

**ჰუმანიტარული კვლევები**

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

**STUDIES IN THE HUMANITIES**

**Annual**

**III**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის  
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

## ჰუმანიტარული კვლევები

ნელინდელი

III



უნივერსიტეტის  
გამომცემლობა

UDC(უაკ)050.8(479.22)

ჰ-952

**სარედაქციო საბჭო:** ზაზა ალექსიძე, ვინფრიდ ბოედერი (გერმანია), დევიდ ბრაუნდი (დიდი ბრიტანეთი), იოსტ გიპერტი (გერმანია), რისმაგ გორდეზიანი, რუსუდან ენუქიძე, დარეჯან თვალთვაძე, ენტონი ისტმონდი (დიდი ბრიტანეთი), მარიამ ლორთქიფანიძე, ჰიროტაკე მადეა (იაპონია), ირინე მელიქიშვილი, დამანა მელიქიშვილი, ირმა რატიანი, აპოლონ სილაგაძე, ბერნარ უტიე (საფრანგეთი), აკაკი ყულიჯანიშვილი, მზექალა შანიძე, კარლ შმიდტი (დიდი ბრიტანეთი), ქეთევან ჭკუასელი, ელგუჯა ხინთიბიძე, გორა ჯაფარიძე.

**სარედაქციო კოლეგია:** ზაზა სხირტლაძე (რედაქტორი), გიული შაბაშვილი (პასუხისმგებელი მდივანი), დარეჯან გარდავაძე, არიანე ჭანტურია, რამაზ ქილაია.

**EDITORIAL COUNCIL:** Zaza Aleksidze, Vinfried Boeder (Germany), David Braund (Great Britain), Ketevan Chkuaseli, Antony Eastmond (Great Britain), Rusudan Enukidze, Jost Gippert (Germany), Rismag Gordeziani, Gotcha Djaparidze, Elguja Khintibidze, Akaki Kulidjanishvili, Mariam Lortkipanidze, Hirotake Maeda (Japan), Irine Melikishvili, Damana Melikishvili, Irma Ratiani, Mzekala Shanidze, Carl Schmidt (Great Britain), Apolon Silagadze, Darejan Tvaltvadze, Bernard Outtier (France).

**EDITORIAL BOARD:** Zaza Skhirtladze (Editor), Giuli Shabashvili (Executive Secretary), Arrian Chanturia, Ramaz Chilaia, Darejan Gardavadze.

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2014

ISSN 1987-894X

## შინაარსი

### ფილოსოფია

#### ლელა ალექსიძე

მე და სხვა: იოანე პეტრინი ნეოპლატონური ტრადიციის კონტექსტში

11

### ისტორია

#### გიორგი ჭეიშვილი

კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

33

#### ზაალ გოგენია

სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან. 1936 წელი

54

#### ნანი გელოვანი

ქალი და ისლამური განათლება X-XV საუკუნეებში არაბული ბიოგრაფიული ლიტერატურის მიხედვით

78

#### კონსტანტინე ფერაძე

ალჟირის ქართველი გამგებლის, ჰასან ფაშას, და ამერიკის პირველი პრეზიდენტის, ჯორჯ ვაშინგტონის, მიმოწერის შესახებ

95

### ფილოლოგია

#### ნანა ლოლაძე

მდებარეობის აღმნიშვნელ ზმნები ქართულში. სემანტიკური ანალიზი

117

#### რუსუდან ზეჯალაშვილი

ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

126

<b>ნათია ფონიავა</b>	
CVC სტრუქტურის ზმნური ძირები აფხაზურ-აბაზურ ენებში	146
<b>მაგდა მჭედლიძე</b>	
„ვითარ მთებად ღმრთისად და მთებად საუკუნოდ“. იოანე პეტრინი დავით წინასწარმეტყველთან პლატონის თანხმობის შესახებ	168
<b>ნესტან სულავა</b>	
საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინები ჰიმნოგრაფიაში. ცნობა//ცნობიერება, გონება//გონიერება	187
<b>ხელოვნებათმცოდნეობა</b>	
<b>ნელი ჩაკვეტაძე</b>	
საფარის მონასტრის რელიეფი	207
<b>პუბლიკაცია</b>	
<b>ზაზა ალექსიძე</b>	
რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI საუკუნის ბოლო მეოთხედში. იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე	225
<b>ქრონიკა – 2012</b>	267

## Contents

### Philosophy

#### Lela Alexidze

- Self and Other: Ioane Petritsi in the Context of Neoplatonic Tradition* 11

### History

#### Giorgi Tcheishvili

- The Church and Political Geography of the Kari (Kars) Region 33

#### Zaal Gogenia

- An Extract from the History of Establishing Diplomatic Relations between the USSR and Spain. 1936 54

#### Nani Gelovani

- Woman and Islamic Education in X-XV Centuries According to the Examples of Arabic Biographical Literature 78

#### Konstantine Peradze

- The Correspondence between Hassan Pasha, the Georgian Governor of Algiers, and George Washington, the First President of America 95

### Philology

#### Nana Loladze

- Verbs Indicating Location in Georgian. Semantic Analysis 117

#### Rusudan Zekalashvili

- Towards the History and Orthography of the Verb Akhlavs in the Georgian Language 126

<b>Natia Poniava</b>	
Verb Stems with CVC Structure in the Abkhazian and Abaza Languages	146
<b>Magda Mtchedlidze</b>	
“As the mountains of God and the eternal mountains”. Ioane Petritsi’s reasoning on the agreement of Plato with David the Prophet	168
<b>Nestan Sulava</b>	
Theological and Philosophical Terms in Hymnography. Reference // Consciousness, Mind // Wisdom	187
<b>Art Criticism</b>	
<b>Neli Chakvetatze</b>	
The Relief of Sapara Monastery	207
<b>Publication</b>	
<b>Zaza Aleksidze</b>	
Religious Situation in the Caucasus in the Last Quarter of the Sixth Century. The Epistle of John of Jerusalem	225
<b>Main Events – 2012</b>	267



ფილოსოფია



## ლელა ალექსიძე

### მე და სხვა: იოანე პეტრიწი ნეოპლატონური ტრადიციის კონტექსტში

მე-სა და სხვის ურთიერთმიმართების თემა ევროპული აზროვნების ყურადღებას ანტიკურობიდან დღემდე იპყრობს. ამ მიმართების არსებობა (როგორც არ უნდა იყოს მისი გაგება) რეალობაა, რომლიდანაც ადამიანი ვერასდროს გამოვა. ფაქტია, რომ მაშინაც, როცა სხვისგან ან სხვაობისგან სრული განთავისუფლება და საკუთარ თავზე, ჩვენს თვით-ობაზე კონცენტრაცია გვინდა, ამ დროსაც კი ვართ ურთიერთობის გარკვევის გზაზე ჩვენს თვითობასა და სხვას შორის, სულერთია, ვგულისხმობთ ამ სხვაში ჩვენს „გარეთ“ არსებულ სხვას (ან სხვებს) თუ საკუთარ თავს როგორც სხვას, რომლის ძიება და პოვნა უკვე საკუთარ თავსა და საკუთარ-თავს-როგორც-სხვას შორის მიმართების და მათი იგივეობის პრობლემის წინაშე გვაყენებს. ეს საკუთარი თავის იგივე-და გაგებას გულისხმობს და მისი, მათი თუ სულაც ჩემი ან ჩვენი იგივეობის შესახებ კითხვებსაც ბადებს.

ამ სტატიაში ჩემი მიზანია, საკუთარ თავს (მას შეიძლება მე-ც ვუნოდოთ) და სხვას შორის მიმართებებში გარკვევა ნეოპლატონური ტრადიციის ერთ გარკვეულ ფილოსოფიურ კონტექსტში და „მონაკვეთში“. „გარკვეულ ფილოსოფიურ კონტექსტში“ ვგულისხმობ მე-სა და სხვის მიმართებას ინტელიგიბილურ ანუ გონით, გონისეულ (ნოეტურ) უსხეულო სფეროსთან, რომელსაც ანტიკური ნეოპლატონიზმი „ღვთაებრივსაც“ უწოდებდა. ნეოპლატონიკოსებისთვის (განსაკუთრებით გვიანდელ სტადიაში, პორფირიოსის შემდეგ) ეს არ არის უზენაესი ღმერთი ანუ ერთი, არამედ უფრო შემდეგი ჰიპოსტასის – გონების სფეროა, მაგრამ, ამავე დროს, ის „სამყაროა“, რომელშიც „შეღწევის“ ან რომელთან მიახლოების მაინც პრეტენზია შეიძლება და კიდევ უნდა ჰქონდეს მოაზროვნე ადამიანს, ფილო-სოფოსს, თუკი მას მიაჩნია, რომ ის, როგორც ადამიანი, ღმერთის ხატია ან/და მისი მსგავსია (იქნება ეს ანტიკურ-პლატონური თუ ბიბლიურ-ქრისტიანული გაგებით ინტერპრეტირებული). ამასთანავე, ინტელიგიბილური სფერო ის სფეროა, რომელთან ჩვენი „მი-

ახლოებაც“, საზოგადოდ ნეოპლატონიკოსებისთვის (მათ შორის აზრთა სხვადასხვაობის მიუხედავად) წარმოადგენდა ყველაზე „ახლო წერტილს“ უზენაეს ღმერთთან ადამიანის კავშირისთვის, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თვითონ ადამიანისთვის მისი სრულყოფისა და თვითსრულყოფის უმაღლეს საფეხურს. რაც შეეხება ჩემს ნათქვამს ნეოპლატონიზმის ერთი გარკვეული „მონაკვეთის“ შესახებ, აქ ვგულისხმობ პლოტინის, პორფირიოსისა და პეტრინის (მასთან ერთად კი პროკლეც მოიაზრება) მიერ გააზრებულ თვითობისა და სხვის ურთიერთმიმართებისა და ინტელიგიბულურთან მათი მიმართების თემებს. ამასთანავე, აღვნიშნავთ, რომ ნეოპლატონიზმში (პლოტინიდან პროკლემდე და პეტრინთანაც) თვითობა, მე-ობა გაიგება როგორც „ერთი ჩვენში“ ანუ ჩვენი სულისმიერი ერთიანობა და კონცენტრაცია სულის „უმაღლეს“, „საუკეთესო“ ასპექტზე – გონებაზე. მაშ, ჯერ ვნახოთ, რა პრობლემების წინაშე გვაყენებს ეს „ერთი ჩვენში“ და მისი მიმართება უმაღლეს ერთთან იოანე პეტრინის ფილოსოფიაში, შემდეგ კი, უკვე პლოტინისა და პორფირიოსის მოშველიებით, შევხვით მე-სა და სხვის მიმართებას ინტელიგიბულურ სფეროსთან მათი კავშირის კუთხით.

პეტრინის კომენტარის ერთ-ერთი უმთავრესი თემა (ისევე როგორც ნეოპლატონიზმისა საერთოდ) არის, ერთი მხრივ, ტრანსცენდენტური ერთი, ხოლო მეორე მხრივ – სხვა ყველაფრის – არსთა თუ მყოფთა და საკუთრივ ჩვენი ერთობა (და არ-არსის ანუ მატერიის ერთობაც, ოღონდ მას აქ არ ვეხებით). ყველაფერში გარკვეული ერთიანობის არსებობა შედეგია ტრანსცენდენტური ერთის ყველგან თუ ყველაფერში მყოფობისა და, ამასთანავე, საფუძველია არსთა/მყოფთა უკუქცევისა მათ მიზეზებთან, რაც, ირიბად, გულისხმობს მათ არსებისეულ კავშირს უმაღლეს ერთთან (თუ როგორ გაიგება ეს კავშირი, ცალკე თემაა; ის დიდწილად განისაზღვრება „ჩვენს შორისი ერთის“ გაგებით).

საკითხები, რომლებიც ამ ონტოლოგიურ-ექსისტენციალურ თემას განსაზღვრავს, ძირითადად შემდეგია (ისინი ერთმანეთთან არის დაკავშირებული და, მეტ-ნაკლებად, ერთმანეთში ამოიკითხება):

1. ხედავს თუ არა პეტრინი პრინციპულ განსხვავებას ორ ცნებას შორის: „ერთი მყოფებში“ და „ერთი ჩვენში“?

2. გულისხმობს თუ არა ცნება „ერთი ჩვენში“ ან „ერთი სულებში“ ერთთან ერთობის ერთგვარ პიროვნულ გამოცდილებას? ვკარგავთ თუ არა ჩვენს პიროვნულობას / ინდივიდუალობას / თვითობას ერთთან ერ-

მე და სხვა: იოანე პეტრინი ნეოპლატონური ტრადიციის კონტექსტში

თობისკენ აღმავალი გზის უმაღლეს ნერტილში? რა ემართება ჩვენს ინდივიდუალობას ამ გზის დასაწყისში ან შუაში?

3. რა სახის სულიერი ვარჯიშები ან რა ტიპის სიქველევები არის აუცილებელი, პეტრინის აზრით, ჩვენში ერთობის მისაღწევად?

4. მიაჩნია თუ არა პეტრინს „ერთი ჩვენში“ ჩვენს ქვეშეშე „მე“-დ? ან როგორი შეიძლება იყოს, მისი აზრით, მიმართება „მე“-სა და „სხვა“-ს შორის?

5. გულისხმობს თუ არა პეტრინისთვის ჩვენში ერთობა ერთგვარად ადამიანურ თავისუფლებას? როგორია მიმართება ჩვენს თავისუფლებასა და საღმრთო განგებას შორის?

6. იყო თუ არა პეტრინი ადამიანის სულის გონით არსთან და, მეტიც, ერთთან მისი კავშირის გაგებაში უფრო პლოტინის თუ უფრო პროკლეს „მხარეზე“? ჩამოდის თუ არა სული, პეტრინის აზრით, ამ სამყაროში მთლიანად, თუ მისი რაღაც „ნაწილი“ მარადიულად რჩება გონებასთან კავშირში?

7. როგორი სახის „ერთობა“ არის შესაძლებელი ადამიანისათვის ტრანსცენდენტურ ერთთან?

მოკლე მსჯელობის სახით, შევეცდებით ვუპასუხოთ ზემოთ ფორმულირებულ შვიდ შეკითხვას.

(1) მიუხედავად იმისა, რომ პეტრინი პირდაპირ არ საუბრობს განსხვავებაზე „ერთს მყოფებში“ (ანუ ნებისმიერ არსში) და „ერთს ჩვენში“ (ანუ ადამიანში) შორის, ჩვენ შეგვიძლია ის ამოვიკითხოთ მის კომენტარში: ჯერ ერთი, ერთი განსხვავებულია სხვადასხვა არსში იმიტომ, რომ მათი არსებაა განსხვავებული;<sup>1</sup> მეორეც, იმიტომ რომ ჩვენ გაგვაჩნია სული, რომელიც არის უსხეულო არსება, საკუთარ თავთან დაბრუნების უნარის მქონე; მესამეც, ჩვენ გვაქვს რაციონალური სული, რომელსაც შეუძლია გააკონტროლოს ჩვენი დაბრუნების „პროცესი“ ჩვენში ერთთან და შეგნებულადაც ხელი შეუწყოს მას. ამგვარად, საკუთარ თავთან

---

<sup>1</sup> იოანე პეტრინის *შრომები*. ტ. II, *განმარტებაი პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის*. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა (თბილისი, 1937). შემდგომი დამონებებისას: პეტრინი, II, გვ. ..., თავი... აქ: პეტრინი, II, გვ. 49, თავი 15.

ანუ საკუთარი თავის მიზეზთან უკუქცევის ფორმასა და უნარს შეუძლია გარკვეულწილად ხელი შეუწყოს ჩვენში ერთის პოტენციური („ძალის“) მდგომარეობიდან აქტიურში („მოქმედებაში“) გადასვლას. ვფიქრობ, სწორედ უკუქცევის პროცესი და შედეგი ცხადს ხდის განსხვავებას იმ ერთებს შორის, რომლებიც არის სხვადასხვა არსებსა და ადამიანებში.

(2) საკუთარ ერთთან ანუ ჩვენს მიზეზთან უკუქცევის / უკუდაბრუნების პირველი საფეხური მოითხოვს თვითიდენტურობის სრულ შენარჩუნებას ანუ ჩვენს კონცენტრაციას „ერთზე ჩვენში“, ხოლო როდესაც მომდევნო საფეხური ერთგვარად იდენტურობის დაკარგვას ნიშნავს: ამ საფეხურზე ჩვენ ჩვენში არსებული ერთით უფრო ვუახლოვდებით უმაღლეს ერთს. მაგრამ თუ შევეცდებით უმაღლესი ერთისკენ სვლას ჩვენი იდენტურობის შენარჩუნების გარეშე, ჩვენში ერთზე – ჩვენს თვითობაზე კონცენტრაციის გარეშე, არაფერი გამოგვივა.

(3) სულიერ ვარჯიშებზე და პლატონური ფილოსოფიისთვის ტრადიციულ სიქველევებზე პეტრინი სპეციალურად არ საუბრობს, მაგრამ მისი შეხედულება შეიძლება ამოვიკითხოთ მის შრომაში. პასუხი შეიძლება ასე ჩამოვაცალიბოთ: მიზნის მისაღწევად კაცმა უნდა იცხოვროს ისე, როგორც პროკლე ცხოვრობდა (იგულისხმება მისი ბავშვობა, ყრმობა და ზრდასრული პერიოდი): თავისუფალი იყოს ვნებებისგან, არ აინტერესებდეს ჩვეულებრივი ახალგაზრდული გართობები, ისწავლოს საგნები (პეტრინი, მეტ-ნაკლებად, ტრივიუმ-კვადრივიუმის დისციპლინებსაც ჩამოთვლის); დაეუფლოს სხვადასხვა მეცნიერებებს (ფიზიკა, მათემატიკა, თეოლოგია), რომლებიც სინამდვილის ონტოლოგიურ „დაყოფას“ შეესაბამება;<sup>2</sup> გაიწვინოს პრაქტიკულ და თეორიულ ფილოსოფიაში,<sup>3</sup> შემდეგ კის წმინდა არა-მატერიალურ მჭვრეტელობაში („ხედვაში“) უზენაესი, ტრანსცენდენტური ერთის შესახებ თეორიის გააზრებამდე (ასეთია პეტრინის მიერ პროკლეს შეფასება შესავალში); გადავიდეს, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, დისკურსიული აზროვნების („დიანოია“, „მიდმოგონება“) დონიდან გონითი აზროვნების დონეზე („ნოესის“, „გაგონება“). ამ დროს სული გაითავისებს შემეცნების საგანს და საკუთარი გვარისად აქცევს მას,<sup>4</sup> იქამდე, ვიდრე აღარ იქნება (რამდენადაც ეს ადამიანისთ-

<sup>2</sup> პეტრინი, II, გვ. 24, თავი 3.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 224, ბოლოსიტყვა.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 7.

მე და სხვა: იოანე პეტრინი ნეოპლატონური ტრადიციის კონტექსტში

ვის არის შესაძლებელი განსხვავება შემეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის. ეს გულისხმობს, აგრეთვე, გადასვლას პასიური გონებიდან აქტიურზე.<sup>5</sup>

(4) პეტრინისათვის ერთი ჩვენში მართლაც არის ჩვენი ქეშმარიტი „მე“ და „თვითობა“. ამასთან დაკავშირებით წარმოიქმნება უამრავი კითხვა, რომლებიც თვით-სა და სხვა-ს შორის მიმართებას ასახავენ. მათ შესახებ მსჯელობა ცალკე კვლევის საგანია. ქვემოთ ამ თემას კიდევ შევხებით.

(5) ჩვენში ერთობა პეტრინისთვის ნამდვილად გულისხმობს ერთგვარად ადამიანურ თავისუფლებას, რადგან რაც მეტად ვართ ერთნი ჩვენს თავში, მით უფრო ვართ თავისუფალი ცვლილებებისგან, და, ამგვარად, ბუნების აუცილებლობისგან. ერთიანობა ჩვენში გულისხმობს სი-ახლოვეს გონით – არა-სხეულებრივ სამყაროსთან, ანუ იმ სფეროსთან, სადაც ღვთაებრივი განგება უფრო სრულყოფილად მიუფებს, ვიდრე ეს შესაძლებელია ამქვეყნად, სხეულებრივ სამყაროში, სადაც ბედისწერა და შემთხვევითობა სუფევს.

(6) პეტრინი, როგორც ჩანს, იზიარებდა პროკლეს შეხედულებას სულების სრული ჩამოსვლის შესახებ სხეულებრივ სამყაროში. პლოტინისგან განსხვავებით, მას არ მიაჩნდა, რომ ადამიანური სულის რა-ღაც ნაწილი ყოველთვის რჩება გონით კოსმოსში. ამას მიაწინებს მისი კომენტარის ბოლო თავები.<sup>6</sup>

(7) უზენაეს ერთთან პირდაპირი კავშირი გამორიცხულია ინდივიდუალური სულისთვის, რამდენადაც ერთი საფეხურით უფრო მეტად მაღალ ონტოლოგიურ დონეებთან კავშირი მხოლოდ შუალედური საფეხურებით ხორციელდება. რაც მეტია შუალედური საფეხური, მით უფრო შორს არის შედეგი მიზნისგან. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ინდივიდუალური სული, პეტრინის აზრით, როგორც ჩანს, მთლიანად ჩამოდის და მისი

<sup>5</sup> პეტრინი, II, გვ. 8-9, თავი 1; შდრ. იქვე, გვ. 53, თავი 17.

<sup>6</sup> იხ. აგრეთვე ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრინი და ანტიკური ფილოსოფია* (თბილისი, 2008), გვ. 113-116. სულის პრობლემის დეტალური კვლევისთვის პეტრინთან იხ. L. Gigineishvili, *Soul in Ioane Petritsi's Ontology. Orientalia Christiana Periodica* 1 (2000), p. 119-145; L. Gigineishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, Gorgias Press (Piscataway, New Jersey, 2007), p. 177-214.

არცერთი „ნანილი“ არ რჩება გონით სამყაროში, ამიტომ შეუძლებელია ადამიანისთვის (ყოველ შემთხვევაში, სანამ ის „დაკავშირებული“ სხეულთან) სრულყოფილი კავშირი უმაღლეს პრინციპთან, თუმცა გონის-მიერი, მჭვრეტელობითი ცხოვრებით და ჩვენში ერთზე კონცენტრაციით შეგვიძლია მეტ-ნაკლებად განვთავისუფლდეთ სხეულებრივი შეზღუდულობისგან და დავუახლოვდეთ უნივერსალურ გონებას. მიუხედავად უშალესი ერთის სრული ტრანსცენდენტობისა და სწორედ ამის გამო ჩვენ არ ვკარგავთ სურვილს მისკენ ზესწრაფვისა, რაც ჩვენს საკუთარ ერთზე კონცენტრაციით ხორციელდება.<sup>7</sup>

ახლა უფრო დანვრილებით მივუბრუნდეთ ჩვენს ძირითად თემას: მე-სა და სხვის ურთიერთმიმართებას და ინტელიგიბილურთან მათ კავშირს. ეს ჩვენ მიერ ზემოთ პეტრინის ფილოსოფიის განხილვისას დასახელებული მეოთხე პუნქტის გაშლაც არის.

ვფიქრობ, ცხადია, რომ პეტრინისთვის „ერთი ჩვენში“ არის ჩვენი ნამდვილი თვით-ობა ანუ ნამდვილი „მე“. ეს ერთი არის, პეტრინისავე განმარტებით, ჩვენი „გვარი“ (ფორმა, „ეიდოსი“) და არსება. მისი სათავე ე.წ. „ნამდვილ-მყოფშია“, რომელიც უპირველეს ინტელიგიბილურ კოსმოსს წარმოადგენს და საკუთარ თავში სივრცისა და დროის მიღმა მოიცავს ყველა არსის ფორმას. პეტრინის განმარტებით, „ჩვენში ერთის“ სათავე არა მხოლოდ ნამდვილ-მყოფშია, არამედ, *ჰენადებშიც*,<sup>8</sup> ანუ ღვთაებრივ ერთ-ებშიც,<sup>8</sup> რომლებიც, ნეოპლატონური იერარქიის თანახმად, ონტოლოგიურად (ოლონდ, რა თქმა უნდა, არა დროში: დროზე საუბარი უსხეულო სფეროში საერთოდ არ არის) წინ უსწრებენ ნამდვილ-მყოფს ანუ გონებას.

ეს რაც შეეხება „ჩვენში ერთს“. მაგრამ რას წარმოადგენს სხვა-ობა ჩვენში და ჩვენ შორის?

---

<sup>7</sup> პეტრინის ფილოსოფიაში პრობლემა „ერთი ჩვენში“ იყო მადრიდის კონფერენციაზე ჩემი მოხსენების თემა (მოხსენების სათაური: *“One in the Beings’ and ‘One within Us’”: Basis of the Union with the One in Petritsi’s Interpretation of Proclus’ “Elements”*. გამოქვეყნდა თეზისები კრებულში: J. Zamora, J. Finamore ed., *The Eighth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*. Madrid – Miraflores de la Sierra, June 17-20, 2010 (Madrid, 2010), p. 24-25.

<sup>8</sup> პეტრინი, II, თ. 154, გვ. 178, თ. 155-158.



საქმე ის არის, რომ თვით-ობის მიღებით ნამდვილ-მყოფისგან და ჰენადებისგან (რაც მრავალი შუალედური საფეხურების და გვარ-სახეობითი გავლის გზით, და არა უშუალოდ, ხდება), ჩვენ მათგან სწორედ ჩვენი თვითობის ანუ მე-ობის შექმნით ვხდებით სხვები სხვების მიმართ – მათ მიმართ, ვისაც ასევე აქვს ამ უმაღლესი პრინციპებისგან ინდივიდუალური თვითობა შექმნილი (ხოლო ის ყველა არსს აქვს მიღებული, ანუ იმას, რასაც გააჩნია ფორმა, გვარი ანუ „ეიდოსი“). ამგვარად, ყველა არსი იძენს „თვითებებს“ ჰენადებისა და ნამდვილ-მყოფისგან (ანუ პირველი არსისგან).<sup>9</sup> შუალედური საფეხურების მეშვეობით ეს ზენა პრინციპები „მისთესენ“ თავისი თვითებების ნათელს უკანასკნელ არსებამდე.<sup>10</sup> თავისთავად, ჰენადები ზე-არსნი არიან და მათი თვითებების „გაგება“ მხოლოდ შედეგებში შეიძლება.<sup>11</sup>

ვფიქრობ, პეტრინთან ძირითადად ორი ტიპის სხვა-ობასთან გვაქვს საქმე: ერთი უფრო, ასე ვთქვათ, „ჰორიზონტალურია“; ეს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო „პოზიტიური“ სხვა-ობაა. მისი მიზეზია, მაგალითად, სხვა-ობები გონებას, სულს, უნივერსალურ ბუნებას შორის, მათში არსებული ყველა ქვე-სახეობებით. მართალია, ასეთ „ჰორიზონტალურ“ სხვა-ობაშიც არსებობს გარკვეული იერარქია, იმისდა მიხედვით, რომელი სანყისი არის უფრო „ახლოს“ უზენაეს ერთთან, მაგრამ მაინც, ვერ ვიტყვით, რომ რომელიმე მათგანი „უკეთესია“ სხვაზე (მაგალითად, „გონება უკეთესია სულზე“), რადგან ყველა ისინი, თანაბრად თავისთავში სრულყოფილნი, თვითმარნი არიან და აუცილებელნიც უნივერსალური – ზე-კოსმიური თუ კოსმიური წესრიგისთვის. ამიტომაც მიაჩნია პეტრინს, რომ არა-სხეულებრივ არსში „ვნება“ (ანუ „აფექცია“, ზემოქმედების დათმენა არასხეულებრივი გაგებით) პოზიტიური რამ არის, რადგან ის იმას ნიშნავს, რომ თითოეული არსი (მაგალითად, გონება ან სული) „იძენს“ საკუთარ არსებას.<sup>12</sup> ამგვარად, არსი იძენს თავის თვითობას და ამ თვითობითვე ხდება სხვა სხვა არსებთან მიმართებაში. ამდენად, სხვაობა (უფრო ზუსტად, სხვის მიმართ „სხვად-ყოფნა“) არ ქმნის პრობლემას

<sup>9</sup> პეტრინი, II, გვ. 170, თ. 138.

<sup>10</sup> იქვე, გვ. გვ. 171, თ. 141; გვ. 174, თ. 146.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 182, თ. 162.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 86, თ. 35.

გონით ანუ ინტელიგიბილურ (არა-სხეულებრივ, ზე-სხეულებრივ) სფეროში: სხვადასხვა „გვარები“ („ეიდოსები“) თანაარსებობენ გონით კოსმოსში<sup>13</sup> და სულშიც სხვადასხვა თვისებები თანაარსებობენ ერთმანეთთან შერევისა და ურთიერთდაპირისპირების გარეშე.<sup>14</sup> ამგვარად, ღვთაებრივ ნათელში (ანუ უსხეულო, ინტელიგიბილურ სამყაროში) ქრება ის, რაც აქ დაპირისპირებული სახით წარმოგვიჩნდება;<sup>15</sup> სხვა-ობა, რომელიც აქ ოპოზიციად, დაპირისპირებად ვლინდება, არ ქმნის კონფლიქტს გონით სამყაროში.<sup>16</sup>

სხვა-ობა გვაქვს სხეულოვან საგანთა გვარშიც, რომელიც თავისებურად „უბაძავს“ გონით გვარს, რადგან ის შეიცავს შესაძლებლობისა და სინამდვილის („ძალისა“ და „მოქმედების“, „დინამისისა“ და „ენერჯიას“) სხვადასხვაგვარობას. აქაც, ისევე როგორც გონით კოსმოსში, გვართა სხვადასხვაობა გვაქვს, რადგან ერთ გვარს ახასიათებს სხვის ნაკლებობა და პირიქით.<sup>17</sup>

სხვა-ობა და, შესაბამისად, იერარქია არის პირველმიზეზებშიც. ეს არის ძირითადი ნეოპლატონური ტრიადა: არსი, სიცოცხლე, გონება.<sup>18</sup> ეს იმ სახის სხვა-ობა და იერარქიაა, რომელიც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ერთ წერტილში და, ფაქტობრივად, ერთ დონეზეა კონცენტრირებული. ამასთანავე ის, ჩემი აზრით, არის მიზეზი პეტრინთან ვერტიკალური იერარქიისაც, და აქ უკვე იცვლება ღირებულებები: ისინი, ვისაც აქვს გონება, „უნჯობენს“ არიან იმათთან შედარებით, ვისაც აქვს სიცოცხლე, მაგრამ მოკლებულია გონებას და ა.შ.

ახლა შევეხოთ სხვა ტიპის სხვა-ობას: ის უფრო იერარქიულია (უფრო „ვერტიკალურია“), ვიდრე პირველი. მისი არსი ცხადი ხდება მიზეზსა და შედეგზე დაკვირვებიდან. მიზეზი სჯობს შედეგს – ასეთი საერთო ნეოპლატონური შეხედულება, რომელსაც პეტრინიც იზიარებს.<sup>19</sup> მიზეზსა

---

<sup>13</sup> პეტრინი, II, გვ. 112, თ. 51.

<sup>14</sup> იქვე, გვ. 74, თ. 27.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 173, თ. 144.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 79, თ. 29.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 125, თ. 56.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 148, თ. 101.

<sup>19</sup> გამონაკლისი, როგორც ჩანს, ლოგოსისა და მამალმერთის მიმართებაა, იხ. თ. 29 და ბოლოსიტყვა, მაგრამ ამ თემებს აქ არ ვეხებით. მოცემულ

და შედეგს შორის არის არა-მსგავსებაც („უმსგავსობა“). ამასთანავე, უსხეულო არსებში სჭარბობს მსგავსება, სხეულოვნებში კი უფრო „უმსგავსობაა“. ამიტომ უსხეულო არსები უფრო მეტად არიან უმაღლესი ერთის ხატები, ანუ „მსგავსებანი“<sup>20</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ, საზოგადოდ, შედეგი ჰგავს მიზეზს, მატერიის „ჩარევა“ სხეულოვანთა დონეზე ამ მსგავსებას ნაკლებად ცხადს ხდის.<sup>21</sup> მიზეზი საკუთარი თვითობიდან ანუ საკუთარი თვითიდენტურობიდან წარმოქმნის შედეგს; თავისი თავიდან როგორც მოდელიდან („პარადეიგმიდან“) ის წარმოქმნის შედეგს როგორც საკუთარ მეორე „თვით-ობას“ და ხატს ანუ მსგავსებას.<sup>22</sup> ერთი მხრივ, მიზეზი და შედეგი არ არიან მთლიანად „ჩამოჭრილნი“ ერთმანეთისგან: ასე რომ ყოფილიყო, მათ შორის არავითარი მიმართება არ იქნებოდა; მეორე მხრივ, მიზეზი და შედეგი რომ ერთმანეთის იგივეობრივი ყოფილიყო, მაშინ წარმოქმნა და არსთა წყობა სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა. ამგვარად, მიზეზი და შედეგი ერთმანეთის მსგავსი არის და ურთიერთგანსხვავებულიც.<sup>23</sup> შედეგი უნდა იყოს მიზეზში, მისგან „გამოდიოდეს“ და გან-სხვა-ვებული ხდებოდეს.<sup>24</sup> შედეგი რჩება მიზეზში, მაგრამ ის შედეგია და ამიტომ ის არის სხვა; ის განსხვავდება მიზეზისგან, იმიტომ რომ მთლიანად მისი მსგავსი არ არის.<sup>25</sup> წარმოქმ-

---

საკითხთან დაკავშირებით ჩემი შეხედულებისთვის, შესაბამისი ლიტერატურის მითითებით, იხ. L. Alexidze, „Bild Gottes“ in den Kommentaren des Ioane Petrizi zur „Elementatio theologica“ des Proklos. *Stimme der Orthodoxie (Festschrift für Fairy von Lilienfeld)* 3 (1997), S. 131-132; L. Alexidze, Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi. Th. Kobusch, M. Erler (Hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13. –17. März 2001 in Würzburg* (Leipzig-München, 2002), S. 429-452; ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*, გვ. 283-285.

<sup>20</sup> პეტრიწი, II, გვ. 79, თ. 29.

<sup>21</sup> იქვე, გვ. 88, თ. 35.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 71, თ. 26.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 75, თ. 28.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 88, თ. 35.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 80, თ. 30.

ნელი ბუნება ჯერ მსგავსებას წარმოქმნის და შემდეგ არა-მსგავსებას.<sup>26</sup> სიყვარული იმისთვის მოგვეცა, რომ გვიყვარდეს ჩვენი სულების მამა – ღმერთი და კავშირში ვიყოთ მასთან, აგრეთვე იმისთვის, რომ მემკვიდრენი (ანუ ჩვენივე მსგავსნი) დავტოვოთ ჩვენ შემდეგ, რაკი თავად წარმავალი ბუნებისანი ვართ.<sup>27</sup>

ამგვარად, პეტრინთან საკუთარი თვითობის დამცველი, ამავე დროს, სხვისი წარმოქმნის მიზეზია;<sup>28</sup> სწორედ საკუთარი თვითობის მდგრადობა განაპირობებს იმას, რომ მიზეზი წარმოქმნის შედეგს. აქედან შეიძლება დავასკვნათ: ჩვენ მიერ პირობითად „ვერტიკალურად“ მიჩნეულ წესრიგშიც „სხვაობა“ (უფრო სწორად, სხვისი პროდუცირება) ერთგვარად დადებით ფუნქციას ასრულებს: მხოლოდ ის არსებები, რომლებიც სხვებს წარმოქმნიან, შეიძლება შევადაროთ პირველსაწყისს, რომელიც ყველაფრის მწარმოებელია, ხოლო არსი, რომელიც მხოლოდ თავისთავშია და საკუთარ თვითობას სხვებს არ უზიარებს (ე.ი. შედეგებს არ წარმოქმნის), არ წარმოადგენს სხვების მიზეზს და, ამდენად, ნაკლულია, ნეგატიურია.<sup>29</sup>

ახლა ჩვენ იმის დასკვნაც შეგვიძლია, რომ საკუთარი იდენტურობის შენახვა ერთგვარად ნეგატიური რამ არის ორივე მიმართულებით: ერთი მხრივ, ვერტიკალურ ჭრილში, არ არის კარგი, თუ არსი თავის თვითობას იმდენად თავისთვის ინახავს, რომ ის სხვა არსებს არ (ვერ) წარმოქმნის, ანუ მათი მიზეზი არ არის (ანუ: არასაკმარისად სრულყოფილია თავისი არსების გამოსავლენად – ემანაციისთვის); მეორე მხრივ, ჰორიზონტალურ ჭრილში, არსმა, რომელსაც სწადია ერთიანობა თავის მიზეზთან (ან მასში, ამავე არსში „არსებულ“ ერთთან), უნდა „დატოვოს“, „უკან მოიტოვოს“ თავისი თვითობა-იდენტობა და შეძლებისდაგვარად იქცეს იმად, რისკენაც ისწრაფვის. აქ ვიღებთ პარადოქსს: საკუთარი თავისკენ სწრაფვა საკუთარი თავის მიტოვება გამოდის და სხვა-დ – უმაღლეს ინტელიგიბილურ რეალობად ქცევას უტოლდება (რამდენად ერთი და იგივეა ეს ორი თვითობა თუ იდენტობა ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ დონეზე, მიჭირს თქმა).

---

<sup>26</sup> პეტრინი, II, გვ. 156, თ. 113.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 212, ბოლოსიტყვა.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 78-79, თ. 29.

<sup>29</sup> იქვე, გვ. 63-64, თ. 22.

ახლა დავფიქრდეთ სხვაობაზე ნეგატიურ კონტექსტში, ანუ განვსაზღვროთ სხვაობის უარყოფითი მხარეები. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის სხვაობა სხეულებში: სხეულის მქონე არსები იცვლებიან ანუ სხვად იქცევიან.<sup>30</sup> სხეულის მქონე არსების ბუნება ხასიათდება სხვაობით და გამუდმებული ცვლილებებით, მსგავსად განუსაზღვრელი მატერიისა, რომელსაც არა აქვს ფორმა და ნაკვთები და, ამდენად, მუდამ იღებს ხან ერთ და ხან სხვა სახეს.<sup>31</sup>

ვნახოთ, რას წარმოადგენს იგივეობა და სხვაობა სულისა და გონების დონეზე. პეტრინის თანახმად, არსთა ყველა საწყისი სულშია. ისინი ცალცალკეა, შეურევლად. გონიერმა სულმა იცის საკუთარი თავი.<sup>32</sup> საკუთარი თავის ცოდნა ნიშნავს თავისი მიზეზის ცოდნას.<sup>33</sup> შემეცნებისას სული გადადის ერთი გვარიდან მეორეზე და შემდეგ უბრუნდება საკუთარ თავს.<sup>34</sup> ეს ნიშნავს, რომ სულმა უნდა „გაიაროს“ სხვები საკუთარ თავში იმისათვის, რომ გაითავისოს ისინი როგორც საკუთარი თვითობა.

გონებისეული შემეცნება არ არის დისკურსიული აზროვნება, ამიტომ მცოდნე და ცოდნის ობიექტი გონებაში ერთი და იგივეა და თავად გონების იდენტურია. გონება, რომელმაც იცის თავისი მიზეზები, იგივეობრივია თავისი ცოდნის საგნისა (ნოეტონ); მიზეზის ცოდნით მან იცის თავისი თვითობა.<sup>35</sup> გონებამ იცის თავისი თავი, იმიტომ რომ ყველაფერი – ცოდნის ყველა საგანი – მასშია. საკუთარი თვითობის ცოდნა გონების შემთხვევაში ნიშნავს მისი ცოდნის ცოდნას ანუ ამ ცოდნის გაცნობიერებას. ამგვარად, ობიექტი (ცოდნის საგანი) და ცოდნის სუბიექტი (მცოდნე) არ არიან სხვები ერთმანეთის მიმართ. ცოდნის ობიექტსა და მცოდნეს შორის მისი საკუთარი არსებაა.<sup>36</sup>

ერთი საინტერესო საკითხი, რომელიც „იგივეს“ („თვით“-ს) და „სხვას“ უკავშირდება, ასე შეიძლება დაისვას: რატომ ნეოპლატონიზმში

---

<sup>30</sup> პეტრინი, II, გვ. 139, თ. 80.

<sup>31</sup> იქვე, გვ. 144, თ. 94.

<sup>32</sup> იქვე, 200, თ. 197.

<sup>33</sup> იქვე, გვ. 185, თ. 167.

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 200, თ. 198.

<sup>35</sup> იქვე, გვ. 185, თ. 167.

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 186, თ. 169.

მაინცდამაინც საკუთარ არსებაში ჩაღრმავებით შეგვიძლია გონით არსთან თანყოფნა? თუ გონითი არსი ყველა არსთან არის, შემოიძლია თუ არა, რომ სხვის არსებაში ჩაღრმავებით ვიყო მე თვითონ ამ გონით არსთან თანამყოფი?<sup>37</sup>

პასუხის შესაძლებლობა პლოტინის VI 5 ენეადაზე და პორფირიოსის მე-40 სენტენციაზე დაკვირვებამ მოგვცა:

თეორიულად, თუ მივყვებით პლოტინის და პორფირიოსის მსჯელობებს, გამორიცხული არ უნდა იყოს ჩემს მიერ სხვა არსის წვდომის და გათავისების შემთხვევაში უნივერსალურ გონით არსთან თანყოფნა (მითუმეტეს, როცა გვაქვს ნეოპლატონური მოცემულობა: გონითის პრეზენცია ყველგან და ყოველთვის). რა გვადლევს ამის თქმის საფუძველს? ის, რომ პლოტინი (მეტ-ნაკლებად ამას პორფირიოსიც აკეთებს) არაერთხელ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ გონითი არსი ყველა არსთან არის,<sup>38</sup> ხოლო სიბრძნე, აზრი, სხვადასხვაგვარად გამოვლენი-

---

<sup>37</sup> ამ კითხვაზე ვრცელი მსჯელობისთვის იხ. ლ. ალექსიძე, „საკუთარი თავი“ და „სხვა“: გზა ინტელიგიბილურისკენ ადრეულ ნეოპლატონიზმში, *ფილოსოფია და თეოლოგია*, რედ. დ. ჯალალონია (თბილისი, 2011); ლ. ალექსიძე, ერთიანობა ჩვენში და ჩვენი ერთობა მარადიულ არსთან: პორფირიოსის მე-40 სენტენცია და მისი წყარო პლოტინთან. *შემეცნება და ზნეობა. ფილოსოფიური წერილები. ეძღვნება ლერი მჭედლიშვილის 75 წლის იუბილეს*. რედ. თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი (თბილისი, 2012), გვ. 12-23, 266-267. აქ მოკლედ ვაჯამებთ მსჯელობას.

<sup>38</sup> პლოტინი, VI 5, 5; 6; 10; პორფირიოსი, სენტ. 40 (პლოტინსა და პორფირიოსს ვუთითებთ საერთაშორისო სტანდარტით). პლოტინის შრომებისთვის გამოყენებულია შემდეგი გამოცემები: Plotini Opera, t. I, II, III. Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, t. I, II, III (Paris/Bruxelles, 1951-1973); Plotins Schriften. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bände (Hamburg, 1956-1971); Plotinus. With an English translation by A. H. Armstrong. 7 vol. (London/Cambridge, Mass., 1966-1988). პორფირიოსისთვის გამოყენებულია შემდეგი გამოცემები: Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes, edidit Erich Lamberz (Leipzig, 1975); Porphyre, Sentences. T. I, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, avec une traduction anglaise de John Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de Luc Brisson (Paris, 2005).

ლი, ერთი სიბრძნის გამოვლენაა, და ღმერთზე წარმოდგენა, ყველაში თავისებური – ერთი ღმერთის შესახებ წარმოდგენაა. გარდა ამისა, ეს შებრუნებული გზითაც დასტურდება: თუ ადამიანი საკუთარ თავს ჩაუღრმავდება, მისთვის ნაიშლება საზღვრები საკუთარ თავსა და სხვას შორის, ის ერთიანად აღმოჩნდება გონით არსში, ის მთლიანად ის იქნება, იმ ყველაფერთან ერთად, რაც ამ გონითი არსის თანამონაწილეა.

მაშ, პლოტინის მსჯელობა არ გვაძლევს იმის საფუძველს, გამოვრიცხოთ, რომ სხვისი მეშვეობითაც შეგვიძლია ვიყოთ გონითი არსის გვერდით. ამიტომ უნდა ვიკითხოთ: მაშ რატომ პლოტინი, პორფირიოსი და საერთოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმი ხაზგასმით აღნიშნავს იმას, რომ საკუთარ თავში ჩაღრმავებით ვართ გონით არსთან? საქმე ის არის, რომ პლოტინისთვის და საერთოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმისთვის წარმოუდგენელია, ადამიანის სულმა თავისი გონისმიერი საწყისით შეძლოს საკუთარი და, აქედან გამომდინარე, საერთოდ არსებულის შინაარსის ამოკითხვა სხვაგვარად თუ არა მხოლოდ თავის საკუთარ თავზე კონცენტრაციით; სხვის წვდომა არა ჩემში, არამედ ჩემს გარეთ ყოველთვის დარჩება დისკურსიული განსჯის შედეგად, სადაც სუბიექტსა და ობიექტს შორის მხოლოდ თანხვედრა შეიძლება იყოს, მაგრამ არა წმინდა აქტუალური იგივეობა; ამდენად, ვერც ჭეშმარიტება იქნება აბსოლუტური. ნეოპლატონიზმისთვის სხვისი არსის წვდომა შემდგომი ნაბიჯია, რომელიც საკუთარი თავის წვდომის, ასე ვთქვათ, გაფართოებაა მხოლოდ; ნეოპლატონიზმში ჩვენ შეგვიძლია „გავითავისოთ“ სხვისი არსება – „იდეა“ – „ეიდოსი“, როცა მას ჩვენი სულის გონისეული ცენტრი (ანუ ჩვენი „იდეა“ თუ „ეიდოსი“) სწვდება, მაგრამ არა სხვა მის ფიზიკურ მოცემულობაში. მაგრამ მე, როგორც ფიზიკურ მოცემულობას, არც სხვისი არსების წვდომა შემიძლია უცბად, თუ არ გავიარე ფიზიკურიდან ზე-გრძნობადამდე შემეცნების საფეხურები. ამდენად, ნეოპლატონიკოსებისთვის, როგორც ჩანს, წარმოუდგენელია, რომ სხვისი ნამდვილი გაგება დაიწყოს არა საკუთარი თავით (ან, უფრო ზუსტად, საკუთარი აზროვნების კონცენტრაციით სხვის არსებაზე) და, ასევე წარმოუდგენელია, საკუთარი თავის გაგება დაიწყოს სხვის, როგორც ფიზიკური მოცემულობის, მეშვეობით.

დავუბრუნდეთ პეტრინს. პეტრინის თანახმად, ზეკოსმიურ და კოსმიურ დონეებზე ერთი მწკრივის („სეირა“) მიზეზები არ არის სხვა მწკრივ-

ის მიზეზი.<sup>39</sup> უცნაურია, მაგრამ პეტრინის ეს თეზისი გარკვეულწილად პასუხს გვაძლევს პლოტინისა და პორფირიოსის მიერ ზემოთ დასმულ კითხვაზე. პეტრინის გონით (ინტელიგიბილურ) კოსმოსში, ვფიქრობ, არ არის გვართა („ეიდოსების“) ისეთი „ლიაობა“, როგორც პლოტინისა და პორფირიოსის ონტოლოგიაში, სადაც თითოეული „ეიდოსი“ ერთგვარად ყველაფრის – მთელი გონითი სამყაროს შემცველია, ოღონდ თითოეული მანც „შეზღუდულად“ თავისი თავია, იმ „ოდენობით“, რამდენადაც საკუთარ თავს აცნობიერებს. ანტიკური ნეოპლატონიზმის ადრეული სტადიისგან (პლოტინი, პორფირიოსი) განსხვავებით, პეტრინთან (პროკლეს მსგავსად) მთელი ონტოლოგიური და ეპისტემოლოგიური სისტემა ბევრად უფრო იერარქიულია. ამიტომ არა მგონია, რომ პეტრინისათვის ჩვენი საკუთარ თავთან თანაყოფნა ნიშნავდეს გონით არსთან თანაყოფნას, ისე, როგორც ეს პლოტინთან და პორფირიოსთან იყო. ვფიქრობ, რომ პეტრინის ფილოსოფიის თანახმად, ჩვენ გაცილებით უფრო „შეზღუდულები“ ვართ ჩვენს უნარში საკუთარ თავთან თანადგომით (ანუ საკუთარი სულიერი თვითკონცენტრაციით) თან ვიყოთ გონით არსთან, ვიდრე ეს პლოტინსა და პორფირიოსს წარმოედგინათ. გარდა ამისა, პეტრინის თანახმად, „სეირების“ მიზეზები ურთიერთგანსხვავებულია და ერთმანეთს არ შეერევა. გონითი პრინციპების ცალ-ცალკეობა ერთმანეთისგან, მათი „არა-ლიაობა“ ერთმანეთთან მიმართებაში იწყება, პროკლესა და პეტრინის თანახმად, ბევრად უფრო მაღალ ინტელიგიბილურ ონტოლოგიურ დონეზე, ვიდრე, მათივე აზრით, შეიძლება „ამაღლდეს“ ადამიანის სული ანუ ადამიანური გონება (ცოდნა) მის საუკეთესო გამოვლინებაშიც კი. მეტიც: ჩვენი „ზიარება“ გონით არსთან, რომელიც ჩვენს საკუთარ თავზე კონცენტრაციით იწყება და ხორციელდება – ანუ „ჩვენში ერთზე“ კონცენტრაციით – პეტრინის ფილოსოფიაში უფრო ნაკლები „გაქანების“ მქონეა, ვიდრე პლოტინთან, რადგან, იმავე პეტრინის თანახმად, ეს ზიარება მხოლოდ შუალედური საფეხურების მეშვეობით არის შესაძლებელი. ამიტომ, ვფიქრობ, პეტრინისათვის რომ გვეკითხა: შესაძლებელია თუ არა დაფუკავშირდეთ უმაღლეს გონით არსს არა მხოლოდ საკუთარ თავზე კონცენტრაციით, არამედ სხვაზე კონცენტრაციითაც? – მისი პასუხი, ალბათ, ასეთი იქნებოდა: „არა. მეტიც: უმაღლესი გონითი არ-

---

<sup>39</sup> პეტრინი, II, 95, თ. 40; გვ. 101, თ. 42.



სისკენ გზაც კი, რომელსაც მისკენ საკუთარ თავზე კონცენტრაციის მეშვეობით, ანუ ჩვენში ერთზე კონცენტრაციის გზით მივყავართ, საკმაოდ შეზღუდულია, იმიტომ რომ ის შუალედურ საფეხურებს მოითხოვს“. ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი, რომელიც ასეთ (სავარაუდოდ) პასუხს განაპირობებს, რა თქმა უნდა, ჩვენი სხეულთან და ბუნებასთან კავშირია, რომელიც წარმავალია და ცვლადი, ხოლო „სხვაობა“ – ამ შემთხვევაში უფრო „ნეგატიური“ გაგებით – პლატონიკოსთა აზრით, სწორედ წარმავალ და ცვლად ბუნებას /არსებას ახასიათებს.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

##### Sources

Ioannis Petritzii *Opera*, Tomus II, Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΝ. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutsubidse et S. Kauchtschischvili (Tbilisi, 1937) (in Georgian).

Plotini *Opera*, t. I-III. Ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer (Paris/Bruxelles, 1951-1973).

Plotins *Schriften*, Übersetzt von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bände (Hamburg, 1956-1971).

Plotinus, With an English translation by A. H. Armstrong, 7 vol. (London/Cambridge, Mass., 1966-1988).

##### Secondary Literature

L. Alexidze, *Ioane Petrizi und die antike Philosophie* (Tbilissi, 2008) (in Georgian, summary in German).

L. Alexidze, The 'Self' and the 'Other' on the Way Toward the Intelligible in Early Neoplatonism, *Philosophical-Theological Reviewer*, ed. D. Jalaghonia, 1 (Tbilisi, 2011), p. 33-51 (in Georgian, Summary in English).

L. Alexidze, The Unity in the Us and our Unity with the Eternal Being: Porphyry's 40<sup>th</sup> Sentence and its Source in Plotinus, *Knowledge and Morality. Philosophical Papers. For the 75<sup>th</sup> Anniversary of Leri Mchedlishvili*. ed. T. Iremadze, T. Tskhadadze, G. Kheoshvili (Tbilisi, 2012), p. 12-23, 266-267 (in Georgian, abstracts in English).

- L. Alexidze, „Bild Gottes“ in den Kommentaren des Ioane Petrizi zur „Elementatio theologica“ des Proklos, *Stimme der Orthodoxie*, 3, *Festschrift für Fairy von Lilienfeld* (1997), S. 131-132.
- L. Alexidze, Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi, *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens, Akten des Internationalen Kongresses vom 13. –17. März 2001 in Würzburg*, Hrsg. Th. Kobusch, M. Erler (Leipzig-München, 2002), S. 429-452.
- L. Giginishvili, Soul in Ioane Petritsi's Ontology, *Orientalia Christiana Periodica*, 1 (2000), p. 119-145.
- L. Giginishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi* (Piscataway, 2007).
- J. Zamora, J. Finamore eds., *The Eighth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, Madrid – Miraflores de la Sierra, June 17-20, 2010 (Madrid, 2010).

**Lela Alexidze**

***Self and Other: Ioane Petritsi in the Context of  
Neoplatonic Tradition***

The interrelationship between *self* and *other* is one of the major problems of philosophy from Antiquity until nowadays. The aim of this paper is to analyze the relationship between *self* (in some cases, we can also call it *I*) and *other* in a certain philosophical context of Neoplatonic tradition. We discuss Ioane Petritsi's theory on *self* and *other*, and their relation to the intelligible world, also taking into consideration Plotinus', Porphyry's and Proclus' theories on the relevant issues. The main principle, on which this study is based, is that in Neoplatonism (starting from Plato up to Proclus, and also in Petritsi's philosophy) the *true self* (or *I*) is understood as '*one within us*', that means, as our spiritual unity and concentration of our soul on its 'highest' and 'purest' aspect - intellect. Therefore, in the present article we, first, analyze the concept of '*one within us*' and the problems of its relation to the supreme transcendent *One* in Ioane Petritsi's philosophy and then, taking into consideration Plotinus' and Porphyry's philosophies, scrutinize the interrelationship of *self* and *other*, and their relation to the intelligible realm.

One of the main issues of Ioane Petritsi's *Commentary on Proclus' Elements of Theology* is the relation between the transcendent One, on the one hand, and the 'oneness' in the beings, and in ourselves, on the other. The questions discussed in this paper are the following: (1) Does Petritsi see any principal differences between the concepts 'one in the beings' and 'one within us'? (2) Does the concept 'one within us' or 'one in the souls' imply a meaning of a personal experience of the union with the One? (3) What kind of spiritual exercises or what kind of virtues are necessary, in Petritsi's opinion, for achieving the unity in ourselves? (4) Does Petritsi consider 'one within us' as our true 'self'? And what might be, in his opinion, the relationship between the 'self' and the 'other'? (5) Does the unity in ourselves mean for Petritsi a certain kind of human liberty? And what is the relation between our liberty and the divine providence? (6) Was Petritsi in his understanding of human soul and its union with the intelligible Being or even with the One more on the "side" of Plotinus or of Proclus? In other words, does the human soul, in Petritsi's opinion, descend completely in this world or does some "part" of it remain eternally connected with the Intellect? (7) What kind of a union with the One might be possible for a human being? In this paper, the above-mentioned inter-related questions are analyzed and an attempt is made to answer them in the context of Neoplatonic philosophy.

The answers we give to these questions can be briefly formulated as follows:

(1) Petritsi does not speak explicitly about the differences between the concepts 'one in the beings' and 'one within us' (that means, in the human beings). Nevertheless, following his theory, we can suppose that there is a difference: firstly, because the *one*, as a matter of fact, as Petritsi acclaims, is different in all beings as far as their substances are different; secondly, because we possess a soul which is an incorporeal substance able to return to itself; thirdly (this is not said very directly either, but we can conclude it from Petritsi's views on 'returning' of beings to themselves), we have a rational soul which can control the 'process' of our returning to the *one* within us and consciously contribute to it. Thus, the way of our return (*epistrophē*) to our 'self' or to our cause may in some sense contribute to the activity of the *one* within us; here I mean the transition from the *one* within us, which is in the state of potency (*dynamis*) in all of us to the same *one* in the state of activity (*energeia*) which is not always the case. I think, it is exactly the process and

the result of *epistrophē* that makes evident the differences between the *ones* in different beings and in different human individuals.

(2) The first step on the way back to our own *one*, that means, to our cause and our substance, requires keeping the identity (and this is the spiritual concentration on the “*one* within us”), while the next step means losing the identity. On this level, we get, through the “*one* within us”, closer to the supreme One, as far as this is possible. But if we try to go back to our cause without keeping our identity, without any concentration on our true ‘self’, we will be lost.

(3) Petritsi does not discuss explicitly four cardinal virtues, and generally virtues, though we can say what was important in his opinion for achieving the unity in ourselves and becoming a true philosopher: one must lead a life similar to the life of Proclus, as it is described by Petritsi: freedom from affection, disinterest in the activities of young people, study of disciplines (those of *quadrivium* and *trivium*; physics, mathematics, theology; practical and theoretical philosophy), perfection in the pure non-material contemplation up to developing the theory on the transcendent One, passing – as far as it might be possible for a human being – from the level of discursive reasoning (*dianoia*) to the level of intellectual knowledge (*noēsis*). This also implies the transition from a passive intellect to an active one.

(4) In Petritsi’s opinion, the ‘*one* within us’ is our true ‘self’. For Petritsi, as well as for Proclus, the knowledge of ‘self’ means the knowledge of its cause. In the process of discursive reasoning, the soul perceives one object after another, ‘appropriates’ them and then comes back to itself. Consequently, the soul must go through the *others* in itself in order to ‘appropriate’ them as its own ‘self’. As for the intellect, its cognition is not a discursive mode of thinking. Therefore, the knower and the object of knowledge are the same in the intellect. Intellect, which knows its own cause, is identical with its object of knowledge (*noēton*); through the knowledge of the cause, it knows its own self. Intellect knows itself because it embraces everything – all objects of knowledge – in itself. To know its own self means for the intellect the knowledge of its knowledge. Thus, the object (known) and the subject (knower) of the knowledge are not *others* in relation to each other.

(5) The unity in ourselves means for Petritsi a certain kind of human liberty. The more we are *one* within us, the more we are free from changes and, therefore, from the laws of necessity (*anankē*) of the nature. The unity in

us means closeness to the intelligible – non-corporeal world that means, to that realm where the divine providence rules more perfectly than it is possible here in the corporeal world where it takes shape of fate or chance. Thus, there is a direct connection between our freedom and the providence. The problem is that our location in the material world, as well as our corporeal condition, creates obstacles on our way toward the unity in ourselves and our freedom. It means that our desire to go ‘back’ to our principles – to the *one* within us, even if we do our best through our intellectual activity, can be prevented by some external causes and, therefore, neither our plan nor the predestination of the divine providence will be fulfilled.

(6) In my opinion, Petritsi, as a follower of Proclus, shared his view on the complete descent of the soul in the corporeal world. He did not think (as Plotinus did) that some ‘part’ of the human soul always remains in the intelligible cosmos.

(7) No direct union with the One is possible for a human being (individual soul). Although everything strives towards the good, it can be achieved only through intermediate causes. The more intermediate causes there are, the more the effect is distanced from the cause and unlike it. Given that an individual soul descends completely (as, to my mind, Petritsi thinks) and no part of it remains in the intelligible world, no perfect union with the One is possible for a human being as long as it is ‘connected’ with a body. Nevertheless, we can, by means of the intellectual way of life and concentration on the ‘*one* within us’, get more or less free from the bodily bonds and get ‘closer’ to the universal Intellect. Then, in spite of absolute transcendence of the One, we do not lose the desire to follow it by means of the *one* within us.

As far as the question of relation between *self* and *other* is concerned, in my opinion, there is not such ‘openness’ of forms (*eidōs*) in Petritsi’s intelligible world as it is in Plotinus’ and Porphyry’s ontologies. In their philosophies, each *eidōs* embraces, at least potentially, the whole intelligible world, though each of them is quasi restricted to its proper *self*, depending on the measure it is able to perceive itself. As for Petritsi, his ontological structure and epistemological system are much more hierarchical than that of Plotinus and Porphyry. That is why, I do not think that for Petritsi to be present to ‘self’ means directly to be present to the intelligible Being as it was for Plotinus and Porphyry. I suppose we are much more ‘limited’ in our ability to be present through our self-concentration to the intelligible Being in Petritsi’s philosophy

ლელა ალექსიძე

than in Plotinus' and Porphyry's theories. Moreover, as Petritsi says, the principles of the orders (*seirai*) are different and not inter-changeable. The separateness of the intelligible principles from each other (that means, their not 'openness' in relation to each other) starts on a much higher level of the intelligible ontological hierarchy than that to which the human knowledge in its best form can ascend. Our participation in the intelligible Being through concentration on our true 'self' – that means through the '*one* within us' seems to be more restricted in Petritsi's philosophy, because it is possible only by means of intermediary causes. Besides this, we are in connection with our corporeal nature which is changeable and perishable and, therefore, more inclined to *otherness* than *selfness*. That is why, I suppose, had we asked Petritsi if it is possible that we become associated with the intelligible Being not only through our concentration on our 'self' but on the essence of the other, his answer would have been negative.

ისტორია





## გიორგი ჭეიშვილი

### კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

წერილობით წყაროებში ქართველ იერარქთა შორის იხსენიება კარელი მამამთავარი,<sup>1</sup> რომლის სამწყსო, XVI საუკუნის დასაწყისში შედგენილი საბუთის მიხედვით, ყოფილა „სულა კარი და კოლისა და ოლთისის სამზღურის გარდამოღმა გაგჩევენი და კალზევენი“.<sup>2</sup> „სულა კარი“ ყარსი და მისი ქვეყანაა; აქ იქნებოდა საეპისკოპოსო ცენტრიც,<sup>3</sup> თუმცა ქართული საკათედრო ტაძრის კვალი ქ. ყარსში დღეს წარბოცილია. XI-XII საუკუნეების ქართულ წყაროებში დამოწმებული გვაქვს ისტორიულ-გეოგრაფიული ტერმინი „კარის ციხე-ქალაქი და მისი მიმდგომი ქუეყანა“.<sup>4</sup> ვხვდებით უფრო დიფერენცირებულ ვარიანტსაც: „ქალაქი კარისაჲ, ციხე-ქუეყანაჲ და სიმაგრენი ვანანდისა და კარნიფორისანი“.<sup>5</sup> დამოუკიდებელ სომხურ სამეფო-სამთავროთა არსებობის ჟამს ამ ქვეყნებს ვანანდი ეწოდებოდა. კარის (ყარსის) დანიშნულების შედეგად ქვეყანაზეც ცენტრის სახელი დამკვიდრდა. „კოლისა და ოლთისის სამზღურის გარდამოღმა“ გულისხმობს კარის დასავლეთით მდებარე მთიანეთს, რომელიც სომხურ მატთანებში კარმირ ფორაკის, ქართულში კი კარნიფორას სახელით გვხვდება. XI საუკუნის სომეხ ისტორიკოსთათვის კარმირ ფორაკი ვანანდის ერთ-ერთი გავარია,<sup>6</sup> ხოლო XIII-XIV საუკუნე-

<sup>1</sup> ქართული სამართლის ძეგლები, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, II (თბილისი, 1965), გვ. 49; III (თბილისი, 1970), გვ. 245 (შემდეგ: ქსძ); მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე (თბილისი, 1995), გვ. 469-470.

<sup>2</sup> ქსძ, III, გვ. 245.

<sup>3</sup> შდრ. ვახუშტი, საქართველოს ისტორია, განმარტებული და შევსებული ახლად შექმნილის არხეოლოგიურისა და ისტორიულის ცნობებით დ. ზ. ბაქრაძის მიერ (ტფილისი, 1885), შენიშვნები, გვ. 146, 150.

<sup>4</sup> ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი (ქც I:318).

<sup>5</sup> მატთანე ქართლისა (ქც I:317).

<sup>6</sup> არისტაკეს ლასტივერტეცი, ისტორია, ქართული თარგმანი გამოკვ-

ბის ქართველი ავტორებისთვის კარი და კარნიფორი თანაბარმნიშვნელოვანი ტერმინებია; ქვემოთ დავინახავთ, რომ ეს ისტორიულ-გეოგრაფიული ცვლილებები ადეკვატურად ასახავდა საქართველოს სამხრეთ საზღვრებზე მიმდინარე სოციალურ-პოლიტიკურ პროცესებს. გაგჩვენის ოლქი მდ. არაქსის მარცხენა სანაპიროზე მდებარეობდა;<sup>7</sup> ოსმალთა ბატონობის ხანაში ის გეჩვანად იწოდებოდა და ყარსის ვილაიეთის ერთ-ერთ სანჯაყს წარმოადგენდა.<sup>8</sup> XII-XIII სს. ამ პროვინციის ცენტრად კერძო გვევლინება<sup>9</sup> და ქვეყანაზეც, ალბათ, მისი სახელი ვრცელდებოდა.<sup>10</sup> ყალზევანი ცნობილი ქალაქი და თემია არაქსის მარჯვენა სანაპიროზე.<sup>11</sup> უფრო ადრე სომხეთის ამ მხარეს არშარუნიქი ერქვა, მისი ცენტრალური ნაწილის მიხედვით კი ქართველები აშორნიად მოიხსენებდნენ.<sup>12</sup>

ყარის საეპისკოპოსო ყველა მხრიდან მალალი მთებით ისაზღვრებოდა: ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან მას მდ. ყარსისა და არშაჩაის წყალგამყოფი მთები ანელის სამწყსოსგან გამოჰყოფდა, ჩრდილო-დასავლეთიდან ალაჰიუკბერის ქედი – დადაშნისა და ბანის ეპარქიებისგან, დასავლეთიდან და სამხრეთიდან კი იმენ-სოლანლულის მთები და აგრიდალი ვალაშკერტის საეპისკოპოსოსგან მიჯნავდა.

---

ლევით, კომენტარებითა და საძიებლებით გამოსცა ე. ცაგარეიშვილმა (თბილისი, 1974), გვ. 45.

<sup>7</sup> საქართველოს ისტორიის ატლასი, დ. მუსხელიშვილის რედაქციით (თბილისი, 2003), გვ. 55 (შემდეგ: ატლასი); შდრ. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე (თბილისი, 1954), გვ. 528-529, 535.

<sup>8</sup> ქათიბ ჩელები, ცნობები საქართველოსა და კავკასიის შესახებ, თურქულიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. ალასანიამ (თბილისი, 1978), გვ. 138; ევლია ჩელები, „მოგზაურობის წიგნი“, თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გ. ფუთურიძემ, I (თბილისი, 1971), გვ. 307.

<sup>9</sup> ლაშა-გიორგის დროინდელი მემკვიდრე (ქც I:370); ატლასი, გვ. 32-33.

<sup>10</sup> R. Hewsen, *Armenia: A Historical Atlas* (Chicago and London, 2001), p. 115; ატლასი, გვ. 28-31.

<sup>11</sup> ატლასი, გვ. 55.

<sup>12</sup> სტეფანე მტბევარი, *წამებაჲ წმიდისა მონამისა გობრონისი, რომელი განიყვნეს ყველის ციხით (ძეგლები I:175)*; ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი, გვ. 339; ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი (ქც II:5, 16); Մ. Մխչյան, *Հայաստանը քստ “Աշխարհացոյց”-ի* (Երևան, 1963), էջ 40.

კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

კარელის სამწყსოში შემავალი ქვეყნები საქართველოს სამეფომ XIII საუკუნის დასაწყისში შეიერთა.<sup>13</sup> ყარსი, კერძო და კალზევანი ხლათის სასულთნოში შემავალ ან მასზე დამოკიდებულ სამფლობელოებს ქმნიდა.<sup>14</sup> მათი საზღვრები არ ყოფილა სტაბილური – XII საუკუნის 70-80-იანი წლებში კერძო ან ხარაჩა ფლობდა კერძოს, ერასხადორს (არშარუნიქს) და ოლთისს;<sup>15</sup> შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ოლთისსა და კერძოს შორის მიწები, ანუ კარნიფორი, რომელსაც, ჩვეულებრივ, ყარსის საამიროს მიათვლიან,<sup>16</sup> ასევე, ხარაჩას ეკუთვნოდა.

განსხვავებული იყო მათი სტატუსი საქართველოს სამეფოშიც. კარი სამეფო ციხე-ქალაქად ითვლებოდა<sup>17</sup> და მას ამირა განაგებდა.<sup>18</sup> იქ მონაპირე ერისთავიც იჯდა. პირველი „კარის მცველი“ ივანე ახალციხელი ყოფილა; ის ათაბაგობისა და ამირთამირობის საპატიო სახელოსაც ატარებდა.<sup>19</sup> წყაროები ერთმანეთისგან განასხვავებენ კარსა და „მისი მიმდგომი ქუეყანანის“, ანუ სამეფო დომენსა და დიდებულ აზნაურთა მამულს.<sup>20</sup> ქართული ფეოდალური სენიორიის ჩამოყალიბებას კარში ივანე

---

<sup>13</sup> გ. ჯაფარიძე, *საქართველო და მახლობელი აღმოსავლეთის ისლამური სამყარო XII–XIII ს-ის პირველ მესამედში* (თბილისი, 1995), გვ. 161-162; ბასილი ეზოსმოძღვარი, *ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი* (ქც II:143-144); ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, გვ. 92; ლაშა-გიორგის დროინდელი მემბტიანე, გვ. 370; სტეფანოს ორბელიანი, *„ცხოვრება ორბელიანთა“*, ძველი ქართული თარგმანები, ქართულ-სომხური ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი და საძიებლები დაურთო ე. ცაგარეიშვილმა (თბილისი, 1978), გვ. 55, 126; Ибн ал-Асир, *Тарих-ал-კამილ*, перевод П. Жузе (Баку, 1940), с. 131.

<sup>14</sup> გ. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 74-78.

<sup>15</sup> ვარდან არველცი, *მსოფლიო ისტორია*, ძველი სომხურიდან თარგმნეს ნ. შოშიაშვილმა და ე. კვაჭანტირაძემ (თბილისი, 2002), გვ. 149-50.

<sup>16</sup> გ. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 76; R. Hewsen, დასახ. ნაშრომი, გვ. 128.

<sup>17</sup> ბასილი ეზოსმოძღვარი, გვ. 144.

<sup>18</sup> ე. სილოგავა, ანისის და ყარსის ქართული ეპიგრაფიკა, *ახალციხე-ყარსი* (ახალციხე, 2001), გვ. 48; Մ. Մուրադյան, *Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները* (Երևան, 1977), էջ 83-84.

<sup>19</sup> ისტორიანი და აზმანი, გვ. 92.

<sup>20</sup> ჟამთააღმწერელი (ქც II:273); პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 535; ე. სილოგავა, ყარსის ციხის ერთი ქართული წარწერა, *მაცნე, ისტორიის*,

გიორგი ქვიციანი

ახალციხელმა დაუდო სათავე. თამარის ისტორიკოსი გვაუწყებს, რომ ეს მონაპირე ერისთავი „თურქთა ... დიდად ავნებდა, რომელ წაულო თურქთა გარეშემონი ქუეყანანი, აიხუნა და მიითუალნა“; სანაცვლოდ სამეფო კარმა „ივანესვე უბოძა კარული და მისი ქუეყანა“.<sup>21</sup> ამ ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყანაში, როგორც ჩანს, უნდა ვიგულისხმოთ „ციხენი კარნიფორისა და ვანანდისნი და რაჭის პირის ციხენი“, რომლებიც ქართულმა მხედრობამ ყარსის ალების შემდეგ დაიმორჩილა.<sup>22</sup> ნაკლებ-სარწმუნოდ გვეჩვენება „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამის პასაჟში „კარული“ ნაცვლად „კეროლის“ ამოკითხვა,<sup>23</sup> ვინაიდან ეს უკანასკნელი, თანამედროვეთა ცნობით, „აილო შალვა თორელმან მისითა ჳრმლითა და ომითა მისათხრობელითა“.<sup>24</sup>

შალვა და ივანე ახალციხელების სამამულე ქვეყნები, ისევე როგორც კარი, კარის საერისთავოში შედიოდა; რაც შეეხება კალზევანს, თვლიან, რომ ის ზაქარია მხარგრძელის სახლს ეკუთვნოდა და ლორე-ანისის საერისთავო-სამთავროში შედიოდა.<sup>25</sup>

ხვარაზმელთა და მონღოლთა ლაშქრობების შემდეგ პოლიტიკური და სოციალური გეოგრაფია შეიცვალა. დაემცრო ახალციხელთა სახლი და ივანეს შთამომავლები მხარგრძელთა ყმობაში მოექცნენ,<sup>26</sup> თუმცა სამამულე მინათმფლობელობა კარში XIII საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისამდე შეინარჩუნეს.<sup>27</sup> მხარგრძელები კარის მონაპირეობის და, ფაქტობრივად, ციხე-ქალაქის ხელში ჩაგდებას ცდილობდნენ,<sup>28</sup> მაგრამ ამაოდ.

---

*არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, 1980, №1, გვ. 163.*

<sup>21</sup> *ისტორიანი და აზმანი*, გვ. 92.

<sup>22</sup> ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატყანე, გვ. 368.

<sup>23</sup> რ. კიკნაძე, *ფარსადან გორგიჯანიძე და „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“* (თბილისი, 1975), 58-60; გ. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 122.

<sup>24</sup> ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატყანე, გვ. 370.

<sup>25</sup> *ატლასი*, გვ. 28-31.

<sup>26</sup> *შამთაალმწერელი*, გვ. 197-198.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 273.

<sup>28</sup> იხ. ყარსის 1234 წლის წარწერა, რუსუდანის მეფობითა და ივანეს ათაბაგობით დათარიღებული (Н. Эмин, *Армянские надписи в Карсе, Ани и в*

კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

1236-1238 წელში ქალაქის ერთადერთ პატრონად საქართველოს მეფე გვევლინება.<sup>29</sup> XIII საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისისთვისაც კარი საქართველოს საზღვრებშია<sup>30</sup> და სამეფო დომენს მიეკუთვნება.<sup>31</sup> 1273 წელს სადუნ მანკაბერდელმა „მოივერაგა“ კარიც (მეფისგან) და მისი „მიმდგომნი ქუეყანანიც“ (ახალციხელთაგან).<sup>32</sup>

კარული ქვეყნებისგან განცალკევებით იდგა კარნიფორი, რომელსაც ჯაყელები ფლობდნენ,<sup>33</sup> სავარაუდოდ, XIII საუკუნის 40-იანი წლებიდან, მას შემდეგ, რაც ყვარყვარე ციხისჯვარელ-ჯაყელმა ტაო, შავშეთ-კლარჯეთი და კოლა-არტაან-კარნიფორი მცირეაზიელ თურქთაგან განმინდა.<sup>34</sup> უფრო მეტიც, კარნიფორელები რომ დახმარებისთვის არა კარის მონაპირეებს, არამედ სამცხის სპასალარებს მიმართავენ, შესაძლოა, სწორედ, არსებულ სიუზერენულ-ვასალურ დამოკიდებულებაზე მიანიშნებდეს.

XIII საუკუნის ბოლოსა და XIV საუკუნის დასაწყისში მნიშვნელოვნად შეიცვალა საქართველოს პოლიტიკური რუკა – გამაჰმადიანებულმა ილხანებმა ჩამოაცილეს არაქსის სამხრეთით მდებარე ტერიტორიები,<sup>35</sup> მათ შორის, დიდი ალბათობით, კალზევანიც; სამეფოს მოსწყდა, აგრეთვე, არაქსის მარცხენა სანაპიროზე განლაგებული თემები.<sup>36</sup> დაიკარგა კონტროლი ყარსზეც (სადუნის სიკვდილის შემდეგ?), მაგრამ დროებით: „მოსცა ყაენმან ყაზან კარი და მიმდგომი მისი ქუეყანა“ ბექა ჯაყელს – გვამცნობს მემათიანე.<sup>37</sup> კარი და კერძოლი საქართველოს საზღვრებში XIV საუკუნის შუახანებამდე რჩებოდა. ამაზე პირდაპირ მიუთითებს ჰამდალაჰ ყაზვინის გეოგრაფიულ ტრაქტატში კარის დასახელება საქართ-

---

*окрестностях последнего* (Москва, 1881), с. 6).

<sup>29</sup> იქვე, გვ. 5-6.

<sup>30</sup> სტეფანოს ორბელიანი, გვ. 104, 144.

<sup>31</sup> ჟამთააღმწერელი, გვ. 273.

<sup>32</sup> იქვე.

<sup>33</sup> იქვე, გვ. 273, 304, 312.

<sup>34</sup> იქვე, გვ. 213; შდრ. ატლასი, გვ. 32-33.

<sup>35</sup> G. Le Strange ed. and trans., *Hamd-Allāh Mustawfi of Qazwīn* (Leyden and London, 1919), p. 90, 96, 101.

<sup>36</sup> Абу Бакр ал-Кутби ал-Ахари, *Тарих-и шейх Увейс*, изд. М. Д. Кязимова и В. З. Пириева (Баку, 1984), с. 115.

<sup>37</sup> ჟამთააღმწერელი, გვ. 304, 315.

გიორგი ჭეიშვილი

ველოს ქალაქებს შორის<sup>38</sup> და ჩანგლის ეკლესიაზე ქართული წარწერის ამოკვეთა 1362 წელს.<sup>39</sup>

როგორც ვხედავთ, კარის ეპარქიის საზღვრები არ ფარავდა კონკრეტულ სამთავროსა თუ საერისთავოს. მასში შემავალი ქვეყნები სხვადასხვა სენიორიებსა და ადმინისტრაციულ ერთეულებში იყო გადანაწილებული. ზემოთ, ასევე, დავინახეთ, რომ ქართული წყაროები ამ ტერიტორიებს „კარულის“ სახელით მოიხსენიებენ. ასეთივე კრებითი მნიშვნელობითაა დადასტურებული „კარი“ კირაკოს განცხადებით, როდესაც მხარგრძელთა მიერ განთავისუფლებულ მიწებს ჩამოთვლის.<sup>40</sup> „კარი“// „კარული“, ჩანს, კარის (ყარსის) სამეფოს რემინისცენციაა – ვარდანი პირდაპირ წერს, ქართველმა მხედართმთავრებმა „ნართვეს თურქებს ... ყარსის სამეფო“.<sup>41</sup> გამოდის, რომ ქართული კარის ეპარქია ფარავდა სომხურ ყარსის (ვანანდის) სამეფოს,<sup>42</sup> რომლის ყოველ კუთხეში –

---

<sup>38</sup> *Hamd-Allāh Mustawfi of Qazwīn*, გვ. 94.

<sup>39</sup> ე. თაყაიშვილი, *არქეოლოგიური ექსპედიცია კოლა-ოლთისში და სოფელ ჩანგლში 1907 წელს* (თბილისი, 1991), გვ. 387-88; შდრ. M. Brosset, *Inscriptions géorgiennes et autres, recueillies par la Père Nersés Sargisian, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, VII<sup>e</sup> série, T. VIII, N 10 (1864), p. 23. ნარატიული და ეპიგრაფიკული წყაროები ცხადყოფს უსაფუძვლობას თვალსაზრისისა, რომლის თანახმადაც კარი უშუალოდ ილხანთა საყაენოში, მანამდე კი ე.წ. ზაქარიანთა სამეფოში შედიოდა („Ջաքարյան Հայաստանը XIII դ. սկզբին“, ՀՄՀ, 3:680, Hewsens, დასახ. ნაშრომი, გვ. 130, 135).

<sup>40</sup> Киракос Гандзакечи, *История Армении*, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарий Л. А. Ханларяна (Москва, 1976), с. 118.

<sup>41</sup> ვარდან არეველცი, გვ. 156

<sup>42</sup> ყარსის სამეფო სხვადასხვა პროფილის აგრობოტანიკურ არეებს აერთიანებდა (С. Еремян, *Присоединение северо-западных областей Армении к Византии в XI веке*, *Լրաբեր հայաստանական գիտությունների*, №3 (339) (1971), с. 8). ს. ერემიანი და რ. ჰიუსონი მას მიათვლიან ჩილდირის ტბის შემოგარენს, ვანანდსა და კარმირ ფორაკს, კეჩროლს, კალზევანს, მჯნკერტს, ზარეჰავანს, ჰავნუნიქს (С. Еремян, დასახ. ნაშრომი, გვ. 4; „Կարսի խաղաղություն (963-1065 թթ.) եվ Տայքի Կյուրապատկանություն (962-1001 թթ.)“, ՀՄՀ 5:145; Hewsens, დასახ. ნაშრომი, გვ. 115). ვფიქრობ, აქ რამდენიმე შეცდომაა დაშვებული: 1. ჩამონათვალს აკლია ჭაკატქი; ყოველ შემთხვევაში, შატიკის ციხე ყარსის მეფე მუშელს ეკუთვნოდა

კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

კაპუიტში (არშარუნიქ-კალზევანი), სურბ-ხაჩში (კარნიფორი) და კარში, სომხური ტრადიციით, სხვადასხვა დროს დავანებული ყოფილა ქართველთა უდიდესი სინმინდე – წმ. ნინოს (მცხეთის) ჯვარი.<sup>43</sup>

ქართული და სომხური საეკლესიო გეოგრაფიის ურთიერთმიმართების გასარკვევად უნდა აღვნიშნოთ, რომ ყარსის სამეფოში ოფიციალური მონოფიზიტური ეკლესია ორი, ვანანდისა და არშარუნიქის, საეპისკოპოსოთი იყო წარმოდგენილი.<sup>44</sup> X საუკუნის შუახანებისთვის დიოფიზიტური

---

(Степанос Таронский (Асохик), *Всеобщая История*, переведена с армянского и объяснена Н. ЭМИНЫМ (Москва, 1864), с. 131; შდრ. С. Еремян, დასახ. ნაშრომი, გვ. 10); 2. რუკებზე წარწერა „ზარიშატი“ უადგილოდ ზის ჩილდირის ტბის მიდამოებში. ამ უკანასკნელს პალაკაციო ეწოდებოდა (ატლასი, გვ. 19 და სხვ.), ხოლო პალაკაციო და ზარიშატი (იგივე, ზარიშტიანი), წყაროთა თანახმად, სხვადასხვა ქვეყნები იყო (*ქსდ*, III, გვ. 245); 3. დოკუმენტურად დასტურდება, რომ XI საუკუნის პირველ მესამედში პალაკაციო არა სომხეთის, არამედ საქართველოს საზღვრებში შედიოდა (შდრ. Hewsen, დასახ. ნაშრომი, გვ. 125). მხედველობაში მაქვს 1031-1033 წწ. დათარიღებული „მელქისედეკის დაწერილი“, სადაც ნათქვამია, რომ კათალიკოს-პატრიარქმა „ძალის ჳევს“ იყიდა „სოფელი ორთაჲ სამითა აგარაითა“ და სვეტიცხოვლის ტაძარს შესწირა (ი. დოლიძე, იქვე, გვ. 22). ძალის ჳევი პალაკაციოს მეზობელი თემი, ან, სულაც, მისი ნაწილი იყო (*ისტორიანი და აზმანი*, გვ. 38, 78; ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, II (თბილისი, 1983), გვ. 61, 272). ლოკალიზაციას აზუსტებს ორთას, იმავე ურთას, მდებარეობა ჩილდირის ტბის ჩრდილო-დასავლეთ კუთხეში (ატლასი, გვ. 32-33); 4. ჰავნუნიქს ანუ აბნიკის მხარეს X საუკუნის 20-იან წლებამდე მაჰმადიანი ამირები ფლობდნენ, ტაო-კლარჯელ ბაგრატიონთა ხანმოკლე ბატონობის შემდეგ კი ბიზანტიელები დაეპატრონნენ (კონსტანტინე პორფიროგენეტი, *De Administrando Imperio* (გეორგიკა IV, 260-273)). 979 წელს აბნიკი, „ზემო ქვეყნებთან“ ერთად, კეისარმა დავით კურაპალატს უწყალობა, ხოლო მისი გარდაცვალების შემდეგ (1001 წ.) უკან წაიღო (ასოლიკი, გვ. 135, 199-201).

<sup>43</sup> შუშანიკის მარტვილობის სვინაქსარული რედაქცია, ი. აბულაძის გამოცემა (თბილისი, 1978), გვ. 131-135; ვარდანი, გვ. 132-133.

<sup>44</sup> ადრე შუა საუკუნეებსა და მომდევნო ხანაშიც ვანანდის ეპარქია ვანანდელთა სანახარაროს მოიცავდა, არშარუნიქის – კამსარაკანთა (შემდეგ კი, ბაგრატიუნთა) სამფლობელოებს არშარუნიქსა და შირაკში (Hewsen, დასახ. ნაშრომი, გვ. 75-80). არშარუნიქისა და ვანანდის (კარის) ეპისკო-

გიორგი ჭეიშვილი

თემების არსებობა სომხეთში<sup>45</sup> და, კერძოდ, ყარსში (ვანანდში), თითქოს ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. სტეფანე მტბევარის თვალსაზრისი, რომ თანადროული სომხეთის „ოთხმეოც და შუდ ... ჴევთა შინა“, მათ შორის ვანანდსა და აშორნიაში, არ მოიძებნებოდა „საყდარი მართლმადიდებელთა ეპისკოპოსთაჲ, არცა მონასტერი მართლმადიდებელთა მორწმუნეთა მონაზონთაჲ“,<sup>46</sup> გარკვეულწილად, ჰიპერბოლიზირებულია. თუმცა ფაქტია, რომ ცნობები ყარსის ქალკედონურ ეპარქიებზე, მათ ცენტრებსა და საზღვრებზე, არ მოგვეპოვება – არც ბიზანტიელთა ექსპანსიამდე და არც ბიზანტიის ბატონობის ხანაში.<sup>47</sup> შესაბამისად, ღია რჩება ბერძნული (სომხურ-დიოფიზიტური) და ქართული საეკლესიო ორგანიზაციის ურთიერთმიმართების საკითხიც.

უცხოურ ლიტერატურაში არაერთხელ გამოითქვა მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ბიზანტიის ექსპანსიასთან (1045-1065 წწ.) ერთად სომხეთის ყოფილ დედაქალაქებში – ანისსა და ყარსში – ჩნდება სომეხ დიოფიზიტთა საეპისკოპოსოებიც; სელჩუკთა შემოსევების შედეგად საეკლესიო-პოლიტიკური კავშირები ბერძნებთან წყდება და მართლმადიდებლური თემები იძულებულნი ხდებიან, დაემორჩილნონ საქართველოს კათალიკოსს, რის გამოც ყარსისა და სხვა ქალკედონური ეპარქიები უკვე XIII საუკუნიდან „ქართულ“ სამწყსოებად აღიქმება.<sup>48</sup> მსგავსს თვალსაზრისს ქართულ ისტორიოგრაფიაშიც ვხვდებით.<sup>49</sup> მართალია, ბიზანტიელთა და სომეხ დიოფიზიტთა როლი ქალკედონური მრწამსის გავრცელება-განმტკიცებაში ეჭვს არ იწვევს, მაგრამ პროცესის იმდაგვარად წარმოდგენა, თითქოს ქართულმა საეკლესიო წეს-წყობილებამ მხოლოდ და მხოლოდ გადაიღო არსებული ორგანიზაცია, ცალმხრივია და შორს დგას ისტორიული ჭეშმარიტებისგან.

---

პოსთა შესახებ X-XI საუკუნეებში იხ. ასოლიკი, გვ. 117, 126, 128; Н. Эмин, დასახ. ნაშრომი, გვ. 48; *შუშანიკის მარტვილობის სვინაქსარული რედაქცია*, გვ. 134.

<sup>45</sup> ასოლიკი, გვ. 123.

<sup>46</sup> სტეფანე მტბევარი, გვ. 175.

<sup>47</sup> შდრ. Hewsen, დასახ. ნაშრომი, გვ. 124-125; В. Арутюнова-Фиданиян, К вопросу о существовании халкидонитской Церкви в Армении, *Вестник ПС-ТГУ III, Филология*, Вып. 4 (22) (2010), с. 14.

<sup>48</sup> В. Арутюнова-Фиданиян, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13-14.

<sup>49</sup> შ. მესხია, *საშინაო პოლიტიკური ვითარება და სამოხელეო წყობა XII საუკუნის საქართველოში* (თბილისი, 1979), გვ. 256.



კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

თავის დროზე ნ. მარი მიუთითებდა, რომ მართლმადიდებლობა სომხეთში ვრცელდებოდა არა მხოლოდ ბერძნებისგან, არამედ სირიელებისა და ქართველებისგანაც.<sup>50</sup> კართან დაკავშირებით შეიძლება გაგვეხსენებინა მცხეთის ერთი ანონიმური და უთარილო საბუთი, რომელიც ამტკიცებს, რომ უკვე მეექვსე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე ქართლის კათალიკოსისათვის „მიუციათ სამწყსოდ და ჴელქვეშ ... კარი და იმისი გარეშამო, ანისი [და] იალათი აზრუმისა და საქართველოს სამზღვარს იქით ზემო საქართველო“ და ა.შ.<sup>51</sup> ეს დოკუმენტი, როგორც მ. სურგულაძემ ცხადყო, შედგენილი ყოფილა ოსმალობის დროს, დომენტი კათალიკოსის მიერ და მიზნად ისახავდა სულთნის კარზე ქართლის ეკლესიის ავტოკეფალიის დასაბუთებას მეექვსე მსოფლიო კრების ავტორიტეტის მოხმობით; იქ აღწერილი ამბები ისტორიულ ფიქციას წარმოადგენდა.<sup>52</sup>

IX-X სს. საქართველოს საეკლესიო-კულტურული გავლენა სომხეთზე და, კერძოდ, ვანანდზე, უდავოა.<sup>53</sup> ამ მხრივ ნიშანდობლივია IX საუკუნის II ნახ. მონოფიზიტი საეკლესიო პირის, აარონ ვანანდელის მოღვაწეობა: სულიერი საზრდოს ძიება ტაოს სავანეებში; „შუშანიკის მარტვილობის“ გადათარგმნა, თანაც ისე, რომ ტექსტი მისდევდა ქართულ ორიგინალს და არა უკვე არსებულ კანონიკურ სომხურ ვერსიას; „ნინოს ჯვრის ისტორიის“ პოპულარიზაცია და ამ სინმინდის დაკავშირება ვანანდის სხვადასხვა კუთხესთან.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Н. Марр, *Аркауль, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах* (Санкт-Петербург, 1905), с. 39.

<sup>51</sup> თ. ჟორდანიას, *ქრონიკები*, II (ტფილისი, 1897), გვ. 453.

<sup>52</sup> მ. სურგულაძე, ქართული საისტორიო ტრადიცია მეექვსე მსოფლიო კრების შესახებ, *ლოგოსი*, №7 (2013), გვ. 190-195.

<sup>53</sup> გ. ჭეიშვილი, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ეპარქიები სომხეთში, *ლოგოსი*, №7 (2013), გვ. 247.

<sup>54</sup> ი. აბულაძე, *ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში: გამოკვლევა და ტექსტები* (თბილისი, 1944), გვ. 0171-0176. ნიკო მარი ჯვრის ისტორიას დიოფიზიტური წარმომავლობის სომხურ ლეგენდად თვლიდა (იხ. Л. Меликсет-Бек, «История креста Нины» (к проблеме Моисея Хоренского), *Известия АН СССР - Армянский филиал*, №9 (14), (1941), с. 60). აარონ ვანანდელის თანამედროვე იოანე კათალიკოსი (დრასხანაკერტცი) და ასოლიკი სრული დუმილით უვლიან გვერდს ამ გადმოცემას; ხომ არ გრძნობდნენ ისინი რაიმე საფრთხეს სომხური ეკლესიისთვის?

გიორგი ჭეიშვილი

X საუკუნის ბოლოსა და XI საუკუნის დასაწყისში გავლენა შეინიშნება საკულტო ხუროთმოძღვრებაშიც (ჩანგლი).<sup>55</sup>

კულტურულ-სარწმუნოებრივი კავშირები მჭიდროდ იყო გადახლართული პოლიტიკასთან. სწორედ ამ კონტექსტშია განსახილველი ცნობა აფხაზთა მთავრის, ვინმე ბერის კარში გალაშქრების შესახებ ახლადაგებული საკათედრო ტაძრის ქალკედონიტური წესით საკურთხევლად.<sup>56</sup>

ჩვენ მიერ მოხმობილი სომხური წერილობითი და ნივთიერი წყაროები მნიშვნელოვანია კარის ქვეყანაში დიოფიზიტობის გავრცელებისა და ქართული საეპისკოპოსოს წარმოქმნის პროცესის გასააზრებლად.

1074 წელს გიორგი II-მ, ბიზანტიელთა ინიციატივით, ციხე-ქალაქი კარი აიღო და ყოფილი ვანანდის სამეფო თურქ-სელჩუკებისგან განმინდა.<sup>57</sup> ქართველები ექვსი წლის (1074-1080 წწ.) განმავლობაში იცავდნენ კარს მომთაბარე ურდოებისგან. იმ დროს, დიდი ალბათობით, ქართული ეკლესიაც მოქმედებდა.<sup>58</sup> საამისო მატერიალურ დადასტურებად შეიძლება მივიჩნიოთ ქალაქ ყარსის ციხადელის კარიბჭის თავზე ამოკვეთილი ასომთავრული წარწერა (განადგურდა XIX საუკუნის მინურულს), რომელშიც მოიხსენიებოდა „აფხაზთა მეფე“ და ვინმე იოვანე.<sup>59</sup> დ. ბაქრაძე ძეგლს X-XI სს. ათარიღებდა და ფიქრობდა, რომ ეკლესიის ქვაზე შესრულებული ტექსტი ყარსში ქართული ტაძრის არსებობას მოწმობდა.<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> J. M. Thierry, A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars (Turquie), *REAr*, 3 (1966), p. 79-90; В. Беридзе, *Место памятников Тао-Кларджети в истории грузинской архитектуры* (Тбилиси, 1981), с. 186-188.

<sup>56</sup> ასოლიკი, გვ. 117-118.

<sup>57</sup> *მატიანე ქართლისა*, გვ. 317; *ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი*, გვ. 318.

<sup>58</sup> გ. ჭეიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 248.

<sup>59</sup> ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, დიმიტრი ბაქრაძის საარქივო ფონდი, № 32, 50v; ვ. სილოგავა, ანისის და ყარსის ქართული ეპიგრაფიკა, გვ. 26, 48.

<sup>60</sup> დ. ბაქრაძე, იქვე; მისივე კომენტარი წიგნში: ვახუშტი, *საქართველოს ისტორია*, გვ. 150, შენ. 1. შდრ. პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 541; *Պ. Մուրադյան*, დასახ. ნაშრომი, გვ. 85; ვ. სილოგავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 26-27, 48. ეს ინტერპრეტაციები, ზოგჯერ, ამოვარდნილია ისტორიული კონტექსტიდან.

კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

ამრიგად, ქართული სახელმწიფო და საეკლესიო იურისდიქცია კარში ერთად გავრცელდა. ხანმოკლე ბატონობის პერიოდში არც დემოგრაფიული და არც პოლიტიკური პირობები არ უწყობდა ხელს ახალი საეპისკოპოსო ცენტრის წარმოქმნას. სულ სხვა ვითარება იქმნება XIII საუკუნის დასაწყისიდან, როდესაც თამარისა და ლაშა-გიორგის მოღვაწეობის შედეგად ყარსი, იბნ ალ-ასირის ნიშანდობლივი შეფასებით, „გადაიქცა ურწმუნოთა სახლად მას შემდეგ, რაც ის იყო ღმერთის ერთარსობის სახლი“.<sup>61</sup> „ურწმუნოებად“, მაინცდამაინც, ქართველობა (resp. მართლმადიდებლობა) იგულისხმება (თორემ, სომხები იქ მანამდეც იყვნენ და საეპისკოპოსოც ჰქონდათ), რაც კარგად ჩანს იმ დამოკიდებულებიდანაც, რომელსაც არაბი ავტორი ქართველების მიმართ ამჟღავნებს: „ჯერ კიდევ ისლამამდე ეს მხარე იყო ყველაზე ბოროტი მეზობელთათვის – სპარსელებისთვის – და ასეთად რჩება მუსლიმებისთვის ისლამის დასაბამიდან დღემდე“.<sup>62</sup>

ქართული სახელმწიფოსა და ეკლესიის ტრიუმფის ერთ-ერთი გამოვლენა სამეფო დომენში საეპისკოპოსო ცენტრის გაჩენა იყო. თუ ცნობილი მოღვაწე, „ყარისა ეპისკოპოსი“ საბა სვინგელოზი მართლაც ყარსის მღვდელმთავარია,<sup>63</sup> მაშინ ეპარქიის შექმნის ზედა ქრონოლოგიურ ზღვრად XIII საუკუნის 20-იანი წლები უნდა დავდოთ; ამავე საუკუნის შუახანებისათვის კარელის სამწყსოს არსებობა დოკუმენტურადაც დასტურდება.<sup>64</sup>

ქართული ეპარქიის დაარსება ყარსში ქართული თუ ქართულენოვანი მრევლის ზრდის მანიშნებელიცაა. იბნ ალ-ასირი თავის თხზულებაში ყარსის მეციხოვნეებს ორჯერ „ქურჯებად“, ე.ი. ქართველებად მოიხსენიებს.<sup>65</sup> ცხადია, ისინი ეთნიკურად თუ არა, პოლიტიკურად მაინც ქართველები არიან – უცხოელი დამკვირვებლისთვის აქ წინა პლანზე ტერიტორიულ-სახელმწიფოებრივი პრინციპი გამოდის (საქართველოს

<sup>61</sup> Ибн ал-Асир, *Тарих-ал-камилъ*, გვ. 131; გ. ჯაფარიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 162.

<sup>62</sup> Ибн ал-Асир, *Тарих-ал-камилъ*, გვ. 160-61.

<sup>63</sup> თ. უორდანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 108, 110; კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I* (თბილისი 1980), გვ. 329; პ. ინგოროყვა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 540; Г. Чеишвили, *Карийская Епархия, ПЭ*, 31 (Москва, 2013), с. 103.

<sup>64</sup> *ქსძ*, II, გვ. 49.

<sup>65</sup> Ибн ал-Асир, *Тарих-ал-камилъ*, გვ. 162, 165.

მკვიდრობა). სახელმწიფოებრიობა ენასაც გულისხმობს, რისი ნათელი დასტურიცაა ყარსის ციხის ქართული ეპიგრაფიკა.<sup>66</sup> ქართველობის ძირითად ბირთვს მეფის მოხელენი (ერისთავი, ამირა), მთავრები, მათი ვასალები და მოლაშქრენი ქმნიდნენ. „ქართველებად“ თუ „ქართველთა თანა აღრეულებად“ მოიაზრებოდნენ სომეხი დიოფიზიტებიც.

ქართული//ქართულენოვანი მრევლის ზრდასთან ერთად მტკიცდება ქართული საეკლესიო წეს-წყობილებაც. ყოფილი ყარსის სამეფოს სხვადასხვა კუთხეში ქართული ეკლესია-მონასტრები ჩნდება. ცნობები მხოლოდ რამდენიმე მათგანის შესახებ შემოგვრჩა; ესენია: კიზილქილისას ეკლესია ყარსთან („სულა კარი“),<sup>67</sup> კიზილქილისა სარიყამიშა და კარაკურტს შორის, ქიოსადალზე (იგივე „ჩ. Лыса“), სოლანლულის ტყეში,<sup>68</sup> სურბ-ხაჩი სუპხაჩდალის მწვერვალზე, სოლანლულის ტყეში,<sup>69</sup> სოფ. ჰამამლის (სარიყამიშის მახლობლად) ეკლესია<sup>70</sup> (სამივე ძეგლი თავსდება კარნიფორში ან კარნიფორ-გაჩევიანის საზღვარზე), ჩანგლი (გაგჩევიან-კეჩროლში, კალიზმან-არშარუნიქის საზღვარზე).<sup>71</sup> მონასტრების გეოგრაფია ადასტურებს „სამცხე-საათაბაგოს მღვდელმთავართა ნუსხის“ ცნობებს კარელის სამწყსოს საზღვრების შესახებ. არქიტექტურული ძეგლები

<sup>66</sup> ვ. სილოგავა, ანისის და ყარსის ქართული ეპიგრაფიკა, გვ. 26-28, 48; Н. Эмин, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5; Մ. Մուրադյան, დასახ. ნაშრომი, გვ. 83-85.

<sup>67</sup> გ. ავალიშვილი, *მგ ზავრობა თბილისიდან იერუსალიმამდე*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებელი დაურთო ელ. მეტრეველმა (თბილისი 1967), გვ. 338, შენ. 1.

<sup>68</sup> ხეც, დიმიტრი ბაქრაძის საარქივო ფონდი, № 32, გვ. 84.

<sup>69</sup> იქვე, გვ. 82.

<sup>70</sup> Н. Марр, *Дневник поездки в Шавшию и Кларджию*, ТР, VII (1911), с. 1.

<sup>71</sup> არქიტექტურულად და პალეოგრაფიულად მხოლოდ ჩანგლია შესწავლილი (მ. ბროსე, ე. თაყაიშვილი, ჟ.-მ. ტიერი, ვ. ბერიძე). ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ექსპედიციების შედეგად დაზუსტდა, თითქოს, მონასტრის სახელიც – „ლენაღბირი“, ე.ი. მთის მდინარე, ნაცვლად ე. თაყაიშვილის მიერ ამოკითხული „ლენამორისა“ (ბ. კუდავა, ტაო-კლარჯეთი (ფოტომოციები), *უფლისციხე*, №2 (2012), გვ. 122-123). მკვლევართა ნაწილი (დ. ბაქრაძე, თ. ჟორდანი, ვ. ბერიძე, ზ. ალექსიძე) ჩანგლის ტაძარს ვალაშკერტის საეპისკოპოსო კათედრალად მიიჩნევს. მაგრამ გაგჩევიანი, სადაც ეს მონასტერი მდებარეობდა, ეკუთვნოდა არა ვალაშკერტის, არამედ კარის საეპისკოპოსოს.

კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

თვალნათლივ მეტყველებს, რომ მონასტრების დაარსება და სამონასტრო ცხოვრება ეკონომიკური დაღმავლობის ხანაშიც გრძელდებოდა (ჩანგლი, 1362 წ.); მით უფრო ცხოველი უნდა ყოფილიყო ეს პროცესი წინა პერიოდში. ქართველ ბერებთან ერთად იქ სომეხი დიოფიზიტებიც მოღვაწეობდნენ. ბილინგვური წარწერები (ყარსის კიზილქილისა) კარგად წარმოაჩენს მონასტრის საძმოს ეთნიკურ შემადგენლობას. იმ სავანეებში, სადაც მხოლოდ მონოლინგვა დასტურდება (ჩანგლი; სხვა ეკლესიებსაც ქართული წარწერები ამკობდა, სომხურის შესახებ კი ინფორმაცია არ მოგვეპოვება), ძმობის წევრთა ეთნიკურობის ცალსახად განსაზღვრა ჭირს; უეჭველი მხოლოდ ისაა, რომ წირვა-ლოცვა ქართულ ენაზე სრულდებოდა და კულტურულ-სარწმუნოებრივადაც ის ბერები ქართველი მოღვაწენი იყვნენ.<sup>72</sup>

საეკლესიო გეოგრაფიის თვალსაზრისით, საინტერესოა ჩანგლის ეკლესიის ერთი წარწერა, რომელსაც ე. თაყაიშვილი შემდეგნაირად კითხულობდა: „ქრისტე შეიწყალე მალაქოზი აგარანის კათალიკოზი“.<sup>73</sup> სხვა წყაროები აგარანის კათალიკოზს არ იცნობს. აგარანის, უფრო ზუსტად, აგარაკის, იმავე ხუნანის, ეპარქია ერთ-ერთი უძველესი იყო საქართველოში, მაგრამ ის არასდროს ქცეულა საკათალიკოსო პროვინციად. პირუკუ, VII-VIII სს. ის თანდათანობით ეცემა, ხოლო XIII საუკუნიდან საეპისკოპოსო ცენტრი ახტალაში ინაცვლებს, რომლის მღვდელმთავარი სომხითის მიტროპოლიტადაც იწოდებოდა ხოლმე.<sup>74</sup> ასევე უცნაურია ასეთი მაღალი რანგის ქტიტორის მოხსენიება არა ტაძრის ცენტრალურ ადგილას, არამედ სამხრეთის კედლის ლავგარდანზე. ამიტომ მართალი ჩანს მოსაზრება, რომ აღნიშნული წარწერა ქვითხუროთა მოსახსენებელს წარმოადგენდა.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> შდრ. ე. თაყაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 390. ცნობები ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლების შესახებ იხ. ზემოთ, შენ. 39, 67-69.

<sup>73</sup> ე. თაყაიშვილი, იქვე, გვ. 388-89.

<sup>74</sup> დ. ბერძენიშვილი, *ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, ქვემო ქართლი, ნაკვ., I* (თბილისი, 1979), გვ. 119-120; Г. Чеишвили, *Картли, I* (Москва, 2013), с. 380-381.

<sup>75</sup> M. Brosset, *Inscriptions géorgiennes et autres, recueillies par la Père Nersés Sargisian, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, VII<sup>e</sup> Série. Tome VIII. N 10 (1864), p. 24, J.-M. Thierry, A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars, გვ. 83; შდრ., ი. Унрашян, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70-71.*



კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

XIV საუკუნის ბოლოს კარი კვლავ ისლამური სამყაროს ნაწილად იქცა: 1362-1386 წწ. შორის ჯალაირიდები,<sup>76</sup> შემდეგ კი თემურიანები დაეპატრონენ.<sup>77</sup> 1579 ყარსი ოსმალებმა დაიპყრეს და ყარსის ვილაიეთი შექმნეს.<sup>78</sup> აინი ალის „რისალეს“ (1609 წ.) მიხედვით, ადმინისტრაციულ ოლქში შედიოდა გეჩვანი, ზარუშატი, ქალიზმანი, ყარსი და ბასიანი,<sup>79</sup> ანუ მისი თავდაპირველი ბირთვი უმთავრესად „კარული“ ქვეყნებისგან შედგებოდა. მოგვიანებით მას მესხეთის მიწებიც მიათვალეს.<sup>80</sup>

პოლიტიკური გეოგრაფიის ცვლის მიუხედავად, ოფიციალური საეკლესიო გეოგრაფია არ შეცვლილა. 1516 წელს შედგენილი საბუთის მტკიცებით, კარის საეპისკოპოსო კვლავ მოქმედებდა, ხოლო მისი მღვდელმთავარი უწინდებურად ქართლის კათალიკოსს ემორჩილებოდა.<sup>81</sup> კარელის სამწყსოს გეოგრაფიული ნომენკლატურა საბუთის შედგენის თანადროულია (იხ. ზევით), რაც სანდოობის ხარისხს ზრდის. მცხეთის პრეტენზიები, შესაძლოა, იმ მხარეში ქართული (მართლმადიდებლური) მოსახლეობის არსებობით ყოფილიყო ინსპირირებული. ნიშანდობლივია, რომ XVII საუკუნის პირველი ნახევრის თურქი ავტორებისთვის ყარსის ვილაიეთი „ქართულია“.<sup>82</sup> „ქართული“ მრევლისთვის იქნებოდა განკუთვნილი ბერთის ოთხთავი, XVII საუკუნეში გურიიდან ყარსში გადაბრძანებული.<sup>83</sup> ამავე კონტექსტში საინტერესოა არქანჯელო ლამბერტის ცნობა ქარელი ანუ კარელი ეპისკოპოსის შესახებ,<sup>84</sup> თუმცა იტალიელი მისიონერის ინფორმაციის ეს მონაკვეთი იმდენად აღრეულია, რომ ჭირს ზღვრის გავლება ტრადიციასა და არსებულ რეალობას შორის. ვახუშტი ბა-

---

<sup>76</sup> ივ. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, III (თბილისი, 1982), გვ. 180-181.

<sup>77</sup> ქათიბ ჩელები, გვ. 138.

<sup>78</sup> იქვე.

<sup>79</sup> იქვე, გვ. 268, შენ. 38.

<sup>80</sup> ქათიბ ჩელები, გვ. 138-139; ევლია ჩელები, გვ. 307.

<sup>81</sup> *ქსძ*, III, გვ. 245-246.

<sup>82</sup> ქათიბ ჩელები, გვ. 138.

<sup>83</sup> R. Blake, S. Der-Nersessian, *The Gospels of Berthay: an Old-Georgian MS of the Tenth Century*, *Byzantion*, XVI/1 (1942-1943), p. 239; Г. Чеишвили, *Карийская Епархия*, გვ. 105.

<sup>84</sup> მ. თამარაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 469-470.

გიორგი ქვიციანი

ტონიშვილის თხზულებაში კარის ეპარქიის შესახებ არაფერია ნათქვამი. როგორც ჩანს, ოსმალთა ბატონობის პირობებში ქართული მოსახლეობა კარში სწრაფად გადაშენდა და მასთან ერთად ქართულმა საეკლესიო ცხოვრებამაც არსებობა შეწყვიტა (არა უგვიანეს XVII საუკუნის დასასრულისა).

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- National Centre of Manuscripts, Archival Fund of Dimitri Bakradze, #32.
- Abu Bakr al Qutbi al-Ahari, *Ta'rikh-i Shaikh Uwais*, M. Kyazimov and V. Piriev trans. (Baku, 1984) (in Russian).
- I. Abuladze, *Georgian and Armenian Literary Contacts in the 9th-10th Centuries: Study and Texts* (Tbilisi, 1944) (in Georgian).
- Aristakes Lastivertsi, *History*, E. Tsagareishvili trans. and comm. (Tbilisi, 1974) (in Georgian).
- V. Arutyunova-Fidanyan, On Chalcedonian Church in Armenia, *Bulletin PSTGU. Serie III: Philology*, vol. 4 (22) (2010), p. 7-22.
- G. Avalishvili, *Travel from Tbilisi to Jerusalem*, E. Metreveli ed. (Tbilisi, 1967) (in Georgian).
- Basili Ezosmodzvari, *The Life of Monarch of Monarchs Tamar*, in *Kartlis Tskhovreba*, S. Qaukhchishvili ed., vol. 2 (Tbilisi, 1959), p. 115-150 (in Georgian).
- D. Berdzenishvili, *Studies in Historical Geography of Georgia: Kvemo Kartli* (Tbilisi, 1979) (in Georgian).
- V. Beridze, *Place of the Tao-Klarjeti Monuments in the History of Georgian Architecture* (Tbilisi, 1981) (in Russian).
- R. Blake, S. Der-Nersessian, The Gospels of Berthay: an Old-Georgian MS of the Tenth Century, *Byzantion*, v. XVI, f. 1 (1942-1943), pp. 226-285.
- M. Brosset, Inscriptions géorgiennes et autres, recueillies par la Père Nersés Sargisian, *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, VII<sup>e</sup> Série. Tome VIII, N10 (1864).
- Chronicle of Kartli, in *Kartlis Tskhovreba*, S. Qaukhchishvili ed., vol. 1 (Tbilisi, 1955), pp. 249-317 (in Georgian).



კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

- Chronicle of Hundred Years, in *Kartlis Tskhovreba*, S. Qaukhchishvili ed., vol. 2 (Tbilisi, 1959), pp. 151-325 (in Georgian).
- Chronicle of the Period of Lasha-Giorgi, in *Kartlis Tskhovreba*, S. Qaukhchishvili ed., vol. 1 (Tbilisi, 1955), p. 365-371 (in Georgian).
- Constantine Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, in *Georgica*, IV<sub>2</sub>, Byzantine texts and Georgian translation, S. Qaukhchishvili ed., (Tbilisi, 1952), p. 224-289.
- N. Emin, *Armenian Inscriptions in Kars, Ani and its Vicinities* (Moscow, 1881) (in Russian).
- Evlya Chelebi, *Book of Travels*, G. Puturidze trans. and comm., vol. 1 (Tbilisi, 1971) (in Georgian).
- 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, 1919).
- R. Hewsen, *Armenia: A Historical Atlas* (Chicago and London, 2001).
- Historical Atlas of Georgia*, D. Muskhelishvili ed. (Tbilisi, 2003) (in Georgian).
- Histories and Eulogies of the Crowned*, in *Kartlis Tskhovreba*, S. Qaukhchishvili ed., vol. 2 (Tbilisi, 1959), p. 1-114 (in Georgian).
- Ibn Al-Athir, *Al-kamil fi'l Ta'rikh*, P. José trans. (Baku, 1940) (in Russian).
- P. Ingoroqva, *Giorgi Merchule* (Tbilisi, 1954) (in Georgian).
- G. Japaridze, *Georgia and the Near-Eastern Islamic World in the 12<sup>th</sup>-First Third of the 13<sup>th</sup> Century* (Tbilisi, 1995) (in Georgian).
- Iv. Javakhishvili, *History of the Georgian Nation*, vols. 2 and 3 (Tbilisi, 1982 and 1983) (in Georgian).
- Katib Celebi, *Extracts on Georgia and the Caucasus*, G. Alasania ed. (Tbilisi, 1978) (in Georgian).
- K. Kekelidze, *History of Old Georgian Literature*, I (Tbilisi, 1980) (in Georgian).
- R. Kiknadze, *Parsadan Gorgijanidze and "Histories and Eulogies of the Crowned"* (Tbilisi, 1975) (in Georgian).
- "The Kingdom of Kars (963-1065) and the Curopalate of Tayk (962-1001)", *Armenian Soviet Encyclopedia* 5(1979), p. 145 (in Armenian).
- Kirakos Gandzaketsi, *History of Armenia*, L. Khanlaryan trans. and comm (Moscow, 1976) (in Russian).

- B. Kudava, Tao-Klardjeti in Photo Emotions, *Uplistsikhe*, #2 (2012), p. 1222-123 (in Georgian).
- Life of King of Kings Davit, in *Kartlis Tskhovreba*, S. Qaukhchishvili ed., vol. 1 (Tbilisi, 1955), pp. 318-364 (in Georgian).
- N. Marr, *Arkaun, the Mongolian name of Christians in connection with the question of the Armenians-Chalcedonian* (St. Petersburg, 1905) (in Russian).
- N. Marr, Diary of the Trip to Shavsheti and Klarjeti, *Texts and Research in Armenian and Georgian Philology*, VII (St. Petersburg, 1911), pp. 1-216 (in Russian).
- L. Melikset-Bek, "History of St. Nino Cross" (for the Problem of Movses Khorenatsi), *Bulletin of AS USSR – Armenian Branch*, № 9 (14) (1941), pp. 59-63.
- Sh. Meskhia, *The Political Situation and Governmental Order in the 12<sup>th</sup>-Century Georgia* (Tbilisi, 1979) (in Georgian).
- Monuments of Georgian Law*, I. Dolidze ed., vols. 2 and 3 (Tbilisi, 1965 and 1970) (in Georgian).
- P. Muradyan, *Georgian Inscriptions in Armenia* (Yerevan, 1977) (in Armenian).
- Prince Vaxushti, *History of Georgia*, D. Bakradze ed. (Tiflis, 1885) (in Georgian).
- V. Silogava, Georgian Epigraphy from Ani and Kars, *Akhaltzikhe-Kars* (Akhaltzikhe, 2001), pp. 13-52 (in Georgian and Turkish).
- V. Silogava, A Georgian Inscription from the Kars Tower, *Matsne of the Georgian Academy of Sciences: History, Archaeology, Ethnography and Art History*, 1980, #1, pp. 161-174 (in Georgian).
- Stepane Mtbevari, The Martyrdom of Gobron, in: I. Abuladze ed., *Monuments of Old Georgian Hagiographical Literature*, vol. 1 (Tbilisi, 1963) (in Georgian).
- Stephannos Orbelean, *History of Orbelian*, Old Georgian trans. and Armenian texts, E. Tsagareishvili ed. (Tbilisi, 1978).
- M. Surguladze, Georgian Historical Tradition on the Sixth Ecumenical Council, *Logos*, #7 (2013), p. 190-195 (in Georgian).
- Synaxarial version of the Passion of Shushaniki*, in Iakob Tsurtaveli, *The Passion of Shushaniki*, Georgian and Armenian Texts, I. Abuladze ed. (Tbilisi, 1978), p. 131-135.

კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

- M. Tamarashvili, *Georgian Church from the Beginning to Present Days* (Tbilisi, 1995) (in Georgian).
- E. Taqaishvili, *1907 Archaeological Expedition to Kola-Oltisi and Changli* (Tbilisi, 1991) (in Georgian).
- G. Tcheishvili, Bishopric of Kari (Kars), *Orthodox Encyclopedia*, 31 (Moscow, 2013), p. 101-105 (in Russian).
- G. Tcheishvili, Bishopsrics of the Georgian Orthodox Church in Armenia, *Logos*, # 7, (2013), p. 246-255 (in Georgian).
- G. Tcheishvili, Kartli, *Orthodox Encyclopedia*, 31 (Moscow, 2013), p. 378-387 (in Russian).
- J. M. Thierry, A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars (Turquie), *Revue des études arméniennes. Nouvelle série*, Vol. 3 (1966), p. 73-90.
- The Universal History* by Stepanos Taronetci called Asolik, N. Emin ed. and trans. (Moscow, 1864) (in Russian).
- Vardan Arveltsi, *The Universal History*, N. Shoshiashvili and E. Kvatchantiradze trans. and comm. (Tbilisi, 2002) (in Georgian).
- S. Yeremyan, *Armenia According to the Ashkharatsuyts* (Yerevan, 1963) (in Armenian).
- S. Yeremyan, The Byzantine Annexation of the North-Eastern Provinces of Armenia in the 11<sup>th</sup> c., *Bulletin of the Social Studies*, №3 (339) (1971), pp. 4-16 (in Russian).
- “Zakarid Armenia at the Beginning of the 13<sup>th</sup> Century”, *Armenian Soviet Encyclopedia*, vol. 3 (1977) p. 680 (in Armenian).
- T. Zhordania, *Chronicles*, vol. 2 (Tiflis, 1897) (in Georgian).

## Giorgi Tcheishvili

### The Church and Political Geography of the Kari ( Kars) Region

Literary sources of the 13<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> cc. referred to a Georgian bishop of Kari (Kars) whose jurisdiction spread over Kari and its surroundings, Karnipor, Gagchevan (former Kechrol), and Kaghzevan or former Arsharunik/Ashornia.

Certain scholars' statements that the organization of the Georgian church in Kari simply copied that of the former Byzantine or Armeno-Chalcedonian

church province are groundless. Georgian cultural and ecclesiastical influence in Armenia – and specifically Vanand – has been traced since the 9-10<sup>th</sup> cc. In 1074 -1080 Kars Province was situated within the borders of the Georgian kingdom, and the dislocation of the Georgian garrisons was followed by the emergence of the Georgian Church in Kari. However, the lack of political and demographic conditions did not favour the rise of a new cathedral at that time. But the situation changed at the beginning of the 13<sup>th</sup> c. when the region of Kari was incorporated into the Georgian kingdom. The Georgian monarchs Tamar (1184-1207/1213) and Lasha-Giorgi (1207/1213-1222) actively promoted the establishment of new sees. Georgian literary sources made reference to Saba Syncellus, the bishop of *Kari*. However, it is not clear whether in this case the Georgian word *kari* refers to a *kari-court* (i.e. Saba, bishop of a royal court) or to the city of Kari (Kars). If the latter is correct, the bishopric of Kari might have been established no later than the 1220s. A mid-13<sup>th</sup> c. church document made early reference to the bishopric of Kari.

The establishment of the Georgian eparchy indicates that a Georgian or Georgian-speaking community was expanding, as was the number of Georgian churches and monasteries in the Kari (Kars) region. Epigraphic and literary evidence indicate that Georgian churches operated in modern Kizilkilis near Kars, another in Soghanlugh and in Hamamli close to Sarikamish, one more in Kizilkilis between Sarikamish and Karakurt, as well as in Changli. Architectural monuments attest that the foundation of monasteries and monastery life was vibrant even in the period of economic decline (mid-14<sup>th</sup> c.). It can be argued that monasticism in the area must have been even more broad-scale in the previous century.

The borders of the Kari bishopric did not coincide with either the administrative units (*saeristavos* or duchies) or the principalities. Its districts were divided between the Crown and the nobles. The city-fortress of Kari fell within the royal domains and was governed by an *emir* and the city was the residence of a *monapire*, or a margrave, as well. Kaghzevan was part of the Lore-Anisi principedom and belonged to the family of Mkhargrdzeli, and the rest was held by the house of Akhaltsikheli.

After the Khwarazm and Mongol invasions in the 13<sup>th</sup> c., the political and social geography changed. The Akhaltsikhelis fell and lost their seigneuries to the neighbours. In about 1240, the Jakelis held the province of Karnipor, then in the 1270s Sadun Mankaberdeli, a Georgian *nouveau riche* closely associated

კარის (ყარსის) ქვეყნის საეკლესიო და პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები

with the Mongols, obtained eastern parts of the Kari region through his marriage to the last Akhaltsikheli. At the same time, he seized the city-fortress of Kari from the royal domains.

At the end of the 13<sup>th</sup> c. and beginning of the 14<sup>th</sup> c. the political map of Georgia changed further. The Ilkhans annexed Kaghshavan and other lands from the Georgian kingdom south to the Araxes. They took over the province of Kari on the left bank of the Araxes, and ceded it shortly afterwards to the Prince of Samtskhe, Beka Jakeli. Kari and Kechroli remained within the borders of Georgia until the mid-14<sup>th</sup> c.

At the end of the 14<sup>th</sup> c. Kari became part of Islamic world again. Between 1362-1386 it was conquered by the Jalayirids and then the Timurids, and in 1579 was occupied by the Ottomans and turned into the Kars Vilayet.

In spite of the transformations in the political geography, official ecclesiastical geography remained unchanged. According to the documents dated to 1516, the bishopric still functioned and its prelate was under the jurisdiction of the Georgian Kathalicos-Patriarch. The demands of the Georgian Church could have been inspired by the existence of a Georgian (i.e. Orthodox) population in the area. Indeed, Turkish writers in the first half of the 17<sup>th</sup> c. described the population of the Kars Vilayet as "Georgian". The Berta Gospel, moved from Guria Province (West Georgia) to Kars, was presumably for the religious needs of this "Georgian" community. But under the Ottoman domination, the Georgian population in Kari declined quickly and along with it the Georgian church life also died out and disappeared by the end of the 17<sup>th</sup> century.

## ზაალ გოგენია

### სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

1936 წელი

1918 წლის თებერვლის დასაწყისში საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარმა გიორგი ჩიჩერინმა მიმართა ესპანეთის მთავრობას, განეახლებინათ „გულითადი ურთიერთობები“, თუმცა ეს მოწოდება უპასუხოდ დარჩა.<sup>1</sup>

1924 წლის აპრილში საბჭოთა ელჩმა გერმანიაში და მისმა ესპანელმა კოლეგამ ერთ-ერთ მიღებაზე არაოფიციალურად ისაუბრეს გაუცხოებულ სახელმწიფოებს შორის ურთიერთობების აღდგენის საკითხებზე. რასაკვირველია, ამას არ შეუძლებია ესპანელების პოზიცია ბოლშევიკების მიმართ. უფრო მეტიც, ურთიერთობები გაუარესდა იმავე წლის მაისში, როდესაც ოფიციალურმა მადრიდმა, ესპანეთის დედაქალაქში გამართულ საფოსტო კონფერენციაზე დასასწრებად, საბჭოთა დელეგაციის წევრებს ვიზების გაცემაზე უარი განუცხადა.

ანალოგიურად მოიქცა ესპანეთის მთავრობა 1926 წელს, როცა ესპანეთი მასპინძლობდა ალხესირასის კონფერენციის პირობების გადასასინჯ შეხვედრებს. მხოლოდ ესპანეთის საჭიროებამ იაფ საბჭოთა ნავთობზე აიძულა დიქტატორი პრიმო დე რივერა 1928 წელს შეზღუდული სავაჭრო შეთანხმება დაედო მოსკოვთან.

---

<sup>1</sup> 1917 წლის ბოლოს შეწყდა დიპლომატიური ურთიერთობები საბჭოთა რუსეთს და ესპანეთს შორის. სწორედ ესპანეთის საელჩო იყო პირველი, რომელთანაც გაუგებრობა შეხვდათ „ახალ დიპლომატებს“. ივან ზალკინდი, საგარეო საქმეთა პირველი სახალხო კომისრის, ლევ ტროცკის, თანაშემწე იხსენებდა, როგორ მივიდა ესპანეთის საელჩოს მდივანი სამშობლოში გამგზავრების წინ და უმტკიცებდა ტროცკის თანაშემწეს, რომ საბჭოთა მთავრობას უნდა დაეჯილდოებინა ელჩი ორდენით. ზალკინდმა მაგიდაზე დაახვავა ორდენები და „დიდსულოვნად“ შესთავაზა ესპანელს აერჩია ნებისმიერი, რომელიც მოეწონებოდა (Л. Млечин, *МИД - Министры Иностранных Дел. Тайная Дипломатия Кремля*, Москва, 2003, с. 23).

სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

1931 წლის 14 აპრილს, მეორე რესპუბლიკის გამოცხადებასთან ერთად, ესპანეთში დარწმუნებული იყვნენ, რომ ურთიერთობები მოსკოვთან სწრაფად აღდგებოდა. ეს ლოგიკურიც იყო და წინასწარ შეთანხმებულიც ე.წ. „სან-სებასტიანის პაქტით“ 1930 წლის აგვისტოს, რესპუბლიკელ ლიდერთა შეხვედრაზე.<sup>2</sup> იმავდროულად უნდა აღინიშნოს, რომ ესპანეთი იყო დასავლეთის იმ მცირერიცხოვანი ქვეყნების რიცხვში, რომელსაც ფორმალურად არ უღიარებია საბჭოთა რეჟიმი. დიდმა ბრიტანეთმა, საფრანგეთმა, დანიამ, შვეიცარიამ და სხვებმა 1924 წელს აღადგინეს ურთიერთობები საბჭოთა რუსეთთან.

სრულად ითვალისწინებდა რა პოლიტიკურ ცვლილებებს მადრიდში, 1931 წლის ივნისში საბჭოთა მთავრობამ ურთიერთობების ნორმალიზაციის მიზნით მიმართა ესპანურ მხარეს. მართალია, ცვლილებები ესპანეთში ამის მნიშვნელოვანი წინაპირობა იყო, მაგრამ უთანხმოება რესპუბლიკური მთავრობის წევრებს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების საკითხზე და მემარჯვენე პარტიების ანტისაბჭოთა პოზიცია ამუხრუჭებდა საქმეს. სამთავრობო კოალიციიდან დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების მომხრეთა შორის აქტიურ როლს ასრულებდა მაშინდელი ფინანსთა მინისტრი, სოციალისტი, ინდალესიო პრიეტო. მისი აქტიური მონაწილეობით 1931 წლის 31 მაისს ხელი მოეწერა სსრკ-სთან ახალ შეთანხმებას ესპანეთისთვის ნავთობის და სხვა ნავთობპროდუქტების მიწოდების შესახებ (თუმცა, ამ ხელსაყრელმა შეთანხმებამაც დიდი ხმაური გამოიწვია მმართველ წრეებში). აღნიშნული შეთანხმების დადების შესახებ მოლაპარაკებების დასრულების შემდეგ ესპანეთის საგარეო საქმეთა მინისტრი ალენხანდრო ლერუ გამოვიდა ყენევაში ანტისაბჭოთა განცხადებით, დაადანაშაულა რა მოსკოვი ქვეყანაში მიმდინარე სახალხო გამოსვლების ორგანიზებაში. ა. ლერუ წინააღმდეგი იყო მოლაპარაკებები ეწარმოებინა ესპანეთ-სსრკ-ს შორის ურთიერთობების ნორმალიზაციის თაობაზე (ასევე, იგი სანავთობო შეთანხმების დადების სასტიკი წინააღმდეგი იყო).

1931 წელს არაოფიციალური კონტაქტები საბჭოთა და ესპანეთის მთავრობებს შორის ხორციელდებოდა პარიზში მომუშავე სრულიად საკავშირო გაერთიანება „სოიუზნეფტექსპორტის“ წარმომადგენლის,

---

<sup>2</sup> M. Casanova, *La diplomacia española durante la guerra civil* (Madrid, 1996), p. 67.

ზაალ გოგენია

მ. ოსტროვსკის, გზით, რომელიც ანარმოებდა მოლაპარაკებებს მადრიდში. 1931 წლის ივლისში პრიეტომ ესპანეთის მთავრობის სახელით შესთავაზა საბჭოთა მთავრობას, გაეგზავნა მადრიდში ოფიციალური წარმომადგენელი ეკონომიკური კავშირების გასაფართოებლად. ამ ნახევრად ოფიციალურ განცხადებაზე საბჭოთა მთავრობამ უპასუხა, რომ სავაჭრო ხელშეკრულების დადების წინაპირობა უნდა გამხდარიყო დიპლომატიური ურთიერთობების აღდგენა, რაშიც ესპანეთის მთავრობა, ა. ლერუს ქცევებიდან გამომდინარე, დიდად არ ჩქარობდა. თავის მხრივ, საბჭოთა მთავრობამ შესთავაზა დიპლომატიური ურთიერთობების მოგვარებისთვის მოლაპარაკებების დაწყება ლონდონში, პარიზში ან ბერლინში სსრკ-სა და ესპანეთის ელჩების მეშვეობით.<sup>3</sup> ესპანეთის მთავრობა დასთანხმდა, და ეს საკითხი დაევალა ინგლისში ესპანეთის ელჩს, მაგრამ კონტაქტები ელჩებს შორის ლონდონში ჩაიშალა (საბჭოთა მხარე, ამ შემთხვევაშიც, ლერუს საბოტაჟზე საუბრობდა).<sup>4</sup>

საბოლოო ჯამში, საბჭოთა ინიციატივას გამოეხმაურა საგარეო საქმეთა მინისტრი ა. ლერუ, რომელიც დასთანხმდა შეხვედრას ნეიტრალურ შვეიცარიაში.

შეხვედრა სსრკ საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარ მაქსიმ ლიტვინოვს (*მეერ-გენოხ ვალახი*) და ა. ლერუს შორის შედგა ჟენევაში 1931 წლის 8 სექტემბერს. მხარეებმა დათქვეს, რომ ეს შეხვედრა ჩათვლილიყო პირველ ოფიციალურ კონტაქტად, რამდენადაც ადრინდელი მოლაპარაკებები საბჭოთა და ესპანეთის წარმომადგენლებს შორის, და მათ შორის ლიტვინოვ-ლერუსი 1931 წლის 3 მაისს, ატარებდა არაოფიციალურ ხასიათს.<sup>5</sup>

როგორც ლიტვინოვის წერილიდან ვიგებთ, ლერუ დაინტერესებული იყო არა მხოლოდ ოფიციალური ურთიერთობებით, არამედ ფართო სავაჭრო ხელშეკრულების დადებით, ნაწილობრივ, ხილის და ღვინის გასაღებით საბჭოთა ბაზარზე და ა.შ. ამასთან, მიანიშნებდა ჩაურევლობის გარანტიებზე. ლიტვინოვმა უპასუხა, რომ „ჩაურევლობა არის ყველა

---

<sup>3</sup> *ДВП СССР, XIV (Москва, 1968), с. 402* (კრესტინსკის დეპეშა საფრანგეთში სსრკ წარმომადგენელ დოვგალევსისადმი 1931 წლის 30 ივნისს. დოკუმენტი №197).

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 800, შენ. 134.

<sup>5</sup> *ДВП СССР, XIV, დოკუმენტი №262, გვ. 517-518.*



სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

სახელმწიფოსთან დიპლომატიური ურთიერთობების წინაპირობა ... რომ სავაჭრო მოლაპარაკებები დაიწყება ურთიერთალიარების შემდეგ“ (რაც შეეხება ხილს და ღვინოს, მათ ნაცვლად კომისარი საუბრობდა ლითონის მადანსა და სხვა პროდუქტებზე).<sup>6</sup>

შეხვედრის დასასრულს ლერუ დასთანხმდა გაეგზავნა არაოფიციალური წარმომადგენელი მოსკოვში, რომელიც დაამყარებდა პირდაპირ კონტაქტებს ესპანეთის მიერ საბჭოთა მთავრობის ფორმალურ ცნობასთან და დიპლომატიური წარმომადგენლობის სტატუსის გარკვევასთან დაკავშირებით. ლიტვინოვმა ურჩია, ისეთი ადამიანი გამოეგზავნათ, რომელიც პირადად გულშემატკივრობდა აღნიშნულ საქმეს. თუმცა, ორივე მხარისთვის უნებურად პოზიტიური შედეგით დასრულდა, მას მაინც არ მოჰყოლია ქმედითი ნაბიჯები ესპანეთის ოფიციალური წრეების მხრიდან.

პარალელურად არაოფიციალურ კონტაქტებს ესპანეთის მთავრობასთან განაგრძობდა მ. ოსტროვსკი რომელიც 17-24 სექტემბერს იმყოფებოდა მადრიდში პრიეტოს მოწვევით. 1931 წლის 31 ოქტომბერს სსრკ-ში ჩავიდა ესპანეთის სავაჭრო დელეგაცია. დელეგაციას კონკრეტული დავალება არ ჰქონდა, მაგრამ მისი მოხსენება მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო ესპანეთის მთავრობის პოზიციის განსაზღვრის საქმეში. ნოემბრის განმავლობაში დელეგაციამ მოსკოვის გარდა მოინახულა ლენინგრადი, ხარკოვი, დნეპროსტროი, გროზნო, ბაქო, თბილისი, ბათუმი, ტუაფსე, გაეცნო საბჭოთა მრეწველობას და ა.შ ეს დელეგაცია მიიღო სსრკ საგარეო ვაჭრობის კომისარმა და საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარის ერთ-ერთმა მოადგილემ. ამრიგად, 1931 წელს მიღწეულ იქნა გარკვეული წარმატებები სავაჭრო ურთიერთობების დამყარების საქმეში, დამყარდა კონტაქტები ესპანურ და საბჭოთა სამთავრობო ორგანოებთან და სხვა ორგანიზაციებთან, მაგრამ მაინც ესპანეთის მთავრობა არ ჩქარობდა ურთიერთობების დალაგებას, ამასთან, მემარცხენე კოალიცია დაკავებული იყო თავისი საშინაო რეფორმების გატარებით და ჯეროვან ყურადღებას ვერ აქცევდა საგარეო პოლიტიკას, კონკრეტულად აღნიშნულ საკითხს. საფრანგეთში საბჭოთა საელჩოს გზით, სსრკ განაგრძობდა რამდენიმე ესპანელი ჩინოვნიკის უშედეგო ლობირებას. ერთადერთი მიღწეული წარმატება შორს იყო იმ ამბიციური სავაჭრო შეთანხმებისგან,

---

<sup>6</sup> იქვე.

ზაალ გოგენია

რომელზეც ისაუბრეს ლერუმ და ლიტვინოვმა. ეს „ნარმატება“ იყო საბჭოთა დელეგაციის ჩართვა მადრიდში დანიშნულ სატელეგრაფო კონფერენციაზე 1932 წლის 3 სექტემბერს.<sup>7</sup>

ოფიციალური დიპლომატიური კავშირების ჩავარდნამ ააღელვა მოსკოვთან დაახლოების უამრავი მომხრე ესპანეთში. ინტელექტუალთა ჯგუფებმა ჩამოაყალიბეს საბჭოთა კავშირის მეგობართა ასოციაცია „Amigos de la Unión Soviética (AUS)“. დამფუძნებელი მანიფესტი ხელმოწერა იქნა 1933 წლის აპრილში გამოჩენილი პოლიტიკური და საზოგადო მოღვაწეების მიერ, როგორებიც იყვნენ: გრეგორიო მარანიონი, პიო ბაროხა, ვიქტორია კენტი, ხასინტო ბენავენტე, ვიქტორ მაჩო, ვალიე ინკლანი, აუგუსტო ბარსია, ლუის ხიმენეს დე ასუა და სხვები.<sup>8</sup>

დაარსებიდან სამი თვის შემდეგ ესპანურმა „სამეგობრომ“ განაცხადა, რომ აერთიანებდა 7 000 წევრს და გააჩნდა 14 უჯრედი. სამოქალაქო ომის წინ მსგავსი უჯრედი არსებობდა 30-ზე მეტ ესპანურ ქალაქში. შექმნის მომენტიდან ესპანური AUS ცდილობდა გაეგრძელებინა ინფორმაცია სსრკ-ში ყველა კულტურული და სამეცნიერო მიღწევის შესახებ. ამასთან საბჭოთა ექსპერიმენტის ესპანელ გულშემატკივრებს ხშირი მიმონერა ჰქონდათ ე.წ. „ვოკსთან“ (საზღვარგარეთთან კულტურული ურთიერთობების სრულიად საკავშირო საზოგადოება. ეს ორგანიზაცია დაარსდა 1925 წელს ოლგა კამენევას მიერ).

ესპანელების „ვოკსთან“ კონტაქტებით წყალობით, მოსკოვში, მიუხედავად ფორმალური ურთიერთობების არქონისა, ყოველთვის იცოდნენ, რა განწყობა იყო ესპანეთის სხვადასხვა წრეში სსრკ-ს ოფიციალურ ცნობასთან დაკავშირებით და შესაძლებლობა ჰქონდათ წინასწარ შეეფასებინათ ახალი ნაბიჯების ეფექტურობა.

1933 წლის ზაფხულში ესპანეთში საბოლოოდ გადაწყვიტეს ურთიერთობების მოგვარება საბჭოეთთან, რასაც ოთხმა ფაქტორმა შეუწყობ ხელი: პირველი – AUS-ის მზარდი პროპაგანდისტული აქტიურობა,

---

<sup>7</sup> *ДВП СССР, XV* (Москва, 1969), с. 404 (დოკუმენტი №283, ნ. კრესტინსკის ნოტა სსრკ-ში შვედეთის წარმომადგენელ იულენშერნასადმი, 1932 წლის 9 ივლისი. ამ უკანასკნელმა ესპანეთის მთავრობის სახელით გადასცა 15 ივნისს მოწვევა აღნიშნულ კონფერენციაზე).

<sup>8</sup> M. Casanova, დასახ. ნაშრომი, გვ. 67.

სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

მეორე – მ. ოსტროვსკის საქმიანობა, რომლის თავდაპირველი დანიშნულება, როგორც ვიცით, იყო საბჭოთა ნავთობის ესპანური „კამპსას-თვის“ მიყიდვა, მაგრამ მალე გაფართოვდა და მოიცვა ორ სახელმწიფოს შორის დიპლომატიური კავშირების საკითხთა ლობირება. მესამე – საბჭოთა კულტურის აქტიური მეხოტბის, ფერნანდო დე ლოს რიოსის, დანიშვნა საგარეო საქმეთა მინისტრად, და, ბოლოს, მეოთხე ფაქტორი – სოციალისტი მინისტრის, ინდალესიო პრიეტოს, აქტიურობა. 13 ივლისს დაინტერესებულმა მხარეებმა, AUS-ის მეთაურებმა, მ. ოსტროვსკიმ, ფ. დე ლოს რიოსმა, და ი. პრიეტომ – არაფორმალურ შეხვედრაზე განიხილეს ესპანეთის მიერ სსრკ-ის ოფიციალური ცნობის საკითხი. უბრალოდ ამითხვევით, ეს შეხვედრა შედგა „პოტელ გეილორდის“ რესტორანში, ალფონსო XI ქუჩაზე (დღეს უკვე არ არსებობს), რომელიც მოგვიანებით გახდა საბჭოთა დიპლომატების და სამხედრო მრჩეველების ერთგვარი „ბუნაგი“ მთელი სამოქალაქო ომის განმავლობაში.

14 ივლისს, სადილის მეორე დღეს, მ. ოსტროვსკი პირადად შეხვდა ფერნანდო დე ლოს რიოსს, რათა დაესრულებინათ შეთანხმება ურთიერთცნობასთან და დიპლომატიური ურთიერთობების აღდგენასთან დაკავშირებით. ფ. დე ლოს რიოსმა სურვილი გამოთქვა, რომ გასაგზავნი აქტები ყოფილიყო იდენტური და ერთდროული. ამასთან, როგორც ჩანს, არ ენდობოდა რა სალვადორ მადარიას – ესპანეთის ელჩს საფრანგეთში – ესპანეთის მთავრობას სურდა, ეს აქტები გაეცვალათ უშუალოდ მოსკოვსა და მადრიდს შორის.<sup>9</sup> ამრიგად, ბოლო წინააღმდეგობა დაძლეულ იქნა და დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარება საბოლოოდ გადაწყდა. 1933 წლის 27 ივლისს დე ლოს რიოსმა დეპეშა გააგზავნა კრემლში, რომელშიც დე იურე და დე ფაქტო ცნობდა ბოლშევიკურ მთავრობას, რაც იმავე დროს აკისრებდა ესპანეთს სრული დიპლომატიური და ეკონომიკური ურთიერთობების დამყარების ვალდებულებას. მომდევნო დღეს საპასუხოდ დეპეშა გააგზავნა საგარეო საქმეთა სახალხო კომისრის მოადგილე კრესტინსკიმ.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *ДВП СССР, XVI (Москва, 1970), с. 444* (დოკუმენტი №240. დოვგალევსკის დეპეშა საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარიატში, 1933 წლის 14 ივლისი).

<sup>10</sup> იქვე, გვ. 464-465 (დოკუმენტი №258).

დიპლომატიური აღიარება მოხდა, მაგრამ ახლა დარჩა მთავარი საქმე – ელჩების დასახელება-დამტკიცება. მოსკოვს საკითხი გადაწყვეტილი ჰქონდა, ესპანეთში ელჩად დაინიშნა ანატოლი ლუნაჩარსკი. ლუნაჩარსკი იყო ერთ-ერთი პატივსაცემი და დიდი გამოცდილების მქონე ბოლშევიკი. რევოლუციის შემდეგ ლენინმა იგი დანიშნა სახალხო განათლების კომისრად და ამ პოზიციაზე რჩებოდა 1929 წლამდე – საფრანგეთში ელჩად გაგზავნამდე. ევროპაში ყოფნა იდეალური შესაძლებლობას აძლევდა ლუნაჩარსკის, მეტი დრო დაეთმო დასავლური ლიტერატურისთვის. ამ დროისთვის უკვე მეორედ გამოიცა მისი ამბიციური ნაშრომი „დასავლეთეევროპული ლიტერატურა“, რომელშიც საინტერესო აქცენტები გაკეთდა ესპანური ბელეტრისტიკის შესახებ. მისი შემდგომი სამეცნიერო პროექტი იყო დონ კიხოტის შესახებ ("Освобожденный Дон-Кихот"). ეს ნაშრომი, ერთ-ერთი შეფასებით, ნებისმიერ სხვა წიგნზე უკეთ აცნობდა საბჭოთა ხალხს ესპანურ იდეას და სულს. ამან ლუნაჩარსკი გახადა აშკარა ფავორიტი მადრიდში საბჭოთა ელჩობისთვის.

მადრიდში ცნობა ლუნაჩარსკის დანიშვნის შესახებ მოწონებულ იქნა, მაგრამ ვერ გადაეწყვიტათ, ვინ უნდა გამხდარიყო ესპანეთის ელჩი საბჭოეთში. მთავარი კანდიდატები იყვნენ ისინი, რომლებსაც ჰქონდათ ძველი კავშირები სსრკ-სთან, ანუ იცოდნენ ენა და იცნობდნენ მის კულტურას. პოტენციური ელჩობის სიის სათავეში იდგნენ ხულიო ალვარეს დელ ვაიო და მარსელინო პასკუა. მემარცხენე სოციალისტი და ამ დროს რესპუბლიკის ელჩი მექსიკაში ხულიო ალვარეს დელ ვაიო საბჭოთა კავშირის ერთ-ერთი თვალსაჩინო გულშემმატკივარი იყო. მან რამდენჯერმე იმოგზაურა სსრკ-ში და 1933 წლისთვის იყო სამი წიგნის ავტორი სსრკ-ის საზოგადოების შესახებ.

დიდი იყო ალვარეს დელ ვაიოს დამსახურება იმაში, რომ 1920-იან წლებში ესპანეთის ქალაქებში პირველად იქნა ეკრანიზებული საბჭოთა ფილმები. ნაკლებად მნიშვნელოვანია, მაგრამ ალბათ უნდა აღინიშნოს, რომ დელ ვაიო იცნობდა ლუნაჩარსკის. იგი 1928 წელს შეხვდა კომისარს ლევ ტოლსტოის ასი წლისთავისადმი მიძღვნილ ღონისძიებაზე.

მარსელინო პასკუა კარგად ფლობდა რუსულ ენას და ჰქონდა სსრკ-ში მოგზაურობის გამოცდილებაც. გარკვეული დებატების შემდეგ დელ ვაიომ მიიღო დასტური, სათანადოდ დამტკიცებული პრემიერ-მინისტრ მანუელ ასანიას მიერ და დაიწყო მზადება დიდი მოგზაურობისთვის, მეხიკოდან – მოსკოვში. სექტემბერში, სანამ ახალი ელჩი დაიკავებდა თავის პოსტს, ასანიას მთავრობა შეცვალა ალექსანდრო ლერუს მთავ-

სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

რობამ. ალვარეს დელ ვაიომაც უარი თქვა თავის მისიაზე და ესპანეთი კვლავ ელჩის გარეშე დარჩა.<sup>11</sup>

ამასობაში, 1933 წლის 26 დეკემბერს ანატოლი ლუნაჩარსკი გარდაიცვალა მენტონში (საფრანგეთი) ისე, რომ ესპანეთში ჩასვლაც ვერ მოასწრო.<sup>12</sup>

აღნიშნული ცვლილებების შედეგად ესპანეთსა და საბჭოთა კავშირს შორის სრულფასოვანი დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების საკითხი ისევ ჩიხში შევიდა. მიუხედავად მემარჯვენეთა რეაქციული მმართველობის ანუ „შავი ორწლედის“ დროს (1933 დეკემბერი – 1936 თებერვალი), მთლიანობაში, საბჭოთა კავშირსა და ესპანეთს შორის დაახლოებისთვის არასასურველი პირობებისა, ყველა იმედი მაინც არ იყო გადანურული. 1934 წლის ზაფხულში მ. ლიტვინოვმა სცადა ხელახლა შეთანხმებულყო ესპანეთის წარმომადგენელთან ერთა ლიგაში. ივლისში დეპუტები მოდიოდა ჟენევიდან საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარიატში, რომელთა მიხედვითაც, ურთიერთობებს არცთუ სახარბიელო პირი უჩანდა. ბოლოს, მ. ლიტვინოვმა და ს. მადარიამ მიაღწიეს წინასწარ შეთანხმებას, რომელიც ითვალისწინებდა ელჩების გაცვლას იმ პირობით, რომ არცერთი მხარე არ ჩაერეოდა მეორის საშინაო პოლიტიკაში<sup>13</sup>. შეიძლება ოფიციალური შეთანხმებაც შემდგარიყო, მაგრამ ამას სხვა გარემოებებმა შეუშალა ხელი. საუბარია 1934 წლის 4 ოქტომბერს ასტურიაში მემარცხენეთა აჯანყებაზე, რომელსაც მოსკოვი დიდად გულშემატკივრობდა. ამ შემთხვევაში პასუხისმგებლობა საბჭოთა მთავრობას ეკისრებოდა, რადგან მისმა პოზიციამ განსაზღვრა შედეგი. მართლაც, საშუალო დონეზეც კი შეწყდა დიალოგი ესპანეთსა და სსრკ-ს შორის.

1936 წლის თებერვალში სახალხო ფრონტის გამარჯვების შემდეგაც არ მომხდარა ელჩების გაცვლა. სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარება დააჩქარა სამხედრო ამბოხმა, სამოქალაქო ომის დაწყებამ და „ჩაურევლობის პოლიტიკამ“. სხვა შემთხვევაში 1936

---

<sup>11</sup> Daniel Kowalsky, *Stalin and the Spanish Civil War* (Columbia University Press, 2004), // <http://www.gutenberg-e.org/kod01/print/kod03.pdf>, p. 3.

<sup>12</sup> M. Casanova, დასახ. ნაშრომი, გვ. 68.

<sup>13</sup> საბჭოთა მთავრობას მიაჩნდა, რომ ლუნაჩარსკი იყო ერთადერთი ადამიანი, ვინც შეასრულებდა ამ „დიდ“ მისიას, რაზედაც მონაწილეობს ლიტვინოვის სიტყვა პარტიის ყრილობაზე 1933 წლის 29 დეკემბერს, ელჩის გარდაცვალების მესამე დღეს (*ДВН СССР, XVI*, გვ. 790).

ზაალ გოგენია

წლის თებერვალში მოსულ „სახალხო ფრონტს“ საკმარისი დრო ჰქონდა ამ პრობლემის გადასაწყვეტად.

აგვისტოში საბჭოთა კავშირის სრულუფლებიან წარმომადგენლად ესპანეთში დაინიშნა მარსელ იზრაელის ძე როზენბერგი – გამოცდილი დიპლომატი. ცოტა ხნით ადრე ბარსელონაში გაიგზავნა გენერალური კონსული ანტონოვ-ოვსენკო.

მართალია, ხოსე ხირალის მთავრობა მიესალმა საბჭოთა წარმომადგენლობის დაარსებას, მაგრამ მოსკოვში საელჩოს შექმნის საპასუხისმგებლო მისია წილად ერგო ახალ მთავრობას ლარგო კაბალიეროს მეთაურობით. 16 სექტემბერს დაარსდა საელჩო, ხოლო 21 სექტემბერს ელჩად დასახელდა ზომიერი სოციალისტი და მედიცინის პროფესორი მარსელინო პასკუა.<sup>14</sup>

მარსელინო პასკუას არ ჰქონდა დიპლომატიურ სამსახურში მუშაობის გამოცდილება. ესპანელმა მეცნიერმა ასპირანტურა გაიარა აშშ-სა და ბრიტანეთში, იყო როკფელერის სტიპენდიანტი და საქმიანობდა მედიცინის სფეროში სამხრეთ ამერიკაში. 1932 წელს პასკუა ვიზიტით იმყოფებოდა საბჭოთა კავშირში, სადაც ეცნობოდა საბჭოთა სახალხო ჯანდაცვის სფეროში არსებულ მდგომარეობას (ესპანეთში დაბრუნებულმა გაზეთ „ელ სოსიალისტაში“ (El Socialista) საბჭოთა მედიცინის მამებელი ორი სტატიაც გამოაქვეყნა).

ჩნდება ლოგიკური კითხვა: მოკრძალებული საერთაშორისო გამოცდილების მქონე, თუმცა რუსული ენის მცოდნე, ესპანეთის სოციალისტური პარტიის წევრი იმსახურებდა თუ არა დანიშვნას ასეთ საპასუხისმგებლო პოსტზე. ერთ-ერთი, ვინც უარყოფითად გამოეხმაურა ამ საკითხს, იყო ანტიკომუნისტი ლუის არაკისტაინი, ესპანეთის რესპუბლიკის ელჩი საფრანგეთში 1936-37 წლებში. არაკისტაინი ამტკიცებდა, რომ პასკუა იყო „საექვო ლიცენზიის მქონე ექიმი“, და შერჩეული ხუან ნეგრინის (ამ დროს ფინანსთა მინისტრი) ზეწოლის შედეგად. ის ასევე ამტკიცებდა, რომ ეს დანიშვნა იქნებოდა „ეფექტური ხელშემწყობი“ წითელი შეთქმულებისა – შეეცვალათ კაბალიერო ნეგრინით.<sup>15</sup>

მართლაც, ნეგრინი პასკუას უკეთ იცნობდა, ვიდრე მოქმედი პრემიერი ლარგო კაბალიერო. უფრო მეტიც, ისინი კოლეგები და მეგო-

---

<sup>14</sup> *ДВП СССР, XVII*, (Москва, 1971), с. 400, 492-93, 503 (დოკუმენტები № 206, 263, 273).

<sup>15</sup> M. Casanova, დასახ. ნაშრომი, გვ. 69.

სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

ბრები იყვნენ. ძნელია, არ დაეთანხმო არაკისტაინს, თუმცა, როგორც ამერიკელი ისტორიკოსი სტენლი პეინი თვლის: „უეჭველია ნეგრინი მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო, მაგრამ არსებობდა სხვა სერიოზული პრობლემებიც: დიპლომატიური რესურსის უკმარისობა და ზოგი ესპანური პოლიტიკური პარტიის თავშეკავებული პოზიცია“.<sup>16</sup> ფაქტობრივად, პასკუას რუსულის ცოდნა დიდი „კოზირი“ იყო დიპლომატიურ წრეში. 1933 წელს ელჩების გაცვლის უშედეგო მცდელობისას, როგორც ვნახეთ, მისი სახელი უკვე იდგა პოტენციური ელჩების სიის სათავეში და მაინც, ასე თუ ისე, ის ითვლებოდა უბრალოდ „გაურკვეველი წარმომავლობის ექიმად“. პასკუა არ იყო გამოცდილი დიპლომატი და მისი დანიშვნა ასეთ კრიტიკულ პოსტზე, ელჩად სსრკ-ში, უნდა ჩაითვალოს საეჭვო და კონტრპროდუქტიულ გადაწყვეტილებად.

ესპანეთის რესპუბლიკის ურთულესი სამხედრო სიტუაციის გათვალისწინებით, პასკუას მისიის გაგზავნას ახლდა დიდი მოლოდინი როგორც სამთავრობო, ისე სამხედრო წრეებში. პასკუას გამგზავრებიდან ორი დღით ადრე სოციალისტი ჟურნალისტი ხულიან სუგასაგოიტია ესწრებოდა სადილს, გამართულს ახლად დანიშნული ელჩის გასაცვლებლად. მისი სიტყვებით, მადრიდში იმ მომენტისთვის საოცრად პესიმისტური ატმოსფერო სუფევდა, მაგრამ პასკუას მისია იქ დამსწრეთა თვალში ნიშნავდა „დახმარებას, რომელიც უნდა მოსულიყო ევროპის სხვა ბოლოდან“. პასკუა და მისი მეგობრები დარწმუნებული იყვნენ, რომ ელჩის ჩასვლას უნდა მოჰყოლოდა: „გარანტირებული და სწრაფი გამარჯვება უზარმაზარი ტვირთების სახით, რომელიც თვალის დახამხამებაში შეავსებდა ჩვენს სამოქალაქო და სამხედრო მოთხოვნებს“.<sup>17</sup>

ეს რწმენა, უპირველეს ყოვლისა, ჰქონდა პრემიერ მინისტრ ლარგო კაბალიეროს, რომელსაც წასვლის წინ ეწვია პასკუა. შეხვედრა შედგა პრემიერის ოფისში, პალასიო დე ბუენავისტაში. პასკუამ გამოითხოვა სპეციალური ინსტრუქციები. მათი საუბარი და პრემიერის გულწრფელი სიტყვები შემონახულია მ. პასკუას ჩანაწერში: „აი, თქვენ იცით პოლიტიკური და სამხედრო მდგომარეობა. თქვენ უნდა დაარწმუნოთ ისინი,

<sup>16</sup> L. Araquistain, *El comunismo y la guerra de España* (San José, 1939) ციტირებულია დ. კოვალსკის დასახ. ნაშრომიდან // <http://www.gutenberg-e.org/kod01/print/kod05.pdf>, p. 1.

<sup>17</sup> S. G. Payne, *The Spanish Civil War, the Soviet Union*, (Yale University Press, 2004), p. 189.

დაუყოვნებლივ დაგვეხმარონ სამხედრო ტექნიკით, უპირველეს ყოვლისა, ავიაციით – არა მხოლოდ თვითმფრინავებით, არამედ მფრინავებითაც, რამდენადაც არ გვყავს და არც შეგვიძლია მოვამზადოთ სახელდახელოდ... ტექნიკა, რომელსაც ჩვენ ვფლობთ, გაიცვითა და დიდი დანაკარგებიც გვაქვს. აბა შეხედეთ, რამდენადაც სწრაფად გამონახავთ საერთოს საბჭოთა მთავრობასთან, იმდენად სწრაფად დაგვეხმარებიან ისინი. იმავდროულად, აქ ჩვენ გვყავს როზენბეგი და ჩვენ ვიმუშავებთ მასთან. აბა, წარმატებები!“ (პარიზში გავლისას პასკუამ დაურეკა ალვარეს დელ ვაიოს, იმ დროს რესპუბლიკის ელჩს საფრანგეთში და იმავდროულად საგარეო საქმეთა მინისტრს. დელ ვაიოს რჩევაც კაბალიეროს მსგავსი იყო. როგორც პასკუა წერს: „მან მე მირჩია დამემყარებინა რაც შეიძლება საუკეთესო ურთიერთობები საბჭოთა მთავრობასთან“).<sup>18</sup>

მადრიდის ატორჩას სადგურზე პასკუას აცილებდა უამრავი ადამიანი დიდი იმედებით. როზენბერგის ხელმძღვანელობით საბჭოთა საელჩოს თანამშრომლებიც ადგილზე იყვნენ.

რამდენადაც არ არსებობდა რეგულარული ავიარეისები მოსკოვსა და დასავლეთ ევროპას შორის, პასკუამ შემდეგი მარშრუტით იმგზავრა: ატორჩას სადგურიდან ის ჩავიდა FAI-ის (იბერიის ანარქისტთა ფედერაცია) მიერ კონტროლირებად პორტ ბოუში, საიდანაც გზა გააგრძელა მატარებლით პარიზისკენ. იქიდან, გერმანიის გავლით, კოპენჰაგენში გადაფრინდა, შემდეგ სტოკჰოლმში, საიდანაც მატარებლით ჩავიდა ჰელსინკში. იქ ხანმოკლე შეხვედრა ჰქონდა ფინეთში საბჭოთა ელჩთან და ბოლოს ჩავიდა ლენინგრადში.

6 ოქტომბერს პასკუა ჩავიდა რუსეთში და გაოცდა ხელისუფლების მიერ ორგანიზებული გულუხვი და საზეიმო მიღებით. მას შეხვდნენ არა მხოლოდ სამოქალაქო და სამხედრო ხელმძღვანელი პირები, არამედ რიგითი საბჭოთა მოქალაქეებიც. 7 ოქტომბერს ის ჩავიდა მოსკოვში. პომპეზური და ბრწყინვალე მიღება დედაქალაქშიც გაგრძელდა. როგორც ს. პეინი აღნიშნავდა, პასკუა ოცნებაშიც კი ვერ წარმოიდგენდა ასეთ გულუხვ მიღებას საბჭოთა კავშირში.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> J. Zugazagoitia, *Guerra y vicisitudes de los Españoles*, vol. I (Paris, 1941) ციტირებულია დ. კოვალსკის დასახ. ნაშრომიდან // <http://www.gutenberg-e.org/kod01/print/kod05.pdf>, p. 2.

<sup>19</sup> D. Kowalsky, დასახ. ნაშრომი // <http://www.gutenberg-e.org/kod01/print/kod05.pdf>, p. 2.



სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

საბჭოთა პროტოკოლის მიხედვით, მისიის მეთაურს უნდა დახვედროდა საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარიატის საპროტოკოლო განყოფილების უფროსი, ზოგ შემთხვევაში, შესაბამისი პოლიტიკური განყოფილების ხელმძღვანელი, მაგრამ, როგორც 28 სექტემბერს ნ. კრესტინსკი ლ. კაგანოვიჩისადმი წერილში წერდა: „ჩვენი საზოგადოების ესპანეთისადმი დამოკიდებულების და მადრიდში როზენბერგის დახვედრის გათვალისწინებით, გონივრული ხომ არ იქნება ელჩის დახვედრას მივცეთ უფრო ფართო საზოგადოებრივი ხასიათი, რომ მას შეხვდნენ როგორც საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარიატის, ასევე პროფკავშირის და სხვა ორგანიზაციის წარმომადგენლები, ამასთან, ფართოდ უნდა იყოს წარმოდგენილი საბჭოთა პრესაც“.<sup>20</sup>

4 ოქტომბერს, როზენბერგისადმი წერილში კრესტინსკი წერდა: „... პასკუას ჩვენ კარგად დავხვდებით. მართალია, დემონსტრაციებს ლენინგრადში (ის მოდის სკანდინავიით) და მოსკოვში ვერ მოვანყობთ, მაგრამ დამატებული იქნება საზოგადოების წარმომადგენლების ფართო ფენა, კარგად გავაშუქებთ მის ჩამოსვლას გაზეთებში, მოვუწყობთ სადილს ან საუზმეს არა მხოლოდ კომისარიატის წარმომადგენლების, არამედ მთავრობის და საზოგადოების წარმომადგენელთა მონაწილეობით. ერთი სიტყვით, მოვეფერებით“.<sup>21</sup>

მასზე ბევრი ხალხი შეხვდა მ. პასკუას. დელეგაციას მეთაურობდა ნიკოლაი კრესტინსკი (რომელიც მალე გახდა დიდი წმენდის მსხვერპლი), მასში შედიოდა მოსკოვის საბჭოს თავმჯდომარის ორი მოადგილე, „ვოკსის“ პრეზიდენტი (ა. აროსევი), საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარიატის დასავლეთის მესამე სექციის დირექტორი და მისი მოადგილე, საინფორმაციო სამსახურის უფროსი, მოსკოვის სამხედრო ოლქის კომენდანტის მოადგილე, ქვეითი ჯარების ორი მეთაური და ა.შ.<sup>22</sup> საბჭოთა წარმომადგენლის ოფიციალური სიტყვის შემდეგ პასკუამ განაცხადა, რომ მას აქვს პატივი წარმოადგინოს ესპანეთის რესპუბლიკა საბჭოთა კავშირში და გამოსატა გულწრფელი მადლიერება საბჭოთა ხალხის მიმართ. ელჩის სიტყვა ორ ენაზე, ესპანურად და რუსულად, გადაიკა საბჭოთა რადი-

---

<sup>20</sup> S. G. Payne, დასახ. ნაშრომი, გვ. 190.

<sup>21</sup> *АВП РФ*, Фонд 010, Секретариат Крестинского, Описание 11, Папка 71, Дело 53, Л. 119.

<sup>22</sup> იქვე, ფ. 122.

ზაალ გოგენია

ოთი მთელს კავშირში. პრესამ, თავის მხრივ, უპრეცედენტოდ გააშუქა პასკუას ჩამოსვლა.

9 ოქტომბერს მარსელინო პასკუამ გადასცა რწმუნებათა სიგელი ა.გ. ჩერვიაკოვს, ბელორუსიის ხელმძღვანელს და სსრკ-ის ცკ თავმჯდომარეს ბსსრ-დან (უნდა მიეღო მ. ი. კალინინს, მაგრამ ეს უკანასკნელი დასასვენებლად იყო წასული). საბჭოთა წესების მიხედვით, შეხვედრა იყო ხანმოკლე და მოკრძალებული, სრულიად თავისუფალი პროტოკოლისგან, ცერემონიის თუ სიმბოლური რიტუალებისგან.

პასკუასადმი ასეთი მოპყრობა სრულიადაც არ ჰგავდა უცხოელი დიპლომატების ტიპურ მიღებას საბჭოთა დედაქალაქში და ამის კარგი ილუსტრაციაა იტალიის ახალი ელჩის, აუგუსტო როსოს მიღება, რომელიც იმავე დღეებში ჩავიდა. მიუხედავად იმისა, რომ საბჭოთა ხელმძღვანელობა გაფრთხილებული იყო, იტალიელი მარტო აღმოჩნდა პლატფორმაზე – მცირერიცხოვანმა დამხვედრმა ჯგუფმა დაიგვიანა 15 წუთით.<sup>23</sup> ჯერ კიდევ 26 სექტემბერს მარსელ როზენბერგი კრესტინსკისადმი წერილში, საუბრობდა რა პირობებზე, რომელიც მას შეუქმნეს მადრიდში, წერდა: „ასეთ ვითარებაში გაუგონარი იქნება ესპანეთის ელჩი პასკუა ჩავყენოთ სხვა დიპლომატიური წარმომადგენლების მსგავს პირობებში, მაშინ მოსკოვში მისი ყოფნა უფრო საზიანო იქნება, ვიდრე სარგებლის მომტანი. ძალიან გთხოვთ . . . გასცეთ განკარგულება აპარატივით და მოელაპარაკოთ შესაბამის ორგანოებს იმის შესახებ, რომ ესპანეთის საელჩო მოსკოვში განსაკუთრებულ მდგომარეობაში იყოს. . . პასკუასთან, რა თქმა უნდა, საჭიროა საუბარი ამხანაგური ტონით“.<sup>24</sup>

პასკუას უპრეცედენტო მიღება „წითელ ხალიჩაზე“ დიდხანს არ შენელებულა. 8 ოქტომბერს ის მიწვეულ იქნა ვახტანგოვის სახელობის თეატრში, სადაც სპექტაკლის წინ პუბლიკამ დიდი ოვაცია მოუწყო და მას მოკლე სიტყვის წარმოთქმის საშუალებაც მიეცა. 10 ოქტომბერს, ჩასვლიდან მესამე დღეს, ის მიწვეულ იქნა კრემლში სადილზე მოლოტოვთან, იმხანად სახალხო კომისართა საბჭოს თავმჯდომარესთან. იმავე საღამოს ელჩი იყო საპატიო სტუმარი მიღებაზე და ფორმალურ ვახ-

---

<sup>23</sup> M. Casanova, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70.

<sup>24</sup> *АВН РФ*, Ф. 010, Оп. 11, П. 71, Д. 53, Л. 107.

სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

შამზე.<sup>25</sup> შემდგომ დღეებში პასკუამ მიიღო სპეციალური მონვევა მოსკოვის დასათვალისწინებლად. საზეიმოდ იქნა მიღებული საგარეო ვაჭრობის და განათლების კომისარიატებში, ასევე ვოკსში. მოსკოვში ყოფნის პირველი კვირის განმავლობაში პასკუა შეხვდა უამრავ ცნობილ ფიგურას პოლიტიკის და კულტურის დარგში და დაუშვეს სახელმწიფოს ძირითად ინსტიტუტებში. საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარიატმა მას „საჩუქარი“ კი გადასცა, ეს იყო დიდი მანქანა, რათა გაადვილებოდა საქმიანობა მოსკოვში.<sup>26</sup> საეჭვოა, 30-იანი წლების განმავლობაში ვინმესთვის ისეთი მიღება მოეწყოთ, როგორც პასკუას 1936 ოქტომბერში.

არავისთვის იმდენი შეღავათი არ განუწყო, რამდენიც ესპანეთის რესპუბლიკის საელჩოსთვის კერძო შენობის ძიებისას. მოსკოვში პასკუას მისიის ნაჩქარევი ორგანიზაცია და ადრინდელი ურთიერთობების არარსებობა გამორიცხავდა ესპანეთის დელეგაციისთვის საკუთრების იჯარით პოვნას. მოსკოვში ჩასული ახალი ელჩი წერდა თავის ხელმძღვანელობას მადრიდში და წუნუნებდა იმ საშიშ პერსპექტივაზე, რომელიც დაკავშირებული იყო ქალაქში მოსახერხებელი მუდმივი შენობის პოვნასთან. პასკუა წერდა, რომ შეეჯახა „საცხოვრებელი ფართის არსებობის სიმწირეს“.<sup>27</sup>

როგორც მოსკოვის „სელებრიტი“, არ დაუშვებდნენ, რომ ესპანეთის ელჩი წაწყდომოდა იმ სირთულეებს, რომელსაც აწყდებოდა დიპლომატების უმრავლესობა, რომ არაფერი ვთქვათ ჩვეულებრივ ხალხზე. როზენბერგი სთხოვდა კრესტინსკის: „...ძალიან გთხოვთ იზრუნოთ იმაზე, რომ ჩვენს ამა თუ იმ დაწესებულებებთან ურთიერთობებისას ელჩმა არ იგრძნოს ბიუროკრატის სუსხი“.<sup>28</sup>

როგორც კი პასკუას მატარებელი მიუახლოვდა მოსკოვს, საბჭოთა მთავრობამ მიიღო ზომები, უზრუნველყო მისი შეუფერხებელი დაბინავება. საგარეო ვაჭრობის კომისარიატმა გაანთავისუფლა ლუქსი სასტუმრო „ნაციონალში“ ესპანეთის დელეგაციის დროებით განთავსების-

<sup>25</sup> იქვე, ფ. 124.

<sup>26</sup> S. G. Payne, დასახ. ნაშრომი, გვ. 190 (როგორც ავტორი ამბობს: სანამ საელჩოს ბიუჯეტი მწირი იყო, მანამდე მას სარგებლობაში გადაეცა მანქანა პირადი გამოყენებისთვის).

<sup>27</sup> D. Kowalsky, დასახ. ნაშრომი // <http://www.gutenberg-e.org/kod01/print/kod05.pdf>, p. 4.

<sup>28</sup> *ABII PΦ*, Φ.010, Оп. 11, П. 71, Д. 53, Л. 106.

ზაალ გოგენია

ვის. როცა სადღესასწაულო მიღება დასრულდა, პასკუა გააქანეს ამ 1903 წელს აგებულ საუკეთესო და ყველაზე პრესტიჟულ სასტუმროში (1918 წლის მარტში კრემლში გადასვლამდე აქ ცხოვრობდა ლენინი, მომდევნო წელს – ჯონ რიდი).

„ნაციონალი“ ცოტა ხნით რესპუბლიკის ელჩის რეზიდენციად იქცა, მაგრამ საბოლოო გადაწყვეტილება ჯერაც მისაღები იყო. გარდა კომფორტისა, პასკუა მიიჩნევდა, რომ, კონფიდენციალობის და უსაფრთხოების თვალსაზრისით, ცალკე შენობა იყო საჭირო. იმავეს წერდა კრესტინსკი კაგანოვიჩს 15 ოქტომბრის წერილში: „ესპანეთის ელჩი, რომელიც დროებით მოვანყვეთ სასტუმრო „ნაციონალში“, აყენებს საკითხს საელჩოსთვის კერძო შენობის გადაცემის შესახებ ... ეს, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელიცაა, რათა სრულად იქნეს უზრუნველყოფილი საიდუმლო მიმონერა და საელჩოს შიფრის დაცულობა, რისი გარანტიაც ძალიან რთულია სასტუმროში, სადაც მუდმივად იცვლებიან ვიზიტორები, მეორეც, წმინდა პრესტიჟული მოსაზრებებით, სასურველია, რომ ესპანეთის საელჩომ მიიღოს თუნდაც პატარა, მაგრამ კარგი სახლი, აუცილებლად წარმომადგენლობითი ოთახებით, სხვა შემთხვევაში, სხვა საელჩოებს და მისიებს შეექმნებათ რამდენადმე აგდებული დამოკიდებულება ესპანეთის ელჩისადმი“.<sup>29</sup>

ურუგვაის მთავრობას, რომელსაც გადაწყვეტილი ჰქონდა საელჩოს გახსნა მოსკოვში (საბოლოოდ ეს გეგმა ჩავარდა), იჯარით ჰქონდა აღებული კერძო სახლი. სწორედ ეს შენობა შესთავაზეს ესპანელებს, მაგრამ პასკუა გულგრილად შეხვდა ამ შემთავაზებას და განაცხადა, რომ სახლი ძალიან პატარა იყო ესპანეთის რესპუბლიკის საელჩოსთვის. როგორც ჩანს, პასკუა ელოდა საელჩოს სწრაფ გაფართოებას.

23 ოქტომბერს ესპანელებისთვის სახლის ძიების საკითხი განსახილველად მიიღო თავად პოლიტბიურომ. როგორც ზემოთ ხსენებული წერილიდან ვიგებთ, საგარეო საქმეთა სახალხო კომისარიატს არანაირი საცხოვრებელი რესურსი არ გააჩნდა და აუცილებელი იყო მოსკოვის საბჭოს დახმარება: „მოსკოვის საბჭო კი, როგორც ჩვენ ვიცით, ჩვენი მრავალწლიანი გამოცდილების საფუძველზე, არ დაგვეთანხმება და არ მოგვცემს სახლს, თუ ამის თაობაზე არ იქნება კატეგორიული მოთხ-

---

<sup>29</sup> იქვე, ფ. 125.

სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

ოვნა პოლიტიკურიდან“ – წერდა კრესტინსკი.<sup>30</sup> მოკლედ, პოლიტიკურ დადგენილებით ესპანეთის დელეგაციას ცალკე სახლი გადაეცა მალაია ნიკიტინსკაიას ქუჩის 18 ნომერში. ეს იყო დიდი ორსართულიანი სახლი, 6 საძინებლით, 4 აბაზანით. სახლს ჰქონდა 2 სამზარეულო, 2 სალონი, დიდი სასადილო ოთახი და შიდა ბაღი.<sup>31</sup>

უნდა აღინიშნოს, რომ პასკუას განკარგულებაში გადაცემული საცხოვრებელი მალაია ნიკიტინსკაიაზე სასწრაფოდ დაატოვებინეს იმდროინდელ დამქირავებელს, ბელორუსიის მისიას, მათ შორის, ბედის ირონიით, ჩერვიაკოვს, კაცს, რომელსაც პასკუამ ადრე გადასცა რწმუნებათა სიგელი. ბელორუსიის დელეგაციას 5 დღით ადრე გაეცა განკარგულება, გადასულიყო მოშორებით შენობაში, რომელიც იმ დროს დაკავებული ჰქონდა თურქმენეთის დელეგაციას, ისინიც ხელისუფლებამ სხვაგან გადაასახლა, თუმცა არქივებში მითითებული არაა სად. მოკლედ, ოქტომბრის ბოლოს, ჩამოსვლიდან სამ კვირაში პასკუამ დააარსა თავისი საელჩო მალაია ნიკიტინსკაიაზე.

მარსელინო პასკუა იყო მუდმივი და სრულუფლებიანი ელჩი, რომელიც წარმოადგენდა ესპანეთის რესპუბლიკას სამოქალაქო ომის დროს. მისი უფლებამოსილება მალე დასრულდა და აღინიშნა მოსკოვში იშვიათად ყოფნით. 1937 წლის აგვისტოს ის გაემგზავრა ვალენსიაში მთავრობასთან საკონსულტაციოდ. იმავე წლის დეკემბერში ისევ დატოვა მოსკოვი და დაბრუნდა რამდენიმე თვის შემდეგ, მაგრამ, პრაქტიკულად, მაშინვე, 1938 წლის მარტში, კვლავ გაემგზავრა. თავის მთავრობასთან კონსულტაციების შედეგად ის დანიშნულ იქნა ელჩად საფრანგეთში.

პასკუას ხშირ არყოფნას თავის პოსტზე ბევრი ფაქტორი განაპირობებდა. პირველი – როგორც გამოვლინდა, პასკუას ჰქონდა პრობლემები მის დანიშვნასთან დაკავშირებით. ის ხშირად უჩიოდა იზოლაციას და კონტაქტების უკმარისობას რესპუბლიკური მთავრობის მხრიდან. მეორე – პასკუას ოჯახი თავიდანვე ტყვედ ჩავარდა ნაციონალისტების (ფრანკისტების) ზონაში. რუსეთში მყოფ ელჩს არ ჰქონდა საშუალება, გაეგო მათი მდგომარეობის შესახებ და მისი დროის უმეტესი ნაწილი იხარჯებოდა მათთან კონტაქტების დამყარების მცდელობაში. მესამე და

---

<sup>30</sup> იქვე.

<sup>31</sup> ს. პეინის მიხედვით, სახლს ჰქონდა რვა საძილე ოთახი, S. G. Payne, დასახ. ნაშრომი, გვ. 190.

მნიშვნელოვანი – კომუნიკაციის კრიზისი, რომელიც არსებობდა საელჩოსა და მთავრობას შორის, მოითხოვდა პირისპირ შეხვედრებს „მაღალი მგრძობელობის“ საკითხების განსახილველად. კომპეტენტური თანაშემწეების უკმარისობა ელჩს სხვა არჩევანს არ უტოვებდა, თუ არა პერსონალურად ჩასულიყო რესპუბლიკურ ზონაში ამ კონსულტაციებისთვის.

პასკუას არყოფნის დროს, 1937 წელს და 1938 წლის პირველ თვეებში ესპანეთის მისია იყო ვისენტე პოლოს კონტროლქვეშ, 1938 ივლისში დელ ვაიომ დანიშნა მანუელ მარტინეს პედროსო ახალ სავაჭრო ატაშედ მოსკოვში. პედროსოს, პასკუას მსგავსად, ჰქონდა პროსაბჭოთა რეპუტაცია. ის იყო ბოლშევიკების ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი ესპანელი მხარდამჭერი რევოლუციის დღეებიდანვე და ისე შორს წავიდა, რომ ამართლებდა ტერორის კამპანიას რუსეთის სამოქალაქო ომში.<sup>32</sup>

უნდა აღინიშნოს, არც პოლოს და არც პედროსოს არ მიუღწევიათ ელჩის სტატუსამდე.

მარსელინო პასკუას ძალიან მარტივი ინსტრუქციები ჰქონდა: მას მჭიდრო კავშირები უნდა ჰქონოდა საბჭოთა ხელმძღვანელობასთან, მოეპოვებინა რესპუბლიკისთვის აუცილებელი სამხედრო დახმარება. ყველა შემთხვევაში რესპუბლიკის საქმისადმი პასკუამ საბჭოთა ხელმძღვანელობის დიდი სიმპათია მოიპოვა. დასაწყისში ჩანდა, რომ მისი მისია ასრულებდა იმ უამრავი ადამიანის იმედს, რომელიც მას აცილებდა ატორჩას სადგურის ბაქანზე.

საბჭოთა ოფიციალურ პირებთან დაშვების თვალსაზრისით, განსხვავებით მოსკოვში მყოფი სხვა დიპლომატებისგან, რომლებიც წლობით ამაოდ ცდილობდნენ საბჭოთა ხელმძღვანელობასთან შეხვედრას, პასკუა პრივილეგირებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. იგი სარგებლობდა შეუბოჭავი კონტაქტებით. პასკუა ხშირად სტუმრობდა სახალხო კომისარ მაქსიმ ლიტვინოვს, მის მოადგილეს პოტიომკინს, თავდაცვის კომისარ ვოროშილოვს, ფინანსთა კომისარ გრინკოს, საგარეო ვაჭრობის კომისარ სუდინს. დაბოლოს, პასკუამ ორჯერ გამართა მოლაპარაკებები „ტროიკასთან“: სტალინი, მოლოტოვი, ვოროშილოვი. მართლაც, პასკუას სიახლოვე ამ მაღალ ოფიციალურ პირებთან ჩანს სტალინისადმი 1937

---

<sup>32</sup> „El Sol“-ში დაბეჭდილ სტატიაში, 1919 წლის 25 იანვარს პედროსო აცხადებდა, რომ: „რევოლუციები არ კეთდება თეთრი ხელთათმანებით და მადრილაგებით“ (მადრიგალი – პატარა ლირიკული ლექსი, მიძღვნილი ქალისადმი).

სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

წლის 19 ოქტომბრის წერილში: „ჩემო ძვირფასო და პატივცემულო ამხანაგო სტალინ! ჩემი ბოლო ვიზიტის დროს კრემლში თქვენ საკმაოდ თავაზიანად მიიღეთ ჩემი მოპატიჟება ერთად გაგვესინჯა ძველი ესპანური ღვინოები. ეს იქნებოდა უდიდესი პატივი და სიამოვნება როგორც ჩემთვის, ისე მთელი მისიისთვის. თუ თანახმა ხართ, იქნებ მიუთითოთ თქვენთვის მოსახერხებელი თარიღი, ამასთან რომელს აირჩევთ, სადილის თუ ვახშმის დროს. თქვენის ნებართვით, მოწვეულები იქნებოდნენ ამხანაგები მოლოტოვი, ვოროშილოვი, კაგანოვიჩი და სხვა პირები“.<sup>33</sup>

პასუხას პირად არქივში არ არის დამადასტურებელი საბუთი, სტალინი იყო თუ არა ესპანეთის საელჩოში ესპანური ღვინის გასასინჯად. თუმცა, ეს და სხვა წერილები ავლენს ფამილარობას ელჩსა და სტალინს შორის, რაც უჩვეულო იყო 1930-იანი წლების მოსკოვში.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას შემდეგი:

ესპანეთის მიერ საბჭოთა კავშირის დიპლომატიური აღიარება და მათ შორის სრულფასოვანი ურთიერთობების დამყარება დროში ძალიან გაინელა. ესპანეთის რესპუბლიკასაც ხუთი წელი დასჭირდა ამ საკითხის მოსაგვარებლად. ინიციატივა ძირითადად საბჭოთა მხრიდან მოდიოდა. 1936 წელს, სამოქალაქო ომის დაწყების შემდეგ, როდესაც ნათელი გახდა ამბოხებულთა მხარეს გერმანია-იტალიის ჩარევა და კანონიერი მთავრობისთვის დასავლეთის დემოკრატიული სახელმწიფოების მიერ არჩეული „ჩაურევლობის პოლიტიკის“ სავალალო შედეგები, ინიციატივა ესპანეთის მთავრობიდან წამოვიდა.

ესპანეთის მთავრობამ არაოფიციალური გზით დახმარებისთვის თავიდანვე მიმართა სსრკ-ს, მაგრამ ეს უკანასკნელი თავს იკავებდა და მხოლოდ ჰუმანიტარული და მორალური მხარდაჭერით იფარგლებოდა. დიპლომატიური ურთიერთობების არარსებობა ხელს უშლიდა ამ პროცესის დაწყებას. ამიტომაც დაჩქარებული წესით დამყარდა აღნიშნული ურთიერთობები და გაიცვალა ელჩები. ამის უშუალო შედეგი იყო სტალინის 1936 წლის 16 ოქტომბრის ცნობილი დეკრეტი, რომელშიც ესპანეთის რესპუბლიკის საქმეს აცხადებდა არა მხოლოდ ესპანელების, არამედ „მთელი მონინავე და პროგრესული კაცობრიობის საქმედ“ და

---

<sup>33</sup> D. Kowalsky, დასახ. ნაშრომი // <http://www.gutenberg-e.org/kod01/print/kod05.pdf>, p. 6.

ზაალ გოგენია

დახმარებას აღუთქვავდა მას. ყველაფერ ამას საეჭვოდ დაემთხვა ესპანური ოქროს დეპონირების ოპერაცია სსრკ-ის სახელმწიფო ბანკში.

ესპანეთის ელჩად მარსელინო პასკუას დანიშვნა, რომელიც მაშინდელი ფინანსთა მინისტრის, ხუან ნეგრინის, კოლეგა და მეგობარი იყო, ამ უკანასკნელის ჩარევის გარეშე არ მომხდარა. საბოლოო ჯამში, ამ ყველაფერმა თვითონ ნეგრინის აღმასვლას შეუწყო ხელი. ნეგრინი კი, როგორც სუსტი ნებისყოფის და ადვილად სამართავი პიროვნება, ყველაზე ხელსაყრელი აღმოჩნდა მოსკოვისთვის.

დიპლომატიის რუტინული, საპროცედურო დეტალის მიღმა, ყველაფერში, რაც უკავშირდებოდა ესპანეთის ელჩის დახვედრა-მიღებებს, ნათლად ჩანდა საბჭოთა მთავრობის პოლიტიკური გეგმები და მისი შემდგომი ნაბიჯები ესპანეთის სამოქალაქო ომთან დაკავშირებით. მ. პასკუას და ესპანეთის მთავრობის მიზნები სრულად დაექვემდებარა საბჭოთა ხელმძღვანელობის, და კერძოდ სტალინის, გეგმებს.

#### ბიბლიოგრაფია

#### References

- Burnett Bolloten, *The Spanish Civil War: Revolution and Counterrevolution in Spain 1936-1939* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991).
- D. Cattell, *Soviet Diplomacy and the Spanish Civil War* (Berkeley: University of California Press, 1957).
- D. Kowalsky, *Stalin and the Spanish Civil War* (Columbia University Press, 2004). // <http://www.gutenberg-e.org/kod01/main.html>
- Documents of Soviet Foreign Policy*, vol. XIV, (Moscow, 1968), vol. XV, (Moscow, 1969), vol. XVI (Moscow, 1970), vol. XVII (Moscow, 1971), Vol. XIX (Moscow, 1974) (in Russian).
- Foreign Policy Archives of the Russian Federation* (AVP RF). F. 010 (Secretariat of Krestinsky), op. 11, p. 71, d. 53.
- M. Casanova, *Spanish diplomacy during the Civil War* (Madrid, 1996) (in Spanish).
- M. Novikov, *The Soviet Union, The Comintern and The Spanish Civil War 1936-1939*, 2 vols., (Yaroslavl, 1995) (in Russian).
- S. G. Payne, *The Spanish Civil War, the Soviet Union, and Communism* (Yale University Press, 2004).



სსრკ-ესპანეთს შორის დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარების ისტორიიდან

Thomas, Hugh, *The Spanish Civil War. 1931-1939*, (Moscow, 2003) (in Russian).

Yu. Rybalkin, *“Operation” X “Soviet Military Aid to Republican Spain (1936-1939)* (Moscow, 2000) (in Russian).

### შემოკლებები

#### Abbreviations

АВП РФ      Архив внешней политики Российской Федерации  
(ყოფილი Архив МИД СССР).

ДВП СССР    Документы внешней политики СССР

## Zaal Gogenia

### An Extract from the History of Establishing Diplomatic Relations between the USSR and Spain

1936

The Soviet government repeatedly offered the Spanish government to restore “cordial relations” after the suspension of diplomatic relations, but the relationship between the two estranged countries worsened instead of becoming better. It was Spain’s need for cheap Soviet oil that forced the dictator Primo de Rivera to form a limited trade agreement with Moscow in 1928.

On April 14, 1931, after the declaration of the Second Spanish Republic, it was logical that relations with the Soviet Union would be re-established. This had been agreed beforehand at the meeting of the Republican leaders, known as the “San Sebastian Act”. The Soviet side, acknowledging the political changes in Madrid, became more active and in June 1931 contacted the Spanish side in order to normalize relations between the countries. Although the changes in Spain were an important precondition for this change, the disagreement among the members of the Republican government on the issue and the anti-Soviet stance of the right-wing parties hindered the settlement of the problem. The Socialist Minister Indalecio Prieto, from the governmental coalition, was an active supporter of restoring diplomatic relations.

And yet, on the whole, 1931 was a “fruitful” year regarding the issue of interrelationships between the two countries. On 8 September, at a meeting in Geneva, the Spanish Minister of Foreign Affairs - Alejandro Lerroux and the People’s Commissar for Foreign Affairs Maxim Litvinov agreed to consider the meeting as the first official contact, because the earlier negotiation between Soviet and Spanish representatives, including that on 3 May, 1931 between Lerroux and Litvinov was classed as unofficial. As is clearly seen from the letter by Litvinov, Lerroux was interested not only in establishing official relations between the countries, but also in enclosing a broad trade agreement, mainly supplying the Soviet market with fruit and wine, etc. In addition, Lerroux indirectly demanded the guarantees of non-interference. Although the meeting in Geneva ended on a positive note, it was not followed by effective measures from the official Spanish circles. However, unofficial contacts between the Spanish Government and M. Ostrovsky, representative of “Soiuzneftexport” in France were established.

The failure in restoring diplomatic relations at the official level troubled the supporters of Moscow in Spain. A group of intellectuals formed an Association of Friends of the Soviet Union (“Amigos de la Unión Soviética” (AUS)), which established connections with various organizations in Moscow. Due to these connections, the Soviet government was aware of the attitude of different circles in Spain towards the Soviet Union and, therefore, had the opportunity to evaluate the effectiveness of taking new measures.

In the summer of 1933, Spain finally decided to settle its relations with the Soviet Union encouraged by the four following factors: firstly, AUS’ increasing propaganda activity; secondly, the attempts of the Soviet representative M. Ostrovsky, whose primary intention was to sell the Soviet oil to the Spanish “Campsas”. However, this trend was soon extended to include the lobbying of diplomatic relations between the two countries; thirdly, the attempts made by Indalecio Prieto; fourthly, the appointment of Fernando De Los Rio, an admirer of the Soviet culture, as a foreign minister. In July, the de facto and de jure recognition took place and ambassadors were appointed in both countries. Specifically, Julio Alvarez del Vayowas was sent to Moscow and, the well-known Bolshevik Anatoly Lunacharsky, worked in Madrid. However, the ambassadors were not able to accomplish the planned activities as, after the resignation of the government headed by Manuel Azaña, Vayo refused to perform his mission, and Anatoly Lunacharsky died

in Menton (France), on his way to Spain. These relations reached a deadlock, especially during the rule of the reactionary right-wing government, termed as "Black Biennium" (1933-1935).

At that time, in spite of unfavourable conditions for the convergence of the Soviet Union and Spain, there was still some hope left for establishing the relationships between the countries. However, on October 4, 1934 the Leftist insurgency in Asturias, which was supported by Moscow, drove the talks into a deadlock for a long period.

The acceleration of the establishment of diplomatic relations between the USSR and Spain was due to the military insurrection, civil war, and the "non-interference policy". Marcel Rosenberg became the plenipotentiary representative of the Soviet Union in Spain, whereas Marcelino Pascua was sent to the Soviet Union as an ambassador.

The appointment of Pascua as an ambassador raises a number of questions. He was a moderate socialist with no diplomatic experience, though with a command of the Russian language. The anti-communist Luis Araquistáin argued that Pascua's appointment was due to the pressure of the Minister of Finance, Juan Negrín. According to the American historian Stanley Payne, Negrín was undoubtedly an important actor, but there were other serious issues, such as lack of resources and the reserved attitude of a number of Spanish political parties to the issue.

The instructions for the new ambassador were simple and clear - he had to manage to establish a good relationship with the Soviet leadership and obtain the necessary military assistance.

The pompous reception of Pascua in Moscow was uncommon to the rules of the established Soviet protocol. As S. Payne notes, the generous reception of Pascua in the Soviet Union was unimaginable even to his wildest dreams. In the letter of September 28, 1936 addressed to L. Kaganovich, the Deputy of People's Commissar of Foreign Affairs N. Krestinsky wrote that it would be more prudent to give a broad public coverage to the ambassador's reception, and that he should be hosted by People's Commissariat of Foreign Affairs, as well as by trade unions and other organizations. In his reply to Rosenberg, dating to October 4, Krestinsky assured him that that the Ambassador would get the best reception and would be "taken a good care of".

The reception given to Pascua on his arrival was not typical of the treatment foreign diplomats usually got in the Soviet capital and a good illustration of

this was the case of the new Italian Ambassador Augusto Rosso, who arrived in Moscow in the same period as Pascua. Despite the fact that the Soviet leadership had been warned about his arrival, the Italian ambassador was left to wait on his own at the platform and a small group of people who were in charge of organising the meeting with him arrived 15 minutes later.

In the letter of September 26, Marcel Rosenberg demanded from Krestinsky not to treat the Spanish ambassador in the similar way as other diplomatic representatives were treated .

On the third day after his arrival, October 10, M. Pascua was invited to dinner in the Kremlin with Molotov, the Chairman of the Council of People's Commissars. During the first week of his stay in Moscow, Pascua met many leading figures in the field of politics and culture, and got access to the state's major institutions. The People's Commissariat of Foreign Affairs even gave him a "present", a car that would make it easy for him to travel around Moscow.

Pascua's preferential status was also revealed in the process of finding suitable premises for the Embassy of the Republic of Spain. The hasty organization of Pascua's mission, as well as the lack of previous relations, made it difficult to obtain a property by leasing. At first, Suites in the best and most prestigious hotel "National", built in 1903, were freed for the Spanish mission. Later, following the resolution of the Politburo, the Embassy of Spain was given a detached house on 18, Malaia Nikitskaya Street, a large two-storey house with six bedrooms, four bathrooms, two kitchens, two lounges, a huge dining room and a courtyard.

The mission of Marcelino Pascua as an ambassador of Spain was soon over. In addition, for various reasons, he was not in office for a long period of time. During the meetings with the Soviet leadership, unlike other diplomats, Pascua was in a privileged position. A great number of letters clearly reveal familiar relations between the ambassador and Stalin. One of them is a letter, dated October 19, 1937, where the ambassador invites Stalin to sample Spanish Wine at the Embassy of Spain. It is not known whether this meeting took place or not, however, this letter, among others, reveals a type of friendly relationship that was rather unusual in the 1930s in Moscow.

After exploring the relevant literature as well as archival materials, it becomes clear that:

1. Even though during the "Black Biennium" the right-wing reactionary government in Spain opposed to the establishment of official connections with

the Soviet Union, arguably, the Soviet government should be blamed for the events leading to the deadlocking of the issue, due to the position it held regarding the 1934 events of Asturias.

2. The acceleration of establishing diplomatic relations between USSR and Spain was hastened due to the military insurrection, civil war, and the “non-interference policy”. Otherwise, the “Popular Front” that came in power in February, 1936, had sufficient time to solve the problem.

3. M. Pascua, who was a colleague and a friend of the Finance Minister Juan Negrín, was appointed as ambassador due to the interference of Negrin. Ultimately, all these have contributed to the successful enhancement of Negrín’s career. (Negrín, who was a weak person, and thus a potentially easy person to control, proved to be the most favourable for Moscow).

4. Behind the procedural details related to the Spanish ambassador’s arrival and departure were the political plans of the Soviet government, related to their future performance during the Spanish Civil War.

5. The goals of the Spanish government and, personally, those of M. Pascua’s, were fully subordinated to the Soviet leadership, and in particular, to Stalin’s political intentions.

6. Ultimately Pascua’s appointment turned out to be a counter-productive step. Along with other problems, his rare presence in Moscow seriously affected the cause of establishing diplomatic relationships between the countries.

## ნანი გელოვანი

### ქალი და ისლამური განათლება X-XV საუკუნეებში არაბული ბიოგრაფიული ლიტერატურის მიხედვით

არც ყურანი და არც ჰადისები არ უკრძალავს ქალებს ცოდნის ძიებას და განათლების მიღებას. თვითონ მოციქულმა მუჰამადმა განაცხადა: „ცოდნის ძიება სავალდებულოა ყველა მუსლიმისათვის – მამაკაცებისა და ქალებისათვის“. ქალები სწავლობდნენ მეცნიერების ყველა დარგს, მაგრამ განსაკუთრებით დიდ წარმატებებს მიაღწიეს ისლამურ მეცნიერებებში. მართლმორწმუნე ხალიფების დროს არასოდეს არ დასმულა საკითხი იმ ცოდნის კანონიერებაზე, რომელიც მიღებული იყო ქალებისაგან. იმამ ნიშაბური (გარდ. 405/1032 წ.) წერს: „ჩვენი რელიგიის 1/4 დამოკიდებულია მუსლიმ ქალებზე, რომლებმაც გადმოგვცეს ალაჰის მოციქულის სიტყვები. რომ არა ეს გადმომცემლები, ჩვენ დავკარგავდით ჩვენი რელიგიის 1/4-ს“.<sup>1</sup>

არაბულ ბიოგრაფიულ ლიტერატურაში<sup>2</sup> დაცულია ცნობები ქალთა განათლების შესახებ. ამ ცნობებზე დაყრდნობით, წინამდებარე ნაშრომში განვიხილავთ X-XV საუკუნეების სასწავლო კურიკულუმს და ქალთა როლს ისლამური მეცნიერებების განვითარებაში.

ისლამის წარმოშობიდან პირველი სამი საუკუნის განმავლობაში არ არსებობდა ისლამური განათლების სისტემა. ბიოგრაფიულ ლიტერატურაში დაცული ცნობების მიხედვით, პირველი საგანი, რითაც იწყებო-

---

<sup>1</sup> James E. Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World* (Greenwood Publishing Group, 2005), p. 197.

<sup>2</sup> Ibn Hajar al-ʿAskalānī, *Al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʿa al-thāmina*, ed. Muḥammad Sayyid Jād al-Haqq, 4 vols (Cairo, 1966-1967); Ibn Khallikān, *Wafayāt al-aʿyān wa anbāʾ abnāʾ al-zamān*, ed. Iḥsan ʿAbbas, 8 vols (Beirut, 1968-1972); *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, translated from the Arabic by B<sup>n</sup> Mac Guckin de Slane*, vol.I-IV (Beirut, 1842-1871, reprint: 1970); Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 14 vols (Cairo, 1931); Al-Ṣafadī, *Al-Wafī bi-al-wafayāt*, ed. Helmut Ritter et al, vols 1-17,22 (Istanbul and Wiesbaden, 1931-1983); Al-Sakhāwī, *Al-Dawʾ al-lāmiʾ li-ahl al-qarn al-tāsiʾ*, 6 vols (12 parts) (Cairo, A.H. 1353).

და განათლების მიღება, იყო არაბული ენა (კითხვის, საუბრისა და წერის უნარების განვითარება). არაბული გრამატიკის სწავლება დაიწყო ხალიფა ალი ბ. აბი ტალიბის (656-661 წწ.) მმართველობის პერიოდში, რისი საფუძველიც, ერთ-ერთი გადმოცემის მიხედვით, გახდა ცნობილი გრამატიკოსის აბუ-ლ-ასვადის (გარდ. 69/688 წ.) ქალიშვილის მიერ დაშვებული გრამატიკული შეცდომა. VIII-IX საუკუნეებიდან არაბული გრამატიკა იყო სილაბუსის შემადგენელი ნაწილი, მაგრამ ყველაზე ადრეული მოხსენიება ქალების მიერ არაბული გრამატიკის შესწავლის თაობაზე უკავშირდება X საუკუნეს. ეს იყო მარიამ ბინთ ჯაჰში (კლასიკური არაბული ენის ერთ-ერთი საუკეთესო მცოდნე), დიდი იემენელი სწავლულის, ჯამალ ად-დინ ალი ბ. აბი-ლ-ფავარის ალ-ჰამდანის (X ს.) ცოლი. მარიამ ბინთ ჯაჰშის ცოდნას ადასტურებს მისი განმარტებები თავისი ქმრისათვის მურჯიტების სექტის წევრებს შორის დებატებთან დაკავშირებით.<sup>3</sup> მოგვიანებით ზოგიერთი სტუდენტი სწავლობდა ნაშრომებს არაბულ გრამატიკაზე. უმე ალ-ჰადა 'უმამა ბინთ მუჰამმად ბ. ალ-მაჰნა ალ-ჰანაფიმ (გარდ. 939/1532 წ.) ზეპირად იცოდა ალ-ჰარირის (გარდ. 516/1122 წ.) *მულჰათ ალ-ი'რაბ ფი ალ-ნაჰვ და სხვა ნაშრომები*.<sup>4</sup>

ქალები ადრეულ ეტაპზე სწავლობდნენ ყურანს (რეჩიტაციით კითხვა, ცალკეული აიების დაზეპირება და განმარტება<sup>5</sup>) და ჰადისებს

<sup>3</sup> Al-Khatib al-Baghdadi, Ta'riḥ al-Baghdād, vol. XIV, p. 443.

<sup>4</sup> Akram Nadwi, Al-Muhaddithat – An Introductory talk on the women scholars in Islam, [http://www.interfacepublications.com/images/pdf/AKRAM\\_Article2.pdf](http://www.interfacepublications.com/images/pdf/AKRAM_Article2.pdf)

<sup>5</sup> XIII საუკუნიდან განსაკუთრებით გაიზარდა იმ ქალთა რიცხვი, რომლებიც სწავლობდნენ ყურანს: ზოგიერთი იმახსოვრებდა ყურანის მთელ ტექსტს ადრეულ ასაკში, ზოგიერთი უფრო მოგვიანო ასაკში. მაგ., ფატიმა ბინთ ალი ბ. მუსამ (გარდ. 464/1070 წ.) დაიზეპირა ყურანი იქამდე, ვიდრე მას შეუსრულდებოდა 9 წელი, ხოლო შარაფა ალ-აშრაფ ბინთ ალი ბ. მუსა ატ-ტავუსიდა ალ-ჰასანიდამ დაიზეპირა მთელი ყურანი 12 წლის ასაკში. ჰუქაიმა ბინთ მაჰმუდს (გარდ. 698/1299 წ.) ჰქონდა იჯაზა ყურანის დეკლამაციაში და ასწავლიდა ცნობილ სწავლულებს ყურანის რეჩიტაციით კითხვას. ზოგიერთი ქალი სწავლობდა ყურანის 7 ნაკითხვის წესს – მაგ., უმე ალ-იზ ბინთ მუჰამმად ბ. ალი ალ-აბდარი ად-დანი (გარდ. 610/1214 წ.) ან წიგნებს ყურანის მელოდიური კითხვის წესებზე (თაჯ-ვიდ). 786/1384 წელს ჰუსნ ბინთ შაიხ მუჰამმად ბ. ჰასან ას-სა'დიდა ალ-მაქიდა (გარდ. 842/1438 წ.) შეისწავლა აბუ-ლ-კასიმ ამ-შაატის

(დაზეპირება, გადაცემა, ცალკეულ შემთხვევებში – ჰადისების „სამეცნიერო აპარატს“, მათი ქეშმარიტებისა და უტყუარობის საკითხს). მართალია, ჰადისების ყველა კრებული დაწერილია მამაკაცების მიერ, მაგრამ ისინი გარკვეულწილად იყენებენ ინფორმაციას, რომელიც მათ აქვთ მიღებული ქალებისაგან.

X საუკუნიდან დაიწყო სასწავლო კურიკულუმის სისტემატიზაცია და განვითარდა XI საუკუნეში სპარსელი სწავლულის და სელჩუკთა იმპერიის ვეზირის, ნიზამ ალ-მულქის (1018-1092 წწ.), ხელმძღვანელობით. ნიზამ ალ-მულქიმ დააარსა მედრესეები ბაღდადში, ნიშაბურში, ტუსში, მერვში, ჰერათში, ბალხში და ბასრაში, რომლებიც ცნობილია ნიზამიდას სახელით. ფილოსოფია, თეოლოგია (ქალამ), ლოგიკა და პრაქტიკული მეცნიერებები (მაგ., მათემატიკა, მედიცინა და ინჟინერია) იყო ამ მედრესეების კურიკულუმის ძირითადი შემადგენელი ნაწილი. თუმცა ეს საგნები ისწავლებოდა ელემენტარულ დონეზე.

ცნობილი შაფიიტი იურისტის აბუ აბდალლაჰ ალ-ჰუსაინ ბ. მუჰამმად ად-დაბბი ალ-მაჰამილის ქალიშვილის – ამათ ალ-ვაჰიდის ან სუთაითა ალ-მუჰამილის (გარდ. 377/987 წ.) ბიოგრაფია ნათელს ჰფენს X საუკუნის დასაწყისის სილაბუსს: „მან დაიმასხოვრა (დაისწავლა) ყურანი ადრეულ ასაკში, არაბული გრამატიკა და ლიტერატურა, ფიკჰი შაფიიტების მაჰზაბის შესაბამისად, არითმეტიკა (ჰისაბ), მემკვიდრეობის კანონები და მემკვიდრეობის წილის გამოთვლები (ფარა'იდ) და სხვა მეცნიერებები“.<sup>6</sup> სუთაითას მასწავლებლები იყვნენ მისი მამა (მას ეკუთვნის რამდენიმე წიგნი: *ქითაბ ალ-ფიკჰ, სალათ ალ-იდაბნ*), აგრეთვე სხვა სწავლულები. სუთაითა შექებულია ისეთი ისტორიკოსების მიერ, როგორცაა იბნ ალ-ჯავზი (გარდ. 597/1200 წ.), ალ-ხატიბ ალ-ბაღდადი (463/1071 წ.) და იბნ ქასირი (გარდ. 774/1373 წ.).<sup>7</sup>

---

ალ-შატიბიდას ნაწილი (ნაშრომი ყურანის 7 კითხვის წესზე) და სხვა ნაშრომი ამ საკითხზე. სალმა ბინთ მუჰამმად ბ. მუჰამმადი (გარდ. 831/1428 წლის შემდეგ), იგივე უმმ ალ-ხაბრ, იყო ყურანის საუკეთესო დეკლამატორი და პოეტი. მან დაიმასხოვრა ყურანის კითხვის 10 წესი. იგი იყო აგრეთვე საუკეთესო კალიგრაფი და წერდა ლექსებს არაბულად და სპარსულად. იხ. Aisha A. Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary* (Ta-Ha Publishers, 2004), p. 48, 75, 141, 179.

<sup>6</sup> al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tā'riḫ al-Baghdād*, vol. XIV, p. 443.

<sup>7</sup> Abu 'l-Faraj Abdurahman b. Ali ibn al-Jawzi, *Al-muntazam fi 'l-tarikh*, vol. 14 (Haydarabad, 1359), pp. 161-202; online: <http://www.aleman>.



უნდა აღინიშნოს, რომ X საუკუნის ბაღდადში ბიოგრაფები ასახელებენ 2 ქალს, რომლებიც დანიშნული იყვნენ მუფთის თანამდებობაზე და გამოსცემდნენ ფათვას: ამათ ალ-ვაჰიდს (სუთათა) და უმმ 'ისა ბინთ იბრაჰიმს (გარდ. 328/939 წ.).<sup>8</sup> ამათ ალ-ვაჰიდი გამოსცემდა ფათვას აბუ ალი ბ. აბი ჰურაირასთან ერთად და მისი ვაჟიც – მუჰამმად ბ. ალ-კასიმ ალ-მაჰამალიც იყო მოსამართლე.<sup>9</sup>

არაბულ ბიოგრაფიულ ლიტერატურაში დასახელებულია აგრეთვე ჰანაფიტი იურისტის – 'ალა' ად-დინ ას-სამარკანდის ქალიშვილი ფატიმა, რომელიც ცხოვრობდა ალეპოში XII საუკუნეში. იგი გამოსცემდა ფათვას თავის მამასთან და ქმართან (შაიხ ალაუდდინ ქასანი) ერთად და კორექტივები შეჰქონდა თავისი მეუღლის სასამართლო გადაწყვეტილებებში. ფატიმამ მამისაგან შეისწავლა ფიკჰი (ჰანაფიტური მარჯვა) და ზეპირად დაიმახსოვრა მისი ცნობილი ნაშრომი – *თუჰფათ ალ-ფუკაჰა*. 'ალა' ად-დინ აბუ ბაქრ ბ. მას'უდ ალ-ქასანიმ, რომელიც კარგად ერკვეოდა ისლამური სამართლის დარგებში, დანერა კომენტარები *თუჰფათ ალ-ფუკაჰა*ზე, უწოდა თავის ნაშრომს *ბადა'ი ას-სანა'ი* და აჩვენა ის თავის მასწავლებელს – ფატიმას მამას. მუჰამმად ბ. აჰმად ას-სამარკანდის ძალიან მოეწონა ნაშრომი, რომელიც მიიღო როგორც თავისი ქალიშვილის მაჰრი და მიათხოვა ალ-ქასანის თავისი ქალიშვილი. იბნ ალ-'ადიმის (გარდ. 660/1262 წ.) გადმოცემით, „ჩემი მამა მიყვებოდა, რომ ის [ფატიმა] კარგად იმონებდა ჰანაფიტური მოძღვრების დოქტრინას. მისი ქმარი ქასანი ზოგჯერ დაეჭვებოდა ხოლმე და შეცდომებს უშვებდა ფათვების გამოცემისას. შემდეგ ფატიმა ეუბნებოდა მას სწორ აზრს და უხსნიდა ამ შეცდომების მიზეზებს“.<sup>10</sup> XIII საუკუნეში ცნობილი იყო 2 ქალი სამართლისმცოდნე (ფაკიჰა) – 'აინ აშ-შამს ბინთ აჰმად ალ-ისფაჰანი (გარდ. 610/1213 წ.) და უმმ ალ-ბაკა' ხადიჯა ბინთ ალ-ჰასანი (გარდ. 631/1243 წ.), რომელიც იყო ასკეტიკი (ზაჰიდა) და შეისწავლა სამართალი.<sup>11</sup>

com/الأمم+الملوك+تاريخ+في+المنتظم/الكتب/i50&p1

<sup>8</sup> al-khaṭīb al-Baghdādī, *Tā'riḫ Baghdād*, vol. VII, p. 817.

<sup>9</sup> al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tā'riḫ al-Baghdād*, vol. XIV, p. 443; Aisha A. Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary*, p. 14.

<sup>10</sup> *Muslim Women Who Taught Their Husbands*. Scribd. N.p., n.d. Web. 01 Oct. 2012. =<http://www.scribd.com/doc/16753898/Muslim-Women-Who-Taught-Their-Husbands>&gt;

<sup>11</sup> Al-Ṣafadī, *Al-Wafī bi-al-wafayāt*, vol. VIII, p. 297.

იბნ ჰაჯარ ალ-‘ასკალანის (გარდ. 852/1449 წ.) ბიოგრაფიულ ლექსიკონში შესულია 5204 სწავლულის ბიოგრაფია, აქედან მხოლოდ 198 ქალია<sup>12</sup> და მათგან ორი სამართლისმცოდნეა – უმმ ზაინაბ ფატიმა ბინთ ‘აბბასი (გარდ. 714/1314 წ.) და უმმ ალ-‘იზზ ნუდარ ბინთ აჰმადი (702-730/1302-1329 წწ.). უმმ ზაინაბი იყო ბაღდადელი მისტიკოსი პოეტი და მქადაგებელი, რომელმაც კარგად იცოდა ისლამური სამართალი. მან ზეპირად იცოდა იბნ კუდამას (გარდ. 620/1223 წ.) *ალ-მულნი*. ცნობილი მუსლიმი სწავლული ჰაფიზ ბ. რაჯაბ ალ-ჰანბალი (გარდ. 795/1393 წ.) აღწერდა მას როგორც იურისტს, სწავლულს, მუფთის, ღვთისმოსავს, სხვადასხვა ტრადიციების მცოდნეს. უმმ ზაინაბი ქადაგებდა ქალები-სათვის დამასკოსა და კაიროში და იცოცხლა 80 წელზე მეტხანს.<sup>13</sup> უმმ ალ-‘იზზ ნუდარ ბინთ აჰმადი იყო განსწავლული ქალის შვილი. იგი სწავლობდა კაიროს ცნობილ შაიხებთან და, გადმოცემით, ის ანცვიფრებდა მამაკაცებს თავისი ღვთისმოსაობით, ისლამური კანონების ცოდნით, სილამაზით და კეთილშობილებით. მან იცოდა წერა-კითხვა და ლექსების თხზვა. ას-სახავი ასახელებს აგრეთვე ორ ცნობილ ქალ-სამართლისმცოდნეს. აიშა ბინთ ალი (მისი მეტსახელებია – უმმ ‘აბდალლაჰი, უმმ ალ-ფადლი, სითთ ალ-‘აიშ; 761/1359-840/1436 წწ.), იყო ჰანბალიტთა სკოლის სამართლისმცოდნე კაიროდან, რომელმაც მიიღო იჯაზა სირიელი და ეგვიპტელი მასწავლებლებისაგან. აიშამ წაიკითხა ყურანის დიდი ნაწილი, შეისწავლა კალიგრაფია, ისტორია, ჰადისები, პოეზია და სამართლის წიგნები. მის სტუდენტებს შორის იყვნენ იბნ ჰაჯარ ალ-‘ასკალანი, რომელიც აქებდა მას მშვენიერი კალიგრაფიის გამო და ალ-მაკრიზი, რომელმაც შეაქო მისი მეხსიერება და ინტელექტი.<sup>14</sup> უმმ ჰანი მარიამი (778/1376-871/1466 წწ.) იყო სწავლულის – ნურ ად-დინ აბუ ალ-ჰასან ალის ქალიშვილი და ცნობილი სამართლისმცოდნეების შვილიშვილი. იგი

---

<sup>12</sup> აქედან 168 იყო სწავლული ქალი, რომელსაც მიღებული ჰქონდა იჯაზა და ასწავლიდა სხვებს. მაგ. ჩვიდმეტმა ქალმა შეისწავლა ალ-ბუხარის და ალ-მუსლიმის ჰადისების კრებული მთლიანად ან ნაწილობრივ და თორმეტმა მიიღო საპატიო ტიტული – მუსნიდა (ჰადისების კრებულის გადამცემი). Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections* (Boulder, 1994), p. 68.

<sup>13</sup> Ibn Hajar al-‘Askalānī, *Al-Durar al-kāmina fī a ‘yān al-mī’a al-thāmina*, vol. 3, p. 186.

<sup>14</sup> Al-Sakhāwī, *Al-Daw’ al-lāmi’ li-ahl al-qarn al-tāsi’*, XII, no. 482.

დაიბადა კაიროში, ადრეულ ასაკში დაიზეპირა ყურანი და შემდეგ შეისწავლა იმ დროს არსებული ისლამური მეცნიერებები – თეოლოგია, ისტორია, გრამატიკა. უმმ ჰანი ისმენდა ლექციებს მექასა და კაიროში და საბოლოოდ მიიღო იჯაზა<sup>15</sup> დაახლ. თორმეტი მასწავლებლისაგან. მან შეისწავლა ჰადისების ექვსი კრებული, განსაკუთრებით ალ-ბუხარი და ნაშრომები სამართლისმცოდნეობაში. მისი პირველი მეუღლე იყო მამულუქთა შთამომავალი, და მისი ოთხი ვაჟიდან თითოეული იყო ოთხი სამართლის სკოლიდან ერთ-ერთის მცოდნე. მისი მეორე მეუღლე დაინიშნა, რათა წარემართა მისი ბაბუის საქმეები. როდესაც მისი მეუღლე გარდაიცვალა, უმმ ჰანი გახდა მისი საქმეების წარმმართველი. უმმ ჰანიმ შეიძინა დიდი ქონება და დაიკრძალა ბაბუის გვერდით დედის მხრიდან. იგი იყო აგრეთვე საუკეთესო კალიგრაფი, არაბული ენის საუკეთესო მცოდნე, ღვთისმოსავი (მან შეასრულა ჰაჯი დაახლოებით ცამეტჯერ) და ჰქონდა პოეზიის ბუნებრივი ნიჭი. უმმ ჰანი ასწავლიდა ჰადისებს კაიროს მთავარ მედრესეში და გასცემდა იჯაზებს.<sup>16</sup>

ბა'ი ხათუნ ბინთ ალი ად-დიმაშკიდა (775/1374-864/1461 წწ.) იყო სირიელი ჰადისთმცოდნე, რომელიც ცხოვრობდა დამასკოში და სწავლობდა ჰადისებს ცნობილ ტრადიციონალისტებთან. ას-სახავი ასახელებს აგრეთვე ცნობილ ჰადისთმცოდნეს – აიშა ბინთ იბრაჰიმს (760/1358–842/1438 წწ.), რომელმაც ჰადისები შეისწავლა დამასკოსა და კაიროში და ლექციებს უკითხავდა ცნობილ სწავლულებს.<sup>17</sup>

ლაბანა ალ-კურდუვა (ესპანეთი, X ს.) იყო ერთ-ერთი მუსლიმი ქალი მათემატიკოსი, რომელიც ცნობილი გახდა. მან კარგად იცოდა ზუსტი მეცნიერებები და შეეძლო გადაეჭრა ალგებრული და გეომეტრიული პრობლემები, რომლებიც ცნობილი იყო იმ დროს. თავისი ფართო ზოგადი განათლების გამო იგი იყო მუსლიმურ ესპანეთში ომაიანი ხალიფა ალ-ჰაქიმ II-ის პირადი მდივანი.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> იჯაზა – კვალიფიკაციის მონიშვნა, ლიცენზია, სერტიფიკატი. მუსლიმი მეცნიერი-ღვთისმეტყველი თითოეული სასწავლო კურსის მოსმენის შემდეგ, რომელიც ხშირად რამდენიმე წელი გრძელდებოდა, სტუდენტს გადასცემდა იჯაზას. ის გაიცემოდა მხოლოდ ყურანის რეჩიტაციით კითხვის, ჰადისების და ისლამური სამართლის შესწავლის დროს.

<sup>16</sup> As-Sakhawi, *Al-Daw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, XII, no. 980.

<sup>17</sup> იქვე, XII, no. 58.

<sup>18</sup> Samuel P. Scott, *The History of the Moorish Empire in Europe*, vol. 3 (Phila-

X-XV სს-ში ალ-ბუხარის (გარდ. 256/870 წ.) ჰადისების კრებულის – „ალ-ჯამი‘ ას-საჰიჰ“ (მოკლედ „ას-საჰიჰ“) დასწავლა ფართოდ იყო გავრცელებული. X საუკუნის ყველაზე დიდი შაიხა იყო უმე ალ-ქირამ ქარიმა ბინთ აჰმად იბნ მუჰამმად იბნ ჰათიმ ალ-მარვაზიია (გარდ. 463/1070 წ.), რომელმაც მოისმინა მთელი „ას-საჰიჰ“ თავისი მასწავლებლის – აბუ-ლ-ჰაისამ ალ-ქუშმიჰანისაგან (გარდ. 389/999 წ.). ცოდნის მისაღებად მან იმოგზაურა სარახში, ისფაჰანში, იერუსალიმში და შემდეგ მექაში, სადაც დარჩა სიცოცხლის ბოლომდე. მას ჰყავდა უამრავი მოწაფე სახალიფოს ყველა კუთხიდან. აბუ ზარრ ჰერათი, ამ პერიოდის ერთ-ერთი ცნობილი სწავლული, იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მის ავტორიტეტს, რომ ურჩევდა თავის სტუდენტებს ესწავლათ ბუხარის *ას-საჰიჰ* მხოლოდ უმე ალ-ქირამისაგან, მისი მაღალი კვალიფიკაციის გამო. ი. გოლდციერის თანახმად, უმე ალ-ქირამის სახელი ყველაზე ხშირად არის მოხსენიებული ბუხარის ჰადისების კრებულის ტექსტის გადამცემთა იჯაზებში.<sup>19</sup> მის სტუდენტებს შორის იყვნენ ალ-ხატიბ ალ-ბალდადი (463/1070 წ.) და ალ-ჰუმაიდი (გარდ. 488/1095 წ.). უმე ალ-ქირამას გარდა, ალ-ბუხარის ჰადისების კრებულის გადამცემთა შორის იყვნენ: უმე ალ-ბაჰა‘ ფატიმა ბინთ მუჰამმად ბ. აბი სა‘დ ალ-ბალდადიია (გარდ. 539/1144 წ.), რომელმაც შეისწავლა ეს ნაშრომი ცნობილი სწავლულის სა‘იდ ალ-‘აფარისაგან. ფატიმამ მიიღო საპატიო ტიტული „მუსნიდა ალ-ისფაჰან“ (ისფაჰანის ავტორიტეტული ჰადისმცოდნე); შუჰდა ალ-ბალდადიია (გარდ. 574/1178 წ.) იყო ცნობილი კალიგრაფი და ჰადისმცოდნე ერაყში. მისი მამა აბუ ნასრი (გარდ. 506/1112 წ.) იყო ჰადისმცოდნე და მან თავის ქალიშვილს მისცა აკადემიური განათლება. შუჰდამ ჰადისები შეისწავლა ცნობილი ავტორიტეტებისაგან და განთქმული იყო ისნადების სანდოობით. იგი გადასცემდა ალ-ბუხარის და სხვა ავტორების ჰადისების კრებულებს სტუდენტთა დიდ რაოდენობას. მას ჰქონდა საკუთარი რელიგიური საბჭო. შუჰდასგან გადასცემდნენ ჰადისებს ისეთი ცნობილი სწავლულები, როგორებიც არიან: იბნ ‘ასაქირი (გარდ. 571/1175 წ.), ას-სამ‘ანი (გარდ. 562/1166 წ.), იბნ ალ-ჯავზი და სხვები;<sup>20</sup> სითთ ალ-ვეზარა ბინთ ‘უმარი

---

delphia & London, 1904), p. 447.

<sup>19</sup> Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, trans. C.R. Barber and S. M. Ster, t. 2 (London, 1971), p.366.

<sup>20</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a’yān wa anbā’ abnā’ al-zamān*, vol. 2, p. 477-78;

(გარდ. 716/1316 წ.) იყო ალ-ბუხარის ჰადისების და ისლამური კანონების საუკეთესო მცოდნე, თავისი დროის *მუსნიდა* და კითხულობდა ლექციებს ალ-ბუხარის საჰიჰზე და ჰადისების სხვა კრებულებზე დამასკოსა და ეგვიპტეში. მან დაისწავლა აგრეთვე მალიქ ბ. ანასის *ალ-მუვატატა*; უმმ ალ-ხაირ ამათილ-ხალიკ (გარდ. 811/1408-911/1505 წწ.), ასწავლიდა ალ-ბუხარის *ას-საჰიჰს* და ითვლებოდა ბოლო დიდ სწავლულად ჰიჯაზში.<sup>21</sup>

ქალები სწავლობდნენ აგრეთვე მუსლიმის ჰადისების კრებულს – *საჰიჰ* და აგრეთვე მუსთახრაჯს.<sup>22</sup> ნიშაბურელი ჰადისთმცოდნე უმმ ალ-ხაირ ფატიმა ბინთ ალი ბ. ალ-მუზაფფირი (გარდ. 532/1137 წ.), დამასკოელი სწავლული ფატიმა აშ-შაჰრაზურიდია (გარდ. 524/1129 წ.) და ზაინაბ ბინთ 'უმარ ბ. ქინდი გადასცემდნენ ალ-მუსლიმის *საჰიჰ-ს*. მუჰამმად ბ. კავალიჯი, იბნ ჰაჯარ ალ-'ასკალანის ჰადისების მასწავლებელი, სწავლობდა მუსლიმის ჰადისების კრებულს ზაინაბ ბინთ 'უმართან. ცნობილმა სწავლულმა ფატიმა ბინთ ალ-უსთაზ აბუ ალი ალ-ჰასან ბ. ალი ალ-დაკაკიმ (გარდ. 480/1086 წ.) მოისმინა *საჰიჰ აბი 'ავანა* (მუსლიმის საჰიჰის *მუსთახრაჯი*) და მოგვიანებით გადასცემდა მას. ზაინაბ ბინთ ჰარანის (გარდ. 688/1289 წ.) ჰყავდა სტუდენტების დიდი რაოდენობა, რომელთაც იგი ასწავლიდა იბნ ჰანბალის ჰადისების კრებულს.<sup>23</sup>

ქალები ინტერესდებოდნენ ჰადისების კრებულებით, რომლებიც დაწერილი იყო სპეციალურ თემებზე: მაგ., ფატიმა ბინთ აჰმად ბ. ალ-ფადლ ალ-'ანაზიმ შეისწავლა აბუ ნუ'აიმ ალ-ფადლ ბ. დუქაინის *ქითაბ ალ-სალაჰ* ჰიჯრით 431/1039 წელს.<sup>24</sup>

---

Al-Şafadī, *Al-Wafī bi-al-wafayāt*, vol.16, p.190-192.

<sup>21</sup> Aisha A. Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary*, p. 150; Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collections* (Boulder, 1994). ალ-ბუხარის კრებულის გადამცემი იყო აიშა ბინთ აბდულ-ჰადი (724/1323-816/1413).

<sup>22</sup> მუსთახრაჯ – ჰადისების ის კრებულები, სადაც მოგვიანო ხანის მუჰადისები ამატებდნენ ახალ ისნადებს (გადმომცემთა ჯაჰვი) იმ ტრადიციებს, რომლებიც შეკრებილი იყო ადრინდელი მუჰადისების მიერ.

<sup>23</sup> Dr. Muhammad Zubayr Siddiqi. *Women Scholars of Hadith*. [http://www.sunnah.org/history/Scholars/women\\_scholars\\_of\\_hadith2.htm](http://www.sunnah.org/history/Scholars/women_scholars_of_hadith2.htm)

<sup>24</sup> Akram Nadwi, *An introductory talk on the women scholars in Islam*, [http://www.interfacepublications.com/images/pdf/AKRAM\\_Article2.pdf](http://www.interfacepublications.com/images/pdf/AKRAM_Article2.pdf)

X საუკუნიდან გაიზარდა ინტერესი 40 ჰადისის (ალ-არბა'უნათ) შესწავლასთან დაკავშირებით.<sup>25</sup> მაგ., იმამ ალ-ნავავის (გარდ. 676/1278 წ.) ალ-არბა'უნ გახდა პოპულარული და სუთადია ბინთ ალ-ზაინ აბი 'აბ-დილლაჰ მუჰამმად ბ. მუჰამმადმა (გარდ. 879/1474 წ.) შეისწავლა ის თავის მამასთან 792/1389 წელს.<sup>26</sup> ას-სახავის (გარდ. 902/1497წ.) თანამედროვემ, ფატიმა ბინთ მუჰამმად ბ. ფუსუფ ბ. აჰმად ად-დაირუთიმ ასევე შეისწავლა ნავავის ალ-არბა'უნ და ალ-ლაზალის 'აკიდა და მოგვიანებით ასწავლიდა სტუდენტთა დიდ ჯგუფს – მამაკაცებსაც და ქალებსაც. მექელმა სწავლულმა სა'იდა ბინთ მუჰამმად ალ-მაქქიდიამ (გარდ.837/1434წ.) ასევე შეისწავლა ნავავის ალ-არბა'უნ და მას ჰქონდა იჯაზა ცნობილი მასწავლებლებისაგან.<sup>27</sup>

ქალები ინტერესდებოდნენ აგრეთვე ნაკლებად ცნობილი ჰადისების კრებულების შესწავლით. მაგ., იბნ ჰიბბანის (გარდ. 965წ.) საჰიჰ, ჰამმამ იბნ მუნაბბიჰის (გარდ. 720წ.) საჰიფა და სხვ.<sup>28</sup>

ქალები ჰადისებს სწავლობდნენ საკუთარ, ნათესავების ან სხვათა სახლებში,<sup>29</sup> ასევე მეჩეთებსა და სკოლებში. ცნობილი მეჩეთები, სადაც

---

<sup>25</sup> ღვთისმეტყველები წერდნენ თხზულებებს, სადაც მოყვანილი იყო 40 ჰადისი, რომლებიც ეხებოდა რელიგიის სხვადასხვა ასპექტს. ასეთი ტიპის ნაშრომის პირველი ავტორი იყო აბდულლაჰ ბ. ალ-მუბარაჰი (118/736-181/797 წწ.). უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთმა სწავლულმა შეკრიბა 40 ჰადისი, რომლებიც ეხებოდა რელიგიის საფუძვლებს, სხვებმა – რელიგიის განშტოებებზე, ან 40 ჰადისი ჯიჰადზე, ან ქცევის წესებზე (ადაბ), ქადაგებებზე (ხუტაბ) და სხვ.

<sup>26</sup> Al-Sakhāwī, *Al-Daw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*, XII, no. 60.

<sup>27</sup> Aisha A. Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary*, p. 55, 138-139.

<sup>28</sup> მაგ., ზაინაბი ჰარანიდან (გარდ. 688/1289 წ.) ასწავლიდა თავის სტუდენტებს აჰმად იბნ ჰანბალის ჰადისების ცნობილ კრებულს – *მუნადა*. Aisha A. Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary*, p. 204.

<sup>29</sup> ოჯახში განათლების მიღების ერთ-ერთი საუკეთესო მაგალითია იმამ ალ-მალიქის ქალიშვილი, რომელმაც დაიმასხოვრა თავის მამის ნაშრომი – *ალ-მუვატტა* მთლიანად. ის ჯდებოდა თავისი სახლის კარის წინ და თუ მკითხველი შეცდომას დაუშვებდა ტექსტის კითხვის დროს, მას უნდა დაეკაკუნებინა კარზე. სხვა მაგალითია სითთ ალ-'არაბ ბინთ მუჰამმად იბნ ფახრ ად-დინ აბი ლ-ჰასან ალი ბ. აჰმად ბ. აბდ ალ-ვაჰიდ ალ-ბუხარი (გარდ. 767/1364 წ.), ცნობილი მუჰადისის იმამ ალ-ბუხარის

ქალები რეგულარულად ესწრებოდნენ ჰადისების შემსწავლელ გაკვეთილებს, იყო ჯამი' ალ-ჰანაბილა (ცნობილი აგრეთვე როგორც ალ-ჯამი' ალ-მუზაფფარი) დამასკოში, ომაიანთა დიდი მეჩეთი დამასკოში, და ჯამი' ბაით ალ-აბბარ (სირია). ცნობილ სკოლებს შორის დასახელებულია ალ-მადრასა ალ-უმარიდია, დარ ალ-ჰადის ან-ნურიდია და ალ-მადრასა ალ-მურშიდია დამასკოში. XII საუკუნეში დამასკოში ყველაზე მნიშვნელოვანი ჰადისების შემსწავლელი ცენტრი იყო დარ ალ-ჰადის ალ-ამრაფიდია და დარ ალ-ჰადის ად-დიია'იდა.

ბიოგრაფიულ კრებულებში დასახელებულია რამდენიმე მუჰადისი ქალი, რომლებმაც გადანერგეს ჰადისების კრებულები და ცნობილი იყვნენ თავისი კალიგრაფიით. ფატიმა ბინთ ალ-ჰასან იბნ ალი ალ-მუ'ადდიბ ალ-ატტარი (ცნობილი თავისი ქუნიით – უმმ ალ-ფადლ და ბინთ ალ-აკრა', გარდ. 480/1087წ.) იყო ცნობილი კალიგრაფი, რომელმაც შეისწავლა ეს ხელოვნება იბნ ალ-ბავვაბის (გარდ. 413/1022 წ.) კალიგრაფთა სკოლაში ბაღდადში. იგი იყენებდა არაბული კალიგრაფიის ერთ-ერთ სახეს – მანსუბ, იბნ ალ-ბავვაბის ნიმუშის (ტარიკა) მიხედვით. ბევრი ადამიანი სწავლობდა მისგან. იგი ბევრს მოგზაურობდა სხვადასხვა დოკუმენტის გადასაწერად და იღებდა გარკვეულ გასამრჯელოს.<sup>30</sup> შუჰდა ალ-ბაღდადიდის ასევე ჰქონდა ძალიან ლამაზი კალიგრაფია. ჩვეულებრივ ის წერდა ხალიფა ალ-მუკატაფისათვის (530/1136-555/1160 წწ.). ას-საფადი შუჰდასთან მიმართებაში აღნიშნავს ჰადისების აღმატებით ცოდნას, მის ღვთისმოსაობას, მის კეთილშობილებას და უწოდებს მას კალიგრაფს, ქალთა სიამაყეს, ერაყის მუჰადისას. მისი კალიგრაფიის სტილი იყო მანსუბ, რომელიც ძალიან პოპულარული იყო და გადაეცემოდა თაობიდან თაობას.<sup>31</sup> დასახელებულია აგრეთვე ფავზ ბინთ მუჰამმადი, რომელიც იყო ცნობილი კალიგრაფი და ასწავლიდა არაბულ ენას თავის ნათესავ მამაკაცებს. იგი დაკრძალულია სან'აში, ალ-აჰმარის მეშჰედში, იბნ ვაჰბის მეჩეთის ახლოს.

ფიკჰი პოპულარული იყო სილაბუსში: ჰანაფიტებში – *მუხთასარ ალ-კუდური*, მალიქიტებში – *არ-რისალა ალ-კარავანიდია*; შაფიიტებში –

---

შვილიშვილი.

<sup>30</sup> Dr. Muhammad Zubayr Siddiqi. Women Scholars of Hadith. [http://www.sunnah.org/history/Scholars/women\\_scholars\\_of\\_hadith2.htm](http://www.sunnah.org/history/Scholars/women_scholars_of_hadith2.htm)

<sup>31</sup> Al-Şafadī, *Al-Wafī bi-al-wafayāt*, vol. XVI, p. 190.

მუხთასარ ალ-მუზანი. აზ-ზაჰაბის გადმოცემით, მუხთასარ ალ-მუზანი იყო იმ სასარგებლო წიგნებს შორის, რომელთაც მზითევის სახით გადასცემდნენ საპატარძლოს ქორწინილში. ზოგიერთი ქალი სწავლობდა ფიკჰის ნაშრომებს, რომლებიც დანერგილი იყო ესპერტების მიერ ან ექსპერტებისათვის. ფატიმა ას-სამარკანდიდამ (XIII ს.) დაიმახსოვრა მთლიანად თუჰფათ ალ-ფუკაჰა'. ზოგიერთები სწავლობდნენ ფიკჰის ცალკეულ დარგებს. მაგ., შაიხა უმმ მუჰამმად ხადიჯა ბინთ აბი 'აბდილლა მუჰამმად ალ-ჰარრანიდამ (გარდ. 634/1236 წ.) შეისწავლა ალ-აზდის ქითაბ ალ-ამვალ თავისი მამისაგან. ზაინაბ ბინთ აჰმად ალ-მაკდისიდიამ (გარდ. 740/1339 წ.), რომელიც ცნობილი იყო როგორც „ბინთ ალ-ქამალ“, მიიღო დიდი რაოდენობით იჯაზა. იგი ლექციებს კითხულობდა და გადასცემდა აბუ ჰანიფას მუსნადს, ათ-თირმის (გარდ. 892 წ.) ჰადისების კრებულს – შამა'ილ, ცნობილი სუნიტი სწავლულის, ჰანაფიტური მაზჰაბის წარმომადგენლის – ატ-ტაჰავის (გარდ. 935 წ.) ნაშრომს – მა'ანი ალ-ასარ (ეს ნაშრომები მან მოისმინა აჯიბა ბინთ აბუ ბაქრისაგან – გარდ. 740/1339 წ.).<sup>32</sup> იბნ ბატუტა სწავლობდა მისგან ჰადისებს, როდესაც ის გაჩერდა დამასკოში. იბნ ასაქირი აღნიშნავს, რომ ის სწავლობდა 1200 მამაკაც მასწავლებელთან და 80 ქალ მასწავლებელთან. მიიღო იჯაზა ზაინაბ ბინთ 'აბდ არ-რაჰმანისაგან იმამ მალიქის მუვატტას სწავლებაზე. ჯალალ ად-დინ სუიუთი სწავლობდა იმამ აშ-შაფიის რისალას ჰაჯარ ბინთ მუჰამმადთან (790/1389-874/1471 წწ.).<sup>33</sup> ბარაქა ბინთ აბდულლაჰმა (774/1372 წ.) ან უმმ ალ-აშრაფ აშ-შა'ბანიმ, მამლუქი სულტნის ალ-აშრაფ შა'ბანის დედამ, დააარსა მედრესე კაიროში, სადაც ასწავლიდნენ შაფიიტურ და ჰანაფიტურ სამართალს. აღნიშნულია აგრეთვე, რომ იქ იყო კლასები სადაც ასწავლიდნენ ოთხივე სუნიტური მაზჰაბის მიხედვით.<sup>34</sup> დაიფა

---

<sup>32</sup> Akram Nadwi, An introductory talk on the women scholars in Islam, [http://www.interfacepublications.com/images/pdf/AKRAM\\_Article2.pdf](http://www.interfacepublications.com/images/pdf/AKRAM_Article2.pdf). ზაინაბ ბინთ ალ-ქამალი (გარდ. 740/1339 წ.) გადასცემდა სხვადასხვა ჟანრის ნაშრომებს: ალ-ბუხარის და მუსლიმის საჰიჰ, აბუ დავუდის სუნან და ალ-მალიქის მუვატტა; ჰადისების კრებულები სპეციალურ თემატიკაზე, მათ შორის ისლამის ისტორია, მეცნიერებები ყურანსა და ჰადისებზე, ისლამური სამართალი.

<sup>33</sup> Dr. Muhammad Zubayr Siddiqi. *Women Scholars of Hadith*; Aisha A. Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary*, გვ. 68.

<sup>34</sup> Aisha A. Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary*, Ta-Ha



ხათუნიმ, ალეპოს აიუბიანი მმართველის აზ-ზაჰირ ალ-ლაზის ცოლმა (გარდ. 642/1244 წ.), დააარსა 2 სკოლა ალეპოში: ფირდოუსის მედრესე, რომელიც ორიენტირებული იყო ისლამურ მეცნიერებებზე და ისლამურ, განსაკუთრებით შაფიიტურ სამართალზე (მედრესეში იყო მასწავლებელი, იმამი და 20 სწავლული იმ დროის საგანმანათლებლო სტრუქტურის შესაბამისად) და სკოლა სუფიურ მონასტერთან (ხანკა ალ-ფარაფირა), რომელიც სპეციალიზებული იყო ისლამურ სამართალზე და ისლამური მეცნიერების სხვა დარგებზეც.<sup>35</sup>

თასავვუფ იყო ძალიან პოპულარული ისლამური სამყაროს მრავალ კუთხეში. ქალები სწავლობდნენ წიგნებს, რომლებიც ეხებოდა ასკეტური ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტს. შაიხა უმმ ალ-დალალ ამათ არ-რაჰმან ბინთ აბი ლ-კასიმ 'აბდ ალ-ვაჰიდ ბ. ალ-ჰასან ბ. ალ-ჯუნაიდმა (გარდ. 487/1094 წ.) დაისწავლა აბუ ბაქრ მუჰამმად ალ-ჰუსაინ ალ-აჯურრის ქითაბ ალ-თაფარრუდ ვა-ლ-‘უზლაბ - აბუ ლ-კასიმ აბდ ალ-მალიქ ბ. მუჰამმად ბ. ბიშრანთან.

ქალები სწავლობდნენ აგრეთვე მუჰამადის ბიოგრაფიას და მის ბრძოლებს. მაგ., უმმ აჰმად ხადიჯა ბინთ მუჰამმად ბ. ხალაფ ბ. რაჯიჰ ალ-მაკდისიმ შეისწავლა ალ-ვაკიდის ალ-მალაზი 603/1206 წელს. მოციქულის ბრძოლების შემდეგ გარკვეული ინტერესი იყო მოგვიანო პერიოდის დაპყრობებისადმი. XIV საუკუნის ცნობილმა სწავლულმა ზაჰრა ბინთ ალ-მაჰადდის ქამალ ად-დინ 'უმარ ბ. ჰუსაინ ბ. აბი ბაქრ ალ-ხუთანი ალ-ჰანაფიმ შეისწავლა აბუ ლ-კასიმ 'აბდ არ-რაჰმან ბ. 'აბდ ალ-ჰაქამ ალ-მისრის (გარდ. 257/871 წ.) ქითაბ ფუთუჰ მისრ ვა-ლ-მალრიბ.

რაც შეეხება პოეზიას და ლიტერატურას, საუკეთესო მაგალითია იმ-რაჰ ალ-სუვაიდა' (გარდ. 450/1058 წ.), იბნ ლალბუნ ალ-კურტუბის მონა, რომელიც ცხოვრობდა ვალენსიაში (ესპანეთი). მან შეისწავლა არაბული გრამატიკა, ენა, ლიტერატურა და პროსოდია ('არუდ). მან ზეპირად დაისწავლა და თვითონაც ასწავლიდა 2 მნიშვნელოვან ნაშრომს ლიტერატურაში: აბუ ლ-'აბბას ალ-მუბარრიდის ალ-ქამილ და აბუ ალი ალ-

---

Publishers Ltd. (January 2004) Ta-Ha, 2004.

<sup>35</sup> Yasser Tabbaa, Dayfa Khatun: Regent Queen and Architectural Patron, *D. Fairchild Ruggles, Women, Patronage, and Self-Representation* (SUNY Press, 2000), p. 17-34.

კალის ამალი.<sup>36</sup> სხვა ქალბატონმა, შარიფ არ-რადის ქალიშვილმა, დაისწავლა ნაჰჯ ალ-ბალალა თავისი ბიძისაგან. იბნ ალ-იხვაჰ ალ-ბაღდადი (გარდ. 548/1153 წ.) გადასცემდა ამ წიგნს მისგან.

როგორც განხილული მასალა ადასტურებს, 1. სწავლულ ქალთა ბიოგრაფიები შეიცავს ცნობებს მათი მასწავლებლების, სტუდენტების და იმ ცოდნის შესახებ, რომელსაც ისინი დაეუფლნენ შუა საუკუნეების ისლამური კულტურის სხვადასხვა ცენტრებში (მექა, მედინა, დამასკო, ბაღდადი, კაირო, ისფაჰანი, იერუსალიმი და სხვ.); 2. არაბული ბიოგრაფიული ლიტერატურის მიხედვით, X-XV საუკუნეებში ქალები ძირითადად სწავლობდნენ შემდეგ ისლამურ მეცნიერებებს: არაბული ენა, გრამატიკა, ლიტერატურა და პროსოდია; ყურანი (ძირითადად ყურანის ზეპირად დასწავლა – ყველაზე ადრეული ასაკი 9 წელი; თავჯვადი ანუ ყურანის კითხვის წესები. ზოგიერთმა ქალმა იცოდა ყურანის კითხვის ყველაზე ავტორიტეტული 7 წესი; ყურანის კომენტარები), ჰადისები (იყვნენ ქალები, რომლებიც სწავლობდნენ ჰადისების კრებულებს მთლიანად ან ნაწყვეტებს მათგან; რამდენიმე ქალმა მიიღო საპატიო ტიტული – *მუსნიდა*), ფიკჰი – ისლამური სამართალი (ზოგიერთი ქალი გამოსცემდა *ფათვას*), მემკვიდრეობის კანონები და მისი მათემატიკური გამოთვლები; მოციქულის ბიოგრაფია და მისი ბრძოლების ისტორია; ისლამური თეოლოგია; სუფიური ლიტერატურა. 3. X-XV სს-ში მუსლიმი სწავლული ქალები დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ საზოგადოებაში.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- A. Abdurrahman Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary* (Ta-Ha Publishers, 2004).
- I. Goldziher, *Muslim Studies*, trans. C.R. Barber and S.M. Ster, vol. 2 (London, 1971).
- J. E. Lindsay, *Daily Life in the Medieval Islamic World* (Greenwood Publishing Group, 2005).
- Ibn Hajar al-ʿAskalānī, *Al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-mīʾa al-thāmina*. Ed. Muḥammad Sayyid Jād al-Haqq. 4 vols (Cairo, 1966-1967) (in Arabic).

---

<sup>36</sup> Aisha A. Bewley, *Muslim Women: A Biographical Dictionary*, გვ. 80.

- Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*. Ed. Iḥsan 'Abbas, 8 vols (Beirut,1968-72) (in Arabic).
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, 14 vols (Cairo,1931) (in Arabic).
- A. Nadwi, Introductory talk on the women scholars in Islam, [http://www.interfacepublications.com/images/pdf/AKRAM\\_Article2.pdf](http://www.interfacepublications.com/images/pdf/AKRAM_Article2.pdf).
- R. Roded, *Women in Islamic Biographical Collections* (Boulder, 1994).
- Al-Ṣafadī, *Al-Wafī bi-al-wafayāt*. Ed. Helmut Ritter et al, vols 1-17, 22 (Istanbul and Wiesbaden,1931-1983) (in Arabic).
- Al-Sakhāwī, *Al-Daw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*.Cairo, A.H. 1353, 6 vols (12 parts).
- S. P. Scott, *The History of the Moorish Empire in Europe*, vol. 3 (Philadelphia & London, 1904).
- Y. Tabbaa, *Dayfa Khatun: Regent Queen and Architectural Patron*, D. Fairchild Ruggles, *Women, Patronage, and Self-Representation* (SUNY Press, 2000), p. 17-34.

## Nani Gelovani

### Woman and Islamic Education in X-XV Centuries

#### According to the Examples of Arabic Biographical Literature

Quran and the Hadith Books do not prohibit women to acquire knowledge and get education. The prophet himself declared: "To acquire knowledge is binding upon all Muslims, whether male or female." Although women learned all fields of science, they were immensely successful in Islamic Science.

Several references about the women's education are revealed in the Arabic Literary Biography. Therefore, this article is based on the data outlined above, explores the educational curriculum of X-XV cc. and the role of women in the development of Islamic Science.

Islamic Educational System did not exist for three centuries after the emergence of Islam. According to the information outlined in Arabic Literary Biography, the very first subject taught was Arabic (specifically, much attention was paid to the development of reading, speaking and writing skills). Teaching of Arabic Grammar started during the reign of Khalifa Ali bin

Abu Talib (656-661) and, according to a legend, the need for it emerged as a result of a grammatical error made by the daughter of a famous grammarian Abu al-Aswad (died ca. 69/688). From VIII-IX cc. the Arabic Grammar was a part of the Syllabus, but the very first reference to women studying Arabic Grammar dates back to X century.

On an earlier stage women learned Quran and this included recitative reading, learning separate Ayahs by heart and their interpretation. In addition, they learnt the Hadith Books which included learning by heart, reproduction, in certain cases, the "Science Apparatus" of the Hadith Books, their truthfulness and trustworthiness. Although all the collections of the Hadith Books were written by men, they still used the information provided by the women of the period.

In X century started the systematization of Educational Curriculum, which was developed under the guidance of Nizam al-Mulk (1018-1092), the Persian Scholar and Vizier of the Seljuq Empire. Nizam al-Mulk built madrasas known by the name of Nizamiyya, in the following cities: Baghdad, Nishabur, Tus, Merv, Herat, Balkh and Basra. The curriculum of the madrasas consisted mainly of Philosophy, Theology, Logic and Practical Sciences (for example: Maths, Medicine and Engineering). It should be noted that these subjects were taught at an elementary level.

Labana al-Kurduva (lived in Spain, in X Century) was a Muslim female mathematician, who became famous as she had a good command of Exact Sciences and could solve all the algebraic and geometric tasks known at that period. Due to her general knowledge and expertise, she served as a personal secretary of Khalifa Al-Hakam II in Moorish Spain.

During the X-XV centuries learning by heart the Hadith collection "Al Jami Al Sahih" (shortly "Al Sahih") written by Al-Bukhari (died ca. 256/870) was quite popular. One of the greatest Khalifas of X century was Umm al-Kiram bint al-Mut'asim B. Sumadih bint Umm al-Karam al-Mut'asim B. Sumadih (died ca. 463/1070). He had a great number of disciples from many parts of the Caliphate. Women learned the Hadith Books of Muslim Nishabur (died ca. 261/875) Sahih and women were interested in the collections of Hadith books written on specific themes. From X century the interest towards the learning of forty Hadith (Al-Arba'in) increased. Specifically, the Hadith by Imam Al-Nawawi (died ca. 676/1278) Al-Arba'in became particularly popular. The biographical literature popular in that period also contained information

about women learning less-known Hadith Books, for example, Sahih by Ibn Hibban (died ca. 965) and Sahip by Ibn Munnabih (died ca. 720).

Women learned Hadiths either at home or at a relative's house, as well as in mosques and schools. Among the famous mosques, where women regularly attended lessons of Hadiths, were Jami' al-Hanabila (known as al-Jami or al-Muzaffari) in Damascus, the great Oman Mosque in Damascus and Jami Bait al-Abbar (Syria). Al-madrasa al-Umaria, dar al-Hadith an-Nuria and al-madrasa al-Murshidia in Damascus are also believed to have been among the most famous schools. The most important centre for studying Hadiths in Damascus were Dar al-Hadith al-Ashrafiya and Dar al-Hadith ad-Diyya.

In the Literary Biography several Muhadis women, who copied the Hadith collections and were renowned for their calligraphy, are also mentioned. They used a type of Arabic Calligraphy, Mansub, according to the sample of Ibn al-Bawwab (Tarika).

According to the four religious-judicial schools of Sunni Islam, Islamic Law (Fiqh) was also an integral part of the Syllabus. Some of the women learned either works on law, written by professionals or for professionals, or other disciplines of law. It should be noted that the overall number of women lawyers in X-XV centuries was rather small.

Tasavvuf was quite popular in many parts of Islamic World. Women studied books that dealt with different aspects of ascetic life. They also learned the Biography and Campaigns of Muhammad. As an example Al-Waqidi's work al-Maghazi can be brought, which by the description of the battles of the prophet, led to an increased interest to the late period conquests. Other important works in literature and poetry which women studied were as follows: Al-Kamil by Abu Al-'Abbas al Mubarrad, al Khali by Abu Ali al-Kali and Nahj al-Balagha by Sharif Razi.

Having analysed the data outlined above, it can be concluded that:

1. The biographies of women scholars include information about their tutors, students and the knowledge that they gained throughout the Middle Ages in different centres of Islamic Culture (Mecca, Medina, Damascus, Baghdad, Cairo, Isfahan, Jerusalem, Nishabur, etc.)

2. According to Arabic Literary Biography, women in X-XV cc. mainly learned Islamic Sciences, such as the Arabic language, Grammar, Literature and Prosody; Quran (learning Quran by heart which started at the age of 9; Tajweed or the rules of reading Quran. Some women even knew the seven

ნანი გელოვანი

authoritative rules of reading Quran; Commentaries to the Quran), the Hadith Books (some women had learnt the whole collections of the Hadith Books, while others knew some extracts from them; some women even obtained the honourable title – al-musnida), Fiqh – Islamic Law (some women issued Fatwa), laws concerning inheritance and its mathematical calculation; the history of Campaigns and the Biography of the Prophet; Islamic Theology; Sufi Literature.

3. In X-XV centuries Muslim Women Scholars were highly respected within the society.

## კონსტანტინე ფერაძე

### ალჟირის ქართველი გამგებლის, ჰასან ფაშას, და ამერიკის პირველი პრეზიდენტის, ჯორჯ ვაშინგტონის, მიმონერის შესახებ

ოსმალეთის იმპერიის პოლიტიკური, კულტურული თუ ეკონომიკური ისტორია და მემკვიდრეობა დღესაც აქტიური შესწავლის საგანია როგორც ახლო აღმოსავლეთსა და ჩრდილო აფრიკის ქვეყნებში, ისე ევროპასა და ამერიკაში. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ოსმალეთის იმპერია ცალსახად და არცთუ უსაფუძვლოდ აღიქმებოდა როგორც დამპყრობელი სახელმწიფო, რომლის მიზნებიც არ სცილდებოდა დაპყრობილი ტერიტორიიდან მაქსიმალური სარგებლის მიღებას, მათ შორის საქართველოს მკვიდრი მოსახლეობის მასობრივ ექსპორტს მონების სახით ოსმალეთის იმპერიის ცენტრსა თუ პერიფერიებში. საქართველოში ოსმალთა ბატონობა კარგად არის შესწავლილი და დოკუმენტირებული. ამავე პერიოდს ემთხვევა ტყვის სყიდვის განსაკუთრებული ზრდა და მათი იმპორტი სტამბულისა და ოსმალეთის იმპერიის მონათა ბაზრებზე.<sup>1</sup> მიუხედავად იმისა, რომ ბავშვებს, მოზარდებს თუ ზრდასრულებს უმეტესად იტაცებდნენ ოსმალეთის იმპერიის მონათა ბაზრებზე გასაყიდად, ოსმალეთის ცენტრსა თუ პროვინციებში საქართველოდან ზოგი საკუთარი სურვილითაც მიდიოდა უკეთესი მომავლისა და წარმატების მიღწევის მიზნით.

წინამდებარე სტატიაში განხილულია ახალციხელი ქართველის – ჰასან ფაშას ბიოგრაფია და მისი ურთიერთობა ამერიკის შეერთე-

---

<sup>1</sup> უკანასკნელ ხანებში ეგვიპტის ქართველი მამლუქების შესახებ საინტერესო ნაშრომები გამოაქვეყნეს დანიელ კრესელიუსმა და გოჩა ჯაფარიძემ: G. Djaparidze, Relations of the Georgian Mamluks of Egypt with their Homeland in the Last Decades of the Eighteenth Century, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 45, N3 (2002), p. 320-341; D. Kreselius, Georgians in the Military Establishment in Egypt in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, *Annales Islamologiques*, 42 (2008), p. 313-337.

ბულ შტატებთან ალჟირის ოსმალური საფაშოს გამგებლის როლში. ალჟირისა და ამერიკის ურთიერთობის ისტორია საფუძვლიანად არის შესწავლილი დასავლეთის მკვლევართა მიერ, თუმცა, კონკრეტულად ამ ისტორიის მთავარი მონაწილის – ჰასანის შესახებ არსებული ცნობები საკმაოდ მწირია. წინამდებარე სტატიის მიზანი სწორედ ჰასან ფაშას ბიოგრაფიის ნაკლებად ცნობილი, თუმცა ძალზე მნიშვნელოვანი, ეპიზოდის წარმოჩენაა.

ალჟირის ოსმალური პერიოდის ისტორიის (1516-1830 წლები) წყაროები და თანამედროვე კვლევები უმეტესად ფრანგულ, ესპანურ და არაბულ ენებზეა შესრულებული. საფრანგეთი და ესპანეთი რეგულარულად ვაჭრობდნენ თანამედროვე ალჟირის ტერიტორიაზე არსებული სახელმწიფოებთან, რაც 1525 წელს ოსმალთა მიერ ალჟირის დაპყრობის შემდეგაც არ შემწყდარა. ფრანგი და ესპანელი დიპლომატები, ვაჭრები ან პოლიტიკური დავალებებით მივლენილი მოგზაურები ხშირად წერდნენ ქვეყნის, მისი პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური ცხოვრების ამსახავ მემუარებსა და წერილებს. ბუნებრივია, რომ საკუთარი ქვეყნის წარსულს იკვლევენ ადგილობრივი ალჟირელი და ზოგადად მალრიბელი ისტორიკოსებიც. ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში – XVIII საუკუნის ბოლო მეოთხედში, ალჟირსა და ახლად დაარსებულ ამერიკის შეერთებულ შტატებს შორის ჩამოყალიბებულ განსაკუთრებულ ურთიერთობებს შედეგად მოჰყვა ამერიკელი დიპლომატების მიმონერა, მოგზაურთა თუ ალჟირში ტყვედ ჩავარდნილ ამერიკელ მეზღვაურთა მემუარები. დიპლომატიური აქტივობა დაემთხვა ალჟირის დეის – ვეზირ ჰასან ფაშას, იმავე ჰასან ბინ იუსუბის მმართველობის პერიოდს (1791-1798). შესაბამისად, ამ პერიოდის შესახებ საინტერესო ინფორმაცია მოიპოვება ბრიტანულ და ფრანგულ დიპლომატიურ მიმონერაშიც. ჰასან დეის თანამედროვე, მისი ქრისტიანი მდივანი ჯეიმს ქასქართი განსაკუთრებით საინტერესო ცნობებს ფლობდა ალჟირისა და ამერიკის შეერთებული შტატების მოლაპარაკებების შესახებ, რადგან იგი თავად იყო ამ მოლაპარაკებების მონაწილე და მონაწილე, მისი მოგონებები და წერილები განსაკუთრებით საინტერესოა ამერიკისა და ალჟირის ურთიერთობების შესასწავლად. აღსანიშნავია ამერიკელი მკვლევრის ჰენრი ბარნბის წიგნი „ალჟირელი ტყვეები“, რომელიც სწორედ ამ პერიოდს ეხება და დეტალურად განიხილავს ამერიკისა და ალჟირის ურთიერთობას 1785-1797 წლებში. ალჟირისა და ამერიკის შეერთებული შტატების ურთიერთობის ისტო-



რიის შესახებ მოკლედ უკვე აღინიშნა 2011 წელს გამოცემულ ჩვენს ერთ სტატიაში.<sup>2</sup>

XVI საუკუნის პირველ მეოთხედში ესპანეთის სამეფო ცდილობდა ჩრდილო აფრიკის საზღვაო პორტებისა და სავაჭრო ცენტრების დაკავებას, რასაც ეწინააღმდეგებოდნენ ადგილობრივი მუსლიმი გამგებლები. მათ დახმარებისთვის მიმართეს ოსმალეთის სულთანს. ოსმალეთის იმპერიამ ამ პერიოდში დაპყრობით ომებს აწარმოებდა აფრიკის კონტინენტზე და ბუნებრივად, რომ ახალი ტერიტორიების შემოერთებას ჩრდილოდასავლეთ აფრიკაშიც შეეცდებოდა. ალჟირი მალე შევიდა ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში. XVI საუკუნის შუა ხანებიდან ალჟირს სულთანის მიერ დანიშნული ბეილერბეი მართავს. ეს ტერიტორია გადაიქცა ოსმალეთის ბუნებრივ ცენტრად არაბულენოვან მალრიბში.

1578 წელს ესპანეთის სამეფომ აღიარა ალჟირი ოსმალეთის შემადგენლობაში, თუმცა 1791 წლამდე ტერიტორიული პრეტენზიები ჰქონდა ალჟირის დასავლეთით მდებარე ქალაქ ორანსა და მის შემოგარენზე.

დროთა განმავლობაში ალჟირი გადაიქცა ხმელთაშუა ზღვის მეკობრეთა ცენტრად. ალჟირის მმართველი კლასი და იქ განლაგებული ოსმალური გარნიზონი მეკობრეობით საკმაოდ დიდ შემოსავალს იღებდა. ევროპული სახელმწიფოები დამამცირებელ ხელშეკრულებებს აფორმებდნენ ალჟირის მმართველებთან, რათა მიეღოთ ხელშეუხებლობის გარანტიები იმ ხომალდებისთვის, რომლებიც მათი დროშის ქვეშ დაცურავდნენ, თუმცა ეს ხელშეკრულებები ადვილად ირღვეოდა.

ხშირი იყო შემთხვევები, როდესაც, მეკობრეობის აღკვეთის ან ტყვეთა გათავისუფლების მიზნით, ევროპელები აწყობდნენ დამსჯელ ექსპედიციებს ალჟირის წინააღმდეგ. XVI-XVIII საუკუნეებში ქალაქ ალჟირს ბომბავდნენ ფრანგები, ესპანელები, დანიელები და ესპანელები. 1815 წელს ალჟირის ხომალდების წინააღმდეგ საზღვაო ოპერაცია ამერიკის ფლოტილიამაც განახორციელა და აიძულა ალჟირის მმართველი, მასთან ხელსაყრელი ხელშეკრულება გაეფორმებინა ყოველგვარი გადასახადის ან წინაპირობის გარეშე.

ნაპოლეონის ომების დასრულებისთანავე ევროპულმა სახელმწიფოებმა აკრძალეს მონათვაჭრობა და მეკობრეობის გასაუქმებლად რე-

---

<sup>2</sup> კ. ფერაძე, ქართველები ალჟირში XVIII საუკუნის ბოლოს და XIX საუკუნის დასაწყისში, *საისტორიო კრებული*, №1 (2011), გვ. 155-170.

ალური ნაბიჯები გადადგეს. 1816 წელს ბრიტანეთის ფლოტილია, ლორდ ექსმუთის მეთაურობით, ცხრა საათის განმავლობაში ბომბავდა ქალაქ ალჟირს, რის შემდეგაც ბრიტანელებმა ალჟირის დეისგან უპირობოდ ყველა ქრისტიანი მონის გათავისუფლება მოითხოვეს. 1827 წელს საფრანგეთმა ალჟირის სამწლიანი ბლოკადა წამოიწყო, რაც 1830 წელს ოსმალეთის ამ პროვინციის სრული ოკუპაციით დასრულდა. ალჟირმა დამოუკიდებლობის მოპოვება მხოლოდ 132 წლის შემდეგ შეძლო.

როგორც აღინიშნა, ალჟირს განაგებდა ოსმალეთის სულთნის მიერ დანიშნული ბეილარბეი, რომელსაც 1671 წლიდან დეი, შემდგომში კი ფაშა-დეი ეწოდებოდა. მმართველს ირჩევდა დივანის უმრავლესობა, რომელიც შედგებოდა არმიის, ფლოტის, საბაჟო, საგადასახადო უწყებების მაღალჩინოსნებისა და ქვეყნის მმართველი ელიტის სხვა წევრებისგან. დეის უშუალო ადმინისტრაციული კონტროლის ქვეშ ქალაქი ალჟირი და მისი შემოგარენი შედიოდა, ალჟირის ოსმალური პროვინციის დანარჩენი ტერიტორია იყოფოდა სამ ნაწილად – ბეილიქად: აღმოსავლეთით იყო კონსტანტინა, ცენტრალური – ტიტტერი, დასავლეთით კი – ორანი, რომლებსაც დეის მიერ დანიშნული ბეგები მართავდნენ.

დეის დაახლოებით იგივე ფუნქციები ჰქონდა, რაც ოსმალეთის იმპერიის სხვა ოლქების ფაშებსა და ბეგებს. მას ექვემდებარებოდა იანიჩართა ლაშქარი, რომელიც უმეტესად ანატოლიიდან და ოსმალეთის სხვა პროვინციებიდან გადმოსახლებული თავგადასავლების მაძიებლებით იყო დაკომპლექტებული. დეის განკარგულებაში იყო მეკობრეობის მთელი ინდუსტრია, რომელიც საკმაოდ მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ხმელთაშუაზღვისპირეთის სავაჭრო ცხოვრებაში. ალჟირის მეკობრეთა მიერ სავაჭრო გზების გაკონტროლებით დაინტერესებული იყვნენ ევროპის დიდი სახელმწიფოები. მონინავე ევროპული სახელმწიფოები ურიგდებოდნენ მალრიბის საფაშოებს და აფორმებდნენ მათთან სარფიან ხელშეკრულებებს საკუთარი საზღვაო ვაჭრობის უსაფრთხოების უზრუნველყოფის მიზნით. პარალელურად, ძლიერი ევროპული სახელმწიფოები მათი შედარებით სუსტი და დაუცველი ევროპელი კონკურენტების საზღვაო გემებისა და მეზღვაურთა დატყვევებას აქეზებდნენ. ალჟირზე საუბრისას, რომელსაც ყველაზე ძლიერი საზღვაო ფლოტი ჰყავდა, საფრანგეთის მეფემ ლუი XVI-მ ნახევრად ხუმრობით თქვა – ალჟირი რომ არ არსებობდეს, მე მას თავად შევქმნიდიო.

1815-1830 წლებში ამერიკის გენერალური კონსული ალჟირში მიიწინედა, რომ ალჟირი ფუნდამენტურად განსხვავდებოდა მისთვის ცნობილ სხვა ქვეყნებისგან და მისი მსგავსი სახელმწიფო იყო მხოლოდ მამლუქთა ეგვიპტე, სადაც მთელ სახელმწიფოს უცხოეთიდან გადმოსახლებული ადამიანები მართავდნენ.<sup>3</sup>

ოსმალეთის სხვა პროვინციების მსგავსად, ალჟირის საფაშოს მმართველი ელიტაც ოსმალურ ყაიდაზე იყო ორგანიზებული. თანამედროვე მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ ის საკუთარ რიგებში მხოლოდ „თურქ“ მოხელეებს იღებდა და აწინაურებდა, რითაც ინარჩუნებდა მმართველობის ოსმალურ სისტემას.<sup>4</sup> თურქად ითვლებოდა ის, ვინც არ იყო არაბი და ვინც ქვეყნის გარეთ დაიბადა. ისტორიკოსები აღნიშნავენ, რომ თურქად შეიძლება წოდებულიყო ბულგარელი, ბერძენი, ალბანელი, ჩეხი, იტალიელი, კორსიკელი და მრავალი სხვა. „თურქისა“ და ადგილობრივი მოსახლის შვილი უკვე აღარ ითვლებოდა თურქად და მას ყულოღლის ეძახდნენ. ეს კატეგორია მოკლებული იყო მმართველი წრის პრივილეგიებს.

ალჟირში საკუთარი ნებით სახლდებოდნენ ევროპელი მეზღვაურებიც, რომლებსაც „რენეგატებს“ ეძახდნენ. ისინი, როგორც წესი, გამუსლიმებული ქრისტიანები იყვნენ და ალჟირში ჩამოდიოდნენ მიმალვის მიზნით ან საკუთარ ქვეყნებში არსებული უპერსპექტიობის გამო. ალჟირის საფაშოში ცხოვრობდნენ მამლუქებიც, თუმცა მათი რაოდენობა იმდენად უმნიშვნელო იყო, რომ უცხოელები მათაც რენეგატებს ეძახდნენ. ალჟირი დიდი შესაძლებლობების ქვეყანა იყო. აქ შეიძლებოდა ძალიან სწრაფად გამდიდრება და ასევე სწრაფად დაგროვებული ქონების დაკარგვაც. მეკობრეობა სარფიანი საქმიანობა იყო, ზღვაში გასულ ალჟირელებს შეიძლება ისეთი ხომალდი ჩაეგდოთ ხელთ, რომლის ტვირთი, მეზღვაურების გამოსასყიდი და თავად ხომალდის ღირებულება, რამდენჯერმე აღემატებოდა ამერიკის პრეზიდენტის წლიურ ხელფასს.

---

<sup>3</sup> William Shaler, *Sketches of Algiers, political, historical, and civil: containing an account of the geography, population, government, revenues, commerce, agriculture, arts, civil institutions, tribes, manners, languages, and recent political history of that country* (Boston, 1826), p. 25.

<sup>4</sup> Tal Shuval, *The Ottoman Algerian Elite and its Ideology*, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 32, N3 (2000), p. 327.

შესაძლოა, ახალგაზრდა ჰასანი ოსმალურ ახალციხეში არსებული უკერსპექტივობის გამო გადასახლდა სიმდიდრით და მეკობრეებით სახელგანთქმულ ალჟირში. მისი ზუსტი სახელი და გვარი უცნობია. ჰასანის წარმომავლობის შესახებ გვაქვს შემდეგი ინფორმაცია – 1775 წელს, როდესაც ალჟირის ფაშამ, მუჰამმად ბინ უსამა დეიმ (1766-1791), იგი სტამბულში სულთანთან მიავლინა განსაკუთრებული მისიით, ალჟირის მომავალმა გამგებელმა აჰისკალი (ე.ი. ახალციხელი<sup>5</sup>) ჰასან იბნ-ი იუსუფის სახელით დაწერა მცირე ნაშრომი „ალჟირის ისტორია, ანუ თავზიბეთ-თევარიჰ“.<sup>6</sup> ამ თხზულების დედანი სტამბულის თოფკაპის სასახლის მუზეუმში ინახება და მის კატალოგშია შესული. იგივე ინფორმაცია ფიქსირდება ისმაილ ოზენის კრებულში „ოსმალთა ავტორებში“. ოზენის გამოცემაში ასევე აღნიშნულია ჰასანის წარმომავლობა.<sup>7</sup> ჰასანის ქართული წარმომავლობის შესახებ ასევე აღნიშნულია 1793 წლის 22 აგვისტოთი დათარიღებულ დიპლომატიურ წერილში ბრიტანელ საიმონ ლუკასსა და ბრიტანეთის სამხედრო უწყების ხელმძღვანელ ჰენრი დუნდასს შორის. წერილში აღნიშნულია, რომ სიდი ანუ ბატონი ჰასანი ქართველია (Sidi Hassan was a Georgian by birth).<sup>8</sup>

სავარაუდოდ, ჰასანი იყო გამაჰმადიანებული ახალციხელი მესხი. 1730-იანი წლებისათვის ახალციხის საფაშოს დიდგვაროვანთა უმეტესობა მაჰმადიანი იყო, გლეხების ნაწილი კი ისევ ინარჩუნებდა ქრისტიანულ სარწმუნოებას. მურად ქასაბის წიგნში „ოსმალეთის ქართველები“ დასახელებულია არაერთი ახალციხელი ქართველი, რომლებიც ამ პერიოდში, ჰასანის მსგავსად, ოსმალეთის იმპერიაში საკმაოდ მაღალ თანამდებობებზე მსახურობდნენ.<sup>9</sup> საიმონ ლუკასის ცნობით, ჰასანი

---

<sup>5</sup> ქალაქ ახალციხეს ოსმალები აჰისკას ეძახდნენ და ეს გეოგრაფიული სახელწოდება დღემდეა შემორჩენილი. თურქული ორიენტაციის ე.წ. „თურქი მესხები“ საკუთარ ეთნიკურ ჯგუფს აჰისკა თურქლერის, ანუ ახალციხელ თურქებს უწოდებენ.

<sup>6</sup> Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi türkçe yazmalar katalogu*, Vol.1 (Istanbul, 1961), p. 306.

<sup>7</sup> İsmail Özen, *Osmanlı müellifleri*. Vol. 3 (Istanbul, 1975), p. 63.

<sup>8</sup> H. B. Barnby, *The Prisoners of Algiers, an account of the forgotten American-Algerian War 1785-1797* (New York, 1966), p. 76.

<sup>9</sup> მურად ქასაბი, *ოსმალეთის ქართველები* (სტამბული 2012).

ძალზე ახალგაზრდა გაინვიეს ოსმალურ ჯარში ალჟირში.<sup>10</sup> უცხო გარემოში მოხვედრილი ჰასანი სისხარტის, განათლებისა და სიმამაცის გამო ჯერ მცირე სამხედრო გემზე მიავლინეს, შემდეგ კი საფაშოს სამხედრო ხომალდზე გადაიყვანეს მეთაურის რანგში. 1770 წელს ის ოსმალური ფლოტის ალჟირის ხომალდთა შენაერთს ხელმძღვანელობდა შავ ზღვაზე რუსეთის ფლოტის წინააღმდეგ. 1775 წლისთვის ჰასანი დეი მუჰამმად ფაშას განსაკუთრებული ყურადღების ქვეშ მოექცა და ალჟირის მმართველმა სწორედ ის აირჩია სტამბულში სულთანთან საჩუქრების წასაღებად და მასთან მოსალაპარაკებლად.<sup>11</sup> ამ წელს, ესპანეთმა, რომელსაც ტერიტორიული პრეტენზიები ჰქონდა ალჟირთან და, საერთოდ, სურდა ამ საფაშოს დაპყრობა, წამოიწყო ახალი სამხედრო კამპანია მის წინააღმდეგ. 1775 წლის ივნისში, გენერალ ალექსანდერ ო'რილლის ხელმძღვანელობით, მრავალრიცხოვანი და კარგად შეიარაღებული ესპანური ფლოტი, 20.000 ესპანელი ჯარისკაცის თანხლებით, ალჟირის სანაპიროს მიადგა. ექსპედიცია წარუმატებელი აღმოჩნდა, ხომალდებიდან ვერ მოხერხდა ნაპირზე გადასულ ჯარისკაცთა მხარდაჭერა. ამას დაემატა ალჟირელთა აქტიურობა და ესპანელებისთვის არასახარბიელო კლიმატური პირობები. ესპანელები დამარცხდნენ და დიდი დანაკარგებით დატოვეს ალჟირის საფაშო.

არსებობს ორი ვერსია, თუ სად იმყოფებოდა ჰასანი ო'რილლის ექსპედიციის დროს. ერთი ვერსიით, იგი სულთანთან ალჟირის გამარჯვების შემდეგ წავიდა. მეორე ვერსიით, ესპანელთა თავდასხმის წინ, ჰასანი მუჰამმად ფაშამ სულთანთან დახმარების სათხოვნელად გაგზავნა. ჰასანმა მოლაპარაკებები გამართა სტამბულში და იქიდან ფრანგულ ხომალდ „ლე სეპტიმანზე“ (Le Septimane) დატვირთული საჩუქრებით ალჟირისკენ აიღო გეზი. ალჟირის სანაპიროსთან ხომალდი ესპანურმა სამხედრო გემმა დააკავა და ჰასანთან ერთად ქალაქ კარტაჰენაში გადაიყვანა. ამ დროისთვის ესპანეთი ალჟირთან მოლაპარაკებებით იყო დაინტერესებული და შესაბამისად, ჰასანს ესპანელები შეეგებნენ არა როგორც დატყვევებულ მონინააღმდეგეს, არამედ როგორც მონინააღმდეგე ქვეყნის გავლენიან მოხელეს და მომავალ მმართველს. იმავდროულად, ალჟირის დეიმ სა-

<sup>10</sup> Barnby, დასახ. ნაშრომი, გვ 76.

<sup>11</sup> Albert De Voulx, *Tachrifat, recueil de notes historiques sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger* (Alger, 1852), p. 40.

ფრანგეთის კონსულს სთხოვა დახმარებოდა ესპანელთა ტყვეობიდან ჰასანის გამოხსნაში. მცირე დაყოვნების შემდეგ, ჰასანი გაათავისუფლეს, რაც საფრანგეთის მეფის, ლუი XVI-ის, პირადი ჩარევის შედეგად მოხდა. მოგვიანებით, 1776 წლის აპრილში ალჟირში დაბრუნებული ჰასანი მადლობის წერილს უგზავნის ლუი XVI-ს.<sup>12</sup> როგორც ირკვევა, კარტაჰენაში ყოფნისას, ჰასანმა ფარული მოლაპარაკება გამართა ესპანელებთან და მათგან საკმაოდ დიდი გასამრჯელოც მიიღო.<sup>13</sup> მას ევალებოდა ესპანეთსა და ალჟირს შორის სამშვიდობო ხელშეკრულების დადება და ესპანელი ტყვეების დაბრუნება.

ალჟირში დაბრუნებული ჰასანი მუჰამმად ფაშამ ვაქილ ალ-ხარიჯის – საზღვაო მინისტრის თანამდებობაზე დააწინაურა. ამიერიდან, საფაშოში ჰასანი ხელმძღვანელობდა მეკობრეობას და ვაჭრობას. მან დიხჯად დაიწყო ესპანეთთან საიდუმლო შეთანხმების ასრულება და 1785 წელს მოახერხა ესპანეთის სამეფოსა და ალჟირის საფაშოს შორის სამშვიდობო ხელშეკრულების გაფორმება, რაშიც საკმაოდ დიდი თანხაც მიიღო. ხელშეკრულება ესპანეთთან ასევე გულისხმობდა გიბრალტარის სრუტის გახსნას ალჟირის მეკობრეთათვის. ამერიკული სავაჭრო ხომალდები ატლანტიკის ოკეანეში 1785 წლამდე მხოლოდ ერთხელ დააკავეს მაროკოელმა მეკობრეებმა, თუმცა მაროკოსთან მოლაპარაკება და დატყვევებულ მეზღვაურთა გამოსყიდვა ესპანეთის სამეფოს ჩარევის შედეგად შედარებით ადვილი აღმოჩნდა ამერიკელებისთვის. ამ სახელმწიფოსთან სამშვიდობო ხელშეკრულება 1786 წლის ივნისში გაფორმდა. ამერიკელები მოელოდნენ, რომ ალჟირთანაც ადვილი იქნებოდა მსგავსი ხელშეკრულების გაფორმება. ალჟირელმა მეკობრეებმა 1785 წლის 25 ივლისს ჯერ ამერიკული ხომალდი „მარია“, 5 დღის შემდეგ კი ხომალდი „დოლოფინი“ შეიპყრეს პორტუგალიის მახლობლად, ხომალდები და

---

<sup>12</sup> Eugène Plantet, *Correspondance des deys d'Alger avec la cour de France, 1579-1833, recueillie dans les dépôts d'archives des affaires étrangères, de la marine, des colonies et de la Chambre de commerce de Marseille et publiée avec une introduction, des éclaircissements et des notes, Tome Second* (Tunis, 1981), p. 330-331.

<sup>13</sup> James Leander Cathcart, *The diplomatic journal and letter book of James Leander Cathcart, 1788-1796, American Antiquarian Society, Proceedings, n.s., 64/2* (1955), p. 313.

21 ამერიკელი დატყვევებული მეზღვაური ალჟირში წაიყვანეს და მონებად გაყიდეს.<sup>14</sup> ამერიკელების დატყვევებიდან 6 თვის შემდეგ ალჟირში სამშვიდობო ხელშეკრულების პირობებზე მოსალაპარაკებლად და ამერიკელთა გამოსასყიდად ჩავიდა ამერიკელი კაპიტანი ჯონ ლამბი, რომელიც შეხვდა მუჰამმად ფაშას, მაგრამ ვერ მოხერხდა კონკრეტული შეთანხმების მიღწევა. შედეგად, ამერიკელებმა ჩათვალეს, რომ აზრი აღარ ჰქონდა მოლაპარაკებების გაგრძელებას იმ დროისათვის უკვე ღრმად მოხუცებულ მუჰამმად ფაშასთან.

1788 წლის მაისში სიკვდილით დასაჯეს ალჟირის საფაშოს ჰაზნაჯი – პრემიერ-მინისტრი, რომელიც ჰასანის სიმამრი იყო. როგორც წესი, სიკვდილმისჯილს მთელი ქონება ჩამოერთმეოდა, მისი ნათესავები კი იდევნებოდნენ. მაგრამ მოხდა საპირისპირო. ჰასანი, რომელიც ალჟირის საზღვაო მინისტრი და შეთავსებით ხაზინადარი იყო, დაანინაურეს ჰაზნაჯის თანამდებობაზე. ფრანგი დიპლომატის, ვენტურე დე პარადის, აზრით, ამ დაწინაურების შედეგად ჰასანის ძალაუფლება ალჟირში საგრძნობლად გაიზარდა.<sup>15</sup> ახალდანიშნულ ჰაზნაჯის ერთ-ერთი ამერიკელი ტყვე, შემდგომში კი მისი ქრისტიანი მდივანი ჯეიმს ქასქართი ახასიათებს როგორც სამართლიანს, გულმონყალებსა და მეზობელი სახელმწიფოების პოლიტიკური ცხოვრების, განსაკუთრებით კი ესპანეთის სამეფოს კარგ მცოდნეს.<sup>16</sup>

1791 წლის 13 ივლისს მუჰამმად ფაშა გარდაიცვალა და იანიჩრების მოთხოვნით ჰასანი გახდა ალჟირის საფაშოს მმართველი. ქასქართის ცნობით, მუჰამმად ფაშას ანდერძშიც იყო მოთხოვნა, რომ შემდეგი ფაშა ჰასანი გამხდარიყო.<sup>17</sup> 1793 წელს ესპანეთმა ჰასან ფაშას ქალაქი ორანი დაუთმო. ჰასანმა დაიკავა ქალაქი, მისი ოქროს გასაღები კი ოსმალეთის სულთანს გაუგზავნა საჩუქრად, რის შედეგადაც სულთანმა მას კიდევ

---

<sup>14</sup> James Wilson Stevens, *An Historical and Geographical Account of Algiers: Comprehending a Novel and Interesting Detail of Events Relative to the American Captives* (Philadelphia, 1797), p. 69.

<sup>15</sup> Venture De Paradis, *Alger au XVIIIe siècle*, 2<sup>nd</sup> ed. (Tunis 1979), p. 115-116.

<sup>16</sup> The diplomatic journal and letter book of James Leander Cathcart, p. 314.

<sup>17</sup> James L. Cathcart, *The Captives* (La Porte, 1899), p. 151.

კონსტანტინე ფერაძე

ერთი თულა უბოძა.<sup>18</sup> მოგვიანებით, ჰასანი სიამაყით აღნიშნავდა, რომ ის იყო არა ჩვეულებრივი მოხელე, არამედ – ოსმალეთის სასულთნოს სამთულიანი ფაშა (ბეილარბეი). ჰასანმა განახლებული ხელშეკრულებები გააფორმა შვედეთთან, პრუსიასთან და სხვა ევროპულ სახელმწიფოებთან.

იმავედროულად, ამერიკის მოსახლეობა და კონგრესი სულ უფრო აქტიურად მოითხოვდა ალჟირში ამერიკელი ტყვეების გათავისუფლებას მათი გამოსყიდვის ან სამხედრო ჩარევის გზით. 1793 წელს ამერიკის პრეზიდენტი ჯორჯ ვაშინგტონი ალჟირში ჰასან ფაშასთან მოსალაპარაკებლად აგზავნის თავის წარმომადგენელს, დეივიდ ჰამფრის. ამერიკის პირველმა პრეზიდენტმა მას ჰასან ფაშასთან შემდეგი წერილიც გაატანა:

**ამერიკის შეერთებული შტატების პრეზიდენტი ჯორჯ ვაშინგტონი ალჟირის დეისა და სარეგენტოს**

ვინაიდან გვსურს ჩვენს ხალხსა და ალჟირის დეის, სარეგენტოსა და ალჟირელ ხალხთან მშვიდობისა და ჰარმონიის დამყარება და განვითარება, დავნიშნე დეივიდ ჰამფრი, ჩვენი ერთ-ერთი გამორჩეული მოქალაქე, სრულუფლებიან კომისარად, [და] ვანიჭებ მას სრულ უფლებას, რათა აწარმოოს მოლაპარაკებები და გააფორმოს მეგობრობისა და სავაჭრო ხელშეკრულება თქვენთან. ვლოცულობ, რათა სრული ნდობა გამოუცხადოთ მის მიერ შეერთებული შტატების სახელით მონოდეზულ გზავნილს თქვენდამი, განსაკუთრებით კი ჩვენს გულწრფელ სურვილს, ვიქონიოთ თქვენთან და თქვენს ხალხთან მშვიდობა და მეგობრობა.

შევთხოვ ღმერთს, მოგცეთ ჯანმრთელობა და ბედნიერება.

შექმნილია 1793 წლის მარტის 21 დღეს, ფილადელფიაში, შეერთებული შტატების დამოუკიდებლობის მე-17 წელს.

ჯ. ვაშინგტონი  
პრეზიდენტი  
თ. ჯეფერსონი<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Albert De Voulx, *Tachrifat, recueil de notes historiques sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger* (Alger, 1852), p. 13.

<sup>19</sup> ჰამფრის მიერ დეისთან ჩატანილი წერილის ასლი იხ: *The Papers of*



სანამ ამერიკელები ალჟირთან დიპლომატიური გზით კონფლიქტის დარეგულირებას ცდილობდნენ, 1793 წლის ნოემბერში ალჟირმა სამშვიდობო ხელშეკრულება გააფორმა პორტუგალიასთან. ხელშეკრულების თანახმად, პორტუგალიელებმა გახსნეს გიბრალტარის სრუტე, სადაც, ამ დრომდე, პორტუგალიური სამხედრო ხომალდები მალრიბელ მეკობრეებს უკეტავდნენ ატლანტიკის ოკეანეში გასასვლელ გზას. ალჟირელებმა ამით ისარგებლეს, პორტუგალიის სანაპიროებთან თავს დაესნენ ამერიკის სავაჭრო ხომალდებს და მცირე ხნის მანძილზე 11 ხომალდი და 100-ზე მეტი ამერიკელი მეზღვაური დაატყვევეს. დევიდ ჰამფრი პორტუგალიაში ელოდებოდა ჰასან ფაშასთან აუდიენციის დანიშვნას. ალჟირის მმართველმა იგი არ მიიღო, თუმცა ჰასანი ჯორჯ ვაშინგტონის წერილს გაეცნო და მასზე პასუხიც უკარნახა თავის ქრისტიან მდივანს, ჯეიმს ქასქართს. ჰასანის საპასუხო წერილის სამუშაო ვარიანტი, რომელიც, სავარაუდოდ, 1794 წლის ბოლოს უნდა შეედგინა ალჟირის მმართველის ქრისტიან მდივანს, ნიუ იორკის საჯარო ბიბლიოთეკაში ჯეიმს ქასქართის პირად არქივში ინახება.<sup>20</sup> ჰასან დეი ჯორჯ ვაშინგტონს წერდა, რომ იგი მიესალმება მოლაპარაკებებს და საჭიროდ თვლის უახლოეს პერიოდში ამერიკასა და ალჟირს შორის სამშვიდობო ხელშეკრულების გაფორმებას. ამ ეტაპზე ჰასან ფაშამ ამერიკის პრეზიდენტს საპასუხო წერილი აღარ გაუგზავნა.

მიუხედავად დიპლომატიური წარუმატებლობისა, ამერიკელები დაინტერესებულნი იყვნენ თავიანთი მოქალაქეების მონობისგან გათავისუფლებით და ალჟირთან სამშვიდობო ხელშეკრულების გაფორმებით. 1795 წლის იანვრისთვის ჰასანის მოთხოვნა საკმაოდ დიდი იყო. ასზე მეტი ამერიკელი ტყვის გათავისუფლება და ალჟირის მოხელეთა დასაჩუქრება ამერიკის ხაზინას 2 მილიონ ესპანურ დოლარზე მეტი დაუჯდებოდა. აღსანიშნავია, რომ ჯეიმს ქასქართი ჯერ კიდევ 1787 წლიდან ემსახურებოდა ჰასანს, რომელიც საზღვაო მინისტრი იყო. 1792 წლის მარტიდან ქასქართი უკვე ალჟირის ფაშის ქრისტიან მდივანად დაინიშნა. ეს ყველაზე მაღალი თანამდებობა იყო საფაშოში, რაც ქრის-

---

George Washington, <http://gwpapers.virginia.edu/documents/pirate/documents/dey.html>

<sup>20</sup> Cathcart family papers, 1785-1962, New York Public Library

ტიანს შეეძლო დაეკავებინა.<sup>21</sup> სწორედ ქასქართი უწევდა კოორდინაციას ალჟირის მმართველისა და ამერიკელი დიპლომატების კონტაქტებს. 1795 წლის სექტემბრის დასაწყისში ალჟირში ჩავიდა ამერიკელი დიპლომატი ჯოზეფ დონალდსონ ჯუნიორი. ჰასანს აშკარად არ მოეწონა დონალდსონი და მოლაპარაკების შემდეგ ქასქართს უთხრა, რომ ამერიკას სამშვიდობო ხელშეკრულება და ტყვეთა გათავისუფლება 2.247.000 ესპანური დოლარი, ორი 35-ზარბაზნიანი სამხედრო ხომალდი და პერიოდული საკონსულო საჩუქარი დაუფუძებოდა.<sup>22</sup> ამერიკელებს მხოლოდ 585.000 ესპანური დოლარის გადახდა შეეძლოთ. მოლაპარაკებები ჩაშლის პირას იყო. ამ დროს ამერიკელმა ქასქართმა თავის თავზე აიღო ბოლო სიტყვა, დაიჩოქა, დეის ემთხვია ხელზე და მოახსენა: „ეფენდი, ზოგიერთი ჩვენგანი აქ უკვე ათ წელზე მეტია ვიმყოფებით, თუ ღმერთი გნამთ, გაგვიშვით“.<sup>23</sup> ამ სიტყვებმა რატომღაც ძალიან იმოქმედა ჰასანზე. იგი დაფიქრდა და, ამერიკელთა გასაოცრად, უეცრად ყველაფერზე დათანხმდა. ამერიკელი მკვლევარი ჰენრი ბარნბი თვლის, რომ ჰასანს ძალიან მოსწონდა ამერიკელები, ისინი ბრიტანეთისგან თავის დასახსნელად იბრძოდნენ და ალჟირის მმართველისათვის ახალგაზრდა ქვეყანა, რომელიც დამოუკიდებლობისათვის იბრძოდა ბრიტანეთის იმპერიის წინააღმდეგ, მისაბაძი და მაგალითის მიმცემი იყო.<sup>24</sup>

მართალია, შეთანხმება შედგა, მაგრამ შეპირებული თანხის მოგროვება და გადაცემა ამერიკელებმა დროულად ვერ მოახერხეს. ქასქართი რამდენჯერმე მივიდა ჰასან ფაშასთან თხოვნით, რათა ჰასანს გადაევადებინა ხელშეკრულების პირობების შესრულების ვადა. 1796 წლის 2 მარტს ამერიკის სენატმა მოახდინა ალჟირთან ხელშეკრულების რატიფიკაცია. თანხის დაგვიანების საკომპენსაციოდ, ალჟირში მყოფმა დონალდსონმა და მის დასახმარებლად ჩასულმა დიპლომატმა, ჯოელ ბარლოვმა, ჰასანს შესთავაზეს, რომ ამერიკელები სპეციალურად ალჟირის მმართველის ქალიშვილისთვის დაამზადებდნენ ამერიკულ 36-ზარბაზნიან სამხედრო ხომალდს. თანხის დროულად მისაღებად ჰასანმა საკუთარი ქრისტიანი მდივანი ამერიკაში მიაგვლინა და თან გაატანა წერილი პრეზიდენტ ჯორჯ

---

<sup>21</sup> James L. Cathcart, დასახ. ნაშრომი, გვ. 156.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 173.

<sup>23</sup> იქვე, გვ. 184.

<sup>24</sup> H. B. Barnby, დასახ. ნაშრომი, გვ. 192.

ვაშინგტონთან, ეს წერილი მოგვიანებით ქასქართის დიპლომატიურ ჟურნალში გამოქვეყნდა:

**ალჟირის ქალაქისა და სარეგენტოს ვეზირი ჰასან ფაშა  
ამერიკის შეერთებული შტატების პრეზიდენტს, ჯორჯ ვაშინგტონს**

[გისურვებთ] ჯანმრთელობას, მშვიდობას და წარმატებას.

რვა თვე გავიდა მას შემდეგ, რაც მშვიდობა და ჰარმონია დამკვიდრდა ჩვენს ორ ერს შორის შეერთებული შტატების აგენტების, ჯოსეფ დონალდსონისა და ჯოელ ბარლოვის, მეშვეობით, თუმცა, [შეთანხმების] არც ერთი მუხლი არ შესრულებულა. [ამიტომ] ჩვენ მიზანშეწონილად მივიჩნიეთ ჯეიმს ლენდერ ქასქართის, ჩვენი ყოფილი ქრისტიანი მდივნის, გამოგზავნა [თქვენთან] წერილით, [სადაც შეგახსენებთ] იმ მუხლების შესახებ, რომელიც სარეგენტოს მიერ არის მოთხოვნილი. [ქასქართს] ასევე გადავეცით ხმელთაშუა ზღვის პასპორტის ფორმა, რათა თქვენ, რაც შეიძლება სწრაფად, შეასრულოთ [ნაკისრი ვალდებულებები], თქვენი აქ მყოფი რეზიდენტ-კონსულის მეშვეობით. შემდგომი ინფორმაციისათვის მიმართეთ თქვენს რეზიდენტ-კონსულს და ჯეიმს ლენდერ ქასქართს, ვიმედოვნებ, რომ სრულად დააკმაყოფილებთ, მათ მიერ მოწოდებული ინფორმაციის თანახმად, ჩვენი შეთანხმებით ნაკისრ პირობებს და რაც შეიძლება სწრაფად გამოგზავნით ქასქართს ჩვენს მოლაპარაკებებში მითითებული [თანხით], რისთვისაც მას მიეცა ხმელთაშუა ზღვის პასპორტი დაწყებული 1796 წლის პირველი მაისიდან.

ჩვენი განკარგულებით შედგენილია დეის სასახლეში და დამონმებულია სარეგენტოს დიდი ბეჭდით ჰიჯრის 1216 წლის ლუნა კარიბის 26-ე დღეს, რაც შეესაბამება 1796 წლის 5 მაისს.

ვეზირი ჰასანი, ალჟირის ქალაქისა და სარეგენტოს ფაშა<sup>25</sup>

1796 წლის 8 მაისს ქასქართი ჰასან ფაშას წერილით ამერიკაში გაემგზავრა. 1796 წლის ივნისისთვის თანხის მხოლოდ ნაწილის მოძიება მოხერხდა და მთლიანად მოხმარდა ამერიკელ ტყვეთა გათავისუფლე-

---

<sup>25</sup> James Leander Cathcart , დასახ. ნაშრომი, გვ. 400.

ბას. შემოდგომაზე თანხა ფორმალურად გადაეცა ალჟირის ფაშას და ხაზინას, ამერიკელი დიპლომატი ჯოელ ბარლოვი ჰასანთან შეხვედრის შემდეგ აღნიშნავდა, რომ ალჟირის მმართველს განსაკუთრებით მოსწონდა ამერიკელები და მზად იყო მათ დახმარებოდა ყველაფერში, რაც ხელეწიფებოდა.<sup>26</sup> ალჟირის გამგებელმა დახმარება აღმოუჩინა ამერიკელებს ტრიპოლისა და თუნისის საფაშოებთან სამშვიდობო პირობებზე მოლაპარაკებების პროცესში, მისი ხელმოწერა ერთვის ამერიკისა და ტრიპოლის სამშვიდობო ხელშეკრულებასაც. ჰასანს ჰყავდა ერთი ცოლი და ქალიშვილი, რომელიც ალჟირის უკანასკნელი დეის – ჰასანის (1818-1830) მეუღლე იყო. ჰასანი მოხუცებული გარდაიცვალა 1798 წლის 14 მაისს.

ალჟირთან ურთიერთობისას ამერიკელმა დიპლომატებმა, პოლიტიკოსებმა და სამხედროებმა პირველად ქვეყნის ისტორიაში გამოსცადეს საკუთარი შესაძლებლობები მათთვის სრულიად უცნობ და უცხო სახელმწიფოსთან. ამ ურთიერთობებმა დიდი გავლენა იქონია ახალგაზრდა ამერიკის შეერთებული შტატების საგარეო პოლიტიკური კურსის შექმნასა და ჩამოყალიბებაზე. ალჟირში დატყვევებულ ამერიკელ მეზღვაურთა გათავისუფლება და საერთოდ, ალჟირთან ამერიკის ურთიერთობის თემა საკმაოდ პოპულარული იყო ამერიკაში.

პენსილვანიის შტატის მონობის აკრძალვის ხელშემწყობი საზოგადოება და მისი პრეზიდენტი ბენჯამინ ფრანკლინი სწორედ ალჟირში დამონებული ამერიკელი მეზღვაურების გათავისუფლების კამპანიას უკავშირებდა თავად ამერიკაში მონობის გაუქმების აუცილებლობას. 1790 წელს საზოგადოებამ პეტიცია გაგზავნა ამერიკის კონგრესში მონობის აკრძალვის მოთხოვნით, რამაც დიდი დებატები გამოიწვია, განსაკუთრებით სამხრეთის შტატების წარმომადგენლების მხრიდან.<sup>27</sup> აღსანიშნავია ისიც, რომ ამერიკის შეერთებულ შტატებში შეიარაღებული სამხედრო ძალების შექმნის იდეაც სწორედ მეკობრეობისგან ამერიკის მეზღვაურთა დაცვას უკავშირდება. ალჟირთან ურთიერთობის პოპულარობა მხატვრულ ლიტერატურაშიც აისახა, ამერიკელმა მწერალმა როიალ

---

<sup>26</sup> Milton Cantor, A Connecticut Yankee in a Barbary Court: Joel Barlow's Algerian letters to his wife, *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., vol. 19, N1 (January, 1962), p. 107-108.

<sup>27</sup> Lawrence A. Peskin, *Captives and Countrymen: Barbary Slavery and the American Public, 1785–1816* (Baltimore, 2009) p. 74-76, 85.

ტაილერმა 1797 წელს გამოაქვეყნა მხატვრული ნაწარმოები „ალჟირელი ტყვე“, სადაც ტაილერი აღწერს ჰასან დეის, მის ჩაცმულობას, მანერებსა და რამდენიმე საინტერესო ამბავს მისი ცხოვრებიდან. სავარაუდოდ, ავტორი ეყრდნობოდა იმ ამერიკელ მეზღვაურთა და დიპლომატთა მონაყოლს, რომელთაც თავად იხილეს ალჟირის მმართველი.<sup>28</sup> ტაილერის ნაწარმოები დიდი პოპულარულობით სარგებლობდა და ექვსჯერ გამოიცა ამერიკაში.

ამერიკასა და ალჟირს შორის ჩამოყალიბებულმა ურთიერთობებმა მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა როგორც ამერიკის, ისე ახლო აღმოსავლეთის და ჩრდილო აფრიკის ისტორიაზე, მაგრამ დავიწყებას მიეცა ქართული წარმოშობის ალჟირის გამგებელი, რომელიც ამ პროცესების აქტიური მონაწილე იყო. ახალციხიდან ალჟირში გადასახლებული ჰასან ბინ იუსუფის შესახებ ბიოგრაფიული ცნობები გაბნეულია, ასევე უცნობია მისი მოღვაწეობის ადრეული პერიოდი, თუმცა მისი მმართველობა და ურთიერთობები ამერიკის შეერთებულ შტატებთან დღემდე შესწავლის საგანია ამერიკელი და ზოგადად დასავლელი მკვლევრებისათვის. წინამდებარე სტატიის მიზანია სწორედ მისი ბიოგრაფიის დაზუსტების და შემდგომი მოკვლევის მცდელობა.

## ბიბლიოგრაფია

### References

- კ. ფერაძე, ქართველები ალჟირში XVIII საუკუნის ბოლოს და XIX საუკუნის დასაწყისში, *საისტორიო კრებული*, N1 (2011), გვ. 155-170.
- მ. ქასაბ, *ოსმალეთის ქართველები* (სტამბული 2012).
- H. B. Barnby, *The Prisoners of Algiers, an account of the forgotten American-Algerian War 1785-1797* (New York, 1966).
- M. Cantor, A Connecticut Yankee in a Barbary Court: Joel Barlow's Algerian letters to his wife, *The William and Mary Quarterly*, 3rd Ser., vol. 19, N1 (January, 1962).

---

<sup>28</sup> Tyler, Royall, *The Algerine Captive; or, The life and adventures of Doctor Urdike Underhill [pseud.] six years a prisoner among the Algerines* (Hartford, 1816), p. 115.

- J. L. Cathcart , The diplomatic journal and letter book of James Leander Cathcart, 1788-1796, *American Antiquarian Society, Proceedings*, n.s., 64/2 (1955), p. 304-460.
- J. L. Cathcart, *The Captives* (La Porte, 1899).  
Cathcart Family Papers, 1785-1962, New York Public Library.
- D. Crecelius and G. Djaparidze, Relations of the Georgian Mamluks of Egypt with their Homeland in the Last Decades of the Eighteenth Century, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 45, N. 3 (2002), p. 320-341.
- D. Crecelius and G. Djaparidze, Georgians in the Military Establishment in Egypt in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, *Annales Islamologiques*, 42 (2008), p. 313-337.
- F. E. Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi türkçe yazmalar katalogu*, Vol. 1 (Istanbul, 1961).
- I. Özen, *Osmanlı müellifleri*. Vol. 3 (Istanbul, Meral Yayınevi, 1975).
- V. De Paradis, *Alger au XVIIIe siècle*, 2<sup>nd</sup> ed. (Tunis, 1979).
- L. A. Peskin, *Captives and Countrymen: Barbary Slavery and the American Public, 1785–1816* (Baltimore, 2009).
- E. Plantet, *Correspondance des deys d'Alger avec la cour de France, 1579-1833, recueillie dans les dépôts d'archives des affaires étrangères, de la marine, des colonies et de la Chambre de commerce de Marseille et publiée avec une introduction, des éclaircissements et des notes*, II (Tunis, 1981).
- W. Shaler, *Sketches of Algiers, political, historical, and civil: containing an account of the geography, population, government, revenues, commerce, agriculture, arts, civil institutions, tribes, manners, languages, and recent political history of that country* (Boston, 1826).
- T. Shuval, The Ottoman Algerian Elite and its Ideolog, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 32, N3 (August, 2000).
- R. Tyler, *The Algerine Captive; or, The life and adventures of Doctor Updike Underhill [pseud.] six years a prisoner among the Algerines* (Hartford, 1816).
- A. De Voulx, *Tachrifat, recueil de notes historiques sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger* (Alger, 1852).
- J. W. Stevens, *An Historical and Geographical Account of Algiers: Compre-*

*hending a Novel and Interesting Detail of Events Relative to the American Captives* (Philadelphia, 1797).

The Papers of George Washington, <http://gwpapers.virginia.edu/documents/pirate/documents/dey.html>

### Konstantine Peradze

#### **The Correspondence between Hassan Pasha, the Georgian Governor of Algiers, and George Washington, the First President of America**

The article discusses the biography of the governor of the Algerian province within the Ottoman Empire Hassan ibn Youssef, also known as Pasha Hassan Dei (1791-1798) and his correspondence with the first president of the United States George Washington.

The political, cultural or economic history and heritage of the Ottoman Empire is a subject of active research not only in the countries of the Middle East and North Africa, but also in Europe and America. Georgian historiography explicitly and righteously perceived the Ottoman Empire as an invader, whose ultimate intention was to get as much benefit from the occupied territories as possible, including the mass exile of indigenous population of Georgia as slaves to the centre or the periphery of the Ottoman Empire. Georgia of XVII-XVIII cc witnessed the most frequent kidnappings of children and adolescent population and their import to Istanbul or other slave markets in the Ottoman Empire. In addition to this, frequently local people willingly migrated from the Akhaltsikhe Pashaluk, which was occupied by the Ottoman Empire, to the centre or the periphery of the Ottoman Empire.

Algiers became part of the Ottoman Empire in the first quarter of XVI century and gradually turned into a piracy centre of the Mediterranean, with whom European countries sought to have a peaceful and friendly relationship. Like the other provinces of the Ottoman Empire, the ruling elite of the Algerian Pashaluk was organized according to the standards of the Ottoman Empire. For instance, there lived a considerable number of Janissaries from other provinces of the Ottoman Empire. In addition to this, "Renegades", Muslim European sailors, voluntarily settled in Algiers. The Mamluks also lived in the Algerian Pashaluk comfortably but their number was so insignificant that foreigners also referred to them as "Renegades".

The last quarter of XVIII century and the capturing of American sailors by Algerian pirates triggered the establishment and further enhancement of diplomatic relations between the United States and Algeria. In that period, the governor of Algiers became Hassan ibn Youssef from Akhaltsikhe. The correspondence of the British diplomats reveals direct indication to the ethnic Georgian origin of Hassan. Topkapi Museum in Istanbul stores the work "History of Algiers, or Tahzib et-Tevarih" which is signed by Hassan ibn Youssef from Akhaltsikhe. According to the recent studies, in the first half of XVIII c, many young Georgians from Akhalstikhe Pashaluk, which at that time was under the Ottoman administration, moved to the centre or provinces of the Ottoman Empire in order to obtain a better career and employment services, and quite a few of them succeeded.

Hassan was very young, when he conscripted into the Ottoman army in Algeria and despite an unfamiliar environment, due to his agility, education, and courage first worked on a small military boat, and later was promoted to the rank of a commander. In 1770 he led the Algerian sea units of the Ottoman fleet against the Russian fleet in the Black Sea. In 1775 Hassan became the Algerian envoy to the Ottoman sultan. When he was on his way back from Istanbul, Spaniards captured him and he was only released after the personal intervention of the King of France, Louis XVI.

After imprisonment, which lasted for a year, Hassan was promoted to the position of the Minister of Marine. In 1788 he became the Prime Minister of Algiers, and three years later - the Governor of the Algiers Pashaluk.

In July 1785, two American ships were detained at the Portuguese coast by the Algerian pirates and 21 American sailors were captured and sold as slaves in Algiers. American diplomats paid several visits to Algiers to sign the peace treaty between the United States and Algiers and, also, to redeem American prisoners. In 1793, George Washington personally wrote a letter to Hassan Pasha, which was delivered to Algiers by the diplomat David Humphrey. However, Hassan neither received the diplomat nor responded to the letter. Moreover, the pirates detained some more American ships and as in the previous case, the sailors were sold as slaves in Algeria. As a result, the number of captivated American sailors exceeded a hundred people. The Americans made several attempts to redeem the prisoners and this case was classed as a matter of honour for the young American nation. Several diplomats arrived in Algiers in 1795 and successfully negotiated an agreement with Hassan Pasha.



According to the agreement, the U.S. would pay 585,000 Spanish dollars and the Algerian pirates would not arrest the American commercial vessels and, most importantly, all captured American sailors would be set free.

Despite the fact that the agreement was reached, the Americans failed to collect and transmit money within a set time. The American diplomats working in Algiers negotiated with Hassan Pasha who agreed to postpone the carrying out of the terms of the Agreement several times. In the spring of 1796 the U.S. Senate ratified the treaty with Algiers. As a compensation, U.S. diplomats in Algiers offered to build a military ship with 36 cannons, exclusively for the Algerian governor's daughter. To secure timely receipt of the sum agreed by the contract, Hassan sent his Christian secretary, who was also a captured American sailor, to America. As well as this, he sent George Washington a letter dated by May 5, 1796 which is now published in Georgia for the first time. In the summer of 1796 the United States finally paid ransom for the sailors.

Later, Hassan Pasha assisted the Americans while conducting peace talks with the Tripoli and Tunisian Pashaluks. His signature is attached to the peace agreement between the United States and Tripoli. Hassan had a wife and a daughter. He died of age in Algiers, on 14 May 1798.

While establishing the contacts with the Algiers, the U.S. diplomats, politicians and soldiers, for the first time in the history of the country, tested their abilities to negotiate with a completely unknown and unfamiliar state. These relations had a great impact on the establishment and enhancement of the foreign policy of the young States. The tragic history of the American sailors captured in Algiers contributed to heated debates in the U.S. Senate as well as in the American society. To free American hostages and to secure the safety of American marine, the U.S. government issued an order to create the US Navy. The biography of one of the participants of this process, Hassan Pasha from Akhaltsikhe, is largely unknown to Western researchers. Therefore, this article aims to foreground the significance of Hassan in that matter.



**ფილოლოგია**



**ნანა ლოლაძე**  
**მდებარეობის აღმნიშვნელ ზმნები ქართულში**  
**სემანტიკური ანალიზი**

ობიექტის სივრცული ლოკალიზაციის აღსანიშნავად ენები სხვადასხვა საშუალებას იყენებენ, მათ შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მდებარეობის აღმნიშვნელ ზმნებს. ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ სივრცული მიმართებების ენობრივი რეალიზაციის თვალსაზრისით ენებში განსხვავებული ვითარებაა.<sup>1</sup> საგნის (ობიექტის) სივრცული ლოკალიზაციის, მდებარეობის აღსანიშნავად ენების ნაწილი ირჩევს უნივერსალურ ზმნას. კერძოდ, ამ ტიპის ენებში არის ერთი მთავარი პრედიკატი, რომელიც გამოხატავს ნებისმიერ ლოკატიურ მდგომარეობას და დამოკიდებული არ არის ობიექტის ტიპზე. ასეთი ენის ნიმუშად ითვლება ფრანგული, რომელიც ნებისმიერი ობიექტის მდებარეობას აღნიშნავს ზმნით *etre*. განსხვავებული ვითარებაა ენებში, რომლებიც ობიექტის მდებარეობის აღნიშვნისას გარკვეულ დიფერენცირებას ახდენენ. ამ ენებში ერთი და იგივე ლოკატიური მდგომარეობა შეიძლება აღინიშნოს სხვადასხვა პრედიკატით, იმისდა მიხედვით, თუ რა ტიპის ობიექტზე არის საუბარი. მდებარეობის აღმნიშვნელი ზმნების მეშვეობით გარკვეულწილად ხდება საგნობრივი ლექსიკის კლასიფიცირება. ამიტომაც ამგვარ ზმნებს მაკლასიფიცირებელ, ანუ სხვაგვარად, „პოზიციურ“ ზმნებსაც (“stance verbs”) უწოდებენ.<sup>2</sup>

ქართული საგნის (ობიექტის) სივრცული ლოკალიზაციისთვის რამდენიმე პრედიკატს იყენებს, ესენია: *დგას, წევს, ძევს/დევს, ზის*. ამათგან, *წევს* ზმნა სულიერის მდებარეობას აღნიშნავს, ხოლო *ძევს/დევს* – უსულოსას.

აღსანიშნავია, რომ ძველ ქართულში *ძევს* ზმნა გამოიყენება როგორც უსულო, ისე სულიერი საგნის მდებარეობის აღსანიშნავად:

---

<sup>1</sup> J. Newman, A cross-linguistic overview of the posture verbs ‘sit’, ‘stand’ and ‘lie’, *The Linguistics of Sitting, Standing, and Lying* (Amsterdam, 2002), p. 1-24.

<sup>2</sup> Е. В. Рахилина, Семантика русских «позиционных» предикатов: стоять, лежать, сидеть, висеть, *Вопросы Языкознания*, 1998, № 6, с. 69.

ნანა ლოლაძე

აჰა ცული ძირთა ხეთასა *ძეს* (მათე 3:10C);

სადა ბზჳ *ძენ* ინგორის (სახისმეტყ. იჳ 5);

რასა *სძე* და ხურინავ? (სინ. მრ. 163, 17);

ყრმაჲ ჩემი *ძეს* სახლსა შინა ჩემსა დაჳსნილი (მათე 8:6C);

*წევს* და *ძევს* ზმნების განაწილება სულიერობა უსულობის მიხედვით მეორეული ჩანს.<sup>3</sup>

მდებარეობის აღმნიშვნელი ზმნები, პირველ ყოვლისა, სივრცეში ადამიანის სამ განსხვავებულ მდებარეობას აღნიშნავს: ვერტიკალურს – დგას, ჰორიზონტალურს – *წევს*, შუალედურს (ე.წ. „მოკეცილს“) – *ზის*. ეს ზმნები გამოიყენება ცხოველთა მდებარეობის, პოზის აღსანიშნავად. ბუნებრივია, ცხოველების მდგომარეობა სივრცული მიმართებების ცვლის თვალსაზრისით ადამიანთან შედარებით შეზღუდულია. აქედან გამომდინარე, ზოგიერთ ცხოველს სამივე პრედიკატი მიემართება, მაგ., ძალი დგას / *წევს* / *ზის*; ზოგს – ორი: ძროხა დგას / *წევს*; ზოგს კი მხოლოდ ერთი – ბაყაყი *ზის*.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფრინველებს, მწერებსა და ზოგიერთ ქვეწარმავალს მიემართება ლოკატიური პრედიკატი *ზის*.

*ის არწივი* – დიდი, მოხუცი, დინჯი.

მინდვრის ყვავილზე ულამაზესი პეპელა *ზის*.

ჩვენ წინ ორი კუ იჯდა.

აღნიშნული ზმნებით გარკვეულწილად ხდება ცხოველთა სამყაროს (ფართო გაგებით) ერთგვარი კლასიფიკაცია მათი ფორმისა და მათთვის დამახასიათებელი სივრცული მდგომარეობის, მდებარეობის – მათი ტოპოლოგიის მიხედვით. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგჯერ პრედიკატის შერჩევის პრინციპი ნათელი არ არის, ტოპოლოგიური კომპონენტი ერთგვარად დაჩრდილულია, განსაკუთრებით *ზის* პრედიკატის შემთხვევაში, მაგ., *კუ ზის*, *თაგვი ზის*.

საყურადღებო სურათს გვიჩვენებს ენები უსულო ობიექტების მდებარეობის აღნიშვნის თვალსაზრისით. ამ შემთხვევაში ტოპოლოგიურ საფუძველზე ობიექტების კლასიფიცირება კიდევ უფრო არათანმიმდევრული ჩანს. უსულო საგნებს შემდეგნაირად აჯგუფებენ: ერთი მხრივ, გამოიყოფა ზევით წაგრძელებული, „ვერტიკალურად ორიენტირებული“

---

<sup>3</sup> ნ. ლოლაძე, სივრცული ლოკალიზაციის აღმნიშვნელი ზმნები, *საენათმეცნიერო ძიებანი*, XXVIII (თბილისი, 2012), გვ. 138-145.

ობიექტები, მეორე მხრივ, ბრტყელი, „ჰორიზონტალურად ორიენტირებული“ ობიექტები. მოსალოდნელი იყო, რომ ამ ობიექტების მდებარეობა შესაბამისი ზმნებით (ზოგადად, „დგომა“, „დება“) აღნიშნულიყო, მაგრამ აშკარაა, რომ ენებში ეს მიმართება ასე ცალსახა არაა. ერთი მხრივ, მსგავსი მახასიათებლების მქონე ობიექტებს სხვადასხვა პრედიკატი მიემართება; მეორე მხრივ, ობიექტთა ნაწილის აღწერა ჰორიზონტალური/ვერტიკალური მიმართებებით „მეტისმეტად მეტაფორულია“. ამის მაგალითია:

**В конце предложения *стоит* точка.**<sup>4</sup>

შდრ. ქართ. წინადადების ბოლოს *ხის / დასმულია წერტილი* (გერმანულში გამოიყენება ზმნა *schteen* „დგომა“).

ბუნებრივია, ამ ზმნათა სემანტიკური განაწილების საფუძვლის ახსნა ტოპოლოგიით შეუძლებელია. აღარას ვამბობთ ისეთ შემთხვევებზე, როდესაც აღნიშნული ზმნები ამა თუ იმ მოვლენას მიემართება და არა კონკრეტულ ობიექტებს (რუს. *На улице *стоит* жара.* ქართ. საშინელი ხმაური იდგა. ცუდი სუნი დგას.).

რა ვითარებაა ამ მხრივ ქართულში და რის მიხედვით ხდება არაცოცხალი სამყაროს ობიექტების კლასიფიკაცია? ამჯერად გვანტიერესებს, თუ როგორ ხდება საგნების, ნივთების მდებარეობის, პოზიციის აღნიშვნა.

ქართულში უსულო საგნის/ობიექტის მდებარეობის აღსანიშნავად ორი პრედიკატი გამოიყენება: ვერტიკალური მდებარეობის აღმნიშვნელი „დგას“ და ჰორიზონტალურისა – „ძევს/დევს“.

ზმნა *დგას* თანამედროვე ქართულში შემდეგი მნიშვნელობით გამოიყენება: 1. ზეზეა, ფეხზე იმყოფება, ამართულია მთელი ტანით (საპირისპ. წევს, ზის) [ადამიანი]. 2. ამართულად, ვერტიკალურად არის განლაგებული რაიმე ზედაპირზე (საგანი), დევს. 3. გაჩერებულია, ერთ ადგილზეა, არ მიდის, არ იძვრის. 4. არ მოქმედებს, გაჩერებულია, შეჩერებულია. 5. რაიმეში ასხია (სითხე); არ დის, უძრავადაა, დაგუბებულია. || არის, დარჩენილია სითხე (ჭურჭელში). 6. დაბანაკებულია, იმყოფება (სადმე); რაიმე პოზიცია უკავია. 7. ბინადრობს, სახლობს, ცხოვრობს. 8. ამართულია, აგებულია (რაიმე მაღალი შენობა, ნაგებობა); მოწყობილია რაიმე კონსტრუქცია. || დარგულია ან ამოსულია (ხე). 9. არის, იმყოფება (რამედ),

<sup>4</sup> Е. В. Рахилина, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70.

ასრულებს რაიმე სამუშაოს, მოვალეობას. 10. გავრცელებულია, ტრია-  
ლებს; ირევა (სუნი). || ისმის, ვრცელდება (რაიმე ხმა...). 11. დამდგარია,  
მოსულია (რაიმე დრო).<sup>5</sup>

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის ერთტომეულში პირველი  
ორი მნიშვნელობა გაერთიანებულია: 1. ზეზე არის, ვერტიკალურ მდგო-  
მარეობაშია, ფეხზე დგას. 2. გაჩერებულია, არ იძვრის...<sup>6</sup>

ზმნა *ძევს* (*დევს*) ნიშნავს: მოთავსებულია, მდებარეობს; *დევს*.<sup>7</sup>

როგორც ვხედავთ, ამართულად, რაიმე ზედაპირზე ვერტიკალურად  
განლაგებული საგნის მდებარეობის აღნიშვნისას *დგას* და *დევს* ზმნები  
შეიძლება სინონიმურად იქნეს გამოყენებული.<sup>8</sup> მაგრამ რა შემთხვევაშია  
ეს ჩანაცვლება ქართულისათვის ბუნებრივი?

აღნიშნულ ზმანათა სემანტიკური განაწილების ძირითადი წესის  
მიხედვით, ავეჯის მდებარეობა აღინიშნება ზმნით *დგას*. ამ შემთხვევაში  
მნიშვნელობა არა აქვს „ვერტიკალურად ორიენტირებულია“ ობიექტი –  
მაგ., „კარადა“, თუ „ჰორიზონტალურად ორიენტირებული“ – მაგ., „ტახ-  
ტი“. რაც შეეხება ჭურჭელს, უმეტეს შემთხვევაში ყურადღება ექცევა სა-  
გნის ფორმას: *დოქი დგას*, მაგრამ *თეფში დევს*. თუმცა არის შემთხვევე-  
ბი, როდესაც „ვერტიკალურად ორიენტირებული“ საგნებისათვის *დევს*  
ზმნაც გამოიყენება. გვხვდება როგორც *ჭიქა დგას*, ისე *ჭიქა დევს*; ამგვარ  
შემთხვევებში პრედიკატის შერჩევისას, ჩვენი დაკვირვებით, შემდეგი წესი  
მუშაობს: თუ საგანი (რომელსაც მდებარეობის აღსანიშნავად შეესაბამება  
პრედიკატი *დგას*) არ არის „აქ“ – ჩვენი მხედველობის არეში არ ხვდება,  
სიმრავლიდან გამოცალკევებული ან რაიმე ნიშნით გამორჩეული არ არის,  
მაშინ მისი მდებარეობის აღსანიშნავად ვიყენებთ ზმნას *დევს*.

მაგალითად: *ჭიქა ფანჯრის რაფაზე დგას*; მაგრამ *ჭიქა კარადაში  
დევს*.

---

<sup>5</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, რვატომეული, ტ. III (თბილი-  
სი, 1953), გვ. 1103.

<sup>6</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული (თბილისი,  
1990), გვ. 458.

<sup>7</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, რვატომეული, III, გვ. 729-  
730.

<sup>8</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ ზმნამ *დევს* თითქმის მთლიანად ჩანაცვლა ზმნა  
*ძევს*. საკუთრივ *დევს* ზმნის წარმომავლობისა და *ძევს* ზმნასთან მი-  
მართების პრობლემა სცილდება ჩვენ მიერ განსახილველ საკითხს.



მაგიდაზე კონიაკის ბოთლი **დგას**; მაგრამ *მაცივარში ერთი ბოთლი ლუდი დევს*.

*ქვაბი ქურაზე დგას*; მაგრამ *ქვაბი განჯინაში დევს*.

*ოთახში წყლით სავსე ორი კასრი იდგა*; მაგრამ *საწყობში რამდენიმე კასრი დევს*.

ყურადღებას იქცევს *დგას* და *დევს* მონაცვლეობის შემდეგი შემთხვევები:

*ტელევიზორი ოთახში დგას*; მაგრამ *ახალი ტელევიზორი ჯერ კიდევ ყუთში დევს*.

*ველოსიპედი აივანზე დგას*; მაგრამ *ველოსიპედი სარდაფში დევს*.

აღსანიშნავია, რომ რუსულში ამგვარ შემთხვევებში პრედიკატთა განაწილების საფუძვლად ობიექტის ფუნქციონალურობა მიიჩნევა, კერძოდ, „დგომისთვის“ (*стоять*) მნიშვნელოვანია სივრცეში საგნის ისეთი ორიენტაცია, რომელიც შეესაბამება მის ფუნქციას, ხოლო „დებისთვის“ (*лежать*) მთავარია არა ის, ჰორიზონტალურად მდებარეობს საგანი თუ არა, არამედ ის, რომ საგნის მდებარეობა არ შეესაბამება მის ფუნქციას. რუსულში სინქრონულ დონეზე ამ ზმნათა სემანტიკაში ლოკატიურობა იმდენად არ დომინირებს, რამდენადაც ფუნქციონალურობა.<sup>9</sup> ერთი შეხედვით, თითქოს ქართულისთვისაც შეიძლება ცალკეულ შემთხვევებში დასაშვებად ჩაითვალოს პრედიკატთა განაწილების ამგვარი მოტივაცია, მაგრამ ქართულში, რუსულისაგან განსხვავებით, ამ ზმნების (*დგას* და *დევს*) ძირითადი ფუნქცია სივრცული მიმართებების აღნიშვნაა. ამიტომაც ლოკატიურ ზმნათა განაწილება ბევრად უფრო თანმიმდევრული და სისტემურია, ვიდრე რუსულში. რაც შეეხება განაწილების საფუძვლად ობიექტის „აქ“ ან „იქ“ არსებობის (მდებარეობის) განხილვას, ვფიქრობთ, რომ იგი ადასტურებს მდებარეობის ზმნათა განაწილების სისტემურობას. სივრცის ორგანიზება ცენტრალურ და პერიფერიულ, „ახლო“ და „შორეულ“ სივრცეებად ამ სემანტიკური ველის სტრუქტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტია.<sup>10</sup> აღნიშნული გრადაციის ენობრივი რეალიზაცია ლინგვისტურ უნივერსალიადაც კი განიხილება.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Е. В. Рахилина, დასახ. ნაშრომი, გვ. 72.

<sup>10</sup> В. Г. Гак, Пространство вне пространства, *Логический анализ языка, Языки пространств* (Москва, 2000), с. 127.

<sup>11</sup> В. Ю. Апресян, Опыт кластерного анализа: русские и английские эмо-

ჩვენს თვალსაზრისს მხარს უნდა უჭერდეს ქართულისთვის დამახასიათებელი შემდეგი ტენდენცია: როდესაც საგნების სიმრავლეა, მაშინ მათი ინდივიდუალური მახასიათებლების, თვისებების გაერთმნიშვნელობა ხდება. ასე მაგალითად, ძველ ქართულში კუთვნილების აღსანიშნავად რამდენიმე ზმნა გამოიყენებოდა, მათ შორის, *მივის, მადგს/მიდგს, მიც*. ეს ზმნები სხვადასხვა მიმართებას აღნიშნავდნენ, კერძოდ, *მივის* ადამიანის (ვინ ჯგუფის სახელთა), ძირითადად, უახლოესი ნათესავის ყოლას აღნიშნავდა; *მადგს/მიდგს, მიც* ზმნები – ნივთის მქონებლობას, ამათგან *მადგს* სხეულის ნაწილებთან გამოიყენებოდა, *მიდგს* „უძრავი ქონების“, საქონლის კუთვნილებას აღნიშნავდა, ხოლო *მიც* ზმნით გამოხატული კუთვნილების სახეობა იყო – *ჩემთან დევს, ჩემთვის არის*. მრავლობით რიცხვში ყველა ამ მნიშვნელობას ითავსებდა ზმნები *მასხენ/მისხენ*. ამდენად, როდესაც არა ერთის, არამედ მრავლის მქონებლობა აღინიშნებოდა, უგულებელყოფილი იყო ძველი ქართულისათვის ისეთი არსებითი ფაქტორიც კი, როგორცაა განაწილება: ადამიანი და სხვა დანარჩენი (მოგვიანებით, სულიერი – უსულო).

ანალოგიური ვითარება ჩანს მდებარეობის აღმნიშვნელი ზმნების შემთხვევაშიც, კერძოდ, როდესაც ერთი საგნის მდებარეობა აღინიშნება, მაშინ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ტოპოლოგიური ფაქტორი, კერძოდ, რომელ ტიპს მიეკუთვნება ეს საგანი – ზევით წაგრძელებულ, „ვერტიკალურად ორიენტირებულს“ (გამოიყენება ზმნა *დგას*), თუ ბრტყელ, „ჰორიზონტალურად ორიენტირებულს“ (გამოიყენება ზმნა *დევს*). მაგრამ როდესაც საგანთა სიმრავლეა, მაშინ ამ საგნების მდებარეობას აღინიშნავს ზმნა *ანყვია*, მიუხედავად იმისა, თუ რომელ ჯგუფს განეკუთვნება ეს საგნები – პირველს თუ მეორეს. ეს ამ ზმნის განმარტებიდანაც ჩანს: მონესრიდებულად დადება ან დადგმა ბევრისა, დალაგება.<sup>12</sup> ბოთლი *დგას* – თეფში *დევს*, მაგრამ ბოთლებიც და თეფშებიც *ანყვია*.

*მაგიდაზე არყის ბოთლები ანყვია.*

*შარშან მიღებული ეტლები ისევ სანყობში ანყვია.*

*მწნილით სავსე ვედროები მინაზე ანყვია.*

---

ციონალური კონცეპტები, *Вопросы Языкознания*, 2011, № 1, с. 27-28.

<sup>12</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, *რვატომეული*, ტ. VIII (თბილისი, 1964), გვ. 1040.

წყაროს ირგვლივ თუნგები და დოქები აწყვია.<sup>13</sup>

შეიძლება დავასკვნათ, რომ ზემოთ განხილულ ზმნათა სემანტიკური განაწილება ემყარება ობიექტების სივრცულ კლასიფიკაცია და ქართული ენა მდებარეობის პრედიკაციის თვალსაზრისით მაკლასიფიცირებელ ტენდენციებს გვიჩვენებს.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- A. Apresian, Experience of the clustere analysis: Russian and English emotional concepts, *Questions of Linguistics*, №1 (2011), p. 19-51 (in Russian).
- Explanatory Dictionary of Georgian Language*, ed. by Arn. Chikobava, v. III (Tbilisi, 1953); v. VIII (Tbilisi, 1964).
- Explanatory Dictionary of Georgian Language*, ed. by Arn. Chikobava and M. Chabashvili (Tbilisi, 1990).
- V. Gak, Space out of space, Logical analysis of language, *Languages of Spaces* (Moscow, 2000) p. 127-134 (in Russian).
- N. Loladze, Verbs Denoting Location in Space, *Linguistic Papers*, XXXIV (Tbilisi, 2012) p. 138-145 (in Georgian).
- J. Newman, A cross-linguistic overview of the posture verbs 'sit', 'stand' and 'lie', *The Linguistics of Sitting, Standing, and Lying* (Amsterdam, 2002), p. 1-24.
- E. Rakhilina, Semantics of the Russian "posture verbs": sit, stand and lie, *Questions of Linguistics*, №6 (1998), p. 69-80 (in Russian).

### შემოკლებები

#### Abbreviations

სახისმეტყ. *მჭეცთათუს სახის სიტყუაჲ* (სანკტ-პეტერბურგი, 1904).

სინ. მრ. *სინური მრავალთავი 864 წლისა* (თბილისი, 1959).

---

<sup>13</sup> მაგალითები დამონმებულია ქართული ენის კორპუსიდან: [iness.uib.no/gecko](http://iness.uib.no/gecko).

Nana Loladze

### Verbs Indicating Location in Georgian (Semantic Analysis)

Spatial localization is indicated differently in different languages with the verbs indicating location playing a significant role. It should also be noted that languages reveal differences in the linguistic realization of spatial relations (Newman). Some languages choose a universal verb to mark the spatial localization of the subject (object). Specifically, for these languages there exists a predicate which can express all the locative positions and does not depend on the type of the object. French can be considered as an example of such a language as it determines the location of an object by means of the verb *etre*. The situation is different in languages which reveal certain differences while indicating the location of the object. In these languages one and the same locative condition can be described by different predicates depending on the type of object. Verbs denoting location play a certain role in the classification of the vocabulary. Thus, such verbs are called classifying or stance verbs (Rakhilina, 69).

The Georgian language employs several predicates to indicate spatial localization. For instance, *dgas*, (stands) *tsevs* (lies), *dzevs/devs* (lies); *zis* (sits). Out of these verbs, *tsevs* is used with animate nouns whilst the verbs *dzevs/devs* are used with inanimate nouns. The distribution of the verbs *tsevs/dzevs* (lies) according to their reference to animate and inanimate nouns seems of secondary importance (Loladze). In addition to this, in order to indicate the location of inanimate objects, two predicates are used: the verb *dgas* to mark the horizontal location and the verbs *dzevs/devs* to denote vertical location. While indicating the vertical location of the object on any surface, the verbs *dgas* and *dzevs/devs* can be used as synonymous. The question is - When is such a replacement for the Georgian language natural?

According to the principal semantic rule of the verb distribution, the location of furniture is marked by the verb *dgas* (stands). In this case the language does not differentiate whether the object is "vertically oriented" (as a wardrobe) or "horizontally oriented" (as a sofa). In the case of dishes, the defining factor is the shape of the subject: *doki dgas* (the jar stands), but *tepshi devs* (the plate lies). In some cases the "vertically oriented" nouns take the verb *dzevs/devs* (lies). For instance, *chika devs* (the glass lies) as well as *chika dgas* (the glass stands). In such cases, arguably, the selection of the predicate,

is determined by the following rule: if the object (after which the predicate of location is used) is located beyond our vision, it is not important to single it out from a multitude of similar objects and, thus, the verb *devs / dzevs* (lies) is used to mark its location. For example: *chika dgas panjris rapaze* (The glass stands on the windowsill); but *chika devs karadashi* ( The glass lies in the cupboard).

Organization of space according to central and peripheral, “close” and “remote” spaces is an important component of the structure of the semantic field (Gake). The linguistic realization of the ranking is even considered to be a language universal (Apressian).

Therefore, it can be concluded that the semantic distribution of the verbs examined above depends on the spatial classification of the objects and Georgian reveals the classifying tendencies in respect of predication.

## რუსუდან ზექალაშვილი

### ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

კომუნიკაციის დროს აისახება სოციალური ურთიერთობა მოსაუბრეთა შორის. ადამიანი არაოფიციალურ თუ ოფიციალურ ვითარებაში ენობრივ-არაენობრივი საშუალებებით გამოხატავს დამოკიდებულებას ადრესატისადმი: ერთი მხრივ, თავაზიანობა-მორიდებას, პატივისცემას (ან ნეიტრალურ დამოკიდებულებას), მეორე მხრივ კი, აგდებულს, დამამცირებელს. მორიდებულ საუბარში ადრესატის ფაქტორი თავს იჩენს ზმნურ და სახელადს მიმართვებში, ზმნის სხვადასხვა კატეგორიაში, ფატიკური კომუნიკაციის ერთეულთა არჩევანში და სხვ. ზოგიერთ ენას თავაზიანობის ნიუანსების ხაზგასასმელად ლინგვისტურ თუ არა-ლინგვისტურ საშუალებათა დიდი არჩევანი აქვს. ვერბალურ ინდიკატორთა ერთობლიობით იქმნება ესა თუ ის საკომუნიკაციო რეგისტრი, რომლის შესარჩევად გადამწყვეტია რამდენიმე ფაქტორი: თანამოსაუბრის სოციალური მახასიათებლები (სტატუსი, ასაკი, სქესი, სამსახურებრივი მდგომარეობა), ურთიერთობის ფორმა კომუნიკანტთა შორის, საკომუნიკაციო სიტუაცია (ადგილი, ვითარება...) და საუბრის თემაც კი.

ჯერ კიდევ არჩილ მეფემ მიაქცია ყურადღება საუბრის სოციალურ დიფერენციაციას საზოგადოების იერარქიულ საფეხურებზე. როგორც ჩანს, უფროს-უმცროსობის დაცვა თავაზიან და მორიდებულ საუბარში იმ ეპოქაში უკვე ფრიად მნიშვნელოვანი ყოფილა. საუბარი თანასწორებს შორის და უფროს-უმცროსს (მაგალითად, ბატონსა და ყმას) შორის განსხვავებული უნდა ყოფილიყო, რის შესახებაც წერდა არჩილი „საქართველოს ზნეობანში“.<sup>1</sup> ა. შანიძე საგანგებოდ შეჩერდა ამ ნაწარმოებზე, რომელშიც განხილულია ფეოდალური წყობილების დროს შემუშავებული ეტიკეტი (ე. წ. „ზნეობანი“), რომლის ზუსტად დაცვა სავალდებულო იყო საზოგადოების ყველა ფენისთვის. სხვადასხვა ზნეობას შორის არჩილს დასახელებული აქვს კარგი სიტყვა-პასუხის წესებიც,<sup>2</sup> ანუ ეხება იმდროინდელ სამეტყველო ეტიკეტს.

<sup>1</sup> არჩილი, *საქართველოს ზნეობანი* (თბილისი, 1936), გვ. 3-16, იხ. სტრ. 57.

<sup>2</sup> ა. შანიძე, *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, I, მორფოლოგია* (თბილისი, 1973), გვ. 514.

ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

ძალზე მრავალფეროვანი და მდიდარია ადამიანურ ურთიერთობათა სპექტრი, რომელშიც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ვერბალური კომუნიკაციის თავაზიანობის წესებს. თანამედროვე ქართულში ჩვენ გვაქვს თავაზიანობის საკმაოდ მწყობრი სისტემა, რომელიც აერთიანებს სინონიმურ გრამატიკულ და ლექსიკურ საშუალებებს: ადრესატისადმი მოკრძალება-მორიდება გამოიხატება ზმნის „თქვენობით“ ფორმებით, პირისა და კუთვნილებითი ნაცვალსახელებით, მიმართვის ფორმებით,<sup>3</sup> ზმნის ზოგიერთი გრამატიკული კატეგორიის ტრანსსემანტიზაციით (მრავლობითი რიცხვის ფორმების გამოყენება მხოლობითის ნაცვლად მეორე და პირველ პირებში), პირში მონაცვლე ზმნებითა და სხვ.

თავაზიანობის სისტემა ქართულ ენაში თანდათან ჩამოყალიბდა, რასაც მოწმობს ჩვენს ხელთ არსებული წერილობითი ძეგლები. იყო გამოთქმული მოსაზრება, რომ ქართულში *თქვენობითი* ფორმები უცხოური ენების გავლენით შეიქმნა, მაგრამ თავაზიანობის *თქვენ* დადასტურდა ჯერ კიდევ VIII საუკუნის ძეგლში – იოანე საბანისძის „აბოს წამებაში“, რომელშიც ამ ნაცვალსახელს ავტორი მორიდებით იყენებს უმაღლესი სასულიერო პირის, სამოელ კათალიკოსის, მიმართ,<sup>4</sup> თავად კათალიკოსი კი ზოგჯერ საკუთარ თავზე *ჩუენ*-ს წერს: „*ჩუენ* თუთ უწყით წადიერებაჲ შენი ღმრთის მსახურებისათჳს“, „აღწერილი *ჩუენ* მოგჳძღუანე“.<sup>5</sup> X საუკუნის ტექსტში („*გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება*“) მორიდებისა და თავაზიანობის მნიშვნელობით უკვე გვხვდება ზმნის მრავლობითის *თანინი* ფორმებიც.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> ამის შესახებ იხ. შ. აფრიდონიძე, *მიმართვის ფორმათა სტრუქტურა და ფუნქციონირება ახალ ქართულში* (სადოქტორო დისერტაცია) (თბილისი, 2003).

<sup>4</sup> ამ საკითხს პირველად მიაქცია ყურადღება ზ. სარჯველაძემ წერილში: მრავლობითი რიცხვის გამოყენება მხოლობითის ნაცვლად, *თბილისის პედაგოგიური უნივერსიტეტის ქართული ენის კათედრის შრომები*, 3 (1997), გვ. 3-10.

<sup>5</sup> იოანე საბანისძე, *წამებაჲ წმიდისა მოწამისა ჰაბომისი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და ლექსიკონი დაურთო ნ. ჭუმბურიძემ* (თბილისი, 1997), გვ. 3.

<sup>6</sup> იხ. რ. გაბეჩავა, ზ. ჭუმბურიძე, *ქართული ენა* (თბილისი, 2002), გვ. 23-26; ზ. კიკვიძე, *თავაზიანობის გამოხატვის გრამატიკული საშუალებები (სოციოლინგვისტური ასპექტი)* (თბილისი, 1999);

მორიდებულ საუბარში თანდათან დამკვიდრდა სინონიმური მნიშვნელობის ე. წ. „პირში მონაცვლე“ ზმნები. მათთვის თავაზიანობის გამოხატვა მეორეულია და უნდა უკავშირდებოდეს სოციალური დიფერენციაციის ასახვის საჭიროებას ენაში. ადრე ეს ზმნური ფორმები მხოლოდ ძირითადი მნიშვნელობით გამოიყენებოდა, მაგრამ თანდათან მოხდა მათი გადააზრება, დაემატა თავაზიანობის ნიუანსი და ჩაენაცვლა ზოგიერთ ზმნას. ცხადია, ეს პროცესი გაცილებით ადრე დაიწყო და ზეპირ მეტყველებაში, წერილობითს ძეგლებში კი შედარებით გვიან აისახა. მონაცვლე ზმნათა არჩევანისთვის გადამწყვეტია მოსაუბრისა და ადრესატის სოციალური სტატუსი, ურთიერთდამოკიდებულება და საკომუნიკაციო სიტუაცია. „ფუძის მონაცვლეობა შეიძლება მოხდეს იმისდა მიხედვით, თუ ვინ არის მოსაუბრე და ვინ – თანამოსაუბრე; მოსაუბრეთა სოციალური მდგომარეობა განაპირობებს ფუძეთა არჩევანს“.<sup>7</sup> ქართულმა ენამ მორიდებულ საუბრისთვის ნეიტრალური სტილისტიკური შეფერილობის ზმნები: *ყოფნა, სვლა (წასვლა, მოსვლა, გადასვლა...), ჭამა/სმა, აღება/მიცემა, დაჯდომა/ადგომა, თქმა* ჩაანაცვლა სინონიმებით, რომელთა ამოსავალი სემანტიკა რალაცით უკავშირდებოდა მაღალი სოციალური ფენის ქმედებებს: *ბრძანა (→თქვა), ბრძანდება (არის), ბრძანდები (ხარ), მობრძანდით (მოდიეთ), შემობრძანდით (შემოდიეთ), დაბრძანდით (დაჯექით), ნებავს (სურს), ინებეთ (→აიღეთ), მიბოძეთ (მომეცით), მიართვა (მისცა; მიუტანა, ძღვნად მისცა), მიირთვით (→ჭამეთ, დალიეთ), გახლავს/გახლავთ (→არის), გახლავართ (→ვარ), ეახლა (მივიდა მასთან), გეახელით (ა. მოვედი თქვენთან; ბ.→ვეჭამე, დავლიე)*. ფაქტობრივად, სწორედ ამ ზმნური ფუძეებით გაირჩევა, „თუ როგორი უნდა იყოს საუბარი (ანუ სიტყვა-პასუხი) სწორებს შორის, ან უფროსსა და უმცროსს შორის“.<sup>8</sup>

ამჯერად ამ ზმნებიდან განვიხილავთ *ხლება* ზმნის სემანტიკურ ნიუანსებსა და ფუნქციონირებას ქართული სალიტერატურო ენის ძეგლებში.<sup>9</sup>

---

რ. ზექალაშვილი, *ქართული დიალოგური მეტყველება* (თბილისი, 2012), გვ. 105-109.

<sup>7</sup> გ. გოგოლაშვილი, ა. არაბული, მ. სუხიშვილი და სხვ., *თანამედროვე ქართული ენის მორფოლოგია. სალიტერატურო ენა* (თბილისი, 2011), გვ. 779.

<sup>8</sup> ა. შანიძე, *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები*, I, გვ. 514.

<sup>9</sup> პირში მონაცვლე სხვა ზმნები განხილული გვაქვს სტატიაში – თავა-



ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

როგორც საენათმეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, **ახლავს** (*ვახლავარ*) და **გვახელ**-ი ზმნებისთვის ამოსავალია **ხ**- ძირი. ივ. ქავთარაძე **ა-ხ-ს** მიიჩნევს ერთ-ერთ უმარტივეს და უძველეს ზმნურ ფუძედ, რომლის ძირია **ხ**, მასზე „დეტერმინანტების დართვით მიღებულია **ა-ხ-ალ-ი, ა-ხ-ლ-ო...** სახელისაგან შემდეგ მივიღეთ ახალი წარმოების ზმნური ფუძე: **(\*ა-ხ-ალ-ავ) ა-ხ-ავ** ისე, რომ ძველი წარმოებაც შემოგვრჩა. **-ხ** ძირისგანვეა რელატიური ფორმები **ე-ხ-ებ-ი-ს, ა-ხ-ებ-ს**.“<sup>10</sup> აქვე დასახელებულია ამ ზმნის სხვადასხვა ფორმით გამოყენების შემთხვევები ძველი ქართული ენის ძეგლებში: *ახს, მახს, ახან ახლავს, მახლავს, გახლდა, მახლვიდა, ახლვიდეს, ეხლების, მიეხლებოდეს, მიაახლიან, მომეახლა, მომეახლებიან, მიახლდა, გიახნდა*. ი. აბულაძის ლექსიკონში **ახლება/ახლვა/ხლება-ს** მნიშვნელობად მითითებულია: ახლოს ყოფნა, თან ყოფნა; **ახ-ს/ახლავს** – ახლოს არის;<sup>11</sup> **მოახლება** – მოახლოება, შდრ. *მოახლე – მახლობელი*, მსგავსი; თავდაპირველად *მხლებელიც* ნიშნავდა ახლოს მყოფს, ვინც იქვე იყო, თან ახლდა ვინმეს. მნიშვნელობის საილუსტრაციოდ ი. აბულაძეს დასახელებული აქვს მაგალითები ძველი ქართული ტექსტებიდან: *ეახლა, ეახლოს, ეხოს, ახლავ, გახლავს, გუახლავს*.<sup>12</sup>

საშუალო ქართულშიც **ახლავს** (*ვახლავარ, გახლავარ, გახლავს, ახლდა, ხლებია...*) ნიშნავს ვინმეს თანხლებას, ვინმესთან ერთად ყოფნას საჭირო სამსახურის გასაწევად:

**ახლავს, გახლავს(ს):**

„ქალი ახლავს სასურველად, სულთა დგმად და ჭირთა თმენად“;<sup>13</sup>

---

ზიანობის გამომხატველი ზოგიერთი ზმნის გამოყენების ისტორიისათვის ქართულში, *საერთაშორისო კონფერენცია „ენა და კულტურა“* (ქუთაისი, 2013), გვ. 180-188.

<sup>10</sup> ი. ქავთარაძე, *ზმნის ძირითადი კატეგორიების ისტორიისათვის ძველ ქართულში* (თბილისი, 1954), გვ. 194.

<sup>11</sup> ი. აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი: მასალები, რედ. ე. მეტრეველი და ც. ჟურციკიძე* (თბილისი, 1973), გვ. 27; 563; ასევე ხსნის ამ ზმნას ზ. სარჯველაძეც: *ძველი ქართული ენა (ტექსტებითა და ლექსიკონითურთ)* (თბილისი, 1997), გვ. 395, 474.

<sup>12</sup> ი. აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი: მასალები*, გვ. 27.

<sup>13</sup> მითითებულია სტროფები შემდეგი გამოცემის მიხედვით: შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი, რედ. ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე* (თბილისი, 1957) (შემდგომში – ვეფხისტყაოსანი), სტრ. 700.

რუსუდან ზექალაშვილი

„იგი მარტო გაპარულა, ყმა არ ახლავს, არცა ბერი“;<sup>14</sup> „შენ არ გახლავ, ჩემი ჩემთვის სიცოცხლეა სანანელი“;<sup>15</sup> „კაციმცა მაშინ თქვენ გახლავს, რა ომმან ქმნას გაჭირობა“;<sup>16</sup> „თუ თავი შენი შენ გახლავს, ღარიბად არ იხსენები“.<sup>17</sup>

**ვახლავარ** (გახლივარ, ვიახლები):

„თქუა: „ვახლავარ ჳემნიფესა შორით გზითა გამოვლილსა“;<sup>18</sup> „რომე ჩემი ტახტი და გვირგვინი სხვათა აქვს და მე მონურად ვახლავარ“;<sup>19</sup> „ვახლივარ, – ჩემსა წავიდეთ, – აქ რა სამყოფი არისა?“<sup>20</sup>

ა. შანიძემ არა მარტო გამოყო პირში მონაცვლე ზმნები, არამედ ყურადღება მიაქცია მათი გამოყენების სპეციფიკასაც და აღნიშნა: „**ახლ (ახელ)** ფუძისგან ნანარმოებია სამი სხვადასხვა ზმნა, სამივე მორიდებულ საუბარში სახმარებელი: **გახლავს, გეახლები** (გეახელ[ი], გხლებივარ)\*, **გიახლებ**“.<sup>21</sup>

**გ-ახლავ-ს** წარმოშობით ორპირიანი ზმნაა, აქვს ორი პირის ნიშანი: სუბიექტურისა – **-ს** და მეორე ობიექტურისა – **-გ**. შემდეგ ფორმაში ის ორპირიანია: **გეახლები(თ)** (მე შენ/თქვენ) – მოვალ (შენთან/თქვენთან), **გეახელი(თ)** (მე შენ/თქვენ) – მოვედი (შენთან/თქვენთან); **გეახლა(თ)** (ის შენ/თქვენ) – მოვიდა (შენთან/თქვენთან). მორიდებულ საუბარში კი ის ერთპირიანად გაიზრება **ყოფნა** ზმნის სემანტიკით: **გახლავართ** (არა მე თქვენ, არამედ მე ანუ მე ვარ). მეორე პირთან გამოიყენება **ბრძანდებით**, პირველ პირში კი **ვბრძანდები-ს** ჩაენაცვლა **გახლავართ**. ამ დროს მოუბარი მორიდებასა და თავაზიანობას გამოხატავს მეორე პირის (ადრესატის) მიმართ პირველი პირის ფორმით. აქაც გადამწყვეტია დამოკიდებულება თანამოსაუბრისადმი.

<sup>14</sup> ვეფხისტყაოსანი, სტრ. 828.

<sup>15</sup> იქვე, სტრ. 920.

<sup>16</sup> იქვე, სტრ. 1402.

<sup>17</sup> იქვე, სტრ. 822.

<sup>18</sup> ფეშანგი, შაჰნავაზიანი, IV, სტრ. 79; გვ. 17: არმაზი.

<sup>19</sup> რუსუდანისანი (ძველი ქართული კლასიკური ლიტერატურა), ი. აბულაძის და ი. გიგინეიშვილის რედაქციით (თბილისი, 1957), §2, გვ. 9.

<sup>20</sup> შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები (ტექსტი გამოცდა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო დ. კობიძემ), ტ. 3 (თბილისი, 1973), 1-2, თ. 189, სტრ. 5086: არმაზი.

<sup>21</sup> ა. შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, I, გვ. 532-533.

ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

**ახლავ-ს** ზმნასთან ქართული ენის განმარტებითს ლექსიკონში მითითებულია: „თავაზ. არის, ბრძანდება. ვახლავარ! [თავაზიანი მისალმება მოსვლისას]“.<sup>22</sup> ეს სიტყვა მივიღეთ ორპირიანი ზმნის **ვახლავარ** (მე მას) გადააზრებით: → **გახლავართ** (ვარ), **გახლავთ** (არის).

საშუალო ქართულის ზოგიერთ წერილობითს ძეგლსა და თარგმანში ეს ზმნა უკვე გვხვდება **ყოფნის** მნიშვნელობით (უმეტესად **თან**-ის გარეშე): „მას უკან თქვენი მხევალი და მოსამსახურე გახლავარ“;<sup>23</sup> „ლექსი გახლავარ ნათქვამი მეფისა არჩილისაო“;<sup>24</sup> „ნამოველ ჩემთვის, მოველ და ან აქ გახლავარ“;<sup>25</sup> „აქ გახლავარ პილოს მჯდომი“;<sup>26</sup> „მე მზათ აქ გახლავარ და რაზედ იჭირვებ საქმესა“;<sup>27</sup> „მეც შენი მონა და მოსამსახურე გახლავარ“;<sup>28</sup> „სანამ ცოცხალი ვარ, თქუენი მონა და ერთგული გახლავარ“;<sup>29</sup> „ჩვენ სოვდაგრები გახლავარ“.<sup>30</sup>

XIX საუკუნის ქართულ სამწერლობო ენაში უკვე ძალიან გავრცელებულია **გახლავართ** ფორმა ყოფნის სემანტიკით: „ნება მომეცით... გაგაცნოთ ჩემი თავი: მე გახლავართ პადპარუჩიკი“; „თქვენ ვინა ბრძანდებით? – მკითხა მან. – მე გახლავართ ერთი სომხის სოვდაგრის დახლიდარი“; „მე მწერალი გახლავართ. გთხოვთ, რომ მიცნობდეთ“;<sup>31</sup> „მართალია, გლეხები გახლავართ, მაგრამ ჩვენც გვესმის ეგენი“;<sup>32</sup> „აბღუშა-ჰილი შეუძლოდ გახლავთ და დღეს მის მოადგილედ მე გახლავართ“;<sup>33</sup> „ჩვენ ბუზები გახლავართ, თქვენ ბობოლა ბრძანდებით!“<sup>34</sup> „არა, ბატონო!

<sup>22</sup> ქეგლ, I.

<sup>23</sup> თეიმურაზი, თიმსარიანი, კარი 21, თ. 22, ხაზი 47: არმაზი.

<sup>24</sup> არჩილი, კაცს უთხარ, სტრ. 23: არმაზი.

<sup>25</sup> რუსუდანიანი, თ. 12, §1 გვ. 595.

<sup>26</sup> შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, პოეტ., 3, სტრ. 515: არმაზი.

<sup>27</sup> იქვე, 3, პროზ., საამიანი, 347.

<sup>28</sup> იქვე, 344.

<sup>29</sup> იქვე, 345.

<sup>30</sup> იქვე, 425.

<sup>31</sup> ი. ჭავჭავაძე, მგზავრის წერილები: გეკო.

<sup>32</sup> ი. ჭავჭავაძე, კაცია-ადამიანი: გეკო.

<sup>33</sup> ა. წერეთელი, ბაში-აჩუკი: გეკო.

<sup>34</sup> ა. წერეთელი, პატრიოტის აღსარება: გეკო.

აქ არ გახლავართ! მიგულებდეთ შორს!..“<sup>35</sup> „გზაში შემცივდა და ცოტა ზარხოშადაც გახლავართ“;<sup>36</sup> „გახლავართ ზვიადაური!“ – ჩამოგვკიოდა გორითა“;<sup>37</sup> „სხვა, თუ ჩემს ანბავს იკითხავთ, მშვიდობით გახლავართ“;<sup>38</sup> „დიალ, მე გახლავართ და, ვგონებ, დროც იყო ყურადღება მოგექციათ... ჩვენ შენთან გახლავართ, შენი ჭირიმე. – დაინყო ერთმა... ჩვენ ერთი საწყალი ხალხი გახლავართ, ველარ გავეუძელთ“;<sup>39</sup> „დიალ, აქ გახლავართ! თვალს ვადევნებ, ყურს ვუგდებ“;<sup>40</sup> „მე გახლავართ ავეტიქ გასპარიჩ სარქისოვი; კაკ ჟივომ, ნამ კნიაზ? – გახლავართ!“ „მე მოგახსენებთ, რომ სულ მზათ გახლავართ და ჯვარის წერას ვაპირებთ“; „ზაქარ დავიდიჩ, როგორ გიკითხოთ? – გახლავართ, როგორც დროს შეეფერება. თქვენ, თქვენის სახლობით? – გახლავართ, შენი ჭირიმე!..“; „მე, სწორე მოგახსენოთ, მწყრალათ გახლავართ ფრანციცულზედ“; „უკაცრავათ, ნამგზავრი გახლავართ, ცოტა გავმტვრიანდი“;<sup>41</sup> „მადლობელი გახლავართ! მაგ საცოდავ ყმანვილს რომ ეცილებოდი“;<sup>42</sup> „ისეთი არ გახლავართ, თორემ, წელანაც მოგახსენეთ, თქვენც კარგად მიცნობთ“; „მეც, ხომ მოგეხსენებათ, ცოლ-შვილის პატრონი გახლავართ. თქვენი საფარველი მაინც სხვა რამე გახლავა“; „თითონ გოგოც არ არის უარსა, და იმისი მოციქული გახლავართ“;<sup>43</sup> „ქართველები მეტისმეტათ ამაყები ვართ. არა, ამაყი კი არა, თავმოყვარე გახლავართ“.<sup>44</sup> და სხვ.

რაც შეეხება ამავე ძირისგან ნაწარმოებ ზმნას **გეახლები(თ)**, ის თანამედროვე ქართულში გამოიყენება *ჭამის/სმის* სემანტიკითაც: „1. შევექცევი (საჭმელს, სასმელს), შევჭამ, დავლევ. 2. მოვალ, გენწევი (იხ. ეახლება). ახლავე გეახლები!“<sup>45</sup> ძველ და საშუალ ქართულში ამ მნიშვნელობით ეს ზმნა ვერ მოიძებნა, არამედ მხოლოდ *ხლების*, *თანხლების* სემანტიკით:

<sup>35</sup> ა. წერეთელი, *თამარ ცბიერი*: გეკო.

<sup>36</sup> ვაჟა-ფშაველა, *სათაგური*: გეკო.

<sup>37</sup> ვაჟა-ფშაველა, *სტუმარ-მასპინძელი*: გეკო.

<sup>38</sup> გ. წერეთელი, *სურამის ციხე*: გეკო.

<sup>39</sup> ა. ყაზბეგი, *მამის მკვლელი*: გეკო.

<sup>40</sup> ე. გაბაშვილი, *გამარჯვებული ნიკო*: გეკო.

<sup>41</sup> ა. ცაგარელი, *რაც გინახავს, ველარ ნახავ*: გეკო.

<sup>42</sup> ა. ცაგარელი, *ხანუმა*: გეკო.

<sup>43</sup> ა. ფურცელაძე, *მართა*: გეკო.

<sup>44</sup> მ. ჯავახიშვილი, *ლამბალო და ყაშა*: გეკო.

<sup>45</sup> ქეგლ, II.

ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

„თავსა ვეახლნეთ მარტონი, დავდგეთ თავისა თავითა“;<sup>46</sup> „შენ გეახლო სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდა!“<sup>47</sup> „ერთი კაცი შემეტყვევრად შენად ვითა დაგელია? გეახლოს და არ გაშმაგდე, თუცა ჭირი არ გაკლია“;<sup>48</sup> „იგი გეახლოს, ილხენდე მისითა შემეცნებითა“;<sup>49</sup> „მოვიდა მისი მებალე, ბალსა ვახლნეს რომელსა“;<sup>50</sup> „რა ვახლოს, შუქი დასწავს, გაეყრების, ვერ იახლებს“;<sup>51</sup> „მუნ ასმათ ახლავს მარტოსა, სხვა არვინ უახლებია“;<sup>52</sup> „სულ მოგახსენე ამბავი, რაცა მდებია გულადო, მე ამხანაგი ვყოფილვარ, არა გხლებივარ ყულადო“.<sup>53</sup>

**ვახლება/გეახლებით** – პოლისემიური ზმნაა: ერთპირიანიცაა (გეახლებით = მე მოვალ) და ორპირიანიც (მე გეახელით რამე – მოკრძალებულ საუბარში ნიშნავს მე ვჭამე/დავლიე-ს); „ვახლებ შენსას, ე. ი. ვჭამ შენს მონოდებულს, შენს მორთმეულს“.<sup>54</sup> **ვახლებ-ა** (ვახლა, ხლებია) – „მივა ვინმესთან, ესტუმრება; ეწვევა, მივა საზოგადოებრივი მდგომარეობით მასზე უფრო მაღლა მდგომთან; თან ნაჰყვება (ხნოვანებით უფროსს, პატივსაცემ, წარჩინებულ პირს)“.<sup>55</sup> მაგალითები: „აქ თავგის სორო ვიპოვე, სულ თავთავებით არის სავსე, ...იმას გეახლები“;<sup>56</sup> „მომიმზადე ეს ფრ-ველი, საღამოს შინ დავბრუნდები და სიამოვნებით გეახლები“.<sup>57</sup>

ვფიქრობთ, ყურადღება უნდა მიექცეს არა მარტო ამ ზმნის სემანტიკასა და ფუნქციებს, არამედ მართლწერასაც, რადგან **ვა**-ხნოვანთკომპლექსი ხშირად შეცვლილია -ია-თი: **გეახლებით** → **გიახლები(თ), გეახელით** → **გიახელი(თ)**; „მოსულხართ, გეახლებით“;<sup>58</sup> „შარიერო, გეახლებით, ვინცა

<sup>46</sup> ვეფხისტყაოსანი, 202.

<sup>47</sup> იქვე. 298.

<sup>48</sup> იქვე. 273.

<sup>49</sup> იქვე. 278.

<sup>50</sup> იქვე. 1063.

<sup>51</sup> იქვე. 830.

<sup>52</sup> იქვე. 998.

<sup>53</sup> თეიმურაზ II, *სარკე თქმულთა და ანუ დღისა და ღამის გაბაასება*: გეკო.

<sup>54</sup> ამის შესახებ იხ. ა. შანიძე, *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები*, I, გვ. 191; 533.

<sup>55</sup> ქველ: [www.ena.ge](http://www.ena.ge).

<sup>56</sup> *ქართული ხალხური ზღაპარი*: გეკო.

<sup>57</sup> *ელექტრონული ბიბლიოთეკა*, იხ. ქველ.

<sup>58</sup> *შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები*, 1-2, პოეტ., სტრ.

რუსუდან ზექალაშვილი

ღირსა“;<sup>59</sup> „მიზან იტყვის: „გიახლებით, ჩვენ გამოვალთ ორნივე ველად“;<sup>60</sup> „დიდი გზა გივლია, მეც გვერც გიახლებით“;<sup>61</sup> „თუ გუიბძანებ, გიახლებით, გამოვლაცოთ მიდამოდა“;<sup>62</sup> „ლაშკარს შევიყრით და ადრე გიახლებით“;<sup>63</sup> „როდესაც გვიბრძანებთ, ბორჯალზედან გიახლებით“;<sup>64</sup> „გვიბრძანებთ, მანდ გიახლებით და გვიბძანებთ აქ დაგხვდებითო“;<sup>65</sup> „მანდ გიახლებით, მოგვმადლეთ მამაშვილური მცნებაო“;<sup>66</sup> „თუ მიბძანებს, გიახლები“;<sup>67</sup> „კემნიფესა ვიახლები, თუცა ვიყავ მათად მქებად“;<sup>68</sup> „ბანოვანთა მოახსენეს: თქუენ გიახელით“.<sup>69</sup>

ა. შანიძის აზრით, **იახლება, იახლა და გიახელი** ფორმები მართებულია, როცა გამოიყენება მოქმედებითი გვარის ფუნქციით, ანმცოსა და მყოფადის გაგებით.<sup>70</sup> **გიახლებით** ხშირად დასტურდება ქართველ კლასიკოსთა ენაში (XIX-XXსს.), მაგრამ ფორმათა დიფერენციაცია სემანტიკის მიხედვით ნაკლებად შესამჩნევია, ორივე მნიშვნელობით გამოყენებულია **-ია-** ბგერათკომპლექსი (ჭარბობს სწორედ თანხლების სემანტიკით):

ა. **თანხლება**: „ბატონო!.. ეხლავ გიახლებით“;<sup>71</sup> „მამ მშვიდობით ბძანდებოდეთ. ამ დღეებში გიახლებით“;<sup>72</sup> „მე ჩაგისწრებთ, თუ თქვენ გიახლებით, ჯარს ჩვეულებრივ დავრაზმავ“.<sup>73</sup>

---

4274: არმაზი.

<sup>59</sup> იქვე, თ. 168, სტრ. 4708.

<sup>60</sup> იქვე, 1-2, პოეტ., თ. 168, სტრ. 5103: არმაზი.

<sup>61</sup> ქაიხოსრო, *ომიანიანი*, XგVII, სტრ. 110: არმაზი.

<sup>62</sup> ფეშანგი, *შაჰნავაზიანი*, გVI, 1069, გვ. 176: არმაზი.

<sup>63</sup> *რუსუდანიანი*, §24 გვ. 120.

<sup>64</sup> იქვე, §23, გვ. 118.

<sup>65</sup> იქვე, თ. 5, §17, გვ. 484.

<sup>66</sup> დ. გურამიშვილი, დავითიანი, *ქართული პოეზია თხუთმეტ ტომად*, ტ. 4 (თბილისი, 1975), სტრ. 241, გვ. 94.

<sup>67</sup> ფეშანგი, *შაჰნავაზიანი*, IV, სტრ. 79; გვ. 17: არმაზი.

<sup>68</sup> იქვე, XXXVII, სტრ. 634; გვ. 109.

<sup>69</sup> *შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები*, 3, პროზ., გვ. 442: არმაზი.

<sup>70</sup> ა. შანიძე, *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები*, I, გვ. 532-533; 555.

<sup>71</sup> ი. ჭავჭავაძე, *კაცია-ადამიანი*: გეკო.

<sup>72</sup> ი. ჭავჭავაძე, *ოთარაანთ ქვრივი*: გეკო.

<sup>73</sup> ნ. ლორთქიფანიძე, *რაინდები*: გეკო.

ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

ბ. *ჭამა/დალევა*: „ღვინოს არ გაახლებით, გენაცვალეთ. არ გაახლებით, რა სიტყვის პასუხია!“<sup>74</sup> „იმ ნამზადისს ჩვენც კარგა გაახლებით“;<sup>75</sup> „დარჩა დაუღეველი, უთხრეს, მიირთვიო. ილიამ უპასუხა: „დიდი სიამოვნებით გაახლებით“;<sup>76</sup> „ერეკლეთაფას სერზე თქვენს სადღეგრძელოსაც გაახლებით“.<sup>77</sup>

მიუხედავად იმისა, რომ *გიახლებით/გიახელი/გიახლა* ფორმები საკმაოდ გავრცელებული იყო, თანამედროვე სალიტერატურო ქართულის ნორმების მიხედვით, ისინი არ მიიჩნევა მართებულად არც *მოსვლის/თანხლების* და არც *ჭამის/დალევის* სემანტიკით.<sup>78</sup> ცნობილია, რომ ქართული ენის ხმოვანთა ჯგუფებს ახასიათებს ტენდენცია *ეა* ბგერათკომპლექსის *ია*-თი შეცვლისა. ა. შანიძის აზრით, „ფონეტიკურ ფაქტორს ხელი უნდა შეეწყოს, რომ „გიახლებ“ და „გეახლები“ არეულიყო ერთმანეთში, მაგრამ მათი აღრევა შეიძლება ისედაც მომხდარიყო, რადგანაც *ენიანი* ვნებითის ფორმის ხმარება სასხვისო ქცევის ნაცვლად სხვაგანაც გვხვდება“<sup>79</sup> და დასახელებულია ზმნები: ეჯდა, ენვა (შდრ. უჯდა, უნვა). მეცნიერი *გიახელ-ს* მიიჩნევს სასხვისო ქცევის ფორმად, მაგრამ ეს მართებულია მხოლოდ *თანხლების* მნიშვნელობის მქონე მოქმედებითი გვარის ზმნისთვის. ვფიქრობთ, *ჭამის* სემანტიკის *გეახელი(თ)* თავიდანვე ვნებითი გვარის სტრუქტურას იყენებდა.

დ. მელიქიშვილი სისტემის გარეთ დარჩენილ ზმნებში ასახელებს „ერთსა და იმავე პირის ფორმებში ძირმონაცვლე ზმნებს“: ჭამე – მიირთვი, ვჭამე – *გიახელი*.<sup>80</sup> უ. ფეიქრიშვილის ნაშრომშიც ჩამოთვლილ მონაცვლე ზმნებში *ვჭამე*-სთან თავაზიან მენწყვილედ დასახელებულია *გიახელი* (მოქმედებითი გვარის, სასხვისო ქცევის, წარმოშობით სამპირიანი ზმნა), „ამჟამად მეორე ობიექტური პირის გაგება მიღებულია და ორპირიანად არის ქცეული: ვახლე მე (პირი) შენს საჭმელს, *გიახელი* მე ის“.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> ვაჟა-ფშაველა, *ჩხიკვათა ქორნილი*: გეკო.

<sup>75</sup> ა. ცაგარელი, *ხანუმა*: გეკო.

<sup>76</sup> ე. თაყაიშვილი, *ილია ჭავჭავაძე*: გეკო.

<sup>77</sup> მ. ჯავახიშვილი, *არსენა მარაბდელი*: გეკო.

<sup>78</sup> იხ. *ქართული ენის ორთოგრაფიული ლექსიკონი* და *ქეგლ*: [www.ena.ge](http://www.ena.ge)

<sup>79</sup> ა. შანიძე, *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები*, I, გვ. 532-533

<sup>80</sup> დ. მელიქიშვილი, *ქართული ზმნის უღლების სისტემა* (თბილისი, 2001), გვ. 262.

<sup>81</sup> უ. ფეიქრიშვილი, *ქართული ენის მორფოლოგია* (ქუთაისი, 1992), გვ. 228.

შ. აფრიდონიძე წერს: „ზოგჯერ არის ცდა, ე და ი ხმოვნებით გაიმიჯნოს ამ ზმნის ფორმები – შესაბამისად „მოსვლისა“ (**გეახლებით, გეახელით**) და „ჭამის“ მნიშვნელობით (**გიახლებით, გიახელით**)“<sup>82</sup> მაგრამ მეცნიერი მართებულად მაინც მიიჩნევს **გეახელით/გეახლებით**-ს.

ტექსტების მიხედვით დასტურდება, რომ ამ ფორმებში სემანტიკური დიფერენციაცია მხოლოდ ენათმეცნიერთა შეხედულებაა.<sup>83</sup> როგორც ზემოთ დასახელებულმა მაგალითებმა აჩვენა, ქართულ სამწერლობო ენაში **ია-** და **ეა-** ხმოვანთკომპლექსიანი ფორმები თანაბარი სიხშირით გვხვდება ორივე მნიშვნელობით, თანამედროვე მეტყველებაში კი ჭარბობს კიდევ **ეა-**ს შემცველი ზმნები.

მაშასადამე, უნდა განვასხვაოთ ორი ფორმა: ერთი მხრივ, **გიახლებით/გიახლე/გიახლა** (მხლებლად წაყვანა, თან ყოლა) – მოქმედებითი გვარის ზმნა, სათავისო ქცევის **ი-** პრეფიქსით (შდრ. საარვისო ქცევის ფორმა: **ვაახლებ** მე მას); „**იახლებ-ს** (იახლა, [უახლებია თავისთან])... თან იყოლიებს, მხლებლად წაიყვანს (ჩვეულებრივ, თან სიტყვასთან ერთად)“<sup>84</sup>.

**ანმყო/მყოფადი:**

**ვიახლებ(თ)** (მე/ჩვენ მას/მათ) – მხლებლად *მეყოლება*; **იახლებ(თ)** (შენ/თქვენ მას/მათ); **იახლებს** (ის მას), **იახლებენ** (ისინი მას); **გიახლებ(თ)** (მე/ჩვენ შენ/თქვენ); **მიახლებ(თ)** (შენ/თქვენ მე); **გვიახლებ(თ)** (შენ/თქვენ ჩვენ).

**უნყვეტელი/ხოლმეობითი** – **გიახლებდი** (მე შენ); **ანმყოს/მყოფადის კავშირებითი** – **გიახლებდე** (მე შენ) და ა. შ.

**წყვეტილი:** **ვიახლებ(თ)** (მე/ჩვენ ის/ისინი); **იახლებ(თ)** (შენ/თქვენ ის/ისინი); **იახლა** (მან ის/ისინი); **იახლეს** (მათ ის/ისინი); **მიახლა** (მან მე); **გიახლა(თ)** (მან შენ/თქვენ); **გვიახლა** (მან ჩვენ); **გვიახლეს** (მათ ჩვენ);

**II კავშირებითი:** **გიახლო** (მე შენ) და ა. შ.

**III სერია, I თურმეობითი:** **მიახლებია** (მე ის), **გიახლებია** (შენ ის), **უახლებია** (მას ის), **ვუახლებივარ** (მას მე) და ა. შ.

მაგალითები: „იცნო, ვინც იყო, და თან იახლა, ტანისამოსი გამოიცვალა“<sup>85</sup>; „ნაბრძანდა და თან იახლა ის ამაღლა და მხედრობა“<sup>86</sup>; „ოთხი

<sup>82</sup> შ. აფრიდონიძე, *ჩვენი ენა ქართული, მე-3 გამოცემა* (თბილისი, 2009), გვ. 11-12.

<sup>83</sup> ა. შანიძე, *ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები*, I, გვ. 533.

<sup>84</sup> ქეგლ: [www.ena.ge](http://www.ena.ge)

<sup>85</sup> ა. წერეთელი, *პატარა კახი: გეკო*.

<sup>86</sup> ი. ჭავჭავაძე, *მეფე დემეტრე თავდადებული: გეკო*.



ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

ეპისკოპოზი იახლა: იშხნელი, მანყვერელი, ანჩელი და მტბევეარი“;<sup>87</sup> „ბე-  
დაური მარქაფად იახლა“<sup>88</sup> და სხვ. ეს მართებული ფორმებია, მაგრამ  
ზოგჯერ ახალ ქართულშიც გვხვდება იახლა ეახლა-ს ნაცვლად: იახლა  
ბატონს (მეფეს, ქალებს, დამბარებელს და სხვ.)

მეორე მხრივ, **გეახლებით/გეახელით/გეახლა**: 1. მოვალ/გენვევი; მოვე-  
დი/გენვევი; მოვიდა/გენვია; 2. ვჭამ/ვსვამ; ვჭამე/დავლიე; ჭამა/დალია.

რას შეეხება **გეახლები** და **გიახლები** პარალელურ ფორმებს, ნორ-  
მად სამართლიანადაა მიჩნეული პირველი: **გეახლებით/გეახელი/გეახლა**  
– ვნებითი გვარის ყალიბისა, მოქმედებითი გვარის ფუნქციით გამოყ-  
ენებული, რომელსაც ანმყოსა და მყოფადის წრეები არა აქვს დიფერ-  
ენცირებული. მაშასადამე, თუკი ზმნა *ჭამის/დალევის* სემანტიკისაა, იმ  
შემთხვევაშიც უნდა შენარჩუნდეს **ეა-** ხმოვანთკომპლექსი:

**გეახლები 1** – გენვევი, მე ვიქნები შენი მხლებელი: „კი, ბატონო,  
გეახლებით!“<sup>89</sup> „თქვენო უსამღვდელოესებავ, ნება მიბოძეთ გეახლებით“;  
„აპრილში გეახლებით, ამ წყალს დავაშრობ და ერთ ადღზე კიდევ  
გავთხრი“.<sup>90</sup>

**გეახლები 2** – ვჭამ/ვსვამ (მე მას) – ამ ფორმაში რჩება ვნებითი გვარის  
სტრუქტურა, მეორე პირის ობიექტის უფუნქციო ნიშნით, რადგან ფარდი  
სახელი არ შეეწყობა. პირველი პირი ამ ფორმას იყენებს ადრესატისადმი  
თავაზიანობის გამო: „სულ ერთი არ არის, აგერ თქვენ თვალწინ რომ  
გეახლებით ჩემთვის ცალკე, ჩემ ნებაზეო?“<sup>91</sup> „ერთ პურს მე თვითონ გე-  
ახლებით, ორს შვილებს ვაძლეე“;<sup>92</sup> „ინებეთ, მე კი სახსნილოს არ გეახ-  
ლებით, გული არ მიზამს“;<sup>93</sup> „თქვენის მონყალებით ვისაუზმეთ: პურით,  
ყველით და ორ-ორი აზარფეშა ღვინო გეახელით“;<sup>94</sup> „ყვავის წვნიანს მი-  
ერთმევთ, კეცსა და კეცს შუა შემწვარ ყორანს თუ ჭოტის ჩახოხბილი

<sup>87</sup> კ. გამსახურდია, დიდოსტატის მარჯვენა: გეკო.

<sup>88</sup> ლ. გოთუა, გელიყარის გაზაფხული: გეკო.

<sup>89</sup> დ. კლდიაშვილი, ქამუშაძის გაჭირვება: გეკო.

<sup>90</sup> მ. ჯავახიშვილი, ლამბალო და ყაშა: გეკო.

<sup>91</sup> ა. ნერეთელი, ყვითელი სანთელი: გეკო.

<sup>92</sup> ნ. თოფჩიშვილი, თ. ჭავჭავაძე, ქ. კაკაბაძე, ფოლკლორი, ხუთი პური:  
გეკო.

<sup>93</sup> ლ. გოთუა, კრწანისის სევდა: გეკო.

<sup>94</sup> ა. ორბელიანი, ჩვენი ძველი სახლულობანი: გეკო.

გირჩევნიათო? – გმადლობთ ახლახან გვახვლით“;<sup>95</sup> „ნაყინს ხომ არ ინ-  
ებებთ, ქალბატონო ლალი?... – არა, ახლახან გვახვლით“.<sup>96</sup>

რომ არ აგვერიოს ეს ფორმები, უნდა ვიცოდეთ ზმნის სტრუქტურა  
და კონსტრუქცია: **მოქმედებითი გვარის** ზმნის ყალიბი ანმყოსა და მყო-  
ფადში არის **ი – ებ-ს** (იახლებს – ის მას, გაიახლებს – ის შენ), ნწყვეტილში  
– **ი – ა** (იახლა – მან ის, გაიახლა – მან შენ): ვიახლებ(თ)/იახლებ(თ)/გიახ-  
ლებს; ვიახლე(თ)/იახლე(თ)/გიახლა;

**ენიანი ვნებითი** გვარის ყალიბია: **ე – ებ-ა** (ეახლება, გეახლები, გე-  
ახლებით) და **ე – ა** (ეახლა – ის მას, გეახელით – მე თქვენ): თუკი **გე-  
ახლებით/გეახელით** ნიშნავს *თან ხლებას, მოსვლას*, მაშინ ქმნის **ნომი-  
ნატიურ** კონსტრუქციას (ეახლება/ეახლა – ის მას; შდრ. გეახლება/გე-  
ახლა – ის შენ), ხოლო *ჭამის/სმის* სემანტიკის ზმნაში კონსტრუქცია  
**ერგატიულია** (გეახლებით – მე მას, გეახელით – მე ის); ამ ფორმასთან,  
წესით, ობიექტი უნდა იყოს მიცემით ბრუნვაში: **გეახელით** მე ღვინოს  
(მწვადს, საუზმეს...), მაგრამ ის უკვე გააზრებულია, როგორც აქტიური  
ზმნა და ობიექტიც სახელობითში დგება: **გეახელით** ვახშამი (საუზმე,  
მწვადი, ხინკალი, წინილა, ხორცი, სადილი... ღვინო, ლუდი, სადღეგრძე-  
ლო, წვენი და სხვ.): „მე ფერშალს გამოვართვი ერთი პანია ჭიქა სპირტი,  
გავურე იმაში წყალი და ამნაირად გვახვლი არაყი“;<sup>97</sup> „ინდაურიც კარგად  
გიახვლით და მერე ორგვარ-სამგვარი ტკბილეულიც დავაყოლეთ“.<sup>98</sup>

მასმედიაში თითო-ოროლა მაგალითი დაიძებნა, როცა ობიექტი მი-  
ცემითში იდგა: „მე გვახვლით **მჭადს** ყველისა და შაშხის შიგთავსით“;<sup>99</sup>  
„უკაცრავად და, თუ მოუზომავად გვახვლით **საკვებს**“;<sup>100</sup> „ჯერ მალვიძარა  
ვცემე, მერე **ჰერკულესს** გვახვლით“<sup>101</sup> და სხვ.

რაც შეეხება **გიახლება/გიახელი/გიახლა** ფორმებს, ფონეტიკურ

<sup>95</sup> ო. იოსელიანი, *გერი და დედინაცვალი: გეკო*.

<sup>96</sup> გ. დოჩანაშვილი, *განსმდგომი შუაკაცი: გეკო*.

<sup>97</sup> ჭ. ლომთათიძე: *ქეგლ*.

<sup>98</sup> ე. თაყაიშვილი, *ილია ჭავჭავაძე: გეკო*.

<sup>99</sup> <http://news.ge/ge/news/story/16209-shavi-lomi-s-meqsikuri-in-spiratsiebi>

<sup>100</sup> [http://www.kvirispalitra.ge/old/index.php?option=com\\_question\\_s&view=question&id=1405&Itemid=95](http://www.kvirispalitra.ge/old/index.php?option=com_question_s&view=question&id=1405&Itemid=95)

<sup>101</sup> [http://mekostar.blogspot.com/2012\\_09\\_01\\_archive.html](http://mekostar.blogspot.com/2012_09_01_archive.html)

ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

ნიადაგზე გაჩენილი ორი სხვადასხვა კონსტრუქციის აღრევის შედეგია და ამიტომ არ უნდა გამოვიყენოთ (შდრ. გაიხლებს – ის შენ, გაიხლა – მან შენ).

დასასრულ, სხვადასხვა პერიოდის ქართული სამწერლობო ენის განხილვის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ თავაზიანობის ვერბალური გამოხატვის საშუალებები ქართულში თანდათან დამკვიდრდა: ჯერ თქვენობითი ფორმები ნაცვალსახელებში, თითქმის იმავდროულად – მხოლობითი ფუნქციით გამოყენებული თანიანი მრავლობითი და ბოლოს – პირში მონაცვლე ზმნები, რომელთაგან ყველაზე ადრინდელია **ბრძანა** ზმნა და მისგან ნაწარმოები ფორმები.

საშუალო ქართულში ინტენსიურად დაიწყო სოციალური დიფერენციაციის ასახვა ენაში, რაც დროთა განმავლობაში თავაზიანობის მწყობრ სისტემად ჩამოყალიბდა. როგორც ჩანს, ზეპირ მეტყველებაში პირში მონაცვლე ზმნები უფრო ადრე გამოიყენებოდა, მაგრამ წერილობითს ძეგლებში შედარებით გვიან გამოვლინდა. შეიძლება დავიმოწმოთ ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრება, რომ „ზრდილობიანი ფორმები უფრო გვიანდელი წარმონაქმნია, რადგანაც ფაქტის თუ მოვლენის რეალური შინაარსის გადასხვაფერება მოგვიანებით ხდება და იგი „კულტურული ცხოვრების წარმატების“ შედეგია, როცა მოვლენის ნამდვილი შინაარსი სხვა სიტყვებით გადმოიცემა“.<sup>102</sup> როგორც ტექსტები მოწმობს, პირში მონაცვლე ზმნები დღევანდელი სახით ნარევე პარადიგმებად უკვე ჩამოყალიბებულია ახალ ქართულში – XIX საუკუნეში (ი. ჭავჭავაძის, ა. წერეთლის, ა. ყაზბეგის, ვაჟა-ფშაველასა და სხვათა ენაში), მაგრამ ის ორგანული და ბუნებრივი ჩანს ქართულისთვის, არ უნდა მივიჩნიოთ სხვა ენების გავლენით შემოტანილ მოვლენად. XX საუკუნეში ეს ზმნები ფართოდაა გავრცელებული როგორც სამწერლობო (დ. კლდიაშვილი, ნ. ლორთქიფანიძე, მ. ჯავახიშვილი, კ. გამსახურდია და სხვ.), ისე მასმედიისა და სასაუბრო ენაში.

მაშასადამე, **ახლავს/გახლავთ/გახლავართ** ზმნების თავდაპირველი სემანტიკა გაფართოვდა, მიენიჭა თავაზიანობის გამოხატვის უნარი, იქცა ერთპირიანად **ყოფნის** მნიშვნელობით და ხაზი გაესვა პირველი პირის

---

<sup>102</sup> დამონმებულია წიგნიდან: დ. სართანია, *ივანე ჯავახიშვილი და ქართული ეტიკეტის ისტორიის საკითხები*. ენა და კულტურა (თბილისი, 2002), გვ. 240.

რუსუდან ზექალაშვილი

მონინება-მოკრძალებას ადრესატისადმი. მეორე პირის **ბრძან** ზმნის ფორმების (**ბრძანდებით/ ბრძანდებოდით**) ნაცვლად მოუბარი პირი თავის თავზე ამბობს: **გახლავართ** (=ვარ), ხოლო **მიირთმევს/მიირთვით** ზმნას ჩაენაცვლა **გეახლებით/გეახელით**, თუმცა ჭამისა და დაღვევის სემანტიკით ის უფრო იშვიათად გამოიყენება, თან ამ ნიუანსის დამატება ისტორიულადაც შედარებით ახალი ჩანს.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

##### Sources

- I. Chavchavadze, *Otaraant Widow; Letters of a Traveller; Is a Man a Human?!; Tsar Dmitry Selfless*, in: *Gekko*.
- G. Dochanashvili, *Mediator to the Side*, in: *Gekko*.
- K. Gamsakhurdia, *Right Hand of the Great Masters*, in: *Gekko*.
- Feshangi, *Shahnavazian*, in: *Armazi*.
- Folklore, *Five Bread*, ed. by N. Topchishvili, T. Chavchavadze, K. Kakabadze, in: *Gekko*.
- E. Gabashvili, *Winner Nico*, in: *Gekko*.
- Georgian Folk Tale*, in: *Gekko*.
- Georgian versions of the Shahnameh or Book of Kings*, published by David Kobidze, vol. 3 (Tbilisi, 1974).
- L. Gotua, *Krtsanisi's Grief; Gelikar's Spring*, in: *Gekko*.
- D. Guramishvili, *Davitiani, Georgian Prose in 15 Volumes*, vol. 4 (Tbilisi, 1975).
- O. Ioseliani, *Stepdaughter and Stepmother*, in: *Gekko*.
- M. Javakhishvili, *Arsena Marabdeli; Lambalo and Kasha*, in: *Gekko*.
- A. Kazbegi, *Father's Murderer*, in: *Gekko*.
- King Archil, *Complete collection of works*, I (Tbilisi, 1936).
- King Archil, *I said to the Man*, in: *Armazi*.
- D. Kldiashvili, *Misery of Kamushadze*, in: *Gekko*.
- N. Lortkipanidze, *The Knights*, in: *Gekko*.
- A. Orbeliani, *Our old Family*, in: *Gekko*.
- A. Phurtseladze, *Martha*, in: *Gekko*.
- Qaikhosro, *Omainian*, in: *Armazi*.

ახლავს ზმნის გამოყენების ისტორიისა და მართლწერისათვის ქართულში

- Rusudaniani (Monument of Georgian Literature of the Middle Ages)* (Tbilisi, 1957).
- Shota Rustaveli, *Vepkhistkaosani (The Knight in the Panther's Skin)*, ed. by Al. Baramidze, K. Kekelidze, A. Shanidze (Tbilisi, 1957).
- Joane Sabanisdze, *Martyrdom of Habo Tbileli, prepared by N. Chumburidze* (Tbilisi, 1997).
- E. Takaishvili, *Ilia Chavchavadze*, in: *Gekko*.
- King Teimuraz II, *Timsarian*, in: *Armazi; Conversation between Day and Night*, in: *Gekko*.
- A. Tsagareli, *Ckanuma; What did you See, that You will not See*, in: *Gekko*.
- A. Tsereteli, *Bashi-Achuk; Small Kakhetian (Patarakakhi); Tamara Insidious; Confessions of a Patriot; Yellow Candle*, in: *Gekko*.
- G. Tsereteli, *Surami Castle*, in: *Gekko*.
- Vazha-Pshavela, *Host and Guest; Mousetrap; Wedding of Jays*, in: *Gekko*.

#### **Secondary Literature**

- I. Abuladze, *Dictionary of the Old Georgian Language: Materials*, ed. by E. Metreveli and Ts. Qurtsikidze (Tbilisi, 1973) (in Georgian).
- Sh. Apridonidze, *Structure and Function of Forms of Address in the Georgian Language* (Doctoral Dissertation) (Tbilisi, 2003) (in Georgian).
- Sh. Apridonidze, *Our Language – Georgian, third edition* (Tbilisi, 2009) (in Georgian).
- R. Gabechava, Z. Chumburidze, *Georgian Language, third edition* (Tbilisi, 2002) (in Georgian).
- G. Gogolashvili, A. Arabuli, M. Sukhishvili at al. *The Morphology of the Modern Georgian Language. Literary Language* (Tbilisi, 2011) (in Georgian).
- I. Kavtaradze, *On the History of basic Verbal Categories in Old Georgian* (Tbilisi, 1954) (in Georgian).
- Z. Kikvidze, *Grammatical Means of Expressing Politeness (sociolinguistic aspect)* (Tbilisi, 1999) (in Georgian).
- D. Melikishvili, *Conjugation System of Georgian Verb* (ed. by E. Babunashvili, J. Gippert) (Tbilisi, 2001) (in Georgian).
- J. Peikrishvili, *The Morphology of the Georgian Language* (Kutaisi, 1992) (in Georgian).

რუსუდან ზეკალაშვილი

- Z. Sarjveladze, *Old Georgian (with Texts and Dictionary)* (Tbilisi, 1997) (in Georgian).
- Z. Sarjveladze, *The Use of the Plural instead of the Single, Proceedings of the Department of Georgian Language of Tbilisi Pedagogical University*, 3 (1997) (in Georgian).
- D. Sartania, *Ivan Javakhishvili and Issues the History of Georgian Etiquette* (Tbilisi, 2002).
- A. Shanidze, *Foundations of the Grammar of the Georgian Language, I, Morphology* (Tbilisi, 1973) (in Georgian).
- R. Zekalashvili, *Georgian Dialogic Speech* (Tbilisi, 2012) (in Georgian).

### შემოკლებები

#### Abbreviations

- ქეგლ** ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ახალი რედაქცია, რედ. ა. არაბული (თბილისი, 2008).
- ქეგლ** URL = [www.ena.ge](http://www.ena.ge)
- Armazi** *Project 'Armazi'*: URL = <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/framee.htm?/index.htm>
- Gekko** *The Corpus of Georgian language*: URL = <http://iness.uib.no/gekko/menu-query>

### Rusudan Zekalashvili

#### Towards the History and Orthography of the Verb *Akhlaus* in the Georgian Language

Communicative acts depict social relations between the participants of the communication and express their attitude towards the addressee in informal or formal situations by linguistic or non-linguistic means. The factor of the addressee in the communicative act is reflected on the lexical and grammatical levels of the language, specifically, in the systems of verbal and nominal address forms, pronouns, verb categories, choice of phatic units, etc.

As early as during the reign of King Archil paid attention to the social differentiation between the members of the hierarchical society (Archil, *Georgian morals*, 1936, p. 3-16). Based on this phenomenon, Shanidze argues

about the existence of the norms of behaviour and etiquette (referred to as "Zneobani") in the feudal society, and noteworthy is the fact that there was a set rules for conducting a conversation (A. Shanidze, The Fundamentals of Georgian Grammar, I, 1973, p. 514).

Modern Georgian has an elegant system of politeness markers which combines synonymous grammatical and lexical means: verb-forms indicating a formal register, personal and possessive pronouns, relative pronouns, transsemantisation of the grammatical categories of the verb (using plural verb forms in I and II grammatical persons instead of singular forms), proxy verbs, etc.

On the basis of the study of Georgian literary language of different periods, it could be argued that the verbal politeness markers were gradually established: firstly, formal forms of the pronouns were introduced together with plural forms of endings ("Tan"ending) as polite markers and, lastly, proxy verbs, among which the verb *brdzana* (commanded, ordered) was the earliest among the other forms derived from it.

In Middle Georgian social differentiation was intensively reflected in the language, which gradually formed a system of politeness. According to Ivane Javakhishvili, polite linguistic forms belonged to a later period as the actual content of the fact or the event was transformed later, as a result of the advance of cultural life, when the content of the event was expressed by means of paraphrasis (D. Sartania, 2002, p 240).

Arguably, although the expression of respect and esteem by means of proxy verbs was common in the early Georgian verbal speech, in the written works they appeared later. Expressing politeness linguistically is a secondary phenomenon and may be connected with the need to reflect social differences in a language. Previously, these verbs were used only in their primary meaning, however, with the progress of time, nuances of politeness were added to their altered meanings and stylistically neutral verbs were substituted by their more polite counterparts. For instance, the verbs: *aris* (is), *midis* (goes), *gamodis* (comes out), *modis* (moves towards), *gadadis* (comes across), *shemodis* (comes in), *chams/svams* (eats/drinks), *aigeb/micems* (will take/will give), *dajdeba/adgeba* ( will sit down/will stand up), *ambobs* (says), *surs* (wishes) were substituted by the following verbs whose initial meanings were connected to the actions performed by the people of a higher social rank: *brdzana*→*tkva* (said); *brdzandebi*→*khar* (are, second person, singular ); *mobrdzandit/modit*

(come); *shemobrdzansit/shemodit* (come in); *dabrdzandit/dajekit* (sit down); *nebaus/surs* (wishes); *inebet*→*aighet* (take it) *mibodzet*→*mometsit* (give me); *miirtvit*→*chamet/daliet* (eat/drink ); *gakhlavts/gakhlavt* (→ is); *gakhlavart/vart* (→I am/we are), *geakhelit/geakhelit* ( a. I have come to you; b. →I have eaten, drunk), etc

In this article I have explored the history and orthography of the verb *akhlavs* in Georgian. In XII-XIX cc. Georgian the forms of the verb *akhlkavs/gakhlavart* were mainly used in the meaning of 'accompanying' and thus do not reveal the meaning of eating/drinking. However, later, the meaning of this verb broadened, acquired the ability to express courtesy and respect and turned into an intransitive verb denoting only one grammatical person (for instance, the verb *to be*). Instead of employing the second person form of the verb with the *brdzan*-stem (*brdzandebit/brdzandebodet* (you are/you may be ) the speaker will use the form *gakhlavart* (*I am*), instead of *vbrdzandebi* (which is a more polite member of the opposition) and the verb *miirtmevs/ miirtvit* replaced *geakhlebit/geakhelit* (instead of *mivirmev/mivirtvi*). However, these verbs are rarely used in the meaning of eating/drinking and, arguably, this meaning must have emerged later. These first person verb-forms are used to emphasise the polite attitude towards the addressee. *Eakhleba/geakhlebit* initially meant to be close to the speaker and is a polysemantic verb. It may be intransitive (*geakhlebit* - I will come) or transitive, (*me geakhelit* - I have eaten/drunk). In addition, this verb can be used in a polite speech. For instance, *eakhleba* (will visit somebody), implies that the subject will visit a person of a higher position.

The orthography of these forms should also be taken into consideration as in certain cases -ea is replaced by -ia-: *geakhlebit/giakhlebit* ,*geakhelit/giakhelit*. From these parallel forms the norm is the first one: *geakhlebit/geakheli/geakhla*, which, although reveals a passive voice form, is used in the function of the active voice verb-form and does not differentiate between present and future forms. The reason for this situation is that these forms need semantic differentiation, which cannot be verified in written works: *ea/ia* forms occur with almost equal frequency in both meanings, though in modern oral speech the first one prevails. We should differentiate, on the one hand, *giakhlebit/giakhle/giakhla* (to visit/accompany ), which is an active voice verb, with the subjective version prefix *i-* ; *iakhlebs* (will take with themselves) and on the other hand, the verb *geakhlebit/geakhelit* I will accompany you, I have come)



with a passive semantics and *e-eba* structure (*eakhleba* (he will accompany), *geakhlebi* (I will accompany you), *geakhlebit* (I/we will visit/accompany you) which requires a nominative construction- *geakhlebit* (I will accompany you) , *eakhleba* (he will accompany him/them); whereas the same verb in the meaning of *eat/drink* requires an ergative structure together with the case-varying object; cmp. *geakhlebit me sachmels* ( I am eating/I will eat the food), *geakhelit me sachmeli* (I have eaten the food) . According to the grammatical rule, the object in the second case should also take the Dative Case: *geakhelit me ghvinos* (I have drunk/taken some wine). However, this verb –form is classed as active and the object stands in the Nominative case: *geakhelit vakhshami* (I have eaten the supper). There are a couple of cases of such usage in mass media: *geakhelit mchads* (I have eaten the corn scone ( Dative Case ); *geakhelit sakvebs* (I have eaten food ( Dative Case), etc

As for the verb-forms *giakhleba/giakheli/giakhla*, they are the result of mixing two constructions based on their similar phonetics, thus they should not be differentiated semantically. For instance, *giakhlebt* (he/ she will make you visit/accompany you )/*giakhlat* (made you visit/accompany him/her) , on the one hand, and *geakhlebit* (I am eating it) and *geakhelit* (I have eaten it), on the other. Thus, incorrect forms are *giakhlebit* and *giakhelit*.

As revealed by the text, the modern forms of proxy verbs formed a new paradigm for Modern Georgian of XIX century (in the language of I. Chavchavadze, A. Tsereteli, A. Kazbegi, Vazha-Pshavela and others). In XX century, these verbs were already widespread in literature (D. Kldiashvili, N. Lortqipanidze, M. Javakhishvili, K. Gamsakhurdia, etc.) as well as in the media and spoken language. We believe that verbal means of politeness should not be treated as being imported from other languages but as a natural, organic part of the Georgian language.

## ნათია ფონიავა

### CVC სტრუქტურის ზმნური ძირები აფხაზურ-აბაზურ ენებში

ნებისმიერი ენის ფონემატური სტრუქტურის შესასწავლად არსებითი მნიშვნელობა აქვს თანხმომავანთა და ხმომავანთა დისტრიბუციული კანონზომიერებების დადგენას.

აფხაზურ-აბაზურ<sup>1</sup> ენათა ფონეტიკა-ფონოლოგიის საკითხებს იკვლევდა არაერთი მეცნიერი.

აკად. ქ. ლომთათიძე მიიჩნევდა, რომ აფხაზურ-აბაზურის ძირთა და ფორმანტთა ტიპისათვის დამახასიათებელი იყო თანხმომავანი-ხმომავანი მიმდევრობა (CV).<sup>2</sup>

თ. გვანცელაძე CV მოდელის გვერდით მიუთითებს დახურულ-მარცვლიანი (CVC სტრუქტურის) ძირების არსებობაზეც,<sup>3</sup> თუმცა ამ ტიპის აფხაზურ-აბაზურ ზმნურ ძირებში ფონემათა განაწილების საკითხი არასდროს გამხდარა სპეციალური კვლევის საგანი.

წინამდებარე სტატიაში წარმოვადგენთ CVC სტრუქტურის აფხაზურ-აბაზურ ზმნურ ძირთა ფონემატურ სტრუქტურას სინქრონიული ასპექტით. საანალიზოდ აღებულია ყველა ის ზმნური ძირი, რომელიც შეტანილია აფხაზური ენის განმარტებითი ლექსიკონის ორტომეულსა<sup>4</sup> და აბაზურ-რუსულ ლექსიკონში.<sup>5</sup> გათვალისწინებული გვაქვს როგორც საკუთარი, ისე ნასესხები ზმნური ერთეულები, ვინაიდან ყოველთვის ვერ ხე-

---

<sup>1</sup> აფხაზური და აბაზური დამოუკიდებელი სალიტერატურო ენებია, თუმცა მეცნიერთა ნაწილი, ლინგვისტური თვალსაზრისით, მათ დიალექტებად განიხილავს.

<sup>2</sup> ქ. ლომთათიძე, *აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი*, I (თბილისი, 1976), გვ. 249.

<sup>3</sup> თ. გვანცელაძე, *აფხაზური და ქართული ენების შემსწავლელთათვის*, I (თბილისი, 2003), გვ. 33.

<sup>4</sup> К. С. Шьякрьл, В. Х. Концъариа, *Аҧсуа Бызшәа Ажвар*, I (Аҧуа, 1986); К. С. Шьякрьл, В. Х. Концъариа, Л. П. Чкадуа, *Аҧсуа Бызшәа Ажвар*, II (Аҧуа, 1987).

<sup>5</sup> Абаза-Урышв Ажвар (Москва, 1967).

CVC სტრუქტურის ზმნური ძირები აფხაზურ-აბაზურ ენებში

რხდება ნასესხობის გამიჯვნა საკუთარი ფონდის ლექსიკიდან, თანაც ენა, უმეტესწილად, ნასესხებ ლექსიკურ ერთეულებს უფარდებს საკუთარ ფონოტაქტიკურ წესებს, რაშიც უკეთ წარმოჩნდება ენობრივი სისტემის ფონემატური სტრუქტურისათვის დამახასიათებელი ტენდენციები.

აფხაზურ-აბაზური ენები მდიდარია სიტყვანარმოებითი და ფორმანარმოებითი კატეგორიებით. ამ ენებში რეალიზებული ზმნური ძირები, აღნიშნულ კატეგორიათა აფიქსებით გაფორმებულნი, მონაწილეობას იღებენ ათეულობით ზმნური ფუძის აგებაში, შესაბამისად, მორფემათა ზღვარზე იქმნება საინტერესო ბგერათმომდევრობები, მაგრამ ამ საკითხს ამჯერად ვერ შევეხებით. აღნიშნული პრობლემის კვლევას ცალკე დავუბრუნდებით მომავალში.

მოძიებული მასალის ანალიზის შედეგად აფხაზურში გამოვლინდა CVC სტრუქტურის 70 ზმნური ძირი, აბაზურში – 78. შემდგომი კვლევისას ეს რიცხვი კიდევ უფრო დაზუსტდება (ივარაუდება CVC სტრუქტურის სახელურ ფუძეთა ანალოგიური შესწავლაც).

აფხაზურსა და აბაზურში გამოვლენილი CVC მოდელის ზმნური ძირები გადანაწილებულია ასეთ ქვემოდელებში: საკუთრივ CVC, CVS, CVF, FVC, FVS, FVF, SVF, SVS, SVC, CVS<sup>o</sup>, S<sup>o</sup>VF.<sup>6</sup>

სანამ გადავიდოდეთ ძირთა ანალიზზე, წარმოვადგინოთ აფხაზურისა და აბაზურის ფონემატურ სტრუქტურას აკად. ქ. ლომთათიძის ნაშრომების მიხედვით.<sup>7</sup>

ხშულები და აფრიკატები			ფრიკატივები						
აფხაზური			აბაზური			აფხაზური		აბაზური	
ბ	ფ	პ	ბ	ფ	პ	ვ	ფ	[ვ]	ფ
დ	თ	ტ	დ	თ	ტ	ზ	ს	ზ	ს
ღ	თ <sup>o</sup>	ტ <sup>o</sup>	-	-	-	ჟ	შ	ჟ	შ

<sup>6</sup> ზოგად სტრუქტურებში თანხმოდანთა კლასი აღნიშნულია C-თი, ხმოვნებისა კი – V-თი. ქვემოდელებში ხშულებისა და აფრიკატების აღსანიშნავად ვიყენებთ C სიმბოლოს, ფრიკატივებს გამოვხატავთ – F-ით, სონორებს – S-ით, სონანტებს – S<sup>o</sup>-ით.

<sup>7</sup> ქ. ლომთათიძე, *აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი*, ს, გვ. 24-61, 139-211; ქ. ლომთათიძე, *აბაზური ენა (მოკლე მიმოხილვა)* (თბილისი, 2006), გვ. 5-12.

ნათია ფონიავა

ბ	ქ	კ	ბ	ქ	კ	ჟ	შ	ჟ	შ		
ბ̣	ქ̣	კ̣	ბ̣	ქ̣	კ̣	ჟ̣	შ̣	ჟ̣	შ̣		
ბ°	ქ°	კ°	ბ°	ქ°	კ°	ღ	ხ	ღ	ხ		
–	–	ყ	წ	–	ყ	ღ̣	ხ̣	ღ̣	ხ̣		
–	–	ყ°	წ°	–	ყ°	ღ°	ხ°	ღ°	ხ°		
–	–	ყ̣	–	–	ყ̣	–	ჰ	ჰ	ჰ	–	–
ძ	ც	წ	ძ	ც	წ	ჭ <sup>8</sup>	ჰ	–	ჭ	ჰ	–
ძ°	ც°	წ°	–	–	–						
ჯ	ჩ	ც	ჯ	ჩ	ც						
ჯ°	ჩ°	ც°	ჯ°	ჩ°	ც°						
–	–	–	ჯ̣	ჩ̣	ც̣						

სონორები და სონანტები

ხმოვნები<sup>9</sup>

აფხაზური	აბაზური	აფხაზური	აბაზური
რ	რ	ა	ა
ლ	ლ	ბ	ბ
მ	მ	ქ	ქ
ნ	ნ	ი	ი
–	ლ̣	ო	ო
–	ლ̣°	უ	უ
ღ	ღ		
ჟ	ჟ		

აღსანიშნავია, რომ მოსალოდნელთან შედარებით **CVC** სტრუქტურის აფხაზურ-აბაზურ ზმნურ ძირთა რაოდენობა საკმაოდ მცირეა. ქვემოთ წარმოვადგენთ მოძიებული მასალის ანალიზის შედეგად გამოვლენილ **CVC** მოდელის აფხაზურ და აბაზურ ზმნურ ძირებს:

<sup>8</sup> ფონეტიკური სიზუსტისათვის, ამ გრაფემით გამოვხატავთ აფხაზურ ფონემას, რომელიც აფხაზური ანბანის ქართულ ტრანსკრიფციაში აღინიშნება კ-თი.

<sup>9</sup> აკად. ქ. ლომთათიძე აფხაზურსა და აბაზურში ძირითად ხმოვნებად მიიჩნევს ა და ბ-ს, ი, ე, ო და უ ხმოვნებს კი დიფთონგოიდებს უწოდებს, თუმცა მკვლევართა უმეტესობა დღეისათვის ექვსივე ხმოვანს ფონემად განიხილავს.

**CVC სტრუქტურის აფხაზური ზმნური ძირები რეალიზდება შემდეგი სტრუქტურული მოდელებით:**

**ბVრ, ბVლ, ბVლ, ბVბ, ბVც, ბVჯ:** ა-რ-ბგ-რა „ჩამოყრა, ნაქცევა“; ა-ბგლ-რს „წვა“; ა-ბგლ-რს „ფხანა, ვარცხნა“; ა-თ-ბგბ-რს „დანგრევა, ნაქცევა“; ა-ხა-ბგც-რა „ტრიალი, ბრუნვა“; ა-ჟ-ბაჯ-რა „დაჩაგვრა, შეეინროება“;

**ფVრ:** ა-ლა-ფგ-რა „ფრენა“;

**დVრ, დVჭ, დVლ, დVდ, დVთ:** ა-დარ-რა „დაფის რთვა“; ა-დოჭ-რა „გასამართლება, ჩივილი“ (შდრ. ქართ. დავა 1. კამათი, პაექრობა, სადავო; ურთიერთშორის ცილობა, აყალმაყალი“ 2. საჩივარი (ჩვეულებრივ სასამართლოში));<sup>10</sup> ა-დალ-ხა-რა „ბაყაყად ქცევა“ (შდრ. ა-დალ „ბაყაყი“); ა-რ-დგდ-რა „რბევა, ანიოკება“; ა-ნ-დათ-ლა-რა „შეჯიბრება, შეცილება“;

**თVბ:** ა-თახ-რს „ნდომა, სურვილი“;

**ტVრ, ტVბ, ტVყ:** ა-ტარ-რა „მოხრა, მოღუნვა“; ა-ტგხ-რა „გადახვნა“; ა-ტგყ-რა „ცემა, მიბეგვა“;

**ტVნ:** ა-ტან-ხა-რა „წვინად ქცევა“ (შდრ. ა-ტან „წვენი, ნახარში, ბულიონი“);

**ქVთ:** ა-ქით-რა „უფლების ქონა“;

**ქVრ:** ა-ქარ-ხა-რა „მოგების მიღება“ (შდრ. ა-ქარ „მოგება, ხეირი, სარგებელი“);

**კVშ, კVპ, კVკ, კVც, კVჭ:** ა-კაშ-ხა-რა „განადგურება, ამოწყვეტა“; ა-რ-კაპ-რა „გამრუდება, გაღუნვა“ (შდრ. ა-კაპ „მრუდე, მოხრილი, მოგრეხილი“); ა-რ-კგკ-რა „ხმამალლა მღერა“; ა-რ-კაც-რა „გაჭიმვა, განელვა“; ა-კაჭ-რა „1. დამოკლება. 2. დადაბლება“ (შდრ. ა-კაჭ „მოკლე, დაბალი“);

**კVნ, კVჭ:** ა-კან-რა „შეჯიბრება“; ა-კვჭ-რა „გათელვა, დაჭმუჭნა“;

**კVრ, კVკ:** ა-კარ-რა „მთელი ძალ-ლონით სირბილი“; ა-კჯკ-რს „წენვა, პენტვა“;

**ყVრ, ყVც, ყVჩ:** ა-ყგ-რა „ჩხავილი“; ა-რ-ყგც-რა „სიმკაცრე, სისასტიკე“; ა-ყგჩ-რა „გულის დამშვიდება“;

**ყVშ, ყVც:** ა-ყაშ-რა „გათხუპვნა, დაჭუჭყიანება“ (შდრ. ა-ყაშ „ბინძური, ჭუჭყიანი“); ა-ნა-რ-ყგც-რა „მიჭერა, მისრესა“;

<sup>10</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 3 (თბილისი, 1953).

- ყVდ:** ა-ნა-რ-ყდ-რა „შეკრეჭა, გასხვლა“;
- ძVხ:** ა-რ-ძახ-რა „შეკერვინება“;
- ცVგ:** ა-ცაგ-რა „დაჩლუნგება“ (შდრ. ა-ცაგ „ბლაგვი, ჩლუნგი“);
- წVრ:** ა-რ-წარ-რას „გალესვა“ (შდრ. ა-წარ „მახვილი, ბასრი, მჭრელი“);
- წVწ, წVტ:** ა-წწ-რას „დამყავება“ (შდრ. ა-წწ „მყავე“); ა-წტ-რა „ჩიტების ქიქიქი“;
- ჯVხ:** ა-მა-ჯახ-რა „მოლუშვა, შეჭმუხვნა“;
- ჭVჭ, ჭVბ:** ა-ჭა-რა „ასხმა, აცმა (შდრ. მეგრ. ჭაჭუა „id“)“; ა-ჭა-რა „დანახშირება“; ა-ჭა-რა „ნებვა (შდრ. მეგრ. ჭაბუა „id“)“;
- ჭVჭ:** ა-ვა-ჭა-რა „აჩქარებით სიარული რამის გარშემო“;
- ზVჟ:** ა-ზა-რა „მედიდურობა, ზვიადობა“ (შდრ. ა-ზა „მედიდური, ზვიადი“);
- სVს:** ა-სას-რა „სტუმრობა“ (შდრ. ა-სას „სტუმარი“);
- ჟVგ:** ა-ჟა-რა „მოხდომა, შემთხვევა“;
- ღVზ, ღVდ, ღVჯ:** ა-რ-ღა-რა „მოძახილი, ხმის აყოლება“; ა-ზ-ღა-რა „კინკლაობა, ჩხუბი“; ა-ღა-რა „უაზრო, უთავბოლო ლაპარაკი“;
- ღVრ, ღVხ:** ა-ღა-რა „ღრუტუნი, ხრუტუნი“; ა-ღა-რა „მოსპობა, განადგურება“;
- ღVშ, ღVჩ:** ა-ღა-რა „გაოხრება, გაჩანაგება“ (შდრ. ა-ღა „მოტიტველებული (მინა)“); ა-ღა-რა „ქურდობა ვინმესთან ერთად“ (შდრ. ა-ღა „ქურდი“);
- ხVშ, ხVც, ხVჩ, ხVხ, ხVჭ:** ა-ხა-რა „ავად გახდომა“; ა-ხა-რა „ფიქრი“; ა-რ-ხა-რა „დალაგება, დაწყობა“; ა-ხა-რა „დახრჩობა“; ა-რ-ხა-რა „დაპატარავება“ (შდრ. ა-ხა „ბავშვი“);
- ფVჰ:** ა-ფა-რა „ყნოსვა, სუნვა“;
- ჰVხ:** ა-ჰა-რა „განენა, გაჩეჩა“; ა-ჰა-რა „დამლაშება“;
- ჰVრ, ჰVყ:** ა-მ-ჰა-რა „დანგრევა, დარღვევა“; ა-ც-ჰა-რა „გაყვითლება“ (შდრ. ა-ჰა „ყვითელი“);
- რVზ:** ა-ზა-რა-რა „შეთანხმება“ (შდრ. ა-რა „კეთილი, პატიოსანი, თანახმა“);
- ლVშ:** ა-ლა-რა-რა „დაბრმავება“ (შდრ. ა-ლა „ბრმა, უსინათლო“);
- მVჭ:** ა-რ-მა-რა „შემცირება, დაპატარავება“ (შდრ. ა-მა „მცირედი, პატარა“);
- ნVრ, ნVთ:** ა-ნა-რა „გრძნობა, შეგრძნება“ (შდრ. ქართ. ნირი 1. წესი,

რიგი, გეზი, მსვლელობა. 2. ზნე, ჩვევა, ხასიათი);<sup>11</sup> ა-ნთ-რა „მონათ-  
ვლა“ (შდრ. მეგრ. ნათუა „id“);

ჟVზ: ა-ჟაზ-ტ-რა „ადამიანად გადაქცევა“ (შდრ. ა-ჟაზტ „ადამიანი“).

**CVC სტრუქტურის აბაზური ზმნური ძირები რელიზდება შემდეგი  
სტრუქტურული მოდელებით:**

**ბVლ, ბVხ, ბVდ, ბVჟ, ბVჟ, ბVჯ:** ბგლ-რა „წვა“; ბახ-რა „გამრობა,  
გამოშრობა“; ჩგ-ბგლ-რა „ფხანა“; შა-ბგჟ-ზლა-რა „გასწრაფება“; ბაჟ-ხა-  
რა „გამდიდრება“ (შდრ. ბაჟ „მიდიდარი“); ა-ლა-ბგჯ-რა „დაჯერება“;

**ფVდ:** ფუდ-ხა-რა „გაიაფება, დამცირება“;

**პVა:** აბა-რ-პაა-რა „ერთმანეთის გათხუპვნა“ (შდრ. პაა „ჭუჭყი, მტ-  
ვერი“);

**ღVრ, ღVა, ღVგ:** აბა-ღგრ-რა „ერთმანეთის გაცნობა“; დღა-რა 1. „გა-  
ქვავება“; 2. „გაცივება“; ჯ-დაგ-ზლა-რა „სიყრუე“ (შდრ. დაგ „ყრუ“);

**თVს:** შა-ჯ-თას-რა „მონატრება, მოწყენა“;

**გVლ:** გგლ-რა „დგომა“ (შდრ. აფხ. ა-გგლა-რა);

**ჯVჟ:** გარ-რგ-ჯაჟ-რა „ეზოდან რაღაცის გამოგორება“ (შდრ. ჯაჟ  
„ბორბალი“);

**გVრ:** გარ- (< გარა „ეზო“) ლოკალური პრევერბი: გარ-რგ-ჯაჟ-რა  
„ეზოდან რაღაცის გამოგორება“;

**ქVშ, ქVხ:** ჩგ-რ-ქაშ-რა „გახდა, გაშიშვლება“; ქახ-ზლა-რა „მხი-  
არულად, მხნედ ყოფნა“ (შდრ. ქახ „მხიარული“);

**ქVჩ:** ქაჩ-რა „გადასახლება, მომთაბარეობა“;

**კVჟ, კVფ:** აბა-კაჟ-რა „ერთმანეთის ნაქცევა, ერთად დავარდნა“;  
კაფ-რა „ნაკერზე გარღვევა“;

**კVჭ:** თა-მა-ჯ-კაჭ-ზლა-რა „თავშეუკავებლობა“ (შდრ. კაჭ „მოკ-  
ლე“);

**კVრ:** კარ-რა „თოხარიკვით სიარული“; აბა-რ-კჯრ-რა „ერთმანეთის  
თრევა“;

**ძVხ:** ა-ქა-ძახ-რა „მიკერება“;

**წVრ, წVა:** წგრ-რა „ყვირილი“; წაა-ზლა-რა „ბავშვობა“ (შდრ. წაა  
„ბავშვი“);

**ჩVქ:** ჩაქ-რა „ანონა, ატანა, მოთმენა“;

---

<sup>11</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 5 (თბილისი, 1958).

**ჭVნ, ჭVხ:** **ჭენ**-ხა-რა „დარჩენა“; **ჭგხ**-ხა-რა „გალურჯება“ (შდრ. **ჭგხ** „ლურჯი“);

**ჭVჟ, ჭVქ:** ა-ლა-**ჭოჟ**-რა „ერთად ტირილი“; ა-ც-ქ-**ჭაქ**-რა „განადგურება“;

**ყVყ, ყVჭ:** **ყაყ**-რა „დაღეჭვა, რალაცის ახსნა“; **ყყყ**-რა „ენაბლუობა“; **ყფჭ**-რა „თავის მობეზრება“;

**ყVთ, ყVყო, ყVჭ:** ჩგ-**ყათ**-ხ-რა „რალაცის მონდომებით კეთება“; ა-ნ-**ყაყო**-რა „გაჯიბრება ვინმესთან, პოლემიკა“; აბა-**ყოჭ**-რა „თავის მობეზრება, ერთმანეთისთვის გულის განწყალება“;

**სVს, სVჯ, სVგ, სVჭ:** **სას**-რა „სტუმრობა“; ა-ზ-**საჯ**-რა 1. „მოფრთხილება“. 2. „სიფრთხილე“; ა-ნა-რ-**სჯგ**-რა „ვილაცის გამოჯავრება“; **საჭ**-რა „დანვა, დაფერფვლა“;

**ჟVნ:** **ჟგნ**-რა „შეცოდება“;

**შVხ:** ა-ლა-**შგხ**-რა „თიხის შემოგლესა“;

**შVრ:** **შგრ**-ზლა-რა „მხეცობა“ (შდრ. **შგრ** „მხეცი“);

**ხVჯ:** **ხგჯ**-რა „ძაფის დართვა“;

**ხVთ, ხVც, ხVჩ, ხVჭ:** **ხით**-ჭ-რა „გათავისუფლება“; **ხგც**-ხა-რა „მოცულობის შემცირება“; ა-ნა-**ხაჩ**-რა „ნელში მოხრა“; **ხაჭ**-რა „დალამბვა“;

**ღVრ, ღVზ, ღVჩ:** **ღარ**-ზლა-რა „ტუსალად ქცევა“ (შდრ. **ღარ** „ტუსალი“); მა-ლ-**ღგზ**-მა-რა „კვნესა, ბოდვა ძილში“; ა-ლა-**ღგჩ**-რა „ქურდობა“ (შდრ. **ღგჩ** „ქურდი“);

**კVბ:** **კგბ**-რა „გადახურვა“ (შდრ. **კგბ** „სახურავი“);

**ვაVშ, ვაVც, ვაVჩ:** **ვაშ**-ხა-რა „ამღვრევა“ (შდრ. **ვაშგ** „მღვრიე“; მა-**ვაგც**-რა 1. „გამოგონება“. 2. „შედგენა“; **ვაჩ**-რა „დახრიობა“;

**ჰაVჰ, ჰაVჯ:** **ჰაჰ**-რა „რალაცის გამოცხადება“; **ჰაჯ**-რა „შეცვლა“;

**ცVჯ:** გ-**ცაჯ**-რა „1. „ძლიერ აჩქარება“; 2. „ძლიერ აღელვება“;

**მVყო:** ა-თა-**მაყო**-ხ-რა „მრავალგზის გამეორება“;

**მაVრ, მაVყ, მაVტ, მაVჯ:** ა-ქ-**მაგრ**-რა „დანგრევა“; **მაყო**-ზლა-რა „გაყვითლება“ (შდრ. **მაყო** „ყვითელი“); ა-ლა-**მატ**-რა 1. „მორევა“. 2. „ამღვრევა“; აი-**მაჯ**-რა „გადაფიქრება“;

**ვაVგ:** **ვაგ**-ხა-რა „კუზიანად ქცევა“ (შდრ. **ვაგ** „კუზიანი“);

**რVზ:** **რაზ**-ხა-რა „დაკმაყოფილება“ (შდრ. **რაზ** „კეთილი“);

**ლVს, ლVშ, ლVგ:** **ლას**-ხა-რა „გამსუბუქება“ (შდრ. **ლასგ** „მსუბუქი“; **ლაშ**-ხა-რა „დაბრმავება“ (შდრ. **ლაშგ** „ბრმა“); **ლგ**-ხა-რა „ტყვედ ქცევა“ (შდრ. **ლგ** „ტყვე“);

**ლVშ, ლVჰ:** ჩგ-**ლაშ**-რა „თავის ყოვლისშემძლედ წარმოჩენა“



CVC სტრუქტურის ზმნური ძირები აფხაზურ-აბაზურ ენებში

(შდრ. **ლ'აშ** „ძლიერი, მსხვილი“); **ლ'აჰ**-რა „სვლა, ალური“ (შდრ. **ლ'აჰ** „ალური“);

**მVჟ, მVყ, მVჭ**: **მგჟ**-და-ზლა-რა „გაუბედურება“; **მაყ**-ხა-რა „გამაგრება“ (შდრ. **მაყგ** „მაგარი“); **მაჭ**-ზლა-რა „უმნიშვნელოდ ყოფნა“ (შდრ. **მაჭ** „ცოტა, უმნიშვნელო“);

**ჟVჟ, ჟVვ, ჟVზ, ჟVზ**: **ჟგჟ**-რა 1. „მგლის ყმუილი“. 2. „ტირილი“ (შდრ. **ჟგჟ** „მგლის ყმუილი“); **ჟავ**-რა „უკან დახევა, სვლა“; **ჟაზ**-რა „დაქირავება“; **ჟგზ**-რა „გასხლტომა, ასხლტომა“.

აფხაზურ-აბაზურ ზმნურ ძირებში **CVC** სტრუქტურის ძირთა ნაწილი სახელური წარმოშობისაა, თანაც, ზოგ შემთხვევაში, მიღებულია **CVCV** მოდელის რედუქციით (**CVC < CVCV**): აფხ. ა-რ-**ხგჭ**-რა „დაპატარავება“ (შდრ. ა-**ხგჭგ** „ბავშვი“); აბაზ. **მაყ**-ხა-რა „გაძლიერება“ (შდრ. **მაყგ** „ძლიერი“).

წარმოდგენილ მასალაზე დაყრდნობით, ენის ფონემატური სტრუქტურის სრულყოფილად წარმოჩენისათვის მიზანშეწონილად მივიჩნევთ ფონემათა დისტრიბუციულ-სტატისტიკური შესაძლებლობების განსაზღვრას აფხაზურ-აბაზურ ენებში. გაანალიზებული მასალის მიხედვით დადგინდა ხმოვანთა და თანხმოვანთა დისტრიბუციული სიხშირე აფხაზურ-აბაზურ **CVC** მოდელის ზმნურ ძირებში.

აფხაზურ-აბაზურის **CVC** სტრუქტურის ზმნურ ძირებში ხმოვანთა დისტრიბუციის თვალსაზრისით ასეთი სურათი გვაქვს:

აფხაზური		აბაზური	
ხმოვანი	აღბათობა	ხმოვანი	აღბათობა
ა	35	ა	46
გ	31	გ	28
ი	2	ი	2
ე	1	ე	1
ო	1	უ	1
უ	0	ო	0

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ აფხაზურსა და აბაზურში, გარკვეულ პოზიციებში, **გ** მიღებულია **ა** ხმოვნისგან, დავინროების შედეგად<sup>12</sup>. როგორც ჩანს, ეს პროცესი უფრო აქტი-

<sup>12</sup> ქ. ლომთათიძე, აფხაზური და აბაზური ენების ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი, I, გვ. 249.

ნათია ფონიავა

ური არის აფხაზურში და, ალბათ, ამას უნდა გამოენვია ამ ხმოვნების თითქმის ერთნაირი დისტრიბუციული სიხშირე აფხაზურ ზმნურ ძირებში – ა ხმოვანი ოთხით მეტ ძირში გვხვდება, ვიდრე – გ, სამაგიეროდ, აბაზურში გ–ზე 18-ით მეტ ძირში გვაქვს ა.

აფხაზურში თითო ძირში რეალიზებულია ე და ო ხმოვნები. აღსანიშნავია, რომ ე-ს შემცველი აფხაზური ძირი ნასახელარია (ა-ც-ჟ-ე-ხა-რა „გაყვითლება, შეყვითლება“) და სათანადო სახელურ ფუძეში ა ხმოვანი დაჩნდება (ა-ჟაჟ „ყვითელი“), ანუ ე მეორეული ჩანს. ო ხმოვნის შემცველ აფხაზურ ძირს (ა-დოჟ-რა „გასამართლება, სარჩელის წარდგენა“) უდასტურდება პარალელური, ა ხმოვნიანი, ფორმა – აჟ-დაჟ-რა „წარდგენა, ბრალის წაყენება“. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ო ხმოვანიც მეორეულია – მიღებული ნაწილობრივი ასიმილაციის შედეგად.

აფხაზურსა და აბაზურში CVC სტრუქტურის ზმნურ ძირებში შეზღუდვები ახასიათებს ცალკეულ თანხმოვნებს. ამის საილუსტრაციოდ გთავაზობთ ცხრილს, სადაც ნაჩვენებია საანალიზო მოდელის თავკიდურსა და ბოლოკიდურ პოზიციებში თანხმოვანთა გამოვლენის სიხშირე. ცხრილში თანხმოვნები წარმოდგენილია კლუბადობის თვალსაზრისით. C სიმბოლო აღნიშნავს თანხმოვანს, P კი გვიჩვენებს ფონემათა დისტრიბუციულ სიხშირეს.

ანლაუტი				აუსლაუტი			
აფხაზური		აბაზური		აფხაზური		აბაზური	
C	P	C	P	C	P	C	P
ბ	6	ბ	6	რ	11	რ	8
დ	5	ჟ	4	ხ	6	ქ	5
ქ	5	ს	4	ჭ	5	ჯ	4
ხ	5	ხ	4	თ	3	ჩ	4
ჭ	3	ჟ	4	ჩ	3	ყ	3
ტ	3	დ	3	ც	3	ო	3
ყ	3	ყ	3	ნ	2	ლ	3
ლ	3	ყ	3	ბ	2	ს	3
წ	2	ლ	3	დ	2	ყ	3
კ	2	ჟ	3	ც	2	ხ	3
კ	2	ლ	3	ჯ	2	გ	2
ყ	2	მ	3	ჭ	2	ვ	2

CVC სტრუქტურის ზმნური ძირები აფხაზურ-აბაზურ ენებში

ნ	2	ქ	2	ზ	2	ც	2
ღ	2	კ	2	ღ	2	შ	2
ღ <sup>ჲ</sup>	2	კ <sup>ჲ</sup>	2	შ	2	შ <sup>ჲ</sup>	2
ჰ	2	ნ	2	შ <sup>ჲ</sup>	2	ჟ	2
ჰ <sup>ჲ</sup>	2	ტ	2	ჰ	2	ჟ <sup>ჲ</sup>	2
ფ	1	ჭ <sup>ჲ</sup>	2	ყ	1	თ	2
თ	1	ჰ	2	შ <sup>ჲ</sup>	1	ხ <sup>ჲ</sup>	2
ტ <sup>ჲ</sup>	1	ღ <sup>ჲ</sup>	2	ტ	1	ქ	2
ჭ <sup>ჲ</sup>	1	ნ	1	ჯ	1	ჰ	2
ქ	1	ც	1	კ	1	ჟ	2
ქ <sup>ჲ</sup>	1	მ	1	გ	1	ზ	1
ყ	1	ფ	1	კ <sup>ჲ</sup>	1	შ <sup>ჲ</sup>	1
ძ	1	პ<ფ	1	ყ	1	ბ	1
ც	1	თ	1	წ <sup>ჲ</sup>	1	ფ	1
ნ	1	გ	1	ჩ <sup>ჲ</sup>	1	ღ	1
ჯ <sup>ჲ</sup>	1	ჯ	1	ს	1	ტ	1
ფ	1	გ	1	ჟ	1	გ	1
ზ	1	ქ	1	ღ	1	ჰ	1
ს	1	კ	1	ხ <sup>ჲ</sup>	1	ჯ <sup>ჲ</sup>	1
ჟ	1	ძ	1	ჰ	1	ჭ <sup>ჲ</sup>	1
ღ	1	შ	1	ღ	1	კ	1
მ	1	შ <sup>ჲ</sup>	1	ჟ	1	ყ	1
რ	1	ყ	1			წ	1
ჟ	1	ხ	1			ვ	1
		კ	1			ნ	1
		ვ	1				
		რ	1				

აფხაზურში ვ და პ არ გვხვდება არცერთ პოზიციაში, აბაზურში კი ორივე რეალიზებულია ანლაუტში, მაგრამ ვ ფონემის შემცველ ერთეულებს აკად. ქ. ლომთათიძე ნასესხებად მიიჩნევდა, ხოლო პ ფონემის შემცველი პაფ-ხა-რა „გაჭუჭყიანება, დასვრა“ მიღებულია ჭაფ-ხა-რა ფუძისაგან (ლაბიო-დენტალური მკვეთრი ფრიკატივი ჭ ნასესხებ სიტყვებში რეალიზდებოდა და იშვიათი გამოყენების გამო სალიტერატურო ენაში

ჩაანაცვლეს ლაბიალური მკვეთრი პ ხშულით<sup>13</sup>). მაშასადამე, **ვ** და **პ** CVC სტრუქტურის აბაზური ძირებისთვისაც არ ყოფილა დამახასიათებელი.

აფხაზურ-აბაზურ ენათა CVC სტრუქტურის ზმნური ძირების გაანალიზებისას მიღებული შედეგებით თანხმოდანთა განაწილების წესები შეიძლება ამგვარად ჩამოყალიბდეს:

**ნესი № 1:** აფხაზურსა და აბაზურში CVC მოდელის ძირის თავკიდურ პოზიციაში თუ ხშულია წარმოდგენილი, ბოლოში მეტწილად გვექნება სონორი ან სპირანტი, იშვიათად – ხშული და აფრიკატი.

**ნესი № 2:** CVC სტრუქტურის აფხაზური ზმნური ძირების ანლაუტში არ გვხვდება: პ, ლ, თ, გ, ქ, გ, ჯ, ძ, ც, ჯ, ჩ, ჩ, უ, მ, ღ, შ, შ, შ, მ, მ, მ, აბაზურისაში – ტ, გ, ც, ჯ, ჩ, ჯ, ჩ, ჯ, ყ, ზ, შ, შ, შ, შ, ს, ლ, ლ, პ, ნ.

**ნესი № 3:** CVC სტრუქტურის აფხაზური ზმნური ძირების აუსლაუტში საერთოდ არ გვხვდება: მ, მ, ვ, ფ, ლ, ს, პ, შ, ყ, ყ, ფ, პ, ლ, თ, ტ, ძ, ნ, ძ, ჯ, გ, კ, ქ, ქ, ქ, აბაზურისაში – მ, უ, პ, მ, ც, ლ, ლ, ლ, ლ, ლ, ფ, ყ, ვ, პ, ქ, ქ, კ, კ, კ, ძ, ნ, ჩ, ჯ, ჯ, ჩ, ჩ.

**ნესი № 4:** CVC სტრუქტურის აფხაზური ზმნური ძირების ანლაუტში აქტიურია შემდეგი თანხმოდანები: ბ, დ, კ, ხ, აბაზურისაში კი – ბ, ს, ხ, ჰ, უ.

**ნესი № 5:** CVC სტრუქტურის აფხაზური ზმნური ძირების ანლაუტში პასიურია თანხმოდანები: ლ, მ, რ, უ, ძ, ც, ნ, შ, ზ, ს, ჯ, ქ, ქ, თ, ჯ, ყ, აბაზურისაში – ფ, პ, თ, გ, ძ, ზ, უ, მ, ხ, ვ, რ, გ, ქ, კ, შ, შ, ჯ, მ.

**ნესი № 6:** CVC სტრუქტურის აფხაზური ზმნური ძირების აუსლაუტში აქტიურია შემდეგი თანხმოდანები: რ, ხ, ქ, აბაზურისაში კი – რ, ქ, უ, ჩ, ჯ, მ.

**ნესი № 7:** CVC სტრუქტურის აფხაზური ზმნური ძირების აუსლაუტში პასიურია თანხმოდანები: ტ, გ, კ, გ, კ, ყ, წ, ჩ, ს, შ, ლ, ხ, ჰ, ლ, უ, აბაზურისაში – ბ, ფ, დ, ტ, გ, ჯ, ქ, ჰ, ჯ, ყ, ს, ჰ, ვ, ნ.

CVC სტრუქტურის აფხაზურ-აბაზურ ზმნურ ძირთა ანალიზისას საინტერესო ტენდენცია იჩენს თავს: **თუ ესა თუ ის ფონემა დისტრიბუციული სიხშირით ხასიათდება ანლაუტში, ნაკლებია მისი გამოვლენის სიხშირე აუსლაუტში და, პირიქით: ბ** ფონემა აფხაზურსა და აბაზურში თავკიდურ პოზიციაში 6-6 ძირში არის რეალიზებული, ბოლოკიდურში კი 2 ძირში გვაქვს აფხაზურში, ერთში – აბაზურში. **დ** ფონემა აფხაზურის 5 ძირში

<sup>13</sup> ქ. ლომთათიძე, აბაზური ენა, გვ. 7.

CVC სტრუქტურის ზმნური ძირები აფხაზურ-აბაზურ ენებში

რეალიზდება ანლაუტში, აბაზურში – სამში, აუსლაუტში კი – 2 ძირში აფხაზურში და ერთში – აბაზურში. რ ფონემა საანალიზო სტრუქტურის აფხაზურ ზმნურ ძირთა აუსლაუტში გვხვდება 11 ძირში, ანლაუტში – ერთში. აბაზურში რ ფონემა აუსლაუტში რეალიზდება 8 ძირში, ანლაუტში – 1-ში. ჩვენს დებულებას მხარს უჭერს ქართული ენის მონაცემებიც. ქართულის CVC სტრუქტურაში ბ ფონემა ანლაუტში რეალიზდება 0,067 ალბათობით, ხოლო აუსლაუტში – 0,029-ით, ასევე ანლაუტში კ ფონემის გამოვლენის ალბათობა განისაზღვრება 0,063-ით, აუსლაუტში – 0,054-ით. საანალიზო მოდელის აუსლაუტში შ ფონემის სიხშირული მაჩვენებელია 0,044, ანლაუტში – 0,029.<sup>14</sup>

CVC სტრუქტურის ძირის ერთი თანხმოვნის მიხედვით შეიძლება განვსაზღვროთ, რომელი ფონემა იქნება აკრძალული ძირის მეორე თანხმოვნად, კერძოდ, აფხაზურ-აბაზურ ზმნურ ძირებში არ შეგვხვდრია ხმოვნით გათიშული ისეთი მიმდევრობები, რომელთა თავკიდურსა და ბოლოკიდურ პოზიციაში იქნებოდა ერთი და იმავე ლოკალური რიგის არაიდენტური თანხმოვნები. აფხაზურსა და აბაზურში აკრძალულია CVC სტრუქტურის ასეთ ძირთა არსებობა:

ბVფ	ბVპ	ფVბ	ფVპ	პVბ	პVფ	
დVთ <sup>15</sup>	დVტ	თVდ	თVტ	ტVდ	ტVთ	
ღVთ <sup>ა</sup>	ღVტ <sup>ა</sup>	თVღ <sup>ა</sup>	თVტ <sup>ა</sup>	ტVღ <sup>ა</sup>	ტVთ <sup>ა</sup>	ოდენ აფხაზურში
გVქ	გVკ	ქVგ	ქVკ	კVგ	კVქ	
გ <sup>ა</sup> Vქ <sup>ა</sup>	გ <sup>ა</sup> Vკ <sup>ა</sup>	ქ <sup>ა</sup> Vგ <sup>ა</sup>	ქ <sup>ა</sup> Vკ <sup>ა</sup>	კ <sup>ა</sup> Vგ <sup>ა</sup>	კ <sup>ა</sup> Vქ <sup>ა</sup>	
გ <sup>ა</sup> Vქ <sup>ა</sup>	გ <sup>ა</sup> Vკ <sup>ა</sup>	ქ <sup>ა</sup> Vგ <sup>ა</sup>	ქ <sup>ა</sup> Vკ <sup>ა</sup>	კ <sup>ა</sup> Vგ <sup>ა</sup>	კ <sup>ა</sup> Vქ <sup>ა</sup>	

<sup>14</sup> ი. ქობალავა, CVC ტიპის ძირთა ფონემური სტრუქტურისათვის ქართულში, I, თანამედროვე ზოგადი და მათემატიკური ენათმეცნიერების საკითხები, III (1967), გვ. 185.

<sup>15</sup> აფხაზური გვიჩვენებს გამონაკლისს. ერთადერთ ძირში გვაქვს დათ მიმდევრობა: ან-დათ-ლა-რა „შეჯიბრება, შეცილება“. მისი წარმომავლობა ჩვენთვის უცნობია.

ნათია ფონიავა

ჰVყ	ჰVყო	ჰVყრ	ჰVჰ	ყVჰ	ოდენ აბაზურში	
ყVჰ	ყVჰ	ყოVჰ	ყოVჰ	ყVჰ		
ყოVყ	ყოVყო	ყოVყრ	ყოVყ	ყოVყო	ყოVყრ	
ძVც	ძVწ	ცVძ	ცVწ	წVძ	წVც	
ძVც	ძVწ	ცVძ	ცVწ	წVძ	წVც	ოდენ აფხაზურში
ჯVჩ	ჯVჭ	ჩVჯ	ჩVჭ	ჭVჯ	ჭVჩ	
ჭVჩ	ჭVჭ	ჩVჯ	ჩVჭ	ჭVჯ	ჭVჩ	
ჭVჩ	ჭVჭ	ჩVჯ	ჩVჭ	ჭVჯ	ჭVჩ	ოდენ აბაზურში

**CVC** სტრუქტურის ძირში დაუმეგებელია ერთი და იმავე ლოკალური რიგის ფრიკატივთა რეალიზაცია:

ზVს	სVზ							
შVშ	შVშ							
შVშ	შVშ							
შVშ	შVშ							
ლVს	სVლ	ლVს	სVლ	ლVს	სVლ	სVლ		
ლVლ	ლVლ	ლVლ	ლVლ	ლVლ	ლVლ	სVლ		
ლVს	ლVს	სVლ	სVლ	სVლ	სVლ	სVლ		
ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ		
ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ოდენ აბაზურში
ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	ჭVჭ	

CVC სტრუქტურის ზმნური ძირები აფხაზურ-აბაზურ ენებში

CVC სტრუქტურის ძირში აკრძალულია ერთი და იმავე ლოკალური რიგის აფრიკატები და ფრიკატივები, ასევე აფრიკატებთან სისინა და შიშინა ფრიკატივები:

ძVს	ცVს	წVს	ძVზ	ცVზ	წVზ	
სVძ	სVც	სVწ	ზVძ	ზVც	ზVწ	
სVძი	სVცი	სVწი	ზVძი	ზVცი	ზVწი	ოდენ აფხაზურში
ძVს	ციVს	წიVს	ძVზ	ციVზ	წიVზ	
ძVჟ	ცVჟ	წVჟ	ძVშ	ცVშ	წVშ	
ძVჟი	ციVჟი	წიVჟი	ძVშ	ციVშ	წიVშ	ოდენ აფხაზურში
ძVჟი	ციVჟი	წიVჟი	ძVში	ციVში	წიVში	
ძVჟი	ციVჟი	წიVჟი	ძVში	ციVში	წიVში	ოდენ აფხაზურში
ძVჟი	ციVჟი	წიVჟი	ძVში	ციVში	წიVში	
ძVჟი	ციVჟი	წიVჟი	ძVში	ციVში	წიVში	ოდენ აფხაზურში
ჯVს	ჩVს	ჭVს	ჯVზ	ჩVზ	ჭVზ	
სVჯ	სVჩ	სVჭ	ზVჯ	ზVჩ	ზVჭ	
სVჯი	სVჩი	სVჭი	ზVჯი	ზVჩი	ზVჭი	ოდენ აბაზურში
ჯიVს	ჩიVს	ჭიVს	ჯიVზ	ჩიVზ	ჭიVზ	
ჯიVს	ჩიVს	ჭიVს	ჯიVზ	ჩიVზ	ჭიVზ	
სVჯი	სVჩი	სVჭი	ზVჯი	ზVჩი	ზVჭი	
ჯVჟ	ჩVჟ	ჭVჟ	ჯVშ	ჩVშ	ჭVშ	
ჯიVჟ	ჩიVჟ	ჭიVჟ	ჯიVშ	ჩიVშ	ჭიVშ	ოდენ აბაზურში
ჯVჟი	ჩVჟი	ჭVჟი	ჯVში	ჩVში	ჭVში	
ჯიVჟი	ჩიVჟი	ჭიVჟი	ჯიVში	ჩიVში	ჭიVში	ოდენ აბაზურში

ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ე</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ე</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ე</sup>	ჯ <sup>ა</sup> V <sup>შ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>შ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>შ</sup>	ოდენ აბაზურში
ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ძ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ძ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ძ</sup>	
ჯ <sup>ა</sup> V <sup>გ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>გ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>გ</sup>	ჯ <sup>ა</sup> V <sup>დ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>დ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>დ</sup>	
ძ <sup>ა</sup> V <sup>ჯ</sup>	ძ <sup>ა</sup> V <sup>ჩ</sup>	ძ <sup>ა</sup> V <sup>ჭ</sup>	ძ <sup>ა</sup> V <sup>ჯ</sup>	ძ <sup>ა</sup> V <sup>ჩ</sup>	ძ <sup>ა</sup> V <sup>ჭ</sup>	ოდენ აფხაზურში
ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ძ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ძ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ძ</sup>	ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	
წ <sup>ა</sup> V <sup>ჯ</sup>	წ <sup>ა</sup> V <sup>ჩ</sup>	წ <sup>ა</sup> V <sup>ჭ</sup>	წ <sup>ა</sup> V <sup>ჯ</sup>	წ <sup>ა</sup> V <sup>ჩ</sup>	წ <sup>ა</sup> V <sup>ჭ</sup>	
ჯ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჯ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	
ც <sup>ა</sup> V <sup>ჯ</sup>	ც <sup>ა</sup> V <sup>ჩ</sup>	ც <sup>ა</sup> V <sup>ჭ</sup>	ც <sup>ა</sup> V <sup>ჯ</sup>	ც <sup>ა</sup> V <sup>ჩ</sup>	ც <sup>ა</sup> V <sup>ჭ</sup>	
ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ბ</sup>	
ჯ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჯ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>წ</sup>	
ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ც</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ც</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ც</sup>	ჯ <sup>ა</sup> V <sup>ც</sup>	ჩ <sup>ა</sup> V <sup>ც</sup>	ჭ <sup>ა</sup> V <sup>ც</sup>	

**CVC** მიმდევრობაში ძირეული მორფემის ფარგლებში ასევე აკრძალულია უკანაენისმიერი ხშულები **გ ქ კ ჯ ჭ ზ ჯ ჯ ჯ** და **ყ ყ ყ**.

აბაზურში **CVC** მიმდევრობაში თავკიდურად და ბოლოკიდურად არ გამოვლინდა სონორები. აფხაზურის მხოლოდ ერთ ძირში არის ფიქსირებული **SVS** მიმდევრობა: ა-ნგრ-რა „გრძობა, შეგრძნება“ (შდრ. ქართ. ნირი 1. ნესი, რიგი, გეზი, მსვლელობა. 2. ზნე, ჩვევა, ხასიათი).<sup>16</sup>

იდენტური თანხმოვნები ძირეული მორფემის ანლაუტსა და აუსლაუტში უფრო გავრცელებულია აფხაზურში: ა-თ-ბგბ-რა „დანგრევა, ნაქცევა“; ა-რ-დგდ-რა „რბევა, ანიოკება“; ა-რ-ჭჭჭ-რა „ხმამალა მღერა“; ა-კკკ-რა „წენვა, პენტვა“; ა-წწწ-რა „დამუავება“; ა-ჭჭჭ-რა „ასხმა, აცმა“ (შდრ. მეგრ. ჭაჭუა „id“); ა-ჭჭჭ-რა „დანახშირება“; ა-ვა-ჭჭჭ-რა „აჩქარებით სიარული რამის გარშემო“; ა-სას-რა „სტუმრობა“; ა-ზ-ღღღ-რა „კინკლაობა, ჩხუბი“. აბაზურში თავკიდურსა და ბოლოკიდურ პოზიციაში იდენტურფონემიანი ძირების გამოვლენის მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევა დავაფიქსირეთ: ყაყ-რა „დაღეჭვა, რაღაცის ახსნა“; ყყყ-რა „ენაბლოუ-

<sup>16</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. 5 (თბილისი, 1958).



ბა“; *ა-ნ-ყაყი*-რა „გაჯიბრება ვინმესთან, პოლემიკა“; *სას*-რა „სტუმრობა“; *ჰააჰ*-რა „რალაცის გამოცხადება“; *ა-ლა-ჴჴ*-რა „ყმუილის ატება“.

**CVC** სტრუქტურის ძირთა რაოდენობა მოსალოდნელთან შედარებით ძალიან ცოტაა (აფხაზურის 6 ხმოვნისა და 56 თანხმოვნის, ხოლო აბაზურის 6 ხმოვნისა და 63 თანხმოვნის კომბინაციების შედეგად მოსალოდნელი იყო გაცილებით მეტი **CVC** სტრუქტურის ძირის არსებობა). მართალია, ენა შესაძლო კომბინაციების რეალიზებას სრულად არ ახდენს, მაგრამ ამ შემთხვევაში, **CVC** მოდელის ძირების მცირე ოდენობით გამოვლენის გამომწვევ მიზეზზე მსჯელობისას გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება – ერთი და იმავე რიგის არაიდენტური ფონემები ანლაუტსა და აუსლაუტში ვერ თავსდება. ვფიქრობთ, ეს **CVC** სტრუქტურის ძირებში თანხმოვანთა კომბინაციების შექმნის ერთ-ერთი შემაფერხებელი ფაქტორი უნდა ყოფილიყო.

აფხაზურ-ადიღური ჯგუფის ენათაგან აფხაზური და აბაზური ყველაზე ახლოს დგას ერთმანეთთან. შესაბამისად, აფხაზური და აბაზური საერთო ტენდენციას ავლენენ საანალიზო მოდელში ფონემათა დისტრიბუციის თვალსაზრისით: **აფხაზურსა და აბაზურში CVC მოდელის ძირის აუსლაუტში მეტწილად რეალიზდება სონორი ან სპირანტი, იშვიათად – ხშული; ანლაუტსა და აუსლაუტში აკრძალულია ერთი და იმავე რიგის არაიდენტურ ფონემათა გამოვლენა; თუ ესა თუ ის ფონემა დისტრიბუციული სიხშირით ხასიათდება ანლაუტში, ნაკლებია მისი გამოვლენის სიხშირე აუსლაუტში და, პირიქით. ზოგ შემთხვევაში ერთმანეთს ემთხვევა აფხაზურისა და აბაზურის ამა თუ იმ ფონემის დისტრიბუციული სიხშირე ძირის თავკიდურსა და ბოლოკიდურ პოზიციაში (აფხაზურსა და აბაზურში რ ფონემა ანლაუტში რეალიზდება თითო ძირში, ასევე თითო ძირშია წარმოდგენილი ტ აუსლაუტში).**

აფხაზურ-აბაზურ **CVC** სტრუქტურის ძირთა ანალიზის შედეგად მიღებული დასკვნების შედარება საინტერესო იქნება სხვა იბერიულ-კავკასიური ენების მსგავსი სტრუქტურის ძირებზე ჩატარებული ანალიზის მონაცემებთან. ზოგადი დაკვირვებით, თანხმოვანთა დისტრიბუცია აფხაზურ-აბაზური **CVC** სტრუქტურის ძირთა ანლაუტსა და აუსლაუტში მსგავსია სხვა იბერიულ-კავკასიური ენების (ქართული,<sup>17</sup> ბაცბური,<sup>18</sup>

<sup>17</sup> ი. ქობალავა, დასახ. ნაშრომი, გვ. 183-194.

<sup>18</sup> მ. თეთრაძე, ბაცბური ენის **CVC** ტიპის სახელურ ფუძეთა ფონემური სტრუქტურისათვის, *არნ. ჩიქობავას საკითხავები*, XXI (2010), გვ. 36-38.

ნათია ფონიავა

თაბასარანული,<sup>19</sup> ლეზგიური,<sup>20</sup> ხუნძური<sup>21</sup>) ამავე მოდელში ფონემათა დისტრიბუციისა (იგულისხმება ერთი და იმავე მორფემის ფარგლებში არაიდენტური ფონემების გამოვლენა თავკიდურად და ბოლოკიდურად), თუმცა გარკვეული სხვაობებიც ვლინდება, რაც საკითხის ცალკე და სიღრმისეულ შესწავლას მოითხოვს.

ამდენად, აფხაზურ-აბაზურ ენათა ფონემათა განაწილების კანონ-ზომიერებების გამოვლენა მნიშვნელოვანია აფხაზურ-ადილურ და სხვა ჯგუფის იბერიულ-კავკასიურ ენათა შედარებითი შესწავლის, ასევე ზოგადი ენათმეცნიერების (ფონეტიკის) თვალსაზრისითაც.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- Abaza-Russian Dictionary* (Moscow, 1976) (in Abaza and Russian).
- Ts. Baramidze, *Phonemic Structure of Tabasaran* (Tbilisi, 2009) (in Georgian).
- N. Barnov, The Rules of the Consonants Compatibility in the Morphemes of CVC Structure in Avar, *Linguistic Collection*, I (1984), p. 42-55 (in Georgian).
- “*Explanatory Dictionary of the Georgian Language*, t. 3 (Tbilisi, 1953) (in Georgian).
- Explanatory Dictionary of the Georgian Language*, t. 5 (Tbilisi, 1958) (in Georgian).
- T. Gvantseladze, *Abkhaz and Georgian Languages for the Learners*, I (Tbilisi, 2003) (in Georgian).

---

<sup>19</sup> ც. ბარამიძე, *თაბასარანული ენის ფონემატური სტრუქტურა* (თბილისი, 2009), გვ. 93-115.

<sup>20</sup> მ. თეთრაძე, ლეზგიური ენის ერთმარცვლიან სახელურ ფუძეთა სტრუქტურული ანალიზი, *არნ. ჩიქობავას საკითხავები*, XXII (2011), გვ. 36.

<sup>21</sup> ნ. ბარნოვი, თანხმოვანთა შეთავსებადობის წესები CVC სტრუქტურის მორფემებში ხუნძურ ენაში, *საენათმეცნიერო კრებული*, I (1984), გვ. 42-55.

- I. Kobalava, Towards the Phonemic Structure of the Roots of CVC Type in Georgian, I, *The Issues of Modern General and Computational Linguistics*, III (1967), p. 183-194 (in Georgian).
- K. Lomtadze, *Historical and comparative Analysis of Abkhaz-Abaza Languages*, I (Tbilisi, 1976) (in Georgian).
- K. Lomtadze, *Abaza Language (A Short Review)* (Tbilisi, 2006) (in Georgian).
- K. Shakril, B. Konjaria, *Abkhaz Dictionary*, I (Sokhumi, 1986) (in Abkhaz and Russian).
- K. Shakril, B. Konjaria, L. Chkadua, *Abkhaz Dictionary*, II (Sokhumi, 1987) (in Abkhaz and Russian).
- M. Tetradze, Towards the Phonemic Structure of the Noun Roots of CVC Type in Bats, *Arn. Chikobava's Studies*, XXI (2010), p. 36-38 (in Georgian).
- M. Tetradze, The Structural Analysis of Singlesyllable Noun Roots of Lezgi, *Arn. Chikobava's Studies*, XXII (2011), p. 35-38 (in Georgian).

**Natia Poniava**

**Verb Stems with CVC Structure in the Abkhazian and Abaza Languages**

The article discusses the issues related to the synchronic distribution of consonants and vowels in Abkhazian and Abaza verb stems. The analysis is based on the core and borrowed lexical items found in these languages and the material for the research is taken from the Explanatory Dictionary of the Abkhazian language and Abaza-Russian Dictionary. The ultimate goal of the research is to discuss the clusters containing one consonant separated by a vowel.

The analysis of the material revealed 70 verb stems with CVC in Abkhazian, whereas the number of verb stems with the same structure in Abaza reached 78.

All the verb stems with CVC structure are grouped in the following sub-models: CVC, CVS, CVF, FVC, FVS, FVF, SVF, SVS, SVC, CV<sup>o</sup>, S<sup>o</sup>VF (in general structures the consonant is denoted by – C, and the vowel by –V; In sub-models occlusives and affricates are denoted by the symbol – C, fricatives are denoted by – F, sonorants by – S, sonants by – S<sup>o</sup>).

The research also revealed the frequency of consonant/vowel distribution in Abkhazian and Abaza verb stems. Specifically, out of 70 stems vowel *a* is realized in 35 stems, *ə* – in 31 stems, *i* – in two stems, whereas *e* and *o* are realized in one stem only, *u* was not attested in the material. Abaza reveals the following distribution: 46 verb stems out of 78 show *a*, 28 – *ə*; 2 stems reveal *i*, *e* and *u* are realized in one stem only, whereas *o* do not participate in the creation of the verb stems with CVC in this language.

*A* and *ə* reveal similar distribution in Abkhazian. It is argued in the article that this situation must be the result of the *a* > *ə* process typical of both Abkhazian and Abaza languages, which apparently is more active in Abkhazian and because of this, the vowel *a* is realized in 4 more stems in Abkhazian than *ə*. On the other hand, in Abaza *a* is attested in 18 more stems than *ə*.

In Abkhazian *e* and *o* which are attested only in one stem, each seems to have acquired a secondary status. Both of the stems have a parallel variant with *a* vowel.

Separate consonants in the verb stems with CVC in both languages undergo restrictions. The suggested timetable below reveals the frequency of consonants in initial and final positions of the models analysed in the research. (C denotes a consonant, P - frequency of distribution)

Anlaut				Auslaut			
Abkhazian		Abaza		Abkhazian		Abaza	
C	P	C	P	C	P	C	P
b	6	b	6	r	11	r	8
d	5	ω°	4	x	6	č	5
ķ	5	s	4	č	5	ž	4
x°	5	x°	4	t	3	č	4
č	3	w	4	č	3	ž	3
ʃ	3	d	3	c	3	j	3
q	3	q	3	n	2	l	3
v	3	q°	3	b	2	s	3
ç°	2	v	3	d	2	q	3
ķ	2	q°	3	c°	2	x	3
ķ°	2	l	3	ž°	2	g°	2

CVC სტრუქტურის ზმნური ძირები აფხაზურ-აბაზურ ენებში

q̣	2	m	3	č̣	2	g̣	2
n	2	ḳ	2	z	2	c	2
γ̣	2	ḵ	2	v	2	š	2
γ̣°	2	ḵ°	2	š	2	š°	2
ḥ°	2	ç	2	ṣ̌	2	ẓ̌	2
ω̣°	2	ç̣	2	ω̣°	2	ẓ̌°	2
p	1	č̣°	2	ẓ̌	1	t	2
t	1	ḥ°	2	ṣ̌°	1	x̣°	2
ṭ°	1	ḷ	2	ʈ	1	ḳ	2
č̣	1	č̣	1	g̣	1	ḥ°	2
ḳ	1	'	1	ḵ̣	1	w	2
ḳ°	1	ω	1	g̣°	1	z	1
q̣°	1	p	1	ḵ̣°	1	ṣ̌	1
ʒ	1	p<f	1	q	1	b	1
c	1	t	1	ç̣°	1	p	1
ç	1	g	1	č̣	1	d	1
ẓ̌	1	g̣	1	s	1	ʈ	1
f	1	g̣°	1	ẓ̌°	1	g	1
z	1	ḳ°	1	γ̣	1	ω̣°	1
s	1	ḵ̣	1	x̣°	1	ẓ̌	1
ẓ̌	1	ʒ	1	ḥ°	1	ç̣°	1
l	1	š	1	l	1	q	1
m	1	ṣ̌°	1	w	1	q̣°	1
r	1	ẓ̌	1			x̣	1
w	1	x	1			v	1
		q	1			n	1
		v	1				
		r	1				

The results of the analysis of the verb stems with CVC model in Abkhazian and Abaza languages can be formulated as follows:

**Rule N1:** In Abkhazian and Abaza languages, if the verb stem with CVC model reveals an occlusive in the initial position, the final position in the majority of cases will have either a sonorant or a spirant; in certain cases either an occlusive or an affricate may appear in the above positions.

**Rule N 2:** In anlaut of Abkhazian verb stems with CVC structure the following is not attested: p, d, t, g, k, g°, g̃, ʒ, c, ʒ̃, č, č̃, ž, š, v, ž̃, ž̃̃, š̃, j, h, whereas in Abaza the following is not attested: ʈ, g°, c, ʒ̃, č̃, ž̃̃, č̃̃, ʈ̃, ʒ̃, š̃, ž̃̃, ž̃̃̃, x̃, γ̃, γ̃̃, h, n.

**Rule N3:** In auslaut of Abkhazian verb stems the following is not found: m, j, v, f, γ̃, x̃, h, ž̃, ʈ̃, ʈ̃̃, f, p, d, t, t̃, ʒ, ʈ̃, ʒ̃, g, ʈ̃, k, k̃, k̃̃, k̃̃̃, in Abaza – m, w, h, ω, ' , l̃, l̃̃, v, γ̃, γ̃̃, f, ʈ̃, ʈ̃̃, p, k, k̃, ʈ̃, ʈ̃̃, ʒ, ʈ̃, č̃, ʒ̃, č̃̃, ʈ̃̃̃.

**Rule N 4:** In anlaut of Abkhazian verb stems with CVC structure the following is active: b, d, ʈ̃, x̃, whereas in the Abaza - b, s, x̃, ω°, w.

**Rule N5:** In anlaut of Abkhazian verb stems with CVC structure the following is passive: l, m, r, w, ʒ, c, ʈ̃, ž̃, z, s, ž̃̃, k̃, k̃̃, t, ʈ̃̃, ʈ̃̃̃, whereas in Abaza – p, ʈ̃, t, g, ʒ, z, ž̃, š̃, x, v, r, g̃, k̃, ʈ̃̃, š̃, ž̃̃, q, ω.

**Rule N6:** In auslaut of Abkhazian verb stems the following is active: r, x, ʈ̃, whereas in Abaza, r, ʈ̃, ž̃, č̃, ž̃̃, j.

**Rule N7:** In auslaut of Abkhazian verb stems with CVC structure the following is passive: ʈ̃, g̃, ʈ̃̃, g̃°, ʈ̃̃̃, q, ʈ̃̃̃, č̃̃̃, s, ž̃̃̃, γ̃̃̃, x̃̃̃, h̃̃̃, l, w, whereas in Abaza – b, f, d, ʈ̃, g, ž̃̃̃, k̃̃̃, ʈ̃̃̃, q, ʈ̃̃̃, x̃̃̃, ω°, v, n.

While analyzing the verb stems with CVC structure, one interesting tendency was observed: **If a phoneme is characterized by the frequency of distribution in its anlaut, the frequency of its realization in its auslaut is lower and vice versa.** For instance, the phoneme *b* is realised in Abkhazian and Abaza anlaut in 6 stems, whereas the number of verb stems realized in auslaut in Abkhazian is only 2 and in Abaza - 1. The phoneme *r* is revealed in 11 verb stems in auslaut of the verb stems with CVC structure and 1 stem in its anlaut in Abkhazian, whereas in the Abaza language it is revealed in 1 verb stem in its auslaut and 8 stems in their anlaut. Our proposition is strengthened by the data from the Georgian language. In Georgian CVC structures the phoneme *b* is realized with the probability sense 0,067, whereas in its auslaut the data revealed - 0, 029. The frequency rate of the phoneme *š* in the auslaut of the analysed model is 0, 044, whereas in the anlaut - 0, 029.

In Abkhazian-Abaza verb stems a part of the stems with CVC structure is of nominal origin, and in some cases is derived by the reduction of CVCV model ( CVC<CVCV): Abkh: a-r-x̃-ʈ̃-rá to make small". (compare a-x̃-ʈ̃ "A child"); Abaza maq-xa-ra "strengthen" ( Cmpr: maq̃ "strong").

In Abkhazian-Abaza verb stems CVC structure does not reveal the clusters separated by the vowel with non-identical consonants of the same local row realized in initial and final positions (bVb is allowed unlike bVp).

In the verb stems of CVC structure fricatives belonging to one and the same local row cannot be realized (sVz). Affricates and fricatives of one and the same local row, as well as sibilant fricatives, are also forbidden (( $\zeta$ Vc,  $\zeta$ V $\zeta$ ,  $\zeta$ V $\zeta$ ...)).

In Abkhazian labiodental occlusives there is one exception: in only one verb stem *dat* succession is testified. *áj-n-dat-la-ra* (competition). The origin of this stem is unknown.

In CVC succession in the stem morpheme velar occlusives cannot appear: (g k  $\text{ᵛ}$  g' k'  $\text{ᵛ}$  g' k'  $\text{ᵛ}$ ) and q, q', q'.

Identical consonants in anlaut and auslaut of the stem morpheme are more widely spread in Abkhazian. As for Abaza, only several cases of stems with identical phonemes in initial and final positions were found.

In Abaza no sonants were found in initial or final positions in CVC succession. Only in one stem in Abkhazian was the succession SVS realised: a-nər-ra ("feeling, perception") (compare to Georgian: niri 1. Rule, demonstration; 2. Habit, character).

The number of CVC structure stems is very small (contrary to what we expected) as we expected to find many more stems with CVC structure in Abkhazian and Abaza languages. The article argues that one of the reasons for that could be incompatibility of non-identical forms of the same row in their anlaut and auslaut. In the analysed model in Abkhazian and Abaza some phonemes reveal similar distribution in their anlaut and auslaut (in Abkhazian and Abaza r in its anlaut is realized only in one stem similar to t in its auslaut).

Similar to the Abkhazian and Abaza languages, except for several cases, non-identical phonemes in initial and final positions within one and the same morpheme do not appear in those Ibero-Caucasian languages which have been explored in this respect: Georgian, Bats, Tabasaran, Lezgian and Avar.

**მაგდა მჭედლიძე**  
**„ვიტარ მთებად ღმრთისად და მთებად საუკუნოდ“**  
**იოანე პეტრინი დავით წინასწარმეტყველთან**  
**პლატონის თანხმობის შესახებ**

პროკლე დიადოხოსის „ღვთისმეტყველების საფუძვლების“ იოანე პეტრინისეულ კომენტარებულ თარგმანს, როგორც ვიცით, ერთვის ე.წ. „ბოლოსიტყვაობა“,<sup>1</sup> რომლის მხოლოდ ერთი ნაწილი (პეტრინი II, 207, 3-223, 7) მიიჩნევა ავთენტურად.<sup>2</sup> მას, შეიძლება ითქვას, ტრაქტატის ფორმა აქვს: იწყება შესავლით, კერძოდ, ადამიანის გონების ბუნებასა და პიროვნული კრიტერიუმის რაობაზე მსჯელობით და სრულდება ხუთთაე-პიანი ლექსით „ფსალმუნთა“ შესახებ. ავტორის მთავარი მიზანია „ფსალმუნების“ წარმოდგენა ყველა ჭეშმარიტი ნააზრევის გამაერთიანებლად და მათ დამაკავშირებლად ღვთის სიტყვასთან.<sup>3</sup>

როგორც თავად „ფსალმუნთა“ განხილვისათვის, ასევე იუდაიზმში, ქალდეელებსა თუ ელინებთან გამოთქმული ჭეშმარიტი აზრების გამოსავლენად კრიტერიუმი პეტრინს თავისივე სულში ეგულება: ადა-მიანი, რაკი ღმერთმა მასში ჩადო ლოგოსი,<sup>4</sup> მსჯელობისუნარიანი (το;

<sup>1</sup> იოანე პეტრინი, *იოანე პეტრინის შრომები*, II, გამოსაცემად მოამზადეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა (თბილისი, 1937), გვ. 207-227.

<sup>2</sup> ტექსტის შესწავლის ისტორიის შესახებ იხ. ლ. ალექსიძე, *იოანე პეტრინი და ანტიკური ფილოსოფია* (თბილისი, 2008), გვ. 243-245.

<sup>3</sup> პეტრინის მიერ თარგმნილ „ფსალმუნთა“ შესავლად მიაჩნია „ბოლოსიტყვაობის“ ეს ნაწილი ე. ჭელიძეს (იოანე პეტრინის ცხოვრება და მოღვაწეობა (წერილი მეორე), *რელიგია*, №1-2-3 (1995), გვ. 85-86). დ. მელიქიშვილის აზრით კი „ბოლოსიტყვაობის“ ძირითადი ნაწილის მიზანდასახულება თემატურად მანაც „განმარტების“ ტექსტს უკავშირდება, მიუხედავად იმისა, რომ პეტრინი დიდ ყურადღებას უთმობს „ფსალმუნების“, როგორც სამების შესახებ მაუნყებელი წიგნის, განხილვას (იოანე პეტრინის *„განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“*, თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე და გამოკვლევა დ. მელიქიშვილისა (თბილისი, 1999), გვ. XLIII-X).

<sup>4</sup> εἰδίατο~ λογο--ზე პეტრინის მსჯელობის წყაროდ დ. მელიქიშვილი



იოანე პეტრინი დავით წინასწარმეტყველთან პლატონის თანხმობის შესახებ

dialogistikon),<sup>5</sup> და ღმერთს იგი სწორედ ბჭობის (krisi-) ძალით ემსგავსება, საკუთარი სულის საბჭოში, ანუ სამსჯავროში (to; krithrion) კეთილსა და ბოროტს მისი შემქმნელი ღვთის სასწორის მიხედვით უნდა წონიდეს (პეტრინი II, 207, 3-25). კრიტიკერიუმზე პეტრინის მსჯელობა მთლიანად მამებს ეყრდნობა. წყაროდ შეიძლება დავასახელოთ ბასილი დიდის წერილები (204 და 233), სადაც საუბარია იმაზე, რომ ჩვენ ღვთის ხატისაებრ ქმნილად გვხდის ჩვენივე გონების სამსჯავრო (krithrion), რომელიც ჭეშმარიტების, ღმერთის შესაცნობად გვაქვს.<sup>6</sup> ამავე საკითხს ეხება „ფსალმუნთა განმარტებანი“ (32-ე, განსაკუთრებით კი 61-ე ფსალმუნისა), სადაც ნათქვამია, რომ კეთილი და ბოროტი საკუთარი სულის სამსჯავროზე (krithrion) უნდა ავწონოთ.<sup>7</sup>

ამრიგად, კრიტიკერიუმი პეტრინისთვის ღვთის სიტყვაა, რწმენა.<sup>8</sup> სწორედ ამ კრიტიკერიუმით ხელმძღვანელობს იგი, როდესაც მისი „ბჭობა“ „ფსალმუნებსა“ და მასთან სხვა მოძღვრებათა თანხმობას ეხება. მაგალითად, იუდაიზმთან დაკავშირებით აცხადებს, რომ მოსე და მოსეანნი წინასწარმეტყველებენ ამ განგებითი ღმერთკაცობის შესახებ, მომავალში მის საყდართა წარმოშობისა (qronoi eptehsan, დან. 7:9) და იმ „დღითა-გან ძველის“ (palaiō; hmerw, დან. 7:9 და 7:13) გამოჩენისათვის, რადგან ამბობდნენ: „ცეცხლი წინაშე მისსა აენთებაო“ (დან. 7:9) და მის გარემოში იქნება „ფრიად დიდი ქარ-სეტყვაო“<sup>9</sup> (პეტრინი II, 209, 3-8). აქ პეტრინი

---

უთითებს ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“, თ. 14 (დ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 203 და 233).

<sup>5</sup> „მიმოსიტყუა“ (პეტრინი II, 207, 3). dialogistikon-ის შესაბამისად ნემესიოსის ქართულ თარგმანშია: „მიმოსიტყუვითი“ (ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა (იოანე პეტრინის თარგმანი), გამოსცა ს. გორგაძემ (თბილისი, 1914), გვ. 90) და „გულისა მიმოსიტყუა“ (გვ. 93).

<sup>6</sup> Basile de Césarée, *Correspondance, Tome 2, Lettres CI-CCXVIII, Tome 3, Lettres CCXIX-CCCLXIV*, éd. et tr. Y. Courtonne (Paris, 1961).

<sup>7</sup> წმიდა ბასილი დიდი, *თხზულებანი*, ძველი ბერძნულიდან თარგმანი და წინასიტყვაობა გ. კოპლატაძისა, მე-2 გამოცემა (თბილისი, 2002), გვ. 104 და 195.

<sup>8</sup> შდრ. კლიმენტი ალექსანდრიელი, რომელიც არისტოტელეზე მითითებით აღნიშნავს: „რწმენა ცოდნაზე მთავარია და მისი კრიტიკერიუმია“. – Clemens Alexandrinus, *Stromata* 2. 4 (PG 8:948 A).

<sup>9</sup> იოანე პეტრინის მთარგმნელ-კომენტატორებთან ამ გამოთქმის წყა-

მიგვითითებს იუდეველთა წიგნების თანხმობაზე როგორც „ფსალმუნებთან“ (შდრ. „და ცეცხლი პირისა მისისაგან აღატყდეს... ბრწყინვალეებითა მისითა მის წინაშე ღრუბელნი წარვიდეს, სეტყუა და ნაბერწყალი ცეცხლისა.“ – ფსალ. 17:9-14),<sup>10</sup> ასევე „ახალ აღთქმასთანაც“: კერძოდ, დან. 7:9 და 13-ს უკავშირებენ, როგორც ცნობილია, გამოცხ. 1:14-ს („და თავი და თმანი მისნი სპეტაკ, ვითარცა მატყლი სპეტაკი, ვითარცა თოვლი, და თუალნი მისნი, ვითარცა ალი ცეცხლისა“);<sup>11</sup> იხ. ასევე: „და აჰა დგა საყდარი ცათა შინა და საყდარსა ზედა მჯდომარე“ (გამოცხ. 4:2); „და იქმნა სეტყუად და ცეცხლი“ (გამოცხ. 8:7) და სხვ. ღვთის სახელს „დღითაგან ძველი“ აანალიზებს დიონისე არეოპაგელიც.<sup>12</sup>

ქალდეელები, პეტრინის აზრით, „ფსალმუნებს“ ეხმიანებიან შვიდი მნათობის შესახებ თავიანთი მოძღვრებით (პეტრინი II, 209, 9-23), ელინთა ნააზრევი კი (ჰესიოდე, პლატონი, არისტოტელე, პლატონიკოსი ფილოსოფოსები, რომელთა შორისაა პროკლეც,) ჭეშმარიტია ერთისა და სიკეთის მეუფების აღიარებაში (210, 27-215, 2). განიხილება ასევე მათემატიკური მეცნიერებების – გეომეტრიის, არითმეტიკის, მუსიკის – საფუძვლების კავშირი ტრიადიზმთან (217, 3-15).

განსაკუთრებით საინტერესოა პეტრინის მცდელობა ღვთაებრივ სამობასთან დაკავშირებით „ფსალმუნებისა“ და პლატონური ფილოსოფიის შეთანხმებისა (პეტრინი II, 209, 24-210, 26). საგულისხმოა, რომ იგი არა მხოლოდ „ფსალმუნებს“ იხსენიებს „სამობის ანგელოზად“ (პეტრინი II, 216, 10-11), რომელიც „ალანტებს ჩვენს სულებში ზესთა წმიდა სამო-

---

როდ მითითებულია: გამ. 9:23-24-ს.

<sup>10</sup> იხ. ასევე გამ. 9:23-24-თან მიმართებით: ფსალმ. 77:47-48; ასევე ფსალმ. 104:32 და სხვ.

<sup>11</sup> იხ. ანდრია კესარია-კაპადოკიის მთავარეპისკოპოსის განმარტება „გამოცხადების“ ამ მუხლისა: „რამეთუ დაღაცათუ ჩუენთჳს ახლად გამოჩნდა, არამედ საუკუნითგანი არს იგი და უფროსად უწინარეს საუკუნეთა ყოფილი, რამეთუ სპეტაკობად იგი ამას მოასწავებს; ხოლო თუალნი მისნი ვითარცა ალი ცეცხლისად – წმიდათა განმანათლებელნი და უკეთურთა შემწუველნი“. – იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება, გამოსცა ი. იმნაიშვილმა, ძველი ქართული ენის კათედრის პროფესორი, ტ. 7 (თბილისი, 1961).

<sup>12</sup> პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა ს. ენუქაშვილმა (თბილისი, 1961), გვ. 84-85.

იოანე პეტრიწი დავით წინასწარმეტყველთან პლატონის თანხმობის შესახებ

ბის ხედვებს“ (218, 3-6), არამედ ელინებთანაც, კერძოდ კი პლატონის ფილოსოფიაში, უპირველეს ყოვლისა, საღმრთო ბუნების სამობით ხედვაზე ამახვილებს ყურადღებას და მხოლოდ ამის შემდეგ – ერთის მეუფე-ბაზე სამყაროში.

ჩვენთვის საინტერესო პასაჟს ასეთი დასაწყისი აქვს:

„ხოლო ღვთის ბუნების სამობით ხედვისათვის ფილოსოფოსთა დღის მწვერვალსაც, პლატონს, ითანაებს, როგორც ღვთისმეტყველების მირონს, ეს ჩემი ღვთისმეტყველი, რადგან, როდესაც ამბობს მამის მიმართ: „ნათელსა შორის შენსა ვიხილეთო ნათელი“ (ფსალმ. 35:10), ამას ეუბნება მამას: „შენს სულში ვიხილეთო ნათელი ძე შენი.“<sup>13</sup> ხოლო ფილოსოფოსი მას ეთანხმება (*sumfwnēi*), როდესაც „ტიმეოსსა“ და „პარმენიდეში“ ოქრომძივებს<sup>14</sup> აცმევს ჩემი ატიკელი, რადგან ამბობს: „მონადა დასაბამსავე იძრა და ტრიადამდე დადგა“.<sup>15</sup> და ესეც დიდ დავით წინასწარმეტყველს ეთანხმება, რადგან მონადად – ერთსა და მამას [ამბობს], გზად, გამოსავალთაგან მოძრაობით [რომ არის] – ძეს, ხოლო დგომად და დასრულებად სამობისა – სულიწმიდას (პეტრიწი II, 209, 24-210, 4).

წარმოდგენილ პასაჟში, როგორც ვხედავთ, პლატონი იხსენიება როგორც „ფილოსოფოსთა დღის მწვერვალი“, „ღვთისმეტყველების მირონი“, „ფილოსოფოსი“ და „ჩემი ატიკელი“. ყველა ეს სახელი შესაბამისობაშია როგორც ზოგადად ეპოქის სააზროვნო და ლიტერატურულ კონტექსტთან, ისე თავად პეტრიწის პოზიციასთან პლატონისა და პლატონიზმის მიმართ. პლატონს და ნეოპლატონიკოს ფილოსოფოსებს იგი, ჩვეულებრივ, იხსენიებს ფილოსოფოსებადაც და ღვთისმეტყველებადაც,<sup>16</sup> ვინაიდან პლატონიზმი მისთვის ღვთისმეტყველებითი ფილოსოფიაა.<sup>17</sup> თუ გავითვალისწინებთ, რომ თეოლოგია ფილოსოფიის

<sup>13</sup> ფსალმ. 35, 10-თან დაკავშირებით შდრ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი, *Or.* 31. 3 (მთარგმნელთა შენიშვნა).

<sup>14</sup> შდრ. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 31. 28 (PG 36:165 A 7): *hl crush' ti- ohtw- seirav...*

<sup>15</sup> შდრ. პროკლე: *apō th- monado- hrceto kai; proñi mecri triado-* (*Plat. theol.* 4, 33, 99, ed. H. D. Saffrey et L. G. Westerink). შდრ. Gregorius Nazianzenus, *Or.* 29. 2 (PG 36:76 A 6).

<sup>16</sup> იხ. პეტრიწი II, 10, 6; 50, 29.

<sup>17</sup> ამ საკითხზე იხ. M. Mtchedlidze, *La compréhension de la théologie et de la philosophie dans l'Explication de Ioané Petritsi, PHASIS, Greek and*

„უმწვერვალეს ნანილად“ იწოდება მიქაელ ფსელოსთან (შდრ. *Opusc.* 75:10 შემდეგ: *filosofia-... gar korufaiotaton hi qeologia mero-*),<sup>18</sup> პლატონისათვის „ფილოსოფიის მწვერვალის“ წოდება სრულიად ლოგიკურია. ასევე, თუ გავითვალისწინებთ, რომ იგივე მიქაელ ფსელოსი „ფილოსოფიის მირონად“ იხსენიებს არისტოტელეს (*Opusc.* 5:36),<sup>19</sup> პლატონის „ღვთისმეტყველების მირონად“ მიჩნევა პროკლეს კომენტატორისაგან, რომლისთვისაც, როგორც ვთქვით, ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსები „ღვთისმეტყველნი“ არიან, მოულოდნელი არ უნდა იყოს. იგივე შეიძლება ითქვას გამონათქვამზე „ჩემი ატიკელი“: მიუხედავად იმისა, რომ წარმართი ფილოსოფოსის ამგვარად მოხსენიება არატრადიციულია ქრისტიანი ავტორის მხრიდან, ანალოგიურ გამოთქმასაც – „ჩემი პლატონი“ – ასევე ვხვდებით მიქაელ ფსელოსთან<sup>20</sup>. რაც მთავარია, გასათვალისწინებელია წარმოდგენილი პასაჟის სულისკვეთება: დავით წინასწარმეტყველთან პლატონის ნააზრევის თანხმობის ჩვენება ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ამოსავალი დოგმის – სამობის გაგების საკითხში.

რაც შეეხება პეტრინის მიერ პლატონისათვის მიწერილ გამონათქვამს – „მონადა დასაბამსავე იძრა და ტრიადამდე დადგა“, იგი ძალზე ახლოს არის პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიაში“ გონითსაწვდომი ტრიადის განხილვასთან დაკავშირებულ შემდეგ პასაჟთან: „უპირველესი ტრიადა გონითსაწვდომი და გონიერი ღმერთებისა ჩვენთვის პლატონის მიერ არის გაცხადებული... მონადიდან იწყებს და ტრიადამდე იწარმოებს“ (*ajpo; th- monado- h̄rceto kai; proh̄bi mecri triado-*, *Theologia Platonica* 4, 33, გვ. 99). გარდა იმისა, რომ პროკლე აქ თავად უთითებს პლატონს, ნეოპლატონიკოსთა გამონათქვამების პლატონისათვის მიწერა საერთოდაც ჩვეულებრივი მოვლენაა შუა საუკუნეებში<sup>21</sup>.

---

*Roman Studies*, 12 (Tbilisi, 2009), გვ. 173-181.

<sup>18</sup> Michael Psellus, *Theologica*, I, ed. P. Gautier (Leipzig 1989), გვ. 297.

<sup>19</sup> Michael, Psellus, *Philosophica minora*, vol. I, ed. J. M. Duffy (Leipzig, 1992), გვ. 16.

<sup>20</sup> Michael, Psellus, *Epistola a Giovanni Xifilino*, ed. U. Criscuolo (Napoli, 1973). თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ, კონტექსტის გათვალისწინებით, ფსელოსი შესაძლოა „ჩემს პლატონს“ აქ ირონიულადაც ამბობდეს.

<sup>21</sup> ასე იქცევა, მაგალითად, კირილე, როდესაც ტრიადის შესახებ პორფიროსის გამონათქვამს პლატონისაგან მომდინარედ აცხადებს: “Porfuriō- gar fhsi, Platwno- ektiqemeno- dokan, acri gar triwn uposta-

იოანე პეტრინი დავით წინასწარმეტყველთან პლატონის თანხმობის შესახებ

პეტრინთან შეგვხვდა ასევე გამოთქმა „ჩემი ღვთისმეტყველი“, რომელიც ჩვენს ხელთ არსებული ტექსტის მიხედვით დავით მეფსალმუნეზე ნათქვამი,<sup>22</sup> თუმცა დამანა მელიქიშვილი თვლის, რომ პეტრინი აქ გრიგოლ ღვთისმეტყველს ასახელებს, რამდენადაც სწორედ მის თეოლოგიურ სიტყვებს ეყრდნობა „საღმრთო ბუნების სამობით ხედვის“ პრობლემის განხილვისას.<sup>23</sup> ლელა ალექსიძის გერმანულ თარგმანში „ჩემი ღვთისმეტყველი“ დავითს მიემართება, თუმცა შენიშვნებში მას აღნიშნული აქვს, რომ აქ დავითთან ერთად მისი კომენტატორი გრიგოლ ნაზიანზელიც იგულისხმება.<sup>24</sup>

ღმერთის ტრიადიზმის საკითხისადმი მიძღვნილ პეტრინის მსჯელობაში გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების გათვალისწინება მართლაც ამკარაა: კერძოდ, ფსალ. 35:10-თან დაკავშირებით გრიგოლი სწორედ სამების თეოლოგიაზე საუბრობს: „...ეს პირველმა დავითმა განჭვრიტა, რომელმაც თქვა: ნათლითა შენითა ვიხილოთ ჩუენ ნათელი. და აი, ახლა ჩვენ ვიხილეთ და ვქადაგებთ სამების ღვთისმეტყველებას...: ნათლისაგან მამისაგან ვწვდებით ნათელს ძეს ნათელში სულში“, Or. 31. 3 (PG:136 C).<sup>25</sup> საყოველთაოდ ცნობილი იყო მისი გამონათქვამი 29-ე სიტყვიდან: „მონა-და, დასაბამიდან დიადისაკენ დაძრული, ტრიადამდე დადგა“ (...mona- aj j archi- eij duada kinqeisa mecricri triado- esth, Gregorius Nazianzenus, Or. 29. 2 ( PG 36:76 A 6), რომელზეც სპეციალური კომენტარები აქვთ დაწერილი მიქაელ ფსელოსსა და იოანე იტალოსს (ერთ-ერთ კომენტარში ფსელოსი გრიგოლის გამონათქვამის ორთოდოქსულობას რიტორიკული მოსაზრებით ჯერ ეჭვქვეშ აყენებს, შემდეგ ასაბუთებს, ხოლო იტალოსი

---

sewn thn tou qeiu proel qein oujsian...(Contra Julianum, 1, 47).

<sup>22</sup> შდრ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი ერემიას შესახებ: olqmo- qeol ogo- (Or. 31. 16).

<sup>23</sup> მელიქიშვილი დ., დასახ. ნაშრომი, გვ. LIV და LV.

<sup>24</sup> იხ. Ioane Petrizi, Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos, Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung, Herausgegeben von L. Alexidze und L. Bergemann (Amsterdam/Philadelphia, 2009), გვ. 350, შენ. 16.

<sup>25</sup> გრიგოლის 31-ე სიტყვის ეს პასაჟი, ისევე როგორც 29-ე სიტყვის ქვემოთ ციტირებული გამონათქვამი, მითითებული აქვს დ. მელიქიშვილს, დასახ. ნაშრომი, გვ. LIV და LV; ასევე გვ. 204; 234, შენ. 14-15, 17.

მაგდა მჭედლიძე

ნეოპლატონური ტექსტების ერთ განმარტავს);<sup>26</sup> მას იმონებს ნიკოლოზ მეთონელიც.<sup>27</sup>

უნდა ითქვას, რომ ნებისმიერ შემთხვევაში, ასახელებს პეტრინი გრიგოლს თუ არა, მის საყოველთაოდ ცნობილ გამონათქვამებზე მინიმუმ ნებითაც კი იგი გვეუბნება, რომ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში გათვალისწინებულია როგორც „ფსალმუნები“, ისე პლატონი. საგულისხმოა, რომ პეტრინი პროკლეს სიტყვასიტყვით ციტირებს კი არ ახდენს, არამედ მის გამონათქვამს ტერმინოლოგიურად გრიგოლის გამონათქვამთან აახლოებს, უფრო სწორად, ამ ორ გამონათქვამს აახლოებს ერთმანეთთან, რათა მათ შორის შესაბამისობა დაასაბუთოს. შევადაროთ:

გრიგოლი mona- ap þjrch- eij- duada kinhqeisa	პროკლე apo; th- monado- hrceto kai;	პეტრინი მხოლოდ დასაბამსავე დრკა და ვიდრე სამობამდის დადგა
mecri triado- eþth	prohþi mecri triado-	

როგორც ვხედავთ, პეტრინი უპირატესობას ანიჭებს ტერმინს „დადგა“ (mecri triado- eþth), და არა ემანაციის შესაბამის პროკლესეულ ტერმინს – „ინარმოება“ (prohþi mecri triado-). თუმცა, საზოგადოდ, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ამგვარი ტერმინების სანინააღმდეგო მას არაფერი აქვს. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ტექსტის გავლენა პეტრინთან შეიძლება დავინახოთ ისეთ გამონათქვამშიც კი, როგორც არის „აცუმ-იდეს ოქრომძივთა მათ“ (შდრ. hcrush ti- oþtw- seira... Or. 31. 28).

პეტრინისაგან სრულიად განსხვავებულია ნიკოლოზ მეთონელის პოზიცია, რომელსაც ასევე აქვს დანერგილი „თეოლოგიის ელემენტების“ კომენტარები, მაგრამ, ქართველი ფილოსოფოსისაგან განსხვავებით,

---

<sup>26</sup> იხ. მ. მჭედლიძე, მიქაელ ფსელოსის და იოანე იტალოსის კომენტარები გრიგოლ ღვთისმეტყველის გამონათქვამზე: „...ამიტომ მონადა, დასაწყისიდან დიადისაკენ დაძრული, ტრიადამდე დადგა“, *ჰუმანიტარული კვლევები, ნელინდეული, №2* (თბილისი, 2011), გვ. 203-222.

<sup>27</sup> იხ. მ. მჭედლიძე, საღმრთო ბუნების სამობით ხედვისათვის (მიქაელ ფსელოსი, იოანე იტალოსი, ნიკოლოზ მეთონელი, იოანე პეტრინი), კრებული: *Philosophy in Global Change, Jubilee Volum Dedicated to the 65th Anniversary of Burkhard Moisch*, edited by T. Iremadze in collaboration with H. Schneider and K. J. Schmidt (თბილისი, 2011), გვ. 109-124.

იოანე პეტრინი დავით წინასწარმეტყველთან პლატონის თანხმობის შესახებ

მისი მიზანი ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებასთან პროკლეს ნააზრევის შეუთავსებლობის დასაბუთებაა.<sup>28</sup> წარმართ ფილოსოფოსს იგი, უპირველეს ყოვლისა, წმიდა სამების დოგმის მიმართ მტრულ დამოკიდებულებაში ადანაშაულებს (*Refut.* 4, 2-6) და მასთან დაპირისპირებისას სწორედ „*ძის შესახებ*“ *ჰომილიიდან* გრიგოლის გამონათქვამს მოუხმობს. მეთონელის თქმით, პროკლეს დასაბუთებანი ერთისა და სიმრავლის შესახებ ქრისტიანთა უზენაეს ტრიადას ვერაფერს აკლებს, რადგან, ჩვენ ვაღიარებთ ღვთაებას როგორც სამებად, ისე მონადად და ერთად: არც სამობა უარყოფს, რომ იგი ერთია და არც ერთობა უარყოფს მის სამობას, არამედ ერთი მეორეს ასაბუთებს. რადგან, თუმცა სამებაა, მაგრამ არა რიცხვით გაზომილი, არამედ ყოველი სამობის წარმომაარსებელი და ყოველი რიცხვის მზომავი. სამება არის არა ერთთან ზიარების მიხედვით (რადგან ასეთები რიცხვით თანამიმდევრობაშია), არამედ როგორც თავად ერთი; მაგრამ იგი უნაყოფო ან სრულიად უძრავი როდია, არამედ, როგორც მიზეზი ყოველი შობადობისა და მოძრაობისა, თავისთავად არის მეშვი და ერთადერთი და უპირველესი თვითმოძრავი, რათა არ იყოს მოკლებული მისგან არსებულ სიკეთეებს. უში რომ ყოფილიყო, საიდან იქნებოდათ სხვებს შობითობა და უძრავი რომ ყოფილიყო, საიდან იქნებოდა მოძრაობა? მაშინ სხვა რამე უნდა მიგვეჩინა ამათ მიზეზად და ამგვარად ერთი არ იქნებოდა ყოველთა მიზეზი, მაგრამ რაკი ყოველთა მიზეზი ერთია და მეშვიცაა, იგი აუცილებლად თვითმოძრავი უნდა იყოს. ამიტომ ამბობს გრიგოლ ღვთისმეტყველი: *მონადა, დასაბამიდან დიადისაკენ დაძრული, სამობასთან დადგაო*. ერთი არის მეშვი და თვითმოძრავი, და რაკი ასეთია – სამიც არის. და რაკი სამია (არა რიცხვით თანამიმდევრობას დაქვემდებარებული, არამედ ყოველი რიცხვის წარმომაარსებელი), ამის გამო იგი ერთიცაა, უფრო სწორად თავად ერთია და თავად სამობაა ერთადერთი და ზეარსებითი (*Refut.* 4, 19-5, 15).

პეტრინისა და მეთონელის პოზიციებს შორის სხვაობა მართლაც თვალსაჩინოა, თუმცა ძნელი სათქმელია, პლატონიზმისადმი პეტრინის მსგავსი მიდგომის საპასუხოდ უპირისპირებს ნიკოლოზ მეთონელი პროკლეს გრიგოლ ღვთისმეტყველის სწორედ ამ გამონათქვამს თუ, პირიქით, პეტრინის მსჯელობა უნდა მივიღოთ პროკლეს ქრიატიანობასთან დაპირისპირების მეთონელისეული არგუმენტაციის გაბათილების ცდად.

---

<sup>28</sup> Nicholas of Methon, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*, ed. by A. D. Angelou (Athens-Leiden, 1984).

ბოლოსიტყვაობის ჩვენთვის საინტერესო ტექსტი ამგვარად გრძელდება:

„და ასევე ამბობს ამაზე [პლატონი]: „ერთი, მყოფი და ძალი“.<sup>29</sup> ერთად [ამბობს] იმავე ღმერთსა და მამას; მყოფად – მამისაგან ძეს, რადგან ძეში აქვს მამას თავისი „ღმერთობის მთელი სისავსე“;<sup>30</sup> როგორც ხმას უწყობს (sumfwnei) ჩემი პავლეც, ხოლო ძალად – ზენმიდა სულს და, უფრო კი, მანმინდობელს ზენა ძალებისაც,<sup>31</sup> რადგან ამ ღმრთის სულის მიერ, რომელიც არის ძალი, ჰგიან და იპყრობიან არსთა მყოფობანი ძეში, რომელიც არის არსი და მყოფი, ერთისგან გამოსვლით განგების ჩამომძღოლი“ (პეტრინი II, 210, 4-12).

როგორც ვხედავთ, პეტრინი ამ შემთხვევაშიც ცდილობს შესაბამისობა წარმოაჩინოს პლატონურ და ქრისტიანულ საღვთისმეტყველო ტერმინებს შორის. სავარაუდოდ, მის წყაროდ კვლავაც „პლატონური თეოლოგია“ გვევლინება, კერძოდ, ის ადგილი, სადაც პროკლეს პლატონის „პარმენიდეზე“ მითითებით, ისევ და ისევ უპირველეს გონითსანვდომ ტრიადაზე მსჯელობისას, ნათქვამი აქვს: „ეს ტრიადაა მწვერვალი გონითსანვდომთა: ერთი, ძალი, მყოფი (to; efi, hi dunami~, to; ohi), ერთი წარმომარსებელია, მეორე – წამოარსებული, ძალი კი – ერთს დაქვემდებარებული და მყოფთან შეთანასწორებული. ამ ტრიადას გადმოგვცემს პარმენიდე მაშინვე, როგორც კი მეორე ჰიპოთეზას იწყებს, უკავშირებს რა ერთს არსების უმარტივეს ზიარებას...“ (Theologia Platonica, 3. 24, გვ. 84, 20-26).

ამავე დროს, კვლავაც გრიგოლ ღვთისმეტყველს გვახსენებს პეტრინის მიერ სულის განსაზღვრა როგორც „თვით ზენა ძალების მანმინდობელისა“. მხედველობაში გვაქვს „სულიწმიდის შესახებ“ ჰომილიის შემდეგი ტექსტი: „როგორ იქნება ღვთაება სრული, თუკი იგი მოკლებული იქნება სინმინდეს? ხოლო, როგორ იქნება სინმინდე (to; agion) სულიწმიდის გარეშე? რადგან სინმინდე არ არსებობს სულიწმიდის გარეშე“... (Or. 31. 4).

რაც შეეხება პეტრინის მიერ პავლე მოციქულის დამონმებას („ძეში აქვს მამას თავისი ღმერთობის მთელი სისავსე, როგორც ხმას უწყობს

<sup>29</sup> შდრ. to; efi, hi dunami~, to; ohi (Theologia Platonica, 3. 24, გვ. 84, 20-26).

<sup>30</sup> შდრ. Col. 2:9: pan to; plhrwma th~ qeothto~.

<sup>31</sup> შდრ. Gregorius Nazianzenus, Or. 31. 4.



იოანე პეტრინი დავით წინასწარმეტყველთან პლატონის თანხმობის შესახებ

ჩემი პავლეც“), უნდა ითქვას, რომ სწორედ მინიშნებულ ადგილას (მდრ. კოლას. 2:9: „რამეთუ მას შინა დამკვდრებულ არს ყოველივე სავსება ღმთეებისაჲ ჴორციელად“) მოციქული საერო ფილოსოფიას უპირისპირდება. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ, პეტრინის აზრით, ამ დაპირისპირებისას მოციქულს მხედველობაში აქვს მხოლოდ წარმართული ფილოსოფიის არასწორი აზრები და, ამდენად, მისი უარყოფითი დამოკიდებულება არა-ნაირად არ ეხება ჭეშმარიტებასთან შესაბამის სწავლებებს.<sup>32</sup>

ვნახოთ პასაჟის ბოლო ნაწილიც:

„რადგან ასევე ასაბუთებს დიალოგებში [პლატონი] ყოველთა განგების შესახებ, რადგან მას მოიაზრებს ერთსა და მონადაში, რომელსაც მამას ვუნოდებთ, როგორც თხემში – სიკეთის წყაროს. ამასთანავე, მონობს რა ღმრთის სიკეთეთა დინებას, თითქოს წმინდა წინასწარმეტყველს უსმენდეს, რადგან [იგი] უნოდებს „ლუარს საშუებელთა“<sup>33</sup> და თითქოს „მთებს ღმრთისა“ (ფსალმ. 35:7), „საუკუნო მთებს“ (ფსალმ. 75:5).<sup>34</sup> ხოლო ეს ატიკელი საკუთრივ მყოფთა წარმოებისათვის მას „სიკეთეს“ არქმევს სახელად, რადგან ამბობს დაუფარავად და გასაგებად, რომ ამგვარად ყოველთა ღვთის სიკეთე ვერ დაეცია თავის თავში განმხოლოებულად (მონადურად), არამედ ზესთა საზესთაოთაგან გარდმოიცა, რათა სხვებიც წარმოაჩინოს თავისი სიკეთის მეთანაედ და მზიარებლად, რადგან სიკეთე შურის გარეშეაო. ასე რომ, ამგვარად ეთანხმება (sumfwni) ჩვენს ორფეოსს ეს ატიკელი, დავით მეფეს“.

როგორც ვხედავთ, აქაც „ფსალმუნებსა“ და პლატონს შორის თანხმობაზეა საუბარი ყოველივეს სანყისად ერთის, მონადის მოაზრებასთან დაკავშირებით, ვუნოდებთ მას მამას თუ სიკეთეს. ჩვენი აზრით, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის მიერ გამოცემულ ტექსტში – „ვითარ მთიებად ღმრთისად და მთიებად საუკუნოდ“ (პეტრინი II, 210, 17-18)

<sup>32</sup> თუმცა, ყველა შემთხვევაში (იხ. მაგ., პეტრინი II, 208, 12-28) პეტრინის პოზიციის ამგვარი ახსნა გაგვიჭირდება. პავლეს თავისუფალი ინტერპრეტაციის შესახებ პეტრინთან იხ. გ. თევზაძე: *Иоанэ Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоча, Вступительная статья и примечания Г. В. Тевзадзе, перевод с древнегрузинского языка И. Д. Панцхавы (Москва, 1984), გვ. 269, შენ. 224.*

<sup>33</sup> ფსალმ. 35:9 (მითითებულია მთარგმნელთა მიერ).

<sup>34</sup> შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის მიერ გამოცემულ ტექსტში: „ვითარ მთიებად ღმრთისად და მთიებად საუკუნოდ“ (პეტრინი II, 210, 17-18).

– „მთიების“ ნაცვლად „მთები“ უნდა წავიკითხოთ: პლატონის მიერ ერთისა და მონადის, როგორც *თხემში* სიკეთეთა წყაროს მოაზრებას, რომელიც გადმოიღვრება მყოფთა სანარმოებლად, პეტრინი შეუსაბამებს „ფსალმუნებში“ ღმერთის მიმართ ნათქვამს: „ღუარი საშუებლისა შენისაჲ ასუა მათ“ (ფსალმ. 35:9), „სიმართლენი შენნი ვითარცა მთანი ღმერთისანი“ (ფსალმ. 35:6), „განანათლებ შენ საკურველად მათათაგან საუკუნეთა“ (ფსალმ. 75:3-5). 35-ე ფსალმუნში ასევე იწოდება ღმერთი წყაროდ, სწორედ იმ მუხლში, სადაც მისი ნათლით ნათლის ხილვაზეა საუბარი: „რამეთუ შენგან არს წყაროჲ ცხოვრებისაჲ და ნათლითა შენითა ვიხილოთ ჩუენ ნათელი“ (ფსალმ. 35:10).

პლატონის დიალოგების დამონშებით ქართველი ფილოსოფოსის სიტყვები „ღმერთის სიკეთეთა დინებაზე“, რომ „ღვთის სიკეთე ვერ დაეტია თავის თავში მონადურად და გარდამოიცა“ – ასევე ეხმიანება გრიგოლ ღვთისმეტყველის ერთ გამონათქვამს 29-ე სიტყვიდან: *oipn krathr ti- upertjuh* (*Or. 29. 2, PG 76:C 2-3*),<sup>35</sup> რომლის წყაროდ თანამედროვე გამომცემლები პლოტინს უთითებენ (*Enn. V 2. 1*).<sup>36</sup> „თეოლოგიის ელემენტების“ კომენტარებისასაც, როდესაც პეტრინი სიკეთეს, როგორც არსთა წარმოების მიზეზს, განმარტავს, იგი პლატონის „ტიმეოსს“ იმონშებს და ამბობს: „... იტყვს, ვითარმედ ვითარ *ფეშხუე* გარდაეცაო ზესთ სრული, რადთა სხუანიცა ყვნეს მოზიარე თჳსთა კეთილობათა, რამეთუ კეთილობაჲ შურთაგან თავისუფალ... არს“ (პეტრინი II, 68, 20-30).<sup>37</sup>

უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლი ტერმინს „გადმოღვრა“ მაინც შეუსაბამოდ მიიჩნევს ღვთისათვის: „ამიტომ მონადა, დასაწყისიდან დიადისაკენ დაძრული, ტრიადამდე დადგა. ჩვენთვის ეს არის მამა, ძე და სულიწმიდა: პირველი მშობელია და გამომყვანი... [ორიდან] კი ერთი არის შობილი, მეორე – გამოსული... ცხადია, ვერ გავბედავთ, ვილაპარაკოთ სიკეთის გადმოღვრაზე, რისი თქმაც გაბედა ერთმა ელინმა ფილოსოფოსმა: როგორც კრატერი, რომელიც იღვრებაო – გარკვევით ამბობს

<sup>35</sup> იხ. დამანა მელიქიშვილი, გვ. 234, შენ. 20.

<sup>36</sup> J. Barbel, *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar* (Düsseldorf, 1963), გვ. 130, შენ. 10.

<sup>37</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ პეტრინის მსგავსად, ფსელოსიც ამ გამონათქვამს პლატონს მიაწერს (*Opusc. 21*); მეტიც, ჯერ კიდევ უ.-პ. მინთან გრიგოლის წყაროდ პლატონია მითითებული (PG 36:75, შენ. 8).

იოანე პეტრინი დავით წინასწარმეტყველთან პლატონის თანხმობის შესახებ

ამგვარად, როდესაც პირველი მიზეზისა და მეორის შესახებ ფილოსოფოსობს; [ჩვენ კი], დაე, ნურასოდეს შემოვიტანთ უნებურ შობას, თითქოსდა ბუნებრივ და შეუკავებელ გამოყოფას, რაც ყველაზე ნაკლებად შეჰფერის ღვთაების გაგებას...“ (Or. 29. 2, PG 36:76 A 6-C 7). ამავეს იმეორებს გრიგოლი სხვაგანაც: მისი თქმით, როდესაც სხვების მიბაძვით წყაროს თვალი, წყარო და მდინარე (οἱ ἴσχαλιον τῆς καὶ; phghn, kai; potamon) როგორც მამის, ძისა და სულის სახე მოიაზრა, შეეშინდა, ჯერ ერთი, იმისა, რომ არ დაეშვა ღვთაების დინება (rūsin tina; qeothto-), არასოდეს რომ არ წყდება, და მერე – იმისა, რომ რიცხვით ერთობა არ შემოეცანა (Or. 31. 31).

მიუხედავად იმისა, რომ, გრიგოლისაგან განსხვავებით, რომელიც სამებაზე მსჯელობს, პეტრინი ამჯერად „ღმრთის კეთილობათა დინებაზე“ სამყაროსთან მიმართებაში ლაპარაკობს, მის გამონათქვამს – „ღვთის სიკეთე ვერ დაეტია თავის თავში მონადურად და გარდამოიცა“ მაინც ნეოპლატონური ელფერი დაჰკრავს. თუმცა მყოფთა წარმოებასთან სიკეთის დაკავშირება აქ შეიძლება დიონისე არეოპაგელის ფილოსოფიის კონტექსტში იქნეს მოაზრებული.<sup>38</sup>

პლატონისა და მისი მიმდევრების მიერ ჭეშმარიტების წვდომას პეტრინი „ბოლოსიტყვაობაში“ სხვაგანაც არაერთგზის ეხება, მაგრამ, ვფიქრობთ, მისი პოზიცია წარმოდგენილი პასაჟის მიხედვითაც ცხადია. რაკი, მისი აზრით, ჭეშმარიტი კრიტერიუმი საშუალებას გვაძლევს შევისწავლოთ ქრისტიანობამდელი მოძღვრებები და მათში ღვთის სიტყვასთან შესაბამისი აზრები გამოვავლინოთ, საკუთარ „სულის საბჭოს“ მინდობილი, იგი სხვადასხვა მოძღვრების, მათ შორის, პლატონიზმის „ფსალმუნებთან“ და, შესაბამისად, ქრისტიანობასთან შეთანხმებას ცდილობს. ამასთან, მისი მიზანია, ეს თანხმობა სწორედ ფუნდამენტურ საკითხებში და სწორედ იმ ავტორებისა და ტექსტების მიხედვით წარმოაჩინოს, რომელთა შორის არსებული წინააღმდეგობები მოურიგებლად მიიჩნეოდა: პლატონთან სამების ღვთისმეტყველების არსებობის მტკიცებისას, იგი პირდაპირ იმონებს პავლე მოციქულს, რომლის დაპირისპირება საერო სიბრძნესთან საყოველთაოდ ცნობილია; ასევე იყენებს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ყველასათვის კარგად ცნობილ გამონათქვამებს, რომელთაც ელინური ფილოსოფიის მონინააღმდეგენი სწორედ პლატონიკოსთა წი-

---

<sup>38</sup> იხ. *De divinis nominibus*, 4. 1.

ნააღმდეგ იშველიებდნენ. თავისთავად ცხადია, რომ პლატონიზმში ქრისტიანული ტრიადიზმის გამოვლენის სურვილით შეპყრობილ ავტორს სხვადასხვა წყაროდან გამონათქვამები კონტექსტების გაუთვალისწინებლადაც მოაქვს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ე. წ. „ბოლოსიტყვაობში“ წარმოდგენილი მცდელობა ნეოპლატონიზმისა და ბიბლიურ-ქრისტიანული აზროვნების შეთანხმებისა სრულიად განსხვავდება პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ კომენტარების პრინციპებისაგან, როდესაც პეტრინი ნეოპლატონური ფილოსოფიის განმარტებით კმაყოფილდებოდა (რამდენიმე გამონაკლის შემთხვევას თუ არ მივიღებთ მხედველობაში, რომელთა ავთენტურობა შესაძლოა საჭვოც კი იყოს) და ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანობას შორის პარალელების წარმოჩენას ერიდებოდა.

#### ბიბლიოგრაფია

#### References

- L. Alexidze, *Joane Petritsi and Ancient Philosophy* (Tbilisi, 2008) (in Georgian).
- J. Barbel ed., *Gregor von Nazianz, Die fünf theologischen Reden, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar* (Düsseldorf, 1963).
- Basile de Césarée, *Correspondance, Tome 2, Lettres CI-CCXVIII, Tome 3, Lettres CCXIX-CCCLXI*, éd. et tr. Y. Courtonne (Paris, 1961).
- Saint Basil the Great, *Works*, Translated by G. Koplatadze, 2<sup>nd</sup> ed. (Tbilisi, 2002) (in Georgian).
- Basilius Magnus, *Homilia in principium proverbiorum*, PG, 31 (Paris, 1885).
- E. Chelidze, *Jeoane Petritsi' Life (2)*, *Religia*, № 1-2-3 (1995), p. 76-89.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, PG, 31 (Paris, 1857).
- Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Julianum Imperatorem Libri Decem*, PG, 76 (Paris, 1859).
- Dionysios Areopagite, *Works, Translated into Old Georgian by Eprem Mt-sire*, ed. by S. Erukashvili (Tbilisi, 1961) (in Georgian).
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 29 (De Filio)*, PG, 36 (Paris, 1886).
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 31 (De spiritu sancto)*, PG, 36 (Paris, 1886).

- Iv. Imnaishvili, ed., *Apocalypse of John and its explanation*, ed. by Iv. Imnaishvili, *Proceedings of the Chair of the Old Georgian Language*, 7 (Tbilisi 1961) (in Georgian).
- Ioane Petritsi, *Commentaries on Proclus the Diadochus and Platonic Philosophy (Works, vol. II)*, ed. by Sh. Nutsubidze, S. Khaikhchishvili (Tbilisi, 1937) (in Georgian).
- Ioane Petritsi, *Commentaries on Platonic Philosophy and Proclus the Diadochus*, translated from Old Georgian by I. D. Pantskhava, edited by G. Tevzadze, N. Natadze, introduction and notes (comments) by G. V. Tevzadze (Moscow, 1984) (in Russian).
- Ioane Petrizi, *Kommentar zur "Elementatio theologica" des Proklos*, Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung, Herausgegeben von L. Alexidze und L. Bergemann (Amsterdam/Philadelphia, 2009).
- M. Mtchedlidze, *La compréhension de la théologie et de la philosophie dans l'Explication de Ioané Petritsi*, *PHASIS, Greek and Roman Studies*, 12 (Tbilisi, 2009), p. 173-181.
- M. Mchedlidze, *The Commentaries of Michael Psellus and John Italus on Gregory the Theologian's Expression: "Therefore the Monad, moved from the beginning to the Dyad, stood until the Triad"*, *Studies in the Humanities, Annual*, 2 (Tbilisi, 2011), p. 203-222 (in Georgian).
- M. Mchedlidze, *For a Triadic Version of Divine Nature (Michael Psellos, John Italos, Nicholas of Methone, Ioane Petritsi)*, in *Philosophy in Global Change, Jubilee Volum Dedicated to the 65th Anniversary of Burkhard Mojsisch*, edited by Tengiz Iremadze in collaboration with Helmut Schneider and Klaus J. Schmidt (Tbilisi, 2011), p. 519-538 (in Georgian).
- D. Melikishvili, *Ioane Petritsi, Commentaries on Proclus' Elements of Theology* (Tbilisi, 1999) (in Georgian).
- Michael Psellus, *Philosophica minora*, v. I, ed. J.M. Duffy (Leipzig, 1992).
- Michael Psellus, *Theologica*, I, ed. P. Gautier (Leipzig 1989).
- Nemesius of Emesa, *On Human Nature*, translated in Old Georgian by Ioane Petritsi, edited by S. Gorgadze (Tbilisi, 1914).

- Nicholas of Methon, *Refutation of Proclus' Elements of Theology*, ed. by A. D. Angelou (Athens, Leiden, 1984).
- Proclus, *Théologie platonicienne*, Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, III (Paris, 1978), IV (Paris, 1981).
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, R. Hanhart (Stuttgart, 2006).
- G. Tevzadze, *History of Medieval Philosophy* (Tbilisi, 1996) (in Georgian).

### Magda Mtchedlidze

#### **“As the mountains of God and the eternal mountains” (Ioane Petritsi’s reasoning on the agreement of Plato with David the Prophet)**

The commented translation by Ioane Petritsi of Proclus’ *Elements of Theology* is followed by the so-called “Afterword” whose only one part is at present attributed to Petritsi (Petritsi II, 207, 3-223, Edited by Sh. Nutsubidze and S. Kaukhchishvili). In terms of its construction, the text can be regarded as a treatise: it begins with an introduction, namely, with the discussion about the nature of reason and a personal criterion and ends with a five-line verse about the *Psalms*. The author’s main purpose is to present *Psalms* as a writing unifying all true thoughts and connecting them with the word of God.

Petritsi claims that the criterion applicable to all the true thoughts reflected in the *Psalms*, as well as in Judaism and among the Hellenes and the Chaldeans, is in one’s own soul: man is granted with *logos* by God, and it is by power of judgment (*krisi-*) that he is similar to the Creator, so in his “spiritual council” or the “inner tribunal” (*krithrion*) he should weigh up good and evil on the scales of God (Petritsi II, 207, 3-25). Petritsi’s statements about the criterion are based on the writings of the Holy Fathers (for example, see *Letters* 204 and 233 and *The Interpretation of the Psalms* 32 and 61 by Basil the Great).

Therefore, the criterion for Petritsi is the word of God, the faith. And this is exactly the criterion which he uses when speaking about the similarities between the *Psalms* and other doctrines. For example, concerning Judaism

he states that Moses and his followers predict about “God-man”, about “the creation of His thrones” (*Dan.* 7:9) and the appearance of “the Ancient of Days” (*Dan.* 7:9 and 7:13); because they said: “Fire will burn before Him (Cf. *Dan.* 7:9-10) and the wind and hail (Cf. *Ex.* 9:23-24) will be around Him” (Petritsi II, 209, 3-8). Here Petritsi points at the concordance of the Books of the Jews not only with the *Psalms* (*Ps.* 17:9-14, 49:3), but also with the New Testament (*Rev.* 1:14; 4:2, 8:7 in allusion to *Ex.* 7:9 and 7:13, etc.). “Ancient of Days” as the name of God is analysed by Dionysius the Areopagite as well...

Especially interesting is Petritsi’s attempt to demonstrate that David the Psalmist and Plato were in full agreement about the Divine Triad confessed by Christianity. He believed that not only the *Psalms* announced the Trinity but in Hellenism and namely in Plato’s philosophy attention is primarily drawn to the triadic vision of the divine essence, and only afterwards to the theory of the supremacy of the One in the Universe. Specifically, in Petritsi’s view, David’s sentence “in your light we will see light” (*Ps.* 35:10), which means “in Your Spirit we saw the light Your Son”, is in harmony with Plato’s statements in *Parmenides* and *Timaeus*: “In the beginning, the Monad moved and stopped at the Triad” and “the One, the Being, the Power”. According to Petritsi, the statements mean the Father, the Son and the Holy Spirit. In his words, Apostle Paul (Petritsi calls him “my Paul”) agrees with the understanding of the Son as “Being”, because the Father has in Son the whole fullness of His deity (Cf. *Col.* 2:9); the God Spirit, which is Power, holds the entity of substances in Son, Who is the Substance and Being, Who leads down the providence of the One (Petritsi, II, 209, 24-210, 12).

Although speaking about Plato, Petritsi obviously refers to Proclus’ words from *Theologia Platonica* about the intelligible triad: “The first triad of intelligible and intellectual gods were revealed to us by Plato... It begins from monad and proceeds till triad (ἀπο; τῆς μονადῆς ἤρξετο καὶ προῆλθε μετὰ τῆς τριάδος, *Theol. Plat.* 4, p. 99); “This triad is the summit of the intelligible: the one, the power, the being (τὸ εἶναι, ἡ δυνάμις, τὸ οἶναι)... Parmenides begins the second hypothesis with this triad” (*Theol. Plat.* 3, p. 84). As we know, it was common practice in the Middle Ages to attribute neoplatonic quotes to Plato.

Moreover, Petritsi obviously alludes to the well-known pronouncements by Gregory of Nazianzus: *Or.* 31, 3 (ἐκ φωτὸς τοῦ πατρὸς φωτὸς καταλαμβάνοντες τὸν υἱὸν ἐκ φωτὸς τοῦ πνεύματος) and *Or.* 29, 2 (μονὰς ἀπὸ τῆς αἰωνίου ἀρχῆς ἐκ τῆς ἀρχῆς)

kinhqeisa mecri triado- eḥth) (sources were indicated by D. Melikishvili), and by doing this (whether mentioning Gregory or not) he states that both the *Psalms* and Plato were taken into consideration in Christian theology. It is noteworthy that instead of making a literal citation of Proclus, Petritsi terminologically assimilates his pronouncement (“beginning from the monad, it proceeds to the triad”) with that of Gregory (“The Monad, having started moving from the beginning to the Dyad, stopped before the Triad”) in order to hint at the correspondence between the two statements. Besides, while explaining the Son as “the Way proceeding from the Beginning”, he uses the commentaries on Gregory’s works (Cf. Michael Psellos).

Michael Psellos and John Italos wrote special comments on *Or.* 29.2 by Gregory (dia; touto mona;- ajp jrch- eij- duada kinhqeisa mecri triado- eḥth). From the purely rhetorical view, Psellos first questions the compliance of Gregory’s pronouncement with the Orthodox dogma and then provides relevant arguments, while Italos explains it in terms of Neoplatonic texts. As to Nicholas of Methone, who considered Proclus’ thoughts incompatible with Christian theology and accused the pagan philosopher of a hostile attitude exactly to the dogma of the Trinity (*Refut.* 4, 2-6), he put forward Gregory’s afore-mentioned pronouncement as a counterargument (*Refut.* 4, 19-5, 15). The difference between the standpoints of Petritsi and Nicholas of Methone is obvious; however, it is hard to determine whether the Bishop of Methone employs Gregory’s pronouncement against Proclus in response to an approach to Platonism similar to that adopted by Petritsi or, on the contrary, Petritsi’s reasoning should be regarded as an attempt at refuting Nicholas of Methone’s arguments concerning Proclus’ anti-Christian stance.

Other reflections of Petritsi also contain allusions to Gregory the Theologian’s statements: for example, Petritsi’s definition of the Holy Spirit, as “the supremely holy Spirit”, which “sanctifies even the Supreme powers” (Petritsi, II, 210, 8-9; cf. Gr. Naz., *Or.* 31.4).

In Petritsi’s view, there is an affinity between the *Psalms* and Plato’s Dialogues in terms of the concept of single Divine providence of the universe as well. In order to prove that, he reveals the correspondence between their expressions: he insists that in Plato’s opuses “One” and “Monad” correspond to “Father”, because the Monad as a *summit* contains the *source* of good (Cf. *Ps.* 35:10), and while reasoning about a flow of God’s goodness, Plato seems to



listen to the prophet, who speaks about “the full stream of your delights” (*Ps.* 35:9), “the mountains of God” (*Ps.* 35:7), “the eternal mountains” (*Ps.* 75:5).

A reference to Plato’s works concerning the statement about a “flow of God’s goodness”, and in particular the expression “the goodness of God could not remain in itself monadic and proceeded” (Petritsi, II, 210, 21; See also 68, 20-30) likewise bears affinity to Gregory’s saying in *Or.* 29,2: οἰπὼν krathr ti- upeṛtṛjḥ, which modern publishers believe to have been taken from Plotinus (*Enn.* V, 2, 1). It should be noted that for Gregory the term “overflow” was inadmissible while speaking about God (*Or.* 29, 2, See also *Or.* 31, 31). However, for Petritsi such an expression is absolutely acceptable and he even finds its justification in the *Psalms*. Despite the fact that Gregory discussed the Trinity, and Petritsi in this case means the relationship between God and the universe, his statement “the goodness of God could not remain in itself monadic and proceeded” sounds Neoplatonic (however, if we do not pay much attention to the words “could not”, the connection between being and God’s goodness could be understood in the philosophical context of the Areopagitics).

Given Petritsi’s objective to show the harmony between David the prophet and Plato in terms of comprehension of the Divine Trinity, a fundamental dogma of Christian theology, it is not surprising that he describes the Hellenic philosopher as “the myrrh of theology” and “my Attic” (even though it may seem untraditional on the part of a Christian author), let alone “the summit of philosophy”. Not only do the attributes reflect Petritsi’s attitude to Plato and Platonism (he calls Platonist philosophers theologians), but they also fit into the thinking and literary context of the time (similar expressions can be found in the works of Psellos).

Thus, in Petritsi’s opinion, since the genuine criterion allows investigating pre-Christian doctrines and revealing the thoughts conformable to the Word of God, Petritsi, confident about his own “spiritual council”, tries to find accordance between different doctrines, among them the *Psalms* and Platonism and, therefore, attempts to reconcile Platonism with Christianity. In addition, Petritsi aims to demonstrate the accord specifically in fundamental issues and between the authors and texts whose contradictions were considered to be irreconcilable: while proving the existence of the concept of the Divine Triad in Plato similar to the Christian theology of the Trinity, Petritsi refers to

მაგდა მჭედლოძე

Apostle Paul, whose negative attitude towards secular wisdom was commonly known; he also employs Gregory of Nazianzus' well-known expressions that were used by the adversaries of Hellenic philosophy exactly against Platonics. Naturally, in his attempt to reconcile Platonism with the Biblical-Christian thought Petritsi not infrequently disregarded the context of the citations.

Finally, it should be noted that Petritsi's attempt to demonstrate the conformity between Neoplatonism and Biblical-Christian thinking in the so-called "Epilogue" is different from his principles of commenting on Proclus' *Elements of Theology*, when he generally confined himself to explaining Neoplatonic views (except for several cases) and abstained from drawing any parallels between Neoplatonism and Christianity.

## ნესტან სულავა

### საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინები ჰიმნოგრაფიაში: ცნობა//ცნობიერება, გონება//გონიერება

ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების პრობლემათიკის კვლევა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ ტერმინთა რაობის განსაზღვრას მოითხოვს, რისთვისაც აუცილებელია თითოეული მათგანის გაანალიზება წმინდა მამათა ნააზრევის საფუძველზე. ღვთისმეტყველებაში მიღებული თვალსაზრისით, ღმერთის მიერაა შექმნილი ის, რასაც არა აქვს ნივთიერი, ხილული სახე, ე. ი. ღმერთმა შექმნა უხილავი არსი, რომლის საწვდომად და გასაზიარებლად აუცილებელია რწმენა, რადგან იგი მხოლოდ ცოდნით ვერ აღიქმება, არ არის მისაწვდომი. აგრეთვე, ყველაფერი, რაც არსის, მყოფის, ნივთის სახეს ატარებს, ღმერთის შექმნილია; მისი შექმნილია ხილული სამყარო, რასაც ადამიანის გონება აღიქვამს და იღებს, იგი დავას არ იწვევს. ამ თვალთახედვითაა საკვლევი ჰიმნოგრაფიაში დამკვიდრებული საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური ტერმინები, რომელთაგან ამჯერად ტერმინებს ცნობა/ცნობიერებასა და გონება/გონიერებას განვიხილავთ და რომელთა შესწავლას წმიდა მამათა საღვთისმეტყველო შეხედულებების დამოწმებით დავიწყებთ.

არეოპაგიტულ თხზულებებში გამოთქმული შეხედულებები ქრისტიანული მოძღვრების უძირითადესი დებულებებია: „ყოველთა შორის იცნობების ღმერთი“ და „ყოველთა შორის ყოველივე არს“. კატაფატიკური სახელებით დახასიათებისას ღმერთი და მის მიერ შექმნილი სამყარო ერთიანობაში წარმოჩნდება. ღმერთი ყველგანაა, იგი სამყაროშია და ყოველ არსში, ყოველ არსებაში არსებობს. მთელი სინამდვილე, რეალური სამყარო ერთი მთელია, აგებული გარკვეული წყობით, დალაგებულობით, ჰარმონიულობით. ღმერთი სრულყოფილებაა, ხოლო კოსმოსი, ღმერთის მიერ შექმნილი ზესთასამყარო ასევე სრულყოფილია, ხოლო ცოდვითდაცემის შემდეგ დროსა და სივრცეში მოქცეული ნუთისოფლური სამყარო ნაკლებსრულყოფილია, მასში მოთავსებულია გონიერი და სულიერი ან უსულლო არსებები, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან სრულყოფილების ხარისხით. ამქვეყნიური სამყარო ნაკლებსრულყოფილია არა იმიტომ, რომ ღმერთმა შექმნა იგი ასეთად. ცხადია, არა. მისი ნა-

კლებსრულყოფილება მისი დროითა და სივრცით დასაზღვრულობიდან მომდინარეობს. რაც უფრო სრულყოფილი არიან არსებები, მით უფრო ახლოს დგანან ღმერთთან, ანუ პირველმიზეზთან, და პირიქით. ღმერთის ყველგან ყოფნა იმას ნიშნავს, რომ სინამდვილეში არსებული რეალური, ფიზიკურად ხილული არსებები, რომელთაც საფუძველი ღვთაებაში აქვთ, სიკეთეს, სრულყოფილებას, მშვენიერებას ღვთაების წყალობით ფლობენ და ავლენენ. სიკეთე, სრულყოფილება, მშვენიერება ღვთაებრივი ნიშნები და თვისებებია, მათი სახით არსებებში ღვთაებრივი ძალა ვლინდება.

ღმერთი მისგან გამომავალ, „წარმოარსებულ“ არსებებს სიკეთეს აძლევს არჩევანის გარეშე. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ამასთან დაკავშირებით ნათქვამია: „რამეთუ ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თვით ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა ძალისაებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა, ეგრეთვე უზეშთაეს მზისა, თვით ბუნებითი იგი სახიერებაჲ პირმოოსა მის სახისაგან ყოველთა მიმართ განფენისა სახიერებითა თვისთადასა კნინ-ოდენ წულილად და მცირედ სახედ არჩუენებს ხილულსა ამას მზესა ყოველთა ზედა განფენისათვის შარავანდედადასა“.<sup>1</sup>

არსის რეალობის დასაბუთება გულისხმობს შემეცნების სტრუქტურის, მისი პირობების, უნარის გარკვევას. შემეცნება გულისხმობს შემეცნებელს, შემეცნების აქტსა და შესამეცნებელს (საგანი, არსი), რომელთა შორის მიმართება განსხვავდება იმის მიხედვით, რის საშუალებით შეიმეცნება საგანი თუ მოვლენა – გონებით თუ სულით. იოანე პეტრიწის აზრით: „სხუად არს მოქმედებაჲ სულისაჲ, სხუად – გონებისაჲ“.<sup>2</sup> თუმცა, „ელინთა ენამზეობასა ზედა“ შემეცნების საკითხებთან დაკავშირებულ ყველა ცნებას აქვს საკუთარი და მისი არსების შესაბამისი სიტყვიერი გამოხატულება, პეტრიწი ამ ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით არ კმაყოფილდება და ზოგჯერ პირდაპირ გადმოაქვს ისინი ბერძნულიდან ისე, რომ მოუძებნოს მათ „უსაკუთრესი“ (ეს ტერმინი ეფრემ მცირეს ეკუთვნის) შესატყვისობები. ეს ტერმინებია: „dianoia“, „noema“ და „noeton“;

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (დიონისე არეოპაგელი), *შრომები, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო ს. ენუქაშვილმა* (თბილისი, 1960), გვ. 29-30.

<sup>2</sup> იოანე პეტრიწი, *შრომები, II, გამოსაცემად მოამზადა ს. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა* (თბილისი, 1937), გვ. 6.

ეს ტერმინები აზროვნებასთან დაკავშირებული ტერმინებია, რომლებიც უპირველესად სულის მეშვეობით განხორციელებულს გულისხმობს და შემეცნების ერთ-ერთ, უფრო დაბალ საფეხურს წარმოადგენს; გონითი აზროვნების შემთხვევაში, რომელიც უფრო მაღალ საფეხურს წარმოადგენს, შემეცნების აქტის აღსანიშნავად იოანე პეტრიწი სხვა ტერმინებს იყენებს: „გონებასა“ და „გაგონებას“ (გა-გონებად, მო-გონებად).

საღვთისმეტყველო მოძღვრებით, ღვთის სიტყვას გონიერნი შეისმენენ. მათეს სახარება გვასწავლის: „ყოველმან, რომელმან ისმინეს სიტყუანი ესე ჩემნი, და ყვნეს იგინი, ვამსგავსო იგი კაცსა გონიერსა, რომელმან აღაშენა სახლი თჳსი კლდესა ზედა“ (მათე 7:24); უფალი უნდა გიყვარდეს გულით, გონებით და სულით: „ხოლო იესო ჰრქუა მას: „შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა“ (მათე 22:37); მართალთა გონება შეამზადებს ერს უფლის აღიარებისათვის: „და იგი თავადი პირველად განვიდეს წინაშე მისსა სულითა და ძალითა ელიადსითა მოქცევად გულნი მამათანი შვილთა მიმართ და ურჩნი გონებითა მართალთადათა განმზადებად უფლისა ერი მომზადებული“ (ლუკა 1:17); ღმერთმა გონებით ამპარტავანნი განაბნია, თავისგან განირიდა: „ყო სიმტკიცე მკლავითა თვისითა, განაბნინა ამპარტავანნი გონებითა გულთა მათთადათა“ (ლუკა 1:51). პავლეს ეპისტოლეებში ხშირია საუბარი უგუნურთა განსწავლაზე, იგი ღვთის გონიერებაზე დგომას ურჩევს ყველას: „რომელნი გამოაჩინებენ საქმესა სჯულისასა დაწერილსა გულთა შინა მათთა თანა-მონამებითა მათდა გონებისა მათისადათა, და შორის ურთიერთას გულის სიტყუანი შეასმენდენ ანუ სიტყუას უგებდენ დღესა მას, რომელსა სჯიდეს ღმერთი დაფარულსა მას კაცთასა მსგავსად სახარებისა მის ჩემისა იესო ქრისტეს მიერ“ (ჰრომ. 2:15-16); „მასწავლელად უგუნურთა, მოძღურად ჩჩვილთა და გაქუს ხატი იგი მეცნიერებისა და ჭეშმარიტებისა სჯულსა შინა“ (ჰრომ. 2:20). სჯულის შემეცნებას და ჭეშმარიტების შეცნობას ღვთის შეწევნა, ძალა, რწმენა, იმედი და სიყვარული სჭირდება. კორინთელთა მიმართ I ეპისტოლეში კვლავ ღმერთის ვერცნობასა და საღმრთო სიბრძნის დაკლებაზე მსჯელობს მოციქული: „რამეთუ ვინაითგან სიბრძნითა მით ღმრთისადათა ვერ იცნა სოფელმან სიბრძნითა თჳსითა ღმერთი, ჯერ-იჩინა ღმერთმან ქადაგებითა მით სისულელისადათა ცხორებად მორწმუნეთა მათ“ (I კორ. 1:21); ქრისტეს გონებაზე ყოფნა უფლის გზით სვლა: „რამეთუ ვინ ცნა გონებად უფლისადა, რაითამცა აზრახა მას? ხოლო ჩუენ გონებად ქრის-

ტესი გუაქუს“ (I კორ. 2:16); ცოდნა ყველას აქვს, მათ შორის კერპთაყვანისმცემლებსაც, მაგრამ იგი სილალეს, ამპარტავნებას წარმოშობს, ხოლო სულის აღმშენებელი სიყვარულია, რაც ყოველ სათნოებაზე აღმატებულია; ამიტომ ღვთის სიყვარულია უმთავრესი, რადგან იგია ღვთისკენ მიმავალი გზის ორიენტირი. აქედან გამომდინარე, ცოდნა ყოველთვის არაა ადამიანისათვის სიკეთის მომტანი: „ხოლო კერპთ-ნაზორევთა მათთვის ვიცით, რამეთუ ყოველთა მეცნიერებაი გუაქუს, მეცნიერებაი განალაღებს, ხოლო სიყვარული აღაშენებს. უკუეთუ ვისმე ჰგონიეს, ვითარმედ იცის რადმე, არღა სადა უცნობიეს, ვითარ-იგი ჯერ-არს ცნობაი. ხოლო რომელსა უყუარს ღმერთი, იგი ცნობილ არს მის მიერ“ (I კორ. 8:1-3); „არამედ არა ყოველთა თანა არს მეცნიერებაი; ხოლო რომელნიმე იჭვით ვიდრე აქამომდე კერპთასა მას, ვითარცა ნაკერპავსა, ჭამენ, და გონებაი იგი მათი უძლური შეიგინების“ (I კორ. 8:7).

სულხან-საბა ორბელიანმა გაგონება განმარტა, როგორც „გონებაში შეღება“;<sup>3</sup> გონებით მიღება. იგი ქრისტიანულ მწერლობაში დამკვიდრებულ ტრადიციას ემყარებოდა და ხშირად იმონებდა თავის წყაროებს. აქ შეიძლება ნემესიოს ემესელის ტრაქტატის „ბუნებისათვის კაცისა“ დამონება, რომელშიც იგი საგანგებოდ მსჯელობს გონების, გონიერების, ცნობის შესახებ: „კაცისა სულისაგან გონიერისა და სხეულისა რჩეულად შემზადებაი, და ესრეთ კეთილად, რომელ შეუწყნარებელ იყო სხუებრ უმჯობესად შექმნაი მისი, გინათუ შემტკიცებაი, მრავალთა და კეთილთა კაცთა ეთნო. ხოლო გონიერად თქუმისათვის სულისა ვინამე იჭუნო მოაქუნდეს, რომელ უკუე მოსრულმან გონებამან სულისად, ვითარცა სხუამან სხვისად, გონიერად შექმნა იგი, ანუთუ გონიერებაი თვისაგან თვით და ბუნებით მოუგიეს სულსა და ესე (ე. ი. გონიერება) არს მისდა ნაწილ უკეთეს, ვითარ თუალი სხეულსა შორის? ხოლო ვიეთმე-რომელთაგანი არს და პლოტინოს სხუაობისა სულისაისა და სხუაობისა გონებისაისა გარდამომცემელთა, სამთაგან ეგულეების შემტკიცებაი კაცისაი: სხეულისა, სულისაგან და გონებისა... ხოლო ვიეთ-მე არა განაყენეს სულისაგან გონებაი, არამედ არსებისა მისისა მთავარ-ყოფა გონიერისა ინადეს“;<sup>4</sup> „რომლისათვისცა ვითარ შორის საზღვართაისა არს კაცი გონიერთა და

<sup>3</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული, I, ილ. აბულაძის გამოცემა* (თბილისი, 1966), გვ. 126.

<sup>4</sup> ნემესიოს ემესელი, *ბუნებისათვის კაცისა, ს. გორგაძის გამოცემა* (თბილისი, 1914), გვ. 3-4.

გრძნობადთა არსებათადასა“.<sup>5</sup> ნემესიოს ემესელის თხზულების ქართული თარგმანის შემცველ ხელნაწერზე აშიაზე მთარგმნელის, იოანე პეტრინის, შემდეგი შინაარსის შემცველი კომენტარია მოთავსებული: „თან შეხებად ესე არს, იუნყე, რამეთუ შემოქმედმან ესე კაცი მესაშუვალედ წარმოაჩინა გონიერთა და გრძნობადთადასა, რომელ არიან სხეულოანნი, და ამის კაცისა მიერ თანშეაერთნა და თანმოჰრთნა უსხეულონი სხეულოანთა, ვითარცა რად ორნი ბაგენი მდინარეთანი, რამეთუ საშუვალ კიდისა-მიერ ეზიარებიან იმიერ-მყოფნი ამერთა, ვინად ესრე-სახედვე ამის კაცისა მიერ გონიერნი და სამარადისონი გრძნობადთა და წუთთა; რამეთუ კაცი, ვითარცა ორთა მიერ შეერთებული, ორთავე აზიარებს თვისითა მით მესაშუვლეობითა; რამეთუ გონებითა და სულითა, რამეთუ სხეულთა და სხეულოანითა და გრძნობადთა, რამეთუ ისიტყუა, მესაშუვლეობს ორთავე ამათ, რომელთა მიერ უმეტეს საჩინო იქმნების ძალი და მოქმედებად ყოველთა შემოქმედისადა“;<sup>6</sup> „რამეთუ გონიერ უკუე არს და გონიერთაცა-შორის ადგილთა არს, რამეთუ ანუთუ თვით თვის შორის არს, ანუ ზეშთამდებარეთა გონებათა შორის, ვითარ რად ოდესმე სული თვით თვის შორის მაშინ არს, ოდეს გულის-ისიტყუვიდეს, ხოლო ოდესმე გონებასა შორის, რაჟამს გაიგონებდეს“.<sup>7</sup>

ნემესიოს ემესელმა სპეციალური თავი მიუძღვნა *მიმოგონებითის* განხილვას, კერძოდ, *სჯასა და თანდართვას*, ხოლო თავში „მომკსენებლობისადას“ კვლავ შეეხო გონებისა და გონიერის საკითხს და პლატონიც შეხედულებები დაიმონმა: „რამეთუ მომკსენებლობად არს კსენებისა და აღკსენებისა საუნჯე. არს უკუე მომკსენებლობად, ვითარცა ორიგენი იტყვის, ოცნებად ვინადმე, ნაშთენი რომლისაგანვე გრძნობისა, მოქმედებით ქმნილისა და აღჩენილისადა, ხოლო ვითარ პლატონ იტყვის, მცხოარებად გრძნობისა და გონებისადა. რამეთუ სული გრძნობადთა ვინადმე გრძნობის საცავთა მიერ მიითუალავს და იქმნების თნება, ხოლო გონიერთა – გონებისა მიერ და იქმნების გაგონება. რაჟამს უკუე სახეთა, რომელნი მიითნნა და რომელნი მიიგონებნა, თვის შორის დამტევებელ იყოს, აღკსენებად ენოდების. ხოლო ჰგავს უკუე ან აქა პლატონიც მიერ

<sup>5</sup> ნემესიოს ემესელი, *ბუნებისათვის კაცისა*, გვ. 7.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 6-7.

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 55.

თქუმად არათუ თვით საკუთრებითისა გაგონებისა, არამედ მიმოგონებისა. რამეთუ გრძნობანი აღიქსნებიან მეზრ თვისად, ხოლო გონიერი – შემთხუევით, ვინაითგან და მიმოგონებითა აღქსნებაჲ პირველ წარმოდგომილთა ოცნებათაგან მიექმნების; არამედ საკუთრებით გონიერისა, ვითარ იგი ვისწავეთ გინათუ ვისმინეთ, მომჭსენე ვართ; ხოლო არსებისა მისისა მოჭსენებაჲ არა მაქუს ჩუენ, რამეთუ არათუ პირველქმნულისა ოცნებისაგან გონიერთა იქმნების მითუალვად, არამედ სასწავლოდსაგან და ბუნებითა ჰაზრთაგან<sup>8</sup>. „მიმოგონება“ და „გაგონება“ საბას ლექსიკონში სწორედ აქ დამონმებული მოსაზრების მიხედვით განიმარტება.<sup>9</sup>

არეოპაგიტულ კორპუსში საღმრთო სახელთა განმარტებისას აღნიშნულია, რომ საღვთო საიდუმლოს წვდომა შეუძლებელია, რადგან ადამიანის გონებისათვის იგი შეუცნობელია: „რამეთუ ყოვლად ვერ საკადრებელ არს თქუმაჲ და გონებით მოგონებაჲ რასმე ზეშთაარსებისა და საიდუმლოსა ღმრთეებისათვის გარეშე საღმრთოდ თხრობილისა მის ჩუენდა საღმრთოთა სიტყუათა მიერ. ხოლო ზეშთა სიტყვის და გონებისა და არსებისა იგი უცნაურებაჲ არსებათა უზეშთაესისა მის თვით მას ცნობასა მიუტეოთ არსებათა უზეშთაესისა...“<sup>10</sup> ღვთის სულიერი ხილვა მხოლოდ ყოვლად ბრძენს, უჭემმარიტეს ღმრთისმხილველთ და ღვთისმეტყველებაში განსწავლულთ თუ შეუძლიათ: „რამეთუ, ვითარ იგი ჯეროვან არს რწმუნებაჲ ყოვლად ბრძენისა და უჭემმარიტესისა ღმრთისმეტყუელებისა, შემსგავსებულად თითოეულისა, გონებათა გამოუცხადდების და ერუენების ღმერთი... ჭემმარიტებისა სიტყუათაებრ ზეშთა-იქმნების არსებათა უზეშთაესი იგი არსთა უსაზღვროებაჲ და გონებათაისა ზეშთაგონებისა ერთობაჲ; და ყოველთა მოგონებათაგან მოუგონებელ არს ზეშთაგონებისა იგი ერთი“<sup>11</sup> ღმერთის სახელის „მოგონებას“ ადამიანი ვერ გაბედავს, „შეუვალია“ მისი ცნობა და ხედვა: „რადცა იგი არს, მისი ცნობაჲ და ხედვაჲ ყოველთა არსთაგან შეუვალ არს...“<sup>12</sup> არავის შეუ-

<sup>8</sup> ნემესიოს ემესელი, *ბუნებისათვის კაცისა*, გვ. 89-90.

<sup>9</sup> სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული, I, ილია აბულაძის გამოცემა*, გვ. 126, 481.

<sup>10</sup> პეტრე იბერიელი, *შრომები*, გვ. 5-6.

<sup>11</sup> იქვე, გვ. 6.

<sup>12</sup> იქვე, გვ. 6-7.



ძლია მისი სახიერების ხილვა, მხოლოდ მისი შემსგავსებულის გონებით წვდომაღა თუ არის შესაძლებელი: „და დასატევენელითა მით და ხედვითა და ზიარებითა და მსგავსებითა თავისა თვისისა მიმართ მიუწოდს წმიდათა გონებათა, რომელთა უწყოდის, ვითარმედ ჯეროვნად და დიდად შუენიერებით მოუკდებიან მას“.<sup>13</sup>

წმ. იოანე დამასკელის სიტყვით, ღმერთისა და საღმრთო ხილვისთვის აუცილებელია განწმენდილი გონება: „გარემოცვულმან ყოვლითავე ბინითა და ცოდვითა, რომელსა-ესე თავსა შორის ჩემსა მქონან მრავალ-საშფოთონი იგი გულისსიტყუათა ფოფინებანი, არცა გონება და გული განწმინდებიან სარკე-ყოფად ღმერთისა და საღმრთო ხედვათა, არცა სიტყუად პოვნიერ ვარ გამოთქუმად ძალსა მაღალთა გულისკმისყოფათასა“;<sup>14</sup> მდაბალი, ქრისტეს მორჩილი ადამიანი ღმერთს ეზიარება, ასეთი „ღმერთისა მიერ მაღლად მიიღებს განათლებასა, აღაღებს პირსა და აღივსების სულითა, განწმინდების გულითა და განბრწყინდების გონებითა“.<sup>15</sup> ასეთი ადამიანი იტყვის „სიტყუათა, რომელნი არა გონებისა ჩემისა იყვნეს ნაყოფ, არამედ ნაყოფ ბრმათა განმაბრძნობელისა მის სულისა, რამეთუ არარას თავით ჩემით ვიტყოდი, არამედ ყოველთავე მას, რაოდენი-იგი მოცემით მოვილო“.<sup>16</sup> ადამიანი მხოლოდ ღვთის ბოძებულ სიტყვას წარმოთქვამს, ღვთისგან მიმადლებულ აზრს გამოთქვამს. ამიტომ საღვთისმეტყველო მოძღვრებაში ადამიანის შესაძლებლობები და ძირითადი მახასიათებლები ასეა გამოყოფილი: „რამეთუ საზღვარი და განწინება კაცისად არს, რადთა იყოს ცხოველ სიტყვიერ და მოკუდავ, შემწყნარებელ გონიერებისა და ჳელოვნებისა“.<sup>17</sup> იგივე თვალსაზრისი წმ. იოანე დამასკელთან სხვაგანაც მეორდება.<sup>18</sup> მან განსაზღვრა ცნობა, ცნობიერება, როგორც უცვლელი მოცემულობა ღვთისაგან: „ხოლო ძნიად ჳმატს წესი გუარსა, რამეთუ წესი ძნიად შესაცვალე-

<sup>13</sup> პეტრე იბერიელი, *შრომები*, გვ. 7.

<sup>14</sup> იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მაია რაფაევამ* (თბილისი, 1976), გვ. 71.

<sup>15</sup> იქვე, გვ. 72.

<sup>16</sup> იქვე, გვ. 72.

<sup>17</sup> იქვე, გვ. 93.

<sup>18</sup> იქვე, გვ. 105.

ელ და მრავალჯამეულ არს, ვითარ-იგი არს ცნობად, რამეთუ არა მყის შეიცვალეების ცნობიერებისაგან უცნობობადად<sup>19</sup>. აქვეა განმარტებული გონების ოცნებაც, რაც გრძნობისა და ოცნების ერთიანობადაა მოაზრებული: „ხოლო ოცნებად გონებისა არს ერთად შეთხზვად გრძნობისა და ოცნებისა იესევითართა რათმე ყოფათათვის, რომელნი არაოდეს ყოფილ იყვნენ, რათა-იგი შეაერთნეს და ჰრწმენდენ“<sup>20</sup>.

პეტრინის სიტყვით, სულის აზროვნება ურთულესი აქტია. შ. ხიდაშელმა პეტრინის ამ ნააზრევს კომენტარი გაუკეთა: „ესაა განსჯა, დისკურსიული აზროვნება, რომელიც პეტრინის მიხედვით გარესამყაროზეა მიმართული და დროშია განხორციელებული; სულის ისეთი მოქმედებაა, რომელიც წარმოადგენს არჩევანს ჰოსა და არას შორის“<sup>21</sup>. „გონება“ ბერძნულ ნოემა-ს შეესატყვისება და გონებით განხორციელებულ აზროვნებას აღნიშნავს. მაგრამ სულისაგან განსხვავებით, ის იდეების სამყაროსაკენ არის მიმართული და რამდენადაც იდეების გონება მოიცავს, ამდენად იდეებისაკენ მიმართვა ნიშნავს გონების საკუთარი თავისაკენ მიმართვას. ეს გონებით განხორციელებულ ცოდნას არსებითად განსხვავებულ თავისებურებას სძენს. გონებას თანვე აქვს თავისი „გასაგონო“, ამიტომ მისი აზროვნება მყისიერი, ზედროული, პეტრინის სიტყვით, „უჟამო და მოუდრეკელი“ აქტია<sup>22</sup>. თავისი აზრის ნათელსაყოფად იოანე პეტრინი ანალოგიის პრინციპს მიმართავს და ამ მიზნით ნეოპლატონიკოსებისათვის ჩვეულებრივ სახე-სიმბოლოს იყენებს: როგორც მზის ამოსვლისას მისი სხივები „მისთანავე“ ეფინება ყოველივეს („თანავე აღმოჩენასა მზისა დისკოდსასა აჰა და მიფენაცა შარავანდედად“), ასევე გონებასთანვეა მოცემული მისი „გაგონება“: „აჰა გონება“ და „აჰა გაგონება“.

შემეცნება სულის საფეხურიდან იწყება, მან ზეალმავალი გზით უნდა იაროს და სულსა და პირველსანყისს შორის მყოფი ყველა საფეხური გაიაროს. აქ სულსა და პირველსანყისს შორის მდებარე ყოველი საფეხური გვევლინება, როგორც შემეცნებელი და, ამავე დროს, შესამეცნებელი, როგორც „გამგონე“ და „გასაგონო“. გონი, როგორც სულზე მაღალი არსი,

---

<sup>19</sup> იქვე, გვ. 142.

<sup>20</sup> იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა*, გვ. 171.

<sup>21</sup> შ. ხიდაშელი, *ქართული ფილოსოფიის ისტორია* (თბილისი, 1988), გვ. 185.

<sup>22</sup> იქვე, გვ. 185.

შემეცნების საგანია სულთან მიმართებაში და შესამეცნებელია ნამდვილ მყოფთან მიმართებაში. იოანე პეტრიწი წერს: თუ „ყოველი გამგონე უმეცრებასა თანა შეკრულა ნადიერი გაგონებად, რომელი არა გაეგონა, და ცნობად, რომელი არა ეცნა“; იგი კითხვით გამოხატავს თავის დებულებას: „რაი ცნას“ ყოველივე ცოდნასა და აზროვნებაზე „დაზესთაებულმა“ პირველმა ერთმა, ან „რაი გაიგონოს“, რომელმა წარმოქმნა მთელი არსი და „ალამკო არსებაი გონებისაი?“

ცხადია, ჰიმნოგრაფიაში ამგვარი სიღრმის მსჯელობა ცალკეულ ტერმინთან დაკავშირებით არ არის და არც იყო მოსალოდნელი. შემეცნების აღმნიშვნელი ეს ტერმინები: გონება//გონიერება, ცნება//ცნობიერება, შეცნობა ჰიმნოგრაფიაში ხშირად არ გვხვდება, მაგრამ მაინც დასტურდება და მათი განხილვა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური თვალსაზრისით საჭიროა, რათა უკეთ, სიღრმისეულად გავიაზროთ თითოეული საგალობლის არსი. ცნობა, ცნება, შეცნობა ძირითადად ღვთის შეცნობასთან არის დაკავშირებული.

იოანე ქონქოზისძის წმ. აბოსადმი მიძღვნილ საგალობელში შექებულია წმ. აბოს გონიერება ღმერთის სიკეთის შეცნობის გამო, რაც მისი განღმრთობის საფუძველი გახდა: „გონებაი შენი, ღირსო, ღმრთისა კეთილთა მცნობელ ჰყავ, და სიტყუაი შენი ქრისტეის ქადაგ ჰყავ, და სულისა განწმენითა შეამკუე ხატებაი ღმრთისაი, რომლისათვის იხარებ განშუენებული გვირგვინითა დაუჭნობელითა!“;<sup>23</sup> „გონებითა მიიცვალე შენ უზეშთაესსა ცხორებასა წმიდათა შეერთებასა და ბოროტთა შეძინებაი სიცოფედ შეჰრაცხე და სთქუ აღმაღლებულ ღმერთო მამათა ჩუენთაო, უფროდსად კურთხეულ ხარ შენ“.<sup>24</sup> ეზრას საგალობელში ადამიანის მაძიებელი სულის გამოხატულება გონების ხილვაა, რომელიც მიუწვდომლის წვდომად მიიჩნევა: „ეძიებდე გონებითა და ჰრბიოდე სარბიელთა ცისათა, სული წმიდაი გიძლოდა და მისწუდებოდე მიუწდომელსა!“.<sup>25</sup> საგალობელთა მიხედვით, „გონება“ ღვთაებრივი სიკეთის წვდომისა და შეცნობის საშუალებაა, ადამიანი გონებით ეძიებს ღმერთს, რომელსაც სული წმიდის წინამძღოლობით ზესთასოფელში პოვებს.

<sup>23</sup> ქართული პოეზია, I, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო სარგის ცაიშვილმა (თბილისი, 1979), გვ. 121.

<sup>24</sup> იქვე, გვ. 123.

<sup>25</sup> იქვე, გვ. 111.

წმ. ეფთვიმე მთაწმიდლის გონებით ხილვა სამოთხის სწორად, ე. ი. ზესთასოფლური ყოფის წინაპირობაა, რისთვისაც იმ ზღვრის გადალახვაა საჭირო, რომელიც სოფელსა და ზესთასოფელს შორის არსებობს, მას ჰიმნოგრაფი „ჭევსა მას უვალსა საშინელსა“ („საშინელი“ – შიშის აღმძვრელი, შიშის დამტეხი) უწოდებს; ღვთის ხილვის შედეგად გონებით გახარების სანინდარი ქრისტეს მცნებათა დაცვაა: „მო-რა-ა-ჰხუედი ჰევსა მას უვალსა საშინელსა, განიხარე გონებითა ხილვად მისი, ეფთვიმი, სწორად სამოთხისა, ღირსო“;<sup>26</sup> „მიიხუენ მცნებანი ქრისტეისნი და გამოიწერენ გონებასა შენსა და აღასრულენ ყოვლითა ძალითა შენითა, ნეტარო, და მსგავს შენდა ჰყვენ მარტოდ ცხორებულნი და ჳმა-ყვეს: აკურთხევდით ყოველნი საქმენი უფლისანი უფალსა“.<sup>27</sup>

წმ. ეფთვიმე მთაწმიდლისადმი მიძღვნილ ბასილი მთაწმიდლის საგალობელში ნათქვამია: „შთაყავ გონება შენი წურთასა საღმრთოთა წიგნთასა, სანატრელო, და ფრთოვან-ჰყავ სლვად სიმაღლედ მიმართ ზეცისა, რომელსაცა დაემკვიდრე“.<sup>28</sup> ჰიმნოგრაფი წმ. ეფთვიმეს საღვთო წიგნებით განვრთნილ, განსწავლულ გონების წმინდანად მიიჩნევს, რომელმაც თავისი სულიერებითა და გონებით ზესთასოფელი დაიმკვიდრა. იქვე აგრძელებს, რომ წმინდანის გონება ღვთითაა გაბრწყინებული, რაც საგალობელში „ნათლითა დაუღამებელითა“ გამოიხატება: „სათნო იყო სიკეთე მღდელობისა შენისაჲ, ღირსო, მეუფემან ჩუენმან და განაბრწყინვა გონება შენი ნათლითა დაუღამებელითა და ქადაგ ჳმა-მაღალ, მეტყუელ საიდუმლოთა ზეცისათა, გამოგაჩინა“.<sup>29</sup> წმ. ეფთვიმეს ღვთისმეტყველებამ და ღვთის შემეცნებისაკენ სწრაფვამ ღმერთის შეცნობამდე, ქრისტეს აღიარებამდე მიიყვანა „უმეცარნი“: „ენამან შენმან, ღირსო, ღმრთის-მეტყუელმან ყოველი სოფელი მოძღურებითა მდინარის სახედ აღავსნა და მორწყა გულნი უმეცარნი და მოიყვანნა ღმრთის მეცნიერებად“.<sup>30</sup> გონებათა მხილველმა ღმერთმა წინასწარვე იხილა წმ. ეფთვიმეს სულის სინმიდე, რადგან მისი გონება ნათლით იყო გაბრწყინებული: „იხილა მხედველმან გონებათამან ღმერთმან წინასწარვე

<sup>26</sup> ქართული პოეზია, I, გვ. 112.

<sup>27</sup> იქვე, გვ. 114-115.

<sup>28</sup> იქვე, გვ. 154.

<sup>29</sup> იქვე, გვ. 154.

<sup>30</sup> იქვე, გვ. 155.

სინმიდე სულისა შენისაჲ, ამისთჳსცა ნათელ გარდაფენილ-ყო გონებაჲ შენი და აღგავსო სიბრძნითა მით საღმრთოთა და მეტყუელებაჲ დაფარულთა საიდუმლოთაჲ მოგანიჭა“.<sup>31</sup> ნმ. ეფთვიმე გამორჩეული იყო თავისი მდაბალი გონებით, წმინდა გულით, ამიტომ გახდა იგი „ღმერთშემოსილი“: „გონებაჲ მდაბალი, გული წმიდაჲ და შემუსრვილი გაქუნდა შენ, ღმერთშემოსილო მამაო, და სიმდაბლე, უზეშთაესი ბუნებითაჲ, სიყუარული და მონყალებაჲ, და უცხოთა შეწყნარებაჲ და უძღურთა კურნებაჲ“.<sup>32</sup> აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საგალობელი ფსალმუნური ტროპული მეტყველებითაც არის დავალებული: „გული წმინდა დაჰბადე ჩემ თანა, ღმერთო, და სული წრფელი განმიახლე გუამსა ჩემსა“ (ფს. 50:12). ღმერთმა განწმინდა მისი გონება, ხოლო თვით ნმ. ეფთვიმემ, ნეტარმა და ღმერთშემოსილმა, საღმრთო მადლით განსწავლულმა, განაქარვა ბნელი უმეცრებისა, სათნოების ბრწყინვალე ლამპრით გაბრწყინებულ-აღვსილმა საღმრთო მადლით განწმინდა და სიბრძნედ გარდააქცია „ცნობანი სულელნი“: „ბრწყინვალითა საღმრთოთა განათლდა გონებაჲ შენი, მამაო, და მიინიე ზეშთა მეტყუელებასა და სწავლითა საღმრთოთა მორწმუნეთა ერსა მოჰრწყევდი შენ უხუებით! აჰმჰედრდი ეტლსა სათნოებათასა, სულისა მიერ წმიდისა განათლებულო მამაო სანტრელო, და განსწმიდე გონებაჲ შენი წურთითა საღმრთოთა წერილთაჲთა და დაგვინერენ სწავლანი ტკბილნი, რომელთაგან მოვისთულებთ ნაყოფი აღმავსებელად სულთა ჩუენთა წყურილსა... ლამპრითა ბრწყინვალითა სათნოებათაჲთა განჰბრწყინდი შენ, სანატრელო, ბრწყინვალეებითა სულისა წმიდისაჲთა და მომბერენ ჩუენ ნიავითა საღმრთოჲსა მადლისაჲთა სწავლანი სულიერნი და შესცვალენ ცნობანი სულელნი სიბრძნედ, ნეტარო, და უმეცრებისა ბნელი განაქარვე“.<sup>33</sup>

დავით აღმაშენებლის საგალობელში ყურადღება გამახვილებულია ადამიანთა მიერ ღმრთის ვერცნობაზე: „ელლინთა მიერ ვერცნობაჲ სიბრძნითა ღმრთისაჲთა ღმრთისაჲ და შემოქმედისაგან შექმნულთა მიმართ ცვალებაჲ თაყუანისცემისაჲ, სრულ ვყავ, რაჟამს თითოეულისა ვნებისა კერპსა ვჰმსახურე“.<sup>34</sup> ლ. გრიგოლაშვილმა შენიშნა, რომ ეს სი-

<sup>31</sup> ქართული პოეზია, I, გვ. 156.

<sup>32</sup> იქვე, გვ. 156.

<sup>33</sup> იქვე, გვ.158.

<sup>34</sup> ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“

ტყვეები ეხმაურება პავლე მოციქულის კორინთელთა მიმართ I ეპისტოლის შემდეგ მუხლს: „რამეთუ ვინაოდგან სიბრძნითა მით ღმრთისადათა ვერ იცნა სოფელმან სიბრძნითა თვისითა ღმერთი, ჯერ-იჩინა ღმერთმან ქადაგებითა მით სისულელისადათა ცხორებაჲ მორწმუნეთაჲ მათ“ (I კორ. 1: 21). ახალი აღთქმის მიხედვით, კაცობრიობას ღვთაებრივი სიბრძნე მიცემული ჰქონდა ბუნებაში. ადამიანი ბუნების მოვლენების შეცნობით, მისი კანონზომიერების ამოკითხვით უნდა მისულიყო სამყაროს შემოქმედის, დასაბამობრივი ერთის აღიარებამდე, მაგრამ ადამიანის გონებამ ვერ შეძლო ეს და შემოქმედის ნაცვლად მის მიერ შექმნილნი გააღმერთა.<sup>35</sup>

საგალობლის დასაწყისში ნათქვამ სიტყვებში – „ხატსა თვისსა მამს-გავსე და საკრველად გრძნობადისა და გონიერისა მყოფობისად დამანესე, შენებრ არსთა სიტყუებისა ჩემ შორისცა შეკრებითა, ხოლო მე უმადლო გექმენ“<sup>36</sup> – გამეორებულია შუა საუკუნეების თეოლოგიური მოძღვრების უმთავრესი თეზისი, რომლის თანახმადაც, ადამიანი აერთიანებს გრძნობადი და ზეგრძნობადი ბუნების ყოველ არსს, უსულო ნივთებს თავისი ოთხი ელემენტით (მინა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი), მცენარეს, აღნიშნული ელემენტებითა და „მზრდებლობითი ძალით“, ცხოველს მის დაბლა მდგომ არსთა ნიშნებითა და საკუთრივ მისთვის დამახასიათებელი „მგრძნობელი სულით“ და, ბოლოს, ანგელოზებს, რომელთაც ადამიანი მხოლოდ გონებით („სიტყუებით“) ეხება.<sup>37</sup>

იოანე შავთელის ვარძიის ყოვლადწმიდა ღვთიმშობლისადმი მიძღვნილ საგალობელში, რომელიც სიმბოლურ-ალეგორიული აზრითაა დატვირთული, ვკითხულობთ: „იესეს ძირი ნანდვილვე აღყუავილნა, დავითის ფიცმან მიილო აღსასრული, აღთქუმად მამათაჲ ძედ მისდა იცნეს ყოველთა, „ოსანნა ძესა დავითისსა“ მკმობელთა, ლა-მე მსთუად განმანათლებელ ექმენინ ბნელსა! რომელმან და ვინ არა იცნას სიმართლე,

---

(თბილისი, 2005), გვ. 216.

<sup>35</sup> ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, ტექსტის პუბლიკაცია შენიშვნებითურთ, *თსუ შრომები*, 163 (1975), გვ. 191.

<sup>36</sup> ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, გვ. 214.

<sup>37</sup> ლ. გრიგოლაშვილი, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, ტექსტის პუბლიკაცია შენიშვნებითურთ, გვ. 189.

თქუა ჳმამალმან, ვერ-ყოს ჳემმარიტებაი, იგინი უკუე ქალწულისა შობასა სიჩქურ ჳგონებდეს შეცდომილნი ამაოდ, მტერნი შობილისა და მშობელისანი!";<sup>38</sup> იოანე შავთელის მიერ გამოთქმული ეს თვალსაზრისი, რომელიც ქართველ მეფეთა ბიბლიურ ჩამომავლობას ასახავს და სიმბოლური აზროვნების კვალს მიჰყვება, როგორც ჰიმნოგრაფიაში, ასევე ქართული მწერლობის სხვა ჟანრის ნაწარმოებებშიც არის გავრცელებული. მთელი სტროფი ბიბლიურ-ეგანგელურ მოტივებს ასახავს, ასევე ბიბლიურ-ეგანგელური ლექსიკის გამოყენებით, რის დასტურიცაა საღვთისმეტყველო თხზულებებში გავრცელებული გამოთქმა „ოსანნა ძესა დავითისსა“. „აღთქუმაი მამათაი“ ძველ აღთქმაში მრავალგზის მითითებულ წინასწარმეტყველებას მიანიშნებს, რომლის მიხედვით კაცობრიობას მოევლინებოდა მხსნელი – ძე ღვთისა და განწმენდდა სულიერი დანთქმისაგან. დავიმონმებ იოანე შავთელის კიდევ ერთ ტროპარს, რომლის მიხედვით, ბიბლიურმა წინასწარმეტყველებმა კაცობრიობას ღმერთის განკაცების შესახებ ამცნეს და მისი მომავალი მოვლინების, მისი შეცნობის საფუძველი მოამზადეს: „ეზეკიაისთა სახლის წულთა მათ ყრმათა არცხვინეს რაი პირველად ტყუეობასა მას უღმერთოსა ღმრთისა აღმმართველსა მძღაგრსა, ძე შენი ცხადად ასწავეს, რამეთუ იგი არს ღმერთი საცნაურსა შემეცნებასა!“. <sup>39</sup> „ყუავილი სულნელი ძირითგან უნაყოფოთა გამოჩნდა ფერთა მით მენამულითა და სულმან წმიდამან აღიტაცა ზეცად გონებითა და მუნ უჩუენა შუებაი წმიდათაი ყუავილოვანსა სამოთხისასა“. <sup>40</sup>

ამრიგად, არსის რეალობის დასაბუთება გულისხმობს შემეცნების სტრუქტურის, მისი პირობების, უნარის გარკვევას. შემეცნება გულისხმობს შემეცნებელს, შემეცნების აქტსა და შესამეცნებელს (საგანი, არსი), რომელთა შორის მიმართება განსხვავდება იმის მიხედვით, რის საშუალებით შეიმეცნება საგანი თუ მოვლენა – გონებით თუ სულით. გონებასა და შემეცნებასთან დაკავშირებით გამოყენებულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიურ ერთეულებს – „დიანოიად“, „ნოიმად“ და „ნოიტონი“ – ეფრემ მცირემ „უსაკუთრესი“ უწოდა. ეს ტერმინები

<sup>38</sup> ნ. სულავა, *XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია* (თბილისი, 2003), გვ. 303.

<sup>39</sup> იქვე, გვ. 304.

<sup>40</sup> ქართული პოეზია, I, გვ. 97.

სააზროვნო სისტემის კატეგორიებია, რომლებიც უპირველესად სულის მეშვეობით განხორციელებულს გულისხმობს და შემეცნების დაბალ საფეხურს წარმოადგენს; გონითი აზროვნების შემთხვევაში, რომელიც ადამიანის სულიერი განვითარების მაღალ საფეხურს წარმოადგენს, შემეცნების აქტის აღსანიშნავად იოანე პეტრინი სხვა ტერმინებს იყენებს: „გონებასა“ და „გაგონებას“ (გა-გონებაჲ, მო-გონებაჲ). დამონმებული განმარტებები ადასტურებენ, რომ ქართული ჰიმნოგრაფია რელიგიურ-ფილოსოფიური ტერმინების გამოყენებისას ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში წმიდა მამათა ნააზრევს ემყარება და მიჰყვება. ზემოთ დამონმებული ტროპარების მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ საგალობლებში, რომლის მხოლოდ ქართული ნიმუშები წარმოვადგინეთ ამჟერად, ჰიმნოგრაფიის სახისმეტყველებით პრობლემატიკასთან ერთად გონებისა და შემეცნების საკითხს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ეს ტერმინები შესწავლილია იოანე ქონქოზისძის, ეზრას, დავით აღმაშენებლის, იოანე შავთელის საგალობლების მაგალითზე, რომლებშიც სახისმეტყველებითი პრობლემატიკა თუ სიმბოლური აზროვნება გონებისა და შემეცნებასთან დაკავშირებულ საკითხთა კვლევის პარალელურად განხილვას მოითხოვს.

#### ბიბლიოგრაფია

#### References

- L. Grigolashvili, Davit the Builder, “Hymn of Regret”, Publication with Remarks, *Proceedings of Tbilisi State University*, vol. 163 (Tbilisi, 1975), p. 185-193 (in Georgian).
- L. Grigolashvili, Davit the Builder, “Hymn of Regret” (Tbilisi, 2005) (in Georgian).
- Nemesyos of Emessa, *About the Nature of Human*, ed. by S. Gorgadze, (Tbilisi, 1914) (in Georgian).
- Joan of Damascus, *Dialectics*, ed. by M. Raphava (Tbilisi, 1976) (in Georgian) (in Georgian).
- Sulkhan-Saba Orbeliani, *The Georgian Dictionary, I*, ed. by I. Abuladze (Tbilisi, 1966) (in Georgian).
- Peter the Iberian (Pseudo Dionysios Areopagite), *Works*, ed. by S. Eneukishvil (Tbilisi, 1960) (in Georgian).



John Petritsi, *Works, II*, ed. by Sh. Nutsubidze and S. Qaukhchishvili (Tbilisi, 1937) (in Georgian).

N. Sulava, *The Georgian Hymnography of the 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> cc.* (Tbilisi, 2003) (in Georgian).

*Georgian Poetry, I*, ed. by S. Tsaishvili (Tbilisi, 1979) (in Georgian).

Sh. Khidasheli, *History of Georgian Philosophy* (Tbilisi, 1988) (in Georgian).

**Nestan Sulava**

**Theological and Philosophical Terms in Hymnography:**

**Reference // Consciousness, Mind // Wisdom**

The study of the relationship between philosophy and theology demands definition of theological and philosophical terms and in order to fully understand them it is vital to analyse them through the thoughts of the Holy Fathers. In terms of theology, God is responsible for the creation of something that does not have any material substance, a visible image, i.e. God created the invisible essence whose comprehension needs faith, because it cannot be interpreted only through knowledge. God also created everything that has essence, being, and face. He created the visible universe, that can be perceived and understood by the human being and which cannot be questioned. Theological and philosophical terms of Hymnography are analysed in the article from this point of view specifically, the following terms: *reference/consciousness* and *mind/wisdom* are considered.

The main provisions of the Christian doctrines expressed in Areopagetic works are: "God can be recognized among all" and "Among all everything is". While using cataphatic names, God and his created world can be seen as a unity. God is everywhere, He is in the world, and exists in every being. The real world is one organized and harmonious unity, God is perfection, and therefore Cosmos, the universe created by God, and the upper world are both perfect as well. However, the transient world is less perfect, and the reasonable and animated/inanimate creatures dwelling here differ on the basis of their quality of perfection. God has not created this place to be imperfect. Its lack of perfectness comes from its place in the temporal and spatial framework. The more perfect the beings are the nearer they stand to God, the first reason

and vice versa. The Areopacetic doctrines explain that God gives the people kindness without a choice (Peter of Iberia, 1960, p. 29-30).

The justification of the essence of reality involves understanding of the structure, its terms and conditions, elucidating the ability. Cognition process involves the perceiver, the act of cognition and the cognizable (the subject, the essence), which varies depending on how the subject or matter is being perceived through mind or soul. According to Ioane Petritsi, the soul works differently from the mind (Ioane Petritsi, 1937, p. 6). Petritsi in several occasions directly brings in Greek terms, “introduced exclusively by him” (the term is used by Ephrem Mtsire), in particular “dianoia”, “noema”, “noeton”; these are the terms connected with thinking, and mean cognition through soul and represent a lower stage in the cognition process. While referring to the cognition through mind, which is a higher stage of cognition, Ioane Petritsi uses the terms “mind” and “understanding”.

Nemesios of Emessa dedicated a chapter to the issue of providence, namely discussion and enclosure, addressed the issues referring to the reason and the reasonable. He maintained that the soul is oriented on emotion, and understanding is achieved through the mind which leads cognitive processes (Nemesios of Emessa, 1914, p. 3-7, 55).

In Areopagetica it is claimed that while defining sacred names, it is impossible to cognize the divine secrets through mind as divinity, secrecy and cognition are ruled by the will of God. Only sages and genuine theologians are conferred the ability to achieve God’s spiritual vision.

According to Saint John of Damascus, the vision of God and divinity requires purification of mind. He discusses human capability and its main characteristics: a human being is a mortal creature who has the ability to express their thoughts and who can accept wisdom and Art, but whose wisdom and consciousness are limited (John of Damascus, 1976, p. 71-72, 93). He interprets recognition and consciousness as a mixture of soul and mind; the dream of mind is classed as a merger of emotion and dream. Greek νοημα is consistent with the word “mind” and designates thinking through mind. Thinking is an instant process defined by Ioane Petritsi as a “timeless and inflexible” act.

In Hymnography there is no in-depth discussion of different issues. The terms denoting cognition *mind // wisdom, reference // consciousness, awareness* do

not occur frequently but still there is their confirmation. Their understanding from the viewpoint of theology and philosophy is vital in the process of defining the value of Hymnography. Cognition is mainly connected with the understanding of God.

Ioane Konkozisdze praises Saint Abo for his ability to appraise the kindness of God that led to his sanctification (Georgian Poetry, I, 1979, p. 121). In Ezra's hymn the representation of a human being's seeking, curious spirit is intellectual contemplation, which is considered to be the access to the inaccessible. In the hymn "mind" is a means of understanding divine kindness, a human being seeks God through mind, which by the guidance of the Holy Spirit can be found in the upper world.

Saint Eqvtime of Mtatsminda sees the intellectual vision as a pre-condition of existence in the upper world, which needs the crossing of borders between this and the other world; to achieve the happiness of mind through the vision of God the commandments of Christ should be pursued (Georgian Poetry, I, 1979, p. 121). The mind of the saint is enlightened, which is clearly depicted in the Hymn "Light of the Nightfall". The theological teachings of Saint Eqvtime and striving for the Cognition of God brought ignorant minds to the recognition of Christ. Saint Eqvtime occupied a special position due to his mind and pure heart and thus became "saintly". God purified his mind, and Saint Eqvtime enlightened the dark and transformed the ignorant into the wise.

David the Builder talks about the incognizable God (Davit the Builder, 2005, p. 216). According to L. Grigolashvili, this passage bears the resemblance to the 21st paragraph of the first Epistle of Saint Paul written to the Corinthians. A human being, by the cognition of natural phenomenon and depicting its regularity, should come to the recognition of the creator of the universe, but as humans failed to do this they started to idolize the created and not the creator.

In a hymn by Ioane Shavteli we read: On Jesse's root emerged as a flower, David's vow was fulfilled, everyone considered the Fathers' testament as his descendant. (N. Sulava, 2003), S. 303); Fathers' vow" is a reference to the prophecy in the old testament. The Troparion clearly depicts the establishment of Christian consciousness after the appearance of the Saviour.

Thus, the justification of the essence of reality involves understanding of the structure, its terms and conditions, elucidating the ability. Cognition process

involves the perceiver, the act of cognition and the cognizable (the subject, the essence), which varies depending on how the subject or matter is being cognized - through mind or soul. The terms "dianoia", "noema", "noeton" are taken from religious philosophical terminology and are considered to be the concepts connected with thinking. However, they denote cognition through soul and present a lower stage in the cognition process. In reference to the cognition through mind, which is a higher stage of cognition, Ioane Petritsi uses the terms "mind" and "understanding". The verified definitions confirm that the religious-philosophical terminology of the Georgian Hymnography follows the idea of using them by the Holy Fathers. In Georgian chants, along the imagery of Hymnography, the issues of mind and cognition are also shown prominently.

The article deals with these terms on the examples of the hymns by Ioane Konkozisdze, Ezra, David the Builder, Ioane Shavteli, where the problem of imagery is equally important and needs to be discussed together with the issues of mind and cognition.

**ხელოვნებათმცოდნეობა**



## ნელი ჩაკვეტაძე

### საფარის მონასტრის რელიეფი

საფარის მონასტრის ეზოში, ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიის დასავლეთი მინაშენის სამხრეთ ფასადთან, საფეხურებიან ცოკოლზე, ღია ცის ქვეშ დევს მოზრდილი რელიეფური ფილის ფრაგმენტი. საფარის მონასტრისადმი მიძღვნილ მრავალრიცხოვან პუბლიკაციებში<sup>1</sup> რელიეფის შესახებ ცნობები ან მასალები არ მოიპოვება. ფილა, სავარაუდოდ, არცთუ დიდი ხნის წინ, 1990-იანი წლებში, მონასტერში საბერმონაზვნო ცხოვრების განახლების შემდეგ, ადგილობრივ მონესეთა მიერ იქნა მიკვლეული. მონასტრის ტერიტორიის რომელ მონაკვეთზე აღმოჩნდა ხსენებული რელიეფი, უცნობია.

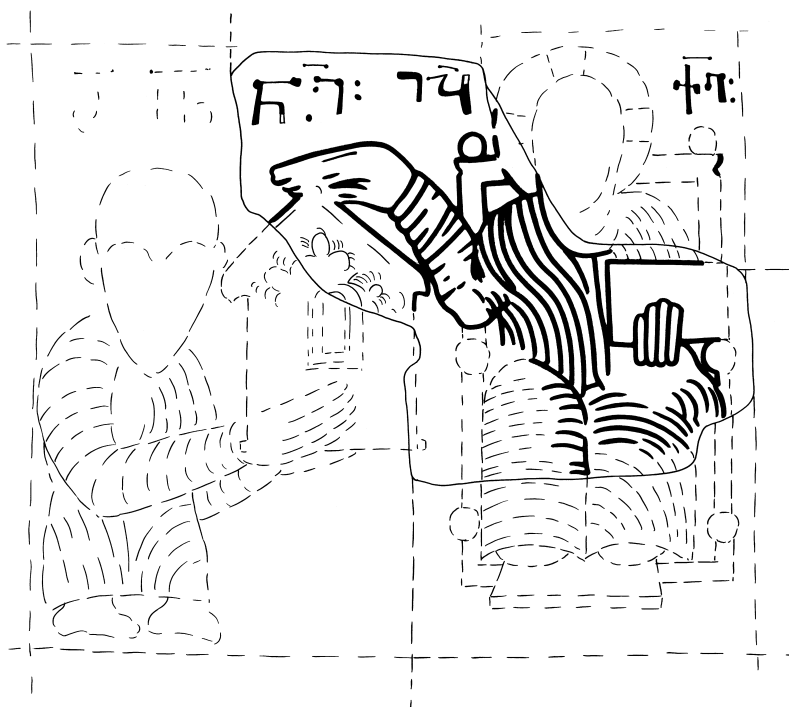
შემორჩენილი ფრაგმენტი (ზომა 54X65 სმ.) ცხადყოფს, რომ კომპოზიცია საქტიტორო რიგისა უნდა ყოფილიყო. მონასტრისფრო-მომწვანო ფერის ქვის ფილებზე გამოსახული იქნებოდა აღსაყდრებული ქრისტე საერო პირთან ერთად.

---

<sup>1</sup> მნიშვნელოვანი მასალების საგულისხმო შეფასებების მხრივ ძირითადია: M. Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847-1848, II livraison* (St. Petersburg, 1850), p. 119-128; Д. Вакрадзе, *Кавказ в древних памятниках христианства*, Записки Общества Любителей Кавказской Археологии, I (Тифлис, 1875), с. 133-134; D. Grimm, *monuments d'architecture en Géorgie et en Arménie* (St. Petersburg, 1864), p. 4; Е. Такайшвили, *Археологические экскурсии, разыскания и заметки*, I (1905), с. 81-103; Д. Гордеев. “Отчет о роездке в Ахалциский уезд в 1917 году”, *Росписи в Чуле, Сапаре и Зарзме, Известия Кавказского историко-археологического института*, Т. I (Петроград, 1923), с. 38-51; Р. Шмерлинг, *Малые формы в архитектуре средневековой Грузии* (Тбилиси, 1962), с. 123-135; ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება* (თბილისი, 1955), გვ. 27-87 (ადრეული ბიბლიოგრაფიით – გვ. 27-28); მისივე, *სამცხის ხუროთმოძღვრული ძეგლები* (თბილისი, 1970), გვ. 18-33; პ. ზაქარაია, *ქართული ცენტრალურ-გუმბათოვანი არქიტექტურა*, 3 (თბილისი, 1981), გვ. 9-54.



1. საფარის მონასტერი. საქტიტორო რელიეფის ფრაგმენტი



2. საფარის მონასტერი. საქტიტორო რელიეფი.  
ნაწილობრივი რეკონსტრუქცია. სქემა



ფრაგმენტზე ქრისტეს ფიგურის ერთი მესამედია დარჩენილი – მარცხენა ხელით მას გადაშლილი წიგნი ქვემოდან უჭირავს (წიგნის ფორმა თარაზულად წაგრძელებული სწორკუთხედის სახითაა ნაჩვენები). წიგნზე შეიმჩნევა გრძელი თითების კვალი. მაკურთხეველი მარჯვენა ხელით მაცხოვარი ეხება ეკლესიის სახურავის კეხს. შემორჩენილი ნაწილიდან ცხადი ხდება, რომ რელიეფზე გამოსახული ეკლესია ბაზილიკური ტიპისაა, როგორც ჩანს, ცალნავიანი. მას ორქანობა გადახურვა აქვს; ფრონტონის გაყოლებით შეიმჩნევა თაღნართი გაფორმებული კარნიზის კვალი. ასევე ჩანს სარკმლის ზედა, თაღოვანი ნაწილის მოხაზულობის ნაშთი. ქრისტეს მოსავს გრძელსახელოებიანი კვართი, რომლის გულისპირს ერთიანი, უწყვეტი ღარი შემოწერს. სამოსის დანაოჭება ზედაპირული ჩაკვეთითაა შესრულებული და ერთმანეთთან მიჯრით დატანილი შვეული ხაზებით ნაჩვენები. მკრთალად გაირჩევა ფიგურის მუხლისთავეები, რომლებზეც, თარაზული ხაზებით, სამოსის დრაპირება აღინიშნება. ფიგურის მხართან ჩანს საყდრის სწორკუთხა ზურგი, მსხვილი, წრიული რიკულით დაბოლოებული შვეული ძელით. ასეთივე რიკულის ნახევარია შემორჩენილი საყდრის შუა მონაკვეთზე, ფრაგმენტის მარჯვენა კიდეში. ფილის ზედა მარცხენა მხარეს მსხვილი ასოებით შესრულებული, დაქარაგმებული ასომთავრული წარწერების ფრაგმენტებია. მაცხოვრის შარავანდის გასწვრივ, მისი საყდრის ძელს ზემოთ შემორჩენილია: **ԴՎ – ი(ეს)უ**. წარწერის მეორე ნაწილი: **ԻՄ – ქ(რისტ)ე**, ცხადია, შარავანდის მარჯვნივ იყო შესრულებული.

ამ წარწერის გასწვრივ, ფილის ზედა მარცხენა კუთხეში შემორჩა ორი ასო, განკვეთილობისთვის გამოყენებული ორწერტილებით აქეთიქით: **ჩ : Դ : – Ե ი**. ნათელია, რომ ეს უნდა იყოს დაბოლოება წარწერისა, რომელიც სხვა, მარცხენა ფილაზე იწყებოდა და მასზე გამოსახული ქტიტორის თავს ზემოთ გასდევდა.

რელიეფური ქვის ფილა, მხატვრული თვალსაზრისით, მონუმენტურობით და მასიური, მოცულობითი ფორმებით ხასითდება. თვალსაჩინოა ქვის კვეთისადმი თავისებური მიდგომა, რელიეფურობის წარმოჩენა და ფორმის დამუშავება-გადმოცემის ზედმინევენითობას მოკლებული, რამდენადმე ტლანქი ხასიათი. თანაბარ ზოლებად მოცემული დრაპირება და ნაკვეთების ერთმანეთთან მიჯრით კვეთა მეტ მასიურობას სძენს ფორმებს. ფონთან შედარებით, სამოსის ნაოჭთა სიღრმე ნაკლებია; ამგვარი ხერხების გამოყენებით, რელიეფზე, ფორმის დამუშავების თვალსაზრისით, სხვადასხვა სიმაღლის სიბრტყეები ჩნდება. შესაბამისად, სხეულის ფორმა

თითქოს „ამოზნექილია“ სიბრტყიდან და გარკვეულ „სიმძიმეს“ იძენს. მხატვრული გადანწყვეტის მხრივ, საგრძნობია „საგანგებოდ“ დამძიმებული მასები, მოჭარბებული ექსპრესია; უტრირებულად გაზრდილი მაკურთხეველი ხელის მოძრაობაში მთავარია არა ფორმისმიერი, რეალურობას მიმსგავსებული ზომის ჩვენება, არამედ შინაარსობრივი საზრისის მკვეთრი ხაზგასმა. მხატვრულ-სტილისტური მახასიათებლებით და თავისებურებებით (ფორმებისა და შესტების უტრირება, მონუმენტურობა, შინაარსის „გაძლიერება“, დრაპირების ტალღისებურ-ხაზობრივი დამუშავება) რელიეფურ კომპოზიციას პარალელები ეძებნება ადრეული შუა საუკუნეების ნიმუშებთან (ოპიზის<sup>2</sup>, ურავლის აგარას<sup>3</sup> საქტიტორო რელიეფები; ამ მხრივ საგულისხმოა რელიეფი ქვითხუროს გამოსახულებით საფარის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიის აღმოსავლეთ ფასადზე<sup>4</sup>).

გარკვეულ პერიოდზე მეტყველებს ქვის ფილაზე არსებული წარწერის ასოების მოხაზულობა და გაფორმება, რაც, პალეოგრაფიული თვალსაზრისით, X საუკუნის მეორე ნახევრის – XI საუკუნის დასაწყისის წარწერებისთვისაა დამახასიათებელი.<sup>5</sup>

რელიეფის შექმნის სავარაუდო პერიოდის განსაზღვრისას გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი დეტალიც: რელიეფზე გამოსახულ ტაძრის მოდელს გაუყვება დეკორატიული კარნიზი – ღარებიანი ნალისებრი ფორმის თაღნარი. საფარის მონასტრის ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიას მსგავსად გაფორმებული ორი სახის კარნიზი აქვს. ფილის დაზიანების გამო, დაზუსტებით ძნელია იმის თქმა, თუ კარნიზის რომელი სქემაა ასახული რელიეფზე. შემორჩენილი ფრაგმენტების მიხედვით ჩანს, რომ

---

<sup>2</sup> Н. Аладшвили, *Монументальная скульптура Грузии. Фигурные рельефы V-XI веков* (Москва, 1977), с. 68; ვ. ჯობაძე, *ადრეული შუა საუკუნეების ქართული მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში* (თბილისი, 2007), გვ. 28-30.

<sup>3</sup> გ. მარსაგიშვილი, *ურავლის აგარის მონასტრის ხუროთმოძღვრება, საკანდიდატო დისერტაცია* (თბილისი, 1997), გვ. 49-51, სურ. 18.

<sup>4</sup> *ქართული ქრისტიანული ხელოვნება* (თბილისი, 2008), ფოტო გვ. 205-ზე.

<sup>5</sup> იხ. მაგ: გ. მარსაგიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 49-51, სურ. 18,19; თ. დვალი, სოფ. ბენისის წმ. გიორგის ეკლესია, *მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 4 (1986), გვ. 119-135, სურ. 5.



3. საფარის მონასტერი. მიძინების ეკლესია.  
აღმოსავლეთ ფრონტონის კარნიზი

მოდელზე არსებული კარნიზი ტაძრის კარნიზის ფორმას ზედმინვენით არ იმეორებდა. ეკლესიის აღმოსავლეთი ფასადის ფრონტონის სამხრეთ ქანობს და სამხრეთი კედლის ნაწილს კარნიზად ნალისებრი, ღარებიანი თაღების რიგი გაუყვება; ამასთანავე, ამ მონაკვეთის თითოეული ნალისებრი რკალის ზედა, თაღოვანი მხარე, სხივისებრ (მარაოსებურად) არის დამუშავებული, რითაც ნაღების ერთმანეთზე გადაბმის შთაბეჭდილება იქმნება; კარნიზის ის მონაკვეთი კი, რომელიც აღმოსავლეთი კედლის<sup>6</sup> ფრონტონის ჩრდილოეთ ქანობს და ჩრდილოეთ ფასადს ერთიანად გასდევს, სახეობრივად იგივეა, მაგრამ მცირედი ელემენტებით მაინც განსხვავდება: აქ ნალისებრ რკალს ერთიანად, უწყვეტად შემოუყვება ორმაგი ღარები, ამასთან ნაღებს შორის ცარიელ ადგილზე დამატებით ჩნდება ცრემლის ფორმის ელემენტები. რელიეფზე წარმოდგენილი ეკლესიის მოდელზე მისი მსგავსი, გამარტივებული-სტილიზებული სახესხვაობა უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი.<sup>7</sup> სავსებით ბუნებრივი ჩანს ის გარემოება, რომ გამოსახულებისა და მისი დეტალების შედარებითი სიმცირის

<sup>6</sup> ვ. ბერიძე მხოლოდ აღმოსავლეთი კედლის კარნიზს მიიჩნევს ყველაზე ადრეულად (დანვრილებით იხ. მისი, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 43).

<sup>7</sup> მსგავსი დეკორატიული მოტივის განსხვავებული ვარიანტებია გამოყენებული მიძინების ტაძრისავე ინტერიერში არსებულ კაპიტელებზეც (ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 42).

გამო, მოდელზე კარნიზის მოტივი მხოლოდ ზოგადი სახითაა ნაჩვენები. გამოქანდაკებული ეკლესიის მოდელი მორთულობით საფარის მონასტრის თავდაპირველი, ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიის სახეს იმეორებს. აქედან ცხადი ხდება, რომ კომპოზიციაში სწორედ ამ ეკლესიის ჩვენება იყო განზრახული. შესაბამისად, რელიეფი მიძინების ტაძრის თანადროული ჩანს – მისი შექმნა ეკლესიის აგების კვალადაა სავარაუდო.

საფარის მონასტერი სხვადასხვა პერიოდის ნაგებობებს აერთიანებს. მათ შორის ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესია ყველაზე ძველია.<sup>8</sup> ტაძრის აგების შესახებ წერილობითი წყაროები არ მოიპოვება; არც თავად ტაძარს აქვს რაიმე ისტორიული წარწერა, თუმცა კი მისი არქიტექტურული სახე, ფორმები, ისევე როგორც რელიეფური დეკორის ხასიათი, ცხადყოფს, რომ იგი X საუკუნეშია აგებული.<sup>9</sup> ეკლესია ერთნავიანია, გეგმით სწორკუთხა მოხაზულობისა. ვ. ბერიძის დაკვირვებით, შენობის კედლებზე ორი სამშენებლო ფენა გაირჩევა. ძირითადი, ადრინდელი ფენა მოიცავს მთელ აღმოსავლეთ ფასადს, სამხრეთი ფასადის ქვედა ნახევარს და მისი მარჯვენა კუთხის მთელ სიმაღლეს. ფასადების დანარჩენი ნაწილი განახლებულია. ძველი პერანგი რუხი-მომწვანო და მოყავისფრო-ღვინისფერი ქვის კვადრებითაა ამოყვანილი. განახლებული პერანგის ქვის ფერი სხვაგვარი ფერადოვნებით და გამძლეობით გამოირჩევა: იგი უფრო მოვარდისფროა და უფრო მეტად დაზიანებულიც. ვ. ბერიძის ვარაუდით, ძველი მორთულობა ტაძარს მხოლოდ აღმოსავლეთ მხარეს აქვს შერჩენილი – ესაა სარკმლის მორთულობა, ნალისებრი მოტივით გაფორმებული დეკორატიული კარნიზი და ამ კარნიზის მარცხენა კიდეში ჩასმული ქვა ოსტატის გამოსახულებით.<sup>10</sup> XIII საუკუნის მიწურულს, ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესიასთან მიჯრით, ჩრდილოეთით, აიგო წმ. საბას დიდი გუმბათიანი ტაძარი, XIV საუკუნის პირველ ნახევარში მიძინების ეკლესია საფუძვლიანად შეაკეთეს და მოხატეს; იმხანად მას

<sup>8</sup> ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 50; მისივე, *სამცხის ხუროთმოძღვრული ძეგლები*, გვ. 21.

<sup>9</sup> ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 50.

<sup>10</sup> გამოსახულებასთან არსებული წარწერის პალეოგრაფიის მიხედვით, რელიეფი X-XI საუკუნეების მიჯრით თარიღდება. რელიეფზე წარმოდგენილი პირი კი – ვაჩე, მიძინების ეკლესიის აღმშენებლადაა მიჩნეული. ვ. სილოგავა, ვაჩე – საფარის მონასტრის მიძინების ტაძრის ხუროთმოძღვარი, *გულანი*, 1 (2009), გვ. 91-103.



4. საფარის მონასტერი. მიძინების ეკლესია.  
რელიეფი ოსტატის გამოსახულებით

დასავლეთიდან ვრცელი კარიბჭეც დაემატა. მოგვიანოდ, სახელდობრ XIV-XVI საუკუნეებში მიძინების ეკლესიის ჩრდილოეთ და აღმოსავლეთ ფასადებზე მცირე სამლოცველოები და მინაშენი მიუდგამთ.<sup>11</sup> ამ ყველაფერმა მიძინების ეკლესიას საგრძნობლად უცვალა გარესახე. ეკლესიის საფასადო რელიეფური სამკაულის ის ნაწილი, რომელიც იმჟამად შეიქმნა, თავისი ხასიათით, წმ. საბას ახლად აგებული ეკლესიის მორთულობისთვის მიუსადაგებიათ.<sup>12</sup>

ახალი მონაცემების მიხედვით, ადრეული მოსაზრებები მიძინების ეკლესიის მორთულობისა და მისი დეკორის ქრონოლოგიასთან დაკავშირებით, შესაძლოა, გარკვეულწილად შეიცვალოს. ტაძრის თანადროული უნდა იყოს მისი ჩრდილოეთ კარნიზიც – წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი რჩება, წმ. საბას ეკლესიის აგების შემდგომ, რატომ უნდა განეახლებინათ იგი – ამ მხრიდან მიდგმული დიდი გუმბათიანი ტაძრის არსებობის პირობებში მიძინების ეკლესიის ჩრდილოეთი კედელიცა და

<sup>11</sup> ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 44-46; 57-58.

<sup>12</sup> ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 42-44; მისივე, *სამცხის ხუროთმოძღვრული ძეგლები*, გვ. 21-23.

მისი მორთულობაც ხომ თვალისთვის, ფაქტობრივად, უხილავი შეიქნა. თანადროული ჩანს დასავლეთით, კარნიზის ორსავე კუთხეში განთავსებული, ფრთოსანი ფიგურებიც.<sup>13</sup> ეს მოსაზრებები სათანადო დაკვირვებას და დამატებით კვლევას მოითხოვს, რაც სცილდება წინამდებარე ნარკვევის ფარგლებს.

რელიეფისგან შემორჩენილი ფრაგმენტი საშუალებას იძლევა, შესრულდეს მისი თავდაპირველი სახის ზოგადი, პირობითი გრაფიკული რეკონსტრუქცია. სავარაუდოა, რომ კომპოზიცია რამდენიმე (სავარაუდოდ, ორ) ფილაზე უნდა ყოფილიყო განთავსებული.<sup>14</sup> დღეისთვის შემორჩენილი ნაწილი იმაზე მეტყველებს, რომ ფილებს არ ჰქონდათ სწორკუთხა ან სწორი მოხაზულობა და ისინი ერთმანეთს უნდა ყოფილიყო მორგებული. სცენა, სულ მცირე, ორფიგურიანი იყო. მარცხნივ გამოსახული იქნებოდა ერთი საერო პირი, რომელიც ეკლესიას მიაერთმევედა აღსაყდრებულ მაცხოვარს. იყო თუ არა ქრისტეს მარჯვნივ სხვა ფიგურა, უცნობია. ერთი რამ ცხადია – თავისი შინაარსით (და, შესაძლებელია, თავისი მხატვრული ქარგითაც) წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო ოპიზის ეკლესიის საქტიტორო რელიეფის მსგავსი თემატური კომპოზიცია.

მრავალჯერ აღინიშნა, რომ საფარის მონასტრის უძველესი ეკლესია ღმრთისმშობლის მიძინების სახელობისაა. საქტიტორო რელიეფურ ფილაზე კი ქტიტორი ეკლესიას მაცხოვარს მიაერთმევეს. ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა – ხომ არ იყო მიძინების ტაძარი ადრე სხვა სახელდებისა? ამის დანამდვილებით მტკიცება ძნელია, თუმცა კი სავსებით შესაძლებელია. ამასთან მიმართებით საგულისხმო ისაა, რომ მსგავსი შემთხვევები საქართველოში სხვაგანაც გვხვდება. მაგალითად, ოპიზის მონასტრის მთავარი ეკლესიის საქტიტორო რელიეფზე აშოტ კურაპალატი ეკლესიას მაცხოვარს წარუდგენს, თუმცა კი თავად ტაძარი წმ. იოანე ნათლისმცემ-

---

<sup>13</sup> მსგავსი გამოსახულებებია ვაღეს ეკლესიაშიც. იხ.: რ. მეფისაშვილი, ვაღეს ტაძარი და მისი აღმშენებლობის ორი ძირითადი პერიოდი, *Ars Georgica*, 3 (1950), გვ. 25-52.

<sup>14</sup> ქართულ საეკლესიო ხელოვნებაში საქტიტორო კომპოზიციის რამდენიმე ფილაზე განთავსება იშვიათობას არ წარმოდგენდა. მაგალითისთვის იკმარებდა ოპიზის, ოშკის (Н. Аладашвили, დასახ. ნაშრომი, გვ. 68, 120), ახაშენის რელიეფების დასახელება (ნ. ჩუბინაშვილი, საურმაგის-ძის ნიაღვარაის ქტიტორული რელიეფი ჯავახეთის ახაშენიდან, *Ars Georgica*, 5 (1959), გვ. 149-150).



5. ოპიზა. საქტიტორო რელიეფი

ლის სახელობისაა;<sup>15</sup> წმ. იოანე ნათლისმცემლის სახელობისაა ურავლის აგარას მონასტრის მთავარი ეკლესიაც, ამასთან მის რელიეფზე საერო პირი ეკლესიას ქრისტეს მიართმევს;<sup>16</sup> ჯოისუბნის ეკლესიის რელიეფურ კომპოზიციაში ქტიტორი ეკლესიით საყვირიან ანგელოზს წარუდგება, ეკლესია კი მცხეთის წმ. გიორგის სახელობისაა;<sup>17</sup> ბენისის წმ. გიორგის ეკლესიის რელიეფზე ქტიტორი ეკლესიით ჩვილადი ღმრთისმშობელს წინაშეა წარმდგარი.<sup>18</sup> როგორც ჩანს, გარკვეული განწესება ამ მხრივ არ უნდა არსებულიყო, მით უფრო, რომ ყოველი ეკლესია, უპირველესად, ღვთის სადიდებლად იგება.

ცხადია, რელიეფური კომპოზიციის შემოთავაზებული რეკონსტრუქცია პირობითია; შესაძლო აღდგენის უმთავრესი მიზანი არაა იმის ჩვენება, თუ როგორი იყო რელიეფის თავდაპირველი სქემა, რადგან კონკრეტული

<sup>15</sup> Н. Аладашвили, დასახ. ნაშრომი, გვ. 68, 74.

<sup>16</sup> გ. მარსაგიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 15, 48, სურ. 18;

<sup>17</sup> ნ. ალადაშვილი, ჯოისუბნის რელიეფები, *საბჭოთა ხელოვნება*, 7 (1978), 68-75; მისივე, ესქატოლოგიური თემა განვითარებულ შუა საუკუნეების საქართველოში, *ძეგლის მეგობარი*, 1 (1996), გვ. 8-12

<sup>18</sup> თ. დვალი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 119-135, სურ. 5.



6. ურავლის აგარის მონასტრის მთავარი ეკლესია.  
საქტიტორო რელიეფი

მონაცემებისა და მასალების უქონლობის პირობებში, კომპოზიციის პირვანდელი სახის ობიექტურად აღდგენა შეუძლებელია. აღდგენის მიზანია, ვარაუდის სახით წარმოვადგინოთ, დაახლოებით რა მასშტაბისა შეიძლება ყოფილიყო კომპოზიცია, რა ფართობს დაიკავებდა იგი ფასადზე და ტაძრის რომელ მონაკვეთზე შეიძლებოდა ყოფილიყო განთავსებული.

საფარის მონასტერში ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესია დაფუძნებულ ადგილზე დგას და, შესაბამისად, მისი ფასადების სიმაღლეც განსხვავებულია. დღეს სიმაღლით სამხრეთი და აღმოსავლეთი კედლები გამოირჩევა.<sup>19</sup> თავის დროზე მაღალი იქნებოდა ჩრდილოეთი ფასადიც. დაახლოებითმა რეკონსტრუქციამ ცხადყო, რომ რელიეფური კომპოზიცია, ტაძრის გარე მასებთან მიმართებით, საკმარისად მასშტაბური, მონუმენტური უნდა ყოფილიყო. თუ რელიეფის მასიურობას გავითვალისწინებთ, მაშინ, შესაძლოა ვივარაუდოთ, ამ სამი კედლიდან ფილა ერთ-ერთზე ყოფილიყო განთავსებული. როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, აღმოსავლეთ ფასადს თავდაპირველი პერანგი და ძველი მორთულობა,

<sup>19</sup> ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 43.



ფაქტობრივად, სრულად შემორჩა. თავდაპირველი პერანგისა და მორთულობის მნიშვნელოვანი ნაწილი დარჩენილია სამხრეთ ფასადზეც. მოსალოდნელია, რომ საქტიტორო გამოსახულებიანი ფილა ჩრდილოეთ ფასადზე ყოფილიყო განთავსებული – ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში, XIII საუკუნის მიწურულამდე, სწორედ იგი რჩებოდა ეკლესიის მთავარ, უპირველესად აღსაქმელ მხარედ, რადგან, მონასტრის გეგმარებიდან გამომდინარე, მასთან მისასვლელი ჩრდილოეთიდანაა. მონუმენტურობით და მასშტაბურობით გამორჩეული, რამდენიმე ფილაზე გაშლილი კომპოზიცია, თავისივე წარდგენითი ხასიათის გამო, როგორც ჩანს, თავიდანვე შორიდან აღსაქმელად იყო გათვლილი. მონასტრის ეზოს შესასვლელის და ტაძრის ადგილმდებარეობის გამო, იქ მიმსვლელი უპირველესად ტაძრის სწორედ ჩრდილოეთი კედლის დანახვას შეძლებდა. ამიტომაც, მნახველთ ჩრდილოეთ ფასადთან მიახლოებამდეც უნდა ჰქონოდათ შესაძლებლობა, შორი მანძილიდანვე აღექვათ ეკლესიის დაფუძნება-აგებასთან დაკავშირებული რელიეფური კომპოზიცია. წმ. საბას ტაძრის მიშენების დროს, რელიეფური ფილები ჩრდილოეთ კედლიდან, სავარაუდოდ, ჩამოხსნილ იქნა. იგი, როგორც ჩანს, ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე ინახებოდა მონასტრის რომელსამე სათავსში.

იმ პერიოდის ერთნავიანი ეკლესიების ხუროთმოძღვრებისა და რელიეფური შემკულობის კვალობაზე,<sup>20</sup> დაახლოებით შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძრის გარესახისა და ინტერიერის მორთულობა, სახელდობრ ის, თუ როგორი ჭარბი და გემოვნებიანი, მაღალმხატვრული რელიეფური დეკორით იქნებოდა იგი გამშვენებული. ტაძრის ისტორიაში განსაკუთრებით ფასეულია ქვაზე კვეთის საუკეთესო ნიმუშად მიჩნეული XI საუკუნის კანკელი,<sup>21</sup> რომელიც ეკლესიის ინტერიერს XIX საუკუნის მიწურულამდე ამკობდა.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> ვ. ბერიძე, ერთნავიან ეკლესიათა კვალობაზე ამ შენობის მასშტაბის მნიშვნელოვანებასაც გამოჰყოფს (იხ. მისი, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 50).

<sup>21</sup> P. Шмерлинг, Алтарные преграды Грузии, *Ars Georgica*, 3 (1950), с. 147-154; მისივე, *Малые формы в архитектуре средневековой Грузии* (Тбилиси, 1962), с. 123-135, таб. 34-38; A. Alpago-Novello, V. Beridze, J. Lafontain-Dosogne, E. Hybsch, G. Ieni, N. Kaukhchishvili, *Art and Architecture in Medieval Georgia* (Louvain-la-Neuve, 1980), p. 36, fig. 46-47.

<sup>22</sup> P. Шмерлинг, *Малые формы в архитектуре средневековой Грузии*, გვ. 124-125.

გამორიცხული არც ისაა, რომ თავდაპირველი ადგილიდან მოხსნილი რელიეფური კომპოზიცია ეკლესიის სხვა მონაკვეთზე იყო ჩართული. ძველი ნაგებობიდან ჩამოხსნილი ან ფრაგმენტულად გადარჩენილი სახოვანი ფილების მეორეული, ან თუნდაც სამკაულად გამოყენების მიზნით, ახალი შენობის კედლის წყობაში მათი ჩართვის პრაქტიკა შუა საუკუნეების საქართველოს ტრადიციაში ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე უნდა ყოფილიყო შენარჩუნებული.<sup>23</sup> რატომ არ იქნა ზემოთ განხილული ფილა გამოყენებული და ჩართული იმავე ან სხვა ეკლესიის კედლის წყობაში, ჩვენთვის უცნობია.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> დ. თუმანიშვილი, ნ. ნაცვლიშვილი, დ. ხოშტარია, *მშენებელი ოსტატები შუა საუკუნეების საქართველოში* (თბილისი, 2012), გვ. 227-242 (ქართულ სინამდვილეში ამის სხვა მრავალი მაგალითიც არსებობს. მაგ.: ატენის სიონი – ივანაუდება, რომ ჩრდილოეთი შესასვლელის ტიმპანის ქვა წყაროს დაწაფებული ირმების გამოსახულებით თავდაპირველი ეკლესიისა უნდა ყოფილიყო და იგი ხელმეორედ გამოიყენეს VII საუკუნის ცენტრალურ-გუმბათოვანი ტაძრის დეკორში (გ. აბრამიშვილი, *ატენის სიონი* (სადოქტორო დისერტაცია) (თბილისი, 1993), გვ. 189-192, ტაბ. XXV-1; ნ. ანდლულაძე, ი. მამაიაშვილი, ატენის სიონი, საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა, ტ. 5 (თბილისი, 1990), გვ. 55-59); სვეტიცხოველი – მის საფასადო მორთულობაში მრავალი რამაა გადანაწყობი, მათ შორის არის თავდაპირველი სახოვანი რელიეფებიც (დ. ხოშტარია, გ. პატაშური, სვეტიცხოველის ტაძრის არქიტექტურა, ნიგნში: *სვეტიცხოველი* (თბილისი, 2010), გვ. 182-236); რუისი – ტაძრის ფასადებზე სხვადასხვა პერიოდში გადაკეთება-გამშვენების მიზნით სხვადასხვაგვარი რელიეფების ფრაგმენტებია მიმოხრეული (გ. ჩუბინაშვილი, რუისის ტაძრის ისტორიისათვის, ენიშკის მოამბე, V-VI (თბილისი, 1940), გვ. 427-468; Г. Чубинашвили, К истории Руисского храма, *Вопросы истории искусства, Исследования и заметки*, т. 1 (Тбилиси, 1970), с. 184-205; ნ. ანდლულაძე, ი. მამაიაშვილი, მ. მგალობლიშვილი, გ. ჭეიშვილი, რუისის ღმრთისმშობლის ტაძრის კომპლექსი, საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა, ტ. 5, გვ. 385-388) და სხვ.).

<sup>24</sup> მსგავსი შემთხვევა ფიქსირდება საფარის იმავე მიძინების ტაძარშიც; დასავლეთ კედელში, შესასვლელის მარცხნივ ჩასმულია დიდი ფილა ანგელოზთა მიერ ჯვრის ამალღების სცენით, რომელიც სხვა ადგილიდანაა გადმოტანილი (ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება*, გვ. 44.)

რელიეფზე აღარარსებული საერო პირის შესაძლო გაიგივება, ფრაგმენტულად შემორჩენილი უმნიშვნელო ნარწერის მიხედვით, შეუძლებელია. საფარაში დღეს არსებული შენობებიდან, როგორც აღინიშნა, ღმრთისმშობლის მიძინების ეკლესია უძველესია. რელიეფზე ნარსულში გამოქანდაკებული შესაძლო დამკვეთიც, რომლის შენევნითაც აიგო X საუკუნის ეს არაჩვეულებრივი ტაძარი, თუ მეფე არა, იმ დროის ადგილობრივი დიდებული ან სამეფო კართან დაახლოებული ერთ-ერთი ნარჩინებული პირი მაინც უნდა ყოფილიყო.

### ბიბლიოგრაფია

#### References

- ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრება. XIII-XVI საუკუნეები* (თბილისი, 1955).
- ვ. ბერიძე, *სამცხის ხუროთმოძღვრული ძეგლები* (თბილისი, 1970).
- დ. თუმანიშვილი, ნ. ნაცვლიშვილი, დ. ხომტარია, *მშენებელი ოსტატები შუა საუკუნეების საქართველოში* (თბილისი, 2012).
- გ. აბრამიშვილი, *ატენის სიონი* (სადოქტორო დისერტაცია) (თბილისი, 1993).
- გ. მარსაგიშვილი, *ურავლის აგარის მონასტრის ხუროთმოძღვრება*, (საკანდიდატო დისერტაცია) (თბილისი, 1997).
- ვ. სილოგავა, ვაჩე – საფარის მონასტრის მიძინების ტაძრის ხუროთმოძღვარი, *გულანი*, 1 (2009).
- თ. დვალი, სოფ. ბენისის წმ. გიორგის ეკლესია, *მაცნე, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია*, 4 (1986), გვ. 119-135.
- ნ. ალადაშვილი, *ჯოისუბნის რელიეფები, საბჭოთა ხელოვნება*, 7 (1978), გვ. 68-75.
- ნ. ალადაშვილი, *ესქატოლოგიური თემა განვითარებულ შუა საუკუნეების საქართველოში, ძეგლის მეგობარი*, 1 (1996), გვ. 8-12.
- ნ. ანდლულაძე, ი. მამაიაშვილი, ატენის სიონი, *საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა*, ტ. 5 (თბილისი, 1990), გვ. 55-59.
- ნ. ანდლულაძე, ი. მამაიაშვილი, გ. ჭეიშვილი, *რუისის ღვთისმშობლის ტაძრის კომპლექსი, საქართველოს ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა აღწერილობა*, ტ. 5 (თბილისი, 1990), გვ. 385-388.

ნელი ჩაკვეტაძე

- ბ. ჩუბინაშვილი, საურმაგის-ძის ნიაღვარის ქტიტორული რელიეფი ჯავახეთის ახაშენიდან, *Ars Georgica*, 5 (1959), გვ. 135-154.
- ვ. ჯობაძე, ადრეული შუა საუკუნეების ქართული მონასტრები ისტორიულ ტაოში, კლარჯეთსა და შავშეთში (თბილისი, 2006).
- რ. მეფისაშვილი, ვალეს ტაძარი და მისი აღმშენებლობის ორი ძირითადი პერიოდი, *Ars Georgica*, 3 (1950), გვ. 25-52.
- Р. Шмерлинг, Алтарные преграды Грузии, *Ars Georgica*, 3 (1950), с. 141-190.
- Р. Шмерлинг, *Малые формы в архитектуре средневековой Грузии* (Тбилиси, 1962).
- Н. Аладашвили, *Монументальная скульптура Грузии* (Москва, 1977).
- A. Alpagò-Novello, V. Beridze, J. Lafontain-Dosogne, E.; Hybsch, G. Ieni, N. Kauhchishvili, *Art and architecture in Medieval Georgia* (Louvain-la-Neuve, 1980).

**Neli Chakvetatze**

### **The Relief of Sapara Monastery**

The paper concerns a large fragment of a stone relief composition preserved near the southern facade of the western annex of the church of Dormition in Sapara monastery. No information on this relief exists in the numerous publications dedicated to the monastery. Supposedly, it was found by the members of the local brethren in the 1990s, during the renovation of the monastic life in Sapara.

The remaining fragment (54X65 cm.) is a part of the donor composition. Christ blessing the donor must have been depicted on the gray-green colour slab.

One-third of Christ's figure is still visible on the fragment – he is holding an open book in his left hand, and by his blessing right hand touching the roof of the church offered by to him by the donor. From the remaining fragment it is obvious that the church model for which the donor composition was created must have been of single-nave type. Along the fronton of the church a trace of a cornice decorated with arcature is preserved. The remnants of the outline of the arch above the window can be detected. Near Christ's figure fragments of a rectangular throne remain.

Large letters on the upper left side of the slab are the fragments of the donor inscription done in *Asomtavruli* script. Along the halo of the Saviour, above the log of the Church  $\text{ⴗⴚⴑⴓⴓⴓ}$  - *Jesus* is still preserved. The second part of the inscription  $\text{ⴗⴚⴑⴓⴓⴓ}$  - *Christ*, should have been written on the right side of the halo. Two letters of this inscription  $\text{ⴗⴚ}$  - *n* and *i* are still visible along the upper left corner of the throne. It is clear that this should be the end of the inscription that started on the other, left plate and was placed above the head of the donor.

The relief, from an artistic value, can be characterized due to its monumentality and massive forms. There is an evidence of a peculiar approach towards the art of stone cutting. The way of presenting the plastic forms, the method of elaborating the shape and a deprived, somewhat rough character of expression are also to be mentioned. In addition, regarding the artistic solution noteworthy are the sluggish masses, excessive expression. In the movement of Christ's blessing hand, which is enlarged purposefully, the main importance lies in the underlining of the content. The stylistic characteristics of the composition and specific features of the relief resemble the early medieval examples (first of all, the image of the mason on the east façade of the church of Dormition, also – reliefs of the Opisa and Agara Monasteries).

The shape and decoration of the letters of the inscription indicate to a certain period which, from a palaeographical point of view, is characteristic of the second half of the 10th century and the beginning of the 11th century.

The church model on the relief depicts the original structure of the church of Dormition at Sapara Monastery. Clearly, the ultimate intention was to show this church in the donor composition. Accordingly, the relief seems to be created simultaneously with the building of the church of Dormition.

Among the churches and chapels of Sapara Monastery the church of Dormition is considered to be the oldest. There are neither written sources or inscriptions of any historical value found about the construction of this church. However, its architecture, forms and relief decoration enables to argue that it was built in the 10th century. The church belongs to a single-nave, barrel-vaulted type. According to V. Beridze's observation, on the walls of the building two layers of building material are discernible. The eastern facade, the lower half of the south facade and the full height of the right corner belongs to the main, original layer. The rest of the facades were renovated later. At the end of the 13th century, to the north side of the church

of Dormition, another church, that of St Saba's, was built. In the first half of the 14th century the church of Dormition was thoroughly repaired and painted, and a big porch from the west was added to it. Later, throughout the 14<sup>th</sup>-16th centuries on the north and east facades small chapels were built to the church of Dormition. All this changed the outlook of the church quite substantially. The façade decoration created at that time intentionally was made according to the character of the relief motifs of the newly-built St Saba's church.

The surviving fragment of the relief composition allows to make its graphical reconstruction of its general appearance. It is likely that the composition was placed on several (possibly two) slabs. At present, the remaining part shows that the slabs were neither rectangular nor of proper inflection, and they each had to be adjusted. The scene must have included at least two figures. On the left must have been depicted a secular person who would present the Church to Christ. It is not obvious whether there was another figure on the right side of Christ or not. One thing is clear, its scheme must have been similar to the donor relief of Opiza Church.

The relief composition from Sapara Monastery, with its monumentality and scale, was to be perceived from a distance. Due to the location of the entrance of the monastery, during the centuries, before the construction of the church of St Saba, the visitor would first approach the north façade of the church of Dormition. Obviously, the discussed composition was located there. During the construction of the church of St Saba, the slabs with the donor composition were probably transferred from the north façade and moved somewhere else.

The donor of the church of Dormition depicted on the composition cannot be identified by the remaining fragments of the inscription. The person depicted on the relief, by whose donation the church was built in the 10th century must have been either a local nobleman or an honourable person close to the royal court, if not the King himself.

პუბლიკაცია





**ზაზა ალექსიძე**  
**რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI საუკუნის**  
**ბოლო მეოთხედში**

**იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე**

VII საუკუნის დასაწყისში ამიერკავკასიაში დიდი საეკლესიო განხეთქილება მოხდა. განხეთქილების შედეგად შეიქმნა ორი ბანაკი: ქართლი და ალბანეთი – დიოფიზიტური (ქალკედონური) და სომხური – მონოფიზიტური (ანტიქალკედონური). ეს არ იყო საბოლოო ძალთა განლაგება ქრისტიანულ კავკასიაში. ამ საკითხზე ადრეც ბევრი მაქვს დაწერილი.<sup>1</sup> ეხლა უფრო ის მაინტერესებს, მკითხველმა იცოდეს, თუ რა უძღოდა წინ საეკლესიო განხეთქილებას. ის დოკუმენტი, რომელიც შემონახულია მხოლოდ ძველ სომხურ ენაზე და რომლის თარგმანსაც დღეს ვაქვეყნებ, ძალიან მნიშვნელოვანია ქრისტიანულ კავკასიაში მომხდარი განხეთქილების წინა პირობების შესასწავლად, მაგრამ ის არ არის ერთადერთი წერილი<sup>2</sup> და თანდათან ყველა გამოქვეყნდება.

ვფიქრობ, მართალია არსენი საფარელი, როდესაც აცხადებს, რომ დვინში 551-555 წლებში შედგა ორი საეკლესიო კრება.<sup>3</sup> პირველმა კრებამ, შესაძლოა 553 წელს (არსენი საფარელის აზრით, 551 წელს), როგორც ჩანს, მრწამსის შესახებ გადაწყვეტილების მიღება ვერ შეძლო, რადგან მასში მონაწილეობაზე უარი განაცხადეს ქართლის, ალბანეთისა

---

<sup>1</sup> ეპისტოლეთა წიგნი, სომხური ტექსტი ქართული თარგმანით, გამოკვლევითა და კომენტარებით გამოსცა ზაზა ალექსიძემ (თბილისი, 1968); ზ. ალექსიძე, რელიგიური სიტუაციის შესახებ VI საუკუნის კავკასიაში, მისივე წიგნი: ქრისტიანული კავკასია, I (თბილისი, 2010), გვ. 145-152; მისივე, *Kaukasien und der Christliche Orient zwischen 451 und 780*, იქვე, გვ. 256-260; მისივე, *Establishment of the National Churches in the Caucasus*, იქვე, II, გვ. 309-317.

<sup>2</sup> *Գիրք թղթոց* (თბილისი, 1901), გვ. 54-89, 196-211.

<sup>3</sup> არსენ საფარელი, *განყოფისათვის ქართველთა და სომეხთა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზაზა ალექსიძემ* (თბილისი, 1980), გვ. 50-54, 156-157.

და სივნიეთის წარმომადგენლებმა. მეორე კრება შედგა, სავარაუდოდ, 555 წელს. კრების ზედამხედველი და წარმმართველი იყო ირანის სამეფო კარი. თავისი მიზნების გასახორციელებლად ირანელებმა დვინში მიაგლინეს სირიელი მონოფიზიტები, აბდიშო ასურის მეთაურობით, თავისი მრწამსის დასაწინააღმდეგოდ. ამ კრებას უკვე შეუერთდა სივნიეთის ეკლესიაც. კრებამ მიიღო მონოფიზიტური მრწამსი და სამწმიდა გალობაში შეიტანა ფრაზა „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“ (ქართველები ირონიულად „ხაჩეცარს“ უწოდებდნენ). ტრადიციამ ეს ორი კრება გააერთიანა ერთი, დვინის მეორე კრების სახელით (პირველ კრებად ჩაითვალა დვინის 506 წლის საერთოკავკასიური კრება<sup>4</sup>). ქვემოთ, მითითების გასაადვილებლად ეს კრება ყოველთვის დვინის მეორე კრებად იქნება მოხსენიებული.

დვინის მეორე კრებასა და საეკლესიო განხეთქილებას შორის პერიოდში სომეხმა იერარქებმა მისწერეს რამდენიმე ეპისტოლე ალბანელ და სივნიელ იერარქებს დვინის მეორე კრების გადაწყვეტილებათა მისაღებად. სივნიელთა დაყოლიება მოხერხდა, ალბანელთა – ვერა. საეკლესიო განხეთქილებამდე ქართველთა და სომეხთა მიმონწერიდან შემონახულია მხოლოდ მოსე ელივარდელის ეპისტოლე და მასზე კირონ ქართლის კათალიკოსისი პასუხი.

ზენოლა ალბანელებზე დიდხანს გაგრძელდა და სულ უფრო ძლიერდებოდა. აბას ალბანთა კათალიკოსმა, როგორც ჩანს, მერყეობა დაიწყო. იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე აბას ალბანთა კათალიკოსის მიმართ სწორედ სომეხთა ზენოლისაგან გადასარჩენად და ალბანთა კათალიკოსის გასამხნეველად არის დაწერილი. ეპისტოლე ძალიან მნიშვნელოვანი დოკუმენტია ქრისტიანულ კავკასიასა და საერთოდ მახლობელ აღმოსავლეთში მეექვსე საუკუნის მეორე ნახევარში რელიგიური სიტუაციის შესასწავლად.

წერილის შინაარსი ასეთია (კვადრატულ ფორჩხილებში ჩასმული ტექსტი მიუთითებს ჩემს ვარაუდებზე).

იერუსალიმში მდებარე პანტის//პანდის მონასტრის წინამძღვარმა, ალბანელმა თომამ იერუსალიმის არქიეპისკოპოს იოანეს გაუგზავნა წერილი, როგორც ჩანს, ალბანეთის სამწყსოს სარწმუნოებისა და ეკლესიის მართვის შესახებ. ასეთივე წერილებს ალბანელები, „ჩვეულების მიხედვით“, უგზავნიდნენ ხოლმე იოანემდე იერუსალიმის საყდარზე მსხდომ

---

<sup>4</sup> ზ. ალექსიძე, მასალები დვინის 506 წლის კრების ისტორიისათვის, მიხედვით ნიგნში: *ქრისტიანული კავკასია*, I (თბილისი, 2010), გვ. 124-144.

იერარქებს [რადგან ალბანურ ეკლესიას ასეთი ვალდებულება ჰქონდა, იგი, ეტყობა, იერუსალიმის საპატრიარქოს ემორჩილებოდა კიდევ. ეს ბუნებრივიც ჩანს, ვინაიდან ალბანელთა მომეტეველი ელია, რომოცდაათ მოციქულთაგანი, იერუსალიმიდან იყო მოსული]. ამ წერილში, უნდა ვივარაუდოთ, რომ აღწერილი იყო ალბანეთის ეკლესიაში არსებული მდგომარეობა. თავისი მონათხრობის განსამტკიცებლად თომამ წერილს დაურთო ორი დოკუმენტი: ერთი, წერილი, რომელიც მისწერა სომხეთის კათალიკოსმა [იოანე გაბელენელმა 568 წელს] აბას ალბანთა კათალიკოსს, რათა წვალებისაკენ მიექცია; მეორე [დვინის მეორე კრების] გადაწყვეტილებები, რომელთა მიღებითაც სომხური ეკლესია განუდგა მართლმადიდებლობას. თომამ იოანეს აცნობა, აგრეთვე, რომ თვითონ აბასს სარწმუნოების საკითხში სწორი პოზიცია ეკავა. მაგრამ იოანემ თომასგან ისიც შეიტყო, რომ ალბანეთში ზოგ სამღვდელს მიუღია დვინის გადაწყვეტილებები, ხოლო აბასს ისინი არ დაუსჯია. იოანე ამას საყვედურობს აბასს და უხსნის, რომ სომხურმა ეკლესიამ მიიღო ისეთი ერესიარქების სწავლება, როგორებიც არიან ევტიქე, ევსებოსი, პეტრე ანტიოქიელი და იულიანე ჰალიკარნასელი, ხოლო სომეხთა წარწყმედის მთავარი შემოქმედი კი არის აბდიშო ასური.

შემდეგ იოანე უყვება აბასს, თუ რა გააკეთა თვითონ მან სომეხთა წინააღმდეგ იერუსალიმში. მას დაუნვია („ქალაქმა დაწვაო“) მათი ერთ-ერთი მონასტერი, ხოლო სომეხი ბერები იერუსალიმიდან გაუძევებია. სანამ ვდევნიდი, სომეხმა ბერებმა [ბიზანტიის] იმპერატორ [მავრიკესთან] მიჩივლეს – გვდევნისო, წერს აბასს იერუსალიმის პატრიარქი. იმპერატორმა პატრიარქს მოუწონა საქციელი, რადგან სომეხები, როგორც უცხო ტომი, უმეტარნი არიან და წმიდა წერილს ვერ იგებენო; სომეხთა წვალებას ერესიარქი არა ჰყავს და სხვა წვალებებს [იოლად] შეუერთდებიანო. იმპერატორისთვის სომეხ მთავრებსაც მიუწერიათ: ის მონასტერი [როგორც ჩანს, გულისხმობენ მონასტერს, რომელიც გადაანვევინა იოანემ] ჩვენ გვაჩუქეს იმ მეფეებმა, რომლებიც თქვენზე წინ იყვნენ და მაშინ ჩვენ იმავე მრწამსს მივდევდით, რასაც ახლა მივდევთო. კეისარმა უპასუხა, შეუძლებელია ჩემს წინაპარ მეფეებს მწვალებლებისთვის ასეთი საჩუქარი (მონასტერი) გაეკეთებინათო. სხვა დოკუმენტი რომ ვერაფერი მონახეს, სომეხი მთავრები დადუმდნენო. ჩემი ბრძანებით ეგ მწვალებლები გაყარე, მონასტერი წაართვი და მართლმადიდებლებს მიეციო. ხოლო, ვინც მართლმადიდებლობაზე გადმოვა, ხელწერილი დაანერინე და ნუ დააბრკოლებო.

როგორც [მავრიკე] კეისარი ატყობინებს იოანე იერუსალიმელს, მისთვის სომეხთა პატრიარქსაც [მოსე გაბელენელს] მიუწერია ამ საკითხებზე. [მოსე] ცდილობს თავის წერილში კონსტანტინე დიდის სიტყვები გამოიყენოს და საეკლესიო საქმეებში ბიზანტიის კეისართაგან დამოუკიდებლობა მოიპოვოს: ჩვენმა კეთილმსახურმა მეფემ გვითხრა, ეკლესიის საქმეებზე რატომ მანუხებთ, მე საგარეო საქმეებსა და ომებზე ვზრუნავ და ეკლესია კი თქვენი საქმეაო.

ამის შემდეგ [მავრიკე] კეისარმა სომეხი მთავრები დაიბარა თავისთან და დიდხანს ესაუბრა. ძნელია ზუსტად თქმა, რაზე ისაუბრეს, მაგრამ მომდევნო ფრაზა, მგონია, ერთგვარ გასაღებს იძლევა საუბრის თემის შესახებ. კეისარი წერს, რომ სომეხმა მთავრებმა კესარია მოიმიზეზესო [ცხადია, იგულისხმება კაპადოკიის კესარია. როგორც ჩანს, კეისარის ბრალდებაზე, მართლმადიდებლები არა ხართო, სომეხმა მთავრებმა უპასუხეს, როგორ არა ვართ მართლმადიდებლები, როდესაც ჩვენი განმანათლებელი კესარიაშია ხელდასხმულიო]. კეისარს უპასუხია: თუ კესარია მოგწონთ, წადით და იქ იცხოვრეთ, ხოლო აშკარა მწვალებლებს ორ სამეფო ქალაქში [იერუსალიმი და კონსტანტინეპოლი] ცხოვრების უფლებას ვერ მოგცემთო. სომეხ მთავრებს ამ საუბრისას მსოფლიო პატრიარქებისთვისაც დაუდიათ ბრალი, რომ ყურადღებას არ გვაქცევენო. [მავრიკე] აცნობებს იერუსალიმის პატრიარქს, რომ სომეხები შემოგვიერთდნენ და თუ ვინმე დარჩა, ისინი შემოგვიერთდებიანო [მავრიკემ სომეხეთის ბიზანტიურ ნაწილში დიოფიზიტური საპატრიარქო შექმნა და ბევრი სომეხი შეუერთდა. როგორც ჩანს, მას იმედი ჰქონდა, რომ მთლიანად სომეხთს გადაიყვანდა მართლმადიდებლობაზე. მალე სპარსეთი გაძლიერდა და მისი გეგმები ჩაიშალა]. წერილის დასასრულს კეისარი ურჩევს იოანე იერუსალიმელს, მისი ბრძანება შეასრულოს, სომეხთა მონასტერი განკარგოს და ქალაქიც მწვალებელთაგან სუფთად დაიცვას.

იოანემ კეისრის ბრძანება აღასრულა და ქალაქში თუ ქალაქს გარეთ მცხოვრები [სომეხი] მონაზვნები იერუსალიმის ეკლესიის წესების მიხედვით განკარგა [როგორც ჩანს, ეს ყველაფერი აბასისადმი წერილის წერის მომენტში ხდება, რადგან იგი წერს, როგორც მაცნობესო. მართლაც ცნობილია, რომ იერუსალიმი ბევრმა სომეხმა მონაზონმა დატოვა და აღმოსავლეთის სხვადასხვა ქვეყანას მიაშურა]. არ მინდოდაო, განაგრძობს წერილში იოანე იერუსალიმელი აბასის დარიგებას, [ბიზანტიის] სამეფოში ასეთი წერილები დაწერილიყო, მაგრამ სომეხთა სამწუხარო წერილის შესახებ რომ შევიტყვე, საჭიროდ ჩავთვალე, მომეწერა, რომ არ უნდა და-

ვიზაროთ და არ უნდა მივცეთ უფლება მათ (სომხებს), [რომ წარწყმიდონ თქვენი მოსახლეობა]. თქვენ დარაჯად ხართ დაყენებული უფლის მიერ თქვენს ხალხზე და მათი სისხლი თქვენვე მოგეკითხებათო [ამ აზრს იგი „წმიდა წერილიდან“ ციტატებით გადმოსცემს], თუ მთელი სიფრთხილით არ დაიცავთ თქვენდამი მონდობილ სამწყსოს. სომხები არა სწავლობენ ღმრთის მცნებებს, ამიტომ ღმრთის მაღლისაგან განდგომილნი არიან, უფსკრულში ცვივიან. თქვენ კი, მიმართავს იოანე აბასს და ალბანელ ხალხს, ურყევად უნდა დაიცვათ ის სარწმუნოება, რომელიც ისწავლეთ მოციქულთა და მათ მონაფეთაგან, რადგან [საფრთხე ბევრია, ვინაიდან] ამ ქვეყანაზე მწვალებელიც ბევრია და წვალებანიც.

ამის შემდეგ იოანეს წერილში მოდის მრწამსი იმ ფორმით, როგორც ამას იტყოდა ქალკედონის კრების მიმდევარი საეკლესიო მოღვაწე და ბრწყინვალე თეოლოგიურ-პოლემიკური ტრაქტატი წვალებათა განმარტებით, კრიტიკით და მართლმადიდებლური მოძღვრების დასაბუთებით, შესაბამის წყაროებზე მითითებით. ამ ნაწილში, ისტორიის თვალსაზრისით, ყველაზე მნიშვნელოვანია იმის დასაბუთება, რომ სომხური ეკლესია მისდევს იულიანე ჰალიკარნასელის წვალებას, ზუსტად გადმოცემულია ავთარტოდოკეტობა და მისი დიოფიზიტური კრიტიკა. აქვე ნათლად ჩანს, რომ იოანე იერუსალიმელმა კარგად იცის დვინის მეორე ადგილობრივი კრების ისტორია და მის მსვლელობაში გარე ძალის მონაწილეობის მნიშვნელობა აბდიშო ასურის სახით.

დაბოლოს, ძალიან მნიშვნელოვანია ალბანური მწერლობის ისტორიისათვის წერილებისა და თეოლოგიური ტრაქტატების ის სია, რომელიც იოანე იერუსალიმელმა ბერძნულიდან ალბანურ ენაზე ათარგმნინა თომას და გაუგზავნა აბას კათალიკოსს: ოთხი მსოფლიო კრების ისტორია და მათი მოწვევის მიზეზები და გადაწყვეტილებები; პეტრე ანტიოქელის დამატების („ხაჩეცარი“) კრიტიკა რომის პაპის, კონტანტინეპოლის, ალექსანდრიის და იერუსალიმის პატრიარქების მიერ; რომის პაპისა და ალექსანდრიის პატრიარქის ტრაქტატები იულიანე ჰალიკარნასელის წვალების წინააღმდეგ; კირილე ალექსანდრიელის ეპისტოლეები ნესტორიანობის წინააღმდეგ. გარდა ამისა, თომას უკვე გაგზავნილი ჰქონდა აბასისათვის იერუსალიმის პატრიარქების მაკარისა და ევსდოქის ორი ეპისტოლე. თუ ყველაფერს ამას დავუმატებთ თვითონ იოანე იერუსალიმელის წერილ-ტრაქტატსაც, ცხადი გახდება, რომ ალბანთა საკათალიკოსო წიგნთსაცავში ინახებოდა V-VI საუკუნეებში შექმნილი უმთავრესი პოლემიკურ-თეოლოგიური ტრაქტატები.

იოანე იერუსალიმელის წერილი, უეჭველია, თავდაპირველად დაინერა ბერძნულ ენაზე. შესაძლოა აბას ალბანთა კათალიკოსმა იცოდა ბერძნული, მაგრამ იოანე იერუსალიმელის წერილიდან ჩანს, რომ ბერძნულად დაწერილი დოკუმენტები მან აბასისათვის სპეციალურად ათარგმნინა ალბანურ ენაზე იერუსალიმში მყოფ ალბანელ მონაზონს, თომას. ამიტომ ვფიქრობ, ეს წერილიც თომამ თარგმნა ალბანურ ენაზე და ასე გაუგზავნეს აბას ალბანთა კათალიკოსს. ალბანური ეპისტოლე დაიკარგა, როგორც სხვა მრავალი ალბანური ხელნაწერი და შემორჩა მხოლოდ მისი სომხური თარგმანი. ბუნებრივია, სომხური ეკლესია ცდილობდა ყველაფრის საქმის კურსში ყოფილიყო. ასე რომ, იოანე იერუსალიმელის ბერძნულად დაწერილი ეპისტოლე, ალბათ, მალევე ითარგმნა უკვე ალბანურიდან სომხურად. ცხადია, ამიტომ სომხური თარგმანი სტილისტურად ძალიან გაუმართავი და ბუნდოვანია.

იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე გამოქვეყნდა 1896 წელს ეჩმიადინის ჟურნალ „არარატში“ ეპისკოპოს კარაპეტ ტერ-მკრტიჩიანის მიერ.<sup>5</sup> მალე იგი ლათინურ ენაზე თარგმნა და გამოაქვეყნა არისტაკეს ვარდანიანმა.<sup>6</sup> 1999 წელს ამ ეპისტოლეს ფრანგული თარგმანი დაბეჭდა ნ. გარსოიანმა.<sup>7</sup> ვარდანიანისა და გარსოიანის თარგმანებით იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლეს აბას ალბანთა კათალიკოსისადმი ვრცლად მიმოიხილავს ა. გრილმაიერი.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Կ. Տեր-Սկրտիչեան, Այս թուղթ Յովհաննու Շրուսաղեմի եպիսկոպոսի է առ Աբաս Աղուանից կաթաւղիկոս, *Արարատ*, 1996, გვ. 252-256; Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Սկրտիչեան, *Տրկերի ժողովածու* (Ս. Էջմիածին, 2008), გვ. 81-90. ახალი გამოცემისათვის იხ. Կ. Տեր-Սկրտիչեան, *Տրկերի ժողովածու*, պրակ Ա (Ս. Էջմիածին, 2008), გვ. 81-90.

<sup>6</sup> Das Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas, Aus dem armenischen übersetzt P. Aristaces Vardanian, *Oriens Christianus*, 2 (1912), S. 64-79.

<sup>7</sup> N. Garsoïan, *L'Eglise arménienne et le grand schisme d'Orient* (Lovanii, 1999), p. 490-501.

<sup>8</sup> A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der kirche: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451-600* (Freiburg-Basel-Wien, 2002/2004); იხ. თავი III: Johannes IV. Von Jerusalem und Beziehungen zu den kaukasischen Kirchen, გვ. 168-174. ა. გრილმაიერი სრულიად დაუსაბუთებლად

რელიგიური სიტუაცია კავკასიაში VI საუკუნის ბოლო მეოთხედში

„იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლე ალბანთა კათალიკოს აბასს“ ქართულად პირველად ქვეყნდება. სომხური ტექსტი გადმობეჭდილია კ. ტერ-მკრტიჩიანის გამოცემიდან. სომხური და ქართული ტექსტების დაყოფა პარაგრაფებად და აბზაცებად ეკუთვნის ქართულად მთარგმნელს.

---

აცხადებს, რომ იოანე იერუსალიმელმა წერილები თომას ბერძნულიდან სომხურად ათარგმნინა. როგორც ჩანს, მან ჯერ კიდევ არ იცის, რომ ალბანურ ენაზე განვითარებული მწერლობა არსებობდა. იხ. ზ. ალექსიძე, *კავკასიის ალბანეთის დამწერლობა, ენა და მწერლობა. აღმოჩენა სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტერში* (თბილისი, 2003); J. Gippert, W. Schlze, Z. Aleksidze, J.-P. Mahé eds., *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai. vol. I, Monumenta Paleographica Medii Aevi, Series Ibero-Caucasica, dirigée par Zaza Aleksidze*, vol. I-II (Brepols, 2008).

### **Այս Թուղթ Յոհաննու Երուսաղեմի Եպիսկոպոս Է առ Աբաս Աղուանից Կաթողիկոս**

1. Սրբոյ եւ աստուածասիրի Երանելոյ հոգևոր եղբոր եւ պաշտօնակցի մերոյ Աբասայ եպիսկոպոսի Աղուանից՝ ի Յոհաննէ եպիսկոպոսապետ Երուսաղեմի:

2. Աստուածասէր Թումաս, երանելոյ Պանտափանաց վանական, ըստ սովորութեան՝ որպէս յառաջ քան զմեզ յաջորդեալքս. Աթորոյն Յակովբայ Եղբոր Տեառն առեալ էր զիր հաւատոյ և կարգաց եկեղեցոյ, նոյնպէս և ի մենջ խնդրեաց և մատոյց տօմարս երկուս ժողովոյ, որ առանց Քրիստոսի ժողովեալ էր ի Հայս հակառակ սրբոյ Եկեղեցոյ, և զանձինս իւրեանց ի ժառանգութենէն Քրիստոսի ի բաց հանին. զմին՝ զոր առաքեալ իսկ էր ի ձեր աշխարհոյ, զի որոգայթեսցեն զձեզ յիւրեանց կորուստն, և զմիւսն սահման հաւատոյ իւրեանց ամբարշտութեանն, յորում և ուսոյց զմեզ վասն բարեսէր կամաց Երանութեան Քում, եթէ ընդ բարութք ճանապարհ հաւատոյ և գործոյ ընթանաս. զոր մեր լուեալ՝ յոյժ ուրախ եղաք:

3. Բայց լուաք, թէ ոմանք յիշխանութենէդ Քումմէ ընկալան զայնպիսի սնտոի և ստեղծական բանս խաբէութեան և Սրբութիւնդ Քո ոչ էլ ի վերայ նոցա: Ոչ զիտես, եթէ զամենայն իրս արաքինութեան որ գործիցէ և նախանձ ոչ ունիցի՝ ոչ է կատարեալ սէր ի նմա. զի կատարեալ սէր բաց մերժէ զերկեղ և նախանձեցուցիչ առաւելեալ սիրոյ առ Աստուած, որպէս Փենեհեզին և Եղիային, որ վասն նախանձուն Աստուծոյ գովեցան ի Տեառնէ, որ ասաց իսկ ինքն, եթէ Ես Աստուած նախանձոտ եմ և զփառս իմ այլում ոչ տամ և ոչ զքաջութիւնս իմ դրօշելոց: Արդ մեք, որ ըստ նմանութեան Աստուծոյ արարաք, պարտիմք զԱրարչին մերոյ ունել զնախանձն, որպէս ս. Պօղոս ասէ, եթէ Նախանձաւորք լերուք գործոց բարեաց. և ոչ է արժան տալ զփառս աստուծոյ Եւստիքի և Եւսեբի և Պերտոսի Անտիոքացոյ և Յուլիանոսի Աղիկառնացոյ, և ոչ քաջութիւն Աստուծոյ Արդիշոյի Ասորոյ, որ եղև առաջնորդ կորստեանն Հայոց և կամ



**ეს არის იოანე იერუსალიმის ეპისკოპოსის<sup>1</sup> ეპისტოლე  
აბას ალბანთა კათალიკოსის<sup>2</sup> მიმართ**

1. წმიდასა და ღმრთისმოყვარეს, ჩემ სულიერ ძმასა და თანამსახურს, ნეტარ აბას ალბანთა ეპისკოპოსს, იოანე იერუსალიმის არქიეპისკოპოსისაგან.<sup>3</sup>

2. ღმრთისმოყვარე თომამ,<sup>4</sup> პანტის მონასტრის<sup>5</sup> ნეტარმა წინამძღვარმა, მომწერა ჩვეულებისამებრ, როგორც მათ, რომელთაც ჩემზე ადრე უფლის ძმის წმ. იაკობის საყდარი ეკავათ,<sup>6</sup> სარწმუნოებისა და ეკლესიის განგების წიგნი. აგრეთვე, ჩემგან ითხოვა [ნებართვა] და მომართვა ორი ტომარი კრებისა<sup>7</sup>, რომელიც შეკრებილიყო სომხეთში ქრისტეს გარეშე, წმინდა ეკლესიის საწინააღმდეგოდ და ქრისტეს მემკვიდრეობისგან განდგომილიყო: ერთი, რომელიც გამოეგზავნათ [მათ] თქვენ ქვეყანაში,<sup>8</sup> რათა გაეხილათ თავიანთ წარმწყმედ მახეში; ხოლო მეორე – განსაზღვრება თავიანთი უღმრთო სარწმუნოებისა, რომლითაც მაცნობა შენი ნეტარების სიკეთისმოყვარე ნების შესახებ,<sup>9</sup> რომ სიკეთითვე ადგიხარ სარწმუნოების გზასა და საქმეს. ეს რომ გავიგეთ, ფრიად გავიხარეთ.

3. მაგრამ გვესმა, რომ შენი სამწყსოდან ზოგმა შეინყნარა ამაო და ცრუ სიტყვები ცთუნებისა და თქვენმა სინმიდემ არ გაილაშქრა მათ წინააღმდეგ.<sup>10</sup> არ იცი განა, რომ უკეთუ ვინმე აღასრულებს ყოველგვარ ქველ საქმეს და მოშურნე კი არ იქნება, მასში სიყვარული სრული არ არის? რამეთუ „სრულმან სიყუარულმან გარე განდევნის შიში“ (1 იოანე 4, 18) და მოშურნეობის მაჩვენებელი, აღმატებული სიყვარულისა ქრისტეს მიმართ, როგორც ფინეზისა და ელიასი<sup>11</sup> (რიცხვთა XXV, 11, 1; მეფეთა XIX, 13-16), რომელნიც იდიდნენ უფლისაგან ღმრთის მოშურნეობის გამო, როგორც თქვა თვითონ, რომ „მე ღმერთის მოშურნე ვარ და ჩემს დიდებას სხვას არავის მივცემ და არც ჩემს ძალას კერპებს“ (ესაია, 13, 8). ხოლო ჩვენ, რომლებიც შექმნილნი ვართ სახედ ღმრთისა, გვმართებს ჩვენი შემოქმედის შური გვეკონდეს, როგორც წმ. პავლე ამბობს, „მოშურნე იქნით კეთილ საქმეთა“ და არა ჯერ არს ღმრთის დიდების მიგება ევტიქესთვის<sup>12</sup>, ევსებისათვის<sup>13</sup>, პეტრე ანტიოქელისათვის<sup>14</sup> და იულიანე ჰალიკარნასელისათვის<sup>15</sup>, და არც ღმრთის ძალისა აბდიშო ასურისათვის<sup>16</sup>, რომელიც იყო შემოქმედი სომეხთა წარწყმედის, ან კიდევ სომეხთა კრებისა. დააკვირდი და იხილე, რომ

Ժողովոյն Հայոց: Հայեաց և տես, թէ որպէս Հեղի և ազգն նորա մերժեցան յերեսաց Աստուծոյ, ի չքահանայանալն նմա: Եւ դարձեալ զի ասէ, թէ Վայ որ գործէ զգործ Տեառն հեղգութեամբ. և դարձեալ զթագաւորացն Իսրայէլի որպէս ասէ, Թէ Արարին ուղղութիւնս առաջի Աստուոյ, սակայն ի բարձանց ոչ մեկնեցան, զի տակաւին ժողովորդն զոհեր ի բարձունս և խունկս արկանէր թոյլ տալ թագաւորացն ժողովորդեանն զոհել ի բարձունսն, եթէ կցորոյք են մեղաց նոցա: Քանզի Պօղոսի գնոյն երկեղ կալեալ յանձին ասէր, թէ Անպարտ եմ ես յարենէ ձերմէ, քանզի ոչ խորշեցայ պատմել մեզ ամենայն կամս Աստուծոյ: Եւ դարձեալ ասէր. Զգոյշ լերուք ի շանց անտի, զգոյշ լերուք ի չար մշակաց անտի, որ գան առ ձեզ զգեստուք ոչխարաց և ինքեանք են գայլք յափշտակողք: Շունս կոչեաց զայնպիսին վասն լրբութեան նոցա և անառակութեան, և գայլս կոչեաց վասն յանդգնութեան նոցա, չար մղակս վասն զի նենգն զբանն Աստուոյ, և զգեստուք ոչխարաց, որպէս թէ կերպարանօք ճշմարտութեան, որ չար որոմունս մշակութեան իւրեանց մինչև այսր սերմանեցին:

4. Զորս ես նզովեսցի և քաղաքս դեռ այայրեր զվասն մի հայոց, մինչև հալածեալքն առ թագաւորն գնացին՝ ասելով, եթէ հալածեաց զմեզ հայրապետն Երուսաղէմի: Իսկ Բարեպաշտութիւն նորա գրեաց առ մեզ, եթէ բարիոք արարեր ըստ կանոնաց զիրսդ խնդրելով, զի եթէ այդպիսեացոյ թոյլ ոք տացէ իւրեանց ամբարշտութեան, և այլ ճարակ աստ գտանեն, զոր դժուար ոք կարէ ուղղել՝ մանաւանդ զարտաքին ազգոյ, որ ոչ կարեն իմանալ զմիտս գրոց և ըստ յառաջընկալ սովորութեան իւրեանց զչառափարութիւն իբրև իբրև բարեպաշտութիւն համարին: Այլ և հերձուածոյ իսկ հայոց անզլուիս է և ընդ բազում հերձուածս միաւորի: Եւ իբրև ի գրոց ինչ ոչ կարացին ցուցանել իշխանքն հայոց, առ իս աղաչանս առաքեցին, եթէ առաջին թագաւորքն զվանս ցայն մեզ իբրև զպարզն շնորհեցին նովիմբ ուսմամբն: Որոց արարի պատասխանի, թէ անհնար է թագաւորաց հերձուածս պարզն շնորհել: Եւ ապա իբրև ոչինչ էլս գտեալ՝ լռեցին: Բայց դու իմով հրամանաւ զհերձուածողսդ

როგორც ცეცხლისგან დამწვარი, მათი ტომიც ისე განემორა პირისაგან ღმრთისა მღვდელმსახურებაში. და კიდევ [წმიდა წერილი] რომ ამბობს: „ვაი მას, ვინც ღმრთის საქმეს აკეთებს ზერელებ“ (იერემია, 48.10); და შემდეგ ისრაელის მეფეებს რომ ეუბნება: „თაყვანს სცემენ ღმერთს, მაგრამ მაღალთას არ განემორებთან“, კიდევ „მუნ უზორვიდა ერი იგი და უკმევდეს საკუმეველსა მაღალთა მათ“ (4 მეფეთა 12, 3). ნება დაერთოთ მეფეებს, რომ ხალხს თაყვანი ეცათ მაღალთათვის, რადგან [თვითონაც] მონაწილენი არიან მათი ცოდვებისა. ვინაიდან პავლეს თვითონ ეშინოდა, თავის თავზე ამბობდა: „უბრალო ვარ მე სისხლისაგან თქუენ ყოველთადაც, რამეთუ არარაჲ დავაყენე, რომელიმცა არა გითხარ თქუენ ყოველივე ნებაჲ ღმრთისაჲ“ (საქმე, 20, 26-27). და კიდევ ამბობდა: „ეკრძალებოდით ძაღლთა მათგან, ეკრძალებოდით ბოროტთა მათგან მუშაკთა“ (ფილიპ. 2, 3), „რომელნი მოვიდოდნენ თქუენდა სამოსლითა ცხოვართაჲთა, ხოლო თვითონ არიან მგელნი მტაცებელ“ (შდრ. მათე 7, 15). ძაღლები უწოდა ასეთებს მათი გაუმადლობისა და გარყვნილების გამო; მგლები უწოდა მათი თავხედობის გამო; სხვებს უწოდა უკეთურნი მუშაკნი, ვინაიდან ღალატობენ ღმრთის სიტყვას; ცხვრის სამოსელში უწოდა, ვინაიდან ქვემარტივების სახით დღემდე თესავენ ბოროტ ღვარძლს.

4. ისინი (სომეხები – ზ.ა.) მე დავწყველე და განვდევენე და ეს ქალაქი ეხლახან წვაჲდა სომეხთა ერთ მონასტერს<sup>17</sup>. სანამ განვდევნიდი, მივიდნენ მეფესთან<sup>18</sup> და უთხრეს, რომ გვდევნა იერუსალიმის პატრიარქმაო. ხოლო მისმა კეთილმსახურებამ მომწერა, რომ „კარგად მოქცეულხარ, ეგ საქმე რომ კანონების მიხედვით გამოიძიე, რადგან ასეთებს ნება არავინ უნდა მისცეს, რომ თავიანთი უღმრთოებისა და სხვა საზრდო იპოვონ აქ. ძნელად ვინმემ [ასეთები] გამოასწოროს, მით უმეტეს ეგ უცხო ტომი, რომელსაც არ შეუძლია გაიგოს [წმიდა] წერილთა აზრი და თავიანთი ჩვეულების მიხედვით ბოროტმადიდებლობას კეთილმსახურებად მიიჩნევს. გარდა ამისა, სომეხთა მაგ წვალებას მეთაური არა ჰყავს და სხვა ბევრ წვალებას შეუერთდებაო. სომეხთა მთავრებმა, [წმიდა] წერილებში რომ ვერ შესძლეს რაიმე ეჩვენებინათ, ვედრება გამომიგზავნეს, რომ წინა მეფეებმა ის მონასტერი ჩვენ როგორც ძღვენი ისე გვარუქეს იმავე სწავლებით [როგორიც გვაქვსო]. მე მათ ვუპასუხე, რომ შეუძლებელია მეფეებს მწვალებელთათვის საჩუქარი მოეძღვნათ-მეთქი.<sup>19</sup> სხვა [დოკუმენტი] რომ ვერაფერი იპოვეს, დადუმდნენ. ხოლო შენ, ჩემი ბრძანებით, ეგ მწვალებელნი გაყარე და ეგ მონასტერი წაართვი და მართლმადიდებლებს მიეცი. ხოლო ვინც დატოვებს [სომხურ სარწმუნოებას] და მოისურ-

հան և զվանսդ ողորափառաց տուր և յելելոցն, որք կամէին ըստ եկեղեցոյ լինել եթէ և ձեռնագրաւ զհերձուածան նգովեն՝ մի արգելուք, այլ սիրով ընկալարուք քանզի տգետք են: Այնպէս և ի հայրապետէ նորա զիր ընկալայ, եթէ բարեպաշտ թագաւորս մեր ինձ ասաց, եթէ վասն եկեղեցոյ իրաց զիս աշխատ զի՞ առնէք. մեզ արտաքին իրաց և պատերազմաց է հոգալ, եկեղեցոյ և ճշմարիտ հաւատոյ գործ եպիսկոպոսաց է՝ քննեցէք և հաստատուն պահեցէք և զիս և զաշխարհս:

Իսկ ես կոչեցի իշխանս հայոց և բազում ինչ խոսեցայ, և նոքա զԿեսարիա կալան բարուրս. և ես ասեմ, թէ Կեսարիա հաճոյ է ձեզ, երթայք ի Կեսարիայն կացէք. բայց յերկուս քաղաքս թագաւորականս յայտնի հերձուածողի ոչ տամք բնակել ի յԵրուսաղէմ երկնաւոր, և վասն այլ տիեզերաց իւրաքանչիւր եպիսկոպոսունք դատապարտին, եթէ մսայ ոք՝ հաղորդիլ ունին: Բայց դու տեր, ըստ թագաւորի հրամանի զվանսդ կարգաւորեայ և մաքուր պահեա զքաղաքսդ.

5. և ես նոյնպէս կարգաւորեցի, որպէս թագաւորն հրամայեաց. այլ և այլ վանորեայսդ որ ի քաղաքիս և որ ի արտաքոյ, զոր միանգամ ծանուցին՝ ըստ եկեղեցոյ կարգաւորեցի:

Եւ ես թէպէտ և յօժարէի այլոց ի թագաւորութիւն այդպիսի ինչ գրել, բայց յորժամ չարալուր զիրն հայոց ի լսելիս իմ էհաս, հարկաւորեցայ գրել քանզի ասէ. Ահ մեծ է անկանել ի ձեռս Աստուծոյ կենդանոյ: Վասն զի գէտ կացոյց զմեզ Աստուած ի վերայ տանն Իսրայելի. ապա եթէ գէտն ոչ աղաղակեսցէ և ոչ զգուշացուցանիցէ՝ զարիւն նոցա ի ձեռաց դէտին խնդրեցից: Արդ, մի եղբարք պարտական արեան գտցուք յաւուրն յայնմիկ, յորժամ բանք սպառին և գործք թագաւորեն, այլ մանաւանդ ըստ Պօղոսի, որպէս վերագոյնն ասացաք, թէ Անպարտ եմ ես յարենէ ձերմէ, քանզի ոչ խորշեցայ պատմել ձեզ զամենայն կամս Աստուծոյ: Զայս աղերսելով ասէր Պօղոս. իսկ դարձեալ և սաստիւք ասէ. Յանդիմանեա սաստես, մսիթարեա ամենայն սաստիւ, զի մի ոք իցէ, որ զքո մանկութիւնդ արհամարհիցէ:

Նոյնպէս և Սրբութեանդ Ձերոյ պարտ է հովուել և վարդապետել

ვებს, რომ ეკლესიური იყოს, თუ ხელნერილითაც დაგმობს იმ მწვალებლებს, ნუ დააბრკოლებთ, არამედ სიყვარულით შეინყნარეთ,<sup>20</sup> ვინაიდან უმეცარნი არიან. ასევე მათი პატრიარქისგანაც მივიღე ეპისტოლე,<sup>21</sup> რომ ჩვენმა კეთილმსახურმა მეფემ ასე გვითხრაო: „ეკლესიის საქმეთა გამო რატომ მანუხებთ. მე საგარეო საქმეებზე და ომებზე ვზრუნავ, ეკლესია და ჭეშმარიტი სარწმუნოება კი ეპისკოპოსთა საქმეაო,<sup>22</sup> გამოიძიეთ და მტკიცედ დაიცავით ჩემთვისაც და ქვეყნისთვისაცო“.

ხოლო მე მოვუხმე სომეხთა მთავრებს და ბევრი ველაპარაკე. მათ კესარია მოიმიზეზეს. მე ვუთხარი: „თუ კესარია მოგნონთ, წადით და კესარიაში იყავით, მაგრამ აშკარა მწვალებლებს ორ სამეუფო ქალაქში დასახლების უფლებას არ მოგცემთ – იერუსალემში ზეციურ მეუფესთან და ჩვენში (კონსტანტინეპოლში – ზ.ა.) – ამქვეყნიურთან“. სხვა ყველა მსოფლიო ეპისკოპოსსაც ბრალი დასდეს, რომ უყურადღებოდ იქცევიანო. და აი, სომხები შემოგვიერთდნენ<sup>23</sup> და თუ დარჩა ვინმე – ისინიც შემოგვიერთდებიან. ხოლო შენ, მეუფევე, მეფის ბრძანების მიხედვით, ეგ მონასტერი განკარგე და სუფთად დაიცავი ეგ ქალაქი“.

5. და მეც ისე განვკარგე, როგორც მიბრძანა მეფემ. სხვადასხვა მონაზვნები ქალაქში თუ ქალაქგარეთ, როგორც უკვე მაცნობეს, ეკლესიის [ნესისამებრ] განვანესე. მეც, თუმცაღა არ ვისურვებდი სხვებსაც სამეფოში ასეთი რამ მოენერათ, მაინც, როცა სომეხთა ასეთმა სამწუხარო ეპისტოლემ ჩემს ყურამდე მოაღწია, საჭიროდ ჩავთვალე, მომენერა, ვინაიდან ვიცი ღმრთის შიშის ოდენობა. ჰოი ძმანო, არ უნდა დავიზაროთ და ნება არ უნდა მივცეთ მათ, რადგან [პავლე მოციქული] ამბობს: „საშინელ არს შევრდომადი კვლთა ღმრთისა ცხოველისათა“ (ებრ. 10, 31). რატომ დამაყენა მე ღმერთმა ებგურად ისრაელის სახლზე, თუ ებგური არ შეჰღალადებს და არ გააფრთხილებს, მათი სისხლი მოეკითხოს ებგურს“ (ეზეკ. 3, 17). აბა ძმანო, ნუ აღმოვჩნდებით სისხლის მოვალე ამ დღეს, როცა სიტყვანი იწურებიან და საქმენი მეფობენ, მით უფრო, რომ პავლეს მიხედვით, როგორც ზემოთ ვთქვით: „უბრალო ვარ მე სისხლისაგან თქვენისა, რამეთუ არარად დავაყენე, რომელიმცა არა გითხარ თქუენ ყოველივე ნებად ღმრთისა“ (საქმე, 20, 26-27). ეს თქვა პავლემ ვედრებით, ხოლო შემდეგ მუქარით ამბობს: „ამხილე, დაემუქრე, ნუგემიეც მთელი სიმკაცრით, რათა არავინ იყოს, ვინც შენს მაგ სიყრმეს აბუჩად აიგდებს“ (შდრ. ტიმ. 4. 12; ტიტე, 2. 15).

ასევე შენი სინმიდე მოვალეა მწყემსოს და მოძღვროს მთელი სიფრთხილით შენთვის ღმრთისაგან მონდობილი სამწყსო, ჩაიხედოს

հաւատացեալ ձեզ յԱստուծոյ հօտդ ամենայն զգուշութեամբ, զգիրս սուրբս, որպէս և Տէր ասաց, թէ քննեցէք զգիրս և տեսէք, յորս համարիք ունել զկեանսն յաւիտենից: Եւ դարձեալ առակեալն ասէ. թէ Հանապազ քննէին զգիրս և տեսանէին, թէ այս այսպէս իցէ. և ոչ որպէս հայքդ առանց քննելոյ զպատուիրանս Աստուծոյ՝ անկան ի վախից և հեռացուցին զանձինս իրեանց ի միաբանութենէ եկեղեցոյ և այտարացան ի շնորհացն Աստուծոյ:

Արդ, դուք եղբարք, զհետ երթայք սուրբ Եկեղեցոյ, զոր ուսայք ի սուրբ առաքելոյն և ի նորին աշակերտացն՝ մինչև ի մեր ժամանակս անվրէպ և անսխալ: Զի թէպէտ և հերձուածք եղեն բազում ի յաշխարհի, որպէս Պաղոս ասէր, եթէ Հերձուածք լինելոց են՝ զի ընտիրք երևեսցին. և դարձեալ Պետրոս ասաց, եթէ Որպէս սիրելի եղբայրն մեր Պաղոս, ըստ տուեցելոյ նմա իմաստութեան, բազում ինչ դժուարիմացս ասաց ի թողթան անդ իւրում, զոր անուամբքն և յողողղքն կամակորեն առ ի կորուստ անձանց: Իսկ մեք, այսինքն սուրբ Եկեղեցի, զայս տէրունական ձայն ունիմք, որ ասաց զՊետրոս՝ զլուին առաքելոցն, տալով նմա զգլխաւորութիւն հաւատոյ անշարժութեան եկեղեցեաց, թէ Դու ես վեմ և ի վերայ այդր վիմի շինեցից զեկեղեցի իմ՝ և գրունք մի յաղթահարեսցեն զդա. որում և զփականս երկնի և երկրի ետ՝ Պետրոսի, և որ մինչև ցայսօր ժամանակի զհաւատոց նորա զհետ երթան՝ աշակերտք նորա և վարդապետք կաթողիկէ եկեղեցոյ, կապեն և արձակեն. զչարս կապեն, և որ զանյապաշխարութիւն և ի զղջուժս՝ արձակեն ի կապանաց. մանաւանդ սուրբ և զլխաւոր և պատուական աթոռոյն նորա ժառանգորդք ուղիղ հաւատովք անսխալ ըստ տէրունական ձայնին, որպէս յառաջնորդոյն ասացաք, որոց հօտք են այտոքիկ

6. Հաւատամք ի Հայր և յՈրդի և ի հոգի սուրբ Աստուած ճշմարիտ. խոստովանիմք մի էութիւն, որ է մի բնութիւն, երեք անձինք, երեք դէմք, երեք կերպարանք՝ Հօր և Որդոյ և Հոգոյն սրբոյ. միաւորեմք զԱստուածութիւնն, զտէրութիւնն, զանսկզբնական զօրութիւնն, որոշեմք զառանձնաւորութիւնն: Զի Հայր Աստուած է և արարիչ և ամեանակալ, անսկիզբն և անպատճառ՝ ծնող և ոչ ծնունդ: Եւ Որդի

ღმრთის მცნებებში და გამოიკვლიოს წმიდა წერილი, როგორც უფალმა თქვა: „გამოიძიებდით წიგნთაგან, რამეთუ თქუენ ჰგონებთ, ვითარმედ გაქუს ცხორება მათ შინა“ (იოანე, 5, 6). და შემდეგ მოციქული ამბობს: „მარადლე გამოეძიებდეს წიგნთაგან, რომ ეს ასეა“ (შდრ. საქმე, 17, 11.) და არა როგორც ეგ სომხები ღმრთის ცნებათა გამოუძიებლად უფსკრულში ცვივიან და განაშორებენ თავიანთ თავს ეკლესიასთან ერთობისაგან და უცხოვდებიან ღმრთის მადლისაგან.

ხოლო თქვენ, ძმანო, მიჰყევით წმიდა ეკლესიას და ნუ გადაუხვევთ ნურც მარჯვნივ და ნურც მარცხნივ, გქონდეთ წმიდა ეკლესიის სარწმუნოება, რომელიც ისწავლეთ წმიდა მოციქულთაგან და მათ მონაფეთაგან ჩვენ დრომდე ჭეშმარიტად და უცთომელად. რადგან თუმცაღა მრავლად არიან მწვალებელნი ქვეყანაზე, როგორც პავლე ამბობს: „რამეთუ წვალებანიცა ყოფად არიან [თქუენ შორის], რაითა რჩეულნი იგი [თქუენ შორის] გამოჩნდენ“ (1 კორინთ., 11, 19). და პეტრემ კიდევ თქვა: „ვითარცა საყუარელმან ძმამან ჩუენმან პავლე მსგავსად მოცემულისა მის მისდა სიბრძნისა ... მრავალი ძნიად საცნაური თქვა თავის ეპისტოლეში, რომელსაც უსწავლელნი და დაუმტკიცებელნი გარდააქცევენ თავიან წარსანყმედელად“ (შდრ. 2 პეტრე, 3. 15-16). ხოლო ჩვენ, ანუ წმიდა ეკლესიას გვაქვს ეს საუფლო ხმა, რომელმაც უთხრა პეტრეს, მოციქულთა თავს, რათა მიეცა მეთაურობა ეკლესიათა შეურყეველი სარწმუნოებისა: „რამეთუ შენ ხარ კლდე და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესიაჲ ჩემი და ბჭენი [ჯოჯოხეთისანი] ვერ ერეოდიან მას, რომელსაც – პეტრეს – მისცა კლიტენი ცათაღსანი და ქვეყანისანი“ (შდრ. მათე, 16, 18-19), და რომ დღემდე მის სარწმუნოებას მისდევენ მისნი მონაფენი და მოძღვარნი კათოლიკე ეკლესიისა, ჰკრავენ და ხსნიან: ბოროტებას ჰკრავენ, ხოლო ვინც სინანულსა და მონანიებაში არიან, ასეთებს ახსნიან კრულებას, მით უმეტეს მათ, რომლებიც წმიდა, მთავარი და პატიოსანი საყდრის მემკვიდრეები [არიან], მართალი სარწმუნოებით უცთომელად [ცხოვრობენ], საუფლო ხმის მიხედვით, როგორც თავიდანვე ვთქვით, რომელთა სამწყსოც არიან.

6. გვნამს მამა და ძე და სული წმიდა, ჭეშმარიტი ღმერთი; ვალიარებთ ერთარსებას, რომელიც არის ერთი ბუნება, სამი პირი, სამი სახე, სამი ხატება – მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა, ვაერთიანებთ ღვთაებას, უფლობას, დაუსაბამო ძლიერებას; განვაცალკევებთ პიროვნებას, ვინაიდან მამა ღმერთი არის შემოქმედიც და ყოვლიშემძლევც, დაუსაბამო და უმიზეზო, მშობელი და შობილი. და ძე ღმრთისა არის შემოქმედიც და

Աստուած է և Արարիչ և ամենակալ, անսկիզբն՝ ծնունդ և ոչ ծնող որոյ պատճառք Հայր, անճառապէս Աստուած Բան: Եւ Հոգի սուրբ Աստուած է և Արարիչ և Ամենակալ՝ ընդ Հօր և ընդ յՈրդոյ, ելող, Հոգի սուրբ և մխիթարիչ: Այսպէս խոստովանիմք. վասն Հօր և Որդոյ և Հոգւոյն սրբոյ աստուածութեան: Իսկ վասն տնտեսութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի այսպէս խոստովանիմք. զՈրդի ծնեալ ի Հօրէ յառաջ քան զյալիտեանսան անճառապար, իսկ ի վերջին ժամանակս վասն մեր և վասն մերոյ փրկութեան մարմնացեալ և մարդացեալ ի Մարիամայ սրբոյ կուսէ Աստուածածնէ, և լեալ մարդ կատարեալ՝ Աստուած ճշմարիտ, և զերկոսեան զրնութիւն՝ զաստուածութեան և զմարդկութեան, անշփոթ պահեալ ի միում անձին և ի միում կերպարանի, որ կոչի մի Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս, Որդի Աստուծոյ կենդանոյ, չարչարեալ և խաչեալ մարմնով, և անմահութեամբ անչարչարելի:

7. Զայս հաւատս հաստատեցին միաբանութեամբ սուրբ Հարկն չորից ժողովոց, այսինքն, որ ի նիկիա ՅԺԸ. եպիսկոպոսք և որ ի Կոստանդնուպոլիս ՃԾ. և որ ի յԵփեսոս առաջին ժողովս Մ. և որ ի Քաղկեդոն ՈԼ. սուրբ հարքն: Եւ վասն զի հայք յԱտրեաց խաբեցան, որ ելին արտաքոյ սրբոյ Եկեղեցւոյ վասն նգովելոյ նոցա զսուրբ ժողովս Քաթկեդոնի, և անկան յաղանդն Յուլիանոսի Աղիկառնասացոյ, որ է և սա բուսոյ որոմանն Դեոսկորի և Եւտիքի և Թեոդորոսի, զի սոքա երեքեան ի միում ժամանակի զմի ամպարշտութիւն քարոզեցին, որք և նգովեցան իսկ ի ժողովոյն որ վասն նոցա, և վասն ասելոյ նոցա, թէ զմարմինն Տէրն յերկնից եբեր, ոչ ի կուսէն ինչ առ ամեննին այլ լոկ միայն ճանապարհողեաց ընդ նա: Իսկ այլքս, որ ի սոցանէ բուսան, այսինքն Տիմոթէոս Եղորոս և Պետրոս ծանրախոս, զոր Աղեքսանդրացի հայրապետս կոչեն, որք արքայեցան վասն չարամբարշտութեան իւրեանց և մերժեցան ի ժառանգութենէն Քրիստոսի: Եւ դարձեալ Գայիոս ևս եբեր և Պետրոս Անտիոքացի և Յուլիանոս Աղիկառնասացի որք նորաձն իմս մուծին յաղանդն Եւտիքի, որպէս զի ցուցցեն զանձինս իւրեանց առ ի խաչ անգր առաւել իմաստունս, և եղեն պատճառք կորստեան անձանց իւրեանց և աշխարհի, զորոյ բառբազմունս՝ որով այժմ հեռացան հայք յեկեղեցոյ, ասացուք:

Յուլիանոս Աղիկառնասացի ամբարշտեաց ասել, թէ մարմինն Քրիստոսի անապական և անմահ էր մինչև ցխաչելութիւնն՝ որբէս յետ յարութեանն էր անպակաս և անմահ, նոյնպէս և յառաջ քան զայրութիւն.



ყოველსაპყრობელიც, დაუსაბამოდ შობილი და არა შობილი რაიმე მიზეზით მამისაგან, გამოუთქმელად სიტყვა ღმრთისა; და სული წმიდა არის ღმერთი და შემოქმედი და ყოველისა მპყრობელი მამისა და ძისა თანა, გამომავალი,<sup>24</sup> სული წმიდა და ნუგეშისმცემელი. ამრიგად, გვწამს მამისა და ძისა და სულისა წმიდის ღვთაებრიობა, ხოლო [განკაცებისა] განგებულებისათვის ჩვენი იესო ქრისტესი ასე გვწამს: ძე შობილი მამისაგან უწინარეს საუკუნეთა გამოუთქმელად, ბოლო ჟამს ჩვენი და ჩვენი ხსნისათვის რომ განხორციელდა, განკაცდა წმიდა ღვთისმშობლის, მარიამ ქალწულისგან, არის სრული კაცი, ღმერთი ჭეშმარიტი, ორი ბუნების – ღვთაებრივი და კაცებრივი, შეურევნელად დაცული ერთ პიროვნებაში და ერთ სახეში, რომელსაც ეწოდება უფალი ჩვენი იესო ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისა; ივნო და ჯვარს ეცვა ხორციით და უვნებელი უკვდავებით.

7. ეს სარწმუნოება დაგვიმტკიცეს ერთხმად ოთხი კრების წმიდა მამებმა, ანუ, რომლებიც ნიკეაში [შეიკრიბნენ] 318 ეპისკოპოსი, და რომლებიც კონსტანტინეპოლში – 150, და რომლებიც ეფესოს პირველ კრებაზე – 200 და რომლებიც ქალკედონში – 630 წმიდა მამანი. და ვინაიდან სომხები ასურელთაგან მოტყუდნენ,<sup>25</sup> როცა გამოვიდნენ წმიდა კრებიდან დასაწყევლად ქალკედონის კრებისა და ჩავარდნენ იულიანე ჰალიკარნასელის წვალებაში,<sup>26</sup> რომელიც არის აღმოცენებული დიოსკორეს,<sup>27</sup> ევტიქეს<sup>28</sup> და თეოდოროსის<sup>29</sup> ღვარძლიდან. ეს სამივე ერთდროულად ერთ უღმრთოებას ქადაგებდნენ და დაიწყებდნენ იმ კრებაზე, რომელიც მათ გამო [იქნა მოწვეული] იმისათვის, რომ მათ თქვეს, თითქოს უფალმა ხორცი ზეციდან მოიტანა, და არა ქალწულისგან მიიღო მთლიანად, არამედ მხოლოდ დაემგზავრა მას. ხოლო სხვანი, რომელნიც მათგან აღმოცენდნენ, ანუ ტიმოთე ელური,<sup>30</sup> პეტრე ენაბრგენილი,<sup>31</sup> რომელსაც აღექსანდრიის პატრიარქს უწოდებენ. ესენი მოიკვეთნენ თავიანთი ბოროტი უღმრთოების გამო და განეშორნენ ქრისტეს მემკვიდრეობას. და შემდეგ გაიოსი<sup>32</sup> და სევეროსი<sup>33</sup> და პეტრე ანტიოქელი<sup>34</sup> და იულიანე ჰალიკარნასელი, რომელთაც რალაც სიახლე შეიტანეს ევტიქეს წვალებაში, რათა თავისი თავი ამ ბოროტებაში ყველაზე ბრძენად ეჩვენებინათ და შეიქნენ მიზეზნი თავისი თავისა და ამ ქვეყნის დაღუპვისა. მათი სისულელეებით ახლა სომხები დაშორდნენ ეკლესიას, როგორც ვთქვით.

იულიანე ჰალიკარნასელი უღმრთო რამეს რომ ამბობს, თითქოს ქრისტეს ხორცი უხრწნელი და უკვდავი იყო ჯვარცმამდეო; როგორც ალდგომის შემდეგ იყო უნაკლო და უკვდავი, ისევე ალდგომამდეო – ერთი

և մի բնութիւն ասաց Բանին և մարմնոյն Աստուծոյ, և շփոթումն և զանկումն և խառն անկումն արար, և զամենայն յոյս հաւատացելոց, որ ի ձեռն սուրբ խաչին եղև ուրացաւ: Ջի թէ անմահ անապական էր մարմին Քրիստոսի, որպէս ասացն՝ անմահութեամբ ուրացավ զչարչարանսն և անապականութեամբն զյարութիւնն, զի ուր մահ չէ՝ և ոչ խաչ է, և ուր անապականութիւն՝ յարութեան պէտ ոչ ունի: Վասն յարութիւն է, որ զապականացուն անապական առնէ, որպէս առաքեալ ասէ, թէ՛ Պարտ է ապականացուիս զգենուլ զանապականութիւն և մահացուիս՝ զանմահութիւն. քան զի ոչ նոյն ինքն է ապականացու բնութիւն և անապական, այլ ասեմք, եթէ միայն առանձին պատշաճ է Աստուծոյ բնութեանն և բովանդակ անապական և անշրջելի և անայլայլելի՝ և միշտ նոյնպէս ունի հանապագ. ոչ բարեձումն և ոչ վերագրութիւն ունի, և անընդունակ է ախտից և մարմնատր չարչարանց և մահու, զի բաւանդա անապական է Աստուղոյ բնութիւն, զյսինքն սրբոյ և երկրպագելի միասնական սուրբ Երրորդութեան ըստ առաքելոյ, որ ասէ. թէ Բայց Թագաւորին յաւիտենից՝ անապականին և աներևոյթին, միայնոյն Աստուծոյ պատիւ և փառք յաւիտեան:

Իսկ ապա եթէ ասիցես. և ո՞չ մի ինչ պատիւ Քրիստոսի առաւել քան մեզ ոչ տայցեմք՝ այս ոչ մեր ինչ է շնորհեալ Տեառն Քրիստոսի, քանզի ոչինչ է կարօտ, բայց ըստ ճշմարտութեան բանիցն ասեմք, թէ վերագոյն քան զմեզ է մարմինն Տեառն և ըստ մեզ ամենին առանց մեղաց. վերագոյն քան զմեզ անմեղութեան և միաբանութեան աստուածութեան, քանզի ի սմանէ միաւորութիւն անօտենութեան, և ապա աստուածային և երկրպագելի. իսկ ընդունելութեանն անխոտելի ախտ իցէ: ըստ մեզ էր ըստ ամենայն, մինչև ի փրկական չարչարանս իւր և ի յարութիւն:

8. Իսկ զսուրբ և զտիեզերական ժողովս Քաղկեդոնի, զոր նգովեցին հայքդ, որք մոլորեցան ի ձեռն Աբդիշոյի աստրոյ և ելին արտաքոյ սուրբ և կաթողիկէ եկեղեցոյ վասն ասելոյ սուրբ ժողովոյն զտէր մեր Յիսուս Քրիստոս Աստուած ճշմարիտ և մարդ ճշմարիտ, և յայտնապէս ցուցին զտնօրենութեանն խորհուրդ, զոր և սուրբ ժողովս, որ վասն տնտեսութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ասացեալ է ի սուրբ հաւատս՝ զնոյն բանս եղիցի այնպէս: Արդ, զհետ երթալով այժմ զսուրբ հարցն մեք՝ և զնոյն խոստովանել Որդի և Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս համաձայն ամենեքեան ուսուցանեն՝ կատարեալ զնոյն ինքն ի մարդկութեան, աստուած ճշմարիտ

შერეული, შეზედილი, შერწყმული ბუნება თქვა ღმრთის სიტყვისა და ხორცის შესახებ, და უარყო იმედი ყველა მორწმუნისა, რომელიც წმიდა ჯვრისაგან ჰქონდათ. ვინაიდან, თუ ქრისტეს ხორცი უკვდავი და უხრწნელია, როგორც მან თქვა, უკვდავებით ვნება უარყო და უხრწნელობით აღდგომა. ვინაიდან, სადაც არ არის სიკვდილი, არც ჯვარია და სადაც უხრწნელობაა, არც აღდგომის საჭიროებაა. ვინაიდან აღდგომაა, რომელიც ხრწნადს უხრწნელად აქცევს. როგორც ამბობს მოციქული: „რამეთუ ჯერ არს ხრწნილისა ამის შემოსად უხრწნელება, და მოკუდავისა ამის – უკუდავება“ (1 კორინთელთა, 15, 53), რადგან ერთი და იგივე არ არის ხრწნადი ბუნება და უხრწნელი. არამედ ვამბობთ: მხოლოდ კერძოდ ღმრთის ბუნების შესაფერია სრულიად უხრწნელობაც, უცვლელობაც და ერთგვარობაც, და მუდამ ასეა უწყვეტლივ, არც დააკლდება და არც მიემატება; მიუღებელია მისი სენით ვნებაც, ხორციით ვნებაც და სიკვდილიც, რადგან მარადის უხრწნელია ღმრთის ბუნება, ანუ წმიდისა და თაყვანისსაცემი ერთობა წმიდა სამებისა. ისე, როგორც მოციქული ამბობს: „ხოლო მეუფესა მას საუკუნეთასა უხრწნელსა, უხილავსა, მხოლოსა ღმერთსა პატივი და დიდება უკუნითი უკუნისამდე“ (1 ტიმოთე, 1, 17).

ხოლო თუ იტყვი, რომ არ არსებობს უფრო მეტი პატივი ქრისტესი, ვიდრე ჩვენ მივაგებთ, რადგან არაფერს ვაკლებთ, ეს არ არის ის, რაც ჩვენ მოგვემადლა ქრისტესგან. მაგრამ ჭეშმარიტებაა, როცა ვამბობთ: უფლის ხორცი უფრო მაღალია, ვიდრე ჩვენი და სრულიად ჩვენი მსგავსი [ჩვენი] ცოდვათა გარეშე; უფრო მაღალი, ვიდრე ჩვენ – უცოდველობისა და ღვთაებრივის ერთიანობით, ვინაიდან აქედანაა ერთიანობა განკაცებისა და შემდეგ ღვთაებრივობის თაყვანისცემაც. ხოლო [უხრწნადობის] შეწყნარების სენი სრულიად აუტანელი იყოს ჩვენთვის მის მხსნელ ვნებამდე და აღდგომამდე.<sup>35</sup>

8. ხოლო ქალკედონის წმიდა და მსოფლიო კრება დაწყებულს მაგ სომხებმა, რომლებიც მოატყუა აბდიშო ასურმა,<sup>36</sup> და გამოვიდნენ წმიდა კათოლიკე ეკლესიიდან, ვინაიდან ის წმიდა კრება ამბობს, რომ ჩვენი უფალი იესო ქრისტე სრული ღმერთი და სრული კაცი, ჭეშმარიტი ღმერთი და ჭეშმარიტი კაცია, ამას აშკარად გვიჩვენებს განკაცების საიდუმლო. რაც წმიდა კრებამ თქვა ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს განკაცების შესახებ, წმიდა მრწამსშიც იგივე სიტყვები გაგვისაზღვრეს. ხოლო წმიდა მამებთან ერთად ჩვენც ვაღიარებთ იმავე ძეს და უფალს ჩვენსას იესო ქრისტეს და ყველა ერთხმად ვასწავლით სრულ ღმრთეებასაც და

և մարդ ճշմարիտ, նոյն ինքն ի հոգոյն բանականէ և մարմնոյ, և հաւասար չօր ըստ աստուածութեան և հաւասար նոյն ինքն ըստ մարդկութեան՝ ըստ ամենայնի նման մեզ առանց մեղաց. որ յառաջ քան զյաւիտեանս ի չօրէ ծնեալ ըստ աստուածութեան, ի վերջին ժամանակս ի Մարիամայ ի կուսէ ըստ մարդկութեանս. մի զՏէր Յիսուս Քրիստոս յերկուս բնութիւնս՝ զԱ՛ իածինն, անշփոթելիս, անշրջելիս, անմեկնելիս ծանուցեալ, և ոչ ուրեք բնութեանցն զանազանութիւն ի բաց բառնալոյ վասն միութեանն, այլ ողջ պահելով զերկաքանչիւր բնութիւն ի միում դեմս՝ ի մի անձն զուգապէս. ոչ յերկուս դեմս բաժանելով, այլ մի գնուին Որդի, Միածին Աստուած Բանն՝ Տէր Յիսուս Քրիստոս: Զայս խոստովանութիւն ասացեալ է վասն անտեսութեան Տեառն մերոյ Յիսուսի սուրբ ժողովոյն որ ի Խակեդոն, զոր և զղիբ հավասոյն առաքեցաք Սրբութեանդ Ձերում:

9. Իսկ վասն երկուց բնութեանցն, զոր ասացին սուրբ հարքս այսոքիկ, ոչ նորաձևութիւն ինչ մուծին յԵկեղեցի սուրբ, այլ որ ի և ի նոցին հետևողացն, ի վարդապետաց եկեղցոյ՝ զնոյն յայտնապէս ցուցին: Քանզի ասացին երկուս բնութիւնս միավորեալս ի Տեառն մերում Յիսուսի Քրիստոսի. ասէն անբաժանելիս, բայց ծանուցեալ և անշփոթս, քանզի որ զերկուս բնութիւնսն ոչ ամբողջ պահեսցէ ի Տեառնէն, այլ զմինն միայն խոստովանի՝ ամենայն իրօք զմիւսն ուրանայ: Այլ ասիցես արդեալք, զի՞ արդ հնար է երկուս, որպէս Աստուածաշունչ զիրք ասագին՝ այսինքն ստացականին և անստացականին. քանզի մարմինն ստացական էր, իսկ աստուածութիւնն՝ անստացական. և ինքն իսկ տէրն ցուցանէ զերկուս բնութիւնսն յինքեան՝ յայտնապէս ասէր վասն աստուածութեանն, եթէ Ես և հայր իմ մի եմք. և դարձեալ, եթէ մի՛ զարմանայք, եթէ որդի Մարդոյ է, զի եկեսցէ ժամանակ, զի լսիցեն մեռեալք ձայնի Որդոյն Աստուծոյ, և որ ի կարգի: Իսկ վասն մարդկայն բնութեան, թէ պարտ է Որդոյ Մարդոյ բազում չարչարիլ. և դարձեալ, եթէ զ՛ի խնդրէք զիս՝ այր, որ զճշմարտութիւնն ձեզ խօսեցայ: Զուգաբարբառ այսոքիկ քարոզն աշխարհի և առաքեալն Պաւղոս զերկուս բնութիւնսն Սեառն ի մի դեմս նշանակէ, ասէ. Որ ի կերպարանս Աստուծո իր ոչինչ յափշտակութիւն համարեցաւ զլինելն հաւասար Աստուծոյ, այլ զանձն ունայնացոյց զկերպարանս ծառայի առեալ: Արդ, ո՞ր զկերպարանս ծառայի դնիցես, զորոյ զբնութիւնն ի բաց ուրանալով համարձակի ասել՝ Անմահ

სრულ კაცებასაც, ღმერთს ჭეშმარიტს და კაცს ჭეშმარიტს, ანუ სულისაგან გონიერისა და ხორცისაგან, სწორს მამისა ღვთაებრიობით და სწორს, აგრეთვე, კაცებრიობით, ყოვლითურთ ჩვენ მსგავს ცოდვათა გარეშე, რომელიც საუკუნეთა უწინარეს იშვა მამისაგან ღვთაებრიობით, ბოლო ჟამს იშვა ქალწულისა მარიამისაგან კაცებრიობით, ვცნოთ, ერთი უფალი იესო ქრისტე ორი ბუნებით – მხოლოდშობილი, აღურევნელი, უცვლელი, განუყოფელი, გამოუკვლეველი. არ უარვყოთ ბუნებათა სხვადასხვაობა ერთიანობის გამო, არამედ დავიცვათ ორივე ბუნება ერთ სახეში, ერთ ჰიპოსტასში წყვილად, არა ორი სახის გაყოფით, არამედ ერთი და იგივე ძე, მხოლოდშობილი ღმერთი სიტყვა, უფალი იესო ქრისტე. ეს მრწამსი განაცხადა ჩვენი უფლის იესოს განკაცების შესახებ წმიდა კრებაში, რომელიც ქალკედონში [შეიკრიბა]. ეს სარწმუნოების წიგნი მე შენს სინმიდეს გამოგიგზავნე.

9. ახლა ორ ბუნებათა შესახებ, ამ წმიდა მამებმა რომ თქვეს, რაღაც ახალსახიობით კი არ აამღვრიეს წმიდა ეკლესია, არამედ რაც თავიდანვე გვექადაგა წმიდა მოციქულთაგან, მათ მიმდევართაგან და ეკლესიის მოძღვართაგან, იგივე გვიჩვენეს ნათლად. ვინაიდან მათ თქვეს, ორი ბუნება გაერთიანებული ჩვენ უფალ იესო ქრისტეში. განუყოფელს კი ამბობენ, მაგრამ სცნობენ შეურწყმელსაც. [სომხები ამბობენ], რომ ორი ბუნება მთლიანად არ იქნა შენახული უფლისაგანო. მხოლოდ ერთს რომ აღიარებ, წესით მეორესაც უარჰყოფ. მართლაც შეიძლება იკითხო: „რა საჭიროა მეორე [ბუნება]?“ ანუ როგორც წმიდა წერილი ამბობს, ქმნული და არაქმნული, ვინაიდან ხორცი ქმნული იყო, ხოლო ღვთაებრიობა არაქმნული და თვითონ უფალი ორივე ბუნებას უჩვენებს თავის თავში – ცხადად ამბობს ღვთაებრიობის შესახებ, რომ „მე და მამა ერთ ვართ“ (იოანე, 10, 30) და კიდევ: „ნუ გიკვირნ, რამეთუ ძე კაცისაა არს, რამეთუ მოვალს ჟამი, რათა მკვდრებმა ისმინონ ჴმისა მისისა“ (შდრ. იოანე, 5, 27-28“) და ასე შემდეგ. ხოლო კაცებრივი ბუნების შესახებ „ვითარმედ: ჯერ არს ძისა კაცისაა ფრიად ვნებად“ და კვლავ: „ხოლო აწ მეძიებთ მე [მოკვლად] კაცისა, რომელი ჭეშმარიტსა გეტყუ თქუნ“ (შდრ. იოანე, 8, 40). ამის შესაბამისად, მქადაგებელი ქვეყანაზე და მოციქული პავლე უფლის ორ ბუნებაზე მიუთითებს და ამბობს: „რომელი-იგი ხატი ღმრთისაა იყო, არა ნატაცებად შეირაცხა ყოფად იგი სწორებად ღმრთისა, არამედ თავი თჳსი დაიმდაბლა და ხატი მონისაა მიიღო“ (ფილიპელთა, 2, 6-7). ხოლო, სად წაიღებ ხატს მონისა, რომლის ბუნებას უარყოფ და ბედავ რომ თქვა – „უკვდავი ჯვარს ეცვაო“. ამიტომ უწოდებენ სულთა-

խաչեցար, և անուանին հոգեմարտք և աստուածաչարչարք: Բայց ձեզ ոչ է պարտ զհետ ասորեստանեայցոյ մոլորել, այլ զալ զհետ պատուիրանաց տիեզերական եկեղեցոյ սուրբ յարութեանն:

10. Թեպէտ և ոչ գիտութեամբ ունիք զմիտս հերձուածոյդ Դիոսկուրի և զԱնտիոքացոյն, որ զանմահ խաչեցարդ աւելադրեցին ի սուրբ Երրորդութեան ձայնի և իբրև ընդ պատրուակավ մուծին զաշխարհի ի միտս Եւտիքի հերձուածոցն. և բազունք թեպէտ և ոչ գիտեն զմայր հերձուածոյդ, այլ ունին ի սովորութենէ իբրև դուքդ՝ պարտ է ձեզ լսես աշխատասիրաց յորժամ ծանոցին, եթէ հերձուածողական միտք բանիդ, և ոչ ի գրոց սրբոց: Այլ և ձեզ պարտ է գրել, եթէ յետ ծանուցելոյն, որ գիտակաւ զհերձուածն ունիցին՝ ոչ իբրև տգիտաց ներէ Աստուած յաւուրն յանդիմանութեան, այլ ընդ հերձուածողօքն և հակառակորդօքն դատի զնոցունց ձայնակիցսն:

Այլ պարտ է ձեզ լսել Պաւղոսի, որ ասեն, և զնոյն ձայն փառաբանել, եթէ Ոչինչ եղին ի մտի գիտել ձեզ, բայց միայն զՅիսուս Քրիստոս գրեցաւ ի խաչ ելանել: Զսոյն և ելանելի առաքեալն Պետրոս ասէ, եթէ Քրիստոսի չարչարիլն մարմնով վասն մեր. Թեպէտ և մեռաւ մարմնով՝ կենդանի է հոգով: Եւ սուրբ աւետարանն ասէ. ԶՅիսուս խնդրէք՝ զՆազովրեցի զխաչեցեալն, և ոչ ոք ասաց զանմահ հոգին չարչարեալ և մեռնար այլ զՆազովրեցին, զոր ի մէնջն էառ և ընդ իւր միաւորեաց անբաժանելի. և ամենայն պատուիրանքս այսմ վկայեցին, եթէ Քրիստոս մարմնով իւրով չարչարեցաւ և մեռան, ոչ ոք զանմահ հոգին ասաց չարչարեալն և մեռեալ մտնիքեաբար: Քանզի բազում՝ ի միտս արկանէ հերձուածոյ աւելադրութիւն բանիդ. բայց ձեզ պարտ է զսրբոյ աւետարանին զհետ երթալ և մի յաջ և մի յահեակ խոտորել, և ոչ գրոյս մերում կարոտանալ. զի ի ճշմարիտ ի հաւատս ոչ բռնութեամբ ինչ վայել է ածել, այլ կամօք խնդրել վասն եկեղեցի գեհենին: Զի ահա և ի մերում քաղաքիս զտանին հրէայք և հեթանոսք, քանզի զլոյս տեսանեն և խարխափին՝ մեք ոչինչ բռնութիւն ասնենք չկամոզացն ի վերայ, զի ար է որ խնդրէ և գատի:

11. Բայց վասն Քո Երանութեանդ լուաք, եթէ կամակից ես բարւոյ և ընկալար թուղթս երկուս ի Մակարայ և յԵւագոքայ՝ ի ձեռն բարեպաշտի և աշխատասիրի թումասու, որ ոչինչ պէտս ունի ի ձէնջ

მბრძოლებსა და ღმრთისმწვალებლებს. მაგრამ შენ არა გმართებს, რომ მოტყუედე ასურელებთან ერთად, არამედ ვიდოდე მსოფლიო ეკლესიის მცნებებით წმიდა აღდგომის შესახებ.

10. თუმცაღა უცოდინრობით აქვთ მიღებული მაგ მწვალებელთა, დიოსკორესი<sup>37</sup> და ანტიოქელის<sup>38</sup> ჩანაფიქრი, წმიდა სამების გალობას რომ დაუმატეს – „უკვდავი ჯვარს ეცვაო“ – და ფარულად აამღვრიეს ქვეყანა ევტიქეს<sup>39</sup> წვალებათა აზრებით. ბევრმა, თუმცაღა არ იციან დედა მაგ წვალებისა, მაგრამ ჩვევა აქვთ, როგორც თქვენ. უნდა მოუსმინოთ შრომისმოყვარეთ, როდესაც გიხსნიან, რომ მაგ სიტყვებს მწვალებლური აზრი აქვთ და არა წმიდა წერილებს. ხოლო მას შემდეგ, რაც გაიგე, შენც უნდა მიგენერა, რომ ვინც მათთან დგანან და მათ ეზიარებიან, შეგნებულად მწვალებლები არიან. ღმერთი არ მიუტევებს მათ განკითხვის დღეს ისე, როგორც უცოდინრებს, არამედ მწვალებლებთან და უარყოფლებთან ერთად დასჯის მათ თანამოაზრეებს.

ხოლო გმართებს შენ, მოუსმინო პავლეს და მისი ნათქვამი განადიდო, რომ ამბობს: „რამეთუ არარაჲ დაიდევ გულსა შენსა, გარნა იესო ქრისტე და ესეც ჯუარ-ცუმული“ (შდრ. 1 კორინთელთა 2, 2). და კვლავ: „გამოიწერა იესო ქრისტე ჯუარს-ცუმული“ (შდრ. გალატელთა 3. 1). ამასვე ამბობს ნეტარი მოციქული პეტრე: „ქრისტემან რაჲ ივნო ჩუენთჳს ჴორცითა“ (1 პეტრე 4, 1), „მოკუდა ჴორცითა და ცხოველ იქმნა სულითა“ (1 პეტრე 3, 18). წმიდა სახარება ამბობს: „იესოს ეძიებთ ნაზორეველსა, ჯუარ-ცუმულსა“ (მარკოზ 16, 6) და არავის უთქვამს უკვდავი სული ივნო და მოკვდა, არამედ – ნაზორეველი, რომელმაც ჩვენგან აილო [ხორცი] და შეიერთა განუყოფელად. და ყველა ეს მცნება დაამოწმეს, რომ ქრისტე თავისი ხორციით ივნო და მოკვდა. მანიქეველთა მსგავსად არავის უთქვამს, რომ სული ივნო და მოკვდა. ვინაიდან მრავალ მწვალებლს გულში ჩაუვარდა ეგ დამატებული სიტყვები,<sup>40</sup> მაგრამ შენ გმართებს წმიდა სახარებასთან ერთად იარო, არც მარჯვნივ უნდა გადაუხვიო და არც მარცხნივ და ნურც ჩვენს წიგნს მოიკლებ, რადგან ჭეშმარიტ სარწმუნოებაში ძალით კი არ უნდა მოიყვანო, არამედ ნებით, რომ სთხოვო ეკლესიის გეჴენიის გამო. აი, ჩვენ ქალაქშიც ნახავ ურიებს და წარმართებს და რადგან სინათლეს ხედავენ და ხელის ცეცებით დადიან, ჩვენ ძალით არაფერს ვუკეთებთ მათ, რადგან [მოვა] დღე, რომელიც გამოიძიებს და განსჯის.

11. მაგრამ თქვენი ნეტარების შესახებ გვესმა, რომ სიკეთის მოზიარე ხარ და მიგიღია მაკარისა და ევსდოქის<sup>41</sup> ორი ეპისტოლე კეთილმსახური და შრომისმოყვარე თომასგან, რომელსაც არა სჭირდება შენგან პატივი

պատույ և մեծութեան, բայց միայն ոգոց ձերոց փրկութեան. Վասն որոյ և զիս թախանձեաց գրել ըստ որինակի նոցա, որ յառաջ քան զմեզ էին նախընկալք աթոռոյս Յակոբալ առաքելոյ, և ես ինչ ոչ յապաղեցի ծանուցանել զբարեպաշտութիւն կամողացոյ բարեպաշտութեան: Ոչ միայն զմերս առաքեցաք, այլ և զպատճարս չորից ուղղափառ ժողովոցն գրել հրամայեցաք, զի զիտիցեք, եթէ վասն որոյ հերձուածոց ժողովեցան և զինչ սահմանեցին, և վասն յաւելադրութեան Անտիոքացոյն հրամայեցաք գրել զերանելեաց չորից հայրապետացն՝ զՀռոմայն և զայլոց ուղղափառ եպիսկոպոսաց, որ զԱնտիոքացոյն չարափառութիւնսն յանդիմանեցին գրոց վկայութեամբ: Եւ վասն Յուլիանոսի Աղիկարնասացոյ հերձուածոյն, որ զմարիմին Քրիստոսի օտարացոյց ի մերմէ բնութենէս և անապականացու անուտնեաց մինչև ցիսաչելութիւնն՝ և վասն այսր հերձուածոյ հրամայեցաք գրել զերանելեաց եպիսկոպոսացն՝ զՀռոմայ և Անտիոքայն զարքեպիսկոպոսացն: Ընդ նոսին և զթուղթան Կիրիլի արքեպիսկոպոսին, որ զՆեստորի չարափառութիւնն յանդիմանեաց: Զայս ամենայն թարգմանել և գրել հրամայեցաք աշխատասիրի թումասու քահանայի և առաքել Քում Բարեպաշտութեանդ. զի ոչ միայն իմով գրով, այլ քան զմեզ լաւագունից թղթովք ուսուցանիցես զեպիսկոպոսակից Քո, որ դիպող և ճշմարիտ վկայութեամբ են հաստատեալ ի սուրբ աւետարանէն և յառաքելոյն թուղթ նոցա, եթէ ոք կամիցի երկեղիյն Աստուծոյ ընդունել: Բայց միայն դու մի թագուցաներ և նենգեր զճշմարիտ վարդապետութիւն եկեղեցոյ:

12. Բագում կցորդք են իսաչելութեանն Քրիստոսի, որպէս կամին ասել զՔրիստոս իսաչեալ, բայց ի սուրբ Երրորդութեանն կարգ, ոչ Քրիստոսի երթայ իսաչեցելոյն, այլ անմարմինն և անմահ հոգւոյն ասելն չարչարեալ և մեռեալ, և ապա սուտ պատճարեն, եթէ մեք զերեսեանն Որդոյ ասեմք: Հրեշտակին բարբառն հաւատարիմ է և հարցն առաջնոց և չորից ուղղափառ ժողովոցն, որ զսուրբ Աստուած զհայր ասացին, սուրբն հօր զՈրդի և սուրբ անմահ՝ զՀոգին սուրբ: Այլ և ի սուրբ աւետարանին զնոյն գտանէք, եթէ երթայք մկրտեցեք զաշխարհ յանուն Հօր, և ապա Որդոյ և ապա Հոգւոյն սրբոյ: Եւ արդ՝ յերիս ձայնսդ մի՛ ինչ հաւելլով, մի՛ մարմինն, մի՛ հոգիչ մի՛ իսաչ, և մի՛ չարչարանս, զի արդ փարատութիւն սրովբէիցն է՝ յառաջ քան զմարդանալն որդոյն Աստուծոյ է, որպէս ուսաք յԵսայեայ մարգարէէ: Իսկ ուր Որդի միային փառաբանի՝ անդ որպէս



და დიდება, მაგრამ მხოლოდ შენი სულის სახსნელად [ზრუნავს]. ამიტომ მეც გადავწყვიტე მომენერა მათ მსგავსად, რომელთაც ჩემამდე ეპყრათ იაკობ მოციქულის საყდარი.<sup>42</sup> მეც არ დავაგვიანე, რომ გამეცნო კეთილმსახურება კეთილმსახურების მოწადინეთათვის. ჩვენ მხოლოდ [წერილი] კი არ გამოგიგზავნეთ, არამედ ვუბრძანე, გამოეგზავნათ მიზეზნი ოთხი მართლმადიდებელი კრებისა,<sup>43</sup> რომ იცოდეთ, თუ რომელ მწვალებელთა გამო შეიკრიბნენ და რა გადაწყვიტეს. ხოლო ანტიოქელის დამატების<sup>44</sup> შესახებ ვუბრძანეთ მოენერათ ოთხი ნეტარი პატრიარქის, რომის და სხვა მართლმადიდებელ ეპისკოპოსთა<sup>45</sup> [წერილები], რომლებიც წინ აღუდგნენ წმიდა [წერილთა] დამონებით ანტიოქელის<sup>46</sup> ბოროტმადიდებლობას; და იულიანე ჰალიკარნასელის წვლების<sup>47</sup> შესახებ, რომელმაც ქრისტეს ხორცს ჩვენგან გაუცხოებული და და ჯვარცმამდე უხრწნელი უწოდა. ასეთი წვლების გამო ვუბრძანეთ, რომ მოენერათ ნეტარი ეპისკოპოსების – რომისა და ანტიოქიის არქიეპისკოპოსების [წერილები] და მათთან ერთად ეპისტოლეები კირილე არქიეპისკოპოსისა<sup>48</sup>, რომელიც წინაღუდგა ნესტორის<sup>49</sup> ბოროტმადიდებლობას. ყოველივე ეს ვუბრძანეთ, რომ ეთარგმნა, დაენერა და გამოეგზავნა თომა მღვდელს შენი კეთილმსახურებისთვის, რათა მხოლოდ ჩემი წერილით კი არა, არამედ ჩემზე უკეთესთა წერილებით ასწავლო შენს თანაეპისკოპოსებს, რომ შესაფერისი და ჭეშმარიტი მოწმობით განმტკიცდნენ წმიდა სახარებისაგან და მათი სამოციქულო წერილებით. უკეთუ ვისმეს ენდომება ღმრთის შიშით შეწყნარება, შენ მხოლოდ ნუ დაუმაღავ და უღალატებ ეკლესიის ჭეშმარიტ მოძღვრებას.

12. ბევრია ქრისტეს ჯვარცმის ანტიფონი, როდესაც უნდათ რომ თქვან ჯვარცმული ქრისტე, მაგრამ [ესენი] წმიდა სამების გალობაში, ქრისტეს ჯვარცმას კი არ ამბობენ, არამედ უხორცო და უკვდავი სულის ვნებას და სიკვდილს. მერე კი ცრუობენ, რომ ჩვენ ძის ჰიპოსტასს ვგულისხმობთო. გვწამს გალობა ანგელოზისა და წინაპარ მამათა და ოთხი მართლმადიდებელი კრებისა, რომლებიც „წმიდაო ღმერთოს“ მამაზე ამბობენ, „წმიდაო ძლიეროს“ – ძეზე და „წმიდაო უკვდავოს“ – სული წმიდაზე. წმიდა წერილშიც იმავეს ვნახულობთ: „წარვედით და და ნათელსცემდით ქუეყანასა სახელითა მამისაჲთა“, და შემდეგ „და ძისა და სულისა წმიდისაჲთა“ (შდრ. მათე, 28, 19). ხოლო მაგ სამ გალობას არაფერი არ უნდა დაემატოს, არც ხორცი, არც სული, არც ჯვარი, არც ვნება, რადგან ეგ დიდება არის ქერუბიმთა, ძე ღმრთისას განხორციელებამდეა, როგორც გვასწავლის ესაია წინასწარმეტყველი (იხ. ესაია, 6, 2-3). ხოლო სადაც მხოლოდ ძე იდიდება – იქ როგორც გინდა, თქვი: განხორციელებ-

կամիս, յիշեալ զմարմնալն, զխաչիլն, զչարչարիլն և զիր զխաչն անուան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի Որդոյն Աստուծոյ, որ խաչեցան և չարչարեցան և թաղեցան և յարուցեալ վերացաւ՝ անբաժանելի ի Հօրէ: Ապա եթէ յանկարծակի հակառակութիւն ոք ի ներքս բերէ՝ յայնպիսեացն յետ միանգամ և երկիցս իրատելոյ, հրաժարեալ՝ զի թիրեալ է, զի զանձնիշխանութիւն մարդոյ, ի բարի կամ ի չար՝ Աստուած ոչ բռնադատեաց, և ոչ ոք ի հոգելից մարգարէից կամ յառաքելոց, քանզի ասէ. Բարձի թողի զնոսա երթալ զհետ կամաց սրտից իրեանց, և ապա զան առ իս և ես դատեմ զնոսա: Նոյնպէս և մեք ի մերում քաղաքիս զչկամողսն բարեպաշտսն կարգաւորեմք, այլ միայն զսպասաւորսն եկեղեցոյ զբարեպաշտս կարգաւորեմք: Չսոյն և Երանութեանդ Քում պարտ է առնել, և որ ոչն կամին զլոյսն բարեպաշտութեան՝ երթիցեն ի խաւարն հերձուածողաց:

13. Բայց լուսք, թէ ոմանք յիշխանութենէդ Քումմէ՝ բարեպաշտից նեղութիւն և հալաշանս հասուցանեն. այդ անօրէնութիւն հեթանոսացն թագաւորաց է, որ Քրիստոսի խոստովանողացն զոհել հարկեցուցանէին. և դուք լսէք և ներքս այդպիսի անօրէնութեան և լինիք հաղորդք նոցա անօրէնութեանց, որ քաւ մի լիցի. այլ մտծաւ սրտմութեամբ սաստեալ այնպիսեացն, զի դադարեցին յայնպիսի անօրէնութենէ, զի ոչ են այնպիսիքն տեսուչք եկեղեցւոյ, այլ գայլք սպականիչք: Եւ Բարեպաշտութեանդ Քում ոչ է պարտ տալ ձեռնադրութիւն առանց մեծի քնութեանն, քանզի ուսաք, եթէ միտս ունիս և զհիտութիւն և պատիւ և սէր և սաստ ի թագաւորաց, և կարող ես ամենայնիւ ըմբերանել որ ի քէն ձեռնադրեցան՝ և անուղղայս զնայցեմ, և ոչ ըստ պատուիրանի սրբոց արաքելոց և աւետարանչաց և չորից ուղղափառ ժողովոցն, որոց ճշմարիտ հաւատովք լուսավորեալ պայծառանայ Կաթողիկէ Եկեղեցի: Բայ այլոց աշխարհականաց տգիտաց պարտ է մեղմով վկայել և զբարեպաշտութիւն ծանուցանել, զի մի ասիցեն յաւուր յանդիմանութեան, թէ զգիտեաք և չուսուցիք, և ապա յետ վկայելոյ՝ ի կամս անձին իւրոյ թողուլ ըստ գրեցելումն, զի առանց պատասխանատութեան դատեցին յարդար Դատաւորէն.

14. Չայս ամենայն ոչ թէ ուսոցանել, այլ յիշեցուցանել, զհիտութեանդ Քում կամեցայ, ողջ լեր Տերամբ, Բարեպաշտօնակից մեր, և մեք ողջ եմք յողորմութենէն Աստուծոյ:

ბა, ჯვარცმა, ვნება და აღმართვა ჯვრისა სახელითა უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტესი, ძისა ღმრთისა, რომელიც ჯვარს-ეცვა, ივნო, დაეფლა, და აღდგა და აღმალდა განუყოფელად მამისაგან. ხოლო თუ ვინმეს უნებლიეთ წინააღმდეგობა შემოაქვს, ასეთებს ერთხელ და ორჯერ გაფრთხილების შემდგომ გასცილდი, ვინაიდან ცთუნებულია. თუ კაცის თავისუფლება, [აირჩიოს] სიკეთე თუ ბოროტება, ღმერთმა არ განიკითხა, და არც ვინმემ სული [წმიდით] აღვსილმა წინასწარმეტყველთაგან ან მოციქულთაგან, ვინაიდან [წმიდა წერილი] ამბობს: „მიუტევენ იგინი სვლად ნებასა გულისა მათისასა“ (ფს. 80, 13.<sup>50</sup>). შემდეგ ისინი მოდიან ჩემთან და მე განვიკითხავ. ასევე ჩვენც, ჩვენს ქალაქში მათ, ვისაც არა სურს მართლმსახურება, კი არ ვაიძულებთ, არამედ ეკლესიის მსახურებად მხოლოდ კეთილმსახურებს განვანებსებთ. ასევე უნდა მოიქცეს თქვენი ნეტარება. და ვისაც არა სურს ნათელი კეთილმსახურებისა, ვიდოდნენ ბნელში წვალებისა.

13. მაგრამ გვესმა, რომ ზოგი თქვენი მთავარი ავინროებს და დევნის კეთილმსახურებს. ეგ უკანონობა წარმართ მეფეთა დამახასიათებელია, რომლებიც ქრისტეს მიმდევრებს მსხვერპლად წირავენ. და თქვენც გესმით და მიუტევეთ ასეთ უკანონობას და უერთდებით მათ უსჯულოებას?! ნუ იყოფინ ასე, არამედ დიდი მრისხანებით გაკიცხე ასეთნი, რადგან არ არიან ასეთნი ეკლესიის მცველნი, არამედ მგელნი მტაცებელნი! შენს კეთილმსახურებას არ შეშვენის [ეპისკოპოსად] ხელი დაასხას დიდი გამოძიების გარეშე. ვინაიდან ვიცით, რომ გაქვს სიბრძნე, ცოდნა, პატივი, სიყვარული და იძულება მეფეთა და შეგიძლია ყოველმხრივ ამხილო ისინი, ვინც შენგან არიან ხელდასხმულნი და გამოუსწორებელნი განდევნო არა ბრძანებით წმიდა მოციქულთა, მახარობელთა და ოთხი მართლმადიდებელი კრებისა, რომელთა ჭეშმარიტი სარწმუნოებით განათლებული გაბრწყინდა კათოლიკე ეკლესია. მაგრამ სხვა უცოდინარ ერისაგანთ მშვიდად დაუმონმეთ [წმიდა წერილები] და გააცანით კეთილმსახურება, რათა განკითხვის დღეს არა თქვან, რომ „არ ვიცოდით და არ გვისწავლია“-ო. ხოლო მას შემდეგ, როდესაც დაუმონმებთ, „მიუტევეთ იგინი ნებასა თავისა თვისისა“ (მდრ. ფს. 80. 13), [წმიდა] წერილისამებრ „თუ სჯიან სიტყვისგების გარეშე, ჭეშმარიტად დაისაჯონ“ (მდრ. რომაელთა 2, 103).

14. ყოველივე ეს მინდოდა არა იმისათვის, რომ მესწავლებინა შენი სიბრძნისათვის, არამედ შემეხსენებინა. მრთელად იყავ უფლის მიერ, თანაკეთილმსახურო ჩვენო, და ჩვენც მრთელად ვიქნებით ღმრთის წყალობით.

### შენიშვნები და კომენტარები

- <sup>1</sup> იოანე IV იერუსალიმელი (574-595). მართალია, ქალკედონის 451 წლის მეოთხე მსოფლიო კრებამ იერუსალიმის ეპისკოპოსები პატრიარქის რანგში აიყვანა, მაგრამ წერილის სათაურში იგი მაინც ეპისკოპოსად იხსენიება. თვითონ ტექსტში კი იოანე იერუსალიმელი ქალკედონის კრებიდან საუკუნეზე მეტი ხანის გასვლის შემდეგაც თავის თავს არქიეპისკოპოსს უწოდებს. ასეთი ტრადიცია დიდხანს შეინარჩუნეს ალექსანდრიის პატრიარქებმაც.
- <sup>2</sup> აბას ალბანთა კათალიკოსი (552-596). მოსე კალანკატუელის მიხედვით, აბასმა საკათალიკოსო რეზიდენცია გადაიტანა ჩორიდან პარტავში სომხური წელთაღრიცხვის დასაწყისში, ანუ 551/552წ. რა თქმა უნდა, ეს თარიღი პირდაპირ არ მიუთითებს მისი აღსაყდრების თარიღზე, თუკი მან ეს აქტი აღსაყდრების პირველსავე წელს არ გააკეთა. მაგრამ ვინაიდან მოსე კალანკატუელი მისი ზეობის 44-ე წელს ამ მოქმედებიდან განსაზღვრავს, დიდი ალბათობით 551/552 წელი მისი ზეობის პირველ წლად უნდა მივიჩნიოთ. იმავე მოსე კალანკატუელის ცნობით, აბასი თავის თავს უწოდებდა ალბანთა, ლფინისა და ჩორის კათალიკოსს (იხ. *Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քնական բնագիրը և ներბოլթյուն վարագ Արաքսյանի* (Երևան, 1983), გვ. 342-343). საინტერესოა, რომ სომხეთის კათალიკოსი იოანე გაბალენელი აბას კათალიკოსს „ეპისტოლეთა წიგნის“ მიხედვით პარტავის ეპისკოპოსად მოიხსენიებს (გვ. 81). მოსე კალანკატუელი იმავე ეპისტოლეში ამ „შეცდომას“ ასწორებს და აბასს ალბანთა კათალიკოსს უწოდებს (გვ. 122). აბას ალბანთა კათალიკოსს იოანე გაბელენელისთვის საპასუხო წერილი ან აღარ მიუწერია, ან პასუხი არ შემონახულა.
- არსენი საფარელის „განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა“ აბას ალბანთა კათალიკოსს კირონ ქართლის კათალიკოსის თანამედროვედ და თანამოაზრედ აცხადებს და ჰერთა კათალიკოსს უწოდებს: «და ვითარცა იხილეს კათალიკოზმან ქართველთა კვირიონ მცხეთისამან და კათალიკოზმან ჰერთა აბაზ, რამეთუ ჰელითა აბდიშო ასურისაიდა კრება ყვეს სომეხთა ქალაქსა დვინსა...»; «ესე რაჲ ცნეს ჭეშმარიტად კვირიონ კათალიკოზმან, აბაზ ჰერთა კათალიკოზმან და გრიგოლი სიენელთა ეპისკოპოზმან...» (იხ. არსენი საფარელი, *განყოფისათვის ქართლისა და სომხეთისა, ტექსტი კრიტიკულად დაადგინა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზაზა ალექსიძემ* (თბილისი, 1980, გვ. 81). საინტერესოა კიდევ ერთი გარემოება. «ეპისტოლეთა წიგნში» შესული წერილების შესახებ მე ვწერდი, რომ სათაურები მათ გვიან აქვთ გაკეთებული და მათზე დაყრდნობით მიმონწერის თანადროულ საკიხებზე ვერ ვიმსჯელებთ.

ამის კარგ მაგალითს გვაძლევს იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლეც. სათაურში (იხ. შენ 8) იგი მოხსენიებულია ეპისკოპოსად, როდესაც თვითონ წერილში თავის თავს არქიეპისკოპოსს უწოდებს. ასევე სათაურში აბასი მოხსენიებულია ალბანეთის კათალიკოსად, როდესაც იოანე მას ალბანთა ეპისკოპოსს უწოდებს.

- <sup>3</sup> ცხადია, ეპისტოლე შედგენილია 574-595 წლებს შორის, როდესაც იოანე IV იერუსალიმელისა და აბას ალბანთა კათალიკოსის ზეობა ემთხვევა ერთმანეთს. ვფიქრობ, რომ ეს დაწერილი უნდა იყოს იოანეს აღსაყდრების დასაწყისში, 574 წლის ახლოს. აღსანიშნავია, რომ იოანე წერილში თავის თავს იხსენიებს არქიეპისკოპოსად, ხოლო ეპისტოლის სათაურში იგი მოხსენიებულია როგორც ეპისკოპოსი. ცხადია, რომ სათაური გვიან არის მიცემული ტექსტისადმი, როდესაც მას რომელიღაც კრებულში შესატანად ამზადებდნენ. იხ. შენ. 8.
- <sup>4</sup> მოსე კალანკატუელი, რომელმაც თავის „ალბანთა ისტორიაში“ სრულიად შეცვალა რელიგიური სიტუაციის სურათი VI–VII სს-ის კავკასიაში მონოფიზიტობის სასარგებლოდ (მათ შორის დოკუმენტებიც კი), თომას ასახელებს იმ ერეტიკოს ალბანელთა შორის, რომლებიც აბას ალბანთა კათალიკოსმა გააძევა ალბანეთიდან სომეხთა კათალიკოსის იოანე გაბელენელის წერილის მიღების შემდეგ (Մովսես Կաղանկատուացի, გვ. 126). ვარაუდობენ, რომ წერილი დაიწერა 568 წელს. იოანე იერუსალიმელის წერილი ცხადყოფს, რომ თომა თავისი სამშობლოდან არავის გაუძევებია და ის არის შუამავალი და თარჯიმანი აბას კათალიკოსსა და იოანე იერუსალიმელს შორის.
- <sup>5</sup> პანტის (პანდის) მონასტერი მოსე კალანკატუელს დასახელებული აქვს იერუსალიმის ალბანურ მონასტერთა სიაში: „პანდის მონასტერი, რომელიც მდებარეობდა ზეთისხილის მთის აღმოსავლეთით, ააგო ვინმე განდეგილმა პანონმა ალბანეთიდან“ (Մովսես Կաղանկատուացի, გვ. 285). მოსე კალანკატუელი თავის წყაროსაც ასახელებს: ალბანელების მიერ აშენებული მონასტრების სახელები ავიღეთ ნეტარ ანასტასის წერილიდან ვაჰან მამიკონიანისადმიო. ნ. დონცმა ივარაუდა, რომ მოსე კალანკატუელის მიერ ვაჰან მამიკონიანის მოხსენიება ამ კონტექსტში შეცდომაა (მიუხედავად იმისა, რომ ასეა ყველა მის ხელნაწერში – ზ.ა.) და ვაჰან მამიკონიანის მაგიერ უნდა იყოს ჰამაზასპ კამსარაკანი-ფალავუნი, როგორც ეს დადასტურებულია მოსე კალანკატუელის წყაროში (იხ. Н. Адонц, *Армения в эпоху Юстиниана* (Санкт-Петербург, 1908); ფაქსიმილური გამოცემა, Ереван, 1971, გვ. 260, შენ. 2). ასეთი ახსნა მოეწონა მოსე კალანკატუელის „ალბანთა ქვეყნის ისტორიის“ რუსული თარგმანისა და ვრცელი კომენტარების ავტორს შ. სმბატიანს და ტექსტში

ვაჰან მამიკონიანი შეცვალა ჰამაზასპ კამსარაკანით (იხ. Мовсэс Каланкатуаци, *История страны Алуанк, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии III. В. Смбабяна* (Ереван, 1984), с. 143, 224-225, прим. 197). საქმე ის არის, რომ ანასტას ვარდაპეტის ეპისტოლე ჰამაზასპ კამსარაკანისადმი, რომელშიც ჩამოთვლილია სომხების მიერ იერუსალიმში აშენებული 70 მონასტერი, შემონახულია 6 ხელნაწერით. მათ შორის, ანდერძის თანახმად, უძველესია 1589 წელს ანკარაში გადაწერილი. ეს ექვსი ხელნაწერი, მონასტერთა სიების მიხედვით, ერთნაირია და მომდინარეობს ანკარაში გადაწერილი ხელნაწერიდან. სიებზე დართული კომენტარების მიხედვით კი ორ ჯგუფად იყოფა. ერთის მიხედვით, ცნობები იერუსალიმში 70 სომხური მონასტერის შესახებ ამოღებულია აგათანგელოსის ისტორიიდან, ხოლო მეორის მიხედვით, ეს სია შეადგინა თვითონ ანასტას ვარდაპეტმა ჰამაზასპ კამსარაკანისთვის იერუსალიმში საგანგებო მოგზაურობის დროს. ორივეში ნათქვამია, რომ ეს მონასტრები აგებულია თრდატისა და გრიგოლ განმანათლებლის მიერ. ეს ცნობა სრულიად საკმარისი აღმოჩნდა შ. სმბატანისათვის, რომ ყველა 70 მონასტერი გრიგოლ განმანათლებლის დროს სომეხი იშხანების აშენებულად ჩაეთვალა. სამწუხაროდ, შ. სმბატანი არ იცნობს ა. სანჯიანის სპეციალურ ნაშრომს ამ საკითხებზე და ანასტას ვარდაპეტის ეპისტოლის კრიტიკულ გამოცემას (*Anastas Vardapet's List of Armenian Monasteries in Seventh-Century Jerusalem: A Critical Examination, Le Muséon, LXXXII, 3-4 (1969), გვ. 266-292*). ა. სანჯიანმა სრულიად უეჭველად დაასაბუთა, რომ ანასტას ვარდაპეტის ეპისტოლე არ არის ავთენტური, მის სიაში მოცემულ მონასტერთა უმეტესობა აგებულია კონსტანტინე დიდისა და ელენე დედოფლის მიერ და იგი შექმნილია Դաշასց թուղթ-ის („კავშირის წიგნი“) ანალოგიურად გვიან საუკუნეებში იერუსალიმის მონასტრებზე სომეხთა პრეტენზიების გასამყარებლად. ა. სანჯიანის აზრით, მ. კალანკატუელის „აღბანთა ქვეყნის ისტორიაში“ აღბანურ მონასტერთა სია ინტერპოლირებულია გვიან სწორედ ანასტას ვარდაპეტის არაავთენტური ეპისტოლეს საფუძველზე. აქ ყველა ამ საკითხზე მსჯელობა შეუძლებელი იქნება და ვინაიდან ზოგ საკითხზე ა. სანჯიანისგანაც განსხვავებული შეხედულება მაქვს, ვფიქრობ, საჭირო იქნება ამ ეპისტოლეს თარგმანისა კრიტიკული განხილვის შემოტანა ქართულ მეცნიერებაში.

<sup>6</sup> უნდა იგულისხმებოდნენ ევსტოქიუს იერუსალიმელი (552-564 წწ.) და მაკარიოს II, რომელიც იერუსალიმის პატრიარქი იყო უშუალოდ იოანე IV-ის წინ – 544-552, 564-575 წლებში. 552 წელს მაკარიოს მეორე იუსტინიანე კეისარმა შეცვალა ევსტოქიუსით. იუსტინიანეს სიცოცხლის მინურულს მაკარიოსი

- კვალე ალადგინეს იერუსალიმის პატრიარქის ტახტზე. ამ კათალიკოსებს იოანე იერუსალიმელი შემდეგში სახელდებითაც იხსენიებს. იხ. შენ. 46-47.
- <sup>7</sup> საქმე ეხება 550-იან წლების დასაწყისში (551-555 წლებში) დვინში ჩატარებულ ორ კრებას, რომლებიც ტრადიციამ ერთი კრების სახელით შემოინახა, და მათ გადანყვეტილებებს.
- <sup>8</sup> ლაპარაკია სომეხთა კათალიკოს იოანე გაბელენელის 568 წლის ეპისტოლეზე აბას ალბანთა კათალიკოსისა და ალბანელ ეპისკოპოსებისადმი (Ⲭⲏⲣⲉ ⲛⲓⲛⲟⲩⲉ, გვ. 81-84). იოანე გაბელენელი ცდილობს დაარწმუნოს ალბანელები, რომ მათ უნდა მიიღონ სამწმიდა გალობაში პეტრე ანტიოქელის დამატება. იგი წერს: „როდესაც ვადიდებთ, ვამბობთ: წმიდაო ღმერთო, წმიდაო და ძლიერო, წმიდაო და უკვდავო, რომელიც ჯვარს ეცვი ჩვენთვის, შეგვიწყალე ჩვენ“. ქართველებმა ამ ფორმულას („რომელიც ჯვარს ეცვი ჩვენთვის“) „ხაჩეცარი“ უწოდეს.
- <sup>9</sup> იოანე იერუსალიმელი ამ წერილმა დაარწმუნა, რომ ალბანელებმა არ დაუჭირეს მხარი დვინის კრებას და სამწმიდა გალობაში შეტანილ დამატებას.
- <sup>10</sup> როგორც ჩანს, აბასი ცდილობს შეინარჩუნოს სომეხებთან შემრიგებლური პოზიცია და არ დასაჯოს ის ეპისკოპოსები, რომლებიც სცნობენ ე.წ. „ხაჩეცარს“. რეალურად, მას საქმე აქვს ირანის ნებასთან და ბალანსირების საშუალებას იტოვებს.
- <sup>11</sup> ბიბლიური წიგნებით ღმრთის მოშურნეობის მაგალითები.
- <sup>12</sup> არქიმანდრიტი, კონსტანტინეპოლის ერთ-ერთი მონასტრის წინამძღვარი (დაახლოებით 378-454 წწ). ითვლება მონოფიზიტობის ერთ-ერთ ერესიარქად (ეგვიპტიანელობა). მისი სწავლებით, განხორციელების შემდეგ იესო ქრისტეში არის მხოლოდ ერთი ბუნება – ღვთაებრივი. დაიგმო და განიკვეთა ქალკედონის IV მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე.
- <sup>13</sup> ჩემთვის უცნობია, რომელ ევსების გულისხმობს იოანე იერუსალიმელი. V ს-ში ცნობილია თეოლოგი ევსები დორილიელი, თუმცა მასაც ჰქონდა პრობლემები, მაგრამ მონოფიზიტობა არავის დაუბრალებია.
- <sup>14</sup> ანტიოქიის პატრიარქი 471-488 (წყვეტილებით) წლებში. პეტრე ანტიოქელს მონინალმდეგეები იხსენიებენ შემდეგი სახელებით: ქართ. „მკანწრალიც, სომხ. Ⲡⲁⲩⲏⲭⲏ, ბერძნ. Knafeu', ლათ. Fulon. მას ეკუთვნის სამწმიდა გალობაში მონოფიზიტური დამატება «რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი». იხ. შენ. 15.
- <sup>15</sup> ჰალიკარნასის ეპისკოპოსი დაახლოებით 510-518 წლებში. მისი სწავლება (იულიანიტობა) ჩამოყალიბდა სევეროს ანტიოქელთან (იხ. შენ. 40) პოლემიკაში. იულიანე ჰალიკარნასელის მიხედვით, განხორციელების შემდეგ ძე ღმრთისას ხორცი უხრწნელია. ამ მთავარი პოსტულატის გამო იულიანიტობას მონი-

ნაალმდეგეები უწოდებენ, აგრეთვე, აფთარტოდოკეტობას (ხრწნადობა რომ ერქვენება). გარდაიცვალა იულიანე 538 წელს.

- <sup>16</sup> აბდიშო ასური (სირიელი), სარების მონასტრის წინამძღვარი, ირანის შაჰის დავალებით სომხეთში გააგზავნეს სირიელმა ეპისკოპოსებმა და სთხოვეს სომეხთა კათალიკოსს ნერსე მეორე აშტარაკელს, ხელი დაესხა მისთვის ეპიკოპოსად (Գիրք թղթոց, გვ. 54). საპასუხო წერილში ნერსე კათალიკოსი ატყობინებს სირიელ ეპისკოპოსებს, რომ მან შეასრულა «მათი ბრძანება» და ხელი დაასხა აბდიშოს მღვდელთმთავრად (იქვე, გვ. 57-58). ამის შემდეგ უკვე აბდიშო ეპისკოპოსი გადამწყვეტ როლს ასრულებს დვინის მეორე კრების მიერ ანტიქალკედონური გადაწყვეტილებების მიღებაში (იქვე, გვ. 59-81). იოანე იერუსალიმელი აბდიშოს იულიანე ჰალიკარნასელის მიმდევრად ასახელებს, რასაც უეჭველად ამტკიცებს აბდიშოს წერილები ნერსე კათალიკოსისადმი.
- <sup>17</sup> იერუსალიმში სომხურ მონასტერზეა ლაპარაკი, მაგრამ არა ჩანს, რომელზე.
- <sup>18</sup> სავარაუდოა, რომ იგულისხმება მავრიკე კეისარი (582-602), რომელმაც 591 წელს სომხეთში მონოფიზიტური საპატრიარქოს (რეზიდენცია დვინში) საპირისპიროდ შექმნა დიოფიზიტური საპატრიარქო (რეზიდენცია ავანში) იოანე კათალიკოსით სათავეში. ქალკედონურმა საკათალიკოსომ სომხეთში იარსება მხოლოდ 602 წლამდე, როდესაც ხოსრო მეორემ იოანე დაატყვევა და სპარსეთში წაიყვანა. იხ. *Պատմութիւն Տեբեւսի, աշխատասիրութեամբ Գ. Վ. Աբգարյանի* (Երեւան, 1979, გვ. 91).
- <sup>19</sup> როგორც ჩანს, იგულისხმება სომხების მიერ იუსტინიანე კეისრისგან შვიდ კენტინარიად, ანუ სამოცდაათ ათას დრაჰმანად, იერუსალიმის მონასტრების (რომლებსაც იერუსალიმის პატრიარქები ავინროებდნენ) თავისუფლების გამოსყიდვა (იხ. Մովսէս Վաղանկատուացի, გვ. 286; Anastas Vardapet's List, გვ. 272-273, ინგლისურ ენაზე თარგმანისათვის იხ. გვ. 278). ამიტომ არის, ალბათ, რომ მავრიკე კეისარი(?) მაინცადამაინც ჩუქების შესახებ დოკუმენტს ითხოვს სომეხ იშხანთაგან.
- <sup>20</sup> იხ. შენ. 30
- <sup>21</sup> ამ დროს სომეხთა პატრიარქი უნდა იყოს მოსე ელივარდელი (574-604), რადგან იოანე იერუსალიმელის ეპისტოლეს შედგენის დროს, 574-595 წლებში, მხოლოდ ის შეიძლებოდა ყოფილიყო სომეხთა კათალიკოსი.
- <sup>22</sup> სომეხთა პატრიარქი მავრიკე კეისართან პაექრობისას არგუმენტად იყენებს კონსტანტინე დიდის სიტყვებს, რომელიც მან წარმოთქვა ნიკეის კრების დროს თავისი გამეფების ოცი წლისთავის აღსანიშნავად გამართულ წვეულებებზე: „თქვენ ეკლესიის საშინაო საქმეთა ეპისკოპოსები ხართ, ხოლო მე ვარ ღმრთისაგან დადგენილი ეპისკოპოსი საგარეო საქმეთა“ (Eusebius. De vita Const. IV, 24 «τῶν εἰσῶ τῆς ἐκκλησίας ἐπισκοπὸς τῶν ἐκτοῦ»).



- <sup>23</sup> იგულისხმება ორად გაყოფილი სომეხთა საპატრიარქო და დვინში მჯდარი მართლმადიდებელი კათალიკოსი, იხ. შენ. 25. სომეხი ისტორიკოსი სებეოსი მართლაც ხაზს უსვამს, რომ ქალკედონურ საკათალიკოსოს ბევრი სომეხი შეუერთდა მრწამსით. იხ. *Ἰστορικὸν Σκεῦμα*, გვ. 91.
- <sup>24</sup> ასეთი ბუნდოვანი ფრაზები საბოლოოდ ინვევდა ფილიოკვეს. მართლმადიდებლებს ჰქონდათ გამოთქმა: გამომავალი მამისაგან ძის მეშვეობით.
- <sup>25</sup> იხ. შენ. 23.
- <sup>26</sup> იხ. შენ. 22.
- <sup>27</sup> ალექსანდრიის მონოფიზიტი პატრიარქი 444-451 წლებში, ძლიერი მხარდამჭერი ევტიქესი და ევტიქიანობის. დიოსკორე თავმჯდომარეობდა ე.წ. ეფესოს „ყაჩაღურ“ კრებას. 451 წელს ქალკედონის კრებამ იგი ეკლესიიდან განკვეთა და განგრამი გადაასახლა, სადაც 454 წელს გარდაიცვალა.
- <sup>28</sup> იხ. შენ. 19.
- <sup>29</sup> როგორც ჩანს, იგულისხმება თეოდორე მოფსუესტელი (მოფსუესტის ეპისკოპოსი 392-428 წწ-ში), რომელიც ნესტორიანობის ბრალდებით დაიგმო 553 წელს მეხუთე მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე თეოდორიტე კვირელთან და იბა ედესელთან ერთად.
- <sup>30</sup> ალექსანდრიის მონოფიზიტი პატრიარქი 457-477 წწ-ში. მისი სწავლება ევტიქიანობას უახლოვდება. ზედწოდება „ელური“ ბერძნულია და ნიშნავს კატას ან სინდიოფალას. სომხურ წყაროებში ეწოდება ტიმოთე კუზი (მომდინარეობს სირიული quza-დან – სინდიოფალა), ქართულ წყაროებში ეწოდება ტიმოთე კვერნი (კვერნა). არსენი საფარელის მიხედვით, ტიმოთე ელურის ნაწარმოებები ნერსე მეორე სომეხთა კათალიკოსმა ათარგმნინა სომხურად დვინის II კრების მზადების პერიოდში. ეს შეხედულება გავრცელებულია სამეცნიერო ლიტერატურაშიც. ჩემში ეს ვარაუდი ეჭვს ინვევს, ვინაიდან ტიმოთე ელურის სწავლება უპირისპირდება იულიანიტობას, რომელიც ამ კრებაზე მიიღო სომხურმა ეკლესიამ.
- <sup>31</sup> ალექსანდრიის მონოფიზიტი პატრიარქი ტიმოთე ელურის შემდეგ (477-490). მისი ზედწოდება იყო „მონგოს“ (Moggol' ენაბრგვნილი, ენაბლუ). 482 წელს ხელი მოაწერა ზენონის ჰენოტიკონს.
- <sup>32</sup> გაიოსი (კაიუს) ასეთი მონოფიზიტი საეკლესიო პირი ჩემთვის უცნობია. შესაძლოა იგულისხმება გაიან ალექსანდრიელი (გაიანიტობა), მონოფიზიტი პატრიარქი 535-537 წლებში, როდესაც ალექსანდრიის კათედრა ორ (ქალკედონურ და ანტიქალკედონურ) კათედრად გაიყო (536-580).
- <sup>33</sup> ამ ადგილას ტექსტში წერია *su xepi* (ეეს ებერ). ვფიქრობ, მართალია ვარდანიანი, როდესაც ამ უაზრო წაკითხვას ასწორებს „სევეროსად“ (იხ. *Das*

Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas, გვ. 71, შენ. 1). ასეთი შესწორების სასარგებლოდ მეტყველებს ისიც, რომ სხვაგან სევეროსი და სევერიანობა არსად ნახსენები არ არის. ერთადერთი, რასაც ყურადღება უნდა მიექცეს, ეს არის აღდგენის სიზუსტე: სევეროს და არა სევეროს. იქნებოდა თუ არა სევეროს ანტიოქელი მეექვსე საუკუნის ტექსტში სევეროსად მოხსენიებული, საეჭვოა, რადგან „ეპისტოლეთა წიგნის“ ყველა წერილში იგი ბიზანტიური ფორმით – „სევეროს“ არის დაფიქსირებული. სევეროსი ანტიოქიის პატრიარქი იყო 465-538 წლებში. მისი სწავლება ცნობილია სევერიანობის სახელით. სევეროსი უკიდურესი მემარჯვენე მონოფიზიტი იყო და უპირისპირდებოდა იულიანე ჰალიკარნასელის სწავლებას და იესო ქრისტეს ხორცს აღდგომამდე ხრწნადად მიიჩნევდა.

<sup>34</sup> იხ. შენ. 21

<sup>35</sup> ვარდანანისთვის გაუგებარი ადგილია (იხ. Das Johannes von Jerusalem Brief an den albanischen Katholikos Abas, გვ. 72, შენ. 2). შესაძლოა, ბუნდოვანება გამომწვეულია ორმაგი თარგმანით: ბერძნული > ალბანური > სომხური. ვფიქრობ, ლაპარაკი უნდა იყოს მათზე, ვინც შეიწყნარებს იულიანე ჰალიკარნასელის სწავლებას ქრისტეს ხორცის უხრწნელობის შესახებ ჯვარცმამდე და აღდგომამდე. ტექსტი მართლაც ბუნდოვანია, ვინაიდან დაცილებულია იულიანიტობას. ეს ადგილი სწორად ესმის ნ. გარსოიანს. იხ. L'Église arménienne, გვ. 496.

<sup>36</sup> იხ. შენ. 23.

<sup>37</sup> იხ. შენ. 34.

<sup>38</sup> იგულისხმება პეტრე ანტიოქელი. იხ. შენ. 21.

<sup>39</sup> იხ. შენ. 19.

<sup>40</sup> იგულისხმება სამნმიდა გალობაში ჩამატებული სიტყვები „რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვი“ (ხაჩეცარი).

<sup>41</sup> იხ. შენ. 13.

<sup>42</sup> ევსები კესარიელი „ეკლესიის ისტორიაში“ იუწყება, რომ უფლის ძმა იაკობ მართალი იყო იერუსალიმის საყდრის პირველი ეპისკოპოსი (Eusebii, II, I).

<sup>43</sup> ნიკეის I (325 წ.), კონსტანტინეპოლის (I) II (381 წ.), ეფესოს (I) III (431 წ.), ქალკედონის (I) IV (451 წ.).

<sup>44</sup> იგულისხმობს პეტრე ანტიოქელის დამატებას სამნმიდა გალობაზე. იხ. შენ. 21.

<sup>45</sup> იგულისხმება რომის პაპის და კონსტანტინეპოლის, ალექსანდრიისა და ანტიოქიის პატრიარქები. იერუსალიმის პატრიარქს იოანე არ ასახელებს, რადგან მათი ეპისტოლეების გაგზავნა ადრევე მოიხსენია.

<sup>46</sup> იგულისხმება პეტრე ანტიოქელი. იხ. შენ. 21.

<sup>47</sup> იულიანე ჰალიკარნასელის წვალეების „იულიანიტობის“ შესახებ იხ. შენ. 22.

- <sup>48</sup> ალექსანდრიის პატრიარქი 412-444 წწ., ნესტორისა და ნესტორიანობის ყველაზე დიდი მოწინააღმდეგე საერთოდ და განსაკუთრებით ეფესოს 431 წლის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე. ამ თემაზე იგი ხუთი წიგნის ავტორია. მისი მთავარი ფორმულა ქრისტეს ბუნებების შესახებ („ერთი ბუნება განხორციელებული ღმრთის სიტყვისა“) მონფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის ურთიერთსაპირისპირო ინტერპრეტაციებს იწვევს.
- <sup>49</sup> კონსტანტინეპოლის პატრიარქი 428-431 წლებში, ანტიოქური თეოლოგიური სკოლის მიმდევარი. ნესტორის სწავლებით, ძე ღვთისა იყო კაცი, რომელიც აირჩია ღმერთმა ჩასასახლებლად. ამიტომ ნესტორიანები მარიამ ღვთისმშობელს იხსენიებდნენ როგორც „კაცისმშობელს“ ან „ქრისტესმშობელს“. ესტორიდა ნესტორიანობა დაგმო ეფესოს მესამე მსოფლიო საეკლესიო კრებამ 331 წელს.
- <sup>50</sup> მისდევს ქართული ფსალმუნის 9 ჯგუფის ვარიანტებს. მ. შანიძის კვლევით, ფსალმუნის ეს რედაქცია „უფრო ახლოა ბერძნულთან, ვიდრე C რედაქცია, რომელიც უფრო ახლოს ჩანს სირიულ-სომხურ ვერსიებთან“ (იხ. *ფსალმუნის ძველი ქართული რეაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა მზექალა შანიძემ* (თბილისი, 1960), გვ. 028).

## შემოკლებები

### Abbreviations

<b>გეორგია</b>	ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. IV <sub>2</sub> , ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა (თბილისი, 1952).
<b>ქც</b>	ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I-II (თბილისი, 1955 და 1959).
<b>ძეგლები</b>	ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, დასაბუჯდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით (თბილისი, 1963).
<b>Вестник ПСТГУ</b>	Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета.

ПЭ	Православная Энциклопедия
ТР	Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии
REAr	Revue des études arméniennes. Nouvelle série.
ՀՄՀ	Հայկական Սովետական Հանրագիտարան (Երևան).

### Zaza Aleksidze

#### Religious Situation in the Caucasus in the Last Quarter of the Sixth Century. The Epistle of John of Jerusalem

The beginning of the seventh century witnessed a great religious schism that occurred in the South Caucasus. This resulted in a split into two camps: Kartli and Albania – Dyophysite (Chalcedonian) and the Armenian Monophysite (anti-Chalcedonian). This was not the final disposition of forces in the Christian Caucasus. A number of my publications are dedicated to the study of this issue, but now the primary subject of interest is to narrate about the main events that preceded the church schism. The document, which is preserved only in Armenian, is particularly important to understand what provoked the split in the Christian Caucasus, but this is not the only letter and gradually all of the documents will be translated and published in Georgian.

According to Arseni Sapareli, two church councils were held in Dwin between 551-555 and this does indeed sound plausible. The first meeting of 553 (Arseni Sapareli believes that this occurred in 551) could not reach a positive decision about the faith, because the representatives of Kartli, Albania and Siwnik' refused to participate. The second meeting was held probably in 555. The supervisor and de-facto convenor of the council was Iran. In order to achieve their goals, the Iranians sent the Syrian Monophysite to Dwin, Abdisho, in order to spread his creed. The Church of Siwnik' participated in this council. The council adopted the Monophysite faith and the "who was crucified for us" was added to the Trishagion Hymn. Tradition united these two councils under one name – the second Council of Dwin. (the first council is believed to have taken place in 506 and was a united Caucasian Council). Below, for convenience sake, this council will be referred to as the second council of Dwin.

In-between the second council of Dwin and the schism Armenian Bishops wrote several letters to the Albanian and Siwnian bishops to confirm the decisions of the second council of Dwin. They managed to persuade Siwnian bishops, but failed to persuade the Albanians. From the Georgian and Armenian correspondence, before the church schism, a letter of Movses Elivardetsi has survived and the answer written by Kirion, the Catholicos of Kartli.

The pressure on the Albanians continued for a long time and it was becoming even more intensive. Abas the Catholicos of Albania seems to have started fluctuating. The epistle of John of Jerusalem was written to Abas the Catholicos of Albania to ease the pressure of Armenian Catholicos, and to encourage him. The letter is a very important document for the study of the religious state of affairs in the Christian Caucasus and the Near East in the second half of the sixth century.

The content of the letter is as follows (the text in brackets indicates my suppositions).

Thomas the Albanian, the leader of the Panta//Panda Monastery in Jerusalem, sent a letter to Patriarch John, apparently concerning the faith and administration of the Church of Albania. Similar letters, "according to the custom," Albanians used to send to other hierarchs of the Church of Jerusalem even before Archbishop John. [Because the Albanian church had such an obligation, it seems that they obeyed the Patriarchate of Jerusalem. It seems natural, since the convertor of Albanians was Elijah, one of the fifty apostles, came from Jerusalem]. In this letter, we can assume, that the current situation of the Church of Albania was described. In order to strengthen his position, Thomas attached two documents to the letter: a letter from the Armenian Catholicos [John Gabelean in 568] to Abas Catholicos of Albania, aimed at converting the latter to the Armenian faith; the second document was the decisions [of the second council of Dwin] by which the Armenian Church denied the Chalcedonian faith. Thomas also informed John that Abas himself held the correct position on the subject of faith. But from Thomas John also learned that some Albanian priests were in favour of the Dwin decisions and that Abas had not punished them. John reproaches Abas for this and explains that the Armenian Church has received their heretical teaching from Eutychius, Eusebius, Peter of Antioch and Julian of Halicarnassus, and the main heretic is Abdisho the Syrian.

Further John narrates to Abas how he acted against the Armenians in Jerusalem, how he had burnt their monastery and banished Armenian monks. The Armenian monks complained to the Byzantine Emperor Maurice. The emperor approved of Patriarch's behaviour, because he believed that the Armenians were an alien tribe and were so ignorant that they could not comprehend the Holy Scripture; The Armenians are heretics and can therefore (easily) join other heretical groups. The Armenian princes also wrote to the Emperor: the monastery (as it seems they imply the monastery which John had burnt) were offered by Emperors, who were before you and we have been always following the same belief that we are following now. The Emperor replied that it is inconceivable that his predecessors would have given heretics such a present (Church). As they could not find any other document in their favour, the Armenians remained silent, as was stated by the Emperor. According to the Emperor's order, the heretics must be expelled, the Monastery taken away from them and handed to the Orthodox or to those who convert to Orthodox Christianity.

As Emperor Maurice informs John of Jerusalem, even the Armenian Patriarch John Gabelean wrote to him on this issue. In his letter John refers to the words of Constantine the Great and gain independence from the Byzantine Emperor in ecclesiastical matters: The kind King told us not to bother him with Church affairs, because he was too preoccupied with foreign affairs and wars and they were free to take care of the Church.

After this, Maurice invited the Armenian princes and conversed with them for a long time. Nobody is aware exactly what they discussed, but the next phrase gives a clue to the subject of their conversation. The Emperor writes that the Armenian princes used Caesarea as an excuse. [Of course here he means Caesarea of Cappadocia. It seems that the Emperor claimed that they were not Orthodox, to which the Armenian princes objected, that they were in fact Orthodox Christians, because their illuminator was consecrated in Caesarea]. The Emperor answered that if they liked Caesarea, they could go and live there, but he would not allow the heretics to dwell in two royal cities, Jerusalem and Constantinople. The Armenian princes even blamed the Oecumenical Patriarchs that they did not pay enough attention to them. Maurice notified the Patriarch of Jerusalem that Armenians had joined them and that others would also join them. [Maurice created a Diphysite Patriarchate in the Byzantine part of Armenia and many Armenians joined it. As it seems,

Maurice hoped that he would convert entire Armenia into Chalcedonianism. Soon Persia strengthened and undermined Maurice's plans). At the end of the letter the Emperor advises John of Jerusalem to fulfil his order, to take over the Armenian Monastery and to cleanse the city from heretics.

John of Jerusalem followed the Emperor's order and ruled over the Armenian monks living in or outside the city according to the laws of the Church of Jerusalem. (As it seems these events happen simultaneously with the composition of the letter to Abas, because he says that so he had been told. It is known that many Armenian monks left Jerusalem and fled to various lands in the east). John of Jerusalem continues his preaching and says that he did not want such a thing to have occurred and such letters to be written in the kingdom [Byzantine], but he felt that it was his duty to write and not to allow the Armenians to lead their inhabitants astray. He told Abas that he was appointed by the Lord as the guard of his people and that he would be the one fully responsible for their errors if he did not pay proper attention to his flock. Armenians do not study the Lord's commandment, hence they are separated from God's grace and shall fall into abyss. John further admonishes Abas and the Albanians that their duty is to firmly guard their faith, which they had received from the Apostles and from their disciples, because there is a great danger as there are many heretics and heresies in this world.

Further John states the Chalcedonian Creed, followed by an elegant theological-polemical tractate with the explanation and criticism of heresies and exposition of the Orthodox faith with reference to relevant sources. In this part, from a historical perspective, it is especially important that the Armenian Church adheres to the teaching of Julian of Halicarnassus. The letter exposes apthartodocetism and its Dyophysite critique. It is clear that John of Jerusalem is aware of the local second Council of Dwin and the participation of external forces, such as Abdisho the Syrian.

Finally, particularly important for the history of Albanian writing is the list of letters and theological treatises, which John of Jerusalem commissioned Thomas to translate from Greek and to send to Catholicos Abas. These are the history of four Oecumenical Councils; the critique of Peter of Antioch's addition "who were crucified for us" by the Pope, the Patriarchs of Constantinople, Alexandria and Jerusalem; the treatises by the Bishop of Rome and the Patriarch of Alexandria against the heresy of Julian the Halicarnassus; The letters of Cyril of Alexandria against the Nestorians. Apart from this, Thomas

had already sent to Abas the Letter of the Patriarchs of Jerusalem Macarius and Eustochius. If we add the treatise of John from Jerusalem we can conclude that in the library of the Albanian Patriarchate has preserved some of the main polemic-theological treatises of the fifth and sixth centuries.

The letter of John of Jerusalem was initially written in Greek. It can be assumed that Abas the Albanian Katholikos knew Greek, but as we see from the letter of John he commissioned translations from Greek into Albanian to an Albanian Monk Thomas. Therefore, I believe that Thomas translated this letter into Albanian and sent it in this form to Abas, the Albanian Katholikos. The Albanian letter has been lost, just as the majority of other Albanian writings, and we only possess the Armenian translation. It is natural that the Armenian Church tried to gather information about the events that were taking place in the region. Therefore, it can be argued that the Greek letter of John was soon translated into Armenian. The Armenian translation is stylistically undeveloped and rather vague.

The letter of John of Jerusalem was first published in 1896 in the Journal of Ejmiacin "Ararat" by Bishop K. Ter-Mkrtichian. Soon it was translated and published in Latin by Aristakes Vardanian. The French translation of the Letter was published in 1999 by N. Garsoian. The translations by Vardanian and Garsoian were reviewed by A. Grillmeier.

"The Letter of John of Jerusalem to the Albanian Katholikos Abas" is published in Georgian for the first time. The Armenian text is copied from Ter-Mkrtichian's edition. The division of the Armenian and the Georgian texts into paragraphs and indentions belongs to the Georgian translator.



ქრონიკა



## ქრონიკა – 2012

**09.01.2012** – აკადემიკოს ვარლამ თოფურისას ხსოვნისადმი მიძღვნილი საჯარო სხდომა. **ლონისძიების ორგანიზატორები:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ენის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი, არნოლდ ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი.

**08.02.2012** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსებიდან 94-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი ღია სხდომა. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი.

**29.03.2012** – ტარას შევჩენკოსადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის უკრაინისტიკის ცენტრი.

**11.04.2012–20.04.2012** – ირანელი გრაფიკოსის, საჰარ ეშყი-სანის, ნამუშევრების გამოფენა: „ქართულ ასოთა საიდუმლო“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**12.04.2012–15.04.2012** – პროფ. პიტ რივერსისადმი მიძღვნილი მეოთხე საერთაშორისო არქეოლოგიური სტუდენტური კონფერენცია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის არქეოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**14.04.2012** – წიგნის „1978, 14 აპრილი“ პრეზენტაცია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი.

**18.04.2012–21.04.2012** – საერთაშორისო სიმპოზიუმი: „კავკასიის ხალხთა ფოლკლორი და ლინგვოკულტუროლოგია“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კავკასიოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**26.04.2012** – პროფ. მანფრედ კორფმანის ხსოვნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სხდომა. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დასავლეთევროპული ენებისა და ლიტერატურის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**26.04.2012–27.04.2012** – ახალგაზრდა მკვლევართა ეროვნული ინტერდისციპლინარული სამეცნიერო კონფერენცია: „**ქართველოლოგიური კვლევები: ძირითადი ტენდენციები და თანამედროვე პრობლემები**“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი.

**28.04.2012** – აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ყოველწლიური სამეცნიერო სესია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**16.05.2012** – მიხაკო წერეთლის წიგნის „**გილგამეშანი**“ პრეზენტაცია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**17.05.2012** – ამერიკისმცოდნეობის XIII ყოველწლიური საერთაშორისო კონფერენცია თემაზე: „**შეერთებული შტატები და საქართველო: გუშინ, დღეს, ხვალ**“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ამერიკისმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**25.05.2012** – საზეიმო სხდომა: „**26 მაისი საქართველოს დამოუკიდებლობის დღე**“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**25.05.2012** – ასოც. პროფ. რუსუდან ნიშნიანიძის მოხსენება: „**გიორგი პაპაშვილის დაბრუნება**“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ლიტერატურის ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**25.05.2012** – საფრანგეთში მცხოვრებ ქართველთა სათვისტომოს დაარსებიდან 90-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი საზეიმო სხდომა. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის დასავლეთევროპული ენებისა და ლიტერატურის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**01.06.2012** – აკადემიკოს გიორგი ახვლედიანის დაბადების 125-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო სხდომა. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თეორიული და გამოყენებითი ენათმეცნიერების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**06.06.2012** – აკადემიკოს აკაკი შანიძის დაბადების 125-ე წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო სხდომა. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ენის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**14.06.2012** – პროფ. ლევან სილაგაძის ნამუშევრების პერსონალური გამოფენა. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ვიზუალური ხელოვნების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**20.06.2012** – წიგნების პრეზენტაცია: **Galaktion Tabidze, Poems, Translated (into English) by Innes Merabishvili, CCCP, Nottingham, 2011;** ინესა მერაბიშვილი, „გალაკტიონის „მერი“ (თბილისი, 2012); პროფ. ინესა მერაბიშვილის მოხსენება თემაზე: „ბაირონი და გალაკტიონი“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თარგმანისა და ლიტერატურული ურთიერთობების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**22.06.2012** – საქართველო-უკრაინის პარტნიორობის 20-ე წლისთავისადმი (1992-2012) მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის უკრაინისტიკის ცენტრი.

**25.06.2012** – ყოველწლიური სამეცნიერო საფაკულტეტო კონფერენცია, მიძღვნილი გიორგი ახვლედიანის დაბადების 125-ე წლის იუბილესადმი. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი.

**27.06.2012–29.06.2012** – საერთაშორისო კონფერენცია თემაზე: „საბერძნეთი – ევროპული იდენტობა – საქართველო“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**20.07.2012** – პროფ. გოჩა ჯაფარიძის წიგნის: „ძიებანი“, ტომი I, პრეზენტაცია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**26.10.2012** – საიათნოვას 300 წლის იუბილესადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი.

**06.11.2012** – აკად. მარიამ ლორთქიფანიძის 90 წლის იუბილესადმი მიძღვნილი საზეიმო სხდომა. **ღონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**08.11.2012** – ლივო ძერბინის, გელა გამყრელიძისა და თემურ თოდუას წიგნის: „რომაელები ოქროს საწმისის ქვეყანაში“ პრეზენტაცია. **ღონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის მსოფლიო ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**08.11.2012** – მერაბ კოკოჩაშვილის ფილმის „ღვინის აკვანი“ პრეზენტაცია. **ღონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ვიზუალური ხელოვნების სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**15.11.2012** – იუნესკოს პროგრამის ფარგლებში ფილოსოფიის მსოფლიო დღისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია „ფილოსოფია და დღევანდელი“. **ღონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**16.11.2012–18.11.2012** – აკად. მარიამ ლორთქიფანიძის 90 წლის იუბილესადმი მიძღვნილი საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია: **ისტორიული რეპრეზენტაცია: თეორიული მიმართულებანი და კონკრეტული კვლევები.** **ღონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**17.11.2012** – სამეცნიერო კონფერენცია, მიძღვნილი **დავით გურამიშვილის** გარდაცვალებიდან 220-ე წლისთავისადმი. **ღონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ლიტერატურის ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**08.12.2012** – სამეცნიერო კონფერენცია თემაზე: „**განათლება და თანამედროვეობა**“. **ღონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პედაგოგიკის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**08.12.2012** – თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის ყოველწლიური სამეცნიერო კონფერენცია. **ღონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის საქართველოს ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**08.12.2012** – სამეცნიერო კონფერენცია „**დავით კლდიაშვილი 150**“. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ქართული ლიტერატურის ისტორიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**25.12.2012–26.12.2012** – თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის პროფესორ-მასწავლებელთა და სტუდენტთა 2012 წლის საველე ექსპედიციებისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო სესია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი.

**28.12.2012** – თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტის მიერ 2012 წელს გამოცემული წიგნების პრეზენტაცია. **ლონისძიების ორგანიზატორი:** თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი.

**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 Tchavtchavadze Ave., Tbilisi 0179

Tel 995(32) 2 25 14 32

[www.press.tsu.ge](http://www.press.tsu.ge)