

## ჰუმანიტარული კვლევები

**Ivane Javakhishvili  
Tbilisi State University  
Faculty of Humanities**

**STUDIES IN HUMANITIES**

**Annual**

**IV**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

## ჰუმანიტარული კვლევები

წელიწდეული

IV



უნივერსიტეტის  
გამომცემლობა

UDC(უაკ)050.8(479.22)

ჰ-952

**მთავარი რედაქტორი:** ზაზა სხირტლადე

**ტომის რედაქტორი:** მანანა რუსეიშვილი

**სარედაქციო საბჭო:** ზაზა ალექსიძე, ვინფრიდ ბოედერი (გერმანია), თინათინ ბოლქვაძე, დევიდ ბრაუნდი (დიდი ბრიტანეთი), დარეჯან გარდავაძე, იოსტ გიპერტი (გერმანია), რისმაგ გორდეზიანი, დარეჯან თვალთვაძე, ენტონი ისტმონდი (დიდი ბრიტანეთი), მარიამ ლორთქიფანიძე, ჰიროტაკე მადეა (იაპონია), დამანა მელიქიშვილი, ირმა რატიანი, მანანა რუსეიშვილი, აპოლონ სილაგაძე, ნანა ტონია, ბერნარ უტიე (საფრანგეთი), აკაკი ყულიჯანაშვილი, მზექალა შანიძე, კარლ შმიდტი (დიდი ბრიტანეთი), ნინო ჩიქოვანი, ელგუჯა ხინთიბიძე, ქეთევან ხუციშვილი, გოჩა ჯაფარიძე.

**სარედაქციო კოლეგია:** ნანი გელოვანი, ირინა გველესიანი, ელენე გოგიაშვილი, თამარ გოგუაძე

**Editor-in-Chief:** Zaza Skhirtladze

**Editor of the Volume:** Manana Ruseishvili

**EDITORIAL COUNCIL:** Zaza Aleksidze, Vinfried Boeder (Germany), Tintin Bolkvadze, David Braund (Great Britain), Nino Chikovani, Antony Eastmond (Great Britain), Darejan Gardavadze, Jost Gippert (Germany), Rismag Gordeziani, Gocha Japaridze, Elguja Khintibidze, Ketevan Khutsishvili, Akaki Kulijanashvili, Mariam Lortkipanidze, Hirotake Maeda (Japan), Damana Melikishvili, Irma Ratiani, Manana Ruseishvili, Mzekala Shanidze, Carl Schmidt (Great Britain), Apolon Silagadze, Nana Tonia, Darejan Tvaltavadze, Bernard Outtier (France).

**EDITORIAL BOARD:** Nani Gelovani, Elene Gogiashvili, Tamar Goguadze, Irina Gvelesiani

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2015

ISSN 1987-894X

## შინაარსი

### ფილოსოფია

#### კონსტანტინე ბრეგაძე

ფრიდრიჰ შლაიერმახერის რომანტიკული რელიგიის ფილოსოფია, როგორც რელიგიის არსის მოდერნული გაგება და განმაჯადოებელი /განმანათლებელი სეკულარიზმის დაძლევა (ფრ. შლაიერმახერის „რელიგიის შესახებ. მიმართვები მისი მოძულე განათლებულთადმი“ [1799]) 11

#### ეკატერინე გამრეკელაშვილი

პლატონის შემეცნების თეორია და ცოდნა, როგორც შემოწმებული ჭეშმარიტი რწმენა თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში 30

### ფილოლოგია

#### კახა გაბუნია

ერგატიული და ნომინატიური კონსტრუქციების ჩამოყალიბების ქრონოლოგიისათვის ქართველურ ენებში 45

#### რომან ლოლუა

კავკასიის ალბანური ენის ლექსიკა ლეზგიურ ენათა ისტორიულ-შედარებით გრამატიკაში 60

#### ლევან ბებურიშვილი

ვაჟა-ფშაველას პოემა „სინდისის“ პრობლემატიკა 84

#### თამარ შარაბიძე

უმბერტო ეკოს „ვარდის სახელის“ ერთი ასპექტი (სატირისა და იუმორის ისტორიისათვის) 102

#### მაია კილაძე

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“ 123

#### მანანა ფხაკაძე, რაულ ჩაგუნავა

ვახტანგ VI-ის ლექსიკოგრაფიული მოღვაწეობა 155

## **ისტორია**

### **გიორგი ჭეიშვილი**

ვალაშკერტის საეპისკოპოსო 169

### **ნანა გელაშვილი**

იაპონიის თვითიზოლაციის პოლიტიკის არსი 199

## **ხელოვნებათმცოდნეობა**

### **ნათია დემურშივილი**

უცნობი მასალები საქართველოს ეროვნული მუზეუმის  
შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმიდან:  
კოლექციონერი ხანუკაევი 215

## **პუბლიკაცია**

### **ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე**

„გალობანი ყოველთა ნმიდათანი“ ყანჩაეთის ჟამნ-გულანში 227

## **რეცენზიები**

### **მარიამ ლორთქიფანიძე, ნანი გელოვანი**

გოჩა ჯაფარიძე  
ძიებანი საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში,  
I ტომი 275

### **ნინო დოლიძე**

„ათას ერთი ღამის“ ახალი ქართული თარგმანის გამო 286

### **ნელი ჩაკვეტაძე**

ხობის ტაძრის მოხატულობის თარიღისათვის 299

## **ქრონიკა – 2013**

311

## Contents

### Philosophy

#### Konstantine Bregadze

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher's Philosophy of the Romantic School of Religion as Modern Understanding of the Essence of Religion and Overcoming the Secularism of Enlightenment (Fr. Schleiermacher's "On Religion: Speeches to its Cultured Despisers" [1799]) 11

#### Ekaterine Gamrekelashvili

Plato's Theory of Cognition and Knowledge as the Verified True Faith in Modern Epistemology 30

### Philology

#### Kakha Gabunia

Towards the Chronology of Development of Ergative and Nominative Constructions in Kartvelian Languages 45

#### Roman Lolua

Caucasian Albanian Vocabulary in the Historical-Comparative Grammar of the Lezgian Languages 60

#### Levan Beburishvili

The Problematics of Vazha Pshavela's Poem "Conscience" 84

#### Tamar Sharabidze

One Aspect of Umberto Eco's "The Name of the Rose" (Towards the history of satire and humour) 102

#### Maia Kiladze

Clytemnestra in "Agamemnon" by Aeschylus and in the "Clytemistra" by Kostas Marinis 123

#### Manana Pkhakadze, Raul Chagunava

Lexicographic Activities of Vakhtang VI 155

## **History**

### **Giorgi Tcheishvili**

The Diocese of Valashkerti 169

### **Nana Gelashvili**

The Essence of Self-Isolation Policy of Japan 199

## **Art Criticism**

### **Natia Demurishvili**

The Unknown Materials from the Georgian National Museum  
Shalva Amiranashvili Museum of Fine Arts:  
collector Khanukaev 215

## **Publication**

### **Ekvtime Kochlamazashvili, Zaza Skhirtladze**

"Chants of All Saints" in Kanchaeti Zhamn-Gulani 227

## **Reviews**

### **Mariam Lortkipanidze, Nani Gelovani**

Gotcha Djaparidze  
Researches in the History of Georgia and the Near East,  
Volume I 275

### **Nino Dolidze**

Towards the New Georgian Translation of "The 1001 Nights" 286

### **Neli Chakvetadze**

Towards the Dating of Khobi Cathedral Wall Painting 299

**Main Events – 2013** 311



ფილოსოფია



## კონსტანტინე ბრეგაძე

### ფრიდრიჰ შლაიერმახერის რომანტიკული რელიგიის ფილოსოფია, როგორც რელიგიის არსის მოდერნული გაგება და განმაჯადოებელი/განმანათლებელი სეკულარიზმის დაძლევა

(ფრ. შლაიერმახერის „რელიგიის შესახებ. მიმართვები  
მისი მოძულე განათლებულთადმი“ [1799])

ქართულ ფილოსოფიურ სივრცეში, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ფრ. შლაიერმახერის რელიგიის ფილოსოფიის შესახებ არსებობს მხოლოდ სამიოდე სტატია: გ.ოდიშელიძის „შლაიერმახერი რელიგიის არსის შესახებ“,<sup>1</sup> დ. დანელიას „ფრ. შლაიერმახერის რელიგიის ფილოსოფიის შესახებ“<sup>2</sup> და გ. ოდიშელიძის მიერ ქართულად თარგმნილი გერმანელი ავტორის, გ. შოლცის სტატია „შლაიერმახერი და ხელოვნების რელიგია“.<sup>3</sup>

რაც შეეხება გ. ოდიშელიძის სტატიას, აქ ავტორის მიერ დეტალურად განხილული არაა რელიგიის ჭეშმარიტი არსის განსაზღვრის მიზნით შლაიერმახერის მიერ შემოთავაზებული სამმხრივი ურთიერთ-მიმართების სქემა: *მჭვრეტელი* (der Anschauende) – *ჭვრეტა* (das Anschauen) – *განსაჭვრეტელი* (das Angeschaute), რაც აღნიშნული სტატიის მნიშვნელოვან ნაკლად მიმაჩნია, ვინაიდან რელიგიის არსის შლაიერმახერისეული პერმენენტობა, ჩემი აზრით, პირველ რიგში, სწორედ ამ სამმხრივ ურთიერთმიმართებას ეფუძნება, რაც, შლაიერმახერის მიხედვით, აპრიორული ბუნებისაა (აღნიშნული ტრიადის ჩემეული ანალიზი იხ. ქვემოთ). ხოლო დ. დანელიას სტატიის მნიშვნელოვან ნაკლად ასევე მიმაჩნია ის, რომ აქაც არაა გაანალიზებული შლაიერმახერისეული სამმხრივი მიმართება, რის საფუძველზეც, შლაიერმახერის მიხედვით, *a priori* ვლინდება *ცხოველმყოფელი* (“lebendig”) რელიგიური აქტი. მეორე მხრივ, არამართებული და საფუძველშივე მცადრია შლაიერმახ-

---

<sup>1</sup> ოდიშელიძე 2001, 40-61.

<sup>2</sup> დანელია 1999, 24-32.

<sup>3</sup> შოლცი 2003, 251-273.

ერის რელიგიის ფილოსოფიის პანთეიზმად გაგება.<sup>4</sup> აქ ავტორი, გარდა იმისა, რომ არ ითვალისწინებს შლაიერმახერისეულ სქემას, სადაც ხაზი ესმევა რელიგიურ აქტში სუბიექტის აპრიორულ რელიგიურ ნებელობას, ავტორი ასევე არ ითვალისწინებს შლაიერმახერის „მიმართების“ შექმნის მსოფლმხედველობრივ კონტექსტებსა და ტექსტის შექმნის დროს: კერძოდ, შლაიერმახერის რელიგიურ-ფილოსოფიური ტექსტი იქმნება რომანტიზმის მსოფლმხედველობრივი პოზიციების გათვალისწინებით და მათ საფუძველზე (ფრ. შლეგელი, ნოვალისი), ხოლო „მიმართების“ შექმნის მომენტში (1798-1799) შლაიერმახერი თავად მიეკუთვნება პირველი თაობის რომანტიკოსთა წრეს.<sup>5</sup>

ფაქტობრივად, შლაიერმახერი „მიმართებში“ ავითარებს სწორედ რომანტიზმის რელიგიის ფილოსოფიის ძირითად პოსტულატებს (რომ აღარაფერი ვთქვათ ნაშრომის მესამე თავში გადმოცემულ ხელოვნების არსის შლაიერმახერისეულ გააზრებაზე, რაც, ფაქტობრივად, რომანტიკული ხელოვნების არსის განსაზღვრაა,<sup>6</sup> რაც იმთავითვე გამორიცხავს ყოველგვარ პანთეიზმს, მათ შორის სპინოციანტური ტიპისას, რამდენადაც აქ აქცენტი კეთდება *მჭვრეტელის* სუბიექტურობასა და მისგან მომდინარე აპრიორულ რელიგიურ ნებელობაზე. ამასთან ნიშანდობლივია, რომ რელიგიის არსის გააზრებისას როგორც შლაიერმახერი, ისე ნოვალისი და შლეგელი ერთი და იმავე ტერმინოლოგიითა და ფორმულირებებით ოპერირებენ (მაგალითად, „უნივერსუმი“, „უსასრულობა“, „ჭვრეტა“ „შუამავალი“, „შუამვალი ნევრი“, „წმინდა გარინდება“, „უმაღლეს სფეროთა ქურუმი“, „უმაღლესი ქურუმი“ და სხვ.) (Ziolkowski 2006, 84-88), რაც კიდევ ერთხელ მიუთითებს მათ ერთიან, თანაზიარ მსოფლმხედველობრივ პოზიციებზე.<sup>7</sup>

ცნობილია, რომ *მოდერნი* (გერმ. Moderne, ფრანგ. moderne, ინგლ. modernism), უპირველეს ყოვლისა, ფუძნდება როგორც ტრადიციაზე

---

<sup>4</sup> დანელია 1999, 32.

<sup>5</sup> აღნიშნულ მსოფლმხედველობრივ და ისტორიულ კონტექსტებზე იხ.: Ziolkowski 2006, 59-88.

<sup>6</sup> აღნიშნულ საკითხზე იხ. ჩემი სტატია „ხელოვნების არსი გერმანულ რომანტიზმში“ (ფრ. შლაიერმახერი, ფრ. შლეგელი, ნოვალისი) და „ხელოვნების რელიგიის (Kunstreligion) ცნება“, წიგნში: ბრეგაძე 2012, 207-240).

<sup>7</sup> Ziolkowski 2006, 84-88. აღნიშნულ საკითხზე ასევე იხ.: Safranski 2007, 143-146; Münk 2003, 564-567.

*მიბმულობისაგან (Bindung/Gebundenheit)* გათავისუფლება,<sup>8</sup> რაც განპირობებულია *მენტალობის ცვალებადობით*. თავის მხრივ, ტრადიციაზე მიბმულობა გულისხმობს პოლიტიკურ და ეკონომიკურ მიბმულობას (აბსოლუტიზმი), რელიგიურ მიბმულობას (კონფესიონალური ვალდებულება, რაც გამოიხატება ოფიციალური კონფესიონალური ინსტიტუციონისადმი აპრიორულ მიკუთვნებულობაში), სოციალურ მიბმულობას (მაგალითად, ფეოდალურ საზოგადოებაში ან დიდ პატრიარქალურ ოჯახებში ერთობის პრინციპსა და ტრადიციაზე დაფუძნებული სოციალური ურთიერთობა, როდესაც არ არსებობს პირადი თავისუფალი სივრცე და იგნორირებულია ყოველი ცალკეული სუბიექტის სამოქალაქო უფლებანი და თავისუფლებანი, რის საპირისპიროდაც ამ ურთიერთობის ფარგლებში მხოლოდ ცალმხრივი ვალდებულება/მოვალეობა დომინირებს).

შესაბამისად, მოდერნი ფუძნდება როგორც აღნიშნულ ტრადიციულ მიბმულობათაგან გათავისუფლების პროცესი, ე. წ. „გაბიურგერების“ პროცესი (Verbürgerlichung), როდესაც საფუძველი ეყრება ე.წ. სამოქალაქო საზოგადოებას და იწყება სეკულარიზაციის პროცესი. მოდერნის ფარგლებში, გარდა პოლიტიკური, ეკონომიკური, რელიგიური და სოციალური თავისუფლებისა, ასევე ვითარდება ბუნებაზე დამოკიდებულებისაგან გათავისუფლება, რაც, ერთი მხრივ, გულისხმობს ბუნების დესაკრალიზებულ მოცემულობად, „წმინდა“ მატერიალ გაგებას, მეორე მხრივ, ბუნების მეცნიერულ შესწავლასა და კონკრეტული ეკონომიკურ-კომერციული მიზნებით მის მომხმარებლურ ათვისებას.<sup>9</sup>

მოდერნის სივრცეში განვითარებული ერთ-ერთი თავისუფლებიდან მოაზრებულია რელიგიური თავისუფლება, რაც, ერთი მხრივ, გულისხმობს სუბიექტის ტრადიციული ეკლესიურ-კონფესიონალური დამოკიდებულებისაგან გათავისუფლებას და ამის საფუძველზე საკუთარი თავისუფალი რელიგიური და კონფესიონალური არჩევანის გაკეთებას, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად რელიგიური დისკურსისა და ეთიკის განსხვავებული ფორმის შემუშავებას, როდესაც სუბიექტი ღმერთთან/ტრანსცენდენტურობასთან რელიგიას, ანუ კავშირს გაშუალებულად, ე. ი. ოფიციალური ეკლესიის საშუალებით კი არ ამყარებს, არამედ უშუალოდ – ე. ი. საკუთარი ინდივიდუალური და პიროვნული რელიგიური შეხედულებების, მოთხოვნილებებისა და ნებელობის საფუძველზე:

---

<sup>8</sup> Schmid 1999, 98-99.

<sup>9</sup> იქვე, 99-100.

რელიგიური თავისუფლება სათავეს ჯერ კიდევ რეფორმაციის დროს, მე-16 საუკუნეში, იღებს, როდესაც მოთხოვნილ იქნა უშუალო ინდივიდუალური მიმართება უფლისადმი და პაპის ეკლესიის ძალაუფლებისაგან გათავისუფლება. იგი შემდგომ განვითარდა განმანათლებლობის ეპოქაში, როდესაც, ერთი მხრივ, მოთხოვნილ იქნა რელიგიის ეკლესიაზე ყოველგვარი მიბმულობისაგან გათავისუფლება ("die Loslösung von jeder kirchlichen Gebundenheit der Religion") და, მეორე მხრივ, საერთოდ რელიგიისაგან გათავისუფლება. რელიგიური თავისუფლების პირობებში თანამედროვე ინდივიდებს უკვე შეუძლიათ აირჩიონ, თუ რომელ რელიგიურ ერთობას მიაკუთვნონ საკუთარ თავი, ანდა, საერთოდ, მიაკუთვნონ თუ არა საკუთარი თავი ამა თუ იმ რელიგიურ ერთობას. ამასთანავე, თანამედროვე ინდივიდი ეჭვის ქვეშ აყენებს, საერთოდ, რელიგიური ნორმების დაცვის აუცილებლობას (აქ და ყველგან გერმანელ ავტორთა ციტატების თარგმანი სტატიის ავტორს ეკუთვნის – კ. ბ.).<sup>10</sup>

ამგვარად, რელიგიის მოდერნული გაგება, რომელიც რელიგიური თავისუფლების პოსტულატსა და თავისუფალი რელიგიური არჩევანის პრინციპს ეფუძნება, პირველ რიგში, გულისხმობს რელიგიის ინსტიტუციონალური გაგების უკუგდებასა და ამის საპირისპიროდ რელიგიის წმინდად სუბიექტურ და ინდივიდუალურ ფენომენად გააზრებას. შესაბამისად, რელიგიის მოდერნული გაგება გულისხმობს რელიგიის კოლექტიურ-ინსტიტუციონალური სივრციდან/კუთვნილებიდან გამოყვანას/გათავისუფლებას და მის წმინდად ინდივიდუალურ სივრცეში /კუთვნილებაში დაფუძნებას.

ერთ-ერთი გამორჩეული ტექსტი, რომელიც ჯერ კიდევ მოდერნული ცნობიერების ჩასახვის პერიოდშია შექმნილი, და სადაც სწორედ რელიგიური თავისუფლების დისკურსი და რელიგიის მოდერნული გაგება განვითარებული, არის გერმანელ რომანტიკოსთა პირველი თაობის (ე. წ. იენის წრის) წარმომადგენლის, რელიგიის ფილოსოფოსის, ჰერმენევტიკოსის, პლატონის გერმანულ ენაზე მთარგმნელის, ბერლინის უნივერსიტეტის ერთ-ერთი დამფუძნებლისა და პროფესორის, ხოლო შემდგომ ბერლინის მთავარი პასტორის, ფრიდრიჰ დანიელ ერნსტ შლაიერმახერის (1768-1834) რელიგიურ-ფილოსოფიური ტექსტი „რელიგიის

---

<sup>10</sup> იქვე, 99.

შესახებ. მიმართვები განათლებულთაგან და მათ შორის რელიგიის მოძულეთაგან” (გერმ. “Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern”) (1799), რომლის პირველი გამოცემაც ბერლინში ანონიმურად გამოქვეყნდა. ეს ტექსტი გამოირჩევა რელიგიის არსის სწორედ მოდერნული გაგებით, რამდენადაც აქ წამოყენებულია რელიგიური თავისუფლების პოსტულატი, რაც, პირველ რიგში, გულისხმობს ღმერთთან/ტრანსცენდენტურობასთან უშუალო პიროვნული, არადოგმატური რელიგიური დისკურსის აგებასა და ინდივიდუალური რელიგიური ეთიკის დაფუძნებას, რაც იმთავითვე გამორიცხავს რელიგიის დოგმატურ გაგებასა და ნებისმიერ ეკლესიურ-კონფესიონალურ დამოკიდებულებასა თუ მიბმულობას:

*ყოფიერების შლაიერმახერისული მისტიკური შემეცნება (Seinsmystik) ანტიინსტიტუციონალურია. ის არ საჭიროებს არანაირ იერარქიას, არც საეკლესიო თანამდებობებს, საერთოდ, არანაირ ეკლესიას, არც რიტუალებსა და ეკლესიურ საიდუმლოებებს.<sup>11</sup>*

ფრ. შლაიერმახერის „მიმართვების“ ერთ-ერთი უმთავრესი საზრისისეული დისკურსია უპირველესად თავად რელიგიის არსის (Wesen), რელიგიურობის არსობრიობის (Wesenheit) ჰერმენევტიკა, ზოგადად რელიგიის ფენომენის ფილოსოფიური შემეცნება და დაფუძნება (სადაც შლაიერმახერი რელიგიის არსის სწორედ რომანტიკულ გაგებას გვთავაზობს) და არა საკუთრივ ქრისტიანული რელიგიის (ან სხვა რელიგიების), როგორც ისტორიულად არსებული ღვთის თავყვანისცემისა და მსახურების ერთ-ერთი ფორმის, ახლებური თეოლოგიური გააზრება. ამიტომაც, „მიმართვების“ ნარატივი წმინდად ფილოსოფიურია და არა ეკლესიურ-თეოლოგიური.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Safranski 2007, 143-144. ამ თვალსაზრისით მართებულად შენიშნავს დ. დანელია: „სიტყვებში რელიგიის შესახებ შლაიერმახერმა მოგვცა რელიგიის უადრესად ფართო გაგება, როგორც ადამიანის სულიერი ცხოვრების აუცილებელი ნაწილის, და ამდენად, გაათავისუფლა ის ორთოდოქსალიზმისა და სექტანტობისაგან“ (დანელია 1999, 26).

<sup>12</sup> ამ თვალსაზრისით მართებულად შენიშნავს გ. ოდიშელიძე: „სიტყვებში რელიგიის შესახებ შლაიერმახერი ცდილობს რელიგიის, როგორც ფილოსოფიური პრობლემის, ახლებურ გააზრებას. აქ მისთვის უმნიშვნელოვანესი რელიგიის შინაგანი არსის წარმოჩენაა, მისი ისტორიულ-ეკ-

აქედან გამომდინარე, აღნიშნულ ტექსტში ცნებას რელიგია აქვს არა კონფესიონალური დატვირთვა, არამედ, თავად ტექსტის ზოგადსაზრისისეული დისკურსიდან გამომდინარე, ეს ცნება იძენს თავის პირველად ეტიმოლოგიურ მნიშვნელობას და აღნიშნავს მიმართების დამყარებას, კავშირს, ე. ი. ტრანსცენდენტურობასთან კავშირის დამყარებას/კავშირის აღდგენას და ამ კავშირის ზოგადონტოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ საფუძვლებსა და ფორმებს (შდრ., ლათ. religari, გერმ. zurückbinden, ქართ. „უკან მიბმა“).<sup>13</sup> შესაბამისად, „მიმართებების“ ტექსტში ცნებას რელიგია უკვე ჩამოშორებული აქვს ტრადიციული ქრისტიანობის, ან სხვა ტრადიციული რელიგიების წიაღში შემუშავებული ღვთის დოგმატიკური და კონფესიონალურ-ეკლესიური თავყვანისცემისა და მსახურების აღმნიშვნელი სემანტიკა და ეს ცნება შლაიერმახერთან, პირველ რიგში, ფილოსოფიურ-შემეცნებითი მნიშვნელობით იხმარება.<sup>14</sup>

„მიმართებებში“ რელიგიის არსი, თუკი თავად რომანტიკოსების ტერმინებს მოვიხმობთ, რომანტიზებული/გარომანტიკულებული (romantisiert) და პოტენცირებულია (potenziert), ე. ი. ახალ შემეცნებით ხარისხშია აყვანილი: კერძოდ, შლაიერმახერისათვის რელიგიის არსი პრინციპულად არ დაიყვანება სარწმუნოებრივ დოგმატიკასა და საკულტო ღვთისმსახურებაზე, არამედ რელიგიის ცნება მასთან ნიშნავს სწორედ დოგმატიკასა და საკულტო მსახურების მიღმა არსებულ პირველად ცხოველმყოფელ (lebendig) რელიგიურობას, რაც გულისხმობს რელიგიური დისკურსის დაფუძნებისას სწორედ რელიგიური გრძნობისა და განცდის (Gefühl) აპრიორულობასა და თავისთავადობას. აქ შლაიერმახერი აფუძნებს ზოგადად რელიგიის, რელიგიურობის (das Religiöse) ონ-

---

ლესიური გამოვლინებები კი, შლაიერმახერის აზრით, რელიგიის არსს მთლიანობაში ვერ მოიცავენ. რელიგია გააზრებულია ადამიანისა და ღმერთის მიმართების იმანენტური საწყისის საფუძველზე, რაც ამ ორი კომპონენტის უშინავანეს ერთიანობას გულისხმობს“ (ოდიშელიძე 2001, 41). შდრ.: „...არამედ მას (შლაიერმახერს – კ. ბ.) სურს მხოლოდ იმის თქმა, თუ რა არის რელიგია ზოგადად“ (შოლცი 2003, 258). ასევე, შდრ.: „შლაიერმახერი არის ძირითადად რელიგიური ცნობიერების, რელიგიის ფსიქოლოგიური და გნოსეოლოგიური ფესვების მკვლევარი“ (დანელია 1999, 25).

<sup>13</sup> „Religion“, Metzler Philosophie Lexikon, 521 = „Religion“, MPL: 521

<sup>14</sup> შოლცი 2003, 520.



ტოლოგიური იმპლიციტურობის პრინციპს და უკუაგდებს რელიგიური შემეცნების საკითხებში ამა თუ იმ ისტორიული რელიგიის აპრიორულობასა და მონოპოლიას. ასე გაგებული რელიგია კი შეიმუშავებს განცდი-სა (Gefühl) და *ჭვრეტის* (Anschauung) სპირიტუალურ ტექნიკებს, ანუ ხელოვ(ა)ნებას და მათ საფუძველზე ამყარებს *უშუალო კავშირს*, ანუ რე-ლიგიას ტრანსცენდენტურობასთან.

„მიმართების“ მეორე თავს, რაზეც თავად მეორე თავის სათაურიც მიუთითებს („რელიგიის არსის შესახებ“/“Über das Wesen der Religion”) შლაიერმახერი მთლიანად უთმობს სწორედ რელიგიის არსის ჰერმენევ-ტიკას, სადაც იგი რელიგიის თავისუფალ, შემოქმედებით (შესაბამისად, მოდერნულ) გაგებას აფუძნებს. აქ საინტერესოა, თავად შემეცნების ობიექტის შემეცნების მეთოდი: შლაიერმახერი რელიგიის არსს თავად რელიგიური აქტის, ამ შემთხვევაში, სუბიექტის ტრანსცენდენტურობი-საკენ სწრაფვისა და მასთან კავშირის აღდგენისა და დამყარების დინამი-კასა და პროცესში მოიაზრებს, კერძოდ, სუბიექტის ანთროპოლოგიურ არსში იმთავითვე მოცემული მუდმივად მოქმედი სამმხრივი ურთიერთ-მიმართების – *განსაჭვრეტი საგანი, ჭვრეტა, მჭვრეტელი (სუბიექტი)* — სინთეზური მთლიანობის კონტექსტში:

*ყველაფერი ჭვრეტიდან (“Anschauung”) მომდინარეობს, და ვისაც უს-ასრულობის (ე. ი. ტრანსცენდენტურობის – კ. ბ.) ჭვრეტის შინაგანი ნყურვილი (“die Begierde”) არ გააჩნია, მას არც რაიმე სასინჯი ქვა გააჩნია, რათა დარწმუნდეს მასზე (ე. ი. რელიგიის არსზე – კ. ბ.) შემუშავებული თვალსაზრისის მართებულებაში. თქვენდამი ჩემი მიმართების (აქ, როგორც უკვე თავად „მიმართების“ სათაურ-შივეა კონციფირებული, შლაიერმახერი, პირველ რიგში, მიმართავს მის თანამედროვე „სეკულარიზებულ“ ინტელექტუალებს – რელი-გიის „მოძულე განათლებულებს“ [“Verächter”] – კ. ბ.) უმთავრესი იდეა – გთხოვთ დაუმეგობრდეთ ამ სიტყვას – უნივერსუმის ჭვრე-ტის (“Anschauung des Universums”) იდეა; სწორედ ეს არის რელიგი-ის საყოველთაო და უმაღლესი ფორმულა, რომლის საშუალებითაც თქვენ რელიგიის ყოველი ადგილსამყოფელის მიკვლევას შეძლებთ, და რომლის საშუალებითაც შესაძლებელია მისი (ე. ი. რელიგიის – კ. ბ.) არსისა და საზღვრების უზუსტესი განსაზღვრა. ყოველი ჭვრეტა (“das Anschauen”) მომდინარეობს მჭვრეტელზე (“der Anschauende”) განსაჭვრეტლის (“das Angeschaute”) (ე. ი. ჭვრეტის ობიექტის, გან-*

საჭვრეტი საგნის – კ. ბ.) გავლენისაგან, განსაჭვრეტლის პირველადი და უპირობო ქმედებისაგან, რასაც მჭვრეტელი საკუთარ ბუნებაშივე, საკუთარ არსშივე განიცდის, სწვდება, იაზრებს და შეიმეცნებს.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Schleiermacher 1958, 31. აქვე ორიოდ სიტყვა ცნება უნივერსუმთან დაკავშირებით: ის, რომ შლაიერმახერთან უნივერსუმის ცნება არაემპირიულ, ტრანსცენდენტურ მოცემულობას, საკუთრივ ტრანსცენდენტურობას აღნიშნავს და რელიგიური სემანტიკის შემცველია, და რომ ეს ცნება არ გულისხმობს კოსმოსს ასტროფიზიკური ან ასტრონომიული გაგებით, ამაზე ზუსტად მიუთითა ფრ. შლეგელმა: „უნივერსუმის არც ახსნაა შესაძლებელი და არც შემეცნება, არამედ მხოლოდ ჭვრეტა და პოეტური გაცხადება. ნუ დაარქმევთ უნივერსუმს ემპირიულ სისტემას, არამედ შეისწავლეთ მისი ჭეშმარიტი რელიგიური საზრისი სიტყვებში რელიგიის შესახებ [აქ აშკარაა შლაიერმახერის „მიმართვებზე“ მინიშნება და შლაიერმახერისეული ტერმინოლოგიით ოპერირება, შდრ. „ჭვრეტა“ [Anschauen/Anschauung] – კ. ბ.), (Schlegel 1984, 261). აქ საინტერესოა ისიც, რომ ინდივიდუალური რელიგიური შემეცნების შლაიერმახერისეული „სქემა“ ემთხვევა შემეცნების ნოვალისისეულ „სქემას“, რამდენადაც ორივე რომანტიკოსი ავტორი სწორედ რომანტიზმის წიაღში შემუშავებული შემეცნების ზოგადი პრინციპებიდან ამოდის: „ყოველი თვითჩაღრმავება, შინაგანი ჭვრეტა, იმავდროულად არის ზეაღსვლა, ზეცად ამალღება, ჭეშმარიტი გარეგანის წვდომა“ (Novalis 1996, 166).

ასევე შდრ.: „ფანტაზია მომავალ სამყაროს ჩვენს სულში აამოძრავებს და მას ან ზემოთ ატყორცნის, ან სიღრმეებში ჩაიტანს. ჩვენ ვოცნებობთ სამყაროში (Weltall) მოგ ზაურობაზე. განა უნივერსუმი ჩვენშივე არ არის? ჩვენ არ შეგვიცნია ჩვენი სულის (Geist) დაფარული სიღრმეები. ჩვენში შემოდის იდუმალი გზა. მხოლოდ ჩვენშია, და სხვაგან არსად მარადისობა თავისი სამყაროებით, თავისი წარსულითა და მომავლით“ (Novalis 1999, 431).

აქ აშკარაა, რომ, შლაიერმახერის მსგავსად, შემეცნების პროცესის აგებას ნოვალისიც სუბიექტის ირაციონალურ, სპირიტუალურ უნარებზე ამყარებს, რაც აპრიორულად ქმნის საკუთარ თავში თვითჩაღრმავების აუცილებლობას. ხოლო, როგორც შლაიერმახერთან, ისე ნოვალისთან, შემეცნების პროცესის მსგავსება აიხსნება იმ გარემოებით, რომ ორივე რომანტიკოსი ემყარება რომანტიზმში შემუშავებულ შემეცნების სწორედ მსგავს, ერთსა და იმავე მეთოდს, შემეცნების ერთსა და იმავე მთავარ პრინციპს – ობიექტის (Universum, Weltall) შემეცნების პროცესის აგებას („ზეაღსვლა“, „Aufsteigung“) საკუთრივ საკუთარი სუბიექტუ-

ამგვარად, შლაიერმახერის მიხედვით, რელიგიის არსი ეფუძნება განსაჯვრეტლის (ე. ი. განსაჯვრეტი საგნის), *ჯვრეტისა და მჯვრეტელის* (ე. ი. მჯვრეტელი სუბიექტის) *სამმხრივ უნივერსალურ* (საყოველთაო) სქემას, რაც ნიშნავს იმას, რომ ტრიადის წევრებს შორის არსებობს ურთიერთმიმართებისა და ურთიერთგამომდინარეობის აპრიორულობა – „პირველადი და უპირობო ქმედება“ („ein ursprüngliches und unabhängiges Handeln“). შესაბამისად, *მჯვრეტელი სუბიექტის* (der Anschauende) ანთროპოლოგიურ არსში იმთავითვე მოცემულია *ჯვრეტის* (Anschauen) სპირიტუალური უნარი, რომელიც არის *მჯვრეტელი სუბიექტისა და ჯვრეტის ობიექტის* (ამ შემთხვევაში *უნივერსუმის*, ანუ ტრანსცენდენტურობის) (das Angeschaute) დიალექტიკური მთლიანობის, ანუ, მათ შორის *რელიგიის*, ე. ი. *კავშირის* შესაძლებლობის წინაპირობა, რამდენადაც სწორედ *ჯვრეტის უნარის* („ჯვრეტის შინაგანი ნყურვილი“/„die Begierde das Unendliche anzuschauen“) საფუძველ-

---

რობის შემეცნებიდან ამოსვლით, რასაც ნოვალისი „თვითჩაღრმავებას“ („Hineinsteigung“) უწოდებს, ხოლო შლაიერმახერი „ჯვრეტას“ („Anschauen“, „Anschauung“). თუმცა, საკუთარ თავში *თვითჩაღრმავება*, რომანტიზმის შემეცნების სქემის მიხედვით, შემეცნების პროცესის პირველი ფაზაა, რომლის შემდგომაც აუცილებლად უნდა განხორციელდეს *ტრანსცენდირება*, ამ შემთხვევაში საკუთარი სუბიექტურობიდან აპრიორული გასვლა და შემდგომ კვლავ საკუთარ სუბიექტურობასთან დაბრუნება, რათა მოხდეს საკუთარი *თვითობის* უფრო სრულყოფილი შემეცნება. ხოლო, ამგვარი ტრანსცენდირებისა, და ამდენად, ფიხტანური სოლიპსიზმის დაძლევის შესაძლებლობის წინაპირობაა შემეცნების პროცესში *არა-მე-ს* აპრიორული შემოყვანა: „მე = არა-მე-ს: ყველა მეცნიერებისა (ე. ი. ფილოსოფიის – კ. ბ.) და ხელოვნების უმაღლესი დებულება. [...] შეუძლია „მე“-ს დააფუძნოს თავისი თავი სხვა „მე“-ს, ანუ „არა-მე“-ს გარეშე? მოცემული უნდა იყოს „არა-მე“, რათა „მე“-მ. როგორც „მე“-მ, შეძლოს საკუთარი თავის დაფუძნება“ (Novalis 1996, 160,407). ამგვარად, აქ აშკარაა, რომ რომანტიზმის ფილოსოფიურ დისკურსში განვითარებული შემეცნების მეთოდი და მასზე დამყარებული შემეცნების პროცესი („თვითჩაღრმავება“/„Hineinsteigung“) *მე-სა* და *არა-მე-ს* დიალექტიკას ეფუძნება. რომანტიკული რელიგიური შემეცნების შლაიერმახერისეულ სამმხრივ სქემასაც სწორედ *მე-სა* და *არა-მე-ს* დიალექტიკა უდევს საფუძველად (იხ. ზემოთ).

ზე ამყარებს მჭვრეტელი სუბიექტი *კავშირს*, ანუ რელიგიას ჭვრეტის ობიექტისადმი, რაც, შლაიერმახერის ფილოსოფიური დაშვების თანახმად, აპრიორული ბუნებისაა („პირველადი და უპირობო ქმედება“): *განსაჭვრეტელი*, ანუ *ჭვრეტის ობიექტი* (ამ შემთხვევაში, *უნივერსუმი*, იგივე ტრანსცენდენტურობა) უშუალოდ და იმთავითვე *განიცდება* (Gefühl) და *განიჭვრიტება* (Anschauen) *მჭვრეტელის* სულში, იგი უშუალოდ შემოდის მჭვრეტელი სუბიექტის შემეცნებაში მისთვის იმთავითვე დამახასიათებელი *ჭვრეტის უნარის* საფუძველზე, რასაც შლაიერმახერი „ჭვრეტის შინაგან წყურვილს“ უწოდებს.

ამგვარად, შლაიერმახერის მიხედვით, სუბიექტის ანთროპოლოგიური არსი იმთავითვე რელიგიური ბუნებისაა, ანუ მასში აპრიორულია უნივერსუმთან/ტრანსცენდენტურობასთან რელიგიის/კავშირის დამყარებისა (კავშირის აღდგენის) და მისკენ სწრაფვის მოთხოვნილება, რასაც სუბიექტი შემდგომ უშუალოდ ავლენს და ავითარებს *ჭვრეტისა* (Anschauen) და *განცდის* (Gefühl) სპირიტუალურ უნართა საშუალებით, რის შედეგადაც ფუძნდება „ცხოველმყოფელი“ („lebendig“) რელიგიური პროცესი, ანუ, ფუძნდება ჭეშმარიტი რელიგია.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> აღსანიშნავია, რომ აქ იმავდროულად დგება ყოფიერების რაობის საკითხიც. შლაიერმახერის ონტოლოგიური დაშვების თანახმად კი ყოფიერებაში გამოვლენილია სასრულობისა (ემპირიასა) და უსასრულობის (ტრანსცენდენტურობის) დიალექტიკური ურთიერთქმედება, ურთიერთმიმართება თუ ურთიერთგამომდინარეობა, როდესაც უსასრულობა (das Unendliche), იგივე *უნივერსუმი*, ონტოლოგიური აუცილებლობით აპრიორულად ვლინდება სასრულობაში და პირიქით, სასრულობა, თავისივე ონტოლოგიური არსიდან გამომდინარე, ასევე აპრიორულად ისწრაფვის უნივერსუმისაკენ. შესაბამისად, ყოფიერების ონტოლოგიური არსი, ისევე როგორც სუბიექტის ანთროპოლოგიური არსი, შლაიერმახერის მიხედვით, ეფუძნება რელიგიურობის, ანუ ურთიერთკავშირის, „ან *კავშირის დამყარებისა* თუ *კავშირის აღდგენის* აპრიორულობას: „*უნივერსუმი* (ანუ უსასრულობა, ტრანსცენდენტურობა – კ. ბ.) *განუწყვეტელ ქმედებაშია* და ის *ყოველ წამს გვიცხადებს* საკუთარ თავს. *ყოველი ფორმა, რომელსაც ის წარმოქმნის, ყოველი ცოცხალი არსი, რომელსაც ის სიცოცხლით ავსებს* და *გამორჩეული ფორმით მოსავს, ყოველი მოვლენა, რომელიც მისი ნაყოფიერი კალთიდან იფრქვევა, არის უნივერსუმის ქმედება ჩვენ მიმართ. და როცა ყოველი ცალკეული, რომელიც არის*

„მიმართებში“ შლაიერმახერი შემდგომ, ერთი მხრივ, მუდმივად ხაზს უსვამს უნივერსუმთან რელიგიის/კავშირის დამყარებისას მჭვრეტელი სუბიექტის ანთროპოლოგიურ არსში იმთავითვე მოცემულ *ჭვრეტისა და განცდის* სპირიტუალურ უნართა აპრიორულ მოქმედებას, რაც ქმნის კიდევ უნივერსუმის/უსასრულობის, ანუ ტრანსცენდენტურობის წვდომის შესაძლებლობის წინაპირობას; მეორე მხრივ, შლაიერმახერი აკრიტიკებს რელიგიის იმ გაგებას, რაც განავითარა კანტიანურ-განმანათლებლურმა მეტაფიზიკამ და ეთიკამ:

მას (რელიგიას – კ. ბ.) არ სჭირდება უნივერსუმი (ე. ი. ტრანსცენდენტურობა – კ. ბ.) მისი ბუნებიდან გამომდინარე განსაზღვროს და ახსნას, როგორც ამას მეტაფიზიკა აკეთებს (კანტის მხოლოდ გონე-

---

მთელის ნაწილი, ყოველ შეზღუდულ (ე. ი. სასრულ – კ. ბ.) საგანს უსასრულოს (“*das Unendliche*”) გამოვლინებად აღიქვამს, სწორედ ეს არის რელიგია“ (Schleiermacher 1958, 32). შდრ. ნოვალისის ცნობილი ე.წ. რომანტიზების ფრაგმენტი (Romantisieren-Fragment): „სამყარო უნდა გარომანტიკულდეს (“romantisiert werden”). ასე კვლავ მოვიპოვებთ პირველსაზრისს (“den ursprünglichen Sinn”). გარომანტიკულდება სხვა არაფერია, თუ არა ხარისხობრივი პოტენციერება. ამ ოპერაციის დროს ხორციელდება მდაბალი თვითობის (Selbst) მაღალ თვითობასთან იდენტიფიცირება. როდესაც მე უზრალოს დიად აზრს ვანიჭებ, ჩვეულებრივს იდუმალებით ვმოსავ, ნაცნობს შეუცნობლად გადავაქცევ, მე სამყაროს ვარომანტიკულდებ. და პირუკუ, იგივე ოპერაცია შეესაბამება უმაღლესს, შეუცნობს, მისტიკურსა და უსასრულოს. რომანტიკული ფილოსოფია. *Lingua romana*. ურთიერთმონაცვლე ამაღლება და დამდაბლება“ (Novalis 1996, 313). აქ, ისევე როგორც შლაიერმახერთან, ამკარაა სასრულობისა და უსასრულობის, შესაბამისად, ემპირეასა და ტრანსცენდენტურობის ურთიერთგამომდინარეობისა და ურთიერთგანპირობებულობის აპრიორულობა, რაც ქმნის კიდევ რომანტიზმის დიალექტიკის საფუძვლებს, და რასაც, ფაქტობრივად, ეფუძნება რომანტიზმის მთელი ფილოსოფიური და ესთეტიკური დისკურსი. ამგვარად, როგორც შლაიერმახერის, ისე ნოვალისის ონტოლოგიის მიხედვით, ყოფიერების არსობრიობისათვის (Wesenheit) იმთავითვე დამახასიათებელია სასრულობასა და ემპირეაში, იმანენტურობაში უსასრულობის/უნივერსუმის, ტრანსცენდენტურობის უშუალო გამოვლენისა და პირიქით, სასრულობის უსასრულო(ბი)საკენ სწრაფვის დიალექტიკა.

ბაზე დაფუძნებული მეტაფიზიკური შემეცნებისა და ამ ტიპის შემეცნების დასაზღვრულობის კრიტიკა – კ. ბ.). მას (რელიგიას – კ. ბ.) არ სჭირდება ადამიანის თავისუფლებისა და ნებელობის საფუძველზე განვითარება და სრულყოფა, როგორც ამას მორალი აკეთებს (აქვე – კანტის კატეგორიულ იმპერატივზე დაფუძნებული განმანათლებლური მორალის კრიტიკა – კ. ბ.). მისი (რელიგიის – კ. ბ.) არსია არა განსჯა და ქმედება, არამედ – ჭვრეტა და განცდა. მისი მიზანია სწორედ უნივერსუმის ჭვრეტა, უნივერსუმის ყოველი გამოვლინებისა და მოქმედებისათვის კრძალვითა და მოწინებით ყურადღების მიპყრობა. მისი მიზანია, აღვსილი იყოს უნივერსუმის უშუალო ზეგავლენით და ადამიანსა და ყოველ სასრულ არსში აღძრას უსასრულოს ჭვრეტა, უსასრულოს ანაბეჭდის, მისი გამოვლინების ჭვრეტა. [...] რელიგია არის უსასრულოს (“das Unendliche”) გრძობისა და განცდის (“Gefühl”) ნიჭი. [...] თქვენი ადგილიც სწორედ აქაა, სწორედ ესაა ის ერთადერთი წინაპირობა (ე. ი. ჭვრეტა და განცდა – კ. ბ.), რის საფუძველზეც თქვენ შეძლებთ, წილი დაიდოთ რელიგიაში (როგორც უკვე თავად „მიმართების“ სათაურშივეა კონციფირებული, შლაიერმახერი კვლავ მის თანამედროვე „სეკულარიზებულ“ ინტელექტუალებს – რელიგიის „მოძულე განათლებულებს“ (“Verächter”) მიმართავს, – კ. ბ.).<sup>17</sup>

აქ აშკარაა, რომ აღნიშნულ დებულებებში შლაიერმახერი ცდილობს, ერთი მხრივ, დაძლიოს და უკუაგდოს ტრანსცენდენტალური მეტაფიზიკის, კერძოდ, კანტისეული საგნის თავისთავად (Ding an sich) – ანუ იმის, რაც კანტის თანახმად ადამიანური გონებისათვის იმთავითვე შეუმეცნებელია, ე. ი. ტრანსცენდენტურობა – აპრიორული მიუწვდომლობის თეზა („როგორც ამას მეტაფიზიკა აკეთებს“). ხოლო, მეორე მხრივ, შლაიერმახერისათვის რელიგიის არსი არ დაიყვანება პრაქტიკული მორალის მარეგულირებელი ინსტანციის დონეზე („როგორც ამას მორალი აკეთებს“), რითაც იგი ცდილობს უკუაგდოს მორალის (Sittlichkeit) როგორც განმანათლებლური, ისე ეკლესიური გაგება.

აქედან გამომდინარე:

a) შლაიერმახერისათვის მიუღებელია მორალის განმანათლებლურ-კანტიანური გაგება, ვინაიდან ამ გაგების მიხედვით საყოველთაო

---

<sup>17</sup> Schleiermacher 1958, 30, 67.

მორალი მხოლოდ გონებიდან გამოიყვანება, რაც შემდგომ ქმნის პრაქტიკული/პრაგმატიკული მორალის დაფუძნების წინაპირობას – მორალური ქმედება, რომელიც ეფუძნება საყოველთაო გონივრულობას: ე. ი. მე ვიქცევი ასე, ან არ ვიქცევი ისე, რამდენადაც ეს გონივრული იქნება/ან არ იქნება საყოველთაო საზოგადო მოთხოვნისა და საჭიროებისათვის;

b) მეორე მხრივ, შლაიერმახერისათვის ასევე მიუღებელია მორალის ეკლესიურ-დოგმატიკური გაგება, რომელსაც მორალი იმთავითვე გამოჰყავს საკაცობრიო პირველცოდვის და, აქედან გამომდინარე, აპრიორული ცოდვილიანობის პოსტულატიდან, რითაც წინასწარაა დეტერმინებული ადამიანის შემდგომი მორალური ქმედება, რაც (ე. ი. მორალური ქმედება) შემდგომ ორიენტირებულია ამ საკაცობრიო პირველცოდვის სინანულითა და ეკლესიური დოგმებით გამოსყიდვასა, და შედეგად, ცხონების მოპოვებაზე, რაც ხორციელდება საკუთრივ ოფიციალური ტრადიციული ეკლესიის წიაღში („გლახური ღმერთის ძიება“ – კ. გამსახურდია). ეს კი მთლიანად გამორიცხავს რელიგიურ თავისუფლებას და ავითარებს ინდივიდუალური რელიგიური აქტის, სუბიექტის რელიგიურობის კონფესიონალურ ტრადიციულზე მკაცრ მიბმულობას (აქ, როგორც წესი, რელიგია და რელიგიურობა სატანჯველად იქცევა ხოლმე, და არა ლხენად. შდრ.: „რელიგია არც მონათმსახურებაა (“Sklavendienst”) და არც პატიმრობა (“Gefangenschaft”);<sup>18</sup> ასევე შდრ.: „პოეზიის გარეშე რელიგიის არსი იქნებოდა ბნელითმოსილი, ყალბი და ბოროტეული“.<sup>19</sup>

c) ხოლო მორალის კანტიანურ-განმანათლებლური და ეკლესიურ-დოგმატიკური გაგების საპირისპიროდ შლაიერმახერისათვის უნივერსუმის/ტრანსცენდენტურობის, შესაბამისად, ღვთის *ჭვრეტა* (Anschauung) და *განცდა* (Gefühl) უკვე თავისთავად არის განხორციელებული და ცხოველმყოფელი უმაღლესი მორალური ქმედება, უმაღლესი ეთიკური აქტი და, საბოლოო ჯამში, მისთვის მორალის ქეშმარიტი არსიც სწორედ აქ ვლინდება.

---

<sup>18</sup> Schleiermacher 1958, 67.

<sup>19</sup> Schlegel 1984, 261. ფრ. შლეგელთან სიტყვა „პოეზია“ („Poesie“) მეტაფორულად გულისხმობს სწორედ თავისუფალ, შემოქმედებით, კონფესიონალური დოგმატიკის მიღმა მდგომ რელიგიურობას.

ამგვარად, რელიგიის არსის განსაზღვრისას „მიმართებში“ შლაიერმახერმა გამოყო სწორედ ის ანთროპოლოგიური და ონტოლოგიური მახასიათებლები, სადაც განვითარებულია რელიგიური თავისუფლების მოდერნული დისკურსი: კერძოდ, თუკი მჭვრეტელი სუბიექტის ანთროპოლოგიურ არსში იმთავითვე მოცემული *ჭვრეტისა* (*Anschauung/Anschauung*) და *განცდის* (*Gefühl*) უნარები აპრიორულად წარმართავენ მის ცნობიერებასა და სულიერ-ირაციონალურ სანყისებს უნივერსუმისაკენ/უსასრულობისაკენ, ე. ი. ტრანსცენდენტურობისაკენ, ანუ, მასში აფუძნებენ რელიგიურ აქტს (იხ. ზემოთ), მაშინ იმთავითვე დგება საკითხი რელიგიური თავისუფლების დაფუძნების შესახებ, რამდენადაც მთელი რელიგიური დისკურსი უკვე აპრიორულად დეტერმინებულია ყოველი ცალკეული სუბიექტის ინდივიდუალური რელიგიურ-შემეცნებითი ქმედებით (*ჭვრეტა* და *განცდა*), რის შედეგადაც სუბიექტის თვითცნობიერება (*Selbstbewusstsein*) უშუალოდ ტრანსცენდენტურობისაკენ ისწრაფვის, შედეგად კი ფუძნდება მასთან უშუალო რელიგიის/კავშირის დამყარება (აღდგენა). ხოლო საკუთარ „რელიგიურ“ ანთროპოლოგიურ არსზე დაფუძნებული რელიგიური აქტი უკვე აღარ საჭიროებს და იმთავითვე გამორიცხავს ყოველგვარ შუამავალ საეკლესიო-ინსტიტუციონალურ მიბმულობასა და აუცილებლობას.

ამგვარად, თავად სუბიექტის სუბიექტურობაზე დაფუძნებული უშუალო რელიგიური აქტი, ე. ი. ტრანსცენდენტურობისადმი უშუალო მიმართება თავისთავად გამორიცხავს რელიგიის, ანუ ტრანსცენდენტურობასთან კავშირის აღდგენის გაინსტრუციონალებას, ანუ რელიგიის დოგმატიკურ-კონფესიონალურ გაშუალებასა თუ შუამავლობას, ვინაიდან უშუალო რელიგიური აქტი იმთავითვე ფუძნდება, როგორც წმინდად ინდივიდუალური ეთიკური ქმედება, რაც, ხაზს ვუსვამ, გულისხმობს ტრანსცენდენტურობასთან/უნივერსუმთან უშუალო რელიგიას, ანუ, უშუალო კავშირის აღდგენას. შედეგად კი ფუძნდება რელიგიური თავისუფლების შესაძლებლობა.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> „მიმართებში“ განვითარებულ რელიგიის არსის შლაიერმახერისეულ ჰერმენევტიკას გერმანული რომანტიზმის იენის წრის სხვა დიდი წარმომადგენელიც, ნოვალისიც, სრულიად იზიარებს: მისთვისაც აპრიორულია სუბიექტის ანთროპოლოგიურ არსში იმთავითვე მოცემული რელიგიური *ჭვრეტისა* (*Anschauung*) და *განცდის* (*Gefühl*) სპირიტუალური უნარები და, აქედან გამომდინარე, რელიგიის, ანუ ტრანსცენდენტურობასთან



დღეს, განმაჯადოებელი სეკულარიზმის პირობებში, კვლავაც აქტუალური ხდება რელიგიის შლაიერმახერისეული (შესაბამისად, რომანტიკოსებისეული) მოდერნული გაგება, რომელზე ორიენტირებაც თანამედროვე განჯადოებულ და სეკულარიზებულ ადამიანს შესაძლებლობას მისცემს, თავის თავში კვლავ მოიპოვოს ღმერთი, ღმერთის იდეა, რელიგიური ცნობიერება, რელიგიური ეთოსი, რათა იგი კვლავ იქცეს Homo

---

კავშირის დამყარებისა და აღდგენის, სწორედ ამგვარი (ჭვრეტისეული და განცდისეული) დაფუძნებისა და რეალიზების შესაძლებლობა, რაც იმავდროულად არის უმაღლესი ეთიკის დაფუძნებაც: „სწორედ ისინი არიან ბედნიერი ადამიანები, რომლებიც ყველგან ღმერთს შეიგრძნობენ, ყველგან ღმერთს აღმოაჩენენ ხოლმე. ეს ადამიანები რელიგიურნი (*“religiös”*) არიან. რელიგია არის მორალი უმაღლეს ხარისხში, როგორც ეს მოსწრებულად განაცხადა შლაიერმახერმა“ (Novalis 1993, 46). ამგვარად, აქ ნოვალისისათვის, ისევე როგორც შლაიერმახერისათვის, უმაღლესი ეთიკა, უმაღლესი მორალური აქტი იმთავითვე ვლინდება რელიგიაში, ოღონდ ისეთ რელიგიაში, რომელიც ტრანსცენდენტურობის აპრიორული განცდა და ჭვრეტაა, რაც, თავის მხრივ, ეფუძნება შლაიერმახერისეულ სამმხრივი ურთიერთმიმართების სქემას (იხ. ზემოთ). აქ ამასთანავე იკვეთება ნოვალისისეული ონტოლოგიური ხედვა, რაც თანხვედრა შლაიერმახერისეულ ონტოლოგიურ ხედვას: ნოვალისთანაც ემპირიული და ტრანსცენდენტური მოცემულობები ურთიერთგამომდინარეობისა და ურთიერთგანპირობებულობის დიალექტიკას ეფუძნება – „ყველგან ღმერთის შეგრძნება და აღმოჩენა“, რაც ნოვალისისათვისაც აპრიორული ბუნებისაა.

რელიგიის არსის შლაიერმახერისეულ გაგებას ასევე იზიარებს ფრ. შლეგელიც, რაც თვით ტერმინოლოგიურ თანხვედრაშიც კი აისახება: „უნივერსუმის არც ახსნა შეიძლება და არც შემეცნება (*“begreifen”*), არამედ ჭვრეტა (*“anschauen”*) და გაცხადება (*“offenbaren”*)“ (Schlegel 1983, 261). აქ კვლავ აშკარაა შლაიერმახერისეული ტერმინებით ოპერირება – „უნივერსუმი“, „ჭვრეტა“ (იხ. ზემოთ). ცხადია, რომ შლეგელისთვისაც ტრანსცენდენტურობის წვდომისა და, ამდენად, მასთან რელიგიის, ანუ კავშირის დამყარების შესაძლებლობის ერთადერთი წინაპირობაა სუბიექტში იმთავითვე მოცემული შინაგანი ჭვრეტის სპირიტუალური უნარი. ადამიანის ანთროპოლოგიური არსისათვის სწორედ ამ თანდაყოლილ სულიერ უნარში ვლინდება და ფუძნდება შლაიერმახერის – შესაბამისად, შლეგელისა და ნოვალისის – მიხედვით რელიგია და რელიგიურობა.

**Religiosus**-ად. ხოლო ინსტიტუციონალურ-ეკლესიური რელიგიურობის წარმომადგენლებს რელიგიის შლაიერმახერისეულ (შესაბამისად, რომანტიკოსებისეულ) გაგებაზე ორიენტირება რელიგიური თავისუფლების ცნობიერებას განუვითარებს, რათა ამის საფუძველზე მათ თავისთავში მოიპოვონ და შეიმუშაონ ღმერთისადმი ინდივიდუალური და უშუალო მიმართების სულიერი უნარიც, რათა რელიგიური დისკურსის აგებისას მათ ღმერთთან მხოლოდ ეკლესიის მიერ დოგმატიკით გაშუალებული რელიგია არ ჰქონდეთ.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- ბრეგაძე 2012:** ბრეგაძე კ. 2012, ხელოვნების არსი გერმანულ რომანტიზმში (ფრ. შლაიერმახერი, ფრ. შლეგელი, ნოვალისი) და ხელოვნების რელიგიის (*Kunstreligion*) ცნება. წიგნში: ბრეგაძე კ. *გერმანული რომანტიზმი. ჰერმენევტიკული ცდანი, თბილისი, 207-240*
- დანელია 1999:** დანელია დ. 1999, ფრ. შლაიერმახერის რელიგიის ფილოსოფიის შესახებ, *რელიგია, 3-4, 24-32*
- ოდიშელიძე 2001:** ოდიშელიძე გ. 2001, შლაიერმახერი რელიგიის არსის შესახებ, *ფილოსოფიური განაზრებანი, 1, 40-61*
- შოლცი 2003:** შოლცი გ. 2003, შლაიერმახერი და ხელოვნების რელიგია (თარგმანი გერმანულიდან გელა ოდიშელიძისა), *ფილოსოფიური განაზრებანი, 3, 251-273*
- Metzler Philosophie Lexikon**, hrsg. von P. Prechtel, 3. Aufl., Stuttgart, 2008
- Münk 2003:** Münk Hans J. 2003, Die deutsche Romantik in Religion und Theologie, *Romantik-Handbuch*, hrsg. von H. Schanze, 2. durchgesehene und aktualisierte Aufl., Stuttgart, 558-591
- Novalis 1993:** Novalis 1993, *Das allgemeine Brouillon: Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99*, hrsg. von H.-J. Mähl, Hamburg
- Novalis 1996:** Werke in 2 Bänden, Bd. II, Köln
- Novalis 1999:** Werke in einem Band, hrsg. von H.-J. Mähl, München
- Safranski 2007:** Safranski R. 2007, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München

- Schleiermacher 1958:** Schleiermacher F. D. E. 1958, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg
- Schlegel 1984:** Schlegel F. 1984, *Ideen, Athenäum*, Leipzig, 242-262
- Schmid 1999:** Schmid W. 1999, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, 4. Aufl., Frankfurt am Main
- Scholtz 2000:** Scholtz G. Schleiermacher und Kunstreligion, *200 Jahre „Reden über die Religion“, Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher Gesellschaft*, Berlin/New York, 515-533
- Ziolkowski 2006:** Ziolkowski Th. 2006, *Vorboten der Moderne. Eine Kulturgeschichte der Frühromantik*, Stuttgart

### Konstantine Bregadze

#### **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher's Philosophy of the Romantic School of Religion as Modern Understanding of the Essence of Religion and Overcoming the Secularism of Enlightenment (Fr. Schleiermacher's "On Religion: Speeches to its Cultured Despisers" [1799])**

The article deals with Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher's "**On Religion: Speeches to its Cultured Despisers**" [1799] ("**Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern**") [1799]; Schleiermacher was a German philosopher, religious philosopher, translator of Plato's works into German, founder of literary hermeneutics and member of the first generation of the German Romantic School (so-called Jena School). In the above-mentioned book, Schleiermacher gives a romantic understanding of the essence of Religion, which is shared by other members of the Jena School - Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772- 1828) and Novalis [Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg] (1772-1801).

In the Philosophy of Romantic Religion by Schleiermacher, two aspects are rather important: on the one hand, we have a modern approach towards Religion and, on the other, Schleiermacher demonstrates an attempt of overcoming modern secular and de-sacralised consciousness and environment in favour of re-sacralisation.

The modernity of the Philosophy of Romantic Religion by Schleiermacher is shown in two ways: a) on the one hand, the dogmatic-clerical understanding

of Religion is being refused and the postulate of the freedom of Religion is emphasised, meaning that a religious act should be based on the personal will and its transcendental nature; b) on the other hand, in the Philosophy of Romantic Religion by Schleiermacher, attention is paid towards religion, which should free itself from the dogmatic-clerical determinants, or the traditional, pre-modern, clerical imitation and the a priority of the religious will of the individual in the religious act.

Schleiermacher, in his Philosophy of Romantic Religion, outlines a triple approach towards the subjective religious act which, according to Romantic Religion, is of a prior nature: namely, the essence of religion according to Schleiermacher is based on the triple, universal scheme of the **observed on** (*das Angeschaute*), **observation** (*Anschauen*) and the **observer**, which means that these ones are interconnected – “initial and unconstrained action” (*“ein ursprüngliches und unabhängiges Handeln“*). Therefore, in the anthropological essence of the **observing subject** the spiritual ability of **observation**, which is the pre-requisite of the interrelation between the **observing subject** and the observed object (in this case universal), because the ability of observation (“the desire of observation”/“*die Begierde das Unendliche anzuschauen*”) serves as a basis of the connection between the observer and the observed one which, according to Schleiermacher, is of nature (“initial and unconditional action”); the observed one (in this case universal, transcendental) is both felt (*Gefühl*) and observed (*Anschauen*) in the soul of the observer, who is characterised by Schleiermacher’s “the desire of observation”.

Thus, according to Schleiermacher, the anthropological essence of the subject is initially of religious nature, because the aspiration towards connecting with the universe/transcendent can be found there, which the subject shows afterwards by means of observation (**Anschauen**) and feeling (**Gefühl**), after which a “living” (**lebendig**) religious process starts, and a true religion emerges.

So, the article declines and criticises the Spinozist understanding of Schleiermacher’s Religious Philosophy as a principally wrong approach towards Schleiermacher’s Religious Philosophy, because the main attention in the religious act based on Schleiermacher’s Religious Philosophy is drawn towards the individual religious will. Also, the observer in the religious perception of the subject is not God, as in the Spinozist Pantheist understanding, but is the emanation space of God as a divine transcendental.

Therefore, in religious understanding the nature of a human is a meditative instance (Schleiermacher's **Mittler**), i.e. the space of divine emanation, with whose direct contact religion emerges and connects with transcendentalism.

Nowadays, in the conditions of secular environment what is important is the modern understating of Religion according to Schleiermacher (accordingly Romantic), which will enable a modern human to discover God in himself again, the idea of God, Religion, Sacral consciousness, which will make him again **Homo Religious**. As for the institutional-cleric representatives, the understating of religion according to Schleiermacher (accordingly Romantic) will give them freedom of religious consciousness, which will serve as a basis for finding individual and direct connection with God, and they will not think according to the dogmas established by the Church.

## ეკატერინე გამრეკელაშვილი

### პლატონის შემეცნების თეორია და ცოდნა, როგორც შემონმებული ჭეშმარიტი რწმენა<sup>1</sup> თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში

თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში ისეთი სიტუაცია შეიქმნა, რომ ამ სფეროს კვლევის ობიექტი ძირითადად არის არა ცოდნა (ეპისტემე), რაც ეპისტემოლოგიის არსებითი კვლევის საგანი უნდა იყოს (თუნდაც, სიტყვის ეტიმოლოგიიდან გამომდინარე – episteme ძვ. ბერძნულად ნიშნავს „ცოდნას“), არამედ, რწმენა, ანგლოამერიკულ ფილოსოფიაში დამკვირდებული ე.წ. *Justified True Belief*<sup>2</sup> – შემონმებული ჭეშმარიტი რწმენა.<sup>3</sup> გარდა ამისა, ზოგიერთი მოაზროვნე „ცოდნის“ „რწმენით“ ჩანაცვლების საფუძვლად პლატონის შემეცნების თეორიას მიიჩნევს. საინტერესოა, რა არის თანამედროვე მოაზროვნეების ამგვარი თვალსაზრისის საფუძველი, რამდენად ეთანხმება ის ტექსტობრივ წყაროებს და რამდენად გამართლებულია პლატონის თვალსაზრისის ამგვარი ინტერპრეტაცია.

#### 1. ცოდნისა და რწმენის მიმართების პრობლემა თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში

როგორც აღინიშნა, ეპისტემოლოგიაში დღეისათვის აქტუალურ პრობლემათა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია რწმენის, დაჯერებულობის კვლევა და ყველაზე ნაკლებადაა საუბარი „ეპისტემეზე“ ან ცოდნაზე. ამ ფაქტს სხვადასხვა მიზეზი აქვს, რასაც არაერთი მოაზროვნე აღნიშნავს. მაგალითად, ერთნი აცხადებენ, რომ ცოდნა დაკავშირებულია

---

<sup>1</sup> აქაც და სტატიაში შემდეგ ყველა შემთხვევაში, სადაც საუბარია რწმენაზე ეპისტემოლოგიაში, იგულისხმება არა რელიგიური რწმენა, არამედ, საუბარია შემეცნების პროცესში იმ დამოკიდებულების შესახებ, რომელიც ცოდნის ჩამოყალიბებაში გარკვეულ როლს ასრულებს. პლატონის შემეცნების თეორიაში ამგვარი რწმენის სინონიმებად გამოყენებულია შეხედულება, სწორი წარმოდგენა.

<sup>2</sup> ეპისტემოლოგიაში გავრცელებული აზრით, ცოდნა არის რწმენა, რომელიც ერთდროულად ჭეშმარიტიცაა და შემონმებულიც (Rescher 2003, 4).

<sup>3</sup> ცოდნა შემონმებულია, თუ გვაქვს გონივრული მიზეზი რწმენისათვის (Chisholm 1989, 8).

შემონმებადობასთან, ვინაიდან ჩვენ უფრო მეტად შეხება გვაქვს შემონმებადობასთან, ვიდრე ცოდნასთან.<sup>4</sup> სხვების აზრით, ეპისტემოლოგიის კვლევის სფერო არ ამოიწურება მხოლოდ ცოდნით: „ეპისტემოლოგია, როგორც მე მესმის ის, არის არა მხოლოდ ცოდნის თეორია, არამედ შემონმებადობისაც და, ცხადია, რაციონალური რწმენისაც“.<sup>5</sup> გარდა ამისა, პრობლემაა ისიც, რომ ვერ მოხერხდა ცოდნის რწმენაზე უპირატესობის ზუსტი განსაზღვრა: „მრავალი ცნობილი ცოდნის თეორია ვერ ხსნის, რა აქცევს ცოდნას ჭეშმარიტ რწმენაზე უპირატესად“.<sup>6</sup> ასევე პრობლემას ქმნის ის ფაქტიც, რომ ცოდნის ბუნება განსაზღვრავს იმას, რომ ცოდნა ეპისტემოლოგიაში მეორე ადგილზე გადადის: „ის [ცოდნა] გამოუცნობია და, ამდენად, ფილოსოფოსთა უმეტესობამ (და მათ შორის, მეც), გადაწყვიტა, რომ ის ეპისტემოლოგიისათვის მეორე დონის ინტერესის საგანი უნდა იყოს, რომ ჩვენ უფრო მეტად რწმენის ეპისტემური მიზეზების დადგენით უნდა ვიყოთ დაკავებული“.<sup>7</sup>

სხვა მკვლევრები კი უფრო რადიკალურები არიან და ამტკიცებენ, რომ ეპისტემოლოგიის საგანია არა ცოდნა, არამედ რწმენა: „უახლესი ეპისტემოლოგია ამტკიცებს, რომ ცოდნა არის შემონმებული ჭეშმარიტი რწმენა“.<sup>8</sup> ასევე: „ცოდნა, როგორც მე ის მესმის, არის სწორი გზით სწორ საფუძველზე დაფუძნებული ჭეშმარიტი რწმენა“.<sup>9</sup>

თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში რწმენის პრობლემის წინა პლანზე წამოწევა და ცოდნის საკითხის ნაკლებ აქტუალიზება იმ ფილოსოფიური ტრადიციის შედეგია, რომელმაც ცოდნისა და რწმენის მიმართების პრობლემა განსაკუთრებული სიმწვავეთ დასვა და თანამედროვე ანგლო-ამერიკულ ფილოსოფიაში, სავარაუდოდ, მისი გადალახვის მექანიზმად პრაგმატული თვალსაზრისი განავითარა. თუმცა ცოდნისა და რწმენის მიმართების საკითხი არ არის ახალი თემა ფილოსოფიაში, მაგრამ მან მეოცე საუკუნეში მნიშვნელოვანი გამოძახილი პოვა, ხოლო მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაწყებული დღემდე თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში რწმენის საკითხის კვლევას უპირატესი ადგილი დაეთმო.<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> Williamson 2000, 184.

<sup>5</sup> Dancy, Sosa, Steup 2010, 109.

<sup>6</sup> იქვე, 210.

<sup>7</sup> Fumerton 2006, 12.

<sup>8</sup> Dancy, Sosa, Steup 2010, 134.

<sup>9</sup> იქვე, 111.

<sup>10</sup> ცხადია, ცნობილი თვალსაზრისია, რომ არ არსებობს ცოდნა რწმენის

## 2. პლატონის შემეცნების თეორიის ანალიზი ცოდნისა და რწმენის მიმართების თვალსაზრისით

პლატონის შემეცნების თეორიის ძირითადი მომენტები მოცემულია მის სამ დიალოგში („მენონი“, „თეეტეტი“ და „სახელმწიფო“) და, შეჯამებული სახით, მის მეშვიდე ნერილში. ამათგან „სახელმწიფოში“ ცალსახად ნათქვამია, რომ ცოდნა და შეხედულება სხვადასხვა რამეა: „მაშასადამე, ჩვენ შევთანხმდით, რომ ცოდნა და შეხედულება ორი სხვადასხვა რამეა“ (პლატონი 2003, 477e-478a), „ცოდნა და შეხედულება – ორი სხვადასხვა უნარია“ (პლატონი 2003, 478a-478b). სოკრატე განასხვავებს მცოდნეს იმისგან, ვისაც მხოლოდ წარმოდგენა გააჩნია რაიმეს შესახებ: „ვინც ხედავს მრავალ სამართლიან ქცევას, მაგრამ ვერ ხედავს სამართლიანობას თავისთავად და სხვა მისთანათ, ჩვენ ვიტყვი, რომ მას მხოლოდ წარმოდგენა აქვს ყოველივე ამის შესახებ, მაგრამ ცოდნით კი არ იცის, რასაც წარმოდგენით აღიქვამს“ (პლატონი 2003, 479d-479e).

„მენონში“ სოკრატეს ცოდნასთან მიმართებით სწორი წარმოდგენის პრაქტიკული სარგებლიანობის იდეა აქვს მოცემული. დიალოგის ეს ნაწილი თანამედროვე ფილოსოფიაში ხშირად ინტერპრეტირდება, როგორც პლატონის ფილოსოფიაში ცოდნის სწორ წარმოდგენასთან იგივეობის დამადასტურებელი მომენტი. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ადგილის შემდეგ სოკრატე სრულიად სხვაგვარად ავითარებს საკითხს და აღნიშნავს, რომ ცოდნა წარმოდგენაზე უპირატესია: „ასე შეკრული წარმოდგენები, ჯერ ერთი, ცოდნად იქცევიან<sup>11</sup> და, ეგეც არ იყოს, მდგრადნი და მედეგნი ხდებიან. ამრიგად, ცოდნა უფრო ფასეულია, ვიდრე სწორი წარმოდგენა და სწორედ შეკრულობით განსხვავდება მისგან“ (პლატონი 1974, 98ა). პლატონი იქვე ცალსახად აცხადებს, რომ თავად სოკრატე სწორედ ცოდნასა და სწორ წარმოდგენას შორის ამ განსხვავების თავგამოდებული დამცველია: „მაგრამ ის აზრი, რომ სწორი

---

გარეშე, რაზეც თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი, ლუდვიგ ვიტგენშტაინიც წერდა: „რაც ვიცი, მე ის მჯერა“ (Wittgenstein 1975, 177), მაგრამ, ჩემი აზრით, ეს სრულებითაც არ იძლევა ცოდნის რწმენასთან გაიგივების საფუძველს; ის, რომ გარკვეული რწმენები ცოდნის საფუძველია, არ ნიშნავს, რომ ცოდნა იგივეა, რაც რწმენა.

<sup>11</sup> აქ ბერძნულ ტექსტში პლატონი იყენებს ტერმინებს *orthos doxada epistēmē*. ცოტა ქვემოთ კი (იხ. სტატიის მომდევნო ციტატა) *orthos*-ს იყენებს *alēthēs*-ს სინონიმად.



წარმოდგენა და ცოდნა – ორი სხვადასხვა რამეა, მე შემიძლია თავგამოდებით დავიცვა და, თანაც, ყოველგვარი ვარაუდის გარეშე. რადგან თუ რამეზე შემიძლია ვთქვა ვიცი-მეთქი (რასაც, სამწუხაროდ, ბევრი რამის მიმართ ვერ ვიტყვი), უწინარეს ყოვლისა, ამაზე შემიძლია ვთქვა“ (პლატონი 1974, 98b).

პლატონის „თეეტეტთან“ დაკავშირებითაც ჩნდება შთაბეჭდილება, რომ სოკრატე ცოდნას და ჭეშმარიტ რწმენას თანაბარმნიშვნელოვნად განიხილავს, რაც, სავარაუდოდ, დიალოგის სტრუქტურის არასწორი აღქმის შედეგი უნდა იყოს. კერძოდ, როგორც გერსონი აღნიშნავს, „თეეტეტში“ სამი სახის კითხვაზეა პასუხი მოცემული: „1. ცოდნა არის გრძნობადი აღქმა, 2. ცოდნა არის ჭეშმარიტი რწმენა და 3. ცოდნა არის ჭეშმარიტ ცოდნას დამატებული დასაბუთება“,<sup>12</sup> თუმცა დიალოგის დასასრულს სამივე ეს თვალსაზრისი უგულვებელყოფილია.<sup>13</sup> რაც შეეხება „თეეტეტში“, კონკრეტულად, ცოდნისა და ჭეშმარიტი შეხედულების მიმართებას, სოკრატე გარკვეული მსჯელობის შემდეგ ასკვნის, რომ ცოდნა და სწორი შეხედულება სხვადასხვა რამეა.<sup>14</sup>

სავარაუდოდ, პლატონის დიალოგის სტილმაც დიდი როლი შეასრულა იმ მხრივ, რომ შეიქმნა შთაბეჭდილება, თითქოს, სოკრატესა და პლატონისთვის სწორი წარმოდგენა და ცოდნა იგივეობრივია. დიალოგის სტილის სირთულის აღქმის გარდა, ამის მიზეზი უნდა იყოს ისიც, რომ სხვადასხვა დიალოგში არაერთგვაროვანია პლატონის შემეცნების თეორიის გადმოცემა, მაგალითად, თუ „სახელმწიფოში“ ცალსახადაა მოცემული, რომ ცოდნა და წარმოდგენა სხვადასხვა რამეა, ხოლო „მენონსა“ და „თეეტეტში“ საკმაოდ მკვეთრადაა გატარებული განსხვავება ცოდნასა და ჭეშმარიტ წარმოდგენას შორის, მეშვიდე წერილში ისინი, თითქოს, გაიგივებულია; მეშვიდე წერილში, იქ, სადაც პლატონი ახასიათებს შემეცნების სახეებს, ის მიუთითებს, რომ ყველა არსებულისთვის აუცილებელია სამი რამ, რომ ცოდნა წარმოიქმნას, მეოთხე – თავად ცოდნა, მეხუთე კი ის, რაც არის შემეცნების საგანი. ამ საკითხზე საუბრისას პლატონი თითოეულ მათგანს ცალ-ცალკე განიხილავს და აღნიშნავს: „მეოთხე კი არის ცოდნა, გონება და ჭეშმარიტი შეხედულება მათ

<sup>12</sup> Gerson 2009, 44.

<sup>13</sup> Πλατων 1970, 210b.

<sup>14</sup> ბერძნულ ტექსტში გვხვდება – *alēthēs doxa* და *epistēmē* (Πλατων 1970, 201c).

შესახებ<sup>15</sup> (პლატონი 2011, 342c); ამ ნაწილში, თითქოს, პლატონი ერთსა და იმავე დონეზე განიხილავს ამ სამ რამეს – ცოდნა, გონება და ჭეშმარიტი შეხედულება და ჩნდება შთაბეჭდილება, რომ ისინი იგივეობრივია; მაგრამ, კომენტატორების თვალსაზრისით, სინამდვილეში აქ საქმე გვაქვს მხოლოდ ტერმინოლოგიურ სხვაობასთან; მაგალითად, ლელა ალექსიდის მიხედვით, აქ პლატონს ნაკლებად აინტერესებს ტერმინოლოგიური დიფერენციაცია: „მკითხველისთვის თვალში საცემია განსხვავება შემეცნების საკითხების აღწერისგან პლატონის „სახელმწიფოში“, სადაც „შეხედულება“ ამკარად უფრო დაბალი საფეხურია „გონებასთან“ შედარებით და „ცოდნისგან“ უფრო დაცილებულია, თუმცა ეს განსხვავება შეიძლება უფრო ტერმინოლოგიური და არა შინაარსობრივი იყოს; ვგულისხმობ იმას, რომ შესაძლოა, მეშვიდე წერილში პლატონი ნაკლებად იყო ასეთი ტერმინოლოგიური დიფერენციაციით დაინტერესებული, ნაწილობრივ ადრესატების ინტერესებიდან გამომდინარე“ (პლატონი 2011, 68). როგორც ლელა ალექსიძე აღნიშნავს, ამ პრობლემის გადაჭრა დამოკიდებულია მეშვიდე წერილში მოცემული ფრაგმენტის თარგმანსა და ინტერპრეტაციაზე. მოროუს აზრით კი, პლატონი თავად მიუთითებდა ამ წერილის<sup>16</sup> არამეცნიერულ, არადიალექტიკურ ბუნებაზე.<sup>17</sup> თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ ეს წერილი არ წარმოადგენდა ფილოსოფიურ ტრაქტატს, ამდენად, მასში ასახული თითქოს ტერმინოლოგიური უზუსტობები უნდა განვიხილოთ, როგორც მხოლოდ და მხოლოდ მოცემული საკითხისადმი ჩალრმავებისაგან თავის შეკავება, მისი უფრო მარტივი სახით გადმოცემა. ამიტომაც პლატონის კომენტატორები მიუთითებენ, რომ ადრეულ სოკრატულ დიალოგებში ხაზგასმულია ცოდნის უპირატესობა სწორ წარმოდგენასა თუ რწმენაზე.<sup>18</sup>

ამდენად, საკითხის შესაბამისი ტექსტების ანალიზი ცხადყოფს, რომ თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში საკმაოდ ფართოდ გავრცელებული თვალსაზრისი, რომ თითქოს პლატონი და სოკრატე ცოდნას სწორ შეხედულებასთან აიგივებდნენ, მართებულობას მოკლებულია. თუმცა, ამ ინტერპრეტაციის გავრცელებას, სავარაუდოდ, ხელი შეუწყო როგორც პლატონის გადმოცემის დიალოგურმა სტილმა და სოკრატული მეთო-

---

<sup>15</sup> ბერძნულ ტექსტში პლატონი იყენებს ტერმინებს – *epistēmē, nou̓s, alēthēs doxa*.

<sup>16</sup> პლატონი, მეშვიდე წერილი.

<sup>17</sup> Morrow 1929, 335.

<sup>18</sup> Gerson 2009, 27.

დით საკითხის კვლევის სირთულემ, ასევე, გარკვეული მიზეზების გამო, დიალოგებსა და მეშვიდე წერილში მოცემულ საკითხთან დაკავშირებით პლატონის შედარებითმა არათანმიმდევრულობამ.

### 3. პლატონის შემეცნების თეორიის გავლენა თანამედროვე ეპისტემოლოგიურ პრობლემატიკაზე

თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში რწმენის საკითხის წინა პლანზე წამოწევაზე ზოგიერთი ფილოსოფოსი ანტიკურობასთან, კერძოდ, პლატონის შემეცნების თეორიასთან აკავშირებს. მაგალითად, ჯონათან კვანვიგს მოჰყავს ციტატა პლატონის „მენონიდან“, სადაც სოკრატე ამბობს: „სწორი წარმოდგენა არანაკლებ სასარგებლოა, ვიდრე ცოდნა“ (პლატონი 1974, 97c),<sup>19</sup> და ამ ციტატის საფუძველზე აცხადებს, რომ პლატონი იყო პირველი, ვინც მიუთითა პრობლემაზე, რომ ცოდნა იმაზე მეტად სასარგებლო არ არის, ვიდრე ჭეშმარიტი რწმენა;<sup>20</sup> „მენონის“ მოცემული ადგილი და ასევე პლატონის „თეეტეტში“ განვითარებული თვალსაზრისი თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში ხშირად ინტერპრეტირდება, თითქოს სოკრატე ცოდნას ჭეშმარიტ წარმოდგენასთან აიგივებს. იმავე პრობლემას ეხება თვალსაზრისი, რომ კითხვაზე, თუ რა არის ცოდნა, „ტრადიციული ან კლასიკური პასუხი – და ის პასუხი, რომელიც მოცემულია პლატონის

<sup>19</sup> ტერმინს, რომელიც პლატონის ძველ ბერძნულ ტექსტებში გვხვდება – *alēthēs doxaan orthos doxa* – ბაჩანა ბრეგვაძე „მენონის“ ქართულ თარგმანში თარგმნის, როგორც „წარმოდგენას“, ხოლო „სახელმწიფოში“ ხან „წარმოდგენად“ და ხან „შეხედულებად“ (პლატონი 2003, 208-211). მეშვიდე წერილში ლელა ალექსიძე მას თარგმნის, როგორც „შეხედულება“ (პლატონი 2011, 342c). აღნიშნული ტერმინი თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში ინგლისურად გადატანილია, როგორც *belief* (მაგალითად, Kvanvig 2003, 12) და ვინაიდან სტატიაში დასმული პრობლემა, ძირითადად, ანგლოამერიკულ ფილოსოფიაში დამკვიდრებულ ტრადიციას ეხება (რადგან თანამედროვე ეპისტემოლოგია, ძირითადად, ამ ტრადიციის ფარგლებში ვითარდება), ამდენად, აღნიშნული ინგლისური ტერმინის ქართულად სხვადასხვა სახით გადმოტანის სირთულის გამო მოცემულ სიტყვებს – რწმენა, შეხედულება, წარმოდგენა – სინონიმური მნიშვნელობით ვიყენებთ. აღსანიშნავია ისიც, რომ „რწმენა“ ამ შემთხვევაში არ შეესაბამება პლატონის ტექსტებში მოხსენიებულ ტერმინს *pistis*, არამედ, ის, როგორც უკვე აღვნიშნე, პლატონის *alēthēs doxa, orthos doxa* და *epistēmē*-ს შესაბამისია.

<sup>20</sup> Kvanvig 2003, 12.

დიალოგში „თეეტეტი“ – არის ის, რომ ცოდნა არის შემონმებული ჭეშმარიტი რწმენა“.<sup>21</sup> მსგავს საკითხზე მიუთითებს რობერტ აუდი, რომელიც აცხადებს, რომ ხშირად პლატონის შემეცნების თეორიის ინტერპრეტაციისას ცოდნას იგებენ, როგორც შემონმებულ ჭეშმარიტ რწმენას, და ამტკიცებენ, თითქოს, სოკრატე თვლიდა, რომ ცოდნა არის ჭეშმარიტი შეხედულება.<sup>22</sup> ასეთივე თვალსაზრისი გვხვდება ეპისტემოლოგიის ოქსფორდისეულ გამოცემაშიც, სადაც აღნიშნულია, რომ პლატონიდან და კანტიდან დაწყებული ტრადიციის მიხედვით, „პროპოზიციული ცოდნა-<sup>23</sup>სამი აუცილებელი და ურთიერთსაკმარისი კომპონენტისაგან შედგება: შემონმებადობა, ჭეშმარიტება და რწმენა და, ამ აზრით, პროპოზიციული ცოდნა, განსაზღვრების თანახმად, არის შემონმებული ჭეშმარიტი რწმენა“.<sup>24</sup>

პლატონის ტექსტების ზემოთ მოყვანილი ანალიზით ვაჩვენე, რომ თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში დამკვიდრებული აზრი იმის შესახებ, რომ პლატონი და სოკრატე ცოდნას და სწორ შეხედულებას აიგივებდნენ, არ არის მისაღები. პლატონის შემეცნების თეორიის განხილვისას, ჩემი აზრით, აუცილებელია გავითვალისწინოთ, რომ სოკრატეს თუ პლატონის პრაგმატიზმი სწორი წარმოდგენის პრაქტიკული სარგებლიანობის<sup>25</sup> შესახებ არ გულისხმობს იმას, რომ სწორი წარმოდგენა იგივეა, რაც ცოდნა, არამედ, მხოლოდ იმას, რომ გარკვეულ შემთხვევებში ჩვენ შეგვიძლია დავეჯერდეთ სწორ წარმოდგენას.

პლატონის შემეცნების თეორიის თანამედროვე ეპისტემოლოგიასთან მიმართებით საინტერესოა ჯერ კიდევ მეოცე საუკუნეში ეპისტემოლო-

---

<sup>21</sup> Chisholm 1989, 90.

<sup>22</sup> Audi 2011, 246.

<sup>23</sup> ეპისტემოლოგიაში განასხვავებენ პროპოზიციულ ცოდნას – იმ სახის ცოდნას, რომელიც თხრობითი წინადადებით გამოიხატება, ორი სხვა ტიპის ცოდნისაგან – ნაცნობობისა და რაიმეს კეთების ცოდნისაგან.

<sup>24</sup> Moser 2002, 4.

<sup>25</sup> პლატონის და სოკრატეს აღნიშნული აზრი სწორი წარმოდგენის პრაქტიკულობის შესახებ თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში პლატონის ფილოსოფიის პრაგმატულად გაგების მცდელობაა, ამდენად, მხოლოდ ამ თვალსაზრისით ვუნოდებ ამ მომენტს პრაგმატიზმს, თუმცა სინამდვილეში ეს არ არის პრაგმატიზმი, ვინაიდან, საბოლოო ჯამში, ამ პრაგმატულობით მიღებული შედეგი სოკრატესთვის სრულებითაც არ არის ყველაზე მთავარი მიზანი – ცოდნა.

გის მნიშვნელოვანი ფიგურის, ედმუნდ გეტიეს, თვალსაზრისი.<sup>26</sup> თავის ერთადერთ სამგვერდიან ნაშრომში<sup>27</sup> გეტიე აკრიტიკებს ეპისტემოლოგებს შორის გავრცელებულ თვალსაზრისს, რომ ცოდნა არის შემონმებული ჭეშმარიტი რწმენა. მისი აზრით, არის შემთხვევები, სადაც ადამიანის რწმენა შეიძლება შემონმებული და ჭეშმარიტიც იყოს, მაგრამ სინამდვილეში ის არ იძლევა სწორ ცოდნას. აქვე ის მიუთითებს შემდეგს: „როგორც ჩანს, რაღაც მსგავსი განსაზღვრება აქვს პლატონს მხედველობაში „თეეტეტში“, 201 და სავარაუდოდ, იღებს მას „მენონში“, 98“.<sup>28, 29</sup>

შემონმებულ ჭეშმარიტ რწმენასთან ცოდნის გაიგივების შესახებ გეტიეს კრიტიკული ნაშრომის შემდეგ ეპისტემოლოგიაში დაიწყო მცდელობა, რომ რაღაც სხვა პირობები დაემატებინათ, რაც რწმენიდან ცოდნის მიღების საფუძველი იქნებოდა. ასეთ პირობებად წამოყენებულ იქნა სიცხადე,<sup>30</sup> მიზეზობრიობა<sup>31</sup> და სხვ.

გეტიეს მიხედვით, „თეეტეტში“ პლატონიც აღნიშნავს, რომ ადამიანი შეიძლება დარწმუნებული იყოს, რომ რაღაც იცის, მაგრამ სინამდვილეში მისი ქმედება დამყარებული იყოს მხოლოდ ჭეშმარიტ შეხედულებაზე და არა ცოდნაზე: „განა არ ხდება, რომ მოსამართლეები, რომლებიც დარწმუნებული არიან, რომ რაღაცის ცოდნა მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ თავად ნახე ის და არა სხვაგვარად, ამავე დროს მსჯელობენ ამაზე გაგონილის მიხედვით, ჭეშმარიტი შეხედულების მიღებით, მაგრამ ცოდნის გარეშე?... თუ ჭეშმარიტი შეხედულება და ცოდნა ერთი და იგივე იქნებოდა, ცოდნის გარეშე ვერცერთი თუნდაც ყველაზე გამჭრიახი მოსამართლეც კი ვერ გამოიტანდა სწორ გადაწყვეტილებას. სინამდვილეში კი, როგორც ჩანს, ისინი სხვადასხვა რამაა“ (ΠΛΑΤΩΝ 1970, 201 b- 201 c).

---

<sup>26</sup> გეტიე ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფიგურაა თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში. ეს არის მოაზროვნე, რომლის თვალსაზრისს გვერდს ვერ აუვლის ვერცერთი თანამედროვე მკვლევარი, ვისაც ეპისტემოლოგიაში ცოდნის და რწმენის საკითხები აინტერესებს. გეტიეს თვალსაზრისს დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა.

<sup>27</sup> Gettier 1963.

<sup>28</sup> იქვე, 1.

<sup>29</sup> პლატონთან მიმართებით გეტიეს დამოკიდებულებას განვიხილავთ ოდნავ ქვემოთ.

<sup>30</sup> Chisholm 1989.

<sup>31</sup> Goldman 1967.

გეტიეს აზრით, „მენონში“ პლატონი იზიარებს თვალსაზრისს ცოდნის ჭეშმარიტ შემონმებულ რწმენასთან იგივეობის შესახებ: „სწორი წარმოდგენებიც, სანამ ისინი ჩვენთან რჩებიან, იცოცხლე, კარგ სამსახურს გვინევენ და კეთილს გვიყოფენ ჩვენ. მაგრამ ვაი, რომ ჩვენთან დიდხანს დარჩენა არ სურთ: სულიდან გვისხლტებიან, გვეპარებიან და, ამრიგად, უფასურდებიან, სანამ მიზეზთა ბუნებაზე მსჯელობით არ შეკრავ მათ. ჩვენი წელანდელი შეთანხმებით, სწორედ ესაა, ჩემო ძვირფასო მენონ, მოგონება. ასე შეკრული წარმოდგენები, ჯერ ერთი, ცოდნად იქცევიან და, ეგეც არ იყოს, მდგრადნი და მედეგნი ხდებიან. ამრიგად, ცოდნა უფრო ფასეულია, ვიდრე სწორი წარმოდგენა და სწორედ შეკრულობით განსხვავდება მისგან“ (პლატონი 1974, 98a).

პლატონის აზრით, ცოდნას და სწორ წარმოდგენას განასხვავებს ის, რომ ცოდნას ვიღებთ მაშინ, როდესაც სწორ წარმოდგენებს „შეეკრავთ“.<sup>32</sup> დომინიკ სკოტის მიხედვით, „მენონის“ მოცემული ადგილის ინტერპრეტაციისას მივდივართ დასკვნამდე, რომ „ცოდნა არის ჭეშმარიტი რწმენა სტაბილიზებული სპეციფიკური გზით – განმარტებითი მსჯელობით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, განმარტება აუცილებელია ცოდნისთვის“.<sup>33</sup> აქ შემთხვევითი არაა სტაბილურობაზე (შეკრულობაზე) საუბარი; სოკრატეს მიერ დედალოსის ქანდაკებების მაგალითის მოყვანა მეტაფორულად მიუთითებს იმაზე, რომ „ვილაცამ, ვისაც მხოლოდ ჭეშმარიტი რწმენა გააჩნია, შეიძლება შეწყვიტოს მისი რწმენა მცდარი შეხედულების სასარგებლოდ. სოკრატე ფიქრობს, რომ ჩვენ შეგვიძლია მივალნიოთ სტაბილურობას რწმენისათვის განმარტების მოძიებით, რაც, თავის მხრივ, მოიცავს მოგონების პროცესსაც“.<sup>34</sup>

როგორც სკოტი მიუთითებს, შემეცნების თეორიის ის ვარიანტი, რომელიც მოცემულია „მენონში“, ამ დიალოგს აკავშირებს თანამედროვე ეპისტემოლოგიასთან: „ის ფაქტი, რომ „მენონი“ ფოკუსირდება განმარტებასა და გაგებაზე, გამოყენებულ იქნა, რომ შევსებულიყო ნაპრალი პლატონურ და თანამედროვე ეპისტემოლოგიას შორის. 1960-იანი წლებიდან დაწყებული უამრავი ლიტერატურა შეიქმნა საკითხზე, თუ როგორ განსხვავდება ცოდნა ჭეშმარიტი რწმენისაგან, და ყველაზე

---

<sup>32</sup> ბერძნულ ტექსტში გვხვდება სიტყვა *დეო* – შეეკრა, მიბმა, ბორკილის დადება, შებოჭვა.

<sup>33</sup> Scott 2005, 181.

<sup>34</sup> იქვე, 179.

მისაღები მიდგომა არის ცოდნისათვის აუცილებელ პირობად შემონმებადობის გამოცხადება<sup>35</sup>. მაგრამ, სკოტის აზრით, ის, რაზეც სოკრატე საუბრობს, არ არის შემონმებადობა: „სოკრატე „მენონში“... სრულებით არ არის დაინტერესებული შემონმებადობით. მეტიც, ვილაც იტყოდა, რომ ის სრულებითაც არ საუბრობს იმაზე, რასაც ჩვენ დღეს ვუნოდებთ ცოდნას, რაც წარმოადგენს შემონმებადობის ფუნქციას, არამედ, საუბრობს გაგებაზე – განმარტების ფუნქციაზე“<sup>36</sup>.

შესაძლოა, სკოტის მიერ განვითარებული თვალსაზრისის მსგავსი აზრი ჰქონდა მხედველობაში გეტიეს, როდესაც აღნიშნავს, რომ პლატონი „მენონში“ იღებს შეხედულებას, რომ ცოდნა იგივეა, რაც შემონმებული ჭეშმარიტი რწმენა. მიუხედავად იმისა, რომ პლატონის „მენონში“ საუბარია რწმენიდან ცოდნის მოცემის პროცესში განმარტების და განსჯის ჩართვაზე, როგორც აღვნიშნეთ, სკოტიც მიუთითებს, რომ ეს არ არის იგივე, რაც თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში შემონმებადობა, არამედ, ის გაგების და მოგონების მომენტებთანაა დაკავშირებული. ამდენად, არ უნდა იყოს სწორი პლატონის შემეცნების თეორიის გეტიესეული გაგებაც.

ყველა ის დასკვნა, რაც მოცემულ სტატიაში არის გაკეთებული, მნიშვნელოვანია როგორც თანამედროვე ფილოსოფიაზე რეფლექსიისათვის, ასევე პლატონის შემეცნების თეორიის ინტერპრეტაციების გასაგებად. ის ფაქტი, რომ თანამედროვე ეპისტემოლოგიაში „ეპისტემეს“ ნაცვლად რწმენის პრობლემატიკა იქნა წინ წამოწეული, თანამედროვე ფილოსოფიის გარკვეულ ბუნებაზე, მასში გარკვეული სახით რელატივიზმის არსებობასა და საკითხებისადმი უფრო პრაგმატული მიდგომისადმი უპირატესობის მინიჭებაზე მიუთითებს. ამასთან, საინტერესოა ამ ჭრილში პლატონის შემეცნების თეორიის ანალიზი და იმ პრობლემის დადგენა, რამაც მსგავსი თავისებური ინტერპრეტაცია გახადა შესაძლებელი. პლატონის შემეცნების თეორიის ამგვარი ინტერპრეტაცია, რომელიც თანხმობაში არ მოდის მის ტექსტებთან, მიუღებელია, თუმცა ეს ინტერპრეტაცია კიდევ ერთხელ მიუთითებს თანამედროვე ეპისტემოლოგიისა და ზოგადად, ფილოსოფიის გარკვეულ მდგომარეობაზე. ვფიქრობ, რომ აუცილებელია ამ ტენდენციის მხედველობაში მიღება და გააზრება.

---

<sup>35</sup> იქვე, 184.

<sup>36</sup> იქვე, 184-5.

**ბიბლიოგრაფია**

**References**

- პლატონი, 1974:** პლატონი 1974, *მენონი*. თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძის, თბილისი
- პლატონი, 2003:** პლატონი 2003, *სახელმწიფო*. თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძის, თბილისი
- პლატონი 2011:** პლატონი 2011, *მეშვიდე წერილი*. თარგმანი ლელა ალექსიძის, თბილისი
- რასელი 2001:** რასელი ბ. 2001, *ფილოსოფიის პრობლემები*. თარგმანი მარინე ამბოკაძის, თბილისი
- Audi 2011:** Audi R. 2011, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, New York
- Chisholm 1989:** Chisholm R.M. 1989, *Theory of Knowledge*, USA
- Dancy, Sosa, Steup 2010:** Dancy J., Sosa E., Steup M. 2010, *A Companion to Epistemology*, United Kingdom
- Fumerton 2006:** Fumerton R. 2006, *Epistemology*, United Kingdom
- Gerson 2009:** Gerson L.P. 2009, *Ancient Epistemology*, New York
- Gettier 1963:** Gettier E.L. 1963, Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23, 121-23
- Goldman 1967:** Goldman A. 1967, A Causal Theory of Knowing, *The Journal of Philosophy*, 64, 357-372
- Kvanvig 2003:** Kvanvig J. 2003, *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*, New York
- Morrow 1929:** Morrow G.R. Jul. 1929, The Theory of Knowledge in Plato's Seventh Letter, *The Philosophical Review*, 38, Issue 4, 326-349
- Moser 2002:** Moser P. K. 2002, *The Oxford Handbook of Epistemology*, USA
- Rescher 2003:** Rescher N. 2003, *Epistemology. An Introduction to the Theory of Knowledge*, USA
- Scott 2005:** Scott D. 2005, *Plato's Meno (Cambridge Studies in the Dialogues of Plato)*, New York
- Williamson 2000:** Williamson T. 2000, *Knowledge and Its Limits*. USA
- Wittgenstein 1975:** Wittgenstein L. 1975, *On Certainty*, Oxford
- Платон 1970:** Платон 1970, *Тэатет*. Сочинения в трех томах. т.2. Ред. А.Ф. Лоцев, Москва



**Ekaterine Gamrekelashvili**

### **Plato's Theory of Cognition and Knowledge as the Verified True Faith in Modern Epistemology**

In the article I discuss the problem of interpretation of Plato's theory of knowledge in contemporary epistemology, namely, I argue that in contemporary epistemology the strongest stress is made on the problems of belief (In Anglo-American philosophy, the so-called *Justified True Belief*) rather than on the question of knowledge, and in many cases knowledge is understood as some kind of belief (justified, reliable, etc.). The most interesting fact is the question that many interpreters of contemporary epistemology claim Plato's theory of knowledge as the basis for this tendency.

I think that less actualization of research of the problem of knowledge in contemporary epistemology is the result of XX century philosophical tradition, the result of those philosophical problems that promoted skepticism in search of the problem of knowledge. What about the contemporary interpretation of Platonic theory of knowledge? It is based on those pragmatic changes and demands which take place in philosophy nowadays and by which XX and XXI centuries challenged philosophy. Though, I would argue that after a thorough exegesis of Platonic texts, this interpretation is revealed as incorrect.

The representatives of contemporary Epistemology, for example, Jonathan Kvanvig, Robert Audi, Paul K. Moser and Dominic Scott, quite often claim (as if Plato was the first who referred to the problem) that knowledge is the same as a true belief. The views developed in Plato's dialogues ("the Meno", "the Theaetetus", "the Seventh Letter") are often interpreted in contemporary Epistemology as if Socrates considers knowledge to be the same as true belief. It seems that this interpretation was promoted as the platonic style of dialogues and difficulties of Socratic style of questioning, as well as Plato's being not thorough about some questions developed in his dialogues and Seventh Letter because of particular reasons.

On the basis of analysis of Plato's particular dialogues, it is possible to discuss this problem; in "the Republic" is expressed the view that knowledge and belief are different and this question is not disputable here. What about "the Meno"? Socrates develops the view that true belief is not a knowledge, that it can be understood so only from the practical view, but it does not give a true knowledge. In "the Meno" is presented the idea of the practical benefit of a true belief in relation to knowledge and this part of the dialogue is often interpreted in contemporary philosophy as the moment of confirmation of the identification of knowledge as true belief in Plato's philosophy.

In Plato's "Theaetetus", after some discussion about the relation of knowledge and true belief, Socrates concludes that they are different.

In Plato's "the Seventh Letter" this question is presented quite differently; it seems that knowledge and belief are somehow identical; the researchers consider that making such identification is incorrect; according to Lela Aleksidze, Plato is less interested in terminological differentiation; also Plato's "The Seventh Letter" should not be discussed apart from those circumstances in which and for which it was written. If we take into account that this letter was not a philosophical tractatus, the so-called terminological incorrectness reflected in it should be discussed only as a refrain from deeper understanding of this question, presenting it in a simpler manner.

In the article particular attention is given to the views developed by the important figure of XX century Epistemology Edmund Gettier. Why should he name Plato among those thinkers who understand knowledge as justified true belief?

In his examples Gettier speaks about some beliefs and views that a person incorrectly considers as true. According to Gettier, Plato also speaks about a similar question; namely, in "the Theaetetus" Plato mentions that a person may be sure that he knows something, but in reality his action may be based only on true belief and not on knowledge. According to Gettier, in "the Meno" Plato develops his view about the identity of knowledge and justified true belief. Plato's view is the following – knowledge and true representation differ by the fact that we acquire knowledge when "biding" the true representations. In spite of the fact that in Plato's "Meno" the discussion refers to the implementation of explanation and justification, as we mentioned above, this is not the same as a justification of belief in contemporary Epistemology, but it is connected with the moments of understanding and reminiscence, so putting it in a different context and discussing it apart from Plato's theory is incorrect. So, Gettier's view seems invalid as the discussion of this problem by Plato remains within the frame of the theory of reminiscence and the implementation of justification and explanation in the process of receiving knowledge from belief is directly connected with Plato's theory of reminiscence.

After discussing all these questions, I develop the view that in spite of some problematic moments in Plato's theory of knowledge (for example, problems with the interpretation of the view about fastening and abiding beliefs by causal reasoning to form knowledge developed by Plato in "the Meno"), I still argue that it is not correct to ascribe to Plato the view about understanding knowledge as a justified true belief. I think this problem needs further investigation both by contemporary epistemologists and by the scholars investigating Platonic theories.

**ფილოლოგია**



## კახა გაბუნია

### ერგატიული და ნომინატიური კონსტრუქციების ჩამოყალიბების ქრონოლოგიისათვის ქართველურ ენებში

ერგატიული სისტემა გარდამავალი ზმნის სუბიექტისა (Ag) და გარდაუვალი ზმნის სუბიექტის (S) ოპოზიციის განსხვავებული ნიშნებით (ზმნური ან სახელური ფორმათწარმოების სისტემაში) ასახვას გულისხმობს; ამასთან, გარდამავალი ზმნის უახლოესი (პირდაპირი) ობიექტი (P) იმავე ფორმითაა წარმოდგენილი, რითაც გარდაუვალი ზმნის სუბიექტი.<sup>1</sup>

ქართველურ ენებში გარდამავალი ზმნის I და II პირის კომბინაციებში ზმნური ტიპის ერგატიული სისტემის კლასიკური სურათია წარმოდგენილი (ზმნური და სახელური ტიპების თაობაზე დაწვრილებით იხ. კლიმოვი,<sup>2</sup> აგრეთვე გაბუნია<sup>3</sup>):

*მო-მ-კალ შენ მე*

*მო-გ-კალ მე შენ*

ერგატიულია ეს სისტემა იმდენად, რამდენადაც, სახელური ფორმების უბრუნველობის პირობებში, ზმნაში აისახება უახლოესი **ობიექტი** და არა **სუბიექტი** – ეს კი **აკუზატიური** სისტემის ენებისთვის სრულიად უცხოა. ქართველური ენებისთვის უაღრესად საინტერესო ვითარებაა პირთა ისეთი კომბინაციების შემთხვევაში, როდესაც III პირის ნაცვალსახელი მოთხრობითი ბრუნვის ფორმითაა (**მან/ა**) წარმოდგენილი:

*მო-მ-კლ-ა მან მე*

*მო-გ-კლ-ა მან შენ*

როგორც ვხედავთ, ზმნურ ფორმაში აისახება **ობიექტი**, თუმცა, ამგვარ კონსტრუქციებში სუფიქსით გარდამავალი ზმნის სუბიექტის გამომხატვაც ხდება.

სუბიექტი ზმნაში პრეფიქსული მორფემით (I და II პირებში) მხოლოდ მაშინ აისახება, როდესაც წინადადების კონსტრუქციაში შემოდის ჩვენებით ნაცვალსახელთა სისტემიდან ნასესხები ელემენტი (**ის // იგი**).

<sup>1</sup> Филлмор 1981, 389; Климов 1973, 42.

<sup>2</sup> Климов 1973.

<sup>3</sup> გაბუნია 2007.

მო-ვ-კალ მე იგი

მო-ჭ-კალ შენ იგი

მო-კლ-ა მან იგი

როგორც ვხედავთ, პირთა ყველა შესაძლო კომბინაციიდან – **უახლოესი ობიექტის ობლიგატორული (სავალდებულო) ასახვა ზმნაში სათანადო აფიქსით** არ ხდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც კონსტრუქციაში შემოდის „უცხო“ (ნაცვალსახელთა სხვა სისტემიდან „ნასესხები“) ელემენტი.

უახლოესი ობიექტის გამოსახატავად **ახალი ბრუნვის** (დავაზუსტებთ: **სუბლექტური მონაცვლეობის პრინციპით აღებული ფორმით**, რომელიც ნასესხებია სხვა სისტემიდან) გამოყენებამ ენობრივ სისტემაში ახალი სახის ოპოზიციური წყვილი წარმოქმნა: ერთი, გაუდიფერენცირებელი **ინდეფინიტივის** ნაცვლად მივიღეთ ორი – **სახელობითი და მოთხრობითი ბრუნვები**.

**ნომინატივისა და ერგატივის** ჩამოყალიბებისა და, შესაბამისად, ერგატიული კონსტრუქციის შექმნის პრობლემას (წარმოების ქრონოლოგიის თვალსაზრისით) უთუოდ უკავშირდება ქართველურ ენებში დროკილოთა I და II სერიის ზმნურ ფუძეთა ურთიერთმიმართების საკითხი.

ა. ჩიქობავას აზრით, დრო-კილოთა I სერიის ზმნური ფუძე გვიანდელი წარმოებისაა: ნომინატიური კონსტრუქცია გარდამავალ ზმნასთან არ გვექონდა.<sup>4</sup> წინარექართველურში ზმნა განასხვავებდა ასპექტებს – მომენტობრივსა და დიურატიულს, არ გვექონდა გარჩევა გვარების მიხედვით. გვარის მიხედვით დაპირისპირებული ფორმების ჩამოყალიბება ზმნური ფუძის გააქტიურების შედეგად (აორისტის ფუძეზე თემატური სუფიქსების – თემის ნიშნების დართვით) იწყება.<sup>5</sup> შესაბამისად, ახალი ტიპის წარმოებაზე გადასვლამ გამოიწვია ახალი კონსტრუქციის წარმოქმნა.

ერგატიული კონსტრუქციის შეცვლა ნომინატიურით ამ თვალსაზრისის მიმდევრებს (ჩიქობავა, როგავა, ლომთათიძე, თოფურია...) შემდეგნაირად წარმოუდგენიათ:

საზოგადოდ, ერგატიული წყობის ენებისთვის (მაგალითად, ჩრდილოკავკასიურ ენებში) დამახასიათებელია ლაბილური კონსტრუქციის მქონე ზმნათა არსებობა: ერთი და იგივე ზმნა შეიძლება იყოს გარდამავალიც

---

<sup>4</sup> ჩიქობავა 1948,112.

<sup>5</sup> ჩიქობავა 1961,122.

(თუკი სინტაქსურად მას შეეწყობა სუბიექტი და პირდაპირი ობიექტი) და გარდაუვალიც (თუ მას შეეწყობა ოდენ სუბიექტი); შდრ. ძვ. ქართ. „**მოიყვანა მან იგი**“ – „**მოიყვანა იგი**“ (= „**მოყვანილ იქნა იგი**“<sup>6</sup>).

გ. როგავა ქართველურ ენებში დრო-კილოთა I სერიის ანმეოს ჯგუფის ნომინატიური კონსტრუქციის ამჟამინდელ გარდამავალ ზმნებს ლაბილური კონსტრუქციის მქონე გარდაუვალი ვარიანტის მქონე ზმნებად მიიჩნევს: ლაბილური კონსტრუქციის ზმნის გარდაუვალმა ვარიანტმა მიიღო ანმეოს მნიშვნელობა და დაუპირისპირდა (დროის მიხედვით) დრო-კილოთა მეორე სერიის ზმნურ ფორმებს.<sup>7</sup>

მაგრამ I სერიის ზმნა-შემასმენელი ობიექტად მიცემით ბრუნვაში დასმულ სახელს მოითხოვს. გ. როგავა ამ ფაქტს იმით ხსნის, რომ ნომინატივი უკვე სუბიექტის ბრუნვა იყო, ამდენად, უახლოესი (პირდაპირი) ობიექტი გაფორმდა ბრუნვაში, რომელიც ირიბი ობიექტის ბრუნვა იყო დრო-კილოთა II სერიაში (შდრ. სამპირიანი „**აუშენა მან მას იგი**“...). ხსენებული ისტორიული პროცესი სქემატურად ამ სახით წარმოდგება:

**II სერია**

**I სერია**

**მან მკის იგი → იგი მკის → იგი მკის + მას<sup>8</sup>**

ამრიგად, ამ თვალსაზრისის მიხედვით, **ნომინატიური** კონსტრუქციის გარდამავალი ზმნები **ფსევდოგარდამავალი** ზმნებია.<sup>9</sup>

საპირისპირო თვალსაზრისს ავითარებს გ. ნებეირიძე (იხ. აგრეთვე ი. მელიქიშვილი, ა. ონიანი და სხვ.):<sup>10</sup> მისი აზრით, ქართველურ ენებში სახელური ტიპის ერგატიული სისტემა წარმოიქმნა შედარებით გვიან და თანაც შეზღუდული დისტრიბუციით (გარდამავალი ზმნის მეორე სერია); მეტიც, – ზანურისა და ქართულის დიალექტებში ერგატიული სისტემის აქტიურზე გადასვლის ტენდენციაც შეინიშნება, რაც სრულიად ახალი პროცესია.<sup>11</sup>

გ. ნებეირიძე უარყოფს არათუ ერგატიული სისტემის არსებობას დი-აქრონიულ ასპექტში, არამედ, სინქრონიულ დონეზეც ეჭვქვეშ აყენებს

<sup>6</sup> ჩიქობავა 1942, 232-233.

<sup>7</sup> როგავა 1975, 278.

<sup>8</sup> როგავა 1975, 278.

<sup>9</sup> იქვე, 279.

<sup>10</sup> მელიქიშვილი 1998; ონიანი 1989, 146-152.

<sup>11</sup> ნებეირიძე 1988, 93.

ერგატიული კონსტრუქციის არსებობას: მას მიაჩნია, რომ ერგატივი ქართულში უნდა განვიხილოთ, როგორც სახელობითის პოზიციური ვარიანტი გარდამავალი ზმნის მეორე სერიის ფორმებთან<sup>12</sup>; შესაბამისად, მესამე პირდაპირობიექტური პირის (I და II პირი უბრუნველი ნაცვალსახელებითაა წარმოდგენილი) შემთხვევაში აკუზატიურობა რეალიზდება სახელობითი ან მიცემითი ბრუნვით.<sup>13</sup>

ხსენებული თვალსაზრისის მიხედვით, **სუბიექტისა და ობიექტის** დიფერენცირება საერთო-ქართველურ ფუძე-ენაში ხდებოდა სიტყვათა ფიქსირებული რიგით. შემდეგში სიტყვათა ფიქსირებული რიგი მოიშალა, რამაც აუცილებელი გახდა **ერგატივის** წარმოქმნა **სახელობითის** პოზიციური ვარიანტის სახით.<sup>14</sup>

ერთ-ერთი არგუმენტი ერგატიული კონსტრუქციის გვიანდელი წარმოების მტკიცებისას არის ის, რომ ერგატივის ნიშნები ქართველურ ენებში არ წარმოადგენენ ერთმანეთის ფონეტიკურ შესატყვისებს. ამდენად, ერგატივის წარმოქმნა ქართველურ ენებში მოხდა ცალ-ცალკე, ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად.<sup>15</sup>

ვფიქრობთ, გ. ნებიერიძის მოსაზრება დამატებით არგუმენტაციას მოითხოვს; ბევრ კითხვას აჩენს წარმოდგენილი გზა: განხორციელებულიყო **იგი** → **მან** პროცესი (რასაც გვთავაზობს გ. ნებიერიძე): **იგი** ჩვენებითი ნაცვალსახელია, **სხვა სისტემიდანაა წასესხები**, გვიან არის ჩართული აგენსი-პაციენსის დაპირისპირების ასახვის ენობრივ მექანიზმში; მიუღებელია ეს თვალსაზრისი ჩვენთვის იმიტომაც, რომ მის მიხედვით, უახლოესი ობიექტის სხვადასხვა ბრუნვის ფორმებით (**სახელობითით და მიცემითით**) გამოხატვის კანონზომიერება დადგენილი არ არის.

კერძოდ, გ. ნებიერიძე ამოსავლად მიიჩნევს **„კაცი მოკლა დათვი“** ტიპის კონსტრუქციას (სადაც ნომინატივითაა წარმოდგენილი როგორც **სუბიექტი**, ისე **ობიექტი**<sup>16</sup>). ერგატივის ნომინატივის პოზიციური ვარიანტის სახით ჩამოყალიბება თითქოსდა მათი ფორმოებრივი მარკირების დამთხვევამ განაპირობა...

---

<sup>12</sup> იქვე, 186.

<sup>13</sup> იქვე, 184.

<sup>14</sup> იქვე, 189.

<sup>15</sup> Климов 1962, 62; ონიანი 1989, 146-152; ნებიერიძე 1988, 188-189.

<sup>16</sup> ნებიერიძე 1988, 189.



**აგენსი ~ პაციენსის** დაპირისპირების სახელურ სისტემაში გადატანა რომ ამ სახელთა ფორმობრივი დამთხვევითაა განპირობებული, ვფიქრობთ, მისაღები თვალსაზრისია, მაგრამ საქმე სწორედ საპირისპირო პროცესთან გვაქვს: III პირთა კომბინაციაში (ისევე, როგორც I და II პირთა კომბინაციებში – მხედველობაში გვაქვს კონსტრუქცია **\*„მოკლა მან[ა] მან[ა]“**) ზმნურ ფორმაში თავდაპირველად უახლოესი ობიექტი უნდა ასახულიყო: მაგრამ ვინაიდან ნაცვალსახელური ფუძეები ფორმობრივ ერთმანეთს დაემთხვა, სწორედ III პირის ნაცვალსახელებში განხორციელდა **აგენსი ~ პაციენსის** დაპირისპირების ზმნურიდან სახელურ სისტემაში გადატანა (**მან → იგი**). ეს რომ ასეა, ამაზე მეტყველებს რამდენიმე უპასუხოდ დარჩენილი საკითხი, რომელთა ახსნა, გ. ნებიერიძის ვერსიის მიხედვით, არ ხერხდება; კერძოდ, როგორ და რატომ მივიღეთ დრო-კილოთა I სერიის ფორმებთან მიცემითი უახლოესი ობიექტის ბრუნვად? რამ განაპირობა ერთ შემთხვევაში **სუბიექტი ~ ობიექტის** ოპოზიციის წარმოდგენა **სახელობითი ~ მიცემითის** (I სერიის ფორმებთან), სხვა შემთხვევაში კი **მოთხრობითი ~ სახელობითის** (II სერიის ფორმებთან) წყვილებით?

ეს კითხვები უპასუხოდ რჩება და, შესაბამისად, ეჭვქვეშ აყენებს სახელობითბრუნვიანი (**\*„კაცი დაინახა ქალი“** ტიპის) კონსტრუქციების ამოსავლად მიჩნევის თეზას.

**აკუზატიური** სისტემა, სახელწოდებიდანაც ჩანს, რომ გულისხმობს სპეციალური **აკუზატიური** ბრუნვის (ანდა ზმნაში მისი მორფოლოგიური ეკვივალენტის) არსებობას, რითაც იგი სუბიექტის (გარდამავალი თუ გარდაუვალი ზმნისას) ბრუნვას უპირისპირდება. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია, რომ აკუზატივის სემანტიკის გადმოცემა სახელობით ბრუნვას დაეკისროს (ის, რაც ისტორიულადაც და სინქრონიულ დონეზეც თავად გ. ნებიერიძისთვის ეჭვშეუვალი ფაქტია).<sup>17</sup>

შემთხვევით ფაქტად არ მიგვაჩნია ის, რომ ძველ ქართულში საკუთარი სახელები სახელობითის ნიშანს (ისევე, როგორც ერგატივის ნიშანს) არ დაირთავდნენ: წინადადებაში – **„აბრაამ შვა ისააკ“** – **„აბრაამ“**, **„ისააკ“** ფორმები არის არა **ნომინატივი**, არამედ **ინდეფინიტივი** (უნიშნო ფორმა, ე.წ. **განუსაზღვრელობითი** ბრუნვა), ისევე, როგორც **მე, შენ** ფორმებს ვერ მივიჩნევთ ნომინატივის ფორმებად...

<sup>17</sup> ნებიერიძე 1988; მაჭავარიანი 1987, 26.

ძველი ქართულის ფაქტობრივი მონაცემების თანამედროვე ქართულის მონაცემებთან ურთიერთშედარება-შეპირისპირების შედეგად, შეგვიძლია აღვადგინოთ მოთხრობითი ბრუნვის გავრცელების მიმართულება: ისტორიულად ერგატივის დაპირისპირება ნომინატივთან (**აგენსი ~ პაციენსის** ოპოზიციის ასახვა) **ნაცვალსახელთა სისტემაში** ჩაისახა (უკვე ძველ ქართულში ოპოზიციური ნწყვილის – **მან ~ იგი** – არსებობა ეჭვს არ იწვევს);

ძველი ქართულის ფიქსირებული მონაცემების მიხედვით, ეჭვს არ იწვევს ნაცვალსახელური **-მან** სუფიქსის ერგატივის ფუნქციით ხმარება როგორც სულიერ (ადამიანთა კლასის), ისე უსულო (ნივთთა კლასის) სახელებში (**კაც-მან; სახლ-მან...**).

ძველი სალიტერატურო ქართული ენის დონეზე ერგატივის ნიშანი არ გამოიყენებოდა **პერსონალურ** (საკუთარ) სახელებთან („აბრაამ შვა ისააკ“); ერგატიული სისტემა ამ ტიპის სახელებში ჩვენ თვალწინ ვრცელდება. რაც შეეხება I და II პირის ნაცვალსახელებს – არც ძველ, არც თანამედროვე ქართულში ისინი მოთხრობითი ბრუნვის ნიშანს არ დაირთავენ.

ეს პროცესი სქემატურად ასე შეგვიძლია გამოვხატოთ:

- 1) | III პირის ნაცვალსახელი
- 2) | საზოგადო სახელები
- 3) √ საკუთარი სახელები

თუ ზემოთ მოყვანილ სქემას მ. სილვერსტინის ანომალობის იერარქიულ სქემას შევადარებთ,<sup>18</sup> შევნიშნავთ, რომ ქართველურ ენათა ვითარება მისდევს ერგატიული სისტემის მქონე ენათა უნივერსალურ კანონზომიერებას.

შენიშვნის სახით დავძენთ, რომ მ. სილვერსტინის სქემისგან განსხვავებით, წარმოდგენილ სქემაში III პირის ნაცვალსახელი უფრო ზოგადი მნიშვნელობის გამომხატველად არის მიჩნეული: ფაქტობრივად, პროცესი მიმდინარეობს პრინციპის – **მეტად ზოგადიდან უფრო კონკრეტულისკენ** – გათვალისწინებით; ამ მხრივ კი III პირის ნაცვალსახელი ყველაზე განზოგადებული, დაუკონკრეტებელი სემანტიკის მქონე ერთეულია, რითაც აშკარა ოპოზიციას ქმნის I და II პირის ნაცვალსახელებთან: ეს უკანასკნელნი ხომ ენობრივი სისტემის ყველაზე მეტად კონკრეტიზე-

---

<sup>18</sup> Silverstein 1976, 112-171.

ბული, მარკირებული ფორმებია („მე“ მოლაპარაკე პირისთვის ერთადერთია, ისევე, როგორც „შენ“ – თანამოსაუბრე).

რაც შეეხება **ნომინატიურ-აკუზატიურ** სისტემას, იგი საპირისპირო მიმართულებით ვითარდება: ამდენად, მოსალოდნელი იყო, **აკუზატივი** ჩამოყალიბებულიყო, პირველ რიგში, I და II პირის ნაცვალსახელებში.

**აკუზატივი** კი ქართველურ ენებში არც I და II პირის, არც საზოგადო და არც საკუთარ სახელებში არ დასტურდება: რაც შეეხება ვარაუდს, თითქოს სახელობითი და მიცემითი ბრუნვები ახდენენ აკუზატივის კომპენსაციას, ეს ჩვენთვის მიუღებელია თუნდაც იმიტომ, რომ აკუზატიური სისტემისთვის არსებითი, განმსაზღვრელი სპეციალური ბრუნვის – **აკუზატივის** არარსებობა ქართველურ ენებში უკვე თავისთავად გულისხმობს აკუზატიური სისტემის შეუსაბამობას ამ ენათა ბუნებასთან.<sup>19</sup>

ამდენად, ქართველურ ენათა **ერგატიული** კონსტრუქცია პირველადია დრო-კილოთა I სერიის ფორმათა **ნომინატიურ-დატიურ** (და არა **ნომინატიურ-აკუზატიურ**!) კონსტრუქციასთან მიმართებით. სხვა საკითხია **ერგატიულისა** და **ინდეფინიტიური** კონსტრუქციების ისტორიული მიმართება: ამოსავალი უთუოდ **სახელური ტიპის ინდეფინიტიური კონსტრუქციაა**, ზმნური ტიპის ერგატიული სისტემის არსებობის პირობებში: სინქრონიულ დონეზეც ზმნური ტიპის ერგატიული სისტემის კანონზომიერება (ზმნურ ფორმაში სპეციფიკური მარკერით უახლოესი ობიექტის **ობლიგატორული** ასახვა) დარღვეულია მხოლოდ იმ შემთხვევებში, როდესაც **ინდეფინიტიური** კონსტრუქციის ნაცვლად წარმოდგენილია ნარევი ტიპის (**ინდეფინიტიურ-ნომინატიური ან ინდეფინიტიურ-დატიური**) – „მოვკალ მე იგი“, „ვკლავ მე მას“, „მოჰკალ შენ იგი“, „მოჰკლავ შენ მას“... ანდა **ნომინატიურ-დატიური** („კლავ-ს იგი მას“...) კონსტრუქციები.

\*\*\*

ქართველური ენებისთვის დამახასიათებელი კოორდინაციული სინტაქსური მექანიზმის ერთ-ერთი თავისებურებაა მიცემითბრუნვიანი აქტანტის ფუნქციონირება: მიცემითში ფორმდება ზმნა-შემასმენელთან დაკავშირებული სამივე აქტანტი: **დიდი კოორდინატი** (სუბიექტი), **მცირე კოორდინატი** (უახლოესი ობიექტი), **უმცირესი კოორდინატი**.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> შდრ.: გაბუნია 1996.

<sup>20</sup> ჩიქობავა 1968, 218.

ძველ ქართულ სალიტერატურო ენაში **მიცემითში** დასმული სახელი ზმნა-შემასმენელთან კოორდინაციულ ურთიერთობაში შემდეგ ფუნქციებს ასრულებდა:

**1) აღნიშნავდა გარდამავალი ზმნის სუბიექტს (Ag) დრო-კილოთა III სერიის ფორმებთან:**

„**მამასა მისსა დაემარხა სიტყუად ესე**“ (დაბად., 37:11);<sup>21</sup> „**არასადა ეგრე ვის უთქუამს კაცსა**“ (იოანე, 7:46).

**2) გამოხატავდა ე.წ. „ინვერსიულ ზმნათა“ სუბიექტს:**

„**რომელსა აქუნდეს საზრდელი**“ (ლუკა, 3:11); „**ვინ ვჰგონიე ერსა ამას?**“ (ლუკა, 19:18).

**3) დრო-კილოთა I სერიის ნაკვეთებში გარდამავალი ზმნა უახლოეს (პირდაპირ) ობიექტს მიცემითში დაირთავდა:**

„**ვთხზავ ბაჲასა და ვჭამ პურსა**“ (მამათა სწავლანი, 6, 11:5) „**ერსა ვკრებთ**“ (სინური მრავალთავი, 251:29).

**4) მიცემითი ირიბი ობიექტის ბრუნვაა დრო-კილოთა სამსავე სერიაში როგორც გარდამავალ სამპირიან, ისე გარდაუვალ (ორპირიან) ზმნებთან:**

„**ვევედრენით ღმერთსა**“ (მამათა სწავლანი, 142:7); „**აჰკიდეს ტკრთი თვისი კარაულსა**“ (დაბად., 44:13).

**5) მიცემითში დასმული ბრუნვაუცვლელი ობიექტი ზოგიერთ ზმნასთან (ე.წ. „დეპონენსები“) უახლოესი (პირდაპირი) ობიექტის ფუნქციას ასრულებს:**

„**რომელმან დაჰბადა დასაბამსა**“ (ლუკა, 9:18); „**რომელი ჰხედვიდეს ძესა**“ (იოანე, 6:40).

არსებითად, ასეთივე ვითარებაა თანამედროვე სალიტერატურო ქართულსა და დიალექტებშიც.

მიცემითბრუნვიანი აქტანტების ფუნქციონირება განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს დრო-კილოთა I სერიის ფორმებთან: სამპირიან გარდამავალ ზმნა-შემასმენელთან ირიბი (**0<sub>ო</sub>**) და უახლოესი (**0<sub>უ</sub>**) ობიექტები ფორმოზოგივ იდენტურად – **მიცემით ბრუნვაში** არიან წარმოდგენილნი.

მიცემითი ნეიტრალური („ნერტილოვანი“) ბრუნვაა სანყისობა-სასრულობის თვალსაზრისით: მისი უძველესი ფუნქცია გახლდათ ნეიტრა-

---

<sup>21</sup> ციტატები მოტანილია შემდეგი გამოცემების მიხედვით: დაბადებისა 1947; ქართული ოთხთავი 1945; მამათა სწავლანი, 1955; სინური მრავალთავი 1959.

ლური, არამარკირებული (სანყისობა-სასრულობის თვალსაზრისით) პო-  
ზიციის ასახვა სივრცულ, დროით თუ კაუზალურ ასპექტებში;<sup>22</sup> ამდენად,  
მისი გამოყენება ობიექტის, მით უფრო, უახლოესი ობიექტის ბრუნვად  
(რომელიც მარკირებულია სასრულობის სემანტიკური ნიშნით) მოულო-  
დნელია: მიცემითის მორფოლოგიური ფუნქცია შეუთავსებელია „მოქმე-  
დების შედეგის“ (სასრულობის სემანტიკა) შინაარსთან.<sup>23</sup> სწორედ ეს არის  
ერთ-ერთი მიზეზი, რაც გვაგვარაუდებინებს | სერიაში მიცემითში გაფორ-  
მებული უახლოესი ობიექტის მეორეულობას: ისევე, როგორც | სერიის  
ნომინატიური კონსტრუქციაა თავად „ფსევდოგარდამავალი“ ზმნის კონ-  
სტრუქცია, ამ კონსტრუქციის შემქმნელი ბრუნვები – **ნომინატივი (აგენ-  
სის ფუნქციით)** და **დატივი** (უახლოესი ობიექტის ფუნქციით) ორპირიანი  
გარდაუვალი ზმნის შესაბამისი სინტაქსური კატეგორიების (გარდაუვა-  
ლი ზმნის სუბიექტი – S, ირიბი ობიექტი – O<sub>ო</sub>) გამომხატველი ბრუნვებია  
ისტორიულად და მესამე პირის (ირიბობიექტური პირის) მატება | სერიის  
შესაბამის ზმნურ ფორმასთან დაკავშირებული ირიბობიექტური პირის  
ანალოგიით ხდება; შდრ.:

*|| სერიის სამპირიანი გარდამავალი ზმნის კონსტრუქცია:*

**„დაუმალა მან ის მას“**

*| სერიის ორპირიანი გარდაუვალი ზმნის კონსტრუქცია:*

**„ემალეზა ის მას“**

*| სერიის ფსევდოგარდამავალი სამპირიანი ზმნის კონსტრუქცია:*

**„უმალავს ის მას მას“**

აღსანიშნავია, რომ ამ სახის ტრანსფორმაციებში მექანიკურად არის  
**სუბიექტისა და ირიბი** ობიექტის ბრუნვები აღებული ისე, რომ მიღე-  
ბულ ფორმათა მნიშვნელობა არ არის თანხვედნილი სათანადო ფორ-  
მათა ამოსავალ სემანტიკასთან: რეალურად, **გარდაუვალი ზმნის სუბი-  
ექტი გარდამავალის პირდაპირობიექტური პირის ფარდია** სემანტიკური  
თვალსაზრისით, **ფსევდოგარდამავალ** | სერიის ზმნურ კონსტრუქციაში  
კი სახელობითში **აგენსი** დაისმის, **პირდაპირობიექტური** პირი კი – მი-  
ცემითში... სხვაგვარად რომ ვთქვათ, აღებულია, ასე ვთქვათ, „წმინდა“  
ფორმა, მნიშვნელობის სრული იგნორირებით.

---

<sup>22</sup> გაბუნია 2008, თავი I, §2.

<sup>23</sup> იქვე.

ასე რომ, მიცემითი „ითვისებს“ **სასრულობის** სემანტიკის მატარებელი **პირდაპირი (უახლოესი)** ობიექტის აღნიშვნის ფუნქციას, რაც, ცხადაა, მხოლოდ მექანიკური ტრანსფორმაციის შედეგია.

ქართველურ ენებში მიცემითის **აქტანტის ბრუნვად** ხმარება (რაც უცხოა ინდოევროპული ენებისთვის, ხოლო დამახასიათებელია იბერიულ-კავკასიურ ენათათვის), თავისთავად, ღირსშესანიშნავი ფაქტია: წინადადების კოორდინაციულ სტრუქტურაში **ირიბობიექტური** პირი **მთავარი ნევრია** წინადადებისა, ისევე, როგორც **სუბიექტი**, ანდა **უახლოესი (პირდაპირი)** ობიექტი. მაგრამ ისტორიულად **მიცემითი**, როგორც ჩანს, არ გახლდათ აქტანტის ბრუნვა: ენის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ხდება მისი მოქცევა ზმნა-შემასმენელის ორბიტაში და იგი ირიბობიექტური პირის სტატუსს იძენს.

ამ მხრივ მეტად საინტერესოა ე.წ. „**საზედაო სიტუაციის**“ კატეგორიის<sup>24</sup> განხილვა: „**და-ა-ხატ-ა მან მას ის**“ სემანტიკურად გადმოსცემს იმასვე, რასაც „**დახატა მან ის მასზე**“... ა- ხმოვანპრეფიქსს ახასიათებს პირის მატების შესაძლებლობა (გამოთქმულია ვარაუდი სხვა ხმოვანპრეფიქსთა ანალოგიური ფუნქციით გამოყენების შესახებ)<sup>25</sup> და ეს პირი **ირიბი ობიექტია** (შდრ.: „**ა-, ე-, უ-** პრეფიქსები კონსტრუქციაში ირიბი ობიექტის პოვნეირებაზე მიანიშნებენ“).<sup>26</sup>

ძველ ქართულ ენაში ირიბი და უახლოესი ობიექტები თანაბარი სინტაქსური ძალისანი არ ჩანან: მაგალითად, **უახლოესი ობიექტის** რიცხვი აისახებოდა ზმნაში („**მო-ჰ-კლ-ნ-ა მან იგინი**“), **ირიბისა** კი არა; დღესდღეობით ვითარება ირიბობიექტური პირის სასარგებლოდ შეიცვალა: შდრ. ძვ. ქართ.: „**გკითხავ თქვენ**“ – თან. ქართ.: „**გკითხავ-თ თქვენ**“..

როგორც ჩანს, ირიბი ობიექტის „გაძლიერება“ (სინტაქსური თვალსაზრისით) გაგრძელებაა იმ ტენდენციისა, რამაც ძირეულად შეცვალა ქართველური ზმნის ბუნება: მას შეუძლია აფიქსით ასახოს ფორმაში არა მარტო უახლოესი, არამედ ირიბობიექტური პირიც.

საშუალო ქართულში საკმაოდ გვხვდება პირთა (საუბარია ობიექტურ პირებზე) მატების მაგალითები<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> შანიძე 1980, 374.

<sup>25</sup> ჯორბენაძე 1983, 225; მაჭავარიანი 1987.

<sup>26</sup> ჯორბენაძე 1983, 225.

<sup>27</sup> იმნაიშვილი 1982, 321; ბურჭულაძე 1978, 76-77.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, მიცემითი აქტანტურ ბრუნვად (მისი ზმნური აფიქსებით წარმოდგენის შესაძლებლობა ფორმაში) ენის განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ჩამოყალიბდა – ყოველ შემთხვევაში, სახელური ტიპის ერგატიული კონსტრუქციის ჩამოყალიბება წინ უსწრებდა ამ პროცესს – მიცემითბრუნვიანმა აქტანტმა სახელობით-ბრუნვიანი აქტანტის ზმნური ნიშნები „შეიზიარა“ და უკვე ქართველური ენების დიფერენციაციამდელ ეტაპზე მას იგივე პრეფიქსები ასახავენ ზმნაში, რაც – უახლოეს ობიექტს.

მიცემითი ბრუნვის არქაული სახე, სამივე ქართველური ენის მონაცემთა მიხედვით, **-ას** უნდა ყოფილიყო,<sup>28</sup> თუმცა მიცემითის აქტანტად ჩამოყალიბების პროცესში **-ას** → **-ს** გამარტივების პროცესი დასრულებული ჩანს და „**აქტანტური ბრუნვის**“ ნიშნად ენამ აიღო მარტივი **-ს**, რითიც იგი დაუპირისპირდა „**ლოკატიურ**“, არქაულ მიცემითს (**-ას** სუფიქსიანი ფორმა).

## ბიბლიოგრაფია

### References

- ბურჭულაძე 1978:** გ. ბურჭულაძე გ. 1978, ინტერესის მიცემითის შესახებ ქართულში, კრებულში: *ზოგადი და იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების საკითხები*, თბილისი
- გაბუნია 1995:** გაბუნია კ. 1995, -ას სუფიქსიანი მიცემითის უძველესი ფუნქციებისათვის ქართველურ ენებში, *იკენ*, 20-21, თბილისი
- გაბუნია 1996:** გაბუნია კ. 1996, აღდგება თუ არა ზმნური ტიპის ნომინატიური სისტემა ქართველურ ფუძე-ენაში? *საენათმეცნიერო ძიებანი*, V
- გაბუნია 2007:** გაბუნია კ. 2007, *ბრუნვათა სისტემები ქართველურ ენებში*, თბილისი
- გაბუნია 2008:** გაბუნია კ. 2008, *ზმნიზედები ქართველურ ენებში*, თბილისი
- დაბაძებისაძე 1947:** დაბაძებისაძე 1947, ძველი ქართული ენის ძეგლები, 4, თბილისი

---

<sup>28</sup> გაბუნია 1995.

- იმნაიშვილი 1987:** იმნაიშვილი ი. 1987, *ძველი ქართული ენის ქრესტომათია*, I, თბილისი
- მამათა სწავლანი 1955:** მამათა სწავლანი, 1955, X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბილისი
- მაჭავარიანი 1987:** მ. მაჭავარიანი მ. 1987, *ქცევის გრამატიკული კატეგორიის სემანტიკა*, თბილისი
- მელიქიშვილი 1988:** მელიქიშვილი ი. 1988, ზმნურ ფორმათა I, II და III სერიის ურთიერთმიმართებისათვის ქართველურ ენებში: ნომინატიურ და ერგატიულ (აქტიურ) კონსტრუქციათა ურთიერთმიმართებისათვის, *სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის ქართული ენის კათედრის შრომები*, 4
- ნებიერიძე 1988:** ნებიერიძე გ. 1988, როგორი სისტემა უნდა აღდგეს ქართველურ ფუძე-ენაში – ერგატიული თუ ნომინატიური? *მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია*, №2
- ონიანი 1989:** ონიანი ა. 1989, *ქართველურ ენათა შედარებითი გრამატიკის საკითხები* (სახელთა მორფოლოგია), თბილისი
- როგავა 1975:** როგავა გ. 1975, ნომინატიური კონსტრუქციის მქონე გარდამავალი ზმნის გენეზისისათვის ქართველურ ენებში, *იკენ, ტ.* II, თბილისი
- სინური მრავალთავი 1959:** *სინური მრავალთავი 864* წლისა, 1955, აკაკი შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით, თბილისი
- შანიძე 1980:** შანიძე ა. 1980, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, *შრომები*, III, თბილისი
- ქართული ოთხთავი 1945:** *ქართული ოთხთავის ძველი რედაქცია*, სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით, გამოსცა ა. შანიძემ, თბილისი
- ჩიქობავა 1942:** ჩიქობავა ა. 1942, ერგატიული კონსტრუქციის პრობლემისათვის, ამ კონსტრუქციის სტაბილური და ლაბილური ვარიანტები, *ენიკის მოამბე*, XII, თბილისი
- ჩიქობავა 1948:** ჩიქობავა ა. 1948, *ერგატიული კონსტრუქციის პრობლემა იბერიულ-კავკასიურ ენებში*, I, თბილისი
- ჩიქობავა 1961:** ჩიქობავა ა. 1961, *ერგატიული კონსტრუქციის პრობლემა იბერიულ-კავკასიურ ენებში*, II; თბილისი
- ჩიქობავა 1968:** ჩიქობავა ა. 1968, *მარტივი წინადადების პრობლემა ქართულში*, თბილისი



- ჯორბენაძე 1983:** ჯორბენაძე ა. 1983, *ზმნის ხმოვანპრეფიქსული წარმოება ქართულში*, თბილისი
- Silverstein 1976:** Silverstein M. 1976, Hierarchy of Features and Ergativity, in: Dixon, R. M. W. (ed.), *Grammatical Categories in Australian Languages*, Canberra, 112-171
- Климов 1962:** Климов Г. А. 1962, *Склонение в картвельских в сравнительно-историческом аспекте*, Москва
- Климов 1973:** Климов Г. А. 1973, *Очерк общей теории эргативности*, Москва
- Филлмор 1981:** Филлмор Ч. 1981, Дело о падеже, в кн.: *Новое в зарубежной лингвистике*, вып. X, Москва, 369-495

### Kakha Gabunia

#### Towards the Chronology of Development of Ergative and Nominative Constructions in Kartvelian Languages

The ergative system means a different featured reflection of transitive and non-transitive verbs. The direct object of a transitive verb is presented by the same form as a non-transitive verb subject.

In Kartvelian languages, in the combinations of the first and second personal pronouns of a transitive verb there is a classical picture of the verbal ergative system. For instance, *mo-m-kal Sen me* (You killed me); *mo-g-kal me Sen* (I killed you).

This system is ergative because there is no case of name forms and the direct object or subject is reflected in the verb.

For Kartvelian languages there is a very interesting case in the combinations of personal pronouns, when the third person pronoun is presented by the form of narrative: *mo-m-kl-a man me*; (He/she killed me); *mo-g-kl-a man Sen* (He/she killed you).

It is clear that the object is reflected in the verb-form, though in such constructions the subject of the transitive verb can also be presented with a suffix.

The reflection of a subject with the prefix morpheme in a verb only happens when the element from the demonstrative pronoun system occurs in

the sentence: *mo-v-kal me igi* (I killed her/him); *mo-h-kal Sen igi* (You killed her/him); *mo-kl-a man igi* (He/she killed her/him).

From every possible combination of personal pronouns the obligatory reflection of the direct object in the verb form with the affix does not happen only when the “unknown” element occurs in the sentence.

For the expression of the direct object, the usage of a new case in linguistic systems has formed a new oppositional pair: instead of one non-differential infinitive we have got two - nominative and narrative cases.

The characteristic of ergative languages is the existence of the verbs with labial construction: The same verb can be transitive and non transitive at the same time: *moikvana man igi - moikvana igi* (= *mokvanil iqna igi*).

G. Rogava thinks that in Kartvelian languages transitive verbs with nominative construction, which belong to the present group of the first series of time-tense, are the variation of non transitive verbs with labial construction. This means that the non-transitive variation of a verb with labial construction has now taken the meaning of present tense and in terms of tense is opposed to the verb form from the second series of time-tense. But the verb-predicate of the first series requires a noun as the object in the dative case. This is because of the fact that the nominative had already been used as a subject case. Therefore, the direct object is put into case, which had been the indirect object case in the second series of time-tenses. Observe this historical process in the scheme below:

II series	I series
<i>man mkis igi</i>	<i>igi mkis</i>
→ <i>igi mkis</i> → <i>igi mkis + mas</i>	

On the basis of comparison of the old and contemporary Georgian language data we can restore the dissemination direction of the narrative case: historically the opposition between ergative and nominative occurred in the pronoun system. According to the old Georgian language data, there is no doubt that the personal pronoun - he/she - is used with the ergative function in both animate and non animate objects.

On the level of old Georgian literary language there was no use of any ergative sign with personal names. The dissemination of the ergative system in this type of names is happening in front of us. As for the first and second person pronouns, they do not have the ending of the narrative case, neither in

the old nor in the contemporary Georgian language. Observe this process in the scheme below:

- |    |   |                     |
|----|---|---------------------|
| 1) |   | III person pronouns |
| 2) |   | common names        |
| 3) | ↓ | proper names        |

The ergative construction of the Kartvelian languages is primary in terms of nominative-dative construction of the first series forms. The historical approach to ergative and indefinite constructions is another topic. The main focus is definitely on the nominal type indefinite construction in the existence of verbal type ergative system.

Another issue is the use of the dative case as an **actant case**. It is worth mentioning that in the coordinative structure of a sentence the indirect object is the main part of the sentence as well as the subject or direct object. But, historically, the dative case does not seem to be the actant case. With the process of language development it so happens that it is placed in the orbit of the verb-predicate and then acquires the status of indirect object.

## რომან ლოლუა

### კავკასიის ალბანური ენის ლექსიკა ლეზგიურ ენათა ისტორიულ-შედარებით გრამატიკაში<sup>1</sup>

ჯერ კიდევ კავკასიის ალბანური წერილობითი ძეგლების აღმოჩენამდე სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოითქვა საფუძვლიანი მოსაზრება უდიურისა და კავკასიის ალბანურის საერთო წარმომავლობის შესახებ. იმ დროს ის მკვლევრები, ვინც მხარს უჭერდა ამ თვალსაზრისს, ძირითადად ისტორიულ წყაროებსა და ეთნოლოგიურ მასალას იშველიებდნენ. ალბანური ანბანის შემცველი №7117 ხელნაწერის აღმოჩენის შემდეგ აკ. შანიძე, რომელმაც შეისწავლა აღნიშნული ხელნაწერი, მივიდა დასკვნამდე, რომ ფონოლოგიური სისტემა, რომელსაც ეფუძნება კავკასიის ალბანური ანბანი, „უფრო მეტად აძლიერებს ალბანური და უდიური ენების ტრადიციული გაიგივების საფუძვლიანობას“.<sup>2</sup>

მინგეჩაურის წარწერების აღმოჩენის შემდეგ ა. აბრამიანმა, ვ. გუკასიანმა, გ. კლიმოვმა, ს. მურავიოვმა და სხვ., ხოლო უკანასკნელ პერიოდში – ზ. ალექსიძემ, ი. გიპერტმა და ვ. შულცემ სათანადო არგუმენტებით გაამყარეს ალბანურ-უდიური ჰიპოთეზა.

ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა სინური პალიმფსესტების აღმოჩენის შემდეგ გამოქვეყნებული მონოგრაფიები: ზ. ალექსიძის „კავკასიის ალბანეთის ენა, დამწერლობა და მწერლობა“<sup>3</sup> და ი. გიპერტის, ვ. შულცეს, ზ. ალექსიძისა და ჟ.-პ. მავს „კავკასიის ალბანური პალიმფსესტები სინას მთიდან“<sup>4</sup> (“The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai”). ორივე მონოგრაფია ალბანურისა და უდიურის საერთო წარმომავლობის დამადასტურებელ საყურადღებო დაკვირვებებს შეიცავს.

ი. გიპერტის, ვ. შულცეს, ზ. ალექსიძისა და ჟ.-პ. მავს ერთობლივ მონოგრაფიაში კავკასიის ალბანური ენის ადგილის განსაზღვრას ცალ-

---

<sup>1</sup> ნაშრომი შესრულებულია შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით (საგრანტო პროექტი №31/45).

<sup>2</sup> Шанидзе 1938, 37.

<sup>3</sup> ალექსიძე 2003.

<sup>4</sup> Gippert, Schulze, Aleksidze, Mahé 2008.

კე ქვეთავი ეთმობა<sup>5</sup> (4. Toward a Linguistic Classification of Caucasian Albanian, 4.1. The etymological setting; ავტორები – ი. გიპერტი და ვ. შულცე). მიუხედავად ავტორებისადმი ჩვენი დიდი პატივისცემისა, უნდა აღინიშნოს, რომ კავკასიის ალბანური ენის ნათესაობა ნახურ-დაღესტნურ ენებთან არაკორექტულადაა პოსტულირებული ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის თვალსაზრისით: არ არის წარმოდგენილი რეგულარული და კანონზომიერი ბგერათშესატყვისობები კავკასიის ალბანურსა და სხვა ნახურ-დაღესტნურ ენებს შორის, რომელთა არსებობაც, როგორც ცნობილია, ნათესაობის დადგენის ერთადერთ უეჭველ კრიტერიუმს წარმოადგენს. ასევე ვერ გავიზიარებთ ლეზგიურ ენათა დაშლის სქემას: ი. გიპერტისა და ვ. შულცეს აზრით, „ძველი უდიური (უდიურისა და კავკასიის ალბანურის წინარე ენა, როგორც მას უწოდებენ მკვლევრები) გამოეყო „საერთო-სამურულ ერთობას“ და არა საერთო-ლეზგიურს, ხოლო მისი გასვლის შემდეგ ამ ერთობაში ოდენ ორი ენა დარჩა (ლეზგიური და აღლური). კავკასიოლოგ-კომპარატივისტებს შორის ჩამოყალიბდა ტრადიციული მოსაზრება, რომ უდიურმა ერთ-ერთმა პერველმა დატოვა საერთო-ლეზგიური ერთობა (ბ. გიგინეიშვილი, ბ. თალიბოვი და სხვა). ამის შესახებ მრავალი ენობრივი ფაქტი მეტყველებს; ასე, მაგალითად, კავკასიის ალბანურსა და უდიურში შემონახულია საერთო-დაღესტნური \*ზ სიტყვის აბსოლუტურ ანლაუტში, ხოლო დანარჩენ ლეზგიურ ენებში (არჩიზულის გარდა) ის გადასულია ჟ//ვ-ში.

ამრიგად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ მიუხედავად თვალსაჩინო მსგავსებისა, უდიურისა და კავკასიის ალბანურის საერთო წარმომავლობა და, შესაბამისად, კავკასიის ალბანურის ნათესაობა სხვა ლეზგიურ, დაღესტნურ და იბერიულ-კავკასიურ ენებთან დადგენილად ვერ ჩაითვლება. ვფიქრობთ, ის გარემოება, რომ კავკასიის ალბანური ენა ჯერ კიდევ არ გამხდარა სისტემური ისტორიულ-შედარებითი კვლევის ობიექტი, მიმოქცევაში ტოვებს სხვადასხვა დილექტანტურსა თუ მეცნიერებისაგან განზე მდგომ თეორიებს, ისეთებს, როგორებიცაა ალბანურ-ძველთურქული, „აღლური“ (კავკასიის ალბანურ დაკავშირება უშუალოდ ლეზგიურ ენასთან) თუ სხვ.

კავკასიის ალბანური ენის ლექსიკა კანონზომიერ და რეგულარულ ბგერათშესატყვისობებს ავლენს სხვა ლეზგიურ, დაღესტნურ და იბერიულ-კავკასიური ოჯახის სხვა ჯგუფების ენებთან. კავკასიის ალბა-

---

<sup>5</sup> Gippert, Schulze, Aleksidze, Mahé 2008, II-65-78.

ნურში საერთო-ლევზგიურ ლექსიკას განეკუთვნება ადამიანის სხეულის ნაწილების, ნათესაობის, ადამიანის საქმიანობისა და მდგომარეობის აღმნიშვნელი და ადამიანთან დაკავშირებული სხვა სახელები, ფლორისა და ფაუნის აღმნიშვნელი სახელები, ნაგებობების, სურსათის, დროის ერთეულების, არაცოცხალი ბუნებისა და მის მოვლენათა აღმნიშვნელი სახელები, ნაცვალსახელები (პირის, ჩვენებითი, უკუქცევითი, კითხვითი), რიცხვითი სახელები (ერთიდან ცხრამდე, ათი, ოცი, ასი), ძირითადი ზედსართავი სახელები, ზმნისართები, ზმნები...

ბგერათშესატყვისობათა ფორმულებში კავკასიის ალბანური და უდიური, იშვიათი გამონაკლისების გარდა, წარმოდგენილია ერთნაირი რეფლექსებით. ძირითადი ფონეტიკური პროცესები, რომლის შედეგად ჩამოყალიბდა კავკასიის ალბანურისა და უდიურის ფონოლოგიური სისტემები, იდენტურად წარიმართა. აფრიკატებში უნდა აღინიშნოს შემდეგი ფონეტიკური ცვლილებები: დაიკარგა სუსტი (როგორც გლოტალური, ისე არაგლოტალური) აფრიკატები ანლაუტსა და ინლაუტში. უდიურში ეს პროცესი დასრულდა, ხოლო კავკასიის ალბანურში დასრულების სტადიაში იყო. აუსლაუტში მოხდა სუსტი არაგლოტალური აფრიკატების სპირანტიზაცია, ხოლო სუსტმა აბრუპტიულმა აფრიკატებმა არ განიცადეს ცვლილება. რაც შეეხება ინტენსიურ აფრიკატებს, ისინი შემონახულია ორივე ენაში, იმის გათვალისწინებით, რომ ინტენსივობის მიხედვით კორელაცია მოიშალა. ამას გარდა, ორივე ენაში მოხდა მჟღერი აფრიკატების სპირანტიზაცია. ლატერალური აფრიკატები გადავიდნენ შესაბამის უფულარულ აფრიკატებში (\*ლ'-ს გარდა, რომელმაც სპირანტიზაცია განიცადა).

სშულ-მსკდომები ძირითადად უცვლელადაა დაცული, თუ არ ჩავთვლით \*გ ბგერას, რომელიც კავკასიის ალბანურსა და უდიურში, როგორც ნესი, გვაძლევს კ-ს.

სპირანტებში ორი ძირითადი ცვლილება განხორციელდა. მოიშალა ინტენსივობის მიხედვით კორელაცია და ლატერალური სპირანტები გადავიდნენ ყრუ უფულარულ სპირანტში (ხ).

სონორები ძირითადად უცვლელადაა დაცული.

შესატყვისობათა ფორმულების სინოპტიკური ტაბულა

ს.-ლეზგ.	ლეზგ.	თაბ.	ად.	რუთ.	ნახ.	კრინ.	ბუდ.	ხინ.	არჩ.	უდრ.	კავკ.-ალბ.
*ა	ა ა ე ა	ა უ ა/ა ი/ე	ა უ/ა ა/ა ე	ა უ ა ე/ა	ა ა/ო ა ა	ა/ა ა/უ ა/ა/ე/ი ა	ა უ ე/ი ა	ა/ა უ (ა/ე) ო -	ა ა (ო) ა ა	ა უ (ი) ა/ო ე	ა ? ა ე
*ე	ე ე	ი უ/უ	ე უ/უ/ი	ე/ი უ/ა/ა	ე/ი ო	ე ა	ე ა	ი უ	ა ე/ი	ე უ	ე უ
*ი	ი	ი	ი	ე/ი	ე/ი	ი	ი	ი	ი	ი/ე	ი
*უ	უ უ	უ უ/უ	უ უ/უ	უ/გ უ/ი	უ/გ ი/გ/ო	უ/გ უ/ი	უ უ/ი	უ/ა/ი/ა/ა/ა ი	უ/ო ი/უ/ო/ა	უ/ო უ/ი	უ უ
*ბ	ბ/ჲ	ბ/ჲ	ბ/ჲ	ბ/ჲ	ბ/ჲ	ბ/ჲ	ბ/ჲ	ბ/ჲ	ბ	ბ	ბ
*ფ	ფ	ფ	ფ	ფ	ფ	ფ	ფ	ფ	ფ/ბ	ფ	ფ
*ღ	ღ/თ/ტ/თა ც/ნ/ცა	ღ	ღ	ღ/თ	ღ/(ნ)	ღ	ღ	ღ/(ნ)/თ ჩა/ღ	ღ/(ნ)/თა	ღ/(ნ)/ღ	ღ/(ლ <sup>-</sup> )
*თ	თ	თ	თ	თ	თ	თ	თ	თ	თ	თ	თ
*ტ	ტ/ნ	ტ/ნ/ჭ	ტ/თა/ნ	ტ/ღ	ტ/ღ	ტ	ტ	ტ/ს	ტ	თა/ღ	ტ
*გ	გ/ქა	გ	გ	გ/ქა	გ	გ	გ	გ/ქა/კ	გ/ქ/ქა	გ/ქ	გ/კ
*ქ	ქ	ქ	ქ	ქ	ქ	ქ	ქ	ქ	ქ	ქ	ქ
*კ	კ/ქ	კ	კ	კ/ყ	კ	კ	კ	კ/ღ	კ	ქ	კ
*ძ	ძ/ზ/ცა	ძ/ზ	ძ/ზ	ზ	ზ	ზ	ზ	ძ/ცა/ნ	ც/ცა	ზ/ც	ზ
*ც	ც/ს	ც/ს	ც/ს	ც/ს	ც/ს	ს	ც/ს	ც/ს/მ	ს	ც/ს/მ	ც/ს
*ცა	ზ/ყ/გ	ჩ	ც/ჩ	შ	ც/ჩ	შ	შ	ცა	ს/შ	ჩ	ჩ
*წ	წ/ც	წ	წ	წ/ს	წ/ს	წ	წ/ჭ	წ/ჭ	წ	ცა/ღ	წ/ღ
*წა	თ/ტ/ნ	ცა/ჩა <sup>o</sup>	თა/ტ/თ	თ/თა/ღ	თ/თა/ღ	თ	თ	წ	წა	ცა/ჩა	წ
*ჯ	ჯ/ჩა/ჭ	ჯ/ჩ/ჩა <sup>o</sup>	ჯ/ჩ	ჯ/ჩ/ჭ/ღ	ჯ/ჭ	ჯ/ჩა	ჯ/ჩ/ჭ	ჯ/ჩ/ჭ	ჩ/ჭ/ღ	ჯ/ჩ/ჩა	ჩ/ჩ <sup>o</sup> /შ <sup>o</sup>
*ჩ	ჩ/შ	ჩ	ჩ/შ	ჩ/შ/ყ	ჩ/შ	ჩ/ყ	ჩ	ჩ/ყ	შ	შ	ყ (<) შ
*ჩა	ჩ	ჩ	ჩ	შ	ჩ/შ	?	ჩ	ჩა	შ	ჩ	ჩ/შ <sup>o</sup>
*ჭ	ჭ	ჭ/ჩა <sup>o</sup>	ჭ	ჭ	ჭ	ჭ/ნ/კ	ჭ	ჭ/ზ/კ	ჭ	ჩა/ღ	ღ/ჭ?
*ჭა	ჭ	ჩა	ჭ	ჭ/ჩ	ჭ	ჭ/ჩ	ჭ	ჭ	ჭ/ჭა	ჩა	?
*ღა	ღ <sup>-</sup> /ქა	ღ <sup>-</sup>    ბ	ნ <sup>-</sup> /ა	ნ <sup>-</sup> /ა/ჲ	ღ/ღ	ღ <sup>-</sup> /ა	ა/ა	კ	ღა	ღ/ღ	ღ/?
*ღა <sup>o</sup>	ღ <sup>-</sup>    გ	ნ <sup>-</sup>	ნ <sup>-</sup>	ნ <sup>-</sup>    ჰ	ნ <sup>-</sup>	ნ <sup>-</sup>	ნ <sup>-</sup>	ქ	ღ <sup>-</sup> /ღა <sup>o</sup>	ჴ	ჴ

რომან ლოლუა

*ტ <sup>ა</sup>	ქ/კ	ქ <sup>ა</sup>	ქ <sup>ა</sup>	გ/ქ	გ/ქ <sup>ა</sup> /ქ	ქ	ქ	კ/ქ <sup>ა</sup>	ტ <sup>ა</sup> /ტ	წ	ყ
*ქ <sup>ა</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ჭ<*ხ <sup>~</sup>	ღ/?	?	შ<*ხ <sup>~</sup>	ხ/ღ	*ხ
*ქ <sup>ა</sup>	ღ	წ	წ	ხ	წ	ღ/ხ	ხ	ქ <sup>ა</sup>	ხ	წ	?
*ქ <sup>ა</sup>	ყ	კ	კ	ყ	კ	ყ	ყ	კ	კ	წ/ღ	*ყ/ღ
*ქ <sup>ა</sup>	?	?	?	?	ქ	?	?	?	გ (ტ <sup>ა</sup> ?)	ქ	?
*ღ	ღ/წ <sup>ა</sup>	ღ/წ <sup>ა</sup>	ღ/ჭ/წ <sup>ა</sup> /ყ	ღ/წ <sup>ა</sup>	ღ/წ <sup>ა</sup>	ღ/წ <sup>ა</sup>	ღ/წ <sup>ა</sup>	ღ/კ/ყ	წ/ხ <sup>ა</sup>	ღ/ხ	ღ
*წ	ხ/წ	ხ/წ	ხ/წ	ხ/წ	ხ/წ	ხ/წ	ხ/წ	წ	ხ	ღ	ღ
*წ <sup>ა</sup>	წ/ღ	წ	წ	ხ/წ	წ	ხ/ღ	წ	ქ	ხ	წ	ხ
*ყ	ყ	ყ	ყ/ჭ	ყ	ყ/კ	ყ	ყ	ყ/კ/ღ	ყ	წ/ღ/ღ	ყ/ღ
*ყ <sup>ა</sup>	ყ/წ	ყ/წ	ყ/წ	ყ/წ/ღ	წ/წ <sup>ა</sup>	წ/ხ	წ/ხ	კ	ყ/ღ	წ/წ/ქ <sup>ა</sup>	ყ
*ს	ს/ზ/ყ	ს/ს <sup>ა</sup> /ზ შ <sup>ა</sup> /ყ <sup>ა</sup>	ს/ს <sup>ა</sup>	ს	ს/ს <sup>ა</sup>	ს	ს/ზ	ს	ს <sup>ა</sup> /ს	ს/შ/ც	ს/შ
*შ	შ	შ/ყ	შ	შ	შ	შ	შ	შ	შ	შ/ჩ	შ/ჩ
*ლ <sup>~</sup>	ლ <sup>~</sup> /გ	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup> /ჭ	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ლ <sup>~</sup>	ხ	ხ
*ლ <sup>ა</sup>	ლ<*ლ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup> /ჭ	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ხ <sup>~</sup>	ლ <sup>ა</sup>	ხ	ხ
*ხ	ღ	ხ/წ	ხ/ჭ	ხ	ხ/ჭ	ხ	ხ	ხ/წ	ხ/ჭ/წ	ხ	ხ
*მ	მ	მ	მ	მ	მ/ნ	მ	მ	მ	მ	მ/ნ	მ
*ნ	ნ	ნ	ნ	ნ	ნ	ნ	ნ	ნ	ნ	ნ/ღ	ნ
*ლ	ლ/ჭ/ხ <sup>~</sup> ქ/ღ	ღ	ღ	ღ	ღ/ქ	ღ	ღ	ღ/რ/ღ	ღ/ნ/ღ თ/თ <sup>ა</sup> ?	ღ	ღ
*რ	რ	რ	რ	რ	რ/ა/ღ	რ	რ	რ/ღ	რ/ღ	რ/ა/ღ	რ

ამ ეტაპზე უდიურსა და კავკასიის ალბანურს შორის 233 საერთო ძირი ვლინდება. აღსანიშნავია, რომ პალიმფსესტებში დადასტურებული კავკასიის ალბანური ენის საკუთარი ლექსიკური ფონდი შეზღუდულია და სულ რაღაც 570 ერთეულს მოიცავს. ამდენად, 233 საერთო ძირი ამ ფონდის 40.9 % შეადგენს.<sup>6</sup> საკუთარი ლექსიკური ფონდის გარკვეუ-

<sup>6</sup> საყურადღებოა გლოტოქრონოლოგიის შედეგები: კავკასიის ალბანურში მ. სვოდების 100-სიტყვიანი სიის 74 შესატყვისი დასტურდება. ამ ლექსიკურ ერთეულთა შეპირისპირების შედეგად მონათესავე ლეზგიური ენების, ხუნძურისა და ლაკურის ანალოგიურ ლექსიკურ ერთეულებთან მივიღეთ შემდეგი ლინგვისტატისტიკური მონაცემები:



კავკასიის ალბანური ენის ლექსიკა ლეზგიურ ენათა ისტორიულ-შედარებით გრამატიკაში

ლი ნაწილი ჰპოვებს პარალელს სხვა ლეზგიურ და დაღესტნურ ენებში, ხოლო დაახლოებით მესამედის ეტიმოლოგია დღეს ნათელი არ არის.

წარმოგიდგინთ ზოგიერთ ლექსიკურ ერთეულს, რომელიც რეგულარულ და კანონზომიერ ბგერათმესატყვისობებს ავლენს სხვა ლეზგიურ ენებთან:

### ადამიანის სხეულის ნაწილები:

ბულ: უდ. ბულ „თავი“ ~ ლეზგ. ყილ: თაბ. კულ: აღ. კილ: რუთ. ჰუყულ (<\*ჴუყ-ულ): წახ. ჴუკულ: კრინ. ყვლ, ყალი: ბუდ. ყვლ; სხვ. დაღ.: ხუნდ. ბეტერ: ლაკ. ბაკ...<sup>7</sup>

ჩ<sup>ა</sup>: უდ. ჩ<sup>ო</sup> „სახე“ ~ ლეზგ. ჩინ, ხლუტ. ძინინ: კრინ. ივინ: ბუდ. ივინ ~ ლაკ. ლაჟინ: ახვ. რიჟი „სახე“...<sup>8</sup>

ფულ: უდ. ფულ „თვალი“ ~ ლეზგ. ჴილ, ხლუტ. ულ: თაბ. ულ: აღ. ულ, ბურმ. ილ: რუთ. ულ: წახ. ულ: არჩ. ლ-ურ (Pl. Tantum): კრინ. ჴულ: ბუდ. ჴულ ~ დარგ. ჴული: ხუნდ. ბერ...<sup>9</sup>

ი<sup>ც</sup> „ყური“, ი<sup>მ</sup>უხ „ყურები“: უდ. ი-მ-უხ „ყური“ ~ ლეზგ. აბ, აფუჴ: თაბ. იბ, დიუბ. იჴ: აღ. აბურ, ფიტ. იბურ, ბურმ. იჴურ, ბურკ. იჴურ: რუთ. უბურ: არჩ. იზ: კრინ. იბრ: ბუდ. იბირ (ზოგიერთ ენაში Pl. Tantum) ~ ხუნდ. შინ „ყური“...<sup>10</sup>

უდ.	ლეზგ.	თაბ.	აღ.	რუთ.	წახ.	კრინ.	ბუდ.	ხინ.	არჩ.	ხუნდ.	ლაკ.
55	36	34	36	32	30	33	30	22	29	26	25
(74.3%)	(48.6%)	(45.9%)	(48.6%)	(43.2%)	(40.5%)	(44.6%)	(40.5%)	(29.7%)	(39.1%)	(35.1%)	(33.8%)

გლოტოქრონოლოგიური მონაცემების მიხედვით, კავკასიის ალბანურისა და უდიურის დამლა დაახლოებით 1800-1900 წლის წინ უნდა მომხდარიყო, რაც დიდად არ აღემატება იმ შუალედს, რომელიც უდიურსა და კავკასიის ალბანურ წერილობით ძეგლებს შორის არსებობს.

<sup>7</sup> იხ. აგრეთვე: Талибов 1980, 268, 284 (არჩ.-ის გარეშე); Лексика 1971, 107 (არჩ.-ით: ქარტი); Гигинеишвили 1977, 69; Nikolayev, Starostin 1994, 1041 (ს.-ლეზგ. \*ჴოტ'ულ).

<sup>8</sup> იხ. აგრეთვე: Талибов 1960, 296; Лексика 1971, 116; Nikolayev, Starostin 1994, 678 (ს.-ლეზგ. \*ძინინ).

<sup>9</sup> იხ. აგრეთვე: Dumézil 1933, 53; Лексика 1971, 106; Гигинеишвили 1977, 69; Талибов 1980, 268; Nikolayev, Starostin 1994, 250 (ს.-ლეზგ. \*ჴილ).

<sup>10</sup> იხ. აგრეთვე: Лексика 1971, 126; Гигинеишвили 1977, 116; Талибов 1980, 274; Nikolayev, Starostin 1994, 240 (ს.-ლეზგ. \*ჴამბ).

მუზ: უდ. მუზ „ენა“ ~ ლეზგ. მეზ, მეცხი: თაბ. მელდ, დიუბ. მილდი: აღ. მეზ: რუთ. მიზ: ნახ. მიზ: არჩ. მაც: კრინ. მეზ, მიზ: ბუდ. მეზ ~ ხუნდ. მან...<sup>11</sup>

ჭუ<sup>რ</sup>კ: უდ. უქ<sup>ა</sup>//ჭქ<sup>ა</sup> „გული“ ~ ლეზგ. რიკ: თაბ. ჟუკ<sup>ა</sup>, კ<sup>ა</sup>: აღ. ირკ<sup>ა</sup>, ბურკ. ირკ<sup>ა</sup>, ბურშ., ფიტ. დირკ<sup>ა</sup>: რუთ. დიკ: ნახ. დიკ: არჩ. იკ<sup>ა</sup>: კრინ. დიკ: ბუდ. ჟკ ~ ხუნდ. რაკ: დარგ. ურკი...<sup>12</sup>

ქულ: უდ. ქულ „ხელი“ ~ ლეზგ. ქულ „მაჯა“, „მტევანი“: თაბ. ქულ-ერ „ვაზი“: ბურკ. ქულ „ტოტი“: რუთ. ქულ-პგ „იდაყვი“: არჩ. ქულ, ქურა ~ ხუნდ. ქ<sup>ა</sup>ერ...<sup>13</sup>

თურ: უდ. თურ „ფეხი“ ~ ლეზგ. ჟუთურ, ხლუტ. ათურ: თაბ. ათურ: კრინ. დეთურ: ბუდ. აოთურ: შდრ. დარგ. ურდურ „ბარკალი“ და სხვ.<sup>14</sup>

### ნათესაობის აღმნიშვნელი სიტყვები:

დე „მამა“ ~ თაბ. ადაშ: აღ. დად: რუთ. დიდ: ნახ. დაქ<sup>ა</sup>: ბუდ. ადე: არჩ. დიდა ~ დარგ. ადა ~ ჩერნ. და: ინგ. და: შდრ. აგრეთვე: უდ. სეფ-დე „მამამთილი“.

ვიჩი: უდ. ვიჩი „ძმა“ ~ თაბ. ჩ<sup>ი</sup>, -ჩ<sup>ი</sup>: აღ. ჩუ, -ჩ<sup>უ</sup>, ბურშ. ჩ<sup>ი</sup>უ, ფიტ. ქ<sup>ა</sup>: ნახ. ჩოჟ//ჩოჯ.<sup>15</sup>

იშებ „ძმა“ ~ რუთ. შუ: კრინ. შიდ: ბუდ. შიდ//შიდ-: არჩ. უშ-დუ ~ ხუნდ. ვ-აც<sup>ა</sup>: დარგ. უზი...

შა „და“ ~ ლეზგ. რუმ: თაბ. რიმ: აღ. რუმ: რუთ. რგმ: ნახ. დიმ: კრინ. რიმ: ბუდ. რიჟ: ხინ. რიში ~ ხუნდ. დ-აც<sup>ა</sup>: დარგ. რუზი: რურსი: ლაკ. დუმ...<sup>16</sup>

<sup>11</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 85; Бокарев 1961, 59; Лексика 1971, 127; Гигинеишвили 1977, 70, 84; Талибов 1980, 293; Nikolayev, Starostin 1994, 802 (ს.-ლეზგ. \*მელცა).

<sup>12</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 86; Dumézil 1933, 16; Лексика 1971, 124; Гигинеишвили 1977, 82; Талибов 1980, 289; Nikolayev, Starostin 1994, 678 (ს.-ლეზგ. \*დირკ<sup>ა</sup>).

<sup>13</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 86; Лексика 1971, 124; Гигинеишвили 1977, 69, 80; Талибов 1980, 288; Nikolayev, Starostin 1994, 707 (ს.-ლეზგ. \*ქ<sup>ა</sup>ილ).

<sup>14</sup> იხ.: Саадиев 1969, 118; Хайдаков 1973, 29; Nikolayev, Starostin 1994, 674 (ს.-ლეზგ. \*ათურ).

<sup>15</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 86; Лексика 1971, 128; Гигинеишвили 1977, 95; Nikolayev, Starostin 1994, 669 (ს.-ლეზგ. \*ჩ<sup>ი</sup>გ (< \*ჭ<sup>ა</sup>-ჩ<sup>ი</sup>გ)).

<sup>16</sup> იხ.: Бокарев 1961, 70; Лексика 1971, 133; Гигинеишвили 1977, 95; Nikolayev, Starostin 1994, 669 (ს.-ლეზგ. \*ჩ<sup>ი</sup>გ//\*რგ-ჩ<sup>ი</sup>გ).

კავკასიის ალბანური ენის ლექსიკა ლეზგიურ ენათა ისტორიულ-შედარებით გრამატიკაში

იშუ: უდ. ვართ.-ზინ. იშუ „კაცი“, „ქმარი“ ~ ლეზგ. -ჟი, ნუტ. -გჷ: თაბ. ჟი: ალ. შუჲ, შუჷა, ბურკ. შუჲ, ბურშ. შოჷჲ, ფიტ. ხჷჷ: კრინ. ჭირი: ბუდ. ჭური ~ ხუნძ. ჩი: ლაკ. ჩუჷ...<sup>17</sup>

ხიშ<sup>ე</sup>: უდ. ხუნი „ქალი“, „დედალი“ ~ ალ. ხიდულ-ჰ: რუთ. ხგდღლ-დგ: ნახ. ხუნაშე: არჩ. ლონ-ნოლ, ლანნა: კრინ. ხიდილ: ბუდ. ხგდლი ~ დარგ. ხუნულ...<sup>18</sup>

ჩიბუხ „ქალი“, „ცოლი“: უდ. ჩუბუხ (ვართ.-ზინ.), ჩუვუხ (ნიჯ.) ~ თაბ. შიჷ ~ ხუნძ. ჭუჷჷ: ლაკ. შარშა ~ ჩეჩნ. ზუდა და სხვ.

### ადამიანის მდგომარეობის აღმნიშვნელი სიტყვები:

ნეპ: უდ. ნეფჷ „სიზმარი“ ~ თაბ. ნიჷკ: ალ. ემკ, ბურშ. ნიკ: რუთ. ნაყ: ნახ. ნაკ, ნიკნენ: არჩ. ნაბკ, ნიბკი: კრინ. ნეყირ: ბუდ. ნეყირ ~ ხუნძ. მატჷ...<sup>19</sup>

ყუ<sup>ე</sup>(ე): უდ. ჯ<sup>ე</sup>ნი (ვ.)//ჯ<sup>ე</sup>გ (ნ.) „შიში“ ~ არჩ. იტ<sup>ე</sup> (იტ<sup>ე</sup> < \*ტ<sup>ე</sup>ი) ~ ხუნძ. ტერ-იზე „შიშინება“...

ბუს „შიშშილი“: უდ. ბუსა „მშიერი“ ~ ნახ. მესჷგ-ნ: ბუდ. მგზ ~ ჩეჩნ. მაცა-ლლა „შიშშილი“, მაც-დალა „მოშიება“...<sup>20</sup>

ხელ „მიდგომილი“: უდ. ჯელ//ხელ „ტვირტი“, „ბარგი“ ~ რუთ. ხალ: ნახ. ხეჷ: არჩ. ხალ: კრინ. ხელ, ხილ: ბუდ. ხელ ~ დარგ. ხალა და სხვ.<sup>21</sup>

### სურსათი:

\*ელ (< ელენ-ბიჲესუნ „დამარილება“, „შემარილება“): უდ. ელ „მარილი“ ~ ლეზგ. ყელ: თაბ. ყილ: ალ. ყალ, თფილ. ყალ, ბურშ., ბურკ. ყელ: რუთ. ყალ, ყილი-//ყილირ-: ნახ. ყეჷ: კრინ. ყელ, ყილ: ბუდ. ყელ ~ ბეჷ. ნ-იყ-არო „მნარე“...<sup>22</sup>

<sup>17</sup> იხ.: Хайдаков 1973, 99; Nikolayev, Starostin 1994, 336 (ს.-ლეზგ. \*შო<sup>ი</sup>ჲ).

<sup>18</sup> იხ.: Лексика 1971, 130; Гигинеишвили 1977, 73, 128; Nikolayev, Starostin 1994, 762 (ს.-ლეზგ. \*ლუნა(ოლ)).

<sup>19</sup> იხ.: Лексика 1971, 148; Гигинеишвили 1977, 135; Талибов 1980, 272; Nikolayev, Starostin 1994, 620 (ს.-ლეზგ. \*ნჷტ<sup>ე</sup>).

<sup>20</sup> იხ.: Nikolayev, Starostin 1994, 837 (ს.-ლეზგ. \*მოსჷგ- (? \*ჷონსჷგ-)).

<sup>21</sup> იხ.: Лексика 1971, 170; Nikolayev, Starostin 1994, 1069 (ს.-ლეზგ. \*ხალ).

<sup>22</sup> იხ.: Гигинеишвили 1977, 103; Талибов 1980, 267, 307; Nikolayev, Starostin 1994, 912 (ს.-ლეზგ. \*ყალ „მარილი“).

შ<sup>ც</sup>უმ: უდ. შ<sup>ც</sup>უმ „პური“ ~ ხლუტ. სამ: დიუბ. შ<sup>ო</sup>უმ: ფიტი., ბურკ. სუმ, ბურშ. სჰუმ: რუთ. სუმ: მიშლ. სომ: არჩ. სჰუმ: კრინ. სუმ: ბუდ. სუმ ~ ხუნდ. სუმ: ნუდახ. სჰუმა „ნამჯა“...<sup>23</sup>

მუ: უდ. მუ „ქერი“ ~ ლეზგ. ნეს<sup>ჴ</sup> (ერთგვარი მარცვლეული, ლათ. *Triticum spélta*): ?არჩ. ბუყ ~ ანდ. ნიხა: ახვ. ნიჯა: მუყა: ხვარშ. ნიხა: დარგ. ნიჯა: ლაკ. ნეჯა და სხვ.<sup>24</sup>

### დროის ერთეულები:

უსენ: უდ. უსენ „ნელინადი“ ~ რუთ. სჰნ//სჰდი-: ნახ. სენ, გილმ. სენ: არჩ. სჰან: კრინ. სჰნ: ბუდ. სან, სუნუჯ- ~ ხუნდ. სონ: ლაკ. შინ...<sup>25</sup>

ლი: უდ. ღი „დღე“ ~ ლეზგ. აულ, იჯა: თაბ. დილ, დიუბ. იჯა: ალ. აალ, ფიტი., ბურკ. აალ, ბურშ. ააჰ: რუთ. დილ: ნახ. აგლ: არჩ. იჯ: კრინ. დილ: ბუდ. დილ ~ ხუნდ. ყო...<sup>26</sup>

შუ: უდ. შუშე//შუშ, ვართ.-ზინ. შუ//იშო „ღამე“ ~ ლეზგ. დიჰ, ხლუტ. დიჰ, ნუტი. აუცჴ<sup>ჴ</sup>: თაბ. დიშ<sup>ო</sup>, დიუბ. დიჟ<sup>ი</sup>, ულდ. დიშ<sup>ო</sup>: ალ. შუშ, ბურშ. იშ<sup>ო</sup>, ფიტი. შუ, ბურკ. ცუშ: რუთ. ჟეშ, იხრ. აუშ, ხნოვ. აჴშ<sup>ო</sup>: არჩ. იშ: კრინ. დიჰ: ბუდ. აუჴუბ „ღამით“ ~ ჰუნდ. ნიშე „ღამე“...<sup>27</sup>

ქაენ: უდ. ქაა „განთიადი“ ~ ლეზგ. ექ<sup>ჴ</sup>: თაბ. აქ<sup>ჴ</sup>: ალ. შაქ<sup>ჴ</sup>, ფიტი. ექ<sup>ჴ</sup>, ბურშ., ბურკ., თფილ. ცუქ<sup>ჴ</sup>: რუთ. აქ<sup>ჴ</sup>: არჩ. აქ<sup>ჴ</sup>ონ ~ ახვ. ქ<sup>ჴ</sup>ან „სინათლე“: ხუნდ. ქან- „ნათელი“ და სხვ.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> იხ.: Dumézil 1933, 50; Бокарев 1961, 59; Лексика 1971, 176; Гигинеишвили 1977, 71; Талибов 1980, 271; Nikolayev, Starostin 1994, 764 (ს.-ლეზგ. \*სა<sup>ჴ</sup>ემ „ნამჯა“).

<sup>24</sup> იხ.: Гигинеишвили 1977, 92; Nikolayev, Starostin 1994, 1058 (ს.-ლეზგ. \*მუყ).

<sup>25</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 83; Лексика 1971, 182; Гигинеишвили 1977, 135; Nikolayev, Starostin 1994, 976 (ს.-ლეზგ. \*სჰან).

<sup>26</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 82; Лексика 1971, 183; Гигинеишвили 1977, 85; Талибов 1980, 303; Nikolayev, Starostin 1994, 622 (ს.-ლეზგ. \*იჯა).

<sup>27</sup> იხ.: Dumézil 1933, 50; Лексика 1971, 181; Гигинеишвили 1977, 94; Nikolayev, Starostin 1994, 524 (ს.-ლეზგ. \*ცუშ<sup>ო</sup>).

<sup>28</sup> იხ.: Бокарев 1961, 63; Лексика 1971, 199; Гигинеишвили 1977, 80; Nikolayev, Starostin 1994, 703 (ს.-ლეზგ. \*ცაქ<sup>ჴ</sup>ა „სინათლე“).

### ფლორისა და ფაუნის აღმნიშვნელი სახელები:

ხოდ: უდ. ხოდ „ხე“ ~ დიუბ. ლურდ-ინ ჰარ: რუთ. ხედ: შდრ.: დარგ. ხურ, ნუდახ. ხურ „ცაცხვი“...<sup>29</sup>  
დურუდ „ხე (ძელი)“, „ჯვარი“: უდ. დურუთ<sup>ა</sup> „ხის მასალა“ ~ ლეზგ. თარ: აღ. დარ: კრინ. დარ: ბუდ. დგრ „ხე“, „ტყე“.  
ო(პ)ე: უდ. ო//ოჲ „ბალახი“ ~ ლეზგ. ჭეყ, ხლუტ. ჭყყ: თაბ. უკ, დიუბ. უკუ: აღ. უკ//უკ, ბურშ. დიკ<sup>ა</sup>: რუთ. უყ: ნახ. ოკ, გილმ. ოყ: არჩ. დოკი „ზაფხულის საძოვარი“: ალიკ. ჰყყ „მდელო“: ბუდ. ჭყყ „სათიბი“ ~ ლაკ. ჰუკუ „აფსინთი“...<sup>30</sup>  
ულ: უდ. ულ „მგელი“ ~ რუთ. უბულ: ნახ. უმულ: არჩ. დამ: კრინ. ებ: ბუდ. ებ.<sup>31</sup>  
ლუჭ „მტრედი“ ~ ლეზგ. ლიჭ: აღ. ლუჭ: რუთ. ლირხ<sup>ა</sup>: კრინ. ლეჭ და სხვ.

### არაცოცხალი ბუნების საგანთა ან მოვლენათა აღმნიშვნელი სახელები:

ბუ, მრ. \*ბუ-რუხ: უდ. ბუ-რუხ (< \*უბ-რუხ (Pl. Tantum) < \*სუბ-) „მთა“ ~ ლეზგ. სუჷ: თაბ. სიჷ, დიუბ. სიჷ: აღ. სუ, ბურშ. სუ: რუთ. სეჷ „უღელტეხილი“: ნახ. სეჷა//სეჷა//ს<sup>ა</sup>: არჩ. სობ „ზამთრის საძოვარი მთაში“ ~ ახვ. ბერია: კარ. ბესა...<sup>32</sup>  
ბე<sup>ა</sup>: უდ. ბელ<sup>ა</sup> „მზე“ ~ ლეზგ. რალ, რაჷინი: თაბ. რილ: აღ. რალ: რუთ. ჭირილ: ნახ. ჭირღლ//ჭერღლ: არჩ. ბარჷ, ბერჷყ: კრინ. ჭირალ ~ ხუნდ. ბაყ...<sup>33</sup>  
ბუზე „მთვარე“, „თვე“ ~ ლეზგ. ჭარზ: თაბ. ჭაზ: აღ. ჭაზ: რუთ. ჭაზ: ნახ. ჭაზ: კრინ. ვაზ: ბუდ. ვგზ: არჩ. ბაც: ხინ. ვან.  
ხალ<sup>ა</sup>უმ „ვარსკვლავი“ ~ ლეზგ. ლედ: თაბ. ხ<sup>ა</sup>დ: აღ. ხ<sup>ა</sup>რ: რუთ. ხაყად-ი: ნახ. ხ<sup>ა</sup>ნე: კრინ. ხაჭ: ბუდ. ხაჭ: ხინ. ფხუნნ.

<sup>29</sup> იხ.: Nikolayev, Starostin 1994, 1079 (ს.-ლეზგ. \*ხოროთ „ცაცხვი“).

<sup>30</sup> იხ.: Бокарев 1961, 73, 74; Лексика 1971, 168; Гигинеишвили 1977, 104; Nikolayev, Starostin 1994, 230 (ს.-ლეზგ. \*ც<sup>ა</sup>უტ<sup>ა</sup>).

<sup>31</sup> იხ.: Nikolayev, Starostin 1994, 239 (ს.-ლეზგ. \*ც<sup>ა</sup>ამ<sup>ა</sup>).

<sup>32</sup> იხ.: Лексика 1971, 183; Гигинеишвили 1977, 133; Талибов 1980, 314; Nikolayev, Starostin 1994, 1053 (ს.-ლეზგ. \*სეჷა).

<sup>33</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 82; Dumézil 1933, 20; Лексика 1971, 184; Гигинеишвили 1977, 75; Nikolayev, Starostin 1994, 1051 (ს.-ლეზგ. \*ჭირაჷ).

- მუშ „ქარი“, „ჰაერი“: უდ. მუშ „ქარი“ ~ დიუბ. მიჩ „იმედი“: ბურშ. მუშ „იმედი“: ნახ. კილ. მეც „ქარი“ ~ ლაკ. მარჩ „ქარი“...<sup>34</sup>
- ხე: უდ. ხე „წყალი“ ~ ლეზგ. დად, ცაი, ხლუტ. დად, დიცაი: თაბ. შიდ, შთაუ, დიუბ. შაჲ, შითაი: ალ. ხ~ედ, ხ~ითა, ფიტ. ხ~იდ, ხ~ითაი-, ბურშ. შეერ, შიირი-: რუთ. ხ~ად, ხ~იჲი-: ნახ. ხ~ან, ხ~ინენ: არჩ. ლან, ლენენ: კრინ. ხ~ად, ხ~იჲ: ბუდ. ხ~ჲდ, ხ~იჲ- ~ ლაკ. შინ: ხუნდ. ლიმ...<sup>35</sup>
- ნე: უდ. ა-რუხ „ცეცხლი“ (< \*ნა-რუხ — Pl. Tantum) ~ ლეზგ. ნაჲ, ნუ, ხლუტ. ფენე: თაბ. ნა, ნი: ალ. ნა, ნი, ბურშ., ბურკ. ნა, ფიტ. ნაჲ: რუთ. ნაჲ, ნე, იხრ. ნა, ხნოვ. ნა: ნახ. ნა: არჩ. ონ: კრინ. ნა, ნერ: ბუდ. ნე ~ ხუნდ. ნა: ლაკ. ნუ და სხვ.<sup>36</sup>

### ზედსართავი სახელები, ზმნისართები:

- მუნაურ „სუფთა“, „წმინდა“: უდ. აც<sup>3</sup>არ (< \*მანარ), მაც<sup>3</sup>ი „თეთრი“ ~ ყანდ. მარცაი, დიუბ. მარძი: ალ. მარ<sup>3</sup>თჲე-ჲ: ხნუხ. მჲთ-დგ „გამჭირვალე“ (წყალზე ითქმის): ?ნახ. მ<sup>3</sup>თჲე-ნ: არჩ. მარ<sup>3</sup>ნ ~ ხუნდ. ბა-ნა-ად...<sup>37</sup>
- იშ<sup>3</sup>: უდ. ნიჲ. იშ<sup>3</sup>ა//გშ<sup>3</sup>ა „ახლოს“, „ახლოს მყოფი“, „ახლობელი“ ~ თაბ. იშ<sup>3</sup> „ადგილი“, დიუბ., უდ. დიშ<sup>3</sup>: ბურშ. ის<sup>3</sup> „ადგილი“, ფიტ. უს.<sup>38</sup>
- ენ<sup>3</sup>ი (< \*ნ-ენ<sup>3</sup>): უდ. ინი „ახალი“ ~ ლეზგ. ნიჲი: თაბ. ნიჲი: ალ. ნაჲე-ჲ: რუთ. ნინ-დგ: ნახ. კილ. ნე-დ-გენ: არჩ. მანა: კრინ. ნიჲ ~ ხუნდ. ნი-აჲ: კარ. ნინო-ბ...<sup>39</sup>
- შალა: უდ. ლახო „მალა“ ~ ლეზგ. დარლი: თაბ. დარხი: ალ. დარხ<sup>3</sup>ე-ც: რუთ. ხულ<sup>3</sup>ხ-დი: ნახ. ხელი-ნ: არჩ. ლახა: ბუდ. ლახა „მალა“ ~

<sup>34</sup> იხ.: Лексика 1971, 180; Гигинеишвили 1977, 92; Nikolayev, Starostin 1994, 826 (ს.-ლეზგ. \*მურ).

<sup>35</sup> იხ.: Trubetzkoy 1922, 122; Лексика 1971, 181; Гигинеишвили 1977, 128; Талибов 1980, 278-279; Nikolayev, Starostin 1994, 1061 (ს.-ლეზგ. \*ლანა).

<sup>36</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 83; Лексика 1971, 193; Гигинеишвили 1977, 100; Талибов 1980, 296; Nikolayev, Starostin 1994, 354 (ს.-ლეზგ. \*ნაჲ).

<sup>37</sup> იხ.: Бокарев 1961, 71; Лексика 1971, 227; Гигинеишвили 1977, 107 (ს.-დალ. \*ბა-ნა-ად); Nikolayev, Starostin 1994, 552 (ს.-ლეზგ. \*მარ<sup>3</sup>ნჲე-„სუფთა“).

<sup>38</sup> იხ.: Гигинеишвили 1977, 119; Nikolayev, Starostin 1994, 683 (ს.-ლეზგ. \*ის<sup>3</sup> „ადგილი“).

<sup>39</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 82; Бокарев 1961, 70; Гигинеишвили 1977, 100; Талибов 1980, 296; Nikolayev, Starostin 1994, 357 (ს.-ლეზგ. \*ნენა-// ნენჲ).

კავკასიის ალბანური ენის ლექსიკა ლეზგიურ ენათა ისტორიულ-შედარებით გრამატიკაში

დარგ. ხალა-ლ „დიდი“: ლაკ. ჰალხა- „მაღალი“, „გაზრდილი“: ხუნდ. ხალა-თ-აბ „გრძელი“...<sup>40</sup>

ა<sup>ნ</sup>ხი: უდ. ახ<sup>ნ</sup>ილ „შორეული“ ~ ლეზგ. დარღალ: თაბ. დარხლა: ალ. ჟარხა „შორს“: რუთ. ხგრგ-დგ „id“: არჩ. ახ ~ ლაკ. არხა-სა „შორეული“...<sup>41</sup>

მიი „ცივი“, „გრილი“: უდ. მი„სიცივე“ ~ ლეზგ. მეყ „ცივი“: თაბ. მიკ: ალ. მეკ „ქარი“, ბურშ. მიკლე-რ: რუთ. მეყ-დგ: ნახ. მგკან „სიცივე“ ~ ხუნდ. მარტ < \*მარტ' „თრთილი“...<sup>42</sup>

ღე: უდ. ღე „დღეს“ ~ ლეზგ. ჳე: თაბ. ღი, დიუბ. ჳი: რუთ. ღი-ღა: ნახ. ღი-ნა, ნახ. კილ. ჳგ-ნა: არჩ. ჳი „დღისით“: კრინ. ჳე: ბუდ. ჳე.<sup>43</sup>

ჰიოშა „ყრუ“ ~ ლეზგ. ბიში, ფაში: თაბ. ბიში: ალ. ბჷშე-ჴე: რუთ. ბიშ-: ნახ. ბოშაუ-: კრინ. ბეში: ხინ. ბაშ.

აყაჭი: უდ. აყაჭი „შიშველი“<sup>44</sup> ~ ლეზგ. ყენილ: თაბ. ყანლი: ალ. ყანულ-ჴე: რუთ. ჰანულ: ნახ. ნელერ: კრინ. ყანუ-ნ: ბუდ. ყანუ-ნ და სხვ.

### ნაცვალსახელები:

ზუ, მიც. ზა-, ნათ. ბეზი: უდ. ზუ, ზა-, ბეზი „მე“ ~ ლეზგ. ზუნ, ზა, ზი(ნ): თაბ. უზუ, ნათ. დიზ, ბურშ. ზუნ, ზა-, აზ: რუთ. ზგ, ზა, იზ-დგ: ნახ. ზგ, ზა-, დიზ-გნ: არჩ. ზონ, ზა-, ნათ. -ისა, ჳ-ისა, დ-ისა, ბ-ისა (კლ. მიხედვით), მიც. -ეზ, ჳ-ეზ, დ-ეზ, ბ-ეზ (კლ. მიხედვით): კრინ. ზგნ, მიც. ზა-: ბუდ. ზგნ, მიც. ზგ: ხინ. ზა ~ ხუნდ. დუ-ნ...<sup>45</sup>

ვუნ, მიც. ვა-, ნათ. ვე: ვართ.-ზინ. უნ, ვა-, ვი „შენ“ ~ ლეზგ. ჳუნ, ირ. ფუძე ჳა-, ნათ. ჳი(ნ): თაბ. უჳუ, ნათ. ააჳ, ბურშ. ჳუნ, ირ. ფუძე ჳა-, ნათ. ააჳ: რუთ. ჳგ, ირ. ფუძე ჳა: ნახ. ჳუ, ირ. ფუძე ჳა-: არჩ. უნ, ირ. ფუძე ჳა-: კრინ. ჳგნ, ირ. ფუძე ჳა-: ბუდ. ჳგნ, ირ. ფუძე ჳგ ~ ხუნდ.

<sup>40</sup> იხ.: Лексика 1971, 219; Гигинеишвили 1977, 127; Nikolayev, Starostin 1994, 551 (ს.-ლეზგ. \*ჰალხა „გრძელი“).

<sup>41</sup> იხ.: Nikolayev, Starostin 1994, 269 (ს.-ლეზგ. \*ჰარხა(ა)).

<sup>42</sup> იხ.: Nikolayev, Starostin 1994, 809 (ს.-ლეზგ. \*მეტ'ა „ცივი“).

<sup>43</sup> იხ.: Хайдаков 1973, 97; Nikolayev, Starostin 1994, 622 (ს.-ლეზგ. \*დიჳა „დღე“).

<sup>44</sup> Schiefner 1863, 74.

<sup>45</sup> იხ.: Лексика 1971, 228; Гигинеишвили 1977, 70; Nikolayev, Starostin 1994, 1084 (ს.-ლეზგ. \*ზო-ნ, \*ზა-, ნათ. \*-იზ).

მუ-ნ < \*ჟუ-ნ: ლაკ. ჟი-ლ (ნათ.)...<sup>46</sup>  
ყან „ჩვენ“, მიც. ჟა-, ნათ. ბეში, უდ. ბეში „ჩვენი“ (ნათ.) ~ ლეზგ. ჩუნ, ირ. ფუძე ჩა, ნათ. ჩი(ნ): თაბ. უჩუ, ნათ. იჩ: აღ. ჩინ, ნათ. იჩ: შინ. ჟი, ნათ. იშ-დგ: წახ. ში, ნათ. დიშ-: კრინ. ჟინ, ირ. ფუძე ჟა-: ბუდ. ჟინ „ჩვენ“ (ექსკლ.) ~ ხუნდ. ნიჟ: ლაკ. ჟუ...<sup>47</sup>  
ვა<sup>ნ</sup>, მიც. \*ვა<sup>ნ</sup>-, ნათ. ბე<sup>ნ</sup>ჰი: უდ. ვა<sup>ნ</sup>, ნათ. ე<sup>ნ</sup>ჰი „თქვენ“ ~ ლეზგ. ქჟ-ნ, ირ. ფუძე ქ<sup>ჟ</sup>-: თაბ. უჩ<sup>ჟ</sup>უ, ნათ.●ირ<sup>ჟ</sup>: რუთ. (III) ჟე<sup>ნ</sup>, ნათ. უშ-დგ: წახ. შუ, ნათ. ჟუშ-: არჩ. ჟ<sup>ე</sup>ენ, ნათ. ჟიშ: კრინ. ჟინ, ირ. ფუძე ჟე: ბუდ. ჟინ ~ ხუნდ. ნიჟ: ლაკ. ზუ...<sup>48</sup>  
ირ: უდ. იჩ „თვითონ“ ~ ლეზგ. ჟუჟ: თაბ. ჟ<sup>ე</sup>უჟ: რუთ. ჟუჯ I, რიჯ II, მიც. ჯუ-ს I, ჯი-ს II: წახ. ჟუჯ I, დიჯ II, ნათ. ჯუ-ნა I, ჯე-ნა II: არჩ. ინჟ: კრინ. იჯ ~ ანდ. ჟი-...<sup>49</sup>  
ჰანაა „რომელი“ ~ ლეზგ. ჰინ: აღ. ნეჟე: წახ. ნე-ნ-: კრინ. ჰან-: არჩ. ჰან-ნუ ~ დიდ. ნა: ბეჟ. ნინ-მო და სხვ.

### რიცხვითი სახელები:

სა: უდ. სა „ერთი“ ~ ლეზგ. სა: თაბ. სა-ბ, დიუბ. სა-ჟ: აღ. სა-დ, ბურშ. სა-არ, ფიტ. სა: წახ. სა: არჩ. ოს, საჟე-ტუ: კრინ. სა-დ: ბუდ. სა-დ ~ ხუნდ. ცო...<sup>50</sup>  
პა<sup>ნ</sup>: უდ. ფა<sup>ნ</sup> (< \*ყ<sup>ნ</sup>ა) „ორი“ ~ ლეზგ. ჳა<sup>ჟ</sup>-დ: თაბ. ყ<sup>ნ</sup>-ბ, დიუბ. ყ<sup>ნ</sup>-ჟ: აღ. ყ<sup>ნ</sup>-დ: ბურშ. ყ<sup>ნ</sup>-რ, ბურკ. ყად, თფიდ. ყუ-დ: რუთ. ჳ<sup>ნ</sup>ა-დ: გილმ. ყ<sup>ნ</sup>-ლლა: არჩ. ჳ<sup>ნ</sup>ჟ: კრინ. ჳა<sup>ნ</sup>-დ: ბუდ. ყა-ბ ~ ხუნდ. კი-გო...<sup>51</sup>

<sup>46</sup> იხ.: Гигинеишвили 1977, 72; Nikolayev, Starostin 1994, 1014 (ს.-ლეზგ. \*ჟო-ნ, \*ჟა, ნათ. \*-იჟ).

<sup>47</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 79; Бокарев 1961, 66; Гигинеишвили 1977, 114; Nikolayev, Starostin 1994, 1089 (ს.-ლეზგ. \*ჯი-ნ, \*ჯა, ნათ. \*იჯ).

<sup>48</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 79; Бокарев 1961, 66; Талибов 1960, 301; Гигинеишвили 1977, 114; Nikolayev, Starostin 1994, 1087 (ს.-ლეზგ. \*ჯ<sup>ე</sup>-ნ, \*ჯ<sup>ა</sup>, ნათ. \*-იჯ<sup>ე</sup>).

<sup>49</sup> იხ.: Гигинеишвили 1977, 114; Талибов 1980, 299; Nikolayev, Starostin 1994, 347 (ს.-ლეზგ. \*ციჟ (უ-იჟ I, რ-იჟ II), ირ. ფუძე \*ჟ<sup>ე</sup>- I, \*ჟე- II, \*ცინ; (\*ჟ-ინ, \*დ-ინ), ირ. ფუძე \*ჩი- „თვითონ“ (III-IV).

<sup>50</sup> იხ.: Бокарев 1961, 69; Гигинеишвили 1977, 89; Nikolayev, Starostin 1994, 323 (ს.-ლეზგ. \*სა).

<sup>51</sup> იხ.: Талибов 1960, 302; Лексика 1971, 232; Гигинеишвили 1977, 137; Nikolayev, Starostin 1994, 924 (ს.-ლეზგ. \*ჳ<sup>ნ</sup>ა).



- ხიზ: უდ. ხიზ „სამი“ ~ ლეზგ. ფ<sup>ა</sup>უ-დ: თაბ. შუბუ-ბ, დიუბ. შიბბუ-ბ: აღ. ხ<sup>ა</sup>იბუ-დ, ბურშ. შიბუ-რ: რუთ. ხ<sup>ა</sup>იბგ-დ: გილმ. ხ<sup>ა</sup>ებგ-ლლა: არჩ. ლ<sup>ა</sup>ებ: კრინ. შიბი-დ: ბუდ. შუბუ-დ ~ ხუნდ. ლ<sup>ა</sup>ბ-გო...<sup>52</sup>
- ბიპ: უდ. ბიფ<sup>ა</sup> (< \*ბიყ<sup>ა</sup>) „ოთხი“ ~ ლეზგ. ყუ-დ: თაბ. ფუყუ-ბ: აღ. ფყუ-დ: რუთ. ფუყუ-დ: გილმ. ფოყუ-ლლა: არჩ. ებყ: კრინ. ფუყუ-დ: ბუდ. ფუყუ-ბ ~ ლაკ. მუყ...<sup>53</sup>
- ჯო: უდ. ჯო „ხუთი“ ~ ლეზგ. ჟა-დ: თაბ. ხ<sup>ა</sup>უ-ბ, დიუბ. ხ<sup>ა</sup>უ-ჟ: აღ. შა-ჭუ-დ: რუთ. ხ<sup>ა</sup>უ-დ: ნახ. ხ<sup>ა</sup>ო-ლლა: არჩ. ლ<sup>ა</sup>ო, ლ<sup>ა</sup>ჟე-ტუ: კრინ. ჭგ-დ: ბუდ. ჭგ-დ ~ დიდ. ლ<sup>ა</sup>ე-ნო...<sup>54</sup>
- უ<sup>ა</sup>ც: უდ. უ<sup>ა</sup>ც „ექვსი“ ~ ლეზგ. რუგუ-დ, ნუტ. რუდუ-დ: თაბ. დირხ<sup>ა</sup>უ-ბ: აღ. დერხ<sup>ა</sup>ი-დ, ბურშ. დერ-ში-რ: რუთ. რიხ<sup>ა</sup>გ-დ: ნახ. დიხ<sup>ა</sup>გ-ლლა: არჩ. დილ<sup>ა</sup>, დილ<sup>ა</sup>იგტუ: კრინ. რგხ<sup>ა</sup>გ-დ: ბუდ. რგხ<sup>ა</sup>გ-დ ~ ლაკ. რა<sup>ა</sup>ხ<sup>ა</sup>: ხუნდ. ანლ<sup>ა</sup>-...<sup>55</sup>
- ვუ<sup>ა</sup>ლ: უდ. ვუ<sup>ა</sup>ლ „შვიდი“ ~ ლეზგ. ირი-დ: ყანდ. ურდუ-ბ, დიუბ. ურგუ-ჟ: აღ. დერი-დ, ბურშ. დერე-რ: რუთ. დიჟე-დ: გილმ. დიდგ-ლლა: არჩ. უილ<sup>ა</sup>: კრინ. დგდგ-დ: ბუდ. დიდი-დ ~ ხუნდ. ანტ<sup>ა</sup>-: ლაკ. არულ-...<sup>56</sup>
- მუ<sup>ა</sup>ლ: უდ. მუ<sup>ა</sup>ლ „რვა“ ~ ლეზგ. მჟჟუ-დ: თაბ. მირჟი-ბ, დიუბ. მიჟუ-ჟ: აღ. მიჟა-დ, ბურშ. მიჟა-რ, ფიტ. მიჟი-დ: რუთ. მგჟე-დ: ნახ. მოლი-ლლა: არჩ. მიელ<sup>ა</sup>: კრინ. მიღი-დ: ბუდ. მგჟ<sup>ა</sup>-დ ~ ხუნდ. მიტ<sup>ა</sup>-გო...<sup>57</sup>
- ვუ<sup>ა</sup>ჟ: უდ. ვუ<sup>ა</sup>ჟ „ცხრა“ ~ ლეზგ. კჟ-დ, ყურალ. ჭჟ-დ: თაბ. ურჭ<sup>ა</sup>უ-ბ, დიუბ. ჰურჭუ-ჟ: აღ. დარჭუ<sup>ა</sup>-დ, ბურშ. დერჭ<sup>ა</sup>უ-რ, ფიტ. დერკჟ-დ, ბურკ. დერჭუ<sup>ა</sup>-დ: რუთ. ჰურჭუ-დ: ნახ. დიჭუ-ლლა: არჩ. უჭ: კრინ. დიჭი-დ: ბუდ. უიჭი-ბ ~ ხუნდ. იჭ: ლაკ. ურჭ-...<sup>58</sup>

<sup>52</sup> იხ.: Trubetzkoy 1922, 191; Лексика 1971, 232; Гигинеишвили 1977, 76; Nikolayev, Starostin 1994, 768 (ს.-ლეზგ. \*ლ<sup>ა</sup>ეჟა).

<sup>53</sup> იხ.: Бокарев 1961, 64; Лексика 1971, 233; Гигинеишвили 1977, 135; Nikolayev, Starostin 1994, 489 (ს.-ლეზგ. \*ფეჟე).

<sup>54</sup> იხ.: Trubetzkoy 1922, 193; Гигинеишвили 1977, 97; Nikolayev, Starostin 1994, 426 (ს.-ლეზგ. \*ლ<sup>ა</sup>ჟე).

<sup>55</sup> იხ.: Trubetzkoy 1922, 192-193; Nikolayev, Starostin 1994, 219 (ს.-ლეზგ. \*რილ<sup>ა</sup>).

<sup>56</sup> იხ.: Trubetzkoy 1922, 197; Nikolayev, Starostin 1994, 247 (ს.-ლეზგ. \*ჟირლ<sup>ა</sup>გ).

<sup>57</sup> იხ.: Trubetzkoy 1922, 197; Лексика 1971, 236; Гигинеишвили 1977, 86; Nikolayev, Starostin 1994, 315 (ს.-ლეზგ. \*მენლ<sup>ა</sup>).

<sup>58</sup> იხ.: Dumézil 1933, 51; Nikolayev, Starostin 1994, 208 (ს.-ლეზგ. \*ჟილჭ<sup>ა</sup>გ).

ვინ: უდ. ვიცა „ათი“ ~ ლეზგ. ნუ-დ: თაბ. დინუ-ბ: აღ. ინუ-დ, ბურშ.  
დინუ-რ, ფიტ. დინუ-დ: რუთ. დინგ-დ: გილმ. დინე-ლლა: არჩ. უინ: კრინ.  
დინგ-დ: ბუდ. დინგ-დ ~ დარგ. უენ-ალ: ხუნძ. ანნ-...<sup>59</sup>  
ყო: უდ. ჯა „ოცი“ ~ ლეზგ. ჯა-დ: თაბ. ჯა-ბ: აღ. ჯა-დ: რუთ. ჯა-დ: გილმ.  
ჯა-ლლა: არჩ. ყა: კრინ. ჯა-დ: ბუდ. ჯა-დ (ჯა-დ?) ~ ხუნძ. ყო-...<sup>60</sup>  
ბაჭ: უდ. ბაჩ „ასი“ ~ ლეზგ. უიმ: თაბ. უარჟ, დიუბ. უარჟა: აღ. ბარშ,  
ბურშ. უარშ: რუთ. უაშ: გილმ. უაშ: არჩ. ბაშა- ~ ლაკ. თა-ურშ: ახვ.  
ბეშანო...<sup>61</sup>

### ზმნები:

ბუ: უდ. ბუ „ყოფნა“ (მეშვ. ზმნა) ~ ლეზგ. და: თაბ. უჟ, დიუბ. უჟუჟუ: აღ.  
ე, ბურშ. უჟ: რუთ. დ-იცი: ნახ. უო- (კლასის ნიშნით: უო-რ, უო-ბ, უო-  
დ): არჩ. ი: კრინ. -ი: ბუდ. უი ~ კარ. ი-და...<sup>62</sup>  
(უ)ფესუნ: უდ. ფესუნ „თქმა“ ~ ლეზგ. ლუჰუზ, ლაჰანა: თაბ. ფუზ:  
აღ. ფას: ნახ. ეჰეს „ლაპარაკი“: არჩ. ბოს, უარ: კრინ. ლფფგჯ, ლური:  
ბუდ. აფუჟუ, ფფჰჰჰი ~ ხუნძ. ა-ბ-იზე „ლაპარაკი“...<sup>63</sup>  
უკა- „თქმა (ანმყოს ფუძე)“: უდ. უქა- „თქმა“ (მყოფ. ფუძე), უქალ  
„მთქმელი“, „მთხრობელი“ ~ ლეზგ. ლუჰუჰნიზ „თქმა“, „ლაპარაკი“:  
თაბ. ბ-იკუზ: ბურშ. ლი-კანას: ნახ. ოკანას, ო-ბ-კენ ~ დარგ. ლუკეს  
„ნერა“...<sup>64</sup>  
ბოკოკესუნ: უდ. ბოქა-სუნ „ნვა“, „ხრუკვა“ ~ ლეზგ. ქაუზ, ქაუნა: თაბ.  
ურ-გუზ: აღ. უგ<sup>ჟ</sup>ას, ბურშ. იგის: არჩ. ბ-ოქას//ბ-უქას, ბ-ორქაურ:  
კრინ. უგაჯ: ბუდ. სუგორ, სუგოჯი ~ დარგ. იგეს...<sup>65</sup>

<sup>59</sup> იხ.: Бокарев 1961, 70; Nikolayev, Starostin 1994, 245 (ს.-ლეზგ. \*უინგ-).

<sup>60</sup> იხ.: Бокарев 1961, 64; Лексика 1971, 238; Гигинеишвили 1977, 108; Nikolayev, Starostin 1994, 456 (ს.-ლეზგ. \*ყა).

<sup>61</sup> იხ.: Dumézil 1933, 51; Nikolayev, Starostin 1994, 588 (ს.-ლეზგ. \*უა<sup>ლ</sup>შ-).

<sup>62</sup> იხ.: Nikolayev, Starostin 1994, 252 (ს.-ლეზგ. \*უე).

<sup>63</sup> იხ.: Trubetzkoy 1930, 88; Гигинеишвили 1977, 138; Талибов 1980, 277; Nikolayev, Starostin 1994, 625 (ს.-ლეზგ. \*უი<sup>ლ</sup>გ<sup>ჟ</sup>).

<sup>64</sup> იხ.: Лексика 1971, 261; Хайдаков 1973, 134; Nikolayev, Starostin 1994, 634 (ს.-ლეზგ. \*უილკან „ნერა“ (< „მოყოლა“?).

<sup>65</sup> იხ.: Талибов 1960, 302; Лексика 1971, 245; Гигинеишвили 1977, 79; Nikolayev, Starostin 1994, 860 (ს.-ლეზგ. \*უოქა<sup>ჟ</sup>).

აკესუნ: უდ. აქ<sup>ა</sup>სუნ „ნახვა“ ~ ლეზგ. აქ<sup>ა</sup>ზ, აქ<sup>ა</sup>უნ: თაბ. ა-<sup>ა</sup>-გუზ „ძებნა“: აღ. აგ<sup>ა</sup>ს, ბურშ. აგ<sup>ა</sup>ს//უგას „ძებნა“: რუთ. ა-<sup>ა</sup>-გ<sup>ა</sup>ს: ნახ. ჰგ<sup>ა</sup>ს, ჰა-<sup>ა</sup>-გუ „ჩვენება“: არჩ. ბ-<sup>ა</sup>ქუს, ბ-<sup>ა</sup>რქურ ~ ლაკ. ქ<sup>ა</sup>აქ<sup>ა</sup>ა-<sup>ა</sup>ნ „ნახვა“...<sup>66</sup>

ბიყესუნ, ბაყესუნ, ჰეყესუნ: უდ. ავ<sup>ა</sup>-სუნ „აღება“, „ჭერა“ ~ ლეზგ. ყაზ, ყუნა: თაბ. ლადა-<sup>ა</sup>-ლუზ, დიუბ. ა-<sup>ა</sup>-ჰუს „გამოღება“: ბურშ. ავ<sup>ა</sup>ს: რუთ. ჰა-<sup>ა</sup>-ჰას: ნახ. ა-<sup>ა</sup>-ჰას, ა-<sup>ა</sup>-ჰავ: არჩ. ბ-<sup>ა</sup>ყას „დატოვება“: კრინ. ჰივრიჯ: ბუდ. სურჰუ, სჰ-<sup>ა</sup>ჰრჯი ~ დიდ. ივირა „დაჭერა“...<sup>67</sup>

ჰელესუნ „მოსვლა“: უდ. ელალო „მოსული“, ვართ.-ზინ. ე-სუნ, ნიჯ. ე-სუნ „მოსვლა“ ~ ლეზგ. ვ<sup>ა</sup>ეზ: თაბ. ღ<sup>ა</sup>ზ, ღ<sup>ა</sup>ზ, ყანდ. ღ<sup>ა</sup>ზ, აღ<sup>ა</sup>ზ, დიუბ. ვ<sup>ა</sup>უს, ავ<sup>ა</sup>უს: აღ. ბ<sup>ა</sup>ს, თფილ. ჰ<sup>ა</sup>ს: ნახ. ჰოლა: რუთ. ვ<sup>ა</sup>ულ<sup>ა</sup>ს „ნასვლა“: არჩ. ვ<sup>ა</sup>ეს: ბუდ. ჩაღარ ~ ხუნდ. ყოყინე „გზის დანყება“...<sup>68</sup>

ბიხესუნ: უდ. ბიხსუნ „შობა“, „გაჩენა“ (შდრ. უდ. ხოა „შთამომავლობა“) ~ ლეზგ. ხაზ, ხანა: თაბ. ხუზ: აღ. უხას, ბურშ. რუხას: რუთ. ჰუ-<sup>ა</sup>ხას: ნახ. უხას: კრინ. ხუდიჯ, რუხრი: ბუდ. ხოსუ.<sup>69</sup>

\*ჰერესუნ (< ჰერალ სრ. სახის მიმლ.): უდ. ერ-სუნ „მოტანა“, „მოყვანა“ ~ ლეზგ. ვ<sup>ა</sup>არუზ, ვ<sup>ა</sup>არუნა: ნახ. სა-ბა-ჩეს „მიღება“, „წაღება“ ~ დარგ. -ურ-ეს „კრეფა“: ხუნდ. -აჩ<sup>ა</sup>-იზე „წაღება“...<sup>70</sup>

ბიღესუს: უდ. ბესუნ „კეთება“ ~ ლეზგ. იიზ, აჰუნა: თაბ. აპუზ: რუთ. ჰ-<sup>ა</sup>ყას: ნახ. ჰ<sup>ა</sup>ს//ჰაყას: არჩ. ას: კრინ. ღერიჯ//აჰყავ: ბუდ. სიცი, სჰ<sup>ა</sup>ჰრჯი ~ ლაკ. ა-ნ „კეთება“, „შობა“...<sup>71</sup>

ყარი-ბიღესუს „გახმობა“: უდ. ვ<sup>ა</sup>არი „მშრალი“ ~ ლეზგ. ყურაზ, ყურანა: თაბ. უ-რ-ჰუზ „გახმობა“ (პურისა): აღ. რუვ<sup>ა</sup>ს, ბურშ. ურვ<sup>ა</sup>ს: არჩ. ყურას: ვ<sup>ა</sup>ას „შემშობა“, „აორთქლება“ ~ ხუნდ. -აყ<sup>ა</sup>-ზე „ხმობა“...<sup>72</sup>

<sup>66</sup> იხ.: Бокарев 1961, 65; Лексика 1971, 243; Гигинеишвили 1977, 78; Nikolayev, Starostin 1994, 255 (ს.-ლეზგ. \*ცაქ<sup>ა</sup>ა).

<sup>67</sup> იხ.: Хайдаков 1973, 124; Nikolayev, Starostin 1994, 254 (ს.-ლეზგ. \*ყაყ<sup>ა</sup>არ).

<sup>68</sup> იხ.: Nikolayev, Starostin 1994, 572 (ს.-ლეზგ. \*ცივ<sup>ა</sup>ს „წაღება“).

<sup>69</sup> იხ.: Гигинеишвили 1977, 127; Nikolayev, Starostin 1994, 576 (ს.-ლეზგ. \*ციხ<sup>ა</sup>ა).

<sup>70</sup> იხ.: Nikolayev, Starostin 1994, 254 (ს.-ლეზგ. \*ცარ<sup>ა</sup>გ „აღება“).

<sup>71</sup> იხ.: Хайдаков 1973, 124; Nikolayev, Starostin 1994, 257 (ს.-ლეზგ. \*აყ<sup>ა</sup>ა).

<sup>72</sup> იხ.: Бокарев 1961, 64; Гигинеишвили 1977, 108; Nikolayev, Starostin 1994, 632 (ს.-ლეზგ. \*ციყ<sup>ა</sup>არ „ხმობა“).

ბუყესუნ: უდ. ვართ.-ზინ. ბუჴსუნ „ნდომა“, „ყვარება“ ~ ლეზგ. კან ხ~უნ: თაბ. ქჷუნ ხ~უზ, დიუბ. გყიჴუს: აღ. ქჷან ხ~ას: რუთ. ჴ-გგას: ნახ. კილ. გქჷანას: არჩ. ტ'ან: კრინ. იქჷჯ: ბუდ. ტერმ. მიქჷჯი ~ ხუნძ. -ოლჴ-იზე...<sup>73</sup>

და-ღ'-ეს „მიცემა“, „მოცემა“ ~ ლეზგ. ღ~უნ (< \*ჴ'ღ~უნ): თაბ. ღ~უზ: აღ. ა-ეს: რუთ. ჴგ-ჴ-უნ ~ ნახ. ჴი-ლ-ეს ~ ხუნძ. ჴ'ეზე: დიდ. ნე-ლზ-ა: დარგ. ღ~იზ || გ-ეზ: ლაკ. ჴ'ლ-უნ...

ძეხესუნ: უდ. ლახსუნ „დადება“, „ჩამოდება“ ~ ლეზგ. ავან~იზ „ჩაგორება“, „ჩამოსვლა“, ავან~იზ „ჩამოყრა“: თაბ. ა-ღ-ხ~უზ: აღ. ლარხ~ას: რუთ. ხ~ად, ლი-ხ~ინ: ნახ. ყაყა-ჴ-ხ~ას: ბუდ. არახ~არ: არჩ. ელ'ას: ხინ. ჩჷე-შ-ირი (< \*ჩჷე-ხ~ირი) „დადება“, „ჩამოდება“ ~ ხუნძ. ლ'-ეზე: დარგ. ქა-ბი-ხ~ეს და სხვ.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

**ალექსიძე 2003:** ალექსიძე ზ. 2003, *კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა*, თბილისი

**Dumézil 1933:** Dumézil G. 1933, *Introduction à la grammaire comparée des langues caucasiennes du Nord*, Paris

**Gippert, Schulze, Aleksidze, Mahé 2008:** Gippert J., Schulze W., Aleksidze Z., Mahé J.-P. 2008, *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai*, 2 vols., Brepols

**Nikolayev, Starostin 1994:** Nikolayev S. L., Starostin S. A. 1994, *A North Caucasian Etymological Dictionary*, Moscow

**Schiefner 1863:** Schiefner A. 1863, *Versuch über die Sprache der Uden*, St. Petersburg

**Trubetzkoy 1922:** Trubetzkoy N. S. 1922, Les consonnes latérales des langues Caucasiennes-Septentrionales, *Bulletin de la Société de Linguistique*, T. 23 (№72), Paris

**Trubetzkoy 1930:** Trubetzkoy N. S. 1930, Nordkaukasische Wortgleichungen, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XXXVII, Heft 2, Wien

---

<sup>73</sup> იხ.: Бокарев 1961, 75; Лексика 1971, 253; Гигинейшвили 1977, 111; Nikolayev, Starostin 1994, 645 (ს.-ლეზგ. \*ჴიტ'ან).

- Бокарев 1961:** Бокарев Е. А. 1961, *Введение в сравнительно-историческое изучение дагестанских языков*, Махачкала
- Гигинеишвили 1977:** Гигинеишвили Б. К. 1977, *Сравнительная фонетика дагестанских языков*, Тбилиси
- Саадиев 1969:** Саадиев Ш. М. 1969, *Звукосоответствия в крызском и лезгинском языках*, *Материалы I научной сессии по сравнительно-историческому изучению языков Северного Кавказа*, Махачкала
- Муркелинский 1971:** *Сравнительно-историческая лексика дагестанских языков*, Отв. ред. Муркелинский Г. В., Москва
- Талибов 1960:** Талибов Б. Б. 1960, *Место хиналутского языка в системе языков лезгинской группы*, *Учен. зап. ИИЯЛ*, т. VII
- Талибов 1980:** Талибов Б. Б. 1980, *Сравнительная фонетика лезгинских языков*, Москва
- Шанидзе 1838:** Шанидзе А. Г. 1938, *Новооткрытый алфавит кавказских албанцев и его значение для науки*, *Известия института языка, истории и материальной культуры им. акад. Н. Я. Марра*, №4, р. 1, Тбилиси
- Хайдаков 1973:** Хайдаков С. М. 1973, *Сравнительно-сопоставительный словарь дагестанских языков*, Москва

## Roman Lolua

### Caucasian Albanian Vocabulary in the Historical-Comparative Grammar of the Lezgian Languages

The common Lezgian vocabulary in the Caucasian Albanian includes the words denoting parts of a human body, relatives, activities, status and other words relating to a human being, as well as the words denoting flora, fauna, building, food, units of time, inanimate creatures, natural phenomena, pronouns (personal, demonstrative, reflexive, interrogative), numerals (from one to nine, ten, twenty, hundred), adjectives, adverbs, verbs, deverbative nominals...

In the sound-correspondences the Caucasian Albanian and Udi, with a few exceptions, are represented by similar reflexes. Basic phonematic processes, as a result of which the phonological systems of Caucasian Albanian and Udi developed, took place identically. In affricates the following phonetic changes

should be underlined: weak (glottal as well as non-glottal) affricates were lost in anlauts and inlauts. In Udi this process completed, but in Caucasian Albanian it was on the stage of completion. In auslauts the spirantization of weak non-glottal affricates took place, as for the weak glottocclusive affricates, they didn't undergo changes. With respect to the intensive affricates, they are preserved in both languages due to the fact that correlation has been demolished according to intensity. Additionally, the spirantization of voiced affricates took place in both languages. Lateral affricates were transformed into corresponding uvular affricates (except \*tʃ which underwent spirantization).

Stop-plosives are basically preserved unchangeably, except the \*g sound which as a rule occurs in Caucasian Albanian and Udi as ƣ.

In spirants two basic changes took place. Correlation according to intensity was demolished and lateral spirants were changed into unvoiced uvular spirants (x). Sonors are basically preserved unchangeably.

**Sound-correspondences:**

C. Lezg.	Lezgi	Tab.	Aghul	Rutul	Tsakhur	Kryts	Budukh	Khin.	Arch.	Udi	C. Alb.
*a	a a e a	a u a/ä i/e	a u/a a/ä e	a u a e/a	a a/o a a	a/ä ə/u a/ä/e/i a	a u e/i a	a/ä u (a/ə) o -	a a (o) a a	a u (i) a/o e	a ? (i) a e
*e	e e	i u/ü	e u/ü/i	e/i u/ə/ä	e/i o	e a	e a	i u	a e/i	e u	e u
*i	i	i	i	e/i	e/i	i	i	i	i	i/e	i
*u	u ü	u ü/u	u u/ü	u/ə ü/i	u/ə i/ə/o	u/ə u/i	u u/i	u/ə/i/a/ä i	u/o i/u/o/a	u/o u/i	u u
*b	b/w	b/w	b/w	b/w	b/w	b/w	b/w	b/w	b	b	b
*p	p	p	p	p	p	p	p	p	p/b	p	p
*d	d/t/tʰ c/ç/cʰ	d	d	d/t	d/(n)	d	d	d/(n)/t č/ø	d/(n)/tʰ	d/(n)/ø	d/(lʰ)
*t	t	t	t	t	t	t	t	t	t	*t	t
*tʃ	tʃ	tʃ/ç	tʃ/tʃ	tʃ/d	tʃ/ø	tʃ	tʃ	tʃ/s	tʃ	tʃ/ø	tʃ
*g	g/kₛ	g	g	g/kₛ	g	g	g	g/kₛ/ƣ	g/k/kₛ	g/kʰ	g/ƣ
*k	k	k	k	k	k	k	k	k	k	k	k

კავკასიის ალბანური ენის ლექსიკა ლეზგიურ ენათა ისტორიულ-შედარებით გრამატიკაში

*k	k/k	k	k	kʰ	k	k	k	k/θ	k	kʷ	k
*z	z/z/ɔ	z/z	z/z	z	z	z	z	z/ɔ/ɟ	c/ɔ	z/c	z
*c	c/s	c/s	c/s	c/s	c/s	s	c/s	c/s/ʃ	s	c/s/ʃ	c/s
*ɔ	z/ž/g	č	c/č	š	c/č	š	š	ɔ	s/š	č	č
*ɟ	ɟ/c	ɟ	ɟ	ɟ/s	ɟ/s	ɟ	ɟ/ɟ	ɟ/ɟ	ɟ	ɔʰ/θ	ɟ/θ
*t	t/t/ɟ	ɔʰ/ɔʰ	t/t/t	t/t/d	t/t/d	t	t	ɟ	ɟʰ	ɔʰ/ɔʰ	ɟ
*ʒ	ʒ/č/ɟ	ʒ/č/ɔʰ	ʒ/č	ʒ/č/ɟ/θ	ʒ/č	ʒ/č	ʒ/č/ɟ	ʒ/č/ɟ	č/ɟ/θ	ʒ/č/ɔʰ	č/čʰ/ʃ
*č	č/s	č	č/s	č/s/ž	č/s	č/ž	č	č/ž	š	š	ž (<) š
*ɔʰ	č	č	č	š	č/s	?	č	ɔʰ	š	č	č/ʃ
*ɟ	ɟ	ɟ/ɔʰ	ɟ	ɟ	ɟ	ɟ/ɟ/k	ɟ	ɟ/z/k	ɟ	ɔʰ/θ	θ/ɟ?
*ɟʰ	ɟ	ɔʰ	ɟ	ɟ/č	ɟ	ɟ/č	ɟ	ɟ	ɟ/ɟʰ	ɔʰ	?
*dʰ	ɟʰ/kʰ	ɟʰ    g	xʰ/j	xʰ/j/w	ɟʰ/l	ɟʰ/qʰ	j/qʰ	k	lʰ	ɟʰ/l	ɟʰ/?
*lʰ	ɟʰ    g	xʰ	xʰ	xʰ    hʰ	xʰ	xʰ	xʰ	k	lʰ/lʰ	q	q
*tʰ	k/k	kʰ	kʰ	g/k	g/kʰ/k	k	k	k/kʰ	tʰ/tʰ	qʰ	q
*k²	xʰ	xʰ	xʰ	xʰ	xʰ	f < *xʰ	θ/?	?	š < *xʰ	x/θ	*x
*kʰ	ɟ	q	q	x	q	ɟ/x	x	kʰ	x	q	?
*k²	q	k	k	q	k	q	q	k	k	qʰ/θ	*q/θ
*kʰ	?	?	?	?	k	?	?	?	g (tʰ?)	kʰ	?
*ɟʰ	ɟ/qʰ	ɟ/qʰ	ɟ/ω/qʰ/ q	ɟ/qʰ	ɟ/qʰ	ɟ/qʰ	ɟ/qʰ	ɟ/k/q	q/xʰ	ɟ/x	ɟ
*q	x/q	x/q	x/q	x/q	x/q	x/q	x/q	q	x	θ	θ
*qʰ	q/ɟ	q	q	x/q	q	x/ɟ	q	k	x	q	x
*q	q	q	q/ω	q	q/k	q	q	q/k/ɟ	q	qʰ/ɟ/θ	q/ɟ
*qʰ	q/q	q/q	q/q	q/q/θ	q/qʰ	q/x	q/x	k	q/θ	qʰ/q/kʰ	q
*s	s/z/ž	s/sʰ/z š./ž.	s/sʰ	s	s/sʰ	s	s/z	s	sʰ/s	s/š/c	s/š
*š	š	š/ž	š	š	š	š	š	š	š	š/č	š/č
*lʰ	ɟʰ/g	xʰ	xʰ	xʰ/hʰ	xʰ	xʰ	xʰ	xʰ	lʰ	x	x
*lʰ	j < *ɟʰ	xʰ	xʰ	xʰ/hʰ	xʰ	xʰ	xʰ	xʰ	lʰ	x	x
*x	ɟ	x/q	x/hʰ	x	x/hʰ	x	x	x/q	x/h/q	x	x
*m	m	m	m	m	m/n	m	m	m	m	m/n	m
*n	n	n	n	n	n	n	n	n	n	n/θ	n
*l	l/f/xʰ/ w/θ	l	l	l	l/w	l	l	l/r/θ	l/n/θ t/tʰ?	l	l
*r	r	r	r	r	r/j/θ	r	r	r/l	r/d	r/j/θ	r

I will represent some lexical units which reveal regular sound-correspondences in other Lezgian languages:

**Words denoting parts of a human's body:**

- bul: Ud. bul (< \*buq-ul) "head" ~ Lezg. qil: Tab. k̄ul: Agh. k̄il: Rut. huqul (< \*wuq-ul): Tsakh. wuq̄ul: Kryts q̄əl, q̄āli: Bud. q̄əl ~ Avar beṭer: Lak. baḡ...
- č̄a: Ud. č̄o "face" ~ Lezg. č̄in, jič̄in (Khlut.): Kryts ižin: Bud. ižin ~ Lak. lažin: Akhv. riži...
- pul: Ud. pul "eye" ~ Lezg. wil, ul (Khlut.): Tab. ul: Agh. ul, il (Bursh.): Rut. ul: Tsakh. ul: Arch. l-ur: Kryts oül: Bud. oül ~ Darg. h̄uli: Avar ber...
- ī "ear", īm̄ux "ears": Ud. i-m-ux "ear" (Pl. Tantum) ~ Lezg. jab, jaṗu: Tab. ib, iw (Diub.): Agh. jabur, ibur (Fit.), iwur (Bursh.), iwur (Burk.): Rut. ubur: Arch. oj: Kryts ibr: Bud. ibir ~ Avar oin "ear"...
- muz: Ud. muz "tongue" ~ Lezg. mez, mec̄i: Tab. mel̄, mil̄zi (Diub.): Agh. mez: Rut. miz: Tsakh. miz: Arch. mac: Kryts mez, miz: Bud. mez ~ Avar maç...
- hūk̄: Ud. uk̄//ük̄ "heart" ~ Lezg. rik̄: Tab. juḡ<sup>w</sup>, k̄wa: Agh. irḡ<sup>w</sup>, irḡ<sup>w</sup> (Burk., Bursh.), jirḡ<sup>w</sup> (Fit.): Rut. jik̄: Tsakh. jik̄: Arch. iḡ<sup>w</sup>: Kryts jik̄: Bud. jəḡ ~ Avar raḡ: Darg. urḡi...
- kul: Ud. kul "hand" ~ Lezg. kul "wrist": Tab. kül-er "vineyard": Agh. kul (Burk.) "branch": Rut. kül-äg "elbow": Arch. kul, kura ~ Avar k<sup>w</sup>er...
- tur: Ud. tur "leg" ~ Lezg. jutur, jatur (Khlut.): Tab. jatur: Kryts jetər: Bud. jotur ~ Darg. urdur "haunch"...

**Words denoting relatives:**

- išeb "brother" ~ Rut. šu: Kryts šid: Bud. šid//šij-: Arch. uš-du ~ Avar v-ac̄: Darg. uzi. ša "sister" ~ Lezg. ruš: Tab. riš: Agh. ruš: Rut. rəš: Tsakh. jiš: Kryts riš: Bud. riž: Khin. riši ~ Avar j-ac̄: Darg. ruzi: rursi: Lak. duš...
- išu: Ud. išu (Vart.) "man", "husband" ~ Lezg. -wi, -gü (Nut.): Tab. ž̄<sup>o</sup>i: Agh. šuj, šuwa, š̄<sup>o</sup>uj (Bursh.), x̄<sup>o</sup>uj (Fit.): Kryts firi: Bud. furi ~ Avar č̄i: Lak. čuw...

**Words relating to human status:**

- nep: Ud. nep̄ "dream" ~ Tab. niwḡ: Agh. emḡ, niḡ (Bursh.): Rut. naq: Tsakh. n̄aḡ, niḡnen: Arch. nabḡ, nibḡi: Kryts neq̄ir: Bud. neq̄ir ~ Avar maṭ̄u...
- bus "hunger": Ud. busa "hungry" ~ Tsakh. məs̄ə-n: Bud. məz ~ Chech. maca-lla "hunger", mac-dala "get hungry"...



### Food:

\*el (< elen-bijesun “salted”, “add salt”): Ud. el “salt” ~ Lezg. qel: Tab. qil: Agh. q<sup>ˆ</sup>al, q<sup>ˆ</sup>al (Tpigh., Bursh.), qel (Burk.): Rut. qäl, qili-//qilir-: Tsakh. qew: Kryts qel, qil: Bud. qel ~ Bezht. n-iq-aro “bitter”...  
š<sup>ˆ</sup>um: Ud. š<sup>ˆ</sup>um “bread” ~ Lezg. sam: Tab. š<sup>ˆ</sup>um (Diub.): Agh. sum (Fit., Burk.), s<sup>ˆ</sup>um (Bursh.): Rut. sum: Tsakh. som (Mishl.): Arch. s<sup>ˆ</sup>um: Kryts sum: Bud. sum ~ Avar sum: Darg. s<sup>ˆ</sup>uma “straw”...

### Units of time:

usen: Ud. usen “year” ~ Rut. sän//sädi-: Tsakh. sen: Arch. s<sup>ˆ</sup>an: Kryts sän: Bud. san, sunuž- ~ Avar son: Lak. šin...  
yi: Ud. yi “day” ~ Lezg. juγ, jiq<sup>ˆ</sup>a: Tab. jiy, jiq<sup>ˆ</sup>i (Diub.): Agh. jay, Fit. (Agh.), Burk. (Agh.), jay, Bursh. (Agh.), jaw: Rut. jiy: Tsakh. jøy: Arch. iq: Kryts jiy: Bud. jiy ~ Avar qo...  
šu: Ud. üše//šü, šu//išo (Vart.) “night” ~ Lezg. jif, ju<sup>ˆ</sup>q<sup>w</sup> (Nut.): Tab. jiš<sup>ˆ</sup>, již<sup>ˆ</sup>i (Diub.): Agh. wüš, iš<sup>ˆ</sup> (Bursh.), üq (Fit.), ’üş (Burk.): Rut. wəš, juš (Ikhr.), jüš<sup>ˆ</sup> (Khnov.): Arch. iš: Kryts jif: Bud. juwuz “at night” ~ Hunz. niše “night”...

### Words denoting flora and fauna:

o(h)e: Ud. o//oj “grass” ~ Lezg. weq, wäq<sup>ˆ</sup> (Khlut.): Tab. uq, uqu (Diub.): Agh. uq//üq, jik<sup>w</sup> (Bursh.): Rut. uq: Tsakh. oq, oq (Gilm.): Arch. joqi “summer pasture”: Kryts h-uq (Alik.) “meadow”: Bud. wuq...  
ul: Ud. ul “wolf” ~ Rut. ubul: Tsakh. umul: Arch. jam: Kryts eb: Bud. eb.  
luf “dove” ~ Lezg. lif: Agh. luf: Rut. lirx<sup>w</sup>aj: Kryts lef...

### Inanimate creations and natural phenomena:

be<sup>ˆ</sup>γ: Ud. beγ<sup>ˆ</sup> “sun” ~ Lezg. ray, raq<sup>ˆ</sup>ini: Tab. riγ: Agh. ray: Rut. wiriy: Tsakh. wirəγ//werəγ: Arch. barq, berqē: Kryts wiray ~ Avar baq<sup>ˆ</sup>...  
buze “moon”, “month” ~ Lezg. warz: Tab. waz: Agh. waz: Rut. waz: Tsakh. waz: Kryts väz: Bud. vāz: Arch. bac: Khin. vaç.  
xe: Ud. xe “water” ~ Lezg. jad, çai, jad, jic<sup>ˆ</sup>i (Khlut.): Tab. šid, štu, šaj, šit<sup>ˆ</sup>i (Diub.): Agh. x<sup>ˆ</sup>ed, x<sup>ˆ</sup>it<sup>ˆ</sup>a, x<sup>ˆ</sup>id, x<sup>ˆ</sup>it<sup>ˆ</sup>i- (Fit.), š<sup>ˆ</sup>er, š<sup>ˆ</sup>iri- (Bursh.): Rut. x<sup>ˆ</sup>äd, x<sup>ˆ</sup>iji-: Tsakh. x<sup>ˆ</sup>an, x<sup>ˆ</sup>inen: Arch. l<sup>ˆ</sup>an, l<sup>ˆ</sup>enne: Kryts x<sup>ˆ</sup>äd, x<sup>ˆ</sup>iž: Bud. x<sup>ˆ</sup>äd, x<sup>ˆ</sup>ij- ~ Lak. šin: Avar l<sup>ˆ</sup>im...

çe: Ud. a-rux “fire” (< \*ça-rux – Pl. Tantum) ~ Lezg. çaj, çu, jəçə (Khlut.): Tab. ça, çî: Agh. ça, çî, çaj (Fit.): Rut. çaj, çə, çä (Ikhr.), ça (Khnov.): Tsakh. ça: Arch. oç: Kryts çä, çər: Bud. çḡ ~ Avar ça: Lak. çu...

### Adjectives, adverbs:

muçur “clean”: Ud. açar (< \*maçar), macî “white” ~ Tab. marçî (Kand.), marçi (Diub.): Agh. ma<sup>r</sup>rtə-f: Rut. mət-də “clear”: ?Tsakh. mǎ<sup>r</sup>tə<sup>r</sup>-n: Arch. març ~ Avar ba-çə-ad...

en ĭi (< \*ç-en ĭi): Ud. ini “new” ~ Lezg. çiji: Tab. çiji: Agh. çaje-f: Rut. çin-də: Tsakh. çə-d-ən: Arch. maça: Kryts çijä ~ Avar çî-jab: Kar. çino-b...

hala: Ud. laxo “up” ~ Lezg. jaryi: Tab. jarxi: Agh. jarx<sup>e</sup>-<sup>?</sup>: Rut. xulāx-di: Tsakh. xəli-n: Arch. laxa: Bud. laxa ~ Darg. xala-l “big”: Lak. halxa- “high”, “full-grown”: Avar xala-t-ab “long”...

### Pronouns:

zu, Dat. za-, Gen. bezi: Ud. zu, za-, bezi “I” ~ Lezg. zun: Tab. uzu: Rut. zə: Tsakh. zə: Arch. zon: Kryts zən: Bud. zən: Khin. zä ~ Avar du-n...

vun, Dat. va-, Gen. vej: un, va-, vi (Vart.) “you” ~ Lezg. wun: Tab. uwu: Agh. wun (Bursh.): Rut. wə: Tsakh. wu: Arch. un: Kryts wən: Bud. wən ~ Avar mu-n < \*wu-n: Lak. wi-l (Gen.)...

žan “we”, Dat. ža-, Gen. beši, Ud. beši “our” (Gen.) ~ Lezg. čun: Tab. uču: Agh. čin: Rut. ži (Shin.): Tsakh. ši: Kryts žin: Bud. žin ~ Avar niž: Lak. žu...

va<sup>n</sup>, Gen. be<sup>f</sup>i: Ud. va<sup>n</sup>, Gen. e<sup>f</sup>i “you” ~ Lezg. kü-n: Tab. uç<sup>o</sup>: Rut. we<sup>c</sup>: Tsakh. šu: Arch. ž<sup>o</sup>en: Kryts win: Bud. win ~ Avar nuž: Lak. zu...

ič: Ud. ič “self” ~ Lezg. žuw: Tab. ž<sup>o</sup>uw: Rut. wuž...: Tsakh. wuž...: Arch. inž: Kryts iž ~ And. ži-...

hanaj “which” ~ Lezg. hin: Agh. neje: Tsakh. ne-n-: Kryts han-: Arch. hannu ~ Tsez nā: Bezht. nin-jo...

### Numerals:

sa: Ud. sa “one” ~ Lezg. sa: Tab. sa-b, sa-w (Diub.): Agh. sa-d, səa-r (Bursh.), sa (Fit.): Tsakh. sa: Arch. os, səej-ṭu: Kryts sä-d: Bud. sa-d ~ Avar co...

pa<sup>c</sup>: Ud. p<sup>a</sup>c (< \*q<sup>c</sup>wa) “two” ~ Lezg. q<sup>w</sup>e-d: Tab. q<sup>c</sup>u-b, q<sup>c</sup>u-w (Diub.): Agh. q<sup>c</sup>u-d, q<sup>c</sup>u-r (Bursh.), ’ad (Burk.), ’u-d (Tpigh.): Rut. q<sup>c</sup>wa-d: Tsakh. q<sup>c</sup>o-llä (Gilm.): Arch. q<sup>c</sup>wē: Kryts q<sup>w</sup>a-d: Bud. qa-b ~ Avar qi-go...

viç: Ud. viç “ten” ~ Lezg. çu-d: Tab. jiçu-b: Agh. içu-d, jiçu-r (Bursh.), jiçu-d (Fit.):

Rut. jičə-d: Tsakh. jiče-llä (Gilm.): Arch. wiç: Kryts jičə-d: Bud. jičə-d ~ Darg. weç-al: Avar anç-...

qo<sup>c</sup>: Ud. q<sup>a</sup>a “twenty” ~ Lezg. q<sup>a</sup>a-d: Tab. q<sup>a</sup>a-b: Agh. q<sup>a</sup>a-d: Rut. q<sup>a</sup>ā-d: Gilm. (Tsakh.). q<sup>a</sup>a-llä: Arch. qa: Kryts q<sup>a</sup>a-d: Bud. q<sup>a</sup>a-d (qa-d?) ~ Avar qo-...

bač<sup>c</sup>: Ud. bač “one hundred” ~ Lezg. wiš: Tab. warž: Agh. ba<sup>c</sup>rš, wārš (Bursh.): Rut. wäš: Tsakh. waš (Gilm.): Arch. baša- ~ Lak. t<sup>o</sup>-urš: Akhv. bešano...

### Verbs:

aķesun: Ud. ak<sup>u</sup>sun “to see” ~ Lezg. ak<sup>o</sup>waz, ak<sup>o</sup>una: Tab. a-ø-guz “to search”: Agh. ag<sup>w</sup>as: Rut. a-w-g<sup>w</sup>as: Tsakh. hāg<sup>w</sup>as, ha-w-gu “to show”: Arch. b-ak<sup>o</sup>us, b-ark<sup>o</sup>ur ~ Lak. k<sup>o</sup>wak<sup>o</sup>wa-n...

bixesun: Ud. bixsun “birth” ~ Lezg. xaz, xana: Tab. xuz: Agh. u<sup>x</sup>as: Rut. hu-x<sup>w</sup>as: Tsakh. u<sup>x</sup>as: Kryts xujiž, ruxri: Bud. xosu...

## ლევან ბებურიშვილი

### ვაჟა-ფშაველას პოემა „სინდისის“ პრობლემატიკა

სამეცნიერო ლიტერატურაში მართებულადაა აღნიშნული, რომ ქართველ მწერალთაგან ეთიკურ-ფილოსოფიური პრობლემებისადმი განსაკუთრებული ყურადღებით ვაჟა-ფშაველა გამოირჩა. როგორც ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ცნობილი მკვლევარი გრიგოლ კიკნაძე მიუთითებს, „ეთიკური მიზანდასახულობა განსაზღვრავს საკითხების ვაჟასეულ შერჩევას, მის თემატიკას, როგორც კი მის თემატიკაში ჩავლრმავდებით, მაშინვე დავრწმუნდებით, რომ ეთიკურია ამ თემატიკის განსაზღვრის ვაჟასეული გზა და მისი ეთიკა არათუ დგას ეპოქის მოთხოვნათა დონეზე, არამედ წინაც უსწრებს მას... მაღლდება მასზე“.<sup>1</sup>

მწერლის შემოქმედების ადრეულ ეტაპზევე თვალში საცემია ვაჟა-ფშაველას დაინტერესება სინდისის ეთიკური პრობლემით. მოგვიანებით კი ამ ფენომენის დახასიათების მოთხოვნილება სულ უფრო მძლავრ ხასიათს იღებს და მხატვრულ ხორცშესხმას პოეზს პოემა „სინდისში“.

სინდისის პრობლემა უმთავრეს ეთიკურ საკითხთა სპექტრს მიეკუთვნება და ოდითგანვე იყო ფართო ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მსჯელობათა საგანი. სინდისის ბუნებისა და რაობის შესახებ არაერთ გამორჩეულ მოაზროვნეს გამოუთქვამს საკუთარი შეხედულება. აქედან გამომდინარე, საკითხისადმი ვაჟასეული მიმართების გასაანალიზებლად აუცილებელია, მოკლედ მიმოვიხილოთ, თუ როგორ არის გააზრებული სინდისის ფენომენი ფილოსოფიურ ლიტერატურაში.

ფილოსოფიურ ლექსიკონში განმარტებულია, რომ სინდისი არის „ეთიკური კატეგორია, რომელიც გამოხატავს პიროვნების მორალური თვითკონტროლის უმაღლეს ფორმას, მისი თვითცნობიერების მხარეს... სინდისი შეიძლება გამოვლინდეს რაციონალური ფორმით – საკუთარი მოქმედების მნიშვნელობის გაცნობიერებაში, ასევე ემოციურ განცდათა კომპლექსში („სინდისის ქენჯნა“).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> კიკნაძე 2009, 99.

<sup>2</sup> ფილოსოფიური ლექსიკონი 1987, 517.

სინდისის ფენომენის ასახსნელად განასხვავებენ ორ მიდგომას: ინტუიტიურსა და ევოლუციონისტურს. პირველის მიხედვით, სინდისი დაკავშირებულია ტრანსცენდენტურ, მიღმურ ძალასთან (ობიექტური სიკეთე, ღმერთი), ხოლო ევოლუციონისტური თვალსაზრისით, სინდისის წარმოშობა განპირობებულია ბიოლოგიური, ფსიქოლოგიური და სოციალური ფაქტორებით.

ჯერ კიდევ სოკრატე მიიჩნევდა, რომ არსებობს დაუნერეელი კანონები, რომლებიც ყველასათვის საერთოა: ადამიანები მსოფლიოს ნებისმიერ კუთხეში ერთნაირად აღიარებენ, რომ სიბილწეა სისხლის აღრევა, ვაჟკაცობა და სამართლიანობა ყოველ საზოგადოებაში სათნოებად ითვლება, სიმხდალე და უსამართლობა კი – მანკიერებად და სხვ. ერთი სიტყვით, ფილოსოფოსის აზრით, ღმერთებისაგან დადგენილ დაუნერელ კანონებს ადამიანები ყველგან ერთნაირად აღიარებენ და ემორჩილებიან.<sup>3</sup>

დემოკრიტე საუბრობს სირცხვილის იმ გრძნობაზე, რომელიც ადამიანს ეუფლება უკეთურების ჩადენის შემდეგ. სწორედ სინანულის ამგვარი გრძნობა ესახება ფილოსოფოსს ადამიანის სულიერი ხსნის პირობად, რადგან „ჩადენილი სამარცხვინო საქმეებით გამოწვეულ სინანულშია ხსნა“.<sup>4</sup>

არისტოტელე საგანგებოდ არ მსჯელობს სინდისის შესახებ, მაგრამ საუბრობს დანაშაულით გამოწვეულ სირცხვილის გრძნობაზე, რომელსაც განიცდის ზნეობრივი ადამიანი. ფილოსოფოსი იმასაც აღნიშნავს, რომ ზნეობრივი ადამიანის ქცევა შინაგანი წესიერებითაა განპირობებული: „ზრდილი და თავისუფალი ადამიანი ისე იქცევა, თითქოს კანონი თვით მასში იყოს“.<sup>5</sup>

საინტერესოდ და მრავალფეროვნად არის გააზრებული სინდისის ფენომენი ქრისტიანულ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში. ტერმინ „სინდისის“ განსაკუთრებული სიხშირით პავლე მოციქული იყენებს. მოციქული ახასიათებს მას, როგორც ღვთისგან ბოძებულ ბუნებრივ კანონს, ადამიანის შინაგან მსაჯულს, რომელიც მოქმედებს ყოველ ადამიანში, მიუხედავად მისი რელიგიური აღმსარებლობისა. წმ. პავლე საყვედურობს იუდეველებს, რომ ისინი არ აღასრულებენ ღვთისაგან მიცემულ სჯულს

<sup>3</sup> ქსენოფონტი 1973, 135.

<sup>4</sup> დემოკრიტე, ეპიკურე 1959, 144.

<sup>5</sup> არისტოტელე 2003, 104.

მაშინ, როდესაც წარმართნი, რომელთაც რჯული არ აქვთ, სინდისის მიხედვით მოქმედებენ: „წარმართნი, რომელთაც რჯული არ გააჩნიათ, ბუნებით რჯულისმიერს აკეთებენ, თუმცა რჯული არა აქვთ, თავიანთი თავის რჯული არიან. ისინი აჩვენებენ, რომ რჯულის საქმე გულებში უნერიათ, ამას მონიშნავს მათი სინდისი და აზრები, ხან რომ ბრალს სდებენ ერთიმეორეს და ხან ამართლებენ“ (რომ 2:15-16).

სინდისის, როგორც ადამიანის სულში ღვთაებრივი სანყისის, განხილვას განსაკუთრებული ადგილი უკავია წმ. იოანე ოქროპირის შრომებში. მისი შეხედულებით, „სათნობათა ცოდნა ჩადებულია ადამიანში მისი შექმნის მომენტში“.<sup>6</sup> ეს გრძნობა სამოთხეშივე ჰქონდა ადამს. როდესაც მან აკრძალული ხილი იგემა, მიხვდა, რომ შესცოდა და დაემალა უფალს. ამ დროს ჯერ არ არსებობდა სჯული და მცნებები, მაგრამ თავისი სინდისისაგან მხილებულმა ადამმა გააცნობიერა, რომ უკეთურობა ჩაიდინა. იოანე ოქროპირი ეკამათება წარმართებს, რომელნიც უარყოფენ ბუნებრივი კანონის არსებობას. მაშ საიდან დაწერეს წარმართთა კანონმდებლებმა კანონები ქორწინების, მკვლელობის, საკუთრების და სხვ. შესახებ? – კითხვას სვამს იოანე ოქროპირი და პასუხობს: მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი სინდისის გამოისობით“.<sup>7</sup>

ერთი სიტყვით, ქრისტიანული თვალსაზრისით, სინდისი „ღმერთის აღქმის ორგანოა“.<sup>8</sup> სინდისის მეშვეობით ადამიანი უშუალო კავშირს ამყარებს ღმერთთან. როგორც ბერდიაევი წერს: „სინდისი ადამიანის ბუნების ის სიღრმეა, სადაც ის ღმერთს ეხება და ცოდნას იღებს ღმერთის შესახებ და ესმის ღმერთს ხმა“.<sup>9</sup>

ახალი დროის ფილოსოფოსთაგან სინდისის ანალიზს განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს იმანუელ კანტი. კანტის მიხედვით, „სინდისი არის ცნობიერება, რომელიც მოვალეობაა საკუთარი თავისათვის... ეს არის მსჯელობის მორალური უნარი, რომელიც საკუთარ თავს ასამართლებს“.<sup>10</sup> კანტისათვის სინდისი მოვალეობის იმგვარი ცნობიერებაა, რომელიც ადამიანს უდგენს ზნეობრივი ქცევის საყოველთაო იმ-

---

<sup>6</sup> Лепорский 1898, 99.

<sup>7</sup> იქვე, 92.

<sup>8</sup> Бердяев 2010, 270.

<sup>9</sup> იქვე, 270.

<sup>10</sup> კანტი 1989, 212.

პერატივის: „მოიქეცი ისე, თითქოს შენი ქმედების მაქსიმა შენი ნების მეშვეობით ბუნების საყოველთაო კანონად უნდა იქცეს“.<sup>11</sup> სინდისი ადამიანის შინაგანი მსაჯულია, რომლისგანაც თავის დაღწევა, გაქცევა, კანტის მიხედვით, შეუძლებელია. სწორედ სინდისის გრძნობის სირთულე და იდუმალება ათქმევინებს გერმანელ ფილოსოფოსს საყოველთაოდ ცნობილ სიტყვებს: „ორი რამ ავსებს სულს მარად ახალი და მით უფრო ძლიერი გაკვირვებითა და მოწინებით, რაც უფრო ხშირად და ხანგრძლივად ვაზროვნებ მათზე; ესენია: ვარსკვლავებით მოჭედული ცა ჩემ ზემოთ და მორალური კანონი ჩემში“.<sup>12</sup>

ასეთივე საყოველთაო რელიგიურ-საკრალური შინაარსი აქვს მინიჭებული სინდისის კატეგორიას ჰეგელის, ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიურ ნააზრევში. და საერთოდაც, შეიძლება ითქვას, რომ გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ფილოსოფიაში სინდისი ღვთაებრივი ნათლით მოსილ გრძნობად, ზნეობრივი ცხოვრების საფუძველთა საფუძვლადაა აღიარებული.

XIX საუკუნიდან, ფსიქოლოგიური მეცნიერებების განვითარებასთან ერთად, სულ უფრო და უფრო მეტ ყურადღებას აპყრობენ სინდისის გრძნობის ფსიქოლოგიურ მხარეს. ვლ. სოლოვიოვის შეხედულებით, სინდისის გენეალოგია დაკავშირებულია სირცხვილის გრძნობასთან. „ძველ ენებში სიტყვას, რომელიც შეესაბამებოდა „სინდისს“ არ იყენებდნენ ცოცხალ მეტყველებაში, ცვლიდნენ რა მას „სირცხვილის“ აღმნიშვნელი სიტყვებით. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ პირველი საფუძველი სინდისისა დევს სწორედ სირცხვილის გრძნობაში“,<sup>13</sup> – წერს სოლოვიოვი.

XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან სულ უფრო და უფრო პოპულარული ხდება სინდისის სუბიექტივისტური გაგება, რომელიც ამ ფენომენის გაჩენას უკავშირებს ფსიქოლოგიურ და სოციალურ ფაქტორებს. იწყება სინდისის დესაკრალიზაცია.

ამ მხრივ განსაკუთრებული სიმწვავეთ გამოირჩევა ფრიდრიხ ნიცშეს განაზრებანი სინდისის შესახებ. გერმანელმა ფილოსოფოსმა სინდისი გამოაცხადა მხოლოდ და მხოლოდ აღზრდის პროცესის პროდუქტად, რომელშიც არაფერია ღვთაებრივი და საკრალური. ნიცშეს მიხედვით,

<sup>11</sup> კანტი 2013, 151.

<sup>12</sup> Кант 1897, 191.

<sup>13</sup> Соловьев 1988, 223.

სინდისი ავტორიტეტებისადმი პასუხისმგებლობის გრძნობაა: „ჩვენი სინდისის შინაარსს შეადგენს ყველაფერი ის, რასაც ჩვენი ბავშვობის ხანაში გამოუდმებით, ყოველგვარი ახსნა-განმარტების გარეშე მოითხოვდნენ ჩვენგან ადამიანები... სინდისის სახით ჩვენში იღვიძებს ის გრძნობა მოვალეობისა, რომელიც არ კითხულობს, თუ რატომ უნდა მოვიქცე ასე... რწმენა ავტორიტეტებისადმი არის წყარო სინდისისა, აქედან გამომდინარე, ის გვევლინება არა ხმად უმაღლესი სამართლიანობისა ადამიანის სულში, არამედ ერთი ადამიანის გამოძახილად მეორე ადამიანში“.<sup>14</sup> ნიცშე იმასაც დასძენს, რომ „სინდისის ქენჯნა ისეთივე სისულელეა, როგორც ძაღლისაგან ქვის ღრღნა“.<sup>15</sup>

ფრიდრიხ ნიცშეს თვალსაზრისი განავითარა ზიგმუნდ ფროიდმა. ფსიქოანალიზის ფუძემდებელმა, შეიძლება ითქვას, სინდისი ნევროზის ერთ-ერთ სახეობამდე ჩამოაქვეითა. ფროიდის შეხედულებით, სინდისის გრძნობის, ბრალის ცნობიერების ჩამოყალიბება განპირობებულია აღზრდის პროცესით. პატარა ბავშვს არ აქვს შინაგანი ცენზურა, იგი ამორალურია, შემდეგ მის მორალურ კონტროლს თანდათან ახორციელებენ მშობლები და აღმზრდელები. სინდისი, ფსიქოლოგის მიხედვით, ესაა ზე-მე, ადამიანის გონებაში გარედან, ავტორიტეტის მიერ შთანერგილი მოვალეობის ცნობიერება.<sup>16</sup>

ნიცშესა და ფროიდის ნააზრევში სინდისი მოკლებულია ყოველგვარ ტრანსცენდენტურ შინაარსს და მიჩნეულია მხოლოდ აღზრდის პროდუქტად, შესაბამისად, მას აღარ აქვს სიკეთისა და ბოროტების განმასხვავებელი ფუნქცია და მისი საყოველთაო მნიშვნელობაც უარიყოფა.

სინდისის ფენომენი საუკუნეთა განმავლობაში ინვევდა არა მხოლოდ ფილოსოფოსებისა და ფსიქოლოგების, არამედ სულიერი მოღვაწეობის სხვადასხვა დარგით დაკავებული ადამიანების, განსაკუთრებით კი მწერლებისა და პოეტების ცხოველ ინტერესს. ეს გარემოება იმითაც იყო განპირობებული, რომ მხატვრული შემოქმედების სპეციფიკა ფართო გასაქანს იძლეოდა სინდისის მოქმედებაში ჩვენების, მისი გამოვლენის თავისებურებების მხატვრული აღწერისა და პრაქტიკული დახასიათებისათვის. ლიტერატურათმცოდნეები საგანგებოდ იკვლევენ სინდისის

---

<sup>14</sup> Ницше 1911, 221.

<sup>15</sup> იქვე, 213.

<sup>16</sup> Фрейд 2005, 126.



პრობლემას უ. შექსპირის, ფ. დოსტოევსკის, ა. ჩეხოვის, მ. ბულგაკოვის, ჰ. ჰესეს და სხვ. შემოქმედებაში.

ქართველ მწერალთაგან კი სინდისის ფენომენისადმი განსაკუთრებული ყურადღებით ვაჟა-ფშაველა გამოირჩა. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში სინდისის პრობლემას საგანგებო ყურადღება პირველად მიაპყრო პროფესორმა გრიგოლ კიკნაძემ. მეცნიერის არქივში აღმოჩნდა მცირე მოცულობის წერილი „სინდისის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში (ვაჟა-ფშაველა)“, რომელიც დაუმთავრებელია და, როგორც ჩანს, წარმოადგენს ვრცელი შრომის შესავალს.<sup>17</sup>

პოემა „სვინდისს“ ეხება მკვლევარი დ. ნონკოლაურიც თავის ნაშრომში „ვაჟა-ფშაველას თეორიულ-ლიტერატურული ნააზრევი“. იგი ჯ. ბაირონის „კაენთან“ შეპირისპირებით განიხილავს აღნიშნულ ნაწარმოებს და მხატვრულ სახეთა საინტერესო ანალიზსაც გვთავაზობს.<sup>18</sup>

როგორც აღინიშნა, სინდისის ფენომენისადმი საგანგებო ინტერესი ვაჟა-ფშაველამ თავისი შემოქმედების ჯერ კიდევ ადრეულ ეტაპზე გამოავლინა. აღნიშნული საკითხი თავის იჩენს მის ერთ-ერთ ადრეულ მოთხრობაში „კოჩი“ (1886), აგრეთვე ლექსში „სინდისის სიმღერა“ (1886), პოემა „სინდისში“ კი მთელი სიმწვავითაა დასმული ადამიანის ზნეობრივი პასუხისმგებლობის პრობლემა კაცობრიობის სულიერი კრიზისის კონტექსტში.

პოემაში მოქმედება ვითარდება პირველადამიანთა ცხოვრების ფონზე. ნაწარმოების შემოქმედებით მასალად პოეტმა ცნობილი ბიბლიური ეპიზოდი შეირჩია – კაენისაგან აბელის მოკვლის ამბავი. აღნიშნული ამბავი, რომელიც ბიბლიაში საღვთო წერილისათვის ჩვეული ლაკონიურობითაა გადმოცემული, ვაჟა-ფშაველამ მრავალმხრივად გაამინაარსა და კაცობრიობის უმწვავეს სულიერ პრობლემებს დაუკავშირა.

პოემის მიხედვით, ძმის ვერაგულად მოკვლის შემდეგ კაენს უცნაური განცდა ეუფლება. მას რალაც „უჩინარი არსება“ ჩაუძვრება სულში და მთელს მის არსებას მოიცავს. კაენს აძრწუნებს აქამდე უცნობი გრძნობით გამოწვეული ტანჯვა და სინდისისაგან განამებული ძმისმკვლელი შესთხოვს გამჩენს, მოაშოროს ეს მტანჯველი გრძნობა. სინდისი სინანულისაკენ უხმობს კაენს, მაგრამ იგი უარყოფს მას და ამის გამო სამუდამოდ კარგავს სულიერ სიმშვიდესაც.

---

<sup>17</sup> კიკნაძე 2009, 108-111.

<sup>18</sup> ნონკოლაური 2008, 169-201.

ვაჟა-ფშაველას აზრით, სინდისი მხოლოდ არასწორი საქციელის შედეგად მოგვრილი ემოციური დისკომფორტის განცდა კი არ არის, არამედ ესაა სიკეთის ცნობიერება, რომელიც თავს იჩენს არა მარტო დანაშაულის ჩადენის შემდეგ, არამედ მოქმედების განხორციელებამდეც. იგი აკვლიანებს და სწორ მიმართულებას აძლევს ადამიანის ნებას. სინდისი არა მხოლოდ საქციელის, არამედ გულის ზრახვათა, გრძნობათა განმსჯელი ძალაა. კაენს სინდისი ანუხებდა მანამდეც, სანამ ძმას ქვით თავს გაუბობდა („მაშინაც ეს ხმა აბორგვდა, მწვრთვნიდა, აბელის მოკვლა ძალიან სწყინდა, „ცოდვია“, – ამას მეუბნებოდა, – ნუ ჰკლავ, ნუო!“ – მეურჩებოდა“). მთელი სიმძაფრით კი სინდისი მაშინ იჩენს თავს, როდესაც უკვე ჩადენილია დანაშაული. კაენი სწორედ მაშინ ძრწუნდება მთელი არსებით, როცა მის წინაშე ცხადად დგება მისი ქმედების რეზულტატი.

წაწარმოების მიხედვით, სინდისი ადამიანის სულში არსებული ღმერთის მონაცვლე ხმაა. ეს არაა რაიმე ბიოლოგიური ინსტინქტის სახეცვლილება, ანდა ოდენ ფსიქიკური შინაარსის განცდა, არამედ ღვთისაგან მიღებული ზნეობრივი ცნობიერება, რომელიც წინ უძღვის ადამიანს სიკეთისაკენ.

„ჩემ მაგიერი, ხმა ცნობიერი

მოგეც დარაჯად, გეგრძნო არ ავად,

კეთილის მრჩევლად იგი გყოლოდა,

შენ ყური გეგდო მისთვის მხოლოდა“. – მიმართავს ზეციური

ხმა სინდისის უარმყოფელ კაენს.

პოემის მესამე თავში კაენის სახე ქრება პოემიდან და პოეტი ადამიანთა ზნეობრივი ყოფის ზოგად სურათს გვიხატავს. ვაჟა-ფშაველას კაცობრიობის მთელი ისტორია სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლის ასპარეზად წარმოუდგება. სინდისი ზნეობრივი ცხოვრების წარმმართველი ძალაა, რომელიც ადამიანებს ოდითგანვე მიუძღოდა სინათლისაკენ, ჭეშმარიტებისაკენ, მაგრამ კაცობრიობის ისტორიაში მცირედნი იყვნენ ისეთები, ვინც ყურს უგდებდა მას. ხორციელი ინსტინქტებით გონებადაბნელებული ადამიანებისათვის კი სინდისი ყოველთვის ზედმეტი ტვირთი იყო. ვინც ყური უგდო სინდისის ხმას, ის სულიერად ამაღლდა და მათი ხსოვნა სამუდამოდ შემორჩა კაცთა მოდგმას, სინდისის უარმყოფელნი კი სამუდამო დავიწყებას მიეცნენ. ვაჟა-ფშაველას აზრით, ყოველი მაღალზნეობრივი ადამიანური საქციელის საფუძველი სწორედ სინდისის გრძნობაა. ამდენად, იგია ზნეობრივი პროგრესის მამოძრავებელი უმ-

თავრესი ძალა. პოეტი ამგვარად გვიხასიათებს სინდისის ყოვლისმომცველ შინაარსს:

„ხმა ეს ხალხს ებრძვის, სინდისს – ხალხი,  
მასზედა ბრუნავს ამ სოფლის ჩარხი“.

ნაწარმოების მეოთხე თავში პოეტი მიმართავს სინდისის პერსონიფიკაციას. მკითხველზე დიდ მხატვრულ ზემოქმედებას ახდენს პოეტური ხატი მაღალ მთაზე დაჩოქილი, „თმაგანენილი, ნაცემ-ნეგვემი“ სინდისისა, რომელიც ვედრებით მიმართავს დამბადებელს:

„ალარ მაქვს ღმერთო, კაცთ შორის ბინა,  
მუხლმოდრეკილი ვდგევარ შენ წინა,  
ქვეყნად ცხოვრება მძულს, მომენწყინა“.

სინდისი ჩივის, რომ მან ვერ აღასრულა თავისი წმინდა მოვალეობა, ვერ მოახერხა ადამიანთა ცნობიერების სასიკეთოდ გარდაქმნა, რადგან ამისათვის არ არსებობდა ადამიანთა უმრავლესობის სულიერი მზაობა. ხალხმა დათრგუნა და ჩაახშო სინდისის ხმა, გამოავლო „თავის წრიდან“, მისი ყოფნა კაცთა შორის აუტანელი გახდა, ამიტომაც სთხოვს იგი გამჩენს, რომ მოაშოროს ცოდვილ წუთისოფელს.

ღვთის განაჩენი კატეგორიულია: იგი არ ისმენს სინდისის მუდარას და უბრძანებს კვლავ განაგრძოს ადამიანთა სულიერი წინამძღვრობა, დაადგეს თავზე კაცობრიობას მამხილებელ სულიერ მახვილად, რადგან სინდისის გარეშე ადამიანს არსებობა არ ძალუძს და უმისოდ დედამინა მოსისხლე მხეცთა სამყოფელად გადაიქცევა: „დარჩნენ მხოლოდა მხეცნი, ცხოველნი, უენპიროვნი, ბალახთ მძოველნი“. სინდისი იძულებულია დაემორჩილოს ღვთის განგებას, დაუბრუნდეს ადამიანთა წრეს და კვლავ განაგრძოს ღვნა კაცობრიობის ზნეობრივი სრულყოფისათვის.

პოემა არცთუ ოპტიმისტური, აპოკალიფსური სურათით სრულდება. სინდისის გოდებასთან ერთად გაისმის ხარხარი ბოროტი სულებისა, რომელნიც ხარობენ ადამიანის სულიერი დაკნინებითა და სინდისიერების გაქრობით:

„ჯოჯოხეთადა იქცა მთა-ბარი  
დასანგრევადა იგი მზად არი,  
ქვესკნელიდანა ისმის ხარხარი,  
ისე ძლიერი, ისე მაგარი  
ჭექა-ქუხილი მასთან რა არი?  
რა გესლიანად ვილაც ხარხარებს!  
თვით დედამინა მისგან ზანზარებს!“.

ამრიგად, პოემის მიხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ვაჟა-ფშაველა სინდისის არსის დახასიათებისას არა ნატურალისტურ-ფსიქოლოგისტურ, ანდა სოციოლოგიურ, არამედ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ პოზიციაზე დგას და აკავშირებს სინდისს უზენაეს სიკეთესთან, ღმერთთან, რომელმაც იგი შთანერგა ადამიანის სულში. სინდისი არის სიკეთის ცნობიერება, ადამიანის შინაგანი თვითკონტროლის ფუნქცია, რომელიც აფასებს არა მხოლოდ ჩადენილ ქმედებებს, არამედ განსჯის გრძნობებსა და აზრებსაც. სინდისისეული განსჯა წინ უსწრებს საქციელს და მიუთითებს ადამიანს სწორ გზაზე. სინდისი ის სულიერი ლამპარია, რომელიც მიუძღვის კაცობრიობას სიკეთისა და ჭეშმარიტებისაკენ.

ერთი სიტყვით, ვაჟა-ფშაველა საკმაოდ ტევადი შინაარსით ტვირთავს სინდისის ცნებას და, შეიძლება ითქვას, რომ ფართო გაგებით, **ვაჟა-ფშაველას ნააზრევში სინდისი ადამიანის ზნეობრივი ცნობიერების აღმნიშვნელი სიტყვაა.**

XIX-XX საუკუნეთა მიჯნაზე კაცობრიობის ცხოვრებაში დიდი სულიერი და საზოგადოებრივი ძვრები მოხდა. ეს იყო ტრადიციულ ზნეობრივ ღირებულებათა გაუფასურების, სულიერი კრიზისის, დეკადენსის ეპოქა, როცა ინტელექტუალთა ნაწილმა ეჭვის თვალით შეხედა ტრადიციულ, ქრისტიანულ ფასეულობებს და წამოაყენა ახალი მორალური კოდექსის შექმნის აუცილებლობა. ამ პერიოდში ზოგიერთმა ავტორმა სინდისი უსარგებლო გადმონათად გამოაცხადა. განსაკუთრებული სიმწვავეთ სინდისის ქენჯნის ძალაუფლების წინააღმდეგ ფრიდრიხ ნიცშემ გაილაშქრა.

ვაჟა-ფშაველა აქტიურად ადევნებდა თვალს მსოფლიოში მიმდინარე კულტურულ პროცესებს. სწორედ ამით აიხსნება პოეტის დაინტერესება უმწვავესი ზნეობრივი პრობლემებით და განსაკუთრებით კი სინდისის რაობისა და მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის საკითხით.

ცნობილია, რომ ვაჟა-ფშაველა მკვეთრად უარყოფითად იყო განწყობილი იმ დროისათვის ევროპასა და რუსეთში მზარდი პოპულარობის მქონე ფრიდრიხ ნიცშეს ფილოსოფიის ძირითადი სულისკვეთების მიმართ.<sup>19</sup> მოგონებებში დაცულია ცნობები იმის შესახებ, თუ რა მძაფრად

---

<sup>19</sup> რუსულ სინამდვილეში ნიცშეს ფილოსოფიის შესახებ მასალების გამოქვეყნება იწყება მე-19 საუკუნის 80-იანი წლებიდან. ამ პერიოდში ჟურნალში “Вопросы философии и психологии” იბეჭდება ვ. პრეობრაჟანსკის, ლ. ლოპატინის, ნ. გროტის და სხვ. წერილები ფრიდრიხ ნიცშეს შემოქმედების შესახებ. 1900 წელს გამოქვეყნდა ნიცშეს „ასე ამბობდა

ეკამათებოდა ვაჟა-ფშაველა ნიცშეს ფილოსოფიის თაობაზე სანდრო შანშიაშვილს. შიო მღვიმელი მოგვითხრობს: „იმ დროს დიდ მოდაში იყო ნიცშე თავისი „ზეკაცი“ და ვაჟა ეუბნებოდა შანშიაშვილს: „ხერხემალ-გამოფიტული ევროპელი ფილოსოფოსი, შენი ნიცშე, ჩვეულებრივი ნაცარქექიაა, აზვიადებს ყველაფერს, რაც თვითონ არ მოეპოვებაო“.<sup>20</sup> თავად ს. შანშიაშვილი კი იხსენებს: „იმ დროს, როცა ჩვენი ინტელიგენციის ნაწილი გატაცებული იყო „ნიცშეანელობით“, კერძო კამათში ვაჟა ისე აკრიტიკებდა ნიცშეს, რომ მისგან ნატამალსაც არ სტოვებდა: „ღონე გამოლეულს, დანრეტილს, უსუსურ მენვრილმანე ვაჭარს ენატრებოდა „ზეკაცი“ ზარატუსტრა, ხოლო ჩვენში ცხვირმოუხოცელი მთიელი და მოხევე იგივე ზარატუსტრა არის, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ჩვენი მოხევე და მთიელი უფრო რაინდია, ხოლო ნიცშეს ზარატუსტრა ვერაგი, სისხლისმსმელი, სუსტი მქელავია. ე.ი. არ არის ვაჟკაცი ადამიანიო“.<sup>21</sup>

მართალია, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში არ ვხვდებით პირდაპირ კრიტიკულ გამოხმაურებას გერმანელი ფილოსოფოსის შეხედულებების შესახებ, მაგრამ ვაჟას მხრიდან ნიცშეს ეთიკური თვალსაზრისის მიუღებლობის ერთ-ერთ მთავარ დასტურად სწორედ პოემა „სინდისი“ უნდა მივიჩნიოთ.

ნიცშეს ფილოსოფიის ერთი უმთავრესი საკითხია „ღმერთის სიკვდილი“. შეხედულება ღმერთის სიკვდილის თაობაზე ნიცშემ პირველად თავის ნაშრომში „მხიარული მეცნიერება“ (1881-1882) გამოთქვა, რომელშიც ფილოსოფოსი ბუკვალური მნიშვნელობით კი არ იყენებდა აღნიშნულ გამოთქმას, არამედ ამით მიუთითებდა ტრადიციული რელიგიური ღი-

---

ზარატუსტრას“ ი. ანტონოვსკისეული თარგმანი, რომელიც 1900-1911 წლებში ოთხჯერ გამოიცა. რაც შეეხება ქართულ სინამდვილეს, ნიცშეს შესახებ ცნობები ქართულ პერიოდიკაში ჩნდება 1899 წლიდან. ამ წელს ნიცშეს ფილოსოფიასთან დაკავშირებით ქვეყნდება ა. ფურძელაძის (გაზ. „ივერია“), 1900 წელს – კიტა აბაშიძის (ყურნ. „მომამბე“), 1901-2 წლებში – ა. ჩხენკელის (გაზ. „კვალი“), 1910 წელს – გ. ქიქოძის (გაზ. „დროება“), 1911 წელს – დ. კასრაძის, („სახალხო გაზეთი“), 1911-12 წლებში – კონსტანტინე კაპანელის (გაზ. „Закавказская речъ“) წერილები. სავარაუდოდ, ვაჟა-ფშაველა სწორედ ამ რუსული და ქართული წყაროებიდან იცნობდა ნიცშეს შემოქმედებას.

<sup>20</sup> შიო მღვიმელი 2003, 294.

<sup>21</sup> შანშიაშვილი 2003, 268.

რებულებების გაუფასურებაზე და ღმერთის სიკვდილზე ადამიანის ცნობიერებაში. „თეზისი „ღმერთი მკვდარია“ გამოხატავს იმ სიღრმისეულ პროცესს, რომელიც ხდება ნიცშეს თანადროული ევროპული კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებაში, კერძოდ, ძველი, ტრადიციული, უმაღლესი ღირებულებების გაუფასურებას. ღმერთის სიკვდილი ნიშნავს იმას, რომ ტრადიციულმა ქრისტიანულმა ღირებულებებმა, იდეალურ, იმქვეყნიურ, მარადიულ ღირებულებათა სამყარომ, რომელიც მყარ ორიენტირებს აძლევდა ადამიანს, დაკარგა თავისი ძალა“.<sup>22</sup>

საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ვაჟა-ფშაველას პოემა „სინდისშიც“ გაკრთება მსგავსი შინაარსის სიტყვები: „ჩვენს გულში მებრძოლი ღმერთი მოვკალით კაცთა“. პოეტისათვის სწორედ სინდისის, ანუ ფართო აზრით, ზნეობრივი ცნობიერების უარყოფა ნიშნავს ღმერთის სიკვდილს ადამიანის გულში. ისევე როგორც ნიცშესთან, ვაჟა-ფშაველასთანაც ეს სიტყვები უკავშირდება კაცობრიობის სულიერ კრიზისს და ტრადიციულ ზნეობრივ ღირებულებათა გაუფასურებას.

„ღმერთის სიკვდილის“ აღიარება ნიცშესათვის ნიშნავს ადამიანის მეტაფიზიკური ღირებულების გაუქმებასაც. იგი ველარ იქნება „მკვდარი“ ღმერთის ხატება და მსგავსება. მისი სულიერება კი თვალთმაქცობად ცხადდება. ასე ჩამოქვეითდა ნიცშეს ნააზრევში ადამიანი ცხოველთა კლასში: „ჩვენ მოგვინია სხვაგვარად გვესწავლა. ყველა სფეროში უფრო თავმდაბლები გავხდით. ჩვენ ადამიანი „სულისა“ და „ღვთის“ შესაქმედ აღარ მიგვაჩნია, ჩვენ იგი ცხოველთა სამყაროს მივაკუთვნეთ და ცხოველად ვთვლით, უძლიერეს ცხოველად, ამიტომაც იგი ყველაზე ეშმაკი ცხოველია, ამის დასტურია მისი სულიერება“.<sup>23</sup>

ვაჟა-ფშაველასათვის კი ღვთის ხატება ადამიანში წმიდათანმიდგა. პოემა „სინდისში“ უფალი რისხავს მათ, ვინც თავის არსებაში „მსგავსება ღვთისა არ შეიბრალებს, არ დაინდეს“. ადამიანი, პოეტის მიხედვით, ღვთის უდიადესი ქმნილებაა, რომელიც მაღლა დგას ცხოველებზე სწორედ სინდისის, ამ ღვთაებრივი ცნობიერების წყალობით. ღმერთმა „... როგორც ღმობიერმა მამამ გზა გვიჩვენა, ამ გზაზე იარეთო, გვასწავლა და უბრძანა ადამიანს, ამ უდიდესს მის ქმნილებას: „მოგეცი თვალები, მოგეცი ყურები, მოგეცი ჭკუა, მოგეცი ხელები და სინდისი, რათა

---

<sup>22</sup> ბუაჩიძე 2013, 126.

<sup>23</sup> Ницше 1990, 35.

მოიხმარო შენისა და სხვის საკეთილდღეოდ. გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისი, არა იმრუშო, არა იპარო, არა კაც ჰკლა, ეძიებდე და ჰპოვებდეო. აასრულე ყველა ეს ჩემი დარიგება, თუ გინდა სააქაოსაც ბედნიერი იყო და საიქიოსაც“.<sup>24</sup>

ნიცშეს მიხედვით, იმის გააზრებას, რომ „ღმერთი მკვდარია“, რომ გაუქმდა ტრადიციული მორალური იმპერატივები, მოსდევს დიდი სასონარკვეთა, ნიჰილიზმი. მაგრამ ეს მდგომარეობა უნდა დაიძლიოს. აუცილებელია, ასპარეზზე გამოვიდეს ადამიანის ახალი, უმაღლესი ტიპი – „ზეაკაცი“, რომელიც ზურგს შეაქცევს ტრადიციულ ღირებულებებს და შექმნის საკუთარ, ახალ მორალს. ამის აუცილებელი წინაპირობა კი არის სინდისისაგან, როგორც დამახინჯებული მორალური თვითცნობიერებისაგან, გათავისუფლება.

ფრიდრიხ ნიცშე სინდისის მონური მორალის მთავარ ატრიბუტად მიიჩნევს. მონური ზნის კლასიკური ნიმუშია ნიცშესათვის ქრისტიანული მორალი, უძღურთა, მორჩილთა, სიცოცხლის წყურვილს მოკლებულთა მორალი, რომელსაც ამოძრავებს „რესენტიმენტი“: ავმეხსიერება, შურისძიების წყურვილი ძლიერებზე, სიცოცხლის მძლავრი ინსტინქტით დაჯილდოებულებზე.

ნიცშეს მიხედვით, სინდისი მაშინ გაჩნდა, როდესაც ადამიანს თავს მოახვიეს საზოგადოებრივი ცხოვრების ორგანიზაცია და ამგვარად ჩაახშეს მასში თავისუფლების ინსტინქტი. აკრძალვებმა წარმოშვა უარყოფითი ემოციები, მაგრამ შეუძლებელი გახდა პროტესტის გარეთ გამოვლენა, ამიტომაც ადამიანმა ეს ამბოხი, ფარული სისასტიკე მიმართა შიგნით, საკუთარი თავისაკენ, რაც იქცა კიდეც სინდისის ქენჯნის წარმომშობ ძალად. ნიცშეს ერთმნიშვნელოვანი დასკვნით, სინდისის ქენჯნა სულიერი ავადმყოფობაა, რომელიც საზოგადოებრივმა აკრძალვებმა შვა, მისგან განკურნება კი ადამიანის მთავარ მიზანდასახულობად უნდა იქცეს: „სინდისის ქენჯნას მე მივიჩნევ ღრმა ავადმყოფობად, რომელიც ადამიანს შეეყარა იმ უდიდესი წნეხის ქვეშ, რომელიც კი მას საერთოდ განუცდია, როდესაც ის აღმოჩნდა საბოლოოდ შებოჭილი საზოგადოებისა და მშვიდობის ბორკილებით“.<sup>25</sup>

განსხვავებულია ვაჟა-ფშაველას დამოკიდებულება საკითხისადმი. საზოგადოდ, პოეტი ძალიან სკეპტიკურად იყო განწყობილი ექსპერი-

<sup>24</sup> ვაჟა-ფშაველა 1979, 152.

<sup>25</sup> Ницше 2011, 95.

მენტებისადმი მორალის სფეროში. ვაჟა-ფშაველას აზრით, კაცობრიობის სულიერი კრიზისის დაძლევა, უპირველეს ყოვლისა, სინდისის მნიშვნელობისა და მისი ღირებულების გაცნობიერების საფუძველზეა შესაძლებელი. ადამიანმა უნდა შეიცნოს საკუთარი თავი, მზერა მიმართოს თავისი სულის სიღრმეებისაკენ და იქ აღმოაჩინოს სინდისი, ღვთაებრივი პირველსაწყისი, რომელიც გამოიყვანს მას ცნობიერი სიბნელიდან და გაუძღვება ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზაზე.

ასევე მკვეთრად უპირისპირდება ვაჟა-ფშაველა ფ. ნიცშეს მოვალეობის შეფასების საკითხში. თუ ნიცშესათვის მოვალეობა, სინდისის ქენჯნასთან ერთად, მონური მორალის ერთი უმთავრესი თვისებაა, ვაჟა-ფშაველას ღირებულებათა იერარქიაში მოვალეობა უმაღლეს ადგილს იკავებს. მოვალეობისადმი უდიდესი ერთგულება ვაჟა-ფშაველას დადებითი პერსონაჟების უმთავრესი დამახასიათებელი თვისებაა. ოლონდაც, ვაჟასათვის მოვალეობა არ არის ავტორიტეტისადმი შიშის საფუძველზე წარმოშობილი, ადამიანის თავისუფლების შემლახველი და დამაკნინებელი გრძნობა, არამედ – მოქმედების გაცნობიერებული აუცილებლობა. ვაჟას გმირებს იმდენად აქვთ გათავისებული მოვალეობის ცნობიერება, რომ მოვალეობის აღსრულება მათ შინაგან, სასიცოცხლო მოთხოვნილებად არის ქცეული.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ვაჟა-ფშაველას თვალსაზრისით, სინდისი მრავალმხრივი ფენომენია, რომელიც დაკავშირებულია ადამიანის სულიერი ცხოვრების უღრმეს ფენებთან. ესაა ზნეობრივი პასუხისმგებლობის გრძნობა უზენაეს ღირებულებათა: სიყვარულის, სიკეთისა და სამართლიანობის წინაშე. პოეტის აზრით, სინდისი ღვთისგან ნაბოძები სიკეთის ცნობიერებაა, რომელიც ვლინდება ყოველ ადამიანში, მიუხედავად მისი რელიგიური მრწამსისა.

პოემა „სინდისში“ კიდევ ერთხელ გამოვლინდა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებითი ინტერესების მრავალმხრივობა და პოეტის ეთიკური მრწამსი. როგორც ქრისტიანული კულტურის წარმომადგენელი, ვაჟა-ფშაველა არ თანაუგრძნობდა პოპულარობის ზენიტში მყოფ იმორალისტურ ეთიკურ კონცეფციებს. ვაჟა-ფშაველას აზრით, სინდისი უძირითადესი, ზოგადსაყოველთაო ზნეობრივი კანონია, ამდენად პოეტისათვის სრულიად შეუწყნარებელია სინდისის უარყოფის, მისი გადმონაშთად გამოცხადების მცდელობები, რადგანაც, ვაჟა-ფშაველას შეხედულებით, ეს აუცილებლად გამოიწვევს კაცობრიობის სულიერ სიკვდილს.



## ბიბლიოგრაფია

### References

- არისტოტელე 2003:** არისტოტელე, 2003, *ნიკომაქეს ეთიკა*, თარგმნა თამარ კუკავამ, თბილისი
- ბუაჩიძე 2013:** ბუაჩიძე თ. 2013, *თანამედროვე დასავლური ფილოსოფიის სათავეებთან*, თბილისი
- დემოკრიტე, ეპიკურე 1959:** დემოკრიტე, ეპიკურე, 1959, *ფრაგმენტები, ნერილები*, ბერძნულიდან თარგმნა თამარ კუკავამ, თბილისი
- ვაჟა-ფშაველა 1979:** ვაჟა-ფშაველა, 1979, *თხზულებანი: ახლად გამოფლენილი ნაწარმოებები*, თბილისი
- კანტი 1989:** კანტი ი. 1989, *რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში*, გერმანულიდან თარგმნა გურამ თევზაძემ, თბილისი
- კანტი 2013:** კანტი ი. 2013, *ზნეობის მეტაფიზიკის დაფუძნება*, მთარგმნელი ლამარა რამიშვილი, თბილისი
- კიკნაძე 2005:** კიკნაძე გ. 2005, *თხზულებანი*, ტ. 1, თბილისი
- კიკნაძე 2009:** კიკნაძე გ. 2009, *თხზულებანი*, ტ. 5, თბილისი
- ფილოსოფიური ლექსიკონი 1987:** *ფილოსოფიური ლექსიკონი*, 1987, თბილისი
- ქსენოფონტი 1973:** ქსენოფონტი, 1973. *მოგონებები სოკრატეზე სოკრატეს აპოლოგია*, თბილისი
- შანშიაშვილი 2003:** შანშიაშვილი ს. 2003, *ქართველ ჟურნალისტთა წრეში, კრებულში: ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ*, თბილისი, 265-270
- შიო მღვიმელი 2003:** შიო მღვიმელი 2003, *ვაჟა-ფშაველა, კრებულში: ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ*, თბილისი, 294-295
- ნონკოლაური 2008:** ნონკოლაური დ. 2008, *ვაჟა-ფშაველას თეორიული ლიტერატურული ნაზრევი*, თბილისი
- Бердяев 2010:** Бердяев Н. 2010, *О Назначении Человека*, Москва
- Кант 1897:** Кант И. 1897, *Критика Практического Разума*, Санкт-Петербург
- Лепорский 1898:** Лепорский А. 1998, *Учение св. Иоана Златоуста о совести*, „Христианское Чтение“, 1, 91-103
- Ницше 1911:** Ницше Ф. 1911, *Переоценка всего ценного*, Санкт-Петербург

**Ницше 1990:** Ницше Ф. 1990, *Антихристианин, Сумерки богов*, Москва

**Ницше 2011:** Ницше Ф. 2011, *Генеалогия морали*, Санкт-Петербург

**Соловьев 1988:** Соловьев В. 1988, *Сочинения в двух томах*. Т.1, Москва

**Фрейд 2005:** Фрейд З. 2005, *Я и Оно*, Москва

### Levan Beburishvili

#### The Problematics of Vazha Pshavela's Poem "Conscience"

In the scientific literature it is rightly recognised that Vazha Pshavela was distinguished from other Georgian writers by the special interest he took in ethical philosophical problems. Such kind of interest of the writer is obviously revealed in his poem "Conscience". Over the centuries the phenomenon of *conscience* used to raise interest not only in philosophers and psychologists, but in the people occupied in various fields of spiritual activities. This circumstance was also conditioned by the fact that the specifics of artistic creation were provided with the wide scope of showing *conscience* in action, and with the artistic description and practical characteristics of the peculiarities of revealing it. Literary critics are specially studying the problem of *conscience* in the literary writings of W. Shakespeare, F. Dostoevsky, A. Chekhov, M. Bulgakov, H. Hasse and others.

Among Georgian writers Vazha Pshavela was distinguished by paying special attention to the phenomenon of *conscience*. He showed special interest in the phenomenon of *conscience* even at the early stage of his literary work. In the poem "Conscience" the problem of a human's moral responsibility in the context of the spiritual crisis of mankind is acutely posed.

In the philosophical dictionary *conscience* is defined as "the ethical category expressing the highest form of the moral self-control of a person..." Conscience may be displayed in a rational form – in realizing the meaning of one's own action and also in the complex of emotional experiences ("a pang of conscience"). In order to explain the phenomenon of *conscience*, two different approaches may be applied: intuitive and evolutionary. According to the first one *conscience* is connected to the transcendental, beyond power (objective kindness, God), and from the evolutionary point of view, the origin of *conscience* is conditioned by the biological, psychological and social factors.

The phenomenon of *conscience* has a very interesting and diverse understanding in the Christian theology and philosophy. The term “conscience” is frequently used by Paul the Apostle. He characterizes it as a natural law granted by God and the inner judgement of the human, which is typical of the human despite his religious belief. In a word, from the Christian point of view, *conscience* “is the organ of God’s perception” (N. Berdyaev). Exactly the complexity and mystery of the sense of *conscience* made Kant utter the universally well-known words: “Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe, the more often and steadily we reflect upon them: the starry heavens above me and the moral law within me.”

Since the second part of the 19<sup>th</sup> century the subjective understanding of conscience, which connects the appearance of this phenomenon to the psychological and social factors, has become more popular. There began the de-sacralization of *conscience*. In this regard, Friedrich Nietzsche’s conception of *conscience* is distinguished by particular acuteness. The German philosopher declared *conscience* to be the product only of the process of upbringing, in which there is nothing divine and sacral. According to Nietzsche, *conscience* is the sense of responsibility for authorities.

In Vazha Pshavela’s poem the action is unfolded against the background of the life of the first human. For the creative material of the poem the poet selected a well-known episode from the Bible – the story of Cain murdering Abel. The mentioned episode, which in the Bible is conveyed habitually by the divine writing in a laconic way, was narrated by Vazha Pshavela in a versatile manner and connected to the most acute spiritual problems of mankind. According to the poem, Cain is overwhelmed by a strange feeling after having murdered his brother perfidiously. Some “invisible creature” creeps into his soul and seizes all his self. Cain is terrified by the suffering caused by the hitherto unknown feeling; and the murderer of his own brother, tormented by conscience, pleads with the Creator to rid him of his tortured feeling. The conscience calls Cain for remorse, but he refuses and because of this he loses spiritual calmness forever.

From Vazha Pshavela’s point of view, conscience is not only the experience of the emotional discomfort having appeared due to the wrong behavior, but it is the awareness of kindness as well, which shows itself not only after committing a crime but before carrying out the action. It guides and gives directions to the human’s will. *Conscience* is the judging power not

only of the behavior but of the wishes and emotions of the heart. Cain had experienced the pangs of conscience before he chopped his brother's head off. But conscience appears with all its sharpness when the crime has already been committed. Cain gets absolutely terrified, particularly when he clearly sees the result of his deed.

At the end of the poem the author refers to the personification of conscience. The reader is greatly impressed by the poetic icon of kneeling, "garneted-haired, beaten-plagued" conscience, which is pleading with the Creator that "it hasn't got home among people, that he hates life, he is tired of it." *Conscience* complained that it could not execute its sacred duty, could not convert the human's awareness into kindness, because there did not exist a spiritual readiness for that: its existence among humans became unbearable, that is why he was pleading with the Creator to rid it of the sinful world. God's verdict is categorical: he does not hear the pleading of conscience and orders it to continue the spiritual guidance of people, to stand as a spiritual sword of disclosing mankind, as without *conscience* the human cannot exist and the earth will turn into a place of beasts.

The final picture of the poem is not optimistic, it is apocalyptic. Along with the lamentations of conscience there is heard a roar of laughter of the evil souls, who are glad about the spiritual decay of people and the vanishing of *conscience*.

So, according to the poem it could be said that while characterizing the essence of *conscience*, Vazha Pshavela takes neither naturalist-psychological nor sociological, but a theological philosophical position and connects conscience with the highest kindness – God, which implanted it into a human's soul. In a word, Vazha Pshavela loads the essence of conscience with quite a capacious content and it may be said that, in a broad sense, conscience in Vazha Pshavela's view is the word denoting the moral awareness of a human.

On the boundary of XIX-XX centuries there occurred great spiritual and social shifts. This was the era of depreciation of the moral values, of spiritual crisis and decadency, when a section of intellectual people was looking at the traditional, Christian values suspiciously and suggested the necessity of creating a new moral code. At that time some of the authors declared *conscience* to be a useless relic. And Friedrich Nietzsche was the one who rebelled against the power of the pang of conscience extremely acutely.

It is known that Vazha Pshavela had a negative attitude towards the basic spirit of Friedrich Nietzsche's philosophy, which had gained growing

popularity in Europe and Russia by that time. It is true that in Vazha Pshavela's literary writings there are not found direct critical responses regarding his opinions about the German philosopher, but the poem "Conscience" is considered to be one of the main confirmations of unacceptability from Vazha's side of Nietzsche's ethical standpoint.

One of the major issues of Nietzsche's philosophy is "the death of God". The acknowledgement of the "death of God" for Nietzsche also means abolishing the metaphysical values of the human who won't be able to be the image and similarity of the "dead God" any more. There is a greatly interesting fact that in Vazha Pshavela's poem "Conscience" there appear the words: "We killed the God of men struggling in our hearts." For the poet, the rejection of *conscience* and moral awareness mean specifically the death of God in the human's heart. For both Nietzsche and Vazha Pshavela these words are connected with the spiritual crisis of mankind and depreciation of the traditional moral values.

According to Nietzsche, *conscience* first appeared when a human was forced to organize his life and in this way the instinct of freedom was suppressed in him. The prohibitions led to forming negative emotions, but it was impossible to disclose the protest, that is why a human directed this rebel, hidden cruelty into his own self, which turned into the power originating the pang of *conscience*.

Vazha Pshavela's attitude to this issue is different. Generally, the poet was highly skeptical about the experiments in the field of morality. In Vazha Pshavela's opinion, overcoming the spiritual crisis of mankind, first of all, is possible on the basis of realizing the significance of conscience and its values. From Vazha Pshavela's point of view conscience is the diverse phenomenon which is connected to the deepest layers of a human's spiritual life. This is the sense of moral responsibilities for the supreme values: love, kindness and justice. In the poet's opinion, conscience is the awareness of kindness granted by God, which is not the possession of any religious belief, but it acts and is revealed in every human despite his religious belonging. Vazha Pshavela as a representative of the Christian religion did not sympathize with the immoral, ethical concepts being at the zenith of their popularity.

## თამარ შარაბიძე

### უმბერტო ეკოს „ვარდის სახელის“ ერთი ასპექტი (სატირისა და იუმორის ისტორიისათვის)

უმბერტო ეკოს „ვარდის სახელი“ ხიზლავს არა მარტო სხვადასხვა ტიპის მკითხველს, არამედ სხვადასხვა დარგისა და მიმართულების მკვლევარსაც. ამჯერად ჩვენ ის გვაინტერესებს ლიტერატურათმცოდნეობითი თვალსაზრისით, როგორც რომანი, რომელშიაც აისახა სატირისა და იუმორის მნიშვნელოვანი საკითხები, წარმოგვიდგა ავტორი არა როგორც სატირიკოსი, არამედ სატირის საკითხების მკვლევარი, რომელმაც სიუჟეტიც კი ისე განავითარა, რომ მთავარ პრობლემად სატირისა და იუმორის (კომედიის) არსის საკითხი აქცია, რომელზედაც საუბარი უნდა ყოფილიყო არისტოტელეს „პოეტიკის“ მეორე წიგნში. ეს უკანასკნელი, რომანის მიხედვით, მთელ ბიბლიოთეკასთან ერთად, გაანადგურა ფანატიკოსმა ბერმა – ხორხემ ბურგოსიდან. ბერის აზრით, სიცილი ადამიანის ბუნების გამრყენელია, მაგრამ ეს არაფერია იმ დამლუპველ შედეგთან შედარებით, რომლის მოტანაც არისტოტელეს წიგნს შეეძლო. სიცილის ხელოვნების განმარტება უდიდესი ფილოსოფოსის მიერ, რომლის სიტყვები ჰაპებსა და თვით წმინდანებსაც კი მაგალითად მოჰყავდათ, ბასრ იარაღად აქცევდა სიცილს. ის ჩაენაცვლებოდა რიტორიკას, ხოლო მოთმინებას, მოლოდინსა და ნუგეშს მუდმივი ბრძოლით შეცვლიდა; ეს ყოველივე კი დიდ საფრთხეს შეუქმნიდა რელიგიას, თავდაყირა დააყენებდა სამყაროზე არსებულ შეხედულებებს.

ნაწარმოებში ერთმანეთს უპირისპირდება: 1) სიცილი და ფანატიზმი, რომელიც კრძალავს სიცილს; 2) ქეშმარიტი ხელოვნება და ფანატიზმი, რომელიც კლავს ფანატიზმს და ხელოვნებას დოგმებში ათავსებს; 3) განათლებისაკენ სწრაფვა და განათლებას ამოფარებული ფანატიზმი, რომელიც ანადგურებს თავად განათლების კერას (მთელ ბიბლიოთეკას ნაცარტუტად აქცევს); 4) ქეშმარიტება, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ „გათავისუფლდე ქეშმარიტების ავადმყოფური სიყვარულისგან“ და ფანატიზმი – ქეშმარიტების ავადმყოფური სიყვარული; და ბოლოს, 5) სიცილი, როგორც ღვთიურობის ნიშანი, ქეშმარიტებისაკენ, ღმერთისკენ სწრაფვის საფუძველი და სიცილი, როგორც

უფლისაგან დაშორება. ავტორის პოზიციას, რომ ფანატიზმზე უფრო საშიში ამქვეყნად არაფერია, რადგან მას წინ ვერანაირი მორალური ღირებულება ვერ დაუდგება.

რომანის სიუჟეტი წარმოადგენს მელქელი ადსოსა და ფრანცისკელი სწავლულის, ბერ უილიამ ბასკერვილელის, სტუმრობის შვიდ დღეს ჩრდილოეთ იტალიაში მდებარე მონასტერში, წმინდა ადგილას, სადაც მკვლევლობები ერთმანეთზე მიყოლებით ხდება. მკვლელის მიზანი, როგორც ნაწარმოების ბოლოს ირკვევა, სწორედ ჭეშმარიტების ავადმყოფური სიყვარულია. ასეთი გრძნობა კი არ გამორიცხავს ადამიანში მკვლელის დაბადებას; ფანატიკოსს, უსინათლო ბერ ხორხეს, თავზარს სცემს და მკვლელად აქცევს არისტოტელეს „პოეტიკის“ მეორე წიგნი, რადგან ის, ავტორის აზრით, „აღბათ, მართლა გვასწავლიდა, ყოველგვარი ჭეშმარიტებისათვის სახე გვეცვალა, ოღონდ კი საკუთარი აჩრდილის მონებად არ ვქცეულიყავით. ვისაც ადამიანი უყვარს, მისი მოვალეობა, აღბათ, სწორედ ისაა, რომ ჭეშმარიტებაზე გააცინოს, თავად ჭეშმარიტება გააცინოს, რადგან ერთადერთი ჭეშმარიტება ისაა, ისწავლო, როგორ გათავისუფლდე ჭეშმარიტების ავადმყოფური სიყვარულისგან“.<sup>1</sup>

მოქმედება XIV საუკუნეში ხდება. მონასტრის ბიბლიოთეკის სკრიპტორიუმში სწავლულები შეკრებილან. ესენი არიან: საღვთმშობელი ვენანციუსი, ბერძნული და არაბული ენებიდან მთარგმნელი; უფსალელი ბენციუსი, რიტორიკის შემსწავლელი ახალგაზრდა სკანდინავიელი ბერი; არუნდელელი ბერენგარიუსი, ბიბლიოთეკარის თანაშემწე, ბიბლიოთეკარი მალაქია და სხვები. მათ აკლიათ ახლახან გარდაცვლილი ოტრანტოელი ადელმუსი, მხატვარი, რომელიც წიგნებს ასურათებდა „გამაოგნებელი ფანტაზიით, კაცის სხეულს რომ ცხენის გავა მიაბა ისე“.<sup>2</sup> ფსალმუნთა კრებულის მინდვრებზე, რომლებიც მისი ნახატებით იყო გაფორმებული, „ამოყირავებული სამყარო იშლებოდა, ჩვენთვის ჩვეული სამყაროს საპირისპირო. თითქოს საცა ფსალმუნთა სიტყვები მთავრდებოდა, იწყებოდა გასაოცარი, იდუმალი მინიშნებებით მათთანვე შეზრდილი და მათგან განუყოფელი, მეორე, ცრუ მოძღვრება, თავდაყირა ამოტრიალებული სამყაროს მოძღვრება, სადაც ძალი კურდღელს გაურბის და შველი ლომზე ნადირობს“.<sup>3</sup> მონასტრის სტუმრები – მელქელი ადსო

<sup>1</sup> ეკო 2011, 768.

<sup>2</sup> იქვე, 131.

<sup>3</sup> იქვე.

და უილიამი – აღფროვანებისაგან დამუნჯებულნი ათვალიერებენ მის ნახატებს. ამ ნახატებმა მთავარ პერსონაჟს, ადსოს, თავის მხარეში გაგონილი ლექსი გაახსენა, რომელიც ხალხის უსაზღვრო ფანტაზიის ნიმუშს წარმოადგენს:

„სასწაული ახდენილა,  
დედამინას ფრთა შეუსხამს,  
თავად ცის თალს ასცდენია“;<sup>4</sup>

რომელიც ბიბლიოთეკარმა გააგრძელა:

„ფეხქვეშ – ზეცა,  
თავზე – მდელო,  
სასწაულთა სასწაული  
ახდენილა“.<sup>5</sup>

ეს არის ტკობა უჩვეულოთი, წარმოსახვით, ფანტაზიის მასშტაბურობით, ყოველივე იმით, რასაც ხელოვნება ჰქვია; მაგრამ ფანტატიკოსის გონებას ამის აღქმა არ ძალუძს და არც იმ ლალი სიცილის ატანა შეუძლია, ადელმუშის ნახატებმა რომ გამოიწვიო. ფანტატიკოსი მოხუცებული, უსინათლო ბერია. მისი აზრით, არც სიცილი და მხიარულებაა მართებული და არც სამყაროს გამაყალბებელი ნახატები. საპირისპირო აზრისაა უილიამ ბასკერვილელი: „სწავლება, მდაბიოთათვის გასაგები რომ გახადო, მაგალითებით უნდა გაამდიდრო, თუნდაც გამოგონილით. ასევეა გამოსახულების ენაც“;<sup>6</sup> რაც არ ნიშნავს ღვთისგან დადგენილი სამყაროს შერყვნას, რადგან არეოპაგელიც სწორედ იმას გვასწავლის, რომ „უფალი სწორედ უსახურში გვეცხადება“.<sup>7</sup> ეს უსინათლო ხორხესთვისაც ცხადია, მაგრამ უსაფრთხო არ არის; რადგან „კაცი ჯერ სარკესა და გამოცანაში (ამგვარადაა დეფინირებული ხელოვნება – თ. შ) ღვთიურის გამომჟღავნების საბაბით ხატავს ბუნების სიმახინჯეთ, მერე კი თავად ბუნებაზე მეტადაც მოსწონს საკუთარი ნაშობი უხამსობანი და ტკება მათით, ველარაფერს ხედავს მათ გარდა“;<sup>8</sup> ეს ყოველივე ადამიანის ნამოქმედართ აღფროვანებაა და არა ღვთის კანონებით. უსინათლო ხორხეს სიტყვებში ჭეშმარიტების დაცვის გულანთებული სურვილი იგრძნობა;

---

<sup>4</sup> ეკო 2011, 133

<sup>5</sup> იქვე, 133

<sup>6</sup> იქვე, 136.

<sup>7</sup> იქვე.

<sup>8</sup> იქვე, 137.



იმდენად დიდია ეს სურვილი, რომ თავისდა უნებურად უარყოფს ხელოვნებას, რომელშიც ცხოვრების სიმახინჯეც აისახება არა როგორც მხოლოდ დასაცინი რამ, არამედ ღვთაებრივის გამოხატულება. იკვეთება ორი მიმართულება: ერთი, ფანტაზიასთან თამაშით შექმნილი, სიცილის მომგვრელი, შემოქმედება, როგორც მაცხოვრის სადიდებელი და მის შესაცნობად მიმართული; და მეორე, ფანტაზია, როგორც სამყაროს დამახინჯებული ასახვა და, აქედან გამომდინარე, სიცილი, რომელიც ადამიანს უფლისაგან ამორებს, თავისი შემოქმედების მონად აქცევს.

სწავლულთა მიზანია, გაარკვიონ, როგორ შეიძლება ჭეშმარიტების მიგნება სახუმარო და საიდუმლოებებით მოცულ გამოსახულებათა მეშვეობით. სწავლულები არეობაგელთან ერთად თომა აკვინელსაც მოიხმობენ: „ხამს, ღვთიური უფრო უკეთური ხატით გამოიხატოს, ვიდრე საამურიოთო. ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ადამიანის სული ამგვარად უფრო დაცულია შეცდომისაგან... მეორეც იმიტომ, რომ ეს სახვითი ხერხი უფრო შეესაბამება ჩვენს ცოდნას ღმერთზე: იგი ხომ უფრო ხშირად იმაში ვლინდება, რაც ღვთიური არაა და არა იმაში, რაც ღვთიურია“.<sup>9</sup> სწავლულებს ამ საკითხთან დაკავშირებით დიდი არისტოტელეს ნაშრომი ახსენდებათ, რომელშიაც განმარტებული იყო, თუ როგორ შეიძლება ჭეშმარიტების მიგნება სახუმარო და საიდუმლოებებით მოცულ გამოსახულებათა მეშვეობით. „მეტაფორები, სიტყვათა თამაში, გამოცანები, რომლებიც თითქოს პოეტთა გამონაგონია ოდენ ტექსტის სამკაულებად, ყოველივეს ახლებურად და გასაოცრად დაგვანახვებს, – ამბობს ვენანციუსი და დასძენს, – ესეც ერთ-ერთი ნიჭია, რომელიც ბრძენს მოეთხოვება“.<sup>10</sup> უმბერტო ეკო, არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესანიშნავი მკვლევარი (მწერალი, რომელმაც სწორედ მისი მეორე ნაწილის გაუჩინარების საკითხი აქცია გამოძიების თემად) სიღრმისეულად ფლობს მეტაფორის ბუნებას, რომელიც „გადატანაზე“ დაფუძნებული – „ან გვარიდან სახეობაზე, ან სახეობიდან გვარზე, ან ერთი სახეობიდან მეორე სახეობაზე, ან ანალოგიით“ /21-ე თავი/<sup>11</sup> და ამგვარ გადატანას მიიჩნევს გონების ისეთ შესაძლებლობად, რომელსაც შეუძლია ჭეშმარიტებასთან ძალიან ახლოს მისვლა, ხოლო ასეთი გონების პატრონს ბრძენს უწოდებს. ბრძენია უილიამ ბასკერვილელი, რომელიც, ავტორის თქმით, „მხოლოდ მაშინ იცინოდა,

<sup>9</sup> ეკო 2011, 139.

<sup>10</sup> იქვე, 140.

<sup>11</sup> არისტოტელე 2013, 85.

როცა სერიოზულ რამეს ამბობდა. სამაგიეროდ, სავსებით სერიოზული იყო, როცა, ალბათ, ხუმრობდა“.<sup>12</sup> ე.ი. ძნელია ზღვარის დადება ერთმანეთის საპირისპირო ცნებებს შორის. უფრო მეტიც, ეს ყოველად დაუშვებელია, რადგან ღვთიური უკეთურიტაც ვლინდება და ხუმრობითაც.

ნაწარმოების კვანძის შეკვრა არისტოტელეს მეორე ნიგნის წაკითხვის სურვილის გაჩენით იწყება. ფანატიკოსის დაბინდული აზროვნებით, სწავლულებმა ეს ნიგნი არ უნდა ნახონ, თორემ საბოლოოდ გაიმარჯვებს სიცილი, ის გახდება ბრძოლის მძლავრი იარაღი. ვენანციუსმა ამ ნიგნის შესახებ უკვე იცის და განაცხადებს კიდევაც: „არისტოტელემ სწორედ სიცილს მიუძღვნა „პოეტიკის“ მეორე ნიგნი, და თუკი ასეთმა დიდმა ფილოსოფოსმა მთელი ნიგნი მიუძღვნა სიცილს, სიცილი მნიშვნელოვანი რამ უნდა იყოს“.<sup>13</sup> მცდელობა ამ ნიგნის მოპოვებისა ვენანციუსის დაღუპვის მიზეზი ხდება. ფანატიკოს ხორხეს კონტრარგუმენტი მის თამამ განცხადებაზე ასეთია: „წმინდა მამათაც არაერთი ნიგნი მიუძღვნიათ ცოდვისთვის, რაც უმნიშვნელოვანესი, მაგრამ უკეთური რამაა“ (იქვე). ვენანციუსი მას არ ეპუება: „რამდენადაც მახსოვს, არისტოტელე სიცილზე ამბობდა, რომ ის სიკეთე და ჭეშმარიტების წყაროა“. ვენანციუსს ეს ნიგნი არ წაუკითხავს, რადგან დაკარგულად ითვლებოდა; თუმცა არსებობდა ეჭვი, რომ იგი ბიბლიოთეკაში ინახება. არისტოტელეს „პოეტიკის“ პირველი ნაწილი, რომელიც ბერებისათვის ხელმისაწვდომი იყო, ნათელს ხდიდა მეორე ნიგნის შინაარსს. უმბერტო ეკოს კრედო, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მისი ერთ-ერთი მთავარი სათქმელი (თუნდაც ფარულად სათქმელი, რადგან ამის შესახებ მხოლოდ ბოლოსიტყვაობაში წერს) ხომ ის არის, რომ „ნიგნები სხვა ნიგნებზე საუბრობენ და ყოველი ამბავი უკვე მოყოლილ ამბავს გვიყვება“.<sup>14</sup>

არისტოტელეს აზრით, პირველი ნიგნის მიხედვით, ხელოვნება სინამდვილის მიბაძვაა, მაგრამ არა ბრმა მიბაძვა ან უბრალო აღწერა, იგი შემოქმედებაა. ხელოვნება იმას აღწერს, რაც შეიძლებოდა ყოფილიყო (მას აქვს ფანტაზიის უნარი). მხატვრული ტიპი ცნებას ჰგავს, ამიტომაც პოეზიაც ისტორიასა და ზოგადად, ემპირიულ ცოდნაზე უფრო ფილოსოფიურია. აქედან გამომდინარე, უფრო ახლოა პირველმიზეზთა

---

<sup>12</sup> ეკო 2011, 667.

<sup>13</sup> იქვე, 181.

<sup>14</sup> იქვე, 798.

ცოდნასთან (ე.ი. ღვთაებრივ სიბრძნესთან). ხელოვანი მიბაძვის საშუალებით ინვესტს ჩვენში სიამოვნებას, ესთეტიკურ ტკბობას, რასაც ადამიანის კათარზისი – განწმენდა მოაქვს, პირადულ „მე“-ზე ამაღლება. მაშასადამე, სიცილის ხელოვნებით გამოწვეული სიამოვნება განსხვავებულია ჩვეულებრივი სიამოვნებისაგან და პირადულ მეზე ამაღლებს. ბერების განჭვრეტით, არისტოტელეს მეორე წიგნში სიცილი ხელოვნების რანგში იყო აყვანილი, მაშასადამე, ის უკვე ყოველგვარი უკუღმართობის წინააღმდეგ ბრძოლის ბასრ იარაღს წარმოადგენდა, ხელოსნობის შედეგისაგან განსხვავებით – თავისუფლების პროდუქტს, რომელსაც თავად შეეძლო სამყაროს ამოყირავება იმ ალბათობის დაშვებით, რომ ეს ოდესმე შეიძლება მოხდეს. თუკი არისტოტელე ცნების და მხატვრული ტიპის ბუნებას ერთმანეთს ამსგავსებს, როგორც, დაუშვათ, გიორგი მერჩულე ანგელოზისა და ადამიანის სულის ბუნებას, ასევე უმბერტო ეკოსთვის ერთმანეთს ენათესავება ფანტაზია და კომედია, რადგან ორივეს სიცილის გამოწვევა შეუძლია. ამის ამოსავალი კი კვლავ არისტოტელეს მოძღვრებაა, რომელიც ცდილობს მიგიყვანოს ჭეშმარიტების შეცნობისაკენ თუნდაც თავსატეხების ამოცნობით (რომელთათვისაც გონება მხოლოდ რალაც ეტაპზე გამოდგება, მერე კი მასთან გონების გარეშე უნდა მიხვიდე, რადგან გონებას არ ექვემდებარება ფანტაზია ან მხოლოდ ნაწილობრივ ექვემდებარება).

უმბერტო ეკოს ნაწარმოების პერსონაჟთა აზრით, რომელიც მეცნიერებაშიც მიღებული აზრია, არისტოტელეს მეორე წიგნში დანვრილებით უნდა ყოფილიყო საუბარი თავსატეხების ამოცნობების მეთოდზე, რომელიც, როგორც ცხოვრების არსის შეცნობაში დაეხმარებოდა ადამიანს (რაც უკვე თავისთავად ჭეშმარიტებაა), ასევე სიცილით ჭეშმარიტებად გზის გაკვალვაში.

მოვიყვანთ მაგალითებს არისტოტელეს პირველი წიგნიდან, ანუ „პოეტიკიდან“. „გამოცნობის“ შესახებ მასში ნათქვამია, რომ, „როგორც თავად სიტყვაც მიუთითებს, – ესაა ... გადასვლა არცოდნიდან ცოდნისკენ...“ (მე-11 თავი); „პირველი და ყველაზე უბრალო, რომლითაც ძალიან ხშირად სარგებლობენ სხვა გამოსავლის არქონის გამო – ესაა ნიშნებით გამოცნობა“ (მე-16 თავი). ნიშნებით გამოცნობა სხვადასხვაგვარია: ზოგი ნიშანი თანდაყოლილია (სხეულზე აღბეჭდილი, ვთქვათ, ნაჭრილობევი, ან მუდმივად სატარებელი, ვთქვათ, ყელსაბამი) და, აქედან გამომდინარე, ხდება გამოცნობაც. მეორე ადგილს იკავებს პოეტის მიერ გამოგონილი გამოცნობა (რომელიც ექვემდებარება პრინციპს – როგორც თავად

პოეტს სურს); მესამე გამოცნობა ხდება მოგონებების გზით; მეოთხე – დასკვნის საშუალებით; მეხუთე რთული გამოცნობაა, რომელიც დაკავშირებულია მაყურებლის მოცუებასთან და ბოლოს, „ყველაზე უკეთესია ის გამოცნობა, რომელიც თავად მოვლენებიდან გამომდინარეობს“ (მე-16 თავი). ასე რომ, სიუჟეტის მიხედვით, ალბათობა მეორე ნიგნში თავსატეხებსა და გამოცნობებზე საუბრისა და მათზე მსჯელობისა ნამდვილად დიდია. თავად მწერალი ნიშანთა შორის არსებული კავშირების გამოცნობის უნარს მთავარი პერსონაჟის – უილიამის – ერთ-ერთ დიდ ტალანტად მიიჩნევს და გამოძიებას სწორედ ამ ნიშანთა გამოცნობას უქვემდებარებს. კიდევ ამბობს ნაწარმოების ბოლოს უილიამი: „ნიშანთა სისწორეში ეჭვი არასოდეს შემპარვია, ადსო, ეს ერთადერთი რამაა, რაც ადამიანს გააჩნია სამყაროში გზის გასაგნებად. მუდამ მწამდა ნიშანთა შორის არსებული კავშირების“;<sup>15</sup> თუმცა ბასკერვილელი არც შემთხვევითობას უარყოფს, მაგრამ „შემთხვევითობათა ჯაჭვშიც“ ხედავს „მიზეზთა, თანამიზეზთა და ურთიერთსაწინააღმდეგო მიზეზთა რიგს, თავისთავად მომხდარ მოვლენებს, რომლებიც ყოველგვარი წინასწარი გათვლისა და გონებრივი ძალისხმევის გარეშე“ უკავშირდება ერთმანეთს და ხსნის თავსატეხს.<sup>16</sup>

უილიამი ამაყად განაცხადებს: „წესრიგი, რომელსაც ჩვენი გონება წარმოიდგენს, ბადეს ჰგავს თუ კიბეს, რომელიც რალაცის მისაღწევად იქსოვება თუ იკვრება. მაგრამ ბოლოს კიბე უნდა გადაადგოდ, რადგან აღმოაჩენ, რომ, თუმცა კი გამოგადგა, უაზრო ყოფილა“;<sup>17</sup> ან – „ერთადერთი გამოსადეგი ჭეშმარიტება სწორედ ის ხელსაწყოებია, რომლებიც უნდა გადაყარო“ (იქვე). ე.ი. ჭეშმარიტების შესაცნობად გონება გამოდგება მხოლოდ რალაც ეტაპზე, მერე კი მასთან გონების გარეშე უნდა მიხვიდე. გონებას კი არ ექვემდებარება ფანტაზია. ფანტაზია კომედიას ჰგავს, რადგან სიცილს იწვევს; ამიტომაც ის ჭეშმარიტებასთან მისვლის საუკეთესო საშუალებაა.

ადელმუსის ფანტაზიით შექმნილ ნახატებსა და არისტოტელეს ლიტერატურათმცოდნეობით მსჯელობებში ის კავშირია, რომ ფანტაზიით შექმნილი შეგვიძლია კომედიას შევადაროთ („რადგან კომედია ნამდვილადამიანებზე არ ჰყვება, როგორც ტრაგედია“). სწორედ ამიტომაც ხდება

---

<sup>15</sup> ეკო 2011, 769.

<sup>16</sup> იქვე, 769.

<sup>17</sup> იქვე, 770.

ადსოს ხილვა უილიამისთვის გადაგებული ხელსაწყო – გონების – სამ-აგიერო. „მაპატიე, რომ შენს სიზმარსაც დავეპატრონე ჩემი ვარაუდების გასავერცობად .... მგონი, შენი მიძინებული სული მეტს მიხვდა, ვიდრე მე ამ ექვს უძილო ლამეში“.<sup>18</sup> აღსანიშნავია ისიც, რომ ადსოს ხილვის დიდი ნაწილი უკვე დაწერილია. ეს არის „კვიპრიანეს ნადიმი“, ადრეული შუა საუკუნეების თხზულება, რომელსაც წმინდა კვიპრიანეს – კართაგენის ეპისკოპოსისა და ეკლესიის წინამძღვრის – კალამს მიაკუთვნებენ. ნაწარმოებში აღწერილია ნადიმი, რომელშიც საღმრთო წერილის უამრავი პერსონაჟი მონაწილეობს და თითოეული მათგანი კომიკურად აკეთებს იმას, რაც ბიბლიაში მასზეა ნათქვამი. იგივე კომედია ესიზმრება წამიერად ადსოს, „რომელშიაც ყველაფერი თავდაყირა დგას, მაგრამ ამავე დროს – სწორედ ისე, როგორც ნადიმშია – თითოეული კომიკურად იმას აკეთებს, რაც ბიბლიაში მასზეა ნათქვამი“,<sup>19</sup> ანუ იმას, რაც შეიძლებოდა რომ გაეკეთებინა. ამიტომაც იუმორი ხშირად გაუგებარია ფართო მასისთვის, ის მაღალგანვითარებული გონებისთვისაა მისაღები. ამისთვის გვამზადებს ავტორი და ამბობს: „ერთი მოხუცი მელქელი ბერიც გამახსენდა, ირწმუნებოდა, ნიჭით ესოდენ შემკული კაცი, როგორიც კვიპრიანე იყო, ასეთ მდარე ქმნილებას, საღმრთო წერილის ამგვარ მკრეხელურ დაცივნას ვერ დაწერდა, რომელიც მასხარასა და მწვალებელს უფრო შეშვენიის, ვიდრე წმინდა წამებულსო...“<sup>20</sup>

ხორხეს აზრით, „კომედიებს იმისთვის წერდნენ წარმართნი, რომ მაყურებელი გაცივებინათ, და ცუდადაც იქცეოდნენ. მაცხოვარს ჩვენსას, იესოს, კომედიები და ზღაპრები არასოდეს მოუყოლია, ის მხოლოდ გამჭვირვალე იგავებს ჰყვებოდა, რომლებიც ალეგორიულად მიგვითითებს, როგორ დავიმკვიდროთ სასუფეველი“.<sup>21</sup> თუმცა არსებობს საპირისპირო აზრიც, რომელიც უილიამ ბასკერვილელს გააჩნია – იესოს მოწოდება ფარისევლებისადმი, რომ პირველი ქვა მათ ისროლონ, მისი კითხვა, თუ ვისი სახეა ხარკის გადასახდელ მონეტაზე გამოსახული, ენაკვიმატობაა ცოდვილთა დასაბნევედ.<sup>22</sup> ხორხე არ აღიარებს არც სიცილის თერაპიას და არც იუმორს, როგორც მაღალგანვითარებული გონების ნაყოფს –

<sup>18</sup> იქვე, 689.

<sup>19</sup> იქვე, 686.

<sup>20</sup> იქვე, 688.

<sup>21</sup> იქვე, 109.

<sup>22</sup> იქვე, 214.

მისთვის მიუღებელია პლინიუს უმცროსის სიტყვები: „როცა ვიციანი, ვთამაშობ, ვხუმრობ, ადამიანი ვარ“<sup>23</sup> – და არც სატირას, როგორც ბრძოლის იარაღს, რადგან, „ვინც იცინის, არ სწამს იმის, რაზეც იცინის, მაგრამ არც სძულს იგი. ამრიგად, ბოროტზე სიცილი არ ნიშნავს მასთან საბრძოლველად განწყობას, კეთილზე სიცილი კი ნიშნავს, არ აღიარო სიკეთის ძალა – ძალა სიკეთის თვითგავრცელებისა“.<sup>24</sup> განსაკუთრებით ხორხეს ბერების სიცილი აღიზიანებს, რადგან ბერი უბრალო ხალხთან შედარებით მოაზროვნე არსებაა, ამიტომ მისი სიცილიც მიზანმიმართულია ბოროტებისკენ: „მასხარაობა და სიცილი სამარადისოდაა განკვეთილი ყოველი ჩვენი სავანიდან და ბერის ფუჭსიტყვაობას არ დავუშვებთ“.<sup>25</sup> ღვთისმეტყველ ხორხეს ავიწყდება, რომ ღვთიურობა ჰარმონიულობაშია და ჰარმონიულობა კი საპირისპიროთა ერთიანობაში, ანუ ღვთიურობამ შეძლო კომიკურისა და ტრაგიკულის ჰარმონიულად შეთავსება. ხორხესთვის სიცილი ეჭვის საწინდარია: „ჭეშმარიტებასა და სიკეთეში სასაცილო არაფერია; ამიტომაც არ იცინოდა ქრისტე“.<sup>26</sup> ხორხეს მსჯელობა სიცილზე ყოველთვის მიმართულია რელიგიის უარყოფისკენ – „სიცილით ბრწყინებულ გულისხმობს, რომ ღმერთი არ არსებობს“.<sup>27</sup>

ნაწარმოების ბოლო ნაწილი – „დღე მეშვიდე“ – წარმოადგენს ბიბლიოთეკის ლაბირინთებში, სადაც შესვლა არავისთვის შეიძლება, ბიბლიოთეკარის გარდა, ბრმა ხორხესა (ყოფილი ბიბლიოთეკარის) და უილიამ-ადსოს შეხვედრას. შეხვედრის მომენტში კვდება ხორხეს კიდევ ერთი მორიგი მსხვერპლი, მონასტრის წინამძღვარი, რომელიც უილიამის გამოძიებაზე დაკვირვების წყალობით ხორხემდე მივიდა და მას ბიბლიოთეკის წინამორბედთა მიერ შექმნილი საიდუმლოსთვის ფარდის ახდა მოსთხოვა. იგივე ბედი მოელოთ უილიამს და ადსოს. ფანატიკოსისათვის მრავალი უდანაშაულო ადამიანის, ბერის, სიცოცხლე არაფერს წარმოადგენს, როცა საქმე არასწორად, ფანატიკურადვე აღქმულ „მონასტრის ღირსების“ გადარჩენას ეხება – მონასტერში ინახება ის წიგნები, რომლებიც არაფერს არ უნდა ნახოს. ერთი მათგანი არისტოტელეს პოეტიკის მეორე წიგნია, ხოლო მეორე – არაბულ და სირიულ ტექსტებთ-

---

<sup>23</sup> ეკო 2011, 210.

<sup>24</sup> იქვე.

<sup>25</sup> იქვე.

<sup>26</sup> იქვე, 212.

<sup>27</sup> იქვე.

ან ერთად აკინძული სწორედ „კვიპრიანეს ნადიმის“ ასლია, რომელსაც ხორხე უილიამს წინ დაუდებს წასაკითხად, როგორც გამარჯვებულს და ჭკვიან ადამიანს. წიგნი მოწამლულია, რადგან მასში მახვილგონიერებაა შექებული თუნდაც ნაკლებად ცნობილი არაქრისტიანი ავტორების მიერ (რომელთაგან ხორხე საფრთხეს ვერ ხედავს, რადგან „აფრიკელ ალქიმიკოსთა ბოდვას არავინ დაუგდებს ყურს“;<sup>28</sup> ხორხესთვის კრებულში თავმოყრილი ტექსტები და კონკრეტულად ეგვიპტური ტექსტი სასტიკად მიუღებელი და მომაკვდინებელია, რადგან მისი ავტორი სამყაროს შექმნას ღმერთის სიცილის ნაყოფად აცხადებს: „და რაწამს გაცივნა ღმერთმა, იშვა სამყაროს განმგებელი შვიდი ღვთაება. ღმერთის ხარხარზე იქმნა სინათლე, მის მეორე გაცინებაზე – წყალი, მისი სიცილის მეშვიდე დღეს კი იქმნა სული...“.<sup>29</sup>

ავტორი აცოცხლებს არისტოტელეს მეორე წიგნის ტექსტს, რაც ოდნავადაც არ იწვევს მკითხველის გაღიზიანებას, რადგან თავად ნაწარმოების სიუჟეტი, თხრობა მეოთხე შრეშია გადატანილი – ავტორი მოგვითხრობს ვალეს მონაყოლს, რომელმაც ჩაინერა მაბიონის მიერ მონათხრობი თავად ადსოს მოყოლილი ამბავი;<sup>30</sup> თანაც მოხუცი ადსო ჰყვება იმ ამბავს, რომელიც ყმანვილ ადსოს უნახავს და გაუგონია.<sup>31</sup> ამიტომაც ავტორი თავიდან იხსნის ნერვიულობას, ჰგავს თუ არა მისი ტექსტი არისტოტელეს შესაძლო ტექსტს. თანაც ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი უილიამი ამ ტექსტს ჯერ ბერძნულად კითხულობს და მერე უთარგმნის ადსოს ლათინურად, ბოლოს კი პირდაპირ თარგმანს კითხულობს. ანუ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში თხრობა მეხუთე შრეშია გადატანილი. ინტერტექსტუალური გარემო იტევს არისტოტელეს ტექსტის აღდგენის შესაძლებლობას, რადგან არისტოტელეს სხვა ტექსტებში იმავე თემაზე გვაქვს საუბარი. ერთიც გვინდა დავამატოთ, რასაც თავად ავტორი აღიარებს: „იმისათვის, რომ თავისუფლად გამოიგონო, წესებს უნდა მისდიო“.<sup>32</sup> ე.ი. აღდგენილ ტექსტში თავისუფლად მოქმედ ფანტაზიასთან ერთად შეზღუდვებმაც უნდა იჩინოს თავი. და ვიღებთ არარეალურ, მაგრამ სრულიად შესაძლებელ ტექსტს, რომელიც მოგვყავს თავიდან ბოლომდე:

<sup>28</sup> იქვე, 731.

<sup>29</sup> იქვე.

<sup>30</sup> იქვე, 798.

<sup>31</sup> იქვე, 807.

<sup>32</sup> იქვე, 801.

„პირველ წიგნში ტრაგედია და იმაზე ვილაპარაკეთ, თუ როგორ განწმენდს იგი ვნებათაგან შიშისა და გულმონყალების აღძვრით. დაპირებისამებრ, ახლა კომედიაზე (და მასთან – სატირასა და მიბაძვაზე) და იმაზე ვისაუბრებთ, თუ როგორ განწმენდს იგი ვნებათ სიცილით მიღებული სიამოვნებით. თუ როდენ ღირსია ყურადღებისა სიცილის ვნება, ამაზე უკვე ვისაუბრეთ წიგნში სულის შესახებ და აღვნიშნეთ, რომ ოდენ ადამიანს – ერთადერთს ცხოველთა შორის – ძალუძს სიცილი. ამრიგად, განვსაზღვრავთ, რაგვარ ქმედებათა მიბაძვა კომედია და განვიხილავთ, რა საშუალებებით გამოიწვევს იგი სიცილს: ეს საშუალებებია მოძრაობა და მეტყველება. ვაჩვენებთ, რომ მოქმედებაში სასაცილო მაშინ იბადება, როცა მშვენიერება სიმახინჯეს ემსგავსება და პირიქით; სიცილი იბადება მოულოდნელი ტყუილით, გაოცებით, შეუძლებლის შეძლებითა და ბუნების კანონთა დარღვევით, ფუჭისა და უაზროს აღზევებით, მოქმედ გმირთა დაკნინებით, მასხარაობით, მდაბიური პანტომიმით, სიმახინჯის, სიმდაბლისა და უღირსობის წარმოჩენით. ვაჩვენებთ ასევე, თუ როგორ იბადება სიცილი მეტყველებაში ორაზროვნებით, მსგავსი სიტყვების სხვადასხვა მნიშვნელობით გამოყენებით და პირიქით – მსგავს ცნებათა აღსანიშნავად განსხვავებული სიტყვების ხმარებით, ყბედობითა და გამეორებით, სიტყვათა თამაშით, კნინობითი ფორმებით, არასწორი გამოთქმებითა და დამახინჯებებით...“<sup>33</sup> ავტორი არისტოტელე-ეკო სრულყოფილად ჩამოთვლის იუმორის მხატვრულ ხერხებს.

ფანტაზიასა და შეზღუდვებსაც პირველი წიგნი კარნახობს პერსონაჟს. მას შეუძლია მთლიანად გადმოსცეს მისი შინაარსი ისე, რომ აღარც კი წაიკითხოს. და აი, გრძელდება თხრობაც და შეფასებაც: „კომედია კომიაში დაიბადა – სოფლებში, სადაც გლეხები სადღესასწაულო ნადიმის შემდეგ გასართობ სანახაობებს აწყობდნენ. კომედია ცნობილ, ძლიერ ადამიანებზე კი არ გვიყვება, არამედ პანია, მშიშარა, სასაცილო, უბოროტო არსებებზე, და კომედიის გმირები არ კვდებიან. სიცილს კი ჩვეულებრივი, უბრალო ადამიანების მანკიერებათა და სისუსტეთა ჩვენება იწვევს. ამ წიგნში არისტოტელე კეთილ ძალად მიიჩნევს სიცილის უნარს, რომელსაც შემეცნებითი ღირებულებაც აქვს, გონებამახვილური გამოცანებით, მოულოდნელი და სხარტი მეტაფორებით გვეუბნება სათქმელს, საგნებს სინამდვილისაგან სრულიად განსხვავებულად აღწერს, თითქოს ტყუილით გვაიძულებს სიმართლის დანახვას, გვათქმევინებს, აი, თურმე რა ყოფილა, მე კი არ ვიცოდით. აქ ჭეშმარიტება ადამიანებისა და სა-

---

<sup>33</sup> ეკო 2011, 733.



მყაროს დამახინჯებული აღწერით მიიღწევა და არა იმ საშუალებებით, რასაც ჰეროიკულ პოემებში, ტრაგედიებში, წმინდანთა ცხოვრებაში ვართ ნაჩვევი“.<sup>34</sup>

ხორხე, რომელსაც ნაკითხული აქვს არისტოტელეს მეორე წიგნი, უდასტურებს, ანუ უილიამ ბასკერვილელი სწორად გადმოსცემს იმის შინაარსს, რაც არ ნაუკითხავს, მაგრამ სხვაგვარი განმარტება ლოგიკურად შეუძლებელი იყო; კომედია ხელოვნებაა და მაშასადამე, ჭეშმარიტების ამსახველი; თუმცა, ამის მისაღწევად იგი იყენებს ტრაგედიისაგან რადიკალურად განსხვავებულ ხერხს, სამყაროს დამახინჯებულ აღწერას. სიცილს, რა თქმა უნდა, შემეცნებითი ღირებულება ექნება; როგორც მხატვრული ტექსტი, იგი მხატვრული ხერხებით გადმოგვცემს სათქმელს, სხვა საკითხია, რომ ეს ხერხები განსხვავდება ტრაგედიის ხერხებისაგან. აქაც შეზღუდვები კარნახობს ავტორსა თუ მთავარ პერსონაჟს, რომ კომედია სულიერად ძლიერ ადამიანებზე ვერ შედგება, რადგან სიცილს მანკიერებისა და სისუსტის ჩვენება იწვევს და არა ძლიერი სულის; გონებადამახვილური გამოცანები იწვევს და არა სიბრძნით დატვირთული აფორიზმები, მოულოდნელი და სხარტი მეტაფორები იწვევს და არა ტრადიციული გამონათქვამები.

უილიამისათვის, რომელმაც მთლიანად ამოიციო ხორხეს საიდუმლოება, ამოუცნობი რჩება, რატომ შეაშინა უსინათლო ბერი მაინცდამაინც ამ წიგნმა, რადგან უამრავი სხვა წიგნიც არსებობს, რომლებშიც ხოტბა ესხმის სიცილს.

– „იმიტომ, რომ ის ფილოსოფოსის დაწერილია. ამ კაცის თითოეულმა წიგნმა ნაცარტუტად აქცია დიდი ნაწილი ცოდნისა, რაც ქრისტიანობას საუკუნეთა მანძილზე დაუგროვებია... კოსმოსის აგებულებაზე რაც უნდა გვცოდნოდა, „შესაქმეშია“ ნათქვამი, მაგრამ როგორც კი არისტოტელეს ნაშრომები აღმოაჩინეს ფიზიკაზე, ერთიანად შეიცვალა შეხედულება სამყაროს წარმოშობაზე, ის ყრუ და ლორწოვან მატერიას დაუკავშირეს და სრულიად დააკნინეს“.<sup>35</sup> ხორხეს ეს აზრი ეფუძნება არისტოტელეს მატერიალიზმთან სიახლოვეს, „შესაქმეში“ აღწერილ სამყაროს წარმოშობასთან მისი ფილოსოფიის წინააღმდეგობას, რომელიც თავდაყირა აყენებს შეხედულებას სამყაროზე: „კოსმოსი, რომელიც, არეოპაგელის აზრით, სამაგალითო პირველმიზეზის სინათლის ღვარად იშლებოდა თითოეულის

---

<sup>34</sup> იქვე, 734.

<sup>35</sup> იქვე, 741.

წინაშე, ვისაც კი ზევით ახედვა ძალუძდა, მინიერ ნიშანთა გროვად გადაიქცა, რომელშიც იქექებთან, როცა სურთ, რაღაც აბსტრაქტულ, ბუნდოვან ძალას სახელი მოუძებნონ. ადრე ცას ავყურებდით და ამრეხით დავცქეროდით ბინძურ მატერიას, ახლა კი მიწას დავცქერით და ზეციურის იმის მიხედვით გვწამს, რასაც მიწაზე ვხედავთ. ფილოსოფოსის თითოეულმა სიტყვამ, რომელზეც ახლა წმინდანები და პაპებიც კი იფიცებენ, თავდაყირა დააყენა შეხედულება სამყაროზე<sup>36</sup>. ხორხემ მშვენივრად იცის, რომ წიგნის განადგურებით სიცილს ვერ აღმოფხვრის. ის თავად ახასიათებს სიცილს, მის მნიშვნელობას ერთი მხრივ, ერთი კუთხით, რადიკალური მსჯელობით და მეორე თვალთახედვა მისთვის უკვე აღარ არსებობს: „სიცილი სისუსტეა, სიმახინჯე, უმწეობა ჩვენი ხორცისა. შევებაა გლეხისათვის, სილალე – ღვინის მსმელთათვის. ბრძენმა ეკლესიამაც კი დაუშვა დღესასწაულები, კარნავალები, გასართობი თავყრილობები გონების განსატვირთავად, სხვაგვარ წადილთა და ვნებათა მოსათოკად... მაგრამ ასეთი სიცილი მდაბიური რამაა, თავდაცვის საშუალება ხალხისთვის, სინმინდეაყრილი საიდუმლო – მდაბიოთათვის“<sup>37</sup>. ხორხეს მოციქულის სიტყვები მოჰყავს: „ვნებით დაფერფლვას ქორწინება სჯობსო“. აქედან გამომდინარე, მისთვისაც დასაშვებია სიცილი, ოღონდ ადამიანი ღვთის ნებას არ აუმხედრდეს, ჯობს დასცინოს ნყოფას, ილაზღანდაროს, იმასხროს, ღვინო წრუპოს, აირჩიოს „რეგვენთა მეფე“, ითამაშოს „ვირებისა და ღორების წირვა-ლოცვა“ (იქვე) და ა.შ., მაგრამ თუ სიცილი ხელოვნების დონემდე იქნება აყვანილი, ანუ თუ ის წარმოსახვაში თავდაყირა დააყენებს სამყაროს, მხოლოდ ლაზღანდარობის საშუალებად კი აღარ დარჩება, არამედ ცოდნისა და ინტელექტის ქმედებად გადაიქცევა და რეალურად შეაძლებინებს სწავლულებს სამყაროს ყირაზე დაყენებას, იმასთან ბრძოლას, რასაც შიშის გამო ვერ ახერხებდა: „სიცილი მდაბიოს ეშმაკის შიშისაგან ათავისუფლებს, რამეთუ ბრიყვთა დღეობაზე ეშმაკიც უბადრუკად, ბრიყვად, ანუ მართვადად, წარმოჩინდება. მაგრამ ამ წიგნმა, შესაძლოა, მკითხველს ჩააგონოს, რომ ეშმაკის შიშისაგან გათავისუფლება ცოდნაა. როცა ხარხარებს და ღვინოს ისხამს პირში, მდაბიოს თავი ბატონი ჰგონია, რადგან ბატონმსახურობა ყირაზე დაუყენებია, ამ წიგნს კი შეუძლია, სწავლულთ უკარნახოს ხრიკები სამყაროს ყირამალა ამოტრიალების დასაკანონებლად. და მაშინ ინტელე-

---

<sup>36</sup> ეკო 2011, 741.

<sup>37</sup> იქვე, 742.

ქტის ქმედებად გადაიქცევა ის, რაც მდაბიოს გაუაზრებელ საქციელში, საბედნიეროდ, მხოლოდ ფაშვის კარნახია“.<sup>38</sup> ე.ი. თავისთავად სიცილი არ არის საშიში მოვლენა, ის სიცილის მომენტში (წამიერად) შიშისაგან ათავისუფლებს ადამიანს, მაგრამ ლიტერატურულ ჟანრში მოქცეულ სიცილს უფრო მეტი შეუძლია, შეუძლია ასწავლოს ადამიანს შიშისგან გათავისუფლება (როგორც ეშმაკის, ასევე ბატონის და ა.შ.), ე.ი. ის ბრძოლის იარაღი ხდება, ინტელექტუალური იარაღი, რომელმაც შესაძლებელია ადამიანი ღვთის შიშისგანაც გაათავისუფლოს, რაც მოსვენებას უკარგავს ხორხეს და ღვთის სახელით ცოდვას ცოდვაზე ადენინებს რწმენის გადასარჩენად. ის ვერ ხვდება, რომ ამგვარი ფანატიზმი თავად მას აშორებს ღვთისაგან. ხორხესთვის შიში ღვთის საჩუქარია, მთავარი იარაღი ადამიანის დასამორჩილებლად; ადამიანი დასაშვებია, რომ წამიერად განთავისუფლდეს შიშისგან და არა სრულიად: „როცა იცინის, მდაბიოს სიკვდილი არ აშინებს, მაგრამ მალევე, სიცილის შეწყვეტისთანავე, ლიტურგია მას კვლავ შეახსენებს და აიძულებს სიკვდილის შიშს, ღვთიური ნების თანახმად. ამ წიგნიდან კი შეიძლება, შიშის დაძლევის გზით სიკვდილის დამარცხების ახალი და დამანგრეველი წადილი იშვას. და რალა ვიქნებით ჩვენ, ცოდვილი არსებანი, შიშის გარეშე?“<sup>39</sup> ხორხეს ავინწყდება თავისუფალი ნება, რითაც ღმერთმა ადამიანი დააჯილდოვა. მას აქვს არჩევანის უფლება – ეშინოდეს თუ იბრძოლოს შიშის დასაძლევა; მაგრამ ყველაზე მეტად მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ხორხე ხვდება სიცილის ხელოვნების მთავარ ფუნქციას, რომელიც ადამიანის სულიერ განწმენდაში გამოიხატება: „ეს წიგნი კი ამართლებს კომედიას, სატირასა და მიბაძვას, როგორც სასწაულმოქმედ სალბუნს, მანკიერებათა და სისუსტეთა წარმოჩენით ვნებათაგან განწმენდელს“.<sup>40</sup> ე.ი. კომედიის ფუნქციები იკვეთება შემდეგში: შიშის დაძლევაში, ვნებათაგან განწმენდასა და ადამიანის თავისუფალ აზროვნებაში – სამყაროს თავდაყირა დაყენების მცდელობაში, „მდაბლის აღიარებით მალის დათრგუნვაში“ და ბოლოს, სიცილის ბრძოლის იარაღად გამოყენებაში – „წამდვილი მტერი სიცილით უნდა განაიარაღო, მის სიცილს კი სერიოზულად უნდა დაუხვდეთ“.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> იქვე, 743.

<sup>39</sup> იქვე, 744.

<sup>40</sup> იქვე, 744.

<sup>41</sup> იქვე, 745.

ხორხეს კრიტიკაში კარგად ჩანს, რატომ არის სიცილი ნაწილობრივ მისაღები და უმეტესწილად მიუღებელი. ხორხეს აზრით, ის ძირითადად მდაბიოთა საქმეა. მისი შეფასებებიდან უკვე გამოვყავით, რომ სიცილი მდაბიოებში წამიერად (სიცილის მომენტში) თრგუნავს შიშს და უფრო შორს ვერ მიდის (სხვა საქმეა სწავლული), აგრეთვე „მდაბიოთ არ გააჩნიათ იარაღი, რომლითაც ისე ალესავდნენ სიცილს, რომ სერიოზულობას დაუპირისპირონ იგი, მწყემსების წინააღმდეგ მიმართონ, მწყემსებისა, რომლებიც მდაბიოთ მარადიული ცხოვრებისაკენ უკვალავენ გზას, ფაშვისა და სარცხვინელის ბინძურ საცდურთა საპირისპიროდ“, ამიტომ მდაბიოებში სიცილი დასაშვებია, უფრო მეტიც, მათი საქმეა; ხოლო სწავლულისთვის სიცილის ხელოვნება ბასრი იარაღია, რომლით მანიპულირება მას სხვადასხვაგვარად შეუძლია; სიცილს იყენებს როგორც თავისზე მაღალის დასათრგუნად, ასევე სამყაროში ყველაფრის თავდაყირა დასაყენებლად, რასაც საბოლოოდ რწმენის დაკარგვა მოაქვს. ხორხესნაირ ფანატიკოსებს არ აშინებთ უამრავი და სხვადასხვაგვარი დაბრკოლებაცოდვა, რადგან იციან, როგორ ებრძოლონ მათ, ან როგორ მიუშვან, რომ თავი გაინადგურონ. უფრო მეტიც; მათ არსებობას აუცილებლობად მიიჩნევენ, რომ თავად უფრო მყარად დაიმკვიდრონ ადგილი „ღვთიურ გეგმაში“ – „მათი ცოდვა ალაზნებს ჩვენს სინმინდეს, მათი ღვთისგმობა ამხნეებს და ძალას მატებს ჩვენს ლოცვას, მათი ზღვარგადასული მონანიება ზომიერებას ჰკარნახობს მსხვერპლის გაღების ჩვენს ნყურვილს, მათი ურწმუნობა განაბრწყინებს ჩვენს რწმენას: წყვიადის მბრძანებლის დარად, რომლის არსებობამ, რომლის ჯანყმა და სასონარკვეთამ ერთიასად გააცისკროვნა უფლის დიდება, საწყისი და ბოლო ყოველგვარი ნეტარებისა“;<sup>42</sup> – ნიადაგს ამზადებს ხორხე იმის საჩვენებლად, თუ რატომ და რა შემთხვევაში შეიძლება შეიძინოს სიცილმა ადამიანის სულის დამღუპველი მნიშვნელობა, – „მაგრამ თუ ოდესმე სიცილს – მდაბიოთა ღრეჭას – სწავლულთა უნარად შერაცხენ და ის სამუდამოდ აღიბეჭდება წიგნის წარუშლელ მეხსიერებაში, თუ დაცინვას ხელოვნებად, კეთილ საწყისად, თავისუფლების გამოხატულებად ჩათვლიან და არა მდაბიურ მასხარაობად, თუ ოდესმე ვინმე იტყვის: „მე დაცინი ინკარნაციას...“ და მას მოუსმენენ, მაშინ ველარაფრით შევაჩერებთ მკრეხელობის ნიაღვარს...“;<sup>43</sup> – და ხორხეს ამ სიტყვებში ისახება სიცილის,

---

<sup>42</sup> ეკო 2011, 746.

<sup>43</sup> იქვე, 747.

იუმორის, კომედიის ბუნება და არსი, რაც ხელოვნების დანიშნულებაში (სიამოვნების მიღებასა და სულიერ ამაღლებაში) და, აქედან გამომდინარე, ქმედებაში (თავისუფლებისათვის ბრძოლაში) გამოიხატება.

ხორხე უზომოდ განათლებულია (ის ხომ თავად იყო ბიბლიოთეკარი) და იმ სიკეთეთა შესახებაც სმენია, რომლებიც სიცილს მოაქვს – „ავადმყოფი იმ ექიმმა განკურნა, რომელმაც ის გააცინაო“, მაგრამ ხორხეს დამოკიდებულება ავადმყოფის განკურნებაზე ააშკარავებს სინამდვილეში მის ცოდვილ ბუნებას, შეუბრალებლობას, – „კი, მაგრამ რა საჭირო იყო სნეულის განკურნება, თუკი, ღვთის ნებით, აღსასრულს მიახლოებოდა მისი სიცოცხლე?“ ის წარბშეუხრელად იმეტებს სნეულ ადამიანს სიკვდილისათვის, რის გამოც თავად სჩადის ეშმაკისეულ ცოდვას და იმსახურებს უილიამის დაცინვა-შეფასებას: „შენ ეშმაკი ხარ... ეშმაკი ამპარტავანი, თავზედი სულია, რწმენა, რომელსაც ღიმილი არ შეუძლია, ჭეშმარიტება, რომელსაც ეჭვი არასოდეს შერევია. ეშმაკი იბღვირება, რადგან კარგად იცის, საით მიდის, და იქვე ბრუნდება, საიდანაც მოვიდა. შენ ეშმაკი ხარ და ეშმაკივით წყვიდადში ცხოვრობ“. <sup>44</sup> უილიამი წარმოიდგენს ხორხეს დასაცინ სურათს და თავისი სურვილის შესახებ სწორედ ხორხეს უყვება. მას სურს, ნახოს ხორხე ისეთ მდგომარეობაში, რომ ყველამ მასზე იცინოს. ასეთი მდგომარეობა კი ხორხეს საპირისპირო სახეა, დაბღვერილი ბერის ნაცვლად შიშველი, უკანალში ბუმბულებგარჭობილი მასხარის, რომელიც თოკზე გამობმული სოფელ-სოფელ დაჰყავთ დღეობებში და თან ხალხს ეუბნებიან: „ეს ვაჟბატონი ჭეშმარიტებას გიქადაგებდათ, გარწმუნებდათ, ჭეშმარიტებას სიკვდილის გემო აქვსო, თქვენ კი მისი სიტყვების კი არა, მისი დაბღვერილი სახის გჯეროდათ... ქვეყნიერება თავბრუდამხვევად ათასგვარი და ათასფერია და ღმერთი უფლებას აძლევს ადამიანებს, ისეთი სამყაროც წარმოიდგინონ, სადაც ხორხესნაირი ვითომ ჭეშმარიტების მქადაგებელი ერთი გაფხოკილი კაჭკაჭია, რომელიც მრავალი წლის წინ გაგონილ სიტყვებს იმეორებს“. <sup>45</sup>

ამრიგად, ნაწარმოებში თვალსაჩინოა სიცილის ორგვარი გამოვლინება და მისი ორგვარი შეფასება. სიცილი ისმის მდაბიოთა შეკრებებზე და სიცილი ბინას პოულობს წიგნში, კონკრეტულად კი, ნაწარმოებში. პირველი შემთხვევა საფრთხეს არ ქმნის, რადგან ის მხოლოდ და მხოლოდ ფუჭი ლაზღანდარობის შედეგია, შვებისა და სილალის მომნიჭებელია; მეორე

<sup>44</sup> იქვე, 748.

<sup>45</sup> იქვე, 748.

შემთხვევის კი ეშინიათ რელიგიურ ფანატიკოსებს, რადგან ხელოვნების რანგში აყვანილი ეს განცდა იწვევს ადამიანის სულის განწმენდას და გვევლინება ბრძოლის ბასრ იარაღად, რადგან დოგმებში არ თავსდება და შეუზღუდავი ფანტაზიის, გამონაგონის, აბსტრაქციის ნაყოფია. ამ მიდგომიდან გამომდინარე, სიცილი აღიქმება როგორც ცოდვა, რომელიც ღმერთისგან აშორებს ადამიანს, თავისივე შემოქმედების მონად აქცევს, სპობს რელიგიას და ყოველგვარ რწმენას და როგორც ღმერთისკენ სწრაფვა, ღვთიურობის ნიშანი, რომელიც იწვევს კათარზისს და ადამიანს ათავისუფლებს ცხოვრებისა და თავად რელიგიის მიერ მოგონილი დოგმებისაგან. მეტაფორებისა და გამოცანების ბუნება, რომელიც გადატანაზეა დაფუძნებული, ხსნის გონების ისეთ შესაძლებლობას, რომელსაც შეუძლია ჭეშმარიტებასთან ძალიან ახლოს მისვლა. ასეთია არისტოტელეს „დაკარგული“ ნაშრომის ეკოსეული ინტერპრეტაცია.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- არისტოტელე 2013:** არისტოტელე 2013, *პოეტიკა*, თბილისი  
**ეკო 2011:** ეკო უ. 2011, *ვარდის სახელი*, თბილისი

### Tamar Sharabidze

#### One Aspect of Umberto Eco's "The Name of the Rose" (Towards the history of satire and humour)

Umberto Eco's "The name of the rose" fascinates not only readers of different types, but also researchers from various fields and movements. At present we are interested in the standpoint of literary criticism, as the author of the novel – which reflects important issues of satire and humor – presents himself not as a satirist, but as the researcher interested in the issues related to satire. What is more, the author developed the plot in the way which made the study of the issues regarding the essence of satire and humor (comedy) the main problem of the novel. These issues had to be discussed in the second book by Aristotle, *Poetics*. The latter, according to the novel, together with the entire library, was destroyed by the fanatic monk, Jorge of Burgos. According

to the monk, although laughter corrupts a human being's nature, it is nothing compared to the disastrous consequences potentially brought by the works of Aristotle. The art of laughter as defined by the greatest philosopher whose words were cited even by Popes and Saints, made laughter a sharp weapon. It would substitute rhetoric and replace patience, expectations and comfort by a constant struggle. All this would put religion into a great danger and also overturn the belief about the universe.

In the novel several oppositions can be singled out: 1) laughter and fanaticism, which prohibits the laughter; 2) true art and fanaticism, which kills imagination and places arts within dogmas; 3) longing for education and fanaticism disguised as education, which destroys the education centre (for instance, destroys the entire library); 4) the truth which means "being free from the morbid love of truth" and fanaticism, the morbid love of truth; finally, (5) the laughter, as a sign of divinity, the basis of the aspiration for the truth, for God and the laughter as become estranged from God. The author's position reveals that nothing is more dangerous in this world than fanaticism, because it cannot be opposed by any moral value.

The plot of the novel represents Adso's of Melik and a Franciscan friar William of Baskerville's seven-day visit to Northern Italy, to a monastery, a holy place, where murders are committed one after another. The murderer's goal, as it turns out at the end of the novel, is the morbid love for the truth which does not exclude the birth of a killer within a human being. A fanatic, blind monk Jorge is horrified and made a murderer by the Aristotle's "Poetics", the second book, because, according to the author, it really taught us to change any truth in order not to become slaves of our own shadows.

The action takes place in the 14th century. Scholars are gathered in the library of the monastery. Two directions in the evaluation of laughter are differentiated: one is the arts created when playing with the imagination directed towards the glorifying and understanding the Saviour and the other, the fantasy, imagination, the distorted reflection of the Universe and the laughter which alienates a human being from God and makes him his slave.

Scholars' aim is to find out how truth can be discovered through humorous and mysterious images. Together with the Areopagites, scholars also address Thomas Aquinas: "It is better for the divine to be expressed by a normal image rather than by a beautiful one..

In this respect, scholars are reminded of the great works of Aristotle, which explained how truth can be discovered through humorous and mysterious images. Metaphors, word play, riddles, which are invented by poets as adornments of the text, make us see everything in a new and surprising light, says one of the characters, Venantius, and adds that this is one of the talents which a wizard is required to have. Umberto Eco, an excellent researcher of Aristotle's "Poetics" (the writer who made the disappearance of its second part into one of the issues for investigation), is well aware of the nature of metaphor based on the in-depth transfer and considers such a transfer as an ability to approach truth very closely. He refers to the people who can come very close to the truth and calls them wise.

The conflict in this literary work starts with the desire to read the second book by Aristotle. The first part of "Poetics" available to the monks made the contents of the book clear. Umberto Eco's credo, as well as one of its main messages, is that "books talk about other books and each of them retells the already told story."

According to Aristotle, Art is the imitation of reality but it is not a blind imitation or a simple description, it is the act of creation. Art describes what could have been possible and is endowed by the ability to fantasy. The artistic type is like a concept making poetry more philosophical than history and empirical knowledge. Therefore, it is closer to the knowledge of primary causes. The artist evokes bliss, aesthetic pleasure through imitation, which brings about the catharsis, sanctification of the human being raised above the personal. Therefore, pleasure evoked by the laughter differs from the "usual" pleasure and raises above the personal. The monks predicted that laughter was raised to the rank of arts in the second book by Aristotle. Therefore, it was a sharp weapon to fight against all types of perversion as well as, unlike other results of workmanship, was a free product, which was able to overturn the world by assuming the probability of this to happen. If the nature of the concept and that of the artistic type are similar to each other, Umberto Eco finds fantasy and comedy akin, as both of them can evoke laughter. The starting point of this is the doctrine by Aristotle which tries to lead us to the understanding of truth by decoding puzzles (as fantasy does not subject to the mind or this happens only partially). The characters of Umberto Eco's novel maintain, along with the opinion accepted in the scholarly world, that the second book by Aristotle discussed the method of decoding puzzles in detail,



which would help people to both understand the essence of life and pave their way to the truth relying on laughter.

The fact that the author gives life to the text of the second book by Aristotle and this does not cause the readers' irritation, which is extremely interesting. This is because the novel's plot and narration are transferred to the fourth layer, i. e. - the author retells the story initially told by Vale, who had recorded stories told by Mabiion previously retold by Adso; old Adso tells the story, seen and heard by young Adso. Due to this fact, the author frees himself from the concerns related to this issue, specifically, whether or not the text resembles the text possibly written by Aristotle.

As well as this, the main character William reads this text first in Greek and then translates it into Latin for Adso. Finally, he reads the translation. Thus, in this particular case narration is transferred into the fifth layer.

Intertextual environment accommodates the possibility of recovery of Aristotle's text, because Aristotle's other texts reveal conversations on the same topic. I would like to add one more thing to what the author himself admits: "To be free to invent is to follow the rules."

So, limitations to the restored text with the freely-acting phantasy should also be revealed. And the result is an unreal but absolutely plausible text. Both limitations and constraints are dictated to the character by the first book. The latter can reproduce the contents without even reading it. In the restored text the art of laughter is defined so that it would be impossible to logically define it in any other way: a comedy is an art and thus it depicts reality. However, in order to achieve it, radically different means from the tragedy are employed, for instance, a distorted reflection of reality, such as a text and a comedy. As well as this, these means express the meaning through expressive means although these differ from those employed in tragedies. Analogically, here constraints dictate the author or the main participant that a comedy cannot rely on mentally strong people as laughter is born when revealing weaknesses and vices and not by showing a strong soul; It can rely on witty riddles and unexpected metaphors and not on wise aphorisms and common set phrases.

For William, who has fully inferred Jorge's secrecy, it remains vague why the blind monk is scared of this book, because there are plenty of other books which praise laughter. One answer to the question is that this book is written by a philosopher. Each book by this author destroyed a large part of

knowledge accumulated by Christianity during centuries and the attitude to the origin of the universe; the second reason is the nature of laughter which can instantly liberate a person from fear. Therefore, the laughter trapped within the limits of a literary genre is able to do more: it can teach people how to get rid of fear; it becomes an intellectual weapon of the fight, i.e. the following functions of the comedy are revealed here: overcoming fear, purification from passion and embarking on free thinking of a human being, in the attempt of a human being to turn the world topsy-turvy, “by acknowledgement of the lower part to suppress the higher one” and, finally, employment of the laughter as a weapon – “The real enemy must be disarmed with a laugh, but his laugh must be seriously taken.

Thus, in the novel there are two obvious manifestations of laughter and its two-fold assessment. Laughter is heard in common people’s meetings and it finds its place in the book. The first case does not pose a threat, because it only brings relief and ease. The second case makes religious fanatics apprehensive, as this feeling, elevated to the rank of art, leads to the purification of the human soul and functions as a combat weapon, as it cannot be trapped within any borders and it is the result of unlimited fantasy, fiction, abstraction. From the point of view of such attitude, laughter is **seen as a sin**, which separates a human being from God and makes him a slave of his own creativity, abolishes all religions and beliefs and is an aspiration for God, the sign of divinity, which leads to the catharsis and releases the person from the dogmas made up by life itself and by religion. The nature of metaphors and riddles, based on the transfer, opens the opportunities for the mind’s development, which enables a person to approach truth. This is how Eco interprets the “lost” work by Aristotle, which presents an excellent material for the issue of the genesis of satire and humor.

## მაია კილაძე

### კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

დღევანდელ მსოფლიოში, როდესაც აქტუალურია გენდერის, ფემინიზმისა და ოჯახური ძალადობის საკითხები, კიდევ უფრო საინტერესო ხდება ატრიდების ოჯახთან დაკავშირებული მითების კვლევა.

ანტიკურობაში არ არის ტრაგედია სათაურით „კლიტემნესტრა“, მაგრამ იგია შურისძიებათა მთავარი რგოლი, ქალი, რომელმაც მოკლა ქმარი და რომელიც შემდეგ მოკლეს საკუთარმა შვილებმა. თუმცა არსებობდა მითის სხვადასხვა ვერსია. ზოგიერთი გადმოცემის მიხედვით, კლიტემნესტრამ მარტომ მოკლა აგამემნონი, სხვა ვერსიების მიხედვით – ეგისტოსთან ერთად ანდა ეგისტოსი მარტო მოქმედებდა.<sup>1</sup>

უფრო საინტერესო და მრავალფეროვანი ხდებოდა ვარიაციები მიზეზის ძიებისას, „რატომ?“ მიზეზი შეიძლება ყოფილიყო: კლიტემნესტრამ არ აპატია ქმარს შვილის, იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვა, ან იეჭვიანა კასანდრაზე, ან შეიყვარა ეგისტოსი და საყვარელთან ერთად მოაწყო შეთქმულება ქმრის თავიდან მოსაშორებლად. მითების განმარტებელთა მოსაზრებით, მეფის მკვლელობას შესაძლოა რიტუალური ხასიათი ჰქონოდა.<sup>2</sup> შეიძლება კლიტემნესტრას, პირველ რიგში, ხელისუფლების მოპოვების სურვილი ამოძრავებდა, ანდა ის მართლაც ბედისწერის იარაღი იყო.

საუკუნეების მანძილზე ავტორები ეძებდნენ საკუთარ პასუხებს და ქმნიდნენ ახალ ვერსიებს. ამდენად, კიდევ უფრო საინტერესოა ახალბერძნული პიესის კვლევა, როგორ ხედავს და წარმოაჩენს კლიტემნესტრას ახალბერძენი ავტორი. წინამდებარე კვლევის მიზანია თანამედროვე ბერძნულ პიესაში კლიტემნესტრას სახის შესწავლა და იმ სხვაობა-მსგავსებების აღმოჩენა, რასაც იგი ავლენს ანტიკურ ტრაგედიასთან მიმართებაში.

---

<sup>1</sup> ცანავა 2011, 160-161.

<sup>2</sup> Kakridhi 1986, 194-195.

შესადარებლად შეირჩა ესქილეს აგამემნონი და კოსტას მარინისის კლიტემისტრა.<sup>3</sup> ესქილეს ტრაგედია ერთადერთი სრულად შემორჩენილი ტრილოგიის, *ორესტეას*, ნაწილია, რომელიც მიმოიხილავს ატრიდების ოჯახის თითქმის მთელ ამბავს და ამასთან, აგამემნონისა და მარინისის კლიტემისტრას მოქმედებათა დაწყებისა და დასრულების ნიშნულები ერთმანეთს ემთხვევა. ხოლო მარინისის კლიტემისტრას არჩევის მიზეზია ის, რომ „ავტორი ამუშავებს მითოლოგიურ მასალას, ამოატრიალებს მითოლოგიური გადმოცემის მთელ მონაცემებს, რაც შეეხება ძირითადად მთელი ამბის პროტაგონისტრიას, მაგრამ ისე, რომ, როგორც ბოლოს დავინახავთ, არ ათავისუფლებს კლიტემისტრას თავისი დანაშაულისგან“.<sup>4</sup> პიესა ძირითადად შედარებულია ესქილეს აგამემნონს, მაგრამ გამომდინარე იქიდან, რომ ავტორი გარკვეულ შემთხვევებში პარალელებს ავლებს ტრილოგიის დანარჩენ ნაწილებთანაც, ეს მონაკვეთები განხილულია *ორესტეას* შესაბამის ტრაგედიებთან მიმართებაში. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ესქილეს ტრაგედიის ანალიზისას წარმოდგენილია სხვადასხვა მკვლევართა აზრი, მარინისის პიესის განხილვისას კი დასკვნები უშუალოდ პიესის ტექსტზე ჩემი დაკვირვებებიდან გამომდინარეობს.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> პიესა 1920 წელს დაინერა. ავტორმა გადაამუშავა 1921-22 წლებში, შემდეგ ხელახლა დაარედაქტირა 1932 წელს. სრული სახით გამოიცა 1939 წელს (შეად.: Casapi-Cristodoulou 2002, 786 და Marinh- 1939, 117).

<sup>4</sup> Casapi-Cristodoulou 2002, 786-787.

<sup>5</sup> სტატიაში ახალბერძნული პიესის განხილვისას სხვათა მოსაზრებების წარმოდგენის ნაკლებობა ასეთი კრიტიკის სიმწირით აიხსნება. თანამედროვე ბერძნული პიესების კრიტიკაში ყურადღება მახვილდება შექმნის თარიღზე, ავტორზე, პირველწყაროზე, სცენურ დადგმაზე, მსახიობების თამაშზე და ა.შ. (მაგალითისთვის: Lignadh- 2013; Lugizo- 1958, 283-284, Gewrgousopoul o- 1984, 79-83). ყურადღების მიღმა რჩება პერსონაჟთა ანტიკურ პროტოტიპებთან მიმართებების სიღრმისეული კვლევა, განსაკუთრებით, თუკი საქმე ნაკლებად ცნობილ ავტორებს ეხებათ.

როგორც ჩანს, ბერძნული კრიტიკა უმეტესად დაკავებულია სხვა საკითხთა განხილვით (მაგალითად, დადგმისას შენაჩუნებული უნდა იყოს კონსერვატიული, აკადემიური მიდგომა, თუ საჭიროა თამამი სიახლეები და სხვა (იხილეთ: Ioannides 2007, 132-140).

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

დასახელებულ პიესებს საერთო აქვთ მხოლოდ მოვლენათა ძირითადი ღერძი:

ტროას ომის მეათე წელიწადი. აგამემნონის სასახლე. მოლოდინი
აგამემნონი ბრუნდება კასანდრასთან ერთად. კლიტემნესტრას და აგამემნონის შეხვედრა/დიალოგი
კასანდრა წინასწარმეტყველებს მოახლოებულ სიკვდილს
დედოფალი კლავს აგამემნონს და კასანდრას
კლიტემნესტრა მკვლელობის შემდეგ

მაგრამ ორივე ავტორი განსხვავებულად ავითარებს პერიფერიულ მოვლენებს, განსხვავებულია ნაწარმოებების მოცულობაც. ამიტომ კვლევასაც ყურადღება გამახვილდა მხოლოდ იმ მონაკვეთებზე, რომელთა შედარებაც იძლევა რაიმე შედეგს ან დასკვნის გაკეთების საშუალებას.

კლიტემნესტრას შეფასებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება გარემოებებს, ეს წინასწარგანზრახული მკვლელობა იყო, წლების მანძილზე დაგეგმილი და ცივისსხლიანად აღსრულებული თუ – აფექტის მდგომარეობაში ჩადენილი?

იყო თუ არა კლიტემნესტრა ოჯახური ძალადობის მსხვერპლი?

რა იყო მკვლელობის მოტივი?

მარტო მოქმედებდა თუ თანამზრახველებთან ერთად?

როგორია ის სხვებთან ურთიერთობაში?

რა დამოკიდებულება აქვთ მის მიმართ ახლობლებს? საზოგადოებას (ანუ ქოროსს)?

აქვე აღვნიშნავ, რომ ამონარიდების თარგმანები მარინისის პიესიდან შესრულებულია უშუალოდ ამ კვლევის ფარგლებში და დასახელებული ნაწარმოების პირველი ქართული თარგმანია.

## კლიტემნესტრა და კლიტემისტრა<sup>6</sup>

მითოლოგიური მასალის დამუშავებისას გადამწყვეტ როლს ასრულებს ავტორის პოზიცია და სუბიექტური დამოკიდებულება პერსონაჟების მიმართ. „ესქილე იყენებს ყველა შესაძლებლობას, ძირი გამოუთხაროს პოტენციურ სიმპათიას კლიტემნესტრას მიმართ იმით, რომ მდედრობითი სქესის მიერ გადაცდომას უკონტროლო უბედურების წყაროდ ასახელებს“.<sup>7</sup> ხოლო მარინისის „ნაშრომის მითი ეფუძნება ქმრის მკვლელობით დამძიმებული კლიტემისტრას დადებითად წარმოჩენას. კლიტემისტრას დანაშაულისკენ უბიძგებს აგამემნონის პროვოკაციული მოპყრობა მას მერე, რაც ეგოიზმში დაჭრილი და მეუღლებრივ ერთგულებაში დაუფასებელი ქალი ამონურავს ყველა საშუალებას, დაიბრუნოს იგი“.<sup>8</sup>

ესქილესთან „კლიტემნესტრას რევანში აღწერილია რაც შეიძლება უარყოფითი ტერმინებით“<sup>9</sup>, ხოლო მარინისი იმგვარად ავითარებს მთელ პიესას, რომ კლიტემისტრას საბოლოო საქციელი იყოს „გასაგები“. ერთია ყველასგან მოძულებული ქალის მიერ გამარჯვებული და გმირად აღიარებული ქმრის მოკვლა, რასაც წლების მანძილზე გეგმავდა და გულგრილად აღასრულა და სხვა რამეა პატიოსნებით გატანჯული, ქმრისგან უემოციოდ უარყოფილი ქალის მიერ აფექტის მდგომარეობაში ჩადენილი ქმედება, მით უმეტეს თუ მოკლული უარყოფითი პერსონაჟია. მარინისის „კლიტემისტრა კლავს ქმარს და მის საყვარელს არა იმისთვის,

---

<sup>6</sup> ქართულ ტრადიციაში დამკვიდრებულია ვერსია კლიტემნესტრა (შეად.: გაფრინდაშვილი 1972, გელოვანი 1983). ხოლო იოანის კაკრიდისის მითოლოგიაში (Kakridhi 1986) ფიქსირდება სახელი Klutaimhstra. იდენტურად წერს დედოფლის სახელს კოსტას მარინისი, რაც ახალბერძნულში იკითხება კლიტემისტრა. ასევე ესქილეს ტექსტში ფიქსირდება Klutaimhstra, (Aisculo- 1955, 207-274). ესქილეს ორესტეას ქართულ თარგმანში (მთარგმნელი გ. სარიშვილი) დედოფალი მოიხსენიება სახელით კლიტემნესტრა. ამიტომ, ძველბერძნულ ტექსტზე საუბრისას ვიყენებ ვერსიას კლიტემნესტრა, მარინისის პიესაზე საუბრისას კი – კლიტემისტრა.

<sup>7</sup> Zelenak 1998, 64.

<sup>8</sup> Casapi-Cristodoulou 2002, 789.

<sup>9</sup> Zelenak 1998, 64.

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

*რომ მოიპოვოს ტახტი და იცხოვროს ეგისტოსთან ერთად, არამედ იმიტომ, რომ ვერ რეალიზდა იმ როლებში, რომლებიც პასუხისმგებლობით ითავა და ღრმადაა დაჭრილი თავის ქალურ გრძნობებში. მითოლოგიის საშინელი მკვლელი ჰუმანურდება და დანაშაულს ჩადის „დამდულრული სულით“, გაუცნობიერებლად“.<sup>10</sup>*

ესქილეს მიხედვით:

1. იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვის გამო კლიტემნესტრა გაბოროტებულია ქმარზე, სძულს იგი. უკავშირდება აგამემნონის მტერს, ეგისტოსს. ელოდება აგამემნონის დაბრუნებას, რათა აღასრულოს წლების მანძილზე დაგეგმილი მკვლელობა.
2. აგამემნონის წინაშე აუღელვებლად გაითამაშებს საკუთარ როლს.
3. შეჰყავს წინასწარ გამზადებულ აბაზანაში და კლავს.
4. საკუთარი ქმედების სისწორეში დარწმუნებული კლიტემნესტრა ამყავს უყვება ქოროს ჩადენილის შესახებ.
5. ეგისტოსთან ერთად ხდება ერთპიროვნული მმართველი, ტირანი.

მარინისის მიხედვით:

1. კლიტემისტრას თავიდანვე ეგისტოსი უყვარდა, მაგრამ მამამისმა აგამემნონს მიათხოვა.<sup>11</sup>
2. კარგი დედოფალია, მისი და ხალხის გულისტკივილი საერთოა.
3. მოვალეობებს გრძნობებზე წინ აყენებს.
4. მიუხედავად ეგისტოსის სიყვარულისა, ათი წელია ერთგულებას უნახავს აგამემნონს, ებრძვის საკუთარ თავს.
5. დაჯერებაც არ უნდა, რომ აგამემნონს შეიძლება მისთვის ელალატა.
6. ფაქტის წინაშე დამდგარი მუხლმოყრით ევედრება ქმარს, დაუბრუნდეს.
7. არ აღიარებს რეალობას და სჯერა, რომ კასანდრამ ჯადო გაუკეთა აგამემნონს.

---

<sup>10</sup> Casapi-Cristodoulou 2002, 790-791.

<sup>11</sup> ვერსია კლიტემნესტრას იძულებით გათხოვებაზე არსებობდა ანტიკურობაშივე (შეად. Kakridhi 1986, 212-213).

მაია კილაძე

8. აგამემნონი შეურაცხყოფს მის ქალურ და დედობრივ გრძნობებს. ბოლოს ეგისტოსთან ურთიერთობაში სდებს ბრალს.
9. როდესაც ხედავს, როგორ ეალერსება აგამემნონი კასანდრას, აფექტის მდგომარეობაში მყოფი კლავს ორივეს.

კლიტემნესტრასა და კლიტემისტრას შორის ურთიერთსაპირისპირო სახასიათო შტრიხები შეიძლება ასე დალაგდეს:

კლიტემნესტრა (ესქილე)	კლიტემისტრა (მარინისი)
გეგმავს მკვლელობას წლების მანძილზე	კლავს აფექტის მდგომარეობაში
ამაყობს თავისი ჩადენილით	შოკურ მდგომარეობაშია ჩადენილის გამო
ჰყავს საყვარელი	ქმრის ერთგულია
ცუდი დედაა (ძირითადად ქოეფორების მიხედვით)	კარგი დედაა
ელოდება აგამემნონის დაბრუნებას, რომ მოკლას	ელოდება აგამემნონის დაბრუნებას, რადგან იმედი აქვს, ყველაფერი დალაგდება და ბედნიერება მოვა
ქოროს (ხალხს) არ უყვარს	ქოროს (ხალხს) და კლიტემისტრას საერთო ტკივილი აქვთ
ელექტრას სძულს აგამემნონის მკვლელობისთვის (შვილი დედის წინააღმდეგია მამის გამო) (ქოეფორები)	ელექტრა არ პატიობს მამას დედის მიტოვებას (შვილი მამის წინააღმდეგია დედის გამო)
ეგისტოსს უკავშირდება აგამემნონის მოსაკლავად, უზიარებს მას სანოლს და სამეფო ტახტს	მიუხედავად იმისა, რომ ეგისტოსი მისი პირველი სიყვარულია, ახლოს არ იკარებს. უნახავს აგამემნონს სანოლს და ტახტს

მიუხედავად იმისა, რომ თითქოს ამბავი ერთი და იგივეა, ორივე პიესაში ქმარი მიდის ტროას ომში, მსხვერპლად სწირავს უფროს ქალიშვილს, რითიც საშინელ ტკივილს აყენებს მეუღლეს, ცოლი შინ ელოდება



კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

ნლების მანძილზე, იქვეა ეგისტოსიც, ვისაც გარკვეული ინტერესები აქვს დედოფლის მიმართ, ქმარი ბრუნდება კასანდრასთან ერთად და ცოლი ორივეს კლავს, ავტორების პოზიციის მიხედვით და „რატომ“ და „როგორ“ თხრობის საფუძველზე იცვლება საბოლოო ქმედების შეფასებაც და მკითხველის დამოკიდებულებაც პერსონაჟების მიმართ.

### კლიტემნესტრა და აგამემნონი

ესქილე დასაწყისშივე გვამცნობს, რომ კლიტემნესტრა განრისხებულია იფიგენიას გამო და შურისძიებისთვის ემზადება. აგამემნონის მოკვლის შემდეგ კლიტემნესტრა ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქმარი იფიგენიას განწირვის გამო გამოასალმა სიცოცხლეს.

*„მიზეზი თავის სიკვდილისა  
თავადვე გახლავთ;  
მან არ დააგო სასახლეში მზაკერული ბადე?  
არ მოაკვდინა მისგან ნაყოფი  
გოგონა ჩემი, უბედური იფიგენია?  
ავი ქნა და ავად მიეზლო“.*

ესქილე, აგამემნონი 1521-27<sup>12</sup>

იგი ედავება ქოროს და არ ეთანხმება მათ სამართალს, რომ ცოლს დამნაშავედ მიიჩნევენ და ქალაქიდან სურთ გააძევიან ქმრის მოკვლისათვის, მაგრამ დანაშაულად არ უთვლიან მამას შვილის განწირვას:

*„მაგრამ იმ კაცსაც მსჯავრი დასდოთ, სულაც არა გსურთ,  
ვინც მსხვერპლად დასდვა საყვარელი გოგონა ჩემი“.*

ესქილე, აგამემნონი 1414-17<sup>13</sup>

თუმცა კლიტემნესტრას ამ მსჯელობას და არგუმენტებს არავინ იზიარებს. მკვლევართა შორის სადავო საკითხია აგამემნონის დამნაშავეობა-უდანაშაულობა (მაგ.: Denys Page, Albin Lesky)<sup>14</sup>. Zelenak მიიჩნევს, აგამემნონის ტრაგედია ისაა, რომ მას საერთოდ უწევს არჩევანის გა-

---

<sup>12</sup> სარიშვილი 1978, 267.

<sup>13</sup> იქვე, 263.

<sup>14</sup> შდრ. Zelenak 1998, 60.

კეთება და მნიშვნელობა არ აქვს, რომელს აირჩევს.<sup>15</sup> მარინის ამ ორ-ჭოფობას საინტერესოდ აბათილებს: ახალბერძნულ პიესაში ქალიშვილის მსხვერპლად შეწირვა ერთ-ერთი უარყოფითი შტრიხია აგამემნონის ხასიათში, მაგრამ არა აგამემნონის მკვლელობის საფუძველი, მეტიც, ეს მოვლენა არ არის კლიტემისტრასთვის ბიძგის მიმცემიც კი. ავტორი არ ივინყებს და არც უგულუბელყოფს მითის ამ მონაცემს, მაგრამ კლიტემისტრა არსად გამოხატავს სიძულვილს ან შურისძიების სურვილს შვილის მკვლელის მიმართ. მიუხედავად ამისა, კლიტემისტრა იფიგენიას საკითხს ხუთჯერ ეხება:

1. მამასთან საუბარში იგი აღნიშნავს: „ისინი [შვილები] ვაქციე ჩემი სიყვარულის წყაროდ“,<sup>16</sup> მაგრამ აგამემნონის გამო „ჩემი ეს სიხარულიც დაიღუპა: ნადირობის კაპრიზს“<sup>17</sup> ემსხვერპლა!<sup>18</sup>

ამ ეპიზოდში კარგად ჩანს მისი არა მხოლოდ ტკივილი, არამედ ისიც, რომ გააზრებული აქვს, ვის და რის გამო დაიღუპა მისი ქალიშვილი, მისთვის ყველაზე ძვირფასი, განსაკუთრებული. „არავინაა პირველისნაირი, მისნაირი, ვისზეც ვზრუნავდი, რომ ტკივილი დამეხმო... მისი არყოფნა უკვე ათი წელია მტანჯავს... და ნახავ, რომ უარესი დამემართება!... სიყვარული შურს იძიებს...“<sup>19</sup> მას შემდეგ, რაც საყვარელ მამაკაცს, ეგისტოსს მოაშორეს და ძალით გაათხოვეს, თავსმობვეული მოვალეობებისთვის რომ გაეძლო, საყრდენად შვილი დაისახა, იფიგენია, რომელმაც გადაატანინა განშორების ყველაზე მძიმე პირველი წლები და

---

<sup>15</sup> Zelenak 1998, 60.

<sup>16</sup> Marinh~ 1939, 17.

<sup>17</sup> „ნადირობის კაპრიზი“ აქ ორგვარად შეიძლება გავიგოთ. ერთი პირდაპირი მნიშვნელობით, რადგან სწორედ ნადირობასთან დაკავშირებული ეპიზოდის გამო განრისხებულმა არტემისმა მოითხოვა აგამემნონისგან მსხვერპლი. ხოლო მეორე მხრივ, შესაძლოა, ტროას აღების სურვილი აგამემნონის მონადირულ ლტოლვად აღვიქვათ. მკვლევართა ნაწილი მიიჩნევს, რომ ესქილე უარყოფითად აფასებდა აგამემნონის გადაწყვეტილებას, შეეწირა ქალიშვილი ტროასკენ ლაშქრობის გასაგრძელებლად. აგამემნონს ჰქონდა არჩევანი, მაგრამ მან საკუთარი ლტოლვა, ტროას აღების ნადილი დააყენა წინ. (შეად.: ნადარეიშვილი 2008, 128-129).

<sup>18</sup> Marinh~ 1939, 17.

<sup>19</sup> იქვე, 18.

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

ბოლოს ეს შვილი ისევ აგამემნონის მიზეზით დაიღუპა. მიზეზი ქმრის „კაპრიზია“. მიუხედავად ამისა, კლიტემისტრას არ სძულს აგამემნონი. ჩანს მისი ტკივილი, მაგრამ არა სიძულვილი. პირიქით, იგი მუხლებზეც კი უდგება შვილის მკვლელ ქმარს, ოღონდ სხვა ქაღში არ გაცვალოს და დაუბრუნდეს.

2. მიუხედავად იმისა, რომ კლიტემისტრა იტანჯება ქმრის საქციელის გამო, ეგისტოსთან საუბარში იგი ცდილობს აგამემნონის გამართლებას:

*„ეგისტოსი: იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვით მაგალითი გიჩვენა, როგორც სტკივა...“*

*კლიტემისტრა (ტკივილით): მაგრამ რადგან აუცილებლობა იყო...“<sup>20</sup>*

3. იფიგენიას ეპიზოდს კლიტემისტრა ქმრის ხასიათის შტრიხად განიხილავს, შვილთან დაკავშირებით მიღებული გადაწყვეტილება აგამემნონს ცოლის თვალში წარმოაჩენს კაცად, რომელიც წამსვლელია ასეთ ნაბიჯზე, ვისგანაც სხვა არაკეთილ საქმეებსაც შეიძლება (ან უნდა) ელოდე.

*„კლიტემისტრა: მიმატოვებს!“*

*ვაგო [ძიძა]: რა გულით, როდესაც ყველაფერს შენ უნდა გიმადლოდეს?*

*კლიტემისტრა: იმ გულით, რომლითაც ჩვენი შვილი შესწირა მსხვერპლად.*

*ვაგო (დაფიქრებული): მმ... რა თქმა უნდა... თუკი საკუთარი სისხლი და ხორცი მსხვერპლად შესწირა...“<sup>21</sup>*

დიალოგიდან ჩანს, რომ შვილის განწირვა არა მხოლოდ კლიტემისტრასთვის ახასიათებს აგამემნონს „ასეთი“ გულის პატრონად.

4. იფიგენიას ეპიზოდის შესახებ საუბრობენ ქსენი და კლიტემისტრა, თუმცა პირდაპირ არ ასახელებენ. ქსენი კლიტემისტრას თან ახლდა ავლისში, ათი წლის წინ. დრო და ადგილი იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვას ემთხვევა. *„ქსენი: მახსოვხარ, მაშინ, ავლისში, ჩვენგან ყველასგან გამოირჩეოდი, როგორც მთვარე ვარსკვლავებს შორის! (ცოტა ხანში) შეცვლილი ხარ ახლა...“<sup>22</sup>*

---

<sup>20</sup> იქვე, 22.

<sup>21</sup> იქვე, 28-29.

<sup>22</sup> იქვე, 35.

ავლისის მერე, იფიგენიას შემდეგ დარდმა ჩამოაჭკნო კლიტემისტრა. „ჩვენთვისაც გავიდა წლები, მაგრამ ასე არ დაგვემართნია!.. პირიქით, ჩვენი სილამაზე უფრო აყვავდა!“<sup>23</sup> – ამბობს ქსენი.

5. აგამემნონთან საუბრისას იფიგენიას საკითხს პირველი ქმარი წამოჭრის და არა კლიტემისტრა:

„აგამემნონი: რომ გყვარებოდა, იფიგენია ახლა ცოცხალი იქნებოდა... არ გითქვამს „არა“, რომ ჩემი ყოყმანი გადაგეწონა!

კლიტემისტრა: რომელი ყოყმანი, ბოროტმოქმედო? რომელი შენი ყოყმანი? შენ გადაწყვეტილი გქონდა და არავის უსმენდი!.. შენ, მხოლოდ შენ ხარ ჩემი ასულის მკვლელი. მხოლოდ შენ და ნუ ცდილობ, ახლა მოიშორე ეგ ცოდვა!.. შენი ამბიციების გამო შესწირე მაშინ ჩვენი უბედური შვილი, როგორც ახლა მე არ მიწევ ანგარიშს!“<sup>24</sup>

ამის შემდეგ ცოლ-ქმარი იფიგენიას აღარ ახსენებს. აგამემნონი არაფრით იმართლებს თავს. თუმცა კლიტემისტრაც მარტივად გადადის სხვა თემაზე, კერძოდ, მასში დედაზე წინ ისევ ქალი წამოიწევს, ისევ სიყვარულზე უგდებს ქმარს ლაპარაკს, ცდილობს იპოვოს, იქნებ რამემ ანათოს მასში ძველი სიყვარულის ნაპერწკალი. მიუხედავად ზემოხსენებული ბრალდებებისა, კლიტემისტრა მთელი ძალით ცდილობს, დაიბრუნოს კაცი, რომელმაც განუზომელი ტკივილი მიაყენა. კლიტემისტრაში დედა და ქალი ებრძვის ერთმანეთს.

### დედა და ქალი

ესქილესთან კლიტემნესტრა შვილის, იფიგენიას, გამო კლავს ქმარს, რაც მის დედობრივ გრძნობას წამოწევს წინა პლანზე, მაგრამ ელექტრასა და ორესტესთან მიმართებაში იგი არ ხასიათდება, როგორც კარგი დედა. ნადარეიშვილის შეფასებით, *ქოეფორებში* კლიტემნესტრა „ტირანია თავისი შვილებისთვის“<sup>25</sup> და იგია დამნაშავე იმაში, რომ მის შვილებს „არ აქვთ მომავალი“.<sup>26</sup> თუმცა, მკვლევართა ნაწილი ესქილეს *ქოეფორებში* კლიტემნესტრას სიტყვების ანალიზის საფუძველზე ასკვნის, რომ მას ორ-

---

<sup>23</sup> Marinh- 1939, 36.

<sup>24</sup> იქვე, 90-91.

<sup>25</sup> ნადარეიშვილი 2008, 146.

<sup>26</sup> იქვე, 147.

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

ესტესის ინიციაციით და მისთვის სრული უფლებების მინიჭებით სურდა დედა-შვილს შორის არსებული კონფლიქტის მშვიდობიანად მოგვარება.<sup>27</sup> ტელეფოსის მითის ილუსტრაციების შესწავლის საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ კლიტემნესტრა „ზრუნავდა შვილებზე, უყვარდა ისინი და განსაკუთრებულად იყო დაინტერესებული თავისი ძის, ორესტესის, კეთილდღეობით“.<sup>28</sup>

მარინისთან კლიტემისტრა ცალსახად კარგი დედაა. მართალია, აქ საერთოდ არ ჩანს ორესტესი, მაგრამ, ელექტრასა და ხრისოთემისთან ურთიერთობის ფონზე, ავტორი ახერხებს კლიტემისტრას, როგორც დედის, რეაბილიტაციას: 1) პირად ბედნიერებაზე წინ შვილების ბედნიერებას აყენებს, 2) ზრუნავს და განიცდის მათ გამო, 3) ამშვიდებს მათ. როდესაც სასეირნოდ წასულ შვილებს მოსვლა აგვიანდებათ, კლიტემისტრა დარდობს, ძილი უფრთხება.<sup>29</sup> ელექტრას ასაკი ემატება, მაგრამ ომის გამო იმედი არ აქვს, რომ გათხოვებას შეძლებს და განიცდის. დედას გულს უღრღნის შვილის ასეთი მდგომარეობა: „უზარმაზარი და უსასრულოა დედის დარდი თავისი ნაშიერის მიმართ... ამას ჩემი თავიდან გამომდინარე ვხვდები: ელექტრას ტკივილი მჭამს...“<sup>30</sup> როდესაც ეგისტოსი ბედნიერებაზე ელაპარაკება, კლიტემისტრა პასუხობს: „ჩემს ბედნიერებას ჩემი შვილები ქმნიან...“<sup>31</sup>

კლიტემისტრას დადებითი მშობლის თვისებების ხაზგასმას მარინისი კონტრასტის შემოტანით, აგამემნონის ცუდი მშობლის როლში წარმოჩენით ამკვეთრებს. აგამემნონი, ფაქტობრივ, ტირანია ოჯახში. უხეში და ეგოისტი მამაკაცი, რომელიც თავიდან იცილებს ყველანაირ პასუხისმგებლობას, არგუმენტირებულ სანინალმდეგო აზრზე ან გულგრილობით პასუხობს, ან თემა გადააქვს, ან მუქარაზე გადადის. შვილებთან საუბარში ჩანს, რომ: 1) არანაირი ემოციური კავშირი არ აქვს მათთან, 2) მშობლის ვალის მოხდას ცდილობს ძვირფასი საჩუქრებით, 3) აძლევს ტყუილ დაპირებებს, ოღონდ იმ ნუთში თავიდან აირიდოს აბეზარი საუბარი, 4) როდესაც შვილები დედის მხარეს იჭერენ და მამას ეკამათებინ, გაგდებით ემუქრება მათ და ჩანს, რომ მისი მუქარის შვილებს ეშინიათ.

---

<sup>27</sup> ცანავა 2011, 218-219.

<sup>28</sup> Nelson 1990, 35.

<sup>29</sup> Marinh~ 1939, 54.

<sup>30</sup> იქვე, 55.

<sup>31</sup> იქვე, 24.

მარინისი პარალელს ავლებს ქოეფორებთანაც და ცვლის ორ მნიშვნელოვან მომენტს, რომელიც კლიტემნესტრასა და მისი შვილების ურთიერთობას ეხება:

1. ესქილესთან ელექტრა მამის გამო უპირისპირდება დედას: „მძულს დედა, ვისგანაც ვიშვი“ (ესქილე, ქოეფორები 241)<sup>32</sup> „სულში მგელი მყავს და მწყვედელი დედაჩემისთვის“ (ესქილე, ქოეფორები 421-22)<sup>33</sup> და სხვ. მარინისთან კი ელექტრა დედის მხარესაა, არ პატიობს მამას მის გაგდებას. როდესაც აგამემნონი საჩუქრებით იწონებს თავს, ელექტრა პასუხობს: „უსარგებლოა, რა თქმა უნდა!... რადგან დედა გააგდე ვილაც მონა ქალის გამო, ვილაც...“;<sup>34</sup> „როგორ გავჩერდე, მამა? სულმოუთქმელად გელოდით! ... დედამ იზრუნა ყველაფერზე, მაგრამ შენ მწარე ნაღველი შეასვი...“.<sup>35</sup>
2. ესქილესთან კლიტემნესტრა ნახულობს კომმარულ სიზმარს, რაც ორესტესის დაბრუნებით და დედის მოკვლით აიხსნება. შემინებული კლიტემნესტრა, საკუთარი თავის გადასარჩენად ღმერთებს საკურთხს სწირავს. მარინისთანაც ნახულობს კლიტემნესტრა კომმარულ სიზმარს, მაგრამ ეშინია, სიზმარი ცუდად არ აუხდეთ მის შვილებს და საკურთხს სწირავს იმისათვის, რომ ავისაგან დაიცვას თავისი შვილები.

მარინისთან კლიტემნესტრასთვის შვილებს და დედობრივ ზრუნვას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება და კონკრეტული ფუნქციითაა აღჭურვილი. სიყვარულის იძულებით დაკარგვის შემდეგ შვილები ხდებიან მისი საყრდენი, მათზე გადააქვს თავისი ემოცია. კლიტემნესტრა-ქალი იქცევა კლიტემნესტრა-დედად. იგი მიიჩნევს, რომ შვილების შეძენით მისი და აგამემნონის კავშირი გამყარდა. კლიტემნესტრა ცდილობს ირწმუნოს, რომ შეუძლია დაივიწყოს პირადი ბედნიერება და მხოლოდ შვილების საზრუნავით იცხოვროს, თუმცა აღიარებს, რომ: „ზოგჯერ დგება წუთები, როდესაც მავინყდება ეს ტკივილი!

ქსენი: როგორ? გავინყდება ტკივილი შენი შვილების მიმართ?

---

<sup>32</sup> სარიშვილი 1978, 285.

<sup>33</sup> იქვე, 292.

<sup>34</sup> Marinh~ 1939, 84.

<sup>35</sup> იქვე, 85.

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

*კლიტ.: ხო!... და მხოლოდ საკუთარი თავი მახსოვს!*<sup>36</sup>

ქსენისთვის ნაცნობია ეს ყველაფერი, ესაა ცდუნების, ვნების წუთები. ასეთ დროს კლიტემისტრა ცდილობს, ვნებას შვილების სიყვარული დაუპირისპიროს და ასე ებრძვის საკუთარ თავს, მაგრამ ძალიან უჭირს, ძილი უტყდება და თვალნათლივ ხედავს ეროტიკულ რიტუალებს; თუ ჩაეძინა, სიზმარში ცოცხლდება ყველაფერი.<sup>37</sup> „კლიტემისტრა: სურვილები კვარით ააღდებიან ხოლმე და მთელ სხეულს ედება ვნების ცეცხლი. სისხლი მაგარ ღვინოდ იქცევა და მთელი ტანი თვრება, რომელიც მოუსვენრად ბრუნავს დაცარიელებულ სანოლში, ტკივილის სანოლში“.<sup>38</sup>

კლიტემისტრას საკუთარ თავთან ამ მტანჯველ ათწლიან ბრძოლას ართულებს, ერთი მხრივ, მისი მეგობრის, ქსენის, მაგალითი, რომელიც იმავე მდგომარეობაში მყოფი არ დაელოდა ქმრის დაბრუნებას, სიყვარულს დაემორჩილა და ცხრა წელიწადია ცხოვრობს იმ კაცთან, ვინც სურდა და, მეორე მხრივ, ეგისტოსის ახლოს ყოფნა, მამაკაცის, რომელიც გათხოვებამდე უყვარდა, რომელსაც ძალით დააშორეს, რომელიც კლიტემისტრასადმი ძველი სიყვარულის ერთგულია, სხვა ქალი არ სურს და სთხოვს, მასთან იყოს, ახსენებს წარსულს, საყვედურობს, რომ კლიტემისტრა თავად ამბობს უარს ბედნიერებაზე. მიუხედავად ყველაფრისა, კლიტემისტრა ბოლომდე უნახავს ერთგულებას საკუთარი შვილების მამას.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დაგვესკვნა, რომ კლიტემისტრაში დედა იმარჯვებს ქალზე. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ესქილესთან ქმარს, მამაკაცს კლავს შვილის გამო, მარინისთან კი იგი არც ფიქრობს დედურ შურისძიებაზე, მისი ნაბიჯი გამოწვეულია სწორედ ქალური ემოციისგან. იგი სხვა ქალის, კასანდრას გამო უარყო ქმარმა, რაც უდიდესი დარტყმა აღმოჩნდა კლიტემისტრასთვის და ჯერ დამამცირებელი მუდარისკენ უბიძგა, ბოლოს კი მკვლელობაც ჩაადენინა.

### ქალური შურისძიება

მარინისთან ცალსახადაა გამოკვეთილი მკვლელობის მოტივი: აგამემნონმა კლიტემისტრა სხვა ქალით ჩაანაცვლა.

თუკი კლიტემისტრა ეგისტოსს დანებდებოდა, მას მორალური უფლე-

---

<sup>36</sup> იქვე, 55.

<sup>37</sup> იქვე, 56.

<sup>38</sup> იქვე, 37.

ბაც აღარ ექნებოდა, საყვარლის ყოლის გამო პასუხი მოეთხოვა ქმრისათვის. სწორედ ამიტომ მარინისი პიესის პირველ ორ ნაწილში ვრცლად აღწერს, რა ტანჯვის ფასად უჯდებოდა კლიტემისტრას ერთგულების შენახვა. იგი უსიყვარულოდ გაათხოვეს, მაგრამ კანონიერი ქმარიც ათი წელია ომშია წასული. ქალი ვნების ცეცხლით იწვის ყოველ ღამე. დრო გადის და ქრება მისი სილამაზეც, ახალგაზრდობაც. მის სიახლოვეს არის მამაკაცი, რომელიც უყვარდა და სურდა და რომელსაც მის მიმართ სიყვარული არ განელებია, მის გარდა სხვა ქალს არ გაჰკარებია. „გონება მაკავეებს იმ გზაზე, რომელიც მერგო, მაგრამ გული იმ ბედნიერებისკენ მიბიძგებს, რომელიც დავკარგე“;<sup>39</sup> – ამბობს კლიტემისტრა, მაგრამ ეგისტოსთან საუბარში ცდილობს, არაფერზე შეეცყო, რომ არც მასში ჩამქრალა სურვილი.

*„ეგისტოსი: მან ჩაიდინა უკანონობა. ჩვენი სიყვარულის შუაში ჩადგა. და მამაშენის დახმარებით მოახერხა ჩვენი დაშორება. და ჩვენ პირველივე შესაძლებლობისთანავე ისევ უნდა შევერთებულიყავით, რომ მისი უკანონობა გამოგვესწორებინა...“*

*კლიტ.: და ჩემი მოვალეობები, ეგისტოს? ჩვენი მოვალეობები?“<sup>40</sup>*

კლიტემისტრა ცდილობს, ბედისწერას დამორჩილდეს, მაგრამ ეგისტოსი დარწმუნებულია, რომ ღმერთები და ბედი არაფერ შუაშია და საკუთარ უბედურებაში ადამიანები თვითონ არიან დამნაშავე. შენ თვითონ ჰკარი ხელი საკუთარ ბედნიერებას, – არ ჩუმდება ეგისტოსი. კლიტემისტრა გრძნობს, რომ მისი მიღებული გადაწყვეტილება, მისი „არა“ სიმყარეს კარგავს და სთხოვს ეგისტოსს, გაჩუმდეს. მთელი საუბრის მანძილზე კლიტემისტრა „ვნებისგან აღელვებულია. დიდი აგონია აქვს. ამარცხებს ემოციებს. ცოცხლად წამოდგება: – არა!“<sup>41</sup>

ეგისტოსი, ერთი მხრივ, ახსენებს მას წარსულს, მეორე მხრივ კი, იგი წინასწარმეტყველის როლშია. ეგისტოსმა იცის, რომ აგამემნონი არ შეუნახავს ცოლს ერთგულებას იმდენ შიშველ მონა ქალს შორის, იმდენ ცდუნებას შორის დაივიწყებს ცოლს და აღარც მის ერთგულებას დააფასებს. როდესაც აგამემნონი სხვა ქალებზე გაგცვლის, ახალგაზრდებზე, ინანებ ამ ათ წელიწადს, – ეუბნება იგი.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Marinh- 1939, 17.

<sup>40</sup> იქვე, 24.

<sup>41</sup> იქვე, 17.

<sup>42</sup> იქვე, 28.



კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

იქამდე, ვიდრე კლიტემისტრა ეგისტოსის გრძნობებს და საკუთარ სურვილებს ქმრისა და შვილების წინაშე მოვალეობებს უპირისპირებს, მისი საქციელი გასაგებია. თუმცა გარკვეულ დაბნეულობას იწვევს მისი ქმედება მას შემდეგ, რაც ფაქტის წინაშე აღმოჩნდება, რომ ქმარმა მიატოვა. საკითხავია, თუკი ქმრის გვერდით მხოლოდ მოვალეობის გამო იყო, რატომ არ ანიჭებს მას სიხარულს ის, რომ საბოლოოდ შეუძლია გათავისუფლდეს ამ თავსმობხვეული ვალდებულებებისგან, წავიდეს მასთან, ვინც უყვარდა და დაემორჩილოს საკუთარ სურვილს, რომელიც ამდენი წელიწადი ღრწნიდა? იმის მაგივრად, რომ იძულებითი თავისუფლებით ისარგებლოს, კლიტემისტრა სასონარკვეთილებით ევედრება ქმარს, დაუბრუნდეს.<sup>43</sup> მისი საყვედურებიც, დანამუსებაც, ბრალდებაც, თხოვნაც, მუქარაც მხოლოდ ერთი მიზნისკენაა მიმართული – აგამემნონმა შეიცვალოს გადაწყვეტილება და უარი თქვას კასანდრაზე.

როგორც აღინიშნა, კლიტემისტრა საკუთარი სურვილის საწინააღმდეგოდ გაჰყვა აგამემნონს. მისი მიზეზით დაკარგა სიყვარული, ტკივილის მოსაშუშებლად ყურადღება შვილებზე გადაიტანა და ამავე კაცმა მოუკლა შვილი. მოვალეობებისადმი პასუხისმგებლობის გამო ათი წელი მისი ერთგულება ინახა, მაგრამ ქმარი სხვასთან ერთად დაბრუნდა და კლიტემისტრა გააგდო. ქალს ყველა მიზეზი ჰქონდა, სძულებოდა იგი, გასაგები იქნებოდა, მოეკლა მიყენებული შეურაცხყოფის გამო. მაგრამ კლიტემისტრა მის დაბრუნებას ცდილობს.

საინტერესოა, რატომ?

წანარმოებში არაერთხელ ჩანს, რომ კლიტემისტრა უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს, „რას იტყვის ხალხი“.<sup>44</sup> ხალხი ხედავს, რომ დედოფალი, რომელიც ამდენი წელი ერთგულად ელოდა ქმარს, „ნაგავივით მოისროლეს“ აზიიდან მოყვანილი მონა ქალის გამო. კანონიერი, ცივილიზებული დედოფალი ჩანაცვლებულია ხასით, მონა ქალით, ბარბაროსით.

---

<sup>43</sup> როდესაც უწინასწარმეტყველებენ, რომ აგამემნონი სხვა ქალთან ერთად დაბრუნდება, კლიტემისტრა სასონარკვეთილებაში ვარდება: „ა!.. ვის შეუძლია თქვას, რომ ჩემზე უარესი რამ დაემართა? ... (ძიძას) რისთვის მანოვებდი შენს რძეს? რატომ არ მომეცი უფლება, მოვმკვდარიყავი? ჯობდა! ჯობდა, მოვმკვდარიყავი, ვიდრე ეს დამართნოდა“ (Marinh- 1939, 70).

<sup>44</sup> კლიტ.: კი მაგრამ, ჩემო ქსენი, არაფრად ჩააგდე, რას იტყოდა ხალხი? (Marinh- 1939, 39).

კლიტემისტრა, ერთი მხრივ, აღშფოთებულია უსამართლობის გამო, მეორე მხრივ, იგი შეურაცხყოფილია როგორც ქალი. ოდესღაც სილამაზით გამოირჩეული კლიტემისტრა უარყვეს და ქალისთვის დიდი მნიშვნელობა არ აქვს, რამდენად უყვარს ის მამაკაცი, ვინც მას უარყოფს. ამასთანავე, და რაც მთავარია, კლიტემისტრა თავზარდაცემულია იმის გააზრებით, რომ ამდენი წელიწადი ამოდ და ტყუილად იტანჯა.<sup>45</sup> თუკი აგამემნონი მისგან წავა, გაუმართლებელი რჩება კლიტემისტრას მრავალწლიანი თვითგვემა. იგი ვერ დააბრუნებს დროს, მაგრამ შეუძლია დაიბრუნოს ქმარი. აგამემნონის დაბრუნებით გამართლდება მისი ლოდინიც.

ამასთანავე, კლიტემისტრას არ აქვს უნარი, აღიაროს თავისი შეცდომა. თუ იგი ახლა არ/ვერ დაიბრუნებს აგამემნონს, მოუწევს გააცნობიეროს თავისი ამო ლოდინის, ტანჯვისა და ჯიუტი ერთგულების სრული უაზრობა. დადასტურდება, რომ თვითონ გამუდმებით ცდებოდა, მისი პრინციპები გაქარწყლდა და ყველაფერში ეგისტოსი იყო მართალი. თუკი ახლა დათანხმდება ეგისტოსთან ურთიერთობას, კლიტემისტრა ვერასოდეს მოინელებს იმ ათ წელიწადს, ტყუილად რომ გაანაბა საკუთარი თავიც და ისიც.<sup>46</sup> ეგისტოსი თავიდანვე ეუბნებოდა კლიტემისტრას, ვერ ბედავ გააკეთო, რაც გასურს, რომ არ გამოჩნდეს შენი ძველი შეცდომა. შენი ეგოიზმი უკან დახევის საშუალება არ გაძლევს, ერთხელ რომ „არა“ თქვი, აზრს აღარ იცვლიო.<sup>47</sup> „ამო ლოდინს შესწირე შენი ცხოვრების ბედნიერება“.<sup>48</sup>

სწორედ ამის გამოა, რომ კლიტემისტრა უკიდურესი ძალისხმევით ცდილობს, შეაცვლევინოს ქმარს გადანყვეტილება.

უნდა აღინიშნოს, რომ კლიტემისტრასა და აგამემნონის დიალოგი, რომელიც პიესის მესამე ნაწილში იწყება და აგამემნონის მოკვლით სრულდება, დედოფლის ისტერიის გამოხატულებაა. დიალოგი რამდენ-

---

<sup>45</sup> კლიტ.: ის ერთობოდა და მე კი? ა!... ახლა, როდესაც უბინოდ გავლიე ათი წელიწადი და სურვილის აღზე ვინვოდი, ახლა ვხედავ, რომ უსარგებლოდ ველოდი მას, ვინც დროს ატარებდა! ა!... თვალები ამეხილა, მაგრამ გვიანია, რომ სწორი გზა ვიპოვო... (Marinh~ 1939, 71).

<sup>46</sup> კლიტ.: გეყოფა, ეგისტოს! ნუ მტანჯავ! ...  
ეგისტ.: სიყვარული გტანჯავს... და შენ თვითონ იტანჯავ თავს და მეც შენთან ერთად!... ამდენი წელია, გულს მისერავ... (Marinh~ 1939, 42).

<sup>47</sup> Marinh~ 1939, 24.

<sup>48</sup> იქვე, 24.

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

ჯერმე წყდება სხვადასხვა ეპიზოდით, მაგრამ აქ ერთ მთლიანობად განვიხილავ.

თუკი ესქილესთან კლიტემნესტრა ძლიერია, „უნდა, რომ ქმარი, რომელიც უარს აცხადებს ხალიჩაზე გავლაზე, თავის ნებას დაუქვემდებაროს. საქმე, ასე ვთქვათ, „სიტყვიერ დუელს“ ეხება, რომელშიც კლიტემნესტრა გადამწყვეტი ბრძოლის წინ საკუთარი ძალების მოსინჯვას ცდილობს“<sup>49</sup>, მარინისთან იგი მავედრებლის როლშია. წითელი ხალიჩის ეპიზოდი გამოტოვებულია და ცოლ-ქმრის პირველი შეხვედრა მესამე ნაწილში ჩანს, როდესაც აგამემნონი უკვე დაბრუნებულია და მეუღლე კასანდრას გამო გაუგდია. კლიტემისტრა „აგზნებული, გონგადასული, თმაგაშლილი და ლოყებდახოკილი“<sup>50</sup> შემოდის მაშინ, როდესაც ესქილესთან იგი აბსოლუტურად მართავს საკუთარ ემოციებს და კაცს, რომლის მოსაკლავადაც ათი წელიწადია ემზადება, ისეთ შეხვედრას უწყობს, რომ ეს უკანასკნელი ეჭვსაც ვერაფერზე იღებს. თუკი მარინისის კლიტემისტრას ამ გამოსვლას პირობითად ეტაპებად დავყოფთ, თვალსაჩინო ხდება მისი ემოციის გრადაცია:

1. შემოდის უკვე აფორიაქებული, იწყებს ვედრებას.
2. მანიპულაცია შვილებით. მიმართავს, რომ მათაც სთხოვონ მამას დედის დაბრუნება.
3. ცდილობს, გამოიწვიოს აგამემნონის თანაგრძნობა.
4. თავს იმცირებს, უჩოქებს.
5. სთხოვს, მომკალი, დამარტყი, შენგან უგულბებელყოფას ეგ მიჯობსო.
6. აყვედრის მის გამო დათმენილ ათწლიან ტანჯვას.
7. ცდილობს, შეახსენოს მოვალეობა ცოლ-შვილის წინაშე.
8. უმტკიცებს ცალსახა ბრალს იფიგენიას სიკვდილში.
9. ნატრობს, გაცვალონ ადგილები და აგამემნონმა იგრძნოს, როგორ იტანჯება კლიტემისტრა.
10. ცდილობს, აღძრას მასში ადამიანური პასუხიმგებლობის განცდა. „კარგი: შენ ამოშალე [წარსული], რადგან აწმყო გიზიდავს. მაგრამ მე რა ვქნა, ბოროტმოქმედო?“<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> ნადარეიშვილი 2008, 133.

<sup>50</sup> Marinh- 1939, 86.

<sup>51</sup> იქვე, 91.

11. ცდილობს, იზოვოს რამე, რაც ძველი სიყვარულის ნაპერწკალს გააღვივებს აგამემნონში.
12. ცდილობს, სინანული გააღვიძოს მასში: ა) აგამემნონი გულს სტკენს მას, ვისაც არასოდეს არაფრით შეუშლია ხელი ქმრის პირადი ბედნიერებისთვის, ბ) ცოლმა ბრწყინვალე ტახტი შეუნახა, გ) მისი შვილების დედაა, დ) ათწლიანი დარდი და ნერვიულობა გამოიარა მის გამო, ე) ერთგულება შეუნახა.
13. გადადის ეჭვიანობასა და მუქარაზე: „*მისმა თვალებმა მიგიზიდეს? ამოვთხრი! ჩანგლით ამოვჩიჩქნი და სადაც ახლა სიყვარულები თამაშობენ, მერე ღრმა და უსიხარულო, ჩამუქებულ ღრმულებს დაუნყებ ყურებას!*“<sup>52</sup>
14. ემოციათა ცვლილება, ხან ტკბილად სთხოვს დაბრუნებას, ხან ემუქრება, რომ ტკივილს მიაყენებს.
15. აგამემნონის ბრალდების, კლიტემისტრას ერთგულებაში ეჭვის შეტანის შემდეგ ქალი ენაჩავარდნილია, დადუმებულია.
16. აგრესია, მუქარა. „*მმ! ... ჩემი გულის გველგესლები გააღვიძე! მაგრამ მათ ვერსად გაექცევი!*...“<sup>53</sup>

კლიტემისტრას ამ ქმედებებს უპირისპირდება აგამემნონის სრული გულგრილობა. რა საჭიროა წარსულის გახსენება?! კლიტემისტრა თვითონ სტკენს საკუთარ თავს, თავად დაამყარა იმედები ქმარზე, აგამემნონს მისთვის არც ერთგულების შენახვა უთხოვია, ამდენად, არც მის ათწლიან გვემასთან აქვს კავშირი. თანაც ვინ იცის, ჰქონდა თუ არა რაიმე კავშირი კლიტემისტრას ეგისტოსთან ამ დროის მანძილზე? – ასეთია აგამემნონის მსჯელობა. როდესაც კლიტემისტრა მკერდს იშიშვლებს,<sup>54</sup> რომ მასში სურვილი გააღვიძოს, აგამემნონისთვის ეს დაბერებული ქა-

---

<sup>52</sup> Marinh- 1939, 92-93.

<sup>53</sup> Marinh- 1939, 93.

<sup>54</sup> კლიტემისტრა *ქოფორებში* მკერდს იშიშვლებს, რომ ორესტესს დედაშვილური გრძნობა გაუძღვიდოს, კოსტას მარინისთან კი იმავე ხერხს მიმართავს იმისათვის, რომ აგამემნონს ეროტიკული გრძნობა აღუძრას. თუმცა ვერცერთ შემთხვევაში აღწევს სასურველ შედეგს. ნადარეიშვილი ანტიკური დრამის აღნიშნული ეპიზოდის განხილვისას, დაიმონმებს რა ცაიტილის, აღნიშნავს, რომ კლიტემისტრას ეს ქმედება *ქოფორებშივე* შეიცავდა სექსუალურ ასპექტს (ნადარეიშვილი 2008, 149).

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

ლის მკერდია, რომელიც ახლოსაც ვერ მივა ახალგაზრდა კასანდრასთან. კლიტემისტრას გული მისდის. მისთვის ბოლო წვეთია იმის დანახვა, როგორ ეალერსება აგამემნონი კასანდრას. იგი აფექტის მდგომარეობაში კლავს ორივეს.

კასანდრაზე ეჭვიანობა არც ანტიკური ტრაგედიის კლიტემნესტრასთვის ყოფილა უცხო. ესქილეს კლიტემნესტრა პირდაპირ ამბობს:

*„აგერ ტყვე გოგოც, მისი შუბით მოპოვებული,  
მისანი ქალი, მხევალი და თანმწოლი მისი,  
მესაიდუმლე: ხომალდებზე თუ გემბანებზე  
ერთად ეყარნენ. აღვასრულე მეც სამართალი.  
ეს ქალიც აგერ განისვენებს“*

ესქილე, აგამემნონი 1441-46<sup>55</sup>

ამგვარად, მარინისის კლიტემისტრა აბსოლუტურად ვერ აკონტროლებს საკუთარ ემოციებს, მისთვის დამახასიათებელია ისტერია. ესქილეს კლიტემნესტრა კი გამოირჩევა საკუთარი თავის ფლობით. ორივე მათგანისთვის კასანდრა აგამემნონის საყვარელია, რომელიც ნებსით თუ უნებლიედ ეხება იმას, რაც კლიტემნესტრა/კლიტემისტრას ეკუთვნის და ამის გამო საკუთარი სიცოცხლით ზღავს. ესქილესთან ეს მხოლოდ კასანდრას მკვლევობის მოტივად შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან აგამემნონის მთავარი ბრალი იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვაა, მარინისთან კი კასანდრას მოყვანა ხდება ორივე მკვლევობის (აგამემნონი, კასანდრა) მიზეზი.

### ოპოზიციები

ესქილეს ორესტიას განხილვისას კრიტიკოსები ურთიერთსაპირისპირო ღირებულებებად გამოყოფენ რამდენიმე წყვილს: გენდერული დაპირისპირება (მდედრობითი/მამრობითი ღირებულებები, მატრიარქატისა და პატრიარქატის ბრძოლა მმართველობისთვის, ძველი და ახალი საზოგადოებრივი წყობილების დაპირისპირება), ოჯახი/საზოგადოება, ოიკოსი/პოლისი.<sup>56</sup>

კლიტემნესტრას მთავარ დანაშაულად მიიჩნევა და მის არაბუნებრივ, მასკულინური ტიპის ქალად აღქმას განაპირობებს მის მიერ მმართველო-

---

<sup>55</sup> სარიშვილი 1978, 264.

<sup>56</sup> ნადარეიშვილი 2008, 125-127, 141-142; Zelenak 1998, 23-24, 59-70.

ბის ხელში აღება, ქალის გამოსვლა საოჯახო საქმიანობის წრიდან და ჩარევა საზოგადო საქმიანობაში.<sup>57</sup> მარინისი ათავისუფლებს კლიტემისტრას მამაკაცური ბუნებისგან და აშკარად წარმოაჩენს, რომ შინ დატოვებული დედოფალი უნიათო მმართველია, სუსტი ქალია, ელოდება და იმედს ამყარებს კაცების დაბრუნებაზე: „მათთან ერთად დაბრუნდება დანგრეული ბედნიერებაც და ყველაფერი წესრიგს დაუბრუნდება“.<sup>58</sup> საშველად მოხუცებულ, უძლურ ბერიკაცებსაც მიმართავს. იგი ვერ უძლებს მეურნეობას, არ შეუძლია, გასცეს ბრძანებები. კლიტემისტრა არ ავლენს ინტერესს მმართველობის მიმართ. პირიქით, მისთვის ეს ტვირთია, რომლის ზიდვაც უნებურად მოუხდა, რადგან ქმარი ომში წავიდა. აღსანიშნავია, რომ მარინისთან არც ეგისტოსი ინტერესდება ამ „უპატრონოდ“ დარჩენილი ტახტით, რომელზეც მას თავიდანვე გააჩნდა უფლებები.<sup>59</sup>

ხრისტოდულუ ცდილობს, მარინისის პიესის მთავარი კონფლიქტი გენდერულ ქრილში წარმოადგინოს: „ქალის ფსიქოლოგიის თავისებურება წარმოდგენილია ორი სქესის ბუნების კონტრასტით: ქალი (კლიტემისტრა), რომელიც გამართლებულია როგორც მეუღლე და დედა, თავისი ბედნიერების წყაროს ანაცვლებს ქმრით და შვილებით, და მამაკაცი (ეგისტოსი, აგამემნონი), რომელიც – სიტყვიერად პირველი და საქმით მეორე – თელის, რომ სწორი საფუძველია ჩვენი საკუთარი თავი, „რაც პირადად ჩვენ გვაძლევს ხელს; საკმარისია, რომ სხვას არ ავნოს!“<sup>60</sup>

გამოთქმულ მოსაზრებას უნდა დავეთანხმო იმ ნაწილში, რომ პიესაში პირადი ინტერესი უპირისპირდება საზოგადოების წინაშე აღებული/დაკისრებულ მოვალეობებს, თუმცა უსაფუძვლოა ამ დაპირისპირების სქესის მიხედვით დაყოფა. გასათვალისწინებელია ქსენის პერსონაჟი. ქსენი იზიარებს ამ პიესის „მამაკაცურ“ დამოკიდებულებებს პირად ბედნიერებასთან დაკავშირებით და ამდენად, იშლება საფუძველი, ქალური და მამაკაცური მიდგომების დაპირისპირებაზე ვისაუბროთ. შესაძლებე-

---

<sup>57</sup> Zelenak 1998, 22-30.

<sup>58</sup> Marinh- 1939, 20.

<sup>59</sup> ეგისტოსი ტინდარეოსს არ პატიობს იმას, რომ მოხუცი მისი და კლიტემისტრას სიყვარულში ჩაერია. მიუხედავად იმისა, რომ ტინდარეოსმა მოაპოვებინა ტახტი აგამემნონს, ეგისტოსი ამაზე არ საყვედურობს.

<sup>60</sup> Casapi-Cristodoulou 2002, 792.

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

ლია, გავყოთ პირადი ბედნიერების მომხრე და საზოგადოების წინაშე პასუხისმგებლობის მქონე ბანაკებად. ამ შემთხვევაში კლიტემისტრას ბანაკში აღმოჩნდებიან ტინდარეოსი და ძიძა. თუმცა, ისინი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც მოძალადე საზოგადოება, რომელიც საკუთარ წესებს ახვევს თავს კლიტემისტრას, მაგრამ როდესაც საქმე საქმეზე მიდგება, არაფერს ან ვერაფერს აკეთებს მისთვის.

თანამედროვე პიესაში არაა გენდერული დაპირისპირება, მარინისთან მამრის და მდედრის ქმედებები ერთნაირად ფასდება. კლიტემისტრა არ ეუბნება ქსენის, როგორ არ დაელოდე ქმარს, ქალისთვის არ შეიძლებაო ქმრის ლალატი, არამედ აინტერესებს, როგორ შეძლო, არ მიექცია ყურადღება, რას იტყოდა ხალხი, ან რას ავალდებულებდა საზოგადოების მიერ დაკისრებული მოვალეობები. კლიტემისტრა თანაბარ მორალურ ვალდებულებებს აკისრებს ქალს და მამაკაცს, როდესაც ცდილობს, მეუღლეს შეასხენოს პასუხისმგებლობა. თუ მე შეგინახე ერთგულება, შენც ვალდებული ხარ, ასევე მოიქცე, – ასეთია კლიტემისტრას მსჯელობა. მის ასეთ დამოკიდებულებას აგამემნონიც კი არ ეწინააღმდეგება. არსად გაჟღერებულია, რომ ქალს სხვაგვარი ქცევა მოეთხოვება და მამაკაცს სხვაგვარი. ეს, რა თქმა უნდა, საუკუნეთა მანძილზე საზოგადოების დამოკიდებულებების ცვლილებამაც გამოიწვია. ასე მაგალითად, თანამედროვე დემოკრატიული საზოგადოებისთვის კლიტემნესტრას დანაშაული ნაკლებად მომაკვდინებელია, ვიდრე ათენის პატრიარქალური საზოგადოებისთვის, რომელიც მიიჩნევდა, რომ მამაკაცისთვის ყველაზე საშინელი სიკვდილი ქალის ხელით სიკვდილი იყო და „ქალს რა პრობლემაც არ უნდა ჰქონოდა, ყველაფერი შედარებით მცირე იყო, ვიდრე ის ბრძოლა, რასაც პირისპირ ეჩვენებოდა ოჯახის მარჩენალი მამაკაცი“.<sup>61</sup> ესქილეს აუდიენციისთვის კლიტემნესტრას უარყოფითად აღქმას ამძაფრებდა ისიც, რომ მდედრმა მოკლა მამრი, მისი საქციელი იყო „პატრიარქატში ყველაზე დიდი დანაშაული, ოჯახის თავი მამაკაცის (პატრიარქის) მოკვლა“.<sup>62</sup>

გარდა იმისა, რომ თავისთავად სხვაგვარად შეიძლებოდა აღქმულიყო თანამედროვე მკითხველის მიერ, კოსტას მარინისმა გარკვეული შტრიხების დამატებით კიდევ უფრო ადამიანური გახადა კლიტემის-

---

<sup>61</sup> Zelenak 1998, 67.

<sup>62</sup> იქვე, 67.

ტრა. თუკი ესქილესთან ქორო მისოგინიზმით გამოირჩევა და ქალთა სქესის უარყოფითი ქმედებების გახსენებით უქმნის ფონს კლიტემნესტრას, გამუდმებით მის ოპოზიციაშია, მარინისის ქორო და კლიტემისტრა ერთმანეთის წინადადებებს ასრულებენ, მათი სატკივარი ერთია, ქორო ზოგადად ქალის მძიმე ბედზე საუბრით უქმნის ფონს კლიტემისტრას. ქოროს ესმის, რომ „არაფერია იმ ქალის სიმწარეზე უფრო მძაფრი, ვინც მისმა ძვირფასმა სხვა ქალის გამო მიატოვა!“<sup>63</sup>

ესქილესთან კლიტემნესტრას „არაორდინალურ და მამაკაცურ ქალად მოაზრებას, უპირველესად, მისი ქმედებები განაპირობებს: კლიტემნესტრა უარყოფს ქმარს, თავად ირჩევს სექსუალურ პარტნიორს, ქმრის მკვლელობის შემდეგ კი ხელისუფლებას იგდებს ხელთ“<sup>64</sup>. ამ მახასიათებლების არარსებობის გამო, მარინისის კლიტემისტრა ტრადიციული ქალის ტიპად შეგვიძლია განვიხილოთ.

ესქილეს კლიტემნესტრა	მარინისის კლიტემისტრა
ძლიერი პიროვნებაა	სუსტი ქალია
მამაკაცური ტიპის ქალი	ქალური ქალის ტიპი
ხელში იგდებს მმართველობას	არ აინტერესებს ძალაუფლება
საკუთარი სურვილისამებრ წარმართავს პირად სექსუალურ ცხოვრებას	შებოჭილია სექსუალური სურვილის განხორციელებაში
არ უყვართ შვილებს	უყვართ შვილებს
არ უყვარს ქოროს	ქორო დადებითადაა განწყობილი

შეიძლება დავასკვნათ, რომ საზოგადოებას არ უყვარს ძლიერი, თავისუფალი კლიტემნესტრა, მაგრამ თანაუგრძნობს საცოდავ, სუსტ კლიტემისტრას, რომლისგანაც არ მოელის საფრთხეს.

ესქილეს კლიტემნესტრა საშიშია. „აგამემნონში წარმოდგენილი სამყარო ათენის დემოკრატიული პატრიარქატის ღირებულებათა აბსოლუტური ინვერსიაა. ქალი მართავს ქალაქ-სახელმწიფოს, სიტყვის თა-

<sup>63</sup> Marinh~ 1939, 98.

<sup>64</sup> ნადარეიშვილი 2008, 136.



კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

ვისუფლება შეზღუდულია, ქალაქის მამრი უხუცესები ქალის დესპოტურ მმართველობას ემორჩილებიან“.<sup>65</sup> მარინისთან ტირანი აგამემნონია, იგი ზღუდავს სიტყვის თავისუფლებას, არ უსმენს ხალხს და ჯოხით იმორებს თავიდან. ქორო უკმაყოფილოა, აზიელ მონებს დაგვამსგავსა, ტყუილად ველოდითო ასეთი იმედით. ტირანია ოჯახშიც: ცოლს აგდება სხვა ქალის გამო, შვილებს გაყრით ემუქრება, როდესაც დედის მხარეს იჭერენ და მას ეწინააღმდეგებიან.

ამგვარად, ესქილეს ტირანი კლიტემნესტრა მარინისთან ტირანისგან დაჩაგრული და შევიწროებული ქალია. შეიძლება ითქვას, რომ ის, რითიც აგამემნონი და ორესტესი მართლდებოდნენ ანტიკურობაში, მარინისმა გადმოიტანა კლიტემისტრაზე და რითიც უარყოფითად ხასიათდებოდა კლიტემნესტრა, ის შტრიხები გადაიტანა აგამემნონზე.

ესქილეს კლიტემნესტრა მკვლელობის შემდეგ ამაყად გამოდის ხალხის წინაშე და თავადვე უყვება, რა და რატომ ჩაიდინა. იგი „სარკასტულად აღწერს თავის ნამოქმედარს როგორც სექსუალური აქტის გროტესკულ მეტაფორას, სადაც აგამემნონი ღვრის არა სპერმას, არამედ სისხლს“.<sup>66</sup> მარინისის კლიტემისტრა კი დაბნეულია, შეშინებული, ისევე იტანჯება ჩადენილის გამო, როგორც ორესტესი ესქილესთან, მიუხედავად იმისა, რომ ორესტესს გააზრებული ჰქონდა თავისი საქციელი, კლიტემისტრა კი აფექტის მდგომარეობაში იყო. როდესაც კლიტემისტრა გამოდის საძინებლიდან, სადაც დახოცა აგამემნონი და კასანდრა, იგი შოკურ მდგომარეობაშია. კაბის კალთა რალაცას ნამოედება და მას ერჩენება, რომ მიცვალებულები მიათრევენ: „ა!... მექაჩებიან!... მკვდრებმა დამიჭირეს? უნდათ, რომ თავისთან წამიყვანონ? არა, არა! ...“<sup>67</sup> ერინიები, რომლებიც ორესტესს სდევნიან, სისხლს სწოვენ მსხვერპლს<sup>68</sup>, მარინისის კლიტემისტრა ამბობს, – „არ მინდა, სისხლი ამომწოვონ!“<sup>69</sup>

მართალია ეს ყველაფერი კლიტემისტრას სულიერი მდგომარეობაა, მაგრამ მიცვალებულები, რომელიც მას ერჩენება, ერინიებივით იქცევიან

---

<sup>65</sup> Zelenak 1998, 59.

<sup>66</sup> იქვე, 64.

<sup>67</sup> Marinh~ 1939, 113.

<sup>68</sup> შეად.: ნადარეიშვილი 2008, 156, სქოლიო 67.

<sup>69</sup> Marinh~ 1939, 113.

ან მოიქცევიან, მისივე შიშის თანახმად. ხომ არ უნდა გავიგოთ ეს პარალელი ისე, რომ თუკი ორესტესი განინმინდა და ეპატია დედის მკვლელობა, სინდისის ქენჯნის გამო კლიტემისტრაც შენდობილი უნდა იყოს?

### დასკვნა

კიდევ ერთხელ რომ გავცეთ პასუხი კვლევის დასაწყისში დასმულ შეკითხვებს: ესქილეს კლიტემისტრა თავიდანვე განრისხებული ელოდა ქმარს, დაგეგმილი ჰქონდა შურისძიება, ჰყავდა მოკავშირე და საყვარელი, ეგისტოსი. აბსოლუტურ სიმშვიდეს ინარჩუნებდა მკვლელობის წინაშე და მისი აღსრულების შემდეგაც. ქმრის მკვლელობის შემდეგ გახდა ერთპიროვნული მმართველი, ტირანი. მარინისის კლიტემისტრა ქმარს ელოდა, რადგან მის დაბრუნებაზე ამყარებდა ყველა იმედს. მას არ შეეძლო და, ემძიმებოდა ქალაქის მართვა. ინარჩუნებდა ერთგულებას ქმრის მიმართ და ტანჯვის მიუხედავად, ახლოს არ იკარებდა თავის პირველ საყვარულს, რომელსაც ძალით დააშორეს და შერთეს აგამემნონს. მკვლელობამდე ისტერიაშია, მკვლელობის შემდეგ კი – შოკურ მდგომარეობაში. ესქილესთან თავად არის ტირანი, მარინისთან ტირანისგან ჩაგრულია.

ამას გარდა, ესქილეს კლიტემისტრა მასკულინური ტიპის ქალი და ძლიერი პიროვნებაა, თუმცა იგი არ უყვართ შვილებს და ქოროს, საზოგადოებას. ხოლო მარინისის კლიტემისტრა ქალური ქალის ტიპია და სუსტი, ემოციური ნატურაა. შვილები და ქორო მის მხარეს არიან.

საკითხები, რომელიც ორჭოფობასა და დავას იწვევდა ესქილეს ტრაგედიის შესწავლისას მკვლევრებში, მარინისის გაბათილებული აქვს იმით, რომ ეს მოვლენები პიესაში არაა რაიმესთვის ბიძგის მიმცემი. მაგალითად, იფიგენიას ეპიზოდი საერთოდ არაა დაპირისპირების მიზეზი ცოლ-ქმარს შორის, მაშინ როდესაც ესქილეს კლიტემისტრა შურს სწორედ იფიგენიას გამო იძიებს. მარინისის აგამემნონის ბრალეულობა ცოლქმრულ ურთიერთობას ეხება.

კლიტემისტრა ერთგული ცოლის მაგალითია, ბოლომდე იცავს ოჯახის ღირსებას და საკუთარ თავზე აღებულ ვალდებულებებს ემსახურება. აგამემნონი კი საყვარელთან ერთად ჩამოდის, ცოლს სახლიდან აგდებს და ყველანაირ ბრალდებასა და საყვედურს გულგრილობით პასუხობს. მარინისის კლიტემისტრა ცალსახად კარგი დედაა. ავტორი მის რეაბილიტაციას აგამემნონის უარყოფით პერსონაჟთან კონტრასტული შეპირისპირებით აღწევს.

კლიტემნესტრა ესქილეს „აგამემნონსა“ და კოსტას მარინისის „კლიტემისტრაში“

კლიტემნესტრა, ქალი, რომელიც შვილის გულისთვის კლავს ქმარს (ანტიკურობაში), მარინისთან მზადაა, ურთიერთობა განაგრძოს შვილის მკვლელთან, მაგრამ არ პატიობს სხვა ქალის გამო მიტოვებას, მკვლელობის მიზეზი აგამემნონის მხრიდან მისი, როგორც ქალის, უარყოფა და სხვა ქალთან, კასანდრასთან, ურთიერთობაა. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ მთელი პიესის მანძილზე მისი შინაგანი ბრძოლა დედასა და ქალს შორის, სწორედ ქალის წინა პლანზე წამოწევიტ სრულდება.

ავტორების დამოკიდებულება განსაზღვრავს მკითხველის დამოკიდებულებასაც. მუხედავად იმისა, რომ საბოლოო შედეგი ერთია, მარინისი, ესქილესაგან განსხვავებით, ყველა გზით ცდილობს, კლიტემისტრას ქმედება თუ გამართლებული არა, გასაგები მაინც გახდეს მკითხველისთვის და ახერხებს კიდევც.

მარინისის ანტიკური ტრაგედიის მამაკაცი პერსონაჟების (აგამემნონი, ორესტესი) გამამართლებელი შტრიხები გადააქვს კლიტემისტრაზე და პირიქით, კლიტემნესტრას უარყოფითად დამახასიათებელ შტრიხებს მიანერს აგამემნონს.

საზოგადოებას არ უყვარს ძლიერი, თავისუფალი კლიტემნესტრა, მაგრამ თანაუგრძობს ჩაგრულ, სუსტ კლიტემისტრას.

ესქილესთან ქალი კლავს ქმარს, მამაკაცს შვილის გამო, მარინისთან კი იგი არც ფიქრობს დედურ შურისძიებაზე, მისი ნაბიჯი გამონვეულია სხვა ქალის გამო უარყოფით და პირადი ბედნიერების დაკარგვით, რაშიც დამნაშავედ აგამემნონი წარმოგვიდგება.

თანამედროვე კლიტემისტრას ხასიათს ემატება კიდევ ერთი შტრიხი, მას გამძაფრებული პასუხისმგებლობის განცდა აქვს, ცდილობს დამორჩილდეს ბედს, ამასთანავე, არ აქვს შეცდომის აღიარების უნარი და, გარკვეულწილად, მის ქმედებას განსაზღვრავს უაღრესი ყურადღება საზოგადოებრივი აზრის მიმართ, „რას იტყვის ხალხი“.

როგორც დასაწყისშივე აღინიშნა, კლიტემნესტრას შეფასებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება გარემოებებს. სწორედ გარემოებების ცვლილებით ახერხებს მარინისი, შექმნას ესქილეს კლიტემნესტრასაგან განსხვავებული ხასიათი, გაცილებით ჰუმანური, მისაღები და მისი ქმედება თუ გამართლებული არა, გასაგები მაინც გახადოს მკითხველისათვის.

**ბიბლიოგრაფია**

**References**

- გაფრინდაშვილი 1972:** გაფრინდაშვილი ნ. 1972, *მითოლოგიური ლექსიკონი*, თბილისი
- გელოვანი 1983:** გელოვანი ა. 1983, *მითოლოგიური ლექსიკონი*, თბილისი
- ნადარეიშვილი 2008:** ნადარეიშვილი ქ. 2008, *ქალი კლასიკურ ათენსა და ბერძნულ ტრაგედიაში*, თბილისი
- სარიშვილი 1978:** სარიშვილი გ. მთარგმნ. 1978, *ესქილე. ტრაგედიები*, თბილისი
- ცანავა 2011:** ცანავა რ. 2011 „ოდისეას“ *სახეები და ნიღბები*, თბილისი
- Ioannides 2007:** Ioannides G. 2007, Different Answers to the same questions: Staging *Oresteia* in Greek on the Turn of a Century, in: Šípová P. N., Pavlína N. and Sarkissian A. eds., *Staging of Classical Drama Around 2000*, Newcastle, 132-140
- MacEwen 1990:** MacEwen S. 1990, Oikos, Polis and the Question of Clytemnestra” in: MacEwen S. eds., *Views of Clytemnestra, Ancient and Modern*, Lewiston/Queenston/Lampeter, 15-30
- Nelson 1990:** Nelson E. C. 1990, Clytemnestra in Illustrations of the Telephos Myth, in: MacEwen S. eds., *Views of Clytemnestra, Ancient and Modern*, Lewiston/Queenston/Lampeter, 33-51
- Zelenak 1998:** Zelenak M. X. 1998, *Gender and Politics in Greek Tragedy*, New York
- Aisculos-1955:** Aisculos-, Agamemnon, ed. G. Murray, Aeschylus tragoediae, 2nd ed. Oxford, 1955 (repr. 1960): 207-274, <http://www.mikrosapoplous.gr/texts1.htm>
- Gewrgousopoulou- 1984:** Gewrgousopoulou- K. 1984, *Kleidiarkai Kwn dika- Qeatrou 2*, Aqha
- Kakridh- 1986:** Kakridh- I. 1986, *Ellhnikh Muqologia 3*, Aqha
- Lignadh- 2013:** Lignadh- T. 2013, *Kritika Qeatrou Arcaio Drama*, Aqha
- Lugizo- 1958:** Lugizo- M. 1958, *To Neoellhnikoiplaisto Pagkosmio Qeatro*, Aqha
- Marinh- 1939:** Marinh- K. 1939, *Klutaimhstra*, Aqha
- Casapi-Cristodoulou 2002:** Casapi-Cristodoulou E. 2002, *H Ellhnikh Muqologia sto Neoellhniko Drama 2*, Qessalonikh

**Maia Kiladze**

**Clytemnestra in "Agamemnon" by Aeschylus and in the "Clytemistra" by Kostas Marinis**

The purpose of this research is to study the character of Clytemnestra in the Modern Greek play and to find differences and similarities with regard to the Antic tragedy. Aeschylus' *Agamemnon* and *Clytemistra* by Kostas Marinis (final version published in 1939) have been selected to be compared with each other.

In the modern world, in the light of the growing importance of gender issues, feminism and domestic violence, it is getting more interesting to study myths about the Atreide's family.

Even in ancient literature there were various versions of the myth. For centuries authors created new interpretations. It is important to study how the Modern Greek author sees and shows Clytemnestra.

Translations of the extracts from Marinis' play are made especially for this research and are the very first translation into the Georgian language.

The Marinis' play is mostly compared to *Agamemnon* by Aeschylus, but in some cases, where necessary, it is paralleled to *Oresteia*.

In this article the character from the ancient text is referred to with the name Clytemnestra, while the character of the Modern Greek play – Clytemistra.

In spite of the fact that the two stories seem to be nearly the same: in both of them the husband goes to the Trojan War, sacrifices his elder daughter, and with this act makes his wife suffer (who has been staying at home waiting for her husband for years). There is also Aegisthus, who is particularly concerned with the queen. Her husband returns with Cassandra and his wife kills both of them (Agamemnon and Cassandra), according to the positions of authors and "why" and "how" narration, the assessment of the final act and also the attitude of the reader to the character change. In assessing Clytemnestra's behavior, attention should be paid to the following circumstances:

Was it a premeditated murder or a crime of passion?

Was Clytemnestra a victim of domestic violence or not?

What was the motive of the murder?

Did she act alone or together with accomplices?

How does she behave in relationships with others?

What is the attitude of her relatives and society (the chorus) towards her?

Aeschylus tries to describe her behavior as negatively as he can, with the help of chorus' singing he forces the reader to think negatively about her, while Marinis' purpose is to present her in a positive light and he develops the whole play in such a manner that the final act of Clytemistra be "understandable".

Unlike Aeschylus' tragedy, where the murder is preliminarily planned and committed in cold blood, Marinis shows that Clytemistra killed her husband in the heat of passion, unconsciously, impulsively.

According to Aeschylus she is proud of her action, while according to Marinis – she is depressed.

According to Aeschylus she is waiting for Agamemnon to return, because she wants to kill him. She has a lover (she is a bad wife) and she is a bad mother. Together with Aegisthus she conspires against Agamemnon in order to kill him and shares her bed and the throne with Aegisthus.

In contrast to this, Marinis' Clytemistra waits for Agamemnon to return, because she hopes that everything will settle down and they will be happy again. She is faithful to her husband (she is a good wife) and is a good mother. In spite of the fact that she was forced to marry Agamemnon and Aegisthus was her first love, she refuses a relationship with him and keeps the bed and throne for Agamemnon.

But the chorus dislikes the first Clytemnestra, and so do her children. Electra hates her for killing Agamemnon (child opposes mother because of father), while the chorus (people) sympathizes with Marinis' Clytemistra, understands her feelings and even her children love her. Electra does not forgive Agamemnon who left her mother (child opposes father because of mother).

Aeschylus' Clytemnestra claims the reason for killing Agamemnon to be a revenge for sacrificing Iphigeneia.

In the Modern Greek play, sacrificing a daughter is one of the negative characteristics of Agamemnon, but not the motive for killing him. In addition, this fact is not an incentive for Clytemistra. The author does not forget and ignore this detail of the myth, but Clytemistra, who knows and understands why and because of whom her daughter, her darling and special child, died, nowhere in the play has she showed hatred or desire to take revenge over the murderer of her child. On the contrary, she even kneels in front of her husband and begs him not to leave.

Aeschylus' Clytemnestra kills her husband because of her child, Iphigeneia, which emphasizes her maternal feelings, but she is not characterized as a good mother for Electra and Orestes. However, some researchers think that Clytemnestra was not a bad mother.

In Marinis' play, Clytemistra is an unequivocally good mother. The author manages to rehabilitate her as mother: 1) she puts her children's happiness before her own; 2) she cares and worries for them, 3) she calms them down.

Marinis emphasizes Clytemistras' personality as a good parent by showing contrast with Agamemnon as a bad parent.

In Marinis' play, children and motherhood have a special meaning and particular function for Clytemistra. After losing her love by force, children become a support for her and she directs her feelings and emotions towards them. Clytemistra-woman becomes Clytemistra-mother. She believes that after having children her union with Agamemnon has strengthened. She tries to believe that she can forget her personal happiness and live only caring for her children, but she admits that at times when her passion becomes stronger, especially at night, she forgets grief for her children and remembers only herself.

Clytemistras' ten-year bitter struggle with herself becomes more difficult because of her friend Xeni, who in the same situation did not wait for her husband but surrendered to love and now has been living for nine years with a man whom she wanted. On the other hand, it becomes more difficult because of Aegisthus, a man who is near, whom she loved and whom she was forced to leave before marrying Agamemnon, and who is still faithful to his old love, Clytemistra.

In spite of all the above mentioned, Clytemistra is completely faithful to the father of her children.

It appears that the inner struggle of Clytemistra ends up with the winning of mother over the woman. But, it should be mentioned that according to Aeschylus she kills her husband, a man, because of her child, while in Marinis' play, she does not even think about revenge as a mother and her action is caused by feminine emotions. Her husband left her because of the other woman, Cassandra, which was a huge stress for Clytemistra, forcing her first to humiliate pleas and finally – commit a murder. In Marinis' play, the motive for murder is clear: Agamemnon replaced Clytemistra with another woman.

If Clytemistra had had a relationship with Aegisthus, she would not have had the moral right to demand a response from her husband for having an affair. In the first two parts of the play Marinis describes how difficult it is for Clytemistra to stay faithful to Agamemnon. She was forced to marry without love, but her legal husband has been in the Trojan War for ten years. She suffers from frustrated passion every night. Time passes and her beauty and youth fade. Near her lives a man whom she always loved and wanted.

Clytemistra tries to surrender to her fate and to put duties and responsibility undertaken towards the society in the first place. But as her husband leaves her, she is not happy that she can finally get free from the imposed duties and go to the man whom she loved and surrender to the desire which has made her suffer for years.

She does not use this compulsive freedom; on the contrary, she desperately begs her husband to return to her. She had many reasons to hate him, it would have been understandable if she had murdered him for insulting her, but she tries to get him back.

The reason for Clytemistra's behavior must be her huge attention to and dependence on a "what will people say" attitude.

People can see that the queen, who waited faithfully for her husband for years, was thrown away "as garbage" because of a slave brought from Asia. The legal, civilized queen is replaced with an unlawful wife, a slave, a barbarian.

On one hand, Clytemistra is furious about the injustice; on the other, she is offended as a woman. In addition, and what is most important, Clytemistra is distressed to understand that she has been suffering for years in vain. If Agamemnon leaves her, there will be no justification for her years-long self-punishment. She cannot change the lost time, but she can regain her husband. With the return of Agamemnon her waiting will be justified.

At the same time, Clytemistra cannot confess her mistake. If she does not regain Agamemnon now, she will have to realize the complete senselessness of her aimless waiting, suffering and stubborn devotion. If she starts a relationship with Aegisthus, Clytemistra will never recover from the stress of those ten years during which she made herself and him suffer so much.

Exactly for this reason Clytemistra tries so desperately to make her husband change his mind.

If Aeschylus' Clytemnestra is strong, her role in Marinis' play is beseeching. According to Aeschylus, she absolutely controls her emotions and



meets a man whom she has been planning to murder for ten years, in such a way that he does not even suspect anything. On the contrary, the first meeting of Marinis' Clytemistra with her husband reflects the complete hysteria of the queen, during which she begs, humiliates herself, kneels in front of him, scolds, threatens, tries to provoke a feeling of regret or sense of responsibility in him, she shows emotional instability.

These actions of Clytemistra are met by Agamemnon with absolute indifference.

The drastic moment for Clytemistra comes when she sees Agamemnon caressing his lover Cassandra. Clytemistra kills both of them in the heat of passion.

Jealousy for Cassandra is also known to Clytemnetstra from the ancient tragedy. For both, (modern and ancient queens) Cassandra is a lover of Agamemnon who intentionally or unintentionally seizes what belongs to Clytemnestra/Clytemistra and pays for it with her own life. In Aeschylus' tragedy, this may be considered only one reason for Cassandras' murder, because Agamemnons' main guilt is the sacrificing of Iphigeneia. In Marinis' play, the bringing of Cassandra is a cause for both murders (of Agamemnon and of Cassandra herself).

The fact that she takes control and steps out of the circle of domestic activities and takes part in social life is considered Clytemnestsra's main guilt, which serves as the basis for characterizing her as a masculine woman. Marinis releases Clytemistra from her masculine nature and shows that she is a poor ruler, a weak woman; she is waiting for the men to return as she counts on them. Clytemistra does not show any interest in ruling. On the contrary, it is a burden for her, which she has to carry unwillingly, because her husband has gone to war.

Unlike the ancient tragedy, there is no gender contradiction in the modern play, and in Marinis' play actions by men and women are assessed equally.

The opposite pair of values set in the Modern Greek play differs from that in the ancient tragedy and personal interest opposes duties undertaken towards the society. Followers of the first are Agamemnon, Aegisthus and Xeni (a friend of Clytemistra), while the defender of duties is Clytemistra. Her attitude is supported by her father and nurse, who might be considered as an oppressor society invading one's personal life and dictating how to live.

Clytemnestra, who is a tyrant in Aeschylus' tragedy, becomes a woman oppressed by a tyrant in Marinis' play.

Aeschylus' Clytemnestra is considered to be a masculine woman, she is a strong person, pursues her personal sexual life as she wants, and takes control. Not having these characteristics Marinis' Clytemnistra may be considered a traditional type of woman. She is a weak woman, not interested in power and deprived of possibilities to express her sexual desires.

If we compare the plays, we will find out that the society dislikes strong, free Clytemnestra, but has sympathy for poor, weak Clytemnistra.

Marinis' Clytemnistra is an example of a faithful wife and a good mother, who absolutely defends the dignity of her family and performs duties she has undertaken.

Marinis gives justifying traits of male characters of the antique drama (Agamemnon, Orestes) to Clytemnistra and the negative traits of Clytemnestra to Agamemnon.

Issues, which caused confusion and discussion among the researchers of Aeschylus' tragedy, are ignored by Marinis because in his play these events, like the episode with Iphigeneia, do not cause anything.

By changing the circumstances, Marinis manages to create a character different from Aeschylus' Clytemnestra (more human, acceptable) and to make her actions at least understandable for the reader, if not justified.

## მანანა ფხაკაძე, რაულ ჩაგუნავა ვახტანგ VI-ის ლექსიკოგრაფიული მოღვაწეობა

საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და კულტურულ-სამეცნიერო ცხოვრებაში (ქართული ყოფის, კულტურისა და მეცნიერების ისტორიაში) მეფე ვახტანგ VI-ის ლექსიკოგრაფიულ მოღვაწეობას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. ის ცნობილია არა მარტო როგორც ერის წინამძღოლი მეფე, სჯულმდებელი, პოეტი, ძველი ქართული ტაძრების თუ წერილობითი წყაროების რესტავრატორი, მრავალი ახალი წამოწყების – მათ რიცხვში ქართული სტამბის დაარსებისა და სამთო-მეტალურგიული წარმოების აღორძინების – ინიციატორი, არამედ როგორც გამოჩენილი შემოქმედი, რომელმაც განსაკუთრებული კვალი დატოვა ქართულ სამეცნიერო აზროვნებაში. ვახტანგს წილად ხვდა პატივი საქართველოში არაერთი ზუსტი და საბუნებისმეტყველო სამეცნიერო დარგის სათავეებთან ყოფილიყო. მისმა ორიგინალურმა თუ თარგმნილმა სახელმძღვანელოებმა ელემენტარულ მათემატიკაში (არითმეტიკა, გეომეტრია, ტრიგონომეტრია), ასტრონომიაში, ქიმიაში და ა.შ. აღორძინეს საქართველოში ისტორიული ავბედობით დაკნინებული და მივიწყებული ძველი სამეცნიერო აზროვნება.<sup>1</sup>

არანაკლები დამსახურება მიუძღვის ვახტანგს ქართული ლექსიკოგრაფიის სრულყოფისა და განვითარების საქმეში. როგორც სულხან-საბა ორბელიანის უახლოესმა თანამშრომელმა და თანამოაზრემ მან დიდი წვლილი შეიტანა მისი ლექსიკონის სრულყოფაში, ხოლო როგორც ზუსტი მეცნიერების სპეციალისტმა საფუძველი ჩაუყარა ქართულ საბუნებისმეტყველო-ტიქნიკურ ტერმინოლოგიას.

ვახტანგს მრავალფეროვან ცხოვრებასა და მოღვაწეობაში ერთგვარ სახელმძღვანელო პროგრამად დაეხმარა მისივე ერთი პოეტური სტროფი პოემა „სიბრძნე მაღალბოხიდან“: „კალამსა და ხმალსა მთელსა/წინ ვერავინ დაუდგების“.<sup>2</sup> XVIII საუკუნის საქართველოში კალმის, ე.ი.

---

<sup>1</sup> პაიჭაძე 1981, 4.

<sup>2</sup> ვახტანგ მეექვსე 1975, 152.

ცოდნა-განათლების და ხმლის ერთმანეთის გვერდზე დაყენება შეიძლება უჩვეულ მოვლენადაც იქნეს აღქმული, მაგრამ ერთი რამ ფაქტია: კალამსაც და ხმალსაც ვახტანგი ყრმობის წლებიდანვე ეზიარა. ხმლის დაჭერა მას ჯერ კიდევ 15-16 წლის ასაკში მოუწია, როდესაც მეფე გიორგი XI-ის დასახმარებლად შინაურ და გარეულ მტრებს შეებრძოლა (1691 წელს ახალდაბაში დედოფალზე თავდამსხმელი მოლაღატეები უკუაქცია, ხოლო 1692 წელს თბილისის მისადგომებთან მონაწილეობდა ირანელთა გარნიზონის წინააღმდეგ გამართულ ბრძოლებში.<sup>3</sup> ვახტანგმა კიდევ უფრო ადრე მოჰკიდა ხელი კალამს; ჯერ კიდევ 1658 წელს მან მონაწილეობა მიიღო თავისი აღმზრდელის, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ყველაზე ადრეული ნუსხის (ხელნაწ. H-416, ე.წ. E რედაქციის შედგენაში). ელენე მეტრეველმა, რომელმაც ამ ნუსხას მიაკვლია, დაადგინა, რომ მასში რამდენიმე ფურცელი საბასაგან განსხვავებული ხელით იყო შევსებული.<sup>4</sup> მოგვიანებით აღნიშნული ფურცლების ჩანაწერის საფუძველზე მ. ქავთარიამ აჩვენა, რომ ლექსიკონის რამდენიმე ფურცელი ვახტანგის ხელით არის გადანერილი.<sup>5</sup> ეს ფაქტი კი უდავოდ ვახტანგის გამორჩეულ შემოქმედებით ნიჭზე უნდა მეტყველებდეს, საბამ ხომ 10-11 წლის ბავშვი ისეთი საპასუხისმგებლო საქმის თანამონაწილე გახდა, რომელსაც, ზოგიერთი გამონაკლისის გარდა, ის სხვებს არ ანდობდა.

აღმზრდელის და აღზრდილის შემოქმედებითი ურთიერთობა შემდგომ წლებშიც გაგრძელდა და მან უფრო ინტენსიური ხასიათი მიიღო, კონკრეტულად თუ რაში გამოიხატებოდა მათი ეს თანამშრომლობა, ამის დადგენა შესაძლებელი გახდა ლ. ქუთათელაძის და მ. ქავთარიას გამოკვლევების საფუძველზე. მ. ქავთარიამ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის კიდევ ერთ ნუსხას მიაკვლია, S 2498 ხელნაწერის სახით, რომელიც როგორც აღმოჩნდა E რედაქციიდან უშუალოდ მომდინარე ნუსხას წარმოადგენდა ან უკიდურეს შემთხვევაში, ამ ნუსხის პირი უნდა ყოფილიყო (ეს ნუსხა, როგორც სულხან-საბას ლექსიკონის განვითარების მეორე საფეხური და რედაქციების ჯაჭვში მეორე რგოლი, მ. ქავთარიამ D ლიტერით აღნიშნა, ხოლო მანამდე ამ ლიტერით ცნობილ უფრო ადრეულ ნუსხას მანვე E ლიტერი შეუსაბამა).<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> პაიჭაძე 1981, 9-10.

<sup>4</sup> მეტრეველი 1956, 117.

<sup>5</sup> ქავთარია 1960, 2-5.

<sup>6</sup> იქვე, 1, 6.

D ნუსხის შესწავლის საფუძველზე დაადგინა, რომ ხელნაწერის ძირითადი ნაწილი დაახლოებით 1703-1704 წლებში სიტყვა „ბანიდან“ ბოლომდე ვახტანგის მიერ არის გადაწერილი, ხოლო საწყისი ნაწილის გადამწერი უშუალოდ სულხან-საბაა.<sup>7</sup>

ეს ფაქტი მრავლისმთქმელია და ის სულხან-საბასთან ვახტანგის თანამშრომლობას სულ სხვა კუთხით წარმოაჩენს. გამოდის, რომ სულხან-საბას ლექსიკოგრაფიული მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე მისი უახლოესი თანამშრომელი ვახტანგ ბატონიშვილი ყოფილა, რომელმაც გარკვეული მონაწილეობა მიიღო ლექსიკონის პირველი ნუსხის გადაწერაში და, ფაქტობრივად, მის მიერ იქნა გადაწერილი ქრონოლოგიურად მომდევნო ნუსხა. შემდგომ წლებში, სახელმწიფოებრივი საქმეებით გადატვირთული ვახტანგი, უახლესი თანამშრომლის ამპლუაში სულხან-საბას ძმამ, ზოსიმემ, შეცვალა. მაგრამ, როგორც ირკვევა, ამ სფეროში მჭიდრო თანამშრომლობა საბასთან ვახტანგს შემდგომშიც არ შეუწყვეტია.

სწავლული მეფე სულხან-საბას ლექსიკოგრაფიულ საქმიანობისადმი მუდმივ ინტერესს ავლენს და სისტემატურად ადევნებს თვალყურს ყოველ ახალ ავტოგრაფულ თუ ავტორიზებულ ნუსხას. ვახტანგი არა მარტო ეცნობა ამ ნუსხებს, არამედ, ლ. ქუთათელაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის „ყველა მათგანზე ტოვებს ლექსიკონის ბედით დაინტერესებულისა და ლექსიკოლოგიური საქმის ცოდნის კვალს“.<sup>8</sup> კონკრეტულად კი ეს კვალი, ლ. ქუთათელაძის თანახმად, ლექსიკონების დახვეწისათვის საჭირო შემდეგი სახის შრომატევადი ღონისძიებების ციკლს მოიცავდა: 1. სწავლულ მეფეს ნუსხებში შეჭქონდა სულხან-საბას მიერ განუმარტავი ზოგიერთი სიტყვის განმარტება. 2. სულხან-საბას მიერ განმარტებულ სიტყვებს უმატებდა იმავე სიტყვების ახალ მნიშვნელობას, ან იძლეოდა ახალი წყაროთი გამაგრებულ დამატებით ახსნას. 3. დამონმების გარეშე მოყვანილ სიტყვებს შესაბამის წყაროებს უწერდა. 4. სიტყვებს, რომლებიც ვახტანგს არ აკმაყოფილებდა, ამარტივებდა, ხოლო ზოგიერთ მათგანს დამატებით განმარტებას ურთავდა.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> იქვე, 3.

<sup>8</sup> ქუთათელაძე 1957, 107.

<sup>9</sup> იქვე, 101-105.

ვახტანგის მიერ ლექსიკონებში შეტანილმა ამ დამატებებმა უდავოდ მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა საბას ნაშრომის უნიკალურ ლექსიკონად ფორმირებაში და თვითონ ვახტანგი ერთხელ კიდევ წარმოაჩინა დიდი ლექსიკოგრაფის უახლოეს თანამშრომლად და თანამოაზრედ. ნიშანდობლივია, რომ სულხან-საბას შესანიშნავ ლექსიკოგრაფიულ ქმნილებას სწორედ ვახტანგის ფრთოვანი გამოთქმის წყალობით სათაურად საყოველთაოდ ცნობილი „სიტყვის კონა ქართული“ დაენათლა.

საბასთან ვახტანგის შემოქმედებითი ურთიერთობის კიდევ ერთ თვალსაჩინო მაგალითად უნდა იქნეს აღქმული სწავლული მეფის მიერ ლექსიკონის მასალების უფრო ფართო, კულტურულ-სამეცნიერო მიზნებით გამოყენება, ისევე როგორც პირიქით, საბას მიერ ვახტანგის კულტურისა და საგანმანათლებლო შინაარსის ცნობებისათვის ლექსიკონში სათანადო ადგილის მიჩენა. ვახტანგისათვის შეუმჩნეველი არ დარჩენილა, რომ საბამ D რედაქციაში ტექსტს დაურთო ტაბულა, რომელშიც არაბული ციფრებით იყო წარმოდგენილი შესაბამისი ქართული ასორიცხვნიშნები დანყებული 1-დან და დამთავრებული 10000-ით.

ვახტანგს, რომელიც XVIII ს-ის პირველ მეათედში გაკვეთილებს იღებდა იტალიელი მისიონერისაგან ასტრონომიასა და მათემატიკაში, კარგად ესმოდა ტაბულის გამოქვეყნების დიდი კულტურული მნიშვნელობა და, ამ წამოწყების საყოველთაოდ გავრცელების მიზნით, მან ეს ტაბულა თავის სტამბაში 1709 წელს გამოქვეყნებულ „სამოციქულოში“ დაბეჭდა.<sup>10</sup> ამ ქმედებით კი ქართულ პრაქტიკაში დაიწყო ციფრების ხელახალი ფართოდ გამოყენების პროცესი, რომლის საწყისებიც ჯერ კიდევ X-XI საუკუნეთა ქართული წერილობითი ძეგლებით დასტურდება (არაბული ციფრები უძველესი მოხაზულობით მოყვანილია 907 წლის „დავითნში“ და ქუთაისის ბაგრატის ტაძრის 1003 წ. სამშენებლო წარწერაში).

ქიმიის სახელმძღვანელოს („ნიგნი ზეთების შეზავებისა და ქიმიისა ქმნის“) შედგენის პროცესში ვახტანგმა საჭიროდ ჩათვალა, მასში შეეტანა მონაცემები 12 ბიბლიური ქვის შესახებ, რომლებიც საბას ლექსიკონის სხვადასხვა ადგილას ანბანური რიგის მიხედვით აქვს განთავსებული (იმდროინდელ ქიმიის სახელმძღვანელოებში ხშირად არის მოყვანილი ცნობები ძვირფასი ქვების შესახებ).

---

<sup>10</sup> შარაშიძე 1955, 134-135.

ვახტანგმა ყველა მათგანს „ქიმიის“ ერთ თავში მოუყარა თავი ისე, რომ საბასეულ განმარტებაში მცირე ცვლილებიც კი არ შეუტანია,<sup>11</sup> მიუხედავად ამისა, გაერთიანებული სახით პარაგრაფი ძალზე საინტერესო გამოვიდა და ის გარკვეულ წარმოდგენას უქმნიდა მკითხველს აღნიშნული ძვირფასი ქვების შესახებ. ვახტანგი თუმცა პირველწყაროზე არ მიუთითებს, მაგრამ, სულხან-საბას ტექსტის „ქიმიაში“ უცვლელად გადმოტანით, ფაქტობრივად, არაპირდაპირ მის ლექსიკონს ასახელებს.

სულხან-საბას ლექსიკონის Z და A რედაქციების (1721-1725) ბოლოში დამატებულია მნიშვნელოვანი დანართი, რომლის სათაურიცაა „ქვეყნის ზომათა რიცხვი“. აქ მოყვანილია სხვადასხვა ქვეყნის ქალაქების სია შესაბამისი გეოგრაფიული კოორდინატებით. მას გარკვეული კავშირი აქვს ულულ-ბეგის „ზიჯის“ ვახტანგისეულ თარგმანში შეტანილ სიასთან, რომელიც ვახტანგის მიერ ასე არის დასათაურებული: „თარგმანი ბერძენთა და ფრანგთაგან შეტყობა სიგრძისა და განისა გამორჩეულისან ქალქებისა, ვითარცა მოგვეცა ჩვენ და ვპოვეთ პირველთა ფილოსოფოსთაგან, რომელთა ქვეყანა ასწერეს“. ლექსიკონის სიაზე გარკვეული წარმოდგენა რომ შევიქმნათ, ჯერ მიზანშეწონილია, ამ „ზიჯის“ სიის ზოგიერთ თავისებურებაში გავერკვეთ.

„ზიჯის“ სია, ანბანური თანმიმდევრობის გათვალისწინებით, ლექსიკონის სიისაგან განსხვავებით, ორი სხვადასხვა სიის გაერთიანებას წარმოადგენს. მათგან ერთ-ერთი, როგორც ეს სათაურიდან ჩანს, ბერძნული, ხოლო მეორე ევროპული („ფრანგული“) წარმომავლობისაა (შესაბამისად, გრადუსი პირველში აღნიშნება ტერმინით „მირონ“ ან „მიჰრონი“ (დამახინჯებული ბერძნული „მოირაი“ – ე.ი. ნაწილი), ხოლო მეორეში ტერმინით „მენავი“ ან ხარისხი, ვინაიდან ბერძნულად და „ფრანგულად“ ერთი და იგივე ქალაქები განსხვავებულად არის ჩანერილი, ისინი ამ გაერთიანებულ სიაში ძალზე ხშირად მეორდებიან. მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ: ტრაპიზონი – „ტრაპეზუს კაპადოკიასი“ და „ტრაპიზონდა“, ლაზა – „ლაზა პალესტინისა“ და „გაზა“, ბრანდენბურგი – „ბრანდავურლოს გერმანიასი“ და „ბრანდაბურგი“, პიზზა – „პისა იტალიასი“ და „ფისა“, ბელგრადი – „ველოლრადონ სერვიას“ და „ბელირლათი“ და ა.შ.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> ვახტანგ მეექვსე 1981, 172-173.

<sup>12</sup> ჩაგუნავა 1986, 311.

ბერძნული სიის ავტორი, როგორც მისი შენიშვნებიდან ჩანს, ზოგიერთი ქალაქის გაზომვას თვითონ აწარმოებდა „კვადრატის“ ანუ ბერძნული ტერმინოლოგიით „ტეტარტიმორიონის“ („ტეტარტიმორიონ“) საშუალებით. ასეთ ქალაქებს შორის დასახელებულია ასტრახანი ანუ „ასტრახანიონ“ („განი მირონ 45 %-48, ვითარცა ჩვენ მსწავლულ ვართ“), კონსტანტინეპოლი ანუ „ვეზანტიონ თრაკიისა“ („ტეტარტიმორიონ ... რომელი ვიყიდე პარისის. ვპოვეთ ესე მიჰრონ 41 და მცირები ურთიერთას – 26 და 35“) და იერუსალიმი („მისი განი ჩვენ ვეცადეთ წმიდას ქალაქს რომ ვიყავით, და არის მირონ კ (20) და მცირები 30“).<sup>13</sup>

აღმოჩნდა, რომ საბას ლექსიკონი მხოლოდ „ფრანგულ“ სიას შეიცავს და ის სულხან-საბას იმავე პირველწყაროდან უნდა ჰქონდეს აღებული, რომლითაც ვახტანგმაც ისარგებლა. საერთო პირველწყაროზე და არა ერთმანეთის მონაცემებით სარგებლობაზე მიუთითებს შემდეგი ფაქტი: პირველწყაროს ზოგიერთი ქალაქის სახელწოდება საბასთან ასო ფ-თი, ხოლო ვახტანგთან ასო ვ-თი იწყება (მაგ., „ფრანგიფორთ“ – „ვრანგიფორთ“, „ფრიბუქ“ – „ვრიბუქ“, „ფრიული“ – „ვრიული“ და ა.შ.).<sup>14</sup> რაც შეეხება აღნიშნული პირველწყაროს მოპოვების პრიორიტეტს, აქ უპირატესობა ვახტანგს უნდა მიენიჭოს, ვინაიდან ქალაქების სია მის მიერ თარგმნილ „ზიჯში“ გაცილებით ადრე იყო შეტანილი, ვიდრე საბას გვიანდელი A და Z რედაქციების ლექსიკონებში. კიდევ უფრო მეტი, ვახტანგი იყო ის პროფესიონალი მკვლევარი, რომლის ხელმძღვანელობითაც ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე მის მიერვე ირანაში დამზადებული ასტროლაბების (კუთხმზომი ხელსაწყოების) საშუალებით პირველად იქნა გაზომილი სხვადასხვა ქალაქის განედების კოორდინატები.<sup>15</sup> ამიტომაც უფრო მართებული ჩანს ის მოსაზრება, რომ საბა თავისი ლექსიკონისათვის ქალაქების სიას ვახტანგის მიერ მინოდებული წყაროს საშუალებით უნდა გასცნობოდა. ვახტანგის ლექსიკოგრაფიულ მოღვაწეობასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ აღინიშნოს ის სამუშაო, რომელიც მან 1712 წელს სტამბურად გამოცემულ „ვეფხისტყაოსანს“ დაურთო. ეს სამუშაო შეიცავს პოემის ლექსიკონსაც, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა ამ მიმარ-

---

<sup>13</sup> ხელნ. S- 161, MS 262, 265, 267.

<sup>14</sup> ჩაგუნავა 1986, 312.

<sup>15</sup> იქვე, 170.



თულებით „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლას. მის მნიშვნელობას მაღალი შეფასება მისცა პოემის აღდგენილი გამოცემის (1937) ავტორმა, ა. შანიძემ, რომელმაც განაცხადა, რომ, „ლექსიკონი კარგია და თავისი დროისათვის ჩინებულიც“.<sup>16</sup> ლექსიკონი იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ ის ბეჭდური სახით იყო გამოცემული და მისი გაცნობა მრავალრიცხოვან აუდიტორიას შეეძლო.

ვახტანგის განსაკუთრებული „ლექსიკოგრაფიული ინტერესი“, როგორც ქრ. შარაშიძე აღნიშნავს, მის ხელში გამოვლილ ხელნაწერებშიც მჟღავნდება. მაგალითად, მკვლევარს მოჰყავს მარიამისეული „ქართლის ცხოვრება“, რომლის აშეიბზე, მისი სიტყვებით, „ჩვენ ვახტანგის ხელით მიწერილ სიტყვათა მოსწრებულ განმარტებებს ვხედავთ“.<sup>17</sup>

ვახტანგის ლექსიკოგრაფიული მოღვაწეობა მხოლოდ სულხან-საბას-თან შემოქმედებითი კავშირებით ან ზემოთ მოყვანილი მაგალითებით როდი ამოიწურებოდა. საგანგებო განხილვას მოითხოვს მისი საქმიანობა ქართული სამეცნიერო ტერმინოლოგიის შემუშავების საქმეში, მაგრამ ჩვენ სტატიაში ამასთან დაკავშირებით მხოლოდ მოკლე მიმოხილვით შემოვიფარგლებით. ვახტანგმა, როგორც ცნობილია, საქართველოში საფუძველი ჩაუყარა ახალი საბუნებისმეტყველო და ტექნიკური მეცნიერებების დარგებს და არანაკლები სამუშაო გასწია ამ დარგების მეცნიერული ტერმინოლოგიის შესაქმნელად, რომელიც მივიწყებული ძველი სამეცნიერო ენის აღდგენას და ახალი სამეცნიერო ტერმინოლოგიის შემუშავებას ითვალისწინებდა. მან ქართულ ენაზე შეადგინა და გადმოაკეთა სახელმძღვანელოები და გამოკვლევები ასტრონომიაში, ელემენტარულ მათემატიკაში (არითმეტიკა, გეომეტრია და ტრიგონომეტრია), ქიმიაში, აგრეთვე ნაშრომები მათემატიკური გეოგრაფიის, კალენდრის და ქრონოლოგიის და სხვა საკითხებზე.<sup>18</sup> შესაბამისად, შეიქმნა ამ დარგების ტერმინოლოგია. კონკრეტულად ვახტანგმა ეს სამუშაო დაიწყო პირველი ქართული ასტრონომიულ-მათემატიკური ლექსიკონით, რომელიც მან საგანგებოდ ამ საგნის გაადვილებულად შესწავლისათვის თავისსავე

<sup>16</sup> შარაშიძე 1955, 151.

<sup>17</sup> იქვე.

<sup>18</sup> ჩაგუნავა 1986; ჩაგუნავა 1990.

თარგმნილ „ზიჯში“ შეიტანა, შეიძლება ითქვას, ამავე მიზნით (ანუ გაადვილებულად საგნის შესწავლისათვის) ასეთი ლექსიკონებით ვახტანგმა სხვა თავისი საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო ნაშრომებიც „მომარაგა“, მხოლოდ მან ეს არაპირდაპირი გზით გააკეთა. კერძოდ, თითოეულ მის ნაშრომში ამა თუ იმ მეცნიერული ცნების შესაბამის ტერმინს სისტემატურად ერთვის სათანადო განმარტება, რაც ამ განმარტებას ლოკალური ლექსიკონის დანიშნულებას ანიჭებს. ვინაიდან ვახტანგის ზოგიერთი ასეთი ნაშრომი სტამბურად გამოიცა (მაგ., „ქმნულების ცოდნის წიგნი“ 1721, კალენდარული გამოკვლევა ბაქარის „ბიბლიაში“ 1749), მათში მოყვანილმა (დამონმებულმა) ტერმინებმა ასევე ფართო გავრცელება პოვა ქართულ მკითხველში. მათგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია „ქმნულების ცოდნის წიგნი“, რომელშიც გეომეტრიის, ასტრონომიისა და მათემატიკური გეოგრაფიის ცნებათა განმარტებები ლექსიკონებისათვის დამახასიათებელი ფორმებით არის მოყვანილი.

თანამედროვე ტერმინოლოგიაში ვახტანგის ტერმინების ათვისებისა და დამკვიდრების საქმეში უდავოდ დიდი როლი შეასრულა დ. ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულმა ლექსიკონმა (1887), რომელიც მნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართული ლექსიკოგრაფიის ისტორიაში. ამ ლექსიკონში წყაროებად გამოყენებული ვახტანგის თხზულებათა წილი იმდენად დიდია, რომ მათი ავტორი უდავოდ აღნიშნული ნაშრომის ერთ-ერთი ძირითადი ინფორმატორია. დ. ჩუბინაშვილმა გამოიყენა ვახტანგის „სამართლის წიგნი“ და „დასტურლამალი“, სულხან-საბასთან ერთად თარგმნილი „ქილილა და დამანა“, საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო შინაარსის „ქმნულების ცოდნის წიგნი“ და „წიგნი ზეთების შეზავებისა და ქიმიისა ქმნის“. ამ წიგნებიდან „ქილილა და დამანა“ ერთ-ერთ ყველაზე ხშირად გამოყენებულ წყაროს წარმოადგენს, ხოლო „ქიმიიდან“ ლექსიკონში 170-მდე სპეციალური ტერმინია შეტანილი.

განხილული მასალიდან ჩანს, რომ ვახტანგი სულხან-საბა ორბელიანის ღირსეული მოწაფე აღმოჩნდა და თავისი მნიშვნელოვანი წვლილი ქართული ლექსიკოგრაფიის განვითარებაშიც შეიტანა.

## ბიბლიოგრაფია

### References

- ვახტანგ მეექვსე 1975:** ვახტანგ მეექვსე, *ლექსები და პოემები*, ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი
- ვახტანგ მეექვსე 1981:** ვახტანგ მეექვსე, *წიგნი ზეთების შეზავებისა და ქიმიისა ქმნის*, თ. ენუქიძის და ვ. კოკოჩაშვილის გამოცემა, თბილისი
- მეტრეველი 1956:** მეტრეველი ელ. 1956, *სულხან-საბა ორბელიანის უძველესი ავტოგრაფი*, ს. ჯანაშიას სახ. სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX-ბ, 9-35
- პაიჭაძე 1981:** პაიჭაძე გ. 1981, *ვახტანგ მეექვსე*, თბილისი
- ქავთარია 1960:** ქავთარია მ. 1960, *სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის უცნობი ავტოგრაფი*, საქ. სსრ მეცნ. აკად. მოამბე, II, თბილისი, 1-15
- ქუთათელაძე 1957:** ქუთათელაძე ლ. 1957, *სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის რედაქციები*, თბილისი
- შარაშიძე 1955:** შარაშიძე ქ. 1955, *პირველი სტამბა საქართველოში*, თბილისი
- ჩაგუნავა 1986:** ჩაგუნავა რ. 1986, *ვახტანგ ბაგრატიონის საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო მოღვაწეობა (მათემატიკა)*, თბილისი
- ჩაგუნავა 1990:** ჩაგუნავა რ. 1990, *ვახტანგ ბაგრატიონის საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო მოღვაწეობა (საბუნებისმეტყველო დარგები და ტექნიკა)*, თბილისი

## Manana Pkhakadze, Raul Chagunava

### Lexicographic Activities of Vakhtang VI

Lexicographic activities of King Vakhtang VI (1675-1737) occupy a particular place in the socio-political and cultural-scientific life of Georgia. He is known not only as the leader of the nation, poet, restorer of old Georgian temples and written sources, initiator of many new undertakings, including the establishment of the Georgian press and revival of the mining processing industry, but also as a well-known creator who left a significant trace in

the Georgian scientific thinking. Vakhtang had the honour to be one of the originators of a whole array of exact and natural sciences in Georgia. His original and translated textbooks in elementary mathematics (arithmetic, geometry, trigonometry), astronomy, chemistry etc. revived the old scientific thinking which was belittled and forgotten due to historic hardship in Georgia.

Vakhtang has also contributed to the perfection and development of the Georgian lexicography. As the closest cooperator and adherer of Sulkhan Saba Orbeliani, he greatly contributed to the update of his dictionary and as a specialist of exact sciences he laid a foundation to the Georgian natural-technical terms.

The scholarly king demonstrated a permanent interest in the lexicographic activities of Sulkhan Saba (Sulkhan Saba Orbeliani, Georgian writer and diplomat, 1658 - 1725) and systematically observed all new autographic or authorized manuscripts. Vakhtang not only became familiarized with these lists but also carried out the following labour-consuming measures for the improvement of dictionaries: 1. The scholarly king included definitions of some words undefined by Sulkhan Saba in the manuscripts; 2. He added to the words defined by Sulkhan Saba new meanings of the same words or provided an additional definition supported by a new source; 3. He wrote respective sources to the words provided without sources; 4. He simplified the words which did not satisfy him and attached an additional definition to some of them.

The use of a dictionary by the scholarly king for wider, cultural-scientific purposes should be considered as one more vivid example of the creative relations of Vakhtang with Saba. For example, Vakhtang published (1709) a tabula attached to the text by Saba in which Arabic digits were represented by respective Georgian letters. This gave rise to a new process of wide use of digits in the Georgian practice whose origins are confirmed by the Georgian written sources of 10-11<sup>th</sup> centuries (Arabic digits in the ancient form are provided in "Davitni" dated to the year 907 and in the construction inscription on Kutaisi Bagrati Cathedral (1003)).

Also, in the process of drafting the chemistry textbook ("Book of Spicing Oils and Making Chemistry") Vakhtang considered it necessary to include data on the 12 biblical stones which are located in various places of Saba's dictionary in alphabetical order.

A significant attachment "Number of Country Sizes" is added at the end

of the Z and A versions (1721-1725) of Sulkhan Saba's dictionary. It contains a list of various countries with respective geographical coordinates. It has a certain connection with the list included in Vakhtang's translation of Ulugh Beg's "Zij".

Considering the alphabetical sequence, the list of "Zij" represents a combination of two different lists unlike the dictionary list. As seen from the title, one of them is of Greek origin and the other of European ("French") origin.

It turned out that Saba's dictionary contains only the "French" list and Sulkhan Saba must have taken it from the same first sources as used by Vakhtang. Several facts indicate a common first source and not using each other's data. As for the priority of obtaining the above first source, Vakhtang must be given advantage in this case, because the list of cities had been included in "Zij" translated by him much earlier than in Saba's dictionaries of later A and Z versions. Moreover, Vakhtang was a professional researcher under whose guidance latitude coordinates of various cities were first measured on the territory of Transcaucasia using position indicators made by him in Iran. Therefore, the opinion that Saba must have become familiarized with the list of cities for his dictionary by means of the source provided by Vakhtang seems to be more correct.

In connection with the lexicographic activities of Vakhtang, the research he attached to "The Knight in the Panther's Skin" published in the press in 1712 should be mentioned. This research contains the dictionary of the poem which laid the foundation for the study of "The Knight in the Panther's Skin" in this respect.

Lexicographic activities of Vakhtang were not limited to creative connections with Sulkhan Saba or the above examples. His activities connected with the development of Georgian scientific terms require special review.

As is known, Vakhtang laid a foundation for a whole array of new natural and technical sciences in Georgia and conducted significant work for the creation of scientific terms of these areas of science. This work implied restoration of the forgotten old scientific language and development of new scientific terms. He drafted and revised textbooks and researches in astronomy, elementary mathematics (arithmetic, geometry, trigonometry), chemistry and works on the issues of mathematical geography, the calendar and chronology in Georgian. Accordingly, terms of these subjects were created. Vakhtang

began this work with the first Georgian astronomic-mathematical dictionary and included it in "Zij" translated by him especially for the facilitation of study of this subject. Vakhtang also "supplied" other of his natural scientific works with such dictionaries. A respective definition is attached to the term denominating this or that scientific concept in each of his works, assigning this definition the function of a local dictionary. It is seen from the reviewed material that Vakhtang was a successful disciple of Sulkhan Saba Orbeliani and he made his significant contribution to the development of the Georgian lexicography.

ისტორია





## გიორგი ჭეიშვილი ვალაშკერტის საეპისკოპოსო

ქართულ და სომხურ წერილობით წყაროებში რამდენჯერმე იხსენიება ვალაშკერტელი ეპისკოპოსი. ცნობები საეპისკოპოსოს შესახებ მეტად მწირია. ჩანს, ის დაარსდა არა უგვიანეს XI საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისისა, ვინაიდან ჩვენთვის ცნობილი პირველი (და, ჯერჯერობით, ერთადერთი) ქართველი ვალაშკერტელი მწყემსმთავარი ზაქარია აქტიურ მონაწილეობას იღებდა საქართველო-ბიზანტიის 1021-1022 წლების სამშვიდობო მოლაპარაკებებში.<sup>1</sup> ქართული სამართლის ძეგლებიდან კი ირკვევა, რომ ლიხთამერის საეკლესიო ორგანიზაციაში ოცდათხუთმეტ იერარქთაგან ეს მამამთავარი პატივით ოცდამეხუთე იყო, შემდეგი რიგითობით: ნიქოზელი, ვალაშკერტელი, ბოლნელი და ა.შ.;<sup>2</sup> მესხეთის ცამეტ ეპისკოპოსთა შორის კი მას მეცხრე ადგილი ეპყრა – ერუშნელის შემდეგ და ანელის წინ.<sup>3</sup>

საეპისკოპოსოს ისტორიის სხვადასხვა ეტაპის რეკონსტრუირებისთვის ძირითადი ამოსავალი მისი გეოგრაფიაა.

ვალაშკერტელის სამწყსო, „სამცხე-საათაბაგოს მღვდელმთავართა და მწყემსთა ნუსხის“ მიხედვით, შემდეგ თემებს მოიცავდა: „...ყალზევანს ზეითი,<sup>4</sup> ვალაშკერტს აქათ ხინუსი და დევბონის აქეთი“.<sup>5</sup> დევე ბოფუნის მთები, თურქი ავტორების თანახმად, არზრუმს (ევფრატის ხეობას) ბასიანისგან (არაქსის ხეობისგან) საზღვრავდა,<sup>6</sup> ხოლო ვახუშტის

---

<sup>1</sup> არისტაკეს ლასტივერტეცი 1974, 45, 51.

<sup>2</sup> დოლიძე 1965, 49.

<sup>3</sup> დოლიძე 1970, 245.

<sup>4</sup> „ყალზევანს ზეითი“ დამონმებული გვაქვს გამოცემებში: ბაქრაძე 1987, 77 და ჟორდანიას 1897, 53-54; სხვაგან (თაყაიშვილი 1907, 77; დოლიძე 1970, 245) სიტყვა „ზეითი“ აკლია. ეს კი ქმნის ისეთ შთაბეჭდილებას, თითქოს ყალზევანი//კალზევანი ერთდროულად ვალაშკერტელსაც ექვემდებარებოდა და კარელ ეპისკოპოსსაც.

<sup>5</sup> დოლიძე 1970, 245.

<sup>6</sup> ევლია ჩელები 1971, 207.

„გეოგრაფიით“, ირიჯლუ-დევაბონის მთები არაქსის ხეობას ეფფრატ-ჭოროხის ხეობებისგან გამოჰყოფდა.<sup>7</sup> მაშასადამე, „დევაბონის აქეთი“ ეფფრატ-არაქსის წყალგამყოფი ქედის აღმოსავლეთ და ჭოროხ-არაქსის წყალგამყოფის სამხრეთ კალთებს (ჩრდილოეთის კალთები, იმავე წყაროს მიხედვით, მთლიანად ბანისა და იშხნის ეპარქიებში შედის), ანუ არაქსის მარცხენა სანაპიროზე განფენილ ჩრდილოეთ ბასიანს უნდა გულისხმობდეს. ყალზევანი ისტორიული ქალაქი და ოლქია არაქსის ზემო ნელის მარჯვენა სანაპიროზე; „ყალზევანს ზეითი“, შეიძლება, მის დასავლეთით მდებარე სამხრეთ ბასიანს (აბნიკის თემს), ან სამხრეთით (მალლა) მომიჯნავე ვალაშკერტის ქვეყანას გულისხმობდეს. ვალაშკერტი ანუ ძველი ბაგრევანდი სომხური წყაროებისა ეფფრატ-არანანის (მურად-სუს) სათავეებს მოიცავდა და ვალაშკერტელის სამწყსოს უკიდურეს სამხრეთ-აღმოსავლეთ ოლქს წარმოადგენდა. ვალაშკერტის ეპარქიის სამხრეთ-დასავლეთ საზღვარს კი ხინუსი განსაზღვრავდა – ხინუსის ციხის (თურქ. ხნუს-ყალა) ქვეყანა არზრუმიდან სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარეობდა<sup>8</sup> და ჩრდილოეთით ბინგიოლის მთებამდე ვრცელდებოდა;<sup>9</sup> მთებს იქით ბასიანი იწყებოდა.<sup>10</sup> ამრიგად, ვალაშკერტის საეპისკოპოსო ბასიანისა და ბაგრევანდის ქვეყნებს მოიცავდა.<sup>11</sup> ჩრდილო-დასავლეთიდან და დასავლეთიდან მას ბანისა და იშხნის საეპისკოპოსოები ესაზღვრებოდა; ამათგან კარგაფაზარის მთები ჰყოფდა, ხოლო ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან – კარის საეპისკოპოსო, რომლისგან იმენ-სოლანლულისა<sup>12</sup> და აგრიდალის ქედებით იმიჯნებოდა.

ბასიანისა და ბაგრევანდის ქვეყნები ქართულ სახელმწიფოს სხვადასხვა დროს დაუკავშირდა. ბასიანი ქართლის (იბერიის) სამეფოს ნაწილად უკვე ელინისტური ხანიდან მოიაზრებოდა – ძვ.წ. II საუკუნის ბერძენი ავტორის, აპოლოდორეს, ცნობით, რომელიც სტრაბონის

---

<sup>7</sup> ვახუშტი 1997, 123, 140-143.

<sup>8</sup> შდრ. ბაქრაძე 1987, 77, შენ. 65; ბერძნიშვილი 1966, 63; ატლასი 2003, 55.

<sup>9</sup> ქათიბ ჩელები 1978, 164.

<sup>10</sup> აბულაძე 1983, 53.

<sup>11</sup> ბერძნიშვილი 1966, 63; ატლასი 2003, 55.

<sup>12</sup> კარის, ანუ ყარსის მაღლობისა და ბასიანის ვაკის გამყოფი მთები – იხ. ჯავახიშვილი 1998, 246; შდრ. Hewsen 2001, 63, 115.

„გეოგრაფიამ“ შემოინახა, იბერებსა და არმენიელებს მდ. არაქსი ჰყოფდა.<sup>13</sup> მკვლევართა სამართლიანი მითითებით, ამ ცნობაში მდინარის ზემო წელი, ბასიან-ვანანდი იგულისხმება პირველ რიგში.<sup>14</sup> ამავე მიწებს „პარიადრეს კალთების“ სახელით იცნობს სტრაბონიც<sup>15</sup> და ასახელებს იმ ქვეყნებს შორის, რომლებიც არმენიამ მიიტაცა იბერიისგან ძვ.წ. II-I საუკუნეებში.<sup>16</sup> ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში ბასიანი კვლავ ქართლის სამეფოს საზღვრებშია.<sup>17</sup> მოგვიანებით (III ს.?) ის დიდი სომხეთის კულტურულ-პოლიტიკურსა და სოციალურ-ეკონომიკურ ორბიტაში ექცევა და ასე გრძელდება რამდენიმე საუკუნე.

ბასიანის რენაციონალიზაციის პროცესი X საუკუნიდან იწყება. ქართველმა ბაგრატიონებმა შესანიშნავად ისარგებლეს რეგიონში ბერძენ-არაბთა საბრძოლო მოქმედებების განახლებით, იმ მნიშვნელოვანი როლით, რომელსაც მათ კეისრები აკისრებდნენ<sup>18</sup> და X ს-ის 20-იანი წლების მიწურულისათვის თითქმის მთელი ბასიანი და თეოდოსიუპოლი დაიკავეს. საიმპერატორო კარს სულაც არ ეჭაშნიკა ქრისტიან მოკავშირეთა ეს გამარჯვება. ხანგრძლივი მოლაპარაკებების შემდეგ გადაწყდა, რომ „... მდინარე ერაქსი ანუ ფასისი ყოფილიყო ორივეს (ე.ი. ბიზანტიის იმპერიის და „ქართველთა სამეფოს“ – გ.ჭ.) საზღვრად, და ისინიც (ე.ი. ტაოელი ბაგრატიონები – გ.ჭ.) უნდა დაკმაყოფილდნენ ამ მფლობელობით და მეტი აღარ მოითხოვონ“.<sup>19</sup>

ქართველებს ბედი ამის შემდეგაც სწყალობდა: 979 წელს ბასილი კეისარმა დავით კურაპალატს სამხედრო დახმარების სანაცვლოდ „ზემო ქვეყნები“ – ხალდო-არიჭი კელე-სირიით, ჩორ-მაირი, კარინი, ბასიანი,<sup>20</sup> სეფუკის ციხე მარდალიის ოლქში, ჰარქი და აპაჰუნიქი<sup>21</sup> – დაუთმო. დავითის ხელთ გაერთიანდა მიწები, რომლებზეც უმნიშვნელოვანესი სავაჭ-

<sup>13</sup> ყაუხჩიშვილი 1957, 81

<sup>14</sup> Меликишвили 1959, 291; მუსხელიშვილი 1977, 56.

<sup>15</sup> ჭეიშვილი 1986, 122-123.

<sup>16</sup> ყაუხჩიშვილი 1957, 189.

<sup>17</sup> ვაშაკიძე 2009, 269; ჭეიშვილი 1997, 361.

<sup>18</sup> ყაუხჩიშვილი 1952, 260-273.

<sup>19</sup> იქვე, 273.

<sup>20</sup> სავარაუდოდ, აბნიკის მხარე – შდრ. ინგოროყვა 1954, 67.

<sup>21</sup> Асохик 1864, 135.

რო – სატრანზიტო და სტრატეგიული გზები<sup>22</sup> – მათ შორის, შავი და კასპიის ზღვების დამაკავშირებელი „სპარსეთისკენ მიმავალი გზა“ (ბიზანტიური პესპექტივა)<sup>23</sup> და ევფრატ-არაქსის ხეობებიდან ვანის ტბისკენ მიმავალი „(დიდი) სამეფო გზა“<sup>24</sup> – გადიოდა.<sup>25</sup>

საქართველოს მესვეურთ გზა ეხსნებოდათ ხლათის, არჭემისა და ბერკრისკენ, ამას კი უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა თავად ბიზანტიის იმპერიის უსაფრთხოებისათვის: „თუ ეს სამი ციხე, – წერს კონსტანტინე პორფიროგენეტი, – მეფის მფლობელობაში იქნება, სპარსელთა ჯარი რომანიის წინააღმდეგ წამოსვლას ვერ შესძლებს, რადგან ისინი რომანიისა და არმენიის შუაში არიან და წარმოადგენენ ჯარებისთვის ღობესა და საფარს“.<sup>26</sup> სწორედ ამიტომაც იყო, რომ დავით კურაპალატი ასე მონდომებით ათავისუფლებდა კეისრისგან „ნაწყალობევ“ მინა-წყალს, პოზიციების განსამტკიცებლად იქ ქართველებსა და სომხებს ასახლებდა, არ ჯერდებოდა მხოლოდ „ნაჩუქარს“ და საბრძოლო მოქმედებები კიდევ უფრო სამხრეთით (ხლათის ალყა) გადაჰქონდა.<sup>27</sup> მაჰმადიან მბრძანებლებთან ბრძოლები დავით III ბაგრევანდშიც, ციხე-ქალაქ ვალაშკერტთან და სუქავის მთებთან, გადაიხადა.<sup>28</sup> წყაროები არ ამბობენ, რომ კურაპალატი დაეპატრონა ამ ქვეყანას – X ს-ის დასაწყისში ეს მხარე სომეხ ბაგრატუნებს ეკუთვნოდა<sup>29</sup> და მისი პოლიტიკური სტატუსი არც ასწლეულის მიწურულს ჩანს შეცვლილი.<sup>30</sup>

დავით III-ის გარდაცვალების შემდეგ ზემო ქვეყნები სამუდამოდ მოსწყდა ქართულ სახელმწიფოს, ხოლო ბასიანი თითქმის ორი საუკუნის მანძილზე ხან ბიზანტიელთა, ხან კი თურქ-სელჩუკთა მფლობელობაში რჩებოდა. მესხეთის ქვეყნების და მათ შორის, ბასიანის განმეხდა სელ-

---

<sup>22</sup> ყაუხჩიშვილი 1952, 270-271.

<sup>23</sup> არისტაკეს ლასტივერტეცი 1974, 51.

<sup>24</sup> Гевонд 1862, 103.

<sup>25</sup> Манандян 1930, 143-145, 149-154.

<sup>26</sup> ყაუხჩიშვილი 1952, 273.

<sup>27</sup> Асохик 1864, 191-196.

<sup>28</sup> იქვე, 192, 195.

<sup>29</sup> იოანე დრასხანაკერტელი 1965, 145, 161; სტეფანე მტბევარი 1963: 175.

<sup>30</sup> Hewsen 2001, 113, 115; ატლასი 2003, 18; შდრ. ინგოროყვა 1954, 67, 526; მეტრეველი 1996, 190.

ჩუკთაგან დავით აღმაშენებელმა დაიწყო<sup>31</sup> და მისმა მემკვიდრეებმა – გიორგი III და თამარმა – გააგრძელეს.<sup>32</sup> ქართველთა არაერთი წარმატებული ლაშქრობის მიუხედავად, პოლიტიკური გეოგრაფია არაქსის ზემო ნელზე უცვლელი რჩებოდა: სტეფანოს ორბელიანის მითითებით, XII ს-ის 80-90-იან წლებში ბასიანი არზრუმის ამირას სამფლობელოდ ითვლებოდა; მიჯნაკერტში აღმოჩენილი სამშენებლო წარწერაც მოწმობს, რომ ეს ქვეყანა სალთუკიდ ამირა აბუ-მანსურს (1197-1201) ეკუთვნოდა.<sup>33</sup>

XIII საუკუნის დასაწყისში, როგორც ამას სტეფანოს ორბელიანი გვაუწყებს, ზაქარია და ივანე მხარგრძელებმა გამოიხსნეს სომხეთი „სპარსთაგან“ და აიღეს არანი ვიდრე ქვემო ბასიანამდე<sup>34</sup> და ბარკუშატიდან (სივნიეთი) ვიდრე მიჯნაკერტამდე,<sup>35</sup> დაიპყრეს კარი და ვალარშაკერტი და კალზევანი და სხვ.<sup>36</sup> „სამშვილდიდან ვალაშკერტამდე“ ქვეყნების განთავისუფლებაზე მხითარ აირივანეციც მოგვითხრობს.<sup>37</sup> ორივე ავტორთან სხვადასხვა დროის გამარჯვებებია „შეჯამებული“; ქვემო ბასიანს და ვალაშკერტს ისინი საქართველოს სამეფოს საზღვრებს მიათვლიან (ბერძნიშვილი 1966, 61; შდრ. ჯაფარიძე 1995, 156-157).<sup>38</sup>

სომეხ ისტორიკოსთა ცნობებს ბასიანისა და ვალაშკერტის შემოერთების შესახებ ბაგავანის წარწერა (იხ. ქვემოთ) და ქართულ წყაროთა მონაცემებიც ეხმიანება: „და სხუა შემოიხუენა (გიორგი IV-მ – გ.ჭ.) კარ-

<sup>31</sup> დავითის ისტორიკოსი 1955, 333, 344.

<sup>32</sup> ისტორიანი და აზმანი 1959, 17, 38, 78.

<sup>33</sup> ჯაფარიძე 1995, 83.

<sup>34</sup> სომხური წყაროები ასხვავებენ ზემო (Վերին Բասին) და ქვემო (Ներին Բասინ) ბასიანს; ბასიანი მდინარის დინების მიხედვით იყოფოდა: ჰასან-ყალა და ავნიქი ზემო ბასიანში ექცეოდა, ხოლო ხორასანი, ზიუინი, მიჯნაკერტი და გაჩევანი – ქვემო ბასიანში (ჰაკობ კარნეცი: 45-47; ჯაფარიძე 1995, 153).

<sup>35</sup> ბასიანის აღმოსავლეთი თემი არაქსის მარცხენა სანაპიროზე – შდრ. ბერძნიშვილი 1966, 60.

<sup>36</sup> სტეფანოს ორბელიანი 1978, 55, 126.

<sup>37</sup> მხითარ აირივანეცი 1990, 81.

<sup>38</sup> საინტერესოა, რომ სხვა სომეხი ისტორიკოსები, რომლებიც ასევე დეტალურად ჩამოთვლიან მხარგრძელების მიერ შემოერთებულ მიწა-წყალს, არც ბასიანსა და არც ვალაშკერტს არ ახსენებენ (Киракос Гандзакеці 1976, 118-119, ვარდანი 2002, 156, 158).

ნუ-ქალაქელი მოყურად და ერთგულად სახლისა მისისა. ჩადგა ბასიანს და მუნ ითამაშეს და გაისუენეს ერთგან. აილო კეჩროლი შალვა თორელმან მისითა კრმლითა და ომითა მისათხრობელითა...<sup>39</sup> მოტანილი ფრამენტის პოლიტიკურ-გეოგრაფიული კონტექსტი (კარნუ-ქალაქის მოხარკეობა, კეჩროლის აღება) ეჭვს არ უნდა ტოვებდეს, რომ XIII საუკუნის 10-იანი წლებისათვის ბასიანი საქართველოს სახელმწიფოს ნაწილია. მისი შემომტკიცება ბასიანის ბრძოლის შემდეგ უნდა მომხდარიყო<sup>40</sup> – ამ დროისათვის ტაოც საბოლოოდ განმედილია სელჩუკებისგან და კარი და მისი მიმდგომი ქვეყნებიც ქართველებს აქვთ დაკავებული; არზრუმის ვასალობაც<sup>41</sup> საამისოდ შესანიშნავ გარემოს ქმნიდა. ამგვარ დასკვნას, ვფიქრობთ, ვერც ის ფაქტი ეწინააღმდეგება, რომ იაკუთის აბნიქის (უნიქის) „გამაგრებული ციხე ბასიანის ოლქში, არზან რუმის მიწაზე“ აქვს ნაჩვენები,<sup>42</sup> ხოლო ზედა და ქვედა ბასიანის „დედაქალაქად“, ერთერთ ფაქიზზე დაყრდნობით, არზან რუმი აქვს დასახელებული.<sup>43</sup> საქმე ისაა, რომ არზრუმის კუთვნილი ბასიანის ცენტრად აქ აბნიკი გამოდის, ანუ მაინცდამაინც არაქსის მარჯვენა სანაპიროზე განლაგებულ ზედა და ქვედა ბასიანზეა თითქოს საუბარი. ასეთი გააზრების შემთხვევაში კი საქართველოს სამეფოს სამხრეთ-დასავლეთი საზღვარი არაქსზე უნდა გავატაროთ. შეიძლება, იაკუთის ცნობა ჯალალ-ედ-ინის ლაშქრობებით შექმნილ პოლიტიკურ ვითარებას ასახავდეს, სახელდობრ, ხვარაზმელთა მიერ ქართველების გამოდევნას ისლამური მიწებიდან<sup>44</sup> და საქართველოს ტერიტორიების გადაცემას მაჰმადიანი მოკავშირეებისათვის.<sup>45</sup>

XIII ს-ის მიწურულისთვის მოგვეპოვება ჟამთააღმწერლის უთუშცაო ჩვენება, რომ ბასიანი და ტაო საქართველოში შემომავალი პროვინციებია, უფრო ზუსტად, „ტასისკართგან ვიდრე ბასიანადმდე“ ჯაყელთა

---

<sup>39</sup> ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანე 1955, 370.

<sup>40</sup> შდრ. ჯაფარიძე 1995, 83, 156-157.

<sup>41</sup> ისტორიანი და აზმანი 1959, 100; ბასილი ეზოსმოდღვარი 1959, 133, 147; ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანე 1955, 370; ჟამთააღმწერელი 1959, 151; Киракос Гандзакецци 1976, 118.

<sup>42</sup> იაკუთი 1964, 19.

<sup>43</sup> იქვე, 26.

<sup>44</sup> an-Насави 1996, 149.

<sup>45</sup> იქვე, 186.

„ქუეშე დანესებულნი“ ქვეყნებია.<sup>46</sup> სამცხის მთავრებმა ბასიანი, როგორც ჩანს, 40-იანი წლების ბოლოსთვის შეიერთეს,<sup>47</sup> მას შემდეგ რაც სამხრეთ ტაო (ოლთისი და ბულათაყური) განმინდეს მაჰმადიან დამპყრობთაგან.<sup>48</sup>

რაც შეეხება ვალაშკერტს (ბაგრევანდს): ბაგავანის 2010/2011 წწ. (?) წარწერის<sup>49</sup> საფუძველზე ვარაუდობენ, რომ XIII ს-ის დასაწყისში ბაგრევანდის ოლქი საქართველოს სამეფოში შემოდიოდა.<sup>50</sup> შესაძლოა, ეს ასეც იყო. ყოველ შემთხვევაში, ის მალევე უნდა დაებრუნებინა ხლათის სულტანს.<sup>51</sup> მისი ხელახალი შემოერთება XIII ს-ის 30-იან წლებში მოხერხდა: ჟამთააღმწერლის ცნობით, შანშე მანდატურთუხუცესს ვალაშკერტი და სურბმარი ყარა-ხანის ურდოების შემოსევამდე, „მას ჟამსა ოდენ აღელო“.<sup>52</sup> ქართველი მემკვიდრის ცნობას, გარკვეულწილად, ეხმიანება სომეხ ავტორთა ჩვენებებიც. კირაკოს განძაკეცი წერს, რომ მონღოლებმა „დაიპყრეს ქალაქი სურბმარი, რომელიც ცოტა ხნით ადრე შანშემ და ავაგმა წაართვეს მაჰმადიანებს“;<sup>53</sup> სტეფანოს ეპისკოპოსი კი სურბმარის აღებას 1235 წლით ათარიღებს.<sup>54</sup> XIII საუკუნის ბოლოსთვის პოლიტიკური გეოგრაფია და საზღვრები კვლავ იცვლება<sup>55</sup> – რაშიდ ად-დინის თანახმად, აზნიკი, საქართველოს მსგავსად, დამოუკიდებელი ვილაიეთია;<sup>56</sup> ჰამდალლაჰ ყაზვინი კი აზნიკის ციხეს რუმს მიათვლის,<sup>57</sup> ხოლო ვალაშკერტის (Valāsjird) ციხე-ქალაქს დიდ სომხეთში ანუ ხლათის თუმანში ათავსებს.<sup>58</sup> თუ სპარსელ გეოგრაფოსთან ასახული ვითარება თანადროუ-

<sup>46</sup> ჟამთააღმწერელი 1959, 311-312.

<sup>47</sup> შდრ. ატლასი 2003, 30-33.

<sup>48</sup> ჟამთააღმწერელი 1959, 213-214; ჯაფარიძე 1995, 190-193.

<sup>49</sup> დარჩიაშვილი 2010, 154.

<sup>50</sup> ჯაფარიძე 1995, 171; დარჩიაშვილი 2010, 60-61.

<sup>51</sup> ан-Насави 1996, 241; იაკუთი 1964, 36; ჟამთააღმწერელი 1959, 186; ჯაფარიძე 1995, 171.

<sup>52</sup> ჟამთააღმწერელი 1959, 212.

<sup>53</sup> Киракос Гандзакечи 1976, 166-167.

<sup>54</sup> Галстян 1962, 34.

<sup>55</sup> ჯავახიშვილი 1982, 96.

<sup>56</sup> Рашид ад-Дин 1971, 271.

<sup>57</sup> Hamd-Allāh Qazwīn 1919, 96.

<sup>58</sup> იქვე, 101.

ლია, გამოდის, რომ აბნიკი (თუკი ოდესმე ეკუთვნოდა საქართველოს) და ვალაშკერტი საქართველოს სამეფოდან თავის უნინდელ მფლობელებს დაბრუნებია. აბნიკის მხარე რუმს, ალბათ, იმ დროს გადაეცა, როდესაც, ალ-ახარის სიტყვით, „ჩობანმა მთელი მსოფლიო დაიმორჩილა“ და „რუმი დამირ-ტაშს მისცა...“<sup>59</sup> საინტერესოა, რომ სპარსელი გეოგრაფოსის მიხედვით, რუმის ოლქი ემიჯნება საქართველოს, მაშინ როცა ხლათსა და საქართველოს საერთო საზღვარი აღარ აქვთ.<sup>60</sup> მართლაც, სურბმარი და, მასთან ერთად, შესაძლებელია, ყალზევანიც, ადარბაიჯანის ნახჭევანის დუმანს ეკუთვნოდა.<sup>61</sup> არაქსის მარჯვენა სანაპიროსთან ერთად საქართველო კარგავს მარცხენა სანაპიროსაც – დვინსა და შარურის მხარეს.<sup>62</sup> უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს ცვლილებები მონღოლთა ინიციატივით ხდება; ისინი ეწინააღმდეგებიან საქართველოს საზღვრების გაფართოებას სამხრეთისკენ, თანაც უპირატესობას ახლად გამაჰმადიანებული ილხანთა კარი ისევ და ისევ მაჰმადიან ქვეშევრდომებს აძლევს. ილხანთა დაინტერესებას ბასიანისადმი ჰამდალლაჰ ყაზვინის კიდევ ერთი ცნობა მოწმობს, აბნიკის ციხე-ქალაქს რომ შეეხება: „ის შეიხ ჰასანმა, ჰაჯი ტულაი სუტაის ძემ ააგო, ხოლო ემირ შეიხ ჰასან ჩუჰანმა ქალაქი ნანგრევებად აქცია“.<sup>63</sup> როგორც ჩანს, ლაპარაკია XIV ს-ის 30-იან წწ. საყაენოში მიმდინარე შიდაფეოდალური ბრძოლების ერთ-ერთ ეპიზოდზე, რომელშიც ჩობან ნოინისა და ხაჯი სატაის შთამომავლები უპირისპირდებოდნენ<sup>64</sup> და რომელიც ბასიანში გათამაშდა. ისიც საინტერესოა, რომ ცნობილი ჩობან-ქეფრუს აგება, ასევე, „ჩობანიანთა საგვარეულოს ერთ-ერთ მელიქს“ მიენერებოდა.<sup>65</sup>

ჩრდილოეთ ბასიანი სამცხე-საათაბაგოსა და, მამასაღამე, საქართველოს შემადგენლობაში რჩებოდა. თურქ ავტორთა შრომებიდან ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ბასიანი XV საუკუნის II ნახევრიდან ჯერ უზუნ-ჰასანის თეთრბატკნიანებს, ხოლო შემდეგ ყარა-იუსუფის შთამო-

---

<sup>59</sup> ал-Ахари 1984, 104.

<sup>60</sup> Hamd-Allāh Qazwīn 1919, 95, 100.

<sup>61</sup> იქვე, 90.

<sup>62</sup> ал-Ахари 1984, 115.

<sup>63</sup> Hamd-Allāh Qazwīn 1919, 96.

<sup>64</sup> ал-Ахари 1984, 113-119.

<sup>65</sup> ევლია ჩელები 1971, 210.



მავალ შავბატკნიანებს ეპყრათ.<sup>66</sup> მაგრამ უზუნ-ჰასანის თანამედროვე ბასიანელები თავის სტატუსს განსხვავებულად აღიქვამდნენ: 1477 წლით დათარიღებულ ერთ სომხურ ანდერძ-მინანერში ნათქვამია, რომ „დაინერა ეს სახარება ... ბასიანის გავარში, სოფელში, რომელსაც ჰქვია ეგეპატი, სასტიკ, უკეთურ დროში... [ნიგნი დაინერა] საქართველოში ბაგრატის მეფობისას, ყორყორეს ათაბაგობისას ... უზუნ ჰასანის დროს“.<sup>67</sup> მაშასადამე, ბასიანის მკვიდრთ თავისი ქვეყანა საქართველოს საზღვრებში წარმოედგინათ, სიუზერენებად – საქართველოს მეფე და სამცხის ათაბაგი, უზუნაეს ხელმწიფედ – უზუნ-ჰასანი. სულ მალე ათაბაგები ისე მომძლავრდნენ, რომ არათუ ბასიანის შენარჩუნებას, არზრუმის დაპატრონებასაც კი ცდილობენ.<sup>68</sup> ამგვარი ვითარება XVI ს-ის I ნახევრამდე გრძელდებოდა. 1530-იან წლებში შედგენილი ერთი თურქული დოკუმენტის მიხედვით, „გზა საქართველოს ქვეყნისაკენ ბინგიოლის სახელით ცნობილი იალალიდან გადის ბასიანის დაბლობზე, ავნიქის ციხის მარცხნივ, ჩობანის ხიდის ახლოს, შეიძლება თვითონ ჩობანის ხიდზე გავლითაც... საქართველოს ტერიტორიაზე ხსენებული ბასიანის ოლქში შესვლისას მარჯვნივ დაბლობი გხვდება. მის მარჯვნივ კი ყიზილბაშთა ქვეყანა იგი კალიზმანად წოდებული ადგილის პირისპირაა“.<sup>69</sup> მაშასადამე, საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი საზღვარი კვლავ არაქსის ზემო წელზე იდო; „გამშვები პუნქტის“ როლს ჩობან-ქოფრუ ასრულებდა (სამხრეთ ბასიანიდან შემომავალი გზა), ხოლო გზებს, როგორც ჩანს, ამავე დოკუმენტში დასახელებული ქუფისა და საფნიქის ციხეები<sup>70</sup> სდარაჯობდა.<sup>71</sup> მიწათმფლობელობაც აქ ქართული ყოფილა – მამულებს ყანდურალი (დოლენჯიშვილი), აზონის ძეები და ჯაყელები ფლობდნენ.<sup>72</sup> ყანდურალის მამული, არზრუმის იჯმალ დავთრის მიხედვით, მდებარეობდა ზივინის ნაჰიფეში (ქვემო ბასიანი, ხორასან-მიჯნაკერტის მხარე), სოფ.

<sup>66</sup> ევლია ჩელები 1971, 208.

<sup>67</sup> აბდალაძე 1978, 89-90.

<sup>68</sup> იქვე, 99.

<sup>69</sup> აბულაძე 1983, 53-54.

<sup>70</sup> ლოკალიზაცია უცნობია – აბულაძე 1983, 64-65, შენ. 69-70.

<sup>71</sup> აბულაძე 1983, 53-54.

<sup>72</sup> იქვე, 53-54.

მანალახეთში;<sup>73</sup> მაშასადამე, მთელი ჩრდილოეთ ბასიანი საქართველოს (სამცხე-საათაბაგოს) კუთვნილებაა.<sup>74</sup>

პოლიტიკური გეოგრაფიის დანვრილებითმა შესწავლამ ცხადყო, რომ ვალაშკერტის საეპისკოპოსო იმ საზღვრებში, როგორც ის სამცხე-საათაბაგოს მღვდელმთავართა ნუსხაშია წარმოდგენილი, ქართულ მონარქიაში XIII საუკუნის 30-70-იან წლებში არსებობდა. მაგრამ ზემოთ დავინახეთ, რომ მისი ისტორია გაცილებით ადრე დაიწყო. ქართული ეპარქიის დაარსება საქართველოს საზღვრებს მიღმა სავსებით დასაშვებია; ამის მაგალითად შეიძლება ითქვას, ჩრდილოეთ კავკასიაც დაგვესახელებინა. თუმცა ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ იმ დროს, როდესაც ჩრდილოეთ კავკასიის აღმოსავლეთ ნაწილში, დაღესტანში, მცხეთის იურისდიქციამ საკმაოდ ადრე დაიწყო გავრცელება, რაც, საბოლოოდ, საქართველოს ეკლესიაში შემომავალი ხუნძთა საკათალიკოსოს შექმნით დასრულდა, დასავლეთ სექტორში, კერძოდ კი ალანთა სამეფოში, სადაც ბერძნულ სახელმწიფოსაც და ეკლესიასაც სისხლხორცეული ინტერესები ჰქონდა, ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის მესვეურნი მხოლოდ და მხოლოდ კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოს მწედ გამოდიოდნენ.

სულ სხვა ვითარება იყო საქართველოს სამხრეთ საზღვრებზე, სადაც სომხურ თუ სომეთისგან მიტაცებულ ქართულ მიწებზე უკვე IV საუკუნეში არსებობდა უძველესი სომხური საეპისკოპოსოები: ტაო-ტაიქის, ბასიანის, ვანანდის, ბაგრევანდისა და არშარუნიქის.<sup>75</sup> სომხეთში საეპისკოპოსოთა საზღვრები, როგორც წესი, სანახარაროებს ემთხვეოდა,<sup>76</sup> თუმცა გარკვეულ ცვლილებებს მაინც განიცდიდა: ხან ბასიანი ორ ეპარქიად იყოფოდა, ხან მეზობელ ვანანდის,<sup>77</sup> ან მარდალის პროვინციებთან ერთ ეპარქიას ქმნიდა;<sup>78</sup> VI საუკუნის შუა ხანებისათვის ბაგრევანდისა და არშარუნიქის საეკლესიო ოლქი ორ დამოუკიდებელ საეპისკოპოსოდ (ბაგრევანდის და არშარუნიქის) გაიყო.<sup>79</sup> ცვლილებები სომხურ საეკლეს-

---

<sup>73</sup> აბულაძე 1983, 65, შენ. 70.

<sup>74</sup> შდრ. ატლასი 2003, 36-40, 42.

<sup>75</sup> ფავსტოს ბუზანდი 1953, 83, 204, 207; Адоиц 1971, 345.

<sup>76</sup> Адоиц 1971, 322-370; Hewsen 2001, 75-80.

<sup>77</sup> ფავსტოს ბუზანდი 1953, 208.

<sup>78</sup> Адоиц 1971, 332-333.

<sup>79</sup> იქვე, 331.

სიო გეოგრაფიაში უფრო გვიანაც შეინიშნება. 1456 წლის მინაწერიდან ირკვევა, რომ ბასიანი და ოლთისის თემი ერთ ეპარქიად ერთიანდებოდა და მთავარეპისკოპოსი განაგებდა.<sup>80</sup>

მართალია, სომხურმა ეკლესიამ უარყო ქალკედონის კრების დადგენილება, მაგრამ იქ დიოფიზიტობა მაინც იკვალავდა გზას, განსაკუთრებით კი მავრიკე და ჰერაკლე კეისრების აღმოსავლური ომების შედეგად. მართლმადიდებლური თემები ქალკედონიზმისკენ მიდრეკილ სომეხ მამამთავრებს – ეპისკოპოსებს და კათალიკოსს – ემორჩილებოდნენ. VIII საუკუნის დასაწყისში სომხური ეკლესია საბოლოოდ გაემიჯნა დიოფიზიტობას და კავკასიაში მონოფიზიტობის ჭეშმარიტ ბურჯად გადაიქცა.<sup>81</sup> როგორი იყო ამის შემდეგ სომეხ დიოფიზიტთა საეკლესიო ორგანიზაცია, წყაროებიდან არ ჩანს. ბიზანტიელთა ე.წ. მეორე ექსპანსიის (X ს.-ის ბოლო – XI ს.) შემდეგ ისინი ბერძნულ ეკლესიას ექვემდებარებიან.<sup>82</sup> ვრცელდებოდა თუ არა ტაოსა და ჩრდილოეთ სომხეთში ქართული ეკლესიის იურისდიქცია? ტაოს მაგალითიდან კარგად ჩანს, რომ ქართული ეპარქიები (იშხანი, ბანა) ამ მხარეში მხოლოდ მას შემდეგ შეიქმნა, რაც ის ქართულ პოლიტიკურ და კულტურულ სივრცეში მოექცა.<sup>83</sup> ჩრდილოეთ სომხეთშიც ქართული ეპარქიები (ანისი, ყარსი) ქართველთა პოლიტიკური ბატონობის დამყარებასა და ქართული თუ ქართულენოვანი მრევლის გაჩენასთან ერთად იქმნება.<sup>84</sup> საფიქრებელია, რომ ვალაშკერტის საეპისკოპოსოში შემავალ პროვინციებზეც ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური და საეკლესიო იურისდიქციის გავრცელება თანმდევი პროცესებია.

ამათგან ყველაზე ადრე, როგორც დავინახეთ, ქართველმა ბაგრატიონებმა ჩრდილოეთ ბასიანი შემოიმტკიცეს. მისი შემოერთება კეისრის დასტურით მოხდა; საეკლესიო ინკორპორაციაც, შესაძლოა, ბერძნულ ეკლესიასთან მოლაპარაკებით გადაწყდა. სავარაუდოდ, ის თავიდან ბანელ ეპისკოპოსს დაექვემდებარა. ბიზანტია-სახალიფოს ომების შედეგად

<sup>80</sup> აბდალაძე 1978, 75.

<sup>81</sup> Арутюнова-Фиданиян 2010, 8-9.

<sup>82</sup> იქვე, 11-13.

<sup>83</sup> ჭეიშვილი 2007, 109-116.

<sup>84</sup> ჭეიშვილი 2013.

ბასიანი აოხრებული და თითქმის გაუკაცრიელებული ყოფილა,<sup>85</sup> რაც, გარკვეულწილად, ნოყიერ ნიადაგს ქმნიდა იქ ქართული ელემენტის ხელახლა შეღწევისათვის და მხარის რენაციონალიზაციისათვის. ქართული საეკლესიო-კულტურული ტრადიციების განმტკიცება სომხური ეკლესიის მძაფრ წინააღმდეგობას აწყდებოდა. დამახასიათებელია ასოლიკის ცნობა იოანე ვარდაპეტზე (X ს-ის უკანასკნელი მესამედი), „ქრისტეს ჯვრისმტვირთელზე“, „რომელმაც უძლური სიტყვით და დიდი მეცნიერებით ამხილა წმიდა წერილთა უვიცობა. ის მოკვდა გაცოფებული ქართველთა ტომისაგან მახვილით და დაეფლა ვანში, რომელსაც აკსიგომი ეწოდება“.<sup>86</sup> ბასიანში სამისიონერო მოღვაწეობის წარმატებისთვის მნიშვნელოვანი იყო დამოუკიდებელი საეპისკოპოსოს დაარსება; მწყემსმთავართა ერთ-ერთ უმთავრეს მოვალეობას ხომ „მოუქცეველთა“ მოქცევა და „ქრისტეს სარწმუნოებასა ზედა“ „განმტკიცება“, „სამწყსოთა თუსთა“ „სწავლა“ და „წურთნა“ და ეკლესიათა აღშენება წარმოადგენდა.<sup>87</sup> ზაქარია ვალაშკერტელის (ტაოელი დაფანჩულების წარმომადგენელი და დავით კურაპალატის აღზრდილი) მოღვაწეობა და შემოქმედება<sup>88</sup> კარგად წარმოაჩენს იმ ეროვნულ-სარწმუნოებრივ სულისკვეთებას, რომელიც ეპარქიაში სუფევდა. ქართული სახელმწიფოს სწორი პოლიტიკის შედეგი იყო ისიც, რომ ბიზანტიის უღელქვეშ მოქცეული ბასიანის მოსახლეობა კეისართან დაპირისპირებული ქართველი მეფის ერთგული რჩებოდა.<sup>89</sup>

ზემოთ დავინახეთ, რომ XI ს-ის 20-იანი წლების დასაწყისისათვის ვალაშკერტის საეპისკოპოსო უკვე არსებობდა. 1001 წელს ამ მხარეს, დავით კურაპალატის სხვა სამფლობელოებთან ერთად, ბიზანტიელები დაეუფლნენ და იქ ბერძნული ეკლესია გაბატონდა. ამდენად, ვალაშკერტის ეპარქიის შექმნა X საუკუნით, უფრო კი 60-70-იანი წლებით უნდა დათარიღდეს.<sup>90</sup> დავით III კურაპალატის, „ძლიერისა და ღვთის მსახურისა მეფისა“ და „მართლმადიდებლობისა თვალისა“,<sup>91</sup> ზეობაში ახალი საეპის-

---

<sup>85</sup> ყაუხჩიშვილი 1952, 260-263.

<sup>86</sup> ალექსიძე 1975, 234; ასოლიკი 1864, 129.

<sup>87</sup> ცხორებაჲ შიოძის და ევაგრესი 1963, 222.

<sup>88</sup> მეტრეველი 1996, 145-195.

<sup>89</sup> არისტაკეს ლასტივერტეცი 1974, 45.

<sup>90</sup> შდრ. ინგოროყვა 1954, 68.

<sup>91</sup> ჟორდანიას 1892, 108.

კოპოსოს დაარსება და აქტიური საეკლესიო პოლიტიკის გატარება „ურ-ნმუნო“ სომხებით დასახლებულ ბასიანში მოულოდნელი არ უნდა იყოს; მით უფრო, რომ იმდროინდელი ქართული საზოგადოების დამოკიდებულება სომხური აღმსარებლობისადმი მეტად ნეგატიური იყო.<sup>92</sup>

„ზემო ქვეყნების“ შემოერთება და იქ ქართველი მოახალშენეების გამოჩენა<sup>93</sup> ახლად შემოერთებული ტერიტორიების საეკლესიო მოწყობის აუცილებლობასა და ვალაშკერტის საეპისკოპოსოს საზღვრების გაფართოებასაც განაპირობებდა. 979 წლისთვის „ზემო ქვეყნების“ დიდი ნაწილი, ჰარქისა და აპაჰუნიქის გარდა, უშუალოდ ექვემდებარებოდა ბიზანტიელთა კონტროლს.<sup>94</sup> საინტერესოა, ვრცელდებოდა თუ არა მათზე ბერძნული საეკლესიო წეს-წყობილება და ბერძნული ეპაქიების არსებობის შემთხვევაში როგორი იქნებოდა მათი სტატუსი ტაოს სამეფოში; სამწუხაროდ, ჩვენს ხელთ არსებულ წყაროებიდან ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა შეუძლებელია.

უკანასკნელ დროს გამოითქვა მოსაზრება, რომ აქ არსებობდა ტაოს, იმავე ვალაშკერტის, სამამთავრო ანუ სამიტროპოლიტო, რომლის მეთაურს „ზემო ქვეყნების“ სხვა ეპისკოპოსები ექვემდებარებოდნენ.<sup>95</sup> XI საუკუნის ანდერძ-მინაწერებში ვალაშკერტელი ეპისკოპოსის „მამამთავრობით“ მოხსენიება<sup>96</sup> საამისო მყარ არგუმენტად ვერ გამოდგება – X-XIII საუკუნეთა ქართულ ტექსტებზე დაკვირვებამ დაგვარწმუნა, რომ „მამამთავარი“ შეიძლებოდა ყოფილიყო ბიჭვინტის (აფხაზეთის) კათალიკოზი (?),<sup>97</sup> ქართლის მთავარეპისკოპოსი,<sup>98</sup> ესა თუ ის მოქმედი თუ ბერად შემდგარი ეპისკოპოსი,<sup>99</sup> მონასტრის წინამძღვარი<sup>100</sup> ან რომელიმე ღირშესან-

<sup>92</sup> Асохик 1864, 193.

<sup>93</sup> შდრ. მეტრეველი 1996, 190; მიტროპოლიტი ანანია 2011, 110-113.

<sup>94</sup> Юзбашян 1988, 136-137.

<sup>95</sup> მიტროპოლიტი ანანია 2011: 110, 116-118, 123-127, 130-132.

<sup>96</sup> ჟორდანია 1892, 155, 168, 170; მეტრეველი 1996, 150-151.

<sup>97</sup> სილოგავა 1980, 142.

<sup>98</sup> დოლიძე 1965, 36.

<sup>99</sup> გიორგი მერჩულე 1963, 307; დოლიძე 1965, 49; ბერძენიშვილი 2006, 294; მეტრეველი 1996, 168, შენ. 2.

<sup>100</sup> ჟორდანია 1892, 115-116.

იშნავი ბერი;<sup>101</sup> ამიტომ ზაქარია ვალაშკერტელის მამამთავრობა უფრო საპატიო წოდება უნდა ყოფილიყო,<sup>102</sup> ვიდრე სამიტროპოლიტო ოლქისა და მასში შემავალი საეპისკოპოსოების მეთაურობა. არც ის იყო აუცილებელი, რომ „ტაოს დამოუკიდებელ სახელმწიფოს“ მაინცდამაინც თავისი საეკლესიო-ადმინისტრაციული ოლქი, სამიტროპოლიტო ჰქონოდა. ქართლისა და მესხეთის საეკლესიო გეოგრაფიის ერთ-ერთ თავისებურებას სწორედ ის წარმოადგენდა, რომ, საეკლესიო ოლქები, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, არასდროს ემთხვეოდა ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყნებს, პოლიტიკურ და მსხვილ ადმინისტრაციულ ერთეულებს ან კიდევ ფეოდალურ სენიორიებს; კერძოდ, იმიერტაო, დავით კურაპალატის სამფლობელოების მთავარი ბირთვი, იმიერტაოში მდებარე ორ საეკლესიო ცენტრს – იშხანსა და ბანას შორის იყო განაწილებული.<sup>103</sup> ამრიგად, თეზა ტაოს (ვალაშკერტის) სამამამთავროს შესახებ დამატებით დასაბუთებას მოითხოვს.

აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს საეპისკოპოსო ცენტრის ლოკალიზაციაც. მკვლევართა ნაწილს ის ყალზევანში ეგულება და ჩანგლის ეკლესიასთან აიგივებს.<sup>104</sup> ამგვარ გაიგივებას ის გარემოება ეწინააღმდეგება, რომ ყალზევანის თემი, „სამცხე-საათაბაგოს მწყემსმთავართა ნუსხის“ მიხედვით, კარელის საეპისკოპოსოში შედიოდა: „კარელის სამწყსო: სულა კარი და კოლისა და ოლთისის სამზღურის გარდამოღმა გაგჩევანი და კალზევანი“.<sup>105</sup> ნაკლებსარწმუნოა, რომ საეპისკოპოსო კათედრა საეპისკოპოსოს საზღვრებს მიღმა ყოფილიყო – ასეთ პრაქტიკას, სამთავროს გამოკლებით, საქართველოს საეკლესიო გეოგრაფია არ იცნობს.<sup>106</sup>

მკვლევართა მეორე ნაწილი მას სომხეთის კარგად ცნობილ ქალაქ ვალაშკერტ//ალაშკერტში ათავსებს და მის დაარსებას დავით კურაპალატის მოღვაწეობას უკავშირებს,<sup>107</sup> მაგრამ ამ თვალსაზრისის გასაზიარე-

---

<sup>101</sup> მეტრეველი 1996, 168.

<sup>102</sup> იქვე, 168.

<sup>103</sup> დოლიძე 1970, 245; ატლასი 2003, 55.

<sup>104</sup> ზაქარაძე 1885, 150, შენ; თაყაიშვილი 1991, 382; Бериძე 1981, 186-187; ალექსიძე 1978, 105.

<sup>105</sup> დოლიძე 1970, 245.

<sup>106</sup> ატლასი 2003, 55.

<sup>107</sup> ფორდანი 1892, 155; არისტაკეს ლასტივერტეცი 1974, 152-153;

ბლად ქრონოლოგიური დაბრკოლება არსებობს – როგორც წყაროები გვამცნობს, ეს მხარე ქართულ სამყაროს მხოლოდ XIII ს-ის 30-იან წლებში დაუკავშირდა (იხ. ზემოთ).

სწორი უნდა იყოს ნ. ადონცის დაკვირვება (რომელიც შემდეგ ე. თაყაიშვილმა და კ. იუზბაშიანმა გაიზიარეს), რომ ვალაშკერტი, სადაც ქართველთა ეპისკოპოსი იჯდა, მერმინდელი ჰასან-ყალაა ბასიანის ოლქში.<sup>108</sup> სამწუხაროდ, არც ადონცს და არც თაყაიშვილს თავისი შეხედულების დამამტკიცებელი რაიმე არგუმენტი არ მოჰყავთ.

საეპისკოპოსო ცენტრის ბასიანში ლოკალიზაციას მხარს უჭერს ვალაშკერტის საეპისკოპოსოს ჩამოყალიბების ქრონოლოგია და გეოგრაფია. ის ფაქტიც, რომ კარინ-ბასიანის საზღვარზე დაბანაკებულ კეისარს მინცდამანც ზაქარია ვალაშკერტელი ხვდება,<sup>109</sup> იმაზე უნდა მიაინშნებდეს, რომ მისი კათედრა საზღვართან ახლოს მდებარეობდა.

ვალარშაკერტი-ჰასან-ყალა, ანუ ვალარშავანი, ბასიანის „დიდ და-ბას“ წარმოადგენდა.<sup>110</sup> ის იმდენად მნიშვნელოვანი ცენტრი ყოფილა, რომ მისი ქვეყანა ბასიანის სინონიმადაც გამოდიოდა ხოლმე.<sup>111</sup> სომეხთ მეთრონიენი ციხე-ქალაქის მდებარეობას არაქსისა და მურწის შეერთების ადგილას უჩვენებენ და ხან ვალარშავანად, ხან კი ბოლორაპ-აჰაკად მოიხსენებენ.<sup>112</sup> სხვა ავტორები მას ბოლონის ციხეს,<sup>113</sup> ბოლოს ციხეს // ბოლოსტიკეს,<sup>114</sup> ფასიანს<sup>115</sup> ან ბასიანს<sup>116</sup> უწოდებენ. ნ. ადონცის თანახმად, ბოლონის ციხემ სახელი მას მერე შეიცვალა, რაც ის სპარსეთის მეფე ვალარშმა (484-488 წწ.) საგანგებოდ გაამაგრა.<sup>117</sup> სომხური

---

აბდალაძე 1988, 110-111; მეტრეველი 1996, 190; ატლასი 2003, 55; Арутюнова-Фиданиян 2010, 14.

<sup>108</sup> Адонц 1971, 24 და იქვე, შენ. 2; Такайшвили 1952: 23-24; Юзбашян 1968; ჭეიშვილი 1997, 362.

<sup>109</sup> არისტაკეს ლასტივერტეცი 1974, 45.

<sup>110</sup> იქვე, 72.

<sup>111</sup> ცაგარეიშვილი 1975, 159.

<sup>112</sup> Sebeos 1999, 11; მოვსეს ხორენაცი 1984, 153.

<sup>113</sup> ყაუხჩიშვილი 1965, 52, 56.

<sup>114</sup> ისტორიანი და აზმანი 1959, 96.

<sup>115</sup> ყაუხჩიშვილი 1952, 133, 146.

<sup>116</sup> ვახუშტი 1997, 140.

<sup>117</sup> Адонц 1971, 24-25.

საისტორიო ტრადიციით კი „ვალარშავანი“ სომხეთის ნახევრად მითიური მეფის, ვალარშისგან წარმომავლობდა.<sup>118</sup> ვალარშის სახელთანა დაკავშირებული „ვალარშაკერტი“ და „ვალარშაპატი“. მართალია, სამივე ტოპონიმი სრულიად გარკვეულ ადგილებს მიემართებოდა, მაგრამ მათი აღრევაც შეინიშნება: ასოლიკის „ისტორიაში“ ვალარშაკერტი და ვალარშაპატი პარალელურად იხმარება.<sup>119</sup> ვალარშავანის მრავალგვარი სახელდება და ვალარშთან დაკავშირებული გეოგრაფიული სახელების მონაცვლეობა გვაფიქრებინებს (ნ. ადონცისა და ე. თაყაიშვილის კვალდაკვალ), რომ ვალარშავანი გარკვეულ დროს და გარკვეულ წრეებში ვალაშკერტ-ვალარშაკერტად გამოითქმოდა.

არსებობს ერთი სომხური წყარო და მისი ძველი ქართული თარგმანი, რომელიც, თითქოს, ვალარშავან-ვალშკერტის იგივეობის სასარგებლოდ მეტყველებს. მხედველობაში მაქვს VII-VIII საუკუნეების ჰაგიოგრაფიული ძეგლი „სიტყუანი წამებისათვის წმიდისა ოსკისი და მოყუასთა მისთაი“,<sup>120</sup> რომლის მოკლე შინაარსი ამგვარია: წმ. ოსკი (ქრივსი) და მისი მიმდევრები დასავლეთ ბაგრევანდში, წალკეში, მოწესებდნენ; სომეხთა მეფის შიშით მათ თავი შეაფარეს შჯარაბაშხის, უკეთ, ჯრაბაშხის მთას, მაგრამ წარმართებმა მიაგნეს მათ და „მონყუდნეს მახჯლითა“. გადარჩნენ მხოლოდ ორნი, რომელნიც გაეცალნენ იქაურობას და „წარვიდენ დასავალით კერძო, ძირსა მთისა მის, და პოვეს ადგილი კეთილად შეზავებული მახლობელად ველისა პირსა, რომლისაგან გამოდიოდეს წყარონი მრავალნი“. წმინდა მოწესენი იქვე გარდაიცვალნენ და დაიკრძალნენ. „ხოლო მცირედთა ჟამთა შემდგომად ადგილი იგი ალაშქნეს მონასტერი ვალაშის მიერ მეფისა, და მუნ დააშენა ძმ თვისი, კეთილად შეზავებისათვის მის ადგილსა, და უწოდა ადგილსა მას ვალაშკერტი სახელად თვისსა“. „სიტყუანის“ დასასრულს განმარტებულია, რომ ჯრაბახტ // ჯრაბაშხს, წმინდა მონამის სუქიასის სახელის მიხედვით, სუკავის მთა ეწოდა და „დღენდელად დღემდე მინაჲ ორთაჲვე მათ ადგილთაჲ საკურნებელად სენთა არს“.<sup>121</sup> ასოლიკს სუკავის მთა ბაგრევანდის დასავლეთით ეგულება,<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> მოვსეს ხორენაცი 1984, 153.

<sup>119</sup> Асохик 1864, 192.

<sup>120</sup> აბულაძე 1944, 0126-0131, 9-21.

<sup>121</sup> აბულაძე 1944, 21; Адонц 1971, 311, შენ. 1.

<sup>122</sup> Асохик 1864, 195.



ხოლო ჰაკობ კარნეცი მას ქოსე-დალთან აიგივებს.<sup>123</sup> ეს იდენტიფიკაცია გაზიარებულია სპეციალურ ლიტერატურაში.<sup>124</sup> თუ ნაწარმოების გეოგრაფია აღრეული არაა, მაშინ გამოდის, რომ ჯრაბაშხ-სუკავის მთის ანუ ქოსე-დალის დასავლეთით წასული ახალგაზრდა ბერები არაქსის ხეობაში გადასულან; შესაბამისად, აქვეა საძიებელი მეფე ვალარშის მიერ დაარსებული „ავანი“, ე.ი. სოფელი, დაბა, დასახლებული ადგილი (რაც ქართველმა მთარგმნელმა „მონასტრად“ გაიაზრა), ვალაშკერტი. ახლა თუ გავიხსენებთ, რომ იმავე მეფეს არაქსის ხეობაში, ბასიანში, დაბა ვალარშავანი ჰქონდა დაარსებული (იხ. ზემოთ), ვალაშკერტსა და ვალარშავანს შორის ტოლობის ნიშნის დასმა აღარ გაჭირდება (ვალარშავანი, რომელ არს ვალარშაკერტი – ასეთი იყო, ჩანს, ანონიმი ჰაგიოგრაფის გეოგრაფიული ფორმულა). ჩვენს ტექსტში „ვალაშკერტი“, „ვალარშაკერტის“ რედუქციული ფორმა, გვაქვს დამონმებული. ეს ფაქტი იმითაა საყურადღებო, რომ სომხური საისტორიო ტექსტების მიხედვით, „(ვ)ალაშკერტის“ გამოჩენა და „ვალარშაკერტის“ გამოდევნა ამაზე ბევრად გვიანი მოვლენაა.<sup>125</sup> აქედან გამომდინარე, ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ვალარშავანი ვალაშკერტად სომეხი დიოფიზიტებისა და ქართველების მიერ მოიხსენებოდა?

ვალაშკერტში (Վաղարշապատ) ყოფილა ნერსე სომეხთა კათალიკოსის მიერ ყოვლადწმინდა ღმრთისმშობლის სახელზე აგებული ეკლესია.<sup>126</sup> თუ ვალაშკერტი მართლაც მერმინდელი ვალარშავან-ჰასან-ყალაა,<sup>127</sup> მაშინ ეს საყდარი შეიძლებოდა ქცეულიყო ქართულ საეპისკოპოსო ცენტრად – ქართველები დიდი პატივით ეპყრობოდნენ დიოფიზიტობის ბურ-

<sup>123</sup> ჰაკობ კარნეცი, 47-48.

<sup>124</sup> Асохик 1864, 195, შენ. 2; Երեմյան 1963, 81; Hewsen 2001, 63.

<sup>125</sup> „ალაშკერტი“ პირველად XII ს-ის ისტორიკოსთან, ფსევდოშაპუჰთანაა დადასტურებული (ცაგარეიშვილი 1975, 159). სტეფანოს ორბელიანი (XIII ს.) „ვალარშაკერტს“ ხმარობს (1978, 126), ხოლო მხითარ აირივანეცი (XIV ს.) – „ვალაშკერტს“ (1990, 81). თოვმა მენოფეტთან (XV ს.) ორივე ფორმაა დადასტურებული (1987, 53, 70); ჰაკობ კარნეცის (XVII ს.) დროს კი „ალაშკერტი“ საყოველთაოდ დამკვიდრებული სახელწოდება ყოფილა, „ვალარშაკერტი“ კი ლიტერატურულ ტრადიციას შემორჩა მხოლოდ (გვ. 48).

<sup>126</sup> იოანე მამიკონიანი 1832, 55.

<sup>127</sup> Адонц 1971, 24; შდრ. Арутюнова-Фиданян 2010, 14.

ჯად ცნობილი ნერსე კათალიკოსის სახელს და მის მიერ აღმართულ ტაძრებს ახალ სულს შთაბერავდნენ ხოლმე.<sup>128</sup> ვალაშკერტ-ჰასან-ყალაში რომ მართლაც უნდა არსებებულიყო დიოფიზიტური კათედრა, ეს ბიზანტიური საეპისკოპოსო ნუსხებიდანაც ჩანს. X (= III) ნოტიციაში ლაზიკის ტრაპეზუნტს დაქვემდებარებულ კათედრებს შორის დასახელებულია ფასიანის საეპისკოპოსოც.<sup>129</sup> ფასიანის, იმავე პასენის ანუ ჰასან-ყალას კათედრა<sup>130</sup> სხვა ნუსხებში არ იხსენიება. X ნოტიციაც საკმაოდ გვიანდელია – მის განმარტებებში ალექსი I კომნენოსი (1081-1118 წწ.) და ისააკ II ანგელოსი (1185-1195 წწ.) ფიგურირებენ.<sup>131</sup> ბიზანტიურ ეკთესისებში ფასიანის კათედრის გაჩენა კარგად ესადაგება XI საუკუნის 20-იან წლებში განვითარებულ მოვლენებს – ზაქარია ვალაშკერტელის, რომლის მოღვაწეობა ეპარქიაში დისკომფორტს უქმნიდა ბერძნულ სახელმწიფოსაც და ეკლესიასაც, გადასახლებითა თუ სიკვდილით დასჯით ბიზანტიელები ბასიანში აუქმებენ ქართულ სამწყსოს და მას კონსტანტინოპოლს უქვემდებარებენ.<sup>132</sup> ბასიანის პოლიტიკური და საეკლესიო ინკორპორაცია იმპერიაში არ უნდა იყოს მოულოდნელი: სახელმწიფოს მსგავსად, ბიზანტიის ეკლესიაც საეკლესიო კანონებზე მაღლა, ზოგჯერ, იმპერიულ ამბიციებს აყენებდა და სხვა ეკლესიათა კუთვნილი ტერიტორიების მიტაცებასაც არ თაკილობდა. ამის კარგი მაგალითი ისევ საქართველოა: მას შემდეგ, რაც XI ს-ის 30-იან წლებში ბიზანტიელებმა აფხაზეთის ერთი ნაწილი, ანაკოფია, დაიპყრეს, ის უმალ ბერძნულ ეკლესიას დაუქვემდებარეს, რასაც მოწმობს ახალ ათონთან (ძველ ანაკოფიასთან), ივერიის მთაზე აღმოჩენილი ბერძნული ლაპიდარული წარწერები.<sup>133</sup>

შეიცვალა საეკლესიო გეოგრაფიაც: თუ ქართულ სახელმწიფოში, მცხეთის ტახტს დაქვემდებარებულ ბასიანში მხოლოდ ერთი საეპისკოპოსო საყდარი არსებობდა, ბიზანტიის იმპერიაში ბერძნულ ეკლესიის ბატონობის პირობებში სულ მცირე სამი კათედრა გაჩნდა: ფასიანის, ან-

---

<sup>128</sup> გიორგი მერჩულე 1963, 265, 274.

<sup>129</sup> ყაუხჩიშვილი 1952, 133, 146.

<sup>130</sup> შდრ. Арутюнова-Фиданиян 2010, 11.

<sup>131</sup> ყაუხჩიშვილი 1952, 146.

<sup>132</sup> აბდლაძე 1988,124-125; მიტროპოლიტი ანანია 2011, 126, 128; შდრ. მეტრეველი 1996, 191.

<sup>133</sup> ყაუხჩიშვილი 2004, 68-72.

დოკისა და ორდორუსი, რომლებიც ტრაპიზონისა და თეოდოსიუპოლის სამიტროპოლიტოებს ემორჩილებოდა.<sup>134</sup>

ტრაპიზონის მიტროპოლიაში საკავის საეპისკოპოსოც შედიოდა.<sup>135</sup> საკავი ანუ სუკავეთი ბაგრევანდის ოლქში, ვალაშკერტის ჩრდილოეთით მდებარეობდა.<sup>136</sup> ამ საკრალურ სივრცეს უკავშირდებოდა „ნინაპართაგან მამათა ქართუელთა“ მიერ „ჭემმარიტების მონამეებად“ შერაცხულ სუკავეტელთა მონამებრივი აღსასრული.<sup>137</sup> დიოფიზიტური თემების მკვიდრობა ბაგრევანდში<sup>138</sup> გასაგებს ხდის მოგვიანებით მასზე ქართული ეკლესიის იურისდიქციის გავრცელებას. თუმცა ქართულ სახელმწიფოში აღარ ჩანს ბიზანტიური ეკთესისებით დამონმებული სხვადასხვა საეპისკოპოსო კათედრები. ბაგრევანდი და ბასიანი ერთი ეპისკოპოსის, ვალაშკერტელის, იურისდიქციას ექვემდებარებოდა. ამ ორი პროვინციის ერთ ეპარქიად გაერთიანება ხანდახან სომხურ სინამდვილეშიც ხდებოდა.<sup>139</sup>

XIII ს-ის შემდეგ საქართველოს აღარ დაუბრუნებია აღარც აზნიკი და აღარც ვალაშკერტი; იმოქმედა თუ არა პოლიტიკური გეოგრაფიის ცვლილებამ საეკლესიო გეოგრაფიაზე, არ ჩანს („ნუსხას“ სურს დაგვარწმუნოს, რომ არა); ქართული მოსახლეობის კვალი აქ ჯერ კიდევ XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზეც შეინიშნება.<sup>140</sup>

ვალაშკერტის საეპისკოპოსო უკანასკნელად იოანე ბაგრატიონის „ქართლ-კახეთის აღწერაში“ მოიხსენება.<sup>141</sup> მისი ცნობები მესხეთის ეპარქიების შესახებ მეტად აღრეულია და მნიგნობრული ტრადიციის დამახინჯებული ვერსიის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

<sup>134</sup> Арутюнова-Фиданян 2010, 11-12; შდრ. Hewsen 2001, 124.

<sup>135</sup> ყაუხჩიშვილი 1952, 133, 146.

<sup>136</sup> Арутюнова-Фиданян 2010, 11.

<sup>137</sup> აბულაძე 1944, 9-21; ანტონ I კათალიკოსი 1980, 340-352.

<sup>138</sup> სტეფანოს მტბევარის მტკიცება, რომ სომხეთში, კერძოდ, ბაგრევანდსა და წალკოიტში – გვიანდელ ვალაშკერტში – არ „იპოვებოდა საყდარი მართლმადიდებელთა ეპისკოპოსთაჲ, არცა მონასტერი მართლმადიდებელთა მორწმუნეთა მონაზონთაჲ“ (1963, 175), შეიძლება, იდეურ-მხატვრულ ჰიპერბოლად ჩავთვალოთ (იხ. ჭეიშვილი 2012, 39-40).

<sup>139</sup> Գլխք Թղթոց 1901, 412.

<sup>140</sup> აბულაძე 1993, 256.

<sup>141</sup> იოანე ბაგრატიონი 1986, 83-84.

ნიშანდობლივია ვალაშკერტელის კათედრის მოუხსენლობა ვახუშტის თხზულებაში. ეს მით უფრო საინტერესოა, რომ მეცნიერ ბატონიშვილს ბასიანი ქართულ მხარედ ეგულება.<sup>142</sup> ჩანს, ეს კათედრა „აღწერის“ შექმნამდე დიდი ხნით ადრე ყოფილა გაუქმებული.<sup>143</sup>

ვალაშკერტის საეპისკოპოსოს გაუქმება სამცხე-საათაბაგოს დასავლეთ ნაწილში ოსმალთა ბატონობის დამყარებას უკავშირდება (XVI ს-ის შუა ხანები). შესაძლებელია, რომ ის უფრო ადრე გაუქმდა, ვიდრე ყოფილი სამცხე-საათაბაგოს სხვა კათედრები. ამის მიზეზი პოლიტიკური და დემოგრაფიული ცვლილებები შეიძლება ყოფილიყო: ირან-თურქეთის ომები, ყიზილბაშთა და ოსმალთა ბატონობის მძიმე უღლით გამონვეული მიგრაციები<sup>144</sup> და ქართული ეთნოსის თანდათანობითი გადაგვარება ან აყრა-გადასახლება. ჰაკობ კარნეცის თანახმად, მის დროს ბასიანში მხოლოდ სომხები და მცირედ თურქები ცხოვრობდნენ.

ქართული მოსახლეობისგან დაცლილი ბასიანის საეპისკოპოსო ცენტრმა დროებით არზრუმში გადაინაცვლა.<sup>145</sup>

## ბიბლიოგრაფია

### References

**აბდლაძე 1978:** *სომხურ ხელნაწერთა XIV-XV საუკუნეების ანდერძების (ჰიშატაკარანების) ცნობები საქართველოს შესახებ*, ძველი

---

<sup>142</sup> ვახუშტი 1997, 140.

<sup>143</sup> ამასთან დაკავშირებით ერთ ასეთ ფრთხილ ვარაუდსაც გამოვთქვამთ: ხომ არ გადაინაცვლა XIII ს-ის შუა ხანებისათვის საეპისკოპოსო ცენტრმა ვალაშკერტ-ჰასანყალადან ვალაშკერტ-ალაშკირტში, რომელიც საქართველომ გაცილებით ადრე დაკარგა და შესაბამისად, იქ საეპისკოპოსოც გაცილებით ადრე მოიხსობოდა. ამგვარი ნაბიჯი დიოფიზიტობაში აღზრდილ და პატივმოყვარე შანშესგან გასაკვირი არ იქნებოდა. კათედრათა მონაცვლეობა ერთი ეპარქიის შიგნით ამავე პერიოდში ქვემო ქართლშიც დასტურდება: XIII ს-ის მეორე მესამედში (?) საეპისკოპოსო ჰუნევეანიდან, იგივე ძელი ჭეშმარიტიდან ახტალაში გადადის (ჭეიშვილი 2013, 382; ატლასი 2003, 55; შდრ. ბერძენიშვილი 2006ა, 206) და ეს პროცესი ისევ და ისევ მხარგრძელებს უკავშირდება (ავაგს?).

<sup>144</sup> აბულაძე 1983, 47-48; Зудаян 1971, 81, 99, 103.

<sup>145</sup> ჭეიშვილი 2013, 251.

სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, კომენტარები და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბილისი

**აბდალაძე 1988:** აბდალაძე ა. 1988, ამიერკავკასიის პოლიტიკურ ერთეულთა ურთიერთობა IX-XI საუკუნეებში, თბილისი

**აბულაძე 1944:** აბულაძე ი. 1944, ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში: გამოკვლევა და ტექსტები, თბილისი

**აბულაძე 1983:** თურქული წყაროები XVI ს. I მეოთხედის სამცხე-საათაბაგოს ისტორიისათვის, თურქული დოკუმენტები ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და შენიშვნებით გამოსცა ც. აბულაძემ, თბილისი

**აბულაძე 1993:** აბულაძე ც. 1993, საქართველოსა და მისი პოლიტიკური წარმონაქმნების სახელწოდებანი ოსმალურ წერილობით წყაროებში, კრებულში, საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია, თბილისი

**ალექსიძე 1975:** უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით და გამოკვლევით გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბილისი

**ალექსიძე 1978:** ალექსიძე ზ. 1978, ატენის სიონის სომხური წარწერები, თბილისი

**ანტონ I კათალიკოსი 1980:** ანტონ I კათალიკოსი, მარტირიკა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, VI, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთეს ე. გაბიძაშვილმა და მ. ქავთარიამ, რედაქტორი მ. შანიძე, თბილისი

**არისტაკეს ლასტივერტეცი 1974:** არისტაკეს ლასტივერტეცი, ისტორია, ქართული თარგმანი გამოკვლევით, კომენტარებითა და საძიებლებით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, თბილისი

**ატლასი 2003:** საქართველოს ისტორიის ატლასი, დ. მუსხელიშვილის რედაქციით, თბილისი

**ბასილი ეზოსმოძღვარი 1959:** ბასილი ეზოსმოძღვარი, ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი

**ბაქრაძე 1885:** საქართველოს ისტორია, განმარტებული და შევსებული ახლად შექმნილის არხეოლოგიურისა და ისტორიულის ცნობებით დ. ზ. ბაქრაძის მიერ, ტფილისი

**ბაქრაძე 1987:** ბაქრაძე დ. 1987, *არქეოლოგიური მოგზაურობა გურია-სა და აჭარაში*, ბათუმი

**ბერძენიშვილი 1966:** ბერძენიშვილი მ. 1966, საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრები XIII საუკუნის დამდეგს, *საქართველო რუსთაველის ხანაში*, თბილისი

**ბერძენიშვილი 2006:** ბერძენიშვილი დ. 2006, დებედის ხეობის ისტორიული გეოგრაფიისათვის, კრებ. *დმანისი*, V, 293-326

**ბერძენიშვილი 2006ა:** ბერძენიშვილი დ. 2006ა, *ნარკვევები*, თბილისი

**გიორგი მერჩულე 1963:** გიორგი მერჩულე, შრომა და მოლუანებად გრიგოლისი არქიმანდრიტისა და ხანცთისა და შატბერდისა აღმაშენებლისა, *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი

**დავითის ისტორიკოსი 1955:** ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, „*ქართლის ცხოვრება*“, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი

**დარჩიაშვილი 2010:** დარჩიაშვილი შ. 2010, *ძიებანი ქართულ-სომხური ურთიერთობის ისტორიიდან: სომხური ლაპიდარული წარწერების ცნობები საქართველოს შესახებ XII-XIII საუკუნეების პირველ მესამედში*, თბილისი

**დოლიძე 1965:** დოლიძე ი. 1965, *ქართული სამართლის ძეგლები*, ტ. II, საერო საკანონმდებლო ძეგლები (IX-XIX სს.), თბილისი

**დოლიძე 1970:** დოლიძე ი. 1970, *ქართული სამართლის ძეგლები*, ტ. III, საეკლესიო საკანონმდებლო ძეგლები (XI-XIX სს.), თბილისი

**ევლია ჩელები 1971:** *ევლია ჩელების „მოგზაურობის წიგნი“*, თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გ. ფუთურიძემ, I, თბილისი

**ვარდანი 2002:** ვარდანი 2002, *მსოფლიო ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ, თბილისი

**ვაშაკიძე 2009:** ვაშაკიძე ვ. 2009, ფლეგონის ცნობა ქართლის (იბერიის) სამეფოს შესახებ, *ანალები*, №5

**ვახუშტი 1997:** ვახუშტი ბაგრატიონი, *საქართველოს გეოგრაფია*, თბილისი

- თაყაიშვილი 1907:** თაყაიშვილი ე. *არხეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი*, I, თბილისი
- თაყაიშვილი 1991:** თაყაიშვილი ე. *არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლაოლთისში და სოფელ ჩანგლში 1907 წელს, წიგნში: დაბრუნება*, თბილისი
- თოვმა მენოფეცი 1987:** თოვმა მენოფეცი, *ისტორია თემურ-ლენგისა და მისი შთამომავლებისა*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო კ. კუციამ, თბილისი
- იაკუთი 1964:** *იაკუთის ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ*, ნაკვ. 1, არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლით გამოსცა ე. სიხარულიძემ, თბილისი
- ინგოროყვა 1954:** ინგოროყვა პ. 1954, *გიორგი მერჩულე*, თბილისი
- იოანე ბაგრატიონი 1986:** იოანე ბაგრატიონი, *ქართლ-კახეთის აღწერა*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს თ. ენუქიძემ და გ. ბედოშვილმა, თბილისი
- იოანე დრასხანაკერტელი 1965:** იოანე დრასხანაკერტელი 1965, *სომხეთის ისტორია*, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და საძიებლით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა, თბილისი
- იოანე მამიკონიანი 1832:** *Պատմութիւն Տարսնոյ գոյ թարգմանեաց Ջէնոբ Սաւրի, Վենեսիქ*
- ისტორიანი და აზმანი 1959:** ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, *ქართლის ცხოვრება*, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი
- ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანე 1955:** ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანე, *ქართლის ცხოვრება*, I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი
- მეტრეველი 1996:** მებრეველი ე. 1996, *ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან*, თბილისი
- მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე) 2011:** მიტროპოლიტი ანანია (ჯაფარიძე), იბერიის თემის ქართული სამამამთავრო (ლაზიკის ეპარქიის საზღვრების ზრდა იბერიის თემის დაარსების შემდეგ), საისტორიო-სამეცნიერო ჟურნალი *სვეტიცხოველი*, № 2 ([www.sveticxovelijournal.ge](http://www.sveticxovelijournal.ge))
- მოვსეს ხორენაცი 1984:** მოვსეს ხორენაცი, *სომხეთის ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალ. აბდალაძემ, თბილისი

- მუსხელიშვილი 1977:** მუსხელიშვილი დ. 1977, *საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები*, I, თბილისი
- მხითარ აირივანეცი 1990:** მხითარ აირივანეცი, *ქრონოგრაფიული ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო ლ. დავლიანიძემ, თბილისი
- ჟამთააღმწერელი 1959:** ჟამთააღმწერელი, *ქართლის ცხოვრება*, II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბილისი
- ჟორდანიას 1892:** *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა*, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, I, ტფილისი
- ჟორდანიას 1897:** *ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა*, შეკრებილი, ქრონოლოგიურად დაწყობილი და ახსნილი თ. ჟორდანიას მიერ, II, ტფილისი
- სილოგავა 1980:** *დასავლეთ საქართველოს წარწერები*, ნაკვ. I (IX-XIII სს.), შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ვ. სილოგავამ, თბილისი
- სტეფანე მტბევარი 1963:** ნამებაჲ წმიდისა მოწამისა გობრონისი, რომელი განიყვნეს ყველის ციხით, *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი
- სტეფანოს ორბელიანი 1978:** *სტეფანოს ორბელიანის „ცხოვრება ორბელიანთა“-ს ძველი ქართული თარგმანები*, ქართულ-სომხური ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებლები დაურთო ე. ცაგარეიშვილმა, თბილისი
- ქათიბ ჩელები 1978:** *ქათიბ ჩელების ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ*, თურქულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. ალასანიამ, თბილისი
- ყაუხჩიშვილი 1952:** *გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*, ტ. IV<sub>2</sub>, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი
- ყაუხჩიშვილი 1957:** ყაუხჩიშვილი თ. *სტრაბონის გეოგრაფია*, ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი



- ყაუხჩიშვილი 1965:** გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. II, ტექსტები ქართული თარგმანიურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი
- ყაუხჩიშვილი 2004:** ყაუხჩიშვილი თ. 2004, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, თბილისი
- ცაგარეიშვილი 1975:** ცაგარეიშვილი ე. 1975, ანონიმი ისტორიკოსი (ფსევდო-შაპუჭი) და მისი „ისტორია“, მრავალთავი, V
- ცხორებაჲ შიოხსი და ევაგრესი 1963:** ცხორებაჲ და მოქალაქეობაჲ ღირსისა მამისა ჩუენისა შიოხსი და ევაგრესი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი
- ჭეიშვილი 1986:** ჭეიშვილი გ. 1986, პარიადრეს ლოკალიზაციისათვის, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 3
- ჭეიშვილი 1997:** ჭეიშვილი გ. 1997, ბასიანი, საქართველო. ენციკლოპედია, ტ. I, თბილისი
- ჭეიშვილი 2007:** ჭეიშვილი გ. 2007, ტაოს საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები ადრე შუა საუკუნეებში, მშვენიერება მოსილი სევდით. თამარ გამსახურდია 70, თბილისი
- ჭეიშვილი 2012:** ჭეიშვილი გ. 2012, კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები, ჰუმანიტარული კვლევები, ნელინდეული, № 3
- ჭეიშვილი 2013:** ჭეიშვილი გ. 2013, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ეპარქიები სომხეთში, ჟურნ. ლოგოსი, 7, 246-252
- ჯავახიშვილი 1982:** ჯავახიშვილი ივ. 1982, ქართველი ერის ისტორია, III, თხზულებები, III, თბილისი
- ჯავახიშვილი 1998:** ჯავახიშვილი ივ. 1998, ქართველი ერის ისტორიის შესავალი, წიგნი პირველი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თხზულებები, XI, თბილისი
- ჯაფარიძე 1995:** ჯაფარიძე გ. 1995, საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII-XIII ს-ის პირველ მესამედში, თბილისი

- ჰაკობ კარნეცი:** *ჰაკობ კარნეცის ცნობები საქართველოს შესახებ, სომხური ტექსტი დაქართული თარგმანი მოამზადა ლ. დავლიანი-იძემ (ხელნაწერი)*
- Hamd-Allāh Qazwīn 1919:** *The Geographical Part of the Nuzhat-al-Qulūb Composed by Hamd-Allāh Mustawfi of Qazwīn in 740 (1340). Translated by G. Le Strange, Leyden and London*
- Hewsen 2001:** Hewsen R. 2001, *Armenia: A Historical Atlas*, Chicago and London
- Sebeos 1999:** *The Armenian History Attributed to Sebeos*, translation with notes by R. W. Thomson, historical commentary by J. Howard-Johnston, assistance from T. Greenwood, I, Liverpool
- Адонц 1971:** Адонц Н. 1971, *Армения в эпоху Юстиниана*, Ереван
- Арутюнова-Фиданян 2010:** Арутюнова-Фиданян В. А. 2010, К вопросу о существовании халкидонитской Церкви в Армении, *Вестник ПСТГУ III: Филология*, Вып. 4 (22)
- Асохик 1864:** *Всеобщая История Степаноса Таронского, Асохика по прозванию*, переведена с армянского и объяснена Н. Эминим, Москва
- ал-Ахари 1984:** ал-Ахари Абу Бакр ал-Кутби 1984, *Тарих-и шейх Увейс*, Перевод М. Д. Кязимова и В. З. Пириева, Баку
- Беридзе 1981:** Беридзе В. 1981, *Место памятников Тао-Кларджети в истории грузинской архитектуры*, Тбилиси
- Галстян 1962:** *Армянские источники о монголах*, Перевод с древнеармянского, предисловие и примечания А.Г. Галстяна, Москва
- Гевонд 1862:** *История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII века*, Издание К. Патканова, СПб
- Киракос Гандзакечи 1976:** Киракос Гандзакечи, *История Армении*, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарий Л. А. Ханларян, Москва
- Манандян 1930:** Манандян Я. А. 1930, *О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен*, Ереван
- Меликишвили 1959:** Меликишвили Г. А. 1959, *К истории древней Грузии*, Тбилиси
- ан-Насави 1996:** Шихаб ад-дин ан-Насави, *Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны*, Перевод З. М. Буनियाтова, Москва

- Рашид ад-Дин 1971:** Рашид ад-Дин, *Переписка*. Москва
- Такайшвили 1952:** Такайшвили Е. 1952, *Археологическая экспедиция 1917-20 года в южные провинции Грузии, Тбилиси*
- Чеишвили 2013:** Чеишвили Г., *Картли, Православная Энциклопедия*, 31, Москва
- Юзбашян 1968:** *Повествование варданета Аристакэса Ластивертци*. Перевод с древнеармянского, вступительная статья, комментарии и приложения К. Н. Юзбашяна, Москва
- Юзбашян 1988:** Юзбашян К. 1988, *Армянские государства эпохи Багратидов и Византия IX-XI вв.*, Москва
- Hewsen 2001:** Hewsen R. 2001, *Armenia: A Historical Atlas*, Chicago and London
- Գիրք Թղթոց, Թիփլիս 1901**
- Երեմյան 1963:** Երեմյան Ս. 1963, *Հայաստանը քստ "Աշխարհագրւյց"-ի*, Երեւան

## Giorgi Tcheishvili

### The Diocese of Valashkerti

The bishop of Valashkerti (Arm. Vagharshakert) has been mentioned a few times in Georgian and Armenian written sources. Information regarding his diocese is quite scarce. The geography of this area is the basic starting point for the reconstruction of various stages in the history of the diocese.

According to "The List of the Hierarchs and Shepherds of Samtskhe-Saatabago", a document that was composed at the beginning of the 16<sup>th</sup> century, the Diocese of Valashkerti consisted of the lands of Basiani and Bagrevand. The dioceses of Bana and Ishkhani bordered it to the northwest and west, with them being separated by the Kargapazar Mountains, whereas the diocese of Kari was located to the northeast, with the Imets-Soghanlugh and the Agridagh Ranges lying on the border.

There is a variety of opinions in scientific literature regarding the location of the diocesan center. Some scholars consider it to be in Kaghzevan, identifying it with Changali Church. Making such a parallel is opposed by the fact that the community of Kaghzevan was a part of the Diocese of Kars, according to the *List of the Hierarchs of Samtskhe-Saatabago*. It is less believable

for the episcopal cathedral to have been located outside the borders of the diocese – with the exception of Samtavro, such a practice is unknown in the ecclesiastical geography of Georgia.

The second group of scholars has placed it at the site of the well-known town Valashkert/Alashkert in Armenia, connecting its founding to the active period of David Curopalate (second half of the 10<sup>th</sup> cent.). But some chronological inconsistencies are encountered when accepting this view, as this region only became associated with the Georgian world during the 1230's, according to sources.

N. Adontz, followed by E. Takaishvili and K. Yuzbashian, pointed out reasonably that Valarshavan (later Hassankale) in the Basiani District would have been a probable see for a Georgian bishop of Valashkerti. The identification is acceptable, for there is evidence that Valarshavan was pronounced as Valashkert/Valarshakert by Georgians and Chalcedonian Armenians. Furthermore, according to some Armenian authors, Nerse III (641-661), the Armenian Catholicos, had built a church dedicated to the Most-Holy Mother of God in Valashkert-Valarshavan. It is possible for this church to have become the center of the Georgian diocese. Georgians held the name of pro-Chalcedonian Catholicos Nerse in high esteem, usually breathing new life into the churches that he had erected. It is apparent from Byzantine *Notitiae episcopatum* that a Diophysite cathedral had truly existed in Valashkerti-Valarshavan (= Greek Phasianes).

Placing the episcopal center in Basiani is supported by the chronology and location of the founding of the Diocese of Valashkerti. It is known that the Bagrationi Dynasty in Georgia had gained control of northern Basiani at the beginning of the 10<sup>th</sup> century. Its inclusion took place through the assent of the Byzantine Emperor. It is possible that the ecclesiastical incorporation was decided upon through talks with the Greek Church as well. There is a hypothesis that it had originally been under the jurisdiction of the bishop of Bana. Basiani was almost laid to waste and ruin as a result of the wars between Byzantium and the Arab Caliphate, which, more or less, created a fertile ground for a fresh incursion of the Georgian element and a national reintegration of this region. The reinforcement of Georgian ecclesiastical and cultural traditions was met with stiff resistance by the Monophysite Armenian Church. The founding of an independent diocese was crucial for the success of missionary labours in Basiani. During the 60-70's of the 10<sup>th</sup> century the

bishopric of Valashkerti was created in Basiani through the initiative of David III Curopalates, “a mighty and pious king” and “a source of Orthodoxy”. Zacharia the Iberian, a representative of the Dapanchuli family from Tao and David’s protégé, is the first known Georgian hierarch of Valashkerti. Names of other bishops have not been found yet. The deeds of Zacharia of Valashkerti are well-apparent through the national and religious drive dominant in the diocese. He actively participated in the peace talks between Byzantium and Georgia in 1021-1022. The fact that Zacharia of Valashkerti met with Emperor Basil II, then encamped at the Karin-Basiani border (Aristakes Lastivertsi), must signify that his see was located close to the border.

The Byzantines seized Basiani, as well as other dominions under David Curopalates, in 1001, with the Georgian parish there being annulled after about twenty years and the local Diophysite communities being placed under the jurisdiction of Constantinople. The ecclesiastical landscape was also altered. If only one episcopal center was extant in Basiani, being under the jurisdiction of Mtskheta in the Georgian state, at least three cathedrals were in existence under the domination of the Greek Church in the Byzantine Empire: Phasianes, Andakos, and Ordoru, which were under the control of the Metropolitanates of Trebizond and Theodosiupolis.

The Kingdom of Georgia regained control of Basiani at the turn of the 12<sup>th</sup> century, restoring it to the jurisdiction of the Georgian Church. Bagrevand (Valashkert) was incorporated into it during the 1230’s. Both lands were consolidated in the Diocese of Valashkerti. It becomes apparent when studying the political landscape that the Diocese of Valashkerti existed in the Georgian kingdom during the 1230-1270’s within the borders as portrayed in the *List of the Hierarchs of Samtskhe-Saatabago*. The senior holdings of the Church in Basiani and Bagrevand differed from those of the secular principalities. All the land extant in the Diocese of Valashkert was distributed between the two greatest feudal families in Georgia: The House of Jakeli, princes of Samtskhe, controlled Basiani, whereas the House of Mkhargrdzeli had dominion over Bagrevand.

According to some monuments of Georgian law, the hierarch of Valashkerti had the 25<sup>th</sup> place of honour among the 35 hierarchs in the ecclesiastical organization of Likht-Ameri (i.e. East and South Georgia), in the following order: the bishop of Nikozi, the bishop of Valashkerti, the bishop of Bolnisi, and so on. He was ninth in line out of the 13 hierarchs of Meskheti – after the bishop of Erusheti and before the bishop of Ani.

The Georgian state lost southern Basiani and Bagrevand-Valashkert in the 1370's, never to regain control of them again. Despite the changes in the political geography, the ecclesiastical jurisdictions remained unchanged. It is known from Georgian documents that Basiani and Bagrevand were under the jurisdiction of Catholicos Patriarch of Georgia during the 16<sup>th</sup> century as well. A trace of a Georgian population in this region is perceptible until the turn of the 16<sup>th</sup> century.

It is remarkable that the Diocese of Valashkerti had not been mentioned in Prince Vakhushti's work the *Description of the Kingdom of Georgia*. This is even more interesting since he considers Basiani to be a Georgian region. It seems that this diocese had already been dissolved for quite a while before the creation of the *Description*.

The dissolution of the Diocese of Valashkerti is associated with the establishment of Ottoman dominance in the western portion of Samtskhe-Saatabago (the middle of the 16<sup>th</sup> c.). It is possible that it might have been dissolved earlier than the other former dioceses in Samtskhe-Saatabago. This possibly might have been due to political and demographic changes: the Iranian-Turkish Wars, migrations caused by the heavy yoke of Qezelbash and Ottoman domination, and the gradual deterioration or resettlement of the Georgian ethnos.

The diocesan center of Basiani was temporarily transferred over to Arzrumi, completely devoid of any Georgian inhabitants.

## ნანა გელაშვილი

### იაპონიის თვითიზოლაციის პოლიტიკის არსი

XVII საუკუნის დასაწყისში იაპონიის ხელისუფლების სათავეში ტოკუგავას საგვარეულო მოვიდა, რითაც შოგუნატის ანუ სამხედრო-ფეოდალური მმართველობის მესამე დინასტიის – ტოკუგავას ეპოქა (1603-1867) დაიწყო. ახალი დინასტიის ფუძემდებელი იყო ხსენებული საგვარეულოს ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი წარმომადგენელი იეიასუ (1603-1616). იმპერატორის სანქციით შოგუნის (იაპონურად – უმაღლესი მთავარსარდალი) ტიტულის მიღებისთანავე, იეიასუმ ქვეყნის დედაქალაქად ედო (დღევანდელი ტოკიო) გამოაცხადა, რომელიც მისი საგვარეულო სამფლობელოს საყრდენი პუნქტი იყო კანტოს რაიონში. იაპონიის საიმპერატორო რეზიდენცია კი კიოტოში რჩებოდა. ამ ნაბიჯის მთავარი მიზანი იყო იმპერატორის ჩამოშორება პოლიტიკური საქმეებისგან. მართალია, იმპერატორს უკვე ისედაც დაკარგული ჰქონდა რეალური ძალაუფლება, მაგრამ იეიასუს მიერ გეგმაზომიერად განხორციელებული ღონისძიებების შედეგად, ის მთლიანად იზოლირებული აღმოჩნდა პოლიტიკისგან. იმპერატორი მხოლოდ რელიგიური ცერემონიების მეთაურის, უმაღლესი ქურუმის უფლებებს ფლობდა და მას „მინიერ საქმეებთან“ შეხება არ უნდა ჰქონოდა, შოგუნი კი უზენაეს ხელისუფლებას განასახიერებდა.

პოლიტიკურთან ერთად, ედო თანდათან ქვეყნის ეკონომიკურ და კულტურულ ცენტრად იქცა. იეიასუმ იქ გამოჩინილ სწავლულებს, მწერლებს, მხატვრებს მოუყარა თავი, ის მეცენატობას უწევდა ხელოვნების მოღვაწეებს, თეატრებს, მზრუნველობას იჩენდა ბიბლიოთეკების შექმნაზე, წიგნების ბეჭდვაზე და სხვ. ხაზგასასმელია, რომ ტოკუგავას დინასტიის გაბატონების შედეგად ქვეყანაში ფეოდალური შინაომები შეწყდა და მშვიდობიანობამ დაისადგურა, საწარმოო ძალთა განვითარება ახალ ფაზაში შევიდა, გამოცოცხლება-აყვავება დაიწყო მატერიალურმა და სულიერმა კულტურამ. თავის მხრივ, ეს ხელს უწყობდა ბურჟუაზიულ-საზოგადოებრივ ურთიერთობათა წანამძღვრების აღმოცენებას, მაგრამ გარკვეული პერიოდის შემდეგ ვითარება რადიკალურად შეიცვალა ხელისუფლების მიერ დანყებული იმ პოლიტიკის წყალობით, რომელიც მიმართული იყო ფეოდალური ინსტიტუტების კონსერვაციისკენ და გარე

სამყაროსგან ქვეყნის იზოლაციისკენ. ამან კი იაპონური საზოგადოების ნორმალური გეზით განვითარების დამუხრუჭება, ეკონომიკური და პოლიტიკური პროგრესის ხელოვნურად შენელება განაპირობა. თუმცა, ტოკუგავას რეჟიმს, ცხადია, ისტორიული განვითარების ევოლუციური პროცესების საერთოდ შეჩერება არ ძალუძდა.

სანამ უშუალოდ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდს განვიხილავდეთ, უპრიანია, მოკლედ შევეხოთ იმ დრამატულ მოვლენებს, რაც მას წინ უძღოდა. იაპონიის თვითიზოლაციის გამომწვევ მიზეზთა შორის უმთავრესი იყო შემდეგი ფაქტორები: დასავლეთის სახელმწიფოთა მხრიდან პოლიტიკური ექსპანსიის და, შესაბამისად, ქვეყნის ერთიანობისა და სუვერენიტეტის დაკარგვის საფრთხე, ასევე ქვეყნის იდეოლოგიური საფუძვლების – შინტოიზმის და ბუდიზმის ეროზიის რეალური საშიშროება, სწრაფად გავრცელებული ქრისტიანობის გამო.<sup>1</sup> იაპონიის ე.წ. „დახურვა“ ერთბაშად არ მომხდარა, საამისო ღონისძიებები 50 წლის მანძილზე თანდათანობით ხორციელდებოდა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ შოგუნატის მთავრობამ ანუ ბაკუფუმ (იაპონურად – სამხედრო სადგომი) გადაწყვეტილება ფრიად სერიოზულ გარემოებათა გამო მიიღო. ეს პროცესი იაპონიიდან კათოლიკე მისიონერთა განდევნით დაიწყო, რაც, უპირველეს ყოვლისა, გამომწვეული იყო ამ უკანასკნელთა აქტიური ქმედებებით; ერთი მხრივ, ქრისტიანობის გავრცელება საფრთხეს უქმნიდა იაპონელთა უძველეს ეროვნულ სარწმუნოებას – შინტოიზმს და ხელს უშლიდა მთავრობას იაპონიის საზოგადოებაზე იდეოლოგიური კონტროლის ტრადიციული მეთოდების განხორციელებაში, მეორე მხრივ, ახლად მოქცეული სამწყსოს მანიპულირებით, მისიონერები დაუფარავად ერეოდნენ იაპონიის შიგაპოლიტიკურ ცხოვრებაში, რითაც ხელს უწყობდნენ ქვეყანაში სეპარატისტული ტენდენციების და რელიგიური შუღლის გაღვივებას.<sup>2</sup>

**ანტიქრისტიანული პოლიტიკის დასაწყისი.** ანტიდასავლური და ანტიქრისტიანული ტენდენციები იაპონიაში პირველად XVI საუკუნის 80-იანი წლების მიწურულს გამოიკვეთა – ტოიოტომი ჰიდეიოშის (1582-1598) ზეობის დროს. აღნიშნულ პერიოდში იაპონიაში ჩასული ესპანელები, პორტუგალიელებისგან განსხვავებით (რომლებიც იაპონიაში 1542 წლი-

---

<sup>1</sup> Жуков 1999, I, 410.

<sup>2</sup> Гришелева 1986, 81.



დან იმყოფებოდნენ), ძალზე თავხედურად იქცეოდნენ, იგნორირებას უწევდნენ ადგილობრივ კანონებს, ფრანცისკანელმა ბერებმა უნებართვოდ დაიწყეს ეკლესიების აგება და ხალხის მასობრივი მონათვლა. ამასთან ერთად, ისინი იაპონიაში ესპანეთის მოსალოდნელ გაბატონებაზეც მიანიშნებდნენ. პოლიტიკური ინტრიგების დახლართვით, პორტუგალიელებმა და ესპანელებმა გააფთრებული ბრძოლა გააჩაღეს შოგუნატის კარზე პირველობის მოსაპოვებლად, დაიწყეს რომის პაპთან ერთმანეთზე საჩივრების გაგზავნა და ა.შ. ასე რომ, მისიონერთა საქმიანობა იაპონიაში პოლიტიკური აგრესიის და კოლონიზაციის ავანგარდად იქცა. ამის შედეგი იყო ის, რომ 1587 და 1597 წლებში ჰიდეიოშიმ ანტიქრისტიანული ბრძანებულებები გამოსცა, დაიწყო ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრების, ტიპოგრაფიების, სემინარიების, ლიტერატურის განადგურება.<sup>3</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ თავდაპირველად ჰიდეიოშიმ ევროპელებთან მიმართებაში თავისი წინამორბედის – ოდა ნობუნაგას (1571-1582) პოლიტიკას აგრძელებდა, რომელიც ისტორიიდან ცნობილია, როგორც კათოლიკე მისიონერთა დიდი ქომაგი. ნობუნაგას კეთილგანწყობილება მათ მიმართ რამდენიმე ფაქტორით იყო განპირობებული; კერძოდ, ის დიდად იყო დაინტერესებული ევროპელებთან სავაჭრო ურთიერთობების განვითარებით, განსაკუთრებით ცეცხლსასროლი იარაღის შექენით, რაც მეტად მნიშვნელოვანი იყო დაუმორჩილებელი პროვინციების წინააღმდეგ ბრძოლის დროს. გასათვალისწინებელია ასევე ნობუნაგას და ბუდისტურ სამღვდლოებას შორის არსებული დაპირისპირება. ამის მიზეზი ის იყო, რომ ნობუნაგას პოლიტიკური კურსი ხელისუფლების ცენტრალიზაციისკენ იყო მიმართული, მსხვილი ბუდისტური მონასტრები კი ამაში თავიანთი პრივილეგიების დაკარგვის საფრთხეს ხედავდნენ და ამიტომაც ოპოზიციაში ედგნენ საერო მმართველობას. კათოლიკე მისიონერთა საქმიანობა იაპონიაში ნობუნაგამ აღიქვა, როგორც შესანიშნავი საშუალება ბუდისტი ბონზების ზღვარგადასული გავლენის სფეროების შესაკვეცად. ასე რომ, ნობუნაგას მისიონერებთან უმთავრესად აერთიანებდა ბუდისტი ბერების მიმართ სიძულვილი და ქრისტიანობის თავგამოდებით დაცვა სულაც არ ნიშნავდა, რომ ის მხარს უჭერდა მას, როგორც სარწმუნოებას.

---

<sup>3</sup> გელაშვილი 2001, 131.

ხელისუფლების სათავეში ტოკუგავას საგვარეულოს მოსვლის შემდეგ ანტიქრისტიანული პოლიტიკის განხორციელება უფრო გეგმაზომიერად და მკაცრად დაიწყო, თუმცა სავაჭრო ურთიერთობები ევროპის სახელმწიფოებთან უნინდებურად გრძელდებოდა. უცხოელებთან ურთიერთობის შედეგად შოგუნი იეიასუ შესანიშნავად აცნობიერებდა, რომ იაპონია ბევრ რამეში ჩამორჩებოდა ევროპას, ამასთანავე ქვეყნისთვის ძალზე მომგებიანი იყო სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირები დასავლეთთან, მაგრამ იმავდროულად სავსებით რეალურად ჩანდა დამოუკიდებლობის დაკარგვის საფრთხე. აქედან გამომდინარე, იაპონიამ ნაბიჯ-ნაბიჯ დაიწყო სვლა თვითიზოლაციისკენ, ქრისტიანობის ამკრძალავმა კანონებმა უკვე სერიული სახე მიიღო (1606, 1607, 1611-1614, 1616 წწ.). 1633-1639 წლებში გამოცემული ედიქტების თანახმად, იკრძალებოდა როგორც უცხოელთა შესვლა იაპონიაში, ისე იაპონელთა მიერ ქვეყნის დატოვება საგანგებო ნებართვის მიღების გარეშე. აიკრძალა დიდი ხომალდების აგება, რათა მათ შორ მანძილებზე მოძრაობის შესაძლებლობა არ ჰქონოდათ. ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართულმა რეპრესიებმა იაპონელ ქრისტიანთა აჯანყებათა ტალღა ააგორა, რომელსაც მთავრობა ცეცხლითა და მახვილით ახშობდა. აღსანიშნავია, რომ ახლად მოქცეულთა უმეტესი ნაწილი ქრისტიანობის უარყოფას მონამებრივ სიკვდილს ამჯობინებდა.<sup>4</sup> შიმაბარას ნახევარკუნძულზე (ქ. ნაგასაკისთან ახლოს) 1637-1638 წლებში მომხდარი იაპონელ ქრისტიანთა მძლავრი აჯანყება ბოლო წვეთი აღმოჩნდა ქვეყნის იზოლაციისკენ მიმავალ გზაზე. შოგუნატმა აჯანყების ჩახშობა მხოლოდ ჰოლანდიის ფლოტის ქმედითი დახმარების შედეგად შეძლო. აღსანიშნავია, რომ ჰოლანდიელები ევროპაში მკაცრად გააკიცხეს იაპონელ ქრისტიანთა დახოცვის გამო, მაგრამ სამაგიეროდ მათ შოგუნატის გული მოიგეს. კერძოდ, ორ საუკუნეზე მეტი ხნის მანძილზე ისინი ერთადერთი ევროპელები იყვნენ, რომლებსაც 1641 წლის შემდეგ უფლება ჰქონდათ, იაპონიასთან სავაჭრო ურთიერთობები შეენარჩუნებინათ.<sup>5</sup>

**იაპონია დახურულ კარს მიღმა.** 1639 წელს შოგუნმა იემიცუმ (1632-1651) ბრძანებულება გამოსცა „ქვეყნის დახურვის შესახებ“, ქრისტიანობა კი იმპერიის მტრად გამოცხადდა. იაპონიაში იმხანად მიმდინარე მოვ-

---

<sup>4</sup> Sansom 1967, 63.

<sup>5</sup> Jansen 2000, 76-77.

ლენებიდან გამომდინარე, ნათელი ხდება, რომ ქრისტიანობის დევნა განპირობებული იყო არა იმდენად რელიგიური დოგმების შინაარსის გამო, რამდენადაც ქვეყნის პოლიტიკური ერთიანობის და დამოუკიდებლობის დაკარგვის შიშით.<sup>6</sup> ამრიგად, იაპონია გარე სამყაროსგან იზოლაციაში მოექცა და მხოლოდ 1854 წელს მოხერხდა მისი ძალდატანებით „გახსნა“ ამერიკის შეერთებული შტატების მიერ. ხანგრძლივი დროის მანძილზე ერთადერთი ღია სარკმელი ევროპაში ჰოლანდიელებისათვის არსებობდა. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ეს პრეროგატივა მათ მიიღეს შიმაბარას აჯანყების ჩახშობის საზღაურად. 1641 წელს პატარა კუნძულ დეჯიმაზე (ქ. ნაგასაკის ყურეში) ჰოლანდიელებისთვის ფაქტორია გაიხსნა, სადაც მათ სავაჭრო ოპერაციების წარმოება შეეძლოთ, თუმცა ადგილობრივი ხელისუფლების მხრიდან უმკაცრესი კონტროლის და რეგლამენტაციის ჩარჩოებში იყვნენ მოქცეულნი.<sup>7</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იაპონია სრულ იზოლაციაში მაინც არ იმყოფებოდა, რამდენადაც, ჰოლანდიის გარდა, მან ურთიერთობები შეინარჩუნა მეზობელ კორეასთან და ჩინეთთან. თუმცა, საგარეო ვაჭრობის საქონელბრუნვის საერთო მოცულობა შეზღუდული იყო. კერძოდ, XVIII საუკუნის დამდეგიდან ნაგასაკიში ყოველწლიურად ნებადართული იყო 30 ჩინური და 2 ჰოლანდიური გემის შესვლა, რაც მნიშვნელოვანწილად საზარალო იყო იაპონელი ვაჭრებისთვის. შედეგად, იაპონიის სამხრეთ-დასავლეთის ნავსადგურებმა თავიანთი უწინდელი მნიშვნელობა დაკარგეს.<sup>8</sup> ამიტომაც მთელი ყურადღება შიდა ვაჭრობის განვითარებაზე იქნა გადატანილი, რასაც იაპონელი ვაჭრები ფრიად ეფექტურად ახორციელებდნენ. ამასთანავე, გარე სამყაროსგან მონყვეტილ იაპონურ საზოგადოებას, ნებსით თუ უნებლიეთ, შესაძლებლობა მიეცა, შიგა იმპულსების ხარჯზე განვითარებულიყო. საამისოდ კი მთელი შინაგანი პოტენციალის და რესურსების მობილიზება გახდა საჭირო, რათა იზოლაციის პერიოდის სიძნელეები შეძლებისდაგვარად გადალახულიყო.

**რეგლამენტაციები საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.** იზოლაციის პერიოდის იაპონია სპეციფიკური ნიშან-თვისებებით გამოირჩეოდა, რომელთა სრულად წარმოჩენა ერთ სამეცნიერო პუბლიკაციაში პრაქტიკულად

<sup>6</sup> Жуков 1999, I, 346.

<sup>7</sup> გელაშვილი 2009, 303.

<sup>8</sup> Жуков 1999, I, 359-361; Jansen 2000, 80-82.

შეუძლებელია. აქედან გამომდინარე, ამჯერად ყურადღება ფოკუსირებულია იმ უმთავრეს ისტორიულ მოვლენებსა და პროცესებზე, რომლებიც განსახილველი პერიოდის იაპონიის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ხდებოდა. იაპონიის მოსახლეობა უამრავი აკრძალვების, რეკომენდაციებისა და შეზღუდვების ქსელში აღმოჩნდა გახლართული. კონფუციონიზმის იერარქიული ნორმების თანახმად (რომელიც იმხანად დომინანტურ პოზიციას ფლობდა), ყველას თავ-თავისი ადგილი ჰქონდა მიჩენილი, შესაბამისი ქცევის და ცხოვრების წესების დაცვით. მთავრობის ბრძანებები და მოთხოვნები წარმართავდა ადამიანთა ქმედებებს, აფიქსირებდა ცალკეულ სოციალურ ფენათა უფლება-მოვალეობებს. ზოგიერთი საკანონმდებლო ელემენტი ეთიკური პრინციპების ფორმით იყო წარმოდგენილი, უმეტესი ნაწილი კი – ტრადიციებით და ადათ-წესებით რეგულირდებოდა.<sup>9</sup> ყველაფერში ხაზგასმული იყო ფენობრივი დიფერენციაცია: საქმიანობის სფეროში, ტანსაცმლის და კვების ხარისხში, სასჯელის დაწესებაში და ა.შ. მთელი საზოგადოება, მისი უმცირესი უჯრედის ჩათვლით, ემორჩილებოდა დაკანონებულ შემდეგ პრინციპებს: მაღალი ფენების პატივისცემა და მდაბიოთა მიმართ – ზიზღი, დაბალ საფეხურზე მყოფთა უპირობო მორჩილება მაღალი იერარქიული საფეხურის წარმომადგენელთა მიმართ.<sup>10</sup> აღნიშნული რეგლამენტაციების მიზანს არსებული რეჟიმის განმტკიცება და მისი მთავარი საყრდენი ძალის – სამურაების სამხედრო ფენის გაძლიერება წარმოადგენდა. ამიტომაც მთავრობის განსაკუთრებული ყურადღება იმ კანონებს ექცეოდა, რომლებიც სამხედრო ფენას შეეხებოდა. სამურაებისთვის დაწესებული ნორმები მოითხოვდა იერარქიული გამიჯვნების დაცვას არა მხოლოდ სხვა ფენებთან მიმართებაში, არამედ ურთიერთშორისაც.<sup>11</sup>

შოგუნატის მიერ დაწესებული რეგლამენტაციები ვრცელდებოდა კულტურის სფეროზეც. ხელისუფლება აქ იმავე მიზნებით ხელმძღვანელობდა, რითაც სხვა დარგებში, კერძოდ: არსებული წესწყობილების შენარჩუნება, ყოველგვარი ცვლილებების და ინოვაციების დაუშვებლობა. მოსახლეობაში საზიანო გავლენის გავრცელების ერთ-ერთი სახიფათო წყაროდ იგი წიგნებს და სხვა ბეჭდურ გამოცემებს განიხილავდა.

---

<sup>9</sup> Голдобин, Гольдберг, Петрушевский 1970, 415.

<sup>10</sup> Гришелева 1986, 116.

<sup>11</sup> Сабуро 1972, 143.

აქედან გამომდინარე, კატეგორიულად აკრძალული იყო არა მხოლოდ ევროპული წიგნების შეტანა ქვეყანაში, არამედ იმ ჩინური წიგნებისაც, რომლებიც ევროპულ მეცნიერებებს და რელიგიას ეხებოდა. ცენზურა ანადგურებდა, ან კიდევ უკან აგზავნიდა ჩინეთში იმ ლიტერატურას, სადაც უბრალოდ ნახსენები იყო ქრისტიანობა. ამგვარი მკაცრი რეჟიმი რამდენადმე შერბილდა XVIII საუკუნის 40-იანი წლებიდან – XIX საუკუნის დამდეგის ჩათვლით, როდესაც ევროპულმა მეცნიერებამ ოფიციალური აღიარება მოიპოვა მთავრობის მხრიდან, რამდენადაც ის დაინტერესებული იყო გამოყენებითი ცოდნის გადმოღებით. ამ კუთხით განსაკუთრებული ყურადღება ფოკუსირებული იყო მედიცინაზე, ასტრონომიაზე, გეოგრაფიაზე, ბოტანიკაზე, ზოოლოგიაზე, ფიზიკაზე.<sup>12</sup> ასე რომ, იაპონიაში შეზღუდული დოზით, მაგრამ მაინც აღწევდა ინფორმაცია დასავლეთიდან სხვადასხვა სფეროში ახალ მიღწევათა შესახებ. თავის მხრივ, ამან მნიშვნელოვანი ზეგავლენა იქონია საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და კულტურული პროცესების განვითარებაზე იაპონიის „გახსნის“ შემდგომ პერიოდში,<sup>13</sup> რაც საუბრის ცალკე თემაა.

ქვეყნის აღმავლობისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ქალაქების ზრდა-განვითარებას, სადაც, სახელმწიფო მოხელეებისა და ვაჭარ-ხელოსანთა გარდა, თავს იყრიდნენ ხელოვნების გამოჩენილი მოღვაწეები, ყალიბდებოდა პროგრესულად მოაზროვნე განათლებული ფენა, რომელიც არ იყო დაკავშირებული არც მსხვილ ფეოდალებთან და არც სამღვდლოებასთან. აქტიური შემოქმედებითი პოტენციალის მატარებელი იყო ასევე ახალგაზრდა ბურჟუაზიის ფენა, რომელიც ფლობდა სათანადო მატერიალურ ბაზას და, შეძლებისდაგვარად, გვერდს უქცევდა ფეოდალურ რეგლამენტაციებს. სწორედ ამ ძალების თაოსნობით დაიწყო განვითარება საქალაქო დემოკრატიულმა კულტურამ, რომელმაც თავის აყვავების ზენიტს ე.წ. გენროკუს ხანაში (1688-1704) მიაღწია. ეს ტერმინი, ფართო გაგებით, მოიცავდა პერიოდს XVII საუკუნის 70-იანი წლებიდან – XVIII საუკუნის პირველი მეოთხედის ჩათვლით.<sup>14</sup> აღნიშნული ხანა გამოირჩეოდა ახალი შემოქმედებითი ძალების გაფურჩქვნით, რომლის მთავარი მახასიათებელი იყო ეროვნული კულტურის ტრადიციების და

<sup>12</sup> Спеваковский 1981, 20.

<sup>13</sup> Гришелева 1986, 126-127.

<sup>14</sup> Сэнсом 1999, 501-502.

იმ ელემენტების ჰარმონიული შერწყმა, რომელიც ახალი სოციალური ძალების მსოფლმხედველობასთან იყო დაკავშირებული. გენროკუს ხანაში განსაკუთრებით გამოცოცხლდა ლიტერატურული ცხოვრება, რომელიც ჟანრთა მრავალფეროვნებით და ლიტერატურული პროდუქციის დიდი ოდენობით გამოირჩეოდა. წარმატებით ვითარდებოდა ასევე სახვითი ხელოვნება, კერძოდ, მისი ერთ-ერთი ყველაზე ორიგინალური სახეობა – გრაფიურა უკიოე, რომელიც შირმებზე, გრაგნილებსა და ხეზე სრულდებოდა.<sup>15</sup> დეკორატიულ-გამოყენებითი ხელოვნების დარგებიდან აღმავლობას განიცდიდა მეტალის და ხის დამუშავება, საფეიქრო და სამღებრო საქმე, მინიატიურული სკულპტურული ნაკეთობების – ნეცკეს ხელოვნება, ფაიფურის წარმოება. დიდი პოპულარობით სარგებლობდა იაპონურ საზოგადოებაში თეატრები: კაბუკი, ნოო, ჯორური. საყურადღებოა, რომ განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანი აკრძალვები და ინსტრუქციები იყო დაწესებული თეატრთან და მსახიობებთან დაკავშირებით. ეს ეხებოდა მსახიობთა ქცევას, ჩაცმულობას, საცხოვრებელს, სპექტაკლების ფორმას, შინაარსს და ა.შ. ამ კუთხით განსაკუთრებით აღსანიშნავია კაბუკის თეატრი, რომელიც სერიოზულ პრობლემებს უქმნიდა ცენზურას, რამდენადაც ის დაუფარავად და ღიად არღვევდა ტოკუგავას რეჟიმის სოციალურ-მორალურ პრინციპებს, დაუმორჩილებლობას უცხადებდა მთავრობის მიერ დაწესებულ შეზღუდვებს.<sup>16</sup> საფიქრებელია, რომ ეს მნიშვნელოვანწილად ხელს უწყობდა იმას, რომ თეატრი ყველა ფენის მაცურებლისათვის უფრო მიმზიდველი და საინტერესო ყოფილიყო.

გენროკუს ხანმოკლე ნათელ პერიოდს იაპონიაში მძიმე ათწლეულები მოჰყვა, რაც XIX საუკუნის დასაწყისში საყოველთაო პოლიტიკურ და სოციალურ-ეკონომიკურ კრიზისში გადაიზარდა. ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი იყო ქვეყნის დახურვის წარუმატებელი შედეგები. შოგუნატის მცდელობის მიუხედავად, რომელიც მიმართული იყო არსებული რეჟიმის შენარჩუნებისკენ, უკვე XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან სწრაფი ტემპით დაიწყო ფეოდალურ ურთიერთობათა რღვევა და ახალი – კაპიტალისტური ურთიერთობების აღმოცენება. ეს აისახებოდა ისეთ პროცესებში, როგორცაა: ნატურალური მეურნეობის სისტემის მოშლა, სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობების ინტენსიური განვითარება,

---

<sup>15</sup> გელაშვილი 2001, 143-146.

<sup>16</sup> Varley 1984, 163-165; Гришелева 1986, 161-162.

შიდა ვაჭრობის გაფართოება, ახალი სავაჭრო-სახელოსნო ცენტრების დაარსება, რაც დამანგრეველ ზეგავლენას ახდენდა ფეოდალურ რეჟიმზე და ხელს უწყობდა შიდა ბაზრის ჩარჩოების გაფართოებას.<sup>17</sup> ვაჭრობა-ხელოსნობის მთავარ ცენტრებს და კულტურის კერებს იმხანად წარმოადგენდა ქალაქები: ედო, კიოტო, ოსაკა, ნაგასაკი, საკაი, ჰაკატა. ხაზგასასმელია, რომ სწორედ ქალაქთა ზრდა-განვითარებაში აისახებოდა ძირეული ცვლილებები ეკონომიკაში და ფეოდალურ ურთიერთობათა დასუსტების პროცესი. ამის ნათელი დასტურია უკვე XVIII საუკუნეში მანუფაქტურების გაჩენა იაპონიაში, თუმცა – ძალზე შეზღუდული ფორმატით. მათი აღმოცენება კი იმაზე მიუთითებდა, რომ იაპონიაში, ადრე ჩამოყალიბებულ სავაჭრო ბურჟუაზიასთან ერთად, ფორმირება დაიწყო სამრეწველო ბურჟუაზიამაც. მსხვილმა სავაჭრო-სავაჭრო კომპანიებმა თავიანთ ხელში ფრიად მნიშვნელოვანი სიმდიდრე დააგროვეს, მაგრამ შოგუნატის მიერ დანესებული უამრავი რეგლამენტაციები ხელს უშლიდა, რომ ეს სიმდიდრე კაპიტალად ქცეულიყო და მრეწველობის განვითარებას მოხმარებულყო.

შექმნილ კრიზისულ ვითარებას ზედ ერთვოდა მძიმე სოციალური ფონი გლეხთა და ქალაქის მოსახლეობის, ასევე ოპოზიციურად განწყობილი სამურაების აჯანყებების სახით, რაც პერმანენტულ რეჟიმში საფუძველს ურყევდა შოგუნატის სისტემას. ამბოხებებით შემოფოთებული მთავრობა შეეცადა, რეფორმების ახალი სერიით, რომელიც ისტორიაში ტემპოს წლების (1830-1843) რეფორმების სახელით შევიდა, არსებული რეჟიმი შეენარჩუნებინა. ეს რეფორმები ძირითადად მიმართული იყო სამურაების სტატუსის განმტკიცებისკენ, შოგუნატის სამფლობელოთა კონცენტრაციისკენ და ვაჭრობაზე სახელმწიფო მონოპოლიის დაკანონებისკენ. სასოფლო-სამეურნეო პროდუქციის გაზრდის მიზნით, აიკრძალა გლეხთა მიგრაცია ქალაქებში, რათა ისინი მიწის დამუშავებას არ მოცდენილიყვნენ. რეფორმები იაპონელთა ზნეობრივ მხარესაც შეეხო; იკრძალებოდა ზედმეტი ფუფუნება, სახლების მდიდრულად მორთვა, საზეიმო დღესასწაულები. მოსახლეობის მიმართ იყო მკაცრი მოთხოვნა, რომ ყოფილიყო ხელმომჭირნე და ეკონომია გაენია ყველაფერში.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Cullen 2003, 172-173.

<sup>18</sup> Жуков 1999, I, 578.

აკრძალვების გარკვეული ნაწილი უკიდურეს ხასიათს ატარებდა და პრაქტიკულად შეუსრულებადი იყო. საბოლოო ჯამში, ცალსახად შეიძლება ითქვას, რომ ტემპოს წლების რეფორმებმა კრახი განიცადა, რამდენადაც მათ შედეგად უკვე მთელი სისრულით გამოაშკარავდა, რომ ტოკუგავას მთავრობას აღარ ძალუძდა ქვეყანაში გამეფებულ კრიზისულ სიტუაციას გამკლავებოდა. ერთმანეთის პირისპირ აღმოჩნდა არა მხოლოდ ჩაგრული და გაბატონებული კლასები, არამედ ფეოდალურ-არისტოკრატიული და ბურჟუაზიული წრეები. გააქტიურდა ფეოდალური ოპოზიცია, რომელიც შოგუნატის ინსტიტუტის წინააღმდეგ გამოდიოდა და ქვეყანაში იმპერატორის ერთმმართველობის აღდგენას მოითხოვდა. ცხადი იყო, რომ ქვეყანა რადიკალურ ცვლილებებს საჭიროებდა, რაც თვითიზოლაციის პირობებში პრაქტიკულად შეუძლებელი იყო.

რამდენადაც დასავლეთის დიდი სახელმწიფოები შესანიშნავად იყვნენ ინფორმირებული იაპონიაში არსებული კრიზისული ვითარების შესახებ, ძალისხმევას არ იშურებდნენ, რათა ბოლო მოეღოთ იაპონიის თვითიზოლაციისთვის. განსაკუთრებულ აქტიურობას ამ მიმართულებით აშშ და რუსეთი ამჟღავნებდნენ. XIX საუკუნის 30-40-იან წლებში გახშირდა ევროპული და ამერიკული ხომალდების იაპონიის ნაპირებთან მიახლოების მცდელობები. იმავდროულად სულ უფრო მატულობდა იაპონელთა ინტერესი დასავლური სამყაროს მიმართ, სანაპირო რაიონების თავადებმა უცხოურ გემებთან კონტრაბანდული კავშირების დამყარება დაიწყეს. ვინაიდან ხელისუფლებას აღარ ძალუძდა ამ ტენდენციების შეჩერება, მან გარკვეულ კომპრომისზე წასვლა არჩია. კერძოდ, იაპონიის მთავრობამ თხოვნით მიმართა ჰოლანდიელებს, იაპონიაში გაეგზავნათ სხვადასხვა ტექნიკური დანადგარების მოდელები, ნიგნები, პრესა, ინფორმაცია მიეწოდებინათ ევროპული კულტურის სიახლეების შესახებ. 1843 წელს შოგუნატმა ახალი ინსტრუქციები გამოსცა დასავლეთის ქვეყნებთან ურთიერთობასთან დაკავშირებით. მათ თანახმად, ძალაში რჩებოდა ძველი აკრძალვები, თუმცა ამიერიდან უცხოურ ხომალდებს ნება დაერთოთ, იაპონიის ზოგიერთ ნავსადგურში წყალი, სურსათი და სანოვაგე მოემარაგებინათ.<sup>19</sup> ასე თანდათან სუსტდებოდა იზოლაციის რეჟიმი, რაც საბოლოოდ 1854 წელს აშშ-ის მიერ იაპონიის „გახსნით“ დასრულდა. მართალია, ამიერიდან იაპონიამ ინტენსიურად დაიწყო დასავლეთის ცივილი-

---

<sup>19</sup> Jansen 2000, 247.



ზაციის რაციონალური ელემენტების ათვისება, თუმცა ტოგუკავას ეპოქაში დაკონსერვებულმა ტრადიციულმა კულტურამ წარმატებით შეძლო გამკლავებოდა უცხო ზეგავლენას და თვითმყოფადობა შეენარჩუნებინა. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, დასკვნის სახით უნდა ითქვას შემდეგი: ცხადია, რომ ისტორიულ პერსპექტივაში იაპონიის თვითიზოლაციას ჰქონდა როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მხარეები. ერთი მხრივ, მან დაამუხრუჭა ქვეყნის ეკონომიკური და პოლიტიკური განვითარება. მეორე მხრივ კი, აზიის სხვა ქვეყნებისგან განსხვავებით, იაპონიამ თავიდან აიცილა კოლონიური ექსპანსია დასავლეთის მხრიდან. გარდა ამისა, აღმავლობა განიცადა ტრადიციულმა ეროვნულმა კულტურამ, მაგრამ იზოლაციის პოლიტიკამ მთლიანობაში მაინც უარყოფითი როლი შეასრულა იაპონიის ისტორიაში; მან ხელი შეუწყო ფეოდალურ ურთიერთობათა მოძველებული ფორმების სტაბილიზაციას, საერთაშორისო ურთიერთობების შეზღუდვამ მნიშვნელოვანი ზარალი მიაყენა საგარეო ბაზართან დაკავშირებულ სავაჭრო-ეკონომიკურ საქმიანობას და, რაც მთავარია, საგრძნობლად შეფერხდა ქვეყნის ევოლუციური პროგრესი.

## ბიბლიოგრაფია

### References

- გელაშვილი 2001:** გელაშვილი ნ. 2001, *იაპონური კულტურა*, თბილისი
- გელაშვილი 2009:** გელაშვილი ნ. 2009, ქრისტიანული საუკუნე იაპონიაში და მისი შედეგები, *ქრისტიანობის კვლევები*, II, 297-304
- გელაშვილი 2012:** გელაშვილი ნ. 2012, იაპონია და დასავლური სამყარო XIX საუკუნის შუა ხანებში, *აღმოსავლეთმცოდნეობა*, 1, 186-195
- Cullen 2003:** Cullen L.M. 2003, *A History of Japan 1582-1941: International and External Worlds*, Cambridge
- Jansen 2000:** Jansen M.B. 2000, *The Making of Modern Japan*, Cambridge, MA
- Sansom 1967:** Sansom G.B. 1967, *The Western World and Japan*, London
- Varley 1984:** Varley H.P. 1984, *Japanese Culture*, University of Hawaii Press, Honolulu
- Гришелева 1986:** Гришелева Л.Д. 1986, *Формирование Японской национальной культуры – конец XVI начала XX века*, Москва

- Жуков 1999:** *История Японии, I*, 1999, ответственный редактор Жуков А.Е., Москва
- Голдобин, Гольдберг, Петрушевский 1970:** *История стран зарубежной Азии в средние века*, 1970, ответственные редакторы Голдобин А.М., Гольдберг Д.И., Петрушевский И.П., Москва
- Сабуро 1972:** Сабуро И. 1972, *История Японской культуры*, Москва
- Спеваковский 1981:** Спеваковский А.Б. 1981, *Самурай – военное сословие Японии*, Москва
- Сэнсом 1990:** Сэнсом Дж. Б. 1990, *Япония, краткая история культуры*, Санкт-Петербург

**Nana Gelashvili**

### **The Essence of Self-Isolation Policy of Japan**

The presented article is dedicated to the examination of one of the important and interesting periods of the history of Japan, specifically, the so-called self-isolation period, which lasted for more than two centuries (1639-1854). The mentioned epoch is connected to the period of the Tokugawa dynasty rule (1603-1867), which was the third dynasty of Shogunate, i.e. military-feudal governance. In this work is shown the initial stage of anti-Western policy in Japan, the main reasons of self-isolation, its specific characteristics and final results.

Among the reasons causing the self-isolation of Japan, the main ones were the following factors: political expansion of Western states and, accordingly, the danger of loss of sovereignty that hindered the political course, oriented towards strengthening the centralized governance and preserving feudal order by the government. No less important was a real danger of erosion of Shintoism and Buddhism – the ideological fundamentals of the Japanese, conditioned by the rapid spread of the Christian religion in several parts of the country. It is important to note that the so-called “closure” of the country did not happen at once, the measures for it were taken by the government during a 50 year period with intervals. This process began by the expulsion of the Catholic missionaries, caused by excessive activated actions of the latter, by manipulating with the newly Christianized Japanese, and also they were intervening openly in the internal political affairs of the country, supporting inducement of separatist tendencies and religious strife.

Anti-Western and anti-Christian tendencies in Japan were first revealed at the end of the 80<sup>th</sup> year of XVI century – during the rule of Toyotomi Hideyoshi (1582-1598). At the beginning of XVII century, after the accession to power of the Tokugawa kin, the implementation of the anti-Western policy began in a more strict and systematic way. In spite of this, trade relations with the European countries still continued for a certain time, as this was very profitable for Japan from an economical point of view. At the same time, the danger of loss of independence of the country was clearly seen. Therefore, Japan step-by-step started its way towards isolation. Different kinds of decrees banning Christian religion became a serial event. The powerful rebellion of the Japanese Christians, which took place in the years 1637-1638 on the Shimabara Peninsula (near Nagasaki) was the last straw on the way to self-isolation. All this was crowned by the special edict issued by shogun Iemitsu (1632-1651) in 1639 “About Closure of the Country” and the Christian religion was declared an enemy of the Empire. Henceforth Japan practically became isolated from the outer world. For a long time the only open window towards Europe existed for the Dutch. They got this prerogative as a reward for their efficient help to the Japanese government in the suppression of the abovementioned rebellion of Shimabara. Though, it is noteworthy too that this relationship had very strictly regulated frames. Together with Holland, Japan kept restricted relations with its neighbours, Korea and China.

During the isolation epoch the Japanese population was ensnared on the web of plenty of recommendations and restrictions. According to the imposed hierarchical norms, everyone had his place, by respecting corresponding behaviour and life rules. The differentiation of the strata of the people was in the field of activities, the quality of clothes and meals, assignment of punishment, etc. So, the Tokugawa government alone defined and managed any action of the people, rights and obligations of separate social strata.

At the beginning of XIX century, in Japan spread an overall political and socio-economic crisis, the main reason for which were the unsuccessful results of the country’s self-isolation. In this situation not only the oppressed and ruling classes, but also the upper strata of the society - feudal and bourgeois circles - were opposing each other. From the 30’s of XIX century, the feudal opposition became more active, it was fighting against the Shogunate Institute and demanded to restore the Emperor’s autocracy. At the same time, the Western and other big states were trying to terminate the Japanese self-isolation, to

widen their area of influence in the Region of the Far East. The USA and Russia made special efforts in this direction, which was finally crowned with the forced “opening” of Japan by the USA in 1954. Though, from this period Japan began intense acquisition of rational elements of Western civilization, it should be noted that the traditional culture, conserved in Tokugawa epoch, successfully dealt with the foreign influence and preserved its originality.

As a conclusion, it should be noted that the Japanese self-isolation had its positive, as well, as negative results. On the one hand, it conditioned the country’s economic and political retardation from the Western states and also contributed to the stabilization of the out-of-date forms of the feudal relations, braked the country’s progressive development and, on the other hand, unlike other Asian countries, Japan avoided colonial expansion from the Western states and preserved its political independence. At the same time, during the period under review the Japanese society, cut off from the outside world, had the possibility to develop at the expense of the internal impulse, having plenty of it, and in particular this happened in the field of culture. It became necessary to mobilize all inner potential and resources, and the Japanese people successfully coped with this.

ხელოვნებათმცოდნეობა



## ნათია დემურიშვილი

### უცნობი მასალები საქართველოს ეროვნული მუზეუმის შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმიდან: კოლექციონერი ხანუკაევი

საქართველოს ეროვნული მუზეუმის შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის აღმოსავლური ხელოვნების საცავებში მნიშვნელობითა და მასშტაბებით გამოირჩევა ფაიფურის კოლექცია, რომლის კვლევა და ატრიბუცია ეტაპობრივად მიმდინარეობს ჩვენ მიერ<sup>1</sup>. ამჯერად ყურადღებას მივაპყრობთ მუზეუმში დაცულ ფაიფურის ჭურჭლის ერთ ჯგუფს, რომელიც, გარდა მხატვრული და ისტორიული ღირებულებისა, სხვა მნიშვნელოვანი ფაქტორების გამო იწვევს ჩვენს დაინტერესებას. კერძოდ, აღნიშნული ჯგუფი წარმოადგენს საბჭოთა პერიოდში, სამუზეუმო თუ სამეცნიერო წრეებისათვის კარგად ნაცნობი კოლექციონერის, სიმონ ნისანის ძე ხანუკაევის, კოლექციის ნაწილს, რომელიც 1976 წელს შეიძინა მუზეუმმა.

როგორც ცნობილია, უკანასკნელ პერიოდში, საქართველოში, სამუზეუმო კვლევების ერთ-ერთ პრიორიტეტულ მიმართულებად იქცა კონკრეტული ექსპონატისა თუ კოლექციის წარმომავლობის მოძიება-დადგენა. საგანგებოდ გვინდა ხაზი გავუსვათ, რომ ეს არის მისასაღმებელი ტენდენცია, რომლის წყალობითაც შესაძლებელი გახდა ამა თუ იმ მუზეუმის შექმნის ისტორიის სრული სურათის რეკონსტრუირება; ნათელი მოეფინა იმ უამრავი მეცენატის, კოლექციონერის, საზოგადო მოღვაწისა თუ საზოგადოებრივი და საქველმოქმედო ორგანიზაციის სახელს, ვისაც წვლილი მიუძღვის ამ ღირსეულ საქმიანობაში.

საქართველოს ეროვნული მუზეუმის შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის აღმოსავლურ ფონდებში, სადაც დაცულია მთელს მსოფლიოში სახელგანთქმული ირანული ხელოვნების, ასევე თურქული, ეგვიპტური, ინდოეთისა და შორეული აღმოსავლეთის კოლე-

---

<sup>1</sup> დემურიშვილი 2003, 92-99; დემურიშვილი 2005, 165-178; Demurishvili 2008, 249-253; დემურიშვილი 2012, 351-362.

ქციები, ექსპონატების მნიშვნელოვანი ნაწილი სწორედ მეცენატების, კოლექციონერების და კერძო ორგანიზაციების შემონიშნულობაა. XIX საუკუნე საქართველოში სამუზეუმო საქმიანობის აყვავების ხანაა. განყოფილებაში დაცულია პირველი ქართველი ფოტოგრაფის, ალ. როინაშვილის (1846-1898 წწ.), მიერ შეგროვებული ისლამური ლითონის და კერამიკის უძვირფასესი კოლექცია; საქართველოს უახლეს ისტორიაში პირველი მუზეუმის, სახელგანთქმული კავკასიის მუზეუმის (ფუნქციონირებდა 1852-1918 წწ.) უკანასკნელი დირექტორის, ცნობილი მკვლევრისა და არქეოლოგის, ალ. კაზნაკოვის ბუდისტური პლასტიკის კერძო კოლექცია; XIX ს-ში საქართველოში მოქმედი უმნიშვნელოვანესი საგანმანათლებლო-საქველმოქმედო ორგანიზაციის „ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების“ (ფუნქციონირებდა 1879-1907 წწ; თავჯდომარე ილია ჭავჭავაძე) მიერ უსასყიდლოდ გადმოცემული აღმოსავლური ნივთების (ირანული, ჩინური, იაპონური, თურქული კერამიკა, ლითონი, ხელნაწერი ფურცლები, წიგნები და სხვ.) კოლექცია და ა.შ.

საბჭოთა პერიოდში, უკვე XX საუკუნის 30-40-იანი წლებიდან მუზეუმი, მათ შორის – აღმოსავლური ხელოვნების ფონდები, ძირითადად შემსყიდველობითი გზით მდიდრდებოდა, თუმცა ამ პერიოდშიც ცნობილია რამდენიმე მეცენატი, რომლებმაც უსასყიდლოდ გადასცეს მუზეუმს საკუთარი კოლექციის ნაწილი, მათ შორის აღსანიშნავია ალ. კელერი, ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომელი, რომლის კერძო კოლექცია 1978 წელს უსასყიდლოდ გადმოეცა მუზეუმს და დღესდღეობით თემატურადაა გადანაწილებული დასავლეთევროპული ხელოვნების, აღმოსავლური და რუსული ხელოვნების ფონდებში.

ცნობილია, რომ ყველა საბჭოთა მუზეუმს, რომელიც ტრადიციულად სახელმწიფოს საკუთრებად ითვლებოდა და სახელმწიფო დოტაციაზე იმყოფებოდა, გააჩნდა განსაზღვრული ბიუჯეტი მსყიდველობითი ოპერაციებისათვის. შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმმა,<sup>2</sup> როგორც საარქივო მასალებიდან ირკვევა,<sup>3</sup> მნიშ-

---

<sup>2</sup> შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმი საბჭოთა პერიოდში, 1950 წლიდან და შემდგომ, ქვეყნის დამოუკიდებლობის პერიოდში – 1991 წლიდან 2004 წლამდე – მოქმედებდა სახელმწიფო მუზეუმის სტატუსით. 2004 წელს, სხვა სახელმწიფო მუზეუმებთან ერთად, ეროვნული მუზეუმის შემადგენლობაშია.

<sup>3</sup> მასალები დაცულია ხელოვნების მუზეუმის ბაზაზე, დაცვა-აღრიცხვის დეპარტამენტი.



ვნელოვანი ნივთები შეიძინა, რამაც ხელი შეუწყო მუზეუმის ზრდასა და გამდიდრებას.

აღმოსავლური კერამიკის ფონდისათვის მნიშვნელოვანი გამოდგა ურთიერთობა კოლექციონერ ხანუკაევთან, რომელმაც, როგორც აქტუბით და საარქივო დოკუმენტაციით ირკვევა,<sup>4</sup> 1976 წელს მიჰყიდა მუზეუმს 36 ნივთი, მათ შორის – უმეტესობა ყაჯარული პერიოდის (1796-1925 წწ.) ირანული კერამიკული ჭურჭელი, რომელიც დღეს აღნიშნული პერიოდის კოლექციის ერთ-ერთი საუკეთესო ნაწილია განყოფილებაში დაცულ, ყაჯარული ეპოქის ირანულ ფერწერასთან, ლითონთან, მინიატიურებთან და შორენკეცებთან ერთად.

როგორც ცნობილია, ეკლექტიკური და არქაული ტენდენციებით გაჯერებული ყაჯარული მხატვრული სტილი დღეს სრულიად სამართლიანად ერთ-ერთ საუკეთესო და ორიგინალურ მხატვრულ მოვლენადაა აღიარებული. საქართველოს ეროვნულ მუზეუმში დაცულია ყაჯარული ეპოქის მსოფლიოში ერთ-ერთი უმდიდრესი კოლექცია, რაც ირან-საქართველოს საუკუნოვანი პოლიტიკური და კულტურული ურთიერთობის შედეგია. კერამიკა ამ კოლექციაში წამყვან ადგილს იკავებს.

სიმონ ნისანის ძე ხანუკაევის შესახებ, რომლისგანაც, როგორც აღვნიშნეთ, მუზეუმმა 36 ნივთი, მათ შორის უმეტესობა – ყაჯარული პერიოდის კერამიკული ჭურჭელი შეისყიდა, ცნობების მოძიება ჩვენი საარქივო მასალებით დავინყეთ. აღმოსავლური დეპარტამენტის არქივში დაცულია ვრცელი მიმონერა კოლექციონერთან, რომელსაც განყოფილების იმჟამინდელი გამგე, ან გარდაცვლილი ანგელინა გრიგოლია აწარმოებდა. მიმონერაში ჩართული იყო მუზეუმის დირექტორი თ. სანიკიძე. დღემდე მუშაობს მუზეუმში ქ-ნი ტატიანა გრიგოლია (ამჟამად აღმოსავლური ქსოვილების ფონდის კურატორი), რომელიც, როგორც უშუალო მონმე, უამრავ საინტერესო დეტალს მოგვითხრობს კოლექციონერის, მისი კოლექციის და ყიდვა-გაყიდვის დეტალების შესახებ. ტ. გრიგოლიას ნაამბობით ირკვევა, რომ მასა და განყოფილების გამგეს, ანგელინა გრიგოლიას, საბჭოეთში ცნობილი კოლექციონერი ხანუკაევი ქ. სანკტ-პეტერბურგში (იმხანად – ლენინგრადი) 70-იან წლებში გაუცნიათ, ერმიტაჟის მიერ ორგანიზებულ სამეცნიერო სესიაზე, რომელსაც

---

<sup>4</sup> აღმოსავლური დეპარტამენტის არქივში.



სხმ/ალ 2359. თეფში. ფაიფური.  
XIII-XIV სს. ჩინეთი



სხმ/ალ 2320. თეფში (ყუბაჩი).  
ფაიანსი. XVII ს. ირანი



სხმ/ალ 2768. ლარნაკი ხუფით.  
ფაიანსი. XIX ს. ჩინეთი

ხანუკაევიც ესწრებოდა. როგორც ტ. გრიგოლია იხსენებს, ერმიტაჟის ყველა თანამშრომელი კარგად იცნობდა სიმონ ნისანის ძეს, როგორც აღმოსავლური ხელოვნების ტრფიალსა და შემგროვებელს. ცნობილია, რომ მისი ბინა, სადაც კოლექციაც ინახებოდა, შსს მილიციის ორგანობის მიერ იყო დაცული, როგორც განსაკუთრებული მნიშვნელობისა. როგორც ზეპირი გადმოცემით ჩვენი ერმიტაჟელი კოლექციისაგან ვიცით, ხანუკაევის გარდაცვალების შემდგომ კოლექციის უდიდესი ნაწილი, მისი სურვილისამებრ, სწორედ ერმიტაჟის საკუთრებაში გადავიდა.

შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის აღმოსავლური განყოფილების დაინტერესება ხანუკაევის კოლექციაში დაცული კერამიკით ამ კოლექციის უნიკალურობამ განაპირობა. მფლობელის ნაამბობის მიხედვით, ეს საგანძური, დაკომპლექტებული უმეტესწილად სეფიანური და ყაჯარული პერიოდის კერამიკით, ასევე ჩინური ფაიფურის უიშვიათესი ნიმუშებით, უშუალოდ მის მიერ იყო შეგროვებული კავკასიის მთის რაიონებში (ძირითადად დაღესტანში). აღსანიშნავია, რომ კოლექციაში დაცული იყო დიდი ჯგუფი ე.წ. „ყუბაჩის კერამიკისა“,<sup>5</sup> რომლის რამდენიმე ნიმუში (სხმ/აღ 2323, 2320) ასევე შეისყიდა ჩვენმა მუზეუმმა 1976 წელს. ამავე კოლექციიდან იყიდა მუზეუმმა ადრეული მინის დინასტიის პერიოდის (1368-1644 წწ.) უნიკალური ფაიფურის თევში, კობალტის მოხატულობით, ე.წ. ფენიქსებიანი დეკორით, რომელიც ჩინური ფაიფურწარმოების იშვიათ ტიპს განეკუთვნება (სხმ/აღ 2359).<sup>6</sup>

როგორც საარქივო მასალებით ირკვევა, მოლაპარაკება ნივთების გაყიდვის თაობაზე ხანგრძლივი დროის მანძილზე მიმდინარეობდა. წერილებიდან ვიგებთ, რომ ნივთები სპეციალური კომისიის მიერ შეირჩა, რომელიც დაკომპლექტებული იყო საქართველოს ხელოვნების მუზეუმისა და სახელმწიფო ერმიტაჟის თანამშრომლებისაგან. 36 ნივთი – სრული ატრიბუციით, ანაზომებითა და დაცულობის ხარისხის განსაზღვრით, სპეციალური აქტების საფუძველზე (აქტი N 128 და N 101; 1976 წ.) გადაეცა საქართველოს ხელოვნების მუზეუმს იმავე, 1976 წელს. მუზეუმმა კოლექციონერს 8 825 საბჭოთა მანეთი გადაუხადა.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> ამ სახელწოდებით დამკვიდრდა სამეცნიერო ლიტერატურაში დაღესტნის სოფელ ყუბაჩიში აღმოჩენილი სეფიანური ხანის უნიკალური მხატვრული კერამიკა.

<sup>6</sup> დემურიშვილი 2003.

<sup>7</sup> აქტები, წერილები და გადახდის დოკუმენტები დაცულია აღმოსავლური

აღსანიშნავია, რომ კომისიაში შედიოდნენ და, შესაბამისად, ნივთების შერჩევასა და ატრიბუციაში მონაწილეობდნენ მსოფლიოში სახელგანთქმული რუსი მეცნიერები ა. ივანოვი და ი. რაპოპორტი, რაც ერთ-ორად ზრდის შენაძენის მნიშვნელობას. არქივში მოვიძიეთ უშუალოდ მათ მიერ ლენინგრადში ხელმოწერილი ატრიბუტირების და გადაცემის აქტის ორიგინალები, დათარიღებული 1976 წლით. სხვათა შორის, პირველადი შეთანხმებით, შეირჩა 37 ნივთი და თანხა, რომელიც ამ 37 ნივთისათვის განისაზღვრა, შეადგენდა 11 325 მანეთს, თუმცა, შემდგომ, შესასყიდი ნივთების სიიდან ამოღებულ იქნა ერთი ძვირად ღირებული ექსპონატი და 36 ნივთის საფასური განისაზღვრა 8 825 მანეთით (1976 წლის სსრკ სავალუტო ბირჟაზე ეს თანხა 11 642 დოლარისა და 48 ცენტის ეკვივალენტი იყო).

სიმონ ნისანის ძე ხანუკაევის ოჯახი, მსხვილი მიწათმფლობელები, ეთნიკური თათები, დერბენტში (ქალაქი დაღესტანში, რუსეთი) უძველესი დროიდან სახლობდნენ. თათები ამ ტერიტორიებზე IV-VI საუკუნეებიდან იხსენიებიან, თუმცა უშუალოდ ხანუკაევის გვარი დოკუმენტალურად დასტურდება XVIII საუკუნის მიწურულიდან. ქ. დერბენტში, ლენინის ქ. 73-ში, დღემდე დგას ხანუკაევის საგვარეულო სახლი (1900-იანი წლების ნაგებობა), სადაც დაიბადა სიმონ ხანუკაევი (1907-1982). 1920-იან წლებში ოჯახი პეტერბურგში გადადის საცხოვრებლად. მას შემდეგ სიმონ ხანუკაევი, შემდგომ უკვე საკუთარ ოჯახთან – მეუღლესთან და ორ ვაჟთან ერთად ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა პეტერბურგში, თუმცა მას არასოდეს გაუწყვეტია კავშირი მთასთან. იგი ხშირად სტუმრობდა კავკასიის მთიან რაიონებს და აგროვებდა აღმოსავლური დეკორატიული-გამოყენებითი ხელოვნების ნიმუშებს.<sup>8</sup>

როგორც ზევით აღვნიშნეთ, ჩვენ მხოლოდ ზეპირი გადმოცემით ვიცით, რომ აღმოსავლური ხელოვნების ბრწყინვალე კოლექცია, რომელსაც ათწლეულების მანძილზე, თავდაუზოგავი შრომით მოუყარა თავი სიმონ

---

დებარტამენტის არქივში. დიდ მადლობას ვუხდით აღმოსავლური ფონდის კურატორს, ქ-ნ მარინა დგებუაძეს, ამ მასალების მოწოდებისათვის და მუშაობის პერიოდში განეული დახმარებისათვის.

<sup>8</sup> ცნობები მოგვანოდა დერბენტის სახელმწიფო ისტორიულ-არქიტექტურული და სამხატვრო მუზეუმის გენერალური დირექტორის მოადგილემ, ირინა სმაგლიუკმა, რისთვისაც უღრმეს მადლობას მოვახსენებთ.

ხანუკაევმა, და რომლის ძირითადი ბირთვი გვიანირანული ხელოვნების ნიმუშებია; ამჟამად ერმიტაჟის მფლობელობაშია. ცნობილი კოლექციონერის განსაკუთრებული დაინტერესება ირანული ხელოვნებით, ვფიქრობთ, ძნელი ასახსნელი არ არის. კავკასიის მთიანი რეგიონი, სადაც მან ცხოვრების დიდი ნაწილი გაატარა, ისლამური კულტურის ერთ-ერთ საინტერესო კერას წარმოადგენს, სადაც ყოველთვის დიდი იყო ირანის კულტურული და პოლიტიკური გავლენები. გარდა კავკასიის მთიანეთისა, ირანი, XVI საუკუნიდან მოყოლებული მომდევნო რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში, მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაშიც. სწორედ ამით აიხსნება ირანული ხელოვნების და კულტურის დიდი გავლენა ქართულ ყოფაზე. ამ რთული და იძულებით თავსმოხვეული პოლიტიკური ურთიერთობების პოზიტიურ მხარედ კი დღესდღეობით ის უმდიდრესი და მრავალფეროვანი ირანული ხელოვნების ნიმუშთა კოლექცია რჩება, რომელიც ინახება საქართველოს მუზეუმებში.

სამწუხაროდ, საქართველოსა და რუსეთს შორის არსებული საომარი მდგომარეობისა და განწყვეტილი დიპლომატიური ურთიერთობების ფონზე, ჩვენი მრავალგზის მცდელობის მიუხედავად, ვერ მოვიპოვეთ დამატებითი ინფორმაცია ხანუკაევის აღმოსავლური კოლექციის ამჟამინდელი მდგომარეობისა თუ დაცულობის შესახებ. თუმცა საინტერესო ცნობები მოგვანოდა სიმონ ხანუკაევის მშობლიური ქალაქის, დერბენტის, სახელმწიფო ისტორიულ-არქიტექტურულმა და სამხატვრო მუზეუმმა: 80-იანი წლების დასაწყისისათვის, უკვე ასაკოვან კოლექციონერს ქალაქ დერბენტისთვის შეუთავაზებია კოლექციის დიდი ნაწილი. როგორც მუზეუმის ამჟამინდელი მმართველი ორგანო გვწერს, გაურკვეველი მიზეზების გამო მოლაპარაკება ჩაიშალა. ხანუკაევის ცხოვრების უკანასკნელი წლები და პროფესიული აქტივობები, ისევე როგორც მის მიერ შეგროვილი უნიკალური საგანძურის ბედი – დერბენტისთვისაც უცნობია.

36 ნივთით დაკომპლექტებული ის კოლექცია, რომელიც ხანუკაევისგან შეისყიდა საქართველოს ხელოვნების სახელმწიფო მუზეუმმა 1976 წელს, დღეს საქართველოს ეროვნული მუზეუმის აღმოსავლური კოლექციების კერამიკული საცავის უნიკალურ ჯგუფს განეკუთვნება. მისი კვლევა და ატრიბუცია ამჟამადაც გრძელდება. იმედია, დამატებითი პარალელური მასალების მოძიება კოლექციონერ ხანუკაევის შესახებ კიდევ მეტ სიცხადეს შეიტანს ჩვენს შემდგომ მუშაობაში და ამ მეტად საინტერესო კოლექციონერსა და პიროვნებას, აღმოსავლური ხე-

ლოვნების დიდ მოამბავეს, სათანადო ადგილს დაუმკვიდრებს აღმოსავლური ხელოვნების სხვა კოლექციონერთა შორის.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

**დემურიშვილი 2003:** დემურიშვილი ნ. 2003, ჩინური ფაიფურის კოლექცია, *შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის ნარკვევები*, ტ. VIII, თბილისი, 92-99

**დემურიშვილი 2005:** დემურიშვილი ნ. 2005, ირანისა და ჩინეთის ეკონომიკურ-კულტურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, *შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის ნარკვევები*, ტ. X, თბილისი, 165-178

**დემურიშვილი 2012:** დემურიშვილი ნ. 2012, ირანის სამეფო კარისათვის დამზადებული ჩინური ფაიფურის ჭურჭელი (საქართველოს ეროვნული მუზეუმის შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის აღმოსავლურ კოლექციაში დაცული ორი ექსპონატის ატრიბუციისთვის), *საქართველოს ეროვნული მუზეუმის მოამბე*, III (48-B), 351-362

**Demurishvili 2008:** Demurishvili N. 2008, Two Chinese bowls from Ardabil Chinachane, *Journal of Prsianate Studies*, vol. II, 249-253

### Natia Demurishvili

#### The Unknown Materials from the Georgian National Museum Shalva Amiranashvili Museum of Fine Arts: collector Khanukaev

The ceramic collection of the Oriental Department of Shalva Amiranashvili Museum of Fine Arts, the Georgian National Museum, is distinguished by its importance and the number of artifacts. Some of them were identified and published in several works. This time we draw attention to the Iranian vessels which, besides their artistic and historical value, are also important as they formed the group which entered the Museum from one particular famous collector Simon Khanukaev (1907-1982). He was well-known in the soviet era

Museum world. This collection was acquired by the Shalva Amiranashvili Museum of Fine Arts in 1976.

In the last decade it became actual in Georgia to study the provenance and origin of particular collections. Thanks to these studies, it became possible to reconstruct the whole picture of the creation of the Museums in Colonial and Post-colonial Georgia. The new names of patrons, art collectors, and charity organizations became known as well.

The Museums in the Soviet Union were in the State position and were on the state subsidy. They had a particular part of the budget for purchasing artifacts for the museums. The Shalva Amiranashvili Museum of Fine Arts, as it becomes clear from the museum archives, purchased many valuable objects, which promoted the collections and increased their value.

The relations with the collector S. Khanukaev became very important for the Oriental Art Department. This fact is approved by the archive materials kept in the department. S. Khanukaev sold 36 ceramic objects to the museum in 1976, the main part of them are the Iranian vessels belonging to Qajar period (1796-1925). They formed one of the best groups of the Oriental Department collections, together with Iranian paintings, metal works, miniatures and tales.

It is well known that saturated with electrical and archaic tendencies today Qajar's artistic style is truly considered to be one of the best and original artistic phenomena. The Georgian National Museum has one of the richest Qajar period collections in the world. It is the result of many-centuries political and cultural interrelations between Iran and Georgia. Ceramics has a leading place in this collection.

I have started searching for information about Simon Khanukaev from archive materials. An extensive correspondence of the collector (who sold 36 artifacts to the museum) with the head of the Oriental Department, Angelina Grigolia is preserved in the archives of the Oriental Department. The director of the Museum, T. Sanikidze also took part in that correspondence. Tatyana Grigolia, Angelina Grigolia's daughter, who works in the museum at present, was a first-hand witness of the correspondence. She told me many interesting details about Simon Khanukaev, his collection and about the bargain details. It has been ascertained that Tatyana and Angelina Grigolia met this famous collector in Leningrad (modern Sankt-Petersburg) in the 1970s. According to Tatyana Grigolia, all the staff of the Hermitage Museum knew S. Khanukaev

as an admirer and collector of Oriental pieces of art. It was also known that his apartment, where he lived and where he kept his collection, was protected by the police department of Leningrad, as it was considered to be very important and worthy. From the verbal communication with the Hermitage colleagues, it became known that after S. Khanukaev's death, the biggest part of his collection was donated and part was acquired by the Hermitage Museum.

The interest of the Oriental Department of the Shalva Amiranashvili Museum of Fine Arts to S.Khanukaev's collection was stimulated by its importance and uniqueness. The collection, which was formed mainly with the Safavid and Qajar ceramics, was collected by S. Khanukaev himself in the mountainous regions of the Caucasus (mainly in Dagestan). It is important to mention that the collection included a large group of the so-called "Kubachi ceramics", some samples of which (sxm/ag 2323; 2320) were purchased by the Art Museum in 1976. A unique porcelain plate decorated with blue cobalt and Phoenix decor, a rare type of Chinese porcelain production (sxm/ag 2359) which dates back to the Ming Dynasty period (1368-1644), also belongs to the same collection .

The archive shows that the negotiations with S.Khanukaev took a long time. It became known from letters that the objects were chosen by a special commission which consisted of the Georgian museum staff and their colleagues from the Hermitage. Thirty-six objects were identified, their quality of preservation was determined on the basis of special acts (N 128 and N 101; 1976). All the 36 objects were transferred to the possession of the Art Museum in the same 1976 year. The collector was paid 8,825 Soviet rubles. (in 1976, according to the USSR currency exchange rate, this sum was equivalent to 11. 642 US dollars and 48 cents).



პუბლიკაცია



## ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

### „გალობანი ყოველთა წმიდათანი“ ყანჩაეთის ჟამნ-გულანში

შიდა ქართლში, ქსნის ხეობაში, სოფელ ყანჩაეთთან მდებარე კაბენის გეტსიმანიის ღმრთისმშობლის მონასტრის<sup>1</sup> წიგნთსაცავიდან შემორჩენილ ხელნაწერთა შორის 1674 წლით დათარიღებული ჟამნ-გულანი სრულიად გამორჩეულია მისი შედგენილობითა და შემამკობელი მინიატიურებით. ხელნაწერი ქსნის ხეობიდან 1916 წელს ჩამოიტანა ექვთიმე თაყაიშვილმა;<sup>2</sup> ამჟამად იგი ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრშია დაცული (H-1452).<sup>3</sup>

თეთრ ქალღმერთ კალიგრაფიული ნუსხურით გადაწერილი, დიდი ზომის (24,5x18,5 სმ) ხელნაწერი 577 ფურცელს მოიცავს. ცნობილია, რომ თავდაპირველად იგი ჩასმული იყო ტყავგადაკრულ, ტვიფრულ ხის ყდაში, რომელსაც აბრეშუმის საფარი ჰქონდა. თხელი ქსოვილი ფარავდა ტექსტს დართულ მინიატიურებსაც.<sup>4</sup> მოგვიანებით, რესტავრაციის შემდეგ, ხელნაწერი მაგარ ყდაში იქნა ჩასმული.

ჟამნ-გულანის ტექსტი შემკულია მხატვრული ღირსებებით გამორჩეული მრავალი მინიატიურით. მის ილუსტრაციათა თავდაპირველი რაოდენობა და თანმიმდევრობა დარღვეულია. ადრეულ აღწერილობაში დასახელებულია 60 მინიატიურა;<sup>5</sup> ამჟამად ხელნაწერში 48 მინიატიურაა. ხელნაწერი კაბენის მონასტრისათვის დაუკვეთავს ევდემოზ რატიშვილს,

---

<sup>1</sup> მონასტერი IX საუკუნეში უნდა იყოს დაარსებული (Чубинашвили 1942), 19-27). XIV საუკუნის 70-იან წლებში ტაძარი ქსნის ერისთავმა, იოვანემ, განაახლა და ქსნის ერისთავთა საძვალედ აქცია (მესხია 1954, 355, 356). ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე კაბენის მონასტერი ქვეყნის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სასულიერო კერა იყო. XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში იგი დაცარიელებულა (მენაბდე 1962, 223).

<sup>2</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა 1948, 381.

<sup>3</sup> ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა 1948, 381-391; Такаишвили 1901, 115-137; Такаишвили 1915, 121-123 (№8); Амиранашвили 1966, 37; ამირანაშვილი 1971, 392; ჟღენტი 1975, 139-148; Zhghenti 1977, 127-134.

<sup>4</sup> Такаишвили 1901, 116.

<sup>5</sup> იქვე, 115-116.

რომელსაც, მისივე ანდერძის თანახმად, XVII საუკუნის მეორე ნახევარში სხვადასხვა დროს ეპყრა ურბნისისა და მანგლისის კათედრები, ხოლო ხელნაწერის გასრულებისას ქართლის მთავარეპისკოპოსი ყოფილა (ფ. 23v, 35r, 68r, 81v, 527v, 576v). ცნობილია ხელნაწერის გადამწერთა სახელებიც: ზაქარია (23v), ონოფრე მთიული (202r, 211r) და მღვდელი საბა (516v). ერთხანს ხელნაწერი დაკარგულა და არაგვის ერისთავისშვილ გრიგოლ ხარჭაშნელის ხელში მოხვედრილა. მთავარეპისკოპოს ევდემოზს მისგან დაუხსნია ხელნაწერი და იგი ხელახლა შეუწირავს კაბენის მონასტრისათვის (339v). ხელნაწერის მომგებლის, ევდემოზ რატიშვილის ფეხზე მდგომი ფიგურა, წარმდგარი ჩვილედი ღმრთისმშობლისადმი, მოთავსებულია ხელნაწერის თავში (ფ. 1r). მინიატიურას ახლავს წარწერებიც.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> გამოსახულებას შემოსაზღვრავს ფერადხაზოვანი მსუბუქი ჩარჩო. იგი დამატებითი ნახევარწრეებით კვადრიფოლიუმსაა მიმსგავსებული. ზედა და ქვედა ნახევარწრეებში ლამაზი კალიგრაფიული მხედრულით შესრულებული ევდემოზის ანდერძის ტექსტია ჩანერილი. ფერწერული ფენის დაზიანების გამო დღეს ტექსტი ფრაგმენტულია და ნაწილ-ნაწილ იკითხება, მაგრამ ადვილად აღსადგენია ე. თაყაიშვილისეული გამოცემის წყალობით (შდრ. თაყაიშვილი 1901, 119). რეასტრიქონიანი მხედრული ტექსტი იწყება ზედა ნახევარწრიდან და მინიატიურის ქვედა ნაწილში გრძელდება: **ყ(ოვლ)ად წმიდისა ძისა | ღ(მრ)თისა მვედრე | ელი უნდო და უღირსი | ყოველთა კაცთა უწარჩეველესი, სახით | ა ბერი, ხოლო საქმითა არა ღირ | სი ბერი, ცოდვილი მანგლელი | ევდემოზ, | მამკობელი წიგნისა ამის.**

მღვდელმთავრის ფიგურის მარჯვნივ, მის ფეხით, დახვეწილი კალიგრაფიული მხედრულით ლექსებია ნაწერი. თეთრ ფონზე შავი მელნით შესრულებული ტექსტის სავარაუდო ავტორი თავად ევდემოზ რატიშვილი უნდა იყოს. მაცხოვრისა და ღმრთისმშობლისადმი მიძღვნილი ლექსები მინიატიურაში გვერდულადაა ჩასმული. მისი ბოლო ორი სტრიქონი ჩარჩოს სცდება, ბოლო სიტყვა კი მარჯვენა ნახევარწრეს კვეთს. ტექსტის ნაწილი დაზიანებულია. ექ. თაყაიშვილის მიხედვით, ლექსი ასე იკითხება (შდრ. თაყაიშვილი 1915, 120):

**ქ: შენ :: ხარ :: სუნელთა :: საუნჯე :: კვპაროს :: ზურმუხტიანი  
მუშაკად :: მრავალთ :: ყუავილთა :: ვარდ :: შრომან :: ფინიკიანი  
აღბასტრ :: შტასსი :: კასია :: ოქრო :: მურ :: გუნდრუკიანი  
და :: შენზედა :: აღშენებულან :: წმიდანი :: ეკლესიანი.  
ჰე :: ყოვლად :: უხრწნელო :: შენ :: ხარ :: სადიდებელნი :: მღთისანი,  
სრულად :: მუდმისად :: გამსახურებს :: თორმეტნი :: გუნდნი :: ცისანი,  
როდენ :: დასრულდებიან :: გალობა :: მღთისმშობლისანი  
და :: ცოდვით :: მოქენეს :: მომფინე :: მადლი :: შენისა ძისანი**

ხელნაწერი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. გარდა ლიტურგიკული ტექსტებისა, მასში ჩართულია კინკლოსი – აღდგომისა და მასთან დაკავშირებული მოძრავი საეკლესიო დღესასწაულების ცხრილები. კინკლოსებთან მინაწერების სახით დართულია უაღრესად მნიშვნელოვანი ისტორიული ცნობები, რომელთა ძველი – XV საუკუნიდან მოყოლებული, XVII საუკუნის პირველი ნახევრის ჩათვლით პერიოდის მომცველი – ფენა გადმოწერილია რომელიღაც ადრინდელი ნუსხიდან, მომდევნო ნაწილი კი XVIII საუკუნის მეორე ნახევრამდე თანდათანობით ემატებოდა თანამედროვეთა მიერ.<sup>7</sup>

ჟამნ-გულანის მომგებელი მთავარეპისკოპოსი ევდემოზი, როგორც ჩანს, თავადვე ირჩევდა მინიატიურებისათვის სიუჟეტებსა და მათს პირველსახეებს, რაც იმ დროს არცთუ იშვიათი მოვლენა იყო. საფიქრებელია, რომ ევდემოზსვე უნდა ეკუთვნოდეს სასულიერო ხასიათის ლექსები, რომლებიც ლამაზი კალიგრაფიული მხედრულითაა ჩართული ზოგიერთ მინიატიურაში.

შინაარსის მიხედვით, პირობითად, ხელნაწერი შეიძლება ორ ნაწილად დაიყოს:

პირველი ნაწილში, რომელიც ზაქარეას მიერ უნდა იყოს გადანუსხული (შდრ. ანდერძმინაწერი ფ. 23v-ზე), გაერთიანებულია სამკურნალო რჩევები (ფ. 1r, 4r-5r), წმ. ნინოს საგალობლები (ფ. 13r-14r), სავედრებელი პარაკლისი ყოვლადწმიდა ღმრთისმშობლისა (ფ. 16v-20v) და კურთხევანის ნაწყვეტი (ფ. 21r-23v). ხელნაწერის ამ ნაწილს ამკობს შესაქმის ეპიზოდების ამსახველი, საყოველთაოდ ცნობილი მინიატიურები (ფ. 6r-12r), რომელიც ერთ რვეულადაა აკინძული.

მეორე ნაწილში შესულია ჟამნი (24v-219v), დასდებლნი აღდგომისანი (220r-317v); სახარებანი საცისკრონი აღდგომისანი (320r-328v), სახარებანი ყოველთა კვრიაკესაჲ (329r-v), ქორონიკონი (330r-339v, 340r), სანელინდო კალენდარი (342r-349r), სვინაქსარი (351r-499v), დიდი პარასკევის და დიდი შაბათის მწუხრის და ზატიკის კვირიაკეთა დღეების განგებები, აგრეთვე ქრისტეს ამაღლებისა და მარტვილიის საგალობლები (505r-556v). ამ ნაწილისათვის დაურთავთ ძველ- და ახალაღმკმისეუ-

---

ტექსტის ბოლო ორი სტრიქონი კომპოზიციის შემომსაზღვრავი მრავალფერი ჩარჩოს გარეთაა შესრულებული:

**ვაჲ :: თუ გენოს :: ზი სულთ :: ალი :: სიცხისა :: მთებარე  
და :: შენ :: გამიქარვე :: ქალწულო :: იგი :: უშრეტად :: მგზებარე**

<sup>7</sup> ოდიშელი 1968.

ლი სცენები (321v, 324v, 327r, 386r, 401v, 410v, 432v, 437r, 451r, 461v, 479r, 494r, 500v, 501v, 502r, 503v, 504r, 321v), ეპიზოდები წმიდათა ცხოვრებიდან (457r, 368r, 416r, 461v, 362r), ღმრთისმშობლის დაუჯდომლის ილუსტრაციები (318v, 319r), წმიდათა ცალკეული სახეები (163r, 350r, 369v, 417r, 446r, 469r, 171r, 392v, 474r). ამ ნაწილში მინიატიურები ტექსტშია გადანაწილებული. გვიანი რესტავრაციის შედეგად მათი თანმიმდევრობა არეულია, ამიტომ ძნელია მსჯელობა მის თავდაპირველ წყობაზე, მით უფრო, რომ ექვთიმე თავაიშვილი ევდემონ რატიშვილის გამოსახულებას ხელნაწერის ბოლოში მოიხსენიებს, ამჟამად კი იგი წიგნის დასაწყისშია ჩაკერებული. ყანჩათის ჟამ-გულანის მეორე ნაწილის მინიატიურათა თანმიმდევრობა ასეთია: წმ. იოანე დამასკელი და წმ. მაქსიმე აღმსარებელი (163r); წმ. კონსტანტინე და ელენე შუაში ჯვრის გამოსახულებით (171r). ამჟამად 318v-ზე და 319r-ზე ერთმანეთის პირისპირ განთავსებული მინიატიურები, როგორც ჩანს, „ღვთისმშობლის დაუჯდომელს“ (127v-131r) ეკუთვნოდა; ესაა VII იკოსის („ახალი აღგებული გუერგენა“) დამასურათებელი სცენა (318v) და „ჯოჯოხეთის წარტყვევნა“ (319r).

მინიატიურების ხელწერა ცხადყოფს, რომ ხელნაწერი ორ ან სამ ოსტატს უნდა შეესრულებინა.

ჟამგულანში შეტანილ ლიტურგიკულ ტექსტთაგან ყურადღებას იქცევს „გალობანი ყოველთა წმიდათანი წესსა ტუბიკონისასა“ (342r-349v), რომელიც შეიცავს მოკლე საღმრთისმსახურო მითითებებს წლის თორმეტივე თვის თითოეული დღისათვის.

ტექსტს კალენდარული ცხრილის ფორმა აქვს. კალენდარი იწყება სექტემბრით და მთავრდება აგვისტოთი. თითოეულ დღეს ცხრილში თითო სტრიქონი ეთმობა (იშვიათად – ორი). თვის რიცხვები, რომლებსაც ქართული ანბანური ციფრები გამოსახავს, კაბადონის გარე კიდეზეა შვეულად განლაგებული; ფურცლის წინა მხარეზე (recto) – მარჯვნივ, უკანა მხარეზე (verso) – მარცხნივ. თავად ცხრილი ორ სვეტს შეიცავს: ერთ სვეტში თითოეულ დღეს მოსახსენებელ წმიდათა სახელებია ჩამოწერილი,<sup>8</sup> ხოლო მეორეში, ამ სახელების გასწვრივ, დასაწყისი სიტყვებითაა მინიშნებული მათი მთავარი საგალობლების ტექსტები.

სათაურში ნახსენები ტერმინი „გალობანი“, ტრადიციულად, საცისკრო ჰიმნოგრაფიულ კანონს, ანუ ცხრა გალობისაგან შედგენილ, დიდი

---

<sup>8</sup> თითოეულ დღეს თითო წმიდის სახელია ცხრილში შეტანილი, ხანდახან ორისაც. საუფლო და საღმრთისმშობლო დღესასწაულთა დღეებში კი თვით ეს დღესასწაულებია მითითებული.

ფორმის კომპოზიციას აღნიშნავს. მაგრამ, როგორც ირკვევა, ჟამნ-გულანის ამ ტექსტში „გალობანი“ ჰიმნოგრაფიულ კანონს არ ნიშნავს, არამედ ზოგადი მნიშვნელობით – გალობით შესასრულებელი და რიტმულად მონესრიგებული პოეტური ტექსტის მნიშვნელობითაა ნახსენები. სახელდობრ, აქ წმიდათა სახელების გასწვრივ მითითებულია მათ განსაზღვრულად შეთხზული ერთმუხლიანი საგალობლები, რომელთაც, ძველი ქართული ლიტურგიკული ტერმინოლოგიით, „ოხითა“<sup>9</sup> ან „ლიტანიისა“ (ბერძნულად – **apolutikon**)<sup>10</sup> ეწოდებოდა, გვიანდელ (XVIII-XIX სს.) ლიტურგიკულ კრებულებში კი „ტროპარის“ სახელწოდებით მოიხსენიება.<sup>11</sup>

„ლიტანიისა“ დანარჩენ საგალობელთაგან გამორჩეულია იმით, რომ იგი სადღეღამისო საღმრთისმსახურო ციკლის თითოეულ ღმრთისმსახურებაზე სრულდება (მწუხრზე, ცისკარზე, სერობაზე, ყველა მცირე ჟამზე – პირველ, მესამე, მეექვსე და მეცხრე ჟამებზე, და ბოლოს, ლიტურგიაზეც), ყველა დანარჩენი საგალობელი კი (კონდაკის გამოკლებით) მხოლოდ ერთ რომელიმე ღმრთისმსახურებაზე – მწუხრზე ან ცისკარზე შესრულებისთვისაა განკუთვნილი.

წლის ყოველი დღესასწაულისა და ყველა „საჩინო წმიდის“ (ე.ი. განსაკუთრებით პატივდებულ წმიდათა) „ლიტანიისა“, ხშირი გამეორების გამო, გულმოდგინე ღმრთისმსახურთ ძველ დროში ზეპირად იცოდნენ.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> ტერმინი მრავალგზის დასტურდება უძველეს ჰიმნოგრაფიულ კრებულში – იადგარში, როგორც სამხრის (ანუ ლიტურგიის) საგალობელი. იხ.: მეტრეველი, ჭანკიევი, ხევსურიანი 1980, 7, 10, 21, 23, 26, 36 და სხვ.

<sup>10</sup> კოჭლამაზაშვილი, გიუნაშვილი 2005, 208.

<sup>11</sup> აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ტერმინი „ტროპარი“ (ბერძნ. troparion) ძველ ქართულ ძეგლებშიც გვხვდება, მაგრამ არა კონკრეტულად „ლიტანიისა“, არამედ, ზოგადად, ერთმუხლიანი საგალობლების და, ასევე, მრავალმუხლიანი კომპოზიციის თითოეული მუხლის მნიშვნელობით (ე.ი. ისე, როგორც ბერძნულშია). „ლიტანიისა“ შესატყვისად, „ტროპარის“ ხმარება ჩვენში სლავური საღმრთისმსახურო ტრადიციის გავლენით უნდა იყოს დამკვიდრებული, რადგანაც სლავურ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში „ლიტანიისა“ სწორედ „ტროპარი“ შეესატყვისება (тропарь). ბერძნები კი კვლავ ძველ ტერმინს, „ლიტანიისა“ (**apolutikon**) ხმარობენ. იხ. *Wrologion to Mega* (Aqhna, 1995), 199, 120, 121, 122 და სხვ. ამავე ნიგნში ტერმინ troparion-ს ზოგადი მნიშვნელობა აქვს; ე.ი. „ლიტანიისა“, „ღმრთისმშობლისა“, კონდაკს და სხვა ერთმუხლიან საგალობლებს აღნიშნავს ზოგადად (იხ. იქვე, 195).

<sup>12</sup> ამგვარი მცოდნე ღმრთისმსახური დღესაც არაერთია.

ასეთ ღმრთისმსახურთათვის, რა თქმა უნდა, სრულიად საკმარისი იყო თითოეული დღის „ლიტანიისას“ მითითება დასაწყისი სიტყვებით. ამიტომაც საღმრთისმსახურო წიგნთა ძველ ხელნაწერებში საყოველთაოდ ცნობილი საგალობლების ტექსტები უმეტესწილად დასაწყისი სიტყვებით იყო მითითებული. სწორედ ასეთი ხასიათისაა ყანჩაეთის ჟამნ-გულანის „გალობანი ყოველთა წმიდათანი“.

დღესასწაულებისა და წმიდათა „ლიტანიისას“ სრული ტექსტები საღმრთისმსახურო განგებათა შემცველ კრებულებში (იადგარში, თუენში, სადღესასწაულოში) სხვა საგალობლებთან ერთადაა ჩართული. მაგრამ არსებობს „ლიტანიისასა“ და კონდაკის სპეციალური კრებულებიც, რომლებიც „ჟამთა“ განთვისებულ კრებულებს ერთვოდნენ, დამატების სახით.<sup>13</sup> „ლიტანიისაჲ“, კონდაკი (ანუ იბაკო) და ზოგიერთი სხვა საგალობელი წლის ყოველი დღისათვის, სრული ტექსტებით, ბუნებრივია, ყანჩაეთის ჟამგულანსაც ერთვის (139v-182v). სწორედ ისინია დასაწყისი სიტყვებით მითითებული ამავე ჟამნ-გულანის 342r- 349v-ზე შეტანილ ლიტურგიკულ ცხრილში – „გალობანი ყოველთა წმიდათანი წესსა ტუბიკონისასა“, რომელსაც ამჟამად ვთავაზობთ მკითხველს, თითოეული საგალობლის სრული ტექსტებისა და კომენტარების დართვით (სქოლიოში).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> „ჟამნი“ უძველესი ვრცელი ლიტურგიკული კრებულებიდან ცალკე წიგნად გამოიყო წმ. გიორგი მთაწმიდელის მიერ „ჟამთა“ ახალი რედაქციის შექმნის შემდეგ (XI ს.). წმ. გიორგი მთაწმინდლისეული „ჟამნი“ დღემდე რამდენიმე ხელნაწერითაა შემორჩენილი (Jer-127, A-1153, Sinai. Geo. N. 52, 61, 80, 15p, 29p ხელნაწერები, ზუგდიდის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის №18 ხელნაწერი და სხვ.). ც. კახაბრიშვილის გამოკვლევით, რომელმაც შეისწავლა ხეც, Jer-127-ის მიმართება მომდევნო პერიოდის „ჟამთა“ ხელნაწერებთან, წმ. გიორგი მთაწმიდელის „ჟამს“ გვიანდელ (XVI-XIX სს.) რედაქტორთა ხელში მხოლოდ მცირეოდენი, უმნიშვნელო ცვლილებები განუცდია (იხ.: კახაბრიშვილი 1973, 122-129). „ჟამთა“ ორასზე მეტი ხელნაწერიდან ც. კახაბრიშვილს კვლევისათვის შეურჩევია შედარებით უფრო სრული ნუსხები: Sin. Geo. O. 76 (XIII ს.), Sin. Geo. O. 88 (XIV-XV სს.), ხეც, A-430, A-417, Q-1262 (სამივე XV ს.), ხეც, A-361, A-540, A-581 (სამივე XVI ს.), ხეც, A-594, A-630, A-597, A-1350, H-342 (ხუთივე XVII ს.). ქართულ „ჟამთა“ რედაქციების ურთიერთმიმართების შესახებ აგრეთვე იხ. ე. კოჭლამაზაშვილის ბოლოსიტყვა „ჟამნის“ 2012 წლის გამოცემისათვის (თბილისი, 2012), 679-699).

<sup>14</sup> ჟანგულანში „ლიტანიისას“ პარალელურად ტერმინი „ოხითაც“ გვხვდება (139v, 182v და სხვ.)



## გალობანი ყოველთა წმიდათანი წესსა ტჳპიკონისასა

თვესა სეკდენბერსა აქუს დღე ლ<sup>~</sup>. დღეთა აქუს ჟამი ი<sup>~</sup>ზ, და ღამეთა – ჟამი ი<sup>~</sup>ზ. ჳმაჲ ბ გ(უერდი), უგალობდითსა. ზღუჲჲ მენამული.<sup>15</sup>

ჟამთა და წელთა ჳელმნიფებითა ღმერთმთავრობითითა მოქმედო უფალო, სამგუამოვნებით დიდებულო, ხოლო ერთარსებით თაყუანის-ცემულო, გუაცხოვენენ ქმნილნი შენნი. ანცა მონვენულნი დასაბამსა<sup>16</sup> ჟამისმოქცევისასა.<sup>17</sup>

ა ღირსი სჳმეონ – ყოვლისა დაბადებულ(ისა)...<sup>18</sup> სუჭტ მოთ(მინე-ბისა)...<sup>19</sup> გიხაროდენ, მიმად(ღებულო)...<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> ძლისპირი: „ზღუჲჲ მენამული კუერთხმან განაპო, განჳმეს სიღრმენი და უფსკრულნი იქმნეს გზა უჭურველთა, და შეჭურვილთა მათ – საფლავ, არა დამმარხველ გუამთა; გალობით უგალობდეთ, რამეთუ დიდებით დიდებულ არს ქრისტე ღმერთი ჩუენი ცხოველი“ (იხ. მეტრეველი 1971, 146-147). ამ ძლისპირის საზომზეა გამართული ტროპარი: „ჟამთა და წელთა“.

<sup>16</sup> დასაბამსა ნსხ.

<sup>17</sup> ჟ<sup>~</sup>მისმოქცევის<sup>~</sup>საჲ ნსხ.

<sup>18</sup> „ყოვლისა დაბადებულისა შემოქმედო, ჟამთა და წელთა თჳსითა ჳელმნიფებითა დამსხმელო, აკურთხე გვრგვნი წელიწადისა სიტკბოებითა შენითა, უფალო, და დაიცვენ მჳდობით მეფენი და ქალაქი შენი, რომელნი გვედრებთან ღმრთისმშობელისა მიერ, დიდისაებრ წყალობისა შენისა“ (ყანჩაეთის ჟამგულანი, 139v-140r). ქვემოთ, ტროპართა ტექსტები იმავე ხელნაწერიდანაა მოტანილი.

<sup>19</sup> „სუეტ მოთმინებისა ქმნილი, ებაძვე პირველთა მამათა, ღირსო, იოზს – ვნებათა შინა, და იოსებს – განსაცდელთა, და უჳორცოთა – მოქალაქობასა, მყოფი ჳორცთა შინა; მამაო წმიდაო სჳმეონ, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩუენთა“ (140r).

<sup>20</sup> „გიხაროდენ, მიმადღებულო ღმრთისმშობელო ქალწულო, ნავთსაყუდელო და შესავედრებელო კაცთა ნათესავისაო, რამეთუ შენგან განჳორციელდა მჳსნელი სოფლისაჲ, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომელი მხოლოჲ ხარ დედაჲ და ქალწული, მარადის კურთხეული და დიდებული, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა მონიჭებად ყოვლისა სოფლისა დიდი წყალობაჲ“ (140r).

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

**ბ მამა** – მონამემან...<sup>21</sup> **იონე მმარხველი** – კანონად სარწმუნ(ოე-ბისა)...<sup>22</sup>

**გ ანთიმოს** – საქმით მიემ(სგავსე)...<sup>23</sup> მამისა თეოქთის(ტჳსი) – ნაკადულითა...<sup>24</sup>

**დ ბაბილა** – საქმით მიემ(სგავსე)...<sup>25</sup> წინაფსწარმეტყუელისა შენისა...<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> „მონამემან შენმან, უფალო, მამა, ლუანლსა შინა თჳსსა გვრგვნი მოიგო უხრწნელებისაჲ შენ მიერ, ღმრთისა ჩუენისა, რამეთუ აქუნდა მას შენ-მიერი ძალი, და მძლავრი დაამჴუვა, და შემუსრა კერპთაჲ იგი უძღუერი ძალი. მისითა მეოხებითა, ქრისტე ღმერთო, აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“ (140r-v). ესაა მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“. ქვემოთ, სადაც მონამეთა ხსენების დღეებში ეს „ლიტანიისაჲ“ იქნება მითითებული, ტექსტს სრულად აღარ მოვიყვანთ, რადგანაც, წმ. მამაჲს „ლიტანიისაჲგან“ განსხვავებით, მათში მხოლოდ სათანადო წმიდის სახელი იქნება ჩასაწერი.

<sup>22</sup> „კანონად სარწმუნოებისა და ხატად სიმშჳდისა და მოძღურად მარხვისა გყო შენ ქრისტემან სამწყსოჲსა შენისათჳს ჭეშმარიტებით, ამისთჳსცა მოიგე სიმდაბლითა სიმაღლე და სიგლახაკითა სიმდიდრე, წმიდაო მღდელთმოძღუარო იოვანე, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა, რაჲთა აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“ (ყამგულანის შესაბამის ადგილას, 140v-ზე ეს ტექსტი არ წერია. რადგან ესაა მღდელთმოძღუართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“, მისი ტექსტი მოტანილია 22 ოქტომბრის განგებიდან, 146r).

<sup>23</sup> „საქმით მიემსგავსე მოციქულთა, და საყდარსა მათსა ღირს იქმენ, საქმეჲ მოიგე, ნეტარო, აღმყვანებელი ხედვად, ამისთჳსცა სიტყუასა მას ჭეშმარიტებისასა მართლიად აღმოიტყოდი, და სარწმუნოებით ილუანე ვიდრე სისხლთა დათხევადმდე, წმიდაო მღდელთმთავარო ანთიმე, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩუენთა“ (140v)

<sup>24</sup> „ნაკადულითა ცრემლთაჲთა ვითარცა ნერგი მარადის ირწყებოდი, ყოვლადბრძენო, და სიმართლისა ნაყოფნი მდიდრად აღაყუავილენ, ამისთჳსცა შემოკრებულნი ღირსად პატივ-გცემთ, შენ, მოლუანებათა შუენიერებაო, მეოხებითა შენითა აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“ (140v).

<sup>25</sup> 141r-ზე ეს „ლიტანიისაჲ“ შემოკლებით წერია: „საქმით...“, რადგან წინა გვერდზე, 140v-ზე, წმ. ანთიმოსის განგებაში იგი სრულადაა მოტანილი. ესაა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღდელთმოძღვართა, იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>26</sup> „წინაფსწარმეტყუელისა შენისა მოსესისა, უფალო, საწსენებელსა ვდღესასწაულობთ; მისითა მეოხებითა, ქრისტე ღმერთო, აცხოვნენ სულნი

- ე ზაქარია – მღდელობისა სამკაული...<sup>27</sup>  
ვ მიხაელ – ზეცისა მწედრობათა...<sup>28</sup>  
ზ სოზონ – ძირისაგან იეს(ესისა)...<sup>29</sup> მონამემან...<sup>30</sup>  
ც შობაჲ ქალწულისა – უქმი; შობამან შენმან ღმრთისმშ(ობელი)...<sup>31</sup>  
თ მშობელთა თანა – შობამან შენმან, ღმრთის(მშობელი)...<sup>32</sup>  
ი მინადორა – შობამან შენმან ღმრთის(მშობელი)...<sup>33</sup>  
ი ა თეოდორა – შობამან შენმან ღმრთის(მშობელი)...<sup>34</sup>

---

ჩუენნი“ (141r).

<sup>27</sup> „მღდელობისა სამკაულითა ბრწყინვალედ გარე-შერტყუმლმან, შჯული-საებრ ყოვლადდასანუველნი, შეწყნარებულნი ღმრთისა, მღდელშუენიერად შესწირენ, ზაქარია, და იქმენ მნათობ და მხილველ საიდუმლოთა, და მოსწავებათა მადლისათა შენ შორის მქონებელად გამოსჩნდი, ყოვლად-ბრძენო, და მახვლითა მოიკალ ტაძარსა შინა ღმრთისასა, ქრისტეს წინადასწარმეტყუელო, წინამორბედისა თანა მეოხ გუეყავ ცხორებად სულთა ჩუენთა“ (141r).

<sup>28</sup> „ზეცისა მწედრობათა მთავარანგელოზო მიქაელ, გევედრებით უღირსნი ესე, რაჲთა მეოხებითა შენითა შემზღუდენ ჩუენ საფარველითა ფრთეთა შენთათა, და უწორცოჲსა მის დიდებისა შენისა მიერ დაცულნი შეგივრდებით და წელთაღპყრობით გილაღადებთ: ღელვათა და განსაცდელთაგან მივსნენ ჩუენ, დიდო მთავარო ზეცისა ძალთაო“ (141v).

<sup>29</sup> „ძირისაგან იესესისა და წყვლთაგან დავითისთა საღმრთოჲ ქალწული მარიამ იშვების დღეს ქუეყანასა ზედა, რამეთუ სიხარულით იხარებს ყოველი და განახლდების, და ერთბამად იხარებენ ცანი და ქუეყანაჲ. აქებდით მას, ტომონო წარმართთანო; იოვაკიმ, განსცხრებოდე, და ანა, დღესასწაულობდ და ღაღადებდ: ბერნი შშობს ღმრთისმშობელსა და მზრდელსა ცხორებისა ჩუენისასა“ (141v).

<sup>30</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>31</sup> „შობამან შენმან, ღმრთისმშობელი ქალწული, სიხარული აუწყა ყოველსა სოფელსა, რამეთუ შენგან აღმოგკბრწყინდა მზეჲ სიმართლისაჲ, ქრისტე ღმერთი ჩუენი, დაჴსნა წყევალ და მოგუმაღლა კურთხევაჲ და განაქარვა სიკუდილი და მოგუანიჭა ჩუენ ცხორებაჲ საუკუნოჲ“ (142r).

<sup>32</sup> ესაა იგივე „ლიტანიისაჲ“; იხ. 8 სექტემბერს.

<sup>33</sup> იხ. იგივე „ლიტანიისაჲ“.

<sup>34</sup> იხ. იქვე.

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

**ი<sup>ზ</sup> ავტონომ(ოფსი)**<sup>35</sup> – შობამან...<sup>36</sup> წარგ ზავნა დღესასწაულისა.

**ი<sup>გ</sup> ენკენია** – ვითარცა ზენასა...<sup>37</sup> ცხოველსმყოფელ...<sup>38</sup>

**ი<sup>დ</sup> დიდებულსა თანა აპყრობასა**<sup>39</sup> **ჯუარისასა იქებოდენ** – აცხოვნე, უფალო...<sup>40</sup>

პირისა შენისა...;<sup>41</sup> უქმი.

**ი<sup>ე</sup> ნიკიტა**<sup>42</sup> – აცხოვნე, უფალო...<sup>43</sup> მონამემან შენმან...<sup>44</sup>

**ი<sup>ვ</sup> ვეფემია** – აცხოვნე, უფალო...<sup>45</sup> ვითარცა გაქუნდა სული

---

<sup>35</sup> ავტონომ ნსხ. („წმიდისა დიდისა მონამისა ავტონომოფსი“, 142r).

<sup>36</sup> იხ. იგივე „ლიტანიისა“.

<sup>37</sup> „ვითარცა ზენასა სამყაროსა შუენიერებაჲ გამოაჩინე, ქუენაჲცა ბრწყინვალეებაჲ წმიდისა საყოფელისა დიდებისა შენისაჲ, უფალო, და დაამტკიცე ესე უკუნითი-უკუნისამდე და შეინიერე მას შინა დაუცხრო-მელად შენდა შენირულნი თხოვანი ჩუენნი ღმრთისმშობელისა მიერ, ყოველთა ცხორებაო და აღდგომაო“ (142v).

<sup>38</sup> „ცხოველსმყოფელსა ჯუარასა შენსა, სახიერებისა შენისა ბეჭედსა, რომელი მომანიჭე ჩუენ უღირსთა, უფალო, მეოხებად მიგიპყრობთ; აცხოვნენ მეფენი და ქალაქი შენი, რომელნი გევედრებიან ღმრთისმშობელისა მიერ, მხოლოო კაცთმოყუარე“ (142v). ესაა „ანდაზე“ სათქმელი მუხლი.

<sup>39</sup> პყრობ<sup>ა</sup>სა ნსხ.

<sup>40</sup> „აცხოვნე, უფალო, ერი შენი, და აკურთხე სამკვდრებელი შენი, ძლევაჲ ჯუართა მეფესა ჩუენსა მონიჭე, და ერი შენი საფარველსა ქუეშე მისსა დაიცევ, რაჲთა ვიტყოდით: უფალო, დიდება შენდა“ (142v). ესაა საზოგადო ტროპარი ჯვარისა, რომელიც ჯვრის აპყრობის დღეების გარდა სხვაგანაც გვხვდება.

<sup>41</sup> „პირისა შენისა მადლი ვითარცა ოქრო გამობრწყინდა და სოფელი განანათლა, უპოვარებისა საუნჯენი სოფელსა შინა განამრავლნა და სიმაღლე სიმდაბლისა გვჩუენა ჩუენ, არამედ ვითარცა-იგი სიტყვთა შენითა განმსწავლენ, ეგრეთვე სიტყუასა ქრისტესა ღმერთსა ევედრე, მამაო ოქროპირო, შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“ (ჯვრის აპყრობასთან, 142v-ზე ეს ტროპარი დასაწყისითაა მითითებული: „პირისა შენისა მადლი...“ სრული ტექსტი წერია წმ. იოანე ოქროპირის ხსენების დღეს, 13 ნოემბერს, 148v).

<sup>42</sup> ნიკია ნსხ.

<sup>43</sup> ეს „ლიტანიისა“ იხ. 14 სექტემბერს.

<sup>44</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>45</sup> საზოგადო „ლიტანიისა“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთმძღ-

უმანკ(ო)...<sup>46</sup>

ი<sup>~</sup>ზ სოფიეთნი<sup>47</sup> – აცხოვნე, უფალო...<sup>48</sup>

ი<sup>~</sup>წ ევმენი – აცხოვნე, უფალო...<sup>49</sup>

ი<sup>~</sup>თ ტროფიმეთნი<sup>50</sup> – აცხოვნე, უფალო...<sup>51</sup>

კ<sup>~</sup> ევსტათის თანა<sup>52</sup> – აცხოვნე, უფალო...<sup>53</sup> მონამეთა შენთა...<sup>54</sup>

კ<sup>~</sup>ა კოდრატე – აცხოვნე, უფალო...<sup>55</sup> წარგზავნა დღესასწაულისა.<sup>56</sup>

კ<sup>~</sup>ბ ფოკა, მუცლადღებჲსა თ(ან)ა<sup>57</sup> – საქმით მიემ(სგაგესე)...<sup>58</sup>

---

ვართა; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>46</sup> „ვითარცა გაქუნდა სული უმანკო და გუამი უბინო, ეგრეთ აღმოაცენებ კურნებისა წყართა, ყოვლადქებულო ევფემია, მადლი მოგეცა ქრისტეს ღმრთისაგან, რომელი მოანიჭებს სულთა ჩუენთა ოხითა შენითა დიდსა წყალობასა“ (143r)

<sup>47</sup> ხსენება „ნმიდისა სოფიასი და ასულთა მისთა“ (143r).

<sup>48</sup> იხ. 14 სექტემბერს.

<sup>49</sup> იქვე.

<sup>50</sup> ხსენება „ნმიდათა მონამეთა – ტროფიმე, დორიმენდონ და სავატისი“ (143r).

<sup>51</sup> იხ. 14 სექტემბერს.

<sup>52</sup> ხსენება „ნმიდისა დიდისა მონამისა ევსტათისი და სახლეულთა მისთა“ (143r)

<sup>53</sup> იხ. 14 სექტემბერს.

<sup>54</sup> „მონამეთა შენთა, უფალო, ლუანლთა შინა თჳსთა გვრგვნი მოიგეს უხრწნელებისაჲ შენ მიერ, ღმრთისა ჩუენისა, რამეთუ აქუნდა მათ შენ-მიერი ძალი, და მძლავრი დაამჴუვეს, და შემჴსრეს კერპთაჲ იგი უძლური ძალი. მათითა მეოხებითა, ქრისტე ღმერთო, აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“. ესაა მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“. შდრ. მონამის საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ (2 სექტემბერს).

<sup>55</sup> იხ. 14 სექტემბერს.

<sup>56</sup> „უწყებაჲ ჯერ-არს, ვითარმედ ამას დღესა წარგზავნით დღესასწაულსა პატოისნისა ჯუარისასა“ (143v).

<sup>57</sup> ხსენება „ნმიდისა მლუდელმონამისა ფოკასი“ და „მუცლადღებაჲ ნმიდისა იოვანე ნათლისმცემელისაჲ“ (143v).

<sup>58</sup> საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღდელთმოდღ-ვართა, იხ. 3 სექტემბერს.

- კ<sup>გ</sup> იოანესსა<sup>59</sup> – პირველ არა მშობელი...<sup>60</sup> იოვანე იშვ(ა)ჲ.<sup>61</sup>  
კ<sup>დ</sup> თეკლა – რომელი დაემორჩილე...<sup>62</sup>  
კ<sup>ე</sup> ევფროსინე<sup>63</sup> – შენ შორის, საკვრველო...<sup>64</sup>  
კ<sup>ვ</sup> იოვანე<sup>65</sup> – უქმი. მოციქულო ქრისტეს ღმრთისაო...<sup>66</sup>  
კ<sup>ზ</sup> კალისტრატე – მოციქულო ქრისტეს ღმრთისაო...<sup>67</sup>

---

<sup>59</sup> იგულისხმება მუცლადღება წმ. იოანე ნათლისმცემელისა (143v).

<sup>60</sup> „პირველ არა-მშობელი ბერნი, იხარებდ, რამეთუ აჰა ესერა მუცლად-ი-  
ლე სანთელი მზისა ბრწყინვალე, რომელსა ეგულებს განათლებამა ყო-  
ვლისა სოფლისაჲ, ვერ-მხედველობით მოუძღურებულისაჲ. იხარებდ,  
ზაქარია, და ღალადებდ კადნიერებით: წინაჲსწარმეტყუელი არს მაღლი-  
საჲ, რომელსა ეგულებს შობაჲ“ (143v).

<sup>61</sup> ეს ტექსტი არ ჩანს ჟამგულანის „ჟამთა“ ნაწილის თვენში.

<sup>62</sup> „რომელი დაემორჩილე სიტყუასა პავლესსა, უბინოო, და დაემტკიცე  
სარწმუნოებასა ზედა პეტრესსა, ღმრთივწოდებულო, პირველმონამე  
იქმენ და პირველმოდუანე შორის დედათა, აღჰყედ ცეცხლსა ზედა და  
არა შეგეხო ალი მისი, მწეცნი და კურონი შენგან შეძრწუნდეს სასწაუ-  
ლითა ჯუარისაჲთა. ქრისტესა ევედრე, ყოვლადქებულო, რაჲთა აცხო-  
ვნენს სულნი ჩუენნი“ (143v).

<sup>63</sup> ევფროსინ ნსხ. (ხსენება „ღირსისა დედისა ჩუენისა ევფროსინე ალექ-  
სანდრელისაჲ“, 143v)

<sup>64</sup> შენ შორის, საკვრველო დედაო, კეთილად დაცულ იქმნა ხატებაჲ, რა-  
მეთუ აღილე ჯუარი და შეუდეგ ქრისტესა, და მოქმედი ასწავებდი შეუ-  
რაცხყოფასა ჴორცთასა, ვითარცა წარმავალისასა, ხოლო ღუნასა სუ-  
ლისასა, ვითარცა უკუდავისა არსებისასა, რომლისათვისცა ანგელოზთა  
თანა იხარებს სული შენი, ნეტარო ევფროსინა (143v-144r).

<sup>65</sup> „მიცვალეზა წმიდისა და ყოვლადქებულისა მოციქულისა და მახარებე-  
ლისა იოვანესსი“ (144r).

<sup>66</sup> „მოციქულო ქრისტეს ღმრთისაო საყუარელო, მსწრაფლ გუენიე და  
იჴსენ შეცოდებული ერი, რამეთუ გაქუს კადნიერება მისა მიმართ,  
რომლისა მკერდსა მიეყრდენ, მას ევედრე, ღმრთისმეტყუელო, რაჲთა  
ნისლი ცოდვათა ჩუენთაჲ განაქარვოს, და მოგუანიჭოს ჩუენ დიდი წყა-  
ლობაჲ“ (144r).

<sup>67</sup> წმ. მონამე კალისტრატეს ხსენების დღეს მითითებულია: „განგებაჲ ამა-  
სცა დღესა ღმრთისმეტყუელისაჲ“ (144r). ამიტომ აქ კვლავ წინა დღის  
(26 სექტემბრის) „ლიტანიისას“ განუჩინებს.

კ<sup>~</sup>წ ხარიტონ – ცრემლთა მდინარითა...<sup>68</sup>

კ<sup>~</sup>თ კურიაკოზ – უდაბნო(ა)სა მოქალაქე(დ)...<sup>69</sup>

ლ გრიგოლის თანა იდიდებდენ<sup>70</sup> – საქმით მიემ(სგავსე)...<sup>71</sup>

თუესა ოკონბერსა აქუს დღე ლ<sup>~</sup>ა, დღეთა აქუს ჟამი ი<sup>~</sup>ა, და ღამეთა –  
ჟამი ი<sup>~</sup>გ. გ(ან)ძ(ლიერდას)ა: სამებაო წმიდაო...<sup>72</sup>

ა ქებულიანანია – მოციქულო წმიდაო...<sup>73</sup> პავლეს უპირატესისა...<sup>74</sup>

---

<sup>68</sup> „ცრემლთა მდინარითა უდაბნოჲ უქმი მოიმუშაკე, და სიღრმით სული-საჲთ სულთქუმითა ასეულად შრომანი ნაყოფიერ ჰყვენ და იქმენ მნათობ და განმანათლებელ სოფლისა საკურველებათა მიერ, მამაო წმიდაო ხარიტონ, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩუენთა“. ამის ნაცვლად ჟამგულანში წერია სხვა საზოგადო „ლიტანიისანი“: „უდაბნო-სა მოქალაქედ“ (იხ. 29 სექტემბერს) „ნაკადულითა ცრემლთაჲთა“ (იხ. 3 სექტემბერს).

<sup>69</sup> უდაბნოესა მოქალაქედ და ჴორციითა ანგელოზად და სასწაულთა მოქმე-დად გამოსჩნდი, ღმერთშემოსილო მამაო წმიდაო კურიაკოზ, მარხვისა, მღკდარებისა და ლოცვისა მაღლი ზეცით მოიგე და ჰკურნებ უძლურთა სენთა და სულთა, რომელნი სარწმუნოებით შენდა მოივლტიან. დიდე-ბა, რომელმან მოგცა შენ ძალი, დიდება, რომელმან გვრგვონოსან გყო შენ, დიდება, რომელი იქმს შენ მიერ ყოველთა ზედა სასწაულთა“. წმ. კურიაკოზის განგებაში (144v) ეს ტექსტი დასაწყისითაა მითითებული, სრულად კი წერია წინა დღის (28 სექტემბრის) განგებაში (144r).

<sup>70</sup> ხსენება „წმიდისა გრიგოლი მღდელმონაჲმისა, დიდისა სომხითისა ეპი-სკოპოსისა“ (144v).

<sup>71</sup> საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღდელთმოდ-ვართა; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>72</sup> „სამებაო წმიდაო“ არის ძლისპირი მეექვსე ხმის მესამე გალობისა (ანუ „განძლიერდასა“): „სამებაო წმიდაო, აღამალლე რქაჲ ეკლესიისაჲ დღეს მიუდრეკელად, უზეშთაეს ბუნებათა, სიმაღლესა ზედა სარწმუნოებისა შენისასა, საფუძველსა შეურყეველსა, და მას შინა განმადლიერენ“ (იხ. მეტრეველი; ი 1971, 148). ძნელია იმის თქმა, რატომაა მიწერილი ეს ძლი-სპირი ოქტომბრის დასაწყისში, ასევე იანვრის დასაწყისში – „ღამითგან-სა, შენდა აღვიმსთობთ“, და ივლისის დასაწყისში – „ადიდებლითსა, ნუ მტირ მე დედაო“. იხ. ქვემოთ.

<sup>73</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>74</sup> „პავლეს უპირატესისა მოციქულთაჲსა და მისისა სარწმუნოებისა მოძ-

**ბ კვპრიანე** – საქმით მიემსგავსე...<sup>75</sup> იოსტინესი: შენ შორის, საკვრველო...<sup>76</sup>

**გ დიონოსი** – სიტკობებად ისნავე...<sup>77</sup>

**დ იეროთე** – სიტკობებად ისნავე...<sup>78</sup>

**ე ხარიტონი** – ალელუა.<sup>79</sup>

**ვ თომა** – მოციქულო წმიდაო...<sup>80</sup>

**ზ სერგიეთნი**<sup>81</sup> – მოწამეთა შენთა...<sup>82</sup>

**ც პელაგია**<sup>83</sup> – ალელუა.

**თ ალფე** – მოციქულო წმიდაო...<sup>84</sup>

**ი ევლამპეთნი**<sup>85</sup> – ალელუა.

**ი ა ფილიპე** – მოციქულო წმიდაო...<sup>86</sup>

---

ლუარსა და დიდსა წინამძღუარსა მონამეთასა ანანიას ქებით პატივ-  
სცემდეთ რომელ-იგი მათ თანა მეოხ არს ცხორებისათჳს სულთა ჩუენ-  
თაჲსა“ (144v).

<sup>75</sup> საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთმოდ-  
ვართა; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>76</sup> იხ. 25 სექტემბერს.

<sup>77</sup> „სიტკობებად ისნავე შენ და ფრთხილ იყავ ყოველსა შინა და კეთილი  
გონებად ღმრთივშუენიერად შეიმოსე, აღმოივსე ჭურისა მისგან რჩეუ-  
ლისა გამოუთქუმელნი საიდუმლონი, და სარწმუნოებად დაიმარხე, და  
სწორი სრბად მის თანა აღასრულე, მამაო წმიდაო დიონოსი, ევედრე  
ქრისტესა ღმერთსა ცხორებად სულთა ჩუენთათჳს“ (145r).

<sup>78</sup> იხ. 3 ოქტომბერს.

<sup>79</sup> აქ და ქვემოთ ყველგან, სადაც ცისკრის ლოცვაზე, ტიპიკონის მიხედვით,  
„ალელუია“ შესასრულებელი („ღმერთი უფალის“ ნაცვლად), წმიდათა  
„ლიტანიისანი“ არ ითქმიან (შდრ. კოჭლამაზაშვილი, გიუნაშვილი 2005).

<sup>80</sup> „მოციქულო წმიდაო თომა, ევედრე მოწყალესა ღმერთსა, რათა ცოდ-  
ვათა შენდობად მოგუანიჭოს და სულთა ჩუენთა დიდი წყალობაჲ“ (145r).

<sup>81</sup> ხსენება „წმიდათა მონამეთა სერგის და ბაქოსი“ (145r).

<sup>82</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>83</sup> პელაგია (ესაა ხსენება „ღირსისა დედისა ჩუენისა პელაგია ანტიოქე-  
ლისა“, 145v)

<sup>84</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>85</sup> ესაა ხსენება „წმიდათა მონამეთა ევლამპისი და ევლამლისი“ (145v).

<sup>86</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.



- ი<sup>~</sup>ბ პროვო – ნმიდათა მონამეთა წარმართებანი...<sup>87</sup>  
ი<sup>~</sup>გ კარპოეთ<sup>88</sup> თანა<sup>89</sup> – ალეღუა.  
ი<sup>~</sup>დ ნაზარეთნი და...<sup>90</sup> – მონამეთა შენთა...<sup>91</sup>  
ი<sup>~</sup>ე ლუკიანე შესხმით პატივ-იცემებოდენ<sup>92</sup> – ალეღუა.  
ი<sup>~</sup>ვ ლონგინოზ – მონამემან...<sup>93</sup>  
ი<sup>~</sup>ზ ოსეს<sup>94</sup> – ალეღუა.  
ი<sup>~</sup>წ ლუკას – მოციქულო ნმიდაო...<sup>95</sup>  
ი<sup>~</sup>თ იოველს – ალიღუა.  
კ არტემის – მონამემან...<sup>96</sup>  
კ<sup>~</sup>ა ილარიონს – ცრემლთა მდინარითა...<sup>97</sup>  
კ<sup>~</sup>ბ აბერკის – კანონად სარწმუნოები(სა)...<sup>98</sup> მონამეთა შენთა...<sup>99</sup>  
კ<sup>~</sup>გ იაკობს – ვითარცა უფლისაჲ მონაფემან...<sup>100</sup>

---

<sup>87</sup> „ნმიდათა მონამეთა წარმართებანი ძალთა ზეცისათა უფროსად დაუკრდა, რამეთუ მოკუდავითა ჴორცითა უჴორცოსა მტერსა ძალითა ჯუარისაჲთა კეთილად წინა-განენყენეს და მძლე ექმნეს უხილავად, და ევედრებიან უფალსა შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“ (145v).

<sup>88</sup> კპარპოეთ ნსხ.

<sup>89</sup> ხსენება „ნმიდათა მონამეთა – კარპე და პაპლიასი“ (145v).

<sup>90</sup> ხსენება „ნმიდათა მონამეთა – ნაზარისი, პროტასისი, გერვასისი და კელსისი“ (145v).

<sup>91</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>92</sup> ხსენება „ნმიდისა მონამისა ლუკიანე ანტიოქელ ხუცისა“ (145v).

<sup>93</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>94</sup> ხსენება „ნმიდისა წინაჲსწარმეტყუელისა ოსიასი“ (145v).

<sup>95</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>96</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>97</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 28 სექტემბერს.

<sup>98</sup> მღდელთმოდვართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>99</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>100</sup> „ვითარცა უფლისა მონაფემან, მიიღე, მართალო, სახარებაჲ, და ვითარცა მონამესა, გაქუს აღსარებაჲ, და კადნიერებაჲ ვითარცა ძმასა უფლისასა, და მეოხებაჲ ვითარცა მღდელსა; ევედრე ქრისტესა ღმერთსა, რაჲთა აცხოვნნეს სულნი ჩუენნი“ (146v).

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

კ<sup>~</sup>დ არეთას – წყლულებანი იგი...<sup>101</sup>

კ<sup>~</sup>ე მარკიანეს – ალელუა.

კ<sup>~</sup>ვ დიმიტრის – უქმი. შემნე დიდი...<sup>102</sup>

კ<sup>~</sup>ზ ნესტორს – შემნე დიდი...<sup>103</sup>

კ<sup>~</sup>წ ტერენტის – ალელუა.

კ<sup>~</sup>თ ანასტასიას – ტარიგი შენი...<sup>104</sup> მამის აბრაჰამისი:<sup>105</sup> შენ შორის, საკვ(რველო)...<sup>106</sup>

ლ ზინობს – ალელუა.

ლ<sup>~</sup>ა სტაქოეთ<sup>107</sup> ვჰნატრიდეთ – მოციქულნო წმიდანო...<sup>108</sup> მონამეთა მაცხოვრისათა...<sup>109</sup>

თუესა ნოენბერსა აქუს დღე ლ<sup>~</sup>, დღეთა აქუს ჟამი ი<sup>~</sup>, და ლამეთა – ჟამი ი<sup>~</sup>დ

ა სამებისა მსახურთა უვერცხლოთა – წმიდანო უქრთამონო...<sup>110</sup>

---

<sup>101</sup> „წყლულებანი იგი, უფალო, წმიდათანი, რომელნი შენთვის თავს-ისხნეს, მიიხუენ ან მეოხებად ჩუენდა, და ყოველნივე სენნი ჩუენნი განკურნენ, კაცთმოყუარე, გვედრებით“ (146v).

<sup>102</sup> „შემნე დიდი გპოვა შენ ჭირთა შინა ქალაქმან თესალონიკემან, ლუანლით შემოსილო მვედარო უფლისაო დიმიტრი, მომსრველო უღმრთოთა წარმართთაო, და ჴელის-ამპყრობელო ქრისტიანეთაო, რომელმან ამპარტავანება უშჯულოესა ლეოესი დაამჴუ, და ბრძოლასა შინა ნესტორ განაძლიერე, ანცა, ღმერთშემოსილო, ქრისტესა ღმერთსა ევედრე მონიჭებად სულთა ჩუენთა დიდი წყალობა“ (146v).

<sup>103</sup> იხ. 26 ოქტომბერს.

<sup>104</sup> ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>105</sup> აბრაჰამს ნსხ.

<sup>106</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 25 სექტემბერს.

<sup>107</sup> ხსენება „წმიდათა მოციქულთა სტაქო და ამპლიოესი და სხუათა“ (147r).

<sup>108</sup> „მოციქულნო წმიდანო, ევედრენით მონყალესა ღმერთსა, რაათა სოფელსა მშკდობა მონიჭოს და სულთა ჩუენთა – დიდი წყალობა“.

<sup>109</sup> ეს ტროპარი ჟამგულანის „ჟამთა“ ნაწილის თუენში არ ჩანს.

<sup>110</sup> „წმიდანო უქრთამონო მკურნელნო კოზმან და დამიანე, განკურნენით უძღურებანი სულთა და ჴორცთა ჩუენთანი, უსასყიდლოდ მიგიღებებს და უსასყიდლოდ მოგუეცით ჩუენ“ (147r).

**ბ აკვნიდინეთურთ მწნეთა** – მონამეთა შენთა...<sup>111</sup>

**გ აკეფსიმას** – მონამეთა შენთა...<sup>112</sup> და **წმიდისა**<sup>113</sup> **გიორგის გუამის დიდებაჲ**

**ლუდიას.**

**დ იოანიკს** – ცრემლთა მდინარითა...<sup>114</sup>

**ე ლალ(ა)კტიონს** – ალელუაჲ.

**ვ პავლეს** – მართლისა სარწმუნოებისა...<sup>115</sup>

**ზ მე(ლ)იტინელთა**<sup>116</sup> – ალელუაჲ.

**ყ ძალთა მთავარი** – ზეცისა მწედრობათა...<sup>117</sup>

**თ ონისიფორეს** – ალელუაჲ.

**ი ერასტოს** – მოციქულთა წმიდათა...<sup>118</sup> და **წმიდისა**<sup>119</sup> **გიორგის ურმის თუალს**

**შესლვაჲ** – მონამემან...<sup>120</sup>

**ია მინას** – მონამეთა...<sup>121</sup> **თეოდორე სტუდიელ(ისა)** – მართლმადიდებლობისა...<sup>122</sup>

---

<sup>111</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>112</sup> იქვე.

<sup>113</sup> წჲ ნსხ.

<sup>114</sup> ლირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 28 სექტემბერს.

<sup>115</sup> „მართლისა სარწმუნოებისა აღსარებითა მეორედ პავლედ გპოვა შენ ეკლესიამან, და მღდელთა შორის მოშურნედ ელიაჲსებრ, და შენ თანა იხარებს აბელცა უფლისა მიმართ, და სისხლი მართლისა ზაქარიაჲსი, მამათა წმიდათა, ქრისტესა ღმერთსა ევედრე, რაჲთა მოგუანიჭოს ჩუენ დიდი წყალობაჲ“ (147v).

<sup>116</sup> მეიტინელთა ნსხ.

<sup>117</sup> უჯორცოთა ძალთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 სექტემბერს.

<sup>118</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>119</sup> წჲ ნსხ.

<sup>120</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>121</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>122</sup> „მართლმადიდებლობისა წინამძღუარო და კეთილადმსახურებისა მოძღუარო წარჩინებულო და ყოვლისა სოფლისა მნათობო და მონაზონთა კანონო ღმრთივსულიერო, ყოვლადბრძენო თეოდორე, სწავლითა შენითა ყოველნი განანათლენ, ვითარცა ქნარმან სულისამან, ევედრე

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

- იბ მონყალესა**<sup>123</sup> და – მოთმინებითა შენი(თა)...<sup>124</sup>  
**იგ ოქროპირსა** – პირისა შენისა მად(ლი)...<sup>125</sup>  
**იდ ფილიპე** – მოციქულო წმიდაო...<sup>126</sup> დაწყება მარხვათა.  
**იე გურიეთ ვქადაგებდეთ** – მ(ესმა)სა: რაჟამს წინაჲსწარმეტყუელ-  
(მან)...<sup>127</sup> საკურველებანი...<sup>128</sup>  
**ივ მათე** – მოციქულო წმიდაო...<sup>129</sup>  
**იზ გრიგოლი** – ლოცვათა შინა მღვ(ძარებითა)...<sup>130</sup>  
**იწ პლატონ** – ალელუაჲ.  
**ით აბდია** – ალელუაჲ.

---

ქრისტესა ღმერთსა ცხორებად სულთა ჩუენთათჳს“ (148v).

<sup>123</sup> ხსენება „წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე მონყალისა და წმიდისა მამისა ჩუენისა ნილოჲსი“ (148v).

<sup>124</sup> მოთმინებითა შენითა მოიგე სასყიდელი შენი, ღირსო მამაო, და ლოცვათა შინა სამარადისოდ მოთმინე იყავ, გლახაკნი შეიყუარენ და ესენი პოვნიერ ჰყვენ, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა, მამაო იოვანე, შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“ (148v).

<sup>125</sup> „პირისა შენისა მადლი ვითარცა ოქრო გამობრწყინდა და სოფელი განანათლა, უპოვარებისა საუნჯენი სოფელსა შინა განამრავლნა და სიმალე სიმდაბლისაჲ გვჩუენა ჩუენ, არამედ ვითარცა-იგი სიტყვთა შენითა განმსწავლენ, ეგრეთვე სიტყუასა ქრისტესა ღმერთსა ევედრე, მამაო ოქროპირო, შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“ (148v).

<sup>126</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ იხ. ნ ოქტომბერს.

<sup>127</sup> ძლისპირი მეექვსე ხმისა (ბ გუერდი): „რაჟამს წინაჲსწარმეტყუელმან იხილა საიდუმლოჲ დაფარული, განკურვებულმან ღალად-ყო, რამეთუ დასდევ წყალობით სიყუარული მტკიცეჲ, მამაო, და ძჳ შენი მხოლოდ-შობილი მოეც ძეთა კაცთა მომტევებელად ცოდვათა“ (იხ. მეტრეველი 1971, 149-150).

<sup>128</sup> „საკურველებანი წმიდათა შენტა მონამეთანი ზღუდედ უბრძოლველად გუაქუანან, ქრისტე ღმერთო, მათითა ვედრებითა ზრახვანი წარმართ-თანი განაქარვენ და სკიპტრაჲ მეფობისაჲ განამტკიცე, ვითარცა მხო-ლომან სახიერმან და კაცთმოყუარემან“ (149v).

<sup>129</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. ნ ოქტომბერს.

<sup>130</sup> „ლოცვათა შინა მღვძარებითა და სასწაულთა უხუად მოქმედებითა სა-ხელად მოიგე დიდებულებაჲ; ამისთჳსცა ევედრე ქრისტესა ღმერთსა, მამაო წმიდაო გრიგოლი, განათლებად სულთა ჩუენთათჳს, ნუჟუე და-ვიძინოთ სიკუდიდ“ (149v).

- კ კვრილე – სიხარულსა წინა...<sup>131</sup> ღმერთო მამათა...<sup>132</sup>  
კა ტაძრად აღსლვაჲ უბინო(ა)სა – უქმი. დღეს განგებულებისა...<sup>133</sup>  
კბ ფილიმონ – დღეს განგებ(ბ)ულებისა...<sup>134</sup>  
კგ ამფილოქეთურთ – დღეს განგებ(უ)ლებისა...<sup>135</sup> ღმერთო მამათა...<sup>136</sup>  
კდ ეკატერინა – დღეს განგებ(უ)ლებისა...<sup>137</sup> ტარიგი შენი...<sup>138</sup>  
მონამემან...<sup>139</sup>  
კე კლემენტოს – დღეს განგებ(უ)ლებისა...<sup>140</sup> წარგზავნა დღესას-  
ნაულისა.  
კვ ალუპი – სუჭტ მოთმინებისა...<sup>141</sup>  
კზ იაკობ – მონამემან შენმან...<sup>142</sup>  
კწ სტეფანე – მ(ო)ლ(უ)ანებრ წინა(-გამოიცადე)...<sup>143</sup>

---

<sup>131</sup> ღმრთისმშობლის ტაძრად მიყვანების წინა დღის „ლიტანიისა“: „სიხარულსა წინა-დაგვწინდებს ჩუენ დღეს ანნა, წინააღმდგომსა მწუხარებისასა, რომელმან აღმოაცენა მხოლოე მარადის ქალწული, რომელსაცა შეიყვანებს დღეს სიხარულით ტაძრად უფლისა, ვითარცა ნანდვლვე ტაძარსა სიტყვსა ღმრთისასა და უბინოსა დედასა“ (149v).

<sup>132</sup> „ღმერთო მამათა ჩუენთაო, რომელი ჰყოფ მარადის ჩუენ ზედა კეთილსა სახიერებისა შენისასა, ნუ განმშორებ წყალობასა შენსა ჩუენგან, არამედ მათითა მეოხებითა კეთილად განაგე ცხორებაჲ ჩუენი“ (149).

<sup>133</sup> „დღეს განგებულებისა ღმრთისა დასაბამი არს და საუკუნითგანთა საიდუმლოთა აღსრულებისა დაწყებაჲ, რამეთუ ტაძარსა შინა ღმრთისასა ქალწული დაემკვდრების და ქრისტესა ყოველთა გუახარებს; ამას უღადადოთ ჳმამაღლად: გიხაროდენ, განგებულებისა ღმრთისა აღსასრულო“ (150r).

<sup>134</sup> იხ. 21 ნომებერს.

<sup>135</sup> იქვე.

<sup>136</sup> იქვე.

<sup>137</sup> იქვე.

<sup>138</sup> ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისა“. იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>139</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>140</sup> იხ. 21 ნომებერს.

<sup>141</sup> იხ. 1 სექტემბერს.

<sup>142</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>143</sup> „მოლუანებრ წინა-გამოიცადე მთასა ზედა საცნაურითა წინაგანწყობი-

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

**კ** **პარამონ**<sup>144</sup> – ალელუა.

**ლ** **ანდრია**<sup>145</sup> **ნეტარნი** – სოფლისა ამი(ს)...<sup>146</sup> ვითარცა მოციქულ-  
თა...<sup>147</sup> ქებით განითქმინან მორწმუნეთაგან...<sup>148</sup>

**თუესა დეკენბერსა აქუს დღე ლა. დღეთა აქუს ყამი თ, და ლამეთა –  
ყამი იდ.**

**ა** **ჰოი მწენო ნაომ...** – ალელუა.

**ბ** **ამბ(ა)კომ**<sup>149</sup> – ალელუა.

**გ** **სოფონიათურთ** – ალელუა.

**დ** **ბარბარა**<sup>150</sup> – ტარიგი შენი...<sup>151</sup> იოვანე დამასკელი(სა): მართლმა-  
დი(დებლობისა)...<sup>152</sup>

---

თა მტერთათა, რამეთუ ყოვლადსაჭურველად ღმრთისაჲ ჯუარი აღიღე, ნეტარო, და კუალად წამებისა მიმართ სიმწნით განხუედ მახვლითა სარ-წმუნოებისათა, მოაკუდინე სკორის მოსახელე მეფე, და ორკერძოვე გვრგვინოსან იქმენ ღმრთისა მიერ, ვითარცა მამაჲ მოღუანე, ღირსო სტეფანე“ (150v).

<sup>144</sup> „ყამნში“ მოხსენიებულია „მონამე პარმენად“ (150v).

<sup>145</sup> „ყამნის“ მიხედვით – „წმიდისა და ყოვლადქებულისა მოციქულისა ანდრიაჲსი“ (150v).

<sup>146</sup> „სოფლისა ამის ზღუასა შინა კაცთა მჭამელნი თევზნი მოინადირენ, რამეთუ ახოვანებით და სიმწნით აღჰვედ ღელვათა მისთა ზედა და უფსკრულისაგან კერპთმსახურებისა კაცნი ღმრთისა შესწირენ; მას ევედრე, მოციქულო ანდრია, ცხორებად სულთა ჩუენთათჳს“ (150v-151r)

<sup>147</sup> „ვითარცა მოციქულთა უპირატეს ნოდებული და ძმაჲ უალრესისა მათისაჲ, მეუფესა ყოველთასა ევედრე, ანდრია, რათა სოფელსა მშკდობაჲ მოანიჭოს, და სულთა ჩუენთა – დიდი ნყალობაჲ“ (159v).

<sup>148</sup> „ყამნში“ ეს ტროპარი არ ჩანს.

<sup>149</sup> ამბჯკომ ნსხ.

<sup>150</sup> ბარბარა ნსხ.

<sup>151</sup> „ტარიგი შენი, იესუ, ჳმობდა (ჳმითა) მაღლითა: შენდა მსურის, სიძეო ჩემო, და შენითა ძიებითა დავსთხვე სისხლთა ჩემთა, და თანა-ჯუარს-ვე-ცუმი და თანა-დავეფლვი შენდა ნათლისღებითა და მეღმის შენთჳს და მოვსწყდები სახელისა შენისათჳს, რათა ვიდიდო-ცა შენ თანა; ბარბარაჲს მეოხებითა, ქრისტე ღმერთო, აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“ (151r).

<sup>152</sup> იხ. 11 ნოემბერს.

- ე საბაჲ – ცრემლთა...<sup>153</sup> უდაბნო(ა)სა მოქა(ლაქედ)...<sup>154</sup>  
ვ ნიკოლოზ – კანონად სარწმუნოებისა...<sup>155</sup>  
ზ ამბროსე – კანონად სარწმუნოებისა...<sup>156</sup>  
წ პატაპის თანა – ალელუაჲ.  
თ ანნაჲ – დღეს უშვილოებისა...<sup>157</sup>  
ი მინაეთნო – მონამეთა შენთა...<sup>158</sup>  
ია დანიელ – ღმერთო მამათა...<sup>159</sup>  
იბ სფირიდონ – კანონად სარწმუნოებისა...<sup>160</sup>  
იგ ევსტრატეთნო – სიბრძნისმეტყ(უელეებითა)...<sup>161</sup> (მო)წამეთა...<sup>162</sup>  
იდ თვრსო – ალელუაჲ.  
იე ელევეთრისი – მეოხ გუეყვენით წინაშე უფლისაჲ...<sup>163</sup> ალელუაჲ.  
ივ ანგეა – ალელუაჲ.  
იზ დანიელეთნო – დიდ არიან სარწმუნ(ოებისა)...<sup>164</sup>

---

<sup>153</sup> ესაა ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 28 სექტემბერს.

<sup>154</sup> ესაა ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 29 სექტემბერს.

<sup>155</sup> მღვდელთმოდღვართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>156</sup> იქვე.

<sup>157</sup> „დღეს უშვილოებისა საკრველნი დაიწსნებიან, რამეთუ იოვაკიმ და ან-  
ნას ვედრებაჲ შეისმინა ღმერთმან, და გარეშე სასოებისა შობაჲ ალუთ-  
ქუა, საღმრთოჲ ქალწული მარიამ, რომლისაგან თვთ იგი გარეშეუწერე-  
ლი შობად არს, რომლისა მიერ უბრძანებს წმობად ნათესავსა კაცთასა:  
გიხაროდენ, მიმადლებულო, უფალი შენ თანა“ (152r).

<sup>158</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>159</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>160</sup> მღვდელთმოდღვართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>161</sup> „სიბრძნისმეტყუელებითა სიტყუათა შენთათა ღუანლი იგი წამებისა  
შენისაჲ შეამკვე და ინურთიდ სიყრმით შენითგან ძლევაჲ მონამეთასა,  
და სარწმუნოებით შენცა ძლევაჲ შეიმოსე, ნეტარო ევსტრათი, რამეთუ  
ტრფიალ იქმენ ქრისტესთვის ტანჯვასა, და მათ მიერ მოიღე გვრგვნი;  
ამისთვისცა ევედრე ქრისტესა ღმერთსა, რათა აცხოვნენ სულნი ჩუენ-  
ნი“ (152v-153r).

<sup>162</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>163</sup> „ჟამნში“ ეს ტროპარი არ ჩანს.

<sup>164</sup> „დიდ არიან სარწმუნოებისა საკრველებანი. რამეთუ აღსა მას შინა

**იწ სევასტიანე** – განემზადე, ბეთ(ლემო)...<sup>165</sup> აქა ინყების წინა დღისა.<sup>166</sup>

**ით ვონიფანტე**<sup>167</sup> – ალელუაჲ.

**კ ვენატი** – განემზადე ბეთ(ლემო)...<sup>168</sup> საქმით მიემ(სგავსე)...<sup>169</sup>

**კა ივლიან** – განემზადე...<sup>170</sup>

**კბ ანასტასია** – განემზადე...<sup>171</sup>

**კვ კრიტ(ელი)** – განემზადე...<sup>172</sup>

**კდ ევგენია** – აღინერებოდა ოდესმე...<sup>173</sup>

**კე შობაჲ უფლისაჲ** – უქმი. შობამან შენმან...<sup>174</sup>

---

ცეცხლისასა, ვითარცა წყალსა განსუენებისასა წმიდანი სამნი ყრმანი იხარებდეს, და წინაჲსწარმეტყუელი დანიელ ლომთა მწყსად, ვითარცა ცხოვართა, გამოჩნდა, მათითა მეოხებითა, ქრისტე ღმერთო, აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“ (153r).

<sup>165</sup> განემზადე, ბეთლემო, განღებულ არს ყოველთადა ედემი, და მზა იქმენ შენ, ევფრათა, რამეთუ ან ხე იგი ცხორებისაჲ ქუაბსა შინა აღყუავილნა ქალწულისაგან, რამეთუ საშოჲ მისი სამოთხედ საცნაურად გამოჩნდა, და მისგან აღმოსცენდა ხე იგი ცხორებისაჲ, რომლისაგან ვჭამოთ და ვცხონდეთ, და არა მოვსწყდეთ ვითარცა ადამ; ქრისტე იშვების აღმართებად პირველ დაცემულისა მის ხატისა“ (153v).

<sup>166</sup> იგულისხმება წინადღესასწაული ქრისტეს შობისა.

<sup>167</sup> ონიფანტე ნსხ. (შდრ. „ჟამნი“, 153v: „წმიდისა ვონიფანტესი“).

<sup>168</sup> იხ. 18 დეკემბერს.

<sup>169</sup> საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთმოდვართა; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>170</sup> იქვე.

<sup>171</sup> იქვე.

<sup>172</sup> იქვე.

<sup>173</sup> „აღინერებოდა ოდესმე მოხუცებულისა იოსების თანა, ვითარცა თესლისაგან დავითისა, ბეთლემს შინა მარიამ, მიდგომილი უთესლოჲთა მიდგომილებითა, ხოლო მო-რაჲ-ინია ჟამი შობისა, და ადგილ არა იყო სავანესა მას, არამედ ვითარცა ოქრო ბრწყინვალე პალატე ქუაბი იცნობებოდა დედოფლისათჳს; ქრისტე იშვების აღმართებად პირველ დაცემულისა მის ხატისა“ (154v).

<sup>174</sup> „შობამან შენმან, ქრისტე ღმერთო, აღმოუბრწყინვა სოფელსა ნათელი მეცნიერებისაჲ, რამეთუ რომელნი ვარსკულავსა ჰმსახურებდეს,



- კვ ქალწული და – შობამან...<sup>175</sup> სამეუფო გვრგვნი...<sup>176</sup>  
კზ სტეფანე – შობამან...<sup>177</sup>  
კწ ორ ბევრ(თა) – შობამან...<sup>178</sup> მონამეთა შენთა...<sup>179</sup>  
კთ ჩჩვლ(თა) – შობამან...<sup>180</sup> შობილისა მის...<sup>181</sup>  
ლ ანოსიაჲ – შობამან...<sup>182</sup>  
ლა მელ(ა)ნიაჲ<sup>183</sup> – ილუნინ სურვილით შემამკობელთაჲ...<sup>184</sup>

თუესა იანვარსა აქუს დღე ლ<sup>ა</sup>. დღეთა აქუს ჟამი ი<sup>ა</sup>, და ლამეთა – ჟამი ი<sup>ა</sup> დ. ლ(ამით)გ(ანს)ა: შენდა აღვიმსთობთ.

ა დიდი ბასილი – ყოველსა ქუეყან(ასა)...<sup>185</sup>

---

ვარსკულავისაგან ისწავეს თაყუანისცემაჲ შენი, მზეო სიმართლისაო, რომელი აღმოჰბრწყინდი მალლით აღმოსავალთაჲთ, უფალო, დიდებაჲ შენდა“ (154v).

<sup>175</sup> იხ. 25 დეკემბერს.

<sup>176</sup> „სამეუფო გვრგვნი დაიდგ თავსა შენსა ლუანლთა მათ მიერ, რომელნი თავს-ისხენ ქრისტეს ღმრთისათჳს, მონამეთა დასაბამო სტეფანე, რამეთუ შენ ჰურიათა სიცბილსა ამხილე და იხილე მაცხოვარი, მარჯუენით მამისა მჯდომარე; მას ევედრე მარადის სულთა ჩუენთათჳს“. ესაა წმ. სტეფანე პირველმონაჲმის „ლიტანიისაჲ“, რომელიც „ჟამთა“ ნაწილში 27 დეკემბერს წერია (155v).

<sup>177</sup> იხ. 25 დეკემბერს.

<sup>178</sup> იქვე.

<sup>179</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>180</sup> იხ. 25 დეკემბერს.

<sup>181</sup> „შობილისა მის მეუფისაგან ძრწოდა და მოგუთა შეურაცხებასა იგონებდა; პეროოდა, და ჩჩვლნი სანატრელნი მოსრნა, ჰგონებდა დამტკიცებასა თჳსისა მეფობისასა; უმეცარ იქმნა უბადრუკი, ვითარმედ შემოქმედსა ყოველთასა ქრისტესა ვერ შემძლებელ ექმნეს, ხოლო ჩუენ ვლალადებთ: ქრისტე ღმერთო, დიდებაჲ შენდა“ (155v).

<sup>182</sup> იხ. 25 დეკემბერს.

<sup>183</sup> მელ<sup>ა</sup>ნიაჲ ნსხ.

<sup>184</sup> ეს ტექსტი „ჟამნში“ არ ჩანს.

<sup>185</sup> „ყოველსა ქუეყანასა განჯდა ჳმაჲ შენი, რომელმანცა შეინყნარა სიტყუაჲ შენი, რომლითა ღმრთივშუენიერად ჰქადაგე სარწმუნოებაჲ, ბუნე-ბანი დაბადებულთანი გამოაცხადენ, წესნი კაცთანი განაბრწყინვენ და

**ბ სილვესტრონ** – წინა დღისანი. განემზადე, ზაბუ(ლონ)...<sup>186</sup>  
საქმით მიემსგავსე)...<sup>187</sup>

**გ გორდი** – განემზადე, ზაბუ(ლონ)...<sup>188</sup>

**დ თოქთისტე** – განემზადე, ზაბუ(ლონ)...<sup>189</sup>

**ე სვკლიტიკე** – განემზადე, ზაბუ(ლონ)...<sup>190</sup>

**ვ ნ(ა)თ(ე)ლნი**<sup>191</sup> – უქმი. რაჟამს იორდანეს...<sup>192</sup>

**ზ წინამორბედი** – რაჟამს იორდანეს...<sup>193</sup> წინამორბედო...<sup>194</sup>

**ც დომნიკა** – რაჟამს იორდანეს...<sup>195</sup>

**თ პოლიევკტოს**<sup>196</sup> – რაჟამს იორდანეს...<sup>197</sup>

---

სამეფოთ იგი მღვდლობა განაშუენე; მამაო წმიდაო ბასილი, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“ (156r).

<sup>186</sup> „განემზადე, ზაბულონ, და მზა იქმენ შენ, ნეფთალემ, იორდანე მდინარეო, დადეგ და შეინყნარე სიხარულით მეუფე, მომავალი შენდა ნათლისღებად; იხარებდ ან, ადამ, ევაჲს თანა, და ნულარა დაემალვით მას, ვითარცა-იგი სამოთხეს ოდესმე, რამეთუ შიშუელნი გიხილნა და თქუენდა მოვიდა, რაჲთა პირველი იგი სამოსელი შეგმოსოს; ქრისტე განცხადნა, რაჲთა ყოველნი დაბადებულნი განანათლნეს“ (156v).

<sup>187</sup> ესაა საზოგადო „ლიტანიისა“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთ-მოძღვართა; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>188</sup> იხ. 2 იანვარს.

<sup>189</sup> იქვე.

<sup>190</sup> იქვე.

<sup>191</sup> იგულისხმება ნათლისღება, „წმიდა ღმერთისა გამოცხადებაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტჳსი“ (157r).

<sup>192</sup> „რაჟამს იორდანეს ნათელს-იღებდ შენ, უფალო, მაშინ სამებისა თაყუანისცემაჲ გამოჩნდა, რამეთუ მამისა ჴმაჲ გენამებოდა, და საყუარელად ძედ სახელ-დგვა შენ, და სული წმიდაჲ სახითა ტრედისაჲთა დაამტკიცებდა სიტყჳსა მის უცთომელობასა; რომელი განცხადენ, ქრისტე ღმერთო, და სოფელი განანათლე, დიდებაჲ შენდა“ (157r).

<sup>193</sup> იხ. 6 იანვარს.

<sup>194</sup> ეს ტექსტი „ჟამნში“ არ ჩანს.

<sup>195</sup> იხ. 6 იანვარს.

<sup>196</sup> პოლიევკტოს ნსხ.

<sup>197</sup> იხ. 6 იანვარს.

- ი** **ნოსელ(ი)** – რაჟამს იორდანეს...<sup>198</sup> ღმერთო მამათა...<sup>199</sup>  
**ია** **თევდოს(ი)** – რაჟამს იორდანეს...<sup>200</sup> ცრემლთა მდი(ნარითა)...<sup>201</sup>  
**იბ** **ტატიანე** – რაჟამს იორდ(ანეს)...<sup>202</sup>  
**იგ** **ერმკლე,<sup>203</sup> სინელნი** – რაჟამს იორდ(ანეს)...<sup>204</sup> ღმერთო მამათა...<sup>205</sup>  
**იდ** **ნინო და** – წარგზავნა დღესასწაულისა.  
**იე** **პავლე თებელი ვაქნეთ<sup>206</sup> სურვილით** – ღმერთო მამათა...<sup>207</sup>  
**ივ** **ჯაჭუნი პეტრესნი** – ჰრომი არა დაუტევე...<sup>208</sup>  
**იზ** **ანტონი** – მოშურნისა ელია(ა)ს...<sup>209</sup>  
**იწ** **ათანასი** – სუჭტ იქმენ...<sup>210</sup> ღმერთო მამათა...<sup>211</sup>  
**ით** **მაკარი** – უდაბნოსა<sup>212</sup> მოქალაქე(დ)...<sup>213</sup>

---

<sup>198</sup> იქვე.

<sup>199</sup> იხ. 20 ნომბერს.

<sup>200</sup> იხ. 6 იანვარს.

<sup>201</sup> ესაა ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“. იხ. 28 სექტემბერს.

<sup>202</sup> იხ. 6 იანვარს.

<sup>203</sup> ჰრმლე ნსხ. („ჟამნში“: „წმიდათა მონამეთა ერმკლე და სტრატონიკესი“, 158v).

<sup>204</sup> იხ. 6 იანვარს.

<sup>205</sup> იხ. 20 ნომბერს.

<sup>206</sup> ვ“აქნეთ ნსხ.

<sup>207</sup> იხ. 20 ნომბერს.

<sup>208</sup> „ჰრომი არა დაუტევე და ჩუენდა მოინიე ჯაჭუთა მიერ, რომელნიცა შეიმოსენ, შენ, თავო მოციქულთაო პეტრე, რომელთაცა თაყუანის-ვს-ცემთ, და გვედრებით: მეოხებითა შენითა მოჰფინე ჩუენ ზედა დიდი წყალობაჲ“ (159v).

<sup>209</sup> „მოშურნისა ელიაჲს საქმეთა მიემსგავსე და იოვანე ნათლისმცემელი-სა კუალსა შეუდეგ, მამაო წმიდაო ანტონი, უდაბნოს მკკდრ იქმენ და სოფელი განანათლე; ვეედრე ქრისტესა ღმერთსა ცხორებად სულთა ჩუენთათჳს“ (160r).

<sup>210</sup> იხ. 2 მაისს.

<sup>211</sup> იხ. 20 ნომბერს.

<sup>212</sup> უდაბნოსა ნსხ.

<sup>213</sup> ესაა ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 29 სექტემბერს.

- კ ვეფხვი – იხარებდ უდაბნო...<sup>214</sup>  
კა მაქსიმე – მართლმადიდებ(ლობისა)...<sup>215</sup>  
კბ ტიმოთე – სიტკობებად ისწ(ა)ვე...<sup>216</sup>  
კგ კლიმი – ვაზად სინმიდისად...<sup>217</sup>  
კდ ქსენი – შენ შორის, საკურველო...<sup>218</sup>  
კე გრიგოლი – მწყემსობითი ქნარი...<sup>219</sup>  
კვ ქსენიფორი და – ღმერთო მამათა...<sup>220</sup>  
კზ ოქროსიტყუა<sup>221</sup> – პირისა შენისა მადლი...<sup>222</sup>  
კწ ეფრემ – სინანულისა საფუძველი...<sup>223</sup>

---

<sup>214</sup> „იხარებდ უდაბნო ეგე ბერნი და იშუებდ, რომელი-ეგე უშვილო იყავ, რამეთუ განგიმრავლნა კაცმან გულისსათქუმელმან სულისამან; ღმრთი-სმოშიშებით დაჰნერგნა და მარხვითა აღზარდნა სისრულედ სათნოებისა; ეფთვმის მეოხებითა, ქრისტე ღმერთო, აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“ (161r).

<sup>215</sup> იხ. 11 ნოემბერს.

<sup>216</sup> „სიტკობებად ისწავე შენ, და ფრთხილ იყავ ყოველსა შინა, და კეთი-ლი გონებად ღმრთივშუენიერად შეიმოსე, აღმოივსენ ჭურისა მისგან რჩეულისა გამოუთქუმელნი საიდუმლონი, და სარწმუნოებად დაიმარხე, და სწორი სრბად მის თანა აღასრულე, მამაო წმიდაო ტიმოთე, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“ (ეს „ლიტანიისა“ ჟამგულანის „ჟამნის“ სათვეო ნაწილში არ წერია. ტექსტი მოტანილია „ჟამნის“ 2013 წლის გამოცემიდან, გვ. 371).

<sup>217</sup> „ვაზად სინმიდისად და ტევენად ნამებისა და ყუავილად მღდელობისა და ნაყოფად ღმრთისა შეწირულად ფრიად შუენიერად მორწმუნეთა მოეც, ყოვლადწმიდაო, არამედ ვითარცა მონამეთა თანამონამე და მღდელთ-მოძღუართა თანამოსაყდრე, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა, მამაო წმიდაო კლიმი, შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“ (161v).

<sup>218</sup> ესაა ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 25 სექტემბერს.

<sup>219</sup> „მწყემსობითი ქნარი ღმრთისმეტყუელებისა შენისა რიტორთასა მძლე ექმნა სიტყუებსა, რამეთუ სიღრმესა სულისასა მეძიებელთა სიკეთეცა სიტყუათა მიემატოს მათ, არამედ ევედრე ქრისტესა ღმერთსა, მამაო წმიდაო გრიგოლი, შეწყალებად სულთა ჩუენთათჳს“ (162r).

<sup>220</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>221</sup> ოქროს სიტყუა ნსხ. (იგულისხმება წმ. იოვანე ოქროპირი).

<sup>222</sup> სრული ტექსტი წერია წმ. იოანე ოქროპირის ხსენების დღეს, 13 ნოემ-ბერს (148v).

<sup>223</sup> „სინანულისა საფუძველი და ღმობიერებისა სახე და სულიერისა სის-

**კ** **თ ეგნატი** – საქმით მიემსგავსე...<sup>224</sup>

**ლ** **იპპოლიტე** – ღმერთო მამათა...<sup>225</sup>

**ლა** **კვროსეთურთ შევამკვნეთ** – საკვრველებანი...<sup>226</sup>

**თუესა ფებერვალსა აქუს დლე კ<sup>~</sup>წ. დლეთა აქუს ჟამი ი<sup>~</sup>ა, და ღამეთა – ჟამი ი<sup>~</sup>გ.**

**ა** **ტვრიფონს** – მოვედით ყოველნი მორნ(მუნენი)...<sup>227</sup> მონამემან შენმან...<sup>228</sup>

**ბ** **მიქუმასა თანა** – უქმი. გიხაროდენ, მიმადლებულო...<sup>229</sup>

**გ** **სვმიონით** – გიხაროდენ, მიმადლ(ებულო)...<sup>230</sup>

**დ** **ისიდორ** – გიხაროდენ, მიმადლებულო...<sup>231</sup>

**ე** **ალათის** – გიხაროდენ, მიმადლ(ებულო)...<sup>232</sup>

---

რულისა ხატი არს ანგელოზებრივი ცხორებაჲ შენი, ნეტარო ეფრემ, ქრისტესა ღმერთსა ევედრე ცხორებისათჳს სულთა ჩუენთაჲსა“ (162v).

<sup>224</sup> საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთმოდღვართა, იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>225</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>226</sup> „საკვრველებანი წმიდათა შენთა მონამეთანი ზღუდედ უბრძოლველად მოგუანიჭენ, ქრისტე ღმერთო, მათითა ვედრებითა აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“ (162v-164r).

<sup>227</sup> „მოვედით ყოველნი მორნმუნენი, ბრწყინვალედ მივეგებვოდეთ დედასა და ქალწულსა, და ქრისტე ვიხილოთ, უბრწუნელთა ნებთა მისთა ტვრთული; წესნი უჯორცოთანი წინა-უძღვან და იხარებს სულითა საღმრთოჲ მოხუცებული, და სიხარულით მიიქუამს, რომლისაჲ ხილვა წინაჲთვე ეუწყა – ყრმასა ახალსა იესუს, პირველ საუკუნეთა მამისაგან შობილსა“ (164r).

<sup>228</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>229</sup> „გიხაროდენ, მიმადლებულო ღმრთისმშობელო ქალწულო, რამეთუ შენგან განჯორციელდა მჯსნელი სოფლისაჲ, ქრისტე ღმერთი ჩუენი; იხარებდ შენცა, მოხუცებულო მართალო სვმიონ, რამეთუ მიიქუ მკლავთა ზედა განმათავისუფლებელი სულთა ჩუენთაჲ, რომელი მოგუანიჭებს ჩუენ დიდსა წყალობასა“ (166v).

<sup>230</sup> მიქუმის „ლიტანიისაჲ“, იხ. 2 თებერვალს.

<sup>231</sup> იქვე.

<sup>232</sup> იქვე.

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

- ვ** ვოკოლს – გიხაროდენ, მიმადლ(ებულო)...<sup>233</sup>  
**ზ** პართენს – გიხაროდენ, მიმადლებ(ულო)...<sup>234</sup>  
**ც** თეოდორეს – გიხაროდენ, მიმადლ(ებულო)...<sup>235</sup> მწედრობაჲ  
ჭემმარიტი...<sup>236</sup>  
**თ** ნიკიფორეთურთ – გიხაროდენ, მიმადლ(ებულო)...<sup>237</sup> და  
ნარგ ზაენა.  
**ი** ხარალამპის<sup>238</sup> და – საქმით...<sup>239</sup> უკუეთუ მარხვანი არა იყოს.  
**ია** ვლასიოს – საქმით მიემსგავსეს)...<sup>240</sup>  
**იბ** მელეტის და – კანონად სარწმუნ(ოებისა)...<sup>241</sup>  
**იგ** მარტიანეს – ცრემლთა მდი(ნარითა)...<sup>242</sup>  
**იდ** ავესენტის – უდაბნოსა<sup>243</sup> მოქალაქე(დ)...<sup>244</sup>  
**იე** ონისიმეთ ვნატრიდეთ – მოციქულნო წმიდანო...<sup>245</sup>  
**ივ** პამფილეთ – მონამეთა შენთა...<sup>246</sup> ლ(ალატ)ყ(ავსა): მუცლად-  
ილო<sup>247</sup> იონა...<sup>248</sup>

---

<sup>233</sup> იქვე.

<sup>234</sup> იქვე.

<sup>235</sup> იქვე.

<sup>236</sup> „მწედრობაჲ ჭემმარიტი, ღმერთშემოსილო, ზეშთა ცათა მწედართმ-  
თავრისა და მეუფისაჲ ბრწყინვალედ მოიგე, თეოდორე, რამეთუ ჯაჭუ-  
ჭური სარწმუნოებისაჲ შეიჭურე გონიერებით, და მოჰსარ ეშმაკთა ბანა-  
კი და ძლევაშემოსილად მოლუანედ გამოსჩნდი, რომლისათჳსცა მარა-  
დის გნატრით, მორწმუნენი“ (165r).

<sup>237</sup> ესაა მიქუმის „ლიტანიისაჲ“, იხ. 2 თებერვალს.

<sup>238</sup> ხარალამპის ნსხ.

<sup>239</sup> საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთმოდ-  
ღვართა, იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>240</sup> იქვე.

<sup>241</sup> მღვდელთმოდღვართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>242</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 28 სექტემბერს.

<sup>243</sup> უდაბნოსა ნსხ.

<sup>244</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 29 სექტემბერს.

<sup>245</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>246</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>247</sup> მუცლად-ილო ნსხ.

<sup>248</sup> ესაა ძლისპირი მეექვსე ხმისა (ბ გუერდი): „მუცლად-ილო იონა ვე-

- იზ ტირონსა თ(ეოდორ)ეს** – დიდ არიან სარწმუნოებისა...<sup>249</sup>  
**იწ ლეონტის** – საქმით მიე(მსგავსე)...<sup>250</sup>  
**ით არქიპოსს** – მოციქულო წმიდაო...<sup>251</sup>  
**კ ლეონტის** – კანონად სარწმუნოებისა)...<sup>252</sup>  
**კა ტიმოთეს ღირსისა თანა** – მამისა ევსტ(ა)თისი: ღმერთო მამათა...<sup>253</sup>  
**კბ ევგენიას პოვნითა** – მონამეთა შენთა...<sup>254</sup>  
**კგ პოლიკარპოს ნეტარსა** – მოციქულო წმიდაო...<sup>255</sup>  
**კდ პოვნასა თავისასა** – უქმი. ვითარცა საღმრთო საუნჯე...<sup>256</sup>  
**კე ტარასის** – საქმით მიემ(სგავსე)...<sup>257</sup>  
**კვ პორფირის** – კანონად სარწმუნოებისა)...<sup>258</sup>  
**კზ პროკოპის** – ღმერთო მამათა ჩუენთაო...<sup>259</sup>  
**კწ ბასილის მოგართუამთ**<sup>260</sup> – მართლმადიდებლობისა...<sup>261</sup> მ(ეო)ხად

---

შაჰმან და არა განხრწნა მან იგი, რამეთუ მით მოასწავა სახე სამ დღე დაფლვისა შენისაჲ, რომელმანცა დაფლვაჲ თავს-იდეჲ ჩუენთჳს, სახიერ, და ეტყოდა იგი მცველთა მათ: ჟ ცრუნო, წყალობაჲ თქუენი დაუტევეთ თქუენ დღეს“ (იხ. კიკნაძე 1982, 569).

<sup>249</sup> იხ. 17 დეკემბერს.

<sup>250</sup> საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღდელთმოდღვართა; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>251</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>252</sup> მღდელთმოდღვართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>253</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>254</sup> ესაა მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>255</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>256</sup> „ვითარცა საღმრთო საუნჯე, დაფარული ქუეყანასა ზედა, ქრისტემან გჳჩუენა თავი შენი, წინამორბედო და ნათლისმცემელო, ყოველნი უკუე პოვნასა მისსა გალობით მაცხოვარსა უგალობთ, რომელი აცხოვნებს სულთა ჩუენთა მეოხებითა შენითა“ (166r).

<sup>257</sup> საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღდელთმოდღვართა, იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>258</sup> მღდელთმოდღვართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>259</sup> ჩ-ნთაოჲ ნსხ. (იხ. 20 ნოემბერს).

<sup>260</sup> ხსენება „წმიდისა მამისა ჩუენისა ბასილი აღმსარებელისა“ (166v).

<sup>261</sup> იხ. 11 ნოემბერს.

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

სოფლისათვის, სიტყუაო ღმრთსაო<sup>262</sup> ქრისტე...<sup>263</sup>

ესე<sup>264</sup> ოცდაცხრაჲ ნაკსა არს. და დღე **წმიდისა პროტერი ალექსან-  
დრელისა მთავარეპისკოპოსისაჲ**. საქმით მიემსგავსე...<sup>265</sup>

**თუესა მარტსა აქუს დღე ლა. დღეთა აქუს ჟამი იზ, და ლამეთა – ჟამი  
იზ.**

**ა ევდოკია**<sup>266</sup> – ალელუაჲ.

**ბ თეოდოტ** – ალელუაჲ.

**გ ევტროპეთნი**<sup>267</sup> – ალელუაჲ.

**დ ჯერასიმ(ე)** – ალელუაჲ.

**ე კონონ** – ალელუაჲ.

**ვ ორმეოცდარონი ასურეთს**<sup>268</sup> აღსრულებულნი. ალელუაჲ.

**ზ ქერსოვნელ ვასილეთნი**<sup>269</sup> – ალელუაჲ.

**წ თეოფილაკტე** – ალელუაჲ.

**თ სევასტიელნი** – წყლულებანი იგი...<sup>270</sup>

**ი კოდრატე** – ალელუაჲ.

**ია სოფრონ** – ალელუაჲ.

**იბ თეონა** – ალელუაჲ.

**იგ ნიკიფორე** – ალელუაჲ.

**იდ ვენეტიკტ(ე)** – ალელუაჲ.

---

<sup>262</sup> ლაო ნსხ.

<sup>263</sup> ეს ტექსტი „ჟამნში“ არაა.

<sup>264</sup> ეს აბზაცი კიდებუა მინერილი.

<sup>265</sup> საზოგადო „ლიტანიისა“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთმოძ-  
ღვართა; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>266</sup> ევდუკია ნსხ.

<sup>267</sup> ესაა ხსენება წმ. მონამეთა – ევტროპი, კლეონიკე და ვასილისკოსი  
(166v).

<sup>268</sup> ასურეთ ნსხ.

<sup>269</sup> ხსენება „წმიდათა მღვდელმონამეთა ქერსოვნეთისა ეპისკოპოსთა – ვას-  
ილეოასი, ეფრემისი, ეგენისი და მის-თანათაჲ“ (166v).

<sup>270</sup> „წყლულებანი იგი, უფალო, წმიდათა შენტანი, რომელნი შენტვს თავს-  
ისხნეს, მიიხუენ ან მეოხებად ჩუენტვს, და ყოველნივე სენნი ჩუენნი  
განკურნენ, კაცთმოყუარე, გვედრებით“ (166v).



- იე ალაპი – ალელუა.  
ივ საბინეთურთ ბრძენნი ვევედრებიან ღმერთსა სულთა ჩუენთათჳს –  
ალელუა.  
იზ ალექსის – ალელუა.  
იჭ კვრილე – ალელუა.  
ით ხურისანთე – ალელუა.  
კ ლავრას<sup>271</sup> მომწყდართა მამათა – ალელუა.  
კა იაკობ – ალელუა.  
კბ ბასილი – ალელუა.  
კგ ნიკონ – ალელუა.  
კდ წინა დღე<sup>272</sup> და – ბრძანებული ჩემდა...<sup>273</sup>  
კე ხარება – უქმი. დღეს ცხორებისა...<sup>274</sup>  
კვ გაბრიელ და – დღეს ცხორებისა...<sup>275</sup> ზეცისა მვედ(რობათა)...<sup>276</sup>  
კზ მატრონა – ალელუა.  
კჭ სტეფანე – ალელუა.  
კთ მარკოზ და – ალელუა.  
ლ იოვანე – ალელუა.  
ლა იპატის თანა დღეს განთქ(უ)მ(უ)ლი იქებიან ეკლესიისა<sup>277</sup> სასვები-  
საგან... ალელუა.

თუესა აპრილსა აქუს დღე ლ. დღეთა აქუს ჟამი ი გ, და ღამეთა – ჟამი  
ი ა.

- ა მარიამ ღირსი – შენ შორის, საკვრველო...<sup>278</sup>

---

<sup>271</sup> იგულისხმება საბანშიდის ლავრა (167v).

<sup>272</sup> იგულისხმება წინა დღე ღმრთისმშობლის ხარებისა.

<sup>273</sup> ეს ტროპარი „ჟამნში“ არ წერია.

<sup>274</sup> „დღეს ცხორებისა ჩუენისა თავი არს, და საუკუნითგან დაფარულისა მის საიდუმლოესა გამოცხადებაჲ, რამეთუ ძე ღმრთისაჲ ძე ქალწულის იწოდების, და გაბრიელ ახარებს მაღლსა მას, რომელსა ჩუენცა ჳმა-  
მაღლად უღალადებთ: გიხაროდენ, მიმადლებულო, უფალი შენ თანა“  
(167v).

<sup>275</sup> იხ. 25 მარტს.

<sup>276</sup> „უწოროცოთა ძალთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 სექტემბერს.

<sup>277</sup> ეკლესიისა ნსხ.

<sup>278</sup> „ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 25 სექტემბერს.

- ბ ტიტე – ალელუა.
- გ ნიკიტა – ალელუა.
- დ იოსებ – ალელუა.
- ე თეოდორე – ალელუა.
- ვ ვეტუქ – ყოველი შრომა...
- ზ გეორგი – ალელუა.
- წ აგაბოსითურთ – ალელუა.
- თ ვეტუქ – ალელუა.
- ი ტერენტი – ალელუა.
- ია ანტიპა – ალელუა.
- იბ ბასილი – ალელუა.
- იგ არტემონ – ალელუა.
- იდ არისტარხოს – ალელუა.
- იე კრისკენტი, ნუ დასცხრები სოფლისათვის ოხასა<sup>279</sup> – ალელუა.
- ივ ირინეთ თანა – ალელუა.
- იზ სუმეონ სპარსი – ალელუა.
- იწ იოვანე – ალელუა.
- ით იოვანე და – ალელუა.
- კ თეოდორე – ალელუა.
- კა თეოდორე პერგეს – ალელუა.
- კბ თევდორე და – ალელუა.
- კგ გეორგი – მონამემან შენმან...<sup>280</sup> უქმი.
- კდ საბა და – მონამემან შენმან...<sup>281</sup>
- კე მარკოზ – მოციქულო წმიდაო...<sup>282</sup>
- კვ ვასილეს – მონამემან...<sup>283</sup>
- კზ სუმეონ – ნათესავად ქ(რისტეს)ა...<sup>284</sup>

---

<sup>279</sup> ოხას~ე ნსხ.

<sup>280</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისა“, იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>281</sup> იქვე.

<sup>282</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისა“, იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>283</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისა“, იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>284</sup> „ნათესავად ქრისტესა, მღდელთმთავარო სუმეონ, და მწნედ მღ-

**კ** **ასონ** – ალელუაჲ.

**კ** **თ დიოდორე** – ალელუაჲ.

**ლ** **იაკობ იქენინ** – მოციქულო წმიდაო...<sup>285</sup>

**თუესა მათისა აქუს დღე ლა, დღეთა აქუს ჟამი ი და, და ლამეთა ჟამი ი.**

**ა** **იერემია** – წინასწარმეტყუელისა შენისა, უფალო...<sup>286</sup>

**ბ** **ათანასი** – სუცტ იქემენ...<sup>287</sup>

**გ** **ტიმოთ** – ალელუაჲ.

**დ** **ირინი** – ალელუაჲ.

**ე** **ირინე** – ტარიგი შენი, იესუ...<sup>288</sup>

**ვ** **იობ**<sup>289</sup> – მართლისა შენისა...<sup>290</sup>

**ზ** **ჯუარი** – ნიში ჯუარისა...<sup>291</sup> (საქმი(თ))...<sup>292</sup>

---

დელ-მონამედ გქადაგებთ შენ, საცთურისა უჩინო-მყოფელად და სარწმუნოებისა დამმარხველად, რომლისათვისცა დღეს ყოვლადწმიდისა წყენებისა შენისა მედღესასწაულენი ცოდვათაგან წსნასა მოველით ლოცვითა შენითა“ (169v).

<sup>285</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>286</sup> წინასწარმეტყველთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 4 სექტემბერს.

<sup>287</sup> „სუეტ იქემენ მართლმადიდებლობისა, საღმრთოთა შჯულთა მიერ დამატკიცებელ ეკლესიისა, მღვდელთმთავარო ათანასი, რამეთუ თანა-არსად მამისა ქადაგებითა ძისაჲთა სირცხველულ ჰყავ არიოზ, ღირსო მამაო, ქრისტესა ღმერთსა ევედრე მონიჭებად სულთა ჩუენთა დიდი წყალობაჲ“ (170r).

<sup>288</sup> „ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“. იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>289</sup> „ჟამნში“ შეცდომით წერია „იოსები“ (170v).

<sup>290</sup> „მართლისა შენისა, უფალო, საწსენებელსა ვდღესასწაულობთ, მისითა მეოხებითა აცხოვნენ სულნი ჩუენნი“ (170ვ).

<sup>291</sup> „ნიში ჯუარისა შენისაჲ, უფალო, უფროჲს მზისა გამობრწყინდა ან, რომელი-იგი ვიდრე მითით წმიდით ადგილადმდე თხემისა განვრცომილ იყო, და ამის მიერ ძლიერებასა შენსა საცნაურ ჰყოფდა, მაცხოვარ. ამის მიერვე განაძლიერენ მორწმუნენი მეფენი ჩუენნი, რომელნი მშვედობით შეზღუდენ მარადის მეოხებითა ღმრთისმშობელისაჲთა და შეგვწყალებნ ჩუენ“ (170ვ).

<sup>292</sup> აქ, შესაძლოა, იგულისხმებოდესა „ლიტანიისაჲ“: „საქმით მიემსგავსე...“ (საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთმოძღ-

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

- წ** ღმრთისმეტყუელისა და – მოციქულო ქრისტეს ღმრთისაო...<sup>293</sup>  
**თ** ისაია – წინაასწარმეტყუელისა შენისა...;<sup>294</sup> (ქრისტე)ფორესი – (მო)ნამემ(ა)ნ...<sup>295</sup>  
**ი** სუმეონ – მოციქულო წმიდაო...<sup>296</sup>  
**ია** მუკი – მონამემან შენმან...<sup>297</sup>  
**იბ** ეპიფანე – ღმერთო მამათა...<sup>298</sup>  
**იგ** ღლუკერია<sup>299</sup> – ალელუაჲ.  
**იდ** ისიდორე – ალელუაჲ.  
**იე** პახუმის თანაჲჲარვენ მორწმუნეთა – ცრემლთა მდინ(არითა)...<sup>300</sup>  
აკ(ურთ)ხ(ევედით)სა: ცა ვრცელი...<sup>301</sup>  
**ივ** გიორგი მიტენელი – ღმერთო მამათა ჩუენთაო...<sup>302</sup>

---

ვართა მოსახსენებლად; სრული ტექსტი იხ. 3 სექტემბერს). თავკიდური „ს“ ასო გადამწერმა გამოტოვა ალბათ იმის გამო, რომ, სხვა თავკიდური ასოთა მსგავსად, ისიც სინგურით უნდა დაეწერა. ბოლოს კი, როდესაც თავკიდური ასოების ჩანერა დაიწყო, ეს „ს“ ასო გამორჩა. გაუგებარია მხოლოდ ის, თუ რომელი წმიდის „ლიტანიისად“ იგულისხმება „საქმით მიემსგავსე“, რადგანაც ამ დღეს (7 მაისს) არც ერთი მღვდელთმოდღვრის ხსენება „უამნში“ აღნიშნული არაა.

<sup>293</sup> ოჲო ნსხ.; სრული ტექსტი იხ. 26 სექტემბერს.

<sup>294</sup> წინასწარმეტყველთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 4 სექტემბერს.

<sup>295</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>296</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>297</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>298</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>299</sup> ღლუკერია ნსხ.

<sup>300</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“. იხ. 28 სექტემბერს.

<sup>301</sup> ესაა ძლისპირი მეექვსე ხმის (ბ გუერდი) მერვე გალობისა (ანუ „აკურთხევდითსა“): „ცაჲ ვრცელი განცვბრებულ არს და ძრწის საფუძველი ქუეყანისაჲ დღეს შიშით, რამეთუ მაღალთა შინა ღმერთი შერაცხილ მკუდართა იქმნა და ან კნინსა საფლავსა ესტუმრა; ყრმანი აკურთხევდით მას, მღვდელნი უგალობდით მას, ერნი უფროსად ამაღლებდით ღმერთსა მარადის“ (იხ. კიკნაძე 1982, 583). ეს ძლისპირი ე. მეტრეველის გამოცემაში ვერ იძებნება (შდრ.: მეტრეველი 1971, 244).

<sup>302</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

- იზ ანდრონიკეს თანა** – მოციქულო წმიდაო...<sup>303</sup>  
**იწ თეოდოტი** – ალელუა.  
**ით პატრიკი** – ალელუა.  
**კ თალელე** – ალელუა.  
**კა კოსტ(ა)ნტინე, ელენე** – ჯუარისა შენისა ს(ა)ხე...<sup>304</sup>  
**კბ ვასილისკოს** – ალელუა.  
**კგ მიხაელ** – ალელუა.  
**კდ სუმეონ** – უდაბნოსა მოქ(ალაქედ)...<sup>305</sup>  
**კე მესამე პოვნა თავისა** – უქმი. ვითარცა საღმრთოჲ საუნჯე...<sup>306</sup>  
**კვ კარპო** – მოციქულო წმიდაო...<sup>307</sup>  
**კზ თერაპონითურთ** – ალელუა.  
**კწ ნიკიტა** – ალელუა.  
**კთ თეოდორაჲ** – ალელუა.  
**ლ ისაკ დაღმატის თანა** – ალელუა.  
**ლა ერმითურთ ვადიდნეთ** – ალელუა.  
**თუესა ივნისსა აქუს დღე ლ<sup>ა</sup>. დღეთა აქუს ჟამი ი<sup>ე</sup>, და ღამეთა – ჟამი თ<sup>ა</sup>.**  
**ა იოსტინე** – ალელუა.  
**ბ ნიკიფორე** – ალელუა.  
**გ ლუკიონ** – ალელუა.  
**დ მიტროფანე** – პირმშო(ა)სა მის...<sup>308</sup>

---

<sup>303</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“ იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>304</sup> „ჯუარისა შენისა სახე ცათა შინა იხილა, და ვითარცა პავლე წოდებაჲ არა კაცთაგან მიიღო, რომელი-იგი მეფეთა შორის მოციქულად შენ-და გამოჩნდა, უფალო, და სამეუფოჲ ქალაქი ჳელთა შენთა შეჰვედრა, რომელი აცხოვნებ მშკდობით, ოხითა წმიდისა ღმრთისმშობელისაჲთა შეგვწყალენ ჩუენ“ (172v).

<sup>305</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“. იხ. 29 სექტემბერს.

<sup>306</sup> იხ. 24 თებერვალს.

<sup>307</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>308</sup> „პირმშოჲსა მის ქრისტიანეთა მეფობისა მამად და მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისა მწყემსად გამოსჩნდი, და ეკლესიისა, ყოველთა დედისა, მნათობ იქმენ, მამაო წმიდაო მიტროფანე, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა ცხორებად სულთა ჩუენთათჳს“ (173r).

- ე იეროთე – ალელუა.  
ვ ბესარიონ – ღმერთო მამათა...<sup>309</sup>  
ზ თეოდოტე – მწედრობაჲ ჭემმარიტი...<sup>310</sup>  
ც თეოდორე და – ალელუა.  
თ კვრილე – მართლმადიდებლობისა...<sup>311</sup>  
ი ტიმოთე – ალელუა.  
ია ბართლომე ბარნაბა<sup>312</sup> – მოციქულნო წმიდანო...<sup>313</sup>  
იბ ონოფრე – უდაბნო(ა)სა<sup>314</sup> მოქა(ლაქედ)...<sup>315</sup>  
იგ ავლინე<sup>316</sup> – ალელუა.  
იდ ელისე – წორციოთა ანგელოზ(მან)...<sup>317</sup> თეოდო(რე)<sup>318</sup> – კანონად სარწმუნო(ებისა)...<sup>319</sup>  
იე ამოს – ალელუა.

---

<sup>309</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>310</sup> ესაა „ლიტანიისა“ არა წმ. თეოდოტე ანკურელ ეპისკოპოსისა, არამედ წმ. თეოდორე სტრატელატისა, რომლის ხსენება მომდევნო დღეს, 8 ივნისსაა: „მწედრობაჲ ჭემმარიტი, ღმერთშემოსილო, ზეშთა ცათა მწედართმთავრისა და მეუფისაჲ ბრწყინვალედ მოიგე, თეოდორე, რამეთუ ჯაჭუ-ჭური სარწმუნოებისაჲ შეიჭურე გონიერებით, და მოჰსარ ეშმაკთა ბანაკი, და ძლევაშემოსილად მოლუანედ გამოსჩნდი, რომლისათვისცა მარადის გნატრით მორწმუნენი“ (173v).

<sup>311</sup> იხ. 11 ნოემბერს.

<sup>312</sup> ბარნაბე ნსხ.

<sup>313</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>314</sup> უდაბნოსა ნსხ.

<sup>315</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 29 სექტემბერს.

<sup>316</sup> ავლინე ნსხ.

<sup>317</sup> „წორციოთა ანგელოზმან და წინაჲსწარმეტყუელთა თავმან, ქრისტეს მოსლვისა მეორემან წინამორბედმან, ელია ყოვლადდიდებულმან ზეგარდამო მოანიჭა მადლი ელისეს, სენთა ოტებად და კეთროვანთა განწმედად, და პატივისმცემელთა მისთა აღმოუცენებს კურნებასა და დიდსა წყალობასა“ (174r).

<sup>318</sup> თეოდო ნსხ. „უამნის“ მიხედვით, აქ წმ. თეოდოტი კი არა, წმ. მეთოდი, კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი მოიხსენიება (174r).

<sup>319</sup> მღვდელთმოდღვართა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 2 სექტემბერს.

- ივ ტვხონის თანა** – ალელუაჲ.  
**იზ მანოელ, საბელ, ისმაელს** – მონამეთა შენთა...<sup>320</sup>  
**იწ ლეონტს** – მონამემან შენმან...<sup>321</sup>  
**იო იუდას** – ნ(ა)თესავად ქრისტესა...<sup>322</sup> მოციქულო წმიდაო...<sup>323</sup>  
**კ მეთოდითურთ ვაქებდეთ** – ალელუაჲ.  
**კა ივლიანე** – მონამემან შენ(მან)...<sup>324</sup>  
**კბ ევსევი** – ალელუაჲ.  
**კვ აღრიპ(ი)ნა მწნისა** – ტარიგი შენი, იესუ...<sup>325</sup>  
**კდ შობა იოვანესი.** ღამისთევად – წინაღწარმეტყუელო და ქადაგო...<sup>327</sup> იოვანე იშვაჲ...<sup>328</sup> ბერწი შობს...<sup>329</sup> სახარებაჲ საცისკრო; უქმი

---

<sup>320</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

<sup>321</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>322</sup> „ნათესავად ქრისტესისა, ჟ იუდა, და მწნედ მონამედ საღმრთოდ გქა-  
დაგებთ შენ, საცთურისა უჩინო-მყოფელად და სარწმუნოებისა დამ-  
მარხველად, რომლისათჳსცა დღეს ყოვლადწმიდისა ჳსენებისა შენისა  
მედღესასწაულენი ცოდვათაგან ჳსნასა მოველით ლოცვითა შენითა“. ეს  
„ლიტანიისაჲ“ ჟამგულანის „ჟამნის“ ნაწილში არ წერია. ტექსტი მოგვეყა-  
ვს „ჟამნის“ 2013 წლის გამოცემიდან.

<sup>323</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>324</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>325</sup> აღრიპნია ნსხ.

<sup>326</sup> ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>327</sup> „წინაღწარმეტყუელო და ქადაგო ქრისტეს მოსლვისაო, ღირსად ქებად  
შენდა ვერ შემძლებელ ვართ, რომელნი სურვილით პატივ-გცემთ, რამე-  
თუ ბერწობაჲ დედისაჲ და უტყუებაჲ მამისაჲ დაიჳსნა დიდებულთა და  
პატიოსნითა შობითა შენითა, და განწორციელებაჲ სიტყჳსა ღმრთისაჲ  
სოფელსა ექადაგა“ (175r).

<sup>328</sup> „იოვანე იშვა ბერწისაგან, და მამაჲ მისი განიჳსნა უტყუებისაგან, ინე-  
რებოდა რაჲ ფიცარსა ზედა უდაბნოსა ქადაგი, იხარებდეს ნათესავნი  
უცხოსა მას ზედა სიხარულსა, ბერწი იქადოდა, რამეთუ ეტკრთა ყრმაჲ  
წიალთა, საკვრველთმოქმელო უფალო, დიდებაჲ შენდა“ (175r).

<sup>329</sup> ესაა იბაკო ანუ კონდაკი: „ბერწი შობს დღეს ქრისტეს წინამორბედსა,  
და იგი არს საესება ყოვლისა წინაღწარმეტყუელებისა, რამეთუ, რო-  
მელი წინაღწარმეტყუელთა წინათვე ქადაგეს, ამან იორდანესა შინა  
ნათელ-სცა, და გამოჩნდა ღმრთისა სიტყჳსა წინაღწარმეტყუელად, ქა-

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

ყოველნი და მარხვაჲ.

**კე** ფებრონია – ტარიგი (შენი),<sup>330</sup> იესუ...<sup>331</sup>

**კვ** დავით თესალონიკელი – ღმერთო მამათა...<sup>332</sup>

**კზ** სამფსონ უცხოთმოყუარე – მოთმინებითა...<sup>333</sup>

**კწ** კვროს და იოვანეს ღირსთა – საკვრველებანი წმიდათა შენთა...<sup>334</sup>

**კთ** პეტრეს და პავლეს თავთა მოციქულთა – მოციქულთა თავნო...<sup>335</sup>

**ლ** მათ თანა ათორმეტთა ვევედრნეთ, რაჲთა აცხოვნნეს სულნი ჩუენ-  
ნი – მოციქულნო წმიდანო...<sup>336</sup>

თუესა ივლისსა აქუს დღე ლ<sup>ა</sup>. დღეთა აქუს ჟამი ი<sup>დ</sup>, და ღამეთა – ჟამი  
ი<sup>ნ</sup>.

**ა** უვერცხლონი – წმიდანო უქრთამონო...<sup>337</sup> ა(დიდე)ბ(დითს)ა: ნუ  
მტირ...<sup>338</sup>

---

დაგად და წინამორბედად“ (175r).

<sup>330</sup> შენი – ნსხ.

<sup>331</sup> ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>332</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>333</sup> „მოთმინებითა შენითა მოიგე სასყიდელი შენი, ღირსო მამაო, და ლოც-  
ვათა შინა სამარადისოდ მღვდარე იყავ, გლახაკნი შეიყუარენ და ესენი  
პოვნიერ-ჰყვენ, მამაო წმიდაო სამფსონ, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა  
შენყალეზად სულთა ჩუენთათჳს“. ეს „ლიტანიისაჲ“ ჟამგულანის „ჟამ-  
ნის“ ნაწილში არ წერია; ტექსტი მოტანილია „ჟამნის“ 2013 წლის გამო-  
ცემიდან.

<sup>334</sup> „საკვრველებანი წმიდათა მონამეთა შენთანი ზღუდედ უბრძოლველად  
მოგუანიჭენ, ქრისტე ღმერთო, მათითა ვედრებითა ზრახვანი წარმართ-  
თანი განაქარვენ და სკიპტრაჲ მეფობისაჲ განამტკიცე, ვითარცა მხო-  
ლომან სახიერმან და კაცთმოყუარემან. ეს „ლიტანიისაჲ“ ჟამგულანის  
„ჟამნის“ ნაწილში არ წერია; ტექსტი მოტანილია „ჟამნის“ 2013 წლის  
გამოცემიდან.

<sup>335</sup> „მოციქულთა თავნო და ყოვლისა სოფლისა მოძღუარნო, მაცხოვარსა  
ყოველთასა ევედრენით, რაჲთა მოსცეს სოფელსა მშჯდობაჲ, და სულთა  
ჩუენთა – დიდი წყალობაჲ“ (175ე).

<sup>336</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>337</sup> წმიდათა უვერცხლოთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 1 ნოემბერს.

<sup>338</sup> ესაა ძლისპირი მეექვსე ხმის (ბ გუერდი) მეცხრე გალობისა („ადი-



- ბ და სარტყელი** – ღმრთისმშობელი ქალწულო...<sup>339</sup>  
**გ იაკინთე** – კანონად სარწმუნოებისა...<sup>340</sup>  
**დ ანდრია** – კანონად სარწმუნოებისა...<sup>341</sup>  
**ე მართა** – ტარიგი შენი, იესუ...<sup>342</sup>  
**ვ სისოე** – ნაკადულითა ცრემლთა(მთა)...<sup>343</sup>  
**ზ ასკლიპა** – ალელუაჲ.  
**წ პროკოპი** – მონამემან...<sup>344</sup>  
**თ პანკრატ** – ალელუაჲ.  
**ი ნიკიპოლ** – ალელუაჲ.  
**ია ევფემია და** – ტარიგი შენი...<sup>345</sup>  
**იბ პროკლე** – ალელუაჲ.  
**იგ გაბრიელ** – ზეცისა მწედრობათა...<sup>346</sup>  
**იდ აკვლა** – მონამეთა...<sup>347</sup>

---

დებდითსა“): „ნუ მტირ მე, დედაო, რაჟამს მიხილო მე, ძე შენი, რომელი მშევ უთესლოდ, საფლავსა დადებულად, არამედ ან ალვდგე და აემალდე ზეცას ქებით, ვითარცა ღმერთ ვარ, და ვიდიდო მე მათგან, რომელნი ჭეშმარიტად ღმრთისმშობლად გხადიან“ (*ნევემირებული ძლი-სპირნი*, 595).

<sup>339</sup> „ღმრთისმშობელი ქალწულო, კაცთა მფარველო, სამოსელი და სარტყელი უხრწნელისა გუამისა შენისანი მტკიცედ მცველად მოსცენ ქალაქსა შენსა, რომელნი-იგი უთესლოჲსა მის შობისა შენისა მიერ განუხრწნელად ჰგიან მარადის, რამეთუ შენ ზედა ბუნებანი მოუძღურდეს და ჟამნიცა, ამისთვის გევედრებით: მშვდობაჲ სოფელსა მოანიჭე და სულთა ჩუენთა დიდი ნყალობაჲ“ (176v).

<sup>340</sup> მღდელთმოდვართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>341</sup> მღდელთმოდვართა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს

<sup>342</sup> ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“. იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>343</sup> ცრემლითა ნსხ. ესაა ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>344</sup> მონამისა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 2 სექტემბერს.

<sup>345</sup> ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>346</sup> უწორცოთა ძალთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 სექტემბერს.

<sup>347</sup> მონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 20 სექტემბერს.

- იე კვრიკე და ივლიტე** – მონამეთა შენთა...<sup>348</sup>  
**ივ კრებაჲ ხალკიდონისა** – კათოლიკე ეკლ(ესიისა)...<sup>349</sup>  
**იზ მარინა** – ტარიგი შენი...<sup>350</sup>  
**იჭ ემელიანე, იოხდით სულთა ჩუენთათჳს** – ალელუაჲ.  
**ით ღირსო მაკრინა და დიო** – უდაბნო(ა)სა მოქალაქე(დ)...<sup>351</sup>  
**კ ელია ეტლთა მფლობელო** – ჳორცითა ანგე(ლოზმან)...<sup>352</sup>  
**კა იოვანე სუმეონ** – ღმერთო მამათა...<sup>353</sup>  
**კბ მარიამ** – ქრისტესა ჩუენთჳს...<sup>354</sup>  
**კვ ტროფიმეთ** – ღმერთო მამათა...<sup>355</sup>  
**კდ თეოფილე, ქრისტინა** – ტარიგი შენი...<sup>356</sup>  
**კე ანნა** – მწყობრი გ(ო)ნ(იე)რთა...<sup>357</sup>  
**კვ ერმოლაჲოს** – ალელუაჲ.

---

<sup>348</sup> იქვე.

<sup>349</sup> „კათოლიკე ეკლესიისა სარწმუნოებაჲ სრულიად სიხარულად შემოჰკრებს კიდეთა სოფლისათა და ერთსა მართალსა სარწმუნოებასა ქადაგებს, ქრისტესა ღმერთსა აღიარებს, წინა საუკუნეთა შობილად მამისაგან ღმრთეებითა, ხოლო უკუანაჲსკნელთა ჟამთაჲ სულისაგან წმიდისა და მარადის ქალწულისა ღმრთისმშობელისა მარიამისგან განჯორციელებულად; ვნებულად ჳორცითა და უვნებელად ღმრთეებითა, ღმრთად ჭეშმარიტად და კაცად ჭეშმარიტად; ამისთჳსცა ყოველნი ესრეთ აღვიარებთ და ვიტყვთ: ალელუაჲ“ (177v).

<sup>350</sup> ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>351</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 29 სექტემბერს.

<sup>352</sup> იხ. 14 ივნისს.

<sup>353</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>354</sup> „ქრისტესა, ჩუენთჳს ქალწულისაგან შობილსა, შეუდეგ, სანატრელო მარიამ მაგდალინელო, რომლისა შჯული და მცნებანი დაიმარხენ, ამისთჳსცა წმიდასა ჳსენებასა შენსა სიხარულით ვდღესასწაულობთ მორწმუნენი და წადიერად გაქებთ და გიგალობთ“ (196r).

<sup>355</sup> იხ. 20 ნოემბერს.

<sup>356</sup> ქალწულმონამეთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 4 დეკემბერს.

<sup>357</sup> „მწყობრი გონიერთა უსხეულოთაჲ იხილვა თანამავალად შენდა, ნეტარებისა ღირსო ანნა, ვითარცა შჯულისა და მადლისა კეთილად-მსახურ ქმნილისა, რომლისათჳსცა გვოხენ დიდებულსა ამას საჳსენებელსა შენსა“ (179r).

**კზ პანტელეიმონ** – მიმსგავსებულ იქმენ...<sup>358</sup>

**კჭ პროხორე** – მოციქულნო წმიდანო...<sup>359</sup>

**კთ კალინიკე** – ალელუაჲ.

**ლ შილაჲ, სილოვანე** – მოციქულნო...<sup>360</sup>

**ლა ევდუკიმე. მეოხ გუეყვენით ჩუენ** – რომელმან ქუეყანით გინოდა...<sup>361</sup>

**თუესა აგვსტოსასა აქუს დღე ლა. დღეთა აქუს ჟამი იგ, და ლამეთა – ჟამი ია.**

**ა მოლუანენო მაკაბელნო**<sup>362</sup> – მმარხველთა მათ...<sup>363</sup>

**ბ სტეფანე** – სამეუფო გვრგვნი...<sup>364</sup>

**გ ისაკელთო** – ალელუაჲ.

**დ ეფესელნო** – ალელუაჲ.

**ე ევსელნი** – [...] <sup>365</sup>

---

<sup>358</sup> „მიმსგავსებულ იქმენ ყოვლად-მონყალისა, და მოიღე მადლი კურნე-ბათაჲ, ლუანლით-შემოსილო მონამეო ქრისტეს ღმრთისაო, ლოცვი-თა შენითა სულთა ჩუენთა სენნი განკურნენ, და განდევნენ ეშმაკისა საცთურნი ჩუენგან, რომელნი ვლალადებთ: გუაცხოვნენ ჩუენ, უფალო“ (179v).

<sup>359</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>360</sup> იქვე.

<sup>361</sup> „რომელმან ქუეყანით გინოდა შენ სავანეთა მიმართ საუკუნეთა, ჰმარხვედ შემდგომად სიკუდილისა განუხრწნელად ჯორცთა შენთა, წმიდაო, რამეთუ შენ სინმიდით და პატიოსნად მოქალაქობითა მოქალაქე-ქმნილმან, არა შეამნიკულე ტაძარი ჯორცთაჲ, რომლისათვისცა გაქუს კადნიერებაჲ, ევედრე ქრისტესა ღმერთსა შეწყალებად სულთა ჩუენთათვის“ (179v-180r).

<sup>362</sup> ხსენება „წმიდათა შჯდთა მონამეთა მაკაბელთა“ (180r).

<sup>363</sup> „მმარხველთა მათ შჯულისათა და პირველ მადლისა მონამეთა, რომელნი ეშმაკსა და მძლავრსა მოთმინებითა სატანჯველთაჲთა მძლე ექმნენ მცნებანი მამათანი, და სიყუარული ძმებისაჲ ბუნებითი დაიმარხეს; ამისთვისცა მეოხ არიან ქრისტეს მიმართ, შეწყალებად სულთა ჩუენთათვის“ (180r).

<sup>364</sup> იხ. 26-27 დეკემბერს.

<sup>365</sup> დატოვებულია ცარიელი ადგილი.

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

**ვ ფერისცვალება.** ღამისთევად – მთასა ზედა...<sup>366</sup> სახარებად  
საცისკრო. უქმი ყოველნი და მარხვად.

**ზ დომენტი** – მთასა ზედა...<sup>367</sup>

**წ ემელიანე** – მთასა ზედა...<sup>368</sup>

**თ მატათან** – მთასა ზედა...<sup>369</sup>

**ი ლავრენტი** – მთასა ზედა...<sup>370</sup>

**ია ევპოლო** – მთასა ზედა...<sup>371</sup>

**იბ ფოტინეთნო** – მთასა ზედა...<sup>372</sup>

**იგ მაქსიმე** – მთასა ზედა...<sup>373</sup> წარგზავნა დღესასწაულისა.

**იდ მალაქიათურთ** – გიხაროდენ, ერნო...<sup>374</sup>

**იე ყოვლადწმიდაო დედოფალო, მგალობელსა ნუ დამსჯი** – შობა-  
სა<sup>375</sup> ქალწულება...<sup>376</sup>

**ივ დიომიდე** – შობასა<sup>377</sup> ქალწულება...<sup>378</sup>

---

<sup>366</sup> „მთასა ზედა ფერი იცვალე, ქრისტე ღმერთო, და, რაოდენ ძალ-ე-  
დვა მონაფეთა შენთა, დიდებაჲ შენი უჩუენე, რაათა, რაჟამს იხილონ  
ჯუარცუმაჲ შენი, გულისჴმა-ყონ, ვითარმედ ვნებაჲ იგი ნებსით არს,  
და სოფელსა უქადაგონ, ვითარმედ შენ ხარ ჭეშმარიტად ბრწყინვალება  
მამისა“ (180v).

<sup>367</sup> ფერისცვალების „ლიტანიისაჲ“; იხ. 6 აგვისტოს.

<sup>368</sup> იქვე.

<sup>369</sup> იქვე.

<sup>370</sup> იქვე.

<sup>371</sup> იქვე.

<sup>372</sup> იქვე.

<sup>373</sup> იქვე.

<sup>374</sup> „ერნო, გიხაროდენ, და სარწმუნოებით აღიპყრენით ჴელნი თქუენნი, და  
სურვილით შემოკერბით, და სიხარულით ლალადებდით, რამეთუ დედასა  
ღმრთისასა ეგულების ქუეყანით ზეცად ამაღლებაჲ, რომელსა ყოველნი  
ძალნი ცათანი შიშით უგალობენ“ (180v).

<sup>375</sup> შობაჲსა ნსხ.

<sup>376</sup> „შობასა ქალწულებაჲ დაიმარხე და მიცვალებაჲსა სოფელი არა დაუტე-  
ვე, ღმრთისმშობელო, მიხუედ ცხორებად დედაჲ ეგე ცხორებისაჲ, და აწ  
მეოხებითა შენითა იჴსნი სიკუდილისაგან სულთა ჩუენთა“ (180v-181r).

<sup>377</sup> შობაჲსა ნსხ.

<sup>378</sup> მიძინების „ლიტანიისაჲ“; იხ. 15 აგვისტოს.

- იზ მირონ** – შობასა<sup>379</sup> ქალ(ნულეზა)...<sup>380</sup>  
**იწ ფლორონ** – შობასა<sup>381</sup> ქა(ლნულეზა)...<sup>382</sup>  
**ით ანდრიანეთურთ** – შობასა<sup>383</sup> ქ(ალნულეზა)...<sup>384</sup>  
**კ სამოელ** – შობასა<sup>385</sup> ქ(ალნულეზა)...<sup>386</sup>  
**კა თეოდოს** – შობასა<sup>387</sup> ქანულ(ეზა)...<sup>388</sup>  
**კბ ალათონიკე** – შობასა<sup>389</sup> ქ(ალნულეზა)...<sup>390</sup> წარგზავნა დღესას-  
წაულისა.  
**კგ ევსტათი და** – [...]<sup>391</sup>  
**კდ ევტუქი** – საქმით მიე(მსგავსე)...<sup>392</sup>  
**კე ბარნაზა და ტიტე** – მოციქულნო წმიდანო...<sup>393</sup>  
**კვ ანდრიანე** – ცრემლთა მდი(ნარითა)...<sup>394</sup>  
**კზ და პიმენ** – ნაკადულითა...<sup>395</sup>  
**კწ მოსე** – უდაბნო(ა)სა მოქალაქე(დ)...<sup>396</sup>

---

<sup>379</sup> შობასა ნსხ.

<sup>380</sup> მიძინების „ლიტანიისა“; იხ. 15 აგვისტოს.

<sup>381</sup> შობასა ნსხ.

<sup>382</sup> მიძინების „ლიტანიისა“; იხ. 15 აგვისტოს.

<sup>383</sup> შობასა ნსხ.

<sup>384</sup> მიძინების „ლიტანიისა“; იხ. 15 აგვისტოს.

<sup>385</sup> შობასა ნსხ.

<sup>386</sup> მიძინების „ლიტანიისა“; იხ. 15 აგვისტოს.

<sup>387</sup> შობასა ნსხ.

<sup>388</sup> მიძინების „ლიტანიისა“; იხ. 15 აგვისტოს.

<sup>389</sup> შობასა ნსხ.

<sup>390</sup> მიძინების „ლიტანიისა“; იხ. 15 აგვისტოს.

<sup>391</sup> დატოვებულია ცარიელი ადგილი

<sup>392</sup> საზოგადო „ლიტანიისა“ მოციქულთა მონაფეებისა და მღვდელთმოდ-  
ვართა; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>393</sup> მოციქულთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 6 ოქტომბერს.

<sup>394</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 28 სექტემბერს.

<sup>395</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 3 სექტემბერს.

<sup>396</sup> ღირსთა საზოგადო „ლიტანიისა“; იხ. 29 სექტემბერს.

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ზაზა სხირტლაძე

**კთ ნათლისმცემელი** – წინამორბედისა დ(იდე)ბ(უ)ლი(სა)...<sup>397</sup> იბა-  
კოჲ.

წინამორბედისა – ლამისთევაჲ. სახარებაჲ საცისკრო. უქმი ყოველთა,  
და მარხვაჲ.

**ლ ალექსანდრე, იოვანე** – წსენებაჲ მართლისა...<sup>398</sup>

**ლა სარტყელი ყოვლადწმიდისა, მფარველი სულთა ჩუენთა** –  
ღმრთისმშობელო ქალწულო, კაცთა...<sup>399</sup> უქმი.

## ბიბლიოგრაფია

### References

**ამირანაშვილი 1971:** ამირანაშვილი შ. 1971, *ქართული ხელოვნების ისტორია*, თბილისი

**კახაბრიშვილი 1973:** კახაბრიშვილი ც. 1973, ჟამნის ქართულად თარგმნის ისტორიიდან, *მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია*, №3, 122-129

---

<sup>397</sup> „წინამორბედისა დიდებული თავისკუეთაჲ განგებულეჲ იქმნა საღმრთო, რაჲთამცა მყოფთა ჯოჯოხეთისათა უქადაგოს მოსლვაჲ მაცხოვრისაჲ, და აღმოყვანებაჲ მათი ბნელისაგან ნათელსა მას ჭეშმარიტებისასა; გოდებდინ ან ჰეროდიაჲ, რომელმან უშჯულოებაჲ შეიყუარა, რამეთუ უკუნისამდე ემხილების ენისა მიერ ჭეშმარიტისა, ხოლო ჩუენ ნათლისმცემელსა ვითარცა უზეშთაესსა ყოველთა ნაშობთა დედათასა ვადიდებდეთ, რაჲთა მეოხ იყოს ქრისტეს მიმართ მონიჭებად სულთა ჩუენთა დიდი წყალობაჲ“ (182r).

<sup>398</sup> „წსენებაჲ მართლისაჲ ქებით აღესრულების, ხოლო შენდა კმა არს წამებაჲ უფლისაჲ, წინამორბედო, რამეთუ ჭეშმარიტად გამოსწდი უდიდებულეს წინაჲსწარმეტყუელთა, და რამეთუ ქადაგებულსა მას შენ მიერ, წყალთა შინა ღირს იქმენ ნათლისცემად, და იწამე ჭეშმარიტებისათჳს და სიხარულით ახარე მყოფთა ჯოჯოხეთისათა ღმერთი, ჴორცითა გამოჩინებული და აღმზუმელი ცოდვათა სოფლისათა, რომელი მოგუჲანიჭებს ჩუენ დიდსა წყალობასა“. ეს „ლიტანიისაჲ“ ჟამგულანის შესაბამის ადგილას არ წერია. ტექსტი მოტანილია „ჟამნის“ 2013 წლის გამოცემიდან.

<sup>399</sup> იბ. 2 ივლისს.

- კიკნაძე 1982:** ნევმირებული ძლისპირნი (ხელნაწერი A-603) 1982, გამოსცა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო გ. კიკნაძემ, თბილისი
- კოჭლამაზაშვილი, გიუნაშვილი 2005:** ტიპიკონი შიომღვიმის მონასტრისა 2005, XIII საუკუნის ხელნაწერის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ე. კოჭლამაზაშვილმა და ე. გიუნაშვილმა, გამოცემა შიომღვიმის მონასტრისა, თბილისი
- მენაბდე 1962:** მენაბდე ლ. 1962, ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, თბილისი
- მესხია 1954:** მესხია შ., „ძეგლი ერისთავთა“, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30, 305-374
- მეტრეველი 1971:** ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი 1971, ორი ძველი რედაქცია X-XI სს. ხელნაწერების მიხედვით. გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ელ. მეტრეველმა, თბილისი
- მეტრეველი, ჭანკიევი, ხევსურიანი 1980:** უძველესი იადგარი 1980, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჭანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, თბილისი
- ოდიშელი 1968:** მცირე ქრონიკები (კინკლოსების ისტორიული მინაწერები) 1968, ტექსტები გამოსცა, შესავალი წერილი და კომენტარები დაურთო ჯ. ოდიშელმა, თბილისი
- ჟორდანია 1897:** ჟორდანია თ. 1897, ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისათვის, II, ტფილისი
- ჟღენტი 1975:** ჟღენტი გ. 1975, „ყანჩაეთის ჟამნ-გულანის“ პირველი ოსტატი, მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, №2, 139-148
- ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, 1948:** ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, II კოლექცია, ტ. III, 1948, შედგენილია და დასაბეჭდად დამზადებული ქრ. შარაშიძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბილისი
- Zhgenti 1977:** Jgenti G. 1977, From the History of Georgian Religious Miniature of the 17<sup>th</sup> Century, *Atti del Primo Simposio Internazionale sull'arte Georgiana*, Milano, 127-134

**Амиранашвили 1966:** Амиранашвили Ш. 1966, *Грузинская миниатюра*, Москва

**Такаишвили 1901:** Такаишвили Е. 1901, Канчаетский „Жамнгулани“ и исторические приписки его кинклоса, *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*, вып. 29, часть первая, Тифлис, 115-137

**Такаишвили 1915:** Такаишвили Е. 1915, *Археологические экскурсии, разыскания и заметки*, вып. IV, Тифлис

**Чубинашвили 1942:** Чубинашвили Г. 1942, Архитектурные памятники VIII и IX веков в Ксанском ущелье, *Ars Georgica*, I, 1-30



რეცენზიები



## მარიამ ლორთქიფანიძე, ნანი გელოვანი

### გოჩა ჯაფარიძე

ძიებანი საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში, I ტომი (თბილისი, 2012), 384 გვ.

2012 წელს გამოიცა გ. ჯაფარიძის<sup>1</sup> 1973-2009 წლებში გამოქვეყნებული სამეცნიერო ნაშრომების I ტომი (*ძიებანი საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის ისტორიაში*), რომელშიც შევიდა მკვლევრის 31 სტატია. მათი დიდი უმრავლესობა არის არა სტერეოტიპული, არამედ ჩასწორებული და ახალი მასალებით შევსებული გამოცემა.

კრებულში წარმოდგენილი სტატიების თემატიკა მოიცავს საქართველოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის პოლიტიკური და ეკონომიკური ისტორიის საკითხებს, ისლამის გავრცელებას საქართველოში, გენეალოგიურ, ონომასტიკურ და ტოპონიმიკურ ძიებებს, ქართული დიპლომატიის ისტორიას, ქრონოლოგიას, ქართულ და ისლამურ ნუმიზმატიკასა და მეტროლოგიას, ქართული და უცხოური სამეცნიერო ნაშრომების მიმოხილვებსა და რეცენზიებს. ისინი დაწერილია ქართული და აღმოსავლური, უპირატესად, არაბული (ნარატიული, ეპიგრაფიკული, დოკუმენტური, ნუმიზმატიკური) წყაროების საფუძველზე. გოჩა ჯაფარიძის მიერ მოძიებულია არაერთი ახალი არაბული წყარო საქართველოს ისტორიისთვის და პირველადაა შემოტანილი ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

**ონომასტიკური ძიებანი.** მრავალრიცხოვანი არაბული წყაროს ანალიზის საფუძველზე გ. ჯაფარიძემ ვრცელი ნაშრომი მიუძღვნა ქართველებისა და საქართველოს არაბულ სახელწოდებებს (ჯურზან/ჯურზი, ჯურჯანი, ქურჯი/ქურჯისთან, აბხაზ). დაადგინა ამ ტერმინების გავრცელების დრო და არეალი; პირველად დააფიქსირა მამაკაცისა და

---

<sup>1</sup> გ. ჯაფარიძე აღმოსავლეთმცოდნე ისტორიკოსია, არაბისტი, წარმომადგენელი ქართველ აღმოსავლეთმცოდნე ისტორიკოსთა იმ სკოლისა, რომლის ფუძემდებელია პროფ. ვალერიან გაბაშვილი. გ. ჯაფარიძის სამეცნიერო შრომების ბიბლიოგრაფია 1967 წლიდან დღემდე ითვლის 117 ნაშრომს, მათ შორის, 12 წიგნს.

ქალის საკუთარი სახელები – ქურჯი და ქურჯია სირიაში, ერაყსა და ეგვიპტეში. გაარკვია, რომ სიტყვა ქურჯია (ქართველი ქალი) სირიაში ლამაზი ქალის მნიშვნელობითაც გამოიყენებოდა. გამოავლინა ქურჯთან დაკავშირებული ტოპონიმები ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებში. გათვალისწინებულია IX-XIX საუკუნეების ძირითადი არაბული ისტორიული, გეოგრაფიული და გენეალოგიური ჟანრის თხზულებები, არაბული განმარტებითი ლექსიკონები, დოკუმენტური და ეპიგრაფიკული წყაროები. გარდა ამისა, გამოყენებულია არაბულ ქვეყნებში მივლინებების დროს ავტორის მიერ მოპოვებული ონომასტიკური მასალებიც. გ. ჯაფარიძის აზრით, ლამაზის ნიუანსი ქურჯმა/ქურჯიამ, XVI-XVIII სს-ში შეიძინა. ამ დროს საქართველოში ტყვის სყიდვამ ფართო ხასიათი მიიღო. ქართველი ტყვეებით მარაგდებოდა ახლო აღმოსავლეთის მონათა ბაზრები. იყიდებოდა, რა თქმა უნდა, „რჩეული საქონელი“, ლამაზი გოგო-ბიჭები. მათი ეთნიკური სახელი ლამაზი ბავშვის სინონიმად იქცა. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მუსლიმებმა ქურჯია შეარქვეს ივანე მხარგრძელის ასულს – თამთას, რომელიც 1210 წ. მიათხოვეს ხლათის აიუბიან გამგებელს. ეს სახელი გავრცელებული იყო XVI ს-ის ეგვიპტეში, ქრისტიანთა წრეებში. გასულ საუკუნეში ქურჯია ერქვა ცნობილ სირიელ კომერსანტ ქალს, ჰადდადს, რომელსაც კავშირი არ ჰქონდა ქართულ ეთნოსთან. ქურჯია ჰადდადის სახელს ატარებს ერთ-ერთი ქუჩა დამასკოს ცენტრში.

გენეალოგიურ ჟანრს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურაში. სტატიამ – „შუა საუკუნეების არაბთა წარმოდგენები ქართველთა წარმომავლობის შესახებ“ – გ. ჯაფარიძემ პირველად ქართულ ისტორიოგრაფიაში წარმოადგინა IX-XII და XV საუკუნეების არაბ ავტორთა<sup>2</sup> თვალსაზრისები ქართველების (ჯურჯ, ქურჯ) და სამხრეთი კავკასიის ხალხთა ეთნარქების ნათესაობის შესახებ. აქვე გარკვეულია, რომ XIV ს-ის არაბი ენციკლოპედისტის, ალ-უმარის ცნობა ქართველების და ქურთების იგივეობისა და ნათესაობის შესახებ, რაც დღემდე აუხსნელი რჩებოდა, ემყარება ამ ცნობის არასწორ ინტერპრეტაციას.

---

<sup>2</sup> ჰიშამ ბ. მუჰამად ბ. ას-სა'იბ ბ. ალ-ქალბი (დაახლ. 120/837-206/820-21), სა'იდ ბ. ბიტრიკ (263/877-328/940), შამს ად-დინ მუჰამად ბ. ალი ტალიბ ად-დიმაჰკი (გარდ. 1327წ.) და იბნ ხალდუნი (გარდ. 1406წ.).

ერთ-ერთი პირველი არაბი ავტორი, რომელმაც ჩამოაყალიბა ხალხთა წარმომავლობის კონცეფცია და შეეხო ქართველებსაც, იყო ცნობილი ისტორიკოსი და გეოგრაფი აბუ ლ-მუნზირ ჰიშამ იბნ მუჰამმად იბნ ალ-სა'იბ ალ-ქალბი. მისი კონცეფცია საუკუნეების მანძილზე გავრცელებული და პოპულარული იყო არაბულ მწერლობაში. იბნ ალ-ქალბის ხშირად იმონებენ შუა საუკუნეების ავტორები, მაგრამ მის კლასიფიკაციაში ქართველების ადგილზე შეიძლება ვიმსჯელოთ მხოლოდ უფრო გვიანდელი ავტორების, იაკუთისა და ად-დიმიშკის შრომების მიხედვით. ხალხთა არაბული კლასიფიკაციები, რომლებშიც ქართველებიც ფიგურირებენ, დღემდე არ გამზდარა ქართველ მკვლევართა ყურადღების საგანი. მიუხედავად ზღაპრულობისა, მათ აქვთ კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობა. ჯერ ერთი, მათში წარმოჩინდება ის წარმოდგენები, რომლებიც არაბებს ჰქონდათ მეზობელი ხალხების წარმომავლობაზე და მეორე, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, ამ წარმოდგენებში ზოგჯერ ასახულია ის ზეპირი ან წერილობითი ტრადიციები და თვალსაზრისები, რაც თავად ამ ხალხებს ჰქონდათ.

**ისლამი საქართველოში.** გ. ჯაფარიძის ინტერესები განისაზღვრა ისლამის ისტორიით შუა საუკუნეების საქართველოში, უპირველეს ყოვლისა, თბილისით, რომელიც VIII ს-დან 1122 წლამდე ისლამის გავრცელების მთავარ ცენტრს წარმოადგენდა საქართველოში. განსხვავებით მუსლიმური ესპანეთისგან, ისლამური კულტურის მონაპოვრები ამ პერიოდის თბილისში ზედაპირზე არა ჩანს და მოითხოვს აღმოსავლური (არაბული, სპარსული) ნარატიული, ეპიგრაფიკული და სხვა წყაროების ჩაღრმავებულ შესწავლას. გ. ჯაფარიძემ ჩაატარა მრავალწლიანი შრომატევადი სამუშაო და ამ წყაროებში გამოავლინა 50-ზე მეტი მუსლიმი მოღვაწე, რომლებიც VIII-XIV სს-ში თავიანთი ცხოვრების რალაც ეპიზოდით დაკავშირებულნი იყვნენ თბილისთან და ატარებდნენ წარმომავლობის სახელს – ნისბას ათ-თიფლისი. სტატიაში – „ნისბა ათ-თიფლისი VIII-XIV საუკუნეების ისლამურ სამყაროში“ – წარმოდგენილია სრულიად სხვადასხვა პროფესიის ადამიანები: ღვთისმეტყველები, სამართალმცოდნენი (მათ შორის ყადიები), ლიტერატორები, პოეტები, ექიმები, ვაჭრები, ხელოსნები და სხვ., რომელთა ნაწილი თბილისში მოღვაწეობდა. მათ შორისაა: თბილისელი ლიტერატორი ალ-ჰასან იბნ ბუნდარ ათ-თიფლისი – გამოჩენილი არაბი პოეტის ალ-მუთანაბის პოეზიის მკვლევარი, რომლის სახელიც უცნობი იყო არაბი ლიტერატურის ისტორიის სპეციალისტები-

სათვის; პოეტი ნაჯმ ად-დინ ათ-თიფლისი, რომელიც დამასკოში აღესრულა. მის ლექსებს მიაკვლია გ. ჯაფარიძემ და დაბეჭდა დამასკოში;<sup>3</sup> რამდენიმე თბილისელი იყო ცნობილი სუფი შეიხების მიმდევარი. ამ პირთა ბიოგრაფიების შესწავლა იძლევა ახალ მასალას თბილისში ისლამის ძირითად მიმდინარეობათა (სუნიზმი, შიზმი) ისტორიის შესახებ, თუ როგორი იყო თბილისელ მუსლიმთა კულტურული დონე და მათი მონაპოვრები. ამ უკანასკნელის კარგი ილუსტრაციაა ფაზრ ად-დინ ალ-ხილატის – ცნობილი თბილისელი მათემატიკოსის და ასტრონომის, იმავდროულად, თბილისის ყადის ცხოვრება, რომელიც სახელგანთქმულმა მუსლიმმა მეცნიერმა, ნასირ ად-დინ ტუსიმ, 1259 წ. თბილისიდან მიიწვია ჰულაგუ ხანის მიერ დაარსებულ მარადის ობსერვატორიაში (სტატია – „XIII ს. თბილელი მეცნიერი მარადის ობსერვატორიაში“).

ძნელი არ არის დავინახოთ, რომ რაოდენობა ათ-თიფლისის ნისბით მოღვაწე იმ მუსლიმებისა, რომლებიც საკუთრივ თბილისში ცხოვრობდნენ, არცთუ დიდია. გ. ჯაფარიძის აზრით, ეს რამდენიმე მიზეზით აიხსნება. მუსლიმთა ბატონობის ხანის თბილისის ისტორია – ლოკალური ისტორიის ტიპისა, რომლის მსგავსი ბევრი იცის არაბულმა ისტორიოგრაფიამ და რომელშიც აუცილებლად იქნებოდა ჩამოთვლილი და დასახელებული აქ მოღვაწე ყველა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი მუსლიმი, არ შემონახულა. ის თხზულებები კი (ძირითადად ბიოგრაფიული და გენეალოგიური ჟანრისაა), სადაც მოძიებულ იქნა მათ შესახებ ცნობები, იქმნებოდა თბილისიდან მოშორებით, მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის მსხვილ კულტურულ ცენტრებში. ბუნებრივია, რომ მათი ავტორები, უპირატესად, აფიქსირებდნენ ამ ცენტრებში მოღვაწეებს, პერიფერიას კი შედარებით ნაკლებად აქცევდნენ ყურადღებას. ვფიქრობთ, რომ, სწორედ ამის გამო, არაბული ბიოგრაფიული ლიტერატურისთვის უცნობი დარჩა ფართო დიაპაზონის მეცნიერი ჰუბაიშ იბნ იბრაჰიმ ათ-თიფლისი, რომელმაც თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი მცირე აზიაში გაატარა.

სტატიაში – „ად-დუმანისი – იშვიათი არაბული ნისბა“ – გ. ჯაფარიძემ გამოავლინა სრულიად ახალი ნისბა ად-დუმანისი, რომელიც უკავშირდ-

---

<sup>3</sup> ნაჯმ ად-დინ ათ-თიფლისი. ამ-შა'ირ ას-სუფი მინ ალ-კარნ ას-საბი' ალ-ჰიჯრი/ნაჯმ ად-დინ ათ-თიფლისი. სუფი პოეტი ჰიჯრის VII საუკუნისა, *მაჯალლა ალ-მაჯმა' ალ-ლულა ალ-არაბია ბი-დიმაშკ*. ტ. 58/4, 1983, 795-804.

ება ქ. დმანისის (ქვემო ქართლის უმნიშვნელოვანეს ქალაქს). ამ ნისბის მატარებლები, დმანისიდან ემიგრირებული მუსლიმები, ცხოვრობდნენ და მოღვაწეობდნენ დამასკოსა და მცირე აზიის სელჩუკთა სახელმწიფოში. ეს ნისბა დასახელებულია XVI საუკუნის არაბი ისტორიკოსის, იბნ ტულუნის (გარდ.953/1546 წ.), თხზულებაში *ალ-კალა'იდ ალ-ჯავჰარიჰა ფი თა'რიხ ას-სალიჰიჰა* („ძვირფასი ქვების ყელსაბამები სალიჰიას ისტორიაში“), რომელშიც აღწერილია დამასკოს (სირია) უმნიშვნელოვანესი უბანი სალიჰია. ამ ნისბას ატარებდა XIII ს-ის შუა ხანებში დამასკოში გარდაცვლილი მუსლიმი სასულიერო მოღვაწე – სადრ ად-დინ იბნ 'ალი. თუმცა გ. ჯაფარიძის მიერ მოკვლეული ცნობებით, ის არ იყო ერთადერთი მუსლიმურ სამყაროში, რომელიც ად-დუმანისის ნისბას ატარებდა. XVII ს-ის გამოჩენილი ოსმალთა ისტორიკოსი, გეოგრაფი და ბიბლიოგრაფი მუსტაფა იბნ 'აბდ ალლაჰ ქათიბ ჩელები, რომელიც ცნობილია ჰაჯი ხალიფას სახელით, თავის ვრცელ ბიბლიოგრაფიულ ლექსიკონში *ქაშფ აზ-ზუნუნ* 'ან ასამი *ლ-ქუთუბ ვა ლ-ფუნუნ* („ფიქრების გამჟღავნება წიგნებისა და ხელოვნებათა სახელების შესახებ“) ასახელებს აჰმად იბნ აჰმად იბნ აჰმად ად-დუმანისი ას-სივასის, მამით დმანისელს, დაბადებულს რუმის სელჩუკთა სახელმწიფოს ერთ-ერთ დედაქალაქში, სივასში (ყოფილი სევასტია, ანატოლიის ჩრდილოაღმოსავლეთ ნაწილში). ზემოდასახელებული კვლევების შედეგად შეიძლება გარკვეული წარმოდგენა გვექონდეს იმის თაობაზე, თუ როგორი იყო საქართველოს ქვეშევრდომ მუსლიმთა როლი საერთო-მუსლიმურ კულტურაში, რის შესახებაც ადრე, პრაქტიკულად, არაფერი ვიცოდით.

არაბული წყაროების საფუძველზე გ. ჯაფარიძემ შეისწავლა ეთნონიმ სანარიას/ქართ. წანარების გავრცელება არაბულ წყაროებში და წანართა ვეინახური წარმომავლობის თვალსაზრისი თანამედროვე გამოკვლევებში („წანართა შესახებ“). მან აჩვენა სრული უსაფუძვლობა ამ თვალსაზრისისა, რომელიც ვ. მინორსკისგან მომდინარეობს და შემდეგ უკრიტიკოდ მეორდება სხვა მკვლევართა შრომებში.

იაჰია ანტიოქიელის ცნობები საქართველოს შესახებ დიდი ხანია, ქართველ და უცხოელ მკვლევართა ყურადღების ცენტრშია. მცირე წერილში – „ერთი ტოპონიმის იდენტიფიკაციის შესახებ იაჰია ანტიოქიელის „ისტორიაში“ – გ. ჯაფარიძემ, არაბული წყაროების საფუძველზე, გადასინჯა التلي-ს ტრადიციული ნაკითხვა-იდენტიფიკაციის საკითხი. მკვლევარმა დაადგინა, რომ იაჰია ანტიოქიელის მიერ დასახელებული ერთი ტოპონიმი, რომელსაც ის დავით კურაპალატთან დაკავშირებით იხსე-

ნიებს და რომელსაც ჩვეულებრივ კითხულობდნენ (მათ შორის, ცნობილი არაბისტები – ბარონი როზენი და ი. კრაჩკოვსკი) როგორც ალ-თაი-ს და მას ტაოსთან აიგივებდნენ, სინამდვილეში იკითხება როგორც ულთა (ოლთისი). გარდა იმისა, რომ საქმე გვაქვს ულთა/ოლთისის პირველ მოხსენიებასთან ამ არაბულ წყაროში, გაირკვა, რომ დავითი აღესრულა ოლთისში, რომელიც მისი რეზიდენცია იყო.

სტატიაში – „აბუღლეითსძეთა საგვარეულოს ისტორიისათვის“ – იბნ ალ-აზრაკ ალ-ფარიკის (XII ს.) ინფორმაციის საფუძველზე, გ. ჯაფარიძემ თითქმის ერთი საუკუნით დააძველა ისტორია აბუღლეითს ძეთა საგვარეულოსი, რომელიც ქართულ წყაროებში მხოლოდ XII ს-ის დამდგვიდან იხსენიება. გ. ჯაფარიძის დასკვნით, ქართველთა მალიქი (მაღალი რანგის ქართველი ფეოდალი) იბნ აბი ლაისი, რომელიც ცხოვრობდა X-XI საუკუნეების მიჯნაზე, შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც ერთ-ერთი ადრეული წარმომადგენელი ამ ფეოდალური სახლისა.

**დიპლომატიის ისტორია.** გ. ჯაფარიძის ყველა სტატია ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან დანერილია ახალი მასალების საფუძველზე. იბნ ალ-ასირის მანამდე უცნობი ინფორმაციის მიხედვით, მან ახლებურად განიხილა ლიპარიტ ბაღვაშის სელჩუკთა ტყვეობიდან გათავისუფლების დიპლომატიური ძალისხმევა და ამის მიზეზები („ლიპარიტ IV ბაღვაში ბიზანტიისა და თურქ-სელჩუკთა დიპლომატიურ ურთიერთობებში“).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში გ. ჯაფარიძემ პირველად შემოიტანა XII ს-ის არაბი ისტორიკოსის იბნ ალ-იმრანის ცნობა შარვანის 1123 წ. კონფლიქტის დროს საქართველოს სამეფო კარის დიპლომატიურ დემარშებზე („დიპლომატია 1123 წლის შარვანის კონფლიქტის დროს“) ერაცის სელჩუკთა სულტნის მაჰმუდ ბ. მუჰამადის (118-1131) მიმართ.

სტატიაში – „ერთი ეპიზოდი მეფე რუსუდანისა და მონღოლების დიპლომატიური კონტაქტების ისტორიიდან“ – ახლებურადაა წარმოჩენილი რუსუდანისა და მონღოლების დიპლომატიური კონტაქტები და ჰამადოლას ელჩობის შედეგები მონღოლთა დიდ ყაენთან; აქვე გარკვეულია, თუ როდის ეახლა არსენ ჭყონდიდელ-მნიგნობართუხუცესი ოქროს ურდოს გამგებელს – ბათოს (არა უადრეს 1243 წლისა).

არაბული და სირიული წყაროების (იბნ ალ-აზრაკ ალ-ფარიკი და აბუ ლ-ფარაჯ ბარ ჰებრეუსი) მიხედვით, გ. ჯაფარიძემ პირველად სრულად შეისწავლა გიორგი III-ის დიპლომატიური ურთიერთობა მოსულის ზენგიანებთან და აჩვენა, თუ როგორ იღებდნენ ქრისტიანული საქართ-



ველოს ელჩებს მუსლიმური სამყაროს ერთ-ერთ წამყვან პოლიტიკურ და კულტურულ ცენტრში – მოსულში („საქართველო და მოსულის ზენგიანთა საათაბაგო. XII ს-ის 60-იანი წლების დამდეგი“).

XIII ს-ის ანონიმი სპარსელი ავტორის თხზულების ‘აჯა’იბ ად-დუნა-ს ახალი ანალიზის საფუძველზე მან დაადგინა, რომ აიუბიან ალ-აშრაფის ელჩობა საქართველოში მოხდა არა 1210 (როგორც ამას ფიქრობდნენ წინამორბედი მკვლევრები: მიკლუხო-მაკლაი, სმირნოვა, რ. კიკნაძე), არამედ 1219 წლის შემოდგომაზე და ის უკავშირდებოდა აიუბიანთა მიერ იერუსალიმის კედლების დანგრევას ჯვაროსანთა V ლაშქრობის დროს („აჯა’იბ ად-დუნა აიუბიანთა სახელმწიფოსა და საქართველოს დიპლომატიური ურთიერთობის ერთი ეპიზოდის შესახებ“).

**ქრონოლოგია.** ნუმიზმატიკური მასალების მიხედვით, გ. ჯაფარიძემ (თ. ნატროშვილთან თანაავტორობით) ქართულ ისტორიოგრაფიაში შემოიტანა თამარ მეფის გარდაცვალების ახალი თარიღი – 1210 წ. („ცდა ერთი თარიღის დადგენისა“). ამ საკითხს ის კიდევ ერთხელ დაუბრუნდა, როცა აჩვენა თამარის ეპოქის ვახუშტისეული ქრონოლოგიის უსაფუძვლობა („ვახუშტი და XII-XIII სს. საქართველოს ისტორიის ქრონოლოგიის ზოგიერთი საკითხი“). გიორგი ლაშას გარდაცვალების ორი თარიღიდან (1222 და 1223 წწ.), რომლებიც გვხვდება ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, არაბული და ქართული წყაროების საფუძველზე გ. ჯაფარიძემ დაასაბუთა 1223 წლის უპირატესობა („გიორგი ლაშას გარდაცვალების თარიღის შესახებ“).

**საქართველოსა და ახლო აღმოსავლეთის პოლიტიკური და ეკონომიკური ისტორიის საკითხები.** ეს თემატიკა წარმოდგენილია რამდენიმე სტატიით, რომლებშიც ფართო წყაროთმცოდნეობით (აღმოსავლური და ევროპულ წყაროები) და ისტორიოგრაფიულ საფუძველზე შესწავლილია საქართველოს სამეფოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყაროს ურთიერთობების პოლიტიკური და ეკონომიკური ასპექტები.

სტატიაში „ნაჯმ ად-დინ ილლაზი“ წარმოდგენილია საქართველოს ისტორიაში კარგად ცნობილი პიროვნების პოლიტიკური ბიოგრაფია, ნაჩვენებია საქართველოზე მისი ლაშქრობის მიზეზები, მუსლიმთა კოალიციის შემადგენლობა და რაოდენობა. გამახვილებულია ყურადღება იბნ ალ-ასირის ცნობზე, რომლის თანახმადაც კოალიციის ლაშქრის ოდენობა 30 ათასს აღწევდა და უარყოფილია უსაფუძვლო სკეპტიციზმი ამ ცნობის მიმართ.

ქართული ისტორიული წყაროები სიტყვაძუნობს დემეტრე I-ის (1125-1156) მოღვაწეობის შესახებ. მეფეს ან არ ჰყავდა თავისი მემკვიდრე, ანდა მის თხოვნილებას არ მოუღწევია ჩვენამდე. ამის გამო, ცხადია, არ შეიძლება ინტერესს არ ინვესტდეს ის ცნობები, რომლებიც დემეტრე I-ის დროინდელი საქართველოს შესახებ უცხოელ ავტორებს შემოუნახავთ. ამ ავტორთაგან გ. ჯაფარიძის სტატიაში – „რამდენიმე ეპიზოდი დემეტრე I-ის ზეობის ხანიდან არაბულ ისტორიულ წყაროებში“ – წარმოდგენილია ორი არაბი ისტორიკოსი ალ-‘აზიმის და ‘იმად ად-დინ ალ-ისფაჰანის. ყურადღება გამახვილებულია 1138 წლის ქართველთა ლაშქრობაზე განჯის წინააღმდეგ და სულთან სულაიმან შაჰის ქორწინებაზე თავისი ძმის – ალ-მას‘უდის ქვრივზე, დემეტრე I-ის ქალიშვილზე.

საქართველოს ისტორიის უცხოურ წყაროთა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს IX-XV საუკუნეების არაბულ საისტორიო ლიტერატურას. ქართული ისტორიოგრაფია იცნობს ბევრ არაბ და არაბულენოვან ისტორიკოსს (ალ-ბალაზური, ატ-ტაბარი, ალ-ფარიკი, იბნ ალ-ასირი, ან-ნასავი, ალ-კალკაშანდი...), რომელთაც აქვთ ცნობები საქართველოს შესახებ. მათ რიცხვს გ. ჯაფარიძის სტატიით „ახალი არაბული წყარო XIII ს-ის საქართველოს ისტორიისათვის“ შეემატა XII-XIII საუკუნეების არაბი მეცნიერი ‘აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადი. მის ავტობიოგრაფიულ თხოვნილებაში, რომლის ნაწყვეტებიც აზ-ზაჰაბის „ისლამის ისტორიამ“ შემოგვინახა, საქართველო და ქართველები არ წარმოადგენდნენ თბრობის ძირითად თემას და ისინი მოიხსენიებიან ისლამის სამყაროში მომხდარი მნიშვნელოვანი ამბების აღწერისას. ამისდა მიუხედავად, ‘აბდ ალ-ლატიფის ცნობები მონღოლთა და ხვარაზმელთა შემოსევების შესახებ უდავოდ საყურადღებოა და ისინი ავსებენ ჩვენს ცოდნას XIII საუკუნის 20-იანი წლების საქართველოს ისტორიის შესახებ.

სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობის კუთხით სიახლეა გ. ჯაფარიძის სტატია XIII ს-ის მცირე აზიაში ქართული ხალიჩების ექსპორტის შესახებ. XII-XIII საუკუნეებში საქართველოს დიდი სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირები ჰქონდა მეზობელ ქვეყნებთან. განვითარებული იყო როგორც საიმპორტო, ისე – საექსპორტო ვაჭრობა. იმდროინდელი ქართული და აღმოსავლური წყაროები ასახელებენ მრავალფეროვან ხელოსნურ ნაწარმს, რომელიც საქართველოდან საზღვარგარეთ გაჰქონდათ. არაბი გეოგრაფისა და კოსმოგრაფის ზაქარია ალ-კაზვინის (გარდ. 1283 წ.) თხოვნილებაში ასარ ალ-ბილაღ ვა ახბარ ალ-‘იბად („ქალაქთა ძეგლები და ალლაჰის მონათა ამბები“), რომელიც 1275 წ. დაინერა, თბილისის ალ-

წერის დროს, პირველად აღნიშნული, რომ მის საექსპორტო საქონელში იყო ნოხები (არაბ. *ბისატ*, მრ. *ბუსუტ*), მაგრამ სად გაჰქონდათ ისინი – არ არის მითითებული. თბილისური ნოხების ექსპორტი ხორციელდებოდა მცირე აზიაში. ამის თაობზე სრულიად ახალი ცნობა მოეპოვება XIII ს-ის ეგვიპტელ ისტორიკოსს, მუჰი ად-დინ იბნ 'აბდ აზ-ზაჰირს (გარდ. 1292 წ.), რომელიც იყო ეგვიპტის მამლუქთა სამი სულტნის – ბეიბარსის (1260-1277), კალაჯუნისა (1280-1290) და ხალილის (1290-1294) პირადი მდივანი და მათი კანცელარიის გამგე. წყაროთა მონაცემების საფუძველზე, გ. ჯაფარიძემ დაასაბუთა, რომ ქართული ნოხები მიღებული და გავრცელებული ყოფილა რუმის სელჩუკთა სახელმწიფოში („ქართული ნოხების ექსპორტის შესახებ XIII საუკუნეში“). ისინი დასახელებულია გურჯი ხათუნის მიერ ნაბოძებ მდიდრულ მზითევეში; მათ იყენებდნენ კაისარიის მუსლიმთა სასწავლებლებში – მადრასებში და, აგრეთვე, სუფიების თავმესაფრებში – ხანაკებსა და რიბატებში, რომლებიც აქ, ისევე როგორც მთელს მუსლიმურ სამყაროში, ცენტრალური ხელისუფლების განსაკუთრებული მფარველობით სარგებლობდნენ. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მრავალრიცხოვანი აღმოსავლური წყაროები, რომლებიც მდიდარ ინფორმაციას გვანვდიან მახლობელი და შუა აღმოსავლეთისა თუ ამიერკავკასიის რიგი ქვეყნების მესალიჩეობის წამყვანი ცენტრებისა და ყველაზე გავრცელებული ნოხების ტიპების შესახებ XIII საუკუნემდე, ზემომოტანილი ცნობები ქართული ნოხების შესახებ განსაკუთრებულ ღირებულებას იძენს.

**ისლამური და ქართული ნუმიზმატიკა და მეტროლოგია.** ბევრი სიახლეა გ. ჯაფარიძის ნუმიზმატიკურ ნაშრომებში, რომლებიც კონკრეტულ საკითხებს ეხება. მან გამოავლინა და მოსკოველ ნუმიზმატ ვ. ნასტიჩთან ერთდ გააანალიზა IX ს-ის დამდეგის, ხალიფა ჰარუნ არ-რაშიდის ცოლის, ზუბაიდას/უმმ ჯა'ფარის, უნიკალური დირჰემი, მოჭრილი ლუვასის მანამდე უცნობ ზარაფხანაში (“Уникальный дирхем Умм Джафар (Зубайды) 181 г.х./797 г.н.”). ი. დობროვოლსკის თანაავტორობით გამოაქვეყნა ერმიტაჟში დაცული აბასიანთა გამოუცემელი უნიკალური დირჰემები ცოცხალი არსებების გამოსახულებებით (“О некоторых аббасидских монетах с изображениями живых существ в собрании Государственного Эрмитажа”); 1968 წ. დაიბეჭდა ცნობილი ავსტრიელი ნუმიზმატის, ე. ცამბაურის, ნაშრომი “Die Munzprägungen des Islams” (Wiesbaden, 1968). ნაშრომის ისლამური ზარაფხანების სია

პირველად შეავსო ცნობილმა ამერიკელმა ნუმიზმატმა, გ. მაილსმა. გ. ჯაფარიძემ მას დაუმატა კიდეც 110 ზარაფხანა (“Новые дополнения к работе Э. Цамбаура “Die Münzprägungen des Islams”). დიდი ინფორმაციის საფუძველზე მან ისლამური სამონეტო საქმით დაინტერესებულ მკვლევრებს გააცნო სამონეტო ლითონის ანალიზის თანამედროვე მეთოდები დასავლეთში (“О некоторых методах и итогах анализа пробы восточных монет”), ერაყელ და დასავლეთის მკვლევართა გამოკვლევები საერთოდ ისლამურ და, კერძოდ, აზერბაიჯანულ ნუმიზმატიკაში (“Обзор новых зарубежных трудов по нумизматике Азербайджана”; “Изучение мусульманской нумизматики VII-XIII вв. в Ираке”).

მნიშვნელოვანი შედეგები მისცა გ. ჯაფარიძეს არაბულისა და არაბული სამონეტო ეპიგრაფიკის ცოდნამ თბილისის არაბული, აგრეთვე ქართველი მეფეების არაბულენოვანი მონეტების შესწავლისას. მან ვრცელი ნაშრომი მიუძღვნა თბილისის ამირას, ალი იბნ ჯაფარის (X ს-ის მიწურული – XI ს-ის პირველი მესამედი) მონეტებს და კომპლექსურად შეისწავლა ისინი („თბილისის ამირას ალი იბნ ჯაფარის მონეტები“), პირველად გამოავლინა ამ ამირას მონეტების მანამდე უცნობი სამი ახალი ტიპი, მათ შორის, ახალი თარიღით – ალი იბნ ჯაფარის მონეტების თბილისის განძში, რომელსაც მანამდე მკვლევრები ერთტიპურად თვლიდნენ; დაადგინა ამ ამირას სამონეტო ტიპების ეპიგრაფიკული თავისებურებები, რომელთა საშუალებით, თუნდაც ერთი შემორჩენილი სიტყვის მიხედვით, შესაძლებელია ალი იბნ ჯაფარის სხვა უთარიღო მონეტების დათარიღებაც.

სარეცენზიო ნაშრომში შესული სტატიების არასრული მიმოხილვა ნათლად მიუთითებს, რომ გ. ჯაფარიძის სამეცნიერო ინტერესები, კვლევის დიაპაზონი და ქრონოლოგიური ჩარჩოები ფართოა. მის, უკლებლივ, ყველა ნაშრომში ჩანს სიახლის ძიება, ფართო თვალსაწიერი, მძლავრი წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული ბაზა, მომიჯნავე დისციპლინების მონაცემთა ღრმა ცოდნა. არაბულ ქვეყნებში (სირია, ეგვიპტე, ქუვეითი) ხანგრძლივმა მივლინებებმა გ. ჯაფარიძეს საშუალება მისცა, გასცნობოდა შუა საუკუნეების არაბული ისტორიული, გეოგრაფიული, ბიოგრაფიული და გენეალოგიური ჟანრის, პრაქტიკულად, ყველა გამოცემულ თხზულებას და ხელნაწერებსაც. მან სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა ქართული ისტორიოგრაფიისთვის უცნობი მრავალი არაბი მემატიანე (მაგალითად, ალ-‘აზიმი, იბნ ალ-კალანისი, აბუ შამა, იბნ ვასილი, იბნ ალ-‘იმრანი, ‘აბდ ალ-ლატიფ ალ-ბაღდადი, ‘იმად ად-დინ

ალ-ისფაჰანი, მუჰამად ალ-ჰამავი, ქამალ ად-დინ იბნ ალ-‘ადიმი, იბნ ალ-ფუვატი, იბნ ალ-ვარდი, ას-საფადი, იბნ ქასირი, ბადრ ად-დინ ალ-‘აინი, აზ-ზაჰაბი, ალ-‘უმარი და სხვ.), რომლებსაც მოეპოვებათ ძვირფასი ცნობები შუა საუკუნეების საქართველოს შესახებ. ამით პრაქტიკულად მოამზადა საფუძველი საქართველოს ისტორიის არაბული წყაროების კორპუსისათვის. საქართველოს ისტორიისადმი მიძღვნილ შრომებში გ. ჯაფარიძე ძირითადად ეყრდნობა არაბულ წყაროებს, რომლებიც კრიტიკულადაა შეფერებული ქართული და სხვა აღმოსავლური (სპარსული, სირიული, სომხური) წყაროების მონაცემებთან.

გ. ჯაფარიძეს ახასიათებს მკაცრი აკადემიზმი, მეცნიერული სიფრთხილე და თავდაჭერილობა სამეცნიერო დასკვნების გამოტანაში. ყოველთვის ინარჩუნებს სიზუსტისა და კვლევის უმაღლეს სტანდარტებს.

გ. ჯაფარიძე კარგად არის ცნობილი ჩვენს ქვეყანასა და უცხოეთში, როგორც გამორჩეული, ფართო მასშტაბის მეცნიერი, საქართველოსა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის საკვანძო პრობლემათა მკვლევარი. მისი შრომების ნაწილი დაბეჭდილია რუსულ, უკრაინულ, ინგლისურ, ფრანგულ, გერმანულ და არაბულ ენებზე, რამაც მას დამსახურებული აღიარება მოუპოვა სამეცნიერო წრეებში.

გ. ჯაფარიძის წარმოდგენილი კრებული დააინტერესებს როგორც დარგის სპეციალისტებს და მკვლევრებს, ასევე ამ თემატიკით დაინტერესებულ მკითხველს.

## ნინო დოლიძე

### „ათას ერთი ლამის“ ახალი ქართული თარგმანის გამო

ყოველი ერის კულტურა იმით განისაზღვრება, თუ რამდენად მაღალ დონეზე აქვს თარგმნილი მსოფლიო მნიშვნელობის ლიტერატურული ძეგლები. ქართველებს კულტურულ, განათლებულ ხალხად მოგვაქვს თავი, თუმცა საზოგადოების ნაწილის დამოკიდებულება ამგვარი მემკვიდრეობის მიმართ სულ სხვაზე მეტყველებს. სამწუხაროდ, ხშირად საქმეს არაპროფესიონალები ჰკიდებენ ხელს. განსაკუთრებით მტკივნეულია, როდესაც უფიცები თარგმნიან. თარგმანი ხომ ხელოვნებაა; მათ ხელში კი ის, ყოველგვარი კანონის დარღვევით, ხელოსნობად, ფულის შოვნის საშუალებად იქცევა.

მსოფლიო კულტურული მემკვიდრეობის და არა მარტო არაბული ლიტერატურის ნიმუშმა „ათას ერთი ლამე“ თავის დროზე მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მსოფლიო ლიტერატურის განვითარებაში. ცნობილია, რომ ინდური, ირანული, არაბული, ეგვიპტური თუ ბერძნული წარმომავლობის ზღაპრების ეს კრებული ლამის ბოკაჩომდე „სიუჟეტების საკუჭნაოს“ წარმოადგენდა ევროპული ლიტერატურისთვის. მოგვიანებით კი ის მსოფლიოს თითქმის ყველა ენაზე ითარგმნა. მათ შორის განსაკუთრებით ცნობილია გალანის ფრანგული, ლეინის ინგლისური და ლიტმანის გერმანული თარგმანი. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ფრანგი ქართველოლოგი ბერნარ უტიე, რომელიც არაერთხელ იმყოფებოდა ჩვენს ქვეყანაში, მოხიბლული იყო „ათას ერთი ლამის“ ქართული თარგმანით, რომელიც ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორმა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ემერიტუსმა, ნანა ფურცველაძემ და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოცენტმა, ან გარდაცვლილმა თინა მარგველაშვილმა შეასრულეს. გასული საუკუნის 60-იან წლებში ჯერ კიდევ გიორგი წერეთლის ინიციატივით დაიწყო და ოცდაათი წელი გაგრძელდა „ათას ერთი ლამის“ ქართულ თარგმანზე მუშაობა. 1967 – 1997 წლებში გამოიცა რვა ტომი, რომელთაგან I, II, V და VI ნანა ფურ-

ცელაძემ თარგმნა<sup>1</sup>, ხოლო III, IV, VII და VIII – თინა მარგველაშვილმა<sup>2</sup>. ეს აკადემიური თარგმანი ხანგრძლივი, სკრუპულოზური კვლევის შედეგი გახლავთ. მოგეხსენებათ, შუა საუკუნეების ძეგლის თარგმნა მხოლოდ სათარგმნი ენის კარგ ცოდნაზე არ არის დამოკიდებული. ეს პროცესი ტექსტის მეცნიერულ ინტერპრეტაციასაც გულისხმობს იმისათვის, რომ სხვადასხვა ტერმინისა თუ გამოთქმის ზუსტი ადეკვატი მოიძებნოს და არ დამახინჯდეს კულტურული და ყოფითი რეალიები. არაბული ლექსების მაქსიმალური სიზუსტით შესრულებული პნკარედები ვ. კოტეტიშვილმა გალექსა. მთარგმნელების შრომა წარმატებით დაგვირგვინდა და „ათას ერთი ლამის“ ქართული თარგმანი ივანე მაჩაბლის პრემიით აღინიშნა. საქართველოში გამოქვეყნებულ არაერთ დადებით რეცენზიას მოჰყვა გამომხაურება საერთაშორისო კონფერენციებზე პოლონეთში („ალმოსავლური ენები თარგმანში“, კრაკოვის მე-3 საერთაშორისო კონფერენცია, 7-8 აპრილი, 2008), ეგვიპტესა („თარგმანი და ეპოქის გამოწვევები“, კაირო, 28-31 მარტი, 2010) და იორდანიაში („ათას ერთი ლამის კრიტიკული აღქმა საერთაშორისო ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში“, ალ-ბაითის უნივერსიტეტი, ქ. მაფრაკი, 13-14 აპრილი, 2011).

2012 წელს ჟურნალ „თბილისელების“ ბიბლიოთეკამ „ათას ერთი ლამის“ ქართული თარგმანის ათტომეული გამოსცა.<sup>3</sup> ეს ვაითარგმანი გაიყიდა, როგორც ჟურნალის დამატება, თუმცა არც ისეთი იაფფასიანი გამოცემა გახლავთ. ეტყობა, მავანმა გადაწყვიტა, საკუთარი შემოსავლები „ათას ერთი ლამის“ ხარჯზე გაეზარდა. სხვათა შორის, ევროპაში დღემდე ძალიან პოპულარულია „ათას ერთი ლამის“ ზღაპრები, გამოდის მათი გადაკეთებული ვარიანტებიც, სადაც პირდაპირ მითითებულია, რომ ეს არის ე.წ. Remake. ჟურნალ „თბილისელების“ ბიბლიოთეკას კი პრეტენზია აქვს, რომ ორიგინალს გამოსცემს. ახლად გამომცხვარ ქართულ თარგმანს ჰყავს მთარგმნელთა კოლეგია (თავ-რე დავით აბულაძე, ნევრები: ეკატერინე ჭკადუა, მარინე ნაკაიძე, ირინა სვიანიძე), თუმცა არ

---

<sup>1</sup> „ათას ერთი ლამე“, ტომი I, ლამე 1-45, არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო ნ. ფურცელაძემ (გ. წერეთლის რედ. და წინასიტყვაობით), თბილისი, 1967.

<sup>2</sup> „ათას ერთი ლამე“, ტომი VIII, ლამე 931-1001, არაბულიდან თარგმნა და განმარტებები დაურთო თ. მარგველაშვილმა, თბილისი, 1997.

<sup>3</sup> „ათას ერთი ლამე“ ათ ტომად, ჟ. „თბილისელების“ ბიბლიოთეკა, თბილისი, 2012.

არის მითითებული, თუ რა ენიდან არის შესრულებული თარგმანი (სამ-  
ნუხაროდ, ესეც ხშირი მოვლენაა ჩვენს რეალობაში, როდესაც საკმაოდ  
პრიალა და ძვირად ღირებულ გამოცემას აწერია მთარგმნელის სახელი,  
გვარი და მითითებული არ არის სათარგმნი ენა).

ამ ფართოდ რეკლამირებულ გამოცემაში არა მარტო მოხსენიებუ-  
ლი არ არის, რომ ქართული თარგმანი აქამდე არსებობდა, არა მარტო  
ნახსენებიც არ არიან ნ. ფურცელაძე და თ. მარგველაშვილი, არამედ  
შესავლის სახით სიტყვასიტყვითაა გადმოღებული ქართულ საბჭოთა  
ენციკლოპედიაში შეტანილი სტატია (ეს გახლავთ 1967 წელს გამოცე-  
მული „ათას ერთი ღამის“ I ტომის შესავლის შემოკლებული ვარიანტი) და  
მითითებული არ არის ავტორი – გ. წერეთელი. შესავლის გადამწერებს  
ასევე „გამორჩათ“ წერეთლის სტატიის ბოლო ფრაზა: „ქართულად 1967  
წ-მდე სულ რამდენიმე არაკი იყო თარგმნილი რუსულიდან. 1967 წ-დან  
კი იბეჭდება „ა. ე. ლ.“-ის თარგმანი არაბულიდან“.<sup>4</sup> გამორჩათ, თუ შეგ-  
ნებულად გამოტოვეს?! ახალი გამოცემის შესავალი მთავრდება სიტყვე-  
ბით: „ათას ერთი ღამე“ თარგმნილია მრავალ ენაზე“ [„ათას ერთი ღამე“,  
2012, I, 2]. შესავალში ნახსენებია ფრანგული თარგმანი, ქართული კი  
ვითომ არც ყოფილა. ეს უბრალოდ არაეთიკურია.

მაგრამ არაეთიკურობა გვერდზე რჩება, როდესაც წიგნს გადაშლი  
და პირველივე ტომის პირველივე ფრაზაში შეცდომას წააწყდები:

არაბულ ვარიანტში სიტყვასიტყვით ასეა:

„დიდება ალაჰს, სამყაროთა უფალს, კურთხევა და გამარჯვება მო-  
ციქულთა ბატონს, ჩვენს ბატონსა და მეუფეს მუჰამადს...“.<sup>5</sup>

ახალ ქართულ თარგმანში კი ვკითხულობთ:

„დიდება ალაჰს, სამყაროთა მბრძანებელს! დიდება და კურთხევა მო-  
ციქულთა ბატონს და ჩვენი დიდი მეუფის, მუჰამედის პატრონს!“ [„ათას  
ერთი ღამე“, 2012, I, 5].

სინამდვილეში კურთხევა ეკუთვნის მოციქულ მუჰამადს და არა მის  
„პატრონს“. შესაძლოა, მთარგმნელს მოციქულთა ბატონი ალაჰი ჰგონია.  
გამოდის, რომ ალაჰმა აკურთხა ალაჰი.

---

<sup>4</sup> წერეთელი გ. 1975, „ათას ერთი ღამე“, ქართული საბჭოთა ენციკლოპე-  
დია, ტომი I, 224.

<sup>5</sup> „ათას ერთი ღამე“, ტომი I, არაბულიდან თარგმნა ნ. ფურცელაძემ,  
თბილისი, 1969, 17.



ცნობილი ფაქტია, რომ შუა საუკუნეებში ნებისმიერი არაბული წიგნი, იქნებოდა ეს ზღაპართა კრებული, ისტორიული ქრონიკა თუ გრამატიკული ტრაქტატი, განსაზღვრული ფორმულით იწყებოდა. სავარაუდოდ, წიგნი რუსულიდან ითარგმნა. მართალია, სალიეს რუსული თარგმანი კალკუტის ვერსიას ეყრდნობა, ფურცელადისა და მარგველაშვილის ქართული თარგმანი კი – ეგვიპტურ, ბულაკის ვერსიას, დასაწყისი ყველგან ერთნაირია. ფორმულარული დასაწყისი ყველა თარგმანში სრული სიზუსტით უნდა იყოს დაცული. მაგალითად: „და როდესაც დადგა ღამე მეოთხე, შეჰრაზადმა თქვა: ...“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 46], „და როდესაც დადგა ღამე მეხუთე, შეჰრაზადმა თქვა: ...“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 51], „და როდესაც დადგა ღამე მეექვსე, შეჰრაზადმა თქვა: ...“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 60] და ა.შ.

ეს წესი ახლად შესრულებულ ქართულ თარგმანში დარღვეულია. ახალი ქართული ვარიანტის „მთარგმნელებს“ (თუ ის რუსულიდან თარგმნეს) რუსული ტექსტიც ვერ გაურჩევიათ. მათ, უბრალოდ, არ ესმით შუა საუკუნეების ლიტერატურის სპეციფიკურობა.

საერთოდ, „ათას ერთი ლამის“ ახალი თარგმანის ტექსტიდან ცხადი ხდება, რომ მთარგმნელმა არა მარტო არ იცის არაბული ენა და ვერ ერკვევა არაბულ კულტურაში (უფრო ზუსტად კი, ზოგადი წარმოდგენაც არა აქვს აღმოსავლურ სამყაროზე), არამედ მან არ იცის არც რუსული და არც ქართული, ბევრი რამ კი უკვე არსებული თარგმანიდან აქვს გადაწერილი. გარდა ამისა, ის საერთოდ ვერ ერკვევა მხატვრული თარგმანის თეორიულ საკითხებში. მაგალითად, არ იცის, რომ ნეოლოგიზმები მედიევისტური ძეგლის თარგმნისას არ უნდა გამოიყენოს. ის წერს:

„ვგრძნობ, როგორ მენამლება მთელი ორგანიზმი“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 46].

სიტყვა „ორგანიზმი“ აქ სრულიად უადგილოა. სასაცილოა, როცა ზღაპრის პერსონაჟი ამბობს ამას.

„მთარგმნელმა“ არ იცის არაბული და არ იცნობს არაბულ სამყაროს:

1. „მთარგმნელთა კოლეგიამ“ არ იცის, რომ სწორი ფორმა „კაიროა“ და არა „ქაირო“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 167, 168], „მისრეთი“ და არა „მასრეთი“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 143], „იფრიითი“ და არა „იფრიტი“ (იქვე, 143) და მრავალი სხვა. არ გაუგიათ, რომ არაბულ ქვეყნებში, ძველი ადათის მიხედვით, ქალიშვილს ათხოვებდნენ მამის ძმის შვილზე და არა მამიდაშვილზე და დეიდაშვილზე, როგორც აქ არის განმარტებული [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 14]. არც ის სმენიათ, რომ

იფრითი და მარდი ყოველთვის ბოროტი სულეზია. ამიტომ მკითხველისათვის განუმარტავთ: „ჯინი, იფრითი და მარდი კეთილი ან ბოროტი სულეზიო“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 9] და სხვ.

2. საკუთარი სახელის „ხალიდ იბნ აბდ ალ-ლაჰის“ ნაცვლად „ხალიდ იბნ ალაჰი“ დაუნერიათ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 9]. „იბნ აბდ ალ-ლაჰი“ ნიშნავს „ალაჰის მონის ძეს“, „მუსლიმის ძეს“. „იბნ ალაჰი“ ნიშნავს „ალაჰის ძეს“. ალაჰს ძე არ ჰყოლია. არც ასეთი საკუთარი სახელი არსებობს.
3. რუსულის გავლენა და არაბულის უცოდინრობა ჩანს ზოგიერთ არაბულ საკუთარ სახელში. მაგალითად, გვხვდება „ხარუნ არ-რაშიდი“ ნაცვლად „ჰარუნ არ-რაშიდისა“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 51], ან ქალაქი „ხირა“ ნაცვლად „ჰირასი“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, V, 282] და სხვა.
4. „მთარგმნელმა“ არ იცის არაბული ტოპონიმია. ის წერს: „ერთხელ სალოცავად კუფუს გავლით მექაში წავედი“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, III, 182] აქ „კუფუში“ ქალაქი ქუფა „იგულისხმება“. ჩანს, ამ ქალაქზე „მთარგმნელს“ არაფერი სმენია.
5. საერთოდ გაუგებარია, რა წერია წინადადებაში – „ჩამოვიდა კისრის ალ-ხირაში“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, V, 282]. ალ-ხირა ალბათ ალ-ჰირაა (რუსულის გავლენა). ალ-ჰირა კი ქალაქია. ამ ტოპონიმს კისერთან არავითარი კავშირი არა აქვს. არაბულ ტექსტშია „ქისრა“, რაც ირანელ მეფეთა ტიტულია. რუსულშია: „прибыл в аль-Хиру от Кисры к Нуману“<sup>6</sup> ანუ „ჩამოვიდა ჰირაში ქისრასაგან ნუმანთან“. ფრაზის შინაარსიც ვერ გაურკვევია. მკითხველმა რა უნდა გაიგოს?!
6. „მთარგმნელმა“ არ იცის, რომ იმ ეპოქაში, როცა „ათას ერთი ლამე“ იქმნებოდა, ისლამისტები ჯერ კიდევ არ არსებობდნენ: „გადავწყვიტე, მზაკვრულად მივიდე ისლამისტების ლაშქართან“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, V, 253] და სხვ.

„მთარგმნელმა“ არ იცის რუსული:

1. უნდა იყოს „სუაბსა და კაფურს ... უბრძანა“, ახალ „თარგმანში“ კი არის: „სუაბუსა და კაფურუს ... უბრძანა“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, II,

---

<sup>6</sup> Тысяча и одна ночь, перевод с арабского М.А Салье, Том IV, Ночи 270-434, Ленинград, 1958, 415.

- 69]. ამკარაა, რომ „მთარგმნელი“ ვერ ცნობს რუსულ ბრუნვის ნიშნებს: “Велела Суаб-у и Кафур-у”. „უ“ ძირეული ხმოვანი ჰგონია და არა ბრუნვის ნიშანი.
- რუსულ ვარიანტშია: “Направился через Куфу”, „თარგმანში“: „ერთხელ სალოცავად კუფუს გავლით მექაში წავედი“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, III, 182]. „მთარგმნელს“ ბრუნვის ნიშანი ისევე ძირეული ხმოვანი ჰგონია.
  - უნდა იყოს: „მაიმუნა იფრითმა დაჰნაშ იფრითს უთხრა“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, III, 19]. არის: „მაიმუნამ დახნაშუს უთხრა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, III, 282]. (შდრ: “Маймуна сказала Дахнаш-у”). იგივე პრობლემაა, ბრუნვის ნიშნის ვერცნობის.
  - რუსულ თარგმანშია: “Говорят, что когда к Абд-Аллаху ибн Шеддаду явилась смерть...”, ახალ ქართულ „თარგმანშია“: „ამბობენ, რომ როცა აბდ ალ-ლაჰ იბნ შედადუმ სიკვდილის მოახლოება იგრძნო...“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, II, 179]. უნდა იყოს: „ამბობენ, როდესაც აბდ ალ-ლაჰ იბნ შადადს აღსასრული მოადგა...“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, III, 64]. აქაც ქართულ სიტყვას ერთვის როგორც რუსული, ისე ქართული ბრუნვის ნიშანი. ეს ერთგვარი ფილოლოგიური სასწაულია.
  - რუსულ თარგმანშია: “любящий пророка избранника”,<sup>7</sup> ახალ ქართულ თარგმანში: „მოციქულის რჩეულო მოყვარენო...“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, II, 250] უნდა იყოს: „ო, რჩეული მოციქულის მოყვარულო...“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 157].
  - რუსულ ვარიანტშია: „Берегись этого, господин.”<sup>8</sup> უნდა იყოს: „ერიდე ამას, ბატონო“. არის: „იმ კაცს ერიდე“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, II, 159].
  - კაღუნია თარგმნილია როგორც „ბოროტი ქალი“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 60] და არა როგორც „ჯადოქარი“.
  - верблюжий повод თარგმნილია, როგორც „აქლემის მათრახი“ და არა „აღვირი“.
  - город Мира – მშვიდობის ქალაქი, მშვიდობის სავანე, რომელშიც

---

<sup>7</sup> *Тысяча и одна ночь*, перевод с арабского М.А Салье, Том I, Ночи 1-38, Л., 1958, 208.

<sup>8</sup> *Тысяча и одна ночь*, перевод с арабского М.А Салье, Том II, Ночи 39-145, Л., 1958, 119.

ბლდადი იგულისხმება, თარგმნილია, როგორც „ქალაქი მირა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, II, 42].

10. Книга -ში (დიდი ასოთი) იგულისხმება „ყურანი“ და არა „ქორწინების წიგნები“, როგორც „მთარგმნელს“ ჰგონია [„ათას ერთი ღამე“ 2012, II, 83]. ხოლო ყურანი და სუნა არის არა „წიგნები“, არამედ მოციქულ მუჰამადის გამონათქვამთა და საქმეთა კრებული, რომლითაც ხელმძღვანელობენ მუსლიმები.

„მთარგმნელმა“ არ იცის ქართული:

1. არ ესმის, რას ნიშნავს „მსტოვარი“: „ექიმთან მსტოვარი გაგზავნა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 143]. კონტექსტიდან გამომდინარეც კი აშკარაა, რომ ჯაშუში ნამდვილად არ გაუგზავნია.
2. „მშვენიერებისა და თვალტანადობის მამავ...“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 64].
3. „ყველაზე პირველად...“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 119].
4. „ნინასწარმეტყველება, რაც მოხდება“, „ახდებას“ ნაცვლად [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 119].
5. „სასირცხვო“ „სარცხვინელის“ ნაცვლად [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 46] და სხვა სიტყვები თუ გამოთქმები ტექსტს სრულიად გაუგებარს ხდის.
6. „მთარგმნელი“ არაერთგან წერს: „არა არს ღმერთი გარდა თვინიერ ალაჰისა“ და არ იცის, რომ „თვინიერ“ იგივეა, რაც „გარდა“. ჩანს, უკვე არსებული თარგმანიდან გადმონერა „არა არს ღმერთი თვინიერ ალაჰისა“, თავის ქკუით „გაათანამედროვა“ და ჩაუმატა „გარდა“. შედეგად გამოვიდა „არა არს ღმერთი გარდა გარდა ალაჰისა“. შეიძლება, ძველი ქართული სიტყვა „თვინიერ“ მთარგმნელს „თვინიერი“ ჰგონია. ვინ უწყის?!

ვერც ერთ მსოფლიო თანამედროვე თუ ისტორიულ რუკაზე ვერ იპოვით მსოფლიო ქალაქ მირას, კუფუს, კისრის ალ ხირას და სხვ. ეს „დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენები“ ეკუთვნის „მთარგმნელთა კოლეგიას“, რომლის წევრებმაც არ იციან, რომ ხშირად მთარგმნელს ავტორზე მეტი განათლება მოეთხოვება. ისეთი დიდი ამოცანის დაძლევის, როგორც „ათას ერთი ღამის“ თარგმნაა, კარგი მომზადება სჭირდება. სათანადოდ ვერმომზადებულმა „მთარგმნელებმა“ საქმე გადაწერით გაიადვილეს.

ტექსტში უამრავი მასალაა იმის დასადასტურებლად, რომ „მთარგმნელთა კოლეგია“ უკვე არსებული ქართული თარგმანით სარგებლობდა. მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი:

1. ქართველი არაბისტების მიერ თარგმნილ „ათას ერთი ღამეში“ მთავარი გმირის, მთხრობელის სახელი „შაჰრაზადი“ არაბული საკუთარი სახელის ზუსტი ტრანსლიტერაციაა. რუსულ ვერსიაში „შახრაზადა“ (Шахразад). როგორც ჩანს, ახალ გამოცემაში უკვე არსებული ქართული ვერსიიდან არის ნასესხები „შაჰრაზადი“, ისევე როგორც „დუნიაზადი“, რადგან რუსულში „დუნიაზადაა“. თუმცა „მუჰამედი“ რუსულის ანალოგიით დაუნერიათ. არაბულთან უფრო ახლოს „მუჰამადია“, რადგან არაბულ სალიტერატური ენაში „ე“ ფონემა არ არის, და ქართულ თარგმანშიც ასეა, ისევე როგორც საკუთარი სახელი „ბადრ ად-დინი“. სხვათა შორის, არაბულიდან მოდის ქართული სახელი ბადრი და არა ბედრი, ახალ ვარიანტში ბედრ ად-დინია... რუსულ თარგმანშია „სულიმანი“ (სოლომონ მეფე), ქართულში – „სულაიმანი“ (არაბულის ზუსტი ადეკვატი). მთარგმნელს ხან ერთი აქვს გამოყენებული, ხან მეორე [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 31-32], რაც წიგნის „რედაქტორს“, ქ-ნ მარინა სარალიძესაც გამოჰპარვია.
2. არის სიტყვები, რომელიც რუსულ ვარიანტში არ გვხვდება და გადანერილი ჩანს ქართულიდან: მაგალითად, ПУСТЫНЯ ნათარგმნია, როგორც „ტრამალი“ და არა როგორც „უდაბნი“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 42], რაც „მთარგმნელის“ მხრიდან უფრო ბუნებრივი იქნებოდა. „ღული“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 42], რომელიც ფანტასტიკური არსებაა ქალის სახით, რუსულად არის ГУЛЬ, თუმცა თარგმანში სწორი ვარიანტი წერია – „ღული“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 39]. ეჭვი ჩნდება, რომ არაბულის უცოდინარმა „მთარგმნელმა“ ისევ უკვე არსებული ქართული ვარიანტით ისარგებლა.
3. ქართული აკადემიური თარგმანიდან უნდა იყოს გადანერილი ფრაზა „მე ძუ ჯინი ვარ, ის კი ხვადი იყო“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 41]. რატომ არ გადათარგმნეს რუსულ ვარიანტში გამოყენებული „ჯინი და ჯინია“? ეტყობა, აქაც უფრო მოენონათ უკვე არსებული ქართული ვარიანტი, სადაც თავის დროზე „ძუ“ და „ხვადი“ გამოიყენეს იმიტომ, რომ გრამატიკული სქესის კატეგორია არ არის ქართულში.
4. ქართულიდან ჩანს გადანერილი ასევე ფრაზა: „და აქამდე არასოდეს ყოფილა ოდეს, ნელსაცხებელი მომეფრქვიოს ჩემ სამყოფელში“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, II, 35]. რუსულ ვარიანტშია: “И пристойно

мне надуть мой дом”.<sup>9</sup> ხოლო უკვე არსებულ ქართულში: „და ჯერ არს ჩემთვის, ჩემ სადგომში რომ მოვაფრქვიო ქაფური, მუშკი და ვარდისწყალი.“ ПРИСТОЙНО „აქამდე“ არ ნიშნავს. „მთარგმნელმა“ ისევ ქართულიდან „გადათარგმნა“, ოღონდ შეცდომით. კერძოდ, „ჯერ“ გადათარგმნა როგორც „აქამდე“. „ჯერ“ მართლაც ნიშნავს „აქამდე“, მაგრამ „ჯერ არს“ აქ ნიშნავს „მმართველს, მევალეზა, უნდა“. გამოდის, „მთარგმნელს“ არ ესმის, რას ნიშნავს ქართული „ჯერ არს“, თავი რომ დავანებოთ რუსულ ПРИСТОЙНО -ს და უნიჭოდ ინერს უკვე არსებული ქართული თარგმანიდან.

აკადემიური ქართული თარგმანიდან ფრაზების გადანერისას „მთარგმნელი“ იყენებს შემდეგ ხერხებს:

- ა) ნანა ფურცელაძის და თინა მარგველაშვილის მიერ შესრულებული ქართული აკადემიური თარგმანიდან სიტყვასიტყვით ინერს ფრაზებს:
  1. „გისმენ და გემორჩილები“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 123, 152, 206.], „დიდ არს ალაჰი“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 99] და სხვ.
  2. აკადემიურ თარგმანშია: „...ვერ გავიმეტე და მწყემსს ვუბრძანე, წაეყვანა“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 32]. ახალ „თარგმანშია“: „...ვერ გავიმეტე და მწყემსს ვუბრძანე, წაეყვანა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 21].
  3. აკადემიურ თარგმანშია: „სახლი მაღალი იყო და სვეტებზე იდგა“ [„ათას ერთი ღამე“, 1969, I, 78]. ახალ „თარგმანშია“: „სახლი მაღალი იყო და სვეტებზე იდგა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 64].
  4. აკადემიურ თარგმანშია: „სამი ათასი დინარი დაგვიტოვა. მე დუქანი გავხსენი“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 35]. ახალ „თარგმანშია“: „სამი ათასი დინარი დაგვიტოვა. მე დუქანი გავხსენი“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 24].
  5. აკადემიურ თარგმანშია: „ღმერთს შეწევნა სთხოვა ჩემ წინააღმდეგ. შჯულის მიღება და დამორჩილება შემომთავაზა“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 44]. ახალ „თარგმანშია“: „ღმერთს შეწევნა სთხოვა ჩემ წინააღმდეგ და შჯულის მიღება და მორჩილება შემომთავაზა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 52].

---

<sup>9</sup> *Тысяча и одна ночь*, перевод с арабского М.А Салье, Том I, Ночи 1-38, Л., 1958, 369.

6. აკადემიურ თარგმანშია ფორმულა: „შაჰრაზადს შემოათენდა და შეწყვიტა ნებადართული სიტყვები“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 74...]. ახალ „თარგმანშია“: „შაჰრაზადს შემოათენდა და შეწყვიტა ნებადართული სიტყვები“.<sup>10</sup> სიტყვა „შემოათენდა“ არც არაბულ, არც რუსულ, არც სხვა რომელიმე ვარიანტშია, რადგან ის, რაც სხვა ენაში ორი სიტყვის საშუალებით გადმოიცემა, მაგ. *застыгло утро* – „მოუსწრო დილამ“, ქართულში შეიძლება ერთი ზმნით გადმოიცეს.
- ბ) ოდნავ ცვლის უკვე არსებულ ვარიანტს, ამატებს სიტყვას:
1. „შაჰრაზადს შემოათენდა და შეწყვიტა მისთვის ნებადართული თხრობა“, ან „შაჰრაზადს ამ დროს შემოათენდა და შეწყვიტა მისთვის ნებადართული თხრობა“, ან „შაჰრაზადს შემოათენდა და შეწყვიტა ნებადართული თხრობა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, VII, 3,7,9,16...], ან „ამ დროს შაჰრაზადს განთიადმა მოუსწრო და თხრობა შეწყვიტა“, ან „შაჰრაზადს დილამ მოუსწრო და შეწყვიტა ნებადართული სიტყვები“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 5, 10, 12...] და სხვ. ორიგინალ ქართულ თარგმანში არსებული ფრაზის ასეთი მრავალფეროვანი გადმოღებით „მთარგმნელი“ ფორმულარობის პრონციპსაც არღვევს, რადგან არ ესმის, რომ ფორმულა ფოლკლორის, ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი და „ათას ერთი ღამის“ კონსტრუქციის მთავარი ელემენტია; შემთხვევით არ მთავრდება ასე მისი ყოველი ღამე, ნაწილი.
  2. აკადემიურ თარგმანშია: „სულაიმანმა ღმერთს შეწევნა სთხოვა ჩემს წინააღმდეგ, სჯულის მიღება და მორჩილება შემომთავაზა“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 44]. ახალ „თარგმანშია“: „ღმერთს შეწევნა სთხოვა ჩემ წინააღმდეგ და რჯულის მიღება და მორჩილება შემომთავაზა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 32].
  3. აკადემიურ თარგმანშია: „ხელმწიფე შემფოთდა, ფერი ეცვალა და ვეზირს ჰკითხა“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 50]. ახალ „თარგმანშია“:

---

<sup>10</sup> „ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 80, 98, 124, 148, 186, 229, 240, 249, 272, 283; ტომი II, 8, 20, 46, 54, 69, 74, 77, 80, 87, 92, 100, 104, 112, 134, 138, 145, 148, 154, 158, 173, 180, 191, 194, 220, 226, 247, 179, 284, 288; ტომი III, 16, 18, 21, 33, 58, 69, 88, 110, 116, 125, 130, 145, 154, 180, 203, 205, 230, 234, 276, 277, და ა.შ.).

„ხელმწიფეს ფერი ეცვალა და ვეზირს ჰკითხა“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 61].

4. აკადემიურ თარგმანშია: „ბატონო, ერთ სასიხარულო ამბავს გეტყვი“ [„ათას ერთი ლამე“ 1969, I, 33]. ახალ „თარგმანშია“: „ბატონო, ერთი სასიხარულო ამბავი მინდა გითხრა“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 21].
5. აკადემიურ თარგმანშია: რამდენი ფული დავხარჯეთ და შენ გაქვს კი რაიმე, რომ ხარჯი აგვინაზღაურო?... სიყვარული უფულოდ ერთი მარცვლის ნონაც არ ღირს“ [„ათას ერთი ლამე“ 1969, I, 80]. ახალ „თარგმანშია“: „რამდენი ფული დავხარჯეთ. გაგაჩნია რამე, ხარჯი რომ აგვინაზღაურო?... სიყვარულს უფულოდ ერთი მარცვლის ფასიც არა აქვს“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 64].
6. აკადემიურ თარგმანშია: „მინდა, ჩემი ცოლი ისე მოვუნუსხო, როგორც იმან მომნუსხა“ [„ათას ერთი ლამე“ 1969, I, 28]. ახალ „თარგმანშია“: „მინდა, ჩემი ცოლი ისე მოვაჯადოვო, როგორც იმან მომნუსხა“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 19].

გ) სიტყვებს თანმიმდევრობას უცვლის:

1. აკადემიურ თარგმანშია: „ვფიცავ ალაჰს, არ მოვკლავ, ვიდრე ამბის დასასრულს არ მოვისმენ“ [„ათას ერთი ლამე“ 1969, I, 32]. ახალ „თარგმანშია“: „ვფიცავ ალაჰს, სანამ ამბის დასასრულს არ მოვისმენ, არ მოვკლავ“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 20].
2. აკადემიურ თარგმანშია: „ჩვეულებად ჰქონდა, დღეში ოთხჯერ გადაეგდო ბადე, არც მეტად, არც ნაკლებად“ [„ათას ერთი ლამე“ 1969, I, 41]. ახალ „თარგმანშია“: „ჩვევად ჰქონდა, ბადე არც მეტი არც ნაკლები, ოთხჯერ გადაეგდო“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 36].
3. აკადემიურ თარგმანშია: „ქალმა თუ რაიმე მოინდომა, იმას ვერაფერი დაუდგება წინ“ [„ათას ერთი ლამე“ 1969, I, 22]. ახალ „თარგმანშია“: „ქალი თუ რამეს მოინდომებს, იმას წინ ვერაფერი დაუდგება“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 10].
4. აკადემიურ თარგმანშია: „სულაიმან იბნ დაუდს ვეჩხუბებოდით მე და ჯინნი სახრი“ [„ათას ერთი ლამე“ 1969, I, 44], ახალ „თარგმანშია“: „მე და ჯინნი სახრი სულეიმან იბნ დაუდს ვეჩხუბებოდით“ [„ათას ერთი ლამე“ 2012, I, 32].

შეუძლებელია ყველა მაგალითის მოყვანა. საქმე გვაქვს ათ გადანერვილ წიგნთან (რვატომიანი „ათას ერთი ლამე“ რომ ათტომიანი გახდა, აქაც უთუოდ ფინანსური ინტერესები იქნებოდა წარმმართველი). ახლად



გამომცხვარ „თარგმანში“ გვხვდება ისეთი ფრაზები, რომლებიც არც ორიგინალში, არც რუსულ თარგმანში არ არის. ისინი უკვე არსებულ აკადემიურ ქართულ თარგმანში ფრჩხილებშია ჩასმული დაზუსტების მიზნით. აქ ფრჩხილები მოხსნილია. ნ. ფურცელაძის მიერ შესრულებულ თარგმანშია: „ინანა მეფემ, შევარდენს რომ ფრთები მოჰკვეთა (მაგრამ რაღას იზამდა)“ [„ათას ერთი ღამე“ 1969, I, 53]. ახალ „თარგმანში“ – „დიდად ინანა ხელმწიფემ თავისი გაცხარება, მაგრამ რაღას იზამდა“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 41].

როგორც ჩანს, „მთარგმნელთა კოლეგიას“ ძალიან გაუჭირდა ლექსების თარგმნა. ამიტომ ახალ გამოცემაში „ათას ერთ ღამეში“ ჩართული ლექსების დიდი ნაწილი საერთოდ არ არის გადმოქართულებული, ზოგიერთი ლექსის თარგმანი არ არის სწორი [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 176,207..], უმრავლესობა კი უსუსურობისა და უცოდინრობის ნიმუშია. მაგალითად:

„კაცს უნდა ის, რაც თავად სურს,  
მაგრამ ალაჰი მიაგებს,  
რაც თავად სწაღია“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, V, 13]

ან:

„რა კარგად უთქვამს პოეტს:  
მარტოობაში სჯობს ცხოვრება  
არ ენდო უცხოს  
ესაა ჩემი დანაბარები  
და დანარჩენი შენზეა ახლა!“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, V, 47].

ნებისმიერ ადამიანს აქვს უფლება, რაც უნდა, რა ენიდანაც უნდა, თარგმნოს და გამოაქვეყნოს; მხოლოდ უნდა მიუთითოს, საიდან თარგმნა. ეს ხომ ელემენტალურია. მართალია, ვერავინ ვერავის დაუშლის რამის თარგმნას, მაგრამ მთარგმნელი პასუხისმგებლობას უნდა გრძნობდეს, პირველ რიგში, ლიტერატურული ძეგლის და მკითხველის მიმართ. სამწუხაროდ, „ათას ერთი ღამის“ ჩვენ მიერ განხილულ თარგმანში ეს არ იგრძნობა. არც ერთ მთარგმნელს არა აქვს მორალური უფლება, დაამახინჯოს ორიგინალი, რაც არ უნდა ეჩქარებოდეს მისი გამოცემა. ჟურნალ „თბილისელების“ ბიბლიოთეკამ ხუთ თვეში „ათას ერთი ღამის“ ათი ტომი გამოსცა, მაშინ როცა თავის დროზე ორიგინალიდან მარტო I ტომის თარგმნას სამი წელი დასჭირდა. ეს კიდევ ერთი დასტურია იმისა, რომ ახალ გამოცემაში უკვე არსებული თარგმანია გამოყენებული.

აღბათ, ყველას ახსოვს „ათას ერთი ღამის“ ერთი ცნობილი ფორმულა: „და ეს ამბავი რომ თვალის უპეებზე დაინეროს...“ თუნდაც ეს ერთი ფრაზა გაცილებით სჯობს ახალ გამოცემაში გაჩენილს: „ის რომ ნემსით დაინეროს თვალების უპეებში...“ [„ათას ერთი ღამე“ 2012, I, 17]. რვატომეულის ბოლო ტომი 1997 წელს გამოვიდა და ის არაფრითაა ყავლგასული. ახალი ათტომეული კი გაუძღებს დროს?! ეს არის თარგმანი დევალვაცია და, შესაბამისად, დროს ვერ გაუძღებს.

შეიძლება დავასკვნათ, რომ 2012 წელს ჟურნალ „თბილისელების“ ბიბლიოთეკის მიერ გამოცემული „ათას ერთი ღამის“ „მთარგმნელებმა“ (გაურკვეველია, რა ენიდან) არ იციან არაბული, სათანადოდ ვერ ფლობენ ქართულსა და რუსულს, არ ესმით შუა საუკუნეების ლიტერატურის სპეციფიკა, ვერ ერკვევიან არაბულ კულტურულ რეალიებში (თარგმანის თეორიაზე ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია), იპარავენ სხვის ნაშრომს, ვერ გრძნობენ პასუხისმგებლობას სათარგმნი ძეგლისა თუ მკითხველის მიმართ. ყოველივე ზემოთქმულის მიუხედავად, მათი „ნაღვანი“ გაიყიდა, თან საკმაოდ დიდი ტირაჟით. ეს ფაქტი (გარდა იმისა, რომ ორიგინალიდან მთარგმნელისთვისაა მტკიცენული) დანაშაულია მომავალი თაობის, მოზარდი მკითხველების წინაშე. ამიტომ მეტი ყურადღება უნდა მიექცეს მთარგმნელთა საავტორო უფლებებს.

## ნელი ჩაკვეტაძე

### ხოზის ტაძრის მოხატულობის თარიღისათვის

ხოზის მონასტრის მთავარი ეკლესიის ჩრდილოეთი კედლის აღმოსავლეთ ნაწილში არსებული, XVII საუკუნის მოხატულობის ფენაზე წარმოდგენილი საქტიტორო გამოსახულებები, მათი ვინაობის აღმნიშვნელი ფრესკული წარწერების საფუძველზე, მკვლევრების მიერ ერთდაგვარად იყო გაიგივებული: არაერთხელ აღნიშნულა იმის თაობაზე, რომ კედლის აღმოსავლეთ კიდეში გამოსახულია გიორგი დადიანი,<sup>1</sup> მის შემდგომ, საკმაოდ ვრცელ არეზე კი – ლევან II დადიანის ოჯახი, სადაც ოდიშის მთავარი მის მეორე მეუღლესთან, ნესტან-დარეჯან ჭილაძესთან და ვაჟთან, მანუჩართან ერთად იქნა წარმოდგენილი (სურ. 1).<sup>2</sup> ოდიშის მთავრისა და მისი ოჯახის წევრთა ფრესკები ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ზიანდებოდა და დღემდე ფრაგმენტულად შემორჩა – საქტიტორო რიგში, ფაქტობრივად, სრულის სახით არსებული გიორგი დადიანის გამოსახულებისგან განსხვავებით, მკრთალად მოჩანს ლევან დადიანის ფრონტალური ფიგურა, რომლის სახის ნაკვთების, სამოსის ფერის (მომწვანო ფერის მოსასხამისა და ქუდის, ასევე ოქრისფერი კაბის) და დეტალების (კაბის გულისპირის, ქამარ-ხანჯლის) გარჩევა ნაწილობრივ ხერხდება. ლევან დადიანის მარცხნივ გამოსახული მისი ვაჟის ფიგურისგან მხოლოდ ცრიატად შერჩენილი კონტურული ნახატი იხილება (მისი სამოსის ფერები გადასულია). ბატონიშვილის ფიგურის ასწვრივ, მაცხოვრის

---

<sup>1</sup> ამ გამოსახულების ვინაობის შესახებ იხ. ბერიძე ვ., ხოზის ტაძრის ისტორიისათვის”, *მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 1973, №2, 72-88.

<sup>2</sup> Brosset M., *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847-1848*, I livraison, Septième rapport (St.-Petersbourg, 1849), 41; მღვდელმონაზონი კალისტრატე, *ხოზის მონასტერი და მისი ისტორიული წყარო* (ახალ-სენაკი, 1894), 11-12; თაყაიშვილი ექვთიმე, *არქეოლოგიური მოგზაურობიდან სამეგრელოში, ძველი საქართველო*, ტ. III (თბილისი, 1913-1914), 134-135; ბერიძე ვ., ხოზის ტაძრის ისტორიისათვის, 81; ხუსკივაძე ი. ხოზის ტაძრის XVII საუკუნის მოხატულობა, *საქართველოს სიძველენი*, №7-8 (2005), 263-264.

წელსზემოთა გამოსახულება მოსამზადებელი ნახატის დონეზეც კი აღარ იკითხება. ლევან დადიანის მეუღლის – ნესტან-დარეჯანის გამოსახულება, ფაქტობრივად, სრულადაა წარმოცილი; კედლის ამ არეზე ბათქაშის მეტი წილი ჩამორღვეულია და დარჩენილ ფრაგმენტებზე მხოლოდ მომწვანო ლაქის გარჩევაა შესაძლებელი (სურ. 2).



1. ხობის მონასტრის მთავარი ეკლესია. ჩრდილოეთი კედელი. საქტიტორო კომპოზიცია. გ. ერისთავის მიერ შესრულებული ფერწერული ასლი. 1939 წ.

ჟურნალ *საქართველოს სიძველენის* 2012 წლის მე-15 ნომერში (2012 წ.) გამოქვეყნდა ისტორიკოს თეიმურაზ ჯოჯუას ვრცელი ნაშრომი ხობელი ეპისკოპოსების – ნიკოლოზ I წულუკიდის და ნიკოლოზ II ჩოლოყაშვილის ფრესკული გამოსახულებების შესახებ.<sup>3</sup> ნარკვევში, ხობის მონასტრის ისტორიის სხვადასხვა საკითხთან ერთად, ვრცლადაა განხილული ისტორიულ პირთა ფრესკული გამოსახულებებიც. რამდენიმე არგუმენტ-

---

<sup>3</sup> ჯოჯუა თ., ხობელი ეპისკოპოსების ნიკოლოზ I წულუკიდისა და ნიკოლოზ II ჩოლოყაშვილის ფრესკული პორტრეტები ხობის ტაძარში, *საქართველოს სიძველენი*, №15 (2012), 331-397.

ზე დაყრდნობით, თ. ჯოჯუას ექვი შეაქვს სხვა ავტორთა მიერ ოდიშის მთავრისა და მის ოჯახურ პორტრეტში წარმოდგენილი მცირეწლოვანი ყრმის თავთან არსებული წარწერის ამოკითხვის სისწორეში; შესაბამისად, ამ გამოსახულებას იგი ლევან II დადიანის უფროს ძესთან – ალექსანდრესთან აიგივებს.<sup>4</sup>

არგუმენტები, რომლებსაც ემყარება სტატიის ავტორი, შემდეგია:

ა. მხატვარ ალექსეი ეისნეირის მიერ 1898 წელს შესრულებული ჩანახატი;

ბ. ფოტოგრაფ თეოდორ ქუნენს მიერ 1913 წელს გადაღებული ფოტო;

გ. შუა საუკუნეების საქართველოში მიღებულ ფეოდალური ეტიკეტის ნორმები;

დ. ქტიტორების გამოსახულებებზე დაკვირვების შედეგად მიღებული, მათ ასაკთან დაკავშირებული, თვალსაზრისი.

შედეგად, პუბლიკაციაში მოცემულია ხობის მონასტრის მთავარი ეკლესიის მოხატულობის წინანდელისგან განსხვავებული დათარიღება: ადრე მიღებული თარიღის (1640-1643 წწ.)<sup>5</sup> ნაცვლად, ავტორი შედარებით მცირე ქრონოლოგიური მონაკვეთით განსაზღვრავს ლევან II დადიანისა და მისი ოჯახის წევრების ფრესკებს და, ამის მიხედვით, ხობის ეკლესიის მოხატულობის ძირითად, XVII საუკუნის ფენას ათიოდე წლით ადრე – 1630-1632 წლებში შესრულებულად მიიჩნევს.<sup>6</sup>

წინამდებარე შენიშვნა ფრესკების შექმნის შესაძლო თარიღთან დაკავშირებულ დამატებით მასალებზე დაკვირვებას და შემოთავაზებულ დათარიღებასთან მიმართებით გარკვეულ მონაცემებსა და არგუმენტებზე ყურადღების გამახვილებას ისახავს მიზნად.

თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს იმის თაობაზე, რომ სტატიას ბევრს შესძენდა ავტორის მიერ ფრესკების თაობაზე არსებული ადრეული პუბლიკაციების შეძლებისდაგვარად სრული გათვალისწინება: იმ მკვლევრების დაკვირვებები, რომლებიც XIX საუკუნის ბოლოს და XX საუკუნის დასაწყისში, მაშინ, როდესაც ფრესკა უკეთ იყო შემონახული, უთუოდ მნიშვნელოვანია, რადგან ბევრ საყურადღებო მონაცემს შეიცავს.<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> იქვე, 348-349.

<sup>5</sup> ბერიძე, ხობის ტაძრის ისტორიისათვის.

<sup>6</sup> ჯოჯუა, ხობელი ეპისკოპოსების ნიკოლოზ I ნულუკიძისა და ნიკოლოზ II ჩოლოყაშვილის ფრესკული პორტრეტები ხობის ტაძარში, 350.

<sup>7</sup> იხ. ზემოთ, შენ. 2.



2. ხობის მონასტრის მთავარი ეკლესია. ჩრდილოეთი კედელი.  
საექტიტორო კომპოზიცია. სქემა. 2003 წ.

ამასთან ერთად, მოტანილ მოსაზრებებთან და არგუმენტებთან დაკავშირებით საგულისხმო ჩანს შემდეგი:

ა. ალექსანდრე ეისნერის მიერ შესრულებულ ასლზე<sup>8</sup> წარმოდგენილ წარწერებზე დაკვირვება ნათელს ხდის, რომ ასლის შემსრულებელი არ ფლობდა ძველ ქართულ დამწერლობას.<sup>9</sup> ამის გამო, არსებული ჩანახატიდან ლევან II დადიანის მცირეწლოვანი ვაჟის თავთან არსებული წარწერის ამოკითხვა შეუძლებელია.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> А. Эйснер, Забытые сокровища Закавказья, *Искусство и Художественная Промышленность*, т. II, №№ 7-12 (Санкт-Петербург, 1900-1901), 211-220.

<sup>9</sup> ა. ეისნერის მიერ შესრულებული სხვა ტაძრების ფრესკული ასლები შესრულების მხრივ არცთუ მაღალი დონისაა და მხატვრული ღირსებებითაც არ გამოირჩევა (შდრ. Эйснер, Забытые сокровища Закавказья, 211-220).

<sup>10</sup> ამას ავტორიც აღნიშნავს, თუმცა ნაშრომში განვითარებული მსჯე-

ბ. ექვთიმე თაყაიშვილის 1913 წლის ექსპედიციის დროს, თ. ქიუნეს მიერ გადაღებული შავ-თეთრი ფოტოს მიხედვით, *მანუჩარის* მაგივრად, ჯოჯუა ორსტრიქონიანი წარწერის ტექსტში სტრიქონთა ბოლოს ორ-ორ გრაფემას (I სტრიქონის ბოლოს – **ლი**, ხოლო II სტრიქონის ბოლოს – **დ, ე**) არჩევს და ამაზე დაყრდნობით კითხულობს სახელს *ალექსანდრე*.<sup>11</sup> ფოტოზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ მისი დაბალი რეზოლუციისა და გარჩევადობის პირობებში, *ალექსანდრეს* ამოკითხვა ისევე სათუთაა, როგორც *მანუჩარისა*. ფოტოს კადრირებისას, სინათლის წყაროს შორის მოქცეული კედლის, განსაკუთრებით კი მისი შუა ნაწილის, კონტრასტურში მოხვედრის გამო, ბატონიშვილის ფრესკული წარწერა ბუნდოვანია და ძნელად გასარჩევი.<sup>12</sup> ამიტომ, როგორც ჩანს, თ. ქიუნეს ფოტოზე ფრესკული წარწერის ნაშთად სტატიის ავტორმა საქტიტორო კომპოზიციის ფონის მეორე, ოქროსფერ ზოლზე<sup>13</sup> (ბატონიშვილის თავის გასწვრივ) არსებული დაზიანებები აღიქვა, რომლებიც თითქოს წააგავს წარწერის ფრაგმენტებს. სინამდვილეში, წარწერა განთავსებული იყო ფონის მესამე, ზედა, მონაცრისფრო ზოლზე და იგი უშუალოდ იყო მოქცეული მაცხოვრის ნახევარფიგურის ქვეშ.

გ. სტატიის ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ პერიოდის საზოგადოებაში მიღებული ეტიკეტის არსებობასთან დაკავშირებულ უთუოდ საგულისხმო საკითხზე და სახვით ხელოვნებასთან მის თავისებურ მიმართებაზე: ნაკლებ სარწმუნოდ არის მიჩნეული ხობის ეკლესიაში წარმოდგენილ დადიანთა საოჯახო პორტრეტში ამ ეტიკეტის გაუთვალისწინებლობა და მისი დარღვევით – უფროსი ვაჟის გარეშე – მხოლოდ უმცროსი ვაჟის გამოსახვა. დასაბამია, რომ ამ დაკვირვების საფუძველ-

---

ლობის მიხედვით ჩანს, რომ იგი ა. ეისნერის ასლის გათვალისწინებას, გარკვეულწილად, საკუთარ მოსაზრების სასარგებლოდ ცდილობს (ჯოჯუა, ხობელი ეპისკოპოსების ნიკოლოზ I წულუკიძისა და ნიკოლოზ II ჩოლოყაშვილის ფრესკული პორტრეტები ხობის ტაძარში, 348).

<sup>11</sup> ჯოჯუა, ხობელი ეპისკოპოსების ნიკოლოზ I წულუკიძისა და ნიკოლოზ II ჩოლოყაშვილის ფრესკული პორტრეტები ხობის ტაძარში, 348-349.

<sup>12</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ, მიუხედავად ფოტოს ბუნდოვანებისა, აღსაქმელად ჩანს კედლის ამ მონაკვეთის დაზიანებული (აქერცილილი) და დაუზიანებელი ადგილებიც.

<sup>13</sup> შავ-თეთრ ფოტოზე ეს ფერი საშუალო ტონალობის ნაცრისფრად იხილება.

ზე დასმული საყურადღებო საკითხი სტატიაში, სხვადასხვა ასპექტებთან დაკავშირებული ვრცელი მსჯელობის ფონზე, სიღრმისეულად აღარ განვითარდა.

**დ.** საგანგებო ყურადღების ღირსი და საგულისხმოა განხილულ პორტრეტებზე დაკვირვების შედეგად გამოთქმული, საერო პირების ასაკთან დაკავშირებული, ავტორისეული მსჯელობა და მათი მოშველიება არგუმენტად. ხობის ეკლესიაში ლევან დადიანის, მისი მეუღლისა და ვაჟის გამოსახულებების შესახებ დღეს ძნელია საუბარი, რადგან მონატრობა ამ მონაკვეთზე ძლიერ დაზიანებულია. თუმცა ავტორი (ალბათ, თ. ქიუნეს მიერ გადაღებული შავ-თეთრი ფოტოს და ალექსანდრე ეისნერის მიერ შესრულებული ასლის მიხედვით) ახერხებს იმაზე მსჯელობას, ლევან II დადიანი ფრესკაზე უნდა გამოესახათ 32-35 თუ 40-43 წლისა და გამოაქვს დასკვნა, რომ საქტიტორო კომპოზიციაში სამეგრელოს მთავარი, მაქსიმუმ, 35 წლის მამაკაცის სახით უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი.<sup>14</sup> იგი ასევე განიხილავს ფრესკაზე წარმოდგენილი მცირეწლოვანი ბატონიშვილის წლოვანებას – 5-8 და 11-12 წლის ასაკობრივ შუალედს შორის და მას 5-7 წლის ყმანვილად განსაზღვრავს.<sup>15</sup> ამასთანავე, ყოველივე ეს, შუა საუკუნეების ქრისტიანული სახვითი ხელოვნების ზოგადი პრინციპების – მათ შორის ძველ ქართულ მონუმენტურ ფერწერაში ისტორიულ პირთა გამოსახულებებთან დაკავშირებული მხატვრული ტენდენციების – გათვალისწინების გარეშე ხდება. ამის გამო, სტატიაში განხილულ არსებით საკითხთან მიმართებით მიღებული დასკვნა, ვფიქრობ, საფუძველს მოკლებულია.<sup>16</sup> საქმე ისაა, რომ ზოგადად, შუა საუკუნეების საეკლესიო ხელოვნებში და, კერძოდ, ქართულ მონუმენტურ ფერწერაში ისტორიული პირების გამოსახვისას დამკვიდრებული მხატვრული ხერხები, რელიგიური შინაარსის გამოსახულებებთან შედარებით, მეტი თავისუფლებით გამოირჩევა. ისტორიული პირის „პორტრეტის“ გადმოცემის მცდელობის მიუხედავად, მისი შესრულების მანერა პირობითობის ზღვარს მაინც არასდროს სცდება (ამაში არსებით როლს ასრულებს მოცულობითობის „ჩაქრობის“ შედეგად მიღებული ფორმათა სიბრტყე-

---

<sup>14</sup> ჯოჯუა, ხობელი ეპისკოპოსების ნიკოლოზ I ნულუკიძისა და ნიკოლოზ II ჩოლოყაშვილის ფრესკული პორტრეტები ხობის ტაძარში, 348, 350.

<sup>15</sup> იქვე, 346-347, 350.

<sup>16</sup> იქვე, 347-350.



ითობა, ლაკონიურობა, განზოგადება და ა.შ.) – აქედან გამომდინარე, საუკუნეების განმავლობაში გარკვეული გამომსახველობითი ხერხებით წარმოდგენილ „პორტრეტებში“ პიროვნების ასაკი მხოლოდ ზოგადადაა ნაჩვენები;<sup>17</sup> მცირეწლოვანის გამოსახვის შემთხვევაში ეს მიიღწევა სახის რამდენადმე უფრო რბილი, გამარტივებული ფორმების (რაც ბავშვური სახის გამომეტყველებას ასახავს) და ფიგურათა განსხვავებული მასშტაბის, სახელდობრ, სიმაღლის (რაც მხოლოდ და მხოლოდ მიანიშნებს, რომ მცირე ასაკში წარმოდგენილი ფიგურის ჩვენებაა გამიზნული) გადმოცემით. შესაბამისად, მსგავსი სახვითი ენის შესაბამისი ფორმატქმნით შესრულებულ გამოსახულებებში კონკრეტული ასაკობრივი შუალედის ამოცნობა, ფაქტობრივად, შეუძლებელია<sup>18</sup>. ამის სამაგალითოდ შუა საუკუნეების ქართულ მონუმენტურ ფერწერაში, ადრეული შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, გვიანი შუა საუკუნეების ჩათვლით, შესრულების განსხვავებული მანერისა და დონის მიუხედავად, ისტორიულ პირთა ასობით შემორჩენილ პორტრეტებისთვის თვალის გადავლებაც იკმარებდა.<sup>19</sup>

ე. საქართველოს ეროვნული მუზეუმის შალვა ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის მონუმენტური ფერწერის ფონდში დაცულია XX საუკუნის 10-იან წლებში სერგეი პოლტორაცკის მიერ შესრულებული მცირე ზომის (19X28 სმ.) ფერწერული ასლი (საინვ. № 501). ასლი

<sup>17</sup> მართლმადიდებლურ ხელოვნებაში ფერწერულ „პორტრეტებზე“ ისტორიულ პირთა ზუსტი ასაკის განსაზღვრა არასდროს ყოფილა (ვერც იქნებოდა) შესაძლებელი და, აქედან გამომდინარე, მიზანშეწონილი. იმ შემთხვევაში, როცა მსგავსი საკითხი მკვლევართა წინაშე იდგა, კონკრეტულ გამოსახულებათა შესწავლა უპირველესად სხვადასხვა გარემოებაზე (ფიგურის მასშტაბზე, მის ატრიბუტებზე, გამოსახულების თანმხლებ ნარწერაში აღბეჭდილ მონაცემებზე, წყაროების მონმობებზე და ა.შ.) დაკვირვებას ემყარებოდა. შესაბამისი მაგალითისთვის იხ.: *Алибегашвили Гаянэ, Светский портрет в Грузинской средневековой монументальной живописи* (Тбилиси, 1979), с. 19-29.

<sup>18</sup> *Алибегашвили, Светский портрет в Грузинской средневековой монументальной живописи*, 87-100.

<sup>19</sup> ადრეულ ნიმუშებთან შედარებით, გვიანი შუა საუკუნეების პორტრეტები კიდევ უფრო მეტი უშუალოდობით, უბრალოდობით და სისადავით გამოირჩევა. ამასთან დაკავშირებით იხ. ხუსკივაძე იუზა, ქართულ ეკლესიათა გვიანი შუა საუკუნეების „ხალხური“ მოხატულობანი (თბილისი, 2003), 365-405.

ამჟამად, ფაქტობრივად, დედნის თანაფარდია, რადგან მასზე, გიორგი დადიანის ფიგურასთან ერთად, ლევან II დადიანისა და მისი ოჯახის წევრთა დღეისთვის უკვე ძლიერ დაზიანებული გამოსახულებები ბევრად უფრო სრული სახითაა აღბეჭდილი (სურ. 3). ფერწერულ ასლზე, გამოსახულებებთან არსებულ სხვა წარწერებთან ერთად, მცირეწლოვანი ყრმის თავს ზემოთ თვალნათლივ იკითხება თეთრი ფერით შესრულებული მხედრული წარწერა: **ლეონის შვილი მანუჩარ**.



3. ხობის მონასტრის მთავარი ეკლესია. საქტიტორო კომპოზიცია.  
ს. პოლტორაცკის მიერ შესრულებული ფერწერული ასლი.  
XX საუკუნის 10-იანი წლები

ს. პოლტორაცკის მიერ შესრულებული ფერწერული ასლის სიზუსტე და მისი შესაბამისობა დედანთან აშკარაა გიორგი დადიანის გამოსახულებასთან მისი შეჯერებისას: ფრესკაზე, ქტიტორის თავის ორივე მხარეს განთავსებული მხედრული წარწერა, მცირე დაზიანებების მიუხედავად, დღესაც კარგად იკითხება. წარწერის შეჯერებისას ლანსერესეულ ასლზე აღბეჭდილი ტექსტიდან ცხადი ხდება, რომ ფერწერულ ასლზე მხოლოდ უმნიშვნელო, შეიძლება ითქვას მექანიკური ცვლილებებია (პირველი სტრიქონის გრაფემების – ნ-ს და ბ-ს ზედა დაბოლოებები ასლზე ნაჩვენები არაა; მეოთხე სტრიქონის დასაწყისში გამოტოვებულია ბოლო – ი გრაფემა). სხვა მხრივ, ასლი სრულად იმეორებს დედანს

– მხატვარს ზუსტად გადმოაქვს და, ფერწერული ასლის მცირე ფორმატის მიუხედავად, საკმაოდ დეტალიზებულად გადმოსცემს როგორც ფორმათა ნახატს, ისე მათ დამუშავებას (დადიანის სახეზე არსებული, სახასიათო, მუქი ფერის ჩაჩრდილვები და სქელი თვალ-წარბი, ტაძრის მოდელის თუ სამოსის შემკობილი დეკორატიული მოტივის სიმწყობრე, წარწერების მოხაზულობა). ასლზე ზოგადად დაცულია ფიგურათა მასშტაბების შეფარდება კედლის მონაკვეთთან; ფიგურები და მცირე ფორმები ისევეა წარმოდგენილი, როგორც საკუთრივ ფრესკაზე.<sup>20</sup> სრულიად აშკარაა, რომ ს. პოლტორაცკის მიერ შესრულებული ასლი რეალობას შეესაბამება და სარწმუნოა. ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს მხატვრის მიერ მახვილი თვალით გარჩეული და გადმოღებული წარწერების სანდობაც. ამრიგად, მუზეუმში დაცული, ს. პოლტორაცკის მიერ შესრულებული ფერწერული ასლის მყარი ვიზუალური წყაროს არსებობა კიდევ ერთხელ ერთმნიშვნელოვნად ათვალსაჩინოებს მკვლევართა მიერ ადრე ამოკითხული ტექსტის უტყუარობას. ზემოთ მოტანილი მონაცემებისა და არგუმენტების მიხედვით, თ. ჯოჯუას მიერ გამოთქმული მოსაზრება ხობის მონასტრის მთავარი ეკლესიის მოხატულობის თარიღთან დაკავშირებით, სარწმუნო ვერ იქნება.<sup>21</sup>

<sup>20</sup> ერთადერთი, რის ჩვენებასაც ჩანახატზე მხატვარი არ ისწრაფვის, ესაა სცენის შემოსაზღვრავი რეგისტრის ხაზები. შესაბამისად, ასლზე ნაჩვენები არაა საქტიტორო რიგში „შემოჭრილი“ არქიტექტურული დეტალიც – სარკმლის ლიობის ქვედა კიდეც.

<sup>21</sup> შესაბამისად, ასევე კითხვითი ნიშნის ქვეშ ექცევა ავტორის მიერ ფრესკების გადათარიღებით მიღებული, სხვა საქტიტორო გამოსახულებებთან დაკავშირებული დასკვნებიც. მათი განხილვა, ჩვენს შენიშვნაში გათვალისწინებული არ ყოფილა.



ქრონიკა



## ქრონიკა – 2013

### სამეცნიერო კონფერენციები

**30 მარტს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე ჩატარდა ამერიკისმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის მიერ ორგანიზებული საერთაშორისო სტუდენტური სამეცნიერო კონფერენცია: „ორი ამერიკა: წარსული, აწმყო, მომავალი“.

**14 აპრილს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის არქეოლოგიის ინსტიტუტმა ვარძიაში ჩაატარა სტუდენტ-არქეოლოგთა V საერთაშორისო კონფერენცია, მიძღვნილი გამოჩენილი ინგლისელი არქეოლოგის, სტრატეგრაფიული მეთოდის ფუძემდებლის, პიტ რივერსის, ხსოვნისადმი.

**22 აპრილს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე თსუ ახალგაზრდა ჰერელთა ასოციაციისა და თსუ სტუდენტური თვითმართველობის ინიციატივით ჩატარდა პროფესორ-მასწავლებელთა და სტუდენტთა ეროვნული სამეცნიერო კონფერენცია: „ჰერეთის დღეები“.

**16 მაისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ამერიკისმცოდნეობის ინსტიტუტში ჩატარდა მეთოთხმეტე საერთაშორისო კონფერენცია, მიძღვნილი პრეზიდენტ აბრაჰამ ლინკოლნის გეტისბურგში სიტყვით გამოსვლის 150-ე წლისთავისადმი.

**27 მაისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თარგმანისა და ლიტერატურული ურთიერთობების ინსტიტუტმა ჩაატარა I სამეცნიერო კონფერენცია.

**30 მაისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში ჩატარდა სამეცნიერო კონფერენცია „წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული კვლევები“, მიძღვნილი ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის, რევაზ კიკნაძის, დაბადებიდან 90 წლისთავისადმი.

**1 ივნისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტში ჩატარდა რეგიონალური სამეცნიერო კონფერენცია „ეთნიკური და რელიგიურ-კონფესიური ურთიერთობანი საქართველოში: ისტორია და თანამედროვეობა“.

**19-20 ივნისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე ჩატარდა მეშვიდე საფაკულტეტო სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი ექვთიმე თაყაიშვილის 150 წლის იუბილისადმი.

**25 ივნისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტში ჩატარდა სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენცია

**1-2 აგვისტოს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის უკრაინისტიკის ინსტიტუტმა ჩაატარა საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი ლესია უკრაინკას გარდაცვალებიდან 100 წლისთავისადმი.

**30 სექტემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თარგმანისა და ლიტერატურული ურთიერთობების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტში ჩატარდა მთარგმნელის საერთაშორისო დღესთან დაკავშირებული სამეცნიერო კონფერენცია.

**15 ოქტომბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის უკრაინისტიკის ინსტიტუტმა ჩაატარა საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი მიხაილო კოციუბინსკის გარდაცვალებიდან 100 წლისთავისადმი.

**14-15 ნოემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში ჩატარდა პროფესორ ლეონ მელიქსეთბეგის ხსოვნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია.

**15-16 ნოემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ხელოვნების ისტორიისა და თეორიის ინსტიტუტმა ჩაატარა კონფერენცია „მხატვრული ფორმა: ეპოქები და ტენდენციები“.



**22-25 ნოემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტში იუნესკოს პროგრამის ფარგლებში ჩატარდა ფილოსოფიის მსოფლიო დღისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია „სერგი დანელია – 125“.

**29-30 ნოემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პედაგოგიკის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა ჩაატარა მასწავლებელთა I კონფერენცია „უნივერსიტეტი სკოლას – სკოლა უნივერსიტეტს“ (სწავლები-სა და განათლების პრობლემები).

**29-30 ნოემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ენის ინსტიტუტთან არსებულმა ქართული ონომასტიკის სამეცნიერო-კვლევითმა ცენტრმა ჩაატარა VI რესპუბლიკური ონომასტიკოლოგიური სესია.

**5 დეკემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა და ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოლოგიის განყოფილებამ გამართა ირაკლი სურგულაძისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია: „მითი, კულტი, რიტუალი“.

**6 დეკემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ლიტერატურის ისტორიის დეპარტამენტში ჩატარდა კონსტანტინე გამსახურდიას 120 წლისთავისადმი მიძღვნილი სტუდენტური კონფერენცია.

**12 დეკემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა გამართა შალვა ნუცუბიძის დაბადებიდან 125 წლისადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია.

## კონგრესი

**23 ოქტომბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კავკასიოლოგიის ინსტიტუტმა და არნოლდ ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა ჩაატარეს კავკასიოლოგთა III საერთაშორისო კონგრესი „მულტიკულტურალიზმი და ტოლერანტობა კავკასიაში“.

## საჯარო სხდომები და მოხსენებები

**8 იანვარს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ენის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა და არნოლდ ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა გამართეს აკადემიკოს ვარლამ თოფურას სსოენისადმი მიძღვნილი საჯარო სხდომა.

**29 იანვარს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ენის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა და მასთან არსებულმა ქართული ონომასტიკის სამეცნიერო-კვლევითმა ცენტრმა გამართეს ფილოლოგის, პროფესორ ალექსანდრე ლლონტის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი საჯარო სხდომა.

**26 თებერვალს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ენის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა გამართა აკადემიკოს აკაკი შანიძის დაბადების 126-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი საჯარო სხდომა.

**27 თებერვალს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ენის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა და მასთან არსებულმა ქართული ონომასტიკის სამეცნიერო-კვლევითმა ცენტრმა ჩაატარეს ტოპონიმიკის სამეცნიერო-კვლევითი ლაბორატორიის დამაარსებლის, პროფესორ ფარნაოზ ერთელიშვილის დაბადების 90 წლისთავისადმი მიძღვნილი საჯარო სხდომა.

**15 აპრილს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ენის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა მოაწყო ქართული ენის დღისადმი მიძღვნილი საჯარო სხდომა.

**30 მაისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ლიონის უნივერსიტეტის რექტორმა, თეოლოგიისა და ფიზიკის მეცნიერებათა დოქტორმა, პროფესორმა მაგნინ თიერმა ჩაატარა სემინარი „რწმენა და მეცნიერება“.

**31 მაისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტში ლუვენის კათოლიკური უნივერსიტეტის პროფესორმა, ანდრეა შმიდტმა

ნაიკითხა მოხსენება თემაზე „სირიული ანბანის წარმოშობა, განვითარება და იდენტობა აღმოსავლეთში არამეელ ქრისტიანთა შორის განხილული კავკასიური აღფაბეტების ისტორიულ კონტექსტში“.

**5 ივნის** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გაიმართა პირველი საინფორმაციო მოსმენა სტუდენტთა ქართველოლოგიურ კლუბში „ვეფხისტყაოსანი – უილიამ შექსპირის ლიტერატურული წყარო“.

### სხვა ღონისძიებები

**12 მარტს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გაიმართა გრიგოლ კიკნაძისა და გივი გაჩეჩილაძის სახელობის ლიტერატურათმცოდნეობითი სამეცნიერო პრემების 2012 წლის ნომინანტების დაჯილდოების ცერემონია.

**21 მარტს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გაიმართა ღონისძიება „მერაბ კოკოჩაშვილის გზა“.

**26 მარტს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გაიმართა აკადემიკოს არნოლდ ჩიქობავას 115-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი ღონისძიება.

**5-23 აპრილს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტიისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტის განვითარების ფონდმა ჩაატარეს ქართულ-ბერძნული საგანმანათლებლო ფესტივალი „ოქროს საწმისი“.

**23 აპრილს** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თარგმანისა და ლიტერატურული ურთიერთობების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა გამართა უილიამ შექსპირისადმი მიძღვნილი ღონისძიება „ვკითხულობთ შექსპირს“. მთარგმნელებმა, პროფესორ-მასწავლებლებმა, სტუდენტებმა წაიკითხეს შექსპირის ნაწარმოებები და მათი თარგმანები ქართულ, ფრანგულ, გერმანულ, რუსულ, უკრაინულ და სხვა ენებზე.

**12 აპრილს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჩატარდა ღონისძიება „ეთნოლოგიის ინსტიტუტის დღე“.

**17 აპრილს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა, თბილისში იუნუს ემრეს სახელობის თურქული კულტურის ცენტრმა, ხელნაწერთა ეროვნულმა ცენტრმა, კავკასიისა და აღმოსავლეთის კვლევის ცენტრმა და ჯეოსელმა გამართეს თურქოლოგიის, პროფესორ ნოდარ შენგელიას საიუბილეო საღამო.

**25 აპრილს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გაიმართა გაზეთ „თბილისის უნივერსიტეტის“ 85 წლის-თავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო საღამო.

**15 მაისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტში ქართულ-ბერძნული საგანმანათლებლო ფესტივალის, „ოქროს სანმისის“ ფარგლებში გაიმართა საზეიმო დაჯილდოების ცერემონია.

**17 ივლისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის გერმანული ფილოლოგიის დეპარტამენტმა გამართა პროფესორ თამილა სესიაშვილის მოღვაწეობის 50 წლისთავისადმი მიძღვნილი საღამო.

**31 ოქტომბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში გაიმართა მერაბ კოკოჩაშვილის ფილმის „ქართველი მამლუქები ეგვიპტეში“ ჩვენება.

**12 დეკემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა გამართა აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის 125 წლისთავისადმი მიძღვნილი ღონისძიებანი: შალვა ნუცუბიძის ძეგლის გვირგვინებით შემკობა, პარაკლისის გადახდა და აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის 125 წლისთავისადმი მიძღვნილი გამოფენის გახსნა.

**20 დეკემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თეორიული და გამოყენებითი ენათმეცნიერების ინსტიტუტის სამეცნიერო ცენტრმა „ენა, ლოგიკა, მეტყველება“ წარმოადგინა კრეტაზე ექსპედიციის ანგარიში.

## პრეზენტაციები

**8 თებერვალს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის მსოფლიო ისტორიის ინსტიტუტში გაიმართა „ახალგაზრდა ისტორიკოსთა შრომების“ II ტომის პრეზენტაცია.

**21 თებერვალს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე გაიმართა

ნინო პოპიაშვილის წიგნის „ქალი ავტორი ევროპულ ლიტერატურაში“ პრეზენტაცია.

**28 მარტს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტში გაიმართა წიგნის „დემოკრატიული ტენდენციები: ანტიკური სამყარო და საქართველო“ პრეზენტაცია.

**27 მაისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტმა გამართა საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის 95-ე წლისადმი მიძღვნილი წიგნის „დამოუკიდებლობის 1028 დღე“ პრეზენტაცია.

**25 ივნისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა, თბილისში იუნუს ემრეს სახელობის თურქული კულტურის ცენტრმა და კავკასიისა და აღმოსავლეთის ცენტრმა გამართა პროფესორ გიული ალასანიას წიგნის „ქათიბ ჩელების ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ“ პრეზენტაცია.

**30 სექტემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თარგმანისა და ლიტერატურული ურთიერთობების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტში ჩატარდა სამაგისტრო პროგრამის „თარგმანის თეორია და მთარგმნელობითი პრაქტიკა“ კურსდამთავრებულების მიერ მთარგმნელის ფიცის დადების ცერემონიალი.

**30 სექტემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თარგმანისა და ლიტერატურული ურთიერთობების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტში ჩატარდა ჯემალ აჯიაშვილის სახელობის I ლიტერატურულ კონკურსში „წლის საუკეთესო პოეტური თარგმანი“ გამარჯვებულთა დაჯილდოება.

**23 ოქტომბერის** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის შექსპირის შემოქმედების შემსწავლელმა ცენტრმა გამართა წიგნის „შექსპირის სამყარო“ პრეზენტაცია.

**27 ნოემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კულტურის კვლევათა ინსტიტუტმა გამართა ბოლო წლებში განეული მუშაობის პრეზენტაცია.

**3 დეკემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტზე გაიმართა თედო უთურგაიძის წიგნის „ქართული ენის ისტორიული გრამატიკის მორფოლოგიური და მორფოსინტაქსური ასპექტები“ პრეზენტაცია.

### გამოფენები

**10-31 მაისს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა, რუსთაველის თეატრმა, ხელოვნების ცენტრმა „რუბიკონმა“ და თსუ-ს საკვირაო ლიტერატურულმა კლუბმა მოაწყვეს გამოფენა „ოთხი დღე სტურუას შექსპირის სამყაროში“; გაიმართა ვიდეორგვინებები: „რიჩარდ III“, „ჰამლეტი“, „შობის მეთორმეტე ღამე“.

**30 სექტემბერს** ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თარგმანისა და ლიტერატურული ურთიერთობების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტმა თსუ პირველი კორპუსის ფოიეში მოაწყო მთარგმნელის საერთაშორისო დღესთან დაკავშირებული ფოტოგამოფენა „XIX საუკუნის ქართველი მთარგმნელი ქალები“.

**გამომცემლობის რედაქტორები:** ცირა ჯიშკარიანი  
ნანა კაჭაბავა  
**გარეკანის დიზაინი** თინათინ ჩირინაშვილი  
**კომპიუტერული უზრუნველყოფა** ნინო ვაჩეიშვილი

**TSU Press Editors:** Tsira Jishkariani  
Nana Katchabava

**Cover Designer** Tinatin Chirinashvili

**Compositor** Nino Vacheishvili

0179, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14  
14, Ilia Tshavtchavadze Ave., Tbilisi 0179  
Tel: 995(32) 2 25 14 32  
[www.press.tsu.ge](http://www.press.tsu.ge)