Тифлис, 1898. 117-143 (на арм. яз.).
27. Мурадян, И. Хемшины-армяне. Этнографические материалы. *Этнографический журнал*, кн. 5, Тифлис, 1899. 361-406 (на арм. яз.).
28. Мурадян, И. Хемшины-армяне. Этнографические материалы. *Этнографический журнал*, кн. 6, Тифлис, 1900. 109-158 (на арм. яз.).
29. Народы Кавказа, Греки Кавказа, т.2. М., 1962.
30. Овсянный, Н. Р. *Современная Турция (Историко-этнографические очерки)*, 3, XIX. СПб., 1877.
31. Палгрэв, В. Дж. Материалы для описания азиатской Турции и Батумской области. Отчёты В. Дж. Палгрэва о провинциях Анатолии за 1867-1868, 1869, и 1872 годы, - приложения к VII тому *ИКОИРГО*. Тифлис, 1882.
32. Путята, Д. В. *Записки о Малой Азии.* СПб., 1896.

33. Рюи Гонзалес де Клавихо. *Днеиник путешествия ко двору Тимура в Самарканд в 1403-1406 гг.* Подлинный текст с переводом и примечаниями под редакцией И.И.Срезневского. СПб., 1881.
34. Саакян, Л. *Микротопонимы Амшена*. Ереван: Издательство ЕГУ, 2012 (на арм., турец. и русск. языках).
35. Саакян, Л. Последствия попытки насильственной исламизации амшенских армян в Османской империи. *Туркологические и османоведческие исследования*, т. IV. Ереван, 2006. 207-228 (на арм. яз.)
36. *Сведения К.Коха и О.Свенсера о Грузии и Кавказе*. Перевела с немецкого, снабдила Введением и комментариями Л. Г. Мамацашвили. Тбилиси, 1981(на груз.яз.).
37. Стебницкий, И. И. Понтийский хребет. *ИКОИРГО*, т. 7. Тифлис, 1878. 52-62.
38. Теодик. *Всеобщий календарь 1922 года*. Тифлис (на арм.яз).
39. Тер-Саркисянц, А. Е. Современный быт армян Абхазии. *Кавказский этнографический Сборник*, VIII. М., 1984. 3-21.
40. Торлакьян, Б. Г. Места жительства и количество хамшенских и понтийских армян в 1914 году. *Историко-филологический журнал АН Арм. ССР*, №2. Ереван, 1970. 202-215 (на арм. яз., резюме на русск. яз.).
41. Торлакьян, Б. Г. Национальный костюм амшенских армян в конце XIX в. *Историко-филологический журнал АН Арм. ССР*, №3/74. Ереван, 1976. 145-156 (на арм. яз.б резюме на русск. яз.).
42. Торлакьян, Б. Г. Страницы из истории хамшенских армян в XVII-XVIII вв. *Историко-филологический журнал АН Арм. ССР*, №4. Ереван, 1970.133-136 (на арм. яз., резюме на русск. яз.)
43. Торлакьян, М. *С этими днями*. Бейрут, 1963 (на арм.яз.).
44. Трапезундский вилайет. *ИКОИРГО*, т. VI, №2. Тифлис, 1880. 168-172.
45. Улько, Г. *Октябрь на Черноморье*. Краснодар, 1957.
46. Френкель, А. *Очерки Чурук-су и Батума*. Тифлис, 1879.
47. Шилакадзе, И. Армяно-грузинские языковые параллели (лазо-хамшенские лексические соответствия). *Восточная филология*, №5, Тбилиси, 1963. 32-39 (на груз.яз.).
48. Шилакадзе, И. *Хамшенский диалект армянского языка (основные особенности), исследование, тексты, лексикон* (кандидатская диссертация, рукопись). Тбилиси, 1944 (на груз. яз).
49. Шилакадзе, И. Частица “на” в чанском и частица “на” в хамшенском. Труды ТГУ, т. 43, Тбилиси, 1951. 89-96 (на груз. яз.)
50. Шпажников, А. М. *Религии стран Западной Азии*. Москва, 1976.
51. *1997 Yılın Genel Nüfus Tespti*. Ankara, 1998
52. Altunkaya, Yunus. Hemsence, Hamşesna Kültür dil bilgisi, *Chiviyazıları*. İstanbul, 2012.
53. Atacan, Veysel. *Rize-Hemşin Yoresi Osmanlı Mezartaşları ve Kitabeleri*. Ankara, 2001.
54. Bjeşkyan, Minas, “Pontus Tarihi”. *Chiviyazıları*. İstanbul, 2005.
55. Eröz, M. *Hıristiyanlaşan türkler*. Ankara, 1983.
56. Gökbilgin, M.T. XVI Yüzyıl Başlarında Trabzon livası ve doğu Karadeniz bölgesi. *TTK, Belleten*, с. XXVI, №102, Ankara, 1962. 293-337
57. Gündüz, A. Çoruh havzası ve Artvin. Ankara, 2001.
58. İldiko, Beller Hann. Doğu Karadenizde Efsane Tarih ve Kültür, Çeviren Ali İhsan Aksamaz, *Çiviyazıları*, Mjora. İstanbul, 1999.



59. Kırziođlu, F.M. Lazlar//Çanarlar,Y; Türk Tarih Kongresi,1970. Ankara,1972. 420-445
60. Kırziođlu, F.M. *Osmanlıların Kafkas Ellerini Fethi (1451-1590)*. Doktora teziiki harıtalı, Sevinç Matbaası. Ankara, 1976.
61. Koçu, R.Ekrem.*Türk giyim, kuşam ve süslenme sözlüğü, Sümerbank kültür yayınları, Başnur Matbaası*. Ankara, 1967-1969.
62. Kuinet , V. *La Turque d'Asie. Geographie, administration, statistique descriptive et raisonnees de chaque de l'Asie Mineure*,vol.4. Paris, 1895.
63. *La Croix*. Paris, 29.10.2005.
64. Shimshir, B.N. *British documents on Ottoman Armenians*, vol.1(1856-1880). ed by Bilal N. Shimshir. Ankara,TTK.

**რამაზ გორგაძე**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**კავკასიის მონოლითური სკულპტურების ფუნქციის ბარკვევისათვის**

XX საუკუნის დასაწყისში, სომხეთის მაღალმთიან რაიონებში ნ. მარისა და ი. სმირნოვის მიერ მიკვლეული იქნა დიდი ზომის (ქვის მონოლითებისგან გამოკვეთილი) წყლის ბინადართა ნიმუშები, რომლებსაც ადგილობრივი მცხოვრებლები „ვიშაპებს“ (სომხები „სატანის ქარს“-აც) უწოდებდნენ (სომხეთის საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. VIII, 457-58). შემდგომმა კვლევა-ძიებამ ასეთივე მონოლითების არსებობა დაადასტურა ამიერკავკასიის ვრცელ ტერიტორიაზე სევანის ტბის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაპირზე, არარატის მთის კალთებზე, გარნიში, არაგაწის ფერდობებზე, მდ. ქოროხის აუზსა და ანატოლიაში.

მიკვლეული მონოლითური სკულპტურები სხვადასხვა ზომისაა (3-5,06მ) და მათზე ბარელიეფური წესით ამოკვეთილია ცხოველებისა და ფრინველების გამოსახულებები. ამ ფაქტმა მეცნიერებს შესაძლებლობა მისცა გამოეთქვათ მოსაზრება, რომ აღნიშნული ძეგლები მიწისქვეშა წყლების, წყალსაცავების, წყაროების სათავეების და ხელოვნური ტბების სიახლოვეს იდგმებოდა, როგორც წყლისა და მიწათმოქმედების კერები და, ამდენად, ისინი მტკვარ-არაქსის კულტურის ნაწილს შეადგენდა. სპეციალურ ლიტერატურაში (ნ.მარი, 1912,70; ლეო, 1966, 189, 389-390; ტერ-მინას., 1912, ტ., I, 30; აბელიანი, 336-354.) აღნიშნულია, რომ ვეშაპი თავდაპირველად წყლის ღვთაებად მოიაზრებოდა, ხოლო შემდგომში, ტრანსფორაციის შედეგად, კვლავ ასოცირდებოდა წყალთან, მაგრამ უკვე ბოროტი სულების და დრაკონების კონტექსტში (ძვ. აღმოსავლეთის მთელ რიგ ქვეყნებში ვიშაპებს თავყვანს სცემდნენ როგორც წყლის სტიქიის, ნაყოფიერების და სიმდიდრის მეურვეებს, ხოლო მოგვიანებით გახდა შიშის, ძალაუფლების სიმბოლო. (მაგალითად, ერთ-ერთი ძვ. ეგვიპტური ლეგენდის მიხედვით, ვეშაპს, როგორც სიბნელის განსახიერებას, ამარცხებს მზის ღვთაება „რა“; ძვ. სომხური თქმულების თანახმად კი, ვიშაპების წინააღმდეგ იბრძვის და მათ ამარცხებს ვაჰანი და სხვ.

ვეშაპებთან ბრძოლის ამსახველი ლეგენდები გავრცელებული იყო სომეხი ხალხის ძვ. ფოლკლორში, ზღაპრებში, რომლებმაც შემდგომში ასახვა ჰპოვა ქრისტიანულ ლიტერატურაშიც. მაგალითად, ერთ-ერთი ლეგენდის მიხედვით, ვიშაპებს კლავს და შესაწირად გამზადებულ ქალიშვილს ათავისუფლებს წმ. გეორგი).

მიკვლეული ძეგლების ზუსტი დათარიღება ჯერჯერობით ვერ ხერხდება, მაგრამ გვერდითი ფაქტების გათვალისწინებით, შეიძლება მათი წარმოშობა არაუგვიანეს II ათასწლეულით ვივარაუდოთ.

რაც შეეხება მათ ფუნქციას, აქ გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ ჩვენთვის საინტერესო აღნიშნულმა გამოსახულებებმა სომხურ მითოლოგი-

აში მხოლოდ ძველი წელთაღრიცხვიდან დაიკავა აქტიური ადგილი. ადრეულ პერიოდში სავარაუდოა, რომ მათ სხვა ფუნქცია ექნებოდათ. ჩვენი თვალსაზრისით, კვლევის საგნად ქცეულ მონოლითურ სკულპტურებს კავშირი უნდა ჰქონდეს ჰეროდოტეს მიერ აღწერილ საგზაო ნიშნებთან. აღნიშნული ავტორის მიხედვით კი: „... როგორც ქურუმები გადმოგვცემენ, სეზოსტრისი იყო პირველი, ვინც არაბეთის ყურედან გაემართა და წითელი ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები ხალხები დაიმორჩილა.

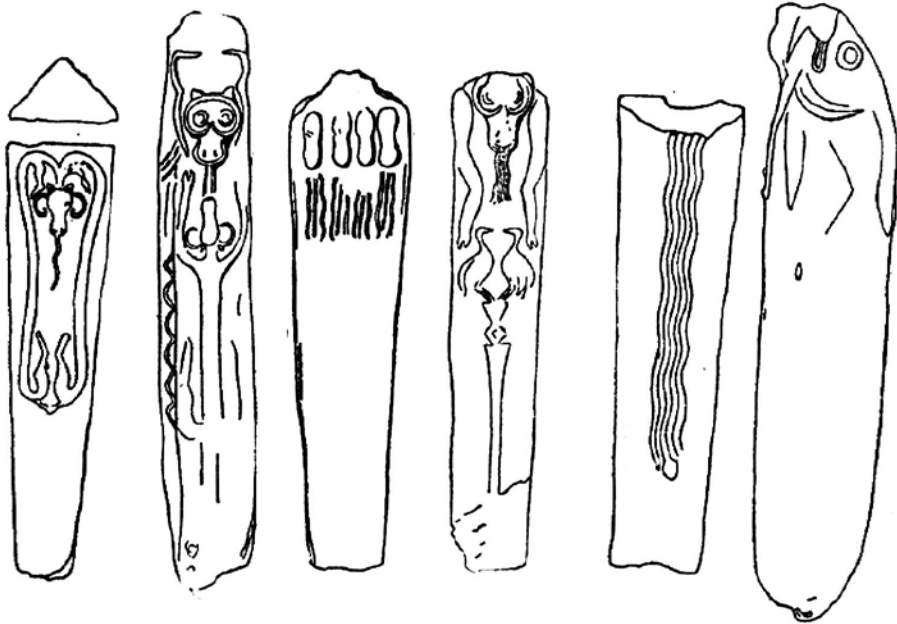
შემდეგ დაბრუნდა ეგვიპტეში და დიდი ლაშქრით გაემართა ჩრდილოეთის მიმართულებით. დაიპყრო მრავალი ხალხი. თუ მამაცები იყვნენ, მათ მიწაზე დგამდა სტელებს წარწერებით, რომ მან, სეზოსტრისმა, დიდი ბრძოლების შემდეგ დაიპყრო ისინი.

თუ ადვილად ამარცხებდა, მაშინ წარწერებს ბოლოში ურთავდა ქალის გენიტალიებს, რათა ეჩვენებინა, რომ ეს ხალხები მშიშრები იყვნენ და მეტს არ იმსახურებდნენ... სკვითების იქით სტელები აღარ გვხვდება“ (ჰეროდოტე, II, 102). ამ მიმართულებით საკითხი ჯერჯერობით არ არის შესწავლილი და ვნახოთ მომავალში რა შედეგები დადგება.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ჰეროდოტე. *ისტორია*, ტ. 1-2. თბ., 1975-76.
2. ჰეროდოტე, *ისტორია*, 9 წიგნად. ლ., 1972 (რუს. ენაზე).
3. ლურიე, ს. *ჰეროდოტე. მ.-ლ.*, 1947 (რუს. ენაზე).
4. ლეო. *შრომების კრებული*, I. 1966 (სომხ. ენაზე).
5. მარი, ნ., *კავკასია და ძველი კულტურის ძეგლები* (იმპ. მეცნ. აკად. „მაცნე“, 1912 (რუს. ენაზე).
6. მარი, ნ., სმირნოვი, ი. *ვეშაპები*, სახ. აკად.-ის ისტ. მატერიალური კულტურის „შრომები“, ტ., 1, 1931 (რუს. ენაზე).
7. პიოტროვსკი, ბ. *ვიშაპები, ქვის სტატუები სომხეთის მთებში*. ლ., 1939 (რუს. ენაზე).
8. *იაფეთური კრებული*, ტ., I-XI. 1875-1912 (რუს. ენაზე).
9. კინკი. *ეგვიპტე ფარაონებამდე*. მ.-ლ. 1964 (რუს. ენაზე).
10. სტრუვე, ი. *ძველი აღმ ისტორია*. ლ., 1940 (რუს. ენაზე).
11. სნეგირევი ი., ფრანცევი იუ., *ძველი ეგვიპტე*, ლ., 1938 (რუს. ენაზე).
12. ჩაილდი. *უძველესი აღმოსავლეთი უახლესი გათხრების შეუქმე*. მ., 1956 (რუს. ენაზე).
13. Myres, J. *Herodotus Father of History*. Oxford University Press, 1953.
14. Smith, G. *The Evolution of the Dragon*. Manchester, 1919
15. აბელიანი, მ. *ვიშაპნერ-ად წოდებული სვეტები როგორც ასტლიკ-დერკეტის წარმართული ქალღმერთის სტელები*. ერ., 1941 (სომხ. ენაზე).
16. *სომხური საბჭოთა ენციკლოპედია*, ტ.11. (სომხ. ენაზე).
17. ლაფანციანი გრ., *ისტორიულ-ლინგვისტური შრომები*, ერ., 1956 (რუს. ენაზე).
18. მნაცაკანიანი, ა. „ქვის სტელების ვიშაპების და ვიშაპებთან ბრძოლის შესახებ.“, სომხ. მეცნ. აკადემიის „მაცნე“, 1952, ნ. 5 (სომხ. ენაზე).
19. ლაფანციანი, გ., „ქვის სტელების შესახებ სომხეთის მთებში.“, *ისტორიულ-ლინგვისტური შრომები*, ტ., 2, 1975 (სომხ. ენაზე).

20. ერემიანი, ს. *სომხეთი „გეოგრაფიის“ მიხედვით*. ერ., 1963 (სომხ. ენაზე).
21. ტერ-მიკირტიჩიანი, გ. „ვიშაპი და უშაპი XIVს.-ის მინაწერში.“ ქრისტიანული აღმოსავლეთი, II, 1912, ტ. I-II, I გამოცემა.
22. კოსტანიანი. *სომხთა წარმართული რელიგია*, ვალარშაპატი. 1879 (სომხ. ენაზე).
23. ხალათიანი. *სომხური ეპოსი მ.ხორენელის ისტორიაში*. მ., 1896 (რუს. ენაზე).



მონოლითური სკულპტურების სქემატური ჩანახატები ნ.მარის და ი.სმირნოვის მიხედვით

**ეთერ ღვინიაშვილი**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**თბილისის ძველი მუსლიმური სასაფლაოს კიდევ რამდენიმე  
არაბულენოვანი ეპიტაფიის შესახებ**

თბილისის ძველი მუსლიმური სასაფლაოს არაბულენოვანი ეპიტაფიები დიდი ხანია ჩვენი კვლევის საგანს წარმოადგენს. ჩვენ დაბეჭდილი გვაქვს ათი არაბულენოვანი ეპიტაფია არაბული ტექსტებით, ქართული თარგმანით, პალეოგრაფიული ანალიზითა და ფოტოებით.<sup>1</sup>

წინამდებარე სტატიაში თბილისის ძველი მუსლიმური სასაფლაოს კიდევ ხუთ არაბულენოვან წარწერას განვიხილავთ.

**წარწერა №1.** ტრაპეციის ფორმის თავიანი აშიაშემოვლებული საფლავის ქვა (ზომა 35X75) ჰორიზონტალურად დევს მიწაზე. ქვის ორივე – მარჯვენა და მარცხენა გვრდზე ამოკვეთილია ხელის მტევანი და მის თავზე – ნახევარმთვარე. წარწერას უკავია ქვის დაახლოებით ორი მესმედი. წარწერა ამოკაწრულია, შვიდსტრიქონიანი, პირველი და მეორე სტრიქონები ამოკვეთილია ტრაპეციის ფორმის ნაწილში და შემოსაზღვრულია ამოკაწრული რკალით, რომელიც ქმნის ერთგვარ ჩარჩოს. მომდევნო სტრიქონები ამოკაწრულია არათანაბარი ზომის ჩარჩოებში. მეექვსე და მეშვიდე სტრიქონები შესრულებულია ერთ ჩარჩოში.

هذا  
مرقد  
المرحوم المغفور  
باسم حسن  
خان ابن اغا  
بك ميرزا راوف  
١٣٣٧

ეს არის საფლავი განსვენებულისა, შეწყალებულისა. სახელად ჰასან ხან იბნ ალა ბეგ მირზა რაუფისა 1338.

**წარწერა №2.** სწორკუთხედი ფორმის აშიაშემოვლებული საფლავის ქვა (ზომა 35X146) ჰორიზონტალურად დევს მიწაზე. აშიის ზემოთა ნაწილი შეისრული ფორმისაა. ქვის კუთხეებში ამოკვეთილია შვიდ და რვაფურცლიანი ვარდულები, წარწერის ქვემოთ – მოზრდილი რომბი. წარწერა რელიეფურია ხუთსტრიქონიანი. სტრიქონები თავდაპირველად რელიეფური ჩარჩოებით იქნებოდა გამოყოფილი, ამჟამად ჩარჩოების მხოლოდ ნაწილი ჩანს. წარწერის ტექსტი ძალიანაა დაზიანებული:

وفات  
مغفور [مبرور]  
رجب علي (?) ابن

1 პერსპექტივა - XXI, №X, 2008, გვ. 48-63.

حاجى اسمعيل  
في سنة ١...<sup>١</sup>

გარდაიცვალა შეწყალებული, ღვთისმოსავი, რაჯაბ'ალი (?) იბნ ჰაჯ ისმა'ილი წელსა 1...

**წარწერა №3.** შეისრულთავიანი საფლავის ქვა (ზომა 37X100) ჰორიზონტალურად დევს მიწაზე, სხვა ქვებისგან განსხვავებით თავით აღმოსავლეთისკენ. ქვის ზედა ნაწილში ამოკვეთილია რელიეფური ყვავილოვანი ვარდულები, რომლებსაც გარშემო შემოვლებული აქვთ სამმაგი რელიეფური, შეისრული ფორმის აშია. შეისრული ნაწილის ორივე მხარეს ამოკაწრულია ნახევარმთვარე და ექვსი რომბისაგან შემდგარი ვარსკვლავი წარწერა ამოკაწრულია, ექვსსტრიქონიანი. სტრიქონები ჩარჩოებით არ არის გამოყოფილი.

قال من يحيي  
العظم و هي رميم  
قل يحييها الذي انشأها  
اول مرة ٢ ولدت في ه  
جمادى الاخرى ١٣١٥ ماتت  
في صفر سنة ١٣٣٣

თქვა, ვინ მისცემს სიცოცხლეს გახრწნილთ? თქვი: რომელიც გააცოცხლებს იმას, ვინც შექმნა პირველად. დაიბადა 5-სა ჯუმადა II-სა, წელსა 1315-სა. გარდაიცვალა ექვსსა საფარსა წელსა 1323-სა.

**წარწერა №4.** სწორკუთხედი ფორმის, აშიაშემოვლებული საფლავის ქვა (ზომა 65X150) ჰორიზონტალურად დევს მიწაზე. ქვის ზემო ნაწილში ამოკვეთილია მცენარეული ორნამენტები. წარწერა რელიეფურია, ექვსსტრიქონიანი. პირველი სტრიქონი შესრულებულია მცენარეულ ორნამენტებს შორის, ხუთი კი – გვერდებმორკალულ, დაახლოებით თანაბარი ზომის ჩარჩოებში.

هو الباقي  
كل من عليها فان ٢ هذا مرقد المرحوم المغفور  
الفاضل الكامل و العالم العامل مفتى  
اهل السنة و الجماعة حاجى عبد الحميد افندى بن مصطفى افندى  
الشروانى قد وقع وفاته في شهر الحرام محرم في سنة ١٣٩٩  
اللهم اغفره و احشره مع الانبياء المرسلين<sup>3</sup>

2 ნაწილი ფორმულისა „ყველა ვინც მასზეა (ამქვეყნად) გაქრება და რჩება სახე შენი უფლისა, დიდებულისა და ღირსეულისა“ – გვხვდება დმანისის XIV ს-ის წარწერებში. ც. კახიანი, დმანისის ერთი მავზოლეუმის წარწერები, *სემიტოლოგიური ძიებანი*, თბ., 2003, გვ. 148, წარწერა №1.

3 შდრ. წარწერა №2, 10 (*პერსპექტივა* – XXI, #X, 2008 გვ. 48-63)

ის (ალაჰი) მარადიულია, ყველა ვინც მასზეა გაქრება. ეს არის საფლავი განსვენებულისა, შეწყალებულისა, ღირსეულისა, სრულყოფილისა, მცოდნისა, მუფტისა სუნას და თემის თანხმობის ხალხისა<sup>4</sup> ჰაჯი 'აბდ ალ-ჰამიდ ეფენდი იბნ მუსტაფა ეფენდი შირვანელისა და აღესრულა წმინდა მუჰარრამსა წელსა 1299-სა, ო, ალლაჰ, შეიწყალე ის და დააკავშირე რელიგიურ წინამძღოლებთან, მოციქულებთან.

**წარწერა №5.** სწორკუთხედი ფორმის საფლავის ქვა (30X60) ჰორიზონტალურად დევს მიწაზე. ქვას ირგვლივ შემოვლებული აქვს შეისრული ფორმის აშია. შეისრულ ნაწილში ამოკაწრულია ნახევარმთვარე და ექვსკიმიანი ვარსკვლავი, მის მარჯვენა მხარეს სიტყვები **محمد ممن بن** (?) მარცხენა მხარეს კი – **حكمن بن** (?). წარწერა ამოკაწრულია, ექვსსტრიქონიანი. თითოეული სტრიქონი შემოსაზღვრულია ნატიფი, დაახლოებით თანაბარი ზომის ჩარჩოებით.

هذا قبر الشاب  
الايب الحليم الغريب  
سراج الدين بن ابراهيم  
الداغستاني  
وقع وفاته في ٢٩ في ذو القعدة  
سنة ١٣٤٦ غفر الله له

ეს არის საფლავი ახალგაზრდისა, რომელიც ისწრაფვის ღმერთისკენ, კეთილგონიერისა, მომთმენისა, სირაჯ ად-დინ იბნ იბრაჰიმ დაღესთნელისა. აღესრულა 29-სა თვესა ზუ-ლ-კა'დასა, წელსა 1346-სა.

ქვები მოყვანილობის მიხედვით არის: ტრაპეციის ფორმის თავიანი (№1), სწორკუთხედი ფორმის თავიანი (№2, 4, 5.), შეისრულთავიანი (№3). ყველა საფლავის ქვას შემოვლებული აქვს აშია, №3 საფლავის ქვას ორმაგი აშია გასდევს. რელიეფურად არის ამოკვეთილი № 2, 4 წარწერები, ამოკაწრულია №1, 3, 5 წარწერები.

საფლავის ქვები შემკულია სხვადასხვა გამოსახულებებით. მაგ., ნახევარმთვარე და ვარსკვლავებია ამოკვეთილი №1, 5 საფლავის ქვებზე, ვარდულები – №2 ქვაზე, მცენარეული ორნამენტები – №3, 4 ქვებზე.

ყველა წარწერის სტრიქონები, გარდა №3 შემოფარგლულია ჩარჩოებით.

წარწერებში თარიღები აღნიშნულია ციფრებით.

№1, 2, 4, 5 წარწერებში აღნიშნულია გარდაცვალების თარიღები, # 3, წარწერაში – დაბადების და გარდაცვალების თარიღები.

№1, 3, 4, 5 წარწერებში თარიღები აღნიშნულია ჰიჯრის წალთაღრიცხვით, №2 წარწერა დაზიანებულია, ჩანს მხოლოდ ათასწლეულების აღმნიშვნელი ციფრი – 1.

ჩვენს მიერ შესწავლილი წარწერები ტრადიციული მუსლიმური ეპიტაფიებია. იწყება სიტყვებით: **ان هذا مرقد المرحوم** ან **هذا القبر**, რასაც მოსდევს ეპითეტები გარდაცვლილის ღვთისმოსაობის შესახებ: **المغفور** (წარწერა №2) ზოგჯერ

4 აჰლ ას-სუნნა ვა ლ-ჯამა'ა („სუნას და თემის თანხმობის ხალხი“) – ტერმინი მომდინარეობს სიტყვიდან სუნა. ისლამი. ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბ., 1999, გვ. 175-176.

გარდაცვლილის მოღვაწეობის შესახებ: *العامل مفتى اهل السنة و الجماعة* (წარწერა №4). შემდეგ მოდის გარდაცვლილის საკუთარი სახელი, გარდაცვალების თარიღი. ეპიტაფიები სრულდება გარდაცვლილის მიმართ ღვთისადმი შეწყალების თხოვნით *اللهم اغفره و احشره مع الانبياء المرسلين* (წარწერა №4).

ეს წარწერები, ისევე როგორც ძველი მუსლიმური სასაფლაოს სხვა არაბულენოვანი ეპიტაფიები შინაარსით, პალეოგრაფიულად და ორნამენტებით თრიალეთის არაბულენოვან წარწერებს ემსგავსება. ანალოგიები იძებნება აზერბაიჯანისა და ჩრდილოეთ კავკასიის ეპიტაფიებშიც.

აღსანიშნავია, ის ფაქტი, რომ წარწერები დროთა ვითარებისგან ზიანდება და მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი მხოლოდ ჩვენს ფოტოებზეა შემორჩენილი, ორი ქვა (№1 და №2) კი ადგილზე საერთოდ ვეღარ იძებნება.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. კახიანი, ც. *არაბულენოვანი წარწერები თრიალეთიდან* (გამოუქვეყნებელი ნაშრომი).
2. ნარიმანიშვილი, გ. *თრიალეთის არაბულენოვანი წარწერები* (გამოუქვეყნებელი ნაშრომი).
3. *Эпиграфические памятники северного кавказа на арабском, персидском и турецком языках, часть 1, надписи X-XVII в.в. Тексты, переводы и приложения* Л.И. Лаврова, М., 1966.
4. *Эпиграфические памятники северного кавказа на арабском, персидском и турецком языках, часть 2, надписи XIII- X в.в. Тексты, переводы и приложения* Л.И. Лаврова, М., 1968.
5. *Эпиграфические памятники северного кавказа на арабском, персидском и турецком языках. часть 3, надписи X-XX в.в. Тексты, переводы и приложения* Л.И. Лаврова, М., 1980.
6. Хакимзянов, Ф. С. *Эпиграфические памятники волжской Булгарии и их язык.* М., 1987
7. Хакимзянов, Ф. С. *Язык эпитафий волжских болгар.* М., 1978.
8. Не'матова, М. С. *Азәрбајҹанын епиграфик абидәләри (XVII–XVIII әсрләр).* Бақы, 1963.
9. Не'матова, М. С. “Ики кәнчә һәккак-хәтҗатынын иши һаггында (XIX ӘСР).” *Азәрбајҹан ССР Елмәр Академијасынын, Хәбәрләри, Известия, академии наук Азербайджанский ССР, №3.* Баку, 1959
10. Не'матова, М. С. “Мосул кәндиңдәки „Чумә мәсчиди“-нин китабәләри.” *Азәрбајҹан ССР Елмәр Академијасынын Мә'рузәләри, доклады академии наук Азербайджанский ССР, №8.* Баку, 1959.
11. Не'матова, М. С. “Шуша шәһәриндәки, „Чумә мәсчиди“-нин китабәләри.” *Азәрбајҹан ССР Елмәр Академијасынын, Хәбәрләри, Известия, академии наук Азербайджанский ССР, №1.* Баку, 1961.



12. Не'мәтова, М. С. *Азәрбајчанын епиграфик абидәләри (XVII–XVIII әсрләр)*. Бақы, 1963.
13. Не'мәтова, М. С. “Нуха „Хан гәбристанлығы” ндақы башдашыларың китабәләри һаггында.” *Азәрәјчан ССР Елмләр Академијасының, Хәбәрләри, Известия, академии наук Азербайджанский ССР*, Бақы, 1961, №6.
14. Не'мәтова, М. С. “Азәрбајчанын чәнуб рајонлары әразисиндәки епиграфик абидәләр һаггында.” *Азәрәјчан ССР Елмләр Академијасының, Хәбәрләри, Известия, академии наук Азербайджанский ССР*, №2. Бақы, 1962.

**რამაზ გორგაძე**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**ეტიუდი ისტორიული სომხეთის ტოპონიმებიდან**

სომხური ენის ძირების ეტიმოლოგიური ლექსიკონი (აჭარიანი, ჰრ. 1977: I-IV), რომელიც ცნობილი სომეხი მეცნიერის ჰრაჩია აჭარიანის ერთ-ერთ მთავარ ნაშრომს წარმოადგენს, ფაქტიურად იმ დონეს აფიქსირებს, რომელსაც XIX საუკუნის ბოლოს მიაღწია ევროპულმა ინდოევროპეისტიკამ, მაგრამ მას შემდეგ დიდი დრო გავიდა და, რადგანაც მეცნიერება ყოველთვის მუდმივი განვითარების პროცესშია, შესაძლებელი ხდება ზოგიერთი საკითხის ახალი პოზიციიდან გაშუქება.

საქართველოს შესახებ არსებული ანტიკური პერიოდის საისტორიო წყაროებზე მუშაობის დროს ჰეროდოტეს ცნობა კოლხთა ეგვიპტური წარმომავლობის შესახებ პროფ. თ. ყაუხჩიშვილმა ჰეროდოტეს ძლიერი ეგვიპტოფილური განწყობილებით ახსნა, მაგრამ არ უცდია, რომ პასუხი გაეცა მარტივი კითხვისთვის, რომელიც მას წესით უეჭველად უნდა გასჩენოდა: როგორ მოხდა, რომ ჰეროდოტემ ერთმანეთისგან გეოგრაფიულად დაცილებული ხალხების ენები მონათესავედ მიიჩნია, ხოლო მათ საცხოვრისებს შორის გადაჭიმულ უზარმაზარ ტერიტორიაზე მცხოვრები ხალხები ამ ნათესაურ წრეში არ შეიყვანა (სპარსელები, სკვითები, არამეელები და სხვ.). ამ კითხვებზე პასუხის გაცემის ცდა, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, სხვა სპეციალისტთა ნაშრომებშიც არ იგრძნობა. მხოლოდ XX საუკუნის ბოლოს გაჩნდა შრომები, რომლებშიც ჰეროდოტეს ცნობა ენობრივი თვალსაზრისით განიხილება (ბურჭულაძე). ამ, ჩვენთვის სრულიად ახალი მიმართულების შრომებში, ყურადღება გამახვილებულია ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე არსებულ იმ ტოპონიმებზე, რომლებსაც, როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, ქართველურ ენათა წრეში ახსნა ვერ მოეპოვება და ამიტომ, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ისინი დიდი ხნის წინ არსებული რომელიღაც ენობრივი კონტაქტის შედეგია.

რ. ბურჭულაძე ამ ტოპონიმებს განიხილავს ძველი ეგვიპტური ენის მონაცემების საფუძველზე და აკეთებს დასკვნას იმის თაობაზე, რომ მათი წარმომავლობა ძველი ეგვიპტურია. ერთ-ერთ შრომაში (ქართველური ონომასტიკა, V, 2011: 112-119) მკვლევარი განიხილავს ტოპონიმ „**შატილ**“-ის ეტიმონის საკითხს და აფიქსირებს, რომ ის წარმოადგენს ძველ ეგვიპტურ სახელს, რომელიც ნიშნავს „**კუს მსგავს**“-ს, იმასაც დასძენს, რომ თავად „**კუ**“ სიტყვაც ძველი ეგვიპტური ნასესხობაა ქართულში და მისი მნიშვნელობა აგრეთვე იყო „**მაგარი**“: ყოველივე ეს იძლევა იმის საფუძველს, რომ ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე, ასევე ისტორიული სომხეთის ტერიტორიაზეც მრავლად არსებული ტოპონიმები (**აბგარშატ**, **ალმაშატ/ალმაშატ**, **არაშატ**, **არტაშაშატ**, **არტაშატ**, **ერუანდაშატ**, **შამშატ**, **ვარდანაშატ**, **ვასაკაშატ** და სხვ.) რომლებშიც მეორე შემადგენელ კომპონენტად **შატ** ფიქსირდება, ამ მიმართებაში გავიაზროთ.

სომხური საენათმეცნიერო ლიტერატურის მიხედვით, ჩვენთვის საინტერესო სომხური ელემენტი **შატ** ნასესხები სიტყვაა, აღნიშნავს „ადგილს“, „ქვეყანას, ქალაქს“ და მონაწილეობას იღებდა რთული აგებულების ტოპონიმების წარმოებაში მეორე შემადგენელ ნაწილად (აღსანიშნავია, რომ ცალკე არ გამოიყენება), მაგრამ აზრთა სხვადასხვაობაა მისი წარმომავლობის შესახებ **kSaTra**, ზენდურ **kSaTra**, სპარსულ **Sahr** („ქალაქი“) სიტყვასთან, ზოგს მიაჩნია, რომ სომხური **შატ** ელემენტის უძველესი ფორმა უნდა ყოფილიყო **\*asti** და მომდინარეობდეს ბერძნული **astu** ფორმიდან. დღეისათვის აღიარებული არის ჰიუბშმან-აჭარიანის თვალსაზრისი (სომეხი მკვლევარი ძირითადად იზიარებს ჰიუბშმანის მოსაზრებას), რომლის მიხედვით, **შატ** სომხურში აღნიშნავს „ქალაქ“-ს და ავტონომიურად არ გამოიყენება, ფიქსირდება მხოლოდ ტოპონიმებში მეორე, კიდურ კომპონენტად, მომდინარეობს ირანული სამყაროდან, კერძოდ, ფალაურის **šāt** („მხიარული“) ფორმიდან, რომელიც სპარსული **šād**, ძვ.სპ. **šiyāti** („მხიარული“) სიტყვაა და კავშირდება ინდოევროპულ წინარეგნის **k<sup>2</sup>yēti** („სიმშვიდე, მხიარულება, ბედნიერება“) ლექსიკურ ერთეულთან. თავისი პოზიციის გასამყარებლად, სომეხ მეცნიერს სომხურ ძირთა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში მოჰყავს აგრეთვე მაგალითები მონათესავე სხვა ინდოევროპული ენებიდანაც (ლათინური **quiēs** „სიმშვიდე“, რუსული **по-чить** „მოსვენება“, გერმანული **weilen** „გაჩერება, ერთ ადგილზე ყოფნა“, Berneker, 166, Kluge, 523). იმასაც აღნიშნავს, რომ ჩვენთვის საინტერესო ელემენტი (**შატ**) ირანულშიც გამოიყენება ისეთი ტოპონიმების საწარმოებლად, როგორცაა **Šān-šāpur**, **Šān-hurmuz** (<**\*Šat-Šapur**, **Šad-hurmuz** (<**\*Šat-hurmuz**) ქალაქების სახელები (ჰრ.აჭარ., იქვე, 499; ჰიუბშ. 211).

რადგანაც ასეთი ზედაპირული განხილვიდანაც კი კარგად ჩანს, რომ **შატ** კომპონენტის ტოპონიმები ისტორიული სომხეთის ტერიტორიაზე გაცილებით მეტია, შესაძლოა წინასწარი სავარაუდო დასკვნის გაკეთება იმის თაობაზე, რომ, როგორც ჩანს, კავკასიის ამ რეგიონში უფრო ძლიერი იყო ძველი ეგვიპტური კოლონიური აქტივობა. შესაძლოა, და ვფიქრობთ, საჭიროც არის, რომ კავკასიის მთელ ტერიტორიაზე მიკვლეული არტიფაქტებიც (ტოპონიმები და ზოგიერთი ლექსიკური ერთეულებიც), რომლებიც ჯერჯერობით უცნობი წარმომავლობისად არის მიჩნეული, ძველ ეგვიპტურ კულტურასთან მიმართებაში განვიხილოთ.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ჰეროდოტე. *ისტორია*, ტ. 1-2. თბ., 1975-76.
2. ბურჭულაძე, რ. „ტოპონიმ შატის ეტიმოლოგიისათვის.“ *ქართული ონომასტიკა*, V, 2011.
3. აჭარიანი, ჰრ. *სომხური ენის ძირთა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*, ტ. III. ერ., 1977 (სომხ. ენაზე).
4. ჯაჰუკიანი, გ. *ჰაიასას ენა და მისი დამოკიდებულება ინდოევროპულ ენებთან მიმართებაში*. ერ., 1964 (რუს. ენაზე).
5. ჯაჰუკიანი, გ. *სომხური და ძველი ინდოევროპული ენები*. ერ., 1970 (სომხ. ენაზე).
6. ლაფანციანი, გრ. *ისტორიულ-ლინგვისტური ნაშრომები*. ერ., 1956 (რუს. ენაზე).

7. ჯაჭუკიანი, გ. *ინდოევროპულ, ხურიტულ-ურარტული და კავკასიურ ენათა ურთიერთდამოკიდებულება*. ერ., 1967 (სომხ. ენაზე).
8. ჯაჭუკიანი, გ. *სომხური ენის ისტორიის ნარკვევები დამწერლობის პერიოდამდე*. ერ., 1967 (სომხ. ენაზე).
9. მალხასიანი, ს. *სომხური ენის განმარტ. ლექსიკონი, I-IV*. ერ., 1953.
10. მურვალიანი, ა. „სომხური ნაწილაკები და მათი კავშ. ქართ. და კავკასიის სხვა ენებთან.“ *სომხ. სსრ მეცნ. აკადემიის ენის ინსტ. „შრომები“*. ტ. IV, ერ., 1949 (სომხ. ენაზე).
11. მურვალიანი, ა. *სომხური ენის ლექსიკური შემადგენლობა*. ერ., 1955 (სომხ. ენაზე).
12. დიაკონოვი, ი. „ხეთები, ფრიგიელები და სომხები.“ *სომხ. მეცნ. აკად. მაცნე*, 1956, (სომხ. ენაზე).
13. ერემიანი, ს. *სომხეთი „გეოგრაფიის“ მიხედვით*. ერ., 1963 (სომხ. ენაზე).
14. ერემიანი, ს. „სომხების ტომობრივი გაერთიანება არმენ-შუპრიას ქვეყანაში.“ *ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი*, 1958, ნ., 3 (სომხ. ენაზე).
15. მარტიროსიანი, ნ. „სომხური ენის უძველესი ისტორიის შესახებ.“ *ჟურნ. „ამსორია“*, 1929, 8-9 (სომხ. ენაზე).
16. მარტიროსიანი, ნ. „ძიებანი მც. აზიის სახელ. შესახებ.“ *ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი*, 1961 (სომხ. ენაზე).
17. აღონცი, ნ. *სომხეთი იუსტინიანეს ეპოქაში*. ს.-პ., 1908 (რუს. ენაზე).
18. ჰიუბშმანი, ჰ. „სომხური საკუთარი სახელები.“ *ჟურნ. „ამსორია“*, 1913 (სომხ. ენაზე).
19. ჰიუბშმანი ჰ., ძვ. სომხური ტოპონიმები, ვენა, 1907 (სომხ. ენაზე)
20. გეორგიევი, ვ. „ხმელთაშუა ზღვის ენათა ნათესაობის საკითხი.“ *ენათმეცნიერების საკითხები*, 1954, ნ. 4 (რუსულ ენაზე).
21. *იაფეტური კრებული, I-II*, 1913 (რუსულ ენაზე).
22. Meiller, A. *Les dialectes indoeuropens*. Paris, 1909 (2-eme ed).
23. Berneker, E., *Slavicesces etymolodisghes Worterbuch*, I. Heldelberg, 1908-1913. II, 1, 1913.
24. Kluge, f. *Etymologisches Worterbuch der deutachen Sprache*. Berlin, 1960.
25. Hubschman, H. *Armenishc Studien*. Leipzig, 1883.
26. Hubschman, H. *Armenishc Grammatik*. Leipzig, 1895-97.
27. *Revue des études armeniennes*, Paris.

**მირანდა ბაშელიშვილი**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**ირანის ისლამური რესპუბლიკის საგარეო პოლიტიკის  
ფორმირება და განვითარება**

ირანი თავისი გეოგრაფიული მდებარეობისა და ბუნებრივი რესურსების გამო ყოველთვის მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა არა მხოლოდ რეგიონულ, არამედ საერთაშორისო პოლიტიკურ პროცესებში. 1979 წლის ირანის ისლამური რევოლუციის შემდეგ ქვეყნის პოლიტიკურ სისტემაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები განხორციელდა, რამაც გავლენა იქონია საგარეო პოლიტიკის ფორმირებაზე.

სტატიის მიზანს წარმოადგენს ისლამური რევოლუციის შემდეგ ირანის საგარეო პოლიტიკის ფორმირების პროცესის მიმოხილვა და ისლამური იდეოლოგიის, რაციონალიზმის და პრაგმატიზმის წამყვანი როლების მონაცვლეობა საგარეო პოლიტიკის მიდგომებში. კონკრეტულად განიხილება ირანის მოქმედი პრეზიდენტის, ჰასან რუჰანის საგარეო პოლიტიკის თეორიული და პრაქტიკული ნაწილი. ხაზგასმულია, რომ ისლამური რესპუბლიკის თანამედროვე საგარეო პოლიტიკა „მთელს მსოფლიოსთან კონსტრუქციული ურთიერთობების დამყარების“ ჩარჩოებში ვითარდება და ძირითადად, ქვეყნის ეროვნულ ინტერესების დაცვას, სუვერენიტეტის, ტერიტორიულ მთლიანობის შენარჩუნებას და მრავალმხრივი განვითარების გრძელვადიან პერსპექტივას ეფუძნება.

**ისლამური რევოლუცია და საგარეო პოლიტიკის ფორმირება**

1979 წლის ირანის ისლამური რევოლუციამ ძირეული ცვლილებები გამოიწვია ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში. ისლამური რევოლუციის შედეგად შეიცვალა ქვეყნის პოლიტიკური მმართველობის ფორმა – სეკულარული მონარქიული მმართველობა თეოკრატიულმა ისლამურმა რესპუბლიკამ შეცვალა. ისლამურ რესპუბლიკაში მიღებულმა კონსტიტუციამ განსაზღვრა ქვეყნის საგარეო პოლიტიკაც.

ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციის მიხედვით, ქვეყნის საგარეო პოლიტიკა:

უარყოფს ნებისმიერი სახის ჩაგვრას და აღიარებს ყველა ქვეყნის სუვერენიტეტსა და ტერიტორიულ მთლიანობას, იცავს ყველა მუსლიმის უფლებას და მიუმხრობლობის უფლებას ყველა იმპერიული ძალის მიმართ, მხარს უჭერს მშვიდობიან ურთიერთობებს სხვა მთავრობებთან;

ირანის ისლამური რესპუბლიკა თავის ლოზუნგად აღიარებს ადამიანის ბედნიერებას, კეთილდღეობას და მსოფლიოში ყველა ადამიანის უფლებად მიიჩნევს დამოუკიდებლობას, თავისუფლებასა და სამართლიანი ხელისუფლების ქონას. ირანის ისლამური რესპუბლიკა, თავს იკავებს რა სხვა ერების საშინაო საქმეებში ჩარევისგან, მხარს უჭერს ჩაგრულთა ბრძოლას მჩაგვრელთა წინააღმდეგ.

აკრძალულია ნებისმიერი სახის ხელშეკრულება, შეთანხება, რომელიც გახდება

მიზეზი უცხოთა გაბატონებისა ბუნებრივ რესურსებზე, ეკონომიკაზე, კულურაზე, არმიაზე (قانون اساسی);

ისლამური რევოლუციის წინამძღოლის იმამ ხომეინის გამგებლობის პერიოდში (1979-1989) ირანის საგარეო პოლიტიკა ძირითადად შიიზმის იდეოლოგიას ეფუძნებოდა და “ისლამური რევოლუციის ექსპორტზე” იყო ორიენტირებული. ისლამური რევოლუციის ლოზუნგმა „არც დასავლეთი, არც აღმოსავლეთი – არამედ ისლამური რესპუბლიკა“, ირანი პოლიტიკურ და ეკონომიკურ იზოლაციაში მოაქცია. 1989 წელს იმამ ხომეინის გარდაცვალების შემდეგ საგარეო პოლიტიკაში იდეოლოგიის გაბატონებული როლი პრაგმატიზმმა შეცვალა. (Soltani & Amiri, 2010: 200). აღსანიშნავია, რომ ისლამური რესპუბლიკის კონსტიტუციით განსაზღვრული საგარეო პოლიტიკის პრინციპები პრეზიდენტების მიერ ინტერპრეტაციას განიცდიდა, რაც ძირითადად ქვეყნის მოთხოვნებს, რეგიონსა და საერთაშორისო ასპარეზზე მომხდარ პოლიტიკურ ცვლილებებს უკავშირდებოდა. ჰაშემი რაფსანაჯანის (1989-1997) პერიოდის საგარეო პოლიტიკაში პრაგმატული მიდგომა ქვეყნის ეროვნული ინტერესებიდან და მსოფლიოში მომხდარი მნიშვნელოვანი ცვლილებებიდან გამომდინარეობდა.

1990 წელს საბჭოთა კავშირის დაშლამ და ცივი ომის დასრულებამ, რომლის შედეგს ბიპოლარული საერთაშორისო პოლიტიკური წესრიგის დასრულება წარმოადგენდა, ირანის ისლამური რესპუბლიკის წინაშე ახალი გამოწვევები დააყენა (Herzig, 1999: 3). მოიხსნა საბჭოთა კავშირისგან მომდინარე საფრთხე, თუმცა ქვეყნის საზღვრებთან, ცენტრალური აზიისა და სამხრეთ კავკასიის რეგიონში დამოუკიდებელი სახელწმიფოები წარმოიშვა, რომელთა მიმართაც თეირანმა თანდათანობით ჩამოაყალიბა რეგიონული პოლიტიკა.

ირანის საგარეო პოლიტიკაში მოჰამად ხათამის (1997-2005) პრეზიდენტად არჩევით რეფორმისტული მიდგომა გაბატონდა. მოჰამად ხათამის საგარეო პოლიტიკური კურსი ორიენტირებული იყო ირანის გარშემო შექმნილი დაძაბულობის განმუხტვაზე, დიალოგის წარმოებასა და სხვა ქვეყნებთან მშვიდობიან თანაარსებობაზე (Soltani & Amiri, 2010: 200).

2005 წელს მაჰმუდ აჰმადინეჟადის (2005-2013) გაპრეზიდენტებით, რომელიც კონსერვატორთა ბანაკს ეკუთვნოდა, ირანის საგარეო პოლიტიკურმა კურსმა მკაფიოდ ხისტი ხასიათი მიიღო, წამყვანი კვლავ ისლამური იდეოლოგია გახდა (სანიკიძე და სხვ., 2011: 336). აჰმადინეჟადის „ახალმა კონსერვატიზმმა“ ისლამური რესპუბლიკა აქამდე ყველაზე რთულ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ იზოლაციამდე მიიყვანა. ამიტომაც, 2013 წელს პრეზიდენტად არჩეული ჰასან რუჰანის პრიორიტეტი ქვეყნის საგარეო პოლიტიკური კურსში ცვლილებების შეტანა გახდა.

### ჰასან რუჰანის საგარეო პოლიტიკა: თეორია და პრაქტიკა

2013 წლის 14 ივნისს ირანის პრეზიდენტი ზომიერი პოლიტიკოსი ჰასან რუჰანი<sup>1</sup> გახდა. პრეზიდენტისა და მისი გუნდისთვის მთავარი ამოცანა, ქვეყნის

1 ჰასან რუჰანი შიიტი სასულიერო ფენის წარმომადგენელია, მას ჰოჯჯათ ოლ-ესლამის ტიტული აქვს. ჰასან რუჰანიმ რელიგიური განათლება ყუმის სასულიერო სემინარიაში მიიღო. 1999 წელს კი შოტლანდიის უნივერსიტეტში (Glasgow Caledonian University) მიიღო სამეცნიერო ხარისხი საკონსტიტუციო სამართალში. მისი სადისერტაციო თემა იყო „შარიათის მოქნილობა ირანის მაგალითზე“. მისი სამხედრო-პოლიტიკური კარიერა ისლამური რევოლუციის შემდეგ, ირან-ერაყის ომის დროს დაიწყო.

პოლიტიკური და ეკონომიკური იზოლაციიდან გამოყვანა გახდა. 2012 წელს აშშ-სა და ევროკავშირის მიერ, ბირთვულ პროგრამასთან დაკავშირებით, ირანის ცენტრალური ბანკისა და ენერგორესურსების ექსპორტზე დაწესებულმა სანქციებმა, თეირანის პოლიტიკური და ეკონომიკური იზოლაცია მნიშვნელოვნად გააძლიერა. ისლამური რესპუბლიკის ახალი მთავრობის წინაშე საგარეო პოლიტიკაში ცვლილებების შეტანის აუცილებლობა დადგა. ჰასან რუჰანიმ საგარეო საქმეთა მინისტრად გამოცდილი დიპლომატის, მოჰამად ჯავად ზარიფის<sup>2</sup> კანდიდატურა წარადგინა, მეჯლისის მიერ მთავრობის დამტკიცების შემდეგ კი ახალი საგარეო საქმეთა მინისტრი აქტიურ საქმიანობას შეუდგა. მოჰამად ჯავად ზარიფმა ეროვნული უშიშროების უმაღლესი საბჭოსგან გადაიბარა ბირთვულ პროგრამაზე „5+1 ჯგუფის ქვეყნებთან“ (აშშ, დიდი ბრიტანეთი, რუსეთი, ჩინეთი, საფრანგეთი + გერმანია) მოლაპარაკებების ხელმძღვანელობა.

### ჰასან რუჰანის საგარეო პოლიტიკის თეორიული ნაწილი

ჰასან რუჰანის მთავრობის საგარეო პოლიტიკურ კურსზე შეიძლება ვიმსჯელოთ საგარეო საქმეთა მინისტრ ჯავად ზარიფის მიერ *Foreign Policy*-ში გამოქვეყნებული სტატიის მიხედვით – „რა სურს რეალურად ირანს? აღნიშნულ სტატიაში ავტორი მიმოიხილავს საერთაშორისო პოლიტიკაში მიმდინარე ცვლილებებს, ირანის როლს, მიზნებსა და მათი მიღწევის გზებს.

ჯავად ზარიფი საგარეო პოლიტიკის ჩამოყალიბებასა და გატარებას, გლობალიზაციის პირობებში, როდესაც საერთაშორისო აქტორთა რაოდენობა მნიშვნელოვნად გაიზარდა, რთულ პროცესად მიიჩნევს. ირანის საგარეო პოლიტიკის ძირითად საფუძვლებად ქვეყნის სუვერენიტეტის, ტერიტორიული მთლიანობის შენარჩუნებას, ეროვნულ უსაფრთხოებასა და გრძელვადიან მდგრად განვითარებას ასახელებს. ირანი ცდილობს საკუთარი რეგიონული და გლობალური როლის გაზრდას, თავისი იდეალების, მათ შორის ისლამური დემოკრატიის განვითარებას, ორმხრივ და მრავალმხრივი ურთიერთობების განვითარებას მეზობელ მუსლიმურ სახელმწიფოებთან; დაძაბულობების შემცირებას და უთანხმოებების მოგვარებას სხვა ქვეყნებთან; რეგიონულ და საერთაშორისო დონეზე, პოზიტიური ჩართულობით მშვიდობის დამყარებისთვის ხელის შეწყობას.

ირანის საგარეო საქმეთა მინისტრი მიუთითებს 1990-იან წლებში ცივი ომის დასასრულსა და ბიპოლარული საერთაშორისო სისტემის დარღვევაზე და

---

ყო. ომის პერიოდში მას მაღალი სამხედრო თანამდებობები ეკავა. 1986-1991 წლებში ის ირანის საპაერო თავდაცვის ძალების მეთაური იყო. ჰასან რუჰანი 1989-1997 წლებში უსაფრთხოების საკითხებში პრეზიდენტ ჰაშემი რაფსანჯანის მრჩეველად მუშაობდა, ხოლო 2000-2005 წლებში იგივე თანამდებობა ეკავა მოჰამად ხათამის პრეზიდენტობისას. ჰასან რუჰანი 1991 წლიდან დღემდე ასევეა „ქვეყნის მოწყობის საკითხთა მიზანშეწონილობის საბჭოს“; ხოლო 2000 წლიდან დღემდე „ექსპერტთა ასამბლეის“ წევრია. იგი 1992 წლიდან დღემდე სტრატეგიული კვლევების ცენტრის დირექტორის თანამდებობასაც იკავებს. 1989-2005 წლებში ირანის ეროვნული უშიშროების უმაღლესი საბჭოს მდივანი იყო და ხელმძღვანელობდა ბირთვული პროგრამის შესახებ მოლაპარაკებებს დიდ ბრიტანეთთან, საფრანგეთთან და გერმანიასთან.

2. მოჰამად ჯავად ზარიფს განათლება ამერიკის შეერთებულ შტატებში აქვს მიღებული, სადაც მან მოიპოვა დოქტორის ხარისხი საერთაშორისო ურთიერთობებში. ჯავად ზარიფი მუშაობდა გაერო-ში. მას წარსულში საქმიანი ურთიერთობა ჰქონდა აშშ-ს ვიცე პრეზიდენტ ჯო ბაიდენტთან და თავდაცვის მდივან ჩაკ ჰეიგელთან.

ამასთანავე აღნიშნავს, რომ ახალი საერთაშორისო წესრიგი ჯერ არ დამყარებულია. მისი თქმით, ძალის გაზომვის ტრადიციული ფორმა მხოლოდ სამხედრო კომპონენტი აღარ არის, რადგან აქტუალური გახდა გავლენის სხვა ელემენტები – ეკონომიკა, ტექნოლოგიები და კულტურა. ავტორის აზრით, მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, მრავალპოლუსიანობამ საერთაშორისო პოლიტიკურ სისტემაში, ეტაპობრივად მნიშვნელოვანი ადგილი მოიპოვა და მსოფლიო თანდათან უფრო ურთიერთდამოკიდებული ხდება – თანამედროვე პირობებში კი მრავალპოლუსიანობამ, როგორც საერთო პრობლემების გადაწყვეტისთვის კოლექტიური ძეგნის მეთოდმა, დაამტკიცა თავისი პრაქტიკულობა და ეფექტურობა, როგორც რეგიონულ, ისე საერთაშორისო დონეზე. ასეთ ვითარებაში საერთაშორისო აქტორების მეტოქეობაში უხეშმა ძალამ გზა დაუთმო კულტურული და იდეოლოგიური მეტოქეობის ფორმებს.

ირანელი დიპლომატი მიიჩნევს, რომ მრავალპოლუსიან სამყაროში ირანს, როგორც მნიშვნელოვან რეგიონულ ძალას, თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის გამო უნიკალური პოზიცია აქვს. ირანის ისლამურ რესპუბლიკას შეუძლია აქტიური მონაწილეობა მიიღოს რეგიონში მშვიდობის, უსაფრთხოებისა და სტაბილურობის დამყარებაში და კატალიზატორის როლი შეასრულოს საერთაშორისო ურთიერთობებში მიმდინარე ცვლილებებში.

სტატიის ავტორი აღნიშნავს, რომ ირანი კრიზისებით მოცულ რეგიონში მდებარეობს. ახლო აღმოსავლეთის კრიზისულ რეგიონად ქცევას ჯავად ზარიფი შემდეგ დესტაბილიზაციურ მოვლენებს – პალესტინის ოკუპაციას, ავღანეთსა და ერაყში გარე ძალების სამხედრო ინტერვენციას და 2011 წლიდან დაწყებულ „არაბულ გაზაფხულ“ იგივე „ისლამურ გამოღვიძებას“ უკავშირებს. რეგიონის საერთო სურათიდან გამომდინარე კი ლოგიკურ დასკვნამდე მიდის და აღნიშნავს, რომ ირანს თანამედროვე საგარეო პოლიტიკაში მრავალი გამოწვევა აქვს. ავტორი აღნიშნავს, რომ გარე ძალების მიზანმიმართულმა კამპანიამ ხელი შეუწყო ისლამოფობიური, ირანოფობიური და შიიტოფობიური გარემოს შექმნას.

ჯავად ზარიფი სტატიაში აღნიშნავს, რომ პრეზიდენტი ჰასან რუჰანის თანამედროვე საერთაშორისო წესრიგის გათვალისწინებით, საგარეო პოლიტიკაში მნიშვნელოვანი ცვლილებების შეტანას გეგმავს. ირანის ახალი საგარეო პოლიტიკური დისკურსი „გონივრული ზომირებაზე“ იქნება დაფუძნებული, რომელიც კონფრონტაციიდან დიალოგზე გადასვლას, კონსტრუქციულ ურთიერთქმედებას, ირანის ეროვნული ინტერესების დაცვას და ქვეყნის გრძელვადიან მრავალმხრივ განვითარებას გულისხმობს. რუჰანის მიდგომა მოიცავს დელიკატურ ბალანსს ერთი მხრივ, ეროვნულ, რეგიონულ და გლობალურ საჭიროებებსა და მეორე მხრივ, ხელმისაწვდომ საშუალებებს, ინსტრუმენტებსა და პოლიტიკას შორის.

ირანის საგარეო პოლიტიკის წარმოების ძირითადი პრინციპები იქნება ღირსება, რაციონალიზმი და კეთილგონიერება, რომლის მიზანიც გახდება ირანის ეროვნული ინტერესების დაცვა, საგარეო საფრთხეების განმუხტვა, ისლამოფობიას და ირანოფობიასთან ბრძოლით ქვეყნის როლის ამაღლება. საგარეო საქმეთა მინისტრი, როგორც ირანის საგარეო პოლიტიკის დაგეგმვასა და აღსრულებაში მონაწილე ერთ-ერთი ცენტრალური ორგანოს ხელმძღვანელი, გამოყოფს ირანის თანამედროვე საგარეო პოლიტიკის პრიორიტეტებს:

- ორმხრივი და მრავალმხრივი ურთიერთობების განვითარება ქვეყნებთან, საერთაშორისო ორგანიზაციებთან და ეკონომიკურ ინსტიტუტებთან



თან. ირანის საგარეო ურთიერთობებში მრავალპოლუსიანობა ძირითად როლს ითამაშებს;

- ირანელთა ინდივიდუალური და კოლექტიური უფლებების დაცვა ყველგან, ირანულ-ისლამური კულტურის, სპარსული ენის, ისლამური კულტურის და ისლამური დემოკრატიის, როგორც მმართველობის ფორმის განვითარებისთვის, ხელის შეწყობა;
- ირანი გააგრძელებს ჩაგრული ხალხის მხარდაჭერას მთელი მსოფლიოს მასშტაბით, კონკრეტულად კი პალესტინაში და გააგრძელებს ასევე პრინციპულად უარყოფას ისლამურ სამყაროს ხელყოფისა სიონისტების მიერ;
- ანტიირანული კამპანიის დამარცხება, რომელიც ისრაელისა და მის ამერიკელ მხარდამჭერთა მხრიდან მიმდინარეობს და რომლის მიზანს ისლამური რესპუბლიკის დელეგატიმაცია წარმოადგენს, მისი გლობალურ საფრთხედ წარმოჩენის გზით;
- ირანი არ ქმნის ბირთვულ იარაღს და დარწმუნებულია, რომ მსგავსი იარაღი არ განამტკიცებს მისი უსაფრთხოების გარემოს. ირანი არ გეგმავს ჩაერთოს მეტოქეთა წინააღმდეგ ბირთვულ შეკავებაში პირდაპირ ან მარიონეტების მეშვეობით;
- ირანის რეგიონული პოლიტიკის ქვაკუთხედი იქნება ნდობის აღდგენა და თანამშრომლობა;
- ირანი შეეცდება მართოს მისი ურთიერთობები აშშ-სთან და თავიდან აიცილოს დაძაბულობის მატება.
- ირანი შეეცდება ასევე ურთიერთობების განვითარებას ევროპულ სახელმწიფოებთან და სხვა დასავლურ ქვეყნებთან. ეს პროცესი კი დაფუძნებული იქნება ურთიერთპატივისცემასა და ორმხრივ ინტერესზე;
- ირანი მეგობრულ ურთიერთობებს განავითარებს ისეთ ქალებთან, როგორცაა ჩინეთი, ინდოეთი და რუსეთი;
- სხვა ქვეყნებისთვის იმპერატივი უნდა გახდეს ახლო აღმოსავლეთსა და რეგიონის ირგვლივ ირანის მნიშვნელოვანი როლის აღიარება და ირანის ლეგიტიმური ეროვნული უფლებების, ინტერესების და უსაფრთხოების გამოწვევის აღქმა და პატივის სცემა. (Zarif: 2014).

ირანის თანამედროვე საგარეო პოლიტიკის თეორიული ნაწილის მიხედვით ნათელია, ისლამურ რესპუბლიკის ხელისუფლებას გააზრებული აქვს მსოფლიოში მიმდინარე პოლიტიკური პროცესები და საკუთარი ეროვნული ინტერესებიდან გამომდინარე გეგმავს საგარეო პოლიტიკის მიდგომებს. ისლამური ისტებლიშმენტი ამჟამადაც პრაგმატიზმს აყენებს პირველ ადგილზე, ხოლო ისლამური იდეოლოგია მის გამამყარებელ როლს ასრულებს. ამას ადასტურებს ჰასან რუჰანის დიპლომატიური გუნდის პრაქტიკული საქმიანობაც.

### **ჰასან რუჰანის საგარეო პოლიტიკის პრაქტიკული ნაწილი**

ირანის ახალმა მთავრობამ საგარეო პოლიტიკის თეორიის პრაქტიკაში აქტიური განხორციელება დაიწყო. პრეზიდენტმა ჰასან რუჰანიმ საგარეო პოლიტიკის მთავარ ლოზუნგად „მსოფლიოსთან კონსტრუქციული ურთიერთობების დამყარება“ დაასახელა და ქვეყნის პოლიტიკური და ეკონომიკური იზოლაციიდან გამოყვანაზე დაიწყო ზრუნვა. თეირანის პოლიტიკური და ეკონომიკური

იზოლაციიდან გამოყვანა ძირითადად, დასავლეთთან ურთიერთობების ნორმალიზებასა და ბირთვული პროგრამის კრიზისის დარეგულირებას უკავშირდება. ახალმა დიპლომატიურმა გუნდმა მოჰამად ჯავად ზარიფის ხელმძღვანელობით, ძირითად მიმართულებად სწორედ ეს აირჩია. მალე ცხადი გახდა, რომ ამ მხრივ მთავრობას მხარდაჭერას უცხადებდა სულიერი ლიდერი აიათოლა ალი ხამენეი. სულიერმა ლიდერმა თავის გამოსვლებში გააჟღერა დიპლომატიკაში დასაშვები „ვაჟაკური დათმობა“ („نرمش فخرمانانه“), რაც, მისივე განმარტებით, არ ნიშნავს უკან დახევას ან ცალმხრივ დათმობას, არამედ არის ღირსეულად და გააზრებულად გადადგმული ნაბიჯი.

ირანის ახალი მთავრობის დინამიურმა დიპლომატიამ კონკრეტული შედეგი გამოიღო და 2011 წლის ბოლოდან დაწყებული ირანის ბირთვული პროგრამის ბოლო და ყველაზე მასშტაბური დაძაბულობის ტალღა შემცირდა. ამის მთავარი მიზეზი კი 24 ნოემბერს ჟენევაში ირანსა და „5+1 ჯგუფის ქვეყნებს“ (აშშ, რუსეთი, ჩინეთი, დიდი ბრიტანეთი, საფრანგეთი + გერმანია) შორის ირანის ბირთვული პროგრამის კრიზისის დარეგულირების შესახებ შეთანხმების მიღწევა გახდა. ჟენევის მოლაპარაკებების ფარგლებში გაფორმებული შეთანხმება გრძელვადიან პერსპექტივაში ირანთან „ყოვლისმომცველი შეთანხმების“ გაფორმებას გულისხმობს, რომლის შედეგადაც ირანის ბირთვული პროგრამის სამშვიდობო ხასიათი დამტკიცდება და თეირანის წინააღმდეგ დაწესებული სანქციები გაუქმდება. ჟენევის შეთანხმებამ განსაზღვრა ასევე ირანის ბირთვული პროგრამის კრიზისის მოგვარების მოკლევადიანი გეგმა, რომელიც გათვლილი და მხარეების მიერ კონკრეტული პირობების შესრულებას გულისხმობს.

*ჟენევის შეთანხმების მიხედვით:*

- ურანს მხოლოდ 5%-მდე გაამდიდრებს და შეწყვეტს 20%-იან გამდიდრებას;
- 20%-მდე გამდიდრებული ურანის ნაწილს, რომელიც არ არის საჭირო ბირთვული რეაქტორების სამუშაოდ, განაზავებს 5%-მდე;
- შეაჩერებს ნათანზის, ფორდოს ბირთვულ ობიექტებისა და არაქის მძიმე წყლის მწარმოებელი ობიექტების განვითარებისკენ მიმართულ სამუშაოებს;
- არ შექმნის ურანის გამდიდრების ახალ ობიექტებს;
- ატომური ენერჯის საერთაშორისო სააგენტოს ინსპექტორებს მიაწვდის დაწვრილებით ინფორმაციას ბირთვული აქტივობების შესახებ;
- საერთაშორისო დამკვირვებლებს უფლება ექნებათ ყოველდღიურ რეჟიმში შევიდნენ ბირთვულ ობიექტებზე (ნათანზსა და ფორდოზე) და ასევე, გახსნან სათვალთვალო კამერები;
- ატომური ენერჯის საერთაშორისო სააგენტოს ინსპექტორებს მონიტორინგის ჩატარების საშუალება ექნებათ ასევე, ურანის საბადოებსა და ცენტრიფუგების დამონტაჟების პროცესზე.

*ირანის მიერ აღნიშნული პირობების შესრულების საპასუხოდ, „5+1 ჯგუფის ქვეყნები“:*

- აღარ მიიღებენ ირანის ნავთობის ექსპორტის შემცირებისთვის ახალ ღონისძიებებს და ირანის ნავთობის ამჟამინდელ ექსპორტიორებს ნავთობის შექმნის უფლებას მისცემენ (რაოდენობის გაზრდის გარეშე);

- აშშ-სა და ევროკავშირის მიერ დაწესებული სანქციები შეჩერდება ნავთობქიმიური პროდუქტების ექსპორტზე და ასევე, ოქროსა და სხვა ძვირფასი ლითონებით ვაჭრობაზე;
- ასევე შეჩერდება ირანის მანქანათმშენებლობის ინდუსტრიასა და მასთან დაკავშირებულ მომსახურებაზე დაწესებული სანქციები;
- ევროკავშირი, აშშ და გაერო-ს უშიშროების საბჭო ირანის წინააღმდეგ ახალ სანქციებს არ დააწესებს;
- გამარტივდება ირანში საკვები პროდუქტებისა და მედიკამენტების იმპორტი;
- ირანის საზღვრებს გარეთ არსებული ანგარიშებიდან მესამე ქვეყნის უმაღლეს სასწავლებელში დაფინანსდება ირანელი სტუდენტების სწავლა.
- ჟენევის შეთანხმების ერთ-ერთი პუნქტის მიხედვით, შეთანხმება მოქმედებს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მხარეები მისი ყველა პუნქტის შესრულებაზე მოილაპარაკებენ (Joint Plan of Action).

მიუხედავად იმისა, რომ ირანის ბირთვული პროგრამის საკითხის საბოლოო გადაწყვეტაზე საუბარი ჯერ ნაადრევია, ჟენევაში დადებული შეთანხმებითა და მისი შესრულებით რეალურად დაიწყო ირანის პოლიტიკური და ეკონომიკური იზოლაციიდან გამოსვლის პროცესი. ამას მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი საერთაშორისო პოლიტიკურმა პროცესებმა, კერძოდ კი უკრაინის კრიზისის ფონზე რუსეთისა და დასავლეთის კონფრონტაციამ, რის გამოც ირანის მნიშვნელობა ორივე მხარისთვის გაიზარდა. აღნიშნული მოვლენების ფონზე, თეირანს საშუალება ეძლევა, ლავირების პოლიტიკის გატარების შემთხვევაში, მრავალპოლუსიან სამყაროში მნიშვნელოვანი რეგიონული ძალის როლი განიმტკიცოს და ანგარიშგასაწევი რგოლი გახდეს გლობალური ძალების ურთიერთობებში.

#### **დამოწმებული ლიტერატურა:**

1. გაჩეჩილაძე, რევაზ. *ახლო აღმოსავლეთი – სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა*. თბ., 2003
2. სანიკიძე, გიორგი, ალასანია გიული, გელოვანი, ნანი. *ახლო აღმოსავლეთის ისტორია და მისი ურთიერთობები სამხრეთ კავკასიასთან (XIXს.–XXს-ის დასაწყისი)*. თბ.: ილიაუნის გამომცემლობა, 2011.
3. Ali, Abid Lubna, Patterns of Continuity in Iran’s Foreign Policy, (81-90), In Mohammadi, Ali and Ehteshami, Anoushiravan (eds). *Iran and Eurasia*. Ithaca Press, Iran and Eurasia, 2000.
4. Ansari, Alireza. Iranian Foreign Policy under Khatami: Reform and Reintegration. In *Iran and Eurasia*. 35-58.
5. Herzig, Edmund. *Iran and the Former Soviet South*. Royal Institute of International Affairs, 1999.
6. Mandour, Maged. *Iran and the Arab World: a Change in Foreign Policy*. 2014 – <https://www.opendemocracy.net/arab-awakening/maged-mandour/iran-and-arab-world-change-in-foreign-policy>
7. Ramazani, K. R. “Ideology and Pragmatism in Iran’s Foreign Policy.” *Middle East Journal*, 58, 4, 2004.

8. Rasmussen, Katrine Barnekow. *The Foreign Policy of Iran*. 2009 -[http://subweb.diis.dk/graphics/Publications/Briefs2009/DIIS\\_Brief\\_The\\_Foreign\\_Policy\\_of\\_Iran\\_Ideology\\_and\\_Pragmatism.pdf](http://subweb.diis.dk/graphics/Publications/Briefs2009/DIIS_Brief_The_Foreign_Policy_of_Iran_Ideology_and_Pragmatism.pdf)
9. Soltani, Fakhreddin and Amiri, Ekhtiari Reza. "Foreign Policy of Iran after Islamic Revolution." *Journal of Politics and Law*, Vol. 3, No. 2, September 2010.
10. Zariif, Javad Mohammad. "What Iran really wants." *Foreign Policy*, v. 93, №3, 2014.
11. 1980 *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: تهران*

**გამოყენებული ვებ-გვერდები:**

<http://www.president.ir/>  
<http://www.mfa.gov.ir/>  
<http://www.khamenei.ir/>  
<http://www.bbc.co.uk/persian/>  
<http://www.radiofarda.com/>

## თამთა ბოკურავა

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### თურქული დემოკრატია და თანამედროვე გამოწვევები

#### შესავალი

არაბული გაზაფხულის დაწყების შემდეგ აქტიურად განიხილებოდა ახლო აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც ე.წ. „თურქული მოდელის“ დანერგვის პერსპექტივები. ამ პროცესს ხელს ოფიციალური ანკარაც უწყობდა და ყველანაირად ცდილობდა წარმოეჩინა თურქეთი ისლამისა და დემოკრატიის სინთეზის ყველაზე წარმატებულ მაგალითად.

ურთიერთობა ისლამსა და დემოკრაციას შორის არაერთგვაროვანია და მათი თავსებადობა არაერთხელ გამბდარა კამათის საფუძველი. ისლამისტებისათვის მიუღებელია დემოკრატიული ფასეულობები და ისინი ამ უკანასკნელს მხოლოდ ხელისუფლების სათავეში მოსვლის ინსტრუმენტად მიიჩნევენ.

ბოლო პერიოდში ახლო აღმოსავლეთისათვის დამახასიათებელი გახდა დემოკრატიული არჩევნების გზით ხელისუფლების სათავეში ისლამისტური პარტიების მოსვლა. ასეთ ქვეყნებს შორის თურქეთი დღემდე ყველაზე წარმატებულ და ნათელ მაგალითად ითვლებოდა.

ახლო აღმოსავლეთში პოლიტიკური ისლამის გაძლიერებამ რეგიონში პოლიტიკური სიტუაციის დაძაბვა გამოიწვია. XX ს-ში არსებული პლურალიზმის მაგივრად დღეს ხისტი პოლიტიკური პოლარიზაცია მივიღეთ. ასეთი კონფიგურაცია კიდევ უფრო ართულებს ისედაც მძიმე პოლიტიკურ და ეკონომიკურ კრიზისს რეგიონში. ისლამისტური პარტიები, რომლებიც ექსტრემიზმის, ძალადობისა და დანარჩენ სამყაროსთან კონფრონტაციისაკენ მოუწოდებენ საკუთარ ამომრჩევლებს, უფრო ამ კრიზისის ნაწილია, ვიდრე მისი მოგვარების საშუალება (Ghanim, 2009).

„თურქული მოდელი“ ძირეულად განსხვავდება ზემოთ ჩამოთვლილი პირობებისგან. იგი არის ევროპული ფასეულობებისა (ადამიანის უფლებები, დემოკრატიული მთავრობა) და „ზომიერი“ ისლამის ერთიანობა, რომელიც თითქოსდა იდეალურად უნდა მორგებოდა პოსტ-რევოლუციურ ახლო აღმოსავლეთს (Czajka & Isyar, 2011). თუმცა 2014 წლის განმავლობაში განვითარებულმა მოვლენებმა ნათლად აჩვენა, რომ თურქეთი არც ისე დემოკრატიულია, როგორც მას მიიჩნევდნენ დასავლეთში.

#### დემოკრატიული ცვლილებები თურქეთში

დემოკრატიული რეფორმები თურქეთში მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ დაიწყო. პლურალისტური, კაპიტალისტური დემოკრატიის მქონე შეერთებული შტატები ომის შემდეგ დომინანტური ზესახელმწიფო გახდა და მსოფლიოში დემოკრატიული ინსტიტუტების განვითარებას მისცა ბიძგი. 1946 წელს თურქეთში დიქტატორული რეჟიმი დემოკრატიულით შეიცვალა. ეს იყო ქვეყნის მაშინდელი მთავრობის შეგნებული გადაწყვეტილება და პროცესი მშვიდობიანი გზით განხორციელდა (Zürcher, 2009: 206-218). აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ის, რა თქმა უნდა, არ იყო მთლიანად დემოკრატიული ქვეყანა. თურქეთი ჩამოყა-

ლიბდა ავტორიტარულ სახელმწიფოდ საარჩევნო დემოკრატიით. პოლიტიკური პარტიები და საარჩევნო სისტემა ძირითადი დემოკრატიული პრინციპების დაცვით ფუნქციონერებდა, მაგრამ მთავრობა ქემალისტური იდეოლოგიის დამცველი არმიის მკაცრი კონტროლის ქვეშ იყო. ამან ქვეყანა სამჯერ (1960წ.; 1971წ.; 1980წ.) სამხედრო გადატრიალებამდე მიიყვანა.

თურქეთის დღევანდელი მმართველი „სამართლიანობისა და განვითარების პარტია“ (Adalet ve Kalkınma Partisi – AKP), ხელისუფლების სათავეში 2002 წლის არჩევნებში ხმების 34,3%-ის მოპოვების შემდეგ მოვიდა. პარტიის პოზიციები კიდევ უფრო გამყარდა 2004წ. ადგილობრივი და 2007წ. საპარლამენტო არჩევნებში გამარჯვების შემდეგ, სადაც AKP-მ შესაბამისად ხმების 41,6% და 46,6% მოიპოვა. უნდა აღინიშნოს აგრეთვე ისიც, რომ 2007წლის საპარლამენტო და 2014 წლის ადგილობრივი არჩევნები ამომრჩეველთა უპრეცედენტო აქტიურობითაც გამოირჩეოდა, საარჩევნო უბნებზე მოსახლეობის 84,2% და 89.15% გამოცხადდა. AKP ასპარეზზე გამოჩნდა როგორც პრო-ისლამური პოლიტიკის თანამედროვე, რეფორმისტული, კაპიტალისტური სახე და ხესუფლების სათავეში მოვიდა, როგორც ზომიერად ისლამისტური პარტია, რომელიც თავის თავს ისლამისტურის მაგივრად კონსერვატულს უწოდებდა (Zubaida, 2011).

სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის ბირთვი 2001 წელს ღირსების პარტიის რიგებიდან გამოსულმა ახალგაზრდა ისლამისტებმა ჩამოაყალიბეს. 2002 წლის არჩევნებში ტრიუმფალური გამარჯვების შემდეგ AKP ხელისუფლების სათავეში მოვიდა. სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის პოლიტიკური ხედვა მთლიანად ემყარებოდა კეთილდღეობისა და ღირსების პარტიების რიგებში მიღებულ გამოცდილებას. პარტიის პოლიტიკური კურსი თავდაპირველად მიმართული იყო ქვეყნის შიგნით არსებული მდგომარეობის დარეგულირებისაკენ. ისინი აქტიურად უჭერდნენ მხარს ქვეყანაში საბაზრო ეკონომიკის განვითარებას; უსამართლობასთან, კორუფციასა და არათანაბარუფლებიანობასთან ბრძოლას. ხელისუფლების სათავეში მოსული სამართლიანობისა და განვითარების პარტია აქტიურად მოუწოდებდა რელიგიური ტოლერანტობის, ლიბერალური ეკონომიკისა და დემოკრატიისაკენ. ამან მმართველი პარტიისადმი არამართო კონსერვატორების, არამედ ლიბერალების მხარდაჭერა განაპირობა, რამაც თავის მხრივ საშუალება მისცა პროისლამურ პარტიას შეენარჩუნებინა ხელისუფლება სეკულარულ სახელმწიფოში (Dinç, 2006).

AKP-ს წევრების მიერ არჩეული კურსი ობიექტურად ყველაზე უფრო სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა. მათ მოახერხეს პრიორიტეტების სწორად განაწილება, გაამახვილეს რა ყურადღება ქვეყნის შიდა მდგომარეობაზე მმართველობის დასაწყისში, რითაც თავიდან აიცილეს დაპირისპირება ქემალისტური პრინციპების მიმდევარ სამხედროების ფენასთან.

სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის წარმატება პირდაპირ კავშირშია ქვეყნის ეკონომიკურ მიღწევებთან. AKP აღმოჩნდა ერთადერთი პარტია, რომელმაც შეძლო თურქეთის ეკონომიკის განვითარება. 2002წ-დან 2007წ-მდე მშპ თურქეთში \$181 მილიარდიდან – \$410 მილიარდამდე გაიზარდა. მმართველმა პარტიამ შემოიღო ახალი თურქული ლირა (2005წ.) და მოახერხა ლირის კურსის გამყარება.

პოლიტიკურ რეალობასთან და პრაგმატიზმთან დაახლოებამ თურქეთში პოლიტიკური ისლამის შემდგომი განვითარება გამოიწვია. AKP-ს აბსოლუტური გამარჯვება 2002 წლიდან მოყოლებული ყველა შემდგომ არჩევნებზე (გეზის პარკის მოვლენების და კორუფციის სკანდალის შემდეგაც კი 2014წ. მარტში

ადგილობრივ არჩევნებზე სამართლიანობისა და განვითარების პარტიამ 45% აიღო (Fakl, 2014), ხოლო აგვისტოში საპრეზიდენტო არჩევნებში გამარჯვება 51.79%-ით AKP-ს ლიდერმა რეჯეფ თაიფ ერდოღანმა მოიპოვა (Bakeer, 2014)) ნათლად აჩვენებს, რომ ეკონომიკის განვითარებისა და ცხოვრების დონის ამაღლების პირობებში იდეოლოგია უკანა პლანზე გადადის. ამომრჩევლისთვის სულერთია ეს რეფორმები ისლამისტურმა თუ სეკულარულმა მთავრობამ გაატარა.

რეგიონის სხვა ქვეყნებისაგან განსხვავებით, თურქეთმა შეძლო პრაგმატული და ტოლერანტული პოლიტიკური კურსის შემუშავება. სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის წარმატება გარკვეულწილად გამოწვეული იყო იმით, რომ AKP-ს ლიდერები გაემიჯნენ რადიკალურ ისლამსა და მასთან დაკავშირებულ ყველა სტერეოტიპს. მათ უარყვეს იდეა, რომ „ისლამი – ეს არის გამოსავალი“ და პირიქით, პოლიტიკური კურსი დემოკრატიული პროცესების პატივისცემასა და მათში აქტიურად მონაწილეობაზე დაამყარეს (Ghanim, 2009).

გასული წლების განმავლობაში თურქეთი მნიშვნელოვან თანხას ხარჯავდა ჰუმანიტარულ აქციებში, უმეტესწილად დემოკრატიის განვითარებისაკენ მიმართულ ორგანიზაციებს უწევდა დახმარებას. 2012 წ. თურქეთმა, დემოკრატიული რეფორმების მხარდასაჭერად, დახმარების სახით მსოფლიოს 121 ქვეყანაში დახარჯა \$34 მილიარდი. 2013 წლის მონაცემებით თურქეთი მსოფლიოში მეოთხე ადგილზეა აშშ-ს, ევროკავშირისა და ბრიტანეთის შემდეგ, ჰუმანიტარული დახმარების გაცემის მიხედვით (Turkey donated..., 2013).

დემოკრატიის განვითარების მხარდაჭერა თურქეთის საგარეო პოლიტიკური კურსის შემადგენელი ნაწილი 1990-იან წლებში გახდა. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ თურქეთმა პოსტსაბჭოთა სივრცეში, ცენტრალურ აზიასა და კავკასიაში, თავისი პოლიტიკური და ეკონომიკური გავლენის გაზრდა დაიწყო. 1992-1996 წწ. რეგიონში, საერთაშორისო დახმარებებზე გამოყოფილი ბიუჯეტის 87% დახარჯა (Aydın-Düzgit, & Fuat Keyman, 2014). მდგომარეობა შედარებით შეიცვალა 1997 წლიდან, როცა მსოფლიოს და მათ შორის თურქეთის ყურადღებაც ბალკანეთმა მიიპყრო (Hausmann, 2014: 20-22).

ისეთ პირობებშიც კი, როდესაც ქვეყანაში დემოკრატიული პროცესები შეფერხდა და მნიშვნელოვანი დაბრკოლებების წინაშე აღმოჩნდა, თურქეთის მიერ მსოფლიოს მასშტაბით დემოკრატიის განვითარებისაკენ მიმართული რეფორმების დაფინანსება საგრძნობლად გაიზარდა.

AKP-მ მმართველობის პირველ პერიოდში ევროკავშირში გაწევრიანება პოლიტიკური კურსის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მამოძრავებელ მიზნად დაისახა. ამან თურქეთში დემოკრატიული პროცესების განვითარებას შეუწყო ხელი. თუმცა 2005 წელს, როდესაც ნათელი გახდა, რომ უახლოეს მომავალში თურქეთი ვერ გახდებოდა ევროკავშირის წევრი, ზეწოლა რომელსაც ახდენდა ევროპა თურქეთში დემოკრატიული პროცესების გასაძლიერებლად მოიხსნა და მმართველ პარტიას უფრო თავისუფალი შიდა პოლიტიკური კურსის გატარების საშუალება მიეცა (Zubaida, 2011).

## **გეზის პარკის მოვლენები**

2013 წლის გეზის პარკის მოვლენები შემომავბრუნებელ წერტილად შეიძლება მივიჩნიოთ, სადაც ნათლად გამოჩნდა რეჯეფ თაიფ ერდოღანის, თურქეთის მაშინდელი პრემიერ მინისტრის ავტორიტარიზმი და რეალურად თუ რამდენად

დაშორდა მმართველი პარტია იმ დემოკრატიულ საფუძვლებს, რომლებზე დაყრდნობითაც ის მოვიდა თურქეთის სათავეში.

ის ფაქტი, რომ მთავრობა არ აღმოჩნდა მზად წასულიყო რაიმე სახის დათმობაზეც კი, გახდა პარკის დასაცავად მოწყობილი მშვიდობიანი აქციის ფართომასშტაბიან ანტისამთავრობო გამოსვლებში გადაზრდის მიზეზი. მოსახლეობა გამოვიდა სულ უფრო და უფრო ამპარტავანი, ავტორიტარული, განსხვავებული აზრის მიმართ შეურიგებელი მთავრობის წინააღმდეგ. ამას დაემატა ის საკანონმდებლო ცვლილებებიც, რომელიც მოსახლეობის ცხოვრების წესს შეეხო.

სამართლიანობისა და განვითარების პარტიამ მმართველობის განმავლობაში მიიღო რიგი კანონპროექტებისა, რომლებიც ისლამური ფუნდამენტალიზმით იყო ნაკარნახევი. ასე მაგალითად, ალკოჰოლით ვაჭრობის შემცირება, სახელმწიფო სამსახურებში ჩადრის ტარების უფლება და ა.შ. კანონი ალკოჰოლთან დაკავშირებით კრძალავს მის გაყიდვას მეჩეთებისა და სკოლების მიმდებარე ტერიტორიებზე, ასევე მის რეალიზაციას საღამოს 10 საათის შემდეგ. ოპოზიციის წინააღმდეგობის მიუხედავად კანონპროექტი შეიმუშავეს, განიხილეს და დაამტკიცეს ორი კვირის განმავლობაში (Cook & Koplw, 2013).

თურქეთის მმართველი პარტია თავიდანვე მკაცრ განცხადებებს აკეთებდა მიმდინარე საპროტესტო გამოსვლების წინააღმდეგ. გეზის პარკი არ არის პირველი ამბიციური პროექტი პრეზიდენტ ერდოღანისათვის. არსებობს კიდევ ბოსფორის სრუტის პარალელური არხის გაჭრის პროექტი, ბოსფორის სრუტეზე რიგით მესამე, სულთან სელიმ I იაფუზის (მრისხანეს) სახელობის ხიდის აშენების პროექტი და ა.შ. 29 მაისს, სწორედ ამ ხიდის მშენებლობის საზეიმო გახსნაზე გააკეთა პირველი განცხადება ერდოღანმა: „რაც არ უნდა მოიმოქმედოთ, ჩვენ მივიღეთ გადაწყვეტილება და ჩვენ მას განვახორციელებთ“. 1 ივნისს მაშინდელმა პრემიერ მინისტრმა განაცხადა, რომ ნებისმიერი 20 დემონსტრანტის სანაცვლოდ მას შეუძლია 200 000 პარტიის მომხრის გამოყვანა, ხოლო იქ, სადაც 100 000 შეიკრიბებოდა, იგი მილიონს მიიყვანდა (Erdogan cracks Down, 2013). იმ დროს, როდესაც ერდოღანის პოზიცია ხისტი რჩებოდა და გამორიცხავდა რაიმე სახის კონსესუსს, საპროტესტო აქცია ანტისამთავრობო გამოსვლებში გადაიზარდა და ლოზუნგი „შევიწარჩუნოთ ხეები“ შეიცვალა მთავრობის გადადგომის მოთხოვნით.

მას შემდეგ, რაც პოლიციასა და დემონსტრანტებს შორის დაპირისპირებამ უკიდურესად სასტიკი ხასიათი მიიღო, რეჟიმს თავი ერდოღანმა აქციის მონაწილეებს ტერორისტებად მოიხსენიებდა და ხაზს უსვამდა, რომ რაიმე სახის კომპრომისი გამორიცხული იყო. იგი ასევე მკვეთრად რეაგირებდა ტაქსიმისა და თაპირის მოედნების შედარებაზე და გამორიცხავდა არაბული გაზაფხულის ტალღის გავრცელებას თურქეთში. „ეს არ არის რევოლუცია, ეს არ არის ამბოხი და ეს ნამდვილად არ არის „თურქული გაზაფხული“, ახლა ზაფხულია“, – განაცხადა თურქეთის მაშინდელმა პრემიერ მინისტრმა (Arango et al., 2013).

საპროტესტო გამოსვლების დასაწყისში ინფორმაციის გავრცელების ერთადერთ წყაროს სოციალური ქსელები წარმოადგენდნენ. ინფორმაცია და, შესაბამისად ბევრი დეზინფორმაციაც, პირველ რიგში YouTube-ისა და Twitter-ის მეშვეობით ვრცელდებოდა. თურქულმა მედია აქტიურობა მას შემდეგ დაიწყო, რაც მიმდინარე მოვლენებმა საერთაშორისო ყურადღება მიიპყრო. თუმცა თავდაპირველად თურქი ყურნალისტები დიდი სიფრთხილით სვამდნენ შეკითხვებს, განსაკუთრებით პოლიციის მიერ გადამეტებული სისასტიკის ფაქტებთან დაკავშირებით.



მიმდინარე მოვლენებმა ნათლად აჩვენა, რომ თურქეთში აღარ არის ისეთი თავისუფალი მედია, როგორც სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის მმართველობის პირველ პერიოდში იყო.

### **კორუფციის სკანდალი**

კიდევ ერთი გახმაურებული ინციდენტი თურქეთში 2013 წლის 17 დეკემბერს დაიწყო, როდესაც პოლიციამ დააკავა ქრთამის აღებაში ეჭვმიტანილი რამდენიმე ათეული ადამიანი, მათ შორის შინაგან საქმეთა მინისტრის, ეკონომიკის მინისტრისა და გარემოს დაცვისა და ურბანული დაგეგმარების მინისტრის შვილები. აღნიშნულ პირებს ბრალად ტენდერებში გამარჯვების სანაცვლოდ ქრთამის აღება და ირანში ოქროს კონტრაბანდა ედებათ (Letsch, 2013).

ერდოღანმა შექმნილი სიტუაცია, ისევე როგორც 2013 წლის ივნისის ანტისამთავრობო გამოსვლები, „შეთქმულების თეორიით“ ახსნა – ადგილობრივი არაკეთილმოსურნე ძალები, თურქეთის ეკონომიკური ზრდითა და რეგიონში დამოუკიდებელი საგარეო პოლიტიკური კურსით უკმაყოფილო უცხოურ ფინანსურ ორგანიზაციებთან, მედიასთან და მთავრობებთან ერთად მოქმედებენ სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის წინააღმდეგ. რეჯეფ თაიფ ერდოღანმა მმართველი პარტიის წევრებისა და მათი ოჯახის წევრების წინააღმდეგ დაწყებულ გამოძიებას „სასამართლო გადატრიალება“ უწოდა, რომლის ორგანიზებაშიც ფეთლულა გიულენი და მისი ისლამისტური ორგანიზაცია დაადანაშაულა (Balci, 2014).

გახმაურებული სკანდალის შემდეგ ერდოღანი ღიად და აქტიურად დაუპირისპირდა პოლიციას. პირველივე კვირაში სამსახურიდან გაანთავისუფლეს ან ხელახლა დანიშნეს რამოდენიმე ათეული პოლიციის უფროსი და 2000-მდე პოლიციის ოფიცერი. თურქეთის მთავრობა რელაურად იმ პოლიციელების დასჯას უფრო ცდილობდა, ვინც გამოძიების დაწყება გაბედეს, ვიდრე კორუფციაში ეჭვმიტანილებისა (Hundreds of Turkish police., 2014).

### **ახალი კანონები თურქეთში**

2014 წლის 18 თებერვალს თურქეთის პარლამენტმა მიიღო კანონი ინტერნეტთან დაკავშირებით. აღნიშნული კანონის მიხედვით, მთავრობას სასამართლოს გარეშე ინტერნეტ რესურსების ბლოკირების საშუალება მიეცა (Uras, 2014).

სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის წევრები, რომლებიც აქამდეც არ სწყალობდნენ სოციალურ ქსელებს, კანონპროექტს საზოგადოების პორნოგრაფიული თუ სხვა ზიანის მომტანი შინაარსის მქონე საიტებისაგან დაცვის აუცილებლობით ამართლებენ, მაშინ როდესაც საზოგადოება მასში სამთავრობო სკანდალების დაფარვის მცდელობას და რეჯეფ თაიფ ერდოღანის ავტოკრატიული ტენდენციების ზრდას ხედავს (Parikka & Arikan, 2014).

კანონი ინტერნეტის შესახებ ცენზურას არა DNS (Domain Name System) ან IP (Internet Protocol) მიხედვით, არამედ URL (Uniform Resource Locator) დაყრდნობით ანხორციელებს. ეს ნიშნავს, რომ ინტერნეტ პროვაიდერები დაემორჩილებიან ტელეკომუნიკაციების სააგენტოს თავმჯდომარეს, რომელიც თავის მხრივ, პირდაპირ ექვემდებარება პრემიერ-მინისტრის აპარატს. ტელეკომუნიკაციათა სააგენტოს თავმჯდომარე პირადად განსაზღვრავს, სასამართლო ბრძანების გარეშე, თუ რომელი ვებგვერდი არ აკმაყოფილებს საჭირო კრიტერიუმებს.

კანონის მიხედვით, ასევე შესაძლებელი ხდება ოთხი საათის განმავლობაში ნებისმიერი ვებგვერდის დაბლოკვა პრემიერ-მინისტრის პირდაპირი ბრძანებით (Turkey's new internet law., 2014). დაყრდნობით ანხორციელებს. ეს ნიშნავს, რომ ინტერნეტ პროვაიდერები დაემორჩილებიან ტელეკომუნიკაციების კომუნიკაციათა თავმჯდომარეს, რომელიც თავის მხრივ პირდაპირ ექვემდებარება პრემიერ-მინისტრის აპარატს. ტელეკომუნიკაციათა კომუნიკაციების თავმჯდომარე პირადად განსაზღვრავს, სასამართლო ბრძანების გარეშე, თუ რომელი ვებგვერდი არ აკმაყოფილებს საჭირო კრიტერიუმებს. კანონის მიხედვით ასევე შესაძლებელი ხდება ოთხი საათის განმავლობაში ნებისმიერი ვებგვერდის დაბლოკვა პრემიერ-მინისტრის პირდაპირი ბრძანებით (Turkey president signs., 2014).

მთავრობამ ასევე წარადგინა ახალი კანონპროექტის სამუშაო ვერსია, რომელიც ეროვნული დაზვერვის სააგენტოსათვის უფლებების გაზრდისკენ იქნება მიმართული და პირდაპირ დაუქვემდებარებს მას პრემიერ-მინისტრის აპარატს. ეროვნული დაზვერვის სააგენტოს სასამართლო ბრძანების გარეშე ექნება წვდომა საჯარო ინსტიტუტებისა თუ კერძო კომპანიების ინფორმაციაზე (Turkey: Spy Agency Law., 2014).

2013 წლის დეკემბერში AKP-მ შეიმუშავა ახალი კანონპროექტი, რომლის მიხედვითაც სამოქალაქო სამსახურების წინააღმდეგ საპროტესტო გამოსვლები 2-დან 5 წლამდე თავისუფლების აღკვეთით დაისჯება. ეს კანონი მიმართულია ისეთი პროექტების დასაცავად, როგორცაა გეზის პარკის რეკონსტრუქცია, ან ანკარაში ალტერნატიული ტრასის გაყვანა და ა.შ. (Cook, 2014).

1982 წლის კონსტიტუციის მაგივრად ახალი, ქვეყნის დემოკრატიულ ფასეულობებზე მორგებული კონსტიტუციის მიღება, ერთ-ერთი ყველაზე დადებითი რეფორმა უნდა ყოფილიყო პარტიის მმართველობის ისტორიაში (ეს კონსტიტუცია 1980 წლის სამხედრო გადატრიალების შემდეგ იქნა მიღებული და დემოკრატიის რიგ ძირეულ პრინციპებთან წინააღმდეგობაში მოდიოდა (Zürcher, 2009: 278-281), მაგრამ ახალი კონსტიტუციაც შორს არის იდეალურისგან. მისი შემუშავებისა და მიღების პროცესი კი მთლიანად ეწინააღმდეგება დემოკრატიულ ფასეულობებს. კონსტიტუციის შემუშავების პირველ ეტაპზე ერდოლანი უარს ამბობდა ნებისმიერი სახის კონსულტაციებზე. შემდგომ პერიოდში იგი იძულებული გახდა დათანხმებულიყო სპეციალური კომისიის შექმნაზე, მაგრამ მას შემდეგ, რაც განხილვები მმართველი პარტიის მიერ დადგენილ ვადას გადასცდა, მაშინდელი პრემიერ-მინისტრი კომისიას დათხოვნით და კონსტიტუციის ცალმხრივი მიღებით დაემუქრა. (Cook & Koplow, 2013).

ყველაზე რთული მდგომარეობა თურქეთში მაინც სიტყვის თავისუფლების კუთხითაა. 2013 წლის მონაცემებით თურქეთში დაპატიმრებულ ჟურნალისტთა რიცხვი 40-ს აღემატება, რაც ერთ-ერთი ყველაზე მაღალი მაჩვენებელია მსოფლიოში. პრესის თავისუფლების ინდექსის მიხედვით 2013 წ. თურქეთი 154-ე ადგილზეა. რამდენიმე წლის წინ, იგი სულ რამდენიმე ინდექსით უსწრებს ისეთ ქვეყნებს, როგორცაა აზერბაიჯანი, ეგვიპტე, სუდანი, პაკისტანი, ყაზახეთი და ა.შ. (Czajka & Isyar, 2011).

ევროპის ადამიანის უფლებათა სასამართლოს სტატისტიკის მიხედვით, რუსეთის შემდეგ თურქეთი მეორე ქვეყანაა მის წინააღმდეგ აღძრული სარჩელების მიხედვით (Ibid).

2014წ. 14 დეკემბერს მედიაზე მოწყობილი რეიდის შედეგად თურქეთის მთავრობამ ტერორისტული ორგანიზაციის ჩამოყალიბების მცდელობის ბრალ-

დებით დააკავა 25-მდე ჟურნალისტი, მათ შორის გაზეთ Zaman-ის მთავარი რედაქტორი და Samanyolu-ს ტელევიზიის დირექტორი. ევროკავშირის მიერ გაუღებულ კრიტიკაზე პრეზიდენტმა ერდოღანმა უპასუხა, რომ მიმდინარე მოვლენები არ არის კავშირში სიტყვის თავისუფლებასთან, ეს ქვეყნის შიდა უსაფრთხოების საქმეა და დასავლეთის აზრი თურქეთის შიდა პოლიტიკაზე მისთვის არარელევანტურია (Fraser, 2014).

მედიაზე განხორციელებული ასეთი ზეწოლა აუცილებლად იმოქმედებს ევროკავშირის გაწევრიანების პროცესზე. 2013 წ. გეზის პარკის მოვლენების შემდეგ ურთიერთობა თურქეთსა და ევროკავშირს შორის ისედაც საკმაოდ დაძაბულია. თურქეთის პრეზიდენტმა ოფიციალურ გამოსვლაში განაცხადა, რომ მისთვის არსებით მნიშვნელობას არ წარმოადგენს თუ რა გავლენას იქონიებს მიმდინარე მოვლენები ევროკავშირში გაწევრიანების პროცესზე (Lowen, 2014).

პრემიერ-მინისტრის ერთ-ერთმა მჩვეელმა ინტერვიუში განაცხადა – „როგორ შეიძლება იყოს ავტორიტარული ის მთავრობა, რომელმაც არჩევნებზე თითქმის 50% მოიპოვა?“ (Cook & Koplou, 2013) ეს ფრაზა ნათლად ასახავს თურქეთის მთავრობის პოზიციას – არჩევნებში გამარჯვება საკმარისი არგუმენტია მთავრობის ნებისმიერი ქმედების გასამართლებლად. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მმართველი რეჟიმის მიუხედავად, არჩევნები თურქეთში საგრძნობი გამჭვირვალობით გამოირჩევა; მაგრამ დემოკრატია არ შემოისაზღვრება მხოლოდ თავისუფალი არჩევნებით, იგი გულისხმობს ძალაუფლების გადაწეობას, ავტონომიურ ინსტიტუტებსა და ასოციაციებს, რომელთა კონტროლი კანონის შესაბამისად უნდა ხდებოდეს.

### **საპრეზიდენტო არჩევნები**

2014 წლის 10 აგვისტოს ჩატარებული საპრეზიდენტო არჩევნები ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია თურქეთის რესპუბლიკის ისტორიაში. პირდაპირი წესით პირველად ჩატარებულ საპრეზიდენტო არჩევნებში 51,79%-ით გამარჯვება ქვეყნის ყოფილმა პრემიერ-მინისტრმა და სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის ლიდერმა, რეჯეფ თაიფ ერდოღანმა მოიპოვა (Bakeer, 2014).

თავის წინასაარჩევნო გამოსვლებში ერდოღანმა განაცხადა, რომ არჩევნის შემთხვევაში, იგი არ იქნებოდა მხოლოდ და მხოლოდ სიმბოლური პრეზიდენტი, არამედ მაქსიმალურად გამოიყენებდა მინიჭებულ ძალაუფლებას. მან ხაზი გაუსვა სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის მიღწევებს და საზოგადოებას გააცნო თავისი ხედვა „ახალი თურქეთის“ შესახებ, რომლის მიხედვითაც 2023 წლისათვის უნდა გაიზარდოს ქვეყნის კეთილდღეობა და გავლენა მსოფლიო ასპარეზზე (Davutoglu's moment).

ბოლო 13 წლის განმავლობაში არჩევნებში მიღწეული უპრეცედენტო წარმატებისა და ქვეყნის პოლიტიკაში სამხედროების ჩარევის საფრთხის თავიდან მოცილების შემდეგ, თურქეთის მმართველი, სამართლიანობისა და განვითარების პარტია ზომიერი, კონსერვატიული და დემოკრატიული ნაცვლად სულ უფრო ავტორიტარულ სახეს იძენს.

2014 წლის საპრეზიდენტო და 2015 წლის საპარლამენტო არჩევნები ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი იქნება თურქული დემოკრატიისათვის და განსაზღვრავს ქვეყნის პოლიტიკურ კურსს მომავალი ათწლეულისათვის – დაუბრუნდება თუ არა იგი დემოკრატიული განვითარების გზას, თუ კიდევ ერთ ნაბიჯს გადადგავს ისლამიზაციისაკენ (Kalaycioğlu, 2014). ერდოღანს აქვს საშუალება

შეცვალოს არსებული ურთიერთობები როგორც რეგიონალურ, ისე მსოფლიო ასპარეზზე. შეიმუშაოს ახალი პოლიტიკური კურსი და ამასთან შეინარჩუნოს ის საგარეო-პოლიტიკური ხედვა, რომელიც აქამდე ჰქონდა თურქეთს.

2015 წლის საპარლამენტო არჩევნების შედეგებთან პირდაპირ არის დაკავშირებული ქვეყანაში მოსალოდნელი კონსტიტუციური ცვლილებები. სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის მიზანია მეჯლისში ადგილების 3/5-ის დაკავება, რაც მას კონსტიტუციის ერთპიროვნულად შეცვლის შესაძლებლობას მისცემს. მოცემულ მომენტში თურქეთში ჰიბრიდული პოლიტიკური სისტემა – არც საპარლამენტო, მაგრამ ამავე დროს არც ბოლომდე საპრეზიდენტო, რადგან არსებობს პრემიერ მინისტრი და მინისტრთა კაბინეტი, რომელსაც მეჯლისი ნიშნავს. ერდოღანის გადაწყვეტილებამ, რომ იგი აქტიურ მონაწილეობას მიიღებდა ქვეყნის მართვაში და არ დასჯერდებოდა სიმბოლურ როლს, თურქეთის პოლიტიკური სპექტრი გაურკვევლობაში ჩააგდო. ქვეყანა პრაქტიკულად ნახევრად საპრეზიდენტო მმართველობით სისტემაზე გადავიდა, მაგრამ ეს სისტემა არ არის კონსტიტუციურად გამყარებული, რამაც თურქეთში სამთავრობო დისბალანსი გამოიწვია (Bakeer, 2014).

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ წარუმატებლობის შემთხვევაში (არსებული ეკონომიკური და შიდაპოლიტიკური მდგომარეობის გათვალისწინებით, სავსებით რეალურია, რომ სამართლიანობისა და განვითარების პარტიამ ვერ მოიპოვოს მეჯლისში ადგილების სასურველი რაოდენობა) თურქეთი ორხელისუფლებიანობის საფრთხის წინაშე აღმოჩნდება (Özbudun, 2014). აქედან გამომდინარე პრემიერ მინისტრად აჰმედ დავითოღლუს დანიშვნა, რომელიც პრეზიდენტ ერდოღანის ერთგულ მოკავშირეს წარმოადგენს, ზურგის გამაგრების კარგი საშუალებაა. იმის მიუხედავად, რომ კონსტიტუციურად პრეზიდენტს ქვეყნის მართვაში აქტიური მონაწილეობის მიღება არ შეუძლია, მისდამი ლოიალურად განწყობილი და მისი პოლიტიკური კურსის ერთგული მიმდევარი პრემიერ-მინისტრის სახით ამ დაბრკოლებისათვის გვერდის ავლის კარგი გამოსავალია.

ყველაფერი ზემოაღნიშნულიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ 2015 წლის საპარლამენტო არჩევნებამდე დაპირისპირება პოლიტიკურ პარტიებს შორის სულ უფრო მწვავე ხასიათს მიიღებს. სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის მიერ მეჯლისში სკამების აბსოლუტური უმრავლესობის მოპოვების და კონსტიტუციური ცვლილებების ერთპიროვნულად გატარების შემთხვევაში კი თურქეთში საბოლოოდ ჩამოყალიბდება კონკურენტული ავტორიტარიზმი, რეჟიმი სადაც დემოკრატიული ინსტიტუტების ფასადის უკან ავტორიტარული ხელისუფლება იმალება.

## დასკვნა

თურქეთის მაგალითზე ნათლად ჩანს, რომ დადებითი შედეგი ისლამისა და დემოკრატიის სინთეზიდან მხოლოდ ზომიერი პოლიტიკური კურსის გატარების შემთხვევაში შეიძლება მივიღოთ. ზომიერი პოლიტიკური კურსი ეყრდნობა დემოკრატიულ ფასეულობებს, რაც თავის მხრივ ხელს უწყობს ასეთი პოლიტიკური კურსის გამყარებას. ეს ურთიერთდამოკიდებულება ხელსაყრელი აღმოჩნდა როგორც ისლამისტებისათვის, ისე თურქეთში დემოკრატიული პროცესების განვითარებისათვის.

არაბულმა გაზაფხულმა მსოფლიოს ყურადღება ე.წ. „თურქული მოდელსა“ და პოსტ-რევოლუციურ ახლო აღმოსავლეთში მისი გადატანის რელევანტურობ-

ბაზე გაამახვილა. ისლამისა და დემოკრატიის ერთ სივრცეში არსებობის პირობებში, თურქეთი ყველაზე მისაღებ მაგალითად მიიჩნეოდა, რომლის საფუძველზე ახალი, დემოკრატიული ფასეულობების მქონე ახლო აღმოსავლეთი უნდა განვითარებულიყო. როგორც ბოლო წლების განმავლობაში განვითარებულმა მოვლენებმა აჩვენა, თურქეთში დემოკრატიულ და ავტორიტარულ მთავრობებს შორის მანძილი არც თუ ისე დიდია.

უდავოა რომ თურქეთმა გადადგა მნიშვნელოვანი ნაბიჯები დემოკრატიისაკენ. ქვეყანაში არსებობს ძლიერი სამოქალაქო საზოგადოება, რომელიც ხელისუფლებისაგან დემოკრატიული ინსტიტუტების განვითარებას მოითხოვს, მაგრამ როგორც უკანასკნელმა მოვლენებმა აჩვენა თურქეთის მთავრობას არ აქვს კომპრომისებზე წასვლის სურვილი და იგი არ აპირებს მოპოვებული ძალაუფლების ხელიდან გაშვებას. მმართველი პარტიის მოქმედება ნათელს ხდის, რომ დემოკრატია თურქეთში საარჩევნო ყუთთან მთავრდება.

#### **დამოწმებული ლიტერატურა:**

1. „Davutoglu’s moment.“ *The Economist*, 30.08.2014. <http://www.economist.com/news/europe/21614191-turkeys-new-president-recep-tayyip-erdogan-picks-loyal-prime-minister-davutoglus-moment>
2. „Erdogan cracks Down.“ *The Economist*, 22.06.2013. <http://www.economist.com/news/europe/21579873-vicious-police-tactics-have-reclaimed-taksim-square-and-other-places-protest-high>
3. „Hundreds of Turkish police removed from posts.“ *The Guardian*, 07.01.2014. <http://www.theguardian.com/world/2014/jan/07/turkish-police-removed-posts-corruption>
4. „Turkey donated \$3.4 billion in aid in 2012“. *Today’s Zaman*, 29.10. 2013. <http://www.todayszaman.com/news-330108-turkey-donated-34-billion-in-aid-in-2012.html>
5. „Turkey president signs judiciary control law.“ *Al Jazeera*, 26.02.2014. <http://www.aljazeera.com/news/europe/2014/02/turkey-president-signs-judiciary-control-law-2014226104856594551.html>
6. „Turkey: Spy Agency Law Opens Door to Abuse.“ *Human Rights Watch*, 29.04.2014. <http://www.hrw.org/news/2014/04/29/turkey-spy-agency-law-opens-door-abuse>
7. „Turkey’s new internet law increases state control.“ *The Lawyer*, 27.02.2014. <http://www.thelawyer.com/analysis/opinion/turkeys-new-internet-law-increases-state-control/3016906.article>
8. Arango, Tim, Arsu, Sebnem and Yeginsu, Ceylan. „Turkey Expands Violent Reaction to Street Unrest.“ *The New York Times*, 16.06.2013. <http://www.nytimes.com/2013/06/17/world/europe/turkey.html?pagewanted=all&r=3&>
9. Aydın-Düzgit, Senem and Fuat Keyman, E. „Democracy Support in Turkey’s Foreign Policy.“ *Carnegie Endowment for International Peace*, 25.03.2014. <http://carnegieendowment.org/2014/03/25/democracy-support-in-turkey-s-foreign-policy/h5ne>

10. Bakeer, Ali Hussein. „New Turkey: 2014 Presidential Elections and Future Implications.“ *Al Jazeera Center for Studies*, 27.08.2014. <http://studies.aljazeera.net/en/reports/2014/08/201482791917421354.htm>
11. Balci, Bayram. „What Are the Consequences of the Split Between Erdoğan and Gülen on Turkey’s Foreign Policy?“ *Foreign Policy Journal*, 17.01.2014. <http://carnegieendowment.org/2014/01/17/what-are-consequences-of-split-between-erdogan-and-g%C3%BClen-on-turkey-s-foreign-policy/gz6e>
12. Cook, Steven A. „The Muslim Democracy.“ *Politico Magazine*, March/April, 2014. <http://www.politico.com/magazine/story/2014/02/turkey-the-muslim-democracy-103885.html#.VKpsPtKUF3u>
13. Czajka, Agnes and Isyar, Bora. „Turkish democracy: a flawed model.“ 05.10.2011. <https://www.opendemocracy.net/agnes-czajka-bora-isyar/turkish-democracy-flawed-model>
14. Dinç, Cengiz. „The Welfare Party, Turkish Nationalism and its Vision of a New World Order.“ *Alternatives, (Turkish Journal of International Affairs)*, Vol. 5 N 3; 2006.
15. Eligür, Banu. „The Changing Face of Turkish Politics: Turkey’s July 2007 Parliamentary Elections.“ *Middle East Brief*, #22, November 2007.
16. Falk, Richard. „After Turkey’s March 30th Local Elections.“ *Foreign Policy Journal*. 15.04 2014. <http://www.foreignpolicyjournal.com/2014/04/15/after-turkeys-march-30th-local-elections/>
17. Fraser, Suzan. „Turkey dismisses EU criticism of police raids.“ 15.12.2014. <http://news.yahoo.com/turkey-dismisses-eu-criticism-police-raids-145408953.html>
18. Ghanim, David. „Turkish Democracy and Political Islam.“ *Middle East Policy Concil*, Vol. XVI, N1, Spring 2009. <http://mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/turkish-democracy-and-political-islam>
19. Hausmann, Jeannine. *Turkey as a Donor Country and Potential Partner in Triangular Cooperation*. Bonn 2014. Cook, Steven A. and Koplw, Michael. „How Democratic Is Turkey? Not as democratic as Washington thinks it is.“ *Foreign Policy*, 03.06.2013. <http://foreignpolicy.com/2013/06/03/how-democratic-is-turkey/>
20. Kalaycıoğlu, Ersin. *The Challenge of à la Turca Presidentialism in Turkey, Global Turkey in Europe*. Istanbul, 2014.
21. Letsch, Constanze. „Turkish ministers’ sons arrested in corruption and bribery investigation.“ *The Guardian*, 17.12.2013. <http://www.theguardian.com/world/2013/dec/17/turkish-ministers-sons-arrested-corruption-investigation>
22. Lowen, Mark. „Turkey’s Erdogan battles ‘parallel state’.“ 17.12.2014. <http://www.bbc.com/news/world-europe-30492348>
23. Özbudun, Ergun. „The 2014 presidential elections in Turkey: a post-election analysis.“ <https://www.opendemocracy.net/ergun-%C3%B6zbudun/2014-presidential-elections-in-turkey-postelection-analysis>

## ისლამური რადიკალიზმი ჩრდ. კავკასიაში და მისი კავშირები ახლო აღმოსავლეთის ისლამურ ფუნდამენტალიზმთან

ახლო აღმოსავლეთში ბოლო დროს მიმდინარე პროცესებმა, რასაც პრესაში „არაბული გაზაფხული“ უწოდეს, რეგიონში მრავალი ცვლილება გამოიწვია. ისლამისტების ხელისუფლებაში მოსვლამ, ისლამური რადიკალური მოძრაობების გააქტიურებამ და ბოლოს ერაცისა და სირიის ისლამური სახალიფოს დაარსებამ თანამედროვე მსოფლიოში შიში გამოიწვია: რეგიონის პოლიტიკური რუკის ცვლილება განდებდა თუ არა სხვა ქვეყნებში ისლამური რადიკალური მოძრაობების გააქტიურების ხელშემწყობი ფაქტორი? ამ მხრივ განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევდა და იწვევს ჩრდ. კავკასია.

სოჭის ოლიმპიური თამაშების წინა პერიოდში ჩრდ. კავკასიის მიმართ ინტერესი კვლავ გაიზარდა. ოლიმპიური თამაშების დაწყებამდე რამდენიმე თვით ადრე ვოლგოგრადსა და პიატიგორსკში სამი ტერორისტული აქტი მოხდა, რასაც რამდენიმე ათეული ადამიანის სიცოცხლე ემსხვერპლა.<sup>1</sup> ვოლგოგრადი სულ 650 კმ-თაა დაშორებული სოჭს. ტერაქტებზე პასუხისმგებლობა ვილაიათ დალესტანის ისლამისტურმა დაჯგუფებამ აიღო, რომელიც კავკასიის საამიროს ნაწილს წარმოადგენს.<sup>2</sup> ვილაიათ დალესტანს უკავშირებდნენ ბოსტონის მარათონის ტერაქტსაც. აშშ-ის ფედერალური სამსახური მიუთითებდა იმ ფაქტზე, რომ ერთ-ერთი ძმა ტამერლან ცარნაევი 2012 წელს ჩეჩნეთსა და დალესტანში იმყოფებოდა. საბოლოოდ, კავშირი ამ ტერაქტსა და დალესტანის დაჯგუფებას შორის არ დადასტურდა. თვითონ დაჯგუფებამაც უარყო მონაწილეობა ბოსტონის ტერაქტში და ასე განმარტა, რომ ის იბრძვის რუსეთის და არა ამერიკის წინააღმდეგ.

ჩრდ. კავკასიაში ისლამური რადიკალური მოძრაობების შესწავლისას, აუცილებელია განსაკუთრებული ყურადღება მიექცეს ისლამის ფაქტორს რეგიონში. ისტორიულად ჩანს, რომ ისლამი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა რეგიონის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მაგ., ტრენინი წერს, რომ რელიგიური მოტივი ხელს უწყობს და მართავს პოლიტიკურ ამბიციებს (Trenin, 2004: 71). ნებისმიერი კონფლიქტი, და კონფლიქტები ჩრდ. კავკასიაში უშუალოდ რუსეთის წინააღმდეგ ბრძოლას უკავშირდებოდა, ისლამთან დაკავშირებულია. ჩეჩნეთი და ჩეჩნეთის ომი რუსეთის წინააღმდეგ, როგორც წესი, დაკავშირებულია ისლამთან მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ ჩეჩნები და საერთაშორისო საზოგადოებაც, რუსეთ-ჩეჩნეთის მეორე ომამდე, ჩეჩნების ბრძოლას დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლად მიიჩნევდნენ. რელიგიური ელემენტი ამ ბრძოლებში მოგვიანებით გაჩნდა

1 2013 წლის 29 და 30 დეკემბერს ვოლგოგრადში ორი აფეთქება მოხდა: ავტობუსის აფეთქებას და რკინიგზის სადგურის ტერაქტს 34 ადამიანის სიცოცხლე შეეწირა, 85 – დაზავდა; ამ ტერაქტებს წინ უძღოდა 27 დეკემბერს პიატიგორსკში პოლიციის შენობის წინ დანაღმული მანქანის ვაზ-24-ის აფეთქება, რის შედეგად შენობის ნახევარი დაინგრა და სამი პოლიციელი გარდაიცვალა.

2 19 დეკემბერს VDagestan.com-ზე დაჯგუფების ორი წევრის – სულაიმანისა და აბდურაჰმანის ვიდეო გავრცელდა, რომელშიც ისინი მომავალ გეგმებზე საუბრობენ და აცხადებენ, რომ აპირებენ ჯიჰადს რუსეთის წინააღმდეგ.

და ამის პროპაგანდაში რუსეთმა დიდი როლი ითამაშა. რუსეთი ხშირად ბრალს დებდა ჩეჩნეთს რეგიონსა და ცენტრალურ აზიაში რადიკალური ისლამის გავრცელებაში. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ჩეჩნეთმა დამოუკიდებლობა გამოცხადა და გახდა იჩქერიის ისლამური რესპუბლიკა, რითიც ხაზი გაუსვა ისლამისადმი კუთვნილებას. უნდა აღინიშნოს, რომ ჩეჩნეთი იყო ერთადერთი ავტონომიური რესპუბლიკა, რომელმაც დამოუკიდებლობა გამოაცხადა. (ამას რუსეთი რომ არ აპატიებდა, ცხადი იყო).

კონფლიქტოლოგები თვლიან, რომ ჩეჩნეთის კონფლიქტის არსი ისლამიდან არ მომდინარეობს, თუმცა ისლამი არის ძირითადი იდეოლოგიური ნაწილი. ისლამს ზოგ შემთხვევაში იყენებდნენ პოლიტიკური და ეკონომიკური მიზნებისთვის, ზოგჯერ კი პრაგმატული შეხედულებების მიხედვით. თუმცა, ორივე შემთხვევაში რუსეთისთვის ისლამი ბრძოლასთან, ომთან და საფრთხესთან ასოცირდებოდა.

მრავალი ექსპერტი საუბრობს ჩრდ. კავკასიური ისლამურ რადიკალიზმსა და ახლო აღმოსავლეთის ისლამურ ფუნდამენტალიზმს შორის კავშირებზე. ჩრდ. კავკასიაში ისლამური რადიკალიზმის ისტორიას დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლას უკავშირებს. დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლა ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში დაიწყო.

გასული საუკუნის 80-იანი წლებიდან „პერესტროიკის“ პერიოდში ჩრდ. კავკასიის ავტონომიურ რესპუბლიკებში მეჩეთებისა და მედრესეების აქტიური მშენებლობა წამოიწყო. მედრესეების მშენებლობა საუდის არაბეთიდან და თურქეთიდან ფინანსდებოდა. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ საზღვრების გახსნამ ხელი შეუწყო ისლამურ ორგანიზაციებს რეგიონში უფრო მეტი სასწავლო ცენტრი გაეხსნათ. ეს ორგანიზაციები მედრესეებსა და სასწავლო ცენტრებს შესაბამისი რელიგიური ლიტერატურით ამარაგებდნენ. სულ უფრო მეტი ახალგაზრდა მიდიოდა ახლო აღმოსავლეთის ისლამურ უნივერსიტეტებში განათლების მისაღებად, რასაც არაბული ქვეყნები აფინანსებდა (ქანთარია, 2011: 44-45).

ახლო აღმოსავლეთიდან ისლამისტური იდეოლოგიის გავრცელებას ყველაზე მეტად მექაში პილიგრიმობამ – ჰაჯმა შეუწყო ხელი. ჩრდ. კავკასიელების ჰაჯზე წასვლას საუდის არაბეთი აფინანსებდა. ჰაჯზე წასული კავკასიელები ადგილზე ეცნობდნენ ისლამისტურ იდეოლოგიას, მათ შორის რადიკალურ ისლამს. ისინი კითხულობდნენ ისლამისტი იდეოლოგიების ნაშრომებს, როგორიცაა საიდ კუტბი, იბნ თაიმიია, ჰასან თურაბი და ა.შ.

ჩრდ. კავკასიაში რადიკალურმა ისლამმა ჭეშმარიტი ისლამის ადგილი დაიკავა. 70-წლიანი ათეიზმის ეპოქამ თავისი დალი დაასვა ისლამის გავრცელებას რეგიონში. „ყურანის მიხედვით ცხოვრება“ რეგიონში ნიშნავდა კლასიკური ისლამის, სუფიზმის და კერპთაყვანისმცემლობის სინთეზს. მიუხედავად იმისა, რომ სუფიზმი არ ეწინააღმდეგებოდა კლასიკურ ისლამს, ისლამის რადიკალური სექტა – ვაჰაბიზმი, რომელიც გავრცელდა რეგიონში, სრულად უარყოფდა სუფიზმს და მას მიიჩნევდა ერესად. ვაჰაბიზმი აღიარებს თავკიდს (მონოთეიზმს) და უარყოფს ბიძას ანუ სიახლეს.

ჯიჰადი არის ის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლის მიმართ ვაჰაბიზმსა და სუფიზმს განსხვავებული დამოკიდებულება აქვს: ვაჰაბიტები ჯიჰადს მუსლიმისთვის ერთ-ერთ ვალდებულებად მიიჩნევენ და თვლიან, რომ ჯიჰადი არის ისლამის გავრცელების აუცილებელი საშუალება. სუფიზმის მიმდევრებისთვის ჯიჰადი საკუთარ თავში სულიერ ბრძოლას უკავშირდება. ვაჰაბიტები კი თვლიდნენ, რომ ჯიჰადი უნდა ეწარმოებინათ ადგილობრივი ხელისუფლების



წინააღმდეგ (თუნდაც დაღესტანში), რომელიც ეწინააღმდეგებოდა ისლამურ და'ვას (Abbas, 2007:91).

ჩრდ. კავკასიაში რადიკალური ისლამის გავრცელებას ადგილობრივი მმართველი ელიტების კორუმპირებულობამ და დაპირებების შეუსრულებლობამ ასევე შეუწყო ხელი. მმართველ ელიტებს ხშირად ადანაშაულებდნენ რუსეთის ხელისუფლებასთან გარიგებასა და საკუთარი ხალხის ღალატში. ამიტომ, დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა მიმდინარეობდა როგორც რუსეთის, ასევე ადგილობრივი მმართველების წინააღმდეგაც. ეს ბრძოლა ჯიჰადში გადაიზარდა, რისი კულმინაციაც 2007 წელს კავკასიის საამიროს დაარსება გახდა.

კავკასიის საამიროს დამფუძნებელია დოკუ უმაროვი, რომელიც საამიროს პირველი ამირა გახდა. კავკასიის საამირო წარმოადგენს ჩრდ. კავკასიაში მოქმედი რადიკალური დაჯგუფებების დედა ორგანიზაციას. მაგ., შარია ჯამაათი (დაღესტანი), ინგუშ ჯამაათი (ინგუშეთი), იარმუკ ჯამაათი (ყაბარდო-ბალყარეთი), რიად ას-სალიჰინ (წამებულთა ბრიგადა).

კავკასიის საამიროს სტრუქტურა ასეთია: საამიროს ერთპიროვნული მმართველია ამირა, რომელიც ითავსებს საკანონმდებლო, აღმასრულებელ და სასამართლო ხელისუფლებებს. ამირა ნიშნავს საკანონმდებლო საბჭოს ანუ მაჯლის აშ-შურას, რომელშიც ერთიანდება კავკასიის ყველა ვილაიეთის ამირა. ამირა ასევე ნიშნავს მოსამართლეს ანუ ყადის, რომელიც შარიათის კანონებით იღებს გადაწყვეტილებებს.

ახლო აღმოსავლეთის არაბული სახელმწიფოები ოფიციალურად არასოდეს უჭერდნენ მხარს ისლამისტურ რადიკალურ მოძრაობებს ჩრდ.კავკასიაში, თუმცა იმავე დროს ცენტრალური ტელევიზიები პარასკევის ქადაგებებს გადმოსცემდნენ, რომელიც მოუწოდებდა ჩეჩნეთში მუჯაჰიდების მხარდაჭერისკენ. „ღმერთო, ჩვენ მუჯაჰიდ ძმებს გაამარჯვებინე პალესტინაში, ქაშმირსა და ჩეჩნეთში;“ – ისმოდა მსგავსი ქადაგებები (Maston, 2007: 92).

არაბული ქვეყნებისაგან განსხვავებით, აღმოსავლეთ და ცენტრალური აზიის სახელმწიფოები ისლამისტურ მოძრაობებს ჩრდ.კავკასიაში აშკარად უჭერდნენ მხარს. მაგ., უზბეკეთის ისლამურ მოძრაობას<sup>3</sup> ჰიზბ ათ-თაჰირთან<sup>4</sup> ერთად ხშირად ადანაშაულებდნენ ჩეჩენი მებრძოლების მხარდაჭერაში. იჩქერის ისლამური რესპუბლიკის დამოუკიდებლობა აღიარა ავღანეთმა თალიბების მმართველობის დროს.

3 უზბეკეთის ისლამური მოძრაობა წარმოადგენს ისლამურ ფუნდამენტალისტურ და ეთნო-ნაციონალურ დაჯგუფებას, რომელიც 1998 წელს ჯუმაბოი აჰმადუდანოვიჩ ხოჯაეემა და თოჰირი აბდუჰალილოვიჩ იუდლაშეემა დააარსეს. თავიდან დაჯგუფებას თურქმენეთის ისლამური დაჯგუფება ეწოდა, მაგრამ 2007 წელს ორგანიზაციის აკრძალვის შემდეგ უზბეკეთის ისლამური მოძრაობა ეწოდა. ორგანიზაციის მიზანია თურქესტანის პანთურქული სახელმწიფოს დაარსება ცენტრალური აზიისა და ჩინეთის სინძიანის პროვინციაში. ამ ორგანიზაციას ბრალი ედებოდა უზბეკეთის პრეზიდენტის ქარიმოვის ჩამოგდების მცდელობაში. დაჯგუფებას 11 სექტემბრის ტერაქტების შემდეგ ალ-კაიდასთან კავშირში ადანაშაულებდნენ.

4 ჰიზბ ათ-თაჰირი – ორგანიზაცია XX ს.-ის 50-იან წლებში შაიხ ტაქი ად-დინ ან-ნაბაჰა-ნიმ აღმ. იერუსალიმში დააარსა. გასული საუკუნის 90-იან წლებში დაჯგუფება ცენტრალურ აზიაში გავრცელდა და რეგიონის ქვეყნების დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ დიდი მხარდაჭერა მოიპოვა.

ჩრდ. კავკასიაში ისლამური რადიკალიზმისა და ახლო აღმოსავლეთის ისლამურ ფუნდამენტალიზმს შორის კავშირების კვლევისას რამდენიმე მიმართულება გამოიკვეთა:

### ორგანიზაციული

კავკასიის საამიროს სტრუქტურა გარკვეულ მსგავსებას ავლენს ეგვიპტეში მოქმედი „მუსლიმი ძმების“ სტრუქტურასთან, რომელიც 1928 წელს დაარსდა და ქვეყანაში უძველეს ორგანიზაციას წარმოადგენს; „მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაცია დღეს პოლიტიკური პარტიაა, რომელიც არჩევნების გზით ცდილობს ქვეყნის პოლიტიკაში ჩართვას. ის არ იყენებს ძალადობის მეთოდებს, თუმცა ისტორიის განმავლობაში ორგანიზაცია მიმართავდა ტერორსაც და ის გახდა ბევრი ისლამისტური რადიკალური ორგანიზაციის მისაბაძი მოდელი.

კავკასიის საამიროს და „მუსლიმი ძმების“ მართავს ლიდერი, რომელიც ორივე შემთხვევაში ერთპიროვნული მმართველია. კავკასიის საამიროს ამირა ითავსებს ხელისუფლების სამივე შტოს.

„მუსლიმი ძმების“ უმაღლესი მოძღვარიც წარმოადგენს უმაღლეს ხელისუფალს, რომლის განკარგულებებს ორგანიზაციის დაარსებისას უპირობოდ ემორჩილებოდნენ წევრები.

კავკასიის საამიროს ამირა ნიშნავს სათათბირო საბჭოს (მაჯლის აშ-შურა), რომელიც ცხრა წევრისაგან შედგება: ნაიბი ანუ ამირას მოადგილე, სამხედრო ამირა, ყადი, გალგაჩოს, ყაბარდო-ბალყარეთის და ყარაჩაის ვილაიეთების, ნოხჩიჩოს ვილაიეთის აღმ. ნაწილის და სამხ.-დას. ნაწილის ამირები და ანსართა ამირა. უზენაესი სასამართლოს მეთაურია ყადი.

ორგანიზაციას აქვს სპეციალური დანაყოფი რიად ას-სალიჰინ – წამებულთა ბრიგადა, რომელიც 2009 წელს დოკუ უმაროვმა დააარსა. 2010 წლამდე მას საიდ ბურიატსკი ხელმძღვანელობდა, ამჟამად კი ბურიატსკის მოკვლის შემდეგ სათავეში ასლან ბუიუტუკაევი ჩაუდგა.

რიად ას-სალიჰინ დანაყოფი შეიძლება შევადაროთ „მუსლიმი ძმების“ სპეციალურ დანაყოფს, რომელიც ორგანიზაციაში მოგვიანებით შეიქმნა და სპეციალური აპარატი ეწოდა. ეს დანაყოფი გასაიდუმლოებული იყო. მისი ფუნქცია ტერორისტული აქტების ორგანიზება და განხორციელება იყო.

კავკასიის საამირო მოიცავს შემდეგ საამიროებს ჩრდ. კავკასიაში: ნოხჩიჩოს (ჩეჩნეთი), ლალლაიჩეს (ინგუშეთისა და ჩრდ.ოსეთის), დაღესტნის, ყაბარდო-ბალყარეთის და ყარაჩაის, ჩერქეზეთის, ნოღაის სტეპების (კრასნოდარის და სტავროპოლის მხარე), ირისთონი (ჩრდ. ოსეთის, რომელიც 2009 წლის დეკრეტით ლალლაიჩეს ვილაიეთს შეუერთდა).

### იდეოლოგიური

საამირო ეფუძნება „მუსლიმი ძმების“ იდეოლოგიის საიდ კუტბის იდეოლოგიას ჯიჰადის შესახებ. ასევე საამიროს ძირითადი იდეოლოგიური საფუძველია თაქფირიზმი<sup>5</sup> და სალაფიზმი<sup>6</sup> (Blank, 2012: 1); ისლამური ფუნდამენტალიზმის იდეოლოგია ჩრდ. კავკასიაში გასული საუკუნის 90-იან წლებში გავრცელდა.

5 თაქფირიზმი – ურწმუნეობაში დადანაშაულება.

6 სალაფიზმი – თავდაპირველ ისლამთან დაბრუნება.

ისეთი მუსლიმი იდეოლოგიების იდეები, როგორებიც იყვნენ იბნ თაიმი, საიდ კუტბი, მუჰამად იბნ აბდ ალ-ვაჰაბი, აბუ ალ-ა'ლა ალ-მავდუდი და ჰასან თურაბი, დიდი პოპულარობით სარგებლობდა.

განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს „მუსლიმი ძმების“ იდეოლოგიის საიდ კუტბის ნაშრომები. აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ 1997 წელს მაგომედ ტაგაევი კიევში გამოსცა წიგნი „ჩვენი ბრძოლა ანუ იმამის ამბობებულთა არმია“ წიგნის სათაური წარმოადგენდა საიდ კუტბის ნაშრომის „ყურანის ჩრდილქვეშ“ ნაწილს. საიდ კუტბი ჯიჰადისკენ მოუწოდებდა მუსლიმებს და წერდა, რომ ყოველი ნაწილი მიწისა, სადაც მუსლიმი ლოცულობს, ისლამის ტერიტორიაა, რომლის დაცვა თითოეული მუსლიმის ვალდებულებაა. ისლამის დაცვის მთავარი გზა კი ჯიჰადი იყო.

### ფინანსური

კავკასიის საამიროს შემოსავლის წყაროს წარმოადგენდა საზღვარგარეთის ფონდებიდან მიღებული ფინანსები. აშშ-ის დაზვერვის სამსახური ორ ფონდს ასახელებს: ალ-ჰარამინი და საერთაშორისო საქველმოქმედო ისლამური ფონდი.<sup>7</sup> ეს უკანასკნელი აქტიურად თანამშრომლობდა აზერბაიჯანის ჰიზბ ალ-ისლამთან და აზერბაიჯანს კორიდორად იყენებდა, რათა ჩრდ. კავკასიელები წამლებით, ამუნიციით და ფინანსებით მოემარაგებინა. 1999 წელს ფონდმა 1.4 მლნ აშშ დოლარი დახარჯა ჩეჩენი მებრძოლების დაფინანსებაზე. ასევე, ფონდმა 66 000 აშშ დოლარის სამხედრო უნიფორმა, 34 000 აშშ დოლარის ფეხსაცმელი შეუძინა ჩეჩენ მებრძოლებს (Bodansky, 2007: 151).

2001 წლამდე ლონდონში მოქმედი პროჩეჩნური ფონდები აფინანსებდნენ ჩეჩენ მებრძოლებს, მაგრამ შემდგომ მათ შეწყვიტეს დაფინანსება და ფინანსები პალესტინელი დაჯგუფებებისკენ მიმართეს ისრაელის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ზოგიერთი წყაროს მიხედვით, ჰამასი და ჰეზბოლა ასევე უწევდა დახმარებას ჩეჩენ მებრძოლებს და აწვდიდა ასაფეთქებელ სუიციდურ ქამრებს.

ზოგიერთი ანალიტიკოსი მიუთითებდა ბინ ლადენის კავშირს ისლამისტ მებრძოლებთან ჩრდ. კავკასიაში. 1998 წელს გაზეთებში ალ-ვატან ალ-არაბი და ალ-ჰაიათ გამოქვეყნდა ცნობა, რომ უსამა ბინ ლადენი საბჭოთა კავშირიდან ქიმიური ნივთიერებების გატანას გროზნოდან ცდილობდა. სწორედ, ამით იყო განპირობებული მის მიერ კავკასიელი ისლამისტების დაფინანსება.

აშშ-ის სადაზვერვო სამსახურის ინფორმაციით, 1997 წელს ავღანეთში უსამა ბინ ლადენი მოვლადი უდუგოვის პარტიის „ისლამური გზა“ წარმომადგენელს და დალესტინისა და ჩეჩნეთის ვაჰაბიტებს შეხვდა. ამ შეხვედრაზე შეთანხმდნენ, რომ ბინ ლადენი დააფინანსებდა საწვრთნელ ბანაკებს ჩრდ. კავკასიაში და გაგზავნიდა მებრძოლებს რეგიონში (Hahn, 2011: 3). არაოფიციალური მონაცემების მიხედვით, ბინ ლადენმა 3000 მებრძოლი გაწვრთნა გასული საუკუნის 90-იან წლებში და ნაწილი სწორედ ჩეჩნეთში გააგზავნა (Fawaz 2011: 59).

7 საერთაშორისო საქველმოქმედო ფონდი ჩიკაგოში არის რეგისტრირებული. მისი თავმჯდომარე დააპატიმრეს ბინ ლადენთან კავშირის გამო, თუმცა თვითონ უარყოფდა ნებისმიერ კავშირს. მოგვიანებით აშშ-ის დაზვერვის სამსახურმა მოიპოვა მტკიცებულებები, რომ ფონდმა „ბაქოში, აზერბაიჯანში გახსნა ოფისი, რომლის მეშვეობით ჩეჩნეთის წარმომადგენლისთვის უნდა გადაეცა რენტგენის მანქანა. ამ მანქანის შესახებ ქვითარზე იყო წარმომადგენლის ხელმოწერა და დასტური, რომ აღჭურვილობა ჩეჩნეთში უნდა გაეგზავნათ“ (Bodansky, 2007: 151).

## მებრძოლები

ჩეჩენ ისლამისტებსა და არაბ მუჯაჰიდებს შორის პირადი კავშირებიც ამყარებდა კომუნიკაციებს. ავღანელი მუჯაჰიდები ჩეჩენეთში წვრთნების და სამხედრო ტაქტიკის სწავლებისათვის „კონსულტანტებად“ მიიწვიეს. ჩეჩენეთში ისეთი მეთაურები იბრძოდნენ, როგორც იყვნენ ხატაბი და აბუ ალ-ვალიდ ალ-ლამიდი საუდის არაბეთიდან, აბუ ჰაფსი იორდანიიდან (Shishani, 2005).

შამილ ბასაევი ამბობდა: „ჩვენ ავღანური ჯიჰადისგან ბევრი სარგებელი მივიღეთ, განსაკუთრებით ბევრი ვისწავლეთ ისეთი მეთაურებისგან, როგორებიც არიან ხატაბი, იაკუბ ალ-ლამიბი და მისი მოადგილე აბუ ვალიდ ალ-ლამიბი, აბუ ჯაფარ ალ-იემენი, ჰაქიმ ალ-მადანი და აბუ ბაქრ აკიდა“ (Murphy, 2005:19).

ბრძოლებში დახმარება ხდებოდა ჩეჩენი მებრძოლების მხრიდანაც. ჩეჩენური დაჯგუფებები აქტიურად იბრძოდნენ და იბრძვიან სირიაში. თავიდან დოკუ უმაროვი წინააღმდეგი იყო, რომ ჩეჩენ მუჯაჰიდებს მონაწილეობა მიეღოთ სირიის ომში, თუმცა ბოლოს მხარს უჭერდა. ჟურნალისტი მურად შიშანი წერს, რომ ჩეჩენი მებრძოლები სირიაში საბრძოლო გამოცდილების მისაღებად მიდიოდნენ, რადგან საკუთარი საწვრთნელი ცენტრები და საშუალებები არ ქონდათ (Shishani, 2013).

სირიაში მებრძოლებს შორის არიან პანკისელი ჩეჩენებიც, რომლებიც 2011 წლიდან იღებენ მონაწილეობას სირიის ომში. მათ შორის აღსანიშნავია თარხან ბათირაშვილი, იგივე ომარ შიშანი, რუსლამ მაჭიკაშვილი, იგივე სეიფულა შიშანი. ეს უკანასკნელი 2014 წლის 6 თებერვალს მოკლეს. ომარ შიშანი 2008 წელს რუსეთ-საქართველოს ომში იღებდა მონაწილეობას. მოგვიანებით ის დააპატიმრეს. ციხიდან გამოსვლის შემდეგ ომარ შიშანი სირიაში წავიდა საბრძოლველად და იქ შექმნა „ერაყის და სირიის თავისუფალი არმია“.

## მედია

ჩრდ.კავკასიელი მუჯაჰიდები აქტიურად იყენებენ ინტერნეტსაიტებს საკუთარი საქმიანობის შესახებ ინფორმაციის გასავრცელებლად. ასეთი საიტებიდან გამოირჩევა კავკასიის საამიროს ოფიციალური საიტი [www.kavkaz.org](http://www.kavkaz.org). კავკასიელი ისლამისტების საქმიანობას ასევე აქტიურად ავრცელებს სხვადასხვა საიტები, როგორცაა [www.azzam.org](http://www.azzam.org) და [www.ansar.info](http://www.ansar.info). ასეთი საიტების მეშვეობით ხდება ფინანსების მოძიება და ახალი წევრების მოზიდვა. [www.azzam.org](http://www.azzam.org) 1996 წლიდან მუშაობდა და ერთ-ერთი პირველი საიტი იყო, რომელიც ჯიჰადს და ჯიჰადისტებს ეძღვნებოდა. 1999-2001წწ. საიტი ჩეჩენეთის შესახებ ახალ ამბებს აქტიურად ავრცელებდა, 2001-2002წწ. – ავღანეთისას. 2002 წლის სექტემბერში საიტი დაიხურა (Masters, 2007:95).

## ტაქტიკური

ჩრდ. კავკასიაში ისლამისტები სულ უფრო ხშირად იყენებენ ბრძოლის სუბციდურ მეთოდს. სულ უფრო ხშირად ჩნდებიან ე.წ. „შავი ქვრივები“ ანუ შაჰიდები ისლამისტებს შორის, რომლებიც რუსეთის ტერიტორიაზე ტერორისტულ აქტებს ახორციელებენ. პირველი „შავი ქვრივი“, რომელმაც 2000 წლის 9 ივნისს რუსეთის სამხედრო ბაზაზე აიფეთქა თავი, ჰავა ბარაევა იყო. ტერაქტს 27 ჯარისკაცი ემსხვერპლა (Skaine, 2006: 101). „შავი ქვრივების“ გამოჩენა ჩრდ.

კავკასიაში რამდენიმე მიზეზმა განაპირობა: 1. შურისძიება ქალების მოკლული ოჯახის წევრების გამო; 2. რუსეთისგან დამოუკიდებელი სახელმწიფოს შექმნა; 3. რუსი სამხედროების მხრიდან მიყენებული წამების და ზიანის პასუხი; 4. ისინი იყვნენ წამებულების მეუღლეები, რომლებსაც სიკვდილის პირადი მოტივი ამოძრავებდათ.

ამრიგად, ჩეჩენი ქალები ორგანიზაციული ტერორის ნაწილი გახდნენ.

### **კავკასიის საამიროს მომავალი**

სოჭის ოლიმპიური თამაშების მომზადების პერიოდში ჩრდ. კავკასიის საკითხი კვლავ დადგა. რუსეთის პრეზიდენტმა ვლადიმერ პუტინმა 2 მლნ აშშ დოლარი გამოყო თამაშების უსაფრთხოდ ჩატარებისთვის. რუსეთის ფედერალური სამსახურის ხელმძღვანელმა ანატოლი ბორტნიკოვმა აღნიშნა, რომ თამაშების ჩატარებამდე სამი თვის განმავლობაში მისმა სამსახურმა 33 ანტიტერორისტული ოპერაცია განახორციელა, რომლის შედეგად 240 ტერორისტი დააკავეს. ამავე ოპერაციის ფარგლებში მოკლეს კავკასიის საამიროს პირველი მეთაური დოკუ უმაროვი. იგი აბუ ალი მუჰამად კებეკოვმა შეცვალა.

აბუ ალი მუჰამად კებეკოვი არის ეთნიკურად ავარი, კავკასიის საამიროს პირველი არაჩეჩენი ამირა. მან განათლება სირიაში მიიღო ბიძაშვილის მურთუზალ მაგომედოვის დახმარებით, რომელიც სირიაში შარიათის ექსპერტი გახდა. 2009 წელს მაგომედოვი მოკლეს. გამოიძიება არ ჩატარებულა, რის გამოც რუსული ძალები დაადანაშულა ზოგმა მაგომედოვის მკვლელობაში. სწორედ შურისძიების სურვილმა მიიყვანა აბუ ალი კებეკოვი კავკასიის საამიროში. ის მალე საამიროს დაღესტნის ვილაიეთის ყადი გახდა. 2010 წელს დოკუ უმაროვმა აბუ ალი კებეკოვი მთელი საამიროს ყადაღ დანიშნა. 2012 წელს კებეკოვი უკვე რუსეთის ძებნილთა სიაშიც მოხვდა და ბრალად რადიკალური შეიარაღებული დაჯგუფებების ფორმირება და წევრობა ედებოდა.

უნდა აღინიშნოს, რომ აბუ ალი კებეკოვი განსხვავებული ლიდერია. ის არ არის ჩეჩენი, როგორც ზემოთ აღნიშნა. ზოგი ექსპერტი ფიქრობს, რომ არაჩეჩენი ლიდერის დანიშვნა მიუთითებს იმაზე, რომ საამიროს ცენტრი ჩეჩენეთიდან დაღესტანში გადადის. მას არ აქვს სამხედრო გამოცდილება და ის უფრო რელიგიურ ლიდერად მოიაზრება, ვიდრე სამხედრო მმართველად. ისიც აღსანიშნავია, რომ აბუ ალი საკუთარ კანდიდატურას არ თვლიდა ამ თანამდებობის შესაფერისად.

როგორც ჩანს, კავკასიის საამირო ბრძოლის ახალ ეტაპზე გადადის და დამოუკიდებლობისთვის დაწყებული ბრძოლა გლობალურ ჯიჰადის მოძრაობად გარდაიქმნება. თვითონ აბუ ალი კებეკოვი იზიარებს ჯიჰადის იდეოლოგიას, თუმცა თვლის, რომ ჯიჰადი უნდა განხორციელდეს არა მხოლოდ იარაღით ხელში ტყეში ბრძოლის სახით, არამედ იდოლოგიური გზითაც.

ერაყსა და სირიის ტერორიტიკორიაზე ჩამოყალიბებული ისლამური სახალიფო და კავკასიის საამიროს ექვსი ვილაიეთის მეთაურის ერთგულების ფიცის გამოცხადება ამ სახალიფოს მეთაურისადმი ახალ საფრთხეებს შეუქმნის რეგიონს. ასევე საინტერესოა, სირიის ომის დასრულების შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებულ ისლამისტებს ახალი გამოცდილებით რა როლი ექნებათ კავკასიის საამიროში, რომელიც უკვე გაცდა ჩეჩენეთის საზღვრებს და გლობალურ ჯიჰადისტურ მოძრაობად მოგვევლინება.

### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. ქანთარია, ქეთი. „ინტერვიუ მაირბეკთან“ *ცხელი შოკოლადი*, 2011, გვ.44-49.
2. Abbas, Tahi. *Islamic Political Radicalism*. Edinburgh University Press, 2007.
3. Blank, Steven J. *Russia's homegrown insurgency: Jihad in the North Caucasus*. SSI, US, 2012.
4. Fawaz, Gerges, A. *The rise and fall of al-Qaeda*. Oxford, 2011.
5. Hahn, Gordon M. „Getting the Caucasus Emirate Right“, A report of the CSIS Russia and Eurasia Program, CSIS, August, 2011, 1-27; [http://csis.org/files/publication/110930\\_Hahn\\_GettingCaucasusEmirateRt\\_Web.pdf](http://csis.org/files/publication/110930_Hahn_GettingCaucasusEmirateRt_Web.pdf) accessed on January 10, 2015.
6. Masters, Elena, & Deffenbaugh, Alyssa. *The Lesser Jihad: Recruits and the Al-Qaeda Network*. United Kingdom, 2007.
7. Murphy, Paul. *The Wolves of Islam: Russia and the faces of Cechen Terror*. Potomac Books inc., 2005.
8. Skaine, Rosemarie. *Female Suicide Bombers*. London, 2006.
9. Shishani, Murad Batal al-. „Abu Hafs and the future of Arab fighters in Chechnya“, *Terrorism Monitor*, vol. 3, issue 7, Jamestown Foundation, April 6, 2005, at [http://www.jamestown.org/single/?tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=301&no\\_cache=1#.VLZ2VWSUePU](http://www.jamestown.org/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=301&no_cache=1#.VLZ2VWSUePU); Accessed on January 14, 2015.
10. Shishani, Murad Batal al-. „Chechens fighting in Syria complicate a complex conflict“, 3 May, 2013, at <http://www.thenational.ae/thenationalconversation/comment/chechens-fighting-in-syria-complicate-a-complex-conflict>; Accessed on January 12, 2015;
11. Trenin, D. *Russia's restless frontier: the Chechnya factor in post-Soviet Russia*. US, 2004.

## რ ე ც ე ნ ზ ი ა

### დარეჯან გარდავაძე

ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### თანამედროვე არაბ მწერალ ქალთა ნოველები ქართულად

2013 წელს გამომცემლობა „ქართული აკადემიური წიგნის“ მიერ გამოცემული თანამედროვე არაბ მწერალ ქალთა ნოველების კრებული „გრძელია ზამთრის ღამე...“ (არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო იზოლდა გრძელიძემ) გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის შენაძენია. აღმოსავლური ლიტერატურის ქართულად თარგმანების რიცხვს შეემატა უდაოდ მრავალმხრივად ღირებული კრებული.

წიგნი მთლიანად ქალურ მწერლობას ეთმობა, ქალური პრობლემატიკითაა გაჯერებული. არაბული ლიტერატურის მკვლევართა შორის დიდი ხანია, სადაო და საკამათო ფაქტს აღარ წარმოადგენს ის, რომ ახალ და უახლეს არაბულ ლიტერატურაში არაბმა მწერალმა ქალებმა თავიანთი გამორჩეული ადგილი დაიკავეს საინტერესო, ქალურ პრიზმაში გამოტარებული მაღალმხატვრული ნაწარმოებებით.

ძალიან მომგებიანია მთარგმნელის, ჩინებული აღმოსავლეთმცოდნის და თანამედროვე არაბული პროზის ქართულად თარგმანის დიდი გამოცდილების მქონე არაბისტი ქალბატონის იზოლდა გრძელიძის არჩევანი – მოიცვას ერთი მხრივ, არაბული ქვეყნების რაც შეიძლება დიდი და მრავალფეროვანი გეოგრაფიული არეალი – ეგვიპტე (ალიფა რიფაათი, ნავალ ას-საადავი, აჰდაფ სუეიფი, ნადა იმამ აბდ ალ-ვაჰიდი, დუჰა ასი), სირია (დალალ ჰათიმი, ქოლეთ ხური, ჰაიფა ბიტარი), პალესტინა (სუჰაირ ფადლ აიდი), მაროკო (რაბია რაიჰანი, ჰანან ად-დარკავი), ერაყი (სულაფ ჰილალი), სუდანი (ბუსაინა ხადარ მაქი), ქუვეითი (ლეილა ოსმანი, მუნა აშ-შაფაი, სურაია ალ-ბაკსამი, ასმა საად ალ-დაასი, სადაა ალ-დაასი, ალია ალ-ქაზიმი, ჰალა ალ-დაასი), გაერთიანებული არაბული სემიროები (შაიხა მუბარაქ ან-ნახი), იემენი (რამზია აბას ალ-ირიანი), კატარი (ჰუდა ან-ნაიმი) და მეორე მხრივ, მკითხველისთვის არაბული ქალური მწერლობის განვითარების თვალსაჩინო სურათის მოსაცემად, თარგმანების კრებული ქრონოლოგიური პრინციპით დაალაგოს – დაწყებული ეგვიპტელი ალიფა რიფაათით, რომელიც მეოცე საუკუნის ორმოცდაათიანი წლებიდან გამოვიდა სამწერლობო ასპარეზზე და რომელსაც ლამის არაბულ სამყაროზე უკეთ უკვე დასავლეთში იცნობენ, იმდენად ხშირადაა თარგმნილი, დამთავრებული სრულიად ახალგაზრდა ქუვეითელი ავტორებით ალია ალ-ქაზიმი და ჰალა ალ-დაასით. კრებულის ამგვარი დაკომპლექტება და დალაგება ერთი მხრივ, არაბული ქალური მწერლობის განვითარებას სრულად მოიცავს დინამიკაში და მეორე მხრივ, როგორც მართებულად შენიშნავს კრებულის წინასიტყვაობის ავტორი, თავადაც არაბული ლიტერატურის ქართულად შესანიშნავად მთარგმნელი ნინო დოლიძე, თვალსაჩინოდ ცხადყოფს, ბევრი ქალური სატიკვარისთვის რაოდენ პირობითია რეგიონული გეოგრაფიული საზღვრები...

კრებულის წინასიტყვაობას საგანგებოდ ვუბრუნდებით, რადგან ის აკადემიური წინასიტყვაობის ნიმუშია და კარგად წარმოაჩენს არაბულ მწერლობაში გენდერული პრობლემატიკის გამოჩენისა და განვითარების გზას – დაწყებული არაბული განმანათლებლობითა და კულტურული აღმავლობის მოძრაობით (ან-ნაჰდა), სირიულ-ამერიკული ემოგრაფიული მწერლობით, არაბი რომანტიკოსებით, დამთავრებული მეოცე საუკუნის 50-60-იანი წლების ფემინისტური იდეებით გამსჭვალული ტალღით არაბულ ქალურ მწერლობაში, სადაც ქალი ავტორები არსებულ რეალობას, უთანასწორო მდგომარეობასა და უსამართლობას უჯანყდებოდნენ და ეძებდნენ თავისუფალი ცხოვრების გზას. წინასიტყვაობის ავტორს არც ის გამოჩენია მხედველობიდან, რომ მეოცე საუკუნის 90-იანი წლებიდან არაბული ქალური მწერლობის აქცენტები საზოგადოებაში თვითდამკვიდრებისთვის ბრძოლისა და დეკლარირებული პროტესტის ტონიდან უფრო მეტად ქალის პირად განცდებზე, მისი შინაგანი სამყაროს ჩვენებაზე გადადის, რომ ეს მწერლობა დაიხვეწა და ჩამოყალიბდა საინტერესო, თვითმყოფად, მაღალი რანგის მხატვრულ ლიტერატურად, რომელიც საკმაოდ საინტერესო მასალაა სათარგმნადაც.

მთარგმნელისთვის, ქალბატონი იზოლდა გრძელიძისთვის, ეს მეორე კრებულია. პირველი – 2009 წ. დაბეჭდილი „ლიმილი წყლის ბაგეზე“ მეოცე საუკუნის არაბული მცირე ფორმატის პროზის (მოთხრობა, ნოველა) ერთგვარი ანთოლოგიაა, რომელიც ასევე ცხადყოფს მთარგმნელის ლიტერატურულ გემოვნებას, ზედმიწევნით შეარჩიოს და ქართველ მკითხველამდე მოიტანოს არაბული აღმოსავლეთის ეგზოტიკა და მრავალფეროვნება. აღარაფერს ვიტყვი ქართულ სალიტერატურო პერიოდულ გამოცემებში რეგულარულად გამოსულ მის თარგმანებზე. ეს დეტალები კარგად გვიხატავს მთარგმნელის პროფესიულ პორტრეტს – მრავალწლიანი, უწყვეტი შრომის შედეგად რომ მოიპოვოს ამ შრომის ნაყოფს, ჩინებული ქართული ამტყველებულ თანამედროვე არაბული მხატვრული ლიტერატურის ნიმუშებს და აღმოსავლური ლიტერატურის მოყვარული მკითხველის სიყვარულსა და პატივისცემას.

წიგნი „გრძელია ზამთრის ღამე...“ გაჯერებულია გენდერული თემატიკით და ეს მთარგმნელის არჩევანია – როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კრებულში მხოლოდ არაბ მწერალ ქალთა ნოველებია. დასავლური საზოგადოება გენდერულ პრობლემატიკას ქალთა გენდერული დისკრიმინაციის კუთხით, მისი კონსტიტუციური და ადამიანური უფლებების დაცვისთვის ბრძოლის კუთხით აღმოსავლური (ჩვენს შემთხვევაში, ახლო აღმოსავლეთის არაბულ-ისლამური) საზოგადოებების მაგალითზე უკვე შეჩვეულია და დიდი ხანია, კვლევის თემადაც გაუხდია. ევროპული ლიტერატურული წრეებიც აღმოსავლელი ქალი ავტორებისგან მაღალი მხატვრული ფასეულობების მატარებელ ნაწარმოებებზე მეტად თითქოს სწორედ ფემინისტური ელფერით აღბეჭდილ ნაწარმოებებს მოეღიან და რაც უფრო მძაფრია ეს ფემინისტური განწყობა და სოციალური პროტესტი, მით უფრო პოპულარული ხდება მწერალი ქალი და ითარგმნება მრავალ ენაზე, ყველაზე მეტად ტაბუდადებულ თემებზე ხმამაღლა საუბრის, ინტიმური ცხოვრების დაფარული მხარეების ბოლომდე გულწრფელად გაშიშვლების გამო. ბუნებრივია, ამ მოლოდინსაც აქვს თავისი ახსნა...

ამ კრებულში გაერთიანებულ არაბ ქალ ავტორებსაც გარკვეული ფემინისტური განწყობა აერთიანებთ, მაგრამ აქ ვერსად შეხვდებით ხმამაღალ პოლიტიკურ განცხადებებს, საკუთარი უფლებებისთვის მებრძოლ ფემინისტ ქალებს, დეკლარირებულ პროტესტს, შეურიგებელი ბრძოლის პათოსს... აქ არიან ქალები საკუთარ ბუნებრივ გარემოში – ტრადიციულ არაბულ საზოგადოებასა და ოჯახში, ცოლქმრულ ურთიერთობებში, სადაც ყველაზე უკეთ და შეუღამაზებლად ჩანს მათი ნამდვილი სახე პირბადის გარეშე. გადაუჭარბებლად შეიძლება



ითქვას, რომ აქ მხოლოდ მათი რეალური სახე კი არა, მათი საზოგადოების ზუსტი და დეტალური სურათიცაა მოცემული, ამ საზოგადოებაში დამკვიდრებული და მიღებული წესების, ნორმების, ქცევების, ტრადიციების ნამდვილი, შეულამაზებელი სახე, ნიღბის გარეშე.

ამ კრებულში სხვადასხვა თაობის, სხვადასხვა სოციალური სტატუსის არაბ ქალთა ტიპების მთელი გალერეაა თავიანთი საზრუნავით, ჭირითა და ლხინით. ეს საოცარი პარადოქსებისა და წინააღმდეგობების წიგნია – აქ თუ პატარა ჩიტები გაღვიძებისთანავე მხიარული ჭიკჭიკით ეგებებიან სიცოცხლეს, ნოსტალგიით შეპყრობილ ქალებს ცხოვრება აღარ უხარიათ, მინარეთის შორეული ხედი აღარ ატკობთ და მათ ოთახებში სიკვდილის სუნი ტრიალებს (ალიფა რიფაათი). ესენი ოჯახიანი ქალები არიან, რომელთა ცხოვრების არსი მხოლოდ რუტინული ოჯახური ვალდებულებებია – ქმრის, შვილების, სახლის მოვლა–მომსახურება; ქალები, რომლებსაც ქმართან სიახლოვის რომანტიკა, ლტოლვა და სიყვარული ენატრებათ, რომელთა ქმრებსაც აზრად არასოდეს მოსვლიათ, ეკითხათ, რა უტრიალებდათ სულში მათ ცოლებს (ჰუდა ან–ნაიმი)... ეს ქალები კარს მომდგარ ზამთარს და სიცივეს გაურბიან, რადგან გრძელია ზამთრის ღამე და მტკივნეულ მოგონებებს გამოიხმობს. მათაც სევდა ეძალეებათ, დარდობენ დროზე, რომელმაც ჩაიარა და ველარასოდეს გაივლიან თავიდან. ენატრებათ შეყვარებული, რომელიც ჰყავდათ და აღარასოდეს ეყოლებათ, ბავშვები, რომლებსაც ვერასოდეს გააჩენენ უნაყოფო, ხნიერი ქმრისგან (ლეილა ოსმანი), ენით აუწერლად სტკივით და შეურაცხყოფით ცოლქმრული ღალატი... მათი ფორიაქი, მათი ღელვა, სასოწარკვეთა, მათი ტკივილით აღსავსე განცდები სწორედ რომ მათია მხოლოდ და არავისგან გაზიარებული. თავიანთი მარტოობის, ქალური სამყაროს საზღვრებში გამოკეტილები ისინი ეძებენ გამოსავალს და სვამენ მტკივნეულ კითხვას – ნუთუ გამოსავალი არ არსებობს?! ისინი მიჩვეულნი არიან ტკივილს, მათი სულის სიმებს რომ ეხება და უმოწყალოდ რომ უსერავთ გულს. ისინი ხომ აღმოსავლელი ქალები არიან!

კრებული „გრძელია ზამთრის ღამე...“ ბუნებრივია, განკუთვნილია მკითხველთა ფართო წრისათვის და ამ მხრივ, დავეთანხმები წიგნის წინასიტყვაობის ავტორს ნინო დოლიძეს – ამ წიგნის მკითხველს წინ უდიდესი ესთეტიკური სიამოვნება ელის, მაგრამ არ შემოძლია, არ აღვნიშნო ის ფაქტი, რომ კრებულს ძალიან დიდი სამსახურის გაწევა შეუძლია თანამედროვე არაბული ლიტერატურის სწავლების საუნივერსიტეტო კურსისათვის, სადაც პირდაპირ ანთოლოგიური მასალაა არაბი ქალი მწერლების პროგრამული ნაწილისთვის. კრებულში თითოეულ ავტორზე მოცემულია ბიოგრაფიულ–შემოქმედებითი გზის მცირე, ცნობარული ხასიათის სტატია, რაც ასევე ფასეულია სასწავლო პროცესისთვის. ასევე სასიამოვნოა ის ფაქტი, რომ კრებული უკვე მოექცა გენდერული კვლევებით დაინტერესებული მკვლევრების ყურადღების არეალშიც, კერძოდ, გამომცემლობა „მერიდიანის“ მიერ 2013 წ. გამოცემულ ნინო პოპიაშვილის მონოგრაფიაში „ქალი ავტორი – ლიტერატურული, კულტუროლოგიური და გენდერული კვლევები“ მესუთე თავი – „ქალი ავტორი და ისლამური აღმოსავლეთის ლიტერატურა“ დიდწილად სწორედ იზოლდა გრძელიძის მიერ შესრულებულ თარგმანებს იყენებს მასალად თანამედროვე არაბულ ლიტერატურაში ქალი ავტორის როლზე მსჯელობისას. ეს მხოლოდ დასაწყისია, რადგან ქალი ავტორისა და ქალთა მწერლობის პრობლემატიკის კვლევა ლიტერატურულ, კულტუროლოგიურ, ლინგვისტურ და გენდერულ ჭრილში დასავლურ–აღმოსავლური თუ ქართული მწერლობის დისკურსებში მხოლოდ ახლა იკიდებს ფეხს ჩვენში და თუ დასავლურ გამოცდილებას დავეყრდნობით, საკმაოდ დიდი მომავალი აქვს.

მთარგმნელს ვულოცავთ წარმატებულ კრებულს და ვუსურვებთ სამომავლო მრავალ მთარგმნელობით სიახლეს.

მარინა მეფარიშვილი

**ალექსი ლეკიაშვილი –  
გამორჩენილი ქართველი არაბისტი და სემიტოლოგი**

გამორჩენილ ქართველ აღმოსავლეთმცოდნეს, პროფ. ალექსი ლეკიაშვილს 2010 წელს დაბადებიდან 90 წელი შეუსრულდებოდა.<sup>1</sup> სამწუხაროდ, იგი ძალზე ადრე, მეცნიერისთვის შემოქმედებითი აღმავლობისა და პროფესიული გაფუჭრ-ქვნის ხანაში, 57 წლისა გარდაიცვალა, მაგრამ უაღრესად ბევრი მოასწრო და უღრმესი კვალი დატოვა ქართულ არაბისტიკასა და სემიტოლოგიაში შეტანილი წვლილის, კერძოდ, ფუნდამენტური სამეცნიერო გამოკვლევების წყალობით. იგი წარმოადგენს არა ლოკალური მნიშვნელობის, არამედ საერთაშორისო ორიენტალისტურ წრეებში მიღებულ და დამკვიდრებულ, პატივსაცემ და სახელგანთქმულ ფიგურას. პროფ. ალ. ლეკიაშვილმა თავის დიად მასწავლებელთან, აკად. გიორგი წერეთელთან, ასევე მეგობარ და კოლეგა აკად. კონსტანტინე წერეთელთან ერთად დიდი ავტორიტეტი მოიპოვა ფართო სემიტოლოგიურ წრეებში როგორც მაღალი რანგის არაბისტიკა და სემიტოლოგმა, ბრწყინვალე ლინგვისტიკა და შესანიშნავი სამეცნიერო პუბლიკაციების ავტორმა.

მეტად მნიშვნელოვანი სამეცნიერო მოღვაწეობის პარალელურად ასევე საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ალ. ლეკიაშვილის საქმიანობის მეორე ასპექტი, კერძოდ, მისი პედაგოგიური შრომა. მეცნიერი წლების განმავლობაში ხელმძღვანელობდა თსუ აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკ.-ის სემიტოლოგიის კათედრას, ქმნიდა სახელმძღვანელოებს სტუდენტებისა და ასპირანტებისათვის, კითხულობდა როგორც თეორიულ, ასევე პრაქტიკულ სასწავლო დისციპლინებს, როგორცაა: არაბული ენის გრამატიკის თეორიული კურსი I და II, ყურანის ტექსტი და მისი კომენტარები, კლასიკური არაბული ენის პრაქტიკული კურსი („ქილილა და დამანა“, გ. წერეთლის ქრესტომათიის ტექსტები და სხვ.), სემიტური ენების შედარებითი გრამატიკა და სხვ. მან როგორც პრაქტიკოსმა ლექტორმა მოასწრო მაღალი კვალიფიკაციის მქონე არაბისტიკისა და სემიტოლოგების მრავალი თაობის აღზრდა. ამიტომაცაა, რომ დღეს მოქმედი არაბისტიკები და სემიტოლოგები უდიდესი სიყვარულითა და პატივისცემით იხსენებენ პროფ. ალ. ლეკიაშვილის ღვაწლსა და ამაგს, აქედან გამომდინარე, სიამაყით ატარებენ მისი მოწაფის სახელს.

წარმოდგენილი მემორიალური სტატიის მიზანია, პატივცემულ საზოგადოებას შევახსენოთ ალ. ლეკიაშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის უმნიშვნელოვანესი ეტაპები, მოკლედ მიმოვიხილოთ მისი სამეცნიერო პუბლიკაციები, ყურადღება საგანგებოდ გავამახვილოთ მის მსხვილ, მონოგრაფიულ ნაშრომებზე,

1 წარმოდგენილი მემორიალური სტატია მოხსენების სახით წაკითხულ იქნა 2010 წელს ივ. ჯავახიშვილის სახ. თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის მეოთხე საფაკულტეტო სამეცნიერო კონფერენციაზე, რომელიც ეძღვნებოდა პროფ. ალექსი ლეკიაშვილის 90 წლის იუბილეს, თუმცა იმხანად მისი დასტამბვა ვერ მოხერხდა.

გამოყვით და აღვნიშნოთ ის უმთავრესი ნიშნები, რაც მისი სამეცნიერო გამოკვლევებისთვისაა დამახასიათებელი.

უნდა აღვნიშნოთ და მაღლიერება გამოვხატოთ პროფ. ალექსი ლეკიაშვილის ვაჟის, ასევე არაბისტისა და სემიტოლოგის, ფილოლ. მეცნ. დოქტორის, ლადო ლეკიაშვილის მიმართ, რომელმაც წინამდებარე ტექსტზე მუშაობისას მოგვაწოდა ბატონი ალექსის ბიოგრაფია და შრომების სრული სია. თავდაპირველად გავეცნოთ პროფ. ალ. ლეკიაშვილის ბიოგრაფიას.

ალექსი ლეკიაშვილი დაიბადა 1920 წლის 31 იანვარს. მამამისი სირაჯი იყო, დედა – დიასახლისი. ოჯახში ოთხი ბავშვი იზრდებოდა – უფროსი ქალიშვილი თამარი, ვაჟები – ალექსი, ლადო და ანდრო. 7 წლის ალექსი შეიყვანეს მე-14 სკოლაში, სოლოლაკში. მისი თანაკლასელები იყვნენ კოტე წერეთელი, ირაკლი ციციშვილი, ნათელა ქიქოძე. სკოლაში სწავლისას განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა ქართული ენისა და ლიტერატურის მიმართ, სხვა საგნებიდან უყვარდა გეომეტრია და ფიზიკა. მისი ქართულის მასწავლებელი იყო შალვა დოლაქიძე. შემდგომ ბატონი ალექსი ყოველთვის მაღლიერებით იხსენებდა მის გაკვეთილებს. სკოლის დამთავრების შემდეგ, 1937 წელს თსუ-ს ფილოლოგიის ფაკულტეტზე ჩააბარა, კავკასიური ენების განყოფილებაზე. აქ მას ლექციებს უკითხავდნენ არნ. ჩიქობავა, ა. შანიძე, ვ. თოფურია, გ. ახვლედიანი, კ. კეკელიძე; ქართულ დიალექტოლოგიას შოთა ძიძიგური კითხულობდა. უნივერსიტეტში მისი თანაკურსელები იყვნენ კოტე წერეთელი, მზია ანდრონიკაშვილი. სტუდენტობისას, მეოთხე კურსზე, დაწერა თავისი პირველი ნაშრომი „ივრისხეული ფშაური“, რომელიც გამოქვეყნდა თსუ-ს სტუდენტთა სამეცნიერო კრებულში (1941 წ.) და „აფხაზური ზმნის პოტენციალისის ფორმის შესახებ“, რომელიც მოგვიანებით, 1948 წელს დაიბეჭდა „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების“ II ტომში. მესამე კურსიდან მისი ჯგუფის სამი სტუდენტი, თავად ალექსი, კოტე წერეთელი და მზია ანდრონიკაშვილი დამატებით მეცადინეობდნენ გიორგი წერეთელთან არაბულ ენაში, რომელსაც მაშინ ფილოლოგიის ფაკულტეტზე მხოლოდ სამი სემესტრი ეთმობოდა. სწორედ ამ წლებმა განსაზღვრა მთელი მისი სამომავლო მუშაობის მიმართულება. უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ, 1942 წელს გიორგი წერეთლის წინადადებით მან ჩააბარა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურაში არაბული ენის სპეციალობით. 1946 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე „ძირთა სემასიოლოგიური და მორფოლოგიური პარალელები სალიტერატურო არაბულში“ (ხელმძღვანელი – გ. წერეთელი). ასპირანტურაში სწავლის დროს, 1943 წელს ალექსი ლეკიაშვილი მიიწვიეს თსუ აღმოსავლურ ენათა კათედრაზე არაბული ენის მასწავლებლად. დისერტაციის დაცვის შემდეგ ის აგრძელებს პედაგოგიურ მოღვაწეობას ხსენებულ კათედრაზე და აქტიურ სამეცნიერო კვლევას არაბულ და სემიტურ ენებში. 1964 წ. მან დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე „სახელის სქესისა და რიცხვის წარმოება სემიტურ ენებში“.

1973 წ. ალექსი ლეკიაშვილი არჩეულ იქნა თსუ აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის სემიტოლოგიის კათედრის გამგედ. უნივერსიტეტში მუშაობის პარალელურად ის სხვადასხვა დროს თანამშრომლობდა საქართველოს ენციკლოპედიასთან, მონაწილეობას იღებდა ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონზე (რედ. არნ. ჩიქობავა) მუშაობაში.

1955 წლიდან მოყოლებული სიცოცხლის ბოლომდე პროფ. ალ. ლეკიაშვილი აქვეყნებს მნიშვნელოვან სამეცნიერო ნაშრომებს ქართულ, რუსულ და გერმა-

ნულ ენებზე. გარდაცვალების შემდეგ 1977 წელს გამოდის მისი საეტაპო წიგნი „არაბული ენა I“; ხოლო 1979 წ. კი – „საკითხავი წიგნი არაბულში“.

ალ. ლეკიაშვილის თითოეული სამეცნიერო პუბლიკაცია სრულიად ორიგინალური, უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაშრომი და ახალი სიტყვაა არაბისტიკისა და სემიტოლოგიის დარგში. სამეცნიერო სტატიებში ახლებურადაა განხილული ფართო სპექტრი პრობლემური საკითხებისა, როგორცაა: კლასიკურ არაბულში ვოკატივის ფორმები, დისტრიბუტივის ფორმები, ზმნისართის სპეციფიკური ტიპი, სრული უარყოფის კონსტრუქცია, მსხვერუელი მრავლობითის ფორმაწარმოების თავისებურებანი, ადგილობითი ბრუნვის საკითხი და სხვ., აგრეთვე საერთო სემიტურ დონეზე დამუშავებული ისეთი თემები, როგორცაა: სახელთარიცხვის სუფიქსალური ფორმების ორი ტიპი სემიტურში, გენეტიკური კონსტრუქციის პრობლემატიკა, სახელთა სქესისა და რიცხვის წარმოება და სხვ. ალ. ლეკიაშვილის სამეცნიერო პუბლიკაციები ყურადღებას იპყრობს არა რაოდენობით, არამედ ხარისხით. მომიჯნავე პრობლემატიკაზე მომუშავე ვერცერთი მეცნიერი-მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის პროფ. ალ. ლეკიაშვილის ფუნდამენტურ გამოკვლევებს. წარმოვადგენთ მეცნიერის პუბლიკაციებს ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. დავამატებთ, რომ ხუთი მათგანი ფრიად მოცულობითი ნაშრომია და წიგნის სახითაა გამოქვეყნებული.

- 1955 წელი – არაბულ ძირთა ისტორიიდან, საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის მოამბე, XVI, №1;
- 1957 წელი – ვოკატივის ფორმის შესახებ არაბულში, საქ. სსრ მეცნ. აკად. ენათმეცნიერების ინსტიტუტის შრომები II;
- 1958 წელი – არაბული ზმნის ფორმათა პარადიგმები, თბილისი;
- 1959 წელი – არაბული დისტრიბუტივის ფორმების ისტორიისთვის, თსუ შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია I, №73;
- 1960 წელი – ადგილობითი ბრუნვის საკითხისათვის არაბულში, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის შრომები, აღმ. ენათა სერია III;
- არაბული ზმნისართის ერთი ტიპის შესახებ, თსუ შრომები 91;
  - სრული უარყოფა არაბულში, საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის მოამბე XXV, №6
  - К образованию форм ломаного множественного в арабском, XXV Международный конгресс востоковедов, Москва;
- 1963 წელი – სახელთა სქესისა და რიცხვის წარმოება სემიტურ ენებში, თბილისი;
- 1967 წელი – გენეტიური კონსტრუქციის პრობლემისთვის სემიტურ ენებში, თსუ შრომები 121;
- რეცენზია ნაშრომზე:  
Karel Petraček, Die Innere Flexion in den Semitischen Sprachen, Entstehung und Entwicklung des Systems, თსუ შრომები, ტ. 118;
- 1970 წელი – ბრუნვათა სისტემა სემიტურ ენებში, თბილისი;  
Das diptotische system im klassischen Arabisch, Archiv Orientalni 38;
- 1973 წელი – Два типа суффиксальных форм числа имен в семитских языках, Philologia Orientalis IV, In Memoriam Academician George V. Tsereteli, October 19. 1904 - September 9. 1973;

ვიდრე შედარებით დეტალურად შევეხებოდეთ მეცნიერის მონოგრაფიებს და წარმოვადგინდეთ მათში განხილულ პრობლემათიკას, საჭიროდ მივიჩნევთ, საზოგადოებას გაეფუზიაროთ რამოდენიმე ზოგადი ხასიათის შენიშვნა თუ დაკვირვება, რომელიც მეტ-ნაკლები სისრულით გადმოსცემს ავტორის სამეცნიერო მემკვიდრეობის არსებით თავისებურებებსა და ახასიათებს პროფ. ალ. ლეკიაშვილს როგორც დიდ ქართველ არაბისტსა და სემიტოლოგს:

1. ალექსი ლეკიაშვილის გამოკვლევების გაცნობისას თვალშისაცემია ავტორის ძალზედ მაღალი ზოგადლინგვისტური დონე და ფართო სემიტოლოგიური ერუდიცია, აგრეთვე გამოკვლევათა მასშტაბურობა;

2. ყურადღებას იპყრობს ასევე განსახილველი საკითხებისადმი კომპლექსური მიდგომა. ავტორი თავის ნაშრომებში არასოდეს წარმოაჩინს პრობლემის მხოლოდ ერთ წახნაგს, მისი გამოკვლევები გამოირჩევა მრავალგანზომილებიანი ხედვებითა და ძირფესვიანი ანალიზით.

3. გაცეხას იწვევს მეცნიერული კვლევის სიღრმე და სკრუპულოზულობა. ავტორის ნებისმიერი წინადადება ხანგრძლივი განსჯის, ძირფესვიანი კვლევა-ძიების შედეგია. არცერთი წვრილმანი უყურადღებოდ არ რჩება, ხოლო მიღებული დასკვნები მრავალგზის გადამოწმებულ სამეცნიერო ინფორმაციას ეფუძნება.

4. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ავტორის მიერ განსახილველი პრობლემებისადმი სისტემური მიდგომა. სხვადასხვა სტრუქტურების კვლევისას ფილიგრანული ოსტატობითაა შესწავლილი და გაანალიზებული სტრუქტურის შემადგენელი თითოეული ელემენტი და ამ ელემენტების ურთიერთმიმართების საკითხები. იმ შემთხვევაში, თუ რომელიმე ელემენტის ცვლილება აისახება სისტემის ნებისმიერ სხვა ელემენტზე, ავტორი თავს ვალდებულად მიიჩნევს, პრობლემა განიხილოს როგორც სინქრონიულ, ასევე დიაქრონიულ ქრილში და სრულყოფილად წარმოაჩინოს სტრუქტურის განვითარების ეტაპები და გზები, რის საშუალებასაც მას აძლევს დიდი საერთოლინგვისტური და სემიტოლოგიური ერუდიცია.

5. განსაკუთრებით უნდა გაეცვას ხაზი მკვლევრის ორიგინალურ სტილისტიკას. მის ნაშრომებს ახასიათებს დაწურული, სადა, აკადემიური ტექსტი; ტევადი, შეკუმშული, მინიმალური ლექსიკური საშუალებებით გადმოცემული ფრაზა, უკიდურესი ლაკონიზმი და აზრის აბსტრაგირება. შედეგად – პოსტულატები, კანონები, წესები, ფორმულები, არცერთი ზედმეტი აბზაცი, სიტყვა... ალექსი ლეკიაშვილის ტექსტის შემოკლება სრულიად შეუძლებელია, თვით ყველაზე უმნიშვნელო დეტალიც კი არ არის გამოტოვებული და ეს უზარმაზარი სამეცნიერო ინფორმაცია გადმოცემულია ყველაზე ეკონომიური საშუალებებით, ტევადი, ლაკონური ფრაზებითა და აბზაციებით.

6. დაბოლოს, საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ავტორის მონოგრაფიათა ძირითად ტექსტში განთავსებული სქოლიოების სპეციფიკა. ისინი დიდი სიღრმითა და ინ-ფორმაციულობით გამოირჩევა. სქოლიოში ჩატანილი ტექსტი უაღრესად საინტერესო და ყურადსაღებია, ვინაიდან წარმოადგენს განსახილველი თეორიული კონსტრუქციებისა თუ დებულებების დამატებით არგუმენტაციას, აგრეთვე პოლემიკას ალტერნატიული თვალსაზრისების ავტორებთან ან კიდევ საკუთარი თვალსაზრისის შეჯერებასა და დამოწმებას სხვა მეცნიერთა შრომების ახლებურ კონტექსტში განხილვისა და წარმოჩენის გზით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ავტორი უყურადღებოდ არ ტოვებს ძირითად ტექსტში განხილულ პრობლემათიკასთან დაკავშირებით სხვა მკვლევართა მიერ ადრე გამოთქმულ ვარაუდებს იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ისინი მხოლოდ ირიბად, ნაწილობრივ ეხება

ალ. ლეკიაშვილის ძირითად თემატიკას. ამიტომაცაა, რომ დაკვირვებული და კირკიტა მკითხველი ბატონი ალექსის ტექსტებში თითქმის უკლებლივ ყველა კითხვაზე მოიძიებს პასუხს; ავტორის სტილისთვის ხომ სრულიად მიუღებელია ნაშრომში თეთრი ლაქების არსებობა, განსახილველი პრობლემატიკის ზოგიერთი წახნაგისა თუ ნიუანსის მიჩუმება!

თეორიულად სავსებით დასაშვებია, რომ ალ. ლეკიაშვილის მიერ მიღებული ზოგიერთი დასკვნა და შეხედულება დროთა განმავლობაში გადაისინჯოს ან სხვაგვარად იქნას ინტერპრეტირებული – ეს მეცნიერებას ჩვევია – მაგრამ მკვლევრის ნაშრომების გაცნობისას ვერავინ იტყვის, რომ განსახილველი პრობლემატიკის რომელიმე ასპექტი უყურადღებოდაა დატოვებული ან მიჩუმებულია თუნდაც უმნიშვნელო დეტალი; პროფ. ლეკიაშვილი მთელი სისრულითა და სიღრმით განიხილავს საკითხებს, სვამს მაქსიმალური რაოდენობის შესაძლო შეკითხვებს და მათზე ამომწურავ, დასაბუთებულ პასუხებს იძლევა.

შევეცადოთ, მოკლედ მიმოვიხილოთ პროფ. ალ. ლეკიაშვილის სამეცნიერო მემკვიდრეობის შემადგენელი მსხვილი მონოგრაფიული ნაშრომები.

**„არაბული ზმნის ფორმათა პარადიგმები“** არის სამაგიდო წიგნი როგორც არაბული ენის დამწყებ შემსწავლელთათვის, ასევე მომიჯნავე თემატიკაზე მომუშავე მაღალი კვალიფიკაციის მქონე მკვლევარი არაბისტიკისთვისაც. წიგნში მთელი სისრულითაა წარმოდგენილი სალიტერატურო არაბულის ზმნის ფორმები. არაბული ენის მორფოლოგიით, ზმნის უღვლილებით დაინტერესებულ ნებისმიერ პირს შესაძლებლობა ეძლევა, გაეცნოს ტაბულებში მოცემულ ზმნის ყველა ფორმას, სიღრმისეულად გაერკვას ყველა ნიუანსსა და წერილმანში. ნაშრომში განხილულია არა მხოლოდ სწორი სამთანხმონიანი, არამედ ზმნათა უკლებლივ ყველა ტიპი, კერძოდ, ჰამზიანი უ და ი ხმოვნებით მეორე ძირეულ თანხმონიანთან, ცარიელი, ნაკლები, ორმაგად და სამმაგად უწესო, განკერძოებით მდგომი ზმნები და ა.შ. სხვა სიტყვებით, ავტორმა სრულად მოიცვა აღნიშნული პრობლემატიკა; ნაშრომში წარმოდგენილია უკლებლივ ყველა ფორმა მოქმედებითა და ვნებით გვარში, პერფექტივსა და იმპერფექტივში, საწყის და ნაწარმოებ თემებში. წიგნი მოიცავს 107 ტაბულას. თითოეული მათგანი დასათაურებულია ქართულ და რუსულ ენებზე, რამაც ამ შესანიშნავი სამაგიდო წიგნის მომხმარებელთა რიცხვი საგრძნობლად გაამრავლა და ნაშრომის პრაქტიკული ღირებულება აამაღლა.

ალ. ლეკიაშვილის გარდაცვალების შემდეგ 1977 წ. გამოვიდა მისი საეტაპო ნაშრომი **„არაბული ენა, I“**. იგი ავტორის მიერ გაწეული კოლოსალური შრომის შედეგია. მონოგრაფია წარმოადგენს სალიტერატურო არაბულის აღწერით ანალიზს. იგი ეფუძნება, ერთი მხრივ, ალ. ლეკიაშვილის მიერ წინა წლებში გაწეული კვლევა-ძიების შედეგებს – მათი ნაწილი სხვადასხვა დროს გამოქვეყნდა კიდევ სამეცნიერო სტატიების სახით – მეორე მხრივ, განსახილველ თემატიკაზე არსებული სემიტოლოგიის უახლესი მიღწევებისა და სპეციალური სამეცნიერო ლიტერატურის კრიტიკული გააზრებისა და გადამუშავების შედეგს. გარდა ამისა, ნაშრომში შემოქმედებითადაა დამუშავებული და ახლებურად კვალიფიცირებული შუასაუკუნოვანი არაბი ენათმეცნიერების გრამატიკულ ტრაქტატებში მოცემული მემკვიდრეობა.

წიგნი მოიცავს არაბულ წერილობით ძეგლებში დამოწმებული ფაქტების აღწერას. განხორციელებულია მასალის სისტემური ანალიზი, როდესაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება სისტემის არსებით ნიშნებს, სტრუქტურის ელემენტების ურთიერთმიმართებას. საკითხთა უმრავლესობა განხილულია

სინქრონიაში, თუმცა წიგნში დიაქრონიული წიაღსვლებიც საკმაოდაა. ეს უკანასკნელი უკიდურესი აუცილებლობითაა გამოწვეული. კერძოდ, იმ შემთხვევაში, თუ უამისოდ შეუძლებელი ხდებოდა სისტემაში რომელიმე ელემენტისთვის სათანადო ადგილის მიჩენა. ნათქვამის საილუსტრაციოდ შეიძლება მოვიტანოთ, მაგ., ფონემათა და ბგერათკომპლექსების, ან კიდევ მეორეული მორფემებისა და ოპოზიციების განხილვა დიაქრონიულ ჭრილში.

ნაშრომი 200 გვერდზე მეტი მოცულობის ტექსტია, რომელიც შედგება წინასიტყვაობის, შესავლისა და 3 თავისგან. შესავალი ნაწილი უალრესად ინფორმაციულია, ვინაიდან გამოწვლილვით მიმოიხილავს სალიტერატურო არაბულისა და დიალექტების ადგილს მონათესავე ენათა შორის, ასევე არაბული ენის შესახებ შექმნილ გრამატიკულ ლიტერატურას და არაბულ დამწერლობას.

I თავი ეხება ფონეტიკას, სადაც ამომწურავადაა განხილული ისეთი საკითხები, როგორიცაა: ბგერათა კლასიფიკაცია ( კონსონანტთა სისტემა, ხმოვნები, დიფტონგები, გემინატები), მარცვალი, მახვილი, ფონემათა ვარიანტები და ფონეტიკური კომბინატორული ცვლილებები.

უალრესად საინტერესოა II თავი, რომელიც ეხება სიტყვაწარმოებასა და დერივატთა ფუნქციებს. საგანგებოდაა შესწავლილი ისეთი მნიშვნელოვანი პრობლემატიკა, როგორიცაა არაბული ძირის სტრუქტურა, დამოკიდებულება სიტყვაწარმოებასა და ფლექსიასთან, გამოყოფილი და გაანალიზებულია ძირის სახეობები, ძირში ფონემათა დისტრიბუციისა და ძირეულთა შეთავსების საკითხები, სემანტიკური ჯგუფები და ვარიანტები, აგრეთვე თავისებური ძირები. სათანადოდაა შესწავლილი ფუძე, აფიქსური სიტყვაწარმოება, ნაზმნარი სახელები – მასდარი, მიმლეობა, ადგილისა და დროის სახელები, ასევე ნაცვალ-სახელები და ნაწილაკები. ყველა ეს ჩამოთვლილი საკითხი განხილულია სიტყვაწარმოებისა და დერივაციის კონტექსტში.

მე-3 თავი კი ეძღვნება უშუალოდ მორფოლოგიის საკითხებს, სადაც §1-ში განხილულია ზოგადი ხასიათის პრობლემატიკა, სახელდობრ, მეტყველების ნაწილები და მორფოლოგიური კატეგორიები არაბულში, შესწავლილი და დახასიათებულია აფიქსები და შინაგანი ოპოზიციები. §2-ში, რომელიც სახელის ფლექსიას ეხება, დეტალურადაა განხილული სახელის კატეგორიები: სქესი, რიცხვი, სტატუსი, ბრუნება. ამ კონტექსტში განსაკუთრებით საინტერესოა ალ. ლეკიაშვილისეული ინტერპრეტაციები ისეთი საკითხებისა, როგორიცაა: შინაგანი სქესი, ოპოზიციის გარეშე მდგომი ზედსართავები, ნარევი და მრავლობითის მრავლობითი, ბრუნების სისტემის განხილვისას კი ისეთი თემები, როგორიცაა ანომალია ან ინდეტერმინირებული (= უბრუნველი) სახელები. ზმნური ფორმაწარმოების ანალიზისას (§3) განსაკუთრებით საინტერესო ჩანს ავტორის მიერ განხილული დაპირისპირებათა პრინციპები. დახასიათებულია რიცხვის, სქესის, პირის, ასპექტის, გვარისა და კილოს კატეგორიები და მათი გადმოცემის ფორმები. საინტერესოა, რომ ადრე, პარადიგმებში (1958წ.) წარმოდგენილი ტაბულები ამ მონოგრაფიაში გაშლილი სახითაა მოცემული; აქ კომენტირებულია თითოეული მათგანი, ტექსტში ახსნილი და განმარტებულია მათი თავისებურებანი. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი სრულყოფილი, ყოვლისმომცველი გამოკვლევა არაბული ენის სტრუქტურისა შესაძლებელია, ალ. ლეკიაშვილის ცხოვრების წიგნადაც კი ჩაითვალოს.

მსჯელობას გავაგრძელებთ 1979 წელს გამოცემული კრებულით „საკითხავი წიგნი არაბულში“, რომელიც სახელმძღვანელოს წარმოადგენს და განკუთვნილია აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკ.-ის სტუდენტებისა და ზოგადად, არაბული

ენის შესწავლით დაინტერესებულ პირთათვის. ეს ის ბედნიერი შემთხვევაა, როდესაც კრებულის შემდგენელი ერთდროულად არის დიდი მეცნიერი თეორეტიკოსიც და შესანიშნავი პრაქტიკოსი პედაგოგიც. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ამ კრებულში გადაიკვეთა პროფ. ალ. ლეკიაშვილის როგორც ბრწყინვალე არაბისტის შემოქმედებითი ცხოვრების ეს ორი ურთიერთშემავსებელი და მნიშვნელოვანი მიმართულება.

ეს არის შესანიშნავი ანთოლოგია, სადაც ასახულია არაბული ენის, ლიტერატურისა და ზოგადად, კულტურის განვითარების უმნიშვნელოვანესი ეტაპები, ამ განვითარების შემოქმედი ავტორები კი წარმოდგენილი არიან თავიანთი საუკეთესო ლიტერატურული ძეგლებითა და ნიმუშებით. კრებული დიდი რაციონალიზმითა და დახვეწილი გემოვნებითაა შედგენილი. კრებული მოიცავს ტექსტებს (პოეზია, პროზა, მეცნიერება), რომლებიც ასახავენ კლასიკური არაბული ენის განვითარების სხვადასხვა ეტაპს, ასევე ლიტერატურის უანრობრივ თავისებურებებს ისლამამდელი ხანიდან დაწყებული მე-16 ს.-მდე. პროზა წარმოდგენილია მე-8 ს. ძეგლით „ქილილა და დამანა“; მაკამებით (ალ-ჰამაზანი X ს., ალ-ჰარირი მე-11 ს.) და „ათას ერთი ღამის“ ნაწილებით (მე-9 – მე-16 სს.). სამეცნიერო ლიტერატურა ასახულია იბნ მალიქის გრამატიკულ ტრაქტატში და იბნ რუშდის (რომელსაც ავეროესის სახელითაც იცნობენ) ფილოსოფიურ ტრაქტატში. პოეზიის ნაწილში ვხვდებით არაბული ლიტერატურის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლებს; კრებულში შესულია ისლამამდელი პოეზიის ნიმუშები (იმრუ-ლ-კაისის, შანფარას, ტარაფას, ნაბილას, ზუჰაირის მუყალაკები), ალ ხანსას სამგლოვიარო პოეზია, ომარ იბნ აბუ რაბიყას სატრფიალო ლირიკა; აბასიანთა პერიოდის საუკეთესო პოეტები: ბაშარ იბნ ბურდი, ლვინის პოეზიის ბრწყინვალე ნიმუშების ავტორი აბუ ნუვასი, აქვეა ალ-მუთანაბის სახობო ლექსი, აბუ-ლ-ათაჰიას ფილოსოფიური რეფლექსია და, რაც მთავარია, არაბული ლიტერატურისა და კულტურის მწვერვალის, აბუ ალა ალ-მარის პოეტური შემოქმედება. აქვე შევხვდებით სუფიური მიმართულების მიმდევარ იბნ ფარიდს, ხოლო არაბულ ესპანეთში შექმნილი ე.წ. ანდალუზიური პოეზიიდან კი იბნ ზაიდუნის საუკეთესო პოეტურ ნიმუშებს.

დასასრულ, მოვიტანთ ციტატას განსახილველი წიგნის შესავლიდან, სადაც კრებულის შემდგენელი წერს: „ვიმედოვნებ, რომ კლასიკური არაბული ენის საფუძვლებს დაუფლებული მკითხველი წინამდებარე კრებულის დახმარებით შეძლებს ცოდნის გაღრმავებას... მოქმედი არაბისტებიდან ეჭვი არავის ეპარება, რომ ალ. ლეკიაშვილის ეს ფრაზა ცხოვრებაში სრულად განხორციელდა, ციტატის მოტანა კი იმისთვის დაგვჭირდა, რომ გვეჩვენებინა, თუ რაოდენ თავმდაბალი და მოკრძალებული იყო ბატონი ალექსი საკუთარი შრომის შეფასებისას.

საგანგებო განხილვის საგანია ალ. ლეკიაშვილის ორი მონოგრაფია: „ბრუნების სისტემა სემიტურ ენებში“, და „სახელთა სქესისა და რიცხვის წარმოება სემიტურ ენებში“. ამ ნაშრომებს პარალელურ რეჟიმში მიმოვიხილავთ, რადგანაც მათ აერთიანებთ არა მხოლოდ დარგი, რომელსაც ისინი ასახავენ და შინაარსობრივი მხარე, არამედ ფორმალური მომენტებიც, კერძოდ, წიგნის სტრუქტურა, კომპოზიცია, ენა; ორივე გამოკვლევა ორენოვანია – შესრულებულია ქართულ და რუსულ ენებზე, ორივე მათგანს მოსდევს ფრანგულ ენაზე დაწერილი საკმაოდ ვრცელი რეზიუმე. აღნიშნული მონოგრაფიები ეხება ისტორიულ-შედარებითი სემიტოლოგიის უმნიშვნელოვანეს პრობლემატიკას და წარმოადგენს ახალ სიტყვას ზოგადად კომპარატივისტიკაში. უნდა აღინიშნოს, რომ სემიტური ენების სტრუქტურით დაინტერესებული ვერცერთი მკვლევარი და სპეციალისტი



გვერდს ვერ აუვლის ქართულ და რუსულ ენებზე შესრულებულ ამ ორ მონოგრაფიას. ამასთანავე, დასახელებული წიგნები გამოიყენება როგორც დამხმარე სახელმძღვანელო სემიტური ენების შედარებითი გრამატიკის შემსწავლელი სტუდენტებისთვის.

მონოგრაფია „**ბრუნვათა სისტემა სემიტურ ენებში**“ დაისტამბა თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობის მიერ 1970 წ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს არის ქართულ და რუსულ ენებზე შესრულებული ბრწყინვალე გამოკვლევა, რომელსაც ახლავს საკმაოდ მოცულობითი, 16-გვერდიანი ფრანგულ ენაზე დაწერილი რეზიუმე, რაც შეიძლება შეფასდეს როგორც ძირითადი ტექსტის დაწერილი, თეზისების სახით წარმოდგენილი ვარიანტი. ძალიან სასიხარულოა, რომ გამოკვლევის ძირითადი ტექსტი ორენოვანია; ამის წყალობით აღნიშნულ შესანიშნავ მონოგრაფიაში წარმოდგენილი კვლევა-ძიების შედეგების თანაზიარი გახდა საკმაოდ მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო საზოგადოება ყოფილი საბჭოთა კავშირისა და აღმოსავლეთ ევროპის ტერიტორიაზე. თუ ამას დავუმატებთ ფრანგულენოვან 16-გვერდიან ნაბეჭდ ტექსტს, აღნიშნული წიგნის მკითხველთა და დამფასებელთა რიცხვი კიდევ უფრო მრავლდება.

ნაშრომში მოცემულია სემიტური ბრუნების სისტემის ანალიზი. მასში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ბრუნვისა და სტატუსის ფორმათა ურთიერთიმართების საკითხებს, აგრეთვე მათი ადგილის გარკვევას სათანადო სისტემაში, ისევე როგორც ზემოთ ჩამოთვლილი კატეგორიების წარმოების პრინციპების დადგენას. მონოგრაფიაში დეტალურადაა განხილული ბრუნებისა და დეტერმინაციის, მათი გამონატვის საშუალებების, გენეტიური კონსტრუქციისა და ორბრუნვიანი ფლექსიის საკითხები.

შესავალს მოსდევს 3 თავი. I თავში განხილულია ბრუნვათა და სტატუსთა გამონატვის ხერხები აქადურ, ებრაულ, ფინიკიურ, არამეულ, II ათასწლ. ჩრდ.-დას. სემიტურ ენებში, ჩრდილოარაბულში, სამხრეთარაბულსა და ეთიოპურში. მე-2 თავში საგანგებოდაა შესწავლილი ურთიერთობა ბრუნებასა და დეტერმინაციას შორის. ამ კონტექსტში დეტალურადაა დამუშავებული ინდეტერმინირებული სახელები, ორბრუნვიანი ფლექსია, გენეტიკური კონსტრუქცია, აგრეთვე ბრუნვათა და სტატუსთა სისტემების ზოგიერთი სპეციფიკური ნიშანი, რისი შესწავლის საფუძველზეც გამოტანილია სათანადო დასკვნები. ამ დასკვნების მიხედვით, პრასემიტურისთვის ნავარაუდები ინდეტერმინირებული ფორმა განსაზღვრულ და განუსაზღვრელ სტატუსთა მქონე ენებში შეესატყვისება სტატუსის გარეშე მდგომ ფორმებს, ხოლო დეტერმინირებული კი – განსაზღვრულ და განუსაზღვრელ მდგომარეობას.

მონოგრაფიის უმნიშვნელოვანესი ნაწილი წარმოდგენილია მე-3 თავში, სადაც მოცემულია ბრუნვათა და სტატუსთა სისტემის დიაქრონიული ანალიზი. აქ განზოგადებულია სახელთა დაბოლოებები, გამოწვლილვითაა შესწავლილი ბრუნების განვითარება სემანტიკურად და სინტაქსურად განსაზღვრულ სახელებში. თვალნათლივ არის ნაჩვენები სხვადასხვა გარდამავალი საფეხურის წარმოჩენის გზით, თუ როგორ ჩამოყალიბდა განსაზღვრული და განუსაზღვრელი სტატუსები და რა უძლოდა წინ მათ ჩამოყალიბებას. კერძოდ, ნაჩვენებია, რომ – ალ ნაწილაკიან ფორმასთან – უ, – ი, – ა სუფიქსების არსებობა მიუთითებს იმას, რომ მის განვითარებას წინ უსწრებდა ბრუნვათა სისტემის წარმოშობა გენეტიკურ კონსტრუქციაში. შესაბამისად, – ალ არტიკლმა შეიძინა განსაზღვრული არტიკლის ფუნქცია, ხოლო ნუნაციის მქონე ტიპი კი განუსაზღვრელ სტატუსად იქცა. ავტორი გამოყოფს ამ პროცესის სამ საფეხურს:

- |  |                                     |
|--|-------------------------------------|
| 1 დეტერმინირებული სტ.:<br>(ფლექსიური)  | ინდეტერმინირებული სტ.<br>(უფლექსიო) |
| 2. St. absolutus:<br>დეტერმ.:ინდეტერმ. | St. Constructus<br>St. Constr.      |
| 3. St. Absolutus<br>განს.: განუსაზ.    | განსაზ. : განუსაზღ.                 |

რაც შეეხება ავტორის სემიოლოგიურ დარგში შესრულებულ მეორე მონოგრაფიას „სახელის სქესისა და რიცხვის წარმოება სემიტურ ენებში,“ ის დაისტამბა თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობის მიერ 1963წ. მასში განხილულია სემიტური სახელის ორი ძირითადი კატეგორია: რიცხვი და სქესი, ასევე მათი ურთიერთიმართების საკითხები. წიგნში ეჭვის ქვეშაა დაყენებული ტრადიციული თეორიების ძირითადი დებულება იმის თაობაზე, რომ შინაგანი მრავლობითი კრებითი სახელების სპეციალური ფორმებისგანაა განვითარებული. ავტორის მიდგომაა განაპირობებს ის გარემოება, რომ შინაგან მორფემათა სისტემა მჭიდროდაა დაკავშირებული სუფიქსალურ ტიპთან. ალ. ლეკიაშვილის მიერ გამოწვლილვით არის შესწავლილი სახელის რიცხვისა და სქესის კატეგორიების გამოხატვის პრინციპები, ამ ფორმათა სისტემა, დეტალურადაა წარმოდგენილი ყველა კონკრეტული მორფემა და ტიპი, რომელთაც განსაზღვრული ადგილი უკავიათ სისტემაში. მოკლედ შევეხთ აღნიშნული ნაშრომის კომპოზიციას; შესავალს მოსდევს 5 თავი, სადაც განხილულია შემდეგი თემები: 1. საერთო სქესისა და რიცხვის სახელები, 2. სქესისა და რიცხვის ფორმათა განაწილება, 3. შენიშვნები სქესისა და რიცხვის კატეგორიათა შესახებ, 4. შინაგანი მდებარეობისა და მრავლობითის ადგილი სახელთა სისტემაში, 5. სქესისა და რიცხვის დაპირისპირებათა ისტორია.

დეტალური კვლევა-ძიებისა და მასალის სიღრმისეული ანალიზის საფუძველზე ალ. ლეკიაშვილმა წარმოადგინა სახელის სქესისა და რიცხვთა სისტემის ორიგინალური ინტერპრეტაცია. მიღებულ დასკვნებს შორის განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი დასაბუთებული ვარაუდი იმის თაობაზე, რომ შინაგანი მორფემების დაპირისპირება ჩასახულია პრასემიტურში ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც სქესისა და რიცხვის კატეგორიათა ჩამოყალიბება იწყებოდა. საპირისპირო მნიშვნელობის სუფიქსიანი მორფემები მიღებულია მარტივი და – (a)t ელემენტის ინდიფერენტული ტიპებისგან ანუ შინაგანი ფორმებისგან. მთავარი პოსტულატი კი იმაში მდგომარეობს, რომ სქესისა და რიცხვის შინაგანი ფლექსია უფრო ადრინდელია, ვიდრე სუფიქსაცია. შინაგანი რიცხვის გავრცელება არსებით სახელებსა და გასუბსტანტივებულ მიმღებობებში, მდ. და მრ. რიცხვის სპეციალური ფორმები, სიმცირისა და სიმრავლის ტიპები და სხვ. შედარებით გვიანაა განვითარებული.

წარმოდგენილ სტატიაში შეუძლებელია მთელი სისრულით აღიწეროს მონოგრაფიაში ასახული თეორიული სემიოლოგიური პოსტულატების მრავალფეროვნება. ზემოთ ნათქვამს დავამატებთ კიდევ ორ უმნიშვნელოვანეს დასკვნას: ალ. ლეკიაშვილმა დაასაბუთა, რომ პრესტორიულ ხანაში უნდა ვიგულისხმოთ სახელთა ორი ჯგუფის არსებობა: 1. ფლექსიური (ზედსართავი) და 2. უფლექსიო (ინტენსივი, მოქმედების სახელები, არსებითი). ორობითთან დაკავშირებით კი არგუმენტირებულადაა წარმოჩენილი, რომ ორობითი საერთოდ რიცხვისა და სქესის სხვა ფორმებთან შედარებით გვიანაა განვითარებული.

ამგვარად, ზემოთქმულის საფუძველზე თამამად შეიძლება დავასკვნათ, რომ პროფ. ალ. ლეკიაშვილმა ნაყოფიერი პედაგოგიური მოღვაწეობითა და, რაც მთავარია, ბრწყინვალე სამეცნიერო ნაშრომებით სამართლიანად დაიმკვიდრა ქართული ორიენტალისტიკის ერთ-ერთი კლასიკოსის სახელი. ალ. ლეკიაშვილით უნდა იამაყოს საუნივერსიტეტო და სამეცნიერო საზოგადოებამ, რადგანაც მან ქვეყნის გარეთ გაიტანა არაბისტიკისა და სემიტოლოგიის ქართული სკოლის სახელი, თავად კი მეცნიერულ აღმოსავლეთმცოდნეობაში საპატიო ადგილი დაიმკვიდრა. მის ფუნდამენტურ ნაშრომებს ჰუმანიტარულ დარგებში მომუშავე მეცნიერ – მკვლევართა მრავალი თაობა არაერთხელ მიუბრუნდება.

ალ. ლეკიაშვილის პუბლიკაციები სემიტოლოგიისა და არაბისტიკის დარგში შექმნილი კლასიკური ნამუშევრებია. ისინი ისტორიის კუთვნილებაა იმდენად, რამდენადაც ათწლეულების წინაა შექმნილი, თუმცა თავისი შინაარსითა და ტექსტის გადმოცემის ფორმით უაღრესად თანამედროვე პუბლიკაციებია. მეტიც, ეს მომავლის წიგნებია, რადგან მათ დროს გაუსწრეს. ვფიქრობთ, ზემოთ განხილული გამოკვლევები ელიან ზოგადლინგვისტური ცოდნით აღჭურვილ, დაკვირვებულ, ანალიტიკური უნარით დაჯილდოებულ მეცნიერთა ახალი თაობის ღირსეულ წარმომადგენლებს.

## S U M M A R I E S

**Miranda Basheleisvili**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### **THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN'S FOREIGN POLICY**

Iran with its geographic location and Natural Resources always played important role in the regional and international political processes. Since the Iranian Islamic revolution(1979) key changes occurred in the country's political system, which impacted on the formation of Iran's foreign policy.

Last 35 years Islamic Ideology, Rationalism and Pragmatism have a leading role in the formation of the Islamic Republic of Iran's foreign policy. During Hashemi Rafsanjani's presidency (1989-1997) Republic's foreign policy had pragmatic approach according to national interests and important international changes, while during the presidency of Mohammad Khatami (1997-2005) mostly prevailed the reformist. Mohammad Khatami's foreign political course was concentrated on dialogue, reduction of tensions and peaceful co-existence with other countries. In 2005 Mahmud Ahmadinejad was elected as Iran's president. He belonged to conservative camp and therefore Islamic Ideology once again became dominant in Islamic republic's foreign policy and gave to it quite a rigid frame. With Mahmud Ahmadinejad's "New conservatism" Iran became politically and economically isolated country.

This paper overviews Iran's current president Hassan Rouhani's foreign political course. Iran's contemporary foreign policy is based on "constructive relations with the other world". The changes President Rouhani proposed demonstrated a realistic understanding of contemporary international order, the current external challenges facing the Islamic Republic, and what it will take to restore Iran's relations with the world to a state of normalcy. Rouhani also called for a discourse of "prudent moderation". This vision aims to move Iran away from confrontation and toward dialogue, constructive interaction and understanding to safeguard national security, elevate the stature of Iran and achieve an important role in the Geopolitical game.

**Tsate Batsashi**

*Free University of Tbilisi*

### **CONCERNING THE ETHNOGENESSIS OF THE LAZISTAN HAMSHINS**

Muslim Hamshins represent considerable ethnoreligious group of the Lazo-Gregorian origin, that lives separately (in groups) in some of the districts of La-

zistan. From the point of view of ethnic relations, they represent the Lazo-Armenian mixture. The part of Hamshins still keep the Armenian language, abounding archaic forms and Georgian (Kartvel) language layers. Earlier their ethnic consciousness was generally defined by the dwelling country, i.e. they considered themselves as Lazs, however they were undergone turkization more than Lazs, during the republican period. In everyday life they differ a little from Lazs. However, in the last decades, they have shown interest to their language, culture and the history. It is promoted by quite intensive communications with the Armenian population of other countries. According to various sources their number fluctuates between hundred to two hundred and more thousand people.

**Tamta Bokuchava**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## **TURKISH DEMOCRACY AND CHALLENGES OF MODERNITY**

The Arab Spring has precipitated a surge in public discussions of the relevance of what is commonly referred to as the “Turkish Model” for post-revolutionary Middle Eastern states. Turkey had been perceived to be the sole middle-eastern state able to carry out a successful democratic revolution and champion the “Turkish model” as exemplary of what a middle-eastern democracy and “modern” Muslim society could and should look like.

The turning point was “Gezi movement”. What started at Gezi Park as a protest against plans to replace the park with a shopping center turned into a much larger social movement. Anti-government demonstrations mushroomed across Turkey as the police continued the crackdown.

Erdogan’s government uses its growing margins of victory in elections to justify all sorts of actions that run up against large reservoirs of opposition, such as internet law, or new alcohol law, dismissing police chiefs and officers after corruption scandal and so on.

The AKP and Prime Minister Erdogan might have been elected with an increasing share of the popular vote over last decade, but the government’s actions increasingly make it seem as if Turkish democracy does not extend farther than the voting booth.

## FOR “AVTANDIL’S” ETYMOLOGY

The lexis of Shota Rustaveli’s immortal poem “The Knight in the Panther’s Skin” has been attracting the attention of many scholars. In spite of this, there are still quite a few words of eastern origins in “The Knight in the Panther’s Skin” the etymology of which still needs to be defined or redefined. This includes a wide spectrum of lexemes, including first names. In the article below the etymology of the poem’s main character “Avtandil” is studied.

“Avtandil” was previously studied by Iustine Abuladze. In 1936 he suggested that “Avtandil” consists of two words, the first part being Arabic “*avtan*” (pl. of word “*vatan*” – “homeland”), while the other part is Persian “*dil*” – “heart”. Thus, the scholar concluded “Avtandil” should mean “the heart of a homeland”.

In our opinion, the plural form of *vaṭan* – *avṭān* – “homelands” as a first part of the composition is not natural and less realistic for a first name. In the Arab/Persian world, the plural form of *vaṭan* for first names is not found and to attribute it to “*avtandil*” seems artificial and hard to accept. Respectively, here I present a different etymology for Avtandil.

In my opinion, Avtandil is truly a composite and consists of two parts (*avtan* – *dil*). First, (*avtan*) must come from Arab word ‘*afḍal*’ (أفضل) “best”, “better”, “finest”, “greatest”, “perfect”, “unsurpassed”, “indispensable”. The second part of the composition is Persian/Arabic *dīn* (دين) “religion”, “faith”. The meaning of the name composed is “greatest, finest, indispensable of faiths, amongst religions”. It was formed the following way: ‘*afḍalu-d-dīni*’/’*afḍal ad-dīn* > *afḍal-dīn* > *afḍal-dīn* > *avtandil*.

Phonetically it does not represent a challenge to get *avtandil* from ‘*afḍal-dīn*. Examples of Arab origin words in Georgian find replacing *f* with *v* consonant. For example, *oil* – “*navt-i*” (< *naft* نفط), *wire* “*mavtul-i*” (< *maftūl* مفتول). It is also a natural transition of *ḍ* into *t*: *ḍ* > *d* > *t*. As of sonorant dissimilation, phonetically it is fully acceptable for Georgian. For example, “*nishan-i*”/“*lishan-i*”.

In Arabic, ‘*afḍal*’ is an elative form. Grammatically, Arabic elative form expresses superlative degree followed by a noun in the genitive case, which may have definite or indefinite status.

The root of *fḍl* in Arabic has a meaning of kindness, grace, mercy. From this root the first names were shaped *afḍal*, *faḍl*, *faḍl al-lāhi*, *faḍlān*, *fāḍil*. Among them are the famous figures from the Islamic world.

The presented etymology of Avtandil is reinforced by one very important argument. From the Middle Ages in the Arab/Persian world the first name ‘*afḍal ad-dīn*’ (أفضل الدين) is found. Here are the names of some historical figures: *Afḍal ad-Dīn al-Khūnjī* (أفضل الدين الخونجي) passed away in 1248, Muslim scholar and philosopher, worked in Cairo; *Afḍal ad-Dīn Kāshānī* (أفضل الدين كاشاني) passed away 1213, famous Muslim poet and philosopher, author of *robā’ī* (quatrains) and philosophical tractates. The mentioned name is also found today in the East. Additionally,

the first name *akram ad-dīn* (أكرم الدين), which means “most noble, indispensable of faiths, amongst religions” is found and it is almost synonymous with *afḍal ad-dīn*.

As for the second part of the composite, we give preference to *dīn* instead of *dil* (“heart”) because in “The Knight in the Panther’s Skin” we have composition names with *dīn* as a second part, such as Nuradin-Phridon (*nūr ad-dīn* “light of religion, faith”) and Shermadin (*sharm ad-dīn* – “conscience of the faith”). According to this in the composite name of “Avtandil” the second part should be *dīn* “religion, faith”. At the same time, it is important and, in our opinion, worth mentioning also that *dīn* as the second part of composed first names was and is widely spread in the Arab/Persian Eastern world. For example: *faxr ad-dīn* “pride, glory of the religion”; *ṣalāḥ ad-dīn* “truth, justice, nobility, kindness of the faith”; *šams ad-dīn* “the sun of the faith”; *badr ad-dīn* “the moon of the faith”; *nağm ad-dīn* “the star of the faith”; *rašīd ad-dīn* “the true believer of the religion”; *ğalāl ad-dīn* “the glory of the faith” and so on. First names of such compositions, Nuradin-Phridon and Shermadin, are clearly outlined in Shota Rustaveli’s poem. Next to them, in our opinion, we should consider Avtandil from now on as well.

**Guram Chikovani**

*Free University of Tbilisi*

## COMPLEX (IMMEDIATE) FUTURE IN CENTRAL ASIAN ARABIC DIALECTS

The simple future in Central Asian Qashqā-darya and Bukhara Arabic dialects is conveyed by a form of the imperfect. The tense is conveyed by the context, e.g.: way saḥriya i\_bozor amid – “Tomorrow I’ll go to the bazaar”. If the expression way saḥriya “tomorrow” is absent, the sentence may be translated as: “I’m going to the bazaar”.

There is complex (immediate) future in mentioned dialects. It is formed by the prefix *ta-*, e.g.: *ta-noğdi* “let’s go”, “we’ll go right now”, “we’re going already”.

It is possible, the abovementioned prefix *ta-* to be originated from Arabic dialectal verbal form *ta‘āl* as a result of shortening of the word: *ta‘āl noğdi* > *ta-noğdi* “Let us go”, *ta‘āl tuktub* > *ta-tuktub* “write now!”

**Tamar Demetrashvili**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## THE DIACHRONIC DYNAMICS OF HEAD-MODIFIER RELATIONS AND 'CHAIN OF EZAFE' CONSTRUCTIONS

The *ezafe* marker - e (*kasreye ezafe*) is a result of a gradual change of the Old Persian relative pronoun *hya* through the Middle Persian *ī* to the New Persian (NP) - e. *Ezafe* construction denotes certain relations between modifiers and head elements. However, some head-modifier relations may not require an *ezafe* construction. Thus, *ezafe* constructions are a sub-class of head-modifier relations in NP. There are following head-modifier relations: qualification/determination and attribution/possession. One of the means of expressing relative-possessive case relation in Persian is *ezafe*.

The chain of *ezafe* constructions plays a remarkable role in Persian syntax. *Ezafe* links two or more words. In a chain of *ezafe* constructions, the strictest word order is preserved. Modifiers normally follow the head elements. Some deviation from this word order may be encountered in NP, mostly in poetry and fiction, and, very rarely, in historical writing. This is a non-standard word order, i.e., head-modifier inversion. The inversion should be distinguished from the preposed modifier phrases. The preposed modifier phrases are a linguistically prescribed norm, whereas *ezafe* is a form of postposed modifier phrases, in which a head element is followed by a modifier. There are also cases when a modifier is preposed to the head element, without *ezafe*.

**Kakhaber Demetrashili**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## SIXTH ENGLISH TRADE EXPEDITION IN THE EAST CAUCASUS AND IRAN (1579-1581)

The work is about English sixth trade expedition in the East Caucasus and Iran in 1579-1581, that is known as "Moscow company". For difficult political situation (war between Ottoman Empire and Iran in 1578-1590) British traders couldn't reach Safavid state. They fully filled their trade operation only in two cities of the west coast of Caspian Sea: Daruband and Baku and it was not very profitable.

I must admit that the "Moscow Company's" job turned out to be last in this region. The reason for this was not only the unsuccessful sixth trade expedition. The other reason was that English commercial contacts with Safavid state and Shirvan via Russia and Volga-Astrakhan-Caspian road was against Russian commercial and political interests. Besides Tsar Ivan IV (1533-1584) was unable to make England take his side in Livonia war (1558-1583). Because of this king of Russia took away the privileges given to English traders in his country. The other reason why it was difficult to end British expedition successfully was the robbery on the roads.



For all these reasons English politicians and the representatives of trade organizations refused to have trade relationship with Caucasus and Iran and preferred to establish close commercial contacts with Ottoman empire.

**Nugzar Dundua†**

**Marine Ivanishvili**

*Iv. Javakhishvili Tbilisi State University*

## GEORGIAN-PERSIAN CORRESPONDING SOUNDS ACCORDING TO (BILINGUAL) HISTORICAL DOCUMENTS

The language of Georgian-Persian bilingual documents gives possibility to find out how the writers of Persian texts understood Georgian sounds (phonemes) according to proper names, toponyms, the terms and other words used in Georgian as well as in Persian parts of the bilingual and monolingual documents issued in XVI-XVIII cc. by Iranian Shahs concerning Georgia.

On the basis of the linguistic analysis of Georgian-Persian bilingual documents we got the following picture of correspondings:

### 1. Vowels

	Middle		Central Low	High	
	Front	Back		Front	Back
Geo.	ე	ო	დ	ი	უ
Pers.	ه ی و	و ا و ه ع ی	و ح ه ی ا	ی	و ا و

### 2. Consonants

	Bilabial			Dental			Prealveolar			Alveolar		
Geo.	ბ	ფ	პ	დ	თ	ტ	ღ	ც	წ	ჩ	ცხ	ჭ
Pers.	ب	پ	پ	د	ت	د	ز	س	ز	ج	چ	چ
				ت	ط	ط	ض	س	ج			
					د			ج				
	Velar						Pharyngeal					
Geo.	კ			ღ	ქ	კ	-			ჭ	ყ	ღ
Pers.	گ			ک	ک	ق				ق	ق	غ
	Labiodental		Dental		Alveolar			Velar		Laryngeal		
Geo.	ვ	-	ზ	ს	წ	ჭ	წ	ბ	ჟ			
Pers.	و	-	ز	س	ز	ش	س	ب	ه			
			ض	ص			غ	ف	ح			
			ظ	ث			ف	ق	ح			
			س	ش								
	Vibrant			Lateral			Nazal		Nazal			
Geo.	რ			ლ			მ		ნ			
Pers.	ر			ل			م		ن			

**Eliso Elizbarashvili**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## **INTERPRETATION AND ADAPTATION: MIRACLES IN BYZANTINE AND GEORGIAN NARRATIONS**

The article concerns the issue how the same miracles are narrated and interpreted in Byzantine and Georgian narrations. Two miraculous stories distributed through various texts will be discussed. The first is narrated in the “Kartlis Tskhovreba” and in the “Life of St. Nino”. Particularly, conversion of King of Kartli Mirian to Christianity according to this text is associated with the miracle of solar eclipse during the hunt. However, Byzantine chroniclers beginning from the 4th and ending with the 8th century – Gelasius of Caesarea, Theodoret of Cyrus, Socrates Scholasticus, Hermias Sozomenus, Theophanes the Confessor – while narrating the same miracle instead of solar eclipse mention the mist/fog, that is the Lord’s dwelling place in the Holy Scripture. In the later Georgian versions appeared the motif of temporary blindness (Arsen Beri’s edition), which finds its analogue in the *Acts of the Apostles*, where spiritual metamorphosis of Saul to Paul is described.

I argue that the solar eclipse was substituted by the later motif under the influence of Byzantine texts to make the legend more close to Holy Scripture and to add more intense didactic touch.

The second miracle is the vision of the King of Georgia Vakhtang Gorgasali narrated by his historian Juansheri and included in the “Kartlis Tskhovreba”. The story tells about the king’s travel to Constantinople, where he was met and honored by the Byzantine Emperor, probably Leo I (457-474), and by Gregory the Theologian. In this prophetic vision of the king are combined three vision: vision of Jovianus from Syriac novel about Julian the Apostate; vision of Gregory of Neocaesarea in “Life and Panegyric of Gregory” written by St. Gregory of Nyssa; vision of Constantine the Great at the battle against Maxentius – a radiant cross appearing in the heavens.

Vakhtang Gorgasali was fighting against the byzantine forces at this time. Maybe Juansheri’s aim was to explain the changes that occurred in Gorgasali’s political orientation by divine power in order to rehabilitate the image of that Christian king having wars against the Christian Byzantium. For that purpose the historian uses miracles well known in the Byzantine world.

The both cases demonstrate multiple functions and adaptations of miracles in different societies. Such interpretation is possible as the similarity of the miraculous events and their stereotypical character was considered to be the proof of their authenticity and reliability.

**Nana Gelashvili**

*Iv. Javakhishvili Tbilisi State University*

### **METHODOLOGICAL ASPECTS OF STUDY SAFAVID AGE HISTORICAL SOURCES**

In the paper attention is focused on a methodological aspects of study of Safavid age Iran's (1501-1722) historical sources. Lots of notifications about Iran and its neighboring countries, including Georgia are protected in the chronicles of above mentioned period. Therefore it is very important to research them on academic scientific level. In order to establish real and correct interpretation of information from the written sources, it is necessary to protect and use the proper maintenance methods of source study and research. Based on it, the real optimal picture of the historical past will appear. Lots of factors must be considered in a process of historical writings research. In particular, political, socio - economic, as well as cultural situation of the specific era and country in the studied period, social and political status of chroniclers, their ideological vision, the spiritual world of historical figures mentioned in the sources. Extracts of materials from Persian chronicles have to be compared with the different written monuments (Georgian, Turkish, Russian, Armenian and European sources) containing parallel informations, carry out their critical analysis and etc. It should also be fixed opinions in the scientific literature, regarding to certain issue or problem, their analysis and accordingly, share or denial by proper substantiation.

**Eter Ghviniashvili**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### **ABOUT SOME ARABIC EPITAPHS FROM OLD MUSLIM CEMETERY OF TBILISI**

Arabic inscriptions from Old Muslim Cemetery of Tbilisi are subject of our research for a long time. We have printed out ten Arabic epitaphs with Arabic texts and Georgian translations, with paleographic Analyze and photos. In this paper we have discussed another five Arabic Epitaphs from Tbilisi Old Muslim Cemetery.

These inscriptions are traditional Muslim epitaphs. Need to highlight fact that inscriptions are damaged due to time and most of them are preserved in our photos, even two grave stone (№1 and №2) were lost - could not be found on the place.

**Ramaz Gorgadze**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### **ASCERTAINING THE FUNCTIONS OF CAUCASIAN MONUMENT SCULPTURES**

Early in XX century N. Marr and Y. Smirnov found huge monolithic sculpture samples of water inhabitants (3-5 m) in the highlands of Armenia. Further surveys confirmed the availability of monoliths on the territory of the Caucasus: in the

northeast side of Sevan Lake, on the slopes of Mount Aragats and in the basin of Chorokhi River and in Anatolia.

The discovered monolithic sculptures are of different size and depict bas-reliefs of animals and birds. This fact left a handle for scientists to infer that the aforesaid monuments were located near the water reservoirs, underground waters, at the head of streams and artificial lakes as idols of water and agriculture and, thus, they constituted a part of the Kura-Araxes culture. Special literature highlights that "vishapi" was first presented as the water god and thereafter it was again associated with water through transformation but in the context of evil spirits and dragons.

It is not yet possible to date exactly the discovered monuments but considering the collateral facts the occurrence thereof may be regarded not later 2nd millennium. As to their function, please note that the said samples took an active place in the Armenian mythology only from 1st millennium BC. It is assumed that they had another function in the early period. From our point of view the said monolithic sculptures must have a liaison with the road (traffic) signs depicted by Herodotus. This subject of matter is not studied along this line. Thus, let's see what results we will reap.

**Ramaz Gorgadze**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### SKETCH FROM HISTORIC ARMENIAN TOPONYMY

The presented Article provided for a new position of the toponyms (such as **artashashat**, **artashat**, **abgarshat**, etc.) existing on the territory of historical Georgia and Armenia. The constituent element of such toponyms is '**shat**' which, in our opinion, must represent the ancient Egyptian word "**shat**" and means the word "turtle" (tortoise) which was the synonym of the word "hard".

Many words containing the "**shat**" component on the territory of the historic Armenia denote that we may draw up a scoping conclusion that the Egyptian activity in the said Caucasian region was very high and it is necessary to study the discovered artifacts (toponyms and lexical units of common origin not known as yet) in relation with the ancient Egyptian culture.

**Lali Guledani**

*Ilia State University*

### AN-SKY'S "DIBUK"-BETWEEN TWO WORLDS

The term "Dibuk" first appears only in XVII century, although the legend of the similar character was traced during the Second Temple period. We can encounter it in "Talmud" and in "Midrash". Simultaneously, XIII century Hebrew mysticism (Cabala) covers the issue of evil spirits, possessing human beings and the rite of their exorcism.

"Dybbuk" (or "Between two Worlds") of An-sky (Simon Rapoport), the famous Russian Hebrew playwright and writer, is the world famous, successfully realized in the cinema, drama and opera theatres four-act play, translated into many languages.

This piece of literature was translated from Yiddish into Hebrew by an outstanding Hebrew author Hayim Nahman Bialik. The fact that the book was translated by an acknowledged Hebrew writer makes this work even more interesting in the perspective of linguistic and stylistic research. The style of An-sky's original is strict and compressed, phrases – short and closed. An-sky is known as a very non-tendentious writer, which describes Hebrew reality, its picturesque picture without ornamentation. An-sky's character types reflect that mysterious and peculiar world, the name of which is Hebrew everyday life. The style and manner of narration is strict, but attractive. It may be told without exaggeration that it was Hayim Nahman Bialik's translation that brought to An-sky's "Dybbuk" recognition. It gave another spirit and breathe to the work. Bialik passed it through Biblical spirit and gave it specific mysteriousness, thanks to which "Ha-dybbuk" gained worldwide name. It is successfully filmed and used as a theatre play even today. Bialik translated it into Hebrew so successfully that afterwards it was translated into many other languages, amongst them into Georgian By Moses Daniel.

In "Dibuk" the action starts in a dark wooden synagogue, where the strict followers of Hebrew religion, youth from Yeshiba and "batlans" (idle talkers) are gathered. Batlans narrate unbelievable, magic stories and the setting is correspondent-dreary and horrifying. The play tells us, an exciting story of a young couple's (Hannan and Lea) love which had a fatal ending.

Learning about Lea's marriage, Hannan is totally devastated and dies in synagogue. The spirit of the dead young man settles in the body of the girl he loved. Here the theoretical concepts of Hebrew Cabalistic outlook find their practical embodiment – Rabbi Kazriel provides the exorcism rite with full faith and manages to remove Dibuk from Lea's body. The book fully acknowledges the supreme nature of Sefer Thoras, religious traditions and laws and simultaneously reveals the existence of mystical attitudes and actions within the human reality.

There is shown Hebrew cosmological-mysterious exhortation, as well as the rather complex mechanism of powerful supernatural action, which was formed during the centuries in the Hebrew mystical – Kabbalistic thought. The main character of the composition is an expert of the Holy books Hanan, the young man, distinguished in yeshiva, who had in his hands gemara day and night, disappeared for a long time and when returned, seemed totally changed. The reason of this was his passion for the Kabbalah.

Each phrase of Hanan is an opinion of Kabbalah apologet's view. He compares the "gemara" and "foskims" (collection of laws of judgments) and the Kabbalah, calling them cold and dry. Kabbalah, in his opinion, takes a person to the high tops of the mountains, towards the elevated secrets. Another young man from yeshiva – Henakh confronts him. He explains: "In the rapid climb to the summit is hidden a danger and a rapid downfall towards the deep precipice is expected.... Gemara elevates a person gradually by steps, comfortably and without haste. In addition, it protects and secures ... Kabbalah is not like it.

“Dybbuk” is extremely religious composition, where is recognized immortality and particularity of the Hebrew faith and spirit. Rabi from Kazri against the background of mysterious melody says the following words: “Blessed is he, great and holy is his world among the countries of the world – the holiest is the native land of the Israelis. Among the towns of the Israelis’ native country the holiest is Jerusalem and among the places of Jerusalem the holiest is the temple of the deity. and in the temple of the deity – the holiest place is the place of Kodesh Hakedashim...” And then it continues in this style that the holiest is the nationality of the Israelis, the holiest is respect of the day of Saturday, the holiest is the Hebrew language, and the holiest in this language – the holy Torah. among the words of Torah the holiest are ten commandments. And among these commandments – the name of Adonai.

To reveal the general attitude towards Hebrew phenomenon within the creativity of Gr. Robakidze, we tried to find parallels between “Dibuk” and his work, where it was most of all expectable to find negative attitude towards Hebrew phenomenon, as, it is known that he had to live and work in Germany, where in that period there were indeed real circumstances for such attitude.

We found absolutely different picture in Gr. Robakidze’s works. In the fragments from his nonfiction writings and literary works looms particularly warm attitude towards the Hebrew phenomenon. We can say more, when we got acquainted with Gr. Robakidze’s pathetic and too excited article-review, caused by the particularity of the Hebrew spirit, about An-sky’s “Dibuk”, we arranged in chronological order the dates of seeing this play and writing of “Lamara”, and the ideas, connected with its creation, and we understood that “Dibuk” not only created the author’s strong emotional background for writing “Lamara”, but made possible to consider some literary connections between these works, though both of them belong to absolutely different cultural worlds. They take their origins from oral folk literary creations, and in spite of differences of plots, religions and other kind dissemblance, have common mythos symbols and mystical-philosophic traits. In “Lamara” Gr. Robakidze touches upon the theme of love of a girl and a boy and shows with great skill love and death highly artistic mysteries. In “Lamara” the center of perception of the world shines in woman’s love. An-sky’s “Dibuk”, as we have mentioned above, also touches upon this philosophical and eternal theme. Thematic coincidence between them is clear, but the ways of realization are different.

**Nunu Gurgenidze**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## **ABOUT ETYMOLOGY OF TURKISH BORROWINGS IN GEORGIAN DIALECTS**

In the article is investigated etymology of some Turkish borrowings in Georgian dialects. With such research we are able to state reality of historical chronology of borrowings, geographic area of their spreading, phonetic and morphologi-

cal analysis which are compared with data of neighbor Turkish dialects (Trabzon, Rize, Ordu, Giresun).

**Elene Javelidze**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### **SOME PECULIARITIES OF RECAIZADE EKREM`S NOVEL**

Recaizade Ekrem (1847 - 1914) is one of the most prominent representatives of the renovation movement in Turkish literature, which started in the 1860-ies named Tanzimat (Reform). Ekrem prepared the foundation for the birth of the "New Literature Movement" with literary discussions he had with his friends who supported the style of old literature. His novel *The Love of Carriages*, featuring the character Bihruz Bey and in which he criticized the excessive desire for westernization in Turkish society, is accepted as one of the first examples of realism in Turkish literature.

Ekrem`s only novel *The Love of Carriages* is one of the most popular works of Turkish literature and it is still widely read today. Bihruz Bey, the main character of the novel is a spoiled and fragile character who inherits a tremendous fortune from his father. The novel recounts how Bihruz Bey exhausted the inherited wealth in excessive entertainment and how he spent his fortune as a result of his vanity. *The Love of Carriages* is noteworthy because it marks the first use of the stream of consciousness technique in a Turkish novel. This was a brand new concept for the Turkish novel, which still showed a predilection to stay away from modern literature. Furthermore, despite the fact Ekrem explored hitherto unknown terrain in Turkish literature, he used this technique with great eloquence and prowess. The novel reveals the absurd condition of the particular Tanzimat (Reform) period individuals who were pretending or aspiring to be Westerners. The mocking language used in this novel is another characteristic that sets it apart.

**Tinatin Karosanidze**

*Free University of Tbilisi*

### **ISLAMIC RADICALISM IN NORTHERN CAUCASUS AND ITS RELATIONS WITH THE MIDDLE EAST ISLAMIC FUNDAMENTALISM**

As the beginning of 21st century has witnessed a significant increase in acts of Islamist terrorism around the world, the connection of this phenomenon to the post-Soviet space has often remained obscure. North Caucasian Islamic extremism has been connected to extremist activities in the Middle East, Afghanistan and Iraq. However, more often than not the activities of North Caucasus paramilitaries are simply understood as a separatist movement, rather than a religious one.

While the Russian authorities have routinely tried to connect their actions in Chechnya and Chechnyan terrorism more generally, to the attacks of September

11th and global terror networks, academics interested in the region have tended to discount such explanations as the rationalization of an aggressor state. However, in order to understand the dynamics of the North Caucasus it is important to integrate a proper understanding of how religion, and the institutional networks associated with it, have worked to organize their actions.

In terms of strict religious ideology, North Caucasian Islam mixes classical Islam, which provides the context for conventional ritual, and Wahhabi Islam, which is used for supporting and rationalizing extremism. Thinking through the exact nature of this formation is important because it can provide indications of natural political associations. It can also help one to understand the form of rationalization which any justification for terrorism is likely to take.

In the articulation of political orientation, Caucasian fundamentalists also demonstrate associations to ideologies that formed the basis of modern Islamic fundamentalism in the Middle East. This dates back to the emergence of the "Muslim Brotherhood", which was founded in Egypt in 1928 and which took on an extreme anti-Western orientation in the 1960s through the writings of Sayyed Qutb's.

Another useful insight that can be provided by connecting Chechen fundamentalism to the Middle East is that it can help us understand the management and operational processes of Chechen Islamic extremists.

Seeing to what extent this structure is replicated in the Chechen extremist organization can be useful for understanding similarities that might or might not exist in their *modus operandi*.

The third dimension of association which deserves separate consideration is the flow of resources or connections. There is considerable suggestion that the Chechen networks have been facilitated by direct and indirect support originating from the middle East. While there have been regular claims by the Russian authorities that Chechen extremist are supported by and have supported broader acts of terrorism and have received finance and training from that network, this research will try and discern where credible claims lie.

Of similar importance are the indirect resources and connections that exist between Chechen militants and Middle Eastern extremism. There are a wide range of documented connections between Middle Eastern extremists, Mujahedeen and Chechen Islamic fighters. There is also indication of flows of workers and remittance payments between the regions.

**Murman Kutelia**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## ONE PECULIARITY OF ARABIC SENTIMENTAL LITERATURE

Sentimentalism in Arabic literature emerged slightly earlier than Romanticism (end of the 19thc.), or in parallel, but it failed to be formed as an independent trend, which was hindered by the rapid and powerful development of Romanticism.

In the present article we will discuss sentimentalism from the viewpoint of sensibility: in general, how a feeling is represented in sentimental literature, in what a form it is offered by a sentimentalist. Usually, sentimentalist writers convey a feeling in anarticulate form, classify and weigh it, and mostly resort to the



descriptive method. Therefore, the feeling is under the influence of reason. Along with this, the notion of duty is clearly expressed.

In the work of Arab sentimentalists there is not, more accurately, one cannot see articulateness, recording of a feeling. Instead, tenderness of the feeling, its warm expression, abundance of tears, etc. are observable. For the characters of Arabic sentimental works, as is the case with Western literature, the notion of duty is inviolable, which causes their passive attitude towards the events and their tragic fate.

In general, the entire Arabic literature is characterized by deep, gentle, tearful emotions (e.g. medieval Arabian Udhri poetry). In fact, Arabic sentimentalism, as well as Romanticism accepted them in a ready form, and made minor corrections to them under the influence of the corresponding Western trends.

**Tamar Lekveishvili**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### **INFORMATION OF 18TH C. IRANIAN HISTORIAN MOHAMMAD QAZEM ABOUT RELATION OF GEORGIAN AND IRANIAN ROYAL FAMILIES**

Mohammad Qazem is one of the Iranian historians who provides interesting information on Iran of the 18-th century. His work "Alemara-i Naderi" (The history of adorning the country by Nader) comprises three books (the author began his work at 1749-1750).

Volume 1 of the work deals with the period preceding the reign of Nader Shah and, naturally, the events and facts described by the author in this volume are in most cases linked with the period when the historian was not even born. Therefore, it must be assumed that he used the relevant sources of earlier Iranian historians.

Volume 2 describes the developments of 1736-1743, whereas volume 3 deals with the final period of the reign of Nader-Shah (1743-1747).

This work by Mohammad Qazem contains extensive and noteworthy information concerning Georgia of the 18-th century as well. We have already translated several passages of this work. This time we would like to offer the readers one account by Mohammad Qazem about Georgia of the 18th century and relations of Georgian and Iranian Royal families.

**Emzar Makaradze**

*Batumi Shota Rustaveli State University*

### **«LAICISM» IN REPUBLICAN TURKEY**

The special place in the historical development of modern Turkey belongs to Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938). He began to govern in very difficult times for the country (1918-1923) and he is fairly considered to be a founder of Republican Turkey. This leader significantly determined the country's current situa-

tion as well. His principles, known as “kemalism”, are the basis for the statehood of Republican Turkey. These principles conclude “republicanism”, “nationalism”, “etatism”, “laicism” and “revolutionism”.

All the six principles of “kemalism” are equally important for Republican Turkey. Each of them is completely independent and affects the country’s economic and political life. Simultaneously, these principles are closely related to each other and follow from one another.

It is impossible to see into the temporary situation of modern Turkey without a correct understanding of principles of “kemalism”. In this case, an important role belongs to secularism or “laicism” ( Turkish “**laiklik**” originates from French “**laïcité**” - secular), which involves a separation of religion from the state.

The principle of „laicism” ensures the individual’s spiritual, physical and religious freedom, it provides the religious and secular institutions’ immunity, the development of science and modern technologies, the protection of religious rights and, specifically, the separation of religion from the state.

The Ataturk’s quote – “ Our muses appear from heaven and not from an idealistic world “ – is one of the main grounds of “laicism”. We consider, that Ataturk wished to govern his country according to educational and scientific principles rather than religious ones. In his opinion, “laicism” is directly perceived as the state management on political, economic and social basis without the interference of religion.

Such an approach of “laicism” should exclude any religion misconception about the live in the country. In such an environment religion should be given its deserved place. From this point of view, Ataturk’s “laicism” allowed religion to fulfill its duties.

“Laicism” gives state rights to state government and religious rights to religion, and in this way it tries to separate religion from the state.

**Helen V. Mazepova**

*Taras Shevchenko National University of Kyiv*

## **BASIC HUMAN EMOTIONS IN THE MIRROR OF PERSIAN PHRASEOLOGY**

Anthropocentric paradigm in the humanities came into being on the edge of XX-XXI centuries when a human with all his wishes, intentions, needs, and request for self-knowledge and self-identification appeared to be in the center of attention of scientists. All this contributed a lot to boosting researches in the course of Cultural Linguistics, which was based on the idea of mutual connection between language and culture, and referred to the theory by W. von Humboldt, conception by Leo Weisgerber, Sapir-Whorf hypothesis of linguistic relativity, and works by others researchers who argued that each language community has its own perception of the world, different from that of other groups.

Among researches, which concern problems of expressing cultural information by linguistic signs, the works focused on treating semantics of idioms as spe-

cial verbal signs, which possess “cultural memory” and keep historical experience and worldview of people, are of the considerable interest.

It is well known that phraseological system of language being its most authentic part, can in the best way express particularities of certain lingua-cultural group, because only that expression can survive in the language and become idiom, which reflects the specificities of the group’s mentality, perception and categorization of the world around.

This study explores the Persian conceptualization of basic human emotions such as *fear*, *joy*, and *sadness* in the frameworks of two relatively new fields in linguistics, namely Cognitive Linguistics and Cultural Linguistics. It is accepted that emotions in different languages are verbalized to different degrees. Although human emotional endowment is no doubt largely innate and universal, people’s emotional lives are shaped, to a considerable extent, by their culture. Every culture offers not only a linguistically embodied grid for the conceptualization of emotions, but also a set of “scripts” suggesting to people how to feel, how to express their feelings, how to think about their own and other people’s feelings, and so on (Wierzbicka, 1999). Thus, studying human inner states from the lingua-cognitive and lingua-cultural points of view enables disclosing particularities of structure and functioning of ethnic lingual consciousness of the representatives of certain cultural group of people more efficiently.

In this paper an attempt has been made to analyze the metaphorical representation of three basic human emotions like *fear*, *joy*, and *sadness* in Persian phraseology and to interpret them in terms of Cultural codes theory. Cultural code here should be understood as some “grid”, which the culture applies to surrounding world to divide, categorize, structure, and evaluate it (Krasnykh, 2003). Researchers distinguish numerous cultural codes, such as: anthropic, somatic (tangible), zoomorphic, vegetal, itemed, food, spatial, temporal, color, spiritual, religious, etc. Among them somatic, spatial, temporal, itemed, biomorphic, and spiritual codes are regarded as basic ones.

The object of this paper was to determine certain universal and ethnically specific particularities of metaphorical conceptualization of the emotions *fear*, *joy*, and *sadness* in modern Persian on the material of 150 Persian lexemes and idioms with emotive elements comprising signs of various cultural codes.

In the result of studying Persian lexical and phraseological units, which are used to express the mentioned emotions, it was determined that the biggest group of them constitutes lexemes and idioms with somatic component. No wonder, since emotional metaphoric conceptualization is based on real human symptomatology and often reflects physiological expressions of appropriate emotions, i.e. inner state or behavior of a human when experiencing them. Therefore most idioms are of gesture, mimic, or kinetic origin.

The analysis proved that signs of other cultural codes such as zoomorphic, vegetal, itemed, food, spatial, color, and spiritual were also involved in metaphoric conceptualization of the mentioned emotions. Most definitely ethnic particularities are distinct in idioms marked by signs of spiritual code, which bring elements of precedential texts, names, and situations, relevant to Persian lingual consciousness.

**Key words:** *cultural code, lingual consciousness, metaphorical conceptualization, idiom.*

**Marina Meparishvili**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## **THE BASIC COLOUR TERMS IN ETHIOSEMITIC LANGUAGE OF TIGRE**

The main inferences of the paper are based on consideration of basic colour terms corresponding to the basic colour categories in Ethiosemitic language of Tigre. The Colour term system has been analyzed in order to verify Berlin and Kay's universal model of colour categorization, the main concept of which is the one of the basic colour term category. It should be noted, that some colour terms in different languages are basic and others are non-basic. Berlin and Kay proposed a criterion to establish basic colour terms, according of that some colour categories were defined as universal ones. The criterion contains four main and four additional points. Farther the model has been refined and universal colour categories have been defined more precisely regarding colour categories as fuzzy sets of colour hues. Thus, there are three types of universal colour categories: 1. Primary (simple) ones - White, Black, Red, Green, Yellow, Blue ; 2. Compound ones, which are defined as fuzzy unions of the primary categories (e.g, Cool= Green or Blue, Warm= Red or Yellow); 3. Composed ones, which are defined as fuzzy intersections of the primary categories (e.g., Broun =Yellow and Black , Pink = White and Red etc. )

The basic colour term system in Etiosemitic language of Tigre contains the following terms:

White **sa'ey** "white" (< Semitic root s'y „to be or become white “);

Black **fanday** "black" (< Semitic root fnd „to be black“);

Red **qayeħ** "red" (< Semitic root qyh);

Green **lami'** "green" (< Semitic root lm' „green, lief, vegetable“).

All four basic colour terms are connected with Primary categories White, Black, Red and Green. As for numerous terms for Yellow and Blue, as well as for Broun, Pink, Purple, Orange, Grey in Tigre language, they are non-basic and could not be consider as basic color terms, e.g. , derhay ( Semitic root drh ) "yellow (as a leopard's skin; brownish-grey)", 'astaro "bluish", č<sup>3</sup>abele "ash, - colored, dusty; ugly", haamas " yellowish - brown (skin of a camel)", kamhal "reddish - brown" etc. There are very high number of similar non-basic terms in Tigre.

**Nikoloz Nakhutsrishvili**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## **ABDOLALI HEYDARI-GORJI - MAZANDARANI WRITER OF GEORGIAN ANCESTRY**

The history and today's mode of life of Georgians, whose ancestors were forced to move (migrate) to Iran, has always been the subject matter for the Georgian scholars and Georgian society.

Until recent times main emphases have been placed on research on so called Fereidani dialect of Georgian language and lifestyle of the Georgians residing in Isfahan province (Fereidunshahr), but now the realm of studies has been widened

and it covers other provinces as well; among them Mazandaran, where more than one tight settlement have been in existence since Safavid period.

In the paper the main trends of literary activities of the contemporary Mazandarani Georgian Abdolali Heydari-Gorji are considered.

Born in the village of Gorji Mahalleh of Behshahr region, Abdolali Heydari-Gorji, who writes his poems mainly in Mazandarani language, is fairly well-known in Mazandaran province. In recent ten years three collections of his poems accompanied with parallel Persian translation have been published. His poetry displays mainly the author's religious and patriotic feelings (Muslim holydays, Shi'a saints; his love for Iran, Mazandaran, his native village etc.), human relations, common Mazandarani's daily routine and activity.

After travelling to Georgia a few years ago, Abdolali Heydari-Gorji dedicated several poems to the motherland of his ancestors and to the Catholicos-Patriarch of Georgian Orthodox Church Ilia II.

Apart from poetry, Abdolali Heydari-Gorji carries out researches. He has published 456 page book "The History of Iranian Georgians" – the major part of which concerns the history of settling Georgians in Iran and Georgian settlements existing in different provinces of Iran nowadays. And here the author again gives much attention to his own native village Gorji Mahalleh, to its modern and recent history. Separate chapter is devoted to the well-known Mazandarani writers, scholars and musicians of Georgian origin.

Deep and critical study of Abdolali Heydari-Gorji's works can serve as a significance material for valuable scholarly research on Georgian community in Iran and especially on the history of Mazandarani Georgians and their everyday life.

**Irina Natchkebia**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## **DATES OF FOREIGNERS ABOUT SOLTANIYEH**

(14th-19th centuries)

In the present paper we will focus on the information of European and Russian diplomats, militaries and travelers in Persia in the 14th-19th centuries about the city of Soltaniyeh, founded by Oljeitu, also known as Muhammad Khodabandeh, in 1305. At the beginning of 19th century Fath-Ali Shah (1797-1834) transformed Soltaniyeh into his holiday place, and stayed there from June through the end of August. During the reign of Fath-Ali Shah Soltaniyeh was a resting place with multiple functions. The elements characteristic to settled population (a palace, etc.), and the elements characteristic to nomad population (a camp), were joined there. A chronological and detailed study of the information of foreigners about Soltaniyeh clearly shows the story of rise and fall of one of the ex-capitals of Persia.

**Irakli Paghava**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### **PERIODIZATION OF ARAB SWAY IN GEORGIA (CONSIDERING THE NUMISMATIC DATA)**

The author has proposed and discussed a novel periodization scheme for Arab sway in Georgia. The arguments have been predominantly numismatic. The author has proposed the following scheme:

I - Tributary period (from 640-650s till the verge of the 7th-8th c.);

II - Consolidation period (from the beginning of the 8th c. till the beginning of the 9th c.);

III - Particularism period (from the beginning of the 9th c. till the Ja'farid appropriation of the *sikkah* right in the 950s);

IV - Period of Ja'farid secessionism (from the 950s till the end of the dynasty in the 1080s);

V - Self-governance of Tiflis period (accepting the Great Seljuk suzerainty) (from the 1080s till the conquest of the city by Davit IV the Builder in 1122).

The author has discriminated the I and the II periods by the fact of the Arab mint operating in Tiflis since AH 85 (the Umayyad AH 86 Tiflis dirham, the Tiflis fulus in the name of Marwan ibn Muhammad, as well as the fulus in the name of Yasid ibn Usayd have been discussed); Minting activities have been interpreted as a proof of the Arab administration and administrative institutes being deployed in Georgia, and hence an evidence for the initiation of the new period.

The author has discriminated the IV and the V periods by the termination of the Ja'farid dynasty and drastic change in the social-political life of Tiflis - introduction of the self-governance, as well as the orientation on the Great Seljuks, as proved by the newly discovered numismatic material (Tiflis coinage of two different types in the name of the 'Abbasid caliph al-Mustazhir (1094-1118) and, evidently, Muhammad ibn Malikshah); the latter proves that Tiflis continued to issue its own currency till the very conquest by Georgians.

**Luiza Rukhadze**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

**Nana Kacharava**

*Iv. Javakishvili Tbilisi State University*

### **SOME COMMON ARABIC-PERSIAN ORIGIN WORDS IN GEORGIAN AND TURKISH LANGUAGES**

There are many common Arabic-Persian origin words in Georgian and Turkish Languages. The article discusses the following words: Arghavan, Bani, Bediti, dangi, kaeshani, mali, memale, maliati, mushti, nasi, rike, ujra, chardakhi.

## CAUCASUS AREA: LANGUAGES AND CIVILIZATIONS

(on the basis of comparison of some IE/K roots)

Diachronic Typology in Morphosyntax by range of the Indo-European,(IE) - namely Iranian Languages, Persian Language // Kartvelian (K) Languages (Georg. Space "Caucasus"), is relevant to Deep - or Macro - Language Morphological Reconstructions too. The Diachronic Data of Persian Language itself and the data of other different Iranian Languages by diachronic and retrospective ranges and levels are really and actually involved in the process of these identifications. The different levels of Data must be here distinguished and some different possibilities to explain these Data may be revealed., as: a). Some area relations (borrowings), b). The common deep - macro linguistic units, (deep - macro origin community), c). The typological identity only (some universal similarities). In fact, all these possibilities coordinate with one another in interpretations and level arrangements of the language data. The Typology in fact, involves the both universals or common macro - families genesis.

Some very important Iranian , - in the first place Persian linguistic data interpret the large linguistic area by space Iran-Caucasus (and more), that are revealed below and will be shown more precisely, F.E. the morphological - syntactic data and the morphology of roots \*R// \*R ("to be," "to have", "thing"). I should like to represent some hypothetical suppositions of the Morphological Deep - Reconstructions. On the basis of Morphological - syntactic Typology of IE \ K Verb Esse \ Verb Habendi the Morphological Reconstructions of Roots IE\*R \ K\*R attested primary in IE \ K VV esse and/or in K VV Habendi are revealed too. Lith.\ Latv. YRA, IR "is", \*C Balt. \*ĪRA, - K ARS, RE "is", MIRI-JIRI - XORI "est mihi, - to have": V Habendi ("to have") as transformation of the Verb Esse ("to be"). The typology in Morphological syntax is here the basis to Typology in Morphological syntactical Reconstructions. This is one version of Correlations between Baltic YRA\IR (verb "to be" sg. III) and K VV esse and Verb Habendi (cp. "Karthwelismen im Baltischen" by L. Palmaitis 1984, 1986). The Reconstructions and Diachronic Analysis of IE\ K elements, including the Roots \*R \ \*R show the typological and morphological similarity in B. - IE \ K. Perhaps, the identity is not of a typological nature only, but includes the real Material Relations too. The main elements of comparison are: Balt. I-R-A, K. a-R-s, m (Nostr.\*M)-i-R-I, j-I-R-I, x-o-R-I, \*h-I-R-A, v-a-R, x-a-R etc. "vv to be, to have". (The real common \*nostratic Marker for I sg.pers. \*M in M-I-R-I is attested as S obl possess. - so called "objective marker); Iran. \ Arm. IR "thing, object". According to R. Gauthiot, the same root is fixed in the Armenian word "ir" thing. There are some well-known reconstructions and diachronic analysis for these elements: the nominal origin of the element by root \*R, the connection of nominal elements with the whole series of different conjunctions, particles, adverbs, different pronouns, the Greek verbal root "r", "ar", in verb "ararisko"- "to connect", in Greek lexemes "ara, ra "-such, and, well, who, this, that" (pronouns and particles) etc. As a result, the following elements of different semantics may be connected with lexemes yra-ir (lett. Ir, ira, r, ir): the conj. IR, the particle AR (cp.

also ARGI, ARBA, IRGI “ðàçââ, íáóæâèè, èèè, èèáí, è, òàèæâ, à”); Arm. IR “thing” < Iran. (parth.) IR “thing”; Gr. Ara, ar, arar, ararisko “to connect”; the demonstrative . pronouns or particles anre, aure, “âîð, âââü, è, òð, ýòìð, – this, that, here is it”; the Slav.conj. I-R, I \*jü < \*ü, ir=I; the adverbs kur, tur, s’ur, tarhi “here, where”; \*CB \*ira (Gauthiot, STANG, Fraenkel, Toporov, Hamp, Perixanian, Palmaitis; cp. Also Maziulis, Ambrazas, Rosinas, Balkevicius, Schmalstieg; Grammars and Dictionaries ). A lot of other similar elements such as: Lith. Kartu, katras, kuris, keleri, visur, ixtar, tarpas, tartum, turbut, nur, ri, kartas, karta, kartu, tureti; Iran. postp. rādiy-rāð-rā, – cp. Lith. Raida,; pers. Part. Āre, ari (av. – pehl. evar, – evariha) may be add too; as well as the root \*ar “to unite, to connect” in least of \*pIE verb stems roots in Gamkrelidze-Ivanov 1995(1984), II, Mouton de Gr. 1995). In K R in model of Oblique Possession is involved too, namely in Svan, as L. Palmaitis shows: miri, jiri, xori (Hira>ira)“mihi, tibi, ei est”. According to L. Palmaitis one can see the transparent semantic parallel of the Baltic “masdar” ira to Armenian ir “matter” in present day Lithuanian and Latvian expressions KAS YRA, KAS IR “what is the matter”. It must be noted, that the Karthvelian expressions-utterances “pronoun+V esse III sg.” have the same semantics as Lith. Latv. Kas YRA, KAS IR: ra aris, ra iqo, mu re (G., mingr., Svan.), “what is (was) the matter?”. The root \*R is attested in all the three K languages. The series of elements, which may be connected with the existential root in K, show the typological – both formal morphological – syntactic and semantic – similarities with the series of the Baltic and other IE elements, connected with Lith. \ Latv. lexemes YRA \ IR (by root \*R). E.g. the G particles AR, ARA, RA “this one, it is not”, russ. «вот, же, вот же, да, нет, да нет, ведь, ли, ну, да ну, давай, как же, разве, разве нет и проч.» etc.; pron. Ra “what”; the conjunction ra es, ra is “or-or”; the different adverbs, particles, numerals, conj., pron., affixes etc.: ra ara, ra es, ra is, ar, re, rom, ramet’u, vidre, ur, er, mier, ier, rodesac, roca, rat’a, ori, ert’i, ori, root – art’a, and oth. (cp. Here Andronikashvili 1984, 1996, ). (cp. Edelman – Rastorgoueva, Maxaradze, Melikishvili, M. Chikobava). In the first place we must examine G(K) VAR, XAR, ARS/ARIS, RE, MIRI, JIRI, XORI, “to be, to have” – both verbs by root \*-R-; arsi, arseba, arseboba “substance, thing, existence”; and the particles ar, ara, ra (cp. the semantics of Lith. Part. AR). Perhaps, such identity between B and K is not only of a typological nature, but includes the material relations too. I mean here the connection of B and K roots \*R \ \*R by nostratic macro-range. According to L. Palmaitis, the Lith. YRA may be the archaic borrowing in OldB from pK. This borrowing, – “Kartwelismen im Baltischen, – by supposition of L. Palmaitis, includes the Common-K element too, – the marker of versionality – I, (in Lith. Y, Latv. I, Old B. I-ira). As we see, there are two versions of correlations between the Baltic YRA-IR-\*IRA and Karthvelian – \*R-, AR, – \*IRA. I suppose that the roots IE \ K \*\*R\R can be the common – IE \ K units, denoting “substance”, “something, thing, verb “to be”, (then, “to have”: to be> to have), >> part. “this one, that, etc.”. Thus, we can suppose, that it belongs to the Nostratic Space. The best confirmation of Common-Nostratic (\*CN) origin of IE\K\*R\R in verbs “to be” is the next Common Altaic (\*Calt) Reconstruction: \*Calt \*ERI “to be” (A. Dybo, S. Mudrak, S. Starostin). Cf. e. d. : jap. ARU “to be”, ARI ... (\*AR) “is”, “exists” and G (K) ARI(S) “is”. In this connection, some morphological and morphological – syntactic typological units between Kartvelian (K) and Indo-European (IE) on the one, and \*pK and Basque, – on the other hand, – are revealed by J. Braun



(Braun 2006/2007) and represented in this article: 1. The Roots of the Verb Esse and Verb Habendi by - \*\*\*R/R may be compared as both Nostratics and/or pK/Basque. All the versions mentioned above are connected with the history of civilization of Caucasus Linguistic Aria being located between Asia.

**George Sanikidze**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## **PERCEPTION OF HISTORY AND THE EVOLUTION OF THE NATIONALIST DISCOURSE IN IRAN**

In the article are explored causes of the transformation of the perception of history in Iran from the second half of the 19th c. and the evolution of the nationalist discourse concomitant this process. It is analyzed the degree of the influence of Western approaches of history study on it and how political processes affected Iranian historiography.

It is shown how from the second half of the 19th century the Historical research helped the reconstruction of the pre-Islamic past, and consequently, to create a distinctive nationalist memory and identity. It is discussed the role of "Aryan" theory in the elaboration of Iranian Nationalist discourse, especially during the Reza Shah rule. It is also concluded that the Iranian national historiography has contributed to the creation of the country's political culture during this period.

It is stressed that until the late Pahlavi period for Iranian nationalists Iran's pre-Islamic heritage was the principal source for distinctive Iranian identity and after the Islamic revolution the main topic became the Islamic (Shi'a) past of Iran.

It is also discussed the role of conspiracy theories in the Iranian historiography. Two types of conspiracy theories - pluralistic and universalistic - are analyzed. It is also stressed that from 1990ies the deep analysis and even rejection of conspiracy theories became one of main topic of the reformist intellectuals.

It is analyzed how Islamic-Iranian (or Iranian-Islamic) nationalist discourse became a variant of nationalism that constructs the nation, its culture and its citizenry through Islamic symbols and concepts. In the article are also explored two important topics of the contemporary Iranian historiography: Shi'isme and the role of 'ulama in Iranian history, and relationship between Islam and Iranian identity.

**Marine Shonia**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## **AHMED HAMDI TANPINAR'S OPINIONS ABOUT TURKISH MUSLIM CIVILIZATION**

Ahmed Hamdi Tanpinar's (1901-1962) worldview was forming in the 10th-20th years of the tempestuous 20th century, during the years of the break-down of the Ottoman Empire and creation and development of a new state - Republic of Turkey. With his sense of the world, we may say, he is both, the son of the Republic,

and one of its intellectual builders, as his generation, in general, in the new epoch played a great role in the formation of the national ideology.

Tanpinar, who knew Turkish, Arabian-Persian and European literature, and history of culture in general, in his works or literary-critical articles often discourses upon Turkish Moslem civilization from the point of view of direct contact, familiarization and adoption of the Western civilization, its acquirements and values.

In opinion of the writer, taking into account his homeland's history, the synthesis of the cultures is an inevitable reality. In this complicated process, the main thing is not to forget the national identity. He often remembers the heroes, events, places, the Turkish society is proud of. In this way he tries to strengthen the sense of national dignity and identity in his readers. A.H. Tanpinar's opinions are valuable as the intellectual heritage, which is highly important in the Turkish society even today.

### **თეა შურღაია**

*ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის  
სახელმწიფო უნივერსიტეტი*

## **„რეგიონალური დიალოგი“ ანდაზების მეშვეობით** (სპარსული, ქართული და სომხური ანდაზების მაგალითზე)

სხვადასხვა ხალხთა ანდაზებს ერთმანეთისგან, ძირითადად, ხატოვანი აგებულება განასხვავებს, ხოლო მათი მსგავსება ლოგიკურ სტრუქტურაში ვლინდება. ანდაზების დამთხვევა ან მსგავსება (მით უფრო, რეგიონის შიგნით) ერთნაირი ისტორიული გამოცდილების გარდა, შესაძლოა, ერებს შორის ისტორიულ-კულტურული კონტაქტებითა და სესხებითაც იყოს განპირობებული.

ერთი რეგიონის, თუნდაც გენეტიკურად არამონათესავე, ხალხების ანდაზებში ასახული მსოფლმხედველობის შედარება რეგიონშიდა ურთიერთობების ანალიზისა და პერსპექტივების შესწავლის, ეთნოკულტურული კონტაქტების გაღრმავების შესაძლებლობის თვალსაზრისით ეფექტურ გზად გვევლინება. ასეთი კვლევის შედეგები განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს რეგიონალიზმისა და გლობალური ინტეგრაციის ხელშემწყობი და დამაბრკოლებელი ეთნოფსიქოლოგიური ფაქტორების დადგენისა და შეფასებისას. სტატიაში ამ თვალთახედვით არის გაანალიზებული სპარსული, ქართული და სომხური ანდაზები.

ირანის, საქართველოსა და სომხეთის ისტორიულმა წარსულმა, გარკვეულ პერიოდებში ერთ კულტურულ არეალში განვითარებამ თავისი კვალი დააჩნია ამ ხალხების მორალურ კოდექსსა და ზნეობრივ მრწამსს. სტატიაში ყურადღება მახვილდება ამ სამი ხალხის საანდაზო ფონდში ასახულ დამოკიდებულებაზე სხვა ეთნოსისა და კონფესიის მიმართ.

სპარსული ანდაზები იცნობს ისეთ ეთნიკურ ჯგუფებს, როგორცაა: არაბები, თურქები, ებრაელები, ინდოელები, ავღანელები, ქურთები, ბოშები, სომხები, თუმცა ანდაზებში რაოდენობრივად პირველი სამი ეთნოსი მეტად არის წარმოდგენილი. ქართულ პარემიოლოგიურ ფონდში გხვდება ანდაზები თათრების, ებრაელების, სომხების, ოსების, ლეკების, ბოშების შესახებ. სომხურ ანდაზებში

შედარებით იშვიათად ვხვდებით სხვა ერებისა თუ ეთნიკური ჯგუფების ხსენებას, უცხოტომელთაგან აქ ყველაზე ხშირად თურქი იხსენიება.

სამი ენის მასალის ანალიზი აჩვენებს, რომ არ არსებობს რეგიონის შიგნით ეთნოფობიისა და ქსენოფობიის საფრთხის სერიოზული ეთნოფსიქოლოგიური საფუძველი.

**Irakli Topuridze**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### **DAUD PASHA'S (1817-1831) POLICY TOWARDS THE CHRISTIAN AND THE JEWISH COMMUNITIES IN IRAQ**

During the Mamluk's epoch, Iraqi authorities had very tolerant attitudes towards the Christian community of Pashaliq. Daud Pasha was promoting representatives of the Christian community on high administrative positions. Proceeding from the activities of the English and French missionaries a number of Muslims were converted into Christianity and these facts were quite politely understood by Daud Pasha. But, despite the Iraqi government's attitude, Christian communities still felt its weakness inside Iraq's huge Islamic environment. This weakness was much cleaner because of the confessional problems inside the Christian community of Iraq. This compelled the Christian population of close relationships with European missionaries, who were defending their rights somehow. But at the same time, we could not find any indications in the narratives of the European travelers and residents in Iraq, that Daud Pasha's government was negatively disposed towards the Iraqi Christians.

What about the policy towards the Iraqi Jewish community like towards the Christians is was only practical and mercantilist. The representatives of the both community were occupying the high administrative, political and financial positions. Their knowledge and experience was appreciated and used properly in Pashaliq. Even we could not find any indications of any negative attitude proceeding from religious affiliation. On the contrary, the active participation of Christians and Jews in the life of the Pashaliq, indicates to the fact that the both communities were an integral part of Iraqi society.

**Alex Zhordania**

*G. Tsereteli Institute of Oriental Studies*

### **BILINGUALISM IN GEORGIAN AND ARABIC**

In the article are analysed the literary Georgian and Arabic languages, Megrelian and Egyptian spoken languages.

In Megrelian there are two harmonious complexes and some versions of non-georgian adverbs.

There is dialectal genitive case's form in Egyptian.

Standard Arabic "j" and "q" changed in Egyptian to "g" and light guttural consonant "hamza".

## STRUCTURE OF THE FOURCONSONANTAL ROOT MORPHEMES IN OLD ETHIOPIC (GE 'EZ)

The examination of fourconsonantal root morphemes reveals the following:

Patterns with reduplicated first and second radicals ( $C_1 C_2 C_1 C_2$ ) expressing the notions referring to 'moving':

e. g.  $glgl$  'separated';  $qwlqwl$  'trembled';  $t'bt'b$  'hit' etc.

The supposition is that  $C_1 C_2$  structure itself involving the sense of 'moving' at an earlier stage, developed it into fourconsonantal structure with the same meaning.

Patterns with repeated third radical ( $C_1 C_2 C_3 C_3$ ) - formed trilaterals by repeating the last radical. All consonants can be repeated: e. g.  $glp'p'$  'swallowed';  $dmss$  'destroyed';  $frzz$  'burst (a flower bud)' etc.

Patterns of fourconsonantal root morphemes developed from triradicals not only by external application before or after them as  $mC_2 C_3 C_4$ ;  $sC_2C_3C_4$ ,  $s'C_2C_3C_4$ ,  $C_1C_2C_3s$ ;  $C_1C_2C_3t$ ;  $C_1C_2C_3w$ ;  $C_1C_2C_3y$ ;

but also by interpolation of some letters as in  $C_1nC_3C_4$ ;  $C_1rC_3C_4$ ;  $C_1wC_3C_4$ ;  $C_1yC_3C_4$ ;  $C_1C_2tC_4$ .