

აღმოსავლეთმცოდნეობა
Oriental Studies

№12 2023

ედვინება
აკადემიკოს **ზაზა ალექსიძის** ხსოვნას
(1935 – 2023)

*Dedicated to Memory of
Academician **Zaza Aleksidze**
(1935 – 2023)*

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

Oriental Studies

№12 2023

Edited by Natia Chantladze

Tbilisi, 2023

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

აღმოსავლეთმცოდნეობა

№12 2023

ნათია ჩანტლადის რედაქტორობით



უნივერსიტეტის
გამომცემლობა

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

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

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

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

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადაწყვეტილებით

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

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2023

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2023

ISSN 2298-0377



შინაარსი Contents

ზაზა ალექსიძე – მეცნიერის პორტრეტი 9
ნათია ჩანტლაძე

Zaza Aleksidze – Portrait of a Scientist
Natia Chantladze

რეპრინტი Reprint

ზაზა ალექსიძე 37
ვინ იყო აბუქაბ ზოლავარი?
Zaza Aleksidze
Who Was Abukab Zolavar?

ენა და ლიტერატურა Language and Literature

მაია ანდრონიკაშვილი 51
Maia Andronikashvili
დამხმარე მორფების სპეციფიკა არაბულ ენაში
Maia Andronikashvili
The Specificity of Auxiliary Morphs in Arabic Morphology

დალილა ბედიანიძე 55
„1001 ღამე“ და ქართული ზღაპრები (სამი ზღაპარი)
Dalila Bedianidze
"A Thousand and One Nights" and Georgian Folk Tales (three tales)

მარიამ ნანობაშვილი 68
ყურანის მე-18 სურისა და ადრეული ჰაგიოგრაფიული
თხზულების სიუჟეტი ისლამურ მინიატურაში
Mariam Nanobashvili
Plot of the 18th Sura of the Quran and an Early Hagiographical Work
in the Islamic Miniature

Maia Sakhokia 80
Rhetorical Codes and Paradigms: Achaemenides and Shahnameh
მაია სახოკია
რიტორიკული კოდები და პარადიგმები: აქამენიდები და შაჰნამე

<p>ხათუნა გაფრინდაშვილი, დალი ჩიტუნაშვილი სომხური სვინაქსარის სტრუქტურული თავისებურება და მისი შევსების გზები</p> <p><i>Khatuna Gaprindashvili, Dali Chitunashvili</i> The Structural Peculiarity of the Armenian Synaxarion and Sources of its Replenishment</p>	92
<p>თინათინ ევდოშვილი 50-ე ფსალმუნის (მინყალეს) განმარტების ახლადგამოვლენილი ხელნაწერი</p> <p><i>Tinatín Evdoshvili</i> A Newly Found Manuscript: Commentary on Psalm 50 (Miserere Mei)</p>	106
<p>დალი ჩიტუნაშვილი მიქაელ საბანმიდელის უცნობი საგალობლები</p> <p><i>Dali Chitunashvili</i> Unknown Hymns of Michael of Mar Saba</p>	121

ისტორია
History

<p>ქეთევან რ. რამიშვილი, ელენე გიუნაშვილი სასანური გლიპტიკის ნიმუშები საქართველოს მუზეუმებში</p> <p><i>Ketevan R. Ramishvili, Helen Giunashvili</i> Sasanian Glyptic Art Samples at Museums of Georgia</p>	139
<p>ომიკო ეჯიბია ფირი რეისი – შავი ზღვის პორტოლანის აღმოსავლეთ სანაპირო (ხელნაწერი: Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658)</p> <p><i>Omiko Ejibia</i> Piri Reis - East Coast of Black Sea Portolan (Manuscript: Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658)</p>	156
<p>მირიან მახარაძე საქართველოში ოსმალთა სანჯაყების ჩამოყალიბების პირველი მცდელობა და მისი შედეგები</p> <p><i>Mirian Makaharadze</i> The First Attempt to Establish Ottoman Sanjaks in Georgia and Its Outcomes</p>	168
<p>მზია სურგულაძე ქართველ ბაგრატიონთა წარმომავლობის საკითხი ზაზა ალექსიძის ნაშრომებში</p>	178

Mzia Surguladze

The Issue of the Origin of Georgian Bagrationis in the Works of Zaza Aleksidze

მარინე ფუთურიძე

აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის არქეოლოგიური კონტექსტის არსებობა სამხრეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს ხანის კულტურაში

188

Marina Puturidze

Eastern Mediterranean Archaeological Context in South Caucasian Middle Bronze Age Culture

198

თინათინ ქაროსანიძე

„მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაცია ეგვიპტეში: აღმავლობა და დაცემა

204

Tinatin Karosanidze

"Muslim Brotherhood" Organization in Egypt: Rise and Fall

მამუკა წურწუშია

ჯვაროსნული მონეტების იკონოგრაფია

214

Mamuka Tsurtsunia

Iconography of Crusader Coins

**წყაროთმცოდნეობა და ეპიგრაფიკა
Source Studies and Epigraphy**

გიორგი გაგოშიძე

იშხნის გუმბათის ყელის შელესილობაზე გამოვლენილი ძველი ქართული მინანერები და გუმბათის კონსტრუქციის დეტალები

227

Giorgi Gagoshidze

Ancient Georgian Inscriptions Revealed on the Plaster of the Drum of Ishkhani and Details of the Dome Structure

ნათია ჩანტლაძე

რამდენიმე შენიშვნა ანისის ტიგრან ჰონენცის ეკლესიის სამშენებლო წარწერასთან დაკავშირებით

242

Natia Chantladze

Some Notes on the Tigran Honents' Inscription about Constructing St. Gregory the Illuminator Church in Ani

გიორგი ჭეიშვილი

საქართველო-ბიზანტიის საზღვარი XI საუკუნეში: იმიერტაო

254

Giorgi Tcheishvili
Georgian-Byzantine Frontier in the 11th Cenruty: Imier Tao

თარგმანი
Translation

- ნინო გოქაძე*
ს. ჯალალიანცის „მოგზაურობა დიდ სომხეთში“ და
მისი ცნობები საქართველოს შესახებ 271
Nino Gokadze
**S. Jalaljants’ “Journey to Great Armenia” and His Reports about
Georgia**
- ნარინე ვარდანიანი
სომხური კანონიკური კრებული ისტორიულ წყაროებსა და
ანდერძ-მინაწერებში 279
თარგმანი ირმა ხოსიტაშვილისა
Narine Vardanyan
The Armenian Canonical Collection in Literary Sources and Colophons
Translation by Irma Khositashvili
- ვენერა კოჭლამაზაშვილი*
საბას ლავრის ტიპიკონის არაბული თარგმანის შესავალი 290
Venera Kochlamazashvili
Introduction to the Arabic Translation of St. Sabas Typicon

ნათია ჩანტლაძე
Natia Chantladze

ზაზა ალექსიძე
მეცნიერის პორტრეტი
Zaza Aleksidze
A Portrait of Scientist

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: ზაზა ალექსიძე, ქართველოლოგია, ახმენოლოგია, ქართველი
მეცნიერი
Keywords: Zaza Aleksidze, Kartvelology, Armenology, Georgian Scientist

ზაზა ალექსიძე – საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, საფრანგეთის წარწერათა და სიტყვაკაზმული მწერლობის აკადემიის უცხოელი წევრი, გელათის აკადემიის აკადემიკოსი, ღირსების ორდენის კავალერი, საერთაშორისო ასოციაცია „ფრანგული რენესანსის“ ოქროს ორდენისა და ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ოქროს მედლის მფლობელი, საქართველოს სინას მთის ქართულ სიძველეთა შემსწავლელი სამეცნიერო საზოგადოების პრეზიდენტი, წმინდა ეკატერინეს მონასტრის საერთაშორისო მზრუნველთა საბჭოს წევრი, აზია წყნარი-ოკეანის აღმოსავლური ქრისტიანობის შემსწავლელი ასოციაციის პრეზიდენტის წევრი, ათონის მონასტრის ქართულ სიძველეთა შემსწავლელი პროგრამის ხელმძღვანელი; 1979-2012 წლებში ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის არმენოლოგიის კათედრის გამგე, 1989-2006 წლებში კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის დირექტორი; 190-ზე მეტი ნაშრომის, აქედან 25 მონოგრაფიის ავტორი; მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრის და ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისის ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების ბრწყინვალე წარმომადგენელი.

ზაზა ალექსიძე ქართულ სამეცნიერო სივრცეში კომეტასავით შემოიჭრა თავისი შეუდარებელი „ეპისტოლეთა წიგნით“. 1968 წელს გამოვიდა ეს ნაშრომი (ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვეთილი და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბ.1968) და სამეცნიერო საზოგადოებისთვის მაშინვე ცხადი გახდა, რომ ქართულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში მოვიდა მკვლევარი, რომელიც დაარღვევდა ჯებირებს, შექმნიდა საკუთარ ეპოქას – ძველ კორიფეთა ნააზრევის საფუძველზე შექმნიდა ახალ ცოდნას; საქართველოში ზაზა ალექსიძის აღმოჩენების ეპოქა დაიწყო. 33 წლის მკვლევარმა გარდა ძველი სომხურიდან ბრწყინვალედ შესრულებული ქართული თარგმანისა და ტექსტზე დართული უმნიშვნელოვანესი კომენტარებისა, განახორციელა კვლევა ისეთი ფართო კონტექსტით, როგორც ეს მხოლოდ დიდ და გამოცდილ მეცნიერებს ხელეწიფებათ – მან შეისწავლა ამიერკავკასიის ქვეყნების საეკლესიო განხეთქილება არა მხოლოდ როგორც საქართველოს ეკლესიის ისტორიის უმნიშვნელოვანესი ეპიზოდი, არამედ როგორც საქართველოს, სომხეთისა და ალბანეთის ეკლესიების ურთიერთობის გარკვეული ისტორიული მომენტი, რომელიც შეიძლება ითქვას, განმსაზღვრელი აღმოჩნდა ამ ხალხების შემდგომი ცხოვრებისა და განვითარებისათვის. და ეს არა ყოფილა ამ საოცარი წიგნის ერთადერთი თემა და სიახლე! ზაზა ალექსიძემ მოახერხა, რომ ერთ ნაშრომში ძალიან ლოგიკურად გაერთიანებინა ისეთი საკითხები, როგორებიცაა – ქართული, სომხური და ალბანური დამწერლობების წარმოშობა; კავკასიის ეკლესიათა იერარქიული ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი; მათი საგარეო ორიენტაციის საკითხი; შეძლო დაესაბუთებინა, რომ ქართლის ეკლესია არ ყოფილა აქ დამოკიდებულის როლში, დაებრუნებინა საქართველოს ისტორიაში კირონ მცხეთელის სახელი და საქმეები და წამოეყენებინა ძალიან თამამი ვარაუდი ამ უკანასკნელის, კიროს ფაზისელისა და კიროს ალექსანდრიელის იგივეობის შესახებ! დაეწყო საუბარი მცხეთის ჯვრის როლსა და მნიშვნელობაზე სრულიად ქართლისათვის.

ამ გამოკვლევას ლოგიკურად მოჰყვა „უხტანესი „ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“ (უხტანესი, „ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან“, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ, თბილისი, 1975, სადაც ისევ სახეზეა ძველი სომხური ტექსტის უბადლო ქართული თარგმანი და კვლევა, რომელიც არა მხოლოდ აგრძელებს და აღრმავებს წინა მონოგრაფიაში დასმული პრობლემების კვლევას, არამედ წამოჭრის ახლებს – ძველი სომხური ტექსტების გვიანდელი ავტორების მხრიდან რედაქტირების საკითხი, „შუშანიკის წამების“ რედაქციათა X ს-ის სომეხ ავტორთათვის ცნობადობის საკითხი, საეკლესიო განხეთქილებასთან დაკავშირებული ლეგენდების თემა და სხვა) და არსენ საფარელის „განყოფისათვის ქართლისა და სომხითისა“ (არსენი საფარელი. განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა. ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზ. ალექსიძემ, თბილისი, 1980), სხვადასხვა წლებში დაიწერა აგრეთვე სტატიათა მთელი წყება: „მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის“, „უხტანესის ცნობათა კრიტიკისათვის: კირონ ქართლის კათალიკოსის დაბადების ადგილი“, „კავკასია და ქრისტიანული აღმოსავლეთი IV და VI მსოფლიო კრებებს შორის“, „საქართველო-სომხეთის დიპლომატიური ურთიერთობა VI-VII საუკუნეებში“, „მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა“, „ამიერკავკასიის ქვეყნების საერთაშორისო ორიენტაციის დოგმატური საფუძვლები“, „მცხეთის ჯვარი მცველი ყოვლისა ქართლისა“, „ვინ იყო ტაოს პირველი ეპისკოპოსი“, „ტაოს საეპისკოპოსო VI საუკუნის ბოლოს და VII საუკუნის დასაწყისში“, „რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI საუკუნის ბოლო მეოთხედში“, X-XIII საუკუნეების სომხური წყაროები VII საუკუნის დამდეგს სომხეთ-საქართველოს შორის მომხდარი საეკლესიო განხეთქილების შესახებ“, „დვინის მეორე ადგილობრივი კრება სომხეთში“, ენციკლოპედიისათვის: „მონოთელიტობა“, „მონოფიზიტობა“, „დიოფიზიტობა“, „ნესტორიანობა“, და ბოლოს ისევ მონოგრაფია – „თეოლოგიური პოლემიკა კავკასიაში VI საუკუნე“ (2015). როგორც შედეგი – ზაზა ალექსიძემ მოგვცა ნათელი სურათი იმისა, თუ რამ მიიყვანა კავკასიის ეკლესიები განხეთქილებამდე, როგორ მიმდინარეობდა სქიზმა ამიერკავკასიაში, როგორი იყო მისი ალქმა ყველა დაინტერესებული მხარის მიერ და რამდენად განსაზღვრა მან საქართველოს, სომხეთისა და ალბანეთის ურთიერთობები მრავალი საუკუნის მანძილზე. ნურავინ იფიქრებს, რომ ამ სფეროში კვლევა დასრულებულია, ზაზა ალექსიძის ნაშრომები იმითაცაა განსაკუთრებული, რომ მზის შუქზე გამოდის ისეთი მეცნიერული პრობლემები, რომელთა არსებობაც აქამდე დაფარული იყო, მუდმივად ჩნდება ახალ-ახალი მიმართულებები, საითაც მოძრაობა შესაძლებელი და აუცილებელიცაა. ალბათ არ იქნება გადაჭარბებული, თუ ვიტყვი, რომ „ეპისტოლეთა წიგნი“ ჰგავს დიდ აფეთქებას, რომელმაც ახალი კვლევითი სამყარო გააჩინა ძალიან დიდი პერსპექტივებით.

მეორე დიდ აფეთქებად, რასაც ასეთივე მნიშვნელობის შედეგები მოჰყვა, იყო ზაზა ალექსიძის და ატენის სიონის ეპიგრაფიკის შეხვედრა. გ. აბრამიშვილთან ერთად აქ აღმოჩენა აღმოჩენაზე კეთდებოდა, რაც ცვლიდა და აზუსტებდა საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ბევრ კარდინალურ საკითხს. მხოლოდ ორი მათგანიც რომ გავიხსენოთ, კარგად გამოჩნდება ამ

ძეგლზე განეული შრომის მნიშვნელობა: ზაზა ალექსიძემ დაასაბუთა, რომ VII ს-ის ძეგლის, ატენის სიონის, ე.წ. თოდოსაკის სომხური წარწერა არის არა აღმშენებლის, არამედ X ს-ის 80-იანი წლების რესტავრატორისა, რითაც მოხსნა საკითხი ატენის სიონის სომეხი ხუროთმოძღვრის, თოდოსაკის, მიერ აშენების შესახებ; მან ატენის სიონის წარწერებში მიაკვლია IX ს-ის ქართულ რითმიან ლექსებს, რითაც აჩვენა, რომ ქართული საერო მწერლობა XI საუკუნეში კი არ გაჩენილა, არამედ უკვე IX საუკუნეში არსებობდა. „ატენის სიონის ოთხი წარწერა“, „ატენის სიონის სომხური წარწერები“, „ფრესკული წარწერები, ტ. I, ატენის სიონი“, „მხედრული დამწერლობის სათავეებთან“, „ახლად აღმოჩენილი სომხური გრაფიკო ატენის სიონში“, „ქართული რითმიანი პოეზიის სათავეებთან“ – ამ ნაშრომებში წარმოდგენილი კვლევები ასევე აჩენს დიდ პერსპექტივებს და ფართოდ ხსნის გზას ქართული პოეზიის ისტორიის უფრო საფუძვლიანად შესწავლისათვის, ახლებურად წარმოადგენს ატენის სიონის მნიშვნელობას საქართველოს ისტორიაში, მის ადგილს საქართველოსა და სომხეთის ისტორიულ და კულტურულ ურთიერთობათა კვლევაში და სხვა.

შემდეგმა დიდმა აფეთქებამ უკვე მთელი მსოფლიო შეარყია და ისევ წარმოშვა ახალი კვლევითი სამყარო, რომლის გადაჭარბებით შეფასება შეუძლებელია – კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა. ზაზა ალექსიძის სამეცნიერო მოღვაწეობაში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უკავია ნაშრომებს, რომლებიც 1990-2000 წლებში სინას მთაზე მისივე ხელმძღვანელობით ჩატარებული ქართველ მეცნიერთა ექსპედიციების დროს გამოვლენილი მასალის კვლევის შედეგად შეიქმნა – ამჯერადაც ზაზა ალექსიძემ დაგვარწმუნა, რომ მისი თვალსაწიერი კიდევ უფრო ფართოა, ვიდრე ვიცოდით, მისი მეცნიერული აზროვნება კიდევ უფრო მასშტაბური, რომ მას შეუძლია დაინახოს ის, რაც სხვათა თვალსა და გონს ემალება. ის ისევ ბედავს და ვარაუდობს იმას, რის დაშვებასაც სხვა ალბათ ვერ გაბედავდა, და აკი პირველ მის გამოსვლას ძალზედ სკეპტიკურად შეხვდნენ – მეცნიერებათა აკადემიაში გაკეთებულ წინასწარი შედეგების ანგარიშზე მას ცივად მოუსმინეს! მაგრამ ზაზა ალექსიძე ზაზა ალექსიძე არ იქნებოდა, შეუძლებელი რომ არ შეეძლო – მან უეჭველად დაასაბუთა, რომ ახლადგახსნილ ხელნაწერ ფურცლებზე სწორედ ალბანური დამწერლობა იყო წარმოდგენილი. „საუკუნის აღმოჩენა“ – ასე შეფასდა ზაზა ალექსიძის მიერ ალბანური მწერლობის ძეგლის აღმოჩენა, რის შედეგადაც მკვლევრებს საშუალება მიეცათ, შეესწავლათ კავკასიის დაკარგული ქვეყნის, დაკარგული ხალხის ენა და მწერლობა. ის გახდა ფუძემდებელი ალბანოლოგიის, როგორც მეცნიერების დარგის. ქართულ-ალბანური პალიმფსესტის აღმოჩენამ და გაშიფვრამ ბიძგი მისცა სინას მთაზე, წმინდა ეკატერინეს მონასტერში დაცული პალიმფსესტების შემსწავლელი საერთაშორისო მრავალდარგობრივი პროექტის ამოქმედებას, რომელშიც მსოფლიოს საუკეთესო მეცნიერები ჩაერთვნენ და რომლის შედეგებმაც მნიშვნელოვნად შეცვალა ჩვენი ცოდნა შუა საუკუნეების შესახებ. ამჯერად მეტად აღარ ჩავუღრმავდებით ზაზა ალექსიძის მიერ ჩატარებული კვლევის ანალიზს, ვიტყვით მხოლოდ, რომ ყველა, ვინც ამის შემდეგ ხელს მოჰკიდებს ალბანური ენისა ან ალბანეთის ისტორიის შესწავლას, კვლევას უეჭველად ქართველი მეცნიერის ნაშრომებით დაინწყებს –

„ალბანური მწერლობის ძეგლი სინას მთაზე“ (1998წ.), „კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა“ (2003წ.), „კავკასიის ალბანეთის ისტორია“ (ნიგნში: THE CAUCASIAN ALBANIAN PALIMPSESTS OF MT.SINAI. VOLUME I, II. EDITED BY JOST GIPPERT, WOLFGANG SCULZE, ZAZA ALEKSIDZE, JEAN-PIERRE MAHE//MONUMENTA PALEOGRAPHICA MEDII Aevi, SERIES IBERO-CAUCASICA, DIRIJEE PAR ZAZA ALEKSIDE. VOL.I-II. BREPOLs: 2008. თანაავტორი უ.პ. მაე, ინგლისურ ენაზე) და სხვა.

ზაზა ალექსიძე ღირსეული და დიდსულოვანი ადამიანი იყო, ღირსეულად ხვდებოდა მარცხსაც და მოშურნეთა შემოტევებს, ასევე ღირსეულად შეხვდა ის ზემოსხენებული აღმოჩენით მოპოვებულ უდიდეს აღიარებასა და პოპულარობასაც. აი, ასეთი მიძღვნა წარუმიძღვარა თავის ნიგნს „კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა“ (2003 წ.), სადაც ალბანურ დამწერლობასთან დაკავშირებული ძირითადი და უმთავრესი შედეგები წარმოადგინა:

„დაკარგული ენებისა და დამწერლობების მიმართ ინტერესი ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე პერიოდულად იფეთქებს ხოლმე მეცნიერებასა და საზოგადოებაში. XIX-XX სს-ის მანძილზე ბევრი ძველი დამწერლობა გაიშიფრა, მაგრამ გასაკეთებელი მაინც საკმარისზე მეტი დარჩა. გაუშიფრავი დამწერლობების მიმართ ინტერესის გაძლიერება უმთავრესად დაკავშირებულია ხოლმე რაიმე დიდ აღმოჩენასთან ან დამატებითი მასალის გამოვლენასთან. ინტერესი, რაც მეცნიერებაში კავკასიის ალბანეთის მწერლობის ძეგლის აღმოჩენამ გამოიწვია, იმედს იძლევა, რომ ტექსტის ამოკითხვასა და ალბანური ენის რეკონსტრუქციაში ბევრი ქვეყნის მკვლევარი მიიღებს მონაწილეობას. შესაძლოა, იგი ბიძგის მიმცემიც აღმოჩნდეს საერთოდ სხვა, დღემდე გაუშიფრავი დამწერლობებისკენ მეცნიერთა და მოყვარულთა მძიებელი გონების მიბრუნებისა.“

მრავალ მეცნიერს ან მოყვარულს აღმოუჩენია უცნობი დამწერლობით შესრულებული ტექსტები, მრავალ მეცნიერს ან მოყვარულს უმუშავია უცნობი დამწერლობების გაშიფვრაზე, მაგრამ შედეგით მიღებული ბედნიერების განცდა და პატივი მხოლოდ ერთეულებს ხვდომიათ წილად. დავიწყება იმათი, ვისაც მცდარი შედეგი მიუღია ან სულ არა ჰქონია შედეგი, თუკი მათი გატაცება ჯანმრთელი აზრის გამოვლენა იყო, ჩემი აზრით, ისტორიის უსამართლობაა. ყველა წარმატებული აღმოჩენა წარუმატებელი ცდების, შეცდომით განვლილი გზების ავტორთა მხრებზე დგას.

მათ ხსოვნას, ვისი სახელიც დაივიწყა ისტორიამ ან მხოლოდ შეცდომებით დაიმახსოვრა, უძღვნის ამ ნიგნს ავტორი.“

სინას ექსპედიციების მოპოვებული მასალის შესწავლის შედეგად, ალბანური თემატიკის გარდა ზაზა ალექსიძემ სხვა სენსაციური აღმოჩენებითაც გაგვაოცა – მან მიაკვლია „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და „ასურელ მამათა“ ცხოვრების უძველეს რედაქციებს. ამ მასალის შესწავლას მკვლევარმა 30-ზე მეტი სტატია და ორი მონოგრაფია უძღვნა. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ და ე.წ. „ქრონიკის“ უცნობი ხელნაწერების კვლევამ მრავალ კითხვას გასცა პასუხი და ახლებურად დააყენა ამ ორი უმნიშვნელოვანესი ძეგლის მნიშვნელობის საკითხი. ზაზა ალექსიძემ წარმოაჩინა მანამდე დაუფასებელი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ჭელიშური რედაქციის მნიშვნელობა „მოქცევაჲს“

ტექსტის არქეტიპის აღდგენის საქმეში, დაადგინა „ქრონიკაში“ დაცული ქართლის კათოლიკოსთა სია, კელასურის ზღუდის აგების დრო და აგების ინიციატორთა ვინაობა; მონოგრაფიაში „საქმენი იოვანე ზედაზადნელისანი“ და „მარტვილობა აბიბოს ნეკრესელისა“ სინური ხელნაწერები“ (2019), გამოაქვეყნა „ასურელ მამათა ცხოვრების“ ტექსტი და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა დართულ ანდერძ-მინაწერებში შემონახული კავკასიოლოგიისათვის მეტად ღირებული ახალი ცნობები, რომლებიც აზუსტებენ და რიგ შემთხვევებში ცვლიან კიდევ ჩვენს წარმოდგენებს ისეთ უმნიშვნელოვანეს საკითხებზე, როგორცაა ქართლის ერისმთავართა გენეალოგია, ბაგრატიონთა ქართლში გამოჩენის და დამკვიდრების დრო, სამშვილდის სიონის მშენებლობის თარიღი და მაშენებლის ვინაობა,

ზაზა ალექსიძემ ამ მასალაში აღმოაჩინა და სამეცნიერო წრეებში შემოიტანა ახალი ცნობა რუვისთაველთა საგვარეულოზე, რომლის თანახმადაც შოთა რუსთაველის წარმომავლობა ამჯერად ჰერეთს უკავშირდება („ცნობა „რუვისთაველთა“ და „მენკვენელთა“ საგვარეულოს შესახებ“, 2019); დამაჯერებლად აჩვენა სომხური წარმომავლობისად მიჩნეული აბუქაბიანთა საგვარეულოს, კერძოდ ედესის დუკას – აბუქაბ ზოლავარის ქართველ დიდებულთა წრისადმი კუთვნილება („ვინ იყო აბუქაბ ზოლავარი?“, 2013 წ.).

ზაზა ალექსიძის სამეცნიერო მოღვაწეობის მიმოხილვა ძალიან რთულია, რადგან მას არ აქვს ნაშრომები, რომლებიც შეიძლება გამოტოვო და არ ახსენო. ყველა მნიშვნელოვანია, ყოველ მათგანში არის სიახლე, რომელიც ცვლის ძველ შეხედულებებს და შემდგომ კვლევას მოითხოვს. ასე მაგალითად, ნაშრომით „ბიზანტიის იმპერიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო“ (2011 წ.) ზაზა ალექსიძემ საქართველოს ისტორიას დაუბრუნა მნიშვნელოვანი ფიგურა – სპანდალუდ ტბელი, მეთერთმეტე საუკუნის ბიზანტიის იმპერიის დიდმოხელე, პატრიკიოსი და ლაოდიკიის სტრატეგოსი, რომლის სახელიც დაკარგულიყო ისტორიის ნიაღში; ან კიდევ, ზაზა ალექსიძის დამსახურება პეტრინონის მონასტრის, ასევე მისი დამაარსებლის, გრიგოლ ბაკურიანის ძის, წარმომავლობასთან დაკავშირებული საკითხების კვლევაში. სრულიად განსაკუთრებულია ზაზა ალექსიძის წვლილი ქართული და სომხური ეპიგრაფიკული თუ ფრესკული წარწერების კვლევის საქმეში. ქართველი და სომეხი მეცნიერებისათვის დღემდე სამაგიდო წიგნად დარჩება „ატენის სიონის სომხური წარწერები“, „ფრესკული წარწერები, ატენის სიონი“, „დავათის სტელა“, „მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა“, „ადრე-ქრისტიანული საეკლესიო კომპლექსი დმანისიდან“, „წარწერა შორენკეცზე ხრანთიდან“, „ლუვრი, სინას მთა, ნაზარეთი“, „განძასარის წარწერა“, „ლუვრი-ახტალა“, „ქართული წარწერა (გრაფიტი) ჯაბალადან“.

ზაზა ალექსიძის შრომათა ეს არასრული მიმოხილვაც ცხადყოფს, როგორი ფართოა მისი სააზროვნო სივრცე, მუშაობის პროცესში ის ისტორიკოსიცაა და ფილოლოგიც, წყაროთმცოდნეცა და ტექსტოლოგიც, ენათმეცნიერიცა და თეოლოგიც, ეპიგრაფისტი და პალეოგრაფიც. დრო და გამოცდილება, პრობლემათა მასშტაბური ხედვა და ამიერკავკასიის ისტორიის სიღრმისეული ცოდნა მკვლევარს საშუალებას აძლევს დაწეროს ისეთი შემაჯამებელი ნაშრომები, როგორებიცაა: „საქართველოს ადგილი აღმოსავლურ და დასავლურ ცივილიზაციათა შორის შუა საუკუნეების ქართველ მოღვაწეთა

თვალსაზრისით“, ომისა და მშვიდობის ეტიკა ძველი ქართველი ისტორიკოსის თვალთახედვით“, ქართველ ებრაელთა საღმრთო მისია შუა საუკუნეების ქართული საეკლესიო ტრადიციით“ „ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში“, „ქრისტიანობა საქართველოში ანდრია პირველწოდებულთან დაკავშირებით“, „სომეხთა წმინდა სამოციქულო მართლმადიდებელი ეკლესია“, „ისტორიის გაკვეთილები“, „მცხეთის ჯვარი – მცველი ყოვლისა ქართლისა“ და სხვა.

ცალკე სასაუბრო თემაა ზაზა ალექსიძის მუშაობის სტილი და მეთოდი. ის ამას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა და თუ გეტყვოდა, რომ შენი ნაშრომი მეთოდოლოგიურად სწორად არის შესრულებული, ეს უმაღლეს შეფასებად უნდა მიგელო! როგორ იწყებდა მუშაობას, როგორ ავითარებდა მსჯელობას და როგორ მიდიოდა შედეგთან – ეს ძალიან კარგად ჩანს მის ყოველ ნაშრომში. პირველ ყოვლისა, აუცილებლად მკაფიოდ აყალიბებდა საკვლევ პრობლემას ყოველგვარი ზედმეტი შესავლების გარეშე – სწორად, ცხადად დასმული კითხვა, საკითხი, კვლევის წარმატების განმსაზღვრელია და მას ეს გამოსდიოდა ისე, როგორც არავის. შემდეგ იწყებოდა შავი სამუშაო და ისიც იყო უზადოდ მოწესრიგებული – თავი ეყრებოდა და ქრონოლოგიურად ლაგდებოდა, საჭიროების შემთხვევაში სწორდებოდა, ზუსტდებოდა და ითარგმნებოდა მთელი არსებული მონაცემი და მასალა – ჯერ საკითხის კვლევის ისტორია და შემდეგ წყაროები. შემდეგ ჩამოიქნებოდა მოცემული მასალის დამუშავების და შესწავლის მეთოდოლოგია და მხოლოდ ამის შემდეგ იწყებოდა მისტერია – სხვათათვის ნაცნობი ფაქტებისა და მოვლენების სრულიად ახლებური გააზრება, დანახვა და ჩვენება ფართო კონტექსტში, ისეთი კუთხით, როგორითაც მხოლოდ ის ხედავდა და ბოლოს, კვლევის შედეგის მაქსიმალურად ცხადად, მკაფიოდ, საფუძვლიანად და რაც მთავარია – ლამაზად ჩამოყალიბება. ზაზა ალექსიძის არაერთი ნაშრომი შეიძლება აიღო და განიხილო, როგორც თავისი საქმის დიდი ოსტატის მასტერკლასი – ჰუმანიტარმა რა უნდა იკვლიოს და როგორ უნდა იკვლიოს! ასევე სანიშნოდ მიგვაჩნია ზაზა ალექსიძის მეცნიერული პოლემიკის სტილი. ის იყო ძალზედ აკადემიური. ვერსად ნახავთ უხეშად, ოპონენტის დამამცირებლად ან ქილიკით გამოთქმულ კრიტიკას. მართალია, საკამათო საკითხები ხშირად ძალზედ მწვავე და პრინციპული იყო და მისი ოპონენტები კი ყოველად მოურიდებლები და უსამართლონი, ზაზა ალექსიძე ახერხებდა დარჩენილიყო ყოველთვის კორექტული და სამართლიანი. სხვათა შორის, პოლემიკა, როგორც პროცესი, მეცნიერული კუთხითაც აინტერესებდა, სპეციალურად სწავლობდა კირონ ქართლის კათოლიკოსის, არსენ საფარელის, უხტანესის და სხვა ავტორთა კამათის სტილს, სტუდენტებსაც ყოველთვის გვთხოვდა, საგანგებო ყურადღება მიგვექცია ამ ასპექტისთვის, თუკი პოლემიკურ თხზულებებზე გვინევდა მუშაობა.

სწავლება ზაზა ალექსიძემ 1979 წელს დაიწყო, როდესაც ის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში მოიწვიეს არმენოლოგიის კათედრის გამგედ. ამ დროისათვის კათედრა ნახევარ საუკუნეზე მეტსაც ითვლიდა და თავისი ტრადიციებიც ჰქონდა. ზაზა ალექსიძის მოსვლამ აქ ბევრი რამ შეცვალა. მან სრულიად გადაახალისა სასწავლო კურიკულუმი, შემოიღო ახალი სასწავლო კურსები, მოიყვანა ახალი ხალხი. მანამდე უფრო სომხური ენისა და

ლიტერატურის სწავლებაზე ორიენტირებული მიმართულება, ქართულ-სომხური ურთიერთობების ფართო სპექტრით შემსწავლელ, ქართულ არმენოლოგიურ ახალ სკოლად აქცია. მისი ხელმძღვანელობით არმენოლოგიის კათედრა ამუშავდა უფრო საინტერესოდ, დაინერა მნიშვნელოვანი სადიპლომო ნაშრომები და საკანდიდატო დისერტაციები, გაიხსნა ლ. მელიქსეთ-ბეგის სახელობის სამეცნიერო-კვლევითი კაბინეტი, გაიზარდა ამ კაბინეტთან არსებული არმენოლოგიის დარგობრივი ბიბლიოთეკის წიგნადი ფონდი. ზაზა ალექსიძეს ყოველთვის უყვარდა და აინტერესებდა ახალგაზრდებთან ურთიერთობა და მუშაობა, ის უშურველად უზიარებდა თავის მოსწავლეებს თავის უსაზღვრო ცოდნასა და გამოცდილებას, არასოდეს ახვევდა თავს საკუთარ აზრსა და პოზიციას, ასწავლიდა მთავარს – ფიქრს და აკადემიურ კეთილსინდისიერებას!

ზაზა ალექსიძე იყო მამულიშვილი, ამ სიტყვის საუკეთესო და უცვეთი მნიშვნელობით. უყვარდა საქართველო მის ყოველგვარ გამოვლინებაში – ადამიანებში, გეოგრაფიაში, ხელნაწერებში, არქიტექტურაში, ისტორიაში, ენასა და კულტურაში. არასოდეს დაზარებია, შეშინებია ან დაუხვევია უკან, როდესაც საქმე ქართული საქმის და ინტერესის დაცვას შეეხებოდა. ასე იყო 1978 წელს, როდესაც ზაზა ალექსიძემ ქართული ინტელიგენციის ნაწილთან ერთად ღირსეულად და უშიშრად გადაიხადა ბრძოლა ქართული ენისათვის. წერილი, რომელიც მან იმ დღეებში დაწერა, შემდეგ საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკის ცენტრალური კომიტეტის პირველმა მდივანმა, ედუარდ შევარდნაძემ, გამოიყენა საკუთარ გამოსვლაში, რათა ქართული ენის, როგორც სახელმწიფო ენის, სტატუსი დაცულიყო. ასე იყო მაშინ, როდესაც ზაზა ალექსიძე მთელი თავისი ცოდნითა და ავტორიტეტით მხარში ამოუდგა საქართველოს ეკლესიას და მის მწყემსმთავარს, ილია მეორეს, როდესაც ის ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის აღიარებისთვის იბრძოდა. ასე იყო ყოველთვის, როდესაც ვინმე საქართველოს ისტორიის გაყალბებას შეეცდებოდა, როდესაც სამეცნიერო პოლემიკაში ქართული პოზიცია იყო დასაცავი.

ასე იყო მაშინაც, როდესაც ზაზა ალექსიძე წლების განმავლობაში იბრძოდა, რომ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დიდი ქართველი მეცნიერებისა და საზოგადო მოღვაწეთა შრომითა და ოფლით მოპოვებული უნიკალური კოლექცია შესაფერისად ყოფილიყო დაცული და მოვლილი – „...ქვეყანაში, როდესაც ვინმე, ვინც უნდა იყოს იგი, თავს უფლებას მისცემს უკანონოდ იქნება ეს, თუ კანონიერად, საკუთარი სახლი ააშენოს ბევრად უფრო უკეთესი, შიგნიდან და გარედან მოაწყოს ბევრად უფრო უკეთესად, დაიცვას ბევრად უფრო საიმედოდ, ვიდრე ის შენობა, რომელშიც ინახება მისი სამშობლოს უპირველესი სულიერი და ინტელექტუალური საგანძური, გავბედავ და ვიტყვი – ამ ქვეყანაში ადამიანთა ცნობიერება მძიმედ არის დაავადებული...“. მისი თავდაუზოგავი შრომის შედეგი იყო, რომ 90-იან წლებში, როდესაც შუქი მხოლოდ რამდენიმე საათით მიეწოდებოდა საქართველოს ქალაქებსა და სოფლებს, ხელნაწერთა ინსტიტუტში, სადაც კლიმატის კონტროლი მთლიანად დამოკიდებული იყო ელექტროენერგიაზე, შუქი არ ქრებოდა და ხელნაწერებისათვის საჭირო ტემპერატურა მუდმივად იყო დაცული. ამ ინსტიტუტის დირექტორის თანამდებობაზე ყოფნისას ზაზა ალექსიძემ სამეცნიერო კონტაქტები დაამყარა და განამტკიცა ევროპის ყველაზე ცნობილ

სამეცნიერო-საგანმანათლებლო ცენტრებთან (ოქსფორდის უნივერსიტეტი, ლუვენის კათოლიკური უნივერსიტეტი, სორბონის უნივერსიტეტი და სხვ.) მისი ხელმძღვანელობითა და მონაწილეობით არაერთი საერთაშორისო სამეცნიერო პროექტი განხორციელდა (კავკასიური წარმოშობის პალიმფსესტების კვლევა, სინური წარმოშობის პალიმფსესტები და სხვ.). აქაც განსაკუთრებული იყო მისი დამოკიდებულება ახალგაზრდებისადმი, ზაზა ალექსიძე ზრუნავდა, რომ ინსტიტუტში მოსულ ახალგაზრდას, მეცნიერი იქნებოდა ის თუ რესტავრატორი, სტაჟირება გაეწვლო მსოფლიოს საუკეთესო კვლევით ცენტრებსა და უნივერსიტეტებში.

ზაზა ალექსიძე სიცოცხლის ბოლომდე 87 წლის ასაკშიც მუშაობდა (მისი უკანასკნელი ნაშრომი წლევანდელი თარიღით გამოვა) და ნურავინ წარმოიდგენს, რომ მისი შემოქმედებითი გზა ია-ვარდებით იყო მოფენილი. წარმატება და აღიარება იყო, მაგრამ იყო შურიც, ჩასაფრებაც და ლაღატიც. ასეთ დროსაც ბატონი ზაზა იყო პრინციპული და უდრეკი, ავის მსურველებს და მეტყველებს ბრწყინვალე სამეცნიერო ნაშრომებით აღუმებდა. ეს იყო მისი პასუხი.

„...ახილეთ ესე ჟამი, ნავა ვითარცა წამი...“ ასე იწყება IX საუკუნის უძველესი ქართული რითმიანი ლექსი, რომელიც ზაზა ალექსიძემ ამოიკითხა ატენის სიონის საუკუნეებით გადარეცხილ კედელზე და ჩვენთვის საჩინო გახადა საუკუნეების წიაღიდან მოღწეული უცნობი წინაპრის სევდანარევი სიბრძნე. თავისი კუთვნილი წამი ზაზა ალექსიძემ ჟამად აქცია დიდი ტალანტით, დაულაღავი შრომითა და თავისი საქმის სიყვარულით.

სამეცნიერო შრომათა კრებულის „აღმოსავლეთმცოდნეობა“ ეს ნომერი ზაზა ალექსიძის ხსოვნას ეძღვნება. აქ წარმოდგენილი იქნება მისი მოწაფეების და თანამოაზრეების ნაშრომები, რაც მკითხველს დაარწმუნებს იმაში, რომ ბატონი ზაზას საქმე გრძელდება, მისი იდეები და კვლევის მეთოდოლოგია ცოცხალია და ქმედითი.

ზაზა ალექსიძე

შრომების სია

1963

1. უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები: სეფე-წული // სეფე-კაცი // სამეუფოჲსა კაცი // ბარაკიელი [The Oldest Georgian Social Terminology: Sepe-Culi, Sepe-K'aci, Sameufoisa K'aci, Barak'ieli] // მოამბე (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ-მეცნიერებათა განყოფილება). – 1963. – №1. – გვ. 156-180.

1964

2. მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონიმისათვის. ნ. 1. [Materials for the Historical Geography and Place-names of Georgia] (X-XVII საუკუნეების ისტორიული დოკუმენტების მიხედვით მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და შ. ბურჯანაძემ). – თბ.: მეცნიერება, 1964. – 283 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

1966

3. ალექსანდრე ორბელიანის „ჩოგნაობა ანუ ბურთაობა“ [‘Chognaoba’ or ‘Burtaoba’ by Alexandre Orbeliani] // ლელი. – 1966. – #199.
4. „კჳრონ“ სახელის ეტიმოლოგიისათვის [On the Etymology of the Name Kyron] // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე. ტ. 41. – 1966. – №1. – გვ. 251-256.

1968

5. ეპისტოლეთა წიგნი. [The Book of Letters] სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ. – თბ.: მეცნიერება, 1968. – 300 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია).
6. უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები: ოჩე (საუხუცესო// საუფროსო) [The Oldest Georgian Social Terms: Oche (Sauxutseso-Sauproso)] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. – 1968. – ტ. 127, VII. (ისტორიის მეცნიერებათა სერია). – გვ. 381-402. (თანაავტორი: გ. მ ა ქ ა - ვ ა რ ი ა ნ ი).

1971

7. არსენი ვაჩესძის „დოგმატიკონში“ შესული ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატი და მისი გამოძახილი ძველ სომხურ მწერლობაში [An Anti-Monophysite Treatise Included in the *Dogmaticon* by Arseni Vacheszde and its Reflection in the Armenian Literature] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, I. – 1971. გვ. 133-158.
8. დავით კობაიძის „მოსახსენებლის“ ერთი ადგილის განმარტებისათვის [On Interpretation of one Passage in the Colophone by David Kobairtci] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილება). – 1971. – №3. – გვ. 165-169.

9. სირიულ-ქართული ლექსიკური ურთიერთობის ისტორიიდან: სირიული ლექსიკა ქართულ ოთხთავში [From the History of Syriac-Georgian Lexical Relations : Syriac Vocabulary in the Georgian Gospel] // ქართული წყაროთმცოდნეობა. – 1971. – №3. – გვ. 35-39.

1972

10. არსენი საფარელის ტრაქტატის „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ – კრიტიკისათვის: ანაქრონიზმები [On the Criticism of the Treatise *On the Separation of Kartli and Armenia* by Arseni Sapareli – Anachronisms] // მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1972. – №4. – გვ. 113-127.
11. „ნაწილი სომხითისა“ არსენი საფარელის ტრაქტატში „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ [‘Natsili Somxitisai’ in the Treatise by Arseni Sapareli *On the Separation of Kartli and Armenia*] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1972. – №2. – გვ. 75-78.

1973

12. არსენი საფარელის „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ [On the Separation of Kartli and Armenia by Arseni Sapareli] // ქართული წყაროთმცოდნეობა, გვ. – 1973. – გვ. 127-145.
13. მასალები დვინის 506 წლის საეკლესიო კრების ისტორიისათვის [Materials for the History of the 506 Church Council of Dvin] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საზოგადოებრივ-მეცნიერებათა განყოფილება). – 1973. – №3. – გვ. 145-166.
14. უხტანესის ცნობების კრიტიკისათვის: კირონ ქართლის კათალიკოსის დაბადების ადგილი [On the Criticism of the Information by Uxtanēs: The Birthplace of Kyron the Katholikos of Kartli] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილება). – 1973. – №1. – გვ. 119-121.

1974

15. რელიგიური სიტუაციის შესახებ VI საუკუნის კავკასიაში [On the Religious Situation in the Sixth Century Caucasus] // მაცნე (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია). – 1974. – №1. – გვ. 103-110.

1975

16. არსენი საფარელის ტრაქტატის „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხითისა“ თარიღისათვის („ნერსე ვინმე“) [On the Dating of the Treatise by Arseni Sapareli *On the Separation of Kartli and Armenia* – ‘Nerse vinme’] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1975. – №4. – გვ. 89-94.
17. უხტანესი. ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან. [Uxtanēs: The History of Severance of the Georgians from the Armenians] სომხური ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა ზ. ალექსიძემ. – თბ.: მეცნიერება, 1975. – 443 გვ. – (საქართველოს შესახებ არსებული უცხოური წყაროების კომისია).

18. არმენისტიკა [Armenian Studies] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 1. – თბ.: – 1975. – გვ. 578-579. (თანაავტორი: ი. შ ი ლ ა კ ა ძე)

1976

19. არსენი საფარელის ანტიმონოფიზიტური ტრაქტატის – „განყოფისათჳს ქართლისა და სომხეთისა“ – დათარიღებისათვის: [„სჯული იაკობთაჲ“] [On the Dating of the Antimonophysitic Treatise by Arseni Saparaeli *On the Separation of Kartli and Armenia* – ‘The Faith of the Jacobites’] // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1976. – №1. – გვ. 129-137.
20. არსენი საფარელის წყაროებისათვის [On the Sources of Arseni Sapareli] // ივ. ჯავახიშვილის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. – თბ.: მეცნიერება, 1976. – გვ. 209-217.
21. ვახტანგ გორგასალსა და მიქაელ მთავარეპისკოპოსს შორის კონფლიქტის გამო [On the Conflict between Vaxt'ang Gorgasali and Archbishop Michael] // ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. – თბ.: – 1976. – გვ. 99-107.
22. მსოფლიოს ხალხთა ზღაპრები: სომხური ზღაპრები. [Armenian Fairy Tales] კრებული შეადგინა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. – თბ.: ნაკადული, 1976. – 295 გვ.
23. *The Primeval Georgian Social terms* // *Studia Caucasica*. – 1976. – №3. – გვ. 7-25. – (თანაავტორი: გ. მ ა ქ ა ვ ა რ ი ა ნ ი).

1978

24. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., ატენის სიონის სომხური წარწერები. [The Armenian Inscriptions of the Ateni Sioni] – თბ.: მეცნიერება, 1978. – 142 გვ. ილ. 18 ტაბულა. (საქართველოს ისტორიის წყაროები, 6. ეპიგრაფიკული ძეგლები და ხელნაწერთა მინაწერები, II).
25. ბაგრატ ერისთავთა ერისთავის მიერ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ „განახლება“ [The „Renovation“ of the *Life of Grigol Xanteli* by Bagrat' Eristavt-Eristavi] // ქართული წყაროთმცოდნეობა, V. – 1978. – გვ. 33-38.
26. დიოფიზიტობა [Diophysitism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3. – თბ.: – 1978. – გვ. 562.
27. მხედრული დამწერლობის სათავეებთან [At the Origins of the Georgian « Military » Script] // ცისკარი. – 1978. – №5. – გვ. 135-144. -№6. – გვ. 128-137. – (თანაავტორი: გ. ა ბ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი).
28. ოცსაუკუნოვანი საქართველოს ეკლესია [Twenty Centuries of the Georgian Church] // ჯვარი ვაზისა. – 1978. – №1. – გვ. 47-49.
29. ჩვაბიანის მაცხოვრის ეკლესიის ფრესკული წარწერების დათარიღებისათვის [On the Dating of the Fresco Inscriptions of the Chvabiani Church of the Saviour] // მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 1978. – №3. – გვ. 171-177.
30. *Мученичество Шушаник священника Якова. Введение и примечания* // Яков Цуртавели. Мученичество Шушаник. Памятники грузинской исторической литературы, I. – Тб.: Мецниереба, – 1978. – с. 7-26.

31. დვინის საეკლესიო კრება 506 // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3. – თბ.: – 1978. – გვ. 491-492.

1979

32. შუშანიკი – ინტერნაციონალური წმინდანი [Shushanik – an International Saint] // საენათმეცნიერო კრებული. – თბ.: მეცნიერება, 1979. – გვ. 26-32.

1980

33. არსენი საფარელი. განყოფისათჳს ქართველთა და სომეხთა. [Arseni Sapareli: On the Separation of the Armenians and the Georgians] ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზ. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. – თბ.: მეცნიერება, 1980. – 219 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისია. ქართული საისტორიო მწერლობის ძეგლები, I. საქართველოს ისტორიის წყაროები, 17).
34. კირონ (კირიონ) I [Kyron (Kyrion) I] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 5. – თბ.: – 1980. – გვ. 534.
35. კიროს ფასისელი [Kyros of Phasis] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 5. – თბ.: – 1980. – გვ. 534.

1981

36. *Kaukasien und der christlich Orient zwischen 451 und 780* // Georgika. Heft 4. Jena-Tbilissi. – 1981. – p.34-36.

1983

37. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., ატენის სიონის ოთხი წარწერა. [Four Inscriptions of the Ateni Sioni] – თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1983. – 40 გვ. 6 ფ.
38. კავკასია და ქრისტიანული აღმოსავლეთი IV და VI მსოფლიო კრებებს შორის [The Caucasus and the Christian East between the Fourth and the Sixth Ecumenical Councils] // თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 241. – 1983. გვ. 213-218.

1984

39. მონოთელიტობა [Monothelism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – თბ.: – 1984. – გვ. 98.
40. მონოფიზიტობა [Monophysitism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – თბ.: – 1984. – გვ. 100-101.
41. მოქცევაჲ ქართლისაჲ [The Conversion of Kartli] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – 1984. – გვ. 149-150.
42. ნესტორიანელობა [Nestorianism] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 7. – თბ.: – 1984. – გვ. 396-397.
43. ცხოვრება ფარნავაზისი: (VI საუკუნის თხზულება) [Life of Pharnavaz – a Sixth Century Treatise] // მნათობი – 1984. – №12. – გვ. 152-157.
44. *The Khachkars and Inscriptions in the Kvakhvreli Cave-Complex* // Atti del III Simposio intern. di arte Armeno in Bergamo. – 1984. – p. 29-32.
45. საეკლესიო განხეთქილება კავკასიაში [The Church Rupture in the Caucasus] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 8. – თბ.: – 1984. – გვ. 625-626.

1985

46. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., ქართული წყაროების შესწავლის მეთოდური საკითხები (აგიოგრაფია). [Methodological Questions of the Georgian Sources Study – Hagiography] [რედ.: ნ. შოშიაშვილი]. – თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1985. – 37 გვ.
47. დავათის სტელეები [The Stelae of Davati] // კომუნისტი. – 1985. – №115. – (თანაავტორი: გ. აბრამიშვილი).
48. სომხები [Armenians] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: – 1985. – გვ. 462.
49. სომხური დამწერლობა [Armenian Script] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: – 1985. – გვ. 472.
50. სომხური სამოციქულო ეკლესია [Armenia Apostolic Church] // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9. – თბ.: – 1985. – გვ. 472-473.

1989

51. მაცხოვრის კვართის ისტორია [The History of the Tunic of the Saviour] // სახალხო განათლება. – 1989. – №17.
52. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის როლი საქართველოს შუასაუკუნეების ისტორიაში [The Significance of the Georgian Orthodox Church in the Mediaeval Georgian History] // სახალხო განათლება. – 1989. – №3-4.
53. ფრესკული წარწერები. ტ. I. ატენის სიონი. [Fresco Inscriptions v. 1 – Ateni Sioni] გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს გ. აბრამიშვილმა და ზ. ალექსიძემ. – თბ.: მეცნიერება, 1989. – 269 გვ. 36 ფ. ტაბულა. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. საქართველოს ისტორიის წყაროების კომისია. საქართველოს ისტორიის წყაროები, 55. ეპიგრაფიკული ძეგლები, VIII.. ქართული წარწერების კორპუსი, III).
54. *La Mention imaginaire d'un toponime dans l'Inscription Arménienne de Sioni d'At'eni* // *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes*. – 1989. – №5. – p. 227-230.

1990

55. *A National Motif in the Iconographic Programme Depicted on the Davati Stela* // *Le Muséon*, t.103-fasc.3-4. – Louvain-La-Neuve. – 1990.

1991

56. „ამბავი ქართლისა და ნათესავისა მათისა“ [The Story of Kartli and their Relatives] // კავკასიის ხალხთა ისტორიის პრობლემები. – თბ.: – 1991. – გვ. 79-84.
57. ახალი ცნობა „რუვისთაველთა სახლის“ შესახებ [New Data on the Family of Ruvistavelis] // ლიტერატურული საქართველო. – 1991. – №14.
58. ვინ არის „სრულიად აღმშენებელი“ სამშვილდის სიონისა [Who is the «Entirely Builder» of the Samshvilde Sioni] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XVI. – 1991. – გვ. 229-234.
59. *Национальный дух и культура Армении в период раннего христианства* // ქართულ-სომხური კულტურული ურთიერთობანი. – თბ.: – 1991. – გვ. 20-25.

1992

60. „ქართველ ებრაელთა“ საღმრთო მისია საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის თვალთახედვით [The Divine Mission of the Georgian Jews from the Viewpoint of the Georgian Apostolic Church] // ივერია. – 1992. – №1. – გვ. 37-44.
61. *Le grafitto récemment découvert dans l'église d'Ateni* // Revue des Études Arméniennes, t.XXIII. – Paris. – 1992. – p. 309-313.

1993

62. ახლად აღმოჩენილი სომხური გრაფიტო ატენის სიონში [Newly Discovered Armenian Graffiti in the Ateni Sioni] // აკად. აღ. ბარამიძისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. – თბ.: – 1993. – გვ. 48-50.

1995

63. „მოქცევა ქართლისაჲს“ თავდაპირველი სტრუქტურისათვის [On the Initial Structure of the Conversion of Kartli] // საქართველოს ეკლესიის, სასულიერო მწერლობისა და ხელოვნების ისტორიის საკითხები. – 1995. – გვ. 25-31.
64. *Manuscrits Géorgiens découverts à Sainte-Catherine du Sinai* // Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus de seance de l'année 1995. – Avril-Juin. – Paris. – 1995. – p. 487-494. – (თანაავტორი: ე.-პ. მ ა ე).

1996

65. საქართველო-სომხეთის დიპლომატიური ურთიერთობა VI-VII საუკუნეებში [Diplomatical Relations between Armenia and Georgia in 6th-7th Centuries] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი. – 1996. – №2. – გვ. 7-11.
66. *Sur le vocabulaire de la "Conversion du K'art'li: "Miap'ori", "Niap'ori" ou "Minap'ori" ?* // From Byzantium to Iran: In Honour of Nina Garsoian. – Atlanta. – 1996. – p. 47-52.
67. *The New Recensions on the "Conversion of Georgia" and the "Lives of the 13 Syrian Fathers" Recently Discovered on Mt. Sinai* // Settimane di studio del Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medivo, XLIII. – Spoleto. – 1996. p. 409-421.

1997

68. მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა [The Inscription on the Base of the Cross of Mtskheta] // ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. – თბ.: მეცნიერება, 1997. – გვ. 20-25.
69. „მოქცევა ქართლისაჲს“ და მცხეთის ჯვრის პოსტამენტის წარწერა [The Conversion of Kartli and the Inscription on the Base of the Cross of Mtskheta] // ზურაბ ჭუმბურიძის დაბადების 70 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული. – თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1997. – გვ. 7-19.
70. *К открытию письменности Кавказской Албании* // Festschrift für Fairy Lilienfeld, Stimme der Orthodoxie, 3. – 1997.
71. *Découverte d'un texte albanien: Une langue ancienne du Caucase retrouvée* // Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des seances de l'année. 1997, Avril-Juin, Paris: – 1997. – p. 517-531. (თანაავტორი: ე.-პ. მ ა ე).

1998

72. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ., ალბანური მწერლობის ძეგლი სინას მთაზე და მისი მნიშვნელობა კავკასიოლოგიისათვის. *The Georgian-Albanian palimpsest on Mt. Sinai and its Relevance to Caucasian Studies*. Памятник албанской письмен-

ности на Синайской Горе и его значение для кавказоведения. – თბ.: ლოგოსი, 1998. – 78 გვ. – (თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინიისტიკისა და ნეოგრეციისტიკის ინსტიტუტი. პროგრამა „ლოგოსი“. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი).

73. *საეკლესიო განხეთქილება კავკასიაში VII ს-ის დამდეგს: კირონ ქართლის კათალიკოსის დიპლომატია* [Church Rupture in the Caucasus in the Beginning of the Seventh Century: The Diplomacy of Kyron – Katholikos of Kartli] // ქართული დიპლომატიის ისტორიის ნარკვევები, I. – თბ.: – 1998. – გვ. 142-164.
74. *ჩვენი ისტორიის გაკვეთილები* [The Lessons of our History] // საქართველოს რესპუბლიკა. – 1998. – №8-9.
75. «Мнимое упоминание» одного топонима в армянской надписи Атенского Сиона // აღმოსავლეთმცოდნეობა. – თბ.: – 1998.

1999

76. „აბიბოს ნეკრესელის მარტვილობის“ შესწავლის ტექსტოლოგიურ-ქრონოლოგიური საკითხები [Textological and Historical Problems of the Study of Martyrdom of Abibos Nekreseli] // მრავალთავი. ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი, XVIII. – 1999. – გვ. 12-29.
77. *Новые памятники письменности Кавказской Албании* // Христианский Восток (Новая серия), I. – Москва: – 1999. – с. 3-14.

2000

78. *ლუვრი, სინას მთა, ნაზარეთი: ეპიგრაფიკული ეტიუდები* [Louvre, Mt. Sinai, Nazareth] // Μνήμη. – თბ.: – ლოგოსი, 2000. – გვ. 10-25.
79. *სპარსული ფრაზა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „წმ. ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში* [A Persian Phrase in the Life of Saint Nino of the Conversion of Kartli] // საერთაშორისო სიმპოზიუმის „ქრისტიანობა: წარსული აწმყო და მომავალი“ მოხსენებათა მოკლე შინაარსი. – თბ.: – 2000. გვ. 11. (თანაავტორი: ა. გ ვ ა ხ ა რ ი ა).
80. *A New Collection from Mt. Sinai and its Importance for the History of the Christian Caucasus* // Armenia and Christian Orient. – Yerevan: – 2000. – p. 175-180.
81. *La construction de la Κλεισσορα d'après le nouveau manuscrit sinaïtique N50* // Collège de France, Centre de recherches d'histoire et civilization de Byzance, Travaux et Mémoires 13. – Paris. – 2000. – p. 673-681.
82. *Remarques sur le déchiffrement de l'écriture Albano-Caucasienne* // REArm, 27. – 1998-2000.
83. *The Patriarchate of Georgia: History, Spiritual Tradition, Art* // The Splendour of Orthodoxy, 2000 Years, History, Monuments, Art, II, Patriarchates and Autocephalous Churches. – Athens: – 2000.
84. *Кавказская Албания* // Православная Энциклопедия, т. 1. – М.: 2000. – с. 455-459.

2001

85. *აბო თბილელის მარტვილობის თარიღი და მასთან დაკავშირებული ქართლის ერისმთავართა ქრონოლოგია* [The Date of the Martyrdom of Abo Tbileli and the Chronology of the Georgian Erismtavaris] // მრავალთავი, XIX. – 2001. – გვ. 313-315.

86. ალბანური ენის გრამატიკული და ლექსიკური აღწერისათვის (წინასწარი შენიშვნები) [On the Grammatical and Lexical Description of the Albanian Language – Preliminary Notes] // ენათმეცნიერების საკითხები, 4. – 2001. – გვ. 3-24.
87. გარეჯიდან სინას მთამდე: უცნობი მასალა სამონასტრო კომპლექსის შესახებ სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა ახალი კოლექციიდან [From Gareja to Mt. Sinai : Unknown Material on the Monastic Complex from the New Collection of the Georgian Manuscripts of Mt. Sinai] // სამონასტრო ცხოვრება უდაბნოში. გარეჯა და ქრისტიანული აღმოსავლეთი. თბ.: – 2001. – გვ. 48-61.
88. მანდილონი და კერამიონი ძველ ქართულ მწერლობაში [The Mandylion and Ceramion in the Old Georgian Literature] // Academia – ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი, ტ. I. – 2001. – გვ. 9-15.
89. როდის, ვინ და რისთვის ააგო კელასურის ზღუდე [When, by whom and why was the Wall of Kelasuri Built] // Dedicatio: ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. – თბ.: – 2001. – გვ. 25-39.
90. სპარსული ხელნაწერები და ისტორიული დოკუმენტები საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტში [Persian Manuscripts and Historical Documents in the Institute of Manuscripts of Georgia] // კრ. Iran-Georgia, Historical-Cultural Interactions. The Center for Documents and Diplomatic History. – Tehran. – 2001. (სპარსულ ენაზე).
91. *Le déchifrement de l'écriture des Albiens du Caucase* // CRAI. – 2001. – p. 1239-1257. (თანაავტორი: ჟ.-პ. მ ა ე).
92. *Le nouveau manuscrit Géorgien sinaïtique N50, Edition en fac-similé*, Introduction par Z. Aleksidzė: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Lovanii, 2001.
93. *Preliminary Account on the Identification and Deciphering of the Caucasian Albanian Text discovered on the Mount Sinai. Предварительное сообщение об идентификации и дешифровке албанского текста обнаруженного на Синайской горе* // History of the Caucasus: the Scientific Public Almanac. – Baku: – 2001. – p. 37-40. (რუსულ, ინგლისურ ენებზე).
94. *Арсений Сапарский* // Православия Энциклопедия, т. 3. – М.: 2001. – с. 439-440.

2002

95. ეკლესიის ავტოკეფალიის კანონიკური საფუძვლები შუა საუკუნეების საქართველოს საეკლესიო მოღვაწეთა თვალთახედვით [The Canonical Background for the Church Autocephaly According to the Mediaeval Georgian Church Authorities] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები (აღმოსავლეთმცოდნეობა), ტ. 341. – 2002. – გვ. 307-323.
96. კვლავ სპარსული ფრაზის შესახებ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ტექსტში [Again on the Persian Sentence in Text of the Life of Saint Nino of the Conversion of Kartli] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2002. – №2. – გვ. 35-43.
97. სკნელი მითი თუ რეალობა? [Skneli – A Myth or a Reality?] // ენათმეცნიერების საკითხები. – 2002. – №1. – გვ. 64-69.

98. უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ [Oldest Data on the Bagrationi's Dynasty] // ანამკი. ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი. – თბ.: – 2002. – გვ. 23-36.
99. *What a Georgian-Albanian Palimpsests, Discovered in St. Catherine Monastery of Mt. Sinai, Can Tell Us About the History of the Caucasian Albanian Church. Что может рассказать об истории церкви кавказской Албании обнаруженный на Синайской горе Грузино-Албанский палимпсест* // History of the Caucasus: the Scientific Public Almanac. – Baku: 2002. – p. 15-26. (რუსულ და ინგლისურ ენებზე)
100. *Four Recensions of the 'Conversion of Georgia' (Comparative Study)* // The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). – Wien: – 2002. – p. 9-16.

2003

101. ალექსიძე ზ., კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა. აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში. [Caucasian Albanian Script, Language and Literature: Discovery in St. Catherine's Monastery on Mt. Sinai] – თბ.: ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტი, 2003. – 224 გვ. – (საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი).
102. ილია აბულაძე [Ilia Abuladze] // ილია აბულაძე – 100. – თბ.: – 2003. – გვ. 3-5.
103. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ „მატიანის“ ახალი რედაქცია [A New Redaction of the „Chronicle“ of the *Conversion of Kartli*] // მრავალთავი, XX. – 2003. – გვ. 5-15.
104. სინური ხელნაწერები ასურელ მამათა შესახებ [Sinaitic manuscripts on the Syrian Fathers] // ნათელი ქრისტესი – საქართველო, I. – თბ.: – 2003. – გვ. 118-121.
105. ქართლში ბაგრატიონთა დინასტიის პირველი გამოჩენა (ახალი დოკუმენტური მასალა) [The First Appearance of the Bagrationis Dynasty in Kartli – New Documentary Material] // ბაგრატიონები, სამეცნიერო და კულტურული მემკვიდრეობა. – თბ.: – 2003. – გვ. 27-36.
106. ქრისტიანობა და მართლმადიდებელი ეკლესია საქართველოში [Christianity and the Orthodox Church in Georgia] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2003. – №3. – გვ. 23-44.
107. *On the Georgian Collection of Palimpsests* // Rinascimento Virtuale – Rediscovering Written Records of Hidden European Cultural Heritage. – Bratislava: – 2002. – p. 103-107.
108. *Language of the Lost Kingdom* // Caucasus Environment. – 2003. – №3.

2004

109. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს მატიანის“ ახალი რედაქცია [The New redaction of the 'Chronicle' of the *Conversion of Kartli*] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2004. – №3. – გვ. 3-16.
110. ქრისტიანობა საქართველოში ანდრია პირველწოდებულნიდან დღემდე [Christianity in Georgian from Andrew the First-Called until Today] // ქრისტიანობის 20 საუკუნე საქართველოში. – თბ.: ლოგოსი, 2004. – გვ. 36-60.

2005

111. ვინ არის სინას მთაზე აღმოჩენილ „ასურელ მამათა ცხოვრებაში“ მოხსენიებული ამასპო დედოფალი? [Who is Queen Amaspo Mentioned in the Lives of the Syrian Fathers Discovered on Mt. Sinai] // ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო. კრებული ეძღვნება პროფესორ კარლო კუციას დაბადებიდან 70 წლისთავს. – თბ.: – 2005. – გვ. 206-207.
112. სინას მთაზე წმ. ეკატერინეს მონასტერში 1975 წელს აღმოჩენილ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. *Catalogue of Georgian Manuscripts Discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mt. Sinai*. შეადგინეს ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ, მ ზ ე ქ ა ლ ა შ ა ნ ი ძ ე მ, ლ ი ლ ი ხ ე ვ ს უ რ ი - ა ნ მ ა და მ ი ხ ე ი ლ ქ ა ვ თ ა რ ი ა მ. – ათენი: საბერძნეთის კულტურის სამინისტრო – სინური კვლევის ფონდი, 2005. – 664 გვ. (ბერძნულ, ქართულ და ინგლისურ ენებზე). – (სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერი. საქართველოს საპატრიარქო. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტი).
113. სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა ახალი ქართული კოლექციის *Sin-50*-ის ანდერძ-მინანტები [The Colophones of the New Georgian Collection of Manuscripts (Sin-50) at St. Catherine's Monastery of Mt. Sinai] // თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, (ისტორია, არქეოლოგია, ხელოვნებათმცოდნეობა, ეთნოლოგია). ტ. 359. – 2005. – გვ. 122-131.
114. ჯავახეთი და გუგარეთი ძველ სომეხ ისტორიკოსთა გეოპოლიტიკურ ცნობიერებაში [Javakheti and Gugareti in the Geopolitical Conciousness of the Old Armenian Historians] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XXI. – თბ.: – 2005. – გვ. 269-272.

2006

115. მოქცევაჲ ქართლისაჲს კათალიკოსთა სია [The List of the Katholikoi of the Conversion of Kartli] // შოთა მესხია 90. სიუბილეო კრებული მიძღვნილი შოთა მესხიას დაბადების 90 წლისთავისადმი. – თბ.: – 2006. – გვ. 173-179.
116. *Грузинская Православная Церковь: Церковный раскол на Кавказе в 7 в.* // Православия Энциклопедия, т. 13. – М.: 2006. – с. 199-200.

2007

117. ასურელ მამათა ვინაობა და ეთნიკური წარმომავლობა [Identity and Ethnical Provenance of the Syrian Fathers] // თამარ გამსახურდიასადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია. – თბ.: – 2007. – გვ. 212-215.
118. გრიგოლ რობაქიძე და ყურბან საიდი (ესად ბეი): ახალი მასალა [Grigol Robakidze and Khurban Said (Essad Bei): New Material] // მრავალთავი, 22. – 2007. – გვ. 225-241.
119. მოქცევაჲ ქართლისაჲს ახლადაღმოჩენილი სინური რედაქციები. [The Newly-Discovered Sinaitic Redactions of the *Conversion of Kartli*] გამოსცა და წინასიტყვაობა დაურთო ზ ა ზ ა ა ლ ე ქ ს ი ძ ე მ. დაიბეჭდა სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II ლოცვა-კურთხევით. (ეძღვნება მცხეთის ჯვრის 1400 წლისთავს). – თბ.: – 2007. – 60 გვ.

120. როგორ იწყებოდა სინური აღმოჩენები [How the Sinaitic Discoveries Began] // სრულიად საქართველოს კათოლიკოს პატრიარქს. კრებული ეძღვნება სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს უნმადესსა და უნეტარესს ილია II, აკადემიის საპატიო აკადემიკოსს აღსაყდრებიდან 30-ე და დაბადებიდან 75-ე წლისთავზე. – თბ.: 2007. – გვ. 70-78. – (საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია).
121. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს ქრონიკაჲში“ დაცული ტრადიცია ასურელ მამათა ქართლში მოსვლის დროის შესახებ [The Tradition of the Date of Coming of the Syrian Fathers According to the Chronicle of the *Conversion of Kartli*] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. ეძღვნება მარიამ ლორთქიფანიძის 85 წლის იუბილეს. – თბ.: – 2007. – გვ. 266-282.
122. „სიყუარულსა ბერძენთასა ნუ დაუტევებთ“ [“Do not Abandon the Love for the Greeks“] // მარიამ ლორთქიფანიძე 85. – თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2007. – გვ. 173-182.
123. უძველესი ქართულ-სომხური რვეული ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სომხურ ფონდში [An Oldest Georgian-Armenian Manuscript in the Armenian Collection of the National Center of Manuscripts of Georgia] // კავკასიოლოგთა პირველი საერთაშორისო კონგრესის მასალები. – თბ.: – 2007. (თანაავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).
124. *Discovery and Decipherment of Caucasian Albanian Writing* // საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 175. – №1, 2007. – გვ. 161-167.
- 2008**
125. ალბანური დამწერლობა [The Albanian Script] // ქართული ენა. ენციკლოპედია. – თბ.: ეროვნული მწერლობა, 2008. – გვ. 22-24.
126. მოსე კალანკატუელის „ალბანთა ქვეყნის ისტორიის“ ტექსტის კრიტიკოსათვის [On the Criticism of the Text of the History of the Albanians by Moses Kalankatuatsi] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. თბ.: ეძღვნება დავით მუსხელიშვილის 80 წლის იუბილეს. – 2008. – №3. – გვ. 66-91.
127. საქართველოს სამოციქულო, მართლმადიდებელი, ავტოკეფალური ეკლესია [Georgian Apostolic, Orthodox, Autocephalic Church] // რელიგიები საქართველოში. – თბ.: – 2008. – გვ. 140-157.
128. სომეხთა წმიდა სამოციქულო, მართლმადიდებელი ეკლესია [Armenian Holy Apostolic, Orthodox Church] // რელიგიები საქართველოში. – თბ.: – 2008. – გვ. 190-203.
129. „წმ. ნინოს ცხოვრებათა“ უძველესი ვერსიები, მათი თავდაპირველი სახელწოდება და სტრუქტურა [The Oldest Versions of the *Life of Saint Nino*: Their Original Titles and Structure] // წმინდა ნინო, სამეცნიერო კრებული, I. – თბ.: – 2008. – გვ. 132-137.
130. *Станновение национальных церквей на Кавказе* // Кавказ и глобализация, т.2, вып. 3, СА&Press. – Швеция, 2008, ст. 161-169.

131. *Establishment of National Churches in the Caucasus // The Caucasus and Globalization: Religion and Caucasian Civilization*, v.2, issue 3, CA&Press. – Sweden: – 2008. – p.142-150.
132. *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai*. Volume I, II. Edited by Jost Gippert, Wolfgang Schulze, Zaza Aleksidze, Jean-Pierre Mahé // *Monumenta Paleographica Medii Aevi*, Series Ibero-Caucasica, dirigée par Zaza Aleksidze, vol. I-II, Brepols, 2008.

2009

133. ამიერკავკასიის ქვეყნების საერთაშორისო ორიენტაციის დოგმატური საფუძვლები [The Dogmatic Grounds of the International Orientation of the Caucasian States] // სამეცნიერო პარადიგმები. – თბ.: – 2009. – გვ. 266-277.
134. გრიგოლ განმანათლებლისა და საჰაკ პართელის „ხილვათა“ ქართული ვერსიები და მათი ასახვა ძველ ქართულ წყაროებში [The Georgian versions of the Visions of Gregory the Illuminator and Sahak Partew and their Reflection in the Old Georgian Sources] // ისტორიანი. სამეცნიერო კრებული მიძღვნილი როინ მეტრეველის დაბადების 70 წლისთავისადმი. – თბ.: არტანუჯი, 2009. – გვ. 473-483.
135. ლაილაშის ბიბლია [The Bible of Lailash] // ლაილაშის ბიბლია. ხელნაწერის ფაქსიმილური გამოცემა. შესავალი წერილი. – თბ.: – 2009. – (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი).
136. მცხეთის ჯვარი – მცველი ყოვლისა ქართლისა [The Monastery of the Holy Cross of Mtskheta – the Protector of all Georgia] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. – 2009. – №4. – გვ. 151-164.
137. უძველესი ქართული ოთხთავის უცნობი ფრაგმენტები [The Unknown Fragments of the Oldest Georgian Gospel] // წელიწდეული. თბილისის ივ. ჯავახიშვილის უნივერსიტეტის ჰუმანიტარული ფაკულტეტის შრომები. – 2009. – გვ. 81-102 (თანავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).
138. „წმიდა ნინოს ცხოვრების“ უძველესი რედაქციები [The Oldest Redactions of the Life of Saint Nino] // წმიდა ნინოს ცხოვრება და ქართლის მოქცევა, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. – თბ.: 2009. – გვ. 327-370.

2010

139. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, ქრისტიანული კავკასია [Caucasus Christianus], ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 1. – თბ.: 2010. – 434 გვ.
140. ქართველ ებრაელთა საღმრთო მისია შუა საუკუნეების ქართული საეკლესიო ტრადიციით [The Divine Mission of the Georgian Jews According to the Mediaeval Georgian Church Tradition] // დავით ბააზოვის საქართველოს ებრაელთა ისტორიის მუზეუმი. – VI. – 2010. – გვ. 23-34.
141. კვლავ გრიგოლ რობაქიძისა და ყურბან საიდის ურთიერთობის შესახებ [Once again about the relationship of Grigol Robaqidze and Qurban Said] // კადმოსი (ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი). – თბ.: 2010. – გვ. 171-182.
142. Arsen Sapareli, "Sur la séparation des Géorgiens et des Arméniens" // *Revue des Études arméniennes*. – 2010. – №32. – p. 59-132. – (ჟ ა ნ - პ ი ე რ მ ა ე ს - თ ა ნ თანავტორობით.)

2011

143. ბიზანტიის იმპერიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო [An Unknown Georgian Highly Ranked Official of the Byzantine Empire and His Family] // ანალები. ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი. (ედვენება ნანა ხაზარაძის საიუბილეო თარიღს.) – თბ.: – 2011. – №7. – გვ. 29-59.
144. ვინ იყო ტაოს პირველი ეპისკოპოსი [Who was the First bishop of Tao] // საისტორიო კრებული. – თბ.: – 2011. – №1. – გვ. 9-19.
145. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, ქრისტიანული კავკასია [Caucasus Christianus], ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 2. – თბ.: 2011. – 396 გვ.
146. შუა საუკუნეების ხელნაერთა ფორზაცებისა და პალიმფესტური ფურცლების ისტორიები [Histories of Medieval Manuscript Flyleaves and Palimpsest leaves] // კადმოსი (ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი), 3. – 2011. – გვ. 88-94 (თანაავტორი: თ. ო თ ხ მ ე ზ უ რ ი).
147. წარწერა შორენკეცზე ხორანტიდან [A Georgian Inscription on a tile from the Khoranta] // ხორნაბუჯი. – თბ.: – 2011. – №1. – გვ. 219-220. – (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი).

2012

148. აგათანგელოსის „სომხეთის ისტორიის“ უძველესი პალიმფესტური ტექსტი ხელნაერთა ეროვნული ცენტრის საგანძურში [The Oldest Palimpsest Text of Agathangelos's 'History of Armenia' in the Depository of the National Centre of Manuscripts of Georgia] // აღმოსავლეთმცოდნეობა. – 2012. – №1. – გვ. 11-25. – (თანაავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).
149. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, ადრექრისტიანული საეკლესიო კომპლექსი დმანისიდან [The early christian period church complex from Dmanisi]. – თბ.: 2012. – 174 გვ. – (თანაავტორები: კ. კ ა ხ ი ა ნ ი, გ. ქ ა ნ ი შ ვ ი ლ ი, ჯ. კ ო - პ ა ლ ი ა ნ ი, კ. მ ა ჩ ა ბ ე ლ ი, ე. ლ ლ ი ღ ვ ა შ ვ ი ლ ი, ნ. პ ა ტ ა - რ ი ძ ე).
150. გიორგი მთაწმიდლის ქართული ოთხთავის ანდერძები [Colophons of the Four Gospels of George the Hagiorite] // ანალები. 2012. – №8. – გვ. 162-180.
151. რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI საუკუნის ბოლო მეოთხედში. იონანე იერუსალიმელის ეპისტოლე [Religious Situation in the Caucasus in the Last Quarter of the Sixth Century. The Epistle of John of Jerusalem] // ჰუმანიტარული კვლევები, წელიწდეული, III. – 2012. – გვ. 225-264.
152. *La reconquête Byzantine de la Syrie a la lumière de sources épigraphiques: autour de Balatunus (Qal'at Mehelbé)* [ბიზანტიის მიერ სირიის ხელახლა დაპყრობა: ბალატუნუსის გამო] // Revue des études byzantines, t.70. – Paris. – 2012. – (თანაავტორი: ჟ უ ლ ი ე ნ ა ლ ი კ ო).
153. *Palimpsest Leaves of the Georgian Manuscript Tbilisi, H-2123* [პალიმფესტური ფურცლები თბილისის ქართულ ხელნაწერში] // Codices Manuscripti, heft 84. – Purkersdorf – 2012. – გვ. 7-11 – (თანაავტორი: თ. ო თ ხ მ ე - ზ უ რ ი).

2013

154. ვინ იყო აბუქაბ ზოლავარი? [Who was Abukab Zolavar] // საისტორიო კრებული, 3, წელიწდეული. – 2013. – გვ. 11-21.
155. ომისა და მშვიდობის ეთიკა ძველი ქართველი ისტორიკოსის თვალთახედვით [Medieval Georgian Historians' View on Ethics of War and Peace] // ზურაბ კიკნაძე, საიუბილეო კრებული. – თბ.: 2013. – გვ. 225-233.
156. საქართველოს ადგილი აღმოსავლურ და დასავლურ ცივილიზაციათა შორის შუასაუკუნეების ქართველ მოღვაწეთა თვალსაზრისი [The Place of Georgia between the Civilizations of East and West in the View of Medieval Georgian Authors] // ქართული პოლიტიკა, 1. – თბ.: 2013. – გვ. 34-38.

2014

157. განძასარის წარწერა [Gadzasar Inscription] // საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია. – 2014. – № 1. – გვ. 107-122.
158. დვინის II ადგილობრივი საეკლესიო კრება: შეკრების დრო და ოდენობა [Second Local Council of Dwin in Armenia: When and How Many Times it was Convened] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომების კრებული, I. – თბ.: 2014. – გვ. 11-24.
159. ლუვრი – ახტალა [Louvre – Akhtala] // წელიწდეული, ჰუმანიტარული კვლევები. – 2014. – გვ. 143-161.
160. ნესტორიანები კავკასიაში [Nestorians in the Caucasus] // ანალები (ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი). – თბ.: 2014. – გვ. 136-163.
161. ტაოს საეპისკოპოსო VI საუკუნესა და VII საუკუნის დასაწყისში [Episcopal see of Tao in the 6th c and the beginning of the 7th c] // აღმოსავლეთმცოდნეობა, 3. – 2014. – გვ. 206-220.
162. *The Place of Georgia between the Civilizations of East and West in the View of Medieval Georgian Authors* // *Travaux et mémoires*, 18, *Melanges Jean-Pierre Mahe*. – Paris: 2014. – p. 1-8.
163. *The Visions of Grigor and Sahak Part'ew: Old Georgian Versions and their Reflection in Georgian Sources* // *The Armenian Apocalyptic Tradition, A Comparative Perspective, Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth birthday*, Edited by Kevork B. Bardakjian and Sergio La Porta, *Sudia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha*, v. 25. – Leiden/Boston: Studia Brill, 2014. – p. 326-340.

2015

164. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, თეოლოგიური პოლემიკა კავკასიაში, VI საუკუნე. [Theological controversies in the Caucasus, 6th century] [რედ.: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი]. – თბ.: არტანუჯი, 2015. – 315 გვ.
165. ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში ძველად და ახლად // საერთაშორისო ქართველოლოგიური კონგრესი, I (მასალები). – თბ.: 2015. – გვ. 9-10.
166. ენა და სახელმწიფო ქართულ მწერლობასა და პოლიტიკაში [The Issue of Language and Statehood in Georgian Literature and Politics] // საქართველოს

- მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, №2. – 2015. – გვ. 5-14.
167. თარიღიანი ქართული ხელნაწერი IX-XVI სს (ალბომი). [Dated Georgian Manuscripts 9th-16th cc] – თბ.: 2014. – 354 გვ.
168. მცხეთის ჯვარი – მცველი ყოვლისა ქართლისა [The Cross (Jvari) Monastery of Mtskheta – Protector of Whole Kartli] // აღმოსავლეთმცოდნეობა, №4. – თბ.: 2015. – გვ. 231-240.
169. ქართულ-სომხური პალიმფსესტები ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის საცავებში: აგათანგელოსის „სომხეთის ისტორია“ [Georgian-Armenian Palimpsest at the National Centre of Manuscripts: Agathangelos, “The History of the Armenians”] // მრავალთავი, № 24. – 2015. – გვ. 31-43.
170. ქრისტიანული კავკასია სინას წმიდა ეკატერინეს მონასტრის ხელნაწერთა ფონდის ახალ კოლექციაში [Christian Caucasus in a New Manuscript Collection at St. Catherine’s Monastery Fund on Mount Sinai] // კავკასიის სიძველეები მსოფლიოს მუზეუმებში, საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. – თბ.: 2015. – გვ. 84-94.
171. *Грузинская Православная Церковь* // Грузины. – Москва: 2015. – с. 569-583.
172. *The Issue of Language and Statehood in Georgian Literature and Policies of Old and Recent Period* // საერთაშორისო ქართველოლოგიური კონგრესი, I (მასალები). – თბ.: 2015 – გვ. 9-10.

2016

173. *Les images acheiropoietes du Sauveur – le mandylion et le kéramion – en Géorgie: la tradition de leur translation dans l’anciennelittératuregéorgienne* // Journal des Savants. – Paris: 2016. – p. 3-16.
174. *Some essential problems of the Christian Caucasian Studies* // L’Arménie et la Géorgie en dialogue avec l’Europe du Moyen Age à nos jours ed. by I. Augé, V. Barkhoudaryan, G. Dédéyan, M. Dokhtourichvili and I. Karaulashvili. – Paris: Geuthner, 2016. – p. 3-16.
175. *Fragments of the Oldest Armenian Lectionary in the Armenian Collection of the National Centre of Manuscripts of Georgia* // Sion, mère des Églises: Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux, in: M.-D. Findikyan, D. Galadza, A. Lossky (éd.). – Münster, Aschendorff, 2016. – p. 35-48.
176. *ასურელ მამათა წარმომავლობა* // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი. – 2016.
177. *საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია* // ქართველები: ყველაფერი ქართველთა კულტურისა და ეთნოსის შესახებ . – თბ.: 2016. – გვ. 489-500.
178. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა, *ქრისტიანული კავკასია* [Caucasus Christianus], ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 3. – თბ.: 2016. – 574 გვ.

2017

179. *მათეოს ურჰაელის ცნობა გრიგოლ ბაკურიანის ძის შესახებ* [Matteos Urhaetsi’s Testimony regarding Grigol Bakurianis-dze] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, 3. – თბ.: 2017. – გვ. 87-94.

180. *Deux Frères Caucasiens de Prométhée, Amiran et Abrsk'il*. Textes traduits par Z a z a A l e k s i d z e et J e a n - P i e r r e M a h é, Introduits et commentés par Jean-Pierre Mahé. – Paris, Les Belles Lettres, 2017. – 263 p.

2018

181. „საზოლავრო“ გრიგოლ ბაკურიანის ძის მიერ შედგენილ პეტრიწონის მონასტრის ტიპიკონში [“Sazolavro” in the Typikon of Grigol Bakurianis-dze of Petritsoni Monastery] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, 4. – თბ.: 2018. – გვ. 11-14.

182. ერისთავთ-ერისთავი ბაკურიანის ვინაობა // ანალები, ეძღვნება დავით მუსხელიშვილის 90 წლის იუბილეს, 14. – თბ.: 2018. – გვ. 57-73.

2019

183. იადგარის უცნობი პალიმფსესტური ხელნაწერი [Unknown Palimpsest of an Iadgari from the Sinai Coellection of Georgian Manuscripts] // ელენე მეტრეველი – 100. – თბ.: 2018. – გვ. 63-71.

184. ქართული წარწერა (გრაფიტო) ჯაბალადან [Georgian Graffito from Jablah (Syria)] // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, 5. – თბ.: 2019. – გვ. 29-36.

185. არსენი ვაჩეს ძე [Arseni Vaches-dze] // მრავალთავი. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 26. – 2019. – გვ. 193-204.

186. *Епископат Тао в VI – начале VII века* [Episcopal see of Tao in the 6th c and the beginning of the 7th c] // ისტორიანი. – თბ.: 2019. – გვ. 117-133.

187. ა ლ ე ქ ს ი ძ ე ზ ა ზ ა. „საქმენი იოვანე ზედა ზადნელისანი“ და „მარტვლობა აბიბოს ნეკრესელისა“ (სინური რედაქციები). [“Acts of Ioane Zedazneli” and “Martyrdom of Abibos Nekreseli”] – თბ.: 2019. – 291 გვ.

2020

188. მართლა სჯიდა სიკვდილით ქართლის კათალიკოსს სომეხთა კათალიკოსი [Could the Armenian Catholicos Really Sentence Catholicos of Kartli to Death?] // ქრონოსი, 1. – 2020. – გვ. 9-14.

189. „წმ. ნინოს ცხოვრების“ სამი რედაქციის სტრუქტურის ანალიზი // გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები, VI. – 2020. – გვ. 33-42.

2021

190. ბიბლიოთეკები და წიგნების რეპერტუარი შუა საუკუნეების საქართველოში // ენრიკო გაბიძაშვილის 90 წლის იუბილისადმი მიძღვნილი კრებული – 2020. – გვ. 75-87 (თანაავტორი: დ. ჩ ი ტ უ ნ ა შ ვ ი ლ ი).

191. მცხეთა, სადაც „ღმერთნი ღმერთობენ, მეფენი მეფობენ“, [“Mtskheta, were “Gods rule and kings govern”] // მუზეუმი და კულტურული მემკვიდრეობა. – თბ.: 2021. – გვ. 372-379.

2023

192. *Unknown Palimpsest of an Iadgari from the Sinai Collection of Georgian Manuscripts* // New Light on Old Manuscripts. The Sinai Palimpsests and Other Advances in Palimpsest Studies. Claudia Rapp, Giulia Rossetto, Grigory Kessel (Eds) – Austrian Academy of Sciences: 2023. – pp. 179-185. (Co-author D.Chitunashvili)

რეპრინტი

Reprint

ზაზა ადექსიძე
Zaza Aleksidze

ვინ იყო აბუქაბ ზოლავარი?¹
Who Was Abukab Zolavar?

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, ტაო, ზორავაძე, ხენაწეხი, სინა, საგვახეუდო
Keywords: Georgia, Tao, Zoravar, Manuscript, Sinai

¹ პირველად დაიბეჭდა: საისტორიო კრებული, 3, 2013.

სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტრის ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერების ძველ კოლექციაში (O/Sin.geo) დაცულია № 78 ხელნაწერი (1031 წ.), კრებული. ამჟერად, მე ამ კრებულის რამდენიმე ანდერძ-მინაწერი მაინტერესებს (ჯავახიშვილი, 1947, გვ. 125-31; Garitte, 1954, გვ.225-234, 232-234).¹

„ქრისტე, შეინყაღე საბა, ამენ!“ (57v, 79r, 92v, 132r, 161v, 233r, 248r, 249r); „ქრისტე, შეინყაღე საბა მჭლე, ამენ!“ (65r, 70v, 145v, 165v, 186v, 241v, 251r, 257r, 262r); „ქრისტე, შეინყაღე საბა მჭლე და შეუნდვენ ბრალნი. იამბაასთვს და უცბად ჩხრეკისთვს შემინდვეთ“ (203r).

კიდევ უფრო საინტერესოა კრებულის ანდერძ-მინაწერები:

1. „ქრისტე, შეინყაღე აბუქაბ ზოლავარი და შვილნი მათნი მშკდობით დაიცვენ ყოველთა ვნებათა სულიერთა და ჯორციელთაგან და მიჰმადლე დღეგრძელებით [სი]მრთელე და დიდებაჲ, ამინ!“

„უფალო, საბას ცოდვანი შეუნდვენ, ამინ!

იამბაასთვს ლოცვა ყავ!

ქორონიკონი იყო სმ და ათერთმეტი“ (266r) (1031წ).

2. „ქრისტე, მეუფეო დიდებისაო, დაიცევ მშკდობით და დღეგრძელებით აბუქაბ ზოლავარი და შვილნი მათნი, ამინ!“

„უფალო, საბას ცოდვანი შეუნდვენ ამენ! იამბაასთვს ლოცვა ყავთ“ (287r).

ყველა ეს ანდერძ-მინაწერი შესრულებულია ტექსტის ხელით და ვფიქრობ, ცხადია, რომ თუ საბა მჭლე გადამწერია, აბუქაბ ზოლავარი ხელნაწერის მომგები (დამკვეთი) უნდა იყოს.² უფრო ძნელია, გარკვევით, რა ფუნქცია აქვს იამბას. ვფიქრობ, იგი საბას მონაფე და დამხმარე უნდა იყოს ხელნაწერის გადამწერისა და აკინძვის პროცესში. გადამწერები ზოგჯერ ხომ კალმის გამთლელებსაც კი იხსენიებდნენ ლოცვებში. ამას ქვემოთ კიდევ ერთ მინაწერში ნახავს მკითხველი.

საიდან მოხვდა №78 ხელნაწერი სინას მთაზე? რომ იგი თავიდანვე აქ არ ინახებოდა და, მით უმეტეს, სინაზე არ არის დაწერილი, ცხადია ტექსტისგან განსხვავებული წვრილი ხელით შესრულებული უფრო გვიანი მინაწერების მიხედვით:

„ტკბილო მამაო, იოანე გოლგოთელო, ესე [წ]იგნაჲ, ქანქარისა თარგმანი, მომიწესენებია ჳელითა კვრიკე წუერდიდისაჲთა. ან, ვითა მოიწიოს თქუენ წინაშე, მიბრძანეთ, დიად ნუგეშინის-მეცემის, ოდეს ჰამბავი ვცნა. რომელ გოლგოთას და სიონს ქველისმოქმე-

¹ აღწერების ავტორებს ანდერძ-მინაწერების ამოკითხვაში აქვთ არაარსებითი განსხვავებები. ვინაიდან მეც ხელნაწერის დედნით (ფოტო პირი) ვსარგებლობ მცირე, ასევე არაარსებითი, განსხვავებები მეც მაქვს ორივეს (განსაკუთრებით გარიტის) წაკითხვების მიმართ.

² ფ. გარიტი ყურადღების გარეშე ტოვებს აბუქაბ ზოლავარს და მომგებელად მიაჩნია საბა, ხოლო გადამწერად იამბა (Garitte, 1956, გვ. 234)

დებანი უქმნიან უფალსა ჩუენსა, ქანქარსა დაენყების და ვიდრე მნუხრი შაბათამდე ყოველი აქა და მაგათ რვეულთა სწერია (286r), ვითა იოანე ოქროპირსა აღუნერია. და მნებავს, რომელ მაგას წმიდა ადგილსა სამარადისოდ იკითხვოდინ. და ვინ გამოჴუნეს რააცა მიზეზითა, შენ დაკანონე, მე აქაით კანონსა არა ვიკადრებ, და ღმერთმა სულითა იოანე ოქროპირსა თანა დაგამკვდრენ. იამბაისათუს ლოცვა ყავთ, ღმერთმან დაგაჯეროს“ (287v).¹

ტიქსტიისაგან განსხვავებული ხელით და უფრო დიდი მოცულობის გრაფემებით გრძელდება იოანე გოლგოთელის მინაწერი: „მე, ღოანე გოლგოთელმან, მონაფემან სოფრონ პატრიარქისამან, მოვიგე წმიდაჲ ესე წიგნი. ვინც ვინ გოლგოთისაგან წა[ი]ლოს, შე-მცა-ჩუენებულ იყავნ, აჟდას (ტიქსტში აოდას) და ორიგინეს და ყოველთა მწვალებელთა თანა, ამინ“ (287v).

კიდევ უფრო გვიან და განსხვავებული ხელით არის დანერვილი ანდერძი, რომელიც განთავსებულია იოანე გოლგოთელის ანდერძის მომდევნო გვერდზე:

„[ქრისტე] შეუნდვენ ცოდვანი, ვინცა ესე წიგნი აქა მოილო. დია კარგი და შუენიერი საკითხავნი სწერიან. შეუნდვენ, სახ[ი]ერ[ო] ღმერთო, ამის მონასტრისა მაშენებელთა, ძ[უ]ელთა და ახალთა, ამინ!“ (288r).

ამრიგად, ხელნაწერის ისტორიისათვის ორი საყრდენი თარიღი გვაქვს. ერთი აბსოლუტური, მისი დაწერის თარიღი – 1031 წელი, ხოლო მეორე ფარდობითი, იამბას მიერ ხელნაწერის გაგზავნა იოანე გოლგოთელისათვის სოფრონიუს იერუსალიმელის ზეობაში – 1084 წლამდე. იერუსალიმის პატრიარქის ზეობის დასაწყისი უცნობია, ასევე უცნობია სოფრონიუსის წინამორბედის იოანიკის ზეობის ბოლო წელი. სამაგიეროდ, გვაქვს კიდევ ერთი თარიღი იოანე გოლგოთელის მამასახლისობასთან დაკავშირებით:

„დაესრულნეს თთუენი წელიწდისანი ბრძანებითა და მოლუანებითა ღ(მერ)თშემოსილისა და სახიერისა მამისა და ტკბილისა მოძღურისა იოვანე გოლგოთელისაჲთა. უფალმან ღმერთმან ამათ ყოველთა წმიდათა თანაზიარ-ყავნ სული მათი, ამენ! დაინერნეს და განსრულდეს ქორონიკონსა სთ (1049) ჴელითა სანყალობელისა და ყოვლად განწირულისა და უმეტესად ყოველთა ადამიანთა შეცთომილისა მიქაელისითა, წმიდანო ღუთისანო, გევედრები დაკლებულისა და ცდომილისათუს შეინდვეთ და კნინისა შურომისათუს ლოცვა ყავთ. რომელი რაიმე მარჯუედ იყოს, კეთილისა და ტკბილისა მოძღურისა მადლითა არს და რომელი დაკლებული იყოს, ჩემგან არს, უკეთურისა და ყოვლად მცთომისა.

¹ უცნაურია, მაგრამ 287v-ზე ბუნებრივად გადასული ანდერძის ტიქსტი განსხვავებულ ხელს უჩვენებს. ვგულისხმობ არა მხოლოდ დუქტუსში განსხვავებას, არამედ განსხვავებებს გრაფიკათა მოხაზულობაშიც, მაგ. † (ქანი).

შემინდვეთ და ლოცვა ყავთ, წმიდანო ღვთისანო. ვინ ესე წიგნი, რაცა მიზეზითა გოლგოთისაგან გამოოაჯუას, შე-მცა-ჩუენებულ არს ვითარცა ყოველნი მწვალებელნი და სულიმცა მისი დაშჯილ არს მათ თანავე განუჯსნელად. შეიმოსა ჴელითა კურთხეულისა ძმისა ნისტერეონისათა. ღმერთმან აკურთხენ და მადლი მიეცინ სულსა მისსა. ლოცვა ყავთ მისთვის, წმიდანო მამანო;

პავლესთვისცა ლოცვა ყავთ, დიად ამაშენა დანაისა ლესვითა“ (285r) (მეფარიშვილი, 1949, გვ. 232-233, Цагарели, 1889, გვ. 40-41).

ამრიგად, იოანე გოლგოთის მამასახლისია უკვე 1049 წელს. ცხადია, სოფრონიუს პატრიარქი მისი მასწავლებელი იქნებოდა მანამ, სანამ იოანე გოლგოთის წინამძღვარი გახდებოდა. ამიტომ სოფრონიუსის პატრიარქობის დასაწყისიც რამდენიმე წლით წინ უნდა გადაინიოს. მოსალოდნელია, რომ იამბამ ხელნაწერი მას გაუგზავნა მამასახლისობის დასაწყისის აღსანიშნავად 1049 წლის ახლოს, დაახლოებით 18 წლის შემდეგ მისი გადანერიდან. ისევე, როგორც შავი მთიდან იოანე ღვთისმეტყველის 1040 წელს გადანერილი შრომების კრებული გაუგზავნეს ახლად აშენებული იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის წინამძღვარ პროხორეს.

ვფიქრობ, ამ დროისათვის ცოცხალი აღარ არის საბა მჭლე, რაც საშუალებას აძლევს იამბას ხელნაწერი გაუგზავნოს გოლგოთის წინამძღვარს იოანეს, კვირიკე წვერდიდის ხელით.

ხელნაწერის ბოლო ადგილმონაცვლეობის (გოლგოთიდან სინამდე) თარიღს ანდერძ-მინაწერი არ იძლევა, მაგრამ ადგილის შეცვლა ფაქტია: მისი ავტორი იოანე გოლგოთელის წყევისაგან დასაცავად შენდობას ითხოვს იმ პირისთვის, ვინც იგი გოლგოთიდან, როგორც ჩანს, წმ. ეკატერინეს მონასტერში გადაიტანა. მოსალოდნელია, რომ ეს მოხდა XII ს-ის დასაწყისში, როდესაც ჯვაროსნებმა უკვე აიღეს იერუსალიმი (1099 წ.) და მართლმადიდებელი პატრიარქები გადასახლდნენ კონსტანტინეპოლში. მაგრამ სად უნდა იყოს ის ადგილი, სადაც ხელნაწერი გადაინერა და საიდან გაუგზავნა იამბამ იგი იოანე გოლგოთელს? ანალოგიას თუ მივმართავთ, უნდა გავისხენოთ 1040 წელს შავ მთაზე, კალიპოს მონასტერში იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის წინამძღვრის პროხორესათვის გადანერილი და შეკაზმული ხელნაწერი (Цагарели, 1889, გვ. 43-44; Djobadze, 1976, გვ.10). მაგრამ ეს არ არის ერთადერთი შემთხვევა. წმინდა მინაზე არსებული ქართული კოლონია სთხოვდა შავი მთის მოღვაწეებს, აპირველ რიგში გიორგი მთაწმიდელს, ახლად თარგმნილი წიგნებით გაემდიდრებინათ მათი ბიბლიოთეკები (მეტრეველი, 2007, გვ. 90-91). ეს ინფორმაცია განსჯის საშუალებას კი იძლევა, მაგრამ გადამწყვეტი არ არის, რადგან ქართული ხელნაწერები იერუსალიმისკენ მიემართებოდა ათონიდან და საქართველოს სხვადასხვა სამწერლობო ცენტრებიდანაც, განსაკუთრებით ტაოდან.

დასმული კითხვის გასარკვევად, დავუბრუნდეთ ახლა ჩვენს საძიებელ პირს აბუქაბ ზოლავარს.

აბუქაბი, ცხადია, საერო პირია, ხოლო „ზოლავარი“ მისი საერო თანამდებობაა.

„ზოლავარი“ რომ დისიმილირებული ფორმაა „ზორავარისა“, საეჭვო არ უნდა იყოს. თვითონ ზორავარი ამჟამად სომხურიდან ნასესხები სიტყვაა **զորավար<զավրավար** (სომხ. ზორავარ ნიშნავს სარდალს, სიტყვა-სიტყვით ჯარის განმგებელს). ჟ. გარიტი ზოლავარს თარგმნის დუკად ან სტრატელატად. ქართულ მწერლობაში ეს ტერმინი შემოსულია ტაოდან, სადაც ქართულ-სომხური მოსახლეობა იყო, და იხმარება X-XI სს-ში მხოლოდ ბიზანტიაში მოღვაწე სარდლების აღსანიშნავად: ჩორდვანელ ზორავარი (977 წ.), სულა ზოლავარი (1040 წ.), ზორავარი აღმოსავლეთისაა გრიგოლ ბაკურიანის ძე (†1086 წ.). ცხადია, ამათ რიგს უნდა მივაკუთვნოთ აბუქაბ ზოლავარიც და მისი წარმოშობა უნდა ვეძიოთ ტაოში, ხოლო მოღვაწეობის ზენიტი – ბიზანტიის იმპერიის აღმოსვლეთ საზღვრებთან.

ვნახოთ, რა ხდება 1031 წლამდე და მასთან ახლოს საქართველოსა და, განსაკუთრებით, ტაოში.

„გარდაიცვალა გიორგი [I], მამაა ამისი ბაგრატისი [IV], თრიალეთს...

ქორონიკონსა სმზ (1027), თუესა აგვსტოსა იე (15). . . და დაჯდა შემდგომად მისსა მეფე ძე მისი ბაგრატ ცხრა წლისაა. ხოლო აზნაურნი ტაოელნი წარვიდეს საბერძნეთს: ვაჩე კარიჭის-ძე და ბანელი ეპისკოპოსი იოვანე, და ამათ თანა უმრავლესნი აზნაურნი ტაოჲსა[ანი], რომელნიმე ციხოვანნი და რომელნიმე უციხონი. განუდგეს ბაგრატს და მიერთნეს კონსტანტინეს [VIII], ძმასა ბასილი [III] ბერძენთა მეფისასა (976-1025), რომელი შემდგომად მისსა მეფე იყო (1025-1028).

და წელსა მეორესა (1028 წ.) გამოგზავნა კონსტანტინე მეფემან პარკიმანოსი თჳსი მიუნდომელისა ძალითა, ლაშქრითა თჳსითა და განძითა ურიცხვთა ყოვლად უძლიერესად ბასილი მეფისაცა. მოვლო და მოაოჭრა ქუეყანანი იგი, რომელნი პირველ მოეოჭრნეს ქუეყანანი ბასილი მეფესა, და უმეტესცა, რამეთუ მიიწია ესე თრიალეთს, ციხესა ქუეშე კლდეკართასა, სადა-იგი იყვნეს მაშინ აზნაურნი ბაგრატისნი, და ბრძოლა ყვეს, გარნა არა დიდად. და განდგეს კუალად აზნაურნი, და მისცნეს ციხენი. ჩანჩახმან, ერისთავმან შავშეთისამან, მისცა ციხე წეფთისა, და თჳთ წარვიდეს იგინი საბერძნეთს“ (ქართლის ცხოვრება, 2008, 373-374).

მთელი ეს ისტორია დახლოებით ასევე აქვს მოთხრობილი „მატიანე ქართლისაჲსაჲც“ (ქართლის ცხოვრება, 2008, გვ. 278). შემთხვევით არ მოდის ბიზანტიელთა ლაშქარი საქართველოში „განძითა ურიცხვთა“. ძალისა და განძის ერთიანობისთვის წინააღმდეგობის განწევა ტაოსა და ქართლის აზნაურებს აღარ შეუძლიათ და მიდიან საბერძნეთს (ანუ ბიზანტიას). სწორედ ამის შესახებ მოგვითხრობს ამ მოვლენების თვითმხილველი სომეხი ისტორიკოსი არისტაკეს ლასტივერტელი (XI ს.):

„[თავისი მეფობის] მეორე წელს (1028 წ.) მეფემ (კონსტანტინე VIII)

აღმოსავლეთ მხარეში გააგზავნა მმართველად ვინმე საჭურისი ნიკიტა,

რომელიც მოვიდა საქართველოში და მაცთური სიტყვებით ქვეყნის ბევრი აზნაური გამოიყვანა სამშობლოდან და [ბიზანტიის] მეფის კარზე გააგზავნა.

ეს რომ [მეფემ] იხილა, გაიხარა, პატივი სცა მათ დიდი ძღვენით და სახელისუფლო ჩინით, თვითეულ მათგანს უბოძა ღირსებისამებრ სოფლები და დაბები ხელწერილითა და ბეჭდით სამარადისო სამემკვიდროდ“ (Luuuḥiḥurugh, 1963, გვ. 41).

ამათ შორის უნდა ყოფილიყო სპანდალუდ ტბელის ძე, პატრიკიოსი და ლაოდიკეის სტრატეგოსი, რომლის ბიზანტიის იმპერიაში მოღვაწეობა დადასტურებულია ბალატუნუსის 1031 წლის ორენოვან წარწერასა და შავ მთაზე, კალიპოს მონასტერში 1040 წელს გადანერილი ხელნაწერის ანდერძებში (ალექსიძე, 2011, გვ. 29-60).

ჩემი ყურადღება ბეჯითად ტაოსკენ არის მიპყრობილი და აქედან წასულელებს შორის ვეძებ აბუქაბ ზოლავარს. მართლაც, ამ სახელის მქონე მოხელე დასტურდება დავით კუროპალატის კარზე. ეს არის სომხურ წყაროში (მათეოს ურჰაელი) დადასტურებული დავითის „სანოლის მეკრე“ ან „მესანოლე“ (სომხ. Վրասնայի ვრანაპაჰ-ი, ბერძნ. παρακοιμείον პარაკოიმენოს, ქართულ წყაროებში ბერძნულიდან შემოსული „პარკიმანოზ“-იც) – აბუქაპი.

„პარაკოიმენოსი“ ბიზანტიაში IX ს-მდე ერთ-ერთი უმაღლესი თანამდებობა იყო იმპერიის კარზე და ზოგჯერ პრემიერ მინისტრის ფუნქციასაც ასრულებდა. შემდეგ ამ სახელმწიფო თანდათან დასუსტება დაიწყო, მაგრამ მაინც სერიოზულ ძალად დარჩა. XI ს-ის 20-იან წლებში აღმოსავლეთისა და იბერიის თემის მმართველად ბიზანტიის კეისრის მიერ გამოგზავნილი სიმონი „პარაკოიმენოსის“ ტიტულს ფლობდა და ქართულ წყაროებში „პარკიმანოზად“ მოიხსენიება. ბუნებრივია, რომ დავით კუროპალატის კარზეც ეს თანამდებობა სახელმწიფოში გავლენიანი იქნებოდა, თუმცა უფრო გვიანი „ხელმწიფის კარის გარიგება“ როგორც ადასტურებს, ეს გავლენა ოფიციალური არ უნდა ყოფილიყო. მაგალითად, „სანოლის მეკრეს“ დარბა-

ზობაზე შეეძლო მეფის ნებართვის გარეშე არავინ დაეშვა. XII ს-ის სომეხი ისტორიკოსი მათეოს ურჭაელი (ედესელი) თავის „ჟამთააღმწერლობაში“ მოგვითხრობს:

„სომხური წელთაღრიცხვის 479 (1030) წელს რომაელთა მეფემ რომანოსმა შეკრიბა სრულიად ბერძენთა ქვეყნის ლაშქარი, ისწრაფა დიდი [ჯარით] მიეღწია ტაჭიკთა (არაბთა) ქვეყნისათვის. მივიდა და დაბანაკდა ციხე-სიმაგრეში, რომელსაც ეწოდება აზაზ, ქალაქ ალეპომდე. ტაჭიკებმაც ურიცხვი ლაშქარი შეკრიბეს და რომანოს მეფის წინააღმდეგ გამოვიდნენ. მეფეს თავზარი დაეცა და ვერ გაბედა ტაჭიკთა ჯარის წინააღმდეგ საბრძოლველად გასულიყო, რადგან სუსტი და გაუბედავი კაცი იყო . . . ამიტომ ჯარი მასთან ერთობაში არ იყო და განზრახული ჰქონდათ ტაჭიკთა კარის შუაში მყოფი მიეტოვებინათ და პირი ებრუნებინათ, რათა უსამართლო მეფე დაღუპულიყო.

მაშინ მისი ჯარის ერთ-ერთმა მთავარმა, რომელსაც ეწოდებოდა აპუქაპი¹ და წინათ ქართველთა დავით კუროპალატის საწოლის მცველი იყო, შეატყობინა მეფეს ჯარის ვერაგობა“: (Niphatisgh, 1898, გვ. 57.)

რომანოს III ძლივს გადაურჩა სიკვდილს და დაბრუნდა კონსტანტინეპოლში. 1031 წლის დასაწყისში ედესაში (ურჭა) შიდა სამოქალაქო ომი დაიწყო, რამაც ქალაქსა და მის მცხოვრებთ დიდი უბედურება მოუტანა. შიდა ომის ერთ-ერთმა მთავარმა მონაწილემ, სალმანმა, რომელიც დარწუნდა, რომ არეულობებს ბოლო არ ექნებოდა, მისწერა წერილი რომაელთა ჯარების სარდალს გიორგი მანიაკს, რომ ჩაებარებინა ქალაქი, იმ პირობით, თუ სამეფო კარზე შესაფერადგილს მოუპოვებდა. მანიაკი 400 კაცით შევიდა ედესაში და ჩაიბარა ქალაქის გასაღები. ამით ედესამ მშვიდობა ვერა ნახა. მუსლიმებმა გაერთიანებული ძალებით შეუტყეს.

„ასეთ შევიწროებაში იყო ურჭა, სანამ არ გაძლიერდა ქალაქი და არ დაამარცხა მტერი. იქმნა მათ შორის სიყვარული და მშვიდობამ დაისადგურა ურჭაში და დაცხრა ქრისტიანთა დევნა. ყოველივე ეს მოხდა აშოტ ბაგრატიუნისა² და პეტროს სომეხთა კათალიკოსის დროს.³ [მაგრამ] ტულრილ სპარსთა სულთნის ბატონობის დროს ტაჭიკებმა დაიპყრეს ურჭა. ყველა ამ თავგადასავლის, შევიწროებისა და ვნებათა შემდეგ რომანოსმა შეცვალა მამაცი

¹ მათეოს ურჭაელის უახლეს ინგლისურ თარგმანში აპუქაპ ყველგან მოცემულია აპუქაპ ფორმით, ზუსტად ისე, როგორც ეს გვაქვს სინური ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერში. იხ. Matthew of Edessa, 1993.

² აშოტ IV (1021-1039)

³ პეტროს I გეტადარძი (1019-1058)

მანიაკი და ურჰა მისცა აბუქაბს, დავით კუროპალატის საწოლის მცველს.“ (Niphutigh, 1898, გვ. 64.)

აბუქაბი, მათეოს ურჰაეცის გამოთვლით, ედესის დუკა გახდა 1031 წლის ზაფხულში.¹

ცხადია, სინური ხელნაწერის აბუქაბ ზოლავარი და დავით კუროპალატის საწოლის მეკრე, შემდეგში ბიზანტიის ჯარების ერთ-ერთი სარდალი (ზორავარი) და ედესის დუკა აბუქაბი ერთი და იგივე პიროვნებაა. გარდა სახელების დამთხვევისა, ემთხვევა მათი მოღვაწეობის წლები და, სავარაუდოდ, ადგილებიც.

აბუქაბ ზორავარი 1031 წელს აღწევს თავის მოღვაწეობის პიკს, ხდება ედესის დუკა და სწორედ იმავე 1031 წელს, ალბათ ამ ამბის აღსანიშნავად, იგი შავი მთის რომელიღაც მონასტრისთვის უკვეთავს უაღრესად მნიშვნელოვან ხელნაწერს.

რა ხნის იქნებოდა 1031 წელს აბუქაბი, ზუსტად ამის თქმა ძნელია. ვ. არუთინოვა-ფიდანთან იგი ტაოში ყოფნის დროს უბრალოდ დავით კუროპალატის პირადი მცველი ჰგონია, ამიტომ ვარაუდობს, რომ მაშინ იგი დაახლოებით 15-20 წლის ჭაბუკი იქნებოდა. რა თქმა უნდა, საწოლის მცველი/საწოლის მეკრე, ან მესაწოლე გაცილებით უფრო სერიოზულ ფუნქცია იყო, რომ უწვერული მამაკაცისთვის ჩაებარებინათ (ბიზანტიის იმპერატორის კარზე ისინი სწორედ წვეროსნები იყვნენ). ამიტომ, ვფიქრობ, დავით კუროპალატის კარზე აბუქაბი 25 წლისა მაინც იქნებოდა, ხოლო ედესის გასაღებს დაახლოებით 55 წლის ასაკში ჩაიბარებდა. ქართულ ხელნაწერთა მინაწერებში კიდევ ერთხელ გვხვდება აბუქაბის მოხსენიება, მაგრამ მაშინ ის ჯერ კიდევ ტაოშია, არა ჰყავს შვილი (შვილები) და არ არის ზორავარი. ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის A ფონდში დაცულია კრებული (№ 397), რომელსაც X-XI სს-ით ათარილებენ. სხვა მინაწერებთან ერთად აქ გვხვდება აბუქაბისა:

„ქრისტე, შეინყალე აბუქაბ“ (122v).

ტექსტი ნაწერია გაკრული ნუსხური ხელით (ბრეგაძე და სხვ., 1985, გვ.182).

ბიზანტიის კარზე პარაკოიმენოსები ჩვეულებრივ საჭურისები იყვნენ. ტაოში ასე არა ყოფილა, რადგან აბუქაბს შვილები ჰყავდა. ამისათვის მკითხველს მინდა შევახსენო O/Sin.geo-78-ის აბუქაბ ზოლავართან დაკავშირებული ორი ანდერძი:

¹ ჩვეულებრივ მიღებულია 1032, რაც არასწორი გამოთვლის შედეგი უნდა იყოს.

„ქრისტე, შეინყალე აბუქაბ ზოლავარი და შვილნი მათნი მშვიდობით დაიცვენ ყოველთა ვნებათა სულიერთა და ჳორციელთაგან და მიჰმადლე დღეგრძელებით [სი]მრთელე და დიდებაჲ, ამენ!“

„ქრისტე, მეუფეო დიდებისაო, დაიცევ მშვიდობით და დღეგრძელებითა-ბუქაბ ზოლავარი და შვილნი მათნი, ამენ!“

მათეოს ურჰაელი სომხური წელთაღრიცხვის 526 წლის (1077/1078) მანძილზე მომხდარი ამბების აღწერისას წერს:

„ამ ხანებში ვასილიმ,¹ ძემ აბუქაპისა, რომელიც წინათ იყო სანოლის მცველი დავით კურაპალატისა, ფილარეტუსის ბრძანებით შეკრიბა მხედრობა და გაილაშქრა ქალაქ ურჰაზე. დიდი ბრძოლებით ექვსი თვე

ავიწროებდა ქალაქს. იმავე წელს ვასილიმ ააგო კედელი ციხე-ქალაქისა, რომელსაც ეწოდება რნაპოლისი,² რომელიც ააშენა ჰრომთა მეფემ რომანოსმა. ამის შემდეგ კიდევ ერთხელ შეავიწროვა ქალაქი ურჰა. მაშინ მოქალაქეები აუჯანყდნენ თავიანთ დუკას . . . იმავე დღეს [მოქალაქეებმა] ჩააბარეს ურჰა ვასილი აბუქაპის ძეს. რომელიც იყო კაცი კეთილი და ღმრთისმოყვარე, მონყალე ქვრივ-ოხერთა, მშვიდობისმყოფელი და ქვეყნის აღმშენებელი. წინათ მამამისი აბუქაპი იყო დაყენებული ქალაქ ურჰას [დუკად]. მან აღაშენა და განაგო მთელი მხარე. ეს მოხდა სომეხთა წელთაღრიცხვით 526 წელს (1077/1078).“ (Արքայնք, 1898, გვ. 216.)

ცხადია, საინტერესოა, აბუქაბის/აბუქაპის ეროვნება. პირველი, ვინცამ საკითხს შეეხო, იყო მ. ბროსე, რომელსაც აბუქაპი და მისი შვილი ვასილი თორნიკესთან, ვარაზვაჩესთან, გრიგოლ ბაკურიანის ძესთან და ბიზანტიაში მოღვაწე ბევრ სხვა მათ თანამედროვეებთან ერთად ქართველებად მიაჩნია. (Brosset, 1851, გვ. 219.)

ჰრ. აჭარიანიდან მოკიდებული (Աճառյան, 1942, გვ. 202; Աճառյան, 1962, გვ.276) სომეხ მეცნიერთა უმეტესობა, ვინც ამ საკითხს შეხებია, დარწმუნებულია, რომ აბუქაბი/აბუქაპი სომეხია ან სომეხი ქალკედონიტი. ამ მხრივ განსაკუთრებით პროდუქტიულია ვ. არუთინოვა-ფიდანიანი, რომელიც თავს თვლის ნ. მარის სომეხი ქალკედონიტების შესახებ ჰიპოთეზის თანამედროვე რეალიზატორად (Арутюнова, 1975, გვ. 141-154; Арутюнова, 1994, 84, 85).

არ არსებობს არცერთი ურყევი არგუმენტი, გარდა რწმენისა, რომ ტაოდან გამოსული არისტოკრატებიდან ბიზანტიის არმიის ყველა მოხელე და

¹ დედანში იკითხება ვასილ, ამიტომ მოთხრობით ბრუნვაში უნდა ყოფილიყო ვასილმა. მე გადავწყვეტე სწორი ფორმა მომეცა თარგმანში.

² რომანოპოლისი.

სარდალი ეთნიკურად სომეხია, ხოლო სარწმუნოებით ქალკედონიტი. აბუქა-ბის ვინაობის განსასაზღვრავად ობიექტური მონაცემები რომ არ არსებობდა, ამას კარგად ხვდებოდა ა. კაჟდანი. ამიტომ აბუქაპების საგვარეულოს სომხურ-ქართულ საგვარეულოს უწოდებდა (Каждан, 1975, გვ.67-71; Каждан, 2011, გვ.66-76). დაახლოებით ასეთივე პოზიცია ჰქონდა ჟ. დედეიანსაც („ქართველი ან სომეხი ქალკედონიტი“), რომლის შეხედულება უფრო გვიან, რბილად, მაგრამ მაინც დაუახლოვდა ვ. არუთინოვა-ფიდანიაანის რწმენას („აპუქაპის, უფრო მოსალოდნელია, სომხური სახლი, ქართული ორიენტაციის მართლმადიდებელი სარწმუნოების“) (Dédéyan, 1996, გვ. 82; Dédéyan, 1999, გვ. 274). აბუქაპებს ქართულ-სომხურ საგვარეულოს უწოდებს პ. ხარანიცი (Charanis, 1963, გვ. 47-48).

რა თქმა უნდა, გენეტიური საკითხების გამოკვლევა ძნელია, თუკი არა გვაქვს ისეთი პირდაპირი მითითება, როგორცაა იმავე მათეოს ურჭაელის ცნობა გრიგოლ ბაკურიანის ძის შესახებ („ნათესავით ქართველი“). ზემოთ მოტანილი მასალის საფუძველზე აბუქაპ ზოლავარის შესახებ კი შემიძლია უყოყმანოდ ვთქვა, რომ იგი ენობრივად, კულტურულად და სარწმუნოებრივად ქართველია და ქართულ გარემოს უცხოეთშიც კი არა წყდება.

საერთოდ კი, მინდა ჩემი წერილი ერთი რიტორული კითხვით დავამთავრო: თუ დავით კუროპალატი, ქართველთა მეფე, სომეხია როგორც ეთნიკურად, ისე ენობრივად და კულტურულად (Ճանաչեսան, 1972); ასევე სომხურია ეთნიკურად, ენობრივად და კულტურულადაც მისი სამეფო კარი; სომეხი და სომხურენოვანია ტაოდან გამოსული ყველა გამოჩენილი მოღვაწე ბიზანტიაში, დამაარსებლები ათონზე ივირონის მონასტრის, სირიაში შავი მთის და ბულგარეთში პეტრიწონის მონასტრების, ქართული მწერლობის უძლიერესი კერებისა, სომხურია ტაოში აშენებული ყველა ეკლესია, ქართული არქიტექტურული სტილით, ფრესკებითა და წარწერებით, რა ძალა აკარგვინებდა „სომეხ ქალკედონიტებს“ თავიანთი მამა-პაპის სარწმუნოებას, რატომ უწყობდნენ ხელს ისინი ქართული მწერლობის განვითარებას, რატომ აშენებდნენ და აძლიერებდნენ ქართულ ეკლესია-მონასტრებს შინ და გარეთ, ამკობდნენ ქართული ფრესკებით და წარწერებით, რატომ წერდნენ და მეტყველებდნენ თვითონაც ქართულად? ვიცი, ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა არ არის ადვილი, მაგრამ კვლევა ხომ სწორედ მსგავსი კითხვების დასმით უნდა დაინწყოს და არა პირდაპირ სასურველი პასუხებით.

გამოყენებული ლიტერატურა

ალექსიძე, ზ. (2011). „ბიზანტიის უცნობი ქართველი დიდი მოხელე და მისი საგვარეულო“, ანალები, თბილისი: „უნივერსალი“, ISSN 1512-343X.

- მეფარიშვილი, ლ. (1949). ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (კოლექცია H), ტ. V, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.
- ქართლის ცხოვრება, (2008). როინ მეტრეველის რედაქციით, თბილისი: „მერიდიანი“, „არტანუჯი“.
- თ. ბრეგაძემ, თ., ქავთარიამ, მ., ქუთათელაძემ, ლ. (1985). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა. ტ. I, თბილისი: მეცნიერება.
- ჯავახიშვილი, ივ. (1947). სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბილისი: მეტრეველი, ელ. (2007). „შავი მთის მნიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI საუკუნის პირველ ნახევარში“, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, I, თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი.
- Djbadze, W. Z. (1976). Materials for the Study of Georgian Monasteries in the environs of Antioch on the Orontes, Subs. 48. (Corpus Scriptorum Christianorum ... Subsidia, 48) Louven.
- Цагарели, А. (1889). Сведения о памятниках грузинской письменности, II, С.Петербург.
- Арутюнова, В.А. (1975). “Византийские правители Эдессы в XI в.”, Византийский вестник, 35.
- Арутюнова, В.А. (1994). Армяно-византийская контактная зона (X-XI вв.), Москва.
- Каждан, А.П. (1975). Армяне в составе господствующего класса Византийской империи в XI-XII вв, Ереван.
- Каждан, А.П. (2011). “На службе империи: Апокапы и Вхкаци”, Вестник ПСТГУ, Филология, III, Вып. 4 (26).
- Brosset, M.F., (1851). Additions et éclaircissements a L'Histoire da la Géorgie depuis l'antiqu'en jusqu'en 1469 J.-C., St.-Petersbourg.
- Garitte, G. (1956). Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sināi, Louvain: Imprimerie Orientaliste.
- Dédéyan, G. (1996). “Les princes arméniens de l'Euphratèse et l'Empire Byzantin (fin XI-milieu XII s.)”, L'Arménie et Byzance, Paris.
- Dédéyan, G. (1999). “Le Role des arméniens en Syrie du Nord pendant la reconquete Byzantine (vers 945-1031) ”, Byzantinische Forshungen, Amsterdam.
- Charanis, P. (1063). The Armenians in the Byzantine Empire, Lisbon.
- Matthew of Edessa, (1993). Armenia and the Crusades Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa. Translated from Original Armenian with a Commentary and Introduction by Ara Edmond Dosturian New York-London: University Press of America.
- Անառյան, Հ. (1942), Հայոց անձնանունների բառարան, Հ. I, Երեւան
 Անառյան, Հ. (19-2), Հայոց անձնանունների բառարան, Հ. V, Երեւան
 Արիստակիս Լաստիվերցի, (1963) Պատմություն, Աշխատասիրության Կ.Ն.
 Յուզբաշյանի, Երեւան: Ճանաչեան, Մ. Հ. (1972), Դաւիթ Կիւրապետ (Պատմական ուսումնասիրություն), Վենետիկ:Ս.Ղազար.
 Մաթեոս Ուրխաեցի, (1898). Ժամանակագրություն.Վաղարշապատ: Տպարան Մայր Աթոռու Սուրբ Էջմիածնի, 1898

The present article demonstrates that certain Abukab Zolavar (resp. Zoravar), mentioned twice with his children in a manuscript from Mt. Sinai of 1031 (Old Collection N78), is probably the donor of the same manuscript. Arguably, the manuscript has been copied in one of the monasteries at Black Mountain by Saba Mchle through the assistance of his pupil Iamba. Around 1049, Iamba presented the manuscript to Ioane

(John) of Golgotha, the hegumen of the Monastery of Golgotha in Jerusalem. Near the turn of the 12th century, the manuscript was taken to St. Catherine's Monastery of Mt. Sinai. There exists a similar colophon belonging to Abukab but without any further titles in a manuscript copied in Tao probably in the early 11th century. According to the Georgian and Armenian sources, in 1028 the general of the Byzantine Emperor Niketas the eunuch by force and bribe took some Georgian nobility to Constantinople, where they were granted titles and a considerable amount of property in the eastern provinces of Byzantium. One must have been the tent-guard of Davit Kouropalates of Tao Abykab/Apukap. Abukab excelled in the battles for Edessa and received the title of Doukas of Edessa. In 1077 the title of Doukas was inherited by Abukab's son Vasili. It is noteworthy that by 1030s there are two Georgian generals ruling in the north and south of Syria: Abukab Zoravar in Edessa, and Spandaghut Tbeli in Laodiceia.

ენა და ლიტერატურა
Language and Literature

მაია ანდრონიკაშვილი
Maia Andronnikashvili

დამხმარე მორფების სპეციფიკა არაბულ ენაში
The Specificity of Auxiliary Morphs in Arabic Morphology

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

საკვანძო სიტყვები: *ტრანსფიქსი, სინთეზოსემია, მორფთა სეგმენტები*
Key words: *Transfix, synthetosemy, segments of morphs*

ცნობილია სემიტურ ენებში მოქმედი თავისებური დამხმარე მორფის – ტრანსფიქსის სპეციფიურობა. იგი მხოლოდ ვოკალებისგან შედგება, ხლექს ჩვეულებრივ – თანხმოვნური შემადგენლობის – ძირეულ მორფს და ვოკალთა რაოდენობით და ხარისხით უპირისპირდება კატეგორიის სხვა გრამემებს. მაგ.: fa‘ala (აქტ.); fu‘ila (პას.) და სხვა.

ტრანსფიქსი – შინაგანი ვოკალიზმი – არაბულ მორფოლოგიაში ზოგჯერ თანხმოვნური შემადგენლობის ძირთან ერთად ძირეული მორფის ფუნქციონასაც ასრულებს სახელთა და ზმნათა გარკვეულ რაოდენობაში და ემსახურება სემანტიკური შინაარსის დიფერენციაციას (მაგ.: *ṭarīk* „გზა“; *ṭarḵ* „კაკუნი“; *ṣaḡar* „ხე“; *ṣaḡr* „ბრაზი, რისხვა“; *naḡir* „საყვირი“; *naḡir* “მშიშარა”).

გარკვეული თავისებურებებით გამოირჩევიან არაბულში სხვა ტიპის მორფებიც:

1. დამხმარე მორფებში აღინიშნება მარტივი პოლისემია. მაგ.: სუფიქსი -at სახელებში მდებარებითი სქესის რეპრეზენტანტა და იმავდროულად გამოხატავს კერძობითს. სხვა ოპოზიციაში აწარმოებს ე.წ. მსხვრეულ მრავლობითსაც. მაგ.: *rāmīḥ-un* (მხ.); *rāmīḥ-at-un* (მრ.) მაშასადამე მორფი ჰომოფონურია.

2. ზოგჯერ პოლისემიას უწოდებენ¹ არაბულ მორფოლოგიაში არსებულ სინთეტოსემიასაც. სინთეტოსემია ახასიათებს ისეთ მორფებს, რომელთა სემანტიკები სხვადასხვა კატეგორიების გრამემების რეპრეზენტანტებია. მაგ.: სუფიქსი -ūna უკავშირდება როგორც სახელებს, ასევე ზმნებს. პირველ შემთხვევაში აღნიშნავს ნომინატივს, მრ. რიცხვს, მამრობით სქესს და განუსაზღვრელ სტატუსს. მეორე შემთხვევაში სათანადო პრეფიქსთან და ტრანსფიქსთან ერთად გამოხატავს იმპერფექტივს, მრ. რიცხვს, მამრობით სქესს და თხრობით კილოს.

3. უფრო იშვიათად ერთ გრამემას ცალკეულ ფორმაში წარმოადგენს რამდენიმე აფიქსი მაგ.: ე.წ. მსხვრეულ მრავლობითში *ʾaṣḍikāʾu* მრავლობითის რეპრეზენტანტებია ცირკუმფიქსი *ʾa-āʾ* და ტრანსფიქსი *ū* – *i*. მრავლობითის სხვა მოდელში სემანტიკა *āʾ* სუფიქსის სახითაა წარმოდგენილი, ის გვევლინება აგრეთვე მდებარებითი სქესის აღმნიშვნელ სუფიქსად ზოგიერთ ზედსართავში. მაგ.: *sawdāʾu* (ტრანსფიქსთან ერთად).

4. დამხმარე მორფებს შეადგენს ფონემათა სისტემის მხოლოდ გარკვეული ნაწილი, რაც ტრადიციულ არაბულ გრამატიკაშიც იყო აღნიშნული: ტრადიციულ არაბულ გრამატიკაში მიღებულია მნიშვნური სიტყვია *saʾaltumūnīhā*. მასში ინვენტარიზებულია დამხმარე მორფების შემადგენელი ფონემები და ამით ისინი გამოყოფილია ენის სრული ფონემური შემადგენლობის იმ ნაწილისგან, რომელიც მორფემათა რეპრეზენტაციისთვის არ გამოიყენება. არაბ გრამატიკოსებს ყურადღება მიუქცევიათ არა მარტო ხსენებული ფაქტისთვის (რასაც შემდგომ სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური ენათმეცნიერებაც აღნიშნავს), არამედ შეუნიშნავთ მორფემათა ცალკეული სემანტიკების პოლისემიაც. დამხმარე მორფების თითქმის სრულ ინვენტარს შეადგენს ქვემოთ

¹ ლეკიაშვილი აღ. (1977). არაბული ენა, თბილისი: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“, გვ. 18.

ნარმოდგენილი სია. მასში მოკლე ხმოვნებს მხოლოდ ნარმოთქმის გაადვილების დანიშნულება აქვთ, რადგან ისინი ფუნქციურად ე.წ. იყრახის სისტემაში შედიან. აგრეთვე არ გაითვალისწინება დიფთონგი და გემინაცია.

1) s – მომავალი დროის გამომხატველი პრეფიქსის ნანილი; X თემის მანარმოებლის სეგმენტი;

2) ' – IV თემის პრეფიქსი; I პირის ნიშანი იმპერფექტივში.

3) l – არტიკლის ძირითადი სეგმენტი (გრაფიკული ან ჰამზიანი ალიფი დემარკაციული ელემენტია);

4) Ø (სუფიქსი ◌) პირობითი და ბრძანებითი კილოების სუფიქსი;

5) t – პირისა და მდედრობითი სქესის ნიშანი იმპერფექტივში; V და VI თემების მანარმოებელი პრეფიქსი; VIII თემის ინფიქსი; X თემის მანარმოებელი პრეფიქსის სეგმენტი; მდ. სქესის მრ. რიცხვის სუფიქსი; აბსტრაქტული სახელის მანარმოებელი სუფიქსის სეგმენტი.

6) m – მიმღობის, მასდარის, ადგილისა და დროის სახელის, იარაღისა და ჭურჭლის სახელის მანარმოებელი;

7) ū – მრავლობითი რიცხვის მანარმოებელი სახელთა სწორ მრავლობითსა და ზმნებში (პერფექტივისა და იმპერფექტივში), სახელობითი ბრუნვის ნიშანი 5 სახელის მხოლობით რიცხვში;

8) n – სეგმენტი იმპერფექტივის რამდენიმე ფორმაში; პერფექტივის I პირში მრავლობითი რიცხვის სუფიქსი; პერფექტივის მდედრობითი სქესის 2 ფორმაში მრავლობითი რიცხვის სუფიქსი; VII თემის მანარმოებელი;

9) i – პირის ნიშნის სეგმენტი იმპერფექტივის მხოლობითი რიცხვის II პირის მდედრობითი სქესის ფორმაში; ირიბი ბრუნვების პირის ნიშნის სეგმენტი ორობით რიცხვსა და მამრობითი სქესის სწორ მრავლობითში;

10) h – სუფიქსი ე.წ. გაძლიერებულ მიმართვაში;

11) ā – ორობითი რიცხვის მანარმოებელი სახელებში; აკუზატივის ნიშანი 5 სახელში; მდედრობითი სქესის ნიშანი; ე.წ. უბრუნველ სახელთა დაბოლოება.

უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე ლინგვისტური აზრი მნიშვნელოვან ამოცანად მიიჩნევს სეგმენტაციას (разбивка) ცალკეულ მაჩვენებლებად მათი რაოდენობის სიმრავლის მიუხედავად.

ზოგადად, ფონემათა მრავალმხრივი მორფოლოგიური ფუნქციების დადგენაში შესაძლოა გამოგვადგეს ნ.ალიევას შრომა,¹ რომელიც ეძღვნება დამხმარე მორფთა სეგმენტების ნიუანსების გამოვლენას სხვადასხვა სახის პოლიფუნქციური მორფების შემადგენლობაში. ამ ავტორის მიერ შემუშავებულ 80 სხვადასხვა კრიტერიუმში F. Parker-ის აზრით, მაღალ შეფასებას იმსახურებს ოპოზიციური ბინარულობა, რადგან იგი ზუსტად განსაზღვრავს შესაძლო დისტინქტურ მახასიათებლებს.² აქ აღვნიშნავთ რამდენიმე პრინციპს:

¹ Н.Ф. Алиева (1985). О принципах сравнительно-типологического исследования морфемного состава языков, сб. Лингвистическая типология, изд. "Наука" М., стр. 81-91.

² F.Parker (1976), Refining the Notion of Distinctive Feature, "Lingua", vol.38, №1, p. 71.

1. მორფემა იყოფა ან არ იყოფა.
2. ერთმნიშვნელოვანია ან პოლისემიურია.
3. შედის მხოლოდ დამხმარე, თუ ძირეულ მორფემაში.
4. შედის ან არ შედის როგორც სეგმენტი მორფის შემადგენლობაში.

აღნიშნული მეთოდი კარგად ესადაგება არაბული მორფოლოგიის რთულ ტიპს, იმის გათვალისწინებით, რომ თავდაპირველად შექმნილია აღმოსავლური ენების კვლევებისთვის (ტაი, ინდონეზიური). მისი გამოყენება შესაძლოა საფუძველი გახდეს არაბული მორფოლოგიის რთული ტიპის ადეკვატური განსაზღვრისთვის.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ლეკიაშვილი ალ. (1977). არაბული ენა, თბილისი: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
2. Н.Ф. Алиева (1985). О принципах сравнительно-типологического исследования морфемного состава языков, сб. Лингвистическая типология, изд. “Науке” М.
3. F.Parker (1976), Refining the Notion of Distinctive Feature, “Lingua”, vol.38 #1.

This article deals with the specificity of auxiliary morphs in Arabic morphology. Only the type of affixes characteristic of Semitic languages is mentioned – transfixation.

Simple polysemy of other types of affixes, specific event synthetosemy and grammatical content of individual segments of auxiliary morphs.

დალილა ბედიანიძე
Dalila Bedianidze

„ათას ერთი ღამე“ და ქართული ზღაპრები
(სამი ზღაპარი)

"A Thousand and One Nights" and Georgian Folk Tales
(three tales)

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, შოთა
რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის
განყოფილება

Folklore Department of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University,
Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature

საკვანძო სიტყვები: ახაბეთი, ზღაპარი, ქადი, უფადი, ხადიფა, ხედმწიფე
Keywords: Arabia, a folk tale, a woman, a lord, a caliph, a ruler

„ათას ერთი ღამის“ ზღაპრებიდან რამდენიმე ზღაპარი მსგავსებას იჩენს ქართულ ხალხურ ზღაპრებთან. მათ შორის არის ზღაპრები: „ამბავი ხალიფა ჰარუნ ალ-რაშიდისა და იბნ ალ-კარიბისა“ („ათას ერთი ღამე“, ტ. IV, 1977, გვ. 197-199), „ამბავი კეთილი საქმის მადლისა და სარგებლისა“ („ათას ერთი ღამე“, ტ. IV, 1977, გვ. 62-64) და „ამბავი ქალთა მზაკვრობის შესახებ“ („ათას ერთი ღამე“, ტ. V, 1981, გვ. 151-160). მსგავსება მოიცავს თემას, სიუჟეტს, პერსონაჟებს, თხრობის იუმორისტულ კილოს.

არაბულ ზღაპარს „ამბავი ხალიფა ჰარუნ ალ-რაშიდისა და იბნ ალ-კარიბისა“ მიესადაგება ქართული ხალხური ზღაპრები: „ორი სილა“ და „ჭკვიანი ხელმწიფე და ღარიბი კაცი“.

ქართულ ზღაპარში „ორი სილა“ „ერთმა ღარიბმა კაცმა თავისი მშვიერი კატა ჩაისვა გუდაში და ხელმწიფესთან მივიდა წყალობის სათხოვნელად. ხარბმა კარისკაცმა ის მხოლოდ იმ პირობით შეუშვა ხელმწიფესთან, რომ იქიდან გამოსულს შუაზე გაეყო მისთვის, რასაც ხელმწიფე უწყალობებდა. ხელმწიფესთან შესულმა კაცმა თავისი სილატაკის დასტურად ამოუშვა გუდიდან მშვიერი კატა, რომელიც კედლებზე გავიდა კნავილით. ხელმწიფემ კაცს მისვლის მიზეზი ჰკითხა. ღარიბმა კაცმა სთხოვა, ორი სილა გამკარი-თო. ხელმწიფეს გაუკვირდა, მაგრამ თხოვნა შეუსრულა. ღარიბმა მადლობა გადაუხადა, კატა გუდაში ჩაისვა და გავიდა. კარისკაცმა მას უთხრა, რაც მიი-ღე, შუაზე გამოყავიო. გლეხმა ერთი სილა სტკიცა. შეიქნა ჩხუბი. გამოვიდა ხელმწიფე. გლეხმა უთხრა, კარისკაცს ერთი სილა ვარგუნე თქვენი წყალობი-დანო. ხელმწიფეს მოეწონა გლეხის საქციელი და ის კარგად დაასაჩუქრა, კარისკაცი კი შერცხვენილი დარჩა“ („ხალხური სიბრძნე“ II, 1964, გვ. 385).

მკვლევარი აპ. ცანავა აღნიშნავს, რომ ზღაპარი „ორი სილა“ სოცია-ლური და კლასობრივი თემატიკის ამსახველი მახვილსიტყვაობის ნიმუშია და ის წარმოდგენილია სატირულ-იუმორისტული ნოველის სახით“ (ცანავა 1959:9). მართლაც, იუმორით არის განმსჭვალული ამ ზღაპრის შინაარსი, პერსონაჟთა ხასიათი და მოქმედება, თხრობის მანერა, მოხერხებული გლე-ხის და გონიერი, მოწყალე ხელმწიფის ამბავი, კარისკაცის სიხარბე და დაუნ-დობლობა.

ამ ზღაპარს ეძებნება სხვა ქართული ვარიანტიც: საყოფიერო ზღაპარი „ჭკვიანი ხელმწიფე და ღარიბი კაცი“ („იყო და არა იყო რა“, 1977, გვ. 136-137).

„ერთი ქვეყნის სატახტო ქალაქში ერთი პატიოსანი კაცი სამუშაოს ვერ შოულობდა, სიღარიბემ შეაწუხა და ხელმწიფესთან მივიდა. კარისკაცმა იცო-და, რომ ხელმწიფე გაჭირვებულებს გულუხვად ეხმარებოდა და კაცს უთხრა, რასაც ხელმწიფე გინყალობებს, ნახევარი მე მომეციო. კაცს მეტი გზა არ ჰქონდა და დათანხმდა. ხელმწიფეს კი სთხოვა, ორი მაგარი სილა გამკართო – ხელმწიფეს გაუკვირდა, მაგრამ თხოვნა შეუსრულა. კარისკაცმა ხელმწი-ფისგან გამოსულ კაცს პირობის შესრულება სთხოვა. კაცმა მას ერთი მაგარი სილა სტკიცა. შეიქნა დიდი ჩხუბი და აყალმაყალი. გამოვიდა ხელმწიფე, გაი-გო ყველაფერი, მოეწონა ღარიბის გონიერება, ხარბი კარისკაცი დაითხოვა

და ღარიბი კაცი იმის ადგილზე დანიშნა. იმ დღიდან კაცს ხელმწიფის ზრუნვა არ მოჰკლებია, ოჯახიც გაიჩინა და ცხოვრობდა ტკბილად და ბედნიერად“.

ამ ორი ქართული ზღაპრის მსგავს თემასა და სიუჟეტზეა აგებული არაბული „ათას ერთი ღამის“ ზღაპარი „ამბავი ხალიფა ჰარუნ ალ-რაშიდისა და იბნ ალ-კარიბისა“:

„ხალიფა ჰარუნ ალ-რაშიდი ერთ ღამეს ძალიან შეწუხებული იყო და თავის ვეზირს ჯაფარ იბნ იაჰია ბარმაქიანს შესჩივლა, ამ ღამით ძილი არ მომეკარა, გული მინუხს და არ ვიცი, რა ვიღონო.“

ამ დროს საჭურის მასრურს, რომელიც იქვე იყო, გაეცინა. ჰარუნ ალ-რაშიდმა სიცილის მიზეზი ჰკითხა. იმან მიუგო, ჩემი ნებით არ გამიცინია. გუშინ დიჯლის ნაპირზე ვნახე ხალხს რომ ერთი კაცი აცინებდა, სახელად იბნ ალ-კარიბი. მისი ნათქვამი გამახსენდა და გამეცინა, პატიებას ვითხოვო.

ხალიფამ მყისვე იბნ ალ-კარიბი მოაყვანინა მასრურს. სანამ ხალიფასთან შეუშვებდა, მასრურმა პირობა წაუყენა იბნ ალ-კარიბს, ხალიფა რამეს გინყალობებთ, იქიდან კი ერთი მეოთხედი შენი იქნება, დანარჩენი – ჩემიო. იბნ ალ-კარიბმა უთხრა, სანახევროდ გავიყოთო. მასრურმა იუარა. მაშინ იბნ ალ-კარიბმა შესთავაზა ერთი მესამედი მე და ორი მესამედი შენაო. მასრური დიდი ჭოჭმანით დაეთანხმა და იბნ ალ-კარიბი ხალიფას ეახლა.

თუ ვერ გამაცინებ, ამ ტომარას სამჯერ დაგარტყამო, უთხრა მას ხალიფამ. იბნ ალ-კარიბს ტომარა ცარიელი ეგონა, შიგ კი თურმე ქვები იყო. დაინყო სახუმარო ამბების მოყოლა, მაგრამ ხალიფას არც კი გაღიმებია. იბნ ალ-კარიბი შეშფოთდა და გაკვირდა. ხალიფამ უთხრა, ცემას იმსახურებო. აილო ქვებიანი ტომარა და ერთხელ დაარტყა იბნ ალ-კარიბს. ქვები კისერში მოხვდა იბნ ალ-კარიბს და მან საშინლად დაიღრიალა, თან მასრურთან დადებული პირობა მოაგონდა და ხალიფას უთხრა: მასრურმა პირობა დამიდო, რომ თქვენი ნაწყალობევიდან ერთი მესამედი ჩემი იქნება, ორი მესამედი კი – მისი. ერთი დარტყმა ჩემი წილი იყო, დანარჩენი ორი კი მისიაო. მე ჩემი მივიღე, იმასაც თავისი წილი უბოძეთო. ხალიფამ ამაზე ბევრი იცინა, მერე მასრური იხმო და ერთხელ იმასაც დასცხო ტომარა. მასრურმა იყვირა, ერთი მესამედიც მეყოფა, ორი მესამედი იბნ ალ-კარიბს მიეცითო. ხალიფამ ორივეზე იცინა, მერე ბრძანა, თითოეულს ათას-ათასი დინარი მიეცითო. ისინიც, ხალიფას წყალობით გახარებულნი გაეცალნენ იქაურობას“.

ეს ზღაპარი საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტზეა აგებული. იგი 1610 წლიდან არის აღნიშნული თ. ქურდოვანიძის მიერ შედგენილ ქართულ ზღაპართა სიუჟეტების საძიებელში (Курдованидзе, 2000), მისი ქართული ვარიანტები კი შემდეგ მსგავსება-განსხვავებებს იჩენს არაბული ზღაპრისგან:

1. არაბულ ზღაპარში მოქმედი პირები არიან ხალიფა ჰარუნ ალ-რაშიდი, მისი საჭურისი მსახური და სასაცილო ამბავთა მთხრობელი იბნ ალ-კარიბი. აქ იბნ ალ-კარიბი გაჭირვებული ცხოვრების გამო თავისი ნებით არ მიდის ხალიფასთან. ხალიფა მას უხმობს, რათა გაერთოს მისი მოყოლილი სასაცილო ამბებით უძილობის ჟამს და ისიც ამიტომ ეახლება.

ქართულ ზღაპრებში „ორი სილა“ და „ჭკვიანი ხელმწიფე და ღარიბი კაცი“ პერსონაჟები არიან ერთი ღარიბი კაცი, ხელმწიფის კარისკაცი და თვითონ ხელმწიფე. მოქმედების ადგილი ორივეგან სამეფო კარია, რომელიც არაბული და ქართული რეალობის შესაბამისად არის მოწყობილი.

2. არაბულ ზღაპარში მასრური იბნ ალ-კარიბის ხალიფასთან მანამ არ შეუშვებს, სანამ არ მოურიგდება, ხალიფას წყალობის ორი მესამედი მე და ერთი მესამედი შენაო.

ქართულ ზღაპარში „ორი სილა“ ღარიბი კაცი საკუთარი ინიციატივით ეწვევა ხელმწიფეს, თან გუდით თავის მშვიერ კატას წაიყვანს თავისი სიღარიბის დასტურად. არაბულ ზღაპარში კატა არ იხსენიება. ზღაპარში „ჭკვიანი ხელმწიფე და ღარიბი კაცი“ სიღარიბით და უმუშევრობით შეწუხებული კაცი ასევე თავისი ნებით მიდის ხელმწიფესთან დახმარების სათხოვნელად. ამ ორივე ქართულ ზღაპარში ხელმწიფის ხარბი კარისკაცი ღარიბ კაცს პირობას უყენებს, რასაც ხელმწიფე გინყალობებს, შუაზე გამიყავი, თორემ მასთან არ შეგიშვებო. კაცი იძულებულია დათანხმდეს. არაბულ ზღაპარში პირობა ხალიფას წყალობის ორ მესამედს მოიცავს.

არაბული ზღაპრისგან განსხვავებით, ქართულ ზღაპრებში ღარიბი კაცის მიზანი ხელმწიფის გაცინება კი არ არის, არამედ მისგან შემწეობის მიღება, რადგან იცის ხელმწიფის გულმონყალების ამბავი.

3. არაბულ ზღაპარში იბნ ალ-კარიბი ხალიფას ვერ გააცინებს და ხალიფა მას სიპი ქვებიანი ტომრის სამჯერ დარტყმას უპირებს, როგორც დაპირდა. ტომრის ერთხელ დარტყმის შემდეგ აღრიალებული იბნ ალ-კარიბი მასრურთან დადებული პირობის თანახმად ეუბნება ხალიფას, დანარჩენი ორი დარტყმა მასრურს ერგებაო. ხალიფა მართლაც ერთხელ დასცხებს ტომარას მასრურს.

ქართულ ზღაპრებში ქვებიანი ტომრის დარტყმის ეპიზოდი საერთოდ არ გვხვდება, მას სილის განვნა ცვლის. როცა ხელმწიფისგან გამოსული სანყალი კაცი ხარბ კარისკაცს სილას გაანწავს, ჩხუბი ატყდება (არაბულ ზღაპარში ჩხუბი არ გვხვდება). ქართულ ზღაპარში გამოვიდა ხელმწიფე ჩხუბის ხმაზე და გლეხმა აუხსნა ჩხუბის მიზეზი. ხელმწიფეს მოეწონა გლეხის საზრიანობა და კარგად დაასაჩუქრა ის, კარისკაცი კი ხახამშრალი დარჩა (არაბულ ზღაპარში გაცინებული ხალიფა აჯილდოებს არა მხოლოდ ერთს, არამედ ორივეს – მასრურსაც და იბნ ალ-კარიბსაც). რაც შეეხება ზღაპარს „ჭკვიანი ხელმწიფე და ღარიბი კაცი“, აქ ფინალში სხვაობა მხოლოდ ის არის, რომ ხელმწიფემ ხარბი კარისკაცი დაითხოვა და ღარიბი კაცი იმის ადგილზე დანიშნა, თანაც შემდეგშიც მუდამ სწყალობდა. ზღაპრის ამგვარი ფინალი განსხვავებულია არაბული ზღაპრის ფინალისგან. განსხვავება განპირობებულია მთქმელის დამოკიდებულებით სამეფო კარისადმი, სოციალური პირობებით, ქართული თუ არაბული სამეფო კარის ყოფის ასახვით.

„ათას ერთი ღამის“ ზღაპარი „ამბავი კეთილი საქმის მადლისა და სარგებლისა“ მსგავსებას იჩენს ქართულ ხალხურ ზღაპრებთან „ხელმოჭრილი დედა“ (მეგრული ზღაპრები და მითები, 1994, გვ. 107-109) და „ძმა ნართია და და კატო“ (1836-1927 წლების რუსულ პრესაში გამოქვეყნებული ქართული ფოლკლორული მასალის შესწავლა, 2019, გვ. 133-134). არაბული ზღაპარი მოგვითხრობს:

„ერთმა მეფემ თავის ქვეშევრდომებს გამოუცხადა, რომ თუ ვინმე მონყა-ლებას გაიღებს, უთუოდ ხელს მოგკვეთო. ხალხი დაშინდა და მონყალებას აღარ იძლეოდა. ერთ დღეს ერთ ქალს შიმშილით შეწუხებულმა მათხოვარმა სთხოვა გამიკითხო. ქალმა ჯერ უთხრა, მეფე ხელს მომკვეთს, თუ გაგიკითხავო, მაგრამ მერე შეებრაღა და ორი კვერი უწყალობა. ეს მეფემ გაიგო, ქალი მიჰგვარეს, ორივე ხელი მოაკვეთინა და ქალი შინ წავიდა. გავიდა ხანი. მეფემ დედამისს სთხოვა, ვინმე ლამაზი ქალი შემრთეო. დედამ ხელებმოკვეთილი ქალი დაუსახელა. მეფემ დედას ქალი მიაყვანინა, მოეწონა და შეირთო. მეფის სხვა ცოლებს შეშურდათ ლამაზი ქალისა და სხვაგან მყოფ მეფეს ცილისმწამებლური წერილი მისწერეს, შენი ცოლი მრუშიაო. ამ დროს ქალს უკვე ბიჭი გასჩენოდა. მეფემ დედას წერილი მისწერა, ქალი უდაბნოში წაიყვანე, იქ დატოვე და შენ შინ დაბრუნდიო. დედაც ასე მოიქცა. ქალი ტირილს მოჰყვა თავისი მწარე ბედის გამო. მიდიოდა და შვილი კისერზე ჰყავდა ჩამოკიდებული. უცებ ერთ მდინარეს მიადგა და ნაპირზე ჩაიმუხლა წყლის დასალევად. ძირს რომ დაიხარა, ბავშვი წყალში ჩაუვარდა და ახლა შვილის გამო ატეხა ტირილი. ორმა გამვლელმა კაცმა ჰკითხა ტირილის მიზეზი. ამანაც უთხრა. ის ორი კაცი მალალ ალაჰს შეევედრა და ბავშვიც წყლიდან სალ-სალამათი ამოვიდა. კაცებმა ქალს ჰკითხეს: გინდა ალაჰმა ხელები დაგიბრუნოსო? დიახო! ორივენი ალაჰს შეევედრნენ და ქალს იმაზე კარგი ხელები მიეცა, ვიდრე წინათ ჰქონდა. კაცებმა ჰკითხეს ქალს, თუ იცი ჩვენი ვინაობაო? ალაჰმა უკეთ იცისო – ქალმა მიუგო. კაცებმა უთხრეს, ჩვენ ის ორი კვერი ვართ, შენ რომ მათხოვარს მონყა-ლებად მიეცი. შენი გაცემული მონყალება შენთვის ხელის მოჭრის მიზეზი გახ-და. ახლა ადიდე მაღალი უფალი, ვინც ხელები და შვილი დაგიბრუნაო. ქალმაც ადიდა მაღალი ალაჰი და ქება შეასხა მას“.

მეგრული ზღაპარი „ხელმოჭრილი დედა“ მოგვითხრობს:

„ერთ მდიდარ ვაჭარს ჰყავდა ცოლ-შვილი და და, რომელიც ძალიან უყვარდა. ვაჭრის ცოლს ეს შეშურდა. ერთხელ, როცა ვაჭარი შინ არ იყო, აჭრა ვენახი და ქმარს მოატყუა, შენმა დამ აჭრაო. თუ თვითონ ასე სურდა, კი ბატონოო, თქვა ვაჭარმა.“

მეორე დღეს ვაჭარი წავიდა და სახლში ცხენები და ფაიტონები დატოვა. ვაჭრის ცოლმა ცხენები დახოცა, ფაიტონები დაამტვრია, ქმარს კი მოატყუა, ეს შენმა დამ ჩაიდინაო. თუ ასე უნდოდა, კი ბატონოო, თქვა ვაჭარმა.

ისევ წავიდა ვაჭარი სხვაგან. ცოლმა მოკლა თავისი შვილი, დაჯდა და ტირილი დაიწყო. ქმარს მოატყუა, შენმა დამ მოგვიკლაო. ვაჭარმა და უღრან ტყეში წაიყვანა ფაიტონით, ორივე ხელი მოკვეთა და ისე დატოვა. ცოლმა გაიხარა, მული მკვდარი ეგონა.

გოგო ტყიდან ხოხვით გავიდა და მიადგა ერთი ხელმწიფის ეზოს. ბაღში ვაშლის ხიდან ვაშლი ჩამოვარდა, რომელიც გოგომ შეჭამა. ხელმწიფეს ამ ხისთვის დარაჯი ჰყავდა დაყენებული, ის საღამოობით ჩამოყრილ ვაშლებს ითვლიდა. ნახა, სამი დღეს სამი ვაშლი დააკლდა. თქვა, ვიღაც ვაშლს იპარავსო. ხელმწიფის ვაჟი დაინტერესდა, დაათვალიერა მიდამო და ვარდის ბუჩქში იპოვა გოგო, რომელიც მზეთუნახავი გამოდგა და ცოლად შეირთო. მეფეც დათანხმდა. გოგოს მშობიარობის დროს მის ქმარს სხვა სახელმწიფოში მოუ-

ნია ნასვლამ. გოგოს ეყოლა ოქრო და ვერცხლნარევი ბავშვი. ხელმწიფემ გოგოს ქმართან ვეზირს წერილი გაატანა, ვეზირმა შემთხვევით ღამე გოგოს ძმის სახლში გაათია. ძმის ცოლმა გაიგო, სადაც მიდიოდა ვეზირი, ღამით მას წერილი მოპარა, დახია და სხვა წერილი დაწერა – შენს ცოლს კატა ეყოლა, დავკლათ თუ არაო? ბიჭმა მშობლებს მოსწერა: კატა კი არა, გველის წინილი რომც იყოს, ჩემს მოსვლამდე ხელს ნუ ახლებთო. აქეთობისას ისევ ვაჭრის სახლში გაათია ღამე ვეზირმა და ვაჭრის ცოლმა ისევ შეუცვალა წერილი, მისწერა დედა-შვილი ორივე დაწვითო. ხელმწიფემ ვერ გაიმეტა ოქროსავით დედა-შვილი დასაწვავად. ბოლოს მიაბა ბავშვი ქალს ზურგზე და ორივენი გაუშვეს სახლიდან. გზაზე მტირალი ქალი მიადგა წყლის ნაპირს, დაიხარა წყლის დასაღვევად, ბავშვი გაუფარდა და წყალში ჩაიძირა. ქალი ბავშვს წაეპოტინა, მხრები წყლით დაუსველდა და მოკვეთილი ხელები მაშინვე ისევ გამოება. ბავშვი უცებ ამოიყვანა და წყლის პირას ჩრდილში ჩამოჯდა. ამ დროს გზაზე გოგოს ძმამ გამოიარა ცხენით. გოგომ იცნო, ძმამ კი – ვერა, რადგან ხელები ჰქონდა. გოგომ მას უთხრა, ხელმწიფის სასახლიდან გამომაგდეს და მოსამსახურედ მინდა ვინმესთან დადგომაო. ძმამ თავისთან წაიყვანა. რძალი მიხვდა, ვინც იყო ეს გოგო, იგი ბატების მწყემსად გაუშვა, ბავშვს კი თვითონ ზრდიდა. ხუთი წლის შემდეგ ხელმწიფის ვაჟიც წამოვიდა თავის ქვეყანაში. ღამე იმანაც ვაჭრის სახლში გაათია. ვახშმის შემდეგ მასპინძელს სთხოვა, რამე ზღაპარი მიამბუო. მასპინძელმა იუარა, თქვენი საკადრისი ზღაპარი არ ვიციო. ბავშვმა აიჩემა, მე მოყვები ზღაპარსო. ვაჭრის ცოლმა სცემა კიდევაც, მაგრამ ბავშვმა თავისი არ დაიშალა. ბავშვმა ხალხი შეაკრებინა და ბატების მწყემსი ქალიც მოაყვანინა, მერე კი მოყვა დედამისის ამბავს დანვრისლებით. ბოლოს ვაჭარს უთხრა, შენ ბიძაჩემი ხარო, ხელმწიფის შვილს კი – შენ მამაჩემიო, შენ კი დედაჩემიო – მიმართა ბატების მწყემსს, რომელიც სირცხვილით დამალულიყო. ქალი გამოიყვანეს, ჩააცვეს ახლები, როგორც ხელმწიფის ცოლს ეკადრებოდა და წავიდნენ სასახლეში. ხელმწიფემ დიდი ქორწილი გადაიხადა, ცხრა დღე და ცხრა ღამე ქეიფობდნენ, ვაჭრის ცოლი კი ცხენის კუდზე გამოაბეს და მოკლეს. ხელმწიფემ ამ სუფრაზე თავისი ვაჟი ხელმწიფედ აკურთხა და მერე ცხოვრობდნენ ბედნიერად“.

ამ მეგრული ზღაპრის ვარიანტია ასევე ქართული ჯადოსნური ზღაპარი „ძმა ნართია და და კატო“:

„ერთ მდიდარ ცოლ-ქმარს (სამსონსა და ცირუას) ჰყავდა ერთადერთი ქალიშვილი, სახელად კატო. ძველად, თუ ოჯახში არ ჰყავდათ ვაჟი, ითვლებოდა ღვთის რისხვად და ასეთ ქალს ქოლავდნენ ქვებით. სამსონი და ცირუა ღმერთს ევედრებოდნენ ვაჟის ყოლას და უმალ გაუჩნდათ კიდევც. მას დაარქვეს ნართია. როდესაც ბიჭი იყო სამი წლისა, მისი მშობლები დაიღუპნენ. იგი გაზარდა დამ. თექვსმეტი წლის ასაკში, დის თხოვნით, მან მოიყვანა ცოლად საშა, რომელიც აღმოჩნდა ბოროტი, აითვალწუნა კატო და ხშირად ცილს სწამებდა და ასმენდა ნართიასთან.

ერთხელ, როდესაც ნართია სახლში არ იყო, საშამ სახლს ცეცხლი წაუკიდა და ამ ცეცხლში ჩააგდო თავისი შვილი. როდესაც ნართია დაბრუნდა, საშამ ყველაფერში კატო დაადანაშაულა. კატომ მწუხარებისგან ვერაფერი

უთხრა ძმას. ნართიამ გამოიძახა მედიატორები, რომ გაესამართლებინათ მისი და. მედიატორებმა სიკვდილით დასჯა დაუნესეს კატოს. ნართიას ძალიან უყვარდა თავისი და, ამიტომ მოკვლის ნაცვლად წაიყვანა ტყეში, მოჰკვეთა ხელები და იქვე დატოვა. ტყეში იზრდებოდა ვაშლის ხე, რომელიც მეფის კუთვნილება იყო. ყოველ ღამე კატო მიდიოდა ამ ვაშლის ხესთან და მუხლებზე მდგარი ჭამდა ვაშლებს მინიდანვე. მეფემ შეამჩნია ვაშლების დანაკარგი და დაუყენა მცველები, მაგრამ მათ ჩაეძინათ. მაშინ ვაშლის ხის მცველად მოვიდა უფლისწული ალექსი, ღამით დაინახა კატო, მაშინვე შეუყვარდა და მიიყვანა სასახლეში, სადაც უმაღლესი იქორწინეს.

ერთხელაც ალექსი გაემგზავრა საომრად. კატომ გააჩინა ღამაში ვაჟი. მეფემ გააგზავნა შიკრიკი ალექსისთან წერილით. შიკრიკმა ღამე გაათია საშას სახლში, რომელმაც კატოს ამბის გაგების შემდეგ შეცვალა წერილი და ჩაწერა, რომ დედოფალმა გააჩინა ლეკვი. როდესაც ალექსიმ ეს წაიკითხა, დაღონდა და გაგზავნა პასუხი, დალოდებოდნენ მის დაბრუნებას. უკანა გზაზე შიკრიკი ისევ საშას სახლში გაჩერდა ღამის გასათევად. სამამ ისევ შეცვალა წერილი და ჩაწერა, რომ დედა-შვილი სასწრაფოდ ჩაეგდოთ ორმოში. მეფე ძალიან გაკვირვებული იყო, აჩვენა კატოს წერილი, უთხრა, რომ არ უნდა მათი განვალება და ურჩია კატოს, ბავშვთან ერთად სადმე წასულიყო. კატოც წავიდა.

კატოს შვილი სწრაფად იზრდებოდა და ისწავლა ლაპარაკი. როდესაც მოსწყურდა, დედა-შვილი მივიდნენ მდინარესთან. აქ კატოს გაუვარდა ბავშვი მოჭრილი ხელებიდან, გადაინია წყლისკენ და როგორც კი შეეხო წყალს, მას გაუმრთელდა ხელები. გზაში მას შეხვდნენ ალექსი და ნართია, რომლებიც ერთად ბრუნდებოდნენ ომიდან, მაგრამ ვერ იცნეს კატო. შემდეგ კატო მოუყვა შვილს მთელ თავის თავგადასავალს და დაბრუნდა სასახლეში. აქ ისევ ვერ იცნეს კატო, მაგრამ კარგად მიიღეს – კატოს შვილმა მეფეს უამბო ზღაპარი, რომელიც დაამთავრა სიტყვებით, რომ ალექსი მისი მამაა, ნართია – ბიძა და მეფე – ბაბუა. ყველა გადაეხვია კატოსა და მის შვილს, ხოლო ნართიას ცოლი საშა მიიყვანეს სასახლეში, რაშის კუდს გამოაბეს და დააგლეჯინეს. სამ ვაშლსა და სამ ბროწეულს, თქვენი ხელებით მოპოვებულს, ღმერთმა არ მომაკლოთ“ („1836-1927 წლების რუსულ პრესაში გამოქვეყნებული ქართული ფოლკლორული მასალის შესწავლა“, 2019, გვ. 133-134).

ხელებმოჭრილი ქალის თავგადასავალიც საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტზეა აგებული და დიდი მრავალფეროვნებით ხასიათდება. მისი ნომერი სიუჟეტთა საძიებლებში არის 706 (Курдованидзе, 2000). აქ საქმე გვაქვს შემდეგ მსგავსება-განსხვავებასთან:

1. „ათას ერთი ღამის“ ზღაპარი ერთი გულმონყალე ქალის თავგადასავალს მოგვითხრობს, რომელმაც მშვიერი მათხოვარი ორი კვერით განიკითხა მიუხედავად ხელმწიფის მიერ მონყალების გაცემის აკრძალვისა, ამიტომ მეფის ბრძანებით მას ხელები მოკვეთეს.

ქართულ ზღაპრებში „ხელმოჭრილი დედა“ და „ძმა ნართია და და კატო“ ქალისთვის ხელების მოკვეთის მიზეზი სხვაა, ის ქალის ძმის ცოლის ვერაგობაა და ცოლის მიერ შეცდომაში შეყვანილი ძმა მოჰკვეთს ხელებს საკუთარ

დას და არა მეფის განკარგულება. არაბულ ზღაპარში, ისევე, როგორც ზემოხსენებულ ორ ქართულ ზღაპარში, ხელებმოკვეთილ ქალზე მეფის ვაჟი, ან მეფე დაქორწინდება – არაბულში დედის ძალისხმევით, ხოლო ქართულში – სიყვარულით.

2. არაბულ ზღაპარში ხელებმოკვეთილ ქალს მეფის სხვა ცოლები მტრობენ, მრუშობას აბრალებენ და მეფე მას უდაბნოში განდევნის შვილთან ერთად, ხოლო ქართულ ზღაპრებში ეს ეპიზოდი ვრცელია და განსხვავებული – ქალს მუდამ მისი რძალი – ძმის ცოლი მტრობს, ჯერ ხელებს დააკარგვინებს, მერე კი, როცა ქმრის შინ არყოფნისას ქალი ლამაზ ვაჟს შობს, ოჯახს: მის ქმარს წერილს უგზავნის მამა – მეფე, ვაჟი გეყოლაო. შიკრიკი ქალის რძალთან გაათევეს ღამეს და რძალი მას წერილს შეუცვლის – მისწერს ლეკვი ეყოლა შენს ცოლსო და ასევე უკანა გზაზე შეცვლის ქალის ქმრისგან გამოგზავნილ საპასუხო წერილს – ჩემს მოსვლამდე ხელს ნუ ახლებთ დედა-შვილსო და ჩაწერა – ორივე, დედაც და შვილიც დაწვითო (ვარიანტში – ორივე ორმოში ჩააგდეთო). ქმრის ოჯახმა ქალი სასიკვდილოდ ვერ გაიმეტა და როგორც არაბულ, ასევე ქართულ ზღაპრებში ქალი სახლიდან გაუშვა.

3. გზაზე უხელო ქალს კისერზე ჩამოკიდებული ბავშვი წყლის დაღვევისას წყალში ჩაუვარდა ამ ზღაპრის ყველა ვარიანტი. არაბულ ზღაპარში გზაზე გამვლელი ორი კაცი დაეხმარა ქალს, ალაჰს შეევედრა და ბავშვი წყლიდან სალ-სალამათი ამოვიდა, ქალს კი იმაზე უკეთესი ხელები მიეცა, ვიდრე წინათ ჰქონდა. ქართულ ზღაპრებში ხელმოჭრილ ქალს არა ალაჰისადმი აღვლენილი ლოცვა, არამედ უბრალო წყალი გაუმთელებს ხელებს. არაბული ზღაპარი ალაჰის ძღვევამოსილებაზე ღალადებს, ხოლო ქართული ზღაპრები – ბუნების, წყლის ძალაზე და ასევე სიკეთის, სიმართლის გამარჯვებაზე, სამართლის აღდგენაზე. ასევე აქ ქალის პატიოსნება სადავო არ არის.

4. არაბულ ზღაპარში და მეგრულ ზღაპარში „ხელმოჭრილი დედა“ პერსონაჟებს საკუთარი სახელები არ ჰქვიათ და მათი სახით ზოგადად კეთილი და ბოროტი ძალები ებრძვიან ერთმანეთს, ხოლო ვარიანტში „ძმა ნართია და და კატო“, მოქმედებენ და კატო, ძმა ნართია, საშა – რძალი, უფლისწული ალექსი, ასევე ნართია და კატოს მშობლები – სამსონი და ცირუა. აქ სათქმელი უფრო დაკონკრეტებულია.

5. არაბული ზღაპრის ფინალში ორი კაცი წყლის პირას ქალს ეუბნება, ჩვენ შენგან მოწყალეხად გაცემული ორი კვერი ვართ, ადიდე უფალი, რომელმაც ხელები და შვილი დაგიბრუნაო. ქალმაც ადიდა ალაჰი და ქება შეასხა მას. ამით მთავრდება არაბული ზღაპარი, ხოლო ქართულ ზღაპრებში ქალის თავგადასავალი გრძელდება ბედნიერ დასასრულამდე. ნამდვილი დამნაშავის – რძლის დასჯამდე და ქალის და ხელმწიფის შვილის ხელმეორე ქორწინებამდე.

„ათას ერთი ღამის“ V ტომში გვხვდება ზღაპარი „ამბავი ქალთა მზაკვრობის შესახებ“, მეექვსე ვეზირის ნაამბობი, რომელთანაც მსგავსებას იჩენს ქართული საყოფიერო ზღაპარი „ცოლქმრის ამბავი“ (ხალხური სიბრძნე, ტ. II, 1964, გვ. 215-217). არაბული ზღაპარი მოგვითხრობს:

„იყო ერთი ვაჭრის ქალი, რომლის ქმარიც შორეულ ქვეყანაში დიდხანს დარჩა. ქალმა ერთი ლამაზი ვაჭრის შვილი შეიყვარა, ერთხელაც ვაჭმა ვილაც კაცთან იჩხუბა. კაცმა ვალისთან უჩივლა, ვალიმ ვაჭი დააპატიმრა. ქალი ვალისთან მივიდა, ეგ ვაჭი ჩემი ძმაა, უდანაშაულოა და გაათავისუფლეო. ვალი ქალს გაეარშიყა. ქალმა იგი თავის სახლში დაიბარა ამა და ამ დროს და მისამართი უთხრა. მერე ქალაქის ყადისთან მივიდა ქალი. ისიც გაეარშიყა და ქალმა ისიც შინ მიიწვია. მერე ვეზირი, მერე კი თვით მეფე მიიწვია იმავე დღეს. ამის შემდეგ ერთ დურგალს ხუთსართულიანი კარადა გააკეთებინა. დურგალიც გაეარშიყა და ქალმა ისიც დაიბარა ამა და ამ დროს შინ, ყველანი სათითაოდ, რიგ-რიგობით მივიდნენ და ქალმა ისინი სათითაოდ ჩაკეტა კარადაში, ვალის კი დაანერინა თავისი შეყვარებულის გაათავისუფლების ქალაქადი. ტყვეებმა ოთხი დღე გაატარეს კარადაში. ქალი და მისი გაათავისუფლებული სატრფო სხვა ქალაქში წავიდნენ. ოთხი დღის შემდეგ მეზობლებმა კარადის დანვა მოინდომეს, მაგრამ ყადის ეს შეესმა და იყვირა – ყველაფერი ყვირილით მოყვა კარადიდან. გააღეს კარადები და ყველა გამოიყვანეს სასაცილოდ და შეუფერებლად ჩაცმული“.

როგორც ვხედავთ, ეს ზღაპარი მოთხრობილია ქალთა მზაკვრობის შესახებ და ქალთა გონიერება – მოხერხებულობის შესახებ. ამავე სიუჟეტზეა აგებული და მსგავსი პერსონაჟებია გამოყვანილი ქართულ საყოფიერო ზღაპარში „ცოლ-ქმრის ამბავი“:

„იყო ერთი ცოლ-ქმარი. ქმარი ხელმწიფესთან მსახურობდა და ცოლს ყოველი თვის თავზე ჯამაგირს რომ აიღებდა, ფულს უგზავნიდა.

ერთხელაც სამი-ოთხი თვე გავიდა და ცოლს ფული აღარ მიუვიდა. ცოლი მამასახლისთან მივიდა, ფული აღარ მომდის ქმრისგან, შიმშილით ვკვდები და რამე მიშველეო. მამასახლისი გაეარშიყა – ამაღამ თქვენთან მოვალ და ხვალ გავიგებ მაგ საქმესო, თან ფული მისცა, კარგი ვახშამი მომიზადეო. ასე მოხდა უფროსთანაც (ოღონდ აღნიშნული არ არის, რის უფროსი იყო – დ.ბ.) და არქიელთანაც. ქალმა სამი კარადა იყიდა, დადგა შინ და მერე ვახშამი მოამზადა. მამასახლისი, უფროსი და არქიელი, რიგ-რიგობით მისულები, სათითაოდ სამი კარადაში შეაბრძანა. როგორც წინასწარ დარიგებული ჰყავდა მეზობლის ბიჭი, იმან მიუკაკუნა ბოლოს კარზე. შეიყვანა ქალმა ბიჭი და შეექცნენ ვახშამს. მეორე დღეს ქალმა სამი მუშა დაიქირავა და სამივე კარადა მთავარმართებელს მიართვა. გააღეს კარადები. მამასახლისი სამსახურიდან გამოაგდეს, უფროსი დაითხოვეს, არქიელი გაკრიჭეს და ციმბირში გაგზავნეს, უფროსობა კი ქალის ქმარს მისცეს“.

ეს სიუჟეტი მოხერხებული ქალის შესახებ საერთაშორისო გავრცელები-საა და მისი ნომერი სიუჟეტთა საძიებლებში არის 1730 (Курдованидзе, 2000). ზემოხსენებული არაბული და ქართული ზღაპრები შემდეგ მსგავსება-განსხვავებას იჩენენ ერთმანეთთან:

1. არაბული ზღაპრის მთავარი პერსონაჟი ქალი ქმრის მოღალატეა და ერთ ლამაზ ვაჟს შეიყვარებს, რომელიც ციხეში აღმოჩნდება ვილაც კაცთან ჩხუბის გამო. ქალი თანამდებობის პირებს მიმართავს ვაჟის გასათავისუფ-

ლებლად. ისინი ხუთნი არიან: ვალი, ყადი, ვაზირი, მეფე, დურგალი. ქალის ქმარი შორეულ ქვეყანაში იმყოფება დიდი ხანია.

ქართულ ზღაპარში ცოლი არ ღალატობს ქმარს, თუმცა არც მისი ქმარი არ არის შინ – იგი ხელმწიფესთან მსახურობს და ყოველთვე თავის ჯამაგირს უგზავნის ცოლს, როცა ცოლს ერთხელაც სამი თვე ფულს აღარ მიუვიდა, მანაც – როგორც არაბულ ზღაპარშია, თანამდებობის პირებს მიმართა: მამასახლისს, უფროსს და არქიელს (ქართულ ზღაპარში ისინი მხოლოდ სამნი არიან).

2. როგორც არაბულ, ასევე ქართულ ზღაპარში თანამდებობის პირები ეარშიყებიან ქალს, შეუთანხმდებიან და რიგ-რიგობით ესტუმრებიან შინ ღამით, ქართულ ზღაპარში ფულსაც აძლევენ ვახშმისათვის.

3. არაბულ ზღაპარში ქალი ხუთსართულიან კარადას აკეთებინებს დურგალს და ამ კარადაში გამოკეტავს სათითაო „სტუმარს“, ხოლო ქართულ ზღაპარში ქალი სამ კარადას იყიდის და რიგ-რიგობით მისულ „სტუმრებს“ სათითაო კარადაში შეაბრძანებს, ისევე, როგორც არაბულ ზღაპარში.

4. ქალს მისი დარიგებული მეზობლის ბიჭი მიუკაკუნებს „სტუმრების“ კარადაში ჩასმის შემდეგ და მასთან ერთად შეექცევა ვახშამს, არაბულ ზღაპარში კი ქალი ვალის დაანერინებს თავისი შეყვარებულის გათავისუფლების საბუთს და შეყვარებულთან ერთად სხვა ქალაქში მიდის, ეს დეტალები ორივეგან განსხვავებულია. „ტყვეები“ ოთხ დღეს ატარებენ კარადაში და მათ ბოლოს მეზობლები გამოიყვანენ.

5. განსხვავებულია ზღაპრის ფინალიც – ქართულ ზღაპარში ქალი მეორე დღეს სამ მუშას იქირავებს და სამ კარადას მთავარმართებელს მიაართმევს. არაბულ ზღაპარში „დამნაშავეთა“ დასჯის შესახებ არაფერია ნათქვამი, ხოლო ქართულ ზღაპარში სამივე „დამნაშავე“ ისჯება და ქალის ქმარს აძლევენ უფროსობას ძველი უფროსის ნაცვლად – ე.ი. ქალმა ქმარი მოხერხებულად დაანინაურებინა, რაც არაბულ ზღაპარში არ ხდება – სამაგიეროდ, არაბულში ქალი ვალისგან მოიპოვებს თავისი შეყვარებულის ციხიდან გათავისუფლების საბუთს.

ამრიგად, ჩვენ განვიხილეთ სამი არაბული ზღაპარი და ქართული ზღაპრები: „ამბავი ხალიფა ჰარუნ ალ-რაშიდისა და იბნ ალ-კარიბისა“, რომელსაც შეესატყვისება ქართული ზღაპრები „ორი სილა“ და „ჭკვიანი ხელმწიფე და ღარიბი კაცი“; არაბული „ამბავი კეთილი საქმის მადლისა და სარგებლისა“ და ქართული „ხელმოჭრილი დედა“ და „ძმა ნართია და და კატო“; არაბული „ამბავი ქალთა მზაკვრობის შესახებ“ და ქართული „ცოლ-ქმრის ამბავი“. ისინი საერთაშორისო გავრცელების სიუჟეტებზეა აგებული და არაბულ ზღაპრებში არაბული რეალობაა აღწერილი, ხოლო ქართულ ზღაპრებში – ქართული კოლორიტი. მსგავსია პერსონაჟთა ხასიათები – მათი გონებამახვილობა და იუმორი, რომლითაც განმსჭვალულია როგორც არაბული, ასევე ქართული ზღაპრები.

გამოყენებული ლიტერატურა

- „ათას ერთი ღამე“, (1977). ტ. IV, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- „ათას ერთი ღამე“, (1981). ტ. V, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- „იყო და არა იყო რა“ (1977). (ქართული ხალხური ზღაპრების კრებული, შეადგინა ს. ქეთელაურმა), თბილისი: „ნაკადული“.
- „მეგრული ზღაპრები და მითები“, (1994). (შეადგინა აპ. ცანავამ), თბილისი: „მერანი“.
- ცანავა, აპ. (1959). „ნიგნი „სიბრძნე სიცრუისა“ და ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა“, თბილისი.
- „ხალხური სიბრძნე“, (1964). ტ. II, თბილისი: „ნაკადული“.
- „1836-1927 წლების რუსულ პრესაში გამოქვეყნებული ქართული ფოლკლორული მასალის შესწავლა“, (2019). შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, ნაწილი I, თბილისი: „მერიდიანი“.
- Указатель сюжетов грузинской народной сказки (2000). Систематический указатель по системе Аарне-Томпсона, Составитель Курдованидзе Т.Д. Тбилиси: “Мерани”.

Three tales from the "One Thousand and One Nights" tales show similarities with Georgian tales. Among them are the tales: "The Story of Harun al-Rashid and Ibn al-Karib" ("One Thousand and One Nights", vol. IV, 1977, 197-199) and "The Story About the Cunning of Women" ("One Thousand and One Nights", vol. V, 1977, 62-64).

Arabic folk tale such as "The Story of Harun Al-Rashid and Ibn Al-Karib" is similar to Georgian folk tales such as: "Two Slaps" and "The Wise Ruler and the Poor Man". They are based on a narrative of international distribution and are mentioned in story search engines with the number 1610. The following similarities-differences can be observed between Arabic and Georgian folk tales:

1. In the Arabic tale, Caliph Harun al-Rashid, his eunuch servant, and a man called Ibn al-Karib, who is shortly called caliph are summoned to entertain with stories, when he cannot sleep at night and they converse.

In Georgian folk tales such as "Two Slaps" and "The Wise Ruler and the Poor Man", the characters are one poor man who came to the ruler to ask for mercy, the ruler's courtier and the ruler himself – the place of action is the royal gate in both given cases.

2. In the Arabic tale, the caliph's servant Masruri, will not let a famous teller of funny stories named Ibn Al-Karib, to the caliph's residence until he agrees to give two-thirds of the caliph's blessings to him and the storyteller is left with only one-third of the asset. The caliph imposed the condition on Ibn al-Karib and promised that if he couldn't make him laugh, the caliph would hit him with a sack three times. There are heavy stones in the bag, Ibn al-Kharibi does not know this and agrees.

In the Georgian folk tale "Two Slaps", a poor man visits the king on his own initiative to ask for help, just like in the folk tale "The Wise Ruler and the Poor Man". In both cases, the ruler's greedy doorman allows the poor man to visit the ruler on the condition that he divides his blessings in half.

3. In the Arabic tale, Ibn al-Karib cannot make the caliph laugh and, according to the agreement, the caliph hits him with a sack full of heavy stones once. Afterwards, Ibn al-Karib tells the caliph that the other two strokes fit Masrur. The Caliph laughs a lot at this, he hits the Masruri with a sack, and then he gives him thousands of dinars to the storyteller.

In Georgian folk tales, the hitting with a bag full of stones is not found, however it is replaced by slapping – When the wretched man who came out from the ruler, whom the ruler slapped two times at his own request, slaps the greedy doorman, and a fight breaks out (There is no fight in the Arabic folk tale). At the sound of a fight, the ruler will come out and the peasant will explain the reason for the fight– I split your blessing in half, with a doorman. The ruler liked the peasant's cleverness and gave him a great gift, but the doorman remained dry. This is what happens in the folk tale of the "Two slaps", and in the folk tale of "The Wise Ruler and the Poor Man", The ruler dismissed the greedy courtier and appointed a poor man in his place, and he always showered him with mercy. This kind of ending of the folk tale is different from the Arabic folk tale.

The folk tale "One Thousand and One Nights" "The story of the grace and benefit of a good deed" is similar to the Georgian folk tales "Hand-cut Mother" and "Brother Nartia and sister Kato". The Arabic fairy tale is dedicated to the description of the power of Allah, and in the Georgian fairy tales – the power of good, the victory of good over evil.

Both the above-mentioned Arabic fairy tale and the Georgian one The tales describe the adventures of an innocent young woman who cut off her hands for her good, these tales are also based on the story of international distribution, the number of which in the story search engine is 706. The following similarities and differences are noted between them:

The "One Thousand and One Nights" tale tells about the adventure of a merciful woman, who asks a hungry beggar with two dice despite the ruler's prohibition of mercy, and because of this, her hands are cut off.

In the Georgian fairy tales "Hand-cut Mother" and "Brother Nartia and sister Kato" the reason for cutting off the hands of a woman is different, her own brother, misled by the woman's brother's wife, cuts off the woman's hands. In the Arabic fairy tale, as well as in these Georgian fairy tales, the king's son or the king marries a beautiful woman with her hands cut off – in Arabic by the efforts of her mother, in Georgian – by love.

1. In the Arabic folk tale, the king's other envious wives hate the handless woman, they accuse her of adultery, and the king banishes her to the desert with her son, while in the above-mentioned Georgian folk tale, the woman is always hated by her brother's wife, first she loses her hands, and then her husband and family, and with her efforts, he sends the woman out of her husband's house. A family with a child in the absence of the husband.

2. While drinking water on the road, a child hanging on the neck of a hairless woman fell into the water in both Arabic and Georgian folk tales. In an Arabic tale, two passing men helped a woman, she prayed to Allah, and the child came out of the water unharmed, and the woman was given better hands than she had before. In Georgian folk tales, only water will heal a woman's hands. Arabic folk tale revolves around the power of Allah Georgian folk tale –tales story about the power of nature, and water, as well as the victory of goodness, truth, and restoration of law.

In the finale of the Arabic tale, the two benevolent men say to the woman, we are two abars given as a mercy to you, praise the Lord, who has returned your hands and son. The woman also praised Allah. This is the end of the Arab folk tale, as for the Georgian folk tale the woman's adventure continues until the punishment of the real culprit – the daughter-in-law, and ends with the remarriage of the woman and her husband.

The Arabic folk tale, "The Story of Women's Cunning" ("One Thousand and One Nights", Vol. V, 1981, 151-160) is about women's intelligence and resourcefulness. The Georgian folk tale "The Story of Husband and Wife" is similar to it. The story of the fairy

tale about the handywoman is mentioned in the catalogues of stories under the number 1730. A number of similarities and differences can be observed between these two tales:

1. The character of the Arab folk tale is about a woman who is unfaithful to her husband and falls in love with a handsome man who ends up in prison. The woman appeals to the officials to release her beloved man. There are five: Vali, Qadi, Wazir, King, and Carpenter. The woman's husband has been in a distant country for a long time.

In the Georgian folk tale, the wife does not betray her husband – her husband serves the ruler and sends his earnings to his wife at the beginning of every month. Once for three months, the woman did not receive any earnings from her husband so she went to the village master (it is not written who is the village master) and archiel. There are only three of them here – The Georgian reality is different from the Arab one.

2. In both the Arabic and Georgian tales, the officials visit the woman and visit her home one after the other. In the Georgian fairy tale, money is also given to a woman to prepare a delicious dinner.

3. In an Arabic folk tale, a woman orders a carpenter to make a five-story closet and locks her "guest" in this closet, In a Georgian tale a woman buys three closets and places her "guests" in them one by one.

4. A woman gets a knock on the door by her neighbour's boy who knows everything and then they have dinner together. In an Arabic tale, a woman lies to Vali about her lover's release document and goes to another city with her loved one.

5. In the Arabic folk tale "captives" spend four days in the closet and at the end, they are brought out by the women's neighbours, In Georgian, a woman hires three workers the next day and gives three wardrobes to the chief ruler.

6. In the Arabic fairy tale, nothing is said about the punishment of "criminals", in the Georgian folk tale, all three "culprits" are punished, and The woman's husband is promoted.

Such are the comparative analysis results of three Arab and Georgian folk tales.

მარიამ ნანობაშვილი
Mariam Nanobashvili

ყურანის მე-18 სურისა და ადრეული ჰაგიოგრაფიული
თხზულების სიუჟეტი ისლამურ მინიატურაში
Plot of the 18th Sura of the Quran and an Early
Hagiographical Work
in the Islamic Miniature

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: *ყურანი, ჰაგიოგრაფია, სპახსუდი მინიატურა, ეფესო*
Keywords: *the Quran, Hagiography, Persian Miniature, Ephesus*

ყურანის მე-18 სურის მთავარი სიუჟეტი ჰაგიოგრაფიული ძეგლის იდენტიფიკაცია, ოღონდ საგრძნობლად შეკვეცილი და ბევრად უფრო ლაკონურად გადმოცემული. საყოველთაოდაა აღიარებული, რომ არაბთა შორის შვიდი ეფესელი წმინდანის მოტივი კარგად იყო ცნობილი სირიული წრეებიდან, რაც ყურანის კომენტატორთა შრომებშიც სათანადოდ აისახა.

მართალია, ისლამში წმინდანთა კულტი არ არსებობს, მაგრამ მუსლიმები განსაკუთრებულ პატივს მიაგებენ ზოგიერთ მათგანს, უპირველეს ყოვლისა – წმინდა გიორგისა და შვიდ ეფესელ ყრმას. ამ წმინდანთა სახელზე აგებულ ეკლესიებში ლოცულობენ არა მხოლოდ ქრისტიანები, არამედ – მუსლიმებიც. გარდა ამისა, შვიდი ყრმის საოცარი მიძინებისა და აღდგომის ადგილას, გამოქვეყნულში, რომელიც ისტორიულ ეფესოში (ამჟამად თურქეთში) მდებარეობს, საპილიგრიმოდ დადიან ორივე რელიგიის წარმომადგენელნი.

ხსენებული ჰაგიოგრაფიული თხზულების სიუჟეტი უკავშირდება მიცვალებულთა ხორციელ აღდგომას. ქრისტიანები ეფესელ ყრმებს „შვიდ ლაზარედაც“ კი მოიხსენიებდნენ. ყურანის მე-18 სურასაც ძირითადად ესქატოლოგიური, თანაც დიდად მალალმხატვრული მოტივები ამშვენებს. შემთხვევითი არ არის, რომ ლუი მასინიონი ყურანის ამ სურას „ისლამის აპოკალიფსს“ უწოდებს. ყოველივე ეს კარგად ხსნის, თუ რატომ იყო შვიდი ეფესელი ყრმის კულტი ესოდენ პოპულარული ისლამურ სამყაროში.

როგორც ცნობილია, ისლამი კრძალავს არა თუ ხატების თაყვანისცემას, არამედ, საერთოდ, ადამიანისა და ცოცხალი არსებების გამოსახვას. ეს დიდ ცოდვადაა მიჩნეული, ვინაიდან „ქმნა“, „გამოსახვა“ რაიმე ცოცხალი არსებისა მხოლოდ ღმერთს შეუძლია, რომელიც მათ სულსაც შთაბერავს, მხატვარებსა და მოქანდაკეებს კი ეს არ შეუძლიათ. ხატების თაყვანისცემა კერპთაყვანისმცემლობასთანაა გაიგივებული. ამ საკითხზე ქრისტიანთა და მუსლიმთა შორის დიდი დისპუტი მიმდინარეობდა შუა საუკუნეებში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია თეოდორე აბუ კურას ტრაქტატი ხატმებრძოლთა განსაქიქებლად. ავტორი ძირითადად მიმართავს არა ბიზანტიის ხატმებრძოლ მოსახლეობას, არამედ – სახალიფოს მუსლიმ მოქალაქეებს, რომელთაც ქრისტიანობის საჯარო სიმბოლოთა განადგურების საქმეში ებრაელებიც გვერდში ამოუდგნენ.

ადამიანის გამოსახვისადმი ასეთი უარყოფითი დამოკიდებულების მიუხედავად, ვერ ვიტყვით, რომ ამ აკრძალვას ისლამურ სამყაროში აბსოლუტური ხასიათი ჰქონდა, რასაც კარგად მოწმობს სპარსული მინიატურები. წინამდებარე ნაშრომში ყურადღებას გავამახვილებთ შვიდი ეფესელი ყრმის ამსახველ მინიატურებზე, რომლებიც სწორედ ირანული წარმოშობისაა.

არაბეთის ნახევარკუნძულის წარმართული მოსახლეობისაგან განსხვავებით, ირანის მკვიდრთა შორის სახვითი ხელოვნების უძველესი და უდიდესი ტრადიციები არსებობდა, როგორც უშუალოდ სპარსული, ასევე ჯერ აქემენიანთა და შემდგომ სასანიანთა უზარმაზარ იმპერიებში შემავალ ვრცელ ტერიტორიებზე მცხოვრებ ხალხთა შემოქმედებაზე დაფუძნებული. აღსანიშნავია ისიც, რომ ირანში გავრცელდა შიიტური ისლამი, რომელშიც, რა თქმა უნდა, პირდაპირი გაგებით არ არსებობს ქრისტიან მონაშენთა თაყვანისცემის მსგავსი კულტი, მაგრამ მისთვის უცხო არ არის ჭეშმარიტი მორწმუნის მონაშენებრივი აღსასრულის განსაკუთრებული გააზრება, გამომდინარე ალისა და

ჰუსეინის ტრაგიკული სიკვდილიდან. სეფიანთა ირანში ისლამის შიიტური მიმართულება ოფიციალურ რელიგიად აღიარეს. ამავე პერიოდში ვხედავთ სახვითი ხელოვნების განვითარების ახალ, მძლავრ ნაკადს, რაც აღნიშნული ეპოქის მინიატურულ მხატვრობაშიც აისახა. მე-16 საუკუნის სპარსული მინიატურები, მართლაც, შედევრებია. ისინი ამკობენ მხატვრული ლიტერატურის შემცველ ხელნაწერებს, მაგრამ საკმაოდ ხშირია რელიგიურ მოტივებზე შექმნილი მინიატურებიც, თვით მუჰამედ წინასწარმეტყველის გამოსახვა (მაგალითად, მი'რაჯი, მისი სასწაულებრივი ზეციური მოგზაურობა მექიდან იერუსალიმში და შეხვედრა ძველი ალთქმის წინასწარმეტყველებთან).

სწორედ აღნიშნულ ეპოქაში ირანში შეიქმნა შვიდი ეფესელი ყრმის რამდენიმე მინიატურა.

აღმოსავლური და დასავლური კულტურული მემკვიდრეობის შედარებითი შესწავლა ყოველთვის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობდა. ამ ორ სამყაროს აქვს როგორც ერთმანეთისაგან სრულიად განსხვავებული, ასევე მრავალი მსგავსი, მეტიც, ერთი და იმავე წარმომავლობის მქონე ურთიერთგადაჯახებული მონაპოვარი. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, რელიგიის, სასულირო თუ საერო ლიტერატურის, ხელოვნების (მხატვრობა, მუსიკა), არქიტექტურის, ფოლკლორისა და ა.შ. სფეროში ვლინდება ისეთი ძეგლები, მოვლენები, ტენდენციები, რომლებიც წარმოშობით აღმოსავლურია, მაგრამ ბუნებრივად მიღებული და შეთვისებული დასავლეთის მიერ, ანდა პირიქით, დასავლეთიდან აღმოსავლეთში გადანერგილი. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ „დასავლეთისა“ და „აღმოსავლეთის“ გაგება ყოველთვის ერთნაირი არ ყოფილა.

ზემოთ აღნიშნული საკითხების კვლევაში ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი უკავია რელიგიურ პრობლემატიკას. ვფიქრობთ, ამ ფონზე საინტერესო უნდა იყოს შვიდი ეფესელი მძინარე წმინდანის მოტივი, რომელიც ქრისტიანულ სამყაროში აღმოცენდა, შემდეგ დამკვიდრდა მუსლიმურ ტრადიციაში, საიდანაც მოგვიანებით სრულიად სხვაგვარად გადამუშავებული სახით დაბრუნდა ევროპაში. ეს რელიგიურ-ლიტერატურული ურთიერთგაცვლის მეტად თვალსაჩინო ნიმუშია.

ჰაგიოგრაფიული ძეგლი ეფესელ მძინარე ჭაბუკთა შესახებ მეტად პოპულარული ყოფილა, რაზეც მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ამ წმინდანებთან დაკავშირებულ დღესასწაულს აღნიშნავენ როგორც მართლმადიდებლები და კათოლიკეები, ისე ყველა აღმოსავლური ეკლესიის წარმომადგენელი. შვიდი ყრმის მოტივი ფართოდაა გავრცელებული ისლამის სამყაროშიც, მას ცენტრალური ადგილი უკავია ყურანის XVIII სურაში. როგორც ე. ჰონიგმანი შენიშნავს, „ეს ამბავი იმდენ ადგილას ჩაინერა და გადაინუსხა უამრავ ენაზე სხვადასხვა დროს, რომ უიმედო ჩანს მცდელობა, გზა გაიკვლიო ამ უხვი ლიტერატურული მასალის ლაბირინთში“ (ჰონიგმანი, 1953, 125).

თხზულების მოკლე შინაარსი ასეთია: იმპერატორი დეკეოზი/დეციუზი (249-251 წწ.) წარმართობის აღსადგენად ჩავიდა ქალაქ ეფესოში, სადაც დიდი რისხვა დაატეხა ქრისტიანებს. სამეფო სასახლეში მყოფმა შვიდმა ჭაბუკმა, რომელთა სახელებია მაქსიმილიანე, იამბლიქე, მარტინე, იოანე, დიონისე, ანტონინე და ექსაკოსდადიანე, უარი განაცხადა კერპების თაყვანისცემაზე. იმპერატორმა მათ ქრისტიანობის უარყოფა მოსთხოვა და მოსაფიქრებლად

მისცა მცირე დრო, რადგანაც თვითონ სხვა ქალაქებში აპირებდა წასვლას სალაშქროდ. ამასობაში ჭაბუკებმა დატოვეს ეფესო და თავი შეაფარეს მახლობელ მთაზე მდებარე გამოქვაბულს, სადაც მხურვალე ლოცვის დროს ჩაეძინათ. დეკეოზმა დაბრუნებისთანავე დააპატიმრა მათი მშობლები და მოსთხოვა, გაემხილათ შვილების ადგილ-სამყოფელი, ხოლო როდესაც ყოველივე შეიტყო, ბრძანა გამოქვაბულის ამოქოლვა.

372 წლის შემდეგ, როდესაც ქრისტიანობა უკვე მყარად იყო სახელმწიფოში ფუნქციონირებული, როგორც ოფიციალური რელიგია, იმ მიდამოებისა და მახლობელი საძოვრების პატრონმა მოინდომა თავისი ცხვრისათვის ფარების აშენება და მონებს უბრძანა, მთიდან ქვეები დაეგორებინათ. სწორედ მაშინ გაიღო გამოქვაბულის კარი, ხოლო ღმერთმა გააღვიძა შვიდი ყრმა, რომელთაც ეგონათ, რომ მხოლოდ ერთი ღამე ეძინათ. მათ ეფესოში გაგზავნეს იამბლიქე, მაგრამ მომხდარ ცვლილებათა გამო მან ქალაქი ველარ იცნო. ბოლოს, როდესაც პურით მოვაჭრეებს მიაწოდა სამი საუკუნის წინ დეკეოზის სახელზე მოჭრილი მონეტა, ჭაბუკი, როგორც „ძველი განძის მპოვნელი“, ქალაქის მსაჯულსა და ეპისკოპოსს მიჰგვარეს, სადაც ყოველივე გაცხადდა. არც იამბლიქეს, არც მის მეგობრებს გაღვიძების შემდგომ დიდხანს აღარ უცოცხლიათ. ხელმეორედ მიძინებამდე მათ მხოლოდ ისლა მოასწრეს, რომ დამოძღვრის მიზნით ხალხს თავიანთი ამბავი დაწვრილებით ამცნეს, ვინაიდან იმ პერიოდში მართლმადიდებლობა ებრძოდა ხორციელი აღდგომის უარყოფელ ორიგენისტულ მიმართულებას. ეს კარგადაა ასახული თვით თხზულებაში: „...აღდგა თეოდოსი, სარწმუნოე მეფეჴ. და ოცდამეათრვაშეტესა წელსა მეფობისა მისისასა აღმოსცენდეს მწვალებელნი, რომელთა უნდა გარდაქცევად და დაფარვად აღდგომაჴ იგი მკუდართაჴ, რომელ-იგი ქრისტემან მოანიჭა წმიდათა ეკლესიათა მისთა“ (ნანობაშვილი, 2007, 65). აგრეთვე: „...მწვალებელთა მათგანნი იტყოდეს, ვითარმედ: „არა არს ლხინებაჴ მკუდართაჴ“. და სხუანი იტყოდეს, ვითარმედ: „წორცისა დაძუელბულისა და განრყუნლისა და განზნეულისაჴ არა-რაჴ ლხინებაჴ არს, არამედ მარტოდ სული ხოლო და ესე მიიღებს სულიერებით საიდუმლოსა უხრწნელისა ცხორებისასა“. და ესრეთ შეცთეს ამაოეთა სიტყვთა მათითა...“ (ნანობაშვილი, 2007, 65-66).

მწვალებელთა მიერ ატენილი შფოთვის გამო მართლმორწმუნე მმართველი, თეოდოსი II (408-450 წწ.), „გონებითა თჴსითა აღშფოთნდებოდა“ (ნანობაშვილი, 2007, 66), სწორედ ამიტომ მას სასწრაფოდ აცნობეს ხორციელი აღდგომის დამადასტურებელი სასწაული, რომელიც ეფესოში მოხდა. იმპერატორი თვითონ ჩავიდა კონსტანტინოპოლიდან მცირე აზიაში შვიდი ყრმის მოსანახულებლად. მან გაათავისუფლა პატიმრები და დიდძალი საბოძვარიც გასცა გლახაკებისათვის. წმინდანთა სახელზე ყოველწლიური დღესასწაული განაწესეს და მათ საფლავზე ბაზილიკა ააგეს.

ყველგან, სადაც ქრისტიანობა გავრცელდა, ცნობილი გახდა შვიდი მძინარე ყრმის ამბავი, რამაც საფუძველი მისცა მრავალენოვან ლიტერატურულ გადამუშავებებს სირიულად, ბერძნულად, ქართულად, სომხურად, ლათინურად, არაბულად, კოპტურად და ეთიოპურად (დრეშერი, 1947, 23-47), მოგვიანებით – მრავალ ევროპულ ენაზე (ჰუბერი, 1910, 155-214).

ინგლისში XI საუკუნიდან ცნობილი იყო შვიდი მძინარის ჰომილია, რომელიც ეროვნულ ლიტერატურაში აღმოცენდა და არ წარმოადგენდა რომელიმე ძველი რედაქციის თარგმანს. გვხვდება აგრეთვე პროზაული ვერსიის პოეტური გადამუშავება. ახალ ინგლისურ ენაზეც გამოქვეყნდა ტექსტი XIX საუკუნეში. შვიდი ეფესელის შესახებ თხზულება არსებობს ნორვეგიულ, შვედურ, ფრანგულ, იტალიურ და ესპანურ ენებზეც.

ეფესელთა მოტივის პოპულარობაზე მეტყველებს ისიც, რომ რამდენიმე ისტორიული პიროვნება ფლობდა გემას შვიდი ყრმის გამოსახულებით, მაგალითად, ე.წ. “Gemma del Museo Vettori”. ეს თემატიკა ხშირად გამოიყენებოდა შელოცვებში. ჭაბუკთა სახელების ამოკითხვა შესაძლებელია ორატორიუმებზე, ევროპაში მრავალი ტაძრის საკურთხეველზე, ამულეტებზე, რომლებიც განკუთვნილი იყო ციებ-ცხელების დროს ძილის მოსაგვრელად (სპერანსკი, 1893, 49-60). რომში Via Appia-ზე მდებარეობს შვიდი ყრმის სახელობის სამრეკლო (მასინიონი, 1955, 172).

იტალიიდან შვიდი მძინარის კულტი გადავიდა გერმანულ სამყაროში (გერმანიაში, ლუქსემბურგში, შვეიცარიაში, ავსტრიაში). როტჰოფში წმინდანთა პატივსაცემად ააგეს როკოკოს სტილის ეკლესია, რომელმაც შეცვალა გოთური კაპელა. გერმანიაში ეფესელთა სახელები გამოიყენებოდა ზოგიერთი ავადმყოფობის გასაკურნად, ასევე – ამინდის პროგნოზირებისათვის. ჭაბუკები მოხსენიებული არიან გოეთეს ლექსების ციკლში – „დასავლურ-აღმოსავლური დივანი“.

შვიდი ყრმის სახელთან დაკავშირებულია სასწაულები და წინასწარმეტყველებანი, მაგალითად, 1859 წელს ვენეციაში გამოქვეყნებული ტექსტის ბოლოს აღნიშნულია, რომ ინგლისის მეფეს, ედუარდ პირველს (1239-1307 წწ.), რომელიც ზიარების მიღების შემდეგ სააღდგომო სუფრასთან იჯდა, უცნაურად ეცვლებოდა გამომეტყველება, „რამეთუ ზოგჯერ მხიარულად ჩანდა იგი და ზოგჯერ მწუხარედ“ (ინჯიჯიანი, 1859, 73). ნადიმის დამთავრების შემდეგ მან დიდებულებს უამბო თავისი ხილვა – თავდაპირველად მეფე სიხარულით უცქერდა შვიდ ყრმას, რომელთაც მარჯვნივ გადაბრუნებულებს ეძინათ, მაგრამ უეცრად ისინი „მიიქცნენ მარცხენა მხარეს. და ესე ნიშნავს შეცვლასა, რომელ უნდა მოხდეს ქვეყანაზედ ცოდვათა გამო, და უნდა იქმნენ სამოცდაათს წელსა დიდ-დიდნი საცდურნი, რამეთუ ყრმანი იგინი იგოდენ წელს მარცხენა მხარესა მწოლარე უნდა დარჩნენ“ (ინჯიჯიანი, 1859, 74). მორწმუნენი სწორედ ამ მოვლენას უკავშირებდნენ სელჯუკების შემოსევას, ჯვაროსანთა განდევნას ახლო აღმოსავლეთიდან და სხვ.

ასე ფართოდ გავრცელებული იყო შვიდი ყრმის ამბავი ქრისტიანულ ქვეყნებში, მაგრამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ის არანაკლები პოპულარობით სარგებლობდა ისლამის სამყაროშიც.

ადენში ეფესელ ჭაბუკთა სახელები ლამაზი არაბული კალიგრაფიით იყო წაწერილი მუსლიმთა სავაჭრო გემებზე, ნიჩბებსა და აფრებზე, რათა შორეული მოგზაურობები მშვიდობიანი ყოფილიყო (მასინიონი, 1936, 249). XX საუკუნის დასაწყისში თურქეთის სამხედრო ფლოტი შვიდი ყრმის სახელს ატარებდა, მეზღვაურები ყოველ დილით ახსენებდნენ მათ თავიანთ ლოცვებში. კომორის კუნძულებზე, ინდოეთის ოკეანის ამ მუსლიმურ არქიპელაგზე, მრავალი სახლია აგებული ეფესელთა სახელზე, ჭაბუკთა სახელები ამოკვეთილი

იყო ხეებზე, რომლებიც ბრინჯის პლანტაციებში იდგა. მიუხედავად იმისა, რომ ისლამი კრძალავს წმინდანთა კულტის ამაღლებას ასეთ რანგში, შეიძლება ითქვას, რომ შეიდი ყრმის მოტივი, ამ მხრივ, გამონაკლისს წარმოადგენს.

გარდა ამისა, ყურადღებას იპყრობს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი: 1954 წლიდან მოყოლებული საფრანგეთში ერთმანეთს ხვდებოდნენ ჩრდილოაფრიკელი მუსლიმი მუშები და ბრიტანელი პილიგრიმები, რომლებიც სპეცი-ალურ რიტუალს ასრულებდნენ ერთობლივად. კვირა დილით წარმოითქმოდა ქრისტიანული ლოცვები და ყურანის პირველი სურა – al-Fātiḥa. მიმდინარეობდა გალობა ბერძნულად, არაბულად, ფრანგულად, ბოლოს კი მუსლიმი პირი კითხულობდა ყურანის XVIII სურას, რომელიც ეფესელ მონამეებს ეძღვნება. 1961 წელს ეს პატივი წილად ხვდა მალის წარმომადგენელს, 1962-ში – კომორიელს, ხოლო ერთი წლის შემდეგ – სამ მავრიტანელს (მასინიონი, 1955, 173-174).

როგორც ვხედავთ, შეიდი ყრმის კულტი XX საუკუნის 60-იან წლებშიც კი აქტუალური იყო, როდესაც პოლიტიკური დაძაბულობისა და რელიგიური დაპირისპირების ფონზე მათი სახელით მშვიდობისათვის ლოცულობდნენ გაერთიანებული ქრისტიანები და მუსლიმები.

როგორც აღვნიშნეთ, ისლამის დამოკიდებულება სახვითი ხელოვნებისადმი უარყოფითია (არნოლდი, 1965, 4-15). მუსლიმი თეოლოგები და ყურანის კომენტატორები განსაკუთრებით მიუთითებენ ერთ აიაზე: „ჰოი, მორწმუნენო (რომელთაც ირწმუნეთ), ღვინო, აზარტული თამაშები, ქანდაკებები (კერპები) და ისრები (ერთ-ერთი) საძაგლობაა სატანის საქმეთაგან; მაშ, ერიდეთ მას“ (ყურანი, 5 : 92). პრინციპში, ეს აკრძალვა უფრო კერპთაყვანისმცემლობას ეხება და არა იმდენად თვით სახვით ხელოვნებას. მუსლიმმა სწავლულებმა შემდგომში აგრეთვე ყურადღება მიაქციეს ბიბლიურ პასაჟს: „არ გაიჩინოთ ჩემს გარდა სხვა ღმერთები. არ გაიკეთო კერპები, არც რამე ხატი იმისა, რაც არის მალა ცაში, დაბლა მიწაზე და წყალში მიწის ქვეშ. არ სცე თაყვანი მათ, არც ემსახურო, რადგან მე ვარ უფალი, თქვენი ღმერთი“ (გამ. 20, 3-5)... მართალია, აქაც კერპთაყვანისმცემლობაა უარყოფილი და არა სახვითი ხელოვნება, მაგრამ, როგორც ჩანს, მუსლიმი სასულიერო პირები ფიქრობდნენ, რომ მხატვრობასა და სკულფტურას შეეძლო მორწმუნეთა ზედმეტი ყურადღება მიეპყრო, რაც ღმერთისადმი მათ რწმენას შეასუსტებდა და წარმართულ ასოციაციებს გააღვივებდა. ცნობილი ჰადისის თანახმად, დიდ სამსჯავროზე მხატვრებს მოეთხოვებათ, სული შთაჰბერონ ადამიანთა იმ სურათებს, რომლებიც ადრე დახატეს. რა თქმა უნდა, ეს შეუძლებელი იქნება. მხატვრები ჯოჯოხეთში დაიტანჯებიან, ვინაიდან მათ სცადეს უფალთან შეცილება, მოინდომეს რა „შექმნა“, თავიანთ ქმნილებათათვის სულის შთაბერვა კი არ შეეძლოთ... ამგვარი ანტაგონისტური პოზიცია იმაშიც გამოიხატა, რომ მრავალ ილუსტრაციაში ადამიანთა სახეები ამოშლილ იქნა. როგორც წესი, ილუსტრაციებს პრაქტიკულად არც ვხვდებით მეჩეთებში, მადრასებში, ისლამურ აკლდამებში, ყურანისა თუ ჰადისების ხელნაწერებში. ყველივე ეს მკვეთრ კონტრასტს ქმნის ქრისტიანობასთან მიმართებაში, სადაც მხატვრობა და სკულფტურა ძალიან დიდ როლს თამაშობს რიტუალებში, საერთოდ, თაყვანისცემის პრაქტიკაში.

მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, ისლამურ სამყაროში მხატვრობა მაინც განვითარდა. ამ პროცესს გარკვეული კანონზომიერებანი ახასიათებდა. ბუნებრივია, ძალიან მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ბიბლიური და ადრექრისტიანული მოტივები. ზოგადად, მუსლიმები გაცილებით უფრო დიდ ყურადღებას უთმობდნენ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთ, რაც იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ ქრისტიანთათვის იესოს ღვთიური სტატუსი აქვს. ეს ნათლად ჩანდა ხატებშიც, რომლებიც მრავლად იყო გავრცელებული იმ აღმოსავლელ ქრისტიანთა შორის, რომლებიც თავდაპირველად ისლამური იმპერიის უმრავლესობას წარმოადგენდნენ.

მუჰამედის მიმდევარნი იესოს ცხოვრების ძირითადად ორ ეპიზოდს გამოსახავდნენ – დაბადებასა და სიკვდილს. მართალია, ტექსტებში ცხადად იკვეთება, რომ ქრისტიკე ჯვარს აცვეს, მაგრამ მუსლიმი ხელოვანი მას თოკზე ჩამოკიდებულს ხატავდნენ, რათა ხაზი არ გაესვათ ქრისტიანობის უმნიშვნელოვანესი სიმბოლოსათვის – ჯვრისათვის. კიდევ ერთი ეპიზოდი ჩანს ადრეული პერიოდის სპარსელ ავტორებთან, ესაა ნათლობა. იესო გამოსახულია იოანე ნათლისმცემელთან ერთად მდინარე იორდანეში. შემდგომში ნათლობა მუსლიმ მისტიკოსებთან გააზრებულ იქნა, როგორც ხელმეორედ დაბადება.

შეინიშნება, რომ ისლამურ მინიატურებში ყველაზე უფრო მეტად გავრცელდა ის მოტივები, რომლებსაც განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმეს სწორედ მისტიკოსებმა, სუფიებმა. მათი ყურადღების ცენტრში მოექცნენ ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველნი, ასევე იესოს ცხოვრების რამდენიმე ეპიზოდი (და არა ზემოთ ჩამოთვლილი სამი – დაბადება, ნათლობა და სიკვდილი), მაგალითად, საიდუმლო სერობა და სხვ. გარდა ამისა, მისტიკოსები მიუთითებდნენ, რომ იესოს შეეძლო მშვენიერების დანახვა ყველგან, რაც სრულყოფილი, იდეალური ადამიანის აუცილებელი თვისებაა. პოეტების გადმოცემის თანახმად, ერთხელ, როდესაც თავის მონაფეებთან ერთად ბაზარში მიდიოდა, იესომ უეცრად დაინახა ძაღლის თავი, რომელიც ნაგავზე გადაეგდოთ. მოწაფეებმა უმალ გამოხატეს შიში და ზიზღი ამ სანახაობის მიმართ. მაგრამ იესომ მათი ყურადღება მიაპყრო ძაღლის კბილებზე, რომლებიც ასხმულ მარგალიტს აგონებდა. ეს ეპიზოდი მრავალ სპარსულ მინიატურაში გვხვდება.

ძაღლის შერჩევა მოტანილი ისტორიისათვის შემთხვევითი არ არის, მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ იუდაიზმისა და ისლამის ერთობ ნეგატიურ დამოკიდებულებას ამ ცხოველისადმი. საქმე ისაა, რომ სუფიები დიდ პატივს სცემდნენ ძაღლს, მასში ხედავდნენ თავმდაბლობას, მორიდებულობასა და მიმტევებლობას – თვისებებს, რომლებიც აუცილებელი იყო ჭეშმარიტების ძიების გზაზე შემდგარი ღირსეული ადამიანისათვის. ჯალალ ედ-დინ რუმის განმარტებით, იესოსეული ისტორია გვასწავლის, რომ ნებისმიერი ქმნილების სილამაზე განიზომება არა მხოლოდ თვით ამ ქმნილების ღირსებებით, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იმ პიროვნების სილამაზით, ვინც ქმნილებას აფასებს. ერთ-ერთ ლექსში, რომელიც ლეილასადმი მაჯუნუნის დიდ სიყვარულს ეხება, მაჯუნუნი ხალიფა ჰარუნ არ-რამიდს ეუბნება: „ლეილას სილამაზე სრულყოფილია, შენი თვალი კი – არა. იმისათვის, რომ ლეილას სილამაზე აღიქვას, კაცს ისეთი თვალი სჭირდება, როგორც მაჯუნუნს აქვს“. სხვა ლექსში რუმი ამბობს: „მაჯუნუნმა თავზე ხელი გადაუსვა, აკოცა და მიუ-

ალერსა ქუჩის ძაღლს. ხალხმა ამრეზით შეხედა ჭუჭყიან ცხოველთან ამგვარი მოპყრობისათვის, მაგრამ მაჯუნუნმა უპასუხა: „თქვენ მეტი არაფერი ხართ, თუ არა მხოლოდ გარეგანი ფორმა და მინიერი სხეული. ჩახედეთ ღრმად და დაინახეთ ძაღლი ჩემი თვალებით. ეს ძაღლი ღვთიური ამულეტია. ეს ძაღლი ლეილას მცველია“ (რუმი, 1925, 407-408).

რუმის ბიოგრაფიაშიც არის მსგავსი გადმოცემა: ამბობენ, რომ ერთხელ ძაღლების დიდი ჯგუფი გარს შემოერტყა მას. პოეტმა რელიგიური პასაჟი წარმოთქვა, მათ კი თავები და კუდები დახარეს, შემდეგ ერთხმად დაიწყეს ყეფა. გაცოცხულმა ხალხმა ასეთი განმარტება მიიღო: „დღეიდან ისინი აღარ იწოდებიან ძაღლებად, ვინაიდან გამოქვაბულის ყრმათა ძაღლის ნათესავნი არიან“ (ბროში, მილშტაინი, 1991, 41).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შვიდი ეფესელი წმინდანის ისტორიაში მუსლიმთა მიერ განსაკუთრებული ყურადღებაა გამახვილებული ძაღლზე. ყურანის კომენტატორები მიიჩნევენ, რომ ეს იყო ადამიანი, მინაზე ძაღლის სახით მოსული, ან ძაღლი, რომელსაც ადამიანის თვისებები ჰქონდა (ტაბარი, 1913, 141). სუფი დერვიშები მას შეყვარებულის სახესთან აიგივებდნენ. როდესაც რუმის ჰკითხეს, რა ფერისა იყო გამოქვაბულის ყრმათა ძაღლი, მან თქვა: „ყვითელი, ვინაიდან ძაღლი შეყვარებული იყო (მისტიკური გაგებით), შეყვარებულთა ფერი კი ყოველთვის ყვითელია“ (რუმი, 1925, 407-408). მართლაც, სპარსულ მინიატურებში (მათ შორის – წინამდებარე სტატიაში მოტანილ ნახატშიც) ეს ძაღლი თითქმის ყოველთვის ყვითელია (ბაცი ნითური).

ეფესელ მონაშეთა ამსახველი მინიატურები ჯერ კიდევ უძველეს სპარსულ ისლამურ ხელნაწერებში გვხვდება, შემდგომ მეტად ხშირია XVI ს.-ში. საერთოდ, სწორედ XVI საუკუნეში იგრძნობა ირანში მცდელობა, განსაკუთრებით შეენყოს ხელი მხატვრობის განვითარებას. ცნობილია, რომ შაჰ აბასმა (1588-1629 წწ.) ევროპელი ხელოვანიც კი მიიწვია თავის კარზე, რაც დიდი სიახლე იყო.

შვიდი ყრმის სპარსული მინიატურა, რომელიც ამ სტატიაშია მოთავსებული, აღნიშნული ეპოქით (XVI ს.) თარიღდება. ეკუთვნის სა'დის (შირაზი), შესრულებულია ქალაღზე (190×150). ამჟამად დაცულია ბენკაიმების პირად კოლექციაში ლოს ანჯელესში (ბროში, მილშტაინი, 1991, 122). მუსლიმი მხატვარი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობს ჰაგიოგრაფიული ძეგლის შინაარსს, ვინაიდან მას საგანგებოდ ჰყავს გამოსახული თეოდოსი მცირე ამალითურთ. თუმცა იგი არც არაქრისტიანული (ე. ი. წმინდა ისლამური) ტრადიციის ყვითელ ძაღლს ტოვებს უყურადღებოდ. გარდა ამისა, განსაკუთრებით უსვამს ხაზს ჩაკეტილ სივრცეში მოლოდინის მოტივს. ლამაზი, მკაფიო ფერებით შესრულებულ მინიატურაზე ჩანს, თუ როგორ სძინავთ ახალგაზრდა ქრისტიანებსა და მათ ძაღლს გამოქვაბულში. ისინი ემბრიონის მდგომარეობაში არიან, გამოქვაბული კი თვით ფორმითაც მოგვაგონებს დედის წიაღს. ეფესელი წმინდანნი, მსგავსად აბრაამისა, იონასი და იობისა, ექვემდებარებიან სიმბოლური სიკვდილისა და ხელმეორედ დაბადების პროცესს. გამოქვაბული მხოლოდ დედის წიაღის სიმბოლო კი არ არის, არამედ საფლავისაც (გავიხსენოთ ქრისტეშობის ხატი, სადაც ხატმწერნი ახალდაბადებული, გადახვეული ყრმის მოსასვენებელ ბაგას ისე გამოხატავენ, რომ ის კუბოსაც

მოგვაგონებს, რაც ასევე მითითებაა მომავალ აღდგომაზე, სიკვდილის და-
მარცხებაზე).



შვიდი ყრმის სპარსული მინიატურა (შირაზი, მე-16 ს.)

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სპარსულ მინიატურებში უმეტესწილად ვხვდებით იმ ძველალექსიურ და ქრისტიანულ სიუჟეტებს, რომლებიც სუფიურ ტრადიციაში დამკვიდრდა. მუსლიმ მისტიკოსთა ნააზრევმა ამ ისტორიებს განსაკუთრებული ელფერი შესძინა, რაც მხატვრობაშიც აისახა. შვიდი ყრმა თავისი მისიით თითქმის გათანასწორებული იყო წინასწარმეტყველებთან (ალბათ, ეს ერთ-ერთი მიზეზია, რითაც შეიძლება აიხსნას ამ წმინდანთა უაღრესად დიდი პოპულარობა ისლამურ სამყაროში). ისინი „სრულყოფილი ადამიანები“ იყვნენ და დალუპვას გადაურჩნენ მხოლოდ განსაკუთრებული ნიჭის გამო, რაც ღვთის უიკიდევანო სიყვარულში გამოიხატებოდა. ისინი დაუბრუნდნენ მიწიერ არსებობას, რათა კაცობრიობისათვის ჭეშმარიტი გზა

ენვენებინათ. მაგრამ ამ განსაკუთრებულ სტატუსს ყველა წინასწარმეტყველი მხოლოდ უმძიმესი გამოცდის შემდეგ იღებდა. გამოცდის სირთულენი და ტკივილები მათ მარტოებს უნდა გადაეტანათ, დახმარებას თვით ანგელოზებისგანაც კი არ იღებდნენ. ეს იყო გამოცდა სიყვარულისა შეყვარებულებსა (წინასწარმეტყველებს, წმინდანებს) და სატრფოს (ღმერთს) შორის. ყოველივე ჩაკეტილ სივრცეში უნდა აღსრულებულიყო, რომელიც იყო საფლავიცა და დედის წიაღიც (ნოე – კიდობანი, იონა – თევზის მუცელი, შვიდი ყრმა – გამოქვაბული და სხვ.).

ამრიგად, ის საინტერესო ქრისტიანულ-ისლამური რელიგიური პარალელები, რომლებსაც ეფესელ მონამეთა მოტივი ქმნის, მხოლოდ ლიტერატურის (ტექსტების) სფეროში კი არ გამოვლინდა, არამედ – მხატვრობაშიც, სადაც ქრისტიანული ხატებისა და სპარსული ისლამური მინიატურების საშუალებით უალრესად შთამბეჭდავად წარმოდგა ვიზუალური სახით.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ინჯიჯიანი, ლ. (1859). *წმინდანების ცხოვრება, აღმორჩევით შეკრებილი უფალი ლუკა არხიმანდრიტისაგან ინჯიჯიანისა*. მონაზვნებრივის რიგის მხითარაინთი ვენეტიკს.
- ნანობაშვილი, მ. (2007). *შვიდი ეფესელი მძინარე წმინდანის მოტივი ქართულ და არაბულ ტრადიციებში*. უნივერსალი. თბილისი.
- Сперанский, М. (1893). Археологическое описание русского амулета с семью отроками (XII-XIII вв.). *Археологические Известия и Заметки*, 2, 49-60.
- Arnold, T. W. (1965). *Painting in Islam*. Dover Publications. New York.
- Brosh, N., Milstein, R. (1991). *Biblical Stories in Islamic Painting. Catalogue of an Exhibition at the Israel Museum in Jerusalem (Dec. 1991 – May 1992)*. Tel Aviv.
- Drescher, J. (1947). *Three Coptic Legends*. l'Institut français d'archéologie orientale. Caire.
- Massignon, G. (1955). Le Cult des Sept Dormants d'Éphèse. *Extrait de la Revue des Études Islamiques*, 1, 172-190.
- Massignon, L. (1936). Les Sept Dormants – Apocalypse de l'Islam. *Analecta Bollandiana*, 68, 245-279.
- Rūmī, Jalāl ad-Dīn (1925). *The Mathnawī, translation and commentary by R. A. Nicholson*. London. Tabari (1913). *Tafsir*. Cairo.
- Honigmann, E. (1953). Stephen of Ephesus (April 15, 448 – October 29, 451) and the Legend of the Seven Sleepers. *Patristic Studies. Studi e Testi*, 173, 125-168.
- Huber, M. (1910). *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung*. Otto Harrassowitz. Leipzig.

Hagiographic writings about the Seven Saints of Ephesus (the 5th century) were very popular in the Christian world. This text was originally written in Greek or Syriac. It was translated from Greek into Georgian, Armenian, Coptic, Ethiopian, Arabic, and also into Latin, and later into European languages.

As for Islam, the main plot of the 18th sura of the Qur'an is exactly the same as that of the hagiographic monument, but significantly shortened and conveyed much more concisely. It is well known that among the Arabs the motif of the Seven Saints of Ephesus was well known from Syriac circles, which was duly reflected in the writings of the commentators of the Qur'an.

True, there is no cult of saints in Islam, but Muslims treat some of them with special reverence, primarily St. George and the Seven Youths of Ephesus. In the temples built in the name of these saints, not only Christians, but also Muslims pray. In addition, the place of the miraculous dormition and resurrection of the Seven Youths, located in historical Ephesus (now Turkey), is visited by representatives of both religions.

The plot of the mentioned hagiographic work is connected with the bodily resurrection of the dead. Christians even called the Youths of Ephesus "the Seven Lazaruses." The 18th sura of the Qur'an is also verbally embellished mainly with eschatological and highly eloquent motifs. It is no coincidence that Louis Massignon calls this sura of the Qur'an the "Apocalypse of Islam". All this well explains why the cult of the Seven Ephesians was so popular in the Islamic world.

As it is known, Islam forbids not only the worship of icons, but also the painting of people and living beings in general. This is considered a great sin, because only God can "create", "depict" any living being, who also spiritualizes them, and artists and sculptors cannot do this. The worship of icons is equated with idolatry. In the Middle Ages, a great dispute arose between Christians and Muslims on this issue. The treatise of Theodore Abu Qurra, who refutes the iconoclasts, deserves special attention. Basically, the author refers not to the iconoclastic population of Byzantium, but to the Muslim citizens of the Caliphate, who were supported by the Jews in the destruction of the public symbols of Christianity.

Despite such a negative attitude towards the depiction of a person, it cannot be said that this prohibition was absolute in the Islamic world, which is well evidenced by the Persian miniatures. In this work, we will focus on miniatures depicting the Seven Youths of Ephesus, the artistic pieces which are of Iranian origin.

Unlike the pagan population of the Arabian Peninsula, the inhabitants of Iran had the oldest and greatest traditions of fine art, both directly Persian and based on the work of the peoples who inhabited the vast territories that were part of the huge empires of the Achaemenians and later the Sassanians. It is also worth noting that Shiite Islam has spread in Iran, in which, of course, there is no cult similar to the veneration of Christian martyrs in the literal sense, but it is not alien to a special understanding of the martyrdom of a true believer, based on the tragic death of Ali and Hussein. In Safavid Iran, the Shiite branch of Islam was recognized as the official religion. In the same period, we see a new, powerful stream of development of fine arts, which is reflected in the miniature painting of this era. Persian miniatures of the 16th century are truly masterpieces. Among them are manuscripts containing fiction, but miniatures with religious motifs even depicting the Prophet Muhammad himself are quite common (for example, Mi'raj, his wonderful heavenly journey from Mecca to Jerusalem and meeting with the prophets of the Old Testament).

It was during this period that several miniatures of the Seven Youths of Ephesus were created in Iran.

Muslim artists, apparently, were well acquainted not only with the 18th sura of the Qur'an, but also with the content of the hagiographic monument, since they especially depict the Byzantine emperor Theodosius the Minor with his retinue, although they do not neglect the red dog of the non-Christian, pure Islamic tradition either. In addition, the motif of waiting in a closed space (a symbol of the revelation of truth in a cave) stands out. Beautiful, brightly colored miniatures depict young Christians sleeping in a cave, accompanied by a guard dog. They are in the state of embryo, and the very shape of the cave reminds us of the mother's womb. The Ephesian Saints, like Abraham, Jonah, and Job, are subject to a process of symbolic death and rebirth that points to the coming

resurrection. The cave is not only a symbol of the mother's womb, but also of the grave (recall the icon of the Nativity, where icon painters express the cradle, actually the manger of a newborn, swaddled infant in such a way that it reminds us of a coffin, which is also an indication of the coming resurrection, the victory over death).

In Persian miniatures, we mainly find Old Testament and Christian motifs that have penetrated into the Sufi tradition. The thinking of Muslim mystics gave these stories a special flavor, which was also reflected in painting and which, among other examples, is perfectly confirmed by Persian miniatures depicting the Seven Ephesian Saints. The article will also focus on Sufi traditions and their special connection with Eastern Christendom.

Maia Sakhokia
მაია სახოკია

Rhetorical Codes and Paradigms: Achaemenides and
Shahnameh

რიტორიკული კოდები და პარადიგმები: აქემენიდები და
შაჰნამე

Ilia State University
ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი

საკვანძო სიტყვები: *რიტორიკა, გამეორება, ტიპოლოგია, პარადიგმები*
Keywords: *Rhetoric, Repetition, Typology, Paradigms, Codes*

It had been said recently that: *the typological rhetorical textual data between Achaemenides and Shahnameh of Ferdowsi are revealed; these relationships should be examined more precisely* (Sakhokia ASPS 2018; Sakhokia 2018/2020). The next researches show the certain formal textological typological parallels. It became relevant to carry out typological comparison of Old Persian (OP) thematic, linguistic and textological-idiomatic units with the Shahnameh of Ferdowsi. Rhetoric shapes a key axis of external, creative-literary, linguistic cover of all the mentioned aspects. Various groups and elements of characteristics and features are outlined. Components and features of the texture demonstrate a general typological tradition of rhetoric and aesthetics. These two chains have common aesthetics mostly. We can see here the paradigmatic lexical sequences as rhetorical codes: lexemes, taxemes, phrases, systematically repeated. The repetition seems as method of rhetoric in OP inscriptions as well as in Shahnameh. The parallel typological-rhetoric samples reflect the certain rhetoric-thematic and textual-paradigmatic units, which are common for both epochal chains. Pragmatic semantics and lexical data create rhetorical rules and its paradigms. The typological unity of rhetorical data of OP/Shahnameh – through *Sassanian data* too (Skjærvø, 1985) – shows a live heritage of pragmatic rhetorical ideas. Such ideas are realized by formal paradigmatic lexical codes and morphosyntactic structures (literary lines, poetic ranks), connected with certain contexts. The paradigmatic vertical ranks by variable units (code words, etc.) can be singled out. Among these ranks there are just identical sequences, repeated sometimes without changes in Shahnameh too. In OP such repetitions are the constant contents of rhetoric construction (system). For example, let us see: the contexts of “coronation” in Shahnameh, the contexts of “creation” in OP, the contexts of “palace building” in both OP and Shahnameh, etc., in a lot of different special or common literary contexts of both epochs.

I would like to make emphasis on one component as one of the samples of rhetoric – repetition: That is the textual units or fragments, systematically repeated.

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 (Andronikashvili, 1990: 296-297). This phenomenon has been already appraised in my and other early works (Sakhokia 2018, Sakhokia 2020, Sakhokia 2023; Sakhokia 2012/2015). 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. 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.

All these and arguments are applied for exploring the materials. This is typical material and it is also a part of the stylistic system.

The parallel typological-rhetoric samples submitted by us below mainly reflect the certain rhetoric-thematic textual-paradigmatic units, which are common and have common aspiration for both epochal chains (semantems, sememe). Pragmatic semantics and lexical data create rhetorical rules and its paradigms.

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 description of palaces, artistic systems for all sorts of detailed descriptions, navigation and so on (Sakhokia 2018, Sakhokia 2020).

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.

Rhetoric, as a subject for exploration (studies), is related to the linguistics and textology fields of the text.

Particularly familiar aspects for the both two different 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.

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

All rhetorical rules, codes and paradigms, as linguistic units, from such fragments with the system of repeated expressions, are singled out, in a lot of different special or common literary contexts of the both epochs.

The actual article represents the following rhetorical textual parts:

1. OP identical repeated contexts, including OP special formulas (pragmatic semantics and rehetorical range, space); 2. Common contexts from OP and Shahnameh, by identical semantics, repeated in each one; 3. Identical contexts by repeated rhetorics.

For example, let us see: the contexts of “coronation” in Shahnameh, the contexts of “creation” in OP, the contexts of “palace building” in both OP and Shahnameh (see below).

E. g. let us see the theme of world creation in Old Persian (OP).

1. OP repeated:

Repetition: contexts of *World Creation* and *King Blessing*; The verbs “to creat “and “to make” – āda , akunauš. are repeated; The contexts themselves are repeated:

baga vazraka Auramazdā hya maθišta bagānām hya imām būmim *adā* hya avam asmānam *adā* hya martiyam *adā* hya šiyātim *adā* martiyahyā hya Xšayāršām xšāyaθiyam *akunauš* aivam parūnām xšāyaθiyam aivam parūnām framātarām (Kent 1950, XV, XE, 152-153);

“A great God is Ahuramazda, the greatest of Gods, who created this earth, who created wonder sky, who created man, who created happiness, for man, who made Xshayarsha (Xerxes) King, one king of many, one lord of many” (Kent 152-153).

baga vazraka Auramazdā hya imām būmim *adā* hya avam asmānam *adā* hya martiyam *adā* hya šiyātim *adā* martiyahyā hya Dārayavaum xšāyaθiyam *akunauš* aivam parūnām xšāyaθiyam aivam parūnām framātarām; бага vazraka Auramazdā hya imām būmim *adā* hya avam asmānam *adā* hya martiyam *adā* hya šiyātim *adā* martiyahyā hya Xšayāršām/Artaxšačām xšāyaθiyam *akunauš* aivam parūnām xšāyaθiyam aivam parūnām framātarām (Kent, 1950: DSf, DE, DNa, XPa, XPb, XPc, XPd, XPf, XPh, A1Pa, 137-138, 142-143, 147-152, 153).

“A great God is Ahuramazda, who created this earth, who created wonder sky, who created man, who created happiness, for man, who made Darius (/Xshayarsha, Xerxes/Artaxshatra, Artaxerxes) King, one king of many, one lord of many” (Kent 143-138).

Building of Suez Canal is the best sample in Darius inscription and comparative theme of Jamshid Navigation in Shahnameh: Suez Canal and the similar theme of the King Jamdhid's Navigation.

Then, the Building of Palaces and their detailed descriptions in both OP and Shahnameh is very important to show the rhetorical identity, as well as the themes of Royal Power, Royal Greatness and so on.

2. OP and Sh Repeated

a) Darius Inscription versus comparative theme of Jamshid Navigation: Suez *Canal* and *Navigation*: Approximately Parallel Contexts from OP and Shahnameh:

OP Darius

„...adam niyāštāyam imām yauviyām katanaiy. hacā Pirāva nāma rauta tya Mudrāyaiy danuvatiy abiy draya tya hacā Pārsā aitiy pasāva iyam yauviyā akaniya avaθā yaθā adam niyāštāyam utā nāva āyatā hacā Mudrāyā tara imām yauviyām abiy Pārsam avaθā yaθā mām kāma āha“ (Kent 1950, 147, 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” (Kent 147)

Jamshid, Shahnameh:

gozar kard az ān pas be kešti bar āb ze kešvar be kešvar gerefti šetāb (Firdousi, 1960, v.I, Jamshid, 41).

“By ships went afterwards through water (sea, canal) from country to country quickly”.

b) The contexts of “*Palace Building*” in both OP and Shahnameh:

OP Suza:

„...ima hadiš tya Çūšāyā akunavam hacāciy dūradaša arjanamšaiy abariya ...t'ikā avaniya aniyā XL arašaniš baršnā aniyā XX arašaniš baršnā upariy avām t'ikam hadiš frāsaḥya....tya ištīš ajaniya kāra hya Bābiruviya..Labanāna..At'uriya haudim abara...Karkā uta Yaunā abara..yaka hacā Gadārā abariya utā hacā Karmānā daraniyam hacā Spardā utā hacā Bāxtriya abariya..kāsaka hya kapautaka utā sikabruš...hacā Sugudā abariya kāsaka hya axšaina hauv hacā Uvārazmiyā abariya...ardatam utā asā dāruv hacā Mudrāyā..arjanam..hacā Yaunā..piruš hacā Kūšā..hacā Hidauv..hacā Harauvatiyā abariya. stūnā at'againiya..Ūvjaiy hacā avadaša abariya. martiyā karnuvakā yayi at'agam akunavatā abaiy Yaunā utā Spardiyā. martiyā dāraniyakarā tyaiy daraniyam akunavaša avaiy Mādā utā Mudrāyā. martiyā tyaiy dāruv akunavaša avaiy Spardiyā utā Mudrāyā. martiya tyaiy agurum akunavaša avaiy Bābiruviyā. martiyā tyaiy didām apit'a avaiy Mādā utā Mudrāyā (DSf Kent 1950: 142-143).

Shahnameh: Madaen Palace

„...konun az Madāyen soxan nou konam, sefathāye eyvāne xosrov konam, ke xosrov ferestād kashā berum behend o becin o be ābāde bum; beraftand kārigarān se hazār ze har kešvari ānk bud nāmdār! azišān har ānkas ke ostād bud, ze xešt o ze gaj o por delaš yād bud! ču sad mard birun šod az rumiān, ze irān o ahvāz o ze har miān. azišān delāvār gozidand si, azān si do rumi o do fārsi. mohandes paziroft eyvāne šāh..foru bord boniāde dah šāhraš, hamān šāhraš panj kard baraš. ze sang o ze gaj bud boniāde kār, čenin bāyad ānku dehad dāde kār. ču eyvāne eyvānaš āmad bejāy, beyāmad piše jehān kadxodāy; baraš bud o bālāš pahjāh o haft; bepaysud bālāye kār o baraš, kam āmad ze kār az rasan haft raš; kas andar jehān kaxe čunin nadid, ne az kārdānāne pišin šenid;..foru hašte zu sorx zanjir behar mohreyi dar nešānde gouhar; degar goft kārigarān āvarid, gaj o 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 hamčū 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..“ (Firdoisi v. 9, 1971: 220-225, 230-235).

“This palace which I built at Susa from afar its ornamentation was brought. Downward 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 were brought from Egypt. The ornamentation with which the wall was adorned, that from Ionia was brought. The

ivory which was wrought 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 were brought. The stone-cutters 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...”

(Kent 144).

[transl. res.: palaces and building descriptions like OP: builders, craftsmen, experts, peoples, countries, quantities, numbers, materials, sizes, ornaments, treasures, jewelry, bricklayers, painters, goldsmiths, silversmiths, stonemasons, different lists, etc.]

c) The separate parallel *Lexical Units* between OP and Sh: Identical Rhetorics

OP: gaθava ašiyava, gaθa, datam tya mana, drauga, Arta/Arθa, θatiy Xšāyaθiya, framātāra, Xšāyaθiya ima dahyava, Xšāyaθiya dahyunam, dahyašuva; dahyu, бага; Sh: ax. sp. bar gāh āmad, gāh/jāy, rasme man, āyin, dorugh, farmānravā, farmāndār, jehāndār, kay, šāh, šāhanšāh, šahriyār, kešvar, rāst, izad, xodā; etc.

Sh: kolāh, kamar, farr, tāj, āyin, giti, rasm, rasme kayān, deyhīm, baxt, taxt, jehāndār, farmānravā, zarr, āj, gouhar, ravān, roušani, niki, bar āmad, nehād, farrox, xoršid; taxte mehi, kamar bastan, farre izadi, farre šāhanšahi, rasme kayāni, kolāhe mehi, xoršide tābān, jāygāhe mehi, gāhe šah, kayāni kolāh, benemud tāj, taxte āj, taxt o kolāh, āyine taxt o kolāh, taxt o deyhime kay, jāye mehi, zarr o gouhar, farr o baxt, sare tājdārān, din o farreye izadi, dād o mehr, jehāndāre piruz, rahe izadi, kolāhe mehi, be rasme kayān, taxte mehi, xāndand āfarin, taxte zarrin, taxte āj, manam šahriyāri, ham moubadi; etc.

“[different expressions including the words: “crown, throne, waistband (belt), hat, destiny, light, country, empire, obedient, rule, principle, speech, ivory, jewelry, 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.”]. etc.”

d) Shahnameh Rhetorical Expressions: Sequences of *Royal Power* (*The main lexical nucleus constituents and arguments by frequent repetition are here as follow: taxt, taxt o kolāh, tāj, deyhīm, kolāh, kamar, kolāh o kamar, kamar bastan, farrox, farre kayāni, rasme kayān, šāhanšahi, , šāhi, āj, zarrin, pādešā, jehāndār, farre (farreye) iza(ā)di, gāh, dargāh, gohar, ganj, xoršid, , kolāhe mehi, etc.*):

āyine taxt o kolāh; be xubi ču xoršid bar gāh bud; farre šāhanšahi; farre o baxte uy; be taxte uy; tāj bar sar nehād; farreye baxt āramid; hami tāft farre šāhanšahi; xoršid; borj; betābid āftāb; kolāh; taxt o kolāh; deyhime xubi; bexubi ze giti; begiti; deyhīm bar sar nehād; ču xoršid bar gāh; jehāndār; tāj bar sar nehād; ču benešast bar jāygāhe mehi; čenin goft bar taxte šāhanšahi; manam pādešā; jehāndāre piruz o farmānravā; bastam kamar; tāj bar sar nehād; jāygāhe mehi; goft bar taxte šāhanšahi, bar kešvar manam pādešā, bastam kamar, jāygāhe mehi, farmānravā, gerānmāye, beyāmad betaxte pedar bar nešast; bešahi kamar bar miyān bar bast; bexubi če māye soxanhā berānd; čenin goft kemruz taxt o kolāh; marā zibad in tāj o ganj o sepāh; jehān az badihā bešuyam berāy; ze har jāy kutāh konam daste div; har ān čiz kandar jehān sudmand; konam āškārā gošāyam

ze band; *soxanhā berānd*; *bešāhi kamar bast*; *taxt o kolāh*; *az badihā bešuyam*; dargahi kard pāy; *kutāh konam daste div*; ze laškar bexānd; kamar bast yekdel por az pande uy; bar āmad bar ān taxte farrox pedar; *berasme kayān bar saraš tāje zar*; *jehān gašt sar tā sar urā rahi*; *kamar bast bā farre šāhanšāhi*; zamāne bar āsude az dāvāri; foruzān šode taxte šāhi beduy; manam goft *bā farreye izadi*, hamam šahriyāri o hamam moubadi; *badānrā ze bad dast kutāh konam*; befarre kayi narm kard āhenā; bebord azin čand benehād ganj; kāxhāye boland ču eyvān ke bāšad panāh az gazand; ču yāqut o bijāde o sim o zar, ze xārā be afsun borun āvarid, šod āraste bandhārā kelid; ze *jāye mehi* bartar āvard pāy; hamān rāzhā kard niz āškār; *jehānrā nayāmad čunu xāsetar*; befarre kayāni yeki *taxt saxt* če māye bedu gouhar andar nešāxt, ču *xoršide tābān* miyāne havā nešaste baru šāhe *farmānravā*, jehān anjoman šod bar ān taxte uy; šegafti farr mānde az baxte uy; nešaste jehāndār bā farrahi; gerānmāyegānrā ze laškar bexānd; če māye *soxan* piše išan *berānd*; *be giti joz az xištan rā nadid*; *joz xištanrā nadānam jehān*; be jamšid bar gouhar *afšāndand*; taxte farrox pedar; *nadānest joz xištan šahriyār*; *be rasme kayān tāj o taxte mehi*, beyārast bā kāxe šāhanšāhi; *be sar bar nehād ān kayāni kolāh*; zamāne bi anduh gašt az badi, gereftand har kas *rahe izadi*, del az dāvārihā bepardaxtand, be āyin yeki jašn nou sāxtand; be mā bāz gardad *kolāhe mehi*; hame pahlavānān ruye zamin baru *yeksare xāndand āfarin*; *ču deihime šāhi be sar bar nehād*, jehānrā sarāsar hame možde dād; bedād o be āyin o mardānegi be niki o pāki o farzānegi, manam goft bar taxte gardān sepehr, hamam xešm o jangast o ham dād o mehr, zamin bande o čarxe yār manast, sare tājdārāne šekār manast, *hamam* din o ham farreye izadi, *hamam* baxte niki o ham bexaradist, šabe tār juyandeye kin *manam*, hamān ātaše tiz bar zin *manam*, *jehānrā sarāsar be āyin manam*, *bar taxt manam hamam manast*, *hamam baxt o ham farreye izadi*; *hamam...o ham*; *xāndand āfarin* baru, ču bar *taxte zarrin* nešast, ze ganjur *tāje kayāni xāst* piš, bebusid o *benehād bar saraš tāj*; be korsi šod az *nāmvar* (bar afruxt) *taxte āj*, *be šāhi baru āfarin xāndand*, hame zarr o gouhar *bar afšāndand*; ču bar *taxt* nešast, *benehād bar saraš tāj*; *taxte kayāni*; *taxte āj*; *baru āfarin xāndand*; *benesast sāh*; ze gordane laškar hami kard yād; be dibā beyāraste *gāhe šah*, *nehāde be sar bar kayāni kolāh*; benemud tāj, nešast az bare simgun *taxte āj*; sougand xordam be *taxt o kolāh*; ču rafti šāhanšāh bar taxte ‘āj, beyāvixtandi ze zanjir tāj; be nouruz čun bar nešasti be *taxt*; ču bar *taxte ‘āj* bar nešasti betaxt; hami *taxt o deyhime kaišāh jost*; Kayumars zin xod key/ne āgāh bud, ke *taxte mehīrā* joz u šāh bud; *kamar o kolāh manam*; *farmāndār*; *bā farreye izadi*; *kin taxt o kolāh* Kayumars āvarad o u bovad šāh; *ču Kāus bar taxte zarrin nešast*; *Kolāh o kamar* ham nabudaš dariq; Bar ān *tāj o taxt o Kolāh o negin*; etc.

e) Main Lexemes: *Crown and Belt*

— *kolāh o kamar*,

f) Fragments of *Coronation Contexts* for/of 9 Kings from Shahnameh (e.g. The Kings: Kayumars, Hushang, Tahmuras, Jamshid, Faridun, Manuchehr, Kaus, Kaikhosrov, Khosrov Parviz):

Firdousi, 1960, v. I., Houshang, pp. 33-25: be dād o daheš tang *bastam kamar*;

Firdousi, 1960, v. I., Tahmuras, pp. 36-38: *bešāhi kamar bar miyān bar bast*;

Firdousi, 1960, v. I., Jamshid, pp. 39-43: *kamar bast* yekdel; *kamar bast bā farre šāhanšāhi*; *bā farreye izadi*; *badān rā ze bad dast kutah konam ravānrā* suye roušāni rah konam; *bedin andarun sāl panjāh ranj*, *bedin andarun sāl panjāh niz*, *čenin sāl panjāh beranjid niz*, *čenin sāl sisad hami raft kār*; *begiti joz az xištanrā nadid*, *joz xištanrā nadānam jehān*.

Firdousi, 1960, v. I., Faridun, pp. 79-134: *pey afgand axtar; axtar afgand pay; ke begereft gāh bešāhi be sar bar nehādi kolāh; naxostin jehānrā bešost az badi; hamān ganj o dinār o kāxe boland naxāhad bedān martorā sudmand; be sar bar nehād ān kayāni kolāh;*

Firdousi, 1960, v. I., Manushehr, pp. 135-248: *be sar bar nehād ān kayāni kolāh;*

Firdousi, 1960, v. I., Faridun, p. 80; *Kolāh o kamar ham nabudaš dariq;*

Firdousi, 1960, v. I., Faridun, p. 81; *Bar ān tāj o taxt o Kolāh o negin;*

Sp. the importance of *Crown and Belt as symbols of Royal Power* (Mak-Donakh, 2018).

g) *Code Words as Paradigms*: Repeated in different identical fragments (Dastans) (by synonyms: e. d. *tāj, deyhīm, kolāh* “Crown”; Repetition of a lot lexical units):

*Kamar bast yekdel
kamar bast bā farre šāhanšāhi
bešāhi kamar bar miyān bar bast
bešāhi kamar bast*

*jehan gašt sartāsar urā rahi
jehān sarbesar gašt urā rahi*

*pe(a)y afgand axtar
axtar afgand pay*

*ču deyhime šāhi be sar bar nehād
tāj bar sar nehād
deyhīm bar sar nehād
berasme kayān bar saraš tāje zar
be sar bar nehād ān kayāni kolāh*

naxostin jehānrā bešost az badi

jehān az badihā bešuyam berāy

*ze har jāy kutāh konam daste div
badānrā ze bad dast kutāh konam*

*čenin sāl panjāh beranjid niz
čenin sāl sisad hami raft kār
bedin andarun sāl panjāh ranj
bedin andarun sāl panjāh niz*

*begiti joz az xištanrā nadid
joz xištanrā nadānam jehān*

(Firdousi, 1960-1971, vv. I-IX (1960, 1962, 1965, 1965, 1965, 1967, 1967, 1968, 1970, 1971); v. I., 28-32, 33-35, 36-38, 39-40, 79-134, 135-248; v. II., 127-128; v. III.,

249; v. IV., 8-31; v. IX., 10-253; cp. the following dastans (histories): Kayumars, Hushang, Tahmuras, Jamshid, Faridun, Manuchehr, Kaus, Kaikhosrov, Khosrov Parviz (vv. I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX)).

h) Completely *Identical Phrases* in different Dastans (Repeated Units):

Faridun: *be sar bar nehād ān kayāni kolāh* (Firdousi v. I, 1960, pp. 79)

Manuchehr: *be sar bar nehād ān kayāni kolāh* (Firdousi v. I, 1960, pp. 135)

“To take (install) the royal crown on his (own) head”

The parallel typological-rhetoric samples submitted by us above mainly reflect the following rhetoric-thematic textual-paradigmatic units, which are common and have common aspiration for both epochal chains (semantems, sememe).

Some continuous line is exposed in the text structure, in the codification of texture, architectonics; the old texts demonstrate typological parallels with medieval centuries. Ideological rhetoric and canonical eloquence emerge in creative literature and show the general typology of epos, of epic aesthetics.

We can see here the paradigmatic lexical sequences as Rhetorical Codes: lexemes, lexical units, idioms, 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. The Repetition seems as method of rhetoric in Shahnameh as well as in OP 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. 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, dignity, praising-hailing of hero and heroism, the cult of becoming famous and so on – mostly noble, emotionally full and spiritually thematic (sememes). 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.

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, dignity of royal power, etc.

Such conclusions are revealed on the basis of linguistic, pragmatic-actual, informatic textual-structural analysis. Rhetorics shows the paradigms and code words as linguistic data. The fact is that rhetorical semantical features are realized by pure linguistic icons and displays.

Conclusion. 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.

The typological unity of rhetorical data of OP/Shahnameh, showing a live tradition of pragmatic rhetorical ideas, is clear. It is actual.

The repetition seems as a method of rhetoric in Shahnameh as well as in OP inscriptions.

Pragmatic semantics and lexical data create indeed rhetorical rules and its paradigms.

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.

Finally, in this connection it must be stressed here one of several works, which show the *textual rhetorical parallels by common Iranian range* (Skjærvø, 1985). The authors say about Avesta that *repetition is one of textual features in Avestan Hymns: beauty (Zibāyi), similarity of Allegory (Tašbih), presentation (Nemāyeši), epithets (Sefat) and especially repetition (Tekrār) seem to be the peculiarities of Avestan texts* (Azarandaz, Bagheri 2023, 37, 50-51).

Thus, the methods of paradigms and code words, mentioned above, especially the method of repetition, belong to the Common Iranian tradition of rhetorics.

References

- Andronikashvili, Mzia, (1990) – “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). ძველი ირანი, ძველი მსოფლიო, ქრესტომათია; In *Zveli aghmosavletis khalkhta istoriis krestomatia* (Reader of History of Peoples of Old Orient), edited by Grigol Giorgadze, Academy of Sciences of Georgia, Metsniereba Press, Tbilisi, 1990, pp. 296-297, 311-317.
- Azarandaz Abbas, Bagheri Masoumeh, (2023) – *Literary and Dramatic Elements in Avestan Hymn to Aši (Ard Yašt)*, Paper presented at the 9th Biennial Convention ASPS, Program and Abstracts, Erevan, Armenia, May 30–June 4, Institute of Oriental Studies Russian–Armenian (Slavonic) University (RAU), Academy of Sciences of Armenia, 2023, pp. 37, 53;
- Firdousi F. A., (1960-1971) – *Абул Касем Фирдоуси, Шахнаме, под ред Е. Э. Бертельса. Критический текст. Памятники Литературы народов Востока, Тексты, Большая серия, тт. 1-9, 1960-1971, Изд. ВЛ.*
- Kent, Roland, (1950) – *Old Persian. (Texts, Grammar, Glossary, Comments, History)*. American Oriental Society. New Haven, Connecticut, 1950. 500 pp.
- Mak-Donakh, (2018) – McDonough, Scott, “A Crown, Robes-on-Honor, and the Royal Standard” (Patronage and Power in Sasanian Caucasia), ASPS, 8th Biennial Convention, March 15-18, Tbilisi, Georgia, Program and Abstracts, Ilia State University, Tbilisi, 2018, 100-101.
- Sakhokia, Maia, (2012 /2015) – *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. ISBN 978–9941–17–872–6, 2012 (1th ed.), 2015 (2th ed.) 100 pp.; აქემენიდური წარწერები ქართულად, მაია სახოკიას თარგმანი.
- Sakhokia, Maia, (2018) – “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, pp. 127-128, 11.
- Sakhokia, Maia, (2019/2020) – *Literary Heritage of Rhetoric: Achaemenians, Sassanians, Shahnameh, The Near East and Georgia*, Red. G. Sanikidze, Oriental Institute, Ilia University, t. 11, –11 pp. 50-62 2019, ISSN 2587-4780; *Literary Heritage of Rhetoric: Achaemenians, Sassanians, Shahnameh* ISSN 2587-4780 ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო The Near East and Georgia XIII აღმოსავლეთმცოდნეობის 60 წლისთავისადმი საიუბი-

- ლეო კრებული XIII 2020 თბილისი ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა გ.წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი 490–495.
- Sakhokia Maia, (2023) – Towards Rhetorical: Typology in Iranian Literary Tradition (Achaemenians and Shahnameh) Paper presented at the 9th Biennial Convention ASPS, Program and Abstracts, Erevan, Armenia. May 30–June, Institute of Oriental Studies Russian– Armenian (Slavonic) University (RAU), Academy of Sciences of Armenia, 2023, pp. 42, 116;
- Сахокия Майя, (2018) – Иранское риторическое наследие: Ахемениды и Шах-наме, DOI: 10.31696/2587-9502-2020-28-170-185, ISSN 2587-9502, ISBN 978-5-89282-955-7, DOI 10.31696/2587-9502-2020-28. Труды Института востоковедения РАН, серийное издание ISSN 2587-9502, Труды Института востоковедения, РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК, ИСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ, Труды Института востоковедения РАН, Выпуск 28, ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА, Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады, Том III. Избранные доклады VIII юбилейной конференции, посвящённой 200-летию Института, востоковедения РАН (31 октября – 2 ноября 2018 г.), Том III выпуск 28. Москва Изд. Института востоковедения РАН, стр. 170-186.
- Shalvashvili, Bela, (2011, 2022–2023) – targmani abulqasem pirdousis shahnamesi trans. of Shahnameh of Abul Qasem Firdousi on Georgian, Embassy of Iran in Georgia, Ed. L. Jorjoliani, Neker Press, Tbilisi, 2011. 985 pp. ; vv. I–IX, Tbilisi, Ed. M. Kvachadze, M. of Culture of Georgia, 2022–2023, ISBN 978–9941–34–168–7, ISBN 978–9941–34–169–4; „შაჰნამე“ ქართულად, ბელა შალვაშვილის თარგმანი.
- Skjærva, Prods Oktor, (1985) – “Thematic and linguistic parallels in the Achaemenian and Sassanian inscriptions,” In Papers in Honour of Professor Mary Boyce II, Acta Iranica 25, Leiden, 1985, pp. 593–603.

აქემენიდურ წარწერების ტექსტებსა და შაჰნამეს შორის რიტორიკული ხერხების მსგავსების გამოვლენისა და მოძიების შედეგად შემოთავაზებულია რიტორიკული ხერხებისა და ეფექტების სხვადასხვა კოდირებული რიგები, რომელთაგან ამჯერად ყურადღებას ვაჩერებთ *გამეორების ეფექტზე*. მოკლედ შეიძლება ითქვას შემდეგი: ვხედავთ თანმიმდევრულად განმეორებადი რიტორიკული პარადიგმების მწკრივებს; სახეზეა ლექსიკური პარადიგმები; ფუნქციური სიტყვათშენაერთები, მორფოსინტაქსემები, სინტაგმები; შესაძლებელია ვილაპარაკოთ სპეციალური რიტორიკული კოდების, რიტორიკული წესების შესახებ, რაც საერთოა ორივე ეპოქის ძეგლთათვის. თავისთავად ასეთი კოდებისა და წესების არსებობა არის ბაზა ლიტერატურული, მხატვრული, პოეტური თარგმანებისთვისაც. გვაქვს მრავალი, ზოგჯერ ზუსტად ერთნაირად განმეორებადი ერთეულები (ფრაზები, ფრაზემები, შენაერთები, სინტაგმები, კომპოზიტები, ცალკეული ლექსემები, წინადადებები და ა.შ.). პრაგმატული სემანტიკა და ლექსიკური მასალა დიდწილად ტიპოლოგიურია. საუბარია სხვადასხვა ტიპის ტექსტურ გამეორებებზე როგორც აქემენიდურ წარწერებში, ასევე ფირდოუსის პოემაში (სასაზღვრო ეპოქის გავლით), რაც მხატვრული ლიტერატურული ღირებულების კოდიფიცირული ნიშან-თვისებებითაა აღბეჭდილი.

ორივე ეპოქის ძეგლთა რიტორიკული მონაცემების, ფორმალური თუ სემანტიკური მასალის, რიგ მხატვრულ ხერხთა ტიპოლოგიური ერთობა, სტილისტური ბუნება-ხასიათი და სტრუქტურა, ტექსტურის სტილისტიკა დატვირთულია ფუნქციონალურად და იდეოლოგიურად. აქ ამჯერად ვჩერდებით ძირითადად *გამეორების ხერხზე*.

ამ მიმართულებით კვლავაც ბევრი საგულისხმო კლევავა შესაძლებელი. შეპირისპირებული მასალის ბუნება-ხასიათის აღწერის შედეგობრივი სურათი ავლენს ზოგადად რიტორიკული ხელოვნების, შემოქმედებითი რიტორიკის მხატვრულობის ტიპოლოგიისთვის ღირებულ მახასიათებლებს.

ბოლოსანს ითქვა, რომ: გამოვლენილია ტიპოლოგიური ტექსტური მონაცემები აქემენიდებსა და ფირდოუსის *შაჰნამეს* შორის; ეს ურთიერთმიმართებანი უნდა იყოს განხილული უფრო ზუსტად. შემდგომი კვლევები აჩვენებს შედეგად გარკვეულ ფორმალურ ტექსტოლოგიურ პარალელებს. რელევანტურია მოვახდინოთ ტიპოლოგიური შეპირისპირება ძველსპარსული თემატური, ლინგვისტური და ტექსტოლოგიურ-ფრაზეოლოგიური ერთეულები-სა ფირდოუსის *შაჰნამესთან*. რიტორიკა განაპირობებს ყველა დასახელებული სფეროს გარეგნული შემოქმედებით მხატვრულ-ლიტერატურული და ლინგვისტური გარსის (ფორმის) ამოსავალ ღერძს. გამოყვანილია მახასიათებელთა და ნიშანთა სხვადასხვა ჯგუფები და ელემენტები. ტექსტურის შემადგენლები და ნიშან-თვისებები გვიჩვენებენ რიტორიკისა და ესთეტიკის ტიპოლოგიურ ტრადიციას. ამ ორ რგოლს (ტოტს) აქვს დიდნილად საერთო ესთეტიკა. შეგვიძლია დავინახოთ აქ პარადიგმული ლექსიკოლოგიური (ლექსიკური) ძენკვები რიტორიკული კოდების სახით: სისტემურად განმეორებადი (გამეორებული) ლექსემები, სინტაგმები, ფრაზები. გამეორება გვევლინება რიტორიკულ ხერხად (მეთოდად) ძველსპარსულ წარწერებში, ისევე როგორც *შაჰნამეში*. პარალელური ტიპოლოგიური რიტორიკული ნიმუშები ასახავენ გარკვეულ რიტორიკულ-თემატურ და ტექსტურ-პარადიგმატულ ერთეულებს, რომელიც საერთოა ორივე ეპოქალური რგოლისთვის. პრაგმატული სემანტიკა და ლექსიკური ფაქტები ქმნიან რიტორიკულ წესებსა და მათ პარადიგმებს. ძველსპარსულ *შაჰნამეს* რიტორიკულ მონაცემთა ტიპოლოგიური ერთობა (სასანიდური მონაცემების გავლითაც) გვიჩვენებს პრაგმატულ რიტორიკულ იდეათა ცოცხალ მემკვიდრეობითობას (ტრადიციას). ასეთი იდეები რეალიზებულია გარკვეულ კონტექსტებთან დაკავშირებული ფორმალური პარადიგმატიკული ლექსიკური კოდებისა და მორფოსინტაქსური სტრუქტურების (ლიტერატურულ-ჰორიზონტალური ხაზებითა და პოეტიკური (პოეტური) რიგებით) გზით. გამოყოფადია პარადიგმატული (პარადიგმული) ვერტიკალური რიგები ცვალებადი ერთეულებით (კოდური სიტყვები და სხვა). ამ რიგებს შორის გვხვდება სრულიად იდენტური მწკრივებიც, ჩანაცვლების გარეშე, *შაჰნამეშიც* კი. ძველ სპარსულში ამგვარი განმეორებანი რიტორიკული კონსტრუქციის მდგრადი შემადგენელია. მაგალითისთვის, ვნახოთ: „გამეფების“ კონტექსტები *შაჰნამეში*, „შესაქმის“ კონტექსტები ძველ სპარსულში, „სასახლეთა აღმშენებლობის“ კონტექსტები ძველსპარსულშიც და *შაჰნამეშიც* და ა. შ., სხვა მრავალი სხვადასხვა სპეციფიკური თუ საერთო ლიტერატურული კონტექსტები ორივე ეპოქისთვის.

ნახსენები კოდური ლექსემები და პარადიგმული რიგები მოტანილია ძირითად ტექსტში. ნიმუშთა თარგმანისთვის იხ. აგრეთვე აქემენიდურ წარწერათა ქართული თარგმანები (სახოკია 2012/2015). „*შაჰნამეს*“ ნიმუშათათვის იხ. პოემის თანამედროვე ქართული თარგმანი (შალვაშვილი, 2011, 2023) (იხ. ლიტერატურის სია).

ხათუნა გაფრინდაშვილი
დალი ჩიტუნაშვილი
Khatuna Gaprindashvili
Dali Chitunashvili

სომხური სვინაქსარის სტრუქტურული თავისებურება
და მისი შევსების გზები
The Structural Peculiarity of the Armenian Synaxarion
and Sources of its Replenishment

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
National Centre of Manuscripts

საკვანძო სიტყვები: ხელნაწერი, სომხური სვინაქსარი, ჰომილეტიკა, წყარო,
ისტორიული პიხები

Keyword: Manuscript, Armenian Synaxarion, Homiletics, Source, Historical figures

ქრისტიანულ სამყაროში სომხური სასულიერო მწერლობა ერთ-ერთი უძველესი და უმდიდრესია. სომხურმა ეკლესიამ განვითარების საკმაოდ რთული და მრავალფეროვანი გზა განვლო. ქალკედონის კრების შემდეგ მსოფლიო დოგმატურმა კამათმა მოიცვა. ეს კამათი ამიერკავკასიაში განსაკუთრებით VI საუკუნეში გამწვავდა, რასაც შედეგად ეკლესიების თვითგამორკვევა მოჰყვა (ალექსიძე, 2014). დოგმატური საფუძვლების შეცვლას კი ბუნებრივად თან სდევდა ლიტურგიკული ცვლილებებიც. მაშინ, როცა IX საუკუნის მინურულსა და X საუკუნისათვის მართლმადიდებლურ სამყაროში იერუსალიმური საღმრთისმსახურო პრაქტიკა თანდათანობით კონსტანტინოპოლურმა ღმრთისმსახურებამ ჩანაცვლა და მოხდა იერუსალიმის ე.წ. კონსტანტინოპოლიზაცია (Galadza, 2018, გვ. 220-300), სომხურმა ეკლესიამ ბიზანტიური ერთობისაგან განსხვავებული კურსი აირჩია. სომხური ლიტურგიკული პრაქტიკა ადრეული იერუსალიმური ღმრთისმსახურების ერთგული დარჩა, თუმცა განავითარა ის და შექმნა საკუთრივ სომხური ლიტურგიკული კრებულები. მას შემდეგ, რაც სომხური ეკლესია განვითარების დამოუკიდებელ გზას დაადგა, მას თითქოსდა აღარ შეხებია ბიზანტიურ ეკლესიაში მიმდინარე პროცესები. შედარებით გვიანი პერიოდის ლიტურგიკულ კრებულებს შორის ამჟამად ურთიერთდამოკიდებულების დანახვა საკმაოდ რთულია, მაგრამ მიუხედავად ძვრებისა და სქიზმებისა, ქრისტიანული სამყარო ერთიანობას ყოველთვის ინარჩუნებდა და დღესაც ინარჩუნებს. როგორც ჩანს, სომხური ეკლესია მაინც თვალს ადევნებდა ბერძნულ ეკლესიაში მიმდინარე ცვლილებებს და ეს ცვლილებები გარკვეულწილად აისახებოდა კიდევ სომხურ საღვთისმსახურო კრებულებში.

ქრისტიანულ ეკლესიებში მიმდინარე გარდამავალი პროცესები ყველაზე ნათლად გამოვლინდა სომხურ სვინაქსარში (ჰაისმაფურქში), რომლის საფუძველსაც ბერძნული სვინაქსარის ტიპის კრებული წარმოადგენდა. სვინაქსარის სომხური ვერსია პირველად X საუკუნეში გამოჩნდა (Ավդալუნიან, 1982, გვ. 39), როდესაც იოსებ კონსტანტინოპოლელმა 991-992 წწ. ბერძნულიდან სომხურად თარგმნა სვინაქსარი. ნ. აკინიანის აზრით, „იოსების მიზანი იყო სომეხი ხალხისთვის სულის მაცხოვრებელი ნაშრომი მიეცა და ცდილობდა ყველასთვის ადვილად გასაგები ენით გადმოეცა იგი“ (Ալქიან, 1957, გვ. 1-12). მართალია, იოსების მიერ თარგმნილმა კრებულმა სომხურ ეკლესიაში გავრცელება ვერ პოვა, რადგან მასში მოხსენებულ წმინდანთა უმრავლესობა უცნობი იყო სომეხი ხალხისთვის, მაგრამ ეს სწორედ ის წიგნი იყო, რომელმაც უბიძგა გრიგოლ კათალიკოსს¹ შეექმნა სრულიად ახალი კრებული. გრიგოლ კათალიკოსმა ლექციონარში დაამატა სომეხ წმინდანთა ახალი ხსენებები, მათი დღესასწაულები გახადა უძრავი, შექმნა ამ წმინდანთა საკითხავები და საგალობლები. თუმცა ეს ჯერ კიდევ არ იყო სვინაქსარი კლასიკური გაგებით (გაფრინდაშვილი, 2016, გვ. 291-312).

¹ გრიგოლ II ვკაიასერი (დაბ. თარიღი უცნობია, გარდ. 1105 წ.) სრულიად სომხეთის კათალიკოსი 1066 წლიდან. გრიგოლ მაგისტროს ფაჰლაფუნის ძე. ვკაიასერმა საფუძველი დაუდო საკათალიკოსო ტახტზე ფაჰლაფუნთა დინასტიის აღსაყდრებას, რომლის წარმომადგენლებს სომხეთის საკათალიკოსო ტახტი XIII საუკუნის დასაწყისამდე ეპყრათ.

სომხურ სინამდვილეში სომხური სვინაქსარი კრებულების გამოყენება დაიწყო XIII საუკუნეში, როდესაც იოსებ კონსტანტინოპოლელის მიერ ბერძნულიდან თარგმნილი სვინაქსარისა და გრიგოლ ვკაიასერის კრებულის სომხური მასალის საფუძველზე შეიქმნა და ჩამოყალიბდა სვინაქსარი კრებული. სომხური სვინაქსარის ოთხ რედაქციას გამოყოფენ:

1. ტერ-ისრაელ ხაჩენცის სვინაქსარი (გარდ. 1249 წ.).
2. კირაკოს აღმოსავლელის (არეველცის) სვინაქსარი (დაახლ. 1201/1203-1271 წწ.).
3. გრიგოლ ანავარზელის სვინაქსარი (1293-1307 წწ.).
4. გრიგოლ ნერენც ხლათელის სვინაქსარი (1349-1425 წწ.) (Ավդալեղյան, 1982, გვ. 53-86).

აღნიშნული რედაქციები უკვე ჩამოყალიბებულ სვინაქსარულ კრებულებს წარმოადგენენ. სვინაქსარს სომხურად «Հայսմախոբ» [„ჰაისმახობურქ“] ეწოდება.

კრებულში წმინდანთა ისტორიების თხრობა «Հայսմախոբ» [„ამ დღეს“] ფრაზით იწყება. სახელწოდებაც და სვინაქსარის სტრუქტურაც პირველი რედაქციის ავტორის, ტერ-ისრაელის კრებულიდან მომდინარეობს. შესაბამისად, სომხურ სამეცნიერო წრეებში სვინაქსარული რედაქციების ისტორიის ათვლა ტერ-ისრაელის სვინაქსარიდან იწყება.

საუკუნეების განმავლობაში სხვადასხვა რედაქტორთა ჩარევითა თუ ბუნებრივი, ლიტურგიკული მოთხოვნების გავლენით კრებულმა სრულიად ორიგინალური და თავისებური სტრუქტურული ხასიათი მიიღო.

ჩვენი ნაშრომის უმთავრესი მიზანია ჰაისმახობურქის ყველაზე სრული, ბოლო რედაქციის, გრიგოლ ხლათელის სვინაქსარული კრებულის მაგალითზე წარმოვადგინოთ სომხური სვინაქსარების სტრუქტურული დახასიათება, გამოვავლინოთ ორიგინალური სომხური მასალა და შეძლებისდაგვარად ვაჩვენოთ ამ მასალის შევსების წყაროები.

სომხური სვინაქსარის შესასწავლად ვისარგებლეთ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული გრიგოლ ხლათელის რედაქციის NCM Arm-1 ხელნაწერთ, ბერძნულ მასალასთან შესადარებლად კი გამოვიყენეთ ერთ-ერთი უადრესი ბერძნული სვინაქსარი, ე.წ. პატმოსის ხელნაწერი (Дмитриевский, 1895. გვ. 1-152), რომელიც IX-X საუკუნეებით თარიღდება და ბერძნული სვინაქსარების შემცველი ხელნაწერებიდან იოსებ კონსტანტინოპოლელის მიერ თარგმნილ სვინაქსართან ქრონოლოგიურად ყველაზე ახლოს დგას, გამოვიყენეთ ასევე კონსტანტინოპოლური სვინაქსარების კრიტიკული გამოცემა (Delehaye, 1902) და დიდი სვინაქსარის გიორგი მთაწმიდელისეული თარგმანი (დოლაქიძე და სხვ, 2018), როგორც ბერძნული სვინაქსარების ყველაზე სრული რედაქცია.

სომხური სვინაქსარისა და ბერძნული სვინაქსარების სტრუქტურულმა შედარებამ მნიშვნელოვანი განსხვავებები გამოავლინა: 1. ჰაისმახობურქი ლიტურგიკული წლის მხოლოდ უძრავი პერიოდის – 12 თვის წმინდანთა ხსენებებისა და ცხოვრებებისგან შედგება, რაც იმას ნიშნავს, რომ მთელი საეკლესიო წლის მანძილზე – ნავასარდიდან (ავვისტოს შუა რიცხვებიდან) ავვისტომდე წარმოდგენილია წმინდანთა ხსენებები თავისი სვინაქსარული საკითხავებით. ბერძნულ სვინაქსარში კი, სათვეოს გარდა, მოძრავი კალენდრის – მარხვან-

ზატყის პერიოდის მასალაც დასტურდება. 2. ბერძნულ სვინაქსარებში სვინაქსარულ ხსენებებთან გვხვდება დღის განმავლობაში მსახურების ჩატარების წესი და მიმდევრობა შესაბამისი მასალის მითითებით. ჰაისმავურქი ამგვარ ელემენტებს მოკლებულია.

ჰაისმავურქის საერთო ქრისტიან წმინდანთა რეპერტუარი უმეტესად ბერძნული სვინაქსარიდან მომდინარეობს. ის იმეორებს ბერძნული სვინაქსარის წმინდანთა ხსენებების ძირითად ბირთვს და ამ შემთხვევაში, როგორც წესი, ხსენებათა დღეები სომხურ და ბერძნულ სვინაქსარებში ერთმანეთს ემთხვევა. ეს ეხება, ძირითადად, დიდ საეკლესიო დღესასწაულებსა და დიდ წმინდანებს, მაგალითად:

	ჰაისმავურქი	პატმოსის სვინაქსარი	დიდი სვინაქსარი
2.IX	Վկայաբանութիւն սրբոյն Մամասայ և ընկերացն [ხსენება წმიდისა მამიისი და მასთან მყოფებისა] Յիշատակէ նրանցոյն Յովհաննու Պահապողին [ხსენება ნეტარისა იოვანე მმარხველისა]	წმიდა მამაჲ ხსენება წმიდისა იოვანე მმარხველისა	წმიდა მამაჲ ხსენება წმიდისა იოვანე მმარხველისა
24.II	Գիւտ գլխոյն Յովհաննու [პოვნაჲ თავისა წმიდისა იოვანე ნათლისმცემლისაჲ]	პოვნაჲ თავისა წმიდისა იოვანე ნათლისმცემლისაჲ	პოვნაჲ თავისა წმიდისა იოვანე ნათლისმცემლისაჲ

სშირია ისეთი შემთხვევები, როდესაც ერთი დღის განმავლობაში ბერძნულ სვინაქსარში მეტი ხსენებაა, ვიდრე ჰაისმავურქში, რაც ლოგიკურია, რადგან სვინაქსარი პერმანენტულად ივსებოდა:

	ჰაისმავურქი	პატმოსის სვინაქსარი	დიდი სვინაქსარი
1.XII	Ի սմին աւուր սուրբ վկայն Քրիստոսի Անանիայ Պարպիկն [ხსენება წმიდისა მონამისა ანანია სპარსისა]	ანანია სპარსი ნაუმ წინასწარმეტყველი წმინდა ონისიმე და სოლომონ ეფესელ ეპისკოპოსთა	ანანია სპარსი ნაუმ წინასწარმეტყველი წმინდა ონისიმე და სოლომონ ეფესელ ეპისკოპოსთა
1.III	Վարք և յիշատակ Տւրդիկն աղախոյն [ხსენება ევდოკია მხველისა]	წმიდისა ევდოკიაჲსი წმიდათა მონამეთა ნესტორ, ტრივიმი, მარკელე, ანტონი, სილბესტრი სოფრონიოს ანტონინეს	წმიდისა ევდოკიაჲსი წმიდათა მონამეთა ნესტორ, ტრივიმი, მარკელე, ანტონი, სილბესტრი სოფრონიოს ანტონინეს

სტრუქტურულ განსხვავებათა რიგში არ განვიხილავთ საერთო წმინდანთა ხსენებების ერთი, ორი ან თუნდაც სამი დღით სხვაობას, რადგან ასეთი განსხვავებები ჩვეულებრივი მოვლენაა სვინაქსარულ კრებულებში (ჩიტუნაშვილი, 2021, გვ. 12-15). თუმცა გვაქვს ისეთი შემთხვევები, როდესაც ერთი

და იმავე წმინდანის ხსენება სრულიად განსხვავებულ დღეებშია დადებული სომხურ ჰაისმაგურქსა და ბერძნულ სვინაქსარში. მაგ.: სტეფანე პირველმონამის ხსენება ჰაისმაგურქში 7 იანვარს აღინიშნება – *Քաղոցի I, և Յունվարի E. յիշատակ սրբոյն Ստեփաննոսի նախասկային Քրիստոսի* – ქალოცის 30, იანვრის 7, ხსენება წმიდისა სტეფანე ქრისტეს პირველმონამისა. მაშინ, როდესაც პატმოსის სვინაქსარი და, ზოგადად, ბერძნული სვინაქსარები სტეფანეს ხსენების დღედ 27 დეკემბერს ასახელებენ. რა თქმა უნდა, 7 იანვარს სტეფანე პირველმონამის მოხსენიება ჰაისმაგურქში ბერძნული სვინაქსარიდან უნდა მომდინარეობდეს. ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ კონსტანტინოპოლური რედაქციის სვინაქსარის შემცველ ერთ-ერთ ბერძნულ ხელნაწერში სტეფანეს ხსენება 8 იანვარს აღინიშნება (Delehaye, 1902, გვ.1166).

დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ სომხურ სვინაქსარში შემორჩენილია ისეთ წმინდანთა ხსენებები, რომლებიც აშკარად უნდა ყოფილიყვნენ ბერძნულ სვინაქსარებში, მაგრამ დღეს მათი ხსენებები ბერძნულ ხელნაწერებში არ ჩანს.

წმინდანები, რომლებიც არ გვხვდებიან ბერძნულ სვინაქსარებში, მაგრამ ენამნენ ქრისტიანთა დიდი დევენის პერიოდში:

ჰაისმაგურქი 29 მარტს მოიხსენიებს წმინდა მონამეებს მარკიანეს, ზენონსა და ალექსანდრეს. სვინაქსარული ცხოვრების მიხედვით, ეს წმინდანები დეკეოზის (249-251 წწ.) დროს ანამეს. ბერძნულ სვინაქსარებში მათი ხსენება არ იძებნება, სამაგიეროდ, მარკიანე 29 მარტს იხსენიება უძველეს სირიულ კალენდარში (Архиепископ Сергий, 1874, გვ. 489).

მაქსიმიანეს დროს ანამეს წმიდა იპერიქე და მისი ძმებიც. მათი ხსენება სომხური ეკლესიაში 19 ოქტომბერს აღინიშნება. კონსტანტინოპოლური პრაქტიკის ბერძნულ სვინაქსარებში იპერიქე მოწამე სხვებთან ერთად 5 ივნისს მოიხსენიება, თუმცა ამ უკანასკნელის გაიგივება სომხური სვინაქსარის იპერიქესთან ვერ ხერხდება, რადგან სომხური სვინაქსარის მიხედვით, იპერიქე ძმებთან ერთად ენამა. მოწამეები წარმოშობით სამოსატელები ყოფილან და ენამნენ მაქსიმიანეს მიერ.

წმინდანები, რომლებიც ცნობილნი არიან კონსტანტინოპოლური რედაქციის სვინაქსარებისათვის, მაგრამ მათი ერთად მოხსენიება უცნობია:

ამ ტიპის ხსენებათა შორის გამოვყოფთ 1 ოქტომბერს დადებულ თორმეტი დიდი მოძღვრის – დიონისე არეოპაგელის, იერეთეოს ეპისკოპოსის, სილიბისტრო რომთა პაპის, ათანასე ალექსანდრიელის, კირილე იერუსალიმელის, ეფრემ ასურის, ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ნოსელის, გრიგოლ ღმრთისმეტყველის, ეპიფანე კვიპრელისა და კირილე ალექსანდრიელის ხსენებას. ყველა ეს მოძღვარი არის მსოფლიო საეკლესიო მამა, საკუთრივ მათი ხსენებები სხვადასხვა დღეს აღინიშნება ბერძნულ და სომხურ სვინაქსარებში:

	ბერძნული სვინაქსარი	ჰაისმაჯურქი
დიონისე არეოპაგელი	3 ოქტომბერი	4 ოქტომბერი
იეროთეოს მოძღვარი	1 ოქტომბერი	1 ოქტომბერი
სილიბისტრო რომთა პაპი	2 იანვარი	2 იანვარი
ათანასე ალექსანდრიელი	18 იანვარი (კირილე ალექსანდრიელთან ერთად), 2 მაისი	18 იანვარი
კირილე იერუსალიმელი	18 მარტი	18 მარტი
ეფრემ ასური	28 იანვარი	1 ოქტომბერი
ბასილი კესარიელი	1 იანვარი	1 იანვარი
გრიგოლ ნოსელი	20 იანვარი	10 იანვარი
გრიგოლ ღმრთისმეტყველი	25 იანვარი	25 იანვარი
ეპიფანე კვიპრელი	12 მაისი, 14 ივლისი	13 მაისი
კირილე ალექსანდრიელი	18 იანვარი, 27 ივნისი	-

თორმეტი დიდი მოძღვრის ერთად მოხსენიება, ჩანს, სომხურ ტრადიციას წარმოადგენს.

წმინდანები, რომლებიც არ გვხვდებიან ბერძნულ სვინაქსარებში, მაგრამ არიან სხვა ცნობილი წმინდანების თანამოღვაწენი:

სომხური სვინაქსარი ხშირად აღნიშნავს ისეთ წმინდანთა ხსენების დღეებს, რომლებიც არ გვხვდებიან ბერძნულ სვინაქსარებში, თუმცა ისინი ცნობილი წმინდანების მოწაფეები, თანამოღვაწეები ან უბრალოდ თანმხლები პირები არიან. როგორც წესი, ასეთი შევსებისათვის წყაროს წმინდანთა ცხოვრებები ან აპოფთეგმური კრებულები წარმოადგენს. მაგ., 9 მაისს ჰაისმაჯურქი დღესასწაულობს ტრილოს ეპისკოპოსის დღეს [Յայսմ ամուր յիշատակ է Տրիւլոսի եպիսկոպոսին [ამასვე დღესა ხსენება ტრილოს ეპისკოპოსისა], რომლის ხსენებას ვერ ვხვდებით ბერძნულ სვინაქსარებში, თუმცა სომხურ სვინაქსარულ ცხოვრებაში აღნიშნულია, რომ ეს უკანასკნელი ეპისკოპოსად ხელდასხმულ იქნა იოანე მონყალის მიერ (NCM Arm-1, 458r), თხრობა აშკარად აპოფთეგმური ხასიათისაა.

ბიბლიური პერსონაჟები ჰაისმაჯურქებსა და სვინაქსარებში:

ბიბლიურ პერსონაჟთა ხსენება ხშირია როგორც სომხურ, ისე ბერძნულ სვინაქსარებში, თუმცა მათი ხსენების დღეები განსხვავებულია. გარდა ამისა, ჰაისმაჯურქებში გვხვდება ისეთი ხსენებებიც, რომლებიც არ დასტურდება კონსტანტინოპოლური რედაქციის ბერძნულ სვინაქსარებში. ჰაისმაჯურქში 14 მარტს აღნიშნება ადამისა და მისი შთამომავლების ხსენება, ბერძნულ სვინაქსარებში ასეთი ხსენება არ გვაქვს. არ გვხვდება ხსენება ბიბლიური მელქისედეკისაც, რომელსაც ჰაისმაჯურქი 25 მარტს აღნიშნავს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა, რომ მელქისედეკის ხსენება დასტურდება ადრეული პალესტინური ტრადიციის ამსახველ იოანე-ზოსიმეს კალენდარში, თუმცა ხსენების დღე განსხვავებულია – 8 აგვისტო (Garitte, 1958, გვ. 83, 297).

ამ დღესასწაულის აღმოჩენა ჰაისმაფურქში, შესაძლოა, იერუსალიმური ღმრთისმსახურების ანარეკლი იყოს.

ზოგჯერ განსხვავებას წმინდანთა ხსენების დღეებს შორის საკუთრივ სომხური ლიტურგია განსაზღვრავს. ამის საუკეთესო მაგალითია ბიბლიური აბრაამ მამამთავრის ხსენება, რომელიც გვხვდება როგორც ბერძნულ სვინაქსარში, ისე ჰაისმაფურქში. სვინაქსარის სათვეო ნაწილში აბრაჰამ მამამთავარი 9 ოქტომბერს მოიხსენიება (დოლაქიძე და სხვ., 2018, გვ. 39), მის ხსენებას აღნიშნავენ ასევე ქრისტეშობის (25 დეკემბრის) წინა კვირას: „რომელ კვრიაკე ქრისტეშობისა წინაა იყოს ჴსენება აბრაჰამ, იაკობ და ისაკისი“ (დოლაქიძე და სხვ., 2018, გვ. 101), ჰაისმაფურქი მისი ხსენების დღეს კი 4 იანვარს აღნიშნავს. ამ შემთხვევაში აბრაამის ხსენების დღე მორგებულია სომხურ ლიტურგიკულ ტრადიციას, რომელიც ქრისტეშობას (განცხადებასთან ერთად) 6 იანვარს დღესასწაულობს.

წმინდანები, რომლებიც არ გვხვდებიან ბერძნულ სვინაქსარებში, მაგრამ ქრისტიანობის გამო სპარსეთში ეწამნენ:

ჰაისმაფურქში დიდი რაოდენობით გვხვდება სპარსეთში წამებულ ქრისტიანთა ხსენებები. ამ წმინდანთა ერთი ნაწილის დღესასწაულები კონსტანტინოპოლური პრაქტიკის სვინაქსარებშიც დასტურდება, მაგრამ არიან ისეთი წმინდანებიც, რომელთა ხსენება დიდ სვინაქსარსა და ბერძნულ სვინაქსარებში არ იძებნება. მაგალითად შეგვიძლია მოვიტანოთ შმაგონ სპარსთა ეპისკოპოსი, ხსენების დღე 12 აპრილი (NCM Arm-1, 405r-v), რომელიც სვინაქსარული ცხოვრების მიხედვით საბურ (Սաբուրիხ/საბურიოს) სპარსთა მეფის დროს ეწამა. ვფიქრობთ, ამ და სპარსეთში წამებულ სხვა ქრისტიანთა ხსენების დღეების გარკვეული ნაწილი სომხურ სვინაქსარში სირიული წყაროების გავლენით უნდა მოხვედრილიყო, ნაწილი კი საკუთრივ სომხური პრაქტიკის გამოძახილი უნდა იყოს, როგორც, მაგალითად, **საჰაკ სპარსის** წამება, რომელიც ქრისტიანული წესით სომეხმა მღვდელმა მონათლა და რომლის ხსენების დღესაც სომხური ეკლესია 18 აპრილს აღნიშნავს (NCM Arm-1, 415r-416v).

წმინდანები, რომლებიც არ გვხვდებიან ბერძნულ სვინაქსარებში და წარმოშობით სირიელები არიან:

სომხურ სვინაქსარებში გვხვდება სირიელ მოღვაწეთა სახელებიც, რომელთა ხსენებებს ბერძნულ სვინაქსარებში ვერ შევხვდებით, რადგან ისინი განხეთქილების შემდგომი პერიოდის მოღვაწენი არიან და მათ ბიზანტიური სამყარო არ შეინწყნარებდა. წარმოშობით სირიელია ბარსუმა მარტოდმყოფი, რომლის ხსენებაც ჰაისმაფურქში 1 თებერვალს აღინიშნება (NCM Arm-1, 301r-302v). ცხოვრების მიხედვით, ბარსუმა თეოდოსი მცირის დროს (V ს.) მოღვაწეობდა და ქალკედონელთა წინააღმდეგ მიმდინარე პოლემიკაში იღებდა მონაწილეობას. თხრობა ნახევრად აპოფთეგმურია.

სტრუქტურულ თავისებურებათა გარდა, ჰაისმაფურქების შედგენილობას შინაარსობრივადაც ცვლის კიდევ ერთი დეტალი. ბერძნულ სვინაქსარში პერიოდულად გვაქვს მითითება ამა თუ იმ ჰომილეტიკურ საკითხავზე. მაგა-

ლითად, 26 დეკემბრის მსახურებაში ნათქვამია „საკითხავი დღესასწაულისაჲ, თქუმული იოვანე ოქროპირისაჲ „მამამთავარნი“ (დოლაქიძე და სხვ., 2018, გვ. 118), თუმცა თავად საკითხავის ტექსტი სვინაქსარებში არ გვხვდება.

ჰაისმავეურქებში ხშირად ვხვდებით ჰომილეტიკური ტიპის საკითხავებს როგორც თარგმნილს, ისე ორიგინალურს. ჰოლიმეტიკური მასალის დართვა ჰაისმავეურქის მოცულობით გაზრდის ერთ-ერთი საშუალებაა. მაგალითად, ჰომილიებიდან უნდა აღინიშნოს ევსები კესარიელის საკითხავი „ამაღლებისათჳს“, რომელიც 2 მაისს იკითხება – Ահ[ե]կի ԻԵ, և Մայիս Բ Ֆարուխեան Չասոկին Տասերա պատմագիր ասացեալ ի համբարձման Քրիստոսի. «Վայելոյ է մնգ ճառ էլ և ասկալ ինչ վասն Համբարձման տեսան մերոյ Ֆիսուսի Քրիստոսի...» [ამასვე დღესა ამაღლება უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, თქმული ევსები კესარიელისა ამაღლებისათჳს].

ჰაისმავეურქებში გახსნილი სახით გვხვდება სხვადასხვა წმინდანისადმი მიძღვნილი დიდი მამების „შესხმები“. 27 დეკემბერს სომხურ სვინაქსარში იკითხება შესხმა თქმული ევრემ ასურისა სტეფანე პირველმონამისათვის. სავარაუდოდ, ტექსტი აღებული უნდა იყოს მრავალთავის ტიპის კრებულიდან. „შესხმის“ ტექსტის გაჩენა 27 დეკემბერს ჰაისმავეურქში ამ ლიტურგიკული წიგნის გვიანდელ შევსებას გვიჩვენებს, რადგან თავად სტეფანეს ხსენება სომხურ სვინაქსარში 7 იანვარს არის დადებული (იხ. ქვევით).

„შესხმა“ დართულია 28 დეკემბერს იოანე მოციქულის ხსენებისათვის Տերբողեան գովուխին ի սուրբ առաքելոյն Յիսանու [შესხმა იოანე მოციქულისა]. ტექსტი არ უნდა იყოს ორიგინალური, დიდი ალბათობით, თარგმნილია.

1 იანვარს ბერძნული სვინაქსარი და ჰაისმავეურქი მოიხსენებენ ბასილი კესარიელს (Delehaye, 1902, გვ. 364). ბასილის ხსენებასთან სომხურ სვინაქსარში გვხვდება შემდეგი საკითხავები: ივლიანე განდგომილისათვის, ხუცესისათვის, განდგომილი ყრმისათვის, ევრემ ასურისათვის, ნიკიის კრებისათვის, ცოდვილი დედაკაცისათვის, ანასტასი ხუცისათვის, ჰურია ექიმისათვის.

არცერთი ეს საკითხავი არ იძებნება ბერძნულ სვინაქსარში, სამაგიეროდ ამ ტექსტების უდიდესი ნაწილი დაცულია იერუსალიმურ ლიტურგიკაზე მორგებულ მრავალთავებში სწორედ 1 იანვარს, ბასილი კესარიელის ხსენების დღეს, რადგანაც ტრადიციულად ეს ჰომილიები ბასილი კესარიელს მიეწერება (ბრეგაძე და სხვ., 1974, გვ. 368-369). როგორც ჩანს, სომხური სვინაქსარის რედაქტორებმა კრებულის შევსებისას ამ შემთხვევაშიც მრავალთავის ტიპის სომხური კრებულით (Ճառքնսոխ) ისარგებლეს.

5 იანვრიდან 7 იანვრის ჩათვლით ჰაისმავეურქში თითოეულ დღეზე ჩართულია ქრისტეშობის შემდგომი დღესასწაულის საკითხავი ტექსტები, რომლებიც დამატებას წარმოადგენს და არ იძებნება ბერძნულ სვინაქსარში:

Պատճառ երկրորդ ասուր Մնրնդեան Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ – [მეორე დღე შობისა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი] (270r-271r); Պատճառ երկրորդ ասուր Մնրնդեան Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ [მესამე დღე შობისა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი]. (272r-273v); Պատճառ չորրորդ ասուր Մնրնդեան [მეოთხე დღე შობისა] (273av-274v; Պատճառ հինգ[երորդ] ասուր Մնրնդեան Քրիստոսի Աստուծոյ [მეხუთე დღე ქრისტეშობისა] (275v-276v); Պատճառ վեցերորդ Տեր Մնրնդեան Քրիստոսի [მეექვსე დღე ქრისტეშობისა] (277rv);

ლებსაც აღნიშნავს როგორც სომხური, ისე ბერძნული სვინაქსარები (მაგ.: გრიგოლ განმანათლებელი, რიფსიმე, გაიანე და მათთან ერთად წამებული ქალწულები), ჰაისმაგურქის ეროვნულ რედაქციაში დაამატეს ე.წ. სომეხი ახალმონამეები: 3 ივლისს იხსენიება ხოსროვ განძაკელი [Մարգարի ԻԷ, և Յուլիա Գ. Յայսմ աւուր վկայաբանութիւն սրբոյ Խոսրովու Գանձակեցոյն [27 მარგაცი, 3 ივლისი, წამება წმიდისა ხოსროვ განძაკელისა] (NCM Arm-1 525v-526v), 24 ივლისს კი – სტეფანე სივნიელი – Հրոսիցի ԺԸ, և Յուլիա ԻԴ. Յիշատակ սրբոյն Ստեփաննոսի Միւնեսց Հայրապետին [18 Յրոტიცი, 24 ივლისი, ხსენება წმიდისა სტეფანე სივნიეთის ეპისკოპოსისა] (NCM Arm-1, 544r-v)].

წმინდანთა ნაწილები – სომხურმა სვინაქსარმა წმინდანებთან დაკავშირებული უძველესი ქრისტიანული ტრადიცია გაიმეორა, წინ წამოსწია იმ წმინდათა ნაწილების ისტორიები, რომლებიც სომხეთის ეკლესიის ისტორიისათვის იყვნენ მნიშვნელოვანი და მათი ხსენების დღეები დააწესა. მაგალითად, გრიგოლ განმანათლებლისა და მასთან დაკავშირებული დღესასწაულები. სომხური ეკლესია, გრიგოლ განმანათლებლის ხსენების გარდა, აღნიშნავს გრიგოლის წმინდა ნაწილების პოვნის დღეს – [Հրոսի ԻԱ, և Մեսայնմբեր Լ. և թղին ԺԳ. Գիւտ նշխարացն սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորիցն [წმიდა გრიგოლ განმანათლებლის ნაწილთა პოვნա] (NCM Arm-1, 72v)] და ცალკე ადგილს უთმობს გრიგოლის ხილვას, რომელსაც სომხურ ეკლესიაში 19 დეკემბერს აღნიშნავდნენ – Բայդიցի ԺԱ, և Դնկստմբերի ԺԹ. տსսի սրբոյն Գրիգորի գիր Խտես ի Վաղարշապատ քաղաքի [ხილვა წმინდა გრიგოლ განმანათლებლისა, რომელიც იხილა ვალარშაპატში] (NCM Arm-1, 221v-222r).

სპეციალური დღესასწაულია განსაზღვრული ჰაისმაგურქში სომეხთა მომაქცევლების – თადეოს და ბართლომე მოციქულების ნაწილთა პოვნისათვისაც -Մსհსկի ԺԹ, և Փետրուարի ԻԵ. Յայսմ աւուր գիւտ նշխարաց սուրբ առաքելոյն Բարթողոմէոսի – ამასვე დღესა პოვნա ბართლომე მოციქულის წმინდა ნაწილებისა (NCM Arm-1, 328v-329r); Մարտի ԻԳ, և Մայիս Լ. Յայսմ աւուր գիւտ նշխարաց սրբոյն Թադէոսի առաքելոյն – ამასვე დღესა პოვნա წმინდა თადეოს მოციქულის წმინდა ნაწილებისა] (NCM Arm-1, 487r-489r)]

საეკლესიო პირები და ვარდაპეტები – სომხურ ჰაისმაგურქში გრიგოლ განმანათლებლიდან მოყოლებული თითქმის ყველა ცნობილი კათალიკოსისა და ეპისკოპოსის ხსენება აღინიშნება და მათი სვინაქსარული საკითხავებია მოცემული – ნერსე დიდი კათალიკოსი (19 ნოემბერი), იოანე ოძუნელი (17 აპრილი), ნერსე შნორალი (5 აგვისტო), ნერსე ლამბრონელი (17 ივლისი), ელიმე ვარდაპეტი და გრიგოლ ნარეკელი (27 თებერვალი), ვანაკან ვარდაპეტი (19 მარტი), იოანე გარნელი (15 აპრილი) და სხვ.

რამდენიმე ხსენება ეძღვნება სომხური მწიგნობრობის ფუძემდებლებს – საჰაკ პართელს, მამტოცს და მათ მონაფეებს (9 სექტემბერი, 17 სექტემბერი, 19 თებერვალი). სომხურ სვინაქსარში 25 ნოემბერს ცალკე დღესასწაულად აღინიშნება ბალუს მთაზე ანბანის პოვნის დღე. ჰაისმაგურქში დაცული მამტოცის სვინაქსარული ცხოვრების შესწავლამ კი გვიჩვენა, რომ სომხური სვინაქსარის რედაქტორებმა მისი ცხოვრების შედგენისას ისარგებლებს მო-

სე ხორენელისა და კირაკოს განძაკელის თხზულებებით (გაფრინდაშვილი, 2015, გვ. 300-307).

ისტორიული პირები – სომეხმა რედაქტორებმა სომხეთის ისტორიაში განსაკუთრებული როლის შესრულებისათვის ჰაისმაფურქის კალენდარში შეიყვანეს ცნობილი სომეხი ისტორიული პირები – მეფეები, მხედართმთავრები და ა.შ.. ასე აღმოჩნდა ჰაისმაფურქში 3 მარტს სმბატ ბაგრატიუნის ხსენება [Մեհեսկի ԻԵ, և Մարտի Գ. Ֆայսմ աւուր յիշատակ սրբոյն Մմպաստայ Հայոց սմպաստի – მეჭეკის 25, მარტის 3. ამასვე დღესა ხსენება სმბატ სომეხთა სპარაპეტისა (NCM Arm-1, 338v)], რომელსაც 855 წელს ქრისტიანობის გამო თავი მოკვეთეს. ამავ რანგში შეგვიძლია განვიხილოთ აშოტ ბაგრატიუნის მოსახსენებელი 27 მაისს – Մարտի Ի, և Մայիս ԻԷ Ֆայսմ աւուր յիշատակ Է Աշոտոյ Հայոց թագաւորին [20 მარერი, 27 მაისი, ხსენება აშოტ სომეხთა მეფისა (NCM Arm-1, 483rv)]. ორივე ამ წმინდანის სვინაქსარული ცხოვრება, მამტოცის ცხოვრების მსგავსად, სომხური საისტორიო მწერლობიდან მომდინარეობს. აშოტ ბაგრატიუნის სვინაქსარულ ცხოვრებაში ნათქვამია, რომ ის განდიდებული და ხელდასხმული იყო როგორც ხალიფასაგან, ვისგანაც მან სამეფო გვირგვინი მიიღო, ისე ბიზანტიის კეისრისაგან. ეს ცნობა აშკარა გამოძახილია X საუკუნის ისტორიკოსის, იოანე დრასხანაკერტელის თხზულებაში აშოტის გამეფების შესახებ დაცული ინფორმაციისა (დრასხანაკერტელი, 1965, გვ. 36-39).

სინმინდეთა დღესასწაულები – ქრისტიანული ეკლესიისათვის უცხო არ არის სხვადასხვა სინმინდის – ძელიცხოვლის, ღვთისმშობლის სარტყლის, ხატებისა და სხვა სინმინდეების მოხსენიება. ჰაისმაფურქში ცალკე აღნიშნება იმ სინმინდეთა ხსენებები, რომლებიც სომხურ ეკლესიასთან არის დაკავშირებული. განსაკუთრებით პოპულარულია სხვადასხვა ჯვრის საკითხავები. 26 თებერვალს ჰაისმაფურქში აღნიშნულია ვარაგის ჯვრის ხსენება. ხსენებისათვის დართული სვინაქსარული ტექსტის მიხედვით, ვარაგის ჯვარი ძელიცხოვლის ნაწილია, რომელიც სომხეთში რიფსიმესა და გაიანესთან ერთად აღმოჩნდა: Մեհեսկի Ի, և Փետրուարի ԻԶ. Տաւն Է երևման Վարազայ Սուրբ Նշանին և սքանչելեաց նոյին [მეჭეკის 20-ს, თებერვლის 26-ს, დღესასწაული ვარაგის წმინდა ნიშის გამოჩენისა და მისი სასწაულებისა] (NCM Arm-1, 329r-331v). ვარაგის ჯვრის სვინაქსარული ისტორია აშკარად დამოკიდებულია იერუსალიმში ელენე დედოფლის მიერ ჯვრის აღმოჩენის ისტორიასა და რიფსიმინათა წამებაზე.

X საუკუნის ისტორიკოსის, აჰარონ ვანანდელის თხზულებას უნდა იყენებდეს ჰაისმაფურქის რედაქტორი წმ. ნინოს (ნუნეს) ჯვრის სვინაქსარული ისტორიის შექმნისას, რომელსაც სომხური ეკლესია 31 მარტს აღნიშნავს (NCM Arm-1, 382r) (ჩიტუნაშვილი, 2022, გვ. 132-134).

როგორც ვხედავთ, სომხური მასალით ჰაისმაფურქის შევსებისას სომხური სვინაქსარის შემდგენელ-რედაქტორებმა უხვად ისარგებლეს ორიგინალური სომხური საისტორიო მწერლობით. ამ წყაროთა დადგენა რიგ შემთხვევაში რთული არ არის, ზოგჯერ კი დამატებით კვლევას მოითხოვს. საკითხავი ტექსტების მრავალფეროვნებიდან გამომდინარე, წყაროებიც განსხვავებული უნდა ყოფილიყო. ამას მხოლოდ თითოეული საკითხავის დეტალური შესწავლა გვიჩვენებს.

ამრიგად, კვლევამ ცხადყო, რომ სომხური სვინაქსარის ეროვნული რედაქციის შესაქმნელად კრებულის რედაქტორ-შემდგენლებმა, ერთი მხრივ, მასალა აიღეს მრავალთავებიდან, ჰაგიოგრაფიული და ასკეტიკური კრებულებიდან, მეორე მხრივ კი, სვინაქსარული საკითხავების შესადგენად აქტიურად ისარგებლეს სომეხ ისტორიკოსთა თხზულებებით.

ყოველივე ზემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ ამ განსხვავებული ნიშნებით სომხური ჰაისმაფურქი შორდება თავის ბერძნულ პროტოტიპს და ლიტურგიკულ-ჰაგიოგრაფიული ნიგნიდან საკითხავ ნიგნად იქცევა, რითაც უფრო მეტად იერუსალიმური ტრადიციის მრავალთავებს ემსგავსება.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ალექსიძე, ზ. (2014). თეოლოგიური პოლემიკა კავკასიაში (VI საუკუნე), თბილისი: არტანუჯი.
- ბრეგაძე, თ., ქავთარია, მ. და ქუთათელაძე, ლ. (1974). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისა A კოლექცია, ტომი 1-1, თბილისი: მეცნიერება.
- გაფრინდაშვილი, ხ. (2015). მესროპ-მამტოცი სომხურ სვინაქსარებში, ჰუმანიტარული კვლევები, წელიწდეული, VI, 291-312.
- დვალი, მ., ჩიტუნაშვილი, დ. (2014). თეოფილე ხუცესმონაზონი, მამათა სწავლანი, თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2014. ISBN 978-9941-9356-5-7.
- დოლაქიძე, მ., ჩიტუნაშვილი, დ. (2018). გიორგი მთაწმიდელი, დიდი სწავლანი, თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი ISBN 978-9941-9563-5-5.
- დრასხანაკერტელი იოანე, (1965). სომხეთის ისტორია, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და საძიებლებით გამოსცა ელ. ცაგარეიშვილმა, თბილისი: მეცნიერება.
- ჩიტუნაშვილი, დ. (2021). ექვთიმე მთაწმიდელი, მცირე სწავლანი, თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი. ISBN 978-9941-9745-4-0.
- ჩიტუნაშვილი, დ. (2022). ნინო ჯვრის ისტორიის სვინაქსარული საკითხავი და მისთვის დართული ჯვრის მოგზაურობის ქრონოლოგია, ქრონოსი, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი. თბილისი: შპს „პრინტჯეო“, 131-143.
- Delehaye, H. (1902). *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles: Apud Socios Bolandianos.
- Galadza, D. (2018). *Liturgy and Bizantinization in Jerusalem*, Oxford: Oxford University Press. ISBN 978-0-19-881203-6.
- Garitte, G. (1958). *Le Calendrier Palestino-Géorgienne du Sinaitique 34 (Xe siècle)*, Bruxelles: Société des Bolandistes.
- Дмитриевский, А. (1895). *Толка, Описание Литургических рукописей хранящихся в библиотеках Православного Востока*.
- Ակինյան, Ն. (1957), *Հովսեփ Կոնստանդնուպոլսեցի, Հանդես Ամսօրեայ*, 1-12:
- Ավիլայեցյան, Մ. (1982). «Հայսամաուրք» ժողովածուները և նրանց պատմագրական արժեքը, Երեվան: ՀՍՄՀ ԳԱ Մ. Աբեղյանի անվան Գրականության ինստիտուտ:
- Հարանց Վարք, (1720). *Վարք Սրբոց Հարանց, Իսապահան: Ի տպարանի Կարապետի Որդի Ասուլաճաարոյ*:
- Յովսեփյանց, Ս. (1896), *Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, Վննեստիկ: Սուրբ Ղազարոս: Архимандрит Сергий, (1874). Полный Месяцаслов Востока, Том II, Москва: Типография современных известий*.
- NCM Arm-1 – ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, XV-XVI სს.

Among the Christian peoples, Armenian ecclesiastical literature is one of the oldest and richest. The Armenian Church has gone through a rather complex and diverse path of development. After the Council of Chalcedon, the world was engulfed in dogmatic controversy. This dispute intensified in Transcaucasia, especially in the 6th century, which resulted in the self-determination of churches. Liturgical changes naturally accompanied the change of dogmatic foundations. While at the end of the 9th century and by the 10th century in the Orthodox world, the Jerusalem liturgical practice was gradually replaced by the Constantinople liturgical service, the Armenian liturgical practice remained faithful to the early Jerusalem liturgical service. However, it developed it and created its own Armenian liturgical collections. After the Armenian Church took an independent path of development, it seems that it was not influenced by the processes taking place in the Byzantine Church. It is rather difficult to see a clear relationship between the liturgical collections of the relatively late period but despite the changes and schisms, the Christian world has always maintained its unity and still maintains it today. It seems that the Armenian Church was still observing the processes taking place in the Greek Church, and these changes were reflected in some way in the Armenian liturgical collections.

These transitional processes were best reflected in the Armenian Synaxarion (Յայտնադրոյք), which was based on a collection of the Greek Synaxarion.

A structural comparison of the Armenian Synaxarion and the Synaxarion of Constantinople revealed significant differences: 1. the Armenian Synaxarion consists of the commemoration days and lives of the Saints only during the fixed period of the liturgical year – 12 months, which means that during the whole church year – from Navasardi (from the middle of August) to August, the commemoration days of saints are presented with their readings. In the Synaxarion of Constantinople, in addition to the part of months, the material of the moving calendar – Lent-Feast of Easter period is also confirmed. 2. In the Synaxarion of Constantinople, with the commemoration days, there is the order and sequence of conducting services during the day with reference to the relevant material. Armenian Synaxarion lacks such elements. In the Armenian Synaxarion, the repertoire of common Christian saints derives mostly from the Synaxarion of Constantinople. The Armenian Synaxarion repeats the main core of saints' commemorations of the Synaxarion of Constantinople, and in this case, the commemoration days in both Synaxarions coincide.

The study showed us that in the Armenian Synaxarion there have been preserved the commemoration days of such saints who should clearly have been in the Synaxarion of Constantinople, but today their commemoration days do not appear in the Greek manuscripts. For example, saints who are not found in the Synaxarion of Constantinople, but were martyred during the Great Persecution of Christians, saints known to the Synaxarion of Constantinople but not commemorated together, or saints who are not found in the Greek Synaxarion, but are co-religionists of other famous saints. There are also commemorated the saints who are not found in the Greek Synaxarion, but who were martyred for Christianity in Persia, the Syrian saints, whose salvation is not expected in the Greek Synaxarion because they are figures of a later period than the Council of Chalcedon.

We often find translated and original homiletic readings in Armenian Synaxarions. Adding this type of material is one of the ways to increase the content and size of the collection. The text of homilies by great fathers dedicated to various saints can also be found in the Armenian Synaxarion. In order to complete the Armenian Synaxarion,

Armenian editors of Synaxarion made abundant use of apothegmical and apocryphal collections.

Armenian Synaxarion, along with strengthening common Christian ideas, certainly served its own national church. To make the Synaxarion collection more national, Armenian editors added Armenian material to it: Armenian saints, Armenian martyrs, sacred objects, the discovery of the relics of saints, historical figures – kings, commanders, ecclesiastical figures – Catholicos, bishops, confessors etc. As research has shown, Armenian editors actively benefited from the original works of Armenian historians when preparing the materials for the Armenian Synaxarion.

თინათინ ევდოშვილი
Tinatin Evdoshvili

50-ე ფსალმუნის (მინყალეს) განმარტების
ახლადგამოვლენილი ხელნაწერი
A Newly Found Manuscript: Commentary on Psalm 50
(Miserere Mei)

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: ფსალმუნი, განმახლება, ხედნაწეხი, იოსელიანი, კოლექცია
Keywords: Psalms, Commentary, manuscript, Ioseliani, collection

საქართველოში კერძო კოლექციებსა და საოჯახო ბიბლიოთეკებში დღემდე მრავალი საინტერესო ძველი დოკუმენტი თუ ხელნაწერი ინახება. ამჯერად სამეცნიერო მიმოქცევაში გვინდა შემოვიტანოთ თბილისში ერთ-ერთ საოჯახო ბიბლიოთეკაში დაცული, XIX საუკუნის პირველ მესამედში, კერძოდ, 1821 წელს შექმნილი ხელნაწერი წიგნი „განმარტება 50-ე ფსალმუნისა“, რომლის ავტორია მღვდელი ეგნატე ონისიმეს ძე იოსელიანი.

ვიდრე წიგნის ავტორსა და ნაშრომის შინაარსობრივ მხარესთან დაკავშირებულ საკითხებზე ვისაუბრებდეთ, და უმთავრესად იმის გამო, რომ წიგნი აქამდე უცნობია სამეცნიერო საზოგადოებისთვის, პირველ რიგში, მის კოდიკოლოგიურ მახასიათებლებზე შევჩერდებით. ხელნაწერი წიგნის ზომაა 375x230, **მასალა:** ყდა – ლურჯი მუყაო, ყუა – მატერია ფლორისტული ორნამენტით, ასეთივე მატერიით არის მორთული ყდის გარე ზედა და ქვედა კუთხეები, **ფურცელი** – ყვითელი, ჭვირნიშნია. **ჭვირნიშანი** ლიტერულ-ემბლემურია: ბიფოლიოს მარცხენა მხრის შუა ნაწილში დატანილია C Φ M M, მარჯვენა მხარეს, ასევე შუაში, არის გამოსახულება, რომელიც წარმოადგენს ჰოლანდიური Pro Patria-ს ნანაბას, ¹ ბიფოლიოს ქვედა ნაწილში კი დატანილია ქალაღდის წარმოების თარიღი – 1818 წელი. ქალაღდი რუსული წარმოებისა უნდა იყოს. **მელანი** – შავი. დასაწყისში ყდასა და რვეულს შორის არის საცავი ფურცელი, რომლის პირველი გვერდი ნაწილობრივ მიკრულია ყდაზე, ასევე, წიგნის ბოლოს უკანასკნელ რვეულსა და ყდას შორის ჩაკერებული საცავი ფურცლის ბოლო გვერდიც მიკრულია ყდაზე. **დაუნერელია** 1r -5 v, 13v-14v, 84v, 240v-246v. რვეულებრივი სათვალავი აღინიშნება ქვედა არშიაზე, ცენტრში, ასომთავრული გრაფემებით. რვეულებრივი სათვალავი და ტექსტი იწყება nr–დან. პირველი რვეული 9-ფურცლიანია, დანარჩენი – 10-ფურცლიანი, სულ 24 რვეული. ტექსტი დაწერილია ერთ სვეტად ფურცლის დანარჩენი ნაწილი გამოყენებულია ძირითადი ტექსტის შენიშვნებისა და ჩასწორებებისათვის. 84-85 ფურცელზე გაკეთებული მრავალრიცხოვანი შესწორებების გამო ხელნაწერის ავტორს ჩამოუჭრია ეს ფურცლები და მათგან მორჩენილ ვინრო ზოლქვეშ ამოუნებებია ახალი, ისე, რომ თავდაპირველი ფურცლის სტრიქონების დასაწყისი გრძელდება უკვე ჩასწორებული ტექსტით. ორივე ჩამოჭრილი ფურცელი აქვე არის ჩადებული. თხზულების სათაურია „გან-

¹ ლიტერულ-ემბლემური ჭვირნიშნის Pro Patria (Hollandia Watermark ან Hollandse Maid) უძველესი ნიმუში შემონახულია 1699 წარმოებულ ჰოლანდიურ ქალაღდზე. ჭვირნიშანი წარმოადგენს შემოღობილ ნაკვეთს, მის ცენტრში დგას ძველი ჰოლანდიური ჰერალდიკური ფიგურა – თავისუფლების ლომი, რომელსაც წინა მარჯვენა თათში უჭირავს ხმალი, მარცხენაში კი – 7-ისრიანი შეკვრა. ლომის ზურგს უკან, ლობზე, ზის ქალი ჩაფხუტითა და სამკაპათი მარჯვენა ხელში. წარწერა "ProPatria" მოთავსებულია ამ ფილიგრანული გამოსახულების ზემოთ, მარცხენა მხარეს. <http://www.bibliotheca-johannei.de/bibliothek/bestand/besondere-bucher/biblia-latina XVIII> საუკუნეში ჰოლანდიური ქალაღდი განსაკუთრებით მაღალი ხარისხით გამოირჩეოდა. იგი ფართოდ იყო გავრცელებული მთელ ევროპაში. ქალაღდის ბევრი მწარმოებელი ცდილობდა აღმოეჩინა მისი წარმოების „საიდუმლო“. თუმცა, მაღალხარისხიანი ქალაღდის წარმოებაზე გაცილებით ადვილი აღმოჩნდა მასზე დატანილი ჭვირნიშნის იმიტაცია. ამიტომ მისი ვარიაციები გვხვდება სხვადასხვა ქვეყანაში წარმოება ქალაღდზე, მათ შორის, რუსეთშიც. ჰოლანდიაში ამ ჭვირნიშნის ქალაღდის წარმოება 1801 წლიდან წყდება, ქალაღდის მანუფაქტურული წარმოების შეწყვეტასა და ახალ ტექნოლოგიაზე გადასვლასთან ერთად. <https://www.papierhistoriker.ch/index.php/unsere-foerderpreis/-das-pro-patria-wasserzeichen-zur-geschichte-eines-filigranen-motivs-1699-1914/>

მარტება 50 ფსალმუნისა“, შედგება წინასიტყვაობისა (6r-13r) და 22 თავისაგან (15r-240r), ყველა დასათურებულია. აქვს კუსტოდი. ხელნაწერი სრულია. ტექსტი ნაწერია მხედრულით, თუმცა საზედაოდ და ტექსტშიც ზოგი სიტყვის, მათ შორის, სახელების, გამოსაყოფად გამოყენებულია მთავრული გრაფემები, ხშირია დაქარაგმება, ციტირებისას დასაწყისში იხსნება ბრჭყალი, ხოლო ციტატა ხაზგასმულია. ციტატების პარალელურად ფურცლის დაუნერეღ ნაწილზე მითითებულია ბიბლიური ციტატის ადგილი მაგ.: 1 მეფ. 7.8. (6r). 15r-ს ზედა არშიაზე, ცენტრში აქვს მინაწერი – „ყოვლად ძლიერო ღმერთო შემენი“.

„განმარტებისათვის“ წამძღვარებული მოკლე ტექსტი გვაუწყებს: „წელსა ჩყკა-სა ოკდომბრის თთჳს ა-სა დლესა, ვინყე გარდმოთარგმანებად ჰაოსთა ენისაგან ქართველთა ენასა ზედა განმარტება 50-სა ფსალმუნისა ონისიმე მლუდლისა ძემან მლუდელმან ეგნატი იოსელიანმან“. ასე რომ, ჩვენ ხელთ გვაქვს ეგნატე იოსელიანის მიერ სომხური ენიდან თარგმნილი 50-ე ფსალმუნის განმარტების ავტოგრაფი, ხელნაწერი წიგნის კოდიკოლოგიური მახასიათებლების გათვალისწინებით კი – მისი სამუშაო პირი.

ეგნატე იოსელიანის ცხოვრება და მოღვაწეობა საქართველოსათვის დრამატიზმით აღსავსე პერიოდს ემთხვევა, როდესაც ქართლ-კახეთის სამეფო თავისი არსებობის უკანასკნელ წლებს მიივლის და რუსეთის გუბერნიად იქცევა. იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“ (იოანე ბატონიშვილი, 1948, გვ. 201-202), ეგნატეს ვაჟის, პლატონ იოსელიანის, ნაშრომებში: „ცხოვრება მეფე გიორგი მეცამეტისა და საქართველოს შეერთება რუსეთთან“ (იოსელიანი, 1893), „Описание древностей города Тифлиса“ (Иосселиани, 1866) და სხვადასხვა სახის დოკუმენტურ თუ პუბლიცისტურ მასალაში ეგნატე იოსელიანის შესახებ შემონახული ცნობები მას XVIII საუკუნის მიწურულისა და XIX საუკუნის დასაწყისის ერთ-ერთ საინტერესო მოღვაწედ წარმოგვიდგენს.

ეგნატე იოსელიანი დაბადებული უნდა იყოს 1766 წელს. მისი პაპა, აზნაური ქრისტეფორე იოსელიანი, დასავლეთ საქართველოდან, კერძოდ, წყალტუბოდან ყოფილა და აღმოსავლეთ საქართველოში გადმოსახლებულა (ტაბლიაშვილი, 1973, გვ. 63; Иосселиани, 1866, გვ. 316). მას სამი ვაჟი ჰყავდა, მათგან ორი ჭარის ომში დაიღუპა, ხოლო ერთი, ეგნატე იოსელიანის მამა, ონისიმე (1739-1816), იოსებ კათოლიკოსმა (1755-1764) აკურთხა მღვდლად. ის კარის წმინდა გიორგის ეკლესიაში მსახურობდა თეიმურაზ II-ის, ერეკლე II-ისა და ქართლ-კახეთის უკანასკნელი მეფის გიორგი XII-ის დროს. პ. იოსელიანის თქმით, ონისიმე ახლდა ჯერ თეიმურაზს, შემდეგ გიორგის და ჩართული იყო სამეფო კარის ცხოვრებაში. იგი გარდაიცვალა 1816 წელს, დაკრძალულია მამადავითის ეკლესიაში (Иосселиани, 1866, გვ. 49; იოსელიანი, 1893, გვ. 48). ეგნატეს დედის შესახებ ჩვენ მიერ მოძიებულ მასალებში ცნობები არ მოიპოვება, მაგრამ ვიცით, რომ მას და-ძმა ჰყავდა: თინათინი, სოფრომი და ზაქარია (1779-1865). ეს უკანასკნელი სასულიერო კარიერისთვის ემზადებოდა, შიო მღვიმის მონასტერში მას კერძო დიაკვნად ამზადებდნენ, მაგრამ 1803 წელს მემკვიდრე დავითს გაჰყვა რუსეთში და გენერალ-მაიორის ნოდებას მიაღწია (იოსელიანი, 1893, გვ. 195).

გასაკვირი არ არის, რომ ეგნატემ თავისი დროისთვის საუკეთესო განათლება მიიღო. ერთგან პლატონ იოსელიანი წერს, რომ იგი დიდი რიტორის, ძველი და ახალი ფილოსოფიის მცოდნე „ტანით და სახით სრულიად ეზოპეს“ მზეჭაბუკ ორბელიანის (ყაფლანის შვილი, გარდ. 1794 წ.) მონაფე იყო, რომელსაც, თავის მხრივ, განათლება იტალიაში აღზრდილ ზაქარია სომეხთა ვარდაპეტთან და ზაქარია გაბაშვილთან, მოძღვრად წოდებულთან, მიუღია (იოსელიანი, 1893, გვ. 241-2). ეგნატეს ბავშვობაში შეუსწავლია სომხური ენაც. 1779 წელს უფლისწულ გიორგის იგი სომხურის შესასწავლად მიუბარებია მოღნიის სომხურ ეკლესიაში ტერ-დავითისათვის, სხვათა შორის, იმ დროს ტერ-დავითის მონაფეები ყოფილან დავით ბატონიშვილის მომავალი მეუღლის, ელენე აბამელიქის, ძმებიც: ივანე და დავითი, რომლებთანაც დამეგობრებულა. აბამელიქების ოჯახთან მეგობრობა მოგვიანებით, ნათელ-მირონობაშიც გამოიხატა (ტაბლიაშვილი, 1973, გვ. 66). პ. იოსელიანის ნაშრომში კი იქ, სადაც გიორგი XII-ის მეფობის დროს მოღვანე „გვამნი წარჩინებულნი გვარ-შთამოებითა სიტყვითა, საქმითა, ცხოვრებითა“ არიან ჩამოთვლილი, რიგით 27-ე არის „ეგნატი იოსელიანი მეფის მწერალი, მისგანვე მიბარებული სომხის მოძღვართან სასწავლებლად ენისა და სომხურისა ენისათვის. მოხმარებული მეფისაგან მწერალი წიგნთა“ (იოსელიანი, 1893, გვ. 310). ერისკაცობაშიც და სასულიერო დასში გადასვლის შემდეგაც¹ აქტიურად მონაწილეობდა სამეფო კარის ცხოვრებაში: იყო გიორგი XII-ის მწერალი, რუსეთში გადასახლებულ არისტოკრატებთან, სომეხ სასულიერო მოღვანეებთან და კათალიკოს დავითთან მიმოწერის შემდგენელი და მთარგმნელი (იოსელიანი, 1893, გვ. 156-158, 279-280), გიორგი XII-ის მიერ ლაშქარევისთვის² მიცემული სოფელ ტირძნისის მოურავი 1798-99 წლებში, დავით ბატონიშვილის მეუღლის ელენე აბამელიქის ბავშვობიდან მცნობი და მასთან დაახლოებული პირი, რომელიც ელენეს გულშემატკივრობდა და რუსეთში გადასახლების შემდეგ მის საქმეებს განაგებდა საქართველოში (იოსელიანი,

¹ 1831 წელს საეგზარქოსოს მიერ შედგენილ ეგნატე იოსელიანის ნამსახურობის შესახებ ცნობაში მისი წმ. გიორგის კარის ეკლესიის დიაკვნად ხელდასხმის თარიღად 1796 წელია მითითებული. იხ. ტაბლიაშვილი, 1973, გვ. 107.

² სერგეი ლაშქარევი, ლაშქარაშვილი-ბიბილოური (1739-1814) – წარმოშობით ქართველი რუსი გენერალ-მაიორი. ეკატერინე II-ის ეპოქის ერთ-ერთ ღირსშესანიშნავ მოღვანედ მიჩნეული მოხერხებული და გაქნილი დიპლომატი, პოლიგლოტი, რუსეთ-ოსმალეთის ომის (1768-1774) დროს ხელმძღვანელობდა რუსეთის მისიას კონსტანტინოპოლში, მოაგვარა რუსი ვაჭრების სამშობლოში გაგზავნის საკითხი და მკაცრი ზედამხედველობის მიუხედავად, მნიშვნელოვანი სადაზვერვო ინფორმაცია გაუგზავნა საიმპერატორო კარს. ხელს უწყობდა ოსმალეთის წინააღმდეგ საბერძნეთში დაწყებულ არეულობას. 1772 წელს დაბრუნდა რუსეთში. მოგვიანებით ყირიმში მისიით ყოფნისას ხანი შაჰინ გირეი რუსეთში გადასახლებაზე დაითანხმა, რითაც უზრუნველყო იმპერიის მიერ ყირიმის ანექსია. მართავდა მოლდოვის სათავადოს; 1791 წელს იასში ხელი მოაწერა რუსეთ-ოსმალეთის სამშვიდობო ხელშეკრულებას. 1799 წელს პავლე I-მა დანიშნა საგარეო საქმეთა სახელმწიფო კოლეგიის აზიის დეპარტამენტის უფროსად და საიდუმლო მრჩევლად. ლაშქარევი აქტიურად მონაწილეობდა ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების გეგმის მომზადებაში, და განაგებდა საქართველოს საქმეებს ალექსანდრე პირველის დროს, როდესაც მოხდა საქართველოს ანექსია. 1807 წელს ოსმალეობთან რუსეთისათვის მიუღებელი ხელშეკრულების დადების გამო იმპერატორმა სახელმწიფო სამსახურიდან დაითხოვა. <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/russkij-biograficheskij-slovar-tom-10/110>

1893, გვ. 228-29, 173-176). პ. იოსელიანის ცნობით, ეგნატე გიორგის ვაჟების მიხეილისა და ილიას მასწავლებელი ყოფილა (იოსელიანი, 1893, გვ. 287). ერთ-ერთ წერილში რუსეთში გადასახლებული და ქართველების მომდურავი მემკვიდრე დავითი ეგნატეს თავის „ლალად“ (სპარს. გამზრდელი, ჩვეულებრივ მამაკაცი) მოიხსენიებს. ის ეგნატესა და დავით რექტორს თავის რუსულიდან ქართულად თარგმნილ ნაშრომებს უგზავნიდა „ვითარცა კაცთა განსწავლულთა“ (იოსელიანი, 1893, გვ. 302).

გიორგი XII-ის გარდაცვალების შემდეგ ეგნატე იმ ადამიანთა წრეს ეკუთვნოდა, ვინც იყვნენ „მღვიძარენი მეფობის დაუკარგველობისთვის“. „მეფის ძენი იოანე, ბაგრატ, თეიმურაზ და მიხაილ, სარდალი იოანე ყაფლანის შვილი, ეგნატე იოსელიანი, შეითან თარხნიშვილი და მათ შორის უბრძნესი და ნათლად მხედველი მყობადისა და მომავალისა სოლომონ ლიონიძე დიდი მტერთ მოძული ლაზარევისა“ სთხოვდნენ დავითს წასულიყო მცხეთაში და გვირგვინი დაედგა, მაგრამ დავითმა არ ინება, რადგან რუსეთიდან ელოდა სამეფო ნიშნების მიღებას და მხოლოდ რეგენცობა, გამგეობა მიიღო (იოსელიანი, 1893, გვ. 268).

ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და რუსეთის იმპერიული მმართველობის დამყარების შემდეგ, ქართული საზოგადოება ნელ-ნელა იწყებს თავისი მდგომარეობის გაცნობიერებას და იმპერიის სამოქალაქო თუ სასულიერო რეფორმებსა და პოლიტიკაზე რეფლექსიას ცდილობს. XIX საუკუნის პირველი მესამედი, ერთი მხრივ, სამეფოს აღდგენისთვის ბრძოლაა, მეორე მხრივ კი, უნდობლობის, შეუთანხმებლობის, ერთმანეთს შორის შუღლის და ღალატის გრძელი ჯაჭვი, რომელიც 1832 წლის შეთქმულების მარცხით, ქართული არისტოკრატის სამშობლოდან გადასახლების კიდევ ერთი ტალღით და ახალ რეალობასთან შეგუებით სრულდება. ეგნატე იოსელიანის დამოკიდებულება რუსეთის მიმართ კარგად ჩანს მასა და თეკლა ბატონიშვილს შორის შემდგარი საუბრიდან, როდესაც ამ უკანასკნელმა 1829 წელს მოინახულა ავადმყოფი ეგნატე. პლატონი წერს ფრთხილი კაცი იყოო მამაჩემი, მაგრამ გრძნობათა სისავსისგან თეკლასთვის უთქვამს: „ბატონის ასულო! მესმის ყველაფერი, ვიტყვი გოდებითსაცა ჩემსა სიტყვასა: არავინ ველოდით რუსთაგან ამას, რასაც თქვენ მიბრძანებთ, ახლა ვხედავთ რაოდენ ძნელი ნათესავი ყოფილა. ძლიერნი ძალთ სიმრავლითა, თურმე ყოფილან სუსტნი ზრდილობითა უცნობნი კაცთა, არა დამფასებელნი ღირსებათა, ცივად მხედველნი, ცივად მგრძნობელნი“... (იოსელიანი, 1893, გვ. 250-251). თუმცა მხოლოდ პლატონის მოგონებებს რომ არ დავვეყრდნოთ, ეგნატეს შესახებ რუსულ ხელისუფლებასთან შეურიგებელი, 1832 წლის აჯანყების მოთავე ალექსანდრე ორბელიანის სიტყვებიც შეგვიძლია გავიხსენოთ: „...მღვდელი ეგნატეც მეფეს გიორგისავე, არამცთუ ერთისა, მთელი საქართველოს სამეფოს ოჯახისა თავშენირული ერთგული იყო და უნამეტნავესად თავის მშობლის მამულისა, დიდი გონიერი კაცი იყო ეს ეგნატე და დიდი მაღლიანი, წმინდა“ (იოსელიანი, 1936, გვ. XIII).

რუსული მმართველობის დამყარების შემდეგ ეგნატე იოსელიანის შესახებ არსებული დოკუმენტური წყაროები მონიშნავენ, რომ ისიც, ისევე როგორც ქართული წარჩინებული საზოგადოების უმეტესობა, ცდილობს თავი

დაიმკვიდროს ახალ რეალობაში, მოაწესრიგოს ოჯახური და ქონებრივი თუ სასულიერო მოღვაწეობასთან დაკავშირებული საკითხები.¹

მიუხედავად ჩვენ მიერ აღწერილი საკმაოდ მძიმე პოლიტიკური და ემოციური ფონისა, ეგნატე იოსელიანი ნაყოფიერ ლიტერატურულ მუშაობას ეწეოდა. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდებში დაცული, მის სახელთან დაკავშირებული ხელნაწერები. ქრონოლოგიურად ისინი მოიცავს 1790-1842 წლებს.² პირობითად ეს ხელნაწერი მემკვიდრეობა სამად შეიძლება გაიყოს: 1). S-3034 ხელნაწერი „მონასტრები და ეკლესიები ტფილისსა და მის შემოგარენში“ (დ. კარიჭაშვილის დასათაურებით), რომელშიც არ არის ავტორის შესახებ რაიმე მითითება, თუმცა დადგენილია, რომ თხზულება ეგნატე იოსელიანის ჩვენთვის ცნობილი ერთადერთი ორიგინალური ნაშრომია, რომელიც მოგვიანებით თავის წყაროდ გამოიყენა, გადაამუშავა და გამოსცა პ. იოსელიანმა (ჭანკიევი, 1963, გვ. 57-65); 2). ყველაზე მრავალრიცხოვან ჯგუფს ეგნატეს გადაწერილი ხელნაწერები შეადგენს: A-894-ში მისი გადაწერილი 4 ნაშრომია³, H-2138-ში – 3, H-2174, H-2175, H-2206, H-2364 (მეფარიშვილი, 1949, გვ. 101, 123, 123-124, 146-147, 255.), H-2741 (კასრაძე და სხვ., 1953, გვ. 157), S-2362 (ენუქიძე და სხვ., 1963, გვ. 196), ხეც. Sd-2358, Sd-2359. ეს ხელნაწერები შინაარსობრივად საკმაოდ მრავალფეროვანია ეგზეგეტიკით დანყებული 1810 წელს ანტონ მეორის მიერ გაცემული „მღვდლობის ღრამოგით“ დამთავრებული; 3). ამ ჯგუფში ერთიანდება ის ხელნაწერები, რომლებიც ეგნატემ თავად თარგმნა, ყველა მათგანი სომხურიდან არის ნათარგმნი. ესენია: H-2199 – „კარაბადინი“ – ნაკლული შემორჩენილია მხოლოდ 3 ფურცელი (მეფარიშვილი, 1949, გვ. 139-40), S-138 – „შემსგავსებანი“ (ბრეგაძე და სხვ., 1959, გვ. 146), S-3029 ა – „ფსალმუნთა განმარტება“, S-3029 ბ – „50 ფსალმუნის განმარტება“, S-3029 გ – „კაცთათვის“ ხელნაწერები (ბრეგაძე და სხვ., 1965, გვ. 252-53).

ჩვენ მიერ მოძიებული ეგნატე იოსელიანის სომხურიდან თარგმნილი „50-ფსალმუნის განმარტების“ სრული ტექსტი მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას კიდევ უფრო ამდიდრებს. აღსანიშნავია, რომ თარგმანი თანადროული სალიტერატურო ქართული ენის შესანიშნავი მცოდნის ნახელავია. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ნაშრომი შეიცავს 22 თავს, რომლებშიც მუხლობრივად არის განმარტებული 50-ე ფსალმუნის აზრი. მათგან I მუხლის პირველ ნაწილს ერთი თავი აქვს დათმობილი, მეორე ნაწილს კი მეორე თავი, 22-ე თავში კი ფსალმუნის ბოლო ორი მუხლია განმარტებული. ტექსტში გაკეთებული მრავალრიცხოვანი ჩასწორებებიდან ჩანს, რომ მთარგმნელი სკრუპულოზურად მუშაობს, ეძებს აზრის ზედმინევენით გადმოცემის საშუალებებს და ზოგ შემთხვევაში რამდენჯერმე ასწორებს ტექსტის ერთსა და

¹ თ. ტაბლიაშვილს, პლატონ იოსელიანის შესახებ საქართველოს ცენტრალურ საისტორიო არქივში მოძიებულ და გამოქვეყნებულ დოკუმენტებთან ერთად, ეგნატე იოსელიანთან დაკავშირებული 20-მდე დოკუმენტი აქვს შეტანილი, რომელთა შორის არის ეგნატე იოსელიანის 3 ავტოგრაფიც.

² ეგნატე იოსელიანი გარდაიცვალა 1843 წელს (იოსელიანი, 1893, გვ. 310).

³ ხელნაწერის აღწერილობა გამოქვეყნებული არ არის, დიდ მადლობას მოვასწავნებთ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის თანამშრომლებს აღწერილობის სამუშაო ვერსიით სარგებლობის შესაძლებლობისათვის.

იმავე ნაწილს. ამ თვალსაზრისით, გაცილებით მეტის თქმა იქნებოდა შესაძლებელი, გამოვლენილი რომ იყოს მისი სომხური წყარო. ჩვენი მცდელობის მიუხედავად, ჯერჯერობით ვერც საქართველოს წიგნსაცავებში, ვერც მატენადარანში ვერ მოვიძიეთ 50-ე ფსალმუნის განმარტების ისეთი ტექსტი, რომელიც ამ ნაშრომის წყაროდ შეიძლება მივიჩნიოთ. ტექსტზე დაკვირვების შედეგად ვფიქრობთ, რომ შესაძლოა, ასეთი წყარო იყოს მხითარისტთა კონგრეგაციაში შექმნილი და დაბეჭდილი თხზულება. მით უმეტეს, რომ „ფსალმუნთა განმარტების“ (S-3029 ა) ავტოგრაფში, გადახაზულ ანდერძში ის წყაროს პირდაპირ ასახელებს: „წელსა ჩყიე-სა ვენეტიკის მონასტრისა შინა წმინდისა ლაზარესსა დაბეჭდულსა ჰაოსთა ენისა ფსალმუნთა განმარტებისაგან ქართულთა ენასა ზედა წელსა ათას რუაას ოცდამეხუთესა, იანუარის თთვს ია-სა დღესა, გარდმოთარგმანებით დაწყებული ონისიმე მღუდლის ძისა მღუდლის ეგნატი იოსელიანისგან. სულო, ყოვლად ძლიერო ღმერთო, შემეწიე მე.“ (1r)

ეგნატე იოსელიანის მთარგმნელობით საქმიანობაში „50-ე ფსალმუნის განმარტების“ ადგილისა და მნიშვნელობის უკეთ განსასაზღვრად S-3029 ბ ხელნაწერის გარდა, ჩვენ ხელნაწერთა აღწერილობებში მოვიძიეთ ამ სათაურით გამოტანილი ყველა (სულ სამი) ხელნაწერი (S-2548, S-3644 და Q-1439). ვიდრე ყოველ მათგანს მიმოვიხილავთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეგნატე იოსელიანი ერთადერთი არ არის XVIII-XIX საუკუნის მოღვაწეთა შორის, ვინც 50-ე ფსალმუნის განმარტებით დაინტერესდა.

ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული S-3644 ხელნაწერის აღწერილობაში (ბრეგაძე და სხვ., 1967, გვ.126) მის სათაურად გამოტანილია „ანტონ I განმარტება მინყალესი“. სათაური აღდგენილია, ხელნაწერი წიგნი XIX საუკუნისაა, ის მცირე ზომისაა და შეიცავს 37 ფურცელს. დაწერილია ნუსხურით, სათაურები სინგურით. დასაწყისი „წინასწარმეტყველისა ფსალმუნის ნ. – მინყალე მე, ღმერთო, დიდითა წყალობითა შენითა, და მრავლითა მონყალებითა შენითა აღვოცე უსჯულოება ჩემი...“ 1r-37v. აქვს მინაწერები:

1. „ქ. ეს მინყალეს თარგმანი მეფის ძის თეიმურაზისა არის. ვინც მოიპაროს, მასმცა ედების კეთრი გეეზისი, ძრწოლა კაენისი, შიშთვილი იუდასი, დანთქმა დათან და ნაბირონისი(!) და მასც რისხავს დედა ღვთისა და მისგან უმამოდ შობილი ქრისტე და ყოველნი საუკუნითგან სათნოყოფილნი მისნი. ამინ“(37v).

2. „ქ. მინყალე მე, ღმერთო, რამეთუ დამთრგუნვა მე კაცმან, მარადლე ბრძოლითა მაჭირვა მე“ (ზემო ყდის შიდა მხარე);

3. „ქ. თეიმურაზ ცოდვილი“ (ხელრთვით) (ქვემო ყდის შიდა მხარე). აქვეა კრიპტოგრაფა.

ხელნაწერის აღმწერელი შენიშვნაში უთითებს: „ამ თხზულების შესახებ იხ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I³, გვ. 349.“ მითითებულ ნაშრომში კ. კეკელიძეს თხზულება ანტონ კათალიკოსის ორიგინალურ ნაშრომად მიაჩნია (კეკელიძე, 1980 გვ. 376-377).

ანტონ I-ს მართლაც რომ დაუწერია 50-ე ფსალმუნის განმარტება, ამას პ. იოსელიანიც მონიშნავს. მისი ცნობით ანტონ I 1861 წელს დაუწერია 50-ე ფსალმუნის განმარტება (განმარტება მეერგასისა ფსალმუნისა), რასაც

კვლავ გამოუწვევია მოძღვარ ზაქარია გაბაშვილისა და მისი მომხრეების აღშფოთება. მათ ამ „მართლმადიდებლობის საწინააღმდეგო ნაშრომის“ წინააღმდეგ გაულაშქრიათ. სიტუაცია იმდენად გამწვავდა, რომ კვლავ აღსაყდრებულმა ანტონ I-მა 1764 წლის 18 ოქტომბერს შემდგარ კრებაზე ზაქარია მოძღვარი მღვდლობიდან განაყენა და 1767 წელს რუსეთში განდევნა, მაგრამ საქმე ამით არ დამთავრებულა. 1768 წელს ზაქარია ასტრახანის უფლის ფერიცვალების ეკლესიაში დამკვიდრდა და ახლა რუსეთის სინოდში გაგზავნა საჩივრის წერილი თანდართული დოკუმენტებით. სინოდი თურმე დიდხანს განიხილავდა 50-ე ფსალმუნის განმარტებას და ანტონის აპოლოგიას, რომლებიც რუსულად უთარგმნია ალექსანდრე ნეველის მონასტრის ქართველ ბერს, იოანეს. საბოლოოდ კი 1770 წლის 7 ივნისს სინოდს დაუდგენია, რომ თხზულება არ შეიცავდა რაიმეს მართლმადიდებლობის საწინააღმდეგოს და კათოლიკობისთვის მიღებულს, თუმცა ზოგ ადგილას ავტორი არცთუ ადვილად გასაგებ ფაქიზ მსჯელობაში შედის, რასაც შესაძლოა, ნაკლებანათლებული ადამიანები ვერ ჩასწვდნენ და განსაჯონ, ხოლო სულიწმიდით აღვსილნი და განათლებულნი კი ამ ფაქიზ სიბრძნისმეტყველებას კეთილად შეიმეცნებენ, თავისთვის და სხვისთვის ყოველგვარი ცდუნების გარეშე. ამიტომაც მღვდელ ზაქარიას არ ჰქონდა მიზეზი დაჰპირისპირებოდა თავის მოძღვარს და მის წინააღმდეგ განეწყო სხვებიც. მით უმეტეს, საქართველოს კათოლიკოსი უფლის სახლში, კრების წინაშე იფიცებდა, რომ მისი წიგნი არაფერს შეიცავდა მართლმადიდებელი – კათოლიკე ეკლესიის საწინააღმდეგოს და ქართველთა მბრძანებელი ერეკლეც მხარს უჭერდა მას, ხოლო ზაქარია ეწინააღმდეგებოდა და ამით საკუთარ თავს ვნებდა. სინოდი ასტრახანის ეპისკოპოსის მეთოდეს შუამავლობით მოუწოდებდა ზაქარიასა და კათოლიკოსს შერიგებისაკენ. ასტრახანის ეპისკოპოსმა მეთოდემ სინოდის ეს გადაწყვეტილება 1770 წ. 15 სექტემბერს შეატყობინა ანტონ კათოლიკოსს, ზაქარიას კი გადასცა პასპორტი და საქართველოში გაამგზავრა. პლატონ იოსელიანისავ ცნობით ამ საქმესთან დაკავშირებული მთელი მასალა, მათ შორის, 50-ე ფსალმუნის განმარტების ქართული ტექსტიც ინახება სინოდის არქივში (საქმე 1768, №292) (Иоселиани, 1866, გვ. 37-39).

მაგრამ არის კი ანტონის „მინყალეს“ განმარტებად მიჩნეული S-3644 ხელნაწერი ის თხზულება, რომელსაც პ. იოსელიანის თანახმად, ამხელა რეზონანსი შეეძლო გამოეწვია 1760-იან წლებში ქართულ სამღვდელოებაში და რომლის შესახებაც დიდი ალბათობით, საუბრობს კორნელი კეკელიძე (იგი კონკრეტულად არ მიუთითებს ხელნაწერს)? ვფიქრობთ, არა, რადგან აღწერილობაში ანტონ კათალიკოსის „მინყალეს“ განმარტებად და ორიგინალურ ნაშრომად მიჩნეული S-3644, სინამდვილეში არის უცნობი ავტორის მიერ შესრულებული კომპილაცია, სადაც თითოეულ მუხლს ახლავს სამი დიდი საეკლესიო მამის: კირილე ალექსანდრიელის, ათანასე დიდისა და ევსუქი იერუსალიმელის კომენტარები. ვფიქრობთ, ანტონის მიერ დაწერილი „განმარტება მეერგასისა ფსალმუნისა“ ჯერ კიდევ მოსაძიებელია და სავარაუდოდ, როგორც პ. იოსელიანი მიუთითებს, ის რუსეთის სახელმწიფო არქივის სინოდის არქივის ფონდში უნდა ვეძიოთ.

S-3029 ბ ხელნაწერის სათაურად აღწერილობაში გამოტანილია „ეგნატე იოსელიანი, განმარტება 50-სა ფსალმუნისა. 1821“, ეს გახლავთ ეგნატე

იოსელიანის ავტოგრაფი, რომელიც მოიცავს 16 ფურცელს, ზომით 360x230 მმ. (ბრეგაძე და სხვ., 1965, გვ. 252) ხელნაწერის დასაწყისში მოთავსებულია ანდერძი, რასაც მოსდევს წინასიტყვაობა, რომლებიც მოიცავს 1r-6r, შემდეგ კი იწყება ფსალმუნის განმარტების ტექსტი, რომელიც მოიცავს 6r-15v გვერდებს. ერთი შეხედვითაც კი ჩანს S-3029 ბ-სა და ჩვენს ხელნაწერს შორის მსგავსება. უფრო მეტიც, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ S-3029 ბ ხელნაწერი კერძო კოლექციაში დაცული ხელნაწერიდან გადაწერილი თეთრი პირია და მასში გათვალისწინებულია ყველა ის შესწორება, რომელიც შავ პირზე მუშაობისას გაუკეთებია ეგნატუს. საილუსტრაციოდ მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

ანდერძი

ჩვენი ტექსტი: „წელსა ჩყკა-სა სეკდემბრის < ოკდომბრის თთჳს ა-სა დღესა, ვინყე გარდმოთარგმანებად ჰაოსთა ენისაგან ქართველთა ენასა ზედა განმარტება 50-ისა ფსალმუნისა ონისიმე მლუდლისა ძემან მლუდელმან ეგნატი იოსელიანმან: განმარტება 50 ფსალმუნისა“.

S-3029 ბ: „ყოვლად ძლიერო ღმერთო, შემენიე მე წელსა ათას რუაას ოცდაერთსა 1821-სა ოკდომბრის თთჳს ა-სა დღესა, ვინყე გარდმოთარგმანებად ჰაოსთა ენისაგან ქართუჭლთა ენასა ზედა განმარტება 50-ისა ფსალმუნისა ონისიმე მლუდლისა ძემან მლუდელმან ეგნატი იოსელიანმან და არს ესე შემდგომი განმარტება 50-ისა ფსალმუნისა“.

წინასიტყვაობა

ჩვენი ტექსტი: „წინასიტყუაობა ავექსონისაგან წიგნისა ამის, რომელსა შინა შემოკლებით მოითხრობის ცხოვრება და ქცევა წინასწარმეტყუელისა და ვითისი, შთავრდომა მისი ცოდუასა შინა და სინანული და იუდევეანთა ენისაგან გარდმოლება საყოველ-მსოფლიოთა ენათა ზედა ყოვლადისა ბიბლიისა და მათ შინა წინამდებარისა ამის გალობად წოდებულისა ფსლმუნისა და მერმეცა ჰაზრი ავექსონისა ამის წიგნისა < მერმეცა ჰაზრი ავექსონისა ამის წიგნისა“: (6r)

S-3029 ბ: „წინასიტყუაობა ავექსონისაგან წიგნისა ამის, რომელსა შინა შემოკლებით მოითხრობის ცხოვრება და ქცევა წინასწარმეტყუჭლისა და ვითისი, შთავრდომა მისი ცოდუასა შინა და სინანული და მერმეცა ჰაზრი ავექსონისა“: (1r)

თავი 2

ჩვენი ტექსტი: „უკეთუ ძველსა მას ჰსჯულსა შა მამა იგი ზეციერი უწინარეს მოსვლისა მხოლოდშობილისა ძისა თჳსისა სოფლად, ყოველსავე იქმოდა სასყიდლად მისვე ძისა თჳსისა, რომელიცა ჯერეთ არა მოსრულ-იყო, ანდ მომავალ იყო, მაშა ვითარი კეთილი არა მიყოს ჩვენ ან რომელი + აჰა თუთ იგი მოსრულცა არს და დაუთხვევიესცა ყდ ...“ (30r).

S-3029 ბ წყდება ამ სიტყვებზე: „უკეთუ ძუჭლსა მას ჰსჯულსა შინა მამა იგი ზეციერი უწინარეს მოსლვისა მხოლოდ შობილისა ძისა თჳსისა სოფლად, ყოველსავე იქმოდა სასყიდლად მისვე ძისა თჳსისა, რომელიცა ჯერეთ არა მოსრულ-იყო, ანდ მომავალ-იყო, მაშა ვითარი კეთილი არა მიყოს ჩვენ ან რომელი აჰა თუთ იგი მოსრულცა არს და დაუთხვევიესცა ყდ...“ (15v)

ზემოთქმულის საფუძველზე ერთმნიშვნელოვნად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ S-3029 ბ ხელნაწერის სახით გვაქვს ჩვენი ტექსტის ნაკლები

თეთრი პირი, რომლის გადაწერაც ეგნატემ ისე შეწყვიტა, რომ მეორე თავი არც კი დაუსრულებია. ამ ტექსტში მეორდება ჩვენი ტექსტისათვის დამახასიათებელი ყველა გრაფიკული თავისებურება, ციტატების ადგილის აღმნიშვნელი შემოკლებები კი არშიებზეა გატანილი.

Q-1439 ხელნაწერის¹ სათაურად აღწერილობაში გამოტანილია „დავით წინასწარმეტყველის 50-ე ფსალმუნის თარგმანება. 1821 წ.“ 78 ფ., 360x230.

ეს ხელნაწერიც ეგნატე იოსელიანის ანდერძით იწყება, შემდეგ მოსდევს ჩვენთვის უკვე ცნობილი წინასიტყვაობა, 1r-6v. გამეორების თავიდან ასაცილებლად ამჯერად თავების სათაურებს შევადარებთ:

ჩვენი ხელნაწერი	Q -1439
დავით მცნობელი ცოდვისა თვისა, ითხოვს ღწისაგან მოტყეებასა ცოდვათა თვისთასა: თავი პირველი. (15r)	დავით მცნობელ ცოდვისა თვისა ითხოვა ღმრთისაგან მოტყეებისა ცოდუათა თვისთასა. თავი პირველი. (6 v)
დავით განმხნობილი მრავლითა მოწყალებითა ღწისათა, ევედრების მას რათა აღვოცნეს ცოვანი მისნი: თავი მეორე. (23r)	დავით განწნობით მრავლითა მოწყალებითა მისითა, ევედრების მას, რათა აღვოცნეს ცოდუანი მისნი თავი ბ (11r)
დავით მსურველი ითხოვს ღწისაგან რათა უფროს და უმეტეს განბანილიქმნეს ცოდვათაგან: თავი გ: (33r)	დავით მსურულს ითხოვს ღმრთისაგან, რათა უფროს და უმეტეს განბანილი იქმნეს ცოდვათაგან თავი გ (17v)
დავით მცნობელი ცოდვისა მის თვისისა, ევედრების ღწსა რათა მიეტყვენეს: თავი დ: (41r)	დავით მცნობელ ცოდვისა მისთვის, ევედრების ღმერთსა, რათა მიეტყვენეს თავი დ (22v)
დავით შეშინებული ჰსძრწის ხედვითა ცოდვისა თვისისათა: თავი ე: (48v)	დავით შეშინებული სიმწრის ხედვითა ცოდვისა თვისისათა თავი ე (26v)
დავით ჰსტირს ცოდვათა თვისთა, ვინადგან ცოდვანი მისნი შეურაცხ მყოფელ იყუნენ ღწისა: თავი ვ: (59r)	დავით ჰსტირს ცოდუათა თვისთა, ვინაიდგან ცოდუანი მისნი შეურაცხმყოფელი იყუნენ ღმრთისა. თავი ვ (33r)
დავით გოდებს სულთ ითქუამს ვინადგან არა ჰრცხვენა შეცოდებად წინაშე ღწისა და არცა ევდინებოდა ყოველთა მხედველთა თვალთა მისთაგან: თავი ზ: (67 v)	დავით გოდებს და სულთ ითქუამს, ვინადგან არა ჰრცუწნა შეცოდებად წინაშე ღმრთისა და არცა ევდიმებოდა ყოველთა მიხედულთა თვალთა მისთაგან თავი ზ (38r)

როგორც ვხედავთ, Q-1439 ხელნაწერიც ეგნატე იოსელიანის ავტოგრაფია და S-3029 ბ-ს მსგავსად ჩვენი ხელნაწერის თეთრ პირს წარმოადგენს, თუმცა მოცულობით უფრო დიდია, წყდება მე-13 თავზე.

¹ აღწერილობა არ არის გამოქვეყნებული, დიდ მადლობას მოვასხენებთ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის თანამშრომლებს აღწერილობის სამუშაო ვერსიით სარგებლობის შესაძლებლობისათვის.

კიდევ უფრო საინტერესო აღმოჩნდა S-2548 ხელნაწერი, რომლის სათაურად აღწერილობაში გამოტანილია „50-ე ფსალმუნის განმარტება“ და დათარიღებულია XVIII-XIX საუკუნეებით. მისი ტექნიკური აღწერილობა ასეთია: 153 ფ. 280x190, ტყავგადაკრული ხის ყდა, ზედა ყდის საცავი ფურცელი მიკრულია ყდაზე, 153-ე ფურცელი დაკრულია ქვედა ყდის საცავ ფურცელზე. ნაწერია ლამაზი მხედრულით, არის თეთრი პირი. ქალაქი ჭვირნიშნიანია. (ბრეგაძე და სხვ., 1965, გვ. 43) ზედა ყდის საცავ ფურცელზე შემონახული მინაწერი გვაუწყებს, რომ „პავლე მღვდელს ლაზარევს ეკუთვნის ეს წიგნი“. ამ ხელნაწერის ზერელე შედარებაც კი ეგნატეს მიერ თარგმნილ „განმარტებასთან“ გვიჩვენებს, რომ ის დამოკიდებულია ეგნატეს ტექსტზე. იოსელიანის „განმარტების“ მსგავსად S-2548 იწყება წინასიტყვაობით (აკლია მხოლოდ მთარგმნელის ანდერძი) და შეიცავს 22 თავს. თავთა დასათაურება ორივე ხელნაწერში თითქმის იდენტურია. მოვიტანთ რამდენიმე მაგალითს:

ჩვენი ტექსტი	S 2548
დავით მსურველი ითხოვს ღწისაგან რათა უფროს და უმეტეს განზანილ-იქმნეს ცოდვათაგან: თავი გ.	დავითს ჰსურის, და ითხოვს ღთისაგან, რამეთუ უფროს და უფროსლა გაიბანოს ცოდვათაგან. თავი გ.
დავით ჰსტირს ცოდვათა თჳსთა, ვინაიდგან ცოდვანი მისნი შეურაცხ მყოფელ იყუნენ ღწისა: თავი ვ:	დავით ტირის ცოდვებისა თჳსისა, რომლისამებრ ცოდვანი თჳსი გალახვანი იყუნენ ღთისა. თავი ვ.
დავით გოდებს სულით ითქუამს ვინაიდგან არა ჰრცხვენა შეცოდებად წინაშე ღწისა და არცა ევლინებოდა ყოველთა მხედველთა თვალთა მისთაგან: თავი ზ:	დავით ტირის და ჰგოდებს, რამეთუ არ შერცხვა შეცოდვად ღთის წინაშე, და არც სირცხვილელუ იქმნა ყოვლად მხილველი თვალთაგან მისა. თავი ზ
დავით ითხოვს ღწისაგან სამმარადმყოფოსა კეთილსა და ევედრების მას, რათა არ განაგდოს იგი პირისაგან თვისისა, და არცა მიულოს მას ვიდრე სული წმიდა: თავი იდ:	დავით ითხოვს ღთისაგან გაძლებას დაყწებულს კეთილსა შინა და ევედრება მას, რამეთუ ნუ გააგდოს იგი პირისა თჳსისაგან და ნუ მიილოს სული წმიდა მისაგან. თავი იდ:
დავით აჩვენებს უკუწ ღწსა მიზეზსა, თუ რასა-თჳს არა ნებავს შეწირვად მსხუერპლი სისხლიერი: თავი ით:	დავით მისცემს ღმერთსა მიზეზს, თუ რისათჳს არ ჰნებავს სისხლიანი შესაწირავის შეწირვა. თავი ით.
დავით განმარტებს, ვდ შემუსვრილება სულისა, უკუწ მსხუერპლი ვშე სათნო ღწისა, ვდ ებ შემუსვრილებასა დამდაბლებულება არა შეურაცხ ყოფილ იქმნების ღწისაგან:თავი კ:	დავით ათარგმანებს, თუ თავდაბლობა სულისა და სინანული გულისა არს მსხუერპლი მოსაწონებელი ღთისა. თავი კ.

ამკარაა, რომ ამ ორი ხელნაწერით საქმე ერთ ტექსტთან გვაქვს და S-2548 კი ეგნატეს თარგმანის ლიტერატურული გადაამუშავებაა.

S 2548-ის გადამწერ-რედაქტორი მთელ რიგ ხერხებს მიმართავს, რათა ტექსტი გაამარტივოს, გაათანამედროვოს: 1. არქაულ, შესაძლოა მისთვის უცნობ სიტყვას ცვლის უფრო თანამედროვე სიტყვებით, მაგ.: ავქსონი (ავტორი)/ დედანი, თუმცა ამასთანავე მეტ-ნაკლებად იცვლება წინადადების შინაარსიც; 2. ძველ ბრუნვის ნიშნებს ახლით ცვლის და ერიდება მათ ჭარბ გამოყენებას, მაგ.: გარნა ბოროტმან მეშურნეობამან მსწრაფლ და ადვილადვე შესცვალა სიამამრი მდევნელად და მტერად მის ზედა,/ ხოლო ბოროტმა შურმა სწრაფად გამოსცვალა სიამამრი მის მოდავედ, და მტერად; 3. ზმნის მესამე ირიბობიექტური პირის ნიშნების ჰს- (ძვ. ქართულ ენაში ხშირია კბილისმიერი და ნუნისმიერი თანხმოვნების წინ ორივეს გაჩენა) ცვლის ჰსძრნის/ ძრწოლით კანკალობს ან ჰსტირს/ტირის; 4. წყვეტილის მესამე პირის ფორმას ცვლის, მაგ: დავით გოდებს სულით ითქუამს ვინაიდგან არა ჰრცხვენა შეცოდებად წინაშე ღთისა /დავით ტირის და ჰგოდებს, რამეთუ არ შერცხვა შეცოდვად ღთის წინაშე; 5. საიქითო ზმნისწინს სააქეთოთი ცვლის, მაგ.: დავით მიუთხრობს ღთსა უძღურებასა თჳსა /დავით მოუთხრობს ღთსა თჳს უძღურებასა, აქვე აღვნიშნავთ, რომ ხშირია პოსტპოზიციური წყობის მსაზღვრელ-საზღვრულის პრეპოზიციური წყობით შეცვლა; 6. აკეთებს ტექსტის პერიფრაზს, მაგ: და სიმწნით „მალნარისა დათვისა მისგან დაღწევაბან, და შეპყრობამან შუათათ, ესე იგი სასით და განხლერამან ლომისამან, წინათვე მოასწავეს მყოობადი იგი მისგანი ვიდრემე მძღვეელობა დიდი, რომელიცა ჰქმნა წინა აღმდგომ გმირისა გოლიათისა, და სასყიდლად მძღვეელობისა იქმნა იგი სიძედ მეფისა საულისა მიღებითა ასულისა მისისათა მეუღლედ თვისად./და სიმწნე იგი რომლითა ტყეშიდ აკემსა დათვი, და შეპყრობით სასასა განჰგლიჯა ლომი, წინამეტყველა მოსასვლელი ძღვეა იგი დიდი, რომელი ჰყო გმირსა გოლიათსა ზედა, და მის ძღვეისა სანერელად იქმნა სიძე მეფე საულისა, მისი ასულის ცოლად აყვანითა. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ეს პერიფრაზები ხშირად სტილისტურად ნაკლებად გამართულია.

პარალელური ტექსტების საშუალებით კარგად ჩანს, რომ პალეოგრაფიულადაც და ენობრივი თუ სტილისტური თვალსაზრისით, ეგნატე იოსელიანის ავტოგრაფები უფრო ძველია და S-2548 ხელნაწერი კი აშკარად დამოკიდებულია ჩვენს ტექსტზე.

თუმცა არის მცირე განსხვავებებიც. S-2548 წინასიტყვაობის შემდეგ ფურცლის შუაში დასმულია ჯვარი და მის ქვეშ წერია „უკეთუ გნებაეს იყო ჭემმარიტი შემნანველი შეიყვარე ჯვარი, და ყავ თავი შენი მისი მტერთელი“. S-2548 ხელნაწერში ყოველი თავის ბოლოში დართული სწავლანი, სათაურით გამოიყოფა. ეგნატეს ტექსტი 22-ე თავით სრულდება ხოლო S-2548-ში დამატებით არის „სწავლა ქრისტიანს შემნანველთა მიერ და კიდის დაჰშუვა წიგნაკისა ამის“ – დასაწყისი: „აჰა ესერა, შენდა ცხადათ ხილვა და მაგალითი ჭემმარიტი შემნანველისა განცხადებული დავით წინასწარმეტყველისაგან, მინყალე მე ღმერთოს ფსალმუნსა შინა, რომელი მე ამ წიგნაკსა შორის განგიმზადე შენ, რაათა შეუდგე მას....“

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ვფიქრობთ, S-2548 ხელნაწერი დამოკიდებულია 50-ე ფსალმუნის განმარტების ეგნატე იოსელიანისეულ თარგმანზე და არის მისი ლიტერატურული გადამუშავების ნაყოფი, ქრო-

ნოლოგიური თვალსაზრისით კი XIX საუკუნის 70-იან წლებზე ადრინდელი არ უნდა იყოს.

ჩატარებული კვლევის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ კერძო კოლექციაში დაცული ხელნაწერის სახით ჩვენ ხელთ გვაქვს ეგნატე იოსელიანის ავტოგრაფი, მის მიერ სომხურიდან თარგმნილი „განმარტება 50-ე ფსალმუნისა“. ეს არის „განმარტების“ სრული სამუშაო ვერსია; ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული ეგნატე იოსელიანის 2 ავტოგრაფი, კერძოდ, S-3029 ბ ხელნაწერი (შეიცავს წინასიტყვაობასა და 2 თავს) და Q-1439 (მოიცავს წინასიტყვაობასა და 13 თავს) წარმოადგენს „განმარტების“ სრული ტექსტის ნაკლებ თეთრ პირებს; რაც შეეხება S-2548 ხელნაწერ ნიგნს, ვფიქრობთ, რომ საქმე უნდა გვქონდეს ეგნატე იოსელიანის მიერ სომხურიდან თარგმნილი „50-ე ფსალმუნის განმარტების“ სრული ტექსტის გვიანდელ, ლიტერატურულად გადამუშავებულ ნაშრომთან. ამდენად, სადღეისოდ დასადგენია რა იყო ეგნატეს სომხური წყარო და ვინ არის S-2548 ხელნაწერის ავტორი.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ბრეგაძე, თ., ენუქიძე, თ., კასრაძე, ნ., ქუთათელაძე, ლ., შარაშიძე, ქრ. (1959). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექცია, ტ. I, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
- ბრეგაძე, თ., კიკნაძე, ლ., ქავთარია, მ., ქაჯაია, ლ., შანიძე, მ., შარაშიძე, ქრ., ჭანკიევი, ც. (1965). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექცია, ტ. IV, თბილისი: „მეცნიერება“
- ბრეგაძე, თ., ენუქიძე, თ., კიკნაძე, ლ., შანიძე, მ., ჭანკიევი, ც. (1967). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექცია, ტ. V, თბილისი: „მეცნიერება“
- ენუქიძე, თ., მეტრეველი, ე., ქავთარია, მ., ქუთათელაძე, ლ., შანიძე, მ., შარაშიძე, ქრ., (1963). ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების (S) კოლექცია, ტ. III, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
- იოსელიანი, პ. (1893). მეფობა გიორგი მეცამეტისა და საქართველოს რუსეთთან შეერთება, აღწერილი პლატონ ეგნატის ძის იოსელიანის მიერ, მეორედ გამომცემული ზ. ჭიჭინძისგან, თფილისი: სტმბ. ექვთიმე ივ. ლრიძისა
- იოსელიანი, პ. (1936). ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, ტფილისი
- კასრაძე, ნ., მეტრეველი, ე., მეფარიშვილი, ლ., ქუთათელაძე, ლ., შარაშიძე, ქრ., (1953). ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (კოლექცია H), ტ. VI, თბილისი: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
- კეკელიძე, კ. (1980). ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი: „მეცნიერება“
- მეფარიშვილი, ლ. (1949). ხელნაწერთა აღწერილობა, საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების ყოფ. მუზეუმის ხელნაწერები (კოლექცია H), ტ. V, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

- ტაბლიაშვილი, თ. (1973). დოკუმენტური მასალები პლატონ იოსელიანის შესახებ, საისტორიო მოამბე, 27-28, თბილისი
- შარაშიძე, ქრ. (1954). საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის ხელნაწერები (A), კორნელი კეკელიძის საერთო რედაქციით, ტ. IV, თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
- ჭანკიევი, ც. (1963). ეგნატე იოსელიანის ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესწავლისათვის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, მოამბე V, თბილისი: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
- Иосселиани, П.И. (1866). Описание древностей города Тифлиса, Тифлиси

The largest collections of Georgian manuscripts are kept in the Georgian National Centre of Manuscripts, as well as in other museums and book repositories both in Georgia and abroad. Some manuscript books are also preserved in private collections.

In this article, we present one of the manuscripts held in a private collection in Tbilisi – “Commentary on Psalm 50.” The manuscript was translated from the Armenian language in the first third of the 19th century, specifically in 1821, by priest Egnate Ioseliani. The size of the book is 375x230 mm, and it includes 246 folios. The manuscript is complete. The text consists of a preface (6r–13r) and 22 chapters (15r–240r), all titled. This newly found manuscript is Egnate Ioseliani’s autograph of the “Commentary on Psalm 50;” given the codicological characteristics of the manuscript, we conclude that this is his draft version.

Egnate Ioseliani (1766–1843) was one of the prominent clergymen of the 18th–19th centuries of Georgia and served at St. George Court’s Church during the reign of the last king of Kartl-Kakheti, George the XII (1798–1800). Ioseliani was close to the king and actively participated in Court life. He was a skilled writer, knew Armenian, and often helped the King communicate with the representatives of the Armenian Church. After the death of King George, Ioseliani was among those who tried to maintain the independence of the kingdom, but unsuccessfully, as subsequently it was abolished by Alexander I in 1801. Georgia then became the governorate of the Russian Empire. The dramatic events that unfolded in Georgia in the first third of the 19th century did not prevent Ioseliani from being active in his literary career; in the National Center of Manuscripts in Tbilisi, there are 21 manuscripts related to his name.

In order to define the place and significance of Egnate Ioseliani’s “Commentary on Psalm 50” in the Georgian literary heritage, we looked for all manuscripts with the same title in the book repositories of Georgia. As a result, we found only four in the collections of the National Centre of Manuscripts (S-3029 b, S-2548, S-3644, and Q-1439).

Based on this search, we conclude that Egnate Ioseliani is not the only one among the 18th–19th century figures interested in the exegesis of Psalm 50. According to the description, manuscript S-3644, “Commentary on Miserere Mei,” was considered to be the original work of Katholikos Anton I. But now we can prove that, in reality, it is a compilation made by an unknown author, where each verse is accompanied by the commentaries of the three prominent Church fathers, Cyril of Alexandria, Athanasius the Great, and Hesychius of Jerusalem. We think that the “Commentary on Miserere Mei,”

written by Anton I, is lost, and probably, as P. Ioseliani indicates, we should look for it in the fond of the Synod archive of the Russian State Archives.

The newly found manuscript examined in this paper, “Commentary on Psalm 50,” is preserved in a private collection; we conclude that it is the autograph of Egnate Ioseliani. It is the complete draft version of “Commentary.” Two other incomplete autographs of Egnate Ioseliani preserved in the National Center of Manuscripts, namely, manuscripts S-3029 b (which contains the preface and two chapters) and Q-1439 (which contains the preface and 13 chapters), are white pages of the complete text of the “Commentary.” As for the manuscript S-2548, we believe that it represents a later, literary adaptation of the complete text of the “Commentary on Psalm 50,” translated from Armenian by Egnate Ioseliani. Thus, the Armenian source that Ioseliani used and the author of manuscript S-2548 remain to be determined.

დალი ჩიტუნაშვილი
Dali Chitunashvili

მიქაელ საბანშიდელის უცნობი საგალობლები
Unknown Hymns of Michael of Mar Saba

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
სსიპ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
Tbilisi State University
National Centre of Manuscripts

საკვანძო სიტყვები: მიქაელი, საბაწმიდა, საგადობელი, ხელნაწეხი, თვენი
Key words: Michael, Mar Saba, Chant, Manuscript, Menaion

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სომხურ ხელნაწერთა ფონდში 299-ე ნომრად აღრიცხულია XIV ს-ის კრებული, რომლის ერთი ნაწილი შეიცავს X საუკუნის ცნობილი სომეხი ავტორის გრიგოლ ნარეკაციის „სოლომონის „ქებათა ქების“ თარგმანებას“ (Գրիգոր Նարեկացի, 1789) და XIII საუკუნის სომეხი ავტორის მხითარ სკევრაციის თხზულებას „მოციქულთათვის“ (Մխիթար Բահանայ Սկևրացի, 1865). ხელნაწერს ერთვის ქალაქის ფურცელზე XX საუკუნის შუა წლებში ხელნაწერის ერთ-ერთი აღმწერლის მიერ შესრულებული ჩანაწერი, რომელიც გადმოგვცემს ამ ძეგლის მოგზაურობის საკმაოდ საინტერესო ისტორიას მის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდებში დავანებად. ეს ჩანაწერები გვამცნობს, რომ ხელნაწერი ეროვნული მუზეუმისათვის შეუწირავს დიმიტრი გორდევეს. დიმიტრი გორდევეი კარგად ცნობილი ფიგურაა ქართული კულტურით დაინტერესებულ პირთათვის, ის წლების განმავლობაში იკვლევდა ქართული ეკლესიების კედლის მხატვრობის, მინიატურისა და ჭედური ხელოვნების ისტორიას. ხარკოვის უნივერსიტეტის კურსდამთავრებული დიმიტრი გორდევეი, რომელიც 1934-37 წლებში დაპატიმრებული იყო ანტისაბჭოთა მოძრაობაში მონაწილეობის გამო, 1937 წლიდან ქუთაისში ცხოვრობდა. სიცოცხლის ბოლო წლებამდე დ. გორდევეი სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომელიც ყოფილა (ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, 1978, გვ. 229). როგორც ჩანაწერებიდან ჩანს, დ. გორდევეს ჩვენთვის საინტერესო ხელნაწერი სომეხი დიაკვნის ტერ-ავეტისიანისგან შეუძენია 1922 წელს. თავის მხრივ, სომეხ დიაკვანს ოდესღაც ირანის შაჰის პირად ბიბლიოთეკაში დაცული მანუსკრიპტი ყაჯარი პრინციისაგან გამოუსყიდია.¹

ტვიფრულ, ტყავგადაკრულ ხის ყდაში ჩასმულ ხელნაწერს ყდის საცავ ფურცლებად თავსა და ბოლოში ახლავს ქართული ხელნაწერის ეტრატის ორი ფურცელი. იმის გამო, რომ ფორმატით ქართული ხელნაწერის ფურცელი ორჯერ უფრო დიდი იყო სომხურზე, ამკინძველს ის ორად გაუკეცავს და ამგვარად გაუმაგრებია სომხური ხელნაწერის ყდა.

ქართული ხელნაწერის ფურცლებმა ჩვენი ყურადღება მიიქცია როგორც ვიზუალურად, ისე შინაარსის თვალსაზრისითაც. ნუსხური გრაფიკით შესრულებული ფურცლები საგალობელი კრებულის ფრაგმენტს უნდა წარმოადგენდეს, ის პალეოგრაფიულად X საუკუნით შეიძლება დათარიღდეს. გარდა ამისა, ტექსტი ნევემირებულია წითელი მელნით, რაც მიგვითითებს, რომ საქმე გვაქვს ძველი, იერუსალიმური საღვთისმსახურო პრაქტიკის ამსახველ საგალობელ კრებულთან – იადგართან. ფრაგმენტები 4, 5, 6 და 7 დეკემბრის საგალობელ მასალას შეიცავს. ზემოთ ნახსენები ჩანაწერები გვამცნობს, რომ ამ ფრაგმენტებს კორნელი კეკელიძემაც მიაქცია ყურადღება და განსაზღვრა ის, როგორც მიქაელ მოდრეკილის იადგარის ნაწილი.²

მიქაელ მოდრეკილის იადგარმა ჩვენამდე ნაკლები სახით მოაღწია, აკლია მას ჩვენთვის საინტერესო დღეების საგალობლებიც, ალბათ, ამიტომ მიიჩნია კ. კეკელიძემ ეს საცავი ფურცლები დიდი იადგარის ნაწილად, თუმცა

¹ რომელი პრინციისაგან და სად გამოისყიდა სომეხმა დიაკვანმა ხელნაწერი, უცნობია.

² ხელნაწერში იხსენება კ. კეკელიძის ხელით შესრულებული მოკლე ბარათი ხელმოწერითა და თარიღით, როგორც ჩანს, მისთვისვე იყო გამზადებული ხელნაწერის ფონდში აღმოჩენის მოკლე ისტორიაც, თუმცა კ. კეკელიძეს ის არ გამოუქვეყნებია.

სომხურ ხელნაწერში წარმოდგენილი ქართული ხელნაწერის ფურცლები მიქაელ მოდრეკილის იადგარის ნაწილი ვერ იქნება. ამ ორ ხელნაწერს შორის არსებობს როგორც კოდიკოლოგიური, ისე პალეოგრაფიული სხვაობები. ჩვენი აზრით, საცავ ფურცლად გამოყენებული ეტრატის ფრაგმენტი სხვა კრებულის ნაწილია.

მიუხედავად იმისა, რომ სომხურ ხელნაწერში დაცული იადგარის ფურცელი ჩამოჭრილია (დღეს ხელნაწერის ზომებია 255x175 მმ, ზედა არშია – 20 მმ, გარე არშია – 40 მმ, ქვედა არშია ჩამოჭრილია), მისი სავარაუდო ზომა 260x190 მმ, ნაწერის ზომა კი 240x150 მმ უნდა ყოფილიყო მაშინ, როდესაც მიქაელ მოდრეკილის იადგარის ზომა 385x307მმ-ია, არ ემთხვევა არც სტრიქონთა რაოდენობა (მოდრეკილი 35 სტრ. / ფრაგმენტი 30), განსხვავებულია პალეოგრაფიაც, მაგალითად: „უ“ გრაფემა მიქაელ მოდრეკილის იადგარში ოთხკუთხედიანია, ჩვენს იადგარში კი სამკუთხედიანი, მიქაელ მოდრეკილთან „მან“ გრაფემის ქუდი მიბმულია მუცელზე, ფრაგმენტში მუცელსა და ქუდს შორის გამოკვეთილია ვერტიკალური ყელი და სხვ.) და მთლიანობაში, მიქაელ მოდრეკილის იადგარი კალიგრაფის ხელით არის გადაწერილი, სომხური ხელნაწერის ფორზაცი კი არაფორმალური ხელით არის შესრულებული, ისეთით, როგორც დამახასიათებელია პალესტინისა და სინას მთის გადამწერებისათვის.

ვფიქრობთ, ამ მოკლე აღწერითაც კარგად ჩანს, რომ სომხურ ხელნაწერში დღესდღეობით უცნობი ქართული იადგარის ფრაგმენტი ინახება. ჩვენ შევეცადეთ, მოგვეძებნა ამ დაკარგული ხელნაწერის სხვა ნაწილებიც და ამავე ხელნაწერის კიდევ ორ ფურცელს მივაკვლიეთ მესროპ მაშტოცის სახელობის ძველ ხელნაწერთა სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტში, მატენადარანში 1253-ე ნომრად დაცულ სომხურ ხელნაწერში. სომხური ხელნაწერი ჰომილეტიკურ-ეგზეგეტიკური ტექსტების კრებულს წარმოადგენს. სომხური კრებულის ქართული საცავი ფურცელი მატენადარანის აღწერილობაში XII-XIII საუკუნეებით თარიღდება (Ա. Բևიշქიანი და აკ, 2008, გვ. 445-448), რაც არ შეესაბამება სინამდვილეს. თვალის ერთი გადავლევაც კი კმარა, რომ თბილისისა და ერევნის ფრაგმენტები ერთმანეთს დავუკავშიროთ და ერთი ხელნაწერის ფურცლებად მივიჩნიოთ. იდენტურია ფრაგმენტების პალეოგრაფია, ტექსტის გაფორმება, ნაწერის ზომაც კი.

მატენადარანის ფრაგმენტში ნოემბრის საგალობელი მასალა არის წარმოდგენილი. ამრიგად, ჯამში ორ სომხურ ხელნაწერში ქართული ხელნაწერის 3 ფურცელი ინახება. ორივეს, თბილისისა და მატენადარანის ხელნაწერების შექმნის თანადროული ყდები აქვთ, ანდერძების მიხედვით, ერთი 1379/80 წელს უნდა გადაწერილიყო ყირიმში,¹ მეორე კი 1590/91 წელს გადაწერიათ

¹ ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცულ „ქებათა-ქების კომენტარების“ სომხური თარგმანის შემცველ ხელნაწერს ახლავს მომგებლის ანდერძი, რომლის თანახმად, ხელნაწერი გადაწერილია ჰოვსეფ გადამწერს, მისი მომგებელი კი სარგის კერძოდიაკონია. ხელნაწერის ანდერძში გადამწერის კონკრეტული გეოგრაფიული პუნქტი დასახელებული არ არის, მაგრამ მითითებულია, რომ ძველი გადაწერილია წმინდა ანტონ მონაზონის საფარველ ქვეშ, ანუ წმინდა ანტონის სახელობის ტაძარსა თუ მონასტერში: «Փառք ամենասուրբ სբորորդուքսան և միածուքսան, հայր և որդու և հიզույն սրբոյ յախտեսան յախտենից ամեն: Գրեցաւ ի թիս իսին ընդ հիվանեսաւ սրբոյն Անտոնի ճգնասուրին: Արդ որք ապտիք ի աման: կարդայիլ կսմ

მონასტრის ახალგაზრდა ბერი, რომლის მოვალეობაც კალათების წვნა იყო, ხელსაქმის გასაყიდად ჩადის იერუსალიმში, სადაც მას ხალიფას მეუღლის საჭურისი ნახავს. საჭურისი ბერს მოტყუებით ხალიფას მეუღლე, სეიდასთან მიიყვანს, ეს უკანასკნელი ვნებით აღიძვრება მშვენიერი ჭაბუკის მიმართ და რადგან სანადელს ვერ მიაღწევს, ხალიფასთან ცილს დასწამებს და მის დასჯას მოითხოვს. ამას მოჰყვება ხალიფას კარზე მიქაელის კამათი განსწავლულ ებრაელთან ქრისტიანობის, იუდაიზმისა და ისლამის შესახებ, რომელიც ებრაელის მარცხით სრულდება. მიქაელს კი განრისხებული ხალიფა სიკვდილით სჯის, მისი სხეული გადააქვთ საბანშიდის ლავრში და იქ კრძალავენ.

მიქაელ საბანშიდელის წამება კარგად არის ცნობილი სამეცნიერო საზოგადოებისათვის, წამების ტექსტი ქართულ ენაზე ორი რედაქციით არის შემონახული. სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული აზრით, პირველი და ძველი რედაქციის დედანი არაბულ ენაზე უნდა შეექმნა ვინმე ბასილ მონაზონს (IX ს. ათიანი წლები), შემდეგ კი არაბულიდან ითარგმნა ქართულად.¹ ტექსტი დაცულია სამ ხელნაწერში – X საუკუნის ტაო-კლარჯული წარმოშობის კრებულში, რომელიც დღეს ათონის მთაზე ინახება (Ivir.gco-8, 223rb-231rb); ბოდლის ბიბლიოთეკაში დაცულ პროზორე ქართველის მიერ იერუსალიმში გადაწერილ ჰაგიოგრაფიულ კრებულში (XI ს. 65r-72v) და XIX საუკუნეში გადანერილი ხელნაწერში ხეც Q-843 (27v-32v).

ცნობილია, რომ მიქაელის წამება, მისი ძველი რედაქცია, ქართულიდან ბერძნულად უთარგმნია ექვთიმე მთაწმიდელს. ეს თარგმანი „აბუკურას“ სახელით არის ცნობილი (კეკელიძე, 1980, გვ. 190).

„მიქაელის წამების“ მეორე რედაქცია შემონახულია „თეოდორე ედესელის“ ცხოვრებაში, რომლის ქართული თარგმანიც მხოლოდ ერთი ხელნაწერით არის წარმოდგენილი (ხეც A-682).²

თეოდორე ედესელის ცხოვრება IX საუკუნის მეორე ნახევარში შექმნილად ითვლება, ამ ტექსტის მიხედვით, მოქმედება VII საუკუნიდან IX საუკუნეშია გადმოტანილი – თეოდორე არის ბიძა და მოძღვარი მიქაელისა, ამიტომაც არის მის „ცხოვრებაში“ შეტანილი მიქაელის წამების ვერსია. ქართულის გარდა, თეოდორეს „ცხოვრება“ შემონახულია ბერძნულ და არაბულ ენებზე.³

მიქაელის წამების ქართული ტექსტის გამოქვეყნებიდან დღემდე დაგროვდა დიდძალი სამეცნიერო ლიტერატურა როგორც მიქაელ საბანშიდელის, ისე თეოდორე ედესელის ცხოვრების შემცველი ტექსტებისა და მათი ურთიერთმიმართების შესახებ: მეცნიერთა ერთ ნაწილს მიქაელ საბანშიდელი შეთხზულ ფიგურად მიაჩნია, მისი ცხოვრება კი ბიბლიური ისტორიის ალუზიად (მღებრიშვილი, 2021), მეორე ნაწილს კი მიქაელ საბანშიდელის არსებობაში ეჭვი არ ეპარება. არაერთგვაროვანია დამოკიდებულება

¹ ტექსტი გამოსცა კ. კეკელიძემ, იხ. კეკელიძე, 1918, გვ. 165-173; ტექსტის ლათინური თარგმანისა და გამოკვლევისათვის იხ. Peeters, 1930, გვ. 65-98; კეკელიძე, 1960, გვ. 18-40; Blanchard, 1994, გვ. 149-163.

² თეოდორე ედესელის ცხოვრების ქართული ვერსიისათვის იხ. კეკელიძე, 1960; დათიაშვილი, 1973.

³ ბერძნული ტექსტისათვის იხ. Vasiliev, 1942-1943, გვ. 165-225. Griffith, 2001, გვ. 147-170; Sahner, 2018, გვ. 127, სქ. 39.

თეოდორე საბანმიდელის მიმართაც, ზოგი მას თეოდორე აბუკურას ალტერ-ეგოდ მიიჩნევს (მღებრიშვილი, 2021). გადანყვეტილი არც ის საკითხია, რომელ ტექსტს უნდა მიენიჭოს უპირატესობა მიქაელ საბანმიდელის ისტორიის შესწავლისას (Sahner, 2018, გვ. 127-128).

ჩვენთვის საინტერესო საგალობელი ნამდვილად მიქაელ საბანმიდელი-სადმი რომ არის მიძღვნილი, ამას ადასტურებს საგალობლის შემორჩენილი ტექსტი, რომელშიც ნახსენებია „ნამების“ თითქმის ყველა ძირითადი მონა-წილე. გარდა ამისა, ტექსტი ეყრდნობა სწორედ „მიქაელის ნამების“ პირველ რედაქციას და არა თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში დაცულ ვერსიას, რად-გან საგალობლის ტექსტის მიხედვით, მიქაელის მოძღვარი „ნამების“ ძველი რედაქციის მსგავსად მოსეა და არა თეოდორე, როგორც ეს თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში გვხვდება.

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ტრადიციაში მიქაელ საბანმიდელის ხსენება დადებულია 20 მარტსა და 17 აპრილს. ივირონისა და გვიანდელ Q-843 ხელ-ნაწერში მიქაელ საბანმიდელის ხსენების დღედ განსაზღვრულია 20 მარტი – „თუესა მარტსა კ, ნამებაჲ წმიდისა მიქაელისი, რომელი იყო ლავრასა დიდ-სა წმიდისა მამისა ჩუენისა საბაჲსსა“, ოქსფორდის ბოდლეს ხელნაწერში კი ხსენების დღედ დასახელებულია 17 აპრილი – „აპრილსა იზ, ნამებაჲ წმიდისა მიქაელისი, რომელი იყო ლავრასა დიდსა წმიდისა მამისა ჩუენისა საბაჲსსა“. თეოდორე ედესელის ცხოვრების ტექსტში თეოდორესა და მიქაელის ხსენება ერთად 9 და 19 ივლისს არის დადებული (Vasiliev, 1942-1943, გვ. 189). 19 ივლისს არის თეოდორესა და მიქაელის ხსენების დღე სინას მთაზე დაცულ XII-XIII საუკუნეების საბანმიდური რედაქციის ბერძნულ სვინაქსარსა (Sin. gr.1096) და ამავე მონასტერში დაცულ არაბულ მელქიტურ სვინაქსარებშიც (Sauget, 1969, გვ. 411).

7 დეკემბერი, რომელსაც მიქაელის ხსენების დღედ ჩვენი იადგარი მიუ-თითებს, არ დასტურდება არცერთ სხვა, ჩვენთვის ცნობილ წყაროში. არ გვხვდება მისი ხსენება იოანე ზოსიმეს კალენდარში (Garitte, 1958, გვ. 340), რომელშიც მხოლოდ ერთი მონამე მიქაელია – ხსენების დღე 26 სექტემბერი, და ეს არის არაბების მიერ მოკლული მიქაელი (780-797 წწ.) (Garitte, 1958, გვ. 180). მიქაელ საბანმიდელის ხსენება არ გვხვდება იერუსალიმურ ლექციონ-ნარში და ადრეული ოთხთავებისათვის დართულ ლექციონარისეულ საძიებ-ლებში (Garitte, 1972, გვ. 337-390), მიქაელის ნამებას არც კონსტანტინოპო-ლური დიდი ეკლესიის სვინაქსარი იცნობს.

როგორ შეიძლება ავხსნათ ხსენების დღეთა ასეთი მრავალფეროვნება ქართულ სინამდვილეში? ჩამოთვლილ ხსენებათაგან ადვილი ასახსნელია 19 ივლისი, რადგან თეოდორე ედესელის ცხოვრებაში თეოდორეს დაკრძალვის დღედ სწორედ 19 ივლისია მითითებული (გარდაცვალების დღედ 9 ივლისი უნდა ვივარაუდოთ, რომელიც აღნიშნულია კიდევაც კალენდრებში) (Архи-мандрит Сергий, 1874, გვ.154),¹ ტრადიცია კი გვეუბნება, რომ თეოდორესა და მიქაელის ხსენებას ერთად აღნიშნავდნენ.

¹ „Св. муч. Михаила черноризца в 9 веке, ученика и сродника св. Феодора едесского. (9 июля). საინ-ტერესოა, რომ გვიანდელ სლავურ ტრადიციაში მიქაელ საბანმიდელი 23 მაისს იხსენიება, არქიმანდრიტ სერგის მიერ გამოქვეყნებულ გაერთიანებულ კალენდარში ამ ხსენების გვერ-

ათონურ კრებულში მიქაელის ხსენების დღედ 20 მარტის აღნიშვნასაც ადვილად მოეძებნება გასაღები: იერუსალიმური ტრადიცია 19 მარტს იხსენიებდა „წმიდათა მამათა დამწუართა საბანმიდელთა“, ვფიქრობთ, მიქაელის ამ დღეს ხსენება საბანმიდელთა ხსენების გამოძახილი უნდა იყოს, მით უმეტეს, თუ გავიხსნებთ, რომ „წამების ტექსტის მიხედვით, მიქაელი დაკრძალეს საბანმიდელ მარტილთა სამარხში – „სამარხოსა მარტულთასა მამათა და მოწამეთა დამწუართასა“ (კეკელიძე, 1918, გვ. 172).

უფრო რთულია იმის გაგება, როგორ აღმოჩნდა იერუსალიმში, პროხორე ქართველის მიერ გადანერილ ხელნაწერში მიქაელის ხსენების დღედ 17 აპრილი, რადგან არანაირი ობიექტური მიზეზი ამ დღეს მისი ხსენებისა არ ჩანს.

მიქაელ საბანმიდელის ხსენება და მისივე საგალობელი შემორჩენილია თვენის პირველი რედაქციის მიჩნეულ Jer.geo 42 ხელნაწერში. ამ ხელნაწერში 17 აპრილს აღნიშნულია „აპრილსა იზ წმიდისა მიქაელ მონაზონისა და მონამისა საბანმიდელისა“ (Jer.geo. 42, 91r-93v). საგალობელი, რომელიც თვენის პირველ რედაქციაშია დაცული, სრულიად განსხვავდება ჩვენს იადგარში დაცული საგლობლისაგან, არ ემთხვევა არცერთი შემორჩენილი ტროპარი, მაგალითისათვის:

Arm 299	Jer.geo.42
<p>განძლიერდასა. არაჲ სიბრძ. {...} ერთარსებისა მონებაჲ აღიარე, მონამეო, და გულითა წმიდითა მარადის {...}დე, რამეთუ არაჲ ვინა ლოცვითა გცვიდა, ნეტარო, ყოველთაგან სავენებელთა {...} მოსე ნეტარი, ხოლო შენ ღმრთისა მიმართ ჰღალადებდი, რამეთუ არაჲ ვინ {...}</p> <p>მორჩილ იყავ შენ სწავლასა მოძღურისა თვისსაჲსა, ამისთვის ჭღირს იქმენ გვრგვნსა წამებისასა და ჳმა-ჰყავ, რამეთუ არ. უსძლო.</p>	<p>განძლიერდასა. უფალო მაცხოვარო ჩუენო. მხეცი იგი კაცის მკლველი შევიდა გულსა მას სეიდაისსა, რაჟამს იხილა მან კრავი იგი ღმრთისაჲ უმანკოჲ და ენება განბძარვად. ხოლო ვერ შემძლებელ იქმნა შეწვევითა ქრისტესითა აღსრულებად ენბასა მისსა ბოროტსა.</p> <p>იხილა რა მან ტარიგი ღმრთისაჲ აღიდრა გულისთქუმითა, ჰგონებდა ლიქნით ცთუნებასა მისსა, არამედ ამო იქმნა და იძლია ძალი მისი ძალითა ცხოველისა ჯუარისაჲთა.</p>

თვენის პირველი რედაქციის ტექსტი წარმოდგენილია ოთხ ხელნაწერში: Jer.geo. 42, რომელიც თებრვალი-ავგისტოს საგალობლებს შეიცავს (XI ს.), Jer.geo. 71 (სექტემბერი-მარტი, XI-XII სს), ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში დაცული H-2337 კრებული (ივლისი, ავგისტო, XI სს) და დუმბარტონ ოაქსის საცავში დაცული ხელნაწერი DO (XI ს). ცნობილია, რომ გიორგი მთაწმი-

დით გვხვდება მითითება, რომ მიქაელის უხრწნელი სხეულის ხილვა ჯერ კიდევ შესაძლებელი იყო XII საუკუნეში: „Муч. Михаил черноризец. Мощи сего святого в теле аки живого видел игумен Даниил в начале XII. в. в лавре Св. Саввы.“ Архимандрит Сергий, 1874, გვ. 145.

დელმა თვენის მისეული რედაქციის შექმნისას ისარგებლა როგორც იადგარების, ისე თვენის პირველი რედაქციის მასალითაც, თუმცა მის თვენში მიქაელ საბანმიდელის საგალობლები და ხსენება არ გვხვდება. ვფიქრობთ, პროზორე ქართველის კრებულში მიქაელ საბანმიდელის ხსენების დღის დამთხვევა თვენის პირველი რედაქციის მონაცემთან იერუსალიმური ტრადიციის მაჩვენებელი უნდა იყოს.

ასევე ადგილობრივ, ოღონდ უკვე საბანმიდურ ტრადიციას უნდა უკავშირდებოდეს ჩვენს იადგარში შემორჩენილი მიქაელის მოხსენიების დღე 7 დეკემბერი. ამის ახსნა სულაც აღარ არის რთული. როგორც ვიცით, 5 დეკემბერს იერუსალიმური ტრადიცია საბა განწმედელს, საბანმიდის ლავრის დამაარსებელსა და ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან წმინდანს იხსენიებს. სინურ ახალ იადგარში საბას შემდეგ იხსენიება ნიკოლოზ მირონლუკიელი, 7 დეკემბერს კი – საბა და ნიკოლოზი ერთად. ჩვენს ფრაგმენტში დაცული საგალობელი კი საბასა და მიქაელის ერთად მოხსენიებაზე მიუთითებს: „შევაშობდე, მორწმუნენო, მოძღურისა საბაჲს თანა დღეს შესხმითა სულ {ისაფთა}.....მს{ეს უდაბნოჲსა ვარსკვლავსა, ღირსნო, და ნერგსა შუენიერსა...“

ამ ხსენებით დეკემბრის დასაწყისი თითქმის მთლიანად ეძღვნება საბანმიდელებს, 4 დეკემბერს იოანე დამასკელის ხსენებაა, რომელმაც, ტრადიციის თანახმად, ცხოვრების ბოლო პერიოდი საბანმიდაზე გაატარა, 5 დეკემბერს მონასტრის დამაარსებლის საბა განწმედელისა და ბოლოს, 7 დეკემბერს ხსენება მიქაელ საბანმიდელისა.

იადგარის უცნობ ხელნაწერსა და თვენის რედაქციაში დაცული საგალობლები შინაარსობრივად მიქაელ საბანმიდელის ცხოვრებაზე დგას, ორივეში ასახულია წამების ძირითადი მომენტები, სეიდას ცთუნება, სიტყვიგება და წამება.

მიქაელ საბანმიდელის ცხოვრების ორი განსხვავებული რედაქციისა და ორი განსხვავებული საგალობლის არსებობა ამ წმინდანის ქართულ ქრისტიანულ სინამდვილეში არსებობის მყარი არგუმენტი და საბანმიდური ტრადიციის ასახვას წარმოადგენს.

Arm 299

დეკენბერსა ზ მიქაელ მონამისაჲ. დასდებლნი.

უფალო დადადყავსა. ჴმაჲ დ {გუერდი}

ღმრთისა მადლითა აღზრდილი, შემკული სათნოებითა, მონამე ქრისტჳსი, სანატრელი {მიქაელ}

სავსე სარწმუნოებითა, უდაბნოჲსა მოყუარჳ, რომელმან აღასრულნა

მცნებანი იგი {მარ} ხვით და ლოცვით და შრომით გულსმოდგინედ,

ამისთჳსცა წამებისა გ {ვრგვნითა შუ} იმყო იგი მაცხოვრისაგან.

ბოროტმან მან საჭურისმან მონამან სიცრუისამან {გა} მხილა შენ მონამე ქრისტესი, ვითარცა მჴეცმან მძვნარემან აღგიტაცა შენ { და ნა } რგადგინა შენ წინაშე უღმრთოჲსა დედაკაცისა განძვნებულისა მძლავრისა {გან რომელ} საცა ენება შეგიწება შენი, არამედ გფარვიდა სული წმიდაჲ.

ლუანლთა შენთა სიმჴნესა, მიქაელ, და დღესასწაულობენ მორწმუნენი მოსწრაფედ დღესასწაულსა შენსა.

უგალობდითსა. წამისყოფითა.

მომეც მე სიბრძნე, ქრისტე, აღებასა პირისასა ქებით შესხმად ახოვნად მონამისა შენისა, რაათა ღირსად ვმუშაკობდე მჴნესა მიქაელს მძლესა მტერთა უცხოთესლსა.

ურიცხუნი ლუანლნი თავს ისხენ სიყუარულისათჳს ღმრთისა მოძღურისა თანა კეთილისა უდაბნოს შინა, ღირსო, მოლუანებით შრომითა შენ, მიქაელ, სიქადულო მოლუანეთაო.

წარმავალნი სოფლისა საშუებელნი მოიძულენ და შესწირენ ჳორცნი შენნი მსხუერპლად მაცხოვრისა, ხოლო მოიგენ მისგან ღირსად, მიქაელ, საშუებელნი საუკუნენი.

აღასრულენ მცნებანი ქრისტეს მაცხოვრისანი და შეუდეგ კუალსა ქრისტეს მოციქულთასა, რაჟამს ჰქადაგე შენ იგი ძედ ღმრთისა მხოლოდ წინაშე მძღავრთა უმჴჯულოთა. დაჴსენ და წყე.

განძლიერდასა. ღმერთ, მაცხოვრო ჩუენო.

მჴეცი იგი კაცისმკლველი შევიდა გულსა სეიდაჲსსა, რაჟამს იხილა მან კრავი იგი ღმრთისაჲ უმანკოჲ და ენება განბძარვად. ხოლო ვერშემძლებელ იქმნა შენევენითა ქრისტესითა ნიშსა მის სიბოროტისა.

იხილა რა მზაკვარმან მან ტარიგი ღმრთისაჲ, აღიდრა გულისთქუმით საეშმაკოათა, ჰგონებდა ღიქნით ცთუნებასა მისსა, არამედ ამაო იქმნა და იძლია ძალი მისი, ძალითა ცხოველისა ჯუარისაჲთა.

სანთელი ქალწულებისაჲ, მბრწყინვალე ნათელი სულისაჲ ვერ დაშრიტა ბნელმან ცოდვისამან და განიოტა გესლი შეგინებული გუელისა მის მზაკუვარისაჲ სინმიდემან მიქაელის მბრწყინვალისა მის მნათობისამან.

აღეგზნა გულისწყრომითა შვილი იგი ეშმაკისაჲ, რაჟამს ვერ მიემთხვა ნებასა თჳსსა და უბრძანა შეკრვაჲ უწყალოდ წმიდისა მიქაელ მონაზონისა და იგი სიხარულით ქრისტეს სიხარულისათჳს მოითმენდა. მჴსნელო ჩუენო.

მესმასა. ქრისტე ღმერთო, რომელმან არაჲ.

ველმინიფისა წინაშე წარსდეგ მსგავსად მჴსნელისა, ყოვლადქებულ მიქაელ, და უშიშად ამხილებდი ცნობასა მათსა სიბრძნით და ჰქადაგებდი ღმერთსა ჳორცთშესხმულსა.

სიტყუაჲ ღმრთისაჲ სწორი ბუნებით შობილი ქალწულისაგან ჰქადაგე წინაშე მძღავრთა უღმრთოთა, ახოვანო მიქაელ, და მისთჳს მოიკალ მათ მიერ.

ელიასებრ ეგზებოდე შენ შურითა საღმრთოთა და ამხილე სეიდას მსგავსად იეზაბელისა და მის მიერ უმჴჯავროდ მიეცი გუემად, მონამეო.

ნებსით თჳსით მიეცი ტანჯვად მსგავსად მჴსნელისა, მიქაელ, და მოიძულენ შუებანი სოფლისა ამის წარმავალისანი და მოიგე ქრისტესგან წარუვალი, ჭემმარიტო ქრისტეს.

ღამითგანსა. ღამე ბნელი ურწ.

ენაჲ შენი კადნიერებით მეტყუელი, მჴნეო მიქაელ, ამხილებდა უშიშად უმჴჯულოთა მათ მძღავრთა სიცბილსა და ახარებდა მორწმუნეთა ერსა.

ბელიარის ძალი სიმჴნით დასთრგუნე, მონამეო, და მძლე ექმენ წინააღმდეგომთა და დასხენ იგინი აღუდგომელად ძალითა ცხოველისა ჯუარისაჲთა.

ამხილებს უშჯულოთა მათ ისმაიტელთა და დაუყვენ მგმობარნი პირნი მათნი ქრისტეს ძალითა უძლეველითა, ახოვანო მონამეო მიქაელ. ჰშევ დედაო.

სძლიე, მონამეო მიქაელ, ძალსა მტერისასა და განაქიქე საღმრთოთა ძალითა და კადინერად აღიარებდი ძესა ღმრთისასა მძღავრთა წინაშე.

ღალატყავსა. ღალადე ჭირსა ჩემსა.

ალთქუმისაებრ მწსნელისა მისცემდა უცხოებით სიბრძნესა სული წმიდა მონამესა წინაშე მძღავრთა სიტყუისგებასა მის უკეთურისა და დასცა სიმწნით წინააღმდეგომი.

ერთობით მოუძღურდა სიწნეთა შენთაგან განწყობილი იგი ბილნთა ეშმაკთა და დაეცა ძლიერება.

ვითარცა სახიერმან მონამან ილუანე უფლისა შენისა სიყუარულისათს და მისთს დასთხიენ სისხლნი შენნი.

დედოფალსა წმიდასა.

კურთხეულარსა. ყრმათა ბაბილონს სყ.

ალთქუმულნი იგი საუკუნენი საყოფელნი მოიგენ ქრისტესგან, რამეთუ მისთს დასთხიენ სისხლნი შენნი და ჯორცნი მოაკუდინენ და ან იხარებ დიდებასა უცვალებელსა.

საღმრთო შეწევნა მოვიდა შენდა და განგაძლიერა მოთმინებად სატანჯველთა და მოთმინად ღუანლთა და მოგცემდა უხუებით სიბრძნისა სიტყუათა, სანატრელო მიქაელ.

მონაზონებისა, მიქალ, ხვ შუენიერი აღმოსცენდი ადგილთა მათ უდაბნოხსათა, ღირსო, და მოიორწყე სისხლთა შენთა ნაკადულითა. და ნაყოფი მოიღე სრული სათნოება.

მწდომთა ეშმაკთა სიმრავლენი ქრისტეს შეწვნითა განიოტენი და ღმრთისმეცნიერებისა ნათელი გულთა ჩუენთა დაჰნერგე და ან ზეცას წინაშე სამებისა მეოხ-გუეყავ.

გიხაროდენ შენ ასულო.

აკურთხევსა. რომელი მხოლო არს მეუფე.

იძლინეს შენ მიერ სამებისა ძალითა სამნი მწდომნი ჭეშმარიტებისანი და დაეცნეს მახვლითა სიტყუათა მათ შენთაჲთა, ღირსო, და მეუფემან შენმან გვრგვინოსან-გყო, მიქაელ.

დაუთმე, ნეტარო, სიმძაფრესა ცეცხლისა სასოებითა ცხორებისა საუკუნოხსათა და ჰბრწყინევი შენ ბრწყინვალეობითა საღმრთოხსა ნათლისაჲთა, მიქაელ მონამეო, და აკურთხევი ღმერთსა უკუნისამდე.

ეგზებოდე შურითა საღმრთოთა, სანატრელო, ვითარცა ცეცხლითა, მამაო, და ილუანე ორკერძოვე, მიქაელ სანატრელო. მონაზონებითა და მონამებითა და აკურთხევი ღმერთსა უკუნისამდე.

თავი თვისი მიეც ნებსით ვნებად ქრისტესთს და მსგავსა მისსა შესვ სასუმელი იგი სასიკუდინე და უვნებელად განერი, რამეთუ სურვიელ იყავ სათნოებითა და მტკიცე ქრისტეს სიყუარულითა.

უქორწინებელსა.

ადიდებდითსა. მტკრთველმან გამოგ.

მოგცა შენ ქრისტემან ძალი წინააღდგომად ბრძოლასა მტერთასა, ახოვანო მონაშეო, და გვრგვინოსან გყო ძლევისა გვრგვინითა და ან კადნიერებით მდგომარე ხარ მის წინაშე, გვთხოვე ჩვენთვის დიდი წყალობაჲ.

უბრალოჲ ჴელითა და წიდაჲ გულითა ღირსი მიქაელ მსხუერპლად შეინირა ღმრთისა უშჯულოთა ჴელითა და ან ანგელოზთა თანა ჴეცას მდგომარე არს და ევედრების ჩუენთვის გარდამოვლინებად უხუად დიდი წყალობაჲ.

რაჟამს იხილა უშჯულომან მან ბილწმან მსაჯულმან სიმჴნე შენი, ყოვლად სანატრელო მიქაელ, აღივსო შურითა და ბრძანა მოკლვაჲ შენი უწყალოდ მახვლითა. ხოლო შენ სიხარულით მიითუალე, ადიდებდი ღმერთსა. ძუელი შჯული.

წარეკუეთა უბრალოდ წმიდაჲ იგი თავი ქრისტეს მონამესა მიქაელს სადადას მიერ, ვითარცა ჴეროდიახგან ნათლისმცემელსა, რომელთა მიერ ბრწყინავს ეკლესიაჲ ქრისტესი და პატივ-სცემს საჯსენებელსა მათსა.

აქებდითსა. დღეს აღდგა ქრისტე.

მოიგენ სათნოებანი და მოითმინენ გუემანი, განჴვლენ ღელვანი სანუთროსანი და ან იხარებ ჴეცისა სასუფეველსა.

ურიცხუნი ღუნოლანი თავს-ისხენ ქრისტეს სიყუარულისათვს და დასთხენ სისხლნი შენნი, მიქაელ, და უგულუბელს-ჴყავ თავი შენი მისთვის.

ნათელი მიუნდომელი იხილვა მოსრული ჴეცით გუამსა მას ჴედა მონამისასა და განაკვრვნა უშჯულონი მძლავრნი.

ერნი უსხეულოთანი ჴმითა ტკბილითა გალობდეს გუამსა მას ჴედა ქრისტეს მონამისა და აქებდეს მონამეთა მისთა.

ნაცვალად შრომათა შენთა მოგანიჴა მაცხოვარმან აღთქმული იგი სასუფეველი, ჩუენთვისცა. მეოხ-გუეყავ, მამაო, შენ გნატრით.

უძღური მრავალჴამსა მაღლითა მით შენითა განიკურნა ან ჩუენიცა ვნებანი სულიერნი. განუტევენ მამაო.

ულირსთა ბაგეთა ჩუენთაგან შეინირე კნინი გალობაჲ და გვთხოვე შენდობაჲ ცოდვათაჲ ქრისტეს ღმრთისაგან, მიქაელ ღირსო.

გამოყენებული ლიტერატურა

დათიაშვილი, ლ. (1973). „თეოდორე ედესელის ცხოვრება“ და „აბუკურა“. ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, წიგნი V, თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.

კეკელიძე, კ. (1918). ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი პირველი, კიმენი ტომი I, იანვრის, თებერვლის, მარტის, აპრილისა და მაისის თვეთა კიმენები, ტფილისი: „საქართველოს რკინიგზის სამმართველოს ტიპ-ლიტოგრაფია“

კეკელიძე, კ. (1960). რომანი აბუკურა და მისი ორი რედაქცია ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VI, თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“

კეკელიძე, კ. (1980). ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტომი პირველი, თბილისი: „მეცნიერება“

მღებრიშვილი, ნ. (2021). ძველ ქართულ ნათარგმნ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში მოხსენიებული აბუკურასა და თეოდორე ედესელის ურთიერთმიმართების საკითხისათვის, სპეკალი, 15 <https://DOI: 10.55804/jtsu-1987-8583-15-8>

- ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 3, თბილისი, 1978, გვ. 229.
- Blanchard, M. (1994). The Georgian Version of the Martyrdom of Saint Michael, Monk of Mar Sabas Monastery, 6.
- Garitte, G. (1958). Le Calendrier Palestino-Géorgien du Sinaitiques 34, Bruxelles: Societé Des Bollandistes.
- Garitte, G. (1972). Un Index Géorgien des Lectures Évangélique selon L' Ancien de Jérusalem, Le Muséon, Revue d'Études Orientales, LXXXV, 3-4, Louvain.
- Griffith, S.H. (2001). The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times, in: The Sabait Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, ISBN:9789042909762
- Griffith, S.H. (1994). Michael, the Martyr and Monk of Mar Sabas Monastery, At the Christian Court of the Caliph ' Abd Al-Malik: Christian Apologetics and Martyrology in the Early Islamic Period, Aram,
- Peeters, P. (1930). La Pasion de S.Michel Le Sabaïte, Analecta Bollandiana, XLVIII, Bruxelles: Societé Des Bollandistes.
- Sauget, J.-M. (1969). Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XIe-VIIe s.), *Subsidia hagiographica*, 45, Bruxelles.
- Sahner, Ch. C. (2018). Christian Martyrs under Islam, Religious and Making Muslim World, Princeton university press
- Vasiliev, A. (1942-1943). The Life of St Theodore of Edessa, *Byzantion*, 16. Peeters Publishers.
- Նարեկացի, Գրիգոր (1789). *Մեկնություն Երզնգ Երզոյն Սողոմոնի, Վենետիկ: Ղազարի անուն Անտոնի Բդրստոյի:*
- Սարգսյան, Տ. (2019). Տայրի և յարակից գաւառների յայութիւնը Ղրիմում XIV-XV դարերուն, Պատմական Տայր, Պատմություն, Մշակույթ, Դասանանք: Երեվան: 2019
- Սկևրացի, Մխիթար Քահանայ (1865). Յաղագս համապատուութեան երկոտասան առարկոց, յերուսաղէմ:
- Քեօշկերեան, Ա., Սուրիասեան, Կ., Քեօսեան, Յ. (2008). Մայր Յուզակ Հայերն Զեռագրաց Մաշտոցի Անուան Մատենադարանի, Հատոր 4, Երեվան: Նայիրի Հրատարակչութիւն.
- Архимандрит Сергей (1874). Полный Месяцаслов Востока, Том II, Москва: Типография современных известий.

At the Armenian Manuscripts Fund of the Georgian National Centre of Manuscripts is stored a 14th-century collection, number 299, in which Grigor Narekatsi's "Commentary on the *Song of Songs*" and Mekhitar Skevratsi's work "For the Apostles" are preserved. As the history of the manuscript tells us D. Gordeev bought the manuscript in 1922 from the Armenian deacon Ter-Avetisyan. In its turn, the Armenian deacon once redeemed the manuscript, kept in the private library of the Shah of Iran, from the Qajar prince.

The manuscript enclosed in a blind-stamped, leather-bound wooden cover is accompanied by two pages of Georgian manuscript parchments as flyleaves at the beginning and end of the cover. Since the format of the Georgian manuscript page was twice as big as the Armenian one, it seems that the binder folded it in two and thus strengthened the cover of the Armenian manuscript. Research has shown that the fragments of the parchment manuscript used as flyleaves must be part of an unknown Georgian Iadgari (Collection of hymns) and contain hymnal material for December 4, 5, 6, and 7, and show a certain peculiarity in the representation of the saints, commemoration calendar and the material itself.

On December 7, a newly discovered fragment of Iadgari mentions the commemoration of Michael the Martyr, followed by his hymn. Unfortunately, the text is not fully preserved, out of 9 odes, only three odes are preserved („უგალობდითსა““Let us sing”, „განძლიერდესა“ (My heart has become strong) და „უფალო მესმასა“ (Lord I have heard).

According to the text of the hymn, Michael the Martyr mentioned in our Iadgari is Michael of Mar Saba, who was martyred in Jerusalem during the reign of Abd al-Malik (685-705 AD). The text of Michael's martyrdom has been preserved in two redactions in Georgian. According to the opinion accepted in the scientific literature, the *Vorlage* of the first and old redaction must have been written in Arabic by a certain Basil monk (9th century), and then it was translated from Arabic into Georgian. From Georgian, the "Martyrdom" was translated into Greek by Eutymius the Athonite, and this translation is known as "Abuqurrah". The second redaction of "Martyrdom of Michael" is preserved in the Vita of "Theodore of Edessa" the Georgian translation of which is presented only in one manuscript (NCM A-682).

The Vita of Theodore of Edessa is considered to have been created in the second half of the 10th century, according to this text, the action is extended from the 7th to the 9th century – Theodore is Michael's uncle and teacher, which is why the version of Michael's torture is included in the Vita. In addition to Georgian, the Vita is preserved in Greek and Arabic.

Since the publication of the Georgian text of the martyrdom of Michael until now, a large amount of scientific literature has been accumulated about the texts containing the vita of Michael of Mar Saba and Theodore of Edessa and their relationships: one part of the scientists consider Michael of Mar Saba to be a fictional figure, and his vita – an allusion to biblical history, while the other part does not doubt the existence of Michael of Mar Saba. The attitude towards Theodore of Mar Saba is also diverse, some consider him the alter-ego of Theodore Abu Qurrah. The question of which text should be given priority in the study of the history of Michael Sabatsmideli is not resolved either.

That the hymn of interest to us is truly dedicated to Michael of Mar Saba, is confirmed by the extant text of the hymn, in which almost all the main participants of the "Martyrdom" are mentioned, in addition, the text is based on the very first redaction of the "Martyrdom of Michael", because according to the text of the hymn, the teacher of Michael, like in the old redaction of the "Martyrdom", is Moses, and not Theodore, as it appears in the Vita of Theodore of Edessa.

In the Georgian hagiographic tradition, Michael of Mar Saba is commemorated on March 20 and April 17. In the Iviron and the later Q 843 manuscript, the day of commemoration of Michael of Mar Saba is defined as March 20 (On March 20, Martyrdom of Saint Michael, who was in Great Laura of Mar Saba), and in the Oxford Bodleian manuscript, the day of commemoration is named April 17 (On April 17, Martyrdom of Saint Michael, who was in Great Laura of Mar Saba). In the text of the Vita of Theodore of Edessa, Theodore and Michael are mentioned together on July 9 and 19. July 19 is the day of the commemoration of Theodore and Michael in the Greek redaction of Mar Sabas' Synaxarion of the 12th-13th centuries (Sin.gr.1096) preserved on Mount Sinai and also in the Arab Melkite Synaxarion preserved in the same monastery.

December 7, which our Iadgari indicates as the day of commemoration of Michael, is not confirmed in any other sources known to us. It is not mentioned even in the early calendar of Ioane Zosime and the Jerusalem lectionary. Synaxarion of the Great Church of Constantinople is also not familiar with Michael's martyrdom.

July 19 is the easiest to explain from the mentioned commemorations because in the Vita of Theodore of Edessa, July 19 is indicated as the day of Theodore's funeral (we must assume July 9 as the day of death, which is also indicated in the calendars), and tradition tells us that the commemoration of Theodore and Michael was celebrated together.

In the Athos collection, it is also easy to find the key to mark March 20 as the day of commemoration of Michael: the Jerusalem tradition commemorated on March 19 Holy Fathers of Mar Saba („წმიდათა მამათა დამწუართა საბანმიდელოთა“ – Saint Fathers burned in Mar Saba). In my opinion, the commemoration of Michael on this day should be an echo of the commemoration of the fathers of Sabatsmida, especially if we recall that according to the text of the martyrdom, Michael was buried in the cemetery of the martyrs of Mar Saba („სამარხოლა მარტვლთასა მამათა და მონამეთა დამწუართასა“ – At the grave of the Fathers in Mar Saba).

It is more difficult to understand how April 17 appeared as the day of Michael's commemoration in the manuscript copied by Prokhore Kartveli in Jerusalem because there is no objective reason for commemorating him on this day.

The commemoration of Michael of Mar Saba and his own hymn are preserved in the Jer. geo 42 manuscript, which is considered to be the manuscript of the first redaction of Menaion, in which April 17 is indicated as the day of commemoration, like the Bodleian collection. The text of the hymn preserved in the first redaction of Menaion is completely different from the hymn preserved in the newly discovered Iadgari. I think that the presence of the commemoration and hymn of Michael of Mar Saba in the manuscript of the first redaction of Menaion should be an indicator of the local, Jerusalem tradition. December 7, the day of commemoration of Michael preserved in our Iadgari, should also be connected with the local, but Mar Saba tradition.

With this commemoration, the beginning of December in our Iadgari is almost entirely dedicated to monks of Mar Saba, on December 4 is the commemoration of John of Damascus, who according to tradition spent the last period of his life at Mar Saba, on December 5 is the commemoration of Sabas the Sanctified, the founder of the monastery, and lastly, on December 7 is the commemoration of Michael of Mar Saba.

The hymns preserved in the unknown manuscript of Iadgari and in the redaction of Menaion are based on the early life of Michael of Mar Saba, both of them depict the main moments of torture, Sedia's enticement, dispute, and torture.

The existence of two different redactions of the Vita of Michael Mar Saba and two different hymns is a solid argument for the existence of this saint in the Georgian Christian reality and is a reflection of the liturgical tradition of Mar Saba Monastery.

ისტორია
History

ელენე გიუნაშვილი, ქეთევან რ. რამიშვილი
Helen Giunashvili, Ketevan R. Ramishvili

სასანური გლიპტიკის ნიმუშები საქართველოს
მუზეუმებში
Sasanian Glyptic Art Samples at Museums of Georgia

გიორგი წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტი/ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი
George Tsereteli Institute of Oriental Studies/
Ilia State University

სიმონ ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი,
Simon Janashia Museum of Georgia

საკვანძო სიტყვები: ადრექრისტიანული საქართველო, ირანი, სასანური გლიპტიკა
Key words: Early Christian Georgia, Iran, Sasanian glyptic art

უძველესი დროიდან საქართველოს მჭიდრო კონტაქტები ჰქონდა აღმოსავლეთის ქვეყნებთან, კერძოდ კი ირანთან, რომლის უმუშალო მეზობლობას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული ისტორიისათვის. საქართველოზე მძლავრი მეზობლის – ირანის ზეგავლენა სხვადასხვა პერიოდში განსხვავებული და არათანაბარი იყო, ამდენად, ირანულ სამყაროსთან კულტურული კონტაქტების ინტენსივობაც სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობდა. ეს ურთიერთობები განსაკუთრებით გაძლიერდა სასანური ირანის დროს (ახ. წ. 3-7 სს.), საიდანაც, საქართველოში ქრისტიანული კულტურის ჩამოყალიბების პერიოდში, ძლიერი კულტურული იმპულსები მოედინებოდა.¹

ირანის ისტორიაში ახალი ეტაპი დაიწყო მას შემდეგ, რაც ახ. წ. 224 წელს ქვეყნის სათავეში მოექცა სასანელთა დინასტია (224-651 წწ.) და წარმოიშვა ცივილიზაცია, რომელიც მის წინამორბედებთან შედარებით ყველაზე უკეთ გამოხატავდა ირანელი ხალხის თვითმყოფადობას. ამ პერიოდის ხელოვნების გამოვლენის სფერო საკმაოდ მრავალმხრივი იყო. ხელოვნების დარგებიდან ყველაზე კარგად გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშებია ცნობილი.

სწორედ იმ დროს შეიქმნა ირანში ოფიციალური პროკლამაციური ხელოვნების ბრწყინვალე ძეგლები. უკვე III საუკუნით თარიღდება ამგვარი ხასიათის მთელი რიგი მატერიალური კულტურის ნიმუშები, რომლებიც შემდგომ გადაიქცნენ სასანიანთა მეფეთ-მეფეებისა და მათი მოხელეების „იდეალურ“ სახეებად. სასანელთა ცენტრალიზებული სახელმწიფო აკონტროლებდა მატერიალური კულტურის ძეგლებზე არსებულ სიუჟეტებს, რადგან ისინი დინასტიის სახისა და პრესტიჟის წარმოსახვის უმთავრეს და საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენდნენ.

პირველი სასანელი შაჰების დროს, ხელისუფლებას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა გაკეთებული რელიგიური არჩევანი, რაც ძალზე მნიშვნელოვანი იყო არა მარტო ირანის პოლიტიკური მომავლისათვის, არამედ სასანური ხელოვნების ჩამოყალიბებისთვისაც. სასანური ირანის მმართველები იდგნენ დიდი დილემის წინაშე, მათ უნდა აერჩიათ ან მაზდეიზმი, რომლის მქადაგებელი იყო კარტირი (მოღვაწეობდა პირველი სასანელი მეფეების – მეფე შაპურ I (მეფობის წლები: ახ.წ. 240-270 წწ.), ჰორმიზდ I (ახ. წ. 270-271 წწ.), ბაჰრამ (ვარაჰრან) I (ახ.წ. 271-274 წწ.) და ბაჰრამ (ვარაჰრან) II (ახ.წ. 274-293 წწ.), ბაჰრამ (ვარაჰრან) III (ახ.წ. 293 წ.) ხანაში) ან მანიქეიზმი, რომლის გავრცელებას ცდილობდა ახალგაზრდა მოციქული მანი (ახ.წ. 216-274 წწ.). ამ დაპირისპირებამ საკმაოდ დიდხანს გასტანა და მხოლოდ მე-3 საუკუნის ბოლოს, 70-იან წლებში გამარჯვება მოიპოვა კარტირმა, რომელმაც აპურა-მაზდას მაგუპატთა მაგუპატის – უმაღლესი ქურუმის სახელი მიიღო და შემდგომ, ვარაჰრან II-ის დროიდან (ახ.წ. 274-293 წწ.), მე-3 საუკუნის 70-90-იან წლებში

¹ ისლამამდელი ირანისა და საქართველოს კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობათა მიმოხილვა თავისი ბიბლიოგრაფიით იხ. <https://iranicaonline.org/articles/georgia-> სასანური ირანისა და საქართველოს კულტურულ-ისტორიული კონტაქტების მნიშვნელოვან საკითხებს ეხებოდნენ თავიანთ შრომებში გამოჩენილი ქართველი მეცნიერები: ი. ჯავახიშვილი, გ. მელიქიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, გ. წერეთელი, ვ. გაბაშვილი, ნ. ჯანაშია, დ. კაციტაძე, გ. ამირანაშვილი, გ. მაისურაძე. ბოლო წლებში სასანურ-ქართულ მიმართებებზე გამოიცა ს. რაპის (S. Rapp, 2014) მომცველობითი მონოგრაფია.

გაატარა რეფორმები, რის შედეგადაც ირანში ჩამოყალიბდა ძლიერი ორთოდოქსული ზოროასტრიზმი.¹ სწორედ ამ პერიოდთან იწყება სასანური ირანის ოფიციალური ხელოვნების სხვადასხვა დარგის ჩამოყალიბება.

სასანური ირანის ისტორიისა და კულტურის შესწავლაში ერთ-ერთ მთავარ წყაროს წარმოადგენდნენ გლიპტიკური ძეგლები. ქვაზე ამოტვიფრული სხვადასხვა სიუჟეტები სასანური ცივილიზაციის ერთ-ერთი თვალსაჩინო რელიქვიებია. ისინი, მონეტებთან ერთად, სასანური ხელოვნების ყველაზე გავრცელებულ დარგს წარმოადგენდნენ. გემებზე წარმოჩენილია სასანელ ოსტატთა დახვეწილი საშემსრულებლო ტექნიკა, რის გამოც ქვებ-საბეჭდავებს გამორჩეული ადგილი უკავიათ ირანის კულტურულ მემკვიდრეობაში.²

საქართველოში სასანურ ირანთან ურთიერთობის ნიშნები ჩნდება მე-3 საუკუნის მიწურულსა და მე-4 საუკუნეში, თუმცა სასანური გლიპტიკის ნაწარმი ქართლში შემოსვლას იწყებს, ძირითადად, მე-4 საუკუნიდან. პირველი-მესამე საუკუნეები, როგორც ცნობილია, ქართლის სამეფოსა და რომაული სამყაროს პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობის ხანაა და იბერიაში ამ დროს რომაული გლიპტიკის ნაწარმი გაბატონებული. მე-4 საუკუნის დასაწყისიდან, ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოში, უკვე ჩნდება მცირე რაოდენობით სასანური გემები, რომლებიც თანდათანობით ანაცვლებენ რომაულ გემებს. აღსანიშნავია, რომ ქართლი მე-4 საუკუნის პირველ ნახევარში გამოირჩევა გლიპტიკური მასალის სიმცირით, რასაც ცნობილი გლიპტიკოსი ქ. ჯავახიშვილი ხსნის იბერიაში რომაული გემების შემოდინების შემცირებითა და სასანური გლიპტიკური მასალის არაინტენსიური შემოსვლით (ჯავახიშვილი, 2015, 20). მე-4 საუკუნეში რომაული გემები კვლავ ინერციით განგრძობენ არსებობას, მაგრამ მათი რიცხვი კლებულობს. მე-4 საუკუნის მეორე ნახევარში რომაული გემების სასანურით ჩანაცვლების პროცესი გრძელდება და კარგად ჩანს ე. წ. მაღალთვალბუდიან და მხრებდაქანებულ იბერიული (არმაზული ტიპის) ბეჭდების შემკულობაში. მათ ნაწილში ისევ რომაული გემებია ჩასმული, ხოლო მეორე ნაწილში – უკვე სასანური (ჯავახიშვილი, 2015, 20). სასანური გემების უხვი რაოდენობით შემოსვლა მე-5 საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება და გრძელდება მე-6-მე-7 საუკუნეების განმავლობაში, რაც განპირობებული იყო ერთი მხრივ, სასანურ ირანთან ინტენსიური ვაჭრობის დანეჭებით, ხოლო მეორე მხრივ, სამხრეთ კავკასიაში ირანის პოლიტიკური პოზიციების თანდათანობით გაძლიერებით, რასაც 532 წელს ქართლში მეფობის გაუქმება მოჰყვა.

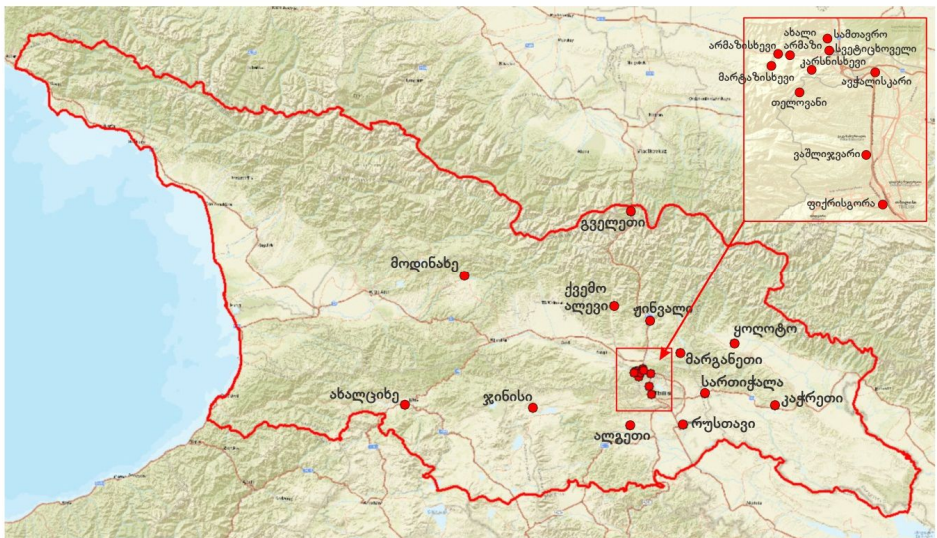
საქართველოში მოპოვებულია საკმაოდ მრავალრიცხოვანი სასანური გემები. მათ შორის უმეტესობა არქეოლოგიური გათხრების შედეგად არის

¹ სასანური ირანის ისტორიის თანამედროვე პუბლიკაციებიდან, სადაც სათანადოდ გაშუქებულია ადრესასანური პერიოდი და ისტორიულ-რელიგიური ვითარება იხ. Daryae (2008), (2009), (2012).

² მსოფლიოს სხვადასხვა კოლექციებში დაცული სასანური გლიპტიკის ნიმუშების აღწერილობას, ატრიბუციასა და კატალოგიზაციას თავიდანვე მიეძღვნა არა ერთი გამოჩენილი აღმოსავლეთმცოდნე-ირანისტი კვლევა. მათგან კლასიკურია ფ. აკერმანის (P. Ackerman) რ. გიობლის (R. Göbl), ქ. ბრუნერის (Ch. Brunner), რ. ნ. ფრაის (R. N. Frye), რ. გირშმანის (R. Ghirshman), ა. დ. შ. ბივარის (A. D. H. Bivar), ვ. ლუკონინის (В. Г. Луконин) და სხვათა შრომები. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ფ. ჟინიუს (Ph. Gignoux) და რ. ჟიზელანის (R. Gyselen) სასანური გლიპტიკის შესახებ გამოცემული ფუნდამენტური გამოკვლევები.

აღმოჩენილი, ნაწილი – შემთხვევით მიკვლეული, ხოლო ზოგიერთი, სავარაუდოდ, ადგილობრივი წარმოშობის მინაბადებია, კერძოდ, ბრინჯაოს საბეჭდავები და მინის ჩამონასხამები (რამიშვილი, 2002, 71).

საქართველოში არქეოლოგიური გზით აღმოჩენილ საკმაოდ მრავალრიცხოვან სასანურ გემებს შორის აბსოლუტური უმრავლესობა მოპოვებულია აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ კი მცხეთის რაიონის პუნქტებში: **სამთავროს სამაროვანზე, არმაზისხევის რიგით სამარხებში, ფიქრისგორაზე, ავჭალისკარში, ახალ არმაზში, სვეტიცხოვლის ეზოში, კარსნისხევში, მარტაზისხევში**, ასევე ისტორიული ქართლის სხვადასხვა ადგილებში: **თბილისის მიდამოებში, ვაშლიჯვარში, მაგრანეთში, თელოვანში, ყინვალში, რუსთავში, გველეთში, სართიჭალაში, ახალციხეში, ყოლოთოში, ჯინისში, კაჭრეთში, ალგეთში, ქვემო ალგეთში**, მცირე რაოდენობით დასავლეთ საქართველოში – **მოღინახეზე** (სურ. 1).



სურ. 1

საქართველოში აღმოჩენილი სასანური გლიპტიკის ნიმუშები ინახება საქართველოს ეროვნული მუზეუმის (ს.ჯანაშიას სახელობის საქართველოს მუზეუმის, შ.ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის, დიდი მცხეთის არქეოლოგიური სახელმწიფო მუზეუმ-ნაკრძალის, თბილისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის, ძალისას მუზეუმ-ნაკრძალის) კოლექციებში. მათი რაოდენობა 100-ზე მეტი ერთეულია და უმრავლესობა ს.ჯანაშიას სახელობის საქართველოს მუზეუმის გლიპტიკის ფონდშია დაცული.

საქართველოს სასანური გლიპტიკის ძეგლები საფუძვლიანად შეისწავლა ცნობილმა ქართველმა გლიპტიკოსმა **ქეთევან ილიას ას. რამიშვილმა** და თავის საეტაპო მონოგრაფიაში „სასანური გემები საქართველოში“ წარმოაჩინა მათი ღრმა კვლევა და თანდართული შთამბეჭდავი კატალოგი (რა-

მიშვილი, 1979). მკვლევარმა დიდი ადგილი დაუთმო საქართველოში მოპოვებულ გემებისა და ბულების შესწავლას, რასაც ჩვენს სტატიაში მთლიანად დავყვრდნობით და შეძლებისდაგვარად შევეცდებით ზოგიერთი გამორჩეული ფორმა და სიუჟეტი წარმოვაჩინოთ მკითხველთათვის.

საქართველოში აღმოჩენილ გლიპტიკურ ძეგლებზე სასანური ირანის გლიპტიკაში ფართოდ გავრცელებულ თითქმის ყველა ფორმასა და სიუჟეტს ვხვდებით. საერთოდ, საბეჭდავები და ბეჭდების თვლები, უკლებლივ ყველა, მხოლოდ ინტალიოებს წარმოადგენს, ისინი გამოირჩევიან ფორმათა მრავალფეროვნებით: 1. ბეჭდის თვლები: ა) ნაკვეთილი კონუსი – ამობურცულპირიანი; ბ) გვერდებდაქანებული და ბრტყელპირიანი – გამოსახულება ფართო პირზეა; გ) ძლიერ ამობურცულპირიანი – ე. წ. კაბოშონი; დ) სწორკუთხა – ნაკვეთილი პირამიდა – გამოსახულება მცირე პირზეა. 2. მთლიანად ქვის საბეჭდავები: ა) ნაკვეთილი ელიფსისებრი და ბ) ნაკვეთილი სფეროსებრი – ორივეს აქვს ნახვრეტი ზონრისათვის, პირი ნაკვეთილ ნაწილზეა – ოვალურია ან მრგვალი; გ) გუმბათისებრი – ამოზიდული ზურგითა და ბრტყელი პირით; დ) მთლიანად ქვისგან გამოთლილი ბეჭდები – ცალ მხარეს ნაკვეთილი გამოსახულებისთვის. 3. ლითონის ჩამოსხმული საბეჭდავები: ა) გვერდებში ბრტყელი სფერო; ბ) კონოიდური – ორივეს აქვს ნახვრეტი ზონრისთვის, პირი ოვალურია ან მრგვალი, იშვიათად ოთხკუთხა ან სამკუთხა მომრგვალებული კუთხეებით (რამიშვილი, 1979, 40-43). ფორმებისაგან განსხვავებით, სასანურ ინტალიოებზე გამოსახული სიუჟეტები არ გამოირჩევიან მრავალფეროვნებით, მათი თემატიკა საკმაოდ შეზღუდულია: მამაკაცის პორტრეტი, ღვთაებები, გმირისა და ცხოველის ბრძოლა, ფანტასტიკური არსებები, ადამიანები, ცხოველები, ფრინველები, მცენარეები, მნათობები, „ნეშანები-ნიშნები“, ე. წ. მონოგრამები. საქართველოში აღმოჩენილი სასანური გემები, ისე როგორც საზოგადოდ, ნებისმიერ ადგილას აღმოჩენილი სასანური გემები, გამოირჩევიან ერთგვაროვანი ფორმითა და დაკანონებული სიუჟეტით, ერთიანი შესრულების სტილითა და იკონოგრაფიული დეტალებით (Фирсов, Луконин, 1963, 31, რამიშვილი, 1979, 21, ტაბ. XV/10).

მასალად ყველაზე ხშირად გამოიყენებოდა სარდიონი, ლაჟვარდი, ორივე სახეობის გრანატი (ალმადინი, პიროპი), ქალცედონი, აქატი, ფრცხილი, იასპი, ნიკოლო, მთის ბროლი, მინა და სხვ. სასანურ ინტალიოებზე გამოსახულებები ძირითადად დაზგაზე, ბრუნვის ტექნიკითაა ამოკვეთილი. ადრეულ ნიმუშებზე გამოსახულებები შედარებით რეალისტურია, საკმაოდ რელიეფური, პლასტიკური და ფაქიზად შესრულებული. სასანური ხელოვნების განვითარების საერთო ტენდენციის კვალდაკვალ, რომელიც წარიმართა რეალისტურიდან სქემატურ სტილიზაციამდე, გლიპტიკურ ძეგლებზეც მოგვიანო ხანაში გამოსახულებათა უმეტესობა ზედაპირულადაა ნაკვეთი, ხაზობრივ-სქემატურია და ე. წ. „შტრიხულ“ და „ესკიზურ“ მანერაშია შესრულებული. სასანურ გემებზე ამოკვეთილი გამოსახულებები, თითქმის ყველა, სიმბოლური მნიშვნელობის მქონეა და მჭიდროდ ჩანს დაკავშირებული ირანის უძველეს

რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან, ასტრალურ კულტებთან, ღვთაებებთან და ღვთაებათა ზოომორფულ ორეულებთან (Борисов, Луконин, 1963, 24, 34-35; Фрай, 1972, 317; რამიშვილი, 1979, 21-23, 42-43).

სასანურ ხელოვნებაში ყველაზე ადრე ჩამოყალიბდა **მამაკაცის პორტრეტი**, რაც ძალიან კარგად აისახა და ფართოდ გავრცელდა გლიპტიკურ ძეგლებზე. ისევე, როგორც ტორევეტიკაში, გლიპტიკაშიც დიდებულთა და მეფეთა პორტრეტული გამოსახულებები მკაცრად კანონიზირებულია: წარმოდგენილია ბიუსტი პირდაპირ, ხოლო თავი პროფილში მარჯვნივ. თმის ვარცხნილობა, თავსაბურავი - კულახი, სამკაულები და სამოსი უფლებრივ ინსიგნიებს წარმოადგენდნენ (Борисов, Луконин 1963,31). სასანური პორტრეტები ძალიან განზოგადებულია და ყოველგვარ ინდივიდუალურ ნიშნებს მოკლებული. მთავარი იყო კანონიკური პოზის, აღორაციის შესტისა და ინვესტიტურის ნიშნების გადმოცემა (Луконин,1969, 23-24).



სურ. 2

საქართველოში აღმოჩენილ სასანურ მასალაში ვხვდებით 8 დიდებულ მამაკაცთა პორტრეტულ გამოსახულებებს, რომელთა შორის აღსანიშნავია 1960 წელს სოფ. **სართიჭალაში**, თბილისის მახლობლად, მიწის სამუშაოების დროს შემთხვევით აღმოჩენილი ბრინჯაოს საბეჭდავი-ბეჭედი, რომლის ოვალურ და პირამობურცულ ფარაკზე გამოსახულია მამაკაცის პორტრეტი (ს.ჯანაშიას სახელმწიფო მუზეუმი, გლ. ფ. 1268, ინტალიოს პირი 16x12 მმ-ია; ბეჭდის სიმაღლე 21 მმ-ია), თავით პროფილში მარჯვნივ, ხოლო მხრებით – პირდაპირ (სურ. 2).

ბეჭედი დაწვრილებით შეისწავლა ქ. ი. რამიშვილმა (რამიშვილი, 2003, 62-69) და დაასკვნა, რომ საბეჭდავ-ბეჭედზე გამოსახული პირი, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, ირანის წარჩინებული წრის წარმომადგენელია, შესაძლოა, ერთ-ერთი უფლისწულია, რასაც ადასტურებს ყველა იმ ელემენტის არსებობა, რაც დამახასიათებელია სასანური ოფიციალური

პორტრეტისთვის: ცხოველების, ან ფანტასტიკურ არსებათა თავებით თავსაბურავის დაგვირგვინება, მარგალიტის რიგით მისი შემკობა, მარგალიტის საყურე, მდიდრული ყელსაბამი და ხელის მოძრაობა (თავყვანისცემა) არის აუცილებელი ნიშნები ოფიციალური პორტრეტისა. საერთოდ, ცხოველის ან ფრინველის თავიანი თავსაბურავები კარტირის ხანიდან (მე-3 ს.) ჩნდება. სართიჭალის პორტრეტის მსგავსება არმაზისხევის თასზე წარმოდგენილ პიტიახშუ პაპაკის პორტრეტთან, ხელის მოძრაობა, თავსაბურავის, სახელოს

მორთულობა, სიახლოვე სასანელთა ადრეული ხანის კლდის რელიეფების (ნაყმ-ი რუსტამის, ნაყმ-ი ბაჰრამისა და ნაყმ-ი რაჯაბის) გამოსახულებებთან, ყველაფერი ეს იძლევა მყარ საფუძველს, რომ სართიჭალის საბექდავი-ბექედ-ი მე-3 საუკუნით ან მე-4 საუკუნის დასაწყისით დათარიღდეს (რამიშვილი, 2003, 66). აღსანიშნავია, რომ სასანური პორტრეტები, როგორც წესი, შესრულებულია ძვირფასი ან ნახევრად ძვირფასი ქვების ინტალიოებზე, მაშინ როდესაც აღნიშნული პორტრეტი გამოსახულია ბრინჯაოს საბექდავზე და ამითაც გამოირჩეულია (რამიშვილი, 2003, 64).

სასანური პორტრეტის თვალთაზრისით საყურადღებოა **ძალისას** მეორე უბნის დიდი არქიტექტურული კომპლექსის 2017-2019 წლების გათხრების დროს დადასტურებული თიხის ბულები (ინახება ძალისის მუზეუმ-ნაკრძალში). ძალისას ტერიტორიაზე სულ ექვსი ბულა აღმოჩნდა. მათგან ორი, რომლებზეც წარჩინებული მამაკაცების პორტრეტებია გამოსახული, მიუთითებს, რომ ამ ბულებით დალუქული მნიშვნელოვანი გზავნილები სასანური ირანის სახელმწიფო კანცელარიიდან იყო წამოსული. ერთ-ერთ ოვალურ ბულაზე ირანის შაჰის პორტრეტია გამოსახული მთელი თავისი ატრიბუტებით (სურ. 3). გამოსახულების გარშემო ფალაური წარწერაა მოცემული, რომელიც პროფ. თურაჯ დარიაეს (Touraj Daryae) მიხედვით ასე იკითხება: „ის, ვინც არის ღმერთების მოდგმიდან, მაზდეანი მბრძანებლის ირანელთა მეფეთა მეფის შაპურის შვილი“. (ნარიმანაშვილი, 2022, 249). მკვლევარი ფიქრობს, რომ ბულაზე ირანის შაჰი შაპურ III-ა გამოსახული (მეფობის წლები: 383-388), (იხ. ნარიმანაშვილი, 2022, 249). მეორე ოვალურ ბულაზე კი გამოსახულია წარჩინებული მამაკაცის პორტრეტი, რასაც მისი პოზა (თავი პროფილში მარჯვნივ, მხრები – პირდაპირ), ჩაცმულობა, მაღალი თავსაბურავი, თმის ვარცხნილობა (ექვს რიგად მხრებამდე ჩამოშვებული კულულები) და სამკაული (გრძელი საყურე) ადასტურებს (სურ. 4). ეს ბულაც წარწერიანია.



სურ. 3



სურ. 4

დანარჩენი ბულები კი მცირე ზომის თიხის გუნდებს წარმოადგენენ, რომლებზეც სასანური გლიპტიკისთვის დამახასიათებელი გამოსახულებები მოცემული.

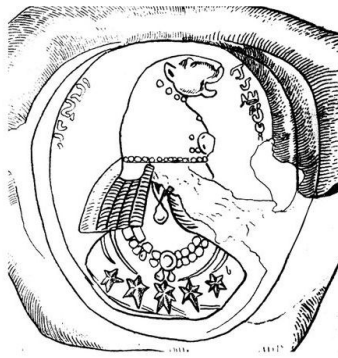
როგორც გ. ნარიმანიშვილი ფიქრობს, ამ ბულებით თიხის ჭურჭლები იყო დალუქული და დალუქვა იქვე ძალისში განხორციელდა. ეს ყველაფერი კი ქართლის სამეფოს ირანთან მჭიდრო კავშირის მანიშნებელია (ნარიმანიშვილი, 2022, 249).

ძალისას არქიტექტურული კომპლექსი დათარიღებულია მე-3-მე-4 საუკუნეებით, ხოლო ბულები – მე-4 საუკუნით (ნარიმანიშვილი, 2022, 249-250, 263, ნახ.1, 5).

სასანური პორტრეტის მშვენიერი ნიმუშია აღმოჩენილი 60-იან წლებში **უფლისციხეში**. ყათლანისხევის ნამოსახლარზე მოპოვებულია თიხის ბულა, რომლის პირზე შემორჩენილია სასანური საბეჭდავის ანაბეჭდი და რომლის ბრტყელ პირზე გამოსახულია მამაკაცის პორტრეტი, თავით პროფილში მარჯვნივ, მხრებით პირდაპირ (ბულა ინახება შ. ამირანიშვილის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმში, უფლისციხის ფონდში, ინვ. უ.ყ.ნ. № 40, ბულის ზომებია: 40 x 30 მმ; ანაბეჭდის ზომებია – 20 x 16 მმ; იხ. სურ. 5, ფოტო და ჩანახატი მოტანილია ნარიმანიშვილის პუბლიკაციიდან, 2022, ტაბ. IX-8, იხ. ასევე ხახუტაიშვილი, 1964, 83, ტაბ. 50-8). მამაკაცს თავზე მაღალი თავსაბურავი ხურავს, რომელიც ვეფხვის პროტომით არის დაბოლოებული. ბულაზე გამოსახული პირი დიდგვაროვანი მამაკაცია, შესაძლოა უფლისწული იყოს. ფ. ჟინიუმ (Ph. Gignoux) ნაიკითხა ბულაზე არსებული ფალაური წარწერა, რომელიც ნანილობრივ დაზიანებულია დანალექი მარილებისგან: „Yazdgird-Pērōz dē Vin (dād?)“-ისა (Gignoux, 1979, 187-188, ტაბ. II/4).¹ თუ რამდენად უკავშირდება ეს სახელი იეზიდგერდ პირველს (მეფობის წლები: 399-420 წწ.) და მის შვილ პეროზს, ძნელი სათქმელია, მსგავსი პატრონიმის შემცველი წარწერები სასა-

¹ ფ. ჟინიუსთან საშუალო სპარსულ ეპიგრაფიკაზე და მათ შორის საქართველოში აღმოჩენილი ფალაურწარწერიანი არტეფაქტების შესახებ მსჯელობა გვქონდა სორბონის უნივერსიტეტში, სადაც ვიყავი ფ. ჟინიუს მიწვევით და ვესწრებოდი მის სემინარებს (ე.გ.).

ნურ გემებზე ხშირად გვხვდება. ქ. ი. რამიშვილი ბულას მე-4 საუკუნის მეორე ნახევარზე ადრეულად არ მიიჩნევს (2003, 67).



სურ. 5



სურ. 6

თბილისში, ერეკლეს მოედანზე 1956 წელს აღმოჩნდა ელიფსისებური ფორმის აქატის საბეჭდავი მამაკაცის პორტრეტული გამოსახულებით (ინვ. N1735-56, საბეჭდავი ინახება თბილისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის კოლექციაში, ინტალიოს პირის სიგრძე 19 მმ-ია, სიგანე – 17 მმ, საბეჭდავის სიმაღლე – 20 მმ). მხრები პირდაპირ არის წარმოდგენილი, თავი – პროფილში მარჯვნივ, მოკლე თმა სწორი პარალელური ხაზებით არის გადმოცემული. შუბლს ტეხილი ხაზებით გადმოცემული დიადემა უმკობს. სწორი, ირიბი ხაზები მოკლე წვერს გამოსახავს. მეკრძზე ვერტიკალური და ჰორიზონტალური ხაზებით

გამოსახულია სამოსი. მორკალული ღარი მკაფიოდ გამოსახავს სამოსის გულისპირს. პორტრეტის მარჯვნივ და მარცხნივ მცენარის ტოტებია გამოსახული (სურ. 6). ქ.ი.რამიშვილის აზრით, გემაზე საკმაოდ წარჩინებული პირია წარმოდგენილი. გემა მე-5 საუკუნით არის დათარიღებული (რამიშვილი, 1979, 26-27, ტაბ. II/22; საბეჭდავის ჩანახატი იხ. ჯავახიშვილი, 2015, 35, ტაბ. V/27).¹

ქვემო ალევში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების დროს (1981-82 წლებში) № 35 „ხის სარკოფაგიან ორმოსამარხში“ აღმოჩენილია ქარვის (დაზიანებული) წაკვეთილი სფეროს ფორმის საინტერესო საბეჭდავი (ს. ჯანაშიას სახელმწიფო მუზეუმი, გლ. ფ. 1633; პირი 15 x 12 მმ-ია; საბეჭდავი 19 x 17 x 13

¹ შდრ. ამ ტიპის გემის მსგავსი სარდონიქსის (აქატის) ბეჭდის თვალზე გამოსახული სასა-ნელი დიდებულის პორტრეტი კონსტანტინე ნაცვლიშვილის (1918-1993) პირადი კოლექციიდან, რომელიც ინახება თბილისში, ნაცვლიშვილების ოჯახში და მე-4 საუკუნით თარიღდება, იხ. Gołyźniak, 2022, 116, No 79.

მმ-ია.) (სურ.7), რომლის პირზე გამოსახულია ირანელი დიდებულის პორტრეტი პროფილში (აფხაზავა, 1988, 30,110-111, ტაბ. XVIII/30; ტაბ. XXXV/30).



სურ. 7

საბეჭდავს აქვს ნახვრეტი თასმისთვის. მამაკაცის პორტრეტი პროფილშია წარმოდგენილი, თავზე ნახევარსფერული კულახი ახურავს, საიდანაც ჩამოშვებული კულულები მხრებამდე სწვდება. ყურზე გრძელი საყურე აქვს დაკიდებული, ხოლო კისერი შემკული აქვს სადა ყელსაბამით, რომელიც მკრთალად ჩანს. მკვეთრად არის დამუშავებული მამაკაცის წვერი, გრძელი უღვაში და წარბი. მისი სამოსი მკერდის არეში შემკულია სამი სამფურცლა ყვავილით. (საბეჭდავის ჩანახატი იხ. აფხაზავა, 1988, ტაბ. XVIII/30, ტაბ. XXXV/30).

გამოსახულების გარშემო ფალაური წარწერაა.¹ როგორც მამაკაცის კულახის ფორმა (შდრ. Борисов, Луконин, 1963, კატალოგი, 82-83, N 46,47,50 ასევე ილუსტრაციები №46, 47, 50), ყელსაბამი და ასევე მკერდზე გამოსახული ყვავილები მიგვითითებს, ეს საბეჭდავი და მასზე გამოსახული პორტრეტი უნდა ეკუთვნოდეს სასანურ ოფიციალურ პირს. ამგვარი პორტრეტები ბ. ლუკონინმა მიაკუთვნა პორტრეტული გემების იმ ჯგუფს, რომელსაც იგი მიიჩნევდა მე-6-მე-7 საუკუნეებში აღორძინებულ მე-3-მე-4 საუკუნეების ნიმუშებად (Борисов, Луконин, 1963, 17, 81, იხ. ტაბ. 81-ე გვ.-ზე; აფხაზავა 1988, 111, შენიშ. 297). სამარხი, რომელშიც ალევის საბეჭდავია აღმოჩენილი, მე-6-მე-7 საუკუნეების მიჯნით ან მე-7 საუკუნის დასაწყისი ხანით თარიღდება (აფხაზავა 1988, 111, შენიშ. 297). როგორც ქ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, ამ ხანას ეკუთვნის საბეჭდავიც (ჯავახიშვილი, 2015, 22-23).

საბეჭდავი-ინტალიო (ს.ჯანაშიას სახელმწიფო მუზეუმი, გლ. ფ. 618), დამზადებულია მოყავისფრო-მონაცრისფრო ქალცედონისგან. ინტალიო ოვალური მოყვანილობისაა, პირი ბრტყელი აქვს, ზურგი ამობურცული. პირზე დიდებული, წვერიანი მამაკაცის ბიუსტია გამობატული პროფილში მარ-

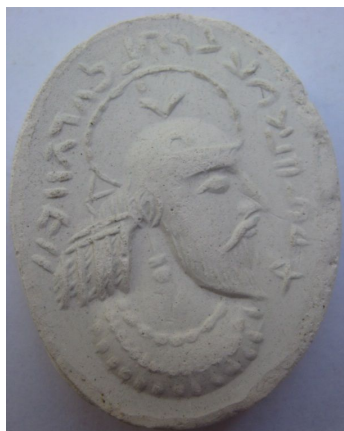
¹ წარწერა დღემდე წაუკითხავია. აღსანიშნავია, რომ ქარვის საბეჭდავები იშვიათია სასანურ გლიპტიკაში. ალევის გარდა, ქარვის საბეჭდავი აღმოჩენილია ჩმის სამაროვანშიც, იხ. აფხაზავა, 1988, 111, შენიშ. 299; რამდენიმე ნაპოვნია სამთავროს სამაროვანშიც, იხ. აფხაზავა, 1988, 111, შენიშ. 300.

ქარვის საბეჭდავის იშვიათი ნიმუში ინვესტიტურის სტენით აღმოჩენილია ავჭალის-კარში და დათარიღებულია მე-5-მე-6 საუკუნეებით, იხ. Ramishvili, 2007, 277-280.

ჯვნივ (სურ. 8, 9 – ანაბეჭდია). გრძელი თმა მხრებამდე აქვს ჩამოშვებული. დაბალი შუბლი, მაღალი და სწორი ცხვირი, მკვეთრად გამოხატული თვალი, წინ წამოწეული ტუჩები და დაშვებული უღვაშები აქვს. ყურს გრძელი საყურე უმშვენებს, გულ-მკერდს – მანიაკი. ნახევარსფეროსებური, მაღალი თავ-საბურავი-კულახი ხურავს. ინტალიოს ზედა ნაწილში მამაკაცის თავის ირგვლივ ამოჭრილია ფალაური წარწერა, რომელიც არ არის წაკითხული და საერთოდ, საბეჭდავი შეუსწავლელია. საბეჭდავი მთელ სიგრძეზე გაბზარულია ღრმად, სისქეში. ზურგი ადგილ-ადგილ ატკეცილია მცირედ. ზომები: საბეჭდავის სიგრძე 27 მმ-ია; სიგანე – 21 მმ; სიმაღლე – 6 მმ. გლიპტიკის ფონდს გადმოეცა 1947 წ. ეთნოგრაფიის განყოფილებიდან.



სურ. 8



სურ. 9

საბეჭდავი-ინტალიო, (ს. ჯანაშიას სახელმწიფო მუზეუმი, გლ. ფ. 644), დამზადებულია მუქი მწვანე იასპისგან, რომელსაც გაყრილი აქვს ბრინჯაოს სახელური. საბეჭდავი სფერული ფორმისაა, ცალ მხარეს წაკვეთილი. გამოსახულება წაკვეთილ მხარეზეა ამოჭრილი (სურ. 10, 11 – ანაბეჭდია); პირი ოვალური და ბრტყელი აქვს. ქვაში გაკეთებულია ნახვრეტი, რომელშიც ბრინჯაოს მრგვალი, ყუნწიანი სახელური აქვს გაკეთებული. პირზე დიდებული მამაკაცის ბიუსტია გამოსახული. თავს გუმბათისებრი საბურავი უმკობს, გრძელი თმები მხრებამდე სწვდება, თვალ-წარბი მკვეთრად აქვს გამოსახული. კისერზე მანიაკი უკეთია, ყურზე – საყურე. სახიანი კაბა აცვია; მამაკაცს გულ-მკერდზე მნათობები აქვს გამოსახული. პირის კიდეზე, ზედა ნაწილში ამოჭრილია ფალაური წარწერა, ნაპირის კიდეები შემომტვრეულია ისე, რომ წარწერა დაზიანებულია. ზურგი რამდენიმე ადგილას ატკეცილია. ზომები: სიმაღლე – 11 მმ; პირის სიგრძე – 14 მმ; პირის სიგანე – 12 მმ; ნახვრეტის დიამეტრი – 2 მმ; სახელურის დიამეტრი – 2 მმ. გადმოცემულია არქეოლოგიის განყოფილებიდან 1946 წ. შესყიდულია თბილისში. წარწერა არ არის წაკითხული, ხოლო საბეჭდავი შეუსწავლელია.



სურ. 10



სურ. 11

ქართულ-ირანული ურთიერთობის თვალსაზრისით ეს პორტრეტებიანი გლიპტიკური ნივთები კიდევ ერთი დადასტურებაა იმისა, თუ რა მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდათ სასანური ირანის წარჩინებული წრის წარმომადგენლებს იმდროინდელი ქართლის მაღალი წრის საზოგადოებასთან.

დიდებულთა პორტრეტებთან ერთად საქართველოში აღმოჩენილ სასანურ გემებზე დასტურდება საშუალო ფენის ადამიანების პორტრეტებიც.

სამთავროს სამაროვანზე № 4 ქვის სამარხში 1938 წელს აღმოჩნდა ოქროს მედალიონი, რომელშიც ჩასმულია გრანატის (პიროპი) გემა-ინტალიო (ს.ჯანაშიას სახელმწიფო მუზეუმი, გლ. ფ. 265; ინტალიოს პირის სიგრძე 12 მმ-ია, სიგანე 11 მმ-ია; მედალიონის დიამეტრი 24 მმ-ია, სიგანე 22 მმ-ია, ხოლო საკიდის სიგრძე 15 მმ-ია). ოვალურ და ამოზნექილ ინტალიოზე არცთუ ღრმად, მაგრამ მკაფიოდ ამოჭრილია წვეროსანი მამაკაცის პორტრეტი (სურ. 13). სამკაული მრგვალია და ბრტყელი. გარს უვლის პატარ-პატარა ოქროს მარცვლები. სამკაულს ზედა ნაწილში საკმაოდ განიერი დაღარული ყუნწი აქვს მირჩილული, ხოლო ქვედა ნაწილში – მრგვალი ყუნწი. ქვედა ყუნწზე საკიდი ჰკიდია – მრგვალ ოქროს ღერაკზე აცმული დიდი ზომის ყვავილის



სურ. 12

ფორმის მარგალიტი, ექვს-ექვსი ბირთვისგან შემკული რგოლი და მათ შორის ცისფერი მინის მძივი. ამ მამაკაცის პორტრეტი მეტად დახვეწილი ნამუშევარია და სასანური ოფიციალური პორტრეტისაგან განსხვავდება თავისებური პოზით (მარჯვნივაა მიბრუნებული, რის გამოც ჩანს მხოლოდ მისი ცალი მხარი და ნაწილობრივ მკერდი, ნაოჭიანი ტანსაცმელი მოსავს (იხ. სურ. 12; ილუსტრაცია მოტანილია ქ. ი. რამიშვილის ნაშრომის კატალოგიდან, 1979, ტაბულა I/1), სახასიათო სახის ნაკვთებით, მეტყველი მზერით, მოკლე თმის ვარცხნილობითა და ხვეულებით გადმოცემული წვერით. ასევე იმითაც, რომ

თავსაბურავი-კულახი და ინსიგნიები არ გააჩნია (იხ. რამიშვილი, 1979, ტაბ. I/1). ქ. ი. რამიშვილის მოსაზრებით, სამთავროს პორტრეტული გემა გარკვეული ნიშნებით მსგავსებას პოულობს ადრებიზანტიურ მონეტებზე გამოსახულ პორტრეტებთანაც: აქ ადგილი აქვს დასავლური და აღმოსავლური ელემენტების შერწყმას, რაც დამახასიათებელია ადრესასანური ძეგლებისთვის, ხოლო ჩარჩო, რომელიც თავის დროზე მოთვალული იყო, თავისი მარგალიტიანი საკიდით – ადგილობრივი ნაკეთობაა. მედალიონი გემით დათარიღებულია მე-3 საუკუნის მინურულითა და მე-4 საუკუნის პირველი ნახევრით (რამიშვილი, 1979, 24-25; 57-58, ტაბ. IX/ 1).

მამაკაცის პორტრეტი გამოსახული **ჟინვალის სამაროვანზე** 244-ე სამარხში აღმოჩენილ მოყვითალო მინის ინტალიონზე, რომელიც ბრინჯაოს ბეჭედში ზის (ინტალიონ ინახებოდა ჟინვალის ექსპედიციის დუშეთის არქეოლოგიური ბაზის კოლექციაში) პორტრეტი ძალზე საინტერესოა თავისი სახასიათო იერით. იგი შეიძლება მიეკუთვნოს გროტესკული გამოსახულებების ჯგუფს, სადაც ხაზგასმულია არა იდეალური, არამედ უხეში, ასიმეტრიული ნაკვთები. ინტალიონ ოვალური ფორმისაა, პირი ამოზრტულია, ინტალიონ შესდგება მინის ორი ფირფიტისაგან, რომელთა შორის დაყოლებულია მოოქროვილი თხელი შრე, რაც სასანურ ძეგლებზე ცნობილი არ არის. თვით გამოსახულება კი აშკარად სასანურ პორტრეტს უახლოვდება (თმის ვარცხნილობა, სამოსის ამსახველი ხაზები, გადმოძვდარი თვალები). ბეჭედი შეისწავლა ქ. ი. რამიშვილმა (რამიშვილი, 1991, 46-47) და მივიდა დასკვნამდე, რომ ჟინვალის ინტალიონ (შესრულების ტექნიკიდან გამომდინარე) შესაძლოა რომელიმე მცირეაზიურ ცენტრშია დამზადებული. ინტალიონ გამოსახულების სტილის, ცალკეული დეტალების გადმოცემისა და ფორმის მიხედვით მე-4-მე-5 საუკუნეებით შეიძლება დათარიღდეს. ამავე თარიღს უწყობს ხელს ბეჭდის ფორმაც და სამარხიც (ინტალიონს ჩანახატი იხ. ქ. ი. რამიშვილის ნაშრომში, 1991, 46-47, ტაბ. II/5).



სურ. 13

სამთავროში 1872 წელს აღმოჩენილი იყო საქართველოში მოღვაწე ავსტრიელი არქეოლოგის, ფრიდრიხ ბაიერნის მიერ (Friedrich Bayern) (1817-1886) ერთი უფრო გვიანდელი გემა რიგითი ადამიანის პორტრეტით (სურ. 14). თვალი მონითალო-ნარინჯისფერია, ოვალური, ბრტყელი, დაქანებულგვერდები-

ანი და თანაბრად გათლილი. პირზე მკვეთრად ამოკვეთილია წვეროსანი მამაკაცის ბიუსტი მხრებით პირდაპირ და თავით პროფილში (ს.ჯანაშიას სახელმწიფო მუზეუმი, გლ. ფ. 341; ინტალიოს პირის სიგრძე 10 მმ-ია, სიგანე – 8 მმ, სისქე – 2 მმ). თავზე ფართეკიდეებიანი თავსაბურავი ახურავს, ყურს მოზრდილი საყურე უმკობს, ნაოჭიანი ტანსაცმელი აცვია. მამაკაცს საკმაოდ მაღალი და სწორი ცხვირი აქვს, ტუჩები სქელი და წინ წამოწეული. გამოსახულება სქემატურია, გადმოცემულია ირიბი და ჰორიზონტალური ხაზების მონაცვლეობით. მამაკაცის თავის გასწვრივ (სახის წინ და კეფის უკან) წერტილოვანი რკალებია ამოჭრილი (წარწერის იმიტაცია?). შესრულებულია სასანურ გლიპტიკაში გვიან გავრცელებული ე. წ. „შტრიხული მანერით“ და დათარიღებულია მე-5-მე-6 საუკუნეებით (რამიშვილი, 1979, 103, ტაბ. V/53; გემის ჩანახატი იხ. ჯავახიშვილი 2015, ტაბ.V/7).



სურ. 14



სურ. 15

რიგითი პორტრეტიცა გამოსახული **სოფ. საძვეურში** კობათის ეკლესიაში აღმოჩენილ ელიფსოიდური ფორმის აქატის საბეჭდავზე (სურ.15). საბეჭდავის ზურგის მხარე ორნამენტირებულია (ს.ჯანაშიას სახელმწიფო მუზეუმი, გლ. ფ. 1688; საბეჭდავი 20 x 17 მმ-ია). ბრტყელ პირზე გამოსახულია მამაკაცის პორტრეტი თავით პროფილში, მხრებით – პირდაპირ. მამაკაცს თავზე სადა დიადემა აქვს შემოვლებული. მისი თმა, პირი და სამოსი სწორი ან ირიბი პარალელური ხაზების მონაცვლეობითაა გადმოცემული. თავისუფალ არეზე მამაკაცის სახის მარჯვნივ და მარცხნივ, ასევე თავს ზემოთ, სამი პატარა ჯვარია ამოკვეთილი.

შესრულებულია „შტრიხული მანერით“. ე. ჯავახიშვილის მოსაზრებით, ეს პორტრეტი საშუალო ფენის წარმომადგენლისა უნდა იყოს და მე-5-მე-6 საუკუნეებით უნდა თარიღდებოდეს (ჯავახიშვილი, 2015, 22).

სასანური გლიპტიკის ძეგლები ცხადია, ამით არ ამოიწურება და ისინი გაცილებით ბევრია, მაგრამ ჩვენ შევეცადეთ მოკლედ გადმოგვეცა ის შერჩეული პორტრეტები, რომლებიც კარგად აჩვენებენ სასანური გლიპტიკური ძეგლების გამორჩეულ ფორმებსა და სიუჟეტს. ვფიქრობთ, მრავალრიცხოვანი სასანური გლიპტიკური ძეგლების აღმოჩენა მნიშვნელოვანი დადასტურებაა სასანური ირანისა და ქართლის სამეფოს შორის მჭიდრო პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური ურთიერთობისა ადრეულ შუასაუკუნეებში და მათი სისტემური წარმოჩენა საერთაშორისო სამეცნიერო წრეებისათვის მნიშვნელოვანი და აქტუალური საკითხია.¹

გამოყენებული ლიტერატურა

- აფხაზავა, ნ. (1988). ქვემო ალფეი ადრეულ შუა საუკუნეებში: (ანგარიში, კატალოგი, გამოკვლევა) ქსნის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები I, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ნარიმანაშვილი, გ. (2022). ნაქალაქარი ძალისა (მასალები საქართველო-ირანის ურთიერთობისთვის ახ. წ. III-IV საუკუნეებში), ქრონოსი 3, 241-267, თბილისი: „პრინტჯეო“.
- რამიშვილი, ქ. ი. (1979). სასანური გემები საქართველოში, თბილისი: „მეცნიერება“.
- რამიშვილი, ქ. ი. (1991). სასანური გლიპტიკის ძეგლები საქართველოში. ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარდგენილი ნაშრომი, თბილისი (185 გვ.).
- რამიშვილი, ქ. ი. (2002). ადრეული შუა საუკუნეების ქართლის გლიპტიკური ძეგლების რამდენიმე თავისებური ჯგუფის შესახებ, ძიებანი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის ჟურნალი, N 10, 62-71, თბილისი: „არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი“.
- რამიშვილი, ქ. ი. (2003). სასანური პორტრეტი სართიჭალის საბეჭდავ-ბეჭედზე, იბერია-კოლხეთი N 1, 62-69, თბილისი: „საქართველოს ეროვნული მუზეუმის გამომცემლობა“.
- ხახუტაიშვილი, დ. (1964). უფლისციხე: არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები, ტ. I, 1957-1963, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ჯავახიშვილი, ქ. (2015). საქართველოს გლიპტიკური ძეგლები, იბერია-კოლხეთი N 11, 5-36, თბილისი: „საქართველოს ეროვნული მუზეუმის გამომცემლობა“.
- Борисов А. Я., Луконин В. Г. Сасанидские геммы, Ленинград: Издательство Государственного Эрмитажа. 1963.
- Луконин В. Г. Культура сасанидского Ирана, Москва: Издательство „Наука“. 1969.
- Фрай Р. Наследие Ирана, Москва: Издательство „Наука“. 1972.
- Daryaee, T. (2008). *Sasanian Iran (224-651 CE): Portrait of a Late Antique Empire*. Mazda Publishers.
13. Daryaee, T. (2009). *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. I.B. Tauris.
14. Daryaee, T. (2012). The Sasanian Empire. In T. Daryaee (Ed.), *The Oxford Handbook of Iranian History* (pp.187–207). Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199732159.001.0001>
- Gignoux, Ph. (1979). Une bulle sasanide du Musée d'État de Tbilissi (Géorgie). *Studia Iranica*, 8, Leiden, Brill, 185–188.

¹ ჩვენ ვამზადებთ საერთაშორისო გამოცემისათვის ერთობლივ ნაშრომს „სასანური გლიპტიკა საქართველოში“, რომელშიც თანამედროვე დონეზე სრულად წარმოვადგენთ ადრინდელი და ასევე ახალი გემების მრავალფეროვან ფორმებს.

- Gołyźniak, P. (2022). Engraved Gems from Tbilisi, Georgia. The Natsvlshvili Family Collection. *Światowit Supplement Series C: Pontica et Caucasia*, vol. III. Warsaw University Press.
- Ramishvili, K. (2007). The Investiture Scene on the Avchaliskari Seal (Eastern Georgia). *Ancient West & East*, 6. Volume dedicated to Professor Sir John Boardman to celebrate his 80th birthday, 277-280.
- Rapp, S. (2014). *Sasanian World through Georgian Eyes, Caucasia and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*. Farnham, Surrey: Ashgate.

Beginning from the remote past, Georgia had established close contacts with Near Eastern states, among them Iran. The direct neighborhood with Ancient Iran was of great importance for Georgia's political and cultural history.

The extent of Georgia's cultural interactions with Iran, its powerful neighbor, changed over time as a result of the variable and uneven political influence of that state.

These relationships were further strengthened at this time by the Sassanian Empire (224-651 CE), from which strong cultural currents flowed during the formation of Georgia's Christian culture.

The Sasanian culture and art, which had emerged as a result of active interaction of various ethno-cultural traditions, have long outlived the Sasanian State, deeply affecting the cultural development of various peoples of the East and the West in the subsequent period.

The various archaeological finds in Ancient Georgia, such as silverware, coins, and gems, show the diverse cultural ties that existed between Sasanian Iran and Iberian kingdom (Eastern Georgia) from the very beginning.

Most of the valuable Sasanian artifacts found in Georgia are excellent gems. They first started to enter the Eastern Georgian kingdom in the 4th century. Due to the beginning of intensive trade with Sasanian Iran and the gradual strengthening of Iran's political positions in the South Caucasus, which was followed by the dissolution of the Kartli kingdom in 532, the widespread use of Sasanian gems started in the second half of the 5th century and continued during the 6th - 7th century CE.

Numerous Sasanian glyptic monuments discovered in Georgia are presented in various collections of the Georgian National Museum (at the Great Mtskheta State Archaeological Museum-Reserve, Dzalisa Archaeological Museum-Reserve, Simon Janashia Museum of Georgia, Shalva Amiranashvili Museum of Fine Arts, and Tbilisi History Museum).

The majority of these glyptic artefacts are preserved in the S. Janashia Museum's Glyptic Fund, and there are more than 100 units altogether.

The glyptic monuments found in Georgia include portraits of noblemen, deities, animal-versus-hero battle, humans, fantastic animals, birds, and plants, as well as monograms, and nearly all of the major Sasanian glyptic styles and subjects. While some of these items were imported, others were influenced by Sasanian culture and developed into unique local works of art. Several Sasanian gems and seals are inscribed.

Georgian and foreign academics (M. Lortkipanidze, K. I. Ramishvili, M. Tsotselia, A. Zakharov M. Maksimova, A. Borisov, V. Lukonin, Ph. Gignoux, P. Gołyźniak) have contributed to research on Sasanian glyptic objects discovered in Georgia.

The distinguished Georgian archaeologist Ketevan I. Ramishvili undertook the initial systematic research on the Sasanian glyptic monuments of Georgia and published

their thorough investigation with a comprehensive catalog in her monograph „Sasanian Gems in Georgia“ (1979).

Our article features a variety of the 3rd-6th century CE Sasanian engraved glyptic artworks (gemstones, (intaglio)seals and seal-impressions, rings, bullae, etc.) discovered in various East Georgian locations (including Sartichala (**illustration 2**), Dzalisa (**illustrations 3, 4**), Uplistsikhe (**illustration 5**), Tbilisi (**illustrations 6, 8, 9, 10, 11**), Lower Alevi, (**illustration 7**), Samtavro (**illustrations 12, 13** and **illustration 14**), Sadzeguri (**illustration 15**), along with Sasanian official and unofficial portraits that exhibit both their forms and plot in an attractive way.

We consider the numerous Sasanian glyptic monuments to be a significant indication of the early medieval political, cultural, and economic ties that existed between Sasanian Iran and the kingdom of Kartli.

ომიკო ეჯიბია
Omiko Ejibia

ფირი რეისი – შავი ზღვის პორტოლანის აღმოსავლეთ
სანაპირო¹

(ხელნაწერი: Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658)

Piri Reis – East Coast of Black Sea Portolan

(Manuscript: Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658)

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

საკვანძო სიტყვები: ფიჩი ხეისი, შავი ზღვის პოხტოდანი, ოსმადუხი კახტოგ-
ხაფია, აღმოსავლეთ შავიზღვისპიხეთი

Keywords: Piri Reis, Black Sea portolan, Ottoman cartography, East shores of the Black
Sea

¹ ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის – FR-21-2041 – ფარგლებში.

XVI საუკუნე ოსმალეთის იმპერიისთვის პოლიტიკური, ეკონომიკური თუ კულტურული ძლიერების ხანაა, რაც არა მხოლოდ მის მიერ წარმატებით წარმოებულ სამხედრო-პოლიტიკურ ასპარეზზე, არამედ სოციალურ და კულტურულ სფეროზეც აისახა. თუმცა, სხვა ადრე არსებული იმპერიების მსგავსად, ოსმალეთის კულტურული თუ საზოგადოებრივი წინსვლა პირდაპირ კავშირში იყო სამხედრო-პოლიტიკურ წარმატებებთან. მათ შორის იყო კარტოგრაფიის განვითარება, რომელიც ერთგვარ შერწყმას წარმოადგენდა შუა საუკუნეების არაბულ-მუსლიმური გეოგრაფიული და დასავლეთ ევროპული გეოგრაფიული ცოდნისა. ბოლო ათწლეულის განმავლობაში, ეტაპობრივად შესაძლებელი გახდა, ოსმალური ისტორიული რუკებისა თუ ატლასების შესწავლა-გამოქვეყნება. მიუხედავად ამისა მაინც რჩება გარკვეული სირთულეები, რაც ჯერ კიდევ გასული საუკუნის ბოლოს იყო აღნიშული. კერძოდ, თურქეთის მუზეუმებსა და ბიბლიოთეკებში დაცული ხელნაწერების არასრული კატალოგები; ელექტრონული ვერსიების არარსებობა და ხელნაწერებზე სამუშაოდ საჭირო დამკვეთების სირთულეები (Karamustafa 1992:207). აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ოსმალეთის იმპერიაში ყალიბდება განსხვავება რუკების აღმნიშვნელ ტერმინოლოგიაშიც. კერძოდ, შუა საუკუნეების არაბულ გეოგრაფიულ ლიტერატურაში რუკის აღსანიშნავად ძირითად ტერმინებად გვხვდება Surat (სახე, რეპრეზენტაცია, გამოსახვა). ოსმალურ კარტოგრაფიაში კი გაიყო ტერმინოლოგია, კერძოდ, Suret და Resm (ნახატი, სურათი) გახდა ხმელეთის, სახმელეთო რუკის აღმნიშვნელი ტერმინები, ხოლო საზღვაო რუკების, პორტოლანების, შესატყვისად გვხვდება Kharti – რუკა (Karamustafa 1992:206-207).

ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეული და ცნობილი ავტორი, რომელმაც შექმნა ევროპული ტიპის, ოსმალური საზღვაო რუკები, ოსმალური პორტოლანები, იყო ფირი რეისი (1481-1554 წწ.).¹ სავარაუდოდ დაიბადა გალიპოლში, რომელიც იმ ეპოქაში მნიშვნელოვან საპორტო ქალაქს წარმოადგენდა. მისი სახელი იყო მუჰიდდინ ფირი იბნ ჰაჯჯი მეჰმედი.² ფირი რეისის ბიძა, ლაზი ქემალ რეისი (1450-1510 წწ.) ოსმალეთის ფლოტში მსახურობდა და აწყობდა მეკობრულ თავდასხმებს ქრისტიანთა ხომალდებსა თუ საზღვაო სანაპიროებზე.³ ქემალ რეისი მოგვიანებით აღმირალი გახდა და ითვლება, რომ ფირი რეისმა, 12 წლის ასაკიდან, სწორედ ბიძასთან სამსახურით დაიწყო მეზღვაურის საქმიანობა. გარდა მეკობრული თავდასხმებისა, ოსმალურ ხომალდებს პირიქიდან გადაჰყავდათ მუსლიმი და ზოგჯერ იუდეველი მიგრანტები ჩრდი-

¹ ფირი რეისის დაბადების ზუსტი თარიღი უცნობია. მისი დაბადების ყველაზე ადრეულ წლად 1465 წელი მიიჩნევა, ხოლო ყველაზე გვიანდელი არის – 1481 წელი. გარდაცვალების წელი არის ჰიჯრით 961, რაც გრიგორიანული კალენდრით 1553-1554 წლებზე მოდის. ფირი რეისის დაბადების თარიღი კარტოგრაფიის ისტორიიდან ავიღეთ, ხოლო ისლამის ენციკლოპედიის მიხედვით დაბადების თარიღი უცნობია.

² რეისი წარმოადგენდა საზღვაო წოდებას და აღნიშნავდა კაპიტანს ან აღმირალს.

³ სულთანმა ბაიაზიდ I-მა (1481-1512 წწ.) ადრიატიკის ზღვის მეკობრეებს შესთავაზა მის ფლოტში სამსახური, შედეგად მან მიიღო გამოცდილი მეზღვაურები, რომლებიც მანამდეც ესმოდნენ თავს ქრისტიანთა და, განსაკუთრებით კი, ვენეციელთა გემებს. ბაიაზიდის პერიოდიდან იწყება ოსმალური ფლოტის აღმავლობა და ვენეციის წინააღმდეგ პირველი წარმატებული საზღვაო ბრძოლები (Soucek 1992:266).

ლოეთ აფრიკაში.¹ მთელი ამ დროის განმავლობაში ფირი რეისი ხმელთაშუა ზღვის არა-ერთ ნავსადგურში იყო ნამყოფი როგორც ევროპის (ესპანეთი, საფრანგეთი, იტალია), ისე აფრიკის კონტინენტზე (ალჟირი, მაროკო, თუნისი).² 1510-11 წელს, ბიძის გარდაცვალების შემდეგ, იგი ტოვებს ფლოტს და გალიპოლში ბრუნდება, სადაც ქმნის მის ცნობილ მსოფლიოს რუკას (1513 წ.) და *ნავიგაციის წიგნის* (*Kitāb-ı Bahriye*) მონახაზს. 1517 წელს ფირი რეისი უბრუნდება ოსმალეთის ფლოტს და მონაწილეობას იღებს სელიმ I-ის (1512-1520 წწ.) კამპანიაში ეგვიპტელი მამლუქების წინააღმდეგ. ფირი რეისი ხელმძღვანელობდა ფლოტს, რომელმაც ოსმალეთის იმპერიის დიდი ვეზირი იბრაჰიმ ფაშა (1493-1536 წწ.) ჯერ ალექსანდრიაში შემდეგ კი კაიროში ჩაიყვანა. სწორედ ამ დროს, 1517 წელს კაიროში მყოფ სულტანს ფირი რეისმა წარუდგინა, 1513 წელს, მის მიერ შედგენილი მსოფლიო რუკა.³ როგორც კ. პინტო, ამ პორტოლანთან დაკავშირებით აღნიშნავს: *ისტორიკოსები და კარტოგრაფები ეძებენ წყაროს, თუ რომელი რუკის გავლენით შეიქმნა ფირი რეისის 1513 წლის რუკა, რომელსაც ანალოგი არ აქვს* (Pinto 2012:68). როგორც ჩანს, ფირი რეისი ამბიციური პიროვნება იყო და ამ რუკის წარდგენით ოსმალეთის სულტნის მფარველობის მიღება სურდა (Emiralioglu 2014:24). სამწუხაროდ ამ რუკის მხოლოდ ფრაგმენტი შემორჩა, რომელიც ატლანტის ოკეანის სანაპიროს ასახავს ჩრდილოეთ და სამხრეთ ამერიკის კონტინენტების სანაპირო ზოლის ჩათვლით. თუმცა, ეს იყო ერთ-ერთი პირველი შემთხვევა ახლად აღმოჩენილი კონტინენტების რუკაზე ასახვისა.⁴ აღსანიშნავია, რომ ფირი რეისის მიერ შედგენილი ხსენებული მსოფლიოს რუკა, 1513 წლით თარიღდება. რაც შეეხება მისი შედგენისას გამოყენებულ წყაროებს, თავად ავტორი აღნიშნავდა, რომ ამ პროცესში მან გამოიყენა როგორც პტოლემეაიოსის, ასევე უკვე არსებული ევროპული (განსაკუთრებით იტალიური) *Mappaemundi* (მსოფლიო რუკა), რომელსაც მეზღვაურები იყენებდნენ ხმელთაშუა ზღვაში (McIntosh 2014:134-135). ამასთან, აშკარაა, რომ ფირი რეისმა დიდი შრომა გასწია, როგორც მსოფლიო, ასევე მცირე რუკებისა თუ პორტოლანების შექმნის პროცესში და პირად გამოცდილებასთან ერთად, ის სხვა ავტორების მრავალფეროვან რუკებს ეყრდნობოდა (Afetinan 1975:27-28). იმ ფაქტის მიუხედავად, რომ ესპანელები პიონერები იყვნენ „ახალი მიწის“ აღმოჩენის საქმეში, ისინი ასევე ეყრდნობოდნენ ალ-ანდალუსიის მუსლიმი და იუდეველი სწავლულების

¹ მიგრაციის პროცესი განსაკუთრებით გაძლიერდა მას შემდეგ, რაც რეკონკისტას პროცესმა შეუქცევადი ხასიათი მიიღო და 1492 წელს გრანადას დაცემით დაგვირგვინდა. ამასთან ერთოდა კასტილიისა და არაგონის მეფეების მიერ გამოცემული დეკრეტები, რომლებიც უზღუდავდა ან უკრძალავდა მუსლიმებსა და იუდეველებს მათ სამეფოში ცხოვრებას. ამის მაგალითია თუნდაც გრანადას აღების შემდეგ გამოცემული ალ-ჰამბრას დეკრეტი, რომლის მიხედვითაც მუსლიმებსა და ებრაელებს მიეცათ განსაზღვრული დრო, რათა დაეტოვებინათ ქვეყანა ან მოქცეულიყვნენ ქრისტიანობაზე.

² მაგალითად, 1487 წელს ფირი რეისი მონაწილეობდა მალაგაზე თავდასხმასა და მის დაბომბვაში.

³ მართალია, რუკა სრულად არ შემორჩენილა, მაგრამ ის ითვლება ოსმალების მიერ შექმნილი პირველი პორტოლანად, რომელმაც ჩვენამდე მოაღწია.

⁴ თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ კოლუმბის პირველი მოგზაურობიდან ოც წელზე ოდნავ მეტი იყო გასული.

გამოცდილებასაც. თუმცა ფირი რეისმა შეძლო შეექმნა ერთ-ერთი პირველი და ზუსტი აღწერილობა „ახალი მიწისა“ (Lai 2015:14-15).

1529 წლამდე, ფირი რეისი ჩართული უნდა ყოფილიყო აქტიურ სამხედრო-საზღვაო საქმიანობაში, რომელსაც ოსმალეთის ცნობილი ადმირალი ხაირ ად-დინ ბარბაროსა (1500-1545 წწ.) ხელმძღვანელობდა. აღნიშნული საქმიანობა კი გულისხმობდა ესპანეთისა და იტალიის საზღვაო-სანაპირო ქალაქებზე მუდმივი რეიდებისა და თავდასხმების მოწყობას (Soucek 1995:309).¹ 1529 წლიდან 1547 წლამდე არაფერი ვიცით მისი მოღვაწეობისა თუ საქმიანობის შესახებ. 1547 წელს ფირი რეისი დაინიშნა წითელ ზღვაში, სუეცში დისლოცირებული ოსმალეთის ფლოტის მეთაურად. ორი წლის შემდეგ მისი ხელმძღვანელობით ოსმალეებმა დაიკავეს ადენი. 1552-1553 წლებში, როდესაც კუნძული ჰორმუზი ჰყავდა ალყაში, მან შეიტყო, რომ პორტუგალიელებს დამხმარე ფლოტი მოსდიოდათ, და ალყა მოხსნა და ბასრაში დააბრუნა ფლოტი. თავად კი სამი გემით სუეცში წავიდა. მას ბრალი დასდეს ბრძოლიდან გაქცევასა და მის მიტოვებაში და კაიროში სულტნის ბრძანებით სიკვდილით დასაჯეს. აღსანიშნავია, რომ არსებობს სხვა მოსაზრებაც მისი სიკვდილით დასჯის მიზეზთან დაკავშირებით. ფირი რეისს წლების განმავლობაში დიდძალი ქონება ჰქონდა დაგროვებული მეკობრული თავდასხმებისა თუ წარმატებული ბრძოლების შედეგად, ამის შესახებ კი ბევრისთვის იყო ცნობილი. მისი სიკვდილით დასჯის შემდეგ კი მთელი ეს ქონება სტამბოლში, თოფქაფში გაიგზავნა (McIntosh 2000:2-3).

რაც შეეხება ფირი რეისის ნაშრომებს, 1513 წლის მსოფლიოს რუკის გარდა, მას მეორე მსოფლიო რუკაც უნდა შეექმნა, რომელიც 1528-29 წლებით თარიღდება და თოფქაფის სასახლის ბიბლიოთეკაშია დაცული. სამწუხაროდ, ამ შემთხვევაშიც მხოლოდ რუკის ნაწილი, მისი 1/6 შემორჩა და ის ძირითადად ჩრდილო და მეზო ამერიკის აღმოსავლეთ სანაპიროს ასახავს (Soucek 1995:309). ფირი რეისის უმნიშვნელოვანესი ნამუშევარია Kitāb-ı Bahriye ანუ *ზღვების წიგნი*, რომელსაც ხშირად *ნავიგაციის წიგნსაც* უწოდებენ. ცნობილია წიგნის ორი რედაქცია, რომელთაგან პირველი 1521 წლით თარიღდება და 130-მდე პორტოლანს/თავს მოიცავს. მეორე რედაქცია 1526 წელს შექმნა და 210 პორტოლანს/თავს მოიცავს. აღსანიშნავია, რომ არცერთ პირველად, ავტორისეულ ხელნაწერს ჩვენამდე არ მოუღწევია და იმის მიუხედავად, რომ არა-ერთი ხელნაწერია შემორჩენილი, არცერთი მათგანი ფირი რეისის ხელით არ არის შედგენილი (Soucek 1992:272).

ფირი რეისის Kitāb-Bahriye-ს ორივე რედაქცია იყოფა თავებად, რომლებშიც ინდივიდუალურად არის წარმოდგენილი სხვადასხვა სანაპირო ზოლის, ზღვის მონაკვეთისა თუ კუნძულების პორტოლანები. სანაპიროთა და კუნძულთა მოხაზულობა საკმაოდ მაღალი სიზუსტისა და სკრუპულოზურია. ამასთან, ავტორი განიხილავდა ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა ქარები, შტორმი, პორტოლანები, ასტრო-ნავიგაცია, ევროპელთა მოგზაურობები და მათ მიერ აღმოჩენილი გზები: კოლუმბის მიერ ახალ სამყაროში, თუ პორტუ-

¹ რადგანაც საფრანგეთი 30-იანი წლებიდან ოსმალეთის მოკავშირე გახდა ჰაბსბურგებთან ომში, ეს თავდასხმები საფრანგეთს არ შეეხებია. პირიქით, ყოფილა შემთხვევა, როდესაც ბარბაროსას ფლოტს ტულონში გამოუზამთრებია.

გალიელების მიერ ინდოეთისაკენ (Soucek 1992:272). ამას გარდა, ფირი რეისი იძლევა ზოგიერთი ქალაქის აღწერასა თუ დახასიათებას (სტამბოლი, ალჟირი და სხვა), მათ შორის ისეთების, როგორცაა კაირო, რომელიც საზღვაო სანაპიროზე არც კი მდებარეობდა და ხშირად ისტორიული კონტექსტის მატარებელია. მაგალითად ალჟირთან დაკავშირებით ის წერდა: „ალჟირში არის ერთი სიმაგრე, აღმოსავლეთისკენ მიმართული, ნანილობრივ ზღვის პირას და ნანილობრივ ბორცვზე. როდესაც ძალაუფლება ხელში ჩაიგდო ხაირ ედ-დინ რეისმა, ორუჯ რეისის ძმამ, ის ამ სიმაგრეში დამკვიდრდა. იქედან ისრის სატყორცნ მანძილზე არის ერთი დაბალი კუნძული. როდესაც პირველად მოვედი ალჟირში, არაბების ჯგუფმა იმ კუნძულზე ციხე-სიმაგრე ააშენა და იქ დასახლდნენ. შემდეგ ესპანელმა ურნმუნობმა აიღეს ის და მყარ და გამაგრებულ სიმაგრედ აქციეს, რომელშიც გარნიზონი და ქვემეხები ჩააყენეს. ამჟამად ალჟირსა (ქალაქი) და ამ ციხეს (კუნძული) შორის ბრძოლები ყოველდღიურად მიმდინარეობს. კუნძულიდან ალჟირამდე ზღვა არ არის ღრმა, და ეს იმდენად, რომ ადამიანს შეუძლია იქამდე ფეხით მისვლა“ (Mantran 1973:163).

ფირი რეისის აღსასრულის შემდეგ, მომდევნო საუკუნეში შეიქმნა Kitāb-Bahriye-ეს მესამე რედაქცია, რომლის ტექსტიც იმეორებდა მეორე რედაქციის ტექსტს, თუმცა ცვლილებები იყო პორტოლანების, რუკების ნაწილში. მაგალითად, შავი ზღვის რუკა პირველ-ორ რედაქციაში არ გვხვდება და მიიჩნევა, რომ XVII საუკუნეში დაემატა. ამასთან, ეს გვიანდელი ხელნაწერები გარკვეული საერთო გარეგნული ნიშნებით ხასიათდება როგორცაა მდიდრული გაფორმება (ოქროს გამოყენება), ფერთა მრავალგვარობა, ხშირად ხელნაწერები მხოლოდ რუკებს შეიცავს ან ტექსტები ნაკლებია, არ არის მითითებული გადაწერის ვინაობა თუ გადაწერის თარიღი (Loupis 2004:39-40). აღსანიშნავია, რომ 1521 წლის რედაქციის ხელნაწერი ასლების ოდენობა ათზე მეტია, ხოლო 1525 წლის რედაქციის ხელნაწერი ასლების ოდენობა კი სულ რამდენიმეა.

მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ შავი ზღვის რუკა ფირი რეისის შედგენილი არ არის, სხვა ფაქტიც ადასტურებს (იმის გარდა, რომ ის არ გვხვდება სხვა, ადრინდელ ასლებში). კერძოდ, ფირი რეისის კარტოგრაფიული შემოქმედების ღირსეული გამგრძელებელი იყო ალი აშ-შარაფი სფაქსიდან, რომელიც ფირი რეისს არ ახსენებს შავ ზღვასთან მიმართებაში და მხოლოდ ვინმე აბუ ალ-აბას ალ-ანდალუსის შრომას ეყრდნობა: *რაც შეეხება სანაპირო ქალაქებსა და პორტებს, რომლებიც მოცემულია ამ გვერდებზე (იგულისხმება ატლასის გვერდები), ისინი აჩვენებს იმ მინებს, რომელიც ვრცელდება საბთათ/საიუთათ (სეუტას) სრუტიდან (ე.ი. ვიბლარტარი) აშ-შამამდე (სირია) და ასევე ალ-ქაფას ზღვის (შავი ზღვა) მინებამდე. გადმოვიწერე მე ის იმ ატლასიდან, რომელიც სტამბოლის მცხოვრებმა, სწავლულმა აბუ ალ-აბბას აჰმად ალ-ანდალუსიმ შექმნა,¹ რომელიც იქ (სტამბოლში) დასახლდა. ეს ატლასი განსხვავდებოდა იმისგან, რაც შექმნა მამაჩემმა და ბაბუაჩემმა, ღმერთი მონყალე იქნება მათ მიმართ, მაგრამ მე ის გამოვიყენე, რადგან ის ერთადერთი იყო, რაც ჩემი ნაშრომის შექმნისას გამაჩნდა (MS. Marsh 294: fol. 13a).*

¹ ამ სახელით, აჰმად ალ-ანდალუსი, მხოლოდ აშ-შარაფისთან გვხვდება და იქამდე ის უცნობი იყო. იმავდროულად, არ მოიძიება ამ ავტორის სახელით დამონმეხული არც რუკები, არც პორტოლანები და არც რაიმე სახის გეოგრაფიული შინაარსის თხზულება.

შესაბამისად, ის არ იცნობს ფირი რეისის შავი ზღვის რუკას და ამდენად ეს ფაქტიც ადასტურებს იმას, რომ ფირი რეისს არ შეუქმნია შავი ზღვის რუკა. ამას კიდევ ერთი არგუმენტი შეგვიძლია დავამატოთ, ფირი რეისის მოღვაწეობის არეალს ხმელთაშუა ზღვა, ნითელი ზღვა და არაბეთის ზღვა (სპარსეთის ყურით) წარმოადგენდა. ამდენად, დიდი ალბათობით, ის არც არასდროს ყოფილა შავ ზღვაში და არც რაიმე სხვა სახის შემხებლობა ჰქონია შავ ზღვასთან, იმისათვის რომ მისი პორტოლანი შეექმნა.

XVII საუკუნეში შექმნილი პორტოლანთა ასლები, რომელთაც საფუძვლად ფირი რეისის Kitāb-Baḥrīye ედო, ორ კატეგორიად იყოფა: ისინი, რომლებსაც რუკებთან ერთად ტექსტებიც ახლავს (მაგ. Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658 (239 რუკით, მათ შორის შავი და კასპიის ზღვები) და ისინი, რომლებშიც მხოლოდ რუკებია წარმოდგენილი (მაგ. Bologna, Biblioteca Universitaria [University Library], MS. 3609 (204 რუკით)). ნიშანდობლივია, რომ ეს ასლები იქმნება იმ პერიოდში, როდესაც ოსმალეთის იმპერიის სტაგნაციისა და დაღმასვლის პერიოდი იწყება, ხოლო რუკების უმეტესობა არ ასახავს პროგრესს. არის რამდენადმე დახვეწილი და შედარებით ზუსტი ვიდრე XVI საუკუნის რუკები, თუმცა ისინი ისევ და ისევ მხოლოდ ხმელთაშუა და შავი ზღვებითაა შემოფარგლული (მსოფლიო რუკების გამოკლებით). თუ ამ ხელნაწერების გარეგნულ მხარეს გავითვალისწინებთ (მდიდრულად შემკული და მოხატული), ჩანს ის არ ყოფილა გათვალისწინებული რიგითი საზღვაო საქმიანობისთვის თუ კაპიტნებისთვის და მათი ხელახლა წინ წამოწევის მიზანი, ძველი დიდების გახსენება და სამეფო კარის სურვილებისა დაკმაყოფილება იყო. იმის მიუხედავად, რომ XVII საუკუნე ის პერიოდია, რომელშიც ოსმალეთის უდიდესი მეცნიერი ქათბი ჩელები (1609-1657 წწ.) მოღვაწეობს, ოსმალეთში კარტოგრაფიული ცოდნა საკმაოდ დაკნინდა და ამასთან, დასავლეთ ევროპელთა გამოცდილებამ და ცოდნამ, გეოგრაფიისა თუ კარტოგრაფიის სფეროებში მნიშვნელოვნად გაასწრო მუსლიმთა ცოდნას. ამიტომაც აისახა შავი ზღვა ახალ ხელნაწერებში, რომლებიც დაფუძნებული იყო ძირითადად იტალიელთა პორტოლანებსა და რუკებზე (Loupis 2004:43-44).

გვსურს განვიხილოთ ერთ-ერთი ასეთი გვიანდელ ასლში მოცემული შავი ზღვის რუკა, რომელიც, მართალია, დასავლეთ ევროპული რუკების ანალოგიით შეიქმნა, თუმცა მაინც განსხვავებული იყო, თუნდაც ტოპონიმების თვალსაზრისით. ხელნაწერი, რომელშიც მოცემულია შავი ზღვის რუკა, დაცულია ბალტიმორში, უოლტერსის ხელოვნების მუზეუმში Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658. მისი ელექტრონული ვერსია ხელმისაწვდომია როგორც საკუთრივ მუზეუმის ვებგვერდზე,¹ ასევე კონგრესის ბიბლიოთეკის ვებ-გვერდზეც.² ხელნაწერის ზოგადი აღწერილობა ასეთია: ხელნაწერი ნითელი ტყავის ყდაშია ჩასმული, რომელიც ოქროთია გაფორმებული; ყდის შიდა მხარე დაფარულია ფურცლით, რომელზეც ებრუს ტექნიკით გამოყვანილია ფიგურები; შესრულებულია ევროპაში წარმოებულ ქაღალდზე, რომლის ზომებიცაა 34-სმ 24 სმ.-ზე; ხელნაწერის შექმნის თარიღი უცნობია და მერყეობს 1650-დან XIX საუკუნის ჩათვლით; ხელნაწერს, სავარაუდოდ, არა ერთი

¹ <https://thewalters.org>

² <https://www.loc.gov>

მფლობელი უნდა გამოეცვალა და მინანერების მიხედვით ზოგიერთი სახელი ცნობილია, როგორებიცაა: საიდ ალი კაპუდანი, პირველივე გვერდზე, რომლის თავზეც წერია „დიდი პორტოლანი“ (برطالان) [fol 1a]; ალი ეფენი და აჰმად ეფენი იმავე გვერდზე არის ვაკუფის ორი ბეჭედი და სახელი მუჰამად ხანი ან მაჰმუდ ხანი¹ [fol. 4a]; ტექსტები შესრულებულია შავი პიგმენტით, ხოლო სათაურები გამოყოფილია წითელი ფერით; ხელნაწერში რამდენიმე მსოფლიო რუკაა, მათ შორის ნახევარსფეროებად წარმოდგენილი. რეგიონალური პორტოლანები იწყება კუნძულ თენედოსითა და მისი მომიჯნავე დასავლეთ ანატოლიის სანაპირო ზოლით.

რაც შეეხება უშუალოდ შავ ზღვას, ატლასში ორი რუკაა, რომელშიც სრულადაა წარმოდგენილი შავი ზღვა: 1) შავი ზღვა, რომელიც მოცემულია აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვა და ეგეოსის ზღვებთან ერთად (ამ პორტოლანს, პირობითად ვუნოდოთ „აღმოსავლეთის რუკა“, რადგანაც რეალურად ის არის მეორე რუკასთან ერთად წყვილში, რომელიც სხვა გვერდზეა მოცემული. მეორე რუკა მოიცავს ევროპის კონტინენტს ანუ დასავლეთს), შავ ზღვას აწერია ოსმალური სახელი Bahr Siyah (بحر سياه) ანუ შავი ზღვა; რუკაზე აღნიშნულია ყირიმის ნ/კ, მდ. დუნაი და აზოვის ზღვა; აღმოსავლეთ შავი-ზღვისპირეთში გვხვდება წარწერა „ქართული/საქართველოს მამალიქი“ (مملکت ابلخاني) ხოლო ჩრდილო-დასავლეთში „აბაზას მემლექეთი“ (مملکت ابازاس);² შავი მელნით აღნიშნულია მდ. რიონი (نهري). 2) საკუთრივ შავი ზღვის რუკა (მარმარილოსა და აზოვის ზღვების ჩათვლით), რომელიც ფურცელზე შევუღადაა განთავსებული. ეს უკანასკნელი ბევრად უფრო დეტალურია და მდინარეებიც მრავლადაა დატანილი (მაგ. მდ. დუნაი, ზღვაში შერთვამდე, ხუთ ტოტად იყოფა; ყირიმის ნ/კ-სა და მატერიკს შორის კი წერტილებია დასმული, რომელიც არეალის დაჭაობებას ან ნახევრად გამოყოფას უნდა აღნიშნავდეს). სამხრეთ შავი-ზღვისპირეთში დასახლებულ პუნქტებთან ერთად მონიშნულია ანატოლიის, სამსუნისა და ტრაპიზონის ვილაიეთები. ზღვების, ნ/კ-ებისა და პროვინციების სახელები წითელი მელნითაა აღნიშნული, სხვა დანარჩენი კი შავით. შავი ზღვა ორმაგი საღვთაა აღნიშნული: გარეთა არის ნარინჯისფერი, რომელსაც შიგნით პრიალა ოქროს ზოლი მიუყვება. საინტერესოა, რომ კონსტანტინოპოლი აღნიშნულია სტამბოლ ფორმით. აღმოსავლეთ შავი-ზღვისპირეთში პირველი ტოპონიმი არის ბათუმი (باج), მდინარის პირას,

¹ აღსანიშნავია, რომ ორივე მათგანი მოღვაწეობდა მეცხრამეტე საუკუნეში. მაჰმუდ ხანი იყო სიკხების სახელმწიფოს გენერალი. მუჰამად ხანი კი იყო დურანის სახელმწიფოს ვეზირი. ეს ორი სახელმწიფო ერთმანეთის მეზობლად მდებარეობდა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ სიკხების სახელმწიფო უფრო ახლოს მდებარეობდა და მეტად მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ინდოეთთან, რომელიც ბრიტანელთა კოლონიად იქცა, შესაძლოა, სწორედ მაჰმუდ ხანს მივანეროთ ხელნაწერის ფლობა.

² მემლექეთს, ანუ ოსმალურ ქვეყანას, სამეფოს, პროვინციის გაგება აქ პირობითია, რამდენადაც სხვა პორტოლანებზეც, მაგ. კასპიის ზღვის გარშემო გვხვდება გორგანისა და ვილანის „მემლექეთი“, რომლებიც ერთმნიშვნელოვნად სპარსეთის ტერიტორიები იყო (დღესაც ირანის ნაწილია). ამდენად, ეს სიტყვა უფრო ვილაიეთის სინონიმი უნდა იყოს, რეგიონს, პროვინციას აღნიშნავდეს, რაზეც მიაანიშნებს, აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთის რუკაზე მონიშნული „აბაზას ვილაიეთი“, რომელიც „აღმოსავლეთის რუკაზე“ – „აბაზას მემლექეთად“ არის ნახსენები. იგივე შემთხვევა გვაქვს ჩერქეზეთთან მიმართებაშიც „აღმოსავლეთის რუკაზე“ – ჩერქეზეთის მემლექეთი წერია. რაც შეეხება საქართველოს/ქართულ მამალიქს – ამ შემთხვევაში სიტყვის მრავლობითი ფორმაა მოცემული [Redhouse 1890:1981].

შემდეგ ჩრდილოეთით ფოთი ან მდ. რიონი,¹ ორი კუნძულით ზღვაში; შემდეგ წერია ქემჰალი/ქემხალი (كحل), რომელიც ყულევი უნდა იყოს, რამდენადაც თურქები მდ. ხობს უწოდებდნენ ქანხალს [ჟან შარდენის..., 1975, გვ. 391], ხოლო მდ. ხობისა და ზღვის შესართავთან მდებარეობდა ყულევის ციხე; შემდეგია ანაკლია (انكلا); ისკურია (اسقوريا), რომელსაც მოსდევს სოხუმი (سوخومي), იქვე ნითლად არის მინანერი საქართველო/ქურჯისთან (نجرجستان); სოხუმისგან ჩრდილო-დასავლეთით ასევე ნითლად აღნიშნულია აბაზა (ابازا); შემდეგ, ისევ ზღვისპირეთში დრანდა (دراندا) და ბიჭვინთა (بيچوينثا); დრანდასგან ზღვისგან მოშორებით ნითლად აღნიშნულია ჩერქეზეთი (چركه). რუკაზე დაშვებულია შეცდომა, სადაც დრანდა სოხუმისგან დასავლეთითაა აღნიშნული, ნაცვლად აღმოსავლეთისა. რაც შეეხება ისკურიას, შესაძლოა აღნიშნავდეს მდ. სკურჩას, გულრიფშის რაიონში, სოხუმისგან აღმოსავლეთით, დრანდისა და ბაბუშერას მიმდებარედ, დასავლეთით. ეს სახელი ქათიბ ჩელებთანაც გვხვდება ისკურიის ყურე-ს სახით, ილორთან [ქათიბ ჩელები 2013: 53].

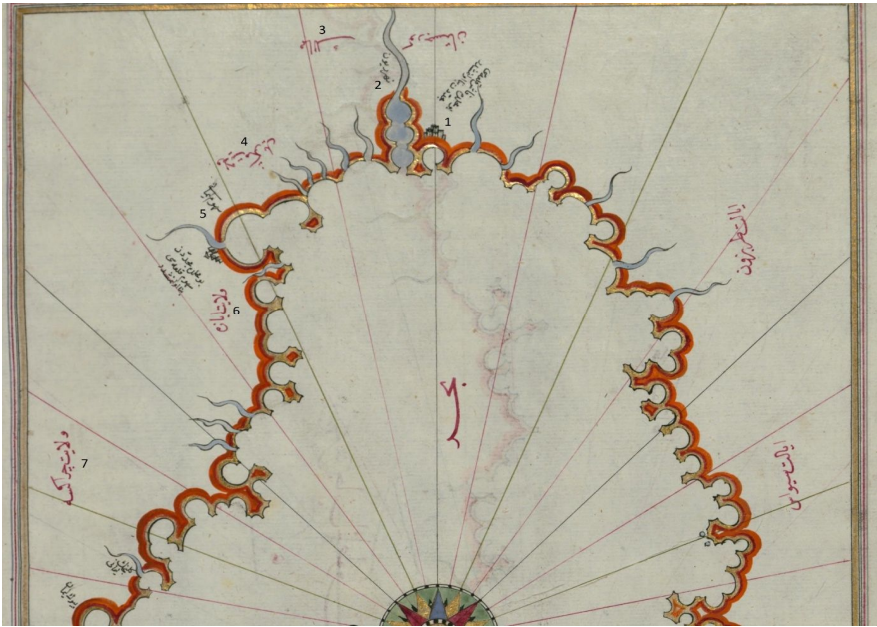
შავი ზღვის რეგიონალურ რუკებს შორის ცალკე გვხვდება შემდეგი რუკები: პროვინცია რუმელია (დასავლეთ შავიზღვისპირეთი); ანატოლია (სამხრეთ-დასავლეთ შავიზღვისპირეთი); ყირიმის ნ/კ და მისი შემოგარენი (ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთი); აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთი.

მართალია, აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის რუკაზე არ არის დატანილი იმ ადგილთა სახელწოდებები, რომლებიც იმავე ხელნაწერის, შავი ზღვის, საერთო რუკაზე გვხვდება, თუმცა გვაქვს ისეთი მოცემულობები, რომლებიც ერთიანი შავი ზღვის პორტოლანზე არ არის. პირველ რიგში აღსანიშნავია, ფოთის ციხე, რომელიც რუკაზეც არის დახატული – მდინარის მარცხენა სანაპიროზე და ამ შემთხვევაში მდ. რიონი სწორედ რიონ (ريون) ფორმითაა მოცემული. მისგან ზემოთ, სიღრმეში, კი წერია „ქართული/საქართველოს მამალიქი“ (ممالك ارمنستان). რიონისგან ჩრდილო-დასავლეთით ნითლად აღნიშნულია სამეგრელოს (მეგრია) ვილაიეთი (ويلايه مكر). სამეგრელოსთან დაკავშირებით აღსანიშნავია, რომ ქათიბ ჩელებთან ეს ამ სახელის ქვეშ რიონსა და გონიოს შორის არსებულ ტერიტორიას მიიჩნევდა [ქათიბ ჩელები 2013:41]. ხოლო ჩვენს შემთხვევაში ეს სახელი რიონსა და სოხუმს შორისაა განთავსებული. მისგან დასავლეთით კი სოხუმი, მდინარის მარჯვენა სანაპიროზე დახატული ციხით. ფოთის ციხესთან და სოხუმთან გვაქვს მსგავსი მინანერი მათი განახლებისა და აღდგენის შესახებ. მისგან დასავლეთით, ნითლად აღნიშნულია აბაზას ვილაიეთი (ويلايه ابازا) ხოლო ჩრდილო-დასავლეთით, ხმელეთის სიღრმეში ჩერქეზეთის ვილაიეთი (ويلايه چركه).

მართალია, რუკებზე არ გვხვდება ისტორიული საქართველოს შიდა მხარეები თუ ტერიტორიები, მათ შორის აღმოსავლეთ საქართველო, თუმცა მუსლიმურ რუკაზე დასავლეთ საქართველოსა და იქ არსებული გეოგრაფიული პუნქტების ასახვა მნიშვნელოვანი მოვლენაა. ცხადია, ეს ოსმალეთის პოლიტიკურ ინტერესებს ემსახურებოდა, თუმცა დასავლეთ საქართველო მეტნაკლებად უგულვებლყოფილი იყო აღმოსავლურ-ისლამურ გეოგრაფიულ ნა-

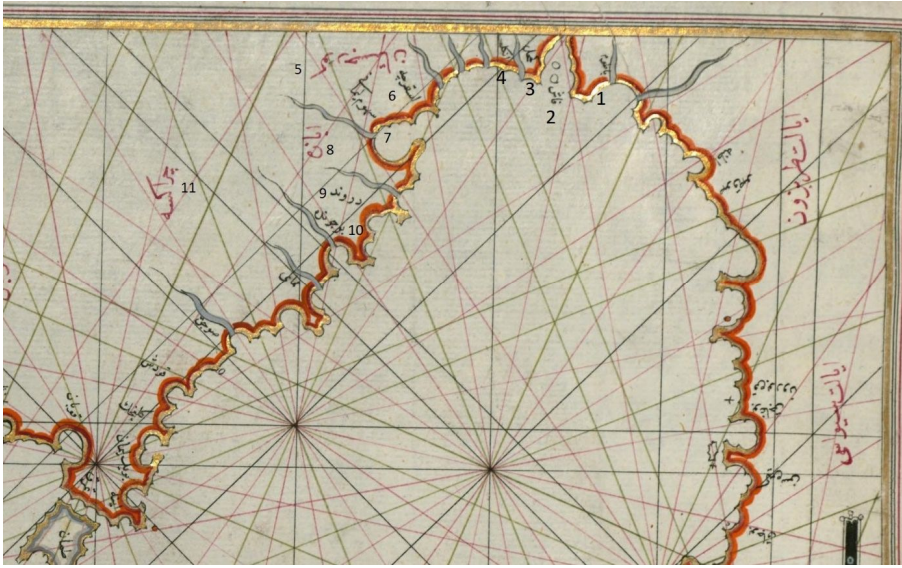
¹ ფაშა – ოსმალურ წყაროებში აღნიშნავდა როგორც მდ. რიონს ასევე ფოთის, ანუ ფაშის ციხესაც.

ნარმოებებში და მისი გამოსახვა რუკებზე, ოსმალეზამდე, ფაქტობრივად არ გვაქვს. მართალია, მოცემული შავი ზღვის პორტოლანების შექმნა ფირი რეისს არ მიეწერება და წყაროდაც არა ოსმალური რუკები სახელდება, ვერ უარვყოფთ ზოგიერთი საკითხის ავთენტურობას. ასეთია მაგალითად რუკებზე/პორტოლანებზე მოცემული ტოპონიმის, რომელიც უმეტესად ოსმალურია, დანყებული შავი ზღვის სახელით, გაგრძელებული გეოგრაფიული ობიექტებისა და ტოპონიმების სახელწოდებებით. მათ შორის ფოთის, ქართველების/საქართველოსა თუ სოხუმის შემთხვევაში.¹ ამასთან, რუკაზე მათი განლაგებაც მეტ-ნაკლებად სწორია, ხოლო სანაპიროთა მოხაზულობა საკმაოდ სკრუპულოზურია და მდინარეების შესართავებში, უმეტესად, გამოყოფილია ყურეები. ხსენებულ პორტოლანებს, შეიძლება, პრაქტიკული მნიშვნელობა მიენიჭოს სხვა, ოსმალურ-მუსლიმურ რუკებთან შედარებით ჭრილში, გეოგრაფიულ სახელთა დაზუსტების თვალსაზრისითაც. მათ შორის ევლია ჩელებისა თუ ალი აშ-შარაფის რუკებთან მიმართებაში.



ფიგურა 1. შავი ზღვის რეგიონალური რუკის (აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთი) ფრაგმენტი, ხელნაწრ Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658-ის მიხედვით. (ციფრებით აღნიშნულია: 1) ფოთი 2) მდ. რიონი 3) გურჯისტანის მამალიქ 4) სამეგრელოს ვილაიეთი 5) სოხუმი 6) აბაზას ვილაიეთი 7) ჩერქეზეთის ვილაიეთი

¹ ევროპულ რუკებსა თუ პორტოლანებზე სოხუმი ძირითადად სებასტოპოლის ფორმით და მისი ვარიანტებითაა აღნიშნული.



ფიგურა 2. ფრაგმენტი შავი ზღვის პორტოლანიდან ხელნაწრ Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658-ის მიხედვით. ციფრებით აღნიშნულია: 1) ბათუმი, 2) ფაშა (რონი/ფოთი), 3) ქემჰალი (ყულევი), 4) ანაკლია, 5) გურსჯისტანი, 6) ისკურია, 7) სოხუმი, 8) აბაზა, 9) დრანდა, 10) ბიჭვინთა, 11) ჩერქეზეთი

გამოყენებული ლიტერატურა

- ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, (1975), ცნობები თარგმნა, გამოკვლევები და კომენტარები დაურთო მზია მგალობლი-შვილმა, თბილისი, მეცნიერება.
- ქათიბ ჩელევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, (2013), თურქულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო გ. ალასანიამ, თბილისი, ჰოროსი.
- Afetinan A. (1975). *Life and Works of Piri Reis*, trans. Leman Yolaç and Engin Uzmen, Ankara: Turkish Historical Association.
- Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658.
- Bodleian Library MS. Marsh 294. (1571 წ.).
- Emiralioglu P. (2014). *Geographical knowledge and imperial culture in the early modern Ottoman Empire*, Farnham, Ashgate publishing limited.
- Karamustafa A. (1992). *Introduction to Ottoman cartography*, The History of Cartography, vol. II, book 1, Chicago, University of Chicago press.
- Loupis D. (2004). *Piri Reis' Book on Navigation (Kitab-i Bahriyye) as a Geography Handbook, Eastern Mediterranean cartographies*. Athens, Greece: National Hellenic Research Foundation.
- McIntosh Gregory C. (2000). *The Piri Reis Map of 1513*, The University of Georgia Press, Athens.
- McIntosh Gregory C. (2014). "The Piri Reis Map of 1513 is Important Because" *Uluslararası Piri Reis ve Türk Denizcilik Tarihi Sempozyumu: 500 yılın ardından Piri Reis ve eserleri bildiriler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu.

- Redhouse James W. (1890). *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople, A. H. Boyajian.
- Soucek S. (1992). *Islamic Charting in the Mediterranean, The History of Cartography*, vol. II, book 1, Chicago, University of Chicago press.
- Soucek S. (1995). *Piri Re'is, The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VIII, Leiden, Brill.
- Pinto K. (2012). *Piri Reis' World Map of 1513 & its Islamic Iconographic Connections (A Reading Through Bağdat 334 and Proust)*, *Osmanlı Arastirmalari, The Journal of Ottoman Studies*, Part I, Istanbul, ISAM.
- Lai N., (2015). *Piri Reis, un cartographe ottoman en Algérie*, *La Géographie: Terre des hommes*, N° 1559 (Oct-Dec), 2015, pp. 14-17.
- Mantran R. (1973). *La description des côtes de l'Algérie dans le Kitab-i Bahriye de Piri Reis*, *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1973, 15-1, pp. 159-168.

The 16th century was the age of political, economic and cultural might for the Ottoman Empire, which was reflected not only in the military-political arena but also in the social and cultural sphere. However, like other pre-existing empires, Ottoman cultural or social progress was directly related to military-political success. Among them was the development of cartography, which represented a kind of fusion of medieval Arab-Muslim geographical knowledge and Western European geographical knowledge. During the last decade, it gradually became possible to study and publish Ottoman historical maps or atlases. Nevertheless, there are still some difficulties that were noted at the end of the last century. In particular, incomplete catalogues of manuscripts preserved in Turkish museums and libraries; the non-existence of electronic versions and difficulties of access required to work on manuscripts. One of the most distinguished and famous authors who created European-type Ottoman sea charts, Ottoman portolans, was Piri Reis (1481-1554). Piri Reis started as a sailor at 12 and later became a captain (Reis). In 1517, in Cairo, Piri Reis presented the Sultan with a world map he drew in 1513. It seems that Piri Reis was an ambitious person and wanted to gain the patronage of the Ottoman Sultan by presenting this map.

In addition to the world map of 1513, he had to create the second world map, which dates back to 1528-29 and is kept in the library of Topkapı Palace. Piri Reis's most important work is the *Kitāb-ı Bahriye* or *Book of the Seas*, often called the *Book of Navigation*. Two editions of the book are known, the first of which dates back to 1521 and includes about 130 portolans/chapters. The second edition was created in 1526 and includes 210 portolans/chapters. It should be noted that none of the first, authorial manuscripts has reached us. After the death of Piri Reis, the third edition of *Kitāb-Bahriye* was created in the next century, the text of which repeated the text of the second edition, although there were changes in the part of portolans and maps. For example, the map of the Black Sea is not found in the first or second editions and is considered to have been added in the 17th century. There are another fact that supports the idea that the map of the Black Sea was not made by Piri Reis (besides the fact that it is not found in other, earlier copies). In particular, a worthy continuation of Piri Reis's cartographic work was Ali al-Sharaf from Sfax, who does not mention Piri Reis concerning the Black Sea and relies only on the work of Abu al-Abbas al-Andalus. We can add another argument to this, the Mediterranean Sea, the Red Sea and the Arabian Sea (with the Persian Gulf) were the areas of activity of Piri Reis. Thus, it is highly likely that he never visited the Black Sea or had any other contact with the Black Sea to create its portolan.

The copies of portolans made in the 17th century, which were based on the Kitāb-Baḥrīye of Piri Reis, are divided into two categories: those that are accompanied by texts along with maps, and those that only contain maps. One such later copy is the Baltimore, Walters Art Museum, MS. W. 658, in which a map of the Black Sea is given, which, although created by analogy with Western European maps, is nevertheless different even from the point of view of toponymy.

There are two maps of the Black Sea in the Atlas, which are fully represented by the Black Sea: 1) the Black Sea, which is given in the Eastern Mediterranean and the Aegean Seas (this portolan, we conditionally call the "East Map"). 2) The Black Sea chart which is vertically placed on paper and is much more detailed. The following maps are separate among the regional charts of the Black Sea: Province Rumelia (West Black Sea); Anatolia (southwestern Black Sea); Crimean peninsula and its surroundings (northern Black Sea); Eastern Black Sea.

In the Eastern Black Sea region, according to maps, there are such geographical objects as Batumi, Poti, Rv. Rioni, Kulevi, Anaklia, Gurjistan (Georgia), Samegrelo, Dranda, Sokhumi, Bichvinta and Abkhazia. Most of them are correctly placed and relevant. However, in the case of Dranda, it was placed incorrectly.

It is true that the internal parts or territories of historical Georgia, including Eastern Georgia, are not found on the maps, however, the depiction of Western Georgia and its geographical points on the Muslim map is an important event. This served the political interests of the Ottomans, although, Western Georgia was more or less neglected in Eastern-Islamic geographical works, and we do not have its depiction on maps before the Ottomans.

The purpose of the article is to present one of the Ottoman portolans/maps of the Eastern Black Sea coast in the context of historical processes, taking into account the specifics of geographical names, objects and toponyms. Acquaintance with the article will help people interested in the history, historical geography, cartography, toponymy, and Ottoman cartography of the Eastern Black Sea coast and Georgia.

მირიან მახარაძე
Mirian Makharadze

საქართველოში ოსმალთა სანჯაყების ჩამოყალიბების
პირველი მცდელობა და მისი შედეგები¹
The First Attempt to Establish Ottoman Sanjaks in Georgia
and Its Outcomes

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

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, ოსმალეთი, სანჯაყი, ბაგრატი, ფეჩევი
Key words: Georgia, Ottoman Empire, Sanjak, Bagrat, Pechevi

¹ ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის – FR -21-2069 – ფარგლებში.

ოსმალო ისტორიკოსი იბრაჰიმ ფეჩევი გადმოვცემს, რომ 1536 წელს ოსმალებმა სამცხეში გარკვეული ტერიტორიები დაიპყრეს და სანჯაყები დააარსეს. აღნიშნული ისტორიკოსის ცნობები საქართველოს შესახებ 1964 წელს გამოსცა აკადემიკოსმა სერგი ჯიქიამ. ზემოდ ნახსენები ისტორიკოსი შემდეგნაირად გადმოვცემს არზრუმის ბეგლარბეგის სამცხეში შემოსვლას: „943 წლის წმინდა მუჰარემს [1536 წლის 4 ივლისს] ბაიბურთის მართველმა სახელოვანმა ემირმა მეჰმედ ხანმა მაგ [ბაიბურთის] მხარის ძლევამოსილი ჯარი, თავდასხმელთა რაზმი გაიწვია და, ლაშქარი რომ შეკრიბა, შეესია საქართველოს და დაიწყო მისი აოხრება. ამასობაში ქართველი ურჯულოებიც მომზადებულიყვნენ და ისლამის ლაშქარს წინ აღუდგნენ. დიდი ომისა და ბრძოლის შემდეგ გამარჯვება ისლამის [ლაშქარს] ერგო. აურაცხელი დასამინებელი ურჯულო განყდა. გადარჩენილები, რომ დაიფანტნენ, ასქერები ეძგერენ საშოვარს და იმდენი ნადავლი ჩაიგდეს ხელში, რომ გადმოცემა ძნელია. ასეთი მაგალითის შემდეგ სამმა-ოთხმა სასანჯაყო ადგილის [მოსახლეობამ] მორჩილება გამოაცხადა და სულტანს ვალისა და მართებლის დანიშვნა სთხოვა“ (ფეჩევი 1964:25).

ისმაილ დანიშმენდის ცნობით, ოსმალებმა საქართველოს დაპყრობილ ადგილებზე ოლთისის, ართვინის, ქისქიმისა და ნარმანის სანჯაყები შექმნეს. (Danışmend 1971:190). აღნიშნული სანჯაყების შესახებ გადმოცემულია არზრუმის 1538 წლის თაჰრირ დავთარში, სადაც ქართული ტერიტორიები არზრუმის საფაშოსა დაქვემდებარებული. 190 დავთრის მიხედვით, 1536-38 წლებში ოსმალებმა დაიპყრეს საათაბაგოს სამხრეთი ნაწილი, ოლთისის შემოგარენი, ასევე მათ მფლობელობაში გადავიდა იუსუფელი-სპერის გზა (Tapu, Sayı 190: y. 6b-8b).

1461 წელს მეჰმედ II-ს მიერ ტრაპიზონის სამეფოს გაუქმების შემდეგ, ოსმალები უშუალოდ გაუმეზობლდნენ საქართველოს. ვახუშტი ბატონიშვილი აღნიშნავს: „... და დაიპრა ხონთქარმან ტრაპიზონ-არზრუმი და ეკირთებოდენცა ოსმალინი მცირედ-მცირედ კლარჯეთსა და ჭანეთსა“ (ვახუშტი 1954:705). XV საუკუნეში საქართველოში ოსმალების მარბიელი ლაშქრობები (მახარაძე 2005¹:179-183; მახარაძე 2005² :346-357; მახარაძე 2006:151-158; Makhharadze 2010:365-372; Makhharadze 2011:485-487), XVI საუკუნეში გადაიზარდა მათ მიერ ქართული ტერიტორიების თანდათანობითი ანექსიაში. უკვე სულთან სელიმ I-ის დროს სამცხის ათაბაგმა მზეჭაბუკმა ოსმალებს მორჩილების მიზნით გადასცა სპერის ციხე (სვანიძე 1990:160), რომელიც ამ პერიოდიდან საბოლოოდ ჩამოშორდა ქართულ პოლიტიკურ სივრცეს.

XVI საუკუნის დასაწყისში საქართველოში გართულებულ საშინაო ვითარებას დაემატა საგარეო ფაქტორიც. ოსმალეთის იმპერიის გარდა, ჩვენ ქვეყანასთან გამეზობლდა ახლადჩამოყალიბებული სეფიანთა ირანი. მძლავრ მუსლიმურ სახელმწიფოებზე მეტად საქართველოს სახელმწიფოს უფრო აზარალებდა შინაშლილობა. ამ ფაქტის აღმოსაფხვრელად XV საუკუნის ბოლოს მიიღეს ყველაზე შემზარავი დოკუმენტი, რომელიც ერთიანი საქართველოს დაშლას გულისხმობდა, თუმცა ქართველთა ურთიერთდაპირისპირება ამით არ შეწყვეტილა. XVI საუკუნის პირველ ნახევარში ჩვენ ვხვდებით ქართლისა და კახეთის, ქართლისა და იმერეთის, იმერეთისა და სამცხის, იმერეთისა და სამეგრელოს დაპირისპირებებს. ასე მაგალითად, XVI საუკუნის დასაწყისში, იმერეთის მეფე გორის ციხეს ალყას შემოარტყავს, ტრაპიზონის ვალი უფლისწული

სელიმი კი, სამცხის ათაბაგთან ერთად ქუთაისში შემოდის (Makharadze 2021). აღსანიშნავია, რომ სამცხე-საათაბაგოს პოლიტიკური ელიტა არ ერიდებოდა უცხო დამპყრობლების ძალა თავისი ინტერესების სასარგებლოდ გამოეყენებინა. ჯერ კიდევ XV საუკუნის 60-იან წლების დასაწყისში საათაბაგოს მთავარმა ყუარყუარე II-მ საქართველოს მეფის წინააღმდეგ გალაშქრებაში დახმარება სთხოვა თეთრბატკნიანთა მბრძანებელ უზუნ ჰასანს (მახარაძე 2008:124-127) და მას ერთგულება გამოუცხადა, ხოლო უკვე 70-იან წლების დასაწყისში, თერჯანის ბრძოლის წინ, უზუნ ჰასანისგან შევიწროვებულმა ყუარყუარემ ნებაყოფლობითი მორჩილება გამოუცხადა ოსმალებს (მახარაძე 2018:180).

საქართველოს სამეფოს ოფიციალურად დაშლის მიუხედავად, საქართველოს „სამეფოთა“ მეთაურებს არ შეუწყვეტიათ ბრძოლა სამცხე-საათაბაგოს ქართულ პოლიტიკურ სივრცესთან დაბრუნებისათვის. ამ მხრივ განსაკუთრებით აქტიურობდა იმერეთის მეფე ბაგრატ III. ვახუშტი ბატონიშვილი შემდეგნაირად გადმოგვცემს ბაგრატის სამცხეში ლაშქრობას: „არამედ შემდეგმად ამისა მოიწსენა შური იმერთა მეფემან ბაგრატ მზეჭაბუკ ათაბაგისა, რაჟამს მიჰყვა ოსმალთა იმერეთსა ზედა და კუალად ყუარყუარესიცა, რამეთუ მიჰყვა გიორგი მეფე იერუსალიმს და არა ბაგრატს. და კუალადცა იხილა შეაგება სამცხისა შაჰ ისმაილისაგან და მოოჭრება, და რამეთუ მოკუდაცა გიორგი მეფე ქართველთა. ამისთვის ეზრახა დადიან-გურიელსა და ალუთქუა გურიელსა, რომელსაც ეპყრა პირველ სამცხისანი.

ესე განიზრახა გურიელმან და მიერთო ბაგრატს. ხოლო დადიანი უნებლიეთად შიშისათვის მიერთო იგიცა ბაგრატს. ამათ ყოველთა შეკრებულთა გარდმოვლეს მთა ფერსათისა სპითა სრულიად იმერეთისათა, რათა დაიპყრას სამცხე ბაგრატ და შურ-აგოს ატაბაგსა ყუარყუარეს. მცნობმან ყუარყუარემ შემოიკრიბნა სრულიად სპანი საათაბაგოსანი და ეწყუნენ ურთიერთს მურჯახეთს და იქმნაცა ბრძოლა ძლიერი, ქსა ჩ'ფლე, ქარ. ს'კგ და მოსწყდნენ ორგნითვე ურიცხუნი არამედ შემდეგმად იძლია ათაბაგი ყუარყუარე, შეიპყრეს ყუარყუარე და მოართუეს ბაგრატს. ხოლო ბაგრატ პატიმარ-ჰყო ყუარყუარე იმერეთს და მოკუდა პატიმრობასა შინა ყუარყუარე ათაბაგი“ (ვახუშტი 1954:712-713).

აღნიშნული ფაქტი გადმოცემულია ქართლის ცხოვრების პირველ (ეგნატაშვილი 1954:354) და მესამე ტექსტში (ქართლის ცხოვრება 1954:498).

ბაგრატ III გამოცდილი პოლიტიკოსი იყო. სამცხის დაპყრობის მიზეზი არ იყო მხოლოდ ათაბაგებზე შურისძიება, როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი გადმოგვცემს, არამედ იმერთა მეფეს კარგად ესმოდა, რომ მის სამფლობელოს მუსლიმური სახელმწიფოების საფრთხე სწორედ სამცხედან დაემუქრებოდა და ხელსაყრელ მომენტს ელოდებოდა საათაბაგოს დასამორჩილებლად.

ბაგრატ III შიდაპოლიტიკური საკითხების მოგვარების შემდეგ, სამცხის დასალაშქრად ხელსაყრელ საგარეო მომენტს ელოდებოდა. ამგვარ მომენტად კი მიიჩნია ოსმალთა მბრძანებლის სულეიმან I-ის ირანის წინააღმდეგ პირველი ლაშქრობის შემდგომი პერიოდი. მაშინ, როდესაც შაჰ თამაზს ძალების მოკრება სჭირდებოდა და მისი მზერა შირვანისკენ იყო მიმართული,

ხოლო სულეიმანი სტამბულში იმყოფებოდა. ამასთან ერთად 1535 წელს ოსმალებმა სამცხის საზღვართან ჩამოაყალიბეს არზრუმის საბეგლარბეგო, რომელსაც მომავალში უნდა ეტვირთა საათაბაგოს ტერიტორიის თანდათან ათვისება. მიუხედავად იმისა, რომ არზრუმი იმდენად იყო დანგრეული, რომ მის პირველ ბეგლარბეგს, რეზიდენცია ბაიბურთში ჰქონდა (Aydin 1998:88).

1535 წელს იმერეთის მეფე, თავის ქვეშევრდომებთან დადიანთან და გურიელთან ერთად, სამცხეში შეიჭრა. მურჯახედის ბრძოლაში დაამარცხა სამცხის ათაბაგი ყვარყვარე III და ტყვედ აიყვანა. ეს უკანასკნელი ტყვეობაში გარდაიცვალა. სამცხის დიდგვაროვანმა ოთარ შალიკაშვილმა, ათაბაგის მცირეწლოვან ძე ქაიხოსროსთან ერთად ოსმალებს შეაფარა თავი.

ფაჰრეთინ ქირზიოღლუ გამოთქვამს ვარაუდს, რომ ვახუშტის ცნობაში ბაგრატ III-ს მიერ სამცხის დაპყრობა არასწორადაა დათარიღებული და აღნიშნული დაპყრობა განხორციელდა არა 1435, არამედ 1436 წელს (Kırzioğlu 1998:162), რაც ქართული წყაროების ანალიზით არ დასტურდება. 1436 წლის თარიღის საფუძველზე, თურქი მკვლევარი სადიქ ბილგე ვარაუდობს, რომ არზრუმის ახლად დანიშნული საბეგლარბეგოს ბეგლარბეგი და ბაგრატ III ერთობლივად მოქმედებდნენ სამცხე-საათაბაგოს მბრძანებლის წინააღმდეგ (Bilge 2005:41). აღნიშნული ვარაუდიც საფუძველს მოკლებულია, რადგანაც ბაგრატი ათი წლის განმავლობაში ებრძოდა ოსმალებს და მათ წინააღმდეგ გალაშქრებას სთხოვდა არა მარტო ქართველ მეფე-მთავრებს, არამედ სეფიანთა ირანსაც.

1535-1541 (1543?) წლამდე სამცხეში განვითარებული მოვლენების შესახებ ქართული წყაროები არაფერს გვეუბნებიან და ამ დანაკლისის შევსებას, ჩვენ შევეცდებით ოსმალური წყაროების მიხედვით.

სანჯაყთა დაარსების მცდელობა

1536 წელს არზრუმის ახლადდანიშნული ბეგლარბეგი სამცხეში შემო-დის. გალიპოლელი მუსტაფა ალის მიხედვით, ოსმალებმა ბარაკანის ციხე და ფანაკის მხარე აიღეს (Mustafa Ali 2019:133), ხოლო მურადნამეში გადმოცემულია, რომ არზრუმის ვალი, მეჰმედ ფაშა, მამირვანში შეიჭრა და ოლთისისა და ფანაკის ციხეები აიღო (Kırzioğlu 1998:163). როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ ამ შემოსევის შესახებ ცნობებს გვანჯედის იბრაჰიმ ფეჩევი: „დიდი ომისა და ბრძოლის შემდეგ გამარჯვება ისლამის [ლაშქარს] ერგო. აურაცხელი დასამინებელი ურჯულო განყდა. გადარჩენილები, რომ დაიფანტნენ, ასქერები ეძგერენ საშოვარს და იმდენი ნადავლი ჩაიგდეს ხელში, რომ გადმოცემა ძნელია. ასეთი მაგალითის შემდეგ სამმა-ოთხმა სასანჯაყო ადგილის [მოსახლეობამ] მორჩილება გამოაცხადა და სულტანს ვალისა და მართებლის დანიშვნა სთხოვა“ (ფეჩევი 1964:25). ცნობაში გაუგებარია ბოლო წინადადება, სადაც საუბარია, თითქოსდა დაპყრობილმა ქართველმა მოსახლეობამ სთხოვა სულტანს ვალისა და მართებლის დანიშვნა. ბაიკალის მიერ გადმოთურქულებულ ვარიანტში და თვით დედანში ვკითხულობთ, რომ „არზრუმის ფაშამ სამი-ოთხი სასანჯაყო ადგილი დაიპყრო, რომლის მოსახლეობამაც მორჩილება გამოაცხადა და [არზრუმის ფაშამ] სულთანს სანჯაყის მმართველების დანიშვნა სთხოვა“ (Peçevi 1981:140-141). წინამდებარე ცნობის საფუძველზე, ზო-

გიერთი ქართველი და თურქი მეცნიერი ვარაუდობს, რომ ეს იყო საქართველოს ტერიტორიაზე ოსმალთა სანჯაყების პირველი დაარსება (სვანიძე 1971:57; შენგელია 1979:31; მამისთვალიშვილი 2009:143; Kırzioğlu 1998:163-168; Aydın 1998:88, Danişmend 1971:190), რაც საკამათოდ შეიძლება მივიჩნიოთ. უფრო მართებული იქნებოდა გვეთქვა სანჯაყების შექმნის მცდელობა.

სტამბულის საპრეზიდენტო ოსმალურ არქივში დაცულია არზრუმის აღწერის დავთარი. მისი შიფრი 190-ია. აღნიშნული დავთარი 1538-39 წწლებშია შედგენილი და მასში შესულია ლივანეს მხარე (Tapu: y, 6b-8b).

ფართოთინ ქირზიოღლუ ვარაუდობს, რომ ოსმალებმა დაპყრობა განახორციელეს სპერი-ართვინის მთელ რეგიონზე (Kırzioğlu 1998:162), თუმცა დავთარში ნათლად არის ასახული, რომ ოსმალებმა დაიპყრეს ფერთექრექისა და თორთუმის სოფლები (Tapu:y, 6b-8b). და არა ართვინის მხარე. დავთრის მიხედვით დაპრობილი ტერიტორიები ქულ ალა მემედ ფაშას დაუქვემდებარეს და 40 ათასი ახჩა გადასახადი შეანერეს.

ქართული წყაროები 1535-1541 (1543) წლებში განვითარებულ მოვლენებზე არაფერს ამბობს. ფაქტია, რომ ბაგრატი ცდილობს სამცხეში თავისი ძალაუფლება განამტკიცოს და სამცხე პოლიტიკურად და რელიგიურად დაუმორჩილოს იმერეთის სამეფოს. საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტის არქივში H – 375 ხელნაწერში დაახლოებით 1535/36 წლის მინაწერში კავკასიელები ტაოს ერისთავები არიან (ჯოჯუა 2015:364-365). XVI საუკუნის პირველ ნახევარში საქართველოში 5 საერისთავო არსებობდა, სამი დასავლეთ საქართველოში – ოდიში, გურია და რაჭა, ორი აღმოსავლეთში. აღსანიშნავია, რომ სწორედ ოდიშისა და გურიის საერისთავოების მაშველი ჯარით იყო წასული ბაგრატ III სამცხის წინააღმდეგ. XV საუკუნის 60-იან წლებამდე საათაბაგოშიც არსებობდა ტაოს საერისთავო, რომელსაც ფანასკერტელები მეთაურობდნენ, თუმცა ყვარყვარე II-მ, საქართველოს მეფესთან დაპირისპირების დროს, როგორც მეფის ხელისუფლების დასაყრდენი ეს საერისთავო გააუქმა. ბაგრატი, საათაბაგოს დამორჩილების შემდეგ, აღადგენს ამ საერისთავოს და მას დღევანდელი იუსუფელი-სპერის გზის, იმ პერიოდის საფეოდალო სახლის მფლობელ კავკასიძეთა გვარს გადასცემს. სწორედ მის საერისთავოში შემოდიან ოსმალები.

დანამდვილებით არ შეიძლება ითქვას მოხდა თუ არა ოსმალების დაპირისპირება ამ პერიოდში იმერეთის მეფესთან, თუ ეს ბრძოლა მხოლოდ ახლადდაარსებულ საერისთავოს მბრძანებელ გიორგი კავკასიძესთან მოხდა, ფაქტი ისაა, რომ ოსმალური წყაროების ანალიზის საფუძველზე, ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ოსმალებმა დაიპყრეს საქართველოს სამხრეთი რეგიონები, რომელსაც XV საუკუნეში ფანასკერტელთა გვარი, ხოლო ბაგრატის მიერ სამცხის დაპყრობის შემდეგ, კავკასიძეთა გვარი ფლობდა. ასევე შეიძლება გამოითქვას ვარაუდი ოსმალთა ამ ტერიტორიაზე შემოჭრისა. 1. შესაძლებელია იგი ბაგრატის მიერ სამცხის დაპყრობამ გამოიწვია და 2. შესაძლებელია ახლად გაერისთავებულ გიორგი კავკასიძეს დაუპირისპირდა ტაოს ტერიტორიაზე მყოფი ფეოდალური სახლები და მათ დახმარება ახლადწამოყალიბებულ არზრუმის გამგებელს სთხოვეს. ფაქტი ერთია, რომ ოსმალებმა დაპყრობითი ომები აწარმოეს იმ ტერიტორიაზე, რომელსაც ახალი ერისთავი ფლობდა. გიორგი კავკასიძემ სწორედ ერისთავის ტიტულის მინიჭებით მიიღო ოლთისისა და ნარმანის მხარეები, მანამდე ის კისკიმის მბრძანებელი იყო. სწორედ ამ მხარე-

ებიდან იწყება ოსმალთა ლაშქრობები და გიორგი კავკასიის საბრძანებელში გრძელდება.. აღსანიშნავია ერთი ფაქტიც, რომ ოსმალური წყაროები სხვა შემოსევებისგან განსხვავებით არ აღნიშნავენ, რომ სულთანის ბრძანებით მოხდა 1536 წლის ლაშქრობა, პირიქით ლაშქრობის შემდეგ სთხოვეს სულტანს დაპყრობილ ტერიტორიაზე სანჯაყების დაარსება.

დანიშმენდის ცნობით, ოსმალებმა საქართველოს დაპყრობილ ადგილებზე ოლთისის, ართვინის, ქისქიმისა და ნარმანის სანჯაყები შექმნეს (Danışmend 1971:163). აღსანიშნავია, რომ დახარკვისა და სანჯაყების შექმნის მცდელობის მიუხედავად, ოსმალებმა ვერ შეძლეს ამ პერიოდში, საათაბაგოში გამაგრება.

ქართველებმა დაკარგული ტერიტორიები მალევე დაიბრუნეს. ვახუშტი ბატონიშვილის გადმოცემით, უკვე 1541 წელს ოსმალები ხელახლა შემოდინ საათაბაგოს ტერიტორიაზე. მუსტაფა ფაშასთან ერთად ოსმალებს წინ მოუძღვოდნენ ოსმალეთში გადახვენილი ათაბაგობის მადიუბელი და ოთარ შალიკაშვილი. იმავე ცნობიდან ვიგებთ, რომ ქართველებმა გაიმარჯვეს და ქაიხოსრო და ოთარი იძულებული გახდნენ თავი კვლავ ოსმალეთისათვის შეეფარებინათ (ვახუშტი 1954:403).

1541 წელს ოსმალთა შემოსევის შესახებ ვახუშტის გარდა არა თუ ოსმალური, არამედ სხვა ქართული წყაროები არაფერს გვეუბნებიან. ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი ოსმალთა შემოსვლას 1543 წლით ათარილებს, სადაც აღნიშნულია, რომ მოვიდნენ ოსმალთა ფაშები 22 ათასი ჯარისკაცით და მთელი სამცხე ამოსწყვიტეს. ამის მცნობელი ბაგრატი შეებრძოლა მათ და ოსმალები დაამარცხა და განდევნა, მუსტაფა ფაშა ბრძოლაში მოკვდა, ხოლო ბაგრატი მრავალი საგანძური ჩაიგდო ხელთ და განამტკიცა სამცხეში ბატონობა (ქართლის ცხოვრება 1954:498). იგივე შინაარსია გადმოცემული პარიზის ქრონიკაში (პარიზის ქრონიკა 1980:43).

აღნიშნულ ფაქტს უნდა ასახავდეს სპარსი ისტორიკოსის ჰასან რუმლუს გადმოცემა, რომელიც აღნიშნავს, რომ 1542/43 წლებში სულეიმანმა 60 სანჯაყის ჯარი დაველისკენ (ტაო) დასაპყრობად გამოუშვა ბაგრატი ჯარი ციხე-სიმაგრეში დატოვა, თვითონ კი ტყეს შეაფარა თავი. 10 დღის ბრძოლის შემდეგ ოსმალებმა ციხე აიღეს და ოლთისისკენ გაეშურენ, როდესაც არზრუმის ბეგლარბეგმა მუსა ფაშამ ოლთისს ალყა შემოარტყა, ბაგრატი მას მოციქულები გაუგზავნა და მორჩილება გამოუცხადა და ციხის გასაღებების გადაცემას დაპირდა. ოსმალებმა ჯარის ნაწილი თოფხანეში დატოვეს და თვითონ უკან გაბრუნდნენ, როგორც კი ბაგრატი ფაშის უკან გაბრუნება გაიგო, ჯერ თოფხანეში მყოფ ოსმალთა გარნიზონი გაანადგურა, ხოლო შემდეგ მუსა ფაშას ჯარს დაენია და გაანადგურა. არზრუმის ბეგლარბეგი ბრძოლის ველზე გარდაიცვალა (ჰასან რუმლუ 1966:33). ჰასან რუმლუ ასევე გადმოგვცემს, რომ როდესაც ეს ამბავი ხადემ ალი ფაშამ გაიგო, იგი ამ მხარისკენ გამოემართა დიარბაქირის ჯარით, თუმცა ქართველი ამირები აქ არ დაუხვდნენ. ამიტომ რამდენიმე სოფელი გადაწვა და უკან გაბრუნდა (ჰასან რუმლუ 1966: 33-34). მუსა ფაშას ჯარზე ქართველების თავდასხმა აქვს გადმოცემული იბრაჰიმ ფეჩვისაც, რომელიც ამბობს, რომ 1548 წლის ლაშქრობა სწორედ, რომ შურისძიება იყო ამ ფაქტის გამო (Peçevi 1981:200; ფეჩვი 1964:26-27).

ამ პერიოდის საქართველო-ოსმალეთის ურთიერთობების ამსახველი ეპიზოდები შეიძლება ვეძებოთ არა მარტო ქართულ და აღმოსავლურ წყარო-

ებში, არამედ ევროპულშიც. საინტერესო ცნობაა უნგრეთის მეფე ფერდინანდის ელჩის იერონიმ ლასკის 1540 წლის 5 დეკემბრით დათარიღებულ წერილში, სადაც ნათქვამია, რომ კონსტანტინოპოლში „ჩამოვიდა სარწმუნოებით ქრისტიანი ქართველთა მეფე, რათა დახმარება სთხოვოს თურქეთს ირანის შაჰის წინააღმდეგ საბრძოლველად. მაგრამ მისი ერთგულების აქ არ სჯერათ“ (მამისთვალისშვილი 2009:143; ტარდი 1980:51).

აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში ქართლის მეფე ლუარსაბია. შაჰ თამაზისაგან დასაცავად მან დახმარება ოსმალეთის სულტანს სთხოვა, თუმცა სულტანისგან დახმარება ვერ მიიღო. მაგრამ აქვე აღსანიშნავია, რომ ლუარსაბი ვერ წავიდოდა სტამბულში. ყოველივე აქედან შეიძლება ვივარაუდოთ აღნიშნული ან ლუარსაბის ელჩობაა, ან ყვარყვარე ათაბაგია, რომელიც, როგორც წყაროებიდან ვიცით, ბაგრატიის გამარჯვების შემდეგ ოთარ შალიკაშვილთან ერთად სტამბულში იყო გადახვეწილი. ქართლის მეფის ლუარსაბის ელჩობაზე უნდა იყოს საუბარი საფრანგეთის ვენეციელი ელჩის მონპელიეს მიერ მეფე ფრანსუა პირველთან გაგზავნილი წერილში, რომელიც 1441 წლის 31 მარტით არის დათარიღებული და ნათქვამია, რომ შაჰს განუზრახავს საქართველოს ერთ-ერთი მბრძანებლის სამფლობელოზე თავდასხმა. ამიტომ ქართველმა მბრძანებელმა თავისი ელჩი გაგზავნა სულტანთან დახმარების სთხოვნელად (მამისთვალისშვილი 2009:144).

1541 წელს შაჰ თამაზი ქართლში შემოვიდა და თბილისი ააოხრა. აპრილის წერილში მონპელიე საფრანგეთის მეფეს აცნობებდა ქართველებსა და სეფიანებს შორის მომხდარ ბრძოლაზე (მამისთვალისშვილი 2009:144).

ყოველივე აქედან ნათელი ხდება, რომ XVI საუკუნის 40-იან წლების დასაწყისში მიუხედავად ქართლისა და იმერეთის მეფეების ურთიერთკავშირისა, ისინი ძალაუვნებურად აღმოჩნდნენ სხვადასხვა ბანაკში. ბაგრატი უშედეგოდ ცდილობს სეფიანთა მომხრობას ოსმალთა წინააღმდეგ, ხოლო ლუარსაბი ასევე უშედეგოდ ოსმალების მომხრობას სეფიანთა წინააღმდეგ.

ოსმალები ქართველების ამ წარმატებას არ შეგუებიან. 1545 წელს სულეიმან I-მა გადამწყვეტი ბრძოლა წამოიწყო იმერეთის მეფის საათაბაგოდან განსაღვენად და როგორც ვახუშტი ბატონიშვილი და ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტი გადმოგვცემს, ქართველების დასაჯელად მან გამოგზავნა დიარბაქირისა და არზრუმის ბეგლარბეგები. იმერეთის მეფის ბაგრატის მხარეზე იბრძოდნენ ქართლის მეფე ლუარსაბი და გურიის გამგებელი გურიელი. ქართლის ცხოვრების მესამე ტექსტის თანახმად „მესხთა ლალატის“ (ქართლის ცხოვრება 1954:499) გამო გამარჯვება ოსმალებს დარჩათ. ბაგრატი ქუთაისში დაბრუნდა, ხოლო ოსმალებმა ათაბაგად ქაიხოსრო დასვეს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან შეიძლება შემდეგი დასკვნის გამოტანა. მიუხედავად იმისა, რომ 1536 წელს ოსმალებმა დაიპყრეს სამცხის გარკვეული ტერიტორიები და სანჯაყების ჩამოყალიბება სცადეს, იმერეთის მეფე ბაგრატი დაპრობილი ტერიტორიები მალევე გაანთავისუფლა, რის გამოც ოსმალებმა რამდენიმე უშედეგო მცდელობა განახორციელეს ამ ტერიტორიების კვლავ დასაპყრობად და საბოლოო ჯამში მხოლოდ 1545 წელს შესძლეს საათაბაგოდან ბაგრატი III-ის განდევნა და ათაბაგობა ქაიხოსროს უბოძეს.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ეგნატაშვილი, ბერი (1954). ახალი ქართლის ცხოვრების პირველი ტექსტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.ყაუხჩიშვილის მიერ, ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბილისი.
- ვახუშტი, ბატონიშვილი (1954). აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს.ყაუხჩიშვილის მიერ, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, თბილისი.
- მამისთვალიშვილი, ე. (2009). საქართველოს საგარეო პოლიტიკა და დიპლომატია (XV-XVI სს.), თბილისი.
- მახარაძე, მ. (2005¹). ოსმალეთის პირველი თავდასხმა საქართველოში შავი ზღვის სანაპიროზე, აღმოსავლეთი და კავკასია 3, თბილისი.
- მახარაძე, მ. (2005²). 1461 წლის საქართველოზე ოსმალთა თავდასხმის და ტარხიგორისტანის საკითხის შესახებ, თსუ-ს შრომები, აღმოსავლეთმცოდნეობა, ტ. 361, თბილისი.
- მახარაძე, მ. (2006). 1479 წლის ოსმალთა შემოსევა საქართველოში, შოთა მესხია 90, თბილისი.
- მახარაძე, მ. (2008). უზუნ ჰასანის მეორე ლაშქრობა საქართველოში, ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო V, თბილისი.
- მახარაძე, მ. (2018). საქართველოს ურთიერთობა მახლობელ აღმოსავლეთთან XV საუკუნის 50-70-იან წლებში (ოსმალები, თეთრბატონიანები), თბილისი.
- პარიზის ქრონიკა (1980). ცხოვრება საქართველოსა (პარიზის ქრონიკა), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო, გიული ალასანიამ, თბილისი,
- სვანიძე, მ. (1971). საქართველო-ოსმალეთის ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი,
- სვანიძე, მ. (1990). საქართველო-ოსმალეთის ისტორიის ნარკვევები, თბილისი.
- ტარდი, ლაიონ (1980). უნგრეთ-საქართველოს ურთიერთობა XVI საუკუნეში, თბილისი.
- ქართლის ცხოვრება (1954). ახალი ქართლის ცხოვრება მესამე ტექსტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბილისი.
- ფეჩევი, იბრაჰიმ (1964). იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, ტექსტი ქართული თარგანიურთ გამოსცა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო სერგი ჯიქიამ, თბილისი.
- შენგელია, ნ. (1979). XV-XVI საქართველოს ისტორიის ოსმალური წყაროები, თბილისი.
- ჯოჯუა, თ. (2015). XV-XVI საუკუნეების ხელნაწერი კრებულის (H-375) შემადგენლობაში გამოვლენილი XV საუკუნის ორი ხელნაწერი წიგნი – ტაოს უცნობი ერისთავის გიორგი კავკასიძის (1535/1536-1545 წწ.) ფეოდალური სახლის კუთვნილი მარხვანი (H-375a) და უცნობი იშხნელი ეპისკოპოსის ჯერასიმეს დაკვეთით იშხანში, გადაწერილი ზატიკი (H-375b), მრავალთავი, ტ. 24, თბილისი.
- ჰასან რუმლუ (1966). ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმნითა და შესავლით გამოსცა ვლადიმერ ფუთურაძემ, შენიშვნები დაურთო რევაზ კიკნაძემ, თბილისი.
- Aydın, Dündar (1998). Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı, kuruluş ve Genişleme devri (1535-1566), Ankara.
- Bilge, M. Sadık (2005). Osmanlı devleti ve kavkasya, İstanbul.
- Danışmend, İsmail Hami (1971). İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, c. 2, İstanbul.
- Kırzoğlu, M. Faretin (1998). Osmanlar'ın Kafkas—Elleri'ni Fethi (1451-1590), Ankara.
- Makharadze, M. (2010). Osmanlıların 15 Yüzyılın İkinci Yarısında Gürcistan'a Gerçekleştirdikleri Ara Seferleri, Türk Tarih Kongresi XV, Ankara: 11-15 Eylül 2006, c. 2, Ankara.

- Makharadze, M. (2011). *Tarhigoristan Uzere*, International Committee of Pre-Ottoman Studies, Trabzon.
- Makharadze, M. (2021). *İ Selim ile İ İsmail Arasındaki Çatışma ve Gürcüler*, Yavuz Sultan Selim ve Dönem Sempozyumu, 4-6 Kasım, İstanbul 2021.
- Mustafa Ali, Gelibolu. (2019). *Künü'l-Ahbar*, yayına Hazırlayan Ali Çavuşoğlu, Ankara.
- Peçevi, İbrahim Efendi. (1981). *Peçevi Tarihi*, Hazırlayan Baykal Bekir Sıtkı, c. I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Tapu (190). *Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, Tapu Tahrir Defteri, Sayı 190*.

As reported by the Ottoman historian İbrahim Peçevi, in 1536, the Ottomans conquered specific territories in Samtskhe and established Sanjaks there. The Ottoman entry into Samtskhe is documented in the *Kunul-ahbar* and *Muradnameh*. According to Turkish historian İsmail Danışmendi, the Ottomans created the Sanjaks of Oltis, Artvin, Kiskim, and Narman in the newly acquired Georgian regions. These mentioned Sanjaks are documented in the 1538 Tahrir Log of Arzrum, designating the Georgian territories under Erzurum's authority.

This timeframe coincides with the campaign led by King Bagrat III of Imereti into Samtskhe. In 1535, King Bagrat, accompanied by his allies, the Dadiani and Gurieli families, invaded Samtskhe. In the Battle of Murjakhedi, he defeated Atabag of Samtskhe, Kvarkvare III, capturing him. Kvarkvare III ultimately died in captivity. Otar Shalikhvili, a nobleman from Samtsakhe, sought refuge with the Ottoman Empire, along with Atabag's young son, Kaikhosro.

Fahrettin Kirzioğlu suggests an error in Vakhush'ti's account regarding the date of Bagrat III's conquest of Samtskhe, arguing that it occurred in 1436 instead of 1435, a claim not supported by Georgian sources. Sadik Bilge, based on the 1436 date, proposes that the newly appointed Sabeglarbego Beglarbeg of Erzurum and Bagrat III collaborated against the ruler of Samtskhe-Saatabago. However, this hypothesis lacks substantiation, as Bagrat had been fighting against the Ottomans for a decade and had sought support from not only Georgian kings and princes but also the Safavid Empire in Iran.

In 1536, the newly appointed Beglarbeg of Erzurum entered Samtskhe. According to Mustafa Ali of Gallipoli, the Ottomans captured the Barakan fortress and the Fanak region. *Muradnameh* narrates that Erzurum Val Mehmed Pasha invaded Mamirvan and seized the Oltis and Fanak fortresses (Kirzioğlu, p.163). As mentioned earlier, İbrahim Peçevi provides an account of this invasion, noting that "after a fierce battle, the victory was claimed by the [Muslim] forces." A significant amount of booty was acquired, causing the surviving residents to disperse, while those from Sanjak-to-be-place populations declared their submission and requested the Sultan to appoint rulers and administrators. The last sentence in the report is somewhat unclear, indicating that the captured Georgian population petitioned the Sultan for the appointment of Sanjak rulers. The Turkish translation by Baikal and even origin itself states that "Pasha of Erzurum captured three or four Sanjak areas whose residents declared submission, and [Pasha of Erzurum] appealed to the Sultan to designate Sanjak rulers." Based on this information, some Georgian and Turkish scholars assert that this marked the initial establishment of

Ottoman Sanjaks in Georgia, though this assertion is debatable. It is more accurate to describe it as an attempt to create Sanjaks.

Farettin Kırzioğlu suggests that the Ottomans conducted raids across the entire Speri-Artvin region (M.F. Kırzioğlu, p. 162), even though the record explicitly states that the Ottomans raided the villages of Fertekrek and Tortum, not Artvin's side. According to the document, the conquered territories were placed under the rule of Kul Agha Mehmed Pasha, who imposed a tax of 40,000 akhcha. It is worth noting that, despite the effort to pay tribute and create sanjak, the Ottomans were not able to fortify Saatabago during this period.

The Georgians quickly reclaimed the lost territories. According to Vakhushti Batonishvili, in 1541 (1543), the Ottomans once again entered the territory of Saatabago, this time led by Mustafa Pasha. The Georgians won this encounter, and Kaikhosro and Otar were compelled to go into hiding from the Ottomans.

The Ottomans were not content with this reversal. In 1545, Suleiman I initiated a decisive battle to expel the king of Imereti from Saatabago. As reported by Vakhushti Batonishvili and the third text of the Life of Kartli, Suleiman sent Beglarbegs from Diyarbakir and Erzurum to subdue the Georgians. King Luarsab of Kartli and the ruler of Guria, Gurieli, joined forces with King Bagrat of Imereti. According to the third text of Kartli's Life, the Ottomans prevailed due to the "betrayal of the Meskhetians" (Kartli's Life, p. 499). Bagrat retreated to Kutaisi, while the Ottomans besieged Kaikhosro.

In summary, although the Ottomans captured certain Samtskhe territories in 1536 and attempted to establish Sanjaks, King Bagrat of Imereti soon reclaimed these territories. Subsequently, the Ottomans made several unsuccessful attempts to recapture them, eventually handing over the title of Atabag to Kaikhosro.

მზია სურგულაძე
Mzia Surguladze

ქართველ ბაგრატიონთა წარმომავლობის საკითხი ზაზა
ალექსიძის ნაშრომებში
The Issue of the Origin of Georgian Bagrationis in the Works
of Zaza Aleksidze

ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
National Center of Manuscripts

საკვანძო სიტყვები: ქახთღის ეჩისმთავხეები, ბაგხაგიონები, ბიბღიუხი
წახმომავღობის მითები, ძადღუფღების ფენომენი

Keywords: *Erismtavaris of Kartli, Bagratids, Myths of biblical origin, the phenomenon of power*

გასული საუკუნის 90-იანი წლების დასაწყისში სინას მთის წმ. ეკატერი-ნეს მონასტერში მუშაობისას ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის სამეცნიერო ექსპედიციამ, რომელსაც ზაზა ალექსიძე უწევდა ხელმძღვანელობას, მრავალ ხელნაწერთა შორის მიაკვლია ერთ საინტერესო აგიოგრაფიულ კრებულს (Sin 50), რომლის გადანერის თარიღი X საუკუნით განისაზღვრა. ხელნაწერის გადამწერს „იოვანე ზედაზნელისა და მის მოწაფეთა საქმენის“ ტექსტში ჩანართების სახით შეუტანია ცნობები, რომლებიც, როგორც ჩანს, დედანში მინაწერებს წარმოადგენდნენ. ჩანართების ერთი ნაწილი შეიცავს ქართლის ერისმთავართა სახლის უაღრესად საინტერესო გენეალოგიურ-ქრონოლოგიურ ცნობებს, რომლებიც შეეხება ქართლის პირველ ერისმთავრებს და მცხეთის ჯვრის ქტიტორებს: გუარამ I-ის ძე სტეფანოზ I-ის, სტეფანოზის ძე ადარნასე I-ის, მისი მეუღლის დედოფალ გუარამავრის და დის, ლატავრის მოსახსენებლებს. ეს უკანასკნელი ჩანართში მოხსენიებულია „ბაგრატიონიანისა და კურაპალატიანთა დედად“ (ალექსიძე ზ. 2011, გვ.120-121). მინაწერის ავტორი, ცხადია, გულისხმობს ტაო-კლარჯეთის სამთავროს ბაგრატიონებს, რომლებიც კურაპალატის ტიტულს ატარებდნენ. ამ ცნობის უნიკალურობა იმაში მდგომარეობს, რომ ლატავრი, რომელიც VII საუკუნის დასაწყისში ცხოვრობდა, ბაგრატიონთა სახლის რძალი გამხდარა, მაშინ, როდესაც სხვა ქართულ წყაროებში ბაგრატიონები მხოლოდ VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ჩანან, ხოლო ტაო-კლარჯეთის სამთავრო IX საუკუნის დასაწყისში დაფუძნდა. ეს ცნობა სრულიად აბათილებს ჯუანშერისა და ვარდან დიდის ცნობათა შეჯერების შედეგად ე. თაყაიშვილის მიერ გამოთქმულ და ქართულ ისტორიოგრაფიაში გაზიარებულ მოსაზრებას VIII საუკუნეში არაბთაგან ქართლში გამოქცეული სომეხი ბაგრატიონებიდან ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონების მომდინარეობის შესახებ (ქართლის ცხოვრება, 1955, გვ. 243; ვარდან არეველცი, 2002, გვ.207; თაყაიშვილი, 1949, გვ.13-15). ამრიგად, სინის ხელნაწერის ამ დოკუმენტური სიზუსტის ცნობამ აჩვენა, რომ ქართველი ბაგრატიონები გაცილებით ადრე ჩანან ქართლში, ვიდრე აქამდე სამეცნიერო ლიტერატურაში იყო მიღებული. მაგრამ ეს ცნობა პასუხს არ სცემს კითხვას, რომელ საგვარეულოს ეკუთვნოდნენ თავად ლატავრი და მთლიანად ქართლის პირველი ერისმთავრის, გუარამიანთა სახლი. ზ. ალექსიძე მიიჩნევს, რომ ადარნასე და ლატავრი (გუარამიანთა სახლი) ქართლის სამეფო საგვარეულოს (ხოსროიანთა) წარმომადგენლები იყვნენ (ალექსიძე, 2011, გვ.125).

ზ. ალექსიძე განიხილავს „მატიანე ქართლისაში“ მოთხრობილ ერთ ეპიზოდს, რომელშიც მკაფიოდ ჩანს ორი დინასტიის – ხოსროიანთა და ბაგრატიონთა – დამოყვრების ფაქტი. ლაპარაკია VIII საუკუნის მეორე ნახევარში ქართლის ერისმთავარ არჩილის ძის ჯუანშერის ქორწინებაზე „ბაგრატიონთა ნათესავზე“ – ადარნასეს ასულ ლატავრზე. ამ ქორწინების წინააღმდეგი ყოფილა ჯუანშერის დედა: „ამან ჯუანშერ (არჩილის ძე, ხოსროიანი) შეირთო ცოლი, ნათესავი ბაგრატიონიანთა, ასული ადარნასესი, სახელით ლატავრი. და აბრალა დედამან მისმან მოყვანებაჲ მისი ცოლად: არა თურე კეთილად მეცნიერი იყო, ვითარმედ: არიან იგინი ნათესავნი დავით წინასწარმეტყველისანი, რომელი-იგი ჳორციელად მამად ღმრთისად იწოდა“ (ქართლის ცხოვრება 1955, გვ.251). ამ ეპიზოდის შემთხვევაში ზ. ალექსიძე საეჭვოდ აღარ მიიჩნევს ადარნასესა და ლატავრის კუთვნილებას ბაგრატიონთა სახ-

ლისადმი და ვარაუდობს, რომ დინასტიური ქორწინებები ხოსროიანთა და ბაგრატიონებს შორის სხვაც იქნებოდა (ზ. ალექსიძე, 2011, გვ.125-126).

ეს პასაჟი მრავალმხრივ არის საინტერესო. იგი, გარდა იმისა, რომ ადასტურებს ამ ორი საგვარეულოს დამოყვრებას, ხაზს უსვამს ბაგრატიონთა საგვარეულოს წარმომავლობას ბიბლიური დავითიდან, რომელიც იმავდროულად „მამად ღმრთისად იწოდა.“ ნაკლებ მოსალოდნელია, რომ ჯუანშერის (ხოსროიანი უფლისწულის) დედის წუხილი მისი შვილის საცოლის შეუფერებლობის გამო „მატიანის“ XI საუკუნის ანონიმი ავტორის შენათხზი იყოს. იგი ეხება საგვარეულოს შიდა დელიკატურ საკითხს, თანაც დასმულს ქალის მიერ, რის მსგავს თემატიკას, ჩვეულებრივ სიტყვაძეუნნი მემატინეები გვერდს უვლიან. ამ შემთხვევაში სწორედ ეს გარემოება ჰბადებს ეჭვს, რომ მისი მნიშვნელობის გამო ერისმთავართა დინასტიისათვის ვერ აუქცია გვერდი მას „მატიანის“ ავტორმა. როგორც ჩანს, ეს ინფორმაცია მემატინეს რომელიღაც მინაწერში შეხვდა და იმდენად მნიშვნელოვნად მიუჩნევია, რომ არ დაუკარგავს და შეუტანია თავის მონათხრობში. ეს ცნობა კი გვაუწყებს შემდეგს: 1. ლატავრი ბიბლიური დავითის შთამომავალი საგვარეულოს წარმომადგენელია და სწორედ ამითაა გამორჩეული ბაგრატიონთა „ნათესავი.“ მაშასადამე, ქართველ ბაგრატიონთა დავითიანობის მითი უკვე არსებული VIII საუკუნის 60-იან წლებში, როდესაც, სავარაუდოდ, ჯუანშერი უნდა დაქორწინებულიყო. მაგრამ მითი ჯერ კიდევ არ ყოფილა საყოველთაოდ ცნობილი; 2. ლატავრი და ადარნასე ბაგრატიონთა დინასტიური სახელები ყოფილა (შდრ. N/Sin.geo-50) და ორივე ეს პირი გუარამიანთა შთამომავლები არიან; 3. გუარამი და მისი შთამომავლები, ანუ ქართლის პირველი ერისმთავრები, მართლაც ბაგრატიონები ყოფილან და უმოყვრდებიან ხოსროიანებს. თუ ამ ლოგიკას გავყვებით, ცხადი ხდება, რომ N/Sin.geo-ის მოსახსენებლის პერსონებიც: გუარამი, სტეფანოზი, ადარნასე და ლატავრი – ყველანი ბაგრატიონები ყოფილან და მათი ასული ლატავრი, „ბაგრატუნიანთა და კურაპალატინთა“ დედა, გაუთხოვებიათ ისევ ბაგრატიონთა ოჯახში. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ კონსტანტინე პორფიროგენეტის ცნობა, რომ ბაგრატიონებს „დაუბრკოლებრივ მოჰყავთ ცოლებად თავიანთი ნათესავები და ფიქრობენ, რომ ამით ისინი ძველ წესწყობას იცავენ“ (გეორგიკა, 1952, გვ. 256). მართლაც, შორს რომ არ წავიდეთ და სუმბატ დავითის-ძის ქრონიკულ ჩანაწერებს გადავხედოთ, აღმოვაჩინოთ, რომ აშოტ I კურაპალატის შთამომავლები თავიანთ ქალ-ვაჟებს ხშირად აქორწინებდნენ ერთმანეთზე. ასევე ხშირი ყოფილა მათი ქორწინებები სომხეთის ბაგრატუნებთან, რომლებთანაც მათ ძველი ნათესაობა აკავშირებდათ. ამდენად, არაფერია მოულოდნელი იმაში, რომ Sin 50-ში დადასტურებული ქორწინებაც ბაგრატიონებს შორის მომხდარიყო.¹

¹ Sin.geo-50 ხელნაწერის მინაწერში ადარნასეს მეუღლედ დასახელებულია დედოფალი გუარამავრი. ეტიმოლოგიურად გუარამავრი საშუალო სპარსულზე ნიშნავს გუარამის მსგავსს, გადატანითი მნიშვნელობით – გუარამის შთამომავალს (ცნობა მომანოდა ირანისტმა მაია სახოკიამ, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასხენებ). სახელის ეს ეტიმოლოგიაც მიანიშნებს, რომ გუარამავრი და ადარნასე ერთი საგვარეულოს წევრები იყვნენ (იგივე სახელი გვხვდება ატენის სიონის სტეფანოზ მამფლის კედლის წარსწერაში, მაგრამ ამ შემთხვევაში გუარამავრი და სტეფანოზი სხვადასხვა დინასტიებს წარმოადგენენ).

VII საუკუნის 70-იან წლებში გუარამ ბაგრატიონის შთამომავლებმა ქართლის ერისმთავრობა დაკარგეს და დაბრუნდნენ კლარჯეთის მამულებში („კლდეთა შინა,“ ზღვისპირი „ნარილეს ბერძენთა“ – ქართლის ცხოვრება, 1955, გვ. 226). შესაძლოა, კვლავ ბიზანტიის შეწვევით, ქართლის ერისმთავრობა მიიღო გორგასლიანთა კახურმა შტომ (სანაძე, 2000, გვ.17).¹ რატომ უნდა გაჩენილიყო VIII საუკუნის 60-იან წლებში ბაგრატიონთა დავითიანობის მითი, როცა ისინი აღარ იყვნენ ქართლის ერისმთავრები? ამ კითხვას ძალაუფლების ფენომენის საკრალურ განზომილებამდე მივყავართ, რომელიც ადრეულ შუა საუკუნეებში ქრისტიან მეფეთა დინასტიური მითების შინაარსსა და ფუნქციას განსაზღვრავდა.

თანამედროვე მედიევისტიკა სულ უფრო და უფრო მეტ ყურადღებას აქცევს ძალაუფლების ფენომენს შუა საუკუნეების საზოგადოებებში. ამ ფენომენის, როგორც სოციუმის მაკონსოლიდირებელი ძალის გააზრების გარეშე შეუძლებელია პოლიტიკურ ისტორიაში ნარსულის მოვლენათა შინაარსის განსაზღვრა. აქ იგულისხმება არა მხოლოდ ძალაუფლების მატერიალური ატრიბუტების მნიშვნელობათა დადგენა, არამედ სოციუმზე მათი ზემოქმედების მექანიზმების შესწავლა, იმ პოლიტიკურ-რელიგიური სიმბოლიზმის გამოვლენა, რომელიც მასობრივ ფსიქო-ემოციურ განწყობებში ძალაუფლების მატარებელ პირთა მიმართ რჩეულობის, განსაკუთრებულობის აღქმას განაპირობებდნენ. ამგვარი მექანიზმები ჩვეულებრივ, რელიგიურ სიმბოლიზმში ჩაბუდებული, პოლიტიკას საკრალურ ელემენტს შეიცავდა (Ле Гофк, 1994, с. 183). მათ განეკუთვნება არამატერიალური, ხშირად განმეორებადი, მყარი სიტყვიერი მასალაც – ენობრივი ფორმულები, სტერეოტიპული გამოთქმები, რომლებიც ადამიანის ცნობიერებაში აყალიბებდნენ მენტალურ წარმოდგენებს. ამგვარ მასალს განეკუთვნება შუა საუკუნეების საზოგადოებისათვის ბიბლიური წარმომავლობის დინასტიური მითებიც. ასეთთაგანი იყო ბაგრატიონთა დავითიანობის მითიც – მან უნიკალური როლი შეასრულა შუა საუკუნეების საქართველოში – განსაზღვრა ბაგრატიონ მონარქთა ძალაუფლების სტრუქტურა და ქართული სახელმწიფოებრივი იდენტობის ფორმირება.

ქრისტიანული ერის დადგომამ რომის იმპერიის მონარქიულ ძალაუფლებას უნივერსალისტური ფუნქცია და ახალი ეთიკური იდეალი შესძინა. პავლე მოციქულის სიტყვით, „ყოველნი ხელმწიფებასა მას უმთავრესისასა დაემორჩილენ, რამეთუ არა არს ხელმწიფებაი, გარნა ღმრთისაგან, და რომელნი-იგი არიან ხელმწიფენი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არიან. (რომაელთა: 13,1); „...მთავარნი იგი (აქ: მეფენი) არა არიან საშინელ კეთილის მოქმედთა [მიმართ], არამედ ბოროტის მოქმედთა (რომაელთა: 13,3). ამგვარი შეხედულებების დანერგვა თავისთავად მოითხოვდა ქრისტიანი მონარქის იდეალურ სა-

¹ „ქართლის ცხოვრების“ თანახმად, გუარამის შთამომავლებმა ერისმთავრობა დაკარგეს ჰერაკლე კეისრის ლაშქრობის დასრულების შემდეგ (ქართლის ცხოვრება, 1955, გვ.226). მაგრამ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკისა და „ქართლის ცხოვრების“ სათანადო პასაჟების შედარების საფუძველზე მ. სანაძემ დაადგინა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ერისმთავართა ქრონოლოგია აქ მცდარია და გუარამიანები ერისმთავრობას აგრძელებენ VII საუკუნის 70-იან წლებამდე. მხოლოდ ამის შემდეგ ბრუნდებიან ისინი კლარჯეთში (სანაძე, 2000, გვ.15-21).

ხეში ძალაუფლებისა და ქრისტიანული ხსნის იდეოლოგიის შერწყმას. უკვე IV-V საუკუნეებში ეკლესიის მამებმა ქრისტიანული იმპერიის მმართველობის პრინციპები პოლიტიკური ღვთისმეტყველების ცნებებით ჩამოაყალიბეს, რომლის არსი მარტივად ასე გადმოიცემა: ზეციური და მიწიერი სამყარო ერთი ღმერთის შემოქმედებაა, ამიტომ მიწიერი წესრიგი ზეციურის მსგავსი უნდა იყოს, მისი დამყარება მხოლოდ ღვთიური მადლით რჩეულს, მის მსგავსსა და მინაბადს შეუძლია (ე.ი. რომის იმპერატორს). ამ შეხედულებამ შვა იმპერატორის ძალაუფლების პოსტულატი, რომ ძალაუფლება საკრალურია, იგი ეძლევა ღვთის რჩეულთ მოკვდავთა შორის. ასეთია იმპერატორი, იგი ამ ქვეყნად ქრისტეს მოადგილეა, ამიტომ აკისრია მას მინაზე ზეციურის მიმსგავსებული წესრიგის დამყარება. იმპერატორის ძალაუფლების ეს პოსტულატი საუკუნეების განმავლობაში ურყევ ჭეშმარიტებად იყო მიჩნეული დასავლურ და აღმოსავლურ ქრისტიანობაში. იმპერატორის მონარქიული ძალაუფლების საკრალურობის აღქმამ, მიუხედავად მრავალი შინაგანი წინააღმდეგობებისა, მაინც უდიდესი როლი შეასრულა ქრისტიანული სამყაროს, როგორც ერთიანი კულტურული სივრცის ჩამოყალიბებაში.

თუკი გვიანანტიკური პერიოდის ბერძნულ-რომაულმა პოლიტიკურმა თეოლოგიამ იმპერატორის უზენაესი უფლებები პოლიტიკური ღვთისმეტყველების კატეგორიებით დაასაბუთა, (Памфил Евсевий, 1998, გვ. 223-224, 261). ქრისტიანული აღმოსავლეთის უძველესი ტრადიციების მქონე ხალხებმა საკუთარი მონარქების ქრისტიანული ლეგიტიმაციისათვის მითო-რელიგიური აზროვნების მექანიზმები გამოიყენეს. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა სირიული, ბერძნული, სომხური და ქართული წერილობითი ტრადიციები (ყარაულაშვილი, 2012, გვ.334-399) პირველ ქრისტიან მონარქთა მოქცევის შესახებ. ამ წერილობით ტრადიციათა შორის არსებული განსხვავებები ტიპოლოგიურად ერთ საერთო პარადიგმაზე დაიყვანება: პირველქრისტიან მეფეთა მოქცევა ხდება ქრისტესთან უხილავი, სასწაულებრივი კავშირის დამყარებით. ამ კავშირის წყალობით ეფუძნება მათი ძალაუფლება ქრისტეს, ქრისტეს ნება კი მათი მმართველობის მიზანს განსაზღვრავს. სწორედ ასეთი ტრადიციული გადმოცემები აყალიბებდნენ საუკუნეების განმავლობაში სოციუმების ისტორიულ მეხსიერებას მათი მონარქიული დინასტიების ქრისტესმიერი ლეგიტიმაციის შესახებ.

ასეთივე მნიშვნელობა შეიძინა ქართლის საზოგადოების თვალში „წმ. ნინოს ცხოვრებაში“ მოთხრობილმა უფლის კვართის სასწაულებრივმა ისტორიამ, რომელშიც ქართლის მეფისა და მისი ქვეყნის გაქრისტიანებაში ძველი ალექსანდრიის წინასწარმეტყველური პერსპექტივის აღსრულება იკითხება (სურგულაძე, 2016, გვ.9-12). ქრისტიანული ქართლის პირველი მეფეები – მირიანის შთამომავლები – ქრისტეს კვართზე, სიმბოლურად ქრისტეზე იყვნენ დაფუძნებულნი. თავისთავად ცხადია, საკრალური ლეგიტიმაციის ასეთივე მაღალი ხარისხი მოეთხოვებოდათ ამ დინასტიის შემცვლელებსაც, რომლებიც საუკუნეების შემდეგ ბაგრატიონები აღმოჩნდნენ. ლეგიტიმაციის პრობლემა რომ მწვავედ იდგა საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანებისათვის ბრძოლის პერიოდში, კარგად ჩანს სუმბატ დავითის-ძის მიერ შედგენილ ბაგრატიონთა საგვარეულო ქრონიკაში, რომელსაც ავტორმა ბაგრატიონთა ბიბლიური წარმომავლობის მითი წარუმიძღვარა.

ქრისტიანული ეპოქის სამეფო დინასტიების მითები, ხშირ შემთხვევაში ძველი ალთქმის მეფეთა გენეალოგიებს ეფუძნება, რაც სამეფო დინასტიათა ქარიზმატულობის დასაბუთების ტრადიციულ გზად იყო ქცეული. ასეთი მითების გავრცელების კულტურული და გეოგრაფიული არეალი უაღრესად ფართოა, ისინი ცირკულირებდნენ ქრისტიანულ აღმოსავლეთშიც და დასავლეთშიც – გარდა კავკასიისა, მათ ვხვდებით ეთიოპიის მეფეთა, ფრანკი მეროვინგების, კაროლინგებისა თუ ბულგარეთის მონარქთა დინასტიურ გადმოცემებში. ყოველი მათგანი ერთმანეთისაგან ვარიანტულად სხვაობს, მაგრამ არსობრივად ყველა ერთია. ბაგრატიონთა წარმომავლობის მითიც ერთერთი ასეთთაგანია. იგი, ქართველ მკვლევართა აზრით, ეპოქის პოლიტიკურ იდეოლოგიას ასახავს და უნდა უკავშირდებოდეს ტაო-კლარჯეთის სამთავროს დაფუძნებას (ლორთქიფანიძე, 2016, გვ. 124).

ჩვეულებრივ, ამგვარი დინასტიური მითები იქმნებოდა უკვე შემდგარი სამეფო დინასტიების პირობებში, ბაგრატიონთა შემთხვევაში კი განსხვავებული ვითარება ჩანს, რაზედაც მიაჩნია ცნობა „მატიანე ქართლისას“ ზემომოყვანილ ეპიზოდში ჯუანშერისა და ლატავრის ქორწინების სადავო ლეგიტიმურობის შესახებ. უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ქართლის ერისმთავრობის დაკარგვის შემდეგ ბაგრატიონების მისი დაბრუნების სურვილი არ გაუქრებოდა, მაგრამ, გორაკალიანთა უფროს შტოსთან გათანაბრებისათვის თუ მათთან მეტოქეობისათვის უფრო მაღალი (საკრალური) ლეგიტიმაცია ესაჭიროებოდათ. სავარაუდოდ, სწორედ ამგვარ პოლიტიკურ ამოცანას პასუხობს დავითიანობის მითის დაბადება ბაგრატიონთა საგვარეულოს წიაღში.

ისეთი ძველი ისტორიის მქონე საგვარეულო, როგორც ბაგრატიონები იყვნენ, ბუნებრივია, ინახავდა საკუთარ საგვარეულო გადმოცემებს, რისი „აქამენიდურ-სპარსული ნაკვალევი“ კარგად ჩანს კონსტანტინე პორფიროგენეტთან დაცულ ბაგრატიონთა წარმომავლობის ვერსიაშიც.¹ დავითიანობის მითი ბაგრატიონთა წინარექრისტიანულ საგვარეულო გადმოცემებზე „გადაწერილი“ ქრისტიანული ძალაუფლების მითია, რომელიც ძალაუფლების ახალ პარადიგმაზე – ძველი ალთქმის მეფეთა გენეალოგიურ მოდელზე

¹ უძველესი ცნობები ბაგრატიონთა წინაპრების შესახებ განეკუთვნება ძვ.წ. IV-III საუკუნეთა მიჯნას. ისინი გაფანტულია სომხურ და ბერძნულ წყაროებში, „ქართლის ცხოვრების“ უძველეს ფენაში, მცხეთის ჯგრის ეპიგრაფიკაში. ამ ცნობებს ემატება შედარებით გვიან აღმოჩენილი ძვ. წ. III საუკუნის ვერცხლის მონეტა არამეული ლეგენდებით, რომელზედაც გამოსახულია სელევკიდთა სატრაპი ბაგადატ ბივრიტიანი (დუნდუა, 2003, 2013). ეს ადრინდელი ცნობები, დაკავშირებული ელინისტური და გვიანანტიკური პერიოდის ამიერკავკასიის პოლიტიკურ ისტორიასთან, შესწავლილია მ. ბროსეს, ი. მარკვარტის, პ. ინგოროყვას, ს. ჯანაშიას, გ. მელიქიშვილის, გ. მამულიას, თ. დუნდუას შრომებში. უკანასკნელ ხანს ამ საკითხის კვლევაში ახალი წყაროები შემოიტანა ნ. ნიკოლოზიშვილმა, რომელმაც განავითარა და და საგულისხმო დასკვნებამდე მივიდა. გ. მამულიას მოსაზრებები. დღეისათვის არსებული თვალსზრისებით, სომეხი ბაგრატიონები და ქართველი ბაგრატიონები მომდინარეობენ დარიოსის სატრაპ მითრენიდან, რომელიც ალექსანდრე მაკედონელის მხარეს გადასულა და გავგამელას ბრძოლის შემდეგ სომხეთისა და იბერიის სატრაპად დაუნიშნავთ. ნ. ნიკოლოზიშვილის დაკვირვებით, იგი ფრიგიის მეფეთა შთამომავალი და აქემენიდი იყო (ნიკოლოზიშვილი, 2006, გვ. 51-73). ამ მითრენთან, რომელიც მაკედონელთა ვასალი ჩანს, აიგივებენ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ – აზოს. ქართლში მისი მმართველობის დროს იწყებს ქართველი სამხედრო არისტოკრატია სომხეთის სატრაპიისაგან გათავისუფლებას, რაც აისახა ფარნავაზის მეფობის ისტორიაში (მამულია, 1968; გვ.212-231; მისივე, 1970, გვ. 157-163). ფარნავაზი ამარცხებს კლარჯეთში გამაგრებულ აზოს, ხოლო მისი შთამომავლობა რჩება კლარჯეთში, რომელიც ფარნავაზმა საერისთავოდ აქცია (ქართლის ცხოვრება, 1955, გვ. 23-24).

აიგო. ასეთ გენეალოგიებს, ჩვეულებრივ, ემატება ხოლმე ქრისტეს მინიერი მშობლების, იოსებისა და მარიამ ღვთისმშობლის გენეალოგიებიც, რითაც ძველი ალტქმის დავითიან მეფეთა ღვთიური ლეგიტიმაცია ქრისტიანულ დროშიც გადმოედინება. ამიტომ იქცა მეფეთა დავითიანობა ძველი და ახალი ალტქმების დროულ ღერძად, ქრისტიან მეფეთა ლეგიტიმაციის პირველწყაროდ და ქრისტიანული ისტორიზმის სიმბოლურ ნიშნად. მსგავსადვე იქცევა სუმბატ დავითის-ძეც. ძველი და ახალი ალტქმის უწყვეტობის წარმოსაჩენად, როგორც ჩანს, ევსები კესარიელის საეკლესიო ისტორიის მიხედვით, მანაც შეავსო ბაგრატიონთა გენეალოგია ქრისტეს მინიერი ბიძის, კლეოპას სახელით (მამულია, 1971, გვ.115).

VIII საუკუნის მიწურულს „ინყო შემცირებად მეფობამან დიდთა მეფეთა ხუასროანთამან, ... მიეცა ესე ქუეყანა ჟამითი-ჟამად რბევასა და ოკრებასა... და უკეთუ გამოჩნდის შვილთა შორის ვახტანგისთა, რომელიმცა ღირს იყო მეფედ, იქმნის შემცირებულ სარკინოზთაგან...“ (ქართლის ცხოვრება, 1955, გვ.250). სწორედ ამ დროს გამოდის ქართლის პოლიტიკურ ასპარეზზე ბაგრატიონი აშოტ კურაპალატი. თავდაპირველად იგი ქართლის ერითავრობას ცდილობს, მაგრამ არაბებთან მარცხის შემდეგ კლარჯეთში მიდის და იქიდან იწყებს სამთავროს დაარსებას.

დაახლოებით 813 წლის ახლო ხანებში უნდა შემდგარიყო აშოტ კურაპალატისა და გრიგოლ ხანცთელისა პირველი შეხვედრა, რა დროსაც გრიგოლ ხანცთელმა მეფე დალოცა. მართალია, გიორგი მერჩულე X საუკუნის შუა ხანებში აღწერს ამ ეპიზოდს, მაგრამ, გამომდინარე ჟანრის თავისებურებიდან და თვით ავტორის უმაღლესი კომპეტენციიდან, უნდა ვიფიქროთ, რომ დალოცვის ტექსტი იმდროინდელი ბერმონაზვნების საღვთისმეტყველო აზრის შესატყვისია. შეხვედრისას ავტორი გრიგოლს პავლე მოციქულის პარაფრაზებით ალაპარაკებს: „გუაკურთხენინ ყოველნი პირმან ქრისტჳსმან და ყოვეთა წმიდათამან, რამეთუ ჭემმარიტად სამართალ არს სიტყუაჲ ესე: „სად არს პატივი მთავრობისაჲ, მუნ არს მსგავსება ღმრთეებისაჲ“ (პავლე, რომაელთა მიმართ 13:1,2), რამეთუ თქვენ, ჴელმწიფენი, უფალ-გყენა ღმერთმან ქუეყანასა განგებისასა, ვითარცა გულისჴმა-ვჴყოფთ კეთილის ყოფასა ღმრთისასა ჩუენდა მომართ, მეფობითა შენითა.“ ამ სიტყვებში ჩატყულია ქრისტიანული პოლიტიკური თეოლოგიის ძირითადი პოსტულატი, რომ ამქვეყნიური „მთავრობა“ „ღმრთეების“ – ზეციური ნების მიბაძვას ნიშნავს, და რადგან ღვთიური სიკეთე ადამიანებამდე მხოლოდ მეფის განგებულებით აღწევს, ამიტომ მეფეებმა იგი თავიანთი კეთილი საქმეებით უნდა გამოხატონ. ამავე ეპიზოდში გრიგოლი აშოტ კურაპალატის თხოვნის საპასუხოდ წარმოთქვამს ლოცვას: „დავით წინსწარმეტყუელისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად ნოდებულო ჴელმწიფეო, მეფობაჲ და სათნოებანიცა მისნი დაგიმკვდრენ ქრისტემან ღმერთმან“... (ავიოგრაფიული ძეგლები, 1963, გვ. 262; ჯავახიშვილი, 1984, გვ.96). დიდი ალბათობით, ასეთი შინაარსის ლოცვის წარმოთქმა მართლაც შეეძლო IX საუკუნის მოღვაწე გრიგოლ ხანძთელს.¹

X საუკუნეში შექმნილ ამ შესანიშნავი ავიოგრაფიული ნაწარმოებიდან ჩანს, რომ ქართულ აზროვნებას კარგა ხნის გადალახული აქვს ქრისტიანუ-

¹ ამ პასაჟის საფუძველზე ზოგი მკვლევარი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ გრიგოლ ხანძთელის მიერ წარმოთქმული დალოცვის ტექსტი დაედო საფუძვლად ბაგრატიონ მეფეთა ბიბლიური წარმომავლობის და ერთნებაობის კონცეფციას (კარბელაშვილი 1995, www.Georgyal.ge).

ლი აღმოსავლეთის მითო-რელიგიური სააზრონო მოდელი (ვთქვათ, „ნინოს ცხოვრების“ ავტორი) და თანადროულ განათლებულ ბიზანტიელ ავტორთა მსგავსად რაციონალური მსჯელობით და პოლიტიკური ღვთისმეტყველების კატეგორიებით გამოხატავს ბაგრატიონი მეფის, როგორც ქრისტიანი მონარქის, ძალაუფლების საკრალურ შინაარსს და მის უნივერსალისტურ ფუნქციას ქრისტიანული ეთიკური იდეალების სამსახურში.

გამოყენებული ლიტერატურა

- აგიოგრაფიული ძეგლები, (1963). გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ძველი ქართული ლიტერატურის აგიოგრაფიული ძეგლები, I, ი. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი. გვ.248-319.
- ალექსიძე, ზ. (2011). უძველესი ცნობა ბაგრატიონთა დინასტიის შესახებ, ზაზა ალექსიძე, ქრისტიანული კავკასია, 2, თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი. 120-128.
- გეორგიკა (1952), კონსტანტინე პორფიროგენეტი, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტექსტები ქართული თრგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, IV, ნაკვ.2, თბილისი.
- დუნდუა, თ. (2013). ბაგრატი, ძე ბივრატისა – ბაგრატიონთა წარმომავლობა, ისტორიანი, №8(32).
- ვარდან არეველცი, (2002). ვარდან არეველცი, მსოფლიო ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნეს ე.კვაჭანტირაძემ და ნ. შოშიაშვილმა, გამომცემლობა „არტანუჯი.“
- თაყაიშვილი, ე. (1949). ე. თაყაიშვილი, სუმბატ დავითის ძის ქრონიკა ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონთა შესახებ, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 27.
- ლორთქიფანიძე, მ. (2016). პოლიტიკური თეორია სამეფო ხელისუფლები იდეოლოგიის შესახებ. რჩეული ნაწერები, მერიდიანი.
- მამულია, გ. (1968). საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკითხები, თბილისი.
- მამულია, გ. (1970). გადმოცემები სუმბატ ბივრტიანის შესახებ როგორც ლეონტი მროველის წყარო, ძველი ისტორიის საკითხები, (კავკასიურ-ახლოაღმოსავლური კრებული, III) თბილისი.
- ნიკოლოზიშვილი, ნ. (2006). ქართლი ელინიზმისა და ქრისტიანობის სათავეებთან „მოქცევაჲ ქართლისაჲსა“ და „ქართველ მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, თბილისი.
- სანაძე, მ. (2000). ქართლის სამეფო საუკუნეების მიჯნაზე (პოლიტიკური ისტორიიდან), მესხეთი – ისტორია და თანამედროვეობა. თბილისი.
- სურგულაძე, მ. (2016). მცხეთის სახლი, თბილისი: უნივერსალი.
- ქართლის ცხოვრება (1955). ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილიყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი.
- ყარაულაშვილი, ი. (2012). პირველი ქრისტიანი მეფის იდენტობის მახასიათებლები გვიანანტიკურ და ადრეული შუასაუკუნეების სირიულ, ბერძნულ, სომხურ და ქართულ წარატივებში. სტატიის ფრანგული ვერსია გამოქვეყნებულია კრებულში: L'Europe et le Caucase. Les relations interrégionales et la question de l'identité. Actes du colloque. eds. Mzaro/Mzagve Dokhtourichvili, Gérard Dédéyan and Isabelle Augé (Tbilisi: Ilia State University Press, 2012).

ჯავახიშვილი, ი. (1984). ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, ნაკვეთი მეორე, თბულებანი თორმეტ ტომად, VII, თბილისი.
Жак Ле Гофф, (1994). Является ли все же политическая история становым хребтом истории? Thesis, вып.4 177-190.
Памфил Евсевий (1998), История императора Константина. Москва.

The issues raised in this article are inspired by the work of Prof. Zaza Aleksidze – "The Earliest Notice of the Bagrationi Dynasty." The idea of the work was born while studying an interesting in many ways, Georgian hagiographical collection (Sin 50), newly discovered at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai, dated back to the 10th century. Along with the main composition, earlier inserts are included in the collection, one of which contains the commemoration to the members of the noble ruler (Grand Duke) family of Kartli in the first decades of the 6th – 7th centuries. They were: Guaram I, his son Stefanoz I, Stefanoz's son Adarnase I, Adarnase's spouse Guaramavri and Adarnase's sister – Latavri. The latter is referred to as the mother of the "Bagratunians and Curapatians."

The thematic axis of the article passes precisely through the commemoration of Latavari, as it contravenes the view established in modern Georgian historiography about the origin and chronology of the royal dynasty of Georgia – the Bagrationis. This point of view is mainly based on the story of the 13th century Armenian historian, Vardan Arevelts, that Adarnase Bagratuni, the sovereign of the Armenians persecuted by the Arabs, participates in the political life of Kartli since the middle of the 8th century, and at the beginning of the 9th century, his descendant, Ashot Bagrationi, referred to as Curopalates, under the patronage of Byzantium founded the Tao-Klarjeti principality. Later, at the turn of the 10-11 centuries, the Bagrationis of Tao-Klarjeti established the unified monarchy of Georgia.

The record from Sin 50 confirms with documentary accuracy that the Bagrationi family existed in Georgia at the beginning of the 7th century, and the Georgian Bagrationi dynasty had no direct ties with the Armenian Bagratun dynasty (Z. Aleksidze).

The confirmed information about the Bagrationis from Sin 50 and its interpretation by Z. Aleksidze raised new questions regarding the ancestral history of the Georgian Bagrationis. The present article attempts to answer these questions. The author's main subject of observation is the question to which lineage did the Kartli rulers of 6-7th centuries and their daughter Latavri, mentioned in Sin 50 belong and the latter, according to the inscription, should be the direct ancestor of the future princes of Tao-Klarjeti. The inscription does not specify any family affiliation, but Z. Aleksidze considers that Adarnase and Latavri (conditionally, the House of Guaramians) were descendants of the royal dynasty of Kartli (the Khosroians). The author of the article opposes this opinion and argues that the Bagrationis, the natives of Klarjeti, were the first governors of Kartli, who were promoted with the support of Byzantium during the age of so-called interregnum (vacancy of Throne). It turns out that Latavri, the sister of Bagrationi, the ruler of Kartli was married to a representative of again the Bagrationi family, most likely from Klarjeti, where the Bagrationis had family estates. Among the Bagrationis, consanguineous marriages were not a rare phenomenon, that is confirmed by Constantine Porphyrogenitus.

Apparently, it was the descendants of this Latavari who founded the principality of Tao-Klarjeti, and not Bagratuns, the refugees from Armenia.

In the 60s of the 7th century, probably again with the support of Byzantium, the Kartli lordship was passed to the Khosroian princes representing the senior branch of Vakhtang Gorgasli heirs, who had more rights to the throne of the principality. They were the descendants of the first Christian kings of Kartli and had inherited the sacral legitimacy, Christ's robe, narrated in "the Life of St. Nino", the illuminator of Kartli. Obviously, the same high degree of sacral legitimacy was required from the successors of this dynasty, who centuries later turned to be the Bagrationis.

The Bagrationis returning to their ancestral estates from Kartli to Klarjeti periodically married the representatives from the rival (Khosroyan) dynasty of Kartli nobility, which is indirectly evidenced by the "migrations" of dynastic names preserved here and there from one family to another preserved in the sources. These marriages indirectly testify to the aspiration of the Bagrationis to regain the lost throne, for which they required a high degree of equality in sanctity with the Khosroyan princes. One of the notices confirming this aspiration is preserved in the 8th century chronicles of "The Life of Kartli". For the first time in this narrative the Bagrationis are mentioned as descendants of David the Prophet. This circumstance served as the basis for the Khosroyan princes to legitimately recognize a marriage relationship with the Bagrationis.

The article pays special attention to the myth of the biblical origin of the Bagrationi dynasty as a phenomenon of power, its various manifestations, mechanisms of its legitimization, and analysis of its purpose. The unique importance of the myth of the biblical origin in the power structure of the Bagrationi monarchs and in the formation of the Georgian state identity is assessed.

მარინე ფუთურიძე
Marine Puturidze

აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის არქეოლოგიური
კონტექსტის არსებობა სამხრეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს
ხანის კულტურაში

Eastern Mediterranean Archaeological Context in South
Caucasian Middle Bronze Age Culture

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

საკვანძო სიტყვები: თრიალეთის კულტურა, აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთი,
ჩაპია, ღუზისებუმი ტიპის ცუდი, ოჩუხა ქვაბი

Key Words: The Trialeti Culture, Eastern Mediterranean, Rapier, Anchor Type Axe,
Double Handled Cauldron

სამხრეთ კავკასია, რომელიც გეოკულტურალად წინა აზიის უკიდურეს ჩრდილო პერიფერიად განიხილება, უძველესი დროიდანვე მეზობელ, სამხრეთულ ცივილიზაციებთან ინტერკულტურული კავშირებით გამორჩეულ რეგიონს წარმოადგენდა. ეს ურთიერთობები ზედმინევენით აქტიურდება და ახალ სიბრყეში გადადის ძვ.წ. მე-3 ათასწლეულის ბოლოსა და მე-2-ის პირველ მეოთხედში. ამის ერთ-ერთ ყველაზე უკეთ ამსახველი მონაცემები თრიალეთის კულტურის ძეგლებიდან მოგვეპოვება. სწორედ ეს კულტურა ასახავს ყველაზე უკეთ და ნათლად იმ სიახლეებსა და მიღწევებს, რაც ახასიათებთ არა მხოლოდ ლოკალურ, არამედ მეზობელ, ძველალმოსავლურ ცივილიზაციურ ერთობებს. ამის შესახებ არაერთი ქართველი და უცხოელი არქოლოგი მიუთითებს მკაფიოდ და აღნიშნავს მის მნიშვნელობას სამხრეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს ხანის თრიალეთის კულტურის ფორმირებაში (ჯაფარიძე, 2006: 341-359; Rubinson, 2013: 12-23 ; ფუთურიძე, 2011: 95-106). თავიდანვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ასეთი რაოდენობის წინააზიური სტილის არტეფაქტების რეპრეზენტირება არცერთ სხვა თანადროულ სამხრეთკავკასიურ კულტურას არ ახასიათებს.

სამხრეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს ხანის თრიალეთის კულტურის არქეოლოგიური კონტექსტი, სადაც აშკარად იკვეთება მახლობელი აღმოსავლეთის ვრცელი რეგიონის კულტურებისათვის დამახასიათებელი მასალა, უდავოდ, ამ მნიშვნელოვან არეალთან გარკვეული ხასიათის კომუნიკაციის არსებობის მანიშნებელია. ამჯერად, ჩვენ მის მხოლოდ უკიდურეს სამხრეთ-დასავლეთ რეგიონის ანუ აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთისა და სამხრეთ კავკასიის კულტურული კავშირთიერთობების კონტექსტის წარმოდგენას შევეცდებით.

სანამ ჩვენთვის საყურადღებო პერიოდის მასალის მიმოხილვაზე გადავიდოდეთ, ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთთან ურთიერთობის თვალსაზრისით უაღრესად საყურადღებოა ასევე, მისი წინამორბედი, ადრე ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიური კულტურაც. ეს ბრინჯაოს ხანის სწორედ ის გამონაკლისი პერიოდია, როცა აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და კავკასიის ვრცელ რეგიონებში ერთიანი, მტკვარ-არაქსის კულტურული ერთობა არსებობდა (ჯაფარიძე, 2006: 285, 293-301).

მტკვარ-არაქსის კულტურამ, გარდა კავკასიისა, მახლობელი აღმოსავლეთის საკმაოდ ვრცელი რეგიონი დაფარა, თუმცა, ის მხოლოდ გარკვეულად და ზოგჯერ ფრაგმენტულად არის წარმოდგენილი აღმოსავლეთ ანატოლიაში, ირანის ტერიტორიაზე მისი ცენტრალური ნაწილის ჩათვლით და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთში. ყველაზე მასშტაბურად კი ეს კულტურა მაინც კავკასიის ტერიტორიაზე გამოვლენილი. ასეთი გლობალური ხასიათის გავრცელება ბრინჯაოს ეპოქის არცერთ სხვა კულტურას არ ახასიათებდა. შესაბამისად, ადრე ბრინჯაოს ხანა წარმოადგენდა სამხრეთ კავკასიისა და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის ურთიერთობისა და კულტურული ერთობის ყველაზე მკაფიო და ხანგრძლივ, თითქმის ერთ ათასწლეულამდე, მომცველ მონაკვეთს. ამ მძლავრი და ფართოდ გავრცელებული კულტურის შემდეგ, კონტაქტების არსებობა ამ ორ რეგიონს შორის უკვე აღარ ჩანს. მხედველობაში გვაქვს ქრონოლოგიური მონაკვეთი, რომელიც ემთხვევა ე.წ. ადრეყორღანული კულტურის არსებობის პერიოდს ანუ ძვ.წ. 2400–

2200 წლებს. ამ მონაკვეთში უკვე რაიმე ურთიერთკავშირის კვალი სამხრეთ კავკასიასა და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთს შორის არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით აღარ დასტურდება. ამის შემდგომ ეტაპზე, უკვე ახალი ფენომენის, თრიალეთის ბრწყინვალე ყორღანების კულტურის გამოჩენისას, ამგვარი ურთიერთკავშირი კვლავ აქტუალური ხდება. თუ რა ფაქტობრივი არქეოლოგიური მონაცემები მეტყველებენ ამის სასარგებლოდ, ვფიქრობთ, სწორედ ეს არის მნიშვნელოვანი ამჯერად შერჩეული თემის დეტალური გაშუქებისათვის და ამიტომაც დანვრილებით შევხებით მათ.

ძველალმოსავლური სამყაროს კულტურული ტრადიციის ამსახველ და უდავოდ შემცველ მასალებს შუა ბრინჯაოს ხანის სამხრეთკავკასიური ძეგლებიდან უდავოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ უკანასკნელი რეგიონის კულტურის გააზრების თვალსაზრისით. საგანგებოდ შეიძლება გამოიყოს იმ არტეფაქტთა ჯგუფი, რომელიც საკუთრივ სირია-პალესტინის რეგიონისთვის ჩანს სპეციფიკური. ამჯერად, სწორედ ეს ნიმუშებია ჩვენი ინტერესისა და შესწავლის საგანი. ამგვარი არტეფაქტები არსებითად მხოლოდ ლითონწარმოების ნიმუშებით შემოიფარგლება, თუმცა ისინი სრულიად სხვადასხვა ტიპის მასალას წარმოგვიდგენს. მათ შორის საგანგებოდ გამოვყოფთ: ა) ცულების გამორჩეული ფორმის, ე.წ. საპარადო დანიშნულების ერთ კატეგორიას, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ლუზისებური ცულების სახელითაა ცნობილი; ბ) ლითონის უტილიტარული დანიშნულების ქვაბებს, რომლებიც, როგორც წესი, საკულტო, დასაკრძალავი რიტუალის დროს გამოიყენებოდა; გ) ბრინჯაოს საბრძოლო იარაღს – რაპირებს, რომლებიც უმეტესწილად დანინაურებულ პირთა მდიდრულ სამარხებში მოგვეპოვება.

უაღრესად საყურადღებოა ყველა ამ კატეგორიის არტეფაქტთა გავრცელების არეალის ლოკალიზება, რომელიც უმრავლეს შემთხვევაში არა მხოლოდ აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და სამხრეთ კავკასიას მოიცავს, არამედ წინა აზიის ზოგიერთ სხვა რეგიონებსაც. მათი ამგვარი რადიაცია იმის მიმანიშნებელია, რომ ეს ნაწარმი სწორედ წინა აზიის რეგიონისთვისაა ფართოდ დამახასიათებელი და ჩანს, რომ აქედან უნდა გავრცელებულიყო მის ჩრდილო პერიფერიაში – სამხრეთ კავკასიაში. ამ ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს ისიც, რომ აღნიშნული კატეგორიის მასალას პროტოტიპები და ყველაზე ადრეული ვარიანტები სწორედ წინა აზიის რეგიონში მოეპოვებათ და არც ერთ შემთხვევაში სამხრეთ კავკასიის სივრცეში. ეს ყველაფერი, ვფიქრობთ, რომ ძვ.წ. მე-3 და მე-2 ათასწლეულების სამხრეთ კავკასიური შუა ბრინჯაოს ხანის კულტურების (ბედენისა და თრიალეთის) აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის რეგიონთან გარკვეული კულტურული კავშირის სასარგებლოდ ლაპარაკობს.

სანამ გადავიდოდეთ ცალკეული ამგვარი არტეფაქტების დახასიათებასა და ანალიზზე, გვინდა მცირე ექსკურსით წარმოვაჩინოთ შუა ბრინჯაოს ხანის სამხრეთ კავკასიის ის კულტურები, რომლებიც შესანიშნავად ადაპტირებენ წინააზიური სამყაროს მთელ რიგ კულტურულ მიღწევებთან და, შესაბამისად, ჩანს, რომ გათავისებული აქვთ არაერთი მათი ინოვაციების არცთუ მცირე ნაწილი, რაც მახლობელი აღმოსავლეთის ცივილიზაციური ერთობის დამახასიათებელი ნიშანდობლივი თავისებურებები გახლდათ. ეს არის შუა ბრინჯაოს ხანის განვითარებული ეტაპის თრიალეთის ბრწყინვალე ყორღა-

ნების კულტურა და ასევე, უშუალოდ მისი წინამორბედი, შუა ბრინჯაოს ხანის უადრესი, პირველი ეტაპის ბედენის კულტურა. სწორედ ამ საფეხურზე დასტურდება აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთისათვის დამახასიათებელი მთელი რიგი ტიპის ნიმუშების გამოჩენის ფაქტი სამხრეთ კავკასიაში.

ზოგადად კი, სამხრეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს ეპოქა არაერთ კულტურულ ერთობას იცნობს. ისინი შუა ბრინჯაოს ხანის სხვადასხვა – ადრეულ თუ უფრო მოგვიანო ეტაპებსა და ფაზებს განეკუთვნება. ესენია: უკვე დასახელებული ბედენის კულტურა, რომელიც შუა ბრინჯაოს ხანის პირველ, უადრეს ეტაპს განეკუთვნება. და ასევე, ქრონოლოგიურად მომდევნო კულტურული ერთობა – თრიალეთის ბრწყინვალე ყორღანების კულტურა, რომელიც მიჩნეულია შუა ბრინჯაოს ხანის მეორე, განვითარებულ ეტაპად. ის ყველაზე ხანგრძლივია და მისი აბსოლუტური თარიღი მოიცავს ძვ. წ. 21-ე საუკუნიდან ვიდრე ძვ.წ. მე-17 საუკუნის პირველი ნახევრის ჩათვლით პერიოდს. სწორედ ეს ეტაპია შუა ბრინჯაოს ხანის განსაკუთრებული დანიშნულების ხანა, როცა განსაკუთრებული სიმძლავრით იფეთქა მხატვრული ხელოსნობის სხვადასხვა დარგებმა, რომლებიც მისი დანიშნულების მწვერვალზე აღმოჩნდნენ. რაც შეეხება შუა ბრინჯაოს ხანის დასასრულის, მისი ფინალური ეტაპით დათარიღებულ კულტურას, ის ყველაზე უკეთ შიდა ქართლში, კახეთში, მესხეთ-ჯავახეთში და ნაწილობრივ მის სამხრეთით მდებარე არეალშია წარმოდგენილი და ძვ.წ. მე-17 საუკუნის შუა ხანიდან ვიდრე გვიან ბრინჯაოს ხანის დასაწყისამდე ანუ ძვ.წ. მე-15 საუკუნის შუა ხანამდე ეპოქას ეკუთვნის [Puturidze 2014: 278-285]. გარდა ამ სამი აღნიშნული ერთობისა (ბედენის, თრიალეთის და შუა ბრინჯაოს ფინალური ეტაპის კულტურები), შუა ბრინჯაოს ხანის სრულიად მიწურულსა და ნაწილობრივ გვიან ბრინჯაოს ეპოქის დასაწყისში სამხრეთ კავკასიის უკიდურეს სამხრეთ ნაწილში, დღევანდელი სომხეთისა და მილი-ყარაბაღის (აზერბაიჯანი) ტერიტორიაზე წარმოდგენილი გვაქვს კიდევ სამი განსხვავებული ქრონო-კულტურული ერთობა, რომელიც თაზაკენდის (კარმირ ბერდის), სევან-უზერლიკის და ყიზილ ვანქის (ყარმირ ვანქის) კულტურების სახელითაა ცნობილი [Кушнарева, 1994: 106-132] და რომლებიც უფრო ჩრდილოეთით ანუ დღევანდელი საქართველოს სამხრეთ მონაკვეთში უკვე აღარ ჩანს გავრცელებული, გარდა კერამიკული არტეფაქტების აღმოჩენის ერთეული შემთხვევებისა. საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ სამხრეთ კავკასიაში ლოკალიზებული ზემოაღნიშნული ექვსი კულტურა შუა ბრინჯაოს ხანის სხვადასხვა ეტაპების კუთვნილებას წარმოადგენს, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავებული მოვლენებია და ზოგჯერ სრულიად დაუკავშირებელიც. აღნიშნული კულტურებიდან უაღრესად მნიშვნელოვანი კულტურული, სოციალ-ეკონომიკური მიღწევებისა და ღირებულებისაა თრიალეთის კულტურა. შუა ბრინჯაოს ხანის ყველა ზემოთდასახელებული კულტურებიდან წინააზიურ ცივილიზაციებთან ურთიერთობის მხრივ მხოლოდ თრიალეთის კულტურა გამოირჩევა და არა რომელიმე სხვა. ის ხასიათდება საერთაშორისო ურთიერთობების გააქტიურების, ძველადმოსავლური სამყაროს ცივილიზაციური მიღწევების ათვისება-გადამუშავების და ლოკალურ სივრცეში მათი ადაპტირების თვალსაზრისით. სამხრეთკავკასიური სხვა კულტურული ერთობებისაგან განსხვავებით, სწორედ თრიალეთის კულტურა ამჟღავნებს ამკარა სწრაფვას და ამავე დროს მზაობას აქტიუ-

რი ინტერკულტურული კავშირების დამყარებისა და სიახლეთა ათვისების მიმართულებით. ის არ არის საკუთარ თავში ჩაკეტილი და თვითკმარი კულტურა, რომელიც ყველანაირ პროდუქციაზე მოთხოვნას საკუთარი მეურნეობის ფარგლებშივე უზრუნველყოფს. თრიალეთის კულტურას თავისი სოციალურ-ეკონომიკური განვითარებიდან გამომდინარე აქვს სრული მზაობა იმითვისის, რომ შემოიტანოს და გაითავისოს სხვადასხვა, განსაკუთრებით კი ტორევეტიკის, ნანარმთა როგორც მზა ფორმები, სტილი და დამზადების ტექნიკური ხერხები, ისე აქციოს ის ადგილობრივი მინაბაძების დამზადების წინაპირობად. აქედან გამომდინარე განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება გარემომცველი სივრცის იმ კონკრეტული გეოპოლიტიკური და ცივილიზაციური სინამდვილის მაქსიმალურად გათვალისწინებას, რომლის თანადროულადაც სამხრეთ კავკასიაში ჩაისახა და დანინაურდა შუა ბრინჯაოს ხანის ის კულტურები, რომლის ძეგლებიც ნათლად ავლენენ მახლობელი აღმოსავლეთის მასალებთან კავშირს.

ამ უკანასკნელი ვრცელი რეგიონის სხვადასხვა ცივილიზაციური ერთეულები, რასაკვირველია, განყენებლად და ურთიერთკონტაქტების გარეშე ვერ იარსებებდნენ. კვლევის საგანს წარმოადგენს თუ რომელი ვექტორებითა და რა ინტენსივობით ხდება კავშირების პრიორიტიზაცია. ამ ფონზე ბედენისა და თრიალეთის ბრწყინვალე ყორღანების კვლევა, ის ასპექტებია, რომელიც დღემდე აქტუალურ არაერთ რთულ კითხვას მოჰყვანდა ნათელს და აქცენტირდებოდა ყველაზე არსებით და საკამათო მოვლენებზე. აუცილებელია გავიაზროთ ისეთი პროცესების (ეკონომიკური, საერთაშორისო კონტაქტების, კულტურული, სოციალური) მნიშვნელობა, სიღრმე და ცვლილებების ინტენსივობა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ერთ კონკრეტულ პერიოდში, კერძოდ კი, ძვ.წ. 24 – 17 საუკუნეებში.

სწორედ ამ ეპოქის ბედენისა და თრიალეთის კულტურების საერთაშორისო კონტაქტების გეოგრაფიის მიღმა არც აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის რეგიონი არ დარჩენილა, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ის მაინც არც მსგავსი ინტენსივობით ჩანს გამორჩეული, როგორც, ვთქვათ, შუმერი ან ცენტრალური ანატოლია. საინტერესოა რა ხასიათის კომუნიკაციების არსებობაზე შეიძლება მიუთითებდეს მხოლოდ და მხოლოდ სამი ერთეული, ჩვენს მიერ ზემოაღნიშნული კონკრეტული ტიპის არტეფაქტთა არსებობა ამ ორ რეგიონში? შესაძლებელია ეს მათ შორის მაინცდამაინც უშუალო სავაჭრო და/ან კულტურული კავშირების ამსახველი არც კი იყოს. კვლევის ამ ეტაპზე არ გამოვრიცხავთ, რომ ჩვენს ნაშრომში საგანგებოდ განხილული არტეფაქტების ტიპების გავრცელება წინა აზიის სხვადასხვა რეგიონში (შუმერი, აქადი, აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთი, ცენტრალური ანატოლია და სხვა) და აქედან მათი შემოღწევა ჩრდილოეთის მიმართულებით – სამხრეთ კავკასიაში, იმის სასარგებლოდ შეიძლება მეტყველებდეს, რომ ეს იყო ერთ გარკვეულ ცივილიზაციურ ცენტრში შექმნილი და შემდეგ აქედან სხვადასხვა მიმართულებით ფართოდ გავრცელებული კონკრეტული ტიპები. ფაქტია, რომ ამგვარი ნანარმი დამახასიათებლად იქცა ერთმანეთისაგან საკმაოდ დაცილებულ ზოგჯერ ძალიან ნაკლებად ურთიერთდაკავშირებულ და შორეულ რეგიონებშიც კი.

ამდენად, ამგვარი ნაწარმი საკუთრივ რომელიმე ერთი ცენტრიდან სხვადასხვა, დისტანციურად საკმაოდ დაშორებულ რაიონებში ინფილტრირებულიც შეიძლება იყოს და არ მიუთითებდეს უშუალო და პირდაპირი კომუნიკაციის არსებობაზე რომელიმე ზემოთჩამოთვლილ რეგიონებს შორის. ამ შემთხვევაში კი ვგულისხმობთ, აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და სამხრეთ კავკასიას შორის პირდაპირი და უშუალო კავშირის არსებობის ფაქტს.

ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამ შემთხვევასთან უნდა გვექონდეს საქმე ერთ-ერთი ნატიფი და ელიტური არტეფაქტის – ე.წ. ლუზისებურ ცულის გავრცელებასთან დაკავშირებით. ლითონის ეს პრესიჟული არტეფაქტი ფუნქციურად არასდროს არ გამოიყენებოდა როგორც იარაღი, არამედ მას მხოლოდ ელიტის რომელიმე კონკრეტული წარმომადგენლისთვის (ბელადი, ქურუმი) ინსიგნიის ფლობის ფუნქცია უნდა ჰქონოდა. სწორედ ამიტომაც, რომ ლუზისებური ცულის არცერთი ნიმუში არ არის დიდი ზომის, მას არ აღენიშნება სამუშაო პირის ცვეთა ან ხმარების რაიმე კვალიც კი. მისი პრესტიჟულობის სასარგებლოდ მეტყველებს ასევე დამზადების მონიწივე ტექნიკური ხერხების გამოყენება და, ამასთან ერთდროულად, ესთეტიური და დახვეწილი სტილით დამზადების მანერა. ამგვარი მაღალმხატვრული ნიმუში, რასაკვირველია, მისი მხოლოდ მმართველი ფენის წარმომადგენლისათვის კუთვნილების მანიშნებელი შეიძლება იყოს.

ლუზისებური ცულების აბსოლუტური უმრავლესობა პროპორციულობითა და ზედმინვენით დახვეწილი შესრულების მანერით გამოირჩევა, რომელთაც ხშირად მოკრძალებულად წარმოდგენილი გეომეტრიული ორნამენტაციაც ამშვენებთ. ამის შესანიშნავი მაგალითებია ყარაშამბის № 1 ყორღანისა [Santrout (ed.) 1996: 65, Fig. 33] და ბედენის № 12 ყორღანის [ლამბაშიძე და სხვ., 2010: 476, ტაბ. XLIX] ნიმუშები. ეს პრესტიჟული ნაწარმი საკმაოდ ფართოდაა წარმოდგენილი მთელს წინა აზიის ფართო რეგიონში, მათ შორის ჩვენთვის ამჯერად საყურადღებო აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის არეალში და, როგორც აღვნიშნეთ, სამხრეთ კავკასიაშიც [Кушнарева, Рысин 2001:116].

ლუზისებური ცულების ამგვარი ფართო რადიაცია, ვფიქრობთ, ნათლად მიუთითებს იმის სასარგებლოდ თუ რამდენად ინტენსიური კავშირურთიერთობების ქსელი და სავაჭრო-გაცვლითი კონტაქტები არსებობდა იმ პერიოდის წინა აზიასა და მის მეზობელ რეგიონებს შორის. მახლობელ აღმოსავლეთში ლუზისებური ცულები აღმოჩენილია ისეთ ერთმანეთისაგან ურთიერთდაცილებულ რეგიონებში, როგორებიცაა: აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთი, ირანი, შუმერი, სამხრეთ კავკასია და სხვა. ცხადია, ყველა ამ არეალს შორის პირდაპირი და უშუალო სავაჭრო-გაცვლითი კავშირები ძნელი წარმოსადგენია. უფრო სავარაუდოა, რომ რომელიმე ერთი უმნიშვნელოვანესი ცენტრი ყოფილიყო მისი ძირითადი გამავრცელებელი და აქედან ინფილტრირდა ის სხვადასხვა ურთიერთდაცილებულ რეგიონებში. ამასთან არსებითია მხედველობაში მივიღოთ ისიც, რომ რადგან ლუზისებური ცულები ფიგურირებს ქრონოლოგიურად ორი ურთიერთმომდევნო, კერძოდ, ბედენისა და თრიალეთის კულტურების მასალათა შორის, ცხადია, მათი შემოღწევა სამხრეთ კავკასიის სივრცეში შუა ბრინჯაოს ხანის პირველ, უადრეს და მის შემდგომ, მეორე, განვითარებულ ეტაპებზე შეიძლება სულ სხვადასხვა

ცენტრებიდანაც მომხდარიყო. თუმცა, ამ შემთხვევაში არც სხვა დაშვება უნდა გამოირიცხოს.

ლუზისებური ცულები წინა აზიის რეგიონში წარმოდგენილია: ურში, აბიდოსში, ხელუანში, ლურისტანში [Кушнарева, Рысин 2001: 114] და სხვაგან. რაც შეეხება უშუალოდ, ამჯერად ჩვენთვის საყურადღებო, არეალს – აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთს, აქ ლუზისებური ცულები მიკვლეული იქნა: ბიბლოსში ორი სხვადასხვა ეგზემპლიარის სახით, ერთი – 22,5 სმ-იანი სიგრძის ოქროსაგან დამზადებული მასიური ეგზემპლიარი, ოქროსავე ორნამენტირებული ტარით აღმოჩენილია ობელისკების ტაძარში და თარიღდება ძვ.წ. მე-2 ათასწლეულის ადრეული ეტაპით [Aruz, et.al (eds.) 2008: 55, Fig.25], ხოლო მეორე კი ბრინჯაოსაგანაა დამზადებული და ყუაზე გაკეთებული ორი გრძელი შვერილიდან ერთი მოტეხილი აქვს, მეორე კი ოდნავ დეფორმირებული [Кушнарева, Рысин 2001: 114, рис. 3з]. მეორე პუნქტი კი ამგვარი ცულის აღმოჩენისა დაფიქსირებულია რას შამრაში [Кушнарева, Рысин 2001: 114, рис.3 4].

რაც შეეხება, სამხრეთ კავკასიის რეგიონს, ჯერჯერობით ის მხოლოდ ორი ეგზემპლიარის სახით მოგვეპოვება ბედენის კულტურის (შუა ბრინჯაოს ხანის პირველი, უადრესი ეტაპი) სამარხულ ძეგლებში. ესენია ბედენის პლატოს # 12 ყორღანისა (ქვემო ქართლი) [ლამბაშიძე და სხვ. 2010: 476, ტაბ. XLIX] და ყუდურლუს № 14 ყორღანის (მდ. აგრიჩაის მიდამოები, ჩრდილო-დასავლეთ აზერბაიჯანი) [Ахундов 2001: 295, рис. XXXV₃] ლუზისებური ცულები. თუმცა, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ მათზე არანაკლებ დახვეწილი და საგანგებო ორნამენტით დამუშავებული ეგზემპლიარი შუა ბრინჯაოს ხანის განვითარებულ ეტაპზე ანუ თრიალეთის ბრწყინვალე ყორღანების კულტურაშიც კარგად გვაქვს წარმოდგენილი. ყველაზე ბოლო აღმოჩენა მომდინარეობს ყარაშამბის № 1, მდიდრული ყორღანიდან (მდ. რაზდანის ხეობა, სომხეთი), რომელიც თავისი დახვეწილი ფორმითა და ასევე, ნატიფად შესრულებული ნიშული ორნამენტით ცულის პირის ზედა, ლუზისებური ფორმის კონტურზე [Santrout 1996: 65, Fig. 33], ყველაზე ახლოს დგას ბედენის № 12 ყორღანის ზემოთ დასახელებულ ნიმუშთან. უნდა აღინიშნოს, რომ ბედენის ყორღანის ლუზისებური ცული, დღემდე კავკასიაში ცნობილ ამგვარ ეგზემპლიართა შორის ყველაზე მდიდრულად ორნამენტირებული ცალია. გარდა იმისა, რომ მასაც, ყარაშამბის არტეფაქტის მსგავსად, ნიშული ორნამენტი ცულის პირის ზედა, ლუზისებური ფორმის ნაპირებზე მკაფიოდ გასდევს, რითაც კიდევ უფრო ესმება ხაზი ამ ინსიგნიის მხატვრულ ღირებულებას, არტეფაქტის ყუაზე, ორივე მხარის მიმართულებით გაკეთებული გრძელი და ბრტყელი შვერილების ზემოდან ასევე ამოღარულია წვეროებით ერთმანეთისაკენ მიმართული, ნერტილოვანი ნაჭდევებით შევსებული სამკუთხედების რიგი. მათ შორის კი ამოღარული ტექნიკით განვიად შესრულებული ორ-ორი ზოლია, რომელშიც თითო წყება ნერტილოვანი ნაჭდევებია ჩასმული. ეს რთული გეომეტრიული ორნამენტული კომპოზიცია კიდევ უფრო ხაზს უსვამს ამგვარი ნაწარმის პრესტიჟულობასა და ელიტური პირისათვის მის კუთვნილებას.

გარდა აღწერილი ცალებისა, ლუზისებური ცულების სხვა, კვლავ შუა ბრინჯაოს ხანის აღმოჩენები ცნობილია იჯევანიდან და ენოვაკანიდან (სომხეთი) [Есаян 1976: 103, рис. 84_{1,3}]. ისინი ასევე ბრინჯაოსაგანაა დამზადებული

ლი, თუმცა, ზემოაღნიშნულ ასეთივე ტიპის ცულებთან შედარებით ნაკლებ მხატვრული ღირებულების მქონე ნიმუშებია.

აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთთან კავშირურთიერთობის თვალსაზრისით აუცილებლად უნდა განვიხილოთ დაკრძალვის რიტუალთან დაკავშირებული ლითონის ორყურა ქვაბები. მისი ფართოდ გავრცელების შემთხვევები კარგადაა ცნობილი საკმაოდ ვრცელ რეგიონში, რომელიც გადაჭიმულია მახლობელი აღმოსავლეთის უკიდურესი დასავლეთ რეგიონიდან, აღმოსავლეთის და და ჩრდილო-აღმოსავლეთ მიმართულებით ვიდრე სამხრეთ კავკასიის ჩათვლით. ამ უკანასკნელი რეგიონის წინააზიურ სივრცესთან კონტაქტების ვარაუდს ამყარებს ის ფაქტიც, რომ აღნიშნული ტიპის არტეფაქტები ერთნაირად არის წარმოდგენილი მახლობელი აღმოსავლეთის თითქმის ყველა რეგიონში და მის უკიდურეს ჩრდილო პერიფერიაშიც. ვფიქრობთ, რომ ყველა ამ ცალკეულ ცენტრს შორის, სადაც ამგვარი ლითონის ჭურჭელი გვხვდება, უშუალო და პირდაპირი კომუნიკაციის არსებობა ნაკლებად წარმოსადგენია. უფრო დასაშვებად მიგვაჩნია მათი ერთი ცენტრიდან ინფილტრირება სხვადასხვა მიმართულებით.

ლითონის ორყურა ქვაბები, სხვადასხვა ტიპოლოგიური ჯგუფების სახით გვაქვს წარმოდგენილი, რომელთა შორის ქვეტიპების არსებობასაც აღნიშნავენ [Puturidze 2016: 139-162]. ისინი საკმაოდ ფართოდ გავრცელებულია ნაწარმია ეგეოსურ სამყაროში (მიკენის შახტური სამარხები) და მის აღმოსავლეთით მდებარე წინა აზიის ფართო სივრცის სხვადასხვა რეგიონებში, ხოლო მისი უკიდურესი ჩრდილო-აღმოსავლეთით გავრცელების არეალი კი სამხრეთ კავკასიის ყველაზე დაწინაურებული, თრიალეთის კულტურაა. ამ ტიპის არტეფაქტის გავრცელების გეოგრაფია და მათი რაოდენობრივი მაჩვენებელი იმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, რომ ის ერთნაირად ჩანს მოდებული მთელს აღნიშნულ ფართო არეალში.

ლითონის ორყურა ქვაბი მასიური ზომის ჭურჭელია, რომელიც უმეტეს შემთხვევებში ბრინჯაოს სქელი ფურცლისგანაა დამზადებული, თუმცა გვხვდება სპილენძისა და ვერცხლისაგან დამზადებული ნიმუშების შემთხვევებიც. ის წარმოადგენს დაკრძალვის სარიტუალო ტრაპეზისათვის განკუთვნილ ჭურჭელს და ამავე დროს საკმაოდ პრესტიჟულ ნივთს, რომელიც, როგორც წესი, მდიდრული სამარხების ინვენტარის ნაწილია. ბრინჯაო, იმ პერიოდისათვის, ცხადია, ყველასთვის იოლად ხელმისაწვდომი ლითონის რესურსი არ იყო და მისი ფლობა ელიტის ძირითადი პრივილეგია გახლდათ, მით უფრო, ისეთი რაოდენობის ბრინჯაოსი, რომელიც ამგვარი მასიური ზომის ქვაბის დასამზადებლად იყო საჭირო. შესაბამისად, ეს ჭურჭელი რიგითი წევრების დასაკრძალავ ძეგლებში არ ფიგურირებს. სარიტუალო ტრაპეზის მოსამზადებლად განკუთვნილი ქვაბები ზოგჯერ ცილინდრული ან ჰორიზანტალურ ლერძზე განზიდული და ბიკონოსური ფორმისაა [Puturidze 2016: 151,153]. ამ ორი ტიპის ფორმას აქვს თითოეულს თავისი მეტ-ნაკლები სუბტიპები თუ ვარიაციები და, ვფიქრობთ, რომ ისინი, შესაძლებელია, ლოკალურ რეგიონულ სპეციფიკას უფრო ასახავდეს.

ამ სახის ლითონის ქვაბებს, კერძოდ, მის ორივე ტიპს, ერთი და იგივე სპეციფიკური ნიშნები ახასიათებთ: ორი, ერთმანეთისაგან დიამეტრალურად საპირისპიროდ განთავსებული ყური, რომელიც ყველა შემთხვევაში ჭურ-

ჭლის გვირგვინის ჰორიზონტს მაღლა სცდება. ჭურჭლის ძირი ყოველთვის ფართო, თითქმის პირის დიამეტრის ტოლია და უმეტეს შემთხვევაში სწორია, თუმცა გვაქვს ოდნავ გარეთა მხარეს გამოზნექილი ძირის შემთხვევებიც. ეს თავისებურებები ცალსახად გამოარჩევს ამ არტეფაქტს მისი გავრცელების უზარმაზარ არეალში და ის ყველგან ერთნაირად დამახასიათებელი ჩანს. რაც შეეხება ტიპობრივ სხვაობას, რა თქმა უნდა, ის ცალსახად თვალსაჩინოა და ამა თუ იმ რეგიონის ლოკალურ თავისებურებას უკავშირდება. ცილინდრული ფორმის ქვაბი, რომლის პირის და ძირის დიამეტრი, ისევე როგორც სიმაღლისა და სიგანის მაჩვენებლები, თითქმის ტოლია, ასეთები ძირითადად რამდენიმე რეგიონში გვაქვს მხოლოდ წარმოდგენილი. ესაა, უპირველესად ცენტრალური ანატოლიის ცნობილი სავაჭრო ქსელის ცენტრი – ქიულთეფე – კარუმ კანეში [Özguç 1986]. ამგვარი ტიპის ქვაბი, ერთი ეგზემპლარის სახით ასევე აღმოჩენილია აშურის მდიდარი ვაჭრის # 18 სამარხში [Müller-Karpe 1995: 261, Abb.4₁₉]. აშურის სამარხში დადასტურებული ქვაბი ვერცხლისგანაა დამზადებული და ის იდეალურად ცილინდრული ფორმისაა. უნდა ითქვას, რომ ეს ფორმა ნაკლებად გავრცელებული ჩანს, ვიდრე მეორე ტიპის – ბიკონოსურტანიანი ქვაბები.

გარდა ამისა, მოზრდილი ზომის ამ ტიპის ჭურჭლის აღმოჩენის შემთხვევები კარგადაა ცნობილი სირიაში, ტელ სიფრში, ასევე, სირია-ანატოლიის საზღვარის მახლობლად მდებარე უმნიშვნელოვანეს ქრესტომათიულ ძეგლზე – ალალაჰში და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის ცნობილ ქალაქ ბიბლოსში [Puturidze 2016:151-153, Tabs. I – III]. ისევე როგორც წინა აზიის სხვადასხვა პუნქტებში, ამგვარი ნიმუშები კარგადაა შესწავლილი ეგეოსური სამყაროს ცნობილ მიკენის შახტურ სამარხებშიც [Puturidze 2016: 151-152, Tabs. I-II]. როგორც მივუთითებდით, ფუნქციურად ერთი და იგივე დანიშნულების ქვაბების ორი ძირითადი ტიპოლოგიური ჯგუფია გამოყოფილი, ერთი – სრულიად ან მიახლოებით ცილინდრული ფორმის, ხოლო მეორე კი – ჰორიზონტალურ ლერძზე ოდნავ განზიდული და ბიკონოსური ფორმისაა, რომელიც ყველაზე უკეთ ეგეოსურ სამყაროში, მიკენშია წარმოდგენილი. ამგვარი ქვაბების აღმოჩენა უკავშირდება ჰ. შლიმანის მიერ მიკენის შახტური სამარხების გათხრებს. მიკენის № 5 სამარხში მიკვლეული ბრინჯაოს ბიკონოსურტანიან ქვაბს გაცილებით უფრო ესთეტიური, მოხდენილი და დახვეწილი ფორმა აქვს, ვიდრე პირველ ანუ ცილინდრული ფორმის ტიპს. ბიკონოსურტანიანი ქვაბის მაქსიმალური დიამეტრი გადის ჭურჭლის კორპუსის ქვედა მონაკვეთის უკიდურეს ზედა ზღვართან, სადაც მას მკვეთრი ნიბო გასდევს. ნიბოს ზემოთ კი კორპუსს მკაფიოდ შეზნექილილი პროფილი აქვს, რომელიც უფრო ზემოთკენ, გვირგვინთან ახლოს ისევ ფართოვდება. ამიტომაც პირის ნაწილი ისევ ფართოა და მცირედ თუ ჩამოუვარდება ნიბოს ნაწილის დიამეტრს. რაც შეეხება ნიბოს ქვემოთა მონაკვეთს, სწორედ ამ გარდატეხის ხაზიდან იწყება კორპუსის მკვეთრი შევიწროვება და ძირისკენ მიმავალი პროფილი მკაფიოდ დახრილია. არსებითად სწორედ ეს ნიშანი აძლევს ლითონის ქვაბს ბიკონოსურ ფორმას. ლითონის ქვაბის ზუსტად ამგვარი ტიპი აღმოჩენილი იქნა ბ. კუფტინის მიერ ნალკის №5 და № 15 ყორღანებში [Куптин 1941: табл. LXV, LXVI; Жоржикашвили, Гогадзе 1974:табл. 55₄₈₅, 77₆₆₇]. ის არა მხოლოდ

ტიპობრივად, არამედ საერთო იერითაც უახლოესი ანალოგია მიკენის შახტურ სამარხში აღმოჩენილი ეგზემპლარისა [ფუთურიძე 2002: 113, ტაბ. IV].

ნიშანდობლივია, რომ ზემოაღნიშნული ტიპებიდან ორივე მათგანი ფიგურირებს სამხრეთ კავკასიის ძეგლებში. თუმცა, ლითონის ქვაბის ეს უკანასკნელი ვარიანტი გაცილებით ფართო არეალის ფარგლებში ფუნქციონირებს. მისი გავრცელების უკიდურესი დასავლეთ საზღვარია ეგეოსური სამყაროს რეგიონი, კერძოდ კი, მიკენი, უკიდურესი სამხრეთ-დასავლეთი – აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთი, ხოლო უკიდურესი ჩრდილო-აღმოსავლეთ საზღვარი კი სამხრეთ კავკასიის ქვემო ქართლის რეგიონი. გარდა ამისა, ქვაბების მეორე ანუ ცილინდრული ტიპოლოგიური ჯგუფის არსებობის შემთხვევებიცა გვაქვს დადასტურებული სამხრეთ კავკასიაში. ესაა ლორი ბერდისა (სომხეთი) [Devdjian 2006: 178, Fig. 79₄] და თეთრი ქვების № 1 ყორღანის (კახეთი) [Pitskhelauri 2013: 113-118, Fig.3₁₁] ნიმუშები, რომლებიც ტიპოლოგიური და სტილისტური თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, რომ სრულიად იდენტურია.

ამგვარი ქვაბები, როგორც წესი, ლითონის სქელი ფურცლისაგან არის დამზადებული და ყურების კორპუსთან მისამაგრებლად მსხვილი, ბრტყელთავიანი ბრინჯაოსვე ლურსმნებია გამოყენებული. გარდა ამისა, ნიშანდობლივია, რომ ჭურჭლის პირს, უმრავლეს შემთხვევებში ირგვლივ შემოსდევს ბრინჯაოს ბრტყელი, სარტყლისებური ფირფიტა, რომელიც აშკარად პირის ნაწილის კიდევ უფრო გამაგრებისა და შეკვრის მიზნითაა გაკეთებული, თუნდაც იმიტომ, რომ მასზე უფრო კარგად მიემაგროს ორი, ერთმანეთის საპირისპიროდ განლაგებული მსხვილი ყური.

როგორც ვხედავთ, ქვაბები საკმაოდ ფართო არეალშია წარმოდგენილი მახლობელი აღმოსავლეთის სხვადასხვა ცენტრებსა და კავკასიის ვრცელ სივრცეში და ძნელია გამოიყოს ის კონკრეტული რაიონი, რომელთათვისაც ესა თუ ის დამახასიათებელი ტიპობრივი ნიმუშებია სპეციფიკური. ამგვარი ჭურჭელი თითქოს ერთიანად მოდებულია მთელს ზემოაღნიშნულ არეალში. აშკარაა, რომ მეტ-ნაკლები რაოდენობით, ერთეული ნიმუშების სახით ის წარმოდგენილია: მიკენში, ბიზლოსში, ტელ-სიფრში, კარუმ კანეში, აშურში, სამხრეთ კავკასიაში და წინა აზიის სხვა პუნქტებში. ყველა ისინი უმეტესწილად შუა ბრინჯაოს ხანის განვითარებული ეტაპით კარგად დათარიღებულ კომპლექსებშია აღმოჩენილი და მათი არსებობის ქრონოლოგიური დიაპაზონიც სწორედ ამ პერიოდს ემთხვევა. ასეთი ფართო გავრცელება გვაპარაუდებინებს, რომ ამგვარი ქვაბები, დიდი ალბათობით, ერთ კონკრეტულ ცენტრში შექმნილი უტილიტარული გამოყენების არტეფაქტებია, რომელიც შემდეგ ერთნაირად გავრცელდა და როგორც სიახლე შევიდა სულ სხვადასხვა, მათ შორის ურთიერთდაშორებულ რეგიონებში. შესაბამისად, ის დამახასიათებელია ამ ეპოქის სრულიად განსხვავებული კულტურული ერთობებისათვის (ცენტრალური ანატოლიის, აქადის, შუმერის, აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის, მიკენისა და სამხრეთ კავკასიის კულტურებისათვის) და შუა ბრინჯაოს პერიოდის ცივილიზაციური სამყაროს სხვადასხვა დანიშნულებული ცენტრების ზოგად დამახასიათებელ ნაწარმად იქცა. ამასთან, მისი განსხვავებული ქვეტიპების არსებობა, ვფიქრობთ, მიუთითებს, რომ ამგვარი ჭურჭლის ტიპი ფართოდ ადაპტირდა და დამახასიათებლად იქცა მახლობელი აღმოსავლეთის უკიდურეს ჩრდილო პერიფერიაშიც. თრიალეთის კულ-

ტურა, რომელიც ისე ჩანს, რომ შერჩევით იღებს და ითვისებს ამა თუ იმ ფორმას, ტიპსა თუ მხატვრულ სტილს, ყურადღებას ამახვილებს იმ არტეფაქტებზე, რომელიც მისთვის ფუნქციური, სოციალური და სტილისტური თვალსაზრისითაა მისაღები და გამოსადეგი.

ვფიქრობთ, ეს მომენტი მიუთითებს, რომ მახლობელი აღმოსავლეთის ეს უკიდურესი ჩრდილო პერიფერია – სამხრეთ კავკასია – საკმაოდ კარგად იცნობს და კავშირურთიერთობის გარკვეულ ქსელით დაკავშირებულია იმ რეგიონებთან (მათ ნაწილთან მაინც), სადაც ამგვარი ტიპები იყო გავრცელებული. კონკრეტულად რომელი ცენტრიდან მოხდა მისი შეღწევა თრიალეთის კულტურის გავრცელების არეალში, ცხადია, დაბეჯითებით ეს ძნელი სათქმელია. ამის შესახებ მოსაზრებები სამეცნიერო ლიტერატურაშიც ნაკლებად გვხვდება. ქვაბების გავრცელების ჩვენს მიერ წარმოდგენილი გეოგრაფია, ვფიქრობთ, მეტ შესაძლებლობას გვიტოვებს ვიფიქროთ, რომ ის აშურის მიერ ცენტრალურ ანატოლიაში დაარსებული სავაჭრო კოლონიის, კარუმ კანეშის საშუალებით უფრო დასაშვებია რომ გავრცელებულიყო სამხრეთ კავკასიაში, ვიდრე სხვა უფრო შორეული რეგიონიდან. ამ მოსაზრებას, ჩვენის აზრით, ამყარებს ისიც, რომ თრიალეთის კულტურაში ტორევეტიკის სხვა ნიმუშები ან მათზე მოცემული მხატვრული პროგრამა უფრო ხშირად დასტურდება სწორედ კარუმ კანეშის შუა ბრინჯაოს ხანის კულტურულ ფენის მასალათა შორის.

და ბოლოს, გვინდა შევეხოთ, ლითონის კიდევ ერთ არტეფაქტს – ბრინჯაოს საძგერებელ მახვილს ანუ რაპირას, რაც, ზოგადად, შუა ბრინჯაოს ეპოქის დამახასიათებელი იარაღია და რომელიც ფართოდაა წარმოდგენილი ეგეოსური სამყაროს რეგიონიდან დაწყებული ვიდრე წინა აზიისა და სამხრეთ კავკასიის ჩათვლით. ამ მნიშვნელოვანი იარაღის შესახებ საგანგებო კვლევაც არის ჩატარებული 21-ე საუკუნის პირველ ათწლეულში და დასაშვებადაა მიჩნეული, რომ თრიალეთის კულტურის ფარგლებში წარმოდგენილი რაპირის ნიმუშები შესაძლებელია ადგილობრივ, დამოუკიდებლად შექმნილი პროდუქტი იყოს და არა მაინცდამაინც გარესამყაროდან შემოტანილი სიახლე [Abramishvili 2010: 167- 178]. იარაღის ამ გამორჩეული და აშკარად პრესტიჟული ტიპის გავრცელების შესახებ უნდა აღინიშნოს ის, რომ ის გარდა ეგეოსური სამყაროს სივრცისა, ფართოდაა წარმოდგენილი წინა აზიის რეგიონში და მის მიღმაც უფრო ჩრდილოეთით. სამხრეთ კავკასიაში მისი უკვე ათეული ნიმუშის აღმოჩენის შემთხვევაა ცნობილი და ყველა მათგანი მხოლოდ მდიდრულ სამარხებშია დადასტურებული. ზოგადადაც, ის ყველა რეგიონში მხოლოდ პრესტიჟულ მასალებთან კონტექსტშია აღმოჩენილი, რაც აშკარად მისი, როგორც სოციალური მარკერის სასარგებლოდ მეტყველებს. რაპირები გვხვდება აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის ისეთ ცნობილ ძეგლებზე, როგორებიცაა რას შამრა [Gimbutas 1967: Fig. 54] და ბიბლოსი [Sandars 1961: 17-30]. წინა აზიის სხვადასხვა რეგიონებში წარმოდგენილ კულტურათა ცენტრებში რაპირების არსებობა დადასტურებულია: ალაჯა ჰუიუკში, ჰოროზთეფეში, კარუმ კანეშში და სხვაგან [Кушнарева, Рысин 2001: 115, рис. 4, 5]. რაც შეეხება მისი გავრცელების უკიდურეს დასავლეთ არეალს, ის ყველაზე დიდი რაოდენობით ეგეოსური სამყაროს სხვადასხვა ცენტრებშია წარმოდგენილი, კერძოდ კი, მიკენში, ამორგოსზე და მალიაში [Burger

1994: 207-218]. რაც შეეხება სამხრეთ კავკასიას, ის მხოლოდ ისეთ მდიდრულ კომპლექსებში გვხვდება, როგორებიცაა: სადულას № 2 და № 3, თეთრი ქვების № 1, სამთავროს № 243, ლილოს № 1, დილიჩას № 1 [Кушнарева, Рысин 2001: 108-110, 115, рис. 4] და სხვა ყორღანები. ყველა აღნიშნული ნიმუში, როგორც სამხრეთ კავკასიური, ისე წინააზიური თუ ეგეოსური სამყაროს რეგიონებიდან, საერთო დამახასიათებელი ფორმითა და სტილისტური ნიშნებით გამოირჩევა. მიუხედავად ამისა, მათ შორის არსებული განმასხვავებელი ნიუანსების საფუძველზე გარკვეული ტიპოლოგიური ვარიანტების შენიშვნა მაინც აშკარად შესაძლებელია. ეს ჩანს როგორც რაპირის მხრების სიგრძისა და დახრილობის მხრივ, ისე ტარზე მისამაგრებელი ყუნწის და მასზე განთავსებული მანჭვლების რაოდენობის, იარაღის ქედის სიმაღლის, რაპირის საერთო სიგრძისა თუ სხვა დეტალების საფუძველზე. ეს განმასხვავებელი თავისებურებანი, ვფიქრობთ, რომელიმე კონკრეტული რეგიონისათვის დამახასიათებელი ლოკალური ვარიანტების არსებობაზე უნდა მიანიშნებდეს.

იარაღის ეს ტიპი, უდავოდ, ერთ-ერთი მანიშნებელია აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთისა და სამხრეთ კავკასიისათვის საერთო დამახასიათებელი კულტურული კონტექსტის არსებობისა.

ნაშრომში წარმოდგენილი არტეფაქტების რამდენიმე კატეგორია: ღუზისებური ცულები, ბრინჯაოს ქვაბები და რაპირები, სწორედ ის მნიშვნელოვანი ფაქტობრივი მასალაა, რომელიც, ზოგადად, მთელი წინააზიური არქეოლოგიური ძეგლების გათვალისწინების ფონზე საფუძველს გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ სამხრეთ კავკასიის შუა ბრინჯაოს ხანის კულტურები, აშკარად იყო ჩართული საერთაშორისო კულტურული და სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირურთიერთობების ქსელში, რისი საშუალებითაც აღნიშნულმა ტიპებმა საბოლოოდ შემოაღწიეს ამ უკანასკნელ რეგიონში. ჩვენს მიერ ამჯერად საგანგებოდ განხილული ლითონის ნაწარმი კი, იმის მაუწყებელია, რომ აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და სამხრეთ კავკასიის თანადროულ კულტურულ რეალობებს საერთო არქეოლოგიური კონტექსტიც გააჩნდათ.

ვფიქრობთ, რომ ამ მიმართულებით, კერძოდ, სამხრეთ კავკასიისა და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთის არქეოლოგიური კომპლექსების შედარებითი კვლევის თვალსაზრისით საჭიროა ყველა სხვა კატეგორიის მასალების შესწავლა როგორც მომავალი აღმოჩენების კვალდაკვალ, ასევე, სხვა უკვე დადასტურებული არტეფაქტების შემდგომი, საგულდაგულოდ მოძიებისა და მათი კვლევის თვალსაზრისით. ამ მხრივ მომავალი სამეცნიერო მუშაობა, მიგვაჩნია, რომ აუცილებლად უნდა გაგრძელდეს.

გამოყენებული ლიტერატურა

ფუთურიძე, მ. (2002). სამხრეთ კავკასია – ეგეოსური სამყაროს კულტურული კონტაქტების პრობლემისათვის ძვ.წ. მე-3 ათასწლეულის ბოლოსა და მე-2 ათასწლეულის პირველ ნახევარში, ენა და კულტურა, 3, 100-113, თბილისი: „პროგრამა ლოგოსი“

ფუთურიძე, მ. (2011). ანალოგიური ტენდენციების შედარებითი კვლევისათვის სამხრეთ კავკასიის და წინა აზიის შუა ბრინჯაოს ხანის მხატვრულ ხელოსნობაში, „ცივილიზაციური ძიებანი, 9, 95-106, თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

- ღამბაშიძე, ი., მინდიაშვილი, გ., გოგოჭური, გ., კახიანი, კ., ჯაფარიძე, ი. (2010). უძველესი მეტალურგია და სამთო საქმე საქართველოში ძვ.წ. მე-4–მე-3 ათასწლეულებში, თბილისი: „მნიგნობარი“.
- ჯაფარიძე, ი. (2006). ქართველი ერის ეთნოგენეზის სათავეებთან, თბილისი: „არტანუჯი“.
- Abramishvili, M. (2001). Transcaucasian Rapiers and the Problem of their origin, in: *Lux Orientis. Archäologie zwischen asien und Europa*, R. Boehmer, J. Maran (eds.), *Studia Honoraria*, 12, 1-8, Rahden/Westf
- Aruz, J., Benzel, K., Evans, J. (Eds.). (2008). *Beyond Babylon. Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium BC.*, New York: Metropolitan Museum of Art
- Burger, G. (1994). Die Transkaukasischen Rapiere und die Möglichkeit ihrer Verbindung mit anderen Rapierezentren im Zirkumpontischen Gebiet. *Relations Traco-Illyro-Helleniques*, 207-2018, Bucarest
- Devedjian, S. (2006). *Lori Berd II (Bronze Moyen)*, Erevan: Editions „Guitoutium“ de l' ANS RA
- Gimbutas, M. (1967). *Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe*, Paris, Hague, London
- Müller-Karpe, M. (1995). Zu den Erdgräbern 18,20,21 von Assur. Ein Beitrag zu Kenntnis mesopotamischer Metall-gefäße und waffen von der Wende des 3. Zum 2. Jahrtausend c. Chr., *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseum*, 257- 352, Mainz: „Römisch-Germanischen Zentralmuseum“
- Özguç, T. (1986). Kültepe- Kaneş II. New Researches at the Trading Center of the Ancient Near East, Ankara: “Türk Tarih Kurumu Basim Evi”
- Pitskhelauri, K. (2013). Der Kurgan „Tetri Kvebi I“, სამხრეთ-აღმოსავლეთ კავკასიის ეთნოკულტურული სისტემა ბრინჯაო-რკინის ხანაში, 113-118, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის სტამბა
- Puturidze, M. (2014). For the Assign of Middle Bronze Age Phases and Upper Chronological Limit of the Trialeti Culture. *Problems of Early Metal Age Archaeology of Caucasus and Anatolia*, 278-285, Tbilisi: “Mtsignobari”
- Puturidze, M. (2016). Some Evidences for the South Caucasian-Aegean World Relationship. in: *Aegean World and South Caucasus: Cultural Relationship in the Bronze age* (Ed. G. Narimanishvili), 139-162, Tbilisi: „Mtsignobari”
- Sandars, N. (1961). The first Aegean Swords and their Ancestry. in: *American journal of Archaeology*, 65, I, 17-30, New York:
- Santrot, J. (ed.). (1996). *Armenie. Trésors de l' Armenie ancienne des origines au IV ème siecle*, Nantes
- Rubinson, K. (2013). Actual Imports or Just Ideas? in: *Investigations in Anatolia and the Caucasus, Cultures in Contact. From Mesopotamia to the Mediterranean in the II Millennium BC*, 12- 25, J. Aruz, S. Graff, Y. Radik (Eds.), New York: Metropolitan Museum of Art
- Ахундов, Т. (2001). Северо-Западный Азербайджан в Эпоху Энеолита и Бронзы, Баку: «Элм»
- Есаян, С. (1976). Древняя культура племен Северо-Восточной Армении (III-II тысячюдо н.э.), Ереван: « Издательство АН Армянской ССР»
- Кушнарева, К. (1994). Кармирбердская (Тазакендская) культура; севано-Узерликская группа памятников; Материалы к проблеме выделения Кармирванкской (Кызилванкской) культуры, 106-132, Археология. Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии, Ранняя и Средняя бронза Кавказа, Москва: «Наука»
- Кушнарева, К., Рысин М. (2001). Новые данные к проблеме датировки памятников «цветущей поры» Тriaлетской культуры, კავკასია, ნეოლით-ბრინჯაოს ხანის არქეოლოგიის საკითხები, “ძიებანი“, დამატებანი VI, 101-116, თბილისი: არქეოლოგიური კვლევის ცენტრი
- Куфтин, Б. (1941). Археологические раскопки в Тriaлети, Опыт Периодизации Памятников, I, Тбилиси: Издательство Академия Наук Грузинской ССР
- Жоржикашвили, Л., Гогодзе, Э. (1974). Памятники Тriaлети эпохи ранней и средней бронзы, Каталог Тriaлетских памятников, II, Тбилиси: «Мецниереба»

From the end of III millennium BC and especially the first quarter of the II millennium BC in South Caucasian dominant cultural landscape, i.e., the Trialeti culture, evidently became clear the appearance of those artefacts which were characteristic for the Ancient Near Eastern and, in particular, Eastern Mediterranean region's archaeological context. The present article devoted to the detail typological and artistic-stylistic analysis of the certain type of patterns that are related and sometimes finds a close analogue with the material of the different cultural centers of the contemporary period Near Eastern world.

Among these assemblages obviously prevalent are the metal items made by bronze or, in some case, even precious metals. Appearance of this certain types of valuable patterns in the South Caucasian region and, consequently, its widespread diffusion allows us to assume in favor of the most activated communication in the period of the I and II phases of the Middle Bronze Age, i.e., from the mid III millennium, including the first half of 17th century BC. This time interval in South Caucasus coincides with the existence of two different archaeological units: Bedeni and Trialeti cultures.

South Caucasus which is considered as the most northern periphery of the Near East, from the remote past was a distinguishable region from the point of intercultural relation with the neighboring southern civilizations. This relationship becoming especially activate and, as well of another dimension, from the end of III and first quarter of the II millennium BC which is corresponds to development of the Trialeti culture. The best evidences that revealed obvious the cultural communication between the mentioned regions comes exclusively from the burial sites of this cultural unit. Exactly this culture, better than any other Bronze Age ones, reveals those innovations and achieves which seems familiar not only to the local but as well the neighboring Ancient Near Eastern civilizations. This fact in different years was discussed in various publications of some Georgian and foreigner scholars (O. Japaridze, E. Gogadze, K. Rubinson, M. Puturidze and others).

It should be noted that none of the other South Caucasian cultures doesn't represents such large quantity of Near Eastern style artifacts as the Trialeti culture of the Middle Bronze Age.

It is thus significant that the start of the Trialeti culture at the same time represents the beginning of the cultural orientation of the South Caucasian area toward the Near Eastern civilizations. Among the impressive number of the different types of precious burial goods (toreutics, jewelry) of the Trialeti culture, it is possible to single out the main 'alien' Near Eastern style items, or some individual features which differs from the characteristic local artifacts, and have no prototypes in the Caucasian region. Exactly such artifacts indicate that nearly all achievements and knowledge of producing the certain fashionable metal items of different styles were known and successfully adopted by the Middle Bronze Age South Caucasian cultural units (Bedeni and Trialeti cultures) from the Near Eastern world. Supposing that transfer and distribution of various modern technical methods and stylistic fashions point out about the cultural connections between the above-mentioned regions and, as well, the common knowledge in craft of the complicate metalworking field.

Currently, given an attempt is to consider the archaeological context of cultural interrelation of the South Caucasian mentioned cultures with the most south-western region of the Near East, i.e., Eastern Mediterranean.

Before the consideration of the above-mentioned issue, it seems important specially shortly mention about the existed communication between these regions in previous

period, i.e., during the Early Bronze Age archeological culture. This is exactly those exceptional periods, when beside the other areas of Ancient Near East, the Eastern Mediterranean and South Caucasus was covered by the entire Kura-Araxes cultural unit.

Consequently, the Early Bronze Age Kura-Araxes culture represents the most evident, specific and long lasting, nearly one thousand years, period of interrelation between the South Caucasian and Eastern Mediterranean regions. After this powerful and widely distributed culture, cultural unity between the interesting to us regions were interrupted around 2500/2400- 2200 BC years which was the period of quite another Bedeni culture. After this short period of interruption, the intercultural relationship again was renovated at the developed, II phase of Middle Bronze Age Trialeti culture. This famous phenomenon, i.e., the Trialeti culture shows the few types of metal artifacts obviously well represented in Eastern Mediterranean archaeological context. This kind of materials indicates in favor of actualization of relationship between these regions. Though, it might be the direct, instinctive or indirect contacts and quite possible that be realized by the help and via the other region of the Ancient Near East, like the central Anatolia.

In essence, recording of the Near Eastern cultural tradition's important archaeological evidences in large amount of the sites of South Caucasian culture, obviously have a great sense for understanding the existed relationship in end of III – first half of the II millennium BC.

Specially should be assigned those group of artifacts which seems the characteristic material for the Eastern Mediterranean region and clearly revealed in Middle Bronze Age assemblages of Bedeni and Trialeti cultures. Among these materials it is especially important to note the following artifacts: a) anchor shaped metal axes which used to be as the insignia for the elite representatives of society (rulers, priests); b) metal, double handled cauldrons of the utilitarian purpose which were intended for the burial ritual banquet; c) bronze long swords – rapiers which always were recorded only in rich burial sites.

In presented article discussed about the close resemblance with the analogical type of above noted metal production with those from the ancient the Eastern Mediterranean region and as well the entire Near East. From this point we focused on those metal weapons and vessels discovered in Byblos, Kül Tepe- Karum Kaneş II layer, #18 rich merchant's grave of Assur, Ras Shamra, Abidos, Kheluan, Luristan and Mycenaean #5 shaft-grave. By scholars all of them considered as a close analogue to the items from South Caucasian Middle Bronze Age various burial sites.

It is an important issue to define the detailed localization and local typological variety of all these above-mentioned types of metal objects which were distributed not only in Eastern Mediterranean but as well in other different areas of the Near East and South Caucasus. Such radiation of these assemblages proves in favor of that, the in South Caucasian cultural landscape they were distributed from south, exactly the Ancient Near Eastern region.

Supposing that the all-above-mentioned artifacts indicate that the III – II millenniums BC South Caucasian Middle Bronze Age Bedeni and Trialeti Cultures were in certain cultural relationship with the Near Eastern world and, in particular, with Eastern Mediterranean. Expressing this assumption, we based on the fact of diffusion of these materials within the last area.

It is essential to indicate that from the different Middle Bronze Age cultural unites of different phases of it (Bedeni, Trialeti, Middle Bronze Age III phase, Tazakend, Sevan-Uzerlik and Kizil Vank cultures), exactly the famous Trialeti Culture of Brilliant Kurgans

is distinguished with the close intercultural relations with Near Eastern world and not the other ones which very rarely or completely not at all demonstrates such case. The Trialeti culture is evidently outstanding one from the point of the activation of intercultural relation, accepting and in some cases transformation of the Near Eastern civilizational achieves in local, South Caucasian landscape and their clear adaptation.

Considered in the presented article archaeological context provides an important information and illustrates the intensified international communication and acceptance of many cultural achievements symptomatic for the Middle Bronze Age above-mentioned areas.

At the end of III and first quarter of the II millenniums BC, these communications reached quite another, even the top level. The best evidence which confirms this fact comes from the burial sites of the famous Trialeti culture, located in different areas (current Eastern Georgia and Armenia) of its wider distribution.

Valuable patterns of South Caucasian bronze and precious metal samples of this culture clearly shows the novelty in stylistic and technical methods which mainly were characteristic for the neighboring southern civilizational unites. Among those artifacts which find close analogies with the Eastern Mediterranean cultural world obviously might be separated the anchor-shaped axe, bronze cauldron and bronze rapier (long sword). All these categories clearly reveal the closest similarity, sometimes even the identity, with those from the entire Near eastern region.

Beside the already noted metal artifacts, South Caucasian archaeological evidences of late III – first quarter of the II millennium BC presents the many other different categories of toreutics and jewelry produced by rich metals which indicates in favor of the existed trade-exchange or/and cultural interrelations of this area with the outer, exclusively, Near Eastern world. The Trialeti culture, development of which coincide with this period is directly related with drastic social stratification and concentration of wealth by the ruling elite. Together with the considered bronze long swords, anchor-shaped axes represented the elite's insignia and cauldrons, the several other precious metal items of this culture are the clear manifestation of a fairly developed level of toreutics, which signals the developed phase of high artistic craft in the southern regions of Caucasus. The origin of the all incomparable precious metal working patterns of the Trialeti culture was predetermined by several factors, among which we must include increasingly brisk contacts with the Near East. The highly artistic and fine-crafted prestigious artifacts clearly shows that Trialetian craftsmen were familiar with the achievements and traditions of the southern civilizations, one of the important areas of which was the Eastern Mediterranean region.

In conclusion, it can be pointed out that today it is quite clear that there is an ever-growing necessity to conduct a detailed study of the complexes of the mid III – first quarter of the II millenniums of already mentioned cultures in accordance with the Eastern Mediterranean and more eastward surrounding areas of the Near East.

თინათინ ქაროსანიძე
Tinatin Karosanidze

„მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაცია ეგვიპტეში: აღმავლობა
და დაცემა
"Muslim Brotherhood" Organization in Egypt: Rise and Fall

თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტი
Tbilisi Free University

საკვანძო სიტყვები: „მუსლიმი ძმები“, ეგვიპტე, „არაბული გაზაფხუდი“, ისლამი,
ფუნდამენტალიზმი

Keywords: "Muslim Brothers", Egypt, "Arabic Spring", Islam, fundamentalism

„არაბული გაზაფხულის“ მოვლენებმა, რომელიც სოციალური ამბოხით დაიწყო, საშუალება მისცა ისლამისტურ ძალებს საკუთარი მიზნებისთვის ებრძოლათ. სწორედ ეს ფუნდამენტალისტური ძალები მოხვდნენ მოვლენების ეპიცენტრში. ისლამური ფუნდამენტალიზმი XX საუკუნის 70-იანი წლებიდან მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ერთის მხრივ, იქმნება ისლამური რესპუბლიკები (ირანი, სუდანი, ავღანეთი), მეორეს მხრივ კი სხვადასხვა ისლამური მოძრაობები თუ ორგანიზაციები არსებული სისტემების შიგნით ძირითად პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენს. მომდევნო ათწლეულებში, ისლამური ფუნდამენტალისტური დაჯგუფებები ტაქტიკას ცვლიან და ძალაუფლების მოსაპოვებლად არჩევნებში იღებენ მონაწილეობას. შესაბამისად, ამ დაჯგუფების წევრები წარმოდგენილი არიან როგორც აღმასრულებელ, ასევე საკანონმდებლო ხელისუფლებებში ეგვიპტეში, სუდანში, ქუვეითში, მალაიზიაში, ბანგალდეშში.

2010 წელს დაწყებული „არაბული გაზაფხულის“ სახელით ცნობილი მოვლენებიც არ ყოფილა გამონაკლისი. განვითარებული პროცესების შედეგად, მუსლიმი ფუნდამენტალისტები ზოგ ქვეყანაში ხელისუფლების სათავეშიც მოვიდნენ (ეგვიპტე, თუნისი). თუმცა საბოლოოდ აღმოჩნდა, რომ მათ არ ქონდათ ქვეყნის მართვის შესაბამისი გამოცდილება და ამ ქვეყნების ხელისუფლებაში მოსული დაჯგუფებები მალევე სახელმწიფო გადატრიალების შედეგად საპატიმროებში აღმოჩნდნენ (ეგვიპტე), ან თვითონვე თხოვეს სხვა პარტიებს კოალიციური მთავრობის შექმნა (თუნისი).

ისლამური ფუნდამენტალიზმის აღმოცენება არაბულ სამყაროში ეგვიპტელ „მუსლიმ ძმებს“ უკავშირდება. დაჯგუფებას მჭიდრო კავშირები ქონდა სხვადასხვა ისლამისტურ ძალებთან და დაჯგუფებებთან, როგორცაა ალჟირის „ალ-ჰიბზ ალ-ისლამია“, თუნისის „აჰლ ად-და'ვასთან“, „ფედაიან-ისლამის“ ნავაბ საფავის დაჯგუფება ირანში. ის დიდი პოპულარობით სარგებლობდა იორდანიაში, სუდანში, პალესტინაში, სირიასა და საუდის არაბეთში. სწორედ „მუსლიმი ძმები“ გახდა ეგვიპტეში „არაბული გაზაფხულის“ მნიშვნელოვანი მონაწილე, რამაც ხელი შეუწყო მის ხელისუფლებაში მოსვლას.

სტატიაში გაანალიზებულია „მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაციის როლი და მისი გავლენა ეგვიპტის თანამედროვე პოლიტიკაში. ამ საკითხების კვლევისას გამოყენებულია ორგანიზაციის დამაარსებლების ჰასან ალ-ბანას და საიდ კუტბის ნაშრომები.

„მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაცია ეგვიპტის ისტორიის განმავლობაში ყველაზე ეფექტურ და მნიშვნელოვან ორგანიზაციად მიიჩნეოდა. დაჯგუფების პირველად მიზანს წარმოადგენდა ვესტერნიზაციის სანინალმდეგო საქმიანობა, თუმცა მან მალევე გლობალური მოძრაობის სტატუსი მოიპოვა, რაც ეგვიპტის გარეთ ბევრი მუსლიმის თუ ისლამური დაჯგუფების ინსპირაცია გახდა.

„მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაცია უძველესი დაჯგუფებაა პოლიტიკური ისლამის ისტორიაში, რომელიც 1928 წელს ისმაილიაში, ეგვიპტეში დაარსდა. დაჯგუფების დამაარსებელია არაბული ენის მასწავლებელი ჰასან ალ-ბანა. ალ-ბანა მასწავლებლად სუეცის არხის ქალაქ ისმაილიაში დაწყებითი სკოლის მასწავლებლად გაანაწილეს, სადაც ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფამ მას გაუჩინა აზრი, შეექმნა დაჯგუფება, რომელიც ხელს შეუწყობდა არაბუ-

ლი ენის და ისლამის გავრცელებას ეგვიპტელთა შორის, რომელსაც ენაც დაეკარგა და რწმენაც. ალ-ბანა თვლიდა, რომ ეგვიპტელების მდგომარეობა განაპირობა დასავლური ცივილიზაციის და მატერიალური ფილოსოფიის გავლენამ, რამაც ეგვიპტელები ჭეშმარიტ რწმენას დააშორა. შესაბამისად, ალ-ბანამ გადანყვიტა, აქტიურად ჩართულიყო ქალაქის სოციალურ ცხოვრებაში. „დღისით ახალგაზრდებს (შვილებს) ვასწავლი და საღამოობით კი – მშობლებს,“ – წერდა ჰასან ალ-ბანა (Mitchell, 1969, გვ. 7; العسل 1953, გვ. 54).

ჰასან ალ-ბანამ სამი დიდი ყავახანა ამოარჩია, სადაც კვირაში ორჯერ ატარებდა ისლამის შესახებ ლექციებს. მის მსმენელებს შორის ძირითადად მუშები, მოვაჭრეები და სამოქალაქო მოსამსახურეები იყვნენ. ის მოუწოდებდა ეგვიპტელებს, რომ ისლამს დაბრუნებოდნენ და მუდმივად ხაზს უსვამდა, რომ ეგვიპტელთა გადარჩენის ერთადერთი გზა ისლამური ფასეულობების აღორძინება იყო (Mitchell, 1969, გვ. 7).

დროთა განმავლობაში ჰასან ალ-ბანას განუმტკიცდა აზრი დაჯგუფების შექმნის შესახებ. 1928 წლის მარტში მან ექვს პირთან ერთად „მუსლიმი ძმების ასოციაცია“ შექმნა. ორგანიზაციის ლოზუნგი იყო: ღმერთი არის უზუნაესი, მადლობა ღმერთს“, „სიმბოლო კი არის ყურანი ორ ხმალს შორის“ (Husain, 2003, გვ. 160).

ალსანიშნავია, რომ „მუსლიმი ძმები“ არ იყო ისლამის აღორძინების პირველი მქადაგებელი ასოციაცია ეგვიპტეში, თუმცა ის გახდა ერთადერთი დაჯგუფება, რომელიც მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ორგანიზაციად იქცა. ორგანიზაცია ორი მიმართულებით მოქმედებდა: ის მისიონერულ საქმიანობას უთავსებდა რეფორმატორულ საქმიანობას ეკონომიკურ და სოციალურ სფეროებში. დაარსების დღიდანვე „მუსლიმი ძმების“ დაჯგუფება აქტიურად ჩაერთო ეგვიპტის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. საქმიანობის პირველივე წლებში დაჯგუფების 15-მდე ფილიალი დაარსდა კაიროში, ისმაილიაში, პორტ საიდში, აბუ სუვარსა და ნილოსის დელტის სანაპიროზე – შუბრა ხიტში, მაჰმუდიაში, ტანტაში, დამიატში, აბუ ჰამადსა და შაბალნახაში (ქაროსანიძე, 2009, გვ. 25).

„მუსლიმი ძმების“ დაჯგუფებამ მალევე მოიპოვა პოპულარობა ეგვიპტეში, რამაც სხვა პოლიტიკური გაერთიანებებისგან თავდასხმის სამიზნე გახადა. ჰასან ალ-ბანას ხან კომუნისტებთან და ხან ვაფდისტებთან¹ კავშირში „ამხელდნენ“. ამ თავდასხმების მიუხედავად, ალ-ბანამ მოახერხა, რომ მისი ორგანიზაცია დაარსების დღიდანვე მნიშვნელოვანი ძალა გამხდარიყო ქვეყანაში.

„მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაციის სტრუქტურა, რომლის ჩამოყალიბება ასევე ჰასან ალ-ბანას ეკუთვნის, იდეალური მოდელი გახდა სხვა ისლამური დაჯგუფებებისთვის მომდევნო პერიოდებში.²

¹ ვაფდის პარტია – 1918 წელს დაარსდა ეგვიპტეში და 1978 წლამდე იარსება. ის ერთ-ერთი წამყვანი პარტია იყო ეგვიპტის ისტორიაში.

² სულ წევრობის ოთხი საფეხური გამოიყოფოდა: 1. „დამხმარე ძმა“, რომლის ძირითადი ფუნქცია სანევროს გადახდა იყო ხაზინაში; 2. „დაკავშირებული ძმა“ მონაწილეობდა საკვირაო შეკრებებში; 3. „მოქმედი ძმა“ ასრულებდა რელიგიურ ვალდებულებებს, ეხმარებოდა პილიგრიმების და ღარიბების დამხმარე ფონდებს; 4. „მქადაგებელი მებრძოლი“ ქადაგებდა, ატარებდა ლექციებს, ავრცელებდა ორგანიზაციის იდეოლოგიას. წევრობის ასეთი იერარქია

მეორე მსოფლიოს ომის შემდეგ „მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაცია პოლიტიკურ სცენაზე ეგვიპტის ხელისუფლების ყველაზე მნიშვნელოვან კონკურენტად იქცა. დაჯგუფებაში ეგვიპტური საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენლები გაერთიანდნენ, განსაკუთრებით კი – სტუდენტები, მუშები და გლეხები. ხალხის მხარდაჭერის მოპოვების მიზნით, 1933 წელს ჰასან ალ-ბანამ ეგვიპტის მეფე ფუადს წერილი გაუგზავნა, სადაც მეფეს სთხოვდა, ეგვიპტელები ქრისტიან მისიონერთა აგრესიისგან დაეცვა და იმ საავადმყოფოების და სკოლების ფუნქციონირება აეკრძალა, რომლებსაც მისიონერები აფინანსებდნენ.

ჰასან ალ-ბანას პოლიტიკური პროგრამა ისლამური მმართველობის აღდგენას უკავშირდებოდა. ის თვლიდა, რომ ეგვიპტეში ყველა პოლიტიკური პარტია უნდა გაუქმებულიყო და ეგვიპტის ხელისუფლება ისლამურ სამართალს უნდა დაყრდნობოდა. ალ-ბანა თვლიდა, რომ „ისლამური საზოგადოება“ ოთხ ელემენტს უნდა დაფუძნებოდა: მუსლიმი ინდივიდი, რომელიც დაიცავდა ისლამის წესებს; მუსლიმური ოჯახი, რომელიც მუსლიმი ერის საფუძველს შექმნიდა და მუსლიმური ხელისუფლება, რომელიც ჩამოაყალიბებდა მმართველობის ისლამურ წყობას.

ალ-ბანა თვლიდა, რომ ისლამურ სახელმწიფოს არ სჭირდებოდა უცხოური წყაროებიდან პოლიტიკური თუ სოციალური იდეების სესხება, რადგან ისლამური სისტემა არსებითად დემოკრატიულია და ის სრულყოფილი სისტემაა, რომელიც ცხოვრების ყველა სფეროს ესადაგება. „ის არის სახელმწიფო და სამშობლო, ხელისუფლება და უმმა, მორალი და ძალაუფლება, წყალობა და სამართლიანობა, კულტურა და კანონი, მეცნიერება და სამართალი ... ჯიჰადი და მონოღება, არმია და იდეალი, ბოლოს ის არის ჭეშმარიტი რწმენა და ღვთისმსახურება“ (Simms, 2002, გვ. 578; Abdin, 1988, გვ. 55-70).

ალ-ბანას პოლიტიკური პროგრამა სახალიფოს აღდგენის საკითხსაც მოიცავდა. ის თვლიდა, რომ სახალიფოს გაუქმება ქემალისტების მიერ დიდი შეცდომა იყო. ალ-ბანა სახალიფოს დაშლაში დასავლეთს ადანაშაულებდა, რომელმაც ისლამური სამყარო დაანანევრა.

„მუსლიმი ძმები“ პალესტინის საკითხმა პირველად ჩართო საგარეო პოლიტიკაში, თუმცა პოლიტიკაში ჩართულობის პიკი უშუალოდ დაჯგუფების ერთ-ერთ მთავარ იდეოლოგს საიდ კუტბს¹ უკავშირდება და მე-20 საუკუნის 50-60-იან წლებს ემთხვევა.

დასავლეთის განსაკუთრებული კრიტიკით გამოირჩეოდა „მუსლიმი ძმების“ იდეოლოგი და ლიდერი საიდ კუტბი. კუტბის რადიკალური დამოკიდებულება დასავლეთის მიმართ ამერიკაში მისი სწავლის პერიოდში ჩამოყალიბდა. მისმა უარყოფითმა დამოკიდებულებამ დასავლეთის მიმართ, კუტბი ეგვიპტის რადიკალურ წრეებთან დააკავშირა და „მუსლიმი ძმების“ დაჯგუფებაში გაერთიანდა, რაზეც თავად წერდა: „1951 წელს მე თავიდან დავიბადე“ (Khalil, 1976, გვ. 41). საიდ კუტბის პოლიტიკური აქტიურობა და პოპულარობა გასცდა „მუსლიმი ძმების“ რიგებს. ის ასევე აქტიურად ეკონტაქტებო-

სხვა ისლამურმა დაჯგუფებებმაც გადაიღეს. ზოგმა მას მესუთე რანგი, შაჰიდის ანუ ნამებულის რანგი დაუმატეს, რომელიც განსაკუთრებული პატივით სარგებლობდა.

¹ საიდ კუტბი (1906-1966) – მუსლიმი მოაზროვნე, „მუსლიმი ძმების“ იდეოლოგი, რომელსაც ეკუთვნის ყურანის განმარტებების მრავალტომეული.

და ეგვიპტეში მოქმედ „თავისუფალ ოფიცრებს“, რომლებიც მას ლიდერადაც თვლიდნენ. კუტბი რევოლუციის სახელმძღვანელო საბჭოშიც კი შეიყვანეს. ის ერთადერთი სამოქალაქო პირი იყო, რომელიც ამ საბჭოს წევრი გახდა, თუმცა იმედები მალევე გაუცრუვდა, როდესაც მისი იდეები სახელმწიფოს მოწყობის შესახებ ოფიცრებმა არ გაიზიარეს. საბოლოოდ საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ საიდ კუტბი დააპატიმრეს და 25 წლით კატორღა მიუსაჯეს. სწორედ ციხეში ქმნის საიდ კუტბი მის მნიშვნელოვან ნაშრომებს „ყურანის ჩრდილქვეშ“ („ფი ზილალ ალ-კურ'ან“),¹ „ეს რელიგია“ („ჰაზა ად-დინ“), ამ რელიგიის მომავალი“ („მუსთაკბალ ლი-ჰაზა ად-დინ“).

კუტბის რადიკალური შეხედულებები მოგვიანებით ისეთმა რადიკალურმა დაჯგუფებებმა მიიღო, როგორიცაა „ათ-თაქფირ ვალ-ჰიჯრა“, „ალ-ჯიჰად“. კუტბის შეხედულებებს შორის გამოირჩევა მისი პოზიცია ჯიჰადის შესახებ. ის თვლიდა, რომ ჯიჰადი მუდმივი ბრძოლა უნდა იყოს და დროის გარკვეული მონაკვეთით არ უნდა შეიზღუდოს. კუტბი თვლიდა, რომ თანამედროვე ჯაჰილიური საზოგადოების ისლამზე მოქცევა მხოლოდ ჯიჰადით იყო შესაძლებელი. „დღეს ჩვენ ჯაჰილიას მსგავს ან უფრო მძიმე სიტუაციაში ვართ, ვიდრე ადრეული ისლამის დროს“ (كتاب، 1980, გვ. 21). შესაბამისად, არსებული უსამართლო სისტემა უნდა შეცვლილიყო სამართლიანი ანუ ისლამური სისტემით, რაც კუტბის მოსაზრებით, მხოლოდ მუსლიმური თემის გაერთიანებით და ჯიჰადის გზით უნდა განხორციელებულიყო (ქაროსანიძე, 2009, გვ. 167).

რელიგიის კუტბისეული ინტერპრეტაცია ისლამისტი ფუნდამენტალისტების ორ მიზანს ემსახურება: ერთის მხრივ, მუსლიმებს დაანახონ ჭეშმარიტი ცხოვრება, რომელიც ისლამს ეფუძნება და მეორეს მხრივ, უარყონ სხვა რელიგიები, იდეები თუ პოლიტიკური სისტემები.

„მუსლიმი ძმების“ ურთერთობა ეგვიპტის ხელისუფლებასთან ანვარ ას-სადათის პერიოდშიც გაგრძელდა. ას-სადათი ცდილობდა, რელიგიური ფაქტორი გამოყენებინა გამალ აბდ ან-ნასერის მომხრეების წინააღმდეგ და ამიტომ „მუსლიმი ძმების“ დაჯგუფებასთან კომპრომისული ურთიერთობა დაამყარა. მან ნასერის პერიოდში დაკავებული ძმობის წევრები ციხიდან გაათავისუფლა, რომელთა შორის იყო დაჯგუფების ლიდერი ჰასან ალ-ჰუდაბი. ას-სადათმა ძმობა ეგვიპტის კონსტიტუციის პუნქტების შემუშავებაშიც ჩართო. ძმობა ითხოვდა, რომ კონსტიტუციის მიხედვით შარიათი ყოფილიყო კანონმდებლობის ერთადერთი წყარო, თუმცა სადათისეულ ვარიანტში შარიათი კონსტიტუციის მთავარ წყაროდ ჩაიწერა. ასევე, კონსტიტუციის მე-3 მუხლი აცხადებდა, რომ ხელისუფლების ერთადერთი წყარო იყო ხალხი, ისლამისტი ფუნდამენტალისტებისთვის კი ხელისუფლების ერთადერთ და მთავარ წყაროს ალაჰი წარმოადგენს. ამ განსხვავებული მიდგომების გამო „მუსლიმი ძმები“ მაინც უკმაყოფილო იყვნენ ანვარ ას-სადათის პოლიტიკით. ამ უკანასკნელის პოლიტიკას ძმობისგან განსაკუთრებული კრიტიკა მოყვა მას შემდეგ, რაც ეგვიპტის პრეზიდენტი 1977 წელს ისრაელში წავიდა სამშვიდობო ინიციატივით. „მუსლიმი ძმები“ პალესტინელების მხარდაჭერის

¹ მოგვიანებით კუტბმა შექმნა ნაშრომი „მიჯნები გზაზე“, რომელშიც „ყურანის ჩრდილქვეშ“ ნიგნის ოთხი თავი შევიდა.

საქმეში აქტიურად ჩაება კონფლიქტის დასაწყისშივე და ის პირველი პოლიტიკური ორგანიზაცია იყო, რომელიც საომარ მოქმედებებში ჩაება. 1978 წლის კემპ-დევიდის შეთანხმებაზე¹ ხელმონერა „მუსლიმმა ძმებმა“ ლალატად აღიქვეს და მომდევნო წელს ისრაელთან ურთიერთობის ნორმალიზაციის სანინაალმდეგო კამპანიაც გააჩაღეს. ამ ქმედებებმა ძმობასა და სადათს შორის ურთიერთობა გააფუჭა. საპასუხოდ ხელისუფლებამ უმარ ათ-თილმისანი რეჟიმის დამხობის მცდელობაში დაადანაშაულა (Rubin, 1990, გვ. 19).

მე-20 საუკუნის 80-იან წლებში „მუსლიმი ძმები“ გამოვიდა ახალი სახელით „ნეომუსლიმი ძმები“. დაჯგუფებამ მოქმედების განსხვავებული ტაქტიკა აირჩია და გავლენა დაამყარა ექიმთა, ჟურნალისტთა, ადვოკატთა და სხვა პროფკავშირებზე, რომელიც წარმოადგენდა ეგვიპტის სამოქალაქო საზოგადოების ყველაზე დემოკრატიულ ნაწილს. რაც შეეხება ძმობის საპარლამენტო ცხოვრებას, ის ჯერ კიდევ 1938 წლიდან იღებს სათავეს. ძმობამ რამდენჯერმე სცადა არჩევნებში მონაწილეობა, თუმცა აკრძალვების გამო მხოლოდ 1976 წელს მოახერხა ერთი კანდიდატურით მიელო მონაწილეობა (Noha, 2006, გვ.27). მე-20 საუკუნის 80-იან წლებში კი მოახერხა, რომ ეგვიპტის პარლამენტში ყველაზე ფართო ოპოზიცია გამხდარიყო. ის ახერხებდა სხვადასხვა პარტიებთან კოალიციის მეშვეობით შესულიყო ეგვიპტის პარლამენტში.² ძმობის წარმომადგენლებმა ასევე მაღალი თანამდებობები დაიკავეს სხვადასხვა სინდიკატსა და სტუდენტურ გაერთიანებებში. ისლამური ბანკები მათ ფინანსურ ინტერესებს ემსახურებოდა. შესაბამისად, ძმობა ნაკლებად აპროტესტებდა ხმამაღლა ხელისუფლების გადაწყვეტილებებს და დემონსტრაციების გამართვასაც ერიდებოდა. ხელისუფლების მიმართ მათი ლოიალური დამოკიდებულება აიხსნებოდა იმ მოტივით, რომ ამ უკანასკნელს ძმობის მოღვაწეობისთვის ხელი არ შეეშალა. მაგ., ძმობამ 1987 წლის საპრეზიდენტო არჩევნებში ჰუსნი მუბარაქის კანდიდატურას მხარი დაუჭირა (Rubin, 1990, გვ. 33).

ისლამური ფუნდამენტალიზმის ის მიმართულება, რომელიც ძალადობას არ ემყარებოდა და რომელსაც „მუსლიმი ძმები“ გაყვნენ, მიმზიდველი აღმოჩნდა ფართო მასებისთვის. თუმცა ხელისუფლებისთვის არ ჩანდა განსხვავება ძმობასა და სხვა ისლამისტურ რადიკალურ დაჯგუფებებს შორის, ამიტომ ჰუსნი მუბარაქის ხელისუფლება ერთნაირად დაუპირისპირდა ამ დაჯგუფებებს. შესაბამისად, მე-20 საუკუნის 90-იანი წლები ძირითადად „მუსლიმი ძმების“ და სხვა ისლამისტების დაპატიმრებების სერიითაა ცნობილი ეგვიპტეში. მონაცემების მიხედვით, ეგვიპტეში 10 000-50 000 პოლიტიკური პატიმარი იყო (Hassan, 1994). იმ პერიოდში გაზეთში „ალ-აჰრამ“ სტატია გამოქვეყნდა, სადაც აშშ-ის პრეზიდენტს ბილ კლინტონს სთხოვდნენ „მუს-

¹ 1979 წლის 17 სექტემბერს კემპ-დევიდის ხელშეკრულება დაიდო ეგვიპტესა და ისრაელს შორის, რომლის მიხედვით ორივე მხარე უარს ამბობდა ძალის გამოყენებაზე. ხელშეკრულების მიხედვით დადგინდა საზღვრები ორ ქვეყანას შორის, სინაიდან გავიდა ისრაელის ჯარი, სუეცის არხის ტერიტორიის 50-კილომეტრიანი მონაკვეთის კონტროლი გაეროს სამშვიდობო ჯარს დაევა, შეწყდა ეკონომიკური ბოიკოტი.

² 1987 წლის საპარლამენტო არჩევნებში „მუსლიმმა ძმებმა“ „ვაფდის“ პარტიასთან ერთად 65 ადგილი მოიპოვა, აქედან ძმობამ 12 ადგილი მიიღო (Gueneva, 1997, გვ. 134; لاجلة 1984, გვ. 9).

ლიმი ძმების“ დაჯგუფება ტერორისტული დაჯგუფებების სიაში შეეტანა და მისი წევრების საბანკო ანგარიშები გაეყინა. 2001 წლის 11 სექტემბრის ტერაქტების შემდეგ ეგვიპტის პოლიციამ „მუსლიმი ძმების“ 22 წევრი დააპატიმრა ისლამისტური საქმიანობის გამო.

„მუსლიმი ძმების“ დაჯგუფება გარემოს მიხედვით ცვლიდა საქმიანობის ტაქტიკას. მაგ., 2005 წელს „მუსლიმი ძმები“ საპარლამენტო პოლიტიკურ პარტიად იქცა მას შემდეგ, რაც პარლამენტში ადგილების 20% მოიპოვა. საპარლამენტო ტრიბუნამ ძმობას საშუალება მისცა შარიათის შესახებ დებატები გაემართა, თუმცა საბოლოოდ ეს კამპანია წარუმატებელი აღმოჩნდა.

2011 წელს „მუსლიმი ძმების“ ტაქტიკა „არაბული გაზაფხულის“ მოვლენებმა ისევ შეცვალა. 2011-2012 წლის საპარლამენტო და საპრეზიდენტო არჩევნებში ძმობამ განსაკუთრებულ წარმატებას მიაღწია. 2012 წლის საპარლამენტო არჩევნებში „მუსლიმმა ძმებმა“, რომელიც თავისუფლებისა და სამართლიანობის პარტიის სახელით მონაწილეობდა, სახალხო ასამბლეაში ადგილების თითქმის ნახევარი მოიპოვა, ისლამისტებმა კი შურას საბჭოში – 84% (Laub, 2019). ამის საპასუხოდ, ხელისუფლების მიერ დანიშნულმა საკონსტიტუციო სასამართლომ 2012 წლის ივნისში დაითხოვა სახალხო ასამბლეა და შეიარაღებული ძალების უმაღლესმა საბჭომ თავდაცვის და ეროვნულ პოლიციას განსაკუთრებული სამხედრო ძალაუფლება მიანიჭა.

აღსანიშნავია, რომ „მუსლიმმა ძმებმა“ ეგვიპტის პრეზიდენტის ჰუსნი მუბარაქის გადადგომამდე უარი თქვეს საპრეზიდენტო კამპანიაში მონაწილეობაზე. ამის მიუხედავად, მათ მაინც წამოაყენეს საკუთარი კანდიდატურა – ხაირათ აშ-შატერი – დაჯგუფების სულიერი ლიდერის მოადგილე. აშ-შატერის დისკვალიფიკაციის შემდეგ კი კანდიდატი გახდა მუჰამად მურსი.¹ 2012 წლის 30 ივნისს მურსის მიერ არჩევნებში გამარჯვებამ და სახალხო ასამბლეს დაშლამ, პრეზიდენტს ხელისუფლების აღმასრულებელ და საკანონდებლო შტოებზე კონტროლის საშუალება მისცა. თუმცა ერთი წლის შემდეგ სახელმწიფო გადატრიალების შედეგად, ქვეყნის ხელისუფლება ისევ სამხედროებმა დაიკავეს, მუჰამად მურსი დააპატიმრეს. მომდევნო დღეებში ძმობის ასობით წევრი დააკავეს, რომლების დიდი ნაწილი დღესაც ციხეში სასჯელს იხდის². იმ წევრებმა და ლიდერებმა, რომლებმაც ქვეყნის დატოვება მოასწრო, გამოითქვა მოსაზრება, რომ "მუსლიმი ძმები" ხელისუფლებაში მოსვლისთვის აღარ იბრძოლებდნენ.

აღსანიშნავია, რომ მუჰამად მურსიმ ხელისუფლების მოსვლისთანავე რამდენიმე მნიშვნელოვანი შეცდომა დაუშვა: 2012 წლის ნოემბერში მან საკუთარი თავი, შურას საბჭო და და ასამბლეა სამართლის ხელისუფლებისგან „გაათავისუფლა“ იმ მოტივით, რომ მას ჯერ კიდევ მუბარაქის კადრები აკონტროლებდნენ და რომ სასამართლო ხელისუფლება შეეცდებოდა რევოლუციის ტემპების შეფერხებას. ამ ნაბიჯის საწინააღმდეგო დემონსტრაციებმა მურსი აიძულა, მისი გადაწყვეტილება გაეუქმებინა. მეორე შეცდომა, რომე-

¹ 2012 წლის საპრეზიდენტო არჩევნებში ორი კანდიდატი დაუპირისპირდა ერთმანეთს: სახელისუფლებო კანდიდატი მუბარაქის მთავრობის პრემიერ-მინისტრი, აჰმად შაფიკი და „მუსლიმი ძმების“ კანდიდატი, მუჰამად მურსი.

² ზოგი მონაცემის მიხედვით, 5000-6000 წევრი იხდის სასჯელს ეგვიპტის ციხეებში (Evance, 2022).

ლიც ძმობამ ხელისუფლებაში ყოფნისას დაუშვა, იყო ქრისტიანების და ქალების საწინააღმდეგო გადაწყვეტილებები. ეგვიპტის ახალი კონსტიტუცია დიდად არ განსხვავდებოდა წინა ვერსიისგან, რომელშიც ეწერა, რომ ისლამური სამართალი კანონმდებლობის წყაროა, თუმცა ამ ვერსიამ ეგვიპტელ ლიბერალებში დიდი შეშფოთება გამოიწვია.

მუჰამად მურსის პოლიტიკას მალე ბევრი კრიტიკოსი გამოუჩნდა, რომლებიც მოძრაობის „თამარრუდ“ ირგვლივ გაერთიანდნენ. მოძრაობამ მურსის გადადგომის მოთხოვნით 22 მლნ ხელმოწერა შეაგროვა. ამას დამატა ქვეყანაში უსაფრთხოების კონტროლის პრობლემები. მურსიმ ლუქსორში პრობლემების მოსაგვარებლად „ალ-გამა ალ-ისლამია“ წარმომადგენელი დანიშნა.¹ ამ და მსგავსი ქმედებების პასუხად ქუჩებში ათასობით ადამიანი საპროტესოდ გამოვიდა. მურსის და მის ხელისუფლებას გადადგომისთვის 48 საათი მისცეს. ამ საპროტესტო ტალღას სამხედროები მართავდნენ. შედეგად 2013 წლის 3 ივლისს თავდაცვის მინისტრის აბდ ალ-ფათაჰ ალ-სისის მეთაურობით სახელმწიფო გადატრიალება მოხდა და მუჰამად მურსი გადააყენეს, ახალი კონსტიტუცია მიიღეს (Laub, 2019).

რაც შეეხება „მუსლიმი ძმების“ დაჯგუფებას, ხელისუფლებამ ის უკანონოდ გამოაცხადა. ძმობის ათასობით წევრი დააპატიმრა, ზოგმა კი ქვეყანა დატოვა. მუჰამად მურსი სასამართლოს განაჩენის გამოტანამდე პატიმრობაში გარდაიცვალა 2019 წლის ივნისში.

საბოლოოდ აღმოჩნდა, რომ „მუსლიმი ძმების“ ორგანიზაცია არ იყო მზად ქვეყნის სამართავად. იმის მიუხედავად, რომ დაჯგუფება 1928 წლიდან ხელისუფლების ოპოზიციაში იდგა და თითქოსდა აქტიურად ჩართული ქვეყნის პოლიტიკაში ფლობდა შესაბამის ტაქტიკას, ხელისუფლებაში მოსვლისთვის მზად არ აღმოჩნდა. ეს კარგად გამოიყენეს სამხედროებმა და ხელისუფლება კვლავ დაიკავეს.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ქაროსანიძე, თ. (2009). ისლამური ფუნდამენტალიზმი თანამედროვე ეგვიპტეში: „მუსლიმი ძმების“ და რადიკალური ისლამური ორგანიზაციების სტრატეგია, თბილისი: „ნეკერი“.
- Abdin, A.Z. (1988). The Political Thought of Hasan Al-Banna, "Hamdad Islamicus" 11(3), 55-70.
- Evance, D. (2022). Egypt's Muslim Brotherhood rejects 'struggle for power', exiled leader says, "Reuters", July 29, <https://www.reuters.com/world/middle-east/egypts-muslim-brotherhood-rejects-struggle-power-exiled-leader-says-2022-07-29>.
- Gueneva, N. A. (1997). Islamic Activism in Egypt, 1974-1996 in "Islam in a Changing World World, Europe and the Middle East, ed. by A.Jerichow & J.B. Simonsen, Curzon, Richmond, 134-147.
- Hassan, E.D.M. (1994). The Human Rights Situation in Egypt/The Annual report for 1994, Cairo, Egypt, The Egyptian Organization for Human Rights.
- Husain, M.Z. (2003). Global Islamic Politics, New York: Longman.

¹ 1997 წლის 17 ნოემბერს „ალ-გამა ალ-ისლამიამ“ ეგვიპტის ქალაქ ლუქსორში ხატშემუსუტის სასახლესთან ტერაქტი მოაწყო, რასაც 59 უცხოელი ტურისტის სიცოცხლე შეეწირა.

- Khalil, M.R. (1976). To avoid Turning the Islamic World into Another Andalus, "Ad-DA'wa", April, 14-15.
- Laub, Z. (2019). Egypt's Muslim Brotherhood, Council of Foreign Relations, <https://www.cfr.org/background/egypts-muslim-brotherhood>
- Mitchell, R.P. (1969). The Society of Muslim Brothers, Oxford, "Oxford University Press".
- Noha, A. (2006). The Muslim Brotherhood's Success in Legal Elections in Egypt 2005: Reasons and Implications, This EuroMeSCo research was conducted under the auspices of German Institute for International and Security Affairs (SWP, Berlin) & Al-Ahram Centre for Political and Strategic Studies (ACPSS, Cairo), October.
- Rubin, B. (1990). Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics, Great Britain, "WBS Printed Ltd., Bridgend".
- Simms, R., (2002). Islam Is our Politics: A Gramscian Analysis of the Muslim Brotherhood (1928-1953), "Social Compass" 49 (4), 563-582.
- العسال، فتح. (١٩٥٣). حسن البنا كما عرفته.
- (ალ-ასალ, ფათჰ. (1953). ჰასან ალ-ბანნა ქამა არაფთუჰუ.)
- قطب، س. (١٩٨٠). معالم في الطريق. القاهرة: دار وهاب.
- (კუტბ. ს. (1980). მასლიმ ფი ატ-ტარიკ. ალ-კაჰირა: დარ ვაჰაბ)
- المجلة، ١٩٨٤/٦/١٥- (١٥/٦/1984) (ალ-მაჯალა, 15/6/1984)

The article analyses the history of the "Muslimi Brotherhood" in Egypt which is the most significant revivalist group converted to political party in the Middle East. The "Muslim Brotherhood" is also the source for Islamic fundamentalism that has been played an important role since the 1970s in the political life of the Middle Eastern countries. On the one hand, Islamic republics in Iran, Sudan and Afghanistan have been founded and on the other hand, various Islamic movements or organizations have become the main political force within the existing systems. Later Islamic radical organizations changed their tactics and decided to participate in the elections to gain the power. Accordingly, members of these groups are represented in both executive and legislative authorities in Egypt, Sudan, and Kuwait. "Arab Spring" movement which began in 2010 became the chance for Muslim fundamentalists to take the power in some Arab countries like Egypt and Tunisia.

The emergence of Islamic fundamentalism in the Middle East is connected to the "Muslim Brotherhood" organization founded in Egypt in 1928. The "Muslim Brothers" was not the first or the last organization that preached about the resurgence of Islam during XX century in Egypt, but it was the only organization that became politically important and co-opted the missionary activity with reformist activity in social and economic spheres. Within the short period of time the group opened 15 branches in Cairo, Ismailiyya, Port Said, Tanta, Damiat. It had close relations with other Islamic groups such as "al-Hizb al-Islami" in Algeria, "Ahl al-Da'wa" in Tunisia, "Fedayan-Islam" group in Iran. Later the group opened branches in Syria, Jordan, Sudan, and Saudi Arabia. And it became the Islamic group with fundamentalist views of political life of Egypt, which came to power after the "Arab Spring".

The research is focused on the role of the "Muslim Brotherhood" in Egypt since its emergence till its failure after the "Arab Spring". The article describes the history of the influence of the "Muslim Brothers" organization on the political history of Egypt in the

XX century. It is focused on the success and failure of the group with the longest history of activity in the politics of Egypt and the Middle East and explains the reasons.

To analyze these issues writings of the founders Hasan Al-Banna and Sayyed Qutb are used in addition to speeches and views of the "Muslim Brothers" other leaders. The ideology of the "Muslim Brotherhood" is based on the writings of Hasan al-Banna and Sayyed Qutb. The cornerstone of Al-Banna's political program was the resurgence of Islamic state, which had to be based on four core elements: Muslim individual, Muslim family, Muslim nation and Muslim authority. Sayyed Qutb believed that the only way to resurgence of Islamic state is Jihad. Despite the fact that Qutb was Sunni Muslim, his ideas were acceptable for Shiite Muslims. His ideas about political Islam influenced Ayatollah Khomeini and Shiite revolution. In addition to the writings of the "Muslim Brotherhood" founders, speeches of other leaders are also analyzed to answer the question: why the "Muslim Brotherhood" could not run Egypt when they got the chance after winning the 2011-2012 parliamentary and presidential elections.

მამუკა წურწუმია
Mamuka Tsurtsunia

ჯვაროსნული მონეტების იკონოგრაფია¹
Iconography of Crusader Coins

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

საკვანძო სიტყვები: ჯვახოსნები, იეჰუსადიმის ჯვახი, ბეზანტი, დენიე
Keywords: Crusaders, Jerusalem Cross, Bezant, Denier

¹ ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის - FR-21-2041 - ფარგლებში.

იერუსალიმის ჯვარს, რომელიც ცენტრალური ჯვრის მკლავებში ჩასმულ ოთხ პატარა ბერძნულ (თანაბარმკლავებიან) ჯვარს წარმოადგენს, გამორჩეული ადგილი უკავია ჰერალდიკასა და იკონოგრაფიაში. ჩვეულებრივ, პირველ ჯვაროსნებს იერუსალიმის ჯვრით გამოსახავენ, მეტადრე იერუსალიმის პირველ ჯვაროსან მმართველ გოდფრუა ბუიონს (1060-1100), რომლის გვიანდელ გამოსახულებებს მუდამ ხუთჯვრიანი ემბლემა ახლავს თან (სურ. 1). ეს მცდარია ისტორიულად. იერუსალიმის აღმნიშვნელი ხუთი ჯვარი შედარებით გვიანდელი მოვლენაა და ის არ გვხვდება ჯვაროსნული მოძრაობის დასაწყისში. ვიპერტუს-ჰუგო რუდტ ფონ კოლენბერგი მიუთითებს, რომ იერუსალიმის ჯვარი სრულიად უცნობია პალესტინაში [Rüdt von Collenberg 1983: 142]. თ. ვუდკოკი და ჯ. რობინსონიც აღნიშნავენ, რომ იერუსალიმის ჯვარს საერთო არ ჰქონდა იერუსალიმის სამეფოსთან XIII საუკუნემდე [Woodcock, Robinson: 7]. მათ კვერს უკრავს ოტო ჰაქსტჰაუზენი, რომლის მიხედვითაც იერუსალიმის ხუთი ჯვარი, თავისი ხუთჯვრიანი ფორმით, სამეფოს დაცემამდე (1291) არ გვხვდება არც იერუსალიმში და არც არსად სამეფოს ტერიტორიაზე [Haxthausen 1989: 270]. არც იერუსალიმის სამეფოს მონეტებზეა აღბეჭდილი ხუთი ჯვარი [Haxthausen 1989: 271].

ჯვაროსნული სახელმწიფოების მიერ მოჭრილი ფულის ერთეულები დიდი მრავალფეროვნებით ხასიათდება. ჯერ კიდევ რუდტ ფონ კოლენბერგი აღნიშნავდა, რომ ჯვაროსნული სახელმწიფოების ნუმიზმატიკური მასალა ჰერალდიკური თვალსაზრისით უაღრესად საინტერესოა [Rüdt von Collenberg 1983: 134]. უფრო სამხრეთით მდებარე იერუსალიმის მეფეებისა და ტრიპოლის გრაფების მონეტებზე მათი მუსლიმი მეზობლების (სირია-ეგვიპტის) გავლენა შეიმჩნევა, ჩრდილოეთით კი, ედესა, ანტიოქიასა და კვიპროსზე, მძლავრი იყო ბიზანტიური ზეგავლენა. ამავე დროს, სავსებით ბუნებრივია, რომ ჯვაროსნული ფული ინარჩუნებდა საკუთრივ დასავლეთევროპულ ნიშნებსაც. შუა საუკუნეების სამყაროს ამ სამი პოლიტიკურ-კულტურული ცენტრის (ევროპული, ბიზანტიური და მუსლიმური) ურთიერთქმედება განაპირობებდა ჯვაროსნული ფულის გარეგნულ სახესა და მრავალჯვარობას [Malloy et al. 2004: 8].¹

კაროლინგური დენარიუსიდან წარმომდგარ ლათინურ ფულს შემკვიდრეობით ერგო ლაკონურობა და სიცხადე, სადაც ავერსზე ცენტრის გარშემო წრიულად იყო დატანილი გამომშვების სახელი და ხშირად, ტიტულიც, რევერსზე კი – მოჭრის ადგილი. ჯვაროსნული ფულის უმთავრესი რელიგიური და ჰერალდიკური სიმბოლო სხვადასხვა ფორმის ჯვარი გახლდათ და ის მონეტის ცენტრში იყო გამოსახული [Malloy et al. 2004: 18-20].²

¹ ევროპული, ბიზანტიური ან მუსლიმური იმიტაციების მოჭრას შესაბამის რეგიონთან ვაჭრობის სურვილი განაპირობებდა [Malloy et al. 2004: 10]. მონეტებისაგან განსხვავებით, ჯვაროსანი მმართველების ბეჭდები პოლიტიკურად უფრო მომართული და დასავლური იყო [Metcalf 1999: 171].

² გასაკვირი არაა, რომ ჯვაროსნული მოძრაობის დასაწყისიდანვე ჯვარი მთავარ ემბლემად გვევლინება. ბალდუინ II ედესაში სულაც ასეთი წარწერით ჭრიდა მონეტას – „ბალდუინი ჯვრის მსახური“ [Porteous 1977: 365; Rüdt von Collenberg 1983: 141; Malloy et al. 2004: 15].

ანტიოქიის სამთავროს ფულზე ვხვდებით ხუთფიგურიანი ჯვრის ერთ-ერთ პირველ გამოსახულებას – ჯვარს ოთხივე კანტონში ბეზანტებით,¹ რომელიც რაიმონდ პუატიეს ხანაში (1136-49) მოჭრილ ანონიმურ მონეტაზე დასტურდება (სურ. 2) [Schlumberger 1878: 58, pl. III, 15; Porteous 1977: 372, 394; Metcalf 1983: pl. 13, 338-39; Malloy et al. 2004: 204]. ბოემუნდ III ანტიოქელის მცირეწლოვნობის ჟამს (1149-63) გამოშვებულ მონეტაზე ჯვრის პირველ, მეორე და მესამე კანტონებში ბეზანტებია, მეოთხეში კი ნახევარმთვარე (სურ. 3) [Schlumberger 1878: 58, pl. III, 16; Porteous 1977: 396; Metcalf 1983: pl. 13, 340; Malloy et al. 2004: 209-10, 44], სრულწლოვნობის ხანის (1163-1201) მონეტაზე კი ისევ ვხვდავთ ბეზანტებს ოთხივე კანტონში (სურ. 4) [Schlumberger 1878: 58, pl. III, 1; Metcalf 1983: pl. 13, 341; Malloy et al. 2004: 214]. ასეთივე მონეტა, ბეზანტებით ჯვრის ოთხივე კანტონში, იჭრება 1215-50 წლებში, ბოემუნდ IV-ის (1201-16, 1219-33) ან ბოემუნდ V-ის (1233-52) მიერ (სურ. 5) [Schlumberger 1878: 52, pl. III, 3; Porteous 1977: 396; Malloy et al. 2004: 227-28].

ტრიპოლის საგრაფოს ფული, მთელი მისი არსებობის მანძილზე, 1109 წელს ტრიპოლის აღებიდან 1289 წლამდე, როდესაც მამლუქთა სულთანმა კალავეუნმა ქალაქი დაიპყრო, ევროპული მონეტების აშკარა გავლენას განიცდიდა [Malloy et al. 2004: 40-41]. ტრიპოლში რაიმონდ II (1137-52) ჭრიდა მონეტას ჯვრის ოთხივე კანტონში ბეზანტებით (სურ. 6) [Schlumberger 1878: 103, pl. IV, 8; Porteous 1977: 375-76, 402; Metcalf 1983: pl. 14, 363; Sabine 1980: nos. 168-93; Malloy et al. 2004: 168], რომელიც ანტიოქიურ ფულთან ერთად ერთ-ერთი უადრესი ჯვაროსნული მონეტაა ხუთფიგურიანი ჯვრის გამოსახულებით. მის სხვა მონეტაზე ჯვრის პირველ და მეორე კანტონში თითო-თითო ბეზანტია, მესამე და მეოთხე კანტონში კი სამ-სამი ბეზანტი ან რგოლი (სურ. 7) [Schlumberger 1878: 101-2, pl. IV, 3; Porteous 1977: 375-76, 402; Sabine 1980: nos. 128-67; Metcalf 1983: pl. 14, 362; Malloy et al. 2004: 168]. 1149-64 წლებში რაიმონდ II (1137-52) ან რაიმონდ III (1152-87) ჭრის მონეტებს, სადაც ჯვრის კანტონებში ორი ბეზანტი სხვადასხვა თანმიმდევრობით არის განლაგებული: პირველ და მეორე (სურ. 8) [Sabine 1980: nos. 15-25; Metcalf 1983: pl. 14, 365; Malloy et al. 2004: 169], პირველ და მესამე [Sabine 1980: nos. 5-14; Metcalf 1983: pl. 14, 364], მესამე და მეოთხე კანტონში [Schlumberger 1878: 102, pl. IV, 4; Sabine 1980: nos. 26-35; Metcalf 1983: pl. 14, 366-68; Malloy et al. 2004: 169]. ბოემუნდ V-ის (1233-51) ფულზე ბეზანტი მხოლოდ ჯვრის პირველ [Sabine 1980: nos. 68; Malloy et al. 2004: 172.] ან მესამე (სამი ცალი) [Sabine 1980: nos. 75-127; Malloy et al. 2004: 173.] კანტონშია, ბოემუნდ VI-სთან (1251-75) კი ბეზანტები მეორე და მეოთხე კანტონშია [Schlumberger 1878: 105, pl. IV, 23; Malloy et al. 2004: 174.]. ტრიპოლში 1266 წლის შემდეგ მოჭრილი ანონიმური მონეტა კვლავ იმეორებს ხუთფიგურიათ კომპოზიციას ჯვრის ოთხივე კანტონში ბეზანტით [Schlumberger 1878: 106, pl. IV, 24; Sabine 1980: nos. 332-42; Malloy et al. 2004: 175].

¹ ბეზანტს ევროპელები ბიზანტიურ ოქროს მონეტას (ნომისმას) უწოდებდნენ [Grierson 1991: 287]. ბეზანტად სახელდებული ეს დისკოსებური ფიგურები ხშირად ბურთულის სახითაა მოცემული და მას ასეც მოიხსენიებენ ხოლმე ნუმისმატიკი.

XIII საუკუნეში ლევანტში ჯვაროსანი ბარონების მიერ მოჭრილი ფულიც მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. **ბეირუთში** იოანე I იბელინის (1205-36) მონეტებზე ჯვრის პირველ და მეოთხე კანტონში ხან ბეზანტები და ხანაც რგოლებია, გვხვდება ნახევარმთვარე მეორე და მესამე კანტონში, ისევე როგორც რგოლი მეოთხეში [Porteous 1977: 382, 406; Malloy et al. 2004: 149-50]. **ტიროსში** კი ფილიპ მონფორტის (1243-70) ფულზე ხუთფიგურიანი ჯვარია გამოსახული ოთხივე კანტონში ბეზანტით [Porteous 1977: 383, 407; Malloy et al. 2004: 143-44].

იერუსალიმის სამეფოს ფული ხუთფიგურიანი ჯვრის გამოსახვაში ჩამორჩებოდა სხვა ჯვაროსნულ სახელმწიფოებს. მათი უმთავრესი სიმბოლო დაავითის კოშკი ან წმინდა საფლავის (აღდგომის) ეკლესია იყო, რომლის მეორე მხარეს მარტივი ტოლმკლავა ჯვარი იყო მოთავსებული. მხოლოდ ამაღრიკის მეფობაში (1163-74) იწყება ჯვრის კანტონებში მრგვალი ფიგურების განთავსება, ისიც არასრულად. ამაღრიკის მონეტაზე, რომლის რამდენიმე ტიპი არსებობს, გამოსახულია ჯვარი მეორე და მესამე კანტონში რგოლებით (სურ. 9) [Schlumberger 1878: 85, pl. III, 19-20; Porteous 1977: 374, 398; Metcalf 1983: pl. 6, 99; Malloy et al. 2004: 74-76]. ის ჭრიდა მონეტასაც პირველ და მეოთხე კანტონში რგოლებით [Metcalf 1983: pl. 6, 115; Malloy et al. 2004: 76]. ჰენრი შამპანელი (1192-97), რომელიც იზაბელა იერუსალიმელის კონსორტი იყო, უკვე ჯვრის ოთხივე კანტონში ათავსებს რგოლებს (სურ. 10) [Schlumberger 1878: 92, pl. III, 28-29; Porteous 1977: 381, 399; Metcalf 1983: pl. 7, 120; Malloy et al. 2004: 77-78]. ეიმერი ლუზინიანის (1197-1205) მიერ მოჭრილი ფული კი უფრო მრავალფეროვანია: აქ გვხვდება ჯვარი მეორე და მესამე კანტონში რგოლებით ან ბეზანტებით; მეორე კანტონში რგოლით, მესამეში კი ბეზანტით (სურ. 11); პირველ და მეოთხე კანტონში რგოლებით [Porteous 1977: 399; Malloy et al. 2004: 78-79]. დამკვიდრებულ ტრადიციას მისდევს ჟან (იოანე) დე ბრიენიც (1210-25), რომლის მონეტებზე ჯვრის მეორე და მესამე კანტონში რგოლები (სურ. 12) ან ბეზანტებია განლაგებული [Schlumberger 1878: 93, pl. III, 31; Porteous 1977: 381, 399-400; Metcalf 1983: pl. 7, 122; Malloy et al. 2004: 79-80].

კვიპროსზე გი დე ლუზინიანის (1192-94) მეფობის ხანაში იჭრება ფული ჯვრის პირველ და მეოთხე კანტონში რგოლებით, მეორე და მესამე კანტონში ბეზანტებით (სურ. 13), ისევე როგორც ჯვრის ოთხივე კანტონში ბეზანტებით და ნახევარმთვარისა და ბეზანტების მონაცვლეობით პირველ-მეოთხე და მეორე-მესამე კანტონებში [Schlumberger 1878: 183, pl. VI, 2; Metcalf 1983: pl. 18, 460; Malloy et al. 2004: 269-70]. ეიმერი ლუზინიანის (1194-1205) მონეტაზე ჯვრის პირველ და მეოთხე კანტონში ნახევარმთვარეა, მეორესა და მესამეში კი ბეზანტები [Malloy et al. 2004: 270]. ჰუგო I-ს (1205-18) მონეტებზე ნახევარმთვარეები ბურთულით (პირველ და მეოთხე კანტონში) ადგილს უცვლიან ბეზანტებს (მეორე და მესამე კანტონში) (სურ. 14) [Schlumberger 1878: 186, pl. VI, 4-5; Metcalf 1983: pl. 18, 463, 465; Malloy et al. 2004: 271]. ეს ურთიერთმონაცვლეობა შეინიშნება ჰენრი I-ს (1218-53) ფულზეც, სადაც ჯვრის კანტონებში ერთმანეთს ადგილს უცვლიან რგოლები (პირველი და მეოთხე კანტონი) და ნახევარმთვარეები (მეორე და მესამე კანტონი). ჰენრი ასევე ჭრიდა ფულს ჯვრის ოთხივე კანტონში რგოლებითა და ბეზანტებით, ბეზან-

ტებით პირველ და მეოთხე ან მეორესა და მესამე კანტონში [Schlumberger 1878: 187, pl. VI, 8, 12; Malloy et al. 2004: 274-75].

ზემოთ წარმოდგენილი ჯვაროსნული მონეტების ანალიზის შედეგად ცხადია, რომ ისინი არ მისდევენ რაიმე კანონზომიერებას ჯვრის კანტონებში ბეზანტების, ბურთულეებისა თუ ნახევარმთვარეების განლაგებაში. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ცენტრალური ჯვრის კანტონებში მოთავსებული ფიგურების რაობასა და განლაგებას ჯვაროსნები რაიმე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ. ცხადია, რომ ისინი არავითარ ჰერალდიკურ დატვირთვას არ ატარებდნენ და მხოლოდ დეკორატიული მიზნით გამოიყენებოდნენ.

ხუთჯვრიანი კომპოზიცია, რომელსაც შემდგომში იერუსალიმის ჯვარი ეწოდა, მხოლოდ 1277 წელს ჩნდება მონეტაზე. 1266 წელს სიცილიის სამეფოს ტახტს შარლ I ანჟუელი (1266-85) დაეუფლა [Dunbabin 2014: 133]. 1277 წელს მან, პაპის კურთხევით, მარია ანტიოქელისაგან, რომელიც დედის მხრიდან იერუსალიმის მეფეთა შთამომავალი იყო, შეიძინა მისი უფლებები იერუსალიმის სამეფოზე. შარლი იერუსალიმის მეფედ ეკურთხა და დაეუფლა აკრას, რომლის შემოგარენილა იყო დარჩენილი ძველი სამეფოს მიწებიდან [Runciman 1958: 173, 178-80; Dunbabin 2014: 96-97]. ამ მოვლენის აღსანიშნავად მან მოჭრა ოქროს ფული ავერსზე ღვთისმშობლის ხარების გამოსახულებით, რევერსზე კი თავისი ახალი გერბით, რომელშიც გაერთიანებული იყო იერუსალიმის ჯვარი და ანჟუური შროშანები (სურ. 15). ო. ჰაქსტჰაუზენი მიუთითებს, რომ ეს არის პირველი შემთხვევა, როდესაც მონეტაზე იერუსალიმის ჯვარი ჩნდება [Haxthausen 1989: 272]. ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ აქ, ოთხ კანტონში მოთავსებული პატარა ჯვრების გარდა, მეხუთეც არის წარმოდგენილი და ასეა შარლის ვერცხლის ფულზეც (სურ. 16). საერთოდ, მისი მონეტების ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ამ დროისათვის ხუთჯვრიანი კომპოზიცია ჯერ კიდევ არ არის საბოლოოდ დასრულებული და გავრცელებული: სხვადასხვა ფორმის ცენტრალური ჯვრის კანტონებში პატარა ჯვრების გარდა გვხვდება ბეზანტები, სამსჯვლები² და ვარსკვლავები (სურ. 17). ამავე დროს, ცხადია, რომ ამ დროისათვის პატარა ჯვრებით გარემოცული დიდი ჯვარი უკვე აღიქმებოდა როგორც იერუსალიმთან დაკავშირებული სიმბოლო, რომლის საბოლოო სახის ჩამოყალიბება მალევე ხდება.

კლასიკური სახით ხუთჯვრიანი კომპოზიცია (ცენტრალური ჯვრის ოთხივე კანტონში ოთხი პატარა ჯვარი) გვხვდება კვიპროსზე ჰენრი II-ის ძმის ამალრიკის (1306-10) უზურპაციის ხანაში, ორივეს სახელით მოჭრილ ფულზე, სადაც ავერსზე იერუსალიმის ჯვარია გამოსახული (სურ. 18) [Schlumberger 1878: 190, pl. VI, 17; Metcalf 1982: 97, pl. 23].³ მეორე, მხოლოდ ამალრიკის სახელით მოჭრილ ფულზე სიუჟეტი ცოტათი იცვლება: მონეტის რევერსზე აღბეჭდილი ჰერალდიკური ფარის ერთ ნახევარში იერუსალიმის ჯვარი,

¹ როდესაც მონეტაზე გერბი ჩნდება, ის თითქმის ყოველთვის წარმოადგენს მისი მომჭრელის ოფიციალურ გერბს [Haxthausen 1989: 271].

² ეს იდენტიფიკაცია ეკუთვნის მაია პატარიძეს.

³ ი. ფოლდა ერთგვარ ირონიას ხედავს იმ ფაქტში, რომ იერუსალიმის ჯვარი იერუსალიმის სამეფოს მონეტებზე ჩნდება ასე გვიან, მხოლოდ იერუსალიმის სამეფოს დაცემის შემდეგ და ისიც კვიპროსზე მოჭრილ მონეტებზე [Folda 2005: 506].

მეორეში კი ლუზინიანების გერბია წარმოდგენილი (სურ. 19) [Schlumberger 1878: 191, pl. VI, 18-19; Metcalf 1982: 98, pl. 24; Malloy et al. 2004: 255, 279-80]. ასე გაყოფილ ფარს ვხედავთ უფრო ადრე შარლ ანჟუელის მონეტაზე, სადაც იერუსალიმის ჯვრის გვერდით ფრანგული შროშანებია მოცემული როგორც შარლ ანჟუელის გერბი, აქ კი ლუზინიანების გერბი – ლომია გამოსახული. როგორც ჩანს, ლუზინიანთა მხრიდან ეს კომპოზიცია საგანგებოდ იქნა შეჩვენებული, როგორც საზგასმული პრეტენზია იერუსალიმის სამეფოზე.

ამალრიკის დამკვიდრებულ ტრადიციას აგრძელებს ჰენრი II-ც (1285-1306, 1310-24), რომლის მეორე მეფობის (1310-24) ხანაში მოჭრილ ვერცხლზე იერუსალიმის ჯვარია აღბეჭდილი (სურ. 20) [Schlumberger 1878: 192, pl. VI, 20-22; Malloy et al. 2004: 255-56, 280-83]. პარალელურად, ჰენრი ბილონის დენიესაც ჭრიდა, რომლის ავერსზეც ჯვრის ოთხივე კანტონში ბეზანტები იყო გამოსახული (სურ. 21) [Metcalf 1983: pl. 22, 544-45; Malloy et al. 2004: 256, 283].

ჯვაროსნული მონეტების შესწავლისას აშკარაა, რომ იერუსალიმის ჯვარი დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა. ხუთჯვრიანი კონფიგურაცია, რომელიც იერუსალიმის სიმბოლოა, მოგვიანებით გამოიყენებოდა და არ გვხვდება ჯვაროსნული ლაშქრობების საწყის პერიოდში. ეს ხუთჯვრიანი კომპოზიცია 1277 წელს გამოჩნდა მონეტაზე, შარლ I ანჟუელის იერუსალიმის მეფედ კურთხევის აღსანიშნავად. კომპოზიცია განაგრძობდა განვითარებას და კლასიკური ხუთჯვრიანი ფორმა გამოჩნდა კვიპროსში ლუზინიანების მმართველობის დროს. ჯვაროსანთა მონეტებზე აღბეჭდილი ეს ევოლუცია ასახავს იერუსალიმის ჯვრის ისტორიულ და ჰერალდიკურ სახე-ცვლილებებს და გვიჩვენებს მისი მნიშვნელობის ზრდას.

გამოყენებული ლიტერატურა

- Dunbabin, J. (2014). Charles I of Anjou: Power, Kingship and State-Making in Thirteenth-Century Europe. Abingdon: "Routledge"
- Folda, J. (2005). Crusader Art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre, 1187-1291. Cambridge: "Cambridge University Press"
- Grierson, Ph. (1991). Byzant. The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. Alexander P. Kazhdan. Vol. 1. Oxford: "Oxford University Press"
- Haxthausen, Otto H. M. (1989). The Jerusalem Cross. Genealogica & heraldica: actas do 17º Congresso internacional das ciências genealógica e heráldica, Lisboa, 7-13 setembro 1986. Lisboa: "Instituto Português de Heráldica"
- Malloy, A. G., Preston, I. F., Seltman, A. J. (2004). Coins of the Crusader States, 1098-1291. 2nd ed. Fairfield, CT: "Allen G. Berman Publications"
- Metcalf, D. M. (1982). The Gros grand and the Gros petit of Henry II of Cyprus: Part 1. "The Numismatic Chronicle," 142
- Metcalf, D. M. (1983). Coinage of the Crusades and the Latin East in the Ashmolean Museum, Oxford. London: "Royal Numismatic Society"
- Metcalf, D. M. (1999). Islamic, Byzantine, and Latin Influences in the Iconography of Crusader Coins and Seals. East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations. Eds. Krijnie Ciggaar and Herman Teule. Vol. II. Leuven: "Peeters Publishers"
- Porteous, J. (1977). Crusader Coinage with Greek or Latin Inscriptions. A History of the Crusades. Vol. IV. The Art and Architecture of the Crusader States. Ed. Kenneth M. Setton. Madison: "University of Wisconsin Press"
- Runciman, S. (1958). The Sicilian Vespers: A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century. Cambridge: "Cambridge University Press"

- Rüdt von Collenberg, W. H. (1983). *Au sujet de l'héraldique des états des croisés en Palestine et en Syrie. Les Origines des Armoiries. Ile Colloque international d'héraldique, Bressanone/Brixen, 5-9.X.1981.* Eds. Hervé Pinoteau, Michel Pastoureaux, Michel Popoff. Paris: "Léopard d'or"
- Sabine, C. J. (1980). *The Billon and Copper Coinage of the Crusader County of Tripoli, c. 1102-1268.* "The Numismatic Chronicle," 20
- Schlumberger, G. (1878). *Numismatique de l'Orient Latin.* Paris: "Ernest Leroux"
- Woodcock, Th., Robinson, J. M. (1988). *The Oxford Guide to Heraldry.* Oxford: "Oxford University Press"

The Jerusalem cross is comprised of four small equilateral yellow crosses positioned within the branches of a central cross. The first Crusaders are usually depicted with the Jerusalem Cross, especially Godfrey Bouillon (1060-1100), whose later depictions consistently feature him accompanied by five crosses. This is historically inaccurate. Despite popular opinion, the adoption of the five-cross configuration, symbolizing Jerusalem, occurred relatively later. It is absent from the early phases of the Crusades and remained entirely unfamiliar in Palestine. Furthermore, the coins minted in the Kingdom of Jerusalem do not showcase the presence of the five crosses.

The coins minted by the Crusader states exhibit significant diversity. The influence of their Muslim neighbors, particularly Syria and Egypt, is evident on the coins of the kings of Jerusalem and the counts of Tripoli, situated further south. In the northern regions, including Edessa, Antioch, and Cyprus, Byzantine influence held sway. Simultaneously, it is entirely natural that Crusader currency retained its distinct Western European characteristics. The interplay among these three political-cultural centers in the medieval world – European, Byzantine, and Muslim – played a crucial role in shaping the appearance and variety of Crusader money.

Latin money, stemming from the Carolingian denarius, inherited a concise and clear design. Typically, the name of the issuer, and often their title, were inscribed in a circular fashion around the center on the obverse side, while the mintage details were featured on the reverse. On Crusader money, the predominant religious and heraldic symbol was a cross of various shapes, prominently depicted at the coin's center.

Analysis of Crusader coins reveals that there is no consistent pattern in the placement of bezants, pellets, or crescents within the quadrants of the cross. This suggests that the Crusaders did not assign significant importance to the quantity and arrangement of these symbols within the central cross. It is evident that these elements did not bear any heraldic significance and were primarily employed for decorative purposes.

The five-cross composition, later known as the Jerusalem cross, first appeared on a coin only in the year 1277. In this year, Charles I of Anjou (1266-85) was crowned King of Jerusalem, and to commemorate this occasion, he minted a gold coin featuring his new coat of arms on the reverse side, seamlessly blending the Jerusalem cross with the Angevin lilies. It's worth noting that in addition to the small crosses placed in the four corners, there is also a fifth cross, and this feature is also observed on Charles's silver coins. In general, the analysis of his coins suggests that during this period, the five-cross composition had not yet reached its final and widespread form. In the cantons of the central cross of various shapes, bezants, wedges, and stars were used in addition to small crosses. Nevertheless, it is evident that by this time, the large cross surrounded by small crosses was already being recognized as a symbol associated with Jerusalem, and its final form was soon to be established.

A classical five-cross composition, with four small crosses in each of the four corners of the central cross, appears in Cyprus during the rule of Henry II's brother Amalric (1306-10) on coins minted in their names, featuring the Jerusalem cross on the obverse side. On the coins minted only in the name of Amalric, the depiction changes

slightly: one half of the heraldic shield on the reverse side of the coin displays the cross of Jerusalem, while the other half showcases the coat of arms of the Lusignans. This divided shield is also seen earlier on the coin of Charles of Anjou, where the French lilies next to the Jerusalem cross represent Charles's coat of arms, and here the lion represents the coat of arms of the Lusignans. It seems that this composition was deliberately chosen by the Lusignans as a strong claim to the kingdom of Jerusalem. The tradition established by Amalric is continued by Henry II (1285-1306, 1310-24), whose silver coinage during his second reign (1310-24) features engravings of the cross of Jerusalem.

In the study of Crusader coins, it is evident that the Jerusalem cross has evolved over time. The five-cross configuration, symbolizing Jerusalem, came into use later and was absent from the early phases of the Crusades. This five-cross composition appeared on a coin in 1277 when Charles I of Anjou was crowned King of Jerusalem. The composition continued to evolve, with the classical five-cross design appearing in Cyprus during the rule of Lusignans. This evolution depicted on Crusader coins reflects the historical and heraldic changes of the Jerusalem Cross and highlights its growing importance.



სურ. 1. გოდფრუა ბუიონი იერუსალიმის ხუთი ჯვრით. კასტელო დელა მანტა, 1420 წ.



სურ. 2. რაიმონდ პუატის ხანის (1136-49) ანონიმური მონეტა



სურ. 3. ბოემუნდ III ანტიოქელის მცირეწლოვნობის (1149-63) მონეტა



სურ. 4. ბოემუნდ III ანტიოქელის (1163-1201) მონეტა



სურ. 5. ბოემუნდ IV-ის (1201-16, 1219-33) ან ბოემუნდ V-ის (1233-52) მონეტა



სურ. 6. რაიმონდ II-ის (1137-52)
ხუთფეგურიაანი მონეტა



სურ. 7. რაიმონდ II-ის (1137-52)
მონეტა



სურ. 8. რაიმონდ II-ის (1137-52) ან
რაიმონდ III-ის (1152-87) დენიე



სურ. 9. ამალრიკის (1163-74)
დენიე



სურ. 10. ჰენრი შამპანელის
(1192-97) მონეტა



სურ. 11. ეიმერი ლუზინიანის
(1197-1205) მონეტა



სურ. 12. ჟან დე ბრიენის (1210-25)
დენიე



სურ. 13. გი დე ლუზინიანის
(1192-94) დენიე



სურ. 14. ჰუგო I-ს (1205-18) დენიე



სურ. 15. შარლ I ანჟუელის (1266-85) ოქროს მონეტა. ბრიტანეთის მუზეუმი



სურ. 16. შარლ I ანჟუელის (1266-85) ვერცხლის ფული. ბრიტანეთის მუზეუმი



სურ. 17-ა. შარლ I ანჟუელის (1266-85) მონეტები ცენტრალური ჯვრის კანტონებში ბეზანტებით



სურ. 17-ბ. შარლ I ანჟუელის (1266-85) მონეტები ცენტრალური ჯვრის კანტონებში სამსჯვლებით



სურ. 17-გ. შარლ I ანჟუელის (1266-85) მონეტები ცენტრალური ჯვრის კანტონებში ვარსკვლავებით



სურ. 18. ამალიკისა (1306-10) და ჰენრი II-ის (1285-1306, 1310-24) მონეტა



სურ. 19 ამალიკის (1306-10) მონეტა



სურ. 20. ჰენრი II-ის (1285-1306, 1310-24) ვერცხლის ფული



სურ. 21 ჰენრი II-ის (1285-1306, 1310-24) დენიე

წყაროთმცოდნეობა და ეპიგრაფიკა
Source Studies and Epigraphy

გიორგი გაგოშიძე
Giorgi Gagoshidze

იშხნის გუმბათის ყელის შელესილობაზე გამოვლენილი
ძველი ქართული მინაწერები და გუმბათის
კონსტრუქციის დეტალები

**Ancient Georgian Inscriptions Revealed on the Plaster of the
Drum of Ishkhani and Details of the Dome Structure**

საქართველოს უნივერსიტეტის თამაზ ბერაძის სახელობის ქართველოლოგიის
ინსტიტუტი
The University of Georgia. Tamaz Beradze Institute of Kartvelology

საკვანძო სიტყვები: იშხნის ეკლესია, გუმბათი, მღოცვლელთა მინაწერები, იშხნელი
ეპისკოპოსი მეღქისედეკი, გუმბათის ყელის კონსტრუქცია – კაჩნიზი-
საჩყვედი

Keywords: *Ishkhani Church, dome, pilgrim inscriptions, Bishop Melchizedek of
Ishkhani, drum structure – cornice-belt*

იშხნის ეკლესიის (თურქეთი, ართვინის მხარე, იუსუფელის რაიონი) თექვსმეტწახნაგოვან გუმბათს რვა მაღალი სარკმელი ანათებს.¹ გუმბათის ნახევარსფეროსა და გუმბათის ყელზე XI საუკუნის ოცდაათიანი წლებით დათარიღებული კედლის მხატვრობის ფრაგმენტებია შემორჩენილი (ვირსალაძე, 2007, გვ. 74). გუმბათის ყელს წინასწარმეტყველთა გამოსახულებები ამკობს (სურ. 1); მათ გრაგნილებზე საღებავით შესრულებული ვრცელი ასომთავრული წარწერები და ერთი ბერძნული წარწერაცაა. ნაკანრი წარწერები, რომლის ფოტო გამოსახულებები გადმომცა ხელოვნებათმცოდნე ირინე გივიაშვილმა, ეკლესიის შელესილობასა და მხატვრობის ფენაზეა დატანილი.² წარწერათა უმეტესობა სარკმლების წირთხლებზეა შემორჩენილი, სადაც მონამეთა დაზიანებული გამოსახულებებია. ფოტოებზე შეიმჩნევა ქართული, სომხური, ბერძნული, თურქული ნაკანრი თუ მელნით ნანერი წარწერები. ამათგან უძველესი ქართული წარწერებია, რომელთა ქვედა ქრონოლოგიური ზღვარი ეკლესიის მოხატულობის ხანით – XI საუკუნის ოცდაათიანი წლებით ისაზღვრება.

ქართული წარწერები შელესილობაზე წვეტიანი იარაღითაა ამოკანრული და მლოცველთა მინაწერებია. უცნობია გუმბათის ყელში წარწერათა ზუსტი ადგილმდებარეობა, მათი ზომები, თუმცა ნათელია, რომ ჩემს ხელთ არსებული წარწერების უმეტესობა იმ სარკმლის წირთხლებზეა შესრულებული, რომლის თაღშიც წმ. ორინტეა (წმ. ორენტი)³ გამოსახული (თაყაიშვილი, 1960, გვ. 20), ეს სარკმელი კი გუმბათის აღმოსავლეთ მხარესაა გაჭრილი. წარმოდგენილი ნახაზები ი. გივიაშვილის ფოტოებიდანაა გაკეთებული. ვიმედოვნებ მომავალში შესაძლებელი იქნება ამ წარწერათა სრული ფიქსაცია და დოკუმენტირება.

მინაწერთაგან გამორჩეულია ოთხსტრიქონიანი ასომთავრული წარწერა რომელიც სარკმლის მარცხენა წირთხლზეა ამოკანრული, იგი ბოლოწერილოვანი, ლამაზი ასომთავრულითაა შესრულებული (სურ. 2, 3). წარწერის პირველის სტრიქონის ბოლოსა და მეორე სტრიქონის დასაწყისში არსებულ სიტყვას მისი დაზიანების გამო ვერ ვკითხულობ. წარწერა ასე იკითხება:

ქ 1 ყ 1 ოცხრე ო(?) ...

101 212123 1234

1234 5 6 7890

01 234 567 8

¹ სტატია წარმოადგენს 2016 წელს ტაო-კლარჯეთისადმი მიძღვნილ კონფერენციაზე წაკითხული მოხსენების გადაშუქებულ და გავრცობილ ვარიანტს (გაგომიძე, 2016, გვ. 23, 24, 155, 156).

² 2015 წლის 31 ივლისს, საქართველოს საგანგებო და სრულუფლებიანი ელჩი თურქეთის რესპუბლიკაში ირაკლი კოპლატაძე თავის მეუღლესთან ხელოვნებათმცოდნე ირინე გივიაშვილთან ერთად იმყოფებოდა იშხნის ტაძრის სარესტავრაციო სამუშაოს დასათვალისწინებლად, იმჟამად თურქი სპეციალისტები იშხნის გუმბათის ყელის მხატვრობის საკონსერვაციო სამუშაოს ატარებდნენ. ელჩსა და მის მეუღლეს ხარაჩოზე ასვლის და გუმბათის კედლის მხატვრობის ახლოდან ხილვისა და ფოტოფიქსაციის საშუალება მიეცათ. ირინე გივიაშვილმა გადაღებული ფოტოები გადმომცა, რათა წამეკითხა მის მიერ იშხნის გუმბათში შემჩნეული ნაკანრი წარწერები, რისთვისაც მას დიდ მადლობას მოვასხენებ.

³ წმ. ორინტე = წმ. ორენტი ხსენების დღე 24 ივნისი.

ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე [მ]იტროფანე
ამავე პერიოდისაა სარკმლის ამავე წირთხლზე ამოკანრული (სურ. 7)
მხედრული წარწერა:

ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე სერაპ[ინ]
აქვეა – XI საუკუნის დაუსრულებელი ასომთავრული ნაკანრი წარწერა
(სურ. 7, 8)

წ Q ოცოქუხი ნ(მინდა)ო კათოლიკე

იშხნის ეკლესიის სამხრეთი კედლის აღმოსავლეთი სარკმლის თაღოვან არეზე გვირგვინოსანი ქალის ბიუსტია წრეში ჩახატული, მისი თავის ორსავე მხარეს ასომთავრული განმარტებითი წარწერაა – „წმინდა კათოლიკე“ – ეს სიმბოლურ-პერსონიფიცირებული სახეა, ამ ტერმინით (კათოლიკე) იხსენიებენ სვეტიცხოველს, ანჩის ეკლესიას, იშხანს, რაც იშხნის საეპისკოპოსო ტაძრის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას უსვამს ხაზს (ჩაკვეტაძე, 2022, გვ. 105, 114-116).

ერთი კალიგრაფის მიერაა ამოკვეთილი XI-XII საუკუნეების წაგრძელებული, შენიაღვრული ასომთავრულით შესრულებული ორი სავედრებელი წარწერა (სურ. 9, 10)

ქ ო ყი კჰჰხ კნძი ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე მ(ა)რკ(ო)ზ მნ(ა)თე

ქ ო ყი ძი ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე თ(ევედორ)ე

იშხნის გუმბათის „წმ ორინტეს“ სარკმლის მარჯვენა წირთხლზე შემორჩენილია ვინმე „ეგნატის“ მხედრული მინაწერი, რომელშიც რამდენიმე ასომთავრული გრაფემაა შერეული, აქვეა „გიორგი მნათეს“ ძლიერ დაზიანებული ასომთავრული წარწერაც (სურ. 11, 12, 13)

ქე შე ეგნე ან ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე ეგნ(ა)ტი ა(მე)ნ

ქ ო ყი ული კნძ... ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე გ(იორ)გი მნა[თე]

სავარაუდოდ XIV საუკუნის უნდა იყოს „წმ. ორინტეს“ სარკმლის მარცხენა ნახნაგზე ამოკვეთილი მსგავსი შინაარსის ორი წარწერა, რომელშიც ჩემის აზრით ერთი და იგივე პირი სუიმეონ დეკანოზია მოხსენიებული, მარცხნივ მდებარე წარწერა მხედრულია მარჯვნივ ამოკანრული კი ასომთავრულადაა შესრულებული (სურ. 14, 15)

„ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე სუ(ი)მეონ

დეკ(ანო)ზა“

ქ ო ყი სჰნ

ბჰხ

XV ან XVI საუკუნის უნდა იყოს ორსტრიქონიანი ნუსხურნარევი გაკუთხოვნილი ასომთავრული წარწერა (სურ. 16, 17)

ქ ო ყი სართ

თაი ფონ კაბოის

ქ(რისტე)ე შ(ეინყალ)ე სულლი ფდნ (ფრიდონ ? ფარსადან?) ცოდვი(ლი)ს ფოტოზე, რომელიც ეკლესიის გუმბათის ყელის ერთ მონაკვეთს ასახავს, წინასწარმეტყველის ფიგურის მარცხნივ ცისფერ ფონზე სამსტრიქონიანი, მოზრდილი, კუთხოვანი ასომთავრული წარწერაა (სურ. 18)

ქ.ე. ყ.ე. ლ.ე.ე.ე.
ფ.ე.ე.ე.ე.ე. ე.ე.ე.
ე.ე.

ქ(რისტე) შ(ეინყალ)ე იოვანე | ფუტკარა ეული | ა(მე)ნ

აღსანიშნავია, რომ წარწერაში ასონიშანი „უ“ ერთი გრაფემით „ვ“-თი არის დაწერილი. წარწერა XI-XII საუკუნეებით უნდა დათარიღდეს. იოვანე, რომელიც სავარაუდოდ ბერი უნდა ყოფილიყო, მეტსახელად „ფუტკარა“ ერქვა, რაც ვფიქრობ, იოვანეს შრომისმოყვარეობაზე მიუთითებს. წარწერის ბოლოს წინა სიტყვა „ეული“, საბა ორბელიანის განმარტებით „უფულოს“ ნიშნავს (სულხან-საბა ორბელიანი, 1949, გვ. 112), ასევე ეს სიტყვა – უმინა-წყლოს, უპატრონოს, უსახლკაროს აღმნიშვნელია (ჭაბაშვილი, 1986, გვ. 222); ამ შემთხვევაში უნდა მიუთითებდეს ალბათ, რომ იოვანე ფუტკარა მარტომყოფი ბერი იყო.

ფოტოებზე კიდევ რამდენიმე ქართული წარწერა განიხილვა, თუმცა გამოსახულების ბუნდოვანების გამო მათი ამოკითხვა შეუძლებელია.

იშხნის გუმბათის ყელის მინაწერები ეკლესიის მოხატვის (XI ს-ის 30-იანი წწ.) შემდგომია ამოკვეთილი, ნათელია, რომ მლოცველები ადვილად აღწევდნენ გუმბათის ყელის აღმოსავლეთ მხარეს დატანებულ ხვრელში საიდანაც გუმბათის ფუძეზე არსებულ შვერილ კარნიზზე (სარტყელზე) გადიოდნენ და შელესილობაზე კანრავდნენ წარწერებს (სურ.19). გუმბათში გასასვლელი მსგავსი თაღოვანი ხვრელი საქართველოს სხვა გუმბათოვან ეკლესიებშიც გვხვდება, გუმბათის ამ ნაწილში მოხვედრა როგორც წესი საკურთხეველის აფსიდის გვერდით არსებული პასტოფორიუმების კამარაში გაჭრილი ასასვლელებიდან, კონქის ზურგზე გადავლით შეიძლებოდა. იშხნის გუმბათის ყელის კარნიზზე, რომლის სიგანე 60 სმ-ის ფარგლებში მერყეობს, ხელოვნების ისტორიკოსი ვახტანგ ჯობაძეც იმყოფებოდა, რაზეც იგი, ტაო-კლარჯეთის ხუროთმოძღვრებისადმი მიძღვნილ თავის ნაშრომში შენიშნავს: „ეს რუდემენტური აივანია, რომელზედაც მე გვერდულად გავლა შევძელი... „ოშკის ამგვარივე აივანი 10 სმ-ით განიერია და თავდაპირველად რკინის მოაჯირით ყოფილა მოღობილი“ ოშკის ეკლესიის გუმბათის აღწერისას ვ.ჯობაძე იმეორებს: „გუმბათის შიდა ლავგარდანზე... უთუოდ ყოფილა ლითონის წრიული მოაჯირი, რომლისგანაც სამაგრთა ბუდეებია შემორჩენილი“ (ჯობაძე, 2007, გვ. 121, 223). ოშკის გუმბათის სარტყელი 70 სმ-ის ფარგლებში მერყეობს.

გუმბათის შვერილი კარნიზი, გუმბათქვეშა კვადრატისგან პანდატივებით (აფრა) გამოყვანილი წრიული მოყვანილობის გუმბათის ყელის დასაწყისში, უშუალოდ აფრების ზემოთ კეთდება. ამ შვერილ ლავგარდანს ესთეტიკური თუ სიმბოლური დანიშნულების გარდა ფუნქციონალური დატვირთვაც ჰქონდა, მასზე ხარაჩოსაც ამაგრებდნენ, ხარაჩოდანვე იხატებოდა გუმბათის ყელი და სფერო.¹ კარნიზი-სარტყელი გუმბათში მიმდინარე საქმიანობისთვისაც იყო საჭირო. მას გუმბათის სარკმლებთან მისაახლოებლად და მათ

¹ საქართველოში მიღებული წესით, ტაძრის კორპუსის აშენების შემდგომ, მისი შემტკიცების მიზნით, დაახლოებით შვიდი წლის შემდეგ ადგამდნენ გუმბათს, ეს ცნობა დაცულია პლ. იოსელიანის თხზულებაში, რომელიც თბილისის სიძველეებს ეხება და საუბარია სამების ტაძრის კურთხევასთან (1863 წ.) დაკავშირებულ საკითხებზე (Иоселиани, 1866, стр. 84).

გასაწმენდად თუ საეკლესიო ჭალის (ქორკანდელის) დასამაგრებლად იყენებდნენ. სავარაუდოდ, აქ მოხვედრა მხოლოდ ოსტატს ან სასულიერო პირს შეეძლო, ასეა იშხნის ეკლესიაშიც წარწერები როგორც ჩანს სასულიერო პირების შესრულებულია.

გუმბათის ყელის კარნიზი X–XI საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლებზე თავდაპირველი სახით სწორედ ტაო-კლარჯეთის ეკლესიებზეა შემორჩენილი: დოლისყანა, ოშკი, ხახული, იშხანი, ენი-რაბათი. ამგვარი შვერილი გუმბათქვეშა კარნიზები უნდა ჰქონოდათ შუა საუკუნეების ისეთ დიდ ქართულ ტაძრებს როგორებიცაა ბაგრატი (1003 წ.), აწყური (XI ს.) (ჭანიშვილი, 2013, გვ. 424), ალავერდი (XI ს-ის პირველი მეოთხედი), ამათგან ალავერდის ტაძრის გუმბათი და გუმბათქვეშა თაღები XV საუკუნეში აგურითაა ამოყვანილი და შვერილი კარნიზი-სარტყელი არ აქვს (Чубинашвили, 1959, стр.402). სვეტიცხოვლის (1010-1029 წწ.) თავდაპირველი გუმბათი მთლიანად ჩამოინგრა თემურლენგის ლაშქრის შემოსევისას, იგი მეფე ალექსანდრეს დროს 1413-1440 წწ-ში ხელმეორედ ააგეს, დღეს არსებული გუმბათის ზედა ნაწილები 1656 წელს როსტომ მეფის დროსაა აღდგენილი (ხოშტარია, 2000, გვ. 90). სვეტიცხოვლის გუმბათქვეშა სარტყელი-კარნიზის სიგანე 50 სმ-ის ფარგლებში მერყეობს.

ტაო-კლარჯეთში შემორჩენილ ქართულ ხუროთმოძღვრულ ძეგლებს ავთენტური ფორმები აქვთ შემორჩენილი, რაც საზოგადოდ წარმოდგენას გვიქმნის ძველ ქართულ ხუროთმოძღვრებასა და მის კონკრეტულ დეტალებზე, ამდენად ამ ძეგლების შენარჩუნება და მათი დაცვა მნიშვნელოვანი საქმეა.



სურ. 1. იშხანი, გუმბათის ყელი (ფოტო ნ. ჩაკვეტაძის)



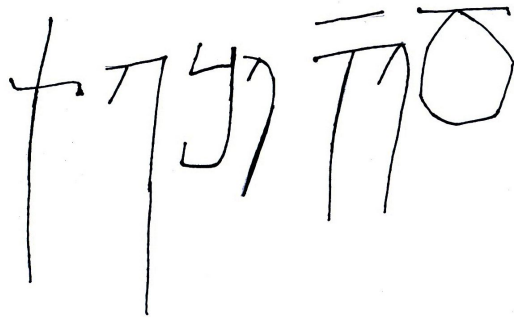
სურ. 2. წარწერა მელქისედეკ იშხნელის მოხსენიებით

| უყუ რღუჩუ ს ი ა ს
 | უღმ შუხქ შუხუყუჩნ
 უხუს ს ე ჯ ჯ უჩღუ
 ღ ჩ ხ ს ს უ ჩუ რ ს ს

სურ. 3. წარწერა მელქისედეკ იშხნელის მოხსენიებით, ასლი



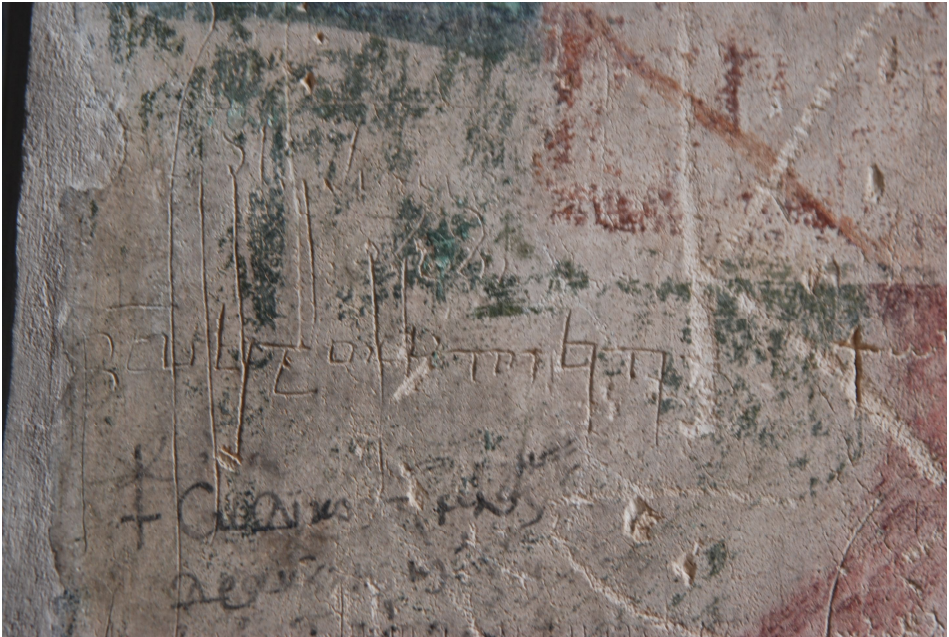
სურ. 4. „იონეს“ წარწერა



სურ. 5. „იონეს“ წარწერა, ასლი



სურ. 6. „მიტროფანეს“ წარწერა



სურ. 7. „ნ(მინდა)ო კათოლიკე“

წმინდათა და სწავლას

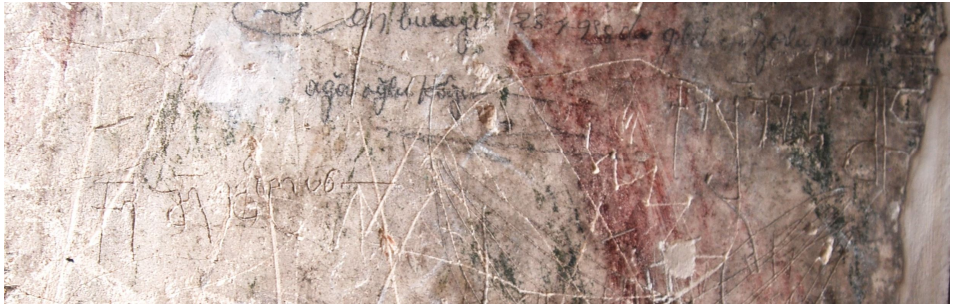
სურ. 8. „წმინდათა კათოლიკე“ – ასლი



სურ. 9. „მარკოზ მნათისა“ და „თევდორეს“ წარწერები

ს
ჩუქუგაჩი
ჩუქუჩი

სურ. 10. „მარკოზ მნათისა“ და „თევდორეს“ წარწერების ასლი



სურ. 11. „ვენატის“ და „გიორგის“ წარწერები

ჩუქუჩი

სურ. 12. „ვენატის“ წარწერა, ასლი

ჩუქუჩი

სურ. 13. „გიორგის“ წარწერა, ასლი



სურ. 14. „სუიმეონ“ დეკანოზის წარწერები

ქვესუგა
 აგზ

ჩუქრ
 გეზ

სურ. 15. „სუიმეონ“ დეკანოზის წარწერების ასლი



სურ. 16. „ფდნ ცოდვილის“ – წარწერა

საქართველოს
საქართველოს

სურ. 17. „ფდნ ცოდვილის“ – წარწერის ასლი



სურ. 18. „იოვანე ფუტკარას“ წარწერა



სურ. 19. იშხნის გუმბათის ყელის სარტყელი და მასზე გამოსასვლელი ხერელი

გამოყენებული ლიტერატურა

- გაგოშიძე, გ. (2016). იშხნის გუმბათის ყელის შელესილობაზე გამოვლენილი ძველი ქართული მინანურები და გუმბათის კონსტრუქციის დეტალები, ტაო-კლარჯეთი, IV საერთაშორისო კონფერენცია (21-24 სექტემბერი), მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 23,24; 155, 156.
- თაყაიშვილი, ე. (1960). 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიცია სამხრეთ საქართველოში. თბილისი.
- ვირსალაძე, თ. (2007). X-XI საუკუნეების ზოგიერთი ტაო-კლარჯული მოხატულობა, ქართული მხატვრობის ისტორიიდან, თბილისი, გვ. 10-100.
- ჟღენტი, ნ. (2023). მთის წმინდა გიორგის მონასტერი, ისტორიულ-წყაროთმცოდნეობითი გამოკვლევა, თბილისი.
- სილოგავა, ვ., კ.შენგელია, კ. (2006). ტაო-კლარჯეთი. თბილისი.
- სულხან-საბა ორბელიანი. (1949). სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი. თბილისი.
- ჩაკვეტაძე, ნ. (2022). ახალი მასალები ტაო-კლარჯეთის მოხატულობის შესწავლისათვის: იშხანი, საქართველოს სიძველენი, 25, თბილისი, გვ. 96-134.
- ჭაბაშვილი, მ. (1986). ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი.
- ჭანიშვილი, გ. (2013). აწყურის საკათედრო ტაძარი, ახალციხის და ტაო-კლარჯეთის ეპარქია (რედ. ვ.ასათიანი), თბილისი.
- ხომტარია, დ. (2000). სვეტიცხოველი, მცხეთა (რედ. მ.ბულია, მ.ჯანჯალია), თბილისი.
- ჯობაძე, ვ. (2007). ადრეული შუა საუკუნეების ქართული მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში, თბილისი.
- Иоселиани, П. (1866). Описание древностей г. Тифлиса. Тифлис.
- Чубинашвили, Г. (1959) Архитектура Кахетии. Тбилиси.

On July 31, 2015, Irakli Koplatazde, Georgian Ambassador to Turkey, and his spouse, art critic Irine Giviashvili, visited the ongoing restoration works in Ishkhani Cathedral (Turkey). At the time of their visit, Turkish restorers were working on the conservation of the paintings on the wall of the dome, which gave the Ambassador and his spouse an opportunity to observe and photograph the mural painting on the dome of the cathedral. I am grateful to Irine Giviashvili for the photos she gave to me to read the inscriptions scratched on the dome of the church.

The dome of Ishkhani is lit by eight tall and eight round windows. The hemisphere and the drum of the dome preserve fragments of mural paintings of the 1030s. The images of prophets holding scrolls with extensive inscriptions executed in *asomtavruli* (capital) script adorn the drum. Newly discovered inscriptions are scratched on the plaster coating and paintings. The majority of the inscriptions are visible on the jambs of the windows. The photos reveal Georgian, Armenian, Greek and Turkish inscriptions either scratched or written in ink. Of these the Georgian ones are most ancient, and the lowest chronological limit is the time of painting the church. The inscriptions are written in the *asomtavruli*, *nuskhuri* and *mkhedruli* alphabets out of which the most significant is the inscription comprising four lines mentioning yet unknown Bishop Melchizedek of Ishkhani, who, judging by the paleography and historical events of the time, ruled Ishkhani in the middle of the 11th century after Ilarion (Ad 1033).

The location of the inscriptions in the drum indicate that the authors easily managed to reach the passage in the eastern part of the dome from where they ended up on the projected belt. Professor Vakhtang Jobadze also ventured up to the cornice-belt of the dome (about 45-60 cm wide), which he mentions in his work dedicated to the architecture

of Tao-Klarjeti. In the same book the scholar also discusses the projected belt of the dome of Oshki, which is 10 cm wider than that of Ishkhani (the dome belt of Oshki ranges between 55cm and 70 cm). It must have had an iron banister in old times. In Georgian architecture an architectural detail of such a size has been preserved in its original form in Tao-Klarjeti (the 10th-11th centuries). It should be assumed that large medieval cathedrals (Bagrati, Svetitskhoveli and Alaverdi) also had a similar type of projected cornice-belt.

ნათია ჩანტლაძე
Natia Chantladze

რამდენიმე შენიშვნა ანისის ტიგრან ჰონენცის ეკლესიის
სამშენებლო წარწერასთან დაკავშირებით
Some notes on the Tigran Honents' inscription about
constructing St. Gregory the Illuminator Church in Ani

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: ანისი, ეპიგრაფიკა, ქახთუდ-სომხური ურთიერთობები
Keywords: Georgian-Armenian relationships, Ani, epigraphy

ისტორიულ ქალაქ ანისში ქართველთა მოღვაწეობის დამადასტურებელი მასალა დიდი ხანია ცნობილია და არაერთი ქართველი თუ უცხოელი მეცნიერის კვლევის საგანი გამხდარა, რაც დაგვირგვინდა 2020 წელს გამოცემული სამტომეულით „ანისი და საქართველო“. ამ შესანიშნავ გამოცემაში სამაგალითო სისრულით ერთადაა თავმოყრილი ნარატიული წყაროებიცა და საკითხის შესწავლის ისტორიაც, რაც ძალიან გააადვილებს ანისთან დაკავშირებული ბევრი საკითხის კვლევას. ზ.სხირტლაძის რედაქტორობით ავტორთა კოლექტივის მიერ შექმნილ ამ სამტომეულში მოცემულია მთლიანად რეგიონის და იქ ქართველთა მოღვაწეობის ისტორიული, გეოგრაფიული, ხელოვნებათმცოდნეობითი, წყაროთმცოდნეობითი კუთხით მეტად საინტერესო კვლევა, მიღებულია მნიშვნელოვანი და საგულისხმო დასკვნები. კვლევის ცენტრში კი მოექცა ანისში გრიგოლ განმანათლებლის სახელზე აგებული სავანე, რომლის მშენებლობაც ტიგრან ჰონენცის „მრავალი შრომითა და საფასით“ განხორციელებულა. გამოცემაში წარმოდგენილმა მაღალი ხარისხის ფოტოებმა და ადგილზე შესრულებულმა მონახაზმა კი საშუალება მოგვცა უფრო თამამად გვემსჯელა ამ ეკლესიის ქტიტორული წარწერის შესახებ და კიდევ ერთხელ მივბრუნებოდით მის ტექსტს, ქართულ თარგმანსა და შინაარსს.

წარწერის ტექსტი და ქართული თარგმანი

წარწერის სომხური ტექსტი არაერთხელაა გამოქვეყნებული სრულადაც და ნაწილობრივ, გამომდინარე მისი მნიშვნელობიდან. ვფიქრობთ, აკადემიურ გამოცემად შეიძლება ჩაითვალოს ორი მათგანი – ი.ორბელის (Օրբելի, 1965, გვ.65) და ვ.კეკელიას წაკითხვით (კეკელია, 2020, გვ.166-173). ამ შემთხვევაში მოვიტანთ წაკითხვას, რომელშიც გავითვალისწინებთ ორივე ავტორის წაკითხვას და მათი შესრულებული მონახაზებისა და ფოტოების საფუძველზე დავაზუსტებთ ორიოდ ადგილს. რაც შეეხება ქართულ თარგმანს, სრულად წარწერა დღემდე მხოლოდ ვ. კეკელიას აქვს გამოქვეყნებული (კეკელია, 2020, გვ.172-173), სხვა ქართველი მკვლევრები მხოლოდ იმ ფრაგმენტებს თარგმნიდნენ ხოლმე, რაც მათ თავიანთი კვლევისათვის სჭირდებოდათ, ამიტომ ამ თარგმანებს ჩვენ არ ვითვალისწინებთ. აქვე ვიტყვი, რომ ამ პერიოდის სომხური ეპიგრაფიკული ტექსტის ამოკითხვაც, სწორად გაგებაცა და თარგმნა, არაა იოლი საქმე. ამას რამდენიმე მიზეზი აქვს: პირველ რიგში, ესაა მასალის დაზიანება. ჩვენი წარწერა, საბედნიეროდ, სრული სახითაა მოღწეული მინიმალური დაზიანებებით; მეორე – წარწერის ეკლესიის კედელზე განთავსების ადგილი. ხშირად წარწერა იმდენად მაღლაა ან მიუდგომელ ადგილასაა განთავსებული, რომ ძალიან ძნელია მისი ზუსტი ასლის შესრულება, მეცნიერს გადმოხატვა უნევს და ამ დროს შესაძლოა შეცდომის დაშვება; მესამე – წარწერის ამომკვეთი, შესაძლოა, თვითონ წერა-კითხვის უცოდინარი იყოს და სამუშაოს შესრულებისას დაუშვას გარკვეული ტიპის შეცდომები (არასწორი ორიენტაციით ან მიმდევრობით ამოჭრას ესა თუ ის ასო და სხვ.); მეოთხე – ადგილის დაზოგვის მიზნით მოკლდება, ქარაგმდება სიტყვები. დაქარაგმების ზოგადი წესები კარგადაა ცნობილი, მაგრამ თუ წარწერის შემსრულებელი ამოკლებს სიტყვას არასტანდარტულად ან არ აკეთებს სათანადო ქარაგმის ნიშანს, ასეთი შემოკლების სწორად ამოკითხვა უკ-

(1) ეს მონაკვეთი არ არის წარმოდგენილი ი.ორბელის წაკითხვაში. არის ვ.კეკელიას წაკითხვაში. ეს არის წარწერის დასაწყისის ერთგვარი წამძღვარება, დასაწყისის გამეორება, რაც იშვიათად გვხვდება ამ ტიპის წარწერებში, უფრო გვიანაც და არაფერს მატებს ძირითად ტექსტს.

(2) ქალაქს სომხურად ჰქვია Աნი/ანი და არა ანისი. ამ სახელწოდების ქართულად ანისად გამოთქმის ტრადიცია ძალზედ ძველია და ალბათ სწორია, მიმოქცევაში, მათ შორის სამეცნიერო კვლევებში, მისი ამ ფორმით ხსენება, მაგრამ ამ შემთხვევაში სომხური ვარიანტის დაცვა უფრო სწორად მიგვაჩნია, თუმცა ეს არაა პრინციპული.

(3) ტექსტში არაა სიტყვა „ხსენებული“, -u/s/ მსაზღვრელი ნანევრის ჩვენებითი ნაცვალსახელით – ეს, გადმოცემა უფრო სწორია.

(4) „ღვთისმშობლის ძველ სამლოცველოსთან“ (ვ.კეკელია) – ვფიქრობთ, განსხვავება პრინციპულია და მომდევნო ფრაზაც ამას ადასტურებს, რომ წმ.გრიგოლის სახელობის მონასტერი არა ძველ საყდართან, არამედ მის ადგილას აიგო, რომელიც ტიგრანს შეუძენია.

(5) ვ.კეკელიას გამოტოვებული აქვს სიტყვა „ალაღი“, რაც ცხადია, აზრს დიდად არ ცვლის, მაგრამ უნდა ითარგმნოს, რადგან დედანში გვაქვს, ხოლო რაც შეეხება სიტყვას – գանձ/განძ, ის წარწერაში რამდენიმეჯერ გვხვდება თითქმის ერთნაირ კონტექსტში და ვფიქრობთ, უმჯობესია, რომ ითარგმნოს ერთი სიტყვით – საფასე, და არა მონაგებით, ძალისხმევით ან ფულით.

(6) სომხური ისევე, როგორც ქართული, ასხვავებს ტაძარსა და ეკლესიას და აქვს տաძար/ta'dar/ტაძარ და եկლესი/ek'el'eci/ეკლესი, ამიტომაც, უნდა ითარგმნოს შესაბამისად.

(7) ვ.კეკელიამ არ თარგმნა სიტყვა պատկերագործ/ p'at'k'eragorc'/პატკერაგორც. ილია აბულაძე იძლევა ამ სიტყვის ძველ ქართულ ასეთ შესატყვისებს: „სახის მოქმედი“, „გამომხატვარი“ (აბულაძე, 2014, გვ.1055). სომხურ ტექსტში ეს სიტყვა „ხატების“ განსაზღვრებდა მოცემული და ხაზს უსვამს იმას, რომ ეკლესია შეამკეს ხატებით, რომლებზეც სახის, ფიგურის გამოსახულებებია დახატული. ვფიქრობთ, არაფრით შეიძლება ამ სიტყვის „დაკარგვა“, რადგან სწორედ ეს განასხვავებს ქართულ ეკლესიას სომხურისაგან – ინტერიერის ხატებით შემკობა და თანაც ხასგასმულად ზედ სახის თუ ფიგურის გამოსახვით. არ გამოვრიცხავთ, რომ ასეთი შესატყვისით – გამომხატვარი ხატები, ფრესკები იყოს მოხსენიებული, რადგან სომხურში, როგორც ფრესკული მხატვრობის თითქმის არმქონე ტრადიციაში, სათანადო ტერმინის შეფარდება წარწერის შემდგენელს გაუჭირდებოდა, ამიტომაც იხმარა ქართული ხატურ/ხატერ (ხატები) და დამატებით კიდევ განსაზღვრა – გამომხატვარიო (ეს ვარაუდი უკეთეს დასაბუთებას მოითხოვს, თუმცა ეს მომავლის საქმეა და თუ ეს მოხერხდა, სრულიად შეიცვლება შეხედულება, თითქოს ტაძარი აგებისთანავე კი არა, არამედ მოგვიანებით იქნა მოხატული).

(8) ცხადია, საუბარი ძელი ცხოვრებისაზეა, მით უფრო, რომ სომეხთა ეკლესიას მასთან დაკავშირებული მდიდარი ტრადიცია აქვს, მაგრამ აქაც დედანთან მაქსიმალურად ახლოს დარჩენა ვამჯობინეთ, თანაც ჩავთვალეთ, რომ ქართველი მკითხველისთვის საინტერესო იქნებოდა ის ფორმა, რომლითაც სომხურში ხდება ძელი ცხოვრებისას გადმოცემა და აღწერა.

(9) „განვანესე მღვდლები, რათა ქრისტეს ხორცსა და სულზე შეუნყვეტელი ღმრთისმსახურება აღავლინონ ჩემ უფალთა – შაჰინშაჰისა და მის ძეთა დღევრძელობისათვის და ჩემი ცოდვების შენდობისათვის“ (ვ.კეკელია). ვფიქრობთ, აქ პრინციპულია შესწორება და სიტყვათა გადანაცვლება არასწორია, რადგან სომხური ტექსტი რომ ამბობს – „მღვდლები მწირველები ქრისტეს ხორცისა და სისხლისა“, ასევე უნდა დარჩეს, რადგან აქცენტი აქ იმაზეა, რომ ეკლესიაში მოყვანილ იქნენ ისინი, ვისაც აქვს უფლება და უნარი წმინდა ევქარისტია სათანადოდ ჩაატაროს.

(10) სომხური վնիւ/ՎՆ'ir' ვჭირ, არაა უბრალო თანხმობა, ესაა საბოლოო გადანყვეტილება, განკარგულებაც კი.

(11) ტოპონიმები ქართულ ტექსტში მოგვაქვს ან არსებული ტრადიციის გათვალისწინებით ან ვაზუსტებთ სომხურ ტოპონიმთა ლექსიკონში, რადგან წარწერის ტექსტში ზოგან დამახინჯებული ან შეკვეცილი ფორმით გვაქვს, თუ ამას ვერ ვახერხებთ, გადმოგვაქვს პირდაპირი ტრანსლიტერაციით გრამატიკული ფორმის გათვალისწინებით, ამიტომაც ვ.კეკელიას თარგმანთან არის აცდენა.

(12) ხუთი თუ შვიდი? საქმე ისაა, რომ რიცხვი 5 სომხურში გადმოიცემა Ե/Ե/Ե გრაფემით, ხოლო 7 – Է/Է/Է გრაფემით. მათ გრაფიკულ გამოსახულებებს შორის უმცირესი სხვაობაა, წარწერის ფოტოთი თუ ვიმსჯელებთ, უფრო მეორეს ჰგავს, მაგრამ გადამწყვეტი დეტალი, ასოს ქვედა წილი, თითქოს დაზიანებულია და ეჭვი მაინც რჩება. ი.ორბელს მონახაშიც და ნაკითხვაშიც აქვს – Է/Է/Է , ვ.კეკელია მონახაში გვაძლევს Ե/Ե/Ե -ს, მაგრამ ნაკითხვაში ორივეგან – Է/Է/Է -ს, თარგმანში კი ისევ 5-ს. ვფიქრობთ, ეს საკითხი არაა მაინცადამაინც პრინციპული და ადგილზე უკეთ დაკვირვებით შეიძლება გადაიჭრას.

(13) ამ ტოპონიმს სხვადასხვაგვარად კითხულობენ (კეკელია, 2020, გვ. 170-173) მაგრამ ცნობილ ფორმამდე ან ისეთზე, რომელიც ტოპონიმთა ლექსიკონში დაიძებნებოდა, ვერავის მიჰყავს, ამიტომ ჩვენ დავტოვეთ ისე, როგორც კარგად ჩანს ფოტოზე და ვ.კეკელიას მონახაზზეც და დავიცავით სომხური ტრანსკრიპცია სომხურ ტექსტშიც და ქართულ თარგმანშიც.

(14) ამ მონაკვეთში წინა თარგმანთან შედარებით დეტალებში ბევრი განსხვავებაა, რაც სომხური ენის გრამატიკული ნორმების მიხედვით თარგმანის სწორებამ გამოიწვია, მათი სათითაოდ გარჩევა შორს წავიყვანს, მხოლოდ შევჩერდებით სიტყვა պապենց/papenc/ პაპენც-ზე, რომელიც ჩვენი ვარაუდით, არა გვარსახელიდან მომდინარე საკუთრების სახელწოდებაა, არამედ საშუალო სომხურისეული պապենի/papeni/ პაპენი-ის (მამულს, პაპისეულს ნიშნავს) მრავლობითი რიცხვის ნათესაობითი ბრუნვის ფორმაა და „პაპათა მფლობელობაში მყოფს“ გულისხმობს.

(15) ამ შემთხვევაში შეგნებულად ავარიდეთ თავი სიტყვა „ქუჩის“ გამოყენებას, რადგან *qulxak/zukak/ზუკაკ* სიტყვა სომხურში საგანგებო კვლევის საგანია და განიმარტება, როგორც „ანისის ჩვეულებრივი ქუჩების განშტოებები, ვინრო ქუჩები ან გასასვლელები“ (Ավսაყან, 1978, გვ.86).

(16) ვფიქრობთ, სომხურ ტექსტში საუბარი გირავნობაზე (და არა სანინდარის გადახდასა და შემდგომში მისი დაბრუნების შესაძლებლობაზე), როდესაც მიწის მფლობელებმა ოქრო აიღეს და თავიანთი მიწა გადასცეს სარგებლობაში ისე, რომ უფლება დარჩათ მისი დაბრუნებისა, უკან გამოსყიდვისა, ოღონდ ალებული ოქრო უნდა დააბრუნონ. აი ეს დაბრუნებული ოქრო კი ისევ მონასტერს უნდა გადაეცეს.

(17) ამ მონაკვეთში თარგმანების დაცილება მხოლოდ სტილისტურ-ლექსიკურია, ჩვენ უფრო ზედმიწევნით გავეყვით დედანს.

წარწერის ენობრივი თავისებურებები

წარწერა კლასიკურ გრაბართან მიმართებით ავლენს რიგ თავისებურებებს: გამარტივებულია ნამყო დროის მიმდევობის დაბოლოება *tsax* > *lx* და მეშველ ზმნასთან ერთად გვაძლევს ფორმას, რომელიც შემდგომში გაფორმდება, როგორც ე.წ. „ვალაკატარის“ მწკრივი (ქართულის I თურმეობითის ფარდი), -*ի* ბოლოხმოვნის სახელების როგორც მხოლოდითი, ისე მრავლობითი რიცხვის ნათესაობით ბრუნვაში ნაცვლად -*luj/lug* დაბოლოებებისა გვაქვს -*uj/ug* დაბოლოებები, იკარგება დახურულ მარცვალში -*u-*/*a* როგორც ტოპონიმებში, ასევე გვარ-ტომობის აღმნიშვნელ სიტყვებში. ტექსტის შუა ნაწილში მრავლადაა საშუალო სომხურისათვის დამახასიათებელი ლექსიკა – *hincvi/ინჩვი* (-მდე), *hincurvi/ინჩურვი* (-მდე) და გრამატიკული ფორმები, ერთი და იმავე სიტყვის განსხვავებული ორთოგრაფია *danq/dang* – დანგ – *dank/dank* – დანკ, სახელთა მრავლობითი რიცხვის წარმოების განსხვავებული ფორმები *hoyer* – *hoy* /ჰოერ/ (მინები), *hairenat'irac* /ჰაირენატირაც/ (მემამულეთა), *axorni* – *axorn* /ახორნი/ (თავლანი). ამავე ნაწილში გვხვდება ქართული სიტყვები: *xater* – *xater* /ხატერ/ (ხატები), *modanis* – *modanis* /მოდანის/ (მოედანზე) და მრავლობითი რიცხვის წარ-თანხანი წარმოება *axorni* – *axorni* /ახორნი/ (თავლები), *maragni* – *maragni* /მარაგნი/ (სათივეები). მთლიანობაში, რჩება შთაბეჭდილება, რომ წარწერის დასაწყისი (დასაწყისიდან სიტყვებამდე *...მხსნელის გამოსახულებებიანი წმინდა ჯვრით...*) და დასასრული (სიტყვებიდან *...ან თუ ვინმე დიდთავან...* წარწერის ბოლომდე) ენობრივად უფრო გამართული და წიგნიერია, ვიდრე წარწერის ძირითადი, შუა ნაწილი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ის ნაწილებია, რომელთა მსგავსი ხშირად გვხვდება სომხურ ლაპიდარულ წარწერებში და ერთგვარ ტრაფარეტად შეიძლება ჩაითვალოს იმისა, თუ როგორ უნდა დაინყოს და დაბოლოვდეს ქტიტორული წარწერა. წარწერა ტიგრან ჰონენცის სახელითაა შესრულებული და სულ ბოლოს აქვს ერთგვარი „ხელთვა“ – ი[სრაელ] მწერალი (ფიგურულ ფრჩხილში მოგვაქვს, რადგანაც სახელი დაქარაგმებულია *H~I/iy/i~l* და რიგი მკვლევრები შიფრავენ მას ასე). კონკრეტულად რა სამუშაოს ასრულებდა ეს პიროვნება, ჩვენ არ ვიცით. იწერდა დამკვეთის ნაკარნახებ ტექსტს, თუ ამოსაკვეთად ამზადებდა, თუ მთლიანად თვითონ თხზავდა და ა.შ. ჩვენი

ვარაუდით, მას უნდა ეკუთვნოდეს ნარწერის თავი და ბოლო, სადაც ზოგადი ინფორმაციაა გადმოცემული, ხოლო შუა ნაწილი კი ტიგრან ჰონენცის შედგენილია, – დამკვეთმა მისცა ან უკარნახა მწერალს თავისი ტექსტი და პროფესიონალმა მწერალმა ის ჩასვა ტრაფარეტულ თავსა და ბოლოში (მათ შორის, დაურთო კრუღვის ნაწილიც), რომლებსაც, ისევ სავარაუდოდ, შეუთანხმებდა დამკვეთს (რადგან ანისში იმ დროს ნარწერის დასაწყისისა და დაბოლოების სხვადასხვა ვარიანტები არსებობდა).

კრუღვა

ლაპიდარულ ნარწერათა აბსოლუტურ უმრავლესობას, რომლებიც ამა თუ იმ ეკლესიისა და მონასტრისთვის რაიმეს შეწირვის და/ან რომელიმე პირისთვის წირვა-ლოცვის და/ან მოხსენიების თაობაზე სამღვდელეობასთან მიღწეული შეთანხმების თაობაზე მოგვითხრობენ, ახლავს კრუღვა მათთვის, ვინც აღნიშნული შეთანხმებების დარღვევას განიზრახავს. „კრუღვის ფორმულები“ სომხურ ლაპიდარულ ნარწერებში რამდენიმე სახის შეიძლება იყოს: დამრღვევებს შეიძლება ემუქრებოდეთ ყოვლისმპყრობელი ღვთის რისხვა, უფლისაგან გასამართლება, 318 წმინდა მამის წყევლა, სატანას, იუდას, კაენის, ჯვარზე გამკვრელთა ცოდვათა თანაზიარობა, ნარწერის შემსრულებლის ცოდვებზე პასუხისმგებლობის აღება, სამი მსოფლიო კრების წყევლა (ანისში ჩვენამდე მოღწეულ ნარწერებში დასტურდება სულ 3 ასეთი შემთხვევა, 2 წმ.მოციქულთა ეკლესიაზე და ერთი ტიგრან ჰონენცის ეკლესიაზე (Օրբելի, 1965, გვ.15,17-18,62-63)), ანგელოზთა ცხრა დასის წყევლა, მუსლიმთათვის – მუჰამედის წყევლა, და სხვა. ჩვენს შემთხვევაში გვაქვს ასეთი ფორმულირება: *...განემოროს ღვთის ძის დიდებას და კაენისა და იუდას სასჯელმა იმემკვიდროს მის თავს და სამი წმინდა კრების და ცხრათა დასთა ანგელოზთაგან წყეულიმც იყოს და ჩვენი ცოდვებისათვის ანგარიში წარუდგინონ ღვთის წინაშე... ყველამ კარგად იცის, რომ სომეხთა ეკლესია მხოლოდ სამ მსოფლიო საეკლესიო კრებას სცნობს და კრუღვის ასეთი ფორმულა იმისდა მიუხედავად, რომ ქალკედონური ეკლესიის მრწამსს არ არღვევს, ავტომატურად მონოფიზიტურ ფორმულირებად ჩაითვლება. ამაზე არავინ დაობს, მაგრამ საქმე ისაა, კონკრეტულად ამ ეკლესიის გარე კედელზე მისი გამოსახვა რაზე უნდა მეტყველებდეს. პ.მურადიანის აზრით, ეს ქტიტორის – ტიგრან ჰონენცის მონოფიზიტობას ადასტურებს, რაც თავის მხრივ, იმას ნიშნავს, რომ ეკლესია თავიდან მონოფიზიტებისთვის იყო აშენებული და მხოლოდ შემდგომში გადაეცა ქართულ ეკლესიას, უფრო სწორად კი სომხურ ქალკედონიტურს (Мурадян,1987, გვ. 60-61). ამ საკითხზე ბევრია დაწერილი (ჩვენ აქ არ მოვიყვანთ ამ საკითხთან დაკავშირებულ ისტორიოგრაფიას, სხვადასხვა მეცნიერთა სხვადასხვა არგუმენტებს ამა თუ იმ პოზიციის დასამტკიცებლად, ეს შესანიშნავადაა გაკეთებული დასახელებულ სამტომეულში „ანისი და საქართველო“) და სავსებით დამაჯერებელია, ჩვენი აზრით, ვაკეკელიას მსჯელობა, რომ ეს მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ გრიგოლ განმანათლებლის ამგებს მისი უფლებების და ქონების დაცვა სურდა ქალაქის უმთავრესი – სომხური ეკლესიისა და მისი მრევლისაგან (კეკელია, 2012, გვ. 104), ამიტომაც ნარწერისთვის ანისში გავრცელებული*

კრულვის ფორმულებიდან შეირჩა (ან თავად დამკვეთის ან წარწერის ტრაფარეტით გამფორმებელი მწერლის მიერ ან საერთო გადანყვეტილებით) ის, რომელიც ეკლესიას ყველაზე უკეთ დაიცავდა ხელყოფისაგან ქალაქში იმ დროს არსებული ვითარების გათვალისწინებით. იმასაც დავამატებთ, რომ არაერთი მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ იმის საჩვენებლად, რომ წარწერების კრულვით ნაწილს ყოველთვის კონკრეტული ადრესატები ჰყავდა და ამ ტექსტების ენა და შინაარსი სწორედ მათზე იყო გათვლილი (ფვიქრობთ, კარგი იქნება ამ საკითხის სპეციალურად შესწავლა). ეს კარგად ჩანს მაგალითად, ჰალარნინის 1184 წელს შესრულებულ სომხურ ლაპიდარულ წარწერაში...*ან, ვინც წინააღმდეგი არიან და წართმევას განიზრახავენ, მოისპონ სახლებით და შვილებითა და გვართი და დაიწყველონ ვარძიის ღვთისმშობლისაგან და 318 მამამთავრისაგან, და აღიგავონ ამ ცხოვრებიდან, წილი და ხვედრი მათი იუდასთან და სატანასთან იქნება...*(Ավսაყან, Ջանսիլախյան, 1977, გვ. 37. თარგმანი ჩვენია). ვარძიის ღვთისმშობლის წყევლის ხსენების გამო ეკლესია არავის ჩაუთვლია ქალკედონურად ან ქართულად, ცხადია, ეს გვიჩვენებს, რომ ამ წარწერის შემდგენლები ეკლესიას, მის ქონებასა და უფლებებს, პირველ რიგში ვარძიის ღვთისმშობლის მრევლისგან იცავდნენ. შეიძლება აქვე მოვიტანოთ ანისშივე, წმინდა მოციქულთა სომხური ეკლესიის 1320 წლის წარწერაც *...ვინც ჩვენი განწესების დაბრკოლებას განიზრახავს თუნდაც სომეხი იყოს ან ქართველი ან ტაჭიკი, [...]*განისაჯოს და დაისაჯოს ღვთისაგან, მწილე და გენას მოზიარე სატანასი გახდეს და ქართველი კრულ და დაწყველილ იქნას და ტაჭიკი ყველა დიდებამოსილ ფელამბართათვის (ასე მუჰამედს აღნიშნავენ. ნ.ჩ) სირცხვილით და გაშავებული სახით იყოს...*(კეკელია, 2020, გვ. 181, თარგმანი ჩვენია)*. აქაც კრულვა კონკრეტულ ადრესატებს მიემართება და ჩანს, რომ წარწერის შემდგენელი მტრულ მოქმედებებს უფრო ქართველებისგან და „ტაჭიკებისგან“ მოელის, ამიტომაც საგანგებოდ გამოჰყოფს მათ და მათთვის გასაგები და საშიშარი სასჯელით ემუქრება.

ტიგრან ჰონენცის წარწერა XIII-ში ქართულ-სომხური ეთნოკონფესიური ურთიერთობების კონტექსტში

ანისში ქართველთა და სომეხთა ეთნოკონფესიური ურთიერთობების გამო დასახელებულ ნაშრომში „ანისი და საქართველო“ ვრცელი და საფუძვლიანი კვლევაა წარმოდგენილი, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება ტიგრან ჰონენცის კედლის მხატვრობას ექცევა. მიღებული დასკვნები კარგადაა არგუმენტირებული და მეტად საგულისხმოა. გვინდა დამატებით რამდენიმე დაკვირვება შემოგთავაზოთ უკვე აქ წარმოდგენილი ქტირორული წარწერის ამ ჭრილში ანალიზის საფუძველზე. მაქსიმალურად რომ გავამარტივოთ საკითხი, დავაკვირდეთ ეკლესიის ენას – რა ენაზე ესაუბრება ის თავის მრევლს თუ მნახველს. ყველაზე მთავარი – ქტიტორული, წარწერა სომხურ ენაზეა შესრულებული და როგორც წინა მონაკვეთში ვაჩვენეთ, სწორედ სომხურენოვანი მრევლისთვის ნასაკითხად და ყურადსაღებადაა განკუთვნილი, უფრო მეტიც, სომხური მრწამსის მატარებელთათვის, ვინც შესაძლოა, მტრულად იყოს განწყობილი ანისის გულში ქალკედონური ტაძრის (ტიგრან ჰონენცის წყალობით საკმაოდ მდიდარი სავანის) მიმართ; სომხურადვეა ჩვენამდე მოღწეული

კიდევ ერთი, 1310 წელს შესრულებული მნიგნობართუხუცესი მათეს წარწერაც (იმავე ტიგრან ჰონენცის ქართული მოსახსენებელი სულ ერთი ფრაზისგან შედგება, ეკლესიის გარე ფასადზე სხვა ქართულენოვანი წარწერებიც სულ მცირე მოსახსენებელია) ტაძრის ინტერიერის ფრესკული წარწერები კი განკუთვნილია უკვე ქალკედონური აღმსარებლობის მრევლისათვის, რომელიც კითხულობს ქართულად ან ბერძნულად. რომც ვივარაუდოთ აქ გაქალკედონიტიბული სომხების დასწრებაც, გამოდის, რომ მათი გაქართველების ხარისხი ბევრად აღემატებოდა მრწამსით „გაქართველების“ დონეს. ისინი ენობრივადაც ქართველები უნდა ყოფილიყვნენ! ძალიან გვეჭვავება, რომ მიუხედავად მოცემულ პერიოდში ქართველთა პოლიტიკური თუ კულტურული დომინაციისა, ანისის სომხურ მოსახლეობას, თუნდაც გაქალკედონიტიბულს, ანისში ქართულად ელაპარაკა, ეწერა და ეკითხა. ქართულ-სომხური ურთიერთობების ისტორიაში სომხური მოსახლეობის იმ ხარისხით „გაქართველებას“, რომ მათი სალაპარაკო, სამწერლობო და საეკლესიო ენა ქართული გამხდარიყო, ვაკვირდებით მხოლოდ საქართველოს ისტორიულ ტერიტორიაზე შერეული ქართულ-სომხური მოსახლეობის ერთად ხანგრძლივი დროის განმავლობაში თანაცხოვრების შემთხვევაში (მაგალითად, ტაოში, თბილისში, ცურტავში, გორში, ანისში კი უფრო მოსალოდნელია, რომ ქართველები ეუფლებოდნენ სომხურს და არა სომხები ქართულს. ამას თავად ანისის ეპიგრაფიკაც გვიდასტურებს: ტიგრან ჰონენცის ეკლესიის აგების თანადროულ (1218წ) კათოლიკოს-პატრიარქ ეტიფანეს წარწერა ქართულადაა შესრულებული, რადგან მისი ადრესატი ქართველები არიანმ[კუ]იდრნო ა[მ]ის ქალქ[ისა]სანო, ქართველნო..... სომეხთა საყურადღებო ამავე წარწერის დამტკიცება კი უკვე იქვე სომხურადაა დაწერილი. იგივე შეიძლება ითქვას ე.წ. საჰმადინის წარწერაზეც (1269 წ.). აი, უკვე ასი წლის შემდგომ, ზემოთნახსენებ, 1320 წ-ს შესრულებულ წმ.მოციქულთა სომხური ეკლესიის სომხურენოვან ლაპიდარულ წარწერაში ქართველ ადრესატებს საგანგებოდ გამოყოფენდა ქართველი კრულ და დანყველილ იქნას...(კეკელია, 2020, გვ. 180)). აი, მხარგრძელთა ოჯახის ის წარმომადგენლები კი, ვისი დღეგრძელობისთვისაც უნდა ეწირათ ამ ეკლესიაში, ქართული წირვა-ლოცვის მიმდებნიც და მომსმენნიც იყვნენ და ამაზე ხასგასმითაა ნათქვამი ქტიტორული წარწერის ტექსტში – ...განვანესე აქ მღვდლები მწირველები ქრისტეს ხორცისა და სისხლისა, რათა დაუბრკოლებლად წირვა იქნეს გადახდილი ჩემთა უფალთა შაჰნშაჰისა და მისთა ძეთა მზეგრძელობისათვის და ჩემთა ცოდვათა მიტვეებისათვის... – ასეთი ხაზგასმა ეკლესიაში ევქარისტის ჩატარების უფლებისა და შესაძლებლობის მქონე მღვდელთა ეკლესიაში მოყვანის თაობაზე, ჩვენი ვარაუდით, მხოლოდ იმ შემთხვევაშია გამართლებული თუ ისინი საქართველოდან იქნებოდნენ მონვეულნი და არა გადმოყვანილნი ადგილობრივ სხვა სომხური ეკლესიიდან. თუ ჩვენი ვარაუდი სწორია, ეს კიდევ ერთი არგუმენტი იმის სამტკიცებლად, რომ აღნიშნული ეკლესია თავიდანვე ქართულ-ქალკედონური იყო.

გამოყენებული ლიტერატურა

- აბულაძე, ი. (2014). ძველქართული-ძველსომხური ლექსიკონი, თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი
- კეკელია, ვ. (2020). სომხური წარწერები, ანისი და საქართველო / წარკვევები, მასალე-ბი, ტ. III, რედ. ზ. სხირტლაძე, თბილისი: თსუ გამომცემლობა. 2020
- კეკელია, ვ. (2012). ანისის ტიგრან ჰონენცის ეკლესიის კონფესიური კუთვნილების საკითხისათვის, ივ.ჯავახიშვილის თსუ საქართველოს ინსტიტუტის შრომები, V, თბილისი: თსუ გამომცემლობა.
- Օրբելի, Հ.Ա. (1965). Դիվանի հայ վիմագրության, Պ.1, Անի քաղաք, Երևան: Հայկական ՄՍՈ ԳԱ հրատարակչություն
- Ավაქյան, Ս.Ա., Ջանիդյան, Հ.Մ. (1977). Դիվանի հայ վիմագրության, Պ .VI, Իջևանի շրջան, Երևան: Հայկական ՄՍՈ ԳԱ հրատարակչություն
- Ավაქյան, Ս.Ա. (1978). Կիմական արձանագրությունների բառաքննություն, Երևան: Երևանի համալսարանի հրատարակչություն
- Мурадян, П. М. (1987). Проблема конфессиональной ориентации церкви Оненца. Кавказ и Византия №5. Ереван: Издательство АН Армянской ССР

The evidence of activity of Georgians in the historical city of Ani has been known for a long time and has become the subject of research of many Georgian and foreign scientists, which ended with the important three-volume edition "Ani and Georgia" published in 2020.

This edition encompasses both the narrative sources and the historiography of the issue, making further research on different issues related to Ani much easier. In this three-volume work created by a group of authors under the editorship of Z. Skhirtladze, a very interesting study is given of the entire region and in particular of the city of Ani from different points of view, and significant conclusions are presented. The study was focused on the monastery built in the name of St. Gregory the Illuminator in Ani, the construction of which was carried out with "a lot of labor and cost" by Tigran Honents.

The high-quality photos presented in the publication and the outline made on the spot allowed us to think more confidently about the construction inscription of this church and once again discuss its text, Georgian translation, and content.

The Armenian text of this ktetorial inscription has been published numerous times. In our paper, we use the editions of I. Orbelli and V. Kekelia. We specify a couple of readings of the inscription based on outlines and photos made by these authors.

As for the Georgian translation of the inscription, the complete version of the text belongs to V. Kekelia. We considered it necessary to specify or correct it in some places. Therefore, we offer our version of the translation, which does not differ substantially and significantly from the previous one, but in our opinion, it will follow the original more closely and will be more accurate in translating toponyms, and some phrases.

Based on a new, clarified understanding of the text, on a more detailed study of the section where the curse of three Ecumenical Councils is mentioned, as well as on an analysis of additional epigraphic material, we presented additional arguments to support the position of Georgian scientists who believe that the Tigran Honents' church in Ani was Georgian-Chalcedonite from the moment it was constructed.

გიორგი ჭეიშვილი
Giorgi Tcheishvili

საქართველო-ბიზანტიის საზღვარი XI საუკუნეში:
იმერტაო¹
Georgian-Byzantine Frontier in the 11th Century:
Imier Tao

თსუ ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი
TSU Institute of History and Ethnology

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, ბიზანტია, საზღვაო, საეკლესიო გეოგრაფია,
ტაო

Key words: Georgia, Byzantium, frontier, church geography, Tao

¹ ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ და-
ფინანსებული პროექტის - FR-19-225 - ფარგლებში.

1001 წელს იმპერატორი ბასილი II (976-1025), მემკვიდრეობის წესით, დავით III კურაპალატის (966/978 – 1001) მიწებს დაეპატრონა. ფიქრობენ, რომ დავით კურაპალატის „მამულიდან“ (იხ. მუსხელიშვილი, 1980, გვ. 225) ბიზანტიელებმა მხოლოდ იმიერტაო და ბასიანი წაიღეს, ხოლო ქოროხის ქვემო წელსა და მტკვრის ზემო წელზე მიმოფანტული სენიორიები ბაგრატ III-ს (978-1014) გადასცეს (მუსხელიშვილი, 1980, გვ. 230; სამუშია, 2009, გვ. 175). ირკვევა, აგრეთვე, რომ ამიერტაოს მბრძანებელს, მეფეთ-მეფე გურგენსაც „სამი ციხე თავისი მამულებითურთ ... უსამართლოდ წაღებული ჰქონდა კურაპალატის წილიდან“ (არისტაკეს ლასტივერტეცი, 1974, გვ. 50). სტეფანოს ტარონეცის ცნობით, კეისარზე გულმოსულ გურგენს ოლთისის ციხის აღება უცდია, მაგრამ წარუმატებლად და მამროვნის ხეობაში გადასულა. ბიზანტიელ სარდლებთან მოლაპარაკებისას პირობა მიუღია, რომ „[ბასილი მეფე] შეასრულებდა [გურგენის] ნება-სურვილს“ (ცაგარეიშვილი, 2020, გვ. 394). როგორც ჩანს, სწორედ ამ გარიგების შედეგად იგდო ხელთ გურგენ მაგისტროსმა ის სამი ციხე, რომელთა დაბრუნებას მოითხოვდა ბასილი II 1022 წლის კამპანიისას (არისტაკეს ლასტივერტეცი, 1974, გვ. 50-51). ციხეები, შესაძლებელია, სადღაც ოლთისწყლის ზემო წელზე მდებარეობდა.

აღნიშნული ტერიტორიები ბიზანტიელებმა შემოიმტკიცეს ქართველებთან წარმატებული ომის შემდეგ (1021-1022 წწ.). საზავო ხელშეკრულებით, გიორგი I (1014-1027) იძულებული იყო იმპერატორისთვის დაეთმო თორმეტი თუ თოთხმეტი ციხე მათი შესავალი ქვეყნებითურთ ტაოს, ბასიანს, შავშეთს, კოლა-არტაანსა და ჯავახეთში (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 288, 384-385). ბასილი II-მ გამარჯვების მიუხედავად „რომელნიმე ამათ ქუეყანათაგან ეკლესიანი, სოფელნი და ადგილნი დაულოცნა გიორგი მეფესა“ (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 288). წყაროებიდან არ ჩანს, რომელ საციხისთავო ქვეყნებზე გავრცელდა ბიზანტიის ხელისუფლება ქოროხის ქვემო წელისა და მტკვრის ზემო წელის აუზში. ნარატიული, დოკუმენტური და ეპიგრაფიკული წყაროების თანხმობლივი მონშობით, ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის იურისდიქციის ქვეშ რჩებოდა აღნიშნული რეგიონის უმნიშვნელოვანესი ციხე-სიმაგრეები და ეკლესია-მონასტრები: თუხარისი, არტანუჯი, ანჩა და ათორმეტნი უდაბნონი კლარჯეთში, ნეფთისა და გარყლობის ციხეები (1028 წლამდე), სვეტი და ტბეთი შავშეთში, ბეჭისციხე კოლაში, კუმურდო, თმოგვი, ახალქალაქი, დღივი და ღრტილა ჯავახეთში (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 283, 289, 292, 293, 298, 300, 302, 304-306, 316, 382, 385, 386; ენუქიძე და სხვ., 1984, გვ. 32-34; სილოგავა, ახალაძე, 2012, გვ. 53-55, 66, 85, 93, 99, 117-119, 126-128, 137.). ამდენად, გასაზიარებელია თვალსაზრისი, რომლის თანახმად, საზღვარი ბიზანტიასა და საქართველოს შორის დაიდო იმ მთებზე, რომლებიც იმიერტაოს კლარჯეთისგან (ორჯოხის მთები) და ამიერტაოსგან (ბარდუს-ოლთისწყლის წყალგამყოფი) ყოფდა (თაყაიშვილი, 2016, გვ. 203, 349; მუსხელიშვილი, 2016, გვ. 14-17). ამის ჩრდილოეთით კეისრის ხელისუფლება ნომინალური იყო.

ახლადშემოერთებულ ტერიტორიებზე შეიქმნა ბიზანტიის სამხედრო-ადმინისტრაციული ერთეული – იბერიის საკაპეტანო, რომლის ცენტრი, თავდაპირველ ეტაპზე მაინც, ოლთისში მდებარეობდა (Арутюнова-Фиданян, 1973, с. 65). ცნობები საკაპეტანოს მოწყობის შესახებ მეტად მწირია (Юзбашян,

1988, c. 183-215). მონაცემთა ფრაგმენტულობის მიუხედავად მკვლევრები აცხადებენ, რომ განვითარების ტენდენციები იბერიის საკაპიტანოსა და იმპერიის აღმოსავლეთი საზღვრების სხვა საკაპიტანოებში მსგავსი უნდა ყოფილიყო (Holmes, 2005, p. 390).

იაჰია ანტიოქელი ცალსახად მონიშნავს, რომ „ქართველთა ყველა ქვეყანა“ სამართავად ბიზანტიელებს გადაეცათ (სილაგაძე, 1985, გვ. 115). ეს მოხელეები, ცხადია, ადგილობრივი წარმომავლობის პირებიც შეიძლებოდა ყოფილიყვნენ, მაგრამ ისინი „ბერძნები“, საერთოიმპერიული პოლიტიკის გამტარებელი იქნებოდნენ. ბიზანტიური ადმინისტრაციის დანერგვა ბერძნულ ენასთან ერთად ბერძნული სამართლის დამკვიდრებასაც გულისხმობდა. მართლაც, ბიზანტიელი იურისტისა და მოსამართლის, ევსტათე ჰრომის სასამართლო განჩინებებიდან კარგად ჩანს, რომ ახალი მმართველობა კერძო სამართლის, სახელდობრ, მემკვიდრეობითი სამართლის ადგილობრივ ნორმებს იმპერიული წესებით ანაცვლებდა; მაგრამ, იმავდროულად, მკვიდრ სამართლებრივ ტრადიციებსაც უნევდა ანგარიშს და ტაოელთა დავებს იბერიის თემში ხან საიმპერიო, ხან კი „ეთნოსთა“ სამართლით განიხილავდა (იხ. Литаврин, 2001). „პერიაში“ შემონახული ორიოდე მაგალითიც, პარალელური მასალის გათვალისწინებით, საკმაო საფუძველს იძლევა იმის სამტკიცებლად, რომ სამემკვიდრეო სამართლის შეცვლით ბიზანტიელები ადგილობრივი სოციალური წეს-წყობილების მოშლასა და საიმპერიო წესრიგის გაერთგვაროვნებას, ადგილობრივი არისტოკრატის შესუსტებას, საბოლოო ჯამში კი დაპყრობილი ტერიტორიების შემომტკიცებას ისახავდა მიზნად.¹ ერთი ამგვარი პრაქტიკაც ცხადყოფდა, რომ საიმპერატორო კარი ეროვნული ინსტიტუტების ნგრევით ეროვნული თვითმყოფადობის აღმოფრხვას, დაპყრობილ-დამორჩილებულ ხალხთა საერთოიმპერიულ ინტერესთა ფერხულში ჩათრევას და ამ გზით, აღმოსავლეთის საზღვრების მტერთგან კიდევ უფრო ეფექტურად დაცვას ლამობდა (Адонц, 1908, c. 201). მიზნის მისაღწევად საიმპერატორო კარი ადგილობრივი არისტოკრატის იმპერიაში გადასახლების პოლიტიკას ახალისებდა. სიმდიდრისა და პატივის მაძიებელი აზნაურებიც სიამოვნებით ტოვებდნენ ტაო-კლარჯეთის მიუვალ სიმაგრეებს და განდიდების მოიმედენი შორეულ ბიზანტიაში იხვეწებოდნენ; ფეოდალთა ციხე-სიმაგრეები ბიზანტიური გარნიზონების ხელში გადადიოდა (ცაგარეიშვილი, 2020, გვ. 393; ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 291-292, 385; არისტაკეს ლასტივერტეცი, 1974, გვ. 54-55). ამგვარი აქტით ბიზანტიელები დაპყრობილ ერებს პოლიტიკური და კულტურული ელიტის გარეშე ტოვებდნენ, წინააღმდეგობის განწევის უნარს უსუსტებდნენ.

ახლა ვნახოთ, რა გავლენა მოახდინა პოლიტიკურმა ცვლილებებმა საეკლესიო გეოგრაფიაზე.

X საუკუნის მიწურულისთვის ქართველთა საკურაპალატოს საეკლესიო რუკა საკმაოდ ჭრელი იყო: იმიერტაოს დასავლეთი ნაწილი (ჭოროხის შუა

¹ შეიძლებოდა, გაგვეხსენებინა იუსტინიანეს რეფორმები და მათი შედეგები დასავლეთ სომხეთში (Адонц, 1908, c. 157-210). როგორც დ. ობოლენსკი აღნიშნავს (1994, pp. 10-11), მაკედონელთა დინასტიის ოიკომენიზმი გაჭრილი ვაშლივით წააგავდა იუსტინიანეს პოლიტიკას.

ნელი და პარხალ-თორთომისწყლის ხეობები) იმხნელის სამწყსოში შედიოდა, აღმოსავლეთი ნაწილი (ოლთისისწყლის ხეობა) – ბანელის. ორივე საეპისკოპოსო კათედრა ამიერტაოში¹ მდებარეობდა (სურგულაძე, აბაშიძე, 2016, გვ. 193-194; ჭეიშვილი 2007). ბასიანს ვალაშკერტელი მწყემსდა (სურგულაძე, აბაშიძე, 2016, გვ. 194). ეპარქიის ცენტრი მერმინდელ ჰასან-ყალაში უნდა ყოფილიყო (ჭეიშვილი, 2013). ზემო ქვეყნების საეკლესიო ორგანიზაციის შესახებ ქართველთა საკურაპალატოში წყაროები არაფერს გვეუბნება.

ანექსიის პირველ წლებში დავით კურაპალატის სამემკვიდრეოში საეკლესიო წეს-წყობილება, ჩანს, უცვლელი რჩებოდა. მხოლოდ გიორგი I-თან ომის დასრულების შემდეგ ბიზანტიელებმა ბასიანში გააუქმეს ვალაშკერტის საეპისკოპოსო, მის ტერიტორიაზე სამი ეპარქია შექმნეს, სამღვდელმთავრო კათედრები კონსტანტინოპოლისა და ანტიოქიის საპატრიარქოებს დაუქვემდებარეს (ჭეიშვილი, 2013).

ამისგან განსხვავებით, პირდაპირი ცნობები იმიერტაოს საეკლესიო ორგანიზაციის შესახებ XI საუკუნეში არ მოგვეპოვება. 1983 წელს რ. ედვარდსმა ოლთისის ციხის წმ. გიორგის ექვსაბსიდიანი ეკლესიის სამხრეთ კვარცხლბეკზე, ნანგრევებს შორის მიაგნო წარწერას, რომელზეც ნარსის იბერიის (?) ეპისკოპოსი იკითხებოდა (Edwards, 1985, pp. 21-23). წარწერა ეკლესიის კედლიდან იქნებოდა ჩამოვარდნილი, მისი ნგრევისას (ბაგრატიონი და სხვ., 2020, გვ. 213). როდის უნდა ამოეკვეთათ ეს წარწერა ან ვინ უნდა იყოს იქ მოხსენიებული ნარსისი? წმ. გიორგის ეკლესია X ს-ის მეორე ნახევარში ჩანს აგებული (ბაგრატიონი და სხვ., 2020, გვ. 214), 978 წლამდე, რადგან ეკლესიის საკურთხევლის კვარცხლბეკის სამშენებლო წარწერებში დავით III მაგისტროსად იწოდება (სილოგავა, 1980, გვ. 165, შენ. 22). ამისდამიხედვით, ბერძნული წარწერაც 970-იან წლებში ან უფრო გვიან არის შესრულებული. სამეფო რეზიდენციის ეკლესიაში ბერძნული წარწერის ამოკვეთა უცხოა დავითის მსოფლმხედველობისთვის, მისი კულტურულ-საეკლესიო და სახელმწიფოებრივი პოლიტიკისთვის, რომლის მასულდგმულებელი ქართული ენაა (ბერძენიშვილი, 1965, გვ. 23-24, შენ. 32). უფლის სახელით შემკული და კურთხეული ენის ერთგულნი რჩებიან ქართლის საკათალიკოსოს მწყემსმთავრებიც, რომელთა წოდებულება საეპარქიო ცენტრის სახელით და არა სადაურობით/ეთნიკურობით განისაზღვრებოდა. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ ნარსის იბერიელი (?) არა ქართლის საკათალიკოსოს,² არამედ იმპერიის ეპისკოპოსია, იბერიის საკაპეტანოს სამართავად მოვლინებული; აქედან მისი წოდებულებაც – იბერიელი. საკაპეტანოს მღვდელმთავრის სახელის მოხსენიება საკაპეტანოს ცენტრალური ციხის ეკლესიაში კი სავსებით ბუნებრივია.

¹ ამიერტაო ქართველთა მეფის ტიტულის მატარებელ ბაგრატიონებს ეკუთვნოდა; 1008 წლიდან ერთიანი საქართველოს სამეფოს შემადგენლობაში მოექცა.

² ეპისკოპოს ნარსისის ძალდატანებით შემონაზვნებულ ადარნასე III-თან გაიგივება (ბაგრატიონი და სხვ., 2020, გვ. 214-216) საეჭვოა, რადგან: (1) მემათიანის მკაფიო ჩვენებით ადარნასე „მოკუდა უნებლიეთ ფიჩვთა“ (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 381), (2) შემონაზვნებული ქართველი მეფეები ეპისკოპოსის კარიერას აღარ იკეთებდნენ – ეს მათ ღირსებაზე დაბლა იდგა (შდრ. „ამათ მიეცა პატივი – კათალიკოსსა მეფისა თანა და ეპისკოპოსს – ერისთვისა თანა“ – ვახუშტი, 1973, გვ. 26).

იბერიის თემზე და, ალბათ, იმიერტაოზეც, იურისდიქციას ანტიოქიის საპატრიარქო იჩემებდა (ჭეიშვილი, 2017, გვ. 107-109). *Notitia Antiochena*-ს ბერძნულ ნუსხაში (Codex Vaticanus Graecus 1455) ანტიოქიის საპატრიარქოს ედესის საყდარს დაქვემდებარებულ მღვდელმთავრებს შორის დასახელებულია იბერიის ეპისკოპოსიც (Gelzer, 1892, S. 248). იბერიის კათედრის ჩართვა ედესის სამიტროპოლიტოში, ჩანს, გადამწერთა შეცდომაა (Gelzer, 1892, S. 262). ჰ. გელცერმა (1892, S. 279) გამოთქვა ფრთხილი ვარაუდი იბერიისა და ბასიანის ორტროსის ეპარქიისადმი კუთვნილების შესახებ. ასეთი დაშვების შემთხვევაშიც იმიერტას საეკლესიო სტატუსი გაურკვეველი რჩება.

იმავე ნოტიციის სხვა ნუსხების თანახმად, ანტიოქიის საპატრიარქოს ექვემდებარებოდა პანასკერი თავისი ქვეყნით და კალმაღი (Honigmann, 1935, S. 219). დასახელებულ ტოპონიმებს ფანასკერტთან და კალმახთან აიგივებენ (Honigmann, 1935, S. 220). იბერიის (საქართველოს სამეფოს? – გ.ჭ.) საზღვრებს მიღმა და მის ტოლფარდ ტერმინებად ნაჩვენები ეს ტოპონიმები იმპერიის საზღვრებშია საგულვებელი. სურათი, თითქოს, გამოიკვეთა: ამიერტაოს ეს ორი საეკლესიო ცენტრი ან ერთ-ერთი მათგანი, გაავრცელებდა იურისდიქციას იმიერტაოზე. მაგრამ არსებობდა ფანასკერტის და კალმახის კათედრები? დადებითი პასუხის შემთხვევაში უნდა ვთქვათ, რომ ბიზანტიის იმპერიას ამიერტაო თუ მისი მნიშვნელოვანი ნაწილი დაუპყრია. ასეთი შესაძლებლობა კი სრულიად გამოირიცხება წყაროთა მონაცემებით. ამიერ- და იმიერტაოს საზღვრის დასავლეთ სექტორში ამაყად აღმართული იშხნის ტაძარი ვიზუალური დემონსტრირება იყო ბაგრატიონთა უფლებებისა ამიერტაოს ამ მონაკვეთზე. იგივეს ცხადყოფდა მცირე ეკლესიისა და მთავარი ტაძრის საამშენებლო წარწერები (1006 – 1032 წწ. შორის შესრულებული) გურგენ მეფეთ-მეფის (994-1008), გიორგი I-ის (1014-1027) და ბაგრატ IV-ის (1027-1072) მოხსენიებით (თაყაიშვილი, 2016, გვ. 150-154, 171-172, 278-282, 305-306). საზღვრის აღმოსავლეთ მონაკვეთში „საზღვარი მამულისა და სამეფოსა“ ქართველ მეფეთა ბანადან იწყებოდა. XI საუკუნის მინურულამდე ბანა ბაგრატიონთა სახლის „თქსი“ მამულია (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 289, 291-292, 295, 318, 385). ფანასკერტიც საქართველოს მეფეთა დომენია, მათი რეზიდენციაა XI საუკუნის 10-იანი წლებში. იმავე საუკუნის 60-იან წლებშიც ის საქართველოს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სიმაგრეა, წინ ეღობება შემოსეულ სელჩუკებს (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 306, 382-383). ცნობა, რომელიც დასახელებულ პერიოდებს შორის ფანასკერტის სტატუსის ცვლილებაზე მიგვანიშნებდეს, არ მოგვეპოვება. კალმახის ციხეში მეფის ერისთავი იჯდა და 40-50-იან წლებში აქტიურად ემხრობოდა ცენტრალურ ხელისუფლებას ურჩი ფეოდალების წინააღმდეგ ბრძოლაში (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 301, 302, 304, 305). ამრიგად, ამიერტაო კეისართა ძალაუფლების მიღმა რჩებოდა. თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ ფანასკერტსა და კალმახში არასდროს ყოფილა საეკლესიო ცენტრი, მაშინ შეგვიძლია დავასკვნათ – *Notitia Antiochena*-ს პანასკერისა და კალმახის ფანასკერტთან და კალმახთან გაიგივება მხოლოდამხოლოდ სახელთა ფონეტიკურ მსგავსებას ემყარება და რეალურ-ისტორიულ საფუძველს მოკლებულია.

ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში იმიერტაოს საეკლესიო გეოგრაფიის შესწავლისთვის უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება პარხლის სამშენებლო წარწერას „ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთის პატრიარქის“ იოანეს მოხსენიებით. წარწერა უთარიღოა. პალეოგრაფიული ნიშნების, შინაარსის და ზოგადისტორიული ფონის გათვალისწინებით ფიქრობენ, რომ საუბარია იოანე V ოქროპირზე (1033-1049) (ოთხმეზური, 2010; სურგულაძე, 2016, გვ. 177-180; შდრ. თაყაიშვილი, 2016, გვ. 253, 409-410; სილოგავა, 2006, გვ. 157-167). გვიანდელი საეკლესიო საბუთებით ცნობილია, რომ „პარხალი მისითა შესავლითა“ საკათალიკოსო მამული ყოფილა (სურგულაძე, აბაშიძე, 2016, გვ. 55). პარხლის წარწერა ადასტურებს, რომ ამ ტრადიციას, სულ გვიან, XI საუკუნის პირველ ნახევარში ჩაეყარა საფუძველი. ეგების, საქართველოს ეკლესიის საჭეთმყრობლის დაკვეთით გადაინერა პარხლის მონასტერში, საქართველო-ბიზანტიის საზღვარზე, ისეთი ტექსტები, რომლებიც ეროვნულ წმინდანთა ხატებას განამტკიცებდა, ქართული ეკლესიის ბერძნულთან თანასწორობას ქადაგებდა და ბერძნული ეკლესიის უნივერსალიზმის იდეას ეწინააღმდეგებოდა.¹

საკითხავია, ყოვლისა აღმოსავლეთის, ანუ საქართველოს პატრიარქის იურისდიქციის დეკლარირება იმიერტაოს ერთ ნაწილზე (პარხლისწყლის ხეობაზე) რამდენად ესადაგებოდა ბიზანტიის პოლიტიკას იბერიის საკაპეტანოში?

ქართულ-ბიზანტიურ იდენტობათა დაპირისპირება კარგად გამოჩნდა თორთომისწყლის ხეობაში. შუა საუკუნეების ქართული ისტორიულ-გეოგრაფიული ნომენკლატურით ამ მხარეს „სულა თორთომი“ ეწოდება (სურგულაძე, აბაშიძე, 2016, გვ. 193). ფიზიკურ-გეოგრაფიულ თავისებურებათა გამო ის უფრო მცირე ქვეყნებადაც იყოფოდა. ასეთი ქვეყნების საეკლესიო ცენტრები ყოფილა ხახული (თორთომისწყლის ზემო წელზე) და ოშკი (თორთომისწყლის ქვემო წელზე) (ბერძენიშვილი, 2007, გვ. 237). თორთომის ხეობას სტრატეგიული მნიშვნელობა ჰქონდა: აქ შემოდიოდა ევფრატის სათავეებიდან (კარნუ-ქალაქიდან) წამოსული „გზა ქართლისა“, რომელიც ოლთისისწყლის ხეობაში გადადიოდა და საქართველოს ცენტრალურ რაიონებზე გავლით კახეთ-ჰერეთამდე აღწევდა. გზის კიდევ ერთი ტოტი თორთომის ხეობიდან არტანუჯისკენ მიემართებოდა. ამდენად, „სულა თორთომის“ გაკონ-

¹ ვგულისხმობ „პარხლის მრავალთავის“ კრებულში „შუშანიკის მარტვილობისა“ და „აბო ტფილელის წამების“ ჩართვას, ხოლო „კლარჯულ მრავალთავში“ (სავარაუდოდ, პარხალშია გადაწერილი – სურგულაძე და სხვ., 2018, გვ. 106) – იოანე ბოლნელის ქადაგებებისა და მცხეთის წმიდა ჯვრის აღმართვის ისტორიის. გარდა ამისა, „კლარჯულ მრავალთავში“ შესულია ისეთი საკითხავებიც, რომელთა დედააზრი ძირეულად ეწინააღმდეგება პატრიარქ ფოტიოსიდან მომდინარე კონსტანტინოპოლურ დოქტრინას იმის შესახებ, თითქოს ქრისტიანობა გავრცელდა ბერძენთა ქვეყნიდან ბერძნული მნიგნობრობით და ბერძენების საშუალებით; ამ აზრის საპირწონედ განათლებული ქართველი იმველიებდა წმ. კირილე იერუსალიმელის ჰომილიების იმ პასაჟს, რომელიც ამბობდა, რომ „ებრაელთა დაწერილი იგი (ე.ი. წმიდა წერილი – ავტ.) და მოციქულნიცა ყოველნი ებრაელნი იყვნენ ... მათე, რომელმან დაწერა სახარებაჲ, ებრაელებრითა ენითა დაწერა იგი. და პავლე ქადაგი „ებრაელი იყო ებრაელთაგან“ (ვაჩანაძე, ჭეიშვილი, 2007, გვ. 105).

ტროლება ბიზანტიელებს შემდგომ ექსპანსიასაც გაუადვილებდა.¹ XI საუკუნის დასაწყისშივე ხახულისა და ოშკის ქვეყნებში კეისრის ხელისუფლება დამყარდა. მეტად მეტყველი მონღოთა ეპიგრაფიკულმა ძეგლებმა შემოგვინახა.

ექეჟი (თორთომთან), 1007 წ.: „(ესე ყოვლადპატიოსანი და წმინდა ტაძარი) ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლისა აიგო ჩემ მიერ, ლარისისა და მაკედონიის მხედართმთავრის, გრიგოლ პატრიკიოს სუმბათის ძის (რომელ არს) კეხკაცი (?), იბერის და (ჩემი შვილების? მიერ), ვასილ და კონსტანტინე დიდი მეფეებისა და თვითმპყრობლების, პორფიროგენეტების ზეობაში, წელსა 6515-სა“ (ყაუხჩიშვილი, 2004, გვ. 16).

ოშკი, 1020-1025 წწ.: „ქ. სამებაო წმიდაო, აღიდენ შენ მიერ გვრგვნოსანნი მეფენი ბასილ და კოსტანტი, რომელთა მიერ განსრულებულ იქმნა მეორედ დაბურვითა ტაძარი ესე ღმრთისაჲ მონაზონობასა გრიგოლისა და დავითისსა(?)...“ (თაყაიშვილი, 2016, გვ. 202, 348).

ორივე წარწერაში იმიერტაოზე კეისართა სუვერენული უფლებებია ხაზგასმული. ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში მომხდარი ეს სიახლე ერთ შემთხვევაში ბიზანტიელი დიდმოხელის, სავარაუდოდ, კავკასიური წარმოშობის, მიერ არის დეკლარირებული, მეორე შემთხვევაში – ქართველი ბერის. ცვლილებები ეკლესია-მონასტრებიდან არის განცხადებული, რაც იმის მანიშნებელია, რომ ბიზანტიური ოიკომენე საქართველოს ეკლესიის ერთი ნაწილის მიერთებასაც ცდილობდა. ოშკის ტაძარში ბიზანტიელ იმპერატორთა მოსახსენებლები („გარდაიცვალა თვითმპყრობელი წმიდაჲ მეფეჲ ბერძენთაჲ ბასილი ქრონიკონსა სმე...“) ტაოელ ბაგრატიონთა მოსახსენებლებს („...ვსენებაჲ არს ბაგრატ მეფისაჲ ამას დღესა გარდაიცვალა სულითა კურთხეული ბაგრატ ქრონიკონი იყო რჰვ“) ჩაენაცვლა (თაყაიშვილი, 2016, გვ. 204, 350); ბაგრატოვანთა ტაძარი (სილოგავა, 2006, გვ. 60; შდრ. მეტრეველი, 1996, გვ. 23, 29, 35), თითქოს, საიმპერატორო ტაძრად გადაიქცა. შუა საუკუნეების ენაზე მონასტრის დაპატრონებაც ქვეყნის დაპატრონებას ნიშნავდა.

წარწერებში ერთი მნიშვნელოვანი განსხვავებაც შეინიშნება: გრიგოლ პატრიკიოსის წარწერა ბერძნულ ენაზეა შესრულებული, გრიგოლისა და დავითის – ქართულ ენაზე. ეს, რა თქმა უნდა, არ იქნებოდა შემთხვევითი მოვლენა და არც მხოლოდ იმით გამონვეული, რომ წარწერათა დამკვეთნი სხვადასხვა წრეს მიეკუთვნებოდნენ. გრიგოლ სუმბათის ძის საქმიანობა ცხადყოფს, რომ საკურაპალატოს ინკორპორაციისთანავე ბიზანტიელები იქ ბერძნული ენის დამკვიდრებას ცდილობენ, საფიქრებელია, როგორც ოფიციალური საქმის სანარმოებლად, ისე საეკლესიო მსახურებისთვის. ოშკის

¹ ბიზანტიელებისთვის, ცხადია, მნიშვნელოვანი იყო სავაჭრო გზების გაკონტროლება. გვიანდელი მონაცემებით, თორთომთან საბაჟოც („მარილის თუალი“) მოქმედებდა (სურგულაძე, აბაშიძე, 2016, გვ. 127, 128). შესაძლოა, თორთომის საბაჟო X საუკუნეშიც ფუნქციონირებდა; ყოველ შემთხვევაში, გაცხოველებულ ვაჭრობასა და სავაჭრო შემოსავლების მოწესრიგებულ აკრეფას უნდა შეექმნა ის დოვლათი, რომელიც შესაძლებლობას მისცემდა ქართველ კურაპალატებს ოშკის, ხახულის, პარხლისა და ოთხთაეკლესიის დიდებული ტაძრების აგებას.

ნარწერები კი იმაზე მიანიშნებს, რომ იმიერტაოში ბერძნული ენის დანერგვის ცდა ლოკალური და წარუმატებელი მოვლენა ყოფილა. „გიორგი მთანმიდელის ცხოვრებიდან“ კარგად ჩანს, რომ ბერძნულს, როგორც სალიტერატურო-საღვთისმეტყველო ენას, ხახულის თემშიც კი არ ჰქონდა ფეხი მოკიდებული; 1019 წლისთვის „ჩუენი ენა“, ე.ი. ქართული გაბატონებული იყო როგორც ეკლესია-მონასტრებში, ისე საერო ფეოდალთა წრეში. ბიზანტიელი დიდმოხელის, ანთიპატოს პატრიკიოსისა და კაპადოკიის სტრატეგოსის ფერის ჯოჯიკის ძის ოჯახშიც კი, დასახელებული ჰაგიოგრაფიული ძეგლის მიხედვით, ბერძნულის კვალიც არ ჩანს. გიორგი მთანმიდელმა ეს ენა, როგორც მისი ბიოგრაფი გვამცნობს, კონსტანტინოპოლში შეისწავლა (აბულაძე, 1967, გვ. 114-118).

ტაოს ხელნაწერი მემკვიდრეობაც თვალნათლივ მოწმობს, რომ ხახული და ოშკი, პარხლის მსგავსად, ქართული კულტურისა და მნივნობრობის მნიშვნელოვან კერებად რჩებოდა (სურგულაძე და სხვ., 2018, გვ. 102-103, 105-106).

XI საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში ხახულის მონასტერში გადაიწერა იოანე ოქროპირის „თარგმანებაჲ იოვანეს თავისა სახარებისაჲ“, რომლის ანდერძი გვამცნობს: „დაიწერა [...] მფ`ზსა რომანოსისა, ქართველთა ზ`ნ ბ`გრტ მცირისა“ (მარი, 1955, გვ. 67). გადამწერი, ერთი მხრივ, აღიარებს ბიზანტიის კეისრის უზენაესობას, ხოლო, მეორე მხრივ, კულტურულ-პოლიტიკურ იდენტობას დაუფარავად უკავშირებს საქართველოს სამეფოს. იმავედროულად, 1033 წ. ილარიონ იშხნელის დაკვეთით ოშკში გადაიწერა ოთხთავი „სალოცველად და სადიდებელად ღმრთივმორწმუნეთა მეფეთა ჩუენთა: ბაგრატ კურაპალატისა და დედისა მათისა მარიამ დედოფალთა დედოფლისა“; ანდერძის კრულობით ნაწილში კი მსოფლიოს ხუთ პატრიარქთან ერთად იხსენიება იოვანე ქართლის კათალიკოსი (სურგულაძე და სხვ., 2018, გვ. 227). თვალშისაცემია ბიზანტიის კეისართა მოუხსენებლობა. სპეციალისტები აღნიშნავენ, რომ: „ანდერძის ცნობები უალრესად საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ ადასტურებს ოშკის ტაძრის და, შესაბამისად, იმიერტაოს ამ ნაწილის საქართველოს მეფისადმი დაქვემდებარებას“ (სურგულაძე და სხვ., 2018, გვ. 91). ანდერძი, ვფიქრობ, საკმაო საბუთს არ იძლევა მსგავსი დასკვნისთვის; ის ილარიონ იშხნელის მსოფლმხედველობას გადმოსცემს, თუმცა იგივე სულისკვეთებით, შეიძლება, ოშკელი გადამწერებიც ყოფილიყვნენ გამსჭვალულნი.

შემდგომი მოვლენები კიდევ უფრო ამძაფრებს იმიერტაოს ქართულ პოლიტიკურ სივრცეში დაბრუნების განცდას. 1036 წელს ჯოჯიკ პატრიკმა¹ ოშკის ტაძარი მოხატა (თაყაიშვილი, 2016, გვ. 206, 352). დღესდღეობით მონატულობა მეტად დაზიანებულია (Thierry, 1986; Skhirtladze, 2010). მკვლევარ-

¹ მკვლევრები ჯოჯიკ პატრიკოსს 1016 წელს დოროსტოლიონის სტრატეგოსად ნამსახურებ ჯოჯიკ თევდატის ძესთან აიგივებენ (თაყაიშვილი, 2016, გვ. 206, 353; Thierry, 1986, p. 152; Djobadze, 1992, p. 140). არ არის გამორიცხული, რომ ის ფერის ჯოჯიკის ძის შვილი ყოფილიყო, რადგან ტაოში მფლობელობას ფერისის სახლი ინარჩუნებდა. მართალია, 1022 წ. ფერის ჯოჯიკის ძე სიკვდილით დასაჯეს და მისი სახლულობაც კონსტანტინოპოლში გაასახლეს, მაგრამ თორმეტი წლის შემდეგ, ანუ 1034 წელს, ფერისის სახლმა „თვსთავე პრასტინთა“, ტვარნატაფს (პროვინცია ევფრატ-არაცანის სათავეებთან, ბაგრევანდის მახლობლად) დაბრუნების უფლება მიიღო (აბულაძე, 1967, გვ. 117-118). ორიოდ წელიწადში თვარნატაფადან იმიერტაოში გადმოსვლაც სავსებით შესაძლებელი იქნებოდა.

თა ყურადღება იმთავითვე მიიპყრო სამხრეთი მკლავის დასავლეთ კედელზე გამოსახულმა საზეიმო ცერემონიალმა, რომელიც წარმოდგენილია ტაოს უპირველესი საეკლესიო ცენტრების, ბანას კათედრალის, ოთხთა ეკლესიისა და შესაძლებელია, ოშკის ფონზე. ფრაგმენტულობის მიუხედავად, ის იდენტიფიცირდება როგორც XI საუკუნის 20-30-იანი წლების საქართველოს ისტორიასთან დაკავშირებული ერთ-ერთი საზეიმო მოვლენა: ბაგრატ IV-ის მეფედ კურთხევა (1027 წ.) თუ ქორწინება (1032 წ.) ბიზანტიის იმპერატორის, რომანოზ III არგიროსის (1028-1034) ძმისშვილზე, დედოფალ ელენეზე (Thierry, 1986, p. 136-137; ჯობაძე, 1991, გვ. 65-66 (სხირტლაძე, 2009, გვ. 33-34; Skhirtladze, 2010, p. 101) ან ელენე დედოფლის მიერ სინმინდეების ჩამოსვენება და მათი სადღესასწაულო მიგებება (ბულია, 2018, 163-169). სამხრეთის ცენტრალურ ნაწილში გამოსახულნი იყვნენ ჯოჯიკი და უცნობი მღვდელმთავარი¹ (Thierry, 1986, p. 136; Skhirtladze, 2010, p. 100). საქტიტორო და განმარტებითი წარწერები მხოლოდ ქართულია.

ნ. ტიერის (1986, p. 143, 152) ვარაუდით, ოშკის ტაძრის სამხრეთი მკლავის მოხატულობა დაკარგული ტერიტორიების შემოერთებას მოწმობს; ამ პროცესში აქტიურად მონაწილეობდნენ ტაოელი აზნაურები და პირველ რიგში, ჯოჯიკის სახლი. ბაგრატ IV-ს ტერიტორიები უნდა შემოერთებინა რომანოზ არგიროსის ვერაგული მკვლევლობის (1034 წ.) საპასუხოდ. ამის საწინააღმდეგოდ, ვ. ჯობაძე (1992, p. 140) ჯოჯიკს მიიჩნევს ბიზანტიელ დიდმოხელედ, რომელიც ტაოში თუ მის ერთ ნაწილში ადმინისტრაციულ მოვალეობებს ასრულებდა. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში გაუგებარია მოხატულობის მიზანდასახულობა: ახლადგაიმპერატორებულ და იმპერატორის მკვლელ მიხეილ IV პაფლაგონელს (1034-1041) რომანოზ III-ის გახსენება დიდად არ ეამებოდა და ერთგული მოხელეც მისი ნება-სურვილის წინააღმდეგ ვერ იმოქმედებდა. ამიტომ მისაღებია თვალსაზრისი, რომ მოხატულობა საქართველოს სამეფო კარის დაკვეთით არის შექმნილი (სხირტლაძე, 2009, გვ. 34). ანგარიშგასანევია ის გარემოებაც, რომ 1036 წლის წარწერებში აღარ იხსენიებიან ბერძენთა წმინდა მეფეები; ერთი ბერძნული გრაფიმაც კი არსად ჩანს.

ჯერ კიდევ ე. თაყაიშვილი (2016, გვ. 203, 349) ოშკისა და ხახულის შემოერთებას ბაგრატ IV-სა და მიხეილ IV-ის შორის მომხდარ განხეთქილებას უკავშირებდა და 1034 წლით ათარიღებდა, თუმცა საამისო საბუთს არ მიუთითებდა. ოშკის ტაძრის 1036 წლის მოხატულობა და გარკვეულწილად, მესტიის ოთხთავის 1033 წლის ანდერძი მხარს უჭერს ღვანლმოსილი მეცნიერის თვალსაზრისს, რომ ბაგრატიონთა ხელისუფლება იმიერტაოსა თუ მის ერთ ნაწილზე 1030-იან წლებში აღმდგარა. საამისო წერილობითი მოწმობა კი სკილიცას მოეპოვება. ბიზანტიელი მემატიანის თანახმად, 1034 წლის დასასრულს იმპერიამ რამდენიმე მარცხი იწვნია, მათ შორის, საქართველოს მეფისგანაც: „სებასტოსმა პაკრატიოსმა თითქოსდა შური იძია მეუღლის ბიძის, იმპერატორ რომანოზის (მკვლევლობისთვის), უარი თქვა რომაელებთან

¹ ზაქარია ვალაშკერტელი? 1031 წლისთვის ის უკვე ბანელი მამამთავარია; ამ დროისთვის, როგორც ფიქრობენ, ის ნაპატიებია საიმპერატორო კარის მიერ, ბრუნდება სამშობლოში და გვირგვინს უკურთხებს ბაგრატ IV-ს და დედოფალ ელენეს (Skhirtladze, Kldiashvili, 2022, p. 319).

დადებულ სამშვიდობო ხელშეკრულებაზე და დაიბრუნა ყველა ციხე-სიმაგრე, რომელიც მანამდე გადასცა მათ“ (John Skylitzes, 2010, p. 374).¹ პანკრატიოსი, ცხადია, ბაგრატ კურაპალატია. 1034 წ. მას არ ქონია სებასტოსის ნოდება (შდრ. John Skylitzes, 2010, p. 374, n. 22); სკილიცამ, ჩანს, იმ პატივით მოიხსენია, რომელსაც საქართველოს მეფე „ისტორიის“ დანერის დროისთვის ატარებდა. ციხე-სიმაგრეებიც, მართალია, ბიზანტიელებს დავით III-მ და გიორგი I-მა დაუმტკიცეს, მაგრამ, როგორც ჩანს, ბაგრატსაც მოუხდა ამ რეალობის აღიარება, რომანოზ არგიროსთან სამშვიდობო ხელშეკრულება რომ დაედო (სილაგაძე, 1985, გვ. 118).

ისიც შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ოშკის ქვეყანა ბაგრატ IV-მ მიიღო როგორც მზითვი (შდრ. ბულია, 2018, გვ. 169) – ამგვარი პრაქტიკა ქართული დიპლომატიისთვის უცხო არ ყოფილა (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 177). ნამზითვის არეალი შეიძლება გაიზარდოს კიდევ: ოშკის ტაძარში ბანას, ოთხთა ეკლესიისა და ოშკის (?) გამოსახვა მიუთითებს მათ „გამორჩეულ მნიშვნელობაზეც“ საქართველოს სამეფოშიც (და არანაირად ბიზანტიის იმპერიისთვის) (სხირტლაძე, 2009, გვ. 34) და მონაწილეობაზეც სინმიდეთა დახვედრის ცერემონიალში (ბულია, 2018, გვ. 167-168). თუ ეს ასეა, მაშინ დასაშვებია, რომ საქართველოს მეფემ ოთხთა ეკლესია, ანუ მდ. ჭოროხის შუა დინების ციხე-ქვეყნებიც (გვიანდელი „საკავკასიძო“) მიიღო მზითვად. ელენე დედოფლის გარდაცვალების შემდეგ ბაგრატ IV-ის უფლებები ამ ქვეყანაზე, ჩანს, შეირყა; შესაფერის დროს კი მან აღადგინა სიუზერენობა იმიერტაოზე თუ მის ნაწილზე (თორთომისწყლის ხეობა, ჭოროხის შუა წელი, პარხლისწყლის ხეობა). აღსანიშნავია, რომ მოგვიანებითაც (1037 წ.) ბაგრატი „ძლიერ მტრობდა“ იბერიის საკაპეტანოს და იმპერიის ხელისუფალნიც მის წინააღმდეგ ვერაფერს აწყობდნენ (ყაუხჩიშვილი, 1963, გვ. 58-59; John Skylitzes, 2010, p. 379).

ზემოთქმულის შემდეგ სრულიად გასაგები ხდება „ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთის პატრიარქის“ იოანე V ოქროპირის (1033-1049) გამოჩენა პარხალში – იმიერტაო კულტურულად ქართულ ქვეყნად რჩებოდა. ბიზანტიელებმა იქ ბერძნული ენის დამკვიდრება ვერ მოახერხეს; იმიერტაო იმპერიის ორგანულ ადმინისტრაციულ თუ საეკლესიო ნაწილადაც ვერ აქციეს. იმიერტაოს ქართულ პოლიტიკურ სივრცეში შემოსვლით კი საქართველოს ეკლესიის პოზიციები იმ მხარეში უფრო გამყარდებოდა.

რამდენ ხანს შეინარჩუნა ბაგრატ IV-მ იმიერტაო, წყაროებიდან არ ჩანს. შეიძლება, შემოერთებული ტერიტორიები კვლავ დაეკარგა 40-50-იან წლებში, ბიზანტიის იმპერიასთან დაპირისპირების აქტიურ ფაზაში.

მანასკერტის ბრძოლის შემდეგ ბიზანტიელებმა მიატოვეს კავკასიაც და მცირე აზიის დიდი ნაწილიც. ამით ისარგებლა საქართველოს მეფემ გიორგი II-მ (1072 – 1089) და დაიბრუნა ბიზანტიელთაგან ნაღებული ციხეები:

„ნაუხუნა ბერძენთა ანაკოფია, თავადი ციხეთა აფხაზეთისათა, და მრავალნი ციხენი კლარჯეთისა, შავშეთისა, ჯავახეთისა და არტანისა. და შემდგომად ამისა ესეცა მომადლა ღმერთმან, აღიღო ქალაქი კარისა, ციხე-

¹ აღნიშნული ფრაგმენტი არ შევიდა „გეორგიკის“ V ტომში (იხ. ყაუხჩიშვილი, 1963, გვ. 7-82).

ქუეყანა, და სიმაგრენი ვანანდისა და კარნიფორისანი, და იოტნა თურქნი მის ქუეყანისაგან“ (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 317).

მოტიანილ ამონარიდში ტაოს ციხეები არ იხსენიება. იქნებ, ამ დროისთვის, ბიზანტიელები უკვე აღარ ფლობდნენ მათ? ხომ ცნობილია, რომ 1080 წლისთვის ასისფორი, იგივე პარხალი (მუსხელიშვილი, 1980, გვ. 160-161), საქართველოს სამეფოს ეკუთვნოდა (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 319). იქნებ, ბაგრატიონებს ეს მხარე არც არასდროს დაუკარგავთ, ყოველ შემთხვევაში, 1030-იანი წლების შემდეგ? დანამდვილებით ცნობილია, რომ იმიერტაოს აღმოსავლეთი ნაწილი, ოლთის-მამროვანი („ოლთისნი“) 1070-იანი წლების დასაწყისშიც ბიზანტიელებს ეპყრათ (ყაუხჩიშვილი, 1955, გვ. 318). გადაეცა თუ არა ეს მხარეც საქართველოს მეფეს, წყაროებიდან არ ჩანს. ასეც რომ მომხდარიყო, ქართველებს მალევე უნდა დაეკარგათ ოლთისის ციხე – ვინმე შეიხ ასანის XI საუკუნის საფლავის ქვა (ბერძენიშვილი, 2009, 92) ამის უეჭველი ნიშანია.

იმიერტაოს მაგალითმა კიდევ ერთხელ ცხადყო საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობათა და ბიზანტიური ოიკომენიზმის მრავალპლანიანობა. თუ დასავლეთ საზღვრებზე იმპერატორები სასტიკ შეუწყნარებლობას იჩენენ სლავური ენებისადმი (Obolensky, 1994, p. 20), აღმოსავლეთ საზღვრებზე იძულებულნი არიან შეეგუონ ქართული ენის ბატონობას ეკლესია-მონასტრებშიც და ფეოდალთა ციხე-დარბაზებშიც; ადგილობრივ ენას ბიზანტიელები ანი-შირაკის ყოფილ სამეფოშიც იწყნარებენ, სამართლებრივ აქტებს ბერძნულიდან სომხურ ენაზეც კი თარგმნიან (Бенешевич, 1921, с. 21), მაგრამ იქვე ბერძნულენოვან კათედრებსაც აარსებენ (მიხეილ ანელის ბერძნული საბეჭდავი – Степаненко, Алексеенко, 2009, с. 238-239). საქართველოს დაპყრობილ ნაწილში, კერძოდ, ბასიანში, ვაკე რელიეფი და მოსახლეობის ნარევიობა ბიზანტიელებს უადვილებს საეკლესიო და ადმინისტრაციულ გარდაქმნებს, ხოლო იმიერტაოში, სადაც მოსახლეობა ეთნოკულტურულად შედუღაბებულია და ქართული ენა წარმართავს საერო და სასულიერო ცხოვრებას, ბერძნული საეკლესიო წეს-წყობილება ფეხს ვერ იკიდებს; ტაოს დანანევრებული რელიეფიც ხელს უშლის ფართომასშტაბიანი ასიმილაციური პოლიტიკის წარმართვას. ამდენად, იხატება საკმაოდ საინტერესო სურათი, როდესაც ბიზანტიის სამხედრო-ადმინისტრაციული ერთეულის, იბერიის საკაპიტანოს ერთი ნაწილი პოლიტიკურად საიმპერიო ოიკომენეს ნაწილია, ხოლო კულტურულ-ეკლესიურად – საქართველოსი (შდრ. ბაგრატიონი და სხვ., 2020, გვ. 88). ბიზანტიის კავკასიური საზღვრებიც შემდგომ კვლევას მოითხოვს.

გამოყენებული ლიტერატურა

- აბულაძე, ილ. (1967). ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II (XI-XV სს.), დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, მ. დოლაქიძემ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა, ც. ჯღამაია ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი: „მეცნიერება“.
- არისტაკეს ლასტივერტეცი (1974). ისტორია, ქართული თარგმანი გამოკვლევით, კომენტარებითა და საძიებლებით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, თბილისი: „მეცნიერება“.

- ბაგრატიონი, გ., კუპატაძე, ბ., სამუშია, ჯ. (2020). ტაო-კლარჯეთის ციხე-სიმაგრეები, III ტომი (ტაოს ფორტიფიკაციები), თბილისი: „სამშობლო“, პროექტი განხორციელდა შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით (გრანტი 57/03).
- ბერძენიშვილი, დ. (2007). ტაოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, მარიამ ლორთქიფანიძე 85, 234-249, თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- ბერძენიშვილი, დ. (2009). ანდრია პირველწოდებულის ნაკვალევზე, თბილისი: „უნივერსალი“.
- ბერძენიშვილი, ნ. (1965) საქართველოს ისტორიის საკითხები, II, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ბულია, მ. (2018). შუა საუკუნეების საქართველოში წმინდა ნაწილების თავყვანისცემის ზოგი თავისებურების შესახებ, საქართველოს სიძველენი, 21, თბილისი: „ბეჭდვითი სიტყვის კომბინატი“.
- ენუქიძე, თ., სილოგავა, ვ., შოშიაშვილი, ნ. (1984). ქართული ისტორიული საბუთები IX-XIII სს., შეადგინეს და გამოსაცემად მოამზადეს თ. ენუქიძემ, ვ. სილოგავამ, ნ. შოშიაშვილმა, თბილისი: „მეცნიერება“.
- ვაჩნაძე, ნ., ჭეიშვილი, გ. (2007) ქრისტიანობა და ენობრივი პოლიტიკა, ანალები 1, 104-150, თბილისი: „მემატიანე“.
- ვახუშტი (1973). ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- თაყაიშვილი, ე. (2016). თხზულებანი, I, თბილისი: „არტანუჯი“.
- მარი, ნ. (1955). იერუსალიმის ბერძნული საპატრიარქო წიგნსაცავის ქართული ხელნაწერების მოკლე აღწერილობა, დასაბუჯდად მოამზადა ე. მეტრეველმა, თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.
- მეტრეველი, ე. (1996). ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბილისი: „ნეკერი“.
- მუსხელიშვილი, დ. (1980). საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, II, თბილისი: „მეცნიერება“.
- მუსხელიშვილი, დ. (2016) საქართველოს ისტორიის ატლასი, დ. მუსხელიშვილის რედ., თბილისი: „არტანუჯი“.
- ოთხმეზური, გ. (2010). „ქართლისა და ყოვლისა აღმოსავლეთისა პატრიარქი“ (პარხლის წარწერა), საერთაშორისო კონფერენცია ტაო-კლარჯეთი, მასალები, 271-279, თბილისი: „ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი“.
- სამუშია, ჯ. (2009). ბიზანტიის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულის – „იბერიის თემის“ დაარსების თარიღისათვის, სამეცნიერო პარადიგმები, 171-183, თბილისი: „მერიდიანი“.
- სილაგაძე, ბ. (1985). იაჰია ანტიოქელის ცნობები საქართველო-ბიზანტიის ურთიერთობის შესახებ X ს-ის ბოლო მეოთხედსა და XI ს-ის პირველ მეოთხედში, ქართული წყაროთმცოდნეობა, VI, 108-126, თბილისი: „მეცნიერება“.
- სილოგავა, ვ. (1980). ყარსის ციხის ერთი ქართული წარწერა, მაცნე, იაეხი სერია, 1, 161-174, თბილისი: „მეცნიერება“.
- სილოგავა, ვ. (2006). ოშკი, თბილისი: „ნეკერი“.
- სილოგავა, ვ., ახალაძე, ლ., (2012). ჯავახეთის ქართული ლაპიდარული წარწერები, ჯავახეთის ეპიგრაფიკული ძეგლები, 26-139, თბილისი: „ნეკერი“.
- სურგულაძე, მ. (2016). „მცხეთის სახლი“, თბილისი: „უნივერსალი“.
- სურგულაძე, მ., აბაშიძე, თ. (2016). ქართული ისტორიული საბუთები, XVI საუკუნე (ქართლი და სამცხე-საათაბაგო), ტომი შეადგინა და ქართული ტექსტები გამო-

- საცემად მოამზადა მ. სურგულაძემ, სპარსული ტექსტები მოამზადა თ. აბაშიძემ, თბილისი: „ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი“.
- სურგულაძე, მ., ჩხიკვაძე, ნ., შათირიშვილი, ლ., კარანაძე, მ., ჟღენტვი, ნ., ედიშერაშვილი, ე. (2018). ტაო-კლარჯეთის მნიგნობრული მემკვიდრეობა, თბილისი: „პოლიგრაფი“; ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის საგრანტო პროექტის (N FR/396/1-10/14) ფარგლებში.
- სხირტლაძე, ზ. (2009). ოთხთა ეკლესიის ფრესკები, თბილისი: „თბილისი“
- ყაუხჩიშვილი, თ. (2004). საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, თბილისი: „ლოგოსი“.
- ყაუხჩიშვილი, ს. (1955). ქართლის ცხოვრება, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი: „სახელგამი“.
- ყაუხჩიშვილი, ს. (1963). გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, V, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი: „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა“.
- ცაგარეიშვილი, ე. (2020). სამეცნიერო მემკვიდრეობა I, ელენე ცაგარეიშვილი, რედ. დ. ჩიტუნაშვილი, თბილისი: „ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი“.
- ჭეიშვილი, გ. (2007). ტაოს საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები ადრე შუა საუკუნეებში, თამარ გამსახურდია 70, მშენიერება, მოსილი სევდით, 109-116, თბილისი: „ნეკერი“.
- ჭეიშვილი, გ. (2013). ვალაშკერტის საეპისკოპოსო, ჰუმანიტარული კვლევები, ნელინდეული 4, 169-198, თბილისი, „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- ჭეიშვილი, გ. (2017). ქუეყანა ანისისა, ისტორიულ-გეოგრაფიული ნარკვევი, თბილისი: „არტანუჯი“.
- ჯობაძე, ვ. (1991). ოშკის ტაძარი, თბილისი: „მეცნიერება“.
- Djobadze, W. (1992). Early Medieval Georgian Monasteries in Historical Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i, Stuttgart: “Franz Steiner Verlag”.
- Edwards, R. W. (1985). Medieval Architecture in the Oltu-Panek Valley: A Preliminary Report on the Marchlands of Northeast Turkey, DOP, 39, 15-37, Washington, DC: “Trustees for Harvard University”.
- Gelzer, H. (1892). Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche, BZ, I, 245-282, Leipzig: “Teubner”.
- Holmes, C. (2005). Basil II and the Governance of Empire (976-1025), Oxford: “Oxford University Press”.
- Honigmann, E. (1935). Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches, von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen, Bruxelles: “Editions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales”.
- John Skylitzes (2010). A Synopsis of Byzantine History, 811-1057, Transl. J. Wortley, intro. J.-C. Cheynet, B. Flusin, nos. J.-C. Cheynet, Cambridge: “Cambridge University Press”.
- Obolensky, D. (1994). Byzantium and the Slavs, New York: “St. Vladimir's Seminary Press”.
- Skhirtladze, Z. (2010). The Oldest Murals at Oshki Church: Byzantine Church Decoration and Georgian Art, ECA, 7, 97-134, doi: 10.2143 / ECA.7.0.0000000, Leiden: “Peeters”.
- Skhirtladze, Z., Kldiashvili, D. (2022). Georgian Manuscripts Produced in Eleventh-Century Constantinople, DOP, 76, 311-397, Washington, DC: “Trustees for Harvard University”.
- Thierry, N. (1986). Peintures historiques d'Oški (Tao), Revue des études georgiennes et caucasiennes, 2, 135-171, Paris: „Association des études géorgiennes et caucasiennes“.
- Адонц, Н. (1908). Армения в эпоху Юстиниана, С.-Петербург: “Типография Императорской Академии Наук”.
- Арутюнова-Фиданян, В. (1973). Византийские правители фемы Иверия, IՀԳ, 2, 63-78, Երեւան: “Հայկական ՍՍՀ Գիտությունների Ակադեմիայի Հրատարակչություն”

- Бенешевич, В. (1921) Три Анийския надписи XI века из эпохи византийского владычества, Петербург: “Государственное издательство”.
- Литаврин, Г. (2001). Два решения византийского судьи Евстафия Ромея, *Dedicatio*, ისტორიულ-ფილოლოგიური ძიებანი, 378-384, თბილისი: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- Степаненко, В., Алексеенко, Н. (2009). Фема Иверия а XI в. (по данным сфрагистики), *АДСВ*, 39, 234-241, Екатеринбург: “Издательство Уральского университета”.
- Юзбашян, К. (1988) Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв., Москва: “Наука”.

In 1001 Basil II incorporated a major part of the princedom of David Kouropalates into the empire. The territorial gains comprised David Kouropalates' hereditary districts of Imier/Upper Tao and Basiani, as well as the Upper Countries, i.e. Karin (Erzurum) and southern lands as far as Lake Van. Imperial possessions were expanded in 1023 following Basil's campaigns against King Giorgi I of Georgia in 1021-1022. According to the terms of the ensuing treaty King Giorgi handed over the fortresses in Tao, Basiani, Shavsheti, Kola, Artaani and Javakheti. The border between Byzantium and Georgia lay along the Parkhalistskali (Parhal Chayi) – Mourghuli (Murgul Dere), and Oltistskali (Oltu Chayi) – Bardusi (Brdiz Chayi) watersheds. Byzantine suzerainty over the Lower Chorokhi and the Upper Mtkvari lands was nominal, since all central castles, as well as cathedrals and monasteries of the area remained under the Georgian Crown till the end of the 11th century.

The former possessions of David Koroupalates were organized into the theme/katepanate of Iberia with the center in Oltisi. Very little is known about the organization of the katepanate. Some of the features of its early history display parallels with developments elsewhere on the eastern frontier in the early 11th century. The imperial court introduced Byzantine administrative machinery, laws and the Greek language in the katepanate of Iberia, and encouraged movement of Georgian and Armenian nobility to the center of the Empire. In that way the Imperial power made attempts to destroy local national and social peculiarities, include the region into the sphere of common Imperial interests, and ensure security of the eastern frontiers. How did changes in political geography affect the church geography? To what degree did the policy of hellenization affect the identity of local population? These two questions are discussed in the present paper, and the focus is done on Imier Tao.

By the end of the 10th c. Imier Tao was divided into two church provinces. The western part of the district, namely the middle Chorokhi valley, Parkhali and Tortomi were under the bishop of Ishkhani, while the eastern part, i.e. Oltisi and Mamrovani were under the bishop of Bana. Was the church organization replaced in the katepanate of Iberia? Naris, the bishop of Iberia (?) whose name is mentioned in a Greek inscription found at the socle of the St. George hexaconch church of the Oltisi castle might have been a Greek prelate appointed by the Empire to administrate ecclesiastically the katepanate. It is known that the Patriarchate of Antioch claimed its rights over Byzantium's Georgian and Armenian lands. Therefore, certain scholars identify the bishoprics of Panakser and Kalmak mentioned in the *Notitia Antiochena* as Georgian Panaskerti and Kalmakhi located in Amier/Lower Tao. But this identification has no historical ground since both Panaskerti and Kalmakhi were within the boundaries of the Georgian kingdom. In the 1030-40s, as it is clear from the Parkhali inscription, the province of Imier Tao, or at least its western

part, was under the jurisdiction of the Georgian Patriarchate. The presence of the Georgian Church in Imier Tao is quite natural: local monasteries (Parkhali, Oshki, Khakhuli, Otkhta Eklesia) remained essential centers of Georgian culture. The epigraphical data (Oshki), hagiographical texts (the *Life of George the Hagiorite*), and manuscripts copied in the monasteries of Imier Tao demonstrate vividly that the original policy of Hellenization failed, and Georgian remained dominant both in the monastic and lay life of the district. These features explain the solid positions of the Georgian Church, and the absence of the Greek sees. Geography should also be taken into consideration: deep and rugged gorges of Imier Tao prevented the successful policy of hellenisation and establishment of Greek bishoprics.

Of utmost importance are mural fragments in the south apse of the Oshki church (1036). The composition represented on the western wall showed either the coronation of King Bagrat IV of Georgia in 1027, or his marriage in 1032 to Helena, the niece of the Byzantine Emperor Romanos III Argyros. According to certain scholars, the composition depicts the arrival of the holy relics (Holy Nail, fragment of the Girdle of Theotokos, Okona icon, etc.), brought to Georgia by Princess Helen as her dowry, namely, synthesis and propompe. The image shows crowds set against the backdrop of the major cathedrals and monasteries of Tao-Klarjeti. Two of these monuments – Otkhta Eklesia and Bana – survive and are named in inscriptions. The murals might be interpreted in a way that the Georgian crown got some territories as a dowry of the Byzantine princess. John Skylitzes' account prove this suggestion. These territories, i.e. western part of Imier Tao might have been lost in the 1040-50s during the active confrontation with the Byzantines and their Georgian allies. However, by 1080 the Parkhali district was within the Georgian borders. As for the eastern part of Imier Tao, that is the Oltisi and Mamrovani districts, it remained within the Empire till the 1070s. There is no direct evidence that it had been retaken by the Georgian kingdom.

The case of Imier Tao shows that Byzantine-Georgian relationships, as well as Byzantine *oikomenism*, were multifaceted. And Byzantium's Caucasian frontiers deserve further scholarly attention.

თარგმანი
Translation

ნინო გოქაძე

Nino Gokadze

ს. ჯალალიანცის „მოგზაურობა დიდ სომხეთში“

და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ

S. Jalaljants' "Journey to Great Armenia" and his Reports
about Georgia

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

საკვანძო სიტყვები: თბილისი, ჯალალიანცი, ისტორია, წყარო, თარგმანი
Keywords: Tbilisi, Jalalians, History, Source, translation

XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ცნობილი სომეხი მოღვაწე სარგის ჯალალიანი (1810-1879) ჰასან-ჯალალიანცთა საგვარეულოს წარმომადგენელია. სარგისმა სასულიერო მოღვაწეობა განძასარის მონასტერში დაიწყო, წლების განმავლობაში კი სანაინის მონასტერს წინამძღვრობდა. 1855 წელს ს. ჯალალიანი ეპისკოპოსად აკურთხეს. იმ დროს, როდესაც ქართლისა და იმერეთის სომხურ ეპარქიას წერსეს V აშტარაკელი მართავდა, სარგისი კონსისტორიის თავმჯდომარე იყო, წერსესის გარდაცვალების შემდეგ კი 1857-1863 წლებში გახდა ქართლისა და იმერეთის სომხური თემის წინამძღოლი. სარგის ჯალალიანი ცნობილი იყო როგორც ტენდენციური და ხისტი ადამიანი. ის შეუპოვრად ებრძოდა ყველაფერს ახალს და, მათ შორის, წერსესიანის სკოლის რექტორ პ. შანშიანს და მის თანამოაზრეებს. 1863 წელს კონსტანტინეპოლის კათალიკოსმა მათეოს I-მა ს. ჯალალიანი თანამდებობიდან დაითხოვა და ეს უკანასკნელი იძულებული გახდა სანაინის მონასტერში დაბრუნებულიყო, სადაც 1865 წლამდე დარჩა. 1865-67 წლებში ის ყარაბაღის ეპარქიის წინამძღოლია. ყარაბაღში მოღვაწეობის პერიოდში ს. ჯალალიანცმა განაახლა შუშაში მდებარე ბაღდასარ ჰასან-ჯალალიანცის მიერ აშენებული სანინამძღვრო სახლი, სადაც განათავსა სკოლა და სტამბა. მის სახელთან არის დაკავშირებული წმინდა რიფსიმეს სახელობის ქალწულთა სასულიერო სკოლისათვის ორსართულიანი შენობის აგებაც. ყარაბაღიდან სარგის ჯალალიანი თბილისში გადმოვიდა და უძღურების მიზეზით ითხოვა წინამძღოლობიდან გათავისუფლება. (Քրիսტიანայ Հայաստան, 2002, გვ. 869-870)

როგორც ჩანს, სარგის ჯალალიანი საკმარისად განსწავლული სასულიერო პირი იყო, რომელმაც თავისი წინაპრების მიერ დანყებული საქმის გაგრძელება მოინდინა – იმოგზაურა დიდ სომხეთში და თავი მოუყარა დიდძალ ეპიგრაფიკულ და ზეპირი გადმოცემით დაცულ მასალას. სულ მალე თბილისში, წერსესიანის სასულიერო სემინარიის სტამბაში ორ ნაწილად დაიბეჭდა სარგის ჯალალიანცის თხზულება „მოგზაურობა დიდ სომხეთში“. ნაშრომის პირველი ნაწილი 1842 წელს გამოვიდა, მეორე კი – 1858 წელს, სრულიად სომხეთის კათალიკოს, ღმერთის რჩეულ უფალ მათეოსის მამამთავრობისას (1858-1865წწ.).

ზემოაღნიშნული თხზულების მეორე ნაწილის წინასიტყვაობაში ავტორი აღნიშნავს, რომ მისი მიზანი იყო ნაშრომში შეეტანა მის მიერ დიდი სომხეთის ტერიტორიიდან, ანუ „არარატის ველის ქვენიდან“ შეკრებილი წარწერები და ლეგენდები. სარგისის თხზულებაში არ შედის შიდა ქართლისა და კახეთის ძეგლების აღწერა, ქვემო ქართლისა და საქართველოს დედაქალაქ თბილისის მიმართ კი მას ცხოველი ინტერესი გამოუმჟღავნებია. ალბათ, მის მიერ გადმოღებულ ეპიგრაფიკულ მასალაში ბევრი უზუსტობაც იქნება, მაგრამ დღეისათვის ისინი საინტერესო საკვლევი როგორც წყაროთმცოდნეობითი, ასევე ენობრივ-სტილისტური თვალსაზრისით.

ქვემოთ წარმოგიდგენთ ფრაგმენტს მისი მოგზაურობის ჩანაწერიდან თბილისის შესახებ. (Զայպյանց, 1858, გვ. 58-60)

თ ბ ი ლ ის ი

თვალსაჩინო და მსხვილი სავაჭრო ქალაქია გუგარეთის ოლქში მდინარე მტკვრის სამხრეთ სანაპიროზე. გუგარეთი იყო სომხეთის ოლქი და ჰქონდა ცხრა გავარი, რომლის საზღვარი ჩრდილოეთით აღწევდა მდინარე მტკვარს, რომელიც ეკავათ ქართველებს, ამბობს ხორენაცი, და მოსახლენი მდინარე მტკვრის სამხრეთ მხარისა – ქართველები – იწოდებოდნენ სომხითარებად. ეს არის სამხრეთი – ტერიტორიულად განლაგებულია დაბლობ ადგილას, ჰაერი გამაჯანსაღებელია და წყალი გემრიელი, მიწა – ნოყიერი და ნაყოფიერი. უკან დგას მთაწმინდა, ანუ წმინდა მთა. სახელდებულია ერთი წმინდა კაცის-დავითის მიერ, რომელმაც დააარსა ეკლესია იმ მთის ამაღლებულ ადგილას, მოტივცლებულ და ტრიალ მინდორზე, რომელიც აღმოსავლეთის მხრიდან მოკლებულია მწვანე ბუჩქებსა და მაჩრდილობელ ხეებს.

სამხრეთიდან ნარიყალას კლდეა, რომელზეც მტკიცე და ძლიერი ციხეა აშენებული სპარსთა ბატონობის ჟამს 379 წელს, განახლებული და გაფართოებულია არაბთა და ქართველთა მიერ. იგი უნინ მგზავრთა მოსასვენებლის დანიშნულებას ასრულებდა, ახლა კი საფანტის საწყობია. ამ კლდის წვეროდან გადმოდის მძლავრი ნაკადი თბილი მინერალური წყლისა, რომელზეც არსებობს რვა აბანო და, როგორც ჩანს, ქალაქის სახელიც თბილი წყლებიდან მომდინარეობს-ქართულად თბილისი. მხოლოდ ერთ ადგილას, მატთანის ხელნანერში, დაცულია ცნობა, რომ ამ ქალაქს აგროპოლი ეწოდებოდა, შემდეგ ფაიტაკარანი ეწოდა ხის გალავნისა და კოშკის არსებობის გამო, შემდეგ ტუფხიტი, რადგან სასახლეები და სახლები ერთმანეთზე მიჯრით იყო. ჭეშმა-რიტებაა თუ არა, ამის მტკიცება არ შემიძლია.

ქართველთა მეფემ, ვახტანგ გორგასლანმა, 455 წელს თავისი სამეფო ტახტი მცხეთიდან თბილისს გადმოიტანა ქალაქის კარგი გეოგრაფიული მდებარეობისა და გამაგრების გამო. აგრეთვე იმისთვის, რომ უფრო მეტად გაემდიდრებინა იქაურობა და განებრწყინებინა. იმ დღიდან გახდა თბილისი ცნობილი მსხვილი სავაჭრო და სამეფო ქალაქი.

მაგრამ ქალაქის მშვიდობიანი ცხოვრება დიდხანს არ გაგრძელებულა. მას თავს ესხმოდნენ სხვადასხვა მოშურნე მტრები: სპარსელები, ხაზარები, არაბები და თურქები. პირველად ჰონთა მეფე ხაკანი გაერთიანდა ბერძენთა კეისარ ჰერაკლესთან, ალყა შემოარტყეს ქალაქს და ძალ-ღონე არ დაიშურეს, რათა აღეგავათ ის პირისაგან მიწისა, როგორც წერს მოსე კალანკატუელი¹:

„ყოველივე ამის შემდეგ, დაიძრა აზვირთებული ნიაღვარი და აბობოქრებული მდინარე [ეს იყო მეფე ხაკანი] ქართველთა ქვეყნის წინაღმდეგ, გარემოიცვეს ნებიერი სავაჭრო და სახელოვანი დიდი ქალაქი თბილისი. როდესაც ამის შესახებ დიდმა კეისარმა ჰერაკლემ შეიტყო, შეკრიბა მთელი თავისი ძლევამოსილი ჯარი, სწრაფად წავიდა და თავის მოკავშირემდე მიაღწია..... ამის შემდეგ იქ სანახავი იყო საცოდაობა იმ ხალხისა, რომელიც ციხე-სიმაგრეში იყო გამოკეტილი. მათ უბედურება უბედურებაზე ემატებოდათ, მაგრამ ჯერ არ დამდგარიყო ის [მიმი] ჟამი, რომელიც წინ ელოდათ. [და იყო ამგვარ-

¹ თარგმნისას გამოვიყენეთ მოვსეს კალანკატუაცის ლ. დავლიანიძე-ტატიშვილის თარგმანი (მოვსეს კალანკატუაცი, 1985, გვ. 70-71), კვადრატული ფრჩხილით აღნიშნულია ტექსტისათვის ჯალალანცისეული დაამატებები.

რად:-ჯ.] გაიგო თუ არა ხოსროვმა ორივე დიდი მეფის შეთანხმება ქალაქთან შეხვედრაზე, გარემოცვის [დაწყებამდე], დასახმარებლად და ქალაქის დასაცავად სწრაფად გაგზავნა მარჯვე და მამაცი მეზრძოლი, თავისი მხედართმთავარი შარჰაპალი. ასევე ათასამდე რჩეული მხედარი თავისი ქეშიკებიდან და კარისმცველებიდან. როდესაც ქალაქის მცხოვრებლებმა გამოგზავნილი მაშველი ძალა იხილეს ძლიერი და გამოცდილი მეომრებით, მეტად გამხნევდნენ და ორივე მეფის დაცინვა დაიწყეს. თუმცა კი ხედავდნენ ჩრდილოეთისა და დასავლეთის ჯარების უთვალავ სიმრავლეს, რომლებიც მთებივით შემოერტყნენ ქალაქს გარშემო. [ახანზარებდა, დარცვავედა მინას სიუხვისაგან, - ჯ.]. აგრეთვე მათ თან ჰქონდათ ოთხთვლიანი მანქანები და ჰრომაელ ოსტატთა ხელნაკეთი სხვადასხვანაირი საშუალებანი, რომლებიდანაც ზუსტად ისროდნენ და უზარმაზარი ქვებით კედლებს ანგრევდნენ. ასევე ჰქონდათ ლოდებით გატენილი რუმბები, რითაც ქალაქის მხარეს მიმდინარე მტკვარს უკან აბრუნებდნენ და მიმართავდნენ კედლისკენ. მიუხედავად ამისა, მათ არაფრის შეშინებიათ, არცერთი საქმისა, ერთმანეთს ამხნევებდნენ..... [ბოლოს, ყლეთის შემდეგ, - ჯ.] დაიწყეს თავიანთი დაღუპვის ოინის გათამაშება: მოიტანეს ერთი უზარმაზარი გოგრა, ზედ დახატეს ერთი წერთის სიგრძისა და ამდენივე სიგანის ჰონთა მეფის სახე, თვალ-წამნამის ადგილას დახაზეს მოტეხილი ტოტი, რომლის შემჩნევა არც კი შეიძლებოდა. წვერების ადგილი უტიფრად მოაშიშვლეს, ცხვირის ნესტოები-მტკაველის სიგანე, ხოლო უღვაშებად მეჩხერი თმები [დაუხატეს]. საეჭვოა, რომ მისი ცნობა ვინმეს შეძლებოდა.

აილეს და [ეს გოგრა] დადგეს მათ მოპირდაპირე კედელზე. უყვიროდნენ მის ჯარს და ეუბნებოდნენ: „აი, თქვენი მეფე კეისარი, [აი, თქვენი მეფე სად არის?]-ჯ.]. დაბრუნდით, თაყვანი ეცით მას, ეს ჯებუ ხაკანიო“. აილეს შუბები ხელში და მათ წინ ხვრეტდნენ იმ გოგრას, ასევე დასცინოდნენ და აბუჩად იგდებდნენ მეორე მეფესაც-ბილნსა და მამათმავალს უწოდებდნენ. [თუმცა პირველად ვერ შეძლეს წაერთმიათ ის სპარსელთათვის, მაგრამ შემდეგ დაუკავშირდა იმავე მეფე ხაკანს გასათავისუფლებლად, წინანდელი შეურაცხყოფის გამო შურის საძიებლად. აღმართეს მახვილი ყველაზე, ალყაში მოაქციეს ქალაქი და შეხვდნენ ერთმანეთს გალავნის მხარეს იმ გადაწყვეტილებით, რომ სისხლისგან დაეცალათ მოსახლეობა შიგნით, ამის შემდეგ ამბობს,-ჯ.], „ქალაქის უბედურ მცხოვრებლებს ბნელი ჩრდილი დაეცათ, დაუსუსტდათ სხეულის ნაწილები, ხელებში ღონე გამოეღიათ და დანებდნენ. გალავნიდან უკან დაიხიეს, როგორც მონადირის მახეში გაბმულმა ბელურებმა, ვერავინ შეძლო თავის სახლამდე მიღწევა, რომ საშინელი და სამწუხარო ამბავი მიეტანა თავისი საყვარელი ცოლისთვის, შეებრალებინა მუცლით შობილი, ანდა ეგრძნობინებინა მშობლისათვის მშობლური მწუხარება. ამის ნაცვლად, სიმხნევედაკარგულნი იმალებოდნენ ზოგი სახლების სახურავებზე, ზოგი წყალსადენ მილებში, ბევრიც წმინდა ეკლესიების თაღებისკენ გაეშურა. მათი გოდება ემსგავსებოდა ცხვირის დიდი ფარის ბლავილს კრავებისადმი, ანდა დედის მწუხარე კვნესას თავისი ყრმის მიმართ. მათ უკან კი /იდგნენ/ დაუნდობელი მკვლელნი, რომელთა ხელები სისხლის ნაკადს აყენებდნენ, ფეხებით გვამებს ქელავდნენ, ხოლო თვალებით სეტყვასავით უთვალავ დაცემულთ უყურებდნენ. როდესაც შეწყდა წუხილისა და გოდების ხმები და აღარცერთი

არ დარჩა ცოცხალი, მაშინ ისინიც მიხვდნენ, რომ გამძლარიყვნენ მათი ხმლები. /შემდეგ/ იქ მოიყვანეს ორი იშხანი, ერთი მხარის მმართველი იყო სპარსეთიდან, მეორეკი-ქართველი, ქვეყნის ადგილობრივი მცხოვრები. შეპყრობილნი მეფის წინაშე დააყენეს. მან ბრძანა, მათთვის თვალები დაეთხარათ იმის სამაგიეროდ, რომ შეურაცხყოფის მიზნით მისი სახე სურათზე ბრმა დახატეს, /ბოლოს/ კი მძიმე ტანჯვით დაახრჩო ისინი. გააძრო ტყავი მათი სხეულის ნაწილებს, გაჭიმა, გაავსო თივით და გალავნის ზემოთ ჩამოკიდა.

ამის შემდეგ ხელი გაანვდინეს ნაძარცვ განძეულთა სკივრებისაკენ, რომლებიც მრავალრიცხოვან მძიმედ დატვირთულ ჯარს მიჰქონდა და ალაგებდა თავისი მბრძანებლის წინაშე გროვებად და ზვინებად. მის წინ იმდენად ხშირად მიჰქონდათ, რომ დამქანცველი გახდა უთვალავი ოქროსა და ვერცხლის ტალანტების ყურება. ხოლო ვის შეუძლია ზედმინევნით აღწეროს მარგალიტებით მოოჭვილი საეკლესიო ჭურჭელი. [ავრეთვე, რქის სასმისი და ხისგან დამზადებული მწყრის ფორმის სასმისი, -ეს არის ყანწი და კულა, რომელიც ახლაც იხმარება. -ჯ.]

შემდეგ ბულა ამირამ ცეცხლს მისცა ყველა მისი ნაგებობა და ააოხრა. იგივე ჩაიდინა დაუნდობელმა ლანგთემურმა. მის შემდეგ ასევე მოიქცნენ ფეხმარდი ოსმანები. შაჰ-აბასმა ქალაქის მცხოვრებნი სპარსეთში გაასახლა. ნადირ-შაჰმა უფრო დაამძიმა გადასახადი, მოისურვა ხორასანში წაეყვანა 300 ტყვედქმნილი სომეხი პირად მცველებად, მაგრამ აბრაჰამ კრეტელი კათალიკოსის, მელიქ ქალანთარ აღას ძის, მელიქ აშხარან ბეიბუთოვის თხოვნით გადათქვა სურვილი, სანაცვლოდ მოითხოვა მათგან ფულადი გადასახადი, იმავდროულად 40 000 ტომარა ხორბალი და 4 000 თუმანი დრამა. ასევე სასტიკი იყო ქალაქის დარბევა ბოლოს, ალა-მაჰმად-ხანის დროს. სულ განადგურდა, დაიწვა და აოხრდა იქაურობა. აღსრულდა იერემია წინასწარმეტყველის გოდება. თუ როგორ უსასოო მდგომარეობაში რჩებოდა ქალაქი, ამას ნათლად მოწმობენ ქართველ მეფეთა: ერეკლეს, გიორგისა და მათი ოჯახების ეპისტოლენი სომეხთა კათალიკოს იოსებ არღუთიანცთან, რომელთაც ჩემთან მოიპოვეს ისტორიული მნიშვნელობა. შემდეგ, გიორგის ძის, ერეკლეს მეფობის დროს, 1797 წელს, მფარველობის მიზნით ქალაქში შემოვიდა რუსეთის იმპერიის ჯარი და 1801 წელს სულ შეიერთა. ამის წყალობით გათავისუფლდა სხვადასხვა მტრის მიერ მოსალოდნელი შევიწროებისგან. დამყარდა მშვიდობა.

არც ისე ცოტა ხნის შემდეგ ქალაქმა შეიცვალა სახე და აშენდა უშნო ევროპული სტილის სახლები, ხოლო მიხვეულ-მოხვეულმა გზებმა ქალაქის გალავანი დაარღვიეს. ამიერიდან, ყველა მხრიდან დაიძრა მოსახლეობა. გალავნით შემოსაზღვრული ძველი ქალაქი საკმაოდ გაფართოვდა-გაშენდა გარემომცველ ველებზე: გარეთუბანში, კუკიაზე, ხარფუხში და სხვაგან, იქ, სადაც ადრე ტყის ცხოველნი ბინადრობდნენ და იყო სანაგვე. პირველად აშენდა გარეთუბანში დედოფლის სასახლე, გარშემორტყმული ყვავილნარითა და ხეივნით, შემდეგ დიდგვაროვანთა კომფორტული სახლები და გზატკეცილები. უწყვეტად გრძელდებოდა სამსართულიანი და ოთხსართულიანი სახლების მშენებლობა. ქართველთა მეფე ერეკლემ ავლაბარში დაასახლა ერთ დროს თბილისიდან განდევნილნი, რომლებიც განძიდან და ერევნიდან ჩამოაყვანინა. მათ შამქორელებსა და ერევნელებს უწოდებდნენ. მათზე ბატონობდა

ერევნის კნიაზი ციციანოვი. ავლაბრელებმაც თანდათან დაიწყეს სახლების სახის შეცვლა ევროპული სტილის შესაბამისად.

ერეკლე მეფის სასახლე მდებარეობდა მდინარე მტკვრის ნაპირას, ქალაქის ჩრდილო-აღმოსავლეთით. ამჟამად დარბეულია და უჩინარი. მის ადგილზე აშენდა არაჩვეულებრივი შენობა ქალაქის მთავარმართებლისა, რომელშიც ახლა რუსთა მიტროპოლიტი სახლობს.

მოსახლენი იყვნენ ადგილობრივი რუსები, სომხები, ქართველები, ბერძენები, გერმანელები, თურქები და გაქცეული ფრანგები, რომელთაგან ყველაზე მეტი სომხები იყვნენ: 5 000-ზე მეტი ტყვედქმნილი. მათ ხელში ყოფილა ძირითადი ნაწილი ვაჭრობისა და ხელოსნობისა.

ქარვასლა იყო 13, რომელთაგან 10 სომხებს ეკუთვნოდათ და მათგან ცნობილი იყო თამამშვიანცებისა და არწრუნების, სავაჭრო დახლი – 4 000-ზე მეტი, ისინიც მეტწილად სომხებისა. ეს დახლები ეკვროდა არწრუნების ქარვასლას და გზატკეცილს, ეწოდებოდა ბაზაზხანა. აქ ერთად ისხდნენ სომხები და ვაჭრობდნენ.

ბერძენთა და რუსთა ეკლესია 15 იყო, სომხური – 24, სომხური კათოლიკური – 1. პირველ სომხურ დედაეკლესიას ეწოდებოდა ფაში ვანქი. ვინმე ფაშამ, ტომით სომეხმა, მოინანია თავისი თავგადასავალი, სალიმიდან, წმინდა იაკობის სავანიდან ჩამოატანინა მიწა და დააყრევინა იმ ადგილას, სადაც აშენდა წმინდა იაკობის სახელობის გუმბათოვანი პატარა ეკლესია, რომლის გვერდით აშენდა შესანიშნავი წმინდა ღვთისმშობლის სახელობის აგურის ეკლესია 6 ბოძზე. მას აქვს 3 სენაკი ნათელი ზრახვისთვის, სამიც – საოცარი კათოლიკე. წინამძღოლის ხელდასხმა აქ ოდითგანვე ერმიანინიდან ხდებოდა. თბილისის სომხური სამწყსო თანდათან იზრდებოდა და შემდგომში ცალკე წინამძღოლი ჰყავდა. წინამძღოლობა წილად ხვდებოდა ახპატის მონასტრის რჩეულს. ხოლო აწ ერთად არიან ერმიანინის მთავრობით. ახპატი მისი ქვეშევრდომია თავისი უფლებებით.

ბარსელ კათალიკოსმა და გრიგოლმა ფაში ვანქის საბატონო კრებული, რომელშიც შედიოდა ასევე საბატონოდ წოდებული კუმისი, ვაშლოვანი, ტაბახმელა, დულამი, ამჟამად დელუმი, ვარდისუბანი, კიკეთი, ტაგნაგიული; ლისი და თელეთი უბოძეს ეპარქიას და ნაწილი სანაინის მონასტერს. არქიეპისკოპოსობა დააკისრეს ბარსელს, ბაბექის ძეს, არღუთეანცს.

მაგრამ ამჟამად ეს ნაწილიცა და საკუთრივ ეპარქიებიც გადაეცა სომეხთა და ქართველთა მეფეებს და განმტკიცდა (დადასტურდა) კათალიკოსთა კონდაკებით კარბელი იოანე კათალიკოსის დროს. გაყოფა განხორციელდა 1836 წელს. ერთი ნახევარი შეუერთეს ერევნის ეპარქიას, მეორე – საქართველოს. ამის მერე სანაინის მონასტერიც თავისი უფლებებით ახპატის წეს-განგების მიმდევარი გახდა და ალბათ, მოკლე დროში ორივე მონასტერი ჩამონერეს ანის აოხრების წლებში.

ნერსეს კათალიკოსმა თავისი წინამძღვრობის ბოლო წლებში ააგებინა დიდებული სასწავლებელი იმავე ქალაქში და ვრცელი მრავალსენაკიანი სასტუმრო (ან საგანძე)მის მოპირდაპირედ, აგრეთვე ამ მონასტრების გალავანში ააგებინა ლამაზი სამსართულიანი საწინამძღვრო შენობა კირქვისა და ალიზისაგან და სხვა საჭიროებისთვის.

1789 წელს უფალ ლუკასის მამამთავრობისას და ქართველთა მეფე ერეკლე II-ის მეფობისას, ლაზარმა, წმინდა ერმიანინის მღვდელ-მოძღვარმა, განაახლა ეკლესია შიგნით და გარედან და თავისი ძმის, ბატონ ალალოს შეწევნით შეამკო ხელოვნების ნიმუშებით. აგრეთვე [განაახლა] სამოციქულო ტაძრის თავი (გუმბათი) ბატონ ჰოვსეფ პაპის ძე შარიკეანცისა და მისი დედის ხანუმის, ძმის – მიკირტუმისა და მისი ცოლის, თამარის მონაგებით.

ფაში ვანქის წარწერა ჩრდილოეთის კარის ფასადზე

წელსა ჩვენი მაცხოვრებელი უფლისა, 1789 წელს, თებერვლის თვესა, უფალ ლუკას კათალიკოსის წინამძღვრობის ჟამს, მეფობისას ქართველი ერეკლე მეორისა.

ხოლო ვისგანაც დამოკიდებული იყო, ვისი წყალობითაც გაძლიერდა, პირველობისაკენ სწრაფვამ დააწყებინა მშენებლობა. ჩვენი გულის წადილი აღსრულდა, ყველა შენობა დასრულდა, შემდეგ შიდა და გარეგანი მორთულობებით მოკაზმეს.

მოსახსენებლად ჩვენი გვარისა, უფალ კაზარიანის მოდგმისა, მამისა ჩვენისა დავითისა, ზემოთხსენებული შაქროსი.

ეკლესია ესე დანგრეული იყო, რომლის შუა (ცენტრალური) თალი ჩამოქცეულიყო, მთელი შენობა დაზიანებულიყო, ფრიად დაუშნობელიყო.

აგრეთვე ჩემი ღვიძლი ძმისა, რომელსა ჰქვია ალალო, საქმით ჩემი თანამოაზრისა, ნებაყოფლობით მოსურნისა.

და ბოლოს, ჩემი, უღირსი უფალ ლაზარ მღვდლისა, მსახურისა დიდი ტახტრევანისა, ერმიანინის წმინდა ტახტისა.

სამხრეთის კარის ფასადზე

1237 წელს, ქრისტეს დაბადებიდან 1768 წელს, ლუკას კათალიკოსის მამამთავრობისას და ქართველთა მეფე ერეკლე ბაგრატიონის მეფობის დროს, ამ მონასტრის, ქალაქის წმინდა ღვთისმშობლის ადრინდელი ეკლესია ამავე ეკლესიის მსახურმა და მღვდელმთავარმა, ლაზარმა და ჩემმა ძმამ ალალონმა კვლავ განვაახლეთ სრულად შიგნით და გარეთ სახსენებლად სულთა ჩვენთა და მშობელთა ჩვენთა დავითისა და ლალითრანისა. ვინცა იხილოთ, ღმერთს წყალობა უთხარით.

ჩრდილოეთ კარის აღმოსავლეთ მხარეს

ნებითა მაცხოვრისა, უფლისა იესოსი, და შეწევნითა ღმერთისმშობლისა, განახლდა სახურავი ტაძრისა, მოციქულთა მარჯვენა დასისა.

ესე არს მოსახსენებელი დაუცხრომელი კეთილმსახურისა.

ამენდა მონაგებითა პაპის ძისა, იოსებ შარიკეანცისა.

და დედისა მისისა ხანუმისა, აგრეთვე ძმისა მიკირტუმისა, მოკრძალებული მისი ცოლისა თამარისა და საერთოდ მათი თესლტომისა. რამდენ შესანიშნავს გაიღებთ, იყოს მათ წილადაც.

1100 წელზე 99-ით მეტი. [ე.ი. 1199 წელი, ანუ 1750-ნ.გ.]

გამოყენებული ლიტერატურა

მოვსეს კალანკატუაცი, (1985). ალბანთა ქვეყნის ისტორია. ქველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლიანა დავლიანიძე-ტატიშვილმა

Բրիտონնայ Հայաստան. 2002

Ջակայանց, Ս. (1858). Չանսապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, Տիփլիս: Ներսէսիանի Տպարան

Sargis Jalalians (1810-1879), a prominent figure of 19th century Armenia, hailed from the esteemed Jalalians lineage. He commenced his religious vocation at Gandzasari Monastery and later presided over Sanaini Monastery for an extended period. In 1855, S. Jalalians attained episcopal consecration. During the tenure of Nerses V Ashtarakeli as head of the Armenian Diocese of Qartli and Imereti, Sargis served as the Consistory's chairman.

Following Nerses' passing, Sargis took the helm of the Armenian community in Qartli and Imereti from 1857 to 1863. Known for his unwavering convictions, he adamantly opposed progressive ideas, clashing with Nersesian School's rector, P. Shanshian, and his associates. In 1863, Catholicos Matheos I of Constantinople relieved S. Jalalians of his duties, compelling him to return to Sanaini Monastery, where he remained until 1865.

From 1865 to 1867, he presided over the Karabakh Diocese. During his tenure, he undertook substantial renovations at Bagdasar Hasan-Jalalians' ancestral residence in ShuSha, establishing a school and a printing press. Notably, he oversaw the construction of a two-story edifice for the theological school honoring St. Ripsime.

Subsequently relocating to Tbilisi, Jalalians sought release from his leadership responsibilities, citing his waning strength.

S. Jalalians, evidently a erudite cleric, embarked on an expedition to Greater Armenia, amassing a wealth of epigraphic and oral records, continuing the legacy of his forebears. The fruits of his labor culminated in the publication of "Journey to Great Armenia" in two parts, printed at the Nersesian Theological Seminary's press in Tbilisi—1842 for the first part and 1858 for the second, both during the tenure of Armenia's Catholicos, Matheos (1858-1865).

In the introduction to the latter part, Jalalians articulated his objective: to encompass inscriptions and narratives gleaned from the expanse of Greater Armenia, colloquially known as the "land of Ararat Valley." Noteworthy is the absence of Shida Kartli and Kakheti in Sargis' account, with emphasis instead on Kvemo Kartli and Tbilisi, the Georgian capital. Admittedly, some epigraphic data may harbor inaccuracies, yet they serve as intriguing subjects of inquiry, both as primary sources and from a linguistic-structural perspective.

Here, we present an excerpt from his travelogue concerning Tbilisi.

**ნარინე ვარდანიან, სომხური კანონიკური კრებული
ისტორიულ წყაროებსა და ანდერძ-მინაწერებში**

მატენადარანი
მესროპ მაშტოცის სახელობის ძველ ხელნაწერთა ინსტიტუტი

**Narine Vardanyan, THE ARMENIAN CANONICAL COLLECTION IN
LITERARY SOURCES AND COLOPHONS**

Matenadaran
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts

**თარგმანი ირმა ხოსიტაშვილისა
Translation by Irma Khositashvili**

საკვანძო სიტყვები: კანონთა წიგნები, ხედნაწეხი, ეკლესიის ისტორია, სომხური
ეკლესია, იოანე ოძუნელი.

Keywords: Canon, manuscript, church history, Armenian church, John IV of Odzun.

სომხურ კანონთა კრებული თანდანობით ყალბდებოდა. მე-5 საუკუნიდან მოყოლებული¹, დღიდან მისი შექმნისა, კანონთა წიგნი ასწლებების განმავლობაში პერიოდულად განიცდიდა რედაქტირებას, მდიდრდებოდა ახალ-ახალი კანონებით და მრავალი რედაქციის სახით მოაღწია ჩვენამდე.

„კანონები“, „კანონთა წიგნები“, „წიგნი კანონთა“ და სხვა სათაურებით შემორჩენილი მსგავსი ასეულობით ხელნაწერი საუკუნეთა განმავლობაში ინუსხებოდა. ისინი თავიანთი სტრუქტურითა და შედგენილობით ერთმანეთის მსგავსს, ანდაც პირიქით, ერთმანეთისგან არსებითად განსხვავებულ კრებულებს წარმოადგენენ. 20-ე საუკუნეში ს. ტიგრანიანის (Тигранян, 1918. ასევე У. Шիրинян, 1923, გვ. 100-111), ნ. აკინიანისა (Ակինեան, 1930, მისივე, Շահապիվանի ժողովին կანონները) და ვ. ჰაკობიანის (կანონագիրք Հայոց, 1971, გვ. VII-LXXIX, VII-CXXII) თანამშრომლობის შედეგად ეს ხელნაწერი კრებულები კლასიფიცირდა რამდენიმე ჯგუფად.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენ არ განვიხილავთ „კანონთა წიგნის“ ხელნაწერთა ჯგუფების თავისებურებებს, მსგავსებებსა და განსხვავებებს, არამედ ზოგადად მიმოვიხილავთ ცნობებს სომხური კანონიკური კრებულების შესახებ. ცხადია, მსგავსი მოცულობის მასალის ჩატევა ერთ სტატიაში შეუძლებელია, ამიტომ ზოგადად წარმოვადგენთ, თუ როგორ აღიქვამდნენ სომხურ კანონთა წიგნებს ჩვენი მემატყანეები და გადამწერები, როგორ წარმოედგინათ მათი ჩამოყალიბება და შემდგომი განვითარება და როგორ ახასიათებდნენ მათ თავიანთ თხზულებებსა და ანდერძ-მინანერებში.

მხითარ გოში (1120?-1213) „სამართლის წიგნის“ შესავალში მცირე მონახაზს გვთავაზობს კანონიკური კრებულების წარმოქმნისა და შემდგომი განვითარების შესახებ: „არა ერთიანად დაიდო კანონები, და არა მხოლოდ ერთ კონკრეტულ დროს, არც ერთისგან, არამედ მცირედ-მცირედით, და მრავალ ჟამს, და მრავალთაგან [იქმნებოდა]. რადგან თავდაპირველად მოციქულთაგან დაიდო, ხოლო შემდეგ ნიკეაში, და მასზე უფრო ადრე სხვები [შეიქმნა], და შემდგომ სხვა კრებებების, და სხვადასხვა დროს, და მრავალ საკითხზე“ (Մխիթար Գոշ, 1975, გვ. 23)

შუა საუკუნეების სომხეთის განთქმული სამართალმცოდნე დარწმუნებულია, რომ სამართლის წიგნიც „კანონთა წიგნების“ მსგავსად თანდათან ივსებოდა: „ამგვარად იყო სამართლის წიგნების შემთხვევაშიც. ხოლო ახლა დასაწყისი იქმნა მისი, და მცირედ-მცირედით იზრდებოდა სხვადასხვა დროს და სხვაგვარად განენესებოდა მრავალთა [მიერ]. და ამგვარად მიაღწია სრულყოფას ყოველგვარი ცოდნით“ (Մխիթար Գոշ, 1975, გვ. 23). მხითარ გოში მრავალ საყურადღებო პარალელს ავლებს კანონთა წიგნისა და თავის ახლადშედგენილ კრებულს შორის და იქვე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ისინი

¹ თითქმის ყველა მკვლევარი თანხმდება იმაზე, რომ სომხური კანონიკური კრებული შეიქმნა და გამოიყენებოდა მე-5 საუკუნეში, თუმცა თითოეულ მათგანს თავისი შეხედულება აქვს ამ კრებულის წარმოქმნისა და განვითარების შესახებ. იხ. (Տաշեան, 1896, გვ. 427-442; Ակինեան, 1950, გვ. 61-66) (Յ. ტაშიანისა და ნ. აკინიანის დასახელებულ ნაშრომებში დაბეჭდილია Յ. გათრჭიანის სომხურ კანონთა წიგნის შესახებ გამოუქვეყნებელი ნაშრომის გარკვეული ნაწყვეტები), Տաշեան, 1950, 1896, გვ. 186, 204; Ширинян, 1923, გვ. 100-114; Վարդանյան, 1999, გვ. 58-61; Վարդանյան, 1993, გვ. 36-37; Մարտիրոսյան, 2020, გვ. 26, 28; Mardirossian, 2004, გვ. 41-43; Shirinian at all, 2010, p. 21-42.

ერთმანეთთან დაკავშირებულნი არიან და ავსებენ ერთმანეთს: „და თუმცა ერთმანეთისგან გაყოფილნი არიან, მიუხედავად ამისა, მრავლით ერთიანდებიან, როგორც სული და ხორცი, ბუნებით – ორი და შეურევლობით – ერთი, მრავალგზის ერთად იქცევიან ერთი ნებით. ამისთვის, თუმცა შეემთხვევათ ერთ საზღვარში ქცევა, [მაგრამ] ერთმანეთს არ კვეთენ“. (ს[იქიჟაჟი 4-ი, 1975, გვ. 5-6).

სომხური კანონთა წიგნის შესახებ საუბრობს ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერის უადრესი ნუსხა: ნორ ჯულას ყოველთა მხსნელის მონასტრის 131-ე ხელნაწერის (1098 წ.) მოსახსენიებლის ავტორი აღნიშნავს, თუ ვინ შექმნა და განაწესა კანონები, ვის ჰქონდა ამის უფლება. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ, ტრადიციის თანახმად, პირველი კანონები და ქრისტეს ნაანდერძევი ეკლესიის წესები მოციქულებმა დაადგინეს: **„წმინდა მოციქულები** (ეს და ქვემოთ მოტანილი ყველა ხაზგასმა ჩვენია – ნ. ვ.), დაემონაფნენ მაცხოვარს, გრგვინვით გარდამოსული სულიწმინდა მიიღეს წმინდა ქორედზე და განბრწყინებულნი ცეცხლის ენებით, იყვნენ საიდუმლოს მცოდნენი და აღმსრულებელნი საღმრთო მადლისა, სულით მეცნიერნი, რომ მოვლენ მგელნი დამღუპველნი და ზოგს წარიტაცებენ რწმენისაგან, **წმინდა ქორედზე დადებენ კანონებს და დაადგენენ ქრისტესმიერ კანონებს საყოველთაო ეკლესიისათვის.**“¹ შემდეგ ავტორი ამატებს, რომ, როდესაც „უბოროტესი ემმაკი“, იგივე სატანა, ძალაუფლების მოყვარე მეფეებისა და მწვალებლობის მიმდევართა საშუალებით შეეცადა გაეყო და დაერღვია ეკლესიის კანონები, მაშინ ღმრთისმოყვარე და კეთილმსახურმა მეფეებმა, ეკლესიის მამებმა და მამამთავრებმა, „სახიერი და კაცთმოყვარე“ უფლის წინამძღვრობით წმინდა კრებებზე მოციქულთა კანონების შესავსებად დაამტკიცეს ახალი კანონები: „ხოლო სახიერი და კაცთმოყვარე უფალი ჩვენი და მხსნელი **ხელითა ღმრთისმოყვარე და კეთილმსახურ მეფეთა და სულიერად ერთიან მამათა და მამამთავართა** ყოველ ჯერზე ყოველი განსაცდელის ჟამს **წმიდა სინოდის ხელით** ბოროტებას ბოროტებითურთ განაძეგებდა და საჭიროების მიხედვით ქმნიდნენ სათანადო კანონებს მოციქულთა [კანონების შესავსებად], **ეს დაიცვეს ჩვენმა მამებმა, შეაგროვეს ერთ ღვთისგან ბოძებულ კანონში, ეს წესი და რჯული ეკლესიისა მოიტანეს ჩვენამდე**“.² ეს ის კანონებია, რომელიც შეკრიბეს ჩვენმა მამებმა და ჩვენ გვიანდერძეს.

ხელნაწერის N 3368 (1639 წ.) გადამწერიც მოკლედ ჩამოთვლის კანონთა წიგნში თავმოყრილ კანონთა ჯგუფებს და აღნიშნავს, რომ ეს კანონები „დიდი მუშაკობით“ ერთ კიდობანში შეკრიბეს ბრძენმა კაცებმა, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მათ სიასა და ნუმერაციას, რაც აადვილებდა „კანონთა წიგნის“ გამოყენებას: „ახლა ღვთის მადლით ვინყე და [მისივე] მოწყალებით გავასრულე განსაზღვრული რიცხვი მოციქულთა კანონებისა და სამი წმიდა კრებისა, წმიდა მორჩილ მამათა და ეპისკოპოსთა და იმ დროის მეფეთა მსოფლიო კრებებისა, განსაკუთრებით ჩვენი ერის მამამთავართა,

¹ დრისის ფოტოალბომი 203 (ნორ ჯულა 131), 319r (ფოტოალბომის მიხედვით). სომხურ ხელნაწერთა მე-5-მე-12 სს. ანდერძ-მინაწერების კრებულში ხელნაწერის ანდერძის ეს ნაწილი და ქვემოთ ციტატა არ არის (იხ. Մաթևոսյան, 1988, გვ. 117-119).

² ფოტოალბომი 203 (ნორ ჯულა 131), 319rv (ფოტოალბომის მიხედვით).

ეპისკოპოსთა და წმიდა ვარდაპეტა, რომელნიც შეიკრიბნენ ბრძენნი, დიდითა წმიდითა მუშაკებითა და დადეს ერთ კიდობანში და დახურეს ზანდუკით და დანიშნეს ნომრით, რათა ადვილად მისაგნები ყოფილიყო მსურველთათვის, რათა მრავალი სარწმუნო სიტყვით სასწრაფოდ ეპოვნათ ერთი კანონი...“ (265v).

გადამწერის მიერ მითითებული სიები „სომხური კანონთა წიგნის“ კრებული სიების ყველა ქვეჯგუფის ხელნაწერებში არსებული საერთო თემატური სიებია, სადაც აღნიშნულია „კანონთა წიგნში“ განხილული რომელიმე საკითხი და ამ საკითხზე გამოთქმული კანონების საერთო ნომრები. აღსანიშნავია, რომ კანონთა წიგნის ხელნაწერთა თითოეულ ქვეჯგუფს აქვს თავისი თემატური სია, მაგ., ვ. ჰაკობიანის გამოცემულ „კანონთა წიგნის“ 288 ერთეული-საგან შემდგარი თემატური სია (Կանոնագիրք Հայոց, 1971, გვ. 5-17) გვხვდება მხოლოდ ხელნაწერთა ა ჯგუფში გაერთიანებულ ხელნაწერებში.¹ თემატური სიების ყველაზე ვრცელი ნუსხა დაცულია ხელნაწერებში №10682 (1643 წ.), 2677 (1697 წ.) და 10953 (მე-17 ს.) სათაურით – „ზანდუკი წმიდათა კანონთა“, 309 ერთეულით.² ის 1643 წელს შეუდგენია ნერსეს ვარდაპეტს თავის მოწაფეებთან მღვდელ-მონაზვნებთან – იაკობ და ალექსან, ხაჩატურ დიაკვნისა და № 10682 ხელნაწერის გადამწერ იოანე მნიგნობართან ერთად. ამის შესახებ მოწმობს გადამწერის ანდერძი: „მოიხსენეთ თქვენს ლოცვებში ცოდვილი და უღირსი ნერსესი, დამონაფებულ ყრმებთან ერთად, რომლებიც არიან – მღვდელ-მონაზვნები იაკობი და ალექსანი და სწავლული დიაკონი ხაჩატური და იოანე – საყვარელი შვილი, რომელმაც დაწერა ეს წიგნი. და ზემოხსენებულ მონაფეებს, რომლებმაც ბევრი იმუშავეს ამ სიაზე, რადგან ფრიად გადამლილი იყო დედანი სიძველისაგან...“ (ხელნაწერი №10682, 381v).

სომხური „კანონთა წიგნის“ ფორმირებისა და ცალკეულ კანონთა ჯგუფების შესწავლისათვის უმნიშვნელოვანეს ცნობებს შეიცავს კათოლიკოს იოანე ოძუნელის (717-728) თხზულება „იოანე სომეხთა კათალიკოსის სიტყვა – ცოდნისათვის უფლის მცნებათა, რომლებიც დაანესეს წმინდა მამებმა“. (UՀ, 2007, გვ. 148-155) ამ ფრიად საინტერესო სიტყვაში იოანე ოძუნელი საუბრობს იმ თემებზე, რომლებიც მის დროს აღელვებდათ, იცავს და ასაბუთებს სომხურ ეკლესიაში მიღებულ წესებს სხვადასხვა კანონთა ჯგუფიდან ამოკრებილი წესებით,³ მრავალგზის ხაზს უსვამს, რომ ეს კანონები მო-

¹ კანონთა წიგნის ხელნაწერების ა ჯგუფის ეს ქვეჯგუფი შედგება 57 კანონისგან (მე-11 ს. მეორე ნახევრიდან-1098 წლამდე რედაქცია), მაშინ როდესაც თემატურ საძიებელში მხოლოდ 41 კანონია (მე-11 ს. შუა წლებამდე შექმნილი რედაქცია). იხ. ხელნაწერი 3148 (მე-17 ს.), 1r-8r, შდრ. ნორ ჯულა 131 ფოტოალბომი 203), 7r-17v (ფოტოალბომის მიხედვით).

აღნიშნავთ, რომ ნორ ჯულას ყოველთა მხსნელის მონასტრის ხელნაწერის N 131 თემატურ საძიებელს შემდგომში დაემატა ასევე 47-50-ე კანონთა ჯგუფის კანონების საერთო რიცხვები. ვ. ჰაკობიანმა გამოსცა ამ ხელნაწერის თემატური საძიებელი მოგვიანებით დამატებულ მასალასთან ერთად. აღნიშნული რედაქციებისა და იქ არსებული თემატური საძიებლების შესახებ უფრო დანვრილებით იხ. Վարդանյան, 2016, a გვ. 54-63.

² ხელნაწერები 10682, 14r-35v, 2677, 3v-19r, 10953, 4r-9v. კანონთა წიგნის ხელნაწერთა ამ ქვეჯგუფში განხორციელებული ცვლილებებისა და ზემოაღნიშნული თემატური საძიებლის შესახებ უფრო დანვრილებით (Վարդանյան, 2016, გვ. 152-164).

³ ამ დედანში ავტორი იმონმებს მოციქულთა კანონებს, ურთავს ციტატებს კლემენტის, ანგარის კრების, გრიგოლ განმანათლებლის, იოანე მანდაკუნისა და კანონთა სხვა ჯგუფებიდან.

ციქულთა მიერ დანესებული კანონებიდან მომდინარეობს და ეკლესიის მამების მიერ არის ნაანდერძევი.

თხზულებაში „ცოდნისათვის უფლის მცნებებისა“ სიბრძნისმოყვარე კათოლიკოსი აცხადებს, რომ ბევრს არასარწმუნოდ მიაჩნდა ეკლესიის კანონები: „რადგან ზოგიერთებმა მოინდომეს გაერჩიათ კანონები, სხვებმა კი თქვეს, რომ პირველმა მოძღვრებმა საკუთარი ნებით გარდაკაზმეს და განავრცესო და ნაწილმა კი არამართლზომიერად მიიჩნია, რომ ჩვენც მათსავით გვაქვს ამის უფლებაო“. (U¹, 2007, გვ. 148) მათ „უვიცობას“ იოანე ოძუნელი პასუხობს, რომ მოციქულებმა, ეკლესიის მამებმა და ვარდაპეტებმა კანონები „... არა მათი სურვილით, არამედ ღვთის ნებით განსაზღვრეს სხვადასხვა საჭიროებების გამო...“ (U¹, 2007, გვ. 148) და განმარტავს, თუ როგორ და რატომ დაამტკიცეს ეს კანონები. ეკლესიის მამებმა და ვარდაპეტებმა არათუ შეცვალეს მანამდე არსებული კანონები, არამედ სრულად შეავსეს და ხელახლა დაამტკიცეს. ამგვარად მოიქცა გრიგოლ განმანათლებელი (302-325 წწ.), რომელმაც „ამის შემდეგ არათუ კანონების განმარტება მოისურვა, არამედ წმინდა კანონები შეავსო“¹, და სხვა ვარდაპეტებმა, რომლებმაც „იმ დროის შესაბამისად მოისურვეს დაემატებინათ ეკლესიის კანონები, ჯერ წმინდა მოციქულთაგან მიღებული კანონები დაამტკიცეს და არ დარღვიეს, და მასთან ერთად ნეტარ მამამთავართა [კანონები], რაც მათ მიერ იყო დანერილი, შემდეგ გადანერეს საჭიროებისამებრ, და არც მათ მიერ მითითებული კანონები უარყვეს, რასაც ახლა მრავალთაგან ვხედავთ“ (U¹, 2007, გვ. 148). კათოლიკოსი მოუწოდებს, რომ არ აურიონ ერთმანეთში კანონები, „რადგან მშვენიერია ეკლესიის საზღვრები, რომელიც ჩვენმა მამებმა სულიწმინდით განგვიწესეს“ (U¹, 2007, გვ. 149).

ნიშანდობლივია, რომ თხზულების ამ ნაწილში ზოგადი შტრიხებით და საუკეთესოდაა წარმოჩენილი მსოფლიო ეკლესიაში კანონიკური კრებულების ჩამოყალიბებისა და განვითარების გზა. ჩამოყალიბების მსგავსი გზა განვლო ასევე სომხურმა კანონიკურმა კრებულმა, რომელიც ნაბიჯ-ნაბიჯ იქმნებოდა საუკუნეთა განმავლობაში სხვადასხვა ბრძანებით შექმნილი კანონთა ჯგუფების ერთად თავმოყრისა და სხვადასხვა დროის რედაქტირების წყალობით.

ამ რედაქციებს შორის ყველაზე ცნობილი და შესწავლილი, უთუოდ, იოანე ოძუნელის მიერ შემუშავებული რედაქციაა. მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში ვ. ჰაკობიანი გამოაქვეყნა კრებული, რომელსაც პირობითად „სომხური კანონთა წიგნი“ უწოდა. გამოცემაში, გარდა კათალიკოს იოანე ოძუნელის შედგენილი კანონიკური კრებულისა, შევიდა შემდგომ დამატებული ა ჯგუფის 25-57-ე კანონთა ჯგუფები,² „კანონთა წიგნის“ შემცველი ხელნაწერების მასალის საფუძველზე.

¹ U¹, 2007, გვ. 148. ავტორი აქ წერს, რომ არისტაკესის (325-333) მიერ ჩამოტანილ ნიკეის კანონებს გრიგოლ განმანათლებელმა ახალი კანონები დაუმატა და ამ შესახებ მიუთითებს ისტორიულ წყაროს: იხ. Ազաթանգեղոս, 1909, გვ. 465-466. ასევე, Մովսես Խորենացի, 1913, გვ. 240-241.

² Կանոնագիրք Հայոց, I, 1964, II, 1971. რომ შევაჯამოთ და გავშალოთ ს. ტიგრანინის (Տիգրանյան, 1923, გვ.137-178) და ნ. აკინიანის (Ակինյան, 1930, გვ. 93-103) აქამდე გამოთქმული თვალსაზრისები, ვ. ჰაკობიანი და მისი თანავატორები ასკვნიან, რომ იოანე

თხზულებაში „ცოდნისათვის უფლის მცნებებისა“ საყურადღებოა ერთი ცნობა, რომელიც, ჩვენი აზრით, ავსებს და ადასტურებს იოანე ოძუნელის სახელით ცნობილ ანდერძში მოტანილ ინფორმაციას „კანონთა წიგნის“ რედაქციათა შესახებ (Υαμίναςαϥηϣϣ Ἐπιτομῆς, 1964, გვ. 535-537). სიტყვის დასაწყისში სიბრძნისმოყვარე კათოლიკოსს ანუხებს ის, რომ მის დღეებში ბევრი დაშორდა ღვთიურ მცნებებს და გადაუხვია ეკლესიის ჭეშმარიტი გზიდან: „როგორც ახლა მრავალნი არასწორი გზით მიდიან, რომელნიც სიცრუით დაბრმავებულნი არიან და გონებით დასუსტდნენ. თავიანთი ფიქრებით დაცემულნი, მოწყვეტილნი არიან საღმრთო მცნებებს, რომლის შესახებ მოგვითხრობენ ჩვენ მოციქულები და წინასწარმეტყველები, და რომელიც მოძღვრებათა წიგნში განმარტებულია მამათა და ვარდაპეტოვან, რათა არავინ შეცდეს და გადაუხვიოს ღვთის გზას, რომელნიც ახლა იპოვნენ გზას აცდენილნი“ (U¹, 2007, გვ. 148). და აი, ეს ვითარება უბიძგებს მას ხელახლა შეადგინოს კანონიკური კრებული, რომ ახლიდან დაკანონებულ იქნას მოციქულთა შებლალული კანონები: „ამის გამო მოვისურვე¹ კანონთა ჯგუფის კვლავ განახლება, რათა ვინც წაიკითხავს შეიცნოს ღვთისმსახურება, მძინარენი გონებით ნუ იქნებიან მოლაყბენი, როგორადაც ახლა მრავალნი ჩანან (U¹, 2007, გვ. 148).

მოტანილი ნაწყვეტის საფუძველზე ტექსტის შემდგენელი ჰ. ქიოსიანი ასკვნის: „... ეს სიტყვა შედგენილია ავტორის ხელით კანონთა წიგნის შედგენისა და რედაქტირების შემდეგ. ფრაზა „კვლავ განახლება“ გვიჩვენებს, რომ ოძუნელმა თავის შედგენილ კრებულს გადახედა, ხელახლა გაარედაქტირა, რათა ის ეროვნული ეკლესიის კანონიკური მოთხოვნებისთვის მაქსიმალურად მიესადაგებინა“ (U¹, 2007, გვ. 18 სტრ. 13). თუმცა ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „კვლავ განახლება“ მიემართება არა იოანე ოძუნელის მიერ შედგენილ კრებულს, არამედ მანამდე არსებულ კანონიკურ კრებულსა თუ კრებულებს. ამგვარად, იოანე ოძუნელმა გადახედა და გადაამუშავა არა თავის მიერ შედგენილი კრებული, არამედ მანამდე არსებულ კრებულებში მისთვის საინტერესო კანონთა ჯგუფები გადაამუშავა, რომლებიც „კანონთა წიგნში“ დაცუ-

ოძუნელის კანონთა წიგნი მოიცავდა 24 კანონთა ჯგუფს, ხოლო ამ კანონთა დალაგების სისტემა უცვლელად არის დაცული „კანონთა წიგნის“ ა ჯგუფში (Υαμίναςαϥηϣϣ Ἐπιτομῆς, II, 1971, გვ. VII-XV). ასევე, Ἐπιτομῆς, 2017, გვ. 62-76; Ἐπιτομῆς, 2020, გვ. 161-203.

აღვნიშნავთ, რომ სომხური კანონიკური კრებულის „ოძუნელისეული“ რედაქციის შესახებ ახალი თვალსაზრისი წამოაყენა ა. ჰაკობიანმა. მან გადასინჯა და უარყო მანამდე არსებული მოსაზრებები და ფიქრობს, რომ იოანე ოძუნელის მიერ შედგენილ კანონიკურ კრებულზე მეტად სრულია NN 659 და 657 ხელნაწერებში წარმოდგენილი „კანონთა წიგნის“ ორიგინალი (Ἐπιτομῆς, 2006, ἔκτ. 1-12, ὑπομ. 91-99), (Ἐπιτομῆς, 2007, ἔκτ. 1-12, ὑπομ. 213-256). თუმცა აქვე დავამატებთ, რომ ა. ჰაკობიანის სომხური „კანონთა წიგნის“ კრებულის „ოძუნელისეული“ და შემდგომი რედაქციების შესახებ გამოთქმული თვალსაზრისი, ჩვენი აზრით, ბოლომდე დასაბუთებული არ არის (თუნდაც აღნიშნულ ნაშრომებში), და ზოგჯერ დასკვნები მიღებულია ნაკლებად სარწმუნო არგუმენტების საფუძველზე, ამიტომ უფლებას ვიტოვებთ, დაველოდოთ მომავალ კვლევას. ა. ჰაკობიანის თვალსაზრისის მიფუბრუნდებით და უფრო დანვრითებით განვიხილავთ ჩვენს სტატიაში, მიღვინილს „სომხური კანონთა წიგნის“ კრებულის იოანე ოძუნელისეული რედაქციის შესახებ.

¹ გამოქვეყნებულ ნაბეჭდ ტექსტში შეცდომაა: „κλῆμας“ ნაცვლად დაბეჭდილია „κλῆμας“, მაშინ, როცა გამოცემულ ხელნაწერში Jer. N 1303 გარკვევით წერია „κλῆμας“. მაღლობას ვუხდით ტექსტის საგამომცემლო ჯგუფის წევრს ჰ. ქიუსიანს ხელნაწერის შესაბამისი გვერდების ფოტოების გადმოცემისათვის.

ლი მისივე ანდერძის თანახმად „ზოგი ზოგს და არა ყველა ყველას დაემატა მისგან“, და ერთ „მშვენივრად ნამუშაქარ“ (ყანისაყიჲჲ ჯაჲიგ, 1964, გვ. 536) მატთანეში თავი მოუყარა და შეადგინა „სომხური კანონთა წიგნის“ კრებული.

უნდა აღინიშნოს, რომ შუა საუკუნეების გადამწერები დიდი ყურადღებით, შეიძლება ითქვას, შიშით ეკიდებოდნენ ხოლმე „კანონთა წიგნის“ ხელნაწერების გადანუსხვის საქმეს. ჩვენ მიერ შესწავლილი 60-ზე მეტ ხელნაწერში, განსაკუთრებით ა და ბ ჯგუფების ხელნაწერებში,¹ შეიმჩნევა ის, რომ გადამწერები თავს იკავებენ დედნის ცვლილებისა და მისი თვითნებურად შევსებისაგან, ცდილობენ დედნის ზედმინვენით გადმოწერას. ეს არის მიზეზი, რომ ხელნაწერის თითოეული ქვეჯგუფისთვის დამახასიათებელია მსგავსი ნაკითხვები, კანონების ცალკეული და საერთო ნომრების კლება და გამეორება. განსაკუთრებით საერთო ნომრების შემთხვევაში გვხვდება ამგვარი აღრევა – სასონარკვეთილ მწერლებსა და მომავალ გადამწერებს არ შეეძლოთ შეცდომის გასწორება, მხოლოდ შესაბამის განმარტებას ურთავდნენ ხოლმე.

მაგალითად, ხელნაწერის N 9488 (1621 წ.) არეული საერთო ნუმერაციის გასწორების უშედეგო მცდელობის შემდეგ² ხელნაწერის მოგვიანო რედაქტორი (მე-17 ს.) კმაყოფილდება მხოლოდ მკითხველისადმი მიმართვით: „ჰოი ძმაო, შავად ნაწერი რიცხვი არეულად არის დანერილი“ (247v). საინტერესოა, რომ მწერლის მისამართითაც ჩივილითა და საყვედურით წერს: „გადამწერო, შავად ნაწერი რიცხვი არეულად არის დანერილი“ (260r).

ხოლო N 8926 (მე-15 ს.) ხელნაწერის რედაქტორმა (მე-17 ს.) შეავსო როგორც კანონთა ჯგუფის გამოტოვებული შემდგომი ნომრები (ხელნ. 8926, 46v-47v, 48r³, 137v და სხვ.), ისე კანონთა საერთო და ცალკეული ნაწილების ნომრები, დედნის ნაკლები ფრაგმენტები და შემდეგი ჩანაწერი დაურთო: „ამგვარ ადგილებში არასწორია დანომრვათა დიდი საძიებელი (საერთო ნომრები – ნ.ვ.): 34, 34, 152, 152, 165, 258, 500, 500, 760, 802, 802“ (71v). ამ აღნიშვნით გადამწერი მიუთითებს, რომ კანონების საერთო დანომრვა არეულია

¹ „კანონთა წიგნის“ ხელნაწერთა ა და ბ ჯგუფებად წარმოდგენა იოანე ოძუნელის მიერ შედგენილი და შემდგომ გავრცობილი კანონიკური კრებულის შემცველის მდიდარი ხელნაწერი მასალის პირობითი დაყოფაა (ყანისაყიჲჲ ჯაჲიგ, 1964, გვ. XXX). ხელნაწერთა ეს ორი ჯგუფი, რომელიც თავიდან მოიცავდა იოანე ოძუნელის მიერ შედგენილ კრებულს (24 კანონთა ჯგუფით), ერთმანეთისგან სხვაობს კანონთა ჯგუფების რაოდენობითა და თანმიმდევრობით. ხელნაწერთა ა ჯგუფი მოიცავს 57-60 კანონს, რომელშიც იოანე ოძუნელის 32 - კანონისგან შემდგარი კანონთა ჯგუფი იწყება 24-ე რიცხვიდან. ამ ჯგუფის 1-57 კანონთა ჯგუფი გამოქვეყნებულია ვ. ჰაკობიანის მიერ შედგენილ „კანონთა წიგნის“ ორტომეულში (ყანისაყიჲჲ ჯაჲიგ, I, 1964; II, 1971). „კანონთა წიგნის“ ხელნაწერთა ბ ჯგუფი კი მოიცავს 78-81 კანონთა ჯგუფს, რომელშიც იოანე ოძუნელის კანონთა ჯგუფი 36-ე ან 42-ე არის.

² შევნიშნავთ, რომ ფილიპე მოციქულის კანონთა ჯგუფის პირველი კანონის ნაცვლად „წინასიტყვაობა“ დანომრილია 762-ე კანონად: ხელნაწერის არშიაზე არის შემდეგი შენიშვნა მიწერილი „ეს 762-ე სიაში აქ არ უნდა იყოს, ეს მიკუთვნებული უნდა იყოს ერთ რიცხვს“ (245v), შემდეგ 246r-ზე აგრძელებს: „აქ უნდა იყოს 762-ე“ (246r-ზე კიდევ ორი შენიშვნა მოგვიანებით არის მენით გადაშლილი). მოგვიანებით შენიშვნის ავტორს უცდია გაესწორებინა არეული საერთო ჩამონათვალი, მაგრამ უშედეგოდ, რადგან აქაც ადრეული ნომრები თემატურ საძიებელს შეესაბამება.

³ აქ მხოლოდ ერთი რიგობითი ნომერია გადამწერის.

აღნიშნული ნომრების გამეორებითა¹ თუ გამოტოვებით², შემდეგ კი ამატებს: „ნუ განრისხდები მწერალზე ნომერთა ნაკლებობის გამო, მრავალი ვიღვანე და გამოსწორების შესაძლებლობა არ იყო, რადგან დიდ საძიებელში (თემატური საძიებელი – ნ.ვ.) რიცხვები ამაზე მეტობით და ნაკლებობით არის მოცემული“ (72r).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „კანონთა წიგნის“ ხელნაწერთა თითოეულ ქვეჯგუფს აქვს თავისი თემატური საძიებელი და კანონები, მოცემულ ქვეჯგუფებს კი – ცალკეული დანომრვა, რომელიც მოიცავს ნაწილობრივი და საერთო ნომრების სიას შესაბამისი კლებითა და გამეორებული ნომრებით, რომლებიც გადამწერებს გადანუსხვისას არ შეუცვლიათ. თუმცა ხშირ შემთხვევაში აღნიშნავდნენ ამ შეუსაბამობას. არ ცვლიდნენ, რადგან მათ ამის უფლებამოსილება არ ჰქონდათ, როგორც თავად მოწმობდნენ, ეს კანონები „ქრისტიანული რწმენის კანონებია“ (ხელნ. 659, 320v), „... რადგან ამით ინანიებენ ადამიანები და ზურგს აქცევენ საკუთარ ცოდვებს და განათლებულნი განმართლდებიან ჩვენი ღმერთის, ქრისტეს წყალობით, ამინ“. (ხელნ. 837, 292r) სულთა ეს კურნება, შუასაუკუნეების გადამწერთა თვალთახედვით, იქნებოდა [საფუძველი] „დანყლულებულ სულთა სხვადასხვაგვარ წვირისგან განსაკურნებლად, რადგან ამათი [საშუალებით] განწმედილი ცოდვებისაგან მონანიებით ღირსნი შეიქნებოდნენ ხელახალი ხსნისა“ (ხელნ. 8158, 336v).

მხითარ გოში წერს: „კანონიკური საზღვარი არს წარმმართველი სულისა“ (Մխիթար Գոշ, 1975, გვ. 5).

N 658 (1601 წ.) ხელნაწერის მწერალი კანონებს უწოდებს სიცოცხლის წამალს ცოდვებით დანყლულებულთათვის, რომელიც გააადვილებს ნათელი ცხოვრებისაკენ მიმავალ გზას, „კანონიკური საზღვრები რწმენას სწორად წარმართავს, რომელიც სულიწმინდისაგან მიიღეს მამებმა და მამამთავრებმა. მართალ ქმნეს ჩვენი ცხოვრების გზა ნათლისმომცემი ცხოვრებისაკენ, ნავსაყუდელი შეუქმნეს ყოველ ადამიანს ბრწყინვალე ცხოვრებისათვის, შექმნეს მაცხოვრებელი წამალი ყოველთა ცოდვათაგან მოწყლულთათვის“ (272v).

N 7615 (1352 წ.) ხელნაწერის დედნიესული ანდერძის ავტორი მთელ ნაწყვეტს უძღვნის კანონებს, იგი მათ უწოდებს ღვთიურ მალამოს, სულის ნეტარებას, ცოდვების წარმხოცველს, ჯოჯოხეთის გამქარვებელს, კაცობრიობის მაცოცხლებელს: „ჰოი კანონნი – საღმრთო საღებუნნი, ქრისტიანული წამალი, მაღლი სულისა. კანონნი – ძირნი სიცოცხლისა, სწეულთა მკურნალი, მერყევთა საყრდენი, უიმედოთა სიმტკიცე. კანონნი – ბელიარის მოსპობა, შემარყეველი სატანისა...“ (261v-262r).

აღსანიშნავია, რომ ახალსა და უახლეს პერიოდში „კანონთა წიგნი“ უფრო და უფრო ნაკლებად მუშავდებოდა. ამის შესახებ საყურადღებო ცნობებს შეიცავს მნიგნობარ იაკობ ამასიელის (Գևորգյան, ԺԸ.-ԺԹ. դդ.) 1800 წელს

¹ აქ 34-ეს საერთო ჩამონათვალში მითვლილი აქვს როგორც „მოციქულთა კანონების“ ბოლო 34-ე (37r), ისე კლემენტის I [კანონი] (42r), ასევე, 165-ე ნომრად [მინერლია] როგორც ნიკეის ბოლო მე-20 კანონი (53v), ისე ანკვირიის I (57r) კანონი.

² ნომერი 258 არ არის, 257 და 258 რიცხვებით შეტანილია ანტიოქიის მე-19 და მე-20 კანონები (72r). თადეოზ მოციქულის სახელს მიკუთვნებული კანონთა ჯგუფის ბოლო 34-ე კანონი მითვლილი არ არის: 53-ე / 759 და 54-ე არ არის, ხოლო 760-ე მითვლილია მთლიანი სიის შემდეგ – ფილიპე მოციქულის სახელით ცნობილ კანონათა ჯგუფის წინასიტყვაობაზე (154r).

შედგენილი „კანონთა წიგნის“ წინასიტყვაობა. ავტორი სინანულით აღნიშნავს, რომ მის დროს „კანონთა წიგნის“ გამოყენება მკაცრად შეზღუდული იყო, რადგან „ძველი ცბიერის“ (სატანას – ნ.ვ.) კარნახით სასულიერო პირები არა თუ სარგებლობდნენ ამ ძვირფასი განძით, არამედ „გავარში ძნელად თუ მოიპოვებოდა ერთი „კანონთა წიგნი“. ის სადმე ერთ ხვრელში, ერთ სოროში იყო შენახული, რათა არ ენახათ, მისით არ განეკურნათ ერთმანეთი და თავიანთი ხალხი“ (ხელნ. 3100, 1r, ხელნ. 2936, 1r). იმ გარემოებამ, რომ „უსწავლელი მღვდლები“ არც კი იყენებდნენ „კანონთა წიგნს“, საქმე იქამდე მიიყვანა, რომ „ქრისტეს ეკლესია უვიცი მესაჭის ხელში უმართავი გემის მსგავსად ღელვავაგემული სწრაფად იძირებოდა“ (ხელნ. 2936, 1r). აი, ეს „აუტანელი უბედურება“ აიძულებს იაკობ ამასიელს იმოგზაუროს გავარიდან გავარში და სხვადასხვა ჯგუფისა და ქვეჯგუფის „კანონთა წიგნის“ ხელნაწერების შედარებით შექმნას „კანონთა წიგნის“ გზამკვლევის ერთი ნიმუში, რომელშიც ანბანური თანმიმდევრობით შედგენილ საძიებელში ავტორი წარმოადგენს „კანონთა წიგნში“ განხილულ საკითხებს და იქვე მიუთითებს მოცემულ საკითხთან დაკავშირებულ კანონთა ჯგუფის ან კანონთა ჯგუფების¹ აბრევიატურას² და თითოეული კანონის ნომერს, რაც აადვილებს „კანონთა წიგნის“ გამოყენებას. თავის წინასიტყვაობაში იაკობ ამასიელი წარმოადგენს თხზულების შექმნის ძირითად მიზეზებსა და მიზნებს: „ვინცეით დამუშავება ანბანურ რიგზე მწყობრად დაწერილი ანბანური სიისა ჩვენი შესაძლებლობისამებრ და ეს [გავაკეთეთ] სამი [რამის] გამო: პირველი – იმისათვის, რომ თემის პოვნა გაადვილებულიყო, მეორე – ნებისმიერმა გასაზარებლად დაუბრკოლებლად მიიღოს მოკლედ თემის არსი, მესამე – რადგან თუ ვინმესთვის შეუძლებელი ჩანდეს „კანონთა წიგნის“ მოპოვება ან გადაწერა, მას მხოლოდ ეს ჰქონდეს მუდმივად ხელში ადვილად დასაწერად. რომ ამ თვლემისგან დამშეულად გაფხიზებულთ და მღვიძარეთ გაიგონ თანდათანობით განკარგვანი, და მეტიც, ხუცესთა [გაიგონ] მონანიების საზღვარი და ნაშანაულებათა ფარდად, იქნება შესძლონ ზოგიერთები აცხონონ, თუნდაც საკუთარი თავი“ (ხელნ. 3100, 1v).

დაბოლოს, აღვნიშნავთ, რომ შუასაუკუნეების ავტორები და მწერლები სომხურ „კანონთა წიგნს“ „წმინდა საგანძურს“ უწოდებდნენ, „რომელიც არს წამალი და მალამო მონანულთა და ცოდვილთა“ (ხელნ. 4403, 283r), „სწრაფად მკურნალი სულთა ჩვენთა, დამარღვეველი ცოდვათა ჩვენთა“ (ხელნ. 3788, 92v). თავიანთ თხზულებებში ისინი იმონებენ, ქებას ასხამენ, მიუთითებენ სომხური „კანონიკური წიგნის“ წარმოშობისა და განვითარების მიზეზებსა და მიზნებზე, ხაზს უსვამენ ამ კრებულის ურღვევ კავშირს საერთო ქრისტიანულ კანონიკურ კრებულებთან.

¹ ჩვენი წინასწარი შესწავლით ირკვევა, რომ იაკობ ამასიელმა ისარგებლა არა მხოლოდ ხელნაწერთა ა და ბ ჯგუფების სხვადასხვა რედაქციათა ნუსხებით, არამედ ხელნაწერში N 651 დაცული „კანონთა წიგნიდანაც“. საბოლოოდ, მას გამოუყენებია „კანონთა წიგნის“ ბ ჯგუფის გევორგ ამასიელის 78 კანონთა ჯგუფისგან შემდგარი რედაქციათა ნუსხები. ამ საინტერესო ხელნაწერს მივუბრუნდებით და უფრო დანვირღვრებით განვიხილავთ ჩვენს შემდგომ სტატიაში.

² გამოყენებული წყაროების (გარდა „კანონთა წიგნში“ შესული კანონთა ჯგუფისა, რომელიც გამოყენებულია მხითარ გოშის „სამართლის წიგნში“) სახელთა შემოკლებების სია წარმოდგენილია თხზულების დასაწყისში: (ხელნ. 3100, 3v-4v).

გამოყენებული ლიტერატურა

- Ազաթանգեղոս, 1909. Ազաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, աշխ. Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Կանայեանց, Տփղիս.
- Ակինեան, Ն., (1930). Թուղթ Մակարայ Բ. Երուսաղեմի Հայրապետի առ Վրթանէս Եպիսկոպոսապետ Միննեաց Յաղագս կարգաց եկեղեցոյ, Վիեննա: Մխիթարեան Տպարան.
- Ակինեան, Ն., (1950). Շահապիվանի ժողովին կանոնները, բնագիր և քննություն, «Յաւելուած», Բ տպագրություն, Վիեննա: Մխիթարեան Տպարան.
- Ժողովածուի խմբագրությունները (Ը. դարի երկրորդ կես – ԺԱ. դարի երկրորդ կես)», Էջմիածին, 2016:
- Կանոնագիրք Հայոց, (1964). Կանոնագիրք Հայոց, աշխ. Վ. Հակոբյանի, Ներածություն», Հ. Ա, Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.
- Կանոնագիրք Հայոց, (1971). Կանոնագիրք Հայոց, աշխ. Վ. Հակոբյանի, «Ներածություն», Կ. Բ, Երևան: ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.
- Հակոբեան, Ա. (2006). «Յովիան Օձնեցու նորայայտ տօնացոյցային երկ՝ Նախահաւարումն պատմութեան այսմ բանից՝ Յովիաննու վերծանաւորի», ՀԱ., թիւ 1-12, սյուն. 91-99, 2006.
- Հակոբյան, Ա., (2017) Կրկին Ս. Յովիաննէս Օձնեցի Կաթողիկոսի «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի ընդգրկման խնդիր մասին», ԺԲ, Էջմիածին.
- Հակոբյան, Ա., (2020). «Յովիաննու Օձնեցի կաթողիկոսի «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի հեղինակային նախօրինակը և հետագա խմբագրությունները», սահմանադրական մշակույթի արժեքանական ակունքները հայ ժողովուրդի հազարամյա տարեգության ծայքերում, Ս. Էջմիածին:
- Մարտիրոսեան, Մ. (2020), Համաբարբառ Կանոնագիրք Հայոց, կազմ. Մ. Մարտիրոսեան, «Ներածություն», Ս. Էջմիածին.
- Մաթևոսյան, Ա. (1988) Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե.-ԺԲ. դդ., աշխ. Ա. Մաթևոսյանի, Երևան.
- ՄՀ, 2007. Մատենագիրք Հայոց, Կ. Է, Ը. դար (Յաւելուած), Անթիլիաս- լիբանան, 2007:
- Մովսէս Խորենացի, (1913). Պատմություն Հայոց, աշխ. Մ. Աբղեղեան եւ Ս. Յարությունեան, Տփղիս.
- Վարդանյան, Ն. (2016a), «Կանոնագիրք Հայոց» ժողովածուի խմբագրությունները (Ը. դարի երկրորդ կես – ԺԱ. դարի երկրորդ կես)», Էջմիածին.
- Վարդանյան, Ն. (2016b) «Կանոնագիրք ձեռագրերի Բ խմբի՝ XIV դարից հետո մինչև XVII դարի վերջն իրականացված սրբագրումներն ու խմբագրումները», Պատմություն եւ հասարակագիտություն տարեգիրք (Գիտական հոդվածների ժողովածու), Երևան.
- Վարդանյան, Ռ., (1993). Հայոց տոմարական եղանակը. թարգմանական բնագրերի ժամանակը, Երևան, 1993:
- Վարդանյան, Ռ., (1999). Հայոց Տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան.
- Տաշեան, Յ., (1896). Վարդապետություն առաքելոց անվաւերական կանոնաց մատեան: Թուղթ Յակոբայ առ Կողբատոս եւ Կանոնք Թադդէի, Քննություն եւ բնագիրք, «Յաւելուծ», Վիեննա.
- Տիգրանյան, Ս., (1923). Տիգրանյան, Ս., Հայոց իրավունքի պատմության ներածություն (մեքենագրված, ձեռագրի իրավունքով), Յերեվան.
- Mardirossian, A., (2004). Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' hayoc') de Yovhannēs Awjneç'i. Église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle, Louvanii.
- Shirinian, M.E., Muradyan, G., Topchyan, A., (2010). The Armenian version of the Greek ecclesiastical canons. Löwenklau-Gesellschaft e. Frankfurt/Main, V..
- Тигранян, С., (1918). Дрене-армянская книга канонов, Очерки описания и исследования памятника, I Описательная часть, Записки Российской академии наук по историко-Филологическому отделению, том XIII, N 3, Петроград.

ხელნაწერები:

ხელნ. 651, XVII ს.

ხელნ. 659, 1368 წ.

ხელნ. 837, 1627-1630 წწ.

ხელნ. 2936, 1812 წ.

ხელნ. 3100, 1800 წ.

ხელნ. 3788

ხელნ. 4403

ხელნ. 8158, 1635 წ.

ხელნ. 8926

The Armenian canonical collection was formed in stages. Being composed in the 5th century, the Armenian Book of Canons was continually edited and gradually expanded in the following centuries, including new canonic groups. It has reached us in numerous editions similar to, or significantly different from, each other in structure and content. This article gives a general outline of yet unstudied evidences by the Armenian authors Hovhan Imastaser Odznets'i (717-728), Mkhit'ar Gosh (1120?-1213), and Hakob Amasiats'i (18th-19th centuries), as well as by scribes in a number of manuscripts: New Julfa (Nor Jugha), 131 (1098), MM 7615 (1352), 659 (1368), 658 (1601), 837 (1627-1630) etc. It discusses their perceptions about the formation, further development, the role and significance of the Armenian canonical collection. In their works, medieval authors and scribes quoted from the Armenian canonical collection, praised it and pointed out the reasons and purposes of its formation and evolution, emphasizing its inseparable connection with other Christian canonical collections.

ვენერა კოჭლამაზაშვილი
Venera Kochlamazashvili

საბას ლავრის ტიპიკონის არაბული თარგმანის შესავალი
Introduction to the Arabic Translation of
St. Sabas Typicon

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

საკვანძო სიტყვები: ქრისტიანული ახაბუდი ხედნაწეხები, საბაწმინდის ტიპიკონი
Keywords: Christian Arabic Manuscripts, St. Sabas Typicon

ცნობილია, რომ ბერძნულ-არაბულ მთარგმნელობით პროცესებს ახლო აღმოსავლეთში ხანგრძლივი ტრადიციები აქვს. როგორც ომაიანთა ხანაში და, განსაკუთრებით, აბასიანთა პერიოდში თითქმის ყველა სფეროში, მათ შორის, სასულიერო ლიტერატურა ბერძნულიდან არაბულ ენაზე ითარგმნა. აღსანიშნავია, რომ როგორც მუსლიმებმა, ასევე სირიულენოვანმა და არაბულენოვანმა ქრისტიანებმა დიდი როლი ითამაშეს ბერძნულ-არაბული მთარგმნელობითი საქმიანობის განვითარებაში (გუტასი, 1998, 56; გრიფიტი, 1986, 123).

ქრისტიანული არაბული ლიტერატურა ორ ეტაპად იყოფა: პირველი ეტაპი (VIII-XIII სს.) – ქრისტიანული არაბული კულტურა იკვებება ბიზანტიური და აღმოსავლური ტრადიციებით; მეორე ეტაპი (XVI საუკუნიდან იწყება) უკავშირდება უფრო ლათინურ (ევროპულ) ტრადიციებს (გრაფი, 1946, 38). განსაკუთრებით აღსანიშნავია მე-17 საუკუნე, როდესაც მართლმადიდებლურ საზოგადოებაში, კერძოდ, ანტიოქიის საპატრიარქოში კულტურული გამოღვიძების პერიოდი დადგა, რომელიც აღნიშვნისა და შესწავლის ღირსია. ამასთან, ახალი ეტაპის დაწყებაში დიდი როლი ითამაშა ევროპელ მისიონერთა გამოჩენამ რეგიონში, რამაც ხელი შეუწყო განათლების დონის ამაღლებას არაბულენოვან სამღვდელოებაში (რაჰები, 1981, 67).

XVI-XVII საუკუნეებიდან ანტიოქიის საპატრიარქოში იწყება თავმოყრა არსებული და გაფანტული ქრისტიანული არაბული მემკვიდრეობისა. აქ, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ძველი ქრისტიანული არაბული ხელნაწერების შეგროვება, შესწავლა. სასულიერო პირებმა მიიღეს სპეციალური ზომები მრევლში და თვით სამღვდელოებაში, რათა განათლების დონე ამაღლებულიყო. ასეთ მოღვაწეთა შორის გამოირჩევიან მეღვთისო ქარმა და მაკარი ანტიოქიელი (ვალბინერი, 2004, 465). აღნიშნული ღონისძიებები სირიასა და ლიბანში მათი ხელმძღვანელობით ხორციელდებოდა. სწორედ მე-17 საუკუნეში არაბული ენა გამოცხადდა ლიტურგიის ერთადერთ ენად. მანამდე სირიულის პოზიციები ლიტურგიაში ძალიან მნიშვნელოვანი იყო. მხოლოდ მე-17 საუკუნეში იქმნება სრული სახით ბიზანტიური ლიტურგიის, თუ შეიძლება ასე ვუწოდოთ, არაბული ტიპიკონი. ის თავიდან ითარგმნა ბერძნულიდან არაბულად. ასევე შესრულდა ახალი თარგმანები უშუალოდ ბერძნულიდან სასულიერო მწერლობის სხვა დარგებშიც (ბიბლიის თარგმანები, თეოლოგიური და ისტორიული ნაშრომები და სხვ.). იქმნებოდა ახალი კომპილაციები და ორიგინალური გამოკვლევებიც ისტორიაში, ჰაგიოგრაფიასა და თეოლოგიაში (პანჩენკო, 2012, 159).

წინამდებარე სტატიაში წარმოდგენილი იქნება საბას ლავრის ტიპიკონის არაბული თარგმანის შესავალი ნაწილი.

საბას ლავრის ტიპიკონის თარგმანი შესულია ლიბანური წარმოშობის არაბულ ხელნაწერში, რომელიც ბალამანდის მონასტრიდან მომდინარეობს (Ms. Balamand 94).

ხელნაწერი 94 დაწერილია ქალაღღზე, მუყაოს ყდით. ავტორის ვინაობა და თარგმანის თარიღი ცნობილია. იგი მოიცავს 209 გვერდს, ზოგი მათგანი დაზიანებული და დაჩრეტილია. ამ ხელნაწერიდან სამონასტრო ტიპიკონი შედგება 169 გვერდისგან. ხელნაწერი დაწერილია არაბულ ენაზე, ნუსხური

ხელნერთ¹. გამოყენებულია შავი და წითელი მელანი. ამ უკანასკნელს ავტორი იყენებს ისეთ ადგილებში, სადაც სურს ხაზი გაუსვას ამა თუ იმ წინადადებას ან სიტყვას. ზოგ ადგილას გვხვდება ოთხი ნერტილით ჯვრის ფორმის რომბისებური სიმბოლო. ასევე, ავტორი იყენებს წითელ მელანს ორთოგრაფიული ნიშნის „მიძიმეს“ აღსანიშნავად. თითოეულ გვერდზე ტექსტი წარმოდგენილია ორ სვეტად. თითოეული თავი გამოყოფილია მოზრდილი ასოებით.

ბუნებრივია, ტიპიკონის კვლევისას შინაარსი საინტერესოა. იგი იწყება მინაწერით, სადაც ავტორის (მთარგმნელის) ვინაობა და თარგმანის თარიღი ჩანს, რაც დასტურდება შემდეგი მინაწერით:

كتاب التبييكون الرسوم والطقس الصلاة المعلوم الصاير في كنايس لروم فسرهُ من الرومي بكَرٍ وتعب الفقير
ملائيوس مطران

حلب
سنة ١٦١٢
للمجيد

„ტიპიკონის წიგნი – ლოცვის რიგი და წესი მოქმედი ბერძნულ ეკლესიებში, რომელიც 1612 წელს დიდი შრომის შედეგად ბიზანტიურიდან (ბერძნულიდან) ალექსოპოლის მიტროპოლიტმა მეღეთიოს მდაბალმა თარგმნა, სადიდებლად (უფლისა)“.

რაც შეეხება თვითონ შინაარსს, ტიპიკონი შედგება შესავლისგან და 57 თავისგან.

შესავალი ნაწილი შედგება 3 ფურცლისგან, სადაც ავტორი აღწერს არსებულ ვითარებას და რა იყო მთავარი მიზეზი, რამაც ამ ტიპიკონის თარგმანისკენ უბიძგა. ქვემოთ წარმოდგენილია ამონარიდი ხელნაწერიდან 94 და თან ახლავს ქართული თარგმანი.

باسم الله الواحد الابَد الأزلي وبه نستعين.

كتاب تبييكون الرسوم † **وطقس الصلاة المعلوم** † **الصاير في كنايس الروم** † **المجد** † **الله** † **مكون البرايا** † **بكلّمته** † **الخالفه** † **ومنير قلوب المومنين** † **بالفاظ كتبه** † **التي هي** † **بالحق** † **ناطقه** † **المهدي** † **اياتنا** † **برسله** † **المبعوتين** † **بالحق** † **خلفايهم** † **من** † **بغدهم** † **المخلوقين** † **لنفع** † **الخلق** † **له** † **الشكر** † **علي** † **الدوام** † **الي** † **يوم** † **الحشر** † **والقيام** † **اما** † **بعد** † **فاني** † **لما** † **رايت** † **اختلاف** † **كنايس** † **المسيحيين** † **في** † **الترتيب** † **والطقس** † **والنظام** † **وما** † **دخل** † **علي** † **اهلها** † **من** † **النقص** † **في** † **السجود** † **والركوع** † **والصيام** † **وما** † **قد** † **ابطلوه** † **من** † **فرايض** † **الكتب** † **المحقة** † **الصادقة** † **وما** † **قد** † **اتبته** † **من** † **عوايد** † **المخالفين** † **وسنن** † **الارائقه** † **من** † **تغيير** † **الاصوام** † **والصلوات** † **علي** † **مر** † **الايام** † **والاوقات** † **فلم** † **ازل** † **افحص** † **عن** † **اصل** † **مخالفتهم** † **فحصا** † **شافيا** † **وابحث** † **عن** † **علة** † **تعديهم** † **بحثا** † **كافيا** † **حتي** † **وجدت** † **ان** † **اصل** † **هذا** † **الغلط** † **والعطب** † **الموجود** † **في** † **كنايس** † **اولاد** † **العرب** † **الذي** † **محلّه** † **محل** † **السخط** † **والغضب** † **ان** † **سببه** † **واصله** † **وعلته** † **عدم** † **تبييكون** † **الرومي** † **القديم** † **الذي** † **كان** † **البادي** † **بتأليفه** † **القديس** † **مار** † **سابا** † **العظيم** † **وكمله** † **القس** † **يوحنا** † **الدمشقي** † **العالم** † **العامل** † **الحكيم** † **وعجبت** † **كيف** † **غفل** † **اهل** † **ذلك** † **العصر** † **عن** † **اخرجه** † **الي** † **لغة** † **الاعراب** † **بعد** † **ان** † **تحققوا** † **وعلموا** † **ان** † **كنيسة** † **المسيح** † **اهتدت** † **به** † **الي** † **منهج** † **الحق** † **والصواب** † **لان** † **بهذا** † **الكتاب** † **صنار** † **يفتخر** † **جماعة** † **النصارى** † **الارتودكسيين** † **علي** † **كل** † **طوايف** † **الارائقه** † **والارايوسيين** † **ولما** † **كان** † **مولفه** † **وضعه** † **في** † **اللغة** † **الرومية** † **ولم** † **ينقل** † **في** † **وقت** † **من** † **الاقوات** † **الي** † **اللغة** † **العربية** † **فبالغت** † **انا** † **الحقير** † **ملائيوس** † **بالكد** † **والجد** † **والطلب** † **وانا** † **يومني** † **مطران** † **في** † **مدينة** † **حلب** † **فاخرجته** † **الي** † **لغة** † **الاعراب** † **طالب** † **من** † **الله** † **الاجر** † **والتواب** † **ودلك** † **بتاريخ** † **سنة** † **سبعة** † **الف** † **مائة** † **وعشرون** † **لكون** † **الدنيا** † **الموافق** † **الف** † **وستمايه** † **واتتي** † **عشر** † **لتجسد** † **اليسوع** † **المسيح** † **سيدنا** † **ولم** † **اقصد** † **باخرجي** † **اياه** † **اشادة** † **الدكر**

¹ ცნობილია, რომ სინურ-პალესტინურ არაბულ ხელნაწერებში გამოყენებული ნუსხური ხელნერა განსხვავდება ისლამური ხელნაწერების ნუსხური ხელნერისგან. იგი არ წარმოადგენს კლასიკურ ნასხს.

في الاقطار + بل خوفي ان ادب مع الذي دفن القطار + فالواقف بعد وفاتي علي هذا الكتاب المجيد لا يتجاسر ان ينقص شيء من ترتيبه ولا يزيد + لانه متي ماحل من رسومه او من ترتيبه حرف واحد + فليعلم انه لراي القديس مار سابا ناكر وجاحد + وقد خرج عن طريق الرشد والصواب + واستحق الخزي في يوم البعث والحساب + وادخل علي كنيسة المسيح العيب والعار + واهل داته للعداب مع المخالفين في النار + فجعلنا الله واياكم من اهل الخضوع والطاعة + لنعمل بكلمة فيه بحسب المكنة والاستطاعة + من شروط الاصوام الدائمة + وفروض الصلوة القايمه + كما تسلمنا من الرسل الاطهار والابا القديسين الابرار + والسبعة مجامع الكبار + والسبعة مجامع الصغار والقديس العظيم مار سابا + والباقي المعلمين والاباء الذين اقوالهم في هذا الكتاب منمقة وشهادتهم فيه ثابتة محققة فنحن الله ببركات صلواتهم + ومستجاب طلباتهم امين.

فصل من الكتب المقدسه مختصر مفيد شرف هذا الكتاب الخليل المجيد وبركه لمن يستفيد منه ويفيد حرم قاطع لمن ينقص فيه ويزيد اعلم وفقك الله، ان هذا الكتاب قديم من عهد المجامع المقدسه. وهو جمال البيعه. التي هي علي صخرة الايمان ماسسه. والقديس انثيوخس في بنو كتابه يمدح المتمسكين به ويقول. انه ليس يوجد في فلسطين تيبكيون اخر روحاني مثله مقبول. والقديس صفرونيوس بطريرك اورشليم. الذي سمي من الكتيه فم المسيح العظيم. كان متمسكاً بكلمة في هذا التيبكيون الشريف. وقال ان ليس في كلامه شيء من التبديل والتحريف. وقد خرج من السيق ابا معظمين. ومعلمين كاملين وروسا الكهنه وقديسين. مثل كير تاوفانوس. واخوه كير تاودورس المعترفين. والقديس اندراوس ربيس كهنة اقرطي. وغير هولاي ابا كثيرين. وجميعهم كانوا به متمسكين. والقديس انتاسيوس بطريرك الاسكندريه يقول بسبب هذا الكتاب. كنت اوتر ان اعلم من هم هولاي. الذين يريدون هدم ما قدر تبوه ورسومه الاباء القديسين. في تيبكيون البيعة المقدسه. واقول لهم. اذا خالفتهم بمادا تستدلون. او بمادا تهتدون. الا ان تدعوا لكم تيبكيون اخر. وتكتبوا فيه ما تهوون. وتبتدعوا فيه ما يوافق مشياتكم. اما انا فاشير عليكم. بان لا احداً منكم يتجاسر ينقص ما اسسوه. ولا يززع ما وضعوه اليا القديسين. في تيبكيون البيعة المقدسه. الذي هو جمال الكنيسة المسيح. ودليلنا الي طريق الحق، لاننا منه عرفنا طقس رسوم الكنيسة الجامعه الرسولييه. ومنه علمنا كيف نعيد اعياد المسيح السبعه السدييه. ومنه تعلمنا ترتيب الصلوات الليليه. وترتيل التسابيح السحريه. و صلوات الساعات النهاريه. وتماجيد القدسات الالهيه. وترتيب السيرة النسكيه. واعيد سيدتنا والده الاله. واعيد الملايكه وروسا الملايكه. واعيد الرسل والانبيا والشهدا. وروسا الكهنه والصدقيين والابرار واسامي الارثودكسيين. والسجود لعود الصليب الكريم. ومنه عرفنا الايام التي يجب ان نصوم فيها ونسجد. ومنه ايضاً عرفنا الايام التي لا نصوم فيها ولا نسجد. بل تكون الصلاه فيها افضل من الصوم. لانه وان كان الرسل امرؤنا بالصوم والتعبيد. الا انهم ما برهنوا لنا كيف يكون الصوم. ولا كيف يكون التعبيد، اما هذا التيبكيون منه تعلمنا كيفية الصوم. وكيفية التعبيد. وكيفية النسك. وكيفية الفطور. وكيفية السجود. وكيفية الركوع ويوجد عندها مكتوب. ان في حظور المجمع السابع الكبير المسكوني في مدينة نيقية وحظور الملك قنسطنطين الكبير واما ايريني. وذلك بتاريخ سنة ستة الاف وثلثمائه وعشرون لكون الدنيا. الموافق سنة ثمانمائه، واتني عشر لتجسد سيدنا يسوع المسيح. قبل انهم احضروا جميع كتب الصلوات والقوانين. والترنيمات والتفاسير والغطات، واحضروا هذا التيبكيون الجليل المنسوب الي مار سابا وغيره من كتب الامانه المستقيمه المهذب رايتها. ووضعوا عليهم عليها تبتوها، واحرموا ولعنوا من يغيرها او يعيها. او يزيدها او ينقصها ان كان بطرك ام مطران. او اسقف او كاهن او شماس. فيكون مفروز من جماعة الارثودكسيين. ويكون قد رضي الحرم لنفسه. والقطع من كهنوته. ولمن يتبعه من العلمانيين فمن اراد ان يتبري من هذا الحرم القاطع وينجا من القطع، والفرز والمانع فليتمسك بجميع ما في هذا الكتاب الجليل ويقتدي برسومه، كالمرشد والدليل ولا يخالف من كلامه كلمه، ولو صغرت ولا يترك من سننه سنه وان كبرت، ان كان في السجود او في القيام. وان كان في الفطور وفي الصيام. ولا يميل الي تعاليم اهل النفاق. ولا ينعطف الي الفاضهم المره المداق، لانهم يتكلمون الهذيان. وينطقون بالفاظ الكذب والطغيان ويقولون ان هذا التيبكيون وضعوه لكنائس الرهبان، وليس هو فرض علي كنائس البلدان. ويزعمون ان فيه واحد لكنائس النديوره. واخر لكنائس المدن المعموره. فقد كذبوا في زعمهم. وظلوا في ظلام كذبهم لان هذا الاختلاف لا يلقى بجماعة المومنين. لان من بدع الاضداد والمخالفين. واوليك كل طايفه منهم تنسب في واحد صاحب بدعه. وطقوس كنائسهم مختلفه شنعاه واما التيبكيون في كنائسهم معدوم. وفي كل كنيسه لهم طقس ورسوم. فالواجب علينا ان نخالف اقوالهم. ولا نتبع سبل ضلالهم. لاننا معشر الارثودكسيين نحن. امانتنا واحده. وكنيستنا واحده ومعهدتنا واحده. وترتيب صلواتنا واحده. وفرض اصوامنا واحد وحساب اعيادنا واحد، وطقس قدساتنا واحد وراينا واحد، ولنا تيبكيون واحد للاديره وللبلدان ولاهل العالم وللرهبان. وهو كتاب الرسوم المختص بملء الروم، فمن تمسك به مبارك ومن خالفه منهم محروم. اعني من المجمع السابع الكبير المسكوني. المجتمع بمدينة نيقية علي عهد قنسطنطين الكبير واما ايريني سنة ٦٣٢٠ لادم ٨١٢ للتجسد. (ბეღონდერი #94, 1612, 4-5)

მარადიული ღმერთის სახელით და მისგან შეწევნას ვითხოვთ.

ტიპიკონის წიგნი – ლოცვის რიგი და წესი მოქმედი ბერძნულ ეკლესიებში, დიდება უფალს, რომელმაც სიტყვით შექმნა სამყარო და იგი ანათებს მორწმუნეთა გულებს, თავისი წიგნის სიტყვების მეშვეობით, რომლებიც მეტყველებენ ჭეშმარიტებას, და გვიძღვება ჩვენ თავისი გამოგზავნილი მოციქულებით და ისინი ამბობენ ჭეშმარიტებას და შემდგომ მათი მემკვიდრეები, რომლებიც შეიქმნენ ქმნილების სასიკეთოდ. მადლობა მას გამძლეობისთვის განკითხვის და აღდგომის დღეს. ხოლო შემდეგ, როდესაც დავინახე ქრისტიანულ ეკლესიებში წესის, რიტუალის და წესრიგის განსხვავება და თუ რა აკლია მის ხალხს (მრევლს) ღვთისმსახურებაში, თაყვანისცემასა და მარხვაში, და რამაც გააბათილა ნამდვილი, სწორი, ჭეშმარიტი წიგნები, და რაც წინა პერიოდში ერეტიკოსთა წესები მიიღეს დამრღვევებმა ლოცვისა და მარხვის შეცვლით, დღეების და დროის განმავლობაში დღემდე ვაგრძელებ მათი დარღვევების ძირის კვლევას ძირფესვიანად, ვეძებ მათი დარღვევების მიზეზი, სანამ არ აღმოვაჩინე, რომ ამ შეცდომის და ნაკლის საფუძველი არაბთა შვილების ეკლესიებშია, სადაც სუფევს სიძულვილი და სიბრაზე, ამის საბაბი, საფუძველი და მიზეზი არის ბიზანტიის ძველი ტიპიკონის არქონა, რომლის წერაც დაიწყო დიდებულმა წმინდა საბამ და დაასრულა მეცნიერმა და ბერმა იოანე დამასკელმა. გამაოცა, თუ როგორ გამოჩნდა (უგულებელყვეს) ამ ეპოქის ხალხმა არაბთა ენაზე გადმოტანა მას შემდეგ, რაც გააცნობიერეს და შეიცნეს, რომ ის ქრისტეს ეკლესიას ჭეშმარიტებისა და სწორი გზისკენ უძღოდა, ვინაიდან ამ წიგნით მართლმადიდებელი ქრისტიანული საზოგადოება ამაყობდა ყველა ერეტიკულ დაჯგუფებასა და არიანელებში. როდესაც ავტორმა დაწერა ბიზანტიურ (ბერძნულ) ენაზე, ის არ გადათარგმნილა არაბულ ენაზე, მაშინ მე, ცოდვილმა მელეთიოსმა ძალისხმევით, შრომით და ძეხნის შედეგად, როდესაც გავხდი ქალაქი ალეპოს მიტროპოლიტი, არაბთა ენაზე ვთარგმნე და ღმერთისგან გასამრჯელოს და ჯილდოს ვითხოვდი. ეს იყო სამყაროს დაარსებიდან შვიდიმეტას ასოც წელს, რაც შეესაბამება ათას ექვსას თორმეტ წელს ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს განკაცებიდან. არ მიფიქრია, რომ ჩემი ნათარგმნი უნდა შეაქონ, პირიქით, ვშიშობდი, რომ დავიტანჯებოდი მასთან ერთად, ვინც დამარხა განძი. შეჩერდი ამ დიდებულ წიგნზე ჩემი გარდაცვალების შემდეგ და არავინ გაბედოს, ამოიღოს რამე მისი წესრიგიდან ან დაამატოს, ვინაიდან, თუ ერთ ასოს მაინც ამოიღებს წესიდან ან წესრიგიდან, იცოდეს, რომ წმინდა საბას მიხედვით ის იქნება უარყოფილი და ურწმუნო, რომელმაც გადაუხვია სწორი და კეთილგონიერი გზიდან და შერცხვეს აღდგომის და განკითხვის დღეს. მან ქრისტეს ეკლესიაში სირცხვილი შეიტანა, დამრღვევები მტანჯველთა ხალხის მსგავსად ცეცხლში შესვლას იმსახურებენ. ღმერთმა მოგვაქცია ჩვენ და თქვენ შეგიყვანათ დამორჩილებულ ხალხთა სიაში, რათა ყველაფერი შევასრულოთ, რაც მასშია, შესაძლებლობის მიხედვით, შევასრულოთ მარხვის წესები და არსებული ლოცვების ვალდებულება, რომელიც მივიღეთ წმინდა მოციქულებისგან, წმინდა და მართალი მამებისგან, შვიდი დიდი კრებისგან და შვიდი პატარა კრებისგან, წმინდა, დიდებული საბასგან, სხვა მასწავლებლთაგან და მორწმუნე მამებისგან, რომლის შემკობილი ნათქვამიც ამ წიგნში

შეტანილია, მათი მონამეობაც დამტკიცებულია და ჭეშმარიტია, ღმერთმა მოგვცეს კურთხევა მათი ლოცვით და მათ მოთხოვნებს უპასუხებს. ამინ.

მოკლე თავი წმინდა წიგნებიდან, მოწმობა ამ დიდებული წიგნის ღირსების შესახებ და ბარაქა მიეცეს იმას, ვინც სარგებელს მიიღებს მისგან და ეკლესიიდან კატეგორიულად განიდევნოს ის, ვინც ამოიღებს რამეს ან ჩაამატებს. იცოდე, ღმერთი მოგცემს კეთილდღეობას, ეს წიგნი არის ძველი, წმინდა კრებების ეპოქიდან და ის არის ეკლესიის მშვენიერება, რწმენის მწვერვალზეა. წმ. ანტიოქე თავისი წიგნის დასაწყისში აქებს იმას, ვინც იცავს (მისდევს წესებს) მას და ამბობს, რომ პალესტინაში მსგავსი სულიერი და მიღებული ტიპიკონი არ არსებობს და იერუსალიმის პატრიარქი წმინდა სოფრონე, რომელსაც ეწოდა ზედმეტსახელი ქრისტეს დიდებული პირი, ასრულებდა ყველაფერს, რასაც ეს ღირსეული ტიპიკონი მოიცავდა, და მან თქვა, რომ შინაარსი და ასოთწყობა უცვლელია, მისი მეშვეობით დიდებული მამები, მასწავლებლები, მღვდელმთავრები და წმინდანები გამოვიდნენ, როგორცაა თეოფილე და მისი ძმა თეოდორე (თევდორე) აღმსარებლები, მთავარეპისკოპოსი წმინდა ანდრია კრიტელი და სხვა მრავალი მამა. ყველა მიჰყვებოდა ამ წესს, ასევე, ალექსანდრიის პატრიარქი წმინდა ათანასე ამ წიგნზე ამბობს: „მსურდა გამეგო, ვინ არიან ისინი, ვისაც სურს გაანადგუროს ის, რაც წმინდა მამებმა შეძლეს და აღწერეს წმინდა ეკლესიის ტიპიკონში. ვეუბნები მათ: თუ ამ წიგნის წინააღმდეგ ნახვალთ, რომლითაც იღებთ მითითებას ან სწორ გზაზე დგახართ, მაშინ შექმენით თქვენთვის სხვა ტიპიკონი და დაწერეთ მასში, რაც მოგესურვებათ და გამოიგონეთ მასში ის, რაც თქვენ სურვილებს შეესაბამება“. მაშინ მე მიგიითითებთ, რომ არცერთმა თქვენგანმა არ გაბედოთ ამოკლება ძირისგან (ორიგინალისგან) და არ შეგეპაროთ ეჭვი იმაში, რაც წმინდა ეკლესიის ტიპიკონში წმინდა მამებმა დაწერეს, ის არის ქრისტეს ეკლესიის მშვენიერება (სილამაზე), ჩვენი ხელმძღვანელი ჭეშმარიტების გზისკენ, რადგან მისგან გავიგეთ სამოციქულო ეკლესიის წესი და რიგი, ვისწავლეთ, თუ როგორ ვიზეიმოთ ქრისტეს შვიდი დღესასწაული, მისგან ვისწავლეთ ღამის ლოცვების განრიგი, დილის ქებათა გალობა, შუადღის საათების ლოცვები, საღმრთო ლიტურგიის დიდება, სამონაზვნო (ასკეტური) ცხოვრების წესი (განრიგი), ჩვენი, წმინდა ღვთისმშობლისა და ანგელოზების დღესასწაულები, მთავარანგელოზთა დღესასწაულები, მოციქულთა, წინასწარმეტყველთა, მოწამეების, მღვდელმთავრების, მართლმეტყველის, სამღვდელოების და მართლმადიდებლების დღესასწაულები და ხის დიდებული ჯვრის წინაშე მუხლმოდრეკა. მისგან გავიგეთ დღეები, როდესაც უნდა ვიმარხულოთ და ვიმსახუროთ, მისგან ასევე შევიტყვეთ დღეები, რომლებშიც არა მხოლოდ ვიმარხულებთ და ვიმსახურებთ, არამედ ლოცვა იქნება უკეთესი, ვიდრე მარხვა, იმიტომ, რომ თუნდაც მოციქულები დაგვაავალბებენ მარხვას და ზეიმს, მათ დაგვიდგინეს (გვაჩვენეს), როგორ შესრულდება მარხვა და დღესასწაული. მაგრამ ამ ტიპიკონით, ჩვენ ვისწავლეთ მისგან მარხვის, ზეიმის, ღვთისმსახურების, მსგეფსის, მსახურების და მუხლმოდრეკის რაობა. ჩვენ გვაქვს დაწერილი, რომ მეშვიდე დიდი მსოფლიო კრება ქალაქ ნიკეაში შესულია, დიდებული კონსტანტინესა და დედამისი ირინეს თანდასწრებით, რომელიც მოეწყო ექვსიათას სამას ოც წელს სამყაროს დაარსებიდან და რვაას თორმეტი წელს ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს განკაცებიდან, სადაც

ითქვა, რომ მათ მოიტანეს ლოცვის, კანონების, საგალობლების, განმარტებების და ქადაგებების ყველა წიგნი, მოიტანეს ეს დიდებული ტიპიკონი, რომელიც შექმნა წმინდა საბამ, ასევე, სხვა წიგნები ჭეშმარიტ სარწმუნოებაზე და სწორ აზრზე. მათ დასვეს თავიანთი ნიშნები მასზე, დაადასტურეს, განდევნეს და მოკვეთეს ის, ვინც შეცვალა ან დაარღვია ან ჩაამატა ან ამოაკლო, სულ ერთია, იქნება ეს პატრიარქი თუ მიტროპოლიტი, მღვდელი, ბერი ან დიაკვანი, ის იქნება მართლმადიდებელი საზოგადოებიდან განდევნილი, განდგომილი და მოკვეთილი სასულიერო ნოდებისგან. ხოლო ის, ვისაც არ სურს, იყოს განდევნილი და მოკვეთილი, უნდა მიჰყვეს მის წესებს, გამოიყენოს ეს წიგნი სახელმძღვანელოდ და წინამძღოლად, არ შეცვალოს ერთი სიტყვაც, არ შეამციროს და არ გაზარდოს არც ერთი წესი მსახურებისას, ან ფეხზე დგომისას ან მსგეფსისას და მარხვის დროს. არ არის მიდრეკილი ცრუმორწმუნეების განათლებისთვის და არც ყურადღებას აქცევს მათ მწარე სიტყვებს, ვინაიდან ისინი ბოდავენ, ამბობენ ტყუილს და უსამართლობას, ამბობენ, რომ ეს ტიპიკონი დადეს სამონასტრო ტაძრებში და ის არ მოქმედებს სოფლის ეკლესიებში. ირწმუნებიან, რომ ერთი არის მონასტრებისთვის და მეორე ქალაქის ეკლესიებისთვის. თავიანთ დასტურში მოიტყუეს და დარჩნენ ტყუილის სიბნელეში, რადგან ეს მერყეობა არ შეესაბამება მორწმუნეთა საზოგადოებას, იმიტომ, რომ ვინც წინააღმდეგია და დამრღვევი და მათ, ყველა მიმდინარეობას ჰყავს თავისი მეთაური, მათი რიტუალები განსხვავებულია და ფარული. მაგრამ ტიპიკონი მათ ეკლესიებში არ არსებობს და ყოველ ეკლესიაში თავისი წესი და რიგი აქვთ, ამისთვის ჩვენ უნდა შევწინააღმდეგოთ მათ ნათქვამს და არ გავყვეთ (ამ გზას) მათ ჩრდილში, იმიტომ, რომ ჩვენ მართლმადიდებელი საზოგადოება ვართ, ჩვენი რწმენა ერთია, ჩვენი ეკლესია ერთია, ჩვენი მოვალეობა ერთია, ჩვენი ლოცვების განრიგი ერთია, ჩვენი მარხვის ვალდებულება ერთია, ჩვენი დღესასწაულების გამოანგარიშება ერთია, ჩვენი ლიტურგიის წესი ერთია, ჩვენი აზრი ერთია და ტიპიკონი მონასტრებში და სოფლებში ერთია, მსოფლიო (საერო) ხალხთა და ბერებისთვის, ის არის წესების წიგნი ბიზანტიის რელიგიური საზოგადოებისთვის. ვინც მას მიჰყვება, ღმერთისგან დალოცვილი იქნება, ხოლო ვინც შეწინააღმდეგება, განდევნილ იქნება. ვგულისხმობ, დიდი მეშვიდე მსოფლიო კრებისგან, რომელიც მოეწყო ქალაქ ნიკეაში, დიდებული კონსტანტინესა და დედამისის ირინეს დავალებით 6320 წ. ადამის ეპოქიდან და 812 წელს იესოს განკაცებიდან.

მარადიული ერთი ღმერთის სახელით.

ვინცებთ უფლის დახმარებით, ვწერთ წმინდა ტიპიკონის შინაარსს, რომელიც მოიცავს ორმოცდაჩვიდმეტ თავს.

საბას ლავრის ტიპიკონის თარგმანი არაბულ ენაზე გვიჩვენებს მე-17 საუკუნეში ბერძნული ენიდან არაბულ ენაზე მთარგნელობითი პროცესის მიმდინარეობას, ლიტურგიაში არაბული ენის დანერგვას და არაბულენოვანი სამღვდლოების ცოდნის ამაღლებას. ტიპიკონის ამ თარგმანის შესავალ ნაწილში მეღვთისოვან ქარმა აღნიშნავს, რომ განსხვავებული წესები და რიტუალები არსებობდა სირია-ლიბანის ტერიტორიაზე და ტიპიკონის თარგმანით

მას სურდა ერთიანი საეკლესიო წესების დანერგვა და მათი ზედმინვნით შესრულება.

რაც შეეხება ხელნაწერის ენობრივ მხარეს, ტექსტი საინტერესოა ფილოლოგიური თვალსაზრისით. მელეთიოს ქარმა შეეცადა, კლასიკურ არაბულზე ეთარგმნა, თუმცა უფრო გამოყენებულია დიალექტური ფორმები, სასაუბრო ენა, რომელიც ქრისტიანული არაბული ხელნაწერებისთვისაა დამახასიათებელი.

გამოყენებული ლიტერატურა

ხელნაწერი #94 (1612), ალუბო.

Graf, G. (1944). *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, Erster Band*. Sudi e Testi 118. Città del Vaticano.

Griffith S. H. (1986). Greek into Arabic: Life and Letters in the Monasteries of Palestine in the Ninth Century; the Example of “Summa Theologiae Arabica”. *Byzantion*, 56, 117-138.

Gutas, D. (1998). *Greek Thought Arabic Culture, the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*. Routlage. London.

Raheb, A. (1981). *Conception of the Union in the Orthodox Patriarchate of Antioch (1622-1672), Historical Part*. Beirut.

Walbiner, C. M. (2004). Monastic Reading and Learning in Eighteenth-Century Bilād al-Šām: Some Evidence from the Monastery of al-Šuwayr (Mount Lebanon). *Arabica*, 51/4, 462-477.

Панченко, К. А. (2012). *Ближневосточное православие под османским владычеством первые три столетия 1516–1831*. Индрик. Москва.

It is known that the processes of Greek-Arabic translation have a long tradition in the Middle East. As during the Umayyad period, and especially during the Abbasid period, almost all fields, including religious literature, were translated from Greek into Arabic. It is worth noting that both Muslims and Syriac- and Arabic-speaking Christians played an important role in the development of Greco-Arabic translation activity).

Christian Arabic literature is divided into two stages: the first stage (VIII-XIII centuries) – Christian Arabic culture is nourished by Byzantine and Eastern traditions; The second stage (starting from the 16th century) is associated with more Latin (European) traditions (Graf, 1946, 38). The 17th century deserves special attention, when a period of cultural awakening began in Orthodox society, in particular in the Patriarchate of Antioch, worthy of celebration and study. In addition, the appearance of European missionaries in the region played a major role in the beginning of the new stage, which contributed to an increase in the level of education among the Arabic-speaking clergy.

From the 16th-17th centuries, the existing and scattered Christian Arabic heritage began to be collected in the Patriarchate of Antioch. Here, first of all, we mean the collection and study of ancient Christian Arabic manuscripts. The clergy took special measures in the parish and within the clergy themselves to improve the level of education. Among such figures, Meletius Karma and Macarius of Antioch stand out. Under their leadership, these events were carried out in Syria and Lebanon. It was in the 17th century that Arabic was declared the only language of worship. Before this, the position of Syriac in the liturgy was very important. It was not until the 17th century that the Arabic typicon of Byzantine liturgy, if it can be called that, was created in its complete form. It was

originally translated from Greek into Arabic. Also, new translations directly from Greek were made in other branches of the sacred scriptures (translations of the Bible, theological and historical works, etc.). New collections and original studies on history, hagiography and theology were also created.

This article presents the introductory part of the Arabic translation of the Typikon of St. Sabas Lavra.

A translation of the Typikon of St. Sabas Lavra is included in an Arabic manuscript of Lebanese origin from the Balamand Monastery (Mrs. Balamand 94).

Manuscript 94 is written on paper with a cardboard cover. The name of the author and the date of translation are known. It has 209 pages, some of them damaged and faded. From this manuscript, the monastic typikon consists of 169 pages. The manuscript is written in Arabic in Naskh script. Uses black and red ink. The latter is used by the author in those places where he wants to emphasize a particular sentence or word. In some places we see a rhombic symbol in the shape of a cross with four points. The author also uses red ink to indicate the spelling sign “comma”. On each page the text is presented in two columns. Each chapter is separated by capital letters.

გამოცემაზე მუშაობდნენ ნათია დვალი და ნინო ებრალიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა

თბილისი, 2023

0179 თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზ. 14
14, Ilia Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179
Tel 995(32) 225 04 84, 6284/6279
<https://www.tsu.ge/ka/publishing-house>

