

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

# ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო

## XI

# THE NEAR EAST AND GEORGIA



ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ILIA STATE UNIVERSITY

2018

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

სარედაქციო კოლეგია:

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

Editorial Board:

Acad. **Thomas V. Gamkrelidze** (Head of the Editorial board), **Tamaz Abashidze, Grigol Beradze, Irene Natchkebia, Nikoloz Nakhutsrishvili, George Sanikidze, Darejan Svani, 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: [giorgi.sanikidze@iliauni.edu.ge](mailto:giorgi.sanikidze@iliauni.edu.ge)

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

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის კრებული „ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო“ გამოიცემა 1991 წლიდან. 2017 წლიდან კრებული გარდაიქმნა ყოველწლიურ ჟურნალად.

© ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

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

ISSN 2587-4780

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა

ქაქუცა ჩოლოყაშვილის 3/5, თბილისი, 0162, საქართველო

ILIA STATE UNIVERSITY PRESS

3/5 Cholokashvili Ave, Tbilisi, 0162, Georgia

# შინაარსი

## ენათმეცნიერება – Linguistics

<b>ლელა ავალიანი</b> <b>ცხოველებსა და ფრინველებთან დაკავშირებული გამოთქმები არაბულში .....</b>	<b>11</b>
<b>Lela Avaliani</b> <b>ANIMALS AND BIRD-RELATED EXPRESSIONS IN ARABIC .....</b>	<b>19</b>
<b>რამაზ გორგაძე, ვიქტორ ჩიკაიძე</b> <b>თურქიზმები ქართულსა და სომხურ ენებში .....</b>	<b>22</b>
<b>Ramaz Gorgadze, Viktor Chikaidze</b> <b>COMMON WORDS OF TURKISH ORIGIN IN GEORGIAN AND ARMENIAN .....</b>	<b>29</b>
<b>მანანა გოცირიძე<sup>†</sup>, მარინა მეფარიშვილი</b> <b>შენიშვნები სემიტური ოთხთანხმოვნისანი ზმნური ძირების თაობაზე .....</b>	<b>31</b>
<b>Manana Gotsiridze<sup>†</sup>, Marina Meparishvili</b> <b>SOME NOTES ON SEMITIC FOUR-CONSONANTAL VERBAL ROOTS .....</b>	<b>40</b>
<b>ნათელა ჯვანია</b> <b>წინდებულები ძველ ეთიოპურში .....</b>	<b>45</b>
<b>Natela Zhvania</b> <b>PREPOSITIONS IN OLD ETHIOPIC .....</b>	<b>48</b>
<b>Maia Sakhokia</b> <b>LITERARY HERITAGE OF RHETORIC: ACHAEMENIANS, SASSANIANS, SHAHNAMEH .....</b>	<b>50</b>
<b>მაია სახოკია</b> <b>რიტორიკის სამწერლოებო მემკვიდრეობითობა: აქემენიდები, სასანიდები, შაჰნამე .....</b>	<b>58</b>
<b>Darejan Svani</b> <b>PECULIARITIES OF GENDER FORMATION IN SYRIAC GRAMMAR .....</b>	<b>62</b>
<b>დარეჯან სვანი</b> <b>სქმის წარმოების თავისებურებები სირიულ გრამატიკაში .....</b>	<b>65</b>
<b>გურამ ჩიქოვანი</b> <b>QƏLTU – GƏLƏT არაბული დიალექტები და ცენტრალურაზიური არაბული .....</b>	<b>68</b>
<b>Guram Chikovani</b> <b>QƏLTU – GƏLƏT ARABIC DIALECTS AND CENTRAL ASIAN ARABIC .....</b>	<b>76</b>

ლიტერატურათმცოდნეობა  
Literary Criticism

**ნინო დოლიძე**  
**ებრაელებთან დამოკიდებულების საკითხი და**  
**ებრაული გავლენა გავრცელებულ დარვერის პოეზიაში**..... 83  
**Nino Dolidze**  
**ATTITUDE TOWARDS THE JEWS AND THE JEWISH INFLUENCE**  
**IN THE POETRY OF MAHMOUD DARWISH**..... 99

**თამთა ფარულავა**  
**ბედისწერის პრობლემისათვის** ..... 105  
**Tamta Parulava**  
**ON THE PROBLEM OF FATE**..... 110

**ელენე ჯაველიძე**  
**ჰალიდ ზია უშაკლიგლის შემოქმედებითი აქსიოლოგიის საკითხები** ..... 112  
**Elene Javelidze**  
**HALID ZIYA UŞAKLIGIL: THE CREATIVE AXIOLOGY**..... 120

თეოლოგია - Theology

**დავით თინიკაშვილი**  
**აპოკატასტასისი: აღმოსავლელი მამები ყველა დაცემულის**  
**ღმერთთან დაბრუნების შესახებ**..... 125  
**David Tinikashvili**  
**APOCATASTASIS: EASTERN FATHERS REGARDING THE RETURN**  
**TO GOD OF ALL WHO HAVE FALLEN** ..... 174

ისტორია, წყაროთმცოდნეობა, ნუმისმატიკა  
History, Primary Source Studies,  
Numismatics

**თამაზ აბაშიძე**  
**მასალები ქართულ-სპარსული საბუთების შესასწავლად**..... 191  
**Tamaz Abashidze**  
**MATERIALS FOR THE STUDY OF GEORGIAN-PERSIAN DOCUMENTS**..... 199

<b>Grigol Beradze</b>	
<b>AMONG THE CHOSEN CITIES: TBILISI IN THE SHI'Ī TRADITION*</b> .....	201
<b>გრეგოლ ბერაძე</b>	
<b>ბამორჩეულ ქალაქთა შორის: თბილისი ერთ შიიტურ გადმოცემაში</b> .....	214
<b>კახაბერ დემეტრაშვილი</b>	
<b>ბაქოსა და დარუბანდის საკითხი ირან-რუსეთის ურთიერთობაში</b> .....	235
<b>Kakhaber Demetrashvili</b>	
<b>ISSUE OF BAKU AND DERBENT IN IRANIAN-RUSSIAN RELATIONS</b> .....	248
<b>ირაკლი თოფურიძე</b>	
<b>დაუდ ფაშას ურთიერთობა პრავის ბაბანიანთა ქურთულ გვართან</b> <b>(1817-1823 წწ.)</b> .....	253
<b>Irakli Topuridze</b>	
<b>DAUD PASHA'S RELATIONS WITH BABAN KURDISH FAMILY (1817-1823)</b> .....	258
<b>ჯაბა მესხიშვილი</b>	
<b>რამდენიმე ცნობა საქართველოს პირველი რესპუბლიკის შესახებ</b> <b>1918-1921 წლების იაპონურ პრესაში</b> .....	260
<b>Jaba Meskhishvili</b>	
<b>REPORTS ABOUT THE FIRST REPUBLIC OF GEORGIA IN THE JAPANESE PRESS</b> <b>IN 1918-1921</b> .....	265
<b>ირინე ნაჭყებია, გიორგი სანიკიძე</b>	
<b>ფრანგი და ფრანკოფონი მოგზაურების თვალთ დანახული თბილისი</b> <b>(XIX საუკუნის მეორე ნახევარი-XX საუკუნის დასაწყისი)</b> .....	266
<b>Irine Natchkebia, George Sanikidze</b>	
<b>TBILISI IN THE WORKS OF FRENCH AND FRANCOPHONE TRAVELERS</b> <b>(SECOND HALF OF THE 19<sup>TH</sup> C. - BEGINNING OF THE 20<sup>TH</sup> C.)</b> .....	308
<b>ირაკლი ფალავა</b>	
<b>1578: თბილისში სეფიანური საფასის მოჭრა და საქართველოში</b> <b>ლალა მუსტაფა ფაშას შემოჭრა</b> .....	324
<b>Irakli Paghava</b>	
<b>1578: A YEAR WHEN THE SAFAVID COINAGE WAS STRUCK IN TIFLIS,</b> <b>AND LALA MUSTAFA PASHA INVADED GEORGIA</b> .....	328

ნიკო ქელბაქიანი  
საბჭოთა-ირანული ურთიერთობები: თუდეს საქმე ..... 333

Niko Kelbakiani  
IRANIAN RELATIONS WITH THE SOVIET UNION:  
THE CASE OF TUDEH PARTY..... 353

ნინო ჯაველიძე  
გიორგი სააკაძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის  
ბოლო წლები ..... 358

Nino Javelidze  
GIORGI SAAKADZE - LAST YEARS OF LIFE AND ACTIVITIES..... 369

ინტერდისციპლინური კვლევები  
Interdisciplinary Studies

თამარ დემეტრაშვილი, თამარ ლეკვეიშვილი  
მარიამ დადიანის ირანული სამოსი ..... 372

Tamar Demetrashvili, Tamar Lekveishvili  
MARIAM DADIANI'S IRANIAN CLOTHING ..... 385

პოლიტიკა – Politics

Miranda Basheleishvili  
FORMATION AND CHARACTERISTICS OF  
IRAN'S CURRENT POLITICAL SYSTEM ..... 392

მირანდა ბაშელეიშვილი  
ირანის თანამედროვე პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბება და  
მისი ძირითადი მახასიათებლები ..... 400

Tamta Bokuchava  
TURKEY - FROM SECULAR TO ISLAMIC DEMOCRACY ..... 402

თამთა ბოკუჩავა  
თურქეთი - სეკულარული დემოკრატიიდან  
ისლამური დემოკრატიისაკენ..... 411

სიმონ გურეშიძე  
სირიის სამოქალაქო ომი – მთავარი აქტორები და  
კონფლიქტის გამომწვევი მიზეზები..... 415

Simon Gureshidze  
CIVIL WAR IN SYRIA - KEY PLAYERS AND CAUSES OF CONFLICT..... 424

<b>Emzar Makaradze, Beka Makaradze</b> <b>THE MAIN PROBLEMS OF TURKISH-AMERICAN</b> <b>RELATIONS NOWADAYS .....</b>	<b>427</b>
<b>ემზარ მაკარაძე, ბეკა მაკარაძე</b> <b>თურქეთ-ამერიკის ურთიერთობების ძირითადი პრობლემები დღეს .....</b>	<b>434</b>

**გ ე ნ დ ე რ უ ლ ი კ ვ ლ ე ვ ე ბ ი - Gender Studies**

<b>თინათინ კუპატაძე</b> <b>ფემინიზმი ირანში .....</b>	<b>436</b>
<b>Tinatin Kupatadze</b> <b>FEMINISM IN IRAN.....</b>	<b>450</b>

**რ ე ც ე ნ ზ ი ა - Book Review**

<b>დარეჯან გარდავაძე</b> <b>ბაჰა ტაჰირი – ეგვიპტელი მწერლების 60-იანელთა თაობის</b> <b>თვალსაჩინო სახე (რეცენზია ბაჰა ტაჰირის რომანის „დეიდა საფია და</b> <b>მონასტერი“ ქართულ თარგმანზე).....</b>	<b>455</b>
<b>Darejan Gardavadze</b> <b>BAHAA TAHER – A PROMINENT REPRESENTATIVE OF THE EGYPTIAN WRITERS</b> <b>OF THE 1960<sup>s</sup> (TOWARDS THE PUBLICATION OF THE GEORGIAN TRANSLATION</b> <b>OF BAHAA TAHER’S NOVEL – AUNT SAFIYYA AND THE MONASTERY).....</b>	<b>462</b>

**პ ო ლ ე მ ი კ ა - Polemic**

<b>დავით თინიკაშვილი</b> <b>უხერხულია წინა საუკუნეებში ჩარჩენა:</b> <b>პასუხი ედიშერ ჭელიძეს .....</b>	<b>465</b>
--	------------

**გ ა ხ ს ე ნ ე ბ ა - In Memoriam**

<b>მანანა (მაკა) გოცირიძე</b> <b>(1956–2018).....</b>	<b>472</b>
<b>გიორგი შაყულაშვილის ხსოვნას .....</b>	<b>475</b>

Proceedings of the 8<sup>th</sup> International Conference  
on Popular Cultures of the Middle East and North Africa

POPULAR CULTURES BETWEEN SITE AND FLOW

Tbilisi

September 28-30, 2017

A r t i c l e s

<b>Tinatin Karosanidze</b> SOCIAL MEDIA LANGUAGE DURING THE “ARAB SPRING” IN EGYPT AND TUNISIA .....	479
<b>Tamar Mosiashvili</b> MAHRAGANAT: FROM WEDDINGS TO REVOLUTION .....	488
<b>Anke Reichenbach</b> “WE SHARE A BEAUTIFUL MOMENT, THEN WE WALK AWAY”: DANCING ARGENTINE TANGO IN DUBAI .....	497

S u m m a r i e s

<b>Alzahraa K. Ahmed</b> EPHEMERAL SCULPTURE: VESSELS OF MEMORY, WONDER, AND (E)MOTION IN THE MEDIEVAL MEDITERRANEAN .....	513
<b>Marina Alexidze</b> SHEIKH SANA'AN IN THE FOLK CULTURE OF TBILISI .....	513
<b>Jeffrey John Barnes</b> HANDHALA AND THE MESSIAH: CHRISTOLOGICAL IMAGES IN THE CARTOONS OF NAJI AL-ALI .....	514
<b>Marine Beridze, Lia Bakuradze</b> <b>Nikoloz Nakhutsrishvili</b> GEORGIANS IN IRAN - THE ASPECTS OF CULTURAL AND LINGUISTIC REINTEGRATION .....	515
<b>Hicham Chami</b> ‘THE ROAD LESS TRAVELLED’: THE MOROCCAN MALĤŪN AND THE MIGRATION OF THE ANDALUSIAN MUWASHSHAH .....	516
<b>Mérial Cheikh</b> PRODUCING AND PERFORMING DIGITAL RESISTANCE IN MOROCCO: BETWEEN STYLE AND ILLEGALISMS, THE TCHARMIL 2.0 SUBCULTURE .....	516



<b>Sarit Cofman-Simhon</b> TONGUES ON THE ISRAELI STAGE: THEATRE IN MAGHREBI, ARAMAIC, JUHURI, KIVRULI, AND BUKHORI.....	517
<b>Brad Fox</b> FROM KARAGÜMRÜK TO WEST BROADWAY: THE 21 <sup>ST</sup> CENTURY URBAN DERVISH LODGE.....	518
<b>Darejan Gardavadze</b> “MAGIC LAMPS AND CAPS AND RINGS”... “THE THOUSAND AND ONE NIGHTS” IN THE FOCUS OF WESTERN-EASTERN INTEREST .....	519
<b>Anastasia Grib</b> CULTURAL CODES OF THE QUR’ANIC TABLET: LOVE, MAGIC, AND SCHOOLING .....	519
<b>Narine Grigoryan</b> ART FESTIVAL AND ITS ROLE TO PRESERVE TRADITIONAL CUSTOMS .....	520
<b>Hanan Hammad</b> LAYLA MURAD: GENDER, SEXUALITY, AND RELIGION IN EGYPTIAN POPULAR CULTURE .....	521
<b>Fatemeh Hosseini</b> REPRESENTING THE PROSTITUTE IN IRANIAN POPULAR CINEMA OF THE 1970 <sup>S</sup> .....	521
<b>Igor Johannsen</b> EACH ONE TEACH ONE: UNIVERSAL AND LOCAL KNOWLEDGE PRODUCTION IN ARABIC HIP HOP-CULTURE .....	522
<b>Agnieszka Aysen Kaim</b> THE PHENOMENON OF MODERN TURKISH DRAMAS OR ‘THE NEO-OTTOMANS CONQUER THE MIDDLE EAST?’ .....	523
<b>Nadeem Karkabi</b> AGAINST ETHNICITY IN PALESTINE.....	524
<b>Dr. Marie-Anne Kohl</b> CASTING SHOWS AND GLOBALIZATION. PERFORMANCES AT ARABS GOT TALENT AND ARAB IDOL BETWEEN ADAPTATION AND APPROPRIATION .....	524

<b>Irina Koshoridze</b> <b>ABOUT THE COFFEE-HOUSE PAINTINGS IN GEORGIAN COLLECTIONS.....</b>	<b>525</b>
<b>Sebastian Maisel</b> <b>REBUILDING THE UNIMAGINED PAST: YEZIDI RELIGIOUS ARCHITECTURE AND THE RECONFIGURATION OF SACRED SPACE.....</b>	<b>526</b>
<b>Khaled Malas</b> <b>THE RUKU‘ TREE: NATURE, THE INTERNET AND PRAYER .....</b>	<b>527</b>
<b>Michal Moch</b> <b>ARABIC DIASPORA HIP-HOP – CHOSEN LINGUISTIC, CULTURAL AND IDENTITY-RELATED ISSUES.....</b>	<b>528</b>
<b>Regev Nathansohn</b> <b>THE STORY OF A FILM NEVER COMPLETED: CHALLENGES OF SCRIPTWRITING AND VISUALIZING ETHNIC CATEGORIES IN A MIXED NEIGHBORHOOD.....</b>	<b>528</b>
<b>Magdalena Nowaczek-Walczak</b> <b>CITY LIFE IN THE MIDDLE EAST.....</b>	<b>529</b>
<b>Avihu Shoshana</b> <b>ETHNOGRAPHY OF WAITING IN LINE FOR NIGHT CLUBS IN TEL-AVIV: TIME, ETHNICITY, AND INEQUALITY .....</b>	<b>529</b>
<b>John Shoup</b> <b>TEA IN TARAB AL-BIDAN.....</b>	<b>530</b>
<b>Tea Shurgaia</b> <b>IN SEARCHING OF IRAN OUTSIDE IRAN .....</b>	<b>531</b>
<b>Dalit Simchai</b> <b>Uri Dorchin</b> <b>BETWEEN COSMOPOLITAN AND NATIONALIST-ORIENTED PIONEERING: THE CASE OF ISRAELI INDIE ENTREPRENEURS.....</b>	<b>532</b>
<b>Tugrul Von Mende</b> <b>THE MUSICAL PANORAMA IN POST-REVOLUTIONARY EGYPT: ALTERNA- TIVE ARABIC MUSIC BETWEEN HYBRIDIZATION AND AUTHENTICITY....</b>	<b>532</b>

**ლელა ავალიანი**

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

**ცხოველბესა და ფრინველბეთან დაკავშირებული  
გამოთქმები არაბულში**

არაბები უძველესი დროიდან თავიანთ ცხოვრებისეულ გამოცდილებასა და სხვადასხვა ფილოსოფიურ გამოთქმას ანდაზების სახით აფიქსირებდნენ. არაბი ბედუინისთვის გარემო და ბუნება იყო წყარო, რომლის მიხედვითაც ეთიკური და ესთეტიკური შეხედულებები უყალიბდებოდა. ცხოველთა სამყარო ყოველთვის მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა არაბის ცხოვრებაში; მათზე დაკვირვებით აღმოაჩენდნენ ცხოველთა ქცევის თავისებურებებს და ადარებდნენ ადამიანისას.

სტატიაში წარმოდგენილია ცხოველბესა და ფრინველბეთან დაკავშირებული ხატოვანი სიტყვა-თქმები არაბულ ენაში. რიგ შემთხვევებში არაბულის მონაცემები შედარებულია ქართულ გამოთქმებთან.

არაბულ ანდაზებში ხატოვნადაა წარმოდგენილი ადამიანის ღირსებები. ღირსეული ადამიანი მუდამ მზად არის მტერთან საბრძოლველად ქვეყნისა და საკუთარი ინტერესების დასაცავად, მაგრამ მისი ფიზიკური ძალა მხოლოდ მაშინ იმსახურებს დაფასებას, თუ მას თან ახლავს კეთილშობილებაც. ის მამაცი და პატიოსანია, იცავს თავის მოდგმას, გვარს, ტომს; ასეთი ადამიანი გამოირჩევა დიდსულოვნებითა და გულუხვობით; იგი სტუმართმოყვარე, მომთმენი და ღვთისმოშიშია, ამავდროულად დამოუკიდებელი, ჭკვიანი და საჭიროებისამებრ მოხერხებულიც. კეთილშობილი ადამიანი სიტყვაძვირიცაა, ფრთხილია საუბრისას, ნათქვამს ასრულებს, თავაზიანია მშობლებისა და უფროსების მიმართ. იდეალური ადამიანის დახასიათებისას უნდა გამოიყოს მოთმინების უნარიც, გულითადობა, მეგობრულობა, ალერსიანობა და სხვ.

ადამიანის ნეგატიური თვისებებიც ტრადიციულად ზოონიმებთან არის დაკავშირებული. არაბის მიერ არც ცხოველთა შორის არის წახალისებული მტრობა, ბოროტება, უვიცობა, ღორმუცელობა, ფუჭი ლაპარაკი, სიჩქარე, თავშეუკავებლობა, გულდანურულობა, გულჩათხრობილობა და სხვ.

არაბი ბედუინის წარმოდგენაში მტაცებელი ცხოველები უმეტესად დიდ ძალასთან, ძლიერებასთან, მისწრაფებებთან ასოცირდებოდა. არსებობისთვის მუდმივ ბრძოლაში იმარჯვებდა ის, ვისაც კბილები და კლანჭები უფრო ძლიერი და ბასრი ჰქონდა. ამიტომ მამაც და ბრძოლისთვის მუდმივად მზადმყოფ ადამიანზე ამბობენ, რომ **أسد من أشجع** „ლომზე მეტად მამაცია“; **أوثب من فهد** „ლეოპარდზე მეტად მაღია“<sup>1</sup>

არაბი ბედუინები გამოირჩეოდნენ, ერთი მხრივ, გმირობით, ამტანობით, თავისუფლების სიყვარულით, მეორე მხრივ, საოცარი სიფრთხილით. ამ უკანასკნელს ისინი ხედავდნენ ყვავის, ქამელეონისა და მგლის ქმედებებში: **أحزم من حرباء**

1 E. В. Кухарева, Клише как отражение национального менталитета (На примерах арабских паремий), М., 2005, 121.

„ქამელეონზე მეტად ფრთხილია“ *أخيل من غراب*, „ყვავზე ფრთხილია“<sup>2</sup> *أحذر من ذئب*, „მგელზე მეტად ფრთხილია.“<sup>3</sup> ცნობილია, რომ როდესაც ქამელეონს საფრთხე ემუქრება, ფერს იცვლის და ასე ცდილობს, მტერს დაემალოს. დაკვირვების თანახმად, ყვავებიც ბევრად უკეთ რეაგირებენ, ვიდრე დელფინები ან შიმპანზეები; გამოირჩევიან საზრიანობითა და მოხერხებულობით. ყვავის მონადირება ერთობ ძნელია, რადგან განვითარებული აქვთ ჯგუფურობის ინსტინქტი, ჰყავთ ე.წ. დარაჯები და მეომრები. ყვავს საოცრად მახვილი მზერაც აქვს, რაც თავდაცვისთვის აუცილებელი იყო ბედუინისთვის, ამიტომ ამ თვისებას იწონებს ყვავში, ძალღალსა და ღამურაში: *أبصر من غراب (كلب، الوطواط بالليل)* „უფრო მახვილი მზერა აქვს, ვიდრე ყვავს (ძალღალს, ღამურას)“<sup>4</sup>. მოხერხებულობა შექცეულია მგელშიც: *ذئب من ذئب* ხერხიანი, მგელზე მეტად ეშმაკი.<sup>5</sup> *مراغة الذئب* ეშმაკი, მგელზე მეტად ხერხიანი.<sup>6</sup> მგლის დადებით თვისებებთან ერთად არაბები მის მზაკვრულ ბუნებასაც გამოყოფენ. ძირის თვალსაზრისით, *ذئب* „მგელი“ და *ذئب* „დააშინა“, იდენტურია. ასე რომ, მოულოდნელი არ უნდა იყოს მგლის უარყოფითი თვისებები.

*الذئب بينام وهو يحلم بالخر فان* „მგელს სძინავს და ძილშიც ცხვრებზე ფიქრობს.“ ასე ამბობენ ბოროტ და მზაკვარ ადამიანზე, რომელიც არასოდეს ამბობს უარს თავის ბუნებაზე. ასეთი ადამიანის ნდობა არ შეიძლება, თუნდაც საჯაროდ ინანიებდეს ჩადენილს. ცუდ ადამიანს უჭირს ნეგატიური ჩვევებისაგან გათავისუფლება, მისი გამოსწორება წარმოუდგენელია.

*الذئب منهوم ولو نام جو عان* „მგლისგან ცუდი სუნი მოდის (ანუ საეჭვოა), თუნდაც მშვიერმა დაიძინოს“<sup>7</sup>; *وصاية الذئب* „მგელს ვირი მიაბარო.“<sup>8</sup> შდრ. ქართ. „მგლის თავზე სახარებას კითხულობდნენ და ის კი გაიძახოდა: გამიშვიტ, ცხვარმა სერი გადაიარაო“; „იერუსალიმში ნიორი გაგზავნეს, წმინდა ადგილია, სიწმინდეს მისცემსო. დაბრუნდა – ისევ ჰყარდაო“, „მგლისთვის ცხვარი ვისაც მიუბარებია, მთელი ველარ მიუღია“, „მგელს რომ შვიდი ტყავი გააძრო, მაინც მგელი დარჩებაო“, „მგელი არ მოშლის მგლობასო, კაი ყმა მამაცობასო“, „მგლისგან მწყემსი არ გამოვა და ქურდისაგან წმიდანიო“<sup>9</sup>. ისეთ ადამიანზე, რომელსაც ვერ გაწვრთნი, ვერ გამოცვლი, არაბები ამბობენ:

*لو حملته خزينة السلطان الحمار يبقى حمار حتى* „ვირი ვირად დაჩება, თუნდაც სულთნის განძი (ხაზინა) აჰკიდო“; *من ذهب الكلب كلب لو خنطته* „ძალდი ძალღალად დარჩება, თუნდაც მოაოქროვო“<sup>10</sup>, *الكلب أنجس ما يكون إذا اغتسل*, „ძალღალს ძინძლის სუნი

2 Arabische Sprichwörter und Redensarten. Zusammengefasst von Abu-Abdullah al-Majdani (gestorben 518 nach dem muslimischen Jahreszählung). Übersetzung von Ilyunur Sarbulatov, 1183. [www.nuruliman.ru](http://www.nuruliman.ru)

3 E. V. Kuxarova, op.cit., 124.

4 Arabische Sprichwörter und Redensarten, 580.

5 Ibid, 1216.

6 Мазел Одай М., Интеллектуальные качества человека в зеркале в русской фразеологии, Воронеж, 2014, 66.

7 Кухарева op. cit., 125.

8 Борисов В., Русско-арабский словарь, М., 2004, 364.

9 ქართული ანდაზები, შეადგინა ა.კანდელაკმა, თბ., 1959, 38, 48.

10 Мазел, op. cit., 65-66.

მაინც ექნება, რომც დაბანო.<sup>11</sup> შდრ. ქართ. „არ გათეთრდების ყორანი, რაც უნდა ხეხო ქვიშითა; „გველმა კანი გაიძრო და გული ისევ გველისა შერჩაო“, „იერუსალიმს ვირი თოფრით გაგზავნეს და ისევ თოფრით დაბრუნდაო“, „თაგვს ბუმბულში აწვენდნენ და ის სოროში მიძვრებოდაო“, „ძალლი ძაღლობას და გველი გველობას არ მოიშლისო“, „ძალლი რაც უნდა გაწვრთნა, ყეფას მაინც არ მოიშლისო“, „ძაღლის კუდი თხუთმეტ წელიწადს კალაპოტში იდგა, მერე ამოიღეს და ისევ მოკაკული იყოო“, „ლორი ლაფში გორვას არ მოიშლის“, „ყვავს შევარდენად ზრდიდნენ და ის ისევ „ყვას“ იძახდაო“, „ჭრელი ღორი გინდ ზღვის გაღმა გაიყვა, გინდა გამოღმა, მაინც ჭრელი ღორიაო“, „ბაყაყი ხალიჩაზე დააბრძანეს, ისკუპა და ისევ გუბეში ჩახტაო“, „ღორის თავი ხალიჩაზე დადეს, იგორა, იგორა და ისევ ლაფში ჩავარდაო.“<sup>12</sup> ადამიანის ბუნებრივ გარემოსთან კავშირზე მიგვანიშნებს ბოლო ორი ანდაზა. რამდენადაც გულის ამრევი და შემაწუხებელიც არ უნდა იყოს, ეს ჩვეული და მისაღები გარემოა ზოგიერთი ადამიანისთვის.

ქართული ენის იდიომებისა და ანდაზების ფონდების მონაცემთა ბაზაში ზემოთ მოყვანილ გამოთქმებს შინაარსობრივად ახლოს მყოფი ანდაზები უდასტურდება. მოვიყვანოთ ზოგიერთს: الحمار حمار ولو بين الخيول المتربى „ვირი ვირად დარჩება, თუნდაც გაწვრთნილ ცხენებს შორის იყოს“; أعطوا لحمار ورده أكلها (სირ. / ლიბან.) „ვირს ყვავილი მისცეს, მან კი შეჭამა“; الحمار معبأً بينظلون (სირ. / პალესტ.) „ვირი შარვლით შეფუთული“.

ადამიანის კეთილგონიერება და სიბრძნე მის თავშეკავებულობაშია. ბევრმა ლაპარაკმა ადამიანი შეიძლება დაღუპოს. ამ მოსაზრების გადმოსაცემად არაბი კვლავ ცხოველთა სახეებს მიმართავს. كانك لسانك خن صانك لسانك صن حصانك لسانك „შენი ენა შენივე ცხენია: მოუარე მას (მოუფრთხილდი), ისიც მოგიფრთხილდება, გაყიდი (ულალატებ) მას, ისიც გილალატებს.“<sup>13</sup> არაბი ბედუინისთვის ცხენი ძვირფასია და დიდ სიმდიდრეს წარმოადგენს. ცხენი მეგობარია, რომელსაც შეუძლია, ბედუინი იხსნას ბრძოლაში, ჩვეულებრივ მომთაბარულ ცხოვრებაში კი ყოფა გაუადვილოს. მის მდგომარეობაზეა დამოკიდებული ბედუინის სიცოცხლე. حسن ძირს არაბულში სხვა მნიშვნელობაც უკავშირდება, კერძოდ: ამტანობა და მებრძოლი ცხენი. ეს უკანასკნელი პატრონისთვის შეუვალ ციხესიმაგრეს წარმოადგენდა, ამიტომ, ადამიანებს, რომლებიც ზედმეტს ლაპარაკობდნენ, ენას აჭრიდნენ, მის ცხენს კი – მყესებს. ბედუინისთვის ცხენის დაკარგვა ახლობლის დაღუპვის ტოლფასი იყო. ეს ცხოველი განდიდებულია უამრავ ლექსში. არაბი და ცხენი ეს არის სიყვარულის, ერთგულებისა და ურთიერთგაგების მრავალსაუკუნოვანი ისტორია. თუმცა ამ ბრწყინვალე არსებასაც შეიძლება მარცხი მოუვიდეს. إن الجواد فد يعثر „ჯიშიანი ცხენიც კი ხანდახან წაიბოროდიკებს.“<sup>14</sup> იორდანიულში ამავე მნიშვნელობით ეს ანდაზა გვხვდება: كل جواد والو كبره (სირიულსა და ლიბანურში: كل حصان والو كبره. შდრ. ქართ. „ერთი ალილუია მღვდელსაც შეეშლებაო“, „ზოგჯერ ბრძენიც შეცდება.“<sup>15</sup> ბუნებაზე დაკვირვება და ცხოვრებისეული გამოცდილება არაბს კარნახობდა, ასეთი დასკვნა გამოეტანა: სამყაროში არაფერია აბსოლუტური, ყოველმხრივ სრულყოფილი და შეცდომებისაგან დაზღვეული. ქართული ენის იდიომებისა და ანდაზების ფონდების მონაცემთა ბაზა-

11 Кухарева, op. cit., 131.

12 ქართული ანდაზები, 6, 16, 38, 33, 87, 78, 79, 91, 11.

13 Кухарева, op. cit., 125.

14 Арабские пословицы и поговорки, 17.

15 ქართული ანდაზები, 23.

ში ამ გამოთქმებს შინაარსობრივად ახლოს მყოფი სხვა ანდაზები უდასტურდება: „لكل جواد كجوة و لكل عالم هفوة“ (ლიტ.) „ყველა ცხენმა (შეიძლება) წაიბოროციკოს და ყველა დიდი მეცნიერი შეცდეს“.

თუ ადამიანს პატარაობიდანვე ეტყობა გამორჩეულობა, მასზე ამბობენ: „مفتاحك الفصحى من البيضاء يصيح“ წიგნის „كيفية التصحيح“<sup>16</sup>, „კვერცხში გამოწივის“ – ეს თქმა მიეწერება ისეთ ადამიანს, ვინც სულ პატარაობითვე ყოჩაღია, მეტისმეტად ცოცხალია, მარჯვეა, ყველაფერი გამოუდის ხელიდან.<sup>17</sup>

ადამიანის უნარი – ყველგან იპოვოს საყრდენი და შეეგუოს უცხო გარემოს – გამოიხატება შემდეგ გამოთქმაში: „كالحروف أينما مال اتقى الأرض بصوف“ „ცხვარივითაა, სადაც არ უნდა დაწვეს, (ყველგან) მიწისაგან (თავს) ბეწვით იცავს.“<sup>18</sup> შდრ. ქართ. „სადაც წახვიდე, იქაური ქუდი დაიხურეო“, „სადაც ჩიტი გაიზრდება, მისი ბაღდადი იქ არისო.“<sup>19</sup> ეს უნარი მოწონებულია იმდენად, რამდენადაც ადამიანს მისი საშუალებით თავის გადარჩენა შეუძლია, ე.ი. კაცი მოხერხებული უნდა იყოს: „من دخل ظفر حمر“ „თუ გინდა გაიმარჯვო, უნდა შეენიღბო“ (სიტყვასიტყვით: გამარჯვება მას დარჩა, ვინც შეიღება; „تكلم عند القوم بلغته“ „ხალხს თავის ენაზე ესაუბრე!“; „ارقص للقراد في دولته“ (ეგვიპტ.) „მაიმუნსაც კი ეცეკვე, თუ მის ქვეყანაში ხარ!“; „اللى عاش القوم اربعين يوم صار منهم وفيهم مثلن“ (სირ. / ლიბან. / იორდან.) „ვინც ხალხთან ერთად ორმოცი დღე იცხოვრა, მათ დაემსგავსა.“ „تخلق بالأخلاق أهل البلد“ „შეითვისე მკვიდრი მოსახლეობის ხასიათი!“; „لعل لعل التينة تنظر إلى التينة فتينع“ „ლელვი ლელვის ცქერით მწიფდება“.

არაბი სიფრთხილისა და გონიერებას გამოკვეთს ამ გამოთქმაში: „ნუ შეიმსუბუქებ, გაიადვილებ (თუნდაც ძალიან გჭირდებოდეს) რაიმეს ჯორის უკან და მოსამართლის ცხვირწინ“ „لا تقلط من وراء بغل ولا من قدام حاكم“<sup>20</sup> ცნობილია, რომ ჯორს ეშინია, როდესაც უკნიდან უახლოვდებიან, ამიტომ წიხლებს ისჯრის. ჭკვიანი და ფრთხილი ადამიანი არასდროს არაფერს აკეთებს, თუ ის ამ ცხოველის უკან დგას. ანდაზა გვასწავლის, ადამიანი გონივრულად უნდა მოქმედებდეს, მოსალოდნელ საფრთხეს ხვდებოდეს და თავს არიდებდეს. შდრ. ქართ. „თხას წინიდან მოუარე, ცხენს უკნიდან და ავ კაცს ყოველ მხრიდანო“<sup>21</sup>

იდეალური ადამიანის დახასიათებისას უნდა გამოიყოს მოთმინების უნარი. აქაც ცხოველთა სახეებს მივმართოთ. მაგალითად, (ضب) حمار „ამტანია ვირზე მეტად“ ან „ხვლიკზე მეტად“<sup>22</sup> ნებისმიერ არაბულ სოფელში დაინახავთ ტვირთმოკიდებულ სახედარს, რომელსაც მხოლოდ ყურები უჩანს. ამ ცხოველს სოფელ-სოფელ, მთა-მთა შეუძლია გადაზიდოს ტვირთი. ვირი შინაურ ცხოველებში ცნობილია როგორც ყველაზე გამძლე მუშაობაში, მომთმენი გაჭირვებისა და შიმშილისა. რაც შეეხება ხვლიკს, უდაბნოს არაბის დაკვირვებით, ხვლიკი საოცარი მოთმინებით ელოდება ნადავლს, რომლის დაჭერა არცთუ ისე ადვილია

16 იქვე, 10

17 სახოკია თ., ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, თბ., 1979, 333.

18 Кухарева, op. cit., 131

19 ქართული ანდაზები, 65.

20 Кухарева, op. cit., 129.

21 ქართული ანდაზები, 37.

22 Кухарева, op. cit., 129.

უდაბნოს ქვიშაში. ანალოგიურ პირობებში მცხოვრები არაბისთვის ხელიშეკის მედეგობა სიცხის, უწყლობის ან ღამის სიცივის მიმართ მისაბაძია.

არაბი შრომას იწონებს ფუტკარში: *عمل كالنحلة* „ფუტკარივით შრომობს.“<sup>23</sup> ანალოგიურ შედარებას ქართულშიც ვხვდებით.

მოხერხებულობა იკითხება გამოთქმაში: *أصاب عصفورين بحجر واحد* „ერთი დარტყმით (სიტყვასიტყვით: ქვით) ორი ჩიტი დაიჭირა“. ანალოგიური თქმა ქართულშიც გვაქვს.

უნიკალურობის, იშვიათობის შეფასება იკითხება გამოთქმაში: „თეთრფეხიან ყვავზე მეტად იშვიათი, ძვირფასი“ *أعز من الغراب الأعصم*. ასეთი ფრინველის ნახვა მართლაც იშვიათობაა.<sup>25</sup> არაბულში ეს გამოთქმა ადამიანის შინაგან ბუნებას დადებითი კუთხით წარმოაჩენს. ერთ-ერთი ჰადისში ნათქვამია, რომ „აიშა (მოციქულ მუჰამადის მეუღლე) ქალთა შორის თეთრფეხიანი ყვავითიაა.“ ეს ნიშნავს, რომ აიშა განსხვავდებოდა სხვა ქალთაგან, ის ფლობდა გამორჩეულ, უნიკალურ თვისებებს.

გულითადობა, მეგობრულობა, ალერსიანობა, მტრობა, ბოროტება – ცხოველთა შორის ამ თვისებებმაც იპოვა გამოძახილი: *ألف من الكلب* „ერთგულია ძაღლზე მეტად“.

„სჯობს ძაღლი დააპურო, ვიდრე ადამიანები.“<sup>26</sup> ადამიანისაგან განსხვავებით, ძაღლი პატრონის ერთგული და მადლობელია. შდრ. ქართ. „კაცი კაცის მტერია, ძაღლი კი ერთგულია.“<sup>27</sup>

ინტელექტის მხრივ ადამიანის ნეგატიური დახასიათებაც, ტრადიციულად, ზოონიმების საფუძველზე ფორმირდება. მოუსვენარ, დაუდგრომელ ადამიანზე, რომელიც ხან აქაა, ხან – იქ, არაბები ამბობენ: *أطير من عقاب* „უფრო მეტს ფრენს, ვიდრე არწივი.“ ალ-მაიდანნი ამ გამოთქმას კიდევ უფრო აკონკრეტებს და ამბობს: „არწივი ერაყში სადილობს და იემენში ვახშობს.“ დიალექტებში ამ გამოთქმის ანალოგია: *طيار عصفور* „როგორც ფრენია ჩიტი.“<sup>28</sup> ასე უწოდებენ არასაიმედო, არამყარ ადამიანს, რომელიც ერთ ადგილზე ვერ ჩერდება. ასეთი ადამიანის განწყობა ისეთი სისწრაფით იცვლება, როგორც ამ პატარა ჩიტის გადაფრენა-გადმოფრენა ხდება სწრაფად. გადატანის საფუძველში დევს ამ ფრინველის ქმედებაზე დაკვირვება.

უვიცობა და სიბრიყვეა გაკიცხული ანდაზაში, სადაც შევარდენი ფიგურირებს. არაბები ამბობენ: *إللي ما بيعرف الصفر بيثويه* „ვინც შევარდენი არ იცის [ხორცი ჰგონია], შეწვაეს.“<sup>29</sup> ამ ანდაზით არაბი გამოხატავს როგორც თავის დამოკიდებულებას უვიცისადმი, ასევე ახასიათებს ამ ფრინველსაც. მხოლოდ ბრიყვი ვერ აფასებს ამ ფრინველის უზადო თვისებებს: სისწრაფეს, შეუპოვრობას, სიმამაცეს, გამჭრიახობას; მხოლოდ უჭკუო ხედავს მასში ჩვეულებრივ ნანადირევის ხორცს და შემწვარს წარმოიდგენს. შევარდენი არაბისთვის საყვარელი ფრინველია. ის გამოსახულია ზოგიერთი ქვეყნის გერბსა და დროშაზე. არაბის-

23 Арабские пословицы и поговорки, 40.

24 Борисов В., Русско-арабский словарь, М., 2004. 298

25 Кухарева, op. cit., 130.

26 Ibid, 131.

27 ქართული ანდაზები, 42.

28 Кухарева, op. cit., 132

29 Ibid, 129.

თვის იგი დღემდე სიამაყისა და ზრუნვის საგანია. შევარდნებით დღესაც ნადირობენ არაბეთის ნახევარკუნძულზე, სპარსეთის ყურის ქვეყნებსა და აფრიკის ჩრდილოეთში.

ერაყში მასზე, ვინც მასპინძლის გულუხვობას ბოროტად იყენებს, ამბობენ:

أول يوم قناديل ثانياً منديل ثالثاً ابن خنزير „პირველი დღე ნათელია სარკმელში, მეორე დღე მიზეზია ცრემლის, მესამე – ღორი ღორთა.“<sup>30</sup> არაბისთვის ღორად მოხსენიება ერთობ დამამცირებელი და შეურაცხმყოფელია. იგულისხმება თავხედი, ტრადიციების არდამფასებელი, გაუზრდელი ადამიანი. შდრ. ქართ. „დილით ოქრო ხარ, სტუმარო, საღამოს ვერცხლად იქცევი, თუ კიდევ დაგაგვიანდა, სპილენჯად გადაიქცევი.“<sup>31</sup> ქართული ენის იდიომებისა და ანდაზების ფონდების მონაცემთა ბაზაში ვკითხულობთ: إن قام شعيير الضيف إن أقبل أمير وإن قعد أثير وإن قام شعيير „სტუმარი როდესაც მოდის, ემირია, როდესაც ჯდება ტყვე, თუ დგება (და მიდის) – ქერი.“

კიდევ ერთი თვისება, რომელიც მიემართება როგორც სტუმარს, ისე ნებისმიერ სხვა ადამიანს, ღორმუცელობაა: أكل من الفيل „გაუმაძღარია, ღორმუცელაა სპილოზე მეტად“ أكل من السوس „ღორმუცელაა ჩრჩილზე მეტად.“<sup>32</sup> არაბები აქლემის ბეწვისგან უამრავ ნივთს ამზადებდნენ, ჩრჩილი კი ამ ნივთების მტერია. იგი ანადგურებდა არაბების ქონებას. რაც შეეხება სპილოს, ის ფიზიკურად დიდია და ბევრი საკვები ესაჭიროება. არაბი ადარებენ რა ადამიანს მოლსა და სპილოს მადის თვალსაზრისით, გამოხატავენ ნეგატიურ დამოკიდებულებას გაუმაძღარი ადამიანების მიმართ. სიხარბე დაგმობილია სხვა გამოთქმაშიც: أحرص من كلب على جيفة (მიმართ).“<sup>33</sup>

არაბისთვის მიუღებელია ნებისმიერ რაიმეში გადაჭარბება. მაგალითად, ადამიანი, რომელიც ბევრს სვამს, ამბობენ, რომ ის „ისე სვამს, როგორც აქლემი“ شرب شرب الهيم.<sup>34</sup> სიტყვა هيم არის أهيم-ის მრავლობითი ფორმა და ნიშნავს მწყურვალს. არაბები ასე უწოდებდნენ აქლემებს, რომელთაც სწყუროდათ და წყალთან მისულნი ძალიან ბევრს სვამდნენ.

არაბის მიერ არ არის წახალისებული გულდახურულობა და გულჩათხრობილობა. ასეთ ადამიანზე ამბობენ: أسرى من فنن „ზღარბზე მეტად გულდახურულია.“ (სიტყვასიტყვით: ღამით უფრო მეტად მოძრაობს (გადაადგილდება), ვიდრე ზღარბი“<sup>35</sup>.)

უპასუხისმგებლო, უზნეო ადამიანზე, რომელიც თავის საქციელზე, ნამოქმედარზე არასდროს აგებს პასუხს, არაბები ამბობენ: طار عصافير رأسه „თავში ბელურები უფრენს.“<sup>36</sup> ჩიტი ასოცირდება უდარდელ, უნაღვლო ქცევასთან, უმიზნო, ფუჭ და დაუფიქრებელ ქმედებასთან. შდრ. ქართ. მწყრები ჰყავს! მწყერი ქართველებს სისულელის სინონიმად აქვთ მიჩნეული. არსებობისათვის ბრძოლაში სუსტი და მოუხერხებელი ფრინველი ხალხის თვალში მოუსაზრებლობის,

30 Ibid, 123.

31 ქართული ანდაზები, 22.

32 Кухарева, op. cit., 123

33 Арабские пословицы и поговорки, 1217.

34 Кухарева, op. cit., 123

35 Ibid, 128.

36 Ibid, 132.



წინდაუხედაობისა და ჭკუის სისუსტის სინონიმად იქცა. როცა უნდათ თქვან: მაგანი ჭკუნაკლებიაო, ამბობენ: მწყრები ჰყავს და ბლომადაცაო!<sup>37</sup>

ფარისეველ ადამიანზე გაიგონებთ: *شعرة من الخنزير أحسن منه* „ლორის ჯაგარიც კი თავად ღორზე უკეთესია.“<sup>38</sup> ასე ახასიათებენ უზნეო ადამიანს, რომელიც იმოსება უცოდველობისა და ზრდილობიანობის სამოსით და ამგვარად აღწევს მიზანს. ამავე კონტექსტში შეიძლება განვიხილოთ ეს გამოთქმაც: *تلاغ العقب وتصي* „მორიელმა (სხვა) დაგესლა და თვითონ დაიჩივლა“; სიტყვა-სიტყვით: აწივლდა, დაიწივლა, დაიჭყივლა. მიემართება ტირან ადამიანს, რომელიც თავს მსხვერპლად წარმოადგენს.<sup>39</sup>

სულსწრაფობა არ არის მოწონებული გამოთქმაში: *من أكل بيضة فقد أكل داجاة* „ვინც კვერცხი შეჭამა, მან ქათამიც შეჭამა.“ *بكرة ولا داجاة اليوم* „დღევანდელი კვერცხი მირჩვენია ხვალინდელ ქათამს.“ *عصفور بالأيد أفضل من عشر على الشجرة* „ბელურა ხელში (გყავდეს) უკეთესია, ვიდრე ათი ხეზე იყოს.“ შდრ. ქართ. „ხელში ნაჭერი ერთი ჩიტი გიჯობს, ორ—სამ ხეზე მჯდომარესა.“<sup>40</sup> ამ ანდაზების არსი ისაა, რომ სამომავლოდ ზღაპრულ დაპირებებს სჯობია დღევანდელი მცირედი, უარესი რამ სჯობს (სათუო) უკეთესს. ოპოზიცი.: *لا تبع داجاة بكرة بيضة اليوم* „ნუ გაყიდი ხვალინდელ ქათამს დღევანდელ კვერცხზე.“

მუდმივობა იკითხება: *أثبت من قراد* „ტკიპებზე მუდმივია.“ ტკიპებისაგან აქლემის სხეულის გათავისუფლება რთულია.<sup>41</sup>

ადამიანს, რომელსაც ლაპარაკი უყვარს, მაიმუნს ადარებენ: *أحكى من قراد* „მაიმუნზე მეტად ტლიკინა.“<sup>42</sup> მყვირალა, წრიალა, მანჭია მაკაკები, რომლებიც დღემდე ბინადრობენ ალჟირისა და მაროკოს მთიანი რეგიონების ტყეებში, არაბებში უარყოფით ემოციებს იწვევდა. ამ ცხოველების ქმედებები (ქცევა) საპირისპიროა იმისა, რაც ცხოვრებაში დასაფასებელ თვისებებად მიიჩნევა (აუჩქარებლობა, თავშეკავებულობა, სიდინჯე).

ფუჭ საუბარზე, როდესაც ადამიანი ენაზე დაიხვევს გაგონილს და იმეორებს, ამბობენ: *كلام الببغاء* „თუთიყუშის საუბარი.“<sup>43</sup>

ანდაზების ერთ ნაწილში დაპირისპირებულია დიდი ცხოველის სიმაღლე ან ტანი მასზე პატარას ჭკუასთან. *أحلام البغال و أحلام العصافير* „ტანი ჯორების აქვთ და ოცნებები ბელურების“<sup>44</sup>; *عقل السخلة وطول النخلة* „სიმაღლე პალმის ხის აქვს, ჭკუა ბატკნის.“ მიემართება ტანად დიდ, წარმოსადეგ, მაგრამ უჭკუო ადამიანს. აღნიშნული გამოთქმა უარყოფითი კონოტაციისაა და ადრესატის სიბრძნევეს უსვამს ხაზს. შდრ. ქართ. „აღვის ხეც მაღალია, მაგრამ შიგ არაფერი ყრია“; „ჭადარი მაღალი იზრდება, მაგრამ ნაყოფს არ იძლევა.“<sup>45</sup> ქართულში შედარებისას ცხოველთა სახეებს არ ვიყენებთ.

37 სახოკია, დასახ. ნაშრ., 442.

38 Кухарева, op. cit., 134.

39 Арабские пословицы и поговорки, 641.

40 ქართული ანდაზები, 22, 29.

41 Арабские пословицы и поговорки, 810.

42 Кухарева, op. cit., 128

43 Mahmoud Sami Mousa, A Dictionary of Idiomatic Expressions in Written Arabic, Cairo, 2014. 68

44 Ibid.

45 ქართული ანდაზები, 5.

არაბულ ანდაზებსა და ფრაზეოლოგიურ გამოთქმებზე დაკვირვებამ აჩვენა, რომ მათი ნაწილი აბსოლუტურად თანხვედრია ქართულთან. არაბულ ენაში არის ერთი ჯგუფი ანდაზებისა და გამოთქმებისა, რომელთაც ქართულში ანალოგი არ დაეძებნათ, თუმცა აზრი შეიძლება გადმოიცეს აღწერილობით. არაბული ფრაზეოლოგიზმებისა თუ ანდაზების მცირე ნაწილს კი ქართულში აზრობრივი ანალოგიც არ გააჩნია.

მასალაზე დაკვირვებამ აგრეთვე გამოავლინა, რომ ადამიანის დადებითი თუ უარყოფითი თვისებების გამომხატველი ფრაზეოლოგიზმები მდიდარია ტროპის სახეებით (განსაკუთრებით ალეგორიით, მეტაფორებითა და შედარებებით). მათი გამოყენება ამდიდრებს როგორც სასაუბრო ენას, ისე მხატვრულ ტექსტებს, გვეხმარება ღრმად ჩავწვდეთ გარესამყაროში მიმდინარე მოვლენების აზრსა და შინაარსს, დავადგინოთ და გამოვავლინოთ კანონზომიერი კავშირები ადამიანის სამყაროსა და ცოცხალ და არაცოცხალ სამყაროს შორის.

ზოგადად, არაბულ ანდაზებსა თუ ფრაზეოლოგიზმებში გამოხატულია ადამიანის დამოკიდებულება გარესამყაროსადმი, ასახულია ერის, ხალხის ხასიათი, ცნობიერება.

**Lela Avaliani**

Akaki Tsereteli State University

## **ANIMALS AND BIRD-RELATED EXPRESSIONS IN ARABIC**

Arabs have been expressing their life experience and various philosophical expressions since ancient time.

The environment and nature were the source, on which were based Arab Bedouins' ethical and aesthetic views. Animal world has always played an important role in Arab life; by observing them they used to discover the peculiarities of animals' behavior and compared them to human beings.

The article describes the figurative words for animals and birds in the Arabic language.

In some cases, Arabic data is compared to Georgian expressions.

A human dignity is figuratively depicted in Arabic proverbs. A worthy person is always ready to fight against the enemy to defend the country and its own interests, but his physical strength deserves appreciation if he is accompanied by goodwill. He is brave and honest, protects his race, surname and tribe; such person is distinguished by nobility and generosity; he is hospitable, patient and god-fearing, at the same time, he is independent, clever and convenient. The noble man is also tacit, cautiously speaking, fulfilling and polite to parents and adults. We should also distinguish patience, warm-heartedness, friendship, tenderness and so on while describing an ideal person.

The negative qualities of human beings are traditionally related to zoonimes. Arabs do not encourage animosity, evil, ignorance, gluttony, vain talk, rapidity, intemperance, and secrecy among animals.

On the one hand, the Arab Bedouins were distinguished by their heroism, endurance, love of freedom and on the other hand, with great caution. They saw all these qualities in the actions of the crow, chameleon and a wolf: "more cautious than a chameleon", "more cautious than a crow", "more cautious than a wolf". Convenience is also praised in wolf: "clever, more devil than a wolf." Along with the positive qualities of the wolf, the Arabians emphasize its distasteful nature: "Wolf sleeps and thinks about sheep during his sleep", "A wolf smells (so it is doubtful), even if it sleeps hungry." Arabs say about the person, who cannot be changed or trained: "A donkey will be the donkey even if it carries sultan's treasure (treasury)", "A dog will be the dog even if you cover it with gold", "it will smell even if you wash it."

Humans' wisdom is expressed by temperance. Talkative people can fail. In order to convey this meaning Arabs again appeal to animals. "Your tongue is your horse: look after it (take care of it), it will look after you, too. You sell (betray) it, it will also betray you" if a person is special from childhood, he is said: "An eloquent rooster crows within its egg-shell." Human's ability - to find a seat everywhere and adjust to unknown situation is expressed in the following expressions: "He is like a sheep, wherever he lies, (everywhere) he protects (himself) from ground with fleece." This ability is endowed because a person can save himself; it means that man should be viable. Arabs expose caution and intelligence in this expression: "Do not alleviate, simplify (even if you need it much) something behind the mule and in front of judge." While describing an ideal person we should distinguish an ability of patience. Again we appeal to animals, for example, "it

is resistant as donkey” or a lizard.” Arab likes work of bees: “works like a bee”. Convenience is read in the expression: “With one shot (literally: with stone) took two birds”. Warm-heartedness, friendship, tenderness, hostility, evil – all these qualities have also been found among the animals: “Is more devoted than a dog.”

According to the intellect the negative character of the human being is traditionally based on the zoonimes. Arabs say about the restless person who is here and there: “He flies more than an eagle.” We have the analogy in the dialects: “As a flying bird.” They mean unreliable, unstable people who cannot stand in one place. Such person’s mood changes as rapidly as the little bird’s flying-overflying. The bird is observed from the beginning.

Exaggeration is unacceptable in Arabia. For example, a man who drinks a lot they say that he “drinks like a camel.” Arabs do not encourage disillusionment. In this case they say: “More reserved than a hedgehog.” (Literally: moving more at night than the hedgehog).

The Arabs say about the irresponsible, immoral man who never acts on behalf of his actions that “sparrows fly in his head”. The bird is associated with defective, unhealthy behavior, aimless, vicious and unthinkable.

We will hear about the sham person: “Even the pig burst is better than the pig.” This is an immoral man who is immersed in the form of sincerity and adulteration and thus reaches its goal. In the same context, we may consider the following expression: “A scorpion bit (someone) and complained”, literally: swished and whistled. It refers to the tyrant who regards himself as a victim.

The impatience is not approved in this expression: “Whoever ate eggs, he also ate the chicken.” A person who loves talking is compared to monkey: “More talkative than a monkey.” They say: “A parrot’s talk”, about a person who is talkative.

In one part of proverbs, the height or body of a large animal is confined to the smaller animal’s intelligence. “Body is for mules and the maturity for sparrows”, refers to big but stupid person. The observation of Arab proverbs and phraseological expressions showed that their part is absolutely correlated with Georgian. In Arabic language there is one group of proverbs and expressions that do not have analogy in Georgian, but the opinion can be transmitted by description. The small parts of Arabian proverbs and phrases do not have any mental analogies in Georgian.

#### დამოწმებული ლიტერატურა:

1. *Арабские пословицы и поговорки*. Составитель Абуль-Фадль аль-Майдани (умер в 518 году по мусульманскому летоисчислению). Перевод с арабского: Ильнур Сарбулатов. [www.nuruliman.ru](http://www.nuruliman.ru)
2. Баранов, Х. *Арабско-русский словарь*. 1977
3. Борисов, В. *Русско-арабский словарь*. М., 2004.
4. Кухарева, Е. В. *Клише как отражение национального менталитета (На примерах арабских паремий)*. М., 2005

5. Мазаел Одай, М. *Интеллектуальные качества человека в зеркале в русской фразеологии*. Воронеж, 2014.
6. Sami Mousa, Mahmoud. *A Dictionary of Idiomatic Expressions in Written Arabic*. Cairo, 2014.
7. სახოკია, თ. *ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი*. თბ., 1979.
8. *ქართული ანდაზები*. შეადგინა ა. კანდელაკმა. თბ., 1959.
9. *ქართული ენის იდიომებისა და ანდაზების ფონდების მონაცემთა ბაზა*. შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდი. <http://idioms.tsu.ge>

## რამაზ გორგაძე, ვიქტორ ჩიკაიძე

გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### თურქიზმები ქართულსა და სომხურ ენებში

სტატიის მიზანია თურქული წარმომავლობის ქართულ-სომხური საერთო ლექსიკური ერთეულების წარმოჩენა და ანალიზი. ფაქტობრივი მასალა აღებულია საკვლევ ენათა ლექსიკონებიდან.

განხილული ლექსემები ძველ ქართულ ენაში გამოვლენილი არ არის. ზოგიერთი მათგანი არ დასტურდება არც სულხან-საბა ორბელიანთან, მაგრამ ფიქსირდება ნიკო ან დავით ჩუბინაშვილების ლექსიკონებში:

#### 1. ბაიყუში

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მითითებულია, რომ მოცემული სიტყვა არის თურქული წარმომავლობის:

**ბაიყუში**-ი 1. დიდი ბუ. 2. გადატ. უშემური, უცხვირპირო ადამიანი.<sup>1</sup>

პროფ. ბ.გიგინეიშვილის ცნობით, იგი გვიანდელ ნასესხობას წარმოადგენს.<sup>2</sup> და ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ სულხან-საბა ორბელიანისა და ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში აღნიშნული სიტყვა არ გვხვდება. იგი მოგვიანებით ვლინდება დავით ჩუბინაშვილის ლექსიკონში.<sup>3</sup>

სიტყვა **ბაიყუში** რთული არსებითი სახელია და შედგება ორი სიტყვისაგან. ქართულში შემოსულია თურქული ენიდან და ნიშნავს „ბუ“-ს. ამ სიტყვის პირველი კომპონენტია **bay** „ბატონი; დიდი“, ხოლო მეორე – **kuş** „ჩიტი, ფრინველი“. ე.ი. „ბატონი ჩიტი, დიდი ჩიტი“. იგი ამავე მნიშვნელობით გვხვდება სხვა თურქულ ენებშიც: აზერბ. **bayguş**; უზბ. **baykuş**; თურქმ. **häyguş**; უიღურ. **baykuş**.<sup>4</sup>

საკვლევ სიტყვა სომხურში ფიქსირდება բայկուշ [ბაილუშ] ფორმით. იკითხება ისე, როგორც იწერება და მისი მნიშვნელობაა „ბუ“. თანამედროვე ენაში დიალექტურ სიტყვად არის მიჩნეული და ვლინდება სასაუბრო ენაში. ცნობა მისი თურქული წარმომავლობის შესახებ სტ.მალხასიანცს ეკუთვნის.<sup>5</sup>

როგორც ვხედავთ, აღნიშნული თურქული ლექსემა, ფორმითა და შინაარსით, თითქმის უცვლელად არის შესული სომხურში, ხოლო ქართულ ენაში, როგორც ზემოთ არის მითითებული, შეიძინა დამატებითი მნიშვნელობაც.

#### 2. ბასტურმა

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, მოცემული სიტყვა წარმოადგენს თურქულ ნასესხობას:

**ბასტურმა** [თურქ.] სამწვადე ხორცი, შეწვამდე ძმარში ჩადებული, ზედ პილ-პილ-, მარილ – და ხახვ-მოყრილი.<sup>6</sup>

1 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ), ერთტომეული, 57.

2 ბ. გიგინეიშვილი, ქართული ენის ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, (ა-მ), 40.

3 დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 93.

4 Turkece Sozluk. Ankara, 1969, 91; Karsilastirmali Turk Lehceleri Sozlugu. Ankara, 1991, 56.

5 სტ.მალხასიანცი სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I, 323.

6 ქ ე გ ლ , 58.

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული არ გვხვდება სულხან-საბა ორბელიანისა და ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში, მაგრამ დამოწმებულია დავით ჩუბინაშვილთან, რომელიც მის თათრულ წარმომავლობაზე მიუთითებს:

**ბასტურმა** (თათრ.), სამწვადე ხორცი ჰაერში ან კომლში გამოსული; ამგვარის ხორცის მწვადი ძმრიანი.<sup>7</sup>

საკვლევი სიტყვა ძველ და საშუალო ქართულ ენაში არ არის დაფიქსირებული. იგი შემოსულია მოგვიანებით თურქული ენის გავლენით და მომდინარეობს **bastirmak** ზმნის ფორმიდან<sup>8</sup>, რაც ნიშნავს „დაწოლა, დაწნეხვა, დაბეგვა“–ს. თანამედროვე თურქულ სალიტერატურო ენაში აღნიშნული სიტყვა გვხვდება მოცემული ზმნის შეკვეცილი მასდარის, არუ არსებითი სახელის ფორმით – **pastırma**,<sup>9</sup> სადაც თავკიდური მჟღერი, ბაგისმიერი „b“ ფონემა შეცვლილია ყრუ „p“ ბგერით, ხოლო ბოლოკიდური „k“ ბგერა არის შეკვეცილი. სხვა თურქულ ენებში გამოვლენილია შემდეგი ფორმით: აზერბ. **basdırma**; თათრ., ბაშკირ., უზბეკ. **bastırma**, უიღურულში კი – **pastırma**.<sup>10</sup>

როგორც მოსალოდნელი იყო, ეს სიტყვა არ ფიქსირდება პროფ. ჰრ. აჭარიანის ლექსიკონში, მაგრამ დასტურდება სტ. მალხასიანთან თურქული წარმომავლობის მინიშნებითა და **բաստուրմա**<sup>11</sup> [ბასტურმა] ფორმით. მისი სემანტიკური ველი, თანამედროვე ქართულისაგან განსხვავებით, გაფართოვებულია და ორი მნიშვნელობითაა დამკვიდრებული: 1. ნედლი სამწვადე მასალა და 2. ჰაერზე საწვებზელით გამოყვანილი საქონლის ხორცი.

### 3. ბაქმაზი

**ბაქმაზი**-ი [თურქ.] შესანახად მოდუღებული სქელი წვენი (პომიდვრისა, ყურძნისა, თუთისა და ზოგიერთი სხვა ხილისა).<sup>12</sup>

მოცემული ლექსიკური ერთეული არ ფიქსირდება სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში, მაგრამ დასტურდება ნიკო<sup>13</sup> და დავით<sup>14</sup> ჩუბინაშვილებთან.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში საკვლევ სიტყვას თურქულ ნასესხობად მიიჩნევს პროფ. მ. ანდრონიკაშვილი თავის ცნობილ ნაშრომში.<sup>15</sup> საკითხი დეტალურად განხილული აქვს, აგრეთვე თავის მონოგრაფიაში ლ. რუხაძეს, სადაც ქართული სიტყვა **ბაქმაზი**-ი / **ბექმეზი**-ი წარმომავლობის თვალსზრისით დაკავშირებულია ახალ თურქულ **bekm-äs** – „ტკბილი ღვინო“ – სიტყვასთან, რომელიც თავის მხრივ მომდინარეობს ძვ. თურქული **bekni** ფორმიდან, ხოლო ეს უკანასკნელი კი ირანული **bakanin / bagni**. სიტყვიდან.<sup>16</sup>

7 დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 4.

8 Turke Sozluk. Ankara, 1969, გვ. 597.

9 იგივე, 597.

10 Karsilastirmali Turk Lehceleri Sozlugu. Ankara, 1991, 694.

11 მალხასიანცი, სომხ.ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I, 334.

12 ქ ე გ ლ, 58.

13 ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, 159.

14 დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 99.

15 მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, II, 229.

16 ლ. რუხაძე, თურქული ნასესხობები ქართულ სალიტერატურო ენაში, 85-6.

თანამედროვე თურქულ სალიტერატურო ენაში ქართული „ბადაგ“-ის და „შარბათ“-ის მნიშვნელობით ფიქსირდება შემდეგი ლექსიკური ერთეული – **Pekmez** “წამოდულებული და შესქელებული ხილის, უმეტესად კი ყურძნის წვენი, ანუ ბადაგი, შარბათი”.<sup>17</sup> სხვა თურქულ ენებში, აზერბაიჯანულის გარდა (**bäkmáz**), გადმოცემულია **şerbet** სიტყვა-ფორმით.<sup>18</sup>

საერთო წარმომავლობის სომხური ლექსიკური ერთეული բարձագ [ბაქმაზ], იმავე ფორმითა და „მოდულებული ხილის წვენის“ მნიშვნელობით, ფიქსირდება მხოლოდ თანამედროვე სომხური ენის განმარტებით ლექსიკონებში წარმომავლობის შესახებ მინიშნების გარეშე, როგორც ენისთვის არაპროდუქტიული სიტყვა და მისი განმარტება ხდება სინონიმური ლექსემების საშუალებით<sup>19</sup>. ის ფაქტი, რომ აღნიშნული ლექსიკური ერთეული არ გვხვდება ჰრ.აჭარიანის ლექსიკონში, მიუთითებს მის გვიანდელ ნასესხობაზე სომხურ ენაშიც.

#### 4. დამბაჩა

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში სიტყვა **დამბაჩა** – ხელის ძველბურთი ცეცხლსასროლი იარაღი, მოგრძო ლულის მქონე – დამოწმებულია მისი წარმომავლობის შესახებ მინიშნების გარეშე<sup>20</sup>. იგი არ ფიქსირდება სულხან-საბა ორბელიანთან, მაგრამ იმავე ფორმითა და მნიშვნელობით – „ფიშტო, მოკლე თოფი“ – გვხვდება ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონში,<sup>21</sup> ხოლო დავით ჩუბინაშვილთან, სრულიად მართებულად, აღნიშნულია მისი ოსმალური (თურქული) წარმომავლობაც.<sup>22</sup>

მოცემული ლექსემა ქართულ ენასა და მის დიალექტებში შემოსულია არაუადრეს XYIII საუკუნის მიწურულისა და აქვს იგივე მნიშვნელობა რაც თურქულ **tabanca** – „პისტოლეტი“<sup>23</sup> – სიტყვას. სხვა თურქულ ენებში აღნიშნული ლექსიკური ერთეული დასტურდება შემდეგი ფორმით: აზერბ. **tabanča**; უზბეკ. **toppanča**; ყირგიზ., უიღურ. **tapanča**; თურქმნ. **sapanča**.<sup>24</sup>

ქართულ ენაში **tabanča** სიტყვამ გარკვეული ფონეტიკური პროცესების შედეგად, ანუ “**n**” ბგერის გადმოწვევისა და ბაგისმიერი “**b**”-ს გავლენით მისი „**მ**“ ბგერაში გადასვლის შემდეგ, მიიღო ჯერ \***თამბაჩა**, ხოლო თავკიდური **თ**-ს გამჟღერების შემდეგ კი – **დამბაჩა** ფორმა.

მოცემული სიტყვა თანამედროვე სომხური ენის დიალექტური ლექსიკის შემადგენელი ნაწილია და ფიქსირდება դაჰაჰანჩა [დაბანჩა] თურქულთან ანლო ფორმით და იმავე – „ძველი ყაიდის რევოლვერი“-ს მნიშვნელობით.<sup>25</sup>

17 Turkece Sozluk. Ankara, 1969, 601.

18 Karsilastirmali Turk Lehceleri Sozlugu. Ankara, 1991, 698.

19 ედ. ალაიანი, თანამედროვე სომხ. ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I, 184.

20 ქ ე გ ლ, 181.

21 ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, 191.

22 დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 381.

23 Turkece Sozluk. Ankara, 1969, 701

24 Karsilastirmali Turk Lehceleri Sozlugu, 1991, 832

25 მალხასიანცი, სომხ. ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I, 480.



## 5. თარსი

ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული მომდინარეობს თურქული **ters** ლექსემიდან, რომლის მნიშვნელობაა „რაიმეს უკანა მხარე; უკულმა“;<sup>26</sup> იგი ფიქსირდება აგრეთვე თურქული ენის დიალექტებშიც: აზერბ. **tärs**; ყაზახ. **teris**; ყირგიზ., უზბეკ., თურქმ. **ters**.<sup>27</sup>

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, აღნიშნული სიტყვა სასაუბრო ლექსიკას მიეკუთვნება და წარმომავლობის გარეშეა წარმოდგენილი შემდეგი მნიშვნელობით:

**თარს**-ი იგივეა, რაც ნავსი<sup>28</sup>, ანუ

„ვისი, რისი დანახვა ან ვისთანაც შეხვედრა თუ საქმის დაჭერა თითქოს ცუდის, ავის მომასწავებელი იყოს.“<sup>29</sup>

საკვლევო ლექსიკური ერთეული (თარსი) არ ფიქსირდება სულხან-საბა ორბელიანის, ნიკო და დავით ჩუბინაშვილების ლექსიკონებში, რაც მის გვიანდელ ნასესხობაზე მიუთითებს ქართულში.

იგივე ნასესხობა სომხურშიც სასაუბრო ლექსიკას მიეკუთვნება. ფიქსირდება იმავე **Թարս** [თარს] ფორმით და შედარებით ფართო სემანტიკური ველით. იგი გამოიყენება როგორც ზედსარსავი სახელის, ასევე ზმნიზედის ფუნქციითაც. მისი მნიშვნელობებია – „უკულმა, გადაბრუნებული; თავნება, ჭირვეული; მრუდე, თარსი, ნავსი.“<sup>30</sup>

ცნობა სომხური სიტყვის თურქული წარმომავლობის შესახებ დამოწმებული აქვს პროფ. სტ. მალხასიანს თავის ნაშრომში.<sup>31</sup>

## 6. მატრაბაზი

თავისთავად სპარსული წარმოშობის მოცემული საკვლევო ლექსიკური ერთეული უკავშირდება თურქულში დამკვიდრებულ **madrabaz** – „1. თევზით, ხილით, ბოსტნეულით ბითუმად მოვაჭრე; 2. თაღლითი, გაქნილი, გაიძვერა“ – სიტყვას.<sup>32</sup>

აღნიშნული ლექსემა არ ფიქსირდება სულხან-საბა ორბელიანისა და ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში, მაგრამ გვხვდება დავით ჩუბინაშვილთან – „ძველ-ძულების გამსყიდავი, ჩარჩი“-ს მნიშვნელობით.<sup>33</sup> თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო ენაში მოცემულმა სიტყვამ შეიძინა, აგრეთვე „მეტიჩარა, მატრაკვეცა“ – ს მნიშვნელობაც.<sup>34</sup>

თანამედროვე სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონებში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა არ გვხვდება. იგი წარმოადგენს ისტორიული ლექსიკის შემად-

26 Türkçe Sözlük, Ankara, 1969, 729.

27 Karşılaştırmalı Tütk Lehçeleri Sözlüğü, Ankara, 876.

28 ქეგლ, 238.

29 იქვე, 350.

30 მელიქსეთ-ბეგი, სომხურ ქართული ლექსიკონი, 115; სომხურ-რუსული ლექსიკონი, 244. ედ. აღიანი, თანამედროვე სომხ.ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I, 424.

31 სტ. მალხასიანცი, სომხ.ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I I, 87.

32 Фасмер, II, 582., Turkce Sozluk. Ankara, 1969, 503; თურქულ-ქართული ლექსიკონი, სტამბოლი, 2001, 922.

33 დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 679.

34 ქეგლ, 284.

გენელ ნაწილს, ფიქსირდება მხოლოდ პროფ. სტ. მალხასიანთან *masa* (მატრაბაზ) ფორმითა და შემდეგი მნიშვნელობით – ვაჭრობაში მატყუარა; თვალთმაქცი.<sup>35</sup>

## 7. მაშა

საკვლევი ლექსიკური ერთეული უკავშირდება ანალოგიური მნიშვნელობის მქონე თურქ. *maşa* ლექსემას.

მოცემული საკვლევი სიტყვა ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მისი წარმომავლობის მითითების გარეშეა წარმოდგენილი:

**მაშა** – ორად მოკეცილი იარაღი რისამე ჩასავლება, მოსაჭერად ან ასაღებად.<sup>36</sup>

იგი, როგორც აღვნიშნეთ, მომდინარეობს ამავე მნიშვნელობის მქონე თურქული *maşa* სიტყვიდან. მოცემული ლექსიკური ერთეული ფიქსირდება სულხან-საბა ორბელიანთან – „ცეცხლისა ასაღებელი, გინა თოფისა. თურქთა ენაა, ქართულად ტკეცი ეწოდების“<sup>37</sup>

ანალოგიური მნიშვნელობით არის შეტანილი იგი აგრეთვე ნიკო<sup>38</sup> და დავით<sup>39</sup> ჩუბინაშვილების ლექსიკონებშიც.

პროფ. ბ. გიგინეიშვილის აზრით, აღნიშნული სიტყვა ძველ ქართულ ენაში გამოვლენილი არ არის და იგი ეტიმოლოგიურად შემოსული ჩანს თურქული ენიდან.<sup>40</sup>

საკვლევი სიტყვა, ამავე ფორმით *masa* [მაშა] და ლექსიკური მნიშვნელობით, გვხვდება სომხური ენის ყველა განმარტებით ლექსიკონში და მიჩნეულია დიალექტურ ფორმად. აღნიშნულს თურქულ ნასესხობად მიიჩნევს აგრეთვე პროფ. სტ. მალხასიანცი თავის ნაშრომში.<sup>41</sup>

## 8. ოინი

ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული მომდინარეობს თურქული *oyun* “თამაში, ცეკვა; აგრეთვე – “სპექტაკლი, სცენა, ოინი, ხრიკი, ეშმაკობა“ სიტყვიდან.<sup>42</sup>

მოცემული სიტყვა თურქულ ნასესხობად არის მიჩნეული აგრეთვე თანამედროვე ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის ავტორების მიერ და მიეკუთვნება სასაუბრო ლექსიკას. მას აქვს შემდეგი მნიშვნელობები: 1. ეშმაკობა, ხრიკი, ფანდი, თვალთმაქცობა. // ცელქობა, ცუღლუტობა. // სერი. 2. ნარდის თამა-

35 მალხასიანცი, სომხ.ენის განმარტებითი ლექსიკონი, III, 270.

36 ქეგლ, 285.

37 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, 449.

38 ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, 271.

39 დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 682.

40 ბ. გიგინეიშვილი, ქართული ენის ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, (ა-მ), 325.

41 მალხასიანცი, სომხ.ენის განმარტებითი ლექსიკონი, III, 258.

42 *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1969, 578; მანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, II, 234.

შის ისეთი დაბოლოება, რომელიც მოგებულს ერთ ქულას სძენს (განსხვავებით მარსისაგან).<sup>43</sup>

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული არ ფიქსირდება ნიკო ჩუბინაშვილთან და სულხან-საბა ორბელიანთან, მაგრამ დასტურდება დავით ჩუბინაშვილის ლექსიკონში ოსმალური (ანუ თურქული) წარმომავლობის მითითებით და შემდეგი მნიშვნელობით – „თვალთმაქცობა“.<sup>44</sup>

როგორც ვხედავთ, თურქული მონოსემანტი ლექსემის სემანტიკური ველი თანამედროვე ქართულში გაფართოვდა და პოლისემანტად, ახალი მნიშვნელობებით დამკვიდრებულა.

ქართულის მსგავსად, იგივე თურქული ნასესხობა, ანალოგიური სემანტიკური დატვირთით, სომხურ ენაში იქნა [ოAინ] ფორმით არის წარმოდგენილი და დიალექტურ ლექსიკას მიეკუთვნება. აქვს შემდეგი მნიშვნელობები – „სერი, ხრიკი, ოინი“.<sup>45</sup>

ცნობას მოცემული ლექსიკური ერთეულის თურქული წარმომავლობის შესახებ ადასტურებს პროფ. სტ. მალხასიანცი.<sup>46</sup>

## 9. ოყა

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში მოცემული სიტყვა მისი წარმომავლობის მინიშნების გარეშეა წარმოდგენილი:

**ოყა** – ძველებური წონის ერთეული – უდრის 3 გირვანქას, ანუ დაახლოებით 1200 გრამს.<sup>47</sup>

აღნიშნული ლექსიკური ერთეული იმავე მნიშვნელობით გვხვდება სულხან-საბა ორბელიანის<sup>48</sup> და ნიკო ჩუბინაშვილის<sup>49</sup> ლექსიკონებშიც, ხოლო დავით ჩუბინაშვილი, სრულიად სამართლიანად, მას მიიჩნევს ოსმალურ (ანუ თურქულ) ნასესხობად.<sup>50</sup>

ცნობას, საკვლევი სიტყვის თურქული წარმომავლობის შესახებ, ვხვდებით პროფ. მზია ანდრონიკაშვილის ცნობილ ნაშრომშიც.<sup>51</sup>

როგორც ვხედავთ, ქართული „ოყა“ მომდინარეობს თურქული წონის ერთეულის აღმნიშვნელი სიტყვიდან **okka**: ძვ. წონის ერთეული დაახლოებით 1283 გრამი.<sup>52</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ მოცემული ლექსიკური ერთეული თურქული ენის დიალექტებში არ ფიქსირდება.

იგივე ნასესხობა ამავე მნიშვნელობით სომხურ ენაშიც ვლინდება ორი დიალექტური **hnjua** [ჰონხა] და **ojua** [ოხა] ფორმით.<sup>53</sup>

43 ქეგლ, 362.

44 დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 993.

45 ედ. ალაიანი, თანამედროვე სომხ.ენის განმარტებითი ლექსიკონი, 1591.

46 სტ. მალხასიანცი, სომხ.ენის განმარტებითი ლექსიკონი, IV, 608,

47 ქეგლ, 364.

48 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, 1,610.

49 ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, 325.

50 დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 1000.

51 მ.ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, II, 229.

52 T.S. Ankara, 1969, 566.

53 სტ.მალხასიანცი, სომხ.ენის განმარტებითი ლექსიკონი, III, 125; ედ.ალაიანი, II, 1587.

## 10. ჰაიდა

ჩვენთვის საინტერესო ლექსიკური ერთეული მომდინარეობს თურქ. **hayidi** / **hadi** სიტყვიდან, რომელსაც აქვს რამდენიმე მნიშვნელობა: – მოკლედ! აბა! წადი! ჰაიდა! მიდი! მოუსვი! კარგი!<sup>54</sup> ქართულ ენაში იგი დამკვიდრდა როგორც შორისდებული, ბოლოკიდური **i > ა** ბგერების მონაცვლეობით სიტყვის ბოლოში (**hayidi > ჰაიდა**).

მოცემული სიტყვა არ ფიქსირდება სულხან-საბა ორბელიანისა და ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონებში. გვხვდება დავით ჩუბინაშვილთან **ჰაიდა** ფორმითა და – წა, წადი, გამეცალე – მნიშვნელობით.<sup>55</sup>

აღნიშნული სიტყვა, ამავე ლექსიკური მნიშვნელობითა და ფორმით, ფიქსირდება ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში, სადაც მითითებულია აგრეთვე მისი თურქული წარმომავლობაც.<sup>56</sup>

ზემოთ მოხსენიებული თურქული სიტყვა დამკვიდრებულია აგრეთვე თანამედროვე სომხურ სალიტერატურო ენაში **հայդա** [ჰაიდა] // **հայդէ** [ჰაიდე] ფორმით და, ქართულისაგან განსხვავებით, წარმოადგენს როგორც შორისდებულს, ასევე ზმნიზედას – „მყისვე, სასწრაფოდ, უმალ“ – მნიშვნელობით.<sup>57</sup>

54 თურქულ-ქართული ლექსიკონი, სტამბოლი, 2001, 599; T.S, Ankara, 1969, 333.

55 დ.ჩუბინაშვილი, დასახ.ნაშრომი,1778.

56 ქეგელ, 590.

57 ედ.აღაიანი, 1,811; სტ.მალხასიანი, დასახ.ნაშრომი, 3, 37.

**Ramaz Gorgadze, Viktor Chikaidze**  
G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

## COMMON WORDS OF TURKISH ORIGIN IN GEORGIAN AND ARMENIAN

The aim of the article is to present and analyze Georgian-Armenian general lexical units of Turkish origin. The actual material is taken from the dictionaries of the languages researched.

The reviewed lexemes are not revealed in the old Georgian language. Some of them are not confirmed even in the Dictionary of Sul Khan-Saba Orbeliani, but are met in the dictionaries of Niko and David Chubinashvili:

1. ბაიყუშ-ი	բայղուշ	< Turk. baykuş
2. ბასტურმა	բաստուրմա	< Turk. pastırma
3. ბაქმაზ-ი	բաքմազ	< Turk. bekmäs
4. დამბანა	դաբանչա	< Turk. tabanca
5. თარსი	Թարս	< Turk. ters
6. მატრახაზ-ი	մատրաբაզ	< Turk. madrabaz
7. მაშა	մაշა	< Turk. maşa
8. ოინი	օյին	< Turk. oyun
9. ოყა	հոխა / ოխა	< Turk. okka
10. ჰაიდა	հაიჟა / հაიჟէ	< Turk. hayidi / hadi

### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. ანდრონიკაშვილი, მ. *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, II, ნაწილი პირველი. თბილისი, 1996.
2. ალაიანი, ედ. *თანამედროვე სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, I-II. ერევანი, 1976 (სომხურ ენაზე).
3. აჭარიანი, ჰრ. *სომხური ენის ძირთა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*, I-IV. ერევანი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1971-1979 (სომხურ ენაზე).
4. მალხასიანი, სტ. *სომხური ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, I-IV. ერევანი: სომხ. სსრ სახელმწიფო გამომცემლობა, 1944-1945 (სომხურ ენაზე).
5. მელიქსეთ-ბეგი, ლ. *სომხურ-ქართული ლექსიკონი*. თბილისის დამოუკიდებელი უნივერსიტეტის გამომცემლობა „ნეკერი“, 1996.
6. ორბელიანი, სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული*. I-II. თბილისი: მერანი, 1991.
7. რუხაძე, ლ. *თურქული ნასესხობები ქართულ სალიტერატურო ენაში*. თბილისი: მწიგნობარი, 2013.
8. *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ)*, I-VIII. მთავარი რედაქტორი არნოლდ ჩიქობავა, თბილისი: მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1950-1964.
9. *ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ)*, ერთტომეული. მთავარი რედაქტორი არნოლდ ჩიქობავა, თბილისი: მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, 1986.
10. ჩუბინაშვილი, დ. *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*. მოამზადა აკ. შანიძემ, თბილისი: საბჭოთა საქართველი, 1984.
11. ჩუბინაშვილი, ნ. *ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ*. რედ. ალ. ლლონტი. თბილისი: საბჭოთა საქართველი, 1961.
12. *Армяно-русский словарь*. სომხ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, ერევანი, 1984.
13. *Турецко-Русский словарь*. Под. ред. А.Н. Баскакова и др., Москва: Русский язык, 1977.
14. Фасмер. *Этимологический словарь русского языка*, I-IV. Москва: “Прогресс”, 1964-73.
15. *Türkçe Sözlük*, I-II cilt. TDK, Ankara, 1988.
16. *Türkçe Sözlük*. Ankara, 1969,
17. *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*. Ankara, 1991.
18. *Resimli Türk Dili Sözlüğü*. Istanbul, Arkin Kitabevi, 1967.

## მანანა გოცირიძე<sup>†</sup>, მარინა მეფარიშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### შენიშვნები სემიტური ოთხთანხმოვნისა ზმნური ძირების თაობაზე

მრავალთანხმოვნისა ძირების წარმომავლობისა და მათი სტრუქტურულ-სემანტიკური დიფერენციაციის საკითხი სემიტოლოგიაში საბოლოოდ გადაჭრილ პრობლემათა რიგს არ განეკუთვნება. ამ მხრივ მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობა შეინიშნება. მათი მცირე ნაწილი სემიტურ ზმნურ სტრუქტურაში დამკვიდრებული სამთანხმოვნის დომინაციას მეორეულ მოვლენად მიიჩნევდა და მესამე რადიკალს კომპლემენტარულ ელემენტად განიხილავდა. ამგვარ მიდგომას შეესატყვისება ფ. დე სოსიურის ერთი შეხედვით პარადოქსული გამონათქვამიც: „სემიტურთან დაკავშირებით აღვნიშნავდით, რომ სამი თანხმოვნის კანონი არცთუ ისე დამახასიათებელია ამ ოჯახისთვის.“<sup>1</sup> ამის საპირისპიროდ, მეცნიერ-სემიტოლოგთა უმრავლესობა ტრიკონსონანტიზმს სემიტური ენების ტიპოლოგიის ფუნდამენტურ ნიშნად წარმოადგენს არა მხოლოდ მათი აბსოლუტური რიცხოვრივი უპირატესობის გამო თანხმოვანთა სხვა რაოდენობის შემცველ ძირებთან შედარებით, არამედ სემიტურ მორფოლოგიურ სისტემაში მათი ფუნქციონირების გათვალისწინებით. საგულისხმოა, რომ სემიტური ენების მორფოლოგია ჩამოყალიბდა სწორედ სამთანხმოვნის ბაზაზე.<sup>2</sup> ვოკალიზაციის სისტემა, რომელიც ტრიკონსონანტიზმის საფუძველზე განვითარდა, ავტომატურად გავრცელდა ამჟამად არსებულ ოთხ და ხუთთანხმოვნიან ძირებზე. „სემიტური ზმნის სისტემა – წერდა ა. ჰეიდელი, – აგებულია არა უპირატესად, არამედ მხოლოდ სამთანხმოვნიან ზმნაზე. ოთხთანხმოვნიან ზმნებს არ გამოუვლენიათ არავითარი ტენდენცია საკუთარი სისტემის შექმნისა, არამედ მოერგნენ სამთანხმოვნიანთა გაფართოებულ წარმოებას.“<sup>3</sup> ამ მოსაზრებას ჩვენც სრულად ვიზიარებთ.

სემიტური და, კერძოდ, ებრაული ძირის ფუნქციონალურ სამთანხმოვნიანობას განაზავდნენ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების ებრაელი გრამატიკოსები, მოკიდებული იყვნენ ბენ პაიუჯიდან (ახ. წ. X ს.). ტრიკონსონანტიზმი, როგორც სემიტური ენების ტიპოლოგიის ფუნდამენტური ნიშანი, აღიარებულია შუა საუკუნეების ებრაელი გრამატიკოსების შრომებში, თუმცა რიგ ებრაელ გრამატიკოსებთან, სახელდობრ, საადია ბენ იოსეფთან, არ იყო უგულვებელყოფილი სამთანხმოვნიანების გვერდით ერთთანხმოვნიანი, ორ-, ოთხ – და ხუთთანხმოვნიანი ძირების არსებობაც.<sup>4</sup> თანამედროვე კონტექსტში განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ისრაელელი ლინგვისტის ი. იანაის ვრცელი წერილი „მრავალ-

1 ფ. დე სოსიური, ზოგადი ენათმეცნიერების კურსი (თარგმანი ც. ბიბლიევილისა). თბილისი: დიოგენე, 2002, 237.

2 Б. М. Гранде Введение в сравнительное изучение семитских языков. Москва: «Восточная литература» РАН, 1972, 178.

3 A. Heidel, The System of the Quadrilateral Verb in Akkadian. Chicago: University of Chicago Press, 1940, 134.

4 G. E. Weil, Un Essai d'Analyse Quantifiée. Trilateralite Fonctionnelle ou Bilateralite Fondamentale. Des Racines Verbales Hébraïques. „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses“, 3-4, Strasbourg, 1979, 284.

თანხმოვნის ზმნები ებრაულ ენაში<sup>5</sup> რომელიც კლასიკურსა და თანამედროვე ებრაულში გამოვლენილი 4 – და 5-თანხმოვნის ზმნური ლექსემების სისტემატიზაციის პირველ სერიოზულ ცდას წარმოადგენს.

წინამდებარე სტატიის მიზანია სხვადასხვა სემიტურ ენებში დადასტურებული ოთხთანხმოვნის ზმნური ძირების სტრუქტურულ-სემანტიკური ანალიზის შედეგების წარმოჩენა. ძირითადი ყურადღება ეთმობა თანამედროვე ებრაული ოთხთანხმოვნის ზმნური ძირების სტრუქტურულ-სემანტიკურ კლასიფიკაციას. ამასთანავე, საკითხი განხილულია საერთო სემიტურ კონტექსტში მონათესავე ენების შეპირისპირებითი მასალის გათვალისწინებით. ებრაული ენის საილუსტრაციო მასალა ექსცერპირებულია როგორც თარგმნითი, ისე ებრაული ენის განმარტებითი ლექსიკონებიდან. სხვა სემიტური ენების მონაცემები კი აღებულია ამ ენათა ორენოვანი ლექსიკონებიდან. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს თანამედროვე ებრაულში მრავალთანხმოვნიან ზმნურ ძირთა რაოდენობის მნიშვნელოვანი ზრდა, სადაც ოთხთანხმოვნის ზმნების რიცხვი საგრძობლად აღემატება ამავე ტიპის ლექსემების რიცხვს კლასიკურ ენაში. დავიმოწმებთ ვეილის შრომას, რომელშიც წარმოდგენილია ბიბლიის ებრაულში ფიქსირებული 1378 ზმნური ძირის ავტომატური დამუშავების და ანალიზის შედეგები.<sup>6</sup> გათვალისწინებულია 1339 სამთანხმოვნის და 39 ოთხთანხმოვნის ზმნა, რომელთა პირიანი ფორმებიც დასტურდება ბიბლიის ტექსტში. შედარებისათვის შევნიშნავთ, რომ თანამედროვე ებრაულში გვხვდება 1200-ზე მეტი ოთხთანხმოვნის ზმნური ძირი, მაშინ როცა, იანაის ცნობით, სულ 2700-მდე ზმნური ძირია რეგისტრირებული.<sup>7</sup> ანალოგიური ტენდენციები სხვა სემიტურ ენებშიც შეინიშნება, განსაკუთრებით, არაბულში.

ვიდრე უშუალოდ განსახილველ თემაზე გადავიდოდეთ, მოკლედ შევეხოთ ოთხთანხმოვნის ძირების წარმომავლობისა და ფორმირების საკითხს. ეჭვს არ იწვევს, რომ ისინი შეიძლება განვიხილოთ როგორც ორ – და სამთანხმოვნის ძირების სხვადასხვა ხერხით გაფართოების შედეგი.<sup>8</sup> ამ ხერხთაგან ყველაზე პროდუქტიულია ორთანხმოვნის ძირის რედუქლიკაცია ( $xy > xyxy$ ), ასევე სამთანხმოვნის ძირზე მეოთხე ძირეულის დამატება. ეს უკანასკნელი შეიძლება იყოს მესამე გაორმაგებული ძირეული ( $xyz > xyzxz$ ), ან პირველსა და მეორე რადიკალს შორის ჩართული სონორი ( $x-r-yz$ ). ოთხთანხმოვნის ზმნური ძირების ამგვარი ფორმირების მოდელები დასტურდება ყველგან, როგორც კლასიკურ (არაბული, არამეული, ეთიოპური), ასევე თანამედროვე პერიფერიულ ენებში.

თავდაპირველად წარმოვადგინოთ თანამედროვე ებრაულ ენაში დადასტურებული ვითარება, პარალელურად განვიხილოთ მონათესავე სემიტური ენების შეპირისპირებითი მასალა, რაც საშუალებას მოგვცემს განისაზღვროს, ერთი მხრივ, სხვა სემიტური ენებისათვის დამახასიათებელი საერთო ტენდენციები, მეორე მხრივ კი წარმოჩინდეს საკუთრივ თანამედროვე ებრაულის კუთვნილი ნიშან-თვისებები. ოთხთანხმოვნის ზმნური ძირების სტრუქტურულ-სემანტიკური ანალიზის შედეგად შესაძლებელია გამოიყოს ექვსი ჯგუფი, სადაც გადანაწილდება ამგვარი ზმნური ძირები როგორც ფორმის, ასევე შინაარსის

5 Y. Yanay, Pealim merube-icurim balaðon haivrit. "Leðonenu", 38, Jerusalem, 1974, (ებრაულ ენაზე).  
6 Weil, op. cit., 281.  
7 Yanay, op. cit., 120.  
8 Гранде, op. cit., 166-176.



გათვალისწინებით. მათი უმრავლესობა ორ და სამთანხმოვნიაანი ზმნური ძირე-ბიდანაა ნაწარმოები. შედარებით მცირეა ოთხთანხმოვნიაანი ნასახელარი ზმნე-ბის რაოდენობა. აღნიშნული ზმნური ძირების ფორმირებისთვის გამოყენებუ-ლია რამოდენიმე ხერხი, რომელთა შორისაა: ორთანხმოვნიაანი ზმნური ძირების რედუქლიკაცია, სამთანხმოვნიაანებზე მეოთხე ძირეულის დამატება ან მესამე რადიკალის გაორმაგების გზით, ან პირველსა და მეორე (შესაძლოა, მეორესა და მესამე) რადიკალს შორის მეოთხე, უპირატესად სონორი თანხმოვნის ჩართვით, ამავე მიზნით გამოიყენება აფიქსალური წარმოებაც, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ მათ აღარ აქვთ პრეფიქსების გაგება, მათი თანხმოვნური ნაწილი ალიქმე-ბა როგორც პირველი ძირეული კონსონანტი ოთხთანხმოვნიაანი ზმნისა. ცალკე ჯგუფადაა გამოყოფილი ონომატოპოეტური ლექსიკური ფენა სწორედ სემანტი-კური ფაქტორის გათვალისწინებით მიუხედავად იმისა, რომ ფორმირების მხრივ ისინი აბსოლუტურად ემთხვევა პირველ ჯგუფში შემავალ ზმნებს, რადგან ისინი იწარმოება ორთანხმოვნიაანი ზმნური ძირების რედუქლიკაციით. ამჯერად მოკ-ლედ განვიხილოთ ექვსივე ჯგუფი ცალ-ცალკე:

1. ოთხთანხმოვნიაანი დევერბალური ზმნებიდან ყველაზე მაღალი პროცენ-ტი მოდის Pilpel ტიპის ერთეულებზე, რომლებსაც ხშირად ინტენსივის თემის ალტერნატიულ ფორმებად განიხილავენ.<sup>9</sup> ამ ყველაზე პროდუქტიული მოდე-ლით ნაწარმოები ზმნები მიღებულია უმთავრესად გემინირებული ძირებისაგან. მაგალითად, bilbel „შეაცბუნა, დააბნია“ (< bll), dildel „დაასუსტა გამოფიტა“ (< dll), dirder „ფანტავდა“, migmeg „მოურია, შეურია“ (< mgg), qilqel „გააფუჭა“ (< qll). რიგ ზმნებს ორ-ორი კორელატი ეძებნება. მაგალითად, țimțem „გონება დაუჩლუნგა“; შდრ. țamam „თავი დაუტო“ და țmh: nițma (h-ზე დაბოლოებული ძირი) „დაჩლუნგდა“. nidned „გააქანა, შეარყია“ დაიყვანება ndd და II სუსტი ძირეულის შემცველ nwd ძირებზე (მნიშვნელობა საერთოა: „დაეხეტებოდა, ყა-რიბობდა“). Pilpel მოდელით გაფორმებული ზმნები, რომლებიც უმრავლეს შემ-თხვევაში სემანტიკურად ძალიან ახლოს დგას ამოსავალ ზმნურ ლექსემებთან, ძირითადი ფორმის გარდა გვხვდება პასივისა და რეფლექსივის ფორმებში. მაგა-ლითად, zilzel „დაამცირა“, zulzal „დამცირებული იყო“, hizdalzel „თავს იმცირებ-და“. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს აღნიშნული მოდელის პროდუქტიულობას ებრაულში, რაც გამოიხატება არა მარტო საწყისი ფორმების რაოდენობრივ სიმ-რავლეში, არამედ ასევე ფუნქციონალურ მრავალფეროვნებაში, ვინაიდან მათ ხშირ შემთხვევაში ნაწარმოები თემებიც მოეპოვებათ.

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, თანამედროვე ებრაულში შენიშნული სტრუქ-ტურულ-სემანტიკური მახასიათებლები უცხო არ არის მონათესავე სემიტური ენებისთვისაც. ნათქვამის საილუსტრაციოდ წარმოვადგენთ რამოდენიმე მაგა-ლითს: არამეული: hazbez (bzbz) „გაფლანგა, გაანიავა ქონება“ უკავშირდება ძირს (bz) bezaz „გაძარცვა“, არაბული: hazbaza „წართვა და თან წაიღო“ > bazza „წართვა“; ჰარსუსი (ახალი სამხრ. არაბ.): damdama „შეხებით შეიგრძნობდა, ხელის ცეცებით მიდიოდა“ > damma „ირგვლივ ყველაფერს გულდასმით ათვა-ლიერებდა, ამოწმებდა“; ამჰარული: rabarraba „დაახვავა, ერთმანეთზე ზედ და-ალაგა შემა“; შდრ. ძირი (rb) „რიგში ჩააწყო“; dafaddafa „ძალმომრეობდა, ძალას

9 კ. წერეთელი, ბიბლიის ებრაული (გრამატიკა, ქრესტომათია, ლექსიკონი), თბი-ლისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001, 107; Л. В., Малыгина Четырѣхбуквенность, как средство выражения интенсивности у удвоенных глаголов в семитских языках. Уч. зап. ЛГУ, №374, серия востоков. наук, вып. 17, Л., 1974, 30.

იყენებდა“ ტიგრე *dafdafa* „გულდასმით რეცხავდა ტანსაცმელს, მთელი ძალით ჭმუჭნიდა რეცხვისას“; არაბ. *taktaka* (*tktk*) 1. „ფეხი დაადგა, ფეხით თელავდა: 2. წიკწიკებდა, წკარუნობდა; 3. დულდა, თუხთუხებდა“ შდრ. მსგავსი სემანტიკის, ოლონდ ნაკლები ინტენსივობის მნიშვნელობებს: < *takka* „1. ფეხით თელავდა; 2. ხმებს გამოსცემდა; 3. დამაჭრდა ყურძენი“ და ა.შ.

2. მეორე ჯგუფში შემაჯავალი ზმნები შინაარსობრივად ახლოს დგას ზემოთ-განხილულ რედუპლიკაციით ნაწარმოებ ძირებთან, რის გამოც მათ განვიხილავთ როგორც ინტენსიური რედუპლიკაციის სახესხვაობას. პირველ ჯგუფში შემაჯავალი ზმნებისგან ისინი განსხვავდებიან ორი ნიშნით, კერძოდ, მათ რაოდენობრივად, გავრცელების ხარისხითაც ჩამორჩებიან და ფორმირების სხვა მოდელსაც გვიჩვენებენ. სახელდობრ, ისინი შესაძლებელია დახასიათდნენ როგორც სამთანხმონიანი ძირის მესამე ძირეულის გამეორებით ნაწარმოები დევერბალური ზმნები (*xyzz* ტიპისა). სემანტიკური თვალსაზრისით ისინი უმეტესად თანხვედბა ამოსავალ სამთანხმონიან ზმნებს, ერთეულ შემთხვევებში კი ეძებნებათ მათგან განსხვავებული ლექსიკურ-სემანტიკური ვარიანტები (მაგ.: *sifrer* „დანომრა“ < *safar* „დათვალა“), საინტერესოა, რომ ამ ხერხით ნაწარმოებ რამოდენიმე ზმნას აერთიანებს დამატებითი, მოდიფიკაციური სემა, რომელიც მოქმედებას გამეორებული, წყვეტილი პროცესის სახით წარმოგვიდგენს, როგორც დროში განფენილს და თავის გამოვლენაში შესუსტებულს. მაგალითად, *'irreq* „დროდადრო აჭრაჭუნებდა, ჭრაჭუნი გაჰქონდა“ < *'araq* „დაიჭრიალა“;

ფორმალური და სემანტიკური თვალსაზრისით იდენტური ოთხთანხმონიანი ზმნური ძირები უცხო არ არის სხვა სემიტური ენებისთვისაც. მათი რაოდენობრივი მაჩვენებლებიც, ისევე როგორც თანამედროვე ებრაულში, შედარებით ჩამორჩება ინტენსიური რედუპლიკაციით ნაწარმოები ზმნების რიცხვს. აღსანიშნავია, რომ ამგვარი ხერხით მიღებული ზმნები რედუპლიცირებულ ძირებთან ერთად თანამედროვე სამხრეთარაბულ ენებში ხმაბაძვითი ზმნური შინაარსის გადმოსაცემდაც გამოიყენება, მაგ. ჰარსუსი: – ონომატოპოეტური ლექსემები: (*bxr+r*) *bexeror* „ყელისმიერ ხმებს გამოსცემდა (აქლემი)“, (*nrx-r*) *enxeror* „ხვრინავდა, ხროტინებდა“, იმავე ენაში (გაძლიერებული მოქმედების სემანტიკით): *hewleb* „მთელი ძალით დააწვა ნუშისებრ ჯირკვლებს, ჩაჭყლიტა“, ეთიოპ.: (*tnqq*) *tanqaqa* „ზუსტი იყო“, შდრ. (*tnq*) *tanaqa* „ყურადღებით შეისწავლა, დაათვალიერა“, არაბული: (*šmll*) *šamlala* „მკვირცხლი, მოხერხებული იყო“, შდრ. (*šml*) *šamala* „გარს შემოერტყა, მოიცვა“.

3. მომდევნო ჯგუფს შეადგენენ ზმნები, რომლებიც ნაწარმოებია ტრიკონსონანტური ძირებისაგან მეოთხე თანხმონის ჩართვით. სამძირეულიანი ფუძეები ჩვეულებრივ გავრცობილია სონორი თანხმონებით, უფრო ხშირად *r*-თანხმონით. აქ ორი შემთხვევა გვაქვს: ა. მეოთხე თანხმონიანი ჩართულია პირველი ძირეულის შემდეგ (*x - r - yz*) და ბ. მეოთხე თანხმონიანი მოსდევს მესამე რადიკალს (*xyz - r/m/l*). პირველი ქვეტიპის საილუსტრაციოდ წარმოვადგენთ თანამედროვე ებრაულის რამდენიმე მაგალითს: *sirbel* „დაამძიმა, დატვირთა“ შდრ. < *sbl*: *saval* „ტვირთს ატარებდა, ითმენდა, იტანდა“, *qirtem* „მოახლიჩა, წააჭრა წვერი“ < *qatam* „მოჭრა (რისიმე წვერი)“, *pirqes* „სახეს იღებავდა, გრიმს იკეთებდა“ < *pqs*: *piqes* „ლოყებზე ფერს ისვამდა“, *pirneq* „ანებივრებდა, ელოლიავებოდა“ < *pnq*: *pineq* (იგ. მნიშ.); *zil'ef* „შეარყია, შეძრა, შეაძრწუნა“ < *za'af* „წყრებოდა, ჯავრობდა“, *'ilhev* „გაახურა, გაავარვარა“ < *'ahav* „ბრწყინავდა, ელვარებდა“ ბოლო ორ მაგალითში ძირი გავრცობილია *l* ლატერალური სონორით. მეორე ქვეტიპის საილუსტრაციოდ წარმოვადგენთ შემდეგ მაგალითებს:

qinṭer „აღიზიანებდა, აბრაზებდა“ <qnt: hiqniṭ, „გააჯავრა, გააბრაზა“; ʾirbel; 1) „ურევდა (მაგ., ბეტონს)“; 2) „აურ-დაურია“ < ʾrb: ʾerav „შეურია, გაურია“; girdeṃ „მოჩენა, მოჭრა (ტოტები და მისთ.) < garad „კაწრავდა, ხეხავდა“. დამატებით შევნიშნავთ, რომ ამგვარი მოდელით ნაწარმოები ოთხთანხმოვნისაა ზმნების რაოდენობა მცირეა, სემანტიკურად ისინი ახლოს დგანან ამოსავალ სამთანხმოვნისაა ძირებთან, თუმცა მათში გადმოცემული მნიშვნელობები მოქმედებას უფრო გაძლიერებულად, ინტენსიურად წარმოაჩენს, ზოგჯერ კი კაუზაციასაც შეიცავს. აღწერილი მოდელი გვხვდება მონათესავე სემიტურ ენებშიც, სადაც ებრაულის მსგავსად, იგი მაღალი პროდუქტიულობით არ გამოირჩევა. მოვიტანთ რამოდენიმე მაგალითს: ჰარუსი (ახალი სამხრ. არაბ.) (s-r-fq) asarfeq „ტაშს უკრავდა გამალებით“, უკავშირდება შესაბამის სამთანხმოვნისაა ძირს <(sfq) safeq იდენტური მნიშვნელობით; ძირი (brkʾ) barkaʾ „თავს დაესხა, აგრესია განახორციელა“; არამეული: (srbl) sarbel „დაფარული იყო ტანსაცმლით, ტანსაცმელში იყო გახვეული“ შდრ. <(sbl): sebal „ტვირთს ატარებდა, დატვირთული იყო“, არაბული: (hmlq) hamlaqa „თვალბედაჭყეტილი, გაოგნებული სახით იყურებოდა“ < (hmq) hamaqa „ბრიყვი, სულელი იყო“; (snbl) sanbala „ამოიყარა თავთავი, აჯეჯილდა“, შდრ. ძირი (sbl) , რომელიც I თემში არ გვხვდება, IV თ. ერთ-ერთი მნიშვნ. „ამოიყარა თავთავი, აჯეჯილდა“; ძირი (bršm) barsama „თავს ცუდად გრძობდა, ცუდად გამოიყურებოდა“ შდრ. (bšm) bašama „ზედმეტად გამოძლა, ველარ იტანდა საკვებს“ და სხვ.

4. ამ ჯგუფში შემავალი ზმნები განცალკევებით დგანან, რადგან ფორმირების თვალსაზრისით რადიკალურად განსხვავდებიან ზემოთგანხილული ზმნური ჯგუფებისაგან. ამ უკანასკნელთაგან განსხვავებით, რომელთა ოთხთანხმოვნისაა მიიღწევა ფუძის შინაგანი ცვლილებით, šifʾel, ʾifʾel და tifʾel ტიპის ოთხკონსონანტიანი ზმნები პრეფიქსალურ წარმოებას გვიჩვენებენ, (პრეფიქსებია šī-, ʾi-, ti-), თუმცა ისინი უკვე აღარ მოიაზრებიან მორფოლოგიურ დერივაციულ ან ფლექსიურ ელემენტებად, მათი თანხმოვნური შემადგენელი (š ʾ t) კი გაგებულია როგორც ოთხთანხმოვნისაა ზმნური ძირების პირველი რადიკალი. ამგვარ ზმნებს შინაარსობრივად უმთავრესად კაუზაციის გაგება აქვთ, ისინი ხშირ შემთხვევაში იმეორებენ სათანადო მორფოლოგიური კაუზაციების მნიშვნელობებს. ამიტომ მორფოლოგიური კაუზაციებისგან განსხვავებით, რომლებსაა დაც ებრაულში Qal-იდან ნაწარმოები Piʿel და Hifʾil თემები ითვლებიან, აღნიშნული ოთხთანხმოვნისაა ზმნები ე.წ. „ლექსიკურ კაუზაციებად“ მიიჩნევიან.<sup>10</sup> ისინი ლექსიკონებში დამოუკიდებლადაა განლაგებული როგორც ოთხთანხმოვნისაა ზმნური ძირები. ქვემოთ წარმოდგენილია აღნიშნული ხერხით ნაწარმოები ზმნები, როგორცაა მაგალითად: šihrer „გაათავისუფლა“, šifʾber „ებრაიზაცია მოახდინა“, šintaʿ „გადარგო“, ʾivhen „დიაგნოზი დაუსვა“, ʾixzev „იმედი გაუცრუა, მოატყუა“, tifʾel „ამოქმედა, ექსპლუატაციაში შეიყვანა“, tidleq „საწვავი ჩაასხა“, tingen „ინსტრუმენტირება მოახდინა, საკრავებზე გადაიტანა“, როგორც უკვე აღინიშნა, მათ უმთავრესად კაუზაციის გაგება აქვთ.

მოკლედ უნდა შევხებით šī-, ʾi-, ti – პრეფიქსების წარმომავლობის საკითხსაც. ისინი ებრაულში შემოსულია მონათესავე სემიტური ენებიდან, სადაც ფუნქციონირებენ როგორც სხვადასხვა გრამატიკული კატეგორიების ნაწარმოებელი მორფემები. ასე მაგალითად, ინიციალურ პოზიციაში მყოფი „შინი“ ეტიმოლოგი-

10 M. Gotsiridze, Morphological and Lexical Causatives in Modern Hebrew. Jubilee Volume dedicated to the 80-th anniversary of Konstantin Tsereteli; Tbilisi, 2003, 84-86.

ურად მომდინარეობს აქადურიდან, სადაც იგი კაუზატივის მაწარმოებელი პრეფიქსია და ებრაულში არამეულიდან არის შეთვისებული, ისევე როგორც 'ifel მოდელის თავკიდური „აღეფი“, რომელიც გამოხატავს კაუზატივს არაბულში ('a-f'ala IV კაუზატივის თემა fa'ala – დან) და სირიულ-არამეულში, პრეფიქსალური t კი კონსონანტური ელემენტია სახელური ta – თავსართისა, რომელიც ებრაულში ნაზმნარი სუბსტანტივების მაწარმოებელ ერთ-ერთ ყველაზე პროდუქტიულ დერივაციულ მორფემად გვევლინება.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ბუნებრივია იმის დაშვება, რომ ამგვარი წარმოებით მიღებული ოთხთანხმოვნიანი ზმნები სხვა სემიტურ ენებში არ უნდა მოგვეპოვებოდეს და ისინი მხოლოდ ებრაულისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ მოვლენად მივიჩნიოთ, თუმცა საქმე სხვაგვარადაა, ამგვარი ფაქტები სხვაგანაც დასტურდება; ბ.მ. გრანდემ ანალოგიური მოვლენა არაბულსა და არამეულშიც შენიშნა და აღწერა,<sup>11</sup> რასაც ჩვენც ვეთანხმებით. საილუსტრაციოდ წარმოვადგენთ არაბულის მაგალითებს. აქ დასტურდება გარკვეული რაოდენობა ოთხთანხმოვნიანი ზმნებისა, რომლებიც მიღებულია არაბული სამთანხმოვნიანი ძირებიდან მათზე არაარაბული პრეფიქსების დართვით, კერძოდ, გამოყენებულია ებრაული ha – და ეპიგრაფიკული სამხრეთარაბული (მინეური) sa – პრეფიქსები. იმ ენებში ისინი კაუზატივს აწარმოებენ, ხოლო არაბულში მათი თამხმოვნი ნაწილი გაგებულია როგორც ოთხთანხმოვნიანი ზმნის პირველი ძირეული. მაგ.,: (ძირი hrđm) hardama „დაანგრია, გაანადგურა“ <(rdm) radama „ძირს დასცა“; (hzlg) hazlaga „მკვირცხლად მირბოდა (სირაქლემა)“ <(zlg) zalaga „სწრაფად მიდიოდა“; (hrkl) harkala „ამაყად გაფხორილი დააბიჯებდა, დააბოტებდა, ღირსეულად მოჰქონდა თავი“ < (rkl) rakala „ფეხი დაჰკრა“; (slmg) salmaga „ნელა ყლაპავდა“ <(lmg) lamaga „წოვდა“; (sqlb) saqlaba „გადააყირავა, თავდაყირა დააყენა, გადააბრუნა“ < (qlb) qalaba „გადააბრუნა“. მოტანილ მაგალითებში ჩანს მოქმედების გაძლიერებული, ინტენსიური ან იძულებით-კაუზალური შინაარსი. შეიძლება დავასკვნათ, რომ აღწერილი მოვლენაც სემიტური ენებში არსებულ საერთო ტენდენციებზე უნდა მიუთითებდეს.

5. სემანტიკური ფაქტორის გათვალისწინებით შესაძლებელია ცალკე ჯგუფად გამოიყოს ონომატოპოეტური ზმნური ლექსემები, ისინი პირველი ჯგუფის ზმნების მსგავსად ორთანხმოვნიანი ძირების რედუქციკაციითაა ნაწარმოები. ონომატოპოეტური რედუქციკაციით ნაწარმოები ზმნები მათ მიერ გადმოცემული მნიშვნელობის მიხედვით ორ ჯგუფად შეიძლება გაიყოს: ა. ზმნები, რომლებიც გადმოსცემენ ადამიანის პირისა და ცხვირის მიერ წარმოებულ ბგერით ფიზიოლოგიურ პროცესებს, მაგალითად, mi'me' „წოვდა, წუწნიდა“, liqleq „სვლეპდა“, hirher „ახველებდა, ყელს იხეხავდა“, pitpet' „ყბებობდა, ლაყბობდა“ და ბ. საკუთრივ ხმაბაძვითი ზმნები, რომლებიც წარმოადგენენ გარე სამყაროს ხმების (ცხოველთა და ფრინველთა ხმები, ორი საგნის ხახუნით მიღებული ხმები, ფოთლების შრიალი და მისთ.), აგრეთვე ადამიანის არასამეტყველო ორგანოების მიერ გამოცემულ ბგერათა მიბაძვას. მაგალითად, biqbeq „ბუყბუყებდა“, ri're' „რაკრაკებდა, ჩუხჩუხებდა“, rišreš „შრიალებდა, შარიშურობდა“, zimzem „ბზუოდა, ზუზუნებდა“. აღსანიშნავია, რომ ამგვარი ზმნების ნაწილს ძირითად ფორმასთან ერთად მოეპოვება პასივი და რეფლექსივი. მაგალითად, gimgem „ჩიფჩიფებდა, ბუტბუტებდა“ ვნ. gumgam, mi'me' „წოვდა, წუწნიდა“ // რეფლ. hitma'me' „სიამოვნებისაგან ტუჩებს ილოკავდა“. არცთუ იშვიათად რედუქციკ-

11 Гранде, op. cit., 168-169.

რებულ ონომატოპოეტურ ლექსებებს ეძებნება სინონიმები მონათესავე ძირები-საგან წარმოებულ სხვა ტიპის ზმნებს შორისაც. (მაგ.: liqleq - laqaq „სვლედა“; 'il'el - 'alal „წვრიალებდა, რეკავდა, kihkeah - kwḥ: kaḥ „ახველებდა, ნახველს იღებდა“; himhem - hama(h) „ბუტბუტებდა, ბუზლუნებდა“). დავძენთ, რომ ამგვარი ზმნური ლექსებები მოტივირებულობის ძალზე მაღალი ხარისხით გამოირჩევიან.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ონომატოპოეტური რედუქციკაციით ნაწარმოები ზმნები დიდი ოდენობით მოგვეპოვება სხვა სემიტურ ენებშიც, ამიტომ ეს მოვლენა სემიტურ ენათა ოჯახის საერთო მახასიათებლადაც შეიძლება მივიჩნიოთ. აქვე წარმოვადგენთ რამდენიმე ილუსტრაციას: ტიგრე(ჩრდილოეთითო.): balbala „კაკუნობდა, ხმაურობდა, გრუხუნებდა“; უკავშირდება ძირს bala „წარმოთქვამდა, ამბობდა, მღეროდა, ესალმებოდა“ არაბული: masmasa „წოვდა, წუწნიდა“ და „ყელს ივლებდა“ (შდრ. massa „წოვდა, წუწნიდა“), baqbaqa „ბუყბუყებდა (ითქმის წყალზე)“; აგრეთვე „განუწყვეტლივ ყბედობდა“; zamzama ბურდლუნებდა, ლულლუნებდა; გუგუნებდა, გრუხუნებდა, ხმაურს გამოსცემდა; barbara „ყვიროდა, ხმაურობდა; ბუზლუნებდა, ბურდლუნებდა, ბუტბუტებდა“; ჰარსუსი: gargara „ხრიალებდა, ყელისმიერ ხმებს გამოსცემდა“; barbara „ლულლუნებდა, გაუგებარ ბგერებს გამოსცემდა“; dafdafa „ჩქარ ტაშს სცემდა“; dagdaga „აკაკუნებდა, კაკუნით ხმაურობდა“ და სხვ. ონომატოპოეტური რედუქციკაციით ნაწარმოები ზმნების ჩამოთვლა შეიძლება გაგრძელდეს, დამატებით კი შევნიშნავთ, რომ ჰარსუსიში ხმაბაძვითი ზმნები სხვა ხერხითაც იწარმოება, კერძოდ, გამოყენებულია სამთანხმოვნისანი ზმნების ბოლო ძირეულის გაორმაგება ან ძირის შიგნით მეოთხე თანხმოვნის ჩართვა, რაზედაც ზემოთ, თანამედროვე ებრაულის მეორე და მესამე ჯგუფზე მსჯელობისას მივუთითებდით.

6. ბოლო ჯგუფში გაერთიანებულია დენომინატიური ზმნები, რომლებიც ამოსავალი ფუძის წარმომავლობისა და შედგენილობის მიხედვით საკმაოდ მრავალფეროვანია. ისინი ნაწარმოებია საკუთრივ ებრაული ოთხკონსონანტიანი სახელური ფუძეებისაგან, სხვა სემიტური (უმთავრესად არამეულიდან) თუ არასემიტური წარმომავლობის (უმთავრესად ბერძნული), აგრეთვე ევროპული ენებიდან შეთვისებული სახელებისაგან, რომლებიც ე.წ. ინტერნაციონალიზმებს მიეკუთვნება. შესაბამისად, ისინი შეიძლება ოთხ ქვეჯგუფად წარმოვადგინოთ, კერძოდ, ა. ზმნები, რომლებიც ნაწარმოებია საკუთრივ ებრაული ოთხკონსონანტიანი სახელური ფუძეებისაგან. მაგ.: 'ilmen „დააქვრივა“ < 'alman „ქვრივი“, gir'en „გამოკურკა, გამომარცვლა“ < gar'in „მარცვალი, თესლი“, hitparḥaḥ „ბავშვივით იქცეოდა“ < pirḥaḥ „ყმაწვილი, ბავშვი“; ბ. რომლებიც მომდინარეობენ სხვა სემიტური ენებიდან (უმთავრესად არამეულიდან) ნასესხები სახელებისაგან, რომელთა ნაწილი სრულად არის ადაპტირებული ებრაულში. მაგ.: pirqen „განმუხტა, გაათავისუფლა (შეკავებული ემოციისაგან)“; < purqan „განთავისუფლება, ხსნა“(არამ.); mirkez „ცენტრალიზაცია მოახდინა“ < merkaz „ცენტრი“(არაბ.); გ. რომლებიც მომდინარეობენ არასემიტური წარმომავლობის (უმთავრესად ბერძნული) სახელებისაგან, რომლებიც აღარ აღიქმება ნასესხობებად. მაგ.: 'imbeṭ „აბაზანაში აბანავებდა“ < 'ambaṭ „აბაზანა“, singer „ვექილი იყო, იცავდა (სასამართლოში)“ < sanegor „ვექილი, დამცველი“ და დ. ევროპული ენებიდან შეთვისებული სახელებისაგან, რომლებიც ე.წ. ინტერნაციონალიზმებს მიეკუთვნება. მაგ.: tilpen „ტელეფონით დარეკა“, pibreḥ „ფაბრიკაცია მოახდინა“, qitṭeq „კატალოგში შეიტანა“, simpet „სიმპათიით იყო განწყობილი“ მთელი რიგი ნასახელარი ზმნებისა მიღებულია ფუძეებისგან, რომლებიც შეიცავენ აფიქსურ

მორფემას. მაგ.: *mismar* „მიაჭედა, მიაღურსმა“ < *mismar* „ღურსმანი“ (< *samar* „მიაჭედა“), *qimcen* „ძუნწობდა“ < *qamcan* „ძუნწი“ (< *qamac* „შეკრა, მოკუმა, ხელი მოუჭირა“). ერთი წყება დერივატებისა ორთანხმოვნისა ჩირის (ფუძის) რედუბლიკაციით ჩანს მიღებული. მაგ.: *qiwqew* „დახაზა, ხაზები გაავლო“ < *qaw* „ხაზი“, *hinhen* „კვერს უკრავდა“, „კი“-ს ამბობდა“ < *hen* „კი, დიახ“: რამდენიმე ზმნა კი წარმოქმნილია ორი ძირეული მორფემის შეერთებით. მაგ.: *bin'em* „ინტერნაციონალიზაცია მოახდინა“ (< *ben* „შუა, შორის“ და *'om* „ერი, ხალხი“), *'ilgez* „დეგაზაცია მოახდინა“ (< *'al* ნეგაციური ნაწილაკი „არ, ნუ“ + *gaz* „გაზი“).

ოთხთანხმოვნისა ნასახელარი ზმნური ძირების არსებობა სხვა სემიტურ ენებშიც საკმაოდ გავრცელებული მოვლენაა, განსაკუთრებით, ნეოლოგიზმების, ე.წ. ინტერნაციონალიზმების შემთხვევაში. აქ მრავალი პარალელური მასალის მოტანა შესაძლებელი, თუმცა ქვემოთ ძირითადად შემოვიფარგლებით არაბულის მონაცემებით. საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ მდიდარი ლექსიკური ფონდის მქონე არაბულში უხვადაა ამგვარი ნასახელარი ზმნური ძირები, ებრაულში აღწერილი ოთხივე ქვეჯგუფის ზმნური ფორმები არაბულშიც დასტურდება, აქ წარმოდგენილია ძირები, რომლებიც ნაწარმოებია საკუთრივ არაბული ოთხკონსონანტიანი სახელური ფუძეებისაგან, სხვა სემიტური თუ კლასიკური არასემიტური წარმომავლობის (უმთავრესად ბერძნული), აგრეთვე ევროპული ენებიდან უკანასკნელ ხანებში შეთვისებული სახელებისაგან, რომლებიც ე.წ. ინტერნაციონალიზმებს მიეკუთვნება. საილუსტრაციოდ წარმოვადგენთ მაგალითებს: არაბ. *bahšaša* „საჩუქარი, გასამრჯელო გადაუხადა, ძღვენი მიართვა“ < *bahšaš-un* „საჩუქარი, გასამრჯელო, ძღვენი“; *ta - bahnaqa* „თავსაბურავი გაიკეთა, თავი დაიფარა, შეიმოსა“; < *bahnaq - un* „თავსაბურავი, ლეჩაქი“; არაბულში მრავლადაა ტექნოლოგიური ეპოქისათვის დამახასიათებელი ნასახელარი ზმნები, მაგ., *ṭalfana* „ტელეფონით დარეკა“, ან *galfana* „გალვანიზაცია ჩაატარა“, ასევე საინტერესოა არაბულში ნასახელარი ოთხთანხმოვნისა ზმნების *masmara* „მიაჭედა, მიაღურსმა“ < *mismar-un* „ღურსმანი“ (*smr*), *markaza* „ცენტრალიზაცია მოახდინა“ < *markaz* „ცენტრი“ (*rkz*) და *mashara* „დასცინოდა ვინმეს“ < *mashar-atun* „დაცინვის საგანი, ობიექტი“ (ძირი *shr*) არსებობა, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ნაწარმოებია სამთანხმოვნისა ძირზე *m*-ს შემცველი პრეფიქსით, რომელმაც პირველი ძირეულის ფუნქცია შეიძინა. აქვეა არასემიტური (უმეტესად ბერძნული) და სხვა სემიტური ენებიდან შეთვისებული ნასახელარი ზმნებიც, მაგ., < (ბერძნ.) (*flsf*) *falsafa* „ფილოსოფოსობდა“ < *faylasuf-un* „ფილოსოფოსი“, (*mGnt*) *maGnata* „მიიზიდა, დაამაგნიტა“ < *maGnitis-un* „მაგნიტი“, (*qnttr*) „უამრავი ფული ჰქონდა“ < *qintar-un* „კანტარი (წონის ერთეული)“, მომდინარეობს არამეულიდან < *qentere* იმავე მნიშვნ., თავად არამეულიც, ასევე ბერძნული *nasexsoba*; (*trGm*) *tarGama* „გადათარგმნა“ < *tarGuman-un* „თარჯიმანი“ *nasexsoba* არამეულიდან, რომელიც, თავის მხრივ არამ.-ში აქადურიდან (ძირი *rgm*) არის შეთვისებული. დავძენთ, რომ არამეულშიც ბევრია ბერძნული, ლათინური, სპარსული ნასახელობები, რომელთაგან ანალოგიური წესით იწარმოება ნასახელარი ზმნები.

თანამედროვე ებრაულისა და სხვა სემიტური ენების მონაცემთა შედარებისას უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ა. თვალშისაცემია ოთხთანხმოვნისა ზმნური ძირების გაცილებით დიდი რაოდენობა ძველებრაულთან შედარებით, რაც სრულიად მოსალოდნელი იყო იმ ნეოლოგიზმებისა და ე.წ. ინტერნაციონალიზმების გათვალისწინებით, რომელთა უმრავლესობა სწორედ ამგვარი ძირებით იწარმოება. ბ. როგორც ზემოთაც აღინიშნა, თანამედროვე ებრაულში შენიშნული

სტრუქტურულ-სემანტიკური მახასიათებლები უცხო არ არის მონათესავე სემიტური ენებისთვისაც. ამის შედეგად შეიძლება დავასკვნათ, რომ თანამედროვე ებრაულში შენიშნული სტრუქტურულ-სემანტიკური ნიშნები სხვა სემიტურ ენებშიც უხვად მოგვეპოვება. გ. ისინი ამ ენებში არსებულ საერთო ტენდენციებზე უნდა მიუთითებდეს; განსხვავება მხოლოდ ძირის გაფართოებისა და სემანტიკური სახესხვაობის გადმოსაცემად გამოყენებული ხერხთა რაოდენობრივ მახასიათებლებში უნდა ვეძებოთ და დ. აღნიშნულ ხერხთა სიმრავლე და მრავალფეროვნება, ერთი მხრივ, ხელს უწყობს სემიტურ ენათა ლექსიკური ფონდის გამდიდრებას, მეორე მხრივ კი იწვევს როგორც სინონიმების, ასევე ზოგჯერ ომონიმების გამრავლებასაც.

## SOME NOTES ON SEMITIC FOUR-CONSONANTAL VERBAL ROOTS

The paper deals with the formal and semantic analysis of four-consonantal verbs in different Semitic languages. First of all, we are focused on the data taken from Modern Hebrew. The problem is considered in Common Semitic context regarding a comparing material from the other Semitic languages. It should be noted, that the issue of origin of multilateral roots in general is remain open to debate, although it is certain, that trilateral verbal roots have dominative position in Semitic morphological system.<sup>1</sup> As for quadrilateral verbal roots, they might be regarded as a result of widening of biliteral and trilateral roots by different way.<sup>2</sup> In this connection the most useful ways are reduplication of biliteral roots, formed by the doubling of two consonants ( $xy > xyxy$ ) and adding of forth radical on the triconsonantal verbal roots, formed by doubling of the final radical ( $xyz > xyzz$ ) or through inserting a resonant consonant ( $x - r - yz$ ). This kind of forming of four-consonantal verbs exist in all Semitic languages, e.g. in classical Arabic, Aramaic, Ethiopic etc. as well as in Modern South-Arabian and other peripheral ones.

The formal and semantic analysis of four-consonantal verbs in Modern Hebrew allows definition of six groups for them. Thus, quadrilateral verbal roots are classified as follow:

1. The first group consists of the four-consonantal verbs formed by the doubling of a biliteral root (Pi'pel type), e.g., *bilbel* "to confuse", *nidned* "to rock, to shake" (so-called "intensive" reduplication). The verbs of this type are usually considered as alternative forms of the Pi`el. It is well-known that Pi`el stem is used in Hebrew to reflect intensive meanings of action. The Pi`el stem is formed from Qal - ground stem by doubling of second radical in three-consonantal verbs, so this stem forms are listed in the dictionaries under corresponding three-consonantal verbs.<sup>3</sup> In the same time, abovementioned meanings can be reflected in another way too, in particular, by reduplication (= doubling of two consonants) of two-consonantal roots, as a result developed four-consonantal verbal roots with meaning of "intensive" action. It has already been pointed out that in Modern Hebrew verb-formation of Pi'pel type is productive enough, this group of four-consonantal verbs is more numerous than others regarded in the article. It is remarkable that four-consonantal verbs formed in the same way and reflecting the same meanings are very productive and widespread in different Semitic languages too. There are presented some similar examples from different Semitic languages: Aramaic: *bazbez* (*bzbz*) "squander ones fortune" is connected to (*bz*) *bezaz* "rob, plunder"; Arab: *bazbaza* "take away and carry away" > *bazza* "take away"; Harsusi ( Modern South-Arabian): *damdama* "to grope" > *damma* "to look

---

1 Б. М. Гранде Введение в сравнительное изучение семитских языков. Москва: «Восточная литература» РАН, 178; and A. Heidel, *The System of the Quadrilateral Verb in Akkadian*. Chicago: University of Chicago Press, 1940, 134.

2 Гранде, *op. cit.*, 178.

3 M. Gotsiridze, *Morphological and Lexical Causatives in Modern Hebrew*. Jubilee Volume dedicated to the 80-th anniversary of Konstantin Tsereteli. Tbilisi, 2003.



all over”; Tigre (Ethiopic): balbala “to rattle, to claffer”, is connected to bala “to say, to speak, to sing, to great” etc.

2. This group consists of four-consonantal verbs formed from the triconsonantal verbal roots by doubling of the final radical (xyzz type). They mostly express meaning of intensity of action, so according to semantics they might be regarded as variety of reduplicated ones (see group 1.) These deverbal derivatives mostly have the same meaning as the motivating roots. We are especially concerned with the group of the verbs denoting the process of lessened intensivity which is prolonged in time, e.g. niv`a` “to yelp”, ni`rer “to snore gently”. This type of verbs are unnumerous in Modern Hebrew and occur rarely than previous ones. So is in other Semitic languages too. The verbs of the type observed above are more productive only in Modern South-Arabian languages. Examples: Harsusi (Modern South-Arabian): (bxr+r) bexeror “to make a gurgling sounds (camel)” – onomatopoeic; enxeror “to snore”, (meaning of “intensive” action); hewleb “to press on the neck glands”, Ethiopic: (tnqq) tanqaqa „to be exact“, cf. (tnq) tanaqa “investigate, examine, study by attention”, Arabic: (šml) šamlala “be resourceful, adroit, smart”, cf. (šml) šamala “embrace, comprise”.

3. This group consists of very few verbs formed from the trilateral roots through inserting a resonant consonant (mostly r); inserted consonant is between first and second radicals (x-r-yz) or follows last, third radical (xyz-r/l/m/n). The verbs of this type semantically show lakeness to motivated verbs, but meaning of action is more intensive and may express causative sense too. e.g.: sirbel “to load, to burden” from sbl: saval “to bear a load, to carry a burden”, qin`er “to annoy, to anger” < qn`: hiqni` “to anger”. This kind of four-consonantal verb-formation occurs in different Semitic languages, e.g.: Harsusi: (s-r-fq) asarfeq “to clap hands” cf. < (sfq) safeq “to clap hands”; (brk`) barka` “to run full tist, to attack”; Aramaic: (srbl) sarbel “to be covered completely by clothes, garments” cf. <(sbl): sebal „to be loaded“, Arabic: (hmlq) hamlaqa “to stare at, gaze at, look fixedly, be amazed, be wonder-struck” < (hmq) hamaqa “be fool, stupid”; root (bršm) baršama „to look bad, feel bad“, cf. (bšm) bašama „be full, be sated, can not eat, hate food” etc.

4. This group consists of the prefixal patterns šif`el ‘if`el and Tif`el which are considered the lexical causatives as opposed to morphological causatives Hif`il and Pi`el.<sup>4</sup>

It is remarkable that this group is very special and strongly differs from previous ones by formation. The initial consonant of ši - ‘i - and ti - former-prefixes ( š, ‘ and t) are no more regarded as formative elements, but considered as first radical consonant of quadrilateral verbs which have separate entries in the lexicon. The four-consonantal verbs of this type have the same (= meaning) of causation and can be regarded as lexical causatives, which opposed to Pi`el (the type having the 2nd radical geminated) and especially Hif`il (the prepositive h which is the characteristic of Hif`il can be added to three-consonantal regular stems commonly used with causative meanings and regarded as morphological causatives. It can be admitted that this type of four-consonantal verbs rarely used, so this formation can’t be regarded as productive one. As for origin of ši - ‘i - and ti - former-prefixes, it’s important to say that ši - is an ancient causative

4 K. Tsereteli, *Biblical Hebrew (Grammar, Text-Book, Dictionary)*, Tbilisi; Tbilisi University Press, 2001, 130 (in Georgian); Л. В. Малыгина, *Четырёхбуквенность, как средство выражения интенсивности у удвоенных глаголов в семитских языках*. Уч. зап. ЛГУ, №374, серия востоков. наук, вып. 17, Л., 1974. 30; and Gotsiridze, op. cit., 84-86.

formant of Akkadian origin (ša), initial radical of 'i - is etymologically one of the causative prefixes in Semitic, particularly in Arabic, as well as in Aramaic and Syriac, initial radical (t) of Tif'el four-consonantal verbs is originally consonantal element of the substantival prefix ta-, which is considered one of the productive derivational morphemes forming verbal nouns in Hebrew. Examples: šixlel (škl) "to complete, perfect", < kalal (kll) "to generalize", šilhev (šlhb) "inflammate, kindle" < lahav (lhb) "flame, glitter", (root 'b'n) 'iv'en "to diagnosis" cf. hif. (bhn) hivhin "distinguish, differentiate, notice", 'izker "commemorate" cf. hizkir "remind, mention, commemorate", tidleq (tdlq) "to refuel" < dalaq (dlq) "burn" etc.

Similar situation might be found in other Semitic languages too, particularly in Arabic, where for forming of four-consonantal verbs like ones observed above in Hebrew, are used former-prefixes of Hebrew origin ha - and of Ephigraphic South-Arabian origin sa-. Initial radicals of them (h and s) in Arabic function as first radical of 4-consonantal roots.<sup>5</sup> Examples: (root hrđm) hardama "ruin, destroy, pull down" < (rdm) radama „throw down“, (hzlg) hazlaga "run fast, run quickly, promptly (ostrich)" < (zlg) zalaga „go fast, rapidly“, (slmg) salmaga "swallow slowly" < (lmg) lamaga "suck", (sqbl) saqlaba "overthrow, overturn" < (qlb) qalaba "overturn" etc.

5. This group of four-consonantal verbs differs from other ones, because it includes onomatopoeic verbs coined by reduplication like a first group. The verbal lexemes of this type are commonly synonymous to the cognate verbs derived from geminate and hollow roots. It should be pointed out, that four-consonantal onomatopoeic verbs characterized as ones with high-level of motivation. The group consists of considerable number of the phonetic imitative words found in Modern Hebrew. As for quadriliteral verbal onomatopoeic words (with imitative meaning), they have the only way of formation, that is reduplication (= doubling) of two-consonantal roots (=xyxy type). This kind of verbs might be divided into two sub-divisions, particularly, a. imitative words, expressing sounds produced by human beings and b. imitative ones produced by nature, animals, birds etc. mi'me "to lick", liqleq "to champ?", ħirħer "to cough, cough out"; piṭpeṭ "to chatter", biqbeq "to mutter, mumble"; ricrec „to bubble“, rišreš "to rustle", zimzem "to buzz, hum".

The same situation is observed in different Semitic languages too, onomatopoeic verbal meaning is reflected by four-consonantal patterns formed by doubling of two-consonantal roots. Examples: Tigre (Ethiopic): balbala "to rattle, clatter", is connected to bala "to say, to speak, to sing, to great"; Arabic: masmaša „to suck“ and "to lick" (cf. massa „to suck“), baqbaqa a. „mutter, mumble (water)“; b. „chatter“; zamzama "to make noise, rattle, mutter, mumble, grumble", barbara „to cry, shout; grumble, mutter, mumble“, Harsusi : gargara "to gargle, to gurgle", barbara „to make incomprehensible sounds“, daḏafa "to pat quickly", daḏaga „to tap, make a tapping noise“ etc. It should be added that in Harsusi language besides of abovementioned formation onomatopoeic verbal meaning is reflected in other way too, particularly, by doubling of third radical of three-consonantal verbal roots (see above group 2.) root (bxr+r) bexeror "to make a gurgling sounds (camel)".

6. This group consists of denominative verbs which are often back formations from the nouns of deverbal origin, e.g. misper "to numerate" < mispar "number" (from spr: safar = "to count"). Quite a large amount of the verbs included in this group have been derived in Modern Hebrew from the so-called

5 Гранде, op. cit., 168-169.

international words. As for their origin, it should be noted that they are mostly borrowings from different languages. The denominated four-consonantal verbs should be divided into four sub-divisions, such as: a. formed from Old Hebrew four-consonantal nouns, e.g.: *ʾilmen* „to make a widow” < *ʾalman* “widow”; b. ones formed from four-consonantal noun-bases of Semitic origin (mostly Aramaic or Arabic), e.g.: *mirkez* “to centralize” < *merkaz* “centre” (from Arabic); c. ones formed from multi-consonantal nouns of non-Semitic origin (mostly Greece) e.g.: *singer* “to defend (in court)” < *sanegor* “barrister, lawyer, counsel for the defence” (< Greece); d. ones are borrowings from different European languages, so-called internationalisms; e.g.: *tilpen* “to telephone”, *fibreq* “to fabricate”; *qitleg* “to catalogue” etc.

Similar situation might be found in other Semitic languages too, particularly in Arabic, where number of denominative four-consonantal verbs is numerous enough, especially to take into account a large amount of neologisms. All four sub-divisions, considered in Modern Hebrew occur in Arabic too; e.g.: Arab. *bahšaša* “to pay a tribute, to pay out, to reward” < *bahšaš-un* „gift, tribute”; *masmara* “to nail” < *mismar-un* “nail” (*smr*), *markaza* “to centralize” < *markaz* “centre” (*rkz*); (*flsf*) *falsafa* “to philosophize” <  *faylasuf-un* “philosopher” and (*mgnt*) *magnata* “to magnetize” < *magnitis-un* “magnet” < of Greece origin, (*qnt*) *qantara* „to have lots of money” < *qintar-un* “qintar (unit of weight)” < of Aramaic origin < *gentere*; *ṭalfana* “to telephone”, *galfana* “to galvanize” - neologisms etc.

Finally, comparing the data of Modern Hebrew and different Semitic languages, it can be done some conclusions: a. in Modern Hebrew very large amount of four-consonantal verbs are observed, much more than in Old Hebrew.<sup>6</sup> Increase of quantity is expected, if we take into account widespread neologisms (international words), occurred in Modern Hebrew; b. as it was shown above, all features connecting with formal and semantic development of four-consonantal verbal roots observed in Modern Hebrew, might be found in different Semitic languages too. It indicates on common tendencies occur everywhere; the widening of biliteral and trilateral roots by different way is an important reason for enrichment of vocabulary of different Semitic languages. In the same time it could also be a reason for occurrence of numerous synonyms as well as omonyms too.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. სოსიური, ფერდინანდ დე. *ზოგადი ენათმეცნიერების კურსი* (თარგმანი ც. ბიბილეიშვილისა). თბილისი: დიოგენე, 2002.
2. წერეთელი, კონსტანტინე. *ბიბლიის ებრაული (გრამატიკა, ქრესტომათია, ლექსიკონი)*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2001.
3. Gotsiridze, Manana. Morphological and Lexical Causatives in Modern Hebrew. In *Jubilee Volume dedicated to the 80-th anniversary of Konstantin Tsereteli*. Tbilisi, 2003.

6 Y. Yanay, Pealim merube-icurim balaḥon haivrit. “Leḥonenu”, vol. 38, Jerusalem, 1974, 120, (in Hebrew); and G. E. Weil, Un Essai d’Analyse Quantifiée. Trilateralite Fonctionnelle ou Biliteralite Fondamentale. Des Racines Verbales Hébraïques. „Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses“, №3-4, Strasbourg, 1979, 281.

4. Heidel, A. *The System of the Quadrilateral Verb in Akkadian*. Chicago: University of Chicago Press, 1940.
5. Johnstone, T. M. *Harsusi Lexicon and English-Harsusi Word-List*. London-New York, Oxford University Press. 1977.
6. Leslau, W. *Etymological Dictionary of Harari*. Berkeley & Los Angeles, 1963.
7. Littmann, E. & Hoffner M. *Worterbuch der Tigre-Sprache*. Wiesbaden, 1962.
8. Weil, G. E. Un Essai d'Analyse Quantifiée. Trilateralite Fonctionnelle ou Biliteralite Fondamentale. Des Racines Verbales Hébraïques. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, №3-4, Strasbourg, 1979.
9. Yanay, Y. Pealim merube-icurim balaðon haivrit. *Leðonenu*, vol. 38, Jerusalem, 1974. (עבראָן עבאָע).
10. Гранде, Б. М. *Введение в сравнительное изучение семитских языков*. Москва: Восточная литература, РАН. 1972.
11. Малыгина, Л. В. Четырёхбуквенность, как средство выражения интенсивности у удвоенных глаголов в семитских языках. *Уч. зап. ЛГУ*, №374, серия востоков. наук, вып. 17, Л., 1974.

## ნათელა ჟვანია

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### წინდაბულაბი ძველ ეთიოპურში

ძველი ეთიოპური სხვა სემიტური ენებიდან გამოირჩევა წინდებულების სიმრავლით. წინდებულების ამ სიმრავლიდან გამოვყავით ძირითადი წინდებულები, რომლებიც უფრო ხშირად იხმარება. მათი დაყოფა შეიძლება ორგვარად: მარტივი და რთული ანუ შედგენილი წინდებულები. რთულ წინდებულებს ვთვლით ცალკე მდგომ წინდებულებად. მარტივი წინდებულები ერთმარცვლიანი წინდებულებია, რომელნიც ყველა სემიტურ ენაშია წარმოდგენილი: მაგ; ba-„ში“, la-„კენ“, 'əm-„გან“:

თავდაპირველად განვიხილავთ ერთმარცვლიან წინდებულებს: ba ძირითადად „ში“ წინდებულის მნიშვნელობით იხმარება, მაგრამ იხმარება აგრეთვე ისეთი წინდებულების მნიშვნელობით, როგორცაა „ზე“, „თან“, „ით“, „საშუალებით“, „შესაბამისად“: მაგ; haməðər „ქვეყანაში“, ba'əd „ხელით“ ან „ხელში“ (კონტექსტიდან გამომდინარე) baḫ'əlq'w „რიცხვით, ან რიცხვის შესაბამისად“. Ba წინდებული ყოველთვის სიტყვასთან ერთად იხმარება, მაგრამ თუ ის გაორკეცებულია იგი დგას ცალკე: მაგ., baba:məðromu „მათი ქვეყნის შესაბამისად“; baba:zamadomu „მათი რამდენიმე ჩამომავლობის შემდეგ“:

შემდეგი მარტივი წინდებული, რომელიც ყოველთვის წინ ერთვის სიტყვას არის la: „კენ“, „თვის“, „შესაბამისად“, „მიმართ“: მაგ., yagab'ə:s'aḥay':las'əbāḫ „მზე გადაიხარა აღმოსავლეთისკენ“; lamafqə'da:zia'ahu „მისი სიამოვნების შესაბამისად“. Ba-ს მსგავსად შეიძლება la გაორკეცდეს: მაგ., sisāi:zalala:'elat „საჭმელი ყოველი დღისთვის“; lala:la'āl „ყოველი ნადიმისთვის“; როგორც მაგალითებიდან ჩანს გაორკეცებული ba (baba) და la (lala) უკვე აღარ უერთდება სიტყვას იგი ცალკე-მდგომი წინდებული ხდება.

მესამე „ყველაზე მნიშვნელოვანი წინდებულია 'əm „გან (დან)“, „თვის“ „ამიერიდან“, „იმიტომ რომ“: 'əmləḫb „გულიდან“; 'əmtə'bit „სიამაყისგან“ 'əm შემოკლებული ფორმაა 'əmenn-a-სი: მაგ., kal'a:'əmnna „ორი ჩვენგანი“; 'af'a:'əmhagar „შორს ქალაქიდან“; 'ə'mwə'ətu:sa'āt „ზუსტად ამ საათიდან“; naš'a:'əmnna:'ənsəṣā „მან აიყვანა ერთი თუ ორი ცხოველი“. 'əmnna:'af'a ნიშნავს „გარეთ“, მაგრამ 'əmwəsāt'ehu „შიგნით“. 'əmdəḫər „უკნიდან“ აღნიშნული წინდებული იხმარება შედარებით და აღმატებითი ხარისხის გადმოსაცემად მაგ., 'abiy:'əmnna:zi'ahomu: „უფრო დიდია ვიდრე მათი“:

წინდებული haba ცალკე-მდგომი წინდებულია მისი ძირითადი მნიშვნელობებია „ით“, „კენ“, „ში“, „ახლოს“ (ადგილი აღნიშნულ სიტყვებთან). მაგ., qāl:halawa:ḫaba:'əgzia'bhər „და სიტყვა ესე არს ღმერთთან“; 'ənta:ḫabeya „ვინ არის ჩემთან“ ეს წინდებული იხმარება მოძრაობის აღმნიშვნელ ზმნებთან: მაგ., nas'ara:ḫaba:samay „გაიხედა ზეცისკენ“ იგი ხშირად იხმარება მარტივ წინდებულებთან ერთად ესენია la, ba, 'əm laḫaba „შორს რაღაცისგან“; მაგ., baḫaba:mawā'əla:'abawiya „შედარებით მამაჩვენის დღეებთან“ იგი აგრეთვე იხმარება „შორის“ მნიშვნელობით: baḫaba:kwəllu:'sab'e „ყველა კაცთა შორის“; 'əmhaba „ვილაცის მხრიდან“. იგი იხმარება ისეთ ზმნებთან, რომელნიც გამოხატავენ მოთხოვნას, ბრძანებას: მაგ., kama:yətfas's'am:zatabḫəlu:əmhaba'əgziaḫb

er „რომლის ყველაზე დიდი სურვილი არის გააკეთოს ის, რასაც ღმერთი ბრძანებს“.

ეს წინდებული ხშირად იხმარება ვნებითი გვარის გადმოსაცემად. მაგ: wada :mædra:badā:’awt’āw:kadiyābēlos „გამოიცადნენ ეშმაკის მიერ“.

მომდევნო წინდებულია ‘aska მნიშვნელობით „მდე“ ეს წინდებულიც ცალკე-მდგომია: მაგ., ‘aska:’as’nāf mædər „ქვეყნიერების დასასრულამდე“, ‘aska:yə’ze „დღემდე“ იგი იხმარება la წინდებულთან ერთად და მიუთითებს დროზე და მიმართულებაზე: მაგ.; ‘aska:lamoṭ „სიკვდილამდე“; ‘aska:la’alam’ „მარადისობამდე“. აღნიშნული წინდებული იხმარება აგრეთვე haba-სთან ერთად და ყოველთვის თავსდება მის წინ: მაგ., ‘aska:haba:beta:mikā „მიქას სახლამდე“.

შემდეგი ცალკე-მდგომი წინდებულია wəsta მნიშვნელობით „ში“ მაგ., wadqɑ: wəsta:gəb „იგი თხრილში ჩავარდა“; wəsta:mas’ħaf „წიგნში ჩაწერა“. ეს წინდებული ხშირად იხმარება ba და ‘əm წინდებულებთან მნიშვნელობით „ში“, „შიგნით“, „თან“, „შორის“ „კენ“. მაგრამ განსხვავებით ზემოთხსენებულ წინდებულებისაგან და ba და ‘əm პირდაპირ ერთვის წინ მდგომ wəsta-ს ანუ ერთად იწერება. მაგ., bawesta:ahgur „ქალაქებში“ bawestetomu „მათ შორის“. ‘əmwəsta „რალაციგან ან რალაციდან“ მაგ., waradat:’əmwəsta:gamalā „იგი ჩამოხტა თავისი აქლემიდან“; mannu:’əmwəstetkəmu „ვინ კაცია იქ თქვენს შორის?“.

მომდევნო ცალკე მდგომი წინდებულია la’la მნიშვნელობით „ზე“, „თან“, „თვის“. ეს წინდებული ყველა სემიტურ ენაშია წარმოდგენილი la’la ფორმით იდენტური მნიშვნელობით: ‘alālāla:dabr „მთებზე“; lā’la:bāhər „ზღვასთან“; yəs’eli:la’leka „იგი ილოცებს შენთვის“. ეს წინდებული მსგავსად ზემოთხსენებული წინდებულებისა იერთებს წინ ba და ‘əm წინდებულებს: მაგ., bale’ləya „ჩემში“ bala’lu „მასზე“ bala’la:muse „მოსეს მმართველობის ქვეშ“.

წინდებული malə’ləta ყოველთვის უკავშირდება ადგილს მნიშვნელობით „ზე“: male’leta:mædər „დედამიწაზე“ male’leta:rə’su „ზემოთ მისთავზე“. იხმარება ba წინდებულთან იგივე მნიშვნელობით.

მომდევნო წინდებულია diba მნიშვნელობით „ზე“, „ზემოთ“, „ზემოდან“ „იმი-სათვის რომ“, „საპირისპიროდ“ იხმარება იგივე მნიშვნელობით რაც lā’la:wadq a:diba:kwakwəḥ:tafaššəḥa „დავარდა ქვიან ადგილზე“; „გაიხარა“. Badiba ხშირად ენაცვლება dibas-ს. ‘əmdiba ზემოდან tas’ə`əna:diba „სახედარზე დაჯდა“. იგი ხშირად იხმარება „საპირისპიროს“, „წინააღმდეგის“ მნიშვნელობით მაგ., s’arafa:diba „ღვთისგმობის წინააღმდეგ“.

Mangala „კენ“, „ზე“, „თან“, „დან“, „მიმართ“ წინდებულია ცალკე-მდგომი. Mangala:’əsp’ānyā „ესპანეთისკენ“, mangala:yamān „მარჯვენა ხელისკენ“ ან „მარჯვენა ხელზე“, mangala:bāḥər „ზღვისკენ ან ზღვასთან“. აღნიშნულ წინდებულს ემატება ‘əm’əmmangala და მისი მნიშვნელობაა იმიტომ რომ „გამო“-„გან (დან)“ მაგ., ‘əmmangala:’abuya „მამაჩემის მხრიდან“, ‘əmmangala:wangel „მრწამსის გამო“, lamangala იგივეა რაც mangala მნიშვნელობით „კენ“. იგი იხმარება სხვა ცალკე-მდგომთან წინდებულებთან და ყოველთვის თავსდება მათ წინ: მაგ., mangala:dəḥra „უკნიდან“; mangala:qədma „წინა მხარისკენ“.

Məsla წინდებული „თან“. მაგ., ḥora:’iasus:məsla:’arda’ihu „იესო წავიდა თავის მოწაფეებთან ერთად“. Nəbaru:zəya:məsla:’adg „აქ ისინი მოვიდნენ ვირით“. იგი თავისუფლად იხმარება ისეთ სიტყვებთან, რომელნიც გამოხატავენ საურთიერთო მოქმედებას: მაგ., tanāgara:məsla „ესაუბრენ ერთმანეთს“.

Qedma „წინ“. მაგ., qədma:məšwā’ „საკუთრებელის წინ“, qədma:yom „დღევანდელ დრომდე“. Ba და əm ერთმარცვლიან წინდებულებთან: baqədma და

'əmɔədma ერთი და იგივე მნიშვნელობით იხმარება: მაგ., 'əmɔədma:'ayḥ „წარლენის წინ“

Qadma-ს საპირისპირო მნიშვნელობა აქვს წინდებულ dəḥra-ს „შემდეგ“, „უკან“: მაგ., 'əmdəḥra 'ayḥ „წარლენის შემდეგ“; ḥora:'əmdəḥrehomu „იგი მის შემდეგ მოვიდა“ მისი ძირითადი მნიშვნელობა კარგად ჩანს შემდეგ მაგალითში: ḥur:'əmdəḥreya „დადექი ჩემს უკან“

შემდეგი ცალკე-მდგომი წინდებულია tāḥta „ქვემოთ“, „ქვეშ“: მაგ., tāḥta 'əgtihu „მისი ფეხების ქვეშ“ ამ წინდებულს გაერთიანებულს ha და əm წინდებულთან იგივე მნიშვნელობა აქვს.

წინდებული matāḥta „ქვეშ“ თავისი მნიშვნელობით უკავშირდება ზემო მოხსენიებულ წინდებულს.

წინდებული 'ənta ცალკე-მდგომია, მნიშვნელობით: „კენ“, „ზე“, „ში“, „გავლით“, „გან (დან)“: მაგ., 'ənta:ḥoḥt „ჭიშკრის გავლით“; ḥawwas'a:'ənta:mascot „ფანჯარაში გაიხედა“ 'ənta:yamaniya „ჩემ მარჯვენა ხელზე“ იგი იხმარება სხვა ცალკე-მდგომ წინდებულთან და ყოველთვის მოთავსებულია მათ წინ: მაგ., 'ənta:diba:māy „წყალზე სიარული“; 'ənta:mangala:garāwəḥ „მინდვრების გავლით“; 'ənta:dəḥrehu „მის უკან“; 'ənta:qədma „მოვიდა მის წინ“ და სხვა. დილმანის აზრით ეს წინდებული თავისი მნიშვნელობით ყველაზე დახვეწილი წინდებულია ეთიოპურში.

შედგენილი წინდებული baənta (ba+ənta) ითვლება დამოუკიდებელ წინდებულად შემდეგი მნიშვნელობით: „თვის“, „გამო“, „შესახებ“: მაგ., baənta:rāḥel „რახელისათვის“; baənta:marīam „მარიამისთვის“; yəbelomu:ba'ənta:yoḥanəs „იგი დაელაპარაკა მას იოანეს შესახებ“

წინდებული ḥəyahnta ცალკე-მდგომი წინდებულია მნიშვნელობით „ნაცვლად“. იგი ხშირად ენაცვლება baənta-ს ḥəyanta:ḥəzḥ „უმჯობესია ერთი კაცი მოკვდეს ხალხისათვის, ნაცვლად იმისა, რომ მთელი ხალხი დაიღუპოს“. Ḥəyanta:šanayt „ნაცვლად სიკეთისა“

mā'əkala წარმოადგენს ცალკე-მდგომ წინდებულს და მისი მნიშვნელობაა „შუაში“, „შორის“: მაგ., mā'əkala:baḥr „ზღვის შუაში“; mā'əkaleya:wamā'əkaleka „მე და შენ შორის“; mā'əkala:bərḥāḥ:wamā'əkala:s'əlmat „შორის სინათლესა და შორის სიბნელისა“ ერთმარცვლიან ha და 'əḥm წინდებულთან გაერთიანებული იგივე მნიშვნელობით იხმარება.

ამგვარად, ძველ ეთიოპურში წარმოდგენილია მარტივი ერთმარცვლიანი წინდებულები და რთული ცალკე-მდგომი წინდებულები.

მარტივი ერთმარცვლიანი წინდებულები, გაორკეცების შემდეგ, ხდებიან ცალკე-მდგომი.

ცალკე-მდგომ წინდებულებს, როდესაც წინ ემატებათ მარტივი ერთმარცვლიანი წინდებულები, ისინი რთული შედგენილი წინდებულები ხდებიან.

ორი ცალკე-მდგომი წინდებული იწერება ცალ-ცალკე. რაც შეეხება მათ წარმოშობას, დიდი რიცხვი წინდებულებისა წარმოიშვა არსებითი სახელებიდან, ზოგიერთი კავშირებიდან ან ზმნიზებებიდან, რომელნიც უკავშირდებიან ნაცვალსახელოვან ძირეულ მორფომებს.

წინდებულებს შეუძლიათ გაერთიანდნენ ან დამოკიდებული იყვნენ ერთმანეთზე მრავალი საშუალებით. Ba, la, 'əḥm, 'ənta არის ის წინდებულები, რომელთაც უფრო ხშირად შეუძლიათ გაერთიანდნენ სხვა წინდებულებთან. (Dillemann A, 1907:388, 389).

## PREPOSITIONS IN OLD ETHIOPIC

Old Ethiopic is distinguished from other Semitic Languages by numerous prepositions. From this multiplicity have been chosen mainly used prepositions. They can be divided into simple and complicated (or composed) prepositions.

Complicated prepositions are the single-placed prepositions.

Simple prepositions are monosyllabic prepositions: *ba* "in"; *la* "to"; *'əm* "from": These prepositions are always attached to the following word: e.g. *bamədər* "in the land"; *yagab'ə:s'ahay:las'əbāh* "The sun returns to the east"; *'əm:lebböt* "of the heart".

*Ba* and *la* are reduplicated, but they are not attached to the following word. They have become the single-placed prepositions: *baba:mədrumu* "according to their several countries"; *lala:ba'al* "at every feast".

Preposition *'əm* is an abbreviated form of *'əmmena*: e.g. *kal'a:'əmenna* "to from us". *'əmenna* also indicates comparison: *'ekuy:wə'ətu 'əmenna neguš* "he is more evil than the king".

The other more frequently used prepositions are: *ḥaba*-the single-placed preposition expresses "to"; "toward"; "with": e.g. *nas'ara:ḥaba:samāy* "he looked toward heaven"; *qāl:halawa:ḥaba:'əgzi'abḥer* "the word was with the God". It is often used with simple monosyllabic prepositions: *ba*, *la*, *'əm*.

The single-placed preposition *'əska* "till"; "up to", "as far as": e.g. *'as'nāfa:mədər* "as far as the ends of the earth".

This preposition always precedes following monosyllabic prepositions and the single-placed prepositions: e.g. *'əska:lamot* "until death"; *'əska:ḥaba:beta:mikā* "up to the house of micah".

The single-placed preposition *westa* "in", "with", "among" e.g. *wadqa:wəsta:gəb*: e.g. "he falls into the ditch". *Bawəstetomu* "among them" *'əmwəsta*: e.g. *mannu:'əmwəstetkəmu* "what man is there among you".

With simple monosyllabic prepositions *ba*, *'əm* it forms compounds and they are written together: e.g. *bawəsta:'ahgur* "in the cities".

The single-placed preposition *lā'la* with the meaning "on", "upon", "over" is existed in all Semitic languages with the form of *alā* and identical meaning. *la'la:dabr* "on the mountain". Nonosyllabic prepositions *ba* and *'əm* are attached to it directly: e.g. *balā'lu* "over it"; *'əmlā'la* "away from".

Synonymous with *lā'la* is single placed preposition *diba*: e.g. *wadqa:diba:kwakwəḥ* "it fall upon stony ground". This preposition is often used in a hostile sense "against": e.g. *s'arafa:diba* "to blaspheme against".

*Məsla* "with", the single-placed preposition: e.g. *ḥora:'iyasus:məsla:ardā'ihu* "Jesus went with his disciples". It is used with words which express reciprocal action: e.g. *tanāgara:məsla* "speak to one another".

Opposed prepositions are *qədma* "before" and *dəḥra* "after": e.g. *'əmqədma:'ayḥ* "before the flood". *'əmdəḥra:'ayḥ* "after the flood".

The single-placed preposition *'ənta* "towards" "in the direction of"; "through": e.g. *'ənta:ḥoḥt* "through the gate". It is used with other single-placed prepositions, but always stands in front of them: e.g. *'ənta:diba:māy* "on the water (motion)".



Baenta is considered as independent preposition with the meaning “for”; “about”; e.g. ba’enta:rāḥel “for Rachel”; yəbelomu:baenta:yoḥanəs: “he spoke to them about John”.

Həyanta “instead of”: e.g. yəmut:’aḥadu:bə’əsi:həyantaḥəzb:’əmyəṯḥāgwāl:k wəlluḥəzb “he dies for the people instead of having the whole nation destroyed”.

The preposition mangala expresses direction towards anything. It is the single-placed preposition and chiefly used in the sense of “to”; “away to”; “opposite to”; “along”: e.g. mangala:’əspānyā “towards Spain”; “to Spain”; mangala:bāḥər “to the sea”. This preposition is also compounded with other monosyllabic prepositions as ’əm and la: e.g. ’əmmangala:wangel “considered from the side of Gospel”. Lamangala means “towards” in the sense of direction in space.

Mangala is used with other single-placed preposition of place and always placed before them: e.g. mangala:qədma “to the front of”; mangala:dəḥra “to the back of”.

mā’əkala is the single-placed preposition and means “in the midst of”, “between”, “among”: e.g. mā’əkaleya:wamā’əkaleka “between me and you” mā’əkala:bāḥr “in the midst of the sea”.

The single-placed preposition ’ənbala or more often za’nbala means “without”, “except”: e.g. ’ənbala kwənane: “without judgment”; la’ənbala:məsāle “without a parable”; za’nbala:fəre “without fruit”.

In Dillmann’s opinion this preposition is “one of the subtle prepositions in meaning, to be found in Ethiopic” (Dillmann, 1907:401). Thus, in old Ethiopic from numerous prepositions are separated simple monosyllabic prepositions and complicated single-placed prepositions.

Simple monosyllabic prepositions after redublication are changed into the single-placed prepositions. If simple monosyllabic prepositions are attached to the single-placed prepositions, they have become complicated, composed prepositions.

Two single-placed prepositions are written separately, but after adding any other single-placed preposition, the latter is always placed before the former. As for their origin, the greater number of prepositions are derived from nouns, some of them from conjunctions and adverbs which are derived from pronominal roots.

Prepositions may be combined together or be made dependent on one another in manifold ways: ba, la, ’əm, ’ənta are those which combine most frequently with other prepositions (Dillmann, 1907:388, 389).

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Dillmann, A. *Ethiopic Grammar*. Second Edition Enlarged and Improved (1899), by Care Bezold. Translated by James A. Crichton, D.D., London Williams and Norgate, 1907.
2. Lambdin, Thomaso. Introduction to Classical Ethiopic (Ge’ez). *Harvard Semitic Studies*, 24.
3. Leslaw, Wolf. *Comparative Dictionary of Ge’ez*, (Part 1-2). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1991.
4. ახვლედიანი, გიორგი (რედ.). ენათმეცნიერების შესწავლის საკითხები. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

**LITERARY HERITAGE OF RHETORIC:  
ACHAEMENIANS, SASSANIANS, SHAHNAMEH**

**Subject.** Literary Art Nature genre and relationships with Epos: experience of Georgian translations of Old Persian (OP) inscriptions and Shahnameh.

**Content.** This issue was mainly emphasized in the process of comparing my Georgian literary translation of Achaemenian inscriptions with the original version and defining parameters for its creative **translation**.<sup>1</sup> After definition of literary degree of the Achaemenian texts, it became relevant to carry out typological comparison of their content-thematic, linguistic-textological and textological-idiomatic units with the Shahnameh of Ferdowsi.

The very beginning of the research works exposed such general parallel conceptual, ideological or life-related issues as: state, country, land, borders, king, religion, god, war and fighting, victory, courage, militancy, morality and ethics, people and population, art and architecture, beauty and luxury, building, detailed

---

1 Maia Sakhokia, *akemeniduri zvelsparsuli tsartserebi, targmani zvelsparsulidan maia sakhokiasi (Achaemenian Old Persian Inscriptions, Translation from Old Persian on Georgian by Maia Sakhokia. with Introductions and Comments)* (Tbilisi: Universali Press., 2012//2015); Eadem, "zvelsparsuli akemeniduri tsartserebi kartulad: targmanis teoria da praktika" (The Achaemenian Old Persian Inscriptions on Georgian: Theory and Practice of Translation). In *Humanities in the Information Society-II, International Conference Proceedings* (Batumi: Sh. Rustaveli University Press., 2014), 305-308; Eadem, "akemeniduri tsartserebi kartulad: zveliranuli targmanuli parametrebi" (The Achaemenian Inscriptions on Georgian: Parameters of Literary Translations of Old Iranian Monuments.) In *Proceedings of I International Conference on Iranian-Georgian Relationships* (Tbilisi: Caucasus International University Press., 2015), 5-18; Eadem, "ritorikis samtserlobo memkvidreobitoba: akemenidebi, sasanidebi, "shahname"" (Rhetorical Literary Tradition: Achaemenians, Sasanians, Shahnameh). In *Proceedings of III International Conference on Iranian-Georgian Relationships* (Tbilisi: Caucasus International University Press., 2017), 161-167; Eadem, "akemeniduri zvelsparsuli tsartserebi kartulad: targmanis parametrebi" (The Achaemenian Old Persian Inscriptions on Georgian: Parameters of Translation) In *Proceedings of II international conference on Moderne Human Mentality and Humanities* (Kutaisi: Ak. Tsereteli University Press., 2015), 413-417; Eadem, "Opit literaturnogo perevoda drevnepersidskix nadpisey: Akhemenidi po-gruzinski" (Experience of literary translation of Old Persian Inscriptions: Achaemenians on Georgian). In *Pismennye pamiatniki Vostoka, Problemi perevoda I interpretatsii, Izprannie dokladi, IV RAN (Proceedings of International Conference on Textology)* (Moscow: Nauka Press., 2017), 262-283; <http://www.ivran.ru> (2016), 217-236; Eadem, "Achaemenian Inscriptions and Shahnameh: Literary Art Nature Genre and Relationships with EPOS (Shahnameh) (Experience if Georgian Translation of Old Persian Inscriptions)". (Paper presented at the 8th Biennial Convention ASPS, *Program and Abstracts*, Tbilisi Georgia, Ilia State University, G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, March 2018, Tbilisi, 2018, 127-128, 11); cp. Mzia Andronikashvili, "zveli irani. akemenidebis zveli sparsuli lursmulu tsartserebi."shesavali, xuti tsartseris targmani, komentarebi (Old Iran. Old Persian cuneiform Inscriptions of Achaemenians. Introduction, trans. of five inscriptions, comments). In *Zveli aghmosavletis khalkhta istoriis krestomatia (Reader of History of Peoples of Ancient Orient)*, edited by Grigol Giorgadze (Tbilisi: Academy of Sciences of Georgia, Metsniereba Press, 1990), 296-207, 317-327.

description of palaces, artistic systems for all sorts of detailed descriptions, navigation and so on.

Rhetoric and rhetorical aspects shape a key axis of external, creative-literary, linguistic cover of all the mentioned aspects. The very rhetoric unites two distant epochs: texture of the Achaemenian inscriptions and the verse of thick poem of Ferdowsi (Poetry, Poetics).

These two chains have common aesthetics mostly. Various groups and elements of characteristics and features are outlined. All thematic components in both epochal chains mostly demonstrate mutually identical rhetorical aesthetics. Components and features of the texture demonstrate a general tradition of rhetoric and **aesthetics**.<sup>2</sup>

Rhetoric, as a subject for exploration (studies), is related to the linguistics and textology fields of **the text**.<sup>3</sup>

All these factors and arguments are applied for exploring the materials. The third chain of the middle epoch that connects two research monuments, similar to each other, but different in time, has been outlined in the research of other author – P. O. Skjaervo.<sup>4</sup> This is thematic and linguistic similarity between Achaemenian and Sassanian texts and this factor enables the researcher to talk about the whole continuous literary school, in my words, to talk about continuous heritage of the whole rhetorical literary and ideological tradition. Heritage of continuous tradition of rhetoric unites and interconnects all these epochs in terms of textology or spiritual aspects. Shahnameh is a creative crown of this **inheritance**.<sup>5</sup>

Linguistic-thematic contexts submitted by P. Skjaervo, that are common for rhetoric of Achaemenian and Sassanian texts, completely coincide with the rhetoric schemes that I have outlined for Achaemenian texts and Shahnameh, initially, when working on Georgian literary translation of Achaemenian inscriptions (in precise content), and, then, when exposing similar literary contexts in the poem of Ferdowsi and when identifying common signs between these chains.

The list by Skjaervo (based on inscriptions): Introduction of king, his origin and his space (space, kingdom, land, area); description of the empire (country, kingdom); signs of ideal quality of a good king and the condition of a country

---

2 Sakhokia, *Opit literaturnogo perevoda*, 217-236; Eadem,, Achaemenian Inscriptions and Shahnameh, 127-128 ;

3 see: Eadem, *Opit literaturnogo perevoda*, 217-236; Google IV RAN “*Tekstologia*” (*Textology*). Papers presented at the II and III International conferences *Pismennie pamiatniki Vostoka, Problemi perevoda i interpretatsii*,. Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow. 2015, 2018. (october 2015. 2018), <http://www.ivran.ru>; *Pismennie pamiatniki Vostoka, Problemi perevoda I interpretatsii, Izprannie dokladi, IV RAN (Proceedings of International Conference on Textology)* Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, n. 2, Ed. L. Gorjaeva, V. Nastich, N. Prigarina, D. Mikulski, Moscow, 2017, Google IV RAN *Tekstologia*” (*Textology*) <http://www.ivran.ru>, 2016.

4 Prods Oktor Skjærvø, “Thematic and linguistic parallels in the Achaemenian and Sassanian inscriptions,” In *Papers in Honour of Professor Mary Boyce II*, Acta Iranica 25, (Leiden, 1985), 593-603.

5 see: Mahvash Vaheddoost, *nehādinehāye asātiri dar Shāhnāmeye Ferdowsi (The Mythological Infrastructures in Shāhnāmeh of Ferdowsi)*. (Tehran: Soroush Press, 2008//1378); Mahvash Vaheddoost, *ruykardhāye elmi be osturešenāsi (Scientific Approaches to Mythology)* (Tehran: Soroush Press, 2010//1389); *Shahnama Studies, III, The Reseption of the Shahnama*, Ed. G. V. den Berg, Ch. Melville (Leiden, Boston: Brill, 2018).

(land)/ situation under the ruling of such a king; (punishment/awarding included. M.S.); restoration-establishment of the state religion and its dissemination-establishment; references to inscriptions; **and so on.**<sup>6</sup>

As to Pahlavi literature, if we take into account key characteristic conceptual-rhetoric features of the rich middle Persian heritage, we would reveal the following topics from sharp linguistic-thematic issues, which are common for all three chains: introduction and self-introduction of kings; characterization (self-characterization) of kings; ideal positive monarch; description of kingdom, borders; protection of kingdom, fighting against enemy, war, victory, strengthening borders, return of the lost; heroism, bravery; justice; fair-minded king; restoration of justice; regaining of the lost; protection of the weak, refusal of oppression, due appreciation of a worthy person; punishment of the guilty (syndrome of impunity, undervaluation of dignity and merit are not admissible); construction, building of cities, art and architecture; theme of religion, god, Ahuramazda, Ohrmazd; Arta (avest. Asha) – deity of justice; signs of behavior-rules, description of goods and dignities and so on.

Here we introduce evident graphic image of mutual correlation between all three relevant chains, based on full context of time and space of all three epochs.

See **Annex-Scheme** (below).

Particularly familiar aspects for the first and third chains will be also outlined, such as: Art and construction, architecture, beauty and fascination, luxury, mightiness, majesty; distinct things, their description; traditional systems for scrupulous description: detailed description of things, buildings, palaces, construction materials, process of construction process, adornments, ornaments, carvings, jewelry; evaluating characterization of channels, waters, seas of strategic importance, e. d., building Suez Canal is the best sample in Darius inscription and comparative theme of Jamshid Navigation in Shahnameh.

**Samples.** OP „...adam niyāštāyam imām yauviyām katanaiy. hacā Pirāva nāma rauta tya Mudrāyaiy danuvatiy abiy draya tya hacā Pārsā aitiy pasāva iyam yauviyā akaniya avat'ā yat'ā adam niyāštāyam utā nāva āyatā hacā Mudrāyā tara imām yauviyām abiy Pārsam avat'ā yat'ā mām kāma āha“ (Kent, DZc) „..I gave order to dig this canal from a river by name Nile which flows in Egypt, to the sea which goes from Persia. Afterward this canal was dug thus as I had ordered, and ships went from Egypt through this canal to Persia thus as was **my desire**“<sup>7</sup>; cp. Shahnameh: „gozar kard az ān pas fe keshti bar āb, ze keshvar be keshvar **gerefti shetāb**“<sup>8</sup> ... by ships went afterwards through water (sea, canal) from country to country quickly.”

Mutually similar details in creatively determined systems of extraordinarily detailed descriptions also draw attention, such as: dimensions for constructing buildings, length, depth, width and height, participant persons, number of builders, trade of masters and artisans and their characterization, details of long construction process, painting of beauty as a result of construction and so on.

All the above-mentioned create important part of traditional rhetoric and they are functionally full and complete in the research texts. Conceptual-creative

6 Skjærvø, “Thematic and linguistic parallels in the Achaemenian and Sassanian inscriptions,” 593-603.

7 Roland Kent, *Old Persian* (New Haven, Connecticut, AOS, 1950), 117.

8 A. K. Ferdowsi, *Shahname* (A. Q. Ferdowsi, *Shahnama*) Ed. E. E. Bertels (Moscow: Nauka, Vostochnaia Literatura Press., 1960), I, 41.

value of similar detailed descriptions is characterized by the highest sememe (semiotic, semiology, semasiologic, semic (seme) quality.

I would like to make emphasis on one component as one of the samples of rhetoric – repetition: let's compare repetition in Old Persian and Shahnameh. First of all, the role of repetitions and other formulas are well-known in Old Persian. This phenomenon has been already appraised in my and other **early works**.<sup>9</sup> Principle repetitions as part of the comparison create the second component – Achaemenian Heritage/Shahnameh (for example: phenomenon of description)»; The third one is a repetition as part of Shahnameh: there are also Phrases here, more frequently, full Beyts or Mesra, sometimes in little differences, are subjected to repetitions. Not very often, but we meet similar cases; This is typical material and it is also a part of the stylistic system. It is clear that Ferdowsi would use vocabulary and idioms repeated in various places in analogical context for amplifying rhetoric aspects! This very component identifies repetition mechanisms of Old Persian with Shahnameh: it is a creative element for rhetoric's amplification-accentuation in both epochs.

**Samples.** In analogical contexts of coronation, crowning, rising on thron of 9 Kings – Kayumars Hushang Tahmuras Jamshid Faridun Manuchehr Kaus Kaixosrov Xosrov Parviz, – the most frequent repeated lexical-rhetorical units, that is the most important just identical repeated units (words, lexemes, taxemes, phrases) are the followings: „kolāh, kamar bast, rasm, kāyāni, deyhim, farr, baxt, taxt, jehāndār, farmānravā, āj, zar o gouhar, jāyghāh, jāye mehi, farre izadi, tāftan, bad kutāh kardan, ravānrā be roušani rāh kardan, manam/hamam šahriyāri o ham moubadi, kay, šāh, āyin, tāj, āftāb, xoršid, tābān, afšāndan, giti gašt rāhi, bar āmad nešast, mehi, etc. [different expressions including the words: “crown, thron, waistband (belt), hat, destiny, light, country, empire, obedient, rule, principle, speech, ivory, jewellery, to shorten, to multiply, king, priest, greatness, to command, good, to rise-to be seated, down, evil, sun, shining, to shine, soul, law, gold, silver, halo, nimbus (farr), god, divine, divinity, **kingly**, etc.”].<sup>10</sup>

We can see here the paradigmatic lexical sequences as Rhetorical Codes: lexemes, taxemes, phrases, systematically repeated in the same one or in different chapters of Shahnameh. There are in OP texts the similar semantic groups by different corresponding Formulas. E. d. cp.: „gat'ava ašiyava, gat'a, datam tya mana, drauga, Art'a, t'atuy Xšāi'iya, framatara, Xšāyat'iya ima dahyava, Xšāyat'iya dahyunam, dahyašuva, **dahyu**, etc.“<sup>11</sup>

The Repetition seems as Method of Rhetoric in Shahnameh as well as in OP inscriptions.

The factor of oral literature also ensures that all these chains are arranged in this way, as well as folk knowledge and memory and, in general, typology of epos. Some continuous line is exposed in the text structure, in the codification of texture, architectonics; the old texts demonstrate typological parallels with medieval centuries; this is epos, epic, epic poems, – first of all Shahnameh; everywhere we meet creative literature; creative literature is comparative (is subjected to comparison) with Old Iranian rhetoric. Ideological rhetoric and canonical eloquence emerge in creative literature and folk epos, orally transmitted folklore too. Iranian folk theater; ancient, durable folk dastans; folklore or author's classical monuments, contain poetic elements of Old Iranian monuments. Thematic or formal rhetoric tradition should be also analyzed, as well as versification issues and various technical versions of prosody; value of melodics and musicality of

9 Sakhokia, *Opit literaturnogo perevoda*, 217-236; Andronikashvili, “zveli irani. ake-menidebis zveli sparsuli lursmulu tsartserebi”, 296-297. cp. Kent, *Old Persian*, 116-157.

10 Ferdowsi, *Shahname*, I 28-29, 33, 36, 39-42, 66, 53-78, 79, 135; III 249, IV 8-9, V 9, 58; IX 234; cp. vv. II, VI, VII, VIII.

11 Kent, *Old Persian*, 116-157, 164-215.

various textures; melodics and musicality are also met in Old Persian inscriptions, as noted earlier many times by me and by others; to my mind, similar arguments prove existence of the whole system of signs of creativeness, poetics (that is literature character) in **Achaemenian inscriptions**.<sup>12</sup>

P. Skjaervo shapes the whole concept of the Rhetoric School, where oral or writing materials were taught in the form of stylistics and this knowledge was transmitted to generations in heritage; our conclusions agree with this consideration: this memory penetrates the epoch of New Persian writing too and this is traditional rhetoric. P. Skjaervo's assumptions on schools of Sassanian epoch, even special schools, are very important; the matter is of an institute of upbringing, first of all, **at court**.<sup>13</sup>

Origins, roots of the epos should be searched in the spiritual-intellectual unity of these epochs. This refers to thematic and pragmatic genesis of both this epoch and its versus, poetic forms, – versification. Iranian specialists write the following about this issue: «Old Persian inscriptions are melodic, full of melodism, textual repetitions create textual music. Therefore, Mrs Maia Sakhokia follows right strategy when transforming these inscriptions in verses in Georgian translation; this is a justified way and proceeds from the original **text itself**.”<sup>14</sup>

This consideration establishes positive attitude to the idea of considering Old Persian inscriptions as literature, outlines its deep typological connection with Shahnameh and the genesis of the epos in relation to Old Persian inscriptions. Multilateral thematic-semantic, culturology and linguistic-textological analysis of the very rhetoric material demonstrates essential systematic nature of unity and similarity of literary signs between the Achaemenian epigraphical heritage and Shahnameh.

The parallel typological-rhetoric samples submitted by us below mainly reflect the following rhetoric-thematic textual-paradigmatic units, which are common and have common aspiration for both epochal chains (semantems, sememe): 1. construction, art and architecture, construction materials of buildings, detailed description of construction works, feeling-stressing of magnificence; description of builders, architects, dimensions and so on.; (bears semantic function for reflecting epochal style); 2. Victory over enemy, defense of the country, victory of justice over evil; defense-strengthening of state borders and so on; 3. Theme of water and navigation; building Suez Canal, crossing rivers in extreme conditions and so on; (characteristic style); 4. Justice, equality of people, equality before the law and care; (one of the leading keynotes of just kings); 5. Protection of justice against lie (Old Persian Arta and Drauga); way of god, lord; «Follow the truth! Respect the Truth! Do not Swerve from the Road! God!», and so on.

12 see: Sakhokia, *Opit literaturnogo perevoda*, 217-216; Andronikashvili, “zveli irani. akenidebis zveli sparsuli lursmul tsartserebi”, 296-297; cp.: Vaheddoost, *nehādinehāye asātiri dar Shāhnāmeye Ferdousi (The Mythological Infrastructures in Shāhnāmeh of Ferdousi)*; Vaheddoost, *ruykardhāye elmi be osturesēnāsi (Scientific Approaches to Mythology)*; *Shahnama Studies*, III.

13 Skjaervo, “Thematic and linguistic parallels in the Achaemenian and Sassanian inscriptions,” 593-603; cp: Teo Chkheidze, *aghzrdis instituti sasanur iranshi (Institutional Education in Sasanian Iran)* (Tbilisi: Metsniereba Press., 1979).

14 Abbas Azarandaz and Masoumeh Bagheri, “A Glance through Inscriptions of Xerxes in the Citadel of Van”. Paper presented at the *Seventh Biennial Convention, Association for the Study of Persianate Societies (ASPS)*, Istanbul (September 8-11 2015); cp.: Sakhokia, *Opit literaturnogo perevoda*, 217-216; Andronikashvili, “zveli irani. akenidebis zveli sparsuli lursmul tsartserebi”, 296-297.

**Samples.** Old Persian (OP) Short fragments from Descriptions of: T'rusha Palace cp./vs Palaces in Shahnameh:

„...ima hadiš tya Çüşâyâ akunavam hacâciy dūradaša arjanamšaiy abariya ...t'ikâ avaniya aniyâ XL arašaniš baršnâ aniyâ XX arašaniš baršnâ upariy avâm t'ikam hadiš frâsahya....tya ištiš ajaniya kâra hya Bâbiruviya..Labanâna..At'uriya haudim abara...Karkâ uta Yaunâ abara..yaka hacâ Gadârâ abariya utâ hacâ Karmânâ daraniyam hacâ Spardâ utâ hacâ Bâxtriya abariya..kâsaka hya kapautaka utâ sikabruš...hacâ Sugudâ abariya kâsaka hya axšaina hauv hacâ Uvârazmiyâ abariya...ardatam utâ asâ dâruv hacâ Mudrâyâ..arjanam..hacâ Yaunâ..piruš hacâ Kûšâ..hacâ Hidauv..hacâ Harauvatiyâ abariya. stûnâ at'againiya..Ûvjaiy hacâ avadaša abariya. martiyâ karnuvakâ yayi at'agam akunavatâ abaiy Yaunâ utâ Spardiyâ. martiyâ dâraniyakarâ tyaiy daraniyam akunavaša avaiy Mâdâ utâ Mudrâyâ. martiyâ tyaiy dâruv akunavaša avaiy Spardiyâ utâ Mudrâyâ. martiya tyaiy agurum akunavaša avaiy Bâbiruviyâ. martiyâ tyaiy didâm apit'a avaiy Mâdâ utâ **Mudrâyâ**<sup>15</sup> “This palace which I built at Susa from afar its ornamentation was brought. Down-ward the earth was dug, until I reached rock in the earth. When the excavation had been made then rubble was packed down, some 40 cubits in depth, another (part) 20 cubits in depth. On that rubble the palace was constructed. And that the earth was dug down-ward, and that the rubble was packed down, and that the sun-dried brick was molded, the Babylonian people it did (these tasks). The cedar timber, this - a mountain by name Lebanon - from there was brought. The Assyrian people, it brought it to Babylon; from Babylon the Carians and the Ionians brought it to Susa. The yaka-timber was brought from Candara and from Carmania. The gold was brought from Sardis and from Bactria, which here was wrought. The precious stone lapis-lazuli and carnelian which was brought here, this was brought from Sogdiana. The precious stone turquoise, this was brought from Chorasmia, which was wrought here. The silver and the ebony where brought from Egypt. The ornamentation with which the wall was adorned, that from Ionia was brought. The ivory which was brought here was brought from Ethiopia and from Sind and from Arachosia. The stone columns which were here wrought, a village by name Abiradu, in Elam from there was brought. The stonecutters who wrought the stone, those were Ionians and Sardians. The goldsmiths who wrought the gold, those were Medes and Egyptians. The men who wrought the wood, those were Sardians and Egyptians. The men who wrought the baked brick, these were Babylonians. The men who adorned the wall, those were Medes and Egyptians...”<sup>16</sup>

cp.: some short fragments from Shahnameh:

„...konun az Madâyen soxan nou konam, sefathâye eyvâne xosrov konam, ke xosrov ferestâd kashâ berum behend o becin o be âbâde bum; beraftand kârigarân se hazâr ze har kešvari ânk bud nâmdâr! azišân har ânkas ke ostâd bud, ze xešt o ze gaj o por delaš yâd bud! çu sad mard birun šod az rumiân, ze irân o ahvâz o ze har miân. azišân delâvâr gozidand si, azân si do rumi o do fârsi. mohandes paziroft eyvâne šâh..foru bord boniâde dah šâhraš, hamân šâhraš panj kard baraš. ze sang o ze gaj bud boniâde kâr, çenin bâyad ânku dehad dâde kâr. çu eyvâne eyvânaš âmad bejây, beyâmad piše jehân kadxodây; baraš bud o bâlâš pabjâh o haft; bepaysud bâlâye kâr o baraš, kam âmad ze kâr az rasan haft raš; kas andar jehân kâxe çunin nadid, ne az kârdânâne pišin šenid;..foru hašte zu sorx zanjir behar mohreyi dar nešânde gouhar; degar goft kârigarân âvarid, gaj o

15 Kent, Old Persian, 142-143.

16 Ibid, 142-144.

xešt o sange gerān āvarid; urā zargar āmad ze rum o ze čin, ze mekrān o baqdād o irān zamin; hazar o sad o bist ostād bud ke kardāre ān taxtešān yād bud; baraš bud bālāye sad šāre raš, ču haftād raš bar nehi az baraš; sad o bist raš niz pahnāš bud, ke pahnāš kamtar ze bālāš bud; boland piše panjāh o sad šāre(a)š, čenān bud ke barābare sudi sare(a)š; hamān šāhraš har raši zu se raš, kazān sar bedidi bone kešvaraš; bemesqāl azān har yeki pānsād, kaz ātaš šodi sorx hamču bossad; če māye ze zargouharāgin bud; har ān gouhari kaš bahā xār bud, kamābiš haftād dinār bud; ze gouhar basi māye bar māye bud; ..lājvard, piruze, zarin o gouhar negār; šodand barān gonbade lājvard..“[transl. res.: palaces and building descriptions like OP: builders, craftsmen, experts, peoples, countries, quantities, numbers, materials, sizes, ornaments, treasures, jewellery, bricklayers, painters, goldsmiths, silversmiths, stonemasons, **different lists etc.**]<sup>17</sup>

Pragmatic semantics and Lexical Data create indeed Rhetorical Rules and its Paradigms.

We should note that, to stress the Old Persian rhetoric, my translation introduces thematic tables of content, based on rhetorical style of the original and they sometimes directly coincide with the text **quotation**.<sup>18</sup>

Besides key topics, there are many precisely detailed scrupulous issues; they comprise thematic units that have long sharp typical parallels in Old Iranian inscriptions; for example: Praising of King, Self-praising, introduction and self-introduction by king, personal praying, praying for kingdom, a lot of life topics, awarding of worthy men, saying truth, serving justice, praising-hailing of hero and heroism, the cult of becoming famous and so on - mostly noble, emotionally full and spiritually thematic (sememes).

Precise analysis reveals a lot of paradigmatic lexical sequences, paradigms of lexemes, taxemes or phrases functioning as special rhetorical rules, formulas, codes in both Shahnameh and Achaemenian inscriptions. These data create the basis to Art Literary Translations; namely, the Experience of Georgian poetic translations of these Iranian monuments show its large possibilities **in poetry fields**.<sup>19</sup> The main question in that case is really common rhetorical features, semasiological paradigms, semantic and lexical groups to morphosyntactic expressions in monuments of both different epochs. The Typological Unity of Rhetorical data of OP/Shahnameh, showing a live tradition of Pragmatic Rhetorical Ideas, is clear. It is actual.

**Conclusion.** On seeing mutual parallel samples, at a glance, the main aspect emerges: common rhetoric demonstrates common spirit of distant epochs, ideology, conscience, ideals, values, worldview, religiosity (with the center of this cosmic world - creator god), spiritual idealism and identical psychology for the world perception.

17 Ferdowsi, Shahname, 1971, v.9, 220-225, 230-235.

18 see: Sakhokia, akemeniduri zvelsparsuli tsartserebi (Achaemenian Old Persian Inscriptions).

19 cp.: Ibid; Andronikashvili, “zveli irani. akemenidebis zveli sparsuli lursmulu tsartserebi”, 311-317; Bela Shalvashvili, *targmani abulqasem pirdousis shahnamesi* trans. of Shahnameh of Abul Qasem Ferdowsi on Georgian (Tbilisi: Neker Press, 2011).



**Annex-Scheme: 3 Rhetorical Epochs**

**Achaemenians (1) Sasanians (2)**

**VI-III IV-VII**

//

/-----/

/

/

/

**Shahnameh of Ferdowsi (3)**

**X**

## მაია სახოკია

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### რიტორიკის სამწარმოო მემკვიდრეობითობა: აქემენიდები, სასანიდები, შაჰნამე

მოცემული საყურადღებო საკითხი დიდწილად გამოიკვეთა აქემენიდურ წარწერათა ქართული ლიტერატურული მხატვრული თარგმანების ორიგინალთან შედარებისა და გამხატვრულების პარამეტრების გამოვლენის პროცესში. აქემენიდური ტექსტების ლიტერატურულობის გარკვეული ხარისხის დადგენის შედეგად მყისიერადვე რელევანტური აღმოჩნდა მათი შინაარსობრივ-თემატური და ლინგვისტურ-ტექსტოლოგიურ ნიშან-მახასიათებელთა თუ სტრუქტურულ-მორფოსინტაქსურ, აგრეთვე ლექსიკოლოგიურ-ფრაზეოლოგიურ არგუმენტთა ტიპოლოგიური შედარება-შეპირისპირება ფირდოუსის შაჰნამესთან. პარალელურ პრაგმატულ-ინფორმაციულ და კულტუროლოგიურ მიკრო – თუ მაკროკონტექსტთა ძიება ერთი შეხედვითვე გამოჩნდა მსგავსების მაღალი ხარისხის მატარებელი, ხოლო ფუნდამენტური გამოწვლილვითი შესწავლისას აღმოჩნდა ერთობ ნაყოფიერი და შედეგიანი. კერძოდ, მკვეთრად გამოიკვეთა ისეთი შემდეგი საერთო პარალელური იდეური, იდეოლოგიური თუ ცხოვრებისეული შინაარსობრივი თემები (თემატიკა), როგორცაა: სახელმწიფო, ქვეყანა, მიწა-წყალი, საზღვრები, მეფე, რელიგია, ღმერთი, ომი და ბრძოლა, გამარჯვება, სიმამაცე, მეომრობა, სიმართლე, ზნეობა და მორალი, ხალხი და მოსახლეობა, ხელოვნება და არქიტექტურა, სილამაზე და ფუფუნება, აღმშენებლობა, ნაოსნობა (ნავიგაცია), სასახლეთა გამოწვლილვითი აღწერები, საზოგადოდ ყოველგვარი დეტალური აღწერების მხატვრული სისტემები, და სხვ. აშკარაა, რომ ჩამოთვლილ საკითხებში იკვეთება თვით იდეალებიც, ფასეულობები, ღირებულებები; ჩანს მიზნები, ნება, მოტივაციები, მამოძრავებელი ძალები, რაც მთავარი, – თავად სულისკვეთება და მსოფლმხედველობა, მორალი, ზნეობა, რელიგია, უფალი. ამდენად არსობრივად საქმე გვაქვს ეპოქალურ-კულტუროლოგიურ საკითხებთან, ხოლო ყოველივე ამის გარეგნული, მხატვრულ-ლიტერატურული, ენობრივი გარსის მთავარი ღერძია რიტორიკა, რიტორიკის პრობლემატიკა. სწორედ რიტორიკა აერთიანებს ორ დაშორებულ ეპოქას: აქემენიდთა წარწერების ტექსტურასა და ფირდოუსის დიდტიანიანი პოემის ლექსს (პოეზიას, პოეტიკას). ამ ორ რგოლს აქვს დიდწილად საერთო ესთეტიკა. ტექსტური სტრუქტურა, ტექსტური მონაკვეთების შემადგენლები, ქმნიან ქსელს, ქარგას, ტექსტურ ჩუქურთმებს, რომელიც ექვემდებარება მორფოსინტაქსურ, ლექსიკოლოგიურ, ფრაზეოლოგიურ, პრაგმატულ-სემანტიკურ თუ კულტუროლოგიურ ანალიზს. გამოიყოფა მახასიათებელთა და ნიშან-თვისებათა სხვადასხვა ჯგუფები და ელემენტები. ყველა თემატიკურ შემადგენელს ორივე ეპოქალურ რგოლში ახასიათებს დიდწილად ურთიერთმსგავსი რიტორიკული ესთეტიკა. ტექსტურის შემადგენლები და მახასიათებლები ჯამურად, საბოლოო ჯამში წარმოაჩენს რიტორიკულ-ესთეტიკურ საერთო ტრადიციას; ორივე ეპოქის რიტორიკული ესთეტიკის მახასიათებლებში

შესაძლებელია დავასახელოთ ისეთი თანამედროვე რიტორიკული ტერმინოლოგიური ელემენტებით აღბეჭდილი ელემენტებიც, როგორცაა: პიარი, რეკლამა და პოლიტიზება. რიტორიკა როგორც შესასწავლი ობიექტი, უკავშირდება ტექსტის ლინგვისტიკისა და ტექსტოლოგიის სფეროებს. მასალის კვლევა ყველა ამ ფაქტორთა და არგუმენტთა მოშველიებითა და გათვალისწინებით მიმდინარეობს. დროში ურთიერთდაშორებული და ურთიერთმსგავსი ორი საკვლევე ძეგლის შემაერთებელი და შემაკავშირებელი რგოლი, – მესამე, შუა ეპოქალური რგოლი წარმოჩენილია სხვა ავტორის გამოკვლევაში (პ. ო. შერვო): ესაა აქემენიდურ და სასანურ ტექსტთა თემატურ-ლინგვისტური ურთიერთმსგავსება, რაც საფუძველს აძლევს მკვლევარს ისაუბროს მთელს საერთო უწყვეტ მხატვრულ-ლიტერატურულ სკოლაზე, ხოლო ჩემი სიტყვით რომ ვთქვა, – ვილაპარაკოთ საერთო რიტორიკული მხატვრულ-ლიტერატურული და იდეოლოგიური ტრადიციის უწყვეტ მემკვიდრეობითობაზე. სამივე ეპოქას აერთიანებს და ერთმანეთთან ტექსტოლოგიურად თუ სულიერად აკავშირებს გარკვეული რიტორიკის უწყვეტი ტრადიციის მემკვიდრეობა, რომლის მხატვრულ გვირგვინს „შაჰნამე“ წარმოადგენს. ჩვენი დასკვნები და კვლევის შედეგები დამყარებულია ლინგვისტურ-ტექსტოლოგიურ ანალიზზე და ეყრდნობა დიდძალ მასალას, ხოლო მოცემული წერილი გულისხმობს რამდენიმე რიგი ტიპური ნიმუშის წარმოდგენას ილუსტრაციის სახით, როგორცაა რიტორიკული პარალელები აქემენიდურ წარწერებსა და „შაჰნამე“ – ს შორის. ასეთ პარალელებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს რიტორიკული გამეორების მხატვრული ხერხის სხვადასხვა სახეობები. შედეგად საუბარი გვაქვს გარკვეულ რიტორიკულ წესებზე, ლექსიკური კოდების მწკრივებზე, კოდირებული სემანტიკების რიგებზე, რიტორიკულ პარადიგმებზე. ამგვარი ანალიზი საინტერესოა ტიპოლოგიურადაც.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Andronikashvili, Mzia. “zveli irani. akemenidebis zveli sparsuli lursmulis tsartserebi.”shesavali, xuti tsartseris targmani, komentarebi (Ancient Iran. Old Persian cuneiform Inscriptions of Achaemenians. Introduction, trans. of five inscriptions, comments). In *Zveli aghmosavletis khalkhta istoriis krestomatia (Reader of History of Peoples of Old Orient)*, edited by Grigol Giorgadze. Tbilisi: Academy of Sciences of Georgia, Metsniereba Press, 1990, 296-297, 311-317.
2. Sakhokia, Maia. “zvelsparsuli akemeniduri tsartserebi kartulad: targmanis teoria da praktika” (The Achaemenian Old Persian Inscriptions on Georgian: Theory and Practice of Translation). In *Humanities in the Information Society-II, International Conference Proceedings*, Batumi Sh.Rustaveli State University. Faculty of Humanities, 2014. 305-308.
3. Sakhokia, Maia. “akemeniduri tsartserebi kartulad: zveliranuli targmanuli parametrebi” (The Achaemenian Inscriptions on Georgian: Parameters of

- Literary Translations of Old Iranian Monuments,) In *Proceedings of I International Conference on Iranian-Georgian Relationships*, Caucasus International University, Tbilisi. 2015, 5-18.
4. Sakhokia, Maia. "ritorikis samtserlobo memkvidreobitoba: akemenidebi, sasanidebi, "shahname"" (Rhetorical Literary Tradition: Achaemenians, Sasanians, Shahnameh) In *Proceedings of III International Conference on Iranian-Georgian Relationships*, Caucasus International University, Tbilisi. 2017,161-167.
  5. Sakhokia, Maia. "akemeniduri zvelsparsuli tsartserebi kartulad: targmanis parametrebi" (The Achaemenian Old Persian Inscriptions on Georgian: Parameters of Translation) In *Proceedings of II international conference on Modern Human Mentality and Humanities*, Kutaisi Ak. Tsereteli University, Kutaisi, 2015, 413-417.
  6. Sakhokia, Maia. *akemeniduri zvelsparsuli tsartserebi, targmani zvelsparsulidan maia sakhokiasi (Achaemenian Old Persian Inscriptions, Translation from Old Persian on Georgian by Maia Sakhokia. with Introductions and Comments)*, Ed. N. Bartaia, Embassy of Iran in Georgia, Universali Press, Tbilisi. 2012 (1th ed.), 2015 (2th ed.).
  7. Shalvashvili, Bela. *targmani abulqasem pirdousis shahnamesi*. trans. of Shahnameh of Abul Qasem Ferdowsi on Georgian, Embassy of Iran in Georgia, Ed. L. Jorjoliani, Nekeri Press, Tbilisi, 2011.
  8. Chkheidze, Teo. *aghzrdis instituti sasanur iranshi (Institutional Education in Sasanian Iran)*. Acad. Sciences of Georgia, Metsniereba Press. Tbilisi, 1979.
  9. Google IV RAN. "*Tekstologia*" (*Textology*) Papers presented at the II and III International conferences *Pismennie pamiatniki Vostoka, Problemi perevoda i interpretatsii*. Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow. 2015, 2018. (October 2015. 2018). <http://www.ivran.ru>
  10. *Pismennie pamiatniki Vostoka, Problemi perevoda i interpretatsii, Izprannie dokladi, IV RAN (Proceedings of International Conference on Textology)* Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, n. 2, Moscow, 2017.
  11. Sakhokia, Maia. "Opit literaturnogo perevoda drevnepersidskix nadpisey: Akhemenidi po-gruzinski" (Experience of literary translation of Old Persian Inscriptions: Achaemenians on Georgian). *Pismennie pamiatniki Vostoka, Problemi perevoda I interpretatsii, Izprannie dokladi, IV RAN (Proceedings of International Conference on Textology)* Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, n. 2, Ed. L. Goriaeva, V. Nastich, N. Prigarina, D. Mikulski, Moscow, 2017. pp. 262-283. <http://www.ivran.ru>, 2016, 217-236.
  12. Shahname. A. K. *Ferdowsi, Shakhname (A. Q. Ferdowsi, Shahnama)* Ed. E. E. Bertels, Critical Text, Pamiatniki literature narodov Vostoka, Tekcti, Bolshaia seria (Literary Monuments of Peoples of Orient, Big Series, Texts). Moscow: Nauka, Vostochnaia Literatura Press. vv. 1-9. 1960-1971.
  13. Vaheddoost, Mahvash. *nehādinehāye asātiri dar Shāhnāme-ye Ferdousi (The Mythological Infrastructures in Shāhnāme-ye Ferdousi)*. Tehran: Soroush Press, 2008//1378 (pers.).

14. Vaheddoost, Mahvash. *ruykardhāye elmi be osturešenāsi (Scientific Approaches to Mythology)*. Soroush Press, Tehran, 2010//1389 (pers.).
15. Azarandaz, Abbas and Bagheri, Masoumeh. "A Glance through Inscriptions of Xerxes in the Citadel of Van". Paper presented at the *Seventh Biennial Convention, Association for the Study of Persianate Societies (ASPS), Program and Abstracts*, Istanbul, Turkey. Ninar Sinan Fine Arts University, Findikli Campus, Institute of Oriental Studies of Istanbul (September 8-11 2015). Istanbul. 2015. pp. 14, 101 (Ingl., pers.).
16. Kent, Roland. *Old Persian. (Texts, Grammar, Glossary, Comments, History)*. American Oriental Society. New Hawen, Connecticut, 1950.
17. Sakhokia, Maia. "Achaemenian Inscriptions and Shahnameh: Literary Art Nature Genre and Relationships with EPOS (Shahnameh) (Experience if Georgian Translation of Old Persian Inscriptions)". *Paper presented at the 8th Biennial Convention ASPS, Program and Abstracts*, Tbilisi Georgia, March 2018, Ilia State University, G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Tbilisi, 2018, 127-128, 11.
18. *Shahnama Studies, III, The Reseption of the Shahnama*, Ed. G. V. den Berg, Ch. Melville, VXIII ed., Brill; Leiden, Boston 2018.
19. Skjærvø, Prods Oktor. "Thematic and linguistic parallels in the Achaemenian and Sassanian inscriptions," In *Papers in Honour of Professor Mary Boyce II, Acta Iranica* 25, Leiden, 1985, 593-603.

## **PECULIARITIES OF GENDER FORMATION IN SYRIAC GRAMMAR**

*Arsenius Fakhuri's literary, grammatical and ecclesiastical heritage is diverse. Especially noteworthy is his Grammar of the Syriac Language. No information is available concerning the original. Fakhuri's biographer L. Cheikho says nothing about it. Any other manuscript of the above-mentioned Grammar is not known either, except the Sankt-Petersburg manuscript. The latter is preserved in the collection of the Sankt-Petersburg Division of the Institute of Oriental Studies, which found its way there in the 1930s, together with other manuscripts of the collection of Academician Likhachov, well-known historian and paleographer. The grammatical treatise represents the Syriac-Arabic manuscript Garshuni and is entered in the Catalogue of the Syriac Manuscripts of Sankt-Peterburg by well-known researcher in Syriac Studies N. V. Pigulevskaya, who offers a general description of the manuscript.*

In the Classical Syriac language, there is no strict distinction between adjectives and nouns. Both of them, as well as adjectives are characterized by the categories of number and status. Hence, these parts of speech are as a rule considered together. In the works of Syrian grammarians the object of separate study is the opposition of gender forms, which is specific for adjectives, whereas it is found in nouns only occasionally. In this regard, the grammar treatise by Arsenius (Faris) Fakhuri, 19th-century Syrian (Maronite) scholar and public figure is interesting. Fakhuri's grammar of the Syriac language mainly covers questions of morphology: nouns, adjectives, numerals and pronouns, noun categories, statuses are discussed, special attention is devoted to explanation of peculiarities of formation of gender and number.

In Syriac grammars the word *šmā* – "name" unites nouns as well as adjectives. Fakhuri implies under the term *šmā* only nouns. He singles out adjectives separately when discussing secondary forms of gender and the genitive construction, and to denote it uses the term *šūmāhā* – "attribute". This term occurs with other Syriac grammarians too.

The treatise under present analysis distinguishes three genders of nouns: masculine, feminine and common. Numbers are two: singular and plural. The statuses characteristic of Syriac nouns are not considered separately, except *status constructus*. In a status, forms of different genders and numbers are regarded as independent units. Fakhuri differentiates gender according to the feminine ending and considers as the main formant the common Semitic suffix *īw*. He does not share the views of old Syrian grammarians concerning the gender formant. Elias of Tirhan identifies in the language forms of the masculine and the feminine genders, but not as a grammatical category and distinguishes them in a sentence only according to function. As regards Bar Hebraeus, he identifies

several formants of gender: “To differentiate masculine and feminine genders, a consonant, a vowel, rūqqāqā and quššāyā are used”, he notes.<sup>1</sup>

Under consonants expressing gender Bar Hebraeus implies: a) “Tāw” consonant: *rabā*- “large”; “many” > *rabtā*; *btūtā* “girl”, “daughter” b) “yūd”, as a marker of gender in pronouns of the second and third persons and pronominal suffixes: *'anā'ant*, *'ant*y, *'at*y; *hū*, *hy*; At the same time, in verbs of perfective, second person, singular number; c) “Nun” and “Dalet”, which differentiate gender in demonstrative pronouns - *hānā* (masc.), *hāde* (fem.). In consonant elements the grammarian considers formants expressed by vowels, implying the rendering of noun gender according to statuses.<sup>2</sup>

Along with nouns of the feminine gender with the formant ä, the feminine without a marker is also attested in Syriac. Fakhuri offers a quite exhaustive list of such nouns in the first part of his grammar. Cases where the morphological marker of gender is present are considered among feminine nouns without a marker: *qalbā* “dog”, *qalbtā* “bitch”; *hmā* “father-in-law”; *hmātā* “mother-in-law”. Other nouns without a gender formant belong to the masculine gender (not taking into account some masculine nouns with the feminine gender ending). As regards Bar Hebraeus, in his treatise he identifies two varieties of gender: real feminine (with a parallel form of masculine) and unreal, i.e. without a marker. In the unreal variety he does not unite names of birds and animals, which in Syriac usually belong to the feminine without a marker (except - *nešrā* “eagle”).

The common gender unites nouns which do not differentiate gender. It includes *singulari atantum* and *plurali atantum*. Fakhuri dwells separately on the feminine noun *melṭā* “word”, which forms plural similar to words of the masculine gender: *melē* (without the formant “ā”) and notes that it is of the masculine gender only when occurs in the dogmatic expression: *melṭābesrāhwā* - “And the Word was made flesh”.

When considering feminine forms proper and secondary feminine forms, Fakhuri singles out several types of nouns, according to which gender must be formed. These are: 1) nouns with the vowel *a* on the first basic (in the feminine gender the vowel is mobile); 2) with the vowel *ā* on the first consonant (in the feminine at the second basic the vowel *e* occurs); 3) nouns ending in *yā* with the vowel *ā* on the first basic.

In the same place, when discussing nisba, two varieties of nisba are mentioned: nisba proper and “figurative nisba”. In the first variety the formant is the suffix *nā*: *šmayā* “sky” > *šmayānā*. *Tūbānā* “blessed” - feminine *tūbtānā* is singled out separately, and its second, different form is highlighted: *tūbānītā* - feminine *tūbtānītā* (when it refers to the Holy Trinity). Diminutive nouns two formants are

1 In Syriac, six simple occlusive consonants after a vowel are pronounced as fricatives. These two different pronunciations are denoted by different terms: *quššāyā* for occlusive consonants and *rūqqāqā* - for fricatives.

2 *Le Livre des splendeurs, La grande grammaire de Gregoire bar Hebraeus*. Lund, 1922, 9.

attested: *ūsā* and *ūnā*, the latter occurs only in compounds: *barnāšā* “is a man - a human” > *barnāšūnā*. In nouns of the feminine gender the formant *ūnītā* is found: *barṭā* > *barṭūnītā*.

On the basis of the discussed material it is possible to arrive at the conclusion that when discussing the gender Fakhuri confines himself to *status emphaticus*, regarding this status is the initial state of a noun. As for two other statuses – *status absolutes* and *status constructus*, Fakhuri considers them as secondary forms resulting from elision of status emphaticus, i.e. dropping of the final vowel. Hence, for this grammarian elision is one of the most significant phenomena in the language, which accounts for existence of different forms. It should be noted that Elias of Tirhan also regards elision of nouns as one of the main grammatical peculiarities of the Syriac language. His grammatical treatise is the first Syriac grammar written to the Arabic pattern.<sup>3</sup>In the work rules of noun elision are formulated: all Syriac nouns undergo elision; elision necessarily leads to the change of vocalization in elided nouns; noun elision is not determined by a sentence type.

---

3 R. G. Rylova, *Grammar of the Syriac Language by Elias of Tirhan*, M.-L., 37, 9.



## დარეჯან სვანი

გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### სქანის წარმოების თავისებურებები სირიულ გრამატიკაში

მრავალმხრივია არსენიოს ფახურის ლიტერატურული, გრამატიკული თუ საეკლესიო ხასიათის მემკვიდრეობა. განსაკუთრებით საყურადღებოა „სირიული ენის გრამატიკული ტრაქტატი“. ორიგინალის შესახებ ცნობები არ მოგვეპოვება, ამაზე არაფერს ამბობს ფახურის ბიოგრაფი ლ. შეინო. არ არის ცნობილი არც ხსენებული გრამატიკის სხვა რომელიმე ნუსხა, გარდა ჩვენს ხელთ არსებული სანკტ-პეტერბურგის ხელნაწერისა. ეს უკანასკნელი დაცულია აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის სანკტ-პეტერბურგის განყოფილების ფონდში, სადაც XX საუკუნის 30-იან წლებში, ცნობილი ისტორიკოსისა და პალეოგრაფის, აკადემიკოს ლიხაჩოვის კოლექციის სხვა ხელნაწერებთან ერთად მოხვდა. გრამატიკული ტრაქტატი წარმოადგენს სირიულ-არაბულ ხელნაწერს - „გარშუნი“ და ცნობილი მეცნიერისა და გამოჩენილი სირიოლოგის, ქ-ნ. პიგულევსკაიას მიერ, რომელიც იძლევა ხელნაწერის ზოგად აღწერილობას, აღნუსხულია ლენინგრადის სირიულ ხელნაწერთა კატალოგში.

კლასიკურ სირიულში არსებით და ზედსართავ სახელებს შორის მკვეთრი განსხვავება არა გვაქვს. როგორც ერთს, ისე მეორეს ახასიათებს რიცხვისა და სტატუსის კატეგორიები. აქედან გამომდინარე, მეტყველების ეს ნაწილები ჩვეულებრივად ერთად განიხილება. სირიელ გრამატიკოსებთან ცალკე შესწავლის საგანია სქესის ფორმათა დაპირისპირება, რაც სპეციფიკურია ზედსართავი სახელებისთვის, არსებითი სახელები მხოლოდ ზოგ შემთხვევაში გასდევენ მათ. ამ მხრივ, საინტერესო ჩანს XIX საუკუნის სირიელი (მარონიტი) მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის არსენიოს (ფარის) ფახურის გრამატიკული ტრაქტატი. ფახურისეული სირიული ენის გრამატიკა არსებითად მორფოლოგიის საკითხებს მოიცავს: განხილულია არსებითი, ზედსართავი, რიცხვითი და ნაცვალსახელები, სახელთა კატეგორიები, სტატუსები. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სქესისა და რიცხვის წარმოების თავისებურებათა ახსნას.

სიტყვა šmā-სახელი, სირიულ გრამატიკებში აერთიანებს როგორც არსებით, ისე ზედსართავ სახელებს. ფახური ტერმინში „šmā“ გულისხმობს მხოლოდ არსებით სახელს. ზედსართავს ცალკე გამოყოფს სქესის მეორეული ფორმებისა და გენეტური კონსტრუქციის განხილვისას და მის აღსანიშნავად მიმართავს ტერმინს šūmāhā-ატრიბუტი. ეს ტერმინი გვხვდება სხვა სირიელ გრამატიკისებთანაც: ილია თირხანელთან (XII ს.) და ბარ ებრაიასთან (XIII ს.).

ჩვენ მიერ განხილულ ტრაქტატში გარჩეულია სახელთა სამი სქესი: მამრობითი, მდედრობითი და ზოგადი. რიცხვი ორია: მხოლობითი და მრავლობითი. სირიული სახელისათვის დამახასიათებელი სტატუსები არ განიხილება ცალკე, როგორც გრამატიკული კატეგორია, გარდა status constructus-ისა. სტატუსში განსხვავებული სქესისა და რიცხვის ფორმები მოიაზრება დამოუკიდებელ ერთეულებად. სქესის დიფერენცირებას ფახური ახდენს მდედრობითის დაბოლო-

ებით და მთავარ მაწარმოებლად საერთოსემიტურ *taw* სუფიქსს მიიჩნევს. იგი არ იზიარებს ძველი სირიელი გრამატიკოსების შეხედულებებს სქესის მაწარმოებელთან დაკავშირებით. ილია თირხანელი გამოყოფს ენაში მამრობითი და მდედრობითი სქესის ფორმებს, თუმცა არა როგორც გრამატიკულ კატეგორიას და წინადადებაში მათ მარტო ფუნქციის მიხედვით განარჩევს. რაც შეეხება ბარ ებრაიას, მასთან სქესის რამდენიმე მაწარმოებელი დასტურდება: მამრობითისა და მდედრობითის განსასხვავებლად იხმარება თანხმოვანი, ხმოვანი, *rūqāqāda qūššāyā* – აღნიშნავს იგი.<sup>1</sup>

სქესის გამომხატველ თანხმოვნებში ბარ ებრაია გულისხმობს: ა) „თავ“ თანხმოვანს: *rabā* „დიდი; ბევრი“ > *rabtā; bṭlā* „ქალიშვილი“ (ბ) „იოტს“, როგორც სქესის განმასხვავებელს მეორე - მესამე პირის ნაცვალსახელებსა და ნაცვალსახელურ სუფიქსებში: *ant* (*at*), *ant* (*at*); *hū*, *hi*; ამავდროულად, პერფექტივის მეორე პირის, მხოლოობითი რიცხვის ზმნებში; გ) „ნუნს“ და „დალათს“, რომლებიც განარჩევენ სქესს მესამე პირის ჩვენებით ნაცვალსახელებში – *hānā* (მამრ.), *hādē* (მდედრ.); თანხმოვან ელემენტებში ბარ ებრაია მოიაზრებს ხმოვნით გამოხატულ ფორმანტებს, მხედველობაში აქვს რა სახელთა სქესის გადმოცემა სტატუსების მიხედვით.<sup>2</sup>

ქ ფორმატიანი მდედრობითი სქესის სახელების გვერდით, სირიულში დასტურდება უნიშნომდედრობითიც. ამგვარ სახელთა საკმაოდ ამომწურავ სიას გვთავაზობს ფახური გრამატიკის პირველ ნაწილში. უნიშნო მდედრობითის სახელთა შორის განიხილება შემთხვევები, სადაც სქესის მორფოლოგიური მარკინგები ჩანს: *qalbā* „ძალი“, *qalbā* „ძუკნა“; *ḥmā* „სიმამრი; მამამთილი“, *ḥmā* „სიდედრი, დედამთილი“; დანარჩენი სახელები, სქესის მაწარმოებლის გარეშე, განეკუთვნებიან მამრობით სქესს (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ზოგიერთი მამრობითი სქესის სახელს მდედრობითის დაბოლოებით). რაც შეეხება ბარ ებრაიას, იგი თავის გრამატიკულ ტრაქტატში სქესის ორ სახეობს გამოყოფს: ნამდვილ მდედრობითს (მამრობითის პარალელური ფორმით) და არანამდვილს ე.ი. უნიშნოს. არანამდვილში იგი არ აერთიანებს ფრინველთა და ცხოველთა სახელებს, რომლებიც სირიულში ჩვეულებრივ უნიშნო მდედრობითს განეკუთვნებიან (გარდა- *nešrā* „არწივი“).

ზოგად სქესში გაერთიანებულია სახელები, რომლებიც სქესს არ განარჩევენ. აქ შედის *singularia tantum* და *pluralia tantum*. ფახური ცალკე ჩერდება მდედრობითი სქესის სახელზე *meṭā* „სიტყვა“, რომელიც მრავლობით რიცხვს აწარმოებს მამრობითი სქესის კვალბაზე: *meṭē* (“ქ” მაწარმოებლის გარეშე) და მიუთითებს, რომ იგი მამრობითი სქესისაა მხოლოდ მაშინ, როდესაც გვხვდება დოგმატურ გამოთქმაში: *meṭā besrā hwā* – „სიტყვაი იგი ხორციელ იქმნა“.

საკუთრივ მდედრობითისა და მდედრობითის მეორეული ფორმების განხილვის დროს ფახური გამოყოფს სახელთა რამდენიმე ტიპს, რომლის მიხედვი-

1 სირიულში ხმოვნის შემდეგ ექვსი მარტივი ხშული თანხმოვანი ნაპრალოვნად წარმოითქმის. ეს ორი განსხვავებული წარმოთქმასხვადასხვა ტერმინით აღინიშნება: *qūššāyā* ხშულებისთვის და *rūqāqā* - ნაპრალოვნებისთვის.

2 *Le Livre des splendeurs, La grande grammaire de Gregoire bar Hebraeus*. Lund, 1922, 9.

თაც უნდა მოხდეს სქესის წარმოება. ესენია: 1) სახელები „ა“ ხმოვნით პირველ ძირეულზე (მდედრობით სქესში ხმოვანი მოძრავია); 2) „ა“ ხმოვნით პირველ თანხმოვანზე (მდედრობითში მეორე ძირეულთან „ე“ ხმოვანია); 3) yā-ზე დაბოლოებული სახელები „ა“ ხმოვნით პირველ ძირეულზე.

აქვე, სახელის ნისბაზე მსჯელობისას, საუბარია ნისბის ორ სახესხვაობაზე: საკუთრივ ნისბა და „გადატანითი ნისბა“. პირველ სახეობაში მაწარმოებელია nā სუფიქსი: šmayā „ცა“ > šmayānā, ცალკეა გამოყოფილი tūbānā „ნეტარი“ – მდედრობითი tūbtānā და ხაზგასმულია მისი მეორე, განსხვავებული ფორმა: tūbānāš.) მდედრობითი tūbtānā (როდესაც იგი მიანიშნებს წმინდა სამებაზე). კნინობით სახელებში დამოწმებულია ორი მაწარმოებელი: ūsā და ūnā, ეს უკანასკნელი გვხვდება მხოლოდ კომპოზიტებში: barnāša „კაცია-ადამიანი“ > barnāšūnā. მდედრობითი სქესის სახელებში აღინიშნება ūnīā მაწარმოებელი: bartā „ქალიშვილი“ > bartūnīā.

განხილული მასალის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სახელის სქესზე მსჯელობის დროს ფახური შემოიფარგლება მხოლოდ status emphaticus-ით, ეს სტატუსი არის მისთვის სახელის ამოსავალი მდგომარეობა. რაც შეეხება სირიული სახელის ორ დანარჩენ სტატუსს - status absolutus და status constructus, მათ ფახური განიხილავს როგორც მეორეულ ფორმებს მიღებულს status emphaticus-ის შეკვეცის, ანუ ბოლოკიდური ხმოვნის ამოვარდნის შედეგად. აქედან გამომდინარე, მისთვის კვეცა არის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენა ენაში, რომლითაც აიხსნება განსხვავებული ფორმების არსებობა. უნდა აღინიშნოს, რომ სახელის კვეცას სირიული ენის ყველაზე მნიშვნელოვან გრამატიკულ თავისებურებად მიიჩნევა აგრეთვე ილია თირხანელი, რომლის გრამატიკული ტრაქტატი პირველი სირიული გრამატიკაა არაბული ნიმუშის მიხედვით შესრულებული.<sup>3</sup> ნაშრომში ჩამოყალიბებულია სახელთა კვეცის წესები: კვეცას ექვემდებარება ყველა სირიული სახელი; შეკვეცილ სახელებში აუცილებლად იცვლება ვოკალიზაცია; სახელის კვეცა არ განისაზღვრება წინადადების ტიპით.

### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Cheikho, L. *La littérature arabe au XIX siècle*. Beyrouth, 1926.
2. *Al-Machriq*, 13, 1900.
3. Рылова, Р. Г. *Грамматика Сирийского языка Ильи Тирханского*. М.-Л., 1965.
4. *Oeuvres grammaticales d'Aboul Farağ dit Bar Hebraeus*, t. II. Paris, 1872,
5. *Грамматика сирийского языка Арсения Фахури*. Тбилиси, 1983

3 Р. Г. Рылова, *Грамматика сирийского языка Ильи Тирханского*, М.-Л., 37,39.

## გურამ ჩიქოვანი

თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტი

### QƏLTU – GƏLƏT

## არაბული დიალექტები და ცენტრალურაზიური არაბული

არაბული დიალექტების კლასიფიკაციის არაერთი პრინციპი არსებობს. ვერ ვიტყვი, რომელია მათ შორის ყველაზე გავრცელებული, მაგრამ სპეციალურ ლიტერატურაში უფრო მეტად ვხვდებით დაყოფას გეოგრაფიული ნიშნით აღმოსავლურ და დასავლურ არაბულ დიალექტებად. არაბული ენობრივი სივრცე იმდენად ფართოა და მრავალფეროვანი, რომ შესაძლებლობას იძლევა, გეოგრაფიულის გარდა, დავახასიათოთ დიალექტები სხვადასხვა მიდგომით. მათ შორის ქრონოლოგიური, ტომობრივი, სოციალური, ენობრივი (ფონეტიკური) და ა.შ.

წინამდებარე სტატიაში მინდა შევეხო *qəltu* (qāl) და *gəlat* (gāl) არაბულ დიალექტებს. განვიხილავ მათ ცენტრალური აზიის არაბულ დიალექტებთან მიმართებაში. შევეხები ზემოაღნიშნული ფონეტიკური პრინციპით გამიჯნული ბუნარისა და კაშკადარიის არაბული დიალექტების თვალსაჩინო მახასიათებლებს.<sup>1</sup>

წინასწარ აღვნიშნავ, რომ არაბული დიალექტების დაყოფა *qəltu* და *gəlat* ენობრივ სივრცეებად პროფ. ჰაიმ ბლანკს ეკუთვნის. მან ყურადღება გაამახვილა ერაყში სხვადასხვა ეთნიკური, ურბანული და რელიგიური ჯგუფების მიერ *qāf*-ის განსხვავებულ წარმოთქმაზე და ამოსავლად მიიჩნია ზმნის პერფექტივის პირველი პირის ფორმები *qiltu* და *gilit* „მე ვთქვი“: 1959 წელს მეცნიერი წერდა: “Two broad dialectal types, each with several subdivisions, may be distinguished. On the basis of their respective forms of the word for “I said”, these may be called the *qiltu* - dialect and the *gilit* - dialects” (Blank 1959, 449). ჰაიმ ბლანკი 1964 წელს გამოცემულ თავის ცნობილ მონოგრაფიაში “Communal Dialects in Baghdad” ხსენებულ დიალექტურ ჯგუფებს მოიხსენიებს ოდნავ განსხვავებული გახმოვნებით, როგორც *qəltu/qəltu* და *gəlet/gəlat* არაბულ დიალექტებს (Blank 1964, 5), რაც დამკვირდა შემდგომში არაბულ დიალექტოლოგიაში (Jastrow 1978-1981; Levin 1994, 317; Prochazka 2003). პარალელურად გვხვდება აგრეთვე მესამე პირის ფორმები *qāl* და *gāl*.

ამჟამად შეიძლება ითქვას, რომ დღეისათვის ერაყში ფუნქციონირებს *qəltu* და *gəlat* არაბული დიალექტები. თითოეული მათგანი შეიძლება განვიხილოთ, მათი ენობრივი მახასიათებლებიდან გამომდინარე, არაბული ენის დამოუკიდებელ დიალექტოლოგიურ ქვესისტემადა. როგორც აღვნიშნე, ყველაზე თვალშისაცემი ამ დიალექტური ჯგუფებისთვის არის არაბული *qāf*-ის წარმოთქმა, რაც საფუძვლად უდევს მათ სახელდებას. *gəlat* – დიალექტზე ლაპარაკობს ქვემო ერაყის მუსლიმთა დიდი ნაწილი. მათ შორის ბინადარი მუსლიმი არაბები და მომთაბარე ბედუინები. ეს უკანასკნელნი, ქვემო ერაყის გარდა, მთელ გარემომცველ ტერიტორიაზე *gəlat* (gāl) არაბულ დიალექტზე მეტყველებენ. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, *gəlat* – დიალექტი ბედუინების არაბული დიალექტია. მისი გავრ-

1 გასული საუკუნის 70-იან წლებში აკად. გ. წერეთელი არაბული დიალექტოლოგიის ლექციებზე ამახვილებდა ყურადღებას ცენტრალურ აზიაში “qāl” და “gāl” დიალექტებს შორის არსებულ განსხვავებებზე.

ცვლებს არეალი მოიცავს არაბეთის ნახევარკუნძულს, მესოპოტამიას, სირიას, ჩრდილოეთ აფრიკას, ერთი სიტყვით, არაბული სამყაროს უკიდვგანო უდაბნოეთს და ნაწილობრივ არაბულ ქალაქებსა და დასახლებებს, სადაც სხვადასხვა დროს, ისტორიულ გარემოებათა გამო, დამკვიდრნენ მომთაბარე ბედუინები. ადგილობრივ მოსახლეობასთან შერევის შედეგად, დროთა განმავლობაში, მივიღეთ დიალექტი *qəlat* – საკუთარი ენობრივი მახასიათებლებით.

რაც შეეხება *qəltu* (*qāl*) არაბულ დიალექტს, მასზე მეტყველებენ არამუსლიმები, კერძოდ, ებრაელი იუდეველები და ქრისტიანები. მათ შორისაც არის მეტყველებაში განსხვავება. ამგვარად ბაღდადში ფიქსირდება სამი არაბული დიალექტი: მუსლიმების, ქრისტიანებისა და იუდეველების<sup>2</sup>. ბოლო ორი დიალექტი ურბანული არაბული დიალექტებია. რაც შეეხება მუსლიმთა არაბულ *qəlat* – დიალექტს, როგორც აღვნიშნე, მასზე ზეგავლენა იქონია ბედუინების მეტყველებამ. ეს კი შესაძლებელი გახდა ბედუინების გარკვეული ნაწილის მომთაბარეობიდან ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლის შედეგად.

2002 წელს დავბეჭდე მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ქვეყნებისა და რეგიონების მიხედვით არაბული დიალექტების სახელდება შეიცავს ბუნდოვანებას. არაბულ სამყაროში ან მის მიღმა, ამა თუ იმ რეგიონში, ქვეყანაში, ქალაქსა თუ პროვინციაში დასაშვებია ერთმანეთის გვერდით არაერთი არაბული დიალექტის ფუნქციონირება (ჩიქოვანი 2002, 38-39). მაშინ მე, ასევე, ყურადღება გავამახვილე განსხვავებულ რეგიონებში არსებული არაბული დიალექტების მსგავს ენობრივ ნიშნებზე, რაც შეიძლება აიხსნას მათი წარმომავლობით საერთო, ძველი არაბული დიალექტიდან. მაგალითად განვიხილე ირანის ხორამშაჰისა და იემენის მუქალას არაბული დიალექტები. ენობრივი მასალის ანალიზმა შესაძლებლობა მომცა მუქალას, ბაჰრეინისა და ხორამშაჰის არაბული მეტყველება დამეკავშირებინა ბანუ თამიმის არაბული ტომის ძველ არაბულ დიალექტთან და განმეხილა იგი „თამიმის თანამედროვე არაბულ დიალექტად“ (ჩიქოვანი 2002, 38).

ჰაიმ ბლანკი, 1959 წელს გამოქვეყნებულ ზემოხსენებულ ნაშრომში, ერაყის ტერიტორიაზე არსებული არაბული დიალექტების აღსანიშნად ხმარობს განმარტებულ გამოთქმებს: „Iraqi Arabic studies“ და „Arabic spoken in Iraq“<sup>3</sup>. მეცნიერი მიუთითებს, რომ ინგლისურენოვან ლინგვისტურ ლიტერატურაში, პირველ მსოფლიო ომამდე, ტერმინი „მესოპოტამია“ გამოიყენებოდა. რაც შეეხება „ერაყს“; იგი გაჩნდა 1918 წლის შემდეგ. იგივე ვითარება იყო ფრანგულენოვან ლიტერატურაშიც. რაც შეეხება გერმანულენოვანს, აქ ტერმინი „მესოპოტამია“ მოიცავდა ზემო ევფრატის ტერიტორიას და ასევე, ტიგროსის ზემო ნაწილში არსებულ სივრცეს, ქვევით, ფალუჯა – სამარამდე. ამ სივრცის სამხრეთი ნაწილი გერმანულენოვან ლიტერატურაში მოიხსენიება, როგორც „ერაყი“; ან „ბაბილონი“ (Blank 1959, 449).

ჰაიმ ბლანკის შემდეგ მეცნიერები ხშირად მიმართავენ დიალექტების გასამიჯნად *qəltu* და *qəlat* დიალექტების ენობრივ მახასიათებლებს. იკვეთება, რომ თანამედროვე *qəltu* დიალექტები სათავეს იღებს ძველ არაბულ ურბანულ გარე-

2 ცალკე შეიძლება გამოიყოს ბაღდადში მცხოვრები მანდეველების არაბული მეტყველება.

3 უფრო ადრე, ოცდაათიანი წლების ბოლოს, გამოქვეყნდა John Van Ess-ის ცნობილი ნაშრომი *Spoken Arabic of Iraq* (Van Ess 1938).

მოში. რაც შეეხება *qelət* ჯგუფს, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ამ ტიპის არაბული მეტყველება წარმომავლობით ბედუინების მეტყველებაა, რომელიც შეერწყა მუსლიმი არაბების *qeltu* დიალექტს მომთაბარე არაბების ქალაქებში ჩასახლების შედეგად. თანაცხოვრების, თანაბინადრობის საფუძველზე *qeltu* დიალექტმა სახე იცვალა და XVII-XVIII საუკუნეებში მივიღეთ ახალი *qelət* დიალექტი (Levin 1994, 318). ნიშანდობლივია, რომ ქრისტიანებმა და იუდეველებმა შეინარჩუნეს მათი *qeltu* დიალექტი, ვინაიდან ისინი, გასაგები მიზეზის გამო, არ შეერწყნენ მომთაბარე ბედუინებს.

ცენტრალურ აზიაში ფიქსირება ორი არაბული დიალექტი – კაშკადარიული და ბუხარული (წერეთელი 1937, 301; Церетели 1941, 135). მათ შორის საგრძნობი განსხვავებაა, ეს, ჩემი აზრით, განპირობებულია კაშკადარიულ და ბუხარულ არაბთა წინაპრების რეგიონში მიგრაციის ქრონოლოგიურად განსხვავებული ტალღებით, გეოგრაფიულად არაერთი, არამედ სხვადასხვა სივრციდან (Chikovani 1999, 97). ეს არაბული დიალექტები საუკუნეების წინ მოსწყდნენ არაბულ სამყაროს და განვლეს განვითარების დამოუკიდებელი გზა, რამაც ასევე ზეგავლენა იქონია მათ მეტყველებაზე. აღნიშნული დიალექტების კომპლექსური კვლევა ითვალისწინებს რამდენიმე მიმართულებას. არაბული ისტორიული დიალექტოლოგიისათვის და საერთოდ, არაბული ენის ისტორიისათვის ფასეულია კაშკადარიულ და ბუხარულ დიალექტებში დაცული არაბული ენის ძველი ფორმები, განსაკუთრებით, მორფოლოგიის დონეზე. მნიშვნელოვანი ენობრივი მასალა იჩენს თავს ცენტრალურაზიურ არაბულში სემიტურ-ინდოევროპულ-თურქული ენობრივი კონტაქტების შედეგად. მრავალსაუკუნოვანმა კონტაქტმა ტაჯიკურ, უზბეკურ ენებთან გავლენა იქონია არაბულ ენაზე. აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ გარდა ტაჯიკური და უზბეკური ენებისა, ცენტრალური აზიის არაბული დიალექტები განიცდიან აგრეთვე თურქმენული, რუსული და ავღანური (დარი) ენების გავლენას, რაც უაღრესად საინტერესოა ზოგადლინგვისტური თვალსაზრისით. სხვა მხრივაც საყურადღებოა ცენტრალური აზიის არაბული მკვლევართათვის. ვგულისხმობ არაბული ენობრივი მასალის განვითარების ტენდენციებს ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში არაბული სამყაროსგან იზოლაციის პირობებში. საუკუნეების განმავლობაში ექსტრალინგვისტური ფაქტორებიც ახდენდნენ ზეგავლენას არაბულ დიალექტზე. საქმიანობის სფერო, ცხოვრების წესი, ამა თუ იმ ენის მეტნაკლები ცოდნით განპირობებული მოცემულობები, ლექსიკის რეგიონალური თავისებურებანი აისახა ჩვენს მიერ ჩაწერილ დიალექტოლოგიურ მასალებში (Chikovani 2014, 13).

არსებობს ვარაუდი, რომლის მიხედვით ცენტრალური აზიის არაბების წინაპრები წარმოშობით მესოპოტამიიდან იყვნენ (Церетели 1941, 148). ვფიქრობ სხვა რეგიონებიდანაც უნდა ყოფილიყვნენ და ხანგრძლივი დროის განმავლობაში მოხდა არაბული ენობრივი მასალის შერწყმა. ამას დაერთო ენობრივი კონტაქტები ადგილობრივ უზბეკურ, თურქმენულ და ტაჯიკურ, ავღანურ (დარი) ენებთან. შედეგად მივიღეთ უნიკალური არაბული ენობრივი ფენომენი. განსხვავება ცენტრალური აზიის ორ დიალექტს შორის ენობრივი მახასიათებლების დონეზე, უწინარეს ყოვლისა, შესწავლილი აქვს გიორგი წერეთელს. აღნიშნულ საკითხს სხვადასხვა დროს შეეხნენ აგრეთვე ვოლფდიტრიჰ ფიშერი (Fischer 1961), ვლადიმერ ახვლედიანი (Ахвледиани 1985, 4) და ოტო იასტროვი (Jastrow 2014, 205-212).

ენობრივი მასალა იძლევა ორი დიალექტის გამიჯნვის შესაძლებლობას. მაგალითად, ზმნის III პირის მამრობითი სქესის ფორმებს კაშკადარიულ დიალექტში დაერთვის *gəlat* არაბული დიალექტისათვის დამახასიათებელი ნაცვალსახელოვანი სუფიქსი *a*: *ħazā* „აილო (ის)“; *ħazuwa* „წაიყვანეს (ის)“; *ħašuwa* „გაავსეს (ის, ისინი)“:

*kokōyata kulla hamrāt ħāzuwa, kisatumāt – kisayām hašuwa* (KAII 63, 5)<sup>4</sup>.  
„ძებმა მთელი ოქრო [ოქროს მონეტები] აიღეს, ქისებში ჩააწყვეს (ისინი), [ქისები გაავსეს]“.

*dīqōn i\_laglag i\_beyta ħazā, ġāʿ* (KAII 109, 1).  
„გლენმა [ფრთამოტეხილი] წერო აიყვანა და სახლში წაიყვანა“.

სახელებთანაც მესამე პირის ნაცვალსახელოვანი სუფიქსი კად-ში გამოხატულია *a*-თი: *morta* „მისი ცოლი“; *walda* „მისი ვაჟიშვილი“:

*pōšō ħubz, muya, laham kala, boṭna šabaʿ* (KAII, 59: 4).  
„ვაშამ პურმარილი (პური, წყალი, ხორცი) მიირთვა, დანაყრდა (მისი მუცელი მაძლარი შეიქნა)“.

*bēy i\_bēʿta ʿirs sawa* (KAII, 59: 4).  
„ბემ თავის (მის) სახლში ქორწილი გადაიხადა“.

ბუხარულ დიალექტში ზმნები მესამე პირის მამრობით სქესში ნაცვალსახელოვანი სუფიქსის სახით *a*-ს ნაცვლად *u*-ს დაირთავენ, რაც გვხვდება *qəltu* დიალექტებში: *muqūlū* „ეტყვის მას“; *raššū* „ჩააგდეს (ის)“:

*had abei muqūlū dabba ma ioħdū* (ბად, 57: 2).  
„ის მამის შერჩეულ ცხენზე [უარს იტყვის] (ცხენს, რომელიც მამამ ურჩია მას, არ აიღებს)“.

*i\_ħa ġifra ki-raššū* (ბად, 56:3).  
„[მათ ის] იმ ჭაში ჩააგდეს“.

ასევე, ზმნის მსგავსად, ბუხარულში სახელთანაც ნაცვალსახელის ფუნქციით *u* სუფიქსი გვხვდება: *ʿiyyālu* „მისი შვილები“; *bintu* „მისი ქალიშვილი“:

*bobotna usmu niōz bōy* (ბად, 64: 1).  
„ჩვენი მამამთავრის, [წინაპრის] სახელია [მისი სახელია] ნიოზ ბოი“.

*iħlāf maratu wulidet walad* (ბად, 63: 7).  
„შემდეგ მისმა ცოლმა ძე დაბადა“.

*qəltu* დიალექტებისათვის დამახასიათებელი ნიშნებიდან შევეხები *qāf*-ის არტიკულაციას ცენტრალურაზიურ არაბულში.

*qāf*-ი *qəltu* დიალექტში – წარმოითქმის, როგორც *q*: *qultu*. შდრ. სირიულში *ana qultu-l-lak* „მე გითხარი შენ“: *qāf*-ის ასეთი წარმოთქმა დამახასიათებელია ბუხარული დიალექტისათვის:

*anā umrī qarīb oħer šōr* (ბად, 55: 1).  
„ჩემი სიცოცხლე მალე დასრულდება“.

4 KAII შემდგომში ტექსტში აღნიშნავს ნაშრომს Чиковани 2008, ხოლო ბად – ბუხარის არაბულ დიალექტს: ჩიქოვანი 2009. სადაც წყარო მითითებული არ არის, მაგალითი მომყავს შუა აზიაში ჩემს მიერ ჩაწერილი გამოუქვეყნებული მასალიდან.

ორივე დიალექტში ფიქსირდება qāf-ის ო-თი გადმოცემის შემთხვევები:  
fad waḥt miṣōr (ზად, 55: 1).

„დრო გავიდა“

zikhōnāt kōn waḥt razi' ma sār (KAII, 53: II, 1).

„მათ შვილი დიდხანს არ ეყოლათ“

უაღრესად საყურადღებოა ბუხარულში qāf-ის გადმოცემა რთული ორთანხ-  
მოვნიანი კომბინაციით – kh. მაგალითად, khōl – „უთხრა“:

abdul lohōn i\_abe khōl: ki-bōwō illay fat dabba iṣtaru! (ზად, 57: 1).

„აბღულ ლოხონმა მამამისს უთხრა: – მამა, მიყიდე (მე) ცხენი!“

ინფორმანტის მიერ qāf-ის kh – თანხმოვნის სახით წარმოთქმა დაფიქსირდა  
ბუხარის გიჟდუჟანის რაიონის ყიშლალ ჯოგარიში. kh ახლოს არის ქართულ ფა-  
რინგალურ, ყრუ ფშვინვიერ კართან. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ საქმე გვაქვს  
ბუხარულში qāf-ის შიდა ევოლუციასთან. არც ის არის გამორიცხული, რომ kh  
qāf-ის უძველესი არტიკულაცია იყოს.

qāf-ის უკან გადაწევით მივიღეთ პოსტველარი kh, რომელიც წარმოითქმის  
უკანა ენის რბილი სასის უკანა ნაწილზე მიბჯენით. არტიკულაციის დროს ჩნდე-  
ბა მცირე ნაპრალი ხორხიდან ამომავალი ჰაერნაკადისთვის.

ძირის სტრუქტურისათვის დამახასიათებელია სახელებში და ზმნებში სამი  
თანხმოვნის აღდგენის ტენდენცია: kē avbar < ke avbar „ცხოვრობდა“, rowd < rōd  
„მიწა“, შდრ. 'arḏ:

kāin ma kāin fī qadīmi waḥt esqe zamōn fad bōy ke avbar (ზად, 55: 1).

„იყო და არა იყო რა, ძველად (ძველ დროში) ერთი ბეი ცხოვრობდა“

hat pōṣō ki-sōr, 'ihād abū rōden poṣoya insōir i-hankit ḡ'ōniya misōr  
(ზად, 56: 5).

„[მაშინ, როცა] იგი ფაშა გახდა, მისი მამის ქვეყანაში (საფაშოში) შიმშილობა  
ჩამოვარდა“

დიალექტში ფიქსირდება განუსაზღვრელობის გამომსახველი īn, რომელიც  
სინტაქსურ კონსტრუქციაში დაერთვის არსებით სახელს, ზედსართავი მუდამ  
მხოლოობითის ფორმით არის წარმოდგენილი: waladīn isḡīr „უმცროსი ვაჟი“, ḥoiṭīn  
kbīr „დიდი სახლი“

ბედუინების ლექსიკასთან საერთოა შემდეგი სიტყვები, გამოთქმები და  
მორფოლოგიური მარკერები: ugūb//ugūb ბუხ. „შემდეგ“. ბედუინების მეტყველე-  
ბის გარდა გვხვდება ერაყულ დიალექტშიც, ოღონდ განსხვავებული გახმოვნე-  
ბით – agūb:

– ugūb leyl ṣōr.

– „შემდეგ დაღამდა“

– ugūb bōy binta i\_hāma walad 'irs isia.

– „შემდეგ ბეი თავისი ქალიშვილისა და ჭაბუკის ქორწილს გადაიხდის“

– zēn//zīn „კარგი“, „კეთილი“:

– hāza zēn mā haw.

– „ეს კარგი არ არის“



- *hōzir ia'nī waḥt zēn.*
- „ახლა კარგი დროა“
- *fad//fat, fadhat//fahat, fatāhid, fataḥad*
- *kēyin mā kēyin, fad bōy kēyin.*
- „იყო და არა იყო რა, იყო ერთი ბეი“
- *aṅta//anta*
- *bōy binta manṭa.*
- „ბეიმ თავისი ქალიშვილი (ცოლად) არ მისცა“

t განიცდის ასიმილაციას ნებისმიერ მომდევნო მჟღერ თანხმოვანთან: *idgūm* < *itgūm* „შენ დგები“, *midrīd* < *mitrīd* „გინდა“.

ზმნის პერფექტივის ფორმებში პირველ და მეორე ძირეულ თანხმოვანთან ფიქსირდება ერთი და იგივე ხმოვნები. ესენია *fa'al* და *fi'il* მოდელები: *zahak* „გაცივდა“, *libis* „ჩაიცვა“. ასეთი „ხმოვნების ჰარმონია“ დამახასიათებელია თურქული ენებისთვის, კერძოდ უზბეკური და თურქმენული ენებისათვის. ისიც უნდა ითქვას, რომ ასეთი ფორმები ბედუინების მეტყველებისათვისაც არის დამახასიათებელი. ხმოვანთა ჰარმონიის გავლენას უნდა მიეწეროს ისიც, რომ ერთმაცვლოვანი სიტყვები იქცევიან ორმარცვლიანებად. მაგალითად, *ša'ar* „თმა“, *izin* „ყური“, *biṭṭan* „მუცელი“, *tibin* „თივა“, *ḥamis* „ხუთი“ და სხვა.

ჩვენებითი ნაცვალსახელებიდან საინტერესო დამთხვევაა სირიულ ფორმებთან. მესამე პირში სირიულში გვაქვს *hada, hadi, hal*. ბუხარულში შესაბამისი ფორმებია *had, hadi, hat, hal*. მრავლობითის ფორმა *halān* იდენტურია არამეულის – *halēn*.

უკუქცევითი ნაცვალსახელია *rūḥ* ნაწილაკ *bi>ib*-თან ერთად: *ibrūḥu* „ის თვითონ“, *ibrūḥna* „ჩვენ თვითონ“. კაშკადარიულში *bi* ნაწილაკსა და *rūḥ*-ს შორის ჩნდება თანხმოვანი *d*: *budrāḥa* „ის თვითონ“.

ზმნა საინტერესოა იმით, რომ მამრობითი სქესის გამოძნატველ ფორმებთან ერთად ფიქსირდება მდედრობითი სქესის ფორმები მხოლოდობით და მრავლობით რიცხვში. ეს ეხება როგორც პერფექტივს, ასევე იმპერფექტივს. აღნიშნული მოვლენა ბედუინების მეტყველებისათვის არის დამახასიათებელი. ბუხარულში პერფექტივის მესამე და მეორე პირის ფორმები მრავლობით რიცხვში, მდედრობით სქესში – *zahakīn* (მე-3 პირი) და *zahaktīn* (მე-2 პირი) ემთხვევა ბედუინების დიალექტში არსებულ ფორმებს. ასევე, კაშკადარიულ დიალექტში, მესამე პირის მრავლობითის ფორმა მამრობით სქესში ისეთივეა, როგორც ეს გვაქვს ბედუინების მეტყველებაში. მაგალითად, *katabaw, dahālaw, ḡaraw*. მაწარმოებელი ელემენტი, როგორც ვხედავთ, პირველ შემთხვევაში არის *in* და მეორე შემთხვევაში – *aw*.

ბუხარული დიალექტის იმპერფექტივის ფორმებში გვხვდება პრეფიქსი *mi*. მისი წარმოშობა შეიძლება მიმდებარდეს ფორმას უკავშირდებოდეს. ფუნქციონალურად მიმდებარისათვის უცხო არ არის ზმნური მნიშვნელობის გამოხატვა. შესაძლოა, მიმდებარისათვის დამახასიათებელი ზმნური ფუნქცია იმპერფექტივის ფორმების წარმოებაში აისახა.

აღსანიშნავია, რომ ზმნის სტრუქტურაში ჩამოყალიბდა განუსაზღვრელი წარსული. იგი თურქული ენებისათვის არის დამახასიათებელი. მისი გაჩენა ცენ-

ტრალური აზიის დიალექტებში აიხსნება უზბეკურის გავლენით (Церетели 1941, 142). განუსაზღვრელი წარსული იწარმოება ზმნის მოქმედებით გვარის მიმღეობაზე ნაცვალსახელოვანი სუფიქსის დართვით: *mā kātibni* „მე არ დამიწერია“: უზბეკურის გავლენას უნდა მიეწეროს აგრეთვე განსაზღვრული აწმყოს ფორმები, რომელიც განგრძობით დროს გამოხატავს. იწარმოება ზმნის იმპერფექტივის ფორმაზე დამხმარე *nām* ზმნის მოქმედებითი გვარის მიმღეობის დართვით. მაგალითად, *iḡī nāyim* „ის ახლა მოდის“ (Церетели 1941, 142). ამ ზმნას გიორგი წერეთელი არაბულ *nāma*-ს (نام) უკავშირებს, რომელიც „ძილს“, „დაძინებას“ ნიშნავს. ვფიქრობ, შეიძლება იგი მომდინარეობდეს სემიტურ ენებში გავრცელებული *nʾm* ძირიდან, რომლის მნიშვნელობაა „წყალობა“, „კეთილგანწყობა“, „სიკეთე“.

გარდამავალ ზმნებს უმეტეს შემთხვევაში ბუხარის დიალექტში, დაერთვის დამატების აღმნიშვნელი სუფიქსი, მაგალითად, *rōs il-bāḡir ḥazah* „ძროხის თავი: აილო (ის)“ (= მან აილო ძროხის თავი); *ṭaʿōm ḥazah* „საჭმელი: აილო (ის)“ (= მან აილო საჭმელი).

ამგვარად, გარდამავალი ზმნები ცენტრალური აზიის დიალექტებში არიან ორპირიანები, ანუ გამოხატავენ სუბიექტსა და ობიექტს (Церетელი 1941, 143). ეს მოვლენა ფიქსირდება კავკასიის ენებში. იგი საყურადღებოა ზოგადლინგვისტური თვალსაზრისით.

არასწორ ზმნებში ბრძანებითი იწარმოება ბოლოკიდური თანხმოვნის მოკვეციტ, რაც ბედუინების მეტყველებისათვის არის დამახასიათებელი. მაგალითად, *imš* „წადი!“ ნაცვლად ფორმისა „*imšī*“, *ibk* < *ibkī* „იტირე!“.

პირველი ძირეული ჰამზიანი ზმნები კაშკადარიულ დიალექტში იქცევიან ორთანხმოვნიანებად: *ḥaza* < *aḥza*. აღსანიშნავია, რომ პერფექტივის მეორე და პირველ პირში ჩნდება სუსტი თანხმოვანი: *ḥazeyta*, *ḥazeyti*, *ḥazeytu*. ამ შემთხვევაში გამოხატულია სამთანხმოვნიანი ზმნის წარმოების რეკონსტრუქციის ტენდენცია. მომავალი იწარმოება იმპერფექტივის ფორმაზე *ta* პრეფიქსის დართვით, რაც არ არის უცხო აღმოსავლური არაბული დიალექტებისთვის. *ta-noḡdi* „წავიდეთ ახლა“, „წავალთ ახლა“: *ta*, ჩვენი აზრით, მომდინარეობს არაბული ზმნური ფორმიდან *taʿāl* „მოდი“: *ta-nōkul* < *taʿāl nōkul* „მოდი, ეხლა ვჭამოთ“ (ჩიქოვანი 2014, 116).

ბუხარულში საინტერესოა *ḡāk* და *ḡadāk* ფორმები. *k* ამ შემთხვევაში წარმოადგენს დამხმარე *kāna* ზმნის ნაშთს (Церетელი 1941, 143). გამოხატავს მოქმედების მსვლელობას. ეს მოვლენა მნიშვნელოვანია დიალექტის არაბული ენობრივი სისტემის შიდა ევოლუციის თვალსაზრისით. არაბულში ფართოდ გავრცელებული ზმნა *kāna* შემოკლდა და გარდაიქმნა ზმნურ დაბოლოებად. ეს არის დიალექტის სემიტური ენობრივი მასალის შიდა განვითარების ამსახველი მაგალითი.

განხილული მასალის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ცენტრალური აზიის არაბთა მეტყველებაში არაერთმა ენობრივმა მახასიათებელმა განიცადა კონსერვაცია, რაც განპირობებულია აღნიშნულ რეგიონში არსებული არაბული დიალექტების მრავალსაუკუნოვანი იზოლაციით. ამავე დროს ენობრივი გრამატიკული სისტემა დროთა განმავლობაში დაექვემდებარა გარკვეულ ცვლილებებს. ეს აიხსნება ერთი მხრივ ენის შიდა ევოლუციით.<sup>5</sup> მეორე მხრივ,

5 ენის შიდა ევოლუციით არის ასევე განპირობებული ავღანეთში არსებული პერიფერიული არაბულის არაერთი ენობრივი მახასიათებელი (Ingham 2003, 22).

დამახასიათებელია კონტაქტში მყოფი ენების ზეგავლენა, რაზედაც ზემოთ მქონდა საუბარი.

ენობრივი ცვლილებები მოიცავს ფონოლოგიას, გრამატიკას, ლექსიკას და, ასევე, სინტაქსს. მთლიანობაში ცენტრალურაზიური არაბული წარმოაჩენს კლასიკური არაბულისა და არაბული დიალექტების ზეგავლენისაგან თავისუფალ წმინდა არაბულ ენობრივ წარმონაქმს დიაქრონიაში, აჩვენებს გრამატიკული ფორმაწარმოების პოტენციალს და საკუთრივ არაბული ლექსიკის განვითარების სურათს.

ჩვენ ადრე მივუთითებდით, რომ კაშკადარიული დიალექტი ბუხარულთან შედარებით უფრო არქაულია, ახლოს დგას კლასიკურ არაბულთან და მასში უფრო მეტად ფიქსირდება არაბული ენის ისტორიისათვის საყურადღებო ენობრივი ფორმები და ლექსიკა. ისტორიულ და ცენტრალურ აზიაში მოპოვებულ დოკუმენტურ მასალასთან ერთად, ლინგვისტურმა ანალიზმა მაშინ საშუალება მომცა მევარაუდა ცენტრალური აზიის კაშკადარიისა და ბუხარის რეგიონებში არაბთა მიგრაციის ორი ტალღა, კერძოდ, პირველი – კარშის მიდამოებში – VII, VIII საუკუნეებში, ისლამური დაპყრობების ხანაში და მეორე – ბუხარის გიჟდუვანის პროვინციაში, თემურ ლენგის ლაშქრობებიდან გამომდინარე, ტყვეების იძულებითი გადაადგილების შედეგად (ჩიქოვანი 1985, 113).

წინამდებარე ენობრივი ანალიზი ადასტურებს, რომ ცენტრალური აზიის არაბული დიალექტებიდან კაშკადარიული ახლოს დგას ბედუინების არაბულ მეტყველებასთან და მასში ჭარბადაა *qat* არაბული დიალექტების ენობრივი მახასიათებლები. რაც შეეხება ბუხარულს, იგი მეტწილად კავშირშია ბინადარ არაბთა მეტყველებასთან. აქ ენის სხვადასხვა დონეზე იკვეთება *qatu* არაბული დიალექტებისათვის დამახასიათებელი ნიშნები.

## **QƏLTU – GƏLƏT ARABIC DIALECTS AND CENTRAL ASIAN ARABIC**

The division of Arabic dialects on *qəltu* and *gələt* linguistic groups belongs to Haim Blank. He emphasized different pronunciations of *qāf* by various ethnic, urban and religious groups in Iraq and considered the forms of the first person of the Perfective of a verb – *qəltu* and *gələt* (“I said”) as its basis. In 1959 the scientist wrote, “Two broad dialectal types, each with several subdivisions, may be distinguished. On the basis of their respective forms of the word for “I said”, these may be called the *qiltu* – dialect and the *gilit* – dialects” (Blank 1959, 449). In his famous monograph “Communal Dialects in Baghdad”, published in 1964, Haim Blank refers to this dialectic group with a slightly different pronunciation as *qeltu*/*qəltu* and *gelet* Arabic dialects (Blank 1964, 5), which settled later in Arabic dialectology (Jastrow 1978–1981; Levin 1994, 317; Prochazka 2003). Similarly there occur the forms of the third person – *qāl* and *gāl*.

Thus, today in Iraq there are *qəltu* and *gelet* Arabic dialects. Based on their linguistic characteristics, each of them can be considered as an independent dialectological subsystem of Arabic language.

In 2002, I published an opinion that the naming of Arabic dialects contains obscurity according to the countries and regions. In Arab world or beyond it, in one or the other region, country, town or province is possible side-by-side functioning of a number of Arabic dialects (Chikovani 2002, 38-39). Then, I also paid an attention to similar linguistic marks of Arabic dialects in different regions that can be explained by their common origin from the old Arabic dialect. For example, I had discussed Arabic dialects of Khorramshahr in Iran and Mukalla in Yemen. The analysis of the linguistic material allowed me to connect Arabic speech of Mukalla, Bahrain and Khorramshahr with the old Arabic dialect of the Arabic tribe Banə Tamīm and discuss it as “the modern Arabic dialect of Tamīm” (Chikovani 2002, 38).

After Haim Blank, the scientists often refer to the linguistic characteristics of *qeltu* and *gelet* dialects in order to separate the dialects. It is clear that modern *qeltu* dialects originate from the old Arab urban environment. As for the *gelet* group, this type of Arabic speech is the speech of Bedouins according to its origination, which merged with the Muslim Arabic *qeltu* dialect as a result of settlement of the nomadic Arabs in the cities.

There are two Arabic dialects in Central Asia – Qashqa-darya and Bukhara Arabic dialects (Tsereteli 1937, 301; 1941, 135). They significantly differ from each other. In my opinion, it is owed to the chronologically different waves of Qashqa-darya and Bukhara Arab ancestors’ migrations to the region from geographically different stretches (Chikovani 1999, 97). These Arabic dialects had centuries ago rived away from Arab world and passed their independent way of development, which had also influenced their speech. Complex research of these dialects considers several directions. Old forms of Arabic language preserved in Qashqa-darya and Bukhara Arabic dialects are very important, especially on the level of morphology. Significant linguistic material is being revealed in Central Asian Arabic as a result of Semitic-Indo-European-Turkic language contacts. Centuries-old contacts with Tajik and Uzbek languages had influenced Arabic language. It should be noted that, besides Tajik and Uzbek languages, Central Asian Arabic dialects are also affected

by the influence of Turkmen, Russian and Afghan (Dari) languages, which is of great interest from the point of view of general-linguistics. Central Asian Arabic is noteworthy for the scholars also from another side. I mean the internal development tendencies of Arabic linguistic material during the long period of isolation from the Arab world. For centuries, extra linguistic factors had also influenced Arabic dialect. Field of activities, lifestyle, more or less knowledge of this or that language, regional lexis peculiarities were reflected in the recorded dialectological material.

There is an assumption that the ancestors of Central Asian Arabs were from Mesopotamia. I think they should have been from other regions as well, and for a long time Arabic linguistic material had been undergoing a merger. As a result, we got a unique Arabic linguistic phenomenon. Linguistic differences between these two dialects are noteworthy. For example, in Qashqa-darya dialect to the forms of the first person masculine of a verb is attached the pronominal suffix *a* characteristic for the *gelet* Arabic dialect: *ḥazā* “(he) took”, *ḥazuwa* “they took (him)”, *ḥaṣuwa* “filled (it, they)”:

*kokōyata kulla hamrāt ḥāzuwa, kisatumāt – kisayām ḥaṣuwa* (QAD, 63: 5).<sup>1</sup>  
*“The brothers took over all the gold [golden coins]; put them in their purses. (They) [filled the purses].”*

*diqōn i\_laglag i\_beyta ḥazā, ḡāʿ* (QAD, 109: 1).  
*“The peasant picked up [a broken-winged] crane and took it home”.*

In Qashqa-darya Arabic dialect with the third person nouns, the pronominal suffix is also expressed by *a*: *morta* “his wife”, *walda* “his son”:

*pōšō ḥubz, muya, laham kala, boṭna šabaʿ* (QAD, 59: 4).  
*“The Pasha has eaten the meal (bread, water, meat), satiated (his stomach was sated)”.*

*bēy i\_bēʿta ʿirs sawa* (QAD, 59: 4).  
*“The Bey celebrated a wedding in (his) house”.*

In Bukhara Arabic dialect, the verbs in the third person masculine instead of *a* add *u* as a pronominal suffix, which occurs in *qeltu* dialects: *muqælæ* “will tell him”, *raââæ* “threw (him)”.

*had abei muqūlū dabba ma ioḥdū* (BAD, 57: 2).  
*“He will refuse his father’s chosen horse (he will not take the horse that his father advised him)”.*

*i\_ha ḡifra ki-raššū* (BAD, 56: 3).  
*“They threw him into that well”.*

Like the verbs, the nouns in BAD also use the suffix *u* with a pronominal function: *ʿiyyālu* “his children”, *bintu* “his daughter”:

*bobotna usmu niōz bōy* (BAD, 64: 1).  
*“The name of our forefather [ancestor] [his name] is Nioz Boy”.*

*iḥlāf maratu wulidet walad* (BAD, 63: 7).  
*“Then his wife gave birth to a son”.*

1 QAD, later in the text, denotes the work – Chikovani 2008, and BAD – Bukhara Arabic dialect: Chikovani 2009. If the source is not indicated, the example is given from an unpublished material collected by me in Central Asia.

Among the characteristic peculiarities of the *qeltu* dialects, I would like to discuss the articulation of qāf in Central Asian Arabic.

qāf in the *qeltu* dialects is pronounced like *q*: *qultu*. Compare in Syriac – *ana qultu-l-lak* “I told you”. Such pronunciation of qāf is characteristic for Bukhara Arabic dialect:

*anā umrī qarib oḥer šōr* (BAD, 55: 1).  
“My life has ended (will end) soon”.

In both dialects, there are occasions of conveying qāf by ḥ:

*fad waḥt mišōr* (BAD, 55: 1).  
“The time has passed”.

*zıklōnāt kōn waḥt raziʿ ma sār* (QAD, 53: 1).  
“They did not have a child for a long time”.

In BAD, qāf is sometimes pronounced by combination of two consonants – *kḥ*. For example *kḥōl* – “told”:

*abdul loḥōn i\_abe kḥōl: ki-bōwō illay dabba ištaru!* (BAD, 57: 1).  
“Abdul Lohon told his father, “Buy me a horse!”.

The informant’s pronunciation of qāf as the consonant *kḥ* occurred in the kishlak Jogari of Bukhara Gijduvan District. It can be assumed that we are dealing with the inner evolution of qāf in Bukhara Arabic. Neither is excluded that *kḥ* could be the oldest articulation form of qāf.

Post velar *kḥ* is pronounced by adjoining the back of the tongue to the back of the soft palate. During the articulation appears a slight slit for the airflow ascending from the throat.

For the root-structure of the verbs and nouns is characteristic the tendency to restore three consonants: *kē avbar* < *ke aʿbar* “lived”, *rowd* < *rōd* “land”, “ground”, “soil”, comp. *ʿarḍ*:

*kāin ma kāin fī qadīmi waḥt esqe zamōn fad bōy ke avbar* (BAD, 55: 1).  
“Once upon a time in old times (in ancient times) there lived one Bey”.

*hat pōšō ki-sōr, ʿihād abū rōden pošoya insōir i-hankit ḡeʿōniya misōr* (BAD, 56: 5).  
“[When] he became a Pasha the famine started in his father’s land”.

In the dialect occurs the suffix *īn* expressing an indefinite state, which in the syntactic construction is added to the noun, the adjective is always represented in singular: *waladīn isḡir* “junior son”, *ḥoiṭīn kbīr* “big house”.

In BAD, some words, expressions and morphological markers are common with the Bedouin lexis, for instance, *ogūb//ugūb* – “then”. Besides the Bedouin speech, it also occurs in Iraqi dialect, but with the different pronunciation – *agūb*:

– *ugūb leyl šōr*.  
“Then the night fell”.

– *ugūb bōy binta i\_hāma walad ʿirs isia*.  
“Then the Bey celebrates the wedding of his daughter and the boy”.

– *zēn//zīn* “good”, “okay”:

– *hāza zēn mā haw*.  
“That is not good”.

*hōzir ia'nī waḥt zēn.*  
"It's a good time now".

-*fad//fat, fadhat//fahat, fatāhid, fataḥad*  
-*kēyin mā kēyin, fad bōy kēyin.*  
"Once upon a time there was one Bey".

- *anṭa//anta*  
*bōy binta manṭa.*  
"The Bey did not give his daughter (to marriage)".

*t* undergoes the assimilation with any of the following voiced consonants: *idgūm* < *itgūm* "you stand up, get up", *midrīd* < *mitrīd* "you want".

In the forms of the Perfective of a verb occur the same vowels with the first and second root consonants. These are *fā'al* and *fī'il* models: *zahak* "laughed", *libis* "dressed". Such "harmony of vowels" is characteristic for the Turkic languages, namely for Uzbek and Turkmen. It should also be said that such forms are characteristic for the Bedouin speech as well. To the influence of the harmony of vowels should also be attributed the fact that one-syllable words behave like two-syllable ones. For example, *ša'ar* "hair", *izin* "ear", *bōṭan* "belly", "abdomen", *tibin* "hay", *ḥamis* "five", etc.

Among the demonstrative pronouns, as we have mentioned, there is an interesting coincidence with the Syriac forms. In Syriac, in the third person we have the forms *hada, hadi, hal*. In Bukhara dialect the corresponding forms are *had, hadi, hat, hal*. The plural form *halān* is identical with the Aramaic *halēn*.

The reflexive pronoun *rūḥ* is used together with the particle *bi* > *ib*: *ibrūḥu* "he himself", *ibrūḥna* "we ourselves". In Qashqa-darya Arabic between the particle *bi* and *rūḥ* appears the consonant *d*: *budrāḥa* "he himself".

The verb is interesting by the fact that together with the forms of the masculine gender, there are singular and plural forms of the feminine gender. This refers to both Perfective and Imperfective. Mentioned fact is characteristic for the Bedouin speech. In Bukhara Arabic the forms of the third and second person *zahakīn* (3<sup>rd</sup> person), *zahaktīn* (2<sup>nd</sup> person) coincides with the forms of the Bedouin dialect. Likewise, in Qashqa-darya dialect the form of the third person masculine plural is the same as it is in the speech of the Bedouins. For example, *katabaw, daḥalaw, garaw*. The forming element, as we can see, in the first case is - *īn* and in the second is - *aw*.

It is noteworthy that in the verb's structure has formed the Past Indefinite. It is characteristic for the Turkic languages. Its occurrence in Central Asian dialects can be explained by the influence of Uzbek language (Tsereteli 1941, 142). Past Indefinite tense is formed by adding of a pronominal suffix to the form of active participle of a verb: *mā kātibni* "I have not written". The forms of the Present Definite conveying continuous tense should also be ascribed to the influence of Uzbek language. It is formed by adding of an auxiliary verb *nām* to the Imperfective form of a verb (Tsereteli 1941, 142). This form of the verb, in my opinion, should be coming from the Semitic root *n'm*. For example, *iḡī nāyim* (< *iḡī nā'im*) "he is coming now".

To the transitive verbs is mostly added the suffix denoting complement, for example, *rōs il-bāgir ḥazah* "The cow's head: he took (it)" (= he took the cow's head); *ta'ōm ḥazah* "The food: he took (it)" (= he took the food).

In defective verbs, the imperative is formed by elision of the final consonant, which is characteristic for the Bedouin speech. For example, *imš* "Go!" instead of the form *imšī*, *ibk* < *ibkī* "Cry!".

First root hamzated verbs in Qashqa-darya Arabic dialect are turning into two-consonantal ones: *ḥaza* < *'aḥaza*. It is noteworthy, that a weak consonant occurs in the second and first persons of the Perfective: *ḥazeyta*, *ḥazeyti*, *ḥazeytu*. In this case, is revealed the tendency of restoration of three-consonantal verbs. The future is formed by adding of the prefix *ta* to the form of the Imperfective, which is not foreign for the Eastern Arabic dialects. *ta-noḡdi* "Let's go now", "We'll go now". According to my opinion, *ta* represents a shortened form of Arabic verb *ta'āl* ("Let's!", "Come on!") (Chikovani 2014, 116).

Illustrated examples reveal the differences between Central Asian Bukhara and Qashqa-darya Arabic dialects, which in some cases coincide with the peculiarities of *qāl* and *gāl* Arabic dialects.

We mentioned earlier that Qashqa-darya Arabic dialect is more archaic than Bukhara dialect, it stands close to classical Arabic and has more fixed language forms and vocabulary important for the history of Arabic language (Chikovani 1999, 97).

Historical and folklore data allowed me to presume two waves of Arab migrations to the Qashqa-darya and Bukhara regions of Central Asia. Namely, the first wave - near Qarshi in the VII, VIII centuries, during the period of Islamic conquests and the second one - in the Gijduvan District of Bukhara region, due to Tamerlane's conquests and as a result of forced displacement of captives (Chikovani 1999, 97).

The difference between the two dialects of Central Asia at the level of linguistic characteristics, first of all has been studied by Acad. George Tsereteli. This issue was also researched at different times by Wolfdietrich Fischer (Fischer 1961), Vladimir Akhvlediani (Akhvlediani 1985, 4) and Otto Jastrow (Jastrow 2014, 205-212).

Presented linguistic analysis confirms that among the Arabic dialects of Central Asia, Qashqa-darya Arabic dialect stands close to the Arabic speech of Bedouins and has an excessive number of linguistic characteristics of "*gələt*" Arabic dialects. As for the Bukhara Arabic, it is largely in contact with the speech of the Arab residents. Here, at different language levels are revealed the characteristics of "*qəltu*" Arabic dialects.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. ჩიქოვანი, გ. კაშკადარიელ არაბთა მიგრაციის ზოგიერთი საკითხი შუა აზიაში. *სემიტოლოგიური ძიებანი*. თბილისი: „მეცნიერება“ (Chikovani, G. Kashkadarieli arabta migraciis zogierti sakitxi shua aziashi. Semitologiuri dziebani. Tbilisi: "Mecniereba", 1985.
2. ჩიქოვანი, გ. შუა აზიის არაბული დიალექტები. *კაშკადარიული დიალექტი (ფონოლოგია, გრამატიკა, ლექსიკა)*. თბილისი: „ენა და კულტურა“ (Chikovani, G. Shua aziis arabuli dialektebi. Kashkadariuli dialekti (phonologia, gramatika, leksika. Tbilisi: "Language and Culture"), 2002.
3. ჩიქოვანი, გ. ცენტრალური აზიის არაბული დიალექტები, კაშკადარიული დიალექტი: ტექსტი, თარგმანი, განმარტებები. თბილისი: „ხირონი“



- (Chikovani, G. *Centraluri aziis arabuli dialektebi, kashkadariuli dilalekti: teksti, targmani, ganmartebebi*. Tbilisi: "Khironi"), 2007.
4. ჩიქოვანი, გ. *არაბული ენის ბუხარული დიალექტი*. თბილისი: "მწიგნობარი" (Chikovani, G. *Arabuli enis bukhharuli dialekti*. Tbilisi: "Mtsingnobar"), 2009.
  5. ჩიქოვანი, გ. რთული (დაუყოვნებელი) მომავალი ცენტრალური აზიის არაბულ დიალექტებში. *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, VIII, თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი (Chikovani, G. *Rtuli (daukovnebeli) momavali centraluri aziis arabul dialektbshi*. *The Near East and Georgia*, VIII, Tbilisi: Ilia State University), 2014.
  6. წერეთელი, გ. შუა აზიის არაბული დიალექტები (წინასწარი ანგარიში). *ენიმკის მოამბე*, I თბილისი (Tsereteli, G. *Shua aziis arabuli dialektebi (tsinastsari angarishi)*. *Enimkis moambe, I, Tbilisi*), 1937.
  7. წერეთელი, გ. ზმნის ზოგიერთი ძირითადი ფორმის წარმოებისათვის ბუხარის არაბულ დიალექტში. *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები*, XXX/1 (Tsereteli, G. *Zmnis zogierti dziritadi phormis tsarmoebisatvis bukharis arabul dialektshi*. *Tbilisis saxelmtsipho universitetis shromebi*, XXX/1). 1947.
  8. Blank, H. Book Reviews. *Iraqi Arabic Studies, The Middle East Journal*. Washington. 1959.
  9. Blank, H. *Communal Dialects in Baghdad*. Cambridge, Massachusetts. 1964.
  10. Chikovani, G. Some Notes about the History and Language of Central Asian Arabs, *Perspective - XXI*, 2, Tbilisi, 1999.  
Chikovani, G. Bukhara and Qashqa-Darya Arabic Dialects. The Main Objectives of the Study of Peripheral Arabic Dialects, *Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd.8, Alf Lahga wa Lahga. *Proceedings of the 9<sup>th</sup> AIDA Conference*, edited by Olivier Durand, Angela Diana Langone, Giuliano Mion, Vienna, 2014.
  11. Fischer, W. *Die Sprache der arabischen Sprachinsel in Uzbekistan. Der Islam*, 36, 1961.
  12. Ingham, B. Language Survival in Isolation: The Arabic Dialect of Afghanistan. *AIDA 5<sup>th</sup> Conference Proceedings*, edited by A. Ferrando, J.J. Sanchez Sandoval, Servicio De Publicaciones Universidad De Cadiz, 2003.
  13. Jastrow, O. 1978-1981. *Die mesopotamish-arabischen qeltu - Dialecte, Phonologie und Morphologie, II, Volkskundliche Texte in elf Dialekten*. Wiesbaden, 978-1981.
  14. Jastrow, O. Uzbekistan Arabic: A Language Created by Semitic-Iranian-Turkic Linguistic Convergence. *Linguistic Convergence and Areal Diffusion, Case Studies from Iranian, Semitic and Turkic*. Edited by Éva Ágnes Csató, Bo Isaksson and Carina Jahani. London and New York: Routledge Curzon, 2005.
  15. Jastrow, O. Where do we Stand in the Research of the Anatolian qeltu Dialects. *Romano-Arabica*, New Series, № 6-7, Peripheral Arabic Dialects. Editura Universității din București, 2006-2007.
  16. Jastrow, O. Dialect Differences in Uzbekistan Arabic and their Historical Implications. *Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Band 8, Alf Lahga wa Lahga. *Proceedings of the 9<sup>th</sup> AIDA*

- Conference*, Olivier Durand, Angela Daiana Langone, Giuliano Mion (Eds.), Wien: LIT Verlag, 2014.
17. Levin, A. The Role of the Mesopotamian qeltu Dialects in the History of the Arabic Dialects of Iraq. *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris*, INALCO, Paris, 1994.
  18. Levin, A. The ?Imāla in the Modern qeltu Dialects, Aspects of the Dialects of Arabic Today. *Proceeding of the 4<sup>th</sup> Conference of the International Arabic Dialectology Assocoation (AIDA)*, Marrakesh, April 1-4, 1994.
  19. Prochazka, S. The Bedouin Arabic Dialects of Urfa. *AIDA 5<sup>th</sup> Conference Proceedings*, edited by A. Ferrando, J.J. Sanchez Sandoval, Servicio De Publicaciones Universidad De Cadiz, 2003.
  20. Van Ess, J. *Spoken Arabic of Iraq*. Second Edition with Revised and Additional Vocabulary. Oxford University Press. London: Humphrey Milford, 1938.
  21. Vinnikov, I. N. Materialien zur Grammatik der kaška-darjiner Araber, Paradigmen der Verbalformen. *Studia Semitica*, Ioanni Bacoš dicata, Bratislava, 1965.
  22. Ахвледиани, Вл. *Бухарский арабский диалект*. Тбилиси: “Мецниереба” (Akhvlediani, Vl. *Bukharskiy arabskiy dialect*. Tbilisi: “Metsniereba”), 1985.
  23. Словарь диалекта бухарских арабов, *Палестинский сборник*, 10 (73), Москва-Ленинград (Slovar dialekta bukharskikh arabov, *Palestinskiy sbornik*, 10 (73), Moskva-Leningrad), 1962.
  24. Винников, И. Н. Образцы говора кашкадарьинских арабов, *СЯ*, II. Москва (Vinnikov, I. N. Obrazcy govora kashkadarinskikh arabov, *SYA*, II. Moskva), 1963.
  25. Винников, И. Н. *Язык и фольклор бухарских арабов*. Москва (Vinnikov, I. *Yazyk i folklor bukharskikh arabov*. Moskva), 1969.
  26. Церетели, Г. В. К характеристике языка среднеазиатских арабов. *Труды второй сессии Ассоциации арабистов*. Москва-Ленинград (Tsereteli, G. V. K kharakteristike yazyka sredneaziatskikh arabov. *Trudy vtoroy sessii Assotsiatsii arabistov*. Moskva-Leningrad), 1941.
  27. Церетели, Г. В. Арабские диалекты в Средней Азии. *Доклады советской делегации на XXIII международном конгрессе востоковедов, Секция семитологов*. Москва (Tsereteli, G. V. Arabskie dialekty v Sredney Azii. *Doklady sovetskoy delegatsii na XXIII mezhdunarodnom kongresse vostokovedov, Sektsiya semitologov*. Moskva), 1954.
  28. Церетели, Г. В. К изучению языка среднеазиатских арабов. Образцы речи кашкадарьинских арабов. *Труды Ин-та языкознания АН Груз. ССР (сер. вост. яз.)*, вып. I. Тбилиси (Tsereteli, G. V. K izucheniyu yazyka sredneaziatskikh arabov. Obraztsy rechi kashkadarinskikh arabov. *Trudy In-ta yazykoznanija AN Gruz. SSR (ser. vost. yaz.)*, вып. I. Tbilisi), 1954.
  29. Церетели, Г. В. *Арабские диалекты Средней Азии, т. I. Бухарский арабский диалект*. Тбилиси (Tsereteli, G. V. *Arabskie dialekty Sredney Azii, t. I. Bukharskiy arabskiy dialect*. Tbilisi), 1956.
  30. Чиковани, Г. Г. *Кашкадарьинский арабский диалект Центральной Азии*. Тбилиси: “Мцигнобари” (Chikovani, G. G. *Kashkadarinskiy arabskiy dialect Tsentralnoy Azii*. Tbilisi: “Mtsignobari”), 2008.

## ნინო დოლიძე

ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### ებრაელუბთან დამოკიდებულების საკითხი და ებრაული გავლენა მაჰმუდ დარვიშის პოეზიაში

მაჰმუდ დარვიში (1942-2008) თანამედროვე არაბულ სამყაროში ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული პოეტია, რომელმაც დიდი წვლილი შეიტანა მე-20 ს-ის არაბული პოეზიის გათანამედროვებასა და განვითარებაში. თუმცა მას უფრო ხშირად წარმოაჩენდნენ ხოლმე როგორც „პალესტინის ხმას“, პალესტინელთა უფლებების დამცველს, *პალესტინური წინააღმდეგობის* პოეტს, რომელიც *ინთიფადას*<sup>1</sup> სიმბოლოდაც კი იქცა. პალესტინელი არაბები მის პოეზიას ავტობიოგრაფიულად და წინასწარმეტყველურად აღიქვამდნენ. როგორც ა. ნოვირტი აღნიშნავს, დარვიში გახდა ქარიზმატული ფიგურა, ხოლო მისი პოეზია „ქვემოდან კანონიზაციის“ წყალობით ამაღლდა „პალესტინური კანონის“ რანგში.<sup>2</sup> დარვიშის ლექსებში, როგორც „მეტა-ლიტერატურულ“ ავტობიოგრაფიაში, თითოეული პალესტინელი მკითხველი თანაბრად მონაწილეობდა, ყველა საკუთარ თავს ხედავდა. თანდათან დარვიში კოლექტიური გამოცდილების გადამცემ ისლამამდელ პოეტ-წინასწარმეტყველს<sup>3</sup> დაემსგავსა, თუმცა პალესტინური საკითხის საერთაშორისო დონეზე გამხმაურებლისა თუ ჩაგრული მხარის ინტერესების დამცველის როლით არასოდეს დაკმაყოფილებულა. გამუდმებით მუშაობდა ლექსის დახვეწაზე, გამომსახველობითი საშუალებების გამდიდრებაზე, სტილზე, სულ ცდილობდა, განვითარებულიყო როგორც პოეტი.<sup>4</sup> ერთ-ერთ ინტერვიუში აცხადებდა:

„ყოველი ჩემი ახალი კრებული უწყვეტობის ერთგვარი რღვევისკენ, წინა კრებულის დაშლისკენაა მიმართული, რამდენადაც თითოეული ახალი წამოწყებისას, უცვლელად განვიცდი საჭიროებას, განვაავითარო და ცენტრს დაგუახლოვო ნიუანსები, რომელიც მანამდე მეორადად

1 *ინთიფადა* (არაბ. აჯანყება) – პალესტინური წინააღმდეგობის მოძრაობა.

2 Angelika Neuwirth, “Hebrew Bible and Arabic Poetry, Reclaiming Palestine as a Homeland Made of Words: Mahmoud Darwish”, in: *Arabic Literature, Post Modern Perspectives*, Ed. by Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch, Barbara Winkler (London, Saqi, 2004), 172.

3 ისლამამდელ ხანაში პოეზია ნაკლებად აღიქმებოდა ხელოვნების დარგად. არაბთა წარმართულ საზოგადოებაში ის ყოველდღიური ყოფის განუყოფელი ნაწილი, სოციალური არსებობის მნიშვნელოვანი კომპონენტი იყო. არაბთა კოლექტიური მახსოვრობის შემნახველი, ტრადიციული შემოქმედებითი ნორმების გადამცემი პოეტი წინასწარმეტყველის რანგში გახლდათ აყვანილი.

4 უფრო დაწვრილებით დარვიშის ბიოგრაფიისა და მისი შემოქმედების სამი ძირითადი ეტაპის შესახებ იხ.: ნინო დოლიძე, „მაჰმუდ დარვიშის პოეზია როგორც „კოლექტიური ხმიდან“ ინდივიდუალური ლექსისკენ განვლილი გზა“, *ორიენტალისტური ძიებანი* (2018): 162-178.

და მარგინალურად მიმაჩნდა... ჩემი პოეტური შეთავაზებები სათავეს ყოველთვის არაბული პოეზიის ხანგრძლივ ისტორიაში, მის რიტმებსა და ესთეტიკურ კანონებში იღებს. იშვიათია პოეტები, რომლებიც ერთბაშად იზადებიან. მე თანდათანობით და შუალედური კუმშვებით დავიბადე და დღემდე ვსწავლობ ლექსისკენ მიმავალ რთულ გზაზე სიარულს – ლექსისკენ, რომელიც ჯერ არ დამიწერია.<sup>5</sup>

დარვიშმა მოახერხა, მხოლოდ ანტიისრაელური პოლიტიკური ლექსების ავტორად არ დარჩენილიყო. არაერთი კვლევა დაიწერა მის პოეზიაზე, სადაც ტრადიციული მემკვიდრეობა ისევე კარგად შეიგრძნობა, როგორც ახალი ხედვა. პოეტის ტექსტებში გამოიყოფა როგორც არაბულ-მუსლიმური, ისე ებრაული-იუდაური და ქრისტიანული პარადიგმები.<sup>6</sup> თუმცა ყველაზე დიდ ინტერესს იწვევს ის, თუ რა გავლენა მოახდინა დარვიშის პოეზიაზე არა ტრადიციულმა არაბულმა, არამედ ებრაულმა კულტურამ. აღსანიშნავია, რომ ოცზე მეტ ენაზე ნათარგმნი მისი პოეზია განსაკუთრებულ ინტერესს ყოველთვის ისრაელში იწვევდა. მაჰმუდ დარვიშის პოეზიის დიაქრონიაში განხილვა საშუალებას გვაძლევს დავაკვირდეთ, თუ როგორ იცვლებოდა მისი ხედვა ე.წ. „ებრაულ საკითხთან“ მიმართებაში.

პოეტური შემოქმედების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ნათლად დავინახავთ, რომ დარვიშის დამოკიდებულება ებრაელებისადმი სიმკაცრიდან სირბილისკენ იცვლება. დროთა განმავლობაში ის თითქოს უფრო მიმტვევებელი და შემწყნარებელი ხდება, თუმცა ეს არ ნიშნავს დანაკარგთან შეგუებას ან ტკივილის დავიწყებას. საქმე ის გახლავთ, რომ დარვიში თავიდანვე ვერ აღიქვამდა ებრაელებს როგორც ერთ მონოლითურ მთლიანობას. ექვსი წლის ასაკში, 1948 წლის ცნობილი მოვლენების დროს<sup>7</sup>, იძულებული გახდა, დასავლეთ გალილეაში მდებარე მშობლური არაბული სოფელი ბირვა დაეტოვებინა. ეს სოფელი ისრაელმა მალევე დაანგრია, იქ მცხოვრებთა უკან დაბრუნება რომ აერიდებინა თავიდან. ლიბანში გაქცეული ოჯახი ჯერ ჯიზინში, შემდეგ დამურში ცხოვრობდა. ერთ წელიწადში სოფელ დირ ალ-ასადში დაბრუნდნენ. ერთხანს მოქალაქეობას მალავდნენ, რადგან ეს მიწა უკვე ისრაელს ეკუთვნოდა. პოეტის მამა, რომელიც თავის დროზე მიწისმფლობელი იყო, იძულებული გახდა დღიურ მუშად დაეწყო მუშაობა. დაწყებითი სკოლა მაჰმუდმა დამურში, ლიბანის ლტოლვილთა ბანაკში დაამთავრა. ბუნებრივია, ამ ტრამვას უკვალოდ არ ჩაუვლია.

დარვიშს, რომელმაც პირველი პოეტური კრებული „უფრთო ჩიტები“ (عصافير بلا أجنحة) ცხრამეტი წლისამ გამოაქვეყნა, ნამდვილად ექნებოდა განცდა, რომ პოეზია მის ხელთ უსამართლობის წინააღმდეგ მიმართული იარაღი იყო. ნაზარეთში საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ ის ჰაიფაში ცხოვრობდა და გაზეთ „ითთიჰადის“ რედაქციაში მუშაობდა. აქ დაუახლოვდა სახელგანთქმულ

5 მაჰმუდ დარვიში, „უნივერსალურის ადგილობრიობა“, წინასიტყვაობა ფრანგული კრებულითვის „ჩვენ დედამიწა გვევიწროება“ (გამომცემლობა გალიმარი, 2000), ფრანგულიდან თარგმნა ბ. ჩაბრაძემ, უ. „ახალი საუნჯე“ #1 (2016): 19.

6 ვრცლად იხ: Anette Mansson, Passage to a new Wor(l)d, Exile and Reastoration in Mahmoud Darwish's Writings (1960-1995) (Stockholm: Uppsala Universitet, 2003).

7 1948 წელს ისრაელმა დასავლეთი სანაპირო დაიკავა.

პალესტინელ რომანისტს, ჟურნალისტსა და პოლიტიკოსს ემილ ჰაბიბის.<sup>8</sup> აქტიური პოლიტიკური მოღვაწეობის გამო ისრაელის მთავრობის მიერ სამი წლის განმავლობაში (1967-1970) შინაპატიმრობაც კი ჰქონდა მისჯილი. სწორედ ჰაიფაში გამოაქვეყნა პოლიტიკური ლექსები. მათ შორის ყველაზე ცნობილია „პირადობის მოწმობა“ (أبواب الهوية, 1964)<sup>9</sup>, სადაც ის ყოველგვარი ქვეტექსტისა და სიმბოლოების გარეშე, პირდაპირ მიმართავს ისრაელს როგორც ოკუპანტს:

„ჩაიწერე!  
მე არაბი ვარ.  
შენ წინაპართა ვენახები წამართვი, ყველა,  
მიწაც, რომელსაც ვაუთან ერთად ვამუშავებდი.  
ალარაფერი დაგვიტოვეთ  
მე და ჩემს შვილებს  
კლდეების გარდა.  
თქვენი მთავრობა ამასაც გვართმევს?  
მაშინ  
პირველი გვერდის თავში ჩაწერე ახლა:  
მე არ მძულს ხალხი,  
და არავის არაფერს ვერჩი,  
მაგრამ იცოდე,  
თუ მომშვიდება,  
დამპყრობელს შევჭამ!  
ამ ბრაზს ერიდე  
და უფრო ხილდი ჩემს მწარე შიმშილს!“<sup>10</sup>

ამ ლექსში „ხალხი“ („მე არ მძულს ხალხი და არავის არაფერს ვერჩი“) და „ისრაელის სახელმწიფო პოლიტიკა“ უკვე გამიჯნულია. ჰაიფაში მოღვაწეობისას დარვიში აშკარა ანტიისრაელურ განწყობას გამოხატავდა, თუმცა, მიუხედავად ამისა, არასოდეს ივიწყებდა ებრაელ მასწავლებლებს, რომლებმაც დიდი გავლენა მოახდინეს მის ჩამოყალიბებაზე, იმ ადამიანებს, ვისაც ემადლიერებოდა. ჰაიმ ბიალიკს<sup>11</sup> განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდა. ჰაიფაში შეხვდა თავის პირველ სიყვარულსაც – ებრაელ რიტას, რომელსაც მოგვიანებით ლექსების მთელი კრებული მიუძღვნა.<sup>12</sup> დარვიში იგონებდა:

8 ემილ ჰაბიბი (1922-1996) – ქრისტიანი (ანგლიკანი) პალესტინელი არაბი, ისრაელის მოქალაქე (ისრაელის მოქალაქეობა მიიღო მას, შემდეგ, რაც 1948 წლის მოვლენების შემდეგ ჰაიფაში დარჩა საცხოვრებლად).

9 1965 წლის 1 მაისს დარვიშმა „პირადობის მოწმობა“ ნაზარეთში, სადაც აუდიტორიაში წაიკითხა. ისრაელის პრემიერ-მინისტრმა ლიბერმანმა ეს ლექსი ჰიტლერის Mein Kampf-ს შეადარა.

10 დარვიშის ყველა ლექსი თარგმნილია კრებულიდან: (محمود درويش، الأعمال الكاملة، (نابلس-فلسطين: الإسرائ)، 2015)

11 ჰაიმ ბიალიკი (1973-1934) – თანამედროვე ებრაული პოეზიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი, რომელიც ისრაელის ეროვნულ პოეტად არის აღიარებული. წერდა ებრაულადაც და იდიშზეც.

12 რიტა, რომელსაც დარვიში სულამითის სახელითაც მოიხსენიებს, პირველად მის პოეზიაში 1977 წელს ჩნდება, 1992 წელს გამოქვეყნებული კრებული „თერთმეტი ვარსკვლავი ანდალუსიის უკანასკნელ სცენაზე“ (أحد عشر كوكبا على آخر المشهد الأندلسي) კი მთლიანად რიტას ეძღვნება. სწორედ ამ კრებულში შედის ცნობილი ლექსი „რიტას

„სამხედრო სასამართლო, ჩემი პოეზიის გამო რომ მაწამა, ებრაული იყო. პედაგოგი, რომელმაც ებრაული მასწავლა და ლიტერატურა შემაყვარა, ებრაელი იყო. ჩემი მკაცრი, შეუბრალებელი ინგლისურის მასწავლებელი ებრაელი იყო. პირველი მოსამართლე ქალი, ვინც განაჩენი გამომიტანა, ებრაელი იყო. ჩემი პირველი საყვარელი ებრაელი იყო. ჩემი მეზობელი ებრაელი იყო. ჩემი პოლიტიკური მოკავშირეები ებრაელები იყვნენ. ასე რომ, თავიდანვე ვერ ვუყურებდი ებრაელებს როგორც ერთ მთლიანობას ან სტერეოტიპს.“<sup>13</sup>

ისრაელის მთავრობის მიერ სამგზის დაპატიმრებული დარვიში სხვადასხვა დროს ცხოვრობდა კაიროში, თუნისში, ბეირუთში, კვიპროსზე, ამანში, აშშ-ში, პარიზში... 1973 წელს დასახლდა ბეირუთში, სადაც განაგრძობდა პოეზიით ბრძოლას, თუმცა მუქარის ტონი, რომელიც პირველ ლექსებში ჩანს, მისი შემოქმედების შემდეგ ეტაპზე შეიცვალა. 1982 წელს, როცა ბეირუთში სამოქალაქო ომი გაჩაღდა, პოეტი პარიზს გაემგზავრა. 1991 წელს დაწერილ ლექსში „ბოლო საღამო ამ მიწაზე“ დარვიში ებრაელებს ასე მიმართავს:

„შემოდით, დამპყრობლებო, ჩვენს სახლებში,  
ღვინო დალიეთ  
მსუბუქი მუვაშმაჰებიდან<sup>14</sup>,  
შუალამე რომ გადაივლის,  
განთიადს გმირი აღარ მოიტანს  
უკანასკნელი აზანის<sup>15</sup> მხრიდან...  
დალიეთ ჩვენი მწვანე ჩაი, სანამ ცხელია,  
მოდით და ნედლი ფსტა მიირთვით.  
მწვანე საწოლები კედრის ხისაა,  
ხანგრძლივი ალყის შემდეგ  
მოსვენეთ და დაიძინეთ  
ჩვენი ოცნებების ბუმბულებზე.  
ზეწრები მზადაა,  
კეთილსურნელება კარზე ჰკიდია,  
სარკე ბევრია...  
შედით სახლებში იმისათვის,  
რომ ჩვენ იქიდან გამოვიდეთ.“

ამ ლექსში ჩანს, თუ რა „უმტკივნეულოდ“ გადასცემს დარვიში დამპყრობელს თავისი სახლის გასაღებს, თავად კი ტანჯვით აღსავსე მოგზაურობაში მიემართება. თვალწინ წარმოგიდგება პალესტინელთა მიერ დასავლეთ სანაპირო-

გრძელი ზამთარი; სადაც აშკარაა ბიბლიური „ქებათა ქების“ გავლენა, ჩანს უფსკრული პოეტის სურვილსა და მის აღსრულებას შორის. რიტა ასევე გვხვდება კრებულში „უცხო ქალის საწოლი“ (1999) და მემუარებში „ხსოვნა დავიწყებისთვის“ (1987), სადაც პოეტი ბეირუთის დაბომბვისას ტელეფონით ესაუბრება მას. ბოლოს რიტაც იქცა სიმბოლოდ, თუმცა როგორც ლიბანელი რომანისტი ელიას ხური შენიშნავს, „არა მტრებს შორის სიყვარულის სიმბოლოდ“.

13 Amon Raz-Krakovitz, *Exil und Binationalismus: Von Gershom Scholem und Hannah Arendt bis zu Edward Said und Mahmoud Darwish* (Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin, 2011): 129.

14 მუვაშმაჰი (არაბ.) – სტროფული ლექსი.

15 აზანი (არაბ.) – მოწოდება ლოცვისკენ.

ზე სულ რამდენიმე საათში დაცლილი სახლები, საიდანაც მათ პირადი ნივთების წაღებაც კი ვერ მოასწრეს, და სადაც სულ ცოტა ხანში საბჭოთა კავშირიდან თუ ბრუკლინიდან „აღთქმულ მიწაზე“ ამოსული ებრაელები შესახლდნენ.

მოგვიანებით დარვიშის დამოკიდებულება ებრაელების მიმართ კიდევ უფრო რბილი ხდება. მეტიც, პოეტი იწყებს პარალელების გავლებას პალესტინელებისა და ებრაელების ლტოლვილობას შორის – ებრაელები ხომ ოცი საუკუნის განმავლობაში იყვნენ იმ მდგომარეობაში, რომელშიც ახლა პალესტინელები აღმოჩნდნენ?! „ვინ ვარ მე გადასახლების გარეშე?“ – სვამს დარვიში კითხვას ერთ-ერთ ლექსში (1999) და ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ იგივე კითხვა საუკუნეთა მანძილზე შეიძლებოდა ებრაელებსაც დაესვათ. ამ ლექსში პოეტი პალესტინას მიმართავს:

„უცხო ვარ მდინარის ნაპირზე, და ვით მდინარეს...  
შენს სახელთან მაკავშირებს წყალი.  
ამ სიშორიდან აღარაფერი დამაბრუნებს ახლა პალმამდე –  
აღარც მშვიდობა და აღარც ომი.  
აღარაფერი მაიძულებს, რომ სახარება წავიკითხო  
და არ მიბიძგებს, მიქცევ-მოქცევის ამ ნაპირიდან  
გავდინდე ტიგროსს და ნილოსს შორის,  
აღარაფერი ჩამომიყვანს ფარაონების ნაგებებიდან,  
არ მომგვის ფიქრებს –  
არც სინანული, არც სურვილი, არც დაპირება.  
რალას ვიზამ?  
რალა უნდა ვქნა გადასახლების გარეშე,  
წყალს ჩაშტერებული გრძელი ღამის გარეშე?“

თითქოს დევნილობა დარვიშის ბუნებრივ მდგომარეობად იქცა, რამაც ის აიძულა ებრაელთა მრავალსაუკუნოვანი ლტოლვილობისთვის თანაგრძობით შეეხედა. დედამიწა ხომ ისლამისთვისაც სულის გადასახლების ადგილია, დროებითი სამყოფელია ისევე, როგორც რელიგიური ებრაელი ხედავს ამ ქვეყანას როგორც გადასახლების ადგილს:

„საბოლოო ჯამში, ყველა ლტოლვილები ვართ. დევნილობისგან ვიტანჯებით გამარჯვებულიც და მეც. ის ჩემ გამოა ლტოლვილი, მე მისი გადასახლების მსხვერპლი ვარ. ყველანი ლტოლვილები ვართ ამ დალოცვილ დედამიწაზე, ყველანი მეზობლები ვართ. ყველას გვაქვს ჩვენ-ჩვენი წილი ადამიანური ხვედრი. ხოლო ის, რაც გვაერთიანებს, არის აუცილებლობა ამ ლტოლვილობის თუ გადასახლების ამბის მოყოლისა.“<sup>16</sup>

დარვიშის შემოქმედების მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ ე.წ. „ებრაული საკითხის“ მიმართ მისი დამოკიდებულების ცვლილებაზე, მისი ხედვის ერთგვარ დინამიკაზე. ის არა მარტო ჰაიფაში ცხოვრებისას, არამედ შემდგომშიც კარგ ურთიერთობას ინარჩუნებდა ებრაელებთან. ერთხანს ედვარდ საიდთან ერთად ერთ-ერთ ყველაზე „ებრაულად“ ცნობილ კოლუმბიის უნივერსიტეტშიც მუშაობდა. 60-იან – 90-იან წლებში დაწერილ ლექსებს თუ გადავხედავთ, ნათლად დავინახავთ, რომ დარვიშს ისრაელის სახელმწიფოს, მისი პოლიტიკის მიმართ უჩინდება პროტესტი, თავიდან იბრძვის, ბოლოს კი თითქოს ეგუება დევნილის

16 Mansson, Passage to a new Wor(l)d, 232.

მდგომარეობას. უან ლუკ გოდარის ცნობილ ფილმში „ჩვენი მუსიკა“<sup>17</sup> (2004) არსებულ ვითარებას შეგუებული პოეტი უკვე დამარცხებულის პოზიციიდან ესაუბრება ებრაელ ჯუდით ლერნერს. ის ამბობს:

„დამარცხებაში უფრო მეტი ჰუმანურობაა, ვიდრე გამარჯვებაში. მარცხში დიდი რომანტიზმიცაა. მე რომ გამარჯვებულთა ბანაკს ვეკუთვნოდე, უთუოდ მსხვერპლის მხარეს დავდებოდი, მხარს მათ დავუჭერდი.“<sup>18</sup>

მაჰმუდ დარვიში დარწმუნებული იყო, რომ ებრაელთა და პალესტინელ არაბთა თანაცხოვრება შესაძლებლებელია როგორც ფსიქოლოგიურად, ისე კულტურულად. მთავარ პრობლემად პოლიტიკა მიაჩნდა.<sup>19</sup> თუ ერთ-ერთ პირველ ლექსში „პირადობის მოწმობა“ ის ისრაელს მიმართავს როგორც ოკუპანტს, ერთ-ერთ ბოლო ლექსში „მზა სცენარი“ სიტყვა „მტერი“ ებრაელებთან მიმართებაში ირონიულად გამოიყენება. აქ მტრად გარე ძალაა მოაზრებული. ჩნდება „მესამე მხარე“, რომლის მიერ დაგეგმილი სცენარითაც ვითარდება მოქმედება, ორმოში (ე.ი. გამოუვალ მდგომარეობაში) ჩავარდნილ არაბს და ებრაელს კი აღარაფრის შეცვლა შეუძლიათ. მათი უუნარობა სევდისმომგვრელია:

„დავუშვათ, მე და ჩემი მტერი  
ციდან ჩამოვვარდით  
და ორმოში ჩავცვივდით.  
რა მოხდება?  
სცენარი მზადაა:  
თავიდან ჩვენს ხვედრს დაველოდებით –  
იქნებ მაშველებმა მოგვაგნონ,  
სამაშველო თოკი ჩამოგვიგდონ...  
ის ამბობს: მე პირველი ავალ,  
მე ვამბობ: არა, მე.  
მლანძღავს და ვლანძღავ  
ასე... უაზროდ,  
თუმც სამაშველო თოკი არსად ჩანს.  
სცენარის თანახმად,  
მე, ეგოისტი ოპტიმისტი,  
ვჩურჩულებ ჩემთვის ისე,  
რომ არც ვკითხულობ, მტერი რას ამბობს,  
ის კი თავისთვის იჩურჩულებს.  
ერთ მახეში,  
შესაძლებლობების ერთ თამაშში  
გაბმულები  
კვლავ საშველს ველით,

17 2004 წელს სან სებასტიანის კინოფესტივალზე *Notre Musique* წლის ფილმად აღიარეს, ხოლო ჯუდით ლერნერის როლის შემსრულებელი სარა ადლერი ევროპულმა კინოაკადემიამ საუკეთესო მსახიობი ქალის ნომინაციაში წარადგინა. სურათში, სადაც უან ლუკ გოდარი ზოგადად ძალადობის თემას და ამ კონტექსტში არაბ-ისრაელის კონფლიქტს შეეხო, დარვიში საკუთარ თავს განასახიერებს.

18 <https://www.youtube.com/watch?v=erz160Dk2bM&feature>

19 Raz-Krakotzkin, *Exil und Binationalismus*, 129.



რომ გავიაროთ თოკზე ცალ-ცალკე.  
 თუ ხსნას ვერ შევძლებთ,  
 ორმოს კიდეზე უფსკრული მოჩანს –  
 დარჩენილი ცხოვრების და  
 ომის უფსკრული!  
 ორივეს გვეშინია,  
 თუმცა ამ შიშზე არ ვსაუბრობთ,  
 ჩვენ ხომ მტრები ვართ.  
 რა მოხდება, თუ სცენარის თანახმად,  
 გველი გამოვა და დაგვეგესლავს  
 და გადაგველაპავს  
 მე და მას?  
 სცენარის თანახმად,  
 ჩვენ ერთად მოვკლავთ გველს  
 და ვუშველთ თავს  
 ერთად,  
 ან ცალ-ცალკე...  
 მაგრამ ერთმანეთს  
 მადლობასაც არ გადავუხდით,  
 არც მივულოცავთ  
 იმას, რაც ერთად გავაკეთეთ,  
 ჩვენ ხომ მხოლოდ ინსტინქტი გვმართავს,  
 ხოლო ინსტინქტს  
 იდეოლოგია არ გააჩნია.  
 გამახსენდა დიალოგის კანონი  
 ორმხრივი დარღვევის დროს,  
 როდესაც მითხრა:  
 ის, რაც ჩემი გახდა, ჩემია,  
 ხოლო ის, რაც ჩემია, შენიცაა და ჩემიც!  
 და დროსთან ერთად,  
 დრო ხომ ქვიშაა და საპნის ქაფი,  
 მოწყენილობამ, სიჩუმემ გვძლია  
 და დაანგრია,  
 თუკი რამ კარგი იყო ჩვენ შორის...“

დარვიშს გული წყდებოდა, რომ მე-20 საუკუნეში ველარ განმეორდა ისტორიული პრეცედენტი, რომელიც შუა საუკუნეების ანდალუსიაში არსებობდა იუდეველთა, ქრისტიანთა და მუსლიმთა თანაცხოვრების, კულტურულ-მეცნიერული თანამშრომლობის სახით. ეს შესაძლებლობა ხელიდან გაუშვეს... ლექსს „ბოლო სადამო ამ მიწაზე“ დარვიში ასე ასრულებს:

„ბოლოს ვიკითხავთ:  
 ანდალუსია აქ იყო თუ იქ?  
 დედამიწაზე თუ... პოეზიაში?“

მისი ბოლო პერიოდის პოეზია იძლევა სივრცეს როგორც პალესტინელი, ისე ებრაელი გადასახლებულებისთვის. ის ნაკლებად არის ბრძოლის ველი. ის უფრო ორი კულტურისა და რელიგიის შერიგების მცდელობის ადგილია. არსად ჩანს

ამკარად, რომ პოეტი ორ, პოლიტიკურად, რელიგიურად დაპირისპირებულ, ან-ტაგონისტურ, მტრულად განწყობილ საზოგადოებას მიმართავს. პალესტინური პოლიტიკისგან განსხვავებით მაჰმუდ დარვიშის პოეზიას ინტელექტუალური ღიაობა გამოარჩევს, რაზეც მის ტექსტებში ებრაელთა ნააზრევის გავლენაც მიუთითებს.

როდესაც ვსაუბრობთ ებრაულ გავლენაზე დარვიშის პოეზიაში, პირველ რიგში უნდა ვახსენოთ ბიბლია, შემდეგ პაულ ცელანის (1920-1970) პოეზია და ვალტერ ბენიამინის (1892-1940) ფილოსოფია, ასევე გერშომ შოლემის (1897-1982), ჰანა არენსტისა (1906-1975) და „კულტურული სიონიზმის“ სხვა წარმომადგენელთა მოსაზრებები. თუმცა აქვე უნდა დავაზუსტოთ, რომ თუ დარვიშის ლექსებში ცელანისა და ბენიამინის ამკარა გავლენასთან გვაქვს საქმე, ბიბლიის შემთხვევაში პალესტინელი პოეტი „ძველი ალთქმის“ გავლენას კი არ განიცდის, არამედ ამ ტექსტს კონკრეტული მიზნისთვის იყენებს.

ა. ნოვირტი ხაზს უსვამს დარვიშის ორ პოეტურ კრებულს – *سريير الغريبة* (1995) და *لماذا تركت الحصان وحيدا* – „უცხო ქალის საწოლი“ (1999), სადაც უხვად დაიძებნება მაგალითები, „ძველი ალთქმის“ გავლენაზე რომ მიუთითებს.<sup>20</sup> გვხვდება ალუზიები ბიბლიური წინასწარმეტყველების ტექსტებიდან და სხვ. რატომ დაიტერესდა დარვიში ბიბლიით – მტრის საღვთო წიგნით? იმიტომ, რომ ეს სწორედ ის ტექსტია, რომელიც სიონისტებმა თავიანთი პოლიტიკისთვის გამოიყენეს. საგულისხმოა, რომ სიონიზმის იდეა ინგლისელი პროტესტანტებისგან წამოვიდა და არა მთელს მსოფლიოში გაფანტული ებრაელებისგან, რომლებიც მიმღები კულტურების ორგანულ ნაწილებად იყვნენ ქცეულნი. მათი ტრადიციული აზრი მეორედ მოსვლის შესახებ სულაც არ ემთხვეოდა იმ პროტესტანტთა მოსაზრებას, რომლებმაც თავისებურად, პირდაპირ და ყოველგვარი ქვეტექსტების გარეშე წაიკითხეს ბიბლია, მე-19 ს-დან მოყოლებული კი მათი გავლენის ქვეშ ბრიტანელი მმართველებიც მოექცნენ.<sup>21</sup> ისინი შეიპყრო „ალთქმულ მიწაზე“ დაბრუნების იდეამ, რაშიც თავიდან ვერც ერთი ებრაელი აიყოლიეს, რადგან ებრაელთა საბოლოო მიზანი, ბიბლიის თანახმად, იყო არა რომელიმე კონკრეტულ ტერიტორიაზე დასახლება, არამედ ჰარმონიაში ცხოვრება. ისინი მეორედ მოსვლას ელოდნენ. „ალთქმულ ქვეყანას“ მათთვის სულიერი მნიშვნელობა ჰქონდა და არა მატერიალური. გარდა ამისა, ებრაელები თითქმის ყველა ქვეყანაში მიმღები საზოგადოებების საკმაოდ მაღალ ფენას წარმოადგენდნენ და სულ არ ჰქონდათ ამ ქვეყნების დატოვების სურვილი. ტრადიციული ებრაელის მიერ გადასახლება აღიქმებოდა არა ტერიტორიულ, არამედ სულიერ გადასახლებად. მეორე ტაძრის დანგრევის შემდეგ აყრილი იუდეველებისთვის გაფანტულობა ჩვეულებრივი, ბუნებრივი მდგომარეობაც კი გახდა. გერმანელ-ებრაელი ფილოსოფოსი ფრანც როზენცვაიგი აღნიშნავდა:

„სხვა ერებისგან განსხვავებით, ებრაელებს საერთო მიწისა და ენის გარეშე არსებობა შეეძლოთ, რადგან ებრაელ ხალხად ყოფნა თავიდანვე არ ყოფილა დამოკიდებული ასეთ გარეგან ფაქტორებზე.“<sup>22</sup>

20 Neuwirth, Hebrew Bible and Arabic Poetry, 174.

21 Yakov Rabkin, Y., Reed A. F., What is modern Israel (Chicago: University of Chicago/ Pluto Press, 2016), 240 pp.

22 Neuwirth, Hebrew Bible and Arabic Poetry, 176.

მოგვიანებით, სიონისტურ მოძრაობას, ცხადია, ებრაელებიც შეუერთდნენ, თუმცა ბევრი მათგანი ემიჯნებოდა პოლიტიკურ სიონიზმს, რომელიც თავისი არსით დასავლური კოლონიზატორული პროექტი იყო. ბენიამინ დიზრაელს, არმინიუს ვამბერს, უილიამ გიფორდ ფალგრეისს, ვოლფგანგ ფონ ვაისლს და ევროპაში მოღვაწე სხვა ებრაელებს პალესტინაში დაბრუნება აღმოსავლეთის გასაცოცხლებლად, ხელახლა ასაღორძინებლად წარმოდგინათ პალესტინელ არაბებთან ძმური, მშვიდობიანი თანაცხოვრების პირობებში.<sup>23</sup> თუ რელიგიური ებრაელი სულიერი გადარჩენისთვის სულაც არ თვლიდა საჭიროდ პალესტინის მიწაზე გადასახლებას, „კულტურული სიონიზმის“ ერთ-ერთი ფუძემდებელი აშერ გინცბერგი ფიქრობდა, რომ მთავარი იყო, პალესტინაში ებრაელთა სულიერ ცენტრს მცირე, ემბრიონული ფორმით ეარსება, რაც სრულიად საკმარისი იქნებოდა იუდაური განახლებისთვის.<sup>24</sup> ყველა ებრაელის პალესტინაში ჩასახლება სავალდებულოდ არც მას მიაჩნდა.<sup>25</sup> „პოლიტიკური სიონიზმის“ მთავარი კონცეფცია, რომ წმინდა მიწა ებრაელთა სამშობლოა, ონტოლოგიურ რეალობას ეყრდნობოდა და არა ისტორიულ ფაქტებს. ის, ფაქტობრივად, ტრადიციულ ებრაულ აზრს უპირისპირდებოდა. ა. ნოვიგრტი განმარტავს, რომ „პოლიტიკურმა სიონიზმმა“ იუდაიზმის რელიგიურ წარმოდგენათა სეკულარიზაცია მოახდინა – ტრადიციული წყვილი გადასახლება / ხსნა ჩაანაცვლა წყვილით გადასახლება / შინდაბრუნება (ან სამშობლო).<sup>26</sup>

გამოდის, რომ ისრაელის სახელმწიფოს შექმნას ბიბლიის სეკულარულმა წაკითხვამ დაუდო სათავე. საბოლოოდ, სიონიზმი დასავლურმა პოლიტიკამ თავის სამსახურში ჩაიყენა, რათა შეექმნა ისრაელის სახელმწიფო როგორც საყრდენი ახლო აღმოსავლეთში პოლიტიკური თუ ეკონომიკური გავლენის მოსაპოვებლად. ეს პროცესი ევროპაში მე-20 ს-ში გამძვინვარებულმა ანტისემიტიზმამაც დააჩქარა. მაჰმუდ დარვიში ფიქრობდა, რომ ბიბლიის არარელიგიურ, სეკულარულ, ოღონდ არაბულ წაკითხვას შეეძლო შეექმნა ახალი არაბული ტრადიცია, რითაც შესაძლებელი გახდებოდა ე.წ. „სხვის“ (other; ამ შემთხვევაში ებრაელთა) პოლიტიზირებულ კანონთან დაპირისპირება. მაშასადამე, დარვიში შეეხო „ძველ აღთქმას“ როგორც წმინდა მიწაზე ებრაელთა დომინანტობის განმაპირობებელ მთავარ ნარატივს, რომელიც პალესტინელების გადასახლებისა და გაფანტვის მიზეზი გახდა. ისრაელის ოკუპანტური პოლიტიკის წინააღმდეგ ტექსტებით მებრძოლი პოეტი „ძველი აღთქმის“ არაბულ წაკითხვას გვთავაზობს როგორც პასუხს ბიბლიაზე, რომელიც წმინდა მიწაზე ებრაელთა ლეგიტიმაციას განუმტკიცებს საფუძველს. კონკრეტულად რა იგულისხმება ძველი აღთქმის დარვიში-სეულ სეკულარულ არაბულ წაკითხვაში? ის საკუთარ წარმომავლობას „დაბადების“ თავისებური ინტერპრეტაციით უბრუნდება, ბიბლიურ „გამოსვლას“ კი პალესტინელთა „აღთქმულ ქვეყანაში“ დაბრუნებას უკავშირებს.

23 ვრცლად იხ.: ნინო დოლიძე, „ებრაული ორიენტალიზმიდან“ თანამედროვე კონფლიქტურ კერამდე“, გაზ. „იბერია“ №4 (28.10-11.11, 2007): 10.

24 Tom Reiss, „Jewish Orientalism“, in: The Orientalist (London: Vintage Book, 2006), 239.

25 ისრაელის სახელმწიფოს შექმნის შემდეგ წმინდა მიწაზე ამოსული ებრაელებიდან უამრავმა მათგანმა დატოვა „აღთქმული ადგილი“ და კვლავ დასავლეთს მიაშურა.

26 Angelika Neuwirth, „Canons in Contact: Mahmud Darwish reading the Hebrew Bible and Arabic Poetry“, in: Reflections on Reflections, New Eastern Writers reading Literature, dedicated to Renate Jakobi, ed. Angelika Neuwirth, Andreas Christian Islebe, (Wiesbaden: Reichert Verlag, 2006): 345-373.

„დაბადება“ მაჰმუდ დარვიშის პოეზიაში წარმოდგენილია როგორც პალესტინელთა გადასახლების დენარაცია. დარვიშისეულ „დაბადებაში“ პალესტინა იბადება ტექსტში, პოეზიაში და ამ ფაქტს პალესტინელ არაბთა იდენტობის შენარჩუნებაში მნიშვნელოვანი როლი ეკისრება. აქაც თავს იჩენს პარალელი ებრაულ ლტოლვილობასთან, რადგან პოეზიის ტექსტში პალესტინის გაცოცხლება ნიშნავს მის მარადიულ გახსენებას, ხსოვნას, ხსოვნამ კი (ებრ. *ზიქარონ*) დიდი როლი შეასრულა იუდაური წარსულის შენარჩუნებაში, ხსნის გზის გაკვალვაში იმ იმედით, რომ ებრაელები აუცილებლად დაუბრუნდებიან ღვთაებრივ არსს. ხსოვნის წყალობით უცხოობაში მიმოფანტულმა ებრაელებმა თავიანთი იდენტობის შენარჩუნება საუკუნეების განმავლობაში შეძლეს. პოეტის აზრით, საკუთარი მიწიდან აყრილმა პალესტინელებმაც იდენტობა მიწის ხსოვნით უნდა შეინარჩუნონ. სწორედ პოეზიამ უნდა შეინახოს სახე თუ ხატება იმ მიწისა, რომელიც თავისი არაბული ავთენტურობით რეალურ დროსა და სივრცეში არსებობს. პალესტინის „დაბადება“ ტექსტში 60-იან წლებში განხორციელდა. 1966 წელს, როცა დარვიშმა ლექსი „შეყვარებული პალესტინიდან“ დაწერა, პოლიტიკურ რეალობაში პალესტინას აღარაფერს უწოდებდნენ. სიტყვა „პალესტინა“ პოლიტიკურად ტაბუდადებული იყო. ამ ლექსმა თითქოს ხელახლა შექმნა, შვა ის. „შეყვარებული პალესტინიდან“ ლაზალია, სასიყვარულო ლირიკის ნიმუშია. შეყვარებული თავად პოეტია, მისი სიყვარულის ობიექტი კი, ტრადიციული ღაზალისგან განსხვავებით, არის არა ქალი, არამედ პალესტინა, რომელსაც დარვიში ასე მიმართავს:

„შენი თვალები ეკალივით მესობა გულში,  
ტკივილისაგან მტანჯავს... თუმცა ვემორჩლები.  
ქარისგან ვიცავ და ვიფარავ,  
მას თავად ვისობ  
ღამესა და ტკივილებს მიღმა.“

პოეტი მომხდარ ტრაგედიას აღწერს:

„გუშინ გხედავდი ნავმისადგომთან;  
ნაპირს ტოვებდი სრულიად მარტო –  
უხელჩანთებოდ, უოჯახოდ, უნათესავოდ...  
მე ობოლივით გამოგეკიდე,  
გეკითხებოდი წინაპართ სიბრძნეს:  
მწვანე ფორთოხლის გაშლილ კორომებს რად მიათრევენ  
ცინეში, პორტში, უცხოობაში?!  
ან ამ მგზავრობის,  
მარილისა და მონატრების იდუმალ სუნში  
რატომ რჩებიან ისინი მწვანედ?“

მომხდარი ტრაგედიის შემდეგ მშვენიერი „სატრფო“ დამცირებულ მდგომარეობაშია:

„ჭებში, ბელლებში დაგინახე  
გულგატეხილი, დამცირებული.  
ღამის კლუბებში დაგინახე,  
მიმტანი იყავ და მომსახურე.  
ცრემლებისა და ჭრილობების სხივებშიც გნახე...  
შენ ხომ ერთ-ერთი ფილტვი ხარ ჩემში,

ნმა – ბაგეთგან გამომავალი,  
წყალიც ხარ, მიწაც.  
მღვიმესთან გნახე,  
სახლთან –  
სარეცხის თოკზე ეკიდე  
შენი ობლების სამოსთან ერთად.  
კერასთან გნახე და ქუჩებში,  
ლობებთანაც  
მზის ჩასვლისას!  
ობლის მღერაში, გასაჭირში  
მე დაგინახე  
ზღვის მარილითა და ქვიშით სავსე.  
მიწასავით ლამაზი  
და ბავშვებზე...  
და არაბული უსამინივით...“

ღვენილ დარვიშს ვერაფერი დაავიწყებს სატრფოს სახეს:

„შენა ხარ როგორც პალმა ხსოვნაში,  
რომელსაც ვერ ჭრის ვერც მეტყევე, ვერც ქარიშხალი,  
ტყის და უდაბნოს მხეცებიც კი ვერ ერევიან  
და მის დალალებს ვერას აკლებენ...“

პალესტინა საკუთარი იდენტობის, თავისთავადობის შესანარჩუნებლად  
სჭირდება პოეტს:

„შენი თვალებით მომიჩრდილე,  
ქუთუთოები გადამაფარე.  
წამიყვანე, სადაც ახლა ხარ  
და აღმიდგინე  
სახისა და ტანის ფერი,  
გულისა და თვალის სინათლე,  
პურისა და რითმის მარილი,  
მიწისა და სამშობლოს გემო.  
შენს თვალებს, მზერას შემაფარე.  
წამიყვანე როგორც სევდის ქოხს შეფარებული ნახატი, ტილო,  
და როგორც ლექსი  
ჩემი ჩუმი დარდის წიგნიდან.  
თან წამიყვანე, ვით სათამაშო,  
სახლის აგური,  
რომ ჩვენს შვილებსაც კარგად ახსოვდეთ  
გზა შინისაკენ.“

სიშორის მიუხედავად პალესტინა მის მთავარ შთაგონების წყაროდ რჩება:

„პალესტინელო თვალებით, დალით,  
სახელით, ღელვით და ოცნებებით,  
პალესტინელო თავსაბურავით,  
ტანით, ფეხებით,  
პალესტინელო სიტყვებითა და მდუმარებით,

მღერით, ბგერებით,  
პალესტინელო დაბადებით, გარდაცვალებით,  
ძველ დღიურებში შემოგინანე,  
ვით ნაპერწკალი  
ლექსებისთვის ცეცხლს რომ დაანთებს;  
როგორც საგზალი მგზავრობისათვის.“

პოეტი შემთხვევით არ უსვამს ხაზს პალესტინის პალესტინელობას, მის პალესტინურ ბუნებას. არაერთი სოფლისთვის სახელის გადარქმევისა თუ სხვა ბევრი მცდელობის მიუხედავად, ეს მიწა თავის ავთენტურ სახეს რთულად იცვლის... ყოველ შემთხვევაში, ხსოვნაში ისევე, როგორც მაჰმუდ დარვიშის პოეზიაში, ის პირვანდელი სახით არსებობს. პირველად იყო სიტყვა... პოეტიც სამყაროს შემოქმედია, როცა ის ლექსს ქმნის. მას ადამის როლი აქვს, როცა სახელებს არქმევს. „ჩვენ მოწმენი ვხდებით, თუ როგორ იბადება პალესტინა პოეტის ტექსტში, – აღნიშნავს თავის კვლევაში ნოივირტი, – ლექსის პირველ ნაწილში ავტორი დაკარგულ სამშობლოს მისტირის, შემდეგ აღწერს მტანჯველ სცენებს გადასახლებიდან, ბოლოს კი გვევლინება ადამად, რომელსაც ღმერთმა შეუქმნა ევა. ევა პალესტინაა. ეს არის ახალი „გენეზისი“ – პალესტინის დაბადება პოეზიაში, პოეტურ წარმოსახვაში.“<sup>27</sup>

რაც შეეხება ბიბლიურ „გამოსვლას“, ის დარვიშის პოეზიაში პალესტინელების აღთქმულ ქვეყანაში – პალესტინაში დაბრუნებად (არაბ. ‘ავდა – ٤٤) მოიაზრება. აქ ძალიან მნიშვნელოვანია საკუთარი თავის მსხვერპლად გაღების თემა. თავგანწირვაც სიმბოლურია – პოეტი შეიარაღებული არ დგას ბრძოლის ველზე და არ იბრძვის. „მსხვერპლშეწირვა“ ტექსტის დონეზე ხორციელდება. ლექსების მთავარი გმირი, პოეტის alter ego მეზობლი მსხვერპლია, რომელიც მზადაა სატრფოს (ქვეყანას, მიწას) შესწიროს თავი. თავად დარვიში კი ის ტრაგიკული ფიგურაა, თავის გაწირვის სიმბოლური აქტით თავისუფლებისკენ მსწრაფი ხალხის წინამძღოლობა რომ ითავა. ის მეზობლია, ბიბლიური მოსეს მსგავსი გადამრჩენელია, თავად რომ ვერც მოესწრო აღთქმულ ქვეყანაში შესვლას. სწორედ გმირის მიერ გაღებული მსხვერპლი ქმნის ზაქირას<sup>28</sup> – ხსოვნას, რომელშიც ჰეროიკული არაბული ტრადიცია მოიაზრება. ეს ის „ხსოვნაა“, ებრაულ ზიქარონს რომ უპირისპირდება. საკუთარი თავის მსხვერპლად გაღება დარვიშისთვის გამოსყიდვის ძალის მქონე სოციალური რიტუალია. ამ გამოსასყიდის წარმოჩენით პოეტმა შექმნა პალესტინური „გამოსვლის“ დრამა, სადაც მეზობლი წარმოდგენილია როგორც სამშობლოს მოყვარული რაინდი, რომელიც საკუთარი თავის გაწირვის ჰუმანური აქტით სიმბოლურად ქორწინდება პალესტინაზე. ერთ-ერთ ლექსში „ქორწილები“ (أعراس), 1980) მეზობლის საქორწინო ღამე სიკვდილით მთავრდება:

„შეყვარებული ბრუნდება ომიდან  
ქორწილის დღეს,  
საუკეთესო სამოსს იცვამს  
და მოკაზმული, რჩეული რაშით  
მოცეკვავენებს შორის იჭრება,  
შეძახილების ფონზე ხვდება თავის ფატიმას.

27 Neuwirth, Hebrew Bible and Arabic Poetry, 177.

28 ზაქირა (არაბ.) – ხსოვნა.

მათ ორს უმღერის  
 გადასახლების ყველა ხე და  
 გლოვის რბილი თავსაბურავი.  
 შეყვარებულის თვალები ჭკნება,  
 ის შავგვრემან ხელს იწვდის ინისკენ  
 და ქალის წმინდა ქსოვილისაკენ...  
 შეძახილებით მოფენილ ცაზე  
 თვითმფრინავები,  
 თვითმფრინავები,  
 თვითმფრინავები  
 ჩნდებიან უცებ.  
 ხელს ჩაავლებენ შეყვარებულს  
 და, ჩახუტებულს, იტაცებენ  
 სარეცელიდან,  
 გლოვის რბილი თავსაფრებიდან...“

პალესტინური „გამოსვლის“ დარვიშისეულ ვერსიაში „გადასახლებიდან დაბრუნება“ დრამატიზებულია იმდენად, რამდენადაც რეალურად პალესტინაში დაბრუნება უტოპიაა, შეუძლებელია, განუხორციელებელია. თუ პალესტინის „დაბადებას“ ლექსში მშობლიური მხარის ხსოვნის აუცილებლობა განაპირობებს, ხსოვნა „გამოსვლის“ კონტექსტშიც მნიშვნელოვანი ხდება. თუ იარაღით არ ხერხდება მიწის დაბრუნება, მაშინ ხსოვნით უნდა ატარო და აცოცხლო შენი ადგილი ისე, როგორც ეს ებრაელებმა გააკეთეს. მაშასადამე, ბიბლიური „დაბადება“ პალესტინის ტექსტში, პოეზიაში, ხსოვნაში დაბადებაა, „გამოსვლა“ კი პალესტინური „დაბრუნება“ (ე.წ. ‘ავდა – אָדָּה), თუმცა რაკი ეს უკანასკნელი რეალურად შეუძლებელია, პალესტინელ არაბებს ისლა დარჩენიათ, ხსოვნით გააგრძელონ ცხოვრება. ისინი ცხოვრობენ ხსოვნით, ხელოვნებაშიც ხსოვნის რეპრეზენტაციას ახდენენ.<sup>29</sup> დარვიშის პოეზიაში ხსოვნის აღდგენა „გამოსვლის“ უშუალო ნაწილია დაპყრობილ „აღთქმულ ქვეყანაში“.

თუ ებრაული საღვთოს წიგნის პასაჟებს პოეტი ისრეალის ნარატივის საპირისპიროდ მიზანმიმართულად იყენებს, ებრაელ პაულ ცელანთან მას მართლაც ბევრი რამ აკავშირებს. რუმინეთში დაბადებული ცელანის მშობლები საკონცენტრაციო ბანაკში დაიღუპნენ, თავად კი თვრამეტი თვის განმავლობაში იძულებით მუშაობდა ნაცისტებთან. ერთხანს ბუქარესტში ცხოვრობდა, შემდეგ ვენაში, ბოლოს პარიზში დასახლდა, მაგრამ არაერთი უცხო ენის მცოდნე აშქენაზმა პოეტმა სამწერლო ენად მტრის, დედის მკვლელების ენა აირჩია. გერმანულენოვან კულტურაზე აღზრდილი ცელანის პოეზიაში ებრაული და გერმანული, დაპირისპირების მიუხედავად, სამუდამოდაა ერთმანეთთან გადაჯაჭვული და დაკავშირებული ჰოლოკოსტის მემკვიდრეობით. ცელანი ისევე, როგორც დარვიში, ხშირად მიმართავს ბიბლიას. თუმცა, მაგალითად, „ქებათა-ქების“ ერთ-ერთი პერსონაჟი სულამითი ამ ორ პოეტთან სრულიად სხვადასხვა კონტექსტში, განსხვავებული ფუნქციით ცოცხლდება. თუ მაჰმუდ დარვიშთან სულამითის პროტოტიპი ებრაელი რიტაა, პაულ ცელანის პოეზიაში ის სიკვდილთან ასო-

29 ედვარდ საიდი აღნიშნავდა, რომ 1967 წლის მოვლენების შემდეგ პალესტინელი მწერალი, რომლის ნაწერები თანამედროვე არაბული კულტურის ერთი დიდი თემაა, პოლიტიკური ხსოვნის გარკვეულ ფორმას წარმოგვიდგენს. იხ.: Neuwirth, Hebrew Bible and Arabic Poetry, 177.

ცირდება და უპირისპირდება ქერა მარგარეტს, რომლის ოქროს თმა სისუფთა-  
ვისა და უდანაშაულობის ნაცისტურ ნოსტალგიას განასახიერებს:<sup>30</sup>

„გარიჟრაჟის მრუმე რძეო,  
შენა გსვამთ ღამით,  
დილით შენ გსვამთ,  
შუადღისას,  
გსვამთ საღამოთი,  
გსვამთ და კიდევ გსვამთ.  
იმ სახლში ცხოვრობს ერთი კაცი.  
ის თამაშობს იქედნებით. წერს.  
წერს, როდესაც გერმანიას ბინდი ედება.  
შენი ოქროსფერი თმები, მარგარეტ!  
შენი ფერფლისფერი თმები, სულამით!  
ჩვენ ვითხრით საფლავს ჰაერში. იქ თალხნად ვიქნებით!“<sup>31</sup>

ცელანის უშუალო გავლენა იგრძნობა მაშინ, როცა დარვიში ღურბაზე<sup>32</sup>  
წერს. ღურბა ეგზისტენციალური გადასახლებაა და არა ტერიტორიული. ამ  
თვალსაზრისით ორ პოეტს ერთმანეთს გერმანელი მკვლევარი შტეფან მილიჩი  
უდარებს. მისი აზრით, დარვიშმა ლექსში, ენაში შექმნა გადასახლება. როდესაც  
მინვდა, რომ ემიგრანტობას ველარაფერს მოუხერხებდა, ისიც „სიტყვებისგან  
შექმნილ მიწაზე“ გადასახლდა ცელანის მსგავსად.<sup>33</sup> ეს „სიტყვებისგან შექმნილი  
მიწა“ არის თავშესაფარი, სამყარო, სადაც ოკუპანტი ვერ შეაღწევს; ადგილი,  
სადაც სამშობლოზე უფლებააყრილი პოეტი რეალურად არსებობს და სადაც  
ის ხსნას ნახულობს. ცელანი თვლიდა, რომ „ნამდვილი პოეზია ანტიბიოგრაფი-  
ულია. პოეტის სამშობლო არის მისივე ლექსი. ამიტომ ეს სამშობლო ლექსიდან  
ლექსამდე იცვლება.“<sup>34</sup> სწორედ ამ იდეას ავითარებს დარვიშიც. ორივე პოეტი  
ქვეცნობიერად რალაცას გაურბოდა. თუმცა თუ ცელანი წარსულის დავიწყებას  
ცდილობდა, დარვიში ხსოვნას ეჭიდებოდა. ებრაელმა ემიგრანტმა პოეტმა დეპ-  
რესიის შედეგად 1970 წელს თავი მოიკლა, ხოლო დარვიშმა მოახერხა, პოეზიის  
სახით ალტერნატიული სამყარო შეექმნა. თითქოს გადარჩა კიდევ, თუმცა მისი  
იდენტობა ამ წარმოსახვით სამყაროშიც განადგურებულია. დარვიშის თვითაღქ-  
მის საილუსტრაციოდ შტეფან მილიჩი საგანგებოდ უსვამს ხაზს ერთ-ერთი ლექ-  
სის ბოლო პასაჟს კრებულიდან „უცხო ქალის საწოლი“ (1999), სადაც აშკარაა  
არა მხოლოდ ტრადიციული ლეილმაჯუნუნიანის თემის, არამედ ცელანის რო-  
გორც ემიგრანტი პოეტის გავლენაც:

„მე ვარ არსება, რომელსაც  
აქამდე არ უარსებია.  
იდეა ვარ ლექსისთვის  
უმიწო და უსხეულო

30 <https://www.shmoop.com/death-fugue/identity-quotes-2.html>

31 პაულ ცელანი, „სიკვდილის ფუგა“, გერმანულდან თარგმნა გ. ლობჯინიძემ.

32 ღურბა (არაბ. ) – 1. უცხო მიწა; 2. ემიგრაციაში ცხოვრება.

33 Stefan Milich, „Fremd Meinem Namen und Fremd Meiner Zeit“, in: Identität, Fremdheit und Exil in der Dichtung vom Mahmud Darwisch (Berlin: Schiller), 2004.

34 <https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/articles/91659/from-microliths#.WHpMWKbOcol.twitter>



უშვილო და უმამო  
კაისი ვარ ლაილასი<sup>35</sup>  
არაფერი ვარ.<sup>36</sup>

მილიჰი შენიშნავს, რომ ეს სტრიქონები სუბიექტის მიერ საკუთარი იდენტობის სრული უარყოფის ნიმუშია. მაჰმუდ დარვიში, პოეზიის სამყაროში გადასახლებულიც კი, იდენტობის კრიზისს განიცდის. პაულ ცელანის მსგავსად, თითქოს ისიც თავს იკლავს, ოღონდ „ირეალურად“:

ცხადია, პაულ ცელანი ისევე, როგორც ნაცისტების მიერ დევნილი ყველა ებრაელი, დარვიშის თანაგრძნობას იწვევდა. მათ ხვედრზე დაფიქრებულმა პალესტინელმა პოეტმა თანდათან ისწავლა ვითარების მიღება ისეთად, როგორც ის არის. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მისი შემოქმედების ბოლო ეტაპზე ჩანს, თუ როგორ შეეგუა არსებულ რეალობას. სწორედ აქ შეიძლება დავინახოთ აშქენაზი ფილოსოფოსის ვალტერ ბენიამინის შეხედულებათა გავლენა, რადგან ეს უკანსკნელი სწორედ არსებული ვითარების მიღების აუცილებლობას ქადაგებდა. თავის ცნობილ თხზულებებში „ისტორიის ფილოსოფია“ და „ძალადობის კრიტიკა“ ბენიამინი ამტკიცებს, რომ დარღვეულია კავშირი ძალადობას, კანონსა და სამართლიანობას შორის. მისი აზრით, ძალადობა როგორც საშუალება, არ შეიძლება გამართლდეს მაშინაც კი, თუ ის კანონთან შესაბამისობაშია. ფილოსოფოსის აზრით, გამორიცხულია, ძალადობა თავისთავად იყოს მორალური საშუალება. ამიტომ ბენიამინი ყველანაირ ძალადობას აკრიტიკებს და ფიქრობს, რომ ახლანდელ დროში სრულფასოვანი არსებობისთვის მნიშვნელოვანია იმის არდანახვა, იგნორირება თუ უგულებელყოფა, რაც არღვევს და ანგრევს აწმყოს. ეს აუცილებელია იმისთვის, რომ არ გახდეს რადიკალი – არ იაზროვნო და იმოქმედო რადიკალურად.<sup>37</sup>

ბენიამინს ყოველთვის შორს ეჭირა თავი პოლიტიკური სიონიზმისგან. ის უფრო „კულტურული სიონიზმისკენ“ იხრებოდა, აღიარებდა რა იუდაურ ფასეულობებს. ზოგადად, სიონისტურ იდეას რასიზმის გამო აკრიტიკებდა. ფიქრობდა, რომ ებრაული სახელმწიფო ნაცისტური იქნებოდა, და რომ იქ წინასწარგაუთვლელი, კრიტიკული და დაძაბული სიტუაციების არსებობა წესად იქცეოდა. „არარადიკალი სიონისტების“ მოსაზრებებს ბევრ რამეში ემთხვევა პალესტინელი პოეტის აზრები. ებრაულ აკადემიურ სივრცეში გაჩნდა კვლევები, სადაც მაჰმუდ დარვიშის მიერ გამოთქმულ შეხედულებებს ებრაელი გერშომ შოლემის,<sup>38</sup> ჰანა არენდტისა<sup>39</sup> და სხვათა ნააზრევს უკავშირებენ.<sup>40</sup> შომელი სი-

35 კაისი და ლაილა ერთ-ერთი ცნობილი უბრიული წყვილია, რომელიც შემოგვინახა გადმოცემებმა უბრიტ პოეტ-მიჯნურებზე.

36 Neuwirth, A., Hebrew Bible and Arabic Poetry, 186.

37 <https://trafo.hypotheses.org/8299>

38 გერშომ შოლემი (1897-1982) – ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი, დაიბადა ბერლინში, დაამთავრა ჰუმბოლდტის უნივერსიტეტი. 1923 წელს ისრაელში გადავიდა საცხოვრებლად. იერუსალიმის ებრაულ უნივერსიტეტში იუდაური მისტიციზმის პირველი პროფესორი იყო. ზოგ საკითხში ვერ ეთანხმებოდა ჰანა არენდტს. იყო კომუნისტის და მარქსიზმის მოწინააღმდეგე.

39 ჰანა არენდტი (1906-1975) – მე-20 ს-ის უმნიშვნელოვანესი პოლიტიკის თეორეტიკოსი. ნაცისტურ გერმანიას ჯერ შეეცარათა და ჩეხეთში, შემდეგ აშშ-ში გაექცა.

40 Raz-Krakotzkin, Exil und Binationalismus, 127.

ონიზმში კოლონიალიზმის საფრთხეს გრძნობდა, „ისრაელში ამოსვლას“ ებრაელთა „უტოპიურ დაბრუნებას“ უწოდებდა. მას რელიგიურისა და სეკულარულის გამიჯნვა აუცილებლად მიაჩნდა. ასევე აკრიტიკებდა სიონიზმს ჰანა არენდტი (1906-1975), რომელიც ისრაელის სახელმწიფოს კრიზისის წინასწარმეტყველებდა. ყველა ეს ებრაელი მოღვაწე თვლიდა, რომ საჭირო იყო ე.წ. „მეორე მხარის“ პატივისცემა. მაჰმუდ დარვიშიც მივიდა იმ აზრამდე, რომ ძალადობა და რადიკალიზმი არ არის გამოსავალი, რომ საჭიროა „სხვისი“ პატივისცემა, არსებული ვითარების მიღება. თუმცა მას ამისთვის გარკვეული დრო დასჭირდა. პალესტინელ მებრძოლთა სათავეში მოქცეული, *ინთიფადას* მოძრაობის გამამხნეველი პოეტის ტონს კატეგორიულობა თანდათანობით მოაკლდა. მართალია, დარვიშის ცხოვრება თუ შემოქმედება ყოველთვის დამოკიდებული იყო ვითარებაზე, რომელმაც ის მუდმივ ლტოლვილად აქცია, და ამიტომაც ემიგრანტობა ცხოვრების მისეული ინტერპრეტაციის საფუძველი გახდა, მაგრამ ეს ხელს არ უშლიდა, თანაგრძნობით შეეხედა ებრაული ტრაგედიისთვის. დიდი სატიკვარის, მოუშუშებელი ქრილობის მიუხედავად, არასოდეს დაუკარგავს სხვისი გაგების, „სხვა“ კულტურული სივრცისა თუ საზოგადოების კუთხით ხედვის უნარი.

სამწუხაროდ, დარვიშის მიერ ებრაელთა მიმართ გამოხატულმა თანაგრძნობამ არაბთა უკმაყოფილება გამოიწვია მაშინ, როცა პალესტინელთა პოზიციას ის ყველგან და ყოველთვის პრინციპულად იცავდა. არაბი კრიტიკოსები, როცა ისრაელის არსებობას აღმოაჩინენ ხოლმე მის პოეზიაში, ამ ფაქტს რიტას უკავშირებენ. ცოტა მათგანი თუ იცნობს კარგად ბიბლიას, ებრაულ ემიგრანტულ ლიტერატურას, რაც მათ მაჰმუდ დარვიშის უკეთ წაკითხვაში დაეხმარებოდა. მეორე მხრივ, არაბულისა თუ ყურანის უცოდინარი ებრაელისთვისაც ხანდახან რთულია მისი პოეზიის ადექვატურად აღქმა.<sup>41</sup> ვფიქრობ, აუცილებელი და მნიშვნელოვანია მაჰმუდ დარვიშის იმ პოეტად წარმოჩენა, რომელმაც შეძლო პოლიტიკურ დაპირისპირებაზე მაღლა დადგომა, რადგან სწორედ ამაში გამოიხატება მისი ღრმა შინაგანი კულტურა, ჰუმანურობა და დიდი ადამიანობა.

---

41 მიუხედავად ამისა, დაისვა საკითხი დარვიშის ლექსების ებრაულ სასწავლო პროგრამაში შეტანის შესახებ.

**Nino Dolidze**

Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

## ATTITUDE TOWARDS THE JEWS AND THE JEWISH INFLUENCE IN THE POETRY OF MAHMOUD DARWISH

Mahmoud Darwish (1942-2008) is one of the most prominent authors in the contemporary Arabic Literature. In spite of his great contribution for the 20<sup>th</sup> century Arabic poetry, he is mostly represented as a defender of Palestinian rights all over the world, as a *Palestinian Voice*, *Symbol of Intifada* etc. Working hard to develop himself as a poet, Darwish managed not to remain only the creator of political poetry. There are traditional and modern elements combined in his verses. One can find Islamic, Christian and Judaic paradigms there.<sup>1</sup> But the most interesting thing is the trace of Jewish influence in his verses. Translated into more than twenty languages these verses were always very popular in Israel. Discussing Darwish's poetry in a diachronic way we can observe how the poet's view towards the "Jewish task" changed from the strictness to the loyalty, but it doesn't mean that he forgot his pain.

From the beginning it was hard for Darwish to perceive the Jews as one monolithic entity. His family was forced to leave its village in 1948. His father lost his property. Darwish studied in the school of the refugee camp in Lebanon. This trauma couldn't disappear without trace. Publishing his first poetry collection *عصافير بلا أجنحة* ("Birds without Wings") in the age of nineteen the poet felt that poetry could become a weapon against injustices. After graduating middle school in Nazareth he worked in the edition of newspaper "Ittihad" in Haifa. He published his first political verses. The most popular among them was "Identity Card" (*البطاقة الهوية*, 1964), where the author directly addresses Israel as an occupier.

But on the other hand even in this political verse the Israeli State policy was separated from the Jewish people. Expressing his anti-Israeli feelings Darwish always remembered his Jewish teachers who influenced him. He highly respected Jewish poets (spatially Haym Bialik). It was in Haifa he met his first love - Jewish Rita to whom he devoted the whole poetry collection later.

He proclaims in the remarkable film of Simone Bitton and Elias Sanbar:

*"The military Judge who punished me for my poetry was Jewish. The teacher who taught me Hebrew and nurtured my love for literature was Jewish. My English teacher who was stern was Jewish. The female judge who sentenced me the first time was Jewish. My first lover was Jewish. My neighbor was Jewish. So from the beginning I never looked at Jews as a monolith or a stereotype."*<sup>2</sup>

Darwish was imprisoned three times by the Israeli government. He lived in Cairo, Tunis, Beirut, Cyprus, Amman, Columbia (the United States), Par-

1 See: Anette Mansson, *Passage to a new Wor(l)d, Exile and Reastoration in Mahmoud Darwish's Writings (1960-1995)* (Stockholm: Uppsala Universitet, 2003).

2 Amon Raz-Krakovitzkin, *Exil und Binationalismus: Von Gershom Scholem und Hannah Arendt bis zu Edward Said und Mahmoud Darwish* (Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin, 2011): 129.

is... He couldn't enter Palestine for years. In 1973 the poet moved to Beirut where he continued his political struggle with poetry, though later the tone of treatment in his writings has changed. In "On our last Evening on this Land" (آخر مساء علي هذه الأرض) published in 1992 we can see how easily Darwish hands the key of his house over the occupier and goes to his journey:

"So enter our houses, conquerors, and drink the wine  
of our mellifluous *Mouwashah*. We are the night at midnight,  
and no horseman will bring dawn from the sanctuary of the last Call to  
Prayer...  
Our tea is green and hot; drink it. Our pistachios are fresh; eat them.  
The beds are of green cedar, fall on them,  
following this long siege, lie down on the feathers of  
our dreams. The sheets are crisp, perfumes are ready by the door, and  
there are plenty of mirrors:  
enter them so we may exit completely."<sup>3</sup>

After that the poet's attitude towards the Jews was becoming more and more soft. He began to make parallels between the Palestinians and the Jews as refugees. "Who am I without Exile?" - asks Darwish in one of his poems (1999) and underlines the fact that the Jews could also ask the same question during the twenty centuries. The Jews had been refugees just like the Palestinians. Exile became natural condition for the poet. He could look at Jews' Exile only with condolence. We can observe in Darwish's poetry (from sixties including nineties) how his tone was changing towards the Jews, as though he couldn't perceive them as a monolith one even from the beginning. It would be better if we say that he protested the policy of the Israeli State, first he struggled against it but later he got used to the condition of exile.

Darwish was disappointed because it was not possible to repeat the historical precedent that took place in the Middle Ages Andalusia where Muslims, Jews and Christians lived together and their cultural and scientific collaboration was very fruitful:

"Soon we will search  
in the margins of your history, in distant countries,  
for what was once our history.  
And in the end we will ask ourselves:  
Was Andalusia here or there?  
On the land...  
or in the poem?"<sup>4</sup>

The chance of coexistence was not properly used in the 20<sup>th</sup> century. The historians speak today more and more about the good historical relationship between Jews and Arabs. Today it's influenced by political ideologies. The poet was sure that the coexistence of the Jews and the Palestinian Arabs was possible both mentally as well as psychologically. The main problem was the western politics. If in one of the first poems "Identity Card" Darwish addresses Israel as an occupier, in one of the last poems "Ready script" (or "Ready Scenario") he calls a Jew as his "enemy" ironically. Instead we can see the third force as an enemy here. Everything is happening according to the script. Scenario was written and planned

---

3 <http://www.grandstreet.com/gissues/g48/g48c.html>

4 <http://www.grandstreet.com/gissues/g48/g48c.html>

by this "third force". An Arab and a Jew fell into a hole and in this inevitable situation they cannot change anything. It's so sad to see how insecure they are.

"Let's presume now that we,  
the enemy and I,  
fell from the air  
into a hole . . .  
what might happen?"

A ready script:  
In the beginning we wait for luck,  
the rescuers might find us here  
and toss a safety rope our way,  
and he'd say: me first  
and I'd say: me first  
and in vain we'd curse  
each other out  
before the rope reaches us

The script says  
I, a selfish optimist, will  
whisper to myself without wondering  
what my enemy whispers to himself

He and I  
are partners in one trap  
and in the probability game,  
we wait for the rescue rope  
so we can part ways

by the edge of the hole - the chasm,  
and go to what remains  
for us of life  
and war... if we  
are able to survive

He and I  
are frightened  
and don't exchange any words  
about fear, or other than fear  
since we are foes . . .

What might happen if a snake  
were to appear to us here  
out of one of the scenes and hiss  
before swallowing the two  
frightened ones, he and I?

The script says:  
We will partner up in killing the snake  
to survive together  
or alone . . .

Yet we will share a phrase of gratitude  
and congratulations on what  
we have accomplished together  
even if it was instinct, and not us,  
that defended itself, and instinct  
has no ideology

And we did not converse:  
I remembered the law of communication  
over mutual frivolity  
when he once told me:  
What has become mine is mine  
and what is yours  
is yours  
and mine...

And with time, and time is sand and soap bubbles,  
boredom and silence  
broke what's between us..."<sup>5</sup>

When we talk about the Jewish influence in Darwish's poetry, first of all Bible should be mentioned. After that poetry of Paul Cellan (1920-1970), philosophy of Walter Benjamin (1892-1940), and thoughts of the representatives of the "Cultural Zionism" as Gershom Scholem, Hanna Arendt etc.

A. Neuwirth underlines two poetry collections - لماذا تركت الحصان وحيدا (1995) and سرير الغريبة (1999) - where there are a lot of allusions from the Holy Book.<sup>6</sup> What is the reason of it? As it's known the text of the Old Testament was used by the Zionists for their policy. The idea of Zionism was born among the Protestant Christians and not among the Jews who were scattered all over the world and were quiet well received in different countries by native cultures. By the 19<sup>th</sup> century they had important role and place in these societies. According to the Hebrew tradition the ultimate goal of the Jews was not to settle one specific territory but to live in harmony. They were waiting for the Second Coming and they didn't intend to leave their places at all. But the Protestants read the text of the Old Testament directly and in the 19<sup>th</sup> century even the governors of the Great Britain were influenced by them. From the beginning the idea of the returning to the Holy Land was not received by the Jews seriously.<sup>7</sup> They didn't want to leave their countries for Palestine. Exile for the traditional Jew was perceived as not territorial but spiritual. Scattering was natural condition for them.

German-Jew philosopher Franz Rosenzweig marked, that "unlike other nations, the Jewish nation was able to exist without common land and common language because from its very beginning as a people it didn't make a peoplehood of Israel dependent on these external factors."<sup>8</sup>

Later the Jews joined Zionism of course but many of them supported "cultural" and not "political" Zionism which was western colonizer project. Leading cultural Zionists advocated a Jewish spiritual center in Palestine, though they didn't believe that most Jews actually needed to move there.<sup>9</sup> The main concept of political Zionists that the Holy Land is the Jewish motherland contradicted traditional Jewish Idea. So establishment of the State of Israel was conditioned by the secular reading of the Bible. Zionism was used by the western policy to

---

5 trans. Fady Joudah

6 Neuwirth, Hebrew Bible and Arabic Poetry, 174.

7 Lekrtor

8 Neuwirth, Hebrew Bible and Arabic Poetry, 176.

9 Tom Reiss, "Jewish Orientalism", in: The Orientalist (London: Vintage Book, 2006), 239.

improve its positions in the Near East having concrete political and economical interests there.

Darwish thought that the Secular Arabic Reading of the Holy Script could create a new tradition in controversy to the "others" (Jews') politicized canon. The poet touched the text of the Bible as the main narration which had become a reason of the Palestinian Exile. The Biblical "Genesis" in Darwish's poetry is represented by the birth of Palestine in his verses (see "The Lover from Palestine" - the poem was written in 1966, when Palestinian task was tabooed and the word "Palestine" politically didn't mean anything). "Palestinian Exodus" in Darwish's poetry symbolically means returning to Palestine as to the Holy Land. The "Exodus" here is dramatized as much as the return to Palestine in reality is utopia.

So the biblical passages are used by Darwish against the Israeli narrative, but on the other hand he really has a lot of common with the Jewish poet Paul Celan. Celan also used the Holy Script. He also was punished by his enemy - Nazis but in spite of it German - his mother's killer's language - became the language of his poetry. The influence of Celan's poetry is clear when Darwish writes about *ghurba*. *Ghurba* is an existential and not territorial exile. As Stefan Millich remarks, comparing two great poet's poetry, they both created Exile in the language. When Darwish analyzed that he couldn't return to Palestine and he had to live in emigration all his life, he resettled to the "land created of words" just as Celan<sup>10</sup>. Poetry was a shelter - the land where the occupier could never penetrate. For Celan the true poetry was anti-biographical and the homeland was his poem for him. The both poets tried to escape from something but if Celan tried to forget his past, for Darwish memory was very important. If the Jew emigrant poet killed himself in 1970, Darwish managed to create alternative world with his poetry. He survived but he was destroyed mentally even in this imagined world. Millich underlines one passage from the poetry collection *سريير الغريبة*:

"I am a being that has never been, I am an idea for a poem  
That is without land nor body,  
Without son nor father.  
I am Qays Laila  
I am nothing."<sup>11</sup>

This is a self-perception by the modern poet as a subject without identity. As if he also kills himself like Celan but not in reality but "surreally".

Darwish was also influenced by Walter Benjamin (1892-1940). The Jewish philosopher thought that the reality had to be taken as it was. He believed that the violence, even to achieve one's kind aim, was unjustifiable. Benjamin criticized any kind of violence as well as Zionism. He predicted that the Israeli State would be full of unpredictable, critical and tense situations. Benjamin, as well as Hanna Arendt (1906-1975) and Gershom Scholem (1897-1982), was the representative of "cultural Zionism". Scholem called the return of the Jews to the Holy Land "utopian return". As for Arendt, she also predicted the crisis of the Israeli State. All of them thought that it was important to respect "other" side, Palestinian Arabs.

Darwish also started to receive the reality as it was. He also was afraid that violence even for justices could cause radical thoughts. He struggled but couldn't

10 Stefan Millich, „Fremd Meinem Namen und Fremd Meiner Zeit“, in: Identität, Fremdheit und Exil in der Dichtung vom Mahmud Darwish (Berlin: Schiller), 2004.

11 A. Neuwirth, Hebrew Bible and Arabic Poetry, 186.

change anything. At the end he changed his categorical tone. It took some time for him before he look at the Jewish tragedy with condolence. On the other hand, he always could understand “others”. I think it is important to represent Darwish as a poet who stood above political controversy to show up his personality, humanity and inner depth.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. დარვიში, მაჰმუდ. „უნივერსალურის ადგილობრიობა“; წინასიტყვაობა ფრანგული კრებულისთვის *ჩვენ დედამიწა გვევიწროება* (გალიმარი, 2000), ფრანგულიდან თარგმნა ბ. ჩაბრაძემ, უ. „ახალი საუნჯე“ № 1, 2016, 17-19.
2. დოლიძე, ნინო. „ებრაული ორიენტალიზმიდან“ თანამედროვე კონფლიქტურ კერამდე“; გაზ. „იბერია“ 4, 28.10-11.11. 2007,10-11.
3. დოლიძე, ნინო. „მაჰმუდ დარვიშის პოეზია როგორც „კოლექტიური ხმიდან“ ინდივიდუალური ლექსისკენ განვლილი გზა“; *ადმოსავლური ფილოლოგია* – 25 2017, 10-39.
4. Mansson, Anette. *Passage to a new Wor(l)d, Exile and Reastoration in Mahmoud Darwish's Writings (1960-1995)*. Stockholm: Uppsala Universitet, 2003.
5. Milich, Stefan „Fremd Meinem Namen und Fremd Meiner Zeit“, in: *Identität, Fremdheit und Exil in der Dichtung vom Mahmud Darwisch*. Berlin: Schiller,2004.
6. Neuwirth, Angelika. “Hebrew Bible and Arabic Poetry, Reclaiming Palestine as a Homeland Made of Words: Mahmoud Darwish.” In: *Arabic Literature, Post Modern Perspectives*. Edited by Angelika Neuwirth, Andreas Pflitsch, Barbara Winkler, 171-196. London: Saqi 2004.
7. Neuwirth, Angelika. “Canons in Contact: Mahmud Darwish reading the Hebrew Bible and Arabic Poetry.” In: *Reflections on Reflections, New Eastern Writers reading Literature*, dedicated to R. Jakobi. Eds. Angelika Neuwirth, Andreas Christian Islebe, 345-373, Wiesbaden: Reichert Verlag, 2006.
8. Rabkin, Yakov, Reed, A. F. *What is modern Israel*. Chicago: University of Chicago/ Pluto Press, 2016.
9. Reiss, Tom. “Jewish Orientalism.” In: *The Orientalist*, 227-242, London: Vintage Book, 2006.
10. Raz-Krakotzkin, Amon. *Exil und Binationalizmus: Von Gershom Scholem und Hannah Arendt bis zu Edward Said und Mahmoud Darwish*. Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin, 2011.
11. محمود درويش، الأعمال الكاملة، (نابلس- فلسطين: الإسرائ، 2015)
12. <https://www.youtube.com/watch?v=erzl60Dk2bM&feature>
13. <https://www.shmoop.com/death-fugue/identity-quotes-2.html>
14. <https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/articles/91659/from-microoliths#.WHpMWKbOcoI.twitter>
15. <https://trafo.hypotheses.org/8299>



## თამთა ფარულავა

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ბედისწერის პრობლემისათვის

რუმის „მესნევის“ პირველი წიგნი მოგვითხრობს იგავს კაცზე, სიკვდილს რომ გაურბოდა:

*მეფე სოლომონის წინაშე ერთი შეშინებული კაცი წარსდგა და უთხრა, რომ აზრაილს გადაეყარა, რომელმაც მრისხანებით შეხედა.*

*– ახლა რა გსურს, მითხარი, – ჰკითხა სოლომონმა.*

*– მეფეო, ქარს უბრძანე, ინდოეთში გადაამაფრინოს, რათა სული გადავირჩინო, ითხოვა კაცმა.*

*სოლომონის ბრძანებით, ქარმა მართლაც გადააფრინა ინდოეთში. მეორე დღეს მეფე აზრაილს ეკითხება:*

*– იმ მუსლიმს ასე მრისხანედ რომ შეხედე, კინალამ სული განუტევაო.*

*– მრისხანებით არ შემიხედავს, – უპასუხა აზრაილმა, – გავოცდი, როცა აქ დავინახე, რადგან, უფალის ბრძანებით, დღეს მისი სული ინდოეთიდან უნდა წავიყვანოო.<sup>1</sup>*

იგავი უძველეს თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ თემას – ადამიანის ხვედრის წინასწარ განსაზღვრის საკითხს ეხება. ერთი მხრივ, ისლამური ფატალისტური წარმოდგენა გვაფიქრებინებს, რომ ცალკეული ადამიანის ცხოვრებაში თუ, საერთოდ, სამყაროს ისტორიაში ყველაფერი წინასწარ განსაზღვრული და მკაცრად დადგენილია. ამ განგებულებას ვერავინ ასცდება და ვერაფერი შეცვლის. ადამიანიც უძლურია იმის წინაშე, რაც უკვე გადაწყვეტილი და დაგეგმილია მის ცხოვრებაში. ყურანში ვკითხულობთ: „რა წყალობასაც ალაჰი ადამიანებს უბოძებს, არ ეყოლება მას არავინ შემკავებელი, ხოლო რასაც შეაკავებს, არავინ ეყოლება ზეგარდმომგლენი მის შემდგომ“ (35,2)<sup>2</sup>; „არ მომხდარა მოსახდენი ქვეყანაზე და არც თქვენს სულებში, რომ არ ყოფილიყო წიგნი იმაზე უწინ, ვიდრე ჩვენ მას მოვანდენდით“ (57, 22); „ვისაც უწინამძღვრებს ალაჰი, ის ჭეშმარიტი გზით წავა, ხოლო ვისაც გზას ააცდენს, სწორედ ისინი არიან წაგებულნი“ (VII, 177); „არაფერი დაგვემართება იმის გარდა, რაც დაგვიწერა ალაჰმა“ (9, 51); „არც ერთი სული ისე არ მოკვდება, თუ არ იქნება ალაჰის ნება, ჟამი წინასწარ განსაზღვრული და დაწერილია“ (3, 139 (145)). ფიქრობენ, რომ ეს ფატალისტური ხედვა ისლამურმა ფილოსოფიამ ნაწილობრივ ისლამამდელი არაბული მსოფლალქმისაგან მიიღო მემკვიდრეობით. ძველმა არაბულმა აზროვნებამ ბედისწერის პოეტური ხატი შექმნა. აქ ბედისწერას უდიდესი ძალა აქვს და ადამიანის საქციელსა და ცხოვრების გზას სრულად განსაზღვრავს. მოგვიანებით პრეისლამურ ბედისწერას, ბრძასა და ბნელს, კიდევ უფრო ძლიერი, სამართლიანი, და, რაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია, მოწყალე ალაჰი ჩაანაცვლებს.

მეორე მხრივ, ადამიანის ცხოვრების ფატალისტური ხედვა უფლის სამართლიანობისა და ადამიანის პიროვნული ღვაწლის იდეას აუფასურებს. VIII-IX სს.-ში ისლამურ სამყაროში ამ პრობლემის გამო ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ

1 Jalalu'ddin Rumi, The Mathnawi, Book 1 (Tehran: So'ad Publisher, 1381), 104.

2 ყურანი, არაბულიდან თარგმნა გიორგი ლობჯანიძემ (თბილისი: კავკასიური სახლი, 2006).

ჯაბრიტები (ბედისწერის აბსოლუტური ძალმოსილების მომხრეები, რომელნიც მიიჩნევდნენ, რომ ღმერთის მიერ ყველაფერი წინასწარაა დადგენილ-განსაზღვრული) და კადარიტები (ადამიანის თავისუფალი ნების მომხრეები).

ყურანი ცხადად წამოაჩენს იმასაც, რომ ადამიანი პასუხს აგებს საკუთარ საქციელზე: „რა სიკეთეც შეგვემოხვევა, ალაჰისგანაა და რა სიავიც დაგემართება, თვით შენგანაა“ (4: 81 (79)); „ვინც ქმნა სიავე, არაფერი მიეზღვება, გარდა ამის მსგავსისა, ხოლო ვინც ქმნა სიკეთე – მამაკაცმა თუ დედაკაცმა – და იყო მორწმუნე ... სწორედ ისინი შეველენ სამოთხეში“.. (40: 43(40). მაშასადამე, ისლამური აზროვნების მიხედვით, საშინელი სამსჯავრო, ვითარცა სამართლიანი სამსჯავრო, უპირველესად, ადამიანის თავისუფალი ნების იდეას ემყარება. ადამიანი თავისუფალია, აირჩიოს, მაშასადამე, პასუხისმგებელიც – საკუთარ საქციელზე. თვით ყურანის მოწოდება სიკეთისაკენ ფუჭი და უსაგნო იქნებოდა, რომ არა სიკეთესა და ბოროტებას შორის არჩევანის უნარი ადამიანისა.

თავისუფალი ნებისა და ფატალიზმის იდეები ისლამურ სამყაროში რომ ზოგჯერ გადაჯაჭვულიცაა ერთმანეთზე, ერთი გადმოცემა გვიცხადებს. ერთხელ თურმე მოციქულს ჰკითხეს: აქლემი დავაბათ თუ ალაჰის იმედზე დავტოვოთ? მან კი უპასუხა: დააბით და უფლის იმედს ნუ დაკარგავთო.

მიიჩნევენ, რომ ბედიწერისა და თავისუფალი ნების იდეათა გაანალიზებით სათვის მუსლიმი მისტიკოსები კვლავ ყურანის აიებში ეძებენ საფუძველს. მუსლიმთა და, განსაკუთრებით, სუფიათა რელიგიური ცნობიერება მიპყრობილია ტრანსისტორიული ფაქტისაკენ დასაბამისუწინერესი ალთქმისა, რომელიც მეშვიდე სურაშია მოთხრობილი: „და აი, შენმა უფალმა ადამის ძეთაგან, მათი ზურგებიდან ამოიყვანა მათი შთამომავალნი და მათ წინააღმდეგ ამოწმებინა. (ჰკითხა:) განა თქვენი უფალი არა ვარო?! მიუგეს: დიახ, დავამოწმებთო (7:171(172)).

მუსლიმი კომენტატორების აზრით, ყურანის სწორედ ამ ფრაგმენტში გაცხადდება ადამიანის ბედის წინასწარ განსაზღვრის დოგმატი. ისინი, რომელთაც თანხმობით უპასუხეს უფალს, მისი მორჩილი მონანი იქნებიან. სუფიები მიიჩნევენ, რომ ეს საგულისხმო დღე სიყვარულით აღვსებულ ადამიანთა მდგომარეობას გვიხატავს. ამ სიყვარულით კი ისინი სატრფოს – უფალს – მიემართებიან<sup>3</sup>.

სწორედ ეს წარმოდგენა ღმერთსა და ადამიანს შორის დასაბამისუწინარესი ალთქმისა განსაზღვრავს სუფიათა დამოკიდებულებას ბედისწერისა და თავისუფალი ნების დოგმატთა მიმართ. ადამიანმა ხომ თავისი ხვედრი, ანუ უფლის მარადიული მბრძანებლობა, თავად აირჩია, როცა ამგვარი სიყვარულით უპასუხა თავის შემქმნელს?! ის თავისუფალი იყო და არჩევანის ნება მიენიჭა. მისტიკოსი მისწრაფვის სწორედ იმ დღისაკენ, როცა მხოლოდ უფალი არსებობდა, როცა მას ჯერ კიდევ არ მიენიჭებინა ადამიანისათვის სიცოცხლე, სიყვარული და შეგნება, არ გამოეხმო კაცობრიობა არყოფნის უფსკრულიდან, რათა ბოლო ჟამს კვლავ წარმდგარიყო უფლის წინაშე.<sup>4</sup>

ჯალალ-ედ დინ რუმის „მესწვევის“ ზემოხსენებული იგავის ამბავი უმნიშვნელო სახეცვლილებით თანამედროვე ბრიტანელი მწერლის – ჯეფრი არჩერის (Jeffrey Archer) – ნოველაში მეორდება:

3 Карл В. Эрнст, Суфизм (Москва: Фаир-пресс, 2002), 72.

4 Аннемари Шиммель, Мир исламского мистицизма (Москва: Алетейа, Энигма, 2000), 27-28;

## სიკვდილის ნაამბობი

იყო ბალდადში ერთი ვაჭარი, რომელმაც მსახური გაგზავნა ბაზარში სანოვავისათვის. ცოტა ხანში გაფითრებული და აკანკალებული მსახური უკან დაბრუნდა და ვაჭარს უთხრა:

– ბატონო, ბაზარში რომ ვიყავი, ბრბოში ქალს შევეჩვენე. რომ მოვიხედე, დავინახე, ის ქალი სიკვდილი ყოფილა. მან შემომხედა და მუქარით რაღაც მანიშნა. მათხოვე შენი ცხენი, გავაქროლებ ამ ქალაქიდან და გავექცევი ჩემს ბედისწერას. სამარაში წავალ, იქ სიკვდილი ვერ მიპოვის.

ათხოვა ვაჭარმა ცხენი. მსახური ამხედრდა, დეზი ჰკრა და რამდენადაც შეეძლო, სწრაფად გააჭენა. ვაჭარი კი ბაზარში მოვიდა, დამინახა ხალხში მდგომი, მომიახლოვდა და მითხრა:

– რატომ შემიშინე მსახური ამ დილით? რატომ დაემუქრე?

– ეს მუქარა არ ყოფილა, – ვუპასუხე, – გაცოცხლა იყო. გამიკვირდა, ბალდადში რომ ვნახე, რადგან ამაღამ სამარაში ვაპირებ მასთან შეხვედრას.<sup>5</sup>

ორივე სიუჟეტი სამ მთავარ გმირს წარმოგვიდგენს; სპარსული „მესნევის“ პერსონაჟები არიან. შეშინებული კაცი, მეფე სოლომონი და სიკვდილის ანგელოზი – აზრაილი, ბრიტანული ნოველისა – მსახური, ბალდადელი ვაჭარი და ქალი, იგივე სიკვდილი. ერთ შემთხვევაში პერსონაჟი ცდილობს სიკვდილს ინდოეთში გაექცეს, მეორე შემთხვევაში – ბალდადიდან სამარაში.

აზრაილი ისლამურ და იუდაისტურ ტრადიციაში სიკვდილის ანგელოზია. იგი ბაირონის, ლერმონტოვის, ედგარ პოს თუ სხვა ავტორთა თხზულებების პერსონაჟადაც გვევლინება. რუმის „მესნევის“ ამ იგავშიც იგი მხატვრული ლოგიკის ბუნებრივ ნაწილად აღიქმება. ჯეფრი არჩერის ნოველაში ამ გმირს ქალი-სიკვდილი ჩაანაცვლებს. სიკვდილის პერსონიფიცირებაც ტრადიციული ხერხია ხელოვნებასა და ლიტერატურაში, ქალი-სიკვდილის მხატვრული სახეც მრავალი ეპოქისა თუ ეთნოსის ლიტერატურულ, ფოლკლორულ, ფერწერულ შემოქმედებაში გვხვდება<sup>6</sup>.

მსგავსება სხვაგანაც შეიმჩნევა: გმირთა დიალოგებში, განცდებსა თუ ფიქრებშიც კი.

მსგავსია თხზულებათა პრობლემატიკაც.

როგორც ჩანს, ბედისწერის პრობლემა მეოცე საუკუნეში კვლავ აქტუალურია და იგი კვლავ იქცა ფილოსოფიისა თუ ლიტერატურის ინტერესის საგნად. რენესანსის ეპოქის შემდეგ ადამიანი არასოდეს მდგარა ასე მკვიდრად სამყაროს ცენტრში, არასოდეს უგრძნია თავი ასე ყოვლისშემძლედ. შეიძლება სწორედ ეს უნდა იყოს მიზეზი იმისა, რომ ლიტერატურული აზრი კვლავ მიუბრუნდა ადამიანის ბედის წინასწარ განსაზღვრის პრობლემას.

არანაკლებ საინტერესოდ გვეჩვენება ამ სიუჟეტთა პოეტიკურ-ესთეტიკური თავისებურებანი XIII საუკუნის სპარსულ თუ თანამედროვე ბრიტანულ ლიტერატურაში. რუმის „მესნევის“ დიდაქტიკურ-ფილოსოფიურ სამოსელში ეს საგულისხმო ამბავი იგავურადაა გადმოცემული და ამ ჟანრის თავისებურებით ხასიათდება. აქ აზრი სახეობრივად მაგალითის სახით არის გაცხადებული. ჩვენ მიერ მოხმობილ იგავს თუმცა მონათესავე ჟანრის – არაკის ზოგი ნიშანიც აქვს,

5 Jeffrey Archer, To Cut a Long Story Short (New York: St.Martin's Paperbacks, 2013), 17.

6 Karl S. Guthke, The Gender of Death – A cultural History in Art and Literature (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

აქ მაინც „მონიშნული“ სათქმელი (იგავი – „სიტყვით მაგალითი, გინა საჩვენებელი, გინა მოსანიშნავი“<sup>7</sup>) ნაკლებ ზღაპრულ საბურველშია გახვეული. თუმცა მისი ალეგორიული სიბრძნე პრაქტიკული ცხოვრების გაკვეთილსაც გვაძლევს, იგი მაინც ახერხებს ყოფით პრობლემებზე ამაღლდეს და ფილოსოფიურ-რელიგიურ სიბრძნეს მიეახლოს.

ამ ორი თხზულების პოეტიკურ თავისებურებათა შორის სათაური საკმაოდ საგულისხმოდ გვეჩვენება. როგორც ვიცით, „სათაური მხატვრული ტექსტის აზრობრივი და ესთეტიკური ორგანიზების ერთ-ერთი მთავარი ელემენტია“<sup>8</sup>. ის ტექსტის კონსტრუქციული ელემენტაცაა და დამოუკიდებელი ინფორმაციული ერთეულიც. ანტიკურმა სამყარომ საერთოდ არ იცოდა სათაური. ის მოგვიანებით თხზულებათა ერთმანეთისაგან გასასხვავებლად გაჩნდა. შუა საუკუნეებში, განსაკუთრებით ალორძინების ეპოქაში, წიგნის ან თუნდაც მისი თავების სათაურები დაწნეხილი სიუჟეტური ინფორმაციის მატარებელი გახდა (ბოკაჩო, სერვანტესი). „მესნევის“ ჩვენ მიერ მოხმობილი იგავის სათაურში მართლაც მაქსიმალური ინფორმაციაა გატანილი. აქვეა გაცხადებული თხზულების იდეაც: „თუ როგორ შეხედა აზრაილმა ერთ კაცს, როგორ გაიქცა ის კაცი სოლომონის სასახლეში, თუ როგორ სჯობს უფლის რწმენა ადამიანის ძალისხმევას და როგორი ამაოა ეს მცდელობა“.

ჯეფრი არჩერის ნოველის სათაური „სიკვდილის ნაამბობი“ განსაკუთრებულს არაფერს გვეუბნება თხზულების ფაბულაზე; მაგრამ, იმავდროულად, სათაური სიუჟეტის, მთელი ნოველის განუყოფელი ნაწილია. მისი მოხსნით შინაარსის მთავარი ნაწილი დაიკარგება და ამბავი გაუგებარი დარჩება.

„მესნევის“ იგავში მკითხველის ყურადღება შინაარსისკენაა მიპყრობილი, თითქოს ფორმის არსებობა სრულებით გვავიწყდება. შინაარსი ორგზის მეორდება: ჯერ დაკუმშული სახით სათაურში, შემდეგ კი იგავში უფრო გაშლილად. არჩერის თანამედროვე ნოველაში შინაარსი თავად ქცეულა გამყარებულ ფორმად და ავტორი უკვე ცდილობს, ახლებური გააზრებით მიაწოდოს იგი მკითხველს. შინაარსის ნაწილი რომ მხოლოდ სათაურშია, ეს ხერხი ფორმის სრულყოფილებას ემსახურება. სიკვდილი, რომელიც მხოლოდ სათაურშია ნახსენები, მთავარი პერსონაჟია თხზულებისა. აქ ავტორი ერთ-ერთ პერსონაჟად გარდაისახება. „მესნევის“ იგავში შედარებით მკრთალია ავტორის სახეც, რომლის საპირწონედ ჯეფრი არჩერს ნოველაში ახალი პერსონაჟი, მთხრობელი, შემოჰყავს. შესაძლებელია, ეს პოეტური ხერხი მეტი დამაჯერებლობისთვისაა მოხმობილი. ნოველა ზღაპრულ სიუჟეტს გადმოსცემს, იქნებ ამიტომაც პირველი პირით გადმოცემულ ამ „დაუჯერებელ“ ამბავს თვითმხილველი – სხვა გმირებთან უშუალოდ ახლოს მყოფი გვიამბობს, შესაბამისად – უფრო „ობიექტურად“ და დამაჯერებლად. მთხრობელს „სრული თავისუფლება“ აქვს მინიჭებული და ავტორის ხმა უშუალოდ მხოლოდღა ნოველის სათაურში ისმის, მის სიტყვებად მხოლოდ ნოველის სათაური შეიძლება მივიჩნიოთ – „სიკვდილის ნაამბობი“. რუმის იგავში ამბავი მესამე პირის მიერაა გადმოცემული და თხრობის სუბიექტი და ავტორის სახე სინონიმური ცნებანია. ჯეფრი არჩერის ნოველაში კი ამბის მთხრობელი არა მხოლოდ განესხვისება ავტორის სახეს, არამედ იგი ცალკე პერსონაჟად გვევლი-

7 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული (თბილისი: მერანი, 1991).

8 Сигизмунд Доминикович Кржижановский, Поэтика заглавий (Москва: Никитинские субботники, 1931), 117.

ნება, რათა დიალოგი გამართოს ავტორთან, რათა მხატვრული შემოქმედების ფსიქოლოგიური დიალოგიზაციის ფორმას გაუსვას ხაზი.

მკითხველს საგანგებო სიფხიზლე მართებს, რათა ნოველის ფინალამდე არ დაავიწყდეს, რომ მთავარი პერსონაჟი სიკვდილია, არ დაავიწყდეს იმ მომენტამდე, რომელშიც იგი სათაურის შემდეგ ხელახლა გვახსენებს თავს. ეს პოეტური ხერხი, ფორმის ვირტუოზული სახეცვლილება კვლავ შინაარსის სრულყოფისაკენაა მიმართული. აღმოსავლური იგავის მთავარ იდეას – ბედისწერას ვერსად გაექცევი – ახალი (იმავედროულად, ძველი) აზრი თუ მოწოდება ავსებს: გვახსოვდეს სიკვდილი (ნოველის გმირი და ემპირიული სინამდვილე).

ძველი აღმოსავლური ლიტერატურიდან მეოცე საუკუნის მწერლობაში გადმონაცვლებისას ზემოხსენებული ამბავი მხოლოდ ნაწილობრივ ინარჩუნებს იგავური ჟანრის ზოგიერთ თავისებურებას: ბრიტანულ ნოველაში მას არ აქვს მხატვრული პროზის აღწერითი ხასიათი, არსადაა ბუნების სურათები, მხოლოდ აუცილებელი საგნები მოიხსენება, მოქმედება აქაც „უდეკორაციოდ“ იშლება. წმინდა იგავისაგან განსხვავებით, ამ ნოველის პერსონაჟს უფრო მეტი გამომსახველობით წარმოგვიდგენს ავტორი. ის არა მხოლოდ ეთიკური არჩევანის სუბიექტად აღიქმება, როგორც ეს იგავის შემთხვევაშია, არამედ – მხატვრული დაკვირვების ობიექტადაც წარმოგვიდგება.

შეიძლება ვიფიქროთ, შუა საუკუნეებისათვის ასე დამახასიათებელი იგივეობის ესთეტიკის პრინციპი ისევ ცოცხლობს. როგორც ხუთი-ათი საუკუნის წინ, ახლაც უფრო მნიშვნელოვანია ის, როგორ იტყვი, ვიდრე ის – რას იტყვი, უფრო ზუსტად, – ახალს იტყვი თუ არა. ბრიტანელი ჯეფრი არჩერი დღეს იმავე პრობლემაზე ფიქრობს და საუბრობს, რომელზეც ძველ აღმოსავლეთში უფიქრიათ, ოღონდ, სხვა აქცენტებითა და სხვა პოეტური „სამოსით“, მაშასადამე სხვაგვარადაც.

## ON THE PROBLEM OF FATE

The paper deals with one of the ancient themes of theology and philosophy - the issue of the predetermination of human fate. The medieval oriental understanding of this problem and its interpretation in modern literature are discussed. It is regarded that fatalism is the necessary attribute of Islamic dogmatism. Quran verses (35,2; 57,22) provide basis for offering that in the history of an individual and generally of the world is everything predetermined and strictly established and nothing can change this. Fatalistic worldview was inherited by Islamic civilization from pre-Islamic Arabian thinking. Though there is the different opinion, according to which fatalistic vision of the fate devaluates the idea of Lord's justice and individual's personal merits. Problem of inevitability of the destiny was transferred from the theological-philosophical sphere into the literature as well. One of the stories of *Mašnavī-yi Ma'navī* by Jalāl al-Dīn Rūmī tells about a man attempting to escape death by moving to the far off country of India. This attempt turned out to be vain as Lord had ordered to take him from India. The idea of the story (no one can escape his destiny) seems strange for Rumi's Sufi teaching, where, generally, the primate of human free will can be sensed.

This fable repeats in the novella by modern British writer Jeffrey Archer "Death Speaks". Seemingly, the problem of the destiny became the subject of interest of the philosophy and literature again, after medieval period.

After Renaissance period a human has never stood so firmly in the center of the world, never felt so powerful, maybe this is the cause that the literary thought has returned to the problem of predetermination of human fate.

The article provides discussion of the characteristics of two different interpretations of one story, including similarities and differences. In "Mašnavī" story the reader's attention is focused on the contents, as though existence of the form is completely forgotten. Here the content repeats two times: initially in the title, in the reduced form and further in the story. In Archer's novella the content itself became solidified form and the author attempted to offer it to the reader its new understanding. Part of the content is only in the title and this serves to perfection of the form. Death that is mentioned in the title only is the main character of the novella. Here the author is transformed into one of the characters. In "Mašnavī" story the author's image is relatively pale. Jeffrey Archer has introduced a new character, he teller in his novella.

Interestingly, in the 20<sup>th</sup> century this medieval fable acquired the form characteristic for the poetics of modern literature. It is a good example of modern understanding of the identity esthetics.

**დამოწმებული ლიტერატურა - References:**

1. ორბელიანი, სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული*. თბილისი: მერანი, 1991.
2. Archer, Jeffrey. *To Cut a Long Story Short*. New York: St.Martin's Paperbacks, 2013.
3. Guthke, Karl S. *The Gender of Death - A cultural History in Art and Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
4. Rumi, Jalalu'ddin. *The Mathnawi*, book 1. Tehran: So'ad Publisher, 1381.
5. Кржижановский, Сигизмунд Доминикович. *Поэтика заглавий*. Москва: Никитинские субботники, 1931.
6. Шиммель, Аннемари, *Мир исламского мистицизма*. Москва: Алетейа, Энигма, 2000.
7. Эрнст, Карл В. *Суфизм*. Москва: Фаир-пресс, 2002.

## ელენე ჯაველიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ჰალიდ ზია უშაქლიგილის შემოქმედებითი აქსიოლოგიის საკითხები

ჰალიდ ზია უშაქლიგილი (1866-1945) ახალი თურქული მწერლობის გამორჩეული წარმომადგენელია. საერთოდ, XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე თურქული მწერლობა ე.წ. „შუა საუკუნეების ლიტერატურის“ ჩარჩოებში არის მოქცეული. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ეს ტერმინი ტიპოლოგიურია ამ პერიოდის მთელი მახლობელი აღმოსავლეთის მწერლობისათვის. თანზიმათის ანუ თურქული რომანტიზმის ჩამოყალიბება დაკავშირებულია (1839-1876) კონსტიტუციური რეფორმების (თანზიმათის) ხანასთან. თანზიმათის მწერლობაში მოხდა განმანათლებლობის იდეებისა და რომანტიზმის ესთეტიკის უჩვეულო სინთეზი. თანზიმათელებმა შექმნეს თურქული რომანის, მოთხრობის, დრამის, კომედიის პირველი ნიმუშები.

გუზინ დინო თურქული რომანის წარმოშობის შესწავლისას აღნიშნავს, რომ ამ ჟანრის ჩასახვას თავისი სპეციფიკური ნიშან-თვისებები გააჩნია, რომელიც კვლევას საჭიროებს. ამას გარდა, მისი აზრით, დასავლური რომანის განვითარების ისტორიულ პროცესებსა და თურქული რომანის ჩასახვას შორის მსგავსება საერთოდ არ არის (Dino, 2008: 5). მუსტაფა ნიჰად ოზონიცი აღნიშნავს, რომ თანზიმათამდე თურქულ ლიტერატურაში რამდენიმე ტიპის მოთხრობა გვხვდება, მაგრამ არც ერთი მათგანი არ შეიძლება მივიჩნიოთ თანამედროვე მოთხრობის საფუძვლად (Özön, 1941: 196).

ახალი თურქული მწერლობის „დაჩქარებული განვითარება“ სხვადასხვა ლიტერატურათა ურთიერთკავშირისა და ზეგავლენის უნივერსალურ სიბრტყეზე იკვეთება, მოიცავს თურქულ მწერლობაში ევროპული ლიტერატურის პროცესების გამოვლინებებს. თანზიმათელთა შემოქმედებაში ნათლად მოჩანს ახალი თურქული ლიტერატურის უმნიშვნელოვანესი ნიშან-თვისება: ერთი მწერლის შემოქმედებაში სხვადასხვა ლიტერატურული მეთოდის გამოყენების ტენდენციები. მაგალითად, „მართალი ლიტერატურის“ ტერმინის შემოტანითა და მისი სპეციფიკური გააზრებით, ნამიქ ქემალი რომანტიზმის ფარგლებს სცილდება“ (Kaplan, 1948: 132). ნამიქ ქემალთან „ვხვდებით ისეთ ტერმინებსა და კატეგორიებს, რომლებიც რეალიზმის წინაპირობად შეიძლება ჩაითვალოს“ (Dino, 1955: 10). თანზიმათის მეორე თაობის წარმომადგენელი სამიფაშაზადე სეზაი კმაყოფილებით აღნიშნავს „პატარა რალაცეების“ წინასიტყვაობაში (1891): დღეს რომანში აღარ გვხვდება ჩამოუყალიბებელი, ბავშვური ფორმის უცნაური ისტორიები. დღევანდელ რომანს „ლიტერატურული ანატომიის მეცნიერება“ უნდა ეწოდოს (Sezai, 1981: 1-2).

მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან თურქული მწერლობა თანამედროვე რომანის ჟანრებს ითვისებს. 1875-1900 წლებს შორის 25 წლის დროის მონაკვეთში თურქული რომანის პირველი ნიმუშები შეიქმნა. ეს საკითხები თანზიმათის ლიტერატურაზე არსებულ მრავალ კვლევაშია ასახული, შედარებულია ამ წლებში შექმნილ ევროპულ რომანებთან და თურქული რომანების უმეტესი რაოდენობა შეფასებულია როგორც სუსტი. თუმცა, დღევანდელი გადასახედი-



დან ჩანს, რომ მხოლოდ 25 წელიწადში რომანი იქცა ყველაზე მოთხოვნად ლიტერატურულ ჟანრად თურქეთში და ამ მცირე მონაკვეთში დიდი გზაა გავლილი.

თურქულ მწერლობაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები თანზიმათის ლიტერატურის მეორე ეტაპზე 80-იანი წლების ბოლოს გვხვდება. ევროპული მოდერნიზაციის მომხრე თანზიმათის მწერლები თურქული რეალობისთვის მორგებული ლიტერატურის თარგმნით სეგრეგაციულად ცდილობდნენ ოსმალური საზოგადოებისთვის დასავლური მოდელის შეთავაზებას. ამ პერიოდის მოაზროვნე და ლიტერატორი – ბეშირ ფუადი არ იზიარებდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის თანზიმათისეული სინკრეტიზმის გაგებას, საზოგადოების განვითარების უმაღლეს საფეხურად პოზიტივისტური აზროვნება მიაჩნდა. თანზიმათის მწერლებისგან განსხვავებით თვლიდა, რომ მთელი ოსმალური ცხოვრება უნდა შეცვლილიყო, ხოლო თანზიმათის რეფორმებს ევროპული ცივილიზაციის სრული მიღებისათვის არასაკმარისად მიიჩნევდა (Okay, 1969).

თანზიმათის მეორე თაობის მწერლის რეჯაიზადე ექრემის სატირულ რომანში „ეტლებით გატაცება“ (1896) დასავლური და აღმოსავლური – ორი ეპისტემოლოგიური სისტემის ტექსტუალური რელატივაცია გვხვდება. მწერალი ამ ორი აქსიოლოგიის თანაარსებობის იდეას ეჭვის ქვეშ აყენებს. ექრემის რომანი ორ დონეზე იკითხება. ის გვიჩვენებს: 1. ოსმალური საზოგადოების იდენტობის კრიზისის კრიტიკულ სურათს; 2. ოსმალურ საზოგადოებასა და დასავლეთის ცივილიზაციას შორის კომუნიკაციის დეფიციტს და შეუძლებლობასაც კი. ამდენად, თანზიმათელთა შეხედულებების მიმართ მკაცრი ინვექტივა უღერს. ეს გამოიხატება გმირის ფსევდო „ალაფრანგულობაში“, მის უუნარობაში გაიგოს დასავლური ტექსტები, ასევე საკუთარი ენის უცოდინარობაშიც. ორი სემიოტიკურ-კულტურული სისტემის რღვევაზე შექმნილი ამ სატირული რომანის გმირი ერთგვარად „პოსმოდერნისტული პასტიმის“ სიტუაციაშია: მუდმივად ტექსტებს კითხულობს, მაგრამ არც ფრანგულად და არც ოსმალურად ტექსტი არ ესმის. ის ვერც რეალობაში ერკვევა, მეძავი ქალი (ფრანგული რომანტიკული ლიტერატურის გავლენით) უნატიფესი არსება ჰგონია. დასავლეთისა და აღმოსავლეთის თანზიმათისეული ესთეტიკის დიქოტომიის დეკონსტრუქცია უკვე ახალ განზომილებაში გადადის (ჯაველიძე, 2013: 341-346; ჯაველიძე, 2014: 151-157).

თანზიმათის მწერლობის ლიტერატურულ ძიებათა გაგრძელება-განხორციელება წილად ხვდა მომდევნო თაობის მწერლებს, რომლებიც თურქული ლიტერატურის ისტორიაში შევიდნენ „სერვეთი ფუნუნის“ (ცოდნის საუნჯე) ლიტერატურული ჯგუფის სახელით, ამ ჯგუფში შედიოდა ჰალიდ ზია უშაქლიგილიც. სულთან აბდულ ჰამიდის ტირანიის ხანამ საშინელი კვალი დააჩნია ქვეყნის მთელ საზოგადოებრივ და სულიერ ცხოვრებას. აბდულ ჰამიდმა დაიწყო საზოგადო მოღვაწეთა, პუბლიცისტებისა და მწერლების უმოწყალო დევნა, დაჭერა და გადასახლება. ამოქმედდა უმკაცრესი ცენზურა.

ნათელია, რომ „სერვეთი ფუნუნის“ ლიტერატურის მხატვრული მეთოდის სიღრმისეული ანალიზის გარეშე შეუძლებელია თურქული რომანის გენეზისა და შემდგომი განვითარების კვლევა. ამ პროცესს სპეციფიკური ნიშნები გააჩნია. იკვეთება ორი საკითხი: 1. დასავლური მწერლობის გავლენის სპეციფიკაში, უფრო სწორად, დასავლური ლიტერატურის ათვისების თავისებურებებში გამოიხატება. ეს შეიძლება განვიხილოთ როგორც ლიტერატურის დაჩქარებული განვითარების კანონზომიერება; 2. „სერვეთი ფუნუნის“ მწერლობაში რომანტიზმისა და რეალიზმის ურთიერთმოქმედებაში ვლინდება. რა თქმა უნდა, განმსაზღვრელი, მთავარი რეალიზმის განვითარებაში თვით თურქული რეალობაა. ხოლო რომან-

ტიზმის ნიშნები და ნატურალიზმის გავლენა ამ პროცესის ნაციონალური სპეციფიკის გამოვლინებად უნდა მივიჩნიოთ (Ercilasun, 1981; Kavcar, 1985; Çıkla, 2004; Kolcu, 2005: 7; Айзенштейн, 1968: 9).

თუ ცალკეული პროზაული ჟანრების განვითარებას განვიხილავთ, შესაძლებელია მნიშვნელოვანი სპეციფიკის გამოვლენა: ლიტერატურის განვითარების ყოველ ეტაპს წარმართველი ჟანრი აქვს. მართალია, თანზიმათის წიაღში იზადება ყველა ძირითადი თანამედროვე ჟანრი, მაგრამ თავად თანზიმათის წამყვანი ჟანრი დრამაა. „სერვეთი ფუნუნის“ მწერლები ორიენტირებული არიან უკვე რაფინირებულ მკითხველზე, ამ პერიოდის წამყვანი ჟანრი რომანია, რომელიც ზოლას „ექსპერიმენტული რომანის“ ნიშნებს ატარებს.

ჰალიდ ზია უშაქლიგილი „სერვეთი ფუნუნის“ ლიტერატურული ჯგუფის ყველაზე დიდი პროზაიკოსია. ჰალიდ ზია სერვეთი ფუნუნელების წიაღში აღმოცენებული ახალი ლიტერატურული მოძრაობის – „ედებიათი ჯედიდეს“ (ახალი ლიტერატურა) წევრი გახდა. მისი ნაწარმოებები ჟურნალ „სერვეთი ფუნუნში“ იბეჭდებოდა „ცისფერისა და შავის“ და „აკრძალული სიყვარულის“ გამოქვეყნების შემდეგ იგი თურქეთში საქვეყნოდ ცნობილი მწერალი გახდა. ამ რომანებში ინდივიდის ეგზისტენციის საკითხები თურქეთის რეალიების კონტექსტში არის ასახული. უშაქლიგილი თურქულ მწერლობაში რეალიზმის ერთ-ერთ ფუძემდებლად იქცა.

„სერვეთი ფუნუნის“ ცნობილი წარმომადგენელი მეჰმედ რაუფი იხსენებს, რომ ყმაწვილობისას ის უამრავ ფრანგულ რომანს კითხულობდა და დაღონებული იყო თურქული ლიტერატურის დაბალი დონით. მხოლოდ ჰალიდ ზიას „ნემიდეს“ (1889) წაკითხვის შემდეგ მან ლიტერატურის სრულიად ახალი სამყარო აღმოაჩინა. ის რომანში აღწერილმა ისტორიამ, სტილმა, სიუჟეტმა, მშვენიერმა ენამ მოხიბლა, მიხვდა, რომ მისი დამოკიდებულება თურქული რომანის მიმართ შეიცვალა (Rauf, 2008:13).

„სერვეთი ფუნუნის“ მწერლების ლიტერატურული პოეტიკა საუკუნის გასაყარზე ჩამოყალიბდა. მწერლები ცდილობდნენ შეექმნათ ახალი ტიპის რომანი, რომელიც თეორიულად ფრანგული რომანის პრინციპებს ეყრდნობოდა. ოსმალურ-ისლამური რეალიების სრული იგნორირების გამო ლიტერატურის კრიტიკოსები გმობდნენ მათ ელიტარულ ესთეტიზმს და დასავლური მწერლობის მიმბაძველობას. თუმცა, ამ მწერლებმა შექმნეს უნიკალური რეალისტური წერის მანერა. საკითხი იმის შესახებ თუ როგორი ეპისტემოლოგიური ცვლილებები მოხდა ამ მწერალთა აზროვნებაში, როგორ არის გამოკვეთილი აღმოსავლეთ-დასავლეთის დილემა ისეთ მწერალთან როგორც ჰალიდ ზიაა, უაღრესად რელევანტურია.

ოსმალურ ტრადიებზე აღზრდილი თანზიმათელების პირველი თაობა ევროპული კულტურისა ლიტერატურის პოპულარიზაციას ეწეოდა, ხოლო „სერვეთი ფუნუნის“ თაობა უკვე ევროპულ მწერლობაზე იყო აღზრდილი. ჰალიდ ზია წერდა: მეჰმედ რაუფი დივანის ლიტერატურაზე უკეთ იცნობდა და იწონებდა დასავლურ მწერლობას, მუსიკასა და მხატვრობას (Uşaklıgil, 2014: 668-679). ჰუსეინ ჯაჰიდ იალჩინიცი აღნიშნავს, რომ ყველაზე დიდი გავლენა მასზე დასავლურმა, ფრანგულმა კულტურამ იქონია. შემსედინ სამი აცხადებდა: „ჩვენ ლიტერატურაში ვითარდება პროზა, ნოველის ჟანრები, დრამა და რომანი ისე როგორც ეს ევროპულ ლიტერატურაშია“ (Berkes, 2004: 381-382).

„სერვეთი ფუნუნის“ მწერლებს აღარ აინტერესებდათ პოლიტიკა, სამოქალაქო კარიერა. მწერლები სულთან აბდულ ჰამიდის დესპოტური რეჟიმის პირო-

ბებში ნაღვლიანად შესცქეროდნენ ევროპულ დემოკრატიას. თანზიმათელთა დიდაქტიზმის როგორც სოციალური აქტივობის ინსტრუმენტის გააზრება ჩანაცვლდა ადამიანის ქცევის ანალიზით, ფსიქიკის შეცნობით. როგორც აღან რობგრიე ამბობს: „რა აერთიანებდა ყოველთვის სხვადასხვა შემოქმედს, თუ არა მოძველებული, თავს მოხვეული ფორმების უარყოფა?! სტენდალმა, ტოლტოიმ და დოსტოევსკიმ ფსიქოლოგიური ანალიზის ფენომენი გამოკვეთეს. ამ დრომდე აზროვნების ფენომენს ლიტერატურა იაზრებდა როგორც ცნობიერების მიერ რეალობის ფაქტების რეგისტრაციას. აზრი სრულად შეესაბამება ფაქტს. მწერლებმა დაინახეს და გამოხატეს, რომ სულიერი სამყარო მდინარებაშია. აზროვნების აქტში მონაწილეობს ადამიანის მთელი გამოცდილება, მასში ჩართულია ახლანდელი, წარსული და მომავალი, ანუ, ფაქტის დამოშავება მთელი ცხოვრებისეული გამოცდილების ფონზე ხდება. ამას გარდა, აზროვნების აქტში მონაწილეობს არა მარტო გონების ანალიტიკურ-სინთეზური უნარი, არამედ მეხსიერება, წარმოსახვა და ფანტაზია. ჰალიდ ზიას მხატვრული გამოსახვის კონცეპტში შედიოდა გამოცდილების მთელი ინსტრუმენტები: ანალიზი, შედარება და სინთეზი (Uşaklıgil, 1998:100).

საკუთარი, ნაციონალური მწერლობის შექმნის მოთხოვნილება, ეპიგონიზმის შიში აერთიანებს სხვადასხვა ავტორს. „სერვეთის ფუნუნის“ მწერლებისთვის ეს მთავარ პრობლემად იქცა, ისინი შეეცადნენ ადამიანის ფსიქიკის შინაგანი კონფლიქტები სიღრმისეულად შეესწავლათ. დასავლეთი და აღმოსავლეთი მათ ნაშრომებში აზროვნების ორი პოლუსის სახით არის წარმოდგენილი. ერთი მხრივ, ეს არის იდეალური დასავლეთი, რომელიც ასხივებს შემოქმედებით ორიგინალობას და, მეორე მხრივ, ეჭვი, რომ მათი შემოქმედება დასავლეთის მომბაძველობის, ტრივიალური კოპირების დონეს ვერ გასცდება.

შესაძლოა, დასავლეთი იდეალიზაცია კულმინაციას „სერვეთი ფუნუნის“ პერიოდში აღწევს, რადგან რეფორმატორთა საოცნებო: Liberté, Égalité, Fraternité-ს ნაცვლად აბდულ ჰამიდის რეჟიმი სთავაზობდა კონსერვატიზმს, რომელიც ისლამურ-ოსმალურ ღირებულებებსა და მუსლიმთა ერთიანობის ტრადიციულ პოსტულატებს ეყრდნობოდა.

„სერვეთი ფუნუნის“ მწერლებისთვის სანიმუშო მხოლოდ დასავლური მწერლობა იყო, აღმოსავლური პოეტიკა მათ არაფერს სძენდა. ამ ესთეტიკის აქსიოლოგიურ სურათს ჰალიდ ზიას „ცისფერსა და შავში“ ვხედავთ. რომანის პროტაგონისტ აჰმედ ჯემილს სურს ორიგინალური ნაწარმოები შექმნას, მაგრამ აღმოსავლური ლიტერატურული ტრადიცია მის შემოქმედებით ინსპირაციას ბორკავს. ამიტომ მან უნდა წაიკითხოს „ნამდვილი“ ლიტერატურა და გაიაზროს მისი განვითარება. იგი „ლიტერატურის ისტორიის გენეალოგიას“ ხაზავს. იწყებს „ილიადით“ და „ოდისეით“, შემდეგ გადადის ბერძნულ და ლათინურ ლიტერატურაზე, შუა საუკუნეების ზოგიერთ ნაშრომზე და ამთავრებს გოეთეს, შილერის, მილტონის, ბაირონის, ჰიუგოს, მიუსეს, ლამარტინის, პარნასელთა, სიმბოლისტთა, დეკადენტთა ნაწარმოებებით. ამ „გენეოლოგიას“ ჰალიდ ზია რომანის ფურცლებზე ორჯერ წარმოადგენს (Uşaklıgil, 2001: 63; 174-175).

„სერვეთი ფუნუნის“ ლიტერატურის პროგრამული ესთეტიზმის წყალობით მწერალთა ნაწარმოებები აპოლიტიკურია და სამოქალაქო აქტივობის ნიშნებს არ ატარებს. ნაწარმოების ქსოვილში ჩართული სხვადასხვა სიმბოლო და ტროპი ფიგურალურად მეტყველებს ვესტერნიზაციის საკითხზე სხვადასხვა კუთხით. „აკრძალული სიყვარულის“ ერთ-ერთი პროტაგონისტი მადმუაზელ დე კურტონი (გუვერნანტი) ოცნებობს მოხვდეს მდიდარ ოჯახში, რათა პიერ ლოტის მიერ

აღწერილი აღმოსავლეთის ბრწყინვალეობა ნახოს, გაეცნოს ტრადიციებს. ოღონდ სახლი, სადაც ის ხვდება, ისეთივეა როგორც ფრანგი არისტოკრატებისა და მდიდარი პარიზელი ბურჟუების სახლები. გაცნობილი ქალი კითხულობს: საჰიჰ, დარწმუნებული ხარ, რომ თურქულ სახლში მომიყვანე? (Uşaklıgil, 2002: 86). მწერლის ირონიულ რემარკა იმაში მდგომარეობს, რომ მაღალი საზოგადოების ცხოვრების წესი, მათი ჩაცმულობა, ანტურაჟი არ განსხვავდება ევროპულისგან. რომანის თურქი პროტაგონისტებისთვის ეგზოტიკა უკვე შორეულ აღმოსავლეთშია. ნიჰალი იცვამს იაპონურ „სტილში“, თმებში ირჭობს ჩხირებს და ხელში მარაოს იჭერს. ბეჰლული იაპონიას „უცნაურ ქვეყანას“ ეძახის (Uşaklıgil, 2002: 261).

თანამედროვე თურქული რომანის ჩამოყალიბებაში ჰალიდ ზიას წვლილი განსაკუთრებულია. ჰალიდ ზიას ექსპერიმენტული ძიებებით დაიწყო ის ცვლილებები თურქულ მწერლობაში, რომელიც სრულიად განასხვავებს მას წინა თაობის მწერლებისაგან.

ჰალიდ ზიამ 80-იან წლებში გამოაქვეყნა ნაშრომი სახელად „მოთხრობა“, სადაც გამოკვეთა რეალისტური მეთოდის უპირატესობა რომანტიზმზე. ეს შრომა მნიშვნელოვანია იმით, რომ ჰალიდ ზია არ კმაყოფილდება მხოლოდ რომანტიზმისა და რეალიზმის წარმომადგენელთა სახელებისა და ნაწარმოებების დასახელებით. ის იკვლევს რეალისტურ ნაწარმოებებს, მის მიერ თარგმნილი და წარმოდგენილი ნაწყვეტები გვიჩვენებს, თუ რაოდენ განსხვავებულია რომანტიზმისგან თანამედროვე ევროპული მწერლობა. ის განიხილავს ფლობერის რეალიზმს და მის რომანებს, წარმომადგენს ნაწყვეტებს „მადამ ბოვარიდან“, იკვლევს ემილ ზოლას „ჟერმინალს“.

ჩვენ ვხედავთ, რომ უშაქლიგილი არის მწერალი, რომელიც ფიქრობს ლიტერატურაზე, რომანის შექმნისას იყენებს თეორიულ მიდგომებს. მიუხედავად იმისა, რომ მისი პირველი რომანი „საბრალო“ სამოყვარულო დონეზეა შექმნილი, ის რეალისტურ ჩარჩოში შექმნილი პირველი რომანიცაა. რომანში იგრძნობა კრიტიკული მიდგომა აჰმედ მიდჰადისა და ნამიქ ქემალის რომანტიკული რომანების დიდაქტიკურ აღმზრდელობით პოზიციების მიმართ.

ჰალიდ ზია უკვე ამ პირველი რომანით ეწინააღმდეგება და უარყოფს თანზიმათის მწერლობის პოზიციას აღზარდოს, დამოძღვროს მკითხველი, ჩაუტაროს მას ზნეობის გაკვეთილი. ჰალიდ ზიას გმირები არ განისჯებიან იმისათვის, რომ ამორალურები არიან საზოგადოების თვალში. მისი გმირები საზოგადოებრივი აზრის, მასში მიღებული კანონების საწინააღმდეგოდ იქცევიან, რისკის ქვეშ აყენებენ თავიანთ ცხოვრებას და მოქმედებენ საკუთარი სურვილების მიხედვით, დგანან საზოგადოების მოთხოვნებისა და ინდივიდუალური სურვილების გასაყარზე.

პირველი ოთხი რომანი, რომელიც მწერალმა იზმირში დაწერა („საბრალო“, „ნემიდე“, „მკვდრის რვეული“, „ფერდი და კომპანია“) უმთავრესად რეალისტური ნაწარმოებებია. მიუხედავად იმისა, რომ ამ რომანებში გვხვდება მთხრობელი, რომელიც გარკვეულად განსჯის გმირებს და თავის შეხედულებებს დროდადრო გადმოგვცემს, ჰალიდ ზიას თხრობის მანერა თანდათან უმჯობესდება.

უშაქლიგილის მომდევნო რომანში „ცისფერი და შავი“ (ან „ლურჯი და შავი“, რადგან თურქულ ენაში „mavi“ ცისფერისა და ლურჯის გაგებას მოიცავს) მთხრობელი გადმოგვცემს რომანტიკული პოეტის ცხოვრებას მთლიანად პროტაგონისტის პოზიციებიდან. აქ უკვე მთხრობელი საშუალებას აძლევს მკითხველს ჩაიხედოს პროტაგონისტის შინაგანი ცხოვრების სიღმეში. „ცისფერი და შავი“ არის პირველი რეალისტური რომანის წარმატებული ნიმუში, სადაც მთხრობელი

უკანა პლანზეა და დეტალურად გადმოგვცემს გმირის შინაგან მდგომარეობას. ნარატორი ჰეტეროდირექტურია. „აკრძალული სიყვარულით“ და „დანგრეული ცხოვრებებით“ მწერალი უკვე სიმწიფეს აღწევს. რა თქმა უნდა, რეალისტური ხედვა არ არის ერთადერთი მიზეზი იმისა, რომ უშაქლიგილი თურქული მწერლობის მნიშვნელოვანი ფიგურა გახდა.

სხვა მიზეზი, რომლითაც უშაქლიგილი თანამედროვე რომანის ჩამომყალიბებელია არის ის, რომ მწერალი ინდივიდის ტიპიზაცია ეწევა. ბერნა მორანის აზრით, ჰალიდ ზია უშაქლიგილი დრამატული რომანის განმავითარებელია (Moran, 2002: 327). ის პრაქტიკულად პირველი თურქი მწერალია, რომელმაც დასავლური რომანის ესთეტიკა სიღრმისეულად შეისწავლა, გამოყო ინდივიდი და პირველმა გაამდიდრა რომანი ფსიქოლოგიური სიღრმით (Nevin, 2004: 180-181). ყველა მის რომანში დეკადენტიზმის კვალი და ტიპიზაციის უნარი გამოსჭვივის (Parla, 2012: 75-78). ამას გარდა, იგი ქრისტიანულ ელემენტებს „უცხო“ მტრულ კონტექსტში არ განიხილავს და თავის ნაწარმოებებში რელიგიას დიდ ადგილს არ უთმობს (Millas, 200: 19-24). მართალია, მის რომანებში ოსმალური ენის მაღალფარდოვანი სტილი გვხვდება, ის ენის გასადავების მოძრაობის მონაწილე და მომხრე იყო (Belge, 2009: 19).

თავის რომანებში მწერალი აღწერს პროტაგონისტებს, რომლებსაც საკუთარი სურვილები აქვთ და თავიანთი ინტენციების მიხედვით მოქმედებენ. მწერალი მიჰყვება მისი საყვარელი მწერლების: ფლობერის, სტენდალისა და ბალზაკის მეთოდს, ამავე დროს იგი თურქული საზოგადოებისთვის ბუნებრივ გმირებს ხატავს. მისი მგრძობიარე გმირები არიან ის თურქები, რომლებიც XIX საუკუნის დასასრულის ოსმალეთის იმპერიის თურქებს წარმოადგენენ. თუმცა, ნ. ბაქირჯიოღლუს აზრით, „ცისფერისა და შავის“ პროტაგონისტები ადგილობრივი და ნაციონალური არ არის (Bakırcıoğlu, 2004: 63). ამ რომანში სასიყვარულო ურთიერთობები სიყვარულის იდეალისტურ ინსტიტუტს ეყრდნობა, მაგრამ ცხოვრების რეალური სურათის შექმნისას სოციალური ფსიქოლოგიაც იგნორირებული არ არის (Kolcu, 2002: 102), ეს ნაწარმოები ყურადღებას კიდევ იმითაც იპრობს, რომ ის მრავალშრიანია.

„სერვეთი ფუნუნის“ წევრები ეკლექტურად იყენებდნენ რომანტიკულ და რეალისტურ ელემენტებს, რომელსაც XIX საუკუნის ფრანგულ ლიტერატურაში გაეცნენ. თურქი ავტორების მოწაფეობა დასრულდა მაშინ, როდესაც ჰალიდ ზია უშაქლიგილმა გამოაქვეყნა თავისი რომანი „ცისფერი და შავი“ ყურნალ „სერვეთი ფუნუნის“ ფურცლებზე 1896 წელს და შეიძლება განხილულ იქნას როგორც ზღვარი, საიდანაც თანამედროვე ლიტერატურა იწყება.

„ცისფერსა და შავს“ საფუძვლად უდევს თემა წარმოსახულის და რეალურის შეპირისპირების და შეუთავსებლობისა ოსმალეთის სინამდვილეში. რომანის მხატვრული პალიტრა უაღრესად სახვითია, ეფუძნება „სერვეთი ფუნუნის“ ჯგუფის მიერ აღიარებული მხატვრული ხედვის ფერწერულობის იდეოლოგიას. ის თურქული რომანის განვითარებაში გარდამტეხ მოვლენად იქცა. ნაწარმოებში ახალგაზრდა პოეტის ამაღლებული, რომანტიკული განცდები სიმბოლურად ცისფერი ფერით არის წარმოდგენილი. ტრაგიკული მოვლენები შავბნელ უიმედობაშია გამოხატული, ეს დამანგრეველი მდგომარეობა გამოხატულია შავი ფერით. რომანს გააჩნია თანმიმდევრული თხრობითი სტრუქტურა და სიუჟეტი, უნდა ითქვას, რომ ეს არის რომანი ამ სიტყვის ჭეშმარიტი გაგებით. მასში მოჩანს ენის ფლობის განსაკუთრებული უნარი. მწერალმა ჩამოაყალიბა თანამედროვე პროზის მახასიათებლები. ჰალიდ ზია ამას აღწევს თავისი ინდივიდუალუ-

რი სტილით და სიმბოლოთა თხრობის სისტემაში განფენით. ეს არის პირველი ნიმუში იმისა, რომ ფრანგული რომანის უხეში მიმბაძველობიდან გამოვიდა თურქული მწერალობა და, ამ თვალსაზრისით, „ცისფერი და შავი“ ნამდვილად არის პირველი თურქული რომანი. მას აქვს ორიგინალური სიუჟეტი, რომელიც არ არის ნასესხები ფრანგული რომანიდან.

მართალია, სტილი თანმიმდევრულია, რომანში დიგლოსიაა გამოყენებული, მთხრობელის ენა განსხვავდება იმ ენისგან, რომელიც გამოყენებულია გმირის სიზმარ-ზმანებათა გადმოცემისას. ბილინგვიზმი სიუჟეტს არ ზღუდავს, პირიქით, ხაზს უსვამს რომანის სტილისტურ ფარდობითობას. ჰალით ზიას პოეტიკა ფრანგული მწერლობის ტრადიციებს ემყარება, გამოკვეთილად მოჩანს ფლობერის, ბალზაკისა და სტენდალის მხატვრული აზროვნების გავლენა მწერალზე. რობერტ ფინი „ცისფერსა და შავის“ მხატვრული სტრუქტურის მსგავსებას ბალზაკის „დაკარგულ ოცნებებთან“ ხედავს (Finn, 2003: 151).

რომანს არ გააჩნია სწორხაზოვნება და მუდმივობა, მოქმედება წარმოებს *in medias res*, ანუ თხრობა ექსპოზიციის გარეშე მიმდინარეობს, ფლეშბექით ხდება ადრეული მოვლენების ჩვენება. ანალებსის უძველესი დროიდან იყენებდნენ მწერლები, საკმარისია გავიხსენოთ ჰომეროსის „ოდისეა“; რომელიც ოდისეის მოგზაურობის ბოლო ეტაპიდან იწყება. ჰალიდ ზია თხრობაში დრამატული დაძაბულობის შექმნისათვის მოხერხებულად მოძრაობს წინ და უკან დროში, ტოვებს შუალედებს, ამით ერთგვარად ბორკავს და დაძაბულობაში ამყოფებს მკითხველს. ჰალიდ ზია იყო პირველი თურქი ავტორი, რომელმაც გამოიყენა თურქული მწერლობისთვის უცხო, თხრობის არაქრონოლოგიური მეთოდი. ეს მისი ოსტატობის კიდევ ერთი დამადასტურებელი ნიშანია.

„ცისფერსა და შავში“ შეიძლება მწერლის პირადი ცხოვრებისა და სტამბოლის ლიტერატურული წრეების ცხოვრების დანახვა. რომანში ტრადიციული ოსმალური ღირებულებებისა და დასავლური ესთეტიკის შეჯახების ატმოსფეროა დახატული. ძველთან ბრძოლაში ახალი მარცხდება. ყოველ შემთხვევაში, რომანის გმირი „ბნელის“ წარმომადგენლებთან უთანასწორო ბრძოლას აგებს. დისკურსი ამ საკითხებში გვარწმუნებს, რომ მწერლის პესიმიზმი განპირობებულია ქვეყანაში არსებული ვითარებით და იმ პერიოდის დასავლური დეკადენტური ესთეტიზმით.

ჰალიდ ზიას რომანი „აკრძალული სიყვარული“ კიდევ ერთი ეტაპია თურქულ მწერლობაში. მწერალი ფართოდ იყენებს რეალიზმის ინსტრუმენტებს, ისეთს როგორცაა შთამომავლობითობა და დეტერმინიზმი, ასევე თვალში საცემია რომანისტიკის დაკვირვებების უნიკალობა და აღწერის დაწვრილებითობა. ჰალით ზია თავის თხრობაში აქსოვს რომანტიზმის მგრძობელობას რეალიზმისთვის ნიშანდობლივ ზედმიწევნით გააზრებულ პოზიციასთან. მწერალი მგრძობიარე, ინტროსპექტულ პერსონაჟებს ქმნის და ძალზე დაბალანსებულად.

„აკრძალული სიყვარული“ ინდივიდებს შორის გრძობითი კავშირების დამუშავების თვალსაზრისით დრამატული რომანია. ადამიანთა კარგი და ცუდი მხარეების ჩვენების თვალსაზრისით კლასიკურ რეალისტურ რომანად შეიძლება შეფასდეს. მთხრობელი-მწერალი ნაწარმოებში ყველაფრის მცოდნე და ყველაფრის მხილველია. მან იცის რაზე ფიქრობენ გულში პერსონაჟები. აქედან გამომდინარე, ნაწარმოებში ის დომინირებულ, ჰეგემონურ თვალთახედვას აყალიბებს. რომანებში ჰალიდ ზია ორი ტიპის თხრობის ტექნიკას იყენებს. ის დროდადრო გმირის ქვეცნობიერში შედის და აღწერს. მეორე მხრივ, სოციალურ კრიტიკას და სატირას ვაწყდებით.

რომანის საკვანძო საკითხი ინდივიდის თავისუფლების პრობლემა ხდება. კონსერვატული საზოგადოებრივი მოდელის დარღვევის პრობლემა ფლობერის „მადამ ბოვარისა“ და ტოლტოის „ანა კარენინაში“ ბრწყინვალედ არის დამუშავებული, როგორც ჩანს, ჰალიდ ზიამაც გვერდი ვერ აუქცია ამ თემას. თხრობა მყარი და წარმატებულია, ყველა მოვლენა ერთ შედეგთან კავშირში ვითარდება, ყალიბდება მოვლენათა ჩაკეტილი კვანძი. საერთოდ, ჰალიდ ზიას რომანების პროტაგონისტების მამოძრავებელი ძლიერი, მწველი სურვილებია. სურვილის, ნდომის ეს მოტივი მეორდება ყველა რომანში და ის მისი რომანების წარმართველი თემა ხდება. ამ ხედვით, ყველა მისი პროტაგონისტი ერთ ყალიბში ექცევა. სასიყვარულო სამკუთხედებში მოხვედრილი პროტაგონისტები თავს იკლავენ, ან სრულ პესიმიზმში ვარდებიან. სამკუთხედის მოდელი ორიგენაირია: ორი ქალი ერთი კაცი, ან ორი კაცი ერთი ქალი.

ჰალიდ ზიას რომანები ტექნიკური თვალსაზრისით ძლიერი და უნაკლოა. მისი პიროვნული პოზიციები რომანებსა და მოთხრობებში დაფარულია. რეალიზმის პრინციპები წარმატებულად აქვს გამოყენებული. გმირების შინაგანი სამყაროს გადმოცემისას მაქსიმალურად ობიექტურია. მისი გმირები აღზრდისა და გარემოცვის მიხედვით საუბრობენ. მუდმივი წუწუნი, პესიმიზმი, იმედგაცრუება, ბედნიერების ძიება და ვერმოპოვება მისი რომანების მთავარი თემაა.

ჰალიდ ზია „სერვეთი ფუნუნის“ ლიტერატურის ერთ-ერთი ყველაზე კულტურული მწერალია. ჰალიდ ზიამ გამოაქვეყნა ფრანგული, ბერძნული და ლათინური ლიტერატურის ისტორია. მას აქვს ესეები ენაზე, ლიტერატურაზე, გრამატიკაზე, მუსიკასა და მხატვრობაზე. მისთვის მწერლობა არის გამოცდილება, რომელიც ხელოვნების სხვა ფორმებთან სინთეზში არსებობს. ეს ესეები მან „ხელოვნების შესახებ“ თეორიულ ნაშრომში გამოაქვეყნა. მან იცოდა ფრანგული, ინგლისური, გერმანული, იტალიური, სპარსული და არაბული ენები. მან პირველმა თურქულ მწერლობაში პროზაული ლექსები შექმნა.

## **HALID ZIYA UŞAKLIGIL: THE CREATIVE AXIOLOGY**

Halid Ziya Uşaklıgil (1866-1945 ) is one of the most prominent representatives of the renovation movement in Turkish literature, which started in the 1860s. Because of his two vocations as a literature teacher and a writer, he has been one of the guiding lights of Turkish literature. He wrote poems, dramas and novels, dealt extensively with European literary theories and was one of the most influential, authoritative writers of his time.

Tanzimat literary pieces mark the beginning of modern Turkish literature. Its rapid progress is associated with the Western literary movements and influences. Tanzimat literature highlights the key characteristic of modern Turkish literature: employment of various techniques in the works of the same writer. From the late 19 century, the Turkish writers turned their attention to various genres of modern novel, the first instances of which appeared in 1875-1900. The distinguishing characteristic of the era in literature was the concern with intellectual content rather than esthetic values or perfection of style.

Major changes in the Turkish literature occurred in the late 1880s, the 2-stage Tanzimat period. In the satirical novel by Rezaizade Mahmud Ekrem "The Love of Carriages" (1896), we witness a textual relativization of the Western and eastern axiological systems expressed in the protagonist's inability to understand either the Western texts or the ones in the native language, for that matter. The main character of the satirical novel depicting the breakdown of the two semiotic-cultural systems finds himself in a kind of a post-modern situation: he reads all the time, but understands neither French nor Ottoman texts. As if ivory-towered, (and influenced by the French Romantic literature), he views a whore as the most refined creature. Here, the deconstruction of the East-West esthetic dichotomy of the Tanzimat period shifts to a different dimension.

The next generation writers, Halid Ziya Uşaklıgil among them, known in the history of the Turkish literature as Servet-i Fünun ("the Wealth of Knowledge") carried on the literary quest of their predecessors. What they all had in common was the fear of feeble imitation and, therefore, aspiration for the unique national literature.

Servet-i Fünun tried to delve into the conflict-torn human psyche. In their works, the West and the East are portrayed as the two poles: the ideal West radiating creative originality and their apprehension that their literary creations may be nothing short of trivial imitations. It was in the Servet-i Fünun period that the idealization of the West hit the climax. Instead of the reformer's aspired *liberté, fraternité, égalité*, the conservative governance restored during the rule of Sultan Abdul Hamid relied on the traditional Islamic - Ottoman values and the Muslim unity.

The Tanzimat and Servet-i Fünun groups who came together to create a modern Turkish literature made great strides towards this aim, but their works stopped short of being a national literature with distinctive characteristics. In spirit, it was French-oriented, in language and style it was traditional and Ottoman.



Halid Ziya Uşaklıgil is the most notable of the Servet-i Fünün group of writers. He became the leader of Edebiyat-i Cedide, (New Literature) the literary movement originating from Servet-i Fünün, with his works published in the literary magazine of the same name. In Turkey he made his name by the novels "The Blue and the Black", "The Forbidden Love" and "Broken Lives" depicting the life of an individual set in the context of Turkey of the time. We believe it is relevant to discuss the epistemological shift in the writer's thinking and the way he depicts the East-West dichotomy.

Preoccupied with the Western literature, the Servet-i Fünün writers cared but little about the oriental poetics and in terms of axiology, that's what we see in "The Blue and the Black" by Halid Ziya Uşaklıgil. Ahmed Cemil, the protagonist of the novel wishes to create an original literary piece but the oriental literary tradition stands in his way. Therefore, he must read the "genuine" literature and think over the way it evolved. Beginning with Odyssey and the Iliad, then on to the ancient Greek and Latin literature, some of the medieval literary works and finally the European writers of XIX c., he draws the genealogical tree of the Western literature presented twice in the novel.

Halid Ziya Uşaklıgil's contribution to the formation of the modern Turkish novel is special indeed, for it was his literary experiments that triggered changes in the Turkish literature, which make him so different from the previous generation novelists. In the 1880s, Halid Ziya Uşaklıgil published the essay entitled "The Story" in which he asserted advantages of Realism to Romanticism. In it, he gives an in-depth analysis of the characteristically realistic works. His translation of passages from them highlights a radical difference between the romantic and modern European literature. Discussing Flaubert's realism, Halid Ziya gives citations from "Madame Bovary" and, also, delves into "Germinal" by E. Zola.

Halid Ziya Uşaklıgil thought a lot about the theoretical aspect of literature, namely the novel. Although somewhat amateurish, his first novel "The Broken Lives" built on the realistic frame reveals the author's criticism of the romantic novels by Ahmed Midhad and Namik Kemal, their didactic approach to the readers. In his very first novel Halid Ziya Uşaklıgil rejected the Tanzimat writer's stance of lecturing, upbringing the readers, giving them a lesson of the right and wrong. Halid Ziya Uşaklıgil's characters are not admonished for being immoral in the public eye; risking ruining their lives, they challenge the public opinion and are balancing between the social requirements and individual desires.

The first four novels Halid Ziya Uşaklıgil wrote in Izmir: "The Miserable Woman", "Nemide", "The Deadman's Notebook" and "Ferdî & Co" are predominantly realistic. Although, the narrator sounds somewhat critical of the protagonists and expounds his views, the author's style gradually improves and in his next novel "The Blue and The Black" he portrays the romantic poet's life from the protagonist's standpoint solely and allows the reader to look into his inner self. "The Blue and The Black" is the first instance of a successful realistic novel in which detailing the protagonist's state of mind, the narrator, who is heterodiegetic, keeps a low profile. In "The Miserable Woman" and "Forbidden Love" Halid Ziya Uşaklıgil is definitely amateur writer. Understandingly, his realism was not the only reason that made him a notable figure in the Turkish literature.

Another reason as to why Halid Ziya Uşaklıgil is regarded the initiator of the modern novel is typing of an individual. Uşaklıgil developed a dramatic novel and was virtually the first Turkish writer to investigate the esthetics of the Western novel, single out an individual and enrich the literature with psychological elements. In all his novels decadence is traceable and they all reveal his typing

skills. The Servet-i Fünün writers' employment of the romantic and realistic elements they became familiar with in the works of the 19 c. French authors is somewhat eclectic. Meanwhile, publication in the Servet-i Fünün literary magazine of "The Blue and the Black" by Halid Ziya Uşaklıgil in 1896 marked the end of their apprenticeship and heralded the birth of the modern Turkish literature.

"The Blue and the Black" is based on the dichotomy and incompatibility of the imaginary and the real in the Ottoman world. The novel, which stands out for its artistry is a landmark in terms of the evolution of that genre in Turkey. The mood of a young poet is symbolized by blue. However, as a result of the tragic events, he is overwhelmed by the pitch darkness of despair symbolized by black. The structure and the plot of "The Blue and the Black" are consequential and that's what makes it a novel in the truest sense of the word. Owing to the style of his own and a pattern of symbols, the writer introduced the characteristics of the modern prose. This is a clear evidence of the liberation of the Turkish literature from sheer mimicry of the French novelists and in this sense the book is truly the first Turkish novel.

For all his consequential style, Halid Ziya Uşaklıgil employs diglossia: the narrator's language differs from the one used to portray the character's dreams and visions. However, instead of constraining the plot, the bilingualism emphasizes stylistic relativity of the novel. Halid Ziya Uşaklıgil's poetics originates from the French literary tradition and reveals the influence of Flaubert, Balzac and Stendhal. There is no linearity or permanency about the novel, the narrative has no exposition either. The past events are shown by flashback. In order to make the narrative more dramatic Halid Ziya Uşaklıgil employed analepsis and was the first Turkish writer to disregard chronology, just another evidence of his skills.

In "The Blue and the Black" we may discern the writer's private life and that of the Istanbul's literary circles. The novel depicts a clash between the traditional Ottoman values and the Western esthetics and the defeat of the latter. The protagonist is beaten by "the dark forces". The discourse makes it clear that it is the situation in the country and decadence of the Western esthetics that make the writer so pessimistic.

Halid Ziya Uşaklıgil's "Forbidden Love" is another landmark of the Turkish literature. Apart from the widely employed tools of Realism, such as the heredity and determinism, unique observations and detailed descriptions are noticeable. Halid Ziya Uşaklıgil combines romantic sensibility with a characteristically realistic, well thought out stance. In terms of dealing with connections between individuals, "Forbidden Love" is a dramatic novel and given the way the good and bad traits of people are shown, it may be considered a classical realistic novel. The narrator-writer has witnessed everything he relates about. He even knows what the characters think and, therefore, his views dominate. In his novels, Halid Ziya employs two types of the narrative: on the one hand, he occasionally penetrates into the protagonist's subconscious and on the other, sounds critical and vitriolic of the state of affairs.

The disintegration of the conservative social model brilliantly portrayed in Madame Bovary by G. Flaubert and L. Tolstoy's Anna Karenina, as well as freedom of the individual is the cardinal problem of Halid Ziya Uşaklıgil's novel, too. The narrative is sustainable and profound; all the developments are associated with the only consequence creating a kind of a catch twenty-two situation. All in all, the protagonists of Halid Ziya Uşaklıgil's novels are driven by the strong desire recurrent in all his writings. Caught up in a love triangle of two women and a man or two men and a woman, they either commit a suicide or fall into despair.

In terms of the techniques, Halid Ziya Uşaklıgil 's novels are immaculate. Both in the novels and stories, his personal stance is unrevealed. Being true to the principles of Realism, he accurately describes the inner selves of the characters, whose speech is determined by their upbringing and the social environment. Complaints, pessimism, disappointment, the quest and inability to find happiness form the leitmotif.

Halid Ziya Uşaklıgil, the most sophisticated of the Servet-i Fünun writers published the history of the French, Greek and Latin literature. His theoretical collection contains essays on the language, literature, grammar, music and art. To him writing was the experience existing in combination with the other arts. He mastered French, English, German, Italian, Persian and Arabic languages and was the first to introduce the blank verse.

### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Dino, G. *Türk Romanın Doğuşu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008
2. Özön, M. N. *Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Maarif Matbatbaası, 1941
3. Kaplan, M. *Namık Kemal. Hayatı, Sanatı, Eserleri*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1948.
4. Dino, G. *Tanzimattan Sonra Edebiyatta Gerçekçiliğe Doğru*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1955
5. *Sami Paşazade Sezaî'nin Hikâye - Hâtıra - Mektup ve Edebî Makaleleri*. Zeynep Kerman (ed.). İstanbul: İstanbul: Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981
6. Okay, O. Beşir Fuad. *İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*. İstanbul: Hareket, 1969.
7. ჯაველიძე, ე. „რეჯაიზადე ექრემის სპეციფიკურობის საკითხი.“ *თანამედროვე ინტერდისციპლინარიზმი და ჰუმანიტარული აზროვნება*, 2013
8. ჯაველიძე, ე. „რეჯაიზადე ექრემის რომანის ზოგიერთი თავისებურება.“ *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო VIII*, 2014
9. Ercilasun, B. *Servet-i Fünunda Edebî Tenkit*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1981
10. Kavcar, C. *Batılılaşma Açısından Servet-i Fünun Romanı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985
11. Çıkla, S. *Kültür Değişmeleri ve Servet-i Fünun Romanı*. Ankara: Akçağ, 2004
12. Kolcu, A. İ. *Servet-i Fünun Edebiyatı*. Ankara: Salkımsöğüt, 2005
13. Айзенштейн, Н. А. *Из истории турецкого реализма*. Москва: Наука, 1968
14. Rauf, M. *Edebî Hatıralar*. İstanbul, Kitabevi, 2008
15. Uşaklıgil, H. Z. *Sanata Dair*. Ankara, Özgür, 2014
16. Berkes, N. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi, 2004
17. Uşaklıgil, H. Z. *Hikâye*. İstanbul: Yapı Kredi, 1998
18. Uşaklıgil, H. Z. *Mai ve Siyah*. İstanbul: Özgür, 2001
19. Uşaklıgil, H. Z. *Aşk-ı Memnu*. İstanbul: Özgür, 2002
20. Moran, B. *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002
21. Nevin, A. Q. *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*. İstanbul: Agorakitaplığı, 2004
22. Parla, J. *Türk Romanında Yazar ve Başkalaşım*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012

23. Millas, H. *Türk Romanı ve "Öteki" Ulusal Kimlikte Yunan İmaji*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi, 2000
24. Belge, M. *Sanat ve Edebiyatı Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009
25. Bakırcıoğlu, N. Z. *Başlangıçından Günümüze Türk Romanı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004
26. Kolcu, A. İ. *Servet-i Fünun Edebiyatı*. Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları, 2005
27. Finn. R.P. *Türk Romanının İlk Dönem 1872-1900*. İstanbul: Agorakitaphı, 2003

**დავით თინიკაშვილი**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**აპოკატასტასისი: აღმოსავლელი მამები ყველა დაცემულის  
ღმერთთან დაბრუნების შესახებ**

*„მანკიერებათაგან განწმენდილთ აღარ სჭირდებათ სხვაგვარი განწმენდა;  
ხოლო ამ განწმენდით განუწმენდელნი უთუოდ განიწმინდებიან ცეცხლით.“*

წმინდა გრიგოლ ნოსელი<sup>1</sup>

*„როცა სული მოსვენებას ვერ ჰპოვებს ყველა ეონის გავლის შემდეგ,  
ის დაუბრუნდება ღმერთს, რომელიც უსასრულოა. და ამგვარად... სული  
აღიდგენს თვისებებს და დასაბამებრივ სტატუსში აპოკატასტასირდება“*

წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი<sup>2</sup>

*„შესაძლოა, ისინი იქ ცეცხლით მოინათლონ — ამ უკანასკნელი  
ნათლობით, რომელიც ყველაზე მტკივნეულია და ხანგრძლივი.“*

წმინდა გრიგოლ ნაზიანზელი<sup>3</sup>

*„გვენა აუტანელია, თუნდაც რომ მის ხანგრძლივობას  
საზღვარი ჰქონდეს: ვინ გაუძლებს მას?“*

წმინდა ისააკ ასური<sup>4</sup>

სწავლება ყველა ადამიანის სულიერი ხსნის შესახებ ეკლესიას არასოდეს დაუგმია. არ არსებობს საეკლესიო კრება, რომელმაც აპოკატასტასისი მიუღებულად, ერეტიკულად მიიჩნია. ეკლესიურმა ცნობიერებამ, გონივრული მიზეზით, ეს მოძღვრება არც უარყო და არც დაამტკიცა საყოველთაო სავალდებულო სწავლებად ანუ დოგმატად. მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ აღმოსავლურ და დასავლურ საქრისტიანოში არსებობდნენ ეკლესიის დიდი მამები, რომლებიც საკმაოდ ნათლად მსჯელობდნენ ყველა რაციონალური ქმნილების (ადამიანები, დე-

1 გრიგოლ ნოსელი. დიდი კატექეტიური სიტყვა, თავი 35.9, იხ.: კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე. „წმ. გრიგოლ ნოსელის 'დიდი კატექეტიური სიტყვა' და მისი ძველი ქართული თარგმანი“, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი №1, 2008, 68.

2 Quaestiones et dubia, 19, ციტირ.: Ramelli, Apokatastasis, 743-4. მაქსიმეს ამ ნაშრომის კრიტიკულად დადგენილი ბერძნული ტექსტიდან აღნიშნული პასაჟი იხ.: Declerck, José. *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, CCG 10. Turnhout, 1982, 18.

3 Григорий Богослов. Слово 39-е, *Собрание Творений в двух томах*. Том 1. М., Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994, 543.

4 Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). *The Second Part*, Chapters 4-41. (Chapter 40.7). Translated by Sebastian Brock. Lovanii: Peeters 1995, 176.

მონები) ღმერთთან საბოლოო ერთობის შესაძლებლობის შესახებ, ცხადია, მათი თავისუფალი ნების მოქმედების გათვალისწინებით.

აპოკატასტასისი (ბერძნ. ἀποκατάστασις, „აღდგენა“, „დაბრუნება“) საყოველთაო აღდგენის შესახებ რელიგიურ მოძღვრებას ეწოდება, რომელიც მჭიდროდ უკავშირდება სხვა არანაკლებ მნიშვნელოვან საკითხს, რომელიც თეოდიციის<sup>5</sup> სახელითაა ცნობილი. ვფიქრობ, ეს ორი თემა ყოველთვის ერთმანეთთან კავშირში უნდა განიხილებოდეს, რადგან, მხოლოდ ამის შემდეგაა უფრო გასაგები ღვთის მიერ სამყაროს იმგვარად შექმნა, რაგვარადაც ახლა ვხედავთ.

ქრისტიანული ეკლესიის ყველა წევრი, — თეოლოგი იქნება ის, თუ რიგითი მორწმუნე, — როდი თვლის, რომ საყოველთაო აპოკატასტასისის შესახებ მოძღვრება ქრისტიანული<sup>6</sup> თეოლოგიის ლეგიტიმური ნაწილია<sup>7</sup>. ამ დოქტრინის კრიტიკოსები ხშირად ახსენებენ მეხუთე მსოფლიო კრებას (იგივე 553 წლის კონსტანტინეპოლის მეორე კრება), რომელზეც თითქოს დაიგმო აპოკატასტასისი. აღნიშნული კრების სახელით ცნობილია თხუთმეტი ანათემატიზმი. პირველი მათგანი გვაუწყებს: „ვინც სულთა წინარე არსებობასა და ამასთან კავშირში მყოფ აპოკატასტასისს აღიარებს, დაე, ანათემა მას“<sup>8</sup>.

ეს კანონი არ ირიცხება მეხუთე მსოფლიო კრების იმ 14 ანათემას შორის, რომლებიც შესულია მსოფლიო კრებათა კანონების სამეცნიერო კრებულებში. იხ., მაგ., დენზინგერის, ალბერიგოს და სხვა გამოცემები. ამას თავისი მიზეზი აქვს: ისტორიულად ვერ დასტურდება, რომ ეს კონკრეტული ანათემა მეხუთე მსოფლიო კრების ოფიციალურ გადაწყვეტილებებს შორის ირიცხებოდა. ვარაუდობენ, რომ ანტიორიგენისტული ანათემები მოგვიანებით დაუმატეს დანართის სახით „სამ თავთან“ დაკავშირებულ ანათემებს, რომელთა შემუშავებაც მეხუთე მსოფლიო კრების მოწვევის მთავარი მიზანი იყო. შეუძლებელია იმის დამტკიცება, რომ 553 წლის კრებამ საიქიო ტანჯვის დროებითობის იდეა დაგმო. უფრო მეტიც, თუნდაც რომ ვინმემ შეუძლებელი შეძლოს და დამტკიცოს ამ ანათემატიზმის მეხუთე მსოფლიო კრებისადმი კუთვნილება, ამ შემთხვევაშიც კი შეიძლებოდა იმის თქმა, რომ აღნიშნულ კრებას არ გააჩნდა საერთო საქრისტიანო ანუ ე.წ. „მსოფლიო“ კრების სტატუსი, რადგან მას თითქმის არ

5 თინიკაშვილი, დავით. „თეოდიცია: ტანჯვის პრობლემა ქრისტიანულ თეოლოგიაში“, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, ტომი IX, 2016, 122-150.

6 სხვათა შორის, ჯოჯოხეთის არამარადიულობის შესახებ იუდაიზმიც საუბრობს. ქართულ ენაზე იხ. მაგ., სტატია: კიკნაძე, ზურაბ. „იუდაიზმი“, ჟურნ. „სოლიდარობა“ №2, 2006, 39.

7 Louth, Andrew. „Eastern Orthodox Eschatology“, in: The Oxford Handbook of Eschatology. Edited by Jerry Walls. Oxford: OUP 2007, 246.

8 Second Council of Constantinople, Session I – Extracts from the Acts, The Anathemas Against Origen. Translated by Henry Percival. From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 14. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight, <http://www.newadvent.org/fathers/3812.htm> წვდომა 24.09.2018. ძველ ქართულ ენაზე შესაბამისი განჩინება იხ., „კანონი კონსტანტინეპოლის გუმბადას შინა სამეფულისა პალატისასა შეკრებილთა წმიდათა მამათანი“, კანონი №1, დიდი სჯულისკანონი. გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ. თბ., 1975, 370. ექვთიმე ათონელი აკრძალული წიგნების სიაში ორიგენეს ნაწერებსაც ასახელებს: „ორიგენეს მწვალებელსა მრავალი წიგნი დაეწერა და არა შეიწყნარებს ეკლესიაი“ (წიგნი, რომელი მოწერა დიდმან ეფთვიმე დიდსა ბერსა გიორგის (1005-1019 წწ.), ქართული სამართლის ძეგლები. ტომი 3: საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები, XI-XIXსს. თბ., მეცნიერება 1970, 5).

ესწრებოდნენ დასავლეთის ეკლესიის წარმომადგენლები. პაპმა ვიგილიუსმა კი შეგნებულად თქვა უარი ამ კრების აღიარებაზე, რის გამოც ის ბიზანტიის იმპერატორის მხრიდან ძალადობის მსხვერპლი შეიქნა<sup>9</sup>: გადაასახლა და შემდეგ მუქარით დაითანხმა კრების განჩინებების აღიარებაზე.

ზოგადად, ამ კრებასთან დაკავშირებული ცნობები და წყაროები ბუნდოვანი და წინააღმდეგობრივია. კრების აქტების თავდაპირველი ბერძნული ორიგინალი დაკარგულია. არსებობს მხოლოდ ლათინური თარგმანები, რომლებიც არაა ერთგვაროვანი. ამას გარდა, მეექვსე მსოფლიო კრებამ (680წ.) დაადასტურა, რომ საპატრიარქო ბიბლიოთეკაში შენახული დადგენილებები მეხუთე მსოფ. კრებისა დამახინჯებულია.<sup>10</sup>

### **ორიგენე, ორიგენიზმი და გრიგოლ ნოსელის აპოკატასტასისი**

აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ხსენებული აპოკატასტასისი დაიგმო ორიგენისტულ იდეებთან მისი მჭიდრო კავშირის გამო, რომლებიც არსობრივად პაგანისტურია. ეს იდეებია: ა) ადამიანთა სულების არსებობა სხეულის წარმოქმნამდე, ე.წ. სულთა წინასწარარსებობა (პრეეგზისტენცია)<sup>11</sup>. ეკლესიის მოძღვრებით, ადამიანის სული და სხეული ერთდროულად იქმნება დედის მუცელში<sup>12</sup>. ორიგენისტული სწავლების მიხედვით, ადამიანის სულის სხეულში ყოფნა სასჯელია, რადგან სხვადასხვა სახის მატერიალური სხეულით შემოსვა გონიერი სულის დაცემის შედეგია; ბ) საყოველთაო აღდგენის დროს მხოლოდ სულის აღდგენა სხეულის გარეშე<sup>13</sup>, რადგან მატერიალურობა ცოდვით დაცემის შედეგად

9 “Constantinople, Second Council of (553)”, in: The Oxford Dictionary of the Christian Church. 3<sup>rd</sup> edition. Edited by F. Cross and E. Livingstone. Oxford: OUP 1997, 407. (სტატიის ავტორი არ აქვს მითითებული).

10 Hefele, op. cit., II, 855-860, ციტირ.: Shahan, Thomas. “Second Council of Constantinople”, The Catholic Encyclopedia, vol. IV. New York: Robert Appleton Company 2018, <http://www.newadvent.org/cathen/04308b.htm> წვდომა 24.09.2018.

11 ექვთიმე ათონელის მიერ შექმნილ თეოლოგიურ სახელმძღვანელოში “წინამძღუარი” (თავი 8: “კაცისათვის”) ამ ორიგენისტულ ცდომილებაზე შემდეგს ვკითხულობთ: “ერთბამად იქნა დაბადებული ხორცთა და შთაბერვაი სულისაი, არა თუ ერთი იგი პირველ და მეორე იგი უკანასკნელ, სიცბილისაებრ ორიგენისა, არამედ ზოგად და ერთბამად” (წმინდა ეფთვიმე მთაწმინდელი. წინამძღუარი (სარწმუნოებისათვის). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნანა ჩიკვატიამ. თბ., არტანუჯი 2007, 187.

12 ჭელიძე, ედიშერ. „ეკლესიის სწავლება ადამიანთა სულების წარმოშობის შესახებ“, გული გონიერი №3, 2011, 5-121. (სტატიის მიხედვით, ქრისტიანული მოძღვრებისთვის მიუღებელია სხეულების წარმოქმნამდე სულების არსებობის იდეა, რადგან სული და სხეული ერთდროულად იქმნება. ეს ვრცელი სტატია უფრო სულის წარმოქმნის რაგვარობაზეა ფოკუსირებული: სული მშობელთა სულებისგან გაშუალებულად იქმნება თუ უშუალოდ ღვთისგან? სტატიის ავტორი ასკვნის, რომ მეხუთე მსოფლიო კრებამ გაიზიარა ნეტარი თეოდორიტეს აზრი ყოველი ადამიანის სულის უშუალოდ ღვთისგან „შთაბერვის“ შესახებ. ციტირებულია ასევე ეფესოს მესამე მსოფლიო კრების განჩინებაც, რომელიც კირილე ალექსანდრიელს განეკუთვნება და რომლის მიხედვითაც „სულის არსებობაში მშობელი არავითარ მონაწილეობას არ იღებს“ გვ. 113).

13 სხეულის აღდგენის საკითხთან დაკავშირებით გრიგოლ ნოსელისა და ორიგენეს მონაზრებებზე იხ. სტატია: დანიელუ, ჟან. „აპოკატასტასისი“, ევროპული კულტურის

მიიჩნევა, რომლისგანაც უნდა განთავისუფლდეს განწმენდილი სული. ტრადიციული ქრისტიანული სწავლებით, სხეულისა და სულის აღდგენა ერთდროულად მოხდება, რადგან სხეულებრიობა არ განიხილება არსობრივად ბოროტ მოცემულობად; გ) მრავალი სამყაროს არსებობა, რაც დაცემისა და კვლავ აღდგინების, უკუქცევის მრავალ ციკლს გულისხმობს.

ამრიგად, თხუთმეტ პუნქტიანი დაგმობა აპოკატასტასისის სწორედ ამ ორიგენისტულ ვერსიას მიემართებოდა და ეს გარემოება ციტირებულ კანონშიც ნათლად ჩანს: „...სულთა წინარე არსებობას და ამასთან კავშირში მყოფ აპოკატასტასისის...“ (იხ. ზემოთ).

საჭიროა ორიგენეს იდეებისა და ორიგენიზმის დიფერენცირებაც. ეკლესიას, როგორც ასეთი, უშუალოდ ორიგენეს შეხედულებები არასდროს დაუგმია. ეს ანათემატიზმები 543 წელს რეალურად იმპერატორმა იუსტინიანემ დაწერა<sup>14</sup>, რომელმაც მიზნად დაისახა პალესტინაში აქტიურად გავრცელებული<sup>15</sup> ორიგენიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა. თეოლოგიური განათლების არმქონე იმპერატორმა ორიგენიზმის ფარგლებში განვითარებული იდეები ორიგენესეულად ჩათვალა.<sup>16</sup> ალექსანდრიელი ერესიარქის სახელი იმპერატორის მიერ შედგენილი წერილის სათაურშიც კი იყო მოცემული: „ბილწი ორიგენესა და მისი უწმინდური სწავლების წინააღმდეგ.“

დადგენილად ითვლება, რომ მეხუთე მსოფლიო კრებას არ შეუმუშავებია ეს თხუთმეტი ანათემატიზმი. ისინი უკვე მზად იყო 543 წლისთვის მცირე სინოდალურ შეკრებაზე<sup>17</sup> ანუ მეხუთე მსოფლიო კრების დაწყებამდე (553 წ.).<sup>18</sup> მაშინაც კი იმპერატორმა იუსტინიანემ საკუთარი ხელით დაწერილი „პირადი დოქტრინა“<sup>19</sup> წარუდგინა პატრიარქ მენასის 543 წელს, რომელიც ორიგენიზმის წინააღმდეგ ანათემების მოსამზადებლად იქნა გამოყენებული. ამრიგად, „იუსტინიანე, ეკლესიის კრებითი ორგანოს მობილიზების გარეშე, კესარო-პაპისტუ-

---

ორი საფუძველი: Vita Contemplativa და Vita Activa. რედ.: პ. პაპავა, ზ. შათირიშვილი. თბ., 2008, გვ. 163-184.

14 Denzinger, Heinrich. *Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*. 43<sup>rd</sup> edition. Edited by Peter Hunermann. San Francisco Ignatius Press 2012, 143-144. დენზინგერის მიერ მოცემულია იუსტინიანეს ცხრა ანტი-ორიგენისტული ანათემის (543წ.) ბერძნულ-ინგლისური პარალელური ტექსტები. იუსტინიანეს მეცხრე ანათემა ნათლად და გარკვევით გამოხს იდეას სასჯელის დროებითობისა და აპოკატასტასისის შესახებ. ანათემების ელ-ვერსია იხ.: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.pdf> წვდომა 24.09.2018.

15 Карташев, Антон. *Вселенские Соборы*. Клин, 2004, 442.

16 Ramelli, Ilaria. *The Christian Doctrine of Apokatastasis*. A critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden: Brill 2013, 726.

17 ჭელიძე, ედიშერ. „ეკლესიის სწავლება ადამიანთა სულების წარმოშობის შესახებ“, გული გონიერი №3, 2011, 88, სქოლიო №1.

18 Уэр, Каллист. „Смеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневицкий“, Учение о Спасении в Разных Христианских Конфессиях. Сост. А. Бодров. М., ББИ 2005, 43. (ინგლისური ორიგინალი იხ.: Kallistos Ware. *“Dare We Hope for the Salvation of All? Origen, St Gregory of Nyssa and St Isaac the Syrian”*, Collected Works, Vol. I, The Inner Kingdom. Crestwood, New York: SVS Press 2001, 193-215).

19 Evdokimov, Paul. *Orthodoxy*. Translated by Jeremy Hummerstone. New York: New City Press 2011, 338. იხ. ასევე: Евдокимов, Павел. *Женщина и Спасение Мира*. Минск, 1999, 122.



რი თვითდაჯერებულობით საკუთარ თავზე იღებს დოგმატური მსჯელობებისა და საბოლოო განაჩენის გამოტანის ინიციატივას<sup>20</sup>. ეს ანათემები „შეცდომით მიეწერებოდა მენუთე მსოფლიო კრებას.“<sup>21</sup>

საინტერესოა, რომ თვით მენუთე მსოფლიო კრების აქტებში ხსენებული ანათემემატიზმები არაა მოცემული.<sup>22</sup> შემდგომში, როდესაც ისინი მენუთე მსოფლიო კრების დადგენილებებს დაერთო, ამ „ანათემემატიზმების ტექსტში ორიგენეს სახელი არ ფიგურირებს“<sup>23</sup>. შესაბამისად, ეს თხუთმეტი ანათემემატიზმი, მაგ., ნორმან ტანერის კრებულში „მსოფლიო კრებათა დადგენილებები“ არ არის შესული, რადგან, მისი მითითებით, „უკანასკნელმა კვლევებმა აჩვენა, რომ ეს ხსენებული ანათემები არ ეკუთვნის ამ [მენუთე მსოფლიო] კრებას.“<sup>24</sup>

როგორც აღინიშნა, რომის პაპი ვიგილიუსიც არ ესწრებოდა ამ კრებას. იმპერატორმა იუსტინიანემ მოგვიანებით აიძულა ვიგილიუსი დაეგმო სამი თავი და ორიგენე, რომელთა ანათემირებაც სურდა მენუთე მსოფლიო კრების მეშვეობით. იმპერატორი აქტიურად მიმართავდა იძულების პოლიტიკას, რომელიც, სხვათა შორის, ყოველთვის უპრობლემოდ როდი ხორციელდებოდა. მაგ., თვით 543 წლის მცირე კრებამაც კი ერთგვარი წინააღმდეგობა გაუწია იმპერატორ იუსტინიანეს და არ გაითვალისწინა ამ უკანასკნელის სურვილი დაეგმო ორიგენეს ტრინიტარული სუბორდინიზმი.<sup>25</sup> ამრიგად, იმდროინდელმა ეპისკოპატმა აღნიშნულ ერესში ორიგენეს დადანაშაულება უსამართლოდ მიიჩნია. სხვათა შორის, ზოგიერთი მკვლევარი ამტკიცებს კიდევ, რომ ორიგენე არა სუბორდინაციის მომხრე, არამედ მისი მოწინააღმდეგე იყო.<sup>26</sup>

ორიგენეს ერეტიკულ შეხედულებებზე საუბრისას არანაკლებ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ დიდი ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველი მხოლოდ ჰიპოთეზის, ვარაუდის სახით, საკმაოდ თავშეკავებულად გამოთქვამდა თავის მოსაზრებებს, მაგ., ორიგენე წერდა: „ყოველივე ამის თაობაზე ჭეშმარიტად უდიდესი შიშითა და სიფრთხილით ვლაპარაკობთ, და უფრო მეტად ვიკვლევთ და განვიხილავთ, ვიდრე რაიმეს დანამდვილებით და განსაზღვრულად ვამტკიცებთ (საწყისების შესახებ, 1.6.1).“<sup>27</sup> ორიგენე ასევე აღნიშნავდა, რომ მრავალი რამ „ჩვენთვის დაფარულია, რაც მხოლოდ მან უწყის, ვინც ჩვენი სულების მკურნალია“ (საწყისების შესახებ, 2.10.6).<sup>28</sup>

20 Карташев, *Вселенские*, 418-9.

21 Evdokimov, *Orthodoxy*, 338.

22 Price, Richard. *The Acts of the Council of Constantinople of 553: with related texts on the Three Chapters Controversy*. 1<sup>st</sup> edition. Liverpool: Liverpool University Press 2012, 270-286.

23 Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. New-York: SVS Press 1995, 51.

24 Tanner, Norman (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Volume I: Nicea I - Lateran V. Volume II: Trent - Vatican II. Washington, D.C.: Georgetown University Press 1990, 106.

25 Meyendorff, *Christ in Eastern*, 52.

26 Ramelli, Ilaria. "Origen's Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line", *Vigiliae Christianae* 65, 2011, 21-49.

27 Origen. *On First Principles*. Vol. I. Edited and trans. by John Behr. Oxford: OUP 2017, 105.

28 Origen. *On First Principles*. Vol. II, 263.

მოგვიანებით ორიგენისტებმა რადიკალურად განავითარეს ორიგენეს იდეები, განავრცეს ისინი და დოგმატური სტატუსი მიანიჭეს მას, რაც საგანგაშო სიგნალი იყო, რადგან, როგორც გიორგი ფლოროვსკი შესანიშნავად აღნიშნავდა, „ერეტიკულია არა მხოლოდ ის, რაც ნამდვილად და პირდაპირ წინააღმდეგობაშია დოგმატურ სწავლებასთან, არამედ აგრეთვე ისიც, რომელიც ყველასათვის სავალდებულო და დოგმატურ მნიშვნელობას ითვისებს, ამკარად არ გააჩნია რა ამგვარი სტატუსი.“<sup>29</sup>

ორიგენეს ხშირად იმ მოსაზრებებსაც მიაწერდნენ, რომლებიც მას არ ეკუთვნოდა, მაგ., სულების პრეეგზისტენციის შესახებ. ეს ჩანს თუნდაც იმ შეკითხვაში, რომელსაც ბარსანუფი დიდს უსვამენ. შემკითხველი ნათლად აღნიშნავს, რომ ტიტესადმი პავლე მოციქულის ეპისტოლის განმარტებებში ორიგენე უარყოფდა სხეულთა შექმნამდე სულთა არსებობას. ცნობილი პატროლოგის, ალექსი სიდოროვის მითითებით, ეს გარემოება სერიოზულ საფუძველს გვაძლევს ორიგენეს ნაწერები, ამ კუთხით, ორიგენისტების მიერ „ფალსიფიცირებულად“<sup>30</sup> მივიჩნიოთ. იგივე პოზიციისაა ილარია რამელიც, რომლის აზრით ორიგენე არ გამოთქვამდა მოსაზრებებს არც სულების პრეეგზისტენციის და არც მრავალი სამყაროს არსებობის შესახებ<sup>31</sup>. ორიგენეს ასევე მიაწერდნენ იმ შეხედულებებს, რომლებიც არათუ მას არ ეკუთვნოდა, არამედ გადაჭრით ეწინააღმდეგებოდა კიდევ, მაგ., იდეას სულთა გადასახლების შესახებ<sup>32</sup>.

არაა გასაკვირი, რომ ორიგენე სწორედ ის მოაზროვნე აღმოჩნდა, რომლის მიერ გამოთქმული მოსაზრებების გამოყენებას, გადაკეთებას, დამახინჯებას ყველა თავისებურად ცდილობდა. ორიგენე უპრეცედენტოდ ძლიერ მოაზროვნედ ითვლებოდა, რადგან „ხშირად სვამდა ისეთ საკითხებს, რომელთა გადაჭრაც მისი ეპოქის საეკლესიო აზროვნებას არ ძალუძდა.“<sup>33</sup> მისი თეოლოგიური აზროვნების ფართო გაქანებას კი, ალბათ, ყველაზე კარგად დასავლელ თეოლოგთა ეს შეფასება გამოხატავს, რომელსაც გიორგი სქოლარიოსი გადმოგვცემს: „იქ სადაც ორიგენე კარგია, მასზე უკეთესი არავინაა და იქ, სადაც ორიგენე ცუდია, მასზე უარესი არავინაა.“<sup>34</sup> აქ ძალაუფლებურად შეიძლება ვინმეს ფრანგი კათოლიკე ფილოსოფოსის, ჟაკ მარიტენის სიტყვები გაახსენდეს: „ცდომილებაში მყოფი დიდი ფილოსოფოსი ჰგავს რიფებზე მდგარ შუქურას, მეზღვაურებს რომ მიუთითებს: ჩემგან შორს იცურეთო.“<sup>35</sup>

ორიგენეს აზრებს ამახინჯებდნენ არა მხოლოდ მომდევნო საუკუნეებში, არამედ ამგვარ მცდელობებს თავად ორიგენეს სიცოცხლეშიც მიმართავდნენ.

29 Флоровский, Георгий. „Дом отчий“, Избранные Богословские Статьи. М., 2000, 30.

30 Сидоров, Алексей. Творения Аввы Евагрия: Аскетические и Богословские Трактаты. Перевод, вступительная статья и комментарии. А. И. Сидорова. М., „Мартис“ 1994, 59.

31 Ramelli, *Apokatastasis*, 137-215.

32 Nautin, P. Origene. Sa vie et son Oeuvre. P., 1977, p. 99-153, ციტირ.: Сидоров, *Авва Евагрий*, 35.

33 Сидоров, *Авва Евагрий*, 31.

34 Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. New York: Oxford University Press 1966, 95.

35 მარიტენი, ჟაკ. „ფილოსოფოსი ქალაქში“, თარგმნა ნიკოლოზ კოპალეიშვილმა. კრებული: ჟაკ მარიტენი. ფილოსოფოსი ქალაქში. თენგიზ ირემაძე. „ფილოსოფია და მსოფლისბრძნე. თბ., ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი 2018, 10.

მაგალითისთვის: ორიგენეს ერთი ეპისტოლედან ნეტარმა იერონიმემ და რუფინუსმა ორი მოზრდილი მონაკვეთი შემოგვინახეს. ამ ეპისტოლეში ორიგენე ჩივის, რომ სასუფეველიდან განგდებულ სულთა და დემონების გადარჩენის შესახებ მისი შეხედულებანი ვალენტინიანის ერესის მიმდევარმა, კანდიდმა დაამახინჯა. ორიგენეს კანდიდთან საჯარო დისპუტი ჰქონდა, რომელსაც სტენოგრაფიულად იწერდნენ. შემდგომში კანდიდი ახერხებს და ამ სტენოგრაფიულ ჩანაწერში ორიგენეს აზრებს თავისებურად ასწორებს და ტექსტს ამ სახით აქვეყნებს.<sup>36</sup> ნეტარი იერონიმეს სიტყვით, კანდიდი ასწავლიდა, რომ დემონი თავისი ბუნებით იყო ბოროტი და ამდენად მას ხსნის შანსიც არ ჰქონდა, რადგან თავიდანვე ასე განისაზღვრა მისი ბუნება. ორიგენე კი ამ დისკუსიაში თავისუფალ ნებაზე აპელირებდა და ამტკიცებდა, რომ კეთილი ანგელოზი თავისი ნებით და არა ბუნებრივი დეტერმინიზმის გამო გაბოროტდა. შესაბამისად, თუ დემონი თავის ნებას ისევ სიკეთისკენ მიმართავს, მაშინ დემონთა აღდგენაც შესაძლებელია პირვანდელ მდგომარეობაში. მაგრამ, საბოლოო ჯამში, ამ პოლემიკიდან სარგებელი მაინც კანდიდმა მიიღო ორიგენესთან დისპუტის დამახინჯებული ტექსტის გავრცელებით, რამაც თავისი წვლილი შეიტანა ალექსანდრიაში „ანტიორიგენისტული განწყობების“<sup>37</sup> გავრცელების საქმეში.

სხვათა შორის, რამდენიმე საუკუნის შემდეგ, ორიგენეს მსგავსად, წმინდა მაქსიმე აღმსარებელიც გაიმეორებს ამ ორიგენესეულ მოსაზრებას: „დემონებიც კი არ არიან ბოროტნი ბუნებით, არამედ ამგვარნი ხდებიან თავიანთი ბუნებითი ძალების არასწორი გამოყენებით.“<sup>38</sup> პირვანდელ მდგომარეობაში დემონთა აღდგენას წმინდა იოანე სინელიც უშვებდა, რომელიც წერდა: „თუკი სიამაყემ ზოგიერთი ანგელოზი ეშმაკად აქცია, მაშინ, უეჭველად, თავმდაბლობა შემძლეა ეშმაკი გადააქციოს ანგელოზად.“<sup>39</sup>

ამასთან, ვარაუდის სახით და ფრთხილად გამოთქმული ორიგენეს ზოგიერთი მცდარი მოსაზრება ნამდვილად არ იყო ექსკლუზიურად მისი. მაგ., სუბორდინაციონიზმი ტრინიტარულ სწავლებაში, რომლის მიხედვითაც მამა ღმერთი აღემატებოდა ძე ღმერთს ანუ ისინი თანასწორნი არ იყვნენ. ამგვარ მოსაზრებას მხარს უჭერდა ასევე ნიკეის კრებამდე მოღვაწე ეკლესიის მამების უმრავლესობა.<sup>40</sup> (როგორც ზემოთ აღინიშნა, ზოგიერთი მკვლევრის მტკიცებით, ორიგენე რეალურად სუბორდინაციის იდეას არ იზიარებდა).

იყო შემთხვევები, როდესაც ორიგენეს იმ ვარაუდებს, რომლებიც მოგვიანებით ერეტიკულად გამოცხადდა, უდიდესი წმინდა მამებიც იზიარებდნენ. მაგ., წმინდა ანტონი დიდის „ცხოვრებისა“ და „ეპისტოლეების“ კოპტური, სირიული, ძველქართული, ლათინური, არაბული და ძველბერძნული ვერსიების შეჯერების საფუძველზე მკვლევარი სამუელ რუბენსონი ასკვნის, რომ აღმოსავლური ბერმონაზვნობის ფუძემდებლის ავთენტური წერილები ორიგენეს სერიოზულ

36 Сидоров, Алексей. *“Жизненный Путь Оригена”*, Патристика: Новые Переводы, Статьи. (Ред.: М. Журинская). Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского 2001, 313.

37 Сидоров, *Жизненный*, 314.

38 St. Maximus the Confessor. *On Love*, III, 5, tr. Palmer, Sherard and Ware, *The Philokalia*, vol. II, p. 84, ციტირ.: უერი, კალისტე. მართლმადიდებლობის გზა. თავი მესამე. ინგლისურიდან თარგმნა ნანა ბალთურიაძე. თბ., ნათლისმცემელი 2008, 48.

39 Иоанн Лествичник. *Лествица* 25:63. (ექვთიმე ათონელის თარგმანში ამ შინაარსის მუხლი არ იძებნება).

40 Сидоров, *Авва Евагрий*, 37.

გავლენას განიცდის. მაგალითად, ანტონი იზიარებდა ორიგენეს თვალსაზრისს „არა მხოლოდ სამყაროს შექმნის, ადამიანის დაცემისა და გადარჩენის შესახებ, არამედ ასევე წმ. წერილის მისეულ ინტერპრეტაციებსაც.“<sup>41</sup> ანტონი იზიარებდა ორიგენეს შეხედულებას სულთა პრეეგზისტენციის შესახებაც, რომლის მიხედვითაც გონიერი არსებები ანუ წმინდა ინტელექტები თავდაპირველად ერთიანნი და თანასწორნი იყვნენ ღვთის ჭვრეტაში. დაცემის ანუ ღვთისგან დაშორების შედეგად კი ისინი ერთგვარად „გაცივდნენ“ და სულებად გარდაიქმნენ, რაც სხვადასხვა ხარისხის სხეულით შემოსვას ნიშნავდა. ამგვარად შეიქმნა მატერიალური სამყარო. სამუელ რუბენსონი მიუთითებს, რომ აქ ანტონის შეხედულებებსაც ორიგენისტულ მოძღვრებასთან „პირდაპირი კავშირი“<sup>42</sup> აქვს. ანტონი, ორიგენეს მსგავსად, შესაძლებლად მიაჩნდა ასკეზის საშუალებით სხეულის ტრანსფორმირებას, რაც მას „ნაკლებად მატერიალურ და მეტად სულიერ“ მოცემულობად გარდაქმნის.<sup>43</sup>

ანტონის მიერ ორიგენესეული იდეების მიღებაზე სხვა მკვლევარი, ავგუსტინე ქესიდეიც საუბრობს. გარდა სულთა პრეეგზისტენციისა, წმინდა ანტონი ქმნილი არსებების ერთიან ბუნებაზეც მიუთითებდა მიუხედავად მათ შორის არსებული პიროვნული განსხვავებებისა. მაგალითად, ანტონის სიტყვით, „ის, ვინც მოყვასის წინაშე სცოდავს, საკუთარი თავის წინაშე სცოდავს“ (Ep. 6.63), სხვაგან აღნიშნავს, რომ ანგელოზები და დემონები „ყველა ერთისგანაა“ (Ep. 6.62; შდრ. Origen, *Prin.* 3.1.22: „არსებობს ერთი ბუნება, რომელიც ღვთისგან წარმოქმნილ ყველა სულს აერთიანებს“). ანტონის მტკიცებით, ღვთისგან დაშორების გამო ამგვარი ერთიანი ბუნების დაყოფა და დანაწევრება და გამატერიალურება ბოროტების გამარჯვებაა (Ep. 6.102-104).<sup>44</sup>

საერთო ბუნების შესახებ სწავლება რეზონირებს პავლე მოციქულის იდეებთან, რომლის მიხედვითაც ეკლესიის წევრნი ერთი სხეულის ნაწილები არიან და რომელიმე მათგანის ტკივილს სხვებიც განიცდიან, რადგან ის მთელი ორგანიზმის პრობლემაა. ამ სწავლებით, გონიერი ქმნილებები ერთი და იგივე ინტელექტუალური ბუნების მატარებლები და ერთმანეთის ორგანოები არიან. ამ მოძღვრებას უფრო ზნეობრივ-ასკეტური, ვიდრე მეტაფიზიკური თვალსაზრისით ჰქონდა გადამწყვეტი მნიშვნელობა (სხვათა შორის, ადამიანთა საერთო ბუნებაზე საუბრობდა გრიგოლ ნოსელიც<sup>45</sup>). თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ორიგენისტული (და არა ორიგენესეული) სწავლებისგან განსხვავებით, ანტონისთვის უცხო იყო ადამიანის სხეულისადმი ნეგატიური დამოკიდებულება.<sup>46</sup>

ობიექტურობისთვის უნდა აღინიშნოს, რომ ანტონი ორიგენეს ყველა ვარაუდსა და დაშვებას როდი იზიარებდა. მაგ., ანტონი არ იზიარებდა იდეას დემონთა აღდგენის შესახებ, რადგან, მისი აზრით, სამყაროს დასასრული არ იქნება

41 Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony: Origenist theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*. Lund: Lund University Press, Sweden, 1990, 186.

42 Rubenson, *Letters of Antony*, 66.

43 Rubenson, *Letters of Antony*, 71.

44 Casiday, Augustine. "All Are From One': On St. Antony the Great's Protology", *Studia Monastica* 44, 2002, 216-7.

45 Zachhuber, Johannes. *Human Nature of Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill 2014, 203-4.

46 Сидоров, Алексей. „Литературная Деятельность Преподобного Антония Великого и Его Учеников“, Сидоров, Алексей. *Святоотеческое Наследие и Церковные Древности*. Том IV, М., Сибирская Благовонница 2014, 274.

მისი დასაწყისის მსგავსი.<sup>47</sup> ქესიდეი ამის საფუძველს ანტონის მიერ ადამიანთა სხეულებრივი აღდგომის რწმენაში ხედავს. მართალია აღმდგარი სხეული გარდაქმნილია, მაგრამ ის გარდაცვლილის სხეულისგან სრულიად მოწყვეტილი და ფუნდამენტურად განსხვავებული მაინც არ იქნება.<sup>48</sup>

„მართლმადიდებლური ორიგენიზმი“ ვლინდება არა მხოლოდ ანტონის, არამედ სხვა ეგვიპტელი მოსაგრეების მაგ., პამვოს, კრონიდის და სხვების ნააზრევშიც<sup>49</sup>. არაფერს ვამბობთ იმ ცნობილი ფაქტის შესახებ, რომ კაბადოკიელი მამები ორიგენეს ნაშრომებიდან გამოკრებილი მონაკვეთებისგან ქმნიან კრებულს სახელწოდებით „მშვენიერებათმოყვარეობა“. ასკეტიკის სფეროში ორიგენეს ძლიერ გავლენას განიცდიდა აგრეთვე წმინდა პალადი ჰელენოპოლელიც. თუმცა ისეთი ორიგენისტული იდეები, რომლებიც სულთა პრეეგზისტენციის, აღდგომისა და სუბორდინაციის საკითხებს უკავშირდება, პალადისთან არ შეიმჩნევა.<sup>50</sup>

ამიტომ, ალბათ, უფრო მართებული იქნება თუ ვიტყვი, რომ მეხუთე მსოფლიო კრებამ რეალურად დაგმო არა ორიგენესეული ვარაუდები და დაშვებანი, არამედ ორიგენისტული სწავლება.

როდესაც მეხუთე მსოფლიო კრებამ ორიგენიზმი დაგმო, გრიგოლ ნოსელის აპოკატასტასურ სწავლებაზე ერთი სიტყვაც არ უთქვამს<sup>51</sup>. არადა აპოკატასტასისის ცნება გრიგოლ ნოსელის თეოლოგიაში არა პერიფერიულ, არამედ „მთავარ ნაწილს“<sup>52</sup> წარმოადგენდა. ნოსელისეული სწავლება აპოკატასტასისზე არ იყო დასწავლული ზემოთ ხსენებული ორიგენისტულ-პაგანისტური იდეებით<sup>53</sup>. მაგ., გრიგოლი სხეულების წარმოქმნამდე სულთა არსებობას ცალსახად და მკვეთრად უარყოფდა თავის ნაშრომში „შესაქმისათვის კაცისა“, რომელშიც წერდა: „ასე იმნილება უთავბოლობა სწავლებისა იმის შესახებ, რომ სულები, როგორც თავისთავად მცხოვრებნი, უწინარესად ხორცთა შინა ცხოვრებისა შეიქმნენ და სხეულებს ბიწიერების გამო შეუერთდნენ“<sup>54</sup>. როგორც ცნობილი პატროლოგი ქუასტენი უთითებს, გრიგოლი ასევე ექსპლიციტურად უარყოფდა ორიგენისტულ სწავლებას, რომლის მიხედვითაც სხეულით შემოსვა სასჯელია სულთა სამყაროში ჩადენილი ცოდვისთვის.<sup>55</sup> ნოსელი ეპისკოპოსი ასევე უარყოფდა ორიგენისტულ იდეას, რომ აპოკატასტასისი არის არა ერთხელ და სამუდამოდ მოსახდენი მოვლენა, არამედ მხოლოდ მორიგი ფაზა რაციონალური არსებების ღვთისგან გაუცხოებისა და შემდეგ მასთან დაბრუნების უსასრუ-

47 Casiday, *All Are From One*, 220.

48 Casiday, *All Are From One*, 225.

49 Сидоров, *Авва Евагрий*, 36.

50 Katos, Demetrios. *Palladius of Helenopolis: The Origenist Advocate*. Oxford: OUP 2011, xvii+219pp. (კერძოდ, იხ. მე-5-6 თავები).

51 Alfeyev, Hilarion. „*Eschatology*“, in: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Edited by Cunningham, Mary and Theokritoff, Elizabeth. Cambridge: Cambridge University Press 2008, 116.

52 Zachhuber, *Gregory of Nyssa*, 243.

53 Оксидюк, Макарий. *Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-Догматическое Исследование*. Киев, 1914, 570, 649.

54 წმინდა გრიგოლ ნოსელი. *შესაქმისათვის კაცისა. თავი 28-ე*. სამი ქართული რედაქცია უძველესი (VIII-IX სს.), წმ. გიორგი მთაწმინდლისეული (XI ს.) და ახალი (თარგმანი გვანცა კოპლატაძისა ბერძნული ტექსტითურთ). თბ., 2010, 378.

55 Quasten, Johannes. *Patrology*. Vol. III: *The Golden Age of Greek Patristic Literature*. Utrecht-Antwerp: Spectrum Publishers 1963, 289.

ლო ციკლისა.<sup>56</sup> ამიტომაც, შესანიშნავად იცოდნენ რა კრების მამებმა გრიგოლ ნოსელის აპოკატასტასური სწავლება, ის „არ გაუიგივებიათ ორიგენიზმთან.“<sup>57</sup> უფრო მეტიც, ეკლესიამ არათუ არ დაგმო წმინდა გრიგოლ ნოსელი, რომელიც აპოკატასტასისის ყველაზე გამოკვეთილი დამცველია, არამედ ის მეექვსე მსოფლიო კრებამ „წმინდა და ნეტარ მამებს“ შორის მოიხსენია. მეშვიდე მსოფლიო კრებამ კი მას „მამათა მამაც“ კი უწოდა.<sup>58</sup>

ქვემოთ დავიმოწმებთ არა მხოლოდ გრიგოლ ნოსელის, არამედ ასევე სხვა წმინდა მამების მსგავს შეხედულებებსაც, რომლებიც ასევე არასდროს დაუგმია და განუკითხავს ეკლესიას, რადგან ეს სწავლება რეალურად „ამოზრდილია ეკლესიის ლიტურგიკული და მისტიკური გამოცდილებიდან.“<sup>59</sup>

### წმინდა წერილი

გარდაცვალებულთა სულების განწმენდის შესაძლებლობაზე საუბრისას, პირველ რიგში, საღვთო წერილის შემდეგი სამი ადგილი მივითითებ:

“ხოლო ვინ რას აშენებს ამ საძირკველზე – ოქროს, ვერცხლს, პატიოსან თვლებს, შეშას, თივას თუ ჩალას, – თითოეულის საქმე გამოძლავდება, რადგანაც ცხადყოფს დღე; ვინაიდან ცეცხლით მჟღავნდება და ცეცხლითვე გამოიცილება თითოეულის საქმე. ვისი საქმეც გაუძლებს, ის ჯილდოს მიიღებს, ხოლო ვისი საქმეც დაიწვება, ის იზარალებს, თუმცა თვითონ გადარჩება, მაგრამ ისე, როგორც ცეცხლისგან“ (1 კორ. 3:13-15).

პავლე მოციქულის მიერ ნახსენებ შეშას, თივას და ჩალას (1 კორ. 3:13-15) ორიგენე სწორედ იმ მასალად ანუ ბოროტ საქმეებად მოიაზრებს, რომლებიც ამ ცეცხლის მეშვეობით უნდა განადგურდეს (საწყისების შესახებ, 2.10.4).<sup>60</sup> ორიგენე ისაიას სიტყვებსაც იმოწმებს: „ყველანი შემოდით თქვენი ცეცხლის ალში და თქვენს გაჩაღებულ კოცონებში“ (ის. 50:11). მისი აზრით, წინასწარმეტყველი გვაუწყებს, რომ ყველა ცოდვილი სწორედ თავისი ცოდვებით წარმოქმნის ამ ცეცხლის საჭიროებას და თუკი ცოდვებისგან განწმენდილია ადამიანი, არც მტანჯველი ცეცხლის საჭიროება არსებობს. წმინდა ამბროსის აზრით კი, პავლე მოციქული აქ მათ გადარჩენაზე საუბრობს, რომელთა ცრუსწავლება, მცდარი შეხედულებანი განადგურდება, რადგან სწორედ ესაა მიზეზი ცეცხლისა. „ამრიგად, თავად გადარჩებიან, მაგრამ ცეცხლისმიერი ტანჯვის შემდეგ განწმენდისა.“<sup>61</sup>

შემდეგი ადგილი მათეს სახარებიდან დაიმოწმება: „ვინც იტყვის სიტყვას კაცისას ძის წინააღმდეგ, მიეტევება მას; მაგრამ ვინც იტყვის სიტყვას სული წმიდის წინააღმდეგ, არ მიეტევება მას, არც ამ წუთისოფლად და არც საუკუნო სოფლად“ (მათ. 12:32). წმინდა გრიგოლ დიდი გარდაცვალების შემდგომ ანუ „სა-

56 Quasten, *Patrology*, 290.

57 Алфеев, Иларион. *Мир Исаака Сирина*. М., 1998, 308.

58 Алфеев, *Мир Исаака*, 308.

59 ალფევი, ილარიონ. *სარწმუნოების საიდუმლოება: მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების შესავალი*. რუსულიდან თარგმნა ვლ. ჩხიკვაძემ. თბ., 2013, 400.

60 Origen. *On First Principles*. Volume II. Edited and trans. by John Behr. Oxford: OUP 2017, 261.

61 PL 17:200bd, ციტირ.: Одэн Томас (ред.). *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков*. Том 7. Тверь: Герменевтика 2006, 48.

უკუნო სოფლად“ ცოდვების მიტევებას სწორედ ქრისტეს ამ სიტყვების საფუძველზე თვლიდა შესაძლებლად.<sup>62</sup>

მესამე ციტატა ძველი აღთქმიდანაა, კერძოდ, მაკაბელთა წიგნიდან: „...ამიტომაც მოიტანა მაკაბელმა მკვდართათვის გამოსასყიდი მსხვერპლი, მათ სალხინებლად“ (2 მაკაბ. 12:46).

ძირითადად, ამ სამ ბიბლიურ პასაჟზე დაყრდნობით გამოითქმებოდა საიქიოში სულის განწმენდის შესაძლებლობის შესახებ სწავლება. თუმცა საღვთო წერილი სხვა, არანაკლებ საინტერესო ადგილებსაც გვთავაზობს ამ თვალსაზრისით. პავლე მოციქული სხვა ეპისტოლეში წერს:

“არა მსურს, ძმანო, არ იცოდეთ ეს საიდუმლო, რათა თქვენსავე განსჯას არ დაეყრდნოთ, რომ ისრაელის სიბრძნე ნაწილობრივია, დროებითი, ვიდრე არ შემოვა წარმართთა მთელი სისავსე. და ასე მთელი ისრაელი ცხონდება, როგორც დაიწერა: მოვა სიონით მხსნელი და მოაქცევს უღმერთოებისაგან იაკობს და ეს არის ჩემი აღთქმა მათ მიმართ, როდესაც წარვხოც მათ ცოდვებს“ (რომ. 11:25-27).

ნეტარი თეოდორიტე კვირელი 11:26 მუხლის განმარტებისას წერს: „მოციქული ‘მთელს ისრაელს’ უწოდებს მორწმუნეებს, იქნებიან ისინი იუდეველები თუ წარმართები.“<sup>63</sup>

პავლე მოციქული ისრაელის განდგომაზე საუბრისას მიუთითებს, რომ „მათი დაცემისაგან არის წარმართთა ხსნა“ (რომ. 11:11), ცოტა ქვემოთ კი აგრძელებს: „ახლა ისინი [იუდეველნი] ურჩნი არიან თქვენი შეწყალებისათვის, რათა თავადაც შეწყალებულ იქნენ, რადგან ღმერთმა ყველანი ურჩობაში მოამწყვდია, რათა ყველანი შეიწყალოს“ (რომ. 11:31-32). სხვაგან პავლე ამტკიცებს, რომ მოვა დრო და „ღმერთი იქნება ყველგან და ყველაფერში“ (1 კორ. 15:28). გრიგოლ ნოსელი ამ სიტყვებს ასე განმარტავს: „ამით წმინდა წერილი გვაუწყებს ბოროტების სრულ განადგურებას, რადგან თუკი ყოველ არსებაში ღმერთი იქნება, ცხადია, რომ ამ არსებებში აღარ იქნება ბოროტება.“<sup>64</sup>

პავლე აგრეთვე ნათლად წერდა, რომ იესო ქრისტეს წინაშე ყველა „მოიდრეკს მუხლს: ზეცისანი, ქვეყანისანი და ქვესკნელისანი“ (ფილ. 2:9-10). „ღმერთმა ყველა ურჩობაში გამოამწყვდია, რათა ყველანი შეიწყალოს“ (რომ. 11:32). „როგორც ადამში კვდებიან ყოველნი, ისე ქრისტეში იცოცხლებს ყველა“ (1 კორ. 15:22) და სხვა.

ზოგჯერ აღინიშნება, რომ საღვთო წერილის ამგვარი ციტატები მხოლოდ შესაძლებლობას გულისხმობს. ღმერთს ყველას ცხონება სურს, მაგრამ საბოლოო გადაწყვეტილება ადამიანის თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული. თუმცა აპოკატასტასური სწავლებით, რომ სული იმქვეყნად სწორედ თავისუფლად ნებადება ღვთაებრივ სიყვარულს, როგორც ამის შესახებ წმინდა გრიგოლ ნოსელიც წერდა. ამიტომ, წმინდა წერილის ამგვარი მოსაზრებების მხოლოდ შესაძლებლობის პერსპექტივით გაგება ჭირს. ამ მიზეზით, გასაკვირი არაა, რომ მათ ასე არც აღიქვამს ზოგიერთი მართლმადიდებელი თეოლოგი. მაგ., მიტროპოლიტი კალისტოს უერის ღრმა რწმენით „სინამდვილეში პავლე უფრო შორს მიდის,

62 PL 77, 396, ციტირ.: ალფევი, *სარწმუნოების*, 402.

63 ნეტარი თეოდორიტეს აღნიშნული სიტყვები ციტირებულია: Феофан Затворник. *Толкование на послание к Римлянам*, 11:26.

64 Флоровский, Георгий. *Восточные отцы IV-VIII веков*. М., Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999, 186.

ვიდრე უბრალო შესაძლებლობაა – მოციქული მტკიცე იმედს გამოხატავს, დარწმუნებულობასაც კი. პავლე არ ამბობს ‘ალბათ, ყველა იცოცხლებს ქრისტეში’, არამედ ‘ყველა იცოცხლებს ქრისტეში.’<sup>65</sup>

საინტერესოა აგრეთვე ბიბლიის ის ადგილები, რომლებშიც ღვთის გულმონწყალების უსაზღვრობაა გამოვლენილი მის სამართლიან რისხვასთან შედარებით. როგორც ჩანს, წმინდა ისააკ ასური მსგავს მითითებებს ეყრდნობოდა, როდესაც ანალოგიურ შეხედულებებს გამოთქვამდა (იხ. ქვემოთ).

ასე მაგალითად, წმინდა წერილის უწყებით, მოსე სინას მთაზე მარტო ადის, სადაც „ჩამოვიდა უფალი ღრუბელში და დადგა იქ მასთან; და გამოაცხადა სახელი: ‘უფალი’. გაიარა უფალმა მის წინაშე და წარმოთქვა: ‘უფალი, უფალი, ღმერთი შემბრალე და მოწყალე, რისხვაში ნელი, დიდადმოწყალე და ჭემმარიტი. ანიჭებს წყალობას ათას თაობაში, შეუნდობს ბრალს, ურჯულოებას და ცოდვას, თუმცა თვალს არ დახუჭავს დამნაშავეზე: მოჰკითხავს მამათა ცოდვას შვილებს და შვილიშვილებს, მესამე და მეოთხე თაობამდე“ (გამოს. 34:5-7).

ღვთის პირით წარმოთქმულ ამ სიტყვებში ნათლად ჩანს ის ასიმეტრია, რომელიც უფლის რისხვისა და მისი გულმონწყალებას ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით ვლინდება. გამოთქმა „ათასი თაობა“, „ათასეულები“ ბიბლიის ენაზე, რომელიც ხშირად იყენებს პოეტურ ენას, ნიშნავს უსასრულობას, უსაზღვრობას, უთვალავობას. მაგ., როცა ქრისტე შვიდჯერ სამოცდაათგზის მიტევების აუცილებლობაზე საუბრობს (მათ. 18:22), ბუნებრივია, არ გულისხმობს მხოლოდ 490-ჯერ მიტევებას. რაც შეეხება მესამე-მეოთხე თაობის ხსენებას, აქ, პირველ რიგში, ერთგვარი მინიშნებაა იმაზე, რომ სასჯელი არ იქნება სამარადისო და დაუსრულებელი. ამასთან, ეკლესიის სწავლებით მესამე და მეოთხე თაობამდე „ცოდვის მოკითხვა“ არ გულისხმობს მშობელთა ცოდვების პასუხისმგებლობის ავტომატურ გადატანას შვილებზე, რაც, ბუნებრივია, უსამართლობა იქნებოდა.<sup>66</sup>

მსგავსი ასიმეტრია ვლინდება საღვთო წერილის სხვა ადგილებიდანაც. მაგ., ფსალმუნის შემდეგ სიტყვებში: „რისხვა მისი მცირე ხანს გრძელდება, ხოლო წყალობა მთელი სიცოცხლე“ (ფსალ. 29:6). ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს აგრეთვე იერემია წინასწარმეტყველის შემდეგი სიტყვები: „უფლის მრისხანება არ შეწყდება, ვიდრე არ მიაღწევს თავის ჩანაფიქრს. უკანასკნელ დღეებში მიხვდებით ყველაფერს ცხადად“ (იერ. 23:20).

სახელდება ახალი აღთქმის სხვა ადგილებიც (მათ. 17:11, მარკ. 9:12, საქმ. 3:21), რომელთა ბერძნულ ორიგინალში სიტყვა ἀποκατάστασις იხსენიება, რომელიც არა მხოლოდ სხეულებრივი აღდგენის (ἀνάστασις), არამედ ასევე ბოროტებისგან განთავისუფლების (ἀποκατάστασις) აზრია ჩადებული.<sup>67</sup> გრიგოლ ნოსელი, ორიგენეს მსგავსად, სხეულთა აღდგენას (ἀνάστασις) აპოკატასტასისის პირველ ეტაპად განიხილავდა.<sup>68</sup>

საინტერესოა აგრეთვე ლუკა მოციქულის სიტყვები, რომ უფალი „ბედელში მოაგროვებს ხორბალს, ბზეს კი ჩაუქრობელი ცეცხლით დაწვავს“ (ლკ. 3:17). ცხადია, ჩაუქრობელი და უშრეტი ცეცხლი ღვთაებრივია, როგორც უსაწყისო და მარადიული. ბზე კი ქმნილების სულის მანკიერებებზე მიანიშნებს, რომლებიც

65 Уэп, *Смеет ли*, 40.

66 ჭელიძე, ედიშერ. „ეკლესიის მამათა სწავლება ცოდვისა და სასჯელის შესახებ“, გული გონიერი 1, 2011.

67 Ramelli, *Apokatastasis*, 17.

68 Ramelli, *Apokatastasis*, 21.



დაიწვება და ამით განადგურდება, დამთავრდება. აქ არანაირი მინიშნებაც კი არაა, რომ წვის პროცესი მარადიული და დაუსრულებელი იქნება.

საღვთო წერილი სულიერ სამყაროში სულის ცვლილების, მისი ფერისცვალების შესაძლებლობაზეც მიანიშნებს. სხვა სიტყვებით, თავისუფალი ნების მოქმედებას ფიზიკური სიკვდილის მიღმაც აქვს თავისი შედეგი. ამასთან, საუბარია არა უმნიშვნელო ცვლილებაზე, არამედ რადიკალურ ტრანსფორმაციაზე: ჯოჯოხეთში მყოფი სულის უფლის სასუფეველში დამკვიდრებაზე.

ასე მაგალითად, მოციქული პეტრე გარკვევით წერს, რომ ქრისტე თავისი აღდგომის შემდეგ ქვესკნელში ჩავიდა, სადაც ნოემდე მცხოვრებ ცოდვილ, ურჩ სულებს უქადაგადა (1 პეტ. 3:19-20). წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი აღნიშნავდა, რომ ამ ურჩობისათვის დასჯილმა ადამიანებმა, „იმყოფებოდნენ რა ჯოჯოხეთში, შეიწყნარეს ქადაგება ღვთის შემეცნებისა და იწამეს ჯოჯოხეთში მკვდართა სახსნელად ჩასული მაცხოვარი.“<sup>69</sup> პეტრე მოციქულის სიტყვებს იგივენაირად განმარტავს წმინდა იოანე დამასკელიც:

„ზოგიერთები ამბობენ, რომ ქრისტემ ჯოჯოხეთიდან დაიხსნა მხოლოდ მორწმუნენი, ანუ წინასწარმეტყველნი, მსაჯულნი, მეფეები, ადგილობრივი მმართველნი და კიდევ ზოგიერთნი ებრაელთაგან, – ცნობილნი და არა მრავალნი. ამგვარად მოფიქრალთ ვუპასუხებთ, რომ არ არის არაფერი დაუმსახურებელი, სასწაულებრივი და უცნაური იმაში, რომ ქრისტეს მხოლოდ მორწმუნენი გადაერჩინა, რადგან, ამ შემთხვევაში, ის მხოლოდ სამართლიან მსაჯულად რჩება (...). მაგრამ, ვფიქრობ, მხოლოდ ღვთის კაცთმოყვარეობით, გადარჩენილთა შორის იყვნენ ისინიც, რომლებიც წმინდად ცხოვრობდნენ და კეთილ საქმეებს აღასრულებდნენ, მაგრამ ღვთის რწმენა არ გააჩნდათ.“<sup>70</sup>

აღარ გავაგრძელებთ რა ციტირებას, მოკლედ აღვნიშნავთ, რომ იესო ქრისტეს ქვესკნელში ჩასვლის მიზანს, შედეგს სწორედ ამგვარად წარმოგვიდგენს წმინდა მამების აბსოლუტური უმრავლესობა.<sup>71</sup>

ამ საკითხზე მართლმადიდებელი თეოლოგი, მიტროპოლიტი ილარიონ ალფევი წერს:

„ერთი მხრივ, ჯოჯოხეთში შეუძლებელია ქმედითი სინანული, შეუძლებელია ჩადენილი ბოროტი საქმეების გამოსწორება შესაბამისი კეთილი საქმეებით. თუმცა სინანული 'გონების შეცვლის' და ღირებულებათა გადაფასების აზრით, როგორც ჩანს, შესაძლებელია. ამის შესახებ მოწმობს თუნდაც ის, რომ სახარებისეულმა მდიდარმა გააცნობიერა საკუთარი მდგომარეობის საშიშროება, როგორც კი ჯოჯოხეთში მოხვდა: თუკი ამქვეყნიური ცხოვრების განმავლობაში იგი მხოლოდ მიწიერ სიკეთეებზე ზრუნავდა და ღმერთი არ ახსოვდა, ჯოჯოხეთში მოხვედრისთანავე მიხვდა, რომ გადარჩენის ერთადერთი იმედი ღმერთია (ლკ. 16, 20-31).“<sup>72</sup>

69 Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*, Вопрос 7, Творения Максима Исповедника. Книга 2, М., “Мартис”, 1994, 44.

70 Иоанн Дамаскин. *О скончавшихся в вере*, PG 95, 257 AC; ციტირ.: Иларион Алфеев. *Христос победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции*. СПб., 2001, 325.

71 ამ საკითხზე იხ. შესანიშნავი სტატია: Десницкий, Андрей. „Что и Кому Христос Возвещал в Темнице? (интерпретации 1 Петра 3:19)“, *Альфа и Омега* № 3 (50), 2007, 72-78.

72 Алфеев, Иларион. *Христос – победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции*. СПб.: Алетейя, 2001, Эпилог.

ასევე, ეკლესიის სწავლებით, სულის საიქიო მდგომარეობა შეიძლება შეიცვალოს ამქვეყნად დარჩენილ ახლობელთა ლოცვითა და მოწყალების საქმით<sup>73</sup>, რომელთა საშუალებით, იმავე ავტორის აზრით, ღმერთს „შეუძლია, ჯოჯოხეთიდან ამოიყვანოს ის ადამიანებიც კი, რომლებიც მიწიერ ცხოვრებაში უარყოფდნენ მას და ეწინააღმდეგებოდნენ.“<sup>74</sup>

სხვა მართლმადიდებელი მოაზროვნის, სან-ფრანცისკელი მიტროპოლიტის, იოანე შახოვსკოის აზრითაც, წმინდა წერილი, კერძოდ კი სახარებისეული იგავი მდიდრისა და ლაზარეს შესახებ სულიერ სამყაროში ფერისცვალების შესაძლებლობის იმედს იძლევა, რადგან „ამქვეყნად უმოწყალო ადამიანმა იმქვეყნიურ ტანჯვათა შორის შეიძინა ახალი, მასში მანამდე არარსებული ჰუმანური თვისებები...“<sup>75</sup>.

### ლიტურგიკული ღვთისმეტყველება

აპოკატასტასური შეხედულებები ლიტურგიკულ ტექსტებშიცაა გამოთქმული, რომლებიც „ჯოჯოხეთიდან ყველა იქ მყოფთა შესაძლო<sup>76</sup> გამოხსნაზე მიუთითებს: ‘დღეს ჯოჯოხეთი სულთქმით ჰგოდებს სიმწრით, დაიხსნა ფლობა ჩემი, რამეთუ ჰმსგავსად მოკვდავთა შევიწყნარე მხსნელი, რომლისა მიხედუა ვერ ძალმიძს, არამედ წარვსწყმედ მათცა, რომელთა ზედა ვსუფევდი, რამეთუ მაქუნდეს საუკუნითგან სულნი კაცთაგანნი და ესე (ამათ) ყოველთა აღადგინებს’ (Стихиры великой субноты: Триодъ постная. Л. 487 На оброте). ‘და რომელთა იგი ზედა ჰსუფევდი წარვჰსწყმიდენ, და რომელნიცა ჰშთამენთქნეს წარმოვსთხივნენ (ანუ გაანათავისუფლა ყველა, ვისი შთანთქმაც მანამდე შეძლო)’ (იქვე).“<sup>77</sup> დიდი შაბათის კანონში, „ვხვდებით მითითებას იმის შესახებ, რომ ჯოჯოხეთის ხელმწიფება მასში მყოფთა მიმართ არ არის სამუდამო: ‘ჰმეუფებდა ჯოჯოხეთი პირველ, ნათესავსა ზედა ჩუენსა, არამედ არა დაადგრა.’“<sup>78</sup> (ეს ბოლო ფრაზა რუსულ ენაზე უფრო საინტერესოდ და ხატოვნად ჟღერს, ვიდრე ქართულ თარგმანშია: „Царствует ад, но не вечнует над родом человеческим“).

აგრეთვე წმინდა რომანოზ მელოდოსის ერთ-ერთ კონდაკში ქრისტე შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ჯოჯოხეთს: „...არა მხოლოდ იმათ მომცემ შენ, რომლებიც აღვადგინე და ახლა გამოიმყავს, არამედ იმათაც, რომლებიც მომავალში გამოიგზავნებიან შენთან.“<sup>79</sup>

73 ალფევი, *სარწმუნოების*, 379.

74 ალფევი, *სარწმუნოების*, 402.

75 Шаховской, Иоанн. *Собрание Сочинений в Двух Томах*. том I. М., 1999, 272.

76 სიტყვა „შესაძლო“ ქართველი მთარგმნელის, ვლ. ჩხიკვაძის ჩამატებულია. წიგნის ორიგინალში ალფევი ამ სიტყვას არ იყენებს. ავტორისეულ ნააზრევში ქართველი მთარგმნელის/რედაქტორის უხეში ჩარევის, ერთგვარი „აპოკატასტასური ცენზურის“ სხვა მაგალითი იხ. ქვემოთ, „მცირე ჩანართში“.

77 ალფევი, *სარწმუნოების*, 398.

78 ალფევი, *სარწმუნოების*, 399.

79 Sources Chretiennes 128,594, ციტირ.: Алфеев, *Христос – победитель*, 310.

## საკვანძო სიტყვათა ადეკვატური შინაარსები

ამ თემაზე მსჯელობისას ერთ-ერთი გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს საკვანძო სიტყვის αἰώνιος მართებულ განსაზღვრას. სახარებაში (მათ. 18:8-9; 25:41,46) ნახსენები „მარადიული ცეცხლი“ — Πῦρ αἰώνιον [ფურ აიონიონ] და „მარადიული სასჯელი“ — κόλασις αἰώνιος [კოლასის აიონიოს] თითქოს აპოკატასტასურ სწავლებას ეწინააღმდეგება, მაგრამ „ამგვარი გამოთქმები აღნიშნავს არა მარადიულობას, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ცეცხლი და მატლი ეკუთვნის არა ადამიანური გამოცდილებისთვის ნაცნობ მიწიერ სამყაროს, რომელშიც ცეცხლი შეიძლება ჩაქრეს და მატლი მოკვდეს, არამედ სხვა, αἰών სამყაროს. ზედსართავი სახელი αἰώνιος ბიბლიაში არ ნიშნავს 'მარადიულს', თუ ის არ უკავშირდება ღმერთს.“<sup>80</sup>

ამრიგად, αἰών, როგორც წესი, მიანიშნებს მიღმიერ, სულიერ სამყაროზე. შესაბამისად, ზედსართავი სახელი αἰώνιος აღნიშნავს ყოველივე იმას, რაც ტრანსცენდენტურ რეალობას მიეკუთვნება ან დასაზღვრული პერიოდისაა (ამ შემთხვევაში ის მიწიერ ცხოვრებასთან მიმართებაშიც შეიძლება გამოიყენებოდეს, მაგ., ამ ცხოვრებაში ანუ ამ αἰών-ში). პავლე მოციქული αἰώνιος-ს მომავალ ცხოვრებაზე საუბრისას იყენებს. მაგ., 2 კორ. 4:17-18 მუხლებში წერს, რომ ამ ხილულ და დროებით სამყაროში განცდილი ტანჯვის შედეგად საუკუნო დიდებას მოვიპოვებთ იმქვეყნიურ უხილავ სამყაროში. უხილავი სამყაროს აღსანიშნავად კი მოციქული სიტყვა αἰώνια-ს მოიხმარს. ახალი აღთქმის მსგავსად, ძველ აღთქმაშიც (სებუთაგინტა) αἰών ასევე ამ ქვეყანასაც მიემართება, „მაგრამ ასეთ დროს მას ყოველთვის აქვს ისეთი მსაზღვრელი, როგორცაა 'ეს αἰών', 'აწინდელი αἰών' და ა.შ. მაგ., იხ. 1 ტიმოთე 6:17 მუხლი: 'მდიდრებს ამ წუთისოფელში (αἰώνι) ამცნე'. თუ მას არ ახლავს მსაზღვრელი, მაშინ ეს ხილული ქვეყანა აღინიშნება სიტყვით κῆρυξ.“<sup>81</sup>

სხვათა შორის, სიტყვა „საუკუნო/საუკუნე“, რომელიც წმინდა წერილის ძველ ქართულ თარგმანებში გამოყენება, ნიშნავს არა მხოლოდ „მარადიულს, სამარადისოს“, არამედ ასევე „საიქიოს“ ან „სააქაოს“<sup>82</sup> მაგ., მათეს სახარების 12:32-ში ვკითხულობთ: „არა მიეტევოს მას არცა ამას საუკუნესა, არცა მერმესა.“ ეს ფრაზა ახალქართულად იქნებოდა: „არ მიეტევა მას არც ამქვეყნად, არც იმქვეყნად“ (ამგვარი მუხლების თანამედროვე ქართული თარგმანები ხშირად იმეორებს ძველქართულ სიტყვას „საუკუნე“). ლუკას სახარების 20:35 მუხლიც საყურადღებოა ამ კუთხით: „რომელნი-იგი ღირს იქმნეს საუკუნესა (αἰώνιος) მას მიმთხუევად და აღდგომასა მკუდრეთით, არცა იქორწინებოდიან, არცა განჰქორწინებოდიან“, რომელსაც ახალქართულად ამგვარი სახე ექნება: „ისინი, რომლებიც მომავალ ცხოვრებასა და მკვდრეთით აღდგომას ეღირსებიან...“ სხვა მაგალითი: „ძალი იგი მერმისა მის საუკუნისა (αἰώνιος)“ (ებრ. 6:5). ახალქართულად იქნებოდა: „მომავალი ცხოვრების (αἰώνιος) ძლიერება.“ კიდევ სხვა მაგალითი: „არა ხოლო თუ ამას სოფელსა (αἰώνι), არამედ მერმესაცა მას“ (ეფ. 1:21). ახალი ქართული: „არა მარტო ამ საწუთროში (αἰώνι), არამედ მომავალში.“ ქრისტიანული რწმენის სიმბოლოშიც გვაქვს ეს სიტყვა მომავალი, იმქვეყნიური ცხოვრების მნიშვნელობით: „მოველი... ცხოვრებასა მერმისა მის საუკუნესასა.“

80 Ramelli, *Apokatastasis*, p. 26, 731.

81 Ramelli, *Apokatastasis*, 31-2.

82 აბულაძე, ილია. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბ., მეცნიერება 1973, 373.

ეს სიტყვა წმინდა წერილში მრავლობით რიცხვშიც გამოიყენება (მაგ., 1 კორ. 10:11; ეფ. 2:7; ეფ. 1:21), რაც გულისხმობს, რომ შეუძლებელია ის მარადიულობას ნიშნავდეს.<sup>83</sup> როგორც აღინიშნა, ის „მარადიულს“ მხოლოდ იმ დროს ნიშნავს, როცა ღმერთს, ღვთის სასუფეველს მიემართება. შესაბამისად, სახარებაში ნახსენები „αἰώνιος ცეცხლი“ (თანამედროვე ენებზე მცდარად რომ ითარგმნება, როგორც „მარადიული“) მხოლოდ იმ ცეცხლს ნიშნავს, რომელიც სულიერი სამყაროს კუთვნილებაა და არა ონტოლოგიურად მარადიულ ცეცხლს. ეს ყოველივე ბერძნულენოვანი ეკლესიის მამების უმეტესობამ შესანიშნავად იცოდა<sup>84</sup>. ვინსენტის თანახმად, სიტყვა αἰώνιος ასორმოცდაათჯერ გამოიყენება ძველი აღთქმის ტექსტში (სეპტუაგინტა) და აქედან უმრავლეს (ოთხი-მეხუთედი) შემთხვევაში ის აღნიშნავს დასაზღვრული დროის მონაკვეთს.

სახარებისეული სიტყვები „დაუძინებელი მატლისა“ და „დაუშრეტელი ცეცხლის“ შესახებ, გრიგოლ ნოსელის აზრით, არ უნდა გვესმოდეს ბუკვალურად და მატერიალური გაგებით. ამასთან ისინი მიუთითებენ არა მარადისობაზე, არამედ ტანჯვის ხარისხზე (ცეცხლი დაუშრეტელი, რომლის ჩაქრობა და შესუსტება ადამიანს არ შეუძლია).<sup>85</sup> გრიგოლი ხანგრძლივი პერიოდის აღსანიშნავად სიტყვას αἰώνιος იყენებს, ხოლო მარადისობას მოიხსენიებს სიტყვით ἀπειριος (უსაზღვრო, უსასრულო) ან ἀίδιος (მუდმივი, მარადიული).<sup>86</sup> სიტყვა αἰώνιος ზოგადად ბერძნულენოვანი მამების მიერ, როგორც წესი, გამოიყენება მომავალი ცხოვრების აღსანიშნავად, მაგრამ ჯოჯოხეთის ტანჯვასთან მიმართებით სიტყვას ἀίδιος ისინი არ იყენებდნენ. სხვათა შორის, ამ კონტექსტში ლათინური თეოლოგია მხოლოდ ერთი სიტყვით ოპერირებდა „aeternus“.<sup>87</sup> ბიბლიის ლათინურ თარგმანში „ვულგატა“ ბერძნული გამოთქმა Πῦρ αἰώνιος ნათარგმნია როგორც ignis aeternus, რაც არაზუსტია, რადგან ეს უკანასკნელი ცალსახად და ერთმნიშვნელოვნად „მარადიულ ცეცხლს“ ნიშნავს.<sup>88</sup>

ახალ აღთქმაში სიტყვა ἀίδιος იუდას ეპისტოლეშიც გამოიყენება (1:6 მუხლი), რომელშიც საყოველთაო სამსჯავრომდე დაცემული ანგელოზებისთვის ბორკილების დადებაზეა საუბარი». ილარია რამელი ამ შემთხვევაზე მითითებისას წერს, რომ აქ საუბარია დემონების და არა ადამიანების მარადიულ ბორკილებზე.<sup>89</sup> მართლაც, წმინდა წერილის თანახმად, ე.წ. ცეცხლის ტბა სწორედ დემონებისთვისაა შექმნილი და არა ადამიანებისთვის.

მაგრამ იუდა მოციქულის მიერ ხსენებულ კონტექსტში გამოყენებულ ამ სიტყვას მსურს დავურთო შემდეგი ჩემეული მსჯელობა: შეუძლებელია ახალი აღთქმის ამ სიტყვებში ანტიპოკატასტასური აზრი იქნეს ამოკითხული. იუდა მოციქული წერს, რომ ღმერთმა დემონები „მარადიული ბორკილებით შემოინახა წყვდიადში, რათა გაასამართლოს დიად დღეს“. თითქოს მინიშნებაა რაღაც დროებით ზომაზე, რომლის შემდეგ არ ჩანს როგორ ვითარდება პროცესი — ის

83 Vincent, Marvin. *Vincent's Word Studies in the New Testament*. Vol. IV. Peabody, MA: Hendrickson Publisher's 2009, 58.

84 Ramelli, Ilaria and David Konstan. *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*. Piscataway, NJ: Gorgias Press 2013, 237.

85 Оксияк, *Эсхатология*, 383-4.

86 Оксияк, *Эсхатология*, 386.

87 Ramelli and Konstan, *Terms*, 120.

88 Ramelli, *Apokatastasis*, 32.

89 Ramelli, *Apokatastasis*, 32.

იდუმალეებითაა მოცული. მით უმეტეს არანაირი უწყება არაა, რომ ამ გარდამტეხი მომენტის შემდეგ სხენებული „ბორკილებით“ ვინმე მარადიულად იქნება შებოჭილი. განა გამორიცხულია, რომ მარადიული ბორკილები შეიძლება მარადიულად არ ედოს ვინმეს? გარკვეული ინსტრუმენტის სიძლიერე და ექსპლუატაციის ვადა ხომ აუცილებლობით არ გულისხმობს მის გამოყენებას იგივე სიძლიერითა და მითითებული ვადით ყველა შემთხვევაში? ამრიგად, თუკი ვინმე მაინც დაიწყებს ჯოჯოხეთის მარადიულობის მტკიცებას, რატომ არ შეიძლება იმის დაშვება, რომ იქ მარადიულად არ იმყოფებოდეს განსაკუთრად მოხვედრილი სული?

ვფიქრობ, აღნიშნული ორ ტერმინი იმსახურებს სხვა აღიარებულ ლექსიკონებში გადამოწმებასაც. მაგ., ლემფის პატრისტიკულ ლექსიკონშიც სიტყვა αἰών ნიშნავს „ეოქას“, „ერას“, „ეონს“, „მარადისობას.“ იქვე დამოწმებული ილუსტრაციების მიხედვით, სიტყვა გულისხმობს „ხანგრძლივ, მაგრამ განსაზღვრულ პერიოდს“, „აწინდელ ცხოვრებას ანუ საუკუნეს“, „მომავალი ცხოვრებას ანუ საუკუნეს.“ ერთ-ერთი საილუსტრაციო წყაროს მიხედვით (Or.princ. 3.1.2, p.241.2; M.,II.300A), სიტყვა ასევე შეიძლება გულისხმობდეს მომავალი სულიერი სამყაროს საუკუნეთაგან/პერიოდთაგან (ეონთაგან) ერთ-ერთს, რომელშიც სული განწმენდის პროცესს გაივლის<sup>90</sup>. ლექსიკონის მიხედვით, αἰών შეიძლება ნიშნავდეს ასევე მარადიულსაც, ოღონდ წინდებულთან ერთად. ამასთან, იქვე წერია, რომ, ამ შემთხვევაშიც, ეს წინდებულიანი სიტყვა „აუცილებლად როდი იფარგლება იმ საგნებით, რომლებიც მარადიულია“ (...not strictly confined to things which are eternal).<sup>91</sup> როგორც უკვე აღინიშნა, წმინდა მამებთან ეს სიტყვა მხოლოდ მაშინ აღნიშნავს მარადისობას, როცა ის მიემართება ღმერთს ან ღვთის სასუფეველს და არა რაიმე ანტიღვთაებრივს.

რაც ეხება მისგან ნაწარმოებ სიტყვას αἰώνιος, კერძოდ კი მის ერთ-ერთ მნიშვნელობას: „მარადიული“ ამ შინაარსით ის გამოიყენება ღვთის ბუნებასთან, სამებასთან, ანგელოზებთან, ღვთაებრივ პრინციპებთან, ღვთის გამოცხადებასთან და სხვა კეთილი ბუნების მქონე საგნებთან/მოვლენებთან მიმართებით.<sup>92</sup> სიტყვა ასევე შეიძლება ნიშნავდეს „გაურკვეველი პერიოდით გაგრძელებას, მაგრამ არა მთლად მარადიულობის გაგებით.“<sup>93</sup> სიტყვა αἰώνιος გამოიყენებოდა აგრეთვე იმპერატორებისა და დედოფლების ტიტულატურაშიც.

ამავე პატრისტიკულ ლექსიკონში სიტყვა αἰώνιος ცალსახად განმარტებულია, როგორც „მარადიული“, „დაუსრულებელი“. არანაირ ფორმითა და ლინგვისტური ან თეოლოგიური დათქმებით ის არ გულისხმობს დროებითობას<sup>94</sup> და როგორც ილარია რამელი შენიშნავს, ბიზანტიელ მამებთან სწორედ ეს სიტყვა გამოიყენება ღმერთთან, ღვთის სასუფეველთან და არა ბოროტებასთან, ჯოჯოხეთთან მიმართებით (გარდა მოციქულის მიერ ზემოთ ნახსენები შემთხვევისას, რასაც სათანადო განმარტება დაერთო).

ამ სიტყვათა განსხვავებულ განმარტებებს არ გვაძლევს არც TLG<sup>95</sup> და არც Greek-English Lexicon. ამ უკანასკნელ ლექსიკონში საინტერესო დეტალია

90 Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1961, 55.

91 Lampe, *Patristic*, 56.

92 Lampe, *Patristic*, 56.

93 Lampe, *Patristic*, 57.

94 Lampe, *Patristic*, 47.

95 Stephanus, Henricus. *Thesaurus Graecae Linguae*. Parisiis 1831, 925-6, 1126-7.

ხაზგასმული: მართალია, ზოგჯერ αἴσιος ნიშნავს მარადიულსაც, მაგრამ ამ სიტყვის ამგვარი მნიშვნელობა მაინც განსხვავდება αἴσιος-ის მარადიულობის მნიშვნელობისგან<sup>96</sup>, რომელსაც აბსოლუტური ხასიათი აქვს.

ბოლოს უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ორი სიტყვის მნიშვნელობანი უფრო მეტად თეოლოგიურ და არა ფილოლოგიურ ქრილში წყდება: მარადისობა მხოლოდ ღმერთშია, მხოლოდ მისი თვისებაა, სუბსტანციის არმქონე ბოროტება კი ვერ იქნება მარადიული. თუ მაინცდამაინც მხოლოდ ფილოლოგიურ დონეზე განვიხილავთ ამ სიტყვებს, ამ შემთხვევაშიც კი საკმაოდ ნათელია სურათი: სიტყვა αἴσιος, პირველ რიგში, მიანიშნებს იმპერეციური სულიერი სამყაროს რეალობაზე, საიქიოზე. ასე რომ, ამ სიტყვასთან მიმართებით ოდენ მარადისობა-დროებითობის დიქტომიის სიბრტყეში ჩარჩენა მცდარია. როდესაც ქრისტე ამბობს, ცოდვილები „აიონიოს“ (იმპერეციური) ტანჯვაში წავლენ, მართლები კი „აიონიოს“ (იმპერეციური) ბედნიერების ადგილას, აქ მხოლოდ ის იგულისხმება, რომ ეს ორივე მდგომარეობა იმ სამყაროს ეკუთვნის, ხანგრძლივობაზე ყოველგვარი მითითების გარეშე. თუმცა იგულისხმება, რომ მარადიული მხოლოდ ღვთაებრივი რეალობა შეიძლება იყოს.

აიონიოს-აიდიოსის განსხვავებასთან ერთად, საინტერესოა ასევე სიტყვის κίλασις შინაარსიც (ე.წ. „მარადიული სასჯელი“; κίλασις αἴσιος). რამელის მითითებით, ჯერ კიდევ პლატონისა და არისტოტელეს დროიდან იყო ცნობილი, რომ სიტყვა κίλασις მიანიშნებდა იმგვარ სასჯელზე, რომელიც დასჯილის და არა დამსჯელის ინტერესებშია. ამ სიტყვით აღინიშნებოდა სასჯელი, რომელიც კეთილისმყოფელია და დადებითად მოქმედებს დასჯილზე, რადგან ეს უკანასკნელი მის შედეგად რეაბილიტირდება. მოციქულთა მიერ სწორედ ეს სიტყვა გამოიყენება. ამის საპირისპიროდ ბერძნულში არსებობდა სიტყვა τιμωρία, რომელსაც შურისმაძიებელი სასჯელის აღსანიშნად მოიხმარდნენ. ამგვარი სასჯელი დამსჯელის კმაყოფილებას იწვევდა.<sup>97</sup>

არანაკლებად საინტერესოა აგრეთვე სიტყვა გენა (γέεννα), რომელიც, მასპეროს მითითებით, ადრეულ ქრისტიანულ სამყაროში არა მარადიულ სასჯელზე, არამედ შუალედურ განმწმენდ მდგომარეობაზე მიანიშნებდა. ამისგან განსხვავებით, არსებობდა სიტყვები ადი და χασμα, რომლებიც თავად ჯოჯოხეთის აღსანიშნად გამოიყენებოდა<sup>98</sup>. ძველი აღთქმის პერიოდიდან ებრაულად ge-hinnom ეწოდებოდა იერუსალიმის გარეთ არსებულ ერთ დაბლობს, სადაც ძველთაგანვე საკუთარ შვილებს ცოცხლად წირავდნენ კერპების წინაშე. კერპთაყვანისმცემლობის მოსპობის შემდეგ ეს ადგილი მაინც მძიმე სანახავი იყო იქ დაყრილი ცხოველებისა და ადამიანების (კრიმინალების) გვამების გამო.<sup>99</sup> ამრიგად, ტოპონიმმა „გენა“ ესქატოლოგიური მნიშვნელობა შეიძინა და როგორც პაპიოანოუმ სათანადო ფილოლოგიური ანალიზით დაადგინა, ახალი აღთქმის ტექსტში გენის ტანჯვა ცოდვილი სხეულის დასჯას უკავშირდება.<sup>100</sup> მკვლე-

96 Liddell, Henry and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. A New Edition. Oxford: Clarendon Press 1953, 45.

97 Ramelli, *Apokatastasis*, 32.

98 Maspero, Giulio. „Apokatastasis“, in: *The Brill Dictionary of Nyssa*. Edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, trans. Seth Cherny. Leiden: Brill 2010, 57.

99 Papaioannou, Kim. *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus: Gehena, Hades, the Abyss, the Outer Darkness Where There is Weeping and Gnashing of Teeth*. Eugene: Pickwick 2013, 6.

100 Papaioannou, *Geography of Hell*, 24.

ვარი ბერძნული სიტყვების ბრწყინვალე გრამატიკული ანალიზის შედეგად ასკვნის, რომ სახარებისეული სიტყვები გენის დაუშრეტელი ცეცხლის შესახებ (მარკ. 9:44) არ გულისხმობს მარადისობას<sup>101</sup>. ცხადია, გარდა გენისა, წმინდა წერილში არსებობდა მწუხარების საიქიო „ადგილების“ აღმნიშვნელი სხვა სიტყვებიც: შეოლი, ჰადესი, გარესკნელი, წყვდიადი, უფსკრული, ტარტაროზი.

## აღმოსავლელი ეკლესიის მამები

### გრიგოლ ნოსელი

საყოველთაო ცხონების შესახებ პატრისტიკულ მემკვიდრეობაზე მსჯელობისას, რასაკვირველია, პირველ რიგში, გრიგოლ ნოსელი<sup>102</sup> სახელდება. წმინდა მამის აპოკატასტასური ციტატები მის სხადასხვა ნაშრომში მოიპოვება. ყველაზე მეტი ინტენსივობით გრიგოლი საყოველთაო გადარჩენის საკითხს შემდეგ ორ თხზულებაში განიხილავს *De anima et resurrection*<sup>103</sup> და *In illud: Tunc et Ipse Filius*.<sup>104</sup> ამ უკანასკნელ ნაშრომში, მაგ., წმინდანი სრულიად გარკვევით წერს, რომ „არცერთი არსება არ დარჩება ცხონებულთა მიღმა“<sup>105</sup>. სხვა ადგილას წმინდა გრიგოლი მოციქულის სიტყვებს ეყრდნობა, რომლის თანახმად დადგება დრო და ღმერთი „ყველაფერში ყველაფერი“ იქნება. წმინდა მამა თითქოს მათ პასუხობს, რომელნიც მომავალში შეიძლება ცდუნების წინაშე აღმოჩენილიყვნენ და მოციქულის სიტყვები ისააკ ასურის მიერ გრიგოლის გარდაცვალებიდან ორი საუკუნის შემდეგ გამოთქმული ცნობილი აზრის საფუძველზე განემარტათ, რომ ღმერთი ყველგანაა, მათ შორის ჯოჯოხეთშიც, სადაც ცოდვილთათვის სწორედ ღვთის სიყვარული იქცევა ტანჯვად. მაგრამ ნოსელი მოაზროვნე ამგვარი ინტერპრეტაციის საშუალებას არ ტოვებს, როცა აზუსტებს: „ღმერთი ‘ყველგან და

101 Papaioannou, *Geography of Hell*, 33.

102 გრიგოლ ნოსელის აპოკატასტასისის შესახებ მოხსენებით წარვდექი 2010 წლის 2 ივნისს ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტში გამართულ საერთაშორისო კონფერენციაზე „ქრისტიანული კაზადოკია და კავკასია“ მოხსენების სათაურით: „დაგმობილია თუ არა ეკლესიის მიერ გრიგოლ ნოსელისეული აპოკატასტასისი?“. მოხარული ვარ, რომ მოგვიანებით, ამ საკითხით დაინტერესებულმა მაგისტრანტმა, ნინო დათაშვილმა 2015 წელს, გრიგოლ ნოსელის აპოკატასტასურ შეხედულებების კვლევას (ძველი ქართული თარგმანების მიხედვით) მიუძღვნა სამაგისტრო ნაშრომი: დათაშვილი, ნინო. აპოკატასტასისის თეორია გრიგოლ ნოსელის თხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტში დაცული სამაგისტრო ნაშრომი. სამეცნიერო ხელმძღვანელი სრული პროფესორი თამაზ კოჭლამაზაშვილი თბ., 2015, 68გვ. ელ-ვერსია: <http://eprints.iliauni.edu.ge/3353/>

103 Gregory of Nyssa. *On the Soul and the Resurrection*. Translated by Catharine P. Roth. Crestwood, NY: SVS Press, 1993, 130p.

104 ქართულად გრიგოლ ნოსელის აღნიშნულ ტექსტს ეწოდება „განმარტებაი სიტყვისაი მის, ვითარმედ: ესე არს ძე ჩემი საყუარელი“, რომელიც გამოსცა პროფესორმა ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა. იხ.: წმინდა გრიგოლ ნოსელი. ქადაგება ნათლისღების დღესასწაულზე. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონი დაურთო ე. კოჭლამაზაშვილმა. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის წმინდა დავით აღმაშენებლის ეკლესიის გამოცემა. თბ., 2002, 32გვ. სამწუხაროდ, ტექსტის მთარგმნელი არცერთ ხელნაწერში არაა მითითებული.

105 Gregory of Nyssa. *In illud*, 21 Downing, ციტირ.: Ramelli, *Apokatastasis*, 376.

ყველაფერში იქნება მხოლოდ მაშინ, როცა არცერთ არსებაში აღარ იქნება შე-  
საძლებელი ბოროტების რაიმე კვალის აღმოჩენა.<sup>106</sup>

გრიგოლის ნაშრომი „სულისა და აღდგომის შესახებ“<sup>107</sup> მაკრინასთან დი-  
ალოგია, რომელსაც ლეიტმოტივად გასდევს საყოველთაო აღდგენის თემა. ამ  
ნაშრომის მეშვიდე პარაგრაფში ნათქვამია, რომ ღმერთმა თავისი სიბრძნით ისე  
მოაწყო, რომ სიკეთეს გამოაცალკეებს ბოროტებისგან, რათა პირველის მეშვე-  
ობით ყოველი არსება ნეტართა კრებულს აზიაროს და რომ ჯოჯოხეთის „აგონია  
ყოველ ინდივიდში არსებული ბოროტების ოდენობის მიხედვით გაიზომება.“<sup>108</sup>

სხვაგან გრიგოლი წერს:

„როგორც განსაწმენდელი ცეცხლით ნადგურდება უვარგისი მატერია, ზუს-  
ტად ასევე აუცილებელია, რომ სულმა, რომელიც ბიწიერებას შეერთო, დაჰყოს  
ცეცხლში იქამდე, ვიდრე სრულიად არ აღმოფხვრის მასში ცეცხლი შეძენილ  
ბიწს, უწმინდურებასა და უვარგისობას.“<sup>109</sup>

გრიგოლ ნოსელის სხვა მოსაზრება:

„...როდესაც ბოროტების ბუნება არაყოფიერში აორთქლდება და ამგვარად  
სრულიად განქარდება ყოფიერებიდან, მაშინ ღვთაებრივი და წმინდა ბუნება  
საკუთარ წიაღში შემოიკრებს ყველა რაციონალურ არსებას და ვერანაირი ბო-  
როტება ვერ გაეკარება ღვთის უსასრულო სამეფოს. როდესაც ქმნილ არსებებში  
ფესვგადგმული ყველანაირი ბოროტება აღმოიფხვრება, როგორც გაუფუჭებული  
ნივთიერება იბუგება ცეცხლით, მაშინ ყოველივე, რაც ყოფიერებაში ღვთის ნე-  
ბითაა შემოსული, დაუბრუნდება პირვანდელ მდგომარეობას, რომელიც ჯერ კი-  
დეც არ იყო ბოროტებასთან შეზავებული.“<sup>110</sup>

აპოკატასტასური სწავლების თვალსაზრისით, ნოსელი ეპისკოპოსი ადამი-  
ანის ბუნების შესახებ იმდენად საინტერესოდ წერს თავის ტრაქტატში „შესაქ-  
მისათვის კაცისა“ (21-ე თავი), რომ ამ ნაშრომიდანაც შესაბამისი ციტატა უნდა  
იქნეს დამოწმებული:

„ბოროტება იმდენად ძლიერი არაა, რომ სიკეთის ძალას აღემატოს. არც ჩვე-  
ნი ბუნების უგუნურებაა უკეთესი და უფრო საიმედო ღმრთის სიბრძნეზე, რად-  
გან შეუძლებელია, რომ მოქცევადი და ცვალებადი იმაზე, ვინც მარადის იგივეა  
და კეთილსა შინა განმტკიცებული, უფრო ძლიერი და მტკიცე იყოს. საღმრთო  
განზრახვა ყველგან და ყოველთვის უცვალებელია, ხოლო ცვალებადობა ჩვე-  
ნი ბუნებისა მტკიცე არც ბოროტებასა შინა რჩება (...) უკეთუ იგი (კაცობრივი

106 Gregory of Nyssa. *In illud*, 17 Downing, ციტირ.: Ramelli, *Apokatastasis*, 377.

107 ექვთიმე ათონელის ძველ ქართულ თარგმანში წმინდა გრიგოლის ეს ნაშრომი სხვაგ-  
ვარადაა დასათარგმნებული. იხ.: გრიგოლ ნოსელი. ძიებანი სულისათვის დისა თვისისა  
მაკრინას თანა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის: ნათლის-  
მცემლის წელიწდეული. თბ., 2004, გვ. 166-197. ტექსტი გამოცემულია პროფესორ  
ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის მიერ. სამწუხაროდ, წმინდა ექვთიმემ ამ ნაშრომიდანაც  
ამოიღო აპოკატასტასური ადგილები, მსგავსად მის მიერვე თარგმნილი გრიგოლ ნო-  
სელის „ღიღი კატექეტიური სიტყვისა“ და სხვა ნაშრომებისა (იხ. ქვემოთ).

108 Patrologia Graeca, ed. Migne 46.100; Nicene and Post-Nicene Fathers, 2<sup>nd</sup> series, vol.  
5, p. 451, ციტირ.: Trumbower, Jeffrey. *Rescue for the Dead: The Posthumous Salva-  
tion of Non-Christians in Early Christianity*. Oxford, New York: Oxford University  
Press, USA 2001, 122.

109 PG 46, 97C-100A, ციტირ.: ალფვევი, *სარწმუნოების*, 403.

110 Gregory of Nyssa, *tunc et ipse* GNO III/2, (13,22-14,7), ციტირ.: Zachhuber, *Gregory of  
Nyssa*, 209.



ბუნება) საწინააღმდეგოსაკენ მიიღრია, როცა ბოროტების სარბიელს დაასრულებს და ბოროტების უკიდურეს ზღვარს მიაღწევს, მარადიული მოძრაობა სწრაფვისა, ბუნებიდან გამომდინარე, ვერ იპოვნის რა ვერანაირ ღონეს დადგომისა და ასპარეზიც ბოროტებისა გარბენილი იქნება, მოძრაობის აუცილებლობით სიკეთისაკენ მიაქცევს. რადგანაც ბოროტების წინსვლა არა უსაზღვროა, არამედ უცილობელი საზღვრებითაა შემოსაზღვრული, შესაბამისად, ბოროტების ამ ზღვარს მემკვიდრედ სიკეთე მოსდევს.<sup>111</sup>

ამავე ნაშრომის ბერძნული დედნის 26-ე თავის მეოთხე ქვეთავში, – რომელიც ქართველ მთარგმნელს, ექვთიმე ათონელს მთლიანად გამოტოვებული აქვს, რადგან მას ორიგენისტულ გავლენას უკავშირებდა, – გრიგოლ ნოსელი ჯოჯოხეთის არამარადიულობისა და ყველა არსების (დემონების ჩათვლით) განწმენდაზე საუბრობს.

გრიგოლ ნოსელისთვის სიკეთე, სათნოება, ღვთაებრივი რეალობა უსასრულოა, უსაზღვროა, რომელიც მხოლოდ საპირისპიროს (სიბნელე, ბოროტება, სიკვდილი, ხრწნა) შემოსვლით შეიძლება დაისაზღვროს. ამით კი ირღვევა, ასე ვთქვათ, ღვთის უსაზღვრო სამეფოს სუვენერობა, მთლიანობა, სრულყოფილება. „სრულყოფილება კი თავისთავად გულისხმობს, რომ იგი არ შეიწყნარებს საპირისპიროს.“<sup>112</sup> გრიგოლის აზრით, დადგება დრო, როდესაც სულს მოყირჭდება ბოროტება და ამის გამო იგი თავის ნებას სიკეთისკენ მიმართავს, რადგან ღვთის ქმნილების ბუნებაში. გრიგოლ ნოსელი ასევე ეყრდნობოდა ფსალმუნის 36:10 მუხლს (“კიდევ ცოტა და აღარ იქნება ბოროტი; დაუკვირდები მის ადგილს და აღარ იქნება იგი”), როდესაც აცხადებდა, რომ ცოდვა განადგურდება და ამიტომ მისგან გამომდინარე ტანჯვაც შეწყდება.<sup>113</sup>

გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური ღვთისმეტყველების განხილვისას, კიპრიანე კერნი წერს: „ეს პროცესი მომავალი განმწმენდი ცეცხლისა, გრიგოლის შეხედულებით, წარმოადგენს ღვთისაკენ ადამიანის ნების თავისუფალი მობრუნების აქტს... ცეცხლი ადამიანისათვის განმწმენდელი ხდება მხოლოდ მაშინ, თუ იგი გულწრფელად მოინდომებს ცოდვასთან განშორებას.“<sup>114</sup>

მართლმადიდებელი თეოლოგი, გიორგი ფლოროვსკი კი წმინდა გრიგოლის ანალოგიურ მოსაზრებაზე შემდეგს აღნიშნავს: „ეს არ არის რაღაც გარეგნული და ძალადობრივი პროცესი. ჯოჯოხეთის მკურნალობაშიც ნარჩუნდება ადამიანის თავისუფალი ნება: ცეცხლით სინანული აღიძვრება (...) სიკვდილის საზღვრის მიღმა იფანტება ცოდვის სიცრუე და ჭეშმარიტების სიცხადე სულის შემძვრელია, რაც სულის მოქცევას იწვევს, სუსტდება ბოროტი ნების ჯიუტობა.“<sup>115</sup>

111 გრიგოლ ნოსელი, *შესაქმისათვის კაცისა*, 354; გრიგოლ ნოსელის ამ ნაშრომის ძველი ქართული თარგმანი ძველ ხელნაწერთა მიხედვით საუკეთესოდ არის დადგენილი ექვთიმე (თამაზ) კოჭლამაზაშვილის მიერ. იხ.: კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე. *„გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა ‘დაბადებისათვის კაცისა’“*; ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი №2, 2009, 54-235 (ზემოთ ციტირებული სიტყვები ხსენებულ ძველქართულ თარგმანში იხ.: გვ. 176-7).

112 აფციაური, თამარ. *„უსასრულობის იდეა გრიგოლ ნოსელის ‘მოსეს ცხოვრების’ მიხედვით (საკითხის კვლევის ისტორია)“*; ANAΘEΣIΣ: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი. აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ. რედ.: რ. გორდენიანი. თბ., ლოგოსი 1999, 43.

113 Оксийук, *Эсхатология*, 384.

114 Керн, Киприан. *Антропология Григория Паламы*. М., 1996, 165.

115 Флоровский, *Восточные*, 178.

ამრიგად, ბოროტის არჩევა გამოწვეულია უმეცრებით, ცოდნის ნაკლებობით. ამიტომ ამგვარი არჩევანი რეალურად არც არის თავისუფალი არჩევანი. სრული ცოდნის პირობებში ადამიანი არ იხრება ბოროტებისკენ, რადგან ნათლად აღიქვამს მის ბუნებას. ასე აკავშირებს გრიგოლი თავისუფალი ნების პრინციპსა და ღმერთთან აუცილებელი დაბრუნების იდეას.

ამ კონტექსტში ასევე უნდა იქნეს მოხსენიებულნი ის მკვლევარებიც, რომლებიც აპოკატასტასურ სწავლებაში თავისუფალი ნების ფაქტორს გამორიცხავენ. იოანე მეინდორფი ბოლო ჟამის შესახებ გრიგოლ ნოსელის სწავლებაზე მსჯელობისას, აღნიშნავდა, რომ აპოკატასტასისი „თავისი არსით, თავისუფლების კონცეფციას ეწინააღმდეგება.“<sup>116</sup> სამწუხაროდ, ავტორი არავითარ დიფერენცირებას არ გვთავაზობს ორიგენესეულ, ორიგენისტულ და ნოსელისეულ აპოკატასტასისებს შორის, აცხადებს რა, რომ თუკი არსებობს თავისუფალი ნება, მაშინ ჯოჯოხეთის მარადიულობაც რეალურია მათთვის, რომლებიც ჯიუტად არ აირჩევენ ღმერთთან ერთობას. თავის სხვა ნაშრომში მეინდორფი იგივეს იმეორებს: „ძირითადი მიზეზი, რის გამოც აპოკატასტასისი შეუთავსებლად ჩაითვა-ლა ადამიანის საბოლოო ხვედრის ქრისტიანულ გაგებასთან, ის იყო, რომ ორიგენეს იდეა გულისხმობდა ადამიანის თავისუფლების რადიკალურ შეზღუდვას.“<sup>117</sup>

მაგრამ არაორიგენისტული აპოკატასტასისისადმი ამგვარი არაფოკუსირებული მიდგომა ვერ გამოხატავს მის მთავარ არსს, რომელიც სწორედ რაციონალური ქმნილების მიერ საკუთარი ნების თავისუფალ ცვლილებას გულისხმობს. ეკლესიის ის მამები, რომლებიც აპოკატასტასურ შეხედულებებს გამოთქვამდნენ, გადაჭრით ეწინააღმდეგებოდნენ თავისუფალი ნების გაუთვალისწინებლობას, მის გამორიცხვას ყველა არსების ღმერთთან დაბრუნების პროცესში.<sup>118</sup> შეუძლებელია სულის გაუცნობიერებელი, ავტომატური ან იძულებითი ტრანსფორმაცია. მაგ., მაქსიმე აღმსარებელი სწორედ ამგვარ აპოკატასტასურ ავტომატიზმს ეწინააღმდეგებოდა, რომელიც ორიგენიზმისთვის (არა ორიგენესთვის) იყო დამახასიათებელი.<sup>119</sup> იხილეთ ასევე გრიგოლ ნოსელისა და სხვა მამების ანალოგიური მოსაზრებანი.

გრიგოლ ნოსელისეული აპოკატასტასისის განსხვავებულობა ორიგენისტულისგან არა მხოლოდ თავისუფალ ნებაზე გადის. როგორც აღინიშნა, გრიგოლი არ იზიარებდა მოსაზრებას სულების წინასწარარსებობის შესახებ. მისთვის ასევე უცხო იყო, მაგ., ორიგენისტული იდეა ღვთის ძალის შემოსაზღვრულობისა და, შესაბამისად, მისი წვდომადობის შესახებ „ინტელექტუალური გზით.“<sup>120</sup> ასევე ნოსელი მოაზროვნე არ იზიარებდა ორიგენეს იდეას სულიერი დაცემის შედეგად მისი მატერიალური სხეულით შემოსვასთან დაკავშირებით.<sup>121</sup>

116 მეინდორფი, იოანე. *წმინდა მამათა ღვთისმეტყველების შესავალი*. ნაწილი მეორე. რუსულიდან თარგმნა როლანდ-რომილე ჩხეიძემ. თბ., 2017, 103.

117 Мейендорф, Иоанн. *Византийское Богословие*. Минск, 2001, 314.

118 Sachs, John. "Apokatastasis in Patristic Theology", *Theological Studies*, 54:4, 1993, 640.

119 Amb. 42.1329AB, Ramelli, *Apokatastasis*, 745-6.

120 ავციანური, თამარ. *გრიგოლ ნოსელის "მოსეს ცხოვრება" და მისი ძველი ქართული თარგმანი*. 10.01.2004. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ფილოლოგიის მეცნ. კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი. თბ., 2004, 16.

121 Ludlow, Morwenna. *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford, N. Y.: Oxford University Press 2000, 37.

გრიგოლ ნოსელი თავის სხვა ფუნდამენტურ ნაშრომში, „დიდ კატექეტურ სიტყვაშიც“ გამოთქვამდა აპოკატასტასურ მოსაზრებებს, კერძოდ, მე-8, 25-ე და 35-ე თავებში. წმინდანი გვაუწყებს, რომ „...თუ სული (ამქვეყნად) განუკურნებელი დარჩება, მკურნალობა მას მომავალ ცხოვრებაში განეკუთვნება“ (თავი VIII)<sup>122</sup>. ცოტა ქვემოთ წერს: „...ჩვენი სულების ყველა (არაბუნებრივი) წანაზარდი, რომლებიც ვნებებთან თანაზიარობით გამკვრივებულა, განკითხვის ჟამს მოიკვეთება და განიგდება მკურნალის გამოუთქმელი სიბრძნითა და ძლიერებით.“<sup>123</sup> აგრეთვე ოცდამეექვსე თავში აღნიშნავს, რომ ღვთაებრივი ენერგია ცეცხლივით მოქმედებს, რომელიც კეთილი საწყისისგან გამოყოფილ ბოროტებას წვავს და ანადგურებს, რაც მტკივნეულია, აგონიისმიერია.

35-ე თავში კი გრიგოლი არანაკლებ ცხად მსჯელობას გვთავაზობს:

„ნათლისღების საბანელში მეორედ შობის გარეშე შეუძლებელია აღდგომა ადამიანისა, ანუ აღდგენა ნეტარი და საღმრთო მდგომარეობისა (ἀποκατάστασις), რომელიც განშორებულია ყოველგვარი მწუხარებისგან. რამეთუ ყველა მათგანი, ვინც აღდგომით კვლავ უბრუნდება არსებობას, როდი შედის იმავე ნეტარ ცხოვრებაში; არამედ დიდი შუალედია განწმენდილთა და სიწმინდის მოქენთა [მსაჭიროებელთა, დ.თ.] შორის. ვინც ამ ცხოვრებაში განიწმინდა ნათლისღების საბანელით, ისინი მივლენ შესაფერის ადგილას; განწმენდილს უვნებელობა მიენიჭება, და რომ უვნებელობა ნეტარებაა — საექვო არ არის. მაგრამ რომელ კაცშიც განძინდნენ [დამძიმდნენ, გაუარესდნენ, დ.თ.] ვნებები და არ მომხდარა არავითარი განწმენდა სიბილწისა, არც საიდუმლოებრივი წყლით, არც საღმრთო ძალის მოწოდებით, არც სინანულისმიერი გამოსწორებით, მათთვის უექველია ამის შესაფერისი მდგომარეობა. ხოლო მინარევებით შებილწული ოქროსათვის შესაფერისია ბრძმედი, რათა მასში შერეული მანკიერების აღხოცვით, მისი ბუნება წმიდად იქნეს დაცული. და რადგანაც ცეცხლსა და წყალში რაღაც განწმენდელი ძალაა, ამიტომაც საიდუმლოებრივი წყლით მანკიერებათაგან განწმენდილთ აღარ სჭირდებათ სხვაგვარი განწმენდა; ხოლო ამ განწმენდით განუწმენდელნი უთუოდ განიწმინდებიან ცეცხლით.“<sup>124</sup>

საინტერესოა გრიგოლის ამ ფუნდამენტური ნაშრომის ძველი ქართული თარგმანის თავისებურება. სამწუხაროდ, ექვთიმე მთაწმინდელისეულ თარგმანში, გრიგოლის დიდი კატექეტური სიტყვის ორიგინალის მერვე თავის მე-6-7 ქვეთავები, რომლებიც აპოკატასტასური შინაარსისაა, საერთოდ ამოღებულია. ტექსტის მკვლევრის, ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის მითითებით, ამ ადგილას ექვთიმე ათონელს „სანაცვლოდ თავისი აზრები ჩაურთავს, რაც სრულიად საწინააღმდეგო შინაარსისა.“<sup>125</sup> ექვთიმე ათონელს გრიგოლ ნოსელის სხვა ნაშრომებიდანაც ამოუღია აპოკატასტასური ადგილები. ესენი თხზულებებია: „მამაო

122 გრიგოლ ნოსელი. დიდი კატექეტური სიტყვა, თავი მე-8, იხ.: კოჭლამაზაშვილი, დიდი კატექეტური, 58.

123 გრიგოლ ნოსელი. დიდი კატექეტური სიტყვა, თავი მე-8, იხ.: კოჭლამაზაშვილი, დიდი კატექეტური, 59. (წმინდანის მსგავს მონაკვეთებს ციტირებდა ფრანგი მართლმ. თეოლოგი, ოლივიე კლემანცი თავის ცნობილ ნაშრომში: Clément, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. Translated by Theodore Berkeley. London: New City Press 1995, 304.

124 გრიგოლ ნოსელი. დიდი კატექეტური სიტყვა, თავი 35-ე, იხ.: კოჭლამაზაშვილი, დიდი კატექეტური, 68.

125 კოჭლამაზაშვილი, დიდი კატექეტური, 58.

ჩვენოს განმარტება“ (იკვლია ეკატერინე ქირიამ<sup>126</sup>) და „მოსეს ცხოვრება“ (იკვლია თამარ აფციანური<sup>127</sup>) და ზემოთ სათანადო სქოლიოში ხსენებული ტრაქტატი „სულისა და აღდგომის შესახებ“.

საინტერესოა, რომ ქართული თეოლოგიური ლიტერატურის ისტორიაში გვაქვს საპირისპირო შემთხვევებიც, როცა ისეთი ქართველი მთარგმნელი, როგორც იოანე პეტრიწია, ნემესიოს ემესელის ანტიორიგენისტულ მოსაზრებას არბილებს, ცვლის, შეიძლება ითქვას, „ორიგენისტებს“ მაგ., თუკი ნემესიოსი გადაჭრით წერს, რომ დემონების სასჯელი მარადიულია, რადგან არ მათ მონიანის, იოანე პეტრიწი თარგმნისას ცვლის ამ აზრს პირობითობის შემოტანით და წერს, რომ თუ დემონები არ შეინანებენ, მხოლოდ მაშინ იქნება სასჯელი გამარადიულებული. ამრიგად, პეტრიწი, ნემესიოსისგან განსხვავებით, „დაცემულ ანგელოზებს უტოვებს გამოსწორების სივრცეს.“<sup>128</sup>

საინტერესოა, რომ თბილისის სასულიერო აკადემიის პატროლოგიისა და დოგმატიკის კათედრის გამგე, პროფესორი ედიშერ ჭელიძე თავის ერთ პოლემიკურ წერილში უსაფუძვლოდ ამტკიცებს, რომ თითქოს გრიგოლ ნოსელის ხსენებულ დიდ კატექეტურ სიტყვაში აპოკატასტასური პასაჟი „სხვათა მიერ იქნა ჩართული.“ ამ აზრის განსამტკიცებლად პატივცემული პროფესორი იქვე წერს: „საგულისხმოა, რომ წმ. გრიგოლის ის შრომა, სადაც ბერძნული ტექსტი ცთომილებებს ავლენს, კერძოდ: „დიდი სამოძღვრო ქადაგება“, ძველ ქართულადაც არის თარგმნილი, მაგრამ ეს თარგმანი ცთომილი ჩანართების ნიშანწყალსაც კი არ შეიცავს.“<sup>129</sup>

როგორც ჩანს, ავტორს იმის წარმოჩენა სურს, რომ ექვთიმე მთაწმინდელის მიერ შესრულებული ძველი ქართული თარგმანი სწორედ ისეთი სახისაა, როგორადაც უნდა დაწერილიყო უშუალოდ გრიგოლ ნოსელის მიერ. თუმცა ექვთიმე ათონელის თარგმნის სტილსა და მეთოდზე (კლება-მატება) სიტყვას არ ამბობს. ქართულ ფილოლოგიაში დადგენილია, რომ ექვთიმე მთაწმინდელმა გულმოდგინედ გაწმინდა აპოკატასტასური მოსაზრებებისგან არა მხოლოდ გრიგოლ ნოსელის „დიდი კატექეტური სიტყვა“, არამედ მისი სხვა ტექსტებიც, მაგ., „მამაო ჩვენოს განმარტება“ და „მოსეს ცხოვრება“, როგორც უკვე აღინიშნა.

[მცირე ჩანართი: ტრადიციული განმარტებით, ექვთიმე ათონელი ითვალისწინებდა იმდროინდელი ქართული რელიგიური ცნობიერების უმწიფრობას და ცდილობდა ამგვარი „დამაბრკოლებელი“ სწავლებები გადაესხვაფერებინა ან მთლიანად ამოეღო. სამწუხაროდ, ისეთი შთაბეჭდილება მრჩება, რომ საქართ-

126 გრიგოლ ნოსელი. *სწავლაი ლოცვისაი და თარგმანებაი „მამო ჩუენოსისაი“*. ძველი ქართული ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ეკატერინე ქირიამ. თბ., 2006, 53-62.

127 აფციანური, თამარ. *გრიგოლ ნოსელის მოსეს ცხოვრება და მისი ძველი ქართული თარგმანი*. სადოქტორო დისერტაცია. სამეცნიერო ხელმძღვანელი: თინა დოლიძე. თბ., ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბიზანტინისტიკა-ნეოელისტიკა, 2004.

128 გიგინეიშვილი, ლევან. *„ნემესიოს ემესელის ‘ბუნებისათვის კაცისას’ ერთი პასაჟის იოანე პეტრიწისეული თარგმანი: ორიგენესეული აპოკატასტასისის შესაძლო თეორია პეტრიწთან“*, ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 2. რედ.: ნ. მახარაძე, მ. გიორგაძე. თბ., 2009, გვ. 163.

129 ჭელიძე, ედიშერ. *“‘გაქუს-ლა რაიმე სიტყუად?’ (საპასუხო წერილი არქიმანდრიტ ლაზარე აბაშიძეს)“*, გაზეთი “თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია” №8 1999, 6.

ველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის თეოლოგიური სივრცე არა მხოლოდ მეთერთმეტე საუკუნეში არ იყო მზად აპოკატასტასური სწავლების სწორი გააზრებისთვის, არამედ ის დღესაც, ოცდამეერთე საუკუნეშიც კატეგორიულად მიუღებელია, რომელიც პრიმიტიულად დაიყვანება ორიგენისტულ ერესამდე. შესაბამისად, მსგავს იდეებს ჩვენში თითქმის ყოველთვის მძაფრად უარყოფითი შეფასებები ახლდა. პირად საუბრებსა და ამბიონიდან წარმოთქმულ ქადაგებებზე რომ არაფერი ვთქვათ, ერთ დოკუმენტირებულ მაგალითს დავასახელებდი: 2006 წელს ე.წ. „მართლმადიდებელი ლიბერალების“ მიერ დაარსებულ ჟურნალში „არჩევანი“ ვმუშაობდი, რომელშიც გაგრძელებებით იბეჭდებოდა ინგლისელი თეოლოგის, მიტროპოლიტ კალისტოს უერის წიგნის „მართლმადიდებლობის გზა“ ქართული თარგმანი. ტექსტის ერთ ნაწილში ავტორი ცხადად გამოთქვამს აპოკატასტასურ აზრს, რომელიც ასეთი სახისაა: „ანგელოზთა ნაწილი ურყევი დარჩა ღვთის მორჩილებაში, დანარჩენებმა კი უარყვეს ღმერთი. ამ 'ცათა შინა ბრძოლასთან' (აპოკ. 12:7) დაკავშირებით წმინდა წერილში მხოლოდ ფარული მოწმობაა. დეტალურად არ არის ნათქვამი თუ რა მოხდა. უფრო ნაკლები ვიცი ღვთის გეგმის შესახებ ამ სფეროში (დედანი: „ნოეტურ სფეროში“, დ.თ.) შესაძლო შერიგებაზე, როგორ მოხდება, თუ მოხდება, დროთა განმავლობაში ბოროტის გამოხსნა. იქნებ, როგორც ეს იობის წიგნის პირველ თავშია, ბოროტი არც ისე ბნელია, როგორც ჩვეულებრივ წარმოსახავენ ხოლმე. მიწიერი არსებობის ამ ეტაპზე სატანა ჩვენი მტერია, მაგრამ მას ასევე აქვს პირდაპირი ურთიერთობა ღმერთთანაც, რის შესახებაც საერთოდ არაფერი ვიცი“<sup>130</sup>. რასაკვირველია, ჟურნალის რედაქცია, რომელიც სკრუპულოზურად ამოწმებდა ყველა გამოსაქვეყნებელ ტექსტს, არ დაუშვებდა ამგვარი იდეების რაიმეგვარ გადაკეთებას, მით უმეტეს, ამოღებას. მოგვიანებით, როცა მთარგმნელმა წიგნად გამოსცა თავისი თარგმანი, აღმოვაჩინე, რომ ეს „აპოკატასტასური“ სტერიქონები უბრალოდ ამოგდებულა.<sup>131</sup> როგორც ჩანს, წიგნის „ღვთისმოშიშმა“ რედაქტორმა, რომლის სახელიც არაა ნახსენები, ნამეტანი მკრეხელობად მიიჩნია ეს სტერიქონები და ჩათვალა, რომ უფლება აქვს მსოფლიოში აღიარებულ მართლმადიდებელ თეოლოგს ასე ბარბაროსულად დაუჩიხოს აზრები].

### **მაქსიმე აღმსარებელი**

მართალია, წმინდა მაქსიმე აღმსარებელი (+662) არ ყოფილა აპოკატასტასისის ისეთივე ენერგიული მქადაგებელი, როგორც წმინდა გრიგოლ ნოსელი, თუმცა, როგორც პატროლოგი ბრაიან დილი შენიშნავს, მაქსიმე „აღიარებს გრიგოლ ნოსელის ხედვას ადამიანის სულისა და სხეულის აღდგენის შესახებ თავდაპირველ მდგომარეობაში, როგორც ლეგიტიმურ ქრისტიანულ იმედს“<sup>132</sup> ენდრიუ ლაუთიც მიუთითებს, რომ ყველას გადარჩენის შესახებ იდეას მაქსიმეც

130 უერი, კალისტე. „მართლმადიდებლობის გზა“ (ინგლისურიდან თარგმნა ნანა ბალათურიამ), არჩევანი №7-8, 2006, 33.

131 უერი, კალისტე. *მართლმადიდებლობის გზა*. ინგლისურიდან თარგმნა ნანა ბალათურიამ. თბ., გამომც. „ნათლისმცემელი“ 2008, 62. (თავი 3, ქვეთავი: „ბოროტება, ადამიანის ტანჯვა და ცოდვით დაცემა“).

132 Quaestiones et Dubia 19 [I,13], Corpus Christianorum, Series Graeca (CCG) 10.17f, ციტირ.: Daley, Brian. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* Cambridge University Press 1991, 202.

იზიარებდა.<sup>133</sup> სხვა მართლმადიდებელი თეოლოგი, ანდრეას ანდრეოპულოსიც შენიშნავდა, მაქსიმეს აზრით, საბოლოოდ ყველა სული აღდგება ისევე, როგორც მათი სხეულები.<sup>134</sup>

ცნობილია, რომ წმინდა მამა თავშეკავებულად გამოთქვამდა ამ თვალსაზრისს, რისი ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, შესაძლოა, მანამდე იუსტინიანეს (+565) მიერ ორიგენიზმის, კერძოდ, ჯოჯოხეთის არამარადიულობის იდეის წინააღმდეგ რადიკალური გალაშქრება იყო, რის შემდეგაც, ბუნებრივია, რომ ამ ბიზანტიელ მამას მიზანშეწონილად არ ჩაეთვალა ამ იდეის დაჟინებული ქადაგება. ამიტომაც, წმინდა მაქსიმე მაქსიმალურად ფრთხილობდა<sup>135</sup>, რადგან საშიშად<sup>136</sup> მიაჩნდა ამ თემაზე ვრცელი დისკუსია. ალბათ, ამავე მიზეზით წერდა ხოლმე ის მესამე პირში. მაქსიმე თალასესადმი შეკითხვებში სამ ადგილას საუბრობს საყოველთაო აღდგენაზე (Quaestiones ad Thalassium, prol; Q.Thal.21; Q.Thal.43), სადაც ასევე აღნიშნავს, რომ არსებობს „უფრო უკეთესი და დაფარული [იდუმალი] ახსნა, რომელიც დამარხულია მისტიკოსთა გონებაში და ჩვენც მოწიწებითი დუმილი გვმართებს ამ საიდუმლოსადმი.“<sup>137</sup>

ზოგადად, მაქსიმეს ნაწერებისთვის დამახასიათებელია აზრის ბუნდოვანი გამოთქმები, რთული ტერმინოლოგია, სიტყვებით გადატვირთვა. ამას სხვა საეკლესიო მამებიც ამჩნევდნენ. მაგ., ფოტიოსის შეფასებით, მაქსიმე არ ცდილობდა აზრების გარკვევით გამოთქმას და მკითხველთა სმენის დატკობას, თუმცა მისი ღრმად ქრისტიანული აზროვნება ამგვარი ნაწერებიდანაც ცხადად შესაგრძნობი იყო<sup>138</sup>. მიუხედავად მაქსიმეს ბუნდოვანი სტილისა, მაინც შესაძლებელია მისი ნაშრომებიდან რამდენიმე მოსაზრებაზე მითითება, რომლებშიც არაორაზროვნად ირეკლება აპოკატასტასური პოზიცია.

მაქსიმე შემდეგნაირად განმარტავდა პავლე მოციქულის სიტყვებს განმწმენდი ცეცხლის შესახებ (1 კორ. 3:13-15): „ცოდვილებში მათი საქმეები დაიწვევა და მათ სინდისში მთელი ცოდნა ამოიწვევა ამ ცეცხლით, რომელიც მათ ცოდვათაგან განწმენდს, იხსნის რა მათ პიროვნებას. ამავე დროს მათ დასჯის იმის გამო, რომ მანამდე სიკეთეში უნაყოფონი იყვნენ.“<sup>139</sup>

მაქსიმე სხვა ადგილას წერს: „ხორციელი საუკუნე, რომელშიც ახლა ვიმყოფებით... ქმედითობის თვისებით გამოირჩევა (της του ποιειν ειςιν ιδιότητος);

133 Louth, *Eschatology*, 245.

134 Andreopoulos, Andreas. "Eschatology in Maximus the Confessor", in: *The Oxford Handbook of Maximus The Confessor*. Edited by P. Allen and B. Neil. Oxford: OUP 2015, 331.

135 Ramelli, *Apokatastasis*, 742.

136 Sherwood, Polycarp. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*. Roma: Herder 1955, 222.

137 Andreopoulos, *Eschatology in Maximus*, 330.

138 Bibliothecae Codices 192, PG 103, 645 B-C, ციტირ.: ოთხმეზური, თამარ. *მაქსიმე აღმსარებლის Ambiguorum Liber ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში*. თბ., 2016, 67.

139 Quaestiones et Dubia 73, PG 90, 815 C7-818 A3; შდრ. ღვათაბრივი განმწმენდი ცეცხლის "ზნეობრივი" განმარტება: Princ. 2,10, 4-8, ციტირ.: Brian E. Daley. *Αποκαταστάσις и «благое молчание» в эсхатологии св. Максима Исповедника*, p. 9 of 33, [http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/daley\\_maxim.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/daley_maxim.html) წვდომა: 24.09.2018. სტატიის ორიგინალი: Daley, Brian. "Apokatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor", in: *Maximus Confessor*. Edited by F. Heinzer and C. Schönborn. Fribourg 1982, 309-339.

ხოლო სულიერი საუკუნე, რომელიც ამ ცხოვრების შემდგომ იწყება, გულისხმობს ტანჯვისმიერ აღდგენას (της του πάσχειν εις εν μεταποίησας).<sup>140</sup>

სხვა მნიშვნელოვანი პასაჟი მაქსიმეს მემკვიდრეობიდან შემდეგია:

„სამ კვალადგებას [აპოკატასტასისს] იცნობს ეკლესია. პირველია თითოეულის სათნობათა მიხედვით, როცა კვალადმოეგება სათნობათა აღსრულების შესაბამისად; მეორეა, მთელი ფიზიკურების აღდგომისას, უხრწნადობისა და უკვდავების კვალადგება; მესამე, რომელსაც გრიგოლ ნოსელი გამოთქვამდა, განეკუთვნება ცოდვით დაცემული სულიერი ძალების კვლავ აღდგენას პირვანდელ მდგომარეობაში. როგორც საყოველთაო აღდგომისას ყველა ადამიანის ბუნება დაიბრუნებს ხორციელ უხრწნელებას და ამ დროს იმედით მოველით, ასევე სულის დაზიანებული თვისებანი, ეონთა<sup>141</sup> მონაცვლეობის შემდეგ დაკარგავს ბოროტების [κακία] მეხსიერებას, რაც მასში არსებობდა. ამგვარად, როცა სული მოსვენებას ვერ ჰპოვებს ყველა ეონის გავლის შემდეგ, ის დაუბრუნდება ღმერთს, რომელიც უსასრულოა. და ამგვარად, სიკეთის ცოდნით, — და არა აუცილებლად სიკეთეებში მონაწილეობით, — სული აღიდგენს თვისებებს და დასაბამებრივ სტატუსში აპოკატასტასირდება [εις το άρχαίον άποκαταστήναι].“<sup>142</sup>

მაქსიმეს ეს აზრი აშკარად გრიგოლ ნოსელის მოსაზრებას ეხმიანება, რომელიც გამოთქმულია ნაშრომში „შესაქმისათვის კაცისა“; 21-ე თავი:

„...როცა [სული] ბოროტების სარბიელს დაასრულებს და ბოროტების უკიდურეს ზღვარს მიაღწევს, მარადიული მოძრაობა სწრაფვისა, ბუნებიდან გამომდინარე, ვერ იპოვნის რა ვერანაირ ღონეს დადგომისა და ასპარეზიც ბოროტებისა გარბენილი იქნება, მოძრაობის აუცილებლობით სიკეთისაკენ მიაქცევს. რადგანაც ბოროტების წინსვლა არა უსაზღვროა, არამედ უცილობელი საზღვრებითაა შემოსაზღვრული“ (სრული ციტატა იხ. ზემოთ).

მაქსიმე ფაქტიურად იმეორებს გრიგოლის აზრს, რომელსაც არანაირად, არცერთი კუთხით არ აკრიტიკებს, განსხვავებით ბარსანუფი დიდისგან, რომელიც გრიგოლის აპოკატასტასისს არა მხოლოდ ახსენებს, არამედ იმავდროულად გმობს კიდევ მას (იხ. ქვემოთ). უფრო მეტიც, მაქსიმე ორიგენესეულ აპოკატასტასურ იდეებსაც კი არ აკრიტიკებს. არადა სხვა ორიგენისტული იდეებისადმი გამოკვეთილად ნეგატიურ პოზიციას ავლენს, მაგ., სულთა პრეეგზისტენციის შესახებ მოსაზრებისადმი.<sup>143</sup>

როგორც აღინიშნა, მაქსიმე ცდილობდა თამამად არ ესაუბრა აპოკატასტასისზე, რადგან კარგად ახსოვდა იმპერატორ იუსტინიანეს ანტიოპოკატასტასური ისტერია. ცხადია ბიზანტიელ ღვთისმეტყველს, რომელიც იმპერატორის თვალსაწიერში ადვილად შესამჩნევი ადგილი ეჭირა, გონივრული შიში ჰქონდა. ამიტომ, თითქოს ბუნებრივი იქნებოდა ამ შიშის გამო საიმპერატორო „თეოლოგიური პოლიტიკისთვის“ რალაცნაირად მაინც ანგარიში გაეწია და თუნდაც

140 Maximus the Confessor. *Quaestiones ad Thalassium* 22 (PG 90, 320, C 7-13), ციტირ.: Daley, *Anokamacmacuc*, იქვე.

141 ეონი — აღნიშნავს დროის პერიოდს, სამყაროს ან ისტორიის ხანას (პიეტრო პეტროზილო. ქრისტიანობის ლექსიკონი. იტალიურიდან თარგმნა მარიკა სააკაშვილმა. თბ., 2011, 81).

142 *Quaestiones et dubia*, 19, ციტირ.: Ramelli, *Apokatastasis*, 743-4. მაქსიმეს ამ ნაშრომის კრიტიკულად დადგენილი ბერძნული ტექსტიდან აღნიშნული პასაჟი იხ.: Declerck, José. *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, CCG 10. Turnhout, 1982, 18.

143 Sherwood, *Earlier Ambigua*, 205.

მსუბუქად გაეკრიტიკებინა გრიგოლ ნოსელის ან მით უმეტეს ორიგენესული აპოკატასტასისი. მაგრამ წმინდა მამა არც ერთს აკეთებს და არც მორეს. ეს არანაკლებ მამაცობას მოითხოვდა მისი მხრიდან, ვიდრე აპოკატასტასური აზრების დაწურული, მოკლე, მაგრამ ნათელ გამოთქმა იყო.

როცა მაქსიმე წერს, სული აპოკატასტასირდება სიკეთის ცოდნით და არა აუცილებლად სიკეთეებში თანამონაწილეობით, ანდრეოპულოსი შენიშნავს, რომ ამ სიკეთეებში (ἀγαθία) მეტწილად ღვთაებრივი სიკეთეები, ენერგიები იგულისხმება, რის გამოც ზოგჯერ ფიქრობენ, რომ მაქსიმეს აზრით, გარდაუვლად ყველა როდი აღდგება. ამ სიკეთეების ცოდნის შემდეგ სულმა თავისუფალი ნებით უნდა აირჩიოს ღმერთთან დაბრუნება. ცხადია, ყველას ცხონება „ონტოლოგიური აუცილებლობა“ არ არის, მაგრამ ის „რაციონალურ შედეგად“ მიიჩნევა. მკვლევრის მითითებით, სწორედ ამ აზრს გამოთქვამდა მაქსიმე სხვა ადგილას:

„[ადამიანის გნომური<sup>144</sup> ნება შეიცვლება] მომავალში მოსახდენი ზოგადი ცვლილებისა და აღდგენის გამო, ეონთა დასასრულს, ჩვენი მხსნელი ღვთის წყალობით საყოველთაოდ განახლდება მთელი კაცობრიობა.“<sup>145</sup>

მაქსიმე ნაშრომში *Ambigua*<sup>146</sup> წერდა, რომ დადგება დრო, როცა ღმერთი იქნება „ყველაფერი ყველაფერში“ (1 კორ. 15:28), რის შემდეგაც „არცერთი ქმნილება არ იმოქმედებს ღვთისგან დამოუკიდებლად და არცერთი მათგანი არ მოაკლდება ღმერთთან ზიარებას და სწორედ ამ თანაზიარობის გამო ვართ და გვეწოდება ღმერთები, ღვთის შვილები, სხეული და წევრი ღვთისა.“<sup>147</sup>

საინტერესოა, რომ მაქსიმეს აზრით, სულთა განწმენდას ითვალისწინებს აგრეთვე თვით პროცესი საყოველთაო სამსჯავროსი (οἱ τοὶ ἐν τῷ δικαστηρίῳ τῆς κρίσεως ἐρχονται καὶ αὐτοὶ διὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ φαύλων πράξεων ἀντεξέτασσεως οἰοῦνται πύρισμα εἶπερ ἢ τῶν ἀγαθῶν πλάστει ἐπιβαρήσει, καθίρουνται τῆς κολάσεως).<sup>148</sup> სხვა ადგილას მაქსიმე სულის განწმენდას ცეცხლის მოქმედებასთან აკავშირებს, გულისხმობს რა 1 კორ. 2:13 და მომდევნო მუხლებს.<sup>149</sup>

როდესაც მაქსიმეს აპოკატასტასისის შესახებ ეკითხებიან, ის ახსენებს ამ სწავლების სამ ვერსიას, რომელიც ეკლესიამ „იცის“ ანუ აღიარებს. მაქსიმე მათ შორის ასახელებს გრიგოლ ნოსელის ვერსიასაც. პატროლოგების მიერ დადგე-

144 მაქსიმეს თეოლოგიაში გნომური ნება განსხვავდება ბუნებითი ნებისგან. პირველი ყალიბდება ადამიანის სურვილებით, მიდრეკილებებით, გადაწყვეტილებებით. წმინდა მამის აზრით, იესო ქრისტეს, როგორც განხორციელებულ ძე ღმერთს, არ გააჩნდა გნომური ნება.

145 Maximos the Confessor: Expositio in Psalm 59, PG 90, 857 A4-15, ციტირ.: Andreopoulos, Andreas. "Eschatology and final restoration (apokatastasis) in Origen, Gregory of Nyssa and Maximos the Confessor", in: Theandros: An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy, vol. 1, No. 3, Spring 2004, 4.

146 მაქსიმეს აღნიშნული ნაშრომის ძველი ქართული თარგმანების ხელნაწერთა მიმოხილვა იხ.: თამარ ოთხმეჭური. *მაქსიმე აღმსარებლის Ambiguum Liber ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში*. თბ., 2016, 53-66. იხ. ასევე: *მაქსიმე აღმსარებლის Ambigua ad Iohannem ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში*, მრავალთავი 18, 1999, 236-252.

147 Maximos the Confessor. *Ambiguum* 7.1092C, in: On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. 1. Edited and translated by Nicholas Constas. Cambridge, MA: Harvard University Press 2014, 121. (აღნიშნულ გამოცემაში წარმოდგენილია ბერძნული ტექსტი ინგლისური თარგმანით).

148 Quaestiones et dubia, I,10: CCG 10.142f, ციტირ.: Daley, *Hope*, 202.

149 Quaestiones et dubia, 159 [I,74]: CCG 10.110f, ციტირ.: Daley, *Hope*, 202.



ნილია, რომ მაქსიმე აღმსარებელი აპოკატასტასის შესახებ ორიგენეს მოძღვრებასაც კი არ აკრიტიკებდა.<sup>150</sup> ამ გარემოებაზე ქრისტიანული აპოკატასტასის ცნობილი მკვლევარი, ილარია რამელიც მიუთითებს: ორიგენისტული თეორიების კრიტიკისას მაქსიმე საერთოდ არ ენება ორიგენესეულ აპოკატასტასისს.<sup>151</sup>

### ისააკ ასური (ნინევილი)

აღმოსავლეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის შემდეგი წმინდანი, რომელიც ჯოჯოხეთის განმწმენდელ და დასრულებად ტანჯვაზე საუბრობს, მეშვიდე საუკუნის დიდი მისტიკოსი, წმინდა ისააკ ასურელია, რომელსაც მხოლოდ ხუთი თვის მანძილზე ეკავა ქალაქ ნინევიის (მოსული) საეპისკოპოსო კათედრა. როგორც მისი ბიოგრაფი წერს, მხოლოდ ღმერთმა იცის რატომ მიატოვა თავისი ეპარქია ისააკმა<sup>152</sup>, რის შემდეგაც ის ერაცის მთებში ერთი მონასტრის მახლობლად სახლდება.

წმინდა ისააკის ზოგიერთი მთავარი მოსაზრება ამგვარია:

„გენაში ტანჯულნი სიყვარულის მათრახით იგვემებიან! და როგორი მწარეა და მტანჯველი ეს სიყვარულის გვემა! ვინაიდან გრძნობენ რა, რომ შესცოდეს სიყვარულის წინაშე, ამის გამო უდიდეს ტანჯვას განიცდიან (...) სიყვარული თავისი ძალით ორგვარად მოქმედებს: იგი ტანჯავს ცოდვილებს... და სიხარულს ანიჭებს მათ, ვინც თავისი ვალი აღასრულა. ვფიქრობ, გვენის ტანჯვა არის სინანული.“<sup>153</sup>

სხვა პასაჟი:

„რას წარმოადგენს გენა ქრისტეს აღდგომის მადლის წინაშე, როდესაც აღგვადგენს ჯოჯოხეთიდან, როცა 'ხრწნადი შეიმოსავს უხრწნელებას' (1 კორ. 15:54) და ჯოჯოხეთში დაცემულს დიდებაში აღადგენს? მოდიოთ, განსჯის შემძლებელნი და განცვიფრდით! რომელი გონიერი არ განკვირდება ღირსეულად ჩვენი შემოქმედის გულმოწყალებით? ცოდვილებიც მიიღებენ თავის მისაგებელს და სამართლიანი მისაგებლის ნაცვლად, აღდგომით აჯილდოვებს მათ; რჯულის დამრღვეველი ხრწნადი სხეულების ნაცვლად, უხრწნელების სრულყოფილი დიდებით შემოსავს მათ. უფლის ეს წყალობა, რომლითაც ცოდვილი ცხოვრების შემდეგ აღვდგებით, უფრო დიდია, ვიდრე ის წყალობა, რომლითაც მან არარსებობიდან არსებობაში მოგვიყვანა (სიტყვა ოთხმოცდამეათე).“<sup>154</sup>

კიდევ სხვა:

„გულმოწყალება და მართლმსაჯულება ერთ სულში — ეს იგივეა, როცა ადამიანი ერთ სახლში თავყვანს სცემს ღმერთსაც და კერპებსაც. გულმოწყალება შეუთავსებელია მართლმსაჯულებასთან, რომელიც არის სწორი საზომის დაცვა, რადგან თითოეულს იმას მიაგებს, რისი ღირსიცაა და მიგების დროს არ უშვებს გადახრას არც ერთ მხარეს ან მიკერძოებას. ხოლო გულმოწყალება კი არის მადლით აღძრული მწუხარება და იგი ყველასკენ თანაგრძნობით იხრება: ვინც ბოროტების ღირსია, მას არ მიაგებს ბოროტებით და ვინც სიკეთის ღირსია, მას

150 Daley, *Apokatastasis*, იქვე.

151 Ramelli, *Apokatastasis*, 740.

152 Brock, Sebastian. *The Wisdom of Saint Isaac the Syrian*. Oxford: SLG Press 1999, iv.

153 Исаак Сирий. *Слова Подвижнические*. Слово 18. М., Издательство Сретенского Монастыря 2002, 78-9.

154 Исаак Сирий. *Слова Подвижнические*, Слово 90, 395.

უფრო მეტად აღავსებს სიკეთით (...) როგორც ქვიშის მარცვალ ვერ ინარჩუნებს წონასწორობას დიდი წონის ოქროს წინაშე, ასევე ღვთის მართლმსაჯულების მოთხოვნები ვერ ინარჩუნებს წონასწორობას ღვთის მოწყალების წინაშე.“<sup>155</sup>

სებასტიან ბროკის მიერ აღმოჩენილი ისააკ ასურის ჰომილიების მეორე ტომი, ე.წ. „Second Part“, რომელიც 1995 წელს გამოქვეყნდა, სამ ადგილს შეიცავს სიკვდილის შემდგომ მდგომარეობასა და კაცობრიობის საბოლოო ხვედრზე (ესენია 39, 40 და 41-ე თავები).

39-ე ჰომილიაში წმინდანი გვაუწყებს, რომ „გულმოწყალე ღმერთს იმისთვის არ შეუქმნია რაციონალური არსებები, რომ ისინი უმოწყალოდ გაწიროს დაუსრულებელი სასჯელისთვის.“<sup>156</sup>

წმინდა ისააკი არ ფიქრობდა, რომ რაღაც ახალ და მანამდე უცნობ მოსაზრებებს გამოთქვამდა, რომელსაც „ჩვენი წინამორბედი მართლმადიდებელი მამები არ ასწავლიდნენ.“<sup>157</sup> მისი მტკიცებით, ამგვარი ხედვა ეკლესიის ტრადიციის ნაწილია, რომელსაც სხვებიც იზიარებდნენ და მაგალითისთვის ასახელებდა „კურთხეულ განმმარტებელს“; თეოდორე მოფსუეტელს. ისააკი ასევე ხშირად ახსენებს და ეყრდნობა დიოდორე ტარსელსაც.<sup>158</sup>

წმინდა ისააკი იზიარებდა თეოდორე მოფსუეტელის მოსაზრებას, რომ ტანჯვა დასრულებადია: „...ვინაიდან ქრისტე არასდროს იტყოდა, ‘ვერ გამოხვალ იქიდან [საპყრობილიდან], ვიდრე უკანასკნელ კოდრატს არ გადაიხდი’ (მათ. 5:26; ლუკ. 12:59), თუ არ იქნებოდა შესაძლებელი ცოდვის ტყვეობისგან განთავისუფლება სათანადო ტანჯვის შემდეგ. არც იმას იტყოდა ქრისტე, რომ ვიღაც ‘მაგრად იგვემება’ და ვიღაც ‘ნაკლებად იგვემება’ (ლუკ. 12:47-8), თუკი სასჯელს, რომელიც ცოდვების შესაბამისად იზომება, საბოლოოდ დასასრული არ ექნება.“<sup>159</sup>

დემონთა გადარჩენის შესახებ ისააკი მტკიცებით ფორმაში საუბრობს:

„ნათელია, რომ ღმერთს არ მიუტოვებია დაცემულნი იმ მომენტიდან, როცა დაეცნენ და რომ დემონები არ დარჩებიან თავის დემონურ მდგომარეობაში და ცოდვილებიც არ შეინარჩუნებენ თავის ცოდვილ მდგომარეობას. ამის ნაცვლად ღმერთი აპირებს მათ შემოყვანას საერთო სრულყოფილების მდგომარეობაში

155 Исаак Сирий. *Слова Подвижнические*, Слово 89, 384-5.

156 Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). *The Second Part*, Chapters 4-41. (Chapter 39.6). Translated by Sebastian Brock. Lovanii: Peeters 1995, 165. არსებობს ისააკის ამ მეორე ნაწილის/ტომის რუსული თარგმანიც, რომელიც სებასტიან ბროკთან თანამშრომლობით განხორციელდა: Исаак Сирий. *О Божественных Тайнах и о Духовной Жизни*. Новооткрытие тексты. 3-е изд., испр. и доп. Перевод с сирийского И. Алфеева. СПб., Изд Олега Абышко 2006, 336с.

157 Isaac, *II Part*, (Chap. 39.7), 165.

158 ცხადია, ისააკ ასური (სირიელი) თეოდორე მოფსუეტელის, დიოდორე ტარსელისა და ევაგრე პონტოელის ციტატებს თავისი ჰომილიების პირველ ნაწილშიც/ტომშიც იყენებს, მაგრამ ვინაიდან ის უმთავრესად ბერძნული თარგმანითაა გავრცელებული, ამიტომ ამ ციტატების ავტორებად „უკეთესი რეპუტაციის“ მქონე კირილე ალექსანდრიელი, გრიგოლ ნაზიანზელი ან იოანე ოქროპირი სახელდება. ისააკის ჰომილიების მეორე ნაწილი კი არასოდეს თარგმნილა სირიულიდან ბერძნულად. ამ ვითარებას თავისი მიზეზი აქვს: აღმოსავლეთის ეკლესია, რომლის წევრიც იყო ისააკი, არ იღებდა მონაწილეობას ბიზანტიის იმპერატორის მიერ მოწვეულ საეკლესიო კრებებში. მესუთე მსოფლიო კრებაზე (553წ.) თეოდორესა და ევაგრეს ზოგიერთი ნაშრომი დაიგმო. აღმოსავლეთის ეკლესიაში კი ევაგრე, დიოდორე და თეოდორე დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ.

159 Isaac, *II Part*, (Chap. 39.8), 167.

საკუთარ არსებასთან მიმართებით — იმ მდგომარეობაში, როგორშიც ნათლის ანგელოზები არიან ახლა.<sup>160</sup>

ამავე მე-40 ჰომილიის შემდეგ პარაგრაფში კი წმინდანი უფრო გაბედულ აზრს გამოთქვამს, ოღონდ უკვე ვარაუდის ფორმით: „შესაძლოა, დემონებმა იმაზე უფრო მეტი სრულყოფილება მოიპოვეთ, ვიდრე ახლა აქვთ ნათლის ანგელოზებს.“<sup>161</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ ჯოჯოხეთის ტანჯვა დაბოლოებადია, ის მაინც მძიმეა, საშინელია. ისააკ ასური სიტყვით, „გენა აუტანელია, თუნდაც რომ მის ხანგრძლივობას საზღვარი ჰქონდეს: ვინ გაუძლებს მას?“<sup>162</sup>. იგივეს იმეორებს წმინდა მამა 41-ე ჰომილიის დასაწყისში.

ისააკ ასური დარწმუნებულია, რომ „ადამიანთა უმრავლესობა ცათა სასუფეველში შევა გენის გამოცდილების გარეშე. (...) ვინაიდან ღვთის წმინდა ბუნება იმდენად კეთილი და მოწყალეა, რომ ის გამუდმებით ცდილობს თუნდაც უმცირესი მიზეზის პოვნას ჩვენი გამართლებისთვის.“<sup>163</sup>

ალბათ, წმინდა ისააკის არანაკლებ საინტერესო მოსაზრება ამგვარია:

“ცოდვა, გენია და სიკვდილი ღმერთთან საერთოდ არ არსებობს, რადგან ისინი წარმოადგენენ მოქმედებას და არა არსს. ცოდვა არის თავისუფალი ნების ნაყოფი. იყო დრო, როცა ცოდვა არ არსებობდა, და დადგება დრო როცა ის შეწყვეტს არსებობას. გენია არის ცოდვის ნაყოფი. რაღაც მომენტში მან დაიწყო არსებობა, მაგრამ მისი დასასრული უცნობია... სიკვდილი მხოლოდ მოკლე ხნით იბატონებს ბუნებაზე; შემდეგ ის სრულიად გაუქმდება.“<sup>164</sup>

### **ბასილი დიდი (კესარიელი)**

წმინდა ბასილი კესარიელის ესქატოლოგიური სწავლება განვითარებული სახით არ არის მოცემული. შესაბამისად, ის აპოკატასტასის გამოკვეთილი მქადაგებელიც ვერ იქნებოდა, როგორც გრიგოლ ნოსელი ან თუნდაც ისააკ ასური. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მასთან ამგვარი მოსაზრებანი მაინც იძებნება, რომლებიც ესქატოლოგიური უნივერსალიზმის მოწინააღმდეგე ქრისტიანებისთვის შესაძლოა ბოლომდე დამაჯერებელი არ იყოს. თუმცა ამგვარი ციტატების წარმოდგენა მაინც აუცილებლად მიმაჩნია. ამ მხრივ, წმინდა მამის ყველაზე მნიშვნელოვანი სიტყვები შემდეგია, რომელსაც ისაიას 9:7 მუხლის განმარტებისას წერს:

„სოლომონის მშვიდობა დასაზღვრული იყო წლების გარკვეული რაოდენობით, ხოლო ღვთის მიერ მონიჭებული მშვიდობა მარადიულია, რადგან უსასრულოა და უსაზღვრო. ვინაიდან ყველა დაემორჩილება მას [πάντα γὰρ ὑποταγίσεται αὐτῷ], და ყველა აღიარებს ღვთის ძალაუფლებას. და როცა „ღმერთი იქნება ყვე-

160 Isaac, *II Part*, (Chap. 40.4), 175.

161 Isaac, *II Part*, (Chap. 40.5), 175.

162 Isaac, *II Part*, (Chap. 40.7), 176.

163 Isaac, *II Part*, (Chap. 40.12), 177.

164 იხ. სირიული ორიგინალის 26-ე სიტყვა: Mar Isaacus Ninevita. *De perfectione religiosa*. Ed. Paul Bedjan. Leipzig, 1909, 189, ციტირ.: ალფევეი, *სარწმუნოების*, 399. (ინფორმაციისთვის: 1909 წელს პირველად გამოიცა ისააკ ასურის ჰომილიების პირველი ნაწილის/ტომის დედანი სირიულ ენაზე. 1995 წელს კი სებასტიან ბროკმა სირიული დედანის ინგლისური თარგმანი გამოსცა).

ლაფერი ყველაფერში“ (1 კორ. 15:28), *მეამბოხე განდგომილთა დამშვიდების შემდეგ* [καθησυχασθέντων τών θορυβούντων ταῖς ἀποστασῖαις], მაშინ ყველა აღიდებს ღმერთს მშვიდობიანი [ნებაყოფლობითი, დ.თ.] თანხმობით.<sup>165</sup>

ბასილი ისაიას 8:22 მუხლს განმარტებისას წერს:

„არ იქნება ადამიანთა მოდგმა უმეცრების ტყვე სამუდამოდ, არამედ ისინი, რომლებიც ჭეშმარიტებას ეძიებენ ამ უმეცრებისგან თავის დასაღწევად და ევენება მისი აღმოჩენისთვის, პირისპირ იხილავენ მას და მიიღებენ ცოდნის სრულყოფას მაშინ, როდესაც მოვა დრო ყველა(ფრი)ს აპოკატასტასისისა [καίρις τῆς τῶν ὅλων ἀποκαταστάσεως]. ვინაიდან ამას ნიშნავს სიტყვები 'გარკვეულ დრომდე'“<sup>166</sup>

სამწუხაროდ, თანამედროვე ქართულ თარგმანებში ამ მუხლს სექტუაგინტაში მოცემული ბოლო ორი სიტყვა („გარკვეულ დრომდე“) აკლია, რომელიც აშკარად აპოკატასტასური შინაარსისაა. აღნიშნულ მუხლს მთლიანობაში ასეთი სახე აქვს [ციტატა, ბოლო ორი სიტყვის გარდა, ქართულენოვანი ბიბლიის 2015 წლის ახალი გადამუშავებულ გამოცემიდანაა]: „დახედავენ მიწას და, აჰა, უბედურება, სიბნელე და ტკივილის წყვილიადა ყველგან და უკუნეთში განიდევნებიან გარკვეულ დრომდე“ [ἔως καιρὸς]. საბედნიეროდ, ისაიას წიგნის ძველ ქართულ თარგმანში (მცხეთური ხელნაწერი) ეს ორი სიტყვა შენარჩუნებულია: „ვიდრე ჟამამდე“

ბასილის ციტატის მთავარი ბირთვი ბოლო ფრაზაა: „როდესაც მოვა დრო ყველა(ფრი)ს აპოკატასტასისისა“, რომლიდანაც საცნაურდება, რომ ბასილი აღიარებს უნივერსალურ აღდგენას. ამ ბოლო ფრაზით წმინდა ბასილი თითქოს საქმე მოციქულთას წიგნიდან შემდეგი სიტყვების პერიფრაზს აკეთებს: „ყველაფრის აღდგენის ჟამამდე“, ბერძნ. „ἄρῳνον ἀποκαταστάσειο πάντων“ (საქ. 3:21). ასევე საყურადღებოა, რომ წმინდა ბასილი იყენებს არა სიტყვას „ანასტასის“, არამედ „აპოკატასტასისს“. როგორც ზემოთ აღინიშნა, პირველი სხეულებრივ აღდგენაზე მიანიშნებს, მეორე კი ზნეობრივ, სულიერ განახლებაზე.

შესაძლოა, მკითხველმა იფიქროს, რომ წმინდა მამის აზრით, იმქვეყნად „ცოდნის სრულყოფას“ მხოლოდ ისინი მიიღებენ, რომლებიც ამქვეყნად ეძიებენ ჭეშმარიტებას, რაც თანმდევ სინანულსაც გულისხმობს და რომ ბასილი არაფერს ამბობს ყველა სულის მიერ გარდაუვლად მონანიების შესახებ. მაგრამ ბასილი ამ ადგილას არანაირად არ მიანიშნებს ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ცხოვრებებს შორის არსებულ ზღვარზე. აპოკატასტასური სწავლებით კი ადამიანი შეიძლება ევნოს, დაიტანჯოს და მეტანოია განიცადოს როგორც ამქვეყნად, ისე იმქვეყნად. ბასილის ამ აზრს გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შეხედულებაც ეხმიანება, რომლის თანახმად, საიქიოში სრული ცოდნის პირობებში (ამქვეყნიური ნაწილობრივი ცოდნისგან განსხვავებით, 1 კორ. 13:9) ანუ უმეცრების გაფანტვის შედეგად, ყველა მიიღებს და აღიარებს ამ სრულ ჭეშმარიტ ცოდნას თავისი თავისუფალი ნებით. თუკი ბასილი დიდი შეუძლებლად მიიჩნევდა ფიზიკური გარდაცვალების შემდგომ სულის ცვლილებას, ფერისცვალებას, გარდაქმნას, მაშინ ის აუცილებლად აღნიშნავდა სწორედ ამავე ადგილას ამ მნიშვნელოვანი გარემოების შესახებ, რადგან უშუალოდ ამ საკითხზე საუბრობს. ბასილს ისევე მკაფიოდ უნდა განეცხადებინა ამის შესახებ, როგორც სხვა მამები აკეთებდნენ

165 Enarrationes in Isaiam 9.226, PG 30:513b., ციტირ.: Ramelli, Ilaria. "Basil and Apokatastasis: New Findings", Journal of Early Christian History, 4:2, 2014, 124.

166 Enarrationes in Isaiam, 8.222, PG 30:505a, ციტირ.: Ramelli, Apokatastasis, 371.

ამას ანუ გასაგებად და ცალსახად უთითებდნენ, რომ ადამიანისთვის სინანული და ცოდვების მიტევება მხოლოდ ამქვეყნად და არა იმქვეყნადაა შესაძლებელი.

ამ კონტექსტში ბასილის გამოთქმა „ისინი, რომლებიც“ უნდა გულისხმობდეს იმ სულებს, რომლებიც სხვებზე უფრო მეტ ცოდნას ანუ ღმერთთან ზიარებას, ნეტარებას მიიღებენ, რადგან, ქრისტეს სიტყვით, „მრავალი სავანა“ ღვთის სასუფეველში (ინ. 14:2), რაც მდგომარეობათა ხარისხობრივ სხვაობებს ნიშნავს. სიტყვა „სრული ცოდნა“ ვფიქრობ, აქ პირობითად უნდა გვესმოდეს, რადგან გრიგოლ ნოსელის მითითებით, შექმნილი არსებისთვის შეუძლებელია სრული ანუ დასრულებული ცოდნის, სიბრძნის მიღება საიქიოში, რომლის შემდეგ ზრდა-განვითარება შეუძლებელია, რადგან იმქვეყნად სრულყოფა, სულიერი წინსვლა მუდმივია და არასდროს სრულდება, რასაც წმინდა გრიგოლი „ეპექტაზისის“ (ბერძნ. „წინგაწვდომა“)<sup>167</sup> ცნებით გამოხატავდა. გრიგოლის მტკიცებით, სულიერი სრულყოფა არასდროს დამთავრდება და არ გახდება სტატიკური მდგომარეობა, რადგან ის მარადიულად მზარდია. სულიერ დაწინაურებას არ შეიძლება ჰქონდეს საზღვარი, რადგან ამ სრულყოფის წყარო — ღმერთი ამოუწურავია. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ბასილი სიტყვას „აიდიოს“ რაც ცალსახად „მარადიულს“ ნიშნავს, არ იყენებს იმქვეყნიურ ცეცხლთან და ტანჯვასთან დაკავშირებით.

ბასილი დიდის სხვა ციტატა ისაიას წიგნის 9:19 მუხლის განმარტებისას, რომელსაც ასევე იმოწმებენ, ამგვარია:

„...შემდეგ წინასწარმეტყველი ამატებს, რომ ‘გადაიბუგა ქვეყანა ცაბაოთ უფლის წყრომისგან და ცეცხლის კერძად იქცა ხალხი’ (ისაია 9:19), რითიც გვიჩვენებს, რომ მიწიერი ეძლევა განმწმენდელ ცეცხლს სულის სასარგებლოდ (*τὰ γῆϊνα τὰ πυρὶ τῶ κολαστικῶ παραδίδωται, ἐπὶ εὐεργεσίᾳ τῆς ψυχῆς*), როგორც ამას თავად ქრისტე აცხადებს, მთქმელი: ‘ცეცხლში გაეხვევა ეს ქვეყანა და სხვა რა

167 ეპექტაზისის და ზოგადად გრიგოლის სწავლებაზე განდმრთობის შესახებ იხ.: *მშენიერებათმოყვარეობა*. ტომი პირველი, ნაკვეთი პირველი. ბერძნულიდან თარგმნა და სქოლიოები დაურთო ელიშერ ჭელიძემ. თბ., ალილო 2013, სქოლიო 493, გვ. 484-499. (იგივე წიგნის წინა გამოცემაში იხ.: სათნოებათმოყვარეობა. ტომი პირველი, ნაკვეთი პირველი. თბ., 2006, სქოლიო 493, გვ. 402-416). ამ საკითხზე იხ. შემდეგი უცხოენოვანი ნაშრომები: J. Warren Smith. "Becoming Men, Not Stones: *Epektasis* in Gregory of Nyssa's *Homilies on the Song of Songs*", in: Gregory of Nyssa: IN Canticum Cantorum. Proceedings of the 13<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014). Leiden: Brill 2018, p. 340-54; Lucas Francisco Mateo-Seco. "*Epektasis*", in: The Brill Dictionary of Nyssa. Edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, trans. Seth Cherny. Leiden: Brill 2010, 263-7; Balthasar, Hans Urs Von. *Presence and Thought: Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*. Translated by Mark Sebanc. San Francisco: Ignatius Press 1995, 194p.; Daniélou, Jean. *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Théologie 2. Paris: Aubier 1944, 309-326; Völker, Walter. *Gregor Von Nyssa als Mysiker*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1955; Jaeger, W. *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*. Ed. H. Dörries. Leiden: E. J. Brill 1966; Blowers, Paul. "*Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress'*", *Vigiliae Christianae*, vol. 46, Iss. 2, 1992, 151-171; Geljon, Albert-Kees. "*Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*", *Vigiliae Christianae*, vol. 59, Iss. 2, 2005, 152-177; Robb-Dover, Kristina. "*Gregory of Nyssa's 'Perpetual Progress'*", *Theology Today*, Vol. 65, Iss. 2, 2008, 213-225; Ferguson, Everett. "*God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa*", *Greek Orthodox Theological Review* 18, 1973, 59-78; Sferlea, Olividu. "*On the Interpretation of the Theory of Perpetual Progress (epektasis): taking into account the the testimony of Eastern Monastic Tradition*", *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 109, Iss. 3-4, 2014, 564-587 და სხვა.

მსურს, გარდა იმისა, რომ ახლავე დაინთოს' (ლკ. 12:49). და 'იქნება ხალხი, როგორც ცეცხლისგან დამწვარი კაცი'. მაგრამ გვემუქრება არა განადგურებით, არამედ მიუთითებს განწმენდაზე (*κάθαρσις*), მოციქულის თქმისამებრ: 'მისი საქმე დაიწვება, ხოლო თვითონ გადარჩება, მაგრამ ისე, როგორც ცეცხლისაგან' (1 კორ. 3:15).<sup>168</sup>

ამ პასაჟამდე ბასილი მიწიერ ვენებებში დაფლულ ხალხზე საუბრობს, რომელთა მიერ აღიარებული ცოდვები ემსგავსება ხმელ ბალახს, რომელსაც განწმენდელი ცეცხლი შთანთქავს. ცხადია აქ, ბასილი ექსპლიციტურად არ საუბრობს ესქატოლოგიურ პროცესებზე, როგორც გრიგოლ ნოსელი, მაგრამ თვალში საცემია ცოდვების ცეცხლით განწმენდის ანალოგიის სისტემატური ხსენება. ამასთან, საგულისხმოა აქვე მის მიერ პავლე მოციქულის იმ სიტყვების დამოწმება საიქიოში ცეცხლით გადარჩენის შესახებ, რომელიც უმთავრეს საფუძვლად მიიჩნეოდა აპოკატასტასისის მხარდამჭერი წმინდა მამების მიერ. ბასილი აქ ცეცხლით ანუ ტანჯვით განწმენდის შესაძლებლობის ერთგვარ მექანიზმზე მიუთითებს.

ისაიას განმარტებათა წიგნის შესახებ უნდა აღინიშნოს, რომ მისი ბასილისადმი კუთვნილება 1721 წელს საეჭვოდ მიიჩნია ტექსტის მთარგმნელმა ჟ. გარნიემ. მეოცე საუკუნის ბოლომდე ეს ნაშრომი უავტოროდ მიიჩნეოდა. თუმცა უახლესმა ტექსტოლოგიურმა კვლევებმა აჩვენა, რომ ის ნამდვილად ბასილი კესარიელს ეკუთვნის.<sup>169</sup> არანაკლებ მნიშვნელოვანია, რომ პატრისტიკულ ეპოქაში ეს ტექსტი ბასილის დაწერილად მიაჩნდათ მაქსიმე აღმსარებელს, იოანე დამასკელს, სვიმეონ ლოგოთეტს და სხვებს.<sup>170</sup>

აღსანიშნავია აგრეთვე ბასილის მიერ დემონთა ბუნების დახასიათება, რომელიც ეკლესიის სხვა მამების (ასევე ორიგენეს) მოსაზრებას ეთანხმება: „მზაკვარია ეშმაკი, მაგრამ ეს მზაკვრობა მომდინარეობს მისი თავისუფალი ნებიდან და არა მისი ბუნებიდან, რომელიც არ არის სიკეთის საწინააღმდეგო.“<sup>171</sup> თავისუფალი ნება კი თავისი განვითარების ნებისმიერ ეტაპზე შეიძლება შეიცვალოს.

აპოკატასტასისის კონტექსტში ხშირად უთითებენ ბასილის ერთ შეხედულებას, რომელიც შეუთავსებელია ამ სწავლებასთან. მაგ., ფრანგი მართლმადიდებელი თეოლოგი, ჟან-კლოდ ლარშე ანმოვანებს რა პოპულარულ არგუმენტს ქრისტეს მიერ ერთდღიანად სიციყვის αἰώνιος გამოყენებაზე როგორც ჯოჯოხეთის ტანჯვასთან, ისე სასუფევლისეულ ნეტარებასთან მიმართებით, ბასილი დიდის შემდეგ მოსაზრებას იმოწმებს: „თუკი ოდესმე დასრულდება მარადიული ტანჯვა, მაშინ უეჭველად, მარადიულ ცხოვრებასაც უნდა ჰქონდეს დასასრული და თუკი არ ვფიქრობთ, რომ მარადიული ცხოვრება დასრულდება, მაშინ რის საფუძველზე ვფიქრობთ, რომ მარადიული ტანჯვა დაბოლოებადია, როცა ორი-

168 Enarrationes in Isaiam 9.231, PG 30:521c., ციტირ.: Ramelli, *Apokatastasis*, 364. (ინგლისური თარგმანი იხ.: St. Basil the Great. *Commentary on the Prophet Isaiah*. Translated into English by Nikolai Lipatov. Mandelbachtal: Edition cicero 2001, 282).

169 Липатов, Николай. "Вопрос об Авторстве 'Толкования на Пророка Исайю', сохранившегося под именем свт. Василия Великого", Вестник ПСТГУ, №1:1 (33) 2011, 69-84.

170 Ramelli, *Basil*, 121.

171 იხ. ბასილი კესარიელის წერილი: თქმული წმინდისა მამისა ჩვენისა ბასილისი, ვითარმედ „არა არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთაი“, კრებულში: ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ. თბ., მეცნიერება 1983.

ვე შემთხვევაში ერთიდაიგივე სიტყვა *αἰώνιος* გამოიყენება? ნათქვამია: 'წავლენ ისინი საუკუნო (*αἰώνιος*) სატანჯველში, ხოლო მართალნი საუკუნო (*αἰώνιος*) სიცოცხლეში' (მათ. 25:46).<sup>172</sup>

როგორც ვხედავთ, ეს პრობლემური პასაჟი, რომელიც ბასილის მიერ კითხვა-პასუხის სახით თავისი ბერებისთვის დაწერილ „განწესებებში“ მოიპოვება (*Regulae*, 267, PG 31,1264,30-1265,47), მიუთითებს, რომ ვინაიდან ორივე შემთხვევაში გამოყენებულია ერთიდაიგივე სიტყვა *αἰώνιος*, მაშინ ის აუცილებლად მარადისობას უნდა ნიშნავდეს, რადგან თუ ის დროებითობას გულისხმობს, მაშინ ჯოჯოხეთის ტანჯვაც და სამოთხისეული ნეტარებაც დასრულებადი გამოდის. მონაკვეთში გამოთქმული ეს შეხედულება ისე შორს მიდის, რომ ვინც ამ აზრს არ იზიარებს, ეშმაკის მიმდევრებად არიან გამოცხადებულნი.

როგორც პატროლოგიურ მეცნიერებაში დადგენილია, გრიგოლ ნოსელი-სა და ორიგენეს დარად, ბასილი დიდიც ნათლად აცნობიერებდა განსხვავებას *αἰώνιος*-სა და *ἀίδιος*-ს შორის, არასოდეს იყენებდა რა *ἀίδιος*-ს ჯოჯოხეთის სასჯელთან მიმართებით<sup>173</sup>. ბასილი კესარიელის მიერ ხსენებული ტერმინების მართებული გამოყენების შემთხვევები ლეგიტიმურ ეჭვებს წარმოშობს ამ მონაკვეთის ბასილისეულობასთან დაკავშირებით, რადგან სახეზეა აშკარა წინააღმდეგობრიობა და არათანმიმდევრულობა.

ილარია რამელის აზრით, ეს გარემოება შეიძლება რამდენიმენაირად აიხსნას: 1) პედაგოგიური სტრატეგია: ორიგენეს მსგავსად, ბასილიც ფიქრობდა, რომ სულიერად უმწიფარ ადამიანებზე ღვთის სიყვარულზე მეტად ჯოჯოხეთის მარადიული სასჯელი უფრო დადებითად მოქმედებდა ზნეობრივი ცხოვრების წარმართვის თვალსაზრისით. ამიტომ, ბასილს შეეძლო „მსხვერპლად შეეწირა ტერმინოლოგიური და კონცეპტუალური თანმიმდევრულობა“ პასტორალური მიზანშეწონილობიდან გამომდინარე. 2) ინტერპოლაცია: ლოგიკურია ასევე იმის დაშვებაც, რომ ეს მონაკვეთი სხვის მიერაა ჩამატებული, რომელსაც ბასილი დიდის ავტორიტეტის გამოყენება სურდა მით უფრო, რომ მეოთხე საუკუნეშიც აქტუალური იყო ანტიორიგენისტული პოლემიკა. ამასთან, ისეთი სტრუქტურის მქონე თხზულებაში, როგორცაა კითხვა-პასუხი ანუ ერთმანეთთან ორგანული კავშირის არმქონე მონაკვეთებისგან შემდგარი ტექსტი, ძალიან ადვილად შეიძლება ამგვარი ჩამატებები. ამის კარგი მაგალითია ნაშრომი სახელწოდებით „ამფილოქე“, რომელიც ფოტიოსს მიეწერება. მის პროლოგში აღნიშნულია, რომ თხზულება შეიცავს სამას კითხვა-პასუხს, მაგრამ ტექსტის ხელნაწერებში უფრო მეტ კითხვა-პასუხებია წარმოდგენილი და ამასთან, სხვადასხვა რაოდენობით. სხვათა შორის, მრავალი ასეთი ინტერპოლაციაა გამოვლენილი ბასილის ნაშრომში *moralia*, რომელიც ასევე ბერებისთვის დაიწერა და როგორც პანაიოტის ცამალიკოსი მიუთითებს, ამგვარ ჩამატებებს შეიცავს ბასილის ნაშრომი *Regulae brevius tractatae*.<sup>174</sup>

საბოლოოდ, ავტორი უფრო მეორე ვერსიისკენ იხრება (ინტერპოლაცია)<sup>175</sup>, რადგან, — რომ არაფერი ითქვას ზემოთ ხსენებულ ლინგვისტურ წინააღმდე-

172 Василий Великий. *Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах*, вопрос 267 [т. 2, с.223-319], ციტირ.: Ларше, Жан-Клод. *Жизнь После Смерти согласно Православной Традиции*. Перевод с французского. М., Издательство Сретенского Монастыря 2017, 329.

173 Ramelli, *Apokatastasis*, 350.

174 Ramelli, *Apokatastasis*, 353-4.

175 Ramelli, *Basil*, 133.

გობრიობაზე, — მკვლევარს ძნელად წარმოსადგენად მიაჩნია, რომ ბასილი კესარიელს ეშმაკისგან შთაგონებული ეწოდებინა საკუთარი ღვიძლი ძმისთვის (წმინდა გრიგოლ ნოსელი) და დისთვის (წმინდა მაკრინე), ასევე უახლოესი მეგობრისთვის, გრიგოლ ნაზიანზელისთვის, რადგან ისინიც გამოთქვამდნენ მოსაზრებებს ჯოჯოხეთის არამარადიულობის იდეის შესახებ და ეს, ცხადია, შესანიშნავად იცოდა ბასილი კესარიელმა.

### გრიგოლ ღვთისმეტყველი (ნაზიანზელი)

წმინდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი (ნაზიანზელი), გრიგოლ ნოსელისგან განსხვავებით, მტკიცებითი ფორმით არ გამოთქვამდა ყველას ცხონების იდეას, თუმცა ამგვარი პერსპექტივა მისთვის სავსებით რეალური შესაძლებლობაა. თავის ოცდამეცხრამეტე სიტყვაში გრიგოლ ნაზიანზელი შემდეგს აცხადებს:

„ამრიგად, თუ მათ სურთ, დაე, გამოჰყვენ ჩვენსა და ქრისტეს გზას; თუ არ სურთ, მაშინ თავისი გზით იარონ; *შესაძლოა, ისინი იქ ცეცხლით მოინათლონ — ამ უკანასკნელი ნათლობით, რომელიც ყველაზე მტკივნეულია და ხანგრძლივი, რომელიც გამხმარი ბალახივით შთანთქავს ნივთიერებას და ანადგურებს ყოველგვარი ცოდვის სიმსუბუქეს. ჩვენ კი ახლა მივაგოთ პატივი ქრისტეს ნათლობას...<sup>176</sup>*

მართალია, სხვაგან იგივე მამა აღნიშნავდა, რომ იცის ასევე ჯოჯოხეთის იმგვარი ცეცხლი, რომელიც „უკვდავყოფილია“ (διασώζων) ცოდვილებისთვის, შესაბამისად, არა განმწმენდელი, არამედ დამსჯელი<sup>177</sup>. მაგრამ იქვე ნაზიანზელი ღვთისმეტყველი ამ პროცესის უფრო მეტად „კაცთმოყვარეობითი“ გაგების საჭიროებაზე უთითებდა. ნათელია, რომ აქ მას მხედველობაში ჰქონდა სხვა კაბადოკიელი მამის, თავის უახლოესი მეგობრის, გრიგოლ ნოსელის სწავლება აპოკატასტასის შესახებ.

ოცდამეათე სიტყვაში წმინდა მამა არაორაზროვნად აღიარებს ყველა გონიერი ქმნილების განღმერთობის ანუ აპოკატასტასის შესაძლებლობას:

„აპოკატასტასის (ἀποκατάστασις) დროს ღმერთი იქნება ყველაფერი ყველაფერში..., როცა ჩვენ, რომლებიც ახლა ან საერთოდ არ ვატარებთ საკუთარ თავში ღმერთს ან მცირედით ვართ მასთან ზიარებულნი ვნებათა გამო, *ყოვლითურთ*

176 Григорий Богослов. Слово 39, *Собрание творений в двух томах*. Том 1, Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994, 543. წმინდა გრიგოლის ამ უაღრესად საინტერესო სიტყვებს არც ილარიონ ალფევი ტოვებს უყურადღებოდ და მათ სწორედ აპოკატასტასურ კონტექსტში იმოწმებს: Алфеев, Иларион. Жизнь и Учение св. Григория Богослова. Изд. 2-е СПб., 2001, 393. ასევე კათოლიკე თეოლოგი, იოანე საჩსიცი აპოკატასტასური მნიშვნელობით იმოწმებს გრიგოლის ამ სიტყვებს: Oration 39.19 (PG 36.357C7-9), in: John Sachs. "Apocatastasis in Patristic Theology", *Theological Studies* 54, 1993, 631. ცეცხლით ნათლისღების შესახებ გიორგი ფლოროვსკი წერდა: „რასაკვირველია, განსაკუთრებულ და კერძო შემთხვევებში 'გარეგნული ქმედება' (ფორმა) შესაძლოა კიდევ გაუქმდეს – ასეთია მოწამებრივი ნათლისღება სისხლით, ან ე. წ. *Baptisma flaminis* (ნათლისცემა ცეცხლით), მაგრამ ასეთი რამ დასაშვებია მხოლოდ *in casu necessitatis* (აუცილებლობის შემთხვევაში)“ (იხ. მისი წერილი „ეკლესიათა საზღვრების შესახებ“ კრებულში: ეკლესიის საზღვრები: მართლმადიდებელი ეკლესია და ეკუმენური მოძრაობა. რედ.: თამარ გრძელიძე. თბ., კვირიონი, 2000, 1-14).

177 Григорий Богослов. Слово 40, ციტირ.: Алфеев, Иларион. *Жизнь и Учение св. Григория Богослова*. Изд. 2-е СПб., 2001, 394.



ღვთის მსგავსნი გავხდებით, როცა საკუთარ წიაღში მხოლოდ ღმერთი გვეყოლება და სხვა არაფერი. აი, სრულყოფილება, რომლისკენაც მივმართებით.<sup>178</sup>

საინტერესოა, აგრეთვე მეოთხე სიტყვაში გრიგოლის მსჯელობა ღვთის პროვიდენციაზე: „...სამყაროს მმართველი ჩვენზე ბრძენია და თავისი ქმნილება იქითკენ მიჰყავს, საითკენაც და როგორი გზითაც მას ესათნოება, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე – სრულყოფილებისა და განკურნებისკენ, თუმცა მკურნალობის მიმღებნი ნაწყენდებიან ხოლმე“<sup>179</sup>. სხვათა შორის, ამ სიტყვებს ეხმიანება იოანე ოქროპირის შემდეგი აზრიც: „ღმერთი ხშირად სიკეთეს ჩვენი ნების საწინააღმდეგოდ გვიკეთებს და უფრო ხშირად ჩვენს შეუტყობინებლად“<sup>180</sup>.

ამრიგად, გრიგოლ ნაზიანზელი კატეგორიულად არ უარყოფს ტანჯვის მარადიულობას, თუმცა არც აპოკატასტასისის გამორიცხავს, სრულიად რეალურად ესახებოდა რა ყველას საბოლოო ცხონების შესაძლებლობაც.

### **იოანე სინელი, მეთოდი პატარელი, რომანოზ მელოდოსი**

წმინდა იოანე სინელი ყველას ცხონების რეალურ შესაძლებლობას აღიარებდა, თუმცა ცხონებულთა შორის ერთმანეთისგან განარჩევდა სულიერებაში დაწინაურებულებს (უვნებობას მიღწეულთ) და ე.წ. ღვთის სათნოყოფელებს: „შეუძლებელია ყველამ მიაღწიოს უვნებობას, მაგრამ ცხონება და ღვთის სათნოყოფა ყველას შეუძლია.“<sup>181</sup> ასევე საინტერესოა ამავე მეუღაბნოე მამის მსჯელობა დაცემული ანგელოზების შესახებ: „თუკი სიამაყემ ზოგიერთი ანგელოზი ეშმაკად აქცია, მაშინ, უეჭველად, თავმდაბლობა შემძლეა ეშმაკი გადააქციოს ანგელოზად. ასე რომ, სასო არ წარიკვეთონ დაცემულებმა“<sup>182</sup>.

მცირე აზიაში მოღვაწე წმინდა მეთოდი პატარელს ეკუთვნის ასევე შემდეგი სიტყვები: „საჭიროა ველოდოთ, რომ ქმნილება დაიტანჯება ცეცხლში, როგორც სიკვდილისთვის განწირული, მაგრამ არა დასაღუპად, არამედ აღსადგენად“<sup>183</sup>.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, წმინდა რომანოზ მელოდოსის ერთ-ერთ კონდაკში ქრისტე შემდეგი სიტყვებით მიმართავს ჯოჯოხეთს: „...არა მხოლოდ იმათ

178 Григорий Богослов. Слово 30, ციტირ.: Алфеев, Григорий Богослов, 395. ნაზიანზელი წმინდანის ამ სიტყვებს საჩსიც ციტირებს (Oration 30.6 (PG 36.112B7-9), in: John Sachs. "Apocatastasis in Patristic Theology", *Theological Studies* 54, 1993, 631).

179 Григорий Богослов. *Собрание*, 82.

180 Иоанн Златоуст. *Толкование на матфея*, Беседа 25,4. М., 1993, 324.

181 იოანე სინელი. *კლემაქსი, ანუ კიბე*. თავი 26:83. ექვთიმე ათონელის თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო ტ. ცომაიამ. თბ., ახალი ივირონი 2008, 243. იოანე კლემაქსის იგივე სიტყვები აპოკატასტასისის კონტექსტშია ციტირებული კლემანის ნაშრომშიც: John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*, 26<sup>th</sup> step, 54(65), in: Clément, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. Translated by Theodore Berkeley. London: New City Press 1995, 304.

182 John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*. Step 25. Translation by C. Luibheid and N. Russell. London: SPCK 1982, 227. (რუსულ თარგმანში მუხლის ნუმერაციაა: Лествица 25:63. ექვთიმე ათონელის ძველქართულ თარგმანში ამ შინაარსის მუხლი ამოჭრილია წმინდა ექვთიმეს მიერ. იხ. ტატიანა ცომაიას მიერ ახალ ქართულ ენაზე გადმოღებული ექვთიმეს ძველი ქართული თარგმანი).

183 Мефодий Патарский. *О воскресении мертвых (против оригена)*, Полное собрание творений. СПб., 1877, 205, ციტირ.: ალფევი, *სარწმუნოების*, 412.

მომცემ შენ, რომლებიც აღვადგინე და ახლა გამომყავს, არამედ იმათაც, რომლებიც მომავალში გამოიგზავნებიან შენთან<sup>184</sup>.

იოანე ოქროპირი წინასწარმეტყველ ებეკიელის სიტყვებზე დაფუძნებით საინტერესო აზრს გამოთქვამდა: „თუნდაც რომ მხოლოდ მეთერთმეტე საათზე დაიწყო შრომა, ღმერთი მაინც მოგცემს სრულ საზღაურს. 'თუმცა არაფერი გაქვს ისეთი, რის გამოც შენი ცხონება შეიძლება, იტყვის უფალი, მაგრამ მე ამას გავაკეთებ ჩემით, რათა არ შეიბღალოს ჩემი სახელი'“ (შდრ. ებეკ. 36:22).<sup>185</sup>

ცხადია, დასავლელი წმინდა მამებიც აღიარებდნენ საიქიო განწმენდის იდეას. მაგ., წმინდა ამბროსი მედიოლანელს მიაჩნდა, რომ ჯოჯოხეთში ცოდვილი „გაივლის ცეცხლის სატანჯველს, რათა ცეცხლით განწმენდილი, გადარჩეს და არ ეწამოს განუწყვეტილად.“<sup>186</sup> მაგრამ წინამდებარე ნაშრომი მხოლოდ აღმოსავლელი მამების ნააზრევს ეძღვნება.

### **მამათა საწინააღმდეგო მოსაზრების შესახებ**

ზემოთ გავეცანით ეკლესიის წმინდა მამების სრულიად ნათელ და არაორაზროვან მოსაზრებებს ფიზიკური სიკვდილის შემდეგ ადამიანის განწმენდის ანუ სულიერ სხნასთან დაკავშირებული იმედის, შესაძლებლობის შესახებ. ბუნებრივია, არსებობს საწინააღმდეგო შეხედულებებიც, რომლებიც გამოთქმულია სხვა (და ზოგჯერ იგივე) წმინდა მამების მიერ. მათ ნაწერებში თავისუფლად შეგვიძლია ამოვიკითხოთ შეხედულებები, რომლებითაც უარიყოფება ფიზიკური გარდაცვალების შემდეგ ადამიანის სულის ცვლილება, განწმენდა და ღმერთთან დაბრუნება. მოიპოვება კატეგორიული განაცხადები, რომ ჯოჯოხეთის ტანჯვა მარადიულია, რომ თუ მიწიერ ცხოვრებაში ვერ მოასწრო ადამიანმა სინანული, საიქიოში მისი სულის გამოსწორებას და გარდაქმნას შანსიც კი არ აქვს.

მაგ., ცეცხლით ნათლობას ახსენებდა იოანე დამასკელიც:

„...ითქმის, რომ ცეცხლით ნათელსცემს ქრისტე, რადგან ცეცხლოვანი ენების სახით გადმოღვარა მან წმინდა მოციქულებზე მაღლი სულისა, როგორც ამბობს თვით უფალი: 'იოანემ ნათელსცა წყლით, ხოლო თქვენ ნათელ-იღებთ სულიწმინდით და ცეცხლით ამ რამდენიმე დღის შემდეგ' (საქ. 1:5). ანდა ეს ითქმის იმ დამსჯელობითი ნათლისღების გამო, რაც სამერმისო ცეცხლით მოხდება.“<sup>187</sup>

მაგრამ ცოტა ქვემოთ, ნათლობის ბოლო სახეობაზე საუბრისას, დამასკელი ღვთისმეტყველი წერს: „მერვე, უკანასკნელი, არის არა მაცხოვრებელი, არამედ ბოროტების აღმომფხვრელი (რადგან ბოროტება და ცოდვა ასპარეზზე აღარ იქნება), მაგრამ – მტანჯველი დაუსრულებლად (κλιμαίον δε ατελευτητα)“ შეიძლება აქ გაჩნდეს ლეგიტიმური შეკითხვები ამ მოსაზრების არათანმიმდევრულობასთან დაკავშირებით. მაგ., როგორ შეიძლება სასჯელი იყოს ბოროტების აღმომფ-

184 Sources Chretiennes 128,594, ციტირ.: Алфеев, Иларион. *Христос – победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции*. СПб.: Алетейя, 2001, 430с.

185 Иоанн Златоуст. Толкование на Матфея евангелиста, Беседа 3:5.

186 PL 17, 200, ციტირ.: ალფეევი, *სარწმუნოების*, 402.

187 იოანე დამასკელი. *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*. თავი 82: „რწმენისა და ნათლისღების შესახებ“ ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბ., სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა 2000, 166-169.

ხერელი და იმავდროულად არა მაცხოვრებელი? განა ბოროტების აღმოფხვრა ანუ განადგურება-გაქრობა ავტომატურად არ გულისხმობს კეთილი საწყისის საყოველთაო გავრცელებას? ან რას ნიშნავს ბოროტებისგან განწმენდის მუდმივი, დაუსრულებელი პროცესი?

შეიძლება სხვა ანტიპოკატასტასური აზრების დამოწმებაც, მაგრამ, საინტერესო ისაა, რომ იმავდროულად ეკლესიის მამები აღიარებენ გარდაცვლილის სულისთვის აღსრულებული ლოცვებისა და მოწყალების საქმეების ეფექტურობას ანუ დადებით გავლენას საიქიოში მყოფ სულზე, რაც ცალსახად სულის მდგომარეობის ცვლილებას ნიშნავს და ეს ცვლილება არა მხოლოდ უმნიშვნელო (მაგ., ტანჯვის შემსუბუქება), არამედ რადიკალურიც შეიძლება იყოს (ჯოჯოხეთიდან ბედნიერების ადგილას „გადასვლა“).

ეკლესიის მამათა ნაწერებში საწინააღმდეგო მოსაზრებათა არსებობა ვერ ჩაითვლება ანტი-აპოკატასტასურ არგუმენტად, რადგან ხშირად ისინი სხვა საკითხებზე გამოთქვამდნენ განსხვავებულ თუ წინააღმდეგობრივ მოსაზრებებს. როგორც წესი, ეს საკითხები არადოგმატურ სფეროს განეკუთვნება. თუმცა არსებობდა გამონაკლისებიც. აპოკატასტასისის შესახებ სწავლება კი ეკლესიას არც არასდროს უარუყვია და არც დოგმატის რანგში აუყვანია. ამრიგად, განსხვავებული და წინააღმდეგობრივი იდეები ადვილად აიხსნება, თუ გავითვალისწინებთ სხვადასხვა ფაქტორებით განპირობებულ გარემოებებს, რომელთა გათვალისწინებით უხდებოდათ საეკლესიო მოღვაწეებს ამა თუ იმ შეხედულების გამოთქმა. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა დანიშნულებას, ისტორიულ და ტექსტურალურ კონტექსტს, ასევე ადრესატ(ებ)ს, რომელთათვისაც გამოითქმებოდა შეხედულებები. ხშირად ეკლესიის მამათა მოსაზრებები ან ქმედებანი პედაგოგიური და იკონომიური ხასიათისაა. შეუძლებელია სხვაგვარად განმარტება ტანჯვის მარადიულობის საკითხზე მამათა ნაწილის ხსენებული პოზიციისა, რადგან, როგორც ისააკ ასური წერდა, სწავლება იმის შესახებ, რომ ღვთის მიერ შექმნილი წესრიგი მარადიულ ტანჯვას ითვალისწინებს, „ინფანტილური აზროვნებაა“ (სირიულად: *sabrut tar ita*).<sup>188</sup>

რასაკვირველია, წმინდა წერილში გამოყენებული სიტყვა *αἰώνιος* გრიგოლ ნოსელისთვისაც არა მარადიულობაზე, არამედ მხოლოდ საიქიოს რეალობაზე მიანიშნებდა. როგორც ილარია რამელი ამტკიცებს, სწორედ „ამ მნიშვნელოვანი ლინგვისტური თავისებურების სწორად ვერ აღქმის გამო მერვე საუკუნეში გერმანე კონსტანტინეპოლელი დარწმუნებული იყო, რომ გრიგოლ ნოსელს ეს სიტყვა მარადიულობის მნიშვნელობით უნდა გაეგო. მაგრამ ვინაიდან იმავდროულად ნოსელის ნაშრომებში აშკარა აპოკატასტასურ სწავლებას ამჩნევდა და ვერ ხსნიდა ამ წინააღმდეგობას, იფიქრა, რომ გრიგოლის ხელნაწერებში სათანადო ადგილები ორიგენისტებმა ჩაამატეს.“<sup>189</sup>

ცნობილი პატროლოგის, ქუასტენის სიტყვით, გრიგოლ ნოსელის თავყანისმცემლები მისი ორთოდოქსული რეპუტაციის „გადასარჩენად“ შეეცადნენ დაემტკიცებინათ, რომ აპოკატასტასური აზრები მის ნაწერებში ერეტიკოსი ორიგენისტების მიერ იყო ჩამატებული. პირველი ასეთი მცდელობის მოთავე მერვე საუკუნეში მოღვაწე კონსტანტინეპოლის პატრიარქი გერმანეა, რომელსაც შემდეგ ფოტიოსიც ახსენებს. მაგრამ პატროლოგის ცალსახა განაჩენით, ინ-

188 Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). *The Second Part*, Chapters 4-41. Chapter 39.2. Translated by Sebastian Brock. Lovanii: Peeters 1995, 163.

189 ap. Photius, *Bibl. Cod. 233*, ციტირ.: Ramelli, *Apokatastasis*, 410.

ტერპოლაციის შესახებ „ჰიპოთეზა არ არის დასაბუთებელი“<sup>190</sup>. მოგვიანებით, ფოტიოს პატრიარქი თავის ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომში, სახელწოდებით „ბიბლიოთეკა“, გერმანეს დაკარგული ნაშრომიდან ციტირებს მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც გრიგოლ ნოსელის ნაწერები „სუფთა იყო ორიგენისტული ლაქებისგან“<sup>191</sup>

ასევე ცნობილია, რომ წმინდა ბარსანუფი დიდიც (ლაზელი) „გაოგნებული“<sup>192</sup> იყო იმ ფაქტით, რომ მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდანი, გრიგოლ ნოსელი აპოკატასტასისს უჭერდა მხარს. ბარსანუფის პასუხის მიხედვით (კითხვა 610), ზოგჯერ წმინდანები „ახალ სწავლებასაც“ გადმოსცემენ ზეციდან შთაგონებული, მაგრამ იმ მოსაზრებებსაც ინარჩუნებენ, „რაც წინამორბედი მასწავლებლებისაგან მიიღეს, ანუ არასწორ სწავლებას. შემდგომში, როცა წარემატნენ და სულიერი მოძღვრები შეიქნენ, არ ილოცეს ღვთისადმი, რათა უფალს წინამორბედთა მოძღვრების შესახებ გამოეცხადებინა, სულიწმინდისგან იყო თუ არა შთაგონებული მათი სწავლება“<sup>193</sup> გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ბარსანუფისა და იოანეს წერილები ახალბედა მოსაგრისადმია მიმართული, რომლისთვისაც ამგვარი მჭვრეტელობითი საკითხებით „ნაადრევი გატაცება შეიძლება დამღუპველი ყოფილიყო“<sup>194</sup>

### სინოდისკონი და იოანე იტალოსის დაგმობა

ნაშრომის დასაწყისშივე ვახსენეთ, რომ არ არსებობს საყოველთაოდ გაზიარებული საეკლესიო კრება, რომელზეც ტანჯვის დასრულებადობის იდეა ანათემირებული და განვიხილეთ 543 წლის ადგილობრივი კრების მიერ ორიგენისტული აპოკატასტასისის დაგმობის საკითხი. საეკლესიო კრებების კონტექსტში ასევე აღსანიშნია 1082 წლის კონსტანტინეპოლის ადგილობრივი კრება, რომელმაც იტალიური წარმოშობის ცნობილ ფილოსოფოსის, იოანე იტალოსის წინააღმდეგ 11 ანათემატიზმი გამოაცხადა. ამ შემთხვევაშიც, წარმართულ იდეებთან კავშირშია დაგმობილი ჯოჯოხეთის ტანჯვის დროებითობის იდეაც. აღნიშნული ანტიიტალოსური ანათემები დაემატა ე.წ. „მართლმადიდებლობის სინოდისკონის“ ტექსტს, რომელიც ყოველ წელს დიდი მარხვის პირველ კვირა დღეს იკითხებოდა და რომელიც ერთგვარ ანტიერეტიკულ შეჯამებას წარმოადგენდა, გმობდა რა ხატმებრძოლობასა და სხვა ძველ ერესებს.

1082 წლის ამ კრებისთვის საერთო მართლმადიდებლურ სტატუსის მინიჭების ცდუნება არსებობს იმ მიზეზით, რომ ამ ანტიიტალოსური ანათემებით გავრცობილი სინოდისკონის ტექსტი თითქოს ყველა ეკლესიაში იკითხება ყოველ წელს მეთერთმეტე საუკუნიდან დღემდე. ამ ცდუნების ლოგიკით, თუ ადგილობრივი კრების გადაწყვეტილებას სხვა ყველა ადგილობრივი ეკლესია იზიარებს (რეცეფცია), მაშინ ის ნორმატიული ხდება ყველა მორწმუნისათვის და მისი უარ-

190 Quasten, Johannes. *Patrology*. Vol. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht-Antwerp: Spectrum Publishers 1963, 290.

191 Ramelli, *Apokatastasis*, 410. სქოლიო 305.

192 Ramelli, *Apokatastasis*, 410.

193 Варсануфий Великий и Иоанн Пророк. *Руководство к Духовной Жизни в Ответах на Вопросы Учеников*. Перевод с Греческого. (Вопрос 610). М., Сибирская Благозвонница 2013, 527.

194 Сидоров, *Авва Евагриј*, 60.

ყოფა ან იგნორირება ერესად შეიძლება ჩაითვალოს. მაგალითისთვის, შეიძლება ბოდა მოყვანილიყო შეუქმნელი ენერგიების დოქტრინის შემთხვევა, რომელიც ასევე კონსტანტინეპოლის ადგილობრივმა კრებამ მიიღო და არა მსოფლიო კრებამ, მაგრამ მიიჩნევა, რომ ეს დოქტრინა ყველა ადგილობრივმა ეკლესიამ გაიზიარა. მაგრამ ანტი-იტალიოსური ანათემების შემცველი სინოდიკონი არასოდეს სარგებლობდა საერთო მართლმადიდებლური აღიარებით.

ამრიგად, წინამდებარე ნაშრომის კონტექსტში იოანე იტალოსისადმი წარმოთქმული ანათემების მეათე პუნქტია ფოკუსში, რომელშიც დაგმობილია „ფუჭი ბერძნული მოძღვრებანი“ და იქვე ნახსენებია სულთა პრეეგზისტენცია, სამყაროს არაფრისგან შექმნის უარყოფა, ტანჯვის დასრულებადობა ანუ ქმნილების კვლავადგენა, რომელიც, ანათემის ავტორთა აზრით, გულისხმობს აგრეთვე ზეციური სასუფევლის დროებითობასა და განქარვებადობას. შემდეგ მტკიცებით ფორმავია ნათქვამი, რომ ამის საპირისპიროდ ჯოჯოხეთის სასჯელიც დაუსრულებელია და უფლის სასუფეველიც მარადიული და ვინც ამ აზრს არ იზიარებს, ანათემას გადაეცემა (ანათემის ბერძნული ორიგინალის ბოლო სტრიქონებია: ...ὅτι και ἡ κόλασις ἀτελεύτητος και ἡ βασιλεία ἀΐδιος, διὰ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἑαυτοὺς τε ἀπολλύουσι καὶ ἑτέροις αἰώνιας καταδίκης Προξένοις γενομένοις, ἀνάθεμα)<sup>195</sup>.

როგორც აღინიშნა, ანტიიტალიოსური ანათემებით გამდიდრებული სინოდიკონი არ იყო აღიარებული აღმოსავლეთის ყველა ეკლესიის მიერ. უფრო მეტიც, თვით ბიზანტიის იმპერატორის დაქვემდებარებაში არსებული ყველა ეკლესიის მიერაც როდი იქნა გაზიარებული, რადგან ის თარგმნილიც კი არაა ყველა ქრისტიანული ეკლესიის ენაზე, არათუ ლიტურგიკულ ციკლში ჩართული. შესაბამისად, კონსტანტინეპოლის კრებების დადგენილებათა კრიტიკულ გამოცემაში ამ ბერძნულენოვანი სინოდიკონის მხოლოდ ბულგარული, სერბული, რუსული და ძველქართული თარგმანებია წარმოდგენილი<sup>196</sup>. შეუძლებელია იმის დამტკიცება, რომ ეს სინოდიკონი ყველა სამოციქულო ტრადიციის ეკლესიამ მიიღო, თარგმნა და ჩართო თავის ღვთისმსახურებაში. არ არსებობს ისტორიული ცნობები, რომ ამ კონკრეტულ სინოდიკონს ყველა მართლმადიდებელი ეკლესია კითხულობდა ე.წ. მართლმადიდებლობის ზეიმის კვირას.

რა ვითარება იყო ქართულ ეკლესიაში? არსებობს სინოდიკონის ორი ძველი ქართული თარგმანი. იოანე იტალოსისადმი გამოცხადებულ ანათემებს არცერთი მათგანი არ შეიცავს. ერთი ნათარგმნია ექვთიმე მთაწმინდლის მიერ (ტექსტი შეიქმნა მე-10 ს.-ის ბოლოს. ხელნაწერები: მე-11 და მე-14 საუკუნისა)<sup>197</sup>. მეორე

195 Concilium Constantinopolitanum, 1082, in: Alberigo, Conciliorum, pp. 82-3. ბერძნული ტექსტის ელ-ვერსია: <http://www.symbole.gr/chrtoms/dogma/1174-fides22> [წვდომა: 12.09.2018]. ანტი-იტალიოსური ანათემების რუსული თარგმანი იხ.: Паламарчук, Петр (сост.). *Анафема: История и XX век*. М.: Сретенский монастырь, 1998, 136-141. (ამ რუსულენოვან გამოცემაში საკმაოდ ტენდენციურადაა აღწერილი იოანე იტალოსის პიროვნება და მასთან დაკავშირებული ისტორიული პერიპეტები).

196 Alberigo, Giuseppe et al. (ed.). *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Editio Critica. Vol. IV/1: The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872. Turnhout: Brepols Publishers 2016, p. 377-518.

197 ექვთიმე მთაწმინდელი. „ძველისწერაი სარწმუნოებისაი, რომელი აღწერს წმიდათა მამათა კონსტანტინეპოლეს შეკრებულთა, წმიდათა ხატთა თაყუანისცემისათვის, რომელ-ესე წარიკითხვის სოფია წმიდას პირველსა კვირიაკესა წმიდათა მარხვათასა“, გი-

კი არსენ იყალთოელის მიერ (ტექსტი შეიქმნა მე-11-12 სს-ების მიჯნაზე. ხელნაწერი: მე-13 საუკუნისა).<sup>198</sup>

ექვთიმე მთაწმინდელის მცირე სჯულისკანონი, რომელშიც ეს სინოდიკონია შეტანილი, არაუგვიანეს 1005 წლამდე შეიქმნა. შესაბამისად, 1082 წელს იტალოსისადმი საბოლოოდ გაფორმებულ ანათემებს ექვთიმე ვერ შეიტანდა თავის თარგმანში, მაგრამ მოგვიანო საუკუნეების ხელნაწერებშიც არ ჩანს რაიმე ჩამატება იტალოსისადმი გამოცხადებული ანათემებისა. გარდა ამისა, არ არსებობს ცნობები, რომ ანტიიტალოსურ ანათემებს საქართველოს ეკლესიის ღვთისმსახურებისას კითხულობდნენ.

ზოგადად სინოდიკონის კითხვა ღვთისმსახურებისას საქართველოს ეკლესიაში მალევე უნდა შეწყვეტილიყო, რადგან ტექსტის ხელნაწერი საკმაოდ მწირი რაოდენობით შემორჩა. ამასთან, საუბარია სინოდიკონის თავდაპირველ ვერსიაზე, რომელიც არ შეიცავდა ანტიიტალოსურ ანათემებს. ხშირად გამოყენებული ლიტურგიკული წიგნები ასეულობითაა, ეს ტექსტი კი სულ 18 ხელნაწერშია. ამ ძეგლის ორი ძველქართული თარგმანი არსებობს და ორივე გამოცემულია, როგორც აღინიშნა. თანამედროვე საქართველოს ეკლესიაში მართლმადიდებლობის ზეიმის კვირას იკითხება მხოლოდ სვინაქსარი და არა სინოდიკონი, რომელსაც რუსები კითხულობდნენ ცარიზმის ეპოქაში, შემდეგ მათაც შეწყვიტეს.

გარდა იმისა, რომ ანტიიტალოსური ანათემების შემცველ სინოდიკონს საერთო მართლმადიდებლური აღიარება არ აქვს და ეს ყველაზე მნიშვნელოვანია განხილვადი თემისთვის, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ამ ფილოსოფოსის განკითხვის საქმეში ბიზანტიის იმპერატორის სურვილისა და მისი გადამწყვეტი წვლილის შესახებაც, რაც უდაოა, თუ მოცემულ ისტორიულ ვითარებას ობიექტურად შევისწავლით. მსგავსად იუსტინიანეს მიერ ორიგენიზმის დევნისა, იოანე იტალოსის დაგმობაშიც განმსაზღვრელი როლი ითამაშა „პოლიტიკურმა მოტივაციამ“<sup>199</sup> ამ შემთხვევაში, იმპერატორ ალექსი I კომნენოსს (1081-1118) ჰქონდა პირადი ანტიპათია იტალოსისეული ჰუმანიტური მსოფლმხედველობისადმი. ფილოსოფოსის აზროვნება, იმპერატორის აზრით, საშიში იყო, რადგან ის „ძირს უთხრიდა ორთოდოქსიას“<sup>200</sup> საკუთარი გადაწყვეტილებისთვის მეტი წონის მისანიჭებლად იტალოსის დაგმობა საერო ხელისუფალმა მართლმადიდებლობის ზეიმის კვირას დაუკავშირა<sup>201</sup>. ამ დღეს იკითხებოდა სინოდიკონი, რომლითაც, იმპერატორ ალექსი კომნენოსის მმართველობამდე, მხოლოდ ხატმებრძოლობაზე და სხვა ძველ ერესებზე გამარჯვებას აღნიშნავდნენ. აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად, იტალოსის საქმის წმინდად თეოლოგიური ხასიათისა,

---

უნაშვილი, ელგუჯა (რედ.). *მცირე სჯულისკანონი*. თბ., მეცნიერება 1972, 124-133. ამ ძეგლისწერის ძველი ქართული თარგმანი გამოქვეყნდა ასევე 2016 წელს ალბერტოს კრიტიკულ გამოცემაში: *Alberigo, Conciliorum, p. 405-425*.

198 კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე და ელგუჯა გიუნაშვილი (რედ.). *ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა*. XIII საუკუნის ხელნაწერის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ექვთიმე კოჭლამაზაშვილმა და ელგუჯა გიუნაშვილმა. თბ., გამოცემა შიომღვიმის მონასტრისა 2005, 292გვ.

199 Angold, Michael. *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*. New York: Cambridge University Press 1995, 50.

200 Angold, *Church*, 50.

201 Angold, *Church*, 51.

იმპერატორი ალექსი ნათლად მიუთითებდა პატრიარქს, რომ მისი ფუნქცია „იმპერატორის ბრძანების შესრულება იყო“.<sup>202</sup>

გარდა იმპერატორის პირადი ანტიპათიისა ფილოსოფოსის მოსაზრებები-სადმი, მისი განდევნა სხვა არარელიგიურმა გარემოებებმაც განაპირობა. მაგ., ერთ-ერთი წინა იმპერატორი, მიქაელ დუკა (1067-1078) ნორმანებთან დაახლო-ებას ესწრაფვოდა, რაც ალექსი კომნენოსის დროს საფრთხედ იქნა მიჩნეული<sup>203</sup>. ნორმანებთან დამეგობრების პროცესის აქტიური მონაწილე იყო იოანე იტა-ლოსიც. სამხრეთ იტალიაში დაბადებული ფილოსოფოსი (ამიტომაც უწოდებდ-ნენ მას იტალოსს) 1042 წელს სიცილიელებთან ერთად ბიზანტიის წინააღმდეგ იბრძოდა.<sup>204</sup> ესეც ყველას კარგად ახსოვდა. ასევე იოანე იტალოსს არისტოკრა-ტული ჩამომავლობის ჰუმანიტა წრეებში უწევდა მოღვაწეობა. ყველა ეს გა-რემოება ამძაფრებდა იმპერატორის ეჭვებსა და შიშებს იტალოსის პიროვნებას-თან დაკავშირებით, რომელშიც თავისი „ჯერ კიდევ მოწყვლადი რეჟიმისთვის“<sup>205</sup> საფრთხეს ხედავდა.

იოანე იტალოსი ცნობილი ბიზანტიელი ფილოსოფოსის მიქაელ ფსელოსის მოწაფე იყო, რომელთან ერთადაც სახელი გაითქვა ანტიკური კულტურის პო-პულარიზაციით. ფსელოსისა და იტალოსის მოწაფეები ეპისკოპოსები და საიმ-პერატორო კარზე მაღალჩინოსნებიც კი ხდებოდნენ. მეთერთმეტე საუკუნეში, ზოგადად ბიზანტიური კულტურის ელინიზაცია საკმაოდ ძლიერი იყო.<sup>206</sup>

სანამ ფილოსოფოსს იმპერატორის კარზე გამოიძახებდნენ, ის პატრიარქ ევსტრატის გარიდასს გაუგზავნეს. იოანე დარწმუნებული იყო, რომ მას საპატ-რიარქო რეზიდენციაში გაამართლებდნენ, რადგან „თავად პატრიარქი კეთი-ლად განწყობილიყო იტალოსისადმი“<sup>207</sup> პატრიარქის რეზიდენციაში მიმდინარე სხდომის დროს იტალოსის შეპყრობის მიზნით იმპერატორის წარმომადგენლები იჭრებიან დარბაზში, მაგრამ ფილოსოფოსი გაქცევას ახერხებს.

ამგვარად, როგორც ენგოლდი წერს, „უმოწყალოდ დაშინებული“<sup>208</sup> პატ-რიარქი ევსტრატის იმპერატორს უთმობს იტალოსის საქმის განხილვას. ამ უკანასკნელს ბრალი ედებოდა ეკლესიაში ელინური სიბრძნის შემოტანაში. იმ-პერატორი პატრიარქსა და მის ეპისკოპატს ამჯერად იტალოსის მოწაფეების

202 Clucas, Lowell. *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*. München: Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität 1981, 57.

203 Angold, *Church*, 50.

204 Бирюков, Д. (сост.). *Книга Еретиков: Антология*. СПб., Амфора, 2011, 345. (ბირიუკოვის ამ ნაშრომში პალამარჩუკის ზემოთ დამოწმებულ აღწერასთან შედარებით უფრო დაბალანსებულადაა წარმოდგენილი იოანე იტალოსთან დაკავშირებული რე-ალიები. ასევე მოტანილია, როგორც ანა კომნენოსის თხრობა, რომელშიც უფრო ნე-გატიურადაა დახასიათებული იტალოსის პიროვნება, ისე მიქაელ ფსელოსის თხრობა, რომელშიც ფილოსოფოსის ღირსებებია წარმოჩენილი).

205 Angold, *Church*, 50.

206 Бирюков, *Книга*, 346.

207 იოანე იტალოსისადმი პატრიარქის მხარდაჭერის მოწმობისთვის: Anna Comnena V, IX 5-6: 2656 (ed. Bonn); II, 39-40 (ed. Leib); Gouillard, "Le Procès officiel de Jean l'Italien", 142-5; cf. J. Gouillard, "Une lettre de (Jean) l'Italien au patriarche de Constantinople, TM 9, 1985, 175-9, ციტირ.: Angold, *Church*, 52.

208 Angold, *Church*, 52.

შენედულებათა გამოკვლევას ავალებს. ყველა, ვინც იმპერატორის კრიტიკას დაიწყებდა იტალოსის საქმის გამო, ანათემას ექვემდებარებოდა.

ამგვარი იყო ხსენებული ფილოსოფოსის დევნასთან დაკავშირებული კონკრეტული ისტორიული კონტექსტი და გარეგანი ვითარება. რაც შეეხება იოანე იტალოსის შეხედულებებს, ფილოსოფოსის შემოქმედების კლასიკოსი მკვლევარების, პ. ჯოანოუსა და ჯ. გულიარის მტკიცებით, ისინი რეალურად არ ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანულ კოსმოლოგიას. კრების ანტიიტალოსური ანათემების ტექსტში კი იოანე იტალოსის სახელი სათაურშივეა გატანილი (Τὰ τοῦ Ἰταλοῦ κειφάλαια). მაგ., იტალოსი არ უარყოფდა სამყაროს არაფრისგან შექმნას და ამ ქმნილებაში ყველა მოვლენას ღვთის ნებაზე დამოკიდებულად მოიაზრებდა.<sup>209</sup> იოანე ასევე უარყოფდა სულების ტრანსმიგრაციისა (მეტეფსიქოზი) და ტანჯვის არამარადიულობის შესახებ იდეებს.<sup>210</sup> სამართლიანი ბრალდება გადმოიცემოდა მხოლოდ პირველ ანათემატიზმში, რომელიც ქრისტეს ორი ბუნების შესახებ იტალოსის დიალექტიკურ მსჯელობებს ეხებოდა; ასევე მეექვსე ანათემატიზმში სასწაულებზე და მეცხრე ანათემატიზმში, რომელშიც დამოწმებულია იტალოსის აზრი, რომ აღდგომის შემდგომ, საყოველთაო სამსჯავროზე ადამიანს არ ექნება იგივე სხეული, როგორც მიწიერი ცხოვრებისას ჰქონდა. აქვე უნდა ითქვას, რომ იოანე იტალოსმა აღიარა თავისი მცდარი აზრები, რომლებიც წინააღმდეგობაში მოდიოდა ეკლესიის სწავლებასთან.

ქართველი მკვლევრის, ნათელა კეჭაყმაძის აზრით, იტალოსი სამყაროს მარადიულად არსებობის შესახებ ანტიქრისტიანულ იდეას იზიარებდა<sup>211</sup>. მაგრამ ლოუელ კლუკასი აღნიშნავს<sup>212</sup>, რომ კეჭაყმაძე არ იმორწმებს ჯოანოუს ნაშრომს, რომელშიც დადგენილია, რომ იტალოსს არ გააჩნდა მსგავსი აზრი და რომ ის არ უარყოფდა ღვთის მიერ სამყაროს შექმნადობას.<sup>213</sup>

ამასთან, იოანე იტალოსის წინააღმდეგ შეთითხნილ ანათემებში შინაგანი წინააღმდეგობაც შეინიშნება. მაგ., ერთ-ერთ ანათემაში ფილოსოფოსს ბრალი ედება მეტეფსიქოზის (სულთა გადასახლების) და იმავდროულად სულის განადგურების, გაქრობის შესახებ იდეების ქადაგებაში. ეს ანათემა არა მხოლოდ თვითწინააღმდეგობრივია, არამედ რთულია მისი შეთავსება და ორგანული მისადაგება აპოკატასტასისის ბრალდების შემცველი ანათემისთვისაც.<sup>214</sup>

209 Joannou, Perikles. *Christliche Metaphysik in Byzanz: I. die Illuminationslehre des Michael Psellos und Johannes Italos* (Studia patristica et Byzantina, 3, Ettal 1956, 44, ციტირ.: Clucas, *Trial*, 53.

210 Gouillard, J. “*Le Synodikon de l’Orthodoxie, édition et commentaire*”, *Travaux Mémoires*, 2, 1967, 196, ციტირ.: Clucas, *Trial*, 53. იხ. ასევე კლუკასის ნაშრომში გვ. 159-60.

211 Кечакмадзе, Н. “*Из Историй Общественной Мысли Византии в XI в.*”, *Византийский Временник* 29 (54), 1968, 170-76.

212 Clucas, *Trial*, p. 148.

213 იოანე იტალოსის ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე ქართულ ენაზე იხ., მაგ., შემდეგი გამოცემები: კეჭაყმაძე, ნათელა. *იოანე იტალოსის შემოქმედება*. თბ., მეცნიერება 1970, 183გვ.; იოანე იტალოსი. *თხზულებანი*. ბერძნული ტექსტი ვარიანტებითა და შენიშვნებით ქვეყნდება გრიგოლ წერეთლის მასალების მიხედვით ნათელა კეჭალმაძის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბ., მეცნიერება 1966.

214 Шукин, Т. А. “*Эсхатология Иоанна Итала*”, *Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии*, том 11, Выпуск 4, 2010, 117. (უზრნალის ელ-ვერსია იხ.: <http://www.rhga.ru/upload/iblock/3d6/3d6bbd448f48ed3b09230ca82e1dd85b.pdf> [წვდომა 17.09.2018].



იოანე იტალოსისადმი გამოცხადებულ ანათემებზე და სინოდისკონზე მსჯელობისას, ბუნებრივია, წინამდებარე ნაშრომისთვის უფრო მნიშვნელოვანია ტანჯვის დროებითობის იდეის უარყოფის საერთო-მართლმადიდებლური სტატუსის არარსებობა, ვიდრე ამ იდეის იტალოსისადმი კუთვნილების საკითხი. მაგრამ ცრუ-ბრალდებებისა და მათი ურთიერთწინააღმდეგობრიობის შესახებ გარემოებანი აუცილებლად აღნიშვნის ღირსია, რადგან ისინი დამატებითი მოწმობებია 1082 წლის ამ ე.წ. „საეკლესიო კრების“ (სინამდვილეში კი იმპერატორის სამსჯავროს) კეთილსინდისიერებასთან, ადეკვატურობასთან და ვალიდურობასთან დაკავშირებით.

იოანე იტალოსი არ დაუგმია არცერთ სინოდს და საეკლესიო ორგანოს. ის განიკითხა მხოლოდ საიმპერატორო კარის სასამართლომ, რომელიც „იმპერატორმა გამართა და თავადვე გაუძღვა.“<sup>215</sup> ამ მოაზროვნის შემოქმედების, ალბათ, ყველაზე ავტორიტეტული მკვლევრის, კლუკასის აზრით, სრულიად ნათელია, რომ იმპერატორის ძალაუფლებამ განაპირობა იოანე იტალოსის გასამართლების დაწყებაც, გეგმაც, ფორმატიც და შედეგიც.<sup>216</sup>

საკითხის განხილვის მეტი სიღმისთვის შესაძლებელია შემდეგი შეპასუებების გათვალისწინებაც, რომ იმპერატორმა ალექსი კომნენოსმა იტალოსის დასაგმობად თითქოს ეკლესიაში უკვე არსებული უკამათო და მყარადმიჩნეული სწავლება გამოიყენა და რომ ფილოსოფოსის უსამართლო განკითხვა იმაზე კი არ მეტყველებს, რომ ეკლესია არ იზიარებდა მანამდე სასჯელის მარადიულობის სწავლებას, არამედ პირიქით, რადგან ეს სწავლება მყარად და აქსიომატურად მიჩნეულიყო, სწორედ ამიტომ გამოიყენა ეს სიმყარე იმპერატორმა იტალოსის წინააღმდეგ.

ერთი შეზღვევით დამაჯერებელი მოსაზრებაა, მაგრამ პრობლემას ის გარემოება ქმნის, რომ არსაიდან არ ჩანს, რომ ტანჯვის მარადიულობის სწავლება მანამდე საყოველთაოდ გაზიარებული იყო ყველა ეკლესიაში. მაგ., იტალოსს აგრეთვე ადანაშაულებდნენ ხატმებრძოლობაში, რაც მანამდე ნამდვილად დაიგმო მეშვიდე მსოფლიო კებაზე, ხატთაყვანისმცემლობა კი დოგმატად გამოცხადდა. მაგრამ, ამისგან განსხვავებით, საიქიო ტანჯვის მარადიულობა არცერთ მსოფლიო კრებას არ განუსაზღვრავს ოროსად ანუ დოგმატურ დადგენილებად. 543 წლის ადგილობრივი კრებასთან დაკავშირებულ მაქინაციებს უკვე შევხვით.

ამ მხრივ, არც 1082 წლის შემდგომი ვითარება იძლევა განსხვავებულ სურათს: ანტი-იტალოსურ ანათემებში დამტკიცებულ ტანჯვის მარადიულობის იდეას რომ საყოველთაო სავალდებულო ხასიათი მინიჭებოდა, ის აუცილებლად ყველა ეკლესიაში უნდა აღიარებულიყო, რაც ხსენებული ანათემების თარგმნასა და შემდეგ ლიტურგიკულ ციკლში აუცილებელ ჩართვას გულისხმობს, რადგან სინოდისკონი ყოველ წელს იკითხებოდა განსაზღვრულ დღეს. მაგრამ ვხედავთ საპირისპირო სურათს: ანტიიტალოსური ანათემების შემცველი სინოდისკონი, როგორც მინიმუმ, ეკლესიათა უმეტესობაში არ იკითხებოდა და არც ახლა იკითხება. არადა, თუ ამა თუ იმ სწავლებას დოგმატური დადგენილების სტატუსი აქვს მინიჭებული, მაშინ ყველა ეკლესია ვალდებულია ის გაიზიაროს. წინააღმდეგ შემთხვევაში (და ამ დროს მნიშვნელობა არ აქვს ეს გაუზიარებლობა ობიექტური თუ სუბიექტური მიზეზებით ხდებოდა), მოცემული ეკლესია საკუთარ თავს ერეტიკულად აქცევს.

215 Clucas, *Trial*, p. 45-6.

216 Clucas, *Trial*, p. 55.

წარმოდგენილი შეპასუხების განხილვა-გაბათილებებისას აუცილებლად უნდა მიეთითოს მეორე გადაულახავ პრობლემაზე, რაც იმპერატორის ზეწოლას უკავშირდება. როგორც ზემოთ გაირკვა, რეალურად ეს იყო საიმპერიო სასამართლო და არა საეკლესიო კრება. 1082 წლის კრების მეათე ანათემაში მოცემულია ზოგადი სახის განცხადება, რომ ძველი და ახალი აღთქმის სწავლებით, ტანჯვა დაუსრულებელია, თუმცა არანაირი მოწმობა და წყარო, წინა საეკლესიო კრება ან რაიმე სახის კონსენსუსი ან თუნდაც ციტატა არაა დამოწმებული. ეს ბუნებრივია, როცა იტალოსის საქმეზე საუბარი: იმპერიის პოლიტიკურ მტრად მიჩნეული ფილოსოფოსის წინააღმდეგ იმპერატორ ალექსი კომნენოს სურდა და შეეძლო კიდევ „თეოლოგიური შეხედულებები“ გაესაღებინა ეკლესიის სწავლებად ამგვარი ზოგადი ფრაზებით და მას ხელს ვერავინ შეუშლიდა, პატრიარქი ევსტრათი ჩათვლით, რომელიც, როგორც ენგოლდი წერს, იმპერატორს „უმოწყალოდ დაშინებული“ ჰყავდა. ცხადია, ალექსი კომნენოსს ძალიან სურდა მის ერთპიროვნულ გადაწყვეტილებას საეკლესიო ლეგიტიმურობა ჰქონოდა, მაგრამ თავისთავად ეს სურვილი არ ნიშნავს, რომ მას ეს ლეგიტიმურობა ან რაიმე თეოლოგიური წონა მართლაც ჰქონდა. ცნობილია, რომ თეოლოგიურ საკითხების საკრებო გადაწყვეტაში ჩარევის მაგალითები ბიზანტიის ისტორიაში საკმაოდ ხშირი იყო, თუმცა ყოველთვის როდი ახერხებდნენ იმპერატორები თავისი გაეტანათ. ამრიგად, მსგავს მცდელობებს რომ პერმანენტულად ჰქონდა ადგილი უზენაესი საერო ხელისუფლის მხრიდან, ეს ნაკლებად საკამათოა. მაგ., სახელგანთქმული იმპერატორი იუსტინიანეც „თეოლოგობდა“ 543 წლის ადგილობრივ კრებაზე, როცა საკუთარი ინიციატივით შეადგინა ანტი-ორიგენისტული ანათემატიზმები, მათ შორის, ტანჯვის დასრულებადობის წინააღმდეგ.

საინტერესოა, რატომ ებრძოდნენ იმპერატორები (იუსტინიანე, ალექსი) და ასევე პრო-სახელისუფლებო ორიენტაციის ზოგიერთი მაღალი იერარქიის წარმომადგენელი ასე გააფთრებით ჯოჯოხეთის დასრულებადობის იდეას? ცხადია, ამ ბრძოლას ვერ ექნებოდა წმინდად თეოლოგიური მოტივაცია და დასაბუთება. მას უფრო სოციოპოლიტიკური მიზეზები შეიძლებოდა ჰქონოდა. როგორც მ. ლუდლოუ ერთ ადგილას სწორად შენიშნავს, საბოლოოდ ყველას გადარჩენის იდეა საფრთხედ მიიჩნეოდა „ეკლესიის ავტორიტეტისა“ და „სოციალური სტაბილურობისთვის“<sup>217</sup>.

რაც ეხება იმ სავარაუდო შეპასუხებას თუ რატომ არ დაგმეს სხვა ეკლესიებმა 1082 წლის კრება და რატომ არ გამოაცხადეს ერესად თავად ანტი-იტალოსური ანათემები, თუკი ისინი კატეგორიულად მიუღებელი იყო მათთვის და თუკი სწორედ მსოფლმხედველობრივი მიუღებლობის მიზეზით არ თარგმნეს სინოდის განცხადებით ვერსია საკუთარ ენებზე. ეს შეკითხვაც მარტივი პასუხგასაცემია. საქმე ისაა, რომ არ იყო ამის აუცილებლობა რომელიმე მომდევნო საეკლესიო კრებას დაედგინა, რომ ანტიიტალოსური ანათემა ტანჯვის არამარადიულობაზე აუცილებლად არასწორია, რადგან თავად აპოკატასტასისის ვარაუდი, იმედი და არა დაუნიებული, აუცილებლობითი და დოგმატური სწავლება. ამიტომ გაუგებარია რატომ უნდა დაცვათ განგაშის ზარი დანარჩენ ეკლესიებს, რომ 1082 წლის კრების დადგენილება ტანჯვის მარადიულობის შესახებ ერესიაო, როცა მის საპირისპირო სწავლებას ანუ აპოკატასტასისს არ აქვს

217 Ludlow, Morwenna. *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford, N. Y.: Oxford University Press 2000, 2.

დოგმატური სტატუსი? რაიმე რომ ერესად გამოცხადდეს აუცილებელია მოცემული ერესის დამგმობი სწავლება დოგმატურ სფეროს განეკუთვნებოდეს.

დაბოლოს, თუკი ვინმე ზემოთ დამოწმებული გარემოებებისა და არგუმენტების მიუხედავად, მაინც მიიჩნევს, რომ ხსენებული სინოდიკონის (უფრო ზუსტად კი მისი მოგვიანო რედაქციის) ანათემა ჯოჯოხეთის ტანჯვის დასრულებადობის იდეისა დღემდე ლიტურგიკული ციკლის ლეგიტიმური და საყოველთაოდ აღიარებული ნაწილია, მაშინ ის ვერც იმ ცხად ვითარებაზე დახუჭავს თვალს, რომ, მაგ., დიდი შაბათის კანონიც (რომელიც ლაღადებს: „Царствует ад, но не вечнует над родом человеческим“) ასევე ლიტურგიკული ციკლის ლეგიტიმური ანუ საერთო მართლმადიდებლური აღიარების მქონეა, რომელიც გადაჭრით უარყოფს საიქიო ტანჯვის მარადიულობის იდეას. დიდი შაბათის კანონი და სხვა ლიტურგიკული ტექსტები ნამდვილად ყველა მართლმადიდებელ ეკლესიაში იკითხება ღვთისმსახურებისას განსხვავებით სინოდიკონისგან.

### დასკვნის მაგიერ

მიუხედავად ეკლესიის მამებისა და ბოლო დროის ქრისტიან თეოლოგთა ამგვარი ნათელი და არაორაზროვანი პოზიციისა ყველა ადამიანის გადარჩენის შესაძლებლობის შესახებ, ითვლება, რომ ის მაინც ჰიპოთეზაა, ვარაუდია, რწმენაა და არა დარწმუნებულობა, მტკიცება ან საყოველთაოდ სავალდებულო სწავლება ანუ დოგმატი, რომლის არგაზიარებაც ერესი იქნებოდა. ქრისტიანული თეოლოგია, რომელიც ღვთის გამოცხადებას ეფუძნება ანუ მხოლოდ იმას, რისი გამოცხადებაც ღმერთმა ისურვა, არ იძლევა საბოლოო და კატეგორიულ პასუხებს ამგვარ იდუმალ საკითხებზე, თუმცა ნათელი მინიშნებები შეიძლება არსებობდეს. თვით სრული ღუმელიც კი ამა თუ იმ საკითხზე საღვთო წერილსა თუ ეკლესიის მამათა ნაშრომებში შეიძლება გარკვეულ პასუხსაც გულისხმობდეს. ბიბლიური სწავლებით, ღმერთს ადამიანებისთვის სრულად არ გამოუცხადებია თავისი სიბრძნე და ამას თავად ადამიანად მოსული ღმერთი, იესო ქრისტეც მოწმობდა, როცა მოციქულებს ამ სიტყვებით მიმართავდა: „კიდევ ბევრი რამ მაქვს სათქმელი თქვენთვის, მაგრამ ვეღარ დაიტევთ“ (ინ. 16:12). ამასვე მოწმობს პავლეს სიტყვებიც „ნაწილობრივი ცოდნისა“ და „ნაწილობრივი წინასწარმეტყველების“ შესახებ (1 კორ. 13:9).

ერთადერთი, რაშიც შეიძლება ამქვეყნად დარწმუნებული იყოს ქრისტიანი, ეს არის გარდაუვალი პასუხისმგებლობის არსებობა. ყველა დამნაშავეს მოუწევს ჩადენილი დანაშაულისთვის შესაბამისი ფასის გადახდა ამა თუ იმ სახით, მათ შორის იმქვეყნიური განმწმენდელი ტანჯვით, რომელიც შეიძლება დროებითია, მაგრამ „რთული და ხანგრძლივია“; როგორც ამას გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავდა (იხ. ციტატა). ასევე როგორც ისააკ ასური წერდა, „გენა აუტანელია, თუნდაც რომ მის ხანგრძლივობას საზღვარი ჰქონდეს: ვინ გაუძლებს მას?“ (იხ. ციტატა).

სამართლიანად უთითებს კალისტოს უერი, რომ თუ მაინცადამაინც ვინმეს დაშინება გვსურს, რატომ არაა საკმარისი დასრულებად, მაგრამ ხანგრძლივ, აუტანლად ხანგრძლივ ტანჯვაზე მითითება? ადრეული საუკუნეებისგან განსხვავებით, ჩვენს დროში ამკარაა, რომ, როგორც წესი, შიში ნაკლებად მოქმედებს, როგორც შემაკავებელი ფაქტორი. პრაქტიკა აჩვენებს, რომ უფრო მეტად, ღვთი-

სადმი სიყვარულით შეუძლია ადამიანს რადიკალური გარდაქმნა.<sup>218</sup> თუმცა არც ისაა გამორიცხული, რომ ამ წესს თავისი გამონაკლისები დღესაც ჰქონდეს.

პასუხისგება არსებობს და შესაბამისი მისაგებლის მიღებაც რეალურია და აუცილებელი, მაგრამ იმქვეყნიური ტანჯვა მაკურნებელია და არა დამსჯელი. ამიტომ ის ვერ იქნება მარადიული, რადგან მარადიული განკურნების პროცესი არ არსებობს. თერაპიული სასჯელის მოხდის შემდეგ გარდაქმნილი სული ბუნებრივად ითხოვს სხვა მდგომარეობაში, სხვა „ადგილას“ გადასვლას.

ცოდვილობის დაუსრულებლობა მისთვის მარადიულობის მინიჭებას გულისხმობს და, ამ შემთხვევაში, ღვთაებრივისთვის ეძლევა ანტიღვთაებრივის. ქრისტიანული თეოლოგია ნათლად ღალადებს, რომ არაფერია ღმერთის გარდა მარადიული, არამედ საუკუნო და დროებითი. მართლთა სულებიც მარადიულად იქნებიან მხოლოდ ღმერთში და არა მის გარეთ, მის გარეშე. ცოდვილმა სულმა რომც არ შეიცვალოს ნება სიკეთისკენ, თავისთავად, ავტონომიურად მაინც ვერ შეინარჩუნებს მარადიულობისთვისებას. როგორც წმინდა ისააკ ასური წერს, „იყო დრო, როცა ცოდვა არ არსებობდა, და დადგება დრო როცა ის შეწყვეტს არსებობას“ (სრული ციტატა იხ. ზემოთ). თუ ღმერთი ვერ „მოერევა“ ცოდვილს, მაშინ ეს უკანასკნელი ან უნდა საბოლოოდ გაქრეს<sup>219</sup> ან უნდა გამოსწორდეს მისივე თავისუფალი ნების შენარჩუნებით. თუ ღვთის მიერ ჩაფიქრებული სამყარო ამ ყველაფერს არ გულისხმობს, მაშინ ღმერთი, საბოლოო ჯამში, თავად ქმნის დუალიზმს. სწორედ ამგვარი თერაპიული მიდგომა ავლენს ყოვლადბრძენი ღმერთის განგების დიდებულებას, რომელსაც ადამიანი თავისი ევკლიდური გონებისა და ლოგიკის ძალით ბოლომდე ვერასდროს ჩაწვდება.

ფორმალური ლოგიკით, თუკი აპოკატასტასური კანონზომიერება არ ტოვებს სივრცეს, რომ ადამიანი მარადიულად და ჯიუტად უარყოფდეს სიკეთეს, მაშინ მისი თავისუფლება ფიქციაა და არა სინამდვილე. ამგვარი ფორმალური ლოგიკა ვერ უთავსდება აპოკატასტასისის თეოლოგიას, რომლის მიხედვით ბოროტებაში მარადიული დარჩენა არ არის ღვთის მიერ მონიჭებული თავისუფლების ბუნებრივი, ორგანული, ლოგიკური შედეგი. მხოლოდ ნამდვილი თავისუფლება შეძლებს მარადიულობაში უკონფლიქტოდ არსებობას. მხოლოდ ამგვარ თავისუფლებას შეიძლება ჰქონდეს მარადიული არსი, სუბსტანცია. ბოროტება არაა სულის შინაგანი, თანდაყოლილი თვისება.

ამრიგად, ქრისტიანს შეუძლია ყველა რაციონალური არსების ღმერთთან საბოლოო დაბრუნების იდეა თავისუფლად გაიზიაროს იმ წმინდა მამებთან ერთად, რომლებიც ამ იდეას გამოთქვამდნენ სწორედ იმედის, ვარაუდის ფორმითა და შესაძლებლობის სახით. ასევე შესაძლებელია, რომ ქრისტიანი, გრიგოლ

218 Уэр, *Смеет ли*, 48.

219 ამ თემაზე იხ.: John Wenham. "The Case for Conditional Immortality", in: Cameron, N. M. de S. *Universalism and the Doctrine of Hell*. Papers presented at the Fourth Edinburgh Conference on Christian Dogmatics 1991. Paternoster Press, Carlisle; Baker book House, Grand Rapids, Mich., 1993. იხ. ასევე პაპაიოანოუს კვლევა, რომლის მტკიცებით ახალი აღთქმის თეოლოგია ბოროტი სულების საბოლოო გაქრობასაც (ანიჰილაციონიზმი) გულისხმობს: Papaioannou, Kim. *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus: Gehena, Hades, the Abyss, the Outer Darkness Where There is Weeping and Gnashing of Teeth*. Eugene: Pickwick 2013, 306p. ბოროტი სულის გაქრობის იდეა არ იყო უცხო წმინდა მამებისთვის, მაგ., იუსტინე ფილოსოფოსისთვის, რომლის აზრით, ღვთის გარეშე ყველაფერი განადგურდებოდა, თვით სულიც. ასურულ თეოლოგიურ ტრადიციაშიც არსებობდა ბოროტი სულის გაქრობის იდეა.

ნოსელისა და ისააკ ასურის მსგავსად, დარწმუნებული იყოს საბოლოოდ ყველა ქმნილების გადარჩენაში, რადგან არც წმინდა გრიგოლი და არც წმინდა ისააკი ეკლესიას არასდროს შეურაცხავს ერეტიკოსებად ამგვარი დარწმუნებულობისთვის. აქ მხოლოდ პიროვნებების დაგმობა-არდაგმობის საკითხი როდია მნიშვნელოვანი. მთავარია, რომ ეკლესიას თვით ეს სწავლება და თუნდაც ეს პიროვნული დარწმუნებულობა აღნიშნული მამებისა არასდროს გამოუცხადებია ერესად და არც გაუკიცხავს. კიდევ ერთხელ დაზუსტდეს: საუბარია იმ აპოკატასტასისზე, რომელიც პაგანისტური იდეებისგან გაწმენდილია.

ხსენებული ფორმალური ლოგიკის მიხედვით, ამ თემის შეჯამებისას მხოლოდ ორი ერთმანეთთან შეუთავსებელი ვერსია შეიძლება არსებობდეს: 1) ვარაუდი ყველას ცხონების შესაძლებლობისა, რომელიც იმავდროულად მარადიული წარწყმედის რეალური შესაძლებლობის აღიარებასაც ნიშნავს; 2) მტკიცება ყველას ცხონებისა, რომელიც ცალსახად გამორიცხავს სულების ნაწილის დაღუპვას და ამდენად ეწინააღმდეგება პირველ ვერსიას.

ამრიგად, ერთი შეხედვით, შეუძლებელი გამოდის ეკლესიას შეეწყნარებინა ორივე ვერსიის გამზიარებელ წმინდა მამათა პოზიციები, რადგან ან გრიგოლ ნოსელი და ისააკ ასური უნდა გამოცხადებულიყვნენ ერეტიკოსებად, რომლებიც მტკიცებით ფორმით გამოთქვამდნენ აპოკატასტასურ იდეებს ან დანარჩენი მამები, რომლებიც ვარაუდის ფორმით საუბრობდნენ იგივეზე. ლოგიკურად შეუძლებელია ორივე პოზიციის ერთდროული მიღება. მაგრამ, როგორც ჩანს, ეკლესიური შეგნება ადამიანურ რაციოსა და ლოგიკაზე მაღლა დადგა, როდესაც ორივე ბანაკი შეიწყნარა. შეწყნარება, ამ შემთხვევაში, ნიშნავს ხსენებული პოზიციის არდაგმობას და ამით გარკვეული ლეგიტიმურობის მინიჭებას, რაც არ გულისხმობს ამ მოძღვრების დოგმატურ რანგში აყვანას.

**David Tinikashvili**

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

## **APOCATASTASIS: EASTERN FATHERS REGARDING THE RETURN TO GOD OF ALL WHO HAVE FALLEN**

The Church has never condemned *apocatastasis*, which was free of pagan concepts.

This teaching was neither condemned nor officially adopted as a universally obligatory teaching or dogma by the Church consciousness for a rational reason. But there were some holy fathers in Eastern and Western Christendom who had quite a candid discourse regarding the *possibility* of the final reunion of every rational creation with God.

Not every member of the Christian Church considers the teaching and hope regarding a *universal apocatastasis* to be a legitimate part of Christian theology.<sup>1</sup> Critics of this doctrine frequently mention the Fifth Ecumenical Council (the second Constantinople council, 553), where *apocatastasis* was allegedly condemned. This council is well known for the 15 anti-Origenist anathemas. The first one of these informs us: „If anyone asserts the fabulous pre-existence of souls, and asserts the monstrous restoration which follows from it: let him be anathema.“<sup>2</sup>

It must be noted that this *apocatastasis* was condemned for its close connection to Origenist ideas which are essentially pagan. These ideas are: a) the so-called pre-existence of souls; b) only the resurrection of souls without their bodies during the universal resurrection, for the material world is deemed to be a result of the fall into sin, from which a purified soul must be freed; c) the existence of many universes implying an extensive cycle of falling and once again restoring.

Thus, the 15-point condemnation was directed precisely towards this Origenist version of *apocatastasis* and this fact is clearly seen in the cited canon (“...pre-existence of souls, and assert the monstrous restoration which *follows from it...*”).

It is necessary to differentiate between Origen’s ideas and Origenism. The Church has never condemned Origen’s own views. These anathemas had in fact been written in 543 by Emperor Justinian, who envisioned a fight against the Origenism actively spread throughout Palestine. Not having a theological education, the Emperor had considered the ideas developed within Origenism as belonging to Origen.<sup>3</sup>

It is considered established that the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council had not worked up these fifteen anathemas. They had already been prepared for the year 543 at a small synodal council, or before the commencement of the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council.

---

1 Louth, Andrew. “*Eastern Orthodox Eschatology*”, in: *The Oxford Handbook of Eschatology*. Edited by Jerry Walls. Oxford: OUP 2007, 246.

2 Second Council of Constantinople, Session I - Extracts from the Acts, *The Anathemas Against Origen*. Translated by Henry Percival. From *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, Vol. 14. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight, <http://www.newadvent.org/fathers/3812.htm>

3 Ramelli, Ilaria. *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill 2013, 726.

cil (553). Then, however, Emperor Justinian presented the „Personal Doctrine“<sup>4</sup> before Patriarch Menas in 543, which had been used in preparation for the anathemas against Origenism. Thus, without the mobilization of the Church’s collective council, Justinian takes upon himself the initiative of a dogmatic discourse and the issue of a final decree with a Caesarean-papal self-confidence. These anathemas „were mistakenly attributed to the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council.“<sup>5</sup>

It is interesting that these anathemas themselves are not shown in the acts of the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council.<sup>6</sup> Later on, when they were added to the decrees of the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council, Origen’s name does not figure in the text of these anathemas.<sup>7</sup> Accordingly, these 15 anathemas are not included, for example, in Norman Tanner’s collection *Decrees of the Ecumenical Councils*, because as he indicates, „it has been shown by the most recent research that these anathemas do not belong to this [5<sup>th</sup> Ecumenical] Council.“<sup>8</sup>

When speaking of Origen’s heretical views, the fact that the great Alexandrian theologian quite reticently expressed his own thoughts only in the form of hypotheses is no less important. Later on, Origen’s ideas were radically developed by the Origenists, who disseminated them and gave them dogmatic status.

When Origenism was condemned by the 5<sup>th</sup> Ecumenical Council, not one word was uttered about the of Gregory of Nyssa’s teaching of *apocatastasis*<sup>9</sup>, because he had not been tainted by the aforementioned Origenistic, pagan ideas. For example, Gregory explicitly denied the Origenist idea according to which being in a physical body was punishment for sins committed in the spiritual world.<sup>10</sup> The bishop of Nyssa also denied the Origenist idea that *apocatastasis* is an event that occurs more than once, but is the next phase of an unending cycle of rational beings being separated from God and then returning to Him.<sup>11</sup> This is why when the council fathers remarkably knew the *apocatastasis* of Gregory of Nyssa, they had not equated it to Origenism. Even more so, not only was St. Gregory of Nyssa not condemned by the Church, being the most prominent defender of *apocatastasis*, he was commemorated among the „holy and blessed fathers“ by the 6<sup>th</sup> Ecumenical Council. Besides, he was called „the father of fathers“ by the 7<sup>th</sup> Ecumenical Council.

When speaking of *apocatastasis*, naturally the corresponding citations are referenced from the Holy Scriptures as well as from the works of the Church

---

4 Evdokimov, Paul. *Orthodoxy*. Translated by Jeremy Hummerstone. New York: New City Press 2011, 338.

5 Evdokimov, *Orthodoxy*, 338.

6 Price, Richard. *The Acts of the Council of Constantinople of 553: with related texts on the Three Chapters Controversy*. 1<sup>st</sup> edition. Liverpool: Liverpool University Press 2012, 270-286.

7 Meyendorff, *Christ*, 51.

8 Tanner, Norman (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Volume I: Nicea I - Lateran V. Volume II: Trent - Vatican II. Washington, D.C.: Georgetown University Press 1990, 106.

9 Alfeyev, Hilarion. „*Eschatology*“, in: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Edited by Cunningham, Mary and Theokritoff, Elizabeth. Cambridge: Cambridge University Press 2008, 116.

10 Quasten, Johannes. *Patrology*. Vol. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht-Antwerp: Spectrum Publishers 1963, 289.

11 Quasten, *Patrology*, 290.

Fathers. In a discussion on the possibility of the purification of the souls of the departed, first of all, the three following places are cited from the Bible: „Each man’s work will become evident; for the day will show it because it is to be revealed with fire, and the fire itself will test the quality of each man’s work. If any man’s work which he has built on it remains, he will receive a reward. If any man’s work is burned up, he will suffer loss; but he himself will be saved, yet so as through fire“ (1 Cor. 3:13-15).

The next place is cited from the Gospel of Matthew: „Whoever speaks a word against the Son of Man, it shall be forgiven him; but whoever speaks against the Holy Spirit, it shall not be forgiven him, either in this age or in the age to come“ (Matt. 12:32).

A third citation is from the Old Testament, particularly from the Book of 2 Maccabees: „It is therefore a holy and wholesome thought to pray for the dead, that they may be loosed from sins“ (2 Maccab. 12:46).

Basically, the teaching regarding spiritual purification in the afterlife was expressed on the basis of these three Biblical passages.

There are some other places in the New Testament (Matt. 17:11, Mk. 9:12, Acts 3:21) where the word ἀποκατάστασις is mentioned in the original Greek, which contains not only the concept of physical resurrection (ἀνάστασις), but also that of emancipation from evil (ἀποκατάστασις). Like Origen, Gregory of Nyssa perceived a physical resurrection (ἀνάστασις) as the first stage of *apocatastasis*.<sup>12</sup>

The Scriptures also point to the possibility of a change of the spirit in the spiritual world, its transfiguration. In other words, the act of free will has its result beyond physical death. For example, the Apostle Peter clearly writes that Christ had descended into Hell after His resurrection, where He preached to the sinful, disobedient souls that had lived before Noah (1 Pet. 3:19-20). St. Maximus the Confessor noted that the people punished for this disobedience had favorably received the sermon about knowing God from Christ – who had descended into Hell – and believed in Him who had come to deliver the dead from there. St. John of Damascus also expounds upon this in the same way and adds that Christ not only delivered the souls of the righteous of the Old Testament from Hell, but everyone there (PG 95, 257 AC). The outcome of Jesus Christ’s descent into Hell is presented exactly this way by the absolute majority of the holy fathers.<sup>13</sup> The state of a soul in the afterlife can be changed through the prayers and philanthropy of loved ones remaining in this world. This is common Church practice.

When discussing this topic, the correct definition of the crucial word αἰώνιος has decisive importance. „Eternal fire“ (πῦρ αἰώνιον) and „eternal punishment“ (κόλασις αἰώνιος) are mentioned in the Gospel (Matt. 18:8-9; 25:41,46) seemingly in opposition to the apocatastatic teaching, but „such expressions, rather than signifying an infinite duration, indicate that the fire, punishment, and worm at stake are not those of human everyday experience in this world, in which fire can be extinguished and worms die, but others, of the other world or αἰών. The adjective αἰώνιος in the Bible never means ‘eternal’ unless it refers to God.“<sup>14</sup>

---

12 Ramelli, *Apokatastasis*, 21.

13 Regarding this issue, see a remarkable article: Desnitsky, Andrei. „What Did Christ Tell to Those in Hell?“, *Alpha and Omega Journal* #3 (50), 2007, 72-78. (In Russian)

14 Ramelli, *Apokatastasis*, p.26, see also, p.731.



When discussing the patristic heritage regarding universal salvation, Gregory of Nyssa is of course mentioned first of all. The holy father's apocatastatic citations are scattered all throughout his various treatises. The issue of universal salvation is examined most intently by Gregory in the following two works *De anima et resurrectione* and *In illud: Tunc et Ipse Filius*. In the latter work, for example, the saint quite clearly writes, that „no being will remain outside the number of the saved.“<sup>15</sup> St. Gregory bases another place on the words of the Apostle, according to which the time will come and God will be „all in all“. In a way the holy father responds in advance to those who might find themselves before a temptation in the future and the Apostle's words were defined two centuries later on the basis of the famous thought expressed by Isaac the Nineveh (Syrian) that God is everywhere, even in hell, except here God's love becomes torment for sinners. But Gregory leaves no kind of chance for such an interpretation as this when he writes: „...God is 'in all' only when it will be impossible to detect any trace of evil in the beings.“<sup>16</sup>

Gregory's work *On the Soul and the Resurrection* is a dialogue with Macrina imbued with the theme of universal salvation as a leitmotif. It is possible to read such thoughts in the 7<sup>th</sup> paragraph of this work: „Then it seems, I said, that it is not punishment chiefly and principally that the Deity, as Judge, afflicts sinners with; but He operates, as your argument has shown, only to get the good separated from the evil and to attract it into the communion of blessedness. That, said the Teacher, is my meaning; and also that the agony will be measured by the amount of evil there is in each individual.“<sup>17</sup>

The difference of Gregory of Nyssa's kind of apocatastasis from that of Origen is not only centered on free will. As noted by scholars, Gregory did not concur with the thought regarding the pre-existence of souls. Origen's ideas about the limitation of God's power, and accordingly, comprehending Him through an „intellectual way“ were also foreign to Gregory. He also did not share in the idea related to being in a physical body as the result of a spiritual fall.<sup>18</sup>

Another fundamental work by Gregory of Nyssa containing apocatastatic segments is *The Great Catechism*<sup>19</sup>, in which, for example, the following words are given: „...If, however, the soul remains unhealed, the remedy is dispensed in the life that follows this“ (Chapter VIII).

In another spot we read: „When death, and corruption, and darkness, and every other offshoot of evil had grown into the nature of the author of evil, the approach of the Divine power, acting like fire, and making that unnatural accretion to disappear, thus by purgation of the evil becomes a blessing to that nature, though the separation is agonizing“ (Chapter XXVI). In the same chapter

15 Gregory of Nyssa. *In illud*, 21 Downing, as cited in: Ramelli, 376.

16 Gregory of Nyssa. *In illud*, 17 Downing, as cited in: Ramelli, 377.

17 Patrologia Graeca, ed. Migne 46.100; Nicene and Post-Nicene Fathers, 2<sup>nd</sup> series, vol. 5, p. 451, as cited in: Trumbower, Jeffrey. *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*. Oxford, New York: Oxford University Press, USA 2001, 122.

18 Ludlow, Morwenna. *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford, N. Y.: Oxford University Press 2000, 37.

19 Gregory of Nyssa. „*The Great Catechism*“, In: The Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. V. Translated by W. Moore and H. A. Wilson. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing 1972.

he writes a little further down: „...when, after long periods of time, the evil of our nature, which now is mixed up with it and has grown with its growth, has been expelled, and when there has been a restoration of those who are now lying in Sin to their primal state, a harmony of thanksgiving will arise from all creation, as well from those who in the process of the purgation have suffered chastisement, as from those who needed not any purgation at all“ (Chapter XXVI).

A no less clear discourse is offered by the saint in another place:

“For those in whose life-time here the purification by the laver has preceded, there is a restoration to a kindred state. Now, to the pure, freedom from passion is that kindred state, and that in this freedom from passion blessedness consists, admits of no dispute. But as for those whose weaknesses have become inveterate, and to whom no purgation of their defilement has been applied, no mystic water, no invocation of the Divine power, no amendment by repentance, it is absolutely necessary that they should come to be in something proper to their case,—just as the furnace is the proper thing for gold alloyed with dross,—in order that, the vice which has been mixed up in them being melted away after long succeeding ages, their nature may be restored pure again to God. Since, then, there is a cleansing virtue in fire and water, they who by the mystic water have washed away the defilement of their sin have no further need of the other form of purification, while they who have not been admitted to that form of purgation must needs be purified by fire“ (Chapter XXXV).

St. Maximus the Confessor is also considered a proponent of ideas concerning a universal resurrection. Yet, Maximus was not such an energetic preacher of *apocatastasis* like Gregory of Nyssa, yet as Brian Daley notes, Maximus the Confessor deemed Gregory of Nyssa’s view of *apocatastasis* as a legitimate Christian hope.<sup>20</sup> Andrew Louth indicates that Maximus also concurred with the idea of the salvation of all.<sup>21</sup>

Despite Maximus’ vague style, it is still possible to reference a number of thoughts from his work in which the *apocatastatic* position is unambiguously reflected. For example, when interpreting the words of Apostle Paul concerning the purifying fire (1 Cor. 3:13-15), Maximus noted that the deeds of sinners will be burned up within them and all knowledge in their conscience will be incinerated through this fire, thus redeeming their identity. At the same time due to their punishment that they were unfruitful in goodness until then.<sup>22</sup> In the work *Ambigua*, Maximus wrote that the time will come when God will be „all in all“ (1 Cor. 15:28), after which „beings will no longer possess independent motion or fail to share in God’s presence, and it is with respect to this sharing that we are, and are called *children of God*, the *body*, and *members of God*.“<sup>23</sup>

---

20 Quaestiones et Dubia 19 [I,13], Corpus Christianorum, Series Graeca (CCG) 10.17f, as cited in: Daley, Brian. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology* Cambridge University Press 1991, 202.

21 Louth, Andrew. “*Eastern Orthodox Eschatology*”, in: *The Oxford Handbook of Eschatology*. Edited by Jerry Walls. Oxford: OUP 2007, 245.

22 Quaestiones et Dubia 73, PG 90, 815 C7-818 A3; as cited in: Brian Daley. “*Apokatastasis and ‘Honorable Silence’ in the Eschatology of Maximus the Confessor*”, in: *Maximus Confessor*. Edited by F. Heinzer and C. Schönborn. Fribourg 1982, 309-339.

23 Maximus the Confessor. *Ambiguum* 7.1092C, in: *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*.

The great mystic of the 7<sup>th</sup> century, St. Isaac the Asyrian (of Nineveh), must certainly be cited within the context of the cessation of the torment of hell. In his opinion, the torment of hell is the one of the conscience:

“I also maintain that those who are punished in Gehenna are scourged by the scourge of love. For what is so bitter and vehement as the punishment of love? I mean that those who have become conscious that they have sinned against love suffer greater torment from this than from any fear of punishment. For the sorrow caused in the heart by sin against love is sharper than any torment that can be. It would be improper for a man to think that sinners in Gehenna are deprived of the love of God. Love is the offspring of knowledge of the truth which, as is commonly confessed, is given to all. The power of love works in two ways: it torments those who have played the fool, even as happens here when a friend suffers from a friend; but it becomes a source of joy for those who have observed its duties. Thus I say that this is the torment of Gehenna: bitter regret. But love inebriates the souls of the sons of Heaven by its delectability.”<sup>24</sup>

The so-called „Second Part“<sup>25</sup> of Isaac the Asyrian’s homilies discovered by Sebastian Brock published in 1995 contains three passages about the state after death and the final fate of mankind (chapters 39, 40, and 41).

The saint informs us in homily 39 that, „It is not the way of the compassionate Maker to create rational beings in order to deliver them over mercilessly to unending affliction in punishment.”<sup>26</sup>

St. Isaac did not think he was expressing some new and theretofore strange thoughts which „our former orthodox Fathers never spoke.”<sup>27</sup> He asserts, that such a view as this is a part of Church tradition shared by others as well. He named „the blessed interpreter“ Theodore of Mopsuestia as an example. Isaac also frequently mentions and relies upon Diodore, bishop of Tarsus.

St. Isaac shared Theodore of Mopsuestia’s thought that the torment has an end:

“...For Christ would never have said ‘Until you pay the last farthing’ (Matt. 5:26, Luke 12:59) unless it had been possible for us to be freed from our sins once we had recompensed for them through punishments. Nor would He have said ‘He will be beaten with many stripes’ and ‘He will be beaten with few stripes’ (Luke 12:47-48) if it were not the case that the punishments, measured out in correspondence to the sins, were finally going to have an end.”<sup>28</sup>

Regarding the salvation of the demons, Isaac converses in an affirmative form:

“And it is clear that He does not abandon them the moment they fall, and that demons will not remain in their demonic state, and sinners will not remain in

---

Vol. 1. Edited and translated by Nicholas Constat. Cambridge, MA: Harvard University Press 2014, 121. (the Greek text with an English translation is presented in this publication).

- 24 24 St Isaac the Syrian. *Ascetical Homilies*. 2<sup>nd</sup> edition. Holy Transfiguration Monastery 2011, 266.
- 25 St Isaac the Syrian. *The Second Part*, Chapters 4-41. Ed. and trans. by Sebastian Brock. Lovanii: Peeters 1995, xlv+207p.
- 26 Isaac, *II Part*, (Chap. 39.6), 165.
- 27 Isaac, *II Part*, (Chap. 39.7), 165.
- 28 Isaac, *II Part*, (Chap. 39.8), 167.

their sins; rather, He is going to bring them to a single equal state of perfection in relationship to His own Being — in a state in which the holy angels are now.”<sup>29</sup>

In the next paragraph of this 40<sup>th</sup> homily the saint expresses a more daring idea, except it is already in the form of a hypothesis: „Maybe (they will be raised) to a perfection even greater than that in which the angels now exist.”<sup>30</sup>

Despite the torment of hell having an end, it is still severe and terrible. In his words, „Gehenna is grievous, even if it is thus limited in its extent: who can possibly bear it?”<sup>31</sup> He reiterates the same thing at the start of his 41<sup>st</sup> homily.

Isaac the Assyrian is certain that „the majority of humankind will enter the Kingdom of heaven without the experience of Gehenna.”<sup>32</sup>

Here is another passage from Isaac the Assyrian’s homilies:

“O the astonishment at the goodness of our God and Creator! O power for which all is possible! O immeasurable kindness toward our nature, that He will even bring sinners back into existence! ... Where is Gehenna, that can afflict us? Where is the torment that terrifies us in many ways and quenches the joy of His love? And what is Gehenna as compared with the grace of His resurrection, when he will raise us from Sheol and cause our corruptible nature to be clad in incorruption, and raise up in glory what has fallen into Sheol? Come, men of discernment, and be filled with wonder! Whose mind is sufficiently wise to wonder worthily at the bounty of our Creator? His recompense of sinners is that instead of a just recompense, he rewards them with resurrection, and instead of those bodies with which they trampled upon His law, He robes them with the glory of perfection. That grace whereby we are resurrected after we have sinned is greater than the grace which brought us into being when we were not.”<sup>33</sup>

St. Basil of Caesaria’s eschatological teaching is not given in a developed form. Accordingly, he would be unable to be a prominent preacher of apocatastasis like Gregory of Nyssa or Isaac the Assyrian. But despite this, some similar thoughts can be found with him, which in the end, probably won’t be convincing for Christians opposing eschatological universalism. In this aspect, his most significant words are the following, which the holy father writes when interpreting Isaiah 9:7:

“The peace given by the Lord extends to all eternity, since it knows neither limitations nor boundaries. For *all beings will submit to him* [πάντα γὰρ ὑποταγήσεται αὐτῷ], and all will recognize his power. And when *God has come to be „all in all“*, after those who created disorders with apostasies have been *pacified* [καθησυχασθέντων τῶν θορυβούντων ταῖς ἀποστασίας], *all will hymn to God in a symphony of peace.*”<sup>34</sup>

When expounding upon Isaiah 8:22, Basil writes:

“This ignorance will keep prisoner the race of human beings. But whoever now looks for the truth to emerge from ignorance, and struggles with pains to find it, will finally see it face to face, and will attain *the perfection of knowl-*

29 Isaac, *II Part*, (Chap. 40.4), 175.

30 Isaac, *II Part*, (Chap. 40.5), 175.

31 Isaac, *II Part*, (Chap. 40.7), 176.

32 Isaac, *II Part*, (Chap. 40.12), 177.

33 St Isaac the Syrian. *Ascetical Homilies*. 2<sup>nd</sup> edition. Holy Transfiguration Monastery 2011, 388.

34 Enarrationes in Isaiam 9.226, PG 30:513b., as cited in: Ramelli, Ilaria. “*Basil and Apocatastasis: New Findings*”, *Journal of Early Christian History*, 4:2, 2014, 124.

edge, when there will come *the time of universal apokatastasis* [καιρός τής των όλων ἀποκαταστάσεως].<sup>35</sup>

The kernel of Basil's citation is the last phrase: „when there will come the time of universal apocatastasis“, from whence it becomes evident that Basil recognizes this teaching. With this last phrase it seems like St. Basil is making a paraphrase of the following words from the book of Acts: „until the time of the universal resurrection“, in Greek: „χρόνον ἀποκαταστάσεως πάντων“ (Acts 3:21). Thus, the word used is not „*anastasis*“, but „*apokatastasis*“. It points to the first bodily resurrection, the second moral, spiritual renewal.

Another citation of Basil the Great when interpreting Isaiah 9:19, which is also cited, is like so: „...He shows that earthly things are handed to the punishing fire for the advantage/benefit of the soul (τά γήϊνα τώ πυρί τώ κολαστικῷ παραδίδωται, ἐπί εὐεργεσία τῆς ψυχῆς) [...] He does not threaten destruction, but he indicates *purification* (κάθαρσιν).“<sup>36</sup>

St. Gregory the Theologian (Nazianzus), unlike to Gregory of Nyssa, did not express the idea of universal salvation in an affirmative form, yet such a perspective as this is a real possibility for him. He perceives the Last Judgment quite optimistically, which he considered a precursor to deification.

In his 39<sup>th</sup> homily, Gregory of Nazianzus reveals the following: „Thus, if they wish, let them follow our path and that of Christ; if they do not wish it, let them go their own way; it's possible they might be baptized by fire there - with this final baptism which is the most painful and extensive, which devours material matter like withered grass and destroys the lightness of every kind of sin.“<sup>37</sup>

It is true, the same father noted elsewhere that he also knows of such a fire of hell that „has been made eternal“ (δαιωνιζῶν) for sinners, accordingly it is not a purifying fire, but a punishing one.<sup>38</sup> But in the very same place, the theologian pointed to the necessity of a more „compassionate for mankind“ understanding of this process. Clearly, he had in mind the teaching of another Cappadocian father, his closest friend Gregory of Nyssa, regarding *apocatastasis*.

St. John Climacus recognized the real possibility of universal salvation, yet among the saved he distinguished those advanced in the spiritual life (having attained a passionless state) from those favorable to God: „That all should attain to complete detachment is impossible. But it is not impossible that all should be saved and reconciled to God.“<sup>39</sup> This same saint's discourse regarding the

---

35 Enarrationes in Isaiam, 8.222, PG 30:505a, as cited in: Ramelli, *Apokatastasis*, 371.

36 Enarrationes in Isaiam 9.231, PG 30:521c., as cited in: Ramelli, *Apokatastasis*, 364. See also: St. Basil the Great. *Commentary on the Prophet Isaiah*. Translated into English by Nikolai Lipatov. Mandelbachtal: Edition cicero 2001, 282).

37 Gregory the Theologian. 39<sup>th</sup> Homily, Collected Works in 2 volumes. Vol. I. Moscow: The Holy Trinity - St. Sergius Lavra 1994, 543. (In Russian). These extremely interesting words by St. Gregory are not ignored by Hilarion Alfeyev and he cites them precisely within an apocatastatic context: Alfeyev, Hilarion. *Life and Teaching of St. Gregory the Theologian*. 2<sup>nd</sup> edition. Saint-Petersburg, 2001, 393. (In Russian).

38 Gregory the Theologian. 40<sup>th</sup> Homily, as cited in: Alfeyev, *Gregory the Theologian*, 394. (In Russian).

39 John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*, 26<sup>th</sup> step, 54(65), in: Clément, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. Translated by Theodore Berkeley. London: New City Press 1995, 304.

fallen angels is also interesting: „if pride turned some of the angels into demons, then humility can doubtless make angels out of demons. So take heart, all you sinners.“<sup>40</sup>

Naturally, there are also some opposing views that have been expressed by others and also by the same holy fathers who clearly supported the teaching of *apocatastasis*. We can freely read such views in the writings of the Fathers through which the change of a person's soul after physical death, purification, and a return to God are denied. Of course, some categorical declarations stating that the torment of hell is eternal if a person is unable to achieve repentance in their earthly life can be found, where there is no chance in the afterlife of correcting, developing, and transfiguring their soul. Yet along with this, it is intriguing that the holy fathers do not deny the effectiveness of prayers and philanthropy carried out for the sake of the departed soul, or positive influences on a soul in the afterlife. This unequivocally means a change in the soul's state and this change might not only be insignificant (a lightening of the torment), it might even be radical as well (crossing over from Hell to the Kingdom of God).

The existence of conflicting thoughts in writings of the Church fathers should not be considered an anti-apocatastatic argument because they have frequently expressed differing and conflicting thoughts about other issues as well. As a rule, these issues are of a non-dogmatic nature. Yet there were some exceptions. The teaching regarding *apocatastasis* has never been denied by the Church nor has it been taken up as dogma. Thus, the differing and conflicting ideas are easily explained, if the circumstances forcing Church figures to express this or that view and brought about by various factors are taken into account. The purpose, context, and audience of the letter or sermon made at that particular moment had great importance. Frequently, the thoughts or actions of the Church fathers are of a pedagogical or economic nature. A different kind of exegesis of the position of the some of the fathers regarding the issue of eternal torment is impossible, because as Isaac the Assyrian wrote, the teaching taking into account the eternal torment of the order created by God „is infantile thinking“, in Syriac: *sabrut tar ita*.<sup>41</sup>

In conclusion, it must be noted that despite such a clear and unequivocal position of the Church fathers regarding the *possibility* of universal salvation, it still considered to be a hypothesis, a guess, and belief; it is not a certainty, affirmation, or universally obligatory teaching or dogma in which not concurring with it would be a heresy. Christian theology that is based on God's revelation or only on that which God has willed to reveal, does not provide the final and categorical answers to such mystical issues, yet there may be some clear indicators. Even the complete silence however, regarding this or that issue in the Holy Scriptures or writings of the Church fathers might imply a specific answer. According to Biblical teaching, God has not completely revealed His wisdom to human beings and Jesus Christ, God having come as a man, bore witness to this himself when He addressed the disciples with these words: „I still have many things to tell you, but you will no longer be able to contain them“ (Jn. 16:12). Paul's words bear witness to the same thing regarding „partial knowledge“ and „partial prophecy“ (1 Cor. 13:9).

---

40 John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*. 25<sup>th</sup> Step. Translation by C. Luibheid and N. Russell. London: SPCK 1982, 227.

41 Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). *The Second Part*, Chapters 4-41. Chapter 39.2. Translated by Sebastian Brock. Lovanii: Peeters 1995, 163.

The only thing in which a Christian can be sure of in this world is the existence of inevitable responsibility. All wrongdoers will have to pay a corresponding price for offenses committed, including through purifying torment in the next world. This might be temporary, but „it is difficult and long-lasting “ as St. Gregory of Nazianzus noted (see citation). Isaac the Assyrian wrote the same thing: „Gehenna is grievous, even if it is thus limited in its extent: who can possibly bear it?“

Kallistos Ware rightly indicates that if we still desire to really frighten someone, why is not sufficient to point out a torment that has an end, but one that is prolonged, unbearably prolonged? In comparison to earlier centuries, fear is clearly less effective as a deterrent in our times. As a rule, a person can be radically transformed only through the love for God.<sup>42</sup> But at the same time, it would not be surprise if this rule might have its own exceptions even today.

According to the Fathers cited above, torment in the afterlife is healing and not punishing. This is why it cannot be eternal, because there is no such thing as an eternal healing process. After undergoing therapeutic punishment, the transformed soul naturally demands to be in another state, in another „place“.

The unending nature of a sinful state implies a bestowment of eternity and in this case, an essence of the divine is given to something that is not divine. Christian theology clearly declares that nothing is eternal apart from God. Things and beings without God can only be just long-lasting and temporary. Even the souls of the righteous will be eternal in God and not apart from Him or without Him. If a sinful soul were to not change its desire towards the good, it obviously, automatically will be unable to preserve an essence of eternity. As St. Isaac the Assyrian writes, there was a time when there was no sin and a time will come when sin will cease to exist (see above for full citation). If God is unable to „overcome“ a sinner, then the latter must either disappear for good or correct themselves by preserving their own free will. Otherwise God creates dualism Himself. Such a therapeutic stance shows the glorious nature of the providence of the omniscient God, Whom a human being will never be able to comprehend fully through the power of their own weak mind and logic.

In formal logic, if apocatastatic law does not leave room for a person to eternally and stubbornly refuse goodness, then his freedom is fictitious and not real. Such formal logic cannot be compatible with the theology of apocatastasis, according to which an eternal stay in evil is not a natural, organic, logic outcome of the freedom given by God. Only genuine freedom will be able to exist without conflict in eternity. Such a freedom only as this can have an eternal essence, substance. Evil is not the soul's inner, inherited feature.

Thus, a Christian can concur with the idea of a final return of all rational beings to God along with the holy fathers who expressed this idea precisely in hopeful, suggestive terms and as a possibility. It is also possible that a Christian, like Gregory of Nyssa and Isaac the Assyrian, may be assured in the final salvation of all creation, because neither St. Gregory, nor St. Isaac have ever been deemed as heretics by the Church for such a persuasion. Only the condemnation or acceptance of a person (Church Father) is not important here. The main thing is that the Church has never declared this teaching to be a heresy. This is in regard to *apocatastasis*, which is free from all pagan ideas.

---

42 Ware, Kallistos. *„Dare We Hope for the Salvation of All? Origen, St Gregory of Nyssa and St Isaac the Syrian“*, Collected Works, Vol. I, The Inner Kingdom. Crestwood, New York: SVS Press 2001, 211.

According to this formal logic, it is possible for only two incompatible versions to exist when summarizing this topic: 1. the supposition for the possible salvation of all, which simultaneously means the acceptance of the real possibility of eternal damnation; 2. the assertion of universal salvation unequivocally ruling out the demise of some souls and is thus in contradiction with the first version.

At a glance, it turns out to be impossible for the Church to have accepted the positions of the holy fathers concurring with both versions. This is because either Gregory of Nyssa and Isaac the Assyrian should have been declared heretics, who expressed the ideas about the universal restoration in an affirmative form, or the remaining fathers who discussed the same thing only in assumptions and as a hope. It is logically impossible to accept both simultaneously. But as it seems, the Church stood higher than human reason and logic when she accepted both sides. Clearly, acceptance in this case means not condemning this position and bestowing a certain legitimacy to it, which in no way implies the inclusion of this teaching as dogma.

### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

#### პირველწყაროები

1. ბასილი კესარიელი. თქმული წმინდისა მამისა ჩვენისა ბასილისი, ვითარმედ „არა არს ღმერთი მიზეზი ზოროტთაი“, კრებულში: ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ. თბ.: მეცნიერება, 1983.
2. გრიგოლ ნოსელი. ქადაგება ნათლისღების დღესასწაულზე. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონი დაურთო ე. კოჭლამაზაშვილმა. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის წმინდა დავით აღმაშენებლის ეკლესიის გამოცემა. თბ., 2002.
3. გრიგოლ ნოსელი. სწავლაი ლოცვისაი და თარგმანებაი „მამო ჩუენოისაი“. ძველი ქართული ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ეკატერინე ქირიამ. თბ., 2006, 53-62.
4. გრიგოლ ნოსელი. ძიებაი სულისათვის დისა თვისისა მაკრინაის თანა, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის: ნათლისმცემლის წელიწდეული. თბ., 2004, 166-197.
5. გრიგოლ ნოსელი. შესაქმისათვის კაცისა. სამი ქართული რედაქცია უძველესი (VIII-IX სს.), წმ. გიორგი მთაწმინდლისეული (XI ს.) და ახალი (თარგმანი გვანცა კოპლატაძისა ბერძნული ტექსტითურთ). თბ., 2010.
6. დიდი სჯულის კანონი. გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ. თბ., 1975.
7. ეფთვიმე მთაწმინდელი. წინამძღუარი (სარწმუნოებისათვის). ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს თორნიკე ჭყონიამ, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნანა ჩიკვატიამ. თბ.: არტანუჯი 2007.
8. იოანე იტალოსი. თხზულებანი. ბერძნული ტექსტი ვარიანტებითა და შენიშვნებით ქვეყნდება გრიგოლ წერეთლის მასალების მიხედვით ნა-



- თელა კეჭალმადის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. თბ.: მეცნიერება 1966.
9. იოანე სინელი. *კლემასი, ანუ კიბე*. ექვთიმე ათონელის თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო ტ. ცომაიაძე. თბ.: ახალი ივირონი 2008.
  10. იოანე დამასკელი. *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბ.: სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა 2000.
  11. კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე. „გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა 'დაბადებისათვის კაცისა'“. *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი* №2, 2009, 54-235.
  12. კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე. წმ. გრიგოლ ნოსელის 'დიდი კატექეტიური სიტყვა' და მისი ძველი ქართული თარგმანი. *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი*1, 2008, 7-204.
  13. *მშვენიერებათმოყვარეობა*. ტომი პირველი, ნაკვეთი პირველი. ბერძნულიდან თარგმნა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბ.: ალილო 2013.
  14. *ქართული სამართლის ძეგლები*. ტომი 3: საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები, XI-XIXსს. თბ.: მეცნიერება 1970.
  15. Alberigo, Giuseppe et al. (ed.). *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Editio Critica. Vol. IV/1: The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872. Turnhout: Brepols Publishers 2016.
  16. Basil the Great. *Commentary on the Prophet Isaiah*. Translated into English by Nikolai Lipatov. Mandelbachtal: Edition cicero 2001.
  17. Brock, Sebastian. *The Wisdom of Saint Isaac the Syrian*. Oxford: SLG Press 1999.
  18. Declerck, José. *Maximi Confessoris Quaestiones et Dubia*, CCG 10. Turnhout, 1982.
  19. Denzinger, Heinrich. *Compendium of Creeds, Definitions and Declarations on Matters of Faith and Morals*. 43<sup>rd</sup> edition. Edited by P. Hunermann. San Francisco Ignatius Press 2012.
  20. Gregory of Nyssa. *On the Soul and the Resurrection*. Translated by Catharine P. Roth. Crestwood, NY: SVS Press, 1993.
  21. Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian). *The Second Part*, Chapters 4-41. Translated by Sebastian Brock. Lovanii: Peeters 1995.
  22. John Climacus. *The Ladder of Divine Ascent*. Translation by C. Luibheid and N. Russell. London: SPCK 1982.
  23. Maximus the Confessor. *Ambiguum* 7.1092C, in: On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua. Vol. 1. Edited and translated by Nicholas Constas. Cambridge, MA: Harvard University Press 2014.
  24. Origen. *On First Principles*. Vol. I. Edited and trans. by John Behr. Oxford: OUP 2017.
  25. Варсануфий Великий и Иоанн Пророк. *Руководство к Духовной Жизни в Ответах на Вопросы Учеников*. Перевод с Греческого. М.: Сибирская Благовонница 2013.

26. Григорий Богослов. *Собрание Творений в двух томах*. Том 1. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
27. Иоанн Лествичник. *Лествица*. М., Наука 2008.
28. Иоанн Златоуст. *Толкование на матфея*, Беседа 25,4. М., 1993, 324с.
29. Исаак Сирин. *Слова Подвижнические*. Слово 18. М.: Издательство Сретенского Монастыря 2002.
30. Исаак Сирин. *О Божественных Тайнах и о Духовной Жизни*. Новоткрытие тексты. 3-е изд., испр. и доп. Перевод с сирийского И. Алфеева. СПб.: Изд Олега Абышко 2006.
31. Максим Исповедник. *Вопросоответы к Фалассию*, Вопрос 7, Творения Максима Исповедника. Книга 2, М.: "Мартис", 1994.

### სამეცნიერო ლიტერატურა

1. აბულაძე, ილია. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბ.: მეცნიერება, 1973.
2. ალფეევი, ილარიონ. *სარწმუნოების საიდუმლოება: მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების შესავალი*. რუსულიდან თარგმნა ვლ. ჩხიკვაძემ. თბ., 2013.
3. აფციაური, თამარ. „უსასრულობის იდეა გრიგოლ ნოსელის 'მოსეს ცხოვრების' მიხედვით (საკითხის კვლევის ისტორია)“ *ANAΘEΣIΣ: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*. აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ. რედ.: რ. გორდეზიანი. თბ.: ლოგოსი 1999, 34-52.
4. აფციაური, თამარ. *გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრება“ და მისი ძველი ქართული თარგმანი*. 10.01.2004. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ფილოლოგიის მეცნ. კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი დისერტაციის ავტორეფერატი. თბ., 2004.
5. აფციაური, თამარ. *გრიგოლ ნოსელის მოსეს ცხოვრება და მისი ძველი ქართული თარგმანი*. სადოქტორო დისერტაცია. სამეცნიერო ხელმძღვანელი: თინა დოლიძე. თბ., ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ბიზანტინისტიკა-ნეოელინისტიკა, 2004.
6. გიგინეიშვილი, ლევან. „ნემესიოს ემესელის 'ბუნებისათვის კაცისას' ერთი პასაჟის იოანე პეტრიწისეული თარგმანი: ორიგენესეული აპოკატასტასისის შესაძლო თეორია პეტრიწთან“ *ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 2*. რედ.: ნ. მახარაძე, მ. გიორგაძე. თბ., 2009, 56-164.
7. დათაშვილი, ნინო. *აპოკატასტასისის თეორია გრიგოლ ნოსელის თხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში*. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტში დაცული სამაგისტრო ნაშრომი. სამეცნიერო ხელმძღვანელი სრული პროფესორი თამაზ კოჭლამაზაშვილი თბ., 2015, 68გვ. ელ-ვერსია: <http://eprints.iliauni.edu.ge/3353/>
8. დანიელუ, ჟან. „აპოკატასტასისი“; *ევროპული კულტურის ორი საფუძველი: Vita Contemplativa და Vita Activa*. რედ.: პ. პაპავა, ზ. შათირიშვილი. თბ., 2008, გვ. 163-184.
9. თინიკაშვილი, დავით. „თეოდიცია: ტანჯვის პრობლემა ქრისტიანულ თეოლოგიაში“ *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, IX, 2016, 122-150.
10. კეჭაყმაძე, ნათელა. *იოანე იტალოსის შემოქმედება*. თბ.: მეცნიერება, 1970.

11. კიკნაძე, ზურაბ. „იუდაიზმი“, ჟურნ. „სოლიდარობა“ №2, 2006.
12. მარიტენი, ჟაკ. „ფილოსოფოსი ქალაქში“, თარგმნა ნიკოლოზ კოპალეიშვილმა. კრებულში: ჟაკ მარიტენი. *ფილოსოფოსი ქალაქში*. თენგიზ ირემაძე. „ფილოსოფია და მსოფლსიბრძნე. თბ.: ახალი საქართველოს უნივერსიტეტი 2018.
13. მეიენდორფი, იოანე. *წმინდა მამათა ღვთისმეტყველების შესავალი*. ნაწილი მეორე. რუსულიდან თარგმნა როლანდ-რომილე ჩხეიძემ. თბ., 2017.
14. ოთხმეზური, თამარ. *მაქსიმე აღმსარებლის Ambiguorum Liber ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში*. თბ., 2016.
15. უერი, კალისტე. *მართლმადიდებლობის გზა*. თავი მესამე. ინგლისურიდან თარგმნა ნანა ბალთურიამ. თბ.: ნათლისმცემელი 2008.
16. უერი, კალისტე. „მართლმადიდებლობის გზა“ (ინგლისურიდან თარგმნა ნანა ბალთურიამ), *არჩევანი* №7-8, 2006, გვ. 22-34.
17. პეტროზილო, პიეტრო. *ქრისტიანობის ლექსიკონი*. იტალიურიდან თარგმნა მარიკა სააკაშვილმა. თბ., 2011.
18. ჭელიძე, ედიშერ. „'გაქუს-ლა რაიმე სიტყუად?' (საპასუხო წერილი არქიმანდრიტ ლაზარე აბაშიძეს)“, გაზეთი „თბილისის სასულიერო აკადემია და სემინარია“ №8 1999, გვ. 6-9.
19. ჭელიძე, ედიშერ. „ეკლესიის მამათა სწავლება ცოდვისა და სასჯელის შესახებ.“ *გული გონიერი* 1, 2011.
20. ჭელიძე, ედიშერ. „ეკლესიის სწავლება ადამიანთა სულების წარმოშობის შესახებ.“ *გული გონიერი* №3, 2011, გვ. 5-121.
21. Alfeyev, Hilarion. „Eschatology“, in: *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Edited by Cunningham, Mary and Theokritoff, Elizabeth. Cambridge: Cambridge University Press 2008, 107-120.
22. Andreopoulos, Andreas. „Eschatology in Maximus the Confessor“, in: *The Oxford Handbook of Maximus The Confessor*. Edited by P. Allen and B. Neil. Oxford: OUP 2015, 322-340.
23. Andreopoulos, Andreas. „Eschatology and final restoration (apokatastasis) in Origen, Gregory of Nyssa and Maximos the Confessor“, in: *Theandros: An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, vol. 1, No. 3, Spring 2004, 1-7.
24. Angold, Michael. *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*. New York: Cambridge University Press, 1995.
25. Evdokimov, Paul. *Orthodoxy*. Translated by Jeremy Hummerstone. New York: New City Press 2011.
26. Casiday, Augustine. „'All Are From One': On St. Antony the Great's Prothology“, *Studia Monastica* 44, 2002, 207-227.
27. Chadwick, Henry. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. New York: Oxford University Press, 1966.
28. Clément, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism*. Translated by Theodore Berkeley. London: New City Press, 1995.
29. Clucas, Lowell. *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*. München: Institut für Byzantinistik,

- Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität, 1981.
30. "Constantinople, Second Council of (553)", in: *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3<sup>rd</sup> edition. Edited by F. Cross and E. Livingstone. Oxford: OUP 1997, 407. [სტატიას ავტორი არ აქვს მითითებული]
  31. Daley, Brian. *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge University Press, 1991.
  32. Brian E. Daley. Αποκαταστάσις и «благое молчание» в эсхатологии св. Максима Исповедника, p. 9 of 33, [http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/daley\\_maxim.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/daley_maxim.html) წვდომა 24.09.2018.
  33. Katos, Demetrios. *Palladius of Helenopolis: The Origenist Advocate*. Oxford: OUP 2011.
  34. Lampe, G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press 1961.
  35. Liddell, Henry and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. A New Edition. Oxford: Clarendon Press 1953.
  36. Louth, Andrew. „Eastern Orthodox Eschatology“, in: *The Oxford Handbook of Eschatology*. Edited by Jerry Walls. Oxford: OUP 2007.
  37. Ludlow, Morwenna. *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford, N. Y.: Oxford University Press 2000.
  38. Lucas Francisco Mateo-Seco. „Epektasis“, in: *The Brill Dictionary of Nyssa*. Edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, trans. Seth Cherny. Leiden: Brill 2010.
  39. Maspero, Giulio. „Apokatastasis“, in: *The Brill Dictionary of Nyssa*. Edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, trans. Seth Cherny. Leiden: Brill 2010, 55-56.
  40. Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. New-York: SVS Press 1995.
  41. Papaioannou, Kim. *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus: Gehena, Hades, the Abyss, the Outer Darkness Where There is Weeping and Gnashing of Teeth*. Eugene: Pickwick 2013.
  42. Price, Richard. *The Acts of the Council of Constantinople of 553: with related texts on the Three Chapters Controversy*. 1<sup>st</sup> edition. Liverpool: Liverpool University Press 2012.
  43. Quasten, Johannes. *Patrology*. Vol. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Utrecht-Antwerp: Spectrum Publishers 1963.
  44. Ramelli, Ilaria. *The Christian Doctrine of Apokatastasis*. A critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden: Brill 2013.
  45. Ramelli, Ilaria. „Basil and Apokatastasis: New Findings“, *Journal of Early Christian History*, 4:2, 2014, pp. 116-136.
  46. Ramelli, Ilaria. „Origen’s Anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line“, *Vigiliae Christianae* 65, 2011, 21-49.
  47. Ramelli, Ilaria and David Konstan. *Terms for Eternity: Aionios and Aidios in Classical and Christian Texts*. Piscataway, NJ: Gorgias Press 2013.
  48. Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony: Origenist theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*. Lund: Lund University Press, Sweden, 1990.

49. Sachs, John. „Apokatastasis in Patristic Theology“, *Theological Studies*, 54:4, 1993, 617-640.
50. Second Council of Constantinople, Session I - Extracts from the Acts, The Anathemas Against Origen. Translated by Henry Percival. From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 14. Edited by Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight, <http://www.newadvent.org/fathers/3812.htm> ҅зғғғғ 24.09.2018.
51. Shahan, Thomas. „Second Council of Constantinople“, *The Catholic Encyclopedia*, vol. IV. New York: Robert Appleton Company 2018, <http://www.newadvent.org/cathen/04308b.htm> ҅зғғғғ 24.09.2018.
52. Sherwood, Polycarp. *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*. Roma: Herder 1955.
53. Stephanus, Henricus. *Thesaurus Graecae Linguae*. Parisiis 1831.
54. Tanner, Norman (ed.). *Decrees of the Ecumenical Councils*. Volume I: Nicea I - Lateran V. Volume II: Trent - Vatican II. Washington, D.C.: Georgetown University Press 1990.
55. Trumbower, Jeffrey. *Rescue for the Dead: The Posthumous Salvation of Non-Christians in Early Christianity*. Oxford, New York: Oxford University Press, USA 2001.
56. Vincent, Marvin. *Vincent's Word Studies in the New Testament*. Vol. IV. Peabody, MA: Hendrickson Publisher's 2009.
57. Wenham, John. „The Case for Conditional Immortality“, in: Cameron, N. M. de S. *Universalism and the Doctrine of Hell*. Papers presented at the Fourth Edinburgh Conference on Christian Dogmatics 1991. Paternoster Press, Carlisle; Baker book House, Grand Rapids, Mich., 1993.
58. Zachhuber, Johannes. *Human Nature of Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill 2014.
59. Алфеев, Иларион. *Жизнь и Учение св. Григория Богослова*. Изд. 2-е СПб., 2001, 456с.
60. Алфеев, Иларион. *Мир Исаака Сирина*. М., 1998.
61. Алфеев, Иларион. *Христос победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции*. СПб., 2001.
62. Бирюков, Д. (сост.). *Книга Еретиков: Антология*. СПб., Амфора, 2011.
63. Десницкий, Андрей. „Что и Кому Христос Возвещал в Темнице? (интерпретации 1 Петра 3:19)“, *Альфа и Омега* № 3 (50), 2007, 72-78.
64. Евдокимов, Павел. *Женщина и Спасение Мира*. Минск, 1999.
65. Карташев, Антон. *Вселенские Соборы*. Клин, 2004.
66. Керн, Киприан. *Антропология Григория Паламы*. М., 1996.
67. Кечакмадзе, Н. „Из Историй Общественной Мысли Византии в XI в.“, *Византийский Временник* 29 (54), 1968, 170-76.
68. Ларше, Жан-Клод. *Жизнь После Смерти согласно Православной Традиции*. Перевод с французского. М., Издательство Сретенского Монастыря 2017.
69. Липатов, Николай. „Вопрос об Авторстве ‘Толкования на Пророка Исайю’, сохранившегося под именем свт. Василия Великого“, *Вестник ПСТГУ*, №1:1 (33) 2011, 69-84.

70. Одэн Томас (ред.). *Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I-VIII веков*. Том 7. Тверь: Герменевтика 2006.
71. Оксийук, Макарий. *Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-Догматическое Исследование*. Киев, 1914 [М., 1999].
72. Сидоров, Алексей. *Творения Аввы Евагрия: Аскетические и Богословские Трактаты*. Перевод, вступительная статья и комментарии. А. И. Сидорова. М., „Мартис“ 1994.
73. Сидоров, Алексей. „Жизненный Путь Оригена“, *Патристика: Новые Переводы*, Статьи. (Ред.: М. Журина). Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя святого князя Александра Невского 2001.
74. Сидоров, Алексей. *Святоотеческое Наследие и Церковные Древности*. Том IV, М., Сибирская Благовонница 2014.
75. Флоровский, Георгий. „Дом отчий“, *Избранные Богословские Статьи*. М., 2000.
76. Флоровский, Георгий. *Восточные отцы IV-VIII веков*. М., Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999.
77. Шаховской, Иоанн. *Собрание Сочинений в Двух Томах*. том I. М., 1999.
78. Шукин, Т. А. „Эсхатология Иоанна Итала“, *Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии*, том 11, Выпуск 4, 2010, с. 116-120.
79. Уэр, Каллист. „Смеем ли мы надеяться на спасение всех? Ориген, Григорий Нисский, Исаак Ниневийский“, *Учение о Спасении в Разных Христианских Конфессиях*. Сост. А. Бодров. М., ББИ 2005.

### თამაზ აბაშიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### მასალები ქართულ-სპარსული საბუთების შესასწავლად

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრსა და საქართველოს ეროვნულ არქივში<sup>1</sup> აღმოჩნდა დღემდე გამოუქვეყნებელი მასალა, რომელსაც შეუძლია შეავსოს ჩვენი ცოდნა XVI-XVIII სს. ქართულ-სპარსული ორენოვანი საბუთების შესახებ.<sup>2</sup> ესაა ორ ენაზე (ქართულსა და სპარსულზე) დაწერილი რამდენიმე ათეული საბუთი (დედნები და ასლები) და მათი ფრაგმენტები. ქვემოთ ვაქვეყნებთ ამ მასალის სიას მოკლე ანოტაციით.

- 1636 წ. – მამულის წყალობის წიგნი როსტომ მეფისა ალიხან იაგულაშვილისადმი.<sup>3</sup>
- 1636 წ. – მამულის წყალობის წიგნი როსტომ მეფისა პაპუნა გომჭამაბიშვილისადმი მისი მამის მიერ მეფის სამსახურში გამოჩენილი თავდადების საჯილდაოდ.<sup>4</sup>

1 ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის (ქვემოთ – ხეც) A, S, H, P და Q კოლექციებში, აგრეთვე საქართველოს ეროვნული არქივის საისტორიო ცენტრალური არქივის (ქვემოთ – სცა) 1448, 1449 და 1450 ფონდებში.

2 ქართულ-სპარსული საბუთების პუბლიკაციებია: ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, ტექსტი დაადგინა, თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ვ.ფუთურიძემ, (თბილისი, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1955.); ქართულ-სპარსული (ორენოვანი) ისტორიული საბუთები (XVI-XVIII სს.), ტექსტი დაადგინა, თარგმანი, კომენტარი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნუგზარ დუნდუამ, (თბილისი, “მეცნიერება”, 1984.), ნ.დუნდუა, სიმონ I-ის ერთი ორენოვანი (ქართულ-სპარსული) საბუთი. სპარსულ-ქართული ცდანი, (თბილისი, “მეცნიერება”), 1987, გვ.22-29; მ.ხუბუა, საქართველოს მუზეუმის სპარსული ფირმანები და ჰოქმები, (თბილისი, 1949), გვ.65-67; სეფი-ხანის 1737წ. ორენოვანი ბრძანების მხოლოდ ფოტოპირებია დაბეჭდილი თ.აბულაძისა და ელ.გიუნაშვილის სტატიის Researches on Persian and Georgian-Persian Historical Documents of Nāder Shāh’s Times from Georgian Depositories”, *Analytica Iranica*, Volume IV - V, *Revue interdisciplinaire d’histoire et de civilisation iraniennes*, (Eté 2013)... გვ.203 და 205. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, IV ტომი, XVI საუკუნე (ქართლი და სამცხე-საათაბაგო). ტომი შეადგინა და ქართული ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა მზია სურგულაძემ, სპარსული ტექსტები მოამზადა თამაზ აბაშიძემ. თბილისი, 2016. საბ. №142, გვ.320-321; თ.აბაშიძე, ათი ქართულ-სპარსული საბუთი. ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, X, (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, 2017) გვ. 162-180.

3 სცა, ფონდი 1450, დავთარი 9, #123

4 ხეც, Hd-14601

- 1637 წ. – სითარხნის წყალობის წიგნი როსტომ მეფისა დიღმის წმ.გიორგის ეკლესიის დეკანოზის ათანელისადმი 1637 წ. იგივე ადრესატის სახელზეა გაცემული Hd-1053, დეკანოზობისა და ცხორებაშვილის სასახლის დამტკიცების წიგნი მიცემული 1641 წ. როსტომ მეფის მიერ ათანელისათვის „ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი“, IV ტომი, საბ.№3, გვ.165-166.<sup>5</sup>
- 1637 წ. – ნასყიდი ყმა-მამულის წყალობის წიგნი როსტომ მეფისა სიაუმ სოლოლაშვილისადმი 1637 წ.<sup>6</sup>
- 1640 წ. – მამულის განახლების წიგნი როსტომ მეფისა ამოან თუხარელი-სადმი 1640წ.<sup>7</sup>
- 1643 წ. – სითარხნის წიგნი როსტომ მეფისა ოთარ ტატიშვილისადმი საჯილდაოდ მიცემული 1643 წ.<sup>8</sup>
- 1658 წ. – მამულის სითარხნის წიგნი როსტომ მეფისა ასლამაზ ჩაჩიკაშვილისადმი.<sup>9</sup>
- 1672 წ. – ყმა-მამულის განახლების წიგნი შაჰნავაზისა ყილიჭყორჩის პაპუნა გოსტაშაბიშვილისათვის ერთი კომლი გლეხის – მეხრიშვილების წყალობის შესახებ.<sup>10</sup>
- 1683 წ. – სითარხნის განახლების წიგნი გიორგი მეფისა გორელებისადმი 1683 წ. (ერთობილთ გორელთ – ულაყის სითარხნე და ზედაველის მთა, ვერისხევი, სკრის მთა და ბურეთი).<sup>11</sup>
- 1688 წ. – ნაზარალიხანის წყალობის წიგნი ლოჭინის მამულის განახლების შესახებ მდივან როსტევან, შერმაზან და გიორგი მანდენაშვილებისადმი.<sup>12</sup>
- 1697 წ. – ბრძანება ქალბალიხანისა ამილახვრის მამულების შესახებ.<sup>13</sup>
- 1710 წ. – ნასყიდობის წიგნი ისაია მანველიშვილისა მოლა გიორგისა და სხვებისადმი 1710 წ. (მანველის შვილმა ისაიამა და მისმა შვილმა მანველამა და სანველამა – მოლა გიორგისა და შვილსა მაჰმად ჰუსეინასა მიჰყიდეს სამი სახლი და ერთი სახლის ალაგი ეზოთა).<sup>14</sup>
- 1715 წ. – გარდაწყვეტილების წიგნი, მიცემული მამაშარიფა ნაზირაშვილის მიერ ოქოანთ ბეჟოასათვის 1715 წ. („ნაზირ სადუხის შვილმან მამაშარიფამ . . . ოქოანთ ბეჟოას ნასყიდას არუთინას შვილს თქვენსა პაპას

5 ხეც, Hd-1054

6 ხეც, Sd-743

7 ხეც, Hd-14436<sup>b</sup>

8 ხეც, Hd-14477. ქვემოთ ვაქვეყნებთ საბუთის სრულ ტექსტს სპარსული ნაწილის ქართული თარგმანითურთ

9 სცა, 1450 დ.18 №149 ქვემოთ ვაქვეყნებთ საბუთის სრულ ტექსტს სპარსული ნაწილის ქართული თარგმანითურთ

10 ხეც, Qd-2041

11 ხეც, Qd-1970

12 კერძო კოლექციიდან

13 სცა, 1450 დ.47 №142

14 ხეც, Qd-282



დანელას ისაისა ანტონას სარქისს სტეფანას დაუთს სახლის მამავალს შენს ყოველთავე . . . მოგყიდე ჩემი ალალი მამისეული ქეზახანა“).<sup>15</sup>

- 1718 წ. – ნასყიდობის წიგნი (ჩვენ ეივაზ ბეგ თქუენ მეჯინიბეთ ხუცეს რატის შვილს ზურაბას მოგყიდე სახლი).<sup>16</sup>
- 1722 წ. – ვალის დაბრუნების წიგნი ისმელა ბეგაშვილისა ბეჟოა და სხვ. ოქოაშვილებისადმი 1722 წ. (ჯალალა ბეგაშვილი ისმელამ [აილო]. . . ოქოაშვილი ბეჟოა და ნასყიდა და აროთინასაგან [ა]თი თომანი თეთრი . . . თვიში თომნის თავის ორი შავირი სარგებელი მამეცემი ვეყაო).<sup>17</sup>
- 1737 წ. – მიბარების ბარათი უს[ე]ინა უზბაშისა 1737 წ. (მამებარა მე სით უსეინ უზბაშ ამა ბარათის თეთრი ცხრა თუმანი თამამათ).<sup>18</sup>
- 1737 წ. – მიბარების ბარათი გივი თუმანიშვილისა 1737 წ. (ცამეტი თუმნის მირის სეიდჰუსეინ ბეგისათვის მიბარებისა).<sup>19</sup>
- 1737 წ. – სეფიხან სარდლის ბრძანება თუმანიშვილებისათვის ყმა-მამულის დაბრუნების შესახებ.<sup>20</sup>
- 1740(?) წ. – ბერათი სურსათისა.<sup>21</sup>
- 1740(?)წ. – ნუსხა მალუჯათისა.<sup>22</sup>
- 1741 წ. – დაწერილი მუმაიზი მირზალიბეგისა და მირზა თურაბასი ცხრამუხისათვის გლეხების რაიათად დაწერის შესახებ (ჩვენ მუმაიზმა მირზალი ბეგმა და მირზა თურაბამ(!) მდივან სარ[ ]ს გულისათვის სეხნია შუბითიძე [სატიველი] ისევ ცხრამუხის რაიათათ დაწერეთ და მახარებლის შვილი შიო და სეხნია რადგან წაბლუანელი იყო დავითის შვილს გიორგის მივეციით და წაბლოანაზე დაუწერეთ წაბლოანას თავის მკვიდრს ადგილს უნდა დადგეს).<sup>23</sup>
- 1741 წ. – სეფიხან სარდლის ბრძანება დავითიშვილებისათვის წართმეული გლეხების დაბრუნების შესახებ.<sup>24</sup>
- 1744 წ. – ნასყიდობის წიგნი ციციშვილებისა ბებურისშვილებისადმი (ციცის შვილმა სარდლის შვილმა ზაზას შვილმა ქაიხოსრომ ძმამან ჩემმან ფარსადან და თეიმურაზ . . . ბებურის შვილის ზურაბის შვილს ბებურს, ძმასა თქვენსა ომანს . . . მოგყიდეთ. . . ყუროლლა შვილის მერაბა შვილი ფარემუზა და იმისი ძმა ბერა და გოდერძა შვილი გიორგი თავიანთი ცოლ შვილითა და მომავლითა).<sup>25</sup>

15 სცა, 1448 №311

16 ხეც, Qd-820

17 სცა, 1448 №4215

18 ხეც, Hd-388

19 ხეც, Hd-389

20 ხეც, Hd-391

21 ხეც, Qd-7677

22 ხეც, Hd-5717

23 ხეც, Hd-508

24 ხეც, Hd-518

25 ხეც, Hd-2436

ცალკე უნდა იქნას განხილული 1741-1742 წწ. ჯგუფი საბუთებისა:

- 1741 წ. – ბერათი წოდორეთის გადასახადისა.<sup>26</sup>
- 1741 წ. – ბერათი წოდორეთის მალუჯათისა, ითილისა.<sup>27</sup>
- 1741 წ. – ბერათი მალიათისა წოდორეთიდან.<sup>28</sup>
- 1741 წ. – ნუსხა გადასახადებისა.<sup>29</sup>
- 1741 წ. – ბერათი წოდორეთის მალიათისა ითილისა.<sup>30</sup>
- 1741 წ. – ბერათი წოდორეთის მალუჯათისა თახაყუილისა.<sup>31</sup>
- 1742 წ. – ბერათი წოდორეთის მალუჯათისა.<sup>32</sup>
- 1742? წ. – ბერათი წოდორეთის მალუჯათისა ბარსილისა.<sup>33</sup>

ეს საბუთები მომცრო ზომის (10-15 სმ სიგრძის და 6-9 სმ სიგანისა) ქალაქ-დეზზე დაწერილი და შინაარსით საგადასახადო ვალდებულების დამადასტურებელი დოკუმენტებია, ხოლო ფორმით ერთენოვან სპარსულ საბუთებად გვევლინება, რომელთაც ზურგზე მიწერილი აქვს სათაური ან მოკლე ანოტაცია, უთუოდ იმისათვის გაკეთებული, რომ საბუთის უმთავრესი შინაარსის უმთავრესი ნაწილი მაინც გასაგები ყოფილიყო ქართველი ადრესატისათვის. თუ ამ საბუთების სპარსული ტექსტები ირანული საკანცელარიო წესების სრული დაცვითაა გაფორმებული და მათში დეტალურადაა გაწერილი საგადასახადო ვალდებულების რაობა, მოცულობა თუ ვადები, ქართული ტექსტი მხოლოდ უმთავრეს ნიშნებს აფიქსირებს.

რამ განაპირობა ასეთი საბუთების გაჩენა XVIII ს-ის 40-იანი წლების ქართლში? თუ ორენოვანი საბუთების წარმოშობა და არსებობა დაკავშირებული იყო ირან-საქართველოს პოლიტიკური ურთიერთობის ე. წ. „კომპრომისულ“ ფორმასთან, მას შემდეგ, რაც „ყიზილბაშობის“ დამყარებით, ქართლ-კახეთი ირანის სახანოდ იქცა, სავსებით ბუნებრივი იყო ორენოვანი საბუთების გამოცემის შეწყვეტა და მათ ნაცვლად, სამამულო საკითხებთან დაკავშირებით ერთენოვანი – სპარსული საბუთების შემოღება.<sup>34</sup> ამდენად, თუ „კომპრომისული“ ურთიერთობის დროინდელი საბუთების სპარსულ ტექსტებში გამოყენებული ირანული ფისკალური თუ სოციალურ-პოლიტიკური ტერმინოლოგია პოლიტიკური მოსაზრებებით ნაკარნახევი ფიქცია იყო, „ყიზილბაშობის“ ხანაში მალუჯათმა ქართლის სინამდვილეში რეალური შინაარსი შეიძინა. ამის შდეგი და გამოვლინებაა

26 ხეც, Qd-7741

27 ხეც, Qd-7742

28 ხეც, Qd-7743

29 ხეც, Qd-7744

30 ხეც, Qd-7745

31 ხეც, Qd-7746

32 ხეც, Qd-7740

33 ხეც, Qd-7739

34 თიულისა და მალუჯათის შესახებ ქართულ ფეოდალურ სინამდვილეში იხ.: ვ. გაბაშვილი, ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII საუკუნეებში (შედარებითი შესწავლის ცდა). თბილისი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1958, გვ.357-8.

სწორედ ბერათების ზემოთმოყვანილი მაგალითები, აგრეთვე ამავე პერიოდის ერთენოვანი – ქართული მალუჯათის ნუსხები.<sup>35</sup>

ქართულ-სპარსულ საბუთებთან დაკავშირებულ მასალებს შორის გვხვდება დაზიანებული ორენოვანი საბუთები ან მათი ფრაგმენტები:

- 1624-1626 წწ. Sd-739 – მამულების განახლების წიგნები (!) სვიმონ მეფისა მოლარეთუხუცეს შიოშს. ესაა ორი საბუთი, ერთმანეთზე ზურგებით (ანუ, ამ შემთხვევაში სპარსული ტექსტების მხარეებით) მიწებებული.<sup>36</sup>
- ფრაგმენტები ვერხუნალას და გუდარეხის სითარხნის წიგნისა როსტომ მეფისა უთარილო.<sup>37</sup>
- ფრაგმენტი ეტრატისა ქართული და (ზურგზე) სპარსული თავ-ბოლო ნაკლული ტექსტებით (შესაძლოა, რაღაც კავშირი ჰქონდეს 1637წ. Hd-1054 საბუთთან) უთარილო.<sup>38</sup>
- ვალის გასტუმრების ბარათის ფრაგმენტი უთარილო<sup>39</sup> და სხვ.

ორენოვანი საბუთების ერთგვარი „კვალი“ გვხვდება ამიერკავკასიაში რუსეთის უმაღლესი საერო თუ საეკლესიო ადმინისტრაციის განკარგულებით XIX საუკუნეში შედგენილ დავთრებში, რომლებშიც შეჰქონდათ იყო საქართველოს საერო თუ საეკლესიო საბუთების ასლები. ზოგიერთ ამ ასლს ერთვის მითითება, რომელიც იუწყება, რომ კოპირებული საბუთის დედანს აქვს მინაწერი „თათრულ“ ენაზე, ზოგჯერ, აგრეთვე, სპარსულენოვანი ბეჭდები. ამ მითითებების მიხედვით შეუძლებელია ნახსენები სპარსული ტექსტების აღდგენა და, ამდენად, მათი კონკრეტული დიპლომატიკური თავისებურებების შესახებ მსჯელობა, თუმცა ეს მითითებები ადასტურებს კონკრეტული საბუთების ორენოვნების ფაქტს, რასაც შეიძლება თავისთავადი მნიშვნელობა ჰქონდეს, ორენოვანი საბუთების არაშინაარსობრივი მახასიათებლების – რაოდენობის, გავრცელების გეოგრაფიისა თუ ქრონოლოგიის, სახეობათა თანაფარდობისა თუ სხვა ამგვარი პარამეტრების საკვლევადა. ასეთი დავთრები დაცულია საქართველოს სიძველეთსაცავებში.<sup>40</sup>

შუა საუკუნეების საქართველოში ზოგადად ორენოვნების საკითხთან (და არა, საკუთრივ ქართულ-სპარსულ ორენოვან საბუთებთან) არის დაკავშირებული უმაღლეს ხელისუფალთა მიერ გაცემული ამ დროიდან შემორჩენილი სხვადასხვა სახის სპარსული საბუთები, რომელთაც ერთვის თანადროული ქართული თარგმანი.

35 მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, გვიანფეოდალური ხანა, წიგნი III, (აღმშენებლობა, სახელმწიფო ეკონომიკა, ქონება), მასალები შეარჩია და გამოსაცემად მოამზადა ნ.ბერძენიშვილმა, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი-1955, საბ. ##34, 36, 38.

36 ბოლო წლებში გაკეთებულმა რესტავრაციამ ძველი დააზიანა, რამდენადაც პრაქტიკულად შეუძლებელი გახადა შეწებებული ცალების დაშორიშორება

37 ხეც, Hd-14436<sup>b</sup>

38 ხეც, Hd-14825

39 ხეც, Hd-15107 №115

40 საისტორიო არქივის 1448, 1449, 1450 ფონდების სანოტარო დავთრები, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის S კოლექციის 3022 და სხვ. დავთრები.

- 1615 წ. – ასლი შაჰ აბასის ბრძანებისა ყაფარბეგ გურამიშვილისადმი ქართული თარგმანითურთ.<sup>41</sup>
- 1637 წ. – ფირმანი შაჰ სეფისა ყაფლან ბარათაშვილისადმი თანადროული ქართული თარგმანითურთ 1637 წ.<sup>42</sup>
- XVIII ს-ის პირველი ნახევრის „ფარმანის ძალისამებრ თარგმანი ქართულად შაჰსულთან ჰუსეინისაგან ნაბოძები თათრულის ენისგან.“<sup>43</sup>
- XVIII ს-ის მეორე ნახევარი – სამძიმრის წიგნი ყარაბაღის ხანის იბრეიმ ხანისა დარეჯან დედოფლის სახელზე. უთარილო.<sup>44</sup>
- XVIII ს-ის მეორე ნახევარი – მოკითხვის წერილი ერევნის ხანის მაჰმად-ხანისა დარეჯან დედოფლის(?) სახელზე. უთარილო.<sup>45</sup>
- XVIII ს-ის მეორე ნახევარი – სამძიმრის წიგნი განხის ხანის ჯავად ხანისა დარეჯან დედოფლის(?) სახელზე. უთარილო.<sup>46</sup>
- XVIII ს-ის მეორე ნახევარი – პირადი წერილი ერევნის ხანის მაჰმად-ხანისა დარეჯან დედოფლისადმი საჩუქრების მორთმევის შესახებ. უთარილო.<sup>47</sup>

ზემოთ მითითებული მასალის უკეთ გასაგებად სასურველია, გავიხსენოთ და დავაზუსტოთ ორენოვანი საბუთების ცნების შინაარსი.

ორ ენაზე – ქართულ და სპარსულ ენებზე – დაწერილ ზემოთ მოყვანილ წერილობით მასალაში გვხვდება უმაღლეს ხელისუფალთა სპარსულენოვანი ფირმანები ან პირადი წერილები, რომელთაც ახლავს ქართული თარგმანი; ბრძანებები, სადაც მთავარი სპარსული ნაწილებია. ბერათები, რომლებშიც ასევე სპარსულია უპირატესი; სამოქალაქო სამართლის სფეროს საბუთები: (ნასყიდობის, მზითვის წიგნები და ა.შ.)

ერთ ფიზიკურ „მატარებელზე“ მოთავსებული ორ ენაზე დაწერილი ტექსტები ჯერ კიდევ არაა „ორენოვანი საბუთი“ იმ მნიშვნელობით, რომლითაც სხვა ტექსტებისაგან განირჩევა XVI-XVIII სს-ში „გურჯისტანის ვალის“ სამდივნოში შექმნილი საადგილმამულო შინაარსის ორენოვანი საბუთები, სადაც საბუთის თითოეული ნაწილი სრულფასოვან იურიდიულ დოკუმენტს წარმოადგენს. ამ კატეგორიაში ჩვენ, პირობითად, ვაერთიანებთ ქართულ და სპარსულ ენებზე შედგენილ, კონკრეტულ სამართლებრივ ფაქტთან დაკავშირებით შექმნილ საბუთს, რომელიც იმთავითვე ორ ენაზე შესადგენად იყო განსაზღვრული და რომელიც ორ ენაზე – ქართულ და სპარსულ ენებზეა შედგენილი. ამდენადვე, ორენოვნება ამ საბუთების ფუნქცია იყო და არა მხოლოდ ფორმა. ასეთი საბუთები წარმოადგენს სრულყოფილ იურიდიულ დოკუმენტებს და ემსახურება კონტრაგენტებს შორის ახალი უფლებრივი ურთიერთობების იურიდიულ გაფორმებას ან ძველის დადასტურებას, ან ერთჯერადი ვალდებულების დაკისრებას. ვინაიდან ამ პირობას შეიძლება აკმაყოფილებდეს როგორც სახელმწიფო სამართლის, ისე კერძო სამართლის სფეროში შექმნილი დოკუმენტი, ამდენად, აუცილებელი არაა, რომ

41 სცა, 1450 დ. 19 №108

42 ხეც, Hd-14654

43 ხეც, Ad-1964

44 ხეც, Hd-379

45 ხეც, Hd-375

46 ხეც, Hd-378

47 ხეც, Hd-5237

ეს საბუთი სამეფო კანცელარიაში ყოფილიყო შექმნილი. ორენოვანი ნასყიდობის წიგნები ამის მკაფიო მაგალითია.

ასეთი მახასიათებლებით, „ორენოვანი საბუთების“ კატეგორიაში არ მოხვდება სხვადასხვა ხასიათის წერილობითი ძეგლები (მაგ., უმაღლეს ხელისუფალთა სპარსულად დაწერილი ბრძანებები თუ პირადი წერილები), რომელთაც ქართულ ენაზე დართული აქვს რაიმე იურიდიულ ფუნქციას მოკლებული, მხოლოდ თარგმანის დანიშნულების მქონე ტექსტები.

როგორც ჩანს, უმჯობესია, ტერმინი „ორენოვანი საბუთი“ სწორედ ზემოაღნიშნული იურიდიული შინაარსით იყოს დატვირთული და ეწოდებოდეს საბუთების სწორედ ამ კატეგორიას და არა ყველა მცირე ზომის წერილობით მასალას, რომელსაც ორ ენაზე შესრულებული ტექსტის სახით მოუღწევია ჩვენამდე.

### **სითარხნის წყალობის წიგნი მიცემული როსტომ მეფის მიერ ოთარ და სხვა ტატიშვილებისათვის 1643 წლის<sup>48</sup>**

[ქ] ნებითა და შეწევნითა ღ[მრ]თისათა ჩვენ მეფე[თ მეფემან] ხელმწიფემან პატრონმან როსტომ და თანამეცხედრემან ჩუენმან დედოფალთ დედოფალმან პატრონმან მარიამ ესე უკუნისამდე ჟამთა და ხანთა გასათავებელი წყალობისა წიგნი და ნიშანი შეგიწყალეთ და გიბოძეთ თქვენ ჩვენსა ერდგულსა და წესისებრივ ნამსახურსა ყმათა ტატი შვილს ოთარსა და ძმათა თქვენთა ბეჟანს პაპუას ელიზბარს შვილთა და მომავალთა სახლისა თქვენისათა ყოველთავე მას ჟამსა ოდეს კახი ბატონი და ჩუენ გარდავიკიდენით საგარეჯოს გაგინმარეთ მრავალი საშობელი წამოგელოთ უკან წამოგწვენოდის დაბრუნდებოდით ორნივ ძმანი და კარგი სახელი გექნათ და კაცები დაგრჩომოდათ მოგვიდევით კარსა და წყალობას გვიაჯენით ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქვენი შეგიწყალეთ და საჯილდაოდ თქვენის საყმოს კოდისპური და ცხურისა და ღორის საბალახე ამოგიკვეთეთ და გითარხნეთ გქონდეს და გიბედნიეროს ღ<თნ ჩვენსა ერდგულად სამსახურსა შინა და არაოდეს არ მოგეშალოს არა ჩვენგან და არა შემდგომად სხუათა მეპატრონეთაგან აწე გიბძანებთ კარისა ჩვენისა ვექილ ვეზირნო და სხუანო მოსაქმენო თქვენცა ასრე გაუთავეთ და ნურაოდეს ნუ მოუშლით და შე[ე]ცილებით დაიწერა ბ[რძანე]ბა და ნიშანი ესე ქ[ორონი]კ[ონ]სა ტლა კელითა კარისა ჩვენისა მდივან მწიგნობრის თუმანიშვილის ბირთველისითა

(ხელრთვები : როსტომ, მარიამ) (ოთხკუთხი პატარა გაურკვეველი ბეჭდის კვალი)

სპარსულ ტექსტს მოფლეთილი აქვს მარჯვენა მხარე, მოთავსებულია ქართული ტექსტის ზემო აშიაზე.

სპარსული ტექსტი:

حکم عالی شد آنکه بنابر شفقت عالی در باره اوتار و برادران او بموجبی که در ذیل بخط کرجی نوشته شده ..... ت مذکور ذیل را ..... [مسط]وفی سرکار عالی .... مذکورہ .... در وجوه

გამოვიდა მაღალი ბრძანებულება იმის შესახებ, რომ ოთარისა და მისი ძმების მიმართ მაღალი მოწყალების გამო, იმგვარად როგორც ქვემოთ ქართულადაა დაწერილი. . . . ქვემოთ მითითებული . . . მაღალი კარის მუსტოფიმი . . . .

48 ხეც, Hd-14477

**ასლი როსტომ მეფის მიერ ჩაჩიკაშვილებისათვის 1658 წ.(?)  
მიცემული სითარხნის წყალობის წიგნისა<sup>49</sup>**

ნებითა და შეწევნითა ლ[მრ]თისათა ჩვენ ლ[მრ]თივ გვირგვინოსანმან მეფეთ მეფემან კელმწიფემან პატრონმან როსტომ და თანამეცხედრემან ჩვენმან დედოფალთ დედოფალმან პატრონმან მარიამ ესე უკუნისამდე ჟამთა გასათავებელი წყალობისა წიგნი და სითარხნის ნიშანი გიბოძეთ თქვენ ჩვენთა ერდგულთა და წესისებრივ ნამსახურთა ყმათა ჩაჩიკაშვილს ასლამაზს შვილთა თქვენთა გივსა ძმის წულს ქაიხოსროს იესეს იოთამს შვილთა და მომავალთა ზურაბს და ყოველთავე მას ჟამსა ოდეს დადიანის გამარჯვების მახარობლად მოხვედით და იმისად სამუქფოდ თქვენის მამულის სითარხნეს გვეაჯენით და ამას წინათვე გითარხნეთ და სიგელიც გიბოძეთ და მასუკან მეჯინიბეთ უსამართლო რამ მოენდომე ბინა და კიდევ კარს მოგვადეგით და წიგნის გა[ა]ხლებას დაგვეაჯენით ჩვენცა ვისმინეთ აჯა და მოხსენება თქვენი და დღეს რისაც მამულის მქონებელნი ან მთის იყვნეთ და ან ბარისა ასრე გითარხნეთ რომე არაფერი საჩვენო სათხო[ვ] არი და გამოსაღები არაფრისთანა არა გეთხოვებოდეს რა არა კოდის პური, არა საბალახე არა პირის თავი არა ნახირის თავი არა სამეჯინ[ი]ბო არა სეფეობა არა შიშლიგი არა საბაზიერო ერთის სათათროს საურისა და ლაშქარ ნადირობისაგან კიდევ. გქონდეს და გიბედნიეროს ლ[მერ]თ[მა]ნ ჩვენსა ერდგულად სამსახურსა შინა და [ა]რაოდეს არ მოგეშალოს არა ჩვენგან და არა შემდგომად სხუათა მე-პატრონეთაგან აწე გიბძანებთ კარისა ჩვენისა ვექილ ვეზირნო და სხვანო მოსაქმენო ვიცა ვინ იყუნეთ და ანუ დღეის წალმა იქნებოდეთ ბძანება და ნიშანი თქვენცა ასრე დაუმტკიცეთ და ნურაოდეს ნუ მოუშლით და შე[ე]ცილებით თვინიერ შეწევნისა და თანადგომისაგან კიდევ დაიწერა ბ[რძანე]ბა და ნიშანი ესე ქ[ქორნიკონ]სა ტმგ კელითა კარისა ჩვენისა მდივან მწიგნობრის თუმანიშვილის ბირთველისათა {როსტომ} {მარიამ}

ქ. რარიგადაც ამ წიგნში სითარხნე ქონდეს და ეწეროს ჩვენცა ისე გვიბოძებია რაც კომლი კაცი მირტაშენს გვითარხნებია და ერთი [ვანსა|ეს](?) ახლოს ლომის შვილი ზუბია ქკს ტნიე (= 1677 წ.) {გიორგი} {ლევან} {კონსტანტინე}

ქ. ჩვენც ესე წყალობა გვიქნია და დაგვიმტკიცებია {ადგილი ბეჭდისა}

ქ. ჩვენ პატრონის ბიძის ჩვენის ქართველთ მეფის გიორგის მაგიერ მყოფმან პატრონმან ვახტანგ როგორც ბიძის ჩვენისაგან თარხანი ყოფილან ჩაჩიკაშვილები გივი და იოთამ ჩვენც ისე გვითარხნებია {ადგილი ბეჭდის} {ადგილი ბეჭდის} {ადგილი ბეჭდის}

.....

სპარსული ტექსტი:

حکم عالی شد انکه بموجبی که در ذیل بخط کرجی نوشته شده ر عایاء محال تیول اسلمس چاچیکه شولی برات ایلی را از اخراجات دیوانی سوای ساوری معاف و ترخان و مرفوع القلم فرموده ایم مستوفی سرکار عالی در دفاتر سبت نموده هر ساله حکم مجدد نطلبند و در عهده دانند || فی شهر شعبان سنه 1068

49 სცა, 1450 დ.18 №149. ქართულ ტექსტში თარიღის აღსანიშნავად წერია ქორნიკონი ტმგ, რაც უდრის 1655 წ. მაგრამ სპარსული ტექსტის შა'ბანი 1068 წ.პ. უდრის 1658 წ. მაისს. ვფიქრობთ, რომ სამწლიანი სხვაობა ქართულ და სპარსულ ტექსტებს შორის ნაკლებად მოსალოდნელია და გადამწერს შეცდომა უფრო გრაფიკულად მსგავსი ტმგ > ტმგ ქართული ასოების წაკითხვისას მოსვლოდა. დედანში უნდა ყოფილიყო ტმგ, რაც უდრის 1658 წ.

((مهر رستم خان)) این سواد که نوشته شده است با اسل برابر نوشتم من میرزا دیوانفتوح (؟) اغالروف

სპარსული ტექსტის ქართული თარგმანი:

გამოვიდა მაღალი ბრძანება იმის შესახებ, რომ როგორც ქვემოთ ქართულადაა დაწერილი, საბარათიანოელი ასლამას ჩაჩიკაშვილის თიულის ადგილის გლესები დივანის გამოსაღებებისაგან გარდა საურისა მუაფი, თარხანი და აწერისაგან თავისუფალი გვიბრძანებია. მაღალი კარის მუსტოუფიმ დავთრებში გაატაროს. ყოველ წელს ახალ ბრძანებულებას ნუ ითხოვენ და გაფრთხილებად იცოდნენ. შა'ზანის თვეს 1068 წელს.

(როსთემ ხანის ბეჭედი) ეს ასლია, რომელიც დედნის შესატყვისად დავწერე მე მირზა დივანფათუჰ(?) აღალაროვმა

## Tamaz Abashidze

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

### MATERIALS FOR THE STUDY OF GEORGIAN-PERSIAN DOCUMENTS

The National Center of Manuscripts and the National Archives of Georgia turned out to be the unpublished material that we can supplement our knowledge of XVI-XVIII cc. Georgian-Persian bilingual documents. The article describes the documentary material that should be used for the study of Georgian-Persian bilingual documents.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები. ტექსტი დაადგინა, თარგმანი და შენიშვნები დაურთო ვ. ფუთურიძემ. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1955.
2. ქართულ-სპარსული (ორენოვანი) ისტორიული საბუთები (XVI-XVIII სს.). ტექსტი დაადგინა, თარგმანი, კომენტარი, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ნუგზარ დუნდუამ. თბილისი: მეცნიერება, 1984.
3. დუნდუა, ნუგზარ. „სიმონ I-ის ერთი ორენოვანი (ქართულ-სპარსული) საბუთი.“ სპარსულ-ქართული ცდანი. თბილისი: მეცნიერება, 1987, გვ. 22-29.
4. ხუბუა, მაკარ. საქართველოს მუზეუმის სპარსული ფირმანები და ჰოქმები. თბილისი: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამომცემლობა, 1949.
5. Giunashvili, Helen, & Abuladze, Tamar. "Researches on Persian and Georgian Persian Historical Documents of Nāder Shāh's Times from Georgian Depositories." *Analytica Iranica*, Vol. IV-V, Revue interdisciplinaire d'histoire et de civilisation iraniennes, (Été 2013), 189-209.
6. ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, IV ტომი, XVI საუკუნე (ქართლი და სამცხე-საათაბაგო). ტომი შეადგინა და ქართული ტექს-

ტები გამოსაცემად მოამზადა მზია სურგულაძემ, სპარსული ტექსტები მოამზადა თამაზ აბაშიძემ. თბილისი, 2016.

7. აბაშიძე, თამაზ. „ათი ქართულ-სპარსული საბუთი.“ *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, X. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2017. გვ. 162-180.
8. გაბაშვილი, ვალერიან. *ქართული ფეოდალური წყობილება XVI-XVII საუკუნეებში (შედარებითი შესწავლის ცდა)*. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1958
9. *მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის*. გვიანფეოდალური ხანა, წიგნი III, (აღმშენებლობა, სახელმწიფო ეკონომიკა, ქონება). მასალები შეარჩია და გამოსაცემად მოამზადა ნ. ბერძენიშვილმა. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1955.



## Grigol Beradze

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

### AMONG THE CHOSEN CITIES: TBILISI IN THE SHI'Ī TRADITION\*

Following the setting up in the late 730s - early 770s A.D. of the Tbilisi emirate,<sup>1</sup> its administrative centre Tbilisi, the former capital of the Christian kingdom of Kartli (Eastern Georgia), now run by the Arabs, became involved in the political-religious and cultural life of the Caliphate, becoming one of the important strongholds of Islam in South Caucasus.<sup>2</sup> Hence, it is not surprising that, beginning with the mid-8th century A.D., the written sources often refer to Muslim scholars and other persons whose biography and activities are to some extent connected with the city of Tbilisi (in Arabic lettering texts: Tiflis/Tafilis/Teflis) and who accordingly bore the *nisba* "al-Tiflīsī".<sup>3</sup> The majority of such per-

---

\* *Author's note:* This paper is a slightly revised and enlarged version of my earlier article published in 2008; see Grigol Beradze, "Among the Chosen Cities: Tbilisi in the Shi'ī Tradition", *Journal of Persianate Studies* 1/2 (Leiden and Boston: Brill, 2008): 206-217. I would like to thank Prof. Mansour Sefatgol, Tehran, Prof. Gotcha Djaparidze, Tbilisi, Prof. Stanislav M. Prozorov, Saint Petersburg, Dr. Nikoloz Nakhutsrishvili, Tbilisi, and Dr. Irakli Paghava, Tbilisi, for their help with some of the references.

- 1 On the Tbilisi emirate, see Javakhishvili, 1965, 36, 89-90, 93-94, 96-100, 105, 115-116, 140-142, 144; Janashia, 1952, 391-407; Lordkipanidze, 1951, 185-201; eadem, 1963, 84-96; eadem, 1973, 489-506; eadem, 1975, 525; eadem, 1979b, 611; eadem, 1987b, 543; eadem, 1988, 349-353; eadem, 1991, 37-43, 55, 69, 71-74, 78, 81-82, 92-93; eadem, 1997, 179; eadem, 1998, 179-182; eadem, 2002a, 519; eadem, 2002b, 917; eadem, 2002c, 928-929; eadem, 2002d, 1004; eadem, 2014, 587-588; Minorsky and Bosworth, 1981, 488-489; Sikharulidze, 1976a, 139-143; *Tbilisis istoria*, I, 1990, 62-68, 94-98; Silagadze, 1991, 107ff, 139ff; Alasania, 1999, 21-26; eadem, 2007, 3-14, 535; Djaparidze, 1999a, 72-74; idem, 1999c, 105-106; idem, 2014, 11-43; Fährnich, 2010, 165-168, etc. See also below, notes 46 and 48.
- 2 As is known, Tbilisi was recaptured and liberated from the Muslim political rule by King David IV the Builder (r. 1089-1125) only four century later, in February 1122. King David again made it the capital of the Kingdom of Georgia, and treated the religion, culture, and customs of the local Muslim residents with great tact and respect. This is attested by the Arabic sources as well. Ibn al-Azraq al-Fariqi, who visited Tbilisi in 548 A.H. (1153 A. D.), reports: "He (i.e. King David IV, - G. B.) guaranteed to the Muslims everything they wished, according to the pact which is valid even to-day... He was extremely kind to the Muslims; he honoured the scholars and *sūfīs* by respecting their rank (?) and (granting them) what they do not enjoy even among the Muslims. I witnessed all these privileges (*shurūt*) when I entered Tiflis in the year 548/1153. And I saw how the king of the Abkhaz, Dimitrī (1125-1156), in whose service I was, arrived in Tiflis and sojourned there some days... And I witnessed on his part such esteem towards the Muslims as they would not enjoy even if they were in Baghdad"; see Minorsky, 1949, 33-34 (= idem, 1978, Art. IV, 33-34). On the same topic, see also Amedroz, 1902, 791-792; Tsereteli, 1949, 70-71; idem, 2001, 23 (= idem, 2004, 119); Ibn al-Azraq al-Fariqi, 1959, 6-7 (editor's introduction in English); Sikharulidze, 1985, 89; Puturidze, 1942, 140-141; Kiknadze, 1960, 123-125 (= idem, 1992, 97-99); Tskitshvili, 1967, 204-205, 211-212; Metreveli, 1990, 218-219; Djaparidze, 1995, 235ff, 243; Asatrian and Margarian, 2004, 34-35, etc.
- 3 On this subject, see Djaparidze, 1989, 77-88; idem, 1990, 65-78; idem, 1983, 795-804; idem, 1985, 12-13; idem, 1995, 200, 242-243, 255; idem, 1999b, 75-76; idem, 2002, 547; idem, 2012, 46-82; Grenard, 1901, 553; MCIA, III/1, 1917, 36 (No. 23),

sons were Sunnis, which is quite natural if we recall that official Sunni Islam dominated in the Tbilisi emirate (as well as in other parts of the Caliphate) and that followers of orthodox Sunni *mazhabs* (denominations) prevailed in the intellectual circles of the local Muslim community.<sup>4</sup> At the same time, Shi'is are also mentioned in the sources among the earliest Muslims bearing the above *nisba*. Although concrete evidence on the activity of the latter in Arab-occupied Tbilisi is very scanty, it still points to the rather early penetration of the oppositional Shi'ism and Shi'i propaganda into the indicated region.

The activists of the Shi'i movement in Tbilisi emirate in the 8th-early 9th centuries A.D., will be referred to below. First, however, special attention should be paid to a little-known Shi'i tradition whose content seems to have a direct bearing on the aspect of the history of Tbilisi discussed here.

The tradition to be discussed below is found in a number of Arabic and Persian sources of which earliest is *Tārīkh-e Qum*, a medieval chronicle on the history of the city of Qum (or Qom; Arab. Qumm), the famous Shi'i centre in Iran. It was composed originally in Arabic apparently in 378/988-89 by Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan Qumi (d. 406/1015-16). The Arabic original has, regrettably, not survived. Only the Persian translation of its first five chapters, done in early 15th century A.D. by Ḥasan b. 'Alī b. Ḥasan b. 'Abd al-Malik Qumi, has come down to us.<sup>5</sup>

Here I shall not go into a detailed description and assessment of this important historical source.<sup>6</sup> I shall only touch upon the eighth section of the first chap-

---

81-82 (No. 49); Marr, 1934, 37; RCEA, VII, 1936, 207 (No. 2725); XI/2, 1942, 126 (No. 4189), 248 (No. 4378); XIII, 1944, 76 (No. 4911); XVIII, 1991, 121-123 (Nos. 791014-791015); Afshar, 1957, 279-287; Kakhiani, 1965, 13, 63-64; Nafisi, 1965, 128, 177-179; Amiranashvili, 1968, 15; Cahen, 1968, 251; Yetkin, 1970, 44; Aslanapa, 1071, 106; idem, 1989, 116; Tiflisi, 1976, 13-61 (editor's introduction); Sikharulidze, 1976c, 45-53; V. Gabashvili, 1976, 293-294; M. Gabashvili, 1976, 183-184; eadem, 1981, 91-92; Tskitishvili, 1980, 108; Riyahi, 1981, 620-625; Lordkipanidze, 1991, 66-67, 69, 92; Dowlatabadi, 1991, 88, 353, 356-358, 360-361, 363; DAF, V, 2003, 118, 132-133, 166, 168, 209-211, 303, 337, 433-436, 455, 476; Amir Ahmadiyan, 2003, 734; idem, 2004, 344-345, 347-349; Karimiyan, 2003, 745; Asatrian and Margarian, 2004, 31, 36; Yazici, 2004, 415-416; Pakatchi, 2008, 14-17; Aḥmadi, 2008, 18; Razavi Borqei, 2008, 575-580; Ismayilzade, 2010, 14-17; Yıldız, 2014, 183; Vacca, 2015, 534, 539, 548 (notes 89-90); Memmedli, 2018, pp. 45-54, etc.

4 This is specially noted in some Arabic sources. Thus, for example, according to Ibn Ḥauqal who visited Tbilisi in mid-10th century A.D., in his day the Muslim residents of the city were followers of the Sunni Islam and showed great reverence for the science of the *hadīth* and its representatives; see Ibn Ḥauqal, 1939, 237 (cf. Ibn Ḥauqal, II, 1964, 333); Sikharulidze, 1976b, 34, 36; Vacca, 2015, 539; eadem, 2017, 22-23.

5 The text of this translation, based on a manuscript of ca. 1000/1592-93, was published in 1313 Sh./1934 in Tehran by Sayyid Jalal al-Din Tehrani (see KTQ, 1934). A new critical edition of the work, based on 15 manuscripts (the oldest dates to 837/1433-34), appeared in 1385 Sh./2006 in Qum, with an introduction, notes and indices by Muḥammad-Reza Anṣari Qumi (see TQ, 2006). *Tārīkh-e Qum* belongs to a certain category of Iranian local (or city) histories of the pre-Mongol period about which the late Prof. Clifford Edmund Bosworth (1928-2015) remarks: "It is noteworthy that many of the earlier of these histories were first composed in Arabic but then had Persian translations or epitomes - presumably aimed at a wider audience than the narrow circle of those scholars literate in Arabic - made from them, often with continuations; and not infrequently, it has been the latter versions, rather than the Arabic originals, which have survived till today" (see Bosworth, 1998, 235; cf. Cahen, 1982, 125).

6 For more information on this historical work, see Anṣari Qumi, 2006, 06-082; idem, 2011, 311-326; Rieu, 1895, 59-60; Storey, 1936, 348-349; Storey/Bregel, II, 1972,

ter which is devoted to extolling the excellent qualities and distinctive virtues of Qum and its inhabitants. In this section of the text the “exclusiveness” of Qum and its significance as a bastion of Shi’ism is illustrated with numerous legends and traditions containing sayings of great religious authorities.<sup>7</sup> The majority of the sayings cited in this work are ascribed to the sixth Shi’i Imam Abu ‘Abd-Allah Ja‘far al-Ṣādiq (d. 148/765).<sup>8</sup> It is in one such authoritative dictum that we find the mention of the name of Tbilisi (Tiflis), in a very curious and somewhat unexpected context.

The translator of this historical work, proceeding from the text of the Arabic original, adduces in Persian translation a Shi’i tradition (*ḥadīth, riwāya*) referring to Kufa, Qum, and Tiflis as the three choice cities of God. The opening *isnād* at the beginning gives the chain of transmitters; then follows a report to the effect that once the sixth Imam uttered the words on God’s special favour towards the three cities just mentioned:

و هم از وی روایتست از حسن بن یوسف و او از خالد ابی یزید و او از  
ابی عبد الله علیه السلام که او فرمود که حقّ جَنّ و علا از جمیع شهرها کوفه  
و قم و تفلیس را برگزیده است.

From him also is<sup>9</sup> a report from Ḥasan b. Yūsuf who [transmitted] from Khālīd Abī Yazīd<sup>10</sup> who [transmitted] from Abī ‘Abd-Allāh (Peace be upon him!)

1008-1009; Lambton, 1948, 586-596; eadem, 1990, 322, 325 ff.; eadem, 1991, 229, 233-234; Spuler, 1952, XXV-XXVI (cf. *Oriens*, IV/1, 1951, 187-189); idem, 2003, 40; Wilber, 1952, 271-272; Sezgin, 1967, 352-353; Rosenthal, 1968, 160-161; Aqa Bozorg Tehrani, III, 1983, 276-278; Lawasani, 1959, 105-122; Danesh-Pazhuh, 1960, 75; idem, 2011, 15-25; Modarresi Tabataba‘i, 1974, 12-43; Monzavi, VI, 1974, 4264-4265; idem, II, 1996, 893-894; Dustov, 1989, 25-26; Ṣadri Afshar, 1993, 115-119; Anṣari Qumi, 1998, 101-102; Drechsler, 1999, 11-14, 21-24, 47 ff., 368; idem, 2005; idem, 2008, 49-53; Faqīhi, 1999, 21-32; idem, 2001, 241-243; Naṣer al-Shari‘a, 2004, 44-49 (editor’s introduction); Rezayi Moqaddam, 2006, 301-302; Rafi‘i ‘Alamravdashti, 2011, 98-99; Sepehri and Aramju, 2015, 71-89; Hanaoka, 2016, 54-57, 99ff., 109-118, 183ff.; Bayati and Rajabi, 2017, 78-97.

7 KTQ, 1934, 90-100 (= TQ, 2006, 256-280); cf. Ibn al-Faqīh, 1885, 364; Schwarz, V, 1924, 561, notes 9-10; Hamadani, 1996, 471-472 (= Tusi, 1966, 259-260).

8 For a general information about Imam Ja‘far al-Ṣādiq, see Hodgson, 1991, 374-375; Halm, 1988, 34-36; Prozorov, 1991, 60-61; Buckley, 1999, 37-58; Ṣanikidze, 1999, 223; Gleave *et al.*, 2008, 349-366.

9 Although this introductory phrase (“From **him** also is . . .”) does not contain the narrator’s (*rāwī*) name, it may be surmised, with a measure of probability, that reference in this case is to the *naqīb* of Ray Abu Muqatil al-Daylami, a companion of the tenth Imam ‘Ali b. Muḥammad al-Hadi al-Naqī (d. 254/868) and one of the narrators of Shi’i traditions, whose name is mentioned twice in the same paragraph of the *Tārīkh-e Qum*. The tradition of our present interest (i.e. the saying on the chosenness of Kufa, Qum, and Tiflis) is quoted by the author (→ translator) of the *Tārīkh-e Qum* immediately after the other two traditions narrated exactly by the above-named *naqīb* of the city of Ray (see KTQ, 1934, 96-97; cf. TQ, 2006, 269-270). About Abu Muqatil al-Daylami, see Naṣer al-Shari‘a, 2004, 28 (editor’s introduction), 157 (note 1); Ḥusayni, Jalali, 2012, 135.

10 Although the spelling ‘Khālīd-e Abī Yazīd’ is found in the oldest manuscripts of the *Tārīkh-e Qum*, some scholars suggest that the correct reading of the name should be ‘Khālīd b. Yazīd’; see al-Majlisi, LX, 1985, 213, note 1; al-Nuri al-Tabarsi, X, 1991, 205, note 11/1.; TQ, 2006, 270, note 5.

who was pleased to say: "Of all the cities the Most High and Glorious God chose Kūfa, Qum, and Tiflis".<sup>11</sup>

The tradition under consideration occurs in various other Persian and Arabic written sources too. Thus, for example, in the Persian historico-geographical work *Khulāṣat al-Buldān*, compiled in ca. 1079/1668-69 by Ṣafī al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad-Hashem Ḥusayni Qumi,<sup>12</sup> a special long section (*fasl-e dovvom-e bāb-e chahārom*) is devoted to the sayings of the Shi'i Imams about the city of Qum and its praiseworthy virtues.<sup>13</sup> The author presents 40 Shi'i traditions of such type, the 26th of which reads as follows:

حدیث بیست و ششم: حسن بن یوسف از خالد بن یزید و او از حضرت امام به حق ناطق  
جعفر بن محمد الصادق علیه السلام روایت کرده که فرمود که: حق سبحانه و تعالی از  
جميع شهرها کوفه و قم و تفلیس را برگزیده است.

The 26th *ḥadīth*: Ḥasan b. Yūsuf [transmitted] from Khālid b. Yazīd who transmitted from Imām Ja'far b. Muḥammad al-Ṣādiq (Peace be upon him!) who was pleased to say: "Of all the cities the Most High and Almighty God chose Kūfa, Qum, and Tiflis".<sup>14</sup>

Not surprisingly, the Arabic original of the above *ḥadīth* is found in the widely known *Biḥār al-Anwār*, a fast encyclopaedic compendium of Shi'i traditions compiled in Arabic by the great Imami scholar Muḥammad Baqir Majlisi (d. 1110/1698-99 or 1111/1699-1700).<sup>15</sup> This is what Majlisi, "a most prolific *ḥadīth* collector and unprecedentedly influential author in the world of the Twelver Shi'a",<sup>16</sup> says in his *magnum opus*:

11 KTQ, 1934, 97 (cf. TQ, 2006, 270-271). This evidence of *Tārīkh-e Qum* was first discussed in Beradze, 1983, 54-60; see also Beradze, 1993, 15-17; idem, 1997, 128, 133; idem, 1998, 42-45; idem, 2003-2004, 37, 40; Djaparidze, 1989, 80; idem, 1999d, 230; idem, 2012, 51; Lordkipanidze, 1991, 66-67; Giunashvili, 1995, 18; idem, 1997, 70; idem, 2001, 60; idem, 2003, 43; idem, 2012, 33, 51, 160, 211; Muliyan, 2000, 40-41; Baidurashvili, 2003, 567-568; Amir Aḥmadiyan, 2003, 734; idem, 2004, 344-345; Alasania, 2008, 211; Alexidze, 2009b, 106; eadem, 2011, 32; Delshad, 2016, 90.

12 On this work, see Modarresi Tabataba'i, 1974, 56-59; idem, 1975, 92-96; idem, 2011, 131-142; Moḥit Tabataba'i, 1974, 607-610, 692-696; idem, 1975, 173-177, 256-260; idem, 2011, 109-130; Aqa Bozorg Tehrani, VI, 1983, 216; Lambton, 1990, 322; Savagheb, 2001, 98, note 1; idem, 2013, 14; Drechsler, 2008, 27.

13 Ḥusayni Qumi, 1976, 50-82; idem, 2011, 11-40; Shimamoto, 1991, 104-107.

14 See Ḥusayni Qumi, 1976; idem, 2011, 30.

15 For a general information about Majlisi's *Biḥār al-Anwār*, "one of the chief monuments of all Shi'i scholarship" (Algar, 1991, 705), see Pampus, 1970; Kohberg, 1989, 90-93; Davani, 1991, 142-165; Taromi, 1996a; Taromi, 1996b, 268-275; Moti', 2002, 370-375.

16 Hairi, 1985, 1086; cf. Browne, 1959, 366 ("... Mullā Muḥammad Bāqir-i-Majlisi, perhaps the most notable and powerful doctor of the Shi'a who ever lived"); Davani, 1991; Mazzaoui, 1995, 27-28; Taromi, 1996a; Brunner, 2006, 460-461; idem, 2011.

وَعَنِ الْحَسَنِ بْنِ يُوسُفَ عَنْ خَالِدِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:  
 إِنَّ اللَّهَ اخْتَارَ مِنْ جَمِيعِ الْبِلَادِ كُوفَةَ وَ قُمَّ وَ تَفْلِسَ.

[It is transmitted] on the authority of Ḥasan b. Yūsuf on the authority of Khālid b. Yazīd on the authority of Abī ‘Abd-Allāh (Peace be upon him!) who said: “Of all the cities surely God chose Kūfa, Qum, and Tiflīs”.<sup>17</sup>

Later, this *ḥadīth* found its way (via *Tārīkh-e Qum* and/or *Bihār al-Anwār*) into a number of works written by 19th and early 20th-century Shi‘i authors. Thus, for example, in his short Arabic treatise *Tafsīr Āyat al-Amānah*, Sayyid Muḥammad-Baqer Tabataba‘i Ḥa‘eri Yazdi (1239-1298/1823-1881) makes reference to Majlisi’s *Bihār al-Anwār* and writes:

عن الصادق عليه السلام قال: “إن الله اختار من جميع البلاد كوفة و قم و تفلیس”.

[It is transmitted] on the authority of [Imām Ja‘far] al-Ṣādiq (Peace be upon him!) who said: “Of all the cities surely God chose Kūfa, Qum, and Tiflīs”.<sup>18</sup>

Another Iranian author of the same period, Ḥaj Mirza Shaikh Muḥammad-‘Alī Qarachedaghi Anṣari Tabrizi (d. ca. 1310/1892-93), presents the following Persian paraphrase of the same *ḥadīth* in his *Faḍā‘el-e Qum* (completed in Sha‘ban 1284/November-December 1867):

و از حضرت صادق علیه السلام روایت است که : خداوند عالم ممتاز نمود از میان جميع بلاد كوفه و قم و تفلیس را .

Ḥaḍrat [Imām Ja‘far] Ṣādiq (Peace be upon him!) is reported as having said: “Of all the cities the Lord of the World (= God) chose (distinguished) Kūfa, Qum, and Tiflīs”.<sup>19</sup>

In the Arabic-language *Mustadrak al-Wasā‘il*, a highly reputable multi-volume *ḥadīth* collection, compiled in 1295-1313/1878-1895 by the eminent Shi‘i cleric and scholar Ḥaj Mirza Ḥusayn Muḥaddith Nuri Tabarsi (d. 1320/1902)<sup>20</sup>, we read:

و عن الحسن بن يوسف ، عن خالد بن أبي يزيد ، عن أبي عبد الله  
 (عليه السلام) قال: إن الله اختار من جميع البلاد كوفة ، و قم ، و تفلیس.

17 See al-Majlisi, 60, 1985, 213-214 (*bāb* 36, *riwāya* 25). On this evidence, see Beradze, 1998, 42, 44; idem, 2003-2004, 37, 41.

18 See Tabataba‘i Ḥa‘eri Yazdi, 2007, 328.

19 See Qarachedaghi Anṣari Tabrizi, 2005, 52-53. On this work, see Aqa Bozorg Tehrani, XVI, 1983, 293; Modarresi Tabataba‘i, 1974, 129.

20 On this 19th-century Shi‘i scholar, see Bamdad, 1968, 430; Moshar, II, 1961, 713-718; Ḥabibabadi, 1985, 1461-1471; Naṣiri, 2005, 143-144; Falaḥzadeh Abarqu‘i, 2008, 78-98; [https://en.wikipedia.org/wiki/Mirza\\_Husain\\_Noori\\_Tabarsi](https://en.wikipedia.org/wiki/Mirza_Husain_Noori_Tabarsi).

[It is transmitted] on the authority of Ḥasan b. Yūsuf on the authority of Khālid b. Abī Yazīd on the authority of Abī ‘Abd-Allāh (Peace be upon him!) who said: “Of all the cities surely God chose Kūfa, Qum, and Tiflis”.<sup>21</sup>

The Shi‘i tradition we are dealing with can be found also in a three-volume Persian work on the history of Qum entitled *Anwār al-Mosha‘sha‘īn*, compiled in the early 20th century by Shaikh Muḥammad ‘Ali b. Ḥusayn b. ‘Ali b. Baha’ al-Din Qumi (d. 1335/1916-17). The tradition appears in the first volume of the work (comp. in 1327/1907)<sup>22</sup> in connection with the interpretation of the epithet *Mukhtār al-bilād*,<sup>23</sup> one of the numerous *laqabs* and epithets of Qum.<sup>24</sup> Thus, in the 13th paragraph, called *Nūr-e mosha‘sha‘-e sīzdahom* (lit. “The 13th radiant light”), of the eighth chapter, quoting Majlisi both in Arabic and in Persian translation, the author cites the *ḥadīth* containing the saying of the sixth Imam concerning the three cities being God’s cities of choice:

نور مشعشع سیزدهم در نکر حدیثی که دلالت دارد بر بودن قم مختار البلاد  
همچنان که علامه مجلسی در بحار میفرماید: و عن الحسن بن یوسف عن خالد بن  
أبی یزید عن أبی عبد الله علیه السلام قال : إن الله اختار من جميع البلاد كوفه و قم  
و تفلیس یعنی امام جعفر صادق علیه السلام فرمودند: خدا اختیار نمود از جمیع  
البلاد کوفه و قم و تفلیس [را].

The 13th Radiant Light on the mentioning of the *ḥadīth* which argues that Qum is really *Mukhtār al-bilād*. As ‘Allāma Majlisi states in his *Biḥār [al-Anwār]*: “[It is transmitted] on the authority of Ḥasan b. Yūsuf on the authority of Khālid b. Abī Yazīd on the authority of Abī ‘Abd-Allāh (Peace be upon him!), who said: “Of all the cities surely God chose Kūfa, Qum, and Tiflis”, which means [in Persian] that Imām Ja‘far Ṣādiq (Peace be upon him!) was pleased to say: “Of all the cities God chose Kūfa, Qum, and Tiflis”.<sup>25</sup>

21 See al-Nuri al-Tabarsi, X, 1991, 205.

22 The volume one of this three-volume work was first published in 1327/1909 in Tehran as a lithographed edition (see AM, 1909). The complete text of the work (in three volumes) was edited by Muḥammad-Reza Anṣari Qumi in 1381 Sh./2002 in Qum (further: AM, 2002). On this historical work and its author, see Anṣari Qumi, I, 2002, 011-017; Storey/Bregel, I, 1972, 528-529, and Storey/Bregel, II, 1972, 1009-1010; Aqa Bozorg Tehrani, II, 1983, 441; idem, III, 1983, 279; Moshar, IV, 1963, 348-350; Modarresi Tabataba‘i, 1974, 132-159; Shcheglova, 1975, 52-53; eadem, 1989, 37-38; Dustov, 1989, 28; Monzavi, II, 1996, 825; Anṣari Qumi, 1998, 103; Ṣadeqi, 2002, 53-62 (= idem, 2011, 143-162); Shafi‘i Ardestani, 2003, 129-130 (= idem, 2011, 163-168); Rafi‘i ‘Alamravadashti, 2011, 104-105.

23 Arab. ‘*mukhtār al-bilād*’ (> Pers. ‘*mokhtār ol-belād*’), ‘the choice city’, ‘the chosen among cities’.

24 The author lists and explains about thirty different epithets of the city of Qum; see AM, I, 2002, 261-262, 266-326, 464; cf. Faqīhi, 1999, 13-18; TF, 2000, 48-49; Sameni, 1993, 44-49, 70, 96, 183, 185, 250, 250, 254, 266, 295, 297; Amirkhani, 2005.

25 AM, I, 2002, 313 (= AM, I, 1909, 121). On this evidence, see Beradze, 1993, 16; idem, 1997, 129, 134; idem, 1998, 42, 45; idem, 2003-2004, 37, 41; Amir

The Shi'i *ḥadīth* of our present interest is quoted also by the Iraqi scholar Sayyid Ḥusayn al-Buraqī al-Najafī (1261-1332/1845-1914)<sup>26</sup> in his *Ta'rīkh al-Kūfa*:

و فی البحار و تاریخ قم : عن الحسن بن یوسف عن خالد بن ابی یزید عن ابی عبد الله علیه السلام قال : إن الله اختار من جميع البلاد الكوفة و قم و تفلیس .

In the *Biḥār [al-Anwār]* and *Ta'rīkh Qum* [we read]: [It is transmitted] on the authority of Ḥasan b. Yūsuf on the authority of Khālid b. Abī Yazīd on the authority of Abī 'Abd-Allāh (Peace be upon him!) who said: "Of all the cities surely God chose Kūfa, Qum, and Tiflīs".<sup>27</sup>

Special mention should also be made here of the recently published four-volume Persian work *Tuḥfat al-Fātemiyīn fi Aḥwāl Qumm wa al-Qummiyīn*, compiled in 1351/1932 by Ḥusayn b. Muḥammad Ḥasan Qumī (d. 1367/1948).<sup>28</sup> The Persian-language version of the *ḥadīth* on the chosenness of Kufa, Qum, and Tiflis occurs in this chronicle twice in the second chapter of the volume one:

و از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت است که فرمود: خدای تعالی از جميع شهرها کوفه و قم و تفلیس را بر گزیده است .

Ḥaḍrat Imām Ja'far Ṣādiq (Peace be upon him!) is reported as having said: "Of all the cities the Most High God chose Kūfa, Qum, and Tiflīs".<sup>29</sup>

و اما اینکه بلده قم را مختار البلاد نامیدند حدیثی است که حضرت صادق علیه السلام فرمود که: خداوند اختیار نمود از جميع بلاد کوفه و قم و تفلیس را .

As for the fact that the city of Qum was named *Mukhtār al-bilād*, there is a *ḥadīth* according to which Ḥaḍrat [Imām Ja'far] Ṣādiq (Peace be upon him!) was pleased to say: "Of all the cities God chose Kūfa, Qum, and Tiflīs".<sup>30</sup>

The Arabic text of the *ḥadīth* appears in Ḥusayn b. Muḥammad Ḥasan Qumī's other work, *Kitāb al-Arba'in fi Faḍā'il-i Qumm wa al-Qummiyīn*, published (as an appendix) in the fourth volume of his above-mentioned *Tuḥfat al-Fātemiyīn*:

---

Aḥmadiyan, 2004, 344-345.

26 On this Shi'i author from Iraq and his works, see Elhami, 1996, 616; Shabibi, 2009, 17-22.

27 See al-Buraqī al-Najafī, 1987, 61; cf. idem, 2009, 82.

28 The complete text of this work was edited by 'Ali Rafī'i 'Alamravdashti and Muḥammad Ḥusayn Darayati in 1391 Sh./2012 in Qum (see TF, 2012). On this historical work and its author, see Rafī'i 'Alamravdashti, 1999, 63-90; Aqa Bozorg Tehrani, III, 1983, 460-461; Modarresi Tabataba'i, 1974, 176-190; Ṣadra'i Kho'i, 1997, 50-54; idem, 2004, 49-52, 58-59; Anṣari Qumī, 1998, 108; Khoshnezhadiyan, 2012, 65-70.

29 TF, I, 2012, 100; cf. TF, 2000, 46.

30 TF, I, 2012, 111; cf. TF, 2000, 51.

الحديث السادس: و عن الحسن بن يوسف ، عن خالد بن أبي يزيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله اختار من جميع البلاد كوفة و قم و تفلیس.

The 6th *ḥadīth*: [It is transmitted] on the authority of Ḥasan b. Yūsuf on the authority of Khālīd b. Abī Yazīd on the authority of Abī ‘Abd-Allāh (Peace be upon him!) who said: “Of all the cities surely God chose Kūfa, Qum, and Tiflis”.<sup>31</sup>

The same *ḥadīth*, with references to the *Tārīkh-e Qum*, *Biḥār al-Anwār* and/ or *Mustadrak al-Wasā’il*, is also repeatedly quoted by contemporary Shi’i scholars in their various modern publications.<sup>32</sup>

For the time being I shall leave open the highly interesting question of the authenticity of this *ḥadīth* and to what extent the chain of authorities (*isnād*) via which it is transmitted is trustworthy, leaving the issue to the scholars specializing in *ḥadīth* studies.<sup>33</sup> At present I shall restrict myself to the statement and general appraisal of the fact that a tradition with such a curious content was widespread in the Shi’i world almost throughout the Middle Ages and Modern times. The saying recorded in this tradition, irrespective of whether it is authentic (i. e., actually pronounced by the sixth Imam) or a figment of later imagination, acquires the significance of a highly valuable piece of evidence on the religious-political history of medieval Tbilisi.

Imam Ja’far al-Ṣādiq, to whom the *ḥadīth* concerning the divine chosenness of the three cities (Kufa, Qum, and Tiflis) is ascribed, is considered by the Imami Shi’is as an absolute authority on religious questions, second only to the first (and the greatest) Imam, ‘Alī b. Abī Talīb (d. 40/661), and his name is held with exceptional reverence.<sup>34</sup>

The mention of the city of Tbilisi in a *ḥadīth* attributed to Imam Ja’far al-Ṣādiq along with such universally acknowledged strongholds of the early Shi’ism and Shi’i learning as Kufa (in Iraq)<sup>35</sup> and Qum (in Iran) may be thanks to some

31 TF, IV, 2012, 146.

32 See, for example: al-Namazi al-Shahrudi, VIII, 1998, 298; Tabasi, II/2, 2009, 39; Fatiemi, 2000, 12; Shafa, 1999, 288; Kochakzadeh, 2001, 13; Amir Aḥmadiyan, 2003, 734; idem, 2004, 344-345; Mehdipur, 2003, 277; Mīr Ḥusayni, 2003, 158; ‘Abbasi Fordo’i, 2005, 43; Amirkhani, 2005, 311; Ḥorabadi, 2005, 248; Sharifi, 2006; Tabataba’i Amiri, 2006, 53-54; Ḥamidi, 2007, 32; Īsmayīlzadeh, 2010, 12; ‘Aliyannezhadi, 2011, 62-63; Shafi’i Sarvestani, 2012; <http://janat1.ir/hadith/?subject=qom> (“Majmu’e-ye aḥadith wa rewayat dar bare-ye Qum”), etc.

33 An example of the textual criticism of some *ḥadīths* or *riwaya* regarding the city of Qum can be found in Ḥusayni and Jalali, 2012, 129-153.

34 On this, see above, note 8. See also Jafri, 1979, 259ff.; Momen, 1985, 38-39; Prozorov, 2004, 300-302. In this connection, it is interesting to recall the following characteristic detail connected with the history of Qum: according to al-Muqaddasi (d. 390/1000), the *kunya* (agnomen or teknonym) “Abū Ja’far” in honour of the sixth Imam was uncommonly popular and most widespread in Qum (see al-Muqaddasi, 1906, 398; Schwarz, 1924, 561; Spuler, 1952, 220; Hanaoka, 2016, 54-55).

35 As is well known, the city of Kufa (al-Kūfa) was a prominent centre of early Shi’ism and Shi’i learning. Kufa was able to export its Shi’i consciousness to the Iranian world, and to Qum especially. By the 9th century A.D. the city of Qum, being indeed a projection of Shi’i Kufa (as Balkh, Marv and Nishapur were a projection of Sunni Baṣra), had



special “service” (real or legendary) that it had rendered to the history of the Shi’i movement. Otherwise, it would seem that medieval and modern Shi’i authors citing the saying in question, as well as the numerous Muslim readers of their works, must have been surprised and even shocked at the appearance in such a purely Shi’i tradition of the name of a city without an appropriate *renommée* after the names of the two real and prominent centres of the early Shi’ism.

To be sure, in analyzing the tradition in question, the possibility of a later interpolation or of a spelling mistake cannot be disregarded. Theoretically, it is not ruled out that the name “Tiflis” may have appeared by chance in one of the written versions of this tradition in place of some other, earlier mentioned geographical name of an approximately similar graphic outline, and that subsequently it became absorbed in the text (*matn*) of the given *ḥadīth*. However, even in such a case the “intrusion” and subsequent “consolidation” of the name “Tiflis” in the saying of the sixth Imam will attest to the popularity of this geographical site among the Imami Shi’is, that is, on the inward readiness of the latter (including such an authoritative Imami scholar as Majlisi) to accept without any doubt the words concerning God’s special favour towards the city of Tbilisi. Perhaps the fact that in the Iranian world this Georgian city has retained up to the modern time the epithet *Dār al-surūr* (“Abode of Joy”, “House of Joy”, “Paradise”),<sup>36</sup> is a remote echo of a long-standing reverential attitude of Iranian Shi’is toward Tbilisi. This reverential attitude to the city of Tbilisi found certain reflection in Persian literature as well. I shall adduce here only two poetical examples of relatively modern period.

In his poem *Ta’rīf-e balade-ye Teflīs* (“In praise of the city of Tbilisi”) the 18th-century Iranian author Ṣafī Khalkhali<sup>37</sup> writes:

چه تفلیس است این رشک بهشت است  
به پیش گلشن فردوس زشت است

What [a beautiful city] is Tiflis; it is a rival of Paradise,  
Compared to it even Eden looks plain.<sup>38</sup>

The following lines were written in 1889 by the eminent Iranian poet of the Qajar period Abu Naṣr Faṭḥ-Allah Khan Sheybani (1825-1890):

---

replaced Kufa as the most prominent Shi’i centre of learning; see, for instance, Djait, 1980, 349-350; Prozorov, 1980, 14-16ff; idem, 2004, 254-255; Scarcia Amoretti, 1981, 134-137; Kohlberg, 1983, 301.

36 See, for instance, Steingass, 1892, 496; Haim, I, 1985, 780; Gaffarov, I, 1974, 317; Brugsch, II, 1863, 399; La’li, 1943, 41; Nakhjavani, 1964, 712; cf. Ter-Oganov, 2000, 399; idem, 2009a, 262; Alexidze, 2011, 32; Sanikidze, 2018, 165.

37 The unique manuscript of this interesting poetical work, written in the form of *shahrāshūb*, is preserved in St. Petersburg. Its Persian text was edited and translated into the Georgian language by the late Prof. Magali Todua (1927-2016); see Todua, 1975, 195-220, 294. See also Marr and Chaikin, 1976, 65, 68-69; Aqa Bozorg Tehrani, IX/2, 1983, 585; Tarbiyat, 1999, 324; Dowlatabadi, 1966, 401; Khayampur, 1993, 540.

38 Todua, 1975, 202, 212. On this, see also Ter-Oganov, 2000, 399; idem, 2009a, 262-263; Beradze, 2001, 147-149; *Tbilisi. Entsiklopedia*, 2002, 63; Ma’šumi, 2003b, 167; Alasania, 2008, 215. Reference should be also made here to Mulla Panah Vaqif (1717-1797), one of the classics of the Azerbaijani literature, in whose verses Tbilisi is referred to as *Paradise on Earth*; see Vaqif, 1968, 133 (= Vaqif, 2004, 195); Vagif, 1949, 160; Alieva, 1958, 37; Eradze, 1972, 271; Bellingeri, 1985, 87; idem, 2003, 237.

پس بهشت امروز در عالم بجز تفلیس نیست  
 کاتدر آنجا حسن دارد مکمن و دانش مکان  
 ای نسیم صبح اگر از ری بگرجستان روی  
 این پیام بنده شیبتانی بر آن جنت رسان

So today's Paradise on Earth is nowhere but in Tiflis,  
 The abode of beauty and knowledge is located there.  
 O morning breeze! If you move from [the city of] Ray to Georgia,  
 Deliver, please, this message of (God's) servant Sheybani to that paradise.<sup>39</sup>

After this small poetical "intermezzo" let us return to our basic theme and continue our meditation upon the possible reason(s) of the appearance of the name "Tiflis" in the above-quoted Shi'i tradition.

I am so far unaware of what might have been the supposed "service" (real or legendary) done by Tbilisi that became the basis for the origin and spread among the Twelver Shi'is of the view on the chosenness of this Georgian city. It would seem, however, that if Tbilisi was really covered with "Shi'i glory", that glory must have been somehow related to the history of the city itself, with the process of formation (in the 8th-early 9th cent. A.D.) and subsequent development of a Imami Shi'i segment within the Muslim part of its population. Regrettably, our present knowledge of this process is so far too superficial, because the religious-ideological aspects of the history of Tbilisi of that period have been poorly studied.<sup>40</sup> Nevertheless, as noted earlier, a few concrete facts are available, pointing directly or indirectly to the penetration of Shi'i propaganda into Tbilisi in the rather early stage of the existence of the Tbilisi emirate.

It should be noted in this connection that an active rôle in the introduction and dissemination of the religious and political ideas of Shi'ism in Arab-occupied Tbilisi, as could be assumed from fragmentary evidence of the written sources, was played by Shi'i missionaries from Kufa, and among them - which is particularly noticeable - pupils and adherents of the sixth Imam Ja'far al-Şadiq, the "author" of the curious saying commented above.

As is known, in the time of Imam Ja'far al-Şadiq (d. 148/765) the Tbilisi emirate was in process of formation and consolidation. It is natural to assume that this great leader of the Shi'is would take all measures to create a firm foothold for himself in this new and important frontier point of the Caliphate with help of his numerous active followers.<sup>41</sup> According to the medieval Imami *rijāl* works (i.e., biographical dictionaries of the *hadīth* narrators and transmitters), one such activist was al-Faḍl b. Abi Qurra al-Tamimi al-Samandi al-Tiflisi, a Shi'i tradition-

39 Sheybani, 1890/91, 4; Alexidze, 2016, 647; cf. Ter-Oganov, 2000, 402-403; idem, 2009a, 266; Alexidze, 2001, 79; eadem, 2009b, 22-23; eadem, 2011, 40. It should be also noted that in some 19th-century Persian travel books the city of Tbilisi (Tiflis) is referred to as '*balad-e behesht-āyīn*' ("Paradise-like city"); see Tabataba'i Tabrizi, 2007, 87.

40 Meanwhile, study of these aspects, as correctly pointed out by the late Prof. Valerian Gabashvili (1911-1985), is of considerable interest not only for the history of Tbilisi proper, but also on a broader scale for the elucidation of the problem of historical contacts of medieval Georgia with the religious-ideological systems of the Near and Middle East; see Gabashvili, 1968, 74ff.; idem, 2016, 77ff.; Djaparidze, 1995, 199ff.

41 Djaparidze, 1989, 80; idem, 2012, 50-51.

alist of the 8th century A.D. He was one of the pupils of Imam Ja'far al-Şadiq, had heard *ḥadīths* from him and compiled a *ḥadīth* collection. He subsequently transferred his activities to the cities of South Caucasus, including Tbilisi.<sup>42</sup> The sources have preserved the name of one of his fellow-members of the circle of the sixth Imam, who was also connected with Tbilisi. This was Abu Muḥammad Sharif b. Sabiq al-Tiflisi who, it is reported, come to Tbilisi from Kufa to take up residence in the city.<sup>43</sup>

Apart from the persons just mentioned, the sources refer also to Busr (or Bushr) b. Bayan b. Ḥumran al-Tiflisi and Abu Muḥammad al-Ḥasan al-Tiflisi among the Imami traditionalists of the 8th-9th centuries A. D., connected with Tbilisi. The former was a follower of Imam Ja'far al-Şadiq, and the latter a disciple of the Imams Musa al-Kazim b. Ja'far al-Şadiq (d. 183/799) and 'Ali al-Riḍa (d. 203/818).<sup>44</sup> Special mention should also be made here of some persons of 'Alid origin bearing the *nisba* "al-Tiflīsī". For instance, the sources refer to Ḥamza Mullaḥin b. 'Ali al-Tiflisi (mid-9th century A.D.) and his son Abu Ja'far Muḥammad al-Aşghar al-Tiflisi, who, it is reported, were direct descendants of the third Imam, Ḥusayn b. 'Ali (d. 61/680).<sup>45</sup>

Unfortunately, precise dates or any other additional details related to the Tbilisi period of the biographies of the above-named persons are not be indicated in the sources available to me. However, there can be hardly any doubt that this period in their biographies and activities was of special significance. Had the link

42 See al-Tusi, 2006, 269, 436; cf. al-Najashi al-Asadi al-Kufi, 1997, 308. Evidence on this person is also found in the works of al-Barqī (d. 274/887-88 or 280/893-94) and al-Ḥilli (d. 740/1339-40); see al-Barqī, 1963, 34 (cf. al-Barqī, 2012, 214); al-Ḥilli, 1963, 271, 492; see also Ibn Shahrashub al-Mazandarani, 1961, 91; al-Ardabili al-Gharawi al-Ḥa'eri, II, 1993, 4; al-Mazandarani, V, 1995, 193; al-Nuri al-Tabarsi, VIII, 2008, 302; al-Musavi al-Kho'yi, XIV, 1993, 299-301; al-Tabrizi, XI, 2009, 309-310; al-Tustari, VIII, 1996, 397; Shabestari, II, 1997, 566; al-Sobḥani, II, 1997, 445-446; Djaparidze, 1989, 79-81; idem, 1999b, 75; idem, 2012, 49-52; Pakatchi, 2008, 14.

43 On this, see al-Najashi al-Asadi al-Kufi, 1997, 195-196; al-Tusi, 2006, 428; al-Ḥilli, 1963, 461; al-Kashshi, 2009, 245 (cf. al-Tusi, 2006b, 289); Ibn Shahrashub al-Mazandarani, 1961, 59; Ibn al-Ghaḍa'iri, 2001, 66; al-Ardabili al-Gharawi al-Ḥa'eri, I, 1993, 329; Astarabadi, VI, 2009, 157; al-Ḥurr al-'Amili, 2006, 138; al-'Amili, II, 424; al-Musavi al-Kho'yi, X, 1993, 21-22; idem, XIV, 1993, 301; al-Tustari, VIII, 1996, 398; al-Sobḥani, III, 1997, 285-286; Djaparidze, 1989, 81; idem, 2012, 52; Pakatchi, 2008, 14-15.

44 See al-Barqī, 1963, 51; al-Tusi, 2006, 173, 370; al-Ḥilli, 1963, 569; cf. al-Barqī, 2012, 312; al-Ḥurr al-'Amili, 2006, 273; al-'Amili, III, 626; al-Mamaqani, XII, 2002, 191, 245-247; al-Tabrizi, XI, 2009, 106; al-Musavi al-Kho'yi, IV, 1993, 221, 280; idem, VI, 1993, 175-176; al-Tustari, II, 1989, 323, 413; idem, III, 1990, 202-203, 391-392; idem, XI, 2001, 494; Shabestari, I, 1997, 230; Djaparidze, 1989, 78-79, 81; idem, 2012, 48, 52; Pakatchi, 2008, 15. The Arabic sources refer also to Busr (or Bushr) b. Bayan b. Ḥumran's brother, Muḥammad b. Bayan b. Ḥumran al-Mada'ini al-Tiflisi; according to al-Sam'ani (d. 562/1166-67), he was a Sunni traditionalist from Tiflis; see al-Sam'ani, III, 1963, 66; Sikharulidze, 1976c, 47, 50-51; Djaparidze, 1989, 78-79, 81; idem, 1999b, 75; idem, 2012, 48-49; Pakatchi, 2008, 15.

45 See Djaparidze, 1989, 82-83; idem, 2012, 53-54. It is also of interest in this connection to mention Ḥusayn b. 'Ali (late 9th - early 10th cent. A.D.), a descendant of Imam Ja'far al-Şadiq's eldest son Isma'il (d. 138/755), who spent his last days in Tbilisi. According to Abu'l-Faraj al-Işfahani's *Maqātil al-Tālibiyīn* (comp. in 313/925), he was killed in Tbilisi in the time of Caliph al-Muqtadir (295/908 - 320/932); see Djaparidze, 1989, 84; idem, 2012, 55-56; Pakatchi, 2008, 15.

of these Imamis with Tbilisi been of little importance and non-prestigious, the geographical *nisba* "al-Tiflīsī" would have hardly stuck to their names.

Before ending my paper, I should like to draw attention to the Muslim family of Ja'farids (*Banū Ja'far*), hereditary *amīrs* who ruled in Tbilisi for two centuries, from the 880s (or 890s) A.D. Rather than discussing the political history of the Tbilisi Ja'farids, I shall only touch upon a concrete question connected with their names and confessional affiliation, which seems to be of certain interest from the viewpoint of the topic discussed above. Of particular interest is the name *Banū Ja'far* itself and the frequent appearance of the anthroponyms 'Ali, Ja'far, and Ḥasan among the names of the representatives of this family,<sup>46</sup> in which one might see the expression of their 'Alidophil orientation and sentiments.

In this connection, the following piece of evidence found in Ibn al-Qifti's (d. 646/1248) work must be mentioned. In a brief report related to the Shi'i scholar and poet of the turn of the 10th-11th century A.D. Abu Muḥammad al-Ḥasan b. Bundar al-Tiflīsī and his works (religious and philological treatises, panegyric odes in praise of the Shi'i Imams, etc.), Ibn al-Qifti notes that one of the treatises of this author entitled *Al-Manāqib wa al-Mathālib* was dedicated to his contemporary Ja'farid *amīr* of Tbilisi Abu'l-Ḥasan 'Ali b. Ja'far (r. from ca. 386/996 to 419/1028).<sup>47</sup>

Reference should be also made here to a Persian panegyric ode of the Iranian poet Qatran Tabrizi (d. after 465/1072) in praise of the Ja'farid *amīr* Abu'l-Faḍl Ja'far b. 'Ali (son and successor of the above-named Abu'l-Ḥasan 'Ali b. Ja'far,) in which the latter is referred to as *sayyid*.<sup>48</sup> This attracted the attention of Dr. Aḥmad Kasravi (1890-1946), who suggested that the above-named *amīr* of Tbilisi may have been of 'Alid origin, and hence Qatran honoured him with the appellation *sayyid*.<sup>49</sup>

As far as I know, Qatran's panegyric ode is the only literary source in which one of the Ja'farid *amīrs* of Tbilisi is called *sayyid*; no example of this kind has been found in other Persian and Arabic written sources. Only recently, Qatran's above literary evidence was confirmed to some extent by the contemporary numismatic material. Reference is to the previously unknown two coins of the Ja'farid *amīr* Abu Naṣr Maṣṣūr b. Ja'far (son of Abu'l-Faḍl Ja'far b. 'Ali, mentioned by Qatran), preserved in the collection of the *Orientalische Münzkabinett* in Jena (Germany) and published in 2005. On both of these coins (unfortunately, with neither date nor mint indicated), the obverse is furnished with an Arabic inscription containing the name of the 'Abbasid Caliph al-Qa'im (r. 422-467/1031-1075), the reverse bearing the name of the Ja'farid *amīr*. In both cases - which is noticeable - the *amīr's* name and title are engraved on the coins in the following form: [*al-a*]*mīr*

46 On the Ja'farid *amīrs* of Tbilisi, see Javakhishvili, 1965, 36, 105, 140-142, 144; Lordkipanidze, 1951, 196-201; eadem, 1973, 502-506; eadem, 1991, 41-43, 55, 69, 71-74, 81-82, 93; eadem, 1997, 161-163; eadem, 1987a, 45-47; eadem, 1987b, 543; eadem, 2002d, 1004; Meskhia, 1962, 23-29, 58-59, 63, 72; Minorsky, Bosworth, 1981, 489; *Tbilisis istoria*, I, 1990, 67-68, 94-98; Djaparidze, 1999a, 73-74. See also below, note 48.

47 See al-Qifti, I, 1986, 325; Djaparidze, 1989, 85-86; idem, 1999a, 75-76; idem, 2002, 547; idem, 2012, 57-58, 305 (note 3).

48 Qatran Tabrizi, 1983, 45-46, 284-286, 420-424.

49 Kasravi, III, 1930, 27 (= idem, 2006, 282); cf. Beradze, 1997, 135; idem, 2008, 213; Ma'sūmi, 2003a, 46.

*al-sayyid Abū Naṣr Maṣṣūr b. Jaʿfar*.<sup>50</sup> The same honorific title *al-sayyid* occurs also on a number of recently discovered other *dirhams* of the above-mentioned two Jaʿfarid *amīrs* of Tbilisi<sup>51</sup> – Abuʿl-Faḍl Jaʿfar b. ʿAli and his son Abu Naṣr Maṣṣūr b. Jaʿfar.<sup>52</sup>

The materials and facts discussed in the foregoing are, figuratively speaking, only small fragments and remains of an “early-Shiʿi ornament” on the very multicoloured “historical carpet” of the city of Tbilisi. It is to be hoped that in the course of future research new evidence will be discovered, shedding some additional light on those aspects of the history of medieval Tbilisi that have been dealt with only in a general way in the present paper.

50 On these rare coins, see Mayer, 2005, 110, Nos. 285-286, Figs 1005-1006; cf. Beradze, 2008, 213; Paghava and Turkia, 2011, 12; eidem, 2014, 348-349, 350, Pl. XI; Paghava, 2015b, 48-49, 52.

51 For more details on the presently known coins of the Jaʿfarid *amīrs* of Tbilisi, see Pakhomov, 1970, 46-49, 289-291; Kapanadze, 1944, 183-190; idem, 1955, 50, 53, Pl. III.; idem, 1961, 71-78; idem, 1966, 62-63, Pl. I, Fig. 3; idem, 1969, 55-57; Lang, 1955, 13-16; Meskhia, 1962, 23-24, 72; Dobrovolsky, 1974, 62, 66, Pl. I, Fig. 3; idem, 1977, 162, Pl. I, Fig. 4; Jalagania, 1979, 62-68; Antadze, 1986, 121-125, Pl. X; Djaparidze, 1991, 132-150; idem, 1997, 204-216; idem, 1998, 97-107; idem, 2012, 304-322; Lordkipanidze, 1991, 42-43, 69; Gagoshidze *et al.*, 2000, 34-35, 204-207, Nos. 44-47 (cf. Dundua *et al.*, 2003, 24-25, Nos. 44-47); Molchanov, 2001, 58-60; idem, 2003a, 93-95; idem, 2003b, 7-8; Mayer, 2005, 110, Figs 1005-1006; G. Dundua and T. Dundua, 2006, 175-179, Pl. VII, Figs. 45-48; Turkia and Paghava, 2008, 5-11; Paghava and Turkia, 2009, 7-9; eidem, 2011, 11-13; eidem, 2012, 205-212; eidem, 2014, 347-360; Album, 2011, 160; Paghava and Bennett, 2012, 11-12; Bennett, 2014, 33-42, Nos. 75-95; Paghava, 2014, 251-255; idem, 2015a, 9-61; idem, 2015b, 3-4, 11-13, 33-63, 205-206, 207-214; idem, 2016a, 88-89; idem, 2016b, 256-257, Figs. 13-15; idem, 2017, 1155-1158; idem, 2018, 27-28; <http://geonumismatics.tsu.ge/en/catalogue/types/?type=37>; <https://www.zeno.ru/showgallery.php?cat=1827>.

52 These newly discovered rare Jaʿfarid coins of the 11th century A.D., found in 2008-2015 in Tbilisi, were published and discussed in detail by the Georgian scholars Irakli Paghava and Severiane Turkia; see Paghava and Turkia, 2011, 11-13; eidem, 2014, 347-360, 454-455, Pl. XI; Paghava, 2015a, 9-61; idem, 2015b, 45-47, 49, 52-54. In addition, it should be noted that in the same period in the South Caucasus the title *al-amīr al-sayyid* appears almost regularly on the *dirhams* of the Shaddadid rulers of Ganja (i.e. the southeastern neighbours of the Tbilisi Jaʿfarids), issued from 393/1003 to 431/1040 (see Lebedev and Koifman, 1997, 98, 102; Lebedev *et al.*, 2006, 20-21, 25-29, 35-36, 38-40, 71; Kuleshov, 2014, 204-205; Paghava and Turkia, 2011, 12-13; eidem, 2014, 357-358; Paghava, 2015a, 32; idem, 2015b, 55-56). In this context, it is worth recalling that in the 8-line Arabic inscription of 455/1063 on the famous iron gate of Ganja, now preserved at the Gelati Monastery, the Shaddadid ruler Abuʿl-Aswar Shavur b. Faḍl (r. 441-459/1049-1067) is referred to as *al-amīr al-sayyid al-ajal* (‘ the *amīr*, the most exalted *sayyid* ’); as is known, the iron gate was captured in 1139 by the Georgian king Demetre I (r. 1125-1156) who brought the trophy from Ganja to Georgia and donated it to the Gelati Monastery (near the city of Kutaisi); see Frähn, 1835, 538-539; idem, 1838, 232; idem, 1926, 42; Brosset, 1836, 178; Eichwald, I, 1837, 237; Dorn, 1846, 314-315, 318, 322; Defrémery, 1849, 38; RCEA, VII, 1936, 155-156, No. 2649; Aleskerzade, 1947, 369-370, Pl. 97, Fig. 1; Enikolopov, 1948, 111, 116; idem, 1980, 172, 173; Alʿtman, 1949, 25-28, 33, 35; Minorsky and Bosworth, 1981, 490; Asatiani, 1968, 42; Khachatrian, 1987, 80, Pl. XI, Fig. 61; Stepnadze, 1990, 43; Blair, 1992, 132, No. 49; Mgaloblishvili and Mikiashvili, 2000, 80; Lebedev *et al.*, 2006, 9; Sharifi, 2011, 254; Paghava and Turkia, 2011, 13; eidem, 2014, 358; Paghava, 2015b, 56.

## გრიგოლ ბერაძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ბამორჩეულ ქალაქთა შორის: თბილისი ერთ შიიხურ გადმოცემაში

ნაშრომში განხილულია არაბულ და სპარსულ წერილობით წყაროებში დაცული ერთი შიიტური ჰადისი, რომელიც იმამ ჯა'ფარ ალ-სადიკს (გარდ. 765 წ.) მიეწერება და რომლის ტექსტში (მათნ) თბილისი დასახელებულია ღვთის მიერ საგანგებოდ გამორჩეულ სამ ქალაქს შორის ქუფასთან და ყუმთან ერთად. ნაშრომი წარმოადგენს 2008 წელს ამავე სათაურით ინგლისურ ენაზე გამოქვეყნებული სტატიის შევსებულ და განვრცობილ ახალ ვარიანტს.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. 'Abbasi Fordo'i, Gholam-'Ali. *Qum dar 'aşr-e hođur-e a'eme 'alayh al-salam wa gheybat-e sughra*. Qum: Entesharat-e Za'er, 1384 Sh./2005.
2. Afshar, Iraj. "Zendegi wa athar-e Hobaysh Teflisi". *Farhang-e Iran Zamin* V/4 (Tehran, 1336 Sh./1957): 279-287.
3. Ahmadi, Muḥammad Ḥusayn. "Teflisi, 'Isa Raqqi". *Da'erat al-Ma'aref-e Bozorg-e Eslami*, XVI. Edited by Kazem Musavi Bojnurdi. Tehran, 1387 Sh./2008, 18.
4. Alasania, Giuli. "Tbilisis saamiros daarsebis tarighisatvis". *Analebi* (Journal of Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology) 1 (Tbilisi, 1999): 21-26.
5. \_\_\_\_\_, "Tbilisis saamiros daarsebis tarighisatvis". In *Istoriuli krebuli*, Tbilisi, 2007, 3-14, 535.
6. \_\_\_\_\_, "Tbilisi According to the Foreign Sources". *Caucasus Journal of Social Sciences* I/1, (Tbilisi, 2008): 201-243.
7. Album, Stephen. *Checklist of Islamic Coins*. Third Edition, Santa Rosa, CA, 2011.
8. Alesker-zade, Ajdar A. "Nadpisi arkhitekturnykh pamyatnikov Azerbajdzhana epokhi Nizami". In *Arkhitektura Azerbajdzhana. Epokha Nizami*, edited by S. A. Dadashev and M. A. Useinov. Moscow and Baku: Gosudarstvennoe arkhitekturnoe izdatel'stvo, 1947, 369-390.
9. Alexidze, Marina. "Aghmosavleti da dasavleti Davit Batonishvilis Akhal shikhshi". In *XVIII-XIX saukuneta kartuli literaturis istoriis narkvevebi*. Tbilisi: Lomisi Publishing, 2001, 67 - 89.
10. \_\_\_\_\_, "Le cheikh Sana'an et Tiflis/Tbilissi". In *La Géorgie entre Perse et Europe*, edited by Florence Hellot-Bellier and Irène Natchkebia. Paris: L'Harmattan, 2009a, 73-85.
11. \_\_\_\_\_, *Sparselebi da sparsuli kultura XIX saukunis Sakartveloshi*. Tbilisi: G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, 2009b.
12. \_\_\_\_\_, *Georgia and the Muslim East in the Nineteenth Century: Studies in the History of Culture, Religion, and Life*. Tbilisi, 2011.

13. \_\_\_\_\_, *Sakartvelo Kajarta periodis sparsul tsqaroebshi. Samogzauro da memuaruli literatura*. Compiled, translated from Persian into Georgian, introduced and commented by Marina Alexidze, edited by Grigol Beradze. Tbilisi: Artanuji Publishing, 2016.
14. Algar, Hamid. "Religious forces in eighteenth - and nineteenth-century Iran". In *The Cambridge History of Iran*, VII. Edited by Peter Avery, Gavin Hambly and Charles Melville. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 705-731. .
15. Alieva, Dilara. *Iz istorii azerbajjansko-gruzinskikh literaturnykh svyazey*. Baku: Izdatel'stvo Akademii nauk Azerb. SSR, 1958.
16. 'Aliyannezhadi, Abu 'l-Qasem. *Hamrah-e za'eran-e Qum wa Jamkaran*. Qum: Emam 'Ali ben Abi Taleb, 1390 Sh./2011.
17. Al'tman, M. M. *Istoricheskij ocherk goroda Gandzhi*, I. Baku: Izdatel'stvo Akademii nauk Azerb. SSR, 1949.
18. AM, 1909: Muḥammad 'Ali b. Ḥusayn b. 'Ali b. Baha' al-Din. *Tarikh-e Qum mosamma be-Anwar al-Mosha'sha'in*, I. Tehran, 1327/1909.
19. AM, 2002: Shaikh Muḥammad 'Ali b. Ḥusayn b. 'Ali b. Baha' al-Din Na'ini Ardistani Kachu'i Qumi. *Anwar al-Mosha'sha'in*. Edited by Muḥammad-Reza Anṣari Qumi. In 3 vols. Qum: Ketabkhane-ye Bozorg-e Ḥadrat-e Ayatollah al-'Uzma Mar'ashi Najafi, 1381 Sh./2002.
20. Amedroz, Henry Frederick. "Three Arabic MSS. On the History of the City of Mayyafāriqīn". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London, 1902): 785-812.
21. al-'Amili, Sayyid Muḥsin al-Amin. *A'yan al-Shi'a*. In 10 vols. Beirut: Dar al-Ta'aruf al-Matbu'at, 1403/1983.
22. Amir Aḥmadiyan, Bahram. "Teflis". *Daneshname-ye Jahan-e Eslam*, VII. Edited by Gholam-'Ali Ḥaddad 'Adel. Tehran, 1382 Sh./2003, 731-736.
23. \_\_\_\_\_, *Gorjestan dar gozar-e tarikh*. Tehran: Nashr wa Pazhuhesh-e Shiraze, 1383 Sh./2004.
24. Amiranashvili, Shalva. "*Vepkhistaqonsis*" *dasurateba. Miniaturebi, shesrulebuli XVII-XVIII saukuneebshi*. Tbilisi: Sabtchota Sakartvelo, 1968.
25. Amirkhani, 'Ali. "Qum wa digar asami-e an dar rewayat-e Eslami". In *Majmu'e-ye Maqalat*, II. Qum: Za'er-e Astane-ye Moqaddase, 1384 Sh./2005, 303-314.
26. Anṣari Qumi, Muḥammad-Reza. "Pishgoftar". In AM, I, 2002, 01-018.
27. \_\_\_\_\_, "Pishgoftar". In TQ, 2006, 06-082.
28. \_\_\_\_\_, "Derangi dar ketab-e *Tarikh-e Qum*". In *Shenakhtname-ye Qum*, VII. Edited by 'Ali Bana'i. Qum: Nur-e Mataf, 1390 Sh./2011, 273-326.
29. \_\_\_\_\_, *Qum dar Manabe' wa Maraje'-e Farsi az Qarn-e Chaharom ta Chahardahom-e Hejri*. Qum; Entesharat-e Jihad-e Daneshgahi/Bonyad-e Qum-pazhuhi, 1392 Sh./2013.
30. Anṣari Qumi, Naṣer al-Din. "Ketabshenasi-ye Ḥadrat-e Fateme Ma'sume (*salam Allah 'alayha*) wa tarikh-e Qum". *Vaqf Mirath-e Javidan* VI/2 (Tehran, 1377 Sh./1998): 100-109.
31. Antadze, Meri. "Kvakhvrelis gandzi". *Akad. S. Janashias sakhelobis Sakartvelos sakhelmtsipo muzeumis moambe* (Bulletin of the S. Janashia State Museum of Georgia) XXXVIII-B (Tbilisi, 1986): 121-125.

32. Aqa Bozorg Tehrani. *Al-Zari'a ila Taşanif al-Shi'a*. In 25 vols. Beirut: Dar al-Ađwa', 1403/1983.
33. al-Ardabili al-Gharawi al-Ĥa'eri, Muĥammad b. 'Ali. *Jami' al-Ruwa*. In 2 vols. Qum: Manshurat Maktaba Ayatollah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi, 1403/1983.
34. Asatiani, Nodar. "Sakartvelo-Sharvanis politikuri urtiertoba XII saukuneshi". *Tbilisis sakhelmtsipo universitetis shromebi* (Proceedings of Tbilisi State University) 125: Series of Historical Sciences, VI (Tbilisi, 1968): 7-54.
35. Asatrian, Garnik, and Margarian, Hayrapet. "The Muslim Community of Tiflis (8th-19th Centuries)". *Iran and the Caucasus* VIII/1 (Leiden and Boston: Brill, 2004): 29-52.
36. Aslanapa, Oktay. *Turkish Art and Architecture*. London: Faber and Faber Ltd., 1071.
37. \_\_\_\_\_, *Türk sanati*. Istanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
38. al-Astarabadi, Mirza Muĥammad b. 'Ali. *Manhaj al-Maqal fi Tahqiq Aĥwal al-Rijal*, VI. Qum: Mu'assasat Al al-Bayt, 1430/2009.
39. Baidurashvili, Khatuna. "Arabta religiuri politika Sakartveloshi", In *Kartuli diplomatia* (Georgian Diplomacy), X. Edited by Roin Metrveli. Tbilisi: Tbilisi University Press, 2003, 555-572.
40. \_\_\_\_\_, "Islami Tbilisshi". *Kalami (Qalam)* 7 (Tbilisi, 2011): 28-32.
41. Bamdad, Mehdi. *Sharĥ-e ĥal-e rejal-e Iran dar qarn-e 12, 13, 14-e hejri*, I. Tehran: Entesharat-e Zavvar, 1347 Sh./1968.
42. al-Barqi, Aĥmad b. 'Abd-Allah b. Aĥmad b. Muĥammad b. Khalid. *Rijal al-Barqi*. Edited by Ĥaydar Muĥammad 'Ali al-Baghdadi. Qum: Mu'assasat al-Imam al-Şadiq, 1433/2012 (2nd ed.).
43. al-Barqi, Abu Ja'far Aĥmad b. Abi 'Abd-Allah. *Kitab al-Rijal*. Edited by Sayyid Jalal al-Din al-Ĥusayni al-Urmavi al-Muĥaddith. Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran, 1342 Sh./1963 (published in one volume with Taqi al-Din al-Ĥasan b. 'Ali b. Da'ud al-Ĥilli's *Kitab al-Rijal*).
44. Bayati, Hadi, and Rajabi, 'Ali Aşghar. "Barrasi-ye joghrafia-ye tarikhi-ye Qum ba tekiye bar ketab-e *Tarikh-e Qum*". *Tarikhname-ye Kharazmi* V/18 (Daneshgah-e Kharazmi, Tehran, 1396 Sh./2017): 78-97.
45. Bellingeri, Giampiero. "La poesia 'georgiana' di Vaqif". In *Georgica* I, edited by Luigi Magarotto and Gianroberto Scarcia. Rome: Arti Grafiche Scalia, 1985 (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell' Università degli Studi di Venezia, 22), 85-92.
46. \_\_\_\_\_, *Turco-Veneta*. Istanbul: Isis, 2003 (Analecta Isisiana, LXV).
47. Bennett, Kirk. *A Catalogue of Georgian Coins*. Stephen Album Rare Coins, Santa Rosa, CA, 2014.
48. Beradze, Grigol. "Shua saukuneebis Tbilisis istoriisatvis (erti muslimuri gadmotsemis shesakheb)", In *Akhloaghmosavluri krebuli*. Tbilisi: Metsniereba, 1983, 54-60.
49. \_\_\_\_\_, "K voprosu o religioznoj situatsii v Tbilisskom emirate". In *Bartol'dovskie chteniya, 1993*, Abstracts of Papers and Communications. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 1993, 15-17.
50. \_\_\_\_\_, "Chüsei Tobirisi-Shi Kara (From the history of medieval Tbilisi; translated by Seiichi Kitagawa)". *Studies in the Humanities (Humanities)*



- & *Economics*) XXXII/3: *Humanities* XVII (Hirosaki University Press, 1997): 127-136.
51. \_\_\_\_\_, "Zur religiösen Situation im Emirat von Tbilissi". In *Georgien im Spiegel seiner Kultur und Geschichte: Zweites Deutsch-Georgisches Symposium (9. Bis 11. Mai 1997, Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz)*, Vortragstexte, edited by Brigitta Schrade und Thomas Ahbe. Berlin, 1998, 42-45.
  52. \_\_\_\_\_, "Diplomasi wa she'r: şafaḡati az tarikh-e ravabet-e motaqabel-e Iran wa Gorjestan". In *Ta'thirat-e motaqabel-e tarikh wa farhangi-ye Iran wa Gorjestan (Majmu'e-ye maqalat)*. Tehran: Markaz-e Chap wa Entesharat-e Vezarat-e Omur-e Khareje, 1380 Sh./2001, 139-150.
  53. \_\_\_\_\_, "Zur Geschichte des Emirats von Tbilissi". *Orientalisti* (Orientalist), II. Tbilisi: Publishing House Nekeri, 2003-2004): 36-50.
  54. \_\_\_\_\_, "Among the Chosen Cities: Tbilisi in the Shi'i Tradition". *Journal of Persianate Studies* I/2 (Leiden and Boston: Brill, 2008): 206-217.
  55. Blair, Sheila S. *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*. Leiden: E. J. Brill, 1992.
  56. Bosworth, Clifford Edmund. "The Persian contribution to Islamic Historiography in the pre-Mongol period". In *The Persian Presence in the Islamic World*, edited by Richard G. Hovannisian and Georges Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 218-236.
  57. Brosset, Marie-Félicité. "Traduction de l'inscription arabe qui se trouve sur un battant de porte au couvent de Gélath en Iméreth, par M. Fraehn". *Journal Asiatique*, 3rd series, II (Paris, 1836): 177-180.
  58. Browne, Edward Granville. *A Literary History of Persia*, IV. Cambridge: Cambridge University Press, 1959 (first published in 1924).
  59. Brugsch, Heinrich. *Reise der K. Preussischen Gesandtschaft nach Persien 1860 und 1861*. Vol. II. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1863.
  60. Brunner, Rainer. "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'i History", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XXX (2005): 318-360.
  61. \_\_\_\_\_, "Muḡammad Bāqir al-Majlisi". *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, II. Edited by Josef W. Meri. London and New York: Routledge, 2006, 460-461.
  62. \_\_\_\_\_, "Majlesi, Moḡammad-Bāqer". *Encyclopaedia Iranica*. Edited by Ehsan Yarshater, 2011. (<http://www.iranicaonline.org/articles/majlesi-mohammad-baqer>).
  63. Buckley, Ronald Paul. "Ja'far al-Şādiq as a Source of Shi'i Traditions". *Islamic Quarterly* 43/1 (London, 1999): 37-58.
  64. al-Buraqī al-Najafī, Sayyid Ḥusayn b. Sayyid Aḡmad. *Ta'riḡh al-Kufa*. Edited by 'Allama al-Kabir al-Sayyid Muḡammad Şadiq Baḡr al-'Ulum. Beirut: Dar al-Aḡwa', 1407/1987 (4th ed.).
  65. \_\_\_\_\_, *Tarikh-e Kufe*. Translated into the Persian by Sa'id Rad Raḡimi. Mashhad: Bonyad-e Pazhuḡeshha-ye Eslami, 1388 Sh./2009. .
  66. Cahen, Claude. *Pre-Ottoman Turkey: A general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071-1330*. London: Sindgwick & Jackson, 1968 (and New York: Taplinger Publishing Co., 1968).

67. \_\_\_\_\_, *Introduction a l'histoire du monde musulman médiévale VIIe-XVe siècle*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1982.
68. Calmard, Jean. "Kum", *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, V/83-84. Leiden: E. J. Brill, 1980, 369-372.
69. DAF, 2003: *Daneshname-ye Adab-e Farsi*, V. Edited by Hasan Anusheh. Tehran, 1382 Sh./2003.
70. Danesh-Pazhuh, Muhammad-Taqi. "Fehrest-e noskheha-ye khatti-ye ketabkhane-ye Daneshkade-ye Adabiyat". *Majalle-ye Daneshkade-ye Adabiyat-e Daneshgah-e Tehran* VIII/1 (1339 Sh./1960): 3-526.
71. \_\_\_\_\_, "Qumnameha". In *Shenakhtname-ye Qum*, VII. Edited by 'Ali Bana'i. Qum: Nur-e Mataf, 1390 Sh./2011, 15-50.
72. Davani, 'Ali. *'Allama Majlesi bozorgmard-e 'elm wa din*. Tehran: Entesharat-e Amir Kabir, 1370 Sh./1991.
73. Defrémery, Charles François. *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase et de la Russie Méridionale*. Paris: Imprimerie Nationale, 1849.
74. Delshad, Farshid. "Palangine-push – shahkar-e Shota Rustaveli". In *Shota Rustavelis "Vepkhistaosani" Iranshi (Manzume-ye Palangine-push-e Shota Rustaveli dar Iran)*, edited by Jemshid and Helen Giunashvili. G. Tsereteli Institute of Oriental Studies of the Ilia State University, Tbilisi: Universali Publishers, 2016, 86-141.
75. Djait, Hichem. "Al-Kūfa". *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, V/83-84. Leiden: E.J. Brill, 1980, 345-351.
76. Djaparidze, Gocha. "Najm al-Din al-Tiflisi sha'ir şufi min al-qarn al-sabi' al-hijri". *Majalla Majma' al-lugha al-'arabiyya bi-Dimashq* LVIII/4 (Damascus, 1403/1983): 795-804.
77. \_\_\_\_\_, "Siriuli chanakhatebi". *Literaturuli Sakartvelo* 32 (2339) (Tbilisi, 1985): 12-13.
78. \_\_\_\_\_, "Muslimi moghvatseebi at-Tiplisis nisbit VIII-XIV saukuneebshi". *Matsne* (Transactions of the Georgian Academy of Sciences) 4: Series of Language and Literature (Tbilisi, 1989): 77-88.
79. \_\_\_\_\_, "Muslimi moghvatseebi at-Tiplisis nisbit VIII-XIV saukuneebshi". *Matsne* (Transactions of the Georgian Academy of Sciences) 1: Series of Language and Literature (Tbilisi, 1990): 65-78.
80. \_\_\_\_\_, "Tbilisis amiras 'Ali ibn Ja'paris monetebi". In *Amierkavkasiis istoriis problemebi*. Tbilisi: Metsniereba, 1991, 132-150.
81. \_\_\_\_\_, *Sakartvelo da makhlobeli aghmosavletis islamuri samqaro XII - XIII s-is pirvel mesamedshi*. Tbilisi: Metsniereba, 1995.
82. \_\_\_\_\_, "O monetakh tbilisskogo emira 'Ali b. Dzha'fara". In *Vostochnoe istoricheskoe istochnikovedenie i spetsial'nye istoricheskie distsipliny*, V. Moscow: Institut vostolovedeniya RAN, 1997, 204-216.
83. \_\_\_\_\_, "On the Coins of the Tbilisi amir 'Ali b. Ja'far". *Bulletin d'Études Orientales* 50 (Damascus, 1998): 97-107
84. \_\_\_\_\_, "Tbilisis saamiro". *Islami, Entsiklopediuri tsnobari* (Islam: Encyclopaedic Reference). Compiled by Gotcha Djaparidze, Karlo Kutsia, Megi Metreveli, George Sanikidze, and Mikhail Svanidze, under the direction of

- and with an introduction of Gotcha Djaparidze, edited by Grigol Beradze. Tbilisi: Publishing House Nekeri, 1999a, 72-74.
85. \_\_\_\_\_, "At-Tiplisi". *Islami, Entsiklopediuri tsnobari*. Tbilisi, 1999b, 75-76.
  86. \_\_\_\_\_, "Ishak ibn Isma'ili". *Islami, Entsiklopediuri tsnobari*. Tbilisi, 1999c, 105-106.
  87. \_\_\_\_\_, "Hadisi". *Islami, Entsiklopediuri tsnobari*. Tbilisi, 1999d, 229-230.
  88. \_\_\_\_\_, "Al-Tiplisi". *Tbilisi, Entsiklopedia*. Tbilisi, 2002, 547.
  89. \_\_\_\_\_, *Dziebani Sakartvelosa da Akhlo Aghmosavletis istoriashi*, I. Tbilisi: Publishing House Mkhedari, 2012.
  90. \_\_\_\_\_, "Tbilisis amira Ishak ibn Isma'il al-Umavi at-Tiplisi shua saukuneebis aghmosavlur tserilobit tsqaroebisa da islamur mkhatvrobashi". In *Saistorio krebuli* (Historical Collections), IV. Tbilisi: Mkhedari, 2014, 11-43.
  91. Dobrovolsky, Igor G. "Saxelmtsipo ermitazhis zogierti ishviati kartuli moneta". *Akad. S. Janashias sakhelobis Sakartvelos sakhelmtsipo muzeumis moambe* (Bulletin of the S. Janashia State Museum of Georgia) XXX-B (Tbilisi, 1974): 61-66.
  92. \_\_\_\_\_, "Redkie gruzinskie monety v sobranii Ermitazha". In *Proshloe nashej rodiny v pamyatnikakh numizmatiki*, edited by Vsevolod M. Potin. Leningrad: Avropa, 1977, 161-168, 216.
  93. Dorn, Bernhard. *Das Asiatische Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1846.
  94. Dowlatabadi, 'Aziz. "Sokhanvaran-e Khalkhal". *Zaban va Adab-e Farsi* XVIII/80 (University of Tabriz, 1345 Sh./1966): 399-411.
  95. \_\_\_\_\_, *Sarayandegan-e she'r-e parsi dar Qafqaz*. Tehran: Bonyad-e Mowqufat-e Doctor Maḥmud Afshar, 1370 Sh./1991.
  96. Drechsler, Andreas. *Die Geschichte der Stadt Qom im Mittelalter (650-1350): politische und wirtschaftliche Aspekte*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1999.
  97. \_\_\_\_\_, "Tāriḳ-e Qom (The History of Qom)". *Encyclopaedia Iranica*. Edited by Ehsan Yarshater, 2005 (<http://www.iranicaonline.org/articles/tarik-e-qom>).
  98. \_\_\_\_\_, "Der früheste schiitische Historiker Persiens: Ḥasan b. Muḥammad Qummī". In *Iran und iranisch geprägte Kulturen. Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner*, edited by Markus Ritter, Ralph Kauz and Birgitt Hoffmann. Wiesbaden: Dr Ludwig Reichert Verlag, 2008 (Beiträge zur Iranistik, Vol. 27), 49-53.
  99. \_\_\_\_\_, "Qom. i. History to the Safavid Period". *Encyclopaedia Iranica*. Edited by Ehsan Yarshater, 2009 (<http://www.iranicaonline.org/articles/qom-i-history-safavid-period>).
  100. Dundua, Giorgi, and Dundua, Tedo. *Kartuli numizmatika*, I. Tbilisi: Artanuji Publishing, 2006.
  101. Dundua et al., *Puli Sakartveloshi // Money in Georgia*. Second revised edition by Tedo Dundua, Giorgi Dundua, Niko Javakhishvili, and Ana Eristavi. National Bank of Georgia, Tbilisi, 2003.

102. Dustov, D. K. "Kratkie svedeniya o nekotorykh iranskikh istochnikakh i issledovaniyakh po istorii g. Kuma". In *Istoriografiya Irana novogo i novejshego vremeni*, edited by Nina A. Kuznetsova. Moscow: Nauka, 1989, 25-32.
103. Eichwald, Eduard. *Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus*, I. Stuttgart: Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, 1837.
104. \_\_\_\_\_, *Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus*, II. Berlin: F. H. Morin, 1838.
105. Elhami, Daud. "Boraqi, Husayn b. Ahmad". *Daneshname-ye Jahan-e Eslam*, II. Edited by Gholam-'Ali Haddad 'Adel. Tehran, 1375 Sh./1996, 616.
106. Enikolopov, Ivan K. "Zheleznye vorota XI v. v Gelati". *Izvestiya Akademii nauk Azerbajdzhanskoj SSR* 5 (Baku, 1948): 109-116.
107. \_\_\_\_\_, "Gelatis rkinis karebi". *Mnatobi* 6 (Tbilisi, 1980): 169-173.
108. Eradze, Leila. "Kartul-azerbajjanuli literaturuli uretiertobis istoriidan". In *Literaturuli urtiertobani* (Literary Interrelations), III. Tbilisi, 1972, 253-274.
109. Fährnich, Heinz. *Geschichte Georgiens*. Leiden and Boston: Brill, 2010 (Handbook of Oriental Studies, Vol. 21).
110. Falahzadeh Abarqu'i, Sayyid Husayn. "Ravesh-e hadithi-ye Muḥaddith Nuri dar *Mustadrak al-Wasa'il*". *Ḥadith wa Andishe* 5 (Qum, 1387 Sh./2008): 78-98.
111. Faqihi, 'Ali-Aşghar. *Tarikh-e Mazhabi-ye Qum: Bakhsh-e avval az Tarikh-e Jame'-e Qum*. Qum: Entesharat-e Za'er, 1378 Sh./1999 (2nd ed.).
112. \_\_\_\_\_, "Tarikh-e Qom". *Daneshname-ye Jahan-e Eslam*, VI. Edited by Gholam-'Ali Haddad 'Adel. Tehran, 1380 Sh./2001, 241-243.
113. Fatemi, Sayyid Hasan. "Qom dar kalam-e 'etrat: Qom wa ahl-e an dar rewayat". *Farhang-e Kowthar XXXVI* (Qum, 1378 Sh./2000): 12-13.
114. Frähn, Christian Martin Joachim. "Erklaerung der arabischen Inschrift des eisernen Thorfluegels zu Gelathi in Imerethi". *Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences de St.-Pétersbourg*, VI serie, t. III, livr. VI (St Petersburg, 1835): 531-546.
115. \_\_\_\_\_, "Über die arabische Inschrift des eisernen Thorflügels zu Gelathi". In Eduard Eichwald, *Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus*, II. Berlin, 1838, 230-238.
116. \_\_\_\_\_, "Zheleznye (gandzhinskie) vorota". *Izvestiya Azerbajdzhanskogo arkhelogicheskogo komiteta*. Baku, 1926, 39-48.
117. Gabashvili, Manana. "XII saukunis Tbilisi istoriisatvis", In *Dziebani Sakartvelosa da Kavkasiis istoriidan*. Tbilisi: Metsniereba, 1976, 178-186.
118. \_\_\_\_\_, *Sakartvelos kalakebi XI-XII saukuneebshi*. Tbilisi: Metsniereba, 1981.
119. Gabashvili, Valerian. "Sakartvelo-Egviptis urtiertobis istoriidan, XI-XII ss.". *Tbilisis sakhelmtsipo universitetis shromebi* (Proceedings of Tbilisi State University), 125: Series of Historical Sciences, VI (1968): 55-81.
120. \_\_\_\_\_, "Sakartvelos kalakebis istoriis masalebi Genizas dokumentebshi". *Aghmosavluri pilologia* (Philologia Orientalis) IV (Tbilisi, 1976): 292-296.
121. \_\_\_\_\_, *Akhlo Aghmosavletis, Kavkasiisa da Sakartvelos istoriis sakitkhebi. Statiebis krebuli*, I. Edited by Manana Gabashvili. Tbilisi: Georgian National Academy Press, 2016.

122. Gaffarov, Mirza Abdulla. *Persian-Russian Dictionary*, I. Moscow: Nauka, 1974 (2nd ed.).
123. Gagoshidze *et al.*, *Puli Sakartveloshi // Money in Georgia*. Compiled by Iulon Gagoshidze, Mary Antadze, Tsiala Gvaberidze, Medea Tsotselia, Tinatin Kutelia, Medea Sherozia, edited by Irakli Managadze. National Bank of Georgia, Tbilisi, 2000.
124. Giunashvili, Jemshid. "Iranshenasi dar Gorjestan". *Nashr-e Danesh XV/3* (Tehran, 1374 Sh./1995): 17-28.
125. \_\_\_\_\_, *Georgian-Iranian Studies (Collected Articles)*. Tbilisi and Tehran: Tbilisi University Press, 1997.
126. \_\_\_\_\_, "Ravabet-e motaqabel-e tarikhi wa farhangi-ye Iran wa Gorjestan: Sonan-e dirine, chashmandaz-e ayande". In *Ta'thirat-e motaqabel-e tarikhi wa farhangi-ye Iran va Gorjestan (Majmu'e-ye maqalat)*. Tehran: Markaz-e Chap wa Entesharat-e Vezarat-e Omur-e Khareje, 1380 Sh./2001, 55-61.
127. \_\_\_\_\_, "Talash-e Gorjestan jehat-e tadmin-e thabat wa amniyat-e meli-ye paydar". *Motale'at-e Asya-ye Markazi wa Qafqaz* 42 (Tehran, 1382 Sh./2003): 41-72.
128. \_\_\_\_\_, *Karname-ye panjah sale: Gozide-ye neveshteha dar zamine-ye Iranshenasi wa ravabet-e tarikhi-farhangi-ye Gorjestan wa Iran*. Tbilisi: "Universali" Publishers, 2012.
129. Giunashvili, Jemshid, and Giunashvili, Helen. "Chashmandaz-e ravabet-e tarikhi-farhangi-ye Gorjestan wa Iran". In *Ranj wa Ganj: Arjname-ye Doctor Zohre Zarshenas*, edited by Vida Naddaf, Farzane Goshtasb, and Muḥammad Shokri Fumeshi. Tehran: Pazhuheshgah-e 'Olum-e Ensani wa Motale'at-e Farhangi, 1392 Sh./2013, 383-388.
130. Gleave *et al.*, 2008: Gleave, Robert; Algar, Hamid; De Smet, Daniel; and Kazemi Musavi, Ahmad. "Ja'far al-Ṣādeq". *Encyclopaedia Iranica*, XIV/4. Edited by Ehsan Yarshater. 2008, 349-366.
131. Grenard, Fernand. "Sur les monuments du Moyen Âge de Malatia, Divrighi, Siwas, Darende, Amasia et Tokat", *Journal Asiatique* XVII (Paris, 1901): 549-558.
132. Ḥabibabadi, Mirza Muḥammad-'Ali. *Makarem al-Athar dar aḥval-e rejal-e do qarn-e 13 wa 14-e hejri*, V. Isfahan: Nafayes-e Makhtutat-e Eṣfahan, 1364 Sh./1985.
133. Haim, Sulayman. *New Persian-English Dictionary, Complete and Modern*, I. Tehran: Farhang Moaser, 1985 (6th impression.).
134. Hairi, Abdul-Hadi. "Madjlisī, Mullā Muḥammad Bākīr". *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, V/95-96. Leiden: E. J. Brill, 1985, 1086-1088.
135. Halm, Heinz. *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
136. Hamadani, Muḥammad b. Maḥmud. *'Aja'eb-Name*. Edited by Ja'far Modarres Ṣadeqi. Tehran: Nashr-e Markaz, 1375 Sh./1996.
137. Ḥamidi, Sayyid Abu 'l-Qasem. *'Amme-ye Sadat. Zendeḡi-ye Ḥaḍrat Ma'suma wa tarikh-e mokhtaṣar-e shahr-e moqaddas-e Qum*. Qum: Entesharat-e Masjed-e Moqaddas-e Jamkaran, 1386 Sh./2007.

138. Hanaoka, Mimi. *Authority and Identity in Medieval Islamic Historiography: Persian Histories from the Peripheries*. Cambridge University Press, Cambridge (and New York), 2016.
139. Hasannia, Ali; Rad, Ali; and Musavi Moqaddam, Seyyed Mohammad. "The Trend of Western Hadith Studies from the Beginning to the Present Time Focusing on Imamiyya Hadith". *Vidyabharati International Interdisciplinary Research Journal* VI/1 (2017): 37-49.
140. al-Ḥilli, Taqī al-Din al-Ḥasan b. 'Ali b. Da'ud. *Kitab al-Rijal*. Edited by Sayyid Jalal al-Din al-Ḥusayni al-Urmavi al-Muḥaddith. Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran, 1342 Sh./1963 (published in one volume with Abu Ja'far Aḥmad b. Abi 'Abd-Allah al-Barqī's *Kitab al-Rijal*).
141. Hodgson, Marshall G. S. "Dja'far al-Şādīq". *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, II. Leiden: E.J. Brill, 1991, 374-375.
142. Ḥorabadi, Shahnaz. "Faḍa'el-e Qum". In *Majmu'e-ye Maqalat*, II. Qum: Za'er-e Astane-ye Moqaddase, 1384 Sh./2005, 333-365.
143. al-Ḥurr al-'Amili, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Al-Rijal*. Edited by 'Ali al-Faḍili. Qum: Dar al-Ḥadith, 1427/2006.
144. Ḥusayni, Bibi Zaynab, and Jalali, Mehdi. "Barrasi-ye rewayat-e faḍayel wa mathaleb-e shahr-e Qum". *'Olum-e Ḥadith* XVII/1 (63) (Qum, 1391 Sh./2012): 129-153.
145. Ḥusayni Qumi, Şafi al-Din Muḥammad b. Muḥammad Hashem. *Khulaṣat al-Buldan*. Edited by Ḥusayn Modarresi Tabataba'i. Qum: Entesharat-e Ḥekmat (Ma'akhez-e taḥqiq dar bare-ye Qum, Vol. III), 1396/1976.
146. \_\_\_\_\_, "Chehel ḥadith dar faḍilat-e Qum". In *Shenakhtname-ye Qum*, VIII. Edited by 'Ali Bana'i, Qum: Nur-e Mataf, 1390 Sh./2011, 11-40.
147. Ibn al-Azraq al-Fariqi, Aḥmad b. Yusuf b. 'Ali. *Ta'rikh al-Fariqi (Studies on Al-Fāriqī's Work, together with Edition of the Section on the Marwānid Dynasty, edited for the first time from the Manuscripts of Cambridge, Oxford and London)*. Edited by Badawi 'Abd al-Latif 'Awaḍ. Cairo: al-Ha'yat al-'Ammat li-Shu'un al-Matabi' al-Amiriya, 1379/1959.
148. Ibn al-Faqih. *Compendium libri Kitāb al-Boldān* auctore Ibn al-Fakīh al-Hamadhānī. Edited by M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1885 ("Bibliotheca Geographorum Arabicorum", V).
149. Ibn al-Ghaḍa'iri, Aḥmad b. al-Ḥusayn b. 'Ubayd-Allah b. Ibrahim al-Ghaḍa'iri al-Wasiti al-Baghdadi. *Al-Rijal Ibn al-Ghaḍa'iri*. Edited by Muḥammad-Riḍa al-Ḥusayni al-Jalali. Qum: Dar al-Ḥadith, 1422/2001.
150. Ibn Ḥauqal. *Opus Geographicum* auctore Ibn Ḥaukal. Edited by J. H. Kramers. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1939 ("Bibliotheca Geographorum Arabicorum", II, 2).
151. \_\_\_\_\_, *Configuration de la terre (Kitab Surat al-Ard)*. Introduction et traduction, avec index par J. H. Kramers et G. Wiet. Vol. II. Beirut and Paris: G.-P. Maisonneuve & Larouse, 1964.
152. Ibn Shahrashub al-Mazandarani, Muḥammad b. 'Ali. *Ma'alim al-'Ulama'*. Edited by Muḥammad Şadiq Baḥr al-'Ulum. Najaf: al-Matba'at al-Ḥaydariya (and Beirut: Dar al-Aḍwa'), 1380/1961.
153. İsmayılzadə, Hacı Rızvan. *Gürcüstanda İslam abidələri*. Tbilisi: Marneuli "Əhli-beyt" dini, mədəni-maarif cəmiyyəti, 2010.

154. Jafri, Syed Husain M. *Origin and Early Development of Shi'a Islam*. London (and New York): Longman, 1979.
155. Jalagania, Irine L. *Inozemnaya moneta v denezhnom obrashchenii Gruzii V-XIII vv.* Tbilisi: Metsniereba, 1979.
156. Janashia, Simon. "Araboba Sakartveloshi". In Simon Janashia, *Shromebi*, II. Tbilisi: Sakartvelos SSR Metsnierebata Akademiis Gamomtsemloba, 1952, 342-411.
157. Javakhishvili, Ivane. *Kartveli eris istoria*, II. Tbilisi: Sabtchota Sakartvelo, 1965.
158. Kakhiani, Tsisia. *Dmanisis arabuli tsartserebi*. Tbilisi: Metsniereba, 1965.
159. Kapanadze, Davit. "X saukunis tbiluri drama Ali ben Japarisa". *Sakartvelos sakhelmtsipo muzeumis moambe* (Bulletin of the State Museum of Georgia) XII-B (Tbilisi, 1944): 183-190.
160. \_\_\_\_\_, *Gruzinskaya numizmatika*. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1955.
161. \_\_\_\_\_, "Klad monet nachala XI v. tbilisskogo emira 'Ali ibn Dzha'fara". *Epigrafika Vostoka XIV* (Leningrad, 1961): 71-78.
162. \_\_\_\_\_, "Kartuli numizmatikis siaxleni". In *Kavkasiis khalkhta istoriis sakitkhebi*. Tbilisi: Metsniereba, 1966, 61-68.
163. \_\_\_\_\_, *Kartuli numizmatika*. Tbilisi: Tbilisi University Press, 1969.
164. Karimiyan, Leyli. "Teflisi, 'Umar b. Bundar". *Daneshname-ye Jahan-e Eslam*, VII. Edited by Gholam-'Ali Haddad 'Adel. Tehran, 1382 Sh./2003, 745.
165. al-Kashshi, Abu 'Amru Muhammad b. 'Amr b. 'Abd al-'Aziz. *Rijal al-Kashshi*. Edited by Sayyid Ahmad al-Husayni. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at, 1430/2009.
166. Kasravi, III, 1930: Kasravi Tabrizi, Ahmad. *Shahriyaran-e gomnam*, Part III. Tehran, 1308/1930.
167. Kasravi, 2006: Kasravi, Ahmad. *Shahriyaran-e gomnam*. Tehran: Entesharat-e Negah, 1385 Sh./2006.
168. Kazemi-Moussavi, Ahmad. "Hadith, ii. In Shi'ism". *Encyclopaedia Iranica*, XI. Edited by Ehsan Yarshater. 2002, 447-449.
169. Khachatryan, Aleksandr A. *Korpus arabskikh nadpisej Armenii VIII-XVI vv.*, I. Yerevan: Izdatel'stvo Akademii nauk Arm. SSR, 1987.
170. Khayampur, 'Abd al-Rasul. *Farhang-e Sokhanvaran*, II. Tehran: Entesharat-e Talaye, 1372 Sh./1993.
171. Khoshnezhadiyan, Şadiqe. "Gozari bar ketab-e Tohfāt al-Fatemiyyin fi Ahwal-e Qum wa Qumiyyin". *Ayine-ye Pazhuhesh* 177-178 (Qum, 1391 Sh./2012): 65-70.
172. Kiknadze, Revaz. "XI-XIII saukuneta Tbilisi istoriidan", *Iv. Javakhishvilis sakhelobis istoriis institutis shromebi* (Proceedings of the Iv. Javakhishvili State Institute of History) V/1 (Tbilisi, 1960): 109-137.
173. \_\_\_\_\_, *Sakartvelos istoriis tsqarotmtsodneobis sakitkhebi*, II. Tbilisi: Metsniereba, 1992.
174. Kochakzadeh, Muhammad-Reza. *Tarikhche-ye Qum wa masajed-e tarikhi-ye an*. Qum: Entesharat-e Ensheraḥ, 1380 Sh./2001.

175. Kohlberg, Etan. "Shī'ī ḥadīth". In *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, edited by A. F. L. Beeston, T. M. Johnston, R. B. Serjeant, and G. M. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 299-307.
176. \_\_\_\_\_, "Beḥār al-Anwār (Oceans of Light)". *Encyclopaedia Iranica*, IV/1. Edited by Ehsan Yarshater. 1989, 90-93.
177. KTQ, 1934: Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan Qumi. *Ketab-e Tarikh-e Qum*, trans. Ḥasan b. 'Ali b. Ḥasan b. 'Abd al-Malik Qumi. Edited by Sayyid Jalal al-Din Tehrani. Tehran: Matba'e-ye Majles, 1313 Sh./1934 (repr. Tehran: Entesharat-e Tus, 1361 Sh./1982).
178. Kuleshov, Viacheslav S. "Vnov' vyjavlennye monety pravitelej Vostochnogo Zakavkaz'ya XI veka v sobranii Ermitazha". *Soobshcheniya Gosudarstvennogo Ermitazha* (Reports of the State Hermitage Museum) LXXII (St. Petersburg, 2014): 203-212.
179. La'li, Mirza 'Ali Khan La'li Shams al-Ḥokama'. *Divan-e La'li Ḥakim*. Edited by Muḥammad-'Ali Ṣafvat. Tabriz: Anjoman-e Ma'aref-e Azerbaijan, 1322 Sh./1943.
180. Lambton, Ann K. S. "An Account of the Tārīkh-i Qum". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XII/3-4 (London, 1948): 586-596.
181. \_\_\_\_\_, "Qum: The evolution of a medieval city". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2 (London, 1990): 332-339.
182. \_\_\_\_\_, "Persian local histories: The tradition behind them and the assumptions of their authors". In *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani*, I. Edited by Biancamaria Scarcia Amoretti and Lucia Rostagno. Rome: Bardi editore, 1991, 227-238.
183. Lang, David M. *Studies in the Numismatic History of Georgia in Transcaucasia*. The American Numismatic Society, New York, 1955 (Numismatic Notes and Monographs, 130).
184. Lawasani, Aḥmad. "*Ta'rikh Qumm*: lil-Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Qummi". *Al-Darassat al-Adabiya* I/1 (Beirut, 1338 Sh./1959): 105-122.
185. Lebedev, Valentin P., and Koifman, Alexander A. "Novyj klad shaddadidskikh dirkhemov nachala XI veka". In *Drevnosti Nizhegorodskogo Povolzh'ya*, II (Numizmaticheskij sbornik, I). Nizhny Novgorod: Konvek, 1997, 97-107.
186. Lebedev *et al.*, 2006: Lebedev, Valentin P.; Markov, Dmitry B.; Koifman, Alexander A. *Monetnoe delo i monetnoe obrashchenie Gandzhijskogo emirata Shaddadidov (ser. X - XI vv.)*. Moscow: Numizmaticheskaya Literatura, 2006.
187. Litvak, Meir. "Kufa". *Encyclopaedia Iranica*. Edited by Ehsan Yarshater, 2017 (<http://www.iranicaonline.org/articles/kufa>).
188. Lordkipanidze, Mariam. "Tbilisis saamiros istoridan". *Mimomkhilveli* II (Tbilisi, 1951): 185-201.
189. \_\_\_\_\_, "Arabta mflobelobis khasiati Sakartveloshi". In *Masalebi Sakartvelos da Kavkasiis istoriisatvis*, 35, Tbilisi, 1963, 71-113.
190. \_\_\_\_\_, "Tbilisis saamiro". In *Sakartvelos istoriis narkvevebi*, II. Edited by Shota Meskhia. Tbilisi: Sabtchota Sakartvelo, 1973, 489-506.
191. \_\_\_\_\_, "Araboba Sakartveloshi". *Kartuli sabtchota entsiklopedia*, I. Tbilisi, 1975, 524-525.
192. \_\_\_\_\_, "Sakartvelos shinapolitikuri da sagareo vitareba X s. 80-iani tsebidan XI s. 80-ian tsebamde". In *Sakartvelos istoriis narkvevebi*, III. Ed-



- ited by Zurab Anchabadze and Viktor Guchua. Tbilisi: Sabtchota Sakartvelo, 1979a, 153-209.
193. \_\_\_\_\_, "Tbilisis saamiro". *Kartuli sabtchota entsiklopedia*, IV. Tbilisi, 1979b, 611.
  194. \_\_\_\_\_, *Georgia in the XI-XII Centuries*. Tbilisi: Ganatleba Publishers, 1987a.
  195. \_\_\_\_\_, "Japarianebi". *Kartuli sabchota entsiklopedia*, XI. Tbilisi, 1987b, 543.
  196. \_\_\_\_\_, "Tbilisskij emirat". In *Ocherki istorii Gruzii*, II. Tbilisi, 1988, 349-353.
  197. \_\_\_\_\_, *Tbilisi (IV-nachalo XII v.). Istoricheskij ocherk*. Tbilisi: Samshoblo, 1991.
  198. \_\_\_\_\_ "Araboba Sakartveloshi". *Sakartvelo, Entsiklopedia*, I. Tbilisi, 1997, 178-179.
  199. \_\_\_\_\_, "Tbilisis saamiro". *Tbilisi, Entsiklopedia*. Tbilisi, 2002a, 519.
  200. \_\_\_\_\_, "Arabta sakhalipos gavlenis damqareba Kartlshi. Kartul-arabuli urtiertobebi VII-VIII saukuneebshi". In *Kartuli diplomatiis istoriis narkvevebi*, I. Edited by Roin Metreveli, Tbilisi: Tbilisi University Press, 1998, 171-182.
  201. \_\_\_\_\_, "Shaibanianebi". *Tbilisi, Entsiklopedia*. Tbilisi, 2002b, 917.
  202. \_\_\_\_\_, "Shuanianebi". *Tbilisi, Entsiklopedia*. Tbilisi, 2002c, 928-929.
  203. \_\_\_\_\_, "Japarianebi". *Tbilisi, Entsiklopedia*. Tbilisi, 2002d, 1004.
  204. \_\_\_\_\_, "Tbilisis saamiro". *Sakartvelo, Entsiklopedia*, III. Tbilisi, 2014, 587-588.
  205. al-Majlisi, Muḥammad Baqir. *Biḥar al-Anwar*, LX. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya, 1364 Sh./1985.
  206. al-Mamaqani, Shaikh 'Abd-Allah. *Tanqih al-Maqal fi 'Ilm al-Rijal*, XII. Qum: Mu'assasat Al al-Bayt, 1423/2002.
  207. Marr, Nikolay Ya. *Ani: Knizhnaya istoriya goroda i raskopki na meste gorodishcha*. Leningrad and Moscow: OGIZ/Gosudarstvennoe Sotsial'no-ekonomicheskoe Izdatel'stvo, 1934.
  208. Marr, Yury N., and Chaikin, Konstantin I. *Pis'ma o persidskoj literature*. Edited by Sofia M. Marr and Aleksandre A. Gvakharia. Tbilisi: Metsniereba, 1976.
  209. Ma'sumi, Bahram. "Abu'l-Faḍl Ja'far farzand-e 'Ali". *Daneshname-ye Adab-e Farsi*, V. Edited by Ḥasan Anushe. Tehran, 1382 Sh./2003a, 46.
  210. \_\_\_\_\_, "Teflis". *Daneshname-ye Adab-e Farsi*, V. Edited by Ḥasan Anushe. Tehran, 1382 Sh./2003b, 156-168.
  211. Mayer, Tobias. *Sylloge der Münzen des Kaukasus und Osteuropas im Orientalischen Münzkabinett Jena*. Bearbeitet von Tobias Mayer. Mit Beiträgen von Stefan Heidemann und Gert Rispling. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2005.
  212. al-Mazandarani, Shaikh Muḥammad b. Isma'il. *Muntaha al-Maqal fi Aḥwal al-Rijal*, V. Qum: Mu'assasat Al al-Bayt, 1416/1995.
  213. Mazzaoui, Michel M. "Majlisi, Muḥammad Bāqir al-". *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, III. Edited by John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press, 1995, 27-28.

214. MCIA: *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, III/1. Edited by Max van Berchem and Halil Edhem. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1917.
215. Mehdipur, 'Ali Akbar. "Amaken-e ziyarati-ye montasab be Imam Zaman dar Iran va jahan (Kufa)". *Entezar-e Mou'ud* 8 (Qum, 1382 Sh./2003): 263-290.
216. Memmedli, Şureddin. *Gürcistan'da Türk Edebiyatı*. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2018.
217. Meskhia, Shota. *Sakalako komuna shua saukuneebis Tbilisshi*. Tbilisi: Tbilisi University Press, 1962.
218. Metreveli, Roin. *Davit IV Aghmashenebeli. Epokis sotsialur-ekonomikuri da politikur-kulturuli istoriis mimokhilva*. Tbilisi: Sabtchota Sakartvelo, 1990.
219. Mgaloblishvili, Mzia, and Mikiashvili, Lela. "Frederik Diubua de Monperes (Frédéric Dubois de Montpéreux) tsnobebi Gelatis shesakheb". *Analebi* (The Issue of Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology), Tbilisi, 2000, 79-88.
220. Minorsky, Vladimir. "Tiflis". *Enzyklopaedie des Islām*, IV. Leiden: Brill, and Leipzig: Harrassowitz, 1934, 814-826.
221. \_\_\_\_\_, "Caucasica in the History of Mayyāfāriqīn". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XIII/1 (London, 1949): 27-35.
222. \_\_\_\_\_, *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints, 1978.
223. Minorsky, Vladimir, and Bosworth, Clifford Edmund. "Al-Kurdj". *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, V/85-86. Leiden: E. J. Brill, 1981, 486-497.
224. Mir Hūsayni, Sayyid 'Ali-Naqi. " 'Iraq wa Shi'yan-e mazlum". *Farhang-e Kowthar* 53 (Qum, 1382 Sh./2003): 155-162.
225. Modarresi Tabataba'i, Sayyid Hūsayn. *Ketabshenasi-ye athar-e marbut be Qum*. Qum: Hekmat, 1353 Sh./1974.
226. \_\_\_\_\_, "Qazi Aḥmad Qumi, negarande-ye Khulaṣat al-Tawarikh wa Golestan-e Honar". *Barrasiha-ye Tarikhi* X/2 (57) (Tehran, 1354 Sh./1975): 61-99.
227. \_\_\_\_\_, "Dar-amadi bar Khulaṣat al-Buldan". In *Shenakhtname-ye Qum*, VII. Edited by 'Ali Bana'i. Qum: Nur-e Mataf, 1390 Sh./2011, 131-142.
228. Moḥit Tabataba'i, Sayyid Muḥammad. "Khulaṣat al-Buldan ya ketabi dar bare-ye Qum-e ṣade-ye yazdahom". *Gowhar* 19 (Tehran, 1353 Sh./1974): 607-610; *Gowhar* 20 (Tehran, 1353 Sh./1974): 692-696.
229. \_\_\_\_\_, "Az Khulaṣat al-Tawarikh ta Khulaṣat al-Buldan". *Gowhar* 27 (Tehran, 1354 Sh./1975): 173-177; *Gowhar* 28 (Tehran, 1354 Sh./1975): 256-260.
230. \_\_\_\_\_, "Khulaṣat al-Buldan ya ketabi dar bare-ye Qum-e ṣade-ye yazdahom". In *Shenakhtname-ye Qum*, VII. Edited by 'Ali Bana'i. Qum: Nur-e Mataf, 1390 Sh./2011, 109-130.
231. Molchanov, Arkady A. "Dirkham tflisskogo emira Dzhafara ibn Mansura 374 g.kh.". *Devyataya vserossijskaya konferentsiya. Velikij Novgorod (16-21 aprelya 2001 g.)*. Abstracts of Papers and Communications. St. Petersburg, 2001, 58-60 (<http://www.coins.msk.ru/forum/index.php?showtopic=289>).
232. \_\_\_\_\_, "Novye dannye o monetnoj chekanke Dzhafaridov (dirkhem tflisskogo emira Dzhafara ibn Mansura 374 g. kh.)". *Numizmaticheskij sborn-*

- ik GIM XVI (*Trudy Gosudarstvennogo Istoricheskogo muzeya*, 138) (Moscow, 2003a): 93-95.
233. \_\_\_\_\_, "New Evidence of Ja'farid Coinage (a Dirham of Emir Ja'far b. Mansūr, Tiflis AH 374)". *Oriental Numismatic Society Newsletter* 176 (Summer 2003b): 7-8.
234. Momen, Moojan. *An Introduction of Shi'i Islam*. Foreword by Alessandro Bausani. New Haven: Yale University Press, 1985.
235. Monzavi, Aḥmad. *Fehrest-e noskheha-ye khatti-ye farsi*, VI. Tehran: Mo'assese-ye Farhang-e Mantaq'e'i, 1353 Sh./1974.
236. \_\_\_\_\_, *Fehrestvare-ye ketabha-ye farsi*, II. Tehran: Anjoman-e Athar wa Mafakher-e Farhangi, 1375 Sh./1996.
237. al-Moqaddasi. *Descriptio imperii moslemici* auctore Shamsod'-dīn Abū Abdollāh Mohammed ibn Ahmed ibn abī Bekr al-Bannā al-Bassharī al-Moqaddasi. Edited by M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum: E. J. Brill, 1906 ("Bibliotheca Geographorum Arabicorum", III).
238. Moshar, Khanbaba. *Mo'allefin-e kotob-e chapi-ye farsi wa 'arabi az aghaz-e chap ta konun*, II. Tehran: Chapkhane-ye Rangin, 1340 Sh./1961; IV. Tehran: Chapkhane-ye Rangin, 1342 Sh./1963.
239. Moti', Mehdi. "Beḥar al-Anwar". *Da'erat al-Ma'arefe Bozorg-e Eslami*, XI. Edited by Kazem Musavi Bojnurdi. Tehran, 1381 Sh./2002, 370-375.
240. al-Musavi al-Kho'yi, Sayyid Abu'l-Qasim. *Mu'jam Rijal al-Hadith*. In 24 vols. Najaf: Mu'assasat al-Imam al-Kho'yi al-Islamiya, 1413/1993.
241. Nafisi, Sa'id. *Tarikh-e nazm wa nathr dar Iran wa dar zaban-e farsi*, I. Tehran: Ketabforushi-ye Forughi, Chaokhane-ye Mihan, 1344 Sh./1965.
242. al-Najashi al-Asadi al-Kufi, Abu'l-'Abbas Aḥmad b. 'Ali b. Aḥmad b. al-'Abbas. *Rijal al-Najashi*. Edited by Sayyid Musa al-Shabiri al-Zanjani. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1418/1997.
243. Nakhjavani, Ḥaj Ḥusayn. *Mavad al-Tavarikh*. Tehran: Ketabforushi-ye Adabiye, 1343 Sh./1964.
244. al-Namazi al-Shahrudi, Shaikh 'Ali. *Mustadrak Safinat al-Bihar*, VIII. Edited by Shaikh Ḥasan b. 'Ali al-Namazi. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1419/1998.
245. Naṣer al-Shari'a, Muḥammad Ḥusayn. *Tarikh-e Qum*. Edited by 'Ali Davani. Tehran: Entesharat-e Rahnamun, 1383 Sh./2004.
246. Naṣiri, Muḥammad-Reza (ed.). *Athar-e Aferinan: Zendeginame-ye namavarane-ye farhangi-ye Iran az aghaz ta sal-e 1300-e hejri-ye shamsi*, V. Edited by Muḥammad-Reza Naṣiri. Tehran: Anjoman-e Athar va Mafakher-e Farhangi, 1384 Sh./2005.
247. al-Nuri al-Tabarsi, Ḥaj Mirza Ḥusayn. *Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il*, X. Beirut: Mu'assasat Al al-Bayt, 1411/1991 (3rd edition).
248. \_\_\_\_\_, *Khatimat Mustadrak al-Wasa'il*, VIII. Beirut: Mu'assasat Al al-Bayt, 1429/2008.
249. Paghava, Irakli, "Sakartveloshi arabta batonobis periodizatsia (numizmatikuri monatsemebis gatvalistsinebit)". *Akhlo Aghmosavleti da Sakartvelo* (The Near East & Georgia) VIII (Tbilisi, 2014): 250-257, 312.

250. \_\_\_\_\_, "Mansur II Ja'farianis samoneto emisia Malik-Shahis sakhelit - Tbilisi da Kvemo Kartli Bagratovanta da Did Selchukta shoris". *Saistorio krebuli* (Historical Collections), V. Tbilisi: Mkhedari, 2015a, 9-61.
- \_\_\_\_\_, *Shuasaukunovan Sakartveloshi numizmatikuri evolutsiis analizi (VIII-XIII ss.)*. PhD dissertation, Ilia State University, Tbilisi, 2015b. (<http://iliauni.edu.ge/uploads/other/17/17767.pdf>).
- \_\_\_\_\_, "Periodizatsiya arabskogo vladychestva v Gruzii (s uchetom novykh danykh)". In *Numizmaticheskie chteniya Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya 2016 goda*, Materials of Papers and Communications. Moscow, 2016a, 85-91.
- \_\_\_\_\_, "Sakartvelos gaertianeba da numizmatikuri evolutsiis vektorebi (X saukunis dasasruli - XII saukunis dasatsqisi)". *Akhlo Aghmosavleti da Sakartvelo* (The Near East & Georgia) IX (Tbilisi, 2016b): 247-270, 344-345.
- \_\_\_\_\_, "Muslim Tiflis before Georgian Conquest: Numismatic Evidence. Monetary Issues in the Name of al-Mustazhir". *Proceedings of the XV International Numismatic Congress Taormina 2015*, II. Edited by Maria Caccamo Caltabiano *et al.* Rome and Messina, 2017, 1155-1158.
- \_\_\_\_\_, *Numizmaticheskoe proshloe Dagestana i Gruzii*. Tbilisi: Artanuji Publishing, 2018.
- Paghava, Irakli, and Bennett, Kirk. "New Monetary Material for the Numismatic History of 'Alī b. Ja'far, Ja'farid Emir of Tiflis, and its Significance." *Journal of the Oriental Numismatic Society* 213 (Autumn 2012): 11-12.
- 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 the Oriental Numismatic Society* 199 (Spring 2009): 7-9.
- \_\_\_\_\_, "A New Coin Type of the Sayyid Abū al-Faḍl Ja'far III b. 'Alī, Ja'farid Emir of Tiflis." *Journal of the Oriental Numismatic Society* 206 (Winter 2011): 11-13.
- \_\_\_\_\_, "A Unique Coin of Abū al-Hayjā, Ja'farid Emir of Tiflis." *The Numismatic Chronicle* 172 (London, 2012): 205-212.
251. \_\_\_\_\_, "Monetnoe nasledie Mansura II b. Dzha'fara (III) (k numizmaticheskoi istorii Tiflisskogo emirate)". In ΠΟΛΥΤΡΟΠΙΟΣ. *Sbornik nauchnykh statej pamyati Arkadiya Anatol'evicha Molchanova (1947-2010)*, edited by Tatyana V. Jackson and Alexander V. Akopyan. Moscow, 2014, 347-360, 454-455, Pl. XI.
252. \_\_\_\_\_, "Circulation of Kufic Fulūs in the Tiflis Emirate". *Trudy Gosudarstvennogo Ermitazha* (Transactions of the State Hermitage Museum) LXXXI: *Materialy i issledovaniya Otdela numizmatiki* (Materials and Researches of the Numismatics Department). St. Petersburg: The State Hermitage Publishers, 2017, 92-104.
253. Pakatchi, Aḥmad. "Teflis. Farhang wa 'olum-e eslami dar Teflis". *Da'erat al-Ma'arefe Bozorg-e Eslami*, XVI. Edited by Kazem Musavi Bojnurdi. Tehran, 1387 Sh./2008, 14-18.
254. Pakhomov, Evgeny A. *Monety Gruzii*. Tbilisi: Metsniereba, 1970.
255. Pampus, Karl-Heinz. *Die theologische Enzyklopädie Biḥār al-anwār des Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (1037-1110 A.H. = 1627-1699 A.D.): Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Šī'a in der Šafawidenzeit*. PhD dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1970.

256. Prozorov, Stanislav M. *Arabskaya istoricheskaya literature v Irake, Irane i Srednej Azii v VII - seredine X v. Shiitskaya istoriografiya*. Moscow: Nauka, 1980.
257. \_\_\_\_\_, "Dzha'far as-Sadik". *Islam. Entsiklopedicheskiy slovar'*. Moscow: Nauka, 1991, 60-61.
258. \_\_\_\_\_, *Islam kak ideologicheskaya sistema*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004.
259. Puturidze, Vladimer. "Arabi istorikosi XII s. Tbilisis shesakheb". *Akad N. Maris sakhelobis enis, istoriisa da materialuri kulturis institutis moambe* (Bulletin of the N. Marr Institute of Language, History and Material Culture) XIII (Tbilisi, 1942): 139-143.
260. Qarachedaghi Anşari Tabrizi, Ayatollah Haj Mirza Shaikh Muḥammad-'Ali b. Aḥmad. "Faḍa'el-e Qum (edited by Ruh-Allah 'Abbasi)". In *Majmu'e-ye Rasa'el*. Qum: Entesharat-e Za'er, 1384/2005, 15-70.
261. Qatran Tabrizi. *Divan-e Ḥakim Qatran Tabrizi*. Edited by Muḥammad Nakhjavani. Tabriz: Chapkhane-ye Shafaq, 1333 Sh./1954.
262. \_\_\_\_\_, *Divan-e Qatran Tabrizi*, az ru-ye noskhe-ye taşhih shode-ye marḥum Muḥammad Nakhjavani. Tehran: Entesharat-e Qaḡnus, 1362 Sh./1983.
263. al-Qifti, Jamal al-Din Abi al-Ḥasan 'Ali b. Yusuf. *Inbah al-Ruwat 'ala Anbah al-Nuḥat*, I. Edited by Muḥammad Abu'l-Faḍl Ibrahim. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, and Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiya, 1406/1986.
264. Rafi'i 'Alamravdashti, 'Ali. "Bargi az Tarikh-e Qum (*Tuḥfat al-Fatemiyin fi Aḥwal Qumm wa al-Qummiyin*)". *Mirath-e Shahab* V/3-4 (17) (Qum, 1378 Sh./1999): 63-90.
265. \_\_\_\_\_, "Tarikhnegari-ye Qum". In *Shenakhtname-ye Qum*, VII. Edited by 'Ali Bana'i. Qum: Nur-e Mataf, 1390 Sh./2011, 95-108.
266. Razavi Borḡe'i, Sayyid Ḥusayn. "Ḥubaysh Teflisi". *Daneshname-ye Jahan-e Eslam*, XII. Edited by Gholam-'Ali Ḥaddad 'Adel. Tehran, 1387 Sh./2008, 575-580.
267. RCEA: *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, VII. Cairo: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1936; XI/2. Cairo, 1942; XII. Cairo, 1944; XVIII. Cairo, 1991.
268. Rezaei Moḡaddam, Shadi Daei. "Tarikh-e Qom". *Da'erat al-Ma'aref-e Bozorg-e Eslami*, XIV. Edited by Kazem Musavi Bojnurdi. Tehran, 1385 Sh./2006, 301-302.
269. Rezvanipur, Mehdi. *Ketabshenasi-ye Qum wa karime-ye Ahl-e Bayt*. Qum: Entesharat-e Za'er, 1384 Sh./2005a.
270. \_\_\_\_\_, *Maqaleshenasi-ye Qum wa karime-ye Ahl-e Bayt*. Qum: Entesharat-e Za'er, 1384 Sh./2005b.
271. Rieu, Charles. *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*. London, 1895.
272. Riyahi, Muḥammad Amin. "Teflisi pishahang-e farsi-nevisi dar diyar-e Rum". *Ayande* VII/ 8 (Tehran, 1360 Sh./1981): 620-625.
273. Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968 (2nd ed.).
274. Şadeqi, 'Ali Ashraf. "Seyri dar Anwar al-Mosha'sha'in". *Mirath-e Shahab* 29 (Qum, 1381 Sh./2002): 53-62.

275. \_\_\_\_\_, "Seyri dar Anwar al-Mosha'sha'in". In *Shenakhtname-ye Qum*, VII. Edited by 'Ali Bana'i. Qum: Nur-e Mataf, 1390 Sh./2011, 143-162.
276. Şadra'i Kho'i, 'Ali. "Ganjineha: Tuḥfat al-Fatemiyyin fi Aḥwal al-Qumm wa al-Qummiyyin". *Farhang-e Kowthar* 5 (Qum, 1376 Sh./1997): 50-54.
277. \_\_\_\_\_, *Fateme Ma'sume 'alayha al-salam wa tarikh wa farhang-e Qum*. Qum: Entesharat-e Za'er, 1383 Sh./2004.
278. Şadri Afshar, Gholam-Ḥusayn. "Shahr-nameha ya tarikhha-ye maḥalli-ye Iran". *Simorgh* 12-13 (Tehran, 1372 Sh./1993): 115-119.
279. al-Sam'ani, al-Imam Abi Sa'd 'Abd al-Karim b. Muḥammad b. Manşur al-Tamimi. *Al-Ansab*, III. Edited by al-Shaikh 'Abd al-Raḥman b. Yaḥya al-Yamani. Hyderabad, India: Matba'at Majlis Da'irat al-Ma'arif al-'Uthmaniya, 1963.
280. Sameni, Ja'far. *Farhang-e alqab wa 'anavin-e shahrha*. Mashhad: Jahan-e Andishe, 1372 Sh./1993.
281. Sanikidze, George. "Japar as-Sadiki". *Islami, Entsiklopediuri tsnobari*. Tbilisi, 1999, 223.
282. \_\_\_\_\_, "Tbilisi as a Bridge Between Iran and Europe, from the Nineteenth to the Early Twentieth Centuries". In *Iran and the West: Cultural Perceptions from the Sasanian Empire to the Islamic Republic*, edited by David Bagot and Margaux Whiskin. London and New York: I. B. Tauris, 2018, 163-178.
283. Savagheb, Jahanbakhsh. *Tarikhnegari-ye 'aşr-e Şafaviye wa shenakht-e manabe' wa ma'akhez*. Shiraz: Entesharat-e Navid, 1380 Sh./2001.
284. \_\_\_\_\_, "Barrasi-e jaygah wa mo'lefeha-ye tarikhnevisi-ye maḥalli-ye 'aşr-e Şafaviye". *Pazhuheshname-ye Tarikhha-ye Maḥalli-ye Iran* 2 (Tehran, 1392 Sh./2013): 5-29.
285. Scarcia Amoretti, Biancamaria. "Limamismo in Iran nell'epoca selgiuchide: a proposito dell problema della 'comunita' ". In *La Bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno*, edited by Gianroberto Scarcia. Venice, 1981 (Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia, 19), 127-139.
286. Schwarz, Paul. *Iran im Mittelalter nach arabischen Geographen*, V. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1924.
287. Sepehri, Omid, and Aramju, 'Ali. "Tarikh-e Qum: Barrasi-ye manabe' wa maşader-e ettela'at". *Pazhuheshname-ye Tarikh* X/40 (Tehran, 1394 Sh./2015): 71-79.
288. Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, I. Leiden: E. J. Brill, 1967.
289. Shabestari, 'Abd al-Ḥusayn. *Al-Fa'iq fi Ruwat wa Aşḥab al-Imam al-Şadiq*. In 3 vols. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1418/1997.
290. Shabibi, 'Allama Sheikh Muḥammad Reza. "Sharḥ-e ḥal-e mo'allef ". In *Tarikh-e Kufe* by Sayyid Ḥusayn Buraqi Najafi. Translated into the Persian by Sa'id Rad Raḥimi. Mashhad: Bonyad-e Pazhuheshha-ye Eslami, 1388 Sh./2009, 17-22.
291. Shafa, Shoja' al-Din. *Towḍiḥ al-Masa'el*. Entesharat-e Farzad, 1378/1999.
292. Shafi'i Ardestani, Morteza. "Negahi be Anwar al-Mosha'sha'in". *Mirath-e Shahab* 33 (Qum, 1382 Sh./2003): 129-130.

293. \_\_\_\_\_, "Negahi be Anwar al-Mosha'sha'in". In *Shenakhtname-ye Qum*, VII. Edited by 'Ali Bana'i. Qum: Nur-e Mataf, 1390 Sh./2011, 163-168.
294. Shafi'i Sarvestani, Isma'il. *Daneshestan: Sarzaminha-ye dargir dar vaqe'e-ye sharif-e Zohur*, II. Tehran, 1391 Sh./2012.
- a. (<http://www.masaf.ir/View/Contents/14350/~æÝâi-ÔãÑ-ÂÎÑÇáÔãÇä-%281%29>).
295. Sharifi, Maḥmud. *Chehel ḥadith-e Qom wa Ḥaḍrat Ma'sume 'Alayha al-Salam*. Qum: Nashr-e Mar'uf, 1385 Sh./2006 ( <https://www.hadithlib.com/rolls/chel/6800/>).
296. Sharifli, Mamedali Kh. *Feodal'nye gosudarstva Azerbajdzhana vtoroj poloviny IX-XI vekov*. Baku: Sharg-Garb, 2011.
297. Shcheglova, Olimpiada P. *Katalog litografirovannykh knig na persidskom yazyke v sobranii Leningradskogo otdeleniya Instituta vostokovedeniya AN SSSR*, Part 1. Moscow: Nauka, 1975.
298. \_\_\_\_\_, *Katalog litografirovannykh knig na persidskom yazyke v sobranii Vostochnogo otdela nauchnoj biblioteki im. A.M. Gor'kogo Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta*. Moscow: Nauka, 1989.
299. Sheybani, Abu Naṣr Faṭḥ-Allah Khan. *Montakhab az majmu'e-ye bayanat-e Sheybani*, bar ḥasb-e eshare-ye Amir al-Omara' al-'Azam, Sarkar Mirza Reza Khan Mo'in al-Vezare, Jeneral Ajudan-e Makhṣuṣ-e Ḥozur-e Homayun, Jeneral Qonsul-e Dowlat-e 'Aliye-ye Iran moqim-e Teflis. Istanbul: Matba'e-ye Akhtar, 1308/1890-91.
300. Shimamoto, Takamitsu. "Some Reflections on the Origin of Qum: Myth and History". *Orient XXVII* (Tokyo, 1991): 95-113.
301. Sikharulidze, Eteri. "Erti tsnoba Tbilisis amira Ishak ibn Ismailis shesaxeb". *Tbilisis universitetis shromebi* (Proceedings of Tbilisi University) 180: Oriental Studies (1976a): 139-143.
302. \_\_\_\_\_, "Ibn Haukali Tbilisis shesakheb". In *Sakartvelos istoriis aghmosavluri masalebi*, I. Edited by Valerian Gabashvili. Tbilisi, 1976b, 31-39.
303. \_\_\_\_\_, "As-Sam'anis tsnobebi Sakartvelos shesakheb". In *Sakartvelos istoriis aghmosavluri masalebi*, I. Edited by Valerian Gabashvili. Tbilisi, 1976c, 45-53.
304. \_\_\_\_\_, "Al-Fārikī Sakartveloshi". In *Semitologiuri dziebani* (Studia Semitica), II. Tbilisi, 1985, 83-91.
305. Silagadze, Beniamin. *Arabta batonoba Sakartveloshi (arabuli tsnobebis mikhedvit)*. Tbilisi: Metsniereba, 1991.
306. al-Sobḥani, Ja'far. *Mawsu'at Tabaqat al-Fuqaha*. In 15 vols. Qum: Mu'assasat al-Imam Sadiq, 1418/1997.
307. Spuler, Bertold. [rev.] Ḥasan b. Moḥammad b. Ḥasan Qommī: *Kitāb-i ta'rix-i Qomm* (Geschichte der Stadt Qomm), ins Persische übersetze (1402/4 = 804/5 H.) von Ḥasan b. 'Ali b. Ḥasan b. 'Abd al-Malik Qommī, hrsg. von Sayyid Čalāl al-Dīn Tihirānī, Teheran 1934/35 (1353 H. = 1313 Sonnen-H.). *Oriens IV/1* (Leiden, 1951): 187-189.
308. \_\_\_\_\_, *Iran in früh-islamischer Zeit*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1952.
309. \_\_\_\_\_, *Persian Historiography and Geography: Bertold Spuler on Major Works Produced in Iran, the Caucasus, Central Asia, India and Early Otto-*

- man Turkey*, translated from German by M. Ismail Marcinkowsky, with a Foreword by Professor C. Edmund Bosworth. Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003.
310. Steingass, Francis Joseph. *A Comprehensive Persian-English Dictionary*. London: Routledge & Kegan Paul, 1892.
  311. Stepnadze, Jemal. *Demetre pirveli. Tskhovreba da moghvatseoba*. Tbilisi: Metsniereba, 1990.
  312. Storey, Charles Ambrose. *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*, Vol. I, Section II/2. London: Lucaz & Co., 1936.
  313. Storey/Bregel. 1972: Storey, C. A. *Persidskaya literatura. Bio-bibliograficheskiy obzor*. Translated into Russian and revised, with additions and corrections by Yu. E. Bregel. In 3 parts. Moscow: Nauka, 1972.
  314. Tabasi, Najm al-Din. *Ta Zohur*, II. Tehran: Bonyad-e Farhangi-ye Ḥadrat-e Mahdi, 1388 Sh./2009.
  315. Tabataba'i Amiri, Ja'far. *Chehel ḥadith pīramun-e faḍilat-e Qum wa ahl-e Qum*. Qum: Entesharat-e Za'er, 1385 Sh./2006.
  316. Tabataba'i Ḥa'eri Yazdi, Sayyid Muḥammad-Baqer b. Morteza. "*Tafsīr Āyat al-Amānah* (edited by 'Abbas-'Ali 'Alizadeh)". *Afaq-e Nur* 5 (Qum, 1386 Sh./2007): 281-349.
  317. Tabataba'i Tabrizi, Sayyid Muḥammad-Reza 'Abd al-Jalil. *Hedayat al-Ḥojjaj: Safarname-ye Makke (1296-1297 h.q./1258-1259 h.sh.)*. Edited by Rasul Ja'fariyan. Qum: Entesharat-e Mowarrekḥ, 1386 Sh./2007.
  318. al-Tabrizi, Shaikh Mirza Jawad. *Al-Mawsu'at al-Rijaliya*, XI. Edited by Jawad al-Qayumi al-Iṣfahani. Qum: Dar al-Ṣiddiqat al-Shahida, 1430/2009.
  319. Tarbiyat, Muḥammad-'Ali. *Daneshmandan-e Azerbaijan*. Edited by Gholam-Reza Tabataba'i. Tehran: Sazeman-e Chap va Entesharat-e Vezarat-e Farhang va Ershad-e Eslami, 1378 Sh./1999.
  320. Taromi, Ḥasan. *Allama Majlesi*. Tehran: Tarḥ-e Now, 1375 Sh./1996a (repr. 1390 Sh./2011).
  321. \_\_\_\_\_, "Beḥar al-Anwar". *Daneshname-ye Jahan-e Eslam*, II. Edited by Gholam-'Ali Ḥaddad 'Adel. Tehran, 1375 Sh./1996b, 268-275.
  322. *Tbilisi, Entsiklopedia*. Tbilisi, 2002.
  323. *Tbilisis istoria*, I. Edited by Mamia Dumbadze and Viktor Guchua. Tbilisi: Metsniereba, 1990.
  324. Ter-Oganov, Nugzar. "Two Iranian authors, Majd as-Saltaneh and Yahya Dowlatabadi, on Tbilisi". In *Tipologiyuri dziebani* (Typological Researches), IV. Tbilisi, 2000, 399-407.
  325. \_\_\_\_\_, "Évocation de Tiflis par deux auteurs iraniens: Madjd os-Saltaneh et Yahyā Dowlātābādī". In *La Géorgie entre Perse et Europe*, edited by Florence Hellot-Bellier and Irène Natchkebia. Paris: L'Harmattan, 2009a, 261-272.
  326. \_\_\_\_\_, "Zwei iranische Autoren über Tbilisi: Majd os Saltaneh und Yahya Dowlatabadi". *GEORGICA - Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens*, 31 (2008), edited by Steffi Chotivari-Jünger and Mariam Lordkipanidze. Aachen: Shaker Verlag, 2009b, 46-57.
  327. TF, 2000: "Bargi az Tarikh-e Qum: Ḥusayn b. Muḥammad Ḥasan Qumi's *Tuḥfat al-Fatemiyyin fi Aḥwal Qumm wa al-Qummiyyin* (edited by 'Ali Rafi'i



- 'Alamravidashti), Part II". *Mirath-e Shahab* VI/1 (19), (Qum, 1379 Sh./2000): 43-55.
328. TF, 2012: Ḥusayn b. Muḥammad Ḥasan Qumi. *Tuḥfat al-Fatemiyyin fi Aḥwal Qumm wa al-Qummiyyin*. Edited by 'Ali Rafi'i 'Alamravidashti and Muḥammad Ḥusayn Darayati. In 4 vols. Qum: Nur-e Mataf, 1391 Sh./2012 (Bonyad-e Qum-pazhuhi, 6).
329. Tiflīsī, Abū-l-Fazl Ḥubaish. *Opisanie remesel (Bayān aṣ-ṣanā'at)*. Translated from the Persian and edited with introduction and commentaries by G. P. Mikhalevich. Moscow: Nauka, 1976.
330. Todua, Magali. *Kartul-sparsuli etiudebi*, II. Tbilisi: Metsniereba, 1975.
331. TQ, 2006: Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥasan b. Sa'eb b. Malik Ash'ari Qumi. *Tarikh-e Qum*, trans. Taj al-Din Ḥasan b. Baha' al-Din 'Ali b. Ḥasan b. 'Abd al-Malik Qumi. Edited by Muḥammad-Reza Anṣari Qumi. Qum: Ketabkhane-ye Bozorg-e Ḥaḍrat-e Ayatollah al-'Uzma Mar'ashi Najafi, 1385 Sh./2006.
332. Tsereteli, George V. *Arabuli krestomatia*. Tbilisi: Tbilisi University Press, 1949.
333. \_\_\_\_\_, "Semituri enebi da mati mnishvneloba kartuli kulturis istoriis shestsavlisatvis". *Orientalisti* (Orientalist), I. Tbilisi: Publishing House Nekeri, 2001, 7-31.
334. \_\_\_\_\_, *Rcheuli shromebi* (Selected Writings), I. Tbilisi: Publishing House "Language & Culture", 2004.
335. Tskitishvili, Otar. "Sibt ibn al-Jauzis tsnoba Davit Aghmasheneblis she-sakheb". *Tbilisis sakhelmtsifo universitetis shromebi* (Proceedings of the Tbilisi State University) 118 (Tbilisi, 1967): 201-213.
336. \_\_\_\_\_, "Arabet-Sakartvelos kulturuli urtiertobis istoriidan (IX-XI ss.)". *Matsne* (Transactions of the Georgian Academy of Sciences) 4: Series of History, Archaeology, Ethnography, and Art History (Tbilisi, 1980): 102-112.
337. Turkia, Severiane, and Paghava, Irakli. "The Coinage of Ja'far III b. 'Alī, Emir of Tiflis". *Journal of the Oriental Numismatic Society* 197 (Autumn 2008): 5-11.
338. Tusi, Muḥammad b. Maḥmud b. Aḥmad. *'Aja'ib al-Makhlūqat*. Edited by Manuchehr Sotude. Tehran: Bongah-e Tarjome va Nashr-e Ketab, 1345 Sh./1966.
339. al-Tusi, Abu Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan. *Rijal al-Tusi*. Edited by Jawad Qayumi Iṣfahani. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1427/2006.
340. \_\_\_\_\_, *Ikhtiyar Mar'ifat al-Rijal lil-ma'ruf bi-Rijal al-Kashshi*. Edited by Jawad al-Qayumi al-Iṣfahani. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1427/2006b.
341. al-Tustari, Muḥammad-Taḳī. *Qamus al-Rijal*, II. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1410/1989; III. Qum, 1411/1990; VIII. Qum, 1417/1996; XI. Qum, 1422/2001.
342. Vacca, Alison. "Nisbas of the North: Muslims from Armenia, Caucasian Albania, and Azerbaijan in Arabic Biographical Dictionaries (4th - 7th centuries AH)". *Arabica* 62/4 (2015): 521-550.
343. \_\_\_\_\_, *Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*. Cambridge (and New York): Cambridge University Press, 2017.

344. Vaqif, Mulla Panah. *Sicilmiş eserleri* (Selected Writings). Edited by Hamid Mehmedzade. Baku: Azərbaycan Devlet Neşriyatı, 1968.
345. Vaqif, Molla Pənah. *Əsərləri*. Baku: Şərq-Qərb, 2004.
346. Vaqif. *Izbrannye stikhotvoreniya* (Selected Poems). Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoj literatury, 1949.
347. Wilber, Donald. "Recent Persian Contributions to the Historical Geography of Iran". In *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, edited by George C. Miles. New York: J. J. Augustin, 1952, 267-278.
348. Yazici, Tahsin. "Höbayş b. Ebrâhim b. Moḥammad Teflisi". *Encyclopaedia Iranica*, XII/4. Edited by Ehsan Yarshater. 2004, 415-416.
349. Yetkin, Suut Kemal. *Türk mimarîsi*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1970.
350. Yıldız, Yusuf. *Die Verbreitung des Islam im Kaukasus Von den Anfängen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. PhD dissertation, Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn, 2014 (<http://hss.ulb.uni-bonn.de/2014/3734/3734.pdf>).
351. <http://geonumismatics.tsu.ge/en/catalogue/types/?type=37>.
352. <http://janat1.ir/hadith/?subject=qom> ("Majmu'e-ye aḥadith wa rewayat dar bare-ye Qum").
353. [https://de.wikipedia.org/wiki/Emirat\\_von\\_Tiflis](https://de.wikipedia.org/wiki/Emirat_von_Tiflis).
354. [https://en.wikipedia.org/wiki/Emirate\\_of\\_Tbilisi](https://en.wikipedia.org/wiki/Emirate_of_Tbilisi).
355. [https://en.wikipedia.org/wiki/Mirza\\_Husain\\_Noori\\_Tabarsi](https://en.wikipedia.org/wiki/Mirza_Husain_Noori_Tabarsi).
356. <https://www.zeno.ru/showgallery.php?cat=1827>.

## კახაბერ დემეტრაშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ბაქოსა და დარუბანდის საკითხი ირან-რუსეთის ურთიერთობაში

ნაშრომი ეხება სეფიანთა ირანისა და მოსკოვის სახელმწიფოს (რუსეთის) ურთიერთობის საკითხს – კასპიისპირა ორ უმნიშვნელოვანეს ქალაქთან: ბაქოსა და დარუბანდთან (დერბენდთან) დაკავშირებით, რადგან ამ ქალაქებს, XVI საუკუნის მეორე ნახევრიდან XIX საუკუნის დასაწყისამდე, ხსენებულ სახელმწიფოთა საგარეო პოლიტიკაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავათ.

მრავალი ათწლეულის მანძილზე ოსმალეთის იმპერია და სეფიანთა ირანი ცდილობდა კავკასიაში გაბატონებას. ეს ტერიტორია ხშირად გამხდარა მათი ბრძოლების ეპიცენტრი. XVI საუკუნეში მათი ურთიერთდაპირისპირება გარდამავალი უპირატესობით მიმდინარეობდა. XVI საუკუნიდან მსგავსი ინტერესით გამოვიდა მომძლავრებული მოსკოვის სახელმწიფო (რუსეთი), რომლის მზარდი ცენტრალიზებული მმართველობის საგარეო პოლიტიკის წინაშე განსაკუთრებული სიმწვავეთ დადგა კასპიის ზღვაზე გასვლის საკითხი. ამ პრობლემის გადაწყვეტის საბაბით მოხდა მის მიერ 1552 წელს ყაზანისა და 1556 წელს ასტრახანის დაპყრობა. კასპიის ზღვაზე გასვლას მოსკოვის სახელმწიფოსთვის ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ამით ის აღმოსავლეთის ქვეყნებთან ვაჭრობის გაფართოებას უკეთ შეძლებდა.<sup>1</sup>

XVI საუკუნის შუა წლებიდან, როცა ვოლგა-ასტრახან-კასპიის სანაოსნო-სავაჭრო მაგისტრალმა დიდი მნიშვნელობა შეიძინა, ამ სამი ძლიერი სახელმწიფოს მეტოქეობა კავკასიისა და განსაკუთრებით მისი აღმოსავლეთი ნაწილის ხელში ჩასაგდებად კიდევ უფრო გამწვავდა. სწორედ კასპიის ზღვის დასავლეთ სანაპიროზე გადიოდა ის უმოკლესი გზა, რომელიც შესაძლებლობას აძლევდა ევროპის სახელმწიფოებს დაკავშირებოდნენ აღმოსავლეთის ქვეყნებს, სახანოებსა თუ რიგ პოლიტიკურ ერთეულებს. მოსკოვის სახელმწიფოს გავლით ევროპაში გაჰქონდათ ირანისა და შირვანის აბრეშუმში, აღმოსავლეთის ქვეყნების სანელებლები და სხვადასხვა პროდუქტი, რაც ამ სახელმწიფოს, როგორც სატრანზიტო ქვეყანას, დიდი მოგებას აძლევდა.

მოსკოვის სახელმწიფოს სამხრეთისაკენ წინსვლას უარყოფითად შეხვდნენ ოსმალეთის იმპერიისა და სეფიანთა ირანის პოლიტიკურ წრეებში. ხსენებულ სავაჭრო-სანაოსნო მარშრუტზე გაბატონების გარდა რუსთა სახელმწიფოს კავკასიაში გაბატონების შანსი იმითაც ეზრდებოდა, რომ დამპყრობელი ოსმალები და ირანელების წინააღმდეგ მებრძოლი კავკასიელი ხალხი მას მხსნელად მიიჩნევდა. XVI საუკუნეში ჩრდილოეთ კავკასიის ზოგიერთი ტომის ბელადი, გარემე მტრისა დამეზობლისაგან შევიწროებული, ოსმალებსა და ყირიმელებში ეძებდა მფარველებს. ზოგსაც ოსმალები თავიანთ ხელისუფლებას ძალით ახვევდნენ თავს. სწორედ ძალით დაპყრობილი ხალხი იბრძოდა მათ წინააღმდეგ და სხვა,

1 თამარ ტივაძე, *ირანთან ურთიერთობის საკითხი რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზე*. თსუ-ს შრომები. 113. ისტორიულ მეცნიერებათა სერია (თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1965). 176

ახალ მფარველს ეძებდა.<sup>2</sup> XVI საუკუნის შუა წლებში ასეთ მხსნელად ესახებოდათ მათ მოსკოვის სახელმწიფო. 1557 წელს ამ უკანასკნელს ყაზარდო შეუერთდა. გარდა ჩრდილოეთ კავკასიისა, სამხრეთ კავკასიის ხალხებიც მოსკოვისაკენ ილტვოდნენ. 1563 წელს კახეთის მეფე ლევანმა (1518-1574) მოსკოვში დახმარების სათხოვნელად ელჩები გაგზავნა. პასუხად სამხედრო გარნიზონი გამოამგზავრეს, რომელიც მეფე ლევანმა კახეთის ციხე-სიმაგრეებში ჩააყენა. მოსკოვის სახელმწიფოს ხელისუფლებამ კავკასიასა და ვოლგისპირეთში თავისი პოზიციების განსამტკიცებლად ქმედით ღონისძიებებს მიმართა. 1567 წელს მეფე ივანე IV-მ (1533-1547 წლებში დიდი მთავარი, 1547-1584 წლებში მეფე) მდ. სუნჯისა და თერგის შესართავის ახლოს ციხესიმაგრე ააგებინა.<sup>3</sup> ამავე მიზნით, უფრო მოგვიანებით, მეფე ბორის გოდუნოვის (1598-1606) ინიციატივით, XVI საუკუნის ბოლოს მდ. ვოლგის მაგისტრალსა და ტრამალების ადგილას აშენდა ქალაქები: სამარა, სარატოვი, ცარიცინი, ბელგოროდი და სხვა. ქ. ასტრახანი კი 1558 წელს საგულდაგულოდ გაამაგრეს და იქ ქვის კედელი აღმართეს.<sup>4</sup>

ოსმალეთის ხელისუფლება, რომელიც კარგად გრძნობდა, რომ სულ მალე მოსკოვის სახელმწიფოს სახით ირანზე არანაკლები მეტოქე გამოუჩნდებოდა, რუსთა წინააღმდეგ მოქმედებებს შეუდგა. მისი უპირველესი ამოცანა იყო ასტრახანის, როგორც სავაჭრო-ეკონომიკური მნიშვნელობის ქალაქის ხელში ჩაგდება. ეს ქალაქი გახლდათ სავაჭრო-სატრანზიტო გზების კვანძი, სადაც სხვადასხვა ქვეყნიდან ჩადიოდნენ ვაჭრები და რომლის საბაჟოების ყოველწლიური შემოსავალი ათასს ოქროს შეადგენდა. ამასთან, ოსმალეთის დიდებულთა მეჭმედ სოკოლუმ ვოლგა-დონის არხის გაყვანა განიზრახა, რათა ასტრახანის ვაჭრობა შავი ზღვისკენ მიემართა. ამ განზრახვის სისრულეში მოყვანა მნიშვნელოვნად გაზრდიდა ვაჭრობიდან მიღებულ შემოსავალს. ასტრახანის ხელში ჩაგდებით ოსმალებს საშუალება ეძლეოდათ ირანისათვის ჩრდილოეთიდან, კასპიის ზღვის მხრიდან დაერტყათ.<sup>5</sup>

1569 წელს სულთნისა და ყირიმის ხანის გაერთიანებული – 70 ათასიანი არმია ასტრახანის ხელში ჩაგდებას შეეცადა, თუმცა ეს საომარი ღონისძიება მათთვის სასიკეთოდ არ დასრულდა, რადგან რუსთა ჯარმა შეძლო ასტრახანის დაცვა. იმავე წლის სექტემბრის მიწურულს, ოსმალო-ყირიმელთა არმიამ უკან დაიხია. ეს იყო ოსმალთა პირველი მარცხი ხმელეთზე.<sup>6</sup>

2 ნიკოლოზ ბერძენიშვილი. *რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზე*, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. ნაკვეთი I (თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. აკად.ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტი, 1944), 12.

3 ნიკოლოზ ბერძენიშვილი და სხვები. *საქართველოს ისტორია. I (უძველესი დროიდან XIX საუკუნის დასასრულამდე)* (თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“, 1958). 279-280. ნანა გელაშვილი. *ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI ს.)* (თბილისი: „მეცნიერება“, 1995), 113.

4 იასე ცინცაძე. *რუსეთის ცენტრალიზებული სახელმწიფო* (თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1968). 123; Михаил Николаевич Тихомиров. *Российское государство XV-XVII веков* (Москва: Издательство “Наука”. 1973), 39.

5 მიხეილ სვანიძე. *თურქეთის ისტორია (1299-2000)* (თბილისი: „არტანუჯი“, 2007), 146-147; მიხეილ სვანიძე. *ოსმალეთის ისტორია (XIV-XVI სს.)* (თბილისი: „არტანუჯი“, 1999), 196.

6 სვანიძე. *თურქეთის ისტორია*, 147-148. სვანიძე. *ოსმალეთის ისტორია*, 196-198. Николай Александрович Смирнов, *Россия и Турция в XVI-XVII вв.* т. 1. Ученые записки

ამ მარცხის მიუხედავად, ოსმალეთის ხელისუფლება არ ცხრებოდა და განაგრძობდა კავკასიაში თავისი უფლებების განმტკიცებას. ოსმალეთის სულთმა სელიმ II-მ (1566-1574) კატეგორიულად მოსთხოვა მეფეივანეს მდ. სუნჯასთან აგებული ციხესიმაგრის მოშლა. მოსკოვის სახელმწიფოს ხელისუფლება, რომლის ქვეყანაში ცალკე ბოიართა შორის შინა ომები მძვინვარებდა, ცალკე ლივონიის ომში (1558-1583) იყო ჩაბმული, იძულებული შეიქნა ოსმალეთთან პოლიტიკური ურთიერთობა არ გაემწვავებინა, მასთან დათმობაზე წასულიყო და 1571 წელს ხსენებული ციხესიმაგრე დაანგრია.<sup>7</sup>

ყირიმის ხანმა დევლეთ გირეიმ (1551-1577) ისარგებლა მოსკოვის სახელმწიფოს მძიმე მდგომარეობით, იმავე 1571 წელს მოსკოვზე გაილაშქრა და მისი დიდი ნაწილი გადაწვა.<sup>8</sup> მაგრამ XVI საუკუნის 80-იან წლებში ახლო აღმოსავლეთის პოლიტიკურ სარბიელზე მომხდარმა ცვლილებებმა მოსკოვს შესაძლებლობა მისცა რამდენადმე შეეცვალა ოსმალეთის მიმართ თავისი დამოკიდებულება.

1577-1578 წლებში ოსმალეთის იმპერიამ ევროპის ქვეყნებთან ურთიერთობა მოაგვარა. მან ავსტრიასთან და რეჩ პოსპოლიტასთან საზავო ხელშეკრულებები დადო – დაარღვია 1555 წლის ამასიის ზავი და 1578 წლის გაზაფხულზე სეფიანთა ირანის წინააღმდეგ ომი დაიწყო (ოსმალეთ-ირანის 1578-1590 წლების ომი). მისი ძირითადი მიზანი სამხრეთ კავკასიის დაპყრობა და ვოლგა-ასტრახან-კასპიის სანაოსნო-სავაჭრო მარშრუტის ხელში ჩაგდება იყო. ამით ოსმალეთის იმპერია არა მარტო სეფიანთა სახელმწიფოს უპირისპირდებოდა, არამედ მოსკოვის სახელმწიფოს სამხრეთისაკენ წინსვლის შეჩერებას ცდილობდა. ასევე, ოსმალეთის არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო სამხრეთ კავკასიის ბუნებრივი რესურსებისა და სიმდიდრის ხელში ჩაგდებაც.<sup>9</sup>

უნდა ითქვას, რომ მოსკოვის სახელმწიფო ირან-ოსმალეთის დაპირისპირებების დროს მანამდე უბრალო მეთვალყურეს წარმოადგენდა, ამ ახალმა ომმა და განსაკუთრებით მისმა შედეგებმა მისთვის გარკვეული მნიშვნელობა მიიღო.

ზემოთნახსენები ომი თავდაპირველად ოსმალთა უპირატესობით მიმდინარეობდა. ოსმალებმა სამხრეთ კავკასიაში წარმატებებს მიაღწიეს და საკუთრივ ირანის ტერიტორიასაც შეუტიეს.<sup>10</sup> გარდა ოსმალეთისა, ირანს ოზბეგებიც

---

МГУ, выпуск 94 (Москва: Издательство МГУ, 1946), 100-114. *Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке*, Ответственный редактор Н. Л. Рубинштейн. Технический редактор О. С. Прохорова. Перевод с английского Ю. В. Готье. Введение Г. Новицкого (Ленинград: Типография ОГИЗа РСФСР треста "Полиграфкнига" "Печатный Двор" им. А. М. Горького, 1937), 250. Семен Михайлович Броневский. *Историческая выписка о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами, в Кавказе обитающими, со времен Ивана Васильевича донныне*, подготовка текста к изданию, предисловие, примечания, словарь малоизвестных слов, указатели. И.К. Павловой (Санкт-Петербург: РАН. Санкт-Петербургское Востоковедение, 1996), 28-29.

7 ტივაძე. *ირანთან ურთიერთობის საკითხი რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში*, 177.

8 გელაშვილი. *ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან*, 115.

9 მიხეილ სვანიძე. *საქართველოს-ოსმალეთის ურთიერთობის ისტორიიდან XVI-XVII სს.* (თბილისი: „მეცნიერება“, 1971), 100-101.

10 იბრაჰიმ ფერეის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო სერგი ჯიქიამ (თბილისი: „მეცნიერება“, 1964), 37-41. სვანიძე, მიხეილდა შარუმაშვილი, რუსუდან. ოსმალეთ-ირანის ომის დაწყება და ამიერკავკასიის ქვეყნების დაპყრობა 1578-1579 წლებში. *პერსპექტივა-XXI. №1X (2)* (თბილისი: „ნეკერი“, 2008), 224-239.

აყენებდნენ ზიანს. ამას ემატებოდა ყიზილბაშთა ტომებს შორის შინააშლილობა და მათი დაპირისპირება ცენტრალურ ხელისუფლებასთან.<sup>11</sup> გართულებულმა სიტუაციამ აიძულა ირანის მთავრობის მესვეურები მოკავშირე მოეძებნა. მათ-გაითვალისწინეს ოსმალეთის იმპერიის წინააღმდეგ მოსკოვის სახელმწიფოს განწყობილება და არჩევანი მასზე შეაჩერეს. 1586 წელს ირანიდან მოსკოვის სახელმწიფოში გაიგზავნა ელჩობა. ამ ელჩობას მეთაურობდა ირანის შაჰ მოჰამად ხოდაბანდესთან (1578-1587) დაახლოებული პირი, ჰადი ბეგი. რუსულ საარქივო დოკუმენტებში ის ანდი ბეგად ან ანდი ბეიდ არის მოხსენიებული.<sup>12</sup>

სეფიანთა და მოსკოვის სახელმწიფოებს შორის ადრეც არსებობდა გარკვეული კავშირი და დაახლოების მცდელობა. ჯერ კიდევ 1521 წელს მოსკოვის დიდმთავარ ვასილი III-სთან (1505-1533) ირანის შაჰის ისმაილ I-ის (1501-1524) ელჩობა ჩავიდა ზარბაზნებისა და აბჯრების შესაძენად და ოსტატთა დასაქირავებლად. 1552 წელს, დიპლომატიური ურთიერთობის დასამყარებლად, მოსკოვში მეფე ივანე IV-ის კარზე იმყოფებოდა შაჰ თამაზ I-ის (1524-1576) ელჩობა სეიდ მოჰამედის მეთაურობით.<sup>13</sup> 1562 წელს კი მოსკოვში, რუსთა მეფის კარზე, ირანის შაჰის ელჩს შეხვდა ინგლისის სავაჭრო აგენტი ენტონ ჯენკინსონი და მასთან ერთად იმგზავრა ასტრახანამდე.<sup>14</sup>

სამწუხაროდ, არ შემონახულა ჰადი ბეგის მოსკოვში ჩასვლის თარიღი და მეფე თევდორესთან (1584-1598) აუდიენციის ზუსტი დეტალები. XX საუკუნის რუსი მკვლევარ-ისტორიკოსი პ. პ. ბუშევი, სხვადასხვა წყაროზე დაყრდნობით, ვარაუდობს, რომ ჰადი ბეგი მოსკოვში მოლაპარაკებებს აწარმოებდა 1587-1588 წლებში, მას შემდეგ, რაც მოსკოვში ცნობა მიიღეს, რომ საქართველოში გამოგზავნილი რუსი ელჩები როდიონ ბირკინი და პეტრე პივოვი 1587 წლის 26 აგვისტოს კახეთის მეფე ალექსანდრე II-მ თავისთან მიიღო.<sup>15</sup> იმავე პ. პ. ბუშევის ნაშრომში ერთ-ერთ დოკუმენტზე დაყრდნობით მოხმობილია ს. ა. ბელოკუროვის ციტატა: „ოთხმოცდათექვსმეტ წელს მივიდა ხელმწიფესთან... თევდორე ივანეს ძესთან... ყიზილბაშთა შაჰ ხოდაბანდესგან... შიკრიკი ანდი ბეგი...“ რაც შეეხება ამ დოკუმენტში აღნიშნულ რიცხვს - 96, პ. პ. ბუშევი, თავის ნაშრომში განმარტავს, რომ ეს უნდა ყოფილიყო 7096 წელი, რომელიც ძველრუსული კალენდრით იწყება 1587 წლის 1 სექტემბერს და მთავრდება 31 აგვისტოს.<sup>16</sup>

ოსმალეთთან ომის გამო გამოუვალ სიტუაციაში მყოფი ირანის შაჰი მოსკოვის სახელმწიფოს მეფეს დახმარებას ჰადი ბეგის პირით სთხოვდა. მართალია, მეფე თევდორეს კარზე ჰადი ბეგი პატივით მიიღეს, მაგრამ ოსმალეთის წინააღმდეგ ომში ჩაბმის გარანტია ვერ მისცეს. მოსკოვის სახელმწიფოს მთავრობას იმ დროს არ შეეძლო ფართომასშტაბიანი ომის წარმოება, ამიტომ რუსმა პოლიტიკოსებმა ჰადი ბეგს მხოლოდ სიტყვიერი თანხმობა განუცხადეს ირანთან სამხედ-

11 Михаил Сергеевич Иванов. *Очерк истории Ирана* (Москва: Госполитиздат, 1952), 63-64.

12 Петр Павлович Бушев. *История посольств и дипломатических отношений Русского и Иранского государств в 1586-1612 гг.* (Москва: Издательство "Наука", 1976), 57.

13 Бушев. *История посольств*, 36, 39-40.

14 *Английские путешественники в Московском государстве*, 201-202.

15 Бушев. *История посольств*. 58. Михаил Александрович Полиевктов, *Европейские путешественники XIII-XVIII вв. по Кавказу* (Тифлис: Напечатано по распоряжению Академии Наук СССР, 1935), 21-23.

16 Бушев. *История посольств*, 58.

რო კავშირზე და საბოლოო გადაწყვეტილების მიღება მომავლისთვის გადადეს. აღსანიშნავია, რომ ირანის შაჰი მოჰამედ ხოდაბანდერუსთა მეფე თევდორეს, ოსმალეთის წინააღმდეგ დახმარების სანაცვლოდ, კასპიის ზღვის ორ მნიშვნელოვან-სტრატეგიულ საპორტო ქალაქს: ბაქოსა და დარუბანდს სთავაზობდა, რომლებიც იმ დროს ოსმალთა ხელში იყო. შაჰი იმ შემთხვევაშიც უთმობდა რუსთა მეფეს ზემონახსენებ ქალაქებს, თუ მას რუსთა ჯარის დაუნმარებლად მარტო ირანის ჯარი გაათავისუფლებდა.<sup>17</sup>

ბაქო და დარუბანდი, რომელთაც დიდი ხნის ისტორია აქვთ, ჯერ კიდევ XIII-XIV საუკუნეებში კასპიის ზღვის დასავლეთ სანაპიროს ერთ-ერთ უმთავრეს პორტებად იყო აღიარებული. ქ. დარუბანდი (დერბენდი, დერბენტი) იმ დროს წარმოადგენდა ძირითად სავაჭრო-სახელოსნო ცენტრს. მას, ასევე ეკისრებოდა სამხრეთ და ჩრდილოეთ კავკასიას შორის დამაკავშირებელი კარიბჭის ფუნქცია, რომელსაც იცავდა სასანიანთა პერიოდის დროს აშენებული დიდი და მტკიცე კედელი და ციხესიმაგრე ნარინ-ყალა.<sup>18</sup> XVI საუკუნეში ირანში მიმავალი ინგლისელთა სავაჭრო ექსპედიციის წევრებიც კი მოუხიბლავს ამციხის ნაგებობას. ამ ექსპედიციის წევრები: ენტონ ჯენკინსონი და ქრისტოფერ ბეროუ თავიანთ წერილებში მას თეთრი ქვით ნაშენ მტკიცე ციხედ მოიხსენიებენ, რომლის კედლები მაღალი და სქელი იყო.<sup>19</sup>

რაც შეეხება ქ. ბაქოს, პირველად ის V საუკუნის წყაროებში მოიხსენიება. ის IX საუკუნეში შირვანშაჰთა სახელმწიფოს შემადგენლობაში მოექცა, რომელიც XII საუკუნის მეორე ნახევარში, ერთხანს ამ სახელმწიფოს პოლიტიკური ცენტრი იყო. იქ უკვე მაშინ მოიპოვებდნენ ნავთობს. XII-XV საუკუნეებში ბაქოდან ნავთობი გაჰქონდათ აღმოსავლეთის ქვეყნებში.<sup>20</sup> კავკასიასა და ირანში ინგლისელთა სავაჭრო ექსპედიციის წევრი ჯეფრი დეკეტი, რომელმაც 1573 წელს ბაქოში იმოგზაურა, თავის წერილში იხსენიებს მიწიდან ამოსულ შავი ფერის „ზეთს“, რომელსაც მოსახლეობა გასანათებლად იყენებდა. მისივე ინფორმაციით, ამ „ზეთის“ შესაძენად ხალხი მრავალი კუთხიდან მოდიოდა.<sup>21</sup> 1538 წელს სეფიანთა ირანის ჯარის მიერ შირვანის დაპყრობის შემდეგ, 1540 წელს ბაქო და 1547 წელს დარუბანდი ყიზილბაშთა გავლენის სფეროში მოექცა.<sup>22</sup> 1578-1590 წლების ოსმალეთ-ირანის განახლებული ომის დასაწყისში, კერძოდ, 1578 წლის შემოდგომაზე, ეს ქალაქები ოსმალთა ხელში აღმოჩნდა.<sup>23</sup>

შირვან-აზერბაიჯანის დიდი ნაწილის დაპყრობის შემდეგ, ოსმალთა სარდალმა ლალა მუსტაფა ფაშამ ქ. შემახაში მოაწყო ოსმალთა სამხედრო მეთაურე-

17 Бушев. *История посольств*, 63. გელაშვილი. *ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან*, 185-186.

18 И. А. Гусейнов и другие редакторы. *История Азербайджана*, том I (Баку: Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, 1958), 82-83. Мария Васильевна Фехнер. *Торговля Русского государства со странами Востока в XVI веке* (Москва: Издание Государственного Исторического музея, 1952), 29.

19 *Английские путешественники в Московском государстве*, 202, 279.

20 *Английские путешественники в Московском государстве*, 133, 211, 243. Фехнер. *Торговля Русского государства со странами Востока*, 29.

21 *Английские путешественники в Московском государстве*, 260-261.

22 Гусейнов и другие редакторы. *История Азербайджана*. 232. Октай Абдулкерим оглы Эфендиев. *Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке* (Баку: Издательство “ЭЛМ”, 1981), 85.

23 სვანიძე, *თურქეთის ისტორია*, 155.

ბის თათბირი. ოსმალებმა იქ თავისი წესები შემოიღეს, მათ ქვეყანა აღწერეს და 1578 წლის 5 ოქტომბერს შირვანის საბეგლარბეგო დაარსეს, რომლის მმართველად მათ ოსმან ფაშაოზდემიროღლუ დანიშნეს. შირვანის საბეგლარბეგო შემახასა და დარუბანდის ეიალეთებად (ვილაიათებად) იყოფოდა, რომლებიც, თავის მხრივ, სანჯაყებად იყო დაყოფილი. ბაქო და დარუბანდი შირვანის საბეგლარბეგოში შედიოდა: ბაქოს შემახას ეიალეთში ერთ-ერთი სანჯაყის სტატუსი ჰქონდა, ხოლო დარუბანდი თვით იყო ეიალეთი, რომელიც რამდენიმე სანჯაყად იყოფოდა.<sup>24</sup> ოსმან ფაშამ, ოსმალეთის სულთნის მომხრე დაღესტნელებთან სიახლოვის გამო, თავის რეზიდენციად ქ. დარუბანდი აირჩია.<sup>25</sup> ლალა მუსტაფა ფაშამ ოსმან ფაშას დაუტოვა 14 ათასი მეომარი, 3 ათასი იენიჩარი, 60 ზარბაზანი, 180 ზანდუკი იარაღის მარაგი, 6 თვის სანოვანე და თვითონ ერზრუმისაკენ გაემართა.<sup>26</sup> ოსმან ფაშაც მალევე ჩაერთო ირანელების წინააღმდეგ ბრძოლებაში.

1578 წლის მეორე ნახევარში ადგილობრივი შირვანელი მოსახლეობის ნაწილი ყიზილბაშებს დაუკავშირდა და მათთან ერთად ოსმალთა წინააღმდეგ ბრძოლა გააჩაღა. ამ ბრძოლებში ირანელებმა თითქმის მთელი შირვანი გაათავისუფლეს ოსმალებისგან. ამ უკანასკნელთა ხელში მხოლოდ ბაქო და დარუბანდი დარჩა. ალყაშემორტყმულ შემახადან თავდახსნილმა შირვანის ბეგლარბეგმა, ოსმან ფაშა ოზდემიროღლუმ, 1579 წლის 7 იანვარს, სწორედ დარუბანდისკენ დაიხია და იქ ჰპოვა თავშესაფარი. მიუხედავად ამ წარმატებისა, ყიზილბაშებმა მაინც ვერ მოიკიდეს ფეხი შირვანში. მოკავშირე დაღესტნელთა დახმარებით, ოსმალები განუწყვეტლივ თავს ესხმოდნენ ირანელთა სამხედრო ნაწილებს და დიდ ზიანს აყენებდნენ მათ.<sup>27</sup>

ოსმალეთის მთავრობაც შეძლებისდაგვარად ეხმარებოდა გამაგრებულ ქალაქებში მყოფ თვისტომ მეომრებს და მათ ფულსა და სხვა საჭირო ნივთებს აწვდიდა. ამ ფაქტის დამადასტურებელ წყაროდ „ინგლისელ მოგზაურთა“ წიგნში დაცული ცნობაც გამოდგება. კერძოდ, კავკასიასა და ირანში ინგლისელთასავაჭრო ექსპედიციის წევრი ქრისტოფერ ბეროუ, რომელიც 1580 წელს ქ. დარუბანდში იმყოფებოდა, თავის ერთ-ერთ წერილში აღწერს, რომ თვითმხილველი შეიქნა იმისა, თუ როგორ მიიტანა ქ. დარუბანდში ორასი კაცისგან შემდგარმა რაზმმა ოსმალთა მეომრებისათვის განკუთვნილი ჯამაგირი. გახარებული ოსმან ფაშა მათ 3-4 მილის მანძილზე გაეგება, რადგან უხელფასობის გამო, ჯარში უკვე არეულობა იყო დაწყებული.<sup>28</sup>

24 სვანიძე, *ოსმალეთის ისტორია*, 208. სვანიძე, *თურქეთის ისტორია*, 155. Эфендиев. *Азербайджанское государство Сефевидов*, 153-155. მიხეილ სვანიძე (რედაქტორი). *საერთაშორისო ურთიერთობები ახლო აღმოსავლეთში ოსმალეთ-ირანის ომების დროს და საქართველო (XVI საუკუნე)* (თბილისი: „ნეკერი“, 2008), 243, 310, 322, 341-342.

25 Эфендиев. *Азербайджанское государство Сефевидов*, 156.

26 სვანიძე. *საერთაშორისო ურთიერთობები ახლო აღმოსავლეთში*, 244. სვანიძე და შარუმაშვილი. *ოსმალეთ-ირანის ომის დაწყება*, 232.

27 Эфендиев. *Азербайджанское государство Сефевидов*, 157-162. სვანიძე. *საერთაშორისო ურთიერთობები ახლო აღმოსავლეთში*, 244, 311-312, 342.

28 *Английские путешественники в Московском государстве*, 176.



მოგვიანებით, ოსმალებმა, კასპიის ზღვის უსაფრთხოების მიზნით, „კასპიის საკაპიტანო“ დააარსეს. აზოვის (აზაკის) სანჯაყბეგი მეჰმედ ფაშა 1579 წლის 27 აგვისტოს „დერბენდის ბეგლარბეგად“ და „კასპიის ზღვის კაპიტნად“ დანიშნეს.<sup>29</sup>

ლივონიის ომის დასრულების შემდეგ (1583), მოსკოვის სახელმწიფოს შესაძლებლობა მიეცა, საგარეო პოლიტიკა გაეაქტიურებინა აღმოსავლეთში, სადაც მისი მოწინააღმდეგე ოსმალეთის იმპერია იყო. ირანი კი რუსთათვის სერიოზული მოწინააღმდეგე აღარ აღიქმებოდა. პირიქით, საერთო მტრის - ოსმალეთის - წინააღმდეგ ამ სახელმწიფოთა დაახლოებაც კი ხდებოდა. გასათვალისწინებელია, რომ მოსკოვის სახელმწიფოსა და სეფიანთა ირანის არა მარტო პოლიტიკური, არამედ ეკონომიკური ინტერესებიც ერთმანეთს ემთხვეოდა: ზემონახსენებ სავაჭრო-სანაოსნო მაგისტრალის გამოყენების შედეგად, ოსმალეთს შეუწყდებოდა ის მნიშვნელოვანი შემოსავალი, რასაც ბაჟები იძლეოდა სპარსულ აბრეშუმზე. მისი უდიდესი ნაწილი კი სწორედ ოსმალეთის ტერიტორიის ტრანზიტით გადიოდა ალექსანდრე და დამასკოში.<sup>30</sup>

XVI საუკუნის 80-იან წლებში კვლავ განახლდა დიპლომატიური ურთიერთობები მოსკოვის სახელმწიფოსა და კახეთის სამეფოს შორის. იმ წლებში მოსკოვის სახელმწიფოს მთავრობამ ჩრილოეთ კავკასიაში ციხესიმაგრეები ააგო და შიგ თავისი ჯარი ჩააყენა.<sup>31</sup> რუსთა ამ ქმედებით, რა თქმა უნდა, უკმაყოფილო იყვნენ ოსმალეთის სულთანს და მისი მოკავშირეები - ყირიმის ხანი და დაღესტნის შამხალი. ამიტომ ირანის ელჩის გამოჩენას რუსთა სახელმწიფოს მესვეურები, რომლებიც ოსმალეთის წინააღმდეგ მოკავშირეს მანამდე ევროპაში უშედეგოდ ეძებდნენ, კეთილგანწყობით შეხვდნენ.

ალსანიშნავია, რომ ასტრახან-მოსკოვის გზაზე ჰადი ბეგის ელჩობამ ყაჩაღთა თავდასხმა განიცადა. მათ ყაჩაღებმა ნივთები წაართვეს, რომელთა შორის ირანის შაჰისგან რუსთა მეფესთან გაგზავნილი ნივთებიც იყო. როცა ეს ამბავი მეფე თევდორემ შეიტყო, ბრძანა ჰადი ბეგისა და მისი ამაღლის წევრებისათვის მატერიალური დანაკარგი ოცდაათმაგად აენაზღაურებინათ და დამნაშავენი სასტიკად დაესაჯათ.<sup>32</sup> ვფიქრობთ, ეს ფაქტი ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ ირანთან დიპლომატიური ურთიერთობის დამყარებას მოსკოვის სახელმწიფო დიდ ყურადღებას აქცევდა.

რუსთა სახელმწიფოს მესვეურთათვის ძალზე მიმზიდველი აღმოჩნდა შაჰის ეს შემოთავაზება. დარუბანდის დაუფლებით ირანის სახელმწიფოს ხომ პირდაპირი გზა ეხსნებოდა საქართველოსკენ. ვფიქრობთ, სწორედ ამ უდიდესი ეკონომიკური და პოლიტიკური მნიშვნელობის მქონე პუნქტების თავის გავლენის

29 სვანიძე. *საერთაშორისო ურთიერთობები ახლო აღმოსავლეთში*, 244. სვანიძე და შარუმაშვილი. *ოსმალეთ-ირანის ომის დაწყება*, 232.

30 კარლო კუცია. *აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ქალაქები XVI-XVIII სს.* (თბილისი: „მეცნიერება“, 1976), 40. გელაშვილი. *ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან*, 113-114.

31 ბერძენიშვილი, რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან, 18-27. ვალერიან გაბაშვილი. ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან. (საქართველო და ანტიოსმალური კოალიცია XVI-XVII სს.). *ახლო აღმოსავლეთის, კავკასიისა და საქართველოს საკითხები, სტატიების კრებული*, ტ. I (თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, 2016), 31-34. Екатерина Николаевна Кушева. *Народы Северного Кавказа и их связи с Россией в XVI-XVII вв.* (Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1963), 261, 269.

32 Бушев. *История посольств*, 60-61.

სფეროში მოქცევის პერსპექტივამ დააჩქარა მოსკოვის სახელმწიფოს პოლიტიკური წრეების წარმომადგენლები, სამხრეთისა და აღმოსავლეთის მიმართ აღებული საგარეო პოლიტიკური კურსი უფრო მეტად გაეაქტიურებინათ. ბოიართა სათათბიროს გადაწყვეტილებით, 1588 წლის გაზაფხულზე, მოსკოვიდან ირანში გაიგზავნა საპასუხო ელჩობა, ბორის გრიგორის ძე ვასილჩიკოვის მეთაურობით. მოსკოვის ამ ელჩობის მთავარი მიზანი იყო ირანის შაჰის მიერ მოსკოვის სახელმწიფოსთან ერთად ოსმალეთის წინააღმდეგ გალაშქრებისა და ბაქოსა და დარუბანდის დათმობის შესახებ მოცემული წინადადების დაზუსტება. მათ გაჰყვა სამშობლოში ჰადი ბეგიც.<sup>33</sup>

1587 წელს ირანში სამხედრო გადატრიალება მოხდა. მოჰამად ხოდაბანდე სამეფო ტახტიდან ჩამოაგდეს და ირანის შაჰი გახდა მისივე ვაჟი აბას I (1587-1629).<sup>34</sup> ახალგაზრდა შაჰის მთავარი ამოცანა იმ დროს ოსმალეთთან დაზავება იყო. რუსთა ზემონახსენები ელჩობა, როდესაც 1588 წლის სექტემბერში ირანში ჩავიდა, იმ დროს ირანსა და ოსმალეთს შორის მოლაპარაკებები მიმდინარეობდა. შაჰ აბასმა ბ. გ. ვასილჩიკოვი მხოლოდ შვიდი თვის შეფერხების შემდეგ მიიღო. აუდიენცია 1589 წლის 9 აპრილს ქ. ყაზვინში შედგა. საუბარში ირანის შაჰმა მოსკოვის სახელმწიფოსთან პოლიტიკური კავშირის გაფორმებისგან თავი შეიკავა, მაგრამ მასთან დიპლომატიური ურთიერთობის გაგრძელება საჭიროდ მიიჩნია და სამშობლოში დაბრუნებულ ბ. გ. ვასილჩიკოვს თავისი ელჩები: ბუთაქ ბეგი და ჰადი ბეგი გააყოლა. რაც შეეხება ბაქოსა და დარუბანდის საკითხს, ირანის ახალგაზრდა შაჰმა მოხერხებულად შეცვალა თავისი მამის მიერ თევდორე მეფისთვის მიცემული წინადადება და ელჩებს მოსკოვში გაატანა სულ სხვა პროექტი, რომლის თანახმადაც რუსთა ჯარს ბაქოსა და დარუბანდისთვის უნდა შეეტია, ხოლო ირანის ჯარი შირვანს დალაშქრავდა. გამარჯვების შემთხვევაში მოსკოვის სახელმწიფო კასპიის ზღვის ჩრდილოეთ სანაპიროზე გაბატონდებოდა, ირანი კი – სამხრეთ-აღმოსავლეთზე. გამოდიოდა, რომ რუსებს თავიანთი ძალით უნდა აეღოთ ბაქო და დარუბანდი.<sup>35</sup>

მეფე თევდორემ ბუთაქ ბეგი და ჰადი ბეგი მოსკოვში 1590 წლის 10 მაისს მიიღო. ელჩებს მოსკოვის სახელმწიფოს პოლიტიკური წრეების სხვა წარმომადგენლებთანაც ჰქონდათ აუდიენცია: 10 მაისს ბორის თევდორე ძე გოდუნოვთან (ის იყო მეფე თევდორეს ცოლის, ირინას ძმა, რომელიც 1587 წლიდან, ფაქტობრივად, განაგებდა სახელმწიფოს), 22 მაისს სხვადასხვა პოლიტიკოსთან და გავლენიან ხალხთან.<sup>36</sup>

მოსკოვის პოლიტიკურ წრეებში ირანელი ელჩების ჩატანილი წინადადება -რუსეთის ძალებით ბაქოსა და დარუბანდის აღების შესახებ - მიუღებელი აღმოჩნდა. იმ დროს მოსკოვის სახელმწიფო შევედეთთან ომში იყო ჩაბმული და ყირიმის ხანთანაც გამწვავებული ჰქონდა ურთიერთობა. ბაქოსა და დარუბანდზე შეტევის დაწყება, ფაქტობრივად, ოსმალეთთან ომში ჩაბმას მოასწავებდა, რისი ძალაც მას აღარ შესწევდა. ამასთან, ცნობილი გახდა ირანსა და ოსმალეთს

33 ტივაძე. *ირანთან ურთიერთობის საკითხი რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში*, 182. Бушев. *История посольств*, 71-72.

34 Михаил Сергеевич Иванов (Отв. редактор). *История Ирана* (Москва: Издательство МГУ, 1977), 176.

35 ტივაძე. *ირანთან ურთიერთობის საკითხი რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში*, 183-185. Бушев. *История посольств*, 106-113.

36 Бушев. *История посольств*, 113-116, 122, 128-134.

შორის ელჩობების გაცვლა-გამოცვლის ინფორმაცია. ისიც უწყოდნენ, რომ ამ მოლაპარაკებების შედეგად ოსმალეთის სულთანს მთელ სამხრეთ კავკასიაზე გაბატონება სურდა, ირანის შაჰს კი მხოლოდ რამდენიმე ქალაქს უთმობდა. თუ მათ შორის საზავო მოლაპარაკება ამ პირობით გაფორმდებოდა, ადვილი შესაძლებელი იყო ბაქო და დარუბანდი კვლავ ოსმალთა ხელში დარჩენილიყო. ასეთ სიტუაციაში მოსკოვისა და სეფიანთა სახელმწიფოებს შორის სამხედრო-პოლიტიკური კავშირი აზრს კარგავდა, მოსკოვის სახელმწიფო ხომ სწორედ ამ ქალაქების მიღების მიზნით ამყარებდა ირანთან პოლიტიკურ კავშირს. ამიტომ მოსკოვის პოლიტიკური წრეების წარმომადგენლებმა ირანის მხარეს, დარუბანდისა და ბაქოს მიღების საფასურად, მათთვის სამხედრო დახმარების გაწევა, იარაღის მიყიდვა და ოსმალეთის მოწინააღმდეგე ევროპის ქვეყნებთან მისი დაკავშირება შესთავაზეს.<sup>37</sup>

ამ ამბებიდან მალე, 1590 წლის 21 მარტს, ქ. სტამბოლში ირანსა და ოსმალეთს შორის დაიდო საზავო ხელშეკრულება, რომლის თანახმადაც ბაქო და დარუბანდი კვლავ ოსმალეთს დარჩა.<sup>38</sup> რაც შეეხება ირანელთა ელჩებს, ისინი სამშობლოში იმავე წლის 29 ივნისს დაბრუნდნენ. მოსკოვის სახელმწიფოს მხარემ, მათ ირანში საპასუხო ელჩობა აღარ გააყოლა. ზემოთ ჩამოთვლილ მიზეზთა გამო, მან მიზანშეწონილად აღარ ჩათვალა ირანში საპასუხო ელჩობა გაეგზავნა.<sup>39</sup>

მომდევნი საუკუნეებში ირანისა და რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში ბაქოსა და დარუბანდის საკითხი კვლავ აქტუალურ თემად რჩებოდა. ირან-ოსმალეთის 1603-1618 წლების ომის მსვლელობის დროს, კერძოდ, 1607 წლის ზაფხულში, ბაქო და დარუბანდი სეფიანთა ირანის ხელში აღმოჩნდა. XVII საუკუნის ოსმალთა მოგზაურისა და მემკვიდრის ევლია ჩელების ცნობით ბაქოს ნავთობი ირანის შაჰის სალაროს დიდ შემოსავალს აძლევდა, კერძოდ, წელიწადში - 7 ათას თუმანს.<sup>40</sup>

XVIII საუკუნის დასაწყისში ირანი პოლიტიკურად და ეკონომიკურად უკან წავიდა. ქვეყანაში ქაოსმა და განუკითხაობამ დაისადგურა. ასევე, ირანის მრავალ რეგიონში აჯანყებებმა იფეთქა. ქვეყნის აღმოსავლეთ რეგიონში ავღანელები გაძლიერდნენ, რომლებმაც 1709 წელს აჯანყება მოაწყვეს და ირანისაგან, ფაქტობრივად, დამოუკიდებლობა მოიპოვეს. 1720 წელს ისინი ირანს შეესივნენ, 1722 წელს აიღეს დედაქალაქი ისფაჰანი, რის შედეგადაც შეწყდა სეფიანთა დინასტიის ბატონობა ირანში.

ირანში პოლიტიკური სიტუაციის გართულებით ისარგებლა ოსმალეთმა და რუსეთმა, რომლებმაც ირანის გარკვეული ტერიტორია დაიკავეს. ოსმალეთმა ამ ქვეყნის დასავლეთი ნაწილი დაიპყრო. რუსეთის იმპერატორმა პეტრე I-მა (1689-1725) კიკასპისპირეთში სამხედრო ექსპედიცია მოაწყო. ამ დროს, რუსეთის ჯარმა, სხვა ქალაქებთან ერთად, 1722 წლის 23 აგვისტოს დაიკავა ქ. დარუ-

37 ტივაძე. *ირანთან ურთიერთობის საკითხი რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში*, 185-186.

38 სვანიძე. *თურქეთის ისტორია*, 174. სვანიძე, *ოსმალეთის ისტორია*. 232. Эфендиев. *Азербайджанское государство Сефевидов*, 200-201.

39 Бушев. *История посольств*, 138-142.

40 Эвлия Челеби. *Книга путешествия, (сейахатнаме)*. третий выпуск. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. Составитель и ответственный редактор А. Д. Желтиаков (Москва: Издательство "Наука", 1983), 119.

ბანდი და 1723 წლის 26 ივლისს – ქ. ბაქო.<sup>41</sup> შაჰ სულთან-ჰუსეინის (1694-1722) ვაჟი თამაზ II (1729-1732), რომელიც ავღანელების მიერ დაუმორჩილებელ ოლქებში: გილანში, მაზანდარანში და სამხრეთ აზერბაიჯანში ნომინალურად იყო ცნობილი - ირანის კანონიერ შაჰად, საკმაოდ პასიურად იქცეოდა. ამ უკანასკნელმა, რომელიც ქ. არდებილში იყო გამაგრებული, ავღანელების გასადევნად და დასახმარებლად, რუსეთის იმპერატორს მიმართა. მოსალაპარაკებლად მან რუსეთში გაგზავნა გამოცდილი დიპლომატი ისმაილ ბეგი. 1723 წლის 23 სექტემბერს სანქტ-პეტერბურგში დაიდო საზავო ხელშეკრულება რუსეთსა და ირანს შორის. ამ დოკუმენტის მიხედვით, იმპერატორი პეტრე I დახმარებას ჰპირდებოდა შაჰ თამაზ I-ს ავღანელების წინააღმდეგ ბრძოლაში და შაჰის ტახტის განმტკიცების საქმეში. სამაგიეროდ, ეს უკანასკნელი ცნობდა რუსეთის კუთვნილებად ბაქოსა და დარუბანდს, კასპიის ზღვის სანაპიროზე მიმდებარე ტერიტორიებითურთ და უთმობდა მას ირანის კასპიის ზღვის სანაპიროზე მდებარე პროვინციებს – გილანს, მაზანდარანსა და ასტრახადს.<sup>42</sup>

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში მდგომარეობა მკვეთრად შეიცვალა - ირანის პოლიტიკურ სარბიელზე გამოჩნდა სარდალი ნადერი (მომავალი ნადერ შაჰი), რომელმაც ბრძოლის სასწორი ირანის სასარგებლოდ შეატრიალა და ირანელ ხალხს განმათავისუფლებლად მოეცლინა. მან მალე მოიპოვა შაჰ თამაზ II-ის ნდობა და 1726 წელს ნადერი, ირანის შაჰის მოწვევით, მის სამსახურში შევიდა. 1729 წელს ნადერმა მიიღო „თამაზ ყული ხანის“ ტიტული. მან ბრძოლით დაამარცხა ავღანელები და ოსმალები და ირანიდან გარეკა ისინი.<sup>43</sup> 1729 წელს ნადერის ჯარებმა ისფაჰანი დაიკავეს, სადაც თამაზ II ოფიციალურად ეკურთხა ირანის შაჰად. რუსეთის მიმართ ნადერმა კი დიპლომატია გამოიყენა: 1732 წლის 1 თებერვლის რეშთისა და 1735 წლის 21 მარტის განჯის საზავო ხელშეკრულებებით, მან რუსები განდევნა ირანის კასპიისპირა რეგიონიდან. სწორედ, 1735 წელს განჯაში დადებული საზავო ხელშეკრულებით, ბაქო და დარუბანდი კვლავ ირანის ხელში აღმოჩნდა.<sup>44</sup>

ნადერ შაჰის (1736-1747) სიკვდილის შემდეგ, ირანის იმპერიაში საკმაოდ მძიმე სიტუაცია შეიქმნა: ქვეყანა ქაოსმა და განუკითხაობამ მოიცვა, ნადერ შაჰის ჯარი დაიშალა, სამეფო დინასტიისა თუ სხვადასხვა ფეოდალურ დაჯგუფებებს შორის დაიწყო ბრძოლა პირველობისათვის.<sup>45</sup> ქვეყანაში შექმნილი ამ

41 Гаджиали Даниялович Даниялов. (Главный редактор). *История Дагестана*. т. I (Москва: Издательство “Наука”, 1967), 347. Гусейнов и другиередакторы. *История Азербайджана*, 301-304.

42 დავით კაციტაძე. *ირანის ისტორია. III-XVIII საუკუნეები* (თბილისი: ჰოროსი XXI, 2009), 479-480. სვანიძე. *თურქეთის ისტორია*, 241. Гусейнов и др. *История Азербайджана*, 305.

43 კაციტაძე. *ირანის ისტორია*, 484-488. Марианна Рубеновна Арунова и Клара Зармайровна Ашрафян. *Государство Надир-шаха Афшара* (Москва: Издательство Восточной Литературы, 1958), 58-63. Laurence Lockhart. *Nadir Shah. A Critical study, based mainly upon Contemporary Sources*. (London: Luzac, 1938), 46-51, 85-89.

44 Петр Григорьевич Бутков. *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год*. часть первая (СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1869). 130-133. Трофим Павлович Юзefович. *Договоры России с Востоком. Политические и Торговые* (СПб.: Типография О. И. Бакста, 1869), 194-208.

45 მოჰამედ ქაზემ, მერვი. *ალამარაიე ნადერი, ჯელდე სევომ. თეჰრან, 1358* (სპარსულ ენაზე), 1191-1199. რეზაშაბანი. *თარიხე ეჯთემაიე ირან დარ ასრე აფშარიე, ჯელდე*

არეულობით ისარგებლეს ირანის იმპერიაში შემავალი სხვადასხვა პოლიტიკური ერთეულების მეთაურებმა, რომლებმაც თავიანთი ტერიტორიებიდან ირანელი მმართველები განდევნეს, ხელისუფლების სათავეში მოექცნენ და დაარსეს პატარ-პატარა სამფლობელოები.<sup>46</sup> სწორედ იმდროს შეიქმნა ბაქოსა და დარუბანდის დამოუკიდებელი სახანოები, რომლებიც XVIII საუკუნის 50-60-იან წლებში ყუბის სახანოს შემადგენლობაში მოექცნენ. ყუბის ხანის წარმატებაში დიდი როლი ითამაშა იმ გარემოებამ, რომ დარუბანდის მოსახლეობის დიდი ნაწილი უკმაყოფილებას გამოთქვამდა ადგილობრივი ხანის, მუჰამედ ჰუსეინის (1747-1759) მკაცრი მმართველობის გამო. 1759 წელს ყუბის მფლობელ ფათჰალი ხანმა (1758-1789), ისარგებლა რა დარუბანდის მოსახლეობის ამ უკმაყოფილებით, დაუკავშირდა ზოგიერთ დაღესტნელ მმართველს და მათი დახმარებით, დარუბანდის წინააღმდეგ, მოქმედება დაიწყო. მისმა ჯარმა მცირე ხანში დაიკავა დარუბანდის სახანოს გარკვეული ტერიტორია, ხოლო თვით ქ. დარუბანდს კი ალყა შემოარტყა. მართალია, ქალაქს მაღალი კედლები იცავდა, რაც უძნელებდა მტერს იქ შეჭრას, მაგრამ მისი მოსახლეობის დიდი ნაწილი ყუბის ხანის მხარეზე გადავიდა, რამაც გაუადვილა ამ უკანასკნელს ქ. დარუბანდის აღება, რომელიც ორთვიანი ალყის შემდეგ გახდა შესაძლებელი. იმავე 1759 წელს, ფათჰალი ხანმა ტახტიდან ჩამოაგდო მუჰამედ ჰუსეინ ხანი და მისი ტიტული მიითვისა.<sup>47</sup> შემდგომში, დარუბანდს ფათჰალი ხანის შვილები: აჰმედ ხანი (1789-1791), შეიხ-ალი ხანი (1791-1799 და 1802-1806) და ჰასან ხანი (1799-1802) განაგებდნენ. დარუბანდმა 1799 წელს, რამდენიმე წლით მოიპოვა დამოუკიდებლობა, როდესაც შეიხ-ალი ხანის პოლიტიკით უკმაყოფილო დარუბანდის მოსახლეობა აჯანყდა, შეიხ-ალი ხანი გადააყენა და დამოუკიდებლობა მოიპოვა. 1799 წლის მაისში, დარუბანდის მოსახლეობამ ფათჰალი ხანის უმცროსი ვაჟი, ჰასანი აირჩია ხანად, მაგრამ ამ უკანასკნელის გარდაცვალების შემდეგ, დარუბანდის ხანი კვლავ შეიხ-ალი გახდა და მან დარუბანდის სახანო ყუბის სახანოს შეუერთა. XVIII საუკუნის 60-იანი წლებში, ფათჰალი ხანმა დაამარცხა ბაქოს მმართველი, მირზა მუჰამედ ხანი (1748-1767) და ბაქოს სახანოც დაიქვემდებარა.<sup>48</sup>

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში, იმპერატორ ეკატერინე II-ის (1762-1796) ზეობის დროს, მომძლავრებულმა რუსეთმა კვლავ გამოიჩინა დიდი ინტერესი კავკასიის მიმართ. რუსეთის საიმპერატორო კარის სურვილი იყო კავკასიაში გაბატონება. რუსეთის ამ სურვილის განხორციელებას კავკასიელ მმართველთა უმეტესობაც უწყობდა ხელს. ირანისა და ოსმალეთისაგან განცდილ აგრესიათა და მათგან მოსალოდნელი საფრთხის გამო, ისინი რუსეთთან კავშირისაკენ მიიწრაფოდნენ. XVIII საუკუნის 70-იან წლებში რუსეთს შანსი გაუჩნდა ყუბის სახანო, მათ შორის ბაქო და დარუბანდი, თავის განმგებლობაში მოექცია.

ყუბის სახანოს გაძლიერებამ ძლიერ შეაშფოთა აზერბაიჯანის ხანები და დაღესტნელი მმართველები. ფათჰალი ხანის წინააღმდეგ მათ შექმნეს კოალიცია, ყარაყაიტიანის უცმიის, ემირ ჰამზას მეთაურობით. 1774 წელს, ყუბის სახა-

ავვალ. თეჰრან, 1369 (სპარსულ ენაზე), 122-137. Lockhart. Nadir Shah. A Critical study, based mainly upon Contemporary Sources, 263.

46 Гусейнов и др. *История Азербайджана*, 334-335.

47 Гусейнов и др. *История Азербайджана*, 341. Даниялов. (Главный редактор). *История Дагестана*. т I, 375.

48 Гусейнов и др. *История Азербайджана*, 341-342.

ნოს თავს დაესხა ამ კოალიციის ძალები. მათ დაამარცხეს ყუბის სახანოს ჯარი, დაიკავეს ქალაქები: ყუბა და შემახა, ხოლო ქ. დარუბანდს ალყა შემოარტყეს, რომელიც ათი თვე გაგრძელდა. ქალაქში შიმშილმა და გაჭირვებამ დაისადგურა. გამოუვალ მდგომარეობაში ჩავარდნილმა ფათჰალი ხანმა, ყიზლარში მდგარ რუსთა სამხედრო შენაერთთან დანმარებისა და მფარველობის სათხოვნელად, ელჩობა გააგზავნა. რუსეთის საიმპერატორო კარმა მიიღო გადაწყვეტილება, ფათჰალი ხანის დასახმარებლად ჯარი გაეგზავნა. 1775 წლის მარტში, რუსეთის ჯარი, გენერალ ი. ფ. დე მედემის მეთაურობით, ქ. დარუბანდს მიუახლოვდა. ამით ისარგებლა ფათჰალი ხანმა, რომელმაც დაამარცხა და განდევნა ემირ ჰამზას სამხედრო ძალები. ყუბის ხანმა იმპერატორ ეკატერინე II-ს ქ. დარუბანდის კარიბჭის გასაღები გაუგზავნა და რუსეთის მფარველობაში შესვლა ითხოვა. ფათჰალი ხანის მოწვევით, რუსთა ჯარი ქ. დარუბანდში შევიდა. იმპერატორი ეკატერინე II მოერიდა ირანთან და ოსმალეთთან შესაძლო გართულებებს და ყუბის ხანს, თავის მფარველობაში შესვლაზე, უარი განუცხადა.<sup>49</sup>

XVIII საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში, კავკასიის ხალხს საფრთხე დაემუქრა ირანის ახალი მბრძანებლის, ალა მაჰმად ხანის (1794-1796 წლებში ირანის გამგებელი, 1796-1797 წლებში ირანის შაჰი) მხრიდან. 1795 წლის სექტემბერში თბილისის ალების შემდეგ, ირანის მბრძანებელმა, იმავე წლის ნოემბერში ჯარი გაგზავნა შირვანის დასაკავებლად, ხოლო დაღესტნის მოსახლეობას მორჩილებისკენ მოუწოდა. ამით შემოფოთებული დაღესტნელი მმართველები შეიკრიბნენ და ერთხმად მიიღეს გადაწყვეტილება, რომ დანმარება რუსეთისათვის ეთხოვათ.<sup>50</sup> რუსეთის მხარემ დაღესტნელთა ეს წინადადება მიიღო და მათ დასახმარებლად 1796 წლის გაზაფხულზე, გენერალ ვ. ა. ზუბოვის მეთაურობით, ჯარი გამოგზავნა. ალა მაჰმად ხანი რუსებთან პირდაპირ შეტაკებას მოერიდა და უკან, ირანში დაბრუნდა. რუსთა ჯარი, როდესაც ქ. დარუბანდს მიუახლოვდა, დარუბანდის სახანოს მაშინდელმა მმართველმა, ირანის ორიენტაციის მქონე, შეიხ ალი ხანმა მათ წინააღმდეგობა გაუწია, თუმცა უშედეგოდ. რუსებმა 10 მაისს დაიკავეს ქ. დარუბანდი. მალევე, ქ. ბაქოც მათ ხელში აღმოჩნდა.<sup>51</sup> მაგრამ 1796 წლის მიწურულს ვითარება შეიცვალა. რუსეთის ახალმა იმპერატორმა პავლე I-მა (1796-1801) შეცვალა რუსეთის საგარეო პოლიტიკური კურსი და იმავე წლის დეკემბერში სამხრეთ კავკასიიდან საკუთარი ჯარი გაიწვია. ამის შემდეგ, ირანმა კვლავ შეუტია ბაქოს. ამიტომ, ბაქოს სახანოს იმდროინდელმა მმართველმა, ჰუსეინ ყული ხანმა (1792-1806) 1803 წელს ხელი მოაწერა ხელშეკრულებას რუსეთის ქვეშევრდომობის მიღების შესახებ, მაგრამ ირანის ორიენტაციის მომხრე ჯგუფის ზეგავლენით, მალე უკვე ირანს სთხოვა მან დანმარება. 1804-1813 წლების ირან-რუსეთის ომის დროს, რუსთა ჯარმა 1806 წლის 21 ივლისს

49 Даниялов. (Главный редактор). *История Дагестана*, т. I. 376-381. Гусейнов и др. *История Азербайджана*, 346-347.

50 ზურაბ შარაშენიძე. *ირანი XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში* (თბილისი: „მეცნიერება“, 1970), 176-177. Гаджиали Даниялович Даниялов (Главный редактор). *История Дагестана*, т. II (Москва: “Наука”, 1968), 9-10.

51 Гусейнов и редакторы. *История Азербайджана*. 377. Даниялов (Главный редактор). *История Дагестана*. т. II. 10-12. შარაშენიძე. *ირანი XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში*. 187-188.

დაიკავა დარუბანდი, ხოლო იმავე წლის 3 ოქტომბერს -ბაქო.<sup>52</sup> ამ ქვეყნებს შორის დადებული 1813 წლის 24 ოქტომბრის გულისტანის საზავო ხელშეკრულებით, ეს ქალაქები, თავიანთი სახანოებით, რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში გადავიდა,<sup>53</sup> რაც დაადასტურა რუსეთ-ირანის 1828 წლის 22 თებერვლის თურქ-მანჩაის საზავო ხელშეკრულებამ.<sup>54</sup>

---

52 Даниялов (Главный редактор). *История Дагестана*. т II, 19.

53 Юзефович. *Договоры России с Востоком*. 208-214. Даниялов (Главный редактор). *История Дагестана*. т II, 27. გიორგი სანიკიძე, გიული ალასანია, ნანი გელოვანი. *ახლო აღმოსავლეთის ისტორია და მისი ურთიერთობები სამხრეთ კავკასიასთან (XIX ს.- XXI ს.-ის დასაწყისი)* (თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2011), 19. რევაზ გაჩეჩილაძე. *ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა* (თბილისი: შპს „ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა“, 2011), 195.

54 Юзефович. *Договоры России с Востоком*, 214-227. გიორგი სანიკიძე და სხვები, *ახლო აღმოსავლეთის ისტორია და მისი ურთიერთობები სამხრეთ კავკასიასთან*. 21. გაჩეჩილაძე. *ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა*, 195.

## **ISSUE OF BAKU AND DERBENT IN IRANIAN-RUSSIAN RELATIONS**

The presented article narrates about relations that Safavid Iran and the State of Moscow (Russia) had with Baku and Derbent (Derbend, Daruband), the two Pre-Caspian cities of crucial importance. These cities used to play an important role in foreign policy of the mentioned countries starting from the second half of 16th century up to the beginning of the XIX century.

For many decades both Ottoman Empire and Safavid Iran were trying to dominate in the Caucasus. This region has frequently become the center of their confrontation. In the XVI century Ottoman-Iran confrontation proceeded in transient success. The strengthened State of Moscow (Russia) unveiled the same interests starting the 16th century. The gate to the Caspian Sea was the key challenge of Moscow's foreign policy. For the purpose of resolving this problem, the State of Moscow conquered Kazan in 1552 and Astrakhan in 1556. The gate to the Caspian Sea was of crucial importance for the State of Moscow (Russia), because it could easier and better expand trading relations with eastern countries. Starting the middle period of the 16th century, the Volga-Astrakhan-Caspian navigation-trading route became of crucial importance. Competition of these three strong countries for the Caucasus and, especially, for its eastern part, sharpened further.

In 1578 Ottoman Empire unleashed war against Safavid Iran (Ottoman-Iran war in 1578-1590). The key reason of this war was to conquer the Caucasus and to take over the Volga-Astrakhan-Caspian navigation-trading route. It should be noted that at the beginning of the Iran-Ottoman war the State of Moscow remained as an ordinary supervisor, while the ongoing war and, especially, its outcomes outlined new tasks and challenges.

Initially, Osman Empire took advantage South Caucasus and attacked even the territory of Iran. Having conquered the most part of Shirvan-in the mentioned war. Ottoman Empire succeeded in the Azerbaijan, Ottomans started establishing their own regulations. They carried out census in the country on October 5, 1578 and established the Beylerbeylik of Shirvan.

The Beylerbeylik of Shirvan.was divided in Eyalets (Vilayets) of Shemakha and Derbent, which were also subdivided in Sanjaks. Baku and Derbent, were also united in the Beylerbeylik of Shirvan: Baku had the status of one of the Sanjaks of Eyalet of Shemakha, while Derbent was Eyalet in itself and it was subdivided in several Sanjaks.

After these changes, the Ottoman-Iran war proceeded in transient success. Complicated situation made the Iranian rulers to seek a new ally. They decided to make a use of the negative attitude that the State of Moscow had against Ottoman Empire and to ally with Moscow. In 1586 Iran sent an ambassador's delegation at the head of Hadi Beg. Initially, officials of the State of Moscow were trying to find allies against Ottoman Empire in Europe, but in vain. Therefore, representatives of the Russian State met the Iranian Ambassador with great benevolence. Shah of Iran Mohammad Khodābandeh (1578-1587) asked Russian King Feodor (1584-1598) for assistance against Ottoman Empire. In exchange, the Shah of Iran offered two strategically important cities at the Caspian Sea -



Baku and Derbent. These cities were conquered by Ottoman Empire in 1578. The Shah pledged to concede the mentioned cities to Russia even if Iran would manage to liberate them alone without participation of Russian army.

Representatives of the State of Moscow found this offer attractive. By taking control on Derbent, Russia could pave a direct way to Georgia. We believe these very perspectives for subduing these cities of huge economic and political importance inspired political circles of the State of Moscow to activate the foreign policy course to the East and South. Under the decision of Council of Boyars, in 1588, an ambassador's delegation was sent from Moscow to Iran at the head of Boris Grigorievich Vassilchikov. Key objective of this delegation was to specify Iran-Russia plans for allying against Ottoman Empire and the promise of Iran for transmitting Baku and Derbent to Russia.

Coup d'etat took place in Iran in 1587. Mohammad Khodābandeh was overthrown and his son Abbas I was crowned as Shah of Iran (1587-1629). Key objective of the young Shah was to conclude a peace agreement with Ottoman Empire. Therefore, he abstained from allying with Moscow, but decided to continue diplomatic ties with Russia and referred his ambassadors Butaq Beg and Hadi Beg to Russia jointly with B. G. Vassilchikov, who was returning to Moscow.

As to Baku and Derbent, the young Shah of Iran masterfully revised the offer made by his father to Russian King Feodor and sent an absolutely another project jointly with the ambassadors. According to this project, Russian Army was to attack Baku and Derbent, while Iran would fight against Shirvan. In case of victory, the State of Moscow would dominate on northern coastline of the Caspian Sea, while Iran would control the southeast coastline. This signified Russia was to conquer Baku and Derbent itself.

Political circles in Moscow found this new offer about capturing Baku and Derbent by Russia unacceptable. In that period the State of Moscow was fighting against Sweden and had complicated relations with Crimean Khanate. Attacking Baku and Derbent would trigger a new war with Ottoman Empire and Russia could not fulfill this mission. Moreover, information was obtained that Iran and Ottoman Empire had exchanged ambassadors.

Shortly after these developments, on March 21, 1590 in Istanbul Iran and Ottoman Empire concluded a peace agreement, under which Baku and Derbent were maintained by Ottoman Empire.

In the next centuries Baku and Derbent maintained relevance in relations between Iran and Russia. During the 1603-1618 war between Iran and Ottoman Empire, Baku and Derbent were captured by Safavid Iran. According to Evliya Çelebi, Ottoman traveler and chronicler of the 17th century, the Shah treasury used to receive much revenue from Baku oil (7000 Toman a year). During the military expedition by Russian Emperor Peter I (1689-1725) in the Pre-Caspian Region, Russian army occupied the city of Derbent on August 23, 1722 and the city of Baku on July 26, 1723. Under the September 23, 1723 peace agreement between Russia and Iran signed in St. Petersburg, Baku and Derbent were transmitted to Russia, but under the March 21, 1735 peace agreement signed in Ganja, Baku and Derbent were returned to Safavid Iran.

After death of Nader Shah (1736-1747), the situation in Iran worsened: the country sank into chaos and arbitrariness. Nader Shah's army was dissolved, the Royal Dynasty and various feudal groups started fight for leadership. Leaders of various political units of Iran made use of the growing disorder in the country and expelled Iranian governors from their territories, took over the power and established small domains. In that period independent Khanates of Baku and Der-

bent were also established, which in 1750-60ies were captured by Fath 'Ali Khan (1758-1789), strengthened Governor of Quba.

In the second half of the XVIII century, under the ruling of Emperor Catherine II (1762-1796), strengthened Russia showed growing interest towards the Caucasus. The Russian Imperial Court aimed at taking roots in the Caucasus.

The most part of the rulers in the Caucasus also supported an implementation of these plans of Russia. Because of aggression from Iran and Ottoman Empire and expected threats, they strived for allying with Russia. In the 1770ies Russia got the opportunity of taking control over Quban Khanate, including Baku and Derbent.

Azerbaijani Khans and Dagestan rulers were confused by strengthening Khanate of Quba. They set up a coalition and attacked Khanate of Quba in 1774. Quba Khan applied to the Russian Emperor for assistance and patronage.

Despite Russian army helped Fath 'Ali Khan in 1755, Russian Empire avoided expected complications with Iran and Ottoman Empire and rejected Quba Khan's proposal for taking its Khanate under patronage

In the 1790ies, Iran's new ruler Agha Mohammad Khan (ruler of Iran in 1794-1796, Shah of Iran in 1796-1797) brought new threats. Dagestan rulers applied to Russia for assistance and they received consent.

In 1796 Russian army occupied Baku and Derbent Shortly, new Emperor of Russia Pavel I (1796-1801) revised foreign policy course and in December 1796 withdrew army from the South Caucasus. During the 1804-1813 war between Russia and Iran, Russian army occupied Baku and Derbent. Under the Gulistan peace agreement that these Parties signed on October 24, 1813, these cities were transmitted to Russian Empire and this agreement was reaffirmed by the Turkmanchai peace agreement that Russia and Iran signed on February 22, 1828.

The work discusses sources and scientific literature in various languages. Based on comparison of all materials, we have made our own conclusions and inferences.

#### **დამოწმებული ლიტერატურა - References:**

1. ბერძენიშვილი, ნიკოლოზ. რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზე. *მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის*. ნაკვეთი I. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტი, 1944.
2. ბერძენიშვილი, ნიკოლოზ. დონდუა, ვარლამ. დუმბაძე, მამია. მელიქიშვილი, გიორგი. მესხია, შოთა. რატიანი, პროკოფი. *საქართველოს ისტორია, I (უძველესი დროიდან XIX საუკუნის დასასრულამდე)*. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1958.
3. გაბაშვილი, ვალერიან. ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან (საქართველო და ანტიოსმალური კოალიცია XVI-XVII სს.). *ახლო აღმოსავლეთის, კავკასიისა და საქართველოს საკითხები, სტატიების კრებული*, ტ. I. თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, 2016.
4. გაჩეჩილაძე, რევაზ. *ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა*. თბილისი: „ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა“, 2011.

5. გელაშვილი, ნანა. *ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI ს.)*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1995.
6. იბრაჰიმ ფერევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო სერგი ჯიქიამ. თბილისი: „მეცნიერება“, 1964.
7. კაციტაძე, დავით. *ირანის ისტორია. III-XVIII საუკუნეები*. თბ.: ჰოროსი XXI, 2009.
8. კუცია, კარლო. *აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ქალაქები XVI-XVIII სს*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1976.
9. მოჰამედ ქაზემ, მერვი. *ალამარაიე ნადერი, ჯელდე სევომ*. თეჰრან, 1358 (სპარსულ ენაზე).
10. სანიკიძე, გიორგი. *ალასანია, გიული. გელოვანი, ნანი. ახლო აღმოსავლეთის ისტორია და მისი ურთიერთობები სამხრეთ კავკასიასთან (XIX ს.- XXI ს.-ის დასაწყისი)*. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2011.
11. სვანიძე, მიხეილ (რედაქტორი). *საერთაშორისო ურთიერთობანი ახლო აღმოსავლეთში ოსმალეთ-ირანის ომების დროს და საქართველო (XVI საუკუნე)*. თბილისი: „ნეკერი“, 2008.
12. სვანიძე, მიხეილ. *თურქეთის ისტორია (1299-2000)*. თბილისი: „არტანუჯი“, 2007.
13. სვანიძე, მიხეილ. *ოსმალეთის ისტორია (XIV-XVI სს.)*. თბილისი: „არტანუჯი“, 1999.
14. სვანიძე, მიხეილ. *საქართველოს-ოსმალეთის ურთიერთობის ისტორიიდან XVI-XVII სს*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1971.
15. სვანიძე, მიხეილ. შარუმაშვილი, რუსუდან. *ოსმალეთ-ირანის ომის დაწყება და ამიერკავკასიის ქვეყნების დაპყრობა 1578-1579 წლებში. პერსპექტივა-XXI. №IX (2)*. თბილისი: „ნეკერი“, 2008.
16. ტივაძე, თამარ. *ირანთან ურთიერთობის საკითხი რუსეთის საგარეო პოლიტიკაში XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზე. თსუ-ს შრომები*, 113. ისტორიულ მეცნიერებათა სერია. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1965.
17. შაბანი, რეზა. *თარიხე ეჯთემაიე ირან დარ ასრე აფშარიე, ჯელდე ავვალ*. თეჰრან, 1369 (სპარსულ ენაზე).
18. შარაშენიძე, ზურაბ. *ირანი XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1970.
19. ცინცაძე, იასე. *რუსეთის ცენტრალიზებული სახელმწიფო*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1968.
20. *Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке*, Ответственный редактор Рубинштейн, Н. Л. Технический редактор Прохорова, О. С. Перевод с английского Готье, Ю.В. Введение Новицкого, Г. Ленинград: Типография ОГИЗа РСФСР треста “Полиграфкнига” “Печатный Двор” им. А. М. Горького, 1937.
21. Арунова, Марианна Рубеновна. Ашрафян, Клара Зармайровна. *Государство Надир-шаха Афшара*. Москва: Издательство Восточной Литературы, 1958.
22. Броневский, Семен Михайлович. *Историческая выписка о сношениях России с Персией, Грузией и вообще с горскими народами*,

- в Кавказе обитающими, со времен Ивана Васильевича донныне. Подготовка текста к изданию, предисловие, примечания, словарь малоизвестных слов, указатели. Павловой И. К. Санкт-Петербург: РАН. Санкт-Петербургское Востоковедение, 1996.
23. Бутков, Петр Григорьевич. *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год.* часть первая. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1869.
  24. Бушев, Петр Павлович. *История посольств и дипломатических отношений Русского и Иранского государств в 1586-1612 гг.* Москва: "Наука", 1976.
  25. Гусейнов, И.А. Сумбат-заде, А.С. Гулиева, А.Н. Токаржевский, Е.А. (Редакторы). *История Азербайджана*, том I. Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, 1958.
  26. Даниялов, Гаджиали Даниялович. (Главный редактор). *История Дагестана*, т I. Москва: "Наука", 1967.
  27. Даниялов, Гаджиали Даниялович. (Главный редактор). *История Дагестана*, т II. Москва: "Наука", 1968
  28. Иванов, Михаил Сергеевич. (Ответственный Редактор). *История Ирана.* Москва: Издательство МГУ, 1977.
  29. Иванов, Михаил Сергеевич. *Очерк истории Ирана.* Москва: Госполитиздат, 1952.
  30. Кушева, Екатерина Николаевна. *Народы Северного Кавказа и их связи с Россией в XVI-XVII вв.* Москва: Издательство Академии Наук СССР, 1963.
  31. Полиевктов, Михаил Александрович. *Европейские путешественники XIII-XVIII вв. по Кавказу.* Тифлис: Напечатано по распоряжению Академии Наук СССР, 1935.
  32. Смирнов, Николай Александрович. *Россия и Турция в XVI-XVII вв.* т. 1. Ученые записки МГУ, выпуск 94. Москва: Издательство МГУ, 1946.
  33. Тихомиров, Михаил Николаевич. *Российское государство XV-XVII веков.* Москва: "Наука", 1973.
  34. Фехнер, Мария Васильевна. *Торговля Русского государства со странами Востока в XVI веке.* Москва: Издание Государственного Исторического музея, 1952.
  35. Челеби, Эвлия. *Книга путешествия (сейахатнаме).* третий выпуск. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. Составитель ответственный редактор Желтиаков, А. Д. Москва: "Наука", 1983.
  36. Эфендиев, Октай Абдулкерим оглы. *Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке.* Баку: Издательство "ЭЛМ", 1981.
  37. Юзефович, Трофим Павлович. *Договоры России с Востоком. Политические и Торговые.* Санкт-Петербург: Типография О. И. Бакста, 1869.
  38. Lockhart, Laurence. *Nadir Shah. A Critical study, based mainly upon Contemporary Sources.* London: Luzac, 1938.

## ირაკლი თოფურიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### დაუდ ფაშას ურთიერთობა ერაყის ბაბანიანთა ქურთულ გვართან (1817-1823 წწ.)

XVIII-XIX საუკუნეებში ბაბანიანთა ძლიერ ქურთულ გვარს დიდი ზეგავლენა ჰქონდა ერაყის როგორც საშინაო, ასევე საგარეო პოლიტიკაზე. როგორც ერთ-ერთი უძლიერესი ქურთული გვარის წარმომადგენლები, ბაბანიანები ზოგჯერ მამლუქთა ხელისუფლების დასაყრდენს წარმოადგენდნენ, ზოგჯერ კი პირიქით, ამ საყრდენების მორყევას ცდილობდნენ საკუთარი პოლიტიკური მიზნების მისაღწევად. ბაბანიანთა და საერთოდ ქურთული ელემენტის გაძლიერება ხსენებულ საუკუნეებში უნერგავდა მათ რწმენას საკუთარ ძალებში და ბალდადისაგან მაქსიმალური დამოუკიდებლობის მიღწევის სურვილს უღვივებდა. მიუხედავად ამისა, ერაყის მამლუქთა წრიდან გამოსული მმართველები, უკანასკნელი მამლუქი ფაშა დაუდი და მისი წინამორბედი, ხან ხმლის ძალით, ხანაც პოლიტიკური ინტრიგების წყალობით, ახერხებდნენ შედარებით მორჩილებაში ყოლოდათ ქურთული ტომები და მათი ლიდერები ბაბანიანთა გვარის წარმომადგენლების სახით.

XIX საუკუნის დასაწყისში ბაბანიანთა გვარის ლიდერმა, აბდ ალ-რაჰიმანმა მრავალგზის სცადა ზემოხსენებული მიზნის განხორციელება, თუმცა მისი მცდელობები უშედეგო აღმოჩნდა მამლუქთა სიძლიერის გამო. ამისდა მიუხედავად აბდ არ-რაჰიმანის ძალაუფლებამ თავის მწვერვალს მიაღწია, როდესაც მისი უშუალო დახმარებით ბალდადის ვალის თანამდებობა მამლუქთა წრიდან გამოსულმა, ქართული წარმომავლობის აბდ ალ-ლაჰ ფაშამ ჩაიგდო ხელში 1810 წელს.<sup>1</sup>

რაც შეეხება ოსმალეთის იმპერიის ცენტრალურ ხელისუფლებას, სტამბოლში დიდად არ მოწონდათ აბდ არ-რაჰიმანის გაძლიერების ფაქტი, გამოძინარე იმ რეალობიდან, რომ ქურთთა ლიდერი დიდი სიმპათიით იყო განწყობილი სპარსეთის მიმართ და ამავდროულად ცდილობდა ბალდადისაგან სრული დამოუკიდებლობისათვის მიეღწია, პირდაპირ დაქვემდებარებოდა სტამბოლს და თავისი სტატუსით ბალდადის მმართველს გათანაბრებოდა. მაგრამ ამ მცდელობამაც ვერ გამოიღო სასურველი შედეგი, როდესაც მამლუქთა ძალებმა დაუდ ეფენდის ხელმძღვანელობით გაერთიანებული ქურთული ლაშქარი დაამარცხეს 1812 წელს ქიფრის ბრძოლაში. ამისდა მიუხედავად, შეგვიძლია ჩავთვალოთ, რომ აბდ არ-რაჰიმანის ზეობა ითვლება ბაბანიანთა გვარის მაქსიმალური სიძლიერის პერიოდად, როდესაც მან შეძლო მინიმუმამდე დაეყვანა მამლუქთა და სპარსთა გავლენა ერაყის ქურთისტანში.

1813 წელს აბდ არ-რაჰიმანის გარდაცვალების შემდეგ, სულეიმანიეს მმართველის თანამდებობა მისმა ვაჟმა, მაჰმუდ ბაბანიმ დაიკავა<sup>2</sup>, რომელიც სპარსი

1 Abd al-Aziz Sulaiman Nawar, Daud Pasha Wali Baghdad, (al-Kahira: Dar al-Kutab al-Arabi lil-Tiba'a Wa an-Nashr, 1968), 112.

2 Stephen Hemsley Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq (Beirut: Librarie du Liban, 1968), 233.

უფლისწულისა და ქერმანშაჰის მმართველის მოჰამედ ალი მირზას<sup>3</sup> პირდაპირი მხარდაჭერით სარგებლობდა. ბაღდადის ვალი საიდ ფაშამ (1813–1816 წწ.) მაშინვე შეუტია მაჰმუდს მისი პროსპარსული განწყობის გამო და მიზანსაც მიაღწია – 1815 წელს დაუდ ეფენდის ძალისხმევით ქურთულ-სპარსული კოალიცია ფორმალურად დაიშალა. თუმცაღა, უკვე 1817 წელს, ანუ მას შემდეგ რაც დაუდ ეფენდიმ ბაღდადის ვალის თანამდებობა დაიკავა, აღმოჩნდა, რომ მაჰმუდი კვლავ განაგრძობდა სპარს უფლისწულთან საიდუმლო ურთიერთობებს, მისი მფარველობით სარგებლობდა და იღებდა ფინანსურ დახმარებას. ამ გარემოებამ უკიდურესად დაძაბა ურთიერთობები დაუდსა და მაჰმუდს შორის, რაც სამხედრო შეტაკებაში და სპარსეთთან ომში გადაიზარდა 1818 წელს.<sup>4</sup>

ამ დროს სპარსეთი წარმატებულ ნაბიჯებს დგამდა ახალი სამხედრო სისტემის დანერგვის საქმეში. სპარსეთის მეფისწულეები მოჰამედ ალი მირზა და მისი ძმა აბას მირზა<sup>5</sup> თავიანთი ქვეყნის შესაძლებლობებისა და პირობების გათვალისწინებით, რეგულარული ჯარის შექმნას ცდილობდნენ და ამის წინაპირობა უკვე სახეზე იყო – ორივეს თავის დაქვემდებარებაში ჰყავდა ქვეითთა რეგულარული ნაწილები და არტილერია. ამავდროულად შაჰის შვილებს შორის ქვეყნის პროვინციების გადანაწილებამ გააძლიერა სპარსეთის მიერ მეზობელი ერაყის დაპყრობის სურვილი. ერაყის ქურთისტანი და ბაღდადი იყო ის მიმართულება, რომლისაკენაც უნდა დაძრულიყო მოჰამედ ალი მირზა, თუ მოისურვებდა თავისი სამფლობელოების გაფართოებას. მარტო აბას მირზას დროშის ქვეშ 10,640 რეგულარული მეზრძოლი იდგა. საერთო ჯამში სპარსეთს შეეძლო 300,000 მეზრძოლის გამოყვანა, როგორც რეგულარული, ისე არარეგულარული შენაერთებიდან. ეს ჯარი სავსებით საკმარისი იყო იმისათვის, რომ სპარსეთს დაეპყრო არა მარტო ქურთისტანი, არამედ მთელი ერაყი.<sup>6</sup>

3 მოჰამედ ალი მირზა დოვლათშაჰი 1798–1806 წლებში ყაზვინს, ხოლო 1806 წლიდან გარდაცვალებამდე (1821 წ.), კი ხუზისტანს, ქერმანშაჰს და მთიან ქურთისტანს განაგებდა. ცხოვრობდა ქერმანშაჰში. მისი დედა, ზიბაჩეჰჰრ-ხანუმი, მარი ბროსეს აზრით, რასაც სპარსი ისტორიკოსი ნაფისიცი იზიარებს, ქართველი ტყვე, გვარად წიქარიშვილი უნდა ყოფილიყო (გ. შარაშენიძე, ირანის შიდაპოლიტიკური ვითარება და საგარეო ურთიერთობანი XIX ს. დასაწყისში, (თბილისი, 1984), 36). ყაჯართა დინასტიის დამარსებლის, ალა მაჰმად ხანის სიტყვიერი ანდერძით, სპარსეთის ტახტის მემკვიდრე მხოლოდ ყაჯართა ტომის დავალუს გვარისა გვარის ქალისაგან უნდა ყოფილიყო შობილი. ამიტომ, ალა მაჰმად ხანმა, თავის ძმის შვილს, ბაბა ხანს, იუხარი ბაშის ოჯახის წარმომადგენელი, ფათჰ ალი ხან დავალუს ყაჯარის ქალიშვილი, ასე ხანუმი შეირთო ცოლად. იგი ფათჰ ალი შაჰის მთავარი ცოლი, მოჰამედ ალი მირზას ძმის, აბას მირზას დედა იყო.

4 ირაკლი თოფურიძე, მამლუქთა ეპოქა ერაყში, (თბილისი: „პოროსი XXI“; 2015), 145-150.

5 ფათჰ ალი შაჰმა თავისი მეოთხე ვაჟი, აბას მირზა, 11 წლის ასაკში, 1799 წელს დანიშნა სტრატეგიული მნიშვნელობის პროვინციის, აზერბაიჯანის მმართველად. მისი წოდება იყო ნაიბ–ოს სალთანე, ანუ მეფის ნაცვალი, რადგან მას უცხოელებთან თავისი მამის სახელით უნდა ეწარმოებინა მოლაპარაკებები. მისი გავლენა აზერბაიჯანის საზღვრებს არ სცილდებოდა. შაჰმა აბას მირზა ტახტის მემკვიდრედ – ვალიაჰდად, რუსეთისა და ინგლისის გავლენით მხოლოდ 1832 წელს, ამ მეფისწულის გარდაცვალებამდე ერთი წლით ადრე დაასახელა (ირინე ნაჭყებია, „მირ დაუდ ზადურ მელიქ შაჰნაზარი და მისი ცნობები სპარსეთის შესახებ.“ ქართული წყაროთმცოდნეობა, XV-XVI (2013/2014): 165).

6 თოფურიძე, მამლუქთა ეპოქა, 146-147.

დაუდ ფაშას მმართველობის პირველ წლებში ქურთული ძალები საკმაოდ დიდ საშიშროებას წარმოადგენდნენ ბაღდადის ვალისთვის, რადგანაც მისი ხელისუფლება ჯერ არ იყო საკმაოდ მყარი. ეს საფრთხე არა მარტო ქურთულ-სპარსული სამხედრო ძალისაგან გამომდინარეობდა, არამედ სტამბოლიდანაც, სადაც მაჰმუდ ბაბანი თავისი აგენტების მეშვეობით ცენტრალურ ხელისუფლებას დაუდ ფაშას უნარობაში არწმუნებდა. ამ პერიოდში დაუდ ფაშას ხელისუფლება მართლაც საკმაოდ სუსტი იყო. ბაღდადის ვალის არ გააჩნდა საშუალება ქურთულ-სპარსულ საფრთხეს რაიმე სხვა გზით შეეწინააღმდეგებოდა, გარდა მისი წინამორბედების ტრადიციული მეთოდების გამოყენებით, რაც გამოიხატებოდა რამდენიმე სტრატეგიული ქურთული პუნქტის, ისეთი როგორცაა ქოის, ერბილის და ალთუნ ქობრის ხელში ჩაგდება, ანდა ბაბანიანთა გვარის რომელიმე წარჩინებული წარმომადგენლის საკუთარ მხარეზე გადმოხიზებით<sup>7</sup>.

ორივე ამ სამხედრო და პოლიტიკური გეგმის განსახორციელებლად შესაბამისი საფუძველი არსებობდა – დაუდს ყავდა ერთგული მამულეების სამხედრო შენაერთები და ამავდროულად ბაბანიანთა გვარის წარჩინებული წარმომადგენლები მზად იყვნენ ელაღლათ მაჰმუდისათვის სულეიმანიეს გამგებლის თანამდებობის ხელში ჩაგდების მიზნით. დაუდ ფაშამ მართლაც იპოვა ბაბანიანთა გვარში პოტენციური მოკავშირეები აბდ ალ-ლაჰ ბაბანის სახით და მაჰმუდის ღვიძლი ძმა ჰასან ბექი, რომელსაც ქურთთა ლიდერი სპარსეთის უფლისწულ მოჰამედ ალი მირზასთან ქერმანშაჰში მძევლის სახით უპირებდა გაგზავნას. მაგრამ ომის მსვლელობის ქურთთა სასარგებლოდ შემოტრიალებამ აიძულა დაუდ ფაშა ხელი აეღო თავის განზრახვაზე, მან სცნო მაჰმუდ ბაბანი სულეიმანიეს მმართველად, მის ძმას ჰასან ბექს სამართავად ქურთული ქოი და ჰარირი დაუმტკიცა და ბაღდადში მიიწვია.

ამ გამარჯვების შემდეგ მაჰმუდმა, იგრძნო რა ძალა, მოსთხოვა დაუდ ფაშას დაებრუნებინა მისი ძმა ჰასან ბექი და მისთვისთვის გადაეცა ერბილი და ალთუნ ქობრი. ამ მიზნით ქურთთა ლიდერმა 1820 წლის მაისის მიწურულს-ივნისის დასაწყისში დაუდ ფაშასთან ბაღდადში დედამისი მიავლინა მოლაპარაკებების გასამართად<sup>8</sup>. არსებული ვითარება თანამშრომლობისაკენ უბიძგებდა ბაღდადსა და სულეიმანიეს მზარდი სპარსული საფრთხის წინააღმდეგ. ამას ემატებოდა ის გარემოება, რომ მაჰმუდის კარზე სულეიმანიეში სპარსი წარგზავნილი ბაკირ ხანი იმყოფებოდა, რომელიც მოითხოვდა 30,000 სპარსული თუმნის გადახდას მოჰამედ ალი მირზას სასარგებლოდ, რაც მაჰმუდ ბაბანისათვის საკმაოდ დიდ თანხას წარმოადგენდა და მის შესაძლებლობებს აღემატებოდა.<sup>9</sup> ამკარად ჩანდა, რომ სპარს უფლისწულს განზრახული ჰქონდა მუდმივად ჩარეულიყო ქურთისტანის მმართველის დანიშნვის საქმეში. აქედან გამომდინარე, ორმხრივმა ინტერესმა დააახლოვა მაჰმუდი და დაუდი – ქურთთა ლიდერს სჭირდებოდა დაუდ ფაშა, რათა თავი დაეხსნა მოჰამედ ალი მირზასაგან, ხოლო ბაღდადის ვალის სჭირდებოდა მაჰმუდ ბაბანი, რათა ჩრდილოეთ ერაყში სპარსეთის გავლენა საბოლოოდ მოესპო. ორივე გამგებელი მშვენივრად ხვდებოდა სპარსეთის წინააღმდეგ საერთო პოზიციის გამოუმუშავების აუცილებლობას და ზუსტად ეს ფაქტი იქცა მოლაპარაკებების ძირითად თემად, რომლებიც გაიმართა დაუდ ფაშასა და მაჰმუდის დედას შორის 1820 წლის მაის-ივნისში ბაღდადში. მოლაპა-

7 Abbas al-Azzawi, *Tarikh Iraq Baina Ihtilalain*, vol.6, (Baghdad: 1954), 251.

8 Ala' Musa Kadhim Nawras, *Huqm al-Mamaliq Fi al-Iraq* (Baghdad: 1975), 167.

9 Nawar, Daud Pasha, 126.

რაკებები წარმატებით დასრულდა, დაუდმა მაჰმუდ ბაბანის მისი ძმა ჰასან ბექი დაუბრუნა, ასევე ქურთთა ლიდერს გადაეცა მისი ახლო ნათესავი აბდ ალ-ლაჰ ბაბანი, რომელიც მაჰმუდის ყველაზე რეალურ ოპონენტად მოისაზრებოდა სულეიმანიეს გამგებლის თანამდებობაზე. ბაღდადში ბრიტანელი სავაჭრო აგენტის, კლაუდიუს ჯეიმს რიჩის ცნობით, მაჰმუდ ბაბანიმ მისი ნათესავი შეიწყალა და სამართავად ერაცის ქურთისტანის სუკეთესო რეგიონები გადასცა.<sup>10</sup>

უეჭველია, რომ მაჰმუდის ეს ნაბიჯი შორსმომავალი გეგმის ნაწილს წარმოადგენდა. ქურთთა ლიდერს ახლა მამლუქთა ძალები ედგნენ გვერდში და მაჰმუდმა გადაწყვიტა ბოლო მოელო ბაბანიანთა გვარში არსებულ განხეთქილებისათვის და ერთი დროის ქვეშ დაეყენებინა გვარის წარჩინებულები სპარსეთის მზარდი ზეგავლენის წინააღმდეგ. მან ქერმანშაჰიდან გამოიწვია თავისი ახლო ნათესავები და ბაღდადის თანხმობით მალალი თანამდებობები დაურიგა ქურთისტანში. გარდა ამისა შეიქმნა არაფორმალური ტრიუმვირატი, რომელიც შედიოდა თვით მაჰმუდი, ბიძამისი აბდ ალ-ლაჰ ფაშა და ოსმან ბაბანი, რომლებსაც ყველა სასიცოცხლო საკითხის გადაწყვეტა იმდროინდელი ბაღდადელი სწავლულის შეიხ ხალის ალ-ნაკშაბანდის რჩევების საფუძველზე უნდა მოეხდინათ.<sup>11</sup>

მოჰამად ალი მირზა მშვენივრად ხვდებოდა, რომ მას ქურთისტანი ხელიდან ეცლებოდა. ამიტომ მან დაპატიჟა ტრიუმვირატის წევრი აბდ ალ-ლაჰ ფაშა ქერმანშაჰში, სადაც იგი მაჰმუდის მაგივრად სულეიმანიეს გამგებლად უნდა დაენიშნა. დაუდ ფაშას მზვერავებმა მიიღეს ეს ინფორმაცია და ბაღდადის ვალიმ მაჰმუდს აცნობა შესაძლო ღალატის შესახებ. ინფორმაციის დადასტურების შემდეგ აბდ ალ-ლაჰ ფაშა დაპატიმრებულ იქნა მაჰმუდის მიერ, თუმცა მოგვიანებით იგი გაათავისუფლეს მისი ღვიძლი ძმის მძევლად აყვანის სანაცვლოდ, რასად დაუდ ფაშა კატეგორიულად ეწინააღმდეგებოდა. აბდ ალ-ლაჰ ფაშამ ისარგებლა ამ გარემოებით და ქერმანშაჰში გაიქცა. ამგვარად სპარსმა უფლისწულმა მიაღწია იმას, რომ ბაბანიანთა გვარის შიგნით დაპირისპირება და განხეთქილება შენარჩუნებულიყო.<sup>12</sup>

ეს დაპირისპირება მთელ ქურთთთანს მოედო, რეგიონი ოსმალეთის იმპერიისა და სპარსეთის ჯარების საბრძოლო არენად იქცა. ამას დაემატა 1821 წელს ქურთისტანში გავრცელებული ქოლერის ეპიდემია, რომელმაც მოსახლეობის დიდი ნაწილი შეიწირა, რასაც, შესაბამისად სულეიმანიეს გამგებლის სამხედრო ძალის დასუსტება მოჰყვა. ამავდროულად სპარსეთი განაგძობდა თავისი გავლენის ზრდას რეგიონში და ბაბანიანთა გვარის თავის მოკავშირეებს გამუდმებით ეხმარებოდა როგორც ეკონომიურად, ასევე სამხედრო თვალსაზრისით.

არსებულმა მდგომარეობამ აიძულა დაუდ ფაშა სამხედრო ძალას დაყრდნობოდა. მან უბრძანა თავის ქაჰიას, ქართული წარმომავლობის ყოფილ მამლუქს აჰმად ბექს შეტევა განეხორციელებინა ქირქუქზე და შემდეგ სულეიმანიეზე გასულიყო. მოახლოებულ მამლუქებს მაჰმუდ ბაბანიმ წინააღმდეგობა ვერ გაუწია და სპარსეთს შეაფარა თავი. არსებობს მოსაზრება, რომ დაუდს სულეიმანიეს გამგებლობა აჰმად ბექისათვის უნდა გადაეცა, რაც საბოლოოდ გააერთიანებდა ერაცს დაუდ ფაშას ძალაუფლების ქვეშ. თუმცაღა, სულეიმანიეს გამგებლად უცხო ელემენტის დანიშნვა დიდ სიძნელებს შეუქმნიდა აჰმად ბექს. ამას მშვე-

10 C. J. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, vol.1, (London: 1835), 104.

11 Rich, *Narrative of a Residence*, 103.

12 Nawar, *Daud Pasha*, 127.



ნივრად ხვდებოდა დაუდი და თავისი წინამორბედების ტრადიციულ მეთოდს მიჰყვა – სულეიმანიეს გამგებლად აბდ ალ-ლაჰ ბაბანი დანიშნა.<sup>13</sup>

ამ გაუთავებელი სამხედრო მოქმედებების შედეგად ბაბანიანთა ხელისუფლება სულეიმანიეში საგრძობლად დასუსტდა, რითაც მყისვე ისარგებლა კიდევ ერთი წარჩინებული ქურთული გვარის, სორანის წარმომადგენელმა მუჰამად ფაშა ალ-რევანდუზიმ.<sup>14</sup> ეს გვარი უკვე დიდი ხნის განმავლობაში ისწრაფვოდა ჩაენაცვლებინა ბაბანიანთა მმართველობა ერაყის ქურთისტანში. თავად დაუდი ფაშაც თანდათანობით ალ-რევანდუზისაკენ იხრებოდა, რადგანაც ხედავდა იმას, რომ მუჰამად ფაშა სასტიკად ეწინააღმდეგებოდა სპარსეთის გავლენას რეგიონში, დასუსტებულ ბაბანიანებს, რომლებმაც არაერთხელ გადასცეს ქურთისტანი სპარსებს და თვით ოსმალეთის იმპერიის ცენტრალურ ხელისუფლებასაც. მუჰამად ფაშამ დაიწყო თავისი გავლენის გაფართოება ქურთისტანში და სულ მცირე ხანში დაიკავა სურჯაქი, ხოშნა, ჰარირი და რანია. აღსანიშნავია, რომ ბოლო ორი რაიონი ბაბანიანთა პირდაპირ დაქვემდებარებაში იყო. მუჰამად ფაშას ამბიციები მიღწეულზე არ შეჩერებულა – მას განზრახული ჰქონდა ხელში ჩაეგდო ერაყის მთელი ქურთისტანი.<sup>15</sup>

დაუდი ფაშას პოლიტიკა ქურთისტანის მიმართ ძალიან ჰგავდა სტამბოლის პოლიტიკას მასთან მიმართებაში. იმ პერიოდში დაუდი შულს აგდებდა ქურთ მმართველებს შორის, რითაც ასუსტებდა მათ. ასევე იქცოდა ოსმალეთის იმპერიის ხელისუფლება ბაღდადში დაუდი ფაშას მოწინააღმდეგეთა მხარდაჭერის გზით. ბაღდადის ვალის პოლიტიკის შედეგი გახდა ის, რომ დაუდის წაქეზებითა და მხარდაჭერით ალ-რევანდუზის მმართველმა მაჰმუდი ფაშა ბაბანის შეუტია, თუმცა დამარცხდა მასთან ბრძოლაში – მაჰმუდი სპარსები დაუდგნენ გვერდზე. ამ გარემოებამ უკიდურესად დაძაბა ურთიერთობები ოსმალეთის იმპერიასა და სპარსეთს შორის. რეგიონში შენარჩუნდა სტატუს კვო, დაუდი განაგრძობდა ქურთ მმართველთა შორის შულსის ჩაგდების პოლიტიკას, სპარსეთი კვლავ აძლიერებდა თავის გავლენას ქურთისტანში, ხოლო სტამბულში დარწმუნდნენ, რომ დაუდი ფაშა მისი მმართველობის პირველ წლებში უძლური აღმოჩნდა ოსმალეთის იმპერიისათვის დაექვემდებარებინა ქურთისტანი და გაეწმინდა იგი სპარსთა ძალებისაგან.

დაუდი ფაშას ხელისუფლება იმ პერიოდში ძალზე ახალგაზრდა იყო და მხოლოდ ძალებს იკრებდა. ბაღდადის ვალის იმ პერიოდში არ გააჩნდა საკმარისი სამხედრო ძალა, რათა ხმლის გამოყენებით დაექვემდებარებინა ქურთისტანი. ამას ემატებოდა სპარსეთის ძალების განლაგება ქურთისტანში და თვით რეგიონის მთაგორიანი რელიეფი, რაც დაუდი ფაშას ძალზე გაუძნელებდა სამხედრო მოქმედებების წარმოებას. ასეთი ვითარება გრძელდებოდა XIX-ს-ს მეორე ნახევრამდე, ანუ იმ პერიოდამდე, როდესაც სპარსეთმა და ოსმალეთის იმპერიამ საბოლოოდ არ განსაზღვრეს სახელმწიფო საზღვრები 1850 წელს. მანამდე კი ქურთისტანი პრაქტიკულად ნახევრად დამოუკიდებელ ერთეულად ითვლებოდა ერაყის საფაშოში.

13 Muhammad Amin Zaki, Ta'rikh as-Sulaimania, (Baghdad: 1951), 155.

14 Ja'far al-Khayat, Suwar min Ta'rikh al-Iraq, vol.1 (Beirut: 1961), 20. ალ-რევანდუზი (არ-რევანდუზი, არ-რავანდუზი), ქალაქი ერაყის ქურთისტანში ირანისა და თურქეთის საზღვართან, ქერბილიდან ჩრდილოეთით 123 კმ-ს დაშორებით.

15 Nawar, Daud Pasha, 130.

**DAUD PASHA'S RELATIONS WITH BABAN KURDISH FAMILY  
(1817–1823)**

During 18th-19th centuries Baban strong Kurdish family had a extremely big influence on the internal and foreign policy of Iraq. As members of the one of the strongest and famous Kurdish family, Babans sometimes were backbone of the Mamluks' power and sometimes in opposite, were their enemies to achieve their political interests. The strengthening of Baban's and other Kurdish families during abovementioned period made them to belief in Kurdish forces and to achieve the maximum independence from Baghdad. Nevertheless, the rulers of Iraq from Mamluk's circle, the last Mamluk ruler Daud Pasha and his predecessors, managed to partially subordinate the Kurdish tribes and their leaders, especially Baban family, using the military power or the political intrigues.

At the beginning of 19th century, the representative of Baban family 'Abd ar-Rahman took the power in the Kurdistan. The central government of the Ottoman Empire was displeased by the strengthening of 'Abd ar-Rahman proceeding from his sympathy towards Iran, willing of the independence from Baghdad, direct dependence to Istanbul and ambitions to have the equal status with ruler of Baghdad.

At the beginning of the Daud Pasha's ruling period the Kurdish forces considered as a big threat to the Vali of Baghdad, because his power was not quite strong yet. The source of this threat was not the Kurdish-Persian military power only, but also Istanbul, where the new Babanian leader, Mahmud was informing the Central Government of the Empire about the inability of Daud Pasha. As it was mentioned above, the power of the ruler of Baghdad was quite weak at the time and he has not any possibility to resist the Kurdish-Persian threat, except using the traditional methods of his predecessors by turning any of outstanding members of the Baban family to his side.

Situation in the Kurdistan tensed which lead to the war with Iran on 1818 and the conflict continued several years with the different kind of tensions. As a result of this endless military clashes the power of Baban family weakened in Suleimaniye and this situation was immediately used by the representative of another famous Kurdish Sorani family - Muhammad Pasha ar-Rawanduzi. This family tried during a lot of time to replace the Babanian rule in the Kurdistan of Iraq. Even Daud Pasha gradually supported ar-Rawanduzi, because it was clear, that Muhammad Pasha was against the growing Persian influence in the region, the weakened Babans who handed several times Kurdistan to Persia and even was against the Central Government of the Ottoman Empire. Muhammad Pasha started expanding his influence in Kurdistan and in a short time captured several strategic points, after that he declared ambitions to capture all Iraq.

The policy of Daud Pasha towards Kurdistan was the similar to the policy of Istanbul towards him. At that time conflicts inspirations between the members of the famous Kurdish families and as a result their weakness, was the top point of Daud Pasha during his first years of the power. The same steps were taken by the Central Government of the Ottoman Empire against Daud Pasha by supporting of his enemies in Baghdad. As a result of Daud Pasha's policy and his encouraging

and supporting, the ruler of ar-Rawanduz attacked Mahmud Pasha Baban, but was defeated in the battle with him – Mahmud Pasha found the strong supporters – Persians. This conflict extremely tensed the relations between the Ottoman Empire and the Persia. The status quo was maintained in the region, Daud Pasha continued his policy towards Kurdish leaders, the Persian influence was still growing, and the Central Government understood that Daud Pasha during his first years of the power was unable to subordinate Kurdistan to the Empire and clean it from Persians.

At that time the power of Daud Pasha was very young. Vali of Baghdad did not have sufficient military power in order to subject Kurdistan using the sword. In addition there were Persian units deployed and one more problem was mountainous relief of the region, which could hardly have caused Daud Pasha to conduct military actions. This kind of situation lasted until the second half of XIX century, when Persia and the Ottoman Empire finally marked the state borders on 1850.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. თოფურდიე, ირაკლი. *მამლუქთა ეპოქა ერაყში*. თბილისი: „ჰოროსი XXI“; 2015.
2. ნაჭყებია, ირინე. მირ დაუდ ზადურ მელიქ შაჰნაზარი და მისი ცნობები სპარსეთის შესახებ. *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, XV-XVI (2013/2014).
3. შარაშენიძე, გ. *ირანის შიდაპოლიტიკური ვითარება და საგარეო ურთიერთობანი XIX ს. დასაწყისში*. თბილისი, 1984.
4. Longrigg, Stephen Hemsley. *Four Centuries of Modern Iraq*. Beirut: Librarie du Liban, 1968.
5. Rich, C.J. *Narrative of a Residence in Koordistan*, vol.1. London, 1835.
6. Ja'far, al-Khayat. *Suwar min Ta'rikh al-Iraq*, vol.1. Beirut, 1961 (არაბულ ენაზე).
7. Abbas, al-Azzawi. *Tarikh Iraq Baina Ihtilalain*, vol.6. Baghdad, 1954 (არაბულ ენაზე).
8. Abd al-Aziz Sulaiman, Nawar. *Daud Pasha Wali Baghdad*. al-Kahira: Dar al-Kutab al-Arabi lil-Tiba'a Wa an-Nashr, 1968 (არაბულ ენაზე).
9. Ala' Musa Kadhim, Nawras. *Huqm al-Mamaliq Fi al-Iraq*. Baghdad, 1975. (არაბულ ენაზე).
10. Muhammad Amin, Zaki. *Ta'rikh as-Sulaimania*. Baghdad, 1951. (არაბულ ენაზე).

## ჯაბა მესხიშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### რამდენიმე ცნობა საქართველოს პირველი რესპუბლიკის შესახებ 1918-1921 წლების იაპონურ პრესაში

1918 წლის 26 მაისს საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის გამოცხადებამ ახალი ფურცელი გადაშალა საქართველოს ისტორიაში. საუკუნეზე მეტი ხნის რუსული ანექსიის შემდეგ საქართველომ აღიდგინა უსამართლოდ და უკანონოდ დაკარგული თავისუფლება.

1801 წელს რუსეთის იმპერიის მიერ ჯერ ქართლ-კახეთის სამეფოს, შემდგომ წლებში კი იმერეთის სამეფოს და სხვა ქართული სამთავროების დაპყრობის შედეგად მსოფლიო რუკაზე საქართველო გაუჩინარდა, ამიტომ როდესაც 1918 წელს აღდგა ისტორიული სამართლიანობა მსოფლიოს ბევრი ქვეყნისთვის არც საქართველოს სახელი და არც მის შესახებ რაიმე ფაქტები არ იყო ცნობილი. გამონაკლისს არც შორეულ აღმოსავლეთში მდებარე იაპონია არ წარმოადგენდა.

კვლევის მიზანი არის იმდროინდელ იაპონურ პრესაში საქართველოს პირველი რესპუბლიკის შესახებ ინფორმაციის მიმოხილვა. აღნიშნული კი იმ დროინდელი იაპონიის გავლენიან და მსხვილ ტირაჟიან გაზეთებს „ასაკი შიმბუნი“ და „იომიური შიმბუნი“ ეყრდნობა.

იაპონურ პრესის ყურადღების ქვეშ საქართველო ძირითადად რუსეთის 1917 წლის რევოლუციის შემდეგ მოექცა. ერთ-ერთი საინტერესო საკითხი, რომელიც საკითხზე მუშაობისას აღმოჩნდა საქართველოს დასახელება იყო, ამიტომ ვიდრე კვლევის ძირითად ნაწილზე გადავალთ ამ საკითხსაც შევეხები.

1917 წელს რუსეთის რევოლუციის შემდეგ რუსეთის იმპერია დაიშალა და საქართველომ დამოუკიდებლობა გამოაცხადა, სწორედ ამ პერიოდში ხდება საქართველო მსოფლიოსათვის ცნობილი. ამიტომ, გარკვეულწილად იაპონური გაზეთების ყურადღებაც მიიქცია. თუმცა, როგორც ზემოთ აღვნიშნე ქვეყნის დასახელება მათთვის ერთგვარ პრობლემად იქცა, არათუ თითოეული გაზეთი იყენებდა სხვადასხვა სახელწოდებას, არამედ ხანდახან ერთსა და იმავე სტატიაშიც კი იცვლებოდა ქვეყნის დასახელება. კვლევის მიმდინარეობისას ქვეყნის სახელდების 14 ვარიანტი შემხვდა. სტატიაში თითოეულ მათგანს შევეხები და შემოგთავაზებთ. თუმცა, მცირე პრობლემა წარმოიქმნება იაპონური ენის სტრუქტურასთან დაკავშირებით კერძოდ, იაპონურში „ჯი“ მარცვალი იწერება ორგვარი ასო-ნიშნით, მაგრამ გამოთქმ თითქმის იგივეა, იმისათვის, რომ უკეთ გავიგოთ საქართველოს ტოპონიმის წერისას გამოყენებული სიტყვების განსხვავებები „ジ“-ს ქართულ წაკითხვისას გამოვიყენებ „ჯი“-ს, ხოლო „チ“-ს წაკითხვისას „ძის“.

იაპონურ პრესაში გამოქვეყნებული სტატიების უმეტესობაში საქართველოს ტოპონიმი ინგლისური სახელწოდებიდან „ჯეორჯია-დან“ არის ნაწარმოები. კვლევისას ორჯერ წავაწყდი რუსული დასახელებიდან „გრუზია-დან“ ნაწარ-

მოებ „*グルジア* - გურუჯა“<sup>1</sup> და „გრუზინიდან“ ნაწარმოებ „*グルジン* - გურუჯინ“<sup>2</sup> ვარიანტებს. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ რუსული დასახელება „გრუზია“ „ასაპი შიმბუნმაც“ და „იომიური შიმბუნმაც“ გამოიყენა. სამაგიეროდ, სავარაუდოდ, გერმანული „გეორგიან-დან“ ნაწარმოები დასახელება „*ゲオルギア* - „გეორუჯია“ მხოლოდ „იომიური შიმბუნში“ გვხვდება.<sup>3</sup>

რაც შეეხება სხვა დანარჩენ ვერსიებს, რომელიც ინგლისური ენიდან არის ნაწარმოები შემდეგია;

- ジオルヂヤ* - ჯიორუძა<sup>4</sup>
- ジョルジア* - ჯორუჯია<sup>5</sup>
- ジョルヂヤ* - ჯორუჯა<sup>6</sup>
- チオルチア* - ძიორუძია<sup>7</sup>
- チョルチア* - ძორუძია<sup>8</sup>
- ジョールヂヤ* - ჯოორუჯა<sup>9</sup>
- チョーチア* - ძოოძია<sup>10</sup>
- ジョールヂヤ* - ჯოორუჯა<sup>11</sup>
- ジョージア* - ჯოოჯია<sup>12</sup>
- ゼオルヂヤ* - ძეორუძა<sup>13</sup>
- ゲオルチア* - გეორუძია<sup>14</sup>

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს ოფიციალური ტოპონიმი იაპონიაში 21-ე საუკუნეშიც შეიცვალა. 2015 წლამდე იაპონიაში საქართველოს ქვეყნის ოფიციალური სახელწოდება იყო გურუჯია, რომელიც ნაწარმოები იყო რუსული დასახელებიდან გრუზია. საქართველოს მთავრობის თხოვნის შედეგად 2015 წლის აპრილში ქვეყნის სახელი შეიცვალა ჯოოჯია-თი, რომლის საფუძველი იყო ქვეყნის ინგლისური დასახელება ჯორჯია.<sup>15</sup>

---

1 „ასაპი შიმბუნში“ 1920 წელი, 28 ნოემბერი, 3.  
 2 „ასაპი შიმბუნში“ 1919 წელი, 22 აპრილი, 3.  
 3 „იომიური შიმბუნში“ 1921 წელი, 18 სექტემბერი, 3.  
 4 „ასაპი შიმბუნში“ 1924 წელი, 19 სექტემბერი, 3.  
 5 „ასაპი შიმბუნში“ 1922 წელი, 22 მაისი, 3.  
 6 „ასაპი შიმბუნში“ 1921 წელი, 1 თებერვალი, 4.  
 7 „ასაპი შიმბუნში“ 1921 წელი, 25 თებერვალი, 3.  
 8 „ასაპი შიმბუნში“ 1920 წელი, 27 მაისი, 2.  
 9 „ასაპი შიმბუნში“ 1922 წელი, 12 აპრილი, 2.  
 10 „ასაპი შიმბუნში“ 1920 წელი. 14 იანვარი, 2.  
 11 „ასაპი შიმბუნში“ 1920 წელი, 11 დეკემბერი, 3.  
 12 „იომიური შიმბუნში“ 1921 წელი, 1 თებერვალი, 3.  
 13 „ასაპი შიმბუნში“ 1918 წელი, 15 ივნისი, 2.  
 14 „ასაპი შიმბუნში“ 1918 წელი, 22 აგვისტო, 3.  
 15 国名呼称の変更 [https://www.mofa.go.jp/mofaj/press/release/press4\\_002048.html](https://www.mofa.go.jp/mofaj/press/release/press4_002048.html) ქვეყნის დასახელების ცვლილება, იაპონიის საგარეო საქმეთა სამინისტროს ოფიციალური ვებ-გვერდი.

„ასაპი შიმბუნში“ საქართველოს დამოუკიდებლობის შესახებ ინფორმაცია პირველად 1918 წლის 15 ივნისს გამოქვეყნდა. სტატია კოპენჰაგენიდან მიღებულ ტელეგრამაზე დაყრდნობით იუწყებოდა, რომ ტრანსკავკასიური სახელმწიფო დაიშალა და საქართველომ დამოუკიდებლობა გამოაცხადა (აღსანიშნავია, რომ იქ არაფერი ეწერა სომხეთსა და აზერბაიჯანზე). სტატიაში საქართველოს შესახებ არაფერი არ წერია<sup>16</sup>. ზოგადად საქართველოს შესახებ მცირე სტატიები მეტ-ნაკლები სიხშირით ქვეყნდებოდა, მაგრამ ამ კვლევაში საქართველოს შესახებ ინფორმაციული სახის სტატიების გაცნობით შემოვიფარგლებით.

საქართველოს შესახებ შედარებით დაწვრილებითი ინფორმაცია 1918 წლის 22 აგვისტოს „ასაპი შიმბუნის“ ნომერში ჩნდება. გაზეთი, შვეიცარიაში მყოფ კორესპოდენტზე დაყრდნობით მეტადრე ფუნდამენტურ ინფორმაციას იძლევა კავკასიაში არსებულ სიტუაციაზე, კერძოდ, თუ როგორ დაიშალა ტრანსკავკასიური სახელმწიფო და რას წარმოადგენდნენ იქ მაცხოვრებელი ერები. გაზეთში დაიწერა, რომ რუსეთის იმპერიის დაშლის შემდეგ მას გამოეყო პოლონეთი, ფინეთი, ბელორუსია, ბესარაბია და ა.შ. მათ შორის იყო კავკასიის რესპუბლიკა, რომელსაც დიდ ყურადღებას არც ევროპაში აქცევდნენ, ხოლო შორეული აღმოსავლეთში კი ტერიტორიული დაშორების გამო საერთოდ არ იცნობდნენ. შემდეგომში გაზეთი იუწყება, რომ თბილისიდან მიღებული ტელეგრამის მიხედვით „კავკასიის პარლამენტი თურქეთის მთავრობის მოთხოვნით დაიშალა“; გაზეთი ვვარაუდობს, რომ როგორც ჩანს თურქეთი, კავკასიის რესპუბლიკას, როგორც ერთიან ქვეყნად არ ცნობს და ამიტომ საქართველომ, სომხეთმა და აზერბაიჯანმა რესპუბლიკები შექმნეს.

ამის შემდეგ გაზეთი აგრძელებს თხრობას: რუსეთის რევოლუციის შემდეგ კავკასიამ მალევე გამოაცხადა დამოუკიდებლობა. მანამდე კი კერენსკის კაბინეტის პერიოდში დროებითი მთავრობა ჩამოყალიბდა, იმავე წლის ნოემბრის დასაწყისში კი კავკასიელებმა დამოუკიდებლობისკენ იწყეს სწრაფვა. ბრესტ-ლიტოვსკის ზავის თანახმად, სომხეთის ფრონტიდან რუსული ჯარების გაყვანა გადაწყდა, თუმცა კავკასიელებმა უპირველეს ყოვლისა რუსული ჯარის იარაღი ხელთ იგდეს, სომხებმა კი თავისთავად არ დატოვეს ფრონტის ხაზი და დაიწყეს თურქეთის წინააღმდეგ ბრძოლა. ამასობაში, კი კავკასიის სამ ქვეყანაში ლენინის მთავრობის წინააღმდეგ უკმაყოფილება თანდათან იზრდებოდა, ამიტომ 1918 წლის 2 იანვარს კავკასიის რესპუბლიკის დამოუკიდებლობის გამოცხადება გარდაუვალ მოვლენად რჩებოდა.

სტატია კავკასიის რესპუბლიკის მცირე აღწერით გრძელდება, სადაც საქართველოზე არის საუბარი. რესპუბლიკას სამხრეთით სომხეთის ველები და არაქსის მდინარე ესაზღვრება, აღმოსავლეთით კასპიის ზღვა, დასავლეთით შავი ზღვა და ჩრდილოეთით კი კავკასიონის ქედი აკრავს. ახალ რესპუბლიკაში სამი ძირითადი და ერთმანეთისგან განსხვავებული ერი ცხოვრობს. მათ შორის უმთავრესი საქართველოა, დაახლოებით 2 მილიონიანი მოსახლეობით, ისინი ქვეყნის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში სახლობენ, რომელსაც საქართველოს უწოდებენ. მომდევნო სახელმწიფოდ აზერბაიჯანი განიხილება, რომლის მოსახლეობა 2 მილიონ 500 ათასს შეადგენს, ხოლო მესამე კი სომხეთია, სადაც მოსახლეობს 2 მილიონი ადამიანი. გარდა ამ სამი ერისა, ქვეყანაში სახლობენ თურქები, რუსები, ქურთები, ბერძნები და სხვა ეროვნების ხალხი, ყველა ერთად კი ჯამში 7 მილიონ 200 ათასი მოსახლეს ადგენს

16 „ასაპი შიმბუნის“ 1918 წელი, 15 ივნისი, 2.

სტატიკაში არა არის განმარტებული, კავკასიის რესპუბლიკაში საქართველოს უპირატესობის მიზეზი. მოსახლეობის რიცხოვნობის მხრივ საქართველო ჩამოუვარდებოდა აზერბაიჯანს. სავარაუდოდ, ამ შემთხვევაში განსამზღვრელი ფაქტორი მაინც დედაქალაქის თბილისში განთავსება იყო.

სტატიკაში ასევე აღწერილი იყო კავკასიის მთავრობის სტრუქტურა: კავკასიის მთავრობა 10 მინისტრით იყო წარმოდგენილი, რომლებიც დაკომპლექტებული იყვნენ ქართველებით, სომხებით, აზერბაიჯანელებითა და რუსებით. თბილისი წარმოადგენდა რესპუბლიკის დედაქალაქს. გარდა ამისა, სამ ძირითად ერს ჰქონდა საკუთარი პარლამენტი. ქართველებისა და სომხების პარლამენტი თბილისში იყო განთავსებული, ხოლო აზერბაიჯანელებისა კი ბაქოში<sup>17</sup>.

ტრანსკავკასიური რესპუბლიკის განხილვა გაზეთმა 1918 წლის 23 აგვისტოს ნომერში განაგრძო. გაზეთი წერდა, რომ კავკასიაში წარმომავლობისა და ისტორიის ნიშნით ქართველები და სომხები უძველესი მაცხოვრებელი ერები არიან, ჯერ კიდევ ქრისტეს შობამდე ცხოვრობდნენ ისინი კავკასიაში. ეს ორი ერი ერთმანეთთან მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული, წარმოადგენდნენ მონათესავე ერებს, საერთო რელიგიით, ეროვნული საფუძველით, რომელიც არიულ რასასთან არის დაკავშირებული და საერთო ენებით, რომელიც ინდოევროპულ ენათა რიგს განეკუთვნება.

XVIII საუკუნის მიწურულამდე ქართველები რამდენიმე მცირე დამოუკიდებელ ქვეყანას ფლობდნენ. აღნიშნულ პერიოდში ისინი თურქებისა და სპარსებისგან შეტევასა და განადგურებას განიცდიდნენ, ამან განაპირობა რუსეთისადმი დაცვის თხოვნით მიმართვა, სწორედ ამის შემდეგ მთლიანი კავკასია თანდათან მოექცა რუსეთის ტერიტორიის ფარგლებში. ეს უკანასკნელი კი მრავალწლიანი მმართველობის პერიოდში მკაცრი და სასტიკი მეთოდებით მართავდა კავკასიას. ყველაფრის მიუხედავად, რეგიონში ცივილიზაციურ განვითარებას ხელი მაინც ეწყო.

ქართველები და სომხები ძირითადად სოფლის მეურნეობასა და ვაჭრობას მისდევდნენ, თუმცა სულ რამდენიმე ქარხანა-ფაბრიკები გააჩნდათ, ხოლო აზერბაიჯანელები (სტატიკაში აზერბაიჯანელები თათრების სახელით არიან მოხსენიებული) კი სოფლის მეურნეობას, ვაჭრობასა და მეცხოველეობას მისდევდნენ. სტატიკაში აღნიშნულია, რომ რუსეთის მმართველობის ქვეშ განსაკუთრებით აზერბაიჯანელებმა განიცადეს დიდი პროგრესი, როგორც განათლების, ასევე კულტურული განვითარების კუთხით.

კავკასიის რესპუბლიკის დაარსების დღიდან, ქვეყანა ბევრი საშინაო თუ საგარეო სირთულეების წინაშე დადგა. შიდა სასაკითხებიდან აღსანიშნავია უწყსრიგობა, ეკონომიკაში პრობლემები და კაპიტალის ნაკლებობა. საგარეო მუქარას კი მტრების შემოტევები წარმოადგენდნენ შეტევები<sup>18</sup>.

როგორც ვხედავთ საქართველოს შესახებ მეტნაკლებად სწორი ცნობები გააჩნიათ გაზეთში, თუმცა რამდენიმე მნიშვნელოვან შეცდომას მაინც უშვებს რედაქცია. მაგალითად, საქართველოს და სომხეთს ახლო მონათესავე ერად მიიჩნევენ, რომლებსაც არიულ რასასთან აქვთ ფესვები, ხოლო ენა ინდოევროპული ენების ჯგუფს განეკუთვნება. მოგეხსენებათ ქართველები არ არიან არც სომხების მონათესავე ერი, არც არიულ რასასთან არ აქვთ კავშირი, ხოლო ქართული ენა არ განეკუთვნება ინდოევროპულ ენათა ჯგუფს.

17 „ასაპი შიმბუნი“ 1918 წელი, 22 აგვისტო, 4.

18 „ასაპი შიმბუნი“ 1918 წელი, 23 აგვისტო, 4.

საქართველოს შესახებ მცირე, მაგრამ საკმაოდ სწორ ცნობებს „ასაჰი შიმბუნი“ 1921 წლის 19 და 20 მარტს აქვეყნებს. გაზეთი ორი სტატიით გამოეხმაურა იაპონიის მთავრობის მიერ საქართველოს, ესტონეთისა და ლატვიის დამოუკიდებლობის ოფიციალურად აღიარებას. იაპონიის მთავრობამ ზემოთხსენებული სამი ქვეყნის დამოუკიდებლობასთან დაკავშირებული განცხადება 1921 წლის 14 მარტს გააკეთა. სტატიების მიზანი იყო მკითხველისთვის მიეწოდებინა ცნობები ახლად აღიარებული ქვეყნების შესახებ.

სტატიაში მოკლედ არის მოთხრობილი, რომ პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ საქართველომ, ესტონეთმა და ლატვიამ ერთა თვითგამორკვევით ისარგებლეს და დამოუკიდებლობა მოიპოვეს. არც ერთი ქვეყანა არ მიეკუთვნება სლავური წარმოშობის ერებს, არც ბერძნულ რელიგიას მისდევენ და რუსეთისგან განსხვავებით, მიწათმოქმედებასთან შედარებით ვაჭრობა უფრო მეტად აქვთ განვითარებული. ამგვარ შესავალს თითოეული ქვეყნის აღწერა მოსდევს. სამართლიანად უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ჟურნალისტი საქართველოს შესახებ მეტ-წილად სიმართლეს წერს და საკითხის ირგვლივ კომპეტენტურობას ავლენს.

სტატიაში აღნიშნულია, რომ ქართველები დიდი წარღვნის პერიოდში ბიბლიური პატრიარქის ნოეს შვილიშვილის პირდაპირ შთამომავლად მიიჩნევენ თავს და ამით ძალიან ამაყოფენ. საქართველოს კი ყველაზე ლამაზი ხალხის ქვეყნად მიიჩნევენ, აქვთ პატრიოტიზმის უდიდესი გრძობა. საქართველოს მთიანეთმა რუსეთის შეტევებს 50 წელი გაუძლო და მხოლოდ 1859 წელს მოახერხა რუსეთმა მისი დაპყრობა. ქართველები რუსებისგან სრულიად განსხვავდებიან, როგორც ეროვნული წარმომავლობით, ასევე ისტორიით, რელიგიითა და ხასიათით. საქართველომ მაინც შესძლო რუსეთისგან გამოყოფა და დამოუკიდებლობისგამოცხადება რაც შეეება დემოგრაფიასა და ტერიტორიას, საქართველოს მოსახლეობას 3 მილიონი ადამიანი შეადგენს, ფართობი კი 60 000 კვადრატული კილომეტრია. დედაქალაქში თბილისში კი 350 000 ადამიანი ცხოვრობს.<sup>19</sup>

ჩემი გაკვირვება გამოიწვია იმ ფაქტმა, რომ ჟურნალისტს ჰქონდა ინფორმაცია ნაკლებად ცნობილი ისტორიული ფაქტის შესახებ. კერძოდ, ის რომ, 1859 წელს სვანეთის დაპყრობით დასრულდა რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსია. ჟურნალისტი კი სწორედ ამ ფაქტის შესახებ წერს. ასევე ყურადსაღები იყო ის, რომ ჟურნალისტი საუბრობს ქართველებისა და ბიბლიური ნოეს კავშირის შესახებ. ყველასთვის ცნობილია, რომ ერთ-ერთი გავრცელებული თეორიის მიხედვით ქართველები იაფეტის შთამომავლებად მიიჩნევიან.

სტატიაში ყველა ღირსებასთან ერთად, მცირედი შეცდომაც ფიქსირდება. კერძოდ აღნიშნულია, რომ რუსებისგან განსხვავებით ქართველები, ესტონელები და ლატვიელები არ მიეკუთვნებიან ბერძნულ მართლმადიდებლურ ეკლესიას, რაც რაღა თქმა უნდა, არასწორია, რადგან ქართველები და რუსებიც მართლმადიდებლები არიან (შენიშვნა: იაპონელები მართლმადიდებლურ ეკლესიას ხშირად ბერძნულ მართლმადიდებლობას უწოდებდნენ).

შეჯამების სახით შეიძლება ითქვას, რომ იმ ქართველების შესახებ ინფორმაციები სიმცირის მიუხედავად, საკმაოდ კარგად არის ინტერპრეტირებული. აქ გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ იმ დროინდელ მსოფლიოში საქართველოს შესახებ ცნობები არც თუ ისე ადვილად მოსაპოვებელი იყო, ამასთან საქართველოს, საქართველოს ისტორიის და კულტურის, ეთნოსის და ა.შ. შესახებ

19 „ასაჰი შიმბუნი“ 1921 წელი, 20 მარტი, 6.



არც ფუნდამენტური კვლევები ჯერ კიდევ არ იყო წარმოებული, რაც არსებობდა უცხოურ ენაზე ნაკლებად იყო ხელმისაწვდომი.

იაპონურ გაზეთებს საქართველოს შესახებ მხოლოდ ეს სტატიები არ ჰქონდათ გამოქვეყნებული, საქართველოს შესახებ სხვა სტატიებიც გვხვდება, რომლებიც ძირითადად რუსეთთან დაკავშირებულ პრობლემებთან მიმართებაში წერდნენ, მაგრამ ეს უკვე მომავალი კვლევის საგანს წარმოადგენს.

**Jaba Meskhishvili**

G.Tsereteli Institute of Oriental Studies

## **REPORTS ABOUT THE FIRST REPUBLIC OF GEORGIA IN THE JAPANESE PRESS IN 1918-1921**

In 1918, after refurbishing historical justice and restoring independence, most of the countries did not know even the name of Georgia and facts about Georgia. The exception was not Japan situated in the Far East.

The aim of the research is reviewing the information regarding the first Republic of Georgia published in those times Japanese press. The study leans on the authoritative and vast circulation newspapers such as "Asahi Shimbun" and "Yomiuri Shimbun" (both newspapers were daily Newspaper).

During the research apart from the main purpose, I faced an interesting circumstance, particularly there was no one definition of Georgia's name in Japan, papers were using 14 various alternatives. Supposedly, two of them were derived from Russian names "Грузия (Gruzia) - Guruja" or "Gruzin - Gurujin". One of them was from German "Georgien - Georugia". For the rest 11 versions, apparently the basis lays from the English term "Georgia".

The news about Georgia was more or less publishing in those times Japanese press. Essentially it was regarding Georgia's foreign politics and relations with the neighbor countries. Concretely about the Georgian facts, articles about Georgia were quite seldom. "Asahi Shimbun" was distinguishing. All facts about Georgia are met in this newspaper. The short information about history, geography, population and etc. about Georgia was printing in this broadsheet.

It should be said that the facts were not too informative and some mistakes are noticed, for example it is said that Georgians and Armenians are congenial nations and Georgian language was included into the Indo-European languages' family. But except for this there were correct facts that are underwhelming. For instance, they knew that Russia finished occupying Georgia in 1859, as the main part of Georgia was already annexed in 1801-1811 and until 1859; the Principality of Svaneti was staying unimpaired. Thus the period of 1801-1811 is considered as the seizure period of Georgia by Russia. It is significant that in their article Georgians consider themselves as the descendants of Noah.

In general, the data collected by "Asahi Shimbun" about Georgia should be assessed positively, as there was a lack of information about Georgia in that time; furthermore there were not many researches about the ethnos, history, etc. of Georgia.

## ირინე ნაჭყებია, გიორგი სანიკიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ფრანგი და ფრანკოფონი მოგზაურების თვალით დანახული თბილისი (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი–XX საუკუნის დასაწყისი)<sup>1</sup>

წინამდებარე სტატიით გრძელდება მე-19 საუკუნის შესახებ ფრანგი ავტორების თხზულებათა თარგმანი და შესწავლა. პირველ რიგში, უნდა აღნიშნოს ევროპელ მოგზაურთა თხზულებებში გამოკვეთილი საერთო თვალსაზრისი – მე-19 საუკუნის მანძილზე თბილისი თანდათანობით იძენდა ევროპული ქალაქის იერსახეს. ეს ეხებოდა საქალაქო ცხოვრებას არაერთ ასპექტს – სოციალურს, ეკონომიკურსა თუ კულტურულს. მულტიეთნიკური და მულტიკულტურული ქალაქი – აღმოსავლური, ადგილობრივი და დასავლური ტრადიციების შერწყმით ევროპელ მოგზაურთა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევდა.

თუ საუკუნის პირველ ნახევარში ფრანგი ავტორები ძირითადად ეკონომიკური საკითხებით, საქართველოს ტერიტორიის სავაჭრო სატრანზიტო გზად გამოყენებით იყვნენ დაინტერესებულნი, საუკუნის მეორე ნახევარში მდგომარეობა იცვლება: ფრანგები, ეკონომიკური ასპექტების გარდა, დიდ ყურადღებას აქცევენ საქართველოს დედაქალაქის, თბილისის მულტიეთნიკურ და მულტოკონფესიურ ხასიათს, თბილისის მოქალაქეთა ყოველდღიურ ცხოვრებას, ცვლილებებს ქალაქის არქიტექტურაში, ევროპული კულტურის ზეგავლენას და ასევე კავშირებს აღმოსავლეთთან (უპირველესად სპარსეთთან).

\*\*\*

კავკასიის მეფისნაცვლად დანიშნულ გენერალ ალექსანდრე ბარიატინსკის<sup>2</sup> მმართველობის პერიოდში (1856-1863), საქართველოში იმოგზაურეს ფრანგმა მხატვარმა ფარამონ ბლანშარმა<sup>3</sup> (1857), შვეიცარიელმა ხელოვნებათმცოდნემ

1 ამ სტატიის პირველი ნაწილი იხ.: ირინე ნაჭყებია, გიორგი სანიკიძე, ფრანგი მოგზაურების ცნობები თბილისის შესახებ (XIX საუკუნის პირველი ნახევარი). ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო, X. ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. თბილისი, 2017, 274-312.

2 ალექსანდრე ბარიატინსკი (1815-1879) – თავადი, რუსი ფელდმარშალი (1859), 1835 წლიდან კავკასიის ომების აქტიური მონაწილე. 1856-1863 წლებში იყო კავკასიის მეფისნაცვალი და კავკასიის განსაკუთრებული კორპუსის მთავარსარდალი.

3 ანრი პიერ ლეონ ფარამონ ბლანშარი (Henri Pierre Léon Pharamond Blanchard) (1805-1873) – ფრანგი მხატვარი, ლითოგრაფი, მწერალი და ილუსტრატორი. 1856 წელს იგი მხატვრად მიიწვიეს იმპერატორ ალექსანდრე II-ს კორონაციასზე. ბლანშარმა იმპერატორის ოჯახთან ერთად იმოგზაურა ვოლგაზე. ამ მოგზაურობის დროს აკვარელით შესრულებული სურათები მან იმპერატორიცას მიართვა. წინამდებარე თხზულებაში მოცემულია ბლანშარის შთაბეჭდილებები კავკასიაში მოგზაურობის შესახებ.

ფლორიან ჟილმა<sup>4</sup> (1858), ალექსანდრე დიუმამ მხატვარ ჟან-პიერ მუანესთან<sup>5</sup> ერთად (1858 წლის დეკემბერი-1859 წლის მარტი) და 1860 წელს ფრანგმა პოეტმა ანრი კანტელმა.<sup>6</sup>

ფარამონ ბლანშარი საქართველოში ახლად დანიშნულ მეფისნაცვალთან, გენერალ ბარიატინსკის მიწვევით და მასთან ერთად ჩავიდა. იგი საგანგებოდ არ აღწერს თბილისის იერსახეს, მაგრამ გვაწვდის ცნობებს თბილისის მოსახლეობის მიერ „ნამესნიკისთვის“ გამართული დახვედრის შესახებ, რასაც იგი „ჭეშმარიტად ტრიუმფალურს“ და „ევროპული და აღმოსავლური ზარ-ზეიმის ნარევს“ უწოდებს. თბილისის ქუჩები სხვადასხვა ეროვნების ხალხით იყო სავსე, სახლების გადმოკიდებული აივნები და ბრტყელი სახურავები ლამაზი ქართველი ქალებითა და ბავშვებით იყო სავსე; ბლანშარის აზრით, ეს სანახაობა ორი ბრწყინვალე მხატვარის – დეკანისა<sup>7</sup> და მარილას<sup>8</sup> – „ფუნჯის ღირსი იყო“. მეფისნაცვლის სასახლის წინ მდებარე მოედანი და მიმდებარე ქუჩები საღამოსაც სავსე იყო ხალხით, რომელთაც ხელში ანთებული სანთლები ეჭირათ, მეფისნაცვლისთვის ბედნიერად ჩამოსვლის მისალოცად თბილისის ამქრები მუსიკითა და შემართული აღმებით მივიდნენ, მისი გამოჩენისას ვაშა დასძახეს და ხმამაღალი მუსიკის თანხლებით წარმოსადგემა ხელოსნებმა *ლეზინკა* იცეკვეს. ეს სცენები ასახულია ბლანშარის ნახატებზე – „თავად ბარიატინსკის შესვლა თბილისში“ და „ლეზინკა“. ბლანშარი დაესწრო ბარიატინსკის საპატივსაცემოდ თავადაზნაურობის მიერ გიმნაზიის შენობაში გამართულ მეჯლისს და თავად ბარიატინსკის მიერ წმინდა გიორგის დღესასწაულზე სასახლის ბაღში ამ ორდენის მქონე ყველა რაინდის, დაახლოებით შვიდასი კაცის – გენერლების, ოფიცრებისა და ჯარისკაცების მიღებას.<sup>9</sup>

ფლორიან ჟილის შეფასებით, ტფილისის შენობების იერსახე და თვითონ ქალაქი ერთდროულად იყო აზიაც და ევროპაც. ჟან-პიერ მუანეს თქმით, „მხატვრისთვის ტფილისი ჭეშმარიტი საოცრება“ იყო. ანრი კანტელი თბილისს აზიისა და ევროპის შესაყარს და მტკვრზე „ზანტად მოკალათებულ ქალაქს“ უწოდებს, სადაც ირეოდა ოცი რელიგია, ოცი სხვადასხვა ეროვნების ხალხი და მოგზაურების გასაოცებლად თუ გასახარებლად, ყველაზე საინტერესო კონტრასტებიც ამ ქალაქში იყო თავმოყრილი. ძველ ქალაქს შენარჩუნებული ჰქონდა აღმოსავლური იერსახე. ეს იყო ხეობის სიღრმეში „მტკვარი ზღვასავით შრიალით მიაგო-

4 ფლორიან ჟილი (Florian Gille) (1801-1864) – ხელოვნებათმცოდნე, ისტორიკოსი, იმპერატორ ნიკოლოზ I-ის მემკვიდრეს – მომავალ იმპერატორ ალექსანდრე II-ს ფრანგულ ენას და გეოგრაფიას, ხოლო იმპერატორის ქალიშვილებს – პრინცესებს მარიას, ოლგასა და ალექსანდრას – ისტორიას ასწავლიდა.

5 ჟან-პიერ მუანე (Jean Pierre Moynet) (1819-1876) – ფრანგი მხატვარი, დეკორატიული და ლითოგრაფი. რუსეთსა და კავკასიაში მოგზაურობის დროს დახატა მრავალი ჟანრული სცენა და პეიზაჟი.

6 ანრი კანტელი (1825-1878), პოლ ბოდლერის ერთ-ერთი პირველი მიმდევარი.

7 ალექსანდრ-გაბრიელ დეკანი (Alexandre-Gabriel Decamps) (1803-1860) – ფრანგი მხატვარი. მისი ნამუშევრების მნიშვნელოვანი ნაწილი დაცულია ლუვრისა და კონდეს (შანტი) მუზეუმებში.

8 ჟორჟ-ანტუან-პროსპერ მარილია (Antoine-George-Prosper Marilhat) (1811-1847) – ფრანგი ორიენტალისტი-მხატვრების ჯგუფის ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენელი.

9 Pharamon Blanchard, “Voyage de Tiflis à Stavropol, par le défilé du Darial (1858)” Le Tour Du Monde, II (1860): 114-118.

რებდა ვერცხლისფერ ლენტს“, მტკვრის ციცაბო ნაპირებზე და მთის ბორცვებზე სართულებად შეფენილი, ერთმანეთზე ჩამოკიდებული, თითქოს კლდეს მოჭიდებული სახლები, ბაღების მწვანე მასივები, ბაზარი, წვეტიანი კვიპაროსებისა და ეკლესიების მწვანე თუ მოოქროვილი მოელვარე გუმბათები, მამა დავითის მთა, რომელზეც არწივის ბუდესავით ეკიდა თითქმის ნანგრევებად ქცეული და მომლოცველთათვის ძვირფასი ძველი ეკლესია. ბაზრის უბანში მდებარე სიონის ძველი საკათედრო ტაძრის შიდა თაღები ფლორიან ჟილს ვენეციის წმინდა მარკოზის ტაძარს ახსენებდა. მტკვრისკენ მიმავალი დაკლაკნილი ქუჩების ორივე მხარეს მდებარე ფარდულეებში ხელოსნები თვითონ ამზადებდნენ და თვითონვე ყიდდნენ თავიანთ ნაწარმს. მტკვრისკენ დაშვებასთან ერთად პროფესიები თანდათან იცვლებოდა და ისე იყოფოდა ხელობებად, როგორც შუა საუკუნეებში. მეიარაღეებს გამოფენილი ჰქონდათ შაშკები და ხანჯლები, პისტოლეტები და თოფები, რომლებიც ბიზანტიური სტილის ორნამენტებით, შესანიშნავად ნამუშევარი და გემოვნებიანი სევადით იყო მორთული. მეტად სასიამოვნო სანახავი იყო ხილის გამყიდველების ფარდულეები, სადაც მეტად ეფექტურად ჩანდა ფოთლებში გირლიანდებად აკინძული ხილი. ხოლო ავლაბრისა და ისნის გარეუბნებთან კვირაობით გამართულ ბაზრობაზე ნანახი ნივთებით აღტაცებული მუანე წერს: „რა ძვირფასი ნივთებია! რამდენი ატელიეს მორთვა შეიძლება ამ ორიგინალური განძით! სამწუხაროა, რომ ყველაფერს ვერ წავიღებთ.“

ძველი ქალაქის გვერდით აღმოცენებულ ახალ, ევროპული იერისახის ქალაქში იყო გრძელი პროსპექტი, დიდი მოედნები, ლამაზი ქუჩები, ერთმანეთისგან დაცილებული ელევანტური სახლები, მდიდრული მაღაზიები და არისტოკრატიული სახლები. მადათოვის ძველ მოედანთან, რომელსაც ალექსანდრე II-ს (1856-1881) სახელი დაერქვა, მისვლა თავად მიხეილ ვორონცოვის მმართველობის დროს მტკვარზე აშენებული ხიდით იყო შესაძლებელი. ჟან-პიერ მუანე აღნიშნავს, რომ თბილისში ახლად გახსნილი იყო ფრანგული სასტუმრო (l'Hôtel Français)<sup>10</sup>, მაგრამ იგი, ალექსანდრე დიუმა და მათი თარჯიმანი მოსკოველი სტუდენტი, კალინო, თეატრის მოედანზე მდებარე მდიდარი ქართველის, ივანე ზუბალოვის შესანიშნავ სასახლეში დაასახლეს, სადაც მათ განკარგულებაში ორი საწოლი და ერთი დიდი სასტუმრო ოთახი იყო. რამდენიმე თვით მათზე ადრე ჩამოსული ფლორიან ჟილი კი მეფისნაცვლის საგანგებო კანცელარიის მოხელეს, მელიქ-ბეგლიაროვის<sup>11</sup> სახლში დააბინავეს. თბილისის ევროპული იერსახის მიუხედავად, ქალაქში არ იყო გაზის განათება და წყალგაყვანილობა<sup>12</sup>.

10 ადრეულ თბილისურ სასტუმროებს შორის ყველაზე სტაბილურად წარმატებული აღმოჩნდა 1858 წელს ერივანსკის მოედანზე, ოლქის შტაბის გვერდით, სუმბათაშვილების სახლში გახსნილი „კავკაზი“, „Hôtel du Caucase“, რომელიც თეატრის მოედანზე ერთ ფრანგს, გიიომს გაეხსნა (დავით ხოშტარია, თბილისი. ძველი სასტუმროები. თბილისი: არტანუჯი, 2011, 35).

11 გენერალ ერმოლოვის მმართველობის დროს შამირ მელიქ-ბეგლიაროვმა სამსახური სპარსული ენის თარჯიმანი იყო. მონაწილეობდა რუსეთ-სპარსეთის 1826-1828 წლების ომში პორუჩიკის წოდებით, 1827 წელს კაპიტნის, ხოლო 1828-1829 წლებში რუსეთ-თურქეთის ომში გამოჩენილი მამაცობისთვის ვიცე-პოლკოვნიკის, 1847 წელს კი კავალერიის პოლკოვნიკის წოდება მიენიჭა. 1850 წელს გადადგა სამსახურიდან გენერალ-მაიორის წოდებით.

12 Floriant Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée, ouvrage enrichi de trente vignettes dessinées d'après nature, et d'une carte dressée au dépôt topographique de la guerre à St. Pétersbourg* (Paris, Gide, Libraire-Editeur, 1859), 261-263, 274; Jean-Pierre

ფრანგმა და ფრანკოფონმა მოგზაურებმა XIX საუკუნის სადაწყისში საგანგებოდ გამოარჩიეს ბანიან სახურავიანი სახლები, სადაც ქართველები ნახევარცხოვრებას ატარებდნენ. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ასეთი სახლები მხოლოდ ძველ უბნებში იყო შენარჩუნებული. ზაფხულში სიცხის გამო თბილისის მოსახლეობა მთელი დღით სახლში იკეტებოდა, ქალაქი საღამოს იღვიძებდა, აივნები და სახლების ბრტყელი სახურავები, რასაც ფლორიან ჟილი ნეაპოლის საჰაერო დარბაზებს (*salons aériens*) ადარებს, ხალხით ივსებოდა და ახალი თბილისი თითქოს ჯადოსნური კვერთხის დაქნევაზე ჩნდებოდა. იქ ოჯახის წევრები და მათი მეგობრები იკრიბებოდნენ, საუბრობდნენ, ყოველი მხრიდან ისმოდა სიმღერისა და მუსიკის ხმა და ლამაზი ქართველი ქალები დაირის თანხლებით ლეზგიანკას (*lesghienne*) ცეკვავდნენ. ეს იყო სალონი, სადაც ლიკლამას ცნობით, ლამაზი ქართველი ქალები თავიანთ თავყვანისმცემლებს უნიშნავდნენ შეხვედრებს.<sup>13</sup>

ფლორიან ჟილის ცნობით, თბილისში ნელ-ნელა ქრებოდა და საძებნელი იყო ძველი სახლების ქვედა სართულის ნახევრად მიწური დარბაზები, სადაც, ესპანური შიდა ეზოს (*du patio espagnol*) მსგავსად, ხალხი ზაფხულის დიდი სიცხის დროს სიგრილეში აფარებდა თავს. შვეიცარიელი ხელოვნებათმცოდნე ასე აღწერს ამ შენობას: „მეტად სქელ კედელში მხოლოდ ერთი კარია დატანებული, ოთახში სინათლე ორ რიგად გამოჭრილი თალიანი ფანჯრებიდან შედის, იატაკის ნაცვლად ქვის ლამაზი ფილებია; ფანჯრებზე დიდი ორიგინალობით გაკეთებული ხის გისოსები ოთახების მხარეს იხსნება; ნიშებზე ფარდებია ჩამოფარებული, ავეჯად გრძელი, ხის სვეტზე მოოქროვილი ლურსმნებით დაჭედებული, დიდ გემოვნებით მოჩუქურთმებული განიერი ტახტებია. – ეს არი ქვეშარიტი გალია სახლის სიღრმეში, რომელსაც შიდა კარი აქვს; სიგრილის შესანარჩუნებლად ის მიწის დონეზეა, მაგრამ იმგვარად, რომ ორი სართული დაიკავოს და იქ ბევრი ჰაერი შენარჩუნდეს. ის მთელი ოჯახის შიდა თავშესაფარი, შეკრების ცენტრია. – აი რას უწოდებენ ტფილისში დარბაზს (*darbazi*), რომლის ეკვივალენტია სპარსული დორბესთე (*dorbeste*). ამ ქვეყანაში სადაც ზაფხულში დიდი სიცხეები იცის, ეს ერთერთი საუკეთესად მოწყობილი რამაა.“<sup>14</sup>

ფრანგმა და ფრანკოფონმა მოგზაურებმა თბილისის ახალ, ევროპულ-რუსულ ნაწილშიც გამოარჩიეს ისეთი შენობები, რომელთა ექსტერიერი ევროპული, ინტერიერი კი აზიური იყო.

ფლორიან ჟილმა ახალი თბილისის შუაგულში, მის სრულიად ევროპულ ბულვარებზე აღმოაჩინა აზიური ელემენტების თვალსაჩინოდ ბრწყინვალე მოწმობა. ეს სახლი, რომელსაც ჟილი სასახლეს უწოდებს, ეკუთვნოდა ტფილისელი

---

Moyner, "Voyage à la la mer Caspienne et à la mer Noir. De Bakou à Tiflis 1859 (Inédit)" Texte et dessins de M. Moyner. *Le Tour du monde*, I (1860): 318-320, 324; Alexandre Dumas, *Le Caucase: journal de voyages et romans* (Paris: Librairie théâtrale, 1859), 403; Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 276; Henri Cantel, "Héraklés, scènes de la vie géorgienne." *Revue des deux mondes*, 46 (1863): 455.

13 SHAD, n°1486, 1M, fol. 31-33; Bélanger, *Voyage aux Indes*, II, 56; Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 274; Moyner, "Voyage à la la mer Caspienne", 324; Lycklama A Nijeholt, *Voyage en Russie*, 422-423.

14 Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 274.

ვაჭრების თავს – მდიდარ ბურჟუა არშაკუნის.<sup>15</sup> მოგზაურის ცნობით, არშაკუნის ქონება სალიანის თევზჭერით ეშოვნა, მას ჰყავდა ცოლი, მაგრამ უშვილო იყო. ჟილის აღწერით, ამ შენობის ექსტერიერი უფრო ევროპული, მაგრამ ინტერიერი თურქული და სპარსული გემოვნების ორნამენტების სიმდიდრის მიხედვით ნამდვილი აზია იყო. ამ სახლში იყო ზამთრისა და ზაფხულის ბაღები, ტერასები, შადრევნები, ლამაზი მცენარეები, ფანჩატურები, გალერეები, მისაღები, საკონცერტო და სხვა დარბაზები, ოთახები, კაბინეტები, აბანოები, მოჩუქურთმებული ხე, სარკის ფასეტებით<sup>16</sup> დაფარული კედლები, ქერი და ნიშები. ამ შენობის ორმოცდაათამდე დიდი და პატარა ოთახი მორთული იყო სპარსული ხალიჩებით, შალებით და ქსოვილების ელვარე ფერებით. ხელოვნებათმცოდნეს აზრით, სპარსეთის მმართველ შაჰსაც<sup>17</sup> კი არ ექნებოდა ასეთი ლამაზი საცხოვრებელი. მოგზაურის შეფასებით, ასეთი სასახლე ევროპაში უეჭველად მეტად ძვირი ეღირებოდა. მაგრამ თბილისში, სადაც ევროპული საქონელი უძვირესი, მაგრამ აზიური კვლავ იაფი იყო, ამ სასახლის პატრონმა, თითქმის ექსკლუზიურად, კარგად მოიფიქრა კავკასიაში მყოფი უამრავი თურქი და სპარსელი კვალიფიციური ხელოსნის შედარებით მინიმალურ თანხად დაქირავება. ადგილზე მიღებული ცნობის თანახმად, სომეხმა მილიონერმა ამ სასახლეში 400,000 რუბლი გადაიხადა (1,600,000 ფრანკი). ჟილის შეფასებით, არშაკუნის ამ ახირებაში დიდი ფუფუნება და კარგი გემოვნება ჩანდა.<sup>18</sup> ლიკლამა ა ნეიპოლტი აგრეთვე აღწერს *გოლოვინსკის ბულვარზე* მდებარე ამ შენობას და მას სასახლეს უწოდებს, რომელიც ფუფუნებით უეჭველად ეჯიბრებოდა თუ არ აღემატებოდა კიდევ თვით მეფისნაცვლის, დიდი მთავრის, მიხეილის, რეზიდენციას. ლიკლამა ა ნეიპოლტი არშაკუნის ნაბობს<sup>19</sup> უწოდებს და ასევე აღნიშნავს, რომ ამ თავადური ახირების საშუალება მას შამაიას (*schahmaia*) ანუ „თევზების მეფით“ ვაჭრობამ მისცა.<sup>20</sup>

ფლორიან ჟილის შემდეგი ცნობა ეხება ისეთ დაწესებულებას, რომელიც შინაარსით ევროპული იყო, მაგრამ მისი ინტერიერის ორნამენტებში აზიური ელემენტები იკვეთებოდა. ასეთი იყო თბილისის პირველი თეატრის დარბაზი, სადაც მას თავი აზიაში ეგონა და რომელიც სულტანსაც კი დააკმაყოფილებდა.<sup>21</sup>

15 ვარდან არშაკუნის სასახლე XIX საუკუნის 50-იან წლების ბოლოს აშენდა არქიტექტორ გრიგორი ივანოვის პროექტით. 1869-1886 წლებში ამ სახლში „საარტისტო წრე“ იყო, 1922 წლიდან კი მასში სამხატვრო აკადემია ფუნქციონირებს. ვარდან ასტვაცატრიან არშაკუნი 1858-1860 წლებში ტფილისის მერი იყო.

16 ფასეტი – რაიმე ნივთის, მაგ. სარკის, ირიბად ჩამოხრილი, დაცერებული გვერდითი წახნაგი.

17 იგულისხმება ფათჰ-ალი შაჰის შვილთაშვილი, ნასერ ად-დინ შაჰი (1848-1896).

18 Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 267-269.

19 ნაბობი – ინდოეთის იმ პროვინციების მმართველთა ტიტული, რომლებიც ჩამოსცილდნენ დიდ მოგოლების იმპერიას.

20 Lycklama A Nijeholt, *Voyage en Russie*, 421-423.

21 Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 267. თბილისის პირველი თეატრის მშენებლობა კავკასიის მეფისნაცვლის, მიხეილ ვორონცოვის თაოსნობით 1847 წელს დაიწყო. შენობის პროექტი იტალიელ არქიტექტორ ჯოვანი სკუდიერის, გაფორმება კი გრიგორი გაგარინს ეკუთვნოდა. თეატრის მშენებლობა 1851 წელს დასრულდა. შენობა 1874 წელს დაიწვა.

ამ თეატრის გახსნას მიეძღვნა 1851 წლის 23 ოქტომბერს გაზეთ – „L’Illustration, Journal Universel“-ში<sup>22</sup> დაბეჭდილი თბილისში საფრანგეთის მეორე კლასის კონსულის, ედმონ დე ბარესის წერილი სათაურით – „მავრიტანული სტილის თეატრი, შექმნილი და განხორციელებული ტფილისში თავად გრიგორი გაგარინის მიერ“. წერილს ერთვის ორი ილუსტრაცია – ერთზე ასახულია 1851 წლის 12 აპრილს თეატრის გახსნასთან დაკავშირებით გამართული მეჯლისი, მეორეზე წარმოდგენილია თეატრის მთავარი დარბაზი. ფრანგი კონსული დაწვრილებით აღწერს შენობის ინტერიერს, რომელსაც „ათას ერთი ღამის“ მომხიბვლელ სურათს ადარებს.<sup>23</sup> ამ თეატრს ასევე აღტაცებით აღწერენ ჟან-პიერ მუანე და ალექსანდრე დიუმა.<sup>24</sup> ეს უკანასკნელი წერს: „არსად მინახავს ჩემს ცხოვრებაში თბილისის თეატრის მსგავსი დარბაზი. ვერც წარმოვიდგენ უფრო მშვენიერს, ვიდრე ამ თეატრის დარბაზის არქიტექტურას და დეკორს.“<sup>25</sup> ლიკლა-მა ა ნიეჰოლტი ამ თეატრს თბილისის ყველაზე მნიშვნელოვან არქიტექტურულ ნაგებობას უწოდებდა<sup>26</sup>. თბილისში 1872 წელს მყოფი ბარონი მაქს ფონ ტიელ-მანი აგრეთვე აღნიშნავდა, რომ თეატრის დარბაზი მეტად მოხდენილი იყო.<sup>27</sup>

ფლორიან ჟილის ცნობით, თბილისში საკმაოდ აქტიური იყო ინტელექტუალური ცხოვრება. იგი აღნიშნავს სამხედრო ტოპოგრაფიული საცავის სექციაში დაცულ შესანიშნავ რუკებს, რომლებიც მეფისნაცვლის – მიხეილ ვორონცოვის, ბრძანებით დიდ და საშუალო მასშტაბში იყო დაბეჭდილი და კავკასიის ყველა მხარეს მოიცავდა. თბილისის გეოგრაფიულ სექციაში მომზადებული შრომები ქვეყნდებოდა. ლამაზ შენობაში განთავსებული იყო საჯარო ბიბლიოთეკა, რომელიც მოიცავდა ტიპოგრაფიას, სადაც ბეჭდავდნენ „კავკაზს“ (*Gazette du Caucase*) და „კავკასიის კალენდარს“ (*le Calendrier du Caucase - (Kavkazskii Kalendar)*).<sup>28</sup> „კავკასიის კალენდარში“ მოცემული იყო საინტერესო ცნობები კავკასიის ისტორიის, გეოგრაფიისა და ეთნოგრაფიის შესახებ, აგრეთვე ზოგიერთი მეცნიერისა და მწერლის ნაშრომები, მათ შორის მოსკოვის უნივერსიტეტის

- 
- 22 1851 წელს გაზეთ „კავკაზში“ (N29) დაიბეჭდა თეატრის დირექტორის, ვლადიმერ სოლოგუბის წერილი.
- 23 Edmond de Barrère. Salle de spectacle dans le style mauresque, conçue et exécutée par le prince Grégoire Gagarine, à Tiflis (Géorgie). – L’Illustration, Journal Universel, 23 octobre, N 18, 1851, 261-262.
- 24 Moynet, Voyage à la la mer Caspienne, I, 119; Dumas, Le Caucase, 143.
- 25 Alexandre Dumas, Le Caucase, 274.
- 26 Lycklama A Nijeholt, Voyage en Russie, 393, 444-445.
- 27 Max Franz Guido von Thielmann, Le Caucase, la Perse, et la Turquie d’Asie. Souvenirs de voyage. D’après la relation de M. le baron de Thielmann par le Baron Ernouf. Ouvrage enrichi d’une carte et de vingt gravures (Paris, E. Plon et Cie, 1876), 176.
- 28 ყოველკვირეული გაზეთი „Кавказ“ გამოდიოდა თბილისში, 1846-1851 წლებში – კვირაში ორჯერ, 1846-1918 წლებში – კვირაში სამჯერ, 1877-1919 წლებში – ყოველდღე. „Кавказский Календарь“ – კავკასიური კალენდარი 1845-1917 წლებში ყოველწლიურად გამოიცემოდა თბილისში. ის იყო ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საცნობარო პერიოდული გამოცემა რევოლუციამდელ კავკასიაში. შეიცავდა კავკასიის ისტორიის, ეთნოგრაფიისა და გეოგრაფიის ამსახველ მასალებს. კავკასიური კალენდრის ერთ-ერთი პირველი რედაქტორი იყო ადოლფ ბერჟე. ეს ორივე ბეჭდვითი ორგანო მიხეილ ვორონცოვის მმართველობის დროს დაარსდა.

კურსდამთავრებულის, ადოლფ ბერჟესიცი<sup>29</sup>, რომელიც ბიბლიოთეკის დირექცი-  
ასა და მეფისნაცვლის კანცელარიაში მსახურობდა.

სასწავლო დაწესებულებებიდან ყილი გამოყოფს მარშალ პასკევიჩის მიერ  
დაარსებულ თბილისის კეთილშობილ ქალთა ინსტიტუტს, რომლის დირექტო-  
რი ქალბატონი კნიფერი (Knipherr) იყო. სასწავლებელი ქალაქის ზედა ნაწილში,  
ჯანსაღი ჰავით გამორჩეულ ადგილზე მდებარეობდა და ის წმ. დავითის მონასტ-  
რიდან მოჩანდა. სასწავლებელში საკვებ პროდუქტებს ჰიგიენის სრული დაცვით  
უდგებოდნენ, საწოლი ოთახები ფართო იყო და კარგად ნიავედებოდა; საკლასო  
ოთახები, მასწავლებლების შერჩევა და ყოველივე სხვა კარგად იყო ერთმანეთ-  
თან შერწყმული. ეს ინსტიტუტი, რომელშიც ტრანსკავკასიელი 150 კეთილშობი-  
ლი ქალიშვილი სწავლობდა, იმპერატრიცა ალექსანდრა ფიოდოროვნას<sup>30</sup> პატ-  
რონაჟის ქვეშ იყო<sup>31</sup>.

მოგზაურები თბილისის ქუჩების საინტერესო სურათებს წარმოგიდგენენ.  
ფარამონ ბლანშარი თავად ბარიატინსკის შესახვედრად ქუჩებში გამოსული  
სხვადასხვა ეროვნების დიდძალი ხალხის სამოსის მიხედვით აღწერს. იქ იყვნენ  
მომხიბლავი თავსაკრავებითა და კაშკაშა ფერის კაბებში გამოწყობილი ქართვე-  
ლი და სომეხი ქრისტიანი ქალები, ერთმანეთში ირეოდა თათრული, ქართული  
და სომხური ფაფახები<sup>32</sup>, კავკასიელებისა და ცხენოსანი კაზაკების ბეშმეთები<sup>33</sup>  
და ბურკები<sup>34</sup>, სპარსული წოწოლა ქუდები, რუსი ვაჭრების ნაციონალური კარ-  
ტუზი და ხიფთანი, ალის მიმდევრების<sup>35</sup> გრძელი სამოსი და ბაქოსკენ მოსალო-  
ცად მიმავალი პარსის<sup>36</sup> ბრტყელი ჩალმა. ამ ბრბოში აქა-იქ ჩანდნენ ქურთები  
და თურქები. მუანე და დიუმაც მონუსხული იყვნენ თეატრის მოედანზე ნანა-  
ხი ათასფერი სამოსით. იქ იყვნენ დიდი სენიორების გამომეტყველების მქონე  
სპარსელები, სომხები და ქართველები; მეგრულ კაცებს მოხდენილად ეკეთათ  
ყაბალახი, თეთრ დიდ ქსოვილში გახვეული ქართველი ქალები, თათრები, ლე-  
კები, ქურთები და რუსები, ამ შეუდარებელ სურათს ასრულებდნენ ჭრელ ძონ-  
ძებში გახვეული მათხოვრები, რომლებიც თავიანთ სიღარიბეშიც კი თვალწარ-  
მტაცები იყვნენ. ანრი კანტელი თბილისის ქუჩებში ნანახ ეპიზოდებს აღწერს:  
უღელში შებმული ოთხი კამეჩი ზანტად მიათრევდა საცოდავ ურემს, რომელზეც  
თათრების თუ ქართველების მთელი ოჯახი იყო მოკალათებული; ხელში გრძელ  
შუბიანი კაზაკების ცხენები მტვრის კორიანტელს აყენებდნენ; ჰაერს აპობდა  
ბერძნების სამგლოვიარო პროცესიის მოთქმა; ძონძებში გახვეული მათხოვარი  
ქალი გაძვალტყავებულ ხელს იწვდიდა; გლეხი მღვდელს ხელზე ჰკოცნიდა, ის

29 ადოლფ ბერჟე (1828-1886) – ფრანგული წარმომავლობის რუსი ისტორიკოსი-აღმო-  
სავლეთმცოდნე, არქეოგრაფი, არქეოლოგი, კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის  
თავმჯდომარე 1864-1886 წლებში.

30 ალექსანდრა ფიოდოროვნა (1798-1860) – რუსეთის იმპერატორის, ნიკოლოზ I-ის  
მეუღლე. რუსეთის იმპერატრიცა 1825-1855 წლებში.

31 Gille, Lettres sur le Caucase et la Crimée, 271-272.

32 ფაფახი – ჩალმის ფორმის ბეწვის ქუდი (ბლანშარის შენიშვნა).

33 ბურკა – მჭიდრო და წყალგაუმტარი ქსოვილის მოსასხამი (ბლანშარის შენიშვნა).

34 ბეშმეთი – წელში ვიწრო რედინგოტი, რომლის გულზეც ორივე მხარეს დამაგრებუ-  
ლია სამასრეები; მას ჩერქეზსკასაც უწოდებენ (ბლანშარის შენიშვნა).

35 იგულისხმება შიიტები.

36 ირანული წარმომავლობის ზოროასტრელები.



კი მას ლოცავდა; რუსი ჯარისკაცი ეკლესიის წინ პირჯვარს იწერდა და მუხლს იყრიდა; თეთრ ქსოვილში გახვეული საწყალი ფეხშიშველი ქართველი ქალი ეკლესიაში მიდიოდა აღთქმის აღსასრულებლად; ზარმაცი გამყიდველი კარის წინ იჯდა, გამვლელებს უყურებდა და კრიალოსნის მსხვილ მარცვლებს ითვლიდა; სომხები, რომლებსაც დღის სიცხე არ აშინებდათ, შეწუხებულები, აჩქარებული ნაბიჯით მიდიოდნენ, წინა დღის მოგებას ითვლიდნენ და იმ დოყლაპიებზე ფიქრობდნენ, ხვალ რომ მოატყუებდნენ. მზის ჩასვლისას ტფილისის აივნები სავსე იყო ქალებით, ტერასებს ამშვენებენ ახალგაზრდა გოგონები, რომლებიც დაირის თანხლებით ცეკვავდნენ. ყველა მხრიდან სიმღერა და მუსიკა ისმოდა. საჯარო ბალები სავსე იყო ეტლებით, ცხენოსნებითა და ფეხით მოსიარულეებით, რომლებიც ერთმანეთს ესალმებოდნენ და საუბრობდნენ. წყვილები შარბათის, ლიმონათის, ჩაისა თუ ხილის წვენის დასალევად სხდებოდნენ.<sup>37</sup>

ალექსანდრე დიუმას მოგზაურობის შედეგად შეიქმნა მისი ცნობილი თხზულება „კავკასია“. თბილისი მისი მოგზაურობის მთავარი სამიზნე და საბოლოო პუნქტი იყო. დიუმას თხზულება იმდროინდელი ეპოქის აღმისთვის მართლაც გამორჩეული წყაროა და სხვა მოგზაურობის ნაშრომებისგან განსხვავებით, მართლაც ერთი ამოსუნთქვით იკითხება. დიუმა კარგად იყო მომზადებული მოგზაურობისთვის და ზედმიწევნით სრულად შეისწავლა იმ დროს ევროპაში არსებული ლიტერატურა საქართველოს შესახებ. ამ წყაროებზე დაყრდნობით, ის ვრცლად საუბრობს საქართველოს ისტორიაზე. დიუმა დაწვრილებით აღწერს კავკასიის ხალხების ტრადიციებს, მათ ყოველდღიურ ცხოვრებას, იმდროინდელ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ სიტუაციას.

დიუმა აღწერს თბილისში მოღვაწე მეფისნაცვლების ერთმოლოვის, ვორინცოვის, პასკევიჩის, ნიედჰარტის საქმიანობას. ყურადღებას აქცევს ქართველი პრინციპის მოღვაწეობას, კაზაკებს, შამილის აჯანყებას. თბილისში გარკვეული პერიოდის მანძილზე დიუმა ცხოვრობდა საფრანგეთის კონსულის, ფინოს სახლში. დიუმა წერს, რომ თბილისში ცხოვრების პერიოდი შემოქმედებითი თვალსაზრისით მის ცხოვრებაში ერთ-ერთი ყველაზე ნაყოფიერი ხანა იყო.

დიუმას მახვილ თვალს არ გამოპარვია ის ცვლილებები რომლებიც შეეხო როგორც საკუთრივ ქალაქს, ისე მის მცხოვრებთ. დიუმას შთაბეჭდილებები ეზმიანება გამბასა და კლაპროთის ადრე გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ გეოგრაფიული ადგილმდებარეობის წყალობით, ეს პატარა ქალაქი, რომელიც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გზაჯვარედინზე მდებარეობდა, თანდათანობით მართლაც შეიძლებოდა გამხდარიყო ჭეშმარიტად ევროპული ქალაქი.

დიუმას თბილისში სტუმრობის დროს აქ არსებობდა მცირე, ფრანგულენოვანი თემი, რომელიც 153 ადამიანს ითვლიდა. დიუმა წერს: „ვინც თბილისს მხოლოდ გამბასა და კლაპროთის ჩანაწერებით იცნობს, ვერ წარმოიდგენს, როდესაც აქ მოხვდება, რომ ეს იგივე ქალაქია, რომელსაც ეს ორი მოგზაური აღწერს.“<sup>38</sup> „როდესაც თბილისში მოვდიოდი, ველოდი, რომ დამხვდებოდა.“ ის ამატებს: „თბილისში ჩამოსვლამდე ვფიქრობდი, რომ ვიხილავდი ნახევრადველურ დაბას. მაგრამ ჩანს, რომ შევცდი. ფრანგული კოლონიის წყალობით, რომელიც ძირითადად შედგება პარიზელი მკერავებისა და მოდისტებისგან, ქართველ ქალბატო-

37 Blanchard, Voyage de Tiflis à Stavropol, 114-115; Moynet, Voyage à la mer Caspienne, 318; Cantel, Héraklés, scènes de la vie géorgienne, 455; 2. Le Prince Domenti, 707-708.

38 Dumas, Le Caucase, 500.

ნები სულ ორიოდ კვირის დაგვიანებით ითავისებენ იტალიური თეატრისა და განდის ბულვარის მოდის სამყაროს.<sup>39</sup> დიუმა ასევე წერს თბილისის შემოგარენში არსებული გერმანული სოფლის შესახებ.

დიუმა ასევე აღწერს მეჯლისის მთავარმმართველ ბარიატინსკის რეზიდენციაში, ბაზრებს, ქარვასლებს, ქალაქის მცხოვრებთა სხვადასხვა ტიპაჟებს. ის დიდად მოხიბლულია ქართველი ქალების სილამაზით.

დიუმას თხზულება იუმორითაცაა გაზავებული. ის აღწერს, თუ როგორც დააჯილდოვეს *საუკეთესო მსმელის სიგელით*. ის ყურადღებას აქცევს ქართულ სუფრას, აქაც არ ღალატობს იუმორის გრძნობა და წერს, რომ „ჩვეულებრივი მსმელები ქართულ სუფრაზე ხუთ ან ექვს ბოთლ ღვინოს სვამენ, ზოგჯერ კი ათს ან თორმეტსაც. იშვიათობას არ წარმოადგენს, როდესაც მამაკაცი სუფრაზე თხუთმეტ ბოთლ ღვინოს სვამს. ღმერთმა ქართველებს ისეთი ღვინო უწყალობა, რომელიც გონებას არ დაგაკარგვინებს.“

\*\*\*

კავკასიის მეფისნაცვლის, დიდი მთავრის, მიხეილ რომანოვის<sup>40</sup>, მმართველობის დროს საქართველოში იმოგზაურეს: 1865-1866 წლებში ჰოლანდიელმა არისტოკრატმა, ტინკო მარტინუს ლიკლამა ა ნიეჰოლტმა, 1879 წელს ელზასელმა მრეწველმა, ალფრედ კეშლენ (კოხლინ)-შვარცმა და 1881 წელს ცნობილმა ფრანგმა მწერალმა, ჟურნალისტმა, არქეოლოგმა და ფოტოგრაფმა, ჟანა/ჯეინ პაულა დიელაფუამ.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოში მოგზაურ ფრანკოფონთა შორის, ტინკო მარტინუს ლიკლამა ა ნიეჰოლტმა<sup>41</sup> ყველაზე მეტი დრო, ექვსი თვე გაატარა საქართველოში. მოგზაური დეტალურად აღწერს თბილისს და სხვა მოგზაურებისგან განსხვავებით, მას ხუთ მთავარ უბნად ჰყოფს. მტკვრის მარცხენა ნაპირზე იგი გამოჰყოფს ორ – ქალაქის განსაკუთრებით ქართული იერსახის უძველეს უბანს, ავლაბარს, და გერმანულ კოლონიას<sup>42</sup>, რომელიც შედგებოდა პატარა ბალებით გარშემორტყმული სახლების ორი რიგისგან და ებჯინებოდა მუშტაიდისკენ<sup>43</sup>, რომელსაც მოგზაური *ტფილისის ელისეს მინდვრებს*

39 Ibid.

40 მიხეილ რომანოვი (1832-1909) – იმპერატორ ნიკოლოზ I-ის მეოთხე ვაჟი. გენერალ-ფელდციეჰმეისტერი (1852), გენერალ-ფელდმარშალი (1878), სახელმწიფო საბჭოს თავმჯდომარე (1863-1881), კავკასიის მეფისნაცვლი 1862-1881 წლებში.

41 ტინკო მარტინუს ლიკლამა ა ნიეჰოლტი (1837-1900) – ფრიზიელი არისტოკრატი, მაღალი წრის წარმომადგენელი, ავანტიურისტი და მწერალი, ითვლება პირველ ჰოლანდილ აღმოსავლეთმცოდნედ.

42 ლიკლამა ა ნიეჰოლტი გულისხმობს გერმანელებით დასახლებულ *ახალ-ტფილისს*, რომელიც მდებარეობდა დღევანდელ აღმაშენებლის პროსპექტზე და კუკიაზე, და *ალექსანდერ-დორფს* – იმპერატორ ალექსანდრე I-ის სახელობის კოლონიას მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე, დღევანდელი დიდუბის ადგილზე.

43 ავტორი გულისხმობს „მუშტაიდის“ ბაღს. „აჟა მირ ფათაჰი იყო თავრიზის მოჯთაჰედი.“\* 1828 წელს რუსეთ-სპარსეთის მეორე ომის დროს ის დაეხმარა რუსებს თავრიზის დამორჩილებაში, რის შემდეგაც თბილისში გადმოსახლდა და რუსეთის ხელისუფლებისგან საჩუქრად მიიღო მიწის დიდი ნაკვეთი მტკვრის მარცხენა ნაპირზე, იმდროინდელი ქალაქის გარეთ. ნაბოძებ მიწაზე მან გააშენა ბაღი, რომელიც 1853 წელს ხაზინის საკუთრებაში გადავიდა და საზოგადოებრივი გახდა. XIX საუკუნის მანძილზე ეს

უწოდებს, მიმავალ გზას. მის უკან მდებარეობდა იპოდრომი, სადაც ეწყობოდა რუსების და ქართველების ხმაურიანი შეჯიბრებები.

დანარჩენი სამი უბანი მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე მდებარეობდა. მათგან პირველი, ქართველებით, თათრებითა და სპარსელებით დასახლებული უბანი ორიგინალური დუქნებითა და თითმყოფადი ხასიათით, მტკვრიდან ერივანსკის მოედნამდე გრძელდებოდა. იქ იყო თათრული მეჩეთები, ეკლესია, ბაზარი, სპარსული ქარვასლა, აბანოები, ნარიყალას შესანიშნავი ნანგრევები, კალად წოდებული შიდა ქალაქი, მის პირდაპირ მდებარე ძველი ქართული ციხესიმაგრე მეტეხი და მეტეხის ეკლესია. თბილისში ჩასული მოგზაურისთვის ყველაზე დიდი ხიბლი სწორედ თბილისის აზიური იერსახიდან გადარჩენილი ეს ელემენტები იყო.

მეორე, თითქმის მთლიანად რუსულ უბანში, სოლოლაკში, საკუთარი სახლები, სასტუმროები და საქართველოს უკანასკნელი მეფეების მემკვიდრე ბატონიშვილის სასახლე მდებარეობდა. იქ ცხოვრობდნენ სპარსეთისა და საფრანგეთის კონსულები. ამ უბანში ცხოვრობდა ფარმაცევტი შმიტი. ამ უბანსაც ევროპული იერსახე ჰქონდა, მაგრამ შენობებისა და მოსახლეობის შემადგენლობის მიხედვით, იქ კვლავ იყო შენარჩუნებული აზიური ელემენტები. ფლორიან უილის მსგავსად, ლიკლამა ა ნიეჰოლტიც აღნიშნავდა, რომ თბილისის ძველი სახლები, რომელთა განლაგება კარგად იყო დაგეგმილი სიციხისგან თავის შესაფარებლად, ნელ-ნელა ქრებოდა. თბილისის ქართული და სომხური მოსახლეობის ევროპულ ყაიდაზე აშენებულ სახლებში უკვე ჩანდა „ევროპული სული“, მაგრამ ისინი მაინც ინარჩუნებდნენ განსხვავებულ იერს – მზისგან თავის შესაფარებლად ყოველ სართულს გარშემო აკრავდა შუშაბანდი. აღსანიშნავია, რომ ლიკლამა ა ნიეჰოლტიც ბინა სწორედ „სოლოლაკის დიდი ქუჩის“ კუთხის სახლში იქირავა, რომელიც დიდი ბაზრიდან და ერივანსკის მოედნიდან იწყებდა. სახლის პატრონი თავადის ქალი სუმბათოვი<sup>44</sup> დახასიათებულია როგორც მსუქანი, ნაკლებად თავაზიანი, იმაზე უფრო მეტად ანჩხლი და ხარბი, ვიდრე ეს ასე წარჩინებულ ქალს, თუნდაც სომეხს, შეეფერებოდა. მოგზაურის რჩეული ადგილი კი სწორედ შუშაბანდი იყო, სადაც იგი დღის საუკეთესო საათებს, განსაკუთრებით კი საღამოებს ატარებდა ერივანსკის ლამაზ მოედანზე ფეხით მოსიარულეების, ცხენოსნებისა და ეტლების ცქერაში. მისი თქმით, ძველი და ახალი ქალაქების საზღვარზე მდებარე ეს სახლი სიმბოლური იყო, რადგან როგორც საკუთრივ ქალაქი, ის აზიასა და ევროპას წარმოადგენდა და როგორც შიგნიდან, ისე გარედან, ქართულიც იყო და ევროპულიც.

მესამე, ანუ ევროპული უბანი, მოიცავდა ერივანსკის მოედანს და ქალაქის მთავარ, გოლოვინის პროსპექტს. ეს უბანი არ გამოირჩეოდა ორიგინალურობით

---

ბალი თბილისელთა საყვარელი დასასვენებელი და გასართობი ადგილი იყო. ის დღესაც არსებობს და ხალხში ცნობილია „მუშტაიდის“ (დამახინჯებული მოჯთაჰედი) სახელწოდებით. (საქართველო ყაჯართა პერიოდის სპარსულ წყაროებში. სამოგზაურო და მემუარული ლიტერატურა. კრებული შეადგინა, ტექსტები სპარსულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო მარინა ალექსიძემ. თბილისი: არტანუჯი, 2016, 45). 1853 წლიდან ბალი სახაზინო საკუთრება გახდა. აქ სისტემატურად ეწყობოდა სახალხო სერინობები, გამოფენები, სპექტაკლები.

\*შიტი ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნე, მაღალი რანგის სასულიერო პირი.

44 ლიკლამა ა ნიეჰოლტი სახლის პატრონს რუსული ფორმის მიხედვით პრინცესა სუმბათოვად მოიხსენიებს, თუმცა სუმბათაშვილები ქართველი თავადები იყვნენ. შეიძლება ეს სუმბათაშვილზე გათხოვილი სომეხი ქალი იყო.

და უფრო სანკტ-პეტერბურგისა და მოსკოვის ახალ უბნებს ჰგავდა რუსეთის სტანდარტული, სწორი, მაგრამ ცივი არქიტექტურით; თუ არა ვერანდების ან ჩარდახის მსგავსად დახურული აივნები სახლის ყოველი სართულის გარშემო, ადამიანი იფიქრებდა, ამ ორი ქალაქიდან ერთ-ერთში იმყოფებოდა. მეფისნაცვლის, დიდი მთავრის მიხეილის რეზიდენცია რუსეთის ორივე დედაქალაქის უამრავი სასახლიდან არც ერთს არ ჰგავდა. ინტერიერი ნახევრად აზიურად და ნახევრად ევროპულად, დიდი ფუფუნებით იყო მორთული. განსაკუთრებით ლამაზი, ნამდვილი მარგალიტი, პატარა სპარსული დარბაზი იყო, დამშვენებული უიშვიათესი ავეჯით, შესანიშნავი ხალიჩებითა და უძვირფასესი ქსოვილებით.<sup>45</sup> ამ სასახლის ექსტერიერს გამოარჩევდა კოლონადებიანი არაჩვეულებრივი გალერეა პირველ სართულზე, ხედით ერევნის მოედანზე და ბულვარზე. რუსეთის პრესტიჟის შესანარჩუნებლად, მეფისნაცვალს ჰყავდა თავისი კარი ადგილობრივი და განსაკუთრებით მეზობლების – თურქების, სპარსელებისა და კასპიისპირეთში მცხოვრები ხალხების დასახლად.

გოლოვინის პროსპექტზე იყო განლაგებული თბილისის მთელი სამოქალაქო, სამხედრო და სასამართლო ადმინისტრაციის ცენტრი, დიდი არმიის მთავარი შტაბ-ბინა და რამდენიმე სამხედრო დაწესებულება, გენერლების სახლები, შესანიშნავად მოვლილი კადეტების სასწავლებელი და ვრცელი ყაზარმები საჯარისო ნაწილებისათვის. გოლოვინის ბულვარის ბაღებით გარშემორტყმული სასტუმროებისა<sup>46</sup> და სახლების ქვედა სართულზე უამრავი ფარდული და რამდენიმე დიდი მაღაზია ფრანგებს, რუსებს, გერმანელებს, იტალიელებსა და ბერძნებს ეკუთვნოდათ და ზოგიერთი მათგანი კარგად მარაგდებოდა ევროპული ფუფუნების საგნებით. თბილისის ფრანგული კოლონიის წარმომადგენლები წარმატებით ვაჭრობდნენ პარიზული საქონლით, მათ შორის იყვნენ აბრეშუმით მოვაჭრეები, იუველირები, მკერავები, დალაქები და განსაკუთრებით კი მოდისტიკები<sup>47</sup>. ყველაზე დიდ მაღაზიებს შორის აღსანიშნავი იყო მადამ დელსოლმის (Delsolmes) მოდური საქონლისა და ვიურტემბერგელი გლუზერის (Glaser) ძვირფასი კავეულის მაღაზიები. წიგნების დიდ გერმანულ და მუსიკალურ მაღაზიებში მოგზაურმა შეიძინა შარდენის თხზულების ათი ტომი და იქირავა პიანინო.

45 მაქს ფონ ტიელმანის ცნობით, რომელმაც საქართველოში 1872 წელს იმოგზაურა, გუბერნატორის სასახლე ლამაზი იყო, მაგრამ არა მონუმენტური, აღსანიშნავი კი მისი ინტერიერი იყო, კერძოდ, სარკეებით დამშვენებული დიდი დარბაზი სპარსულ სტილში; სხვა ოთახი ლამაზი ხალიჩებითა და ნაალაფვევი იარაღით იყო მორთული, დიდი მთავრის კაბინეტის პანოს კავკასიის შესანიშნავი რელიეფური რუკა იკავებდა. სასახლის უკან იყო კარგად გაშენებული, გულმოდგინედ მოვლილი და მორწყული ბაღი (Thielmann, Le Caucase, la Perse, 175-176).

46 ყველაზე კომფორტულ სასტუმროდ, რომლის პატრონი ფრანგი იყო, ლიკლამა ა ნი-ეპოლტი „ევროპას“ (l'Hôtel d'Europe) ასახელებს, სადაც ბინის დაქირავებამდე იყო გაჩერებული.

დავით ხოშტარიას გამოკვლევის თანახმად, ერივანსკის მოედანზე მდებარე სასტუმრო „იტალიას“ (l'hôtel d'Italie) 1864 წელს სახელი შეეცვალა და დაერქვა „ევროპა“ (l'hôtel d'Europe). მას იტალიელი ნაპოლეონ სიენი და ფრანგი არსენ ბარბერონი მართავდნენ (დ. ხოშტარია, თბილისი. ძველი სასტუმროები, 31-32).

47 მოდისტიკა (ფრ. Modiste) – ძირითადად ქალის ქუდების, აგრეთვე კაბებისა და თეთრეულის ოსტატი ქალი.

თბილისში გამწესებული იყო სახელმწიფო მრჩეველი, რომელიც მეთაურობდა კავკასიის საგანმამათლებლო მიმართულებას. თბილისში ევროპელებისა და ადგილობრივი მაღალი საზოგადოების ოჯახების შვილებისთვის იყო ისეთი სასწავლებლები, სადაც მათ შესაფერისი განათლების მიღება შეეძლოთ, ძალიან კარგად იყო მოვლილი კადეტების სასწავლებელიც.

თბილისში იყო რამდენიმე სახაზინო ბაღი. აბანოების უკან, ბორცვის ფერდობზე მდებარეობდა ბოტანიკური ბაღი – მეფის შესანიშნავი, დატერასებული ბაღი, საიდანაც ქალაქის შესანიშნავი ხედი იშლებოდა. მეფისნაცვლის სასახლის წინ იყო დიდი სახაზინო ბაღი, სადაც ორკესტრი ზოგჯერ ევროპულ საოპერო არიებს თუ საცეკვაო მელოდიებს უკრავდა და ბუფეტი-კიოსკი პატარა მაგიდებით, სადაც ჩაის თუ სხვადასხვა გამაგრილებელ სასმელებს ჰყიდდნენ. გერმანული კოლონიის პატარა პარკში ზოგჯერ ორკესტრი უკრავდა. მაღალი საზოგადოება (*le beau monde*) ყოველდღე სეირნობდა გოლოვინსკის (*Galavinsky*) გამზირზე. ისე, როგორც რომელიმე ევროპულ ქალაქში, თბილისში ბევრი ეტლი იყო, მეფისნაცვალს შესანიშნავი, რუს მოხელეებსა და ძველი ადგილობრივი მაღალი საზოგადოების წარმომადგენლებს ლამაზი ეკიპაჟები ჰყავდათ. სხვების განკარგულებაში იყო დასაქირავებელი, საკმაოდ ელეგანტური ეტლები.

ქალაქის ძირძველი მოსახლეობის – ქართველებისა და სომხების გვერდით, ძველ ქალაქში თათრები და სპარსელებიც ცხოვრობენ, თბილისის ქუჩებში შეხვდებოდნენ ქურთებს, ნოღაელებს, ყაზარდოელებს, ოსებს, ლეკებს და იმ ჩერქეზებს, რომლებიც რუსეთის ჯარში მსახურობდნენ. თბილისში მრავლად იყვნენ ევროპელებიც. მათ უმრავლესობას რუსები შეადგენდნენ. სანკტ-პეტერბურგსა და მოსკოვთან შედარებით თბილისში შეუდარებლად იაფი იყო ცხოვრება და ამიტომ ყველა დონის მოხელე თბილისში ითხოვდა სამსახურს. ქალაქში იყო რამდენიმე პოლონელი და გერმანელი მღვდელი.

მოგზაურის აზრით, უკანასკნელი ორმოცი წლის განმავლობაში თბილისში ჩატარებული ყველა სამუშაო შესრულებული იყო სამი ყველაზე გამოჩენილი მმართველის – ერმოლოვის, ვორონცოვისა და ბარიატინსკის – ენერგიული ძალისხმევით, რომელთაც სამართლიანად უნდა დამატებოდა კავკასიის იმჟამინდელი მმართველი, დიდი მთავარი მიხეილი. თბილისი მეტად ორიგინალური ხასიათის ქალაქი იყო, რომლის გადაკეთებითაც რუსები იყვნენ დაკავებულები, ის ორი ცივილიზაციის გადაკვეთის წერტილი ხდებოდა და ყოველ დღე ვითარდებოდა. მისი თქმით, შარდენი და კლაპროთი იმჟამინდელ თბილისს ველარც კი იცნობდნენ.<sup>48</sup>

ელზასელმა მეწარმემ, ალფრედ კემლენ-შვარცმა<sup>49</sup>, საქართველოში ლიკლამა ა ნიეჰოლტის მოგზაურობიდან 13 წლის შემდეგ, 1879 წელს, იმოგზაურა.

48 Tingo Martinus Lycklama A Nijeholt, Voyage en Russie, au Caucase et en Perse exécuté pendant les années 1866, 1867 et 1868 (Paris-Amsterdam: Arthus Bertrand, C. L. Van Langenhuisen, 1872), I, 252-257, 267-271, 349-353, 365, 373, 387-394, 412-414, 422-423, 439-441, 446.

49 ალფრედ კემლენ-შვარცი (1829-1895) – ფრანგი მრეწველი და პოლიტიკური მოღვაწე. 1887-1888 წლებში პარიზის VIII რაიონის მერი, 1888-1889 წლებში – დეპუტატი საფრანგეთის ჩრდილოეთიდან. იბრძოდა პრესის თავისუფლებისთვის. 1879 წელს იგი რუსეთის და კასპიისპირეთის გავლის ბაქოდან ჩავიდა თბილისში. თბილისიდან მან ფოსტების გენერალურ დირექტორთან, გენერალ პაპარიგოპულოსთან, ერთად მატარებლით იმგზავრა ქუთაისამდე, იქიდან კი ბორჯომის გავლით თბილისში დაბრუნდა. თბილისიდან ევროპისკენ იგი სამხედრო გზით, ეტლით გაემგზავრა.

კემლენ-შვარცი თბილისს ორ, რუსულ და ძველ ქალაქად ჰყოფდა, რომლებიც ერთმანეთს ორი რკინის და გენერალ ვორონცოვის<sup>50</sup> მიერ აშენებული ერთი ქვის ხიდით<sup>51</sup>, უკავშირდებოდა. ამ ხიდის მახლობლად მდებარე მოედანზე იდგა გენერალ ვორონცოვის ძეგლი.<sup>52</sup> მოგზაურის შეფასებით, კავკასიის ძველ გენერალ-გუბერნატორებს შორის ყველაზე ჭკვიანი სწორედ ვორონცოვი იყო, რომელმაც ქვეყანაში საუკეთესო მოგონებები დატოვა და ხალხი მასზე დიდი პატივისცემით საუბრობდა.

მდინარის მარჯვენა ნაპირზე მდებარე რუსული ქალაქი მოგზაურისთვის საინტერესო არ იყო, ხოლო არქიტექტურული თვალსაზრისით ყველაზე გამორჩეული შენობა – დიდ მთავრის მიხეილის სასახლე, ლიკლამა ა ნიეჰოლტის შეფასებისგან განსხვავებით, არაფერ საგანგებოს არ წარმოადგენდა. კემლენ-შვარცი აღნიშნავს, რომ ქალაქში, რომლის მთავრობამაც ყოველივე შესაძლებელი გააკეთა, რათა ის ჭეშმარიტ დედაქალაქად ექცია, მოგზაური სრულიად ევროპულ ცივილიზაციას გადააწყდებოდა – ახალ ქალაქში ფართო ტროტუარებიანი ქუჩები კარგად გაყვანილი და გაზით განათებული იყო. მაგრამ ფრანგი მრეწველი სრულიად გაკვირვებული დარჩა თბილისში შადრევნების არარსებობით. ის ასევე ხაზს უსვამს, რომ ქუჩაში წყლის დაღვევას ვერ შეძლებდით, მიუხედავად იმისა, რომ ქალაქი უზრუნველყოფილი იყო წყლით და ადვილი იქნებოდა მის დასაგროვებლად ზედა უბანში რეზერვუარის აშენება. თბილისში წყალი კვლავ ცხენებით დაჰქონდათ და ხშირად ჩანდა მტკვრის პირას ჩამწკრივებული ოცდაათი-ორმოცი საცოდავი ცხოველი, რომლებსაც კაცები წყლით სავსე ტყავის ტიკებს ჰკიდებდნენ. წყლის თბილისის ყველა უბანში მისატანად ისინი დაკლანოილ ბილიკებზე მთელი დღე ამ მძიმე ტვირთით მიდი-მოდიოდნენ. ზოგ ადგილას მტკვარზე ჩანდა ერთმანეთზე მიმდგარი ტიკები, რომლებსაც გვერდებზე დიდი

50 მიხეილ ვორონცოვი 1844-1854 წლებში იყო კავკასიის მეფისნაცვალი.

51 მეფისნაცვალ მიხეილ ვორონცოვის დავალებით არქიტექტორმა ჯოვანი სკუდიერიმ შეადგინა ხიდის ახალი პროექტი. ნაგებობა ორი, დიდი და მცირე ხიდებისაგან შედგებოდა მტკვრის ძირითად კალაპოტსა და მის მარჯვენა ტოტზე. მშენებლობა 1848 წელს დაიწყო, თუმცა რამდენიმეჯერ შეფერხდა: იცვლებოდნენ მოიჯარადრეები, 1849 წელს მდინარემ წაიღო ხის ხიდი, 1851 წელს ტაძრის მშენებლობისას დაიღუპა არქიტექტორი სკუდიერი. სკუდიერის გარდაცვალების შემდეგ დიდი ხიდის პროექტი გადაამუშავა ინჟინერმა ს. ბლიკსმა, რომელმაც ხის მალეები აგურის კამარებით შეცვალა. მშენებლობას სათავეში ჩაუდგა ქართველი ინჟინერი ვახტანგ ბაგრატიონ-მუხრანსკი (1817-1892). მიხეილის დიდი ხიდი საზეიმოდ 1853 წელს აპრილში მიქაელ მთავარანგელოზის ხსენების დღეს გაიხსნა და იკურთხა.

52 მიხეილ ვორონცოვის ძეგლი შეუკვეთეს სამხატვრო აკადემიის პროფესორს, ნიკოლაი პიმენოვს (1812-1864), მაგრამ იგი გარდაიცვალა და ძეგლი დაამთავრა მისმა მოწაფემ, მხატვარმა ვიჩესლავ კრეიგანმა. ძეგლი ჩამოასხეს პეტერბურგში და თბილისში 1866 წელს ჩამოიტანეს. ალექსანდრე II-მ ამ ძეგლისთვის 3,000 რუბლი გადაიხადა. წარწერა: “Князю Михаилу Семеновичу Воронцову. 1845 — 1854.” ძეგლის გარშემო იყო ჯაჭვის ზღუდე და იდგა ქვემეხები. “Открытие памятника в Тифлифе Светлейшему князю Михаилу Семеновичу Воронцову 25 марта 1867 г.” Тифлиф. Напечатано в типографии главного управления наместника кавказского 1867 г. Автор, извештный тифлифский журналист, фотрудник газеты “Кавказ” Николай Львович Дункель-Веллинг (1850-1860 гг.); Н. Cammartin. “Caucase. – Inauguration, à Tiflis, de la statue du prince Woronzoff” Le monde illustré, 1867, N 527, 18 Mai, 300, 302. მიხეილ ვორონცოვის ძეგლის შესახებ იხ. Hubertus F. Jahn, “The Bronze Viceroy: Mikhail Vorontsov’s Statue and Russian Imperial Representation in the South Caucasus in the Mid-19th Century”. Russian History 41 (2014), pp. 163-180.

ბორბლები ჰქონდა – ეს ორიგინალური და თვალწარმტაცი ადგილობრივი წისქვილები იყო.

კემლენ-შვარცმა, ექიმ შარლ-ჟიულ ტეიულის მსგავსად, ყურადღება მიაქცია თბილისში მიმდინარე მშენებლობებს. ქალაქში ძირითადად ერთსართულიანი სახლები იდგა, აშენებდნენ სამ და ოთხ სართულიან სახლებსაც, ყველა სახლს ჰქონდა შუშაბანდი და ბანი. მაგრამ ეს მშენებლობა ნელა მიმდინარეობდა და მას არც დიდი მასშტაბი ჰქონდა, რაც მოგზაურის აზრით მეტად სასიხარულო იყო, თორემ ასე ლამაზი, თვალწარმტაცი და ტურისტებისთვის მიმზიდველი ძველი ქალაქი მალე დაკარგავდა მისთვის დამახასიათებელ ორიგინალურობას.<sup>53</sup>

1881 წლის მარტში თბილისში ჩამოსული ფრანგი არქეოლოგის, ჟანა დიელაფუას აზრით, თბილისს – სპარსეთის ძველ დედაქალაქს<sup>54</sup>, გარეგნულად დაკარგული ჰქონდა თავისი ორიგინალური ხასიათი. ხოლო რუსეთის იმპერიის სამხრეთი პროვინციების გენერალ-გუბერნატორის ოფიციალურ რეზიდენციად გახდომისა და იქ მრავალრიცხოვანი გარნიზონების ჩააყენების შემდეგ, ქალაქში ძალდატანებითი რუსიფიკაცია მიმდინარეობდა, თუ, რა თქმა უნდა, ეს ნებით არ ხდებოდა. იგი აგრეთვე აღნიშნავს, რომ განიერი და კარგად მოკირწყლული ქუჩები, ძვირადღირებული სახლები, თითქმის კარგად მოვლილი ბაღები, დიდი მთავრისა და მისი გენერლების სასახლეები, მონუმენტური შესახედაობის მუზეუმი<sup>55</sup> და უამრავი ყაზარმა მას ოფიციალური დედაქალაქის იერს სძენდა. მკვიდრი მოსახლეობის ნახვა კი, რომლის დახვეწილობა და ელევანტურობა სადავოდ არ ხდის ქართველი ქალების სილამაზის სამართლიან სახელს, მხოლოდ ბაზრებსა და მდაბიოთა უბნებში იყო შესაძლებელი.

ჟანა დიელაფუასა და მისი მეუღლის თბილისში ჩასვლას დაემთხვა ალექსანდრე II-ს (1818-1881) მკვლევლობა.<sup>56</sup> მოგზაურის ცნობით, ამ ვითარებაში ტელეგრაფის საშუალებით იმპერიის ერთი ბოლოდან მეორეში გაიცა ბრძანება უცხოელებზე თვალთვალის დაწესების, მათთვის პასპორტების ჩამორთმევის და ქალაქიდან გასვლის დროებითი აკრძალვის შესახებ. მოგზაურის თქმით, ეს დისკომფორტი მათ მეფის დაკრძალვის საპატივცემულო ცერემონიისა და ახალი მეფის<sup>57</sup> საზეიმო გამოცხადების სანახაობამ აუნაზღაურა. იგი წერს: „ქუჩებში და კაფეებში შეკრებილი ოფიცრებისა და თავზარდაცემული მოხელეების ჯგუფები სხვადასხვაგვარად ყვებოდნენ ამ დანაშაულის დეტალებს, ინდიფერენტული ხალხი კი თავის ყოველდღიურ საქმიანობას აგრძელებდა. სამხედრო ალუმის დროს დაუსრულებელი პროცესია მეტად იმპოზანტური იყო მხრებამდე თმებით, ოქროს ტიარებსა და მანტიებში გამოწყობილი, ჯვრებით ხელში მღვდლების მსვლელობის გამო! გენერლები სახარებას ჰკოცნიდნენ, ფიცს დებდნენ და სასულიერო პირების შემდეგ ჯარისკაცებისგან იღებდნენ ერთგულების ფიცს; ამ

53 Alfred Koechlin-Schwartz, *Un touriste au Caucase: Volga, Caspienne, Caucase* (Paris, J. Hetzel & Cie Editeurs, 1881), 252-259, 267-272, 284-285.

54 ჟანა დიელაფუას ამ ცნობაში საქართველოს მიმართ ევროპელი მოგზაურების სტერეოტიპული გავლენა იგრძნობა.

55 იგულისხმება კავკასიის მუზეუმი, რომელიც 1852-1919 წლებში მეცნიერებისა და კულტურის ერთ-ერთი კერა იყო საქართველოსა და ამიერკავკასიაში.

56 ალექსანდრე II (1818-1881) – ნიკოლოზ I-ის ვაჟი, რუსეთის იმპერატორი 1855-1881 წლებში. 1881 წლის 1 (13) მარტს იგი ორგანიზაცია „ხალხის ნების“ წევრებმა მოკლეს.

57 ალექსანდრე III (1845-1894) – რუსეთის იმპერატორი 1881-1894 წლებში, ალექსანდრე II-ს ვაჟი.

დროს ისმოდა გუნდის ჰარმონიული გალობა, რომლის საიდუმლო, ერთადერთ-მა, მხოლოდ რუსულმა ეკლესიამ იცის.

მეფე მოკვდა, გაუმარჯოს მეფეს!“

ამ ცერემონიიდან რვა დღის შემდეგ მოგზაურებისთვის ქალაქის კარიბჭეები გახსნეს, მატარებლები და დილიჟანები კი თავიანთ ჩვეულ განრიგს დაუბრუნდნენ, უანა დიელაფუა და მისი მეუღლე კი ერევნის გზით ირანისკენ გაემგზავრნენ.<sup>58</sup>

\*\*\*

კავკასიის მთავარმართებლის ალექსანდრე დონდუკოვ-კორსაკოვის მმართველობის (1882-1890)<sup>59</sup> დროს 1882, 1888 და 1889 წლებში, თბილისში იმყოფებოდნენ: ბელგიელი სტუდენტი ერნესტ ორსოლი, ფრანგი მოგზაური და ჟურნალისტი ჟიულ-ნაპოლეონ ნეი და ცნობილი ფრანგი ბოტანიკოსების ოჯახის წევრი, 20 წლის ფრანგი სტუდენტი ოგიუსტ ლეკუენ დე ვილმორენი (Auguste Lecoin de Vilmorin).

ერნესტ ორსოლის თქმით, ტრანსკავკასიის<sup>60</sup> დედაქალაქი თბილისი კონტრასტების ქალაქი იყო. ახალი რუსული ქალაქი სანკტ-პეტერბურგს ან მოსკოვს ჰგავდა, ძველ ქართულ და სპარსულ უბნებში კი წმინდა აზიური იერსახე უცვლელად იყო შენარჩუნებული. უკვე გავეროპელებული ერევნის<sup>61</sup> მოედანი ნეიტრალური სივრცეს წარმოადგენდა აღმოსავლურ და რუსულ ქალაქებს, წარსულის თბილისსა და მომავლის თბილისს შორის. ახალ ქალაქში კარგად მოკირწყლული ფართო ქუჩები იყო, არისტოკრატიულ უბნებს კი მოვლილი სკვერები ახალისებდა. მაღაზიების უმეტესობა ფრანგებს ეკუთვნოდათ და *Perspective-Neusky*-სა<sup>62</sup> და *Bolshaya Sadovaya*-ს<sup>63</sup> მაღაზიებს ეჯიბრებოდნენ. თბილისის ცენტრში მდებარე სამი მთავარი სასტუმროს პატრონები ფრანგები იყვნენ. ერევნის მოედანზე ყველაზე ცნობილი სასტუმრო „ევროპა“ (*l'hôtel de Europe*) თბილისში ფრანგე-

58 Jane Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane*, par Mme Jane Dieulafoy, Ghevalier de la Légion d'honneur, officier d'Académie, relation du voyage (Paris: Librairie Hachette et Cie, 1887), 10-11.

59 ალექსანდრე დონდუკოვ-კორსაკოვი (1820-1893) – კავალერიის გენერალი და სახელმწიფო მოღვაწე, შამილთან და ოსმალეთთან ომების მონაწილე, კავკასიის მთავარმართებელი 1882-1890 წლებში.

60 ტერმინი „ტრანსკავკასია“ (ამიერკავკასია) რუსული „ზაკავკაზიე“-დან მოდის და ნიშნავს კავკასიონის ქედს მიღმა არსებულს, ანუ რუსეთის ხედავს ასახავს. დღეს ფართოდ გამოიყენება ტერმინი სამხრეთ კავკასია.

61 1828 წელს იმპერატორმა ნიკოლოზ I-მა კავკასიის მთავარმართებლად და კავკასიაში მოქმედი რუსეთის ჯარის მთავარსარდლად დანიშნა გენერალმა ივანე პარკევიჩი, რომელმაც 1828 წელს ერევნის ციხესიმაგრე აიღო და მიენიჭა ერევნის გრაფის პასკევიჩ-ერივანსკის წოდება. გამარჯვებულ გენერლისთვის თბილისის მოსახლეობის მიერ სადღესასწაულო შეხვედრის ადგილს, სადაც დღეს თავისუფლების მოედანია, პასკევიჩ-ერივანსკის მოედანი ეწოდა. სახელწოდება „ერივანსკის“ „ერევნით“ შეცვლა შეცდომაა, რასაც ყველა მოგზაური უშვებს.

62 ავტორი გულისხმობს სანკტ-პეტერბურგის ერთ-ერთ პირველ და ცნობილ გამზირს.

63 იგულისხმება 1816 წელს მოსკოვის ჩრდილო-დასავლეთით დიდი მიწაყრილის ადგილზე გაშენებული ბაღები, ქალაქის ცენტრალური მაგისტრალი (М. И. Вофтышев, *Москва: вфе улицы, площади, бульвары, переулки. Москва: Алгоритм, Экфмо*, 2010, 497-498, 688).



ბისა და გერმანელების შეხვედრის ადგილი იყო. იქ ისინი გამბრინუსის<sup>64</sup> თაყვანისცემის გამო თავიანთ ნაციონალურ ურთიერთწყენას ივიწყებდნენ.<sup>65</sup> ყველაზე კომფორტული აპარტამენტებით და მაღალი ფასებით სასტუმრო „კავკაზი“ (*l'hôtel du Caucase*)<sup>66</sup> გამოირჩეოდა. მისი პატრონი, დელალანდი, უფრო ექტორის სახელით იყო ცნობილი. მოშორებით მდებარე სასტუმრო „ლონდონი“ (*l'hôtel de Londres*) ტურისტებისათვის უფრო სასიამოვნო ადგილი იყო მახლობლად მდებარე სკვერისა და ბაღის სივრცის გამო, რომელიც ტერასებად ეშვებოდა მტკვრისკენ. ის მაღალი საზოგადოების რუსებისა და ქართველების სასტუმროდ მიიჩნეოდა და თბილისის ერთგვარი Café Anglais<sup>67</sup> იყო; მისი პატრონები, ცოლ-ქმარი ლე კონტები, ყველაზე მოკრძალებული ტურისტების მიმართაც მეტად ყურადღებიანები იყვნენ. ორსოლის ცნობით, თბილისში ძალიან უყვარდათ აზიური სტილი: არისტოკრატიულ კლუბ „კრუჟოკს“<sup>68</sup>, გოლოვინსკის პროსპექტზეც ჰქონდა დიდი ხელგაშლილობით სპარსული გემოვნებით, სურათებით, ოქროს ვარაყით, მოზაიკით და სარკის ფასეტებით მორთული სასტუმრო, რაც მას „ათას ერთ ღამეში“ აღწერილი ზღაპრული სასახლეების იერს აძლევდა, ხოლო „სობრანიეს“<sup>69</sup> – სომხების კლუბის დარბაზში კვირაში რამდენჯერმე უკრავდა საცეკვაო მუსიკა. სასტუმრო „ლონდონიდან“ რამდენიმე ნაბიჯზე, ე.წ. ვორონცოვის დიდი ხიდი ქალაქს ვიურტემბურგელებით დასახლებულ გარეუბანთან აკავშირებდა. ევროპის ბალი გერმანული კოლონიის ცენტრამდე ვრცელდებოდა და ზაფხულში საღამოობით იქ ან კოსტუმირებული მეჯლისები იმართებოდა, ან ოთხი თუ ხუთი მუსიკოსისგან შემდგარი აზიური ორკესტრი ქართულ და რუსულ სიმღერებს უკრავდა. გერმანული კოლონიისა და ქალაქის უკიდურეს საზღვარზე მდებარე თბილისის ბულონის ტყე – მუშტაიდი, ნაკადულებით დასერილი

- 64 გამბრინუსი (ლათ. Gamberinus) – ლეგენდარული მეფე, რომელიც ლუდის ხარშვის გამოგონებლად ითვლება.
- 65 საფრანგეთ-პრუსიის ომში (19.07.1870-10.05.1871) გერმანიის გამარჯვებას გერმანიის გაერთიანება, ნაპოლეონ III-ს ტახტიდან ჩამოგდება და საფრანგეთის მესამე რესპუბლიკის დაარსება მოჰყვა. კონტრიბუციის სახით, გერმანიამ მიითვისა მთელი ელზასი და ლოტარინგია, რომელიც პირველ მსოფლიო ომის შემდეგ, 1918 წელს კვლავ საფრანგეთს დაუბრუნდა.
- 66 სასტუმრო „კავკაზი“ ერივანსკის მოედანზე 1858 წელს გახსნა ერთმა ფრანგმა, ვინმე გიომმა. 1865 წელს სუმბათაშვილების სახლში მირზოვევებმა შეიძინეს და სასტუმრო იჯარით მისცეს ფრანგ მარიუს მარტენს. ამ დროიდან სასტუმროს ოფიციალურად ეწოდებოდა l'Hôtel du Caucase, Place d'Erivan. Maison Mirsoieff, tenu par Marius Martin (დ. ხომტარია, თბილისი, 35-37).
- 67 ფრანგული რესტორანი Café Anglais 1822 წელს გაიხსნა პარიზში, Opéra Comique-ის მახლობლად. მეორე იმპერიის დროს (1852-1870) ის ყველაზე ბრწყინვალე და პოპულარული ევროპული კაფე იყო. დაიხურა 1913 წელს.
- 68 ორსოლი უზუსტობას უშვებს, როგორც ჩანს მას ქუჩები აერია, რადგან „კრუჟოკი“ (Groushok) გოლოვინის პროსპექტზე არ მდებარეობდა. 1869-1886 წლებში ის განთავსებული იყო ვარდან არშაკუნის სასახლეში, რომელიც XIX საუკუნის 50-იანი წლების ბოლოს აშენდა არქიტექტორ გრიგორი ივანოვის პროექტით და აღმოსავლური ფუფუნებით იყო მორთული. ჩანს, ორსოლი ამ შენობას გულისხმობს „დიდი ხელგაშლილობით მთლიანად სპარსული გემოვნებით“ მორთულ სასტუმროში. 1922 წლიდან ამ შენობაში სამხატვრო აკადემია ფუნქციონირებს. ეს შენობა კარგად არის აღწერილი ფლორიან ჟილის თხზულებაში.
- 69 სობრანიეში (*Sobranie*) ავტორი გულისხმობს გოლოვინის პროსპექტზე მდებარე სომხურ კლუბს.

ლამაზი პარკი, მაღალი საზოგადოების – ელეგანტური ქალბატონებისა და ბატონების – რჩეული სასაღებრო ადგილი იყო პარიზის ბოლო მოდისა და ცხენების უზადო აღკაზმულობის დემონსტრირებისთვის.

ორსოლის აზრით, მოსახლეობის მიხედვით თბილისი სამი განსხვავებული – რუსული, კოლონიის და აზიური – ქალაქისგან შედგებოდა. რუსულ ქალაქში რუსი მოხელეები, სამხედრო პირები და ვაჭრები, კოლონიაში – თბილისში მცხოვრები გერმანელები, ფრანგები, იტალიელები, ბერძნები და ინგლისელები, აზიურ ქალაქში – ქართველები, სომხები, სპარსელები და თათრები ცხოვრობდნენ. ეს მეტად განსხვავებული მოსახლეობა ერთმანეთში ნაკლებად იყო შერეული.

თუ რუსი მოხელეებისა და ოფიცრებისთვის სასიამოვნო ახალ ტფილისის ევროპული ქალაქი იყო, ტურისტებს სხვა რამ იზიდავდა – მტკვრის მარცხენა ნაპირზე მდებარე ძველი ქართული ქალაქი ავლაბარი, ბაზარი, ნარიყალას დანგრეული ციხესიმაგრე და ძველი ეკლესია მეტეხი, მტკვრის ციცაბო ნაპირებზე დაქანებული ქუჩების ლაბირინთი უცვლელად შენარჩუნებული საუკუნეების წინანდელი აზიური იერსახით, ერთიმეორეზე მიდგმული მონაცრისფრო ბანიანი სახლები, ბაზრის შორიახლო ცოტა ხნის წინ აშენებული ქარვასლა, ფირუზისფერი ფაიფურის ფირფიტებით დაფარული შიიტური მეჩეთი მინარეთით, სიონის საკათედრო ტაძარი – და არა ევროპის იმიტაცია. თბილისი ის ერთ-ერთი ქალაქი იყო, სადაც მხატვარს რამდენიმე თვით, ტურისტს კი რამდენიმე კვირით შეეძლო დარჩენა – ერთი დახატავდა, მეორე – დაათვალიერებდა.

ორსოლის ცნობიდან ჩანს, რომ ირანში სამოგზაუროდ ევროპელები დრავდნენ ქირაობდნენ, რასაც შემდეგ, 1905 წელს, ფრანგი ჟურნალისტი, კლოდ ანეც, აღნიშნავს. ორსოლის მიერ დაქირავებული იტალიელი დრავდანი, ჟერომ რეალინი, რომელმაც იცოდა ფრანგული, რუსული, თურქული, სომხური, ქართული, სპარსული და თათრული, დახასიათებულია მეტად პატიოსან და მცოდნე კაცად; მის შესახებ საქებარი წერილები გამოქვეყნებული იყო *Times*-ში მისივე კორესპონდენტის, ფორბის, მიერ; ის ასევე დადებითად იყო მოხსენიებული ინგლისელი ოფიცრის, ვალენტინ ბარკერის თხზულებაში.<sup>70</sup> ორსოლის ცნობებიდან ირკვევა, რომ თბილისიდან ირანში მიმავალი ტურისტები თბილისში იძენდნენ ზოგიერთ ნივთს და საკვებს.<sup>71</sup>

ორსოლი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს თბილისის მოსახლეობის ეთნიკურ და კონფესიურ სიჭრელეს. ის საინტერესო ცნობებს გვაწვდის რუსეთის იმპერიაში მცხოვრები სპარსეთის ქვეშევრდომების შესახებ. სოციალური თვალსაზრისით, მათ შორის ყველაზე დაწინაურებულები იყვნენ მათ მოჰყვებოდნენ ხელოსნები და დაქირავებული მუშახელი: ორსოლი თბილისში მცხოვრები სპარსელების შესახებ: ამ სპარსელების უმეტესობა ვაჭარია და ისინი გამოირჩევიან თავიანთი გამჭრიახობით. უნდა გავიზიაროთ შეხედულება, რომ 'საჭიროა ორი ებრაელი ერთი სომხის გასაცურებლად, ერთი სპარსელის გაცურებას კი ორი სომეხი სჭირდება.'<sup>72</sup>

70 Valentine Baker. *Clouds in the East: travels and adventures on the Perso-Turkoman frontier*. London, Chatto & Windus, 1876, 23.

71 Ernest Orsolle, *Le Caucase et la Perse. Ouvrage accompagné d'une carte et d'un plan* (Paris: Plon, Nourrit et Cie, 1885), 40-50.

72 *Ibid*, 43.

ნაპოლეონ ნეის შთაბეჭდილება თბილისის შესახებ რკინიგზის სადგურიდან იწყება. „სადგური. სასტუმრო. მატარებელი სადგურში დადგა... როგორია ეს მონუმენტური, გაზით განათებული სადგური?... რა უნდათ ჩემი ბარგისკენ წამოსულ უცნობ ენაზე მოლაპარაკე კაცებს, რომლებიც სასტუმროში ჩემს წასაყვანად გამოგზავნილმა, შესანიშნავი ფრანგულით მოლაპარაკე დრაგომანმა მოულოდნელად გასწი-გამოსწია? ის სასტუმრო „კავკაზის“ დრაგომანია... ტფილისის სადგური, ისე, როგორც რუსეთის თითქმის ყველა სადგური, ქალაქიდან შორსაა... ეტლი სასტუმრო „კავკაზთან“ გაჩერდა. ჩვენ წებოვან ტალახში გადმოვედთ და ვლოცავდი ბოტებს – ძვირფას საჩუქარს, რასაც მონრეალის მუნიციპალიტეტის ხელგაშლილობას უნდა ვუმაღლოდე, როდესაც ისე წვიმს ტფილისში, როგორც დღეს... სასტუმროში შესვლამდე, როდესაც მეეტლეს ფულს ვუბდიდი, ტრამვაიმ<sup>73</sup> გაიარა!... და აზიაში ამ პირველ შთაბეჭდილებით წავედი დასაძინებლად: ტრამვაი ტფილისში, ძველ სპარსულ ქალაქში, ძველ ქართულ ციხესიმაგრეში... აი პროგრესი!“

სხვა მოგზაურების მსგავსად ნეიც აღნიშნავს, რომ თბილისის ახალი ქალაქის იერსახე არაფრით განსხვავდებოდა პირველი რანგის ევროპული ქალაქებისგან. თუ ლიკლამა ა ნიეჰოლტი ძირითადად გოლოვინის პროსპექტის მაღაზიებს ახსენებს, ნეი აღნიშნავს მტკვრის მარცხენა ნაპირზე მდებარე უამრავ რუსულ, ბერძნულ და სომხურ მაღაზიას, აგრეთვე გერმანულ ლუდხანას, სადაც რუსები, სომხები და ქართველებიც კი დადიოდნენ. ევროპის ბაღში კარგ ამინდში ოპერეტებს წარმოადგენდნენ, იქვე იმართებოდა ფრანგული და გერმანული კოლონიების დღესასწაულები და მონაცვლეობით ისმოდა „მარსელიეზა“<sup>74</sup> ან „რაინის გუშაგები“<sup>75</sup> საინტერესოა მისი შენიშვნა იმის შესახებ, რომ „ტფილისელ გერმანელებს“ მათზე მცირერიცხოვანი ფრანგული კოლონიის მიმართ არ ჰქონდათ ქედმაღლური დამოკიდებულება, რის გამოც ზოგიერთ ქვეყანაში გერმანელებს კიცხავდნენ – ნაპოლეონ ნეი გულისხმობს საფრანგეთ-პრუსიის ომში (1870-1871) ფრანგების დამარცხებას. ეს ცნობა მიუთითებს თბილისში დამკვიდრებულ ტოლერანტულ დამოკიდებულებას სხვადასხვა ეროვნების მოქალაქეებს შორის.

აღმოსავლეთის მიმართ ნაპოლეონ ნეის გამოკვეთილი დამოკიდებულება ჩანს მისი ლირიკული პასაჟიდან – „ვაჭრის ბნელ ფარდულში გაფურჩქნული პო-

73 თბილისში ელექტროტრამვაის წინაპარი, ცხენების წევაზე მომუშავე სარკინიგზო ტრანსპორტი, ე.წ. „კონკა“ 1883 წელს გამოჩნდა. მისი პირველი ხაზი მიხეილის გამზირზე გადიოდა და ერთმანეთთან აკავშირებდა ვორონცოვის მოედანსა და რკინიგზის ვაგზალს. მარშრუტი მალევე გააგრძელეს ერივანსკის მოედანამდე, ხოლო 1904 წელს ხაზი გაიყვანეს კირხეს ქუჩაზე (ახლანდელი მარჯანიშვილის მოედანი). Елена Орагвелидзе, Такой ли уж лишний для города трамвай?// “Вечерний Тбилифи”, № 129, 16-17.XI, 2004.

74 „მარსელიეზა“ (Marseillaise) – ფრანგული რევოლუციური სიმღერა, შეიქმნა 1792 წელს, საფრანგეთის დიდი რევოლუციის დროს; შემდეგ ის საფრანგეთის ეროვნულ ჰიმნად იქცა, სიტყვები და მუსიკა ეკუთვნის სამხედრო ინჟინერს, რუჟე დე ლილს (1760-1836).

75 „რაინის გუშაგები“ (Die Wacht am Rhein) – გერმანული პატრიოტული სიმღერა; შეიქმნა 1870-1871 წლების საფრანგეთ-პრუსიის ომის დროს. სიმღერის ტექსტი 1840 წელს დაწერა შვეიცარელმა პოეტმა და ფილოლოგმა მაქს შტეკენბურგერმა, მუსიკა ეკუთვნის იოჰან იაკობ მენდელსონს.

ეზიის ყვავილი“: იგი დიდ სიმპათიას გამოხატავს სპარსელი ვაჭრების – „აზიის ფრანგების“ მიმართ, რომელთაც წინ უეჭველად ნატიფად მოხატული „ათას ერთი ღამის“ სპარსული ზღაპრები ედოთ და მას კითხულობდნენ, განსხვავებით სომეხი და თურქი ვაჭრებისგან, რომლებიც დავთრებში იყვნენ ჩაფლულები.

აღფრედ კემლენ-შვარცის მსგავსად, ნეი მეტად დადებითად აფასებს სასტუმრო „კავკაზს“, სადაც ყურადღებას არ იმუშრებდნენ თანამემამულეებისთვის და არც მაღალი ფასებით ჰგავდა ბათუმისას. მაგრამ მოგზაური „სამშინელ ტავერნას“ უწოდებს სასტუმრო „კავკაზის“ წინ მდებარე „აღმოსავლურ“ რესტორანს, შესანიშნავი იუმორით აღწერს იქაურ რუსულ სამზარეულოს და თბილისში სამოგზაუროდ მიმავალ პირებს იქ მისვლას არ ურჩევს.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ნაპოლეონ ნეის მეტად დაწვრილებითი ცნობები თბილისის კავკასიის მუზეუმის<sup>76</sup> შესახებ, რომელსაც იგი „ამიერკავკასიის ერთ-ერთ საოცრებას“ უწოდებს. მოგზაური ჩამოთვლის მუზეუმში ნანახ ექსპონატებს – სამოსს, იარაღს, საყოფაცხოვრებო ნივთებს – მუსიკალურ საკრავებს, ოქროსა და ვერცხლის სამკაულებს, მუსიკალურ ინსტრუმენტებს, კალის ძველ ჭურჭელს, საქსოვი ხის დაზგებს, აღწერს კედლის ფერწერას. სკრუპულოზური სიზუსტით შესრულებულ კავკასიის სხვადასხვა ხალხის ნატურალური სიმაღლის, აგრეთვე ცხოველებისა და ფრინველების ცვილის მეტად რეალისტურად შესრულებული ფიგურები მას გრევიინის<sup>77</sup> მუზეუმს აგონებდა. როგორც ჩანს, ისინი იმდენად ეფექტური იყო, რომ ნეის აზრით ისინი „უკან მოიტოვებდნენ კონსტანტინოპოლის იანიჩარების მუზეუმს“, რაც საკმაოდ მაღალი შეფასებაა.<sup>78</sup>

ახალგაზრდა ფრანგი სტუდენტი ოგიუსტ ლეკუენ დე ვილმორენი ყურადღებას თბილისის გასართობ ადგილებს უთმობს. ერივანსკის მოედნიდან მუშტა-იდამდე, რომელსაც ლიკლამა ა ნიეჰოლტის მსგავსად, ისიც *ტვილისის ელისეს მინდვრებს* უწოდებს, მისასვლელად ბელგიელი რადლეს მიერ დამონტაჟებული პატარა ტრამვაით ოცი წუთი დასჭირდა. ბალში იყო კაფე-რესტორანი, სამხედრო ორკესტრი საცეკვაო მუსიკას უკრავდა; ქართველები, თათრები, სომხები და სპარსელები მუსიკის ხმაზე თავიანთი ქვეყნის ცეკვებს ასრულებდნენ. მუშტა-იდისკენ მიმავალი განიერი ბულვარის ორივე მხარეს მდებარე ბაღების უმეტესი

76 კავკასიის მუზეუმი 1852-1919 წლებში მეცნიერებისა და კულტურის ერთ-ერთი კერა იყო საქართველოსა და ამიერკავკასიაში. ის, როგორც კომპლექსური სამზარეთმცოდნეო დაწესებულება, დაარსდა რუსეთის გეოგრაფიული საზოგადოების კავკასიის განყოფილებასთან მწერალ ვლადიმერ სოლოგუბის ინიციატივით. მის შექმნაში მონაწილეობდნენ ადოლფ ბერჟე, ი. ბარტოლომეი, ნიკოლოზ ხანიკოვი, ალექსანდრე ნიკოლაი, გრიგოლ ორბელიანი, დიმიტრი ყიფიანი, გიორგი და რაფიელ ერისთავები და სხვ. 1853 წელს კავკასიის მუზეუმის დირექციის თავმჯდომარე იყო ა. ნიკოლაი, ზედამხედველი – ა. ბერჟე. 1855 წლის სექტემბერში გაიხსნა პირველი გამოფენა. 1864 წელს კავკასიის მუზეუმი დაიხურა და აღდგენილ იქნა 1865 წელს გუსტავ რადეს (1831-1903) – რუსეთში მოღვაწე გერმანელი ბუნებისმეტყველის, მოგზაურის, გეოგრაფის, ნატურალისტისა და ეთნოგრაფის, პეტერბურგის აკადემიის წევრ-კორესპონდენტის – ინიციატივით (გ. ჟორდანი, კავკასიური მუზეუმის დაარსება, თბილისი, 1951).

77 მადამ ტიუსოს ლონდონის ცვილის ფიგურების მუზეუმის მსგავსი მუზეუმი პარიზში 1882 წელს გაიხსნა. მისი ერთ-ერთი დამაარსებელი და პირველი დირექტორი იყო აღფრედ გრევენი (1827-1892) – ფრანგი მოქანდაკე, კარიკატურისტი და თეატრალური კოსტიუმების მხატვარი.

78 Napoléon Ney, En Asie Central à la vapeur. Preface de Pierre Véron, dessins de Dick de Longlay, avec deux cartes (Paris: Garnier Frères – Editeurs, 1888), 119-124.

ნაწილი კლუბებს ჰქონდათ დაქირავებული ან შესყიდული. ზოგში კაფეშანტანი იყო, ორ კლუბში კი განსაკუთრებით ბევრი ხალხი დადიოდა. ერთში ყოველდღე რუსულ ენაზე წარმოადგენდნენ ვოდვეილს „Madam Angot“<sup>79</sup>, მეორეში, რომელიც ფრანგ ბარბერონს ეკუთვნოდა, კვირაში სამჯერ ეწყობოდა კოსტუმირებული მეჯლისი, რომელსაც რუსები „მასკარადს“ („mascarade“) უწოდებდნენ. 1889 წლის 14 ივლისს ვილმორენი სწორედ ბარბერონის ბაღში დაესწრო საზეიმო ბანკეტს, რომელსაც სამოცზე მეტი ადამიანი იყო შეკრებილი. საფრანგეთის უმნიშვნელოვანეს დღესასწაულზე ჯერ რუსეთის ცარის სადღევრძელო შეისვა, შემდეგ კი საფრანგეთის რესპუბლიკის პრეზიდენტის. სამხედრო ორკესტრი გარემოების მიხედვით უკრავდა რუსეთის ნაციონალურ ჰიმნს, მარსელიეზას ან ბარბასონს<sup>80</sup>. ეს სამი ადგილი – მუშტაიდი, თეატრი და მასკარადი სავსე იყო ოფიცრებითა და მოხელეებით.

მტკრის გასწვრივ ქართული, თათრული, სომხური და სპარსული რესტორნები იყო განლაგებული. ერთ-ერთი რესტორანში, ფანჩატურში მდგარ კოჭლ მაგიდასთან მოკალათებული ფრანგი სტუდენტის მიერ რუსულ ენაზე შედგენილ მენიუში ალაღბებზე მითითებული კერძები აღმოჩნდა კიტრი, მარილი და ქათამი. იგი იუმორით აღწერს, რომ „საცოდავი ქათამი“ მის თვალწინ დაიჭირეს, მოკლეს, რამდენიმე წუთში გაპუტეს, ფართოპირიანი დანით გამოშიგნეს და ცალი ფეხით დაიჭირეს გაღვივებულ ნაკვერჩხალზე, შემდეგ კი მას ეს ქათამი ლანგრით მიუტანეს ალაგ-ალაგ სისხლიანი, ალაგ-ალაგ კი დამწვარი. მისი თქმით, ამ სპექტაკლმა მას ქამის მადა დააკარგინა. სასტუმრო „კავკაზში“ კი, სადაც იგი იყო გაჩერებული, უთხრეს, რომ ეს იყო „ვანშამი ქართულად“.

დე ვილმორენი განსაკუთრებით აღნიშნავს ერივანსკის მოედნიდან მტკვრის სანაპიროსკენ მიმავალ პატარა, სპარსელებით დასახლებული ქუჩას, სადაც სხვადასხვა ფარდულებში ჩანდა თუ როგორ მუშაობდნენ ხელოსნები. მათ შორის იგი გამოჰყოფს ერთი სპარსელის, გვარად კაფაროვის (Kaffaroff), ფარდულს, რომელსაც სხვათაგან განსხვავებით, „ვეროპული ვიტრინა“ და ხალიჩებისა და საინტერესო საქონლის დიდი არჩევანი ჰქონდა. ისევე, როგორც ნაპოლეონ ნებისა და ორსოლის თხზულებაში, აქაც თბილისში მუსლიმური აღმოსავლეთის ძიებაა, თუმცა კაფაროვი შეიძლება სომეხი ყოფილიყო.<sup>81</sup>

XIX საუკუნის მიწურულს თბილისში ჩამოსული ფრანგი მწერლის, გასტონ სანრეფიუს თქმით, თბილისი, რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის დასაწყისში

79 „Madame Angot“ – ოპერეტა სამ მოქმედებად, პირველად 1872 წელს დადგეს დაიდგა ბრიუსელში, Fantaisies-Parisiennes-ში, 1873 წელს კი პარიზში, Folies-Dramatiques-ში. ვოდვეილის ავტორია ანტუან-ფრანსუა ევი, მაიოდ წოდებული (Antoine-François Ève dit Maïllo), კომპოზიტორი – შარლ ლეკოკი (Charles Lecocq), ლიბრეტოს ავტორები არიან – კლერვილი (Clairville), პოლ სიროდენი (Paul Siraudin) და ვიქტორ კონინგი (Victor Koning).

80 ბელგის ჰიმნის, la Barbançonne, ტექსტი 1830 წლის სექტემბერში დაწერა ახალგაზრდა ფრანგმა რევოლუციონერმა ჟენევალმა (ნამდვილი სახელია ლუი ალექსანდრ დეშე), ბრიუსელის თეატრის (Théâtre de la Monnaie) მსახიობმა. იმავე წლის სექტემბერში თეატრის დირიჟორმა ფრანსუა ვან კამპენგაუტმა ამ ტექსტზე მუსიკა დაწერა. 1860 წელს ჰიმნს ოფიციალური სტატუსი მიენიჭა. ამჟამად ჰიმნში დატოვებულია ჟენევალის ტექსტის მხოლოდ პირველი სტროფი, დანარჩენი ტექსტი ეკუთვნის შარლ როფსს.

81 Auguste Lecoïn de Vilmorin. De Paris a Bombay par la Perse. Illustrations d'après les photographies rapportées par auteur. (Paris: Libraire de Firmin-Didot et Cie imprimeurs de l'Institut, 1895), 21-25.

სრულიად უმნიშვნელო სოფელი იყო, უცნაური შემთხვევის წყალობით V საუკუნეში საქართველოს დედაქალაქი გახდა და თბილისის დაარსების ლეგენდის შემდეგ ინტერპრეტაციას გვაძლევს: „ქრონიკა გადმოგვცემს, რომ ერთ დღეს მეფე ვახტანგ გორგასალი ანუ „მგელ-ლომი“<sup>82</sup> მცხეთის მახლობლად, თავის ამაღასთან – სენიორებთან და პრინცებთან ერთად ნადირობდა და მხარში დაჭრილ ირემს დაედევნა. საცოდავ ცხოველს უეჭველად მოკლავდნენ, მაგრამ ის გადაეშვა ცხელ წყალში, რომელიც მთებიდან მდულარე მოედინებოდა. მეფის მონადირე ნადავლის დასაჭერად გაიქცა, მაგრამ წყალში ამ სასიკეთო ჩავარდნის გამო უეცრად გაჯანსაღებული ცხოველი დიდი სისწრაფით გაიქცა და მაშინვე ბურქნარში გაუჩინარდა. ამ ფენომენით მეტად გაოცებულმა მეფემ გადაწყვიტა დაეარსებინა თავისი დედაქალაქი – „ტბილიზი ქალაქი“ (*Tbilizi Kalaki*) ანუ „თბილი ქალაქი“ (*Ville chaude*). თერმული წყლის მაგიურ ძალას უცნობი და ჩაკარგული ღარიბი დასახლებებისათვის სიმდიდრე და კეთილდღეობა უნდა მოეტანა“.

სანრეფიუ ნარიყალას რაინდებისა და დევგმირების ძველ ციხესიმაგრეს უწოდებს, რომლის ნანგრევები სპარსული ლეგენდის მეომრის გიგანტური მუზარადივით იყო აღმართული კლდის თავზე და ზევიდან დაჰყურებდა „მგელ-ლომის“ ქალაქს. მზით განათებული ქართული და სომხური ეკლესიების მწვანე, მოვერცხლილი და მოოქროვილი გუმბათები ზევიდან ძვირფასი ზოდებისაგან გამოჭედილ ლამაზს ჯავშნებს ჰგავდა, შენობების მწვანე, ვარდისფერ და ცისფერ სახურავები – არლეკინის<sup>83</sup> უზარმაზარ მოსასხამს, ქალაქი – ოქროს დიდს ველს, სადაც თითქოს შემთხვევით იყო გაფანტული პორფირის, იასპისა და მარმარილოს ბლოკები. ბოტანიკური ბალის როდოდენდრონისა და აზალიის ძლიერი ბურქებიდან ყვავილები კენჭებში მორაკრაკე გამჭვირვალე მდინარისკენ იხრებოდნენ და სიმწვანეში, როგორც დიორამაში<sup>84</sup> ისე ჩანდა საქართველოს ტალღოვანი ვაკეები.

თბილისი უზარმაზარი ქარვასლის მსგავსი საგანგებო სტილის ქალაქი იყო, სადაც შეხვდებოდი ზრდილ ევროპელებს და ბარბაროს აზიელებს. მოგზაური ქალაქს ორ უზნად ჰყოფს: ცივილიზებულ, ევროპულ-რუსულ უბანში ფართო ბულვარები, ოფიციალური ნაგებობები, თავად ვორონცოვის ქვის განიერი ხიდი, საიმპერიო თეატრი, ყაზარმები, ალექსანდრეს ბაღი და გენერალ-გუბერნატორის სასახლე იყო. მეორე, აზიური უბნის ჭუჭყიანი, დაკლაკნილი ქუჩების ლაბირინთები, ხვეული კიბეები და მტკვრის ნაპირებისკენ გადმოხრილი მორყეული ქოხები გაცილებით უფრო თვალწარმტაცი სანახავი იყო. დაბალი ტრამვაის მჭიდრო ხმაურიან ბრბოში აზიის ყველა კილოზე ლაპარაკობდნენ.

ნაპოლეონ ნეის შთაბეჭდილებისგან განსხვავებით, სანრეფიუს აზრით კავკასიის მუზეუმის ეთნოგრაფიულ დარბაზში წარმოდგენილ ცვილის უსიცოცხლო

82 ვახტანგ გორგასალს „მგელ-ლომად“ („loup-lion“) იულიუს კლაპროთი მოიხსენიებს (J. Klaproth, Voyage au Mont Caucase et en Géorgie par M. Jules Klaproth, professeur royal des langues et de la littérature asiatique et membre du conseil de la Société asiatique de t. I-II Paris, 1823, II, 2).

83 იტალიური ხალხური კომედიის, ე.წ. „ნიღბების კომედიის“ ტრადიციული პერსონაჟი, ტაკიმასხარა მსახური, რომელსაც სხვადასხვა ფერის ნაჭრებისაგან შეკერილი ტანისამოსი აცვია და უკეთია შავი ნახევარნიღაბი.

84 დიორამა – გამჭვირვალე ქსოვილზე ან მინაზე ორივე მხრიდან დახატული სურათი, რომელიც საგანგებო განათების შედეგად მოცულობის მქონედ ჩანს.

ფიგურებს არაფერი ჰქონდა საერთო გრევენის<sup>85</sup> მხატვრულ კომპოზიციებთან და უფრო ლონდონის ტიუსოს<sup>86</sup> გალერეის მარიონეტების (pupazzi) დაცინვას ჰგავდა. ფრანგი მწერალი მათ ბურლესკურ<sup>87</sup> კარიკატურებს უწოდებს, მაგრამ აღნიშნავს, რომ კავკასიის ფლორა და ფაუნა კარგად იყო წარმოდგენილი, ხოლო ფიგურების განიერი სამოსის ნაკეცების სილამაზე თავისებურ ხასიათს ანიჭებდა გლენისა თუ მხედრის სილუეტს.

მწერალი ბედნიერ საათებს უწოდებს თბილისის ვიწრო ქუჩებში ხეტიანს და პატარა ფარდულებში უცნაურად ნამუშევარ სამკაულებში, ძვირფას იარაღში, მოციმციმე ქსოვილებში, ფანტასტიკურ ნახატებიან ნაქარგებსა და „სიმდიდრის ამ გროვამი წვრილმანის ქექვას. მჭედლის სახელოსნოს იგი „გამოქვაბულის ჰალუცინაციას“ უწოდებს, სადაც „ჯოჯოხეთის სიღრმეში ციკლოპები განუწყვეტილად ურტყამდნენ ჩაქუჩს.“ ორსოლის მსგავსად, ფრანგი პოეტიც წერს, რომ ყოველი ფარდული დასახატი ტილო იყო და ასე აღწერს მას: „ყოველივე ეს არის ფერადი, სიცოცხლით და სინათლით სავსე; ყოველი ფარდული დახვეწილი ჟანრის სურათია – შელახულ ხალიჩაზე დაუდევრად წამოწოლი ვაჭარი, რომელიც ზანტად ეწევა გრძელ ჩიბუხს კიფით<sup>88</sup>, იქვეა მისი სხვადასხვა საქონლის ჭრელი გამოფენა, სადაც ბრწყინავს ხანჯლის პირი და თოფის ბრინჯაო – აღმოსავლური დეკორის საგანგებო ფერი, ასე ინტენსიური და ასე რეალური, დაბოლოს ეს განსაკუთრებული შუქი

არც თეთრი და არც სპილენძის ფერი,

მაგრამ „რაც ოქროს ჰგავს“

მზის სხივში

რასაც „აღმოსავლეთის სინათლეს“ უწოდებენ.<sup>89</sup>

ამ პასაჟიდანაც ჩანს, რომ თბილისში სანრეფიუც მუსლიმურ აღმოსავლეთს ეძებდა.

XIX საუკუნის მიწურულს თბილისის ქუჩები კვლავ მოუწესრიგებელი იყო, რასაც მოწმობს „მგელ-ლომის“ ქალაქიდან მოგზაურის თავსხმაში გამგზავრების ეპიზოდი: „სალამოს კვლავ გაწვიმდა... არასოდეს მიცურავია ტალახის ისეთ

85 მაღამ ტიუსოს ლონდონის ცვილის ფიგურების მუზეუმის მსგავსი მუზეუმი პარიზში 1882 წელს გაიხსნა. მისი ერთ-ერთი დამაარსებელი და პირველი დირექტორი იყო ალფრედ გრევენი (1827-1892) – ფრანგი მოქანდაკე, კარიკატურისტი და თეატრალური კოსტიუმების მხატვარი.

86 იგულისხმება მარი ტიუსოს (1761-1850) მიერ 1835 წელს ლონდონში გახსნილი ცვილის ფიგურების გამოფენა.

87 ბურლესკი – კომიკური, პაროდული პოეზიის ჟანრი.

88 თუთუნისა და ჰაშიშის ნარევი.

89 “Tu n'es point blanche ni cuivrée:

Mais il semble qu'on t'a dorée

Avec un rayon de soleil.” (Œuvres de Victor Hugo: Poésie, Volume 2, Paris, J. Hetzel et Cie Edition, 1869, 449).

“Ni blanche ni cuivrée

mais qu'on dirait dorée”

avec un rayon de soleil

qu'on appelle “lumière d'Orient” სანრეფიუ ამ სტიქონები წერისას ვიქტორ ჰიუგოს (1802-1885) მიერ მე-19 საუკუნის 20-იან წლებში საბერძნეთის ოსმალეთისაგან განმათავისუფლებელი ომისადმი მიძღვნილი პოემის “Les Orientales” მეთერთმეტე ლექსის “La Sultane Favorite” სტიქონების იდეით სარგებლობს და მას თავისი ინტერპრეტაციით გადმოსცემს.

ოკეანეში, როგორც სასტუმროდან სადგურამდე. ეს აღარ იყო ქუჩა, ეს იყო საში-  
ნელი კლოაკა, რომელშიც ეტლები ღერძამდე ეფლობოდა...<sup>90</sup>

ყურადსაღებია ლე ბარონ დე ბაის თხზულება თბილისის შესახებ, რომელშიც  
ის ქალაქის ისტორიის ღრმა ცოდნას ამჟღავნებს. ის აღწერს თბილისის ეთნო-  
კონფესიური მოსახლეობის შემადგენლობას; არაერთ საინტერესო ინფორმაციას  
იძლევა თბილისის უბნებისა და არქიტექტურული ძეგლების შესახებ; ფასული  
მისი ცნობები თბილისის მუზეუმის არექოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასა-  
ლების შესახებ. ყურადსაღებია, რომ ლე ბაი სინანულს გამოთქვამს იმის გამო,  
რომ ქართველები თანდათანობით ივიწყებენ თავიანთ ტრადიციულ და განუმე-  
ორებელ ტანისამოსს და ევროპულ ტანსაცმელს ანიჭებენ უპირატესობას.

მეტად ფასეული და საინტერესოა ლე ბარონ დე ბაის ცნობები თბილისში  
ისლამისა და მუსლიმების შესახებ. ფრანგი მოგზაურის თანახმად, თბილისის სუ-  
ნიტების წინაძლოლი ამიერკავკასიის მუფთის წოდებას ატარებდა. ყურადსაღე-  
ბია დე ბაის ცნობა შიიტთა ლიდერის, ახუნდ-ზადეს შესახებ, რომლითაც ერთი  
მხრივ დასტურდება, რომ ეს უკანსაკნელი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა  
ქალაქის მოსახლეობაში, მეორე მხრივ კი ჩანს ძლიერი ირანული გავლენა. დე ბაი  
წერს: „მეტად საინტერესო გამოდგა ვიზიტი ამიერკავკასიის შიიტთა სულიერ  
ლიდერ შაიხ ალ-ისლამთან. მისი სახელია ახუნდ-ზადე. ის თათრული აზერბა-  
იჯანიდანაა და დაახლოებით 60 წლისაა. ის ელიზავეტპოლში სპარუსლენოვანი  
მოლას ოჯახში დაიბადა. ის თანამდებობას კავკასიის გამგებლებს უნდა უმაღ-  
ლოდეს; ის შეიძლება ჩინოვნიკადაც ჩაითვალოს, ამასთანავე ის იყენებს თავის  
ძლიერ ზეგავლენას თანამორწმუნეებზე. მებლირებული სახლებიდან მისი საშუ-  
ალო შემოსავალი შეადგენს თორმეტი ათას რუბლს, რაც იხარჯება მის ტაძარსა  
და ქველმოქმედებაზე. შიიტთა ლიდერისა და ბატონ ველიჩკოს (მან წარმადგინა  
შიიტთა ლიდერთან) თანხლებით, ვეწვიე მუსლიმურ სასაფლაოს (Gabristan)...  
მაჩვენეს რამდენიმე ყველაზე ძველი აკლდამა. ერთ-ერთ მათგანს მოჭიქული  
გუბათი ამშვენებდა. მის ქვეშ განისვენებდა სეიედი, მუამადის შთამომავალი. მავ-  
ზოლუმის წინ მიწა სისხლისგან წითელი იყო. ცხვარი შეეწირათ წმინდა ადამი-  
ანის მოსახსენიებლად. ეს ჩვეულება ფართოდაა გავრცელებული, ისე როგორც  
სანთლების ანთება საფლავებზე“<sup>91</sup>

კავკასიის მეფისნაცვლის, ილარიონ ვორონცოვ-დაშკოვის მმართველობის  
დროს (1905-1915), 1905 წლის აპრილში რევოლუციურ თბილისს თავის თანამგ-  
ზავრებთან ერთად<sup>92</sup> ეწვია ცნობილი ფრანგი მწერალი და ჟურნალისტი კლოდ  
ანე. მისი ცნობით, ქალაქი არ იყო მოქცეული ისეთ ალყაში, როგორც ბათუმი,

90 Gaston Sansrefus, De Paris à Tiflis. Impressions de route. Préface de C. Fuster. Dessins de H. Bertaux (Paris: Imprimerie Clamaron-Graff, 1897), 417-420, 424-425, 428-434.

91 Le Baron de Baye, Tiflis. Souvenirs d'une mission, Paris: Nilsson, 1900, 9.

92 კლოდ ანეს თანამგზავრები იყვნენ: ვლახეთის ყოფილი გოსპოდარის ვაჟი, ცნობილი  
ავიატორი და სპორტსმენი – პრინცი გეორგ-ვალენტინ ბიბესკო, მისი მეუღლე – პრინ-  
ცესა მარტა ბიბესკო – პარიზის მაღალი საზოგადოების თვალსაჩინო ქალბატონი, მო-  
ქანდაკე, მუსიკოსი, მწერალი, შემდგომში საფრანგეთის აკადემიის, მარსელ პრუსტის  
პრემიის მფლობელი წიგნისთვის „Les Huit Paradis“; ვლახეთის გოსპოდართა ოჯახის  
წევრი, პრინცი ემანუელ ბიბესკო; რუმინეთის საკანონმდებლო ორგანოს წევრი მიჰაი  
ფერეკიდი და მისი მისი მეუღლე, მარია; ლეონ ლეონიდა – რუმინელი სპორტსმენი.  
მოგზაურებს ახლდათ სამი მექანიკოსი – შვეიცარელი კელერი, ფრანგი ეჟენი და რუ-  
მინელი გიორგი.



ქუთაისი და გორი, მაგრამ ქუჩებში კაზაკების პატრული დადიოდა, სასტუმროები – დახურული, ტრამვაები – ცარიელი, ქალაქის ნახევარი, მათ შორის სასტუმროს მომსახურე პერსონალი, გაფიცული იყო. ამ გაფიცვას ჟურნალისტი პოლიტიკურს უწოდებს და შინამოსამსახურეების მოთხოვნებსაც გვაცნობს. იგი წერს: „მე ვნახე შინამოსამსახურეების მოთხოვნები; მათ სურთ სამუშაო საათების შემცირება, ჯანმრთელი საკვები, სამედიცინო მომსახურება ავადმყოფობის შემთხვევაში, თავაზიანი მოპყრობა და ის, რომ ვერ შესძლონ მათი განთავისუფლება უსაფუძვლოდ. მსოფლიოში არსად, ამერიკაშიც კი, სადაც შინამოსამსახურეებს ჩვენც რომ არ ვიცით ისეთი მოთხოვნები აქვთ, მსახურებს ამდენით არ უზრუნველყოფენ.“

სასტუმრო „ლონდონში“, სადაც კლოდ ანესა და მისი თანამგზავრების გარდა სხვა არავინ იყო, მზარეულის მოვალეობას სასტუმროს პატრონი, მოახლის საქმეს კი მისი დედა და და ასრულებდნენ.<sup>93</sup> ამას გარდა, მოგზაურებს ემსახურებოდნენ ჯარისკაცები, მათ შორის ერთი ოდესაში დაბადებული გერმანელი იყო და „პოლიგლოტი“ ჯარისკაცის სასტუმროზე მიმავრება ჟურნალისტიმა გუბერნატორის „დელიკატურ ყურადღებას“ მიაწერა.

თბილისს, „საქართველოს თვალწარმტაც დედაქალაქს“, კლოდ ანე არ ჰყოფს ევროპულ-რუსულ თუ აზიურ ქალაქად, მაგრამ აღნიშნავს თბილისის ერთმანეთზე მიდგმულ სახლებს, სომხურ და სპარსულ ბაზრებს, ძველ ტაძარს, ახალი უბნების დიდ ბულვარს, გუბერნატორისა და ქალაქის ბაღებს. სხვა მოგზაურებისგან განსხვავებით, ყურადღებას ამახვილებს მაღლობზე, რკინიგზის სადგურის უკან აღმოცენებულ ახალ, ქართველი მუშების უბანზე, რომელშიც ნაძალადევი უნდა იგულისხმებოდეს.

მიუხედავად იმისა, რომ მსახურები გაფიცულები იყვნენ, ანე და მისი თანამგზავრები ქალაქში სადილობდნენ, ვახშობდნენ და ქართულ მასპინძლობას ეცნობოდნენ. სარეკომენდაციო წერილების ადრესატმა „თავაზიანმა ტფილისელებმა“, რომელთა ვინაობას კლოდ ანე არ ასახელებს, მოგზაურები მეტად გულთბილად მიიღეს. ამ კონტექსტში საინტერესოა ანეს შემდეგი ლირიკული პასაჟი. იგი წერს: „სასტუმროს პატრონებმა შესანიშნავი ზეიმი მოგვიწყეს შემოგარენის ერთ-ერთ ბაღში, სადაც ზაფხულობით ტფილისელები საღამოს გასატარებლად და მუსიკის მოსასმენად დადიან. ჩვენთვის ადგილობრივ ცეკვებს შეასრულებენ. ჩვენ მდინარის ნაპირზე მდებარე ბაღში მივედით. და რა მდგომარეობაშია ავტობები? ღერძებამდე ტალახში!“

მტკვრის ნაპირზე მდებარე, ყოველი მხრიდან ღია პავილიონში მოკვალათ-დით.

მდინარე ჩვენს უკან მიედინება; ნესტიანი მიწის სინოტივე იგრძნობა; შემდეგ იწყება წვიმა. აკანკალებულებს, შორიდან გვესმის ფლეიტის, კლარნეტისა და დაირის ხმა; მოიტანეს კერძები – პატარა გემრიელი კალმახები, სიზილალა, ქათამი და ტფილისში ამას ჰქვია ჩაიზე დაპატიჟება. სავალი გზის ნაპირებში, სადაც შავი, ოქროსფერი და მელანქოლიური ირისები ყვავის, ჩვენთვის ცეკვავს ორი ჩერქები; ახალგაზრდა გოგონა ნიცმუზე მესაუბრება; წვიმს, სასიკვდილო

93 დავით ხოშტარიას ცნობაზე დაყრდნობით, 1893-1914 წლებში სასტუმრო „ლონდონის“ მმართველები იყვნენ ცოლ-ქმარი რიხტერები. იოჰან პენრიხ რიხტერის გარდაცვალების შემდეგ კი, 1893-1914 წლებში, სასტუმროს მართავდა მისი ქვრივი, კატარინა (დ. ხოშტარია, თბილისი, 51). როგორც კლოდ ანეტის ცნობიდან ჩანს, სასტუმროს მართვაში მას ეხმარებოდნენ ვაჟი და ქალიშვილი.

სინოტივია; გულის განმგმირავი ფლეიტა რითმულ ტირილს სიბნელეში აგრძელებს.

შამპანურის შემდეგ ერთ-ერთი თანამეინანე კაზაკების ცოცხალ და გრაციოზულ ცეკვას ასრულებს.

უკანა გზაზე ავტომობილები უსახელოდ დაიღუპებიან ტფილისის ტალახში.“

რადგან თბილისში ტრანსპორტი არ მოძრაობდა, მოგზაურებმა ფეხით მოიარეს ბოტანიკური ბაღი, მუზეუმი, ქარვასლა და ბაზარი. ბაზრის „ერთადერთ სიმდიდრედ“ დასახელებულია კავკასიური, დალესტნური, კასპიისპირეთის, სამარყანდული, ბუხარული, ავღანური, სპარსული (თავრიზული) და თურქული ხალიჩები. ქალაქში არსებული დაძაბული ვითარების მიუხედავად, მოგზაურები ორჯერ იყვნენ გოლოვინის პროსპექტზე მდებარე დიდ თეატრში.<sup>94</sup> კლოდ ანე წერს: „ტფილისი. – ბოლო დღეები კავკასიაში. თეატრები გახსნილია. ამისთვის მადლობა ვუთხრათ რევოლუციონერთა კომიტეტებს. დიდ თეატრში, რომელიც დიდი და შესანიშნავი შენობაა, ვნახეთ “Coquin de Printemps”, ოპერეტად არანჟირებული სტრაუსის მიერ<sup>95</sup> და შარლ გუნოს ოპერა „საფო“<sup>96</sup>, სადაც თამაშობდა რუს რეჟანად<sup>97</sup> წოდებული იავორსკაია<sup>98</sup>, იგივე პრინცესა ბარიატინსკი.“<sup>99</sup>

თხზულებაში დიდი ადგილი ეთმობა ირანისკენ მიმავალი მარშრუტის შერჩევას, რომელიც რამდენჯერმე შეიცვალა გადაუღებელი წვიმის გამო.

1909 წლის ივნისში თბილისში ჩამოსული ფრანგი ჰერცოგინია, ერმინი დე როან-შაბო (Herminie de Rohan-Chabot) და მისი ქალიშვილი პრინცესა მარი მიურა, სალომე და აშილ მიურას უფროსი ვაჟის, ლუსიენის, მეუღლე, სასტუმრო „ორიენტი“ (*l'hôtel d'Orient*)<sup>100</sup> დააბინავეს, საიდანაც ფუნიკულორი<sup>101</sup> ჩანდა.

94 არქიტექტორი ვიქტორ შრეტერის (1839-1901) პროექტით თეატრის მშენებლობა დაიწყო 1880 წელს და 16 წლის მანძილზე გაგრძელდა, მის მშენებლობას სხვადასხვა დროს ხელმძღვანელობდნენ პაულ შტერნი, ალბერტ ზალცმანი და ალექსანდრე შიმკევიჩი. 1896 წლის 3 ნოემბერს გაიხსნა მიხაილ გლინკას ოპერით „ივან სისანინი“.

95 ოპერეტა „Coquin de Printemps“ („გაზაფხულის სიო“, იოსებ შტრაუსის (1827-1870) ცნობილ მელიოდებზე მისი გარდაცვალებიდან 30 წლის შემდეგ, პირველად 1903 წელს დაიდგა ვენაში. მას საფუძვლად დაედო ადოლფ ჰაიმესა და ჟორჟ დიუვალის ამავე სახელწოდების ვოდევილი, ლიბრეტო ეკუთვნით კარლ ლინდაუსა და იულიუს ვილგელმს.

96 იგულისხმება ფრანგი მწერლის, ალფონს დოდეს (1840-1897) რომანი, „საფო“ (1884).

97 გაბრიელ რეჟანი (Réjane, 1856-1820) – ცნობილი ფრანგი მსახიობი ქალი.

98 ლილია იაროვსკაია (1871-1921), ცნობილი რუსი მსახიობი. რუსი პუბლიცისტის, დრამატურგისა და მწერლის, თავად ვლადიმერ ბარიატინსკის (1874-1941) მეუღლე.

99 Claude Anet. Les Roses d'Ispahan – La Perse en automobile à travers la Russie et la Caucase. A la princesse Georges Valentin Bibesco et à Madame Michel Charles Phérékyde je dédie respectueusement le récit d'un voyage dont elles ont partagé avec moi, et ennobli, les émotions. Paris, Société d'Édition et de Publication, Librairie Félix Juven, 1907, 105.

100 სასტუმრო „ორიენტი“ (*l'hôtel d'Orient*) 1895 წლის აპრილში გაიხსნა (ხოშტარია, თბილისი, 60).

101 1900-იან წლებში შემუშავდა „ზედა თბილისის“ „ქვედა თბილისთან“ დაკავშირების შესაძლებლობა თბილისის ტრამვაის ქსელის მფლობელმა ბელგიურმა კომპანიამ წარმოადგინა. ბელგიელი ინჟინრის ალფონს რობის ინიციატივით, ახალი უბანი ძველ ქალაქს სამთო ტრამვაით – ფუნიკულიორით უნდა დაკავშირებოდა. მისი მშენებლობა 1903 წლის სექტემბერს დაიწყო და 1905 წლის 27 მარტს გაიხსნა.

იმუამად თბილისში წესრიგი აღდგენილი იყო და სავსებით მშვიდად შეიძლება და მგზავრობა როგორც კავკასიაში, ისე ჩრდილოეთიდან სამხრეთში და აღმოსავლეთიდან დასავლეთში. თავისი სიძის ცნობებზე დაყრდნობით, მოგზაური თბილისში 1905 წლის ნოემბერში მიმდინარე მოვლენებს ეხება, რომელთა თანახმად ქალაქში მიმდინარე ბრძოლებისა და ტერორის დროს მრავალი სახლი გადაიწვა, ლუსიენმა კი სასტუმრო „ორიენტი“ საფრანგეთის საკონსულოდ აქცია და „თავისი თანამემამულეები იქ ეროვნული დროშის დაცვის ქვეშ მოაქცია.“<sup>102</sup>

ფრანგი ქალბატონი თბილისის მომაჯადოებელ დედაქალაქს, კავკასიის მარგალიტს და წარმტაცი ბუნებით გარშემორტყმულ არწივის ბუდეს უწოდებს. მოგზაურის ყურადღება მიიპყრო ყვავილებით მორთულმა სახლების მოჩუქურთმებულმა აივნებმა, აყვავებულმა ბაღებმა, ძვირფასი ქაშანურით მოპირკეთებულმა ორბელიანის აბანოებმა<sup>103</sup>, კავკასიის მუზეუმში ნანახმა ექსპონატებმა, შესანიშნავმა ბოტანიკურმა ბაღმა უიშვიათესი მცენარეებით და და სპარსული ციხესიმაგრეიდან – ნარიყალადან გადაშლილმა ხედმა.

ახალი ქალაქში აღნიშნავს ფართო ქუჩებს, ძალიან სუფთა ტროტუარებს, კარგად ნაგებ ხიდებს, გერმანული უბნის დიდ ცენტრალურ ავთიქსს, სადაც მსოფლიოს ყველა ქვეყნის წამალი იყიდებოდა. თბილისში „დიდ მოდაში იყო“ დღეში რამდენჯერმე ფენსაცმლის გაპრიალება და აბანოში მასაჟის ხშირად გაკეთება. მდიდრული მალაზიები ელევანტურობით ეჯიბრებოდნენ la rue de la Paix-ს<sup>104</sup> მალაზიებს.

აღმოსავლური უბნის მოედნებზე, ვიწრო ქუჩებსა და გზაჯვარედინებზე ერთმანეთში ირეოდნენ თათრები გადაპარსული თავებით ქამარში გარჭობილი ხანჯლებით, დაუდევრად ჩაცმული სომხები, ყველა ჯურის შეიარაღებული მთიელი, ძლიერ დატვირთული მებარგულები, აზიის საზღვრებიდან მოსული სხვადასხვა აღმოსავლელები, საქონლით მძიმედ დატვირთული ცხენები, ჯორები და ვირები. ადამიანების და პირუტყვების ეს ხმაურიანი ერთობა ოსტატურად მოძრაობდა და ამ უბანს სრულიად არაჩვეულებრივ სიცოცხლეს ანიჭებდა.

მოგზაური თბილისის კულტურული დაწესებულებებიდან ასახელებს ახალ აშენებულ და კარგად მოწყობილ თეატრებს, რაც ლამაზ ეფექტს ქმნიდა. „იმპერიალში“ („Impérial“)<sup>105</sup> სპექტაკლებს რუსულ, „ნაციონალში“ („National“)<sup>106</sup> კი ქართულ ენაზე წარმოადგენდნენ.

პოეტი მოგზაური საგანგებო ყურადღებას უთმობს ქართული ლიტერატურას. იგი ასახელებს შავთელს, ჩახრუხაძეს, ხონელს, შოთა რუსთაველს, გრიგოლ

102 „Nous partons avec lui pour l'hôtel d'Orient qu'il avait transformé pendant l'émeute en consulat de France, mettant ainsi tous ses compatriotes sous la protection du drapeau national.“

103 XVII-XIX საუკუნეებში თბილისში იყო ერეკლეს, ბებუთას, მელიქის, მეითრის (სუმბათოვის), გოგილოს, ორბელიანთა, თბილელის, მირზოვეის, ხოჯას, „გრილი“ (შითევის), „ჭრელი“ და სხვა აბანოები. დღემდე შემორჩენილი აბანოების უმეტესი ნაწილი XVII-XVIII საუკუნეებში ირანული არქიტექტურის გავლენით აშენდა და ბოტანიკური ბაღის აღმართის დასაწყისშია თავმოყრილი. ორბელიანის აბანოს „ჭრელ აბანოსაც“ უწოდებდნენ.

104 La rue de la Paix – მოდური სავაჭრო ქუჩა პარიზის ცენტრში.

105 „იმპერიალში“ იგულისხმება დღევანდელ ზაქარია ფალიაშვილის სახელობის ოპერისა და ბალეტის თეატრი.

106 „ნაციონალში“ იგულისხმება დღევანდელი შოთა რუსთაველის სახ. აკადემიური თეატრი.

ორბელიანს, ნიკოლოზ ბარათაშვილს, გიორგი ერისთავს, ალექსანდრე ჭავჭავაძეს, დიმიტრი თუმანიშვილს, ერეკლე II-ს ქალიშვილებს – ბატონიშვილებს მარიამსა და ქეთევანს, „პოპულარულ შანსონიეს“ – საიათნოვას და აკაკი წერეთელს. მოგზაურს თხზულებაში მთარგმნელის თუ მთარგმნელების დაუსახელებლად მოჰყავს შემდეგი პოემებისა და ლექსების თარგმანები: ალექსანდრე ილია ჭავჭავაძის – *Crépuscule dans la vallée d'Alasan?* სოლომონ ლიონიძის – „მოთქმით ტირილი საქართველოს მეფის ღერკულეს ნეტარებისა ღირსისა“ (*Sur la morte de Héraclius II*, 1798) რაფიელ ერისთავის „სამშობლო ხევსურისა“ – *La pays natale des Chewurzen*; აკაკი წერეთლის – *A l'Amour*.

ფრანგი ჰეპტოგინია აღნიშნავს თავისი *კუზინას*, ქალიშვილობაში ნიკოლაის<sup>107</sup> სტუმართმოყვარე სასახლეში დიდი ზეიმის გამართვას კავკასიის მეფისნაცვლის, გრაფი ვორონცოვის, საპატივცემულოდ, სადაც „ტფილისის მთელი მაღალი საზოგადოება“ შეკრიბილიყო.<sup>108</sup>

### **ფრანგი და ფრანკოფონი მოგზაურების თვალთ დანახული თბილისის ბაზრები XIX საუკუნის XIX საუკუნის მეორე ნახევარში**

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში თბილისის ბაზრებს ფრანგი და ფრანკოფონი მოგზაურებიც აღწერენ. ნაპოლეონ ნეის თქმით, მას შემდეგ, რაც აღმოსავლეთში ჩასული მოგზაური ახალ ადგილზე მოხვდებოდა და ფოსტაშიც აიღებდა თავის წერილებს, მისი პირველი აზრი „ბაზარში წასვლა“ იყო იმ იმედით, რომ იქ რაიმე საოცარ ნივთს – ხალიჩას, იარაღს, სამშვენისს ან სამკაულს – რაღაც ისეთს აღმოაჩენდა, რაც სხვა მყიდველს გამორჩენოდა. ამ გრძნობას იგი სიახლეების სანახავად პარიზელი ქალბატონების *Bon-Marché*-ში<sup>109</sup> სიარულს ადარებდა, საიდანაც ისინი დატვირთულები ბრუნდებოდნენ. იგივე იყო აღმოსავლეთის ბაზარი ევროპელი ტურისტისთვის. ტფილისის ბაზარი არ ჰგავდა კონსტანტინოპოლის ცნობილ ბეზესტანს<sup>110</sup> თავისი საგანგებო უზნებით, შიდა ეზოებით, მაღაზიებით, საწყობებით, გზაჯვარედინებზე ზეთით განათებული მრგვალი გუმბათებით, ფერად მინებში შემოჭრილი სინათლით, დახურული გალერეებითა და ფარდულებით, სადაც მყიდველს ქაფქაფა ყავას სთავაზობდნენ, ტფილისის ბაზარს არც დამასკოს ბაზრის მდიდრული არქიტექტურა, არც კაიროს ბაზრების მნიშვნელობა და მრავალფეროვნება ახასიათებდა. ის არც თალიანი გალერეებით ჰგავდა სპარსული ბაზრების უმრავლესობას და მიუხედავად ამისა, მოგზაურისთვის ის არანაკლებ საინტერესო იყო.<sup>111</sup>

107 ჰერცოგინია დე როანი გულისხმობს მარიამს (1859-1919) – ბარონ ალექსანდრე ნიკოლაისა (1821-1899) და სოფიო ჭავჭავაძე-ნიკოლაის (1833-1862) ქალიშვილს, გიორგი დიმიტრის ძე შერვაშიძის (1847-1918) მეუღლეს.

108 Herminie de Rohan-Chabot, *Les Dévoilées du Caucase; Notes de Voyage. A Son Altesse, La Princesse Salomé Murat qui m'a fait ouvrir avec une grace sans pareille les portes de son modestes lignes merveilleux Caucase, je dédie ces* (Original work published 1910) Paris, S.d. 60, 63-64, 66-68, 70.

109 Bon-Marché – პარიზის უნივერსალი, აშენდა 1852 წელს, შენობა დააპროექტა გუსტავ ეიფელმა.

110 Bézestan – ცნობილი ბაზარი კონსტანტინოპოლში.

111 Ney, *En Asie Central à la vapeur*, 125.

XIX საუკუნის მიწურულს თბილისის ბაზრებში თითქოს არაფერი შეცვლილიყო: სპარსეთისა და ინდოეთის საქონლით დატვირთული ასი აქლემისაგან შემდგარი ქარავნის დაუსრულებელი მსვლელობა მძიმედ მიიწევდა წინ, მათი ზანზალაკები კი მონოტონურად და ყრუდ ჟღერდა, საინტერესო სანახავი იყო ჭრელ კოსტიუმებში გამოწყობილი, კუმტ გამომეტყველებიანი სპარსელი, თათარი თუ ქურთი გამყოლები. ამ ქარავნებს ყოველ წელს ჩამოჰქონდათ ბამბის ათასობით ფუთა, რომლებიც შემდეგ დიდი ურმებით ან სხვა ქარავნებით ფოთში გადაჰქონდათ, შემდეგ კი შავი ზღვით ევროპაში გაჰქონდათ. ქარვასლების პატარა, ბნელ, ვიწრო ფარდულებში დიდი რაოდენობით შემოტანილი საქონლის მაგალითზე აზიური წარმოების საქონლის შესწავლა იყო შესაძლებელი.<sup>112</sup>

XIX საუკუნის მეორე თბილისის ბაზრებში არ იყო ლარივით გაჭიმული რიგები, მზისგან თავის შესაფარებლად ყველგან „რალაც ჩვრები“ ჰქონდათ ჩამოფარებული და იქ უწესრიგობა სუფევდა. გზები იხერგებოდა ირანიდან მოსული აქლემების გრძელი ქარავნით, კახური ღვინით გაბერილტიკებიანი სავსე ურმებით, მტკვრის წყლით დატვირთული ცხენებით, რომლებიც გზის გაკვალვას და მოძრაობას ცდილობენ, ამას ემატებოდნენ საქონლის ხელით და წყლის ზურგით დამტარებლები, რომლებიც ყველას ეჯახებოდნენ და ბაზრის ვიწრო ქუჩებს ხერგავდნენ. ბაზარში ერთმანეთში ირეონენ თვალწარმტაც სამოსში გამოწყობილი ყველა ეროვნების შებურული თუ თავშიშველი ქალები, „კავკასიის ვაჭრობის მეფეებად“ წოდებული სომხები ბრტყელი ქუდებითა და მოკლე ჩამოკანწიალებულ სახელოებიანი ხიფთებით; ზოგი მათგანი უკვე ევროპულ სამოსში იყო გამოწყობილი; ჩერქეზკაში გამოწვეპილი ქართველები მხიარული სახეებით; მაღალი და გამხდარი სპარსელები – ერთნი მდიდრულ ეროვნულ კოსტიუმებში თავზე გრძელი ასტრახანული წოწოლა ქუდებით, სხვები ახალი ხელთათმანებითა და უკანასკნელი პარიზული პეწით შემოსილები, ბეშმეთებში ჩაცმული თათრები წითელი წვერითა და კრაველის კონუსის ფორმის უზარმაზარი ფაფახებით, ოსები და მთიელები შავი თექის ქუდებით, ლეკები არწივისებრი პროფილით, ძველი შვაბიური კოსტიუმების ერთგული ვიურტენბერგელები, რუსი მოხელები უნიფორმებში და ევროპულ სამოქალაქო კოსტიუმებში, კაზაკები და რუსი ჯარისკაცები, ფუსტანელიანი<sup>113</sup> ალბანელები, ბერძენი მათხოვრები, ფართოშარვლიანი თურქები თუ თურქმანები ტრანსკავკასიის სტეპებიდან. საუბრობდნენ ქართულად, სპარსულად, თურქულად, გერმანულად, ებრაელები – ესპანურად, რუსულად და ვინ იცის კიდევ რა ენებზე. მზის ამოსვლიდან დაღამებამდე, გარდა შესვენებისა დღის ყველაზე ცხელ მონაკვეთში, საქმიანი ხალხი აჩქარებული ნაბიჯით, ვილაც ნელა, სხვანი მნიშვნელოვანი პერსონაჟებივით დარბაისლურად და ზანტად მიდი-მოდიოდა. იქ იყო მოზღვავებული ბრბოს მოძრაობა, ენით აუწერელი ხმაური, ყვირილი, ღმუილი, სხვადასხვა სუნი, თაკარა მზე და დამაბრმავებელი მტვერი, რადგან მორწყვაზე არავინ არ ფიქრობდა. ამ დავიდარაბაში ყველა ერთმანეთს ეჯახებოდა, ხელებს იქნევდა და მთელი ეს ჭრელი, მოძრავი, ხმაურიანი ბრბო ხელს უწყობდა იმ აღმაფრთოვანებელ შთაბეჭდილებას და

112 Pharamon Blanchard, Voyage de Tiflis à Stavropol, par le défilé du Darial (1858). Le Tour Du Monde. Paris. 1860, II, 114; Lycklama A Nijeholt, Voyage en Russie, 353-354; Henri Cantel. Le Prince Doment, scènes de la vie géorgienne. Revue des Deux Mondes T.40, 1862, 707. Pharamon Blanchard, Voyage de Tiflis à Stavropol, par le défilé du Darial (1858). Le Tour Du Monde. Paris. 1860, II, 114-115.

113 ფუსტანელა – ქვედა ბოლო, ზოგიერთი ბალკანელი ხალხების ტრადიციული ჩასაცმელი.

ხიბლს, რასაც ტურისტები განიცდიდა თბილისში. ამ სანახაობით აღფრთოვანებული ერნესტ ორსოლი წერდა, რომ ყოველი ფარდული შეიძლება ყოფილიყო ჟანრული ტილოს სიუჟეტი და თუ ოდესმე უნანია, რომ მხატვარი არ იყო, მხოლოდ ტფილისის ბაზრებში ხეტიალის დროს მიღებული შთაბეჭდილებების გამო.<sup>114</sup>

კემლენ-შვარცი ტფილისის ბაზრის ცხოვრების რამდენიმე საინტერესო მომენტს ეხება. მისი თქმით, ბაზარში ორიგინალური მეთოდით აცხობდნენ პურს; აღნიშნავს, რომ ამგვარი ღუმელები საფრანგეთში არ ჰქონდათ და დეტალურად აღწერს ამ პროცესს. მისი სხვა ცნობა „გადასატან ფარდულებს“ ეხება, რასაც მეტად ხატოვნად აღწერს: „ბაზარი ლაბირინთს წარმოადგენს; იქ იხლართები პატარა ქუჩებში, კიბეებზე, მოსახვევებში, ეზოებში და თითქოს ყოველივე ეს საკმარისი არ არის, გზაზე ყველგან გადასატანი ფარდულებია; ეს სახელწოდება დაერქვათ ფიზიკურ პირებს, რომლებიც ვირებივით არიან დატვირთულები და ყველაფერს ყიდიან; ძირითადად ეს ჰერაკლესავით ჩამოსხმული ლამაზი ჭაბუკები იყვნენ. ერთ მხარეს მათ მოსასხამი, მეორეზე კი ნახევრად შეხსნილი ქსოვილები, კისერზე მძივები, ჰალსტუხები, ნახევარი დუჟინი ლენტი, ქამარში გარჭობილი ხანჯლები, პისტოლეტები, დანები; ამას დაუმატეთ მხარზე გადაკიდებული რამდენიმე თოფი, მკლავებზე კი ყოველივე, რისი დამაგრებაც შეიძლება და სავსე ხელები. ასეთები არიან ეს კავკასიელი დამტარებლები, რომლებიც ყიდიან ყველაფერს, დაწყებული საპნის ნაჭრით თუ ოდეკოლონით, ნემსებითა და ძაფებით, დამთავრებული ჟაპის<sup>115</sup> დასაქოქი საათებით, ძველი ლაგმით, რევოლვერით, მუსლიმური კრიალოსნით, ფაფახებით, ვინ იცის კიდევ რითი... და მათ ყოველ ნაბიჯზე ხვდები:“ ბაზარში ერთ-ერთი სეირნობის დროს ფრანგ მრეწველს საკმაოდ მოულოდნელი სიურპრიზი ელოდა, როდესაც ერთმა ახალგაზრდა სპარსელმა სუფთა გერმანულით მიმართა: Was wollen sie Kauffen mein Herr? – რა გსურთ იყიდოთ, ბატონო? ათი ნაბიჯის დაცილებით კი მეორემ იგივე ფრანგულად ჰკითხა. ყველივე ამ სანახაობით აღტაცებული კემლენ-შვარცი წერდა: „რა შესანიშნავი ტიპაჟებია! რა ფერებია! მზად ხარ იყვირო – მომეცით პალიტრა! ღვთის გულისათვის, პალიტრა! მაგრამ რა ვქნათ? ყოველივე ეს ძალიან ლამაზია ტილოზე გადასატანად. განცვიფრებული, დაბრმავებული, მოჯადოებული ხარ.“<sup>116</sup>

ის, რაშიც კვლავ სახელგანთქმულები იყვნენ თბილისელი ხელოსნები, ეს მოსევადებული ვერცხლი იყო. მეტად პრიმიტიული ხელსაწყოებით შეიარაღებული ეს „კავკასიელი მხატვრები“ ვერცხლს და ფოლადს დახვეწილი გემოვნებით და წუნდაუდებელი ფორმებით ასევადებდნენ. ეს იყო ხანჯლის ქარქაში, ქილები, ოქრომკედით ან ვერცხლის ძაფებით მორთულ ქამრები, ტანისამოსისათვის ნაბდების ბალთები, რომლებსაც „კავკასიურს“ (travaille du Caucase) უწოდებდნენ.

114 Lieutenant Pichon, La Géorgie, Service historique de l'Armée de Terre (SHAD). Perse 1807-1857, 1M, n°1673, cahier 43, fol. 10; Adolphe Joanne, Voyage en Orient par Adolphe Joanne. Ixelles lez Bruxelles, Delevingne et Calleqaert, 1850. t. I, 200; Ivan Golovin, The Caucasus by Ivan Golovin (London: Trübner & Co., 1854), 113; Gille, Lettres sur le Caucase et la Crimée, 263-265, 281; Lycklama A Nijeholt, Voyage en Russie, 353-354, 439; Ernouf, Le Caucase, la Perse, 176-178; Koechlin-Schwartz, Un touriste au Caucase, 256; Orsolle, Le Caucase et la Perse, 43-44.

115 ფედერიკ ჟაპი (Japy) 1771 წელს საათების სახელოსნო გახსნა ბოკურში, ბურგუნდი-აში. XIX საუკუნეში „ქმები ჟაპების“ ფირმა თავიანთი ნაწარმით შევეიცარიის საათების დიდი სახლების უმრავლესობას ამარაგებდა.

116 Koechlin-Schwartz, Un touriste au Caucase, 256, 261-267.

დებდნენ. რუსი ვაჭრები მოსკოვის უხარისხო საქონლის გაყიდვას ცდილობდნენ. სხვა ვაჭრები გაჩერებულები იყვნენ საბაჟოებზე, რადგან მათ საქონელს მეტად მაღალ ბაჟს ადებდნენ. ზოგიერთი ფრანგი ვაჭარი ალაღებდებოდა ცდილობდა ტფილისში ფრანგული საქონლის, ძირითადად ქალების ფუფუნების საგნების ჩატანას.<sup>117</sup> ნატიფი სამშვენისების, აბრეშუმისა და ქსოვილების მოყვარულებს სწორედ ბაზარში უნდა მოიკრიბათ მთელი თავისი ვაჟკაცობა, რომ ცდუნებისთვის გაეძლოთ – აქ იყო ნუხასა და შემახას ფარჩა, ოქროს ინსკრუსტაცია სპილოს ძვალზე ყაზიყუმუხიდან<sup>118</sup>, ზარნიშიანი ხანჯლები ყუბაჩიდან, ვერცხლის მოსევადებული სალტებიანი თოფები და პისტოლეტები შურადან, ცისფრად მოელვარე იატაკანები დალესტნიდან, ერევნის პროვინციის ქურთი ქალების მოქსოვილი ხალიჩები, იშვიათი და ძვირფასი ნივთები სპარსეთიდან, თურქეთიდან, თურქესტანიდან და ბუხარისა თუ ჰერათის შორეული სამეფოებიდანაც კი, რაც რუბლების დასამჩატებელი და საოცარი ნივთებით გამდიდრების საშუალება იყო.<sup>119</sup>

გამორჩეულ ყურადღებას იქცევს ფლორიან ჟილის ცნობა იმის შესახებ, რომ ტფილისი აღმოსავლეთის ნუმისმატიკური საბადო იყო. იგი წერს: „საქართველოში და ზოგადად ამიერკავკასიაში ამდენი ხალხის მოძრაობამ და სავაჭრო ურთიერთობებმა დატოვა ნიშნები, რომლებიც მოვლენების უკუღმართობამ იქვე დაიმარხა. ამგვარად, მიწა ანტიკური, თითქმის ყველა აღმოსავლური დინასტიისა და შუა საუკუნეების ევროპული მონეტების საცავად იქცა. იქ ნახავ ვენეციური მატაპანებს<sup>120</sup>, ვენეციური ცეხინებს, ფერდინანდარაგონელისა და ისაბელა კასტილიელის<sup>121</sup> გამოსახულებებიან ოქროს მონეტებს.

ამ ჩამარხული მონეტების საცავს დროდადრო სამიწათმოქმედო სამუშაოებისა და საინჟინრო საქმიანობისას აწყდებიან. ხშირად შეხვდები ე. წ. პატარა მონეტას – „კოლხურს“, ოქროს ბიზანტიურ მონეტებს და ჰერაკლესა<sup>122</sup> და მისი მემკვიდრეების ვერცხლის მონეტებს, რომლებიც ასე იშვიათია ევროპულ კოლექციებში; შემდეგ, მრავლადაა ხალიფებისა და კონიელი სელჯუკების<sup>123</sup>

117 Jean-Pierre Moynet. Voyage à la la mer Caspienne et à la mer Noir. De Bakou à Tiflis 1859 (Inédit. – Texte et dessins de M. Moynet). *Le Tour du monde*, vol. I, 1860, 322 ; Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 263-265, 281; Koechlin-Schwartz, *Un touriste au Caucase*, 264; Ney, *En Asie Central à la vapeur*, 124-127; Sansrefus, *De Paris à Tiflis*, 429, 432; Adolphe Joanne, *Voyage en Orient par Adolphe Joanne. Ixelles lez Bruxelles, Delevingne et Calleqaert*, 1850. t. I, 200.

118 ყაზიყუმუხის სახანო მდებარეობდა კავკასიონის სამხრეთი ფერდობის უკიდურეს აღმოსავლეთ ნაწილში, დალესტნის მახლობლად.

119 Orsolle, *Le Caucase et la Perse*, 44-45; Sansrefus, *De Paris à Tiflis*, 428-429.

120 მატაპანი (matapans) – ვენეციური გროში, პირველი იტალიური მონეტა, რომელიც მოჭრეს დაახლოებით 1202 წელს ვენეციის დოჟის, ენრიკო დანდოლოს მმართველობის დროს.

121 ფერდინანდ II (1452-1516) — არაგონის (1479-1516), სიცილიისა (1468-1516) და ნეაპოლის (1504-1516) მეფე, ასევე ვალენსიის, სარდინიის, ნავარის, ბარსელონის გრაფი. იგი ასევე იყო კასტილიისა და ლეონის სამეფოს მეფე. ისაბელ I კასტილიელი (1451-1504) – კასტილიის დედოფალი 1474 წლიდან, 1469 წელს ცოლად გაჰყვა ფერდინანდ II არაგონელს. მათ „კათოლიკე მეფეებადაც“ მოიხსენიებდნენ.

122 ჰერაკლე I (575-641), ბიზანტიის იმპერატორი 610-641 წლებში, ჰერაკლიდების დინასტიის დამაარსებელი.

123 რუმის, იგივე კონიის სასულთნო (1077-1307).

დირჰამები<sup>124</sup>, აგრეთვე ზოგიერთი სპარსული ფელსი<sup>125</sup>, ჰულაგუიანების<sup>126</sup>, ჯალაირიანების<sup>127</sup>, ყარა-ყოიუნლუს<sup>128</sup>, აყ-ყოიუნლუსა<sup>129</sup> და სპარსული მონეტები. ოსმალური მონეტები უფრო ნაკლებადაა.

აქ ხშირად გვხვდება ისეთი ქართული მონეტები, როგორცაა დემეტრე I-ის, გიორგი III-ის, დედოფალ თამარისა და მის ქალიშვილის, რუსუდანის, სპილენძისა და აგრეთვე ვერცხლის მონეტები და სხვ. საპირისპიროდ, ორი დავითის, დემეტრე II-ს და განსაკუთრებით კი ვახტანგ III-ს<sup>130</sup> მონეტები უკიდურესად იშვიათია.

ძნელი ასახსნელია XVI საუკუნის ბოლოსა და XVII საუკუნის დასაწყისის პოლონური ვერცხლის მონეტების სიუხვეა, რომელსაც აქ შეხვდები.“

ფლორიან ჟილის ამ ცნობების გამო კონსულტაციისთვის მივმართეთ ნუმიზმატიკის დარგში მოღვაწე ჩვენს კოლეგას, ისტორიის დოქტორს, ირაკლი ფაღავას. შესაბამის ლიტერატურაზე დაყრდნობით<sup>131</sup>, მისი აზრით ფლორიან ჟილის ცნობები ძირითადად შეესაბამებოდა სიმართლეს, მაგრამ მკვლევარმა ისიც აღნიშნა, რომ აყ-ყოიუნლუს და ყარა-ყოიუნლუს დროინდელი მონეტებისგან განსხვავებით, დემეტრე II-ს მონეტები იშვიათობას არ წარმოადგენდა, ხოლო ინფორმაცია ვენეციური მატაპანებისა და არაგონ-კასტილიის ოქრო მონეტების შესახებ გარკვეულწილად პირველწყაროდაც შეიძლება მივიჩნიოთ, რაც მეტ ღირებულებას სძენს ავტორის ცნობებს.

მოგზაურთა აზრით, ტფილისის ბაზარში განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსი იყო აბრეშუმის ქსოვილები და ხალიჩები. ჟან-პიერ მუანეს ცნობით, სპარ-

---

124 შუა საუკუნეებში გავრცელებული არაბული ვერცხლის ფული.

125 ფელსი – არაბული სიტყვაა და ნიშნავს სპილენძის მონეტას.

126 ჰულაგუიანები (ილხანები) – მონღოლური დინასტია. ჩინგის ხანის შვილიშვილის, ჰულაგუს შთამომავლები, რომლებიც XIII-XIV საუკუნეებში მართავდა ირანსა და მიმდებარე ტერიტორიებს.

127 ჯალაირიანები – სულტნების დინასტია (1340-1410 წწ.) წინა აზიაში, რომელიც წარმოსდგა ჯალაირის მონღოლური ტომიდან.

128 ყარა-ყოიუნლუ (თურქ. შავბატკნიანები), თურქული მოდგმის მომთაბარე ტომების გაერთიანება აზერბაიჯანსა და დასავლეთ ირანში (1410-1468); სახელწოდება უკავშირდება მათ დროშაზე გამოსახულ შავ ცხვარს.

129 აყ-ყოიუნლუ (თეთრბატკნიანები) – თურქული მოდგმის მომთაბარე ტომების გაერთიანება მდინარე ტიგროსის ზემოწელში XIV-XV საუკუნეებში (დიარბექირსა და სივასს შორის).

130 დემეტრე I – საქართველოს მეფე 1125-1156 წწ.; გიორგი III საქართველოს მეფე 1156 წლიდან; თამარ მეფე საქართველოს მონარქი 1184 წლიდან; რუსუდანი – საქართველოს მეფე 1223-1245 წწ.; დავით VII გიორგის ძე საქართველოს მეფე 1247-1270 წწ.; დავით VI რუსუდანის ძე – საქართველოს მეფე 1245 (1247)-1293 წწ.; დემეტრე (დიმიტრი) II, თავდადებული – საქართველოს მეფე 1270-1289 წწ.; ვახტანგ III – საქართველოს მეფე 1298 ან 1299 და 1302-1308 წწ.

131 E. A. Пахомов: 1. Монетные клады Азербайджана и других републик, краев и областей Кавказа. Выпук 08, Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, Баку, 1959; 2. Монетные клады Азербайджана и других републик, краев и областей Кавказа. Выпук 09, Издательство Академии Наук Азербайджанской ССР, Баку, 1966; რევზ ქებულაძე, ევროპული მონეტების მიმოქცევა საქართველოში XV-XVIII საუკუნეებში. თბილისი: მეცნიერება, 1971; Джалаганиа И. Из ифтории монетного дела Грузии XIII века. Тбилифи, Издательство Академии Наук Грузинской ССР. 1958. С. 73-75.



სელები დახელოვნებულები იყვნენ ხალიჩაზე ფერების იმგვარად განლაგებით, რომ თვალი არ დაღლილიყო. ყვავილების გამოსაყვანად მათთვის საკმარისი იყო საფუძველში ერთი ან ორი ტონის დელიკატურად დადება. ისინი ფრანგებივით არ უყურებდნენ, თუ რა გამოვიდოდა ხალიჩიდან შუქ-ჩრდილების კონტრასტით, პირველ რიგში ისინი ძირითად ეფექტს ეძებდნენ. ამ აზრს იზიარებდა გერმანელი დიპლომატი, ტიელმანიც, მაგრამ მისი ცნობით, ხალიჩების ყიდვა რუსული უზნის მაღაზიებში სჯობდა, რადგან საქონელი იქ უკეთესად იყო შერჩეული და მყიდველი ნაკლებად შეცდებოდა საქონლის ხარისხსა ან ფასში. სპარსული და შემახური აბრეშუმის ქსოვილების გვერდით იყიდებოდა კოეხლინ-ბაუმგარტნერისა<sup>132</sup> მოჩითული ბამბის ქსოვილები და შალეული მოსკოვიდან. ფრანგი ნეგოციანტი აზარდი პარიზის Bon Marché-სათვის თბილისში ყიდულობდა ხალიჩებს, მაგრამ მოსაწონი პარიზულ ფასზე ძვირი იყო.

1905 წლის რევოლუციის დროს, აპრილში თბილისში ჩამოსული ფრანგი ჟურნალისტი, კლოდ ანე გაფიცული ქალაქის ბაზრის ერთადერთ სიმდიდრედ კავკასიურ, დაღესტნურ, ტრანსკასპიისპიურ, სამარყანდულ, ბუხარულ, ავღანურ, სპარსულ, განსაკუთრებით თავრიზულ, ხალიჩებს ასახელებს, რომლებიც ძვირი არ ღირდა, ზოგიერთი კი შესანიშნავი იყო. ერმინი დე როანის ცნობით, 1909 წლის ივნისში თბილისის აღმოსავლური უბანის ბაზარში გაშლილი იყო ფუფუნების ნივთები – ლამაზი ხალიჩები, ფირუზები, მინანქრიანი და ფილიგრანული სამკაულები, ქსოვილები, ვუალები, შარფები, ძველი და თანამედროვე იარაღი. სპარსელები მედიდურად ისხდნენ თავიანთი ფარდულების წინ და მშვიდად ეწეოდნენ. ეს ფარდულები ძლიერ განსხვავდებოდა ბულვარზე მდებარე მდიდრული მაღაზიებისგან. მაგრამ მოგზაურს ეს ფარდულები უფრო იზიდავდა. იგი გულდაწყვეტით წერდა, რომ ყარსის რკინიგზის ხაზის გახსნის შემდეგ<sup>133</sup>, ტფილისში აქლემები აღარ მოჰყავდათ, რაც მეტად სამწუხარო იყო, რადგან თავშესაქცევი იქნებოდა იმის ნახვა, თუ როგორ წვებოდნენ აქლემები ტვირთის მოსახსნელად თავიანთი პატრონების ფარდულების წინ.<sup>134</sup>

ზემოთ მოყვანილი ცნობებიდან ჩანს, რომ ფრანგი და ფრანკოფონი მოგზაურები საკმაოდ დეტალურად აღწერენ ტფილისის ბაზრებს, იქ წარმოდგენილ საქონელს და უინტერესო არ არის იმ ცნობების მოყვანა, თუ რა შეიძინეს მათ მიერვე ასე საგანგებოდ აღწერილ ბაზრებში. ფლორიან ჟილმა ბაზარში შეიძინა კარგი იარაღი – ყამა და შაშკა, ყაბარდოული და ჩეჩნური პირებით.<sup>135</sup> ფრანგმა მხატვარმა, მუანემ და ალექსანდრე დიუმამ ბაზარში იყიდეს ძალიან თბილი და ლამაზია ხორასნული ქეჩის ხალიჩები შალის ფერადი ჩანართებით. მუანეს თქმით, ამგვარი ქსოვა საფრანგეთში უცნობი იყო. ტინკო მარტინუს ლიკლამა ა ნიეპოლტმა თბილისში თავისი კოლექციისთვის შეიძინა რამდენიმე უმაღლესი

132 კეხლინ-ბაუმგარტნერის (Kœchlin-Baumgartner) ტექსტილის საწარმო დაარსდა XIX საუკუნის დასაწყისში, 1806-1807 წლებში, გერმანიაში, ბადენ-ვიურტემბერგში, ქალაქ ლორაჰში.

133 თბილისი-ყარსის რკინიგზის ხაზი 1899-1901 წლებში გაიხსნა.

134 Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 263-265, 281; Moynet, *Voyage à la mer Caspienne*, 322. Lycklama A Nijeholt, *Voyage en Russie*, 353-354, Baron Ernouf, *Le Caucase, la Perse, et la Turquie d'Asie*, 179-181; Kœchlin-Schwartz, *Un touriste au Caucase*, 265-266; Orsolle, *Le Caucase et la Perse*, 45; Anet: *Les Roses d'Ispahan*, 89-90, 107; Rohan, *Les Dévoilées du Caucase*, 67-68.

135 Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 263-265, 281.

წრთობის მქონე ორიგინალური ფორმის იარაღი. ოგიუსტ დე ვილმორენმა, თბილისის ძველ უბანში ირანელი ხალიჩებით მოვაჭრის, კაფაროვის, ფარდულთან გავლისას თავი ვერ შეიკავა და საკმაოდ ბევრი სამშვენისი და საინტერესო ნივთები იყიდა.<sup>136</sup>

1882 წელს ტფილისიდან ირანში მიმავალმა ერნესტ ორსოლმა, დრაგომან ჟერომის დახმარებით, მაღაზიებსა და ბაზრებში პირველი აუცილებლობის საგნები შეიძინა: სამზარეულოს პატარა ქურა, გადასატანი საწოლი, შაქარი, ჩაი, კონსერვები, პური, კახური ღვინით სავსე ტიკი, სამგზავროდ კარგად შერჩეული აფთიაქი, რამდენიმე ბოთლი კონიაკი წყლის გასაზავებლად და პატრონებით სავსე ყუთი. შუა აზიაში მიმავალმა ნეიმ ტფილისიდან გასვლამდე მოიმარაგა სხვადასხვა კონსერვები: მოშუშული საქონლის ხორცი, ხბოს შემწვარი ხორცი, ზღვის თინუსი, foie gras<sup>137</sup>, შაქარი და ერთი კილოგრამი შესანიშნავი ჩაი. იგი წერს: „მოგვიანებით როგორ გავიხარე ამ პროვიზიის შექმნით, რაც მეტად ძვირფასი აღმოჩნდა ყარა-ყუმის უდაბნოში.“ ნეი რეკლამას უწევდა „ხელოვანი ფრანგი კონდიტერის“; დიუფურის ნახელავ გემრიელ და ორიგინალური არომატის მქონე ნამცხვარს – „ტრანსკასპიურს“; რომელიც მან პარიზში ჩაიტანა და რომელიც შესანიშნავად ინახებოდა რამდენიმე კვირის განმავლობაში, ხოლო რადგან კავკასიის ღვინოები ვერ იტანდნენ გადატანას, ამ მიზეზის გამო მან პარიზში წასაღებად ღვინო არ შეიძინა, როგორც მას ეს თავიდან სურდა. ირანში წასაღებად კლოდ ანემ და მისმა თანამგზავრებმა თბილისში შეიძინეს სავსე საწოლები, ორი მარმიტი, ორი ქვაბი, თორმეტი თევზი და დანა-ჩანგალი, ქურჭლის გასაწმენდი ტილოები და ხელსახოცები. საკვები – სოსისები, შაშხი, სარდინების, ხბოს ხორცის, ბოსტნეულის კონსერვები, პაშტეტი, ყველი, მშრალი ბისკვიტები, მურაბები, კომპოტები, მარილი, შაქარი, ჩაი, შოკოლადი, ლიმონი.<sup>138</sup> საინტერესო ფაქტია, რომ რევოლუციური კომიტეტების აქტიურობისა და ნახევრად გაფიცული ქალაქის პირობებში თბილისის რესტორნებსა და მაღაზიებში მაინც შესაძლებელი იყო ამგვარი დელიკატესების შექმნა.

## კახური ღვინო

XIX საუკუნეში საქართველოში ჩამოსული ყველა ფრანგი და ფრანკოფონი მოგზაური საგანგებოდ ეხება ქართული ღვინის საკითხს. ჟაკ-ფრანსუა გამბას ცნობით, ფრანგი მეცნიერი, გრაფი შაპტალი<sup>139</sup>, რომლის ნაშრომი ვენახისა და ღვინის წარმოების შესახებ იმჟამად საქართველოშიც იყო ცნობილი, საქართველოს მიიჩნევდა იმ ქვეყნად, სადაც პირველი ვენახი გაზარდეს. მოგზაურები კი აღნიშნავდნენ, რომ საქართველოში, სადაც ხელსაყრელი ჰავა და ნიადაგი იყო, ვაზი კარგად ხარობდა, ხეობები და ბორცვები მთლიანად მცოცავი ვენა-

136 Moynet, Voyage à la la mer Caspienne I, 322; Lycklama A Nijeholt, Voyage en Russie, 353-354; Vilmorin, De Paris a Bombay, 26.

137 Pâté de foie gras – ნასუქი ბატის ან იხვის ღვიძლის პაშტეტი.

138 Orsolle, Le Caucase et la Perse, 51; Ney, En Asie Central à la vapeur, 139, 144; Anet Les Roses d'Ispahan, 89-90, 107.

139 ჟან-ანტუან შაპტალი, გრაფი შანტელუ (1756-1832) – ფრანგი ქიმიკოსი და სახელმწიფო მოღვაწე, 1800-1804 წლებში საფრანგეთის შინაგან საქმეთა მინისტრი, პეტერბურგის აკადემიის უცხოელი საპატიო წევრი. 1799 წელს გამოცემული მისი ნაშრომით “Vin”, მეღვინეები მაშინვე ძლიერ დაინტერესდნენ.

ხით იყო დაფარული, კახეთს კი საქართველოს ყველაზე დიდ ვენახს უწოდებდნენ. მუსლიმების შემოსევების შედეგად განადგურებული ვენახების ფართობი XIX საუკუნეში იზრდებოდა. გარკვეული წინსვლის მიუხედავად, ექიმი შარლ ტეიული შენიშნავს, რომ, 1840 წელს თბილისის მიდამოები ნაკლებად იყო დამუშავებული და იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ კავკასიის სოფლებში აკლდათ მიწათმოქმედებისათვის საჭირო იარაღების დამამზადებელი მარჯვე ხელოსნები; თბილისიდან დაცილებული მეურნეობების უმეტეს ნაწილში არ ჰქონდათ ეფექტური საშუალებები მიწის დასამუშავებლად და სოფლის მეურნეობაში ყველაზე საჭირო ჭურჭელი. გუთანს ორი კაცი მიათრევდა, ხვნის პროცესი ნელა და ცუდად მიმდინარეობდა და მას ხუთი წყვილი ხარის ძალა სჭირდებოდა. ფრედერიკა ფრეიგანგის ცნობით, ყაზბეგის – მთის ღვინო საკმაოდ კარგი იყო და ოდნავ მადერას ჰგავდა. პოლკოვნიკი როტიე აღნიშნავს, რომ წერეთლის სამფლობელოში დაწურული ღვინო ძალიან კარგი იყო და სამხრეთ საფრანგეთის ღვინოებს ჰგავდა, მაგრამ ალკოჰოლის ნაკლები შემცველობა ჰქონდა. მორის კოცებუს თქმით, კახური რბილი და მსუბუქი ღვინო ძალიან ჰგავდა კარგ ფრანგულ ღვინოებს. კახეთის ვენახებიდან ჟაკ-ფრანსუა გამბა გამოყოფდა თავად ალექსანდრე ჭავჭავაძის ვენახებს წინანდალსა და მუკუზანში. იქ მოწეული ყურძნის ღვინო ცნობილი იყო თავისი ხარისხით და პირველი ადგილი ეჭირა საქართველოს ღვინოებს შორის. გამბას აზრით მუკუზნის ღვინო ძალიან ჰგავდა მედოკს<sup>140</sup> და თავს არ ატიკებდა. თავადი ჭავჭავაძე კი დიდ ყურადღებით ეკიდებოდა ვენახის მოვლას და ღვინის წარმოებას, რაზეც იყო დამოკიდებული მისი შემოსავალი. თავის მამულში მევენახეობისა და მეღვინეობის გასაუმჯობესებლად მას დახმარებას უწევდა ბურგუნდიელი მეღვინე ლე რუ. ასევე კარგი იყო თელავის ოლქის სოფელ კონდოლში გაშენებული მთავრობის კუთვნილი და თავად ივანე აფხაზის ვენახებიც. ყველაზე ცნობილი სამარკო ღვინოები ეკუთვნით თავადებს ჭავჭავაძესა და ბებუთოვს. საუკეთესო მარანი გენერალ ვანჰოვერს ჰქონდა, მისი საუკეთესო ხარისხის ღვინოები პორტვინსა<sup>141</sup> და მადერასას<sup>142</sup> ჰგავდა და უფრო არომატული იყო. ზოგი მოგზაურის აზრით, ბოთლებში შენახული რამდენიმე წლიანი თბილისის თეთრი ღვინოები ძლიერ ჰგავდა სოტერნულ ღვინოებს.<sup>143</sup> დიუბუა დე მონპერეს შეფასებით კახური ღვინოები თავისი ფერით ძალიან ჰგავს ბურგუნდიის ღვინოებს, ისინი არ იყო ისეთი მშრალი და მწკლარტე, როგორც ბორდოს ღვინოები და მეტად დადებითად აფასებდა ბარონი როზენის კახურ და მისთვის სამეგრელოდან გამოგზავნილ ღვინოებს, აგრეთვე გერმანელი კოლონისტების მიერ დიდ კასრებში წარმოებულ „ჯანმრთელი და საკმაოდ სასიამოვნო“ ღვინოებს, რომლებსაც არ ჰქონდა გუდრონისა გემო, მაგრამ ამ ღვინოს თბილისში არ ეტანებოდნენ, რადგან ქართველებს თავიანთი გუდრონის გემოიანი ღვინო ერჩიათ, თუმცა მოგზაური იმასაც აღნიშნავს, რომ ამის მიზეზი უფრო მაღალი ფასიც იყო. შარლ ბესი გორის მიდამოებში კაპუცინი

140 მედოკი – მეღვინეობის ცნობილი კერა ბორდოს რეგიონში.

141 პორტვინი – ტკბილი, შემავარებული ღვინო პორტუგალიის ჩრდილოეთიდან. სახელწოდება მიიღო მდინარე დორუს ნაპირზე მდებარე ქალაქ პორტუს, ღვინით ვაჭრობის ცენტრის, მიხედვით.

142 მადერა – ერთგვარი მაგარი ღვინო პორტუგალიის კუნძულ მადეირას სახელის მიხედვით.

143 სოტერნი ტკბილი ფრანგული ღვინოა, რომელსაც ბორდოს ვენახების ერთ-ერთ ქვედანაყოფში, სოტერნში, აწარმოებენ.

ბერის მიერ მოწეული ყურძნით დაწურულ ღვინოს შესანიშნავს უწოდებს. გრაფი სიუზანეს ცნობით კახური ღვინო კავკასიის მთელ გუბერნიაში იყო ცნობილი და რუსები მას ბურგუნდიულ ღვინოს ადარებდნენ. გრაფის აზრით, ის უფრო მსუბუქი და ნაკლებად მათრობელია იყო. ლიკლამა ა ნიეჰოლტი გამოჰყოფს ორი ღვინოს: მაგარი და ძლიერ შეფერილი წითელი ღვინო მას ოდნავ აგონებდა ბურგუნდიის ღვინოებს. თეთრი ღვინოებიდან ყველაზე დაფასებული იყო ოქროს ღვინო (vin d'or), რომელსაც ეს სახელწოდება ქარვის ფერის გამო ჰქონდა. კახური ღვინო მისი აზრით მადერას თუ მარსალას<sup>144</sup> ჰგავს, თუმცა ნაკლებად თბილი და ნაკლებად მაგარი იყო. ნეის ცნობით კახური სასიამოვნო სასმელი, კარგი ფერის, ტკბილი, მსუბუქი და ადგილობრივი მიწის სურნელით გაჟღენთილი იყო, რაც ღვინოს განსაკუთრებულ ბუკეტს ანიჭებდა და საფრანგეთიდან შორს მყოფისთვის ბედნიერება იყო შესანიშნავი ღვინის დაღვევა, რაც მას ასვენებდა გერმანული ლუდისაგან, რადგან ცენტრალურ ევროპაში მგზავრობის დროს იძულებული იყო დაეღია უსახელო და ამასთან ძალიან ძვირი ნაყენები. კემლინ-შვარცის აზრით, ყველაზე უბრალო ღვინო ის იყო, რომელიც ინარჩუნებდა ფერს. ძალიან გემრიელი იყო წითელი ღვინო ველური ვაზის მარცვლებით და თეთრი ღვინო გახუხული პურით. საუკეთესო ღვინოდ იგი კახურ წითელს მიიჩნევდა, რომლის 1 ლიტრი 1879 წელს დაახლოებით 15 კაპეიკი ღირდა, რაც არ იყო ძვირი. მოგზაურების აზრით, კახურ ღვინოს ჰქონდა ორი ძვირფასი თვისება: პირველი, როდესაც ის ფალსიფიცირებული არ იყო, არ ათრობდა, არ იწვევდა თავის ტკივილს და ფატალურ შედეგს, რაც დასავლეთში აღინიშნებოდა ღვინის უზომო სმის შემდეგ. მეორე – არჩენდა პოდაგრას, რაც შემოწმებული და დაადასტურებული იყო პიატიგორსკელი ექიმის, კონრადის, მიერ. საინტერესოა ცნობა იმის შესახებაც, რომ საქართველოს მოსახლეობას, სხვა ქვეყნების მოსახლეობისგან განსხვავებით, ნაკლებად ემართებოდა პოდაგრა<sup>145</sup>.

ღვინის შესანახ ჭურჭელს, ქვევრს, გამბა თიხის დიდ დოქს (jarres), დიუბუა დე მონპერე კი ამფორას უწოდებს, ფლორიან ჟილი მას თავისი სახელწოდებით აღნიშნავს – ქვევრი (*kwéwri*), მას დიდი ზომის კადოსს ადარებს<sup>146</sup> და ქვეყნის ერთ-ერთ საოცრებას უწოდებს. ფრანგი მრეწველი ალფრედ კემლინ-შვარცი აღნიშნავდა, რომ კავკასიაში ისე არ აყენებდნენ ღვინოს, როგორც ევროპაში. სხვადასხვა ცნობებით ქვევრი 10,000 ბოთლს ან 100 ჰექტოლიტრს<sup>147</sup> – 10,000 ლიტრს იტევდა. მოსავლიან წელიწადში თავად ჭავჭავაძეს სხვადასხვა ვენა-

144 მარსალა – სადესერტო ღვინო, აწარმოებენ სიცილიაში.

145 Freygangs, *Lettres sur le Caucase et la Géorgie*, 65; Kotzebuë, *Relation d'un voyage en Perse*, 50; Rottier, *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, 114-116; Gamba, *Voyage dans la Russie méridionale*, II, 79, 82, 89-90; Bélanger, *Voyage aux Indes Orientales*, II, 70, 79; Dubois de Montpéroux, *Voyage autour du Caucase*, III, 247-250; Besse, *Voyage en Crimée au Caucase*, en Géorgie, 354; Suzannet, "Les Provinces du Caucase sous la domination russe. La Géorgie", 59; Gille, *Lettres sur le Caucase*, 272-274; Moynet, *Voyage à la mer Caspienne*, 319; Lycklama A Nijeholt, *Voyage en Russie*, 435-436; Koechlin-Schwartz, *Un touriste au Caucase*, 262-264; Ney, *En Asie Central à la vapeur*, 138.

146 ლეგენდის თანახმად, ჰერაკლეს მხრებზე შემოგდებული ტახის დანახვაზე შეშინებული ევრისტოესი ჭურჭელში დაიმალა. ეს სცენა ასახულია ძველი სტილის ამფორაზე: – მიკენის მეფე მასში ნახევრადაა ჩაფლული და იქიდან მისი ხელები და ძლიერ შეშინებული თავი ჩანს. ასეთ ჭურჭელს საბერძნეთში კადოსი ეწოდება.

147 1 ჰექტოლიტრი = 100 ლიტრს

ხებიდან 30,000 თუნგამდე (1 თუნგი დაახლოებით 3-3,5 ლ-ს ტოლი იყო) ღვინის მიღება შეეძლო. ბელანუეს ცნობით, კახეთში ყოველ წელს 1,5 მლნ ვედრო<sup>148</sup> ღვინოს წურავდნენ და დაახლოებით 100,000 ვედრო არაყს ხდიდნენ. ერთი ვედროში ჩადიოდა 13,3 პარიზული პინტა ჩადიოდა. ერთ ვედრო კი 12,6 ლიტრს იტევდა<sup>149</sup> და ქართველები მთლიანად ითვისებდნენ ამ სასმელებს. გრაფი სუზენას ცნობით, 1840 წელს კახეთში დაახლოებით 3 მლნ ვედრო ღვინოს წურავდნენ, მაგრამ ღვინის დიდი რაოდენობით სმისა და მისი ცუდად შენახვის გამო, ორწლიან ღვინოს კახეთშიც კი ვერ მოძებნდი. XIX საუკუნის 60-იან წლებში კახეთში 40-50 მლნ ბოთლს ანუ 50,000 ჰექტოლიტრზე მეტ აწარმოებდნენ. XX საუკუნის პირველ წლებში ქართული და ტრანსკავკასიური ღვინით ვაჭრობის ცენტრი თბილისში იყო, რომლის რაოდენობა წლიურად დაახლოებით 20 მლნ ვედროს შეადგენდა.

საქართველოში არ იყენებდნენ არც კასრებს და არც ბოთლებს. მთელი ღვინო კამეჩის, ძროხის, ღორის და თხის ტიკებით (outres) გადაჰქონდათ. კამეჩის, ძროხისა და ღორის ტიკებში ჩასხმული ღვინო უფრო მისაღები იყო და ნაკლებად უსიამოვნო გემო ჰქონდა, ვიდრე თხის ტყავში ჩასხმულს. ტყავის მთლიანად შესანარჩუნებლად ცხოველებს განსაკუთრებული წესით კლავდნენ, შიგნით მოქცეულ ბეწვს გულმოდგინედ უსვამდნენ ბაქოს შავ ნავთს, რაც ცუდად მოქმედებდა ღვინოზე და მას პირველივე დღეებიდანვე გუდრონის უსიამოვნო გემოს აძლევდა. თბილისის ღვინის ბაზარში, მეღვინეების მალაზიესა და სარდაფები ჩალაგებული ტიკები ოთხი გრძელი ფეხით, წყალში დამხრჩვალ ცხოველის გვამებს ჰგავდა. ზოგი უცხოელისთვის ის მეტად უსიამოვნო სანახავი იყო, ზოგის აზრით კი ისინი ორგინალურ ეფექტს ქმნიდნენ.

ქართველებისთვის ისევე, როგორც ყველა სხვა ცივილიზებულ ქვეყანაში, უცხო არ არის ღვინის ფალსიფიცირება. ღვინოს შესაბამის ფერმენტაციას არ უკეთებენ, ის მუავდებოდა როდესაც ჭურჭლიდან იღებდნენ და ტიკებში ასხამდნენ. კახელებს, ისევე, როგორც ყველა აზიელს, ხარისხს რაოდენობა ერჩევნათ და ისე რწყავდნენ ვენახებს, რომ ღვინო მალე მუავდებოდა. ისინი არ იცავდნენ ყურძნის ასორტიმენტს და მცირე ყურადღებას აქცევდნენ მისი ფერმენტაციის პროცესს.

საქართველოში, განსაკუთრებით კი თბილისში, ღვინის მოხმარება უზარმაზარი იყო და მისი 4/5 კახეთიდან შეჰქონდათ. ხელოსნით დაწყებული თავადით დამთავრებული ქართველის ჩვეულებრივი რაციონი ერთი თუნგი იყო. ღვინის მიმართ გამოთქმული კროტიკული შენიშვნების მიუხედავად, თბილისში იყიდებოდა კარგი ღვინო და ის საკმაოდ იაფიც იყო. 1 თუნგი (3-3,5 ლ) საუკეთესო ქართული ღვინო მხოლოდ ერთი აბაზი ანუ (80 სანტიმი – 1 ფრანკი), ერთი ბოთლი სუსტი და საშუალო ღვინო 1 სუმდე (დაახლოებით 5 სანტიმი, ფრანკის 1/5-ს) ღირდა და მასში ტრანსპორტირებისა და გამყიდველის მოგების ფასიც შედიოდა. გენერლები და წარჩინებულები კი თუნგის მეოთხედ საუკეთესო ღვინოში 1 აბაზს (20 სუ) იხდიდნენ, საუკეთესო ხარისხის ღვინო კი დაახლოებით 2 აბაზამდე (1 ფრანკი 60 სანტიმი) ღირდა.

148 ერთი ვედრო მოიცავს 13 პარიზულ პინტა ნახევარს. 1 პარიზული პინტა დაახლოებით 952,146 მლია.

149 ამ ციფრების თანახმად კახეთში დაახლოებით 19,000,000 ლიტრს ღვინოს აყენებდნენ და 1,200,000 ლიტრ არაყს ხდიდნენ.

მოგზაურები აღნიშნავდნენ, რომ რუსეთში კახური ღვინის პოპულარიზაციას ძირითადად მისი ტრანსპორტირების სირთულე უშლიდა ხელს. მათი აზრით, როდესაც კახეთში ქვევრებს და ტიკებს სარდაფებით, კასრებითა და ბოთლებით ჩაანაცვლებენ, ღვინის დასაყენებლად კი ევროპაში მიღებულ პროცესებს შეითვისებდნენ, საქართველოდან ღვინის ექსპორტის დაწყებასაც შესძლებდნენ.

მოგზაურებმა ყურადღება მიაქცის ღვინის სასმელ ჭურჭელსაც. პოლკოვნიკ როტიეს ცნობით, თავად წერეთლის მსახური სტუმრებს უზარმაზარი დოქიდან უსხამდა ღვინოს ვერცხლის დიდ კოვზში (აზარფეშა), საიდანაც ყველა თავისი რიგის მიხედვით სვამდა, მისი და თავადის ცოლი კი ორივე ერთი ბრტყელი, პატერას<sup>150</sup> მსგავსი თასიდან სვამდნენ. ჟან-შარლ დე ბესმა გენერალ სტრეკალოვის მიერ ნაჩუქარი ჯიხვის რქა, რომელშიც დაახლოებით ერთი ლიტრი ღვინო ჩადიოდა, კარგად გააპრიალებინა ქართველ ხელოსანს, ორივე მხრიდან ვერცხლში ჩაასმევინა და პეშტის საბუნებისმეტყველო მუზეუმს გაუგზავნა. ფლორიან ჟილი აღნიშნავს რომ შეძლებულ ხალხს ვერცხლის აზარფეშები და კულები ჰქონდათ. აზარფეშა საინტერესო ორნამენტებით იყო მორთული, კულაზე კი ნადირობის სცენები იყო გამოსახული. მუანე აღწერს ერთ ქართულ სადილს, რომელსაც ალექსანდრე დიუმასთან ერთად დაესწრო, სადაც ყველა სტუმარი ღვინოს რიგ-რიგობით სვამდა ერთი ყანწიდან. პოლ დე ვილენევი აღნიშნავს, რომ ღვინის სმა საქართველოში ღირსების საქმედ მიიჩნეოდა, მამაკაცები ამას ბავშვობიდანვე ეჩვეოდნენ და ეს უნარი საშუალო ასაკში ჰქონდათ შენარჩუნებული<sup>151</sup>.

**ბაზილ ტაიროვის ცნობები ქართული მეღვინეობის შესახებ.** 1888 წელს კავკასიის მევენახეობის შესახებ ბაზილ ტაიროვის მიერ მონპელიეში გამოცემულ გამოკვლევაში აღნიშნულია, რომ ბოლო დროს უცხოელების ყურადღება კავკასიის ბუნებრივმა სიმდიდრეებმა მიიზიდა. განსაკუთრებული ინტერესი დაეთმო მეღვინეობას, რომლის სამშობლოდ, სომეხი ეროვნების ტაიროვი, სომხეთს ასახელებს. მისივე ცნობით, ზოგადად კავკასიის მეღვინეობა იმჟამად ნაკლებად აკმაყოფილებდა არა მხოლოდ რუსეთის, არამედ ევროპის მოთხოვნილებებსაც, რადგან ვენახები ფილოქსერით და სხვა გაურკვეველი ავადმყოფობებით (cryptogamiques) იყო დაავადებული. ამასთან, კავკასიის ღვინოების ექსპორტი იმჟამად კვლავ მეტად შეზღუდული იყო ტრანსპორტირების სირთულისა და ბაზრის მოთხოვნილებების არცოდნის გამო. მიუხედავად ამისა, ბოლო წლებში აღსანიშნავი პროგრესული ნაბიჯი იყო მეღვინეობასთან დაკავშირებული ყველა საკითხის შესასწავლად უცხოეთში, მონპელიეს სასოფლო სამეურნეო სკოლაში სასწავლებლად ახალგაზრდების გაგზავნა. მეღვინეობის განვითარების მიზნით, პეტერბურგის ოლქების (domaine) სამინისტროში კომისიის მიერ შემუშავებული იყო შემდეგი გეგმა: 1. მევენახეობის სხვადასხვა რეგიონებში თანამედროვე სარდაფების დაარსება ღვინის შესანახად და მასთან დაკავშირებული ყველა საჭირო სამუშაოს ჩატარება; 2. სანერგეების შექმნა ვაზის კალმებისა და ფესვების გასამრავლებლად; 3. კრედიტის გამოყოფა მეღვინეების დასახმარებლად; 4. არდადეგების დროს ამ სადგურებში კურსების დაარსება სოფლის სკოლების

150 პატერა – ფართო და ბრტყელი რიტუალი ჭურჭელი, რომელსაც უძველეს დროში, განსაკუთრებით ძველ რომში, ღმერთებისათვის ღვინის შესაწირად იყენებდნენ.

151 Gamba, Voyage, II, 82-83; Bélanger, Voyage, II, 78-81; Besse, Voyage, 337-338, 354. Dubois de Montpéreux, Voyage, III, 247-250; Gille, Lettres, 272-274; Moynet, Voyage, 319-120; Villeneuve, La Géorgie, 43-44.

მასწავლებლების მოსამზადებლად, რათა ვაზის გახარებისა და მეღვინეობის შესახებ მიღებული ცოდნა შემდგომ თავიანთი მოსწავლეებისთვის გადაეცათ; 5. მეღვინეობისთვის საჭირო საწყობების მოწყობა მანქანების, აპარატების, ხელსაწყოების, ინსტრუმენტების შესანახად; 6. სისხლის სამართლის ზომების მიღება ღვინის ფალსიფიცირებისა და იმიტაციის წინააღმდეგ; 7. მეღვინეობის ლაბორატორიის დაარსება; 8. ღვინის ექსპორტის მოგვარება.

ამ ზომების მიღებით რუსეთის მთავრობა იმედოვნებდა იმ რუტინის აღმოჩენას, რომელიც ასე დიდხანს აფერხებდა მეღვინეობას და მისი ევროპული ქვეყნების სტანდარტის შესაბამისობაში მოყვანას. აუცილებლად ხაზგასასმელი იყო შემდეგი მომენტები: 1. ღვინის წარმოების მანიპულაციების პრიმიტიულობა, ღვინის შენახვის უცოდინარობა; 2. ინერცია, უინიციატივობა და ის სავალალო მდგომარეობა, რომელშიც იმყოფებოდა ღვინის შენახვის თვალსაზრისით, რაც მათ მის სწარფად და იაფად გაყიდვას აიძულებდა; 3. საკომუნიკაციო გზების უქონლობა, რაც ართულებდა საქმიან ურთიერთობებს და სხვ. მევენახეებს მუდმივ სირთულეებს უქმნიდა კავკასიაში გავრცელებული ვენახის ავადმყოფობა. ფილოქსერამ (*phylloxera*) და *Oidium Tuckeri*-მა (ოიდიუმი – ნაცარი), რაც დიდს ზარალს იწვევდა.

XIX საუკუნის მიწურულში, თბილისის სოფლის მეურნეობის საზოგადოების დაბეჯითებული მოთხოვნის მიუხედავად, მეღვინეების უმრავლესობა არ იყენებდა გოგირდს. ყურძენს შიშველი ფეხებით წურავდნენ ხის, თიხის ან ქვის ანტიკური ფორმის ქურჭელში. მასში ხშირად მხოლოდ ყურძენის დაწურულ წვეს აგროვებდნენ და შიგ დაუწურავად ყრიდნენ ჭაჭას, მაგრამ დიდი მეურნეობები და ნეგოციანტები უკვე იწყებდნენ კასრების გამოყენებას. ჩენჩობითა და ლერწმებით ფერმენტირებული წითელი და თეთრი ღვინო იმავე წელს იყიდებოდა. ძველი ღვინოები კვლავ ძალიან იშვიათი იყო, რადგან არ ინახებოდა. მეტ-ნაკლებად მცოდნე დიდი მეურნეობებისა და ნეგოციანტების ღვინის გარდა, ღვინო არ იყო დაწმენდილი, ის კვლავ კამეჩის ან ხარის შიგნიდან ფისით დაფარული ტიკებით ურმები გადაჰქონდათ, მთიან რეგიონებში კი ცხენს ან ვირს ჰკიდებდნენ.

კავკასიის ღვინოების ექსპორტი, მის წარმოებასთან შედარებით, უმნიშვნელო იყო. მას ძირითადად ადგილზე მოიხმარდნენ, სადაც ღვინის სმის ჩვევა ჰქონდათ. კახეთის ყველაზე ცნობილი და საუკეთესო ვენახები იყო წინანდალში, კარდანახში, ყვარელში და სხვ. შემდეგ ქართლის ღვინო მოდიოდა. მეორე ადგილზე იყო ელიზავეტპოლის გუბერნია, ერევანი, ერმიადინი და ქუთაისის რეგიონი – გურია, სამეგრელო, იმერეთი; მესამე ადგილზე – სტავროპოლისა და ბაქოს გუბერნიები, შავი და კასპიის ზღვების მიდამოები, ყუბანი, თერგი და სხვ. ღვინის ფასი ხარისხის მიხედვით მეტად მერყეობდა ერთი ჰექტოლიტრი – 3-დან 40 და უფრო მეტ რუბლს შორის (1888 წლის კურსით 6 ფრანკიდან 50-86 ფრანკამდე) მერყეობდა. კავკასიის ვენახებს ეჭირა 115,000 ჰა, წლიურად დაახლოებით 1,500,000 ჰექტოლიტრ ღვინოს აწარმოებდნენ.

ბებილ ტაიროვი კახური ღვინის შემდეგ დაასიათებას გვაძლევს: „წითელი ღვინოები. – ძლიერ მწკლარტე, ძელგი, მსუბუქი სიტკბო. ეს დეფექტი გამოწვეული იყო ძალიან სწრაფი დამწიფებით და მეტად ხანგრძლივი დუღილით (6-10 დღე საკმარისი იქნებოდა); სიმწკლარტის მოცილება შესაძლებელი იქნებოდა ყურძენის მარცვლების მოცილებით და სწრაფი დუღილით. ოდნავ მოყავისფრო წითელი ფერი უეჭველად უფრო მკვეთრი და წითელი იქნებოდა ნაკლებად მწიფე და უფრო მწკლარტე ყურძენით. გადამწიფებული ყურძენის დაწურვის შემთხ-

ვევაში შესაძლებელი იქნებოდა ღვინის მჟავის დამატება პროპორციით – 1 გრამი 1 ლიტრ ღვინოზე. თეთრი ღვინო. – ძლიერ მწკლარტე, ლამაზი ფერის, მაგრამ იმჟამად ძნელად გასაყიდი, გამოკვეთილი არომატი და ალკოჰოლი. ეს ღვინოები მეტად მოიგებდა, ისინი რომ მზადდებოდეს საფრანგეთის თეთრი ღვინოების მსგავსად დულილის გარეშე, ახლად გამოწურული წვენი ფერმენტაციით, ჩენ-ჩოსა და მტევნის (raffe) მოცილებით<sup>152</sup>“

### თბილისის აბანოები

მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში ფრანგი თუ ფრანკოფონი მოგზაურები თბილისის ერთ-ერთ ღირსშესანიშნაობად თბილისის ძველი უბანის ვიწრო ქუჩების ლაბირინთში, მდინარე წავკისის მტკვართან შერთვის ადგილას მდებარე გოგირდის აბანოებს გამოჰყოფენ. ეს წყაროები ბუნებრივად გამოდიოდა მთის ფერდობებიდან, წყლის ტემპერატურა 14 გრადუსიდან 60 გრადუსამდე მერყეობდა და პიატიგორსკის წყაროების ტემპერატურაზე უფრო მაღალი იყო. მოგზაურები აღნიშნავდნენ, რომ ეს წყალი მეტად უებარი საშუალება იყო კანის დაავადებების, რევმატიზმისა და ჭრილობების სამკურნალოდ. ტინკო მარტინუს ლიკლამა ა ნიეჰოლტს თხზულებაში მოჰყავს ამ თბილი წყლის შესახებ ხალხისგან გაგებული ლეგენდაც. იგი წერს: „ამბობენ, რომ ერთ მწყემსს ჩვევად ჰქონდა თავისი ფარის ამ ადგილას ძოვება. მან შეამჩნია, რომ მუნით დაავადებული ცხვრები განიკურნენ ამ საძოვარზე, დასერილზე ნაკადულებით, რომელშიც ცხოველები მუდამ ჩადიოდნენ. როდესაც მწყემსმა ამ დაკვირვების შესახებ თქვა, ეს ამბავი გამოიკვლიეს და მალე დაადგინეს წყლის სამკურნალო ძალა. ამ ადგილზე აბანოები დააარსეს, სადაც ბევრი ხალხი დადიოდა“<sup>153</sup>.

ფრედერიკა ფონ ფრეიგანგის ცნობით, 1811 წელს ტფილისის შემოგარენში ათიოდე აბანო იყო და დაწვრილებით აღწერს კლდეში გამოკვეთილ გამოქვაბულებში მოწყობილ აბაზანებში ბანაობის პროცესს. იგი და სხვა ავტორებიც აღნიშნავენ, რომ თბილისელ ქალებს ძლიერ უყვარდათ აბანოში სიარული, ხოლო მაღალი წარმოშობის ქალები იქ კვირაში ერთხელ მთელ დღეს, ზოგჯერ ღამესაც კი ატარებდნენ. ისინი იქ ვახშმობდნენ, იღებავენ ფრჩხილებს, თმებს, სახეს და იტანჯებოდნენ წარბების ერთმანეთზე გადაბმით, რადგან ფერუმარილის გარეშე ქალის საჯაროდ გამოჩენა უზრდელობად მიიჩნეოდა. თბილისელი ქალები აბანოში თავიანთი პირადი და მეზობლების სკანდალური ამბების მოსაყოლადაც დადიოდნენ, იქვე ხლართავდნენ ინტრიგებს და აბანოს ნაწილსაც კი ქირაობდნენ თავიანთი რჩეულის მისაღებად.<sup>154</sup>

152 Basil Tairoff, *La culture de la vigne et les vins du Caucase*, Montpellier, Aux Bureau du Progrès Agricole et Viticole. 1887, 1-4, 8.

153 Klaproth, *Voyage au Mont Caucase et en Géorgie*, II, 5-6; SHAT: 1M n°1673, doc. 4/52, fol. 1; 1M n°1486, doc. 13, fol. 31; Rottier, *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, 105; Freygangs, *Lettres sur le Caucase et la Géorgie*, 119; Gamba, *Voyage dans la Russie méridionale*, II, 180; Dubois de Montpéroux, *Voyage autour du Caucase*, 240; Suzannet, *Les provinces du Caucase*, 57; Moynet, *Voyage à la mer*, 323-324; Lycklama A Nijeholt, *Voyage en Russie*, 387.

154 Freygangs, *Lettres sur le Caucase*, 117-120; Gamba, *Voyage dans la Russie méridionale*, II, 180; Dubois de Montpéroux, III, 173-17; Bélanger, *Voyage aux Indes Orientales*, II, 41, 51.



თუ კლაპროთის ცნობით, 1807 წელს თბილისის ცნობილი დანგრეული აბანოებიდან შერჩენილი მხოლოდ მარმარილოთი მოპირკეთებული შიდა კედლები და იატაკი იყო, გამბას ცნობით XIX საუკუნის ოციანი წლებისთვის ქალაქში იყო მთავრობის მიერ აშენებული და კერძო აბანოები<sup>155</sup>. შარლ ბელანჟე დაწვრილებით აღწერს თბილისში ადგილობრივი ხელისუფლების მიერ აშენებულ დიდ და მოხერხებულ აბანოს, რომლის გუმბათი გადახურული იყო ცილინდრული მინით (*verres lenticulaires?*), საიდანაც სინათლე შედიოდა, მაგრამ ვერ აღწევდა ჰაერი. პირველ ოთახში იყო ტერასები, რომლებიც საკმაოდ დიდი აუზიდან გამომდინარე წყლით გრილდებოდა. იქ ტანისამოსს იხდიდნენ, შემდეგ რამდენიმე წუთით მიმსვლელს უფრო თბილ ადგილას აჩერებდნენ ცხელი წყლის ტემპერატურის შესაგუებლად, რაც ამ წინასწარი ზომების გარეშე აუტანელი იქნებოდა. საბანაო ბნელ დარბაზს რამდენიმე ლამპის მკრთალი შუქი ანათებდა; მის სხვადასხვა მახარეებზე, ერთმანეთის დაცილებით, 1,5-2 მ-ის სიღრმის, ნაპირებთან კი დაახლოებით 70 სმ-ს სიღრმის 40 გრადუსიანი წყლით სავსე პატარა აუზები იყო, საიდანაც ამოსული ორთქლი იქაურობას კიდევ უფრო აბნელებდა. ბელანჟე დეტალურად აღწერს დაბანვის პროცესს და აღნიშნავს, რომ მრავალი ქართველისა და სპარსელისათვის ეს ისეთივე განუსაზღვრელი სიამოვნება იყო, როგორც ოპიუმში აღმოსავლელისათვის. ბანაობის შემდეგ უამრავი ხალხი თავს იპარსავდა და წვერს იღებდა. იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ სანიტარული თვალსაზრისით იქ სისუფთავე არ იყო, რადგან მისი ტანისამოსი მწერებით<sup>156</sup> იყო დაფარული. შარლ ბესის თქმით, თბილისის აბანოში მოგზაურისთვის არავითარი კომფორტი არ იყო უზრუნველყოფილი. მისგან განსხვავებით, ექიმი ტეიულის აზრით გოგირდის აბანო ძვირი იყო, მაგრამ დროის ხანგრძლივობის შესახებ წინასწარი შეთანხმებით შესაძლებელი იყო ცალკე ოთახის დაჯავშნა და რამდენიმე რუბლის ფასად „განაზებული რომაელების მიერ იმპერატორების შესანიშნავი აბანობისთვის გამოგონილი სიამოვნების მიღება“: აბანოს არ აკლდა არც სანთლებით განათება, არც წყნარი მელოდიები, არც დამატობელი გრძნობები და არც ლამაზი ნიძვის დელიკატური ყურადღება. ტეიული აღნიშნავს, რომ აბანოს პატრონები წყაროების შემცირების გამო ჩიოდნენ და ამის მიზეზს ეძებდნენ. მისი აზრით თერმული წყაროს სათავე რამდენიმე ვერსით უფრო შორს მდებარეობდა და არა იმ კლდეებში, საიდანაც წყლები გადმოედინებოდა.<sup>157</sup>

ფლორიან ჟილი აგრეთვე დეტალურად აღწერს ბანაობის სრულ პროცესს, სადაც მას უცნაური მანიპულაციების ისეთი მცოდნეები ემსახურებოდნენ, რომ თავი ბაღდადში ან „ათას ერთი ღამის“ რომელიმე სხვა ქალაქში ეგონა. მისი ცნობით, ხანგრძლივი და რთული ბანაობის ფასი მინიმალური იყო, მაგრამ გასამრჯელოს – ბახშიშს (*bakchich*), აღმოსავლური წესის თანახმად, დიდი პატი-

155 Klaproth, Voyage au Mont Caucase et en Géorgie, II, 5-6; Gamba, Voyage dans la Russie méridionale, II, 180.

156 შარლ ტეიულმა ყურადღება მიაქცია, რომ მწერების გასანადგურებლად, რომლებიც ზაფხულში ძლიერ აწუხებდა მოსახლეობას, ქართველ გლეხებს მეზობელი მთებიდან უკვე გამზადებული ფხვნილი ჩამოჰქონდათ, რომლის გამონაყოფი ჩასასუნთქად საშიში იყო და რომელსაც, მისი აზრით, რთულყვავილოვანი მცენარის, შეიძლება, გვირისგან, ამზადებდნენ (Teule, Pensées et notes critiques, 116-117).

157 Bélanger, Voyage aux Indes Orientales, II, 37-40; Besse, Voyage en Crimée au Caucase, 335; Dubois de Montpéroux, Voyage autour du Caucase, III, 236-237; Suzanet, Les provinces du Caucase, 57; Teule, Pensées et notes critiques, 94.

ვისცემით იღებდნენ, შემდეგ კი ის იყოფოდა აბანოში მომუშავე ყველა კაცს შორის, რომლებიც ჟილის აზრით, კორპორაციას ქმნიდნენ.<sup>158</sup>

დიუმა აღტაცებული წერს თბილისის სპარსული აბანოების შესახებ, რომელსაც ყოველდღიურად სტუმრობდა და საფრანგეთიდან თბილისელი მექსიკელების გამოწერასაც კი აპირებდა.

ჟან-პიერ მუანე თბილისის აბანოს სპარსულ აბანოს უწოდებს და შენობის შიდა მოწყობილობას აღწერს. სპარსელი მეაბანოეს მიერ ყველა პროცედურეს ჩატარების შემდეგ, მას და ალექსანდრე დიუმას დიდი ხალათები ჩააცვეს, ხალიჩებზე დააწვინეს და ყალიონით შესანიშნავი და არომატულ აღმოსავლურ თამბაქო შესთავაზეს, ხოლო სპარსელები მოგრძო ფორმის, სპილენძის სიმებიან რკალივით მოხრილი აბანოზის ინსტრუმენტზე ფრთით უკრავდნენ, ერთ-ერთი მათგანი კი საადის ლექსებს მღეროდა.<sup>159</sup>

ლიკლამა ა ნიეჰოლტი თბილისის ამ თერმულ დაწესებულებებს უსახურ შენობებს უწოდებს, რომლებიც არ იყო მონუმენტური და შიგნითაც საკმაოდ უხეშად იყო მოწყობილი. მისი აზრით, იმჟამინდელ მთავრობას კავკასიური რუსეთის დედაქალაქში ამ მართლაც განსაკუთრებული წყაროებიდან სარგებლობის მისაღებად აბანოებისთვის უფრო ღირსეული დაწესებულებები უნდა აეშენებინა, რაც ქალაქს იმ მნიშვნელობას შესძენდა, რაც აბანოებს იმჟამად სრულებით არ ჰქონდა.<sup>160</sup> მისგან განსხვავებით, მაქს ფონ ტიელმანის აზრით თბილისის აბანო მეტად კომფორტულად იყო მოწყობილი, რაც განსაკუთრებით სასიამოვნო იყო ნამგზავრი ხალხისთვის.<sup>161</sup> ალფრედ კემლენ-შვარცის ცნობით, ტფილისში მეტად ცნობილი თერმული წყლების აბანო ადგილობრივი გემოვნების მიხედვით ძალიან მარტივი მავრიტანული არქიტექტურის სტილში იყო აგებული, სუფთა და კარგად მოვლილი იყო. შესაბამისი იყო მომსახურებაც. თბილისში ზაფხულში მყოფი კემლენ-შვარცი ყოველ დღე სასიამოვნოებით დადიოდა აბანოში, იკეთებდა მასაჟს და იქიდან გაგრძელებული და გაცოცხლებული გამოდიოდა.<sup>162</sup> თბილისის აბანოს ნაპოლეონ ნიეც სპარსულს უწოდებს და გამოჰყოფს მირზოევის აბანოს, რომელსაც ისეთი დიდი სახელი ჰქონდა, რომ ყველა უცხოელი მოვალეობად მიიჩნევდა იქ ერთხელ მაინც მისვლას, განსაკუთრებით მგზავრობის შემდეგ.<sup>163</sup> ახალგაზრდა სტუდენტი ლეკუნე დე ვილმორენი თბილისის დიდ აბანოს თურქულს უწოდებს. ამ შემობას სქელი ხის კარი ჰქონდა, რომელიც დერეფნში გადიოდა. საორთქლავ ოთახში თეთრი მარმარილოს გრძელი, დაახლოებით 2 მ-ის სიგრძის და 1,5 მ სიღრმის აუზი იყო და მის ორივე მხარეს აგრეთვე თეთრი მარმარილოს მოსასვენებელი საწოლები იდგა, ერთ კუთხეში კი დუშის აპარატი იყო.<sup>164</sup> ფრანგი მწერალი, გასტონ სანსრეფიუს ცნობით, თბილისის აზიურ უბანში მდებარე სპარსული აბანოს ლამაზი შენობა სასიამოვნო ეფექტის ფერადი ქაშანურით იყო მორთული.<sup>165</sup>

158 Gille, *Lettres sur le Caucase et la Crimée*, 261, 270-271; Orsolle, *Le Caucase*, 43.

159 Moynet, *Voyage à la mer Caspienne*, 323-324.

160 Lycklama A Nijeholt, *Voyage en Russie*, 387-388.

161 Ernouf, *Le Caucase, la Perse*, 181-182.

162 Koechlin-Schwartz, *Un touriste au Caucase*, 271.

163 Ney, *En Asie Central à la vapeur*, 122-123, 134.

164 Vilmorin, *De Paris a Bombay par la Perse*, 25-26.

165 Sansrefus. *De Paris à Tifli*, 417. ფრანგი მწერალი თბილისის ლეგენდის ახალ ინტერპრეტაციას გვაძლევს.

საქართველო უცხოელ ფოტოხელოვანთა დაინტერესებაც იწვევდა. XIX საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი ფრანგი ფოტოხელოვანი ჟან რაული აქტიურ მოღვაწეობას ეწეოდა XIX საუკუნის 60-80-იან წლებში. მას ჰქონდა საკუთარი ფოტოატელიე ოდესაში. მიღებული აქვს არაერთი პრიზი ფოტოსურათებისათვის (მათ შორის საქართველოში გადაღებული ფოტოებისათვისაც) საერთაშორისო გამოფენებზე. ცხოვრების ბოლოს ის დაბრუნდა სამშობლოში და სამხრეთ საფრანგეთში გააგრძელა მოღვაწეობა.

ჟან რაულმა განსაკუთრებით გაითქვა სახელი ეთნოგრაფიული ფოტოჩანახატებით და „ხალხთა ტიპების“ ფოტოებით. სწორედ ამ ტიპის სურათებს განეკუთვნება მის მიერ საქართველოში გადაღებული სურათები. ეს ფოტოები განსაკუთრებით ფასეულია იმის გამო, რომ XIX საუკუნეში მეტად იშვიათია ბუნებრივ გარემოში, სოფლად გადაღებული სხვადასხვა კუთხის ქართველთა ფოტოები. ჟან რაულს არაერთი ალბომი აქვს გამოცემული. საქართველოს შესახებ ფოტოები კი (სულ 28 სურათი) სრულად წარმოდგენილია მხოლოდ ერთ ალბომში, რომელიც სპეციალურად, სპარსეთის შაჰის ნასერ ოდ-დინისათვის საჩუქრად დამზადდა რუსეთის სამეფო კარის შეკვეთით. ეს ალბომი მხოლოდ ერთ ცალად არსებობს და ინახება თეირანის „გოლესთანის“ სამეფო სასახლის მუზეუმის ფოტოარქივში. ასევე ნახვასასმელია ფოტოების უმაღლესი ხარისხი.<sup>166</sup>

საერთო ჯამში, ხაზი უნდა გაესვას, მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის ფრანგი ავტორების კეთილგანწყობა საქართველოსა და ქვეყნის მოსახლეობის მიმართ თვალსაჩინოა. ნახვასასმელია, რომ მე-19 საუკუნის პირველი ნახევრისგან განსხვავებით, ისინი საქართველოში არ ჩამოდიოდნენ რაიმე სპეციალური მისიით და მათ მიზანს არ წარმოადგენდა საფრანგეთის პოლიტიკური თუ ეკონომიკური ინტერესების გატარება. რუსული მმართველობასთან დაკავშირებით, უარყოფით შეფასებებთან ერთად, აღინიშნება, რომ დაჩქარდა ქვეყნის ევროპეიზაციის პროცესი და გაცხოველდა კავშირები ევროპასთან. თითქმის ყველა ავტორი ხაზს უსვამს, რომ საქართველო და, უპირველესად, თბილისი, გარკვეულწილად წარმოადგენდა ხიდს დასავლეთსა და აღმოსავლეთს, აზიასა და ევროპას შორის, რაც ქალაქს განსაკუთრებულ მომნიშვნელობას ანიჭებდა.

166 ალბომს რამდენიმე წლის წინ მიაკვლია აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის თანამშრომელმა, იმხანად ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში საქართველოს საელჩოს მრჩეველმა ბატონმა ნიკოლოზ ნახუცრიშვილმა, რომელიც შემდეგ დაუკავშირდა ინსტიტუტს და შესთავაზა სათანადო პროექტის შედგენა ამ სურათების ასლების მოპოვების მიზნით. პროექტი წარმატებით განხორციელდა და დღეს ამ ფოტოების უმაღლესი ხარისხის ასლები აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში ინახება.

**Irine Natchkebia, George Sanikidze**

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

## **TBILISI IN THE WORKS OF FRENCH AND FRANCOPHONE TRAVELERS (SECOND HALF OF THE 19<sup>th</sup> C. – BEGINNING OF THE 20<sup>th</sup> C.)**

During the 19th c. Tbilisi gradually obtained traits of an European city. It concerned many aspects of the city life – social, economic or cultural. This multi-ethnic and multicultural city with the mix of Eastern, local and Western traditions represented special interest for European travelers.

In 1820ies Gamba as the consul of France was primarily interested in economic aspects. But travelers in the subsequent years paid attention to economic aspects, as well as taking notice of other features, such as multi-ethnicity and multi-confessional character of Tbilisi, everyday life of Tbilisi citizens, change in the city's architecture, the effects of exposure to European culture and at the same time close cultural ties with Persia etc.

An important information concerning cultural activities during the rule of Mikhail Vorontsov is preserved in the letter of Edmond de Barrère „Salle de spectacle dans le style mauresque, conçue et exécutée par le prince Grégoire Gagarine, à Tiflis (Géorgie).”, published in *L'illustration*, Journal Universel, 23/10/1851. He describes with great admiration and in details the interior of the Theatre decoration in Islamic style. The letter is accompanied with two illustrations. The first represents the ball dedicated to the opening of theatre on April 12, 1852, and on the second is depicted the main hall.

During the Governance of Alexandre Bariatinsky (1856-1863) Alexander Dumas (1858/1859), the painters Pharamon Blanchard (1857) and Jean-Pierre Moynet (with Alexander Dumas), Swiss art historian Floriant Gille (1858) an French poet Henri Cantel (1860).

Pharamon Blanchard arrived at Caucasus by invitation and together with the newly nominated Bariatinsky. The painter calls greeting of the “viceregent” by the multinational population of Tbilisi “really triumphal” and a “mix of European and Asian celebration”.

By the words of Blanchard, a city, situated at the foot of a slope was very picturesque. According to Floriant Gille's estimation, the appearance of the buildings of Tbilisi, and the city itself were Asia and Europe at the same time. By the words of Jean-Pierre Moynet “Tbilisi was a real miracle for a painter” and Henri Cantel calls Tbilisi the place of junction of Asia and Europe, where there were the people of twenty nations and for the surprise or joy of travellers, the most interesting contrasts were gathered in this town.

Old Tbilisi had still kept its Oriental appearance: houses at different levels, like storeys, leaned against the rocks, green massives of the gardens, market, green or golden sparkling domes of churches, Mama Daviti Mountain, with almost ruined old church and rounded pick of the minaret of Shia mosque in the district, settled by Persians. In the stalls, located on the both sides of twisted streets, going from the great Erivansky Square to the River Kura the artisans were making and selling their goods themselves.

Next to the old city was growing a new city of European appearance with a long avenue, big squares, pretty streets, rich shops, which were far away from each other and elegant aristocratic houses. In Tbilisi, there was a newly opened

French hotel (*l'Hôtel Français*). However, in spite of the European look of the city, there were not gas lighting and water supply system.

In 1858-1859 Alexandre Dumas traveled to Georgia. This journey resulted in his famous book *The Caucasus*. Tbilisi was the destination and the focal point of his journey. That is why the book centers on Georgia's capital. *The Caucasus* by Dumas vividly documents a bygone era and unlike other travelers' notes, which lack Dumas's writing skills and imagination, this book can be read in one sitting. At the same time Dumas imparts some significant facts about the history of Georgia, traditions of the Caucasian peoples, their everyday life, and political and economic situation. . Dumas recounts historical anecdotes about the Caucasian peoples, above all about Georgians. He describes the activity of viceroys Yermollof, Vorontsov, Paskevich, Niedhart in Tbilisi, which by then had become the residence of general-governors of the Caucasus. He also focuses attention on Georgian and Caucasian princes, Cossacks, Shamil's uprising, etc. Dumas stayed at a house of the French consul Finot. Dumas wrote that the time he spent in Tbilisi was one of the best periods of his life in terms of favorable conditions created for work.

The first thing that caught Dumas' eye in Tbilisi was the change that had taken place both in the city and in the lives of its inhabitants. Dumas's impressions tally with the remarks by Gamba and Klaproth who inferred that thanks to its geographical location this Asian town sitting on the crossroad between the East and the West could gradually become a truly European city. In the first quarter of the 19th century this small Asian town was becoming increasingly attractive to the Europeans. At the time of Dumas's visit there existed a small French-speaking community in Tbilisi comprising 153 people. Dumas wrote: "those who know Tbilisi only by Klaproth and Gamba's accounts would not guess it was the same city, which the two travelers described, should they arrive in the city today", Dumas adds: "I own up when I was coming to Tbilisi I thought I would see a half savage town. But it seems I was wrong. Thanks to the French colony, which is primarily made up of Parisian tailors and milliners, Georgian ladies are only two weeks late in keeping up with the fashion trends of the Italian theater and *Gandi boulevard*". What stands out in the book is the description of a Tbilisi theater: Dumas wrote: "I had not seen anywhere in my life an auditorium of a theater so ravishing as the one I saw in Tbilisi...I could not wish for anything more for that beautiful auditorium in terms of its architecture and decor". Dumas even wrote about a German village in a Tbilisi suburb.

On the other hand, Dumas also detected the Asian side of the city. He wrote about famous Persian baths of Tbilisi with great enthusiasm. During his stay in Tbilisi Dumas went to these baths every day and he even intended to order Tbilisian masseurs from France. Dumas also describe a ball at the residence of Governor Bariatnitskii, market places, caravan serails, and types of city dwellers. He wrote about the beauty of Georgian women with great enthusiasm.

In Dumas's work there is no shortage of humor, either. He describes how he was awarded a best drinker's certificate. He also devotes attention to the Georgian *supra* (feast). Humor doesn't betray Dumas here either, and he adds that "During a Georgian feast moderate drinkers at the table would drink five or six bottles of wine, and sometimes ten or 12. It isn't rare for a man at a *supra* to drink up to 15 bottles of wine. God has bestowed on Georgians a wine that won't make you lose your mind".

During the rule of the viceroy - Grand Duke Michael Nikolaevich of Russia (1862-1881), Tinco Martinus Lycklama A Nijeholt - an aristocrat from Holland

(1865-1866), Alfred Koechlin-Schwartz, - an entrepreneur from Elzas (1879), Paul de Villeneuve - a French student (1869) Jane Dieulafoy - a famous French archeologist (1881) had visited Georgia.

Lycklama A Nijeholt divides Tbilisi into five main districts: On the left bank of the Kura, he distinguishes two districts: Avlabari, having a particularly Georgian appearance and German colony. The rest three districts were located on the right bank of the Kura. The third district, settled with Georgians, Tatars and Persians, with original dukhans (shops) was spread from the Kura to Erivan Square. There were Tatarian mosques, church, market, Persian caravan serai, baths, Narikala fortress ruins, internal town - Kala and Metekhi church. For a traveler, arrived in Tbilisi exactly this district with Asisan look had a great charm. In the fourth district - Sololaki, having almost Russian-European appearance, there were private houses, hotels, the palace of the prince of the last royal family of Georgia, consulates of Persia and France, but by the buildings and composition of the population, there still were kept Asian elements. By the words of the traveler, the apartment, he had hired in the "Sololaki big street" corner house was at the boundary of old and new cities and was symbolic, as it, like the city, was representing Asia and Europe as from inside, as well from outside - it was Georgian and European at the same time.

The fifth, i.e. European district included Erivansky Square and the main, Golovin Avenue of the city. There was the residence of the viceroy, the center of all municipal, military and court administrations, the general headquarters of the great army, several military establishments, houses of generals, cadets' school and wide barracks. In Tbilisi for children of Europeans and local high society there were such kind of schools, where they could obtain appropriate education. Plenty of stalls and several big shops on the ground floors of the Golovin Boulevard hotels and houses, surrounded with gardens, were kept by the French, Russians, Germans - silk merchants, jewellers, tailors, hairdressers, and particularly - the modistes. Among the shops, the shop of modern goods of Madame Delsolmes, Wurttemberg Glazer's rich ironwear, also book and musical instrument shops were noteworthy. By the words of Lycklama A Nijeholt, Tbilisi was becoming an intersection point of two civilizations and was developing every day.

Lycklama A Nijeholt devotes also attention to describing Tbilisi neighbourhoods. His description of a religious holiday at Svetitskhoveli Cathedral located in the ancient capital of Georgia is extremely interesting.

Alfred Koechlin-Schwartz, a French entrepreneur, was dividing Tbilisi into two towns Russian and Old ones, which were connected to each other with two iron bridges and one stone bridge, built by General Vorontsov, near which on a square was standing the General's statue. The Russian town, situated on the right bank of the Kura was not interesting for the traveler. Though the streets were lit with gas, the traveler was surprised that in the streets, there were no fountains of drinking water and they were carrying water on the horses.

Jane Dieulafoy calls Tbilisi the old capital of Persia, which had in appearance lost its original character and after becoming an official residency of the General-governor of the Southern provinces of the Russian Empire and garrisoning they were forcedly rusifying the city, if, of course, this was not happening voluntarily. Wide, well-paved streets, luxurious houses, gardens, great governor's and generals palaces, a museum with monumental appearance and a lot of barracks gave the city an appearance of a capital. Jane Dieulafoy and his spouse's visit to Tbilisi coincided with the killing of Alexander II. The traveler describes the situation in the city because of this incident.

During the rule of the Chief Commander of the Caucasus, Alexandre Dondukov-Korsakov (1882-1890) Tbilisi was visited by: a Belgian student Ernest Orsolle (1882), French traveler and journalist Jules-Napoléon Ney (1888) and family member of the famous French botanists, 20-year-old student Auguste Lacoïn de Vilmorin (1889), Le Baron de Bay, etc.

Napoléon Ney's first strong impression while entering l'hôtel du Caucás was functioning of a tram in Tbilisi: "Tram in Tiflis, Old Persian Town, in Old Georgian Fortress ... Here's Progress!"

Like other travelers, Ney too notes that a look of new Tbilisi was in no way different from the European front rank cities. According to his note, in the Europe Garden were celebrated the festivals of the French and German colonies and interchangeably were heard "Marseillaise" or "Die Wacht am Rhein".

Napoléon Ney's clear attitude towards the Orient is seen from his lyrical passage - "Flower of Poetry Blossoming in Merchant's Dark Stall": It expresses great sympathy to Persian merchants - the "French of Asia", who undoubtedly had before them the Persian fairy tales of the "Thousand and One Nights", ornamented with nice drawings and were reading them, unlike the Armenian and Turkish merchants, who had hidden their noses in their accounting records. Ney evaluates very positively l'hôtel du Caucás and calls "the terrible tavern" the "Oriental Restaurant" in front of the hotel, describes with the wonderful humour their Russian cuisine and does not advise travelers, going to visit Tbilisi, to go there.

Napoléon Ney describes in detail the exhibited objects and wall paintings, seen in "One of the Wonders of the Transcaucasia" - the Tbilisi Museum of the Caucasus.

In his opinion, the waxworks of different Caucasian peoples, as well as animals and birds, having real height and realistic appearances, who were reminding him the Grevin Museum, "would outmatch the Constantinople Janissaries Museum."

During the 1880s another French traveler E. Orsolle, visited Georgia. His work centers on a description of ethnic and confessional composition of the Tbilisi population. Orsolle provides valuable information on Persian nationals of the Russian empire: "as for the Persians of the Yerevan province, who have been the Czar's subjects since 1828, they have joined the Russian army and administration voluntarily; knowledge of eastern languages makes them very needful in the Asian provinces; being adroit and intelligent the majority of them have become completely European in their habits and ideas, and have sometimes achieved high posts; above all they are remarkable gentlemen; many of them speak French fluently." From the social point of view the most advanced stratum among the subjects of Iran were merchants, followed by those of artisans, other workers and hired man-power. Orsolle writes on the Iranians of Tbilisi: "the majority of these Iranians are businessmen and they are distinguished by their intelligence. We should trust the saying: "it takes two Jews to rob one Armenian, and it takes two Armenians to rob one Persian."

Information on Georgia by Le Baron de Baye is particularly important. This includes a work dedicated specifically to Tbilisi in which the author displays a profound knowledge of the city's history. He emphasizes ethno-confessional composition of Tbilisi population. He provides many interesting details about the districts and architectural monuments of Tbilisi. The author also notes that valuable material of natural history; archeology and ethnography of the Caucasus are kept at a Tbilisi museum. It is interesting that Le Bai expresses regret that

Georgians are gradually neglecting their traditional and unique national costume and changing over to European clothes.

Le Baron de Baye's records regarding Islam and Muslims of Tbilisi are especially interesting and valuable. According to this French traveler the elder of Tbilisi Sunnites at the time bore a title of the mufti of the Transcaucasus. Le Baron de Baye's information on Shiites' leader Akhund-Zadeh is also worthy of note as it attests to his great authority with the city population, on the one hand, and to a strong Persian influence, on the other: "a visit to the Shiite spiritual leader of the Transcaucasia Sheikh ol-Eslam was very interesting. His name is Akhund-Zadeh. He is from the Tartar Azerbaijan and about 60 years old. He was born in Elizabetpol which adopted the Persian language and he comes from the mullah family. He must be grateful to the Caucasus administrators for his appointment; therefore he can be regarded as a functionary, although he makes use of his strong influence over his coreligionists. The average income from furnished houses is twelve thousand Rubles and spent on his church and charity. Guided by the Shiites' leader and Mr. Velichko, who had introduced me to him, I visited a Muslim cemetery (*Gabristan*). After showing me a house in which the dead are embalmed, I was shown some of the oldest graves. Over one of these is placed a dome inlaid with enamel. Under the dome rests Seyed, Mohamed's descendant. In front of the mausoleum earth was red with blood. Sheep had been sacrificed in memory of the holy man. This custom is wide-spread, as much as lighting candles over the graves."

Auguste Lecoin de Vilmorin is paying attention to Tbilisi entertainment places. A French student names Mushtaid "Les Champs Elysées de Tiflis". From Erivansky Square to this garden he traveled for twenty minutes with a small tram that was installed by the Belgian engineer Radelet in Tbilisi. There was a café-restaurant in Mushtaid, the military orchestra played dance music, Georgians, Tatars, Armenians and Persians were performing their country dance on the sound of music. Most of the gardens located on both sides of the wide boulevard, leading to Mushtaid, were hired or purchased by the clubs. In one of them every day were performing a vaudeville in Russian "Madame Angot", in the second one, which belonged to a French Barberon, three times a week were organizing a masked ball "mascarade". Mushtaid, theater and masquerade were full of officers and officials. By Vilmorin's information, more than 60 people attended the solemn banquet held in the Barberon garden on July 14, 1889. At this very important day of France, first they had drunk a toast to the Russian tsar, and after the toast to the President of the Republic of France. The military orchestra, according to circumstances, was playing Russia's national anthem "God save the Tsar", the Marseillaise or the Belgian anthem, Barbançonne.

At the end of the XIX century, French writer Gaston Sansrefus, who arrived in Tbilisi, gives the following interpretation of the legend of foundation of Tbilisi: One day King Vakhtang Gorgasali, or "Wolf-Lion", was hunting with his suite near Mtskheta and followed a deer, wounded in shoulder. The animal dumped into the hot water, running from the mountains, suddenly was healed and quickly fled. The king was so surprised by the phenomenon that he decided to establish his capital - "Tbilizi Kalaki", or "Ville chaude" (warm town), to make the thermal water magic force bring the poor settlement wealth and prosperity. The French writer calls Tbilisi a city of special style as a great caravan serai and divides it into two - European-Russian and picturesque Asian districts where you could meet with polite, civilized Europeans and barbarian Asians.



Sancerfus was looking for a Muslim east in Tbilisi: he calls Narikala knights and great Heros old castle, whose ruins were like a gigantic helmet of the Persian legend warrior on the rock and looked over the city.

Unlike Napoleon Ney, in opinion of Sansrefus, the lifeless wax figures in the Ethnographic Hall of the Caucasus Museum have nothing to do with Grévin's artistic compositions and are more like mockery of the London Tussaud Gallery pupazzi. He calls them burlesque caricatures, but notes that the flora and fauna of the Caucasus were well represented; the beautiful rivels of wide clothes of the figures gave a special character the silhouette of a peasant or a rider.

In the late nineteenth century, the streets of Tbilisi were not still arranged, as evidenced the episode of departure of the traveler from the city of "Wolf-Lion": "In the evening began to rain again ... I had never swum in such mud ocean which spread from the hotel to the station. It was no longer a street; it was a terrible cloak, in which the chariots were sinking to the axles ..."

According to a French journalist Claude Anet, who arrived in revolutionary Tbilisi in April 1905, during the governorship of the Caucasus viceroy Illarion Vorontsov-Dashkov (1905-1915), the Cossacks patrolled in the streets of the city, the hotels were closed, trams-empty, half of the city was striking. In the hotel "l'hôtel de Londres", where there were not other travelers except Claude Anet and his travel companions, the owner of the hotel was performing the cook's duties and his mother and sister - maidens' duties.

The journalist calls this strike a political one and informs about the needs of domestic servants, according to which they required reduction of working hours, healthy food, medical care in case of illness, polite treatment and stopping of unreasonable release from work. Anet commented that, nowhere in the world, even in the United States, they did not provide the servants with so much.

Claude Anet does not divide Tbilisi - "the picturesque capital of Georgia", into European-Russian or Asian city, but notes houses of Tbilisi, built very close to each other, Armenian and Persian markets, old cathedral, big boulevard of new city and city gardens. He pays attention to Georgian workers' district, appeared in the back of the railway station, on the highlands, where should be meant Nadzaladevi.

It is interesting that according to the French journalist's note, in the revolution days he and his companions were dining in the city, having supper and getting familiar with Georgian hospitality. In this context, it is interesting that the owners of the hotel invited Anet and his companions in one garden in the city's suburbs. They were served with tasty small trouts, caviar and chickens. According to the French journalist, in Tbilisi they called this invitation to tea.

In the work, a great place is dedicated to the selection of the itinerary to Iran, which has changed several times due to the heavy rain.

In June 1909, the duchess Herminie de Rohan-Chabot and her daughter, Princess Marie Murat, spouse of Lucien, Salome and Ashil Murat's older son, had visited Tbilisi. French ladies were lodged in the l'hôtel d'Orient, which in November 1905, during the fights and terror of the city, Lucien turned into a consulate of France and "brought his compatriots under the shelter of the national flag there."

Herminie de Rohan calls Tbilisi "a fascinating capital, a pearl of the Caucasus and an eagle's nest, surrounded with picturesque nature." The balconies, orned with carvings, of the houses, decorated with flowers, the Orbeliani baths, decorated with precious faience, the showpieces, exhibited in the Caucasus Museum, the magnificent botanical garden, the Pushkin bust by Khodorovich, standing

beside the City Hall (Dumas) and the view from Narikala attracted her attention. The luxury shops in the new city were competing with elegance of the la rue de la Paix shops. In a large central pharmacy of German district, they were selling drugs from all countries of the world. There was "in vogue" in Tbilisi polishing shoes several times a day and going to bath for massage.

The poet traveler pays special attention to the issue of Georgian literature and names in XII century: Ioane Shavteli, Chakhrukhadze, Moses Khoneli, Shota Rustaveli and in XIX century: Grigol Orbeliani, Nikoloz Baratashvili, Giorgi Eristavi, Aleksandre Chavchavadze, Dimitri Tumanishvili, Erekle II's daughters - Mariam And Ketevan, the "Popular Chansonnier" - Sayatonova and Akaki Tsereteli . The traveler quotes some poems and verse translations without naming the translators.

The French duchess notes the celebration of a great party in honor of the viceroy of the Caucasus Count Vorontsov-Dashkov in the Mariam Nikolai-Sherwashidze's house, where was gathered "whole high society of Tiflis".

Tiflis markets in the second half of the XIX century. French and Francophone travelers paid great attention to the description of Tbilisi markets in the second half of the XIX century. According to Napoleon Ney, the first idea of a traveler, traveling to the east, was to go to the market hoping that there would be a wonderful thing that other buyer could omit, and compared this feeling to going to the Bon-Marché of Parisian ladies. Notwithstanding that, Tiflis market was not like the luxury markets of the East, it was no less interesting for European tourists. The roads were clogged with long caravans from Iran, the carts, filled with Kakheti wine in wineskins, the horses loaded with the Kura water, to these were added small merchants with the goods in their hands and the water sellers, carrying water on their backs, who were bumping into everybody and clogging narrow streets of the market. There were indescribable cries, wailing, different smells, hot sun and blinding dust, because nobody thought about watering. In the market, were crowding together people, dressed in picturesque clothes and speaking in Georgian, Persian, Armenian, Turkish, German, Spanish, Russian and many other languages.

From the goods, exhibited in Tiflis markets and stalls the Travelers were noting silver and steel items, called "Caucasian" ("travail du Caucase"), created with exquisite taste by the Georgian artisans - "Caucasian artists", equipped with very primitive instruments, silk fabric and carpets. It is noteworthy that the French trader Azard purchased carpets and portiere curtains woven in the suburbs of Tbilisi for Bon Marché of Paris. According to Swiss art scientist Floriant Gille, Tbilisi was the numismatic mine of the east.

French and Francophone travelers purchased in Tbilisi markets and stores: Floriant Gille - coins and weapons, Moynet and Dumas - beautiful Khorasan felt carpets with wool color inserts, Tinco Martinus Lyklama A Nijeholt - weapon, Auguste de Vilmorin and his cousin made sew Chokha-Akhalukhi. Interesting fact is that travelers going to Iran and Central Asia were acquiring first necessity things and food in the shops and markets of Tbilisi.

**Georgian wine.** Every French and Francophone traveler who arrived at Georgia in the nineteenth century, particularly emphasizes the Kakhetian wine issue. A distinguished French chemist, physician, agronomist, industrialist, and statesman, Jean-Antoine Chaptal, Comte de Chanteloup (1756-1832) considered Georgia as the country, where was cultivated first vineyard, and the French and Francophone travelers called Kakheti the largest vineyard of Georgia. In Kakheti, the vineyards of Chavchavadzes in Tsinandali and Mukuzani were very outstanding.

French and Francophone travelers name a vessel for making wine - a pitcher and a drinking vessel - a flat cup - patera, azarpesha, kula and drinking-horn. They carried wine in a skin of ox, cow, pig and goat. In Georgia, they used neither barrels nor bottles and transportation difficulties hindered popularization of Kakhetian wines.

The most famous brand wines belonged to princes Chavchavadze and Bebutov, General Vanuver had the best wine cellar, baron Rozen's Kakhetian and wines, sent for him from Samegrelo were great, as well as "healthy and quite pleasant" wines produced by German colonists in large barrels.

French and Francophone travelers compared Georgian - Kakhetian wine with good French wines, Madeira, Medoc and Marsala. In the travelers' opinion, the soft and light Kakhetian wines contained less alcohol and were very like the French, especially the South Bordeaux (Medok, Sauterne) and Central France - Burgundy, as well as Portuguese (Port wine, Madeira) and Sicilian (Marsala) wines. Kakhetian wine was not as dry and acerbic as the wines of Bordeaux; it was lighter and less inebriant. Kakhetian wine had two valuable properties: 1. Unfalsified wine was not inebriating, causing headache and fatal outcome; 2. Healed gout that was tested and confirmed by Conrad, a doctor from Pyatigorsk. According to Ney, it was the happiness for a person, who was far from France, to drink a wine with a flavor of local land and having a special bouquet, but because transportation of this wine was impossible, Napoleon Ney did not buy it for taking to Paris.

In the late nineteenth century, despite the insistent demand of the agricultural community of Tbilisi, most winemakers did not use sulfur. They pressed grapes barefoot in wooden, clay or stone antique shape vessels. Old wines were still very rare because it was not possible to preserve them. Except of the wine of the more or less skilled big farm wineries and the negotiants, the wine was not distilled.

**Tbilisi Bath.** French and Francophone travelers all over the 19th century are considering as one of the points of interest the sulfur baths, located at the place, where the river Tsavkisi was inflowing into the River Kura. The temperature of these sources, naturally flowing out from the mountain slopes, varied from 14 degrees to 60 degrees and it was a great remedy for treating of skin diseases, rheumatism and wounds.

Travelers describe in details Tbilisi baths and the bathing process, which was "served by such connoisseurs of strange manipulations" that the traveler had thought he was in Baghdad or in some other city of the "Thousand and One Nights".

Georgia also attracted attention of foreign photographers. French photographer Jean Rault created ethnographic photographic studies in many areas of the Russian Empire. Only few copies were printed of his album "Collection des types des peuples de Russie, Roumanie et Bulgarie". I got hold of this album at the archive of the *Golestan Palace Museum* in Tehran. The album was a gift of the Russian emperor to the shah of Iran. It is interesting that apart from the French and Russian inscriptions each picture also has an inscription made by Naser od-Din, Shah of Persia. Several photos (including those taken in Georgia) have been awarded a prize at the Paris exhibition of 1878. The album contained 28 photos of Georgians and most of these photos previously were unknown in Georgia. Rault's photographs are important as photos of Georgians taken in natural environment of the 19th century are extremely rare. The photos are also noteworthy for study-

ing Georgian character types, their mode of dress, weapons, social and regional diversity, etc.

During evaluation of works by the French authors of the second half of the nineteenth century the exceptional benevolence they displayed toward Georgia and people living in this country should be emphasized. It should be noted that unlike the previous periods they didn't come to the country on specific missions and did not seek ways of carrying out in practice the political and economic interests of France. In evaluating the Russian rule, with some negative assessments, they often noted that this development had facilitated the process of Europeanization of the country and strengthening connections with Europe. Each and every one of them notes that the country was a kind of bridge and crossroads between East and West, Asia and Europe which added unique fascination and attraction to the city.

### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. საქართველო ყაჯართა პერიოდის სპარსულ წყაროებში. სამოგზაურო და მემუარული ლიტერატურა. კრებული შეადგინა, ტექსტები სპარსულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო მარინა ალექსიძემ. თბილისი, „არტანუჯი“, 2016.
2. ქებულაძე, რ.
3. ევროპული მონეტების მიმოქცევა საქართველოში XV-XVIII საუკუნეებში. თბილისი: მეცნიერება, 1971.
4. ხოშტარია, დ. თბილისი. ძველი სასტუმროები. თბილისი: არტანუჯი, 2011.
5. Вофтышев, М. И. Москва: все улицы, площади, бульвары, переулки. Москва: Алгоритм, Эксмо, 2010.
6. Джалагания, И. Из истории монетного дела Грузии XIII века. Тбилифи, Издательство Академии Наук Грузинфкой ССР. 1958.
7. Орагвелидзе, Елена. Такой ли уж лишний для города трамвай?// *“Вечерний Тбилиси”*, № 129, 16-17.XI, 2004.
8. Пахомов, Е. А. Монетные клады Азербайджана и других республик, краев и областей Кавказа. Выпук 08. Издательство Академии Наук Азербайджанфкой ССР, Баку, 1959.
9. Пахомов, Е. А. Монетные клады Азербайджана и других республик, краев и областей Кавказа. Выпук 09. Издательство Академии Наук Азербайджанфкой ССР, Баку, 1966.
10. Anet, Claude. *Les Roses d'Ispahan - La Perse en automobile à travers la Russie et la Caucase*. A la princesse Georges Valentin Bibesco et à Madame Michel Charles Phérékyde je dédie respectueusement le récit d'un voyage dont elles ont partagé avec moi, et ennobli, les émotions. Paris: Société d'Édition et de Publication, Librairie Félix Juven, 1907.
11. Baker, Valentine. *Clouds in the East: travels and adventures on the Perso-Turkoman frontier*. London, Chatto & Windus, 1876.

12. Barrère, Edmond de. „Salle de spectacle dans le style mauresque, conçue et exécutée par le prince Grégoire Gagarine, à Tiflis (Géorgie). *L'illustration, Journal Universel*, 23 octobre, N 18, 1851. 261-262.
13. Bélanger, Charles. *Voyage aux Indes Orientales, par le Nord de l'Europe, les provinces du Caucase, la Géorgie, l'Arménie et la Perse, suivi de détails topographiques, statistiques et autres sur le Pégou, les îles de Java, de Maurice et de Bourbon, sur le cap de Bonne-Espérance et Sainte Hélène pendant les années 1825, 1826, 1827, 1828 et 1829*. I-II. Paris: Authus Nertrand, Libraire-éditeur, 1838.
14. Besse, Jean-Charles de. *Voyage en Crimée au Caucase, en Géorgie, en Arménie, en Asie-Mineure, et à Constantinople, en 1829-1830. Pour servir à l'histoire de Hongrie*, par Jean-Charles de Besse. Ouvrage orné de cinq planches lithographées. Paris: Delaunau-Libraire, 1838.
15. Blanchard, Pharamon. "Voyage de Tiflis à Stavropol, par le défilé du Darial (1858)". *Le Tour Du Monde* II (1860): 113-127.
16. Cammartin, Henri. "Caucase. - Inauguration, à Tiflis, de la statue du prince Woronzoff". *Le monde illustré*, 1867, N 527, 18 Mai, 300, 302.
17. Cantel, Henri. "Le Prince Domentis, scènes de la vie géorgienne". *Revue des deux Mondes*, vol. 40, 1862, 707-732.
18. Cantel, Henri. "Héraklès, scènes de la vie géorgienne". *Revue des deux Mondes*, T. 46, 1863, 451-471.
19. Dieulafoy, Jane. *La Perse, la Chaldée et la Susiane*, par Mme Jane Dieulafoy, Chevalier de la Légion d'honneur, officier d'Académie, relation du voyage. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1887.
20. Dubois de Montpéroux, Frédéric. *Voyage autour du Caucase, chez les Tscherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée. Avec un Atlas géographique, pittoresque, archéologique, géologique etc.* Ouvrage qui a remporté le prix de la Société de Géographie de Paris en 1838. par Frédéric Dubois de Montpéroux. I-VI. Paris: Librairie de Gide, 1839-1840, 1843.
21. Dumas, Alexandre. *Le Caucase: journal de voyages et romans*. Paris: Librairie théâtrale, 1859.
22. Eyriès et Jacobs, Alfred. *Voyage en Asie et en Afrique d'après les récits des derniers voyageurs*. Paris, Furne, Libraire-Editeur, 1855.
23. Ernouf. *Le Caucase, la Perse, et la Turquie d'Asie. Souvenirs de voyage. D'après la relation de M. le baron de Thielmann par le Baron Alfred-Auguste Ernouf*. Ouvrage enrichi d'une carte et de vingt gravures. Paris: E. Plon et Cie, 1876.
24. Freygangs. *Lettres sur le Caucase et la Géorgie, suivies, d'une relation d'un voyage en Perse, en 1812*. Hambourg: Chez Treutter & Wurtz, 1816.
25. Gamba, Jacques-François. *Voyage dans la Russie méridionale, et particulièrement dans les provinces situées au-delà du Caucase, fait depuis 1820 jusqu'en 1824 par le chevalier Gamba, consul du roi à Tiflis*. I-II. Paris: Chez C. J. Trouvé, Imprimeur Libraire, I-II, 1826.
26. *Gazette National ou le Le Moniteur Universel*, № 43, 14.02.1806; 18.03.1807
27. Gille, Floriant. *Lettres sur le Caucase et la Crimée, ouvrage enrichi de trente vignettes dessinées d'après nature, et d'une carte dressée au dépôt*

- topographique de la guerre à St. Pétersbourg*. Paris: Gide, Libraire-Editeur, 1859.
28. Golovin, Ivan. *The Caucasus* by Ivan Golovin, London: Trübner & Co., 1854.
  29. Hugo, Victor. Avec un rayon de soleil". *Œuvres de Victor Hugo: Poésie*, Volume 2, Paris, J. Hetzel et Cie Edition, 1869.
  30. Joanne, Adolphe. *Voyage en Orient* par Adolphe Joanne. I-II. Ixelles lez Bruxelles, Delevingne et Calleqaert, 1850.
  31. Klaproth, J. *Voyage au Mont Caucase et en Géorgie* par M. Jules Klaproth, professeur royal des langues et de la littérature asiatique et membre du conseil de la Société asiatique de t. I-II Paris, 1823.
  32. Koechlin-Schwartz, Alfred. *Un touriste au Caucase: Volga, Caspienne, Caucase*. Paris: J. Hetzel et Cie, Editeurs, 1881.
  33. Kotzebuë, Moritz. *Relation d'un voyage en Perse, fait en 1817 à suite de l'Ambassade Russe*, par Moritz de Kotzebue. Traduite de l'Allemand par M. Breton, orné de gravures coloriées. Paris: Chez A. Nepveu, Libraire, 1819.
  34. Le Baron de Baye. *Tiflis. Souvenirs d'une mission*. Paris: Nilsson, 1900.
  35. Lycklama A Nijeholt, Tinco Martinus. *Voyage en Russie, au Caucase et en Perse exécuté pendant les années 1866, 1867 et 1868*. T. I. Paris-Amsterdam: Arthus Bertrand, Libraire-Editeur/C. L. Van Langenhuysen, Libraire-Editeur, 1872.
  36. Moynet, Jean-Pierre. "Voyage à la la mer Caspienne et à la mer Noir. De Bakou à Tiflis 1859". (Inédit). Texte et dessins de M. Moynet. *Le Tour du monde*, I, (1860), 312-326.
  37. Ney, Napoléon. *En Asie Central à la vapeur*. Preface de Pierre Véron, dessins de Dick de Longlay, avec deux cartes. Paris: Garnier Frères-Editeurs, 1888.
  38. Orsolle, Ernest. *Le Caucase et la Perse*. Paris: Plon, Nourrit et Cie, 1885.
  39. Rohan, Duchesse de. *Les Dévoilées du Caucase*. Notes de Voyage. A son Altesse La Princesse Salome Murat, qui m'a fait ouvrir avec une grace sans pareille les portes de son merveilleux Caucase, je dédie ces modestes lignes. Paris: Calmann-Lévy, Editeur, S.d.
  40. Rottier, le Colonel. *Itinéraire de Tiflis à Constantinople*, par le Colonel Rottiers, commandeur, chevalier de différents ordres, membre de plusieurs académies, etc. Bruxelles: Czes H. Tarlier-Libraire, 1825.
  41. Sansrefus, Gaston. *De Paris à Tiflis. Impressions de route*. Preface de C. Fuster. Dessins de H. Bertaux. Paris: Ernest Flammarion - Editeur, 1897.
  42. Service historique de l'Armée de Terre, Château de Vincennes, (SHAT). Camille Alphonse Trézel, "Notice sur la Géorgie", 1M n°1486, Russie jusqu'en 1811, non paginé, 31.05.1809, doc. 13, fol. 1-76.
  43. Service historique de l'Armée de Terre, Château de Vincennes, (SHAT). Claude-Matthieu Gardane, "Notice", Perse 1807-1857, 1M n°1673, Cracovie, non paginé, 11.08.1809, 4/52.
  44. Service historique de l'Armée de Terre, Château de Vincennes, (SHAT). Lieutenant Pichon. "La Géorgie", 1852. Perse 1807-1857, 1M, n°1673, cahier 43, fol. 1-21.
  45. Suzannet, Le Comte de. "Les Provinces du Caucase sous la domination russe. La Géorgie, le Daghestan, le littoral de la mer Caspienne et les rives du Kouban", *Revue des Deux Mondes*, 4/26 (1841): 50-106.

46. Taillandier, Saint-René. "La Guerre du Caucase - Le prince Woronzoff et le prophète Shamyl", *Revue des Deux Mondes* 4, (1853), 439-440.
47. Täïroff, Basil. *La culture de la vigne et les vins du Caucase*, Montpellier, Aux Bureau du Progrès Agricole et Viticole. 1887.
48. Teule, Jules Charles. *Pensées et notes critiques extraites du journal des mes voyages dans l'empire du sultan de Constantinople, dans les provinces russes géorgiennes et tartares du Caucase et dans le royaume*
49. *me de Perse*. I-II. Arthus Bertrand, Librairie-Editeur, Paris: 1842.
50. Vilmorin, Auguste Lacoïn de. *De Paris a Bombay par la Perse*. Illustrations d'après les photographies rapportées par auteur. Paris, Libraire de Firmin-Didot et Cie imprimeurs de l'Institut, 1895.
51. Villeneuve, Paul de. *La Géorgie*. Ouvrage publié par M. F-R-Des Ayes. Avec Introduction, illustré des armes royales de Géorgie et des fac-simile. Paris: Librairie Firman Didot Frères, Fils et Cie, 1870.
52. [Warner]. *Schamyl, le prophète du Caucase par le major Warner* [pseud.], Paris: Librairie nouvelle, 1854.



ჟან რაული. თბილისი ხედი



ფლორიან ჟილი. თბილისი ხედი



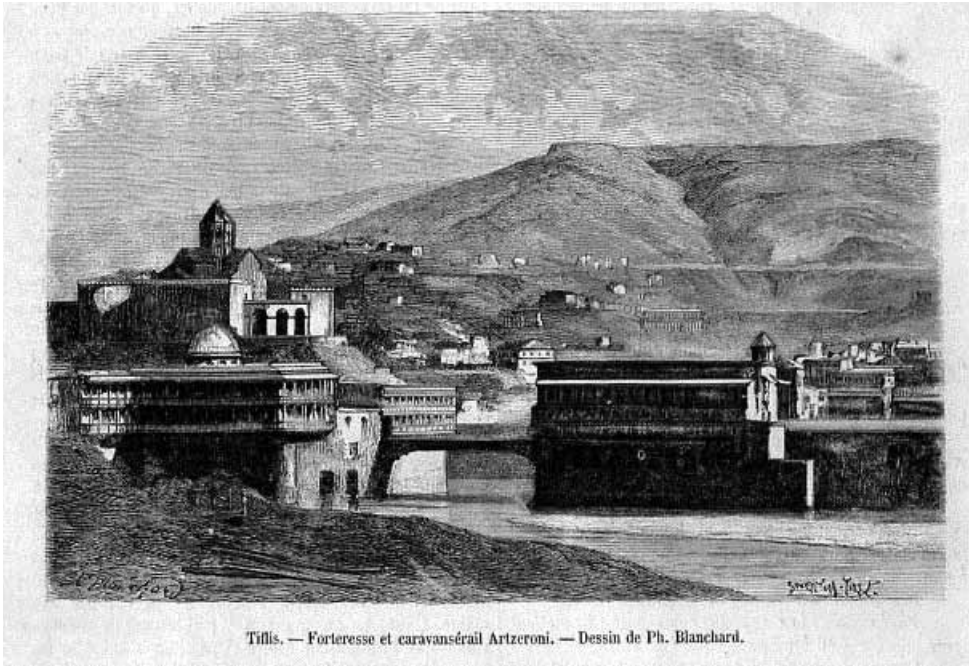


Vue de Tiflis.

გასტონ სანრეფიუ. თბილისის ხედი



ჟან-პიერ მუანე. თბილისი ხედი



Tiflis. — Forteresse et caravansérail Artzeroni. — Dessin de Ph. Blanchard.

ფ. ბლანშარი. თბილისი, ციხესიმაგრე და არწრუნის ქარვასლა



თბილისის გიმნაზია



ჟან რაული. ქართველები



ჟან რაული. ხევსური

## ირაკლი ფაღავა

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### 1578: თბილისში სეფიანური საფასის მოჭრა და საქართველოში ლალა მუსთაფა ფაშას შემოჭრა

#### ისტორიულ-ნუმისმატიკური შესავალი

ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად დაშლილი საქართველოს წინააღმდეგ სეფიანთა აგრესიის დაწყება უკვე ყიზილბაშური სახელმწიფოს ჭეშმარიტ ფუძემდებელს<sup>1</sup> – შაჰ ისმაილ I-ს უკავშირდება. მას შემდეგ საქართველო (განსაკუთრებით, მისი აღმოსავლეთი ნაწილი) ორ საუკუნემდე დროის განმავლობაში სეფიანთა ორბიტაში რჩებოდა, პრაქტიკულად, ამ დინასტიის აღსასრულამდე.

ქართულ-სეფიანურ ურთიერთქმედებას, ბუნებრივია, მრავალი და მრავალმხრივი განზომილება ქონდა. ჩვენთვის, ამჯერად, უპირატესი მნიშვნელობა ნუმისმატიკურ ასპექტსა აქვს. საბედნიეროდ, ქართული ისტორიოგრაფია მოითვლის ექსკლუზიურად სწორედ ამ თემისადმი მიძღვნილ ისეთ შესანიშნავ ნაშრომს, როგორცაა თინათინ ქუთელიას საქართველო და სეფიანთა ირანი (ნუმისმატიკური მონაცემების მიხედვით) (რუსულ ენაზე) (Кутелия, 1979). ამასთან, აღნიშნული ნაშრომის გამოქვეყნებიდან გასულ 40 წელიწადში, რასაკვირველია, ქართულ-სეფიანურ ნუმისმატიკურ კავშირებს კიდევ მრავალი ახალი ნაშრომიც მიეძღვნა. უკანასკნელნი შეიძლება თემატური პრინციპით დაჯგუფდეს:

1. ბაზარისა და კაკისადმი – კახეთის სამეფოს მსხვილი ურბანული ცენტრებისადმი, რომელიც სეფიანური (და ოსმალური) ყაიდის საფასესაც უშვებდა – მიძღვნილი სტატიები (Album, 2001: plate 39; Акопян, Алексанян, 2015: 147-170; Bennett, 2013: 223-230; Gabashvili, Paghava, Gogava, 2015: 16-17; Goron, 2003a: 28-33; Goron, 2003b: 17-19; Goron, 2004: 35-40; Paghava, 2013: 22-23; Paghava, Bennett, 2015: 25-26; Paghava, Gabashvili, 2015: 20-21; ფაღავა, 2012: 128-129; Пагава, Туркия, 2013: 105-112; ფაღავა, გოგავა, 2015: 271-280, 345; Paghava, 2016a: 42-44; Paghava, Hasanov, 2016: 23-27; Alexanyan, Yanov, 2018: 21-29; Gogava, 2018: 29-31; Paghava, 2016b: 117-139; Paghava, In print a; Paghava, In print b);

1. ოდიშის სამთავროს ზარაფხანის – «დადიანის» აღმოჩენისა და კვლევისადმი მიძღვნილი ნაშრომები (Пагава, 2013: 125-142; Akopyan, 2016: 9-11; Paghava, 2018: 115-1162);
2. ქართლის სამეფოს დედაქალაქში, თბილისში მოჭრილი სეფიანური ვერცხლის ფულის ტიპოლოგიის დამაზუსტებელი შრომა (Paghava, Turkia, Bennett, 2007: 19-25);
3. ქართლის სამეფოს დედაქალაქის, თბილისის შავი (სპილენძის) ფულის ტიპოლოგიის დაზუსტება-შევსებისადმი და ჰერალდიკური შინაარ-

1 სამხედრო-პოლიტიკურ აქტივობას ეწეოდნენ ისმაილის წინაპარი წინამორბედებიც; თუმცა, მათ მეტ-ნაკლებად მყარი სახელმწიფოს შექმნა ვერ მოახერხეს.

2 ამ თემაზე ირაკლი ფაღავა მონოგრაფიული ხასიათის ნაშრომსაც ამზადებს.

სის ანალიზისადმი მიძღვნილი პუბლიკაციები (Paghava, Turkia, 2006: 8-10; Gogava, 2014: 11-13; ფალავა, 2017ა: 10-12; ფალავა, 2017ბ: 90-97; Paghava, 2017: 243-255; ჭანიშვილი, 2017: 235-244<sup>3</sup>).

მიუხედავად ზემოთ აღნიშნული აღმოჩენებისა, ქართულ-სეფიანური ნუმისმატიკური ურთიერთქმედების საკითხები სრულად ამოწურულად, ცხადია, ჯერაც ვერ ჩაითვლება. ჩვენი მცირედი ნაშრომის მიზანი სწორედ რომ სამეცნიერო მიმოქცევაში სრულიად ახალი და უნიკალური სამონეტო ძეგლის შემოღებაა – ვგულისხმობთ ჯერ კიდევ XVI საუკუნეში თბილისში მოჭრილ სეფიანურ თუ სეფიანური ყაიდის ვერცხლის მონეტას, რომლის ანალიზსაც ეძღვნება ეს სტატია.

### სამონეტო მასალის განხილვა

საკვლევი მონეტა (სურ. 1) ამჟამად საქართველოში ინახება, კერძო კოლექციაში. მისი აღმოჩენის ზუსტი ადგილი უცნობია. მოწოდებული (ჩანს, სარწმუნო) ცნობებით, ლითონის ეს საფასე ირანში იპოვეს, შემდეგ კი, რამდენიმე წლის წინ, სომხეთის გავლით, საქართველოში მოხდა.

მიუხედავად საკმაოდ სქელი მუქი-მწვანე ნადებისა, მონეტა კარგი ვერცხლისგან მოჭრილის შთაბეჭდილებას ტოვებს, რაც, საზოგადოდ, ტიპური იყო სეფიანური და პოსტ-სეფიანური საფასისთვის (Matthee, Floor, Clawson, 2013: 34-35). მისი წონაა 4.55 გ, კვეთა 19.5-23 მმ, სიქების ორიენტაცია – 10 სთ-ზე. მოვიყვანთ ზედწერილებს:

**შუბლი:** ცენტრალურ სივრცეში სეფიანი შაჰის, მოჰამად ხუდაბანდეს სახელის შემცველი ფორმულა – მე-2 ტიპის, რაბინო დი ბორგომალეს მიხედვით (di Borgomale, 1945: 31, №2):

غلام امام محمد مهدي عليه وآبابة السلام سلطان ابو المظفر محمد آدشاه

რომლის ქვევითაც მოჭრის ადგილისა და თარიღის მაწიყებელი ფორმულაა  
ضرب تفسلس [تفليس] 986

ირგვლივ, ზედწერილის ფრაგმენტები; საფიქრებელია, ასევე შაჰის განმადიდებელი ფორმულის ნაწილი.

**ზურგი:** ცენტრში რწმენის სიმბოლოს შიიტური ვარიანტია

لا اله الا الله محمد رسول الله على ولي الله

ირგვლივ, 12 იმამის სახელი

უნდა აღინიშნოს, რომ მოჭრის ადგილი – თბილისი – შეცდომით წერია. თითქოს, გამოტოვებულია სინ-ის შემადგენელი ერთ-ერთი გლიფი (≠ არ უნდა იყოს გამოტოვებული, ვინაიდან ლამ-ის მომდევნო სიმბოლო / წამოწეული გლიფი მომდევნოებთან შედარებით აშკარად წამოწეულია; ამრიგად, ≠ გამოცალკევებულია – ს-სგან). მიუხედავად ამისა, تفسلس – კომპლექსი იმდენად სპეციფიურია, რომ ეჭვიც არ გვეპარება, მოჭრის ადგილად მიუთითეს სწორედ ქართლის სამეფოს დედაქალაქი – تفليس).

აქვე აღვნიშნავთ, რომ მონეტაზე მითითებული თარიღი – ჰ. 986 წელი შესაბამება ქრისტეშობით 1578/9 წელს. მონეტის გამოშვების ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს, ისევე როგორც ამ წელს თბილისში სეფიანური საფასის გამოშვების ისტორიულ მნიშვნელობას ქვემოთ მივუბრუნდებით.

3 ვერ დავეთანხმებით ავტორს, რომ XVIII საუკუნის I მეოთხედში ქართლში ბისტიც იჭრებოდა.

მონეტის წონაა 4.55 გ; ანუ, ჩვენს წინაშეა მოჰამმად ხოდაბანდეს ერთმისხლიანი მონეტა, ნომინალით ორი შაჰი, იგივე ე.წ. მუჰამმადი – იჭრებოდა ოზმით 1 თუმანი = 2400 მუხუდოს, ნორმატიული წონით 4.61 გ (Album, 2011: 278).

მონეტა ზედწერილებისა და დიზაინის მიხედვით მიეკუთვნება შაჰ მოჰამმად ხოდაბანდეს ტიპ A-ს, რომელიც იჭრებოდა ჰ. 985-986 წლებში (Album, 2011: 278). ცნობილია სამხრეთ კავკასიისა და რეგიონის სხვა ქალაქებშიც – ერევანში, განჯაში, შამაჰისა და თაბრიზში მოჭრილი იმავე ტიპის მონეტები, რომელიც ჰ. 985 და 986 წწ. არის დათარიღებული (მოჰამმად ხოდაბანდე ტახტზე სწორედ ჰ. 985 წელს ავიდა) (სურ. 2-5).

### **აღმოჩენის ისტორიული მნიშვნელობა**

ვეცდებით გავაანალიზოთ და წარმოვადგინოთ ჩვენი ნუმისმატიკური აღმოჩენის ზოგად-ისტორიული მნიშვნელობაც.

პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ახალაღმოჩენილი, ჰ. 986 წლით (986/7) მონეტა 27 წლით აძველებს თბილისში, ანუ, ქართლის სამეფოში, სეფიანი შაჰის სახელით მონეტის მოჭრას. აქამდე, თბილისის ზარაფხანის მიერ გამოშვებულ ყველაზე ადრეულ ირანული ყაიდის საფასედ ჰ. 1013 წლით (1604/5) დათარიღებული მონეტა მიიჩნეოდა (Кутелия, 1979: 27, 33).

ამასთან, ჰ. 1013 წლის მონეტა შაჰ 'აბბას I-ის სახელით მოიჭრა, ახალაღმოჩენილი უნიკალური მონეტა კი მისი წინამორბედისა და მამის, მოჰამმად ხოდაბანდეს სახელს ატარებს. მოვიყვანოთ ვრცელ ციტატას ნანა გელაშვილის შესანიშნავი ნაშრომიდან, რომელიც XVI საუკუნეში საქართველოსა და ყიზილბაშების ურთიერთობას შეეხება: „მთელი XVI საუკუნის განმავლობაში ქართლის სამეფო თავდაუზოგავად იბრძოდა უცხო დამპყრობელთა წინააღმდეგ და მხოლოდ XVII საუკუნის დამდეგისთვის გახდა იძულებული, რომ ეცნო თავისი ვასალური დამოკიდებულება ირანზე. სწორედ ამ დამოკიდებულების ნივთიერი გამოხატულება იყო თბილისის ზარაფხანის მიერ ირანული ყაიდის ვერცხლის ფულის გამოშვება. ყველაზე ადრინდელი პერიოდის ამგვარი ფული დათარიღებულია ჰიჯრის 1013 წლით (1604/05 წლით)“ (გელაშვილი, 1995: 97; Cf. Кутелия, 1979: 109). როგორც ვხედავთ, თუ ნუმისმატიკური კრიტერიუმით (ანუ, თბილისში სეფიანი შაჰის სახელით მონეტის მოჭრა) ვიხელმძღვანელებთ, ქართლის სამეფომ ვასალური დამოკიდებულება ირანზე უკვე 1578 წლისთვის იცნო. თუმცა, ჩემი აზრით, ირანულ მონეტაზე მოჭრის ადგილად თბილისის მითითება ავტომატურად სულაც არ ნიშნავს, რომ ქართლის სამეფო სეფიანთა ვასალია; ალტერნატიულად შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს უბრალოდ თბილისში სეფიანური გარნიზონის დისლოკაციას, სამეფოს დედაქალაქის სეფიანთა მიერ ოკუპაციას ნიშნავს, მაშინ როდესაც ქართლის სამეფო შეიძლება სულაც არ იყოს დამორჩილებული და ყიზილბაშურ აგრესიასთან ბრძოლას განაგრძობდეს (როგორც ეს, დავუშვათ, სვიმონ მეფის დროს ხდებოდა). ვთვლით, რომ თბილისში სეფიანური მონეტის გამოშვება ამ ქალაქის სეფიანებისადმი დაქვემდებარებას მოწმობს, მაგრამ სრულიად ქართლის სამეფოზე ამ მდგომარეობის ინტერპოლირება სათუთაა. ამასთან, აღნიშნული დაქვემდებარება შეიძლება გულისხმობდეს, ან არ გულისხმობდეს თბილისში სეფიანური / ყიზილბაშური გარნიზონის განთავსებას.

მიუხედავად ამგვარი, რამდენადმე შეზღუდული ინტერპრეტაციისა, ჰ. 1578 წელს თუნდაც თბილისის (სრულიად ქართლის სამეფოს?) სეფიანებისადმი მორ-

ჩილების ფაქტი, რომელიც ახლა ნუმისმატიკურად არის დადასტურებული, საკმაოდ საინტერესოდ გვეჩვენება.

მისი მნიშვნელობა განსაკუთრებით დიდია სრულიად ქართლის სამეფოში თუ არა, უშუალოდ თბილისში მაინც სეფიანთა ბატონობის ქრონოლოგიის დასაზუსტებლად. რამდენადაც ვიცით, ყიზილბაშებიდან თბილისი პირველმა შაჰთამაზ I-მა დაიკავა, 1541 წელს (მუნში, 1969: 15-16; გელაშვილი, 1995: 86). შეიძლება თუ არა ვიფიქროთ, რომ 1541-1578/9 წლებში თბილისში სეფიანური გარნიზონი უწყვეტად იდგა? ამის ვარაუდი დასაშვებია, მაგრამ მტკიცება არა, ვინაიდან, ჯერჯერობით მაინც, არ ვიცნობთ ჰ. 986 წლამდე თბილისში მოჭრილ არც ერთ სეფიანური ყაიდის მონეტას.

თუმცა კი, გვაქვს ისქანდერ მუნშის ცნობა საქართველოს შაჰთამაზ I-ის მიერ დამორჩილების შესახებ: «შვიდი საქართველოდან კახეთმა, ქართლმა, მესხეთმა ... .. ქედზე მორჩილების უღელი დაიდგეს. იმათმა მმართველებმა ქვეშევრდობა იკისრეს, იმ დიდებული ბატონის [შაჰთამაზის] ხელიდან მიიღეს ძალაუფლება, ხარაჯისა და ჯიზიას გადახდა დაივალეს, ხუტბა იმ სახელოვანი და მალაღადგილოვანი ბატონის სახელზე აღავლინეს და ფულიც იმის სახელით დაამშვენეს» (მუნში, 1969: 14). სამცხე-საათაბაგოს მონეტები დღემდე არ არის აღმოჩენილი (არსებობდა?), კახეთის სამეფოს ყველაზე ადრეული მონეტა, რომელიც ჯერჯერობით არის აღმოჩენილი (ვერ გამოვრიცხავთ, რომ ახალი აღმოჩენები სხვა სურათს დაგვიხატავს) დათარიღებულია ჰიჯრის 960 წლით (1552/3) და თამაზ I-ის სახელს ატარებს. ვერ გამოვრიცხავთ, რომ ქართლის სამეფოშიც (ე.ი. თბილისში) სეფიანური ყაიდის მონეტა ზემოთ აღწერილ სამონეტო ტიპზე უფრო ადრეც გამოდიოდა.

\*\*\*

მონეტაზე მითითებული თარიღი თავისთავადაც საინტერესოა. ჰიჯრის 986 წელი ორიენტალისტთა და ქართველოლოგთათვის ერთი რიგითი თარიღი არაა. სწორედ ამ წელს ოსმალებმა წამოიწყეს მორიგი ოსმალურ-სეფიანური ომი – დაიწყო ლალა მუსტაფა ფაშას ცნობილი ლაშქრობა. ჰიჯრის 986 წელი დაიწყო 1578 წლის 10 მარტს და დასრულდა 1579 წლის 27 თებერვალს. მაგრამ ვიცით, რომ მუსტაფა ფაშა (სამზრეთ-დასავლეთ) საქართველოში 1578 წლის აგვისტოში შემოიჭრა, თბილისი კი, უბრძოლველად, უკვე ამავე წლის 24 აგვისტოს დაიკავა. ამრიგად, შესაძლებელი ხდება დავაზუსტოთ დროის ის შუალედი, როდესაც შეიძლება განხორციელებულიყო თბილისში სეფიანი შაჰის სახელით (ამ) მონეტის ემისია; ესაა 1578 წლის 10 მარტი – 24 აგვისტო, ანუ, დაახლოებით 5.5 თვე. ამ პერიოდში ქართლი ნომინალურად დაუდ-ხანისადმი იყო დაქვემდებარებული.

მაგრამ ახალაღმოჩენილ ქართულ-სეფიანურ მონეტაზე მუსტაფა ფაშას შემოჭრის წლის მითითება შეიძლება შემთხვევითი, უფრო სწორედ კი, რიგითი მოვლენა არ იყოს; მით უფრო, რომ ამაზე ადრინდელი და თბილისში მოჭრილი სეფიანური თუ სეფიანური ყაიდის მონეტები ჩვენთვის უცნობია – დღევანდელი მონაცემებით, არ გვაქვს სერია სეფიანური მონეტებისა, რომელთა ემისიაც თბილისში ოსმალთა შემოჭრამდე საგულისხმოდ ადრე დაიწყებოდა და 1578 წლის I ნახევარშიც გაგრძელდებოდა. ამრიგად, ძალაუფლებურად იბადება კითხვა, მაინც-დამაინც ოსმალების შემოჭრის წელს თბილისში სეფიანური მონეტის გამოშვება (პირველად XVI საუკუნეში?) ომისთვის სეფიანთა სამზადისს ხომ არ უნდა და-

ვუკავშიროთ? ან, უფრო, უკვე დაწყებული ომის პირობებში თბილისში სეფიანური გარნიზონის ჩაყენებასა თუ გაძლიერებას? ამ მხრივ აღნიშვნის ღირსია, რომ მოჰამად ხოდაბანდეს სეფიანთა სახელმწიფოს სათავეში ჰ. 985 წელს (1578) მოექცა, და ვიცნობთ სწორედ მისი ზეობის ამ პირველი წლით დათარიღებულ მონეტებს, რომელიც კავკასიისა და მიმდებარე რეგიონის სხვა ზარაფხანებში მოიჭრა. თუ ოდესმე აღმოჩნდება თბილისურ-სეფიანური მონეტა, ჰ. 985 წლით დათარიღებული, დავასკვნით, რომ ზემოთ აღწერილი მონეტა ლალა მუსტაფა ფაშას შემოჭრას არ უკავშირდება. იქამდე კი მაინც სწორედ ამ აზრისკენ ვიხრებით.

\*\*\*

დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ ჯერჯერობით უნიკალური ცალით წარმოდგენილი ახალი სამონეტო ტიპი, რომელიც ჰიჯრის 986 წლით არის დათარიღებული და მოჰამად ხოდაბანდეს სახელით თბილისშია მოჭრილი, ბუნებრივია, ქართულ (და, ასევე, სეფიანურ) ნუმისმატიკურ ისტორიასაც ავსებს, მაგრამ, რაც მთავარია, XVI საუკუნის II ნახევრის საქართველოს ისტორიის საკვლევად საგულისხმო პირველწყაროდაც წარმოგვიდგება.

## **Irakli Paghava**

G. Tsereteli Institute for Oriental Studies

### **1578: A YEAR WHEN THE SAFAVID COINAGE WAS STRUCK IN TIFLIS, AND LALA MUSTAFA PASHA INVADED GEORGIA**

This brief article is devoted to the previously unpublished Safavid coin type, represented by the so far unique specimen. This is the AH 986 (1578/9) 2-shahi / muhammadi silver coin bearing the mint name Tiflis and the name of Mohammad Khudabandah, the Safavid shah (4.55 g, 19.5-23 mm, die axis at 10 o'clock, type A according to S. Album).

It is extremely remarkable that the coin hitherto thought to be the earliest one minted in Tiflis, the capital of the Kingdom of Kartli in Georgia, bore the date AH 1013 ('abbasi of Shah 'Abbas I). Evidently, the coin-minting activity in the name of the Safavids had been initiated in Tiflis much earlier. In contrast to the paradigm of the contemporary Georgian historiography, this is the numismatic testimony to the Safavid suzerainty imposed upon the Kingdom of Kartli already by 1570s; alternatively, it could be interpreted as a material legacy of Safavid troops garrisoned in Tiflis (which *may* or *may not* be equated with the servitude of the local Georgian king). Judging by the coin alone, it would be impossible to conclude, whether this coin type was issued by Georgian authorities acknowledg-



ing the Safavid suzerainty, or by Safavid occupants themselves. In one of the earlier works we had an opportunity to demonstrate that the currency in the name of the Safavid overlord had been issued in the neighbouring Georgian Kingdom of Kakheti already in AH 960 (1552/3); therefore, once cannot exclude that minting of the Safavid-type currency had been initiated in the Kingdom of Kartli at approximately the same time.

AH 986 is an extremely remarkable date, as it was exactly in 1578 that Lala Mustafa Pasha invaded Georgia / Safavid dominions, when the Ottoman Empire made a decision to attack the Safavids once again. AH 986 started on 10 March 1578, whereas Mustafa Pasha invaded Georgia in August of the same year, and already occupied Tiflis, abandoned by the Safavids and their supporters. This coin type could be minted only within that time span (approximately 5.5 months). It might not have been a mere coincidence, that the only Tiflis Safavid coin type of the 16<sup>th</sup> century that we know was issued exactly in the year when the Ottomans invaded Georgia. Could it be a result of the Safavids strengthening their garrison in Tiflis, or, perhaps, deploying it there on the eve of the upcoming war and Ottoman invasion?

The unique coin reviewed by means of this article has seemingly not only purely numismatic, but also somewhat more general historical significance. Hopefully, new discoveries would clarify further the (numismatic) relations between Georgia and the Safavids.

#### **დამოწმებული ლიტერატურა - References:**

##### **წყაროები და ისტორიოგრაფია ქართულ ენაზე**

1. გელაშვილი, ნანა. *ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI ს)*. თბილისი: მეცნიერება, 1995.
2. *ისტანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ*. სპარსული ტექსტი ქართულილ თარგმანითა და შესავლითურთ გამოსცა ვლადიმერ ფუთურიძემ. თბილისი: მეცნიერება, 1969.
3. ფალავა, ირაკლი. „ოსმალური სამყაროსა და საქართველოს ურთიერთობა ახალი ნუმისმატიკური მონაცემების მიხედვით“ *კონსტანტინე ფალავა 90*. რედ. ლ. ჟორჟოლიანი, მ. კვაჭაძე. 128-144. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2012.
4. ფალავა, ირაკლი. „სეფიანებთან საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან – კახეთის ქალაქი ბაზარი (ზაგემი) XVII-XVIII საუკუნეებში (ნუმისმატიკური და წერილობითი მონაცემებით)“ *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო VII* (2012): 191-199.
5. ფალავა, ირაკლი. „XVII-XIX სს. თბილისის სპილენძის მონეტების იკონოგრაფიის ჰერალდიკური ასპექტები“ *თბილისი და თანამედროვე საქალაქო*

- ჰერალდიკა. კონფერენციის თეზისები. წყალტუბო, 12-14 მაისი, 2017, 10-12.
6. ფაღავა, ირაკლი. „ჰერალდიკური იკონოგრაფია XVII-XIX სს-ის თბილისის სპილენძის მონეტებზე“. *ჰეროლდი* 6 (2017), 90-97.
  7. ფაღავა, ირაკლი, გოგავა გიორგი. „კახეთის სამეფოში გამოშვებული ოსმალური მონეტები“. *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო IX* (2015): 271-280, 345.
  8. ჭანიშვილი, ევგენი. „ქართლის ბაგრატიონან ხელმწიფეთა და გამგებელთა სამონეტო ემისიები და მათი სახესხვაობანი (XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედი)“. *ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები* 2 (21) (2017), 235-244.
  9. ჭილაშვილი, ლევანი. *კახეთის ქალაქები*. თბილისი: მეცნიერება, 1980.

### **წყაროები და ისტორიოგრაფია ენებზე ლათინური გრაფიკით**

1. Akopyan, Alexander. "More about the Very Rare Georgian Coins from Megrelia with the Mintname Dādiyān", *JONS*, 226 (2016), 9-11.
2. Album, Stephen. *Checklist of Islamic Coins*. 3<sup>rd</sup> Edition. Santa Rosa, 2011.
3. Album, Stephen. *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean Volume 9 Iran after the Mongol Invasion*. Ashmolean Museum Oxford: Chameleon, 2001.
4. Alexanyan, David, Yanov Dmitriy. "New Data about the Ottoman Minting in South Caucasian Region in the End of 16<sup>th</sup>-Beginning of 17<sup>th</sup> C." *Journal of Oriental Numismatic Society* 230 (2018), 21-29.
5. Bennett, Kirk. *A Catalog of Georgian Coins*. 2013.
6. Borgomale, di Hyacinth Louis Rabino. *Coins, Medals, and Seals of the Shahs of Iran, 1500-1941*. 1945. Dallas, 1973.
7. Gabashvili Goga, Paghava, Irakli, Gogava Giorgi. "A Low-Weight Copper Coin with Geometrical Design Struck at Zagemi (in Eastern Georgia)". *Journal of Oriental Numismatic Society* 222 (2015), 16-17.
8. Gogava, Giorgi. "The First Record on Countermarking the Silver Coins in the Kingdom of Kakheti". *Journal of Oriental Numismatic Society* 230 (2018), 29-31.
9. Gogava, Giorgi, "A Newly Discovered Copper Coin Bearing the Name "Safi", *Journal of Oriental Numismatic Society* #218 (2014), 11-13.
10. Goron, Stan. "The Coinage of Safavid ruler, 'Abbas II up to AH 1060". *Oriental Numismatic Society Newsletter* 177 (2003), 17-19.
11. Goron, Stan. "The Coinage of Safavid ruler, 'Abbas II up to AH 1060 - Part II". *Oriental Numismatic Society Newsletter* 178 (2004), 35-40.
12. Goron, Stan. "The Coinage of Safi I (AH 1038-1052)". *Oriental Numismatic Society Newsletter* 176 (2003), 28-33.
13. Matthee Rudi, Floor Willem, Clawson Patrick. *The Monetary History of Iran. From the Safavids to the Qajars*. London / New York: I.B. Tauris, 2013.
14. Paghava, Irakli. "Chronicler's Note on Minting Ottoman Coins in Kakheti (Eastern Georgia)". *Journal of Oriental Numismatic Society* 215 (2013), 22-23.

15. Paghava, Irakli. "The Georgian City of Bazari (Zagam) According to Numismatic Data". *Al XVI-lea Simpozion de Numismatică. Programul și Rezumatetele Comunicărilor*. Chișinău, 22-23 septembrie 2016. Chișinău: Muzeul Național de Istorie a Moldovei (2016): 42-44.
16. Paghava, Irakli. "Kākhetābād, New Georgian-Safavid Mint". In print (*Journal of the Oriental Numismatic Society*).
17. Paghava, Irakli. "K'ak'i, Georgian Urban Center: The Numismatic History". In print.
18. Paghava, Irakli. "K'ak'i (Kākhed, Kākhetābād): One More Georgian Coin-Minting Urban Center". *Pro Georgia*, 26 (2016): 117-139.
19. Paghava, Irakli. "Minting Safavid Currency on the Black Sea Shore: Georgian Principality of Odishi between the Ottomans and Safavids". *The Association for the Study of Persianate Societies. 8<sup>th</sup> Biennial Convention. March 15-18, 2018. Tbilisi, Georgia. Iliia State University, G. Tsereteli Institute of Oriental Studies. Program and Abstracts*, 115-116.
20. Paghava, Irakli. "The Profitability of Minting Civic Copper Coins and the Identification of Emerging Nationalism as Seen Through Coin Imagery. A Case Study of the East-Georgian Kingdom Kartl-Kakheti". *Iranian Numismatic Studies. A Volume in Honor of Stephen Album*. Editor: Mostafa Fahfoury. 2017, 243-255.
21. Paghava, Irakli, Bennett Kirk. "The Earliest Date for the Kingdom of K'akheti Silver Issues of the 16<sup>th</sup> Century". *Journal of Oriental Numismatic Society* 225 (Autumn 2015). P. 25-26.
22. Paghava Irakli, Gabashvili Goga. "Silver Coinage Issued at "Kākhed" in the Kingdom of K'akheti (Georgia): When and Where Was This Mint Operating?" *Journal of Oriental Numismatic Society* 223 (2015), 20-21.
23. Paghava Irakli, Hasanov Samir. "A Hoard of Zagem Silver Coins of Muḥammad Khudābandah Discovered in the Republic of Azerbaijan". *Journal of Oriental Numismatic Society* 228 (2016): 23-27.
24. Paghava, Irakli, Turkia Severiane. "Another autonomous copper coin bearing the name of Safi". *Journal of Oriental Numismatic Society*, #189, 2006. P. 8-10.
25. Paghava, Irakli, Turkia Severiane, Bennett Kirk. "Major Varieties of the Type D 3rd Standard Coins of Sultan Husayn Issued in Tiflis and at other Mints". *Journal of Oriental Numismatic Society*, #191, Spring 2007. P. 19-25.

### **წყაროები და ისტორიოგრაფია რუსულ ენაზე**

1. Акопян, Александр, Алексанян Давид. "Гянджинский клад и медный чекан Кахетинского царства". *Эпиграфика Востока XXXI* (2015), 147-170.
2. Кутелия, Тинатин. *Грузия и Сефевидский Иран* (по данным нумизматики). Тбилиси: Мецниереба, 1979.
3. Пагава, Иракли. "Чеканка сефевидской монеты в восточном Причерноморье". *Восточная нумизматика в Украине*. Часть III. Улус Джучи, Крымское ханство и сопредельные государства в XIII-XVIII вв. Сборник Публикаций. Под ред. Константина Хромова. Киев, 2013. С. 125-142.

4. Пагава Иракли, Туркия Севериане. "Новые данные о чеканке сефевидской монеты в царстве Кахети (Грузия)". *Расмир: Восточная нумизматика, 1-я международная конференция, 29-31 июля 2011 г.*, ред. И. Пагава, В. Безпалько, 105-112. Одесса: ТДМ, 2013.



სურ. 1



სურ. 2



სურ. 3



სურ. 4



სურ. 5

## ნიკო ქელბაქიანი

თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### საბჭოთა-ირანული ურთიერთობები: თუდეს საქმე

#### შესავალი

1983 წლის თებერვალში ლალატისა და საბჭოთა კავშირის სასარგებლოდ ჯაშუშობის ბრალდებით დააპატიმრეს ირანის თუდეს პარტიის ასობით წევრი, მათ შორის პარტიის ლიდერებიც. გარდა ამისა, მალევე დააპატიმრეს თუდეს პარტიის გულშემატიკივრები სამხედროებს შორისაც, რომელთა შორისაც იყვნენ როგორც მაღალი რანგის ოფიცრები, ასევე დაბალი რანგის ოფიცრები, სერჟანტები და რიგითები. თუდეს პარტია<sup>1</sup>, რომელსაც ხშირად ირანის კომუნისტურ პარტიადაც მოიხსენიებენ, 1941 წელს დაარსდა და იმ დროისთვის ერთ-ერთი უძველესი მოქმედი პარტია იყო. 1979 წლის რევოლუციის შემდეგ პარტია აქტიურად უჭერდა მხარს აიათოლა ხომეინის და ახალ მთავრობას, ხოლო მათ მოწინააღმდეგეებს სასტიკად გმობდა და ზოგ შემთხვევაში მათ წინააღმდეგ რეჟიმთანაც თანამშრომლობდა. თუმცა ამ თანამშრომლობამ თუდეს წევრები რეპრესიებისგან ვერ იხსნა. ისლამური რესპუბლიკის ხელმძღვანელობა მხოლოდ დაპატიმრებებითაც არ შემოფარგლულა. იმავე წლის პირველ მაისს პარტიის ლიდერები მოულოდნელად ტელევიზიით გამოვიდნენ, აღიარეს „ლალატი“ დაგმეს მარქსიზმი და ხალხს ისლამური რესპუბლიკის მხარდაჭერისკენ მოუწოდეს. „ტელეალიარებები“ მთელი წლის განმავლობაში გაგრძელდა და თუდეს პარტიაც საბოლოოდ განადგურდა.

სტატიის მიზანია, თუდეს ჯაშუშობის სკანდალი საბჭოთა-ირანული ურთიერთობების ქრილში განიხილოს. ისლამისტურ მთავრობას საგარეო პოლიტიკის ერთ-ერთ პოსტულატად „არც აღმოსავლეთი, არც დასავლეთი“ ჰქონდა გამოცხადებული და ორივე ზესახელმწიფოს სატანურად მოიხსენიებდა. თუმცა მაშინ როცა ისლამური რესპუბლიკის ანტიამერიკანიზმი ბევრად უფრო აშკარა იყო, განსაკუთრებით საელჩოს კრიზისის შემდეგ, საბჭოთა კავშირი ოფიციალურ რიტორიკაში ნაკლებად ილანძღებოდა. ასეთი „ჯაშუშური ქსელის“ გამოვლენამ კი საბჭოთა-ირანული ურთიერთობებს სერიოზული დარტყმა მიყენა. მიუხედავად ამისა, განსხვავებით ირანულ-ამერიკული ურთიერთობებისგან ირანს საბჭოთა კავშირთან ურთიერთობები არ შეუწყვეტია: ეკონომიკური კავშირები შენარჩუნდა, ხოლო მალევე პოლიტიკური თანამშრომლობაც აღდგა.

1979 წლის რევოლუციის შემდეგ ამ ორ ქვეყანას შორის ყველაზე რთული კრიზისის ანალიზი საჭირო იმის დასადგენად, თუ რა მიზეზები ჰქონდა ირანულ რეჟიმს თუდეს პარტიის რეპრესიისას და რა გავლენა ჰქონდა ამას სსრკ-სთან ურთიერთობაზე. პირველი თავი განიხილავს საბჭოთა დაზვერვის მაშინდელ მდგომარეობას ირანში. მიუხედავად იმისა, რომ „კა-გე-ბე“ (სსრკ-ის სახელმწიფო უსაფრთხოების კომიტეტი) ირანში მოქმედებდა, საბჭოთა დაზვერვამ ამ წლებში მრავალი მარცხი განიცადა. შესაბამისად, საბჭოთა კავშირისთვის პოზიციების დაკარგვის შემდეგ უფრო იოლი აღმოჩნდა ახალი სტატუს-კვოს აღიარება.

1 სპარს. სახალხო (მასების) პარტია.

შემდეგი თავი შეისწავლის თავად თუდეს პარტიას და მის რეალურ გავლენას პოსტრევოლუციურ ირანში. საბჭოთა-ირანული ურთიერთობების კონტექსტში ასევე აღსანიშნავია, რომ თუდეს პარტიას მოსკოვთან საკმაოდ მჭიდრო კავშირები ჰქონდა. გარდა ამისა, აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად დიდი ისტორიისა, პოსტრევოლუციურ ირანში თუდეს დიდი პოპულარობით არ სარგებლობდა. თუმცა საგულისხმოა ის კავშირები, რომლებიც მათ არმიასა და სახელმწიფო ორგანოებში ჰქონდათ.

მორიგი თავი ახალჩამოყალიბებული ისლამური რესპუბლიკის საბჭოთა კავშირისადმი ოფიციალურ დამოკიდებულებაზე იმსჯელებს. აიათოლა ხომეინის საგარეო პოლიტიკურ დოქტრინად „არც აღმოსავლეთი, არც დასავლეთი“ ჰქონდა გამოცხადებული, თუმცა ოფიციალურ რიტორიკაში, რა თქმა უნდა, მკვეთრი ანტიამერიკანიზმი უფრო იგრძნობოდა, მაშინ როცა ჩრდილოელ მეზობელთან ეკონომიკური თანამშრომლობა გრძელდებოდა. მიუხედავად ამისა, როგორც ამერიკას, ირანული რეჟიმი საბჭოთა კავშირსაც შიდა პოლიტიკური ბრძოლისთვის იყენებდა, ამ შემთხვევაში მემარცხენე პარტიებისა და იდეოლოგიის წინააღმდეგ, რაც კარგად გამოჩნდა თუდეს ჯაშუშობის სკანდალის დროს. ამიტომაც ყურადსაღებია სწორედ ის „ტელეალიარებები“, რომლებშიც ქვეყნის ცნობილი მარქსისტები მარქსიზმს გამოხდენ და ცნობდნენ ისლამის აღმატებას კომუნიზმზე.

შემდეგი თავი გამოიკვლევს რეპრესიებისთვის შერჩეულ დროს და უპასუხებს კითხვას, რატომ არ მოხდა ეს 1983 წლამდე. ერთ-ერთი მოვლენა, რომელიც ამ რეპრესიებს წინ უძღოდა, ირანში „კა-გე-ბეს“ აგენტის გაქცევა იყო, რომელიც დიდ ბრიტანეთს ჩაჰბარდა. თუმცა კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი მიზეზი საბჭოთა კავშირის მიერ ერაყში ირანული ინტერვენციის კრიტიკა იყო, რომელიც თუდეს პარტიამაც გაახმოვანა. სწორედ ამიტომაც თუდეს ლიდერთა „ტელეალიარებებს“ არმიაში თუდეს მხარდამჭერთა სამხედრო ტრიბუნალები იყო, რათა შეიარაღებულ ძალებში ერაყში ინტერვენციისადმი ოდნავი წინააღმდეგობაც გამქრალიყო.

საბოლოოდ, უკანასკნელი თავი განიხილავს სკანდალსა და მის შედეგებს. თუდეს პარტიის განადგურებამ დაასრულა ირანის ისლამისტური რეჟიმის ძალაუფლების სრული კონსოლიდაცია, რომელმაც მას გარკვეული უსაფრთხოები განცდა მოუტანა. მეორე მხრივ, სსრკ თავად კრიზისსა და გარდამავალ პერიოდში იყო. გარდა ამისა, სხვა პრეცედენტებიც არსებობდა, როდესაც მოსკოვი ადგილობრივ ხელისუფლებასთან თანამშრომლობისთვის მოკავშირე ოპოზიციური პარტიების რეპრესიებს ნაკლებად აპროტესტებდა. ასე რომ, შეიძლება ითქვას, რომ თუდეს პარტიის განადგურებამ, ფაქტობრივად, ორ ქვეყანას შორის გამაღიზიანებელი ფაქტორი გამოთიშა და მიუხედავად დროებით ურთიერთობების გაყინვისა, მალევეამან საბჭოთა-ირანული ურთიერთობების ნორმალიზაციას შეუწყო ხელი.

### **წყაროების მიმოხილვა**

ეს სტატია დაფუძნებულია სხვადასხვა პირველად თუ მეორეულ წყაროებზე, რომლებიც, უმეტესად, საჯაროდ არის ხელმისაწვდომი. ირანში საბჭოთა დაზვერვის შესაფასებლად ეს სტატია დამატებით იყენებს ზოგიერთი მონაწილე პიროვნების მოგონებებს. ამის ძირითადი მიზეზი საბჭოთა და ირანული

არქივების ნაკლები ხელმისაწვდომობაა. რა თქმა უნდა, მოგონებები ნაკლებად სანდო წყაროებია, თუმცა ამ წყაროებიდან ამოღებული ფაქტები გადამოწმებულია სხვა გამოცემებშიც. ამასთანავე, წარმოდგენილი მოგონებები სხვადასხვა სადაზვერვო სამსახურში მომუშავე პირებს ეკუთვნით.

ერთ-ერთი მოგონებების წიგნი ვლადიმირ კუზიჩკინის დაწერილია<sup>2</sup>, რომელიც საბჭოთა ვიცეკონსული და „კა-გე-ბეს“ თეირანის რეზიდენტურის არალეგალური ხაზის უფროსი იყო. იგი 1982 წლის ივნისში თეირანიდან თურქეთში გაქცა და ბრიტანულ სპეცსამსახურებს ჩაბარდა, რაც თუდეს სკანდალის ერთ-ერთ წინამორბედად ითვლება. იგი საბჭოთა საელჩოში რევოლუციამდე და რევოლუციის შემდეგაც მუშაობდა და, მიუხედავად საკუთარი გაქცევის ორგანიზების ბუნდოვანი აღწერისა, თავად მისი მოგონებები საკმაოდ ორგანიზებული და ქრონოლოგიურად დალაგებულია და აღწერს საბჭოთა საელჩოსა და „კა-გე-ბეს“ ყოველდღიურ ცხოვრებას, თუდეს პარტიასთან და სხვა პოლიტიკურ ფიგურებთან კავშირებს და პოლიტიკურ მოვლენებში მონაწილეობას რევოლუციის დროს.

„კა-გე-ბეს“ თეირანის რეზიდენტურიდან მორიგი მოგონებები ეკუთვნის კუზიჩკინის უფროსს, ლეონიდ შებარშინს<sup>3</sup>, რომელიც კა-გე-ბეს რეზიდენტად მსახურობდა, სანამ სკანდალის დროს 18 გადაცემულ დიპლომატს შორის არ მოჰყვებოდა. გარდა ამისა, 1988-91 წლებში იგი „კა-გე-ბეს“ პირველი მთავარი სამმართველოს (საგარეო დაზვერვა) უფროსი იყო. მიუხედავად იმისა, რომ იგი კუზიჩკინს ყოველ ჯერზე აუგად მოიხსენიებს, მისი მოგონებები ძირითადად ადასტურებს კუზიჩკინის მონაყოლს. თუმცა მისი მოგონებები არაორგანიზებულია და უფრო მეტად შთაბეჭდილებების კრებულია. ამასთანავე გასათვალისწინებელია კა-გე-ბეს კიდევ ერთი „მოლაღატის“ ვასილი მიტროხინის არქივი<sup>4</sup>. მიტროხინი პირველ მთავარ სამმართველოში მთავარ არქივისტად მუშაობდა. საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ბრიტანეთს ჩაბარდა და თავისი შეგროვებული უზარმაზარი არქივი ბრიტანეთის სპეცსამსახურებს გადასცა.

რაც შეეხება ირანულ მხარეს, მოჰამად მოჰამადი რეიშაჰრის მოგონებები<sup>5</sup> საბჭოთა კავშირისადმი ირანულ პოზიციასა და თუდეს საქმის მოტივებს აჩვენებს. რეიშაჰრი ირანის ისლამური რესპუბლიკის პირველი უშიშროების მინისტრი გახდა მას მერე, რაც თუდეს წევრებისა და მათი სამხედრო მხარდამჭერების სასამართლოებს უხელმძღვანელა. მისი მოგონებების სამტომეული აღწერს რევოლუციური ირანის ყველა იმ საქმეს, რომელშიც იგი იყო ჩართული: 1980 წლის ნოჟეს გადატრიალების მცდელობა, „ყოთბზადეს შეთქმულება“, თუდეს საქმე და ირან-კონტრას სკანდალის ფარგლებში მეჰდი ჰაშემის დაპატიმრება და დაკითხვა. თუმცა ამ შემთხვევაში მისი მოგონებები საბჭოთა კავშირისა და ირანის „მოლაღატე“ მემარცხენეების შესახებ ისტორიის ლექციების სახეს იღებს. თუმცა რეიშაჰრის პირადი ჩართულობის გამო მისი მოგონებები თუდეს საქმის გამო-საკვლევად ნამდვილად საინტერესოა.

2 Vladimir Kuzichkin, Inside the KGB: Myth and Reality / Vladimir Kuzichkin; translated by Thomas B. Beattie; introduction by Frederick Forsyth (London: Deutsch, 1990).

3 Leonid Shebarshin, Ruka Moskvu / Leonid Shebarshin (Dia sluzhebного pol'zovaniia) (Moskva: Izd-vo "ĖKSMO", 2002).

4 Christopher M. Andrew and Vasili Mitrokhin, The world was going our way: The KGB and the battle for the Third World (New York: Basic Books, 2005).

5 Muhammad Muhammadī Ray'shahri, Khatirahha. Vol.2 (Tihran: Markaz-I asnad-I Islami, 1383).

გარდა ამისა, ეს სტატია ეყრდნობა იმ ისტორიკოსთა კვლევებს, რომლებსაც შესწავლილი აქვთ ირანული მემარცხენეობის ისტორია მე-20 საუკუნეში, რა თქმა უნდა, თუდეს პარტიის ჩათვლით. მიუხედავად იმისა, რომ ეს სტატია რევოლუციურ ირანს ეხება, წინა ათწლეულების უგულვებელყოფა არ შეიძლება, რომლებმაც დიდი გავლენა მოახდინა თუდეს პარტიასა და მისი წევრების ხანგრძლივ კარიერაზე. ამ ისტორიკოსებისგან აუცილებელია სამის გამოყოფა: ზაბიჰი<sup>6</sup>, აბრაჰამიანი<sup>7</sup> და შაქერი<sup>8</sup>. ზაბიჰის<sup>9</sup> სხვადასხვა თავი აქვს გამოყოფილი სხვადასხვა მემარცხენე ჯგუფისთვის, მათ შორის თუდეს პარტიისთვისაც, და შეისწავლის მათ მოწყობას, გავლენას და, რაც მთავარია, საბჭოთა კავშირებს. აბრაჰამიანი<sup>10</sup> დეტალურად აღწერს თუდეს რეპრესიებსა და აღიარებებს 1983-84 წლებში. იგი აკრიტიკებს მრავალ პოლიტიკოსსა და აკადემიკოსს, მათ შორის ზაბიჰსაც, თუდეს წევრების წამებისადმი ნაკლები ყურადღებისა და აღიარებების „კა-გე-ბესთან“ კავშირის უტყუარი მტკიცებულებად გამოყენების გამო<sup>11</sup>. რაც შეეხება შაქერის<sup>12</sup>, იგი სხვებთან ერთად ამ ორსაც აკრიტიკებს ზოგადად ირანული მემარცხენეობის ისტორიოგრაფიის კრიტიკის ფარგლებში. მიუხედავად იმისა, რომ მისი წიგნის სათაურია „მემარცხენეობა ირანში 1941-1957 წლებში“, სათაური ცოტათი დამაბნეველია, რადგან იგი შემდგომ მოვლენებსაც განიხილავს. იგი ორივე ზემოხსენებულ ავტორს აკრიტიკებს<sup>13</sup> ერთი და იმავე თუდეს ისტორიის გამეორებისთვის, მიუხედავად იმისა, რომ ზაბიჰი და აბრაჰამიანი ერთმანეთისგან იდეოლოგიურად მკვეთრად განხვავდებიან. გარდა ამისა, იგი ბევრ ავტორს, მათ შორის აბრაჰამიანსაც, ადანაშაულებს მცდარი ფაქტების გამოყენებასა და თუდესადმი სიმპათიებში<sup>14</sup>. თუმცა კი საინტერესოა, მიუხედავად შაქერის კრიტიკისა, ყველა აქ ნახსენები და სტატიაში გამოყენებული სხვა წყაროების ავტორებიც ერთხმად აღნიშნავენ, რომ თუდეს პარტია მკვეთრად პროსაბჭოთა და კომუნისტური პარტია იყო.

გარდა ამისა, სხვადასხვა წყაროა გამოყენებული ახალშექმნილი ისლამური რესპუბლიკის საგარეო პოლიტიკისა და საბჭოთა კავშირისადმი დამოკიდებულების შესასწავლად. მათგან აღსანიშნავია პარკერი<sup>15</sup>, რომელიც დაწვრილებით აღწერს ირანის ისლამური რესპუბლიკის ურთიერთობებს საბჭოთა კავშირთან (1991 წლის შემდეგ კი რუსეთის ფედერაციასთან) და მოიხმობს მის მიერ ჩაწერილ ინტერვიუებს მრავალ პოლიტიკურ ფიგურასთან. ამასთანავე, ამ სტატიაში

6 Sepehr Zabih, *The Left in contemporary Iran: Ideology, organisation and the Soviet connection* (London: Stanford, Calif.: Croom Helm; Hoover Institution Press, 1986).

7 Ervand Abrahamian, *Tortured confessions: Prisons and public recantations in modern Iran* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999).

8 Cosroe Chaqueri, *The Left in Iran, 1941-1957* (London: Pontypool [Wales]: Socialist Platform Ltd.; Merlin Press, 2011).

9 Zabih, *The Left in contemporary Iran*.

10 Abrahamian, *Tortured Confessions*.

11 Ibid, 187.

12 Chaqueri, *The Left in Iran*.

13 Ibid, 253.

14 Ibid.

15 John W. Parker, *Persian dreams: Moscow and Tehran since the fall of the Shah* (Washington D.C.: Potomac Books, 2009).



გამოყენებულია მაშინდელი მეჯლისის სპიკერის, ირანის მე-4 პრეზიდენტისა და ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი პირის, აქბარ ჰაშემი რაფსანჯანის პარასკევის ქადაგებათა კრებული<sup>16</sup>, რომლებიც საბჭოთა კავშირისა და ირანული მემარცხენე ჯგუფების შესახებ მაშინდელ განცხადებებს შეიცავს. ეს ქადაგებები ჩაწერილია თუდეს სკანდალამდე სულ რამდენიმე თვით ადრე (ერთ-ერთ ქადაგებაში რაფსანჯანი ახსენებს ბრეჟნევის გასვენებას, რომელიც „იმ კვირაში“<sup>17</sup> იყო<sup>18</sup>). ეს და ყველა სხვა წყარო ემსახურება იმ მიზანს, რომ შეიქმნას თუდეს საქმის სრული სურათი საბჭოთა-ირანული ურთიერთობების ქრილში.

### საბჭოთა დაზვერვა ირანში

მიუხედავად იმისა, რომ რევოლუციის დროს საბჭოთა დაზვერვა ირანში მუშაობდა, იმდენად ეფექტური არ იყო, რომ მოვლენებზე სერიოზული გავლენა მოეხდინა. ამასთანავე, ეს გავლენაც ძალზედ მცირე იყო იმასთან შედარებით, თუ რა გავლენა ჰქონდა რუსეთის იმპერიას ან სსრკ-ს საუკუნის პირველ ნახევარში. შაჰ მოჰამად რეზა ფეჰლევის მმართველობისას საბჭოთა კავშირის მიზანი ირანთან ნორმალური და სტაბილური ურთიერთობის დამყარება იყო და ფაქტობრივად ამას მიაღწია კიდევაც, მიუხედავად იმისა, რომ შაჰის ირანი ამერიკის მოკავშირე იყო. კულტურულ-ეკონომიკური ურთიერთობები იმდენად განვითარდა, რომ რევოლუციის შემდეგ „საბჭოელ ირანის ექსპერტებს შაჰის დროის ნოსტალგია ჰქონდათ“<sup>19</sup>. რა თქმა უნდა, ირანის რევოლუცია, რომელიც მკვეთრად ანტიამერიკული რიტორიკით ხასიათდებოდა, თეირანის საბჭოთა ბლოკში მიზიდვის შესაძლებლობად ჩანდა. თუმცა მოსკოვმა ვერ მოახერხა არეულობა თავისთვის გამოეყენებინა. „კა-გე-ბემ“ კი მოახერხა რამდენიმე პოლიტიკური ფიგურის დისკრედიტაცია, თუმცა ეს ვერანაირ კონკურენციას უწევდა რეჟიმის ოპოზიციასთან ბრძოლის მასშტაბებს<sup>20</sup>. ასე რომ, მიუხედავად იმისა, რომ აშშ-ის საელჩოსგან განსხვავებით საბჭოთა საელჩო უფრო მყარად იდგა თეირანში, საბჭოთა დაზვერვის ჩავარდნას ჩავარდნა მოჰყვებოდა, რომლებიც „კა-გე-ბეს“ თეირანის რეზიდენტურის არალეგალთა ხაზის უფროსის, ვლადიმირ კუზნიკინის გაქცევითა და პროსაბჭოთა თუდეს პარტიის რეპრესიებით დასრულდა.

ამ ჩავარდნის ერთ-ერთი მიზეზი მსოკოვში ირანის რევოლუციის არასწორი შეფასება იყო. „კა-გე-ბეს“ თეირანის რეზიდენტი ლეონიდ შებარშინი თავის მემუარში საბჭოთა ლიდერებსა და ცენტრს, განსაკუთრებით კი „კა-გე-ბეს“ უფროსს იური ანდროპოვს ირანზე არასწორი შეხედულებების გამო აკრიტიკებს<sup>21</sup>. თუმცა არასწორი შეხედულებები თვითონ საბჭოთა საელჩოშიც იყო გავრცელებული<sup>22</sup>.

16 Akbar ' . Hāshimī Rafsanjānī, *Dastāvurd 'hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān* (Tihrān: Intishārāt-i Farhang-i Inqilāb-i Islāmī, 1983).

17 ლეონიდ ბრეჟნევის გასვენება 1982 წლის ნოემბერში იყო.

18 Hāshimī Rafsanjānī, *Dastāvurd 'hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān*, 142.

19 Parker, *Persian dreams*, 4.

20 Andrew, *The world was going our way*, 186.

21 Shebarshin, *Ruka Moskvu*, 148.

22 Parker, *Persian dreams*, 8.

თავად კუზიჩკინი საკუთარ მემუარში, რომ ხომეინის სახელი მათთვის არაფერს ნიშნავდა და იგი უბრალოდ „აიათოლა სახელად ხომეინი“<sup>23</sup> იყო. ენდრიუს აზრით, აიათოლა ხომეინის სათანადოდ არ აფასებდნენ როგორც „კა-გე-ბეში“; ისევე ცენტრალურ სადაზვერვო სააგენტოში არა სადაზვერვო ინფორმაციის ნაკლებობის გამო, არამედ თავსაც არ იწუხებდნენ, რომ მისი სახელდახელოდ კასეტებზე გავრცელებული ქადაგებები შეესწავლათ<sup>24</sup>.

მიუხედავად ამისა, ირანში „კა-გე-ბეს“ პრობლემები რევოლუციამდე დაიწყო. კუზიჩკინის თქმით, „კა-გე-ბეს“ რეზიდენტურა 1977 წლის მერე ფაქტობრივად არაფერს აკეთებდა<sup>25</sup>, მას შემდეგ, რაც შაჰის საიდუმლო სამსახურმა სავაქმა „კა-გე-ბეს“ მთავარი ინფორმანტი გენერალი აჰმად მოყარები დაიჭირა. იგი სავაქმა „კა-გე-ბეს“ აგენტებთან საიდუმლო შეხვედრისას აიყვანეს. თუკი კუზიჩკინს ვენდობით, მსგავსი დონის ინფორმანტი „კა-გე-ბეს“ ირანში სხვა არ ჰყოლია<sup>26</sup>. თუმცა საბჭოთა დაზვერვისთვის უფრო ძლიერი დარტყმა ის აღმოჩნდა, რომ მოყარების გამოვლენის მიზეზი ვერ დაადგინეს. საბოლოო დასკვნის მიხედვით, სავარუდოდ, მოყარები საიდუმლო შეხვედრების სიხშირემ გაყიდა<sup>27</sup>. თუმცა გენერალი მანუჩეჰრ ჰაშემიმ, სავაქის მე-8 სამმართველოს უფროსმა, მოგვიანებით გამოააშკარავა, რომ ამ შეხვედრებზე მათ საბჭოთა საელჩოში სავაქის აგენტმა მიაწოდა - კულტურის ატაშემ სახელად ალიოვმა (Aliof)<sup>28</sup>. ამავე „ალიოვს“ ახსენებს საკუთარ მემუარებში რეიშაჰრიც<sup>29</sup>.

თუმცა ეს ისტორია 1977 წელს არ დასრულებულა. ამ ამბის გამოძიებამ უკვე რევოლუციის პერიოდში „კა-გე-ბე“ კიდევ ერთ ჩავარდნამდე მიიყვანა. სავაქი ჯერ კიდევ რევოლუციამდე გაუქმდა<sup>30</sup>, ხოლო რევოლუციის დროს მისი შტაბბინა ბრბომ დაარბია<sup>31</sup>. „კა-გე-ბეს“ რეზიდენტურამაც ამოისუნთქა და ჩათვალა, რომ ირანული სპეცსამსახურები მათ აღარ უთვალთვალებდნენ. ამიტომაც როდესაც რევოლუციიდან რამდენიმე თვეში მათ მოჯაჰედების ორგანიზაციიდან დაუკავშირდნენ და გადასცეს, რომ მოყარების საქმე მათს ხელში იყო, „კა-გე-ბეს“ რეზიდენტურამ პირდაპირ საელჩოს ტელეფონი გამოიყენა შეხვედრის დასანიშნად<sup>32</sup>. თუმცა როდესაც „კა-გე-ბეს“ აგენტი ფისენკო მოჯაჰედების აღმასრულებელი კომიტეტის წევრ მოჰამად-რეზა საადათისთან შეხვედრაზე მივიდა, ყოფილი სავაქის აგენტების ხაფანგში ამოყო თავი<sup>33</sup>. საადათი გაასამართ-

23 Kuzichkin, Inside the KGB, 223.

24 Andrew, The world was going our way, 182.

25 Kuzichkin, Inside the KGB, 281.

26 Kuzichkin, Inside the KGB.

27 Andrew, The world was going our way, 179.

28 Abbas Milani, Eminent Persians: The men and women who made modern Iran, 1941-1979. Vol 1 (Syracuse, N.Y.: London: Syracuse University Press; Eurospan [distributor], 2008), 462.

29 Muḥammadī Ray'shahrī, Khatirahha, 37.

30 Shaul Bakhash, The reign of the ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution (Rev. ed.) (New York: Basic Books, 1990), 17.

31 Milani, Eminent Persians, 467.

32 Ibid, 467.

33 Kuzichkin, Inside the KGB, 268.

ლეს და საბოლოოდ სიკვდილით დასაჯეს<sup>34</sup>. ამ სპეცოპერაციის ყოფილი სავაქის თანამშრომლებმა დაამტკიცეს, რომ ისინი ახალი ხელისუფლებისთვისაც გამო-სადევი ხალხი იყვნენ.

რაც მთავარია, ასეთი ჩავარდნები საბჭოთა საელჩოს ადამიანურ რესურსს უკარგავდა. „კა-გე-ბეს“ გამოაშკარავებულ აგენტებს მაშინვე ქვეყნის დატოვება უხდებოდათ. შესაბამისად, ამ მიზნით ირანის ახალი ხელისუფლება დიპლომა-ტების წინააღმდეგ პირდაპირი შეტევის სტრატეგიას იყენებდა. მაგალითად, თე-ირანის რეზიდენტურის არალეგალური ხაზის უფროსი ვლადიმირ გოლოვანოვი 1980 წელს დაიჭირეს და ქვეყნიდან გააძევეს, რასაც მის პოსტზე კუზიჩკინის დაწინაურება მოჰყვა<sup>35</sup>. შებარშინი თვლიდა, რომ გოლოვანოვი სწორედ „მოლა-ლატე“ კუზიჩკინის დასაწინაურებლად გააგდეს<sup>36</sup>. თუმცა მაშინ სწორედ კუზიჩ-კინს ენდობოდა იგი ყველაზე მეტად და ვერც კი წარმოიდგენდა, რომ მას ბრი-ტანეთის საიდუმლო სადაზვერვო სამსახურთან კავშირები ექნებოდა და 1982 წლის ივნისში ჩაბარდებოდა კიდეც<sup>37</sup>. თვითონ კუზიჩკინი ბუნდოვნად აღწერს, თუ როგორ მოიპოვა ბრიტანული პასპორტი მაიკლ როდის სახელით და მის გაქ-ცევას საბჭოთა კავშირისადმი გულის აცრუებით ამართლებს<sup>38</sup>. ყოველ შემთხ-ვევაში, ბრიტანულმა დაზვერვამ კუზიჩკინის მოწოდებული სახელები, სავარა-უდოდ, ამერიკის ცენტრალური სადაზვერვო სააგენტოს მეშვეობით ისლამურ რესპუბლიკას გადასცა<sup>39</sup>. თანაც, სწორედ კუზიჩკინს ჰქონდა პირდაპირი კავში-რი თუდესთან<sup>40</sup>. 1983 წლის თებერვალში თუდეს წევრების დაპატიმრებასთან ერთად ირანის ისლამურმა რესპუბლიკამ 18 საბჭოთა დიპლომატი, შებარშინის ჩათვლით, ქვეყნიდან გააძევა.

თუმცა, როგორც უკვე ითქვა, გარკვეულ წარმატებებს საბჭოთა დაზვერვა მაინც აღწევდა ზოგიერთი ფიგურის დისკრედიტაციის კუთხით. ამის ნათელი მაგალითია სადევ ყოთბზადეს დისკრედიტაცია, რომელიც აიათოლა ხომეინის ერთ-ერთი ყველაზე ახლო პირი იყო საფრანგეთში გადასახლებისას და 1980 წელს ისლამური რესპუბლიკის საგარეო საქმეთა მინისტრის პოსტსაც იკავებ-და. ყოთბზადე საბჭოთა კავშირის ერთ-ერთი ყველაზე აქტიური კრიტიკოსი იყო ირანში: მან მკაცრად დაგმო საბჭოთა ინტერვენცია ავღანეთში, შეამცირა საბ-ჭოთა დიპლომატების რიცხვი, თუდეს პარტიას „რუსეთის აგენტებს“ უწოდებდა, ხოლო საბჭოთა კავშირის ხსენებისას კი აიათოლა ხომეინის ნათქვამს იმოწმებ-და, რომ საბჭოთა კავშირიც სატანური ზესახელმწიფო იყო<sup>41</sup>. ყოთბზადეს კამპა-ნიის საპასუხოდ კა-გე-ბემ მისი დისკრედიტაციის გეგმა დასახა, რომელიც მისი მოხსნის შემდეგაც გაგრძელდა. მათ წერილი გააყალბეს, თითქოს ყოთბზადეს ცენტრალური სადაზვერვო სააგენტოდან სწერდნენ<sup>42</sup>. სადევ ყოთბზადე 1982

34 Milani, *Eminent Persians*, 467

35 Kuzichkin, *Inside the KGB*, 346.

36 Shebarshin, *Ruka Moskvu*, 148.

37 Andrew, *The world was going our way*, 186.

38 Kuzichkin, *Inside the KGB*.

39 Parker, *Persian dreams*, 16.

40 Kuzichkin, *Inside the KGB*; Parker, *Persian dreams*.

41 Martin Sicker, *The bear and the lion: Soviet imperialism and Iran* (New York: Praeger, 1988), 115.

42 Andrew, *The world was going our way*; Kuzichkin, *Inside the KGB*.

წელს დააპატიმრეს და დახვრიტეს ისლამური რესპუბლიკის წინააღმდეგ შეთქმულებისთვის, რომლის მონაწილედაც ასევე დასახელდა დიდი აიათოლა ქაზემ შარიათმადარიც<sup>43</sup>. „კა-გე-ბეს“ სამიზნე შარიათმადარიც იყო<sup>44</sup>, თუმცა პირველ რიგში, იგი აიათოლა ხომეინის მეტოქე იყო. კუზიჩკინსეჭვი ეპარება, რომ „კა-გე-ბემ“ რაიმე გადამწყვეტი როლი შეასრულა ყოთბზადეს მოშორებაში<sup>45</sup>. მართლაც, უმეტეს ლიბერალ და ზომიერ პოლიტიკოსებს, ძველი ხომეინისტების ჩათვლით, მთავრობა ისედაც ერჩოდა და „კა-გე-ბეს“ ხელშეწყობის გარეშეც ებრძოდა მათ.

თუმცა, მიუხედავად მოვლენების მიმდინარეობაზე მცირე გავლენისა, საბჭოთა მიზნები სრულად ჩავარდნილად არ უნდა იქნეს განხილული. კუზიჩკინის თქმით, „ირანის თავისივე წვენიში იხარშებოდა“<sup>46</sup>. ქვეყანაში რევოლუციური არეულობა სუფევდა, რასაც თან ერწყთან ომი ახლავდა. ერთი მხრივ, თეირანი მოსკოვისთვის საფრთხეს არ წარმოადგენდა, და მეორე მხრივ, რაც მთავარია, ირანი მკვეთრად ანტიამერიკული გახდა, რაც ცივი ომის კონტექსტში საბჭოთა კავშირისთვის მომგებიანი იყო. შესაბამისად, მიუხედავად იმისა, რომ არალეგალური აგენტებისა და თუდეს შეგროვილი ინფორმაცია განსაკუთრებით გამოსადეგი არ ყოფილა „კა-გე-ბესთვის“<sup>47</sup>, ირანი ამერიკულ ორბიტას 1979 წლის რევოლუციამ ისედაც ჩამოაშორა, რაც მოსკოვისთვის უკვე საკმაოდ ხელსაყრელი იყო.

### თუდეს პარტია

ამასთანავე, საჭიროა დადგინდეს, რამდენად დამოკიდებული იყო თუდეს პარტია მოსკოვსა და მის ინტერესებზე. პარტიის ისტორიის შესწავლისას კი შეიძლება ითქვას, რომ თუდეს პარტია თავისი ისტორიის განმავლობაში ძირითადად პროსაბჭოთა პარტია იყო. ოფიციალურად მას კომუნისტური პარტია არ ერქვა, არამედ მასების პარტია. თვითონ პარტიაშიც იყო კამათი იმის შესახებ, თუდეს თავიდანვე კომუნისტური პარტია იყო თუ შემდეგ იქცა კომუნისტურად<sup>48</sup>. თუდეს პარტია 1941 წელს დაარსდა მოკავშირეების მიერ რეზა შაჰის ჩამოგდების შემდეგ. დამფუძნებელი წევრები იყვნენ მარქსისტი ინტელექტუალები, აქტივისტები, ყოფილი ირანის კომუნისტური პარტიის წევრები, ზოგიერთი მათგანი რეზა შაჰის დროს ციხეშიც იჯდა<sup>49</sup>. შაქერის აზრით, თუდეს პირდაპირ საბჭოთა ძალების მიერ შეიქმნა და აკრიტიკებს სხვა ავტორებს ამ ამბის მიჩქმალვაში<sup>50</sup>. თუმცა აბრაჰამიანიც, რომელსაც შაქერის გაკრიტიკებულ ისტორიკოსებს შორისაა, ასევე აღნიშნავს, რომ თუდეს პოპულარობის დაკარგვა სწორედ იმან გამოიწვია, რომ პარტია მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ საბჭოთა მოთხოვნებს ნავთობის კონცესიებზე დიდად არ შეწინააღმდეგებია<sup>51</sup>. გარდა ამისა, თუდეს

43 Bakhsh, The reign of the ayatollahs, 223.

44 Andrew, The world was going our way, 186.

45 Kuzichkin, Inside the KGB, 303.

46 Ibid, 372.

47 Ibid.

48 Chaqueri, The Left in Iran, 195.

49 Abrahamian, Tortured Confessions.

50 Chaqueri, The Left in Iran, 218.

51 Abrahamian, Tortured Confessions, 82.

პარტიამ დიდი მარცხი განიცადა 1953 წლის გადატრიალების დროს: პარტიას სახელი გაუტყდა მოსადეყისადმი არასაკმარისი მხარდაჭერის გამო, ხოლო შემდეგ უკვე მოჰამად რეზა შაჰის რეპრესიებმა დააზარალა<sup>52</sup>. შაქერი თუდეს მიერ მოსადეყის კრიტიკას, როდესაც მას ამერიკის მარიონეტს უწოდებდნენ, საბჭოთა დირექტივებს უკავშირებს<sup>53</sup>. შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად იმისა, პირდაპირ საბჭოთა დავალებით შეიქმნა თუ არა თუდეს პარტია, იგი ხშირად ახმოვანებდა საბჭოთა ინტერესებს და მუდმივად იყო აღქმული, როგორც პრო-საბჭოთა პარტია.

მიუხედავად ამისა, ირანის რევოლუციამ პოლიტიკურ ასპარეზზე დაბრუნების ახალი შესაძლებლობა გააჩინა. თუდემ აიათოლა ხომეინისა და მისი ისლამისტური მთავრობის აქტიური მხარდაჭერის სტრატეგია არჩია. თანაც, მაშინ ეს საბჭოთა ინტერესებსაც ემთხვეოდა. თუდეს ისლამისტური მთავრობისადმი მხარდაჭერას იმით ამართლებდა, რომ ეს ჩვეულებრივი კი არა, რევოლუციური მთავრობა იყო, რომელიც აკეთებდა ყველაფერს, რასაც ანტიიმპერიალისტური მემარცხენე პარტია გააკეთებდა<sup>54</sup>. მართლაც, „ანტიამერიკანიზმი რევოლუციური რეტორიკისა და იდეოლოგიის განუყოფელი ნაწილი იყო“<sup>55</sup>, შესაბამისად, რევოლუცია მოსკოვისთვის მისაღები იყო, თუნდაც თეირანი საბჭოთა ბლოკში არ გადასულიყო. თეორიულად კი, თუდეს ამ რევოლუციას პირველ ნაბიჯად განიხილავდა სოციალისტური რევოლუციისკენ<sup>56</sup>. ამგვარად, შემდეგ რევოლუციამდე ისლამისტური რეჟიმის მხარდაჭერა ტაქტიკურად გამართლებული იყო. ამიტომაც რევოლუციამდე ცოტა ხნით ადრე ირაჯ ისქანდარი, რომელიც მანამდე აიათოლა ხომეინის აკრიტიკებდა, გაათავისუფლეს პარტიის გენერალური მდივნის თანამდებობიდან და ნურედინ ქიანურით ჩაანაცვლეს, რომელიც ამავე დროს შეიხ ფაზლოლა ნურის შვილიშვილი იყო. შეიხ ფაზლოლა ნური კონსტიტუციური რევოლუციის პერიოდის ცნობილი სასულიერო პირი იყო, რომელიც სიკვდილით დასაჯეს კონსტიტუციონალისტებმა 1977 წელს<sup>57</sup>, ისლამურმა რესპუბლიკამ კი სხვა სასულიერო პირებთან ერთად ირანის ისტორიაში მისი როლის ხაზგასმა დაიწყო<sup>58</sup>. თუდეს პარტიამ 1979 წლის აპრილის რეფერენდუმშიც მიიღო მონაწილეობა და მხარი დაუჭირა ისლამური რესპუბლიკის გამოცხადებას<sup>59</sup>. ამასთანავე, თუდემ დაიწყო რეჟიმის მოწინააღმდეგე ლიბერა-

52 Maziar Behrooz, "The Iranian revolution and the legacy of the guerilla movement," in *Reformers and revolutionaries in modern Iran: New perspectives on the Iranian left*, ed. University of London. School of Oriental and African Studies and Stephanie Cronin (London; New York: Routledge; Curzon, 2004), 194.

53 Chaqueri, *The Left in Iran*, 220.

54 Zabih, *The Left in contemporary Iran*, 27.

55 Bakhsh, *The reign of the ayatollahs*, 237.

56 Milani, *Eminent Persians*, 192.

57 Aryeh Yodfat, *The Soviet Union and revolutionary Iran* (London: Croom Helm, 1984), 56.

58 Ervand Abrahamian, *A history of modern Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 177.

59 Ali Mirsepassi, "The tragedy of the Iranian Left," in *Reformers and revolutionaries in modern Iran: New perspectives on the Iranian left*, ed. University of London. School of Oriental and African Studies and Stephanie Cronin (London; New York: Routledge; Curzon, 2004).

ლური, ზომიერი თუ მემარცხენე ძალების აქტიური კრიტიკა. მილანის აზრით, თუდეს გადმოსახედიდან, ისლამისტ ფუნდამენტალისტებს დანარჩენი ძალების განდევნის შემდეგ მათთან კოალიციის შეკვრა მოუწევდათ ან გამოცდილების ნაკლებობის გამო ეკონომიკურ კრიზისში აღმოჩნდებოდნენ<sup>60</sup>.

ის საჭიროება, რომ თუდეს თავი მთავარ მემარცხენე ძალად დაემკვიდრებინა, გამოიწვია იმ ფაქტმა, რომ ეს პოზიცია პარტიას უკვე დიდი ხანია დაკარგული ჰქონდა. 1960-იან წლებიდან მოყოლებული მოსკოვმა შაჰთან ურთიერთობების ნორმალიზაციის მიზნით ოპოზიციისადმი მხარდაჭერა შეასუსტა<sup>61</sup>, რის გამოც პროსაბჭოთა თუდემ ბევრი მემარცხენის მხარდაჭერა დაკარგა<sup>62</sup>. 1970-იან წლებში ყველაზე გავლენიანი მემარცხენე ძალა ისლამისტურ-მარქსისტული იდეოლოგიის მქონე ირანის ხალხის მოჯაჰედების ორგანიზაცია გახდა, რომელიც შემდეგ ისლამისტურ მთავრობას სერიოზულ წინააღმდეგობას გაუწევდა 1981 წლის ქუჩის ბრძოლებში. კიდევ ერთი გასამხედროებული ორგანიზაცია, რომელიც იდეოლოგიურად უფრო ახლოს იყო თუდეს მარქსიზმ-ლენინიზმთან, ირანის ხალხის ფედაების ორგანიზაცია იყო, რომელიც არ იყო ასოცირებული საბჭოთა კავშირთან და თუდებზე ბევრად მრავალრიცხოვანი იყო<sup>63</sup>. ფედაები თუდეს მოსკოვის ხაზის ბრძოლად მორჩილებას აბრალებდნენ და რადგანაც თუდეს ქუჩის ბრძოლებში მონაწილეობას არ იღებდა, თუდეს ნაცვლად სწორედ ფედაები გახდნენ „ნამდვილი მარქსისტ-ლენინისტური რევოლუციური ძალა“<sup>64</sup>. შესაბამისად, თუდემ თავისი პასიურობის კომპენსაციისთვის ყველაზე რადიკალური პოზიცია შეარჩია და ახალი რეჟიმის მხარდამჭერი მთავარი მარქსისტული ძალა გახდა. მალევე პოსტრევოლუციური გაყოფის შემდეგ 1980 წელს ფედაებმა (უმრავლესობა) იგივე პოზიცია აირჩიეს, მაშინ როცა ფედაები (უმცირესობა) მოჯაჰედებთან და სხვა მემარცხენე ჯგუფებთან ერთად ქუჩის ბრძოლებში ჩაერთნენ<sup>65</sup>. ამასთანავე, თუდეს პარტიისა და მისი წევრების ასაკიც სხვა მარქსისტულ პარტიებს აღემატებოდა. თუდეს ლიდერები გამოჩენილი აკადემიკოსები და მწერლები იყვნენ, რომლებიც თავიანთი ნაწერებით ირანში მარქსიზმის მთავარი განმმარტებლები იყვნენ. შეიძლება ითქვას, რომ რევოლუციის შემდეგ თუდეს ირანის პოლიტიკურ ასპარეზზე დაბრუნდა.

გარდა ამისა, თუდეს პარტიას სხვა ამოცანებიც ჰქონდა. პირველ რიგში, ერთ-ერთი ამოცანა სხვა მეტოქე მემარცხენე ძალების მოშორება იყო. ასე რომ, თუდეს არა მხოლოდ გამოხდა მოჯაჰედებს, ფედაებს (უმცირესობა) და რეჟიმთან მეზობლ სხვა მემარცხენე ძალებს, არამედ სავარაუდოდ, ისლამურ რესპუბლიკურ პარტიასთანაც თანამშრომლობდა და მათ საიდუმლო მისამართებს აწვდიდა<sup>66</sup>.

60 Milani, *Eminent Persians*, 192.

61 Yodfat, *The Soviet Union and revolutionary Iran*.

62 Zabih, *The Left in contemporary Iran*, 17.

63 Mirsepassi, "The tragedy of the Iranian Left."

64 Zabih, *The Left in contemporary Iran*, 131.

65 Mirsepassi, "The tragedy of the Iranian Left," 238.

66 Zabih, *The Left in contemporary Iran*; Aleksey M. Vasiliev, *Rossii na Blizhnem i Srednem Vostoke: Ot messianstva k pragmatizmu* (Moscow: "Nauka", 1993); Mohsen M. Milani, *The making of Iran's Islamic revolution: From monarchy to Islamic republic* (2nd. Ed.) (Boulder: Westview Press, 1994); Salekh M. Aliev, *Istori Irana-XX vek* (Moskva: IV RAN: Kraft+, 2004).

მოჯაჰედთა ლიდერი მასუდ რაჯავი თუდეს „ხომეინის აგენტებს“ უწოდებდა, რომლებიც უყოყმანოდ გადასცემდნენ მოჯაჰედების სახელებს მთავრობას<sup>67</sup>. რეიშაჰრიც წერს, რომ თუდეს ისლამურ რევოლუციურ სასამართლოებთან კავშირები ჰქონდათ სწორედ საიდუმლო ინფორმაციების გაზიარების გამო<sup>68</sup>. მორიგი ამოცანა ახალ მთავრობაში, სამინისტროებში, რევოლუციურ გუშაგთა კორპუსსა და არმიაში საკუთარი ქსელის შექმნა იყო. თუდეს საკმაოდ დიდი ქსელი ჰქონდა იმპერიულ არმიაში 1940-50-იან წლებში<sup>69</sup> და რევოლუციის შემდეგაც მოახერხეს გარკვეული მოკავშირეთა ქსელის შექმნა არმიაში, რომელსაც რეიშაჰრი დასავლელ თუ აღმოსავლელ იმპერიალისტთა იმედად მოიხსენიებს<sup>70</sup>. გარდა ამისა, თუდემ სავარაუდოდ საკუთარი საიდუმლო შეიარაღებული ორგანიზაცია „ნავიდიც“ შეინარჩუნა<sup>71</sup>. რეიშაჰრის აზრით, მსგავსი მასშტაბის კავშირები მოჯაჰედებს ან ფედაებს რომ ჰქონოდათ, ამას მაშინვე გამოიყენებდნენ, თუდეს კი ხელსაყრელ მომენტს ელოდებოდა. ყოველ შემთხვევაში, თუდეს პარტია 1982 წლის ბოლოს იმ იშვიათ პოლიტიკურ პარტიებში შედიოდა, რომლებიც ირანში ჯერ კიდევ ლეგალურად მოქმედებდნენ.

მიუხედავად ამისა, თუდეს გავლენა მაინც შეზღუდული იყო. პირველ რიგში, თუდეს რეჟიმის სიმპათია არ მოუპოვებია. მიუხედავად, მათ მიერ მთავრობის დაცვისა და რეპრესიების გამართლებისა, არჩევნები თუდესთვის წარმატებული არ აღმოჩნდა. მიუხედავად, ზოგიერთ უბანზე ისლამური რესპუბლიკური პარტიის კანდიდატების მხარდაჭერისა, მმართველ პარტიას ვალი არ დაუბრუნებია<sup>72</sup>. მთავრობისთვის ისინი მაინც საბჭოთა აგენტებად ითვლებოდნენ<sup>73</sup>. მათი გაზეთებიც 1983 წლამდეც უკვე აკრძალული იყო<sup>74</sup>. მეორე რიგში, მიუხედავად იმისა, რომ თუდეს არმიაში მრავალმხრივი კავშირები ჰქონდა, თვითონ არმია უკვე უთმობდა საკუთარ პოზიციებს ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსს, რომელიც ქვეყნის მთავარი შეიარაღებული ძალები ხდებოდა. რეიშაჰრის თქმით, ისლამური რესპუბლიკის კონტრდაზვერვა „რწმენის ძალასა და ისლამური ღირებულებებისადმი პასუხისმგებლობაზე“ იყო დაფუძნებული და ამის გამყარებლად ის ფაქტი მოჰყავს, რომ თუდემ მხოლოდ 7 ადამიანის გადაბირება შეძლო ისლამურ რესპუბლიკურ პარტიაში, გუშაგთა კორპუსსა და ისლამურ რევოლუციურ კომიტეტებში, მაშინ როცა თუდეს მხარდამჭერები, ძირითადად, შაჰის პერიოდში არსებულ ინსტიტუტებში მოიპოვებოდა<sup>75</sup>. საბოლოოდ, რაც მთავარია, თუდეს პოზიცია დიდხანს ვეღარ დააკმაყოფილებდა ირანისა და საბჭოთა მთავრობებს ერთდროულად. ავღანეთში საბჭოთა ინტერვენცია ერთ-ერთი საკითხი იყო, რომელსაც თუდეს მხარს უჭერდა, ხოლო ისლამური რესპუბლი-

67 Yodfat, *The Soviet Union and revolutionary Iran*, 123.

68 Ray'shahrī, *Khatirahha*, 28.

69 Behrooz, "The Iranian revolution and the legacy of the guerilla movement," 196.

70 Ray'shahrī, *Khatirahha*, 27.

71 Zabih, *The Left in contemporary Iran*; Milani, *The making of Iran's Islamic revolution*; Ray'shahrī, *Khatirahha*.

72 Zabih, *The Left in contemporary Iran*, 37.

73 Ray'shahrī, *Khatirahha*.

74 Sicker, *The bear and the lion*; Aliev, *Istori Irana*.

75 Ray'shahrī, *Khatirahha*, 80.

კა აკრიტიკებდა, თუმცა ყველაზე მნიშვნელოვანი უთანხმოება მაინც 1982 წელს ომის გაგრძელებისა და ერაყში შეჭრის გადაწყვეტილებას ეხებოდა.

### **ირანის ისლამური რესპუბლიკის ურთიერთობები საბჭოთა კავშირთან**

თუდეს რეპრესიების განსახილავად საჭიროა ირანის ისლამური რესპუბლიკის ურთიერთობების გარკვევა საბჭოთა კავშირთან. ცივი ომის გადმოსახედიდან, პროამერიკული ქვეყნის მკვეთრად ანტიამერიკულად ქცევა მოსკოვისთვის მომგებელი იყო. თუმცა რევოლუციურ წლებში თანმიმდევრული ხაზის დადგენა ურთიერთობებში რთულია, რადგან ირანში ვითარება სწრაფად იცვლებოდა. ამასთანავე, აუცილებელია გავითვალისწინოთ რევოლუციის ერთ-ერთი მთავარი სლოგანი: „არც აღმოსავლეთი, არც დასავლეთი, მხოლოდ ისლამური რესპუბლიკა“, რომელიც ქვეყნის მიუმხრობლობასა და დამოუკიდებელ საგარეო პოლიტიკას აღნიშნავდა. ბეჰრუზი ირანის საგარეო პოლიტიკას სამ ნაწილად ჰყოფს: ლიბერალური (1979-81), იზოლაციონისტური (1981-84) და პრაგმატული (1984-ის შემდეგ)<sup>76</sup>. თუდეს საქმეც იზოლაციონისტურ პერიოდში ხვდება, როდესაც ქვეყნის ხელმძღვანელობა საგარეო პოლიტიკის დამოუკიდებლობას ხაზს უსვამდა. ისლამური რესპუბლიკის ერთ-ერთი წამყვანი ფიგურა, შემდეგ კი პრაგმატისტთა ლიდერი აქბარ ჰაშემი რაფსანჯანი საკუთარ ქადაგებებში „არც აღმოსავლეთისა და არც დასავლეთის“ პოლიტიკას აღწერდა, როგორც უჩვეულოს სხვა რევოლუციებთან შედარებით, რადგან სხვა ქვეყნებში რევოლუციის შემდეგ ახალი რეჟიმები ერთი ბლოკიდან მეორეში გადადიოდნენ და ზოგჯერ მუსლიმებიც კი მარქსიზმს მისდევდნენ, რომ კომუნისტებისგან მხარდაჭერა მიეღოთ, ხოლო ისლამური რესპუბლიკა კი „რეალურად დამოუკიდებელი და ხალხისგან მხარდაჭერილი“ იყო<sup>77</sup>.

თუმცა „არც აღმოსავლეთისა და არც დასავლეთის“ პოლიტიკას ხელი არ შეუშლია ირანისთვის პრაგმატული ურთიერთობები ჰქონოდა საბჭოთა კავშირთან და შეერთებულ შტატებთანაც კი (ირან-კონტრას საქმის შემთხვევაში). ამავდროულად ისლამური რესპუბლიკის რიტორიკა ამერიკულ და საბჭოთა იმპერიალიზმებს ერთმანეთთან ათანაბრებდა<sup>78</sup>. რეიშაჰრის მემუარ-ლექციებში ვკითხულობთ, რომ იგი კრემლის პოლიტიკას „მილიტარიზმს მარქსიზმის საფარველის ქვეშ“ უწოდებდა უნგრეთის, ჩეხოსლოვაკიის, პოლონეთისა და ავღანეთის მაგალითების მოხმობით და ამას ლენინის „მაკიაველისტური პოლიტიკის“ გაგრძელებად მიიჩნევდა, რადგან მათ გადატრიალებები ჯერ კიდევ „ოქტომბრის გადატრიალებიდან“ სჩვეოდათ<sup>79</sup>. თუმცა 1982 წელს რაფსანჯანი თავის ქადაგებაში განმარტავდა, რომ „განვითარების ამ დონეზე ირანი სრულად იზოლირებული ვერ იქნებოდა“<sup>80</sup>. იგი ამით პასუხობდა კრიტიკას ბრეჟნევის გასვე-

76 Behrooz, “Trends in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran, 1979-1988,” in *Neither East nor West: Iran, the Soviet Union, and the United States*, ed. Nikkie R. Keddie and Mark J. Gasiorowski (New Haven: Yale University Press, 1990), 14.

77 Hāshimī Rafsanjānī, *Dastāvurd’ hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān*, 95.

78 Behrooz, “Trends in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran, 1979-1988,” 15.

79 Ray’shahrī, *Khatirahha*, 57.

80 Hāshimī Rafsanjānī, *Dastāvurd’ hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān*, 144.



ნებაში ირანული დელეგაციის დასწრების შესახებ. თვითონ ასეთი კრიტიკის არსებობა და რაფსანჯანის პასუხი იმას მოწმობს, რომ საგარეო პოლიტიკას დიდი გავლენა ჰქონდა ირანის შიგნით. რაფსანჯანი კი აღნიშნავდა, რომ მემარცხენეები დასავლეთთან კავშირებს აპროტესტებენ, მაგრამ არა აღმოსავლეთთან, მემარჯვენეები კი - პირიქით<sup>81</sup>. თუმცა უნდა ითქვას, რომ თვითონ ისლამისტური ხელისუფლება საგარეო პოლიტიკას კარგად იყენებდა შიდა პოლიტიკური ამოცანებისთვის.

რეალურად, შეერთებული შტატების მსგავსად, საბჭოთა კავშირიც მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო იდეოლოგიურ ომში პოსტრევოლუციურ ირანში. თუკი ამერიკის სახელს იყენებდნენ ლიბერალებისა და ზომიერებისთვის „ამერიკის აგენტობის“ დასაბრალებლად და აშშ-ის საელჩოდან დოკუმენტები კონკრეტული პირების დისკრედიტაციისთვის გამოიყენებოდა<sup>82</sup>, საბჭოთა კავშირს მემარცხენეების მოსკოვთან კავშირის დასაბრალებლად იყენებდნენ. თუმცა არც ამერიკას ივიწყებდნენ მემარცხენეებთან ბრძოლისას. რაფსანჯანი ირანელ მემარცხენეებს „ამერიკული სტილის“ მემარცხენეებს უწოდებდა<sup>83</sup>. გარდა ამისა, მისი თქმით, როცა საჭირო იყო, ამერიკელები და რუსები ერთად მოქმედებდნენ ისლამური რესპუბლიკისთვის ძირის გამოსათხრელად<sup>84</sup>. ამასთანავე, საბჭოთა კავშირი დაფუძნებული იყო მეტოქე იდეოლოგიაზე - მარქსიზმზე, ხოლო თავად საბჭოთა კავშირი გაცხადებულად ათეისტური სახელმწიფო იყო. თუმცა აიათოლა ხომეინის პოლიტიკურ ისლამს გარკვეული მსგავსებები ჰქონდა მარქსიზმთან. ორივე გარკვეული ტიპის უტოპიის აშენებას ცდილობდა და, რაც მთავარია, ორივე ანტიიმპერიალისტური იყო. ირანის რევოლუცია ითვლებოდა „ჩაგრულთა აჯანყებად მჩაგვრელთა წინააღმდეგ“<sup>85</sup>. მილანისხვა მსგავსებებს შორის ასახელებს ისტორიის მესიანისტურ გაგებას, „სამართლიანი ომისა“ და „რევოლუციური ძალადობისადმი“ რწმენას და მოწამეთა კულტის არსებობას<sup>86</sup>. ასე რომ, ისლამური რესპუბლიკა საბჭოთა კავშირის ხატს იყენებდა მეტოქე იდეოლოგიის დასამარცხებლად და ისლამური იდენტობის აღმატების დასამტკიცებლად.

რა თქმა უნდა, ამ ხატის ძირითადი გამოყენება მემარცხენეებისთვის საბჭოთა აგენტობის დაბრალება იყო. ჯერ კიდევ კულტურულ რევოლუციამდე და უნივერსიტეტების დახურვამდე 1981 წელს აიათოლა ხომეინი აკრიტიკებდა „დასავლურ უნივერსიტეტებს, რომლებიც სტუდენტებს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ინტერესებისთვის ზრდიდნენ“<sup>87</sup>. თუდეს რეპრესიებამდე თვეებით ადრე რაფსანჯანი მოუწოდებდა ირანელ კომუნისტებს საკუთარი დამოუკიდებლობა დაემტკიცებინათ, თორემ „ხალხი მათ რუსების დამქაშებად ჩათვლიდა“<sup>88</sup>. თუდეს პარტია ამ კუთხით ყველაზე იოლი სამიზნე იყო, რადგან იგი ისედაც

81 Ibid, 142.

82 Bakhash, *The reign of the ayatollahs*; Abrahamian, *A history of modern Iran*.

83 Hāshimī Rafsanjānī, *Dastāvurd'hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān*, 107.

84 Ibid, 111.

85 Arshin Adib-Moghaddam, *Iran in world politics: The question of the Islamic republic* (New York; London: Columbia University Press; Hurst & Company, 2008).

86 Milani, *Eminent Persians*, 278.

87 Bakhash, *The reign of the ayatollahs*, 122.

88 Hāshimī Rafsanjānī, *Dastāvurd'hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān*, 102.

პროსაბჭოთა პარტიად ითვლებოდა ყოველგვარი საჯარო აღიარებების გარეშე. მაგალითად, რეიშაჰრი თუდეს ორპირობას ისლამური რესპუბლიკის მხარდაჭერაში იმით ამხელდა, რომ ისინი მარქსისტები არიან, მაშასადამე, ათეისტებიც<sup>89</sup>. რაფსანჯანიც საკუთარ ქადაგებაში ამბობდა, რომ „კომუნისტებს ღმერთი არ სწამთ, შესაბამისად, ვერ „ველაიათ-ე ფაყიჰს“<sup>90</sup> ვერ მიიღებენ, თუნდაც ამას ამბობდნენ, რადგან „ველაიათ-ე ფაყიჰის“ აღიარება ღვთისა და წინასწარმეტყველის აღიარებასაც ნიშნავს“<sup>91</sup>.

გარდა ამისა, თუდეს აღიარებებიც კარგად აჩვენებს ისლამისტური ხელი-სუფლების დამოკიდებულებას მარქსიზმისადმი, თუდეს პარტიისა და საბჭოთა კავშირისადმი. განა ვინ უკეთესად დაგმობდა მარქსიზმს, როგორც ირანისთვის შეუსაბამო იდეოლოგიას, თუ არა თავად ქვეყნის უმნიშვნელოვანესი და გამორჩეული მარქსისტები? თუდეს პარტია ყველაზე გამოცდილ მემარცხენე პარტიად ითვლებოდა, რომელშიც შედიოდნენ გამოჩენილი მწერლები, აკადემიკოსები და შაჰის პერიოდის დისიდენტები<sup>92</sup>. საჯარო აღიარებები დაიწყო პარტიის ლიდერი ნურედინ ქიანურისა და ცნობილი მწერლის ბეჰაზინის გამოსვლით და ერთი წლის შემდეგ დასრულდა პარტიის მთავარი თეორეტიკოსის ეჰსან თაბარის გამოსვლით, რომელსაც გამოცემული ჰქონდა მრავალი წიგნი მარქსიზმზე, ირანის ისტორიაზე, სპარსულ ლიტერატურასა და ისლამურ ფილოსოფიაზე<sup>93</sup>. მთავრობამ ტელეაღიარებების დაწყების თარიღი 1 მაისი, მშრომელთა საერთაშორისო დღე, სავარაუდოდ, განზრახ შეარჩია<sup>94</sup>. ეს ტელეაღიარებები მოიცავდა მრავალი მაგიდის დისკუსიებს პარტიის სხვა წევრებთანაც. გარდა ქვეყნის ღალატისა და „კა-გე-ბეს“ სასარგებლოდ ჯაშუშობის აღიარებისა, ისინი ლექციებს კითხულობდნენ პარტიის ისტორიაზე, თუ როგორ ცდებოდნენ ათწლეულების განმავლობაში, აღიარებდნენ ისლამური ფილოსოფიის უმჯობესობას მარქსიზმზე და ახალგაზრდებს მოუწოდებდნენ, მათი შეცდომები არ გაემეორებინათ<sup>95</sup>. ასე რომ, ისლამურმა რესპუბლიკამ მარქსიზმი ქვეყნის მთავარი მარქსისტების პირით დაგმო.

ასეთი ნაბიჯი კი შეიძლება ირანის მთავრობის სიფრთხილედ იყოს განხილული, რადგან მას არ სურდა საბჭოთა კავშირთან ურთიერთობების სრულად გაწყვეტა. ურთიერთობები სრულად არც გაწყვეტილა. 1983 წელსვე საბჭოთა პოლიტიკაში იგრძნობოდა როგორც მტრობა ირანისადმი, ისე თანამშრომლობის სურვილი<sup>96</sup>. საბჭოთა რეაქცია შემდეგ თავებში იქნება განხილული, მაგრამ მეორე მხრივაც, ისლამურ რესპუბლიკასაც სურდა ჩრდილოელ მეზობელთან პრაგმატული თანამშრომლობა. რაფსანჯანისაუბრობდა საბჭოთა კავშირთან ვაჭრობის აუცილებლობაზე, რადგანაც მათ საერთო საზღვარი აკავშირებდათ<sup>97</sup>. თუმცა ეს არ გულისხმობდა არანაირ კომპრომისს ძალაუფლების კონსოლი-

89 Ray'shahri, Khatirahha, 54.

90 ისლამური სამართალმცოდნის მმართველობა - აიათოლა ხომეინის თეორია

91 Hāshimī Rafsanjānī, Dastāvurd 'hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān, 83.

92 Abrahamian, Tortured Confessions, 178.

93 Ibid.

94 Zabih, The Left in contemporary Iran; Abrahamian, Tortured Confessions.

95 Abrahamian, Tortured Confessions.

96 Zabih, The Left in contemporary Iran, 23.

97 Hāshimī Rafsanjānī, Dastāvurd 'hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān, 144.

დაციის გზაზე. აშშ-ის საელჩოზე თავდასხმის მსგავსად, რომელმაც აჩვენა, რომ ახალი სახელმწიფო იდენტობა აგრესიული იყო და სტატუს-კვოს რღვევას ითვალისწინებდა<sup>98</sup>, ასევე თუდეს პარტიაზე თავდასხმამ შეცვალა სტატუს-კვო მოსკოვთან ურთიერთობებში. ამით განადგურდა პროსაბჭოთა პოლიტიკური ძალა, რომელიც ოთხი ათწლეულის განმავლობაში არსებობდა და საერთაშორისო დონეზე ირანი საბჭოთა კავშირთან მიმართებით აამაღლა, რადგან მოსკოვი ირანის შიდა პოლიტიკაში ვეღარ ჩაერეოდა.

### **თუდეს საქმისთვის შერჩეული დრო**

პასუხი უნდა გაეცეს ასევე კითხვას, თუ რატომ იწყნარებდა ირანის რევოლუციური მთავრობა თუდეს პარტიას, თუ მათი „ცრუ მხარდაჭერა“<sup>99</sup> ისლამური რესპუბლიკისადმი ასეთი ცხადი იყო? 1982 წელს რამდენიმე მოვლენა უშუალოდ უსწრებდა წინ თუდეს საქმეს: კუზიჩკინის გაქცევა და ირანის უარი, დაესრულებინა ირან-ერაყის ომი, რომელსაც მოჰყვა ირანის ინტერვენცია ერაყში რევოლუციის ექსპორტის მიზნით. ომის გაგრძელება და საბჭოთა ინტერვენცია ავღანეთში იყო ორი უმთავრესი საკითხი, რომლებშიც ირანის მთავრობისა და თუდეს პარტიის პოზიციები განსხვავდებოდა. თუმცა ამ საკითხებს შორის ერთი დიდი სხვაობა იყო: ავღანეთის შემთხვევაში ირანის მთავრობა აკრიტიკებდა საბჭოთა კავშირს, თუდეს კი იცავდა ინტერვენციას<sup>100</sup>, ხოლო ერაყში ინტერვენციის შემთხვევაში კი ირანის მთავრობა თავად იყო კრიტიკის ობიექტი. ამასთანავე, აქტიური კრიტიკის, საბჭოთა საელჩოზე ავღანელი ლტოლვილების თავდასხმისა და ავღანეთში ანტისაბჭოთა მეზობელებისათვის გარკვეული დახმარების მიწოდების<sup>101</sup> მიუხედავად, ირანი არ ჩართულა ისე აქტიურად ავღანეთის ომში, როგორც კონფლიქტის სხვა მონაწილეები, რადგან მთელი ყურადღება ირან-ერაყის ომისკენ იყო მიმართული<sup>102</sup>. გარდა ამისა, ეს ომი, რომელსაც ირანში „თავსომოხვეული ომი“ ან „წმინდა თავდაცვის ომი“ ეწოდებოდა, ისლამური რესპუბლიკის იდენტობის დიდი ნაწილი გახდა. იგი ისლამური რევოლუციის გაგრძელებად იყო გამოცხადებული, ხოლო ისეთი სლოგანების აღსრულება, როგორებიც იყო „ომი გამარჯვებამდე“ და „იერუსალიმისკენ გზა ბაღდადზე გადის“; ისლამური რევოლუციის ყოვლისშემძლეობას დაამტკიცებდა<sup>103</sup>. მაშასადამე, ომის გაგრძელების ყველანაირი კრიტიკა მთავრობისთვის მიუღებელი იყო.

სწორედ ამიტომაც თუდეს მხარდამჭერთა სამხედრო ტრიბუნალი, რომელიც 1983 წლის დეკემბერსა და 1984 წლის იანვარში გაიმართა, თუდეს საქმის განუყოფელი ნაწილია. რევოლუციის შემდეგ არმია ნელ-ნელა კარგავდა საკუთარ პოზიციებს რევოლუციის გუშაგების სასარგებლოდ. ეს განსაკუთრებით კარგად

98 Adib-Moghaddam, *Iran in world politics*, 62.

99 Milani, *The making of Iran's Islamic revolution*; Ray'shahrī, *Khatirahha*.

100 Yodfat, *The Soviet Union and revolutionary Iran*; Sicker, *The bear and the lion*; Parker, *Persian dreams*.

101 Sicker, *The bear and the lion*; Bakhsh, *The reign of the ayatollahs*; Kuzichkin, *Inside the KGB*.

102 Parker, *Persian dreams*, 24.

103 Abrahamian, *A history of modern Iran*; Adib-Moghaddam, *Iran in world politics*; Ray Takeyh, *Guardians of the revolution: Iran and the world in the age of the Ayatollahs* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2009).

გამორჩა აბოლ-ჰასან ბანი-სადრის ოპოზიციური პრეზიდენტობის დროს, როდესაც იგი, სანამ იმპრინენტით გადააყენებდნენ, ქვეყნის რეალური მმართველებისგან განსხვავებითარმის ანიჭებდა უპირატესობას<sup>104</sup>. არმია რევოლუციამდე არსებული ინსტიტუტი იყო და სხვადასხვა პოლიტიკური სიმპათია არსებობდა, მათ შორის მემარცხენე ტენდენციებიც<sup>105</sup>, მაშინ როდესაც რევოლუციის გუშაგები ისლამური რევოლუციისადმი თავდადებით გამოიჩინებოდნენ. მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ ტრიბუნალზე გასამართლებული 101 ოფიცრისგან, რომლებიც ომშიც იბრძოდნენ და ზოგიერთი მათგანი დაჯილდოებულიც იყო<sup>106</sup>, გარკვეული წინააღმდეგობა შეიძლება ყოფილიყო ომის გაგრძელებისადმი. ერთ-ერთმა მსჯავრდებულმა პოლკოვნიკმა აზარფარმაც „ალიარა ლალატი“ რადგან ომის გაგრძელებაზე განსხვავებული აზრი ჰქონდა<sup>107</sup>. თუმცა მათ ტელეალიარებებს ისე კარგად არ ჩაუვლიათ, როგორც თუდეს ლიდერების ტელეგამოსვლებს. მსჯავრდებული სამხედროები უარყოფდნენ ჯაშუშობას და რამე საიდუმლო ინფორმაციის გაცემას, ზოგიერთი მათგანი კი, მათ შორის მსჯავრდებულთაგან ყველაზე გამოჩენილი, ადმირალი ბაჰრამ აფზალი, აცხადებდა, რომ მათი სიმპათიები თუდესადმი არც არასოდეს ყოფილა დამალული<sup>108</sup>. თუმცა აშკარაა, რომ ირანის ხელმძღვანელობა ამ ტრიბუნალებით აჩვენა, რომ არ შეიწყნარებდა ომის გაგრძელებისადმი არანაირ წინააღმდეგობას, და თუნდაც ისეთი გამოჩენილი ოფიცრები, როგორც ადმირალი აფზალი იყო, შეიძლებოდა სიკვდილით დასჯილიყვნენ ოპოზიციასთან კავშირის გამო.

მორიგი მოვლენა, რომელიც თუდეს საქმეს წინ უძღოდა, როგორც უკვე ითქვა, კუზიჩკინის გაქცევა იყო. იოდფათის თქმით, კუზიჩკინის ინფორმაციებმა თუდეს ქსელზე ირანის მთავრობა შეაშფოთა<sup>109</sup>. თავად კუზიჩკინი უარყოფს თავის ბრალს, რადგან „თუდეს ბედი ისედაც გადაწყვეტილი იყო“<sup>110</sup>. საინტერესოა, რომ ისინიც კი, ვინც მას „მოლაღატეს“ უწოდებენ<sup>111</sup>, და სხვებიც<sup>112</sup> მის ამ მოსაზრებას იზიარებენ. ზაბიჰის აზრით, თვითონ თუდეს პარტიაც გრძნობდა მოახლოებულ ალსასრულს<sup>113</sup>. თუმცა გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ ეს მოსაზრებები პოსტფაქტუმ არის დაწერილი.

შესაბამისად, იმის დასადგენად, ჰქონდა თუ არა კუზიჩკინის ინფორმაციებს რამე გავლენა, საჭიროა, შემოწმდეს სახელები და სამხილები, რომლებიც საქმის განხილვისას იყო წარდგენილი. პირველ რიგში, თუდეს წევრების მოძებნა და დაჭერა კუზიჩკინის გარეშეც არ გაჭირდებოდა, რადგან პარტიის კადრების სახელები და მისამართები საჯარო იყო<sup>114</sup>. გარდა ამისა, ოფიცერთა შორისაც

104 Bakhsh, *The reign of the ayatollahs*; Takeyh, *Guardians of the revolution*.

105 Nikola Schahgaldian and Gina Barkhordarian, *The Iranian military under the Islamic Republic* (Santa Monica, CA: RAND, 1987), 45.

106 Abrahamian, *Tortured Confessions*, 199.

107 Ibid, 202.

108 Ibid.

109 Yodfat, *The Soviet Union and revolutionary Iran*, 132.

110 Kuzichkin, *Inside the KGB*, 356.

111 Shebarshin, *Ruka Moskvu*; Aliev, *Istori Irana*.

112 Parker, *Persian dreams*.

113 Zabih, *The Left in contemporary Iran*, 25.

114 Mirsepassi, "The tragedy of the Iranian Left," 240.

ბევრს თუდეს მიმართ სიმპათიები არ დაუმალავს<sup>115</sup>. მეტიც, საქმეების განხილვისას სამხილთა სიმცირე იყო, თუმცა რეიშაჰრი ამტკიცებდა, რომ ზოგიერთ საიდუმლო დოკუმენტს ღია სასამართლოზე ვერ გაიტანდნენ<sup>116</sup>. მიუხედავად ამისა, ბრალმდებლებს დიდად არ სჭირდებოდათ სამხილები, რადგან მსჯავრდებულები თვითონ აღიარებდნენ ღალატს. კუზიჩკინის ინფორმაციებიდან გამომდინებლად შეიძლება იარაღის სამალავების შესახებ ცნობები გამოეყენებინათ. კუზიჩკინი აღწერს იარაღის დამალვის ფაქტებს<sup>117</sup>, ქიანურიმ შემდეგ აღიარა იარაღის სამალავების არსებობა<sup>118</sup>, ხოლო რეიშაჰრი არ აკონკრეტებს, როგორ იპოვეს ეს სამალავები<sup>119</sup>. გარდა ამისა, კუზიჩკინს შეიძლებოდა გაეთქვა თუდეს დაფარული კავშირები სამთავრობო სამსახურებში. მაგალითად, რეიშაჰრი ჰყვება „თუდეს აგენტის“ ამბავს, სახელად საზავარის, რომელიც ისლამური რესპუბლიკური პარტიის წევრი იყო და პრემიერმინისტრის აპარატში მუშაობდა<sup>120</sup>. რაც შეეხება ჯაშუშობას, გაურკვეველია, რამდენად საიდუმლო ინფორმაციას გადასცემდა თუდე „კა-გე-ბეს.“ როგორც ოფიცრები აცხადებდნენ ტრიბუნალზე, რაც კი მათ თუდეს წევრებისთვის ნათქვამი ჰქონდათ, ყველაფერი საჯარო ინფორმაცია იყო<sup>121</sup>. კუზიჩკინი ამტკიცებს, რომ ქიანურის წერილებში მხოლოდ პოლიტიკური მიმოხილვები ეწერა<sup>122</sup>, თუმცა ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ეს წერილები მას ებარა და უცნობია, რა ეწერა იქ. მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ კუზიჩკინის გაქცევას შეიძლება მთავრობის გადაწყვეტილებაზე განსაკუთრებულად არ უმოქმედია, მაგრამ შესაძლოა მისი ცნობები ირანულმა დაზვერვამ დამატებით მასალად გამოიყენა.

ბოლო წუთამდე თუდეს პარტია ისლამისტური მთავრობის თავგამოდებული მხარდამჭერი იყო, თუმცა ძალაუფლების კონსოლიდაციის შემდეგ მთავრობას თუდეს მხარდამჭერა აღარ სჭირდებოდა. თუდეს ლეგალურად არსებობის ერთ-ერთი მიზეზი მემარცხენე ძალების გათიშვა იყო<sup>123</sup>. თუმცა 1982 წლის ბოლოს ძალაუფლებისთვის ბრძოლა დასრულებული იყო: მცირე სამოქალაქო ომი მოჯაჰედების, ფედაების (უმცირესობა) და სხვების წინააღმდეგ მოგებული იყო და თუდესა და ფედაების (უმრავლესობა) ჯერიც დადგა<sup>124</sup>. მთავრობასაც შეეძლო სხვა ოპოზიციური პარტიების იმედი ჰქონოდა, რომ ისინი არ დაიცავდნენ იმ პარტიას, რომლებიც მათ წინააღმდეგ ბრძოლაში ეხმარებოდა მთავრობას. მართლაც, მრავალ პოლიტიკურ ფიგურას და ორგანიზაციას, მოჯაჰედებისა და ფედაების (უმცირესობა) ჩათვლით, თუდეს რეპრესიები დიდად არ უჯავრიათ<sup>125</sup>. მაშასადამე, მებრძოლი მემარცხენე ძალების დამარცხების შემდეგ იდეოლოგიური მემარცხენე ძალებიც დამარცხდნენ. ისლამური რესპუბლიკისთვის თუდეს

115 Abrahamian, Tortured Confessions.

116 Ibid, 203.

117 Kuzichkin, Inside the KGB.

118 Abrahamian, Tortured Confessions.

119 Ray'shahrī, Khatirahha.

120 Ibid, 74.

121 Abrahamian, Tortured Confessions.

122 Kuzichkin, Inside the KGB, 289.

123 Milani, Eminent Persians, 192.

124 Mirsepassi, "The tragedy of the Iranian Left," 240.

125 Abrahamian, Tortured Confessions, 187.

საქმის ყველა ძირითადი ამოცანა შესრულებული იყო და ერთადერთი საჭირობო-როტო საკითხი მხოლოდ საბჭოთა რეაქცია რჩებოდა.

### თუდეს საქმის შედეგები

ისლამურმა რესპუბლიკამ თუდეს რეპრესიებით საბჭოთა კავშირთან კონფრონტაციული ნაბიჯი გადადგა და მოსკოვის საპასუხო ნაბიჯს ელოდა, რომელიც შეიძლება სახიფათო ყოფილიყო. რეიშაჰრი ზოგიერთი ოფიციალური პირის პოზიციას აღწერს, რომლებიც დარდობდნენ, რომ არასაკმარისი სამხილებით თუდეს წევრების გასამართლება საბჭოთა კავშირთან ურთიერთობებს დაანგრევდა<sup>126</sup>. ამასთანავე, გარდა იმისა, რომ სასამართლო განხილვები ირანული მარქსიზმის დაგმობას ემსახურებოდა, ისინი საბჭოთა კავშირზეც პირდაპირი შეტევა იყო, რადგანაც ირანმა გააძევა საბჭოთა დიპლომატები, ხოლო ტრიბუნალების დროს კედელი მორთული იყო აიათოლა ხომეინის სიტყვებით: „ამერიკა ბრიტანეთზე უარესია; ბრიტანეთი ამერიკაზე უარესია; საბჭოთა კავშირი კი ორივეზე უარესია“<sup>127</sup>. თუმცა ირანის მთავრობას ძალაუფლებაც უკვე კონსოლიდირებული ჰქონდა და ერაყული არმიაც ირანიდან განდევნილი იყო, შესაბამისად, საბჭოთა პასუხი ისლამური რესპუბლიკის არსებობას საფრთხეს ნაკლებად შეუქმნიდა. ირანისთვის მოსალოდნელი იყო მკაცრი დიპლომატიური პასუხი და ომში ერაყისთვის მეტი მხარდაჭერა, რაც უკვე მომხდარი იყო, როდესაც საბჭოთა კავშირმა ბალდადისთვის იარაღის მიწოდება განაახლა 1982 წლის ბოლოს<sup>128</sup>. რა თქმა უნდა, მოსკოვმა უარყო ყოველგვარი ჯაშუშობის ბრალდება და ურთიერთობები ყველაზე დაბალ ნიშნულზე დაეშვა, თუმცა რეაქცია მაინც იმდენად მკაცრი არ ყოფილა, რამდენადაც მოსალოდნელი იყო. საბჭოთა კავშირს ირანთან ეკონომიკური თანამშრომლობა ბოლომდე არ შეუწყვეტია და არც თუდეს რეპრესიებზე საუბრობდა დიდი ინტენსიურობით<sup>129</sup>. გარდა ამისა, ურთიერთობები მალევე გამოცოცხლდა, განსაკუთრებით კი 1985-86 წლების ოფიციალური ვიზიტების შემდეგ, რომლებიც დაგვირგვინდა მრავალმხრივი ხელშეკრულებებით ომის დასრულების შემდეგ, სანამ სსრკ დაიშლებოდა<sup>130</sup>. ფაქტობრივად, თუდეს პარტიის განადგურებამ საბჭოთა-ირანულ ურთიერთობებს გამაღიზიანებელი ფაქტორი მოაშორა.

ასეთ რეაქციას რამდენიმე მიზეზი ჰქონდა. პირველ რიგში, საბჭოთა კავშირი თვითონ იყო კრიზისში. 1982-85 წლებში სსრკ-ის სამი მეთაური გარდაიცვალა. ბრეჟნევის, ანდროპოვის და ჩერნენკოს, ასევე პოლიტიბიუროს სხვა წევრების სიბერე და ავადმყოფობები ქვეყნის კრიზისსა და სტაგნაციას კარგად გამოხატავდა<sup>131</sup>. საერთაშორისო ასპარეზზეც მოსკოვი კარგად არ გამოიყურებოდა. 1983 წელს საბჭოთა კავშირი ავღანეთში იყო გაჭედილი, დასავლეთთან ურთიერთობები გაყინული იყო და მოსკოვი ითვლებოდა პოლონეთში სამხედრო

126 Ray'shahrī, Khatirahha, 87.

127 Abrahamian, Tortured Confessions, 199.

128 Yodfat, The Soviet Union and revolutionary Iran, 135.

129 Bakhsh, The reign of the ayatollahs; Parker, Persian dreams.

130 Parker, Persian dreams.

131 Andrew, The world was going our way, 474.

გადატრიალებით მოსული ხელისუფლების მფარველად<sup>132</sup>. საბოლოოდ, ეს კრიზისი 1985 წელს ხელისუფლებაში მიხაილ გორბაჩოვის მოსვლით დაგვირგვინდა, რომელმაც დასავლეთთან ურთიერთობის დათბობა დაიწყო.

მეორე რიგში, გორბაჩოვის ერთ-ერთი ყველაზე ახლო პირისა და „პერსექტროიკის“ მხარდამჭერის ალექსანდრ იაკოვლევის თქმით, ჯერ კიდევ გორბაჩოვამდე მოსკოვი უკვე თავს არიდებდა რადიკალური მემარცხენე პარტიების მხარდაჭერისგან იმ ქვეყნებში, რომლის ხელისუფლებებთანაც მოსკოვს თანამშრომლობა სურდა<sup>133</sup>. ასეთი პრეცედენტი იყო ერაყში, სადაც საბჭოთა კავშირმა სადამ ჰუსეინთან რამდენიმე შეთანხმებას მოაწერა ხელი, მიუხედავად იმისა, რომ ჰუსეინმა ერაყის კომუნისტური პარტია გაანადგურა<sup>134</sup>. მსგავსი პრეცედენტი იყო თვითონ ირანშიც, როდესაც მოსკოვმა თითქმის მიატოვა თუდეს პარტია შაჰთან ურთიერთობების დასაბრუნებლად<sup>135</sup>, თუმცა, რა თქმა უნდა, პარტიას კვლავაც ჰქონდა გარკვეული მხარდაჭერა კრემლისგან.

თუმცა, განსხვავებით ამ შემთხვევისა, თუდეს პარტია 1983 წლის მერე სრულიად გამოუსადეგარი იყო. პირველ რიგში, პარტიისგან არც იყო რეალური სტრუქტურა დარჩენილი მხარდასაჭერად. შაჰის პერიოდის მსგავსად, პარტიამ მოქმედება დევნილობაში განაგრძო, თუმცა ამჯერად თუდემ აღდგენა ვლარ მოახერხა, მით უმეტეს, როდესაც პარტიის ლიდერთა უმეტესობამ საკუთარი საქმიანობა დაგმო. გარდა ამისა, თუდეს პარტია ყოველთვის ძალიან იერარქიული იყო, მაშასადამე, ხელმძღვანელობის დაჭერა პარტიის ჩამოშლას გულისხმობდა. რაც არ უნდა ირონიული იყოს, თუდეს პარტიიდან ერთ-ერთი გადარჩენილი სწორედ მისი ყოფილი ლიდერი ირაჯ ისქანდარი იყო, რომელიც თუდეს მიერ აიათოლა ხომეინის მხარდაჭერას არ ემხრობოდა და ირანის პოლიტიკაშიც არ ჩართულა<sup>136</sup>. თუმცა იგი 1985 წელს გარდაიცვალა და როგორც შექერი ამბობს, „ირონიულია, რომ თუდეს პარტია დაიშალა არა საბჭოთა კავშირთან ერთად, არამედ ისქანდარის სიკვდილის შემდეგ, როცა ის წევრები, რომლებსაც გარკვეული დემოკრატიული იდეალები შერჩენილი ჰქონდათ, პარტიას გამოეყვნენ“<sup>137</sup>. მანამდე კი დევნილობაში მყოფი პარტია თვითკრიტიკის ნაცვლად ძველ სტალინისტურ ინტერპრეტაციებს დაუბრუნდა<sup>138</sup>. ირანში ციხიდან შინა პატიმრობაში გადაყვანილ ქიანურის მისი 1991-93 წლების ინტერვიუების შეფასებისას აბრაჰამიანი „გამოუსწორებელ სტალინისტს“ უწოდებს<sup>139</sup>. შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად მოსკოვში რეფორმებისა, თუდეს პარტიაში არანაირი რეფორმა არ მომხდარა.

ასე რომ, შედარებით რბილი საბჭოთა პასუხი ზემოთქმული არგუმენტებით შეიძლება შეჯამდეს: მოსკოვს ერჩივნა ეთანამშრომლა უკვე სტაბილურ რეჟიმთან, ვიდრე თუდეს აღორძინებას დალოდებოდა. პარკერის თქმით, მოსკოვის

132 Parker, *Persian dreams*, 18.

133 Parker, *Persian dreams*, 17.

134 Sicker, *The bear and the lion*, 119.

135 Yodfat, *The Soviet Union and revolutionary Iran*, 30.

136 Abrahamian, *Tortured Confessions*, 180.

137 Chaqueri, *The Left in Iran*, 221.

138 Zabih, *The Left in contemporary Iran*, 199.

139 Abrahamian, *Tortured Confessions*, 224.

მიზანი არ იყო, რომ სსრკ-სა და ისლამურ რესპუბლიკას ახლო მოკავშირეობა ჰქონოდათ, არამედ - გონივრული მეზობლობა<sup>140</sup>, თანაც, ირანი იმდენად ანტისაბჭოთა არ იყო, რამდენადაც ანტიამერიკული. გარდა ამისა, გორბაჩოვის ახალი პოლიტიკა ყოფილ ოპონენტებთან დაახლოებას გულისხმობდა, შეამცირა დაძაბულობა დასავლეთთან და ავღანეთიდან ჯარების გამოყვანის პირობა დადო. როდესაც საბჭოთა-ირანული ურთიერთობები გამოცოცხლდა, რაფსან-ჯანი გააქტიურებულ თანამშრომლობას იმით ხსნიდა, რომ ირანმა კი არა, საბჭოთა კავშირმა შეცვალა პოზიცია<sup>141</sup>. აიათოლა ხომეინიმაც შეაქო გორბაჩოვი რეფორმებისა და „კომუნიზმის დასრულებისთვის“ 1989 წლის წერილში, რომელშიც იგი საბჭოთა ლიდერს ისლამური ფილოსოფიის შესწავლას ურჩევდა<sup>142</sup>. ამასთანავე, ირანმაც მოაწერა ხელი ცეცხლის შეწყვეტის შეთანხმებას, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ორივე სადავო საკითხი - ირან-ერაყის ომი და ავღანეთის ომი - ამ ორი ქვეყნის ურთიერთობებში მეტ-ნაკლებად მოგვარებული იყო. მაშასადამე, თუდეს პარტია აღარ იყო გამალიზიანებელი ფაქტორი საბჭოთა-ირანულ ურთიერთობებში, რამაც გარკვეული პერიოდის შემდეგ ხელი შეუწყო ორი ქვეყნის თანამშრომლობის გააქტიურებას.

---

140 Parker, Persian dreams, 19.

141 Ibid, 29.

142 Ibid, 29.



**Niko Kelbakiani**

Iv. Jabvakhishvili Tbilisi State University

## **IRANIAN RELATIONS WITH THE SOVIET UNION: THE CASE OF TUDEH PARTY**

In February 1983 hundreds of members of the Tudeh Party of Iran, frequently referred as Iranian communist party, were arrested on suspicion of treason and espionage in favour of the Soviet Union. Arrests included the leading members of the Central Committee of the party. Further arrests of the Tudeh sympathisers were made among the military: from prominent officers to the lower-ranking officers, sergeants, and technicians. The Tudeh Party had been one of the longest active parties in Iran, established in 1941. Since the 1979 Revolution, it had been staunchly supporting Ayatollah Khomeini and the new regime. The Tudeh leaders had been vigorously attacking other groups fighting with the regime and the party had been collaborating with the regime against them. Nevertheless, it did not stop the rulers of the Islamic Republic of Iran to start a crackdown on the Tudeh Party and eliminate one of the last forces of opposition. Furthermore, the destruction of the party did not end with the arrests. On the May Day of the same year the renowned leaders of the Tudeh Party, who had been in the Party for the decades, appeared on television to denounce Marxism and embrace Islam. They confessed their 'treason' and called for the support of the regime. The television recantations continued in the following months and destruction of the party with the history of more than four decades achieved success.

The aim of this research is to explore this incident - Tudeh espionage scandal in regard to the Soviet-Iranian relations. The new Iranian regime, which was consolidating its power after the 1979 Revolution, had proclaimed its 'Neither East, nor West' policy and had proclaimed both superpowers of the Cold War to be satanic. While tenacious anti-Americanism of the Islamic Republic was much more evident, especially after the US embassy takeover in November 1979, the Soviet Union enjoyed relatively better position in the official rhetoric up until this scandal. While the US embassy was referred as a 'den of spies', in case of the Soviets, the whole Tudeh Party with their military links were declared to be Soviet agents. Accusations of having a large spy network against a neighbouring country brought Soviet-Iranian relations to the lowest level. The Islamic Republic also expelled 18 diplomats from Iran in the wake of scandal. Nevertheless, unlike US-Iranian relations, Iran did not eradicate relations with the Soviet Union completely. The economic cooperation between the two states did not stop and it also resulted in improvement of relations in the following years. The aim of this research is to find out the incentives and goals of the Iranian regime in dealing with the Tudeh Party and its impact on the relations with the Soviet Union.

Analysis of the worst crisis between the two countries after the Revolution is crucial in understanding development of the Soviet-Iranian relations. How did the two states manage to resume their relations after the ideological crackdown of the pro-Soviet Marxist party by the Islamic regime? This research explores this incident in several chapters. Firstly, the real scope of the Soviet espionage in Iran at the time is investigated in this research, as it was the main accusation by the Islamic Republic against the Soviets. It seems that the Soviet espionage was not very effective in exercising much influence on the events in Iran. Even though

the KGB (State Security Committee - Russian acronym) was present in Iran, Iranian counter-intelligence was also actively working to undermine their activities. Therefore, it would be easier for the Soviets to acknowledge the new status-quo in the relations amidst these failures, which had been firmly established by the new Iranian regime using revolutionary turmoil.

Secondly, the Tudeh Party itself and its influence in post-revolutionary Iran is examined in this paper. With reference to the Soviet-Iranian relations, it is also significant, on what degree the Tudeh Party was subservient to the Soviet Union. Despite the differences about the party's real nature, many authors agree that the Tudeh Party had always been a pro-Soviet party. Furthermore, notwithstanding its long history, the party did not exercise much popularity in post-revolutionary Iran. However, its links among the military and other official organs should not be discarded.

Thirdly, this paper discusses the official attitude of the new Iranian regime towards the Soviet Union. Ayatollah Khomeini had declared 'Neither East, nor West' policy, however, the regime's fierce anti-Americanism was more present in the official rhetoric, while pragmatic economic cooperation with the northern neighbour persisted. Nevertheless, like the United States, the Iranian regime used the Soviet Union in the internal politics to deal with the leftist parties and leftist ideology and the Tudeh espionage scandal is a good example of it. It is significant that the arrests were followed by the television trials and recantations, so that country's famous Marxists would confess 'treason' themselves and recognise superiority of Islam over Communism.

Subsequently, this research examines the timing of the crackdown and answer the question, why the Islamic regime had tolerated the Tudeh Party till 1983. The arrests were subsequent to the defection of a KGB agent in Iran to the UK. However, even more prominent reason to suppress the Tudeh Party was the Soviet criticism of the Iranian invasion into Iraq, which was reiterated by the Tudeh Party as well. That is why Tudeh's recantations were followed by the military trials of their sympathisers to further consolidate influence in military and suppress any opposition to the invasion in Iraq.

Finally, this paper discusses the impact of the scandal and its consequences. The destruction of the Tudeh Party led to the final consolidation of power of the Iranian regime, which brought a sense of security to it. On the other side, the Soviet Union was also in crisis and transitional period. Furthermore, there had been other precedents, when Moscow opted for normalisation of relations with the stable regime and abandon its client opposition parties. This research will finally conclude that even though it was the lowest point of the relations between the two states, in fact, elimination of the Tudeh Party as the major irritant between two countries contributed to the further normalisation of the Soviet-Iranian relations.

This research is based on multiple sources - various primary and secondary material mostly available in the public domain. Primarily, in order to address the issues of the Soviet espionage in Iran this research uses the memoirs and accounts of the actors involved in the intelligence and counter-intelligence activities of that period. This is also due to lack of official declassified documents from the KGB and the limited access of the author to the Soviet and Iranian archives. Clearly, memoirs do not qualify as the most trustworthy sources. Nevertheless, these memoirs and accounts belong to the agents and defectors of the different intelligence services, who obviously did not work for each other. Therefore, all of these accounts will be fact-checked to avoid any falsification attempts.

One of these memoirs belongs to Vladimir Kuzichkin, the Soviet vice-consul and the head of N Line (illegal support department) of the KGB Residency in the Tehran embassy of the USSR, whose defection to the UK in June 1982 is widely regarded as one of the precursors of the Tudeh espionage scandal. He had served in the Soviet embassy before and after the revolution and notwithstanding his vague descriptions of his own defection, his accounts are very organised and chronological, describing the activities of the Soviet embassy staff and KGB officers, communication with the Tudeh Party and other political figures, and their participation in the political events in revolutionary Iran.

Other memoirs supplementing the activities of the KGB Residency in Iran belong to Kuzichkin's boss Leonid Shebarshin, who served as the KGB Resident in Iran and was one of 18 expelled diplomats following the scandal. He also served as the head of the First Chief Directorate (Foreign Intelligence) of the KGB in 1988-1991, the latest years of the USSR. His accounts frequently verify Kuzichkin's narrative, even though he did not definitely wish him well in his memoirs. However, his memoirs are not very chronological and mostly narrate his impressions rather than facts. Finally, archive of another KGB defector Vasili Mitrokhin could be used for explanation of some KGB activities. Mitrokhin served as the senior archivist in the First Chief Directorate, who defected to the UK in the wake of the fall of the Soviet Union and brought 'the most complete and excessive intelligence' to Britain. Meanwhile, it is a useful guide for the structure and history of the KGB as well.

On the Iranian side, memoirs of Mohammad Mohammadi Reyshahri contribute to the understanding of Iranian position towards the Soviets and its incentives during the Tudeh espionage scandal. Reyshahri was the founder of Ministry of Intelligence of the Islamic Republic, after he oversaw the trials of the Tudeh members and their military sympathisers. Three volumes of his memoirs describe most of the crises of revolutionary Iran, in which he was involved: 1980 Nozheh coup attempt, Qotbzadeh conspiracy, Tudeh espionage scandal, and his interrogations of Mehdi Hashemi, in scope of the Iran-Contra Affair. However, in this case, his memoirs are mostly historical lectures about the Soviet Union and 'treacherous' leftist parties in Iran rather than evidence-based incriminations.

Furthermore, this paper refers to the works of the historians dealing with Iranian leftist groups in twentieth century, obviously including the Tudeh Party. Even though this research focuses on revolutionary Iran, events from previous decades could not be ignored due to their influence on the Tudeh Party and long careers of its members in Iranian politics. Three authors could be highlighted among these works: Zabih, Abrahamian, and Chaqueri. Zabih dedicates different chapters to various leftist groups, including the Tudeh Party, examines their organisation, influences, and most importantly, Soviet connections. Abrahamian extensively elaborates Tudeh's suppression and recantations in 1983-1984 in his work and thoroughly provides details of this incident. Among other politicians and academics, he also criticizes Zabih for downgrading torture and treating confessions of the Tudeh leaders as a proof of their links with the KGB. Subsequently, Chaqueri strongly criticises both of them in the scope of his criticism of historiography of the Iranian left. Although according to the title of his book - 'The Left in Iran 1941-1957' - his work should not have been regarded in this research, the title could be deemed rather misleading, as Chaqueri discusses further developments as well. Furthermore, Chaqueri criticises both abovementioned authors, despite being ideologically at odds, for repeating the same Tudeh

story. His discussion goes further to criticise both authors for using misleading facts, and specifically Abrahamian, for his sympathies for Tudeh. Interestingly, all these authors, and even Abrahamian despite Chaqueri's criticism, do not hesitate to declare the Tudeh Party as ardently pro-Soviet and communist party.

Moreover, further works on the foreign policy of the early Islamic Republic and its relations with the Soviet Union are employed in this paper. Parker is worth mentioning, as he extensively elaborates the Iranian relations with the Soviet Union (and Russian Federation after 1991) since the Iranian Revolution and provides more insights in the relations with the interviews with various political figures. In addition, collection of Akbar Hashemi Rafsanjani's Friday sermons are also helpful to understand perspectives of the Islamic regime on the Soviet Union. These sermons were made just months before the Tudeh espionage scandal, as Rafsanjani mentions Brezhnev's funeral in November 1982 happening in 'that week'.

Therefore, this paper is based on the analysis of collected primary and secondary sources to observe positions and opinion of those involved in the Soviet-Iranian relations that time with the reference of the facts and events of Tudeh espionage scandal. Through this observation this paper draws conclusions about the Iranian incentives and objectives in this scandal and its effect on the Soviet-Iranian relations.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Abrahamian, Ervand. *A history of modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
2. Abrahamian, Ervand. *Tortured confessions: Prisons and public recantations in modern Iran*. Berkeley, CA: University of California Press, 1999.
3. Adib-Moghaddam, Arshin. *Iran in world politics: The question of the Islamic republic*. New York; London: Columbia University Press; Hurst & Company, 2008.
4. Aliev, Salekh M. *Istoriā Īrana--XX vek*. Moskva: IV RAN: Kraft+, 2004.
5. Andrew, Christopher M. and Mitrokhin, Vasili. *The world was going our way: The KGB and the battle for the Third World*. New York: Basic Books, 2005.
6. Bakhash, Shaul. *The reign of the ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (Rev. ed.). New York: Basic Books, 1990.
7. Behrooz, Maziar. "The Iranian revolution and the legacy of the guerilla movement." In *Reformers and revolutionaries in modern Iran: New perspectives on the Iranian left*, edited by University of London. School of Oriental and African Studies and Stephanie Cronin. London; New York: RoutledgeCurzon, 2004.
8. Behrooz, Maziar. "Trends in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran, 1979-1988." In *Neither East nor West: Iran, the Soviet Union, and the United States*, edited by Nikkie R. Keddie and Mark J. Gasiorowski. New Haven: Yale University Press, 1990.

9. Chaqueri, Cosroe. *The Left in Iran, 1941-1957*. London: Pontypool [Wales]: Socialist Platform Ltd.; Merlin Press, 2011.
10. Hāshimī Rafsanjānī, 'Alī Akbar. *Dastāvurd'hā-yi inqilāb-i islāmī-i Īrān*. Tihrān: Intishārāt-i Farhang-i Inqilāb-i Islāmī, 1983.
11. Kuzichkin, Vladimir. *Inside the KGB: Myth and reality / Vladimir Kuzichkin*; translated by Thomas B. Beattie; introduction by Frederick Forsyth. London: Deutsch, 1990.
12. Milani, Abbas. *Eminent Persians: The men and women who made modern Iran, 1941-1979*. Vol. 1. Syracuse, N.Y.: London: Syracuse University Press; Eurospan [distributor], 2008.
13. Milani, Mohsen M. *The making of Iran's Islamic revolution: From monarchy to Islamic republic* (2nd. Ed.). Boulder: Westview Press, 1994.
14. Mirsepassi, Ali. "The tragedy of the Iranian Left." In *Reformers and revolutionaries in modern Iran: New perspectives on the Iranian left*, edited by University of London. School of Oriental and African Studies and Stephanie Cronin. London; New York: RoutledgeCurzon, 2004.
15. Muḥammadī Ray'shahrī, M. *Khatirahha*. Vol. 2. Tihran: Markaz-i asnad-i Islami, 1383.
16. Parker, John W. *Persian dreams: Moscow and Tehran since the fall of the Shah*. Washington D.C.: Potomac Books, 2009.
17. Schahgaldian, Nikola and Barkhordarian, Gina. *The Iranian military under the Islamic Republic*. Santa Monica, CA: RAND, 1987.
18. Shebarshin, Leonid. *Ruka Moskvyy / Leonid Shebarshin*. (Dliā`sluzhebnogo pol'zovaniā ). Moskva: Izd-vo "ĖKSMO", 2002.
19. Sicker, Martin. *The bear and the lion: Soviet imperialism and Iran*. New York: Praeger, 1988.
20. Takeyh, Ray. *Guardians of the revolution: Iran and the world in the age of the Ayatollahs*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2009.
21. Vasiliev, Aleksey M. *Rossiiā na Blizhnem i Srednem Vostoke: Ot messianstva k pragmatizmu*. Moscow: "Nauka", 1993.
22. Yodfat, Aryeh Y. *The Soviet Union and revolutionary Iran*. London: Croom Helm, 1984.
23. Zabih, Sepehr. *The Left in contemporary Iran: Ideology, organisation and the Soviet connection*. London: Stanford, Calif.: Croom Helm; Hoover Institution Press, 1986.

## ნინო ჯაველიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### გიორგი სააკაძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ბოლო წლები

გიორგი სააკაძის მოღვაწეობის არსი და მიზანდასახულობა დღემდე იწვევს მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობას. მეტიც, მისი საქმიანობის შესახებ არსებობს ორი, ერთმანეთისგან მკვეთრად განსხვავებული, საპირისპირო თვალსაზრისი. სხვადასხვაენოვან (ქართული, სომხური, ოსმალური, სპარსული, რუსული, დასავლეთევროპული და სხვ.) წყაროებში მრავლად მოიპოვება საკითხის ამსახველი მასალა, რაც პრობლემის გარკვევისთვის სრულად გათვალისწინებული ჯერაც არ არის. ამ მასალის ანალიზი გარკვეულწილად დაგვიხმარება, რათა შევაფასოთ გ. სააკაძის, როგორც მოღვაწის მნიშვნელობა ქართველი ერის განვითარების ისტორიისთვის.

მოურავმა გიორგი სააკაძემ, იმავე „მაურალ ხანმა“, როგორც მას ოსმალთა მატთანები (იბრაჰიმ ფეჩევი, ქათიბ ჩელები, მუსტაფა ნაიმა, მეჰმედ სოლაქ-ზადე და სხვ.) მოიხსენიებენ, ოსმალეთის იმპერიაში თავისი ცხოვრების მხოლოდ უკანასკნელი 2 წელი (1627-1629) დაჰყო. თუმცა მიუხედავად ამისა, მის ხანმოკლე საქმიანობას ოსმალთა ავტორები ხატოვნად და დაწვრილებით მოგვითხრობენ და ნათელს ჰყვენენ მეჰმედ ფაშას ცხოვრებასა და აღსასრულს (მეჰმედი მას ოსმალეთში შეარქვეს ისლამის სუნიტური მიმდინარეობის აღიარების შემდეგ).<sup>1</sup>

ვიდრე ოსმალეთში გადახვეწილი გ. სააკაძის ცხოვრებას განვიხილავდეთ, მოკლედ უნდა გავიხსენოთ მისი ირანიდან საქართველოში დაბრუნების დროინდელი მოვლენები. სპარსულ წყაროებში გ. სააკაძეს, სანამ იგი საქართველოში დაბრუნდებოდა, დადებითად მოიხსენიებენ და აღმატებული ეპითეტებითაც ამკობენ. ასე მაგ., ისქანდერ მუნში მის შესახებ წერს, რომ „შაჰის სამსახურში აღზევებულსა და პატივცემულს თიული და ოლქი ჰქონდა ბოძებული და ხელმწიფის ლხინში მონაწილე [შაჰის] დაახლოებულ და ნდობით აღჭურვილ პირთა რიცხვს ეკუთვნოდა.“<sup>2</sup> თუმცა ამგვარი საქებარი სიტყვებიდანაც ჩანს, რომ „აღზევებისა და ბატონობის“ მოსურნე მოურავს შაჰის კარზე ბოლომდე მაინც არ ენდობოდნენ. იმავე ისქანდერ მუნშის თხზულებაში ვკითხულობთ: „მოურავ-ბეგი მუსლიმანად აცხადებდა თავს და ერთგულ, სანდო ადამიანად იყო მიჩნეული.“<sup>3</sup> მემატთანე მტკიცებითი ფორმით, პირდაპირ არ წერს, რომ იგი გამუსლიმებული და სანდო ადამიანი იყო, რაც, ვფიქრობთ, იმის მანიშნებელია, რომ შაჰის კარზე გ. სააკაძეს არცთუ ძლიერ სწყალობდნენ. ასეთი დამოკიდებულება მოურავისადმი ჩანს პორტუგალიელი ბერი ამბროზიო დუშ ანჟუშის ნაამბობიდან, ვინც თავად შეესწრო შაჰ-აბასისა და გ. სააკაძის შეხვედრას იმ დროს, როდესაც შაჰს აცნობეს ქეთევან დედოფლის მოკვდინების ამბავი. აი, რას იუწყება ბერი ამბროზიო: „ერთი ქართველი, სახელად მოურავ-ბეგი, შაჰის კარზე ყველაზე მნიშვნელოვან-

1 Mehmed Süreyyâ, Sicill-i Osmanî, Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye, Istanbul, 1993, cilt IV, kısım I, 180.

2 ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ (სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლითურთ გამოსცა ვლადიმერ ფუთურძემ), თბილისი, 1969, 121.

3 ისქანდერ მუნშის ცნობები..., 115.

ნი კაცი იყო და შაჰი მას არასდროს იცილებდა. როცა შირაზიდან დაბრუნებულ-მა მსაჯულებმა შაჰს ქეთევან დედოფლის ამბავი მოახსენეს, შაჰი მოურავ-ბეგს მიუბრუნდა და უთხრა: „დიახ, ის ქალბატონი მოკვდა თავისი რწმენისთვის და არა შენ“-ო და სილა გააწნა.“<sup>4</sup> აქვე ერთიც უნდა აღვნიშნოთ, მართალია, ბერი ამბროზიო იქვე დასძენს, რომ გ. სააკაძე ყველაზე მნიშვნელოვანი კაცი იყო, მაგრამ სინამდვილეში მოურავი შაჰის კარზე არ გახლდათ ის დიდმოხელე, ვინც თავისი მდგომარეობით და აღმატებით განსაკუთრებით გამოირჩეოდა. შორს რომ არ წავიდეთ, წარმოშობით სომეხი ყარჩილა-ხანი არანაკლები პატივით (თუ მეტიც არა) სარგებლობდა და იგი „უწმინდეს ნოსს დაახლოვებულთა“ (ანუ შაჰთან დაახლოებული) ჯგუფში იმყოფებოდა, ირანის მთელი ლაშქრის სპასალარის ხარისხი რომ ჰქონდა მინიჭებული.

1625 წელს შაჰ-აბასმა ირანის ლაშქარი სწორედ ამ ყარჩილა-ხანის სარდლობით საქართველოსკენ გამოგზავნა, რათა „სიმონ ხანისა (სიმონ II) და ისა-ხან ყორჩიბაშის ქალიშვილის ქორწილი გადაეხადათ.“ სინამდვილეში ამ ლაშქრობის მიზანი იყო ძირშივე ჩაეხშოთ იმერეთისა და კახეთის შესაძლო ერთობლივი გამოსვლა ირანელთა წინააღმდეგ, რის შესახებაც მათ ცნობები მისდიოდათ. ამ ლაშქრობის აღწერიდანაც ირკვევა, რომ ყარჩილა-ხანისთვის „ამხანაგად“ გაყოლებული გ. სააკაძისადმი, მისი პატივმოყვარეობისა და სხვა თვისებების გამო, შაჰი ნდობით არ იყო განმსჭვალული. მართლაც, ეს უნდობლობა ირანელთა ჯარის საქართველოში შემოსვლისთანავე გამოჩნდა. როდესაც დამპყრობელმა გადაწყვიტა გაელაშქრა კახეთის დასახმარებლად შეკრებილ იმერთა წინააღმდეგ, ამ სამხედრო ექსპედიციას გ. სააკაძე, იმ საბაბით, რომ „ერთი ეროვნებისა და სარწმუნოების იყვნენ“ ჩამოაცილეს და მეტიც, მას და მის ხალხს იარაღი აჰყარეს და ლაზიებისთვის გადააცემინეს.<sup>5</sup> ამ დამოკიდებულებით აიხსნება ის ფაქტიც, რომ შაჰ-აბასმა ყარჩილა-ხანს აახლა საიდუმლო წერილი, რომელშიც გ. სააკაძის მოკვლას ბრძანებდა. არვინ უწყის, როგორ მოიტყეოდა გ. სააკაძე, ეს საიდუმლო წერილი შემთხვევით რომ არ მოეხელთებინა, დაინდობდა თუ არა იგი თვისტომთ, რომელთა დასამორჩილებლად ირანელთა მრავალათასიან ჯარს გამოჰყვა, თუ, პირიქით, სათავეში ჩაუდგებოდა იმერეთ-კახეთის გაერთიანებულ ლაშქარს და დამპყრობელს კუდიტ ქვას ასროლინებდა. მაგრამ წყაროში დაცული ცნობების საფუძველზე ერთი რამ ნამდვილად შეიძლება ითქვას – შაჰის კარზე ჩინებულად ესმოდათ, თუ რა მიზნის მიღწევას ლამობდა „ქართლში ბატონობის და აღზევების სურვილით“ შეპყრობილი მოურავი.<sup>6</sup> სურვილი აღზევებისა გ. სააკაძეს, ჩანს, იმდენად ჰქონდა მოძალებული, რომ თავად იგი პატივმოყვარეობისა და ძალაუფლებისკენ სწრაფვას ყველაფერს შესწირავდა, მათ შორის საკუთარი ოჯახის წევრებსაც. ამასთან დაკავშირებით მეტად საგულის-ხმოა ერთი ეპიზოდი ზურაბ ერისთავს თავსდამტყდარი ამბებიდან. როდესაც მარტყოფის ომამდე მისთვის ცნობილი გახდა გ. სააკაძის განზრახვა აჯანყების თაობაზე, ზურაბმა თავის სიძეს უსაყვედურა, თუ ირანიდან გამომგზავრებამდე რატომ არ გაენდო მას, რათა თავისი ცოლი იქ არ დაეტოვებინა მძევლად და მოსალოდნელი შეურაცხყოფის გამო არ შერცხვენილიყო. ამის პასუხად მოურავი ზ.

4 რ. გულბენკიანი, ნამდვილი ცნობები საქართველოს დედოფლის ქეთევანის მოწამებრივი სიკვდილის შესახებ (თარგმნეს ფრანგულიდან ი. ტაბალუამ, ც. ბიბლიეშივილი), თბილისი, 1987, 45.

5 ისქანდერ მუნშის ცნობები..., 22.

6 იქვე, 122.

ერისთავს თავმოყვარეობის შელახვის „საკმარათა“, ანუ სანაცვლოდ სთავაზობს ლუარსაბ მეფესთან დამოყვრებას.<sup>7</sup> ამგვარი შეთავაზების შემდეგ არავითარი ეჭვი აღარ რჩება, რომ გ. სააკაძე არც თავის შვილს „სთმობდა ქვეყნისთვის“ და არც ზურაბ ერისთავს მოუწოდებდა გულწრფელად, რომ თავისი ოჯახი „საქართველოსთვის დაეთმო“.

საგულისხმოა, თუ როგორ ოსტატურად აბამს შინ მობრუნებული მოურავი ზაკვის ქსელს, რაც ცხადლივ მოწმობს მის მოხერხებულობასა და ალლო-უნარს. მას მერე, რაც დარწმუნდა, რომ შაჰისგან განწირული იყო, თავის გადარჩენის მიზნით შესაშური გეგმა განახორციელა. საქმე ისაა, რომ იმ ხანად ქართლის სამეფოში არ არსებობდა წინაპირობა, რომ მოსახლეობა აჯანყებულიყო. ქართლს „ხელმწიფე (შაჰ-აბასი) დიდი წყალობის თვალთ უცქერდა“ და აქ შედარებით სიმშვიდე იყო დასადგურებული. გ. სააკაძემ გადაწყვიტა ქართლში მღელვარება გამოეწვია. ისქანდერ მუნშის თქმით, მან შაჰ-აბასის შემონათვალიდან „ტყუილი სიტყვებითა და ფუჭი შემაცდენელი წინადადებებით“ შეაშინა ქართლელნი, რომლებმაც სააკაძის ტყუილი სიმართლედ ცნეს, რადგანაც იცოდნენ, რომ იგი მიღებული იყო შაჰის კარზე და ენდნენ და დაიჯერეს მისი ნათქვამი. ოსმალო მემატიანე მუსტაფა ნაიმა ამ ამბის შესახებ საუბრისას განმარტავს, რომ ქართველებმა თავდაპირველად არ დაიჯერეს, იმდენად წარმოუდგენლად მოსჩვენებიათ მოურავის ნაამბობი. გ. სააკაძემაც არ დაახანა, თავისი ჯარი შემოიკრიბა და ირანელთა ლაშქრის უკან მყოფი თვალყურს ადევნებდა მოვლენებს. მან „ფხიზლად და ფრთხილად“ უყურა, თუ როგორ დახოცეს ყიზილბაშებმა კახეთის ხეობებიდან გამოსული 400 ქართველი, და ამ ამბის შემტყობ ქართველ მეომრებს უკვე ადვილად შეუთანხმდა.<sup>8</sup>

გ. სააკაძემ, ვიდრე ყარჩილა-ხანის ბანაკში შეიჭრებოდა, კიდევ ერთი რამ მოიმოქმედა. იმისათვის, რათა დაექსაქსა ირანელთა ძალები, მან ყარაბაღის ბეგლარბეგი მოჰამედ-ყული-ხან ზიად ოღლი და შაჰ-აბასის მიერ კახეთის გამგებლად შერჩეული, განჯის ხანი ფეიქარ-ხან იგირმი დორთი „საქმეზე დანიშნა“ და ქართველთა სიმაგრეებისკენ გაგზავნა, ანუ ძირითად ძალას ისინი მოაცილა და მხოლოდ ამის შემდეგ გაემართა ყარჩილა-ხანის კარვისკენ. გ. სააკაძე ამჯერადაც იმავე ხერხს მიმართავს, რაც ქართლელებთან გამოიყენა. მან ირანის სპასალარს აუწყა, თითქოსდა „ქართლელები“ აჯანყდნენ და მეფე თეიმურაზიც საბრძოლველად მოეშურებოდა. ყარჩილა-ხანმაც დაუჯერა მოურავს, რადგანაც ვერც მას წარმოედგინა, რომ გ. სააკაძის საქმეს, ვისი „ერთ-ერთი ვაჟი სახლობით და ნათესავეებით ირანში იმყოფებოდა მძევლად, ლალატის სუნი ექნებოდა.“<sup>9</sup> ერთი სიტყვით, გ. სააკაძემ ჩინებულად მოაქცია თავისი გავლენის ქვეშ ყველანი და ქართლელები და ირანის სპასალარი თუ ამირები ურთიერთს წაჰკიდა. ამ ჩანაფიქრის განხორციელებას მან შესწირა 400 ქართველის სიცოცხლე, რომელთა ამოხოცვას ყარჩილა-ხანის ზურგს ამოფარებული ადევნებდა თვალს. გ. სააკაძის მიერ გადადგმული ნაბიჯები, მისი თანმიმდევრული ქმედებები საქვეყნო საქმისკენ რომ ყოფილიყო მიმართული, მისი ჩანაფიქრი შეიძლებოდა ახსნილიყო საერო მიზნების განხორციელების სურვილით და მსხვერპლად გაღებული 400

7 არჩილი, გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა, ქართული მწერლობა, თბილისი, 1989, 444.

8 ნ. შენგელია, თურქი ისტორიკოსის მუსტაფა ნაიმას ცნობები გიორგი სააკაძის შესახებ, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 33, 1960, 262.

9 ისქანდერ მუნშის ცნობები..., 124.



ქართველის სიკვდილსაც, როგორც ომის დროს ხდება, გამართლება ექნებოდა. მაგრამ მარტყოფის ომის შემდგომ მოურავის მოღვაწეობა ნათელყოფს, რომ იგი უპირველესად ძალაუფლების მოპოვებისა და აღზევების სურვილით იყო შეპყრობილი და საქვეყნო საქმე მისი საზრუნავი არ გახლდათ. ამგვარად წარმოჩინდა გ. სააკაძის ქმედებები უშუალოდ მარტყოფის ომამდე ქართული, ოსმალური და სპარსული წყაროების მონაცემთა მიხედვით.

1625 წლის ივლისის დასაწყისში გამართული მარტყოფის ომი მოგებულა და ქართველები ყიზილბაშებს ციხე-სიმაგრეებიდან სდევნიან, მათ დარჩათ მთელი ის ნადავლი, გაქცეულმა დამპყრობელმა რომ დატოვა. ისქანდერ მუნში არაერთგზის აღნიშნავს ამ ფაქტს. ასე მაგ.: „ყიზილბაშების მთელი ბანაკი დარბეულ და გაძარცვულ იქნა, ქართველებს ხელში აურაცხელი და განუზომელი ქონება და იარაღი ჩაუვარდათ“ – წერს იგი მარტყოფის ბრძოლის აღწერისას. ანდა, ხორნაბუჯიდან ფეიქარ-ხანის გაქცევისა და ამ ციხის დაუფლების შემდგომ ნათქვამია, რომ: „[მოურავმა და ქართველთა ჯარმა] მრავალი ქონება და იარაღ-მოწყობილობა, ურიცხვი მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონელი ხელში ჩაიგდეს და მუსლიმანთა მრავალი ქალი და ბავშვი ტყვედ წაიყვანეს... ყორღან-ყუჯის ციხეს მრავალი მისი ქონებით, რომლის რიცხვში ორმოცდაათი ხარვალი აბრეშუმი შედიოდა, ქართველები დაეპატრონენ“ და ბოლოს, ქ. განჯის შესახებ, სადაც ქართველთა ჯარი შევიდა, მემათიანე იუწყება შემდეგს: „მან [მოურავმა] ეს ქალაქი დაარბია და გაძარცვა და უსაზღვროდ ბევრი ქონება და იარაღ-მოწყობილობა ხელში ჩაიგდო, იქიდანაც წამოიყვანეს ტყვედ მუსლიმანთა ქალები და ბავშვები.“<sup>10</sup> როგორც ვხედავთ, მარტყოფის ომიდან მარაბდის ბრძოლამდე ქართველთა ლაშქარმა არაერთი ციხე-სიმაგრე დაიბრუნა, ყარაბაღსა და განჯაში ილაშქრა და იგი მართლაც დაეუფლა აურაცხელ ნადავლსა და ქონებას. საზგასასმელია, რომ, წესისამებრ, ნადავლი თუ ნაალაფარი სამეფო ხაზინის საკუთრება ხდებოდა და შემდგომ საზღაურად ურიგდებოდათ მოლაშქრეებს. თუმცა ამჯერად, მიუხედავად იმისა, რომ მარტყოფის აჯანყებიდან მალევე თეიმურაზ I ქართლ-კახეთის გაერთიანებული სამეფოს მეფედ აკურთხეს<sup>11</sup>, ყიზილბაშთაგან დარჩენილი ნადავლის მნიშვნელოვანი ნაწილი (თუ სრული არა) გ. სააკაძის ხელში აღმოჩნდა, რაც ზემოთხსენებული ცნობებიდან ცხადდება. ამას გარდა, ეს ფაქტი დასტურდება სხვა ეპიზოდებითაც. მართალია, „არჩილიანის“ მიხედვით ისე ჩანს, თითქოს გ. სააკაძეს გონიოს მყოფი თეიმურაზ I-სთვის აღუთქვამს, რომ მთელ ნადავლს მას გადასცემდა (ჩვენ მოგართვათ სალარო და საჭურჭლენი, თქვენ კი გასცი“<sup>12</sup>), მაგრამ მუსტაფა ნაიმასა და ისქანდერ მუნშის ცნობებიდან ირკვევა, რომ ავლა-დიდებას თავად მოურავი განაგებდა. ასე, მაგ.: ოსმალთა მემათიანე ნაიმა წერს, რომ თეიმურაზ I-ის ქართლ-კახეთის ტახტზე ასვლის შემდგომ გ. სააკაძემ მას „ყიზილბაშთა ნადავლიდან რამდენიმე ცხენი და ძვირფასი ნივთები გაუგზავნა და ძღვნად მიართვა.“<sup>13</sup> ამას გარდა, გ. სააკაძემ მოხელთებული ქონებიდან საჩუქრები თავისი დესპანების მეშვეობით დიდგვებირ ჰაპიზ

10 იქვე, 25.

11 არჩილი, გაბაასება ..., 447; ისქანდერ მუნში, აბასის ქვეყნის დამშვენებული ისტორიის გაგრძელება, ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსულ ტექსტს გამოკვლევა, ქართული თარგმანი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ნანა გელაშვილმა, თბილისი, 1981, 51.

12 არჩილი, გაბაასება..., 447.

13 შენგელია, დასახ. ნაშრ., 264.

ფაშასაც გაუგზავნა. ამის თაობაზე ისქანდერ მუნში წერს: „არამზადა მოურავმა ერთგულება განუცხადა ოსმალეთის სულთანს და... სარდალს ძღვენი და საჩუქარი მიართვა იმ ძვირფასი საქონლიდან, რომელიც ხელში ჩაიგდო დავლად.“<sup>14</sup> გ. სააკაძე რომ მრავლად ფლობდა მოხვეჭილ სიმდიდრეს, ეს ჩანს ი. ტფილელის „დიდმოურავიანიდანაც“. პოემაში ნათქვამია, რომ ბაზალეთის ომის შემდგომ სამცხეში გადასულმა მოურავმა იქ შენახული მთელი თავისი ქონება ოსმალეთში წაიღო: „რაც მქონდა მუნ დებული, საქონელნი, ბარგნი ჩემნი, არ დავჰკარგენ კიდებულნი.“<sup>15</sup> როგორც ვხედავთ, გ. სააკაძე მეფის დარად იქცევა და სახაზინო ქონებას საკუთარი ნება-სურვილით განკარგავს.

ქართულ და ოსმალურ წყაროებში წარმორჩენილია, თუ რა მიზანს ემსახურებოდა ზემოხსენებული ელჩობა და რას მოითხოვდა გ. სააკაძე ოსმალთა დიდგვებთან. იბრაჰიმ ფეჩევის, ქათიბ ჩელებისა და მუსტაფა ნაიმას თქმით, მოურავი ჯარს ითხოვდა ქართლ-კახეთის ციხე-სიმაგრეების და „განჯა, ყარაბალი, შირვანი და არდებილის, მეშჰედის მხარეების“ ყიზილბაშთაგან გათავისუფლებას.<sup>16</sup> ვახუშტი ბატონიშვილიც ეხმიანება ელჩობის ფაქტს და იუწყება, რომ მას შემდეგ, რაც „მოურავმა განამაგრნა ციხენი კიკანათბერი, ალისა, სურამისა, კეხვისა და წარვიდა სამცხეს, იხილა ასპინძა მოცული ყიზილბაშთა... და აოტნა ყიზილბაშნი, დახოცა ხერთვისისა და „რომელნიმე ციხეთა სამცხისათა“ ირანელი მეციხოვნეები, „წარავლინა წინაშე ხონთქრისა ქავთარიშვილი გიორგი და მოითხოვნა სპანი მისნი, რათა დაიპყრას მან იგინი.“<sup>17</sup> ე.ი. გ. სააკაძე სულთნისგან ითხოვს ოსმალთა ჯარს, რათა შემოიყვანოს საქართველოში და იანიჩრები ჩააყენოს იმ ციხე-სიმაგრეებში, სადაც უწინ ირანელები იდგნენ. აქედან ჩანს, რომ მას საკუთარი მდგომარეობის განმტკიცებისათვის ოსმალთა დახმარება სჭირდება. ეს კი ნიშნავს, რომ გ. სააკაძე უცხო ძალას (ოსმალეთს) სთავაზობს ქართლ-კახეთის ტერიტორიის დაკავებას, ოღონდაც ირანელთა მოსალოდნელ სადამსჯელო ექსპედიციებს გადაურჩეს.

კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც მარტყოფის ომის შემდგომ უნდა მოეგვარებინათ გ. სააკაძესა და აჯანყებულ ქართველებს, გახლავთ სამეფო ტახტის დაკავების ფაქტი, საიდანაც გ. სააკაძის პატივმოყვარეობა და „ორბუნებოვნება“ კვლავაც წარმორჩინდება. აჯანყების შემდეგ თეიმურაზ I ქართლ-კახეთის მეფედ აღიარეს. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა მისი ელჩის, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის ნამბობი, რომელიც შემონახულია 1628 წელს იტალიურად შედგენილ ერთ რელაციაში. ტექსტში წერია, რომ „მოურავმა არ ინება მეფობა, როგორც ეს ხალხს სურდა და ამბობდა, რომ სამეფოს უნდა ჰყავდეს კანონიერი მეფე“-ო და თავად მოუწოდა თეიმურაზ I-ს, დაბრუნებულიყო სამეფოში. არჩილ მეფესაც ისე აქვს წარმორჩენილი, რომ გ. სააკაძემ თეიმურაზ I მოიხმო ქართლ-კახეთის მეფედ. თუმცა მუსტაფა ნაიმა ამის თაობაზე განსხვავებულ ცნობას გვაწვდის. მისი თქმით, თეიმურაზ I-მა თავად გადაწყვიტა კახეთში დაბრუნება. იგი თავისი

14 ისქანდერ მუნშის ცნობები, 126.

15 იოსებ თბილელი, „დიდმოურავიანი“, ქართული მწერლობა, თბილისი, 1989, 668.

16 იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ. ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო სერგი ჯიქიამ, თბილისი, 1964, 83; ქათიბ ჩელების ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, თურქულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გიული ალასანიამ, თბილისი, 1978, 28; ნ. შენგელია, თურქი ისტორიკოსის მუსტაფა ნაიმას ცნობები..., 257.

17 ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბილისი, 1973, 434.

მომხრეებით ჩამოდის კახეთში, აღადგენს სატახტო ქალაქ ზაგემს და სამეფო ტახტს იკავებს. მხოლოდ ამის შემდგომ უგზავნის მას გ. სააკაძე მორჩილების წერილს. აი, რა წერია წყაროში: [თეიმურაზ I-მა] შეკრიბა თავისი ხელქვეითები, თავისი სატახტო ქალაქი ზაგემი აღადგინა და სამეფო ტახტზე დაჯდა... [მოურავმა] დაწერა წერილი და მოწიწებით მორჩილება გამოუცხადა.<sup>18</sup> თუკი მოვლენათა მსვლელობას გავითვალისწინებთ, ვფიქრობთ, უპირატესობა ოსმალო მემკვიდრის ცნობას უნდა მივანიჭოთ, რადგანაც მემკვიდრე იუწყება, რომ გ. სააკაძეს თავად განუზრახავს ქართლში გამეფება. ნიკიფორე ირბახის სიტყვებიდანაც ჩანს, რომ იგი ეჭვის თვალით უყურებს მოურავის მიერ თეიმურაზ I-ის მეფედ მოწვევას და იუწყება, თუ როგორ გავრცელდა აზრი, თითქოსდა გ. სააკაძე ამით მახეს უგებდა მეფეს, რათა იგი მოეკლა და ქვეყანას დაპატრონებოდა.<sup>19</sup> მოურავის არაგულწრფელობას ხედავს მის საქციელში მუსტაფა ნაიმაც, ვინც ამბობს, რომ: „იგი შორსმჭვრეტელი ვინმე იყო, თეიმურაზს... მოწიწებით მორჩილება გამოუცხადა. ამავე დროს ისიც გაითვალისწინა, რომ თეიმურაზი არ აპატიებდა და განზრახ თეიმურაზ-ხანს დაუტკბა.“<sup>20</sup> მუსტაფა ნაიმას შემონახული აქვს ცნობა უცნობი სპარსული წყაროდან, რომელიც ნათელყოფს, თუ რა უპატიებელი საქციელი ჰქონდა გ. სააკაძეს მეფის წინაშე ჩადენილი. ირკვევა, რომ მარტყოფში გამარჯვებულმა მოურავმა, რომელიც დიდებითა და პატივით იყო მოსილი, „დამოუკიდებლობისა და საქართველოს შაჰობის პრეტენზია გამოაცხადა და ფული მოაჭრევინა ასეთი წარწერით: „მონა სიწმინდისა მეფისა მოურავ-შაჰი“<sup>21</sup>(სიწმინდის მეფეს შიიტები IV ხალიფა ალის უწოდებდნენ). ე.ი. მოურავი საკუთარ თავს მოიაზრებდა ქართლ-კახეთის მეფედ და იმდენად იყო შეპყრობილი ამ სურვილით, რომ შიიტებისთვის დამახასიათებელი წარწერიანი ფულიც კი მოაჭრევინა. გ. სააკაძის მიერ საკუთარი ფულის მოჭრის ფაქტი, რომელზეც სპარსული წარწერა იყო ამოტვიფრული, დაუჯერებელი არ გახლავთ და სავსებით შესაძლებელი იყო ტექნიკური თვალსაზრისითაც. ცნობილია, რომ ამგვარი პრაქტიკის ტრადიცია საუკუნეების წინ იღებდა სათავეს და ჯერ კიდევ XIII - IV სს-დან მოყოლებული საქართველოს ზარაფხანებში (თბილისი, დმანისი, ახალციხე, ანისი) მონეტები იჭრებოდა მუსლიმური ზედწერილებით. ვფიქრობთ, არც გ. სააკაძის დროს უნდა ყოფილიყო შეუძლებელი სპარსულ-შიიტურ წარწერიანი მონეტების მოჭრა, რაც კიდევ ერთხელ მოწმობს ზემოთ ნახსენებ ფაქტს გ. სააკაძის „შაჰობის“ მოწადინებისა. თუმცა, როგორც ჩანს, მის სურვილს, მიზეზეთა გამო, ხორცშესხმა არ ეწერა და იგი იძულებული გამხდარა, თეიმურაზ I-ის მეფობას დათანხმებოდა. ერთ-ერთ და უმთავრეს მიზეზად შეიძლება დასახელდეს სულთნის დამოკიდებულება ამ საკითხის მიმართ. ისქანდერ მუნშის თქმით, ოსმალეთის სარდალმა გამოგზავნა სიგელები მოურავის ქართლში და თეიმურაზის კახეთში ბატონობის თაობაზე.<sup>22</sup> ე.ი. მოურავს უნდა გაეთვალისწინებინა სულთნის ნება-სურვილი და დაჰყოლოდა მას. მაგრამ გ. სააკაძე თეიმურაზ I-ის დაბრუნების და ქართლ-კახეთში გამეფების დროსაც აგრძელებდა ფარულ ბრძოლას მის წინააღმდეგ. ასე მაგ., იგი ქართლში თეიმურაზ I-ის დაუკითხავად არიგებდა მაღალ „სახელოებს“, ამასთან, ჯერ იყო და ქართლის ტახ-

18 ნ. შენგელია, მუსტაფა ნაიმას ცნობები..., 264.

19 თ. ნატროშვილი, მაშრიყით მალრიბამდე, თბილისი, 1978, 186.

20 ნ. შენგელია, დასახ. ნაშრ., 64.

21 იქვე, 263.

22 ისქანდერ მუნშის ცნობები..., 126.

ტის მემკვიდრედ ქაიხოსრო ბატონიშვილი წამოსწია, რომელიც მის მომხრეთა წევრთაგანი იყო. შემდგომ გადაწყვიტა, რომ ქართლში გიორგი იმერეთის მეფის ძე ალექსანდრე გაემეფებინა, რაც გაერთიანებული ქართლ-კახეთის სამეფოს დაშლას ნიშნავდა. ე.ი. მის პატივმოყვარობასა და ძალაუფლებისაკენ სწრაფვას ქართლ-კახეთის ერთიანი სამეფოს არსებობა ეწირებოდა. მართლაც, მოურავისა და „მის მოკიდებულ კაცთა“ ქმედებების შედეგად მარტყოფში გამარჯვებული და მარაბდის ომში დამარცხებული, მაგრამ შეუდრეკელი და გაუტყეხელი ქართველები ბოლოს ისეთი ვითარების წინაშე აღმოჩნდნენ, რომ ძმათამკვლელი ბაზალეთის ომი გარდაუვალი აღმოჩნდა.

ბაზალეთის ომში დამარცხებული გ. სააკაძე საქართველოს საბოლოოდ ტოვებს და ოსმალეთს მიაშურებს. 1627 წელს იგი უკვე ანატოლიაშია. ეს ის უამბია, როცა სულთანი ლაშქარს აგზავნის არზრუმის ამბოხებული ფაშას დასამორჩილებლად. 1627 და 1628 წელს არზრუმის წინააღმდეგ ორჯერ მოეწყო ლაშქრობა და ოსმალურ წყაროებში აღნიშნულია, რომ ორივე ამ სამხედრო ექსპედიციაში გ. სააკაძე აქტიურად მონაწილეობდა. დავიწყით იმით, რომ ოსმალეთში ჩასვლისთანავე გ. სააკაძე ეახლა მთავარსარდალ ჰალილ ფაშას, ლაშქრობაში მონაწილეობის სურვილი განუცხადა და მის ჯარს შეუერთდა.

ქათიბ ჩელების თქმით, 1627 წლის სექტემბრის თვეს ჰალილ ფაშა ილიჯადან დაიძრა და არზრუმის სამხრეთ მხარეში, ბაიანდერეში დასცა ბანაკი. აფხაზ-ფაშას ბრძანებით არზრუმის ციხის კარი ჩაკეტეს, ზარბაზნები კარვების ირგვლივ დააყენეს, ჯარი გამოიყვანეს და დაიწყო ბრძოლა. ისტორიკოსი აღნიშნავს, რომ, რადგანაც ჰალილ-ფაშას ციხის ასაღებად ქვემეხები არ ჰქონდა, მეაღყეები დროდადრო მოტანილი ზარბაზნებით იბრძოდნენ. „კაცი წავიდა თორთუმის ციხიდან რამდენიმე ბაღემეზის (შორსმსროლელი, დიდი ზარბაზანი) გადმოსატანად. წყაროში არაფერია ნათქვამი, თუ ვის უნდა მოეტანა ეს ზარბაზნები და, საერთოდ, მოიტანეს თუ არა. შემდეგ, ქათიბ ჩელები განაგრძობს, რომ 15 ოქტომბერს სულთნის ბანაკში მისულა მოურავ-ხანი, რომლის „მოსვლით ჯარი გაძლიერდა, გამხიარულდა“ და სწორედ იმ დროს ადლიედან ორი ქვემეხი მოვიდა. თუმცა სამი ქვემეხის ერთი ადგილიდან სროლით ციხეს ვერაფერი დააკლეს და მიწის თხრას შეუდგნენ.<sup>23</sup> მემატთანე არ ასახელებს ზარბაზნების მომტანის ვინაობას, ოღონდაც მისი ნათქვამით იმის თაობაზე, რომ სააკაძის მოსვლით სულთნის ჯარი „გაძლიერდა და გამხიარულდა“, უნდა იგულისხმებოდეს, რომ ჯარი არა მოურავის ხილვის, არამედ მის მიერ მოტანილი ზარბაზნების გამო „გაძლიერდა“. მართლაც, მემატთანე მეჰმედ სოლაქ-ზადეს თანახმად, მოურავს, რომელსაც იგი „საქართველოს ერთ-ერთ სახელოვან ამირ მალრულ“-ს უწოდებს, თან ზარბაზნებიც მოუტანია.<sup>24</sup> ამ ფაქტს მუსტაფა ნაიმაჯ ადასტურებს. იგი წერს, რომ „საქართველოს მამაცი და სახელოვანი მმართველი“ ოსმალეთის ლაშქარში მოვიდა... მისი ჩამოსვლით ლაშქარი ერთგვარად გაძლიერდა და გამხნევედა. თან ჩამოიტანა ერთი ზარბაზანიც. ოლთის ციხიდანაც ორი ზარბაზანი მოიტანეს და დაიწყეს სალაშქროდ მზადება.“<sup>25</sup> ამრიგად, ოსმალური წყაროების მიხედვით გ. სააკაძეს არზრუმში აფხაზ-ფაშას დასამარცხებლად მიუტანია ზარბაზანი და ამით ფრიად გაუმხნევებია მეაღყე იანიჩრები. როგორც ზემოთ ვთქვით, ჰალილ-ფაშამ 1627

23 ქათიბ ჩელების ცნობები, 232.

24 იქვე, 83.

25 ნ. შენგელია, XV-XIX საუკუნეების საქართველოს ისტორიის ოსმალური წყაროები, თბილისი, 1974, 83.

წელს მაინც ვერ შეძლო ციხე-სიმაგრის აღება, რასაც მისი დიდგვებრიობიდან გადაყენება მოჰყვა. მის ნაცვლად დანიშნული ჰუსრევ-ფაშა 1628 წლის სექტემბერში ხელმეორედ არტყამს ალყას არზრუმს. ქათიბ ჩელები ჩამოთვლის მათ, ვინც მთავარსარდლის ჯარში იმყოფებოდნენ: რუმელიის ბეგლარბეგი ჰასან ფაშა, სულთნის იანიჩართა ალა, აჰმედ ფაშა, მოურავი და მეჰმედ ხანი.<sup>26</sup> ე.ი. გ. სააკაძე ამ მეორე ექსპედიციაშიც მონაწილეობს. ნიშანდობლივია, რომ მეაღყეებს უკვე 13 ქვემეხი ჰქონიათ და ამჯერად აფხაზ-ფაშა დაუმარცხებიათ, იგი მთავარსარდალს ნებდება. აქვე უნდა ითქვას, რომ არზრუმის ციხის ორწლიანი დაღამქერის დროს გ. სააკაძე იყო ის, ვინც პირველმა მიაშველა სულთნის ჯარს ზარბაზანი. ამიტომაც არ მიგვაჩნია გადაჭარბებულად ნათქვამი ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობა იმის თაობაზე, რომ იანიჩართაგან არზრუმზე გაღამქერების დროს „მოურავი და ქართველნი ნამეტნავად კარგად იყვნენ.“<sup>27</sup> გ. სააკაძის ამგვარი თავგამოდება იმისთვის, რათა მეჰმედ ფაშა აფხაზი დაემარცხებინათ, უპირველესად, უნდა აიხსნას მისი მოწადინებით თავი გამოეჩინა დიდგვებრიის წინაშე და მისი და სულთნის კეთილგანწყობა მოეპოვებინა. თუმცა, აქ ისიც არის გასათვალისწინებელი, რომ შესაძლოა მოურავის დაუცხრომელი სურვილი პირადი განწყობითაც ყოფილიყო გამოწვეული. საქმე ისაა, რომ აფხაზ-ფაშას წლების განმავლობაში ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მეფე თეიმურაზ I-თან და ამ ახლობლობის შესახებ ცნობები დასავლეთევროპულ წყაროებში მოიპოვება კიდევაც. კერძოდ, გრაფი დე ვილიელას მიერ ფილიპე IV-სადმი წარდგენილ, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის წერილში ნათქვამია, რომ: „მეფე [თეიმურაზ I] ასევე დაკავშირებულია დიდი ბატონის [სულთნის] წინააღმდეგ ამბოხებულ ამბასა ფაშასთან [აფხაზ-ფაშა]. ეს ფაშა ქართველია, წარმოშობით იბერიიდან. ქრისტიანობის და ხსენებული მეფის დიდი მეგობარია, ამიტომ მის ლაშქარში ბევრი ქრისტიანი ჯარისკაცია“<sup>28</sup> იმავეს ვკითხულობთ ბერძენი ბერის კონსტანტინეს მიერ, სავარაუდოდ, ნიკოლოზ ჩოლოყაშვილის დახმარებით შედგენილ ცნობებშიც, სადაც თეიმურაზ I-ის შესახებ წერია: „იბერიის მეფე ასევე დაკავშირებულია დიდი ბატონის წინააღმდეგ ამბოხებულ ამბასა ბახასთან. ეს ბახა ქართველია, წარმოშობით იბერიიდან.“<sup>29</sup> როგორც ვხედავთ, თეიმურაზ I და აფხაზ-ფაშა არა მხოლოდ ახლობლობდნენ, არამედ საქმიანობითაც იყვნენ დაკავშირებულნი და ერთმანეთს ეხმარებოდნენ კიდევ. ამდენად, გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ გ. სააკაძე ამ შემთხვევაში იმიტომაც იყო მონდომებული თავი გამოეჩინა სადრაზამის წინაშე, რომ მისთვის აფხაზ-ფაშა პიროვნულადაც მიუღებელი და საფრთხილო კაცი გახლდათ.

თუმცა გ. სააკაძის მოღვაწეობა ოსმალეთში მეტად ხანმოკლე აღმოჩნდა და სულ რაღაც ორ წელიწადში, 1629 წლის 3 ოქტომბერს მას, მის ვაჟიშვილსა და უახლოეს თანამებრძოლებს სიკვდილით სჯიან. XVII ს-ის არაერთი ოსმალ მემატიანე მოგვითხრობს გ. სააკაძის ოსმალეთში ხანმოკლე ყოფნისა და აღსასრულის შესახებ (ქათიბ-ჩელები, აჰმედ ჰასან ზადე, მეჰმედ სოლაქ-ზადე, ჰუსეინ ვეჯიჰი, ჰეზარფენ ჰუსეინ ეფენდი, მუნეჯიმ ბაში და სხვ.), თუმცა ყველა მათგანის ნაშრომზე, სამწუხაროდ ხელი არ მიგვიწვდება. აქ მოვიხმობთ ქართულ სამეც-

26 ქათიბ ჩელების ცნობები, 232

27 ს. კაკაბაძე, გორგი სააკაძის აღსასრული, „მნათობი“, 1942, №4, 130.

28 ე. მამისთვალიშვილი, საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია, II, თბილისი, 2011, 233.

29 ი. ტაბაღუა, საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, თბილისი, 1986, ტ. II, 50.

ნიერო ლიტერატურაში ცნობილი ქათიბ ჩელებისა და მუსტაფა ნაიმას ცნობებს მოურავის უკანასკნელი დღეების თაობაზე.

ქათიბ ჩელები მოკლედ გადმოცემს, რომ მას შემდეგ, რაც გ. სააკაძეს ყარამანის ვილაიეთი უბოძეს, იგი აქ „დაუკავშირდა ზოგიერთ ავაზაკს და მათ მიერ ჩადენილი ჩაგვრა და უწესრიგობა მას დაბრალდა“. ამის გამო მოურავი გაუფრთხილებიათ, რომ ჰუსრევ-ფაშა სისხლისმოყვარული სადრაზამი იყო, რის გამოც იგი შეწუხებული და სხვაგან – მალათიისკენ წასულა: „მაგრამ მას საიდუმლოდ თვალყურს ადევნებდნენ და ზორ-ფაშას მასთან კაცი გაუგზავნია ბრძანებით. მოურავმა იცოდა, რომ ვერარას გააწყობდა, დამორჩილდა ბრძანებას და „ის, მისი შვილი და ქვეშევრდომები (40-50 კაცი) შებოჭილები 3 ოქტომბერს ალექოში მიიყვანეს, სადაც ყველა მათგანს თავი მოჰკვეთეს.“<sup>30</sup> ქათიბ ჩელების „ფეხლექედან“ დამოწმებულ ამ ცნობებს უფრო განავრცობს მუსტაფა ნაიმა. მისი თქმით, იანიჩრების მიერ არზრუმის ალების შემდგომ მოურავი სტამბოლს ჩაიყვანეს, სადაც „ოსმანიანთა დინასტიის წინაშე მას დიდ დამსახურებად ჩაეთვალა ყიზილბაშების განადგურება, მაჰმადიანობა მიიღო, სახელად მეჰმედი დაერქვა და სათანადო პატივის მიგების შემდეგ ებოძა ყარამანის ვილაიეთი.“<sup>31</sup> ნაიმა ქათიბისეულ ნათქვამს „ზოგიერთი ავაზაკი“ აკონკრეტებს და ასახელებს მის ყოფილ ყმათაგან „ერთ ხუცესს“, მუთესელიმად (ვალის მოადგილე) რომ დაუნიშნავთ და „აზნაურთა ერთ ჯგუფს“; რომლებიც კონიაში (ყარამანი) გაუგზავნიათ. მისი თქმითაც, იქ ჩადენილი დანაშაულობანი ოსმალური ზნე-ჩვეულებების ამ უცოდინარ, სპარსულ ყაიდაზე ფერადი მანდილით თავსმოხვეულ ქართველთა ბრბოს უნდა ჩაედინა, რომელნიც ხალხს დარევიან, იტაცებდნენ მათ ქონებას, დიდ-კაცებს ავიწროებდნენ, ყმაწვილ ქალებს უპატიოდ ეპყრობოდნენ და სხვ.<sup>32</sup> მათი უმსგავსოების გამო მდგომარეობა აუტანელი გამხდარა. კონიის უხუცესი დერვიშის, იბრაჰიმ ჩელების მეთაურობით მოსახლეობა ამბოხებულა, დასცემიან ქართველთა ბანაკს და მოურავის მოადგილე-მუთესელიმი ხუცესი კონიის ციხეში გამოუშვედევიათ. ამის შემსწრე ქართველთა ნაწილი დაფანტულა. კონიის მცხოვრებლებს იბრაჰიმ ჩელების რჩევით საჩივარი შეუდგენიათ და ვილაიეთის ყადისაც (სასულიერო მოსამართლე) აღშფოთებული ხალხი პირდაპირ დიდვეზირ ჰუსრევ-ფაშასთან გაუგზავნია. დიდვეზირთან მიტანილი პეტიციის გამო, ნაიმას თქმით, მოურავს შეშინებია. აქ ოსმალთა მემკვიდრე ჩაურთავს ერთობ საგულისხმო პასაჟს იმის თაობაზე, თუ როგორ არ იცნობდა მოურავი ოსმალეთის სინამდვილეს და ფიქრობდა, რომ, როგორც საქართველოში ლტოლვილს, სასურველ ადგილს რომ მიაღწევს, მფარველობას გაუწევს და შეიფარებენ, ასევე ამ ქვეყანაშიც შეიძლება თავის შველაო და, რადგანაც ბევრი უსამართლობა და სიავე დადასტურებულა, მალათიისკენ გაქცეულა.<sup>33</sup> 1629 წლის 28 აგვისტოს მის დასადევნებლად ერეგლიში აგზავნიან ანატოლიის ბეგლარბეგს, და აგრეთვე ნიგლეს სანჯაყ-ბეგს. მალათიისკენ გაემართა ჰუსრევ ფაშას მიერ გაგზავნილი ზორ-ფაშაც, რომელიც მოურავს დაეწია და კაცი მიუგზავნა დანებების წინადადებით. ქათიბ ჩელები იუწყება, რომ, დიდვეზირ ჰუსრევ ფაშას აზრით, გ. სააკაძე საქართველოში აპირებდა გაქცევას, თუმცა თავად მემკვიდრე არ იზი-

30 ქათიბ ჩელების ცნობები..., 234.

31 ს. ჯიქია, ცნობა დიდი მოურავის უკანასკნელი დღეების შესახებ ოსმალეთში, ენიმკის მოამბე, 1943, №13, 211.

32 ს. ჯიქია, ცნობა დიდი მოურავის..., 211.

33 იქვე, 211.

არებს ამ აზრს და ფიქრობს, რომ ეს იყო „ცრუ ცნობა“<sup>34</sup> და მოურავი სინამდვილეში ფიქრობდა, რომ „ამ ქვეყანაშიაც (ოსმალეთი) შესაძლებელი იქნება თავის შველა.“<sup>35</sup> მაგრამ სპარსული წყაროებიდან ირკვევა, რომ გ. სააკაძეს ოსმალეთში აღარ დაედგომებოდა და იგი მართლაც აპირებდა გაქცევას. ამის საბუთად მემატინანე მოიხმობს ფაქტს იმის თაობაზე, თუ როგორ გაზიდა მოურავმა საკუთარი ქონება „საქართველოს ციხისკენ“ (ოქროს ციხე): „ზემოხსენებულმა მოურავმა აღკაზმულობის ნაწილი, ფუფუნების საგნები, იარაღი, ხელთოფები და მრავალი აღჭურვილობა, რაც ხელთ იგდო, აქლემებს აჰკიდა და საქართველოს ციხისკენ ალთუნყალასკენ გაგზავნა.“<sup>36</sup> ისქანდერ მუნშის აზრით, სწორედ ქონებისა და ავლა-დიდების გაგზავნის ფაქტი გამხდარა ჰუსრევ-ფაშასთვის იმის დასტური, რომ გ. სააკაძე ოსმალეთიდან გაქცევას აპირებდა („სარდალმა ამ საქციელში გაქცევის განზრახვა დაინახა“). ამას გარდა, სადრაზამს მოურავის მოკვლის მიზეზად ისიც დაუსახელებია, რომ იგი სპარსელთა მომხრე და მხარდამჭერი (რაფუზი) იყო. მსგავსი ცნობა დაცული აქვს 1661-1679 წლებში სტამბოლს მყოფ ინგლისის ელჩს, რიკოტსაც, ვისი თქმითაც მოურავს დიდგვირმა სპარსეთის შაჰის მსახურობის გამო მოჰკვეთა თავი.<sup>37</sup> არზრუმის სანახებში ოსმალებმა გ. სააკაძის ამაღლა შეიპყრეს. 20 სექტემბერს მოურავი ალექოში მიიყვანეს და გოქმეიდანში დაბანაკდნენ. ამის შემდეგ მუსტაფა ნაიმა იმეორებს ქათიბ ჩელების ნაამბობს და თან ახალი დეტალებით ავსებს სიკვდილით დასჯის ამბავს. მისი თქმით, „დიდგვირმა თავისი კარვის ფარდა გახსნა და სკამზე დაჯდა, გასცა ბრძანება თავი მოეკვეთათ გ. სააკაძისთვის მისი შვილისა და შემდეგ დანარჩენი მისი ხელქვეითებისათვის. ჯერ მოურავის, მერე მისი შვილისა და შემდეგ მისი ხელქვეითების თავები მიწაზე გააგორეს.“<sup>38</sup> უნდა ითქვას, რომ ქათიბ ჩელებიცა და მუსტაფა ნაიმაც ცდილობენ აჩვენონ, თუ რა უძლოდა წინ მოურავის სიკვდილს და ახსნან, რამ გამოიწვია დიდგვირის გულისწყრომა ამ „გმირი მოხუცისადმი“. თანაც მონათხრობიდან აშკარად ჩანს, რომ მათი სიმპათიები მოურავისკენ იხრება. ქათიბ ჩელები და მის კვალდაკვალ მუსტაფა ნაიმა აღნიშნავენ, რომ მოურავი მმართველობასა და წესრიგში გათვითცნობიერებული არ იყო (ქათიბი) და რომ საქართველოს მმართველობის საქმეებში გარკვეული მოურავი მუსლიმური სახელმწიფოს ვითარებაში კომპეტენტური არ აღმოჩნდა და წესრიგის დამყარების საქმეში მზრუნველობა ვერ გამოიჩინა, მას მიეტმასნენ ზოგნი ბოროტმოქმედი პირნი, რომელნიც მძლავრობასა და უწესრიგობას სჩადიოდნენ, სახელი კი მისი – მოურავის იყო (ნაიმა). შემდეგ ნაიმა ქათიბ ჩელებთან შედარებით უფრო მეტად კიცხავს დიდგვირს და წერს, რომ, თუნდაც დაედასტურებინათ უშუალოდ სააკაძის მიერ ხალხის ჩაგვრა, მას ოდენ უფლებები უნდა ჩამორთმეოდა და გასამართლებულიყო, შემდეგ გაეფრთხილებინათ, რომ არანაირი ძალადობა არ ჩაედინა და ამით დაკმაყოფილებულიყვნენ. მემატინანეები სააკაძის დასჯას „უდიდეს მუხანათობად“ აღიქვამენ და ამას მხოლოდ დიდგვირის სისხლისმსმელი ბუნებით ხსნიან.<sup>39</sup> მუსტაფა ნაიმა სააკაძის მიერ

34 ქათიბ ჩელების ცნობები, 234.

35 ს. ჯიქია, ცნობა დიდი მოურავის..., 213.

36 ნ. გელაშვილი, დასახ. ნაშრ., 49.

37 მ. სვანიძე, კიდევ ერთხელ გიორგი სააკაძის უკანასკნელი დღეების შესახებ ოსმალეთში, „მნათობი“, 1979, №2, 178.

38 ს. ჯიქია, ცნობა დიდი მოურავის..., 213.

39 ქათიბ ჩელების ცნობები, 234; ს. ჯიქია, ცნობა დიდი მოურავის..., 213.

მცდარი სჯულის (შიიტობა) უარყოფასა და მუსლიმობის (სუნიტობა) მიღებას „ეგოდენ დიდ დამსახურებას“ უწოდებს და „ასეთი ღირსეული და სახელოვანი კაცის“ სიკვდილით დასჯას უარყოფითად აფასებს. თუმცა, ოსმალთა მემკვიდრეები თავიანთ მსჯელობას კვლავაც ავითარებენ და გ. სააკაძის მკვლევლობის მნიშვნელობას განაზოგადებენ. ამ ფაქტს ისინი მიიჩნევენ როგორც ფრიად საზიანო მოვლენას ოსმალეთის საგარეო ურთიერთობებისა და საერთაშორისო პრესტიჟისთვის. ქათიბ ჩელები მოურავის დასჯას ისტორიულ გაკვეთილს უწოდებს, რაც სამომავლოდ იმის საწინდარი შეიძლებაოდა გამხდარიყო, რომ ოსმალეთს დაეკარგა ნდობა მისდამი კეთილგანწყობილ უცხოელთა, რომელნიც სულთნის მსახურებას მოისურვებენ. მუსტაფა ნაიმას თქმითაც, ამიერიდან მოურავის მაგალითი ყველას, ვინც კი ოსმალეთის მფარველობას მოისურვებს, დააფიქრებს, თუ რა შეიძლება მას დაემართოს.

ასე დასრულდა „ქართლში ბატონობისა და აღზევების მოსურნე“ მოურავის (ისქანდერ მუნში) ხანმოკლე ცხოვრება ოსმალეთში. ზემოგანხილულ წყაროთა ცნობებიდან ჩანს, რომ არსად, არც საქართველოში, არც ირანსა და არც ოსმალეთში ყოფნისას გ. სააკაძის მოღვაწეობა ერისა და ქვეყნისთვის სიკეთის მომტანი არ ყოფილა. დავიწყოთ იმით, რომ გ. სააკაძე ოსმალეთშიც ოდენ საკუთარი, პიროვნული წარმატების მაძიებელია. ახალ მრწამსსაც საჭიროებისდა მიხედვით უმაღლესი იცვლის და ირანში შიიტობას ნაზირევი აქ უმაღლესი სუნიტი ხდება. ამასთან, გ. სააკაძისთვის ძალაუფლებისკენ სწრაფვისას არა აქვს მნიშვნელობა, რა გზით მოიპოვებს მას, რომელ დამპყრობელს დაეყრდნობა და მისთვის სულერთია, ირანელთა მსახური იქნება თუ ოსმალთა ვასალი; საჭიროებისდა მიხედვით, ირანელთა ჯარს ჩააყენებს ქართულ ციხე-სიმაგრეებში თუ – ოსმალთა-იანიჩრებს. გ. სააკაძის „სახელმწიფოებრივი აზროვნებისთვის“ ჩვეულად მოიაზრება საკუთარი მიწა-წყლის შეთავაზება დამპყრობლისათვის. ამდენად მისი პოლიტიკური მიზნები არ გულისხმობდა ქართული მიწა-წყლის გათავისუფლებას და ქართლ-კახეთის დამოუკიდებლობას. მოურავი არც მეფის წინააღმდეგ თაკილობს ბრძოლასა და ძმათამკვლელი ომის გაჩაღებას, ოღონდაც თავად დაეუფლოს სამეფო ტახტს. ეს კი არა მხოლოდ სამეფოს ვასალური დამოკიდებულების შენარჩუნებას ნიშნავდა, არამედ უარესი შედეგის მომასწავებელიც იყო. გ. სააკაძის მიზნებში, ჩანს, ქართლ-კახეთის სამეფოში ბაგრატიონთა სამეფო გვარის ჩამოშორება და მისი უზენაესობის ხელყოფაც მოიაზრებოდა. როდესაც გ. სააკაძის მოღვაწეობას აფასებ, ცხადი ხდება, რომ ყველაზე უფრო მიუღებელია არა მისი მცდელობა ქვეყანაში ერთი დამპყრობლის მეორე დამპყრობლით ჩანაცვლებისა და სიუზერენის შეცვლისა, არამედ ის, რომ იგი უცხო ძალას სთავაზობს დაიკავოს საქართველოს ტერიტორია, რათა მისი მხარდაჭერით სამეფოში ბაგრატიონი მეფის განმგებლობა საკუთარი მმართველობით ჩანაცვლოს. თუ არ ვცდებით, თამარის დროს უაზნოთა ჯგუფის მიერ მეფის ინსტიტუტის ხელყოფის მცდელობის შემდგომ ამგვარი მოვლენა ფეოდალური საქართველოს ისტორიაში არ განმეორებულა. ამდენად, ასეთი კადნიერი საქციელი მას წარმოაჩინს არა როგორც პატრიოტსა და მამულიშვილს, არამედ იგი ხასიათდება როგორც აღზევებისა და დიდებისმოყვარე მოხელე, რომელმაც ძალაუფლებისადმი სწრაფვას შესწირა ოჯახისა და სამშობლოს კეთილდღეობაც.



## **GIORGI SAAKADZE - LAST YEARS OF LIFE AND ACTIVITIES**

The essence and purposefulness activities of Giorgi Saakadze excite different opinions between researchers up to date. Most of all, they are different and opposite points of view. In many sources in different languages (Georgian, Armenian, Osmanian, Iranian, Russian, West European and others) there is a lot of materials described interesting for us, questions, but they have not taken into consideration as a whole yet to resolve this problem. The analysis of these materials will help us partly to estimate the importance of activities Giorgi Saakadze in the history of Georgian nation development.

Mouravi (ruler) Giorgi Saakadze lived in the Ottoman Empire only during two last years of his life (1627-1629). In spite of this short time activity, Turkish authors described it in details. First of all to begin the consideration of Giorgi Saakadze life, we shorten have to remember the events of the period, when he returned to Georgia from Iran.

At the beginning of July 1625 the Martkopi war was won and Georgians turned out janizaries from the strongholds. Aggressors left the whole amass by robbery. Iskander Munshi mentioned it many times. The Georgian Army returned many strongholds in Karabach and Ganja and it got a lot of a mass and stores, indeed. As it turned out from Mustafa Naima's and Iskander Munshi's notes, Mouravi (ruler) ordered the whole stores, he conducted himself as a king and he ordered the treasury of his own free will. As Ibrahim Fechevi, Katib Chelebi and Mustafa Naima told, G. Saakadze demanded the army from sadrazam (highvezir) to get free the strongholds from janizaries in Kartli and Kakheti kingdoms. This means, that he suggested to the foreign force (Ottoman Empire) to occupy the Kartl-Kacheti territory, if only for deliverance from Iranian expected punitive expeditions.

There was still one question, which G. Saakadze and rise Georgians had to solve after Martkopi war. It was the fact to take up the king's throne, what once more gave an evidence of his ambition and "duality" nature. As it proved, gained a victory in Martkhopi Mouravi, was in greatness and honourable. "He declared the claim of independence and to be the Shah of Georgia." He has coined money with legend: "Slave Holiness King's Mourav-Shah". Mouravi imagined, that he is king of Kartl-Kakheti and this wish so captured him that he wrote on the coin a legend typical for sheets. The fact, that G. Saakadze made his own money with legend on Iranian language, was not impossible to believe and it was real to make technically. It is known, that by such tradition, many centuries ago (from XIII-XIV cc) in Georgia's mint places (Tbilisi, Dmanisi, Achaltsiche, Anisi) coined money with Moslem legend. It seems that it was not impossible to coin money with sheet-Iranian legend at that time. But that is once more evidence that G. Saakadze wanted to be king. For some reasons or others, it was not his destiny and he forced to agree the reign of Teimuraz I.

Sustained a defeat on Bazaleti war G. Saakadze finally leaved Georgia and went to Ottoman Empire. In 1627 he was already in Anatolia. It was that time, when the sultan Murad II sent his army against a rise ruler of Erzurum - Mehmed Pasha Abchazi to put down him. In 1627 and 1628 there were two campaigns

against Erzurum. It is mentioned in Turkish sources, that G. Saakadze took active participation in these two campaigns. There are also written, that G. Saakadze for defeating Abchaz-Pasha in Erzurum brought there a cannon and encouraged besieger janizaries very much. Such selflessness of G. Saakadze to defeat Mehmed Pasha Abchazi may be explained as a big wish to reveal him before sadrazam (highvezir) and to get his favour. Although, we have to take into account here, that's so not decreasing wish may be explained by his personal inclination, because Abchaz-Pasha was unacceptable and dangerous for him, as he bounded up with king of Kartl-Kacheti Teimuraz I.

G. Saakadze activities in Ottoman Empire were very short. Only in two years at 3 October, 1629 year G. Saakadze, his son and his closer encirclement were executed.

Katib Chelebi shortly told: when G. Saakadze was bestowed of vilayets karmani, "he connected with some robberies, whose humiliations and disorders shifted the blame on him". Mouravi was notified that Husrev-Pasha was bloodsucker sadrasam. That was why he became anxious and decided to go to another place - he went to Malatya. But he was secretly under observation and Zor-Pasha sent him a man with order. Mouravi knew that nothing could help him and resigned to order. G. Saakadze, his son and his closer encirclement (40-50 men) were bound and at 3 October bring to Aleppo, where we're cut off the heads of all of them.

By Iskander Munshi's opinion, the fact that G. Saakadze sent all his stores and treasures in Georgia, became for Husrev-Pasha as confirmation of his decision to run from Ottoman Empire. Besides, it's the sudrasan told that he killed Mouravi because of that he was supportive and henchman (Rufusi) of Iranians. Analogical information was kept by the council of England in Istanbul in 1661-1679 years - Reekot too, who said, that sadrasam cut off head to Mouravi because of that he serviced to Iranian Shah.

Katib Chelebi and after he Mustafa Naima mentioned, that Mouravi knew anything about governing and ordering and Mouravi who was looking into forms of government in Georgia, was not competent in Muslim government specific character. That is why he hardly cared to establish order. Some deliberate criminals wormed into his confidence and perpetrated, but it was everything done under his name - Mouravi. Then Naima more strictly as Katib Chelebi, wrote about sadrasam: if it was confirmed, that Saakadze offended people personally, they had to deprive him of rights and condemn his actions. Then they had to let him know beforehand did not perpetrate and by this way they would obtain complete satisfaction. Such punishment chroniclers perceived as "enormous injustice" and explained it only by sadrasam's bloodsucker nature. That Saakadze refused mistaken faith (Shiite) and became Moslem (Sunnite) Mustafa Naima considers as "a great service" and the punishment of "such worthy and an eminent man" with violent death was estimated negative.

Turkish chroniclers continued their discussion and summarized the meaning of G. Saakadze's punishment. They were considering that fact, as a harmful occurrence for international interrelations and international prestige of Ottoman Empire. Katib Chelebi the punishment of Mouravi named as a history lesson, which may be at the bottom of distrust to Ottoman Empire in the future from foreign well-wishers, who would wish to serve the Sultan. According to Mustafa Naima, Mouravi's example would set thinking for everybody, who would wish protection of Ottoman Empire, what would be happening with him.

Such finished Mouravi his short life in Ottoman Empire, who “wished the rule and eminence in Kartli” - Iskander Munshi. From the mentioned sources, it is clear those activities of G. Saakadze neither in Georgia nor in Iran and nor in Ottoman Empire have never been useful to the nation and the country. Begin with that G. Saakadze in Ottoman Empire was seeker of his own personal success. In case of need he changed his new faith and Shiite in Iran became Sunnite in Ottoman Empire.

In spite of all this for urge towards the rule it was not matter to him how he would reach it, by what way he would achieve, on what kind of aggressor he would lean on. It was all the same for him would he be Iranian served or Ottomanian vassal. Depending on necessarily he would place Iranian army or Ottoman janizaries in Georgian fortresses. For the “State thinking” G. Saakadze was usual to suggest for aggressors the native land. So his political aims never meant to liberate Georgian lands and independent of Kartl-Kacheti. Mouravi did not stay apart from the struggle against the king and began the fratricidal war if only to conquer the king’s throne. This meant not only to maintain the vassal dependent, but worse portents. Evidently, in aims G. Saakadze there were to excommunicate a royal Bagrationi dynasty, as well it was meant the assault and battery of His Highness.

When we evaluate G. Saakadze’s activities, it is becoming too clear that most of the unacceptable is not his attempts to change one aggressor by another, but that he suggested to foreign forces to occupy Georgian territory, and wanted to change in the kingdom the governing of king Bagrationi by his own.

If I’m not mistaken, at the king’s Tamar period after attempt to assault and battery the royal institute by some rabble group, such phenomena was not repeated in feudal Georgia once more. Thus such insolent action reveals him not as a patriot or son of his land, but it characterizes him contrary as a lover of greatness and fame, who sacrificed to his urge towards the rule the honesty of his family and native land.

ინტერდისციპლინური კვლევები  
Interdisciplinary Studies

თამარ დემეტრაშვილი, თამარ ლეკვეიშვილი  
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

მარიამ დადიანის ირანული სამოსი

(ფრესკებისა და მზითვის წიგნში დაცული ლექსიკის მიხედვით)<sup>1</sup>

ქართული სამოსის კვლევას არაერთი ნაშრომი მიეძღვნა, თუმცა მისი ისტორიის შესწავლა დღემდე მეტად აქტუალურ თემად რჩება. ქართული ტანსაცმლის კვლევა ახლო აღმოსავლეთის ხალხთა ჩაცმულობის შესახებ არსებული წყაროებისა და დოკუმენტების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია, რადგან საუკუნეების მანძილზე ქართველებს ამ ხალხებთან მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ.

XVI-XVII საუკუნეებში განსაკუთრებით ინტენსიური ხდება ირან-საქართველოს ურთიერთობა, რაც გამოწვეული იყო შემდეგი ფაქტორებით: ბიზანტიის იმპერიასთან მჭიდრო პოლიტიკური და კულტურული კავშირი გაწყდა მას შემდეგ, რაც 1453 წელს თურქებმა კონსტანტინოპოლი აიღეს და მის ადგილას ოსმალეთის ძლიერი იმპერია შეიქმნა; XV საუკუნის ბოლოს დაიშალა საქართველოს ერთიანი მონარქია, რის შედეგადაც რამდენიმე სამეფო და სამთავრო ჩამოყალიბდა. 1555 წელს ოსმალეთმა და ირანმა ამასიაში დადებული ზავით ქვეყანა ორად გაიყვეს.

ამგვარ ვითარებაში უზომოდ გაიზარდა სპარსეთის კულტურული გავლენა, რომლის ერთ-ერთი გამოხატულებაც ჩაცმულობა გახდა.

ირანულ ტანსაცმელსა და ქსოვილებზე არა ერთი და ორი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა და ალბომი გამოიცა როგორც საკუთრივ ირანში, ასევე უცხოეთში.<sup>2</sup> მაგალი თოდუას აზრით, „ეს გამოკვლევები ზოგჯერ ამ ხანის აღწერილობებს, დოკუმენტურ მასალებს და რეალურად არსებულ ნივთებს კი არ ეყრდნობა, არამედ ამ საგნებზე გაცილებით გვიან შექმნილ მინიატურებს. მინიატურები კი, როგორც არ უნდა იყოს იგი, დოკუმენტად არ გამოდგება. მით უმეტეს, ვერ შეასრულებს ამ ფუნქციებს სპარსული მინიატურები, რომლებიც მათი ავტორების

1 კვლევის პროცესში დიდი დახმარება გაგვიწია პროფ. მაგალი თოდუას პირად არქივში დაცულ მასალებზე მუშაობამ.

2 Albert Racinet, *Le Costume Historique* (6 volumes), Libr. de Firmin-Didot et c-ie, Paris (1888); Phyllis Ackerman, *Persische textilien*, Basel, 1953; Hermann Goetz, *The History of Persian Costume*, in a survey of Persian art, edited by Arthur U. Pope and Phyllis Ackerman, vol. 3, 2227-2256. London: Oxford University Press, 1933.

ضیاءپور، جنیل، پوشاک زنان ایرانی؛ از چهارده قرن پیش تا آغاز دوره شاهنشاهی پهلوی، وزارت فرهنگ و هنر، ۱۳۴۷. آشنائی با رنگ آمیزی در آثار ایرانیان از کهن ترین زمان تا دوره صفویه، داره کل نگارش وزارت فرهنگ و هنر [تهران] ۱۳۵۳. پوشاک باستانی ایرانیان، از کهن ترین زمان تا پایان شاهنشاهی ساسانیان، [تهران]: اداره کل موزه‌ها و فرهنگ عامه، ۱۳۴۳.

ხანის მონაცემებს ასახავენ. მაგალითად, ყაჯართა ხანის (XVIII-XX სს.) ოსტატები შაჰ-ნამეს (977-1010 წწ.) თავიანთი დროის აქსესუარებით გადმოსცემენ.<sup>3</sup>

ქართული ჩაცმულობის ისტორიის შესასწავლად მნიშვნელოვანი წყაროა იმ დროის უცხოელ მოგზაურთა ჩანახატები და ჩანაწერები, მაგრამ თვით ისეთი დაკვირვებული მოგზაური, როგორც შარდენი<sup>4</sup> იყო, ყოველთვის სანდო არ არის.

ივანე ჯავახიშვილმა შეისწავლა ქართული ჩაცმულობის ისტორიის საკვლევად საჭირო და აუცილებელი მასალები როგორც ქართულ, ისე არაქართულ წყაროებში.<sup>5</sup> მისი ნაშრომი სამოსის ისტორიაზე შექმნილ სამეცნიერო ლიტერატურაში ორი რამით გამოირჩევა: სწორი მეთოდოლოგიითა და ფართოდ მოხმობილი როგორც ქართული, ასევე ბიზანტიური და სპარსული წყაროების ღრმა ანალიზით. მეცნიერს მოხმობილი აქვს ყოველგვარი საამისოდ გამოსადეგი ქართული წყარო - მათ შორის ფრესკები და მზითვის წიგნები: გაირკვა, რომ საქართველოს ეკლესიებში არსებულ ფრესკებზე დოკუმენტურადაა ასახული ამა თუ იმ ეპოქის მეფეთა და ფეოდალთა ჩაცმულობა, ხოლო მზითვის წიგნებში სხვა ნივთთა შორის ჩამოთვლილია ქალთა ის ჩაცმულობა და სამკაულები, რომლებიც დამახასიათებელი იყო XVII საუკუნის საქართველოსთვის.

XVI-XVII საუკუნეებში საქართველოში, ირანის პოლიტიკურ გავლენასთან ერთად, სპარსული და თურქული ჩაცმულობაც შემოდის. მას ჯერ საჩუქრების სახე ჰქონდა. ქართულ და სპარსულ საისტორიო მწერლობაში სამოსის საჩუქრად ბოძების არაერთი მაგალითია მოთხრობილი, რომლებიც შემდეგ ჩვეულებრივ სახმარ ნივთებად იქცა. მაგალითად, შარდენი აღწერს, თუ როგორ ეახლა სპარსეთის შაჰს 1652 წლიდან სამშობლოდან რუსეთში გადახვეწილი თეიმურაზ I-ის შვილიშვილი, ერეკლე (ნაზარალი-ხანი, ქართლის (1688-1703) და კახეთის (1703-1709) მეფე), რომელსაც შუამდგომლობას უწევდა რუსეთის ხელმწიფის საგანგებო ელჩი. უფლისწული ეახლა შაჰს, როგორც მსახური და ვასალი და თავისი სამეფოს მეფისნაცვლობა სთხოვა. ხელმწიფის ბრძანების მოლოდინში საზღვართან გაჩერებულ უფლისწულს, რომელსაც შაჰმა ხელმწიფის კარზე მოსვლის ნება მისცა, წყალობის ნიშნად და საწინდრად გაუგზავნა „უძვირფასესი ხალათი, რომელიც შედგებოდა ცხრა სრული ჩასაცმელისაგან: ერთი მათგანი ძვირფასი თვლებით საკინძებით იყო მორთული, ოთხი - ოქროქარგული, ხოლო დანარჩენები - ოქროთი და ვერცხლით მოქარგული ფარჩისა.“<sup>6</sup>

მნიშვნელოვანია, ასევე, კაპუცინი მისიონერის, დიონიჯო კარლის ცნობა გიორგი XI-ის (1676-1688 - ვახტანგ V-ის (შაჰნავაზის) შვილი) შესახებ. ის თბილისის მინბაშისგან (მეციხოვნეთა ჯარის უფროსი) მიიღებს საჩუქრად შაჰის გა-

3 მაგალი თოდუა, არქივის მასალები: XVII საუკუნის ქართველ დიდგვაროვანთა ირანული ტანსაცმელი, ۱۷ بزرگزدگان گرجی قرن .

4 ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი, რომელმაც 1672-1673 წლებში იმოგზაურა საქართველოში.

5 ივანე ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის. ნაკვ. 3, ტანისამოსი, ქსოვილები და ხელსაქმე. თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1962.

6 ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), ფრანგულიდან თარგმნეს, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთეს მზია მაგლობლიშვილმა და გიორგი სანიკიძემ. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2018, 351.

მოგზაენილ საპატიო ხალათს და შეიმოსება, რითაც სპარსულ ყაიდაზე ჩაცმული მეფე საქვეყნოდ აღიარებს ირანის შაჰის მორჩილებას.<sup>7</sup>

როგორც შარდენი აღნიშნავს, შაჰ აბასმა ძვირფას საჩუქრებს შორის, რომლებიც ლუარსაბს (ლუარსაბ II – ქართლის მეფე 1606-1615 წლებში) უძღვნა, ძვირფასი თვლებით მორთული ჯილაც იყო, როგორც სამეფო ნიშანი.<sup>8</sup>

ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ ქართული არისტოკრატია ირანის დიდგვაროვნებს ბაძავდა. მაგალითისთვის, XVII საუკუნის დასაწყისში რუსეთის ელჩები კახეთში ასეთი სურათის მოწმენი გახდნენ: „მოვიდა ცნობა, რომ სპარსეთის ელჩი ძმობის გამოსაცხადებლად მოდისო და ყველამ ხალათები ჩაიცვა, დოლბანდები გაიკეთა, შესხდნენ ყველანი ცხენებზე და მოსალაპარაკებლად გაემართნენ. როდესაც მათ კითხეს, თუ რა მიზეზით შეიცვალეს ტანისამოსი, ქართველმა მოხელეებმა უპასუხეს: განა ჩვენ კი გვესიამოვნება ამ ტანისამოსის ჩაცმა, მაგრამ რა ვქნათ, სპარსეთის ელჩი მოდის, რომელმაც ჩვენი ქვეყანა განადგურებამდე მიიყვანა და ეხლაც შეუძლია გაანადგუროს. ჩვენ კი რა შეგვიძლია! ამიტომ უნდა ჩავიცვათ სპარსული ტანსაცმელი, დოლბანდები დავიხუროთ, ეგებ ამან მაინც გვიშველოსო...“ ასე იყო პირველ ხანებში, მაგრამ შემდეგ და შემდეგ ქართველი დიდგვაროვანი პირები უკვე სპარსულად ჩაცმულნი დადიოდნენ.<sup>9</sup>

მაგრამ შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ეს ჩაცმულობა, რომელსაც დღეს ირანულად მივიჩნევთ, მხოლოდ ირანული ყოფილიყო. ამ სამოსში ბევრი იყო არასპარსული წარმოშობის ელემენტი. ირანელები და ირანში მყოფი უცხოელები რასაც ქართულ კაბად იხსენიებენ, იგივეა თუ არა, რასაც ქართველი მეცნიერები ირანული ყაიდის სამოსს უწოდებენ? მაგალითად, შარდენი აღნიშნავს: „ირანელ დიდებულებს (როგორც კაცებს, ასევე ქალებს) ქართული კაბა (Cabai) აცვიათ“<sup>10</sup>, მაგრამ იგივე შარდენი მეგრელი ქალების დახასიათებისას გვაუწყებს: „მათი ტანსაცმელი სპარსელი ქალების ტანსაცმელს ჩამოგავს“<sup>11</sup> ანდა: „ფეხსაცმელი ისეთივეა, როგორც სპარსელებისა. ქალების ტანსაცმელი სპარსულისაგან არაფრით განსხვავდება“<sup>12</sup>

ჩაცმულობის უნიფიცირება, რა ახლო ურთიერთობაც არ უნდა გვექონოდა ჩვენ და ირანელებს, არათუ ორი სხვადასხვა თვითმყოფადი კულტურის მქონე ხალხის, არამედ თვით ერთი ხალხის წიაღშიც შეუძლებელია. და ამიტომაც არის, რომ იმავე შარდენს თუ დაუფჯერებთ, მის დროს „ირანელ მანდილოსნებს წინდები არ ეცვიათ“<sup>13</sup>, მაშინ, როდესაც იმავე ხანის ქართულ მზითვის წიგნებში ეს ნივთი – ჯორაბი (წინდა) მრავალჯერაა ფიქსირებული.

როგორც ქართველი მკვლევარი ირინა კოშორიძე აღნიშნავს, შაჰ აბას I-ის დროს ირანში დაწინაურებულ ქართულ სამხედრო და საერო არისტოკრატიას

7 „დიონიჯო კარლის თბილისის აღწერა“, იტალიური ტექსტი თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკ. 29, 1951, 173–175.

8 უან შარდენის მოგზაურობა..., 305.

9 ჯავახიშვილი, მასალები..., 41.

10 Sir John Chardin's Travels in Persia with an introduction by Brigadier-General Sir Percy Sykes, London: The Argonaut Press, 1927, 212.

11 უან შარდენის მოგზაურობა..., 126.

12 იქვე, 295.

13 Sir John Chardin's Travels in Persia, 215.

იმდროინდელი სეფიანთა კარის გემოვნებისა და ეტიკეტის ჩამოყალიბებაზეც ჰქონია გავლენა – მოდასაც კი კარნახობდა სამეფო კარს. სეფიანთა ირანში კაბის შეტანა და მისი პოპულარობა ისფაჰანის სამეფო კარზე ქართველებთან და ქართულ სამხედრო არისტოკრატიასთანაა დაკავშირებული.<sup>14</sup>

ბოლო პერიოდში გამოითქვა მოსაზრება ისფაჰანური სკოლის დაზგური ფერწერის „ქართულობის“ შესახებ. ირანელი მეცნიერი შაჰრიარ ადლი XVII საუკუნის მეორე ნახევრითა და XVIII საუკუნის დასაწყისით დათარიღებულ ისფაჰანის მხატვრული სკოლის ნიმუშებად აღიარებულ პორტრეტებს ქართულ მხატვრობად მიიჩნევს. უფრო მეტიც, მისი აზრით, ამ ტილოებზე გამოსახული პერსონაჟები ქართველები არიან და ეს ნიმუშები როსტომ მეფის (1632–1657) სასახლისთვის იყო განკუთვნილი.<sup>15</sup>

ქართველი მკვლევრის, ნინო ჩიხლაძის აზრით, „ქრისტიანულ დასავლეთზე ორიენტირებული ქართული ხელოვნება შეიძლება გამხდარიყო ხიდი დასავლეთეგროპულსა და ირანულ კულტურას შორის. სწორედ ამის ერთ-ერთი გამოვლენაა ქართული საერო პორტრეტის მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილების გაზიარება და მის საფუძველზე ე. წ. ქართულ-სპარსული მხატვრული სკოლის ჩამოყალიბება.“<sup>16</sup> „ქართულ-სპარსული“ მხატვრული სკოლის ჩამოყალიბების საფუძველად ქართული საერო პორტრეტის მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილების გაზიარება განიხილება, რომელიც ირანისა და საქართველოს სამეფო კარზე წარმოიშვა.<sup>17</sup>

ქართულ-სპარსული დაზგური ფერწერის ზეგავლენა შეიმჩნევა ქართული კედლის მხატვრობის საქტიტორო პორტრეტებზე.<sup>18</sup> ამ სკოლის ნიმუშები XVII საუკუნის 30–იანი წლებში უკვე იქმნებოდა: სვეტიცხოვლის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ბურჯზე მარიამ დადიანისა და მისი ვაჟის ოტია გურიელის გამოსახულებები და მარტვილის ტაძრის ჩრდილო-დასავლეთ ბურჯზე მარიამ დედოფლისა და ოტია გურიელის 1625-1634 წლებს შორის შესრულებული პორტრეტი, რომლებზეც მინიშნებაა მხატვრული ხედვის ახლებურ კუთხეზე.<sup>19</sup>

14 ირინა კოშორიძე, „XVI-XVII საუკუნეების ირანში მოღვაწე სამხედრო არისტოკრატთა ქართული სამოსი“ წიგნში საქართველო-ირანის კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიიდან. თბილისი: საქართველოს ეროვნული მუზეუმი, 2011, 22, 38; „ახალი ცნობები საქართველო-ირანის ურთიერთობათა შესახებ“, 41–58.

15 შაჰრიარ ადლი, „ქართული და აღმოსავლური ფერწერა შ. მირიანაშვილის სახელობის საქართველოს ხელოვნების მუზეუმში“ ნარკვევები, VII, 2001, 96-100.

16 ნინო ჩიხლაძე, „ქართული დაზგური მხატვრობის სათავეებთან. „ქართულ-სპარსული“ ფერწერული სკოლა.“ ნარკვევები, III, 2003, 106; „ირანულ-ქართული კულტურული ურთიერთობები და XVII ს-ის ქართული სახვითი ხელოვნების ერთი ასპექტი“, მნათობი, 5/6, 2003: 181.

17 ჩიხლაძე, „ქართული დაზგური მხატვრობის...“ 108.

18 იქვე, 107.

19 ქართულ-სპარსული დაზგური სკოლის ჩამოყალიბების ხანად ივარაუდება 1637-1829 წლები. საწყისად აღებულია მარიამ დადიანისა და ოტია გურიელის სვეტიცხოვლის პორტრეტი და მისი შექმნის თარიღი – მარიამი ამ ფრესკაზე უკვე როსტომ ხანის ცოლია, მისი ვაჟი ოტია კი მის გარდაცვალებამდეა გამოსახული. ოტია გარდაცვალების დროს 19-20 წლის იყო, ფრესკაზე კი 12-13 წლის ბავშვია. ხოლო ზედა ზღვრად მიჩნეულია 1829 წელი და ამ მხატვრული სკოლის ნიმუშის „ქსნის ერისთავ თორნიკეს ასული ნინოს“ შექმნის თარიღი. იხ.: ჩიხლაძე, „ქართული დაზგური მხატვრობის...“ 107-108; „ირანულ-ქართული კულტურული...“ 182.

XVI-XVII საუკუნეების ირანული და ქართული ჩაცმულობის შესასწავლად, ჩვენი აზრით, უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება ქართულ მასალებს, რადგან ისინი, ჯერ ერთი, ირანულ ჩაცმულობასთან ახლოს დგანან და მეორე, ისინი დოკუმენტებს წარმოადგენენ. ამა თუ იმ ფრესკაზე გამოსახული, თუ რომელიმე მზითვის წიგნში დასახელებული ხალათი, ჯილა, ქამარი თუ კაბა, ნამდვილად არსებობდა სწორედ იმ სახით, როგორც გამოსახულია ფრესკებზე ან აღწერილია მზითვის წიგნებში. ზოგი მათგანი დღემდეა შემონახული.

ინტერესი მზითვის წიგნებისადმი, როგორც საისტორიო წყაროსადმი, XIX საუკუნიდან ჩნდება. მზითვის წიგნების მრავალმხრივი მნიშვნელობა საქართველოს ისტორიის შესწავლის საქმეში უდავოა, როგორც სოციალურ-ეკონომიკური, ასევე პოლიტიკური ისტორიისთვის. მზითვის წიგნების მიხედვით შესაძლებელია დადასტურება ამა თუ იმ ნივთის არსებობისა, ფრესკაზე გამოსახული ნივთი ნამდვილად ასახავდა თუ არა შესაბამის დროს. ამგვარად შეიძლება აღდგეს ყოფის, სავაჭრო ურთიერთობის და განვითარების საერთო სურათი.

რა თქმა უნდა, ფრესკებზე ასახული ნივთები როდი გვაძლევს იმ დროის ქართული ჩაცმულობისა და მორთულობის სრულ სახეს. ასევე, მზითვის წიგნებში ფიქსირებული ტერმინებიც როდი ასახავენ ამ ფრესკების ყველა დეტალს, მაგრამ ის, რაც საქართველოში დაცულია, გადაჭარბების გარეშე შეიძლება ითქვას, უნიკალურია და მათ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება XVI-XVII საუკუნეების ირანული და ქართული ჩაცმულობის შესწავლის საქმეში.

ქართულ ჩაცმულობაში ირანული კვალის ძიებას, სხვა მეცნიერთა შორის, ხელი მიჰყო აგრეთვე ქართველმა ირანისტმა, მაგალი თოდუამ. მან ვერ მოასწრო ჩანაფიქრის განხორციელება. მან ვერ მოასწრო ნაშრომის დასრულება, რომლის პირობითი სათაური „XVII საუკუნის ქართველ დიდგვაროვანთა ირანული ტანსაცმელი“ უნდა ყოფილიყო<sup>20</sup>. ჩვენი სტატიის ბაზად ვიყენებთ მის მიერ შეგროვებულ და სისტემატიზებულ მასალებს, რომლებმაც მოგვცა კვლევის მიმართულება და საშუალება, შეგვეჯერებინა ერთმანეთისთვის მზითვის წიგნები და ქართველ დიდგვაროვანთა ფრესკები. მაგალი თოდუამ ჩათვალა, რომ ჯავახიშვილის მეთოდი ქართული ჩაცმულობის ისტორიის შესასწავლად ყველაზე მართებული იყო და ჩვენც ზუსტად ამ მიმართულებით ვაგრძელებთ მუშაობას.

წინამდებარე სტატიაში განხილულია საქართველოში დაცული მარიამ დადიანის სამი ფრესკა.<sup>21</sup> მარიამ დედოფლის ფრესკების გარდა, შემონახულია მისი მზითვის წიგნიც – ქალისთვის გატანებული მოძრავი ქონება – რომელიც ყველაზე ძველია ჩვენამდე მოღწეულ მზითვის წიგნებს შორის – „მზითვის წიგნი დადიანის ქალის ქართლის დედოფლის მარიამის 1634 წ.“<sup>22</sup>

20 თოდუა, არქივის მასალები...

21 ცნობილია იერუსალიმის ქართველთა ჯვრის მონასტერში მარიამ დადიანის კიდევ ერთი ფრესკა, იხ.: ტიმოთე გაბაშვილი, მიმოსვლა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელენე მეტრეველმა (თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1956); ასევე, არსებობს კრისტოფორე დე კასტელის ალბომში მარიამ დედოფლის ფანქრით ნახატი ერთი სურათი, იხ.: ღონ კრისტოფორე დე კასტელი, ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. თბილისი: მეცნიერება, 1976, 92 (სურათი N58).

22 მარიამ დედოფლის მზითვის წიგნი პირველად გამოსცა სარგის კაკაბაძემ 1925 წელს. იხ.: სარგის კაკაბაძე, ისტორიული საბუთები. საისტორიო მოამბე, 1925, 136-138.



მარიამ დედოფლის მზითვის წიგნში სხვა ნივთთა შორის ჩამოთვლილია მისი ტანსაცმელი და სამკაულები, რომლებიც დამახასიათებელი იყო XVII საუკუნის საქართველოსთვის. მასში ლექსიკურად ფიქსირდება ის, რაც აცვია ფრესკებზე გამოსახულ მარიამ დედოფალს.

შევეცდებით, მზითვის წიგნში არსებული ლექსიკის და სხვადასხვა მკვლევარების, მათ შორის ხელოვნებათმცოდნეების მიერ მარიამის ფრესკების აღწერილობის მიხედვით გამოვიკვლიოთ ირანული ელემენტები მარიამ დედოფლის ჩაცმულობაში.

მარიამ დედოფლის სახელით ცნობილი მარიამ მანუჩარის ასული დადიანი (გ. 1682 წ.) 1621 წელს ცოლად გააყოლეს გურიის მთავრის ძეს სვიმონს, მაგრამ შემდეგ მარიამის ძმამ, ოდიშის მთავარმა ლევან მეორე დადიანმა (1611-1657 წწ.), იგი ქმარს გააშორა და შვილთან, ოტიასთან ერთად შინ წამოიყვანა. 1634 წელს ირანთან პოლიტიკური გარიგების შედეგად, მარიამი ცოლად შერთეს ქართლის მუსლიმ მეფე როსტომს (1633-1658), ხოლო ამ უკანასკნელის გარდაცვალების შემდეგ, ისევ პოლიტიკური მოსაზრებით, მიათხოვეს უძეო როსტომისა და მარიამის შვილობილს, ასევე გამუსლიმებულ ვახტანგ V-ს (1658-1675). საზოგადო მოღვაწე, მწიგნობარი დედოფალი საკუთარი სახსრებით აშენებდა და აღადგენდა ეკლესია-მონასტრებს, ყიდულობდა და აგროვებდა უნიკალურ ქართულ ხელნაწერებს.<sup>23</sup>

ქრონოლოგიურად რომ დავალაგოთ, წალენჯიხის საკათედრო ტაძარში, ლევან მეორე დადიანის ეკვდერში მარიამ დედოფლის ფრესკული გამოსახულება ყველაზე ადრინდელია მის დანარჩენ ფრესკებს შორის. ფრესკაზე მარიამი, როგორც მკვლევრები ვარაუდობენ, გათხოვებამდეა გამოსახული, ანუ 1621 წლამდე.<sup>24</sup> ექვთიმე თაყაიშვილის მიხედვით, ფრესკას ახლავს წარწერა „ბატონიშვილი მარიამ ასული ხელმწიფისა მეფისა მანუჩარისა“<sup>25</sup>

„მარიამს თავზე ძვირფასი ბეწვითა და ე. წ. სპარსული ბუმბულით ანუ რაჟამით შემკული თეთრი სამკუთხა ქუდი ახურავს. ბატონიშვილს მარჯვენა ხელი წითელი მოსასხამიდან გამოუყვია. შიდა კაბის სახელოებს – მარგალიტები, გულისპირს კი ყვავილთა ორნამენტები ამკობს.“<sup>26</sup>

შემდეგი ფრესკა მარტვილის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესიის ჩრდილოეთ ბურჯის სამხრეთ კედელზე შესრულებული მარიამ დადიანის გამოსახულება მცირეწლოვან შვილთან ერთად უნდა იყოს, რომლის შექმნა 1625–1634 წლებს შორის ივარაუდება.<sup>27</sup>

23 მარიამ დედოფლის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ იხ.: აბესალომ ტულუში, ცხოვრება და ღვაწლი დედოფალ მარიამ დადიანისა. თბილისი: ორნატი, 1992.

24 გიორგი კალანდია, „წალენჯიხის მონასტრის ქტიტორთა გალერეა“. ქართველოლოგია, №4, 2008, 5.

25 ექვთიმე თაყაიშვილი, არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი. ტფილისი: ს. ლოსაბერიძის სტამბა, 1914, 219.

26 ქსოვილი საქართველოდან, კატალოგი შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა გიორგი კალანდია. თბილისი: ხელოვნების სასახლე, 2017, 176; კალანდია, „წალენჯიხის მონასტრის...“, 6.

27 ტულუში, ცხოვრება და ღვაწლი..., 49-50; ჩიხლაძე, „ქართული დაზგური ფერწერის...“, 108.

„დედოფალს ძალიან ლამაზი მცენარეული ორნამენტით შემკული მოსასხამი ამშვენებს, შიდა კაბა კი გაფორმებულია ოქროსფერი ბურჯებისა და ფრთაგამოლილი მტრედების ნახატებით.“<sup>28</sup>

მარტივის ფრესკაზე გამოსახული ბატონიშვილი ძვირფას სამოსსა და სამკაულშია გამოწყობილი – თვალ-მარგალიტი, ბეწვი, ოქრო, ატლასი. „ჯილა-გვირგვინი, საღებავების რელიეფური ფენით აღნიშნული, ლალებით, ზურმუხტებითა და მარგალიტებით მორთული ყელსაბამი. ვარდებით, პიონებითა და სამოთხის ჩიტებით მორთული სამოსი“; „ლალების, ზურმუხტებისა და მარგალიტების მონაცვლეობით აკინძული მარიამ დედოფლის ულამაზესი შიბი რელიეფურად დადებული საღებავების მსხვილი ფენითაც კია აღნიშნული.“<sup>29</sup>

ხოლო ყველაზე გვიანია სვეტიცხოვლის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სვეტზე მარიამ დედოფლისა და მისი შვილის, ოტია გურიელის პორტრეტი, რომელიც 1637-38 წლებში უნდა შექმნილიყო.<sup>30</sup> მარიამი ამ ფრესკაზე უკვე როსტომ მეფის ცოლი და ქართლის დედოფალია, მისი ვაჟი ოტია გურიელი კი 12-13 წლისაა და ჯერ არაა გარდაცვლილი.

„ცნობილი იყო მძიმე და მსუბუქი ქსოვილისგან შეკერილი მოსასხამები. ეს ნაირგვარობა მათ სეზონურ დანიშნულებაზე უნდა მიანიშნებდეს. სათბილობელი მოსასხამები, ქათბისა და ტოლომას მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, შეიძლება და შეკერილი ყოფილიყო დიბას, ქირმანშალის, სქელი ფარჩისა და ხავერდისგან. ხოლო საგაზაფხულო-საზაფხულო მოსასხამები, შედარებით მსუბუქი ფაქტურის ქსოვილებისგან, როგორცაა მაგალითად, დარაია და აბრეშუმი. მძიმე ქსოვილის მოსასხამები, უმეტეს შემთხვევაში დაბეწვილია და ხშირად საყელოსაც ბეწვის ზოლი შემოსდევს, ხოლო თხელი ქსოვილის მოსასხამები უსაყელოა და მსუბუქი ქსოვილითაა დასარჩულებული. მოსასხამის ქსოვილები მრავალფეროვანია. რომელიმე გამორჩეული ფერი არ დომინირებს. წარმოდგენილია სადა, სახიანი და ორნამენტირებული მცენარეული, ყვავილოვანი ქსოვილები. ქსოვილის ფერების ტონალობისა და ყვავილოვანი ორნამენტების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, შესაძლოა, იგი ირანული წარმოშობისა იყოს. ცნობილია, რომ გვიანშუასაუკუნეების საქართველოში, განსაკუთრებით კი თბილისში, ირანიდან შემოდოდა არა მარტო ტექსტილის ნაწარმი, არამედ სხვადასხვა ფორმისა და დანიშნულების საგნები.“<sup>31</sup>

მზითვის წიგნში მარიამის სამოსის აღწერილობისთვის გამოყენებულია როგორც სპარსული ლექსიკური ერთეულები, ასევე სპარსულ ენაში დამკვიდრებული არაბული და თურქული წარმოშობის ლექსიკა.

## კაბა

მარიამ დედოფლის მზითვის წიგნში ჩამოთვლილ ნივთთა შორის კაბა ბევრჯერაა ნახსენები: ფრანგული ატლასის, ფრანგული ქამხის, ქარაიყასის და ა.შ.<sup>32</sup>

28 ქსოვილი საქართველოდან..., 213.

29 ნინო ჩიხლაძე, „ქართული საერო პორტრეტის ისტორიიდან (XVI-XVII სს.):“ ნარკვევები, X, 2005, 76; „ირანულ-ქართული კულტურული...“ 182.

30 ჩიხლაძე, „ქართული დაზგური მხატვრობის...“ 107.

31 ქსოვილი საქართველოდან..., 233.

32 სარა ბარნაველი, დადიანის ასულის მარიამის მზითვის წიგნი. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XXII-B, თბილისი, 1962, 219.

კაბა ორივე სქესის ზედა სამოსის სახელწოდებაა, რომელიც მრავალგვარი იყო – სხვადასხვა სიგრძის, სახელოებიანი და უსახელო, მოკლე და გრძელმკლავიანი.

საბა წერს, რომ კაბა სამოსელია.<sup>33</sup> კაბას – قَاب (დეჰხოდაც ტანსაცმელს უწოდებს, რომელსაც წინა მხარე ღია აქვს და დუგმებით იკრავენ. დეჰხოდა იქვე იმორწმებს ბორჰან-ე ყათეს: <sup>34</sup>‘სამოსი, რომელსაც არხალოყზე – اِرْخَالِي (მოკლე ხიფთანი, იგივე ახალუხი)<sup>35</sup> იცვამენ’. ამ კაბას ჰოლანდიელები ღამის სამოსად (Robe de Chambre) იყენებდნენ და შემდეგ მას უწოდეს كَابِي.<sup>36</sup> სიტყვა კაბის ანალოგიურ განმარტებას გვაძლევს მონიცი.<sup>37</sup>

ნაფისის მიხედვით, قَاب (qabā) შემოსულია არაბულიდან - ‘ჩასაცმელი, რომელსაც არხალოყზე ზემოდან იცვამენ’. ნაფისის იქვე ჩამოთვლილი აქვს კაბის სინონიმებიც: يَلْم (გრძელი, წინ გახსნილი სამოსი, რომელსაც „ყაბასაც“ უწოდებენ); تَوْرِي (ზაფხულის ძალიან თხელი ბამბის კაბა اِعْرَاف; (ზედა ჩასაცმელი).<sup>38</sup>

ივანე ჯავახიშვილს قَاب კაბა “ზევით საცმელი, ბეწვიანი ან უბეწვო”, ახალ სპარსულ სიტყვად და ქართულში მეათე საუკუნეში შემოსულად მიაჩნია და ამით ხსნის, თუ რატომ არაა დადასტურებული უძველეს ქართულ ძეგლებში. მისი ეტიმოლოგია და სადაურობა გამოურკვეველია, „ბერძნულად ძველად კაბადიო (kabadio) ეწოდებოდა და აღმოსავლურ ტანსაცმლად ითვლებოდა.“<sup>39</sup>

ეს ლექსიკური ერთეული XII-XIII საუკუნიდან ქართულ მწერლობაში („ვეფხისტყაოსანი“, „ვისრამიანი“), XIV საუკუნიდან საისტორიო მწერლობაში („ჟამთააღმწერელი“) და XVII საუკუნიდან მზითვის წიგნებში ფიქსირდება.

როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „საქართველოში ქართული კაბებიც იყო გავრცელებული, მაგრამ თვით სპარსეთის სიძლიერის ხანაში, XVII საუკუნეში, მაინც განსხვავება იყო ქართულსა და სპარსულ კაბებს შორის“<sup>40</sup> იგი თვლის, რომ კაბა უცხოეთიდან შემოვიდა, მაგრამ აღიჭურვა ეროვნული თავისებურებებით.

ი. ციციშვილის აზრით, კაბა არაბული წარმოშობისაა – ყაბა/აბა/კაბა და ქართულში სამივე ფორმაა დაცული.<sup>41</sup>

კაბა გვხვდება მეგრულშიც: მეგრ. კაბა ‘კაბა; ახალუხი (ჩონხის ქვეშ ჩასაცმელი).’<sup>42</sup> სვანურში დასტურდება კაბ ფორმით, რომელიც ვ. თოფურიას აზრით, ქართულიდან არის შესული.<sup>43</sup>

33 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. 1. თბილისი: მერანი, 1991, 344.

34 محمد حسين بن خلف تبریزی، برهان قاطع Mohammad Hosayan ebn-e Khalaf de Tabriz, Borhan-e Qate' (Dictionari De La langue Persane).

35 Юрий Рубинчик, Персидско-Русский Словарь. Москва: Сов. Энциклопедия, 1970, 62.

36 علی اکبر دهخدا، لغت نامه، جلد ۱۰، ۱۵۳۶۴.

37 محمد معین، فرهنگ فارسی، جلد ۲، تهران، ۱۳۳۱.

38 علی اکبر نفیسی، فرهنگ نفیسی، جلد ۴، تهران، ۱۳۲۱-۱۳۲۴، ۶۲۱۴.

39 ჯავახიშვილი, მასალები..., 100.

40 იქვე, 102.

41 ი. ციციშვილი, მასალები ქართული ჩაცმულობის ისტორიისათვის. თბილისი: ხელოვნება, 1954, 56.

42 ოთარ ქაჯაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, ტ. II. თბილისი: ნეკერი, 2002, 97.

43 ვარლამ თოფურია, სახელთა დაბოლოების ისტორიისათვის სვანურში. შრომები, ტ. 2, 2002, 14.

გ. წერეთელის აზრით, არაბული قبا (< სპარს. قبا) 'კაბა (მამაკაცისა), ხალა-თი' სპარსულიდანაა შესული.<sup>44</sup> მ. ანდრონიკაშვილი თვლის, რომ kabā (კაბა) – 'ქალის ან კაცის ზედსამოსი' სპარსულიდან არის შემოსული ქართულში.<sup>45</sup>

ოსურში, რომელიც ირანულ ენათა ოჯახში შედის, დასტურდება k'aba 'ქალის კაბა', რომელიც ვ. აბაევს ქართულიდან შესულად მიაჩნია, ხოლო ქართულში – არაბულ-სპარსული qabā-დან – 'ზედა სამოსი, ლაბადა'. ქართულიდან შესულად მიაჩნია თურქულში qaba. ინდოევროპული \*kap 'ხელის შემოხვევა, შემოვლება; მოდება, მოცვა', ფალაური kapāh 'ლაბადა', ვედური kāpā 'კაზმულობა (ცხენისა)'.<sup>46</sup>

## ქამხა

„მერვე თეთრი ფრანგული ქამხის კაბა, მარგალიტის გულისპირითა. მეცხრე შავის ფრანგულის ქამხის კაბა“<sup>47</sup>; „მერვე თეთრი ფრანგული ქამხის ტყავი კვერნის ბეწვითა“<sup>48</sup>

საბასთან ქამხა ნაქსოვს ნიშნავს და ხამხას უდარებს, ხოლო ხამხა, თვითონ საბას განმარტებული აქვს ასე: 'ოქროქსოვილი ქამხაზედა'.<sup>49</sup>

ივ. ჯავახიშვილი წერს, რომ ქამხა სპარსული სიტყვაა და მისი სადაურობა ირკვევა გიორგი მეფის 1460 წლის მცხეთის სიგელის მიხედვით: „თქუენთაგან მოგუახსენდა ამისად ქრთამად ქამხა სამი იაზღურიო;“ მაგრამ იქვე წერს, რომ „თვით ქამხის რეალური რაობა არ ჩანს“ 'ქამხა ზემოყვანილ საბუთში იაზღურად არის დასახელებული, ე. ი. სპარსეთის ქ. იეზდითგან'. ამ ქსოვილის თვით სახელიც სპარსულია, ქემხა - كخا ანდა كخا 'დიდ ყვავილოვან აბრეშუმის ქსოვილს დამასტს ჰქვიათ'.<sup>50</sup>

მოინი - كخا kam-xā – كخاب kam-xāb მონათული და ჭრელი ნაჭერი, რომელსაც ურევია ცოტა საო (ك - ცოტა, خواب - საო).<sup>51</sup>

ქამხის ნაფისისეული განმარტება ოდნავ განსხვავდება მოინისაგან – كخا (kamxā) 'აბრეშუმის მონათული სამოსი'.<sup>52</sup>

დეჰხოდა – كخا 'მონათულ სამოსს უწოდებენ, რომელიც სხვადასხვა ფერია'. შემდეგ იხმობს ბორჰანს, რომლის განმარტებაც განსხვავდება ნაფისის, დეჰხოდასა და მოინის ქამხის განმარტებებისგან. იგი წერს, რომ 'ქამხა ესაა სხვადასხვაგვარად შეკერილი სამოსი'.<sup>53</sup>

44 გიორგი წერეთელი, არაბულ-ქართული ლექსიკონი. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1951, 191.

45 მზია ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, II. თბილისი: ირმისა, 1996, 207.

46 Василий Абаев, Историко-Этимологический словарь осетинского языка, т. 1. Москва-Ленинград: Академия Наук СССР, 1958, 615.

47 ბარნაველი, დადიანის ასულის..., 219.

48 იქვე, 220.

49 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. 2. თბილისი: მერანი, 1993, 211, 415.

50 ჯავახიშვილი, მასალები..., 177-178.

51 معين، جلد ٣، ٦٥، ٣

52 نفيسی، جلد ٤، تهران، ١٣٢١-١٣٢٤، ٦٨٣٦

53 دهخدا، جلد ١١، ١٦٣٧٥

ვინაიდან მზითვის წიგნში ქამხის კაბა თეთრიცაა და შავიც, სალექსიკონო მასალის საშუალებით შესაძლებელია ამ ქსოვილის რაობის დაზუსტება, რომელიც ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს: ქამხა – ერთი ფერის აბრეშუმის ქსოვილზე ფერადი, ყვავილოვანი მოხატულობა.

## ჯილა

ივ. ჯავახიშვილის განმარტებით, ჯილა საქართველოში შემოდის XVII საუკუნეში „ტოტებიანი ძვირფასი ქვებითა და ვერცხლით შემკული სამკაულია. რუსეთში მონღოლების შემოსევის დროს, საქართველოში კი მხოლოდ XVII საუკუნეში ჩნდება“<sup>54</sup> მარიამ დადიანის მზითვის წიგნში ჯილა და საჯილე არაერთხელაა ნახსენები: „ერთი ოქროს საჯილე; ერთის დიდის ნიშაურის ფირუზითა, ათის დიდროანის ბადახშანის ლალითა, სხვა ორმოცის იაგუნდითა და ფირუზითა და მეორე დიდი ფურცლის სახე მურასა ჯილა.“<sup>55</sup>

სულხან-საბა ორბელიანთან ეს ლექსიკური ერთეული განმარტებულია, როგორც ‘დიდებულთ თავსარჭობი, სამთავრო თავსარჭობი’<sup>56</sup> არაბ. ჯილა ‘თავსამკაული – თვალ-მარგალიტით შემკული, თმაში გასაბნევი ფრთა ან გვირგვინის შვერილები’ – ამგვარადაა ახსნილი ეს სიტყვა ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში.<sup>57</sup> თითქმის იგივენაირი მნიშვნელობით გვხვდება სიტყვა ჯილა სპარსულ განმარტებით ლექსიკონებშიც. ასე მაგალითად: მოჰამმად მოინი ჯილას განმარტავს, როგორც ‘გვირგვინს’ – جیه = جیه، ასევე ‘ის, რაც მსგავსია გვირგვინისა, რომელსაც ქუდზე ამაგრებენ’<sup>58</sup>

ალი აქბარ ნაფისისთან ჯილა – جیه (Jiqe) ‘მარგალიტით მოოჭვილი სამკაულია, რომელსაც კაცები ქუდზე და ჩალმაზე, ხოლო ქალები თავსაფარზე იმაგრებენ’<sup>59</sup>

ალი აქბარ დეჰხოდა ამავე სიტყვას جیه განმარტავს: ‘ძვირფასი თვლებით მოოჭვილი სამკაული’ და მსგავსად საბა ორბელიანისა, ჯილას ისიც დიდებულეებისთვის განკუთვნილ ნივთად ასახელებს – ‘ძვირფასი თვლებით მოოჭვილი სამკაული, რომელსაც სულთნები და ამირები თავზე იმაგრებენ’<sup>60</sup>

## მურასა

მარიამის დედოფლის მზითვის წიგნში ქსოვილისა და ნივთების რაგვარობის აღსანიშნად გამოიყენება მიმღეობის ფორმის არაბული ლექსიკა, რომელიც ქართულში, როგორც ჩანს, სპარსულის გავლითაა შემოსული. მაგალითად, ქართულად მურასა არაბ. მორასა – ‘მოოჭვილი ძვირფასი თვლებით’.

54 ჯავახიშვილი, მასალები..., 141.

55 ბარნაველი, დადიანის ასულის..., 218.

56 ორბელიანი, ლექსიკონი..., ტ. 2, 458.

57 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: <http://www.ice.ge/liv/liv/ganmartebiti.php>

58 معین، جلد ۱، تهران، ۱۳۷۵، ۱۲۳۲.

59 نفیسی، جلد ۲، تهران، ۱۳۱۸-۱۳۱۹، ۱۱۰۱.

60 دھخدا، جلد پنجم، تهران، ۱۳۷۳، ۶۹۷۴.

სიტყვა მურასა აქ რამდენიმეჯერაა ნახსენები: 'მეოთხე ყირმიზი ატლასის კაბა, მისი მურასას ოქროს ღილებითა. მეხუთე ყუითელი ფრანგული ატლასის კაბა, მისი ოქროს მურასა ღილებითა';<sup>61</sup> '... და მეორე დიდი ფურცლის სახე მურასა ჯილა';<sup>62</sup> 'ოთხი ტანი მურასა ოქროს ტყავის ღილი'.<sup>63</sup>

რუბინჩიკის მიხედვით, **مص** (მორასსა) – არაბული სიტყვაა და ნიშნავს 'ძვირფასი ქვებით მოოჭვილს',<sup>64</sup> მურასა – სპარსული ენაა, ქართულად მოოჭვილი ჰქვიან – განმარტავს საბა.<sup>65</sup>

ნაფისის განმარტებით, **مص** (morasse') 'არის თავის ადგილას ჩასმული, ის, რაც გვირგვინზე და არა მხოლოდ მასზე ძვირფასი ქვებით და ოქროთია მორთული'.<sup>66</sup> ანალოგიურად ხსნის ამ სიტყვას დეჰოდაც: **مص ← ترصيع** 'მოოჭვა, მოოჭვილი ძვირფასი ქვებით; გვირგვინის მოოჭვა და ის, რაც, შესაძლოა, მოიოჭვოს მარგალიტით და სხვ.'<sup>67</sup> მონის მიხედვით, **مص** (morassá) 'ის, რაც ძვირფასი ქვებითაა მოოჭვილი, მოოქროვილი და მომარგალიტებული'.<sup>68</sup>

### ლერაქი და მუყაიში

„თავსაკრავები, ლერქები და სირმით შეკერული და მუყაიაშებით გაკეთებული...“<sup>69</sup> ვკითხულობთ მარიამის მზითვის წიგნში.

ივ. ჯავახიშვილი აზრით, *ლერაქი* საქართველოში თავსაბურავად XVII საუკუნიდან გვხვდება, თუმცა ხალხში უფრო ადრე უნდა ყოფილიყო გავრცელებულიო.<sup>70</sup> საბა ლერაქს განმარტავს, როგორც: 'კუბასტი, დედათა თავსაბურავი, სხვათა ენა'.<sup>71</sup> ჯავახიშვილი კი წერს, რომ ლერაქი იგივე კუბასტი არაა. კუბასტი არის კვართი, პერანგი და არა ლერაქი.<sup>72</sup>

XVII საუკუნის კათოლიკე მისიონერი არქანჯელო ლამბერტი ლერაქს ასე განმარტავს: „თავზე იხურავენ ძლიერ თხელს და თეთრს ლერაქს, სამ უბედ გამოჭრილს, ისე რომ ერთი უბე ზურგზე აქვთ ჩამოშვებული და დანარჩენი ორი – მხრებში. ლერაქს თავზე ამაგრებს ოქრომკედის თუ აბრეშუმის ერთნაირი ქუდი, რომელიც გვირგვინსა ჰგავს. ამ ახირებულ გვირგვინზე ჩვეულებრივ წამოაცმევენ ფრთას ან მშვენიერ ყვავილსა.“<sup>73</sup>

61 ბარნაველი, დადიანის ასულის..., 219.

62 იქვე, 218.

63 იქვე, 220.

64 Рубинчик, Персидско-Русский..., 494.

65 ორბელიანი, ლექსიკონი..., ტ. 1, 527.

66 ۳۲۶۰، ۱۳۳۴، تهران، جلد ۵، نفیسی

67 ۱۷۲۵۱، ۱۲، جلد ۱، داخدا

68 ۴۰۱۶، ۳، جلد ۱، معین

69 ბარნაველი, დადიანის ასულის..., 218.

70 ჯავახიშვილი, მასალები..., 134.

71 ორბელიანი, ლექსიკონი..., ტ. 2, 414.

72 ჯავახიშვილი, მასალები..., 134.

73 არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თარგმანი იტალიურიდან ალექსანდრე ჭყონიასი (თბილისი, 1938), 42.

ქალების თავსაფრად იხსენიებენ ლეჩაქს დეჰზოდა, მონინი და ნაფისიცი: لچک (Lačak) 'პატარა სამკუთხა თავსაფარი, რომელსაც ქალები და ბავშვები იფარებენ'.<sup>74</sup>

ნაფისი – لچک 'ოთხკუთხა თავსაფარი, რომელსაც ორფად გადაკეცავენ სამკუთხა რომ გახდეს და ქალები თავსაფარზე (آچارچ) იმაგრებენ'.<sup>75</sup>

მუყაიშის საბასეული განმარტება ასეთია: 'ოქროს თმა, სხეპლა'<sup>76</sup>. თვითონ სხეპლა კი საბასთან ასეა განმარტებული: 'ესე არს ოქროს და ვერცხლის თმა გაბრტყელებული, რომელსა სპარსნი მუყაიშს უწოდებენ'.<sup>77</sup> ხოლო 'ოქროს–თმა არს, რად ოქრო თმათაებრ გააწვლილო, რომელსა სპარსნი სირმას უკმობენ; და რა თმა იგი განსტკიცო და ბრტყელ იქმნას, ჰქვია სხეპლა, რომელსა სპარსნი მუყაიშს უწოდენ; ხოლო სხეპლა რა ძაფსა შეასთო ოქრომკედი ეწოდება' – განმარტავს საბა.

დეჰზოდასთან مقيش 'ქსოვილზე დაფენილი, ჩაკერებული ვერცხლისა და ოქროს ძაფებია'.<sup>78</sup> მონინისა და ნაფისის განმარტებით ლექსიკონებში ეს სიტყვა საერთოდ არ გვხვდება.

როგორც იკვეთება, კაბა საქართველოში ოდითგანვე არსებობდა, როგორც სამოსი. ლექსიკური ერთეული კი, წერილობითი ძეგლების მიხედვით, XII საუკუნეზე ადრე არ გვხვდება. მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მეგრულსა და სვანურშიც ფიქსირდება ეს სიტყვა, იქ შესული ქართულიდან უნდა იყოს. ჩვენი აზრით, სიტყვა უშუალოდ სპარსულიდანაა შემოსული ქართულში, რასაც მოწმობს სპარსული ენის განმარტებითი ლექსიკონები. დადიანის ფრესკის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მას აცვია კაბა, ოღონდ ამ სამოსის სადაურობა სადავო საკითხია. მარიამ დადიანის კაბა, რომელიც არის ყვავილოვანი და ფოთლოვანი ორნამენტული ელემენტებით დატვირთული, ირანული მოდისა და ყაიდისაა. მისთვის მზითვად კაბის არაერთ სახეობას შორის გაუტანებიათ თეთრი და შავი კაბა ქამხისა – თეთრი ან შავი აბრეშუმის ქსოვილი ფერადი, ყვავილოვანი მოხატულობით.

მარიამის მზითვის წიგნის მიხედვით, მურასა (მოოჭვილი) შესაძლოა ყოფილიყო ღილი და ჯილა, ანუ ძვირფასთვლიანი ღილი და ძვირფასი ქვებით მოოჭვილი ჯილა. მარიამს სამივე ფრესკაზე მურასა (ძვირფასი ქვებით მოოჭვილი) ჯილა – დიდებულთა თავსამკაული უკეთია. მურასა და ჯილა ორივე არაბული სიტყვებია და როგორც ჩანს, ეს ლექსიკური ერთეულები არაბულიდან სპარსულში, ხოლო აქედან XVII საუკუნეში შემოვიდა ქართულში მსაზღვრელ–საზღვრულის სახით.

ლეჩაქი (თავსაკრავი) მარიამის მზითვის წიგნის მიხედვით, ვერცხლის და ოქროს ძაფებით ანუ მუყაიაშებით გაკეთებული ყოფილა. მუყაიაშიც და ლეჩაქიც XVII საუკუნიდან უნდა იყოს შემოსული ქართულში, ალბათ, სპარსულიდან. სვეტიცხოვლის ფრესკაზე მარიამს ჯილა–გვირგვინის ქვეშ, სავარაუდოდ, გამჭვირვალე ლეჩაქი უნდა ეხუროს, რომელიც მუყაიაშებითაა გაკეთებული.

ზემოთ მოყვანილი მაგალითების მიხედვით, თუ გავითვალისწინებთ მარიამ დედოფლის ბიოგრაფიას, იმ პერიოდის ისტორიულ გარემოსა და მის მზითვის

74 دھخدا، جلد ۱۲، ۱۷۲۲۵، معین، جلد ۳، ۳۵۶۹.

75 نفیسی، جلد ۴، ۱۳۲۱-۱۳۲۴، ۲۹۵۰.

76 ორბელიანი, ლექსიკონი..., ტ. 1, 530.

77 იქვე, 124.

78 دھخدا، جلد ۱۳، ۱۸۸۶۸.

წიგნში ფიქსირებულ ლექსიკას, შეიძლება ითქვას, რომ მისი სამოსი ძლიერ ირანულ კვალს ატარებს. ჩვენ მომავალშიც ვაპირებთ კვლევის გაღრმავებას ამ მიმართულებით, რაც უპირველეს ყოვლისა გულისხმობს ლექსიკის კვლევას ეტიმოლოგიურად, ქართულში შემოსვლის გზების დადგენას, ასევე, ამ ლექსიკის სხვა მზითვის წიგნებთან შედარებას, რაც, ვფიქრობთ, დააზუსტებს და გაამყარებს ჩვენს მოსაზრებებს.



**Tamar Demetrashvili, Tamar Lekveishvili**

G. Tsereteli Institute of Oriental studies

## **MARIAM DADIANI'S IRANIAN CLOTHING**

(Based on the study of her Frescoes and Lexical Elements preserved in Dowry book)

Several works have been dedicated to the study of Georgian dressing, but research in the field of the history of Georgian clothes remains a topical issue even today. It is impossible to explore the history of Georgian clothing without the analysis of sources and documents about dressing of Middle Eastern peoples, because, for many centuries, Georgians had close relations with these nations.

In the 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries, Georgian-Iranian interactions were intensified, especially, as a result of the following circumstances: close political and culture relations with Byzantine Empire were disrupted after the fall of Constantinople in 1453 and the Creation of the Ottoman Empire; At the end of the 15<sup>th</sup> century, the united monarchy of Georgia dissolved and some political units were shaped. In 1555, as a result of the treaty of Amasya between Iran and Ottoman Empire, Eastern Georgia was subjugated to Iran, while western Georgia was placed under the command of Ottoman Empire.

It is not surprise that clothing and adornments of Georgian kings and nobles of that period were manifestly influenced by Iranian culture.

A lot of important research works and albums have been published about Iranian clothing and fabrics both in Iran and abroad. However, these research works, in most cases, are based not on the descriptions, references, documentary materials and artifacts of that period, but on miniature paintings created much later. This kind of miniature paintings can be hardly considered as documents. Even more so, this function could not be fulfilled by Persian miniature paintings that comprise information of the period of their authors. For example, masters of Qajar Period (XVIII-XX) describe Shah-Nameh (977-1010) in their contemporary accessories.

Records and drawings of foreign travelers of that period represent an important source for studying the history of Georgian clothing, but records of even such attentive traveler as Jean Chardin are not always reliable.

Georgian scholar Ivane Javakhishvili used to collect materials necessary for studying the history of Georgian dressing in both Georgian and foreign sources. Two aspects in scientific literature about the history of clothes distinguish this work: proper methodology and deep analysis of widely applied Georgian, Byzantine and Persian sources.

The scientist refers to all Georgian sources that fit the mentioned objective, including frescoes and dowry books: It turned out that Georgian frescoes give documentary description of clothing of kings and nobles of certain period and the dowry books name the clothing and ornaments of women, among other things, that were characteristic to Georgian reality in the 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries.

Along with growing political influence of Iran, Persian and Turkish clothing also enters Georgia in the 16<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries, initially, in the form of gifts, and later as ordinary things.

Georgian aristocracy was trying to look like Iranian nobles. For example, at the beginning of the 17<sup>th</sup> century Russian ambassadors have witnessed such a

scene in Kakheti: information was spread that Iranian ambassador had arrived. Georgian nobles took off the national clothes and put on Persian clothes. And they explained to the Russian ambassadors: What can we do, Iranian King is a mighty king, we cannot do anything against him and we have to visit him in Persian dressing to win his benevolence. This happened at the beginning of the Safavid influence but then Georgian nobles were accustomed to go in Persian clothing.

But it would be a mistake to think that this clothing, which we name as Iranian today, could be only of Persian origin. This clothing contained many elements of Non-Persian origins. For example, Chardin noted: "Iranian Nobles (both men and women) wear Georgian Dressing." But Chardin also stressed: "Dressing of Georgian women resembles Iranian dressing", or "Georgians footwear looks like Iranian footwear."

Despite close relations between Georgia and Iran, standardization of clothing is impossible in not only two nations with different cultures, but also even within the same people and that's why, if we trust Chardin, in this period Iranian women did not wear Jorāb (Socks), while dowry books of the same period mention it multiple times.

For the purpose of exploring Georgia clothing, as noted, besides drawings of foreign travelers of that period, Dowry books are also very important, as they describe movable property given to a woman. The dowry Books enable us to identify clothing of Kings and Queens of a certain period depicted on frescoes.

In the presented article are studied Mariam Dadiani's three frescoes, which are preserved in Georgian churches - Tsalenjikha, Martvili, Svetitskhoveli.

Queen Mariam, (d. 1682) daughter of the Ruler of Samegrelo Manuchar Dadiani, in 1621 was given in marriage to Svimon, son of the Ruler of Guria, but then Mariam's brother Levan II Dadiani, Ruler of Odishi (western Georgia) (1611-1657) took away Mariam from his husband and brought her to home jointly with her son Otia. In 1634 after Political agreement with Iran, Mariam was given in marriage to Islamized King of Kartli Rostom (1633-1658), and later for the same political reasons, she was given in marriage to Islamized Vakhtang V (1658-1675), adopted child of Rostom and Mariam. Queen Mariam was a public figure, who has remained devoted to Christianity beside Muslim husbands. She was well-educated queen. She used to build and restore churches and monasteries at her own expenses, bought and collected unique Georgian manuscripts.

It is interesting that besides Queen Mariam frescoes, her dowry Book has been also preserved, which is the oldest one among dowry Books preserved until our time.

Among other things, the Queen Mariam's dowry Book names those clothes and ornaments, which were characteristic to Georgia in the 17<sup>th</sup> century. It lexically names those things that are seen on frescoes that we introduced in the presented article.

For description of Mariam's dressing, the dowry Book names both Persian lexical units and vocabulary of Arab and Turkish origins rooted in Persian Language. For example: Kaba, Kamkha, Jigha, Murasa, Lechaqi, Mughaiashi.

Thus, Persian elements such as flowery and leafy ornamental patterns or dressing due to Iranian fashion were widespread in Georgia in the 17<sup>th</sup> century and this tendency was precisely and evidently reflected on Queen Mariam's frescoes.

## დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Абаев, Василий. *Историко-Этимологический словарь осетинского языка*, т. 1. Москва-Ленинград: Академия Наук СССР, 1958.
2. ადლი, შაჰრიარ. „ქართული და აღმოსავლური ფერწერა შ. მირიანაშვილის სახელობის საქართველოს ხელოვნების მუზეუმში“ ნარკვევები, VII, 2001, 94-106.
3. ანდრონიკაშვილი, მზია. *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*, II. თბილისი: ირმისა, 1996.
4. ბარნაველი, სარა. „დადიანის ასულის მარიამის მზითვის წიგნი“ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XXII-B (1962): 207-223.
5. გაბაშვილი, ტიმოთე. *მიმოსვლა*. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელენე მეტრეველმა. თბილისი: საქართველოს სსრ. მეცნიერებათა აკადემია, 1956.
6. დიონიჯო კარლის თბილისის აღწერა. იტალიური ტექსტი თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკ. 29 (1951): 153-182.
7. *დონ კრისტოფორო დე კასტელი, ცნობები და აღბოძი საქართველოს შესახებ*. ტექსტი გაშიფრა, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ. თბილისი: მეცნიერება, 1976.
8. თაყაიშვილი, ექვთიმე. *არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი*. ტფილისი: ს. ლოსაბერიძის სტამბა, 1914.
9. თოდუა, მაგალი. არქივის მასალები: XVII საუკუნის ქართველ დიდგვაროვანთა ირანული ტანსაცმელი, ۱۷ قرن بزرگان گرجی .
10. თოფურია, ვარლამ. „სახელთა დაბოლოების ისტორიისათვის სვანურში“ შრომები, ტ. 2, 2002, 5-30.
11. კაკაბაძე, სარგის. „ისტორიული საბუთები“ საისტორიო მოამბე (1925): 136-138.
12. კალანდია, გიორგი. „წალენჯიხის მონასტრის ქტიტორთა გალერეა“ ქართველოლოგია, №4 (2008): 3-20.
13. კოშორიძე, ირინა. „XVI-XVII საუკუნეების ირანში მოღვაწე სამხედრო არისტოკრატთა ქართული სამოსი“ წიგნში: საქართველო-ირანის კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიიდან. თბილისი: საქართველოს ეროვნული მუზეუმი, 2011, 10-38.
14. კოშორიძე, ირინა. „ახალი ცნობები საქართველო-ირანის ურთიერთობათა შესახებ“ წიგნში საქართველო-ირანის კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიიდან. თბილისი: საქართველოს ეროვნული მუზეუმი, 2011, 41-58.
15. ლამბერტი, არქანჯელო. *სამეგრელოს აღწერა*, თარგმანი იტალიურიდან ალექსანდრე ჭყონიასი, თბილისი, 1938.
16. ორბელიანი, სულხან-საბა. *ლექსიკონი ქართული*, ტ. 1, 2. თბილისი: მერანი, 1991, 1993.
17. *ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ)*. ფრანგულიდან თარგმნეს, შე-

- სავალი წერილი და კომენტარები დაურთეს მზია მგალობლიშვილმა და გიორგი სანიკიძემ. თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2018.
18. Рубинчик, Юрий. Персидско-Русский Словарь. Москва: Сов. Энциклопедия, 1970.
  19. *Sir John Chardin's Travels in Persia with an introduction by Brigadier-General Sir Percy Sykes.* London: The Argonaut Press, 1927.
  20. ტულუში, აბესალომ. ცხოვრება და ღვაწლი დედოფალ მარიამ დადიანისა. თბილისი: ორნატი, 1992.
  21. ქაჯაია, ოთარ. *მეგრულ-ქართული ლექსიკონი*, ტ. II. თბილისი: ნეკერი, 2002.
  22. ჩიხლაძე, ნინო. „ქართული დაზგური მხატვრობის სათავეებთან, „ქართულ-სპარსული“ ფერწერული სკოლა.“ ნარკვევები, III, 2003, 100-109.
  23. ჩიხლაძე, ნინო. „ირანულ-ქართული კულტურული ურთიერთობები და XVII ს-ის ქართული სახვითი ხელოვნების ერთი ასპექტი.“ მნათობი, 5/6, 2003, 177-184.
  24. ჩიხლაძე, ნინო. „ქართული საერო პორტრეტის ისტორიიდან (XVI-XVII სს.)“ ნარკვევები, X, 2005, 68-82.
  25. ციციშვილი, ი. *მასალები ქართული ჩაცმულობის ისტორიისათვის.* თბილისი: ხელოვნება, 1954.
  26. წერეთელი, გიორგი. *არაბულ-ქართული ლექსიკონი.* თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 1951.
  27. ჯავახიშვილი, ივანე. *მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, ნაკვ. 3, ტანისამოსი, ქსოვილები და ხელსაქმე.* თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, 1962.
  28. ۱۳۷۳، تهران، لغت نامه، علی أكبر دهخدا،
  29. ۱۳۷۵، تهران، فرهنگ فارسی، محمد معین،



1. სვეტიცხოველი. მარიამ დედოფალი და ოტია გურიელი.



2. მარტვილის ღვთისმშობლის მიძინების ეკლესია.  
მარია მ დადიანი მცირეწლოვან ვაჟთან ერთად.



3. წალენჯიხის მაცხოვრის ეკლესია.  
მარიამ მანუჩარის ასული ღადიანი.

**Miranda Basheleishvili**

G. Tsereteli Institute of Oriental Studies

## FORMATION AND CHARACTERISTICS OF IRAN'S CURRENT POLITICAL SYSTEM

### ***Abstract***

The 1979 Islamic Revolution changed Iran's monarchical system and established an Islamic Republic. In the same year the constitution was developed which was based on the leader of revolution Ayatollah Khomeini's political work - Islamic Government (*Hokumat-e Islami*). According to Khomeini's concept the Iran's Islamic revolution was not only political and social event. This was also the revolution in Shi'a Islam, that meant in Shi'a theory the Supreme Religious Authority's radical transformation. The 1979 Islamic Constitution legalized a new form of government in Iran, which includes directly and indirectly elected legislative, executive and judiciary bodies. At the head of the Islamic Republic of Iran stands the Supreme Leader. Iran's current political system encompasses theocratic and democratic governmental elements and is unique in the world. The research of this issue is mainly based on the analysis of the last amendment of the Constitution of the Islamic Republic of Iran in Persian language. The research process also included the processing of the scientific papers, analytical articles, historical documents and Persian sources, with the qualitative research method, which is the most appropriate way for in-depth analysis of the used empirical material.

**Key words:** *Iran, Islamic Revolution, Theocratic Governance.*

### *Introduction*

Iran with its geographic location and natural resources has always played an important role in the regional and international political processes. After 1979 Islamic Revolution fundamental social-political changes occurred in the country. The study of the Iran's contemporary political system is the main issue in the understanding of the Islamic republic, which was created after the above mentioned Revolution.

During the process of developing the 1979 constitution between secular intellectuals and the Shi'a clergy occurred disagreement, in which the clergy won. That victory gave a chance to the leader of Islamic Revolution to create the constitution according his own treatise - "Islamic Government" (*hokumat-e Eslami*). Ayatollah argued that Islamic Government is the true constitutional governance which has Qur'an and the traditions as a Constitution. The 1979 constitution legalized theoretical political system in Iran.



The present work aims to analyze complex system of Iran's current political system and the role of the armed forces in the country's political life as well. According to above mentioned constitution the country is headed by the Supreme leader. The Iran's Governmental structure includes directly and indirectly elected bodies. The authorities of all governmental branches are responsible for him. The most important branch of armed forces is Islamic Revolutionary Guard corps, which is responsible for the protection of the Islamic Revolution's Values. They are main pillars of country's domestic and foreign politics. There are non-formal governance institutions also in Iran called *Boniads* (Foundation) which are ruled by representatives of Shi'a Clergy. They make more effective the Shi'a clergy's economic influence on the whole country.

The study of the political system of the Islamic Republic of Iran can explain the current socio-political processes in Tehran, which influences the region countries and the other world as well. In this case the article will greatly help the representatives of this field as well as interested readers. The author plans to continue working on the topic - "South Caucasus in the Iran's contemporary regional politic". Therefore analysis of the country's political system is important step for the future research.

### *Methodology*

Based on the subject of research, the article relies on qualitative research methods. Using this method creates systematic knowledge around the issue of research. The qualitative research method includes discussing of different types of official documents, articles, books and scientific works. According to mentioned method various positions around the research issue are collected, that promotes the annulment of subjective opinions. It also creates a real picture and research is more reliable. The qualitative research method is the most appropriate way for in-depth analysis, which helps the researchers to answer two questions: "why" and "how". During the research process empirical data such as historical documents, scientific papers and books were collected and processed with critical and comparative review method.

### *Khomeini's concept of "velayat-e faqih" and Constitution of the Islamic republic of Iran*

The leader of Iran's Islamic Revolution Ayatollah Khomeini during exile (1964-1979) created his main work "Islamic Government". This work includes the concept *velayat-e faqih*, which became the basis for the Constitution of the Islamic Republic in 1979. Ayatollah noted in "Islamic Government" that Islam is not only ethical religion, but it also has all the laws and principles, which are necessary for government and social administration. Therefore Islamic Government is the true constitutional governance that has Qur'an and the traditions as a Constitution. The Qur'an and the traditions do not have specific reference who should be in the leadership during the Occultation, but for full employment of *Sharia* social order is necessary. Muslim governor must be fair. He should know the *Sharia* well, in accordance to his actions to confirm the requirements of the law of God. These Conditions are relevant only for *faqih*. *Velaiat-e faqih* is the most suitable individual for handling the Muslim community. He should take the Imam's responsibilities, but

naturally, they are not equal. In the Islamic Government there is no place for kings and other secular authorities.<sup>1</sup>

In March 1979 the referendum on the creation of an Islamic republic produced a vote of 98.2 per cent in favor. In June the first draft of the new constitution appeared. An Assembly of Experts was created to examine the constitution and elections to take place in August 1979. On November 1979 the Assembly of Experts completed its debates on the constitution, transforming it into the fundamental law of a thoroughly Islamic state.<sup>2</sup>

### *The Islamic Republic of Iran's Governmental Institutions*

In December 1979 new Constitution was adopted, which legalized theocratic rule in Iran. At the head of Islamic Republic of Iran stands the Supreme Leader and the authorities of the executive, the legislative branches, the judiciary and armed forces are responsible to him. In 1989 the constitutional amendment abolished the institution of Prime Minister and the institute of President became relatively stronger.

#### *Supreme leader*

The most powerful institution in Iran is the office of the Supreme Leader of the Revolution, which is inseparably linked to Ayatollah Ruhollah Khomeini's politico-religious theory of *velayat-e faqih* (rule by the Jurisprudent). Khomeini's followers implemented the *Velayat-e faqih* against all opposition and based on the article 107 of the 1979 constitution established it as state principle inseparably linked to the person of Khomeini. "In this way they created an office whose power far exceeded even that granted to the shah in the 1906 constitution". (Butcha 2000, 46) The Supreme leader holds the post for life.

The Article 110 of the 1979 constitution identifies the authority and rights of the Supreme Leader. According to this article the Supreme Leader:

- Has responsibility to act as a commander in chief of all armed forces;
- Declares war or peace and mobilizes the armed forces;
- Appoints and dismisses six clerical jurists in the *shura-ye negahban* (Council of Guardians), as well as the head of the Judiciary, the president of state radio and television, the supreme commander of the *sepah-e pasdaran* (IRGC) and the supreme commander of the regular military and the security services;
- Approves the elected president;
- Can dismiss the president, if the Supreme Court finds that the president violates the Constitution;
- Is able to take the decision to hold a referendum; (The Constitution of The Islamic Republic of Iran 2009,74:75)

---

1 George Sanikidze, Shi'isme and the State in Iran (In Georgian). Tbilisi: Universali, 2005, 317-318.

2 Vanessa Martin, Creating an Islamic State. New York: I.B.Tauris, 2003, 158-159.

## *President*

The President of the Islamic Republic of Iran is the second-highest authority. The president is elected for a term of four years, can run for reelection twice. According to the constitution, the President must be of Iranian origin and nationality, must possess adequate administrative and managerial skills, piety and trustworthiness, and should have a satisfactory personal history and belief in the Islamic Republic fundamental principles and the official religion of the country.<sup>3</sup>

Until the 1989 amendment of constitution, the executive branch was divided between the president and the prime minister. The nominal leader of the executive was the president and real power remained in the hands of the prime minister, whom appointed the president.

The goal of dividing the executive branch in two institutions was to prevent the potential danger of presidential dictatorship that could challenge the *velaiyat-e faqih* and restrict the power of the Parliament, through which the clerics attempted to gain a dominant influence.<sup>4</sup>

In late April 1989 ended dualism in the executive branch. The office of the prime minister was abolished and his powers consolidated in those of the president. After the constitutional amendment the President:

- Selects the Candidates of Vice-Presidents and ministers and presents to the *Majlis* for approval;
- Heads the cabinet of Ministers;
- Can dismiss members of the Cabinet;
- Appoints ambassadors;
- Appoints provincial Governors;
- Directs the National Security Council;
- Signs the International agreements, which should be ratified by the Parliament.<sup>5</sup>

Iran's presidency is dramatically different from western presidential system. Iran is the only system in which popularly elected president: must be confirmed by supreme religious leader (who is indirectly elected); is subordinate to religious authority; does not control the armed forces. Moreover, the Iranian president does not have significant impact on decision making in domestic and foreign policy.

## *Parliament and Guardian council*

All members (290) of the Iranian parliament or *Majles-e Shouray-e Islami* are elected by public vote for a 4 year term. There are provisions for representation of the minority communities of Zoroastrians, Jews and Christians. The Parliament's important functions are:

- Drafting legislation;
- Ratifying international treaties;
- Approving state-of-emergency declarations and state loans;

---

3 The Constitution of the Islamic Republic of Iran. Tehran: nashr-e darun, 2009, 81.

4 Wilfried Butcha, *Who Rules Iran?* Washington: the Washington Institute for Near East Policy and Konrad Adenauer Stiftung, 2000, 22.

5 The Constitution of the Islamic Republic of Iran, 81, 91.

- Examining and approving the annual state budget;
- Impeach the president and minister.<sup>6</sup>

### *Council of Guardians*

The Council of Guardians is one of the most influential body in Islamic Republic of Iran. The twelve-member Guardian Council comprises six Islamic theologians chosen by the Supreme Leader for 6 year and six lawyers proposed by the head of the judicial system and approved by the *Majlis*.<sup>7</sup>

The main rights of the Council of Guardian are:

- To ensure all legislation's compliance with Islamic law and Constitution;
- To approve the candidates for parliamentary and presidential elections, as well as candidates for the Assembly of Experts.
- Oversight over all public referenda as well as elections for parliament, the Assembly of Experts and the presidency.<sup>8</sup>

### *Assembly of Experts*

The Assembly of Experts is a clerical council with 88 members; they are popularly elected for eight-year terms. According to the constitution of Islamic republic of Iran the members of the Assembly of Experts:

- Elect the Supreme Leader;
- Give advice to Rahbar on different issues;
- Can remove the Supreme Leader if he becomes unable to fulfill his duties;
- Gather twice a year to review the Supreme leader's office activities.<sup>9</sup>

Despite above mentioned right, the Assembly of Experts has never challenged any decision and installed a new Supreme leader only after death of the predecessor.

### *Expediency Council*

The Expediency Council was set up by Ayatollah Khomeini in 1988 after Officials complained that legislative system was constantly coerced by the Council of Guardians. It has two tasks:

- Break stalemates between the Parliament and the Council of Guardians;
- Advice the Supreme leader on the amendment of Constitution.

The Expediency Council enjoyed great importance in 1988-1989, a period was characterized by crucial developments, such as the end on the Iran-Iraq war and conversion from a wartime to a peacetime economy, and was thus prone to the passing "emergency laws."<sup>10</sup> After this period the role of the Council remained in the framework of Constitution.

6 Ibid, 60, 65.

7 Stephen Jones, Ghahame Allen, Ian Townsend, Paul Bolton, Claire Taylor, *The Islamic Republic of Iran: Introduction*. House of Commons Library, 2009, 18.

8 *The Constitution of the Islamic Republic of Iran*, 66, 70.

9 Ibid, 74.

10 Butcha, op.cit., 61.

From 1997 the Council includes 34 members, 25 of whom are appointed for five-year terms. The members are mostly clerics or politicians.

### *Judiciary*

According to the constitution of the Islamic Republic of Iran the Supreme Leader appoints the head of the Judiciary for a five-year term. He is the highest judicial authority. The head of the judiciary elects the head of the Supreme Court and chief public prosecutor. The judiciary also nominates six members of the Guardian Council.

The Judiciary in Iran includes three different Courts: The Public Courts oversee civil and criminal cases; the Revolutionary Court only takes cases involving crimes against national security; and the special Clerical Court, which operates separately from other courts and is used to try crimes committed by the clerics.<sup>11</sup>

### *The Armed forces Role in the Islamic Republic of Iran's Policy*

The Armed Forces of the Islamic Republic of Iran often have impact on political decisions. In this case the most important is the Islamic Revolutionary Guard Corps, or IRGC<sup>12</sup> (*Sepah-e Pasdaran*) with its subordinate *Basij* and *Qods force*. Their Importance is related to their history of creation and responsibilities.

The Islamic Revolutionary Guard Corps was established on May 5, 1979, by a decree from Ayatollah Khomeini. The IRGC's primary function is to protect the revolution and its achievements.<sup>13</sup> (The Constitution of the Islamic Republic of Iran 2009, 93)

From the time of creation the Guards played a crucial role not only in crushing early opposition to Khomeini's vision (such as *Mujahedin-e khalq*), but also in repelling Saddam Hussein's invasion of Iran in 1980. Since then, the Guards have functioned as both the primary internal and external security forces. The Guard's political role significantly raised after Ahmadinejad's victory over Rafsanjani in 2005 presidential election. According to different sources, Mahmoud Ahmadinejad's victory could not be possible without the active support of Khamenei and the Guards. After the election Ahmadinejad awarded the IRGC with even more government loans and contracts. Guard members also won increasing control of Iran's internal and national security organizations. They played important role in crushing the demonstrations after the disputed 2009 presidential election. Over time the Guards gained important economic role in Iran and became country's largest economic force. They currently dominate most sectors of the economy, from energy to construction, telecommunication to automobile making and even banking and finance.<sup>14</sup>

The IRGC acts with its secret *Qods Force* outside the country. During last decade the Qods have trained, equipped and aided Syria's security and military forces. Iran has played

---

11 Jones et al., 19.

12 Their number now up to 150,000 men divided into land, sea and air forces. The land forces -100,000; The IRGC navy -20,000; The Air forces - 20,000. The Qods Force totals around 5,000. The Basij militia can also mobilize hundreds of thousands.

13 The Constitution of the Islamic Republic of Iran, 93.

14 Alireza Nader, *The Revolutionary Guards. The Iran Primer*. United States Institute of Peace, 2015, 1. Accessed May 19, 2018; <http://iranprimer.usip.org/resource/revolutionary-guards>

a crucial role in buttressing President Basher al Assad, through military advice, provision of weapons. The IRGC, especially the Qods force Commander Qasem Soleimani, are in charge of Iran's policies in Iraq and are leading Iraqi Shi'a militias in their fight against Islamic State (*Daesh*). Soleimani has assumed a very important role in combating ISIS. With this kind of strategy the Iranian government demonstrates to Iraqi Shiites and the rest of the region that Iran is powerful force in the region.<sup>15</sup>

*The Basij* is the powerful paramilitary organization under the military command of the IRGC. The Basij was founded by a decree of Ayatollah Ruhollah Khomeini on November 26, 1979. The Basij includes mostly young volunteers, between the ages of 11 and 17, who come from rural regions or the poorer quarters of cities. The Basij commander is a member of the IRGC leadership and holds the rank of general. The primary function of the Basij is to guarantee internal security, and they have the moral police functions as well.<sup>16</sup>

### *Boniads – informal Government*

In the political life of the Islamic republic of Iran next to formal government institutions the *Boniads* – Foundations have an important role; they are referred as informal government or a state within a state.

Mostly the Boniads are headed by the representatives of the Shia clergy, who are appointed by the Supreme Leader. The Boniads are free from state taxes; they control an important part of business and industry. The absence of state control appears to have resulted in the emergence of widespread corruption, nepotism, and abuse of power in many of the foundations.

Among the largest and most important foundations, whose total number remains unknown, are the following:

- the *bonyad-e janbazanvamostaza'afan* (Foundation for the Disabled and Oppressed);
- the *bonyad-e astan-e qods-e ravazi* (Imam reza Foundation);
- the *bonyade-e eqstesad-e eslami* (Islamic Economic Foundation);
- the *bonyad-e resalat* ("Divine Missions" Foundation);
- the *bonyad-e maskan* (Foundation for the Construction of Housing);
- the *sazeman-e tablighat-e eslami* (Islamic Propagation Organization).

The Iranian Boniads can be divided into three categories: public, private and charitable-Islamic. They enjoy unlimited access to state funds, foreign currency at the official exchange rate; they do business in a completely uncontrolled manner, mostly outside the country. The Foundations are allocated approximately 58 percent of the state budget, the executive branch does not have precise information regarding their economic activities.<sup>17</sup>

---

15 Greg Bruno, Religion and Politics in Iran. Council on Foreign Relations, 2013, 1. Accessed May 19, 2018; <http://www.cfr.org/iran/religion-politics-iran/p16599#p0>

16 Butcha, op. cit., 73-4.

17 Ibid.

## ***Conclusion***

Iran's current political system is an example of the unique theocratic rule in the world. The main institutions of the political system are elective that creates illusion of its democracy. People elect the President but he first of all is responsible for the Supreme Leader and not people. The legislative body is also elective and the Supreme leader controls its work with "Guardian council", which members are appointed mostly by Supreme leader. The Heads of the Judiciary and the Armed Forces are also appointed by the Supreme Leader. From the analysis of Iran's complex political system it is clear that The Constitutiona of the Islamic Republic of Iran guarantees the Shi'a Clergy's, especially the Supreme Leader's leading role in the Country's internal and foreign political life.

From 1979 till today the Islamic Republic's governmental structure works mostly successfully. There is no evidence of radical change in the Islamic Republic's political System. In 1989 the abolition of the post of Prime Minister did not have a significant effect on the theocratic governance. The Balance of Power may change between two main political camps in Iran - the Conservatives and the Reformists. Both of their leaders are the representatives of the Shii'a clergy, who are not ready to lose privileged status.

## მირანდა ბაშელეიშვილი

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### ირანის თანამედროვე პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბება და მისი ძირითადი მახასიათებლები

1979 წლის ისლამურმა რევოლუციამ ირანში მნიშვნელოვან სოციალურ და პოლიტიკურ ცვლილებებს დაუდო სათავე. იმავე წელს მიღებულმა კონსტიტუციამ დააკანონა მმართველობის ახალი ფორმა ქვეყანაში - მონარქია ისლამური რესპუბლიკით შეიცვალა. აღსანიშნავია, რომ კონსტიტუციის შემუშავების პროცესში საერო ინტელექტუალებს და შიიტური სასულიერო ფენის წარმომადგენლებს შორის უთანხმოება წარმოიშვა, რაც ამ უკანასკნელთა გამარჯვებით დასრულდა. ამან კი განაპირობა ის, რომ ირანის ახალ კონსტიტუციას საფუძვლად დაედო რევოლუციის წინამძღოლის აიათოლა ხომეინის ნაშრომი „ისლამური მმართველობა“ (Hokumat-e Islami). ამ ნაშრომში აიათოლა ხომეინი აღნიშნავდა, რომ ისლამური მმართველობა ჭეშმარიტი კონსტიტუციური მმართველობაა, რომლის კონსტიტუციას ყურანი და ტრადიციები წარმოადგენს. ხომეინი მიუთითებს, რომ მუსლიმი გამგებელი უნდა იყოს სამართლიანი. მან უნდა იცოდეს შარიათი კარგად, რათა მისი ქმედებები საღვთო კანონის მოთხოვნებს შეესაბამებოდეს. ამ პირობების შესასრულებლად კი ყველაზე შესაფერისი არის „ველაიათ-ე ფაჰიყი“ და სწორედ მან უნდა იტვირთოს იმამის პასუხისმგებლობები. ისლამურ მმართველობაში არ მოიაზრებიან მეფეები და სხვა სეკულარული მმართველები.

ირანის თანამედროვე პოლიტიკური სისტემა თეოკრატიული და დემოკრატიული მმართველობის ელემენტებისგან შედგება, რომელსაც მსოფლიოში ანალოგი არ გააჩნია. კონსტიტუციის მიხედვით, ქვეყნის სათავეში დგას სულიერი ლიდერი, რომელსაც ემორჩილებიან აღმასრულებელი, საკანონმდებლო, სასამართლო ხელისუფლების ხელმძღვანელები და შეიარაღებული ძალების მეთაურები. განსაკუთრებით აღსანიშნავია „ისლამური რევოლუციის გუშაგთა კორპუსის“ გავლენა. მათი ძირითადი უფლება-მოვალეობა ისლამური რევოლუციის მონაპოვარისა და ღირებულებების დაცვაა, წლების განმავლობაში კი ეს ინსტიტუტი საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში მთავარ საყრდენად იქცა. ქვეყნის ეკონომიკურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ არაფორმალური მმართველობის ინსტიტუტები, ე.წ. ფონდები (Boniads), რომლებსაც შიიტური სასულიერო ფენის წარმომადგენლები ხელმძღვანელობენ.

1979 წლის კონსტიტუციით ირანში ჩამოყალიბებული თეოკრატიული მმართველობის სისტემა, რომელმაც დააკანონა შიიტური სასულიერო ფენის წამყვანი როლი ყველა სფეროში, დღემდე წარმატებით მუშაობს და ამ ეტაპზე, მასში რადიკალური ცვლილებების განხორციელების პროცესი არ შეინიშნება. ქვეყანაში ძალთა ბალანსი ორ ძირითად პოლიტიკურ ბანაკს - კონსერვატორებსა და რეფორმატორებს შორის იცვლება. მათი ლიდერები კი შიიტური სასულიერო ფენის წარმომადგენლები არიან, რომლებიც კონსტიტუციით მინიჭებული პრივილეგიების დაკარგვას მხარს არ უჭერენ.



## დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Butcha, Wilfried. *Who Rules Iran?* Washington DC: the Washington Institute for Near East Policy and Konrad Adenauer Stiftung, 2000
2. Jones, Stephen, Allen, Ghahame, Townsend, Ian, Bolton, Paul, Taylor, Claire. *The Islamic Republic of Iran: Introduction*. House of Commons Library, 2009
3. Martin, Vanessa. *Creating an Islamic State*. New York: I.B.Tauris, 2003
4. Sanikidze, George. *Shia and the State in Iran*. (in Georgian). Tbilisi: Universali, 2005.
5. *The Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Tehran: nashr-e darun, 2009
6. Brumberg, Daniel. "Iran and Democracy", *The Iran Primer*, United States Institute of Peace, Accessed May 19, 2018; <http://iranprimer.usip.org/resource/iran-and-democracy>
7. Bruno, Greg "Religion and Politics in Iran." Council on Foreign Relations, Accessed May 19, 2018; <http://www.cfr.org/iran/religion-politics-iran/p16599#p0>
8. Bruno, Greg, Bajora, Jayshree, Masters, Jonathan. "Iran's Revolutionary Guards." Council on Foreign Relations, Accessed May 19, 2018; <http://www.cfr.org/iran/irans-revolutionary-guards/p14324>
9. *Iran. Political Structure*. Accessed April 30, 2017; <http://www.ivansahar.com/iran-political-structure.htm>
10. Kagan, Frederick W. "Velayat-e Faqih." Accessed; May 19, 2018 <https://www.criticalthreats.org/analysis/velayat-e-faqih>
11. Karami, Arash "A new era of impeachments in Iran?" *Allmonitor*, The Pulse of the Middle East, Accessed May 27, 2017; <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/08/iran-rouhani-minister-impeachment.html#>
12. Nader, Alireza. "The Revolutionary Guards." *The Iran Primer*. United States Institute of Peace. Accessed May 19, 2018; <http://iranprimer.usip.org/resource/revolutionary-guards>

## **TURKEY - FROM SECULAR TO ISLAMIC DEMOCRACY**

### **Abstract**

Tremendous political changes occurred in Turkey over past two decades. By coming to power in 2002, The Justice and Development party (*Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*) marked the beginning of a new era in Turkish political history. New government has brought Turkey unprecedented peace, political stability, growing economy and significant reforms in democratic and judiciary systems. At the same time reforms implemented to meet the European Union standards were used to abolish harsh restrictions on Islamic conservative part of the population. European Union requirements performed as a shield in Justice and Development party's confrontation with the Turkish Armed Forces as well. The Justice and Development party was the first in the history of the Republic of Turkey who overcome the military influence. However, as the Justice and Development party has been gaining power, Turkey's government was becoming more and more authoritarian, abusive to legal and political order, where government and party leaders repressed opposition, media and even critically minded citizens. New reforms and laws, such as telecommunications and national intelligence laws, education reforms, were implemented only for consolidating even more power by the chosen few or for strengthening Islamic conservative circles in Turkey. The article is using qualitative research method as in our opinion it is most suited for the in-depth analyses of a particular case. Also current work is based on papers and articles of Ali Balci, Steven A. Cook, Meliha Benli Altunışık and Toni Alaranta among others as their works provides thorough analyses and objectivity around topic.

**Key words:** *Turkey, Middle East, AKP, reforms, Islamic democracy*

### **Introduction**

There are profound changes in Turkey and newly emerged politicians and entrepreneurs came to power. Turkish society became more complex and differentiated. The Justice and Development Party (*Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP*) is a model of this new class of politicians. AKP, founded in 2001, after the split within the Turkish Islamist movements, is a successor of the Welfare Party (*Refah Partisi, RP*), thus its political agenda closely related to RP's political views. During the parliamentary elections in 2002, AKP gained the majority of seats in the Grand National Assembly. They reinforced their power in 2007, when Abdullah Gül, one of the founders of the AKP, won the presidential elections. By the end of 2007 AKP solely controlled both executive and legislative branches of the government. It should be noted that the success of the AKP and the loyalty of the population to the ruling party was largely determined by the weakness of the opposition parties in Turkey, especially in the rural regions of the country, population of which is historically far from the center.

The first period of rule of the AKP was characterized by peace, political stability, growing economy and significant reforms in democratic and judiciary systems. Reforms allowed Turkey to become a part of the West with its political and judiciary systems while maintaining religion and cultural authenticity. Therefore, AKP's coming to power was widely seen, both in Turkey and in the West, as a new era in Turkish political history. After Arab Spring in 2011, the concept of a "New Turkey" was formed and extensively used as a role model of the coexistence of Islam and democratic values. "But seen from today's perspective, the building of a "New Turkey" has had a second, much more powerful face, namely that of consolidating an intolerant Islamic-conservative ideology and constituency."<sup>1</sup>

As a result, AKP used democratic reforms, required by Western allies to consolidate power and grant conservative, Islamism part of Turkish society with more rights and freedom. The best example for this is educational reform aiming to produce "pious generation". After 2013 Gezi park protests government control over media, civil society and judiciary is even more tangible and strict. Thus even if AKP leaders refuse to identify their party as a "conservative-islamic", their actions and implemented changes return country to its Islamist roots.

It should be noted that AKP is one of the most successful parties in Turkish political history as it held electoral hegemony since coming to power in 2002. For the party that did not exist in 2000 this is an immense achievement. It also succeeded in building an Islamic-conservative constituency that feels existentially attached to the party and its declared cause.

The present work aims to analyze the current political changes in Turkey, how it developed from secular to Islamic democracy and what the cause of these changes was.

### ***Methodology***

Current Paper analyzes political changes in Turkey after AKP came to power. The article employs qualitative research methods and mainly relies on scientific articles, both printed and online, monographs, different types of research papers etc. Qualitative research methods are preferable for in-depth study of particular issues. In this framework various data was collected, classified and analyzed, focusing mostly on reforms implemented in Turkey by the current government and historical reasoning for this changes. The article uses inductive approach, which will allow us to draw the conclusions on the basis of the individual facts. It also employs case study design for comprehensive research of particular problem. For comparison and critical analyzes mainly empirical data was collected and reconciled. The paper relies on various articles and research papers of Ali Balci, Steven A. Cook, Meliha Benli Altunışık, Toni Alaranta and others as their work provides thorough and objective analyzes around interesting for us topics.

### ***Subject definition***

Current article is not focusing on the theoretical frame of the issue, but it is important to define both secularism and Islamic democracy. Secularism is a principle that requires separation of the governmental and religious institutes of the country. It also declares freedom from religious laws and obligates state authorities to be at least neutral, if not free from the religion. The concept of the Islamic

---

1 Toni Alaranta, Turkey under the AKP; A Critical Evaluation From The Perspective of Turkey's EU Negotiations, FIIA Working Paper 84, 21.

democracy is largely controversial. Democracy is the most accepted and well-known political system in modern world, which declares peoples sovereignty, in contrary to Islam, where sovereignty belongs to Allah. There are many studies on how compatible Islam and liberal democracy can be. Muslim world definitely acknowledges list of democratic principles, such as freedom of speech, "right to vote, rule of law and a government that is to be elected by people,"<sup>2</sup> but at the same time, Islam is a big part of this countries culture, political and social life, so the concept of secularism is certainly unacceptable. Thus Islamic democracy should be a political system where liberal democratic values are accepted with some conditions. Turkey, for the most part of the 20th century, tried to build a secular state with Islamic culture and traditions. But as in nearly all countries in the region, when there is a freedom to vote, people are electing conservative parties, widely oriented on Islam, so democracy in the Middle East is consistently Islamic.

### ***Initial reforms***

In the 20th century, as pro-Western geopolitical orientation was widely advertised, Turkey came closer to the Western world. It became strictly secular state and promoted nonreligious lifestyle. Meanwhile, domestic policy of the country remained fragmented and far from the West. The new state established by the Kemal Ataturk heavily relied on the principle of nationalism and inviolability of Turkish sovereignty, at the same time it remain skeptical to the surrounding world. Paradoxically army, which was the guaranty of the westernization in Turkey, kept it distant from the West, as expended role of the armed forces in the country's political and public life was not answering to the democratic standards of the West.

Current ruling, the Justice and Development Party was "formed in 2001 by splintering off from the ideological formation named Milli Görüş (National Vision), from which President Recep Tayyip Erdoğan, former president Abdullah Gül and deputy Prime Minister Bülent Arınç originate."<sup>3</sup>

The first part of the Justice and Development Party's rule, brought Turkey unprecedented reforms, fast modernization and prosperity. In 2007 elections, AKP while holding the majority in parliament took the presidential seat as well. In 2012 it achieved its ultimate victory over Turkish Armed Forces (TAF) for the influence in the state. For the first time in Turkey's history, civilians were able to establish control over TAF. Changes were made to represent Turkey closer to EU standards and offered a chance to become part of the West, while maintaining its cultural and religious distinctness. The first decade of AKP's rule can be characterized as democratic, stabile, with growing economic, social peace and the rule of law.

Turkey's president Recep Taip Erdoğan, who is one of the founders of the AKP, actually rejects defining the party in religious terms. "We are not an Islamic party, and we also refuse labels such as Muslim-democrat," he said in 2005. The AKP leader instead calls the party's agenda "conservative democracy."<sup>4</sup> "In

2 Shah Abdul Hannan, Democracy in Islamic Perspective, Islamic Research Foundation International Inc. [http://www.irfi.org/articles/articles\\_951\\_1000/democracy\\_in\\_islamic\\_perspective.htm](http://www.irfi.org/articles/articles_951_1000/democracy_in_islamic_perspective.htm). Accessed July 14, 2017.

3 Marek Matusiak, The Great Leap; Turkey under Erdoğan, Point of View 51, 2015, 10.

4 Ömer Taşpınar, "Turkey: The New Model?," <http://www.brookings.edu/research/papers/2012/04/24-turkey-new-model-taspinar>. Accessed November 12, 2015.

the party's official 2023 political manifesto this is defined by specifying that conservative democracy rejects all attempts to change society from above, and instead defends change that takes place through a natural, gradual process. Only this kind of transformation is seen as genuine and defensible. Conservative democracy entails seeing the interruption of socio-economic, cultural, and political patterns, or the replacement of historical institutions and practices, as unacceptable."<sup>5</sup> This being said, the abovementioned "conservative democracy" is another interpretations of liberal democracy, but adjusted to the particular needs of the Turkish society.

Erdoğan presented nationalism from perspective of the ethnic and religious identity, thus was able introduce much more progressive and moderate Islam in contradiction to the traditional views in Turkish society. This position allowed AKP and Erdoğan to present the proposal for a new social contract, supported by the reintroduction of the Turkish-Islamic synthesis that breaks with the traditions of the modern Kemalist state, transforming the relationship between state and society.<sup>6</sup>

It should be noted that nationalism was a key factor which contributed to the success of AKP. In the beginning of their rule it seemed as if AKP distanced itself from traditionally highly anti-Western nationalist rhetoric, but in recent years nationalism and populism became main stronghold in party's discourses. Within this narratives, supporters of a secular state, who oppose the strengthening of the conservative Islam are depicted as defenders of an elitist "tutelary regime" and they are standing against the "genuine Turkish nation." It showed during Gezi protests in 2013, when AKP leaders attempt to represent demonstrators as insincere and alien to the Turkish nation.

Between 2002 and 2006, the AKP government implemented a series of reforms to "harmonize Turkey's judicial system, civil-military relations, and human rights practices with European norms. Through its formidable grassroots network and with governmental institutions now in its hands, the party made health care and housing credits more accessible, increased grants for students, improved the infrastructure of poorer urban districts.<sup>7</sup> Most importantly, AKP was the first who acknowledged the "Kurdish Question" and tried to take actions for resolving the issue. As a result the minority rights became a priority. The results of the reforms were rapid and astonishing: "the percentage of people living below the poverty line in the first decade of the 21st century decreased from 16% to 5% of the population. Also, swift development has been seen not only in the three big metropolises, Istanbul, Ankara and Izmir, but also in the cities in central and eastern Turkey, including: Denizli, Kayseri, Konya, Gaziantep and Kahramanmaras."<sup>8</sup> Although not all of the accomplishments are related to the current government. For example, Turkey's profound economic growth in 21st century is the result of economic reform project developed by Kemal Derviş, Minister of Economic Affairs in the Ecevit government.

While accepting Western requirements for reforms in human rights department and harmonizing Turkish laws with European standards, "the AKP eliminat-

---

5 Alaranta, *op. cit.*, 10.

6 Raquel dos Santos Fernandes, and Isabel Estrada Carvalhais, *Understanding Erdoğan's Leadership, In the "New Turkey"*, JANUS.NET e-journal of International Relations Vol. 9 No 1 (May-October 2018), 95.

7 Taşpınar, *op. cit.*

8 Matusiak, *op. cit.*, 27-29.

ed part of the discriminatory regulations against women in the labor market and civil code.”<sup>9</sup> Nonetheless, Turkish governmental party and president Erdoğan himself are definitely conservative and patriarchal, their perception of family and gender equality is also very traditional and religion based. Thus, the government used these reforms to gradually lift of the restrictions on wearing headscarves in public services, universities and secondary schools. In the same spirit, in 2003-2004, “the AKP-controlled parliament undertook seven reform packages - including measures that make it more difficult to close down political parties, enhance personal and political freedoms, and rein in (albeit incompletely) the General Staff - intended to bring Turkey’s political system in line with European norms and standards.”<sup>10</sup>

### ***Confrontation with armed forces***

Turkey-EU relations provided a perfect shield to the AKP in its confrontation with the TAF and its role in Turkish politics. TAF, traditionally seen as an institute committed to Kemal Atatürk’s will, and to the country’s westernization process, could not oppose to reforms which at first glance improved human and minority rights. The first political failure was in 2004, when Turkish Armed Forces risked country’s national interests in Cyprus. As a result, TAF lost its undeniable authority as the ultimate guardian of Turkey’s national interests. Created vacuum was filled with civilian politicians, who gained more power and credibility to argue about country’s national interests and foreign policy orientation. It should be noted that these events by all means weakened TAF’s positions, but they transferred the power to civilians only after cross border operation in Iraq in 2007, when despite their climes to destroy Kurdish camps in northern Iraq, they were not able to provide any result.

Historical changes appear in the civil-military relations during 2006-2008, as for the first time civilians gained an advantage over the military. In 2007, PKK killed 15 Turkish soldiers on the Turkey-Iraqi border. The government, which until then denied the need of cross-border operation, came under enormous pressure as infuriated public demanded to allow the TAF to arrange a cross-border operation in Iraq. Finally, the AKP was forced to start targeted air attacks in northern Iraq, where the most of the PKK camps are located. After the consultation with the USA government, “Turkey lunched a major land and air incursion on 21 February 2008. However, the land operation came to an abrupt end in 29 February, a day after Robert Gates, US defense secretary, visited Ankara to urge Turkey to leave quickly. Mehmet Yaşar Büyükanıt, the chief of the Turkish General Staff at the time, also declared that the struggle against the PKK could not be won “through military measures alone.”<sup>11</sup> This statement clearly showed, that the armed forces was not able to keep the leverage it had and the decision making was solely in civilian’s hands. To enhance the results, Turkish government removed the article 35 from the internal regulations of the Turkish Armed

---

9 Taşpınar, op. cit.

10 Steven A. Cook, *Islamist Political Power in Turkey: Challenges for Brussels and Washington*, In *The Challenge of Islamists for EU and US Policies: Conflict, Stability and Reform*, Ed. Muriel Asseburg and Daniel Brumberg, SWP - Stiftung Wissenschaft und Politik - Berlin, 2007, 24.

11 Balcı, Ali, *Foreign Policy as Domestic Power Struggle: The Northern Iraq as a Battlefield between the AKP and the TAF in 2007-8*, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* Vol.2 No1, 2015, 87-89.

Forces (*Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu*) in 2013. This article obligated army to protect and defend the Turkish fatherland as defined by the constitution of the Republic of Turkey. Thus it was used for justification of the military coups in Turkey during the whole 20th century.

### ***Self-identification***

Turkey's governmental party identifies itself as a "conservative democrat" party, which should be somewhat close to the Christian democratic parties in Europe. As a part of this, AKP claims that it achieved "system normalization" in Turkey. According this narrative, before AKP "Turkish political life was characterized with numerous conflicts between religion and politics; tradition and modernity; religion and the state; and between the state, society and the individual."<sup>12</sup> The party acknowledges these conflicts as an actual reason for limited democracy in Turkey, thus normalizing the political system will free the society and terminate tutelary practices.

Since the AKP took the office in 2002, it started to promote the Turkey as a significant actor on the world stage and main power in the Middle Eastern region. Government also skillfully used its foreign policy for consolidating more power at home. AKP demonstrated a strong affection to Muslim issues, encouraged the revival of the national pride and supported active mercantilism. Promoting economic relations in the region also benefited AKP's domestic interests. In these economic deals, Anatolian businesses gained an advantage, which were AKP's major supporters and the reason for its success in elections. Concentrating on the Middle East and brother Muslim countries, AKP initiated anti-Kemalist narrative. All at once, Turkish government was able to openly criticize Atatürk's ideology and foreign policy. Concept of Ottomanism, as an alternative to pan Turkism, once again became appealing. "We are the grandchildren of Ottomans!" – stated Erdoğan in an interview.<sup>13</sup> Within this context, the image of the "New Turkey" was created and according to the government, the election of the Recep Taip Erdoğan as a president created a foundation for this new country.

*For the past decade or so, neo-Ottomanism has served as the go-to concept for understanding Turkish politics. While in foreign policy the AKP government has, as previously shown, been weary of the neo-Ottoman label, it seems to have embraced it in domestic discourses. The AKP has been active in embracing and promoting a specific understanding of neo-Ottomanism in domestic politics in three interrelated ways:*

*1. By trying to establish a direct lineage between particular members of the house of Osman (especially Sultan Abdulhamid II) and high-ranking members of the AKP.*

*2. By arguing that the historical enemies of Ottoman Empire are still working to undermine the power of Turkey and its leadership.*

---

12 Toni Alaranta, The AKP's Ideological Hegemony Means More than Internal Party Disputes, <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/382-the-akp%E2%80%99s-ideological-hegemony-means-more-than-internal-party-disputes.html>. Accessed November 12, 2015.

13 Agnes Czajka, and Edward Wastnidge, The Centre of World Politics? Neo-Ottomanism in Turkish Foreign and Domestic Politics, <http://web.isanet.org/Web/Conferences/GSCIS%20Singapore%202015/Archive/a1b05e35-80f6-40ae-9c56-b5708c5c321e.pdf>. Accessed November 12, 2015

3. *By claiming that AKP policies and programmes are a continuation or expansion of the policies and programmes of the Ottoman Empire.*<sup>14</sup>

### ***The new wave of the reforms***

As the AKP has been gaining in strength, Turkey's government was becoming more and more authoritarian. "With time Erdoğan's rule has become increasingly disrespectful to the state's legal and political order, and has gagged and repressed his critics. This has greatly blemished the AKP's previous achievements, has led to the erosion of the state's constitutional order and has created the image of Turkey as an authoritarian, unpredictable and unreliable state. As a result, in the global press freedom ranking published by Reporters without Borders, Turkey fell from the 98th position (in 2005) to 154th (in 2014)."<sup>15</sup>

The wave of populism began to be more widespread and many political figures adopted its practices and discourses. To gain the power or remain in the power brings populism as a strategy. Its democratic promises emerges naive and favourable expectations, on the other hand, populism has a tendency to treat from the dark side. As a charismatic leader of the party, the President Erdogan started to feature himself as a representation of the national will. Erdoğan tried to reach every segment of the society, take their issues into consideration and reflect on them as his own, he is speaking daily, using sincere language in interviews and even in official meetings, emphasizing that he is from "the people".

With new changes and reforms Turkish government and especially Erdoğan, progressively accumulate power and eradicate opposition. "In 2014 government passed a new law giving the Telecommunications Directorate more authority to block websites and collect individuals' browsing histories."<sup>16</sup> Access to around 70,000 Internet URL addresses is permanently restricted in Turkey following court verdicts. Restrictions on access to social networking services, such as Facebook, Twitter, YouTube, etc., are imposed frequently. The Turkish government is also the global leader on the number of requests to remove inconvenient content sent to social networking services.<sup>17</sup> In April of 2014 the government passed a "law giving the National Intelligence Organization more surveillance powers. The law also prescribed greater punishments for those who leak sensitive information."<sup>18</sup>

Since the mass protests in summer 2013 the government has responded with violence to any attempts to hold street protests. "The governmental public security package of laws officially named as 'The Package for the Protection of Freedom' adopted in March 2015 has given the police more extensive powers to use firearms, detain and search people and property, and tap telephones (for up to 48 hours without a court decision)."<sup>19</sup>

It is important to mention Erdoğan's education reform as well, which started in 2012 when then Prime Minister Erdoğan stated that "his government was aim-

---

14 Ibid.

15 Matusiak, op. cit., 36.

16 "Freedom in the world 2015: Turkey", Freedom House, <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2015/turkey>. Accessed November 12, 2015

17 Matusiak, op. cit.

18 Freedom House...

19 Matusiak, op. cit., 60.



ing at raising pious generations.”<sup>20</sup> In February 2012 AKP initiated a new educational program called 4+4+4. Officially current law extended compulsory schooling by four years, making attending to school obligatory for full twelve years. But actually, the reform works altogether differently. Students can choose vocational schools from fifth grade; this includes *imam-hatip* schools, the secondary education institutes for government employed imams (mosque and Muslim community leaders in Sunni Islam). Parents are also able to home-school children from fifth grade, which will encourage them not to give formal schooling especially to girls in rural areas. Changes were done in the school’s curriculum as well and Islam became one of the focal subject elementary and secondary schools. In sum, religious schools, which were one of the options, now became central part of the new educational system. This was possible after establishing entrance exams for all high schools except the imam-hatip schools. Therefore, students who failed these exams would have no alternative but religious schools. Due to these changes many non-Muslim students were forced to enroll in imam-hatip schools.

Another issue is Diyanet (*Diyanet İşleri Başkanlığı* - Presidency of Religious Affairs) that gained considerable power during AKP’s government. Diyanet was established as the state’s apparatus to control religion, but current ruling party changed its purpose and with Diyanet’s help and public money started to promote religion. “Between 2002 and 2013, Diyanet’s personnel (including imams) grew from 74,000 to 129,000, and the number of mosques it sponsors increased from 75,000 to 84,700.”<sup>21</sup>

After electing Erdoğan as a president, he continues to consolidate power, much like Putin and Medvedev. Despite the generally ceremonial role of the president in Turkey, Erdoğan was directly involved in the country’s governing and decision making process. He was attending to the cabinet, as well as NATO meetings, which traditionally was Prime Minister’s competency. This situation was eventually resolved in April 16, 2017. After enquiring 51% at the constitutional referendum, Turkish government finally was able to change country’s constitution and transform Turkey to presidential system of governing.

July 15th 2016 attempted coup Erdoğan and the ruling party depicted as an “incident of crisis”, even though there were deaths among civil population and fallout mass arrests, suspensions and reassignments, provided Erdoğan with a convenient framework for implementing strict authoritarian measures. This at one hand showed his authoritarian nature and on the other hand depicted him as a national savior and defender against greatest threats to Turkish nation. “In this line of action, the Turkish parliament’s approval of a constitutional amendment withdrawing parliamentary immunity from deputies made it possible to investigate a number of Republican People’s Party (CHP) deputies accused of insulting the president, and 50 out of the 59 deputies of the Peoples’ Democratic Party (HDP), a pro-Kurdish party. Faced by the population as a manifestation of fighting clientelism, the measure made it possible for Erdogan to solidify his popular support and weaken the opposition. With the adoption of the new con-

---

20 Svante E.Cornell, The Islamization of Turkey: Erdoğan’s Education Reforms, <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/437-the-islamization-of-turkey-erdo%C4%9Fan%E2%80%99s-education-reforms.html>. Accessed November 12, 2015

21 Matusiak, op. cit., 40.

stitution, approved by the referendum on 16th April 2017, Erdogan will begin to control state budgets, appoint judges and resume the leadership of the AKP.”<sup>22</sup>

### ***Conclusion***

Before AKP came to power, “The Republic of Turkey has been widely seen as a “torn” country, heir to a powerful Ottoman state tradition where the question of the ultimate source of state legitimacy has from the beginning been fought over by roughly two opposing groups, secularist Westernizers and Islamic conservatives.”<sup>23</sup> As mentioned above, according to widely considered opinion, AKP was the Turkey’s first governing party who managed to overcome this struggle and actually embody the concept of “Muslim democracy.” “Erdogan, who grew at the height of reactionary attitudes towards Turkish secularism, was able to capitalize on the social, economic and political circumstances of his time by launching the idea of a “New Turkey” that promotes Islamic culture.”<sup>24</sup>

Despite the profound changes in first decade of the 21st century, Turkey remained to be a Muslim country with conservative and patriarchal society, who accustomed to violence, inequality, authority and corruption. Thus, when AKP’s policy shifted towards authoritarianism public did not protested changes and generally followed the old ways.

After historical victory in 2002 parliamentary elections, the Justice and Development Party managed to overcome the opposition, confrontation with the armed forces, anti-governmental movements, public protests, coup attempts and remain in the office. Meanwhile it initiated crucial changes and consolidated power. It is undeniable, that the previous state model was annihilated and the governmental promoted “New Turkey” is certainly authoritarian, conservative and religious. It is hard to make any forecasts, but it is doubtful that after this much strengthening its positions, AKP would disengage itself from power without fight. Also, European Union without doubt will stay in Turkey’s foreign policy agenda, but as the Islam gaining the focal point in the ruling party’s domestic policy; it is safe to say that there will be little to nothing done to meet Western requirements.

---

22 Fernandes & Carvalhais, *op. cit.*, 99

23 Alaranta, *Turkey Under The AKP...*, 10.

24 Fernandes & Carvalhais, *op. cit.*

## თამთა ბოკუჩავა

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### თურქეთი - სეკულარული დემოკრატიიდან ისლამური დემოკრატიისაკენ

ბოლო ორი ათწლეულის განმავლობაში თურქეთში საკმაოდ მნიშვნელოვანი ცვლილებები მიმდინარეობს. თურქულმა საზოგადოებამ უფრო კომპლექსური და დიფერენცირებული სახე მიიღო. ძალაუფლება მოიპოვეს პოლიტიკოსების, ბიზნესმენებისა და აქტივისტების ახალმა თაობამ. სწორედ ასეთი საზოგადოების სახეს წარმოადგენს სამართლიანობისა და განვითარების პარტია (*Adalet ve Kalkınma Partisi - AKP*). ქვეყნის სათავეში მოსვლის შემდეგ AKP ხელისუფლებაში ყოველთვის უმრავლესობის სახით იყო წარმოდგენილი. 2007 წ. აპრელში ნეჯდეთ სეზერის მიერ პრეზიდენტის პოსტის დატოვების შემდეგ, თურქეთის პრეზიდენტად AKP-ს ერთ-ერთი დამაარსებელი - აბდულა გიული აირჩიეს.

სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის მიერ გატარებული რეფორმები თურქეთს საშუალებას აძლევდა პოლიტიკური და სამართლებრივი სტანდარტებით დასავლეთის ნაწილი გამხდარიყო, ამასთან შეენარჩუნებინა კულტურული და რელიგიური თავისებურებები. AKP-ს მმართველობამ პირველი 10 წლის განმავლობაში ქვეყანას მოუტანა მშვიდობა, პოლიტიკური სტაბილურობა, მზარდი ეკონომიკა და დემოკრატიისა და საკანონმდებლო სისტემის განვითარება.

თურქეთის მმართველი, 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 იყო განპირობებული კეთილდღეობისა და ღირსების პარტიების რიგებში მიღებული გამოცდილებით. 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 არამარტო კონსერვატორების, არამედ ლიბერალების მხარდაჭერაც განაპირობა, რამაც თავის მხრივ საშუალება მისცა პროისლამურ პარტიას შეენარჩუნებინა ხელისუფლება სეკულარულ სახელმწიფოში.

ყველა წინამორბედ ისლამურ პარტიას საკონსტიტუციო სასამართლოს გადაწყვეტილებით ან სამხედრო გადატრიალების შედეგად საქმიანობა აეკრძალათ. 2008 წ. ყურნალი „ეკონომისტი“ წერდა: ისლამურ სამყაროში ავტორიტარული რეჟიმები ხშირად კრძალავენ რელიგიურ პარტიებს, რის შემდეგაც ეს პარტიები იატაკქვეშეთში ინაცვლებენ. თურქმა ისლამისტებმა განსხვავებული გზა აირჩიეს. მათ უარი თქვეს ძალადობაზე და თავიანთ სასარგებლოდ გამოიყენეს დემოკრატიის ძირითადი პრინციპები. ყველა მომდევნო ისლამური პარტია უფრო ზომიერი და პრაგმატული იყო, მათ შორის კი სამართლიანობისა და განვითარების პარტია იყო ყველაზე ზომიერი და პროდასავლური.

AKP-ს დამაარსებლები პარტიის რელიგიური ტერმინით განსაზღვრის მოწინააღმდეგეები იყვნენ. „ჩვენ არ ვართ ისლამური პარტია, არც მუსლიმი დემოკრატები“ - განაცხადა რეჯეფ თაიფ ერდოღანმა 2005 წელს. სანაცვლოდ იგი პარტიის კურსს განსაზღვრავს როგორც „კონსერვატულ დემოკრატიას“. პარტიის ოფიციალურ პროგრამაში განსაზღვრულია, რომ კონსერვატული დემოკრატია დაუშვებლად მიიჩნევს სოციალურ-ეკონომიკურ, კულტურულ და პოლიტიკურ წყობაში ნებისმიერ ჩარევას, ასევე ისტორიულად ჩამოყალიბებული ინსტიტუტების და წესების შეცვლას. იგი უარყოფს საზოგადოების ზემოდან რეფორმირებას, ამის ნაცვლად მხარს უჭერს ცვლილებების ბუნებრივ, თანმიმდევრულ პროცესს. მხოლოდ ასეთი სახის ტრანსფორმაცია შეიძლება ჩაითვალოს ჭეშმარიტად. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ერდოღანმა შეგნებულად გამოიყენა ტერმინი „კონსერვატული დემოკრატია“, ამოიღო რა სიტყვა „ისლამური“ პარტიის განსაზღვრებიდან და იგი ევროპულ მაგალითზე ქრისტიან-დემოკრატების ანალოგად წარადგინა.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ AKP-ს წარმატებაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ნაციონალიზმის ფაქტორმაც, რომელიც თურქეთის ყველა პოლიტიკური პარტიისათვის არის დამახასიათებელი. ისლამური ნაციონალიზმი მკვეთრად ანტიდასავლური და ანტისემიტურია. ხელისუფლების სათავეში მოსვლის პირველ პერიოდში სამართლიანობისა და განვითარების პარტია გაემიჯნა ამგვარ პოლიტიკურ კურსს, თუმცა ბოლო პერიოდში პარტიის ლიდერებისგან ხშირად ისმის ანტი-დასავლური რიტორიკა. მთავრობის განცხადებების მიხედვით, ყველა ვინც ისლამური კონსერვატიზმის წინააღმდეგ გამოდის მხარს უჭერს არადემოკრატიულ, ელიტაზე დამყარებულ რეჟიმს და ჭეშმარიტი თურქი ერის მოწინააღმდეგეა. სწორედ ამგვარი მიდგომის მეშვეობით გამიჯნა თურქეთის ხელისუფლებამ 2013 წ. გეზის პარკის გამოსვლების დროს, დემონსტრანტები „ნამდვილი თურქული საზოგადოებისაგან“.

სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის ხელისუფლებაში მოსვლამდე თურქეთის პოლიტიკური სტრუქტურა აღიქმებოდა როგორც მუდმივი დაპირისპირება პრო-დასავლურ სეკულარისტებსა და ისლამურ კონსერვატორებს შორის. AKP-ს ხელისუფლებაში მოსვლის შემდეგ კი ექსპერტები მიიჩნევენ, რომ თურქეთმა შეძლო თავი დაეღწია ამგვარი პოლიტიკისაგან და ჩამოყალიბდა „ისლამურ დემოკრატიად“. დღევანდელი გადმოსახედიდან ე.წ. „ახალი თურქეთი“ რიგი დემოკრატიული რეფორმების თანხლებით კონსერვატული ისლამური იდეოლოგიის გაძლიერებასა და მნიშვნელოვან ავტოკრატიულ თვისებებსაც აერთიანებს.

სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის მმართველობის პერიოდში თურქეთი არ გამხდარა ლიბერალური დემოკრატია, მაგრამ აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ AKP არის ისლამური პარტია, რომელმაც უფრო მეტი რეფორმა გაატარა, ვიდრე ნებისმიერმა სეკულარულმა მთავრობამ აქამდე. თუმცა ცვლილებების მიუხედავად თურქეთი (როგორც სახელმწიფო, ისე საზოგადოება) მაინც დარჩა ავტორიტარიზმის, ძალადობით, კონსერვატულ-პატრიარქალური მენტალობით, კორუფციითა და ნეპოტიზმით გაჟღენთილი კულტურის გავლენის ქვეშ. შესაბამისად როდესაც AKP-ს პოლიტიკური კურსი შეიცვალა და მკვეთრად ავტორიტარული ხასიათი მიიღო, ამას არ გამოუწვევია მნიშვნელოვანი პროტესტი საზოგადოებაში.

სამართლიანობისა და განვითარების პარტიის მმართველობამ შეუქცევდად შეცვალა თურქეთის პოლიტიკური სტრუქტურა. თუმცა დღეს რთული

სათქმელია რა იქნება ამ ცვლილებების საბოლოო შედეგი. ცხადია რომ სეკულარულ, ქემალისტურ დოქტრინაზე დაფუძნებული რეპუბლიკა დღეს აღარ არსებობს. დღევანდელი თურქეთის პოლიტიკური სისტემა რეალურად ერდოღანზე და თურქეთის მოსახლეობის იმ ნაწილზეა აგებული, რომელიც უპირობოდ უჭერს მას მხარს. მისი ძალაუფლება მართალია უსაზღვრო არ არის, მაგრამ საკმარისი იმისათვის, რომ არ ჰყავდეს ღია მოწინააღმდეგე. იმის მიუხედავად, რომ თურქეთი აუცილებლად გააგრძელებს ევროკავშირთან მოლაპარაკებებს, ნაკლებ მოსალოდნელია, რომ ერდოღანის მმართველობის პერიოდში თურქეთი დაუბრუნდეს დემოკრატიზაციის გზას.

### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Alaranta, Toni, "The AKP's Ideological Hegemony Means More than Internal Party Disputes." <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/382-the-akp%E2%80%99s-ideological-hegemony-means-more-than-internal-party-disputes.html>. Accessed November 12, 2015.
2. Alaranta, Toni. "Turkey Under The AKP; A Critical Evaluation From The Perspective of Turkey's EU Negotiations", *FIIA Working Paper* 84, 2015, 4-25.
3. Altunışık, Meliha Benli. "The AKP's Middle East Policy: Amidst Domestic and Regional Challenges." In *The Uncertain Path of the "New Turkey."* Ed. Valeria Talbot. Milan: ISPI - Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, 2015, 65- 81.
4. Balcı, Ali. "Foreign Policy as Domestic Power Struggle: The Northern Iraq as a Battlefield between the AKP and the TAF in 2007-8." *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi* Vol. 2, No 1, 2015, 67-94.
5. Cook, Steven A., "Islamist Political Power in Turkey: Challenges for Brussels and Washington" in *The Challenge of Islamists for EU and US Policies: Conflict, Stability and Reform*, Ed. Muriel Asseburg and Daniel Brumberg, (SWP - Stiftung Wissenschaft und Politik - Berlin 2007), 23-28
6. Cornell, Svante E. "The Islamization of Turkey: Erdoğan's Education Reforms." <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/437-the-islamization-of-turkey-erdo%C4%9Fan%E2%80%99s-education-reforms.html> Accessed November 12, 2015.
7. Czajka, Agnes, and Wastnidge, Edward. "The Centre of World Politics?' Neo-Ottomanism in Turkish Foreign and Domestic Politics." <http://web.isanet.org/Web/Conferences/GSCIS%20Singapore%202015/Archive/a1b05e35-80f6-40ae-9c56-b5708c5c321e.pdf>. Accessed November 12, 2015
8. Fernandes, Raquel dos Santos, and Carvalhais, Isabel Estrada. "Understanding Erdogan's Leadership In the "New Turkey." *JANUS.NET* e-journal of International Relations Vol. 9 No 1, May-October 2018, 88-102, <https://doi.org/10.26619/1647-7251.9.1.6> Accessed October 14, 2018.
9. "Freedom in the world 2015: Turkey." *Freedom House*. <https://freedom-house.org/report/freedom-world/2015/turkey>. Accessed November 12, 2015.

10. Hannan, Shah Abdul. "Democracy in Islamic Perspective." *Islamic Research Foundation International Inc.* [http://www.irfi.org/articles/articles\\_951\\_1000/democracy\\_in\\_islamic\\_perspective.htm](http://www.irfi.org/articles/articles_951_1000/democracy_in_islamic_perspective.htm). Accessed July 14, 2017.
11. Heper, Metin. "Islam, Conservatism and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Ozal and Recep Tayyip Erdogan." *Insight Turkey*, Vol. 15 (2), 2013, 141-156.
12. Kubba, Laith. "Islam and Liberal Democracy Recognizing Pluralism." *Journal of Democracy*, <http://www.journalofdemocracy.org/downloads/JoD7.2-Laith-Kubba.pdf> Accessed July 14, 2017
13. Matusiak, Marek, "The Great Leap; Turkey under Erdoğan." *Point of View*, 51 (2015), 5-53
14. Migdalovitz, Carol. "AKP's Domestically-driven Foreign Policy." *Turkish Policy Quarterly*, Vol. 9 No. 4, 2010/2011, 37-45.
15. Ozkan, Behlül. "Turkey, Davutoglu and The Idea of Pan-Islamism." *Survival*, Vol. 56 (4), 2014, 119-140.
16. Taşpınar, Ömer. "Turkey: The New Model?," <http://www.brookings.edu/research/papers/2012/04/24-turkey-new-model-taspinar> Accessed November 12, 2015.

## სიმონ გურეშიძე

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

### სირიის სამოქალაქო ომი – მთავარი აქტორები და კონფლიქტის გამომწვევი მიზეზები

2010 წლის 18 დეკემბერს დაწყებულმა „არაბული გაზაფხულის“ სახელით ცნობილი ანტისახელისუფლებო გამოსვლებმა, თითქმის ყველა არაბულ ქვეყანა მოიცვა. თუნისსა და ეგვიპტეში რევოლუციური პროცესების, ლიბიაში კი სამოქალაქო ომის ფონზე დაემხო მმართველი რეჟიმები. მასობრივმა საპროტესტო გამოსვლებმა და სამოქალაქო აჯანყებებმა შეარყიეს ბაჰრეინი, იემენი, ალჟირი, ერაყი, იორდანია, მაროკო და ომანი; შედარებით მცირე მასშტაბის აქციები გაიმართა ქუვეითში, ლიბანში, საუდის არაბეთსა და სუდანში. გაჭიანურებული სირიის სამოქალაქო ომი, „ისლამური სახელმწიფოს“ ტერორისტული აქტივობა, საერთაშორისო ხასიათის მქონე კონფლიქტები – საუდის არაბეთისა და იემენელი ჰუსიტი ამბოხებულების დაპირისპირება – ყველა ეს პროცესი უშუალოდ უკავშირდება „არაბული გაზაფხულით“ გამოწვეულ მოვლენებს.

სწორედ ამიტომ, 2010 წლის ბოლოდან არაბულ სამყაროში განვითარებული პროცესები არაბისტების, სოციოლოგების, ისტორიკოსების, პოლიტოლოგებისა და ა.შ. სხვადასხვა დარგის სპეციალისტთა ყურადღებას იპყრობს თავისი სირთულით, სიღრმითა და მნიშვნელობით. მიმდინარე პროცესები მთელი მსოფლიოს განსაკუთრებული ყურადღების ცენტრში მას შემდეგ, რაც 2014 წლის ზაფხულიდან უაღრესად გააქტიურდა ტერორისტული ორგანიზაცია „ისლამური სახელმწიფო“. აღნიშნული მოძრაობის გააქტიურებას, ასევე ზოგადად „არაბული გაზაფხულის“ დროს და მის შემდგომ განვითარებულ პროცესებს მკვლევარები რეგიონში რადიკალური ისლამის როლის წინაწმობას და ადგილობრივი მოსახლეობის მხრიდან ამ ფენომენისადმი მზარდ სიმპათიებს უკავშირებენ. ასეთ მოსაზრებას, რა თქმა უნდა, აქვს მყარი საფუძველი, ვინაიდან „არაბული გაზაფხულის“ შემდეგად მომხდარი პირველი რევოლუცია თუნისში არჩევნებში ისლამისტების გამარჯვებით დასრულდა. შემდგომ ანალოგიური შედეგი მოჰყვა ეგვიპტის რევოლუციას, სადაც ისლამისტებმა ჯერ საპარლამენტო არჩევნებში გაიმარჯვეს, შემდგომ კი მათმა კანდიდატმა დაიკავა პირველი ადგილი საპრეზიდენტო არჩევნებში. სწორედ ეს ფაქტორები გახდა სირიის მოქალაქეების დიდი ნაწილისთვის შთაგონების წყარო, რათა თავიდან მოეშორებინათ კლექტოკრატიული მმართველი რეჟიმი.

სირიის სამოქალაქო დაპირისპირებამ, რომლის დროსაც ადგილობრივი სუნიტური უმრავლესობა, ასევე სხვადასხვა უმცირესობების წარმომადგენელთა მცირე ნაწილები ებრძოდნენ ქვეყნის მმართველ ალავიტურ რეჟიმს, სპეციალისტების განსაკუთრებული ყურადღება დაიმსახურა ორი მიზეზიდან გამომდინარე:

1. ქვეყანაში განვითარებული სამოქალაქო დაპირისპირებამ გარკვეულწილად სუნიტურ-შიიტური დაპირისპირების ხასიათი მიიღო – ვინაიდან ადგილობრივი აჯანყებულების ნაწილს ძირითადად ენმარებოდნენ თურქეთი, სპარსეთის ყურის არაბული მონარქიები (კატარი, საუდის არაბეთი), ხოლო მმართველ რეჟიმს რუსეთთან ერთად მნიშვნელოვან სამხედრო დახმარებას უწევდა შიიტური

ირანი.<sup>1</sup> ცალკე აღნიშვნის ღირსია ის გარემოებაც, რომ New-York Times-ში გამოქვეყნებული ცნობის თანახმად, „...ზოგიერთი (წყაროში დაუზუსტებელი) არაბული ქვეყნების სადაზვერვო სამსახურების მიერ 2013 წელს ამოქმედდა სირიელი აჯანყებულებისთვის წვრთნის პროგრამა, რომლის ყველაზე დიდი კონტრიბუტორები იყვნენ აშშ და საუდის არაბეთი. საუდის არაბეთი ბაშარ ალ-ასადის ოპოზიციას ეხმარებოდა იარაღითაც და ფულითაც, ხოლო ცსს-ის ოპერატიული მუშაკები მივლენილი იყვნენ ინსტრუქტორებად, რომლებიც აჯანყებულებს ასწავლიდნენ კალაშნიკოვის სისტემის ავტომატების, ყუმბარების, ტანკსაწინააღმდეგო ჭურვებისა და სხვა შეიარაღების გამოყენებას.

პროგრამა გაწერილი იყო დეტალურად, რაც ბიუჯეტის ხარჯებსაც კი ითვალისწინებდა. ამერიკელი ოფიციალური პირების განცხადებით, ცსს-მ გაწვრთნა ათასობით აჯანყებული რომლებმაც მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწიეს ბრძოლის ველზე ასადის ძალების წინააღმდეგ, სანამ 2015 წელს რუსეთი მნიშვნელოვან სამხედრო ძალას მიახმარდა ასადის რეჟიმს. წვრთნის პროგრამის მოსამზადებელი ბაზა განთავსებული იყო იორდანიაში. დასაწყისიდანვე ცენტრალური სადაზვერვო სამმართველო და არაბული ქვეყნების (საუდის არაბეთი, კატარი, გაერთიანებული არაბული საამიროები) მჭიდრო კონტაქტში იყვნენ იორდანის უსაფრთხოების ძალებთან შეიარაღების ტრანსპორტირების საკითხებში, რომელსაც ბითუმად ყიდულობდნენ ბალკანეთისა და აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში. ცსს-სგან განსხვავებით აშშ-ის თავდაცვის სამინისტრო წვრთნიდა აჯანყებულთა იმ ნაწილს, რომლებიც ებრძოდნენ „ისლამურ სახელმწიფოს“ და არა სირიის მმართველი რეჟიმის შეიარაღებულ ძალებს.“<sup>2</sup>

2. „ისლამური სახელმწიფოს“ გააქტიურებამ – ორგანიზაციისა, რომელმაც სიძლიერით, სისასტიკითა და ორგანიზებულობით ერაცა და სირიაში გადააჭარბა ყველა სხვა მანამდე არსებულ ტერორისტულ ორგანიზაციას. როგორც უკვე ავლნიშნეთ, სწორედ ამ ორგანიზაციამ შექმნა აზრი იმის შესახებ, რომ მსოფლიო გახდა ისლამური რადიკალიზმის პოპულარობის არნახული გაზრდის ფაქტის წინაშე. ჩვენი სტატიის მიზანია გამოვიკვლიოთ სწორედ ეს ორი საკითხი, კონკრეტულად იყო თუ არა რეალური დაპირისპირება სირიაში განვითარებული პროცესების დროს ისლამის შიიტურ და სუნიტურ მიმდინარეობებს შორის და რა იყო ამის ძირითადი მიზეზი – რელიგიური თუ პოლიტიკური, სამხედრო და გეოსტრატეგიული ინტერესები.

რაც შეეხება იმ მოსაზრებას, რომ სირიაში შექმნილი სიტუაცია თანდათან იქცა მანამდე არნახულ შიიტურ-სუნიტურ დაპირისპირებად, აუცილებლად მიგვაჩნია შემდგომი გარემოებების დაზუსტება, უშუალოდ თეოლოგიური თვალსაზრისით: „შიიტური ფუნდამენტალიზმი მცირედით განსხვავდება სუნიტურისგან, „იდეოლოგიურ ასპექტებსა და ორგანიზაციულ საკითხებში, სუნიტური და შიიტური ფუნდამენტალისტური ჯგუფების განსხვავება თითქმის შეუძლებელია. საკმაოდ მოცულობითი ურთიერთქმედება და ურთიერთგავლენა თვალნათლი-

1 უნდა აღინიშნოს, რომ ალავიტთა რელიგიური მრწამსი, მიუხედავად შიიტური „წარმომავლობისა“, მეტად დაშორებულია დღევანდელი ირანის ოფიციალურ შიიტურ იდეოლოგიასთან. თუმცა, ეს ხელს არ უშლის ირანს გამოიყენოს შიიტური „სოლიდარობის“ ფაქტორი სირიაში საკუთარი ინტერესების განსახორციელებლად (იხ. ქვემოთ).

2 “C.I.A. Arms for Syrian Rebels Supplied Black Market, Officials Say ....” 26 Jun. 2016, <https://www.nytimes.com/2016/06/27/world/middleeast/cia-arms-for-syrian-rebels-supplied-black-market-officials-say.html>. Accessed 18 Nov. 2018.



ვია, მაგალითად თვითმკვლელი ტერორისტების გამოყენება სუნიტების მიერ, აღნიშნული პრაქტიკის პიონერებად კი შიიტები ითვლებიან, კერძოდ ლიბანური „ჰიზბ ალ-ლაჰი“.<sup>3</sup> გარდა ამისა, აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ „შიიტი მუჰამმად ბაქირ ალ-სადრი, რომელიც თავის დროზე იყო ერაყში არსებული დღემდე გავლენიანი პარტიის „ისლამური მოწოდების“ (და'ვა ალ-ისლამის) ფუძემდებელი, ირანის ისლამური რევოლუციის შემდგომ ისლამური ხელისუფლებისთვის შემუშავებული ახალი კონსტიტუციის ვერსიის ავტორი, შთაგონებული იყო სუნიტი ფუნდამენტალისტის და სუნიტური ეგვიპტური რადიკალური ასოციაციის „ძმები მუსლიმების“ ერთ-ერთი მთავარი იდეოლოგის, პაკისტანელი აზულ ალა-მავდუდის იდეოლოგიით. იგი ასევე იყო ირანის დროებითი მთავრობის მიერ უხუცესი რელიგიური პირებისთვის წარდგენილი ისლამური სახელმწიფოს სტრუქტურის პროექტის ავტორი. აღსანიშნავია, რომ ოდნავ მოგვიანებით საკონსტიტუციო ექსპერტთა ასამბლეის ვიცე პრეზიდენტმა მოჰამმად ბეჰეშიმიმ, მცირე ცვლილებების შეტანის შემდეგ, სადრის მიერ მომზადებული პროექტი დაამტკიცებინა ასამბლეას. ხოლო ირანის უმაღლესი სასულიერო ლიდერი აიათოლა ალი ხამენეის სპარსულ ენაზე აქვს ნათარგმნი „ძმები მუსლიმების“ ერთ-ერთი აქტიური წევრისა და თეორიტიკოსის, საიდ „კუტბის ნაშრომები და საკმაოდ დადებითად აფასებს მის მოსაზრებებს.“<sup>4</sup>

პოლიტიკური და გეოსტრატეგიულ კუთხით, „2002 წელს ახლო აღმოსავლეთში პოლიტიკური ისლამის მზარდი პოპულარობის პარალელურად, თურქეთის ხელისუფლების სათავეში მოვიდა „თავისუფლებისა და სამართლიანობის“ ისლამური პარტია. ანკარამ სწრაფად გააცნობიერა ის, რომ თურქეთს, როგორც ნატოს წევრ ქვეყანას, რომელიც ასევე ცდილობს ევროკავშირში გაწევრიანებას, უნდა წარმოედგინა პოლიტიკური განვითარების ახალი მოდელი, რასაც პირველ რიგში უნდა შეეკავებინა ისლამისტური მოძრაობების არაკონტროლირებადი ზრდა. ამისათვის საჭირო იყო პოლიტიკური ისლამის ხელისუფლების კონტროლის ქვეშ მოქცევა და სამხედროების გავლენის შეზღუდვასთან ერთად სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების განმტკიცება. იმავე პერიოდში თურქეთმა დაიწყო თავისი პოლიტიკის გააქტიურება არაბულ აღმოსავლეთში. ერთის მხრივ, ანკარას სურდა განვითარებინა უკვე არსებული მსხვილი ენერჯეტიკული, ნავთობის, გაზისა და სავაჭრო-ინდუსტრიული პროექტები და მეორეს მხრივ, გამხდარიყო ევროპისთვის საიმედო შუამავალი და რეგიონში არსებული კონფლიქტების მომგვარებელი ძალა.

თურქეთის გააქტიურების კვალდაკვალ, ერაყში გამეფებული ქაოსის ფონზე თეირანისთვის შეიქმნა საკმაოდ ხელსაყრელი პირობები საკუთარი პოზიციების გასამყარებლად. ცნობილია, რომ დროის მოკლე მონაკვეთში ირანმა შექმნა თავისი ქსელი ერაყის სამხრეთში, სირიასა და სამხრეთ ლიბანში, რომელსაც აკონტროლებდა „ჰიზბ ალ-ლაჰი“.

ირანული საცეცი წვდებოდა ხმელთაშუა ზღვის სანაპიროსაც, კონკრეტულად პალესტინას, სადაც ლაზას სექტორს აკონტროლებს დაჯგუფება ჰამასი, რომელიც პერიოდულად მჭიდრო კონტაქტებს ამყარებდა თეირანთან.

3 Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Volume I A-I, 263[1]

4 The Roots of Radicalism In Political Islam. *Al-Monitor*. 18 Oct. 2013, <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/radicalism-political-islam-roots-sunni-shiite-fundamentalist.html>. Accessed 18 Nov. 2018.

აქვე აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ გალიზიანების მთავარი გამომწვევი მიზეზი იყო სუნიტურ უმრავლესობით დასახლებულ ქვეყნებში შიიტური ირანის გავლენის გაძლიერების მცდელობა, რაც კიდევ უფრო ამწვავებდა სუნიტურ-შიიტურ დაპირისპირებას. ამ წინააღმდეგობას კი სათავე დაუდო ერაყში დასავლური კოალიციის მიერ განხორციელებულმა სამხედრო ოპერაციამ, რის შედეგადაც მნიშვნელოვნად შესუსტდა სუნიტთა პოზიციები და ქვეყნის ხელი-სუფლების სადავეები შიიტების ხელში აღმოჩნდა.<sup>5</sup>

აღნიშნული გარემოებებიდან გამომდინარე მიგვაჩნია, რომ „არაბული გაზაფხულის“ შემდეგ სირიაში დაწყებული კონფესიათაშორისი კონფლიქტი, რომელიც რელიგიურ – ექსტრემისტული ძალების ასპარეზადაც იქცა, არა რელიგიურ, არამედ უფრო მეტად პოლიტიკური და სამხედრო დაპირისპირებისთვის თანამდევი პროცესებით გამოწვეული მიზეზების შედეგი იყო.

იმისათვის, რომ კარგად გავიგოთ „არაბული გაზაფხულით“ გამოწვეული საპროტესტო აქციებისა და კონფლიქტის ხასიათი, აუცილებლად მიგვაჩნია გავანალიზოთ ქვეყანაში ბაასის პარტიის<sup>6</sup> მმართველობის დროს შექმნილი ვითარება. მას შემდეგ, რაც ქვეყნის სათავეში ჰაფიზ ალ-ასადი მოვიდა, ბაასის პარტიის რიგები ჩერქეზებით, გაარაბებული ქურთებით და სომხებით შეივსო სუნიტურ უმრავლესობასთან მიმართებაში ბალანსის დამყარების მიზნით. პრეზიდენტმა ჰაფიზმა, მმართველი პარტიის მხარდაჭერით, სირიის სახალხო ასამბლეასა და საკანონმდებლო საბჭოში განხილვის შემდეგ, შემოიღო საგანგებო კანონი. მიღებული კანონის – სააღსრულებო დეკრეტის პირველი თავის I მუხლის თანახმად, „ქვეყანაში საგანგებო მდგომარეობის გამოცხადება შესაძლებელი ხდება ომის ან ომის დაწყების საფრთხის შემთხვევაში, ან მაშინ, როდესაც უსაფრთხოებას და სამოქალაქო წესრიგს მთლიანად რესპუბლიკაში ან მის რომელიმე ნაწილში საფრთხე დაემუქრება ქვეყნის შიგნით დაწყებული აჯანყების ან სამოქალაქო კატასტროფის დროს. საგანგებო მდგომარეობა ვრცელდება როგორც მთელი ქვეყნის ტერიტორიაზე, ასევე მის ცალკეულ ნაწილზე.“<sup>7</sup> სირიის კონსტიტუციის 101-ე მუხლის მიხედვით კი „რესპუბლიკის პრეზიდენტს შეეძლო გამოეცხადებინა ან გაუქმებინა საგანგებო მდგომარეობა საგანგებო კანონით მინიჭებული უფლებების ფარგლებში.“ აღნიშნული კანონი პრეზიდენტს, პრემიერ მინისტრსა და მის მოადგილეს ანიჭებდა კანონების მიღების, გადავადების

5 Роль Исламского Фактора В общественно-Политическом Развитии Арабских Стран Ближнего востока и его эволюция в условиях Сирийского восстания (90-е гг. XX начало XXI вв.) (Москва: 2015), 16-17.

6 „ბაასის პარტია“ სირიაში 1947 წელს დაარსდა მარონიტი ქრისტიანი მიშელ აფლიაკის, სუნიტი მუსლიმი სალაჰ ად-დინ ბითარის მიერ. ალ ბითარიმ, 1930-იან წლებში პარიზში გატარებული სტუდენტობის პერიოდში საკუთარი დოქტრინის ფორმულირება, რომელიც ნაციონალიზმისა და სოციალიზმის იდეებს აერთიანებდა. „ბაასის პარტიის“ ლოზუნგია: „არაბი ერთიანია, მისი მისია სამუდამოა“ – გ. სანიკიძე და სხვ., დასახ. ნაშრ., გვ. 571.

7 “نص قانون الطوارئ السوري” 1962.» 11 Aug. 2011, <http://www.al-jazeera.net/encyclopedia/events/2011/8/11/%D9%86%D8%B5-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%A6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-1962>. Accessed 18 Nov. 2018.

ან გაუქმების უფლებას და არ საჭიროებდა როგორც სასამართლო, ასევე აღმასრულებელი ორგანოების თანხმობას.

მეოთხე მუხლის თანახმად, სამხედრო გუბერნატორს შეეძლო გამოეცა წერილობითი დირექტივები ამა თუ იმ ქმედების განხროციელებისა და ზომების მიღების მიზნით და რაიმე დარღვევის გამოვლენის შემთხვევაში მიემართა სამხედრო სასამართლოსთვის. ხელისუფლებას ეძლეოდა საშუალება შეეზღუდა ცალკეული პირების თავისუფლება, შეკრების, გადაადგილების, საცხოვრებელი ადგილისა და სატრანსპორტო საშუალების ქონის უფლება და დაეკავებინა ყველა ის პირი, ვინც ეჭვმიტანილი იქნებოდა ხალხისა და რეჟიმისთვის საფრთხის შექმნაში. ასევე ზემოთ ხსენებული მუხლის თანახმად, შესაძლებელი ხდებოდა ცალკეული პირების ან ეჭვის მიტანის შემთხვევაში ამა თუ იმ დაწესებულებებში საგამოძიებო მოქმედებების დაწყება ნებისმიერ დროს და მოქალაქეები ვალდებული იყვნენ შეესრულებინათ ხელისუფლების ნებისმიერი დავალება. ხორციელდებოდა ყველა სახის წერილების, სატელეფონო ზარების, გაზეთების, ბიულეტენების, წიგნების, ნახატების, გამოცემების, მასობრივი მედიის საშუალებების მაუწყებლობის, ნებისმიერი სახის აზრის გამოხატვის, პროპაგანდისა და სარეკლამო საშუალებების სრული მონიტორინგი. ხელისუფლების მხრიდან მოთხოვნის შემთხვევაში, ასეთი ტიპის მალაზიები მეპატრონეებს უნდა დაეხურათ ან სულაც შეეწყვიტათ თავიანთი საქმიანობა.<sup>8</sup> ამ კანონმა ხელისუფლებას აბსოლუტური ძალაუფლება მიანიჭა, რომლის მეშვეობითაც ხალხს მთლიანად წაერთვა სიტყვის, გამოხატვისა და სხვა ის ფუნდამენტური უფლებები, რომლებიც ქვეყნის კონსტიტუციაში იყო ჩაწერილი და დაცული საერთაშორისო კონვენციებით. ყოველივე ზემოთ აღწერილის პარალელურად შეიქმნა სახელმწიფო უსაფრთხოების სასამართლო, რომელიც ასევე შთამბეჭდავი ძალაუფლებით იყო აღჭურვილი.<sup>9</sup> „ქმები მუსლიმების“ ჯანყმა თავისუფალი მოქმედების ყველანაირი პირობა შეუქმნა ჰაფიზ ალ-ასადს და მან დამატებითი რეგულაციები შემოიღო. ასეთმა განუზომელმა ძალაუფლებამ კიდევ უფრო განამტკიცა ავტორიტარული რეჟიმი, რამაც ხელი შეუწყო სამოქალაქო საზოგადოების განუვითარებლობას და ოპოზიციური ძალების დასუსტებასა და დაქსაქსვას. ამგვარი იყო 2011 წლის მარტისთვის შექმნილი მდგომარეობა.

„2000 წელს, როდესაც ქვეყნის ხელისუფლებაში ბაშარ ალ-ასადი მოვიდა, მიუხედავად იმისა, რომ მას არავითარი გამოცდილება არ გააჩნდა პოლიტიკურ სარბიელზე, საპრეზიდენტო პოსტის მემკვიდრეობით გადაცემის პროცესი რეჟიმთან დაახლოებულმა პარტიულმა და სამხედრო ელიტამ უზრუნველყო, თავიანთი ჩაკეტილი წრით მათ მოახერხეს შიდა ელიტური დაპირისპირებების თავიდან აცილება და სიტუაციის სტაბილიზაცია, ხოლო ბაასის პარტიის ერთ-ერთმა ხელმძღვანელმა და პირველმა ვიცე-პრეზიდენტმა აბდ ულ-ხალიმ ხადდამმა თავდაცვის მინისტრ მუსტაფა თლასთან ერთად გამოცემული დეკრეტებით

8 „نص قانون الطوارئ السوري“ 1962.» 11 Aug. 2011, <http://www.al-jazeera.net/encyclopedia/events/2011/8/11/%D9%86%D8%B5-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%A6-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-1962>. Accessed 18 Nov. 2018.

9 22/12/1962.» 6 Feb. 2004, <http://www.shrc.org/?p=7450>. . Accessed 18 Nov. 2018.

ახალი პრეზიდენტი დამატებითი ძალაუფლებით აღჭურვეს.”<sup>10</sup> „2001 წლიდან კი სიტუაცია მყისიერად შეიცვალა, ოპოზიციური ძალები, რომელთა წახალისებასაც თავის დროზე თვით ბაშარი მიმართავდა, ვინაიდან მათ მოძრაობასა და მოთხოვნებს იგი იყენებდა თავისი გეგმებისა და რეფორმების განსახორციელებლად, ამ პერიოდიდან რეჟიმის მოწინააღმდეგეებად იქცნენ. პრეზიდენტმა გააცნობიერა ის ფაქტი, რომ მისთვის ძალაუფლების შენარჩუნების ერთადერთი გარანტია მმართველ პარტიასთან სიახლოვე იყო. შესაბამისად, ჰაფიზ ალ-ასადის გარდაცვალების შემდეგ დროებით შექმნილი ძალაუფლების ვაკუუმი, რომელსაც თავის დროზე მმართველი პარტია ავსებდა, ხელახლა აღორძინდა. პრეზიდენტის აპარატსა და მმართველ პარტიას შორის არსებულმა ძალთა ბალანსმა, რაც ორივე მხარეს ესაჭიროებოდა და იმავე დროს ზღუდავდა ერთმანეთის ძალაუფლებასაც, ახალი სიცოცხლე მიანიჭა სახელმწიფო ინსტიტუციების ფუნქციონირებას ჰაფიზ ალ-ასადის პერსონალური მმართველობის შემდეგ. მმართველი პარტიის განშტოებებსა და კონგრესში ადგილები ახალგაზრდა ბა-ასისტებმა დაიკავეს. ასევე ახალი წევრებით შეივსო რეგიონალური აპარატი და ცენტრალური კომიტეტი. 2000 წელს ბაშარ ალ-ასადმა მოახდინა საარჩევნო პროცესის ლიბერალიზაცია, ვინაიდან სურდა მამამისის დროინდელი ე.წ. ძველი გვარდიის კორუმპირებული წარმომადგენლების ახალი თაობით და პირადად მისი მხარდამჭერებით ჩანაცვლება. აღნიშნული პროცესების შედეგად მაღალი პოსტები დატოვეს ისეთმა პირებმა, რომლებიც მრავალი წლის განამკვლობაში ინარჩუნებდნენ თანამდებობებს – მათ შორის იყო ხუთი მუდმივი მინისტრიც. თუმცა, იმის მაგივრად, რომ ძველი გვარდიის წარმომადგენლების ჩანაცვლება მომხდარიყო ახალგაზრდა აქტივისტი რეფორმატორებით, გათავისუფლებული ადგილები დაიკავეს ადგილობრივი ელიტური ოჯახების წარმომადგენლებმა და კარიერისტებმა. შექმნილი სიტუაციით შემოფოთებულმა ახალგაზრდა ასადმა შეაჩერა საარჩევნო პროცესი პარტიის განშტოებებში და მჭიდრო თანამშრომლობა დაამყარა როგორც რეგიონალურ კონგრესთან, ასევე პარტიის რეგიონალურ აპარატთან.”<sup>11</sup> სირიის კონფლიქტის თავისებურებებზე მსჯელობის დროს, აუცილებელია ვახსენოთ ის სპეციფიკა, რითიც სირიული „არაბული გაზაფხული“ განსხვავდება თუნისში და ეგვიპტეში განხორციელებული რევოლუციური პროცესებისგან. ორივე დაპირისპირებულმა მხარემ მოახდინა კონფლიქტის ინტერნაციონალიზაცია და მოიწვიეს უცხო ძალები, ვინაიდან როგორც მმართველ რეჟიმს, ისევე ოპოზიციურ ძალებსაც სჭირდებოდათ მატერიალური რესურსები ომის საწარმოებლად და საერთაშორისო ლეგიტიმურობის უზრუნველყოფა. აქვე აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ასეთ სიტუაციაში არსებული რეჟიმი უფრო მომგებიან პოზიციაში იმყოფება, ვინაიდან მას მხოლოდ საკუთარი ხელისუფლების ლეგიტიმაციის და უფლებების საერთაშორისო დადასტურება ესაჭიროება, ამბოხებულ ძალებს კი მათი წარმოდგენით „არალეგიტიმური ხელისუფლების“ წინააღმდეგ ბრძოლის უფლების მოპოვებისათვის სჭირდებათ საერთაშორისო მხარდაჭერა. ადგილობრივი საკოორდინაციო კომიტეტები უმეტესად ითხოვდნენ ადამიანის უფლებათა დამცველი მონიტორების მივლინებას, რათა თავიდან

10 RAYMOND Hinnebusch, Chapter Title: President and Party in Post-Ba’athist Syria From the Struggle for „Reform“ to Regime Deconstruction, ed. Raymond Hinnebusch, Tina Zintl. (Syracuse University Press, 2015), 26-27.

11 Hinnebusch, President and Party, 26-27

აეცილებინათ შემდგომი მასობრივი მკვლევლობები.<sup>12</sup> ნახსენები დაპირისპირების ინტერნაციონალიზაციის დეტალურად განხილვისას, აუცილებლად მიგვაჩინა ასევე შევეხოთ სხვა დაჯგუფებების აქტივობასაც, რომელთა საერთო რაოდენობა სხვადასხვა მონაცემებით რამოდენიმე ასეულს აღწევს და მათ შესახებ არაერთი კვლევა არსებობს. ზოგადი მიმოხილვის მიხედვით, კონფლიქტში ჩართული მხარეები შემდეგ კატეგორიებად იყოფა: რევოლუციონერები და მათთან ერთად მოქმედი შეიარაღებული დაჯგუფებები, ოპოზიციური ჯგუფები, სახვადასხვა სამთავრობო ძალები და მათდამი ლოიალურად განწყობილი ჯგუფები – მაგ., ლიბანის „ჰიზბ ალ-ლაჰი“, უცხოური ჯიჰადისტური ჯგუფები რომელთა შორისაც იყვნენ ალ-კაიდას განშტოებებიც, პროსამთავრობო უცხოური შეიარაღებული დაჯგუფები. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აღნიშნული კატეგორიების წარმომადგენლები ყველა ერთნაირი ინტენსივობით არ მიმართავენ ტერაქტებს და ის ჯგუფები, რომლებიც დროდადრო მსგავსი აქტივობით გამოირჩეოდნენ და მათ მთავარ მიზანს ასაღის რეჟიმის დამოხბა წარმოადგენდა.<sup>13</sup> მიუხედავად იმი-

12 Marwa Daoudy, Syria: Revolution and Repression (the Arab Spring Implications for British Policy, the Arab Spring Implications for British Policy, October 2011).

13 “The Al-Nusra Front (Jabhat al-Nusra) is an Al-Qaeda Salafist-jihadi ....” 17 Sep. 2013, <https://www.terrorism-info.org.il/en/20573/>. Accessed 18 Nov. 2018. ასევე იხ: „Syria mired in blame game over Damascus bombs | World news | The ....“ 10 May. 2012, <https://www.theguardian.com/world/2012/may/10/syria-blame-game-damascus-bombs>. Accessed 18 Nov. 2018. „Tentative Jihad: Syria’s Fundamentalist Opposition - Center for ....“ <http://www.css.ethz.ch/en/services/digital-library/publications/publication.html/153742>. Accessed 18 Nov. 2018.

“Profile: Syria’s al-Nusra Front - BBC News - BBC.com.” 10 Apr. 2013, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-18048033>. Accessed 18 Nov. 2018.

“Charter of the Syrian Islamic Front - مؤسسة - الأوساط - للشرق الأوسط - ...» <http://carnegie-mec.org/syriaincrisis/?fa=50831>. Accessed 18 Nov. 2018.

„Holy Warriors - Foreign Policy.“ 15 Oct. 2012, <https://foreignpolicy.com/2012/10/15/holy-warriors/>. Accessed 18 Nov. 2018

“Syria Exclusive: Islamist Militants Fight Alongside Rebels | TIME.com.” 26 Jul. 2012, <http://world.time.com/2012/07/26/time-exclusive-meet-the-islamist-militants-fighting-alongside-syrias-rebels/>. Accessed 18 Nov. 2018.

“Guide to the Syrian rebels - BBC News - BBC.com.” 13 Dec. 2013, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-24403003>. Accessed 14 Nov. 2018.

“Insight: Saudi Arabia boosts Salafist rivals to al Qaeda in Syria | Reuters.” 1 Oct. 2013, <https://www.reuters.com/article/us-syria-crisis-jihadists-insight/insight-saudi-arabia-boosts-salafist-rivals-to-al-qaeda-in-syria-idUSBRE9900RO20131001>. Accessed 18 Nov. 2018.

“Syria crisis: Saudi Arabia to spend millions to train new rebel force ....” 7 Nov. 2013, <https://www.theguardian.com/world/2013/nov/07/syria-crisis-saudi-arabia-spend-millions-new-rebel-force>. Accessed 18 Nov. 2018.

“The Syrian Islamic Front: A New Extremist Force - The Washington ....” 4 Feb. 2013, <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/the-syrian-islamic-front-a-new-extremist-force>. Accessed 18 Nov. 2018.

“Syrian Islamists protest U.S. strikes; Americans exit embassy in ....” 6 Sep. 2013, [https://www.washingtonpost.com/world/middle\\_east/us-orders-partial-evacuation-of-em](https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/us-orders-partial-evacuation-of-em)

სა, რომ მათ იდეოლოგიაში მნიშვნელოვანი წილი ეკავა რელიგიას, ძალზე სადა-  
ვოდ მიგვაჩნია იმის ცალსახად მტკიცება, რომ მათი ექსტრემისტული აქტივობის  
ძირითადი მამოძრავებელი წყარო რადიკალური ისლამი იყო, რადგან ქვეყანაში  
შექმნილი სიტუაციიდან გამომდინარე, რომელსაც თან ერთვოდა ასადების დიქ-  
ტატორული რეჟიმის წნეხი და შემდგომში ოპოზიციის წინააღმდეგ მიმართული  
ბრძოლის ხერხები, ტერორიზმი, როგორ საერთაშორისო სამართლის ნორმებით  
აკრძალული დანაშაულებრივი ქმედება, ჩვენის აზრით უფრო ძალადობაზე და-  
ლალობით პასუხი იყო; მოვიშვეილებთ ამერიკელი მკვლევრის ჯინი შარპის სიტ-  
ყვებს: „დიქტატორი მმართველების მიერ მუდმივად ხდება კონსტიტუციური და  
სამართლებრივი ბარიერების დაწესება, მიკერძოებული სასამართლოს გადაწყ-  
ვეტილებების მიღება, ასევე საზოგადოების აზრის იგნორირება. სავსებით გასა-  
გებია, რომ მხეცობის, წამების, ადამიანების გატაცებებისა და მკვლევლობების  
საპასუხოდ და დიქტატურის დასასრულებლად, ხალხი ერთადერთ გამოსავალს  
ძალადობაში ხედავს. ხანდახან გაბრაზებული მსხვერპლი მკაცრი დიქტატურის  
წინაარმდეგ დაუნდობელ ორგანიზებულ ბრძოლას იწყებს ხელში მოხვედრილი  
ნებისმიერი სამხედრო პოტენციალით, თუნდაც რომ გამარჯვების მინიმალური  
შანსები გააჩნდეთ. ასეთი ადამიანები ხშირად მამაცურადაც იბრძვიასაპასუხოდ  
მოჰყვება მკაცრი რეპრესიები, რაც მოსახლეობას ადრინდელზე მეტად უმწეოს  
ხდის. იტანენ მრავალ ტანჯვას და წირავენ სიცოცხლესაც. აღწევენ შესამჩნევ  
წარმატებებსაც, მაგრამ იშვიათად თუ მოიპოვებენ თავისუფლებას.“<sup>14</sup> ასევე აღ-  
სანიშნავია ისიც, რომ „ამერიკელი მკვლევრის ნ. ლეინგსტონის განმარტებით,  
„ტერორიზმის მიზანი უფრო მეტად მდგომარეობს არა განსაზღვრული რეჟიმის  
ან პოლიტიკური სისტემის დამხობაში, მაშინაც კი, როცა ეს შესაძლებელია, არა-  
მედ იმაში, რომ დააშინოს მოწინააღმდეგე, გააკეთოს განცხადება მიაპყროს ყუ-  
რადლება რაიმე პრობლემას.“<sup>15</sup>

დამუშავებული მასალების ურთიერთშეჯერებისა და გაანალიზების შედე-  
გად, დასკვნის სახით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სირიაში მოქმედი ექსტრემისტუ-  
ლი ორგანიზაციებისა და დაჯგუფებების გააქტიურების ძირითადი გამომწვევი  
მიზეზებიდან ისლამური რადიკალიზმის იდეოლოგია უფრო მეტად იყო სხვადას-

bassy-in-beirut-as-tensions-rise-over-syria-strike/2013/09/06/af006a8-16f5-  
11e3-804b-d3a1a3a18f2c\_story.html. Accessed 18 Nov. 2018.

“In Qatar desert, Syrian opposition mourns fallen commander - Reuters.” 21 Nov.  
2013, <https://www.reuters.com/article/us-syria-qatar-desert/in-qatar-desert-syrian-opposition-mourns-fallen-commander-idUSBRE9AK0E520131121>. Accessed 18 Nov.  
2018.

“The Syria Revolutionaries’ Front - Carnegie Middle East Center ....” 13 Dec. 2013,  
<http://carnegie-mec.org/diwan/53910?lang=en>. Accessed 18 Nov. 2018.

“الإعلان عن جيش المجاهدين بحلب | زمان الوصل.” 3 Jan. 2014, <https://www.zamanalwsl.net/news/45028.html>. Accessed 14 Oct. 2018.

“The Mujahideen Army of Aleppo - Carnegie Middle East Center ....” 8 Apr. 2014,  
<http://carnegie-mec.org/diwan/55275?lang=en>. Accessed 18 Nov. 2018.

“Politics of the Islamic Front, Part 6: Stagnation? - Carnegie Middle East ....” 14 Apr.  
2014, <http://carnegie-mec.org/diwan/55334>. Accessed 18 Nov. 2018.

14 “Dictatorship Democracy - Albert Einstein Institution.” <https://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/09/FDTD.pdf>. Accessed 18 Nov. 2018.

15 გ. ხანიკიძე და სხვ., დასახ. ნაშრ., 588.

ხვა მებრძოლი ჯგუფების შეკავშირებისა და მათი კონტროლის ინსტრუმენტი. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ურთიერთდაპირისპირების მუხტი, ჯერ კიდევ ჰაფეზ ალ-ასადის მმართველობის პერიოდში ჩაიძლო, როდესაც მან, როგორც უმცირესობის წარმომადგენელმა გაცილებით სახარბიელო პირობები შეუქმნა ქვეყანაში მცხოვრებ სხვადასხვა ეთნიკურ და რელიგიურ თემებს, რითიც ცდილობდა სუნიტური უმრავლესობის საპირწონე საყრდენი ძალა შეექმნა,<sup>16</sup> რასაც დაემატა, როგორც ზემოთ ავლნიშნეთ, კატარისა და საუდის არაბეთის მხრიდან სხვადასხვა რადიკალური დაჯგუფებების დაფინანსება, ასევე ბაშარ ალ-ასადის რეჟიმის მხრიდან საწყის ეტაპზე „ისლამური სახელმწიფოსა“ და სხვადასხვა ექსტემისტული დაჯგუფებებისთვის ხელშეწყობა. მსგავსი ტაქტიკა რუსეთის სპეცსამსახურების მხრიდან ჩეჩნეთის ორივე ომში გატარებული ღონისძიებების ანალოგიას წარმოადგენდა. ვინაიდან მოწინააღმდეგე ძალების ტერორისტებად წარმოჩენა და ტერორიზმთან ბრძოლა ასადის რეჟიმისთვის მომგებიანი იქნებოდა საერთაშორისო საზოგადოების თვალში, რაც თავის მხრივ ხელისუფლებას მკაცრი ძალის გამოყენებისთვის გაუხსნიდა ხელს.<sup>17</sup>

---

16 “Syria - The Society - Country Studies.” <http://countrystudies.us/syria/20.htm>. Accessed 18 Nov. 2018.

17 Jonathan Littell, *Charlotte Mandell-Syrian Notebooks\_ Inside the Homs Uprising*-Verso (2015) P: 13-22.

## **CIVIL WAR IN SYRIA – KEY PLAYERS AND CAUSES OF CONFLICT**

The anti-government protests known as „Arab Spring“ began in the winter 2010 enveloped all Arab states. Authoritarian dictators were overthrown in Tunisia, Libya and Egypt. Mass protests and revolts occurred in Bahrain, Yemen, Algeria, Iraq, Jordan, Morocco and Oman; rather small scale rallies took place in Kuwait, Lebanon, Saudi Arabia and Sudan. The protracted Syrian civil war, terrorist activity of the „Islamic State“, international conflict between Saudi Arabia and Yemen Hussey – all this events are caused by „Arab Spring“.

Ongoing processes in the Arab world since the end of 2010 attracted attention of specialists from different fields – Arabists, sociologists, historians, political scientists, etc. – by its complexity, depth and meaning. After emergence or „Islamic State“ in 2014 analysts and experts in various directions were concerned after spreading radical Islam and growing popularity of this phenomenon. After overthrowing Zine al-Abidine Ben Aili in Tunisia, moderate Islamist party has won parliamentary elections. Further similar results were followed by the Egyptian revolution, where Islamists first won the parliamentary majority, and their candidate took the first place in the presidential election. These factors became the source of inspiration for the majority of Syrian citizens in order to avoid the ruling regime.

After the spread of civil war in Syria among specialists and several researchers two assumptions became more and more popular: 1. Because of that Turkey, Qatar and Saudi Arabia have been the Middle Eastern states seeking overthrowing Bashar Al-Asad and Shia Iran was one of the biggest supporter of ruling regime, Syrian entire war escalated Sunni-Shia fighting in the region. 2. After emergence of the „Islamic State“ – the most bloody, extreme and brutal organization, there was wide spread ideas that world has seen unprecedented popularity of radical Islam among its followers. The purpose of our article is to answer these two opinions, whether there was a real confrontation between Sunni and Shia Islam in Syria, and what was the main reason, religious or political, military and geo-strategic interests.

“Shiite fundamentalism differs from Sunni fundamentalism in a few particulars, mainly in the greater millenarian emphasis that results from Shiite expectations of the return of the Hidden Imam, the greater emphasis upon shahada, or „martyrdom“ in jihad, and the theory of the direct rule of the Shiite religious scholars as enunciated by Ruhollah Khomeini in the doctrine of velayat-e faqih. Yet, in most other ideological aspects and in organization, Shiite fundamentalist groups can hardly be distinguished from Sunni groups. Greater interaction and mutual influences are evident, for example, in the upsurge in suicide attacks by Sunni groups, a tactic pioneered by the Shiite Hizb Allah in Lebanon.”<sup>1</sup>

In the Shiite world Muhammad Baqir al-sadr, who prepared template of Iranian constitution, was inspired by Sunni philosopher, jurist, journalist and imam Abul Ala Maududi. „This template was given to the religious elders just as the interim government of Iran had presented to the Constitutional Assembly of the

---

1 Encyclopedia of Islam and the Muslim World, Volume I A-1, P.263



Experts a secular draft of the constitution. As a result, Mohammad Beheshti, the vice president of the assembly, immediately prepared a new draft based on the writings of Sadr and eventually, after small modifications, that same draft was confirmed by the assembly. In this way, the principle of velayat-e faqih has been promoted in the new constitution.”<sup>22</sup>

In political and geo-strategic terms, „There was the growing popularity of political Islam in the Middle East in 2002, when „Liberty and Justice“ Islamic Party has won elections in Turkey. Ankara quickly realized that Turkey, as a NATO member country, which also seeks to join the EU, should present a new model of political development, first of all to restrict the uncontrolled growth of Islamist movements. To do this, it was necessary to put the political Islam under the government’s control and strengthen the political liberalization of socio-economic development with the restriction of military influence. In the same period, Turkey started to activate its policies in the Arabian East. On one hand Ankara wanted to develop already existing large energy, oil, gas and trade-industrial projects, and on the other hand to be a reliable mediator for Europe to solve any kind of the conflicts in the region.

After of Turkish activation and chaos in Iraq, Tehran has created quite favorable conditions for its own positions. It is known that in a short period of time, Iran created its network in the south of Iraq, Syria and South Lebanon, controlled by „Hizb al-llah“. Iran began to spread its influence to the Mediterranean coast, specifically in Palestine where the Gaza strip, which is under control of Tehran’s allied group Hamas. This was the main reason of the Qatari, Saudi Arabia and Egypt’s dissatisfaction, which resulted in an unprecedented Arab-Iranian conflict. One of the main cause of irritability was the attempt to strengthen the Shiite Iran’s positions in the Sunni majority populated countries, which further aggravated the Sunni-Shiite confrontation. The problem was led by the military operation of the Western Coalition in Iraq, which has significantly weakened the position of Sunni positions and Shiites came to power.”<sup>33</sup>

Considering these circumstances, we believe that after the „Arab Spring“, Syrian civil war, which enveloped fight of several extremist groups, was not the result of a religious conflict, but more political and military confrontation.

In order to understand the character of the conflict caused by „Arab Spring“ it is very important to analyze the nature of state ruled by Arab nationalist, secular and socialist Ba’ath Party. The Baath party enforced the emergency law. Several articles of this emergency law restricted freedom of speech, expression, and other fundamental rights of its citizens and gave absolute power to the ruling regime.

“Indeed, the 2000 elections to the long-delayed Ninth Ba’th Party Regional Congress, which had begun before Hafiz’s death, both reflected and defined this power balance. Bashar had used his father’s party authority to liberalize the elections in a process called „consulting“ (istinass) in which congresses at lower levels nominated several candidates for the executive posts of their organizations

---

2 „The Roots of Radicalism In Political Islam – Al-Monitor.“ 18 Oct. 2013, <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/radicalism-political-islam-roots-sunni-shiite-fundamentalist.html>. Accessed 18 Nov. 2018.

3 Роль Исламского Фактора В общественно-Политическом Развитии Арабских Стран Ближнего востока и его эволюция в условиях Сирийского восстания (90-е гг. XX-начало XXI вв.) (Москва: 2015), 16-17.

and the RC chose leaders from among these. Bashar hoped to use liberalized elections as a way of calling corrupt figures in the old guard to account, injecting new blood into the party, and inserting his own allies into leadership positions. However, while the membership took the opportunity to remove many leaders that had been in office for the long years in which there had been no elections (five standing ministers lost reelection and two-thirds of the Central Committee were newcomers), they were replaced by local notables and careerists, albeit of a younger generation, rather than activists committed to reform; an alarmed Bashar stopped the elections at the branch-level congresses and co-opted a Regional Congress and Regional Command in a compromise between various power centers.

When Hafez Al-Asad came to power „The ascent to power of minority groups and their implementation of Baathist policies of secularism and socialism, has left non-Muslims financially better off than the average Syrian, putting them in an anomalous position”<sup>44</sup> – main reason of such policy was to make his supporters positions stronger and create counterbalance the Sunni majority.

---

4 „Syria - The Society - Country Studies.“ <http://countrystudies.us/syria/20.htm>. Accessed 18 Nov. 2018.

## **THE MAIN PROBLEMS OF TURKISH-AMERICAN RELATIONS NOWADAYS**

The disappearance of Turkey's main threat - the Soviet Union from a political map in the 90s of XX century, gave Ankara a chance to act independently in the region, although it never refused such a strong partner as the US. Nevertheless, the relations between these two countries were not smooth due to some difficulties, and this fact was determined not only by the difference in their objective interests, but due to the controversial viewpoints of their political leaders on the ongoing processes in the region or in the world. The fundamental changes in Turkey - America relations have begun since 2002, when the "Fair and Development" Party of the Islamic direction, led by Recep Tayyip Erdogan - the current president of the country, came to power in Turkey. According to a foreign strategy of this new political force, the author of which was the former Prime Minister of the country - Ahmet Davudoglu, Turkey was considered a powerful independent country with its own geostrategic interests.<sup>1</sup>

The relations between the Republic of Turkey and the United States of America at the present stage America - Turkey relations are more important, more difficult and at the same time less predictable at the modern stage than before. Today, the uncertainty prevails in the relationship between the two countries, what is caused by the following reasons:

1. Turkey - US political views on the ways of resolving such conflicts as the Cyprus' one, as well as regulation of contradictions existing between Greece and Turkey, Turkey and Armenia;
2. Turkey has shown that it is ready not to support America in regard with the issues on Syria as well as on the war in Iraq and the Kurds' problem;
3. Turkey is trying to implement a foreign policy independent from Washington. Nevertheless, the United States and Turkey have common interests on some issues. In general, the Turkish-US cooperation is based on the following:
4. It should become a restraining force of the Russian and Iranian geopolitical ambitions in the region, what is unanimously recognized by the Turkish elite;
5. Ankara is interested to participate in the development of the European defense system. It strives to become a full-fledged member of the EU, and the US greatly supports its willingness;
6. 80 percent of Turkey's military arsenal is the US-made weapon, what indicates close cooperation between these countries;

---

1 Bbaskin Oran, *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* (cilt III. 2001-2012), Bölüm Yazarları: (Ali Dayioğlu, Baskin Oran, Funda Keskin Ata, İlhan Uzgel, Kudret Özesay, Mitat Çelikipala, Mithat Sancar, Mustafa Aydın, Nuri Yeşilyurt, Samim Akgönül, Sanem Baykal, Seyfettin Gürsel, Tuğrul Arat, Ünal Ünsal), İstanbul, (2013), 256.

7. Using the advantages of the cooperation with the US, Turkey is trying to ensure such a successful project as "Baku-Ceyhan" ; at the same time it strives to increase its influence on the Black - Caspian Seas region, which is quite rich in energy deposits;
8. Turkey is ready to establish the US missile defense system on its territory, as it could not only provide additional resources for the country and increase its military security, but strengthen its significance in the region as well.

Assessing Turkish-American relations, it would be better to use the term "strategic partnership". For example, since 2002 Turkey has been trying to pursue a "zero problem with neighbors" policy and in this context, friendly steps were taken with regard to economic cooperation with Syria and Iran, with which America does not have friendly relations. These steps do not exclude a strategic partnership, but in 2003 Turkey did not allow the American armed forces to use Turkish military bases for the war with Iraq, what contradicts the basic principle of "strategic partnership". After this fact, the Americans have not mentioned the "strategic partnership" for a long time. And after the warming in relations, American politicians began using this term again. On November 5, 2007 the then President of the United States - George Walker Bush mentioned this term again during the visit of the Prime Minister of Turkey, Recep Tayyip Erdogan in the United States.

So, where was the borderline in the Turkish-American relations in the end of the XXI century? First of all, let's consider the most urgent issues. The terrorist act of September 11, 2001 against the United States has had a strong influence on the Turkish nation. Shortly after the terrorist attack, the Prime Minister Bullen Egevia attended the meeting in the US embassy and expressed his condolences to the American people, but a month later, on October 7, 2001 the American and NATO military forces launched a war against al-Qaeda and Taliban in Afghanistan, and on March 20, 2003 they attacked Iraq, assuming there the existence of the mass destruction weapons. On February 15, 2002 Turkey sent its troops to the capital of Afghanistan, Kabul, but refused to take over the leadership of the NATO Armed Forces without any financial guarantees. The US plans to extend an anti-terrorist military campaign outside Afghanistan, outlined new contours in Ankara's strategic partnership. There was a serious disagreement between Ankara and Washington regarding Iraq. Turkey was particularly opposed to conducting offensive operations against this state and expressed fear that this would cause discontent in Turkey itself.

The officials in Ankara thought it would be difficult to deny the United States to use the Turkish air bases to overthrow Saddam Hussein's regime in Iraq. In their opinion, only close cooperation with the United States would give Ankara the possibility to resist the formation of the Kurdish state or any autonomous entity in the post-war Iraq. These events have shaped the Turkish people against the United States. The information provided by Iraq was interpreted by Turks as an attack of the American Armed Forces against the Muslims. At the next stage of the „Cold War“, one of the main reasons for strained relations between the US and Turkey is still considered the sultan's recognition of the Armenian genocide. In due time, the US Congress of International Relations adopted a resolution condemning the fact of the mass extermination of Armenians by the Turks in the beginning of XX century, although, under the influence of the administration, such a resolution was removed from the

agenda of the Congress. Despite this, the official Ankara strongly reacted to the Committee's decision, and it immediately invited for consultation his ambassador from the United States. It should be noted that Turkey has taken a similar step in 2007, when the Congress Committee adopted the so-called "Armenian Resolution"<sup>2</sup> (in 1974 and 1985 the attempts were made to decide on the genocide, however, to no avail). Although, the ambassador soon returned to Washington, the relationship between the two countries significantly cooled and the US rating in Turkey fell sharply, what was confirmed by the sociological surveys carried out to reveal the foreign policy sympathy of the country?

In particular, at the end of January 2001 the Turkish newspaper „Jumhuriyet” published the results of a survey conducted by Ankara University sociologists, according to which only 9.9 percent of respondents preferred a rapprochement with the US.<sup>3</sup>

The issue of recognition of the Armenian genocide by the US is periodically aimed at "intimidating" Ankara. "Let no one think that Turkey will frightenly take such steps in which it is not sure", said Turkish Foreign Minister Akhmed Davudoglu after the meeting with the US First Deputy Secretary of State, James Steinberg in Munich. In his words, the resolution, adopted by the Congress Committee, does not meet the interests of Turkey, nor Armenia, nor the United States, and it only inflicts damage instead of making profit<sup>4</sup>.

With the ultimate recognition of genocide, Washington would lose a significant partner in the face of Turkey. Everybody expected that the US President B. Obama used the word "genocide" on the 95th Anniversary of the Armenian Genocide, but he did not. Thus, he "angered" the Armenians, but expressed his readiness to "reconcile" with Turkey<sup>5</sup>.

Another reason for disagreement between Turkey and the US is Israel. After Turkey joined NATO in 1952, the close relations between Ankara and Tel Aviv were established. Together with other countries Israel became one of the main suppliers of arms for Turkey.

By the beginning of XXI century Turkey was the second closest state to Israel after the United States. Despite the traditional alliance, the relations between the two states have dramatically cooled. The relations worsened in 2008, when Israel attacked the Gaza Strip, killing about 1400 Palestinians. For this reason, Recep Tayyip Erdogan appealed to the Prime Minister of Israel, Shimon Peres on Davos World Economic Forum with the following words: "You, the Jews, know how to kill people." Turkey threatened Israel that in the case it continues the war campaign in the Gaza Strip, Ankara would take appropriate measures. As a result of the US involvement, Israel suspended the war campaign and tension between Ankara and Tel Aviv was eased at that stage.

In early October 2009 Ankara did not allow Israel to take part in the NATO military trainings on the territory of Turkey. The Prime Minister of that time

---

2 Turkish Foreign Policy 1990 - 2008, translated from Turkey by Manchkhvili M., Tbilisi (2014):367.

3 Uzgel İ., „ABD ve NATO'yla İlişkiler”, Baskın Oran (der.) Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar, Cilt II: 1980-2001, İletişim, Ankara, (2001):38.

4 Davutoğlu A., Principles of Turkish Foreign Policy and Regional Political Structuring, SAM Vision Papers (No. 3, April ),(2012):32.

5 Obama B., Barack Obama's foreign policy - "smart power" or idealism [http:// nasrashvili.blogspot.com/\(2010\)/06/blog-post.html](http://nasrashvili.blogspot.com/(2010)/06/blog-post.html);

R.T. Erdogan reported that this step was taken as a result of public opinion, according to which the population of Turkey does not approve the actions of Tel Aviv in the Gaza Strip, although, some experts explain Erdogan's decision by other causes and suggests that the step, made by Erdogan, may indicate a significant geopolitical change in the Middle East<sup>6</sup>.

The tension between Turkey and Israel reached the peak on May 31, 2010, when Israel attacked a ship sailing under the flag of Turkey and carrying a humanitarian aid in Palestine. Israel explained that it was made for self-defense purposes<sup>7</sup>. Nine Turkish citizens were killed as a result of the attack. Ankara requested an international investigation into the incident, but it understood that the US would not take any concrete steps to "punish" Israel. In this regard, the former Foreign Minister of Turkey, Akhmed Davudoglu said: "Psychologically Israel's attack is similar to the terrorist act of September 11 in Turkey. We will not be silent. Turkey is not happy with American actions"<sup>8</sup>. The third source of tension between the US and Turkey represents the Iranian issue. Washington believes that the diplomatic means to stop Iran are not yet exhausted, and it tries to find a common language. However, it hinders Turkey, which is trying to maintain good relations with Iran and solve all problems. According to R.T. Erdogan announcement, "diplomacy, diplomacy and only diplomacy can solve the Iranian problem"<sup>9</sup>.

The US was extremely irritated by Turkey's support for Iran's nuclear program. It can be said that at that moment Ankara became a diplomatic ally of the Islamic dictatorship of Tehran. Turkey and Iran have sought to regain the nuclear energy exchange plan, which was outlined by the Obama administration in 2009. Being a non - permanent member of the UN Security Council, Turkey obviously caused the West's dissatisfaction by refusing to impose additional sanctions for Iran in March 2010. It is noteworthy that during his visit to Iran in 2010 Turkey's President, Recep Tayyip Erdogan blamed the West for "double standards" and unfair attitude towards Iran, and stated that "the rumors of the Iranian military nuclear program are unreasonable and may not be true." It should be said that such a Turkish position was a surprise to the West. The current course of Ankara enables Iran to be more resistant to economic pressure and promotes the strengthening of Iranian influence in the region, which, from a strategic point of view, may be the most erroneous calculation from the Turkish side. Nevertheless, the competition between Sunni Turkey and Shiite Iran can become acute and open due to the current situation in the Middle East.

Despite the number of disagreements between Turkey and the United States, the economic partnership is developing between them. Being one of the countries with the largest economy in Eastern Europe and the Middle East, Turkey takes the 17th place in the world and 6th - in Europe. Nevertheless, both the lack of investments and trade relations cannot change the fact that the Republic of Turkey is a country of political and strategic importance in the eyes of American politicians. In most cases, the US does not notice an

---

6 Kupreishvili T., West European Union Policy. Thesis, Tbilisi, (2016):58.

7 Gentleson B, US Foreign Policy - Dynamics of Choice in the 21st Century, Tbilisi,(2015):634.

8 Barack Obama's foreign policy - "smart power" or idealism [http://nasrashvili.blogspot.com/\(2010\)/06/blog-post.html](http://nasrashvili.blogspot.com/(2010)/06/blog-post.html);

9 Barack Obama's foreign policy - "smart power"(0333).

economic growth in the light industry of the Republic of Turkey. This contributes to the political variation between the two countries. Although the short-term investment and commercial growth are not easy to achieve, both sides are trying to make economic cooperation more important and noteworthy.

Despite the fact that international business and investments have declined due to the global economic crisis, the free business has increased revenues 11 times for the last 15 years, while at the same period the investments outside the borders have been increased 10 times. Although the US is the largest foreign investor in the world with \$ 3.9 trillion, Turkey's share of this amount is quite a small indicator - just 5.7 billion dollars<sup>10</sup>. About half of these investments have been carried out in recent years, when Turkey pursued a policy related to the establishment of political stability in the country. The Turkish investments are relatively small (supposedly less than \$ 2 billion) in the United States, but we should not forget that Turkey has not been an exporting country for the last time<sup>11</sup>.

In the trade field it has increased by 25 times since 1980, and by 2010 it reached \$ 300 billion. Since August 2011 Turkey has been the 6th largest business partner in Europe<sup>12</sup>. Competing markets like the OECD (Organization for Economic Cooperation and Development), Europe and the USA have 65 percent of Turkey's total exports. European and US-like competitors have 65 percent of total exports from Turkey. Bilateral trade relations between the United States and Turkey somewhat intensified in 1985 and in 2007 increased only 7 times. Such an increase is certainly a low indicator. In 2007 the bilateral trade relations amounted to 12,226 billion dollars<sup>13</sup>. The United States is the 7th largest export and 5th largest import market for Turkey. The US market holds only 3,9% of Turkey's export, and 4,8% of import. The Turkey's share in the US market is very significant. The open and diverse economy of Turkey contributes to the development of major national activities necessary for strong democracy. Turkey, with a relatively developed economy, can be a model for countries in the region both economically and politically.

Such a position of Turkey makes it a "major economic partner" for the US.

In 2009 US President Barack Obama and Turkey President Abdullah Gül came to an agreement that a strong and intense economic cooperation is required for the further strengthening of strategic economic partnership between the two countries. Turkey and the US also pay great attention to cooperation in the field of power engineering, which includes both electricity and renewable sources. In addition, the parties do not exclude a commercial cooperation in the field of nuclear energy development. During the negotiations Turkey and the US agreed to be actively engaged in economic projects in North Africa and Eurasia regions.

Turkey is a potentially growing market for US businessmen. In its turn, the US is the largest market for Turkey. Since Turkey is located at the crossroads of Europe and Asia and it has good economic relations with its neighbors, it

---

10 [www.Census.gov/compendia/statab/2012/tables/12s1296.pdf](http://www.Census.gov/compendia/statab/2012/tables/12s1296.pdf) (Erişim: Kasim) (2011).

11 Özel, Yılmaz ve Akyüz, Turkish -American Relations for a New Era: A Turkish Perspective, Istanbul,(2011):79.

12 [www.trade.ec.europa.eu/doclib/docs/2011/November/tradoc\\_148368.pdf](http://www.trade.ec.europa.eu/doclib/docs/2011/November/tradoc_148368.pdf) (Erişim: Kasim) (2011).

13 [www.ekonomi.gov.tr/upload/AB3A4280-D8D3-8566-45206F45BBCC409C/eko06.xls](http://www.ekonomi.gov.tr/upload/AB3A4280-D8D3-8566-45206F45BBCC409C/eko06.xls) ve <http://>

is an important partner for the United States in the Middle East, North Africa and Central Asian markets. Together with the US, Turkey can help North African countries to revive their economy. The US recognizes the importance of strengthening economic ties with Turkey and wants to bring it to such a level of cooperation that has long existed between the two countries in the military and political spheres.

As President B. Obama noted in his speech to the Turkish parliament in 2009, "Turkey is the most important part of Europe and the most significant ally of the United States. Turkey and the United States should stick together to overcome the challenges existing in the world today"<sup>14</sup>, but sometimes there is a period when the relationships between Turkey and the United States become particularly difficult. In this regard, it should be noted that the period of uncertainty between the two countries began after a coup attempt on July 15, 2016 in Turkey. The White House responded to the events occurred on July 15, 2016 in Turkey, according to which US President Barack Obama and Secretary of State John Kerry came to an agreement that all the parties in Turkey have to support the democratically elected government to avoid violence and bloodshed. The US Secretary of State underscored that his State Department would pay attention to those citizens of the United States who stay in Turkey. Together with the others General Bekir Erjan Van - the head of the NATO airbase "Injirlik" in Turkey, was accused of participating in a military coup in Turkey. The mentioned airbase was used by the USA and the allies to carry out air strikes in Syria and Iraq.

The blocking of the "Injirlik" base caused a lot of discontent and resentment in Washington. In this regard, it is interesting to note the interview from "The Voice of America", given by US Deputy Assistant Secretary of State and US ex-Ambassador to Azerbaijan Matthew Bryza, in which he said that "the United States fully supports the democratically elected civilian government of Turkey" - this was the first reaction of the White House to events taking place in Turkey.

After the revolt, the Turkish government demanded an extradition of Gülen. President Erdogan released a statement saying that any country that would support Gülen, is Turkey's enemy. If such a fight continues, the most pessimistic forecasts for the Turkish-American relations are expected. Not so long ago, the NATO summit considered how to protect Turkey (according to Article 5) from the "Islamic State", and today the NATO member, Turkey restricts the military operations to NATO countries, including the United States, with the base of "Injirlik".

The US does not intend to give Petella Gülen to the Turkish side. A magazine "The Wall Street" writes that the official Ankara could not provide enough evidence on the organization of Guillen's involvement to the attempted coup and, therefore, failed to persuade the American side to extradite Gülen. The new US president Donald Trump stated that the leader of Turkey should protect the rule of law and the standards of Western justice. Speaking about the events in Turkey in the interview with The New York Times, he said that he appreciates Erdogan's actions: "I highly appreciate Erdogan's actions. He has managed to stop the coup attempt. Some say it was a staged performance, but I do not think so", noted Trump.

---

14 Grigalashvili S., Turkey in modern regional politics, Tbilisi, (2009):89.



Rex Tillerson, the newly elected US Secretary of State, announced that “the US would like to resume relations with Turkey’s President Recep Tayyip Erdogan. Turkey is our oldest NATO member country. The USA’s least activity in the region has forced Turkey to turn toward Russia. Russia is not a permanent partner of Turkey and we have to prove that America is the only ally of Turkey”<sup>15</sup>. Compared to Russia, the US has the largest military-strategic access to the region.

On May 16, 2017 the meeting of President R. T. Erdogan and President Trump took place in the White House, where the US president pointed out: “We have always had good relations with Turkey and we are going to continue them in the future.” Ultimately, the Erdogan government occurred in such a situation where, on the one hand, straining relations with Russia did not bring significant dividends to any direction, and, on the other hand, the confrontation with the West reached its peak.

It is interesting to know how the current political course of Turkey affects its relations with the US? Erdogan’s foreign policy for the last 2-3 years has questioned Turkey and the US partnership. And today, when the relations with Russia warmed again, Turkey’s policy towards Russia will primarily depend on the US’s cooperation with Ankara. We believe that the stable relations with the US will not cause desire in Turkey to seek an alliance in Russia. In the Middle East issue, related to the Syrian problem, Turkey has become an unintentional participant of the game of great states – on the one hand, America, and on the other hand, Russia. The US’s recent bombings in Syria led the Turkish position to the side of America. It can be said that Turkey takes up a vacillating position in the above mentioned issue. However, in the Syrian war Turkey has its own interests, due to the Kurds’ problems, which are one of the components of Ankara’s new course.

Turkey could not gather around itself and led any Turkish territorial states. It could neither become the leader of the Islamic world, nor accelerate its entry into the EU. More successfully, it managed to use the problem of refugee in the relations with the NATO, although, there is still a lot to do and not everything is clear.

If Turkey wants to become a country with the “first rank world economy” and a liberal democracy, it should strengthen the relations with the US, which would partly require changes in priorities of its foreign policy and an establishment of a certain distance with the Muslim world.

---

15 Rex Tillerson answered to the foreign policy questions in the Senate, [http://www.trt.net.tr/georgian/msoplio/2017/01/12/rek-s-tilersonma-senatshi-sagareo-politikis-kit-xvebs-upasuxa-649606.\(2017\).](http://www.trt.net.tr/georgian/msoplio/2017/01/12/rek-s-tilersonma-senatshi-sagareo-politikis-kit-xvebs-upasuxa-649606.(2017).)

## ემზარ მაკარაძე, ბექა მაკარაძე

შოთა რუსთაველის სახ. ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

### თურქეთ-ამერიკის ურთიერთობების ძირითადი პრობლემები დღეს

XX საუკუნის ბოლოს და XXI საუკუნის 10-იან წლებში თურქეთ – ამერიკის შეერთებული შტატების ურთიერთობა საერთაშორისო საზოგადოების სერიოზული ყურადღება მიიპყრო.

ცივი ომის დასრულებიდან დღემდე თურქეთის რესპუბლიკასა და ამერიკის შეერთებულ შტატებს შორის ურთიერთობას, ძირითადად, უსაფრთხოებაზე ზრუნვა განსაზღვრავდა. ორი ქვეყნის საგარეო პოლიტიკაში დროდადრო საერთო, ზოგჯერ კი ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული მიზნები იკვეთებოდა. ამის პარალელურად, აღმავლობისა და დაღმავლობის პერიოდები შეინიშნებოდა ეკონომიკურ ურთიერთობებშიც. სწორედ უსაფრთხოების პოლიტიკა წარმართავდა თანამშრომლობას ორ ქვეყანას შორის. ერთ მხარეს იყო ცივი ომის პერიოდში არსებული ორი პოლუსიდან ერთ-ერთის ლიდერი – აშშ-ი, მეორე მხარეს კი – თურქეთი, რეგიონში მნიშვნელოვანი, მაგრამ აშშ-ზე მეტად დამოკიდებული ქვეყანა.

თურქეთი, აშშ-თან ერთად, ნატოს ბლოკში ყოფნის მიუხედავად, ყოველთვის როდი გრძნობდა თავს უსაფრთხოდ. ანკარის საშინაო და საგარეო პოლიტიკის შეფასებისას აუცილებელია, აშშ-თან ურთიერთობის გათვალისწინება, რადგანაც სწორედ ის ახდენდა ყველაზე დიდ გავლენას თურქეთის პოლიტიკაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ორი ქვეყნის რეალური და პოტენციური ძალა თანაბარი არ იყო, ცივი ომის წლებში თურქეთი გადაიქცა ნატოსა და დასავლეთის ბლოკის დასაყრდენად საბჭოთა კავშირის წინააღმდეგ. თურქეთი იყო ერთ-ერთი იმ ქვეყნებს შორის, რომელიც აღმოსავლეთ და დასავლეთ ნახევარსფეროების გამყოფ ზღვარზე აღმოჩნდა. ალბათ, ამიტომაც, ანუ გეოგრაფიული მდებარეობის თავისებურებების გამო, თურქეთი მსოფლიო პოლიტიკაში განსაკუთრებული პირობების მქონე ქვეყნად წარმოჩნდა. აშშ-თან ურთიერთობები, სწორედ, ამ ღერძის ირგვლივ ვითარდებოდა.

#### დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Grigalashvili, S. *Turkey in modern regional politics*. Tbilisi, 2009 (in Georgian).
2. *Turkish Foreign Policy, 1990-2008*. Translated from Turkish by Manchkhavili, M. Tbilisi, 2014 (in Georgian).
3. Kupreishvili, T. *West European Union Policy*. Thesis. Tbilisi, 2016 (in Georgian). Barack Obama's foreign policy – “smart power” or idealism, <http://nasrashvili.blogspot.com/2010/06/blog-post.html>; 2010 (in Georgian). Rex Tillerson answered to the foreign policy questions in the Senate, <http://www.trt.net.tr/georgian/msoplio/2017/01/12/rek-s-tilersonma-senatshi-sagareo-politikis-kit-xvebs-upasuxa-649606> (in Georgian). Gentleson, B. *US Foreign Policy - Dynamics of Choice in the 21st Century*. Tbilisi, 2015 (in Georgian).

- Editör: Baskın Oran, Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar (cilt III. 2001-2012), Bölüm Yazarları: (Ali Dayıoğlu, Baskın Oran, Funda Keskin Ata, İlhan Uzgel, Kudret Özesay, Mitat Çelikpala, Mithat Sancar, Mustafa Aydın, Nuri Yeşilyurt, Samim Akgönül, Sanem Baykal, Seyfettin Gürsel, Tuğrul Arat, Ünal Ünsal), İstanbul,2013 (in Turkish).
- Davutoğlu A., Principles of Turkish Foreign Policy and Regional Political Structuring, *SAM Vision Papers* (No. 3, April ), 2012.
- Uzgel İ., „ABD ve NATO’yla İlişkiler”, Baskın Oran (der.) *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, Cilt II: 1980-2001, İletişim, Ankara, 2001 (in Turkish).
- Özel, Yılmaz ve Akyüz, *Turkish -American Relations for a New Era: A Turkish Perspective*. İstanbul, 2011.
- [www.Census.gov/compendia/statab/2012/tables/12s1296.pdf](http://www.Census.gov/compendia/statab/2012/tables/12s1296.pdf) (Erişim: Kasım 2011).
- [www. trade.ec.europa.eu/doclib/docs/2011/November/tradoc – 148368. pdf](http://www.trade.ec.europa.eu/doclib/docs/2011/November/tradoc_148368.pdf) (Erişim: Kasım 2011).
4. [www.ekonomi.gov.tr/upload/ AB3A4280-D8D3-8566-45206F45BBCC409C/eko06.xls](http://www.ekonomi.gov.tr/upload/AB3A4280-D8D3-8566-45206F45BBCC409C/eko06.xls) ve [http:// www.ekonomi.gov.tr](http://www.ekonomi.gov.tr)

**თინათინ კუპატაძე**

გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

**ფემინიზმი ირანში**

ტერმინი „ისლამური ფემინიზმი“, რომელიც ინტელექტუალურ და აკადემიურ წრეებში 1990-იანი წლებიდან აქტიურ ხმარებაში შემოდის, ისლამური სამყაროს პირმშოა და ფემინიზმის ე.წ. „მესამე ტალღის“ ერთგვარ ახალ მიმდინარეობას წარმოადგენს. ტერმინის ფუძემდებლად პირობითად, შესაძლოა, მაროკოელი სოციოლოგი და სეკულარული ფემინისტი, ფატიმა მერნისი მივიჩნიოთ, რომელიც იკვლევდა ქალთა ადგილსა და როლს ისლამში, ისლამური აზროვნების ისტორიულ განვითარებას და შედეგად მნიშვნელოვნად განსაზღვრა იმ მიმდინარეობის ჩამოყალიბება, რასაც დღეს „ისლამურ ფემინიზმად“ მოვიხსენიებთ.<sup>1</sup>

ფემინისტურ იდეებსა და ქალთა მდგომარეობის გაუმჯობესების პროპაგანდას ისლამურ სამყაროში ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის მიწურულს ჰქონდა ადგილი, როდესაც ჯალალ ად-დინ ალ ავღანი, მუჰამად აბდუ, რაშიდ რეზა და კასიმ ამინი ცდილობდნენ, მოეხდინათ ისლამის რეფორმისტული, ლიბერალური და ფემინისტური რეინტერპრეტაცია, რომელიც მოერგებოდა თანამედროვე ეპოქას.<sup>2</sup> იმ პერიოდში მათ იდეებს მასშტაბური გამოხმაურება და მუსლიმურ ქვეყნებში გავრცელება დიდად არ მოჰყოლია, მაგრამ ერთგვარი საფუძველი და საძირკველი მოამზადა მუსლიმური სამყაროს ქალების შემდგომი აქტივობისათვის. უკვე მე-20 საუკუნის მეორე ნახევრიდან მუსლიმი ქალების, უხეშად რომ ვთქვათ, „სახლიდან გამოსვლამ“, სხვადასხვა საზოგადოებრივ სფეროში ჩართულობამ, მამაკაცებთან დე ფაქტოდ უფლებრივმა გათანაბრებამ და ემანსიპაციისაკენ სწრაფვამ აიძულა ისინი გაეძლიერებინათ ბრძოლა საკუთარი უფლებების მოპოვებისა და ლეგალიზებისათვის, რაც მუსლიმური პატრიარქალური სისტემისა და წყობის პირობებში საკმაოდ რთული აღმოჩნდა. დღესაც მრავალი გამოწვევის წინაშე დგანან მუსლიმური სამყაროს ქალები და მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი პატრიარქალურ წყობას ცდილობს შეებრძოლოს ყურანის ხელახლა გადაკითხვისა და რეინტერპრეტაციის გზით. შედეგად, სახეზე გვაქვს ფემინისტური მიმდინარეობა, რომელიც დღეს „ისლამური ფემინიზმის“ სახელით მოიხსენიება.

ტერმინი „ისლამური ფემინიზმი“ აერთიანებს იმ ინდივიდებსა თუ აქტივობას, რომელიც მიზნად ისახავს ისლამურ და რელიგიურ ჩარჩოში მამაკაცებთან ქალთა თანსწორობისა და უფლებების მოპოვებასათვის მოქმედებას/ბრძოლას.

ტერმინის გავრცელების გეოგრაფიული რუკა თავდაპირველად ახლო აღმოსავლეთის სამ ქვეყანას – თურქეთს, ირანსა და საუდის არაბეთს – მოიცავ-

1 Margot Badran, “Où en est le féminisme islamique ?”, Critique internationale 2010/1 (No 46), p. 25-44. Accessed June 12 , 2017, DOI 10.3917/cii.046.0025  
 2 Mehrdad darvishpour, “Islamic Feminism: Compromise or Challenge to Feminism?“, published in “Iran Bulletin Middle East Forum”, 2003, 55-58, 2017.  
<http://www2.sociology.su.se/home/Darvishpour/Islamicfeminism.pdf>, accesed May,18,

და. თუ ზიბა მირ-ჰოსეინისა და აფსან-ენაჯმაბადის მოსაზრებას გავიზიარებთ, მიმდინარეობის სამშობლოდ ირანის ისლამური რესპუბლიკა გვევლინება, სადაც ტერმინის გამოყენების პირველი შემთხვევები დიდი ინტენსივობით ფიქსირდება ქალთა ჟურნალ „ზანანში“ გამოქვეყნებულ პუბლიკაციებში და რომლის რედაქტორიც სწორედ „ისლამური ფემინიზმის“ წამომადგენელი, შაჰლა შერქათი, გახლდათ.<sup>3</sup> ირანის შემდეგ მოდის თურქეთი, სადაც ტერმინი გამოყენებული იქნა პროფესორების იეში მარათისა და ფერიდე აჯარის მიერ სხვადასხვა სამეცნიერო სტატიებში, ასევე პოლიტიკური აქტივისტისა და სოციოლოგის ნილუფერ გოლეს მიერ წიგნში „აკრძალული თანამედროვეობა“, ხოლო საუდის არაბეთში – 1996 წელს ანთროპოლოგის და მკვლევრის მაი იამანის მიერ.<sup>4</sup> უკვე 1990-იანი წლების შუა ხანებიდან ამკარად შეინიშნება „ისლამური ფემინიზმის“, როგორც მიმდინარეობის, მზარდი განვითარება და გავრცელება ისლამურ სამყაროში. მას შემდეგ არ განელეზულა კამათი თუ მსჯელობა ტერმინის გარშემო, მის წარმოშობასა თუ სიტყვათშეთანხმების რეალურობაზე... ზოგი აქტივისტისათვის ძალიან სენსიტიური და მიუღებელიც კი იყო „ისლამის“ გვერდით ისეთი ცნების მოხსენიება, როგორიც „ფემინიზმია“, რადგან ის დასავლეთსა და კოლონიალიზმთან ასოცირდება. შესაბამისად, გასაკვირი არაა, რომ „ისლამური ფემინიზმის“ მიმდევრებს შორის ერთსულოვნება არასოდეს ყოფილა. ზოგი მუსლიმი ქალი თავის აქტივობასა და მოღვაწეობას აღწერს როგორც ყურანით გამართლებულ/ყურანზე დაფუძნებულ გენდერული თანასწორობისათვის ბრძოლას და თავს ისლამური ფემინიზმის წარმომადგენლებს მიაკუთვნებს, ხოლო ზოგი ამ ტერმინს საერთოდ არ იყენებს, ან არ აღიარებს და ამ მიმდინარეობას მოიხსენიებს როგორც ქალებზე კონცენტრირებული ყურანისა და წმინდა ტექსტების ხელახლა წაკითხვის მცდელობად. შესაძლოა, არ არსებობენ ერთ ენაზე მოსაუბრე „ისლამური ფემინისტები“;<sup>5</sup> მაგრამ ერთი რამ ცხადია – იქნება ეს რელიგიური მუსლიმი, სეკულარული მუსლიმი, თუ არამუსლიმი, რომელთა მოღვაწეობაც მიმართულია მუსლიმი ქალების უფლებების დასაცავად და გასამყარებლად ისლამზე და ყურანზე დაყრდნობით – ყველა მათგანი დღეს უკვე მთელს მსოფლიოში მიღებული ტერმინის ქვეშ მოიხსენიება.

„ისლამური ფემინიზმის“ თანახმად, ყურანი ყველა ჰუმანური არსებისთვის თანაბარ პირობებს გვთავაზობს, რაც პატრიარქალური იდეოლოგიის შედეგად, ფაქტობრივად, ანულირებულია. ისლამური იურისპრუდენციაც (ფიკჰი), შესაბამისად, გაჟღერებულია პატრიარქალური აზროვნებით, რამაც დღეს მუსლიმური სამყარო შარიათის ფორმულირების მრავალი ვარიაციების წინაშე დააყენა. ჰადისები, რომლებიც წარმოადგენს წინასწარმეტყველ მუჰამადის მოღვაწეობის შესახებ გადმოცემებს, არაერთხელ ყოფილა გამოყენებული პატრიარქალური იდეების გასამყარებლად ან გასავრცელებლად. ამიტომაც არის, რომ ისლამური ფემინიზმის იდეის მიზანია გამოიკვილოს და იხელმძღვანელოს ისლამის ფუნდამენტური ტექსტებით, ყურანით.

მარგო ბადრანი ყურანის ფემინისტური ჰერმენევტიკის სამ ტიპს გამოყოფს:

- 3 Ziba Mir-Hossini, “Beyond “Islam” vs “Feminism”, IDS Bulletin, (volume 42, number 1), last accessed June 10,2017, DOI: 10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x
- 4 Margot Badran, “Feminism in Islam Secular and Religious Convergences”, (oneworld Oxford Publications, 2009), 243
- 5 Ziba Mir-Hossini, “Beyond “Islam” vs “Feminism”, IDS Bulletin, (volume 42, number 1), last accessed June 10,2017, DOI: 10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x

1. გადაისინჯოს ყურანის სტროფები, რათა შესწორდეს არასწორი განმარტებები, სადაც მამაკაცთა უპირატესობაზეა საუბარი;
2. მოხდეს იმ სტროფების ციტირება, რომელიც არაორაზროვნად წარმოადგენს ქალისა და მამაკაცის თანასწორობას;
3. მოხდეს იმ სტროფების დეკონსტრუირება, რომელიც ხაზს უსვამს ქალისა და მამაკაცის განსხვავებას, რომელიც ინტერპრეტირებულია მამაკაცთა სასარგებლოდ და მათ კანონის ძალით ანიჭებს უპირატესობას ბევრ სფეროში;<sup>6</sup>

ყურანის რეინტერპრეტაციასთან, იჯდიჰადთან, დაკავშირებით მუსლიმი სწავლულებიც საკმაოდ საინტერესო მოსაზრებებს გვთავაზობენ. სუდანის რელიგიურ-პოლიტიკური ლიდერიჰ ასან ალ-ტურაბი 1973 წელს გამოქვეყნებულ პამფლეტში – „ქალები რელიგიის სწავლებებსა და საზოგადოების წეს-ჩვეულებებს შორის“ – აღნიშნავს, რომ „ისლამი არ გულისხმობს მამაკაცისა და ქალის სეგრეგაციას... ქალები მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში წინასწარმეტყველის დროსაც... მონაწილეობდნენ მესამე ხალიფის არჩევაშიც... მხოლოდ შემდგომ მოხდა ქალების გათიშვა რიგი სფეროებიდან... ეს იყო ისტორია, რომელიც დაშორდა საწყისებს.“<sup>7</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ ტურაბი ისლამური ფემინიზმის მომხრედ საერთოდ არ გვევლინება, მაინც საინტერესოა მისი, როგორც რელიგიური სწავლულის მოსაზრება აღნიშნულ საკითხზე, რომლის შესახებაც მას რამოდენიმე ნაშრომი აქვს დაწერილი: „ისლამური აზროვნების განახლება“; „ისლამური სახელმწიფო“; „ყურანის ყოველი განმარტება/ეგზეგეზა თავისივე ეპოქის ანარეკლია“;<sup>8</sup>

ახლო აღმოსავლეთისა და მუსლიმური სამყაროს მრავალფეროვნებიდან გამომდინარე, შეიძლება ვთქვათ, რომ დღეს უკვე მრავალი ტიპის ისლამური ფემინიზმი არსებობს: ფემინიზმი შეიძლება ითქვას, არის მცენარე, რომელიც საკუთარ ნიადაგში იზრდება. ხოლო ამ ნიადაგის ადგილი და რაგვარობა თავისთავად განაპირობებს ფემინიზმის ხასიათს.<sup>9</sup>

როგორც უკვე ზემოთ აღვნიშნეთ, ერთი მოსაზრებით ირანი მიიჩნევა „ისლამური ფემინიზმის“ სამშობლოდ. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ირანი ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებს შორის ის მოწინავე ქვეყანაა, სადაც ისლამური რევოლუციის გამო უფრო მასშტაბური განვითარება ჰპოვა რელიგიურმა ფემინიზმმა. წინამდებარე სტატიაში შევეცდებით წარმოვადგინოთ, თუ რა ფაქტორებმა განაპირობა ქვეყანაში ამ მიმდინარეობის წარმოქმნა და განვითარების რა ეტაპები გაიარა მან.

ზიბა მირ-ჰოსეინი ირანში „ისლამური ფემინიზმის“ ფენომენის გაჩენასა და მის განვითარებას მშობლისათვის არასასურველი ბავშვის გაჩენას ადარებს. მისი აზრით, ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, რამაც გამოწვია ქვეყანაში ფემინიზმის ამ მიმდინარეობის განვითარება, იყო პოლუტიკური ისლამი. სწორედ პო-

6 Margot Badran, “Feminism in Islam Secular and Religious Convergences”, (oneworld Oxford Publications, 2009), 248.

7 Hasan al\_Turabi, “Women between the teachings of Religion and Customs of Society”, 16-25, accessed August 10, 2017, <http://www.salaa.co.uk/kowladge/turabi-essey.pdf>

8 Abdelwahab el-Affendi, “Hasan al-Turabi and the Limits of Modern Islamic Reformation” in Ibrahim Abu-Rabi (ed.), The Blackwell Companion on Contemporary Islamic Thought, (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 149.

9 Margot Badran, “Feminism in Islam Secular and Religious Convergences”, (oneworld Oxford Publications, 2009), 243.

ლიტიკური ისლამის ზედმეტად მკაცრმა და პატრიარქალურმა ხასიათმა აიძულა ქალები, დაეწყოთ მუსლიმური კანონის გენდერული საფუძვლების ძიება და შარი'ათის პატრიარქალური ხასიათის კრიტიკა, რაც უპრეცედენტო მოვლენა იყო მუსლიმურ ისტორიაში. მართალია, ყოველთვის არსებობდნენ იურისტები და კანონდამცველები, რომლებიც სულ ცდილობდნენ შარი'ათის ეგალიტარულ ინტერპრეტირებას, მაგრამ მირ-ჰოსეინი ფიქრობს, რომ მხოლოდ 1980-იანი წლებიდან გაისმა პირველი და მძლავრი კრიტიკა ტრადიციის შიგნიდან და თავისი არსით მას ფემინიზმის მარკა შეიძლება მიენიჭოს.<sup>10</sup>

ის ფაქტი, რომ ისლამური ფემინიზმის განვითარება უშუალოდ ისლამური რევოლუციის შედეგია, ცხადია, მაგრამ ჩანასახოვანი მარცვლები შესაძლოა 1960-იანი წლების ირანსა და იმ პერიოდის ინტელექტუალთა ნააზრევსა და იდეებში ვიპოვოთ. მხედველობაში გვაქვს რელიგიური ინტელექტუალის, ალი შარი'ათის, შეხედულებები ქალის ადგილისა და როლის შესახებ ისლამში. ლექციათა ნაკრებში „ფატიმა ფატიმა“ მას მუსლიმი ქალის მოდელად წინასწარმეტყველ მუჰამადის ქალიშვილი ფატიმა მოჰყავს. „მუსლიმურ საზოგადოებაში ქალის სამი სახე არსებობს: ერთი ეს არის ტრადიციული ქალის სახე, მეორე – ახალი, ევროპული ყაიდის ქალის სახე, რომელმაც სულ ახლახანს დაიწყო გამოჩენა და განვითარება და მესამე – ფატიმას სახე, რომელსაც არანაირი ანალოგი არ ჰყავს და რომელიც ეთნიკური მუსლიმი ქალის სახეს წარმოადგენს.“<sup>11</sup> „თუ შევისწავლით იმ წიგნებს, რომელიც მუსლიმი ქალების შესახებ დაწერილა, ყველა შეგნიშნავთ, რომ მუსლიმი ქალები ისტორიის მანძილზე აჩვენებდნენ თავიანთ შეუდარებელ ნიჭს მეცნიერებაში, ლიტერატურასა და სოციალურ საკითხებში, მაგრამ როგორც კი ისლამური საზოგადოებები დაკნინდა, შესაბამისად დაკნინდა ქალების ტალანტიც...“<sup>12</sup>

შარი'ათისთვის მიუღებელია როგორც შაჰის ეპოქის ქალი, რომელიც გაუზრებლად და ბრმად იღებს ყველაფერს დასავლურს და ტრადიციონალიზმის ჩარჩოებში მოქცეული ქალიც, რომელიც ყველანაირი დაინტერესების გარეშე ირგებს ღვთისმეტყველ-სამართლისმცოდნეთა მიერ შეთავაზებულ ჭეშმარიტი მუსლიმი ქალის ტრადიციულ როლს. შარი'ათი თავისი თანამედროვე ირანის ქალების მდგომარეობის გამო ადანაშაულებდა როგორც მუსლიმ მამაკაცებს, ისე – კლერიკალებს, რადგან მათი კონსპირაციული ქმედების შედეგად, ქალები ვერ ეზიარნენ თავიანთ ჭეშმარიტ ისლამურ უფლებებსა და შედეგად, ხსნის გზად დასავლეთი მიიღეს, როგორც ალტერნატივა. ამიტომაც შარი'ათიმ თავისებური ხსნა იპოვა ფატიმას სახეში: ფატიმას სახე, როგორც სახე ქალისა, რომელიც არსებობდა... ცხოვრობდა... მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მეჩეთში, საზოგადოებაში, ბავშვების აღზრდაში, თავისი ოჯახის ბრძოლებსა და ისლამში... წმინდად უნდა იქნას წარმოდგენილი თანამედროვე თაობებისათვის... როგორც საუკეთესო და ყველაზე ეფექტური სახე მუსლიმი ქალისა.<sup>13</sup>

10 Ziba Mir-Hossini, “Beyond “Islam” vs “Feminism”, IDS Bulletin, (volume 42, number 1), last accessed June 10, 2017, DOI: 10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x

11 ، «فاتمه فاطمه است»، پارس بوک، کتابخانه الکترونیکی زبان، accessed July 1, 2017, file:///H:/fateme-fateme-ast.pdf

12 Ziba Mir-Hosseini, “stretching the limits: A feminist Reading of the Shari’a in post-Khomeini Iran”, published in “Dossier 17”, 1997, last modified December 15, 2016, <http://www.wluml.org/node/286>

13 Laleh Bakhtiari, trans., “Our Expectations of Muslim women”, a lecture by Dr. Ali Shari’ai, accessed August 21, 2017, <http://www.iranchamber.com/personalities/ashari->

რევოლუციის შემდეგ, ისლამური ფემინიზმის განვითარებისთვის ნოყიერი საფუძველი მომზადდა, რაც მნიშვნელოვანწილად ე.წ. რეფორმატორი ინტელექტუალის ნააზრევმა და იდეებმაც განსაზღვრა. ზიბა მირ-ჰოსეინი ისლამურ ფემინიზმს სწორედ „რეფორმისტული“ რელიგიური აზროვნების ნაწილად მიიჩნევს, რომლისთვისაც განსხვავებით ტრადიციონალისტებისა და წინა თაობის რელიგიური ინტელექტუალებისაგან, მოდერნულობა და ისლამი ურთიერთთავსებადია. რეფორმისტები არ უარყოფენ მოდერნიზმის იდეას, მისი დასავლური წარმოშობის გამო, არც ისლამს მიიჩნევენ მუსლიმური სამყაროს სოციალურ, ეკონომიკური და პოლიტიკური პრობლემების მიზეზად. ისინი მსგავსად მუსლიმური სამყაროს პირველი თაობის რეფორმისტებისა, როგორებიც იყვნენ მუჰამად აბდუ, მუჰამად იკბალი, ფაზლორაჰმან მალიქი, ფიქრობენ, რომ ისლამის ადამიანური გაგება ცვალებადია, რომ... ისლამი დროისა და სივრცის მიხედვით ცვლილებისა და ინტერპრეტირების საშუალებას იძლევა... მათ არა მხოლოდ გამოწვევის წინაშე დააყენეს ისლამის აბსოლუტისტური გაგება, არამედ ერთგვარი სივრცე შეუქმნეს ქალებს გენდერული თანასწორობის მიღწევისათვის... ახალი მუსლიმი/რელიგიური მოაზროვნეები ნაცვლად ისლამის გენეალოგიის ძიებისა მოდერნული კონცეპტებისათვის, როგორიცაა მაგალითად, გენდერული თანასწორობა, ადამიანის უფლებები და დემოკრატია (ადრეული რეფორმატორების ინტერესი), აქცენტს იმაზე აკეთებენ, თუ როგორ არის გაგებული რელიგია ან როგორაა წარმოებული რელიგიური ცოდნა. ამ მხრივ განსაკუთრებით ყურადსაღებია ახლო აღმოსავლეთის ახალი ტალღის მოაზროვნეების – ალჟირში მუჰამად არქუნის, ეგვიპტეში ნასრ აბდუ ზაიდისა და ირანში აბდოლ ქარიმ სორუშის ნაშრომები.<sup>14</sup>

სორუშის ეპისტემოლოგიური თეორია რელიგიური ცოდნის ევოლუციის შესახებ დასაშვებად მიიჩნევს რწმენის თავსებადობას რაციონალურობას, სამართლიანობასა და ქალთა უფლებების თანამედროვე ცნებასთან:

„ჩვენ გაგება გაცხადებული ტექსტებისა ემყარება ჩვენს გარშემო არსებულ ცოდნას... მორწმუნეები ფიქრობენ, რომ რელიგია რაღაც წმინდა და... მყარია. არ შეგვიძლია ვისაუბროთ რელიგიური ცოდნის ევოლუციასა და ცვლილებაზე. ისინი უცვლელობის იდეით არიან შეპყრობილნი. მაგრამ... ჩვენ უნდა მოვანდინოთ განსხვავება რელიგიასა და რელიგიურ ინტერპრეტაციას შორის. რელიგიაში არ ვგულისხმობ რწმენას, რომელიც სუბიექტური ნაწილია მისი, არამედ ისლამსა და გენდერულ სამართლიანობას, ობიექტურ მხარეს, როგორც აშკარა/გამოვლენილ ტექსტს, რომელიც მყარი ნაწილია, მაგრამ ჩვენი ინტერპრეტაცია ევოლუციის საგანია. იდეა ის არაა, რომ რელიგიური ტექსტები შეიცვალოს, არამედ შეიცვლება მათი ინტერპრეტაცია... ტექსტი ჩვენ არ გველაპარაკება. ჩვენ უნდა ავალაპარაკოთ ის კითხვების დასმით.“<sup>15</sup>

სორუში თვლის, რელიგიური ტექსტების ინტერპრეტაციის არასწორი მიმართულება ართულებს რიგ საკითხებს. ამიტომ, საჭიროა მათი ინტერპრეტირება ისე, რომ გზა გაუხსნას რადიკალურ და პოზიტიურ ცვლილებებს და პასუხი

[ati/works/expectations\\_of\\_muslim\\_woman.php](http://ati/works/expectations_of_muslim_woman.php)

14 Ziba Mir-Hosseini, “Islam and Gender Justice” in “Voices of Islam” vol.5, ed. Vincent J.Cornell, (Praeger Publishers, 2007), 101.

15 Hossein Kamali, “The theory of Expansion and Contraction of Religion, a Research Program for Islamic Revivalism”, 1995, last modified February 10, 2011, [http://www.dr.soroush.com/English/On\\_DrSoroush/E-CMO-19950200-1.html](http://www.dr.soroush.com/English/On_DrSoroush/E-CMO-19950200-1.html)



გაცეს ისეთ კითხვებს, თუნდაც, როგორცაა: გენდერული თანასწორობა და ადამიანის უფლებები.<sup>16</sup>

ასევე საინტერესოა სორუშის თეორია ისლამის არსებით და შემთხვევით ნაწილებად დაყოფის შესახებ, რაც კვლავ რელიგიური ტექსტების რეინორე რეინპრეტირებისკენ მიუთითებს და, ამავდროულად, მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ისლამური ფემინიზმის მიმდევართა იდეებისა თუ სამოქმედო გზის განვითარებაზე. მაგალითად, ღმერთის, როგორც ერთი ჭეშმარიტებისა და უნიკალურობის არსებობა არსებითი და პირველადია ისლამისთვის, მაგრამ ის, რომ მუჰამადი დაიბადა არაბეთში და ყურანის ენაც არაბულია, ეს ისტორიის შემთხვევითობაა. ის რომ დაბადებულიყო სხვა ადგილას ყურანის წესებიცა და სოციალური საგნებიც სხვაგვარი იქნებოდა. ყურანშიც ზოგი ადგილი სხვაგვარად იქნებოდა წამოდგენილი.<sup>17</sup>

ირანული ისლამური ფემინიზმი სხვა მუსლიმური ქვეყნებისგან გამორჩეულია, რადგან აქ ინტენსიური და მზარდი ხასიათი მიიღო ყურანის ტექსტების ფემინისტურმა წაკითხვამ,<sup>18</sup> რაც შეიძლება, პოსტმოდერნული ფემინიზმის იდეების გავლენადაც მივიჩნიოთ. მკვლევრებს შორის მუსირებს აზრი იმის თაობაზე, რომ ისლამური ფემინიზმის ფორმირებაზე, გარკვეულწილად, გავლენა პოსტმოდერნულმა იდეებმაც იქონია, განსაკუთრებით იდეამ ენის, როგორც ინსტიტუციური მექანიზმის ფუნქციონირების შესახებ. ირანელმა ფემინისტებმა, ასე ვთქვათ, გაიაზრეს დასავლელი ფემინისტების პოსტმოდერნული იდეები რელიგიის ენის შესახებ, რომელიც ღმერთის მასკულინურ სახეს წარმოაჩენდა და, შესაბამისად, განაპირობებდა ქალის მამაკაცისადმი მორჩილებასა და დაქვემდებარებას. არაბული ენის ახლებული ლინგვისტური კონსტრუქცია სხვა ფაქტორებთან ერთად გახდა ერთ-ერთი საფუძველი წმინდა ტექსტების ახლებურად წაკითხვისა.<sup>19</sup>

ვსაუბრობთ რა იმ ფაქტორებზე, რომლებმაც განსაზღვრა ისლამური ფემინიზმის განვითარება ირანში – მიმდინარეობისა, რომელიც, შესაძლოა, კიდევ გადის განვითარების ახალ ეტაპებს, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ გლობალიზაცია, რომლის თანმდევემ პროცესებმა, ხელი შეუწყო ახლო აღმოსავლეთში ფემინისტური აქტივისტების ცნობადობის ამაღლებას თავიანთი უფლებების შესახებ. ინტერნეტისა და ციფრული ტექნოლოგიების ეპოქაში კი გაცილებით იზრდება ამ აქტივისტთა ინფორმირებულობა სხვადასხვა საზოგადოებებისათვის დამახასიათებელი ფემინისტური მოძრაობების თავისუფლებების შესახებ და შესაბამისად, ეხმარება საკუთარი მდგომარეობის შეფასებასა და ღირებულებების გადაფასებაში. „მას შემდეგ, რაც ხალხი გაეცნო სხვადასხვა ქვეყნების პოლი-

16 Ziba Mir-Hosseini, “The construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform”, last accessed Junw 6, 2016, [www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20010610-Ziba\\_Mir-Hosseini.pdf](http://www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20010610-Ziba_Mir-Hosseini.pdf)

17 Meisam Vahedi, “Epistemological Analysis of Traditionalist and Reformist Discourses Pertaining to Islamic Feminism In Iran”, 2016, (FIU Electronic Theses and Dissertations.2446), 40, last modified June 15, 2017, <http://digitalcommons.fiu.edu/etd/2446>

18 Ziba Mir-Hosseini, “stretching the limits: A feminist Reading of the Shari’a in post-Khomeini Iran”, published in “Dossier 17”, 1997, last modified December 15, 2016, <http://www.wluml.org/node/286>

19 Meisam Vahedi, „Epistemological Analysis of Traditionalist and Reformist Discourses Pertaining to Islamic Feminism In Iran”, 2016, (FIU Electronic Theses and Dissertations.2446), 34-35, last modified June 15, 2017, <http://digitalcommons.fiu.edu/etd/2446>

ტიკურ სიტემას ...მათ უფრო ნაკლები სურვილი აქვთ საკუთარი პოლიტიკური სისტემისა თუ გენდერული პოლიტიკის მიღებისა... მათ, ვინც ქვეყანა დატოვეს და მათ, ვინც სამშობლოში დარჩნენ, საშუალება აქვთ გლობალურ კონტექსტში შეაფასონ საკუთარი ცხოვრების სტილი, უფლებები, ვალდებულებები და შეზღუდვები სხვა ქვეყნების განვითარებასა თუ მდგომარეობასთან შედარებით.<sup>20</sup>

ისტორიულ ჭრილში თუ განვიხილავთ ირანში ისლამური ფემინიზმის წარმოშობასა და მის განვითარებას, ვფიქრობთ, შესაძლოა, რამდენიმე ეტაპის გამოყოფა – 1. 1989-1997; 2. 1997-2005; 3. 2005-დღემდე – რაც, რა თქმა უნდა, განისაზღვრება როგორც მოძრაობის თავისებურების, ისე მისი თანადროული პოლიტიკური ფონისა და მმართველი ძალის პოლიტიკის მიხედვით. 1979 წელი ზიზა მირ ჰოსეინის აზრით, ორმაგად მნიშვნელოვანი იყო ირანისთვის როგორც ლოკალურ, ისე საერთაშორისო დონეზე. პირველი ის, რომ ქვეყანაში დაემხო შაჰის რეჟიმი და დამყარდა ისლამური მმართველობა, ხოლო მეორე ის, რომ ამავე წელს გაეროს გენერალურმა ასამბლეამ მიღო კონვენცია ქალთა წინააღმდეგ ყველანაირი დისკრიმინაციის აღმოფხვრის შესახებ (CEDAW), რამაც გენდერულ თანასწორობას საერთაშორისო მანდატი მიანიჭა; ამ კონვენციამ ქალებს პატრიარქალური სისტემის წინააღმდეგ ბრძოლის საშუალება მისცა. შესაბამისად, 1980-იანი წლები შეიძლება მსოფლიოში ქალთა საერთაშორისო მოძრაობის დაწყების ეტაპად მივიჩნიოთ, მუსლიმური სამყაროს ჩათვლით. 1990-იანი წლების დასაწყისში კი ტრანსნაციონალური მოძრაობა გაფართოვდა და გაერთიანდა იმ იდეის გარშემო, რომ ქალთა წინააღმდეგ მიმართული ძალადობა ადამიანის უფლებათა დარღვევას წარმოადგენს და მოახდინეს მისი ინტეგრირება ადამიანის უფლებათა დაცვის საერთაშორისო საზოგადოებაში, რომელთა მიერ წამოწყებული კამპანიები ნათელს ჰყვანდა გენდერულ დისკრიმინაციასა და ძალადობას სხვადასხვა კულტურულ ტრადიციასა და რელიგიურ პრაქტიკაში. ძალადობისგან დაცვა გახდა უმთავრესი მოთხოვნა ქალთა უფლებების დამცველი აქტივისტებისთვის საერთაშორისო და ლოკალურ (ირანი) დონეზე. ამის საპასუხოდ ისლამური ძალები, ოპოზიციაში იყვნენ ისინი თუ – ხელისუფლებაში, მაქსიმალურად ცდილობდნენ ისლამისა და შარი'ათის გამოყენებას კანონების სეკულარიზაციისა და რეფორმების წინააღმდეგ. ისლამისტების „შარი'ათთან დაბრუნების“ პროპაგანდა გენდერული სეგრეგაციისკენ მიმართული პოლიტიკის შემადგენელი ნაწილი იყო, რაც აუტანელ გარემოს ქმნიდა ქალებისათვის,<sup>21</sup> რომლებმაც შაჰის მმართველობის პერიოდში 1963 წლის „ეთერი რევოლუციიდან“ მოყოლებული სიღრმისეულად თუ არამნიშვნელოვნად გაიუმჯობესეს უფლებრივი მდგომარეობა: მიიღეს ხმის მიცემის, განათლებისა და ჯანდაცვის სფეროში დასაქმების უფლებები. 1975 წელს მიღებული საოჯახო კანონმდებლობით გამკაცრდა პოლიგამიის წესები, გოგონათა ქორწინების ასაკი აწია 18 წლამდე. კონტროლირებადი გახდა გაყრის პროცესი საოჯახო სასამართლოების მიერ. ასევე, ქალს მიეცა მეურვეობის უფლებაც, მაგრამ ავტორიტეტად ოჯახში მაინც მამა და მისი მშობლები მოიაზრებოდა. შემსუბუქდა აბორტთან დაკავშირებული კანონებიც. თუმცა, დროებითი ქორწინებისა და მემკიდრეობის კანონები უცვლელი, შარიათზე დაფუძნებული დარჩა.

20 Nayereh Tohidi, „The Global-local Intersection of Feminism in Muslim Societies: the cases of Iran and Azerbaijan”, Social research, Vol. 63, no. 3, „the Status of Women in the Developing World” (New School, 2002), 851-887 accessed: December 7, 2016.

21 Ziba Mir-Hosseini, „Beyond „Islam” vs „Feminism”, IDS Bulletin, (volume 42, number 1), accessed June 10, 2017, DOI: 10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x

რეფორმების შედეგად ქალებისათვის მეტ-ნაკლებად ხელმისაწვდომი გახდა როგორც მმართველობის, ისე განათლების სფეროები, მაგრამ შეზღუდვები არსებობდა რელიგიური ქალებისთვის, რომლებსაც დაწესებულებებში თავსაფრით სიარული ეკრძალებოდათ. ამიტომ ისინი უარს ამბობდნენ საზოგადოებრივ და სოციალურ ცხოვრებაში ჩართულობაზე. ამავე პერიოდში არსებობდა ირანის ქალთა ორგანიზაცია, რომლის სათავეშიც შაჰის და – პრინცესა აშრაფი – იდგა და რომელიც ერთი შეხედვით ქალთა საკითხებზე და მათი მდგომარეობის გაუმჯობესებაზე მუშაობდა. მაგრამ, მისი ფუნქციონირება შაჰის კონტროლქვეშ მიმდინარეობდა და ავტორიტარულ და ანტი-ეგალიტარულ პოლიტიკური მმართველობის რეჟიმს ექვემდებარებოდა. შაჰს სურდა, რომ ქალები ყოფილიყვნენ მოდერნულები, მაგრამ თავმდაბლები.<sup>22</sup> სწორედ შაჰის დაუბალანსებელმა და მმართველობის საკუთარ სიტუმაზე მორგებულმა გენდერულმა პოლიტიკამ დარაზმა და გააერთიანა ქალები მის წინააღმდეგ 1970-იანი წლების მიწურულს, რამაც დაასამარა გენდერული თანასწორობის ცნება.

როგორც კი უღემები მოვიდნენ ქვეყნის სათავეში 1980-იანი წლების პირველი ათწლეულის მანძილზე ირანის ისლამურ რესპუბლიკაში აიკრძალა ქალთა მოღვაწეობა მთელ რიგ სფეროებში. მაგალითად, სასამართლო სისტემაში. გაუქმდა შაჰის მიერ მიღებული საოჯახო კანონმდებლობა. ამის სანაცვლოდ, ახალმა ხელისუფლებამ შარიათზე დაფუძნებული საოჯახო კოდექსი შეადგინა, რამაც მკვეთრად შეაფერხა და შეაჩერა ქალთა ემანსიპაცია. შეიზღუდა მათი უფლებები განათლების სფეროსა და საზოგადოებრივ საქმიანობაში. მათ სჭირდებოდათ ოჯახის უფროსის ან მეუღლის ნებართვა სამსახურის დასაწყებად, სამოგზაუროდ წასასვლელად თუ პასპორტის მისაღებად. ირანის ისლამურმა რესპუბლიკამ წამოიწყო მასშტაბური იდეოლოგიური კამპანია, რომელიც მკვეთრად უსვამდა ხაზს ისლამური ღირებულებებს, დასავლეთის „შავ“ მხარეებისა და ქალის როლის მნიშვნელობას ოჯახში. ქალი, პირველ რიგში, განისაზღვრებოდა როგორც დედა და ცოლი, რომლის მთავარ ამოცანას კაცობრიობის მომავალი თაობის აღზრდა წარმოადგენდა.<sup>23</sup> ისლამური ნორმების მიხედვით, დაწესდა სერიოზული შეზღუდვები ქალის სამუშაო უფლებასთან მიმართებაში. ეს, შეიძლება ითქვას, იყო შენიღბული აგრესიული პოლიტიკა ქალთა საქმიანობის წინააღმდეგ. მიღებულ იქნა კანონი ქალების არასრული ხანგრძლივობის სამუშაო დღის შესახებ, რაც აისახებოდა მათ ანაზღაურებაზეც. იყო მათი სამსახურიდან იძულებით გათავისუფლების შემთხვევებიც. ამაზე მეტყველებს სტატისტიკური მონაცემებიც. თუ რევოლუციამდე დასაქმებულქალთა რიცხვი შეადგენდა 13.74 %-ს, 1986 წლისათვის მხოლოდ 8.85 % შეადგინა.<sup>24</sup> ძირითადი სფეროები, რომელშიც ისინი საქმდებოდნენ, გახლდათ მეანობა, ლაბორატორიული სამუშაოები, ფარმაცევტიკა, თარჯიმნობა, განათლება. ისეთი სამსახური, რომელიც ორივე სქესის ურთიერთობას გულისხმობს, იკრძალებოდა. მაგალითად, გეოლოგიური, არქეოლოგიური სამუშაოები, ვეტერინარია. შეზღუდვები იყო სას-

22 Azadeh Kian, "Islamic Feminism in Iran: a New Form of Subjugation or th Emergence of Agency?", tran. Ethan Rundell, Critique internationale (2010/1, No 46), 45-66, Accessed June 5, 2017, DOI 10.3917/criti.046.0045

23 "Women's Rights and Democracy: Peaceful Transformation in Iran", The Initiative for Inclusive Security Policy Commission, (Hunt Alternatives Fund, 2006, 5), accessed March 5, 2013, [https://www.inclusivesecurity.org/wp-content/uploads/2012/08/63\\_women\\_s\\_rights\\_and\\_democracy\\_peaceful\\_transformation\\_in\\_iran\\_full\\_report.pdf](https://www.inclusivesecurity.org/wp-content/uploads/2012/08/63_women_s_rights_and_democracy_peaceful_transformation_in_iran_full_report.pdf)

24 "Women's Rights and Democracy", Security Policy Commission, 6.

წავლებლებშიც. გოგონებს არ შეეძლოთ რიგ ფაკულტეტებზე სწავლა. პირველ რიგში, აღსანიშნავია იურიდიული ფაკულტეტი. ჩამოყალიბდა გენდერულად სეგრეირებული სკოლები. ასეთი პოლიტიკის გამო ბევრი ქალი იძულებული გახდა წასულიყო კერძო სექტორში. ამ მოვლენების პარალელურად გაქტიურდნენ ისლამისტი ქალები. ხომეინი თავად უწყობდა აღნიშნულ პროცესს ხელს, ცდილობდა რა შაჰის მომხრე ფემინისტები ისლამისტ ქალთა ორგანიზაციებით ჩაენაცვლებინა, რომელიც ხელს შეუშლიდა ძველი რეჟიმის მომხრე ქალების პოლიტიკურ ფორმაციას და ისლამის პროპაგანდასაც შეეცდებოდა. შეიქმნა ისლამური რევოლუციის ქალთა საზოგადოება, რომელსაც სათავეში აიათოლა ხომეინის ქალიშვილი ზაჰრა მოსთაფავი ჩაუდგა. აღნიშნული ორგანიზაციის მთავარ მიზანს ირანელი ქალებისათვის ავთენტურ ისლამთან ზიარება წარმოადგენდა.

ისლამისტი ქალებისგან<sup>25</sup> განსხვავებით, როგორც შემდგომ განვითარებული მოვლენებიდან შეგვიძლია დავასკვნათ, ნეიტრალურ მდგომარეობაში იყვნენ უბრალო რელიგიური ქალები. მათ საკუთარი თავის რეალიზების საშუალება მიეცათ, რაც შაჰის დროს არ შეეძლოთ. ზოგიერთმა მათგანმა მიღო უმაღლესი განათლება და თავისი რელიგიური ოჯახისგან ავტონომია მოიპოვა. თავდაპირველად ამ ქალების ნაწილი თავს ისლამური რევოლუციის მემკვიდრედ მიიჩნევდა, მაგრამ რევოლუციიდან პირველი ათი წლის მანძილზე ქალების უფლებებისა და ზოგადი გარემოს გაუარესებამ უბიძგა მათ უპრეცედენტო ნაბიჯებისაკენ, კერძოდ, ეთანამშრომლათ განსხვავებული პოლიტიკური და სოციალური ღირებულებებისა და შეხედულებების მქონე ქალებთან: „ჩვენ ვიცით, რომ სეკულარული ქალები არ იზიარებენ ჩვენ რწმენას, მაგრამ არანაირი პრობლემა არ გვაქვს აღნიშნულთან დაკავშირებით, რადგან ყველა ვიბრძვით ქალის სტატუსის გასაუმჯობესებლად. ჩვენ [ისლამური აქტივისტები] თავს ისლამური რევოლუციის მემკვიდრეებად უკვე აღარ მივიჩნევთ... გავაცნობიერეთ, რომ ჩვენმა ფრაქციულობამ ბევრი ქალი დააზიანა რევოლუციის ადრეულ წლებში...ახლა გვსურს, რომ შეცდომები გამოვასწოროთ...“<sup>26</sup>

1990 იანი წლების დასაწყისში სახეზე მივიღეთ ერთგვარი ალიანსი პროგრესულად მოაზროვნე რელიგიური და სეკულარული ქალების სახით, რომლებმაც გზა გაუხსნეს ახალ გენდერულ მიმართულებას „ისლამური ფემინიზმის სახით.“<sup>27</sup>

1990-1997 წლები, შესაძლოა, „ისლამური ფემინიზმის“ განვითარების პირველ საფეხურად მივიჩნიოთ. ფემინისტებმა დაიწყეს საკუთარი იდეების ფორმირება რელიგიური ტექსტების გადაკითხვისა და ისლამურ საზოგადოებაში ქალების როლის განსაზღვრის შესახებ ქალთა პრესაში, რომელიც წარმდგენილი იყო სამი ჟურნალის – „ზანან“, „ფარზანე“ და „ზან“ – სახით. ყველაზე აქტიურად იწერებოდა ისეთი საკითხების შესახებ, როგორცაა: პოლიგამია, მემკვიდრეობა, ქალების ჩართულობა სოციალურ თუ პოლიტიკურ აქტივობაში. აქვე არ შეიძლება არ აღინიშნოს პოსტრევეოლუციური ჟურნალი „ფაიამ-ე ჰაჯარ“, რომელიც

25 ტერმინში „ისლამისტი ქალები“ იგულისხმება პოლიტიკური ისლამის იდეით გაერთიანებულ ქალებს, რომლებისთვისაც რელიგია იდეოლოგიად ქცეული ბრძოლის საშუალებაა და ამ ბრძოლისას მთავარი ტერმინებია: „დავუბრუნდეთ „შარი‘ათს, ან „გზა ხსნისა ისლამშია“ და სხვ.

26 Azadeh Kian, “Islamic Feminism in Iran: a New Form of Subjugation or th Emergence of Agency?”, tran. Ethan Rundell, Critique internationale (2010/1, No 46), 45-66, Accessed June 5, 2017, DOI 10.3917/crui.046.0045

27 Ziba Mir-Hossini, “Beyond “Islam” vs “Feminism”, IDS Bulletin, (volume 42, number 1), accessed June 10, 2017, DOI: 10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x

1980-იან წლებში გამოდიოდა „ისლამური ფემინიზმის“ ერთ-ერთი თვალსაჩინო წამორმადგენლის, აზამ თალეყანის, რედაქტორობით, რომელმაც რევოლუციის შემდეგ პირველმა გაილაშქრა პოლიგამიის წინააღმდეგ და რელიგიური ტექსტების ინტერპრეტაციის აუცილებლობაზე მიანიშნა: „ყურანის ტექსტები პოლიგამიის შესახებ აჩვენებს, რომ ის რეკომენდირებულია გარკვეულ სპეციფიურ შემთხვევებში... გარკვეული სოციალური საჭიროების შემთხვევაში ... ეს მაშინ, როდესაც ომის დროს ოჯახის უფროსები იღუპებოდნენ, ხოლო, შესაბამისი ინსტიტუტების არარსებობის გამო მათ მრავალშვილიან და გაჭირვებაში მყოფ ოჯახზე მზრუნველობა სხვა მამაკაცზე გადადიოდა. ახლა კი როდესაც არსებობს უამრავი დაწესებულება, რომელიც გაჭირვებულ ობლებსა და ქვრივებზე აიღებს პასუხისმგებლობას, პოლიგამიის არანაირი საჭიროება აღარა რსებობს.“<sup>28</sup>

1990-იანი წლების ქალთა პრესაში წამყვანი ადგილი უურნალ „ზანანს“ ეკავა, რომლის მთვარ მიზანსაც წამორმადგენდა წინ წამოეწია ქალებთან დაკავშირებული საკითხები, გაეზარდა მოსახლეობის ცნობადობა და გაეწია პროპაგანდა ქალების როლის ზრდის შესახებ სოციალურ, პოლიტიკურ თუ კულტურულ სფეროში. „ზანანის“ გარშემო გაერთიანებული ფემინისტები თავიანთ სტატიებში ცდილობდნენ იმის ხაზგასმას, რომ ყურანი ქალებს მამაკაცების მსგავსად აღეგნა ნებას ჩართულები ყოფილიყვნენ საზოგადოების რელიგიურ, ლეგალურ თუ პოლიტიკურ ცხოვრებში. ურყოფდნენ კაცის პრივილეგიებს ოჯახში და აქცენტს მოვალეობების გადანაწილებაზე აკეთებდნენ. თავიანთი არგუმენტების გასამყარებლად, რომ ქალებსაც შეეძლოთ მნიშვნელოვანი პასუხისმგებლობის საკუთარ თავზე აღება, მოჰქონდათ ქალების აქტიური და ნაყოფიერი ჩართულობა ისლამურ რევოლუციაში. იგმოზოდა ისლამურ სამართალზე დაფუძნებული სისხლის სამართლის კოდექსი, მემკვიდრეობის უფლება, პოლიგამია. უურნალის კონცეფცია სამ ნაწილად იყოფოდა: 1. რელიგიური; 2. ფემინისტური; 3. სოციალურ საკითხების განხილვა. უურნალი ასევე ინტენსიურად იბრძოდა ქალი მოსამართლეების უფლებების დასაცავად. ის ფაქტი, რომ უურნალის გარშემო ყველა ტიპის „ბექგრაუნდის“ მქონე ქალი და მამაკაცი იყო გაერთიანებული, განაპირობებდა მის წარმატებას.<sup>29</sup> უურნალის რედაქტორი შაჰლა შერქათიცი ისლამური ფემინიზმის ერთ-ერთი ყველზე აქტიური და წამყვანი ფიგურაა ირანში. ის იმ ახალგაზრდა, რელიგიურ და განათლებულ ქალთა წრეს მიეკუთვნება, რომელიც სოციალური აქტივისტი 1979 წლის რევოლუციის შემდგომ გახდა და მოღვაწეობის პირველივე დღიდან დაუღალავად იბრძვის ისლამური კანონისა და ტრადიციის რეინტერპრეტირებისათვის: „იმ პრობლემებიდან გამომდინარე, რომელსაც დღეს მუსლიმი ქალები აწყდებიან, კანონის რადიკალური ცვლილებაა საჭირო. გარდაუვალია გარკვეული თავების რეინტერპრეტირება სამოქალაქო კოდექსში, რომელიც შარი'ათს ეფუძნება. ამ საქმეში კი ქალების ჩართულობა აუცილებელია.“<sup>30</sup>

28 Azadeh Kian, “Islamic Feminism in Iran: a New Form of Subjugation or th Emergence of Agency?”, tran. Ethan Rundell, Critique internationale (2010/1, No 46), 45-66, Accessed June 5, 2017, DOI 10.3917/crii.046.0045

29 Roza Eftekhari, „Zanan: trials and success of a feminist magazine in Iran“, (a paper presented at the Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington D.C., October 1-2, 2001).

30 Azadeh Kian, “Islamic Feminism in Iran: a New Form of Subjugation or th Emergence of Agency?”, tran. Ethan Rundell, Critique internationale (2010/1, No 46), 45-66, Accessed June 5, 2017, DOI 10.3917/crii.046.0045

ისლამური ფემინიზმის მეორე ეტაპის საწყისი თანამედროვე ირანის ისტორიაში მნიშვნელოვან გარადმტეხ პერიოდს ემთხვევა, როდესაც ქვეყნის მმართველობის სადავეები რეფორმტორმა მოჰამად ხათამიმ აიღო, რომელიც ორიენტირებული იყო ქვეყანაში დემოკრატიული და ლიბერალური ღონისიებების გატარებისაკენ. განხორციელდა მნიშვნელოვანი ცვლილებები ადამიანის უფლებათა დაცვის სფეროში, საოჯახო კანონმდებლობაში. გოგონათა ქორწინების ასაკი 9-დან 13 წლამდე გაიზარდა. ხათამის მმართველობის დროს იქნა არჩეული პირველად ქალი – მასუმე ებთეჟარი – ვიცე პრეზიდენტის თანამდებობაზე. ასევე, ქალთა საკითხების სფეროში მრჩევლის თანამდებობაზეც ქალი – ზაჰრა შოჯაი – დაინიშნა. თავისი ერთ-ერთი გამოსვლის დროს ხათამიმ განაცხადა: „ქალების არ წარემოდგენენ მეორეხარისხოვან სქესს. ისტორიულად კაცები მათ უსამართლოდ ეპყრობოდნენ. ჩვენ მათ უნდა მივცეთ უფლებები, რათა მოვახდინოთ წარსულის კომპენსაცია. სწორედ ამიტომ უნდა გავხსნათ მათთვის სივრცე განათლებისა და სოციალური აქტივობის სფეროში.“<sup>31</sup> მაგრამ, ისლამური ფემინიზმის მიმდევრებს ამ ეტაპზე უკვე სხვა, უფრო ხმამაღალი მოთხოვნები ჰქონდათ. ისინი იბრძოდნენ უკვე ქალის ადგილისა და როლის განზღვრისათვის პოლიტიკაში, მაღალპოლიტიკურ თანამდებობაზე – მინისტრის ან თუნდაც პრეზიდენტის თანამდებობაზე წვდომის უფლებასა და საშუალებას. 1996-2000 წლებში ამ მხრივ თითქოს დადებითი ძვრები განხორციელდა. მეხუთე მოწვევის პარლამენტში 320 ქალი კანდიდატიდან რამდენიმე ქალთა უფლებების დამცველიც იყო: სოჰეილა ჯელოუდარზი, ფაეზე ჰაშემი-რაფსანჯანი, მარზიე სადიყი, რომლებსაც მიეცათ საშუალება მოეთხოვათ კანონების გადახედვა ქალთა უფლებების გაუმჯობესების თავლსაზრისით. თუმცა, უკვე 2000 წლიდან, მას შემდეგ, რაც საგრძნობლად გამწვავდა დაპირისპირება რეფორმისტებსა და კონსერვატორებს შორის, ქალთა უფლებების თემამ უკანა პლანზე გადაიწია. თუმცა, მეექვსე მოწვევის ქალი დეპუტატები რეფორმისტ რელიგიურ ავტორიტეტთან მოლაპარაკების გზით მაინც ცდილობდნენ ირანელი ქალების ლეგალური უფლებების გაუმჯობესებას. მაგრამ, მიუხედავად რიგი პოზიტიური ცვლილებებისა, ისლამური ფემინიზმის მიმდევრები და სხვა ქალთა უფლებების დამცველები თვლიდნენ, რომ მსგავსად წინა ხელისუფლებებისა, ამ ეტაპზეც რადიკალური ცვლილებები ქალების საკითხთან დაკავშირებით არ განხორციელებულა. მეექვსე მოწვევის მეჯლისის წევრი, ჯამილე ყადივარი, წერდა: „ვიცი, რომ ერთი ან ორი ქალის ყოფნა ხელისუფლებაში არ გადაწყვეტს ქალთა პრობლემებს, მაგრამ გვჯეროდა, რომ ქალების დანიშვნას მინისტრებად დადებითი გავლენა ექნებოდა საზოგადოებასა და კულტურაზე... ამ ქვეყანაში ჩვენ დიდ პროპაგანდას ვეწევით პოლიტიკაში ქალთა ჩართულობის შესახებ, მაგრამ სახეზე გვაქვს მათი შესაძლებლობების მცირე გამოყენება.“ ყადივარის მოსაზრებას იზიარებდა ზაჰრა შოჯა'იც, მოჰამად ხათამის მრჩეველი ქალთა საკითხებში: „ისლამური რევოლუციიდან ორი ათეული წლის შემდეგაც არ ვიცი, თუ როგორია ირანის ისლამური რესპუბლიკის დამოკიდებულება ქალთა საკითხის მიმართ.“<sup>32</sup>

31 Valentin M. Moghaddam, “Women in the Islamic Republic of Iran: Legal Status, Social Positions, and Collective Action”, (a paper as presented at the Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington D.C., November 16-17, 2004).

32 Azadeh Kian, “Islamic Feminism in Iran: a New Form of Subjugation or th Emergence of Agency?”, tran. Ethan Rundell, Critique internationale (2010/1, No 46), XVII, Accessed June 5, 2017, DOI 10.3917/crii.046.0045

რეფორმისტი ქალების იმედგაცრუებამ, მათი აქტივობის შენელებამ ხელი შეუწყო კონსერვატორი ქალების გააქტიურებას. 2004-2008 წლის მოწვევის პარლამენტში სწორედ კონსერვატორები წამროადგენდნენ უმრავლესობას, რომლებიც, რა თქმა უნდა, ყველანაირად ეწინააღმდეგებოდნენ რეფორმისტი ფემინისტების მოძრაობას და მოითხოვდნენ „საზოგადოების ისლამიზაციას.“ თუ ქვეყანაში მიმდინარე პროცესებს გადავხედავთ 2005-2008 წწ. განმავლობაში, როდესაც ერთგვარად მიძინებული ქალთა უფლებების დამცველები კვლავ ძველებური ძალისხმევით ერთვებიან სხვადასხვა კამპანიებში ქალთა უფლების დასაცავად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ირანში ისლამური ფემინიზმის ისტორიაში ერთგვარი ახალი, მესამე ეტაპი, სწორედ, კონსერვატორების ხელისუფლებაში მოსვლის შემდგომ იწყება. 2006 წლიდან ირანში ადგილი ჰქონდა ქალთა უამრავ კოლექტიურ, ორგანიზებულ მასობრივ კამპანიას. მათგან ყველაზე გრანდიოზული იყო „მილიონი ხელმოწერის კამპანია“, რომლის მიზანი იმ კანონების შეცვლა იყო, რომლებიც მნიშვნელოვნად ზღუდავდა და ლახავდა ქალთა უფლებებს. კამპანია 54-მა კანდიდატმა წამოწყო, რომელთა შორისაც იყვნენ ისეთი ცნობილი აქტივისტები და ფიგურები, როგორებიც არიან: შირინ ებადი, ნუშინ აჰმადიხორასანი, ნარგეს მოჰამადი, ფარვინ არდალანი, ფარიბა დავუდი მოჰაჯერი, ბაჰარე ჰედაიათი. კამპანიას ჰქონდა ცნობილი სახეებისა და საზოგადო მოღვაწეთა – თაჰმინე მილანის, ფურან დერაჰშანდეს, რახშან ბანი ეთემადის, სიმინ ბეჰბაჰანის – მხარდაჭერა.<sup>33</sup>

ამ პერიოდში მოქმედი სხვა კოალიციებიდან აღსანიშნავია: „ქალები თანაბარი მოქალაქეობისთვის“, „დედები მშვიდობისთვის და ჩაქოლების სამუდამოდ აღკვეთის“, „ეროვნულ ქალთა ქარტიის“, ქალების საფეხბურთო სტადიონებზე დასწრების კამპანიები.<sup>34</sup> ქალთა ამ აქტივობას პასუხად სახელმწიფოს მხრიდან მოჰყვა რეპრესიების სერია. 70 ქალი აქტივისტი დააპატიმრეს და ევინის ციხეში ჩასვეს „საზოგადოებრივი აზრის შერყვნის“, „სახელმწიფოს საწინააღმდეგო პროპაგანდისა“ და „ეროვნული უსაფრთხოებისათვის საფრთხის შექმნის“ ბრალდებით. ამ პროცესებმა გარკვეულად განაპირობა და განსაზღვრა 2009 წლის წინასაარჩევნო კამპანიის ხასიათი. ოთხი საპრეზიდენტო კანდიდატიდან – მაჰმუდ აჰმადინეჟადი, მირ-ჰოსეინ მუსავი, მეჰდი ქარუბი, მოჰსენ რეზაი – მეტ-ნაკლებად ყველა ეხებოდა ქალთა პრობლემებსა და მათი უფლებების გაუმჯობესებას, მაჰმუდ აჰმადინეჟადის გარდა. შესაბამისად, ქალ აქტივისტებს გაუჩნდათ იმედი მომავალში სასიკეთო გარდაქმნებისა და თავიანთი მიძინებულ აქტივობა ნელ-ნელა გამოაცოცხლეს. არჩევნებამდე სამი თვით ადრე ირანელმა ფემინისტებმა შექმნეს კოალიცია „ჰამგერაიე ზანან“ (ქალთა ინტეგრაცია), რომელიც 42 ქალთა ჯგუფისა და 700 დამოუკიდებელი აქტივისტისგან შედგებოდა და საპრეზიდენტო კანდიდატებს ორ მთავარ მოთხოვნას უყენებდა: CEDAW-ის რატიფიცირებასა და კონსტიტუციის მე-19, მე-20, 21-ე და 115-ე მუხლების გადახედვას. კოალიციის მთავარი მიზანი იყო რაც შეიძლება წინა პლანზე წამოეწიათ ქალებთან დაკავშირებული საკითხები და პრობლემები წინასაარჩევნო კამპანიის დროს მედიის, პრესის, დემონსტრაციების, ინტერვიუების, შეხვედრებისა თუ

33 کمپین یک میلیون امضا: تغییر برای ایرانیان accessed 19 June, 2015, <https://tavaana.org/fa/node/1789>

34 Nayereh Tohidi, “Women and the Presidential Elections: Iran’s New Political Culture” 2009, Accessed 12, November 2009).<http://www.juancole.com/2009/09/tohidi-women-and-presidential-elections.html>

ტექსტური შეტყობინებების საშუალებით.<sup>35</sup> ამავე პერიოდში გავრცელდა ცნობილი ირანელი რეჟისორის, რახშან ბანი-ეთემადის,<sup>36</sup> მიერ გადაღებული დოკუმენტური ფილმიც – „მა ნიმი აზ ჯამიათე ირანიმ“ (ჩვენ ირანის მოსახლეობის ნახევარი ვართ), რომელიც შეიცავდა ინტერვიუებს სხვადასხვა პოლიტიკური თუ იდეოლოგიური შეხედულებების მქონე მკვლევრებსა და ქალთა უფლებების დამცველ აქტივისტებთან. მთვარი საკითხი, რის შესახებაც ბანი-ეთემადი ესაუბრებოდა რესპოდენტებს, რა თქმა უნდა, იყო ქალთა უფლებები და ის, თუ რა მოლოდინი ჰქონდათ მათ პრეზიდენტობის კანდიდატებისაგან აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით. ფილმს კიდევ უფრო საინტერესოს ხდიდა საპრეზიდენტო კანდიდატების (მაჰმუდ აჰმადინეჟადის გარდა) ინტერვიუები, რომლებიც ცდილობდნენ, შეძლებისდაგვარად, ქალთა მოთხოვნებზე გაეცათ პასუხი. კანდიდატებთან ერთად ფილმში მონაწილეობდნენ მათი მეუღლეებიც, რაც ერთგვარი დადებითი ჟესტი იყო მათი მხრიდან, რათა დაეფიქსირებინათ დამოკიდებულება გენდერული საკითხებისა და ქალის როლისა და ადგილისადმი ქვეყანაში.<sup>37</sup> აღსანიშნავია, რომ კანდიდატების მეუღლეები აქტიურად იყვნენ ჩართული წინასაარჩევნო კამპანიაში. მათგან არ შეიძლება არ გამოვყოთ ისლამური ფემინიზმის თვალსაჩინო წარმოდგენელი, მირ-ჰოსეინ მუსაგის მეუღლე – ზაჰრა რაჰნავარდი (პირველი მუსლიმი ქალი, რომელიც უნივერსიტეტის დირექტორად დაინიშნა ირანში). მისი გაბედული საუბარი გენდერულ თემაზე და მუსლიმი ქალისათვის თამამი ჩაცმულობა ოპტიმისტურ განწყობას უქმნიდა თანამედროვე ქალებს. შესაბამისად, მათი დიდი ნაწილი მირ-ჰოსეინ მუსაგის მხარდამჭერად გვევლინებოდა. მაგრამ, 2009 წლის არჩევნების შედეგად კვლავ კონსერვატორი ძალების მოსვლამ ხელისუფლების სათავეში, ირანელი ქალები ახალი გამოწვევის წინაშე დააყენა. ზიბა მირ-ჰოსეინის აზრით, 2009 წელი 1979 წლის მსგავსად თანმდევი მოვლენებით არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო რელიგიის, პოლიტიკისა და ფემინიზმის ახალ საფეხურზე გადაყვანის თვალსაზრისით.<sup>38</sup> ქალებმა ახლაც მნიშვნელოვანი როლი აიღეს საკუთარ თავზე და მთელი ძალისხმევით ჩაერთვნენ იმ საპროტესტო კამპანიაში, რომელიც ისტორიაში „მწვანე მოძრაობის“ სახელით შევიდა. მოძრაობის ფარგლებში აქტივისტები სხვადასხვა საშუალებით ცდილობდნენ საკუთარი უფლებების დაცვას. ერთ-ერთი ასეთი გახლდათ კამპანია „სად არის ჩემი“ ხმა, რომელიც ორგანულ, ფერად და აქტიურ მოძრაობად იქცა სამოქალაქო უფლებების დაცვისთვის.<sup>39</sup> აღნიშნული აქტიურობა შედეგი იყო იმ რადიკალიზმისა, რომელსაც მაჰმუდ აჰმადინეჟადის ხელისუფლება იჩენდა ქალების მიმართ. კონსერვატორთა ხელმეორედ გამარჯვების შემდგომ სეკულარულმა და რელიგიურმა ფემინისტებმა კოლექტიური მოქმედების ძალა კვლავ იგრძნეს, გაიაზრეს რა, რომ მათი რელიგიური და იდეოლოგიური „ბექ-

35 Ziba Mir-Hosseini, *Islam, Gender and Democracy in Iran*, Ed., Joseline Cesari et al., (Oxford University Press, 2017), 228.

36 რახშან ბანი-ეთემადი ცნობილი ირანელი ქალი კინო-რეჟისორია, რომელიც თავის ფილმებში მნიშვნელოვან როლს უთმობს ქალის თემას, მისი ყოფის ასახვას, თუმცა, საკუთარ თავს ფემინისტად არ მოიხსენიებს.

37 ფილმი 5 ნაწილად იყო დაყოფილი და განთავსებული გახლდათ youtube-ის გვერდზე. დღეს იმ გვერდებზე წვდომა, სადაც ფილმის ნაწილები იყო განთავსებული, დაბლოკილია.

38 Ziba Mir-Hosseini, “Beyond “Islam” vs “Feminism”, *IDS Bulletin*, (volume 42, number 1), accessed June 10, 2017, DOI: 10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x

39 Mir-Hosseini, “Beyond “Islam” vs “Feminism”, (volume 42, number 1).



რაუნდი“ არანაირ დაბრკოლებას არ შემქნიდა საერთო მიზნისათვის მულწევრის გზაზე. რეფორმისტი პოლიტიკოსისა და სწავლულის, ფათემე ჰაყიყათჯუს თანახმად: „ისლამი არ წამოადგენს პრობლემას. მთავარი პრობლემა წინააღმდეგობაა არა მხოლოდ კლერიკალების, არამედ მამაკაცების მხრიდანაც სხვადასხვა კლასიდან, რომლებიც თვინათ პატრიარქალურ ხედვას ამართლებენ რელიგიის მცდარი ინტერპრეტაციით.“ შესაბამისად, 2000-იანი წლების შუა ხანებიდან ნელ-ნელა იმ დასკვნამდე მიდიან ირანელი ფემინისტები, რომ „ფემინიზმი“, როგორც ბრენდი, რომელიც არჩევანის ცნებას აღიარებს და სცემს პატივს, არანაირად არ ეწინააღმდეგება „ისლამის“ ბრენდს, რომელიც აფასებს მორწმუნეებს.<sup>40</sup> შესაბამისად, სრულიად ბუნებრივად ჟღერდა 2009 წლის საპროტესტო აქციის მონაწილეთა ლოზუნგი: „არ შეშინდეთ, ჩვენ ყველა ერთად ვართ...ირანელი ქალები ძლიერები არიან... მათ სურთ თავისუფლება.“<sup>41</sup>

გავიზიარებთ ზიზა მირ-ჰოსეინის მოსაზრებას იმასთან დაკავშირებით, რომ ირანში ისლამური ფემინიზმი, თუ კიდევ არსებობს ის ძველებური სიმტკიცით (რაც გამოწვეულია ორივე ფემინისტური ფრთის მზარდი ურთიერთობითა და თანამშრომლობით), სრულიად სხვა პლატფორმაზე გადავიდა 2009 წლის არჩევნების შემდგომ. ეს იყო ერთგვარი ცვლილების თუ გარდამტეხი მომენტი ქალთა უფლებების დამცველთათვის, რადგან რელიგიური თუ სეკულარული წრის წარმომადგენლებმა ერთიანი ძალით დაიწყეს და დღემდე აგრძელებენ მასობრივ კამპანიასა და აქტივობებს საკუთარი უფლებების დასაცავად. „ჩვენ [სეკულარული და ისლამური აქტივისტები] ყველა ერთი მიმართულებით მივდივართ, მაგრამ ჩვენ ასევე გვჭირდება, გავაცნობიეროთ და შევაფასოთ განსხვავება ჩვენს მიდგომებს შორის და შევქმანთ სივრცეები, სადაც სხვადასხვა ფემინიზმები და ხმები შეძლებენ ერთად მუშაობას ერთი მიზნისა და იდეისთვის“ (მირჰოსეინი)<sup>42</sup> თუმცა, მთავარია, ამ იდეისა და მიზნისთვის ბრძოლის გზაზე ქალებმა, როგორც რელიგიური ისე სეკულარული წრიდან, გაითვალისწინონ და შეძლონ იმ მნიშვნელოვანი მახასიათებლების გათავისება, რომელიც ნებისმიერი მოძრაობის წარმატებისთვისაა აუცილებელი: მკაფიოდ დაისახონ და განსაზღვრონ სამოქმედო გეგმა, მიზნები, მათ აქტივობას ჰქონდეს რეგულარული ხასიათი, ჰყავდეთ გამორჩეული ლიდერი, რომელიც სწორად განსაზღვრავს მოძრაობის მიმდინარეობას. ამ ეტაპზე, მართალია, ერთი ლიდერი მოძრაობას არ ჰყავს, მაგრამ ისეთი აქტივისტების მოღვაწეობს, როგორებიც არიან შირინ ებადი, შაჰლა ლაჰიჯი, მეჰრანგიზ ქარი, სიმინ ბეჰბეჰანი და სხვა, მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს არა მხოლოდ ისლამური, არამედ სეკულარული ფემინიზმის და, ზოგადად, ქალ აქტივისტთა მოქმედების მიმართულებას როგორც საერთაშორისო, ისე ადგილობრივ დონეზე.

40 Haleh Afshari, „Muslim women and feminisms: illustrations from the Iranian experience“, *Social Compass* 54 (3), (2007) 430, accessed October 26, 2018, [doi.org/10.1177/0037768607080838](https://doi.org/10.1177/0037768607080838).

41 Fatemeh Haghghatjoo, „Women in Iran’s Green Movement: their role in the 2009 presidential election“, Middle East Program, Occasional Paper Series, 17, 2009 accessed May 10, 2016 <https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/Women%20in%20Iranian%20Election.pdf>

42 Ziba Mir-Hosseini, „Beyond ‘Islam’ vs ‘Feminism’“, *IDS Bulletin*, (volume 42, number 1), accessed June 10, 2017, DOI: 10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x

## **FEMINISM IN IRAN**

“Islamic Feminism” as a special term has been extensively presented in academic and intellectual fields since 1990. It is special kind of Feminism, which was originated in Islamic world and coincides with the third wave of Feminist movement. Fatima Mernissi, Moroccan Sociologist and secular Feminist, who was researching the women’s role and place in Islam and development of Islamic thinking, is regarded as the founder of the term. Her work had significant impact on the development of „Islamic Feminism” as a Movement.

According to the „Islamic Feminism”, Qur’an offers us equal rights for every single person and this notion is practically rejected by the patriarchal ideology. In accordance with it, Islamic Jurisprudence (fiqh) also has a great impact of patriarchal thinking that causes the emergence of different variations/versions of Sharia’s formulation/interpretation. Hadiths are often used either for strengthening or distribution of patriarchal ideas. That’s why the main aim and idea of Islamic Feminism is to research and use the fundamental Islamic texts and Qur’an as their main guide. Taking into account the diversity of Muslim world, it is possible to discuss about different types of „Islamic Feminism”. Feminism itself is the kind of a plant that only grows in its own soil. And the place and quality of this soil or the way of life of the area determines the character of Feminism itself.

Iran is one of the leading countries in the Middle East, where the Islamic Revolution gave the jump start to the development of Religious Feminism.

The fact that Islamic Revolution had the catalyzing role in the formation of Iranian „Islamic Feminism” is obvious, it’s also possible to seek the roots of the movement in the early 1960’s and in the ideas or thoughts of contemporary intellectuals. In this case the object of my consideration is Religious intellectual and public figure ‘Ali Shari’ati and his views about women’s role and place in Islam.

After the revolution there was a major among the intellectual thinking. The politic of Islamic republic and religious leaders made intellectuals either to re-value their principles or change their point of view. While discussing to which discourse the Islamic feminism is mostly related to: traditionalist, neo-traditionalist or reformist discourse, the conclusion will be obvious: to reformist one. Reformist intellectuals, their ideas and works were those important factors that stimulated women activists to form their ideology and the main route of activity. Unlike traditionalist and past decade’s religious intellectuals co-existence of Modernism and Religion is acceptable for reformists, they don’t reject the idea of Modernism because of its western origin, and neither sees the Islam as the reason of social, economical or political problems of the Muslim world.

The new generation of Muslim intellectuals offers new approaches to religious texts. Instead of research of Islam Genealogy for the modern concepts such as e.g. gender equality, human rights, democracy (that was the interest sphere of the early religious thinkers) they are more focused on religious knowledge. How it is produced or how religion is understood. From this point of view the works of Religious thinkers and intellectuals, like: Moahmmad arqun in Algeria, Nasr Abdu Zayed in Egypt and Abold Karim Soroush in Iran – are very interesting.

The compatibility faith and religion with rationality, justice and women rights' modern understandings is acceptable for Abdol Karim Soroush's epistemological theory of evolutions of knowledge: „our understanding of revealed texts is contingent upon the knowledge already set around us. Believers generally conceive of religion as something holy or sacred, something constant. You cannot talk about change or evolution of religious knowledge. They stick to the idea of fixity. But ... we have to make a distinction between religion on the one side and religious interpretation on the other. By religion here I mean not faith which is the subjective part of religion but the objective side which is the revealed text. This is constant, whereas our interpretations of that text are subject to evolution. The idea is not that religious texts can be changed but rather over time interpretations will change... The text does not speak to you. You have to make it speak by asking questions of it.”

Iranian „Islamic Feminism” is distinguished from other Muslim countries, because of intensive and strong character of feminist readings of Qur'an. As some scholars discuss and I also share this opinion, that formation of „Islamic Feminism” was partially caused by the influence of postmodernism's ideas about the language as the functional institutional mechanism. Iranian feminists shared their western counterparts' ideas about the language of religion that was presenting the God's masculine face and was the reason of women's obedience to men. The innovative linguistic constructions of the Arabic language became one of the basis for the sacred texts' rereading.

Among the reasons and factors that gave the start to „Islamic Feminism's” development in Iran, Globalization is also very important one. „Globalization is accompanied by intensification of consciousness of the world as whole. This and other effects of Globalization have important implications for gender relations and Women's status in all societies. Anthony Giddens, for example, points to the indirect impact of global processes on Social pressure for democratization in the form of the „expansion and de-traditionalization. As they become more informed about new and varied political alternatives in the world, populations become less likely to accept traditional models of political and gender regimes.” Iranian women too saw the big difference between western progressive women's and their society and tried to revalue old and traditionalist point of view about women place and role in society or public life.

Historically speaking, we may discuss the origin and development of Iranian „Islamic Feminism” in three main chronological periods: 1. 1989-1997; 2. 1997-2005; 2005-present; These periods are determined of course by nature of the movement, the political background and ruling power in government at that time.”

The first decade of Islamic governance may be considered as the prelude to the development of the „Islamic Feminism”. This was the massive isolation period form women. It was forbidden for them to work in many fields, such as e.g. in judicial system, Reza Shah's „Family protection law” was abolished and replaced by the Shari'a based family code that caused the obvious delay of women emancipation. Their educational and working rights were strictly limited. The Islamic republic started the massive ideological campaign against western values and impact that was admitted as the heir of colonialism and opposite of it they tried to emphasize the Islamic values and women place and role in Muslim society as a good wife and mother. Based on Islamic regulations the state introduced aggressive policies regarding women's employment. Many women were dismissed from official positions. Government agencies stopped providing day-care ser-

vices for working mothers to discourage them from working full-time. Women were persuaded and sometimes forced to quit their jobs. There was massive restriction in educational field too. Girls were not allowed to study at technical or other humanitarian faculties, that wasn't suitable for women. As a result of government's gender politics, many women went to private sector, others, e.g. the Islamist women, became very active. Their main goal was to popularize Islam and prevent the political formation of any oppositional forces.

In the beginning of 1990's consolidation of religious and secular women caused the formation of new branch of feminist movement - Islamic feminism. Feminists started to form their ideas about re-reading Islamic texts and women's role and place in the Islamic society by publishing articles in the women press. 1990's women press in Iran was introduced by following magazines: „zanan“, „farzane“ and „zan“, out of which „zanan“ was the most important one. Its main purpose was to represent women related issues and raise public awareness about increasing the role of women in social and cultural fields.

The second stage of „Islamic Feminism“ coincides with a major transitional period of modern Iran, when the country was ruled by Mohammad Khatami. He highly oriented on implementing democratic and liberal reforms and events. Despite many positive changes, the followers of „Islamic Feminism“ still considered that just like in the times of previous government no radical actions were taken in favor of their movement.

The disappointment of reformist women caused their activities to slow down, which then triggered conservative women to emerge. The parliament of 2004-2008 was mainly represented by conservatives, who, of course, were against reformist feminist movement and „Islamization of Society“ If we look at the country of 2005-2008, we'll see that the defenders of women's rights are still actively involved in different campaigns, to increase the role of women in them. Therefore we may conclude, that the so called new, the 3rd stage of „Islamic feminism“ began exactly at the times of conservative government in Iran.

In 2009, when the election was won by Mahmud Ahmadinejad, who did almost nothing for improving conditions for women, massive protests started throughout the country. Like other times, women stood strong and got massively involved in protests, they later were named „Green Movement“. Within this movement, they used different tactics to defend their rights. One of them was to start the campaign called „where is my voice“, which turned into one of the major civil rights movements.

It's worth mentioning, that united women movement of Iran played a major role in social fights in Iran. This was the result of Mahmud Ahmadinejad's radicalism towards women issues.

We will share the notion of Ziba Mir-Hosseini, which says that the „Islamic Feminism“ (if it's still as solid) entirely changed its platform after the elections of 2009. This was sort of the transitional stage for women's rights defenders, because after that time, representatives of religious and secular groups began to unite power to start different campaigns and struggles to protect their rights. „We [secular and Islamic activists] are following one direction, but we need to realize and recognize the difference between our approaches and we also need to create the space, where different feminisms and voices will be able to work together for one purpose“.

## დამოწმებული ლიტერატურა - References:

1. Abdelwahab, el-Affendi. „Hasan al-Turabi and the Limits of Modern Islamic Reformation.” In Ibrahim Abu-Rabi (ed.), *The Blackwell Companion on Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
2. Kian, Azadeh. „Islamic Feminism in Iran: a New Form of Subjugation or the Emergence of Agency?”, trans. Ethan Rundell. *Critique internationale* (2010/1, No 46), 45-66, DOI 10.3917/cii.046.0045. Accessed June 5, 2017.
3. Haghghatjoo, Fatemeh. „Women in Iran’s Green Movement: their role in the 2009 presidential election.” *Middle East Program, Occasional Paper Series*, 17, 2009 <https://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/Women%20in%20Iranian%20Election.pdf> accessed May 10, 2016.
4. al-Turabi, Hasan. „Women between the teachings of Religion and Customs of Society”, 16-25. <http://www.salaa.co.uk/kowladge/turabi-essey.pdf>”, accessed August 10, 2017,
5. Afshari, Haleh. „Muslim women and feminisms: illustrations from the Iranian experience”, *Social Compass* 54 (3), (2007) 430, doi.org/10.1177/0037768607080838, accessed October 26, 2018.
6. Bakhtiari, Laleh. trans., „Our Expectations of Muslim women”, a lecture by Dr. Ali Shari’ai, [http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/expectations\\_of\\_muslim\\_woman.php](http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/expectations_of_muslim_woman.php), accessed August 21, 2017,
7. Badran, Margot. *Feminism in Islam Secular and Religious Convergences*. Oneworld Oxford Publications, 2009.
8. Badran, Margot. «Où en est le féminisme islamique ?» *Critique internationale* 2010/1 (No 46), p. 25-44. Accessed June 12, 2017, DOI 10.3917/cii.046.0025.
9. Darvishpour, Mehrdad. „Islamic Feminism: Compromise or Challenge to Feminism?” Published in *Iran Bulletin Middle East Forum*, 2003, 55-58, <http://www2.sociology.su.se/home/Darvishpour/Islamicfeminism.pdf>. accessed May, 18, 2017.
10. Meisam, Vahedi. „Epistemological Analysis of Traditionalist and Reformist Discourses Pertaining to Islamic Feminism in Iran”, 2016 (FIU Electronic Theses and Dissertations. 2446), 40, last modified June 15, 2017, <http://digitalcommons.fiu.edu/etd/2446>.
11. Tohidi, Nayereh. „Women and the Presidential Elections: Iran’s New Political Culture”, 2009, <http://www.juancole.com/2009/09/tohidi-women-and-presidential-elections.html>. Accessed 12, November 2009.
12. Tohidi, Nayereh. „The Global –local Intersection of Feminism in Muslim Societies: the cases of Iran and Azerbaijan”, *Social research*, Vol. 63, no. 3, „the Status of Women in the Developing World” (New School, 2002), 851-887 accessed: December 7, 2016.

13. Eftekhari, Roza. „Zanan: trials and success of a feminist magazine in Iran” (a paper presented at the Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington D.C., October 1-2, 2001)
14. Moghaddam, Valentin M. „Women in the Islamic Republic of Iran: Legal Status, Social Positions, and Collective Action”, (a paper as presented at the Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington D.C., November 16-17, 2004).
15. Mir-Hossini, Ziba. „Beyond „Islam” vs „Feminism”, IDS Bulletin, (volume 42, number 1), DOI: 10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x. Accessed June 10, 2017,
16. Mir-Hosseini, Ziba. „Islam and Gender Justice.” In *Voices of Islam*, vol. 5, ed. Vincent J. Cornell. Praeger Publishers, 2007.
17. Mir-Hosseini, Ziba. *Islam, Gender and Democracy in Iran*. Ed., Joseline Cesari, Jose Casanova, (Oxford University Press, 2017).
18. Mir-Hosseini, Ziba. „The construction of gender in Islamic legal thought and strategies for reform.” [www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20010610-Ziba\\_Mir-Hosseini.pdf](http://www.dr.soroush.com/PDF/E-CMO-20010610-Ziba_Mir-Hosseini.pdf). Accessed June 6, 2016.
19. Mir-Hosseini, Ziba. „stretching the limits: A feminist Reading of the Shari’a in post-Khomeini Iran”, in *Feminism and Islam: Legal and Literary perspectives*, ed. M. Yamani. London: Garnet, 1996.
20. علی شریعتی، ”فاتمه فاتمہ است“، پارس بوک، کتابخانه الکترونیکی زبان، accessed July 1, 2017, file:///H:/fateme-fateme-ast.pdf.
21. کمپین یک میلیون امضا: تغییر برای برابری در ایران، accessed 19 June, 2015, <https://tavaana.org/fa/node/1789>.

**დარეჯან გარდავაძე**

ივ. ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

**ბაჰა ტაჰირი – ეგვიპტელი მწერლების 60-იანელთა თაობის  
თვალსაჩინო სახე**

(რეცენზია ბაჰა ტაჰირის რომანის „დეიდა საფია და მონასტერი“  
ქართულ თარგმანზე)

*„ბერების დაცვა ჩვენს უფალს – დიდება მის სახელს! –  
ყურანში უბრძანებია.“<sup>1</sup>*

„ახალი ლიტერატურის შექმნა გვინდოდა. გამოთქმა „ახალი გამოცდილება“ პირზე გვეკერა ყოველი ახალი ნაწარმოების წარდგინებისას. ნაჯიბ მაჰჰუზისა და იუსუფ იდრისის უკან ჩამოტოვებას ვცდილობდით... რიტორიკული წინადადებები, სიტყვათშეთანხმებები ან სტილური სინატიფე უმართებულოდ გვეჩვენებოდა...“

არც მეტი, არც ნაკლები, ისეთი ლიტერატურის შექმნა გვინდოდა, რომელიც საზოგადოების აზრს შეცვლიდა... მთელი ჩვენი თაობა, მათ შორის მეც, ერთგულნი დავრჩით ჩვენი ოცნებებისა – ახალი ლიტერატურის შექმნა, უკეთესობის მომტანი ცვლილება გვსურდა; გვინდოდა, ჩვენი შემოქმედება ნამდვილ ლიტერატურად დარჩენილიყო, დაცლილი ყოველგვარი ბელეტრისტიკისა და გაცვეთილი მგრძნობელობისაგან, – წერს ბაჰა ტაჰირი რომანის „დეიდა საფია და მონასტერი“ შესავალ სიტყვაში.<sup>2</sup>

მეოცე საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში ლიტერატურულ ასპარეზზე გამოსული ახალი თაობა, რომელთაც ეგვიპტური ლიტერატურაში ახალი ტალღისა და ახალი ეპოქის სული მოიტანეს, მართლა გამორჩეულად საინტერესო მოვლენაა არაბულ კულტურაში – მათი ურთიერთობა მამების თაობასთან, სურვილი დიდი და სახელოვანი „მამების“ ჩრდილიდან გამოსვლისა და მათი ამბიცია – საკუთარი „ახალი გამოცდილები“ საფუძველზე პიროვნული და შემოქმედებითი განვითარება-ჩამოყალიბებისა, მათი სწრაფვა საზოგადოებაში დემოკრატიული, რევოლუციური ცვლილებებისა – რა იყო ეს? – მხოლოდ ახალგაზრდული შემართება და დულილი თუ მათი ცხოვრების კრედო, რაც ახალ ეგვიპტურ ლიტერატურაში მათი თვითდამკვიდრების საფუძველი გახდა?! რამდენად სერიოზული იყო მათი პრეტენზია, რადიკალურად განეახლებინათ ეგვიპტური ლიტერატურა?! მათი ლიტერატურული ექსპერიმენტები რამდენად მნიშვნელო-

1 ბაჰა ტაჰირი, *დეიდა საფია და მონასტერი*. არაბულიდან თარგმნა ზვიად ცხვედიანმა. გამომცემლობა „წიგნები ბათუმში“, აღმოსავლური ბიბლიოთეკის სერია, 2017, 104.

2 იქვე, ავტორის წინათქმა: „და დაველოდები!“ 22.

ვანი გარდატეხის მომასწავებელი იყო ეგვიპტურ პროზაში, თუ მხოლოდ ქარიშხალი ჭიქაში და დასავლური ლიტერატურის უბრალო მიბაძვა?!<sup>3</sup>

მამათა და შვილთა ემოციური დაპირისპირება, პაექრობა არცერთი კულტურისა და საზოგადოებისთვის უცხო არაა – სწორედ მათ ჯანსაღ პოლემიკურ ურთიერთობაზე დგას საზოგადოების კულტურული განვითარება და პროგრესული ტრანსფორმაცია.

ამ კონტექსტს და მოცემულ თემას ყველაზე კარგად მილორად პავიჩის დაკვირვება ერგება – გამარჯვებული მამათა თაობის შვილები უფრო ძლიერები არიან თუ დამარცხებული მამებისა?! მწერლის მტკიცებულების არსი ასეთია:

*გამარჯვებას შვილები არ ჰყავს! გამარჯვებული თაობა ყველგან ძღვევამოსილი და გამარჯვების კვარცხლბეკზე მდგომია! მას გამარჯვების ნადავლი მაგრად აქვს ხელში ჩაბლუჯული შინ და გარეთ. გამარჯვებულებს შვილებიც კი მუდამ ჩრდილში ჰყავთ, თავისზე მიჯაჭვულები, სანამ თავად შვილებს თმა არ გაუთეთრდებათ თავზე. დამარცხებას კი ასი შვილი მაინც ჰყავს! დამარცხებული მამები ნაცემი ძაღლებივით ბრუნდებიან შინ – პირწმინდად განადგურებულები. მათი შვილები კი მამების გამარჯვების ტვირთის სიმძიმისგან თავისუფალი თაობაა. მათ კისერზე არ ასხედან ძღვევამოსილი და გამარჯვებული მამები, რომლებიც მათ ცხვრებივით მიერეკებიან. შესაბამისად, დამარცხებული მამების შვილების თაობა ბევრად ძლიერი თაობაა – მათ წინ წამოსვლისა და იმისი თქმის უფლება ეძლევათ, რისი უფლებაც გამარჯვებულ მამათა შვილებს არასოდეს მისცემიათ.<sup>4</sup>*

ბაჰა ტაჰირი და ეგვიპტური ლიტერატურის 60-იანელთა თაობა გამარჯვებულ მამათა დიდების ჩრდილში გაზრდილი შვილების თაობაა – მათი „მამები“ პიონერი ნოველისტები და რომანისტები იყვნენ ეგვიპტეში, „ალორძინების“ (ან-ნაჰდას) მოძრაობის ლიტერატორთა ავანგარდული ჯგუფი, რომელთაც პირველებმა გააკეთეს მოწოდება ცხოვრების, აზროვნებისა და ლიტერატურის განახლებისკენ ეგვიპტეში. როგორც ბაჰა ტაჰირი თავისი რომანის „დეიდა საფია და მონასტერი“ შესავალ სიტყვაში აღნიშნავს, ისა და მისი ბავშვობისა და სტუდენტობის მეგობრები ალ-მანფალუტის მოთხოვნებზე გაიზარდნენ, ტაჰა ჰუსეინის შემოქმედებით იყვნენ მოხიბლულები, ნაჯიბ მაჰფუზს, იაჰია ჰაკის, ალ-მაზინის კითხულობდნენ, სურდათ, თავადაც მოესინჯათ თავისი მწერლური, ლიტერატურული შესაძლებლობები, რაღაც საერთო იმპულსი აერთიანებდათ, მაგრამ ლიტერატურული ასოციაციები მათ არ იღებდნენ, საკუთარის დაარსების ფინანსური საშუალება კი თავად არ ჰქონდათ, ერთმანეთს ყავახანა „რიშ-ში“ ხვდებოდნენ,<sup>5</sup> რაღაც ახლის, საკუთარის, რეალიზმისაგან განსხვავებულის თქმისკენ ისწრაფვოდნენ, არადა, 50-იანი წლების ლიტერატურული ასპარეზი რეალიზმს ჰქონდა უალტერნატივოდ დაპყრობილი, ის ზედმიწევნით ასახავდა იმ ეპოქის სულს – ქვეყნის ისტორიაში დიდი რევოლუციური ცვლილებებისთვის ინტელექტუალურ საფუძვლებს ამზადებდა – ძველი სისტემის, ოკუპაციისა და კოლონიალიზმის, მიწათმფლობელობისა და ექსპლუატაციის წინააღმდეგ ბრძოლის ოპტიმისტურ პათოსს უნერგავდა მკითხველს.<sup>6</sup>

3 ბაჰა ტაჰირი, *დეიდა საფია და მონასტერი*. მთარგმნელის ბოლოთქმა, 129.

4 მილორად პავიჩი, *უკანასკნელი სიყვარული კონსტანტინეპოლში*. თარგმნეს ელზა და გიორგი მეტრეველებმა. გამომცემლობა თბილისი: ინტელექტი, 2015, 71-72.

5 ბაჰა ტაჰირი, *დეიდა საფია და მონასტერი*. ავტორის წინათქმა..., 27

6 იქვე, 28.



რეალიზმის მიმართულებაზე დადგომით ახალი ეგვიპტური მწერლობის პირველი (მამათა) თაობა გრძნობდა და თავის მხრებზე იღებდა რეფორმისტული ლიტერატურული პასუხისმგებლობის სიმძიმეს, მწერლობაში თავს უყრიდა ცხოვრებაზე საკუთარ დაკვირვებებს – პარაზიტთა ცხოვრების წესზე, საშუალო და განსაკუთრებით კი, უმდაბლეს ფენებზე, მათ ღირსებასა და ნაკლოვანებებზე წერდა, მხატვრულ ძალისხმევას არ იშურებდა, შეეყვარებინა მკითხველისთვის პატარა, უბადრუკი ადამიანი, რომელსაც თავისი გაჭირვების მიუხედავად, ცხოვრების იმედი არ გადაუწურავს; რომელშიც მატერიალურ და სოციალურ სიდუხჭირეს ადამიანობის კვალი არ წაუშლია. ამისთვის კი რეალისტი მწერალი ერთმანეთში აზავებდა ხუმრობასა და სერიოზულობას, ზუსტად და საინტერესოდ გადმოსცემდა ჩანაფიქრს.<sup>7</sup> შეიძლება ითქვას, რომ ამ ეტაპის ხასიათს ყველაზე დამაჯერებლად რეალისტური ხედვა გამოხატავდა და ყველაზე მეტად მას ხელეწიფებოდა კრიტიკული რეალიზმის სიმბოლისტური პარალელიზმის სოციალ-პოლიტიკური ასახვა. ამ ეტაპის მწერალთა უმრავლესობა არაბული ერთობისა და განმათავისუფლებელი ბრძოლის ატმოსფეროში იყო მოქცეული, რევოლუციურ ტალღას აყოლილი, ნასერისტული სახალხო გეგმის განხორციელებას ესწრაფვოდა, საერთო არაბული მიზნების იდეა იდო სუდანთან ერთობის შექმნის მცდელობაში, ალჟირის რევოლუციის მხარდაჭერაში, სირიასთან განხორციელებულ ერთობაში (1958), იემენის რევოლუციის მხარდაჭერაში (1962), პალესტინის პრობლემისა და პალესტინის განთავისუფლების ორგანიზაციის გულშემმატკვირობაში, სხვადასხვა დროის მონაკვეთებში ერაცთან, ლიბიასთან დაახლოებაში, მიუმხრობლობის მოძრაობის, აფრიკის ერთობის ორგანიზაციის, ისლამური კონფერენციის, აზიისა და აფრიკის მწერალთა კონგრესის დაფუძნებაში ქმედითი წვლილის შეტანაში, არაბთა ლიგის როლის განმტკიცებისთვის გაწეულ აქტიურ მოქმედებებში... ეს ყველაფერი ხდებოდა სოციალისტური იდეის, სოციალისტური კურსისა და რეალისტური ლიტერატურის განვითარებასთან ერთად. თუმცა ეს ალტკინება და შემართება ჯერ 1952 წლის ეგვიპტური რევოლუციის შემდგომმა, პოსტრევოლუციურმა იმედგაცრუების სინდრომმა შეცვალა, როცა რევოლუციური ეიფორიიდან გამოსვლა იმედების მსხვრევისა და მძიმე გულგატეხილობის, დაპატიმრებებისა და კომმარული რევოლუციური სასამართლოების ფონზე ხდებოდა; ლიტერატურულ გამოცემებში კი კვირიდან კვირამდე ერთი და იგივე სახელები იბეჭდებოდა, ნაბეჭდი გამოცემები მხოლოდ თავიკ ალ-ჰაქიმის, ნაჯიბ მაჰფუზისა და იუსუფ იდრისის ნაწერებისთვის იყო ღია... ამგვარმა იზოლაციურმა პოლიტიკამ ახალ ხმებთან შეხვედრისა და დიალოგის შესაძლებლობა მოსპო. კულტურულ დაწესებულებებში ქვეყნის კულტურული პოლიტიკა ერთი და იმავე სახეებითა და სახელებით ხორციელდებოდა... ამ ყველაფერს კი 1967 წ. არაბ-ისრაელის ე.წ. „ექვსდღიანი ომის“ სამხედრო-პოლიტიკური მარცხი დაერთო, რამაც შემოქმედებით წრეებში საკმაოდ დიდხანს წარუშლელი ნეგატიური კვალი დატოვა და მამათა თაობის გამარჯვების კვარცხლბეკიდან იმედგაცრუებისა და ნიჰილიზმის ჭაობამდე დაცემის, მძიმე სულიერი კრიზისის მიზეზი გახდა. დიდი ცვლილებებისა და გამარჯვებების ეპოქა ერთი ხელის მოსმით დასრულდა. რევოლუცია მისივე მხარდამჭერებს უმძიმეს რეჟიმად ექცათ, ადამიანის უფლებებისა და თავისუფლების გათელვის

7 ტაჰა ვადი, ნოველა \_ არაბთა დივანი. ლიბანის ბიბლიოთეკის გამომცემლობა, 2011 წ. (ნოველის განვითარების გზა ეგვიპტეში. ნოველის დაბადებისა და ფეხმოკიდების ეტაპი).

ფონზე ოპტიმისტური ლიტერატურისთვის, რომელიც გამარჯვებებსა და ძლევამოსილ, გამარჯვებულ, აქტიურ ადამიანს განადიდებდა, ადგილი აღარ რჩებოდა. რეალიზმის მრავალ გამოჩენილ მწერალს, კრიტიკოსსა და თეორეტიკოსს, რომელიც რეჟიმის ტაშის დამკვრელად ვერ იქცა, ციხეში უკრეს თავი. რეალისტური მწერლობის აწყობილი სისტემა ჩამოიშალა. მწერალმა სისუსტე, გარემოზე ბატონობის შეუძლებლობა იგრძნო. გამარჯვებული რევოლუციის დადებითი გმირის საპირისპიროდ, ლიტერატურაში დამარცხებული, წელში გატეხილი გმირი გამოჩნდა. ახალმა რეალობამ წარმატების ზენიტში მყოფ მამათა თაობას შინაგანი მარცხის მძაფრი შეგრძნება მოუტანა<sup>8</sup>. ამ საყოველთაო დაბნეულობისა და გათიშულობის პერიოდში ახალი ლიტერატურა, მანამდე კულტურული ინსტიტუციების განაპირას სპონტანურად და უკონტროლოდ რომ იქმნებოდა და მზა ლოზუნგებსა და ჩარჩოებში ვერ ჯდებოდა, მიმდინარე ცვლილებების ყველაზე ადეკვატურად ამსახველი გამოდგა – ამგვარი ლიტერატურის ძირითადი მახასიათებლები მკაცრი, შეუვალი გარეგანი სამყაროს პირისპირ დარჩენილი არათანმიმდევრული, ბზარგაჩენილი და დანაწევრებული შინაგანი სამყარო იყო. ასე გამოვიდა ლიტერატურულ ასპარეზზე ახალი, „სამოციანელთა“ სახელით ცნობილი, ინდივიდუალიზმის ნიშნით აღბეჭდილი თაობა, რომლის ზოგიერთი წარმომადგენელიც ამტკიცებდა, რომ „უმამო თაობა“ იყო და რომელთა უკლებლივ ყველა თხზულება პროტესტის, ბუნტისა და ცვლილებისკენ მოწოდების ირიბი გამოძახილი იყო, უმხედრდებოდა სოცრეალისტური მწერლობის შემოთავაზებულ მოდელს, ცდილობდა მის უფრო ღრმადმხატვრულ და ფართო განვითარებას.

ისევ პავლიჩის თემას თუ დავუბრუნდებით დამარცხებული მამების შვილთა თაობის სიძლიერის შესახებ, შეიძლება ითქვას, რომ ეს „გაბრაზებული ახალგაზრდების“<sup>9</sup> სახელით ცნობილი „სამოციანელთა“ თაობა, რომლის თვალსაჩინო სახეც ბაჰა ტაჰირია, საკმაოდ ძლიერი აღმოჩნდა ეგვიპტურ მწერლობაში – იბრაჰიმ ასლანი, აბდ ალ-ჰაქიმ კასიმი, ჯამილ ატია, იუსუფ ალ-კუაიდა, გამალ ალ-ლიტანი და ბაჰა ტაჰირის სხვა ბევრი თანამედროვე ეგვიპტელი მწერალი დღემდე წარმატებით სარგებლობს და ქმნის თანამედროვე ეგვიპტური ლიტერატურის სახეს.

თავად ბაჰა ტაჰირი საოცრად კარგად ხედავს მწერლისთვის საკუთარ თავზე საუბრის სირთულეს, რადგან მას ამ დროს ან მორცხვობა დასძლევს, თავმდაბლობის ზღვარს გასცდება და უბადრუკად წარმოაჩენს თავის შემოქმედებას და თავს იჩაგრავსო, ან პირიქით, შესაძლებლობით სარგებლობს, ცხოვრებასა და კრიტიკოსებს ანგარიშს უსწორებს და თავს განადიდებსო. თავად ბაჰა ტაჰირი იმ მცირედთა შორისაა, ოქროს შუალედი რომ უპოვიათ და საოცრად სადად და თან მჭერმეტყველურად, ლაღად მოგვითხრობს საკუთარი თავისა და სამწერლობო გზის შესახებ რომანის „დეიდა საფია და მონასტერი“ შესავალ სიტყვაში. მიუხედავად მისი სამწერლობო არენაზე გამოსვლის გზის სიმძიმისა, ამ მონათხრობს არც ბოღმა და გაბოროტება ეტყობა და არც ანგარიშსწორების სურვილი – როგორც თავად ამბობს, წერასა და ცხოვრებაში წუწუნი არ უყვარს<sup>10</sup> და ამ ყველაფერს მოგვითხრობს, როგორც ერთ ცხოვრებისეულ გამოცდილებას, რაც

8 ბაჰა ტაჰირი, *დეიდა საფია და მონასტერი*. ავტორის წინათქმა..., 29.

9 ბაჰა ტაჰირი, *დეიდა საფია და მონასტერი*. მთარგმნელის ბოლოთქმა, 129.

10 იქვე, ავტორის წინათქმა..., 30.

სხვას, შესაძლოა, მაგალითად ექცეს და ცხოვრებისეული გზის სიძნელე გაუადვილოს. აქ ის „ათას ერთი ღამის“ სიბრძნეს იმეორებს –

*ჭეშმარიტად, წინაპართა ცხოვრება შეგონებად იქცევა მომდევნო თაობათათვის, რათა იხილოს კაცმა ის, რაც სხვას გარდახდომია და შეიგნოს, განბჭოს გარდასულ ტომთა ამბები, მათი თავგადასავალი და გულისხმა ჰყოს. დიდება მას, ვინც ძველთა ამბავი მომავალ თაობათა შეგონებად აქცია.<sup>11</sup>*

ეს არ არის პოზა, ეს ბაჰა ტაჰირის ბუნებრივი შინაგანი მდგომარეობაა, რაც სტუდენტობის წლებიდან და საკმაოდ ახალგაზრდული ასაკიდან ეგვიპტის სახელოვნებო და კულტურის წრეებში მიღებული მწერლისთვის, რომელმაც პირველი ნოველა 28 წლისამ ძლივს გამოაქვეყნა ლიტერატურულ ჟურნალ „ალ-ქათიბში“ ეგვიპტეში მოქმედი მკაცრი სალიტერატურო ცენზურის გამო და ნოველებისა და მოთხრობების პირველი კრებული მხოლოდ 37 წლისამ გამოსცა, რომელიც ანვარ სადათის პრეზიდენტობის წლებში რადიომაუწყებლობიდან დაითხოვეს და საკუთარ ქვეყანაში 1975 წელს წერა აუკრძალეს, მკითხველთა ფართო წრეებამდე რომ არ მიეშვათ, რის გამოც ოთხმოციანი წლების დასაწყისში უენევაში მოუწია საცხოვრებლად და სამუშაოდ გადასვლა, მწერლისთვის, რომელსაც მის მიერ აქტიურად მხარდაჭერილმა რეჟიმმა დიდი იმედგაცრუება და ბევრი ტკივილი მიაყენა, იოლი ნამდვილად არ უნდა ყოფილიყო. ის და მისი თაობა ხომ საკმაოდ წინააღმდეგობრივი გრძნობებით გამოვიდა სამოღვაწეო ასპარეზზე, მათ საკმაოდ დიდხანს თავადაც ვერ გაეცნობიერებინათ ბოლომდე საკუთარი დაბნეულობის მიზეზები.<sup>12</sup>

„სამოციანელთა“ თაობისა და მათი საერთო მდგომარეობის აღწერა იმედგაცრუებისა და სასოწარკვეთის ის ატმოსფეროა, იმ პერიოდის ეგვიპტურ საზოგადოებას რომ მსჭვალავს და ნათელ მომავალზე მეოცნებე ამ მწერალთა ლიტერატურულ პერსონაჟებს რეალობასთან შეჯახებისას იმედებს ბოლომდე უმსხვრევს, მათი ყველა მცდელობა, შეცვალონ საკუთარი ბედი უკეთესობისკენ, მარცხისთვისაა განწირული და გამოუვალობის მწარე შეგრძნებას უტოვებს.<sup>13</sup>

ამ ყველაფრის მიუხედავად, 1999 წელს, თავისი შემოქმედების სიმწიფის მწვერვალზე მყოფი ბაჰა ტაჰირი კვლავ სრული თავმდაბლობითა და პასუხისმგებლობით ამბობს, რომ საკმაოდ რთულგზაგამოვლილი, ის და მთელი მისი თაობა ერთგულნი დარჩნენ თავიანთი ოცნებებისა და შემოქმედებითი მრწამსისა – ახალი ლიტერატურის შექმნა რომ სურდათ და უნდოდათ, მათი შემოქმედება ნამდვილ ლიტერატურად დარჩენილიყო;<sup>14</sup> რადგან ნაჯიბ მაჰფუზისა არ იყოს, მათ კარგად ესმოდათ, რომ ღამის წყვილი უნდა გაიფანტოს და ბორკილები უნდა დაიღწეოს.<sup>15</sup>

ცალკე ყურადღებას იმსახურებს ბაჰა ტაჰირის რომანის „დეიდა საფია და მონასტერი“ თხრობის მანერა. დავეთანხმები ქართულად მის მთარგმნელს, ზვიად ცხვედიანს – ბაჰა ტაჰირი უმაღლესი კლასის მთხრობელია.<sup>16</sup> მისი თხრობის ენა საგანგებოდ ნათელი და მარტივია, წერის ტექნიკა – გამოკვეთილად ინდივიდუალური; მთხრობელი იმ მოვლენათა თანამონაწილეა, რომელზეც მოგ-

11 ათას ერთი ღამე, ტ.1, 1967 წ. თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1.

12 ბაჰა ტაჰირი, დეიდა საფია და მონასტერი. მთარგმნელის ბოლოთქმა, 126.

13 იქვე, 128

14 იქვე, ავტორის წინათქმა..., 22

15 იქვე, 27.

16 იქვე, მთარგმნელის ბოლოთქმა, 132.

ვითხრობს და ეს თხრობას კიდევ უფრო უშუალო იერს სძენს. საკუთარი თავის ძიებისა და საკუთარი გამოცდილების გაზიარების პროცესში ავტორი ინტროს-პექტული ფსიქოლოგიური რომანის ტიპს ქმნის, სადაც რეალობა მთხრობელის სუბიექტურ ცნობიერებაშია გარდატეხილი.<sup>17</sup>

ბაჰა ტაჰირი სამართლიანად შენიშნავს, რომ 70-იანების ეგვიპტურ ლიტერატურაში არაერთი მოთხრობა და რომანი, მათ შორის, თავად მისი, ბავშვობისკენ მიბრუნება ან ბავშვისა თუ ყმაწვილის თვალსაწიერიდან ამბის თხრობაა<sup>18</sup>. ეს ტაჰირის მსგავსი მწერლისთვის ძალიან მომგებიანი რაკურსია – ის სვამს კითხვებს, წამოჭრის პრობლემებს, მაგრამ არ წარმოგვიდგება ყოვლისმცოდნე მენტორად, არ გვთავაზობს ცალსახა პასუხებს, პრობლემათა გადაჭრის გზებსა თუ ეჭვიმუტანელ დასკვნებს – ამ ყველაფერს მკითხველს უტოვებს განსასჯელად.<sup>19</sup>

„დეიდა საფია და მონასტერი“ ბაჰა ტაჰირის მესამე რომანია, რომელიც 1991 წელს გამოიცა ეგვიპტეში. ის 10 ენაზეა თარგმნილი (ახლა უკვე ქართული თარგმანიც შეემატა ამ რომანის თარგმანთა რიცხვს) და 2000 წელს მან იტალიაში ჯუზეპე აჩერბეს პრემია დაიმსახურა. რომანის გეოგრაფიული სივრცე ალ-უკსურის (ლუკსორის) რეგიონია, ზემო ეგვიპტე, საიდანაც არიან წარმოშობით მისი მშობლები და რომელსაც თავად მწერლის არდადეგები და ბავშვობის წლები უკავშირდება. საიდი, იგივე ზემო ეგვიპტე, მისი უკვდავი ძველეგვიპტური ძეგლები ლუკსორსა და კარნაკში, საიდური დიალექტი და ადათ-წესები, სოფლური ურთიერთობები და იქაური ამბები ბაჰა ტაჰირისთვის დედამისში იყო განსხეულებული, წერა-კითხვის უცოდინარ, სოფელ ქალში, რომელიც ნამდვილი ხალხური მთხრობელი იყო, თანდაყოლილი ნიჭით რომ აცოცხლებდა თხრობაში საიდური სოფლის ცხოვრებას; რომელშიც სიცოცხლის ბოლომდე ცოცხლობდა ზემო ეგვიპტე, ისე ცოცხლად ყვებოდა ამ ყველაფერს, თითქოს სადაც დაიბადა, ის ადგილი არც დაუტოვებიაო არასდროს და მთელი ცხოვრება იქ გაუტარებიაო. საიდელი ნათესავების კაიროში ხშირი სტუმრიანობა და დედისა და მათი საუბრები, – ყოფითი წვრილმანებით გაჯერებული კუთხური ენით მონაყოლი ამბები, – ბაჰა ტაჰირისთვის ბავშვობისა და ახალგაზრდობის ყველაზე სასიამოვნო და დასამახსოვრებელი წუთები იყო. სწორედ ამიტომ, პირველი რომანი „ფინიკის ხის აღმოსავლეთით“ დედის ხსოვნას უძღვნა – იმ ქალის ხსოვნას, რომლისგანაც ისწავლა თხრობისა და საიდის სიყვარული.<sup>20</sup> რომანი „დეიდა საფია და მონასტერი“ კი მწერლის მამის ხსოვნას ეძღვნება – ალ-აზჰარელი ღვთისმოსაში შეინისა, ვინც შვილებს ღვთისმოსაში მუსლიმებად ზრდიდა და სამშობლოსა და ადამიანთა სიყვარულს ასწავლიდა, განურჩევლად მათი რელიგიური თემისა.<sup>21</sup> ის რომანის პროტაგონისტია, პრინციპული, ღირსებებით აღსავსე კაცი, თავისი თემის სოციალური და რელიგიური ლიდერი.

კიდევ ერთხელ მივუბრუნდები 60-იანელების თაობას ეგვიპტურ მწერლობაში, რომლის თვალსაჩინო სახე ამ რომანის ავტორი ბაჰა ტაჰირია. მიუხედავად მათი მკვეთრი გამიჯვნისა მამების თაობისგან და სხვა ესთეტიკური ღირებულებების შემოტანისა, შეგნებულად თუ გაუცნობიერებლად, ბევრი მათგანის მხატ-

17 იქვე, გვ. 130

18 ამის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ იუსუფ იდრისის „ეგვიპტელი ჯოკონდა“, იაჰია ჰაკის „უმ ჰაჰიმის კანდელი“ და სხვა მრავალი.

19 ბაჰა ტაჰირი, *დეიდა საფია და მონასტერი*. ავტორის წინათქმა..., 32.

20 იქვე, 9.

21 იქვე, 34.

ვრულ შემოქმედებაში მამათა თაობის მიერ დამკვიდრებული და საყვარელი „პატარა, უბრალო ადამიანის“ მიმართ სულისშემძვრელი თანაგრძნობა და თანაღმობა შეუფარავად იგრძნობა. ეს რომანიც ადამიანის სიყვარულითაა გაჯერებული, იმ უბრალო, სოფლელი უბირი ადამიანისა, რომელიც ტანჯვისთვისაა გაჩენილი და ეს ტანჯვა მთელ მის ცხოვრებას გასდევს.<sup>22</sup>

სრულიად განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ქართული თარგმანის ენობრივი და სტილური ღირსებები, რაც მთარგმნელის – ჩინებული აღმოსავლეთმცოდნის, დიალექტოლოგისა და არაბული დიალექტების უბადლო სპეციალისტის, ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორის ზვიად ცხვედიანის დამსახურებაა. აქ საუკუნეთა მანძილზე ქართულში შემოსული არაბული ლექსიკა ისე კარგად, ბუნებრივად, ორგანულად ერწყმის და ესადაგება რომანის ქართული თარგმანის ენობრივ ქსოვილს, როგორც აყალო მიწით აგობილი სადგომები და კელიები, ანეულის დაბალი და თხელი ღობე ზედ სქელი ხის ორსაგდულიანი კარით და ფინიკის პალმების ჩრდილში ლერწმით მოწული პატარა ფაცხა საიდურ მონასტერს და სრულებით არ ამძიმებს თარგმანის ენას, ისევე, როგორც ალაგ-ალაგ შეპარული იმერიზმები საოცრად კოლორიტულს ხდის აღწერებს (მაგ., სარწყავ სავარგულებში ზედმეტად ჟანტიან მიწაზე უჟამოდ დათესილი ოსპის დანახვაზე ბიშაის რჩევა-დარიგებანი და სხვ.) და ისე ათბობს ნარატივს, როგორც დედანში საიდური კილოთი ამეტყველებული პერსონაჟების ფრაზები. ისეთი გრძნობა მაქვს, ამ რომანის არაბ მკითხველს რომანის ეს საიდელი გმირები და საიდური ამბები სწორედ ისე აღიმებენ, როგორც ქართველ მკითხველს მიკადდის ბიშაის თავზე არახჩინი და ჰაჯის ჯაგლაგი ცხენი, რომელიც ხანდახან ფოფინებას იმსახურებს; მოთქმა და რუზრუზი საფიას სახლში და თაფლიანი ნარაჯი, რომლითაც მონასტერში სტუმრებს მასპინძლობენ. ეს ის შემთხვევაა, როცა მწერალს ზუსტად მისი მთარგმნელი მოეძებნა და მოერგო. ბაჰა ტაჰირი საკმაოდ პროდუქტიული მწერალია და არა მხოლოდ „დეიდა საფია და მონასტერი“, არამედ ბევრი მისი სხვა რომანი იმსახურებს თარგმნასა და პოპულარიზაციას. დიდი იმედი მაქვს, მწერალ-მთარგმნელის \_ ბაჰა ტაჰირისა და ზვიად ცხვედიანის წარმატებული შეხვედრა მომავალში კიდევ გაახარებს ქართველ მკითხველს.

---

22 იქვე, 118.

**BAHAA TAHER – A PROMINENT REPRESENTATIVE OF  
THE EGYPTIAN WRITERS OF THE 1960<sup>s</sup>**

**(Towards the publication of the Georgian translation of Bahaa Taher’s novel –  
Aunt Safiyya and the Monastery)**

*„Our Lord – Glory to him – ordered the monks to be protected”<sup>23</sup>  
Bahaa Taher, Aunt Safiyya and the Monastery*

The new generation of Egyptian writers, who brought out the new spirit of the age into the literary process of Egypt, was one of the interesting phenomena in Arabic literary prose in the early sixties of the twentieth century – their relationship with the “fathers” of the previous generation, desire to escape living in the shadow of their famous “fathers”, their literary experiments were the indicators of a significant breakthrough in an Egyptian prose.<sup>24</sup>

The emotional confrontation between fathers and children and their competition is not uncommon for different cultures and societies – their healthy discussions serves as the key to the cultural development of society.

Bahaa Taher and the 1960s generation of the Egyptian literature are the generation of children raised under the glory of their fathers – their “fathers” were the pioneer novelists and the authors of novels in Egypt, the avant-garde group of literary “Enlightenment”, first to encourage the development of life, thought and literature in the country.

Based on realism, the first (the Fathers’) generation of the new Egyptian writers took over the heavy responsibility of the literary reformation. Most of the writers of this period wrote about the struggle for the Arab unity and liberation, socialist ideology, socialist course and the importance of the development of the realistic literature. However, this spark was replaced by the post-revolutionary frustration syndrome following the 1952 Egyptian Revolution, when the revolutionary euphoria died out in parallel with the crash of hopes and imprisonments and nightmarish revolutionary courts. As for the literary editions, the same names were printed from week to week ... This politics aiming at the isolation killed the possibility of meeting with new voices and conducting dialogues with them. As if this was not enough, in 1967 the country was defeated in the so-called Arab-Israeli military-political “six-day war”, leading to a long-standing negativity in creative circles and resulting in a great disappointment and severe spiritual crisis in the Fathers’ generation. The epoch of tremendous changes and victories ended in a second. The revolution became the hardest regime for its supporters, there was no longer the space for the optimistic literature that praised the victories and the winners, as the reality was harsh, hardened by the violation of human rights and freedom. Contrary to the positive hero of the victorious revolution, the new, defeated hero emerged. The new reality brought a strong sense of the inner failure to the Fathers’ generation being at the zenith of their achievement.<sup>25</sup>

23 Bahaa Taher, Aunt Safiyya and the Monastery. Translated into Georgian from Arabic by Zviad Tskhvediani. Publishing house „Tsignebi Batumshi”, Series of the Oriental Library, 2017, 104.

24 Ibid, The afterword by the translator, 129.

25 Ibid. The author’s foreword: “And I will wait!”, 29.

In the state of this general confusion, new literature, which developed spontaneously and uncontrolled next to the official cultural institutions and failed to fit into the slogans and frames, turned out to be reflecting the current changes most adequately. Thus appeared the new generation known as “the 60s”, an individualistic, original generation, some of the representatives of which claimed that they were “a fatherless generation.” The works by these writers appealed for protests and changes. They fought against the proposed model of writing of the socialist realism. It can be claimed that the generation of “the 60s”, known for its “angry young people,”<sup>26</sup> whose prominent representative is Bahaa Taher, turned out to be quite powerful in the Egyptian prose – many of them are still successful and create the face of the modern Egyptian literature.

Bahaa Taher himself perfectly understands how difficult it is for the author to talk about himself in the book and, in the prologue of his novel “Aunt Safiyya and the Monastery”, he describes himself and his journey on the way to becoming a writer plainly but joyfully. Despite the difficulty of his journey, his narrative is neither morbid nor aggressive, nor shows the thirst for revenge. As claimed by the writer, he does not love complaining, either in his writings or in life<sup>27</sup>, and talks about all this as one of the experiences of life one has gone through, that might become an example for someone else and help them ease the difficulties of life.

This is not a pretense but a natural inner state of Bahaa Taher, which is a great source of frustration and pain for the writer, who experienced a lot of disillusionment from the regime he himself had been supporting so actively once. This experience could not have been easy.

Despite everything, Bahaa Taher, who was on the peak of his creativity in 1999, still filled with humility, said with full responsibility that he and his whole generation remained loyal to their dreams and creativity – they desired to create a new type of literature and wished their creations to remain samples of the genuine literature.<sup>28</sup>

The manner of narration of the novel “Aunt Safiyya and the Monastery” deserves a special attention. I agree with his translator into Georgian, Zviad Tskhvediani – Bahaa Taher is a high-class narrator.<sup>29</sup> His narrative language is deliberately clear and simple and the writing technique – exclusively unique; The narrator is an accomplice of the events that tell us about the story and gives it a more direct tone. In the process of self-exploration and sharing his personal experience, the author creates the type of introspective psychological novel where reality is transformed into the subjective consciousness of the narrator.<sup>30</sup>

Bahaa Taher rightly observes that in the Egyptian literature of the 70s, many stories, and novels, including those by himself, are the return to the childhood, or the story retold from the child or youth’s point of view.<sup>31</sup> This is a very productive angle for a writer like Taher – he asks questions, sets challenges, but does not appear to be a know-it-all mentor, does not offer unequivocal answers, solving problems or undoubted conclusions – all these are left for the reader to judge about.<sup>32</sup>

“Aunt Safiyya and the Monastery” is the third novel by Bahaa Taher, which was published in 1991, in Egypt. It is translated into 10 languages (now Georgian translation

---

26 Ibid, The afterword by the translator, 129.

27 Ibid. The author’s foreword: “And I will wait!”, 30.

28 Ibid.

29 Ibid. The afterword by the translator, 132

30 Ibid: 130

31 Example for this can be Yusuf Idris’ “Egyptian Gioconda”, Yahya Hakki’s “The Lamp of Umm Hashim” and many more.

32 Bahaa Taher, Aunt Safiyya and the Monastery. The author’s foreword: “And I will wait!”, 32.

has also been added to the translations of this novel). The geographical setting of the novel is the region of El-Uqsur (Luxor), Upper Egypt, the region where Taher's parents are from and which is associated with the writer's childhood years. The novel "Aunt Safiyya and the Monastery" is dedicated to the memory of the writer's father – the godly Sheikh educated at Al-Azhar, who raised children as pious Muslims and taught them how to love their homeland and humans regardless of their religious affiliation.<sup>33</sup> He is the protagonist of the novel, a principled, dignified man, the social and religious leader of his community.

I will once again mention the Egyptian writers of the "60s", whose most prominent representative is the author of this novel – Bahaa Taher. Despite his obvious separation from the Fathers' generation and other aesthetic values, consciously or subconsciously, in many of his works, there is a feeling of compassion towards the "little and simple man", initiated by the Fathers' Generation. This novel is also filled with love towards people, towards a simple, rural man who was born for suffering and is destined to suffer all his life.<sup>34</sup>

Zviad Tskhvediani – an excellent Orientalist, Dialectologist and an Associate Professor of Akaki Tsereteli State University, Kutaisi, deserves special mention as the translator of the novel, for linguistic and stylistic qualities of the Georgian translation. The Arabic vocabulary which has become part of the Georgian language for centuries perfectly blends in with the linguistic fabric of the translation without aggravating it. Bahaa Taher is a very productive writer and many other novels by him deserve to be translated and popularized. I hope that the successful meeting of the writer Bahaa Taher and the translator Zviad Tskhvediani will make the Georgian readers happy again in the future.

---

33 Ibid, 34.

34 Ibid, 118.



დავით თინიკაშვილი

**უხარხულია წინა საუკუნეებში ჩარჩენა:  
პასუხი ედიშერ ჭელიძეს\***

არ მეგონა პატივცემული მეცნიერი თუ ღია კარის მტვრევას დაიწყებდა და ასეთი ალტკინებით დაესხმებოდა თავს სამი წლის წინანდელ (2015 აგვისტო) ჩემს ფეისბუქ რეპლიკას ჰუმანიტარიაში სიტყვის scientific არამართებული გამოყენების შესახებ. თანამედროვე სამყაროში ეს საკითხი იმდენად ტრუიზმია, რომ სასაცილოა მის წინააღმდეგ ასეთი გააფთრებული ბრძოლა და საპირისპიროს მტკიცება. უფრო მეტი უხერხულობა კი პროფ. ედიშერ ჭელიძემ საკმაოდ ტლანქი მოძრაობით შექმნა: საკუთარი პოზიციის გამყარებას უსაშველოდ მოძველებული, მე-18-19 საუკუნეებში შექმნილი ტექსტების საფუძველზე ეცადა.

მაშ ასე, წვრილად განვჩხრიკოთ მისი საპასუხო წერილი, თუმცა ჯერ მცირე შესავალი წარმოვადგინოთ საქმეში ჩაუხედავთათვის. სასულიერო აკადემიის პატროლოგიისა და დოგმატიკის კათედრის გამგემ, პროფესორმა ედიშერ ჭელიძემ ვრცელი სტატია დაწერა სათაურით „საქართველოში მართლმადიდებელი ეკლესიის სამოციქულო დაფუძნებულობის მეცნიერული მტკიცებულებანი“, რომელიც გამოქვეყნდა კრებულში: საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები. მეექვსე ტომი. 2015 წელი. ხსენებულ ფეისბუქ პოსტში სტატიის შინაარსს არ შევხებივარ. მხოლოდ სტატიის ინგლისურენოვანმა დასათაურებამ მომჭრა თვალი: „The Scientific Evidences of the Apostolic Foundation of the Orthodox Church in Georgia,“ კერძოდ მასში უადგილოდ გამოყენებულმა სიტყვებმა scientific evidences. აღვნიშნავდი, რომ ამ სიტყვებს დღეს არავინ იყენებს ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში. ფბ პოსტის ყველა ის კომენტატორი, ვინც ინგლისური ენა კარგად იცის, იზიარებდა აღნიშნული შენიშვნის არსობრივ სისწორეს. დავიწუნე ასევე თავად კრებულის ინგლისური სათაურიც: Theological-Scientific works, თითქოს ის ჰუმანიტარული და საბუნებისმეტყველო კვლევების კრებული ყოფილიყოს.

ამის შემდეგ ჩაიარა თითქმის სამმა წელმა. რამდენიმე დღის წინ მატყობინებენ, რომ 2018 წლის დეკემბერში გამოქვეყნებულ სასულიერო აკადემიის კრებულში (სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო შრომები ტ. VIII-IX, 2018, გვ. 612-631) ბატონ ედიშერს არც მეტი, არც ნაკლები, ოც გვერდიანი „მამხილებელი“ სტატია დაუბეჭდავს. ცხადი იყო, რომ აღნიშნული ფბ-რეპლიკა მას ერთ-ერთმა ჩემმა „ფბ-ფრენდმა“ მიართვა. დავით ბრეგვაძემ თავად აღიარა ეს ფაქტი. ხსენებული „განმაქიქებელი“ ოპუსი ამავე თვის 26 რიცხვში განთავსდა ვებ-საიტზე (ბეჭდურ კრებულში გამოქვეყნებული სტატიის ფოტოფირებით): edisherchelidze.

\* რედაქტორის შენიშვნა: სტატიებში და სამეცნიერო პოლემიკის დროს ამა თუ ავტორის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები შესაძლოა არ ემთხვეოდეს ჟურნალის სარედაქციო კოლეგიის თვალსაზრისს, მაგრამ ჩვენს მოვალეობად მიგვაჩნია, რომ ჟურნალი ყოველთვის ღია იყოს სამეცნიერო პოლემიკისა და ამა თუ იმ საკითხზე დისკუსიისთვის.

blogpost.com. სწორედ ამ გზით გაავრცელა ბატონმა დავითმა სოციალურ ქსელში ეს წერილი, რითაც საშუალება მომეცა მას გავცნობოდი.

არ ვაპირებდი საპასუხო გამომხაურებას, რადგან დასავლურ ჰუმანიტარულ აკადემიურ წრეებში ეს იმდენად მიღებული, აღიარებული, გაცხეთილი და ბანალური ლინგვისტური ჭეშმარიტებაა, რომ ჩემი ძვირფასი დროისა და ენერჯის დაკარგვა დამენანა. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ბატონი ედიშერის თაყვანისმცემლებისთვის სრულიად უცნობია ეს ბანალური ჭეშმარიტება.

ამ საპასუხო წერილის დაწერა იმ ფორმამაც გადაამაწყვეტინა, რომლითაც ჩემი სამი წლის წინანდელი ფეისბუქ შენიშვნა გამოთქმული: ყურადღებაამისაქცევია ის გარემოება, რომ მაშინდელი რეპლიკა პრივატულ სივრცეში გამოვთქვი (როგორც წესი, ფბ-პოსტები გასაჯაროებული არ მაქვს და არც ამ პოსტის სტატუსი იყო ამგვარი). ამიტომ, ნამდვილად არ მოველოდი, რომ ვილაც მიუტანდა მას ბატონ ედიშერს და ეს უკანასკნელი აკადემიური ხასიათის პასუხს მოამზადებდა, თორემ ცხადია სხვა ფორმით და უფრო ვრცლად, არგუმენტირებულად გადმოვცემდი სათქმელს. განა გასაკვირია, რომ თავად ბატონი ედიშერიც შეიძლება სამეგობროში რაიმეს შინაურულად, ემოციურად ან ჟარგონულად ამბობდეს, მაგრამ ამაზე ოფიციალურ პასუხს არავინ სწერდეს ამა თუ იმ დაწესებულების ოფიციალურ ბეჭდვით ორგანოში. სწორედ ასეთია ზემოთ ხსენებული კრებული, რომელშიც აღნიშნული „გამომხაურება“ დაბეჭდილი.

ამრიგად, იძულებული ვარ იგივე აკადემიური სტილით, ტონით და მიზანდასახულებით შევადგინო ეს წერილი, თორემ ისე გამოდის, რომ მე ავღებულად, უხეშად მივმართე მას (თუმცა, მე ასე არ ვთვლი, თუ რატომ, იხ. ქვემოთ), მან კი დინჯად და აკადემიურად მიპასუხა. რა ცუდი ბიჭი ყოფილა ეს დავით თინიკაშვილი. მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ ობიექტურ მკითხველს ჩემი მხრიდანაც უნდა ჰქონდეს სათანადო არგუმენტები. მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს კეთილსინდისიერ ადამიანს მორალური უფლება საკუთარი დასკვნა გამოიტანოს.

როგორც ჩანს, ბატონმა ედიშერმა თავი დამცირებულად იგრძნო ჩემი შემდეგი ფეისბუქ-შეფასების გამო: „ასეთი ელემენტარული შეცდომა უბრალოდ სირცხვილია.“ ის თავის საპასუხო წერილში დიდ ყურადღებას ამახვილებს სწორედ ამ სიტყვებზე. ამ გარემოებას მისი ინფორმატორი, ბატონი დავით ბრეგვაძეც ადასტურებს: თურმე ედიშერი მისი მეგობარია და მანაც ვერ აიტანა მისი ამგვარი დამამცირებელი მოხსენიება. ამიტომ მან თავის წმინდა მოვალეობად მიიჩნია მისთვის ამ ყველაფრის შეტყობინება (ფბ პოსტი თავის კომენტარებიანად), რის შემდეგაც ოპონენტმა საპასუხო წერილი გამოგვიქვეყნა. დარწმუნებული ვარ სხვა ჩემს ადგილას მძაფრ შენიშვნას მისცემდა ბატონ დავითს, რადგან პირადი და ახლობელთა წრისთვის განკუთვნილი სიტყვები ავტორის დაუკითხავად გაავრცელა. ეს ვერ არის მთლად გამართული ქცევა ურთიერთობის ეთიკის თვალსაზრისით. მაგრამ არ შეექმნი ახლა ამისგან პრობლემას! როგორც იტყვიან so far, so good! ახლა კი ყურადღებით გაეცნოს ამ წერილს პროფესორი ედიშერ ჭელიძე და ყველა მისი მიმდევარი, ვინც მისი „გამომხაურების“ უბადრუკი ტექსტის გამო აღტაცება ვერ დამალა. სარგებელს ნამდვილად ნახავენ.

რეალურად ჩემს ფბ სიტყვებში ოდენ შეცდომის ხარისხია შეფასებული და არანაირი აუცილებლობა არ არსებობს ვინმემ პიროვნულ დამცირებად მიიღოს ამგვარი შეფასება, თუკი მისი პატივმოყვარეობა უზომოდ გაბერილი არაა. შეცდომებისადმი სტერილური არავინ ვართ და, როგორც გამოჩნდა, ამის აღიარება ძალიან მტკივნეულია ზოგიერთებისთვის.

ვინ ვინ და სწორედ ედიშერ ჭელიძემ და მისმა თანამოაზრეებმა არ უნდა მიუთითონ არავის პოლემიკაში დამამცირებელი სიტყვების გამოყენების მიუღებლობის თაობაზე. ღრმა წარსულში რომ არ წავიდეთ, ავიღოთ თუნდაც მისი ერთ-ერთი ბოლოდროინდელი ბროშურა სათაურით „ოდეს სამართალმან დაგასამართლოს“ (თბ., 2011, 91გვ.), რომელშიც ავტორი მოპაექრეს, გიორგი გოგოლაშვილს „აბსოლუტურად უბადრუკ ადამიანად“ (გვ. 3) მოიხსენიებს. მის ნაშრომს კი „ღვირმიშვებულ ბილწმეტყველებას“ და „წლობით ნაგროვებ თხრამლს“ (გვ. 4) უწოდებს. ამავე გვერდზე ბატონი ედიშერი ოპონენტზე წერს, რომ მას „...მოლანდებია (დაავადებული გონებისთვის ეს სრულიად ბუნებრივია)“: სხვა მრავალი მსგავსი გამოთქმის მოყვანაც შეიძლებოდა ბატონი ედიშერის პოლემიკური შემოქმედებიდან. მაგრამ სიქველედ უნდა მივიჩნიოთ მკითხველის სასმენელის დანდობა ისევე, როგორც ამგვარი ღვარძლიანი სიტყვების წაკითხვა კეთილკრძალული ქრისტიანის მზერას შეურაცხყოფს. საინტერესოა, თუ აცნობიერებს სასულიერო აკადემიის პროფესორი, რომელიც თავს მორწმუნე ადამიანად მიიჩნევს, რა დონის პიროვნულ შეურაცხყოფას აყენებს მოსაუბრეს ასეთი სიტყვებით? ამგვარი სტრიქონების გაცნობის შემდეგ მხოლოდ ერთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება: ბატონ ედიშერს წარმოდგენა არ აქვს იმ ეტიკეტისა და კულტურის შესახებ, რომლითაც იწარმოება აკადემიური პოლემიკა თანამედროვე სამყაროში. არცერთი დასავლელი მეცნიერი (იქნება ის მორწმუნე თუ ურწმუნო), რომელიც საკუთარ თავს პატივს სცემს, ასე შეურაცხყოფელად არ მიმართავს თავის მოსაუბრეს. ერთი სიტყვით, ამ ფონზე ჩემი სიტყვები, „ელემენტარულ შეცდომასა“ და „სირცხვილთან“ დაკავშირებით, ტკბილ გალობად უნდა ჩაესმას მკითხველს.

ხსენებული სოციალური ქსელის სულ რამდენიმე სტრიქონიან პოსტში აღვნიშნავდი, რომ სიტყვების science, scientific გამოყენება არ არის მიღებული თანამედროვე ფილოლოგიურ, თეოლოგიურ, ისტორიოგრაფიულ და ფილოსოფიურ კვლევებში. გამოჩაკლისი ინტერდისციპლინარულ კვლევებს შეიძლება ეხებოდეს, როდესაც ჰუმანიტარები და ბუნებისმეტყველები ერთად ანხორციელებენ რაიმე პროექტს. ამ შემთხვევაშიც კი ამ ორი სფეროს მეცნიერთა მიერ ლექსიკური ერთეულების აღრევა არ ხდება. ასეთ დროს ჰუმანიტარი არასდროს მიმართავს სიტყვებს science ან scientific კონკრეტულად მის მიერ გამოყენებულ კვლევით მეთოდზე საუბრისას. მისთვის გამართლებულია მხოლოდ შემდეგი სიტყვებით ოპერირება: scholarly, literary. ამგვარი ინტერდისციპლინარული პროექტის შედეგებზე საუბრისას თავისუფლად შეუძლია ვინმეს თქვას, რომ გამოყენებული იქნა ასევე scientific მეთოდი, რაც, როგორც წესი, გულისხმობს ლაბორატორიულ ექსპერიმენტს, სტატისტიკურ ანალიზს. ბატონი ედიშერის სტატია კი არანაირად არ სცდება ისტორიისა და ფილოლოგიის საზღვრებს. შესაბამისად, ის მოიცავს ოდენ ფილოლოგიურ მოწმობებს და ისტორიულ ცნობებს. ასეთ დროს თანამედროვე ჰუმანიტარი უნდა იყენებდეს გამოთქმას historical evidence და არანაირად scientific evidence. ეს მიღებული და დადგენილი კონვენციაა ინგლისურენოვან აკადემიურ წრეებში.

ამრიგად, უადგილოდ გამოყენებული ამგვარი სიტყვები შეიძლება შეფასდეს არა მხოლოდ უხერხულ არქაიზმად ან ე.წ. ვორდროისის პრობლემად, რომელიც მხოლოდ სტილსა და გემოვნებას შეიძლება უკავშირდებოდეს, არამედ შეცდომად, ამასთან „ელემენტარულ შეცდომად“. ეს ნამდვილად „სირცხვილია“ ასეთი დამსახურებული ფილოლოგის მხრიდან, როგორც პროფ. ედიშერ ჭელი-

ძეა, რაც გამოწვეულია შესაბამისი თანამედროვე ჰუმანიტარული კვლევების არცოდნით ან უფრო უარესი: მათი მიჩქმალვით.

ჩემს გაკვირვებას საზღვარი არ ჰქონდა, როცა ბატონმა ედიშერმა ამ სრულიად ცხადი ვითარების წინააღმდეგ წინასწარვე განწირული ბრძოლა გადაწყვიტა, მოიმარჯვა რა მე-18-19 საუკუნეების ტექსტები. მაგ., ის გვატყობინებს, რომ ფილოლოგიაში სიტყვის science გამოყენება „არათუ მიღებულია, არამედ დაკანონებულიცაა“ (ჭელიძე, გვ. 614) და იმომებს მე-19 საუკუნეში მოღვაწე მეცნიერის, ვინმე გ. დროისენის ციტატას. მას მსგავსი სახის სხვა ციტატები მოჰყავს აღნიშნულ საუკუნეებში გამოცემული წიგნებიდან, ასევე ისტორიასა და ფილოსოფიაში სიტყვების science და scientific-ის გამოყენების მართებულობის საჩვენებლად.

ოპონენტი აგრძელებს: „არსებობს თვით სინტაგმა ‘მეცნიერული ფილოლოგია’ (scientific philology), რაც დიდი გერმანელი ფილოლოგის ფრიდრიხ აუგუსტ ვოლფის (1759-1824) სახელს უკავშირდება“ (ჭელიძე, გვ. 620). სხვაგან გვატყობინებს: „გამორჩენილი ინგლისელი ფილოლოგი Henry Sweet (1845-1912) გერმანიას, უწოდებდა „მეცნიერული ფილოლოგიის (scientific philology) სამშობლოს“ (ჭელიძე, გვ. 621). ოპონენტი იმომებს ასევე სხვა მსგავს ძველ ავტორებს: Benjamin Woodbridge Dwight (1772-1829) და სხვებს.

პროფ. ჭელიძის მიერ დამოწმებულ ამ ძველ გამოცემებს ზოგჯერ აწერია 2007 ან 2004 წელი, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ისინი უმეტესად რეპრინტებს წარმოადგენს, რომლებიც თავდაპირველად მეოცე საუკუნის დასაწყისში ან უფრო ადრეა გამოცემული. შესაბამისად, ამგვარი გამოცემების ტექსტები თავის სტილს ინარჩუნებს. მაგ., თავად ოპონენტი მიგვითითებს ერთ-ერთ ასეთ გამოცემაზე, კერძოდ, 1888 წელს დაბეჭდილ ნაშრომზე *Philosophia Ultima*. სურს რა ხაზი გაუსვას ნაშრომის მნიშვნელობას, გვაუწყებს, რომ მისი „ექვსგზისი ხელახალი გამოცემა განხორციელდა (2012, 2013, სამგზის 2015 და 2018 წწ-ში)“ (ჭელიძე, გვ. 625).

ბატონი ედიშერი გულწრფელად აღიარებს, რომ სწორედ ამ ექვსჯერ გამოცემული წიგნის სათაურმა განსაზღვრა მისი სტატიის ინგლისურენოვანი სახელწოდებაც (ჭელიძე, გვ. 626). დიახ, სწორედ ესაა პრობლემა, რომ დღევანდელი ფილოლოგი 2015 წელს დაწერილ სტატიას 1888 წელს გამოცემული წიგნის მიხედვით ასათაურებს.

პატივცემული პროფესორი სხვა საგულისხმო აზრსაც გამოთქვამს: „რაიმე დასათაურებას ჩვენ კი არ ვთარგმნით ჩვენი ინიციატივით (ჩვენს თავზე მინდობით) ქართულიდან ინგლისურად, არამედ ვეძიებთ ინგლისურში უკვე დადასტურებულ ფორმებს ანუ ვეძიებთ და ვიყენებთ მხოლოდ იმას, რაც უკვე გამოყენებულია და გამოკვეთილად აპრობირებულია საკუთრივ ინგლისელ (ან ინგლისურენოვან მეცნიერთა მიერ საუკუნეთა მანძილზე“ (ჭელიძე, გვ. 618-9). როგორც ჩანს, ბატონი ედიშერი ვერ აცნობიერებს ბოლო ორი სიტყვის („საუკუნეთა მანძილზე“) რეალურ მნიშვნელობას. მას ჰგონია, რომ ხანგრძლივ საუკუნოვან ტრადიციაზე მითითებით საიმედოდ იმყარებს საკუთარ პოზიციას. არადა სწორედ ამ საუკუნეებზე აპელირებაშია საბედისწერო შეცდომა. ამ გარემოებას რომ ნამდვილად ვერ აცნობიერებს ოპონენტი, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ის კიდევ ერთ ადგილას ომბახინად გვამცნობს, რომ „ინგლისი გახლავთ ის ქვეყანა, სადაც ‘მეცნიერული ფილოლოგია’ არსებობას ითვის უკვე მეთხუთმეტე საუკუნიდან“ (ჭელიძე, გვ. 622). ნუთუ?

ოპონენტს მოჰყავს უფრო მოგვიანო პერიოდის შემთხვევა. მაგრამ საკმარისია მისი დედანში გადამოწმება, რომ არაწინასწარგანწყობილი და გონებაგანსნილი მკითხველი მყისვე ჩაწვდება საქმის არსს. მაგალითად, განვიხილოთ ბატონი ედიშერის მიერ დამოწმებული სერბი ავტორის პუბლიკაცია “Liturgical Renewal in the 20<sup>th</sup> century” (The Theological Faculty of the Serbian Orthodox Church, Belgrade 2009), რომელიც, საბედნიეროდ, academia.edu-ზე ატვირთულია, რაც აადვილებს ტექსტის ნახვას ნებისმიერი მსურველის მხრიდან. მითითებულ 124-ე გვერდზე ავტორი წერს: „ზოგადად ითვლება, რომ ლიტურგიკული განახლება არ დაწყებულა ვატიკანის მეორე კრებით. მას წინ უძღოდა მრავალი საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო (theological-scientific) და პასტორალური ექსპერიმენტი.“ როგორც ირკვევა, სერბი ავტორი ვატიკანის მეორე კრების ანუ 1962-65 წლებამდე ვითარებას განიხილავს (ეს გარემოება, ნებით თუ უნებლიედ, მიჩქმალულია ბატონი ედიშერის მიერ ციტირებულ მის სიტყვებში). ვფიქრობ, აქ ბატონ ედიშერს, როგორც მეცნიერს, უნდა მოეხმო კრიტიკული აზროვნება და მინიმუმ ორ ვერსიაზე მაინც ვფიქრა: 1) იქნებ ხსენებული სერბი ავტორი სწორედ იმ დროისთვის შემორჩენილ ენობრივ ნორმებს იყენებს, კონკრეტულად კი გამოთქმას “theological-scientific”, რომელსაც აუცილებელი არაა თავად იზიარებდეს (ავტორი შეიძლება სხვისი ენით და ლექსიკით საუბრობდეს გარკვეული მიზეზით); 2) თუნდაც აღნიშნული ავტორი ბელგრადის სასულიერო აკადემიიდან იწყნარებდეს ამგვარ გამოთქმას, რატომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ, ბატონი ედიშერის მსგავსად, ისიც ცდება და მხოლოდ მე-18-19 საუკუნეების ტექსტების ნორმებს ითვალისწინებს ამ კუთხით, მცდარად იყენებს რა ამგვარ გამოთქმას 21-ე საუკუნეში? სხვისი შეცდომის დამოწმებით საკუთარი შეცდომის განმტკიცება როდიდანაა საიმედო აკადემიური მანევრი?

ხაზს ვუსვამ: ჩვენი დავა თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში ამ ინგლისური სიტყვის დამკვიდრებულობას ეხება. თუ ეს დამკვიდრებულია და მიღებულია, მაშინ უნდა არსებობდეს მრავალი მოწმობა, რაც ტენდენციებზე მიუთითებს და არ წარმოადგენს იშვიათ გამონაკლისს. ამგვარ მოწმობათა აბსოლუტური უმრავლესობა კი ბატონ ედიშერს მხოლოდ მე-18-19 საუკუნეების ტექსტებიდან მოჰყავს. რასაკვირველია, თუ ვინმე დაგუგლავს, მან შეიძლება აღმოაჩინოს კიდევ რომელიმე ნაკლებად კრედიბილური საიტი ან გამოცემა, რომელსაც სიტყვა science იქნება გამოყენებული ჰუმანიტარიაში, მაგრამ თანამედროვე დასავლურ მეინსტრიმულ და წამყვან გამოცემებში ამგვარ სიტყვას ვერავინ იპოვის ჰუმანიტარიის სფეროში.

ამრიგად, კარგი იქნებოდა თუ პატივცემული ფილოლოგიის დოქტორი როგორმე თავს დააღწევდა მე-18-19 საუკუნის ტექსტებს და გაეცნობოდა არა მხოლოდ თანამედროვე და წამყვანი ინგლისურენოვანი ჰუმანიტარების წერის მანერას შესაბამისი ტექნიკური ტერმინების ადეკვატური გამოყენების დასასწავლად, არამედ ასევე ამ ორი სფეროს (ჰუმანიტარია და ბუნებისმეტყველება) კონცეპტუალური და ტერმინოლოგიური გამიჯვნის შესახებ არსებულ კვლევებს. ამ მხრივ, გვერდს ვერ ავუვლით მაგ., Charles Snow-ს საეტაპო მნიშვნელობის წიგნს *The Two Cultures* (Cambridge, 2012). აგრეთვე Rens Bod-ს საინტერესო ნაშრომს *A New History of the Humanities* (Oxford, 2013) ჰუმანიტარული დარგის ისტორიასა და მეცნიერულობასთან დაკავშირებით.

როგორც სწოუს კვლევაშია აღნიშნული ე.წ. ორ კულტურას (ჰუმანიტარული და საბუნებისმეტყველო) შორის გამიჯვნა მეცხრამეტე საუკუნის შუა წლებიდან იწყება და ეს გამიჯვნა აუცილებლად გულისხმობდა ლინგვისტური შემადგენ-

ლის ცვლილებასაც: სიტყვა science-ის მნიშვნელობა თანდათან დავიწროვდა და ის დღეს გამოიყენება „ფიზიკური“ ანუ ნატურალური, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების სფეროში. ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის მიწურულს *Oxford Learners Dictionary*-ს შემდგენლები ადასტურებენ ამ ფაქტს და აღნიშნავენ, რომ ამგვარი გამიჯვნა სულ ახალი მომხდარია. ეს ავტორიტეტული ლექსიკონი მიუთითებდა, რომ სიტყვა science გამოიყენება „ფიზიკური და ექსპერიმენტული და არა თეოლოგიური და მეტაფიზიკური მეცნიერებებისადმი“ (*Snow, Two Cultures*, გვ. xi-xii).

ასე რომ, ჰუმანიტარულ და საბუნებისმეტყველო დარგებს თავისი მეთოდოკისა და ლექსიკონის განვითარების ისტორია აქვს და როცა მათი აღრევის გამო ვინმე შენიშვნას იძლევა, ადრესატმა უნდა გაითვალისწინოს ის და არ მოჰყვეს სასოწარკვეთილ ციტირებებს ორი საუკუნის წინანდელი ტექსტებიდან.

სრულიად წარმოუდგენელია 21-ე საუკუნეში რომელიმე პრესტიჟული და რეიტინგული დასავლური უნივერსიტეტის (ოქსფორდი იქნება ის ჰარვარდი თუ იელი) ჰუმანიტარული დარგის თვით სტუდენტმაც კი სიტყვები science, scientific გამოიყენოს რეფერატის ან დისერტაციის წერისას და მან ამის გამო მკვეთრი შენიშვნა არ მიიღოს. ამიტომ, დიან, ეს „ელემენტარული შეცდომა“ და „სირცხვილია“ და არ ვაპირებ ამ სიტყვების უკან წაღებას. თუ ვინმე თავს მაინც დამცირებულად გრძობს ამგვარი სიტყვების მოსმენისას, ეს მისივე ქედმაღლობაზე შეიძლება მოწმობდეს და არა ამ სიტყვების სიმცდარეზე.

ასე რომ, ნაცვლად იმისა, რომ ოპონენტმა ალიაროს შეცდომა, ის ყველანაირად ცდილობს დაიცვას, გააღრმავოს, განამტკიცოს ეს შეცდომა. სამწუხაროა! არავინ აყენებს ეჭვის ქვეშ პროფ. ედიშერ ჭელიძის ზოგად ფილოლოგიურ კომპეტენციას და მის ღვაწლს ქართული საღვთისმეტყველო ტექსტების გამოცემის საქმეში. მაგრამ აქაც ვისურვებდი მას თავისი ცოდნა და კვალიფიკაცია უფრო ნაყოფიერად გამოეყენებინა. მაგ., ამას წინათ გამოიცა მისი 1,546 გვერდიანი უზარმაზარი წიგნი „საეკლესიო დოგმატიკა და ერესები“, რომელიც პოლემიკური ხასიათისაა და ავტორი განაქიქებს მცდარად მოაზროვნეთ, რომლებიც მისთვის მიუღებელ აზრებს გამოთქვამენ. საინტერესო ისაა, რომ ამხელა მოცულობის წიგნს აწერია „პირველი ნაწილი“. ნეტავ, კიდევ რამდენი ასეთი ნაწილის გამოცემას გეგმავს პატივცემული პროფესორი? ვფიქრობ, ამის ფუფუნება არ უნდა ჰქონდეს იმ სასწავლო დაწესებულების პროფესორს, რომლის სტუდენტებს ერთი ნორმალური სახელმძღვანელო არ აქვთ მშობლიურ ენაზე თუნდაც ბატონი ედიშერისვე სფეროში: პატროლოგიაში. ცხადია, მე არ ვუთითებ პატივცემულ მკვლევარს რა და როგორ უნდა დაწეროს. უბრალოდ მას პრიორიტეტებს ვუწუნებ. იმედია, ამ შენიშვნაზეც ისევე არ გაცხარდება პატივცემული ფილოლოგი, როგორც იმ ელემენტარულ შეცდომაზე, რის გამოც ამ მოკლე საპასუხო და განმარტებითი წერილის დაწერა მომიხდა.

ბატონი ედიშერი ინგლისური „of“-ის მართებულ გამოყენებასთან დაკავშირებით ისევ ძველ ტექსტებს გვიკოპირებს და ომანიანად მოგვიწოდებს, აი, ნახეთ აქ როგორ წერიაო (ჭელიძე, გვ. 629), ავიწყდება რა, რომ ენა ცოცხალი ორგანიზმია: ის ვითარდება და იცვლება. როგორც ჩანს, ვერ აცნობიერებს, რომ დღევანდელი ენობრივი ნორმები შეიძლება განსხვავდებოდეს წინა საუკუნეებში გავრცელებული ნორმებისგან. ნეტავ, უკეთესი ხომ არ იქნებოდა ეს საპასუხო წერილი ილია ჭავჭავაძის დროინდელი ან უფრო ადრინდელი ქართულით დამეწერა?

ვინაიდან სამი წლის წინანდელ ფბ რეპლიკაში ხსენებული სტატიის ინგლისური სათაურის ყველა შეცდომაზე არ გამიმახვილებია ყურადღება, აქვე აღვ-

ნიშნავდი შემდეგსაც: Orthodox Church in Georgia (მართლმადიდებელი ეკლესია საქართველოში) ასევე მცდარია. უფრო მართებული იქნებოდა Orthodox Church of Georgia (საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია), რადგან წინდებული "in", როგორც წესი, იმ რელიგიურ გაერთიანებებთან დაკავშირებით იხმარება, რომელიც ქვეყანაში გარედანაა შესული და არ წარმოადგენს მოცემული ქვეყნის ტრადიციულ რელიგიას.

და ბოლოს, ორიოდ სიტყვა „გაკერპებასთან“ დაკავშირებით შემოგებებულ ოპონენტის პასუხზე. სამი წლის წინანდელ ფბ სტრიქონებში აღვნიშნავდი, რომ ბატონი ედიშერი ბევრს „გაკერპებული“ ჰყავს. ვაღიარებ, რომ ეს სიტყვა ემოციურ ფონზეა ნათქვამი, თან, როგორც აღვნიშნე, პრივატულ, არასაჯარო სივრცეში. მაგრამ არანაირი პრობლემა არაა წინამდებარე ოფიციალურ წერილში მისი სხვა რომელიმე ევფემიზმით ჩანაცვლება, რითაც საქმის არსი არ შეიცვლება. იგივე აზრის გადმოცემა სხვა სიტყვით თავისუფლადაა შესაძლებელი. მრავალი გამოჩენილი მოღვაწე გაუკერპებიათ, გაუფეტიშებიათ თუ უკრიტიკო ავტორიტეტად მიუღიათ, მაგრამ ეს გამკერპებლების პრობლემა უფროა, ვიდრე გაკერპებულის.

სულის სიმშვიდეს გისურვებთ!

**მანანა (მაკა) ბოსირიძე**  
**(1956-2018)**

ქართულმა აღმოსავლეთმცოდნეობამ, კერძოდ, სემიტოლოგიურმა სამეცნიერო საზოგადოებამ მძიმე დანაკლისი განიცადა. ჩვენს რიგებს გამოაკლდა თვალსაჩინო ებრაისტი, ძველი და თანამედროვე ებრაული ენის უმნიშვნელოვანეს პრობლემათა მკვლევარი, აკადემიზმითა და სიღრმით გამორჩეული სამეცნიერო შრომების ავტორი, ბრწყინვალე პედაგოგი, საბაკალავრო, სამაგისტრო, სადოქტორო დისერტაციების ხელმძღვანელი და სამაგალითო ზნეობრივი თვისებებით შემკული პიროვნება – მანანა (მაკა) გოცირიძე.

მანანა (მაკა) გოცირიძე დაიბადა 1956 წ. 28 იანვარს ქ.თბილისში. სკოლის დამთავრების შემდეგ სწავლა განაგრძო ჯერ თსუ-ის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე, შემდეგ კი – ასპირანტურაში. 1980 წლიდან გარდაცვალებამდე მუშაობდა გ. წერეთლის სახ. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის (ამჟამად ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გ. წერეთლის სახ. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტ.) სემიტოლოგიის განყოფილებაში. 1985 წ. ბრწყინვალედ დაიცვა რა დისერტაცია თემაზე „ვეფხისტყაოსნის“ ბორის გაპონოვისეული თარგმანის ებრაული ლექსიკის ანალიზი“; მოიპოვა ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი. ამის პარალელურად თსუ-ის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის ებრაულ-არამეული კათედრის დაარსებისთანავე შეუდგა პედაგოგიურ მოღვაწეობას და 2016 წლამდე მიჰყავდა არაერთი სასწავლო-სამეცნიერო კურსი. იმავდროულად ებრაულ ენას ასწავლიდა მეორე უმაღლეს სასწავლებელშიც, კერძოდ, თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტში. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია მისი ნაყოფიერი თანამშრომლობა ორივე უმაღლესი სასწავლებლის სამაგისტრო და სადოქტორო პროგრამებთან, ბევრმა ადგილობრივმა თუ უცხოელმა მაგისტრანტმა და დოქტორანტმა გაიარა მასთან მომზადება ებრაისტიკაში. ყველა დაწესებულებაში (სკოლა, უნივერსიტეტი, აკადემიის სისტემის კვლევითი ინსტიტუტი), სადაც კი მას მოუწია სწავლა და მუშაობა, მ. გოცირიძეს მუდამ თან სდევდა აღიარება და წარმატება.

მ. გოცირიძე დიდი სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობდა მოწაფეთა და სტუდენტთა შორის, რომელთა ნაწილის პროფესიონალ-ებრაისტად ჩამოყალიბებაში მას დიდი წვლილი მიუძღვის. განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია სხვადასხვა თაობის კოლეგების გამორჩეული დამოკიდებულება მის მიმართ, რასაც განაპირობებდა მაკა გოცირიძის უანგარობა, მაღალი ინტელექტი, ბრწყინვალე ზოგადლინგვისტური ერუდიცია, სემიტური და ევროპული ენების სათანადო დონეზე ფლობა. სამეცნიერო საქმიანობაში მასალის შესწავლასა და კვლევას იგი უდიდესი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა. მის ნაშრომებს ახასიათებს სიღრმე და აკადემიზმი, მათში დეტალებიც კი დიდი რუდუნებითა და სკრუპულოზულობითაა დამუშავებული. ამიტომაც, განსაკუთრებით სამწუხაროა, რომ შემოქმედებითი აღმავლობის ხანაში უკურნებელმა სენმა შეწყვიტა მ. გოცირიძის წარმატებული პროფესიული საქმიანობა.



მაკა გოცირიძის სამეცნიერო თემატიკა ფართო დიაპაზონით გამოირჩევა. მისი ინტერესის სფეროს წარმოადგენს ძველი და თანამედროვე ებრაული ენის მორფოლოგიის, სინტაქსის, ლექსიკოლოგიის, სიტყვათწარმოების, სემანტიკისა და სტილისტიკის აქტუალური საკითხები. ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ შესაძლებელია აღინიშნოს სხვადასხვა წლებში მეცნიერის მიერ ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე დასტამბული რამოდენიმე სტატია, კერძოდ:

- „სემანტიკური მოტივაციის ძირითადი ტიპები კლასიკურსა და თანამედროვე ებრაულ ენაში.“ კრებულში *თანამედროვე ინტერდისციპლინარიზმი და ჰუმანიტარული აზრი*. ქუთაისი, 2013.
- “Morphological and Lexical Causatives in Modern Hebrew.” *Jubilee Volume dedicated to the 80th anniversary of Konstantin Tsereteli*. Tbilisi, 2003.
- „არამეიზმების სტატუსისათვის თანამედროვე ებრაულ ენაში.“ *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, VII. თბილისი, 2013.
- „ებრაული არტიკლის ხმარების სინტაქსური ასპექტი.“ *პერსპექტივა-XXI*, IX. თბილისი, 2007.
- “Об индивидуальном употреблении фразеологизмов в еврейском переводе «Внтызя в барсовой шкуре».” *სემიტოლოგიური ძიებანი*, III. თბილისი, 1987.
- „შენიშვნები ხუთთანხმოვნისა და ზმნების შესახებ ბიბლიის ებრაულში.“ *სემიტოლოგიური ძიებანი*, VI. თბილისი, 2003;
- „რედუქციის სემანტიკური ფუნქციისათვის თანამედროვე ებრაულ ზმნურ ლექსემებში.“ *პერსპექტივა-XXI*, X. თბილისი, 2008;
- „საკუთარ სახელთა გადმოცემისათვის „ვეფხისტყაოსნის“ ებრაულ თარგმანში.“ *სემიტოლოგიური ძიებანი*, II. თბილისი, 1085;
- “Некоторые особенности семантики многосогласных отименных глаголов в современном еврейском языке.” *სემიტოლოგიური ძიებანი*, V. თბილისი, 1991.
- “О некоторых медицинских терминах в «Врачебной книге».” *სემიტოლოგიური ძიებანი*, IV. თბილისი, 1988.

კვლევის შედეგებს იგი არა მხოლოდ ნაბეჭდი სახით აქვეყნებდა, არამედ სისტემატურად მონაწილეობდა მოხსენებებით სხვადასხვა რესპუბლიკურსა თუ საერთაშორისო სამეცნიერო ფორუმების მუშაობაში. ამიტომაც მ. გოცირიძე დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა როგორც საქართველოში, ასევე მის ფარგლებს გარეთ მოღვაწე სემიტოლოგებსა და ებრაისტებს შორის.

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ის ღვაწლი, რომელიც მ. გოცირიძეს მიუძღვის ქართულ-ებრაული კულტურულ-საგანმანათლებლო ურთიერთობების განვითარების საქმეში, რაც სათანადოდ დაფასდა კიდეც. 2015 წელს საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრომ მ. გოცირიძეს განათლების სფეროში დამსახურებისათვის გადასცა ჯილდო „ამაგდარი“.

დაბოლოს, კიდევ ერთხელ აღვნიშნავთ იმ დამსახურებას, რაც მ. გოცირიძეს მიუძღვის ქართული ებრაისტიკისა და ზოგადად, სემიტოლოგიის განვითარების საქმეში. მაკა ავტორია 40-ზე მეტი სამეცნიერო ნაშრომისა ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე. განსაკუთრებით საყურადღებოა 2007 წ. რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული მონოგრაფია “Лексика еврейского перевода “Внтызя в барсовой шкуре”, სადაც დეტალურადაა გაანალიზებული ბორის გაპონოვისეული ნათარგმნი ტექსტის ლექსიკურ-სტილისტური თავისებურებანი. უაღრესად მნიშვნე-

ლოვანია მონოგრაფიის ის ნაწილი, სადაც მ. გოცირიძემ გამოამზეურა ლექსიკურ – სემანტიკური ინოვაციები, რომელთაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს თანამედროვე ებრაული ენის ვოკაბულარის შევსებასა და ლექსიკური მარაგის გამრავალფეროვნებაში. ვფიქრობთ, ეს ნაშრომი კიდევ მრავალი სპეციალისტის ყურადღებას მიიპყრობს, იქნებთან ისინი სემიოლოგები თუ ზოგადად ენათმეცნიერები, რომელთა კვლევის სფეროს ლექსიკოლოგია და სემანტიკა წარმოადგენს.

P.S. ნიშანდობლივია, რომ წინამდებარე კრებულში ქვეყნდება მაკა გოცირიძის უკანასკნელი სამეცნიერო სტატია სათაურით „შენიშვნები სემიოტური ოთხთანხმოვნისანი ზმნური ძირების თაობაზე“. ჩემთვის, მისი კოლეგისა და მეგობრისთვის, დიდი პატივია და იმავდროულად პასუხისმგებლობაც, ვიყო ამ ნაშრომის თანაავტორი.

*მარინა მეფარიშვილი, 2018 წ. 2 დეკემბერი*

## გიორგი შაყულაშვილის ხსოვნას

2018 წლის 21 აპრილს ხანმოკლე ავადმყოფობის შემდეგ ქართველ აღმოსავლეთმცოდნეთა რიგებს გამოაკლდა შესანიშნავი მეცნიერი, ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი გიორგი შაყულაშვილი. 1939 წელს თბილისში დაბადებულმა გიორგი შაყულაშვილმა სკოლის დამთავრების შემდეგ სწავლა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე, თურქული ენისა და ლიტერატურის განხრით გააგრძელა. ასპირანტურაში მისი ხელმძღვანელი იყო აკადემიკოსი სერგი ჯიქია. რამდენიმე წლის წარმატებული ჟურნალისტური საქმიანობის შემდეგ მომავალმა მეცნიერმა თავისი მოღვაწეობა თურქოლოგიას დაუკავშირა.

გიორგი შაყულაშვილი 1960 წლიდან აკადემიკოს გიორგი წერეთლის მიერ ჩამოყალიბებული აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის თანამშრომელია, სადაც იგი სიცოცხლის ბოლომდე მოღვაწეობდა. ქართველი აღმოსავლეთმცოდნე ფართო დიაპაზონის მეცნიერი იყო. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გიორგი შაყულაშვილის წვლილი აშუღური პოეზიის კვლევაში, რადგან ლიტერატურათმცოდნეობის ეს უბანი ნაკლებად შესწავლილი იყო. 1968 წელს სერგი ჯიქიას ხელმძღვანელობით დაცულ საკანდიდატო დისერტაციას 1991 წელს სადოქტორო დისერტაცია მოჰყვა.

გიორგი შაყულაშვილმა მაღალ დონეზე შეისწავლა საიათნოვას აზერბაიჯანული ლექსები თეიმურაზისეული დავთრის მიხედვით (1970). მეტად ფასეულია ქართველი თურქოლოგის ნააზრევი საიათნოვას შემოქმედებაში თეოლოგიური და მისტიკური ნაკადების, სატრფიალო პოეზიის საკითხების კვლევაში. გიორგი შაყულაშვილი ქართულ და აზერბაიჯანულ აშუღურ პოეზიას აღმოსავლური მისტიციზმის – სუფიური პოეზიის შედარება-განხილვის კონტექსტში იკვლევდა. აშუღთა შემოქმედება თავისი წარმომავლობით განსაკუთრებით 7-12 საუკუნეების თურქულენოვან სამყაროს სახალხო მთქმელ-მუსიკოსთა პოეზიას უკავშირდება, მკვლევარიც ისტორიულ ფონზე იკვლევდა საკითხებს.

ვინაიდან აშუღური პოეზია თავისი არსით სინკრეტულია (ლექსი, მუსიკა, ცეკვა) გიორგი შაყულაშვილმა საგანგებოდ შეისწავლა აშუღთა ქორეოგრაფიისა და სამუსიკო საკრავთა ზოგიერთი საკითხი, რაც ორ მონოგრაფიაშია წარმოდგენილი. გადაუჭარბებლად უნდა ითქვას, რომ აღმოსავლეთმცოდნე გიორგი შაყულაშვილის ხელოვნების ხსენებულ საკითხებისადმი მიძღვნილმა ნაშრომებმა მნიშვნელოვნად დააზუსტეს და შეავსეს ჩვენი ცოდნა აღმოსავლურ კულტურასთან ნაზიარები ძველი თბილისის ქორეოლოგიასა და მუსიკოლოგიაში.

ლიტერატურათმცოდნე თურქოლოგმა არც ძველი თბილისის სუბკულტურის შესწავლაში დატოვა უყურადღებოდ ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხები, როგორც ტერმინოლოგიაა. 2006 წელს გამოვიდა მისი წიგნი „ეტიუდები ძველი თბილისის ლექსიკიდან“ გიორგი შაყულაშვილის როგორც ლიტერატურათმცოდნის ინტერესები მხოლოდ აშუღური პოეზიით არ იფარგლებოდა. საინტერესოა მისი სტატია დიდი აზერბაიჯანელი პოეტის მოლა ფანაჰვაგიფის პოეზიაზე, რომელსაც მეცნიერი აღმოსავლურ მწერლობაში მოქმედი თეოლოგიური მოძღვრების – სუფიზმის ლიტერატურული პრინციპების საფუძველზე განიხილავს.

განსვენებულმა მეცნიერმა ძველი თბილისის პოეზიის ისტორიას საინტერესო გამოკვლევა მიუძღვნა. მკვლევარი აღნიშნავდა, რომ ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ე.წ. „მესამე ტიპის“ ლიტერატურა სპეციალური შესწავლი-

სა და კვლევის საგნად ჯერ კიდევ არ ქცეულა. საიათნოვასა და, საზოგადოდ, აშუღურ პოეზიაზე მსჯელობისას გიორგი შაყულაშვილი ამტკიცებდა, რომ იგი არ გამოხატავს ქალაქური მხატვრული სიტყვის ბუნებას ვერც იდებით, ვერც თემატიკით, ვერც მხატვრული აზროვნებით. „აშუღური პოეზია გენეტიკურად არ არის დაკავშირებული იმ სოციალურსა და საზოგადოებრივ მოვლენებთან, რომლებმაც განსაზღვრეს ქალაქური ლიტერატურის აღმოცენება, განვითარება, სპეციფიკა“ (ძველი თბილისის პოეზიის ისტორიიდან, 1987).

მეცნიერი განმარტავს, რომ აშუღური პოეზიისთვის ჰედონიზმი თვისობრივი და შინაგანი არ არის, ხოლო ძველი თბილისის პოეზიისთვის უმნიშვნელოვანესია. აშუღური პოეზიის ქვაკუთხედი სატრფიალო „აშიკური“ თემატიკაა, ძველი თბილისის პოეზიისთვის კი მნიშვნელოვანი არ არის. აშუღური პოეზიისთვის სოციალური საკითხი წუთისოფლის გაუტანლობისა და დაუნდობლობის ზოგადსაკაცობრიო პრობლემაა, ძველი თბილისის პოეზიისთვის ის კონკრეტულ, ლოკალურ იერსაც მოიცავს.

გიორგი შაყულაშვილი ამტკიცებს, რომ აშუღური პოეზია ქალაქის კუთვნილებას არ წარმოადგენს და მას ურბანისტული ლიტერატურის ჩარჩოში ვერ მოვათავსებთ. ძველი თბილისის პოეზია კი ამქრების ქალაქური ცხოვრების ლიტერატურული ფიქსაციაა. აშუღურ პოეზიას არ ახასიათებს ე.წ. „სიმდიდრის დაგროვების“ საწინააღმდეგო პროპაგანდა, ხოლო ძველი თბილისის პოეზიისთვის ეს ცენტრალური თემაა, რომელიც „ყარიბობის“ ინსტიტუტიდან მომდინარეობს, სუფიურ-დერვიშული წარმომავლობისა და აღმოსავლური ქალაქის ფითიანურ-რინდულ-ჯევეანმარდული ორგანიზაციებისთვის დამახასიათებელია.

გიორგი შაყულაშვილი იკვლევდა საქალაქო ინსტიტუტების ორგანიზაციული, სოციალ-ეკონომიკური და ზნეობრივი კოდექსების შესახებ არსებულ ნარატიულ თუ დოკუმენტურ წყაროებს. მის ნაშრომებში ხელოსან-ვაჭართა კორპორაციებისა და რინდ-ფითიანთა თუ სუფიურ დერვიშთა ძმობის ურთიერთობა გამოვლენილია არა მხოლოდ ორგანიზაციულ-სტრუქტურულ აღნაგობაში, არამედ ამქრის ცხოვრების ყველა დეტალში: პროფესიონალურ ტერმინოლოგიაში, საყოცხვაცხოვრებო და საწესჩვეულებო რიტუალებსა და ცერემონიალებში, ზნეობრივ-ეთიკურ აქსიოლოგიაში. გიორგი შაყულაშვილმა თბილისის საქალაქო ამქრის წევრის – ყარაჩოხელისა და მისი გადაგვარებული მოდემის – კინტოს ტიპური სახე გამოკვეთა და ჯევეანმარდის, რინდისა თუ ფითიანელის პერსონაჟთან შედარებისას დაასკვნა, რომ მათი ზნეობრივი კოდექსი რინდულ-ფითიანურ-ჯევეანმარდულ კოდექსიდან მომდინარეობს.

გიორგი შაყულაშვილი, რომლისთვისაც უცხო იყო ყოველგვარი მანერულობა, არ იზიარებდა ჩვენს მეცნიერებასა და ხელოვნებაში ფეხმოკიდებულ სტერეოტიპს ყარაჩოხელზე როგორც რაინდზე, შეგირდებზე მამობრივად მზრუნველ, ხელგაშლილ პიროვნებაზე, რაც მან ისტორიული ფაქტების მოხმობით დამაჯერებლად წარმოაჩინა. ამ საკითხებზე იგი არ ეთანხმებოდა მისთვის ესოდენ საყვარელ პოეტსა და ძველი თბილისის ისეთ მემბტიანეს, როგორიც სახალხო პოეტი იოსებ გრიშაშვილი იყო.

გიორგი შაყულაშვილი სტატიაში „ბესიკის ლიტერატურული ორიენტაციისთვის“ (ელიზბარ ჯაველიძე 75 ისტორიულ-ლიტერატურული კრებული, 2014) ძველი ქართული პოეზიის მეტრის ბესარიონ გაბაშვილის ლირიკის მხატვრული ენის შესწავლისას სვამს საკითხს იმის თაობაზე არის, თუ არა, ქართული ლირიკის სიამაყე ბესიკი აღმოსავლური ლიტერატურის ორიენტაციისა, როგორადაც მიაჩნია ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის ზოგიერთ წარმომადგენელს. აღ-

მოსავლური მწერლობისთვის ნიშანდობლივი ისეთი დოგმატური კომპონენტები როგორცაა: „ტრფიალის ადრესატის პრობლემა“, „ლექსის სიუჟეტის პრობლემა“, „რაციფის პრობლემა“ გიორგი შაყულაშვილის შესწავლით არ შეინიშნება ბესიკის ლირიკაში. ეს კი იმის მანიშნებელია, რომ ბესიკის ლირიკის აღმოსავლური ელფერი მხოლოდ გარეგნული ხასიათისაა.

მკვლევარი თვლიდა, რომ ბესიკის ლირიკის მხატვრული სახეების უშრეტი წყარო ქართული ფოლკლორი, ქართული საგალობლები, კლასიკური ლიტერატურა, განსაკუთრებით კი „ვეფხისტყაოსანია“. ბესიკის პოეტური ორიენტაციის საკითხებზე გიორგი შაყულაშვილს მზად ჰქონდა მონოგრაფია, რომლის გამოქვეყნება, მას არ დასცალდა. იგი აღნიშნავდა, რომ მხატვრული აზროვნებისთვის ნიშნული კატეგორიის – შედარებისა და მეტაფორის ანალიზმაც ცხადყო, რომ ბესიკი არ გვევლინება აღმოსავლური ლიტერატურის ორიენტაციის შემოქმედად.

მნიშვნელოვანია გიორგი შაყულაშვილის ღვაწლი მთარგმნელობით სფეროში. მას ეკუთვნის არაერთი თარგმანი აზერბაიჯანული და თურქული ენებიდან. გიორგი შაყულაშვილისეული თარგმანი თვალსაჩინო თურქი მწერლის ომერ სეიფედინის ნოველებისა ორგზის წიგნად გამოიცა. ცალკე აღნიშვნის ღირსია აკად. ე. ჯაველიძესთან ერთად შესრულებული ოღუზ თურქთა ბრწყინვალე ფოლკლორული ძეგლის „დედე ქორქუთის წიგნის“ თარგმანი, რომელსაც დართული აქვს ვრცელი წინასიტყვაობა და კომენტარები.

სამეცნიერო მუშაობასთან ერთად გიორგი შაყულაშვილი აქტიურ პედაგოგიურ მოღვაწეობასაც ეწეოდა. მრავალი წლის განმავლობაში განსვენებული მეცნიერი თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველ და აზერბაიჯანულ სტუდენტებს აცნობდა ქართულ-აზერბაიჯანულ ლიტერატურულ ურთიერთობებს. მეზობელ ერებს შორის მეგობრობის განმტკიცების საქმეში შეტანილი წვლილისთვის აზერბაიჯანის ხელისუფლებამ მას აზერბაიჯანის კულტურის დამსახურებული მოღვაწის წოდება მიანიჭა.

გიორგი შაყულაშვილი წლების განმავლობაში მოღვაწეობდა ასევე ქუთაისის აკაკი წერეთლი სახელმწიფო უნივერსიტეტში, სადაც თურქული ლიტერატურის ისტორიის კურსი მიჰყავდა. გიორგი შაყულაშვილის ხელმძღვანელობით დისერტაცია დაიცვა ერასის ბალდადის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რამდენიმე თურქოლოგმა მეცნიერ-მუშაკმა.

გამორჩეული მეცნიერის, პედაგოგის, ერთგული მეგობრის გიორგი შაყულაშვილის ხსოვნა დიდხანს იქნება კოლეგების მეხსიერებაში, მისი ნაღვაწი კი მომავალშიც დარჩება სამაგიდო წიგნებად როგორც ქართული მწერლობის აღმოსავლეთის კულტურასთან ურთიერთობის პრობლემით დაინტერესებულ მეცნიერთათვის, ასევე მკითხველთა ფართო წრისთვის. ნაშრომი „ჩვენი სულიერი ცხოვრების ანომალიები“ (2001), სწორედ ასეთი მკითხველისთვის არის გამიზნული.

*შალვა გაბესკირია, ელენე ჯაველიძე*

Proceedings of the 8th International Conference  
on Popular Cultures of  
the Middle East and North Africa

POPULAR CULTURES BETWEEN SITE AND FLOW

Tbilisi  
September 28-30, 2017

Articles and Summaries

## Articles

**Tinatin Karosanidze**

Free University of Tbilisi

### **SOCIAL MEDIA LANGUAGE DURING THE “ARAB SPRING” IN EGYPT AND TUNISIA**

The language of the “Arab Spring” became political tool for different social groups or camps (secularist or “Islamists”) in the Middle East countries. From day of the revolution and until today, the role of language is still under the great interest of scholars or analysts working on the “Arab Spring” problems. Protesters used social media to organize demonstrations, spread information about their activities, future events etc.

Some analysts say that the role of Social media as Twitter and Facebook during the “Arab Spring” is overstated but it is true that protests and unrest in the Middle East countries generated a substantial amount of social media activity. But statistics shows that the number of social media users arose dramatically during the “Arab Spring” in most Arab countries, especially where political uprising took place.

After 2009 Iranian elections many Twitter users altered their profile images so that they were tinted green (the color of Islamic Revolution in Iran) and switched their location to Tehran in a sign of solidarity with the movement.

The paper tries to answer the question: to what extent did social media language influence on the “Arab Spring” - a leaderless movement in the Middle East region. To answer on this question, two Arab countries - Egypt and Tunisia - are chosen to analyze because these two countries had the biggest number of social media users as Facebook and twitter among Arab countries influenced by the “Arab Spring” in the Middle East region.<sup>1</sup>

The paper aims to find out the political discourse of slogans and messages used in the social media during the “Arab Spring” and how it influence on uprisings in Egypt and Tunisia. It tries to answer the question on what extent the slogans and messages used in social media influenced on gathering people during the “Arab Spring”.

Studies on the social language of the “Arab Spring” have been given a special attention by some scholars. Al-Haq and Hussein (2012) attempted to analyze the social discourse of 400 slogans collected from different media sources in Egypt and Tunisia. Colla (2012) analyzed Egyptian slogan “the People Want” which became the common slogan for the uprising in the Middle East region. Lahlali (2014) studied social, political, cultural and linguistic aspects of the slogans used in Egyptian revolution. Al-Suwaidi, Banda and Mansour (2017) analyzed slogans collected in Egypt, Lybia and Yemen. The authors showed to what extent the slogans meet the standards of political discourse.

The WAAKS-ENG page showed up in a post on the 19th of January featuring a short video called “The camera is my weapon”. Later, Facebook page “We are all Khaled Said” posted: “On the 25<sup>th</sup> January, Egyptian protesters will carry their

---

1 For example, nine out of ten Egyptians and Tunisians responded to a poll that they used Facebook to organize protests and spread awareness.

cameras as their weapons... They will use cameras to capture every policeman who will attack peaceful protesters... (And then we will) show it to the world. Have you got your camera ready?"<sup>2</sup>

The idea from Egyptian government to close Internet and social media had reaction from protesters. As admins of "We are all Khaled Said" posted: "Let me give u some facts & u give us input plz: Mubarak switched off Internet, so everyone went to street to see what happens & ended up joining ..."<sup>3</sup>

Facebook Page "We all are Khalid Said" was created by Wael Ghonim, Google marketing executive living in Dubai, who saw the photo of a bloodied face with broken jaw of a young man whose life was taken away. That young man was Khaled Said killed by the Egyptian police. Egyptian born Ghonim got very angry and he posted online on Facebook: "Today they killed Khalid". "If I don't act for his sake, tomorrow they will kill me".<sup>4</sup> So he decided to create Facebook page under the title "kulluna Khaled Said" ("We Are All Khaled Said").

The page became so popular, that "We are all Khaled Said" admin was posting on the 26th of January: "I can't keep up with the news that are coming. I need 20 more people sitting on computers here to report everything: People in Suez are so angry and started donating blood for the tens of victims of Police opening fire in Suez. We will not be silent".<sup>5</sup>

Egyptian protests were organized through old and new media with activists such as "the April 6 Youth Movement", using social media, blogging, and video sharing to encourage people to protest. As nine out ten Egyptians and Tunisians responded to a poll that they used Facebook to organize protests and spread awareness.<sup>6</sup>

As Jerad declared, "the Tunisian revolution represents a good model for the study of the role of language in the very advent of the revolt and the scope of its slogans, which resonated with many elsewhere and expressed the first Arab awakening to democracy".<sup>7</sup> The language became an effective weapon to topple the dictators in Tunisia and Egypt. So, Tunisian *Degage* became *Irhal* in Egypt and Yemen. "The protesters have therefore employed a lengthy list of politico-linguistic devices to resist the power of the regimes in their relevant countries".<sup>8</sup>

As social media language is divided into two main parts: pictures and photos and posts and text slogans delivered directly from demonstrations during the "Arab Spring", the paper analyzes only slogans used during the demonstrations and spread by social media. Several Facebook and twitter pages are analyzed

---

2 "We are all Khaled Said", at <http://www.elshaheed.co.uk/2012/01/26/the-story-of-we-are-all-khaled-said-english-facebook-page-1-of/> accessed 20/08/2018.

3 Ibid.

4 Jose Antonio Vargas, "How Egyptian Revolution Began on Facebook", Feb, 2012, Sunday Book Review, at <http://www.nytimes.com/2012/02/19/books/review/how-an-egyptian-revolution-began-on-facebook.html> accessed on 20/10/2018.

5 "We are all Khalid Said", at <http://www.elshaheed.co.uk/2012/01/26/the-story-of-we-are-all-khaled-said-english-facebook-page-1-of/> accessed 20/08/2018.

6 Huang, Carol (6 June 2011). "Facebook and Twitter key to Arab Spring uprisings: report". *thenational.ae*. Retrieved 17 May 2015.

7 Nabiha Jerad, *The Tunisian Revolution: From Universal Slogans for Democracy to the Power of Language*, MEJCC, Leiden, 2013, 234.

8 Elliott Colla, "The People Want", Middle East Report, No.263, THE ART & CULTURE OF THE ARAB REVOLTS, Summer, 2012, MERIP, 5



such are “We are All Khalid Said”, #Egypt, #25January, #Day of revolt” and slogans and saying are collected.

### **Slogans/Tweets**

During the “Arab Spring” media sources as TV channels, articles, Facebook and Twitter slogans were spread. The language of slogans was different. They were written and chanted in Standard and Colloquial Arabic. As Colla (2012) mentioned: “They were not only singing to themselves – they were self-consciously performing revolution for only the entire Arab world”. These slogans can be analyzed according to protesters’ religious, political, social and cultural perspectives. Analysts point out several types of slogans used during the unrest in the Middle East countries.

They are:

- **Secular:**

“الشعب يريد اسقاط النظام”

*Ash-sha’b yuriid isqaat an-nizaam* (“The people want to overthrow the regime”) (Egypt & Tunisia)

This is the central slogan for the “Arab Spring” and speaks to a broader Arab society. It became the slogan of January 25<sup>th</sup> in Egypt, but it was not pure Egyptian one. The slogan was borrowed from Tunisia. It was chanted nor in French neither in Tunisian as activists knew this slogan was for the whole Arab world. When government of Zein al-Abidin shut down websites, Egyptian activists began to repost videos and pictures on mirror sites. So #SidiBouazid and #Bouazizi were Egyptian Twitter pages.<sup>9</sup>

The slogan soon was spread in Yemen, Libya and appeared in Bahrain in February 2011. A month later it was shown up in Syria too.<sup>10</sup>

As Rashid Khalidi suggest in his article published in February, 2011, Tunisian chant ‘*ash-sha’b yuriid isqaat an-nizaam* (“The people want the downfall of the regime”) which widespread in Egypt, Libya, Yemen, Bahrain, Syria and Jordan refers to all Arab people’s desire to change the prevailing regimes in the region.<sup>11</sup>

“ويسقط الفرعون والزيانية”

*wā yasqut al-fir’awn waz-zabbaniyya* (“Down with the pharaoh and tyrant”) (Egypt)

“يسقط، يسقط حسني مبارك”

*yasqut yasqut husnii mubaarak* (“Down, Down Husni Mubarak”) #Jan25#Egypt#Sidibouazid#Tunisia

“يسقط الطاغوت”

*Yasqut at-taaghut* (“Down with the tyrant”) (Egypt)

The most common attributes of slogans describing Mubarak are “taghut” (“tyrant”) or “fir’awn” (“pharaoh”). It is interesting to mention, that “pharaoh” was used first time towards the second president of Egypt Anwar As-Sadat. When

9 Colla, “The People Want”, 10.

10 In the West Bank and Gaza Strip, the slogan was changed to *ash-sha’b yuriid inha’ al-inqisaam* (“The People want an end of the division”) where demonstrators demanded the unification of Fatah and Hamas; In Jordan this slogan was changed to *ash-sha’b yuriid isqaat al-hukuuma* (“The People want downfall of the Government”).

11 Khalidi, “Reflections on the Revolutions”.

he was killed, Khalid a-Islambuli, the killer said during the court trial: "I killed the Pharaoh and I am not afraid of death!"

"وصادمون حتى يرحل الطاغية"

*Wa saadimuuna hatta yarhal at-taghiyya* ("Preserving until the downfall of the tyrant") (Egypt)

"بن علي يا جبان ... الشعب التونسي لا يهان"

*Bni <ali yaa jabban ... ash-sha'b at-tuuniisiyi laa yahaan* ("Bin Ali, O, coward, Tunisian people are not insulted") (Tunisia)

"مبارك ارحل غور احسن بكره تموت مقتول"

*mubaarak irhal ghuur ahsan bukra tamuut maqtuul* ("Oh, Mubarak get lost, or else you'll soon be killed") (Egypt)

Targets of the slogans often were not just presidents but their family members, top figures and representatives of state repressive apparatus.<sup>12</sup> For example,

"يا جمال قل لأبوك ... شعب مصر بيكرهوك"

*yaa jamaal qul liabuuk ... sha'b misr byaqrhuuk* (O, Jamal, tell your father that Egyptian people hate you") (Egypt)

"جمال مبارك، باطل! سوزن مبارك، باطل! احمد عز باطل! حبيب العدلي، باطل! باطل،

باطل، باطل!"

*Gamaal Mubaarak, baatil! Suzanne Mubaarak, baatil! Ahmed 'Ezz, baatil/ Habib al-Adli, baatil!/ baatil, baatil, baatil!* (Gamal Mubarak, useless!/Susan Mubarak, useless! Ahmad Ezz, useless!/Habib al-Adly, useless!/Useless, useless, useless!

"يا سوزن قولي للبيه كيلو عدس بعشرة جنيه"

*Yaa Suuzan qulii li-al-biyh kilo al-'adas bi-'asharah jiniih* (O, Suzan! tell the Bey, one kg of lentils costs ten Egyptian pounds).

As Al-Suwaidi mentions, "Here, people who are afflicted with poverty cannot even get their essential needs. Lentils, which is the national dish for a high percentage of Egyptians is no longer affordable."<sup>13</sup>

- **Religious:**

"اتقوا الظلم. فان الظلم ظلمات يوم القيامة"

*ittaquu az-zulm. fainna z-zulm zulumaat yawm al-qiyaama* ("Avoid cruelty. The same darkness will return for The Day of Judgment").

- **Justice:**

"من حقنا أن نعيش في سلام"

*min haqqinaa an ta'iisha fii salaam* ("It is our right to live in peace")

"لا بد من يوم تُرد فيه ... أبيض على كل مظلوم ... أسود على كل ظالم..."

*laa budda min yawm turad fihi ... abyad <ala kulli mazluum ... aswad <ala kulli zaalim* ("There is no day you will be returned ... white to all oppressed ... black to all unjust ...")

"شهداء من أجل تونس"

*shuhadaa'u min ajli tunis* ("Martyrs for Tunisia's sake") (Tunisia)

12 Colla, "In Praise of Insult", 43.

13 Al-Suwaidi B., and Banda and Mansour, "Doing Politics in the Recent Arab Uprisings: Towards a Political Discourse Analysis of the Arab Spring Slogans", JAAS, Vol.52 (5), 2017, 629.

• **Joke:**

"خبز وماء، بن علي لا"

*khubz wa maa' bni <ali laa* ("Yes to bread and water, no to Bin Ali") (Tunisia)

"ارحل عاوز اتزوج"

*irhal <awuz atazawwaj* ("Step down, I want to get married")

"والله ما هنمشي. ومالهاش حل ثاني انتا هتمشي وأنا باقي بمكاني"

*wallahi maa hanimshii. wimalhaash hali thaanyi inta hatimshyi w'anaa baaqyi bimakaanyi*

("By God, we will not leave. No other solution, you will leave or I will stay here")

"لا، لا، لا يا جيش خليك بره وأوعى تطيش حسني مبارك مش حيعيش"

*la, la, la yaa giish khaliik barra wuw'a ttiish husni mubaraak mish hay'ish*  
(No, no, no, oh army, stay out and don't be reckless, Hosni Mubarak will not live") (Egypt)

"لست من الاخوان لكن مبارك هو المحظور"

*lastu min al-ikhwaan lakin mubaraak huwa al-mahzuur* ("I am not from the brotherhood, but Mubarak is the one outlawed") (Egypt)

• **Proverbs/Quotes:**

"الجوع كافر"

*al-jaw' kaafir* ("A hungry man is an angry man") (Egypt)

• **Dialect:**

Some slogans and Tweets are posted in dialects. Slogans written in dialects are more emotional, might be because to be close to local population of all levels and social camps.

"مش عايزينه، حسني مبارك مش عايزينه" و"لازم يمشي، لازم يمشي"

*mush <ayiziinhu, husnii mubaraak mush <aiziinhu wa laazim yimshi, laazim yimshi* ("We don't want him, Hosni Mubarak, we do not want him. He must leave, he must leave") (Egypt)

"ارحل يعني امشي... يلي مبتفهمشي"

*irhal ya'nii imshii ... yalii mabtafhamshii* ("Leave means step down ... You do not understand") (Egypt) <sup>14</sup>

"يعني بن علي فهم واننا يا مبارك لسا ما فهمتش؟"

*ya'nii bni 'alii fahim vanta'aa yaa mubaarak lisaa maa fahimtish?* ("Bin Ali understood and you, O, Mubarak, why don't you understand?") (Egypt) #Egypt#Jan25

"حنحرر بلدنا... حنرجع مصر للمصريين"

*hanuharrir baladanaa ... hanarja' misr lilmisriyyina* (Let's free our country... let's return Egypt to Egyptians") #Jan25#2011#Egypt

"جيل ٢٠١١ يقول لجيل ١٩٥٤ احنا مش زيكم، احنا بنفكر في الستين السنة اللي حابة"

*jil 2011 yaquulu lijil 1945 ihnaa mush zayyikum, ihnaa binufakkir fii s-sittiin as-sana ilyya haaba* (Generation of 2011 says to generation of 1945 we are not like you, we think sixty years before") #Egypt#Jan25

"اقوى الهتافات النهاردة: الشعب يريد باسقاط الرئيس، حسني يا خاربها اطلع بره..."

14 Al-Suwaidi and Banda and Mansour, "Doing Politics in the Recent Arab Uprisings", 638.

*aqwa l-hutaafaat n-nahaarda: ash-sha‘b yuriid biisqaat ar-ra‘iis, husnii yaa khaaribuhaa itla‘ barra wasiibuhaa* (“The strongest slogan today: people want the downfall of the president, Hosni step down ...”) #jan25

Sometimes diglossia was used during writing the slogans or posts or tweets. Slogans and tweets in Egypt and Tunisia were written in two languages: English-Arabic or French-Arabic. For example:

"المصريون ليسوا ارهابيون"

*al-misriyyuna laisuu irhabiyyuna* (“Egyptians are not terrorists”)

"ارحل... بن علي"

«dégage ... Bin Ali»

*irhal bnu ‘alii* (“Leave, Bin Ali”)

“Dégage, degage, degage, ya khumaj” (“Get out, get out, get out you rotten scoundrel”)

“Dégage!”

“Irhal!” (“Leave!” “Get out!”) used in Tunisia to ouster Ben Ali in 2011. As Michel Harb said: “It is significant, that the initial expression of the sentiment was articulated in French, to be translated only once it was evident that the Tunisian uprising had captured the attention of the wider Arab region; the French chant needed to be reiterated in MSA for reasons of mutual comprehensibility, Tunisian Arab identity, and to successfully export the revolution”.<sup>15</sup>

The “Arab Spring” slogans were analyzed according to sociolinguistic attitudes too. For example, Fawwaz Al-Abed Al-Haq and Abdullah Abdelhameed Hussein used data from 400 slogans from Egypt and Tunisia and based on six sociopolitical features of slogans:<sup>16</sup>

### 1. Calling for change:

“التغيير التغيير ارحل ارحل يا حفير”

*at-taghiir at-taghiir irhal irhal iaa haqiir* (“Change, change, leave, leave O, scum”) (Egypt).

### 2. Calling for rejection of foreign interference:

“اوباما: توقف عن دعم الارهاب، توقف عن دعم مبارك”

*uubaamaa: tawaqqaf ‘an ‘adami l-irhaab, tawaqqaf ‘an ‘adami mubaarak* (“Obama: stop supporting terror, stop supporting Mubarak”) (Egypt).

### 3. Calling for rejection of justice, tyranny and oppression:

"لا للفساد ونهب ثروات البلاد"

*laa lilfasaad wanahib sarawaat al-bilaad* (“No for corruption and rifling of the country”) (Tunisia & Egypt)

### 4. Calling for positive participation in political life:

“يا مواطن يا ضحية... اخرج شارك في القضية”

*yaa muwaatin yaa dahyyia ... ukhruj shaarik fii l-qadiyya* (“O, citizen, O, victim, come and participate in the case”) (Tunisia)

### 5. Calling for freedom and independence:

“تونس، تونس، حرة، حرة، بن علي برّه”

*tuunis tuunis hurra, hurra, bni ‘alii ‘ala barra* (“Tunisia, Tunisia, free, free, Bin Ali is out”) (Tunisia)

15 Michel, H., “IRHAL!: The role of language in the Arab Spring”, 2013.

16 Al-Haq, F., and Abdullah Abdelhameed Hussein, “The Slogans of the Tunisian and Egyptian Revolutions”, a sociolinguistic study, Leiden, 2012.

## 6. Challenging the World policy:

“أمريكا: نعم نستطيع”

*amriikaa: na'am nastatii'* (“America: Yes, we can”) (Egypt)<sup>17</sup>

### Tweets

During the “Arab Spring” dual language posts were used on Facebook and Twitter. For example: “I make *du'a*<sup>18</sup> for your country/people, that you can make a change! *Wallahi*<sup>19</sup>, if I were a man, I would come to Egypt to support you” (Post on Facebook page of “We are all Khalid Said”).

Twitter hashtags began from Tunisia as #sidibouزيد, #tunisia later was added #egypt, #jan25. These tweets became the most popular during the revolution in Egypt and Tunisia.

Developments of the “Arab Spring” were accompanied by discussions in Twitter - English, Arabic, and mix. For example, #Egypt Twitter page is in English, Arabic and mix languages. For example, Alyouka, 21 year old Egyptian girl was the first person to tweet out the #Jan25 hash tag which along with #Egypt became the most popular tool for communication between protesters, said that Twitter was the most important tool for protesters.

During the revolution in Egypt demonstrates used twitter to create texts and distribute fast. One of the most important organization and social features of twitter use in Egypt was the “hashtag” #jan25 along with others like #Egypt and #Tahrir. As Facebook was blocked several times in Egypt, Twitter became more popular to spread the information during the uprising.

It is interesting to mention that after 2009 Iranian elections many Twitter users altered their profile images so that they were tinted green (the color of Revolution) and switched their location to Tehran in a sign of solidarity with the movement.<sup>20</sup>

The use of hash tags in Latin characters (even the use of Latin names of the countries: #Egypt, #Libya) does not limit audience to English speakers. During the “Arab Spring” mostly Latin hash tags were used but Twitter supports the use of non-Latin characters in tweets too.

Hashtags were not limited to English speakers, in spite of the use of the English names of these countries. Arab speakers were forced to use Latin characters, although Twitter supports the use of non-Latin characters in tweets themselves. Tweets were written in both languages, but dual language hashtags were not supported by the platform, which could not yet support left-right or right-left hashtags. Tweets in two languages were as “English bridges” for MENA region across Levant area and “Arabic bridges” for other countries. For example, in Syria Arabic was used to discuss “more general issues government, unemployment and poverty”, when English was used for more specific activist issues including individual cases of arrests, harassment (Jansen).

In tweets on Tunisian revolution #sidibouزيد multiple languages were used to gain vast audience (Arabic, English, French).

17 Compare to Obama’s slogan: “Yes We Can”.

18 Du’a - The term is derived from an Arabic word meaning to “call out”, to “summon”.

19 Wallahi - “I swear to Allah” used by Muslims.

20 Lotan, G., Erhardt Graeff, Mike Ananny, Devin Gaffney, Ian Pearce, Danah Boyd, “The Revolutions Were Tweeted: Information Flows During the 2011 Tunisian and Egyptian revolutions, *International Journal of Communication*”, 5 (2011), 1380.

On Twitter most tweets were in English cause of Twitter was used by diverse group of people throughout the World. For example:

"Yesterday we were all Tunisians. Today we are all Egyptians. Tomorrow we'll be free" (#jan25#sidibouzid#egypt).

"If you are in EGYPT - UNLOCK your WIFI - so people can access the Internet" (#Jan25#Egypt#fb, 25/11/2011).

Sometimes tweet users use popular quotes: "A great revolution is never the fault of the people, but of the government" (Goethe) (#Egypt#Jan25).

"The regime is in shock" #Jan25

The "Arab Spring" slogans and tweets have created the political discourse in the Middle East region during the uprisings. The slogans collected in the research show that they do deal with political as well as with social topics. The variety of slogans shows diversity of views of demonstrators participated in uprising during the "Arab Spring" in Egypt and Tunisia. Most slogans were written in Arabic, but some of them were chanted in English or French. The common language used by social media was Modern Standard Arabic which shows that middle class actively participated in the riots. In brief, it could be said that variety of slogans and languages used by social media points to the variety of participants from middle educated social class in the "Arab Spring" demonstrations.

#### References:

1. Al-Haq, F., and Abdullah Abdelhameed Hussein. "The Slogans of the Tunisian and Egyptian Revolutions." *42nd Colloquium on African Languages and Linguistics (CALL)*, Leiden, The Netherlands, 27-29 August 2012, Leiden, The Netherlands: Leiden University Centre for Linguistics.
2. Al-Suwaidi B., Felix Banda, Arwa Mansour. "Doing Politics in the Recent Arab Uprisings: Towards a Political Discourse Analysis of the Arab Spring Slogans." *JAAS*, Vol.52 (5), 2017, 6621-645.
3. Huang, Carol (6 June 2011). "Facebook and Twitter key to Arab Spring uprisings: report." *thenational.ae*. Retrieved 17 May 2015.
4. Colla, Elliott. "The People Want." *Middle East Report*, No.263, THE ART & CULTURE OF THE ARAB REVOLTS, Summer, 2012, 8-13.
5. Colla, Elliott. "In Praise of Insult: Slogan Genres, Slogan Repertoires and Innovation." *Cultural Production in the Arab World*, Part I, Georgetown University, 2013, 37-48, at <http://www.cambridge.org/core/terms>.
6. Jerad, Nabiha. "The Tunisian Revolution: From Universal Slogans for Democracy to the Power of Language." *MEJCC*, Leiden, 2013.
7. Khalidi, Rashid. "Reflections on the Revolutions in Tunisia and Egypt." *Foreign Policy*, February 24, 2011, [http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/02/24/reflections\\_on\\_the\\_revolutions\\_in\\_tunisia\\_and\\_egypt](http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/02/24/reflections_on_the_revolutions_in_tunisia_and_egypt).
8. Lotan Gilad, Erhardt Graeff, Mike Ananny, Devin Gaffney, Ian Pearce, Davah Boyd. "The Revolutions Were Tweeted: Information Flows During the 2011

Tunisian and Egyptian revolutions." *International Journal of Communication* 5 (2011), Feature pp. 1375-1405.

9. Michel, Nazir Nader Harb. *"IRHAL!": The role of language in the Arab Spring*. Washington DC, 2013.
10. Vargas, Jose Antonio, "How Egyptian Revolution Began on Facebook", Feb 2012, *Sunday Book Review*, <http://www.nytimes.com/2012/02/19/books/review/how-an-egyptian-revolution-began-on-facebook.html> accessed 20/10/2018.
11. "We are all Khaled Said." at <http://www.elshaheed.co.uk/2012/01/26/the-story-of-we-are-all-khaled-said-english-facebook-page-1-of/> accessed 20/08/2018

## **MAHRAGANAT: FROM WEDDINGS TO REVOLUTION**

The word *Mahraganat* (مهرجانات) means „festivals“ in Arabic and it is also the name for a genre of electronic dance music which is becoming more and more popular in Egypt. It is often defined as an *electro version of sha'abi*. According to MC Sadat, one of the leaders of the genre, „some people refer to it as „electro sha'abi“ but the correct name is Mahraganat”.<sup>1</sup> Another face of Mahraganat, DJ Figo also thinks that it is something different, something new and not just an electro version of the music that was long before.<sup>2</sup>

Mahraganat, like sha'abi, emerged from densely populated slums and poor suburbs of Cairo. It was mixing the popular music, which was mostly played at weddings or street festivities in low-class or poor neighbourhoods, and electronic music. From 2006 DJs, who were mostly hired for weddings, began combining sha'abi and electronic sounds adding some influences of different genres as well. Some people also see elements of Sufi, religious trance and even a bit of reggae ton from Jamaica.<sup>3</sup> To cite Ben Hubbard's article from New York Times: „The music is a blend of traditional Egyptian wedding music, American hip-hop and whatever else its creators can download for free online. The singing is fast, often improvised and heavily doctored with Auto-Tune.”<sup>4</sup> Hind Meddeb, a French-Arab journalist who made a documentary about electronic sha'abi (‘‘Electro-chaabi’’), describes the music as „both massively popular and controversial”. In poor neighborhoods of Cairo, there are no clubs and no cafes or places for young people. So, the only place to play this kind of music was a wedding party. These weddings then turn into rave parties.<sup>5</sup> This music which is full of heavy beats, high energy sings about social and economic issues of Egyptian daily life.<sup>6</sup>

This music of wedding parties in the suburbs of Cairo soon became popular everywhere in the country. During the uprising in Egypt many of these Mahraganat songs were brought to the Maidan and became somehow connected to the Egyptian revolution and the young singers became the voices of protest. But was

---

1 Giovanni Loccatelli, „Mahraganat is pure energy,” *The Guardian*. December 1, 2013. <https://www.theguardian.com/music/2013/dec/01/dj-sadat-mahraganat-salam-cairo>.

2 “Mahraganat lets Egyptians Say the Unsayable: Egypt's protest dance music scene arrives in London,” *Noisey on vice.com*, January 28, 2014. [https://noisey.vice.com/en\\_uk/article/rqpqwd/youneedtohearthis-cairo-underground-dance-scene](https://noisey.vice.com/en_uk/article/rqpqwd/youneedtohearthis-cairo-underground-dance-scene)

3 Interview with Hind Meddeb, „In Egypt, ‘electro-chaabi’ music stirs up controversy,” *PRI's The World. Pri.org*. June 24, 2014. <https://www.pri.org/stories/2014-06-24/egypt-electro-chaabi-music-stirs-controversy>

4 Ben Hubbard, „Out of Egypt's Chaos, Musical Rebellion,” *The New York Times*, Middle East, May 11, 2013. <http://www.nytimes.com/2013/05/12/world/middleeast/egypts-chaos-stirs-musical-revolution.html?mcubz=1>

5 Meddeb, „In Egypt, ‘electro-chaabi’ music stirs up controversy.” Hind Meddeb's documentary „Electro Chaabi,” <https://www.youtube.com/watch?v=NHdy8b3dukQ>

6 Megan Detrie, „Electro Shaabi Mixing the parties and the politics,” *The National*, December 9, 2012. [www.thenational.ae/arts-culture/music/electro-shaabi-mixing-the-parties-and-the-politics-1.571105](http://www.thenational.ae/arts-culture/music/electro-shaabi-mixing-the-parties-and-the-politics-1.571105)



it only due to the revolution that Mahraganat music established itself and spread all over the country and is heard in every corner of Cairo or other cities?

**Mahraganat musicians**, who are usually young people in their twenties, use street slang to sing about their life and the problems of the Egyptian youth, like unemployment, love, drugs, partying, and politics.

“We sing about the reality on the ground in Egypt, the youth who are jobless and the revolution,” says one of them; a member of the Mahraganat band „el-Dawshagiyah” also underline the fact that this music brought more attention to them, the young people of the poor suburbs: „the upper classes used to have nothing but contempt for us, now they look for our music.”<sup>7</sup>

The Mahraganat musicians or stars are usually dressed in tight t-shirts and jeans, combining American rap fashion and Egyptian street style. In music they also mix or combine modern electronic rhythms and *sha’abi* or people’s music. The most prominent members of the Mahraganat music are:

MC Sadat (Sadat Abdel-Aziz), who grew up in one of the suburbs of Cairo – Madinat al-Salam. Madinat al-Salam was built as a housing project for refugees after 1992 earthquake. Sadat and his friends started playing Mahraganat in 2006. Their first song was called “**El Salam Festival**”. Together with his friend Alaa 50 Cent (Alaa al-Din Abdel-Rahman) he produced recordings in the home studio in his apartment.<sup>8</sup> In 2008 they teamed up with Amr Haha (Amr Muhammad), who had recording equipment. As Ben Hubbard describes an „equipment for manipulating sound with pirated software.”<sup>9</sup> Now Amr Muhammad is „a famous sound guru” known as Amr Haha. He is widely credited as one of the creators of the Mahraganat sound. The friends had the following musical goals: to talk about life in their neighborhood and to make people dance. As Sadat Abdel-Aziz explains: „I could sing at a street party, dancing, but touch on the situation that I am in and that we all feel.”<sup>10</sup>

Another important face of this genre is DJ Figo (Ahmed Farid). He is known as the movements godfather and his song „Ana Baba, Yalla” released during the Egyptian Revolution became very popular. He taught himself to make beats, using recording or other equipment by watching YouTube tutorial videos. DJ Figo says that „when it all started the lyrics were meaningless” but later things changed and political meaning was given to songs: „now we sing about the revolution.”<sup>11</sup>

One of the most popular Mahraganat groups is Tamanya Fil Meya (“the eight percent”). It has become the new voice of Egypt. The groups often performed on wooden stages in streets and at weddings in their neighborhood of Matar-eya. But according to David Dagner, their music was not played on state radio and the mass marketing companies won’t sell their albums.<sup>12</sup> In spite of this the group’s popularity grows and their latest recordings are passed by Bluetooth

7 Hamza Hendawi, „Egypt: Revolution, turmoil impact on pop culture,” *The San Diego Union-Tribune*, January 2, 2014. <http://www.sandiegouniontribune.com/sdut-egypt-revolution-turmoil-impact-on-pop-culture-2014jan02-story.html>

8 Loccatelli, „Mahraganat is pure energy.”

9 Hubbard, „Out of Egypt’s Chaos, Musical Rebellion.”

10 Ibid.

11 Patrick Kingsley, „Egypt’s Street Music Mahraganat Both Divides and Unites,” *The Guardian*, May 9, 2014, <http://www.theguardian.com/world/2014/may/09/egypt-cairo-street-music-mahraganat-grime>

12 David Degner, „About Mahraganat Music,” [www.daviddegner.com](http://www.daviddegner.com). <https://www.daviddegner.com/albums/mahragan-shabi-music/>

among friends, their YouTube videos have over 1 million listens and Facebook page – thousands of likes.

We also should mention Okka and Ortega (Muhammad Salah and Ahmed Mustafa). One of them washed towels in a barbershop and the other sold fast food. After work at night they sang at wedding parties. The two friends made their first Mahraganat song as a joke and recorded it in an internet cafe. Both of them were really surprised when their song became popular. In one of the interviews, the friends remember that once they heard their own song from a car which passed them on the street. They chased down the driver to tell him it was their song. But the driver thought they were joking. Afterwards the friends bought a computer for \$400 to record at home, and started writing their names next to the songs.<sup>13</sup> Now Okka and Ortega are among the fastest-rising stars in Egypt and its music market.

As we have already mentioned above, the main themes of the songs are mostly social problems of the low-class youth in Egypt. „In Egypt, there are the rich, the poor and those who are below poverty. I am below poverty, but I will do whatever I like,” says Ortega. And Sadat also explains that young people from his neighborhood or other similar suburbs of Cairo have no future and their destiny is poverty: „Usually, young people who are born here do not have much hope for the future. If you’re lucky, you can become a mechanic or a taxi driver. But if it goes wrong, you deal drugs. I’m considered a hero by my peers because I’ve done it: I succeeded with the music.”<sup>14</sup>

Another topic is drugs. Sadat says „I write a lot about hashish. It hurts, I know. But I can’t live without it”.<sup>15</sup> For example one of the earliest songs „All Our Youth Is Gone” is about the fear that young Egyptians are wasting their lives with painkillers and prescription drugs.<sup>16</sup>

The lyrics also talks about sex and relationships and the problem that sex outside of marriage is not accepted. Sadat explains: because of that „you have to get married. But not everyone has the money to start a family.”<sup>17</sup> They talk about the problem of „sexual repression”, about girls from „good” families who reject the boys from his part of town, and about girls too obsessed with marriage.<sup>18</sup>

There are songs against sexual harassment, which is a big problem in Egypt. One song (I Look but I Don’t Grope) says the following: „If you are a real man, protect, don’t harass.”<sup>19</sup> Lyrics from another one goes on like: „Hey girl, give me a kiss and I will give you my wallet. Give me a kiss and I will stop chasing you.”<sup>20</sup> The Mahraganat singers also discuss topics related to pride, community, religion, and their frustrated expectations.

We have already given several definitions or descriptions of Mahraganat. Some also call it „a new anthem of a new Egypt”, recorded in bedrooms, mixed

---

13 Hubbard, „Out of Egypt’s Chaos, Musical Rebellion.”

14 Loccatelli, „Mahraganat is pure energy.”

15 Ibid.

16 “Mahraganat lets Egyptians Say the Unsayable: Egypt’s protest dance music scene arrives in London,” *Noisey on vice.com*.

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Hendawi, „Egypt: Revolution, turmoil impact on pop culture.”

on laptops expressing the anger because of the country's economic and political situation.<sup>21</sup>

But in general it is considered as a **low-class music**. Mahraganat were celebrated in streets, but it was considered as vulgar sound of the underclass and accordingly disapproved. You couldn't hear it on Egyptian TV or radio. The sounds of Mahraganat were mostly heard at weddings in suburbs and block parties in the working-class neighbourhoods. It was heard from the speakers of taxis and tuk-tuks, or on the boats on the Nile.

But Mahraganat quickly spread to other parts of the city and began reaching new audiences. This low-class music was as getting more and more popular, its influence on young people was only growing as if it was bringing some new visions and trends. The songs and voices of the young, rebellious musicians from urban slums became heard everywhere. This sounds have turned into the soundtrack of Cairo's streets.

The reason of popularity could be its honesty; the Mahraganat songs were offering very honest pictures or commentaries on the social life, life of young people in the poor and less visible places. The singers describe Mahraganat: „as pure energy. We give ourselves to people – body and soul. We dance, we sing, we're entranced on stage. It is engaging. For those who listen to us, it's a way to vent the frustrations of everyday life, to forget for a few hours their problems”.<sup>22</sup>

In 2011 the revolution started and it influenced everything and the pop culture scene as well, from language to music. „Al-Meidan” or „The Square” initially referred to Cairo's Tahrir Square, which was the centre of the uprising, but the term evolved to become a symbol for uniting Egyptians to demand change and bringing together members from all social classes and religions, all ages and professions. „The square brought together people who would normally never meet,” says Ammar Abu Bakr, a graffiti artist. „People were no longer afraid of each other. All kind of Artists were performing in the square.”<sup>23</sup> This situation was creating new opportunities for making voices heard and for reaching bigger audiences. So it didn't take long for Sadat and other Mahraganat musicians to bring their songs to Al-Meidan. Together with the changes happening in Egypt the singers changed the messages of Mahraganat songs as well. Now they had more opportunity to speak freely and songs began discussing politics, political killings, military brutality and the ambiguous position of the Muslim Brotherhood.

We bring one example of such texts, using the translation cited in Giovanna Loccatelli's article „Mahraganat is pure energy:”<sup>24</sup>

“While the former pharaoh [Mubarak] had taken away our freedoms, the brotherhood had dragged us into the abyss in the name of religion,” sings Sadat.

Many of the Mahraganat singers were already famous in the underground music scene, but what they changed the messages and what they wrote during the uprising was different. Sadat remembers that he was among the protesters on January 25th, 2011. When he got home that night, he couldn't sleep. The next day he went to Figo's house to write and compose the song, which was about corruption, killing and everything that the country witnessed. The friends wanted to make the music reflect what was happening. They called the song „The People

21 Degner, „About Mahraganat Music.”

22 Loccatelli, „Mahraganat is pure energy.”

23 Hendawi, „Egypt: Revolution, turmoil impact on pop culture.”

24 Ibid.

and the Government”, and uploaded it straight onto YouTube, soon the song became a big hit.

The lyrics sound like this<sup>25</sup>:

“The people and the government, the machine guns and clubs /  
Egypt rose up, and even those who didn’t steal dove into it /  
I’ll talk about those standing, the survivors and the dead /  
I’ll talk about the church, the mosque and the Brotherhood.”<sup>26</sup>

The revolution easily embraced new voices of protest. On the other hand the uprising gave a good chance for Mahraganat singers to reach their voices to a wider audience and to deliver their message to them. According to Salma el-Tarzi, a filmmaker who directed a documentary about the Mahraganat singers: „The country has been in a revolutionary mode, and people took interest in underground forms of music as well as everything else that is not mainstream”.<sup>27</sup>

The revolution continued to spread and the musicians continued to chronicle it and related developments in their songs. One of the Mahraganat song by MC Knaka - „The Dream of Development” - was delivering the message „that it’s not important which party the president of Egypt comes from. [...] Whether it’s Brotherhood or any other party. The important thing is that the people, along with the President, develop the country.”<sup>28</sup>

It’s very well-known that Mahraganat emerged before the revolution started in February 2011. At first many of the musicians did not join the uprising in Tahrir, but the revolution offered good opportunities. Due to the turmoil Egyptian youth were searching for voices addressing their problems and things they cared about and Mahraganat appeared responding to their needs. Alaa 50 Cent says: „We made music that would make people dance, but would also talk about their worries. [...] That way everyone would listen and hear what was on their minds”.<sup>29</sup> The problems in Egyptian economy were also tackled in Mahraganat. For example the famous Tahrir protest chant - „The people want the fall of the regime” was changed in Mahraganat song to a more worldly demand: „The people want five pounds cellphone credit.”

So Mahraganat music continued to evolve with no access to radio or television, the songs spread online by means of YouTube and SoundCloud having millions of views and likes. Soon the Mahraganat could be heard everywhere in Cairo and not only in its poor districts. Mahraganat singers started appearing in some films and TV commercials as well.

We need to recognize that the revolution did it share in popularity of Mahraganat. As the songs’ messages changed, the singers began to get noticed out-

---

25 We use the English translation cited in the article: „Mahraganat lets Egyptians Say the Unsayable: Egypt’s protest dance music scene arrives in London,” *Noisey on vice.com*.

26 You can find the YouTube video of the song at the following link: <https://www.youtube.com/watch?v=LuaQkJlbog>

27 Associated Press, „Turmoil in Egypt Creates New ‘Revolutionary’ Pop Culture,” *Haaretz.com*, January 20, 2014. <https://www.haaretz.com/egypt-s-new-revolutionary-culture-1.5307470> .

28 The English translation was taken from the article: „Mahraganat lets Egyptians Say the Unsayable: Egypt’s protest dance music scene arrives in London,” *Noisey on vice.com*.

29 Hubbard, „Out of Egypt’s Chaos, Musical Rebellion.”

side Egypt as well. Some of them received invitations to perform in other Arab countries. For example, already in December 2012 DJ Amr Haha, Alla Fifty Cent and Sadat were performing at Cairo's most popular clubs like *Greek Club* and *After Eight*. As Megan Detrie puts it, these were the places where they would have likely been turned away at the door before the revolution.<sup>30</sup>

By summer 2014, Mahraganat were popular in all Egypt and outside the country as well. Some alternative culture magazines like *Audio Kultur* and *Cairo Liberation Front* and music blogs like *Generation Bass* started writing about Mahraganat. Soon the singers did tours to the Netherlands and the UK (Sadat, Figo, Knaka and Diesel). Then an interesting project called „Cairo Calling“ appeared which was carried out by the cooperation between Studio 100Copies, the British Council and the UK radio station Rinse FM.

While discussing Mahraganat songs' popularity, we also need to mention Mahmoud Refat, the founder of the Cairo record label *100Copies*. He is one of the main figures behind the Mahraganat success and who played a crucial part in making Mahraganat singers noticed. Mahmoud Refat saw the potential of Mahraganat as far back as 2011 and 2012, and he worked with artists of this genre like Sadat, Islam Chipsy and Filo.

But Mahraganat still was not and is not part of the official mainstream in the Egyptian popular culture, which is an important force in the Middle East. Many talk about the two direction of Egyptian musical scene and point at two reasons for Mahraganat popularity. According to Mina Girgis, an Egyptian ethnomusicologist: „Arab popular music has long been dominated by beautiful stars singing about love in luxurious places, inaccessible to many Egyptians. This left a wide opening for music more in touch with its audience.“<sup>31</sup> It also represents social solidarity when the rich, largely Westernised youths are able to find common ground with those outside their class.

It should be also noted that some groups in other genres, like folk or rock, have also addressed social issues, but their music lacks the mass appeal of Mahraganat. Most of the critics still find the rise of Mahraganat as an indication to social decline since the revolution. The music is somewhat controversial among older and more conservative Egyptians as well. In 2016, *Nagham FM* radio station banned Mahraganat songs from its programs, citing that they did not „match Egyptian customs and traditions“ and the radio must select songs that „match public taste.“<sup>32</sup> But on the other side companies started using their songs for commercials and movie soundtracks.

If we refer to Mahmoud Refat, Oum Kalthoum doesn't respond to the young people needs anymore, but Tamanya Fil Meya does. They packs shows, and are quickly gaining a regional recognition. They often are invited to weddings in the Gulf countries. „Oum Kalthoum is [someone] who I have a lot of respect [for], we all do. But the music of the people is happening from Mahraganat,“ says Mahmoud Refat. „The fashion, the lyrics, the words! The language! The development of the language—the street language. The signs. The body language. The choreography. The attitude. The culture. The way you walk from here to there.

---

30 Detrie, „Electro Shaabi Mixing the parties and the politics.“

31 Ibid.

32 „Egypt: Radio Station Bans Mahraganat Song,“ *Freemuse*, May 17, 2016. <https://freemuse.org/news/egypt-radio-station-bans-mahraganat-song/>

The way you set up a party. The way you build a house. This is all related to Mahraganat.”<sup>33</sup>

Mahmoud Refat also criticizes the „elite culture” which cannot just decide what’s experimental or what’s new or what’s different. He explains his decision to work with Mahraganat singers saying that the youth culture is much more important and without working on it, there’s no future. „You don’t have a future if you don’t see the good things coming from your culture, from very deep. I don’t care how the West or how the elite culture thinks about new music or „good” music or respect in art or all these issues about music, or what is mainstream or what is not mainstream. [...] we do what we do. It happens to be successful and I’m very happy. It happens that we make a lot of money out of it; I’m very happy. It happens we have a real estate company putting up a festival, or a beer company paying money, but I still work with these kids. I don’t change. That’s the source. And that’s really what’s deep inside. If I don’t have an influence or an impact in the culture where I function, or where I live, why do it at all?”<sup>34</sup>

As a conclusion we can agree that Mahraganat isn’t necessarily the protest music of the revolution. It started before the uprisings in Egypt, but the revolution helped to its popularity, Mahraganat songs exploded in the popular consciousness since the fall of President Mubarak. Revolution gave a voice to the streets and to its music. Mahraganat artists did not make music with a political agenda, they simply were singing about their daily lives and problems. But somehow these issues were also connected to politics, these were the problems often overlooked by the government. According to Alexandra Prow, „Mahraganat’s truth about the unglamorous Egyptian life soon appealed to audiences outside of suburbs and provided the discontent young masses with another weapon of expression against government.”<sup>35</sup> The revolution had, to use Mahmoud Refat’s words, „a promotional effect” on Egypt’s music scene and on Mahraganat songs as well. „The masses wanted to listen to what was new; what was different; what was young and what was coming from the streets...There was a whole other life going on that hadn’t previously been exposed.”<sup>36</sup> These songs talk about that life and the real problems of young people living that life. And again referring to the words of Refat, we can say that Mahraganat songs might not be pretty, but they are real; and „the lyrics of these young men are becoming the mantra of the Egyptian youth”.<sup>37</sup>

---

33 Peter Holslin, „Six Explosive Tracks that Define Mahraganat, Egypt’s Wildly Popular Street Music” (Interview with 100 Copies owner and facilitator, Mahmoud Refat), *thump.vice.com*, March 29, 2017. [https://thump.vice.com/en\\_us/article/ezwqke/explosive-mahraganat-egypt](https://thump.vice.com/en_us/article/ezwqke/explosive-mahraganat-egypt)

34 Ibid.

35 Alexandra Prow, „Tarab to Tahrir: A Musicological Telling of Egypt’s Journey from Post-coloniality to Popular Rebellion” (2015). *Senior Capstone Projects*, Paper 388: 42 [http://digitalwindow.vassar.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1388&context=senior\\_capstone](http://digitalwindow.vassar.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1388&context=senior_capstone); [http://digitalwindow.vassar.edu/senior\\_capstone](http://digitalwindow.vassar.edu/senior_capstone)

36 Yousif Nur, „Electro Chaabi: A Radical Century: Mahmoud Refat Of 100 Copies Cairo Interviewed,” *The Quietus*, December 17, 2014. <http://thequietus.com/articles/16831-mahmoud-refat-interview>

37 Maria Golia, „Egypt’s Mahragan: Music of the Masses.” Web page of *Middle East Institute*. July 7, 2015. <http://www.mei.edu/content/at/egypt%E2%80%99s-mahragan-music-masses>

The songs which originated from the poor suburbs of Cairo mostly heard at the wedding parties on the back street of those suburbs reached the Median and Mahraganat singers used this opportunity to reach the people outside their circles, their messages were also adapted to the demands of the revolution and on the other hand the uprising used the young voices of protest for its own interests as well.

### References:

1. Associated Press. „Turmoil in Egypt Creates New ‘Revolutionary’ Pop Culture.” *Haaretz.com*. January 20, 2014. <https://www.haaretz.com/egypt-s-new-revolutionary-culture-1.5307470> (09.07.2018).
2. Colla, Elliott. „The People Want.” *Middle East Report*, no. 263 (2012): 8-13. <http://www.jstor.org/stable/41702555> (21.8.2018).
3. Degner, David. „About Mahraganat Music.” *www.daviddegner.com*. <https://www.daviddegner.com/albums/mahragan-shabi-music/> (9.7.2018).
4. Detrie, Megan. „Electro Shaabi Mixing the parties and the politics.” *The National*. December 9, 2012. [www.thenational.ae/arts-culture/music/electro-shaabi-mixing-the-parties-and-the-politics-1.571105](http://www.thenational.ae/arts-culture/music/electro-shaabi-mixing-the-parties-and-the-politics-1.571105) (11.8.2018).
5. “Egypt: Radio Station Bans Mahraganat Song.” *Freemuse*. 17 May, 2016. <https://freemuse.org/news/egypt-radio-station-bans-mahraganat-song/> (23.8.2018).
6. Eyre, Banning, Sean Barlow and Saxon Baird. „100 Copies: Interview with Mahmoud Refat and Hassan Khan.” *Afropop Worldwide*. Interviews. May 6, 2012. <http://afropop.org/articles/100-copies-interview-with-mahmoud-refat-and-hassan-khan> (17.8.2018).
7. Golia, Maria (Guest Contributor). „Egypt’s Mahraganat: Music of the Masses.” Web page of *Middle East Institute*. July 7, 2015. <http://www.mei.edu/content/at/egypt%E2%80%99s-mahraganat-music-masses> (21.8.2017).
8. Hendawi, Hamza. Associated press. „Egypt: Revolution, turmoil impact on pop culture.” *The San Diego Union-Tribune*. January 2, 2014. <http://www.sandiegouniontribune.com/sdut-egypt-revolution-turmoil-impact-on-pop-culture-2014jan02-story.html> (2.9.2018).
9. Holslin, Peter. „Six Explosive Tracks that Define Mahraganat, Egypt’s Wildly Popular Street Music” (Interview with 100 Copies owner and facilitator, Mahmoud Refat). *thump.vice.com*. March 29, 2017. [https://thump.vice.com/en\\_us/article/ezwqke/explosive-mahraganat-egypt](https://thump.vice.com/en_us/article/ezwqke/explosive-mahraganat-egypt) (7.6.2018).
10. Hubbard, Ben. „Out of Egypt’s Chaos, Musical Rebellion.” *The New York Times*, Middle East. May 11, 2013. <http://www.nytimes.com/2013/05/12/world/middleeast/egypts-chaos-stirs-musical-revolution.html?mcubz=1> and related video by Solomon, Ben. „Egypt’s Music Revolution”. *New York Times*. 12 May, 2013. <https://www.nytimes.com/video/world/middle-east/100000002220636/egypts-music-revolution.html?action=click&gtype=vhs&version=vhs-heading&module=vhs&region=title-area> (23.8.2018).

11. Kingsley, Patrick. „Egypt’s Street Music Mahraganat Both Divides and Unites,” *The Guardian*, May 9, 2014. <http://www.theguardian.com/world/2014/may/09/egypt-cairo-street-music-mahraganat-grime> (21.8.2018).
12. Kingsley, Patrick. „Famous, the Cairo Fashion Scene Redefining Masculinity.” *The Guardian*, March 15, 2015. <http://www.theguardian.com/world/gallery/2015/mar/15/famous-the-cairo-fashion-scene-redefining-egyptian-masculinity> (18.8.2018).
13. Loccatelli, Giovanna. „Sadat: „Mahraganat is pure energy”. *The Guardian. The Observer*. December 1, 2013.
14. <https://www.theguardian.com/music/2013/dec/01/dj-sadat-mahraganat-salam-cairo> (3.9.2018).
15. “Mahraganat lets Egyptians Say the Unsayable: Egypt’s protest dance music scene arrives in London”. *Noisey on vice.com*. January 28, 2014. [https://noisey.vice.com/en\\_uk/article/rppqwd/youneedtohearthis-cairo-underground-dance-scene](https://noisey.vice.com/en_uk/article/rppqwd/youneedtohearthis-cairo-underground-dance-scene) (6.8.2018).
16. Interview with Hind Meddeb. „In Egypt, ‘electro-chaabi’ music stirs up controversy.” *PRI’s The World. Pri.org*. June 24, 2014.
17. <https://www.pri.org/stories/2014-06-24/egypt-electro-chaabi-music-stirs-controversy> (12.07.2018).
18. Meddeb, Hind. Documentary „Electro Chaabi”. <https://www.youtube.com/watch?v=NHdy8b3dukQ> (2.9.2018).
19. El-Mofty, Nariman. „A new techno sound from Egypt’s street: Mahraganat music gives a rebellious voice to Cairo’s marginalised youth and keeps them dancing till dawn”. *The Times of Israel*. June 21, 2013. <https://www.timesofisrael.com/a-new-techno-sound-from-egypts-streets/> (20.8.2018).
20. Nur, Yousif. „Electro Chaabi: A Radical Century: Mahmoud Refat Of 100 Copies Cairo Interviewed”. *The Quietus*. December 17, 2014. <http://thequietus.com/articles/16831-mahmoud-refat-interview> (18.7.2018).
21. Pahwa, Sonali, and Jessica Winegar. „Culture, State and Revolution.” *Middle East Report*, no. 263 (2012): 2-7. <http://www.jstor.org/stable/41702554> (9.5.2018).
22. Prow, Alexandra. „Tarab to Tahrir: A Musicological Telling of Egypt’s Journey from Postcoloniality to Popular Rebellion” (2015). *Senior Capstone Projects*. Paper 388. [http://digitalwindow.vassar.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1388&context=senior\\_capstone](http://digitalwindow.vassar.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1388&context=senior_capstone) ; [http://digitalwindow.vassar.edu/senior\\_capstone](http://digitalwindow.vassar.edu/senior_capstone) (4.5.2018).
23. Swedenburg, Ted. „Egypt’s Music of Protest: From Sayyid Darwish to DJ Haha.” *Middle East Report*, no. 265 (2012): 39-43. <http://www.jstor.org/stable/24426423>. (20.3.2018). See also at: <http://www.merip.org/mer/mer265/egypts-music-protest>.



**“WE SHARE A BEAUTIFUL MOMENT, THEN WE WALK AWAY”:  
DANCING ARGENTINE TANGO IN DUBAI**

Argentine tango has long been a global dance. Born in Buenos Aires during the closing decades of the 19<sup>th</sup> century, today it is embraced by tango *aficionados* all around the globe. As tango travelled to new destinations and socio-cultural contexts, the people dancing it have interpreted tango in differing ways, they have given it new meanings, employed it to pursue different goals and projected their own hopes, desires, and anxieties onto the dance.

In this paper, I will explore how tango enthusiasts in Dubai make sense of their passion for the dance. Inspired by recent tango scholarship that studies the dance as an embodied and discursive practice in a particular cultural, political and socio-economic setting, I want to investigate how living in Dubai shapes dancers' experience of tango and, conversely, how dancing tango in Dubai affects their perceptions of living in the city. I am particularly interested in how Dubai's *tangueros* cultivate a sense of emotional and social belonging in the city while simultaneously becoming part of the transnational imagined community of Argentine tango.

In a first step, I will trace the global travels and local translations that tango has experienced since its emergence. The following section will briefly outline the social context of dancing tango in Dubai. Then I will investigate how Dubai's *tangueros* interpret their passion for the dance: How do they understand the dance, and which meanings do they attach to tango? How does tango help them create new forms of social and emotional attachments, both in the city itself and within the transnational cultural space of tango? Finally, my paper suggests that the study of local popular culture can contribute to a more nuanced understanding of cosmopolitan life in Dubai.

**1. Tango: Global Travels and Local Translations**

Tango was born in the slums of Buenos Aires during the late 19<sup>th</sup> century. The city's economic boom, with its promise of a better life, had brought together former African slaves, displaced *gauchos* from the plains, and poor immigrants from Europe. From their encounters, tango emerged as a bricolage of multiple cultural influences.<sup>1</sup> In the early 20<sup>th</sup> century, tango arrived in Europe, sparking both indignation and fascination. It soon conquered the elegant salons of Paris, London and New York where it was tamed, sanitized and polished.<sup>2</sup> Now respectable and associated with the refined tastes of modern Western metropolises, tango was adopted by the upper classes from Istanbul to Tokyo as well as by Argentinean high society who had earlier scorned the dance due to its alleged

---

1 Robert Farris Thompson, *Tango. The Art History of Love* (New York: Vintage Books, 2005), Simon Collier, „The Popular Roots of the Argentine Tango“, *History Workshop* 34 (Autumn 1992): 92-100.

2 Marta Savigliano, *Tango and the Political Economy of Passion* (Boulder: Westview Press, 1995), 109-136.

immorality and lowly origins.<sup>3</sup> During its Golden Age around the middle of the 20<sup>th</sup> century, tango enjoyed an increasing popularity among urbanites across Europe, North America and parts of Asia. Following another tango craze initiated by travelling tango shows in the 1980s, Argentine tango has been circulated, appropriated and re-appropriated across the globe.

In her seminal analysis of these processes, Marta Savigliano has portrayed the global spread of tango as a legacy of an imperialist exoticization of the peripheral Other. For Savigliano, Western representations of Argentine tango illustrate how (neo-)colonial discourses have constructed non-Westerners and their cultural practices as „mysterious,” „sensual” or „passionate,” exploiting and commodifying them as exotic raw materials in an insatiable global political economy of passion.<sup>4</sup> Drawing on postcolonial and feminist theory, Savigliano thus provides a fascinating account of how capitalism and the colonial imagination have shaped tango’s travels.

Yet, as sociologist Kathy Davis has noted, Savigliano’s focus on the *politics* of passion largely neglects the *experience* of passion on the part of the dancers themselves. Moreover, Davis points out that the recent global revival of tango has so thoroughly deterritorialized the dance that it can no longer be neatly encompassed by North-South divisions.<sup>5</sup> In her view, the globalization of tango requires a scholarly approach that makes „palpable the experience of passion, to explore how it actually feels, what it means, and the consequences it has for women and men in their everyday lives. This means linking people’s narratives of their experiences to the broader social, cultural, and geopolitical contexts in which they live.”<sup>6</sup>

In the past decade or so, a number of dance scholars have provided such nuanced accounts of tango dancing both in Argentina and elsewhere that examine dancers’ practices and discourses in their wider socio-cultural, economic and political context. In Buenos Aires, for example, Maria Törnqvist has studied the „intimate economy” of global tango tourism<sup>7</sup>, while Carolyn Merritt explored the emergence of new styles of tango dancing and the ensuing controversies between differently positioned actors over cultural authenticity, heritage, and commodification.<sup>8</sup> Outside Buenos Aires, Anahí Viladrich investigated how Argentinean tango professionals in New York employ their symbolic capital and tango networks to improve their living conditions as migrants.<sup>9</sup> Emily McManus’ study shows how the predominantly white Americans dancing tango in the U.S. foreground a Eurocentric understanding of the dance’s transnational history which leads to increasingly exclusionary practices within established tango groups. In response,

---

3 Ibid., 146-156, 170-186.

4 Ibid., 2-3.

5 Kathy Davis, *Dancing Tango. Passionate Encounters in a Globalizing World* (New York: New York University Press, 2015), 13-14.

6 Ibid., 190.

7 Maria Törnqvist, *Tourism and the Globalization of Emotions. The Intimate Economy of Tango* (London: Routledge, 2013).

8 Carolyn Merritt, *Tango Nuevo* (Gainesville: University Press of Florida, 2012).

9 Anahí Viladrich, *More Than Two to Tango. Argentine Tango Immigrants in New York City* (Tucson: University of Arizona Press, 2013).

alternative tango communities have emerged that acknowledge tango's historic hybridity and celebrate diversity.<sup>10</sup>

Particularly stimulating for my own research was there cent scholarship on tango dancing in various European cities that explores how dancers make sense of their passion, how they interpret their experiences and produce new meanings through their tango-related discourses and practices on and off the dance floor.<sup>11</sup> By paying close attention to the particularities of place and the social positioning of dancers in their urban environments, these studies have illustrated how tango, wherever it travels, is infused with a specific local flavor due to participants' life circumstances and wider socio-cultural, economic and political concerns. It appears that Jonathan Skinner's observations on global salsa dancing hold true for tango as well: despite the similarities of the dance and its etiquette in cities around the world, there are „differences in meaning and intent for the participants.“<sup>12</sup>

In this paper, I wish to highlight the specific meanings and understandings that Dubai's *tangueros* associate with the dance. While my main interest is to examine how living in Dubai impacts dancers' interpretations of the dance, I will also explore how dancing tango has shaped their perceptions of living in a city that has often been described as a glamorous but soulless non-place.<sup>13</sup>

## **2. „Young, fresh, bold“: Dubai and its Tango Dancers**

The city of Dubai rose to global prominence in the 1990s when it embarked upon major economic diversification initiatives intended to attract investments in fields such as tourism, real estate, business hospitality, logistics and financial services. Since then, Dubai's ruling elite has undertaken economic reforms to position the city in the upper echelons of international markets, and city branding has been a crucial part of this development strategy.<sup>14</sup> In order to captivate

---

10 Emily McManus, „The Translated Tango. Authenticity and Adaptation in U.S. Tango Communities“ (PhD diss., University of Minnesota, 2011).

11 Davis, *Dancing Tango*; Elia Petridou, „Experiencing Tango As It Goes Global: Passion, Ritual and Play,“ in *Tango in Translation: Tanz zwischen Medien, Kulturen, Kunst und Politik*, ed. Gabriele Klein (Bielefeld: Transcript Verlag, 2009); Jane Holgate, „Transcultural Tango. An Ethnographic Study of a Dance Community in the East Midlands“ (PhD diss., De Montfort University, 2015); Jonathan Skinner, „Tango Heart and Soul: Solace, Suspension, and the Imagination in the Dance Tourist,“ in *Reflections on Imagination. Human Capacity and Ethnographic Method*, eds. Mark Harris and Nigel Rapport (Oxford: Berghahn, 2015), 61-76.

12 Jonathan Skinner, „The Salsa Class: A Complexity of Globalization, Cosmopolitans and Emotions,“ *Identities: Global Studies in Culture and Power* 14, no. 4 (2007): 485.

13 Mike Davis, „Sand, Fear, and Money in Dubai“, in *Evil Paradises. Dreamworlds of Neoliberalism*, eds. Mike Davis and Daniel Bertrand Monk (New York: The New Press, 2007), 48-68; Brian Ackley, „Permanent Vacation. The Making of Someplace Out of No-Place,“ *Bidoun* 4 (2005), accessed 27<sup>th</sup> of September 2018, <https://bidoun.org/articles/permanent-vacation>; Jeremy Jones, „Dubai: The Airport State,“ in *Negotiating Change. The New Politics of the Middle East* (London: I. B. Tauris, 2006), 180-181.

14 Martin Hvidt, „The Dubai Model. An Outline of Key Development-Process Elements in Dubai,“ *International Journal of Middle East Studies* 41 no. 3(August 2009): 407.

global audiences, the city used the symbolic power of spectacular projects and architectural superlatives to create an instantly-recognizable „brandscape.“<sup>15</sup>

Dubai's transformation over the past 20 years has brought new flows of migrants to the city. With almost 3 million residents today, Dubai is a city of „temporary people.“<sup>16</sup> Over 90 percent of the city's residents are foreigners<sup>17</sup> who belong to around 200 different nationalities, and all of them live in Dubai for a limited time period only. Their residence in Dubai is – as elsewhere in the Gulf – regulated by the *kafāla* system that obliges all foreigners to be sponsored by a national citizen or institution that is usually identical with their employer. Most work contracts are issued for a period of two to three years and can be repeatedly renewed. Since formal employment is the most prevalent condition for legal residence, foreigners have to leave the country once their work contracts end. It is *de facto* impossible for foreign nationals to gain Emirati citizenship, even if they were born in the country or have lived there for decades. As many scholars have pointed out, the *kafāla* system with its insistence on the temporariness of Gulf migration has thus created a pervasive sense of impermanence, vulnerability and uncertainty about the future among Dubai's foreign residents, no matter how long they have actually lived in the city or how privileged they are in terms of Dubai's complex migrant hierarchy along the lines of nationality, race, gender and class.<sup>18</sup>

Anthropological scholarship on the various nationalities that live and work in Dubai has blossomed over the past decade. But while many articles and monographs offer rich descriptions of how particular migrant communities maintain networks of practical support, stake claims to urban space and engage in other forms of belonging beyond the formal structure of citizenship,<sup>19</sup> they rarely address the emotional dimension of migrants' „permanent temporariness,“<sup>20</sup> the ambivalence of migrant social intimacy and the challenge to negotiate one's „ge-

---

15 Anna Klingmann, *Brandscapes: Architecture in the Experience Economy* (Cambridge: MIT Press, 2007).

16 I have borrowed this formulation from Deepak Unnikrishnan's collection of short stories with the same title. Deepak Unnikrishnan, *Temporary People* (New York: Restless Books, 2017).

17 Dubai Statistics Center, „Number of Population Estimated by Nationality,“ accessed 25<sup>th</sup> of September 2018, [https://www.dsc.gov.ae/Report/DSC\\_SYB\\_2017\\_01%20\\_%2003.pdf](https://www.dsc.gov.ae/Report/DSC_SYB_2017_01%20_%2003.pdf).

18 Cf. Yasser Elsheshtawy, „Transitory Sites. Mapping Dubai's 'Forgotten' Urban Spaces,“ *International Journal of Urban and Regional Research* 32, no. 4 (2008): 968-988; Ahmed Kanna, „Indian Ocean Dubai: The Identity Politics of South Asian Immigrants,“ in *Dubai. The City as Corporation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), 171-204; Neha Vora, *Impossible Citizens. Dubai's Indian Diaspora* (Durham: Duke University Press, 2013); Katie Walsh, *Transnational Geographies of the Heart. Intimate Subjectivities in a Globalising City* (Oxford: John Wiley & Sons, 2018).

19 Cf. Sulayman Khalaf and Saad Alkobaisi, „Migrants' Strategies of Coping and Patterns of Accommodation in the Oil-Rich Gulf Societies: Evidence from the UAE,“ *British Journal of Middle Eastern Studies* 26, no. 2 (1999): 271-298; Laavanya Kathiravelu, „Social Networks in Dubai: Informal Solidarities in an Uncaring State,“ *Journal of Intercultural Studies* 33, no. 1 (2014): 103-119; Michaela Pelican, „Urban Life worlds of Cameroonian Migrants in Dubai,“ *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 43, nos. 1-3 (2014): 255-309; Vora, *Impossible Citizens*.

20 Vora, *Impossible Citizens*, 3.

ographies of the heart,” as social geographer Katie Walsh has put it.<sup>21</sup> Moreover, much of the literature focuses on migrant labor. While this emphasis is important, it also limits our understanding of the urban experiences of both nationals and foreigners<sup>22</sup> by neglecting other contexts where Dubai’s residents meet and interact across the boundaries of nationality, ethnicity, or race. As social historian Mohammad Masad has pointed out, it is often through leisure activities such as encounters in gyms, playgrounds, parks or nightclubs that Dubai’s residents communicate with Others, discover shared interests and establish meaningful ties.<sup>23</sup>

Dubai’s tango scene is an example of such a leisure-based community. It emerged in the early 2000s following the initiative of some dedicated *tangueros*<sup>24</sup> and has grown steadily over the past decade.<sup>25</sup> Currently, five dance schools offer classes in Argentine tango. *Milongas*, social tango dance events, are held on six evenings a week in hotel restaurants and dance studios across the city. Tango Dubai, a local non-profit association, organizes special events like the annual Dubai Tango Festival that celebrated its 10<sup>th</sup> edition in May 2018.

Dubai’s tango dancers reflect the many nationalities that live in the city; they include Arabs and Iranians, Indians and Pakistanis, Russians and Chinese, Argentinians and Colombians, and many others from Europe, Asia and Australia. While a few Emiratis also dance tango, the overwhelming majority are expatriates, and most of them are single. Socioeconomically, many dancers occupy relatively privileged middle class positions in Dubai’s migrant hierarchy; both women and men are upwardly mobile urban professionals who work in public administration, hospitality and retail, finance, engineering and logistics, the arts, and academia. Some have danced tango before coming to Dubai, but many appear to have found their new passion while living in the city.

Dunya, a dancer from Uzbekistan who works as a manager for an exclusive global fashion brand, characterized Dubai’s tango community as „young, fresh, and bold.” Compared with more established tango scenes in other parts of the world, many of Dubai’s *tangueros* are indeed quite young, with the majority being in their 30s and 40s which reflects the demographics of Dubai’s expatriate population. Based on their migration experience, Dubai’s tango dancers share other characteristics as well, according to one *tanguero* from Slovenia who described them as „explorative” people and „extremely interesting in terms of what they did in their lives.” Marko continued:

“Whenever I am doing something in Dubai that requires a bit more energy and commitment, like tango, it brings me to very interesting people. Everybody shares the same openness to others, because we are all in the same boat. I mean,

---

21 Katie Walsh „‘Dad says I’m tied to a shooting star!’ Grounding (Research on) British Expatriate Belonging,” *Area* 38, no. 3 (2006): 270, Walsh, *Transnational Geographies of the Heart*.

22 Attiya Ahmad, „Beyond Labor: Foreign Residents in the Persian Gulf States,” in *Migrant Labor in the Persian Gulf*, eds. Mehran Kamrava and Zahra Babar (London: Hurst & Company, 2012), 21-40.

23 Mohammad Masad, „Everyday Cosmopolitanism: Dubai – What Cosmopolitan City?” *ISIM Review* 22 (2008): 11.

24 Tango Dubai, „Community Contribution,” accessed 28<sup>th</sup> of September 2018, <http://www.tangodubai.com/community-contribution.php>.

25 Tango Dubai, „Tango Dubai Milestones,” accessed 28<sup>th</sup> of September 2018, <http://www.tangodubai.com/tango-dubai-milestone.php>.

it's very natural: when you become an expat, you go through different stages, you have to conquer a lot of different challenges. And that creates a story, a story that you can share. For instance, when I go back home and I discuss the same things that we discussed ten years ago, and nothing changes, or people still have the same perceptions, that might not be so interesting. And there is definitely something in tango that all these people here can relate to. And while I think that everybody finds something different in tango, for me, and probably also for others, it is much more than a dance. It offers a very complete environment to be in. You have an activity that challenges you physically, mentally, and spiritually."

It is this "much more" that I want to discuss in the next section. How do Dubai's tango enthusiasts make sense of their passion for the dance? Why do they feel irresistibly attracted to a dance from a different place and era? How does tango resonate with their lives in Dubai today?

### 3. *Making sense of tango passion in Dubai*

When talking to tango dancers informally at classes and *milongas*, or in the more structured context of an interview, three common themes emerged time and again in my interlocutors' attempts to give meaning to their tango experiences: the search for connection, the sensation of stepping out of one's ordinary life, and a perception of tango as a journey of self-discovery. To a large extent, these interpretations of the dance are shared by *tangueros* elsewhere, as ethnographic explorations of tango communities around the globe have shown. But in the context of Dubai, they acquire their own, locally specific meanings.

The need for human connection and belonging is, in the words of tango scholar Melissa Fitch, the „original tragedy“ at the heart of tango<sup>26</sup> - and an emotional experience that deeply resonated with Dubai's tango dancers who lead transnational lives, their „geographies of the heart“ stretched across oceans and continents and shaped by the temporariness of their sojourn in Dubai. As middle class migrants in the UAE, most of them enjoyed a life in material comfort, yet part of their emotional experience was a longing for family and friends back home, sadness about missing out on their nephews' and nieces' growing up, or worries about their aging parents who lived thousands of kilometres away.

In addition to the geographical distance that separated them from family and friends, many also noted the effects of Dubai's migration regime on their social relations in the city and spoke of the difficulties of maintaining new emotional ties of friendship and love in the constantly shifting social universe of expatriates.<sup>27</sup> My interviewees described Dubai as a „transit city,“ a „city where people leave“ and as a place where „the thought of setting roots can be unsettling.“ In our conversations, many dancers commented on Dubai's „fast-paced and superficial social environment“ and the „fleeting character“ of ties with other transnationals in the city. Laila, a Canadian teacher, observed:

“It's not a problem to make new friends here, but it's hard to keep them. People get excited at the novelty of meeting someone new but then they drift out of your world and just disappear.”

Dunya had had similar experiences and explicitly linked the often brittle quality of social ties to the temporariness of people's lives in Dubai:

---

26 Melissa Fitch, *Global Tangos. Travels in the Transnational Imaginary* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2015), 3.

27 Cf. Walsh, *Transnational Geographies of the Heart*, 98-101, on similar narratives among British expatriates in Dubai.

"There are so many people that I met and then I didn't hear from them anymore. When I make new friendships, I take them very seriously, but some of the people here think it's just for a short time anyway. Dubai is not a permanent place to live, so they don't give their all, they don't want to invest much in their relationships here. That's really a bit frustrating."

Yet, at the same time, many of my interviewees explained that in the absence of familial networks of support and their established circle of old friends, they had created a few very strong and intimate social bonds in Dubai that they considered as „far more meaningful than any friendships I've ever had back home," as Laila put it.

Lana, an Indian *tanguera* and procurement specialist in a global engineering company, told me about one such group of friends she had been a part of during the first five years of her stay in Dubai:

"We were really close. One of them was from France, one from Mexico, one from Chile. We travelled together, we went to Cambodia, Thailand, Jordan... I saw my friend from Chile meeting this girl that he liked, and then getting engaged, getting married, having a kid. And then they moved, they are in Canada now. I have not seen them for at least five years. None of us are in the same country now; they have all gone to different places in the world, but we are still in touch. I think it terrifies people to create such a connection and then to feel that loss."

For many of Dubai's *tangueros*, dancing tango to a music „haunted with farewells"<sup>28</sup> represented a way to articulate such emotional experiences. On the dance floor, they expressed the pain of separation and loss, their feelings of yearning and occasional loneliness – and were able to transcend them. Simultaneously, they found a new way to connect with others, both in a social and a very immediate, embodied sense that tango dancers know as „the perfect tango moment."

Connection is at the heart of Argentine tango. Unlike ballroom dancing, tango is not based on a fixed pattern or choreography. Instead, dancers need to learn a certain repertoire of steps, turns and figures and then combine these movements creatively – thus every dance is novel, improvised in response to the music.<sup>29</sup>In traditional salon tango, the embrace of the dancing couple is a close and intimate one, with partners communicating chest to chest. The leader (often but not always the man) initiates a step by inviting his partner through his body language to move in a certain way and direction. The follower responds to the lead and thus develops the dance together with her partner. When all elements harmonize and the couple's wordless dialogue in tune with the music succeeds, it creates a unique emotional sensation of connection, a „perfect moment" of becoming *one* body that moves to the music.

It is this rare moment of complete harmony that my interviewees described as „addictive," „extremely beautiful," as „deeply touching," as „a fantasy coming to life" or simply „magic." For Sana, an Iranian marketing specialist, it meant to „feel" her own body and that of her partner and tell him „who I am" in a dance. Matej, a dancer who recently started to teach tango classes, remembered the experience like this:

---

28 Ruth Behar, „The Death of the Angel. Reflections on the Relationship between Enlightenment and Enchantment in the Twenty-first Century," *Temenos* 47, no. 1 (2011): 80.

29 Brandon Olszewski, „El Cuerpo del Baile: The Kinetic and Social Fundaments of Tango," *Body & Society* 14, no. 2 (2008): 65.

"I clearly recall the first time. It was in the second month of my tango journey while dancing with Yara. All of a sudden it was just me, her and the music. No future plans, no past concerns, no hidden intentions, no hesitation, no second thoughts, no pretensions. We were locked in that bubble of time and we were able to feel every single move, thought, and intention. It felt pure and honest [...]. I instantly fell in love with the moment."<sup>30</sup>

For tango scholar Maria Törnqvist, such transitory connections for the duration of a dance, often between perfect strangers or people who barely know each other, challenge conventional concepts of intimacy that revolve around more durable bonds of love, friendship and family. But in her view, tango's ephemeral attachments serve „somewhat similar emotional and social needs"<sup>31</sup>: they constitute a special experience of closeness or „instant intimacy," are intensely felt, and provide a sense of belonging. For Dubai's transnational tango dancers, these profound sensations of connection and sharing thus often constitute a transformative moment in their migrant experience in and of the city.

A second, related aspect of their tango passion that Dubai's dancers highly valued was the experience of stepping out of their ordinary lives, „switching off" the demands of their everyday existence and entering „a completely calm space." They attributed to tango a timeless, placeless quality, an „absence of the mundane", that made everything else disappear. Since the dance requires full attention and focus on one's partner and the music, many compared it with meditation. "When you are dancing tango, your mental chatter has to go to zero", explained Lana. „You have to be completely invested in that moment." Marko agreed: „In tango, you have to be absolutely present, and that disconnects you from everything else. Tango forces you to do that, otherwise it's not happening."

Some scholars<sup>32</sup> have interpreted this suspension of one's ordinary life in tango as a *liminal* or, more accurately, *liminoid* experience<sup>33</sup> in Victor Turner's sense: for a particular period of time, in the confined space of a tango class or *milonga*, dancers transcend their everyday routines, social roles and status positions and enjoy the freedom to play with alternative identities and behaviors. By temporarily abandoning normative social structures and jointly creating a „perfect tango moment," they experience *communitas*, a deeply felt bond of comradeship between equal human beings<sup>34</sup> that Turner described as possessing regenerative powers.<sup>35</sup>

---

30 Lin Krstic, „An Interview with Matej Sodja," accessed 28<sup>th</sup> of September 2018, [https://www.tango-ok.com/single-post/2015/05/25/An-Interview-with-Matej-Sodja?fb\\_comment\\_id=1112758408752951\\_1113264235369035](https://www.tango-ok.com/single-post/2015/05/25/An-Interview-with-Matej-Sodja?fb_comment_id=1112758408752951_1113264235369035).

31 Maria Törnqvist, „Rethinking Intimacy: Semi-Anonymous Spaces and Transitory Attachments in Argentine Tango Dancing," *Current Sociology* 66, no. 3 (2018): 359.

32 Cf. Davis, *Dancing Tango*; Holgate, *Transcultural Tango*; Skinner, „Tango Heart and Soul."

33 Turner links liminality to the context of rituals in pre-industrialized societies. In contrast, „liminoid" experiences take place in the sphere of leisure in modern societies and are optional. For a summary of the similarities and differences between the two concepts see Victor Turner, „Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology," *Rice Institute Pamphlet – Rice University Studies* 60 no. 3 (1974): 84-85.

34 Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1977 [1969]), 131.

35 *Ibid.*, 139.



Dubai's dancers would probably agree since they also saw tango as being invested with healing and invigorating properties. Many of my interviewees had started to dance tango after a personal crisis, including the sensation of „feeling lost” after arriving in Dubai, suffering from an injury that made the pursuit of another dear hobby impossible, or the discovery that the fiancée back home had fallen in love with one's best friend. In their view, the dance had helped them to „get it all out and have a little bit of a catharsis on the dance floor”, to „heal and forget.” Rola, a *tanguera* whose family originated in Lebanon, had started dancing tango after a painful break-up with her partner:

“I wanted to do something for myself, things that I have always deferred because I was investing too much of my energy in relationships. I wanted to do something just for the pleasure of it. [...] Tango gives me hope that I can create my own happiness. When I dance, I feel in the moment. I feel beautiful. No matter what is happening in my life, I just close my eyes and let the music do its thing. I get into that rhythm that takes me away and makes me forget everything.”

Whether a personal crisis had triggered their new-found passion for tango or not, all of my interviewees emphasized that tango's break with the everyday provided a much-needed balance to their demanding professional careers. They perceived life in Dubai as very focused on work, and while many understood their jobs in the city as a chance to further their careers and „prove themselves,” they frequently characterized their professional lives as „very big pressure on a daily basis.” Similar to the narratives on Dubai's working culture that Katie Walsh elicited from British migrants,<sup>36</sup> Dubai's tango dancers reported long working hours, rotating shifts and a six-day working week in the private sector, recurring changes in workload expectations and policies, and often very short deadlines for the completion of projects.

Dunya explained: „We all need something beyond work. People in Dubai are far from their families; it's not like you come home from work and have a lot of other things to do with your family or friends. So we have our tango. You always need to get some energy back.” Laila stated that she saw her Dubai experience as an emotional roller-coaster, with highs and lows depending on her perceptions of her job security. Referring to a recent re-structuring of her institution, she explained: „I felt perfectly fine until all these changes happened recently, and now I find it very difficult to stay grounded. It's very hard to plan for the future. If I had better job security or at least more career options, I would probably feel much better about the place. Tango allows me to tune that stress out.” Marko, who in his day-time job is head of logistics in a big event planning company, stated:

“The problem with Dubai is that it does not give you much time. You spend your days at work from 9 o'clock to 7 o'clock, and then you have the remainder of the day for yourself. But for me, a balance between professional life and personal life is extremely important. In tango, I manage to break away from whatever was happening during the day and just be present. That is of immense value.”

Some of Dubai's *tangueros* mentioned that they also treasured how tango's extra-ordinariness allowed for a momentary escape from the city's often-described status hierarchies where factors such as nationality, occupation and income, and racialized identities intersect in complicated ways.<sup>37</sup> As Neha Vora and Ahmed Kanna have shown, the Gulf's postcolonial urban and socioeconomic

---

36 Walsh, *Transnational Geographies of the Heart*, 131.

37 Walsh, *Transnational Geographies of the Heart*, 53-56.

structures privilege Euro-American expatriates<sup>38</sup> with their Western professional accreditations, and whiteness more generally as a marker of „expertise.“<sup>39</sup> Some of the tango dancers who, despite their middle class status, were situated outside this privileged category due to their nationality or skin color or because they worked in less prestigious occupations, were pleased that within the tango community, such distinctions had little currency. Dunya commented: „Here in Dubai, when you meet someone new, they usually ask: ‘What’s your job?’ They try to classify you, rank you, categorize you according to your work. That never happens at a *milonga*. There, they don’t care how much you earn.”

The suspension of everyday life in the context of a tango lesson or *milonga* translated into an avoidance of talk about one’s ordinary existence, and details of one’s professional career were rarely a topic of conversation. In-between dances, *tangueros* usually watched other couples dancing; they engaged in small talk, joked with each other or exchanged tango-related anecdotes and news. Many of the regular *milonga* attendees knew each other by their first names only; others just recognized familiar faces. „Tango for me is in the doing, rather than in chit-chatting,” Lana told me and added amusedly: „Yesterday, after dancing with this *tanguero* for about seven years, this was the first time I actually had a really long conversation with him at the Asado *milonga*!”

One last aspect of tango that surfaced in many conversations with Dubai’s dancers was their perception of the dance as a journey of self-discovery and personal growth. This interpretation of tango appeared to be very salient in Dubai, perhaps as a result of dancers’ shifting social worlds that elicited introspection and self-reflection. The frequent framing of tango as a „personal development story,” as Lana put it, may also be influenced by Dubai’s public and corporate discourses that strongly emphasize the power of ambition, innovation and competitiveness. Moreover, dancers’ narratives often contained references to the city’s *Happiness Agenda*, a widely-publicized initiative of Dubai’s government that describes residents’ happiness as a primary goal of the city’s development and that has triggered a plethora of media reports and public discussions about the meanings and definitions of happiness.<sup>40</sup>

Marko for instance, a high-powered professional, explained that tango gave him new ways of relating to himself and to others in the dance’s „elusive search for connection” - and that tango thus contributed substantially to his happiness in the city:

“Tango is about exploring yourself. It’s like a mirror of who you are, what you have experienced in your life, and we might sometimes not like what we see. Tango is mentally and emotionally challenging, right, and it is also physically challenging. Tango clearly reveals all your limitations and shortcomings, and it keeps teaching you until you learn. If you are not capable of listening to yourself, there’s nothing you can do with tango. But when you are able to listen, you might accept that you have to change some things about yourself. And the more you know yourself, how to take care of yourself, the happier you are.

---

38 Ahmed Kanna, „‘A Group of Like-Minded Lads in Heaven’: Everydayness and the Production of Dubai Space,” *Journal of Urban Affairs* 36, no. S2 (2014): 605-620.

39 Neha Vora, „Expatriate/Expert Camps: Redefining ‘Labour’ Within Gulf Migration,” in *Transit States. Labour, Migration & Citizenship in the Gulf*, eds. Abdulhadi Khalaf, Omar AlShehabi and Adam Hanieh (London: Pluto Press, 2015), 170-197.

40 8 Cf. Smart Dubai Office, „Make Dubai the Happiest City on Earth,” accessed 28<sup>th</sup> of September 2018, <http://en.happinessagenda.ae/#overview>.

For me, tango helped me to figure out that life is not just hard facts, that a successful career is not the entire road to happiness, but that there are certain spiritual dimensions that you might want to keep your mind open to. And it helped me to be more empathic. Because when you do business, you are extremely rational, cold, and you try to push the emotions aside. So basically you deny half of yourself, right? Because that's a big part of you. And with tango I am managing to express this side of me better. I am getting back to myself. We all try to define our own happiness, and for me, it's basically when you feel complete. And tango helps me to achieve that, it creates a balance and brings me joy. And more importantly, it also helps me to share that moment. And sharing is an important part of happiness as well. "

In Dunya's view, tango gave her a new sense of direction and taught her how to better manage her emotions. When Dunya recalled her first months in Dubai, she remembered how much she missed the people and activities that had defined her identity back home: her parents, old friends from school, acting in theatre plays, singing and performing with her band. In Dubai, Dunya felt that her life was „empty," that „something was missing in my life." The social and emotional shelter of familiar surroundings was gone, and so were the various forms of social guidance and control that had influenced her choices back home. Dunya said: „I had to find a new me, here, in a different environment." One Friday evening while sitting alone at home and browsing the internet, she saw that a *milonga* was on that night in one of Dubai's dance studios:

"I didn't know what a *milonga* was, apart from having something to do with tango, but I just wanted to see how it looks. So I thought, okay, I will give it a try. I'll go and meet some new people. So I wear a nice dress, I wear my shoes -not tango shoes, just regular ones, and I went there. When I entered the place, it was soooo beautiful! It was a big room with mirrors on the wall, there were candles everywhere, tango music was playing that was almost a hundred years old, and the atmosphere - it was simply amazing! The people there asked me, 'do you dance tango?' I said 'I never tried.' Then Oliver took me for a dance. He said, 'just relax and follow. No need to do anything.' And I started to follow him. I stayed there for four hours, dancing with all the guys, and I just couldn't stop."

Ever since Dunya discovered tango, the dance has become a whole new „lifestyle" for her. Tango helped her to „know herself better," to explore her „good sides, and work on the bad ones," such as selfishness, impatience or vanity:

"I want to understand myself better and also other people, I want to make other people happier. And tango helped me in this, to feel and to understand their emotions, to stop being selfish. Sometimes we may be harsh, right, when we are just overstressed, we are blind, we might hurt someone, but you also need to think about the people around you. Because it always pays you back."

According to my interviewees, tango had taught them important lessons about resilience, confidence, patience, and the joy of living in the moment. As indicated in Dunya's story above, they all felt it had strengthened their ability to empathize. Lana observed that dancing tango „transforms you into a sensitive person, because that is the only way the dance works. You learn how to really respect another person's presence."

In Lana's view, tango was the ultimate lesson about accepting the transience of life in Dubai: „You may not know the person you are dancing with. But when you dance, you focus all your energy on that person, it's a beautiful moment. And when the music ends, you freely walk away."

4. *Feeling at home in the embrace of strangers*

In accounts of tango scenes around the world, especially the one in Buenos Aires, dancers' narratives of „tango bliss“ are frequently complemented and contrasted with narratives about the „darker sides“<sup>41</sup> of tango's social universe. Anthropologists have described dancers' feelings of rejection, humiliation, and disappointment that are generated by the social scene's „tribe-like atmosphere, a tendency toward hierarchy and elitism, an emphasis on performance and display, a competitive culture where one's abilities may be trumped by another's appearance...“<sup>42</sup> Women, particularly those more advanced in age, are often restricted to the role of „wallflowers,“ due to the surplus of women at almost every *milonga*, combined with gendered forms of age discrimination. But unlike in Buenos Aires where tango is big business and livelihoods are at stake, or in other more established tango scenes where *tangueros* refuse to dance „below their level“ in order to be recognized for their excellence and increase their chances of getting to dance with the best *tangueros* in town, Dubai's tango scene appears to be a more relaxed social arena.

Dubai's *tangueros*, like their counterparts elsewhere, strive to constantly improve their dancing skills; they invest considerable time and money in classes and spend many nights each week on the dance floor. Accomplished dancers are in high demand and get to participate more fully in the action on the dance floor during *milongas*. For newcomers to the scene, the experience can be rather intimidating at first, as acknowledged by some of my interlocutors who initially found Dubai's dancers „cliquish“ and „hard to approach.“

Yet, the tango community in Dubai is comparatively small and therefore quite eager to welcome new dancers; the cast of characters is in constant flux because dancers are temporary migrants, and while women do outnumber men as in other tango scenes, the imbalance is not as pronounced as elsewhere. In fact, Dubai's *tangueras* told me happily about a few *milongas* where men outnumbered women, and the men, in comic despair, posted historic images of all-male tango dancing in Argentina on Whats app, asking the community's *tangueras* to come to the rescue. Moreover, different skill levels between dancers are not perceived as insurmountable obstacles in this rather small community, as the story of Nadia, a Russian *tanguera*, illustrates. Nadia had become a very accomplished and sought-after dancer in a short period of time, and she attributed this to her complete „obsession“ with tango and her open-mindedness in the selection of partners:

“In my first two years, I went to every *milonga* and *práctica* in town. And I danced with everyone: some were advanced dancers, some were beginners and walked most of the time, some started a firework of badly executed figures - I didn't care, because no matter what, you get to practice, and you always learn something.”

Thus, the size and fluctuating nature of the community, its gender demographics, and dancers' mental flexibility are all factors that influence Dubai's social tango scene. They render skill hierarchies among dancers more fluid and allow for a relatively egalitarian, accepting and kind spirit. Marko clearly preferred the atmosphere of Dubai's tango scene to the one in Buenos Aires with its „attitude.“ He had travelled there twice and was not impressed:

“I like it when things are mutual, and I didn't feel that in Buenos Aires. For me, an important part of tango are the people that I am sharing this experience

---

41 Törnqvist, *Tourism and the Globalization of Emotions*, 58.

42 Merritt, *Tango Nuevo*, 113-114.

with. And in Dubai, having an international crowd with all these journeys behind them, nice conversations, interesting life experiences, that's far more inspiring for me than dancing tango with the Argentines I met there."

Many of Dubai's *tangueros* were equally attached to „their“ community. While some dancers focused on the dancing itself and met other *tangueros* mainly at classes and *milongas*, others had established close friendships within the tango community that made their lives in the city „much more complete than they were before.“ Whether they socialized with other dancers outside the world of tango or not, many described the tango community as a „family“ of like-minded people where they felt welcome and „protected.“ Lana observed:

“Tango connects you with people that otherwise you might not hang out with. And it emphasizes compatibility between people rather than differences. It helps people to bond. We come from all over the world, and tango is the language that we share. We literally embrace each other and dance. It's lovely. It's like family, no?”

For many *tangueros*, the dance has become such an important part of their everyday lives in Dubai that their bonds with other dancers and their tango-related activities have marginalized all other social ties and leisure pursuits. Tango would determine the composition of their social circle and their activities during most evenings of the week. The „family“ created through this collective dedication to the dance provided them with a sense of well-being and social belonging, especially at times of heightened emotional vulnerability. For example, on important holidays such as Christmas and New Year when many dancers perceived the separation from family and friends as particularly painful, the tango community organized festive *milongas* in the city's dance studios to provide a space where dancers could experience togetherness and emotional warmth away from their loved ones back home.

In the eyes of Dubai's dancers, tango has both changed their lives *in* and their views *of* the city. The intense connection with another person while dancing, the ability to temporarily detach themselves from the more burdensome, uncomfortable and troubling aspects of their sojourn in Dubai, and the personal transformation experienced through tango that nurtured a sense of emotional and spiritual growth –all these elements helped Dubai's *tangueros* perceive the city as a more balanced, more emotionally sustainable environment. Moreover, tango has brought them together with people they would never have otherwise met due to the city's high level of segregation according to occupation, nationality, ethnicity or race, and this fresh encounter with Dubai's multiculturalism, experienced in the safe space of a *milonga* or tango lesson, intensified their attachment to the city and their delight in the opportunities it offers. Through the sharing of their tango passion with a community of people who also lived between worlds, dancers created new forms of emotional and social belonging, and as a consequence, they felt that Dubai had become „warmer,“ „friendlier,“ and „more gentle.“

At the same time, dancers became a part of the transnational cultural space of Argentine tango that connected them with enthusiasts in other parts of the world. They took classes with well-known dance masters who taught in Dubai for limited periods of time, and they often attended tango festivals in Europe and Asia. Many of the more advanced dancers had, like Marko, made the ultimate tango pilgrimage and spent some weeks in the tango salons of Buenos Aires.

Moreover, Dubai's *tangueros* used every occasion to dance when abroad. Lana, for example, who frequently travelled for business and leisure, stated confidently: „Wherever I am, I find my tango, or I find a *tanguero*.“ Lana has danced

at *milongas* in Malaysia, India and Turkey, in Switzerland, France and Scotland; she has danced in offices, living rooms and streets, and once on the steps of the Eiffel tower with music coming from an ear-phone that she shared with a complete stranger. She was also an avid user of the Facebook group „Stranded at an airport: tango meet-up,“ hoping for a dance in-between flights.

Like her, many of Dubai's *tangueros* felt that they could go anywhere in the world and make themselves at home because they had mastered a universal language. In a city where „movement is always on the back of your mind,“ as Laila put it, tango provided the reassuring feeling that they had a constant in their lives. Sandra, a German academic who at the time of our interview had just decided to leave Dubai, commented: „Wherever I move, I can make new friends through tango. Tango is my entry point into a new life, a new city.“

#### 5. Conclusion: Connecting Flows

To conclude, my paper has shown how Dubai's tango community has emerged at the intersection of multiple cultural and demographic flows: A dance that was created by migrants over a hundred years ago in South America and attained global popularity in the following decades, has come to provide a sense of belonging to migrants living in 21<sup>st</sup> century Dubai. The emirate's dancers have interpreted tango according to their own circumstances as modern-day expatriate professionals in a transitory, multinational and fast-paced city, but the desire for connection was still at the heart of their tango experience - both in Dubai as their current temporary home and in anticipation of their next move, their next *milonga* in a different city on this planet.

For the time being, however, Dubai's *tangueros* felt that the dance offered them a sense of stability, togetherness and participation in the city. Studying such local appropriations of transnational popular culture can therefore provide a corrective to the generalizing claims often made about Dubai as a city of spectacle, consumption, artificiality and superficial relationships. Dubai may be a city of strangers, but these strangers find ways to connect with each other - perhaps in the gentle embrace of a tango.

#### References:

1. Ackley, Brian. „Permanent Vacation. The Making of Someplace Out of No-Place.“ *Bidoun* 4 (2005). Accessed 27<sup>th</sup> of September 2018. <https://bidoun.org/articles/permanent-vacation>.
2. Ahmad, Attiya. „Beyond Labor: Foreign Residents in the Persian Gulf States.“ In *Migrant Labor in the Persian Gulf*, edited by Mehran Kamrava and Zahra Babar, 21-40. London: Hurst & Company, 2012.
3. Behar, Ruth. „The Death of the Angel. Reflections on the Relationship between Enlightenment and Enchantment in the Twenty-first Century,“ *Temenos* 47, no. 1 (2011): 77-96.
4. Collier, Simon. „The Popular Roots of the Argentine Tango.“ *History Workshop* 34 (Autumn 1992): 92-100.
5. Davis, Kathy. *Dancing Tango. Passionate Encounters in a Globalizing World*. New York: New York University Press, 2015.
6. Davis, Mike. „Sand, Fear, and Money in Dubai.“ In *Evil Paradises. Dream-worlds of Neoliberalism*, edited by Mike Davis and Daniel Bertrand Monk, 48-68. New York: The New Press, 2007.

7. Dubai Statistics Center. „Number of Population Estimated by Nationality.” Accessed 25<sup>th</sup> of September 2018. [https://www.dsc.gov.ae/Report/DSC\\_SYB\\_2017\\_01%20\\_%2003.pdf](https://www.dsc.gov.ae/Report/DSC_SYB_2017_01%20_%2003.pdf).
8. Elsheshtawy, Yasser. „Transitory Sites. Mapping Dubai’s ‘Forgotten’ Urban Spaces.” *International Journal of Urban and Regional Research* 32, no. 4 (2008): 968-988.
9. Fitch, Melissa. *Global Tangos. Travels in the Transnational Imaginary*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2015.
10. Holgate, Jane. „Transcultural Tango. An Ethnographic Study of a Dance Community in the East Midlands.” PhD diss., De Montfort University, 2015.
11. Hvidt, Martin. „The Dubai Model. An Outline of Key Development-Process Elements in Dubai.” *International Journal of Middle East Studies* 41 no. 3 (August 2009): 397-418.
12. Jones, Jeremy. „Dubai: The Airport State.” In *Negotiating Change: The New Politics of the Middle East*, 180-205. London: I.B. Tauris, 2006.
13. Kanna, Ahmed. „‘A Group of Like-Minded Lads in Heaven’: Everydayness and the Production of Dubai Space.” *Journal of Urban Affairs* 36, no. S2 (2014): 605-620.
14. Kanna, Ahmed. „Indian Ocean Dubai: The Identity Politics of South Asian Immigrants.” In *Dubai. The City as Corporation*, 171-204. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
15. Kathiravelu, Laavanya. „Social Networks in Dubai: Informal Solidarities in an Uncaring State.” *Journal of Intercultural Studies* 33, no. 1 (2014):103-119.
16. Khalaf, Sulayman and Saad Alkobaisi. „Migrants’ Strategies of Coping and Patterns of Accommodation in the Oil-Rich Gulf Societies: Evidence from the UAE.” *British Journal of Middle Eastern Studies* 26, no. 2 (1999): 271-298.
17. Klingmann, Anna. *Brandscapes: Architecture in the Experience Economy*. Cambridge: MIT Press, 2007.
18. Krstic, Lin. „An Interview with Matej Sodja.” Accessed 28th of September 2018. [https://www.tango-ok.com/single-post/2015/05/25/An-Interview-with-Matej-Sodja?fb\\_comment\\_id=1112758408752951\\_1113264235369035](https://www.tango-ok.com/single-post/2015/05/25/An-Interview-with-Matej-Sodja?fb_comment_id=1112758408752951_1113264235369035).
19. Masad, Mohammad. „Everyday Cosmopolitanism: Dubai - What Cosmopolitan City?” *ISIM Review* 22 (2008): 10-11.
20. McManus, Emily. „The Translated Tango. Authenticity and Adaptation in U.S. Tango Communities.” PhD diss., University of Minnesota, 2011.
21. Merritt, Carolyn. *Tango Nuevo*. Gainesville: University Press of Florida, 2012.
22. Olszewski, Brandon. „El Cuerpo del Baile: The Kinetic and Social Fundamentals of Tango.” *Body & Society* 14, no. 2 (2008): 63-81.
23. Pelican, Michaela. „Urban Lifeworlds of Cameroonian Migrants in Dubai.” *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development* 43, nos. 1-3 (2014): 255-309.

24. Petridou, Elia. „Experiencing Tango As It Goes Global: Passion, Ritual and Play.” In *Tango in Translation. Tanz zwischen Medien, Kulturen, Kunst und Politik*, edited by Gabriele Klein, 57-74. Bielefeld: Transcript Verlag, 2009.
25. Savigliano, Marta. *Tango and the Political Economy of Passion*. Boulder: Westview Press, 1995.
26. Skinner, Jonathan. „Tango Heart and Soul: Solace, Suspension, and the Imagination in the Dance Tourist.” In *Reflections on Imagination. Human Capacity and Ethnographic Method*, edited by Mark Harris and Nigel Rapport, 61-76. Oxford: Berghahn, 2015.
27. Skinner, Jonathan. „The Salsa Class: A Complexity of Globalization, Cosmopolitans and Emotions.” *Identities: Global Studies in Culture and Power* 14, no. 4 (2007): 485-506.
28. Smart Dubai Office. „Make Dubai the Happiest City on Earth.” Accessed 28th of September 2018. <http://en.happinessagenda.ae/#overview>.
29. Tango Dubai. „Community Contribution.” Accessed 28th of September 2018. <http://www.tangodubai.com/community-contribution.php>.
30. Tango Dubai. „Tango Dubai Milestones.” Accessed 28th of September 2018. <http://www.tangodubai.com/tango-dubai-milestone.php>.
31. Thompson, Robert Farris. *Tango. The Art History of Love*. New York: Vintage Books, 2005.
32. Törnqvist, Maria. „Rethinking Intimacy: Semi-Anonymous Spaces and Transitory Attachments in Argentine Tango Dancing.” *Current Sociology* 66 no. 3 (2018): 356-372.
33. Törnqvist, Maria. *Tourism and the Globalization of Emotions. The Intimate Economy of Tango*. London: Routledge, 2013.
34. Turner, Victor. „Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology.” *Rice Institute Pamphlet - Rice University Studies* 60 no. 3 (1974): 53-92.
35. Turner, Victor. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press, 1977 [1969].
36. Unnikrishnan, Deepak. *Temporary People*. New York: Restless Books, 2017.
37. Viladrich, Anahí. *More Than Two to Tango. Argentine Tango Immigrants in New York City*. Tucson: The University of Arizona Press, 2013.
38. Vora, Neha. „Expat/Expert Camps: Redefining ‘Labour’ Within Gulf Migration.” In *Transit States. Labour, Migration & Citizenship in the Gulf*, edited by Abdulhadi Khalaf, Omar AlShehabi and Adam Hanieh, 170-197. London: Pluto Press, 2015.
39. Vora, Neha. *Impossible Citizens. Dubai’s Indian Diaspora*. Durham: Duke University Press, 2013.
40. Walsh, Katie. *Transnational Geographies of the Heart. Intimate Subjectivities in a Globalising City*. Oxford: John Wiley & Sons, 2018.
41. Walsh, Katie. „‘Dad says I’m tied to a shooting star!’ Grounding (Research on) British Expatriate Belonging.” *Area* 38, no. 3 (2006): 268-278.



## S U M M A R I E S

**Alzahraa K. Ahmed**

Institute of Fine Arts, New York University

### **EPHEMERAL SCULPTURE: VESSELS OF MEMORY, WONDER, AND (E)MOTION IN THE MEDIEVAL MEDITERRANEAN**

This paper analyzes a feature common to various kinds of festivities and events throughout the early and medieval Islamic world: the appearance of ephemeral sculpture. Ephemeral sculpture is unexplored terrain in Islamic art history, appearing only in passing in the literature. This lack of attention should not be surprising since, after all, such sculptures are ephemeral; they are not stored, archived, or exhibited in museums-institutions that direct our research. However, the memory of these non-archived and unpreserved materials is not ephemeral, having endured and been perpetuated in textual sources since at least the tenth century. Such sources are geographically diverse and stretch chronologically from the Abbasid period, starting in the 8th century, to the Ottoman period. They include travel accounts, juridical texts, and historical chronicles. The nature and priorities of each of these sources is different, resulting in varied textual discussions of ephemeral sculpture, which often activate emotions and are ascribed the characteristics of impermanency, movement, and wonder.

In my paper, I argue that such sources provide a window into the social and popular cultural life of the medieval Mediterranean. Moreover, they can help us to see how *littérateurs* of the Middle Ages experienced materials around them—not only ephemeral sculpture, but figurative objects more broadly—and then reflected on these experiences in writing. Finally, I suggest that analysis of these textual sources can help scholars to explore broad contexts critical to understanding the material culture with which they work.

**Marina Alexidze**

Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

### **SHEIKH SANA'AN IN THE FOLK CULTURE OF TBILISI**

Sheikh Sana'an was a well-known personage in the Medieval East. A stirring history of his life - infatuation for a Christian maiden, conversion to Christianity for the sake of love, and then his return to Islam - inspired many famous poets, such as Farideddin 'Attar, Alisher Navoy, Golshahr, Paki Tehrani, and others.

The story of Sheikh Sana'an was known in Georgia as well. In the eighteenth-nineteenth centuries, the local version of this history was developed in Tbilisi. According to this version, events took place in Georgia, the Christian maiden was Georgian, christianized Sheikh died in Tbilisi and was buried in the yard of St.

David Church, on the slope of the mount Mtatsminda (Holy Mount) near the city. The version reflected the climate of tolerance and mutual confidence, peculiar to multiconfessional urban community of Tbilisi. Moreover, in folk conception Sheikh Sana'an was identified with St. David Garejeli, sixth-century monk, who came to Georgia from Syria and lived first on the Mtatsminda and then in Gareji desert. In the nineteenth century burial place of Sheikh Sana'an on the mount Mtatsminda was a venerated site both for Christian and Moslem inhabitants of Tbilisi. Persian pilgrim Mirza Mohammad Husein Farahani, who came to Tbilisi in 1885, wrote in his "Safarnameh", that Sheikh Sana'an was highly respected among Georgians. They used to visit his grave for praying and making donations. Another Persian traveler, general Majd os-Soltaneh, confirms this information.

The ties of Sheikh Sana'an and Georgia were reflected in literature as well. Persian poet Sheibany and Azeri poet Vaqif, enamoured of a Georgian women, in their poems compared themselves with Sheikh Sana'an.

**Jeffrey John Barnes**  
University of Akron

## **HANDHALA AND THE MESSIAH: CHRISTOLOGICAL IMAGES IN THE CARTOONS OF NAJI AL-ALI**

The indelible editorial cartoons of Palestinian refugee Naji Al-Ali transformed the Palestinian art scene, ushered in an age of art as resistance in the Palestinian context, and shifted regional and global perceptions of the Palestine conflict. His child-character Handhala became the national and global signifier of the Palestinian *shahid* (witness) and continues to appear in graffiti both in Palestine and abroad, forcing audiences all over the world to witness the injustices inflicted on the Palestinian people by the Israeli Occupation. However, in spite of Al-Ali's oversized role in Palestinian history, there is a tremendous dearth of scholarship on his art, including the editorial cartoons for which he became most famous. The present paper seeks to contribute to the limited scholarship on Al-Ali's cartoons by focusing on a narrow yet incredibly influential subset of these images that mediate the Palestinian experience post *Nakba* ("the catastrophe"—the 1948 expulsion of nearly one million Palestinians from their homes) and post *Naksa* ("the setback"—the 1967 Occupation of the West Bank and Gaza Strip by the Israeli state) through Handhala's witnessing of christological images transposed into Palestinian contexts. Specifically, Al-Ali relies on three depictions of Christ to signify the Palestinian experience of occupation, expulsion, and diaspora: Christ as resister, sufferer, and refugee. Through these three pop-culture transpositions of Christ, Al-Ali contributes to the discourse of *sumud* ("resiliency" or "steadfastness") as a tactic of resistance that envisions a future in which bearing witness to the past liberates the Palestinian people.

**Marine Beridze, Lia Bakuradze**

Arn. Chikobava Institute of Linguistics,

Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

**Nikoloz Nakhutsrishvili**

*G.Tsereteli Institute of Oriental Studies*

## GEORGIANS IN IRAN – THE ASPECTS OF CULTURAL AND LINGUISTIC REINTEGRATION

Several so called “speech/dialect islands” of Georgian language have been preserved on the territories of Iran, Azerbaijan and Turkey. Fereydanian dialect in Isfahan province (Iran), having 400-year history, is one of them. Even though the Georgians residing in Mazandaran province had lost their native language, their settlements also traces the existence of similar “speech island”.

Viability of “speech islands” is determined by the rate of their isolation. The “defensive instinct” against assimilation is greatly developed among them.

For the researchers interested in the general typology of this phenomenon, investigations into “Georgian islands” in Iran can be a fascinating case.

Political events that has taken place since the second half of the 20th century and new reality, as a result, stimulated “ethnic mobilization” in these islands as well as an interesting process of cultural and linguistic reintegration with historical homeland. The latter in its turn slowed down the dissolution of Fereydanian island to some extent, and at the same time enlivened the desire for searching identity among Mazandarani Georgians.

The paper will be focused on specific aspects of reintegration such as:

- attempt to find out common identity by Fereydani and Mazandarani Georgians themselves;
- attempt to restore and enlarge cultural memory;
- fragmentary adoption and reinterpretation of national symbols (national costume, national folklore texts, dances, cuisine...);
- acquirement of Georgian alphabet, its visualization, finding the ways of its transformation into the element of culture;
- reinterpretation and representation of the other elements of Georgian culture (art, literary texts, ornaments...);
- linguistic reintegration: looking for the lost meanings of the words, desire to enrich vocabulary and to learn Georgian language in general.

This reintegration process emerged in the favorable political situation expresses the will of the collective to be closer to historic areal and to find new ways for preserving once deprived island unity.

**Hicham Chami**  
Columbia University

## **‘THE ROAD LESS TRAVELLED’: THE MOROCCAN MALĤŪN AND THE MIGRATION OF THE ANDALUSIAN MUWASHSHAĤ**

Following the expulsion of the Moors and Jews from the Iberian peninsula as the *Reconquista* reached its apogee, the centuries-old traditions of Andalusian music found new expressions across the Strait of Gibraltar in the Maghreb, leading to the “formation and development of a distinct, original Andalusian-North African music” (Guettat 2002). Specific migratory patterns from al-Andalus to cities and towns in the Maghreb (chronicled by Chottin 1939, Davis 1996, and Davila 2013), resulted in the diversification of stylistic interpretations and emergence of regional genres: *al-‘alā* in Morocco, *ma’lūf* in eastern Algeria, Tunisia, and Libya, and *ṣan’a* in Algiers. *Tarab al-gharnātī*, with roots in Granada, flourished in Morocco and the Algeria border region.

The indigenous Moroccan genre of *malĥūn*, however, presents a quandary in terms of culture transfer since--despite the fact that it is “closely associated with Andalusian music” (Schuyler n.d.)--it originated in the remote Tafilalet region of Morocco, rather than one of the receptor locations identified with Andalusian migration. Schuyler, indeed, emphasizes the non-Andalusian origin of *malĥūn*. Yet the classical *qaṣīdah* poetic form of the *malĥūn* incorporates elements of the Andalusian *muwashshaĥ*, such as its strophic structure. What would account for this pattern of cultural migration?

*Malĥūn* remains an intriguing musical genre for its incorporation of elements of the *muwashshaĥ* and *zajal*; its genesis in a region of Morocco not included in the roster of receptor locations for post-Reconquista migration; its transmission to at least one location that was; and its evolution and endurance to this day, when it co-exists with the venerated Andalusian tradition while remaining distinct from it.

This paper explores the unlikely pathways of influence from al-Andalus across the Mediterranean to this remote region of Morocco, and the intersection of the quintessential Andalusian genre, the *muwashshaĥ*, with the quintessential Arab poetic genre, the *qaṣīdah*.

**Mérim Cheikh**  
University of Edinburgh

## **PRODUCING AND PERFORMING DIGITAL RESISTANCE IN MOROCCO: BETWEEN STYLE AND ILLEGALISMS, THE TCHARMIL 2.0 SUBCULTURE**

Since the early 2010s, a sense of insecurity has spread in Moroccan cities that crystallises around the *tcharmil* figure, a type of thug that turns the stigma of social disqualification into a source of pride by extolling assertive masculinity and violence.

Self-styled *tcharmil* have taken possession of different digital media to display their street wear and sophisticated haircuts, delinquent behavior (long knives, loot) and the non observance of religious norms (alcohol consumption, premarital sex, tattoos). The phenomenon gained visibility in the public sphere through Facebook pages and YouTube videos. Coinciding with several criminal affairs involving *tcharmil*-styled delinquent, this digital exposure provoked a social panic. Consequently, several petitions were released calling on authorities to crackdown on the phenomenon, as a result of which widely publicised arrest campaigns were carried out in working-class neighbourhoods across the country.

But *tcharmil* came to refer to a larger subculture that exceeds the petty criminal milieu from which it originated. Indeed, the *tcharmil* subculture has been embraced by a larger share of the “clean” lower-class youth. *Tcharmil* emphasises lower-class identity and legitimises it though the appropriation of cultural codes that are distinctive but at the same time overlap with the patterns of consumption of more privileged social classes. Thanks to its digital characteristic, the subculture overcomes the national boundaries and embraces different global influences originating from the South or the North, re-affirming the centrality of concrete flows and flow narratives. This is the emergence and the consolidation of a widespread subculture that I will analyse focusing on the tools of dissemination of the *tcharmil* identity, on its aesthetic performances and the forms of its appropriation (both class and gender-based), on its potential to impact the gender order and sexual politics in Morocco and on how it unravels the current struggle for cultural capital, respectability and thus a recognisable male, female and heterosexual subjectivity.

**Sarit Cofman-Simhon**

Kibbutzim College of Education and Arts

### **TONGUES ON THE ISRAELI STAGE: THEATRE IN MAGHREBI, ARAMAIC, JUHURI, KIVRULI, AND BUKHORI**

Linguistic practices in Israel display complex and rather unique circumstances. The collective memory of Jews chose Hebrew as their national language, whereas Jewish diasporic tongues spoken in homes have no official status.

Yet at the beginning of the twenty first century, the hegemonic Jewish Israeli identity and culture had been questioned, undermined and revitalized. The use onstage of Juhuri (a Persian language spoken by the Jews of Azerbaijan and Dagestan), Kivruli (Judeo-Georgian) and Bukhori (the Tajiki language of Bukharian Jews) is part of the move to include several narratives in the social, political, as well as the artistic and linguistic domains in Israel.

Local Israeli theatre companies that tour the country with plays in these Jewish dialects have received warm response from their audiences. In this essay I would like to explore the aesthetic as well as the social implications of this phenomenon, and to demonstrate how the use of languages has to do with self-empowerment and defiance.

As Pierre Bourdieu contends, languages constitute a cultural capital far beyond their linguistic aspects. The performative aspects of languages include intonation, gesticulation, body language, tunes, stories, etc. It is therefore an entire culture that is represented on stage.

And how do these artists feel about the work they are doing? Most of the actors are amateurs, have other jobs outside of the theatre and very few artistic agendas. They enjoy performing, earning some money, and proudly representing their language and community.

**Brad Fox**

Graduate Center, City University of New York

### **FROM KARAGÜMRÜK TO WEST BROADWAY: THE 21<sup>ST</sup> CENTURY URBAN DERVISH LODGE**

The Ottoman dervish lodge, or *dergah*, was a place for religious ceremony and social gathering, where the poor might find food and travelers might find shelter. The dervish orders also refined and conserved complex ideas of theology, metaphysics, and popular practices of Islam.

When Mustafa Kemal outlawed the orders in 1925, this centuries-long development was ruptured. Some adherents concentrated out of the Turkish Republic's jurisdiction in Syria and Egypt; some moved their practices to private homes and operated in secret; some moved West.

By the early 21st Century the Jerrahi dervishes were again openly practicing in Istanbul. But now after almost a century of prohibition and movement, the order is represented worldwide. There are Jerrahidergahs in Mexico City, Puerto Rico, the UK, Australia, and Singapore, and over a dozen in the United States. The centers are independently run by Jerrahi initiates, though they share an on-line presence and are connected through social media.

Several of the Jerrahidergahs outside of Turkey are run by women. The New York sheikha, Fariha al-Jerrahi, was born to a wealthy Texas oil family who also endowed the DIA foundation, an important patron of contemporary art. Her *dergah* in downtown Manhattan attracts a mixture of Muslim immigrants from Iran, Turkey, Bangladesh, and Pakistan, along with Western converts and curious interlopers. Their adapted, but still traditional Thursday night *dhikr* sees men and women practice together, and regularly incorporates passages in English, Arabic, Turkish, and Farsi, with an occasional inflection of the American Black Arts Movement.

This paper looks at a flourishing and cosmopolitan manifestation of traditional Islamic urban culture now sandwiched between bars on the streets of New York City, and asks in what way it complicates notions of authenticity and fetishization, and in what way it offers a platform for the continuity and diversity of popular religious practices.

**Darejan Gardavadze**

Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

## **“MAGIC LAMPS AND CAPS AND RINGS”.. “THE THOUSAND AND ONE NIGHTS” IN THE FOCUS OF WESTERN-EASTERN INTEREST**

**(The Lore of the Arabian Nights by Ameen Rihani)**

The interest in the magical and wonderful world of the amazing tales of Thousand Nights leads to significant reception and popularity of these tales all over the world. Collection “The Thousand and One Nights”, excellent sample of intercultural communication, containing the magic stories of Indian, Persian, Greek origins, saturated with abundant elements of Arabic-Islamic culture and its contribution to the world’s cultural treasure is indeed great.

Collected stories of “The Thousand and One Nights” translated into many European languages became the inspirer of numerous literary works, in numerous genres, various epochs.

My presentation is dedicated to „The Lore of the Arabian Nights“ by Ameen Rihani, unifying the author’s articles dealing with this immortal Arabic collection.

Ameen Rihani is the major figure of the Mahjar school of Syrian-Lebanese emigration in America of the beginning of the twentieth century – an intellectual and great thinker standing at the origin of the idea of Arab nationalism. He was destined to be a cultural and intellectual ambassador between the East and West, becoming a bridge for the East and West and a true son of the two great cultures and literatures of the Arab and American worlds.

Maronite Arabs of Mahjar school that have migrated to the America have contributed greatly to introduction of true values of Moslem Near East and Islam and Mahjar school was able to accomplish this great mission by its bilingual nature. Ameen Rihani attempted to do this in his book “The Lore of the Arabian Nights” – to demonstrate cultural depth of “The Thousand and One Nights” to the Western readers (the book is written in English). One could say that his vision is “Western-Eastern” and, according to Ameen Rihani’s tradition, attempts to synthesize these two civilizations.

**Anastasia Grib**

Rupert Charles University of Heidelberg

## **CULTURAL CODES OF THE QUR’ANIC TABLET: LOVE, MAGIC, AND SCHOOLING**

The culture track of the Qur’anic tablet (*allo*) began over 1000 years ago. The primary purpose of the tablet has been to teach the Arabic language, calligraphy, and the Holy Text: in a Qur’anic school setting. The first evidence of this practice comes from the Persian city of Kashan, in the 12 c. C.E.; later examples are from Central Asia, Levant, Pakistan, Africa and Malaysia. However, after the adoption of paper and modernisation of education, this tradition has been all but

lost in the majority of these Islamic centres. Only in Africa it continues as a living practice being part of indigenous ritual and aesthetics; from a basic mnemonic technique it has evolved into a highly respected craft. Images of *allo* can be seen in architectural decorations and on various mundane objects: calabashes, wedding textiles, leather bags, hats, shirts, amulets. The most decorated North African *allos* are produced in Morocco and Mauritania, in the travelling schools *muhadras*.

After introducing *allo*, my paper will focus on the following three themes: a traditional Qur'anic school; an *allo*; a boy and a girl as "sweethearts." One can find this combination in the Persian and Mughal miniatures depicting mystical love and school scenes, as well in the blood-letting devices of Al-Jazari. In contemporary Africa, anthropological use of the tablet is often connected to marriage. In some nomadic cultures, *allo* is used in gender initiation, healing, and magic.

My investigation seeks to redress the glaring absence of the *allo* from the presentations of Islam as a mosaic of cultures. On the one hand, the indigenous decoration does not fit the prevailing framework of the Islamic art scholarship; on the other hand, specialists of African art are kept at bay by the presence of Qur'anic calligraphy. I track down the historical continuity of this tradition as evidenced in artistic and anthropological usages.

**Narine Grigoryan**  
*University of Vienna*

## **ART FESTIVAL AND ITS ROLE TO PRESERVE TRADITIONAL CUSTOMS**

Festivals in the Gulf were thought to be a generative force behind the creation of collective identities of the society as well as preservation of its valued past. Since its establishment in 1998, Muscat festival has been inseparable part of city's cultural life, with its famous imitation of traditional Omani village. It's been a big attraction not only for expatriates, foreign visitors but also city's younger generation.

In this article I show parallels and differences between festival in Oman and the festivals in UAE and Qatar, underlining what exactly makes Muscat unique in the whole Gulf region. I also argue how lavish spending throughout Muscat Festival's history had little impact on development of traditional village concept set on the grounds of the festival and why cutting the costs nowadays will not affect it either.

Through the prism of festival I could see how interculturalism is propagated whereas society itself mostly showed self-segregation tendencies. Could such platform, like Muscat Festival, be a preservation tool for traditional customs, dance and music or no? There are various art platforms in Muscat, Dubai and Doha, but the festival with large international performer presence, offers specific atmosphere to taste the multiculturalism and in its background to underline own traditional culture.

This article based on personal observations from my trips to Arabian Gulf countries from 2008 till 2016. This topic has been actively discussed with my lo-



cal partners and friends. It is also matter of concern for many of them, which I will also mention in the article.

**Hanan Hammad**

Texas Christian University

### **LAYLA MURAD: GENDER, SEXUALITY, AND RELIGION IN EGYPTIAN POPULAR CULTURE**

This research project employs the life and persona of the Egyptian star Layla Murad (1918 - 1995) to analyze politics of sexuality, ethnicity and the socio-cultural interaction between Muslims and Jews of the Arab land in the entertainment industry. It analyzes the crucial role popular culture, commercial cinema and celebrity publications in particular, played in constructing an exclusive Arabo-Islamic Egyptian identity and fastening virginity and sexual purity in the heart of this national gendered identity. It also provides a fresh analysis of the revolutionary transition from the monarchy to Nasserism where in the intimate intercommunal love, sex, and personnel rivalries played key roles.

Started her singing career in 1932, Layla Murad starred in 28 films; almost all of them are classics in the Arab musical cinema. Her career abruptly stopped in mid 1950s and she struggled for decades for a comeback and eventually died in shadows in November 1995. When she died, the headline on the celebrity magazine *al-Kawakib* read “she lived as a Muslim, died as a Muslim, and was buried in the Muslim cemetery.” The headline meant to dispute rumors that Murad returned to Judaism after she had announced her embracement of Islam in 1948. Questions about Murad’s faith, loyalty to Egypt, connections with Israel, and her sexual affairs with elite politicians, including the Free Officers, haunted her life and her legacy after death. The personal and professional trajectories of Layla Murad and how Egyptians and Arabs, in general, have positioned her in their popular culture give an excellent example to study the religio-ethnic politics of entertainment industry and examine movie stars as agents and tools in constructing class, gender, and sexual regimes.

**Fatemeh Hosseini**

Georgetown University

### **REPRESENTING THE PROSTITUTE IN IRANIAN POPULAR CINEMA OF THE 1970<sup>s</sup>**

Between 1960s-1970s in Iran, visual representation of Iranian prostitutes was abundant, and Iranian cinema profoundly concerned itself with depicting and representing women engaged in multiple avenues of the sex industry. Visual imagery was an integral component in the construction of the meaning of sexuality for Iranian society and the Iranian public during this period. The media used visual material, especially cinema, to document and represent the meaning of

sexuality both for men and women, to assign moral judgment to a spectrum of sexual behaviors, and to convey political and social messages over these representations. These visual images of prostitutes are culturally and historically significant precisely because they are embedded in and with social practices and power relations.

This presentation explores popular culture in Iran in the 1960s and 1970s through the intersection of cinema and prostitution and investigates the ways in which this intersection contributed to the formation of new methods for imagining and understanding the sex industry in Iran. As a historian of prostitution in Iran, ultimately, I hope to connect these country specific narratives with competing or complementary narratives of prostitution in popular culture from the Middle East and North Africa broadly speaking. In other words, I ask whether there has been a flow of ideas and concepts around the topic of prostitution and red-light districts in the region (especially in Egypt, Turkey, and the Caucuses) that can be gauged from an investigation of cinema and popular films? Finally, I hope to contribute to understanding the historical background behind the production of transnational and interregional networks of cultural consumption as they pertain to gender and sexuality.

**Igor Johannsen**

University of Marburg

## **EACH ONE TEACH ONE: UNIVERSAL AND LOCAL KNOWLEDGE PRODUCTION IN ARABIC HIP HOP-CULTURE**

Understanding culture quintessentially as a quest of humans to make sense of themselves and their surrounding and realizing the potential of music for knowledge production and dissemination, this paper draws attention to specific forms of knowledge production in hip hop-culture. The founding myth of hip hop carries the ideal of self-help communities to escape the futile institutional boundaries in terms of infrastructure and curricula of state-sponsored education. Engaging with topics of universal value, like religiosity, or immediate local relevance, hip hop-culture provides forms of communication that are extraordinarily useful in facilitating access to knowledge. With the possibilities of the current digital age, these artistic means of knowledge production and dissemination are exacerbated in quantity and in reach. During the uprisings in a number of Middle Eastern and North African states in 2011 protest music travelled through the region in real time, providing protesters with artistic tools and musical imaginaries while simultaneously facilitating solidarity. Also, lyrics and videos provided platforms for the dissemination of mental and technical observations that got neglected by the local news. In analyzing forms of knowledge production and dissemination in Arabic hip hop-culture at the beginning of the century the aim of this paper is to show how respective knowledge is articulated, understood and multiplied through cultural practices and that literacy in any given culture is necessary for the comprehension of this knowledge. The intention is to show how both, culture and knowledge production, depend on each other; that the cultural frame inherent in any position from which we might look on and evaluate cultural practices

is crucial for the outcome *and* the questions guiding this and subsequent assessments.

**Agnieszka Ayşen Kaim**

Polish Academy of Sciences, Institute of Slavic Studies

## **THE PHENOMENON OF MODERN TURKISH DRAMAS OR 'THE NEO-OTTOMANS CONQUER THE MIDDLE EAST?'**

This paper is an attempt to analyze the phenomenon of the export of the TV dramas produced in the last decade in Turkey, and their sale across the world, viewed from the perspective of intercultural and social relations, whilst not ignoring the political and economic aspects involved. The paper starts with the tradition of promoting the particular drama style that stems from the Turkish Bollywood - Yeşilçam, named after a street situated in the centre of Istanbul, and the hub of most cinema studios, actors and directors, dating as far back as the 1950s-1970s. The Yeşilçam industry has produced an array of genres, all of which share both a specific cultural connotation and a cinematic language that has evolved over time, but which still sits at the core of contemporary TV production, with an Arabesque emotional sensitivity. The socio-political aspect covers factors such as the transformation of the Turkish television industry in the late 1990s and 2000s, and the shifts in both local and global markets that have created export opportunities for Turkish dramas.

The popularity of Turkish dramas within the territories of the Turkish republics, the Balkans and the Middle East is completely understandable, from a cultural proximity thesis, as being the emanation of a common Ottoman heritage. However, in the proposed paper there is also a discussion of their (especially „Magnificent Century“) popularity in Central European countries like Poland, and of factors contributing to this, such as the oriental part of the Slavic soul, the hidden memory of the long-lasting historical relations between Poland and Turkey, and their common inter-border influence.

When it comes to the Middle East, the Turkish TV novel has advanced social change, in an Islamic world still searching for its own identity. The Turkish idea of the promotion of modernity without the loss of religious values has been applied to common social tastes. Stories imported from Turkey are tailored towards Arab audiences, and combine a modern, very luxurious lifestyle with conservative values. The plots offer a sense of freedom for women and promote a particularly emancipating lifestyle.

The storytelling-style of these dramas has a very epic flavour, reminiscent of the Arabian Nights structure, orientalisising the Orient, in a manner popularised in European culture, but criticised by E. Said. Thanks to their very prolific and skillful screenwriters, who are careful observers of public mores, including the shifts between social groups, the plots of these dramas serve to diminish the feeling of inferiority so prevalent among rural immigrants in the Turkish metropolis. They encompass a nostalgia focusing on the Ottoman past, which has been termed Ottomanalgia (by Ufuk Adak).

Apart from their artistic and economic value, these Turkish dramas could be regarded as a political tool of the Turkish government, which supports this industry with subsidies. The political goals of president Tayyip Recep Erdogan and the leading AKP party, including that of becoming a leader in the region, have somehow given birth to the creation of theories that the TV industry has been part of a deliberate agenda to spread Turkish influence around the Islamic world.

The paper also discusses these dramas from the perspective of the author's own experience as a translator of screenplay dialogues from Turkish into Polish, with an attempt at some intercultural translation.

**Nadeem Karkabi**

Hebrew University of Jerusalem

### **AGAINST ETHNICITY IN PALESTINE**

The discourse around cultural identity in Israel is largely based on ethnicity; be it because of the very diverse origin of different Jewish migrant groups in Israel or because of the ambiguous definition of the Jewish identity itself. The Palestinian-Arab identity in Israel is also tugged into the internal Israeli discourse of ethnic identity and often recruited to Israeli political interests. In this paper, I discuss how referring to Palestinians ethnically encapsulates political ideologies to denationalize Palestinian citizens of Israel and co-opt them as another "ethnic" group, among allegedly equal others. In addition, I problematize the use of Arab ethnicity within both the internal Palestinian and the pan-Arab contexts, and argue for the greater significance of nationalism in the first instance and of cultural identity based on language in the other. These ideas against the use of ethnicity will be supported by examples from popular culture and especially music.

**Dr. Marie-Anne Kohl**

University of Bayreuth

### **CASTING SHOWS AND GLOBALIZATION. PERFORMANCES AT ARABS GOT TALENT AND ARAB IDOL BETWEEN ADAPTATION AND APPROPRIATION**

2013, US American contestant *Jennifer Grout* amazed the audience and judges of Arabs Got Talent with her performance of a hit by Egyptian superstar *Umm Kulthum*. While not speaking a word of Arabic at the moment of her audition, she accompanies her singing on the Oud. Does she make her performance "more Arabic" than Kulthum's version, who usually sang with a European orchestra? Would we label such a performance as cultural appropriation or adaptation? Also 2013,

Palestinian *Mohammed Assaf* won *Arab Idol* with his patriotic Palestinian hymns, managing to bring together people from Gaza and the West Bank in acclaiming his success and to gather supporters as different as the Hamas, the Fatah and the UN who try to win his favour. Was it, among other things, an act of appropriation or of adaptation, to bundle national notions within this international format? Like any other Arabic Casting Show format, *Arab Idol* encompasses various participating Arabic countries from North Africa and the Middle East, thus forming one of the multinational versions of format adaptations. Major casting show brands are increasingly dominating the entertainment market. Add their vast popularity around the world, and you have a global phenomenon. Note well, a phenomenon of the Global North exported into the entire world in form of format adaptations. Ali Jaber, a director of MBC and judge on *Arabs Got Talent*, notes that the show is a “true Arabic product ... not importing culture”, yet declaring the importance of an “Arabisation process”. He matches the “craving for self-expression and empowerment in Tahrir Square” in 2011 with the “craving for self-expression in the artistic world” for which he sees *AGT* to be the only available platform in the Arab World (Ali Jaber, *The National*, 2011). Despite those positive appreciations, the fact of the one-sided dissemination of this cultural phenomenon calls for inquiring about power relationships, profit distribution, dissemination of values and cultural identity building, in short: taking into account the possibility of a new cultural imperialism. Or are there also subversive appropriations of the format? However, the core of casting show research to date focuses on the Global North, missing out on a global perspective. Also, little attention has been paid to the actual performative, musical aspects of the whole phenomenon. Yet, it is exactly these performative practices where to investigate those relations. Focusing on performative practices in Arab Casting Show formats, such as those of *Jennifer Grout* or *Mohammed Assaf*, this paper will discuss questions of adaptation and appropriation in relation to a global perspective on the popular cultural phenomenon of Casting Shows.

**Irina Koshoridze**

Georgian State Museum of Folk and Applied Arts / Georgian National Museum

## ABOUT THE COFFEE-HOUSE PAINTINGS IN GEORGIAN COLLECTIONS

In the rich collections of Islamic paintings kept in the Georgian National Museum, there is a group of the paintings, which by the style of painting, colours and structure, except the themes depicted there, reminds us the style of coffee-house paintings, which emerged in the second part of 19th century, developed and transformed into one of the strongest streams of Iranian popular culture during late 19th - early 20th centuries.

Qajar society rapidly changed from mid 19th century. Increasing domination of western Empires stimulated changes in the cultural life. Western oriented Dar al-Funun (1851) academy coexisted with the last remains of Fath - Ali Shah's imperial life-size painting, the photography; court lithographed newspapers were introduced under the patronage of the Shah Himself.

In the late 19th century a new style flourished, which was based on the monumental mural paintings, on the Iranian national narrative beliefs and stories with their heroes and saints. The style was called coffee-house paintings, because they were painted in *qahvehkhanehs*, mostly by the artists without professional artistic education; they broke artistic rules, followed Iranian spiritual traditions, focusing only on the own inspirations and feelings. The perspective and anatomy was not important for them. This style was closely connected with the traditions of storytelling, which was developed during the centuries and the main themes were Shahnama and Ashura -Karbala-stories.

The paintings in the Georgian National Museum mostly represent the portraits of the Shahs (Nadir Shah, Shah Abbas the Great and Āghā Moḥammad Khān). The comparative study of these paintings with other samples of the coffee-house paintings reveals many similarities in the style, colour and structure. We can identify them as examples of coffee-house paintings. As the topics depicted there can be part of the big set of the composition, which could glorify the Past of Iran with the depiction of Shahs who were very important for the ideas of Iranian Kingship.

**Sebastian Maisel**

Grand Valley State University

## **REBUILDING THE UNIMAGINED PAST: YEZIDI RELIGIOUS ARCHITECTURE AND THE RECONFIGURATION OF SACRED SPACE**

Yezidism is an authentic, syncretistic religion that originated in Northern Mesopotamia and has been experiencing traumatic attacks by Muslims for generations. It is also a largely orally transmitted religion without visible spatial representations of the faith. An exception is a chain of shrines and other places of worship in Yezidi villages in Syria and Iraq. Those sites are arguably the only public location of Yezidi religiosity. Prior to the genocidal attacks of ISIS the Yezidi shrines were of little visibility and religious importance; however, ISIS made it a strategy to deliberately destroying these site as symbols of alleged paganism.

Yezidism is also undergoing a period of re-defining their spiritual, national, and regional identity. This rather fluid process is also influenced by the internal Yezidi struggle between groups from various regions and between the diaspora and homeland groups. As a process in motion, it furthermore encompassed the concurrent conflict between generations, status groups and religious castes.

The local shrine has been a center of stability and orthopraxy, which received renewed attention from the various Yezidi interest groups. This has materialized into a building boom of new religious sites in all Yezidi territories except in Turkey. In this paper, I argue that the latest genocide has sparked a debate over the role of sacred architecture in the popular religious culture with several interest groups trying to monopolize the discourse and the location for their socio-religious and political agenda. New actors and stakeholder have emerged offering different interpretation about the importance of the site for the religious well-being of the community.

This paper is based on fieldwork in Syria, Iraq, Armenia and Germany with visits to the main Yezidi shrines in the area. In addition, interviews were conducted with representatives from the different religious castes, generations, and status groups about their view on the centrality of spatial reconfiguration of Yezidism.

**Khaled Malas**

Institute of Fine Arts, New York University

### THE RUKU' TREE: NATURE, THE INTERNET AND PRAYER

On the third of February 2016, the Facebook page of the Indian Muslim Association of Australia reported that 'miscreants' had chopped down the ruku' tree in Shoalhaven Forest, New South Wales. To many believers around the world this tree, said to be facing the qibla, resembled a human figure bent in a familiar posture of Islamic prayer. Furthermore, a discoloration in the bark above the 'head' was celebrated as an inscription of 'Allah' in Arabic.

Apparitions such as the ruku' tree can be interpreted as natural, accidental, or miraculous depending on the viewer's position vis-à-vis the image's origins and potential meanings. Prior to its iconoclastic felling, online photographs of the tree, captured in the more convincing profile view, were often accompanied either with other anthropomorphic arboreal images, or with images of biological and geological matter (fruits, animals, clouds, rocks, etcetera) displaying comparable divine calligraphic signatures. Such images widely circulated, perused both by skeptics and devotees to articulate multiple anxieties regarding the place of wonderful imagery in the popular imaginaries of today.

The internet has absorbed much divinity and wonder within its dense circuitry, in addition to manifesting multiple, often decentralized communities that self-identify by often polarizing ideological and/or religious persuasions. In this paper, I would like to examine the specificities of the ruku' tree as it can be experienced online; this image acts as a simultaneously static and performative twentieth century medium for a religious objet trouvé. Mediated through contemporary information technologies, the encounter with religious visionary experience is also an exploration of how technologies of image production, circulation and examination have transformed both the meanings of the natural autopoietic image and its intended audiences. Furthermore, a *longue durée* examination of autopoietic imagery in nature, with an emphasis on Islamic traditions of 'adja'ib [marvels], may highlight continuities of practices associated with similar natural matter, particularly trees, and the place of such imagery in and as natural wonders, as well as the common relegation of the marvelous to faraway locales.

**Michal Moch**

Kazimierz Wielki University

### **ARABIC DIASPORA HIP-HOP – CHOSEN LINGUISTIC, CULTURAL AND IDENTITY-RELATED ISSUES**

The paper will discuss examples excerpted from several songs by Arabic hip-hop artists living in the UK, Canada and other Western countries. The motivation behind the choice of these specific passages was to investigate hip-hop songs as a reflection of contemporary linguistic and cultural processes from a comparative and cross-cultural perspective. Arab diaspora artists frequently use the globalized (as well as glocalized) medium of hip-hop to recount immigrant and post-immigrant experiences of living in European and American societies. The analysis of the lyrics by Shadia Mansour, Lowkey, The Narcicyst and other artists illustrates different linguistic, cultural and identity-related issues. The Arab diaspora artists, regardless of the language used: dialectal Arabic or English, aim at expressing the Arab, not Western, political point of view and strengthening the Arab collective identity in diaspora as well as in the Arab world. The Arabic diaspora hip-hop understanding of “flow” and approaches of the artists to the Arab cultural canon will be discussed as well.

**Regev Nathansohn**

University of Haifa

### **THE STORY OF A FILM NEVER COMPLETED: CHALLENGES OF SCRIPTWRITING AND VISUALIZING ETHNIC CATEGORIES IN A MIXED NEIGHBORHOOD**

Based on ethnographic research, this paper analyzes the process of producing a film in a mixed neighborhood in Haifa, the northern Israeli city, where Jews of different ethnic ancestry and Palestinians of different religions live together.

Since fall 2010, an Arab-Jewish group of local residents with various backgrounds in filmmaking and social activism has been invested in producing a film about their experience of living in the mixed neighborhood. What started as a film aimed at showing the potentials and opportunities of the mixed neighborhood, soon became a platform for interrogating relationships between communities and State and Municipal practices of discrimination. Other events, such as the Arab Spring, and the summer 2011 social protests in Israel, also influenced the group’s work and shifted the course of production, creating rifts that crossed ethnic identities within the group.

The group’s meetings were video-recorded initially for research purposes, and documented vivid discussions on ethno-national identities, on their representations, and on the means by which they could be translated to cinematic language. These video recordings were gradually considered to be crucial for the film itself, thereby shifting the focus of the film from a hegemonic description of the life in the mixed neighborhood, to revealing a reflexive process document-



ing the failure to produce such a film. However, the alternative film was never completed.

This paper analyzes this shift in the film production as well as its failure. By regarding filmmaking as a social action my analysis shows that the film group tried to steer away from documenting ambiguities that stand in contradictions to the wider, hegemonic discourse of separation between ethno-national identities in contemporary Israel.

**Magdalena Nowaczek-Walczak**

Warsaw University

### CITY LIFE IN THE MIDDLE EAST

Bright colors, huge spaces, loud music, crowds of people and shopping frenzy - the popularity of shopping malls did not miss the Arab world. Beirut Mall, Taj Mall, Istiqlal Mall or Mekka Mall are only a few of the shopping centers which recently appeared in Beirut or Amman, and their development did not remain without influence on daily life of residents of these capitals.

Shopping centers, frequently perceived as "hyperspaces" (neutral, out of context, raising similar emotions or needs in different corners of the globe) influence not only city architecture, but also social relations. Emergence of new forms of spending time, based mostly on consumerism might be observed. These forms emphasize differences between financial elites (both local and coming with the massive influx of Gulf tourists) and the rest of the society. Shopping malls are also spaces, in which relations between genders have become reconstructed and previous division between private (female) and public (male) spaces became disturbed. Malls developed into areas of activity for young people who by spending there their free time re-shaped forms of collective being and collective doing, therefore of youthfulness. What's important, these apparently neutral spaces are a useful tool for establishing an identity of social, religious or ethnic type.

**Avihu Shoshana**

University of Haifa

### ETHNOGRAPHY OF WAITING IN LINE FOR NIGHT CLUBS IN TEL-AVIV: TIME, ETHNICITY, AND INEQUALITY

The main objective of this study is to undertake an ethnographical examination of what takes place during the long waiting in line for night clubs in Tel-Aviv, and an examination of the accounts about time, ethnicity, and inequality among subjects that undergo selection and subjects that do not. The findings of the research show three main accounts: 1) **"Party Time" Vs. "Prison Time"**. There are dramatic differences in the time experience and the waiting experience between subjects of European origin (*Askenazim*) and Oriental subjects (*Mizrahim*). 2) **Time of Becoming White**. Many

of the *Mizrahim* are busy during the entire time of waiting in line with removing or reducing symbols identified with Orientals: changing their hair style (“no gel and no spikes”), taking off necklaces (“hand-shaped lucky talisman necklaces”, “Star of David necklaces”, “necklaces with my name or my girlfriend’s name”), taking off rings (“big rings with black stones, nigger rings”), and changing items of attire (“no pimp [*Arsim*] or soccer clothes, like Adidas sweat suits”). 3) **Time, Emotions, and Ethnicity.** Interviews with *Mizrahim* show that the long wait and the reflexive engagement in visibility are closely connected with emotions of shame and lack of pleasure. On the other hand, those of European origin, who are not at all engaged in cognitive or emotional activity of visibility, report their pleasure during the waiting time and their experience of “before party time”.

I suggest seeing waiting time for night clubs as an *interpellation* space from an Althusserian point of view, which assists in the complex processes involved in the manner in which ideologies turn individuals into subjects. In this manner the waiting time maintains inequality and fills a central role in the subjects learning the “rules of the game” and a “sense of place” (Bourdieu 1984) in *everynight* life.

**John Shoup**

Al Akhawayn University in Ifrane

### TEA IN TARAB AL-BIDAN

Tea is today ubiquitous in the Sahara, but it has been available to the majority of the people only since the start of the 20th century. Until then, conservative Maliki *‘ulama’* still had not decided the legal status of tea, coffee, and tobacco. The debate among Maliki scholars of Morocco and what would become Mauritania issued a number of *fatwas* both forbidding legalizing tea depending on how they saw tea consumed. Most of those forbidding tea (and coffee and tobacco) did so based on the fact they thought it was consumed as wine was in the *Jahaliyyah* and therefore was considered to be *haram* in the Qur’an. Those who issued *fatwas* legalizing it used decisions by other *‘ulama’* of the Ottoman Empire that allowed it as well as noted that tea (and coffee and tobacco) were not consumed only in the party atmosphere of wine.

Tea had two main avenues of approach to the Saharan region called *Tarab al-Bidan*, what today is called Mauritania, the Western Sahara and the Azwad of Mali. One came along the caravan trails from Morocco starting at the Atlantic port of Mogador (today’s Essaouira) through Marrakech to Goulmim on the Wadi Nun and to the Mauritanian towns of Widan and Shinqit. From there, the *Bidani* merchant and tribal elite of places like Atar were introduced to tea. The second line of entry followed the caravans from Senegal, such as Saint Louis, along the Senegal River to places such as Boghe and then to trading centers such as Tichit and Walata. While often ignored, the Senegalese source was among the most important until the middle of the 19th century when British merchants began selling tea, sugar, and tea utensils in Mogador.

Initially, Tea was the drink of the elite, both of caravan merchants and tribal elite in *Tarab al-Bidan*. It was generalized replacing the sweetened milk or *zirig*

of the people by the early decades of the 20th century when its cost came down. Tea became the drink for a host to serve a guest and eventually the number of cups to be served varied from three to four with more cups coming to mean a subtle way of noting that the person was not welcome.

### **Tea Shurgaia**

Iv. Javakhishvili Tbilisi State University

## **IN SEARCHING OF IRAN OUTSIDE IRAN**

Among the countries of MENA region the most long-term relations Georgia has had with Iran. The traces of political, economical or cultural relations between these two countries can frequently be seen in material and intangible cultural heritage of Georgia.

Since the beginning of the 19th century, the centuries-old relations have been somehow hindered by the subjection of Georgia to Russia, by the onset of the process of freeing from the sphere of Iranian influence.

Since the middle of the 19th century Georgia, as a part of Russian Empire, has gradually become a distant region of European world and transport gate for Iranians. The 'sovietization' of Georgia put an end to cultural relationship between the two countries. The direct contacts have been restored since 1992 when Iran recognized the independence of Georgia.

The paper deals with the processes that followed the appearance of a new wave of Iranians in Georgia and the tendencies referring to the Iranians' activities in the country for the recent decades. The study has been based on materials obtained from the social media, official statistics and interviews with Iranians arriving in Georgia for a short or long stay and with Georgians working with them.

The study reveals that Iranian citizens' interest is motivated by Georgia's being a country close (easy to access) to their native land, where it is possible to get the things banned in Iran: to attend concerts of immigrant Iranian singers; to enjoy oneself at casinos, night clubs, restaurants; to swim in the sea or swimming pool freely, do shopping in a large shopping centers. Travelling and real estate agencies and restaurants run by Iranians (majority of them represents an imitation of the Iranian 'original'), hotels for Iranian contingent etc. serve their "Iranian dream" to come true.

Due to the above situation Georgian culture and the country as a whole remain unnoticed by the large portion of Iranians staying in Georgia. They are mostly interested in how much of Iran they can find in Georgia.

**Dalit Simchai**

Tel Hai Academic College

**Uri Dorchin**

Zefat Academic College

### **BETWEEN COSMOPOLITAN AND NATIONALIST-ORIENTED PIONEERING: THE CASE OF ISRAELI INDIE ENTREPRENEURS**

In this paper we focus on a young group of Israeli entrepreneurs who founded the two most popular indie music festivals in Israel. These young people are the descendant of Zionist pioneers of European origin who established communal settlements in the peripheral areas of Palestine during the first half of the 20th Century. Today, the young producers capitalize on the land inhabited by their grandparents to organize mass events in which they and their audience celebrate a sense of belonging to cosmopolitan community of music lovers. However, they capitalize on more than tangible resources; they who perceive themselves as rightful inheritors of the Israeli elite also make explicit references to the repertoire of Zionist symbolism. By doing so they posit themselves in their grandparents' seminal position; a vanguard troop recharged by their own pioneering project.

Based on participant observations in the making of local indie festivals we will argue that contemporary indie is a cultural expression devoid of any clear point of origin; its claim for participation on the global scene rests on a taken-for-granted birthright over the land of Israel, hence renders a discourse of nativity redundant. The producers' strong sense of rootedness in the local soil on the one hand, and their free affiliation with a globalized musical scene(s) on the one hand, clearly marks their privileged position within the so-called Israeli ethnic map.

**Tugrul Von Mende**

University of Leipzig

### **THE MUSICAL PANORAMA IN POST-REVOLUTIONARY EGYPT: ALTERNATIVE ARABIC MUSIC BETWEEN HYBRIDIZATION AND AUTHENTICITY**

In the book *Untitled Tracks On Alternative Music in Beirut* DJ and Music Producer Ziad Nawfal (owner of the label Ruptured) writes that "The musical panorama seems to renew itself constantly, and holds frequent surprises for the patient listener." Since this book was published in 2009 much has changed, new bands have emerged and new collaborations between Cairo and Beirut were established. "The Musical Panorama" that Ziad Nawfal refers to is changing constantly and Beirut and Cairo are the places where young musicians are expressing personal and political issues through the art of music. While some bands have become more politicized with the revolutions of 2011 this paper will discuss if these new forms of expression are a subgroup of nonmovements as described in

Asef Bayat's *Life as Politics*. Taking Asef Bayat's notion of nonmovements they "share practices of large numbers of ordinary people whose fragmented but similar activities trigger much social change."

I will discuss further through Stuart Hall's notion of Representation how young musicians are using music to form a new art of discourse and how they keep their authenticity while juggling between different genres, how they practice a process of hybridization and how their performances are represented in the social media. This paper will focus mainly on musicians in Cairo that became prominently active after the January 25 Revolution in 2011. While Hip-Hop gained mainly more attention in the context of the revolutions in Egypt and Tunis, this paper will focus on different genres such as indie, experimental music and alternative music, while trying to answer the question what alternative music means for artists in post-revolutionary Egypt.